مجلة الجمعية الفقهية السعودية

عدد

مجلة علمية محكمة متخصصة في الفقه وأصوله

تصدر عن الجمعية الفقهية السعودية

العدد الخامس والخمسون - محرم - ربيع الأول ١٤٤٣هـ - ٢٠٢١م

موضوعات العدد

- قاعدة في مراعاة الشريعة للظروف العارضة والوقائع التي من طبيعتها التغير للمحافظة على وسطية الشريعة
  أ. د. خالد بن عبدالعزيز آل سليمان
- رسالةٌ في بيان جوازِ انتقال المقلِّد عن مذهب مُقلَّدِه للقاضي: عيسى بن عبدالرحيم الأحمد أبادي الكَجَراتي (ت ٩٨٢هـ)
  د. طارق بن الحميدي العتيبي
- استقبال القبلة - دراسة فقهية تأصيلية
  أ. د. هيلة بنت عبدالرحمن بن يابس
- أثر الانتقال من بلد إلى آخر في حكم الصوم عند الاختلاف في دخول الشهر
  د. أحمد بن حمد الونيس
- أحكام النفقة في الحج
  أ. د. أمل بنت محمد الصغير
- الأحكام الفقهيّة للمضاعفات الطبيّة - دراسة نظريّة تطبيقيّة
  د. فيصل بن عبدالرحمن السحيباني
- الاحكام الفقهية المتعلقة بتجميد الحساب المصرفي
  د. الاء عادل العبيد
- أقلُّ مدّة الحملِ الذي تنقضي العِدّة بوضعه
  د. عبدالرحمن بن إبراهيم العثمان
- العملات الافتراضية وأحكامها في ميزان الفقه الإسلامي
  د. أحمد بن هلال الشيخ
- مراعاة الأدب عند الفقهاء - آداب الطعام أنموذجًا
  أ. د. عبدالعزيز بن إبراهيم الشبل
- حوافز الأداء في المؤسسات المالية الإسلامية
  د. عبدالله بن عيسى العايضي
- قطع اليد في جحود العارية - دراسة فقهية
  أ. د. عبدالله بن عبدالعزيز التميمي
- أكل التمساح - دراسة فقهية
  د. هناء بنت ناصر الاحيدب
- إبراء الرعية من الديون العامة والاستهلاكية وفق المسؤولية التضامنية للدولة - دراسة تأصيلية تحليلية
  د. دهام كريم أبو خشبة الفضلي
- أحاديث شفعة الجار، ومسالك الفقهاء في الاستدلال بها
  وسام صالح فرج الفاخري

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 الخامس والخمسون
محرم - ربيع الأول
١٤٤٣هـ/ 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 الخامس والخمسون

محرم - ربيع الأول ١٤٤٣هـ / 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: ٠١١ ٢٥٨٢١١٨ - ٠١١ ٢٥٨٢٣٣٢

فاكس: ٠١١ ٢٥٨٢٢٤٤

mfiqhiah@gmail.com

http: //www.alfiqhia.org.sa

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

افتتاحية العدد ٧

كلمة رئيس التحرير ١٣

قاعدة في مراعاة الشريعة للظروف العارضة والوقائع التي من طبيعتها التغير للمحافظة على وسطية الشريعة ١٥
أ. د. خالد بن عبدالعزيز آل سليمان

رسالةٌ في بيان جواز انتقال المقلِّد عن مذهب مُقلَّده للقاضي: عيسى بن عبدالرحيم الأحمد آبادي الكَجَراتي (ت٩٨٢هـ) ١١٣
د. طارق بن الحميدي بن حمدان العتيبي

استقبال القبلة - دراسة فقهية تأصيلية ١٦٧
أ. د. هيلة بنت عبدالرحمن بن محمد بن يابس

أثر الانتقال من بلد إلى آخر في حكم الصوم عند الاختلاف في دخول الشهر ٢١١
د. أحمد بن حمد بن عبدالعزيز الونِّيس

أحكام النفقة في الحج ٢٦٩
أ. د. أمل بنت محمد بن فالح الصغيّر

الأحكام الفقهيَّة للمضاعفات الطبيَّة - دراسة نظريَّة تطبيقيَّة ٣١١
د. فيصل بن عبدالرحمن بن محمد السحيباني

الأحكام الفقهية المتعلقة بتجميد الحساب المصرفي ٣٧١
د. آلاء عادل العبيد

أقلُّ مدَّة الحملِ الذي تنقضي العدَّة بوضعه ٤٣٣
د. عبدالرحمن بن إبراهيم بن عبدالعزيز العثمان

العملات الافتراضية وأحكامها في ميزان الفقه الإسلامي ٤٨٣
د. أحمد بن هلال الشيخ

مراعاة الأدب عند الفقهاء - آداب الطعام أنموذجًا ٥٣٩
أ. د. عبدالعزيز بن إبراهيم الشبل

حوافز الأداء في المؤسسات المالية الإسلامية ٦١٥
د. عبدالله بن عيسى العايضي

قطع اليد في جحود العارية - دراسة فقهية ٦٥٩
أ. د. عبدالله بن عبدالعزيز بن سعود التميمي

أكل التمساح - دراسة فقهية ٧٠٧
د. هناء بنت ناصر بن عبدالرحمن الأحيدب

إبراء الرعية من الديون العامة والاستهلاكية وفق المسؤولية التضامنية للدولة - دراسة تأصيلية تحليلية ٧٦٣
د. دهام كريم شبيب أبو خشبة الفضلي

أحاديث شفعة الجار، ومسالك الفقهاء في الاستدلال بها ٨١١
وسام صالح فرج سعد الفاخري

افتتاحية العدد

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

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه واقتفى أثره إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن الله تعالى لما خلق آدم، ونفخ فيه الروح، أمر ملائكته بالسجود له، فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس أبى واستكبر، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠]، أبى إبليس أن يسجد لآدم كبرًا وحسدًا وبغيًا، فكان عقابه أن طُرد من رحمة الله، وحلّت عليه لعنة الله، لكن ازداد بغيه، وعظم حقده على آدم وذريته، وطلب من الله الإنظار إلى يوم القيامة، فأنظره الله، عند ذلك أقسم إبليس أن يضل عباد الله من بني آدم عن طريق الحق وسبيل النجاة؛ لئلا يعبدوا الله ولا يوحدوه، وسلك شتى الطرق لصدهم عن الخير وتحبيب الشر لهم، فقال - كما قص الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خبره: ﴿قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ لَءَاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ ۖ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٦-١٧]، وقال: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٣٩]، وقال: ﴿قَالَ أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٦٢].

فلم يزل بآدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وذريته وَسْوسةً وإغواءً وإضلالًا، حتى تسبب في إهباط

آدم من الجنة، وقتل ابن آدم لأخيه، ولم يكفه هذا، بل لما مر ببني آدم الزمان، وطال عليهم العهد بالنبوة حسّن إليهم الشرك، وأغواهم، وكان له ما أراد، وصدق عليهم ظنه فاتبعوه، ووقعوا في الشرك، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سبأ: ٢٠]، وكان أول ذلك زمن قوم نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ حين عبدوا الأصنام: ودًا، وسواعًا، ويغوث، ويعوق، ونسرًا، وكانت هذه أسماء رجال صالحين من قوم نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصابًا، وسموها بأسمائهم، ففعلوا فلم تعبد، حتى إذا هلك أولئك ونُسخ العلم عُبدت.

وروى ابن جرير، عن محمد بن قيس قال: "كانوا قومًا صالحين من بني آدم، وكان لهم أتباع يقتدون بهم، فلما ماتوا قال أصحابهم الذين كانوا يقتدون بهم: لو صورناهم كان أشوق لنا إلى العبادة إذا ذكرناهم، فصوروهم، فلما ماتوا وجاء آخرون دب إليهم إبليس، فقال: إنما كانوا يعبدونهم وبهم يسقون المطر، فعبدوهم".

هكذا بدأ الشرك في بني آدم، بسبب إغواء إبليس لهم، لكن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بحكمته وعلمه ورحمته بعباده لم يتركهم هملًا يغويهم إبليس وجنده، بل أرسل إليهم الرسل؛ لتبين لهم الدين الحق، وتحذرهم من الشرك والضلال؛ رحمة منه بعباده، وإقامة للحجة عليهم قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥]، وقال: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢]، وقال: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۖ فَمَنْ ءَامَنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأنعام: ٤٨].

وفي الصحيحين عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا أحد أغير من الله، ولذلك حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن»، وفي لفظ لمسلم: «من أجل ذلك أنزل الكتاب وأرسل الرسل»، وفي الصحيحين من حديث المغيرة بن شعبة: «ولا شخص أحب إليه العذر من الله، من أجل ذلك بعث الله المرسلين مبشرين ومنذرين».

فأرسل الله الرسل إقامة للحجة على عباده وإعذارًا لهم، وهذه الرسالات من

نعم الله على خلقه أجمعين؛ إذ حاجة العباد إليها فوق كل حاجة، وضرورتهم إليها فوق كل ضرورة، فهم في حاجة إلى الرسالة أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب والدواء، إذ قصارى نقص ذلك أو عدمه تلف الأبدان، أما الرسالة ففيها حياة القلوب والأديان، فهي ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة، فكذلك لا صلاح له في معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة.

لقد أرسل الله الرسل، وجعلهم بشرًا من أقوام المرسل إليهم، وبلسانهم؛ ليبينوا لهم الدين الحق، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤].

وكل أمة بعث فيها رسول، قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولٞ﴾ [يونس: ٤٧]، وقال سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٞ﴾ [فاطر: ٢٤]، بعثت الرسل جميعًا بدين واحد وهو الإسلام، وإخلاص الدين لله، وتجريد التوحيد له سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ، واجتناب عبادة ما سواه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال ﷺ: «الأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد».

ولم تزل الرسل تتتابع إلى أقوامهم لدعوتهم إلى التوحيد ونبذ الشرك، قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا تَتۡرَا﴾ [المؤمنون: ٤٤] إلى أن جاء موسى وبعده عيسى عَلَيۡهِمَا ٱلسَّلَامُ، وظهرت في كتابيهما البشارة بالنبي محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقال: ﴿وَإِذۡ قَالَ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُم مُّصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَمُبَشِّرَۢا بِرَسُولٖ يَأۡتِي مِنۢ بَعۡدِي ٱسۡمُهُۥٓ أَحۡمَدُ﴾ [الصف: ٦].

وبعد أن رُفع عيسى عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ، وطال ببني آدم العهد قبل بعثة النبي ﷺ حمل إبليس بخيله ورجله على بني آدم، فأضلهم ضلالًا بعيدًا، وأوقعهم في الكفر والشرك والضلال بصنوفه إلا قليلًا منهم، وبلغ من حالهم أن مقتهم الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ عربهم

وعجمهم إلا القليل، ثم بعث النبي محمد ﷺ، والحال كما أخبر به ﷺ في خطبته فقال: «ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا، كل مال نحلته عبدًا حلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرّمت عليهم ما أحللت لهم، وأَمَرَتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا، وإن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم، عربهم وعجمهم، إلا بقايا من أهل الكتاب، وقال: إنما بعثتك لأبتليك وأبتلي بك، وأنزلت عليك كتابًا لا يغسله الماء، تقرؤه نائمًا ويقظان...» الحديث.

فرفع الله عنهم هذا المقت برسول الله ﷺ، وبعثه رحمة للعالمين، ومحجة للسالكين، وحجّة على الخلائق أجمعين، أرسله بالهدى ودين الحق بين يدي الساعة بشيرًا ونذيرًا، وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا، فختم به الرسل، وهدى به من الضلال، وعلّم به من الجهالة وفتح برسالته أعينًا عميًا، وآذانًا صمًا، وقلوبًا غلفًا، فأشرقت الأرض بعد ظلماتها، وتألفت به القلوب بعد شتاتها، فأقام به الملة العوجاء، وأوضح به المحجة البيضاء، ورفع الله الآصار والأغلال، وجعل رسالته عامة للإنس والجان، قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقال: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وفي صحيح مسلم من حديث جابر بن عبد الله الأنصاري قال: قال رسول الله ﷺ: «أُعطيت خمسًا لم يعطهن أحد قبلي: كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحمر وأسود..».

أرسله الله على حين فترة من الرسل، ودروس من الكتب، حين حُرِّف الكلم عن مواضعه، وبُدِّلت الشرائع، واستند كل قوم إلى أظلم آرائهم، وحكموا بين عباد الله بمقالاتهم وأهوائهم، فهدى الله به الخلائق، وأوضح به الطريق، وأخرج به الناس من الظلمات إلى النور، وأبصر به العُمي، وأرشد به من الغي، وفرَّق به ما بين الأبرار والفجار، وجعل الهدى والفلاح في اتباعه وموافقته، والضلال والشقاء في معصيته

ومخالفته، رؤوف رحيم بالمؤمنين، حريص على هداية الخلق أجمعين، عزيز عليه عنتهم ودخول المشقة والمضرة عليهم، قال تعالى: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨].

وخلاصة دعوة النبي ﷺ: البشارة، والنذارة، والدعوة إلى الله ببصيرة وحكمة قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٥]، وقال: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ [يوسف: ١٠٨].

هو خاتم الأنبياء، وشريعته وكتابه المهيمن على سائر الشرائع والكتب الناسخ لها، قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وقال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨].

شرح الله صدره، ووضع عنه وزره، وجعل الذلة على من خالف أمره، ورفع له ذكره، فلا يذكر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى إلا ذُكر معه، وكفى بذلك شرفًا.

والشريعة التي بعث بها نبينا ﷺ مبنية على أركان خمسة، قال ﷺ: «بُني الإسلام على خمس: شَهادَة أنْ لا إلَهَ إلّا اللّٰه وأنَّ مُحَمَّدًا رَسولُ اللّٰه، وإقام الصَّلاة، وإيتاءِ الزَّكاة، والحَجِّ، وصَوْم رَمَضانَ»، وأعظم تلك الأركان الشهادتان، فهما أساس الإسلام، ومفتاح دار السلام، عاصمة الدماء والأموال والأعراض، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ﷺ.

فمعنى لا إله إلا الله: أي لا معبود بحق إلا الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

وأركانها: النفي والإثبات: (لا إله) نفي جميع ما يُعبد من دون الله، (إلا الله) إثبات العبادة لله وحده لا شريك له. وشروطها: العلم، واليقين، والقبول، والانقياد، والصدق، والإخلاص، والمحبة.

وتحقيق هذه الشهادة: ألا يعبد إلا الله، وحقها: فعل الواجبات، واجتناب المحرمات.

ومعنى شهادة أن محمدًا رسول الله: طاعته فيما أمر، وتصديقه فيما أخبر، والاستجابة لدعوته ﷺ فقد جعل الله طاعة الرسول طاعة له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وقرن طاعته بطاعة الرسول في أكثر من موضع في كتابه، يقول عَزَّوَجَلَّ: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، ويقول سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿قُلۡ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النور: ٥٤]، ويقول عَزَّوَجَلَّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩].

ومن حقيقة شهادة أن محمدًا رسول الله: محبته ﷺ ونصرته، وموالاته، وتعظيمه، وبعد وفاته ﷺ تكون النصرة لسنته ﷺ.

فدليل محبته ﷺ قوله: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين».

ومما يدخل في حقيقة شهادة أن محمدًا رسول الله: التسليم له ﷺ، وتحكيم شرعه، والتحاكم إليه، والرضا به، وقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في صفة المؤمنين مثنيًا عليهم ومشيدًا بهم: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوۡلَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ أَن يَقُولُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [النور: ٥١].

ومن حقيقة شهادة أن محمدًا رسول الله الاقتداء والتأسي به ﷺ، واتباع سنته، والرد إليه في حياته عند التنازع، وإلى سنته بعد وفاته ﷺ، وتقديم سنته على رأي كل أحد كائنًا من كان، والحذر من مخالفته ومشاقّته ومحادّته ﷺ.

يقول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرۡجُواْ ٱللَّهَ وَٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقال تعالى: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

أسأل الله تعالى أن يرينا الحق حقًا ويرزقنا اتباعه، وأن يرينا الباطل باطلًا ويرزقنا اجتنابه، وأن يثبّتنا على الصراط المستقيم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن سار على دربه واقتفى أثره إلى يوم الدين.

كلمة رئيس التحرير

أ.د. محمد بن سليمان العريني

رئيس التحرير

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على خير الأنام، وعلى آله وصحبه الكرام، أما بعد:

فإن الله تعالى قد أخذ العهد والميثاق على أهل العلم لَيُبيِّنُنّه للناس ولا يكتمونه، وقد انتدب الموفقون منهم أنفسهم للوفاء بذلك، فعلّموا وبيّنوا ودعوا إلى الله على نور وبصيرة، وتعددت طرائقهم في ذلك، ومنها الكتابة والتأليف بشتى صوره، ومن ذلكم البحوث البهيّة في طائفة من المجلات العلمية، ومن أجلّها بحوثٌ شرعيّة فقهية وأصولية، ومن أوعيتها المباركة (**مجلة الجمعية الفقهية السعودية**)، فقد استقبلت ولا زالت تستقبل بحوثًا موسومة بالتميز والعمق العلمي، وتضعها محررةً بين يدي قرّائها الذين يترقبون صدورها، ويتابعون ذلك بعد أن حازت اهتمامهم، وكانت حقًا مجلة (الفقه والفقهاء) - بحمدالله.

وصلى الله على نبينا محمد على آله وصحبه وسلم.

قاعدة في مراعاة الشريعة للظروف العارضة والوقائع التي من طبيعتها التغير للمحافظة على وسطية الشريعة

إعداد:
أ. د. خالد بن عبدالعزيز آل سليمان
أستاذ أصول الفقه بقسم الدراسات الإسلامية والعربية
جامعة الملك فهد للبترول والمعادن

ملخص البحث

ونص هذه القاعدة: (الوقائع التي تعرض لها ظروف عارضة، أو تكون طبيعتها التغير تبعًا لتغير المصالح والأعراف تحتاج إلى اجتهاد خاص يقطعها عن نظائرها الشكلية ويربطها بأصولها الأليق بها).

وتهدف الدراسة إلى الربط بين التأصيل للقاعدة، وتوظيفها في ضبط الحالات التي تحتاج إلى حكم استثنائي؛ لتصبح هذه الضوابط بمثابة المعيار في موازنة المجتهد بين الأدلة الأصلية وأدلة الوقائع الاستثنائية، بحيث لا يفرط في الميل إلى أحدهما على حساب الآخر، إذ يتعين النظر في الوقائع التي يحتمل استثناؤها من الحكم العام. فإن تحققت فيها الضوابط الشرعية المعتبرة للاستثناء جاز ذلك، وإلا تعين البقاء على الحكم الأصلي الذي يدل عليه ظاهر النصوص.

وقد خلص البحث إلى أن الأسباب الرئيسية للاستثناء من الحكم الأصلي خمسة: الضرورة، الحاجة، المصلحة، مراعاة الواقع، وجود قرائن صارفة عن العمل بالدليل الأصلي.

كما خلص إلى أن لكل واحد من أسباب الاستثناء الخمسة -آنفة الذكر- ضوابط لا بد من تحققها جميعًا قبل تصحيح الاستثناء. ويُكتَشف أحد أهم أسباب الانحراف عن الطريق الوسط المعتدل في الاستدلال: إذا حُكم بموجب سبب الاستثناء مع تخلف أحد الضوابط، أو عند الغفلة عن الاستثناء على الرغم من تحقق جميع الضوابط.

والمنهج الذي تم العمل به في هذا البحث هو المنهج الوصفي.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي نوَّر بالعلم قلوب المؤمنين، وفقَّه من أحبَّ من عباده في الدين، وجعلهم من ورثة الأنبياء والمرسلين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمةً للعالمين، نبينا وقدوتنا محمد، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فالتطرف من أكثر الأمراض فتكًا بالمجتمعات، ولاسيما في هذا العصر الذي تشعبت فيه طرق التطرف وتداخلت بشكل غير مسبوق، فأصبح من الواجب التنوع في الدراسات المتخصصة التي تركز على جوانب محددة؛ للاستفادة من مجموعها في معالجة التطرف. ومن هنا جاءت فكرة هذا المشروع البحثي الذي يُعنى بالإسهام في معالجة التطرف من جانبٍ محددٍ، وهو جانب القواعد المقاصدية. وفي نطاق أحد أنواع التطرف، وهو التطرف المبني على الخلل في فهم الشريعة وطريقة تطبيقها، لا المبني على توظيف الدين لتحقيق المآرب الفكرية أو السياسية المتطرفة. وقد تم اختيار القواعد دون الدراسات الشرعية الأخرى؛ لكون القواعد تختصر المراد في عبارات كلية مختصرة، توصل إلى الهدف بشكل محكم ودقيق.

وهذا المشروع البحثي تم فيه اختيار أهم قواعد مقاصد الشريعة ذات الصلة المباشرة بتحقيق الفهم الوسطي للشريعة من جهة، وطريقة التعامل مع النزعات المتطرفة لدى آحاد المكلفين من جهة أخرى، مع بيان وجه الاستفادة منها في معالجة التطرف، وتحقيق الوسطية.

وقد تم تقسيم هذا المشروع إلى خمسة أبحاث، أحدها: هذا البحث الذي بعنوان:

قاعدة في مراعاة الشريعة للظروف العارضة والوقائع التي من طبيعتها التغير للمحافظة على وسطية الشريعة[1].

وتتلخص مشكلة الدراسة في هذا البحث في الآتي:

من أصعب الوقائع على المجتهد الوقائع غير المألوفة، والتي تحتاج إلى اجتهاد يخصها بحكم استثنائي، وأهمها نوعان:

١. الوقائع التي تعرض لها ظروفٌ وفروق دقيقة مؤثرة في الحكم؛ فيتعين العدول بحكم هذه الوقائع عن حكم نظائرها الشكلية، وربطها بأدلتها وقواعدها الأليق بها.

٢. الوقائع التي من طبيعتها التغير وفقًا لتغير المصالح أو الأعراف، فيتعين ربطها بالمصالح أو الأعراف الجديدة، وعدم الجمود على المصالح أو الأعراف التي كانت مثمرة وقت ورود النص، ولم تعد كذلك في العصر الحاضر.

ولكن كيف يتعامل المجتهد مع هذين النوعين بوسطية واعتدال؟

هذه مشكلة البحث، وسؤاله الرئيس. ويتفرع هذا السؤال إلى ثلاثة أسئلة:

(١) والبحوث الأربعة الأخرى هي:

١. قاعدة (تكاليفُ الشريعة جاريةٌ على الطريق الوسط...)، وأثرها في معالجة التطرف، وهو محكم ومنشور في مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد ٤٩.

٢. قاعدة (الشريعة نزلت باللسان المعهود للعرب، فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم لغتهم وفقًا لمعهودهم)، وأثرها في تحقيق الوسطية في فهم النصوص الشرعية. وهو محكَم ومنشور في مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ٨٠.

٣. قواعد مقاصدية معينة على معالجة التطرف، وهو محكم ومنشور في مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ٨١.

٤. قواعد مقاصدية في الموازنة بين الدلالة الظاهرة للنص والقرائن المؤثرة، وأثرها في تحقيق الوسطية. وهو محكم ومنشور في مجلة البحوث الإسلامية التابعة للرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، العدد: ١٢٤.

١. كيف يميز المجتهد هذين النوعين من الوقائع عن بقية الوقائع؟

٢. ما الحالات الأساسية التي ترجع إليها هذه الوقائع الاستثنائية؟ وما ضوابط كل حالة؟

٣. كيف يكون منهجه وسطيًا معتدلًا في التعامل معها؛ من غير إفراط في التمسك بالأدلة الأصلية، ولا تفريط فيها وتوسع في باب الاستثناء؟

وللإجابة على هذه الأسئلة الثلاثة، تركزت أهداف هذا البحث فيما يأتي:

١. أن يكون قادرًا على تمييز حالات الوقائع التي تحتاج إلى اجتهاد خاص يخرجها عن الدلالة الظاهرة للنصوص، من الوقائع التي تدخل في المدلول الأصلي للنصوص.

٢. أن يكون مدركًا لضوابط التعامل مع الحالات التي تستدعي اجتهادًا استثنائيًا، وقادرًا على تطبيق هذه الضوابط على الوقائع.

٣. أن يكون قادرًا على الاستعانة بهذا البحث في الموازنة بين الأدلة الأصلية، وأدلة الوقائع الاستثنائية، بحيث لا يتطرف في الميل إلى أحدهما على حساب الآخر.

وفيما يتعلق بالدراسات السابقة الخاصة بالموضوع:

فلم أقف على دراسة لهذا الموضوع على شكل قاعدة مقاصدية، تربط بين التأصيل للقاعدة، وتوظيفها في موازنة المجتهد بين الأدلة الأصلية وأدلة الوقائع الاستثنائية، فلا يتطرف في الميل إلى أحدهما على حساب الآخر.

وأغلب الدراسات إما عن الاستحسان، أو الاجتهاد في تحقيق المناط، أو الضرورة، أو الحاجة، أو المصلحة، ونحو ذلك دون الربط بتحقيق الوسطية، وإما عن الوسطية بمعزل عن القواعد المقاصدية، وإما عن القواعد المقاصدية دون ربطها بتحقيق الوسطية، وإما عن دراسة أثر المقاصد في تحقيق الوسطية بشكل عام دون تحديد

الدراسة بالقواعد المقاصدية المعينة في تحقيق الوسطية.

ولا شك أن الصنف الأخير من هذه الأصناف الأربعة هو الأقرب لمجال هذا البحث؛ لهذا من المناسب أن أعرض أقرب عناوين دراسات هذا الصنف إلى مجال بحثنا، مع المقارنة بينها وبين هذا البحث:

١. الدراسة الأولى: (**منهج الإمام الشاطبي في تفعيل مبدأ الوسطية**)، للدكتورة/ سعاد سطحي، ومريم لعور. وهذه الدراسة مقدمة إلى الملتقى الدولي: (الوسطية في الغرب الإسلامي، وأثرها في نشر الإسلام في إفريقيا وأوروبا)، وتقع في ١١ صفحة، ومقسمة إلى ستة مباحث، الأول: نبذة عن حياة الإمام الشاطبي، والثاني والثالث والرابع: عن مفهوم الوسطية وضوابطها وخصائصها، والخامس: عن التأصيل الشرعي للوسطية، والمبحث السادس والأخير: عن تجليات تفعيل مبدأ الوسطية عند الشاطبي.

ويلاحظ أن عنوان المبحث الأخير هو الأقرب إلى بحثنا، لكنه مقسم إلى أربعة مطالب، وليس في أي منها حديث عن قواعد هذا البحث.

٢. الدراسة الثانية: (**نهج التوسط وأثره في تحقيق التوازن، قراءة في كتاب الاعتصام للشاطبي**)، للدكتورة/ حياة عبيد، ونضال بو عبدالله. وهذه الدراسة أيضًا مقدمة إلى الملتقى الدولي: (الوسطية في الغرب الإسلامي، وأثرها في نشر الإسلام في إفريقيا وأوروبا)، وتقع في ١٦ صفحة، ومقسمة إلى أربعة مباحث، وكل مبحث يعالج أثر الوسطية في تحقيق التوازن بين أمرين متقابلين. ويلاحظ أنه ليس في أيٍّ منها حديث عن قواعد هذا البحث.

٣. الدراسة الثالثة: (**الوسطية في مقاصد الشريعة الإسلامية**)، لوليد هاشم كردي الصميدعي. وهو بحث منشور في مجلة ديالي، العدد ٤٨، عام ٢٠١١م. ويقع في ٥٨ صفحة، ومقسم إلى أربعة مباحث، الأول تمهيدي: عن معنى الوسطية والمقاصد. والثاني: عن الوسطية في حفظ الدين. والثالث:

عن الوسطية في حفظ النفس. والرابع: عن الوسطية في حفظ العقل والنسل والمال.

ويلاحظ أنه تناول المقاصد من خلال الضروريات الخمس، وليس فيه حديث عن أي من قواعد هذا البحث.

وقد أتت خطة البحث في ثلاثة مباحث، بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة:

المقدمة: وفيها أهمية البحث، ومشكلته، وأهدافه، والدراسات السابقة فيه، وخطته، ومنهج إعداده.

المبحث الأول: حقيقة القاعدة. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الشرح الإجمالي للقاعدة.

المطلب الثاني: الشرح المفصل للقاعدة.

المطلب الثالث: حالات الوقائع التي تحتاج إلى اجتهاد خاص.

المبحث الثاني: علاقة القاعدة بتحقيق الوسطية في فهم النصوص الشرعية.

المبحث الثالث: ضوابط الحالات التي تستثنى من الحكم الأصلي، ومستند كل ضابط.

المطلب الأول: ضوابط الضرورة، وتوضيحها بالمثال.

المطلب الثاني: ضوابط الحاجة، وتوضيحها بالمثال.

المطلب الثالث: ضوابط إعمال المصلحة التي ربط الشرع الحكم بها، وتوضيح الضوابط بالمثال.

المطلب الرابع: العوامل المؤثرة في مراعاة الواقع، وتوضيحها بالأمثلة.

المسألة الأولى: العوامل المؤثرة في تحقيق المناط الخاص، وتوضيحها بالمثال.

المسألة الثانية: ضوابط إعمال العرف الذي ربط الشرع الحكم به، وتوضيحها بالمثال.

الخاتمة: وفيها النتائج التي خلص إليها البحث.

وقد تم توخي المنهج العلمي الآتي:

أولًا: منهج إعداد البحث:

المنهج الذي سلكته هو المنهج الوصفي التحليلي، فالبحث (يعتمد على تجميع الحقائق والمعلومات، ثم مقارنتها، وتحليلها، وتفسيرها؛ للوصول إلى تعميمات مقبولة)[1].

ثانيًا: منهج صياغة البحث وإجراءاته:

١. الحرص على أن تكون كتابة معلومات البحث بأسلوبي الخاص، وعدم النقل بالنص إلا عند الحاجة.

٢. الاعتراف بالسبق لأهله في تقرير فكرة، أو نصب دليل، أو مناقشته، أو ضرب مثال، أو ترجيح رأي... إلخ، وذلك بذكره في صلب البحث، أو الإحالة إلى مصدره في الهامش، وإن لم أكن أخذته بلفظه.

٣. كتابة الآيات برسم المصحف، مع بيان أرقام الآيات، وعزوها لسورها في الصلب بين معقوفين [...].

٤. تخريج الأحاديث والآثار: فإن كان الحديث بلفظه في الصحيحين أو أحدهما أكتفي بتخريجه منهما. وإن لم يكن في أي منهما خرّجته من أهم المصادر الأخرى المعتمدة، مع ذكر أهم ما قاله أهل الحديث فيه.

٥. فيما يتعلق بالمسائل الخلافية: حرصت على تجنبها؛ لكونها ليست من صلب البحث.

٦. فيما يتعلق بالأعلام: اكتفيت بالإشارة إلى العصر الذي عاش العلم فيه من

(١) أصول البحث العلمي ومناهجه لـ د. أحمد بدر، ص٢٣٤، أبجديات البحث في العلوم الشرعية لـ د. فريد الأنصاري، ص٦١ (والنص المذكور للأول، بيد أن الثاني استشهد به وعزاه إلى الأول).

خلال ذكر سنة الوفاة عقب ذكر الاسم مباشرة في الصلب؛ باعتبار أن سنة الوفاة هي أهم ما يحتاجه القارئ في التعريف بالعَلَم؛ ولتسهيل رجوعه إلى المراجع إن أراد المزيد، ولم أترك في ذلك سوى الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ؛ باعتبار أنهم جميعًا عاشوا في صدر الإسلام.

٧. فيما يتعلق بالنقول: عزوت نصوص العلماء وآراءهم لكتبهم مباشرة، ولم أَعْزُ بالواسطة إلا عند تعذر الوقوف على الأصل. وجعلت الإحالة إلى المصدر في حالة النقل منه بالنص بذكر اسمه والجزء والصفحة. وفي حالة النقل بالمعنى تكون الإحالة بذكر ذلك مسبوقًا بكلمة: (انظر..). وإذا تعددت المصادر في الإحالة الواحدة وكانت على درجة متقاربة في توثيق المعلومة: رتبتها على حسب وفاة المؤلف. وإذا كان أحدها هو المرجع الرئيسي؛ فأقدمه ثم أعطف عليه بقية المصادر مسبوقة بكلمة: (وانظر). وعند ذكر الإحالة أكتفي بذكر الكتاب والجزء والصفحة، إلا إذا دعت الحاجة إلى ذكر المؤلف. أما معلومات النشر: فقد اكتفيت بذكرها عند عرض قائمة المصادر.

وفي ختام هذه المقدمة أحمد الله تعالى وأشكره كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه؛ على أن يسَّرَ لي إتمام هذا البحث، كما لا يفوتني أن أشكر عمادة البحث العلمي في جامعة الملك فهد للبترول والمعادن على دعمها لهذا البحث، حيث تبنته وجعلته جزءًا من مشروع بحثيٍّ مدعوم برقم (AR151003-3)، والشكر موصول لكل من أسدى لي معروفًا. هذا والله أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

أ. د. خالد بن عبدالعزيز بن سليمان آل سليمان

K44haled@hotmail.com

المبحث الأول

حقيقة القاعدة

المطلب الأول

الشرح الإجمالي للقاعدة

أ. نص القاعدة

(الوقائع التي تعرض لها ظروف عارضة، أو تكون طبيعتها التغيير تبعًا لتغير المصالح والأعراف، تحتاج إلى اجتهاد خاص يقطعها عن نظائرها الشكلية ويربطها بأصولها الأليق بها)[1].

ب. معناها الإفرادي

المراد بالظروف العارضة:

ما يطرأ على الوقائع القضائية أو الفتويَّة من أحوال غير معتادة، تجعل الواقعة مختلفة عن الوقائع المتكررة والمألوفة اختلافًا مؤثرًا في الحكم الشرعي.

ومن صور هذه الظروف العارضة:

١. أن يترتب على إجراء الحكم الأصلي على المكلف مشقةٌ غير معتادة، أي

(١) انظر: المحصول لابن العربي، ص١٣٢، حيث عرف الاستحسان بأنه: "ترك ما يقتضيه الدَّليل على طريق الاستثناء والترخص بمعارضته مَا يُعَارضهُ في بعض مقتضياته»، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٢٠١/٣، ونص كلامه: «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة، والعدل"، الموافقات، ٢٩٨/٢، ١٤٨/٤، ونص كلامه في الموضع الثاني: "... قاعدة الاستحسان، وهو -في مذهب مالك- الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي..."، وانظر أيضًا: إعلام الموقعين، ٤١/١، الاستصلاح للأستاذ مصطفى الزرقاء، ص٢٦، الاستحسان لشيخنا د. الباحسين، ص٢١٠، نظرية الاستحسان لأسامة الحموي، ص١٧٨.

يتوافق أهل العرف والخبرة على أنها أعلى شأنًا من المشقات المصاحبة للتكاليف في الأحوال العادية، كأن تصل هذه المشقة إلى حد الضرورة أو الحاجة.

٢. أن تطرأ على حقيقة الواقعة أو زمانها أو مكانها أو طريقة تطبيق الحكم عليها فروق دقيقة تميزها عن نظائرها وتؤثر في حكمها، أو ينتج عنها جلب مفاسد أو درء مصالح أرجح في نظر الشرع من مصالح الحكم الأصلي في الأحوال العادية.

والمراد بالوقائع التي طبيعتها التغير:

الوقائع التي ثبت أن الشارع علق الحكم فيها على المصلحة المتوخاة من الحكم، سواء أنصَّ الشارع على الوسيلة التي تحقق المصلحة وقت التشريع أم تركها مطلقةً، وهذه المصلحة تكون في غير العبادات والمقدرات، وتتغير بتغير المكلفين أو الأزمنة أو الأمكنة أو الأحوال أو الأعراف. ومن أمثلة ذلك: مراعاة المصالح الشرعية في: مقادير التعزيرات، ووسائل إقامة العدل، وسن الأنظمة المصلحية التي تشهد لها مقاصد الشريعة بالاعتبار، ومراعاة الأعراف في: مقدار النفقات الواجبة، وما يحصل به التعاقد والقبض في العقود، وما يُعَدُّ من خوارم المروءة، وما يحصل به الحرز في السرقات... إلخ.

ج. المعنى الإجمالي للقاعدة

إن الاجتهاد الذي يكون على الأصول الشرعية يقتضي أن تجري التكاليف على (نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض)[١]، (مَبْنَاها وأساسُها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عَدْلٌ كلُّها، ورحمةٌ كلها، ومصالحُ كلها، وحكمةٌ كلها)[٢]. ومما يدخل في هذا المقتضى: أن يعاد النظر في الوقائع التي قد ينخرم

(١) الموافقات، ٢/٢٩٨.

(٢) إعلام الموقعين، ١/٤١.

فيها ذلك -لو أُجري الاجتهادُ فيها على الحكم الأصلي (وهو ما يسميه القانونيون بالتهيئة الظاهرة)- سواء أكانت هذه الوقائع قد احتفَّت بظروف عارضة تجعلها لا تدخل في مناط نظائرها التي تشابهها في الظاهر، أم كانت من طبيعتها التغيُّر وفقًا لتغير المصالح أو الأعراف:

- فأما الوقائع التي يلاحَظ أنه عَرَضت لها ظروفٌ وفروق دقيقة مؤثرة في الحكم، فيتعين العدول بحكم هذه الوقائع عن حكم نظائرها الشكلية، وربطها بأدلتها وقواعدها الأليق بها.
- وأما الوقائع التي من طبيعتها التغير وفقًا لتغير المصالح أو الأعراف، فيتعين ربطها بالمصالح أو الأعراف الجديدة، وعدم الجمود على المصالح أو الأعراف التي كانت مثمرة وقت ورود النص، ولم تعد كذلك في العصر اللاحق.

المطلب الثاني
الشرح المفصل للقاعدة

قبل الشرح المفصل للقاعدة، نذكر تمهيدًا لذلك بذكر تقسيمات الوقائع المتصلة بالقاعدة، إذ تنقسم الوقائع إلى أقسام مختلفة باعتبارات متعددة، ومن هذه الاعتبارات، أنواعها من جهة تكرُّرها، وأنواعها من جهة الثبات والمرونة.

الاعتبار الأول: أنواع الوقائع من جهة تكرُّرها على نسق واحد

النوع الأول: الوقائع المعهودة التي تكون على نسق واحد في الجوانب المؤثرة في الحكم، وهذا ما يمثل العموم الأغلب من المسائل، وقد اصطلح كثير من العلماء على تسمية الاجتهاد في هذا النوع بـ (الاجتهاد الموافق لسُنَنِ القياس). ويسهل على المجتهد إبداء الحكم في أكثر هذه الوقائع؛ لأنه يتعامل معها وفق معالمَ وقواعدَ مطردة؛ مما يجعل مهمة الاجتهاد تكاد تقتصر على بيان الحكم الأَصلي لهذه الوقائع.

النوع الثاني: الوقائع غير المعهودة التي تعرِضُ لها بعضُ الظروف المؤثرة في الحكم، مما يستدعي تخصيصها باجتهاد استثنائي، يخرجها عن حكم نظائرها الشكلية، ويلحقها بأدلتها الأليق بها. وقد اصطلح كثير من العلماء على تسمية هذا الاجتهاد بالاستحسان، ومن أشهر ما جاء في تعريفه، تعريف الكرخي (ت٣٤٠هـ) له بـ: "أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى[١] يقتضِي العُدُول عن الأوّل"[٢][٣].

وعند التأمل في هذين النوعين (الوقائع المعهودة وغير المعهودة) يلاحظ أن النوع الثاني أدق من النوع الأول -في الغالب-؛ لهذا يحتاج إلى جهد أوسع، لأنه يتعامل مع الحالات الاستثنائية غير المعهودة، فيحتاج في كثير من الأحيان إلى سعة شاملة في العلوم، وخبرة طويلة في الاجتهاد، وحِدَّةٍ عالية في الذكاء، وملكة قوية في الاستنباط، سواء أكان ذلك في اكتشاف الفروق والمآلات المؤثرة التي تتميز بها هذه الوقائع، وتستدعي العدول بحكمها عن حكم نظائرها الشكلية، أم كان ذلك في الوصول إلى الأدلة الأليق بهذه الوقائع، أم كان في تحقيق الانسجام بين حكم هذه الوقائع وأصول الشريعة ومقاصدها الكلية.

(١) المراد من قوله: (لوجه أقوى): لوجه أقوى بحسب المقتضى الشرعي، الذي يعرف بأدلة الشريعة المعتبرة.

(٢) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ٣/٤، كما ورد نقل هذا التعريف في كثير من الكتب، منها: المعتمد، ٢٩٦/٢، التمهيد في أصول الفقه، ٩٣/٤، المحصول للرازي، ١٢٥/٦، نفائس الأصول في شرح المحصول، ٤٠٣٢/٩.

(٣) وقد نقل هذا التعريف أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ)، في المعتمد، ٢٩٦/٢، لكن اعترض عليه وأبدى رأيه في صيغة أخرى تتجاوز الاعتراض، فقال: "وهذا يلزم عليه أن يكون العدول عن العموم إلى التخصيص استحسانًا، ويلزم عليه أن يكون القياس الذي يعدل إليه عن الاستحسان استحسانًا. وينبغي أن يقال: الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه هو أقوى منه، وهو في حكم الطارئ على الأول".
وهذا الاعتراض وإن كان متجهًا في تعريف مصطلح الاستحسان لدى الأصوليين، بيد أن الذي يعنينا في سياق هذا البحث هو تعريف الكرخي بعمومه؛ ليشمل أي عدول، حتى لو كان المعدول عنه شاملًا شمول الألفاظ، إذ على المجتهد أن يوسع نظره في الدليل قبل العمل بموجَبه، لتتبع كل الاحتمالات الواردة حتى لو كان من بينها التخصيص أو التقيد... أو غير ذلك.

ولدقة هذا النوع من الاجتهاد جعله الإمام مالك (ت١٧٩هـ) جُلَّ العلم والفقه الاستنباطي، وقد اشتهر عنه قوله: "الاستحسان تسعة أعشار العلم"(١).

ويظهر الفرق جليًا بين مستوى الاجتهاد في هذا النوع والنوع الأول: عند المقارنة بين اجتهاد الإمام أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) واجتهاد تلاميذه، حيث وصف ذلك تلميذه محمد ابن الحسن (ت١٨٩هـ) فقال: "كان أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ يناظر أصحابه في المقاييس، فينتصفون منه فيعارضونه، حتى إذا قال: (أَستحسِنُ) لم يلحقه أحد منهم..."(٢).

ومع أن دليل الاستحسان مثار جدل لدى العلماء، بيد أن أحد مضامينه محل اتفاق عند جميع العلماء، فمن المسَلَّم عند الجميع أنهم يخصون المسائل الاستثنائية باجتهادٍ يخرجها عن نظائرها الشكلية، سواءً أسمّوا ذلك استحسانًا أم لا، وهذا ما توصل له كثير من الباحثين المعاصرين الذين أفردوا الاستحسان ببحث مستقل(٣).

الاعتبار الثاني: أنواع الوقائع من جهة الثبات والمرونة

النوع الأول: الوقائع التي يكون لها حكم ثابت، لا يتغير، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج، وتحريم القتل والزنا والسرقة وشرب الخمر، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وُضع عليه(٤).

النوع الثاني: الوقائع التي جعل الشرع لها حكمًا يتغير بحسب ما تقتضيه المصلحة

(١) الإحكام لابن حزم، ١٩٢/٦ حيث نقله بسنده عن الإمام مالك، كما اشتهرت نسبة هذه العبارة إلى الإمام مالك في كثير من كتب المالكية غير المسندة، منها: البيان والتحصيل، ١٢٠/١١، أنوار الفروق للقرافي، ١٤٦/٤، الموافقات، ١٥١/٤، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ٦٠/٢، حاشية الدسوقي، ٤٧٩/٣.

(٢) أخبار أبي حنيفة وأصحابه للصيمري، ص٢٥.

(٣) منهم أصحاب الكتب الآتية: الاستحسان عند علماء أصول الفقه وأثره في الفقه الإسلامي لـ د. السيد صالح عوض، ص١١، الاستحسان في الشريعة الإسلامية لـ د. راسم محمد، ص١٦٧، الاستحسان وأثر العمل به على مسائل الأحوال الشخصية لـ د. عروة عكرمة، ص٥٩، نظرية الاستحسان لأسامة الحموي، ص١٠٩.

(٤) انظر: إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان، ٥٧٢/١.

-زمانًا ومكانًا وحالًا- كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارعَ يُنَوِّعُ الحكم فيها بحسب المصلحة[1].

إذا تقرر هذان الاعتباران في تقسيم الوقائع فالذي يعنينا منهما هو النوع الثاني من كل تقسيم، وهما:

أ. الوقائع التي احتفت بظروف عارضة تجعلها تستثنى من نظائرها.

ب. الوقائع التي من طبيعتها التغير وفقًا لتغير المصالح أو الأعراف. وبيان هذين النوعين على النحو الآتي:

أولًا: الوقائع التي يلاحظ أنه عرضت لها ظروف وفروق دقيقة مؤثرة في الحكم بحيث يثبت أن مناطها (ومتعلقها) غير مناط نظائرها المجانسة لها في الشكل

هذا الجنس من الوقائع يتعين العدول بحكمها عن حكم نظائرها، وربطها بأدلتها وقواعدها الأليق بها -وإن كان ذلك غير متبادر إلى الذهن عند الوهلة الأولى- ويكون ذلك في الغالب على سبيل الاستثناء، والباعث الرئيس له المحافظة على مقاصد الشريعة، بحيث تكون جميع الأحكام عن نسق عادل ومتوازن، تحفظ مصالح العباد في الدارين، وتنسجم مع مقاصد الشريعة.

ومن أمثلة هذه الوقائع: إن استولى الإنسان على أرض غيره بغير حق، وبنى عليها برجًا سكنيًا، وأثبت المالك الأصلي أن الأرض له، وطالب بإزالة البناء وتسليمه الأرضَ خاليةً لإقامة بناء آخر عليها، فما الحكم؟

الحكم الأصلي: أن مالك الأرض في الأحوال العادية يملك إلزام المستولي على أرضه بإزالة كل ما أحدثه فيها من بناء أو زرع أو غير ذلك[2]؛ لما جاء في حديث

(١) انظر: إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان، ٥٧٢/١.

(٢) انظر: المغني، ١٨٠/٥. ونص كلام الموفق: «إذا غرس في أرض غيره بغير إذنه، أو بنى فيها، فطلب صاحب الأرض قلع غراسه أو بنائه، لزم الغاصب ذلك. ولا نعلم فيه خلافًا».

سَعِيد بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «لَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ»(١).

قال البغوي (ت٥١٦هـ): "هُوَ أَن يغصب أَرض الْغَيْر، فيغرس فِيهَا أَو يزرع، فَلَا حق لهُ، ويقلعَ غراسه وزرعه"(٢). والبناء بغير إذن صاحب الأرض يأخذ حكم الغرس والزرع.

ومع أن ما سبق هو الحكم الأصلي، لكن لا يناسب تنزيله على واقعتنا في هذا المثال؛ لأن المبنى إذا كان ذا تكلفة مالية باهظة، فإن حفظه ما أمكن من مقاصد الشريعة(٣)، بل إن حفظ المال من الضروريات الخمسة، وهذا يحتِّم البحث عن حلول عادلة يحصل فيها الموازنة قدر الإمكان بين مصلحة مراعاة الشريعة لرضا صاحب الأرض الأصلي، ومصلحة مراعاة الشريعة لضرورة حفظ المال (المتمثلة في الإبقاء على البرج السكني).

ومن المخارج التي يمكن أن تحقق العدل لجميع الأطراف: أن تُقيَّم الأرض على حدة، والمبنى على حدة، وبعد إقرار المحكمة للسعر العادل للأرض وللمبنى: يُخيَّر المالك الأصلي للأرض بين أمرين:

الأمر الأول: أن يأخذ من صاحب المبنى قيمة الأرض، ويتنازل عنها له.

(١) أخرجه أبو داود، ٣/١٧٨، ح٣٠٧٣، والترمذي، ٣/٦٥٤، ح١٣٧٨، والنسائي، ٥/٣٢٥، ح٥٧٢٩، وغيرهم.
- قال الترمذي عقب الحديث: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ».
- وقال ابن عبدالبر -في الاستذكار، ٧/١٨٥-: «والحديث صحيح عن النبي -صلَّى الله عليه وسلم-، وقد تلقاه العلماء بالقبول».
- وقال الألباني -في إرواء الغليل، ٥/٣٥٣، ح١٥٢٠-: «صحيح».
- وقال الأرناؤوط -في تحقيق سنن أبي داود، ٤/٦٨٠-: «إسناده صحيح».

(٢) شرح السنة للبغوي، ٨/٢٧١.

(٣) وفي هذا المعنى قال صاحب البحر المحيط في أصول الفقه، ٨/٢٧٢: "فائدة: على فقيه النفس ذي الملكة الصحيحة تتبع ألفاظ الوحيين الكتاب والسنة، واستخراج المعاني منهما. ومن جعل ذلك دأبه وجدها مملوءة، وورد البحر الذي لا ينزف، وكلما ظفر بآية طلب ما هو أعلى منها، واستمد من الوهاب. ومن فقه الفقه قولهم في حديث ميمونة: «هَلَّا أَخَذْتُمْ إِهَابَهَا فَدَبَغْتُمُوهُ فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ" إن فيه احتياطًا للمال، وإنه مهما أمكن ألا يضيع فلا ينبغي أن يضيع».

الأمر الثاني: أن يشتري المبنى من صاحبه، بدفع القيمة المقدرة له[١].

وهذا الحكم الحقوقي كما يشمل غصب الأرض، أو تملكها عن طريق الغش والمخادعة، كذلك يشمل ما لو تملكها عن طريق الخطأ من قبله أو من قبل المكتب الهندسي أو من قبل البلدية،... ونحو ذلك.

أما الحكم الجزائي على الغصب والمخادعة وما يتعلق بهما، فيرجع إلى السلطة التقديرية للقاضي في تحديد العقوبة التعزيرية المناسبة لهذه الجنايات.

ثانيًا: الوقائع التي من طبيعتها أن يتغير حكمها وفقًا لتغير المصالح أو الأعراف

هذا النوع من الوقائع يتعين ربط حكمها بالمصالح أو الأعراف الجديدة، وعدم الجمود على المصالح أو الأعراف السابقة -والتي لم تعد متحققة في الزمن الحاضر-. وقد حُكي الاتفاق على ذلك[٢]؛ لأن النصَّ إنما اعتبرَ الحكمَ السابقَ جريًا على أنه كان يحقق المصلحة المعتبرة شرعًا وقت النص، ويدخل العرف العملي المتغير في حكم هذه المصالح المتغيرة؛ لأن العرف العملي ما توافق الناس عليه إلا لكونه يحقق مصلحة مجرَّبة، وحيث تغيرت هذه المصالح والأعراف فيتعين أن يتبعها الحكم؛ لأن الحكم مربوط بها، فيدور معها وجودًا وعدمًا[٣].

وقد سبق التمثيل لذلك بمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها[٤]، ومن الأمثلة الأخرى:

(١) هذا الحكم أشار إليه شيخنا معالي الشيخ عبدالله بن محمد آل خنين، في محاضرة منشورة له على اليوتيوب، بعنوان: تجربتي في القضاء، والتي أقامتها جمعية قضاء السعودية، في مقر المعهد العالي للقضاء بالرياض، بتاريخ ١٤٣٥/١/٢١هـ، وقد بيَّن الحكم في الدقيقة ٥٥:٣٠.
ويمكن الوصول إليها بالرابط الآتي: http://www.youtube.com/watch?v=Wa1PTeitSrQ

(٢) انظر: أنوار البروق في أنواء الفروق، ١٧٦/١، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص٢١٨ السؤال ٣٩، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ٤٨/١، إعلام الموقعين، ٧١/٣.

(٣) انظر من الكتب الأصولية التي تناولت دوران الحكم مع العلة: المعتمد، ٧٨٤/٢، المستصفى، ٣٠٧/٢، المحصول وشرحه: الكاشف، ٤٠٠/٦، الإحكام للآمدي، ٣٣٠/٣، شرح التنقيح، ص٣٩٦، أصول الفقه لابن مفلح، ١٢٩٧/٣، التحرير وتيسيره، ٣٠٢/٣، ٤٩/٤.

(٤) وذلك عند الحديث عن أنواع الوقائع من جهة الثبات والمرونة.

المثال الأول: من أمثلة الأحكام المربوطة بمصالح متغيرة، بعض أحكام الأذان التي شُرعت باعتبارها وسيلة لتحقيق مصلحة تبليغ الأذان، لكن بعد اختراع مكبر الصوت أصبحت مصلحة التبليغ تحصل به بشكل أكثر كفاءة من الوسائل التي ثبتت بالنصوص، ومن أمثلة هذه الأحكام: الصعود على مكان مرتفع لأداء الأذان، والالتفات نحو اليمين واليسار في الحيعلتين، ووجود مبلغين بتكبيرات الإمام أثناء الصلاة، فهنا يتعلق الحكم بالوسيلة الجديدة (وهي مكبر الصوت)، دون الوسائل التي وردت في الهدي النبوي؛ لأن تلك الوسائل لم يقصد منها التعبد لذاتها، وإنما تحقيق مصلحة تبليغ الصوت، ومكبر الصوت يحقق هذه المصلحة بدرجة أعلى.

المثال الثاني: من أمثلة الأحكام المربوطة بأعراف عملية متغيرة، أخذ الزينة عند دخول المسجد المأمور بها في قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾ [الأعراف: ٣١]؛ فعلى القول بأن المراد بالزينة: زينة اللباس، يظهر أن المقصود من هذا الحكم تحقيق مصلحة شرعية، وهو أن يكون المصلي بصورة لائقة عند دخوله لبيت الله تعالى، وممَّا لا شك فيه أن ما يحقق هذه المصلحة يتغير بتغير الأعراف، فما كان من الزينة عند أهل العرف في عهد النبي ﷺ قد لا يكون كذلك في عرفنا الحاضر، والعكس بالعكس. وعلى هذا فليست العبرة بما كان يُلبس في عهد النبي ﷺ، وإنما بما يعده أهل العرف من الزينة اللائقة ببيوت الله تعالى، وهذا يختلف باختلاف الأعراف.

المطلب الثالث
حالات الوقائع التي تحتاج إلى اجتهاد خاص

تأسيسًا على ما سبق ذكره في توضيح القاعدة:

إذا أردنا أن نسبر حالات الوقائع التي تحتاج إلى اجتهاد خاص يخرجها عن الدلالة الظاهرة للنصوص -من الوقائع التي تدخل في المدلول الأصلي للنصوص- فإنها لا تكاد تخرج عن خمس حالات:

الحالة الأولى: أن يترتب على الالتزام بالحكم المستفاد من النص تفويت مصلحة ضرورية أرجح في نظر الشرع من ذلك الحكم، فتقدم هذه المصلحة الضرورية على الحكم الأصلي استثناءً.

ويجب أن يراعى في هذا التقديم ضوابط إعمال الضرورة[1].

ومن أشهر القواعد التي تقرر هذا الحكم: (الضَّروراتُ تُبيحُ المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها)[2].

الحالة الثانية: أن يترتب على الالتزام بالحكم المستفاد من النص تفويت مصلحة حاجية أرجح في نظر الشرع من ذلك الحكم، فتقدم هذه المصلحة الحاجية على الحكم الأصلي استثناءً.

ويجب أن يراعى في هذا التقديم: ضوابط إعمال الحاجة.

ومن بين القواعد التي تقرر هذا الحكم: (ما حُرِّم تحريم الوسائل، فإنه يباح للحاجة أو المصلحة الراجحة)[3].

الحالة الثالثة: أن يكون النص الشرعي قد ربط الحكم بمصلحةٍ متغيرة، فيتغير الحكم بتغيرها.

ويجب أن يراعى في تقديم المصلحة الجديدة: ضوابط إعمال المصلحة التي ربط الشرع الحكم بها.

الحالة الرابعة: أن يكون النص الشرعي قد ربط الحكم بعرفٍ متغير، أو تحتف الواقعة بمؤثرات متغيرة، فيتغير الحكم بتغيرهما.

(١) وسيأتي الحديث عنها في المطلب الأول من المبحث الثالث.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي، ٤٥/١، المنثور للزركشي، ٢١٧/٢، الأشباه والنظائر للسيوطي، ٢١١/١، إيضاح المسالك للونشريسي، ص١٣٢، قاعدة ١٠٣، الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص١٠٧، ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٨٠٤/٢، قاعدة ١٥٦.

(٣) زاد المعاد، ٢٤٢/٢. وانظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال، ٥٦/٦، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١٦٤/١، ٢٥١/٢١، ٢٩٨/٢٢، ١٨٦/٢٣، ٢١٤، إعلام الموقعين، ١٤٠/٢، ١٤٢، فتح الباري، ٥٨/١٠.

ويجب أن يراعى في تقديم العرف الجديد: ضوابط إعمال العرف الذي ربط الشرع الحكم به، وكذلك يجب أن يلاحظ في مراعاة الوقائع المتغيرة: العوامل المؤثرة في تحقيق المناط الخاص، واعتبار المآلات.

ومن القواعد التي تقرر الحكم المذكور في الحالة الثالثة والرابعة: (تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد)[1]، و(لا ينكر تغير الأحكام المبنية على المصلحة والعرف بتغير الزمان)[2].

الحالة الخامسة: أن يكون هناك تجاذب بين دليل الواقعة المتبادر إلى الذهن، وأدلة أخرى لها ارتباط بمناط الواقعة؛ مما يستدعي التوفيق بين هذه الأدلة عن طريق الجمع بينهما بالتأويل مثلًا، أو بتقديم مدلول أحدها على جزء من مدلول الآخر على سبيل التخصيص أو التقييد... إلى غير ذلك من صور الجمع.

وقد يتعذر التوفيق بين الدليلين؛ فيتعين ترجيح أحدهما على الآخر بطريق معتبر من طرق الترجيح.

ومما يعول عليه كثيرًا في ذلك: مراعاة ما يكون أقربَ إلى تحقيق مقاصد الشريعة، وأكثرَ انسجامًا مع قواعدها العامة، وأصولها الكلية.

ويجب أن يراعى في كل وجه من وجوه التقديم في هذه الحالة الضوابط الشرعية المطلوبة، فإن كان وجه التقديم هو تأويل النص؛ فيتعين تحقق شروط التأويل الصحيح، وإن كان ذلك من قبيل التخصيص أو التقييد أو الترجيح؛ فتتعين مراعاة أحكام التخصيص أو التقييد أو الترجيح... وهكذا.

وهذه الحالة على وجه الخصوص لا ينطبق عليها وصف الحالة الاستثنائية التي تحتاج إلى اجتهاد خاص، وسبب إيرادها باعتبارها حالة خامسة إنما أتى في سياق حصر الصور التي قد تترك فيها دلالة نصٍّ ما كلًا أو بعضًا.

(١) إعلام الموقعين، ٥/٣.

(٢) القواعد الفقهية للدكتور عليّ الندوي، ص١٥٨، وانظر: البحر المحيط، ١٦٦/١، مجلة الأحكام العدلية مع شرحها لعلي حيدر، ٤٣/١، مادة ٣٩.

ومع هذا فإن لها علاقة برسم المنهج الوسطي في فهم النصوص الشرعية من جهة أخرى، وهي جهة الموازنة بين الدلالة الظاهرة للنص وجميع القرائن المؤثرة في الحكم، وقد أفردت لها بحثًا مستقلًا مشتملًا على خمس قواعد[١].

ومما يحسن التنبيه عليه: أن أهم هذه الحالات الخمسة وأكثرها تأثيرًا في الاستثناء من النص الأصلي هي: الضرورة والحاجة، ومن يكون له الحق في تقدير حصول الضرورة والحاجة، وتقدير ما تندفعان به، وكذلك تحقيق الشروط: كل ذلك يختلف باختلاف طبيعة الوقائع، فالأصل أن الحق في ذلك يرجع للمجتهد (وهو المفتي أو القاضي)، لكن قد تكون بعض الوقائع يتعين فيها أن يشاركه في التقدير: أهل الخبرة في ذات الوقائع، كالوقائع الطبية والهندسية والسياسية والمالية. وقد تكون بعض الوقائع لها تبعات لا يستطيع المجتهد تحملها، كالوقائع السياسية، أو تُبنى على سابق تجربة لدى المكلف أو تقدير خاص من المكلف كمشقة المرض، ونحو ذلك: فيكتفي المجتهد بتحقيق المناط العام، ويترك تحديد المناط الخاص لعهدة المكلفين[٢].

(١) وعنوانه: (قواعد مقاصدية في الموازنة بين الدلالة الظاهرة للنص والقرائن المؤثرة، وأثرها في تحقيق الوسطية)، وقد تم تحكيمه ونشر في مجلة البحوث الإسلامية التابعة للرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء. العدد: ١٢٤.

(٢) انظر: المسالك في شرح موطأ مالك (٥٣٨/٧)، الموافقات، ٧١/٢، ٢٣٥، ٣٣/٣، ١٠٥، ١٠٧، ١١٧، ٦٧/٤، حاشية السندي على سنن النسائي، ١٧٨/٧، آثار الشيخ العلامة عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، ٢٨٥/١٩.

المبحث الثاني

علاقة القاعدة بتحقيق الوسطية في فهم النصوص الشرعية

عند نقل النصوص الشرعية إلى حيز التطبيق قد تحتف بعض الوقائع بعوارض مؤثرة في الحكم، مما يجعل إلحاقها بنظائرها الظاهرة لا يُحقق عدالة الشريعة ومصالح العباد في الدارين على الوجه الذي تتوخاه مقاصد الشريعة الكلية وقواعدها العامة، مما يستدعي تخصيص هذه الوقائع باجتهاد خاص منضبط يراعي بقاء حكمها تحت منظومة قواعد الشريعة العامة ومقاصدها الكلية. وكذلك الحال فيما لو كانت هذه النصوص بُنيت على مصالح أو أعراف متغيرة في الأساس، مما يستدعي تخصيص المصالح والأعراف الجديدة باجتهاد جديد يناسبها، وهذان الحكمان هما ما تمثلهما قاعدتنا هذه.

فتحقيق الوسطية في فهم النصوص الشرعية يقتضي الموازنة بين مقتضى الحكم الأصلي الذي تدل عليه تلك النصوص، وضوابط الاستثناء منها، وللوفاء بذلك يتعين النظر في الوقائع التي يحتمل استثناؤها من الحكم العام، فإن تحققت فيها الضوابط الشرعية المعتبرة للاستثناء جاز ذلك، وإلا تعين البقاء على الحكم الأصلي الذي يدل عليه ظاهر النصوص.

وبهذا يُعلم أن من مظاهر الانحراف في فهم النصوص: عدم الموازنة بين الأدلة الأصلية ومقتضى الاستثناء منها، فالإفراط في التمسك بالأدلة الأصلية مع وجود مقتضى الاستثناء انحراف عن المنهج الوسطي. والتفريط في الأدلة الأصلية وتوهم وجود مقتضى الاستثناء مع عدم تحقق ضوابطه انحراف أيضًا عن المنهج الوسطي، لكن إلى الطرف المضاد للانحراف السابق.

ويمكن توضيح ذلك بثلاثة أمثلة:

المثال الأول:

وهو مثال لما روعي فيه تحقق ضوابط الاستثناء: القرار الصادر من مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن التوفيق بين التقيد بالثوابت ومقتضيات المواطنة للمسلمين خارج الدول الإسلامية، ونص القرار:

"أولًا: يُقصد بالمواطنة الانتماء إلى دولة معينة أرضًا وواقعًا، وحَمل جنسيتها، ويقصد بالثوابت الإسلامية الأحكام الشرعية الاعتقادية والعملية والأخلاقية التي جاءت بها النصوص الشرعية القطعية أو أجمعت عليها الأمة الإسلامية، ويشمل ذلك ما يتعلق بحفظ الضروريات الخمس وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

ثانيًا: ليس هناك مانع شرعي من إسهام المسلمين في غير الدول الإسلامية في الأنشطة الاجتماعية، أو السياسية، أو الاقتصادية التي لا تتعارض مع الثوابت المتقدمة، ولا سيما إذا اقتضت المواطنة ذلك، شريطة ألا تهدد هويتهم وشخصيتهم الإسلامية.

ثالثًا: لا مانع من تحاكم المسلمين في الغرب أمام القضاء الوضعي، عندما يتعين سبيلًا لاستخلاص حق أو دفع مظلمة.

وفي قضايا الأحوال الشخصية لا بد من الالتزام بأحكام الشريعة، عن طريق التحكيم الإسلامي، أو الفتوى الشرعية مع الالتزام بها.

رابعًا: لا يصار في الفتاوى إلى مبدأ الاستثناء بشأن المسلمين في غير الدول الإسلامية إلا عند تحقق موجبات الضرورة أو الحاجة العامة المؤدية إلى المشقة أو الحرج، بالشروط الشرعية لكل من الضرورة أو الحاجة مع الالتزام بالتقدير بقدرهما"[1].

(١) قرار رقم ١٥٥ (١٧/٤) في الدورة السابعة عشرة المنعقدة في عمان (المملكة الأردنية الهاشمية) =

فيلاحظ على هذا القرار أنه يصلح مثالًا لنوعي الوقائع معًا؛ حيث فرَّق في التحاكم أمام القضاء في الدول غير المسلمة بين قضايا الأحوال الشخصية وغيرها من القضايا:

- فأما في قضايا الأحوال الشخصية: فقد تمسك القرار بمقتضى الحكم الأصلي، ولم يُجِزِ التحاكمَ لغير أحكام الشريعة.
- وأما ما عدا الأحوال الشخصية فأعملَ القرارُ قاعدتَنا هذه، وأجاز التقاضي أمام المحاكم التي لا تحكم بالشريعة، باعتبار ذلك الطريق المتعين لاستخلاص الحق أو دفع المظلمة، فيأخذ حكم الضرورة.

وفي نهاية القرار ذكر حكمًا عامًا لما يستثنى من أحكام الأقليات المسلمة، وهو أن الاستثناء مقيد بالضرورة أو الحاجة، كما نبه إلى أنه لا يصار إليهما إلا عند تحقق شروطهما، مع الالتزام بتقدير الضرورة والحاجة بالقدر الذي تندفعان به، دون تجاوز لذلك المقدار[1].

المثال الثاني:

وهو من الأمثلة التي لم يراعَ فيها تحقق ضوابط الاستثناء: العمليات التفجيرية التي تستهدف أهدافًا مدنية، ويحصل فيها قتل عشوائي متعمد، بحيث يموت القاتل، وتموت معه أنفس معصومة لا علاقة بينها وبينه سوى أنه وافق وجودهم في المكان والزمان المحددين للعملية، بدعوى أنه سيتحقق بقتل هؤلاء الأبرياء إثخان في العدو!

فعندما ننظر في الحكم الأصلي لجريمة القتل: فهو التحريم، وهذا من الأحكام القطعية المعلومة من الدين بالضرورة، بل لا يوجد تشريع عظَّم حق الحياة وبالغ في

= من ٢٨ جمادى الأولى إلى ٢ جمادى الآخرة ١٤٢٧هـ، الموافق ٢٤ – ٢٨ حزيران (يونيو) ٢٠٠٦م.

(١) ومن الأمثلة الأخرى التي على منوال هذا المثال: القرار الصادر من مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم ٢٢٣ (٢٣/٧) في تاريخ ١١ نوفمبر ٢٠١٨م، بشأن الإذن الطبي، حيث أُجريَ الحكم الأصلي، وهو وجوب إذن المريض أو وليه للطبيب بإجراء ما يلزم لعلاجه، لكن عند التطبيق لو عرضت ظروف تستدعي التدخل الطبي دون اشتراط إذن المريض أو وليه فيجوز ذلك، وتم تحديد حالات هذه الظروف العارضة.

التحذير من قتل الأنفس المعصومة مثل التشريع الإسلامي[1]. ومع شدة التحذير من جريمة القتل، شهد هذا العصر نوعًا جديدًا من جرائم القتل، حيث يلغِّم الإنسانُ نفسَه بالمتفجرات ونحوها، ثم يتوسط تجمعًا بشريًا مدنيًا، في حافلة أو مطعم أو فندق أو متجر أو مسجد... إلخ، فيفجر نفسه باختياره، ليموت يقينًا ويموت معه أكبر قدر ممكن في هذا التجمع، على الرغم من أنه هدف مدني فيه تعمد لقتل نفسه، ولقتل مسالمين، ويمكن أن يكون في هذا التجمع مسلمون، أو معاهدون، أو أطفال، أو نساء، أو شيوخ، أو مرضى، أو رهبان، أو أُجراء[2]، ونحوهم من الدماء المعصومة.

ويطول بنا الكلام ويضيق بنا المقام في بيان تفاصيل هذه العمليات[3]، والذي

(١) ومن صور شدة تحذير الشريعة من جريمة القتل:

١. أنها جعلت قتل أي نفس بغير حق بمثابة قتل الناس جميعًا حتى لو لم تكن النفس مسلمة. قال تعالى: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

٢. رتبت على جريمة قتل المؤمن عمدًا خمس عقوبات أخروية ردعية، قال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣].

٣. رتبت على قتل المعاهد الحرمان من دخول الجنة والاقتراب منها. قال النَّبيُّ ﷺ: «مَنْ قَتَلَ مُعَاهَدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا تُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا». أخرجه البخاري، ٤/٩٩، ح٣١٦٦.

(٢) انظر: تفسير القرطبي، (٢/٣٤٨)، حيث حصر الأصناف الذين يتم تجنبهم في القتال في ستة أصناف، وذلك في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠].

(٣) هذه العمليات من النوازل الجديدة؛ لأن ما ورد فيها من آثار، وما بحثه الفقهاء من مسائل ليس في أيٍّ منها تعمد قتل الإنسان نفسه بمباشرة منه، وإنما بمباشرة من غيره، بينما هذه المسألة لا تتحقق إلا بتعمد قتل المفجر نفسَه. كما أنها من النوازل الخطيرة والمعقدة، ولاسيما أن لها صورًا وتفاصيلَ تؤثر في الحكم، منها:

١. حكم مباشرة الإنسان لقتل نفسه عمدًا في هذه العمليات من جهة المبدأ.

٢. وعلى القول بجواز ذلك، فقد يكون الهدف في العملية التفجيرية عسكريًا صرفًا، وقد يكون مدنيًا صرفًا، وقد يجتمع فيها الهدفان، ويكون أحدهما هو الغالب.

٣. كما أن الجهة المخططة لهذه العمليات والمصدرة للأمر فيها قد تكون جيشًا يمثل مصالح المسلمين، وقد تكون جماعةً تمثل نفسها من بين جماعات وكيانات أخرى كثيرة، وقد يكون ذلك نابعًا من الفرد نفسه الذي قام بالعملية.

والذي يعنينا في هذا المقام هو مجرد التمثيل لاستدلال منحرف عن الطريق الوسط والمعتدل، =

يعنينا منها في هذا السياق: مناقشة من يرى جواز قتل الإنسان نفسه، واستهداف المدنيين بهذه العمليات استثناء من الحكم الأصلي؛ تذرعًا بالضرورة والحاجة:

أولًا: مناقشة تذرعهم بالضرورة، بدعوى تخريجها على مسألة التترس بأسرى المسلمين

مما تذرع به المجيزون للعمليات التفجيرية إدخالها في المصلحة الضرورية من خلال تخريجها على مسألة التترس بالأسرى المسلمين التي بحثها الفقهاء، ووجه ذلك: أن الأعداء إذا تترسوا بمسلمين، فيجوز اضطرارًا قتل المتترَّس بهم تغليبًا لمصلحة أعلى -مع أنهم مسلمون-، فكذلك هنا يضطر المفجر لأن يفجر نفسه في تجمع للعدو، وإن كان يعلم أن في ذلك قتلًا لنفسه ولدماء معصومة؛ تغليبًا لمصلحة الإثخان في العدو.

ويمكن أن يعترض على ذلك باعتراضات كثيرة؛ منها:

الاعتراض الأول:

عدم التسليم بصحة التخريج؛ لأن مناط المسألتين مختلف كليًا، لسببين:

السبب الأول: في مسألة التترس تكون المبادرة من العدو، ويكون أمام المسلمين الخيار بين مفسدتين: إما قتل الأسرى المسلمين المتترس بهم، وإما الرضوخ للعدو وتحمل نتائج أعظم من قتل الأسرى، والتي في الغالب سيموت فيها عدد أكبر من المسلمين. أما في العمليات التفجيرية فليس هناك اضطرار أصلًا لأحد خيارين محرّمين! وإنما هي بمبادرة وهجوم من المفجّر، وبدونها تبقى الخيارات المباحة متاحةً، ولو بعد حين دون أن يُضطر إلى قتل الأنفس المعصومة.

السبب الثاني: العلة المقاصدية لمن قال بجواز قتل الأسرى المتترَّس بهم لا تنطبق على العمليات التفجيرية المذكورة؛ لأن حفظ حياة الأسرى وإن كان أمرًا

= وقد تم اختيار صورة محددة وهي: العمليات التفجيرية التي تستهدف أهدافًا مدنية، مع الاكتفاء ببيان وجه الخطأ في الاستثناء من الحكم الأصلي -وهو حرمة الدماء- بدعوى الضرورة والحاجة.

ضروريًا، إلا أن ما يقابله أمر ضروري أرجح منه، وهو حفظ دين المسلمين من أن يُفتنوا عنه بعد استيلاء الكفار على ديارهم، أو حفظ دماء بقية المسلمين، وهم عدد أكبر من الأسرى، أو حفظ الدين والنفس معًا. بينما في العمليات التفجيرية المذكورة فسيفوت أمرٌ ضروري وهو نفس المفجِّر والأنفس المعصومة التي ستموت في التفجير[1]، لكن عند النظر في المصالح المترتبة على العملية التفجيرية المذكورة، فهذه المصالح -إن وجدت- غالبًا لا تعدو أن تكون مصالح معنوية مؤقتة تنتهي بإيلام الطرف المستهدف دون أن تحقِّق أي نصر، ولا شك أن هذه المصالح لا ترتقي إلى مصلحة حفظ الأنفس المعصومة، بل غالبًا ما تترتب على هذه العملية مفاسد أعلى تضر بالمسلمين، وذلك عند ردة فعل الطرف المستهدف.

الاعتراض الثاني:

أن مبدأ تقدير المصالح والمفاسد في مثل هذه العمليات شأن عام يمتد أثره إلى المسلمين جميعًا، وهو مما تختلف فيه الأنظار وتتفاوت بشكل كبير، وقادة الجماعات والأحزاب الفئوية لا يمكن أن يكونوا مرجعًا في تقدير رجحان المصلحة في مثل

(١) وأي شيء أكثر تعديًا على حقوق الناس، وأخطر أثرًا من تعمد قتل الأنفس المعصومة، ونبي الرحمة صلوات ربي وسلامه عليه قد خص معصية القتل دون بقية المعاصي بقوله: «لَنْ يَزَالَ المُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ، مَا لَمْ يُصِبْ دَمًا حَرَامًا» -أخرجه البخاري، ٢/٩، ح٦٨٦٢-، كما تبرأ ﷺ ممن لا يتحاشى الدماء المعصومة كما في قوله ﷺ: «مَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي، يَضْرِبُ بَرَّهَا وَفَاجِرَهَا، وَلَا يَتَحَاشَى مِنْ مُؤْمِنِهَا، وَلَا يَفِي لِذِي عَهْدٍ عَهْدَهُ، فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ» - أخرجه مسلم، ١٤٧٦/٣، ح١٨٤٨-.

ووجه الدلالة في الحديث الأول: أن لفظ (دمًا حرامًا) نكرةٌ في سياق النفي فيفيد العموم، ليشمل جميع الأنفس المعصومة سواء كانت مؤمنة أم كافرة، والظاهر أن الحكمة من تخصيص جريمة القتل بهذا التحذير؛ لأن التعدي على ما سوى حق الحياة من حقوق الإنسان تعدٍّ جزئيٍّ، وفي الغالب يمكن تداركه، بينما التعدي على حق الحياة فهو قضاء نهائي على كافة حقوق الإنسان.

ووجه الدلالة في الحديث الثاني: أنه يحذر من القتل العشوائي الذي لا يفرق فيه القاتل بين مباح الدم ومعصوم الدم، فلا يتحاشى المؤمنين والمعاهدين، ويختار للتحذير من ذلك البراءة منه بصيغة: (فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ)، وهذه الصيغة -في هذا السياق- من صيغ التحريم، ويدخل في هذا القتل العشوائي: العمليات التفجيرية المدنية؛ لأنه لا يحصل فيها تحاشي المؤمنين والمعاهدين، فدل الحديث على تحريمها.

هذه العمليات؛ لأن ما تراه جماعةُ المفجر لنفسه مصلحةً راجحة، قد لا تراه كذلك الجماعات والأحزاب الأخرى؛ لهذا حددت الشريعة مرجعًا واحدًا في تقدير مصالح المسلمين، يمثل المسلمين في البلد المعني بهذه العملية، وهو ولي أمرهم في ذلك البلد، أو من ينوب عنه من قادة الجيش ونحوهم، وهو مسؤول أمام الله وأمام الناس في توخي الأسباب المعينة في تقدير المصلحة الراجحة. وإذا كان من حق ولي الأمر على رعيته مناصحتهم له بالطرق المشروعة بيد أنه لا تجوز منازعته بالتصرف بمعزل عنه، قال ﷺ: «مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ يَغْضَبُ لِعَصَبَةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصَبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَصَبَةً، فَقُتِلَ، فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَّةٌ»[1]. ومعنى (عِمِّيَّة): "هي الأمر الأعمى لا يستبين وجهه كذا قاله أحمد بن حنبل والجمهور"[2]. والنصوص التي تقرر هذا المعنى من الكثرة بمكان، ولو جاز لأيّ فئة من المسلمين أن يستقلوا في تقدير مصالح المسلمين من تلقاء أنفسهم؛ لفات أحد أهم الأغراض الشرعية في نصب الأئمة، قال العز بن عبدالسلام (ت٦٦٠هـ): "ولما علم أن الآراء تختلف في معرفة الصالح والأصلح والفاسد والأفسد وفي معرفة خير الخيرين وشر الشرين، حصر الإمامة العظمى في واحد؛ كيلا يتعطل جلب المصالح ودرء المفاسد بسبب اختلاف الولاة في الصالح والأصلح والفاسد والأفسد"[3].

ولو كان البلد المسلم محتلًا، أو بلا إمام: فلا يكون تحريره إلا بتوحيد صفوف المجاهدين تحت راية واحدة، وقيادة واحدة؛ وإلا صار جهادهم عبثًا؛ لأنهم إن لم يتحدوا في خندق القتال، فلن يتحدوا عند جني الثمار من باب أولى[4].

(١) أخرجه مسلم، ٣/١٤٧٦، ح١٨٤٨.

(٢) شرح النووي على مسلم، ١٢/٢٣٨.

(٣) الفوائد في اختصار المقاصد، ص١٤٢.

(٤) من المراجع التي ناقشت التذرع بمسألة التترس في مثل هذه العمليات التفجيرية، كتاب: أسباب الانحراف في مفهوم الجهاد ووسائل علاجه، لـ أ. د. سليمان الغصن، ص٦٦-٦٩، حيث نقل جملة من نصوص العلماء في مسألة التترس، ثم استخلص منها: أن قتل المسلم المتترَّس به لا يكون جائزًا إلا بستة شروط لا تتحقق في العمليات التفجيرية.

ثانيًا: مناقشة تذرعهم بالحاجة

مما تذرّع به المجيزون للعمليات التفجيرية التي يتم فيها قتل المدنيين، قول أحدهم: "العمليات الاستشهادية وسيلة شرعيّة من وسائل الجهاد، يُلجأ إليها في وقت الحاجة، وبمقدارها، وليست الأصلَ المتعيّن، ولا السبيل الأوحد لمجاهدة الكفار والمنافقين والتغليظ عليهم، بل الواجب على الأمّة الاستعداد والإعداد بكل صوره المتاحة"(١).

ويمكن أن يعترض على ذلك بأن يقال:

هذا الاستناد اعتمد على الحاجة في الاستثناء من الحكم الأصلي، مع أن الحاجة فيها من الضعف ما يجعلها لا تقوى على إباحة المحرم لذاته، وإنما تبيح المحرم لغيره، أي أنها لا تبيح ما كان فيه مفسدة لذاته، وإنما تبيح ما كان يفضي إلى المفسدة سدًا للذريعة، ولكون المحرم في مسألتنا هو القتل بغير حق، فلا تقوى الحاجة على إباحته؛ لأنه محرّم لتضمنه المفسدة في ذاته، وليس سدًّا للذريعة.

وبعبارة أخرى يقال: إن مثار الانحراف في هذا الاستدلال أنه أغفل أهم ضابط من ضوابط الحاجة، وهو أن تكون الحاجة أرجح شرعًا من الحكم الأصلي، وهذا الضابط لا يتحقق في العمليات التفجيرية؛ لأنها ليست أرجح من الحكم الأصلي؛ لأن فيها قتلًا متعمدًا لأنفس معصومة، وهذا القتل محرّم لذاته وليس لغيره، فلا تقوى الحاجة على إباحته؛ لأنها لا تبيح إلا ما كان محرّمًا لغيره، فمن القواعد المقررة: أنه "إذا نُهي عن الشيء بعينه لم تؤثر فيه الحاجة، وإذا كان لمعنًى في غيره أثرت فيه الحاجة"(٢).

ولو قيل: إن الحاجة هنا قد تكون عامةً فتأخذ حكم الضرورة، فيجاب بما أجيب به آنفًا عند مناقشة تذرعهم بالضرورة.

(١) الدلائل الجليّة على مشروعية العمليّات الاستشهاديّة، للدكتور أحمد عبدالكريم نجيب، ص٣٠.

(٢) عارضة الأحوذي لابن العربي، ٦١/٨. وللتوسع في هذه القاعدة انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال، ٥٦/٦، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية، ٤٣١/١، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢٥١/٢١، ٢٩٨/٢٢، ١٨٦/٢٣، ٢١٤، إعلام الموقعين، ١٤٠/٢، ١٤٢، فتح الباري، ٥٨/١٠.

المثال الثالث:

وهو أيضًا من الأمثلة التي لم يراعَ فيها تحقق ضوابط الاستثناء:

ما يحصل من تمييع لبعض أحكام الشريعة تحت مسمى المصلحة الضرورية أو الحاجية أو مجاراة الواقع... إلخ، بغرض الوصول إلى أهداف سياسية تحت غطاء الدين، ويكثر ذلك على أيدي كثير من الجماعات والأحزاب والتيارات السياسية التي تصور للجماهير أنها الجهة الوحيدة القادرة على أن تحكم بالشريعة الإسلامية، وفي سبيل الوصول إلى ذلك ترفع لواء المعارضة بشكل مستفز لحكومات قائمة، وتستخدم شتى الوسائل الممكنة لإسقاطها، بدعوى أنها لا تقيم شرع الله... إلخ، وبمجرد وصولها إلى السلطة ما يلبث أن تتنازل عن كثير من شعاراتها، بل قد تتنازل عن بعضها قبل الوصول إلى السلطة إذا رأت أن هذا التنازل يمكن أن يعجّل في وصولها إلى السلطة، ولكي تبقى تنازلاتهم في دائرة الشريعة يدَّعون أنها تحت ذريعة الضرورة والحاجة ومجاراة الواقع...إلخ!

والأمثلة التطبيقية لهذا الانحراف من الكثرة بمكان، ولا يسع مناقشتها في هذا المقام، ولكن يمكن اكتشاف موضع الانحراف فيها من خلال عرض الأمثلة التطبيقية لهذا المنهج على ضوابط وشروط الضرورة والحاجة والمصلحة ومراعاة الواقع والتأويل الصحيح، وعند تخلف أي شرط يسقط المشروط حينئذٍ؛ لأنه من القواعد المقررة أن (المعلق بالشرط معدوم قبله)[1].

وبهذا يُعلم أن مكمن الانحراف في هذا المنهج أنه لم توظف فيه قاعدتنا بالشكل الصحيح إذ لم تحصل فيه موازنة عادلة بين الأدلة الأصلية ومقتضى الاستثناء منها؛ لأنه يطال أساسيات ومحكمات في الدين لا تقبل التنازل أصلًا! ولو سلم جدلًا أن بعضها قد يقبل التنازل في حال الضرورة القصوى، فإن من أهم أحكام الضرورة أنه بمجرد زوالها يزول الحكم الاستثنائي، ويعود الحكم الأصلي، فيجب

(١) انظر: أصول السرخسي، ٢/٢٣١، المحصول للرازي، ٢/٦٨، إعلام الموقعين، ٢/١٥٩، ترتيب اللآلي، ٢/١٠٥٩.

أن يكون هذا الحكم الاستثنائي مقارنًا للضرورة، سواءً أكان ذلك في المقدار أم الوقت، والشأن فيمن يتوخى الالتزام بالشريعة أن يحرص على البحث عن البدائل المباحة للعودة السريعة إلى الحكم الأصلي، ولكن عند عرض ذلك على واقع كثير من هذه الجماعات والأحزاب والتيارات يلاحظ أنها على النقيض من ذلك، فالتنازلات تتبعها تنازلات أكبر منها، مما يولد قناعة لدى من يحلل ذلك: أن هذه التنازلات في النهاية أقرب إلى أن تكون تنازلات عن مبادئ في الدين؛ لتحقيق أهداف سياسية فئوية، تجر إلى تنازلات أخرى، ما يلبث أن تمجَّها الفطرُ السليمة للجماهير ولو بعد حين، مما يجعل آثارها الدنيوية عكسية.

ومهما يكن من شيء: فإن شريعة الله غالية وعزيزة، ومقتضى التمسك بها أن يكون المسلم في قمة الاعتزاز بمبادئها وأحكامها، وإن انتاب المسلم خور أو ضعف فينبغي أن يعلم أن هناك تفاوتًا كبيرًا بين الشفافية والوضوح وبين التلبيس والمخادعة، وأيضًا هناك تفاوت بين الإقرار بالمعصية، وبين إنكارها شكلًا مع بقائها مضمونًا بالتأويلات الفاسدة والحيل الماكرة، ووجه التفاوت أنه في حال عدم الشفافية وعدم الإقرار بالمعصية تصبح المعصية غير قابلة للتوبة، ويصبح الدين مطيةً للمآرب الدنيوية، وأي شيء أقبح صنيعًا وأكثر تدليسًا من ذلك؟! ولخطورة هذه العواقب ورد التحذير من استباحة المحرمات بأدنى الحيل في نصوص كثيرة؛ منها:

١. ما جاء عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «لَا تَرْتَكِبُوا مَا ارْتَكَبَتِ الْيَهُودُ، فَتَسْتَحِلُّوا مَحَارِمَ اللهِ بِأَدْنَى الْحِيَلِ»(١).

٢. ما جاء عن أبي مَالك الْأَشْعَرِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أنه: سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ، يَسْتَحِلُّونَ الحِرَ، وَالحَرِيرَ، وَالخَمْرَ، وَالمَعَازِفَ»(٢).

(١) أخرجه ابن بطة في إبطال الحيل، ص٤٦.
- قال ابن كثير- في تفسيره، ٢٩٣/١-: «وهذا إسنادٌ جيِّدٌ، وأحمدُ بن محمَّد بن مسلم هذا وثَّقَهُ الحافظ أبو بكرٍ الخطيبُ البغداديُّ، وباقي رجاله مشهورون على شرط الصَّحيح».
- وقال السخاوي -في الأجوبة المرضية، ٢١٥/١-: «أخرجه ابن بطة وغيره بسند حسن».
- وقال الألباني -في تحقيقه لصفة الفتوى والمفتي والمستفتي لأبي عبدالله الحراني، ص: ٢٨-: «حسن».

(٢) أخرجه البخاري، ١٠٦/٧، ح٥٥٩٠.

٣. ما جاء عن عَبْدَاللهِ بْنَ مُحَيْرِيزٍ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّ أُنَاسًا مِنْ أُمَّتِي يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ، يُسَمُّونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا»[(١)].

وللإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ) كلام لطيف يشخِّص فيه حال كثير من الناس الذين يتوسعون في الترخص والاستثناء من الأحكام الأصلية، ويبنون ذلك على الأوهام، يناسب أن يختم به هذه المناقشة؛ ونص كلامه: "... إن أسباب الرخص أكثر ما تكون مقدرةً ومتوهمةً، لا محققة، فربما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها، فأدى ذلك إلى عدم صحة التعبد، وصار عمله ضائعًا وغير مبني على أصل. وكثيرًا ما يشاهد الإنسان ذلك؛ فقد يتوهم الإنسان الأمور صعبة، وليست كذلك إلا بمحض التوهم... ولو تتبع الإنسان الوهم لرمى به في مهاوٍ بعيدة، ولأبطل عليه أعمالًا كثيرة. وهذا مطرد في العادات، والعبادات، وسائر التصرفات"[(٢)].

(١) أخرجه أبو داود الطيالسي، ٤٧٩/١، ح٥٨٧، والإمام أحمد (واللفظ له)، ٦١٥/٢٩، ح١٨٠٧٣، والنسائي، ٣١٢/٨، ح٥٦٥٨.

- قال الألباني -في سلسلة الأحاديث الصحيحة، ١٨٣/١، ح٩٠-: «وإسناده صحيح».
- وقال محققي المسند: «إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين».

(٢) الموافقات، ٢٤٧/١.

المبحث الثالث
ضوابط الحالات التي تُستَثنى من الحكم الأصلي، ومستند كل ضابط[١]

توطئة

من أهم أهداف هذا البحث: الربط بين التأصيل للقاعدة، وتوظيفها في تحقيق الوسطية والموازنة المعتدلة بين الأحكام الأصلية والأحكام المستثناة من خلال حصر أهم الحالات التي تحتاج إلى حكم استثنائي، وتلخيص الحديث عن ضوابط هذه الحالات، بالتركيز على تدعيمها بالتعليل والتمثيل؛ لتصبح هذه الضوابط بمثابة المعيار في موازنة المجتهد بين الأدلة الأصلية، وأدلة الوقائع الاستثنائية؛ بحيث لا يفرط في الميل إلى أحدهما على حساب الآخر؛ إذ يتعين النظر في الوقائع التي يحتمل استثناؤها من الحكم العام:

- إن تحققت فيها الضوابط الشرعية المعتبرة للاستثناء؛ جاز ذلك.
- إن لم تتحقق فيها تلك الضوابط تعين البقاء على الحكم الأصلي الذي يدل عليه ظاهر النصوص.

وقد مر بنا أن هذه الحالات التي تستدعي حكمًا استثنائيًا: لا تكاد تخرج عن خمس حالات، وهي: الضرورة، والحاجة، والمصلحة، والعرف، والتأويل ومتعلقاته. وقد عُقد هذا المبحث لبيان ضوابط الحالات الأربعة الأولى[٢]، كل حالة في مطلب

(١) من أهم المراجع التي تم الاستفادة منها في هذا المبحث: كتاب تعارض دلالة اللفظ والقصد، ٢/٦٨٥-٩٧٤، فقد تم تلخيص هذه الصفحات الثلاث مائة من هذا الكتاب في مبحثنا هنا، مع تعديل العبارة في كثير من الفقرات، وإضافة كثير من العبارات والنقول الجديدة التي لم ترد في هذا المرجع، ومجموع هذه العبارات والنقول المعدلة أو الجديدة تقارب نصف هذا المبحث.

(٢) يحسن التنبيه على أن كل حالة من هذه الحالات من الأهمية بمكان، لهذا أُفردت فيها مؤلفات مستقلة، =

مستقل. أما التأويل، فقد أفردت له بحثًا مستقلا[1].

المطلب الأول
ضوابط الضرورة، وتوضيحها بالمثال

المسألة الأولى: ضوابط الضرورة

الضابط الأول:

وجود حقيقة الضرورة بمعناها الشرعي[2]، وحصولها في الواقع، أو توقع حصولها فيما يغلب على الظن[3].

المراد بالضرورة الشرعية: هي التي لا يسع الإنسان الاستغناء عنها، فلو أنها لم تراعَ؛ لترتب على ذلك تفويت إحدى الضروريات الخمس.

فلا بد أن تكون الضرورة على هذا النحو، ولابد أن يكون هذا واقعًا بالفعل، أو يغلب على الظن وقوعه.

ومما يدل على هذا الضابط:

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ

= سترد الإشارة إليها في هوامش هذا المبحث، ويمكن الرجوع إليها لمن يريد التفاصيل، وإنما الغرض من إيرادها في هذا المبحث: محاولة تقريبها إلى ذهن القارئ بشكل مختصر وشامل لأهم ما يحتاجه منها، ليسهل استحضارها عند الموازنة بين الدليل الأصلي، ومقتضى الاستثناء منه.

(١) وعنوانه: قواعد مقاصدية في الموازنة بين الدلالة الظاهرة للنص والقرائن المؤثرة، وأثرها في تحقيق الوسطية. وهو محكم ومنشور في مجلة البحوث الإسلامية التابعة للرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، العدد: ١٢٤.

(٢) انظر في إثبات هذا الضابط: نظرية الضرورة الشرعية لـ د. جميل محمد مبارك، ص٣٠٥، فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة لـ أ. د. عبدالوهاب أبو سليمان، ص٦٤.

(٣) انظر: فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة، ص٦٤، نظرية الضرورة الشرعية لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ص٦٩، ولـ د. جميل مبارك، ص٣١٢، قاعدة المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص٤٨٧.

وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ لَا يَسۡتَطِيعُونَ حِيلَةٗ وَلَا يَهۡتَدُونَ سَبِيلٗا ﴾ [النساء: ٩٧].

ففي الآية الأولى: بيان لحال الأقوياء الذين اختاروا إخفاء دينهم، والبقاء في بلد المشركين، وعدم الهجرة بدينهم؛ توهمًا أنهم مضطرون لذلك؛ لكونهم مستضعفين تحت سلطة المشركين يخشون بطشهم، لكن لم يقبل الله عذرهم ووصفهم بأنهم ظالمون لأنفسهم؛ لأن هذا الاضطرار وهميٌّ وليس حقيقيًّا، فهم رجال أقوياء يجدون الزاد والراحلة ويعرفون كيف يستهدون إلى الطريق الموصل إلى البلد الذي يأمنون فيه على دينهم، ولو بالحيلة.

وفي الآية الثانية: ورد استثناء من تحقق فيهم شرط الضرورة حقيقةً لا وهمًا، وهم المستضعفون من الرجال المرضى أو الكبار في السن، أو النساء، أو الأطفال، فهؤلاء إذا اعتذروا عن الهجرة؛ بأنهم لا يجدون حيلة ولا يهتدون سبيلًا: فعذرهم مقبول؛ لتحقق شرط الضرورة، فإن هروبهم من المشركين يعرض نفوسهم للخطر؛ لأنهم مستضعفون حقيقة، مما يجعل من السهولة اللحاق بهم، ومن ثم القبض عليهم والبطش بهم.

٢. ما جاء عَنْ أَبِي وَاقِدٍ اللَّيْثِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّا بِأَرْضٍ تُصِيبُنَا بِهَا مَخْمَصَةٌ؛ فَمَا يَحِلُّ لَنَا مِنَ الْمَيْتَةِ؟ قَالَ: «إِذَا لَمْ تَصْطَبِحُوا، وَلَمْ تَغْتَبِقُوا[(١)]، وَلَمْ تَحْتَفِئُوا بَقْلًا: فَشَأْنُكُمْ بِهَا»[(٢)].

مما جاء في شرح الحديث، قول المظهري (ت٧٢٧هـ): "إنما يحل لكم أكل

(١) «الاصطباح ههنا: أكل الصبوح وهو الغداء، والغبوق: أكل العشاء». نيل الأوطار، ١٧٢/٨.

(٢) أخرجه الإمام أحمد (واللفظ له)، ٢٢٧/٣٦، ح٢١٨٩٨، و٢٣٢، ح٢١٩٠١، والبيهقي، ٣٥٦/٩، والطبراني في المعجم الكبير، ٢٨٤/٣، ح٣٣١٥، ٣٣١٦، والحاكم، ١٣٩/٤، ح٧١٥٦.

- قال الحاكم عقب ذكره للحديث: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه».
- وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٦٥/٤: "رواه أحمد بإسنادين، رجال أحدهما رجال الصحيح، إلا أن المزي قال: لم يسمع حسان بن عطية من أبي واقد". كما قال الهيثمي عن سند الطبراني ٥٠/٥: "رجاله ثقات".

الميتة إذا لم تجدوا شيئًا تأكلونه في الصباح أو في المساء، ولا تجدون بَقْلًا تقلعونه وتأكلونه، فحينئذٍ يحِلُّ لكم أكل الميتة. فإن وجدتم ما تأكلونه في الغَداة أو في المساء، أو وجدتم بقلًا: لا تحل لكم الميتة"[1].

ففي هذا الحديث سؤال صريح عن الوقت والحالة التي يُعمل فيها بالضرورة، فأتى الجواب من النبي ﷺ مُصدَّرًا بأداة الشرط (إذا)، والمشروط: أن يمر عليهم نهار كامل من الصباح إلى المساء، لا يجدون فيه ما يسد رمقهم من طعام أو شراب، فدل هذا الحديث على تأكيد تحقق الضرورة، ويأخذ حكم التحقق إذا ما غلب على الظن وجود الضرورة.

الضابط الثاني:

أن يتعذر دفع الضرورة بوجه جائز[2]

لا يسوغ للإنسان المبادرة إلى المحرم لمجرد كونه وسيلة قريبة من متناول اليد لدفع الضرورة، بل عليه أن يتحقق من عدم وجود أي وسيلة مباحة لدفع الضرورة قبل الإقدام على المحرم.

ودليلا الضابط السابقان يدلان على هذا الضابط أيضًا:

- ففي الآية: نلاحظ أن المستضعفين كانوا يملكون وسيلةً أخرى مباحةً، وهي الهجرة بدينهم، ولكونهم لم يقوموا بها لم يعذروا في فعل المحرم.
- وفي حديث أبي واقد الليثي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يجزِ النبيُّ ﷺ لهم الأكلَ من الميتة إلا بعد الانتظار وقتًا كافيًا؛ للتحقق من حصول الضرورة من جهة، وللتحقق من عدم وجود طعام مباح طيلة تلك المدة من جهة أخرى.

(١) المفاتيح في شرح المصابيح، ٥٢٩/٤.

(٢) انظر في إثبات هذا الضابط: نظرية الضرورة الشرعية لـ د. جميل محمد مبارك، ص٣١٢، و لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ص٦٩، حقيقة الضرورة الشرعية لـ د. محمد الجيزاني، ص٧١، قاعدة المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص٤٨٦.

ومن الأدلة الأخرى على هذا الضابط:

١. قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وقد فسر طائفةٌ من العلماء العادِ بأنه: آكل الميتة مع وجود غيرها[(١)].

إذا تقرر هذا فيلاحظ: أن هذه الجملة -من الآية- مصدَّرةٌ بلفظ من ألفاظ العموم وهو (مَن) الشرطية، والمعنى: كل المضطرين، ثم خُصِّصَ هذا العموم بوصفين: (عدم البغي)، و(عدم العدوان)، ثم أتى (نفي الإثم) في جواب الشرط، وعليه يكون المعنى: ينتفي الإثم عن فعل الحرام بشرط الاضطرار إلى المحرم، وألا يتصف هذا الاضطرار بالبغي ولا بالعدوان، وحيث إن المراد بالعدوان: الاعتداء بدفع الضرورة بالمحرم مع وجود المباح، فقد دلت الآية بشكل صريح على أنه يشترط في الضرورة أن يتعذر دفعها بوجه جائز.

٢. ما جاء في حديث جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلًا نَزَلَ الْحَرَّةَ وَمَعَهُ أَهْلُهُ وَوَلَدُهُ فَقَالَ رَجُلٌ إِنَّ نَاقَةً لِي ضَلَّتْ فَإِنْ وَجَدْتَهَا فَأَمْسِكْهَا. فَوَجَدَهَا فَلَمْ يَجِدْ صَاحِبَهَا فَمَرِضَتْ فَقَالَتِ امْرَأَتُهُ انْحَرْهَا. فَأَبَى فَنَفَقَتْ، فَقَالَتِ اسْلُخْهَا حَتَّى نُقَدِّدَ شَحْمَهَا وَلَحْمَهَا وَنَأْكُلَهُ. فَقَالَ: حَتَّى أَسْأَلَ رَسُولَ اللهِ ﷺ، فَأَتَاهُ فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: «هَلْ عِنْدَكَ غِنًى يُغْنِيكَ؟ قَالَ: لاَ؛ قَالَ: فَكُلُوهَا»[(٢)].

فيلاحظ أن النبي ﷺ سُئل عن حكم أكل الميتة، وقبل أن يفتيه بالجواز تحققَّ النبيُّ ﷺ من هذا الضابط؛ بأن بادر بتوجيه سؤال للمستفتي عن وجود طعام حلال يغنيه عن الطعام الحرام، ولما كانت إجابة الصحابي

(١) انظر: تفسير ابن عطية، ١/٢٤٠، أحكام القرآن لابن العربي، ١/٨٥، زاد المسير لابن الجوزي، ١/١٣٣. وهناك من المفسرين من عكس وجعل التفسير المذكور (وهو آكل الميتة مع وجود غيرها) تفسيرًا للباغي وليس للعادي، انظر: تفسير الخازن، ١/١٠٤، تفسير العثيمين: الفاتحة والبقرة،٢/٢٥١.

(٢) أخرجه أبو داود (واللفظ له)، ٤/١٦٦، ح٣٨١٦، والبيهقي من طريق أبي داود، ٩/٣٥٦، وغيرهم. وقد قال عنه الشيخ الألباني في صحيح سنن أبي داود، ٢/٤٥٠، «حسن الإسناد».

بالنفي أفتاه النبي ﷺ بالجواز، فدل ذلك بشكل عملي على أنه من ضوابط الضرورة أن يتعذر دفعها بوجه جائز.

الضابط الثالث:

أن يُقتصر فيما تبيحه الضرورة على القدر الكافي الذي تزول به الضرورة[1].

فالضرورةُ حالةٌ طارئةٌ تستدعي حكمًا استثنائيًّا مخالفًا للحكم الأصلي، وبمجرد زوال الضرورة يزول الحكم الاستثنائي، ويعود الحكم الأصلي، فيجب أن يكون هذا الحكم الاستثنائي مقارنًا للضرورة، سواء أكان ذلك في المقدار أم الوقت، ويزول الحكم الاستثنائي فور انتهاء الضرورة.

ومن أقوى الأدلة على ذلك: قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

وقد فسر طائفةٌ من العلماء الباغي: بآكل الميتة فوق حاجته[2]. وقد سبق الاستدلال بهذه الآية على الضابط الثاني -آنف الذكر-؛ وما جاء فيه من وجه الدلالة على الضابط السابق يتضمن وجه الدلالة على هذا الضابط أيضًا، إذ دلت الآية على أنه ينتفي الإثم عن فعل الحرام بشرط الاضطرار إلى المحرم، وألا يتصف هذا الاضطرار بالبغي ولا بالعدوان، وحيث إن المراد بالباغي: آكل الميتة فوق حاجته؛ فقد دلت الآية بشكل صريح على أنه من أحكام الضرورة: وجوب الاقتصار على القدر الذي تندفع به الضرورة، وتحريم الزيادة عليه فوق الحاجة.

(١) انظر في إثبات هذا الضابط إلى: المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص٤٨٥، حقيقة الضرورة الشرعية لـ د. محمد الجيزاني، ص٧٦، نظرية الضرورة الشرعية لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ص٧١، ٢٤٥، ولـ د. جميل مبارك، ص٣٣٦، فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة، ص٦٦.

(٢) انظر: تفسير ابن عطية، ١/ ٢٤٠، أحكام القرآن لابن العربي، ١/ ٨٥، زاد المسير لابن الجوزي، ١/ ١٣٣. وهناك من المفسرين من عكس وجعل التفسير المذكور (وهو آكل الميتة فوق حاجته) تفسيرًا للعادي وليس للباغي، انظر: تفسير الخازن، ١/ ١٠٤، تفسير ابن عرفة، ٢/ ١٩٦، السراج المنير للشربيني، ١/ ٤٥٥، تفسير أبي السعود، ١/ ١٩١، تفسير العثيمين: الفاتحة والبقرة، ٢/ ٢٥١.

ومن أشهر القواعد التي تقرر هذا الضابط؛ قاعدة: (الضرورة تقدر بقدرها)[١].

الضابط الرابع:

أن تكون الضرورة أرجح شرعًا من الحكم الأصلي[٢]

ومما يدل على هذا الضابط: «إن عدم مراعاة الضرورة مفسدة، كما أن مخالفة الحكم الأصلي مفسدة أيضًا، وإذا تعين تحمُّل إحدى المفسدتين لدفع الأخرى؛ فمن البداهة ألاَّ ينتقل من الحكم الأصلي، ويراعي الضرورة الطارئة إلا إذا كانت أعظم ضررًا منه؛ لأن الانتقالَ إلى المماثل عبثٌ، وإلى الأدنى سفهٌ. لهذا جاء الاستفهام الإنكاري لبني إسرائيل عندما أرادوا الانتقال إلى الأدنى، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ۖ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾ [البقرة: ٦١][٣].

المسألة الثانية: توضيح ضوابط الضرورة بالمثال: حكم وضع اليد على الإنجيل ونحوه حين أداء اليمين أمام القضاء

الحكم الأصلي: أن الحلف لا يجوز إلا بالله تعالى، وتغليظ اليمين لا يكون إلا بما يعظمه ويقدسه المسلم، وهذا ثابت بنصوص كثيرة، منها:

١. قول النَّبيِّ ﷺ: «مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ مِلَّةِ الإِسْلامِ فَهُوَ كَمَا قَالَ»[٤].

(١) انظر: المبسوط، ١/١٧٩، بدائع الصنائع، ٥/١٢٤، قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام، ٢/١٤١، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢١/٤٣٥، كشف الأسرار للبخاري، ٢/٤١، ٣/٢٦٤، المنثور للزركشي، ٢/٣٢٠، ٣/١٣٨، الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/٢١٢، ولابن نجيم، ص١٠٧، ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ١/٥٨٦، قاعدة ٩٧، مجلة الأحكام العدلية، مادة ٢٢، وشرحها: درر الحكام لعلي حيدر، ١/٣٤.

(٢) انظر في إثبات هذا الضابط إلى: قاعدة المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص٤٨٤، نظرية الضرورة الشرعية لـ د. جميل محمد مبارك، ص٣١٩، حقيقة الضرورة الشرعية، ص٨٦، فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة لـ أ. د. عبد الوهاب أبو سليمان، ص٦٥.

(٣) تعارض دلالة اللفظ والقصد، ٢/٧١٠.

(٤) أخرجه البخاري، ٦/٢٤٥١، ح٦٢٧٦. من حديث ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

٢. وقوله ﷺ: «مَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ أَوْ لِيَصْمُتْ»[١].

ففي الحديث الأول تحذير شديد من الحلف بغير ملة الإسلام، إذ يخبر النبي ﷺ صراحةً بأن من يختار ذلك برضاه، فهو يخبر عن نفسه بأنه على تلك الملة. ولا شك أن من يختار برضاه وضع اليد على الإنجيل والحلف بالله على المعنى الذي يعتقده النصارى، (وهو أنه ثالث ثلاثة) فهو من هذا القبيل.

كما أن الحديث الثاني ورد فيه فعل مضارع مسبوق بلام الأمر (وهو: ليحلف)، وهو أمر مطلق، ومن قواعد الأصول: أن (الأمر المطلق يقتضي الوجوب)، ومع أن (الأمر بالشيء نهي عن ضده) بيد أن النبي ﷺ أكد ذلك ونهى عن ضد الحلف بالله صراحة بقوله: (أو ليصمت). وهذا يدل ضمنًا على تحريم استخدام الإنجيل المحرف في تعظيم اليمين، كما يدل صراحة على تحريم الحلف بالله على الوجه الذي يعتقده النصارى.

وبعد أن عرفنا الحكم الأصلي نأتي إلى ما يعنينا في هذا السياق، وهو إذا ترافع المسلم أمام المحاكم في البلاد غير الإسلامية مثلًا، وكان النظام القضائي فيها يوجب على الحالف أن يثبت صدقه بوضع يده على الإنجيل ونحوه تعظيمًا له، فهل يجوز ذلك؟

بناءً على ما جاء في ضوابط الضرورة: فإنه لا يجوز ذلك استثناءً إلا إذا تحققت شروط الضرورة؛ بأن يكون مضطرًّا إلى ذلك لحفظ إحدى مصالحه الضرورية التي لا غنى له عنها، كأن تكون الدعوى متعلقة بنفسه، أو عرضه، أو ماله، وبذل جهده في الخلاص من هذه الطريقة ولم يفلح، وكان بقلبه غير قاصد للتعظيم، ولم ينتج عن ذلك مفاسد أعظم[٢].

(١) أخرجه البخاري بلفظه، ٦/٢٤٤٩، ح٦٢٧٠، ومسلم بلفظه، ٣/١٢٦٧، ح١٦٤٦. من حديث عبدالله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٢) وقد صدر في ذلك قرارٌ من مجمع الفقه الإسلامي التابع للرابطة، جاء في الفقرة الثالثة منه بيان الحكم الأصلي، وجاء في الفقرة الرابعة بيان الحكم الاستثنائي. انظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، الدورات (١- ١٧)، (١٣٩٨- ١٤٢٤ هـ)، ص٨٥، القرار الأول للدورة الخامسة.

المطلب الثاني
ضوابط الحاجة، وتوضيحها بالمثال

المسألة الأولى: ضوابط الحاجة

توطئة:

الحاجة والضرورة بينهما تقارب، حيث يفتقر المكلف لهما، ويمثلان السببين الرئيسيين اللذين ترجع إليهما الأحكام الاستثنائية، كما أن الضرورة تبدأ بعد الانتهاء من أعلى درجات الحاجة، إلا أن بينهما فروقًا تطبيقية مهمة:

- إذ الضرورة المعتبرة يمكن أن تبيح جميع المحرمات التي تنطبق عليها ضوابط الضرورة، سواءً أكانت محرمة لذاتها أم لغيرها، ولكن نطاق تطبيقها ضيق؛ إذ ينحصر في الشدة القصوى التي لا يجد الإنسان بدًّا من مراعاتها.
- بينما الحاجة على العكس؛ إذ تبيح ما كان محرمًا لغيره، دون ما كان محرمًا لذاته، ولكن نطاق تطبيقها واسع؛ إذ يشمل مراعاة جميع المشاقِّ التي لا تصل إلى حد الضرورة، بحيث يسع المكلف تجاهلها لكن يبقى في حرج ومشقة غير معتادة، ومعنى (غير معتادة): أي لا تقترن مع التكليف بشكل معتاد؛ لهذا يتوافق أهل العرف على مراعاتها[1].

وهذا يعني أن كل واحد منهما فيه منفذٌ شرعيٌّ قويٌّ لإباحة المحرم ليس موجودًا في الآخر:

- إذ جانب القوة في الضرورة: أنها يمكن أن تبيح أي محرم (إذا تحققت ضوابطها)، لكن جانب الضعف فيها أن حصول ذلك لا يكون إلا في نطاق ضيق؛ إذ يندر أن يصل الحال بالإنسان إلى الشدة القصوى التي لا يسعه تجاوزها.

(١) انظر: الموافقات، ٢/١١٨.

- بينما جانب القوة في الحاجة: أنه يتسع نطاق تطبيقها لتشمل أي مشقة غير معتادة، وهي تعرض للإنسان بشكل متكرر، لكن جانب الضعف فيها أنها لا تقوى إلا على إباحة ما كان محرمًا لغيره، دون ما كان محرمًا لذاته.

وبناءً على هذا، فإن قوة نفوذهما تستدعي إحكام ضوابطهما، حتى لا يجد فيهما ضعفاء النفوس طريقًا للالتفاف على النصوص.

والتقارب بين أحكام الضرورة والحاجة أثَّر على التقارب بين ضوابطهما، ومن ثم التقارب بين مستندات كثير من هذه الضوابط، مع التنبيه بأن هناك عشرات النصوص في الكتاب والسنة تدل على مراعاة الشريعة الإسلامية للحاجة بشكل عام، فترد مراعاة الحاجة بألفاظ كثيرة، مثل: التيسير، والتخفيف، ونفي الحرج... ونحوها من الألفاظ. وبعد هذه التوطئة، آن الشروع في ذكر الضوابط.

الضابط الأول:

وجود حقيقة الحاجة شرعًا[1]، وحصولها في الواقع، أو توقع حصولها فيما يغلب على الظن[2].

من أهم ضوابط الحاجة وجود حقيقتها الشرعية، بأن تبلغ الحالة درجة الحرج والمشقة غير المعتادة، دون أن تصل إلى حد الاضطرار (وهو الحال الذي يخرج عن وسع الإنسان). وأن يكون هذا واقعًا بالفعل أو يغلب على الظن وقوعه؛ لأنه إنما جاز الاستثناء من الحكم الأصلي؛ مراعاةً للمشقة الحقيقية التي تجعل المكلف مفتقرًا ومحتاجًا إلى التخفيف، وبدونه يصبح في حرج وضيق. أما إذا كانت الحاجة

(١) انظر في إثبات هذا الشق من الضابط: الحاجة وأثرها في الأحكام لـ د. أحمد الرشيد، ١٤٧/١، نظرية الضرورة الشرعية لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ص٢٧٥، قاعدة المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص ٥٠٨، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ١٥٣١، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي لـ د. الكيلاني، ص ٣١٨، القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي لـ د. الجيلاني، ص ٢٤١، رفع الحرج لعاطف محفوظ، ص ٥٠٧.

(٢) انظر في إثبات هذا الشق من الضابط: الحاجة وأثرها في الأحكام لـ د. أحمد الرشيد، ١٤٧/١.

متوهمةً أو تمثل احتمالاً بعيدًا فلا عبرة بها؛ لأنه من القواعد المقررة أنه: (لا عبرة للتوهم)[١]، كما أن (الرُّخَصُ لا تناط بالشك)[٢].

ومثال ما كان واقعًا: أن يبحث الحاج عن مكان مهيأ للمبيت في منى، فلا يجد إلا أماكن يشق عليه المبيت فيها، كالأرصفة ونحوها من الأماكن التي يجد صعوبة في المبيت فيها، فضلًا عن كونها تخالف الذوق العام، والأنظمة المراعاة، أو لا يجد إلا أماكن باهظة الأجرة وزائدة عن القيمة المعتادة، فيشق عليه دفع قيمتها... إلخ، وتندفع عنه هذه المشقات بالمبيت بأحد الأماكن المجاورة لمنى[٣].

ومثال ما كان متوقعًا: أن يغلب على ظنه ذلك بأمارة أو تجربة سابقة أو إخبار العدل.

الضابط الثاني:

أن يتعذر دفع الحاجة بوجه جائز ليس فيه حرج[٤]

فالحاجة التي راعاها الشارع وأجاز بسببها ترك العمل بالحكم الأصلي، لابد أن تكون مراعاتها هي الطريق المناسبة لدفع الحرج والمشقة؛ لأن الحاجة إنما أبيحت رخصةً بسبب المشقة، والحرج الذي يحصل عند عدم مراعاتها، فإذا كان ثمة وسيلة أخرى يحصل بها الغرض، وكانت جائزة، وليس في العمل بها حرج غير معتاد: لم تكن الحاجة مؤثرة في تغيير الحكم الأصلي حينئذٍ.

فمثلًا: لو احتاجت المرأة إلى السفر إلى بلد آخر لقضاء حاجة وليس لديها محرم، لكن يمكن أن توكِّل غيرَها بذلك بلا مشقة زائدة عن المعتاد؛ فبناءً على

(١) انظر: مجلة الأحكام العدلية، مادة ٧٤، شرحها لعلي حيدر، ٦٥/١، وللأتاسي، ٢٠٩/١، المدخل الفقهي العام، ٩٧٥/٢، فقرة ٥٨٢، القواعد الفقهية للدكتور عليّ الندوي، ص٤١٦.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١٣٥/١، الأشباه والنظائر للسيوطي، ٣١٦/١.

(٣) ولسماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز فتوى قريبة، تجيز المبيت خارج منى عند تعذره في منى. انظر: مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، ٣٦٢/١٧، فتوى رقم ٢٠٧.

(٤) انظر: نظرية الضرورة الشرعية لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ص٢٧٥، ولـ جميل مبارك، ص٣٥٦، قاعدة المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص٥٠٨، الحاجة وأثرها في الأحكام لـ د. أحمد الرشيد، ١٥١/١.

هذا الضابط لا يجوز لها السفر بلا محرم؛ لأن المشقة تندفع بطريق أخرى مباحة ابتداءً، فلم يتحقق هذا الضابط.

الضابط الثالث:

أن يُقتصر فيما تبيحه الحاجة على القدر الكافي الذي تزول به الحاجة[١]

مما يعلل به لهذا الضابط: أن الحاجة حالة طارئة تستدعي حكمًا استثنائيًا، فيجب أن يكون هذا الحكم الاستثنائي مقارنًا لمسوغه، سواءً أكان ذلك في المقدار أم الوقت، وبمجرد زوال المسوغ والعذر يزول الحكم الاستثنائي، ويعود الحكم الأصلي.

ويلاحظ أن هذا الضابط تتطابق فيه الضرورة والحاجة؛ لهذا قرن بينهما العز بن عبدالسلام (ت٦٦٠هـ) في قاعدة واحدة فقال: "ما أُحل لضرورة أو حاجة يقدر بقدرها و[يزال] بزوالها"[٢]، ومن القواعد الأخرى التي يدخل في حكمها هذا الضابط:

- (إذا زال المانع عاد الممنوع)[٣].
- (ما جاز لعذر بطل بزواله)[٤].

الضابط الرابع:

ألا يكون في الأخذ بالحاجة مخالفة لقصد الشارع[٥]

(١) انظر: المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص٤٨٥، حقيقة الضرورة الشرعية لـ د. محمد الجيزاني، ص٧٦، نظرية الضرورة الشرعية لـ أ. د. وهبة الزحيلي، ص٧١، ٢٤٥، ولـ د. جميل مبارك، ص٣٣٦، فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة، ص٦٦.

(٢) قواعد الأحكام، ١٤١/٢، وفي نسخة: ٢٨٧/٢.

(٣) انظر: ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٢٨٠/١، قاعدة ١٨، مجلة الأحكام العدلية، مادة٢٤، وشرحها لعلي حيدر، ٣٥/١، المدخل الفقهي العام، ٣٠٩/١، فقرة ١٤٣.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ٢١٤/١، ولابن نجيم، ص١٠٨، مجلة الأحكام العدلية، مادة ٢٣، المدخل الفقهي العام، ١٠١٣/٢، فقرة ٦٢٧.

(٥) انظر: الحاجة وأثرها في الأحكام، ١٥٤/١، قاعدة المشقة تجلب التيسير لشيخنا د. يعقوب الباحسين، ص٥٠٩.

فالعمل بالحاجة إنما كان سائغًا بناءً على كون مراعاتها يمثل مصلحة شرعية داخلة ضمن مقصد التيسير على المكلف ورفع المشقة غير المعتادة عنه، فلابد أن يتوخى المكلف من العمل بها موافقة ما شرع التخفيف لأجله، ولا يمنع أن يأتي مقصده الشخصي في الدرجة الثانية تبعًا للمقصد الشرعي. أما إذا كان المقصد الشخصي هو الأساس -دون اكتراث بتحقيق المقصد الشرعي- فإن التذرع يصير بالحاجة الشرعية احتيالًا على الحكم الأصلي، إذ لا يعدو أن يكون غطاءً لمقصد شخصي صِرْفٍ مخالف للشريعة تحت مظلة الاستثناء بالحاجة الشرعية.

وعليه لو كان المكلف يتذرع بالحاجة لتحقيق مقصد آخر مخالف للشرع؛ فلا تراعى هذه الحاجة حينئذٍ، ويبقى الحكم الأصلي؛ لأنه إنما جاز الاستثناء منه لعذر مقصود شرعًا، ولم يتحقق هذا العذر.

ويمكن توضيح ذلك بالمثال الآتي: "لو طَلَبَ الخاطبُ من الولي رؤية المخطوبة، وهو في الواقع لا يرغب في نكاحها، وإنما يُضمر مقصدًا آخر، فبناءً على ما جاء في هذا الضابط لا يجوز له ذلك؛ لأن الرؤية إنما أباحها الشارع استثناءً تيسيرًا عليه؛ لحاجة الخاطب للنظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها، ولكن أخذه بحكم الحاجة مخالف لهذا المقصد؛ لكونه يضمر عدم نكاحها؛ فلا تجوز له الرؤية حينئذٍ"[1].

الضابط الخامس:

أن تكون مراعاة الحاجة أرجح شرعًا من مصلحة الحكم الأصلي[2]

فإذا تقابلت الحاجة مع الحكم الأصلي، وتعين اختيار أحدهما؛ فلابد أن تكون الحاجة أعلى شأنًا مما يراد تفويته بسببها؛ لأن العمل بالراجح متعين، وهو أصل من أصول الشريعة.

إذا علم هذا فإنه عند المقابلة بين الحاجة والمنهي عنه: فإن المنهي عنه إما أن

(١) تعارض دلالة اللفظ والقصد، ٢/٧٥٩.

(٢) انظر: الحاجة وأثرها في الأحكام، ١/١٥٦.

يكون مكروهًا، أو محرمًا لغيره، أو محرمًا لذاته[١]:

- إن كان المنهي عنه مكروهًا فإنه تبيحه أدنى حاجة.

وقد عبر العلماء عن هذا بقاعدة قالوا فيها: "الكراهة تزول بأدنى حاجة"[٢]، وفي لفظ آخر: "كل ما كُره استعماله مع الجواز، فإنه بالحاجة إليه لا يبقى مكروهًا"[٣].

- إن كان المنهي عنه محرمًا لغيره فإنه تبيحه الحاجة إذا تحققت ضوابطها.

وهذا المعنى عبر عنه العلماء بقاعدة لها عدة ألفاظ، ولكن مؤداها واحد، فمن ألفاظها:

- "ما حُرِّم تحريم الوسائل، فإنه يباح للحاجة أو المصلحة الراجحة"[٤].
- "إذا نُهي عن الشيء بعينه لم تؤثر فيه الحاجة، وإذا كان لمعنًى في غيره أثرت فيه الحاجة"[٥].

"واللفظ الأخير تَضَمَّنَ المنهي الذي تبيحه الحاجة، ووضحه بذكر قسيمه وهو المنهي الذي تبيحه الضرورة؛ والفرق بينهما: أن المنهي عنه لعينه: إنما نُهي عنه؛ «لأنه مفسدة في نفسه»"[٦]، وهذا يعني أنه قد توجه قصد الشارع إلى منعه بعينه؛ لهذا اصطلح العلماء على تسميته بالمحرم تحريم مقاصد.

(١) انظر: تعارض دلالة اللفظ والقصد، ٧٦٠/٢.

(٢) كشف اللثام شرح عمدة الأحكام للسفاريني، ٢٣٣/٢.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٣١٢/٢١، وانظر: المبسوط، ٧/٦، نيل الأوطار، ٣٣٨/٣، الحاجة الشرعية لأحمد كافي، ص١٣٠، الحاجة وأثرها في الأحكام لـ د. أحمد الرشيد، ٥٤٨/٢.

(٤) زاد المعاد، ٢٤٢/٢. وانظر منه: ٧٨/٤، وقريب منه ما جاء في: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ١٦٤/١، القواعد الفقهية للشيخ محمد العثيمين، ص٢٦.

(٥) عارضة الأحوذي لابن العربي، ٦١/٨. وللتوسع في هذه القاعدة انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال، ٥٦/٦، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية، ٤٣١/١، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢٥١/٢١، ٢٩٨/٢٢، ١٨٦/٢٣، ٢١٤، إعلام الموقعين، ١٤٠/٢، ١٤٢، فتح الباري، ٥٨/١٠.

(٦) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢١٤/٢٣.

ومن أمثلته: قول كلمة الكفر، والقتل، وأكل لحم الخنزير، وشرب الخمر، والسرقة، وربا النسيئة.

أما المنهي عنه لغيره: فليس مفسدة بذاته، ولكنه مفضٍ إليها غالبًا؛ لهذا حرم سدًّا للوسائل التي تفضي في الغالب إلى المفاسد؛ لهذا اصطلح العلماء على تسميته بالمحرم تحريم وسائل.

ومن أمثلته: أكْلُ ما فيه شبهة أو شُرْبُهُ، والنظر إلى المرأة الأجنبية، وربا الفضل، وبيع العنب لمن يتخذه خمرًا، والبيع بعد النداء الثاني، وبيع الرجل على بيع أخيه، أو خطبته على خطبة أخيه، واستعمال الرجال للذهب أو الحرير.

وكثير من هذه الأمثلة وردت فيها نصوص شرعية تدل صراحةً على الإباحة عند الحاجة، وتصلح أن تكون أدلةً للضابط المذكور؛ منها:

١. مَا جَاء عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «رَخَّصَ النَّبِيُّ ﷺ لِلزُّبَيْرِ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ[١] فِي لُبْسِ الْحَرِيرِ؛ لِحِكَّةٍ بِهِمَا»[٢].

٢. ومَا جَاء عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ طَرَفَةَ أَنَّ جَدَّهُ عَرْفَجَةَ أُصِيبَ أَنْفُهُ يَوْمَ الْكُلَابِ[٣] فِي الْجَاهِلِيَّةِ؛ فَاتَّخَذَ أَنْفًا مِنْ وَرِقٍ، فَأَنْتَنَ عَلَيْهِ، «فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَتَّخِذَ أَنْفًا مِنْ ذَهَبٍ»[٤].

(١) هما الزبير بن العوام وعبدالرحمن بن عوف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وقد جاء تصريح البخاري بذلك في موضع آخر. انظر: صحيح البخاري، ٣/١٠٦٩، ح٢٧٦٢ ١٧٦٤.

(٢) أخرجه البخاري (واللفظ له)، ٥/٢١٩٦، ح٥٥٠١، ومسلم، ٣/١٦٤٦، ح٢٠٧٦.

(٣) الكُلاب: اسم ماء بين البصرة والكوفة، وفي الجاهلية وقعت فيه موقعة معروفة عند العرب. انظر: الكامل في التاريخ، ١/٥٥٠، النهاية في غريب الحديث والأثر، ٤/١٩٦.

(٤) أخرجه الإمام أحمد (واللفظ له)، ٣١/٣٤٤، ح١٩٠٠٦، وأبو داود، ٤/٤٣٤، ح٤٢٣٢، والترمذي، ٣/٣٧١، والنسائي، ٨/٥٤٣، ح٥١٧٦.

- وقال الترمذي عقب الحديث: "حديث حسن".
- كما قال عنه محققو المسند -٣١/٣٤٤-: «إسناده حسن».

أما إذا كان المنهي عنه محرمًا لذاته فإنه لا تبيحه إلا الضرورة[1]. وقد سبق بيان أحكام الضرورة في المطلب الأول.

المسألة الثانية: توضيح ضوابط الحاجة بالمثال

حكم الاستعانة بغير المسلمين في ميدان الحروب:

فالحكم الأصلي: أن يستقل المسلمون بأنفسهم في قتال أعدائهم، ولا يستعينون بغيرهم.

لكن لو دعت الحاجة إلى الاستعانة بغير المسلمين في قتال العدو، فهل يجوز ذلك؟

الذي عليه جمهور العلماء: جواز ذلك عند الحاجة[2] -على خلاف بينهم في بعض التفاصيل-.

وولي الأمر مستأمنٌ في التأكد من تحقق ضوابط الحاجة: بأن يغلب على ظنه أن المسلمين محتاجون إلى الاستعانة بهم، بحيث لو لم يستعينوا بهم في قتال العدو لتفاقم الأمر وأصبح المسلمون في ضيق وحرج ومشقة زائدة عن المعتاد، وهذه الحاجة يصعب دفعها بالمسلمين، وسوف تقتصر الاستعانة بهم على القدر الكافي الذي تزول به الحاجة، ولم يكن في الأخذ بالحاجة مخالفة لقصد الشارع، والمصلحة المترتبة على الاستعانة بهم أرجح في نظر الشرع من المصلحة المترتبة على الاستغناء عنهم.

ومن الأمثلة الحية على ذلك: الفتوى الشهيرة الصادرة من هيئة كبار العلماء بشأن الاستعانة بقوات متعددة الجنسيات في حرب الخليج الثانية عام ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، والتي عبر سماحة الشيخ ابن باز (ت١٤٢٠هـ) عنها في مناسبات متعددة، منها: جواب سماحته عن إشكالٍ ورد على فتوى الهيئة، والشاهد في جواب سماحة الشيخ:

(١) تعارض دلالة اللفظ والقصد، ٢/٧٦٣-٧٦٦.

(٢) انظر: الحاوي الكبير، ١٤/١٣٢، المبسوط للسرخسي، ١٠/٢٣، البيان والتحصيل، ١٧/٢٦٠، الشرح الكبير على متن المقنع، ١٠/٥٨، المبدع شرح المقنع، ٣/٣٠٦، ٧/٤٧١، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف للمرداوي، ٤/١٤٣، التاج والإكليل لمختصر خليل، ٤/٥٤٥، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري، ٥/٩٧، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، ٥/١٢٠، تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي، ٩/٢٣٨، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ٦/٢٧، شرح منتهى الإرادات، ١/٦٣١، التاج والإكليل لمختصر خليل، ٤/٥٤٥، الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٦/١٤٦.

"فالاستعانة بأجرٍ أو بغير أجرٍ جائزة إن دعت الحاجةُ إليها، والمصلحة عند الضَّرورة، وعند الحاجة الشديد"(١).

كما جاء عن سماحته في مناسبة أخرى: «وأما ما اضطرت إليه الحكومة السعودية من الأخذ بالأسباب الواقية من الشر والاستعانة بقوات متعددة الأجناس من المسلمين وغيرهم؛ للدفاع عن البلاد وحرمات المسلمين، وصد ما قد يقع من العدوان من رئيس دولة العراق، فهو إجراء مسدد وموفق وجائز شرعًا، وقد صدر من مجلس هيئة كبار العلماء -وأنا واحد منهم- بيان بتأييد ما اتخذته الحكومة السعودية في ذلك، وأنها قد أصابت فيما فعلته؛ عملاً بقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: ٧١]، وقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، ولا شك أن الاستعانة بغير المسلمين في الدفاع عن المسلمين وعن بلادهم وحمايتها من كيد الأعداء أمر جائز شرعًا، بل واجب محتم عند الضرورة إلى ذلك؛ لما في ذلك من إعانة للمسلمين وحمايتهم من كيد أعدائهم وصد العدوان عنهم الواقع والمتوقع. وقد استعان النبي ﷺ بدروع استعارها من صفوان بن أمية يوم حنين -وكان كافرًا لم يسلم في ذلك الوقت-، وكانت خزاعة مسلمها وكافرها في جيش النبي ﷺ في غزوة الفتح ضد كفار أهل مكة. وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «إنكمْ تصالحونَ الرومَ صلحًا آمنًا، وتغزونَ أنتم وهم عدوًّا منْ ورائِكمْ فتنصرون وتغنمون». أخرجه الإمام أحمد وأبو داود بإسناد صحيح"(٢).

ومما يلاحظ على هذه الواقعة:

١. أن الاستعانة بغير المسلمين في تلك الواقعة وصلت إلى درجة عالية من الحاجة، بل قد تدخل في حد الضرورة؛ لما يتميز به العدو من كثرة عدد الجند، وجودة التدريب، ووسعة الخبرة، وكثرة العتاد، بحيث تفوق جيش المملكة بكثير -في ذلك الوقت-، واجتمع مع ذلك جبروت القيادة وظلمهم، بحيث يتوقع منهم أي شيء، فلا مناص من ردعهم بقوة عظمى في مقاييس تلك القيادة.

٢. لقيت هذه الفتوى اهتمامًا ملحوظًا من علماء المملكة، وفي مقدمتهم سماحة

(١) الموقع الشبكي لسماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز، على الرابط الآتي: https://cutt.us/21vHX

(٢) مجموع فتاوى ابن باز، ١٨/ ٣٠٥.

الشيخ عبدالعزيز بن باز (ت١٤٢٠هـ)، حيث تكلم عنها في مناسبات متعددة، وحرص على تفنيد أي اعتراض يرد على أي جانب من جوانبها.

٣. أن شريحة كبيرة من الدعاة وقعوا في خطأ استراتيجي، عندما أقحموا تحليلاتهم السياسية في تقرير الحكم الشرعي، وتبنوا رأيًا مضادًا لهذه الفتوى، يمنع الاستعانة بغير المسلمين، مما جعل هذه الفترة من أسوأ المنعطفات التي حرفت مسار الدعوة عن الجادة، ولاسيما في منطقة الخليج العربي؛ لأنهم أظهروا للمجتمع وأرباب السياسة أن لهم توجهات سياسية يقدمونها على أي اعتبار آخر، مما أضعف ثقة الكثير بهم.

٤. من أهم الدروس المستفادة من هذه الواقعة:

أ. أن الموقف الشرعي الذي كان لا يسع مواطنو دول الخليج العربي تجاوزه، ولاسيما أهل العلم والدعاة: أن يلتحموا مع قيادتهم السياسية والشرعية في مثل هذه الظروف العصيبة، بحيث يكونون على قلب رجل واحد في مواجهة العدو، فبما أن ولي الأمر اختار رأيًا فقهيًّا معتبرًا صادرًا من المرجعية الشرعية (وهي هيئة كبار العلماء)، وانتقل هذا الرأي إلى حيز التنفيذ في عموم البلاد، فإن المصلحة الشرعية توجب أن يلتزم الجميع بهذا الرأي؛ لأنه في وقت الأزمات يكون المسلمون في أمس الحاجة إلى وحدة الصف، وإذا استدعى الأمر إلى إبداء المشورة والنصيحة، فلابد أن يكون بالطرق الشرعية المتاحة التي تجعل في مقدمة أولوياتها: تقوية وحدة الصف، وتعزيز الثقة المتبادلة بين الراعي والرعية، بحيث يبقى الجميع على قلب رجل واحد، ولا يجد العدو أي منفذ لتفرقة صفهم.

ب. أنه في كثير من الوقائع لا يطلب من المفتي تحقيق المناط الخاص، وإنما يطلب منه تحقيق المناط العام، ويترك التطبيق لاجتهاد المكلفين[1]،

(١) انظر: المسالك في شرح موطأ مالك (٥٣٨/٧)، الموافقات، ٧١/٢، ٢٣٥، ٣٣/٣، ١٠٥، ١٠٧، ١١٧ ٦٧/٤، حاشية السندي على سنن النسائي، ١٧٨/٧، آثار الشيخ العلامة عبدالرحمن بن يحيي المعلمي اليماني، ٢٨٥/١٩.

وفي مقدمة تلك الوقائع: التي تتبعها مسؤوليات، وتختلف الأنظار في تقديرها، ويتفاوت فيها الناس بشكل كبير، فيترك التقدير فيها إلى المكلفين، ويتحملون مسؤولية تقديرهم.

ومما يدخل في ذلك دخولًا أوليًّا: الوقائع السياسية التي تحتاج إلى رأي أهل الخبرة في طريقة تقدير المصالح الضرورية أو المصالح الحاجية المتعلقة بتلك الوقائع، وتقدير مدى انطباق ضوابط الضرورة أو الحاجة التي تجيز استثناء حكم تلك الوقائع من الأحكام الأصلية العامة، فهنا يسع المجتهد أن يحقق المناط العام، ويترك تطبيقه على الوقائع الخاصة في عهدة الساسة، وهم مستأمنون على ذلك، ومسؤولون أمام الله وأمام الناس بتحري الأصلح للمسلمين؛ لأن الآراء تختلف في معرفة الصَّالح والأصلح والفاسد والأفسد، وفي معرفة خير الخيرين وشر الشرين، فلا بد أن يكون هناك مرجع واحد ينقاد الجميع إلى رأيه.

ولله در العز بن عبدالسلام (ت٦٦٠هـ) عندما قال: "ولما عُلِم أن الآراء تختلف في معرفة الصالح والأصلح والفاسد والأفسد، وفي معرفة خير الخيرين وشر الشرين؛ حصر الإمامة العظمى في واحد؛ كيلا يتعطل جلب المصالح ودرء المفاسد؛ بسبب اختلاف الولاة في الصالح والأصلح والفاسد والأفسد"(١).

المطلب الثالث
ضوابط إعمال المصلحة التي ربط الشرع الحكم بها، وتوضيح الضوابط بالمثال

توطئة:

سبق أن عرفنا أن نص قاعدة هذا البحث: (الوقائع التي تعرض لها ظروف عارضة، أو تكون طبيعتها التغيير تبعًا لتغير المصالح والأعراف تحتاج إلى اجتهاد خاص يقطعها عن نظائرها الشكلية ويربطها بأصولها الأليق بها).

(١) الفوائد في اختصار المقاصد، ص١٤٢.

كما عرفنا أن هذه القاعدة تتناول نوعين من الوقائع:

أحدهما: الوقائع التي تعرض لها ظروف عارضة، وفي مقدمة الظروف العارضة: المصالح الضرورية والحاجية، وقد سبق بيان ضوابط الضرورة والحاجة في المطلبين السابقين.

الثاني: الوقائع التي طبيعتها التغير تبعًا لتغير المصالح والأعراف. كما عرفنا أن المراد بهذه الوقائع: الوقائع التي ثبت أن الشارع علق الحكم فيها على المصلحة المتوخاة من الحكم، سواء أنصَّ الشارع على الوسيلة التي تحقق المصلحة وقت التشريع أم تركها مطلقة، وهذه المصلحة تكون في غير العبادات والمقدرات، وتتغير بتغير المكلفين أو الأزمنة أو الأمكنة أو الأحوال، كما تتغير بتغير الأعراف. وسيأتي في المطلب التالي الحديث عن ضوابط الأعراف التي علق الشارع الحكم الشرعي بها، أما هذا المطلب فقد عقد للحديث عن ضوابط المصالح التي علق الشارع الحكم بها وجودًا وعدمًا، مع توضيح هذه الضوابط بالمثال، وقد جُعلت الضوابط في مسألة مستقلة، كما جعل المثال في مسألة أخرى على النحو الآتي:

المسألة الأولى: ضوابط إعمال المصلحة التي ربط الشرع الحكم بها

الضابط الأول:

أن يكون الحكم الذي يراد تفعيل المصلحة فيه من أحكام الوسائل لا المقاصد.

المراد من هذا الضابط: أن يكون الحكم الشرعي الذي يراد تفعيل المصلحة فيه من الأحكام التي ربطها الشارع بالمصلحة المتوخاة منها، وترك للمجتهدين الاختيار في الوسائل المحققة لتلك المصلحة المقصودة شرعًا؛ سواء أُوجِدَتْ وسائل كان يعمل بها في عصر التشريع أم لا. إذ أن هذه الوسائل يمكن أن تتغير بتغير الأزمان والأماكن والأحوال، فإن بان للمجتهد أن هناك وسيلة أخرى أولى من الوسيلة التي كان يعمل بها وقت التشريع، أو أصبحت لا تؤدي الغرض المقصود منها، أو تؤدي

إلى ضده، ففي جميع هذه الحالات يتعلق الحكم بالمصلحة الجديدة حينئذٍ. وقد عبر ابن القيم (ت٧٥١هـ) عن الحالة الأخيرة فقال: "كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"(١).

وهذا الضابط يمثل المرتكز الرئيس الذي تنطلق منه بقية الضوابط؛ لأنه يحدد نطاق المصلحة التي تدور معها الأحكام.

ومما يدل على هذا الضابط:

١. ما جاء عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِذَا بَعَثْتَنِي أَكُونُ كَالسِّكَّةِ(٢) الْمُحْمَاةِ، أَمِ الشَّاهِدُ يَرَى مَا لا يَرَى الْغَائِبُ؟ قَالَ: «الشَّاهِدُ يَرَى مَا لا يَرَى الْغَائِبُ»(٣).

فقد أمر الرسول ﷺ عليًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بتنفيذ أمرٍ عسكري، فسأله عليٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن طريقة التنفيذ:

- هل يكون كالسكة المحماة؟ أي يتقيد بلفظ الأمر تقيدًا حرفيًّا تامًّا، بحيث ينفذ الأمر على أي حال كان الواقع الذي سيشاهده، كالحديدة التي نقشت عليها كتابة محددة، فتحمى لسكِّ النقود عليها فحسب، دون أي تغيير في الكتابة المنقوشة.

(١) إعلام الموقعين، ٣/١١.

(٢) «السِّكَّةُ: حَدِيدَةٌ قَدْ كُتِبَ عَلَيْهَا، يُضْرَبُ عَلَيْهَا الدَّرَاهِمُ وَهِيَ الْمَنْقُوشَةُ». قاله صاحب اللسان، مادة «سكك»، ١٠/٤٤٠.

(٣) أخرجه الإمام أحمد (واللفظ له)، ٢/٦٢، ح٦٢٨، والبخاري في تاريخه، ١/١٧٧، والبزار في مسنده بزيادة بعض الألفاظ، ٢/٢٣٧، ح٦٣٤، وأبو نعيم في الحلية، ٧/٩٢. وله شاهدان من حديث ابن عباس وأنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ.
- قال الهيثمي -في مجمع الزوائد، ٤/٣٢٩ -: «رواه البزار، وفيه ابن إسحاق، وهو مدلس، ولكنه ثقة، وبقية رجاله ثقات، وقد أخرجه الضياء في أحاديثه المختارة على الصحيح».
- وقد قال عنه محققو المسند -٢/٦٣-: «حسن لغيره، رجاله ثقات لكن محمد بن عمر -وهو ابن علي بن أبي طالب- لم يدرك جده».

- أو يجتهد عند مشاهدة الواقع بما يحقق المصلحة التي يريدها النبي ﷺ؟

فكان جواب النبي ﷺ الثاني؛ أن عليه الاجتهاد بما يحقق المصلحة. وفي هذا دلالة على أن هذا الجنس من أوامر النبي ﷺ (وهي التي يتضح بجلاء أنه ليس فيها أيُّ جانب تعبدي، وإنما هي مجرد وسائل محضة لتنفيذ الأحكام الشرعية)، فهذا الجنس من الأوامر يدور الحكم فيه مع المصلحة؛ لأنه ثبت أن الأمر وسيلة لتحقيق المصلحة فحسب.

٢. ما اشتهر في كتب السيرة من عدوله ﷺ عن آراء له إلى آراءٍ أخرى لأصحابه؛ لقناعته بأنها أقرب إلى تحقيق المصلحة، ومن ذلك:

أ. عدولُه ﷺ عن المكان الذي اختاره للمسلمين في غزوة بدر إلى المكان الذي أشار به الحباب بن المنذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[١]؛ لما رأى فيه من مصلحة ظاهرة، كما بيّن سؤال الصحابي له: (أمنزل أنزلك الله إياه) أن المتبادر إلى ذهن الصحابي هو أن ما نطق به أو اختاره المصطفى ﷺ يعد وحيًا يلزمهم امتثاله دون تقديم بين يدي الله ورسوله، وما كان ليس وحيًا ففيه المشورة والإدلاء بالرأي، والخيار بعدها لرسول الله ﷺ.

ب. أخذه ﷺ برأي الصحابة الذين أشاروا عليه بالخروج من المدينة لملاقاة المشركين في غزوة أحد[٢]، مع أنه كان يرى البقاء في المدينة.

جـ. أخذه برأي سلمان الفارسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في حفر الخندق في غزوة الأحزاب، ولم يكن هذا الرأي معلومًا عند العرب[٣].

فيُلاحظ أن التغيُّر في جميع هذه الحالات: إنما حصل لوسائلَ ظنيةٍ كان يراها

(١) انظر: السيرة النبوية لابن هشام، ٢٧٢/٢، دلائل النبوة للبيهقي،٣٥/٣، البداية والنهاية لابن كثير، ٨١/٥.

(٢) انظر: السيرة النبوية لابن هشام،٦٧/٣، دلائل النبوة للبيهقي، ٢٢٦/٣، البداية والنهاية لابن كثير، ٣٤٩/٥.

(٣) انظر: السيرة النبوية لابن هشام، ٢٣٥/٣، البداية والنهاية لابن كثير، ١٣/٦.

النبي ﷺ أقرب إلى تحقيق مصالح المسلمين على أكمل الوجوه الممكنة، وعندما اقتنع ﷺ بأن المصلحة يمكن أن تتحقق بوسيلة أخرى يغلب على الظن أنها أنجع من الوسيلة الأولى تغير رأيه ﷺ تبعًا للمصلحة. ومثله يقال في كل وسيلة قصد الشارع منها الوصول إلى مصلحة مقصودة فحسب، دون أن يتعلق بذات الوسيلة حكم شرعي.

ومن خلال الأمثلة المذكورة يُلاحظ أن هذا يكثر في طرق تنفيذ الأحكام الشرعية من قبل ولاة الأمور، ولا يقل عنها كثرةً أحكامُ التعزيرات التي وردت في النصوص، حيث تمثل نطاقًا واسعًا للأحكام التي تدور مع مصالحها؛ لهذا اعتنى بها ابن القيم، وذكر أمثلة كثيرة جدًّا لها من فعل الرسول ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم[1].

الضابط الثاني:

أن تكون المصلحة المتوخاة من الحكم الشرعي ثابتةً بمستند صحيح[2].

فالمصلحة التي تعلق الحكم الشرعي بها وجودًا وعدمًا لا بد أن يكون لها مستند شرعي يثبتها من دليل صريح أو مفسر من السياق أو من القرائن اللفظية أو الحالية، أو تنبيه وإيماء... إلخ؛ لأنها منسوبة للشريعة، وقد جُعلت مناطَ الحكم الشرعي (ومحلَّه)، فلا يصح نسبتها إلى الشريعة بلا دليل، شأنها شأن العلةَ الشرعية والحكم الشرعي.

الضابط الثالث:

أن تحقِّقَ الوسيلةُ الجديدةُ المصلحةَ المقصودةَ شرعًا على أتم الوجوه، بحيث تكون مناظرة لما كانت تحققه الوسيلة المنصوص عليها أو أولى منها[3].

(١) انظر: الطرق الحكمية، ١/٣٢ ٤٨، إغاثة اللهفان، ٢/٥٧٢ ٥٨١.

(٢) انظر: تعارض دلالة اللفظ والقصد، ٢/٨٢٦.

(٣) وقد أشار ابن القيم إلى ذلك بقوله: «... هذا فيما عُلم مقصودُ الشارع منه، وحصول ذلك المقصود على أتم الوجوه بنظيره وما هو أولى منه». إعلام الموقعين، ٣/١٧.

ومما يمكن أن يستدل به لهذا الضابط: ما ثبت عَنْ عُرْوَةَ البَارِقِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَعْطَاهُ دِينَارًا يَشْتَرِي لَهُ بِهِ شَاةً، فَاشْتَرَى لَهُ بِهِ شَاتَيْنِ، فَبَاعَ إِحْدَاهُمَا بِدِينَارٍ، وَجَاءَهُ بِدِينَارٍ وَشَاةٍ، فَدَعَا لَهُ بِالْبَرَكَةِ فِي بَيْعِهِ، وَكَانَ لَوِ اشْتَرَى التُّرَابَ لَرَبِحَ فِيهِ»(١).

فقد حدد النبي ﷺ مقصده وهو تملك شاة، وحدد الوسيلة: وهي عن طريق الشراء بدينار واحد، ولكن عروة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يجمد على النص، وإنما اجتهد في تقدير طريقة التنفيذ بناء على المقصد من الأمر، فاختار طريقة أخرى غير الطريقة التي حددها الرسول ﷺ، لكنها تحقق المصلحة المطلوبة وزيادة، وقد أقره الرسول ﷺ ودعا له بالبركة، وفي هذا دليل على أن مقصد الشارع إذا تعلق بتحقيق المصلحة دون الوسيلة، وقد تم تحقيق المصلحة المقصودة على أتم الوجوه فقد حصل المطلوب، سواء أكان ذلك بالوسيلة المنصوصة أم بغيرها.

الضابط الرابع:

ألا يكون في الوسيلة المنصوص عليها مصالحُ أخرى آكد من المصلحة التي تحققها الوسيلة الجديدة، وألا يترتب على العمل بالمصلحة الجديدة ارتكاب مفسدة أرجح من المصلحة المنصوصة، أو تفويت مصلحة أعلى رتبة منها(٢)

"فعند الحكم بالعدول عن الوسيلة المنصوص عليها إلى وسيلة أخرى آكد في تحقيق المصلحة المقصودة شرعًا، يجب ألا تُغفَلَ بقيةُ المصالح التي قصد الشرع تحقيقها بالوسيلة المنصوص عليها. فالوسيلة قد يكون المقصود من التنصيص عليها تحقيق مصلحتين -مثلًا- وقد غفل المجتهد عن المصلحة الثانية! وعليه فلا يجوز التسرع بالحكم بأن الوسيلة صارت لا تحقق المصلحة الأولى، أو أن هناك وسائل جديدة آكد منها؛ لاحتمال أن تبقى الوسيلة المنصوص عليها؛ محققةً لمصلحة أخرى معتبرة شرعًا آكد من المصلحة الأولى"(٣).

(١) أخرجه البخاري، ٣/١٣٣٢، ح٣٤٤٣.

(٢) انظر: تعارض دلالة اللفظ والقصد، ٢/٨٣٠، ٨٣٣٣.

(٣) تعارض دلالة اللفظ والقصد، ٢/٨٣٠.

وكذلك يجب ألاَّ يترتب على العمل بالمصلحة الجديدة ارتكاب مفسدة أرجح من المصلحة المنصوصة، أو تفويت مصلحة أعلى رتبة منها.

وهذا الضابط مبني على أصل مسلم من أصول الشريعة، وهو العمل بأقوى المصلحتين المتعارضتين، وقد سطر العلماء في ذلك عدة قواعد، منها: "جاءت الشريعة عند تعارض المصالح والمفاسد بتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وباحتمال أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما"[(١)].

الضابط الخامس:

ألا تكون الوسيلةُ الجديدةُ محرمةً شرعًا[(٢)]

فإذا كانت الوسيلة الجديدة محرمةً شرعًا، فلا يجوز استبدال الوسيلة الشرعية بها، وإن كانت تلك الوسيلة المحرمة تحقق المصلحة الشرعية.

ومما يمكن أن يعلل به لهذا الضابط:

١. أن الغاية المشروعة لو كانت تجيز الوسيلة المحرمة لفسدت الحياة، إذ ما من مجرم إلا ويستطيع أن يدخل في نيته مقصدًا مباحًا، وهذا يؤدي إلى إباحة الجرائم بجميع أشكالها بدعوى أنها تؤدي إلى أغراض مباحة!

٢. أن الغايات إذا كان يشترط فيها أن تكون مشروعة، فكذلك الوسائل التي توصل إليها، فكيف يُتوصل إلى الطاعة بالمعصية؟!

٣. أن القاتل الذي يتعمد قتل مورثه لا يرثه بالإجماع[(٣)]؛ لأنه تعمد الوصول إلى

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٩٢/٣١، وانظر منه: ٤٨/٢٠، ٥١. وانظر من الصيغ الأخرى: الذخيرة للقرافي، ٢٣١/٥، القواعد للمقري، ٦٠٨/٢، قاعدة ٣٩٨، المنثور، ٣٤٩/١، وانظر في موضوع القاعدة: قواعد الأحكام لابن عبدالسلام، ٤٦/١، ٥١.

(٢) انظر: إحياء علوم الدين، ٨٣٦٨/٤، مجموع الفتاوى، ١٧٧/٢٧.

(٣) انظر: شرح السنة للبغوي، ٤٩٢/٥.
وقد ورد في ذلك عدة أحاديث وآثار، منها ما جاء عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ». أخرجه ابن ماجه، ٨٨٣/٢، ح٢٦٤٥، والترمذي، ٤٢٥/٤، ح٢١٠٩. وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، ٨١٧/٢، ح٤٤٣٦.

الإرث بطريق ممنوع، ويأخذ حكمه كل من تعمد الوصول بوسيلة محرمة إلى حكم شرعي.

ومن الأمثلة التي توضح هذا الضابط: إذا استمر ابن عشر سنوات على ترك الصلاة، ولم يفدْ فيه الضرب غير المبرح، فليس للأب أن يضربه ضربًا مبرحًا أو على الوجه؛ لأن ذلك محرم(١).

الضابط السادس:

ألا يكون في الوسيلة المنصوص عليها جانبٌ تعبديٌّ

وهذا أهم ضوابط المصلحة؛ لأنه إن لم يتحقق فلا منفذ لإعمال المصلحة حينئذٍ، حتى لو تحققت جميع الضوابط الأخرى؛ لأن الوسيلة المنصوصة إذا كان فيها جانبٌ تعبديٌّ فهذا يعني أن قصد الشرع قد تعلق بالهيئة والصفة التي حددها في الوسيلة المنصوص عليها بحيث لا يُشرع التعبدُ إلا بها.

وهذا شأن أغلب العبادات؛ لأن لها مقصدًا كليًّا أساسيًّا غالبًا ما يكون أقوى من المصالح الظاهرة المترتبة عليها، وهذا المقصد هو الانقياد لأحكام الشرع.

وفي هذا الشأن قال ابن القيم (ت٧٥١هـ): "وبالجملة فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل وإن أدركتها جملة"(٢).

ومما يدل على أن الشأن في العبادات الالتزام بالهيئة التي حددها الشرع:

١. اهتمام الأدلة النقلية ببيان صفات العبادات، والنص على أحكامها التفصيلية، والاعتناء الظاهر بالهيئة والصفة التي حددها الشرع، ووضع قواعد عامة لنا تمنع الابتداع في العبادات، وتبين أن كل من يحدث في الدين

(١) ومما يدل على ذلك: حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ، فَلا يَلْطِمَنَّ الْوَجْهَ». أخرجه مسلم بلفظه، ٢٠١٧/٤، ح٢٦١٢.

(٢) إعلام الموقعين، ٩٥/٢.

ما ليس منه فهو مردود على صاحبه، وذلك في عدة نصوص، من أشهرها قوله ﷺ: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ، فَهُوَ رَدٌّ»[(١)].

٢. دليل الاستقراء؛ بالنظر في جل العبادات يُلاحظ أنها لا تسمى عبادة إلا إذا تم الالتزام بالهيئة والصفة التي حددها الشرع، حتى لو تم تحقيق المقصود منها على أكمل الوجوه[(٢)].

المسألة الثانية: توضيح ضوابط المصلحة التي ربط الشرع الحكم بها بالمثال

من الأمثلة التي اجتمعت فيها ضوابط المصلحة التي تعلق الحكم الشرعي بها:

كون عقد الأمان لا يكون إلا بإذن ولي الأمر:

الأصل أن عقد الأمان متاحٌ لأي مسلم مختارٍ جائزِ التصرف، وهذا ما عليه جمهور العلماء[(٣)]؛ لعموم النصوص التي تثبت ذلك، ومنها قوله ﷺ: «ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ، فَمَنْ أَخْفَرَ مُسْلِمًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»[(٤)].

ولكن ذهب بعض المالكية -ومنهم عبدالملك بن الماجشون (ت٢١٢هـ)- إلى اشتراط إذن الإمام[(٥)].

ومن خلال ما جاء في ضوابط إعمال المصلحة: يظهر -والله أعلم- أن هذا القول متجه في هذا العصر، بل لا يسع القول إلا به، فلا بد من إذن ولي الأمر لصحة الأمان، وبيان ذلك:

(١) أخرجه البخاري، ٢/٩٥٩، ح٢٥٥٠، ومسلم، ٣/١٣٤٣، ح١٧١٨. كلاهما من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) انظر: إعلام الموقعين، ٢/٩٥، الموافقات، ٢/٢٢٨، حجة الله البالغة، ص٢٩٩.

(٣) انظر: مختصر الخرقي وشرحه: المغني، ١٣/٧٥، كنز الدقائق وشرحه: تبيين الحقائق، ٣/٢٤٧، المنهاج وشرحه: مغني المحتاج، ٤/٢٣٨، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي، ٢/١٨٥.

(٤) أخرجه البخاري (واللفظ له)، ٢/٦٦١، ح١٧٧١، ومسلم، ٢/٩٩٩، ح١٣٧١.

(٥) انظر: المنتقى لأبي الوليد الباجي، ٤/٣٤٥. حيث جاء فيه: «وقال عبدالملك بن الماجشون: لا يلزم غير تأمين الإمام، فإن أمن غيره فالإمام بالخيار بين أن يمضيه وبين أن يرده»، وانظر أيضًا: الشرح الكبير للدردير، ٢/١٨٥.

عند التأمل في ضوابط المصلحة التي يتغير الحكم تبعا لها يلاحظ أنها متحققة في هذا الحكم؛ إذ المقصود من عقد الأمان هو حصول الأمان للغريب غير المسلم الذي دخل بلدًا مسلمًا، ومما يثبت صحة هذا المقصد ذات التسمية، فلا يكون عقد أمان إلا إذا كان يحقق الأمان فعلًا. كما أن الحكم الأصلي وهو جواز منح الأمان للغريب من قبل أي مسلم وسيلة لتحقيق هذا المقصد فحسب، وليس في هذه الوسيلة جانب تعبدي بحيث لا يجوز تجاوزها، وقد تغير الواقع في العصر الحاضر، وأصبحت هذه الوسيلة غير مجدية ما لم تحظَ بموافقة ولي الأمر، فمن المعلوم أنه في الوقت السابق كان الغريب الذي يدخل أي بلدة يُعرف أنه غريب، كما أنه إذا أمَّنه شخصٌ من أهل البلدة يكون المؤمِّن معروفًا عند أهل البلدة فيحصل به الأمان للغريب، أما في هذا العصر فيندر أن يتحقق ذلك، والوسيلة البديلة التي يتحقق بها ذلك على أتم الوجوه وبشكل مباح، ولا يترتب عليه تفويت مصالح أو حصول مفاسد آكد: هي الوثيقة التي تمنح للغريب، والتي يعلم بها إذن ولي الأمر للغريب بالدخول إلى البلد المسلم، أو الإقامة فيه وفق ما يعرف بتأشيرة الدخول، أو الإقامة. ومما يعضد ذلك أن الفقهاء ينصون على أن من شروط الأمان المتاح لكل مسلم ألا يكون في ذلك ضرر راجح[1]، ومن المعلوم أنه لو فتح المجال لأي مسلم أن يُدخِل من شاء؛ لترتب على ذلك مفاسد أمنية واقتصادية وسياسية لا تخفى على أحد. كما ينصون على أن الإمام لو منع المسلمين من إعطاء الأمان لأحد لزمهم ذلك[2]، وهذا الإلزام متحقق في العصر الحاضر من خلال الأنظمة التي تنظم الدخول إلى البلد المسلم، وتمنع أن يكون ذلك بطريقة عشوائية، فكل مواطن أو مقيم له أن يستقدم أو يستضيف من يشاء، ولكن وفق أنظمة محددة تحقق مصالح الجميع، والله أعلم.

(١) انظر: كنز الدقائق وشرحه: تبيين الحقائق، ٢٤٧/٣، المنهاج وشرحه: مغني المحتاج، ٢٣٨/٤، الروض المربع مع حاشية ابن قاسم، ٢٩٧/٤.

(٢) انظر: المنتقى لأبي الوليد الباجي، ٣٤٥/٤.

المطلب الرابع
العوامل المؤثرة في مراعاة الواقع، وتوضيحها بالأمثلة

مراعاة الواقع تشمل: تحقيق المناط الخاص، وما يتصل به من مراعاة المآلات، وتشمل أيضًا: مراعاة الواقع الذي تعارف الناس عليه، وقد أُفرد للحديث عن كل واحد منهما مسألة مستقلة.

المسألة الأولى: العوامل المؤثرة في تحقيق المناط الخاص، وتوضيحها بالمثال

قبل بيان العوامل المؤثرة في تحقيق المناط الخاص، يحسن بيان المراد بِـ (تحقيق المناط الخاص)، وبيان المراد بقسيمه، وهو (تحقيق المناط العام)، وبيان علاقتهما بالحكم الشرعي، ثم الإشارة إلى أدلة اعتبار تحقيق المناط الخاص:

أولًا: بيان المراد بِـ (تحقيق المناط الخاص)، والمراد بقسيمه، وهو (تحقيق المناط العام)، وبيان علاقتهما بالحكم الشرعي

إن أي اجتهاد شرعي يتكون من مقدمتين[1]:

المقدمة الصغرى: فهم الواقعة، ومعرفة تفاصيلها المؤثرة في الحكم.

المقدمة الكبرى: فهم الحكم الشرعي الواجب في هذه الواقعة، والاستنباط الصحيح له من الأدلة.

ثم يكتمل الاجتهاد بإدراج المقدمة الصغرى في حكم المقدمة الكبرى.

(١) انظر في فكرة هاتين المقدمتين: إعلام الموقعين، ١/ ٦٩، الطرق الحكمية، ص٤، ١٣، الموافقات، ٣/ ٣١. ونص كلام ابن القيم في الموضع الأول من الطرق الحكمية: «فهاهنا نوعان من الفقه، لا بد للحاكم منهما: فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس، يميز به بين الصادق والكاذب، والمحق والمبطل. ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفًا للواقع. ومن له ذوق في الشريعة، واطلاع على كمالاتها، وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل، الذي يسع الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح: تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها ووضعها وحسن فهمه فيها، لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة».

لكن تصوير الواقعة في المقدمة الصغرى، وما يتصل بها من الحكم في المقدمة الكبرى على درجتين:

- إذ قد يكون تصوير الواقعة مقصورًا على ذكر المناط العام، أي الموضع المؤثر في الحكم بشكل عام، دون التفات إلى تفاصيل حال المكلف الذي صدرت منه الواقعة، فيكون الحكم شاملًا لكل من تحقق فيه مناط (وموضع) الحكم، وهذا ما يعرف بتحقيق المناط العام.
- وقد يكون تصوير الواقعة مفصَّلًا بحيث يشخِّص واقعَ مكلفٍ بعينه أو جهة اعتبارية معينة، أو عقد معين... وهكذا، ومن ثم يُنزَّل الحكم عليه بشكل مباشر، وهذا ما يعرف بتحقيق المناط الخاص.

ولتوضيح ذلك بعبارة أخرى يُقال: تحقيق مناط الحكم على نوعين:

النوع الأول: يسمى تحقيق المناط العام، وقد عبر الشاطبي (ت٧٩٠هـ) عن المراد به بأنه: "نظرٌ في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما"[١]. أي: تنزيل الحكم العام على جنس الواقعة، دون تخصيص الحكم بالمكلف الذي صدرت منه ذات الواقعة، وهذا ما يحصل في الفتاوى العامة.

النوع الثاني: يسمى تحقيق المناط الخاص، وقد عبر الشاطبي (ت٧٩٠هـ) عن المراد به بأنه: "نظرٌ في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية"[٢]. أي: تنزيل الحكم الخاص على واقعة معينة، بعد دراسة وافية لجميع أبعادها التي يمكن أن تؤثر في الحكم. وهذا الاجتهاد يحصل في الأحكام القضائية التي تنزل على واقعة قضائية محددة، وفي الفتاوى الخاصة التي يُطلب من المفتي تنزيل الحكم فيها على واقعة معينة صادرة من مستفتٍ معين، أو جهة اعتبارية معينة.

(١) الموافقات، ٤/٧٠.

(٢) الموافقات، ٤/٧٠.

ثانيًا: أهم أدلة اعتبار تحقيق المناط الخاص

من أهم أدلة اعتبار تحقيق المناط الخاص في الشريعة: ورود جملة من النصوص الشرعية التي تواردت على صور متشابهة في الظاهر، لكنها مختلفة في الحكم؛ بسبب اختلاف المناط الخاص الذي تعلق به كل حكم؛ منها:

١. أن النبي ﷺ سئل في أوقات مختلفة، تارة عن أفضل الأعمال، وتارة عن خير الأعمال، وتارة عن أي الإسلام أفضل، وتارة يعرِّف بذلك من غير سؤال... فكان التعريف والجواب مختلفًا، ولو حُمل كل واحد منها على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل[(١)]. وهذا يدل على أن مبرر ذلك الاختلاف هو الاختلاف في تحقيق المناط الخاص.

٢. ومن مواقف النبي ﷺ التي أبدى فيها حكمًا مختلفًا على الرغم من التشابه في الظاهر: أنه قبِلَ من أعرابي الاكتفاء بالصلوات الخمس[(٢)]، وحثَّ ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا على قيام الليل؛ وذلك مراعاة لحال كل منهما[(٣)].

٣. ومن المواقف الأخرى المتشابهة في الصورة، لكن أجاب ﷺ بأجوبة مختلفة: أنه سئل عن القبلة للصائم، فأجازها للشيخ الكبير ومنعها للشاب[(٤)].

٤. وأيضًا من المواقف التي روعي فيها اختلاف الحال: أنه "آثر عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في بعض الغنائم قومًا، ووكل قومًا إلى إيمانهم لعلمه بالفريقين"[(٥)] [(٦)].

(١) انظر: الموافقات، ٤/٧١.
وللاطلاع على بعض الأمثلة من الأحاديث، انظر: صحيح البخاري، ١/١٣، ح١١، ١/١٩٧، ح٥٠٤، ٢/٥٥٣، ح١٤٤٧، صحيح مسلم، ١/٦٥، ح٣٩ وح٤٠، ١/٨٨، ح٨٣.

(٢) انظر نص الحديث في صحيح البخاري، ١/٢٥، ح٤٦، صحيح مسلم، ١/٤٠، ح١١.

(٣) انظر نص الحديث في صحيح البخاري، ٣/١٣٦٧، ح٣٥٣٠، صحيح مسلم، ٤/١٩٢٧، ح٢٤٧٩.

(٤) انظر نص الحديث في سنن أبي داود، ٢/٧٨٠، ح٢٣٨٧، سنن البيهقي، ٤/٢٣١، ح٨٠٨٣، صحيح سنن أبي داود للألباني، ٢/٦٥، ح٢٣٨٧.

(٥) الموافقات، ٤/٧٣.

(٦) الحديث بطوله أخرجه البخاري، ٣/١١٤٨، ح٢٩٧٨، ومسلم، ٢/٧٣٣، ح ١٠٥٩.

ثالثًا: العوامل المؤثرة في تحقيق المناط الخاص

إن تحديد العوامل المؤثرة في قدرة المجتهد على تحقيق المناط الخاص بالشكل الصحيح من الأمور الصعبة، وقد أشار الشاطبي (ت٧٩٠هـ) إلى سبب ذلك، وهو: "أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية، وعبارات مطلقة تتناول أعدادًا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره، ولو في نفس التعيين"(١).

ولكن يمكن أن نتلمس أهم العوامل المؤثرة في تصحيح تحقيق المناط الخاص، فإن بعضها يتعلق بالمجتهد نفسه، وبعضها يتعلق بالواقعة المعينة:

ومن أهم ما يتعلق بالمجتهد:

١. سعة علم المجتهد وتنوعه، وإلمامه بشتى العلوم ذات الصلة بالاجتهاد.

٢. ما يتحلى به المجتهد من ملكة خاصة تتمثل في حنكته، وفراسته، ودقته، وبعد نظره.

٣. ما يكتسبه المجتهد من خبرة من خلال الممارسة المستمرة للاجتهاد، ولاسيما الاجتهاد الذي يبنى عليه عمل، كالفتاوى والأحكام القضائية.

٤. ما يمن الله به على المجتهد من الحكمة والفرقان؛ ولأهميتهما اكتفى الشاطبي (ت٧٩٠هـ) بهما، حيث بين ما ينشأ منه تحقيق المناط الخاص، فقال: "هو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩]، وقد يعبر عنه بالحكمة، ويشير إليها قوله تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩]"(٢).

ومن أهم ما يتعلق بالواقعة المعينة:

١. أن يَظْهَرَ للمجتهد عند تنزيل الحكم الأصلي على واقعة معينة أن الحكم

(١) الموافقات، ٦٦/٤، ٧٠.

(٢) الموافقات، ٧٠/٤.

الأصلي غير منسجم مع مقاصد الشريعة، وفي مقدمتها تحقيق المصلحة الشرعية، وإقامة العدل، ورفع الحرج.

٢. أن يظهر له ملحظ دقيق في ذات الواقعة، بحيث يستدعي الأمر إعادة النظر في الاجتهاد الأوَّلي، وهذا الملحظ قد يجده من خلال: تأمل أدق في الواقعة، أو من خلال النظر في القرائن والملابسات المحتفة بها، أو من خلال سؤال أهل الاختصاص، كأهل الطب في الوقائع الطبية، وأهل الاقتصاد في الوقائع الاقتصادية، وأهل السياسة في الوقائع السياسية... وهكذا.

٣. أن يظهر له ملحظ دقيق في الشخص المعني بالواقعة، أو ظروفه المحيطة به، وهذا الملحظ قد يجده من خلال: تفرس في ذات الشخص واستكشاف ما يناسب طبيعته ومزاجه، أو من خلال النظر في حاله وعاداته ومكانه وزمانه... إلخ.

٤. أن يظهر له أن تطبيق الحكم الأصلي على الواقعة ستكون له في الغالب نتائجُ ومآلاتٌ غير مقبولة شرعًا، مما يستدعي إعادة الاجتهاد فيها على النحو الذي يراعى فيه تلك المآلات.

ولا يخفى أن مراعاة المآلات من أسس الاجتهاد الشرعي[1]، وحقيقته: "هو نظر

(١) أدلة اعتبار مراعاة المآلات كثيرة، حيث جاء في القرآن الكريم عدة نواهٍ أو أوامر بُني الحكم فيها على النظر في المآلات والنتائج التي يتوقعها العباد في المستقبل، بحيث لو لم يغلب على الظن تحققها في المستقبل، لكان الحكم بشكل مختلف.

ومن أمثلة ذلك من الآيات: قوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: ٧٩].

فإحداث خرق في السفينة فيه إضرار بها، لكن يترتب على ذلك في المآل مصلحة أرجح، وهي عدم أخذ الملك لسفينتهم، وقد بنى الخضر تصرفه على هذا المآل.

ومن أمثلة ذلك من السنة: ما ثبت عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: أَتَى رَجُلٌ رَسُولَ اللهِ ﷺ بِالْجِعْرَانَةِ مُنْصَرَفَهُ مِنْ حُنَيْنٍ، وَفِي ثَوْبِ بِلَالٍ فِضَّةٌ، وَرَسُولُ اللهِ ﷺ يَقْبِضُ مِنْهَا، يُعْطِي النَّاسَ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، اعْدِلْ، قَالَ: «وَيْلَكَ وَمَنْ يَعْدِلُ إِذَا لَمْ أَكُنْ أَعْدِلُ؟ لَقَدْ خِبْتَ وَخَسِرْتَ إِنْ لَمْ أَكُنْ أَعْدِلُ». فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: دَعْنِي، يَا رَسُولَ اللهِ فَأَقْتُلَ هَذَا الْمُنَافِقَ، فَقَالَ: «مَعَاذَ اللهِ، أَنْ يَتَحَدَّثَ =

المجتهد في العواقب التي يغلب على الظن حصولها عند تطبيق الحكم الشرعي، والإفادة من ذلك في تصوير أبعاد الواقعة واختيار الحكم المطابق لها أو توجيهه، بحيث يحقق المقصد من تشريعه على أكمل الوجوه"[1].

وقد بين الشاطبي (ت٧٩٠هـ) وجه تأثير اعتبار المآلات في تحديد الحكم المناسب للواقعة، فقال: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآلٍ على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك:

- فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية.
- وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية.

= النَّاسُ أَنِّي أَقْتُلُ أَصْحَابِي، إِنَّ هَذَا وَأَصْحَابَهُ يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ، لا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنْهُ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ».

فقد عدل النبي ﷺ عن قتل المنافقين على الرغم من كيدهم للإسلام، وضررهم المتأكد على المسلمين، لما يترتب على ذلك من مفاسد راجحة تتمثل في استغلال أعداء الإسلام ذلك لتشويه سمعة المسلمين، وأنهم يأخذون بمجرد التهمة، مما يعني أن كل من يسلم فهو عرضة لنفس المصير إذا صدرت منه أدنى تهمة، وهذا يعني أن قتل المنافق سيستغلها أعداء الإسلام في الدعاية المضادة لعدالة الإسلام.

(١) تعارض دلالة اللفظ والقصد، ٢/ ٨٨٤.

ومما يشترك فيه تحقيق المناط الخاص ومراعاة المآل: «أنهما يدخلان في تحقيق المناط بمعناه العام، الذي هو أحد مقدمتي الاستدلال».

ومن أهم الفروق بينهما: «أن تحقيق المناط الخاص يرتكز على النظر في الواقعة لتصورها وما يتصل بها من إضافات وتوابع في الوقت الحالي. أما مراعاة المآل فترتكز على النظر في النتائج، والآثار المتوقعة في المستقبل، أو استدراك ما يمكن استدراكه إذا ظهرت بعض النتائج أو مقدماتها على خلاف ما كان متوقعا». المرجع السابق.

وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغِبِّ[1]، جار على مقاصد الشريعة"[2].

رابعا: توضيح العوامل المؤثرة في تحقيق المناط الخاص بالمثال:

حُكمُ عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على مجموعة من السرَّاق بالقطع، ثم استدراكه على نفسه بعد أن تنبه إلى ملحظ دقيق يجعل هذه الواقعة تخالف الحكم العام:

هذا المثال يصلح دليلا ومثالا في آن واحد؛ فقد جاء عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِالرَّحْمَنِ بْنِ حَاطِبٍ، قَالَ: «أَصَابَ غِلْمَانٌ لِحَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ بِالْعَالِيَةِ نَاقَةً لِرَجُلٍ مِنْ مُزَيْنَةَ، فَانْتَحَرُوهَا وَاعْتَرَفُوا بِهَا، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ عُمَرُ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ، وَقَالَ: هَؤُلَاءِ أَعْبُدُكَ قَدْ سَرَقُوا، وَانْتَحَرُوا نَاقَةَ رَجُلٍ مِنْ مُزَيْنَةَ وَاعْتَرَفُوا بِهَا. فَأَمَرَ كَثِيرَ بْنَ الصَّلْتِ أَنْ يَقْطَعَ أَيْدِيَهُمْ، ثُمَّ أَرْسَلَ بَعْدَمَا ذَهَبَ فَدَعَاهُ وَقَالَ: لَوْلَا أَنِّي أَظُنُّ أَنَّكُمْ تُجِيعُونَهُمْ حَتَّى إِنَّ أَحَدَهُمْ أَتَى مَا حَرَّمَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لَقَطَعْتُ أَيْدِيَهُمْ، وَلَكِنْ وَاللهِ لَئِنْ تَرَكْتُهُمْ لَأُغَرِّمَنَّكَ فِيهِمْ غَرَامَةً تُوجِعُكَ، فَقَالَ: كَمْ ثَمَنُهَا؟ لِلْمُزَنِيِّ، قَالَ: كُنْتُ أَمْنَعُهَا مِنْ أَرْبَعِمِائَةٍ، قَالَ: فَأَعْطِهِ ثَمَانَمِائَةٍ»[3].

ففي هذا الأثر يلحظ أن الغلمان حصل منهم فعل السرقة، وتحققت فيهم الشروط العامة لتطبيق الحد، مما يعني أنهم داخلون في الحكم الأصلي وهو قطع يد السارق الثابت في النصوص؛ لهذا كاد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يقيم عليهم الحد، لكن عند التأمل في الواقعة يُلحظ أمرين:

الأمر الأول: أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ علم من حال السيد مع غلمانه أنه كان يجوّعهم،

(١) الغِبِّ: العاقبة. انظر: المصباح المنير، مادة «غبب»، ص٤٧٧.

(٢) الموافقات، ٤/١٤٠.

(٣) أخرجه الإمام مالك مختصرًا، ٢/٧٤٨، وعبدالرزاق بمعناه، ١٠/٢٣٨، ح١٨٩٧٧، والبيهقي بلفظه، ٨/٢٧٨، وابن حزم في المحلى،١١/، ٣٢٤، والبغوي في شرح السنة مختصرًا، ١٠/٣١٦، ح٢٥٩٩.
وقد قال عنه ابن التركماني – في الجوهر النقي ٨/٢٧٩–: «... وأيضًا فإن يحيى بن عبدالرحمن لم يلقَ عمر، ولا سمع منه...».

ولا يعطيهم ما يسد حاجتهم من الطعام. وهذا تقصير كبير من السيد، استحقق بسببه مضاعفة الغرامة.

الأمر الثاني: أنهم عندما سرقوا الناقة بادروا إلى نحرها وأكلها، وهذا يعني أن دافع السرقة هو الأكل، وهذه شبهة استحقوا بها درء الحد عنهم.

فيلاحظ أن الحكم تغير لتغير مناطه، ومما يشابه الحكم في هذه الواقعة: عدم قطع عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يد السارق عام المجاعة[1]؛ إذ الواقع الذي طرأ لعموم الناس في ذلك العام (المتمثل في الجوع) يوجب أن يلتفت إليه في تقرير الحكم الشرعي المطابق له، إذ مظنة الحاجة إلى المال المسروق لسد الرمق تعد شبهة تدرأ بها الحدود، وهذا من تحقيق المناط، والإدراك الدقيق للمحل الذي تعلق به الحكم الشرعي.

المسألة الثانية: ضوابط إعمال العرف الذي ربط الشرع الحكم به، وتوضيحها بالمثال

الفرع الأول: المراد بالعرف

"المراد بالعرف: ما تسكن إليه نفوس طائفة من الناس، ويتتابعون عليه، بحيث يصبح عادةً وسمة غالبةً لدى السواد الأعظم منهم، سواء كان قولًا أم فعلا"[2].

وقد عبر كثير من العلماء عن اعتبار العرف بقاعدة فقهية كبرى متفق عليها قالوا فيها: "العادة محكمة"[3]. ومعناها: أن العادة تكون حكمًا يرجع إليها في

(١) انظر: الأموال لأبي عبيد، ص٥٥٩. لكن ذكره بدون إسناد.

(٢) تعارض دلالة اللفظ والقصد، ٩٠٧/٢.

(٣) وهذه القاعدة كما أنها من القواعد الخمس الكبرى التي لا يكاد يخلو منها أي كتاب من كتب القواعد، كذلك يذكرها علماء الأصول، ومن كتبهم: قواطع الأدلة، ٤٥٧/٣، شرح تنقيح الفصول، ص٤٤٨، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص٤٠٤، إعلام الموقعين، ٦/٣، جمع الجوامع وشرح المحلي وحاشية البناني، ٣٥٦/٢، البحر المحيط، ٥٠/٦، مراقي السعود وشرحاه: نشر البنود، ٢٦٥/٢، ومراقي السعود، ص٤٠٦.

الأحكام التي تركها الشارع مطلقة، وأحال في ضبطها إلى عادات الناس وأعرافهم.

"وهذا خير دليل على مرونة الشريعة والتفاتها إلى ما يحقق مصالح العباد على أكمل الوجوه، إذ من مقاصد الشريعة أن الأحكام التي من طبيعتها التَغيُّرُ من عرف لآخر: يُحالُ في ضبطها إلى ما يضمن تحقيق المصالح المقصودة منها على أعلى الوجوه، وذلك من خلال التعويل على ذات الأعراف والعادات المتغيرة التي من شأنها أن تنطلق مما يحقق مصالح أهل العرف"(١).

ونصوص الكتاب والسنة -التي تثبت أن هناك طائفةً من الأحكام وردت مطلقة وأحيل في ضبطها إلى أعراف الناس- من الكثرة بمكان، ولا يناسب السياق لسردها، وقد أشار بعض العلماء إلى جنس كثير من هذه الأدلة، منهم ابن النجار (ت٩٧٢هـ)، حيث قال: "وكل ما تكرر من لفظ (المعروف) في القرآن نحو قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ١٩]، فالمراد به ما يتعارف عليه الناس في ذلك الوقت من مثل ذلك الأمر"(٢).

الفرع الثاني: ضوابط إعمال العرف الذي ربط الشرع الحكم به

الضابط الأول:

أن يكون إعمال العرف في النطاق الذي أحال الشرع الحكم فيه إلى العرف(٣)

وهذا الضابط وضحه الزركشي (ت٧٩٤هـ)؛ حيث قال: "قال الفقهاء: كل ما ورد به الشرع مطلقًا، ولا ضابط له فيه، ولا في اللغة يُحَكَّمُ فيه العرف. ومثَّلوه بالحرز في السرقة، والتفرق في البيع، والقبض، ووقت الحيض وقدره. ومرادهم: أنه يختلف

(١) تعارض دلالة اللفظ والقصد، ٢/٩١٠.

(٢) شرح الكوكب المنير، ٤/٤٤٩، وانظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ١/٦١.

(٣) انظر: أنوار البروق في أنواء الفروق، ١/١٧٦، الفرق ٢٨، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص٢١٨، السؤال ٣٩، الموافقات، ٢/٢١٦، المصلحة المرسلة لـ د. محمد بو ركاب، ص٢٤٠، المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا، ٢/٨٨٩، فقرة ٥١٤، و٩٠٤، فقرة ٥٢٤، العرف لـ د. عادل قوته، ١/٢١٠.

حاله باختلاف الأحوال والأزمنة، ويختلف الحرز باختلاف عدل السلطان وجوره، وحال الأمن والخوف"[1].

ومن خلال هذا النص والنص المنقول -آنفًا- عن ابن النجار ندرك أن العرف الذي تتغير الفتوى تبعًا له يشمل أمرين:

الأمر الأول: إذا ذكر الشرع حكمًا مطلقًا، ولم يبين صفته الضابطة، كتحقق شرط الحرز في السرقة، وما يحصل به القبض في العقود... إلخ، مما يدل ضمنًا على أن المرجع فيه هو العرف، فيتغير الحرز والقبض بتغير العرف.

الأمر الثاني: إذا أحال الشرع إلى العرف صراحةً، مثل: النفقة على الزوجة بالمعروف، فالفتوى فيه تكون تبعًا للعرف؛ لهذا نلاحظ أن القضاة في المحاكم الشرعية في المملكة العربية السعودية يبنون الحكم في مقدار النفقة الأسرية على ما يقرره أهل الخبرة بأعراف الناس، وهم هيئة الخبراء في أي محكمة.

فهذا النوع من الأحكام يرجع فيه إلى العرف، فإذا استقرت الفتوى في زمان أو مكان على عرف سائد، ثم تغير العرف في زمان آخر أو مكان آخر، فيجب أن تتغير الفتوى بحيث تطابق العرف الجديد، وإلا صارت الفتوى القديمة تتكلم عن واقعة فات أوانها، وبقيت الواقعة الجديدة بلا حكم.

ولخطورة الجمود على الحكم الأول على الرغم من تغير العرف الذي بني عليه، فقد حذر العلماء من ذلك بأقوى العبارات وأغلظها، ومن ذلك:

قول القرافي (ت٦٨٤هـ): "... الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، كالنقود في المعاملات، والعيوب في الأعراض في

(١) المنثور، ٣٩١/٢، وانظر: شرح مختصر الروضة للطوفي، ٢١٢/٣، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢٣٥/١٩، الأشباه والنظائر لابن السبكي، ٥١/١، تكملة المجموع لابن السبكي، ٣٧٤/١١، الأشباه والنظائر للسيوطي، ٢٣٥/١، شرح الكوكب المنير، ٤٥٢/٤، مغني المحتاج في شرح المنهاج، ٢٧٣/١.

البياعات ونحو ذلك، فلو تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى لحمل الثمن في البيع عند الإطلاق على السكة التي تجددت العادة بها دون ما قبلها، وكذلك إذا كان الشيء عيبًا في الثياب في عادة رددنا به المبيع، فإذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبوبًا موجبًا لزيادة الثمن لم ترد به. وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المرتبة على العوائد. وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه، بل قد يقع الخلاف في تحقيقه هل وجد أم لا؟

وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجرِه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"[1].

وقد نقل ابن القيم (ت٧٥١هـ) كلام القرافي السابق، ثم علّق عليه فقال: "وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم -على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم- بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل أضرُّ ما على أديان الناس وأبدانهم، والله المستعان"[2].

وكما أن الفتوى بدون اعتبار العوائد المؤثرة خطيرة، كذلك العمل بالعوائد غير المؤثرة، أو التسرع في تصنيف الواقعة على أن الحكم فيها من قبيل الأحكام المبنية على العوائد المتغيرة لا يقل خطورة؛ لهذا فإن المجتهد كما هو معنيٌّ بعدم إغفال أعراف الناس المؤثرة في توصيف الواقعة، فهو معنيٌّ أيضًا بأمرين:

(١) أنوار البروق في أنواء الفروق، ١/١٧٦، وانظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص٢١٨، السؤال ٣٩.
(٢) إعلام الموقعين، ٣/٧١.

أحدهما: التحقُّقُ من أن الحكمَ في الواقعة من قبيل الأحكام المبنية على العوائد المتغيرة. ومما يدخل في الأحكام المربوطة بالعوائد دخولًا أوليًا: "ما يتعارف عليه الناس من وسائل التعبير، وأساليب الخطاب، وما يتواضعون عليه من الأعمال المخلة بالمروءة والآداب، وما يجري في معاملاتهم من كيفية القبض، وحفظ الأمانات، وتقديم الصداق وتأجيله، وكيفية الإجارات، ووسائل توثيق المعاملات. فهذه ليست أحكامًا شرعية، ولكنها مناطٌ ومتعلق للأحكام. وهذه الصور هي التي تخضع للأعراف، وتغيرات الزمن، وأحوال الناس، والأحكام تتغير بتغير مناطها، فحين يشترط في الشاهد ألا يأتي بما يخل بالمروءة، ينظر إلى عادات أهل بلده فيما يكون مخلًا وما لا يكون، وهكذا في قبض المبيع والصداق، وتفسير الألفاظ في الأيمان والطلاق والأوقاف، وكذلك مقدار ما ينفق على الأولاد والزوجة، المرجع فيه إلى أعراف الناس، وطبقاتهم، وعاداتهم"[1].

الثاني: تفحص هذه الأعراف، والتحقق من أن بواعثها منسجم مع مقاصد الشريعة وكلياتها؛ إذ العادةُ -كما قال ابن السمعاني (ت٤٨٩هـ)-: "غيرُ موجبة شيئًا بنفسها بحال، وإنما هي قرينة للواجبات، أو منبئة عن المقاصد فيها"[2].

الضابط الثاني:

أن تتحقق في العرف الذي يراد مراعاته الشروطُ العامة لاعتبار العرف:

وهذه الشروط هي:

١. أن يكون العرف مطَّردًا، أو غالبًا:

وقد عبر العلماء عن هذا الشرط بقاعدة قالوا فيها: "إنما تعتبر العادة إذا اطَّردت أو غلبت"[3].

(١) رفع الحرج لـ د. صالح بن حميد، ص٣٢٥، وانظر: ضوابط المصلحة لـ د. محمد البوطي، ص٢٨٢.

(٢) قواطع الأدلة، ٤٥٧/٣.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ٢٢٤/١، ولابن نجيم، ص١١٧، مجلة الأحكام العدلية، مادة ٩٥، شرحها للأتاسي، ٩٥/١.

والمراد بهذا الشرط: أن يتوافق أهل العرف على العمل بالعرف في جميع الحوادث، أو أكثرها[1].

ومما يعلل به لهذا الشرط: أن العرف لم يرتقِ إلى درجة الاحتجاج به إلا لتوافق أهل الشأن أو أغلبهم على أنه يحقق مصالحهم، فإذا لم يصل العرف إلى الشيوع والقبول لدى عامة أهل الشأن، فلا عبرة به حينئذٍ.

ومن الأمثلة على ذلك: تحديد مسافة السفر ومدته بناءً على العرف: فلا يكون معتبرًا إلا إذا توافق عليه جميع الناس أو أغلبهم.

٢. أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائمًا عند إنشائها:

وقد عبر العلماء عن هذا الشرط بقاعدة قالوا فيها: "العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر"[2].

والمراد بهذا الشرط: أن يكون العرف الذي يراد الرجوع إليه في تفسير لفظ ما، أو عمل ما سابقًا للفظ أو العمل، وممتدًا إلى وقت إنشائهما، بحيث يكون متزامنًا معهما، لا أن يكون متأخرًا عنهما.

ومما يعلل به لهذا الشرط: أن العرف لو كان متأخرًا عن التصرف فلا عبرة به حينئذٍ؛ لأن العرف المتأخر لم يكن موجودًا حال إنشاء التصرف، مما يعني أنه لم يكن معلومًا لدى الطرفين، فكيف يزعم أحدهما أنه كان يقصد العرف المستقبلي المجهول عند إبرام التصرف؟!

ومن أمثلة ذلك: لو تعاقد على تصنيع أثاث لمنزله، على أن يستلمه بعد سنة مثلًا، وكان العرف السائد عند إبرام العقد أن يتكفل البائع بتوصيل الأثاث إلى منزل المشتري، ولكن عندما حل الأجل، صار العرف أن يتكفل المشتري بتكلفة النقل، فحينئذٍ على البائع التوصيل؛ لأنه لا عبرة بهذا العرف المتأخر عن العقد، وإنما العبرة بالعرف السائد عند إنشاء العقد.

(١) انظر: المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا، ٢/ ٨٧٤، فقرة ٥٠٤.

(٢) انظر: المنثور، ٢/ ٣٩٤، الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/ ٢٣١، ولابن نجيم، ص١٢٥.

٣. ألا يعارض العرفَ تصريحٌ بخلافه:

وقد عبر العلماء عن هذا الشرط بقاعدة قالوا فيها: "لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح"(١).

والمراد بهذا الشرط: ألا يرد في التصرف الذي يراد تحكيم العرف فيه تصريح يمنع من إعمال العرف.

ومما يعلل به لهذا الشرط: أن العمل بالعرف من قبيل الدلالة الظنية التي يلجأ إليها فيما لم يرد فيه تصريح، وحيث ورد التصريح بما يخالفها تعين العمل به؛ لأنه الأصل.

ومثال ذلك: لو كان العرف ألا يقوم المقاول بالتخلص من بقايا الترميم، وتنظيف البناية منها، لكن المالك اشترط ذلك صراحةً، وقبل المقاول: فليس له التمسك بالعرف؛ لأن المالك قد صرح بخلافه، وقبل المقاول بذلك.

٤. ألا يكون في العرف تعطيلٌ لنص ثابت، أو لأصل قطعي(٢):

ومن القواعد المتفق عليها والتي يدخل تحتها هذا الشرط أنه: "لا مساغ للاجتهاد في مورد النص"(٣).

والمراد بهذا الشرط: أن بناء الحكم على العرف ضرب من أضرب الاجتهاد،

(١) انظر: ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٧٨٧/٢، قاعدة ١٥٣، مجلة الأحكام العدلية، مادة ١٣، شرحها لعلي حيدر، ٢٨/١، وللأتاسي، ٣٨/١، المدخل الفقهي العام، ٨٧٩/٢، فقرة ٥٠٦، و٩٧٣، فقرة ٥٨٠.

(٢) انظر: ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٨٢٥/٢، العرف والعادة لـ أ. د. أحمد أبو سنة، ص٨٠، المدخل الفقهي العام للأستاذ مصطفى الزرقا، ٨٨٠/٢، فقرة ٥٠٧، العرف لشيخنا أ. د. أحمد المباركي، ص٩٧، العرف لـ د. عادل قوته، ٢٤٢/١، العرف والعمل لعمر الجيدي، ص١٠٧، العرف لمصطفى محمد رشدي، ص٥٧، ٦٤.

(٣) انظر: كتاب الفقيه والمتفقه للبغدادي، ٥٠٤/١، المستصفى، ٣٨٢/٢، الإحكام للآمدي، ٢٠٩/٤، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد له وحاشية التفتازاني، ٣٠٠/٢، شرح تنقيح الفصول، ص٤٤١، إعلام الموقعين، ٢٤٧/٢، التحرير وشرحه: التقرير والتحبير، ٣٣٥/٣، الأشباه والنظائر لابن السبكي، ٤٠١/١، تقرير القواعد لابن رجب، ١٩/٢، ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، ٩٨٨/٢، قاعدة ٢٠٩.

وحيث ورد النص فلا مساغَ للاجتهاد من الأساس، فما بالك إذا كان هذا الاجتهاد سيؤدي إلى تعطيل نصٍ ثابتٍ أو أصلٍ قطعيٍّ؟!

ومما يعلل به لهذا الشرط: أن العرف من الأدلة الظنية المتأخرة في الرتبة بحيث يعمل بها إذا لم يوجد ما هو أقوى منها، وإذا كان لا يعمل بالعرف إذا وجد تصريح بخلافه -كما في الشرط السابق (الثالث)- فمن بابِ أولى إذا كان التصريح في الدليل الشرعي على خلافه.

ومن أمثلة ذلك: لو خُطبتْ امرأةٌ وكان من عرف أهل بلدها أن تخرج مع الخاطب وتخلو به؛ فلا يصح العمل بهذا العرف، لمخالفته للأدلة الصريحة، والتي من بينها: قول النبي ﷺ: «لاَ يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلاَّ وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ»[1].

الفرع الثالث: مثال توضيحي لأثر مراعاة العرف في العمل بدلالة النص الشرعي

سبق التمثيل لذلك عند توضيح الضابط الأول، وعند توضيح كل شرط من شروط العرف، وهذا شرح لأحد الأمثلة التي يتغير فيها الحكم تبعًا لتغير العرف:

فالحرز اصطلاحًا: هو "ما يحفظ فيه المال عادة"[2]. وهذا يختلف باختلاف الأموال والأمكنة والأزمان، ومستوى الأمن في البلد...، فما يكون حرزًا في عرف أهل هذا البلد قد لا يكون كذلك في بلد آخر، وما يكون حرزًا في هذا الزمان قد لا يكون كذلك في زمان آخر، وما يكون حرزًا بالنظر إلى حال هذا المكان أو الشخص -ككونه في مكان لا ينقطع عنه المارَّة، أو في مكان ملاصق لمقر الشرطة وعلى مرمى أعينهم- قد لا يكون كذلك في غيره وإن كان في نفس البلد والزمان. فمتى توافق الناس أو أغلبهم على أن صاحب المال حفظ ماله بالشكل الذي يحفظ مثله عادة، في ظل الظروف الأمنية التي يعيشها البلد؛ صار المال مُحْرَزًا ومن لا فلا.

وهذا المثال يقودنا إلى التنبيه على أن أحد أبرز أسباب انخفاض نسبة حكم

(١) أخرجه البخاري، ٣/١٠٩٤، ح٢٨٤٤، ومسلم (واللفظ له)، ٢/٩٧٨، ح١٣٤١.

(٢) البناية شرح الهداية، ٧/٣٤، وانظر: كشاف القناع عن متن الإقناع، ٦/١٣٦.

القضاة الشرعيين بقطع يد السارق في العصر الحاضر، صعوبة توافق الناس على تحقق شرط السرقة من الحرز، فمثلًا: يتوافق الناس على أن حفظ الأموال النقدية الكبيرة في مقر المصارف يعد حرزًا معتبرًا إذا تم الالتزام بالتعليمات المشددة في ذلك. أما حفظ الأفراد للأموال النقدية الكبيرة (كالتي تدخل فيها خانة الملايين من الريالات) في مقر سكنهم، فإنه يصعب توافق الناس على الحرز المناسب لها؛ لأن مجرد إخراج هذه الأموال الكبيرة من المصارف يعد في حكم التفريط في حفظها من الأساس.

الخاتمة

نخلص في هذا البحث إلى النتائج الآتية:

١. عند نقل النصوص الشرعية إلى حيز التطبيق قد تحتفّ بعض الوقائع بعوارض مؤثرة في الحكم، مما يجعل إلحاقها بنظائرها الظاهرة لا يحقق عدالة الشريعة ومصالح العباد في الدارين على الوجه الذي تتوخاه مقاصد الشريعة الكلية وقواعدها العامة، مما يستدعي تخصيص هذه الوقائع باجتهاد خاصٍ منضبطٍ، يراعي بقاء حكمها تحت منظومة قواعد الشريعة العامة ومقاصدها الكلية. وكذلك الحال فيما لو كانت هذه النصوص بُنيت على مصالح أو أعراف متغيرة في الأساس، مما يستدعي تخصيص المصالح والأعراف الجديدة باجتهاد جديد يناسبها، وهذان الحكمان هما ما تمثلهما قاعدة البحث.

٢. تحقيق الوسطية في فهم النصوص الشرعية يقتضي الموازنة بين مقتضى الحكم الأصلي الذي تدل عليه تلك النصوص، وضوابط الاستثناء منها. وللوفاء بذلك يتعين النظر في الوقائع التي يحتمل استثناؤها من الحكم العام، فإن تحققت فيها الضوابط الشرعية المعتبرة للاستثناء جاز ذلك، وإلا تعين البقاء على الحكم الأصلي الذي يدل عليه ظاهر النصوص.

٣. حالات الوقائع التي تحتاج إلى اجتهاد خاص يخرجها عن الدلالة الظاهرة للنصوص -من الوقائع التي تدخل في المدلول الأصلي للنصوص- لا تكاد تخرج عن خمس حالات:

الحالة الأولى: أن يترتب على الالتزام بالحكم المستفاد من النص تفويت مصلحة ضرورية أرجح في نظر الشرع من ذلك الحكم، فتقدم هذه

المصلحة الضرورية على الحكم الأصلي استثناءً. ويجب أن يراعى في هذا التقديم ضوابط إعمال الضرورة.

الحالة الثانية: أن يترتب على الالتزام بالحكم المستفاد من النص تفويت مصلحة حاجية أرجح في نظر الشرع من ذلك الحكم، فتقدم هذه المصلحة الحاجية على الحكم الأصلي استثناءً. ويجب أن يراعى في هذا التقديم ضوابط إعمال الحاجة.

الحالة الثالثة: أن يكون النص الشرعي قد ربط الحكم بمصلحة متغيرة؛ فيتغير الحكم بتغيرها. ويجب أن يراعى في تقديم المصلحة الجديدة ضوابط إعمال المصلحة التي ربط الشرع الحكم بها.

الحالة الرابعة: أن يكون النص الشرعي قد ربط الحكم بعرف متغير، أو تحتفّ الواقعة بمؤثرات متغيرة، فيتغير الحكم بتغيرهما. ويجب أن يراعى في تقديم العرف الجديد: ضوابط إعمال العرف الذي ربط الشرع الحكم به، وكذلك يجب أن يلاحظ في مراعاة الوقائع المتغيرة: العوامل المؤثرة في تحقيق المناط الخاص، واعتبار المآلات.

الحالة الخامسة: أن يكون هناك تجاذب بين دليل الواقعة المتبادر إلى الذهن، وأدلة أخرى لها ارتباط بمناط الواقعة؛ مما يستدعي التوفيق بين هذه الأدلة عن طريق الجمع بينهما بالتأويل مثلًا، أو بتقديم مدلول أحدها على جزء من مدلول الآخر على سبيل التخصيص أو التقييد... إلى غير ذلك من صور الجمع.

وقد يتعذر التوفيق بين الدليلين، فيتعين ترجيح أحدهما على الآخر بطريق معتبر من طرق الترجيح.

ومما يعول عليه كثيرًا في ذلك: مراعاة ما يكون أقربَ إلى تحقيق مقاصد الشريعة، وأكثرَ انسجامًا مع قواعدها العامة، وأصولها الكلية.

ويجب أن يراعى في كل وجه من وجوه التقديم في هذه الحالة الضوابط الشرعية المطلوبة، فإن كان وجه التقديم هو تأويل النص، فيتعين تحقق شروط التأويل الصحيح، وإن كان ذلك من قبيل التخصيص أو التقييد أو الترجيح فتتعين مراعاة أحكام التخصيص أو التقييد أو الترجيح... وهكذا.

٤. عند تتبع نماذج من الآراء المتطرفة المنسوبة للشريعة يلاحظ أن من أسبابها الرئيسة الانحراف عن الطريق الوسط المعتدل الذي يقتضي الموازنة بين الأدلة الأصلية، والأدلة التي تقتضي الاستثناء منها، سواء أكان ذلك في الإفراط في إعمال الأدلة الأصلية، مع أن طبيعة الواقعة تقتضي تخصيصها باجتهاد يخصها بحكم استثنائي. أم كان الانحراف في التفريط في إعمال الأدلة الأصلية بتوهم أن الواقعة مستثناة منها مع أن المقتضى الشرعي يمنع استثناءها.

٥. المعيار الشرعي للاستثناء من الحكم الأصلي: هو تحقق الضوابط المعتبرة لسبب الاستثناء، والأسباب الرئيسة للاستثناء خمسة: الضرورة، الحاجة، المصلحة، مراعاة الواقع، وجود قرائن صارفة عن العمل بالدليل الأصلي.

٦. لكل واحد من أسباب الاستثناء الخمسة -آنفة الذكر- ضوابط لا بد من تحققها جميعًا قبل تصحيح الاستثناء. ويكتشف التطرف في الاستدلال إذا حُكم بموجب سبب الاستثناء مع تخلف أحد الضوابط، أو عند الغفلة عن الاستثناء على الرغم من تحقق جميع الضوابط.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

قائمة المصادر والمراجع

١. أبجديات البحث في العلوم الشرعية، محاولة في التأصيل المنهجي. د. فريد الأنصاري. الفرقان، الدار البيضاء. ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٢. إبطال الحيل، عبيد الله بن محمد، ابن بَطَّة العكبري (ت٣٨٧هـ). تحقيق: زهير الشاويش. المكتب الإسلامي، بيروت. ط٢، ١٤٠٣هـ.

٣. آثَار الشّيخ العَلّامَة عَبْد الرّحمن بْن يحْيَي المُعَلّمِيّ اليَماني. اعتنى به: مجموعة من الباحثين، منهم: المدير العلمي للمشروع عَلِي بْن مُحَمَّد العِمْرَان، وفق المنهج المعتمد: من الشيخ بكر الله أبو زيد. دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع. ط١، ١٤٣٤هـ.

٤. الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية. محمد السخاوي (ت٩٠٢هـ). تحقيق: د. محمد إسحاق. دار الراية. ط١، ١٤١٨هـ.

٥. أحكام القرآن. محمد بن عبدالله، أبو بكر المعروف بابن العربي (ت٥٤٣هـ). تحقيق: محمد عبدالقادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. ط١.

٦. الإحكام في أصول الأحكام. علي بن أحمد، أبو محمد ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ). القاهرة: دار الحديث. ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٧. الإحكام في أصول الأحكام. علي بن محمد الآمدي (ت٦٣١هـ). تحقيق: د. سيد الجميلي. بيروت: دار الكتاب العربي. ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٨. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. أحمد بن إدريس، أبو العباس القرافي (ت٦٨٤هـ). اعتنى به: عبدالفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، بيروت: دار البشائر الإسلامية. ط٢، ١٤١٦هـ.

٩. إحياء علوم الدين. محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ). دار المعرفة، بيروت.

١٠. أخبار أبي حنيفة وأصحابه. حسين بن علي، أبو عبد الله الصيمري (ت٤٣٦هـ). بيروت: عالم الكتب. ط٢، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

١١. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠هـ). إشراف: زهير الشاويش. المكتب الإسلامي، بيروت. ط٢، ١٩٨٥م.

١٢. أسباب الانحراف في مفهوم الجهاد ووسائل علاجه. أ. د. سليمان بن صالح الغصن. مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض. ط١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م.

١٣. الاستحسان حقيقته - أنواعه - حجيته - تطبيقاته المعاصرة. د. يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين. الرياض: مكتبة الرشد. ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

١٤. الاستحسان عند علماء أصول الفقه وأثره في الفقه الإسلامي. أ.د. السيد صالح عوض. ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

١٥. الاستحسان في الشريعة الإسلامية موقعه بين أصول التشريع وتطبيقاته الفقهية المعاصرة. د. راسم محمد عبدالكريم. بيروت: دار الكتب العلمية. ط١، ٢٠١٢م.

١٦. الاستحسان وأثر العمل به على مسائل الأحوال الشخصية، دراسة فقهية مقارنة. د. عروة عكرمة صبري. الأردن: دار النفائس، ط١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.

١٧. الاستذكار، يوسف بن عبدالله، ابن عبدالبر (ت٤٦٣هـ). تحقيق: د. عبدالله التركي، مركز هجر بالقاهرة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

١٨. الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها. الأستاذ مصطفى أحمد الزرقاء. دمشق: دار القلم. ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

١٩. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان. زين العابدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم الحنفي (ت٩٧٠هـ). تحقيق: عبدالكريم الفضلي. صيدا: المكتبة العصرية. ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٢٠. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية. عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ). تحقيق: محمد تامر وشريكه. القاهرة: دار السلام. ط١، ١٩٩٨م.

٢١. الأشباه والنظائر. عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي، التاج السبكي (ت٧٧١هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٢٢. أصول البحث العلمي ومناهجه، د. أحمد بدر. وكالة المطبوعات، الكويت. ط٦، ١٩٨٢م.

٢٣. أصول السرخسي. محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت٤٨٣هـ). تحقيق: أبو الوفا الأفغاني. بيروت: دار الكتب العلمية (عنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية). الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٢٤. أصول الفقه. محمد بن مفلح المقدسي (ت٧٦٣هـ). تحقيق: أ.د. فهد بن محمد السدحان. الرياض: مكتبة العبيكان. ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٢٥. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر، ابن القيم (ت٧٥١هـ). تعليق: محمد المعتصم بالله. بيروت: دار الكتاب العربي. ط١، ١٩٩٦م.

٢٦. إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان. محمد بن أبي بكر، ابن القيم (ت٧٥١هـ). تحقيق: محمد عفيفي. المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، مكتبة فرقد الخاني، الرياض، ط٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٢٧. الأموال. القاسم بن سلام، أبو عبيد (ت٢٢٤هـ). تحقيق: محمد خليل هراس. قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي.

٢٨. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. علي بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥هـ). دار إحياء التراث العربي. ط٢.

٢٩. أنوار البروق في أنواء الفروق. أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ). بيروت: عالم الكتب. (مصور عن طبعة دار إحياء الكتب العربية، عام ١٣٤٧هـ).

٣٠. إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبدالله مالك. أحمد بن يحيى الونشريسي (ت٩١٤هـ). دراسة وتحقيق: الصادق بن عبدالرحمن الغرياني. طرابلس الغرب: منشورات كلية الدعوة الإسلامية. ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٣١. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. زين الدين بن إبراهيم، ابن نجيم (ت٩٧٠هـ). بيروت: دار المعرفة. ط٣، ١٤١٣ هـ/١٩٩٣م.

٣٢. البحر المحيط في أصول الفقه. محمد بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ). مراجعة: د. عمر الأشقر وآخرون. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

٣٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. محمد بن أحمد، ابن رشد الحفيد (ت٥٩٥هـ). دار الحديث، القاهرة

٣٤. البداية والنهاية. إسماعيل بن عمر، الحافظ ابن كثير (ت٧٧٤هـ). تحقيق د. عبدالله التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، مصر. ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٣٥. البناية شرح الهداية. محمود بن أحمد، بدر الدين العينى (ت٨٥٥هـ). دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

٣٦. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل للمسائل المستخرجة. محمد بن أحمد، ابن رشد الجد (ت٥٢٠هـ). حققه: د. محمد حجي وآخرون. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان. ط٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٣٧. التاج والإكليل لمختصر خليل. محمد بن يوسف المواق (ت٨٩٧هـ). دار الكتب العلمية. ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٤م.

٣٨. التاريخ الكبير. محمد بن إسماعيل، الإمام البخاري (ت٢٥٦هـ). دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن.

٣٩. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام. إبراهيم بن علي، ابن فرحون اليعمري (ت٧٩٩هـ). مكتبة الكليات الأزهرية. ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٤٠. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. عثمان بن علي الزيلعي (ت٧٤٣هـ). المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة. ط١، ١٣١٣هـ.

٤١. تجربتي في القضاء. معالي الشيخ عبدالله بن محمد آل خنين. محاضرة أقامتها جمعية قضاء السعودية، في مقر المعهد العالي للقضاء بالرياض، في ١٤٣٥/١/٢١هـ. منشورة على اليوتيوب ورابطها: http://www.youtube.com/watch?v=Wa1PTeitSrQ

٤٢. تحفة المحتاج في شرح المنهاج. أحمد بن محمد، ابن حجر الهيتمي. المكتبة التجارية الكبرى بمصر. ١٩٨٣م. تصوير: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٣. ترتيب اللآلي في سلك الأمالي. محمد بن سليمان ناظر زادة (حيا ١٠٦١هـ). تحقيق: خالد عبدالعزيز آل سليمان. الرياض: مكتبة الرشد. ط١، ٢٠٠٤م.

٤٤. تعارض دلالة اللفظ والقصد. د. خالد بن عبدالعزيز آل سليمان. الجمعية الفقهية السعودية، مكتبة كنوز إشبيلية، الرياض. ط١، ١٤٣٤ه/٢٠١٣م.

٤٥. تفسير أبي السعود المسمى: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. محمد بن العمادي المشهور بأبي السعود (ت٩٥١هـ). دار الفكر.

٤٦. تفسير القرآن العظيم. إسماعيل بن عمر، الحافظ ابن كثير (ت٧٧٤هـ). تحقيق: د. محمد إبراهيم البنا. جدة: دار القبلة. دمشق: مؤسسة علوم القرآن. بيروت: دار ابن حزم. ط١، ١٤١٩هـ /١٩٩٨م.

٤٧. تقريب الوصول إلى علم الأصول. محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي المالكي (ت٧٤١هـ). تحقيق: د. محمد المختار بن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، جدة: مكتبة العلم. ط١، ١٤١٤هـ.

٤٨. تقرير القواعد وتحرير الفوائد. عبدالرحمن بن أحمد، ابن رجب (ت٧٩٥هـ). تحقيق: مشهور آل سلمان. الخبر: دار ابن عفان. ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٤٩. التمهيد في أصول الفقه. محفوظ بن أحمد، أبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي

(ت٥١٠هـ). تحقيق: د. مفيد أبو عمشة ود. محمد بن علي بن إبراهيم. جدة: دار المدني للطباعة والنشر. ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م.

٥٠. تيسير التحرير على كتاب التحرير. محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه (توفي حوالي ٩٨٧هـ). بيروت: دار الكتب العلمية.

٥١. الجامع الكبير (المشهور بسنن الترمذي). محمد بن عيسى، الحافظ أبو عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ). تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي. بيروت: دار الجيل. ط٢، ١٩٩٨م.

٥٢. الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي الفرقان. محمد بن أحمد القرطبي (ت٦٧١هـ). تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٥٣. الجوهر النقي على سنن البيهقي. علي بن عثمان، ابن التركماني (ت٧٥٠هـ). دار الفكر.

٥٤. الحاجة الشرعية، حدودها وقواعدها. أحمد كافي. بيروت: دار الكتب العلمية. ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

٥٥. الحاجة وأثرها في الأحكام، دراسة نظرية تطبيقية. (رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه من كلية الشريعة بالرياض، عام ١٤٢٦هـ/١٤٢٧هـ) إعداد: أحمد بن عبدالرحمن الرشيد. إشراف: د. عبدالرحمن بن عبدالله الشعلان.

٥٦. حاشية البناني على شرح المحلى على جمع الجوامع. عبدالرحمن بن جاد الله البناني (ت١١٩٨هـ). القاهرة: مصطفى البابي الحلبي. ط٢، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧م.

٥٧. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠هـ). القاهرة: دار إحياء الكتب العلمية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.

٥٨. حاشية السندي على سنن النسائي (مطبوع مع السنن). محمد بن عبد الهادي، أبو الحسن السندي (ت١١٣٨هـ). مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب. ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٥٩. الحاوي الكبير. علي بن محمد الماوردي (ت٤٥٠هـ). تحقيق: علي معوض، وشريكه. بيروت: دار الكتب العلمية. ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٦٠. حجة الله البالغة. ولي الدين الدهلوي. اعتنى به: محمد طعمة حلبي. بيروت: دار المعرفة. ط٢، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

٦١. حقيقة الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، د. محمد بن حسين الجيزاني. الرياض: مكتبة دار المنهاج. ط١، ١٤٢٨هـ.

٦٢. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. أحمد بن عبدالله، أبو نعيم الأصفهاني (ت٤٣٠هـ). بيروت: دار الكتب العلمية.

٦٣. درر الحكام شرح مجلة الأحكام. علي حيدر. تعريب: المحامي فهمي الحسيني. بيروت: دار الكتب العلمية.

٦٤. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات. منصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١هـ). عالم الكتب. ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٦٥. الدلائل الجليّة على مشروعية العمليّات الاستشهاديّة. د. أحمد عبدالكريم نجيب. بحث منشور على الشبكة العنكبوتية، ورابطه: https://cutt.us/9RgPP.

٦٦. دلائل النبوة. أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ). تحقيق: د. عبدالمعطي قلعجي. بيروت: دار الكتب العلمية. ط٢، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٦٧. الذخيرة. أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ). تحقيق: محمد حجي وآخرون. بيروت: دار الغرب الإسلامي. ط١، ١٩٩٤م.

٦٨. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية. د. صالح بن عبدالله، ابن حميد. دار الاستقامة. ط٢، عام ١٤١٢هـ.

٦٩. الروض المربع شرح زاد المستقنع. منصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١هـ). (مطبوع مع حاشية ابن قاسم). ط٤، عام ١٤١٠هـ.

٧٠. زاد المسير في علم التفسير. عبدالرحمن بن علي، أبو الفرج ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ). بيروت: المكتب الإسلامي. ط٣، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٧١. زاد المعاد في هدي خير العباد. محمد بن أبي بكر، أبو عبدالله ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ). حققه: شعيب الأرناؤوط وعبدالقادر الأرناؤوط. بيروت: الرسالة، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية. ط٥ عشرة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٧٢. المسالك في شرح مُوَطَّأ مالك. محمد بن عبدالله، أبو بكر بن العربي (ت٥٤٣هـ). تعليق: محمد السُّليماني وعائشة السُّليماني. دار الغَرب الإسلامي. ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

٧٣. سلسلة الأحاديث الصحيحة. محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢١هـ). بيروت: المكتب الإسلامي. ط٤، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٧٤. سنن ابن ماجه. محمد بن يزيد، الحافظ ابن ماجه القزويني (ت٢٧٥هـ). تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. دار الفكر.

٧٥. سنن أبي داود. سليمان بن الأشعث، الحافظ أبو داود السجستاني (ت٢٧٥هـ). تحقيق: عزت عبيد الدعاس. حمص: دار الحديث.

٧٦. السنن الكبرى. أحمد بن الحسين، الحافظ البيهقي (ت٤٥٨هـ). بيروت: دار المعرفة.

٧٧. سنن النسائي (الصغرى) بشرح السيوطي (ت٩١١هـ) وحاشية السندي (ت١١٣٨هـ). اعتنى به: عبدالفتاح أبو غدّة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية. ط٤، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٧٨. السيرة النبوية. عبدالملك بن هشام بن أيوب، أبو محمد المشهور بابن هشام (ت٢١٨هـ). تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبدالحفيظ شلبي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٧٩. شرح السنة. الحسين بن مسعود البغوي (ت٥١٦هـ). تحقيق: زهير الشاويش وشعيب الأرناؤوط. بيروت: المكتب الإسلامي. ط٢ ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٨٠. شرح القاضي العضد لمختصر ابن الحاجب. عبدالرحمن بن أحمد، عضد الدين الإيجي (ت٧٥٦هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. ط٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٨١. الشرح الكبير. عبدالرحمن بن محمد، شمس الدين ابن قدامة (ت٦٨٢هـ). دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع. أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا.

٨٢. شرح الكوكب المنير. محمد بن أحمد، ابن النجار الفتوحي (ت٩٧٢هـ). تحقيق: د. محمد الزحيلي وشريكه. الرياض: مكتبة العبيكان. عام ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٨٣. شرح المجلة. محمد خالد الأتاسي (ت١٣٢٦هـ) وأتمها ابنه: محمد طاهر (ت١٣٤١هـ). باكستان: المكتبة الحبيبية.

٨٤. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول. أحمد بن إدريس، أبو العباس الشهاب القرافي (ت٦٨٤هـ). حققه: طه عبدالرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

٨٥. شرح صحيح البخاري. علي بن خلف، أبو الحسن ابن بطال (ت٤٤٩هـ). تعليق: ياسر بن إبراهيم. الرياض: مكتبة الرشد. ط٢، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

٨٦. شرح مختصر الروضة. سليمان بن عبدالقوي، الطوفي (ت٧١٦هـ). تحقيق: أ.د. عبدالله التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

٨٧. صحيح البخاري. محمد بن إسماعيل، الإمام البخاري (ت٢٥٦هـ). تحقيق: مصطفى البُغا. بيروت: دار ابن كثير، دمشق: اليمامة. ط٥، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٨٨. صحيح الجامع الصغير وزيادته. الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢١هـ). بيروت: المكتب الإسلامي. ط٣، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٨٩. صحيح سنن أبي داود. الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢١هـ). الرياض: مكتبة المعارف. ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٩٠. صحيح مسلم. الإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت٢٦١هـ). تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار الفكر. عام ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٩١. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. أحمد بن حمدان الحرّاني (ت٦٩٥هـ). تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي، بيروت. ط٣، ١٣٩٧هـ.

٩٢. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ). تحقيق: نايف بن أحمد الحمد. جدة: مجمع الفقه الإسلامي، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد.

٩٣. عارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي. محمد بن عبدالله، أبو بكر المعروف بابن العربي (ت٥٤٣هـ). بيروت: دار الكتب العلمية.

٩٤. العرف. عادل بن عبدالعزيز وليّ قوته. مكة المكرمة: المكتبة المكية. ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٩٧م.

٩٥. العرف عند الأصوليين وأثره في الأحكام الفقهية. مصطفى محمد رشيد، مفتي الإسكندرية: دار الإيمان للطبع والتوزيع.

٩٦. العرف وأثره في الشريعة والقانون، أ.د. أحمد بن علي سير المباركي. ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٩٧. العرف والعادة في رأي الفقهاء، أ.د. أحمد فهمي أبو سنة. ط٢، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٩٨. العرف والعمل في المذهب المالكي ومفهومها لدى علماء المغرب. عمر بن عبدالكريم الجيدي. المملكة المغربية والإمارات العربية المتحدة، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، مطبعة فضالة بالمحمدية بالمغرب. عام ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٩٩. كشف اللثام شرح عمدة الأحكام. محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي (ت١١٨٨هـ). تحقيق: نور الدين طالب. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، دار النوادر، سوريا. ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧ م.

١٠٠. الغرر البهية في شرح البهجة الوردية. زكريا بن، أبو يحيى السنيكي (ت٩٢٦هـ). المطبعة الميمنية.

١٠١. الفتاوى الكبرى. أحمد بن عبدالحليم، شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ). تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ومصطفى عبدالقادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. القاهرة: دار الريان. ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

١٠٢. فتح الباري شرح صحيح البخاري. أحمد بن علي، الحافظ ابن حجر (ت٨٥٢هـ). تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. تصحيح: الشيخ عبدالعزيز ابن باز. دار الفكر.

١٠٣. فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة آفاق وأبعاد. أ.د. عبدالوهاب بن إبراهيم أبو سليمان. جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية. ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

١٠٤. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (مطبوع مع المستصفى). عبدالعلي محمد بن نظام الدين محمد، أبو العباس اللكنوي الأنصاري (ت١٢٢٥هـ). بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي.

١٠٥. الفوائد في اختصار المقاصد، عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام (ت٦٦٠هـ). تحقيق: إياد الطباع. دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق. ط١، ١٤١٦هـ.

١٠٦. قاعدة «المشقة تجلب التيسير»، دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية. د. يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين. الرياض: مكتبة الرشد. ط٢، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

١٠٧. قواطع الأدلة في أصول الفقه. منصور بن محمد السمعاني (ت٤٨٩هـ). تحقيق: د. عبدالله بن حافظ الحكمي، ود. علي بن عباس الحكمي. مكة المكرمة: مكتبة التوبة. ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

١٠٨. القواعد. محمد بن محمد المقري (ت٧٥٨هـ). تحقيق: د. أحمد بن عبدالله بن حميد. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، مركز إحياء التراث الإسلامي.

١٠٩. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. عز الدين بن عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي (ت٦٦٠هـ). بيروت: دار الكتب العلمية.

١١٠. القواعد الفقهية. الشيخ محمد بن صالح العثيمين (ت١٤٢١هـ). مصر: دار البصيرة، صفاء: دار الآثار.

١١١. القواعد الفقهية. د. علي أحمد الندوي. دمشق: دار القلم. ط٣، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

١١٢. الكاشف عن المحصول في علم الأصول. محمد بن محمود، أبو عبدالله العجلي الأصفهاني (ت٦٥٣هـ). تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وشريكه. بيروت: دار الكتب العلمية. ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

١١٣. الكامل في التاريخ. علي بن محمد، عز الدين ابن الأثير (ت٦٣٠هـ). تحقيق: عمر تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي. ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

١١٤. كتاب الفقيه والمتفقه. أحمد بن علي، الخطيب البغدادي (ت٤٦٢هـ). تحقيق: عادل العزازي. الدمام: دار ابن الجوزي. ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

١١٥. كشاف القناع عن متن الإقناع. منصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١هـ). تحقيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل. الرياض: وزارة العدل. ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

١١٦. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. عبدالعزيز بن أحمد، العلاء البخاري (ت٧٣٠هـ). تخريج: محمد المعتصم بالله البغدادي. بيروت: دار الكتاب العربي. ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

١١٧. لسان العرب. محمد بن مكرم، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (ت٧١١هـ). بيروت: دار صادر، دار الفكر. ط٣، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

١١٨. مباحث الاستصحاب والاستحسان ومآلات الأفعال. ط١، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

١١٩. المبدع شرح المقنع. إبراهيم بن محمد بن محمد بن مفلح (ت٨٨٤هـ).

الرياض: دار عالم الكتب. عام ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

١٢٠. المبسوط. أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت٤٨٣هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

١٢١. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. علي بن أبي بكر الهيثمي (ت٨٠٧هـ). بيروت: دار الكتاب العربي. ط٣، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

١٢٢. المجموع شرح المهذب. يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ). حققه: محمد نجيب المطيعي. الرياض: دار عالم الكتب. عام ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

١٢٣. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد. طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، عام ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

١٢٤. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة. سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز (ت١٤٢٠هـ). جمع وإشراف: د. محمد بن سعد الشويعر. الرياض: دار القاسم.

١٢٥. المحصول في أصول الفقه. محمد بن عبدالله، ابن العربي (ت٥٤٣هـ). اعتناء: حسين البدري وشريكه. عمّان: دار البيارق. ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

١٢٦. المحصول في علم أصول الفقه. محمد بن عمر بن الحسين، الفخر الرازي (ت٦٠٦هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

١٢٧. المختصر في أصول الفقه. علي بن محمد، ابن اللحام البعلي (ت٨٠٣هـ). تحقيق: د. محمد مظهر بقا. جامعة الملك عبدالعزيز، مكة المكرمة.

١٢٨. المدخل الفقهي العام. الأستاذ مصطفى أحمد الزرقا. بيروت: دار الفكر. ط٩، ١٩٦٧-١٩٦٨م.

١٢٩. مراقي السعود إلى مراقي السعود. محمد الأمين بن أحمد زيدان الجكني (ت١٣٢٥هـ). تحقيق: محمد المختار بن محمد الشنقيطي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية. ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

١٣٠. المستدرك على الصحيحين. محمد بن عبد الله، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ). وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي. بيروت: دار المعرفة.

١٣١. المستصفى من علم الأصول. محمد بن محمد، الغزالي (ت٥٠٥هـ). بيروت: مكتبة المتنبي، دار إحياء التراث العربي.

١٣٢. مسند أبي داود الطيالسي. سليمان بن داود، أبو داود الطيالسي (٢٠٤هـ). تحقيق: د. عبدالله التركي. القاهرة: دار هجر. ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

١٣٣. مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ). أشرف على التحقيق: د. عبدالله التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

١٣٤. مسند البزار. أحمد بن عمرو الإمام البزار (ت٢٩٢هـ). تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم. ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

١٣٥. المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي. د. محمد أحمد بو ركاب. دبي: دار البحوث. ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

١٣٦. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. أحمد بن محمد الفيومي (ت٧٧٠هـ). طرابلس، لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب.

١٣٧. المصنف. عبدالرزاق بن همام، أبو بكر الصنعاني (ت٢١١هـ). تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي. ط٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

١٣٨. المعتمد في أصول الفقه. محمد بن علي، أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ). تحقيق: محمد حميد الله وشريكه. دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية. عام ١٣٦٤هـ/١٩٦٤م.

١٣٩. المعجم الكبير. الحافظ سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ). تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد. ط٢، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

١٤٠. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج. محمد بن الخطيب الشربيني. اعتنى به: محمد خليل عيثاني. بيروت: دار المعرفة. ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

١٤١. المغني. عبدالله بن أحمد، الموفق ابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ). تحقيق: د. عبدالله التركي وشريكه. القاهرة: هجر. ط٢، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

١٤٢. المنتقى شرح موطأ مالك. سليمان بن خلف الباجي (ت٤٧٤هـ). تحقيق: محمد عبدالقادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

١٤٣. المنثور في القواعد. بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ). تحقيق: د. تيسير فائق أحمد. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - أعمال موسوعية مساعدة - طباعة شركة دار الكويت للصحافة. ط٢، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

١٤٤. الموافقات في أصول الفقه. إبراهيم بن موسى، أبو إسحاق الشاطبي المالكي (ت٧٩٠هـ). شرح: عبدالله دراز. بيروت: دار الكتب العلمية.

١٤٥. الموسوعة الفقهية. إصدار: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت. ط٣، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

١٤٦. الموطأ. الإمام مالك بن أنس. تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي. دار إحياء الكتب العربية.

١٤٧. الموقع الشبكي لسماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز: https://cutt.us/21vHX

١٤٨. الموقع الشبكي لمجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلام: http://www.iifa-aifi.org/4888.html

١٤٩. نشر البنود على مراقي السعود. سيدي عبدالله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي (ت١٢٣٠هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

١٥٠. نظرية الاستحسان. أسامة الحموي. إشراف د. محمد سعيد رمضان البوطي. بيروت: دار الخير. عام ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

١٥١. نظرية الضرورة الشرعية. د. جميل محمد بن مبارك. مصر، المنصورة: دار الوفاء. ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

١٥٢. نظرية الضرورة الشرعية. د. وهبة الزحيلي. دمشق: مؤسسة الرسالة. ط٣، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

١٥٣. نفائس الأصول في شرح المحصول. أحمد بن إدريس، أبو العباس الشهاب القرافي (ت٦٨٤هـ). بيروت: دار الكتب العلمية. ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

١٥٤. النهاية في غريب الحديث والأثر. المبارك بن محمد، ابن الأثير (ت٦٠٦هـ). تحقيق: طاهر الزاوي وشريكه. بيروت: المكتبة العلمية.

١٥٥. نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار. محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ). حققه وعلق عليه: طارق بن عوض الله. الرياض: دار ابن القيم. القاهرة: دار ابن عفان. ط١، ١٤٢٦هـ /٢٠٠٥م.

فهرس المحتويات

ملخص البحث ١٧

المقدمة ١٨

المبحث الأول: حقيقة القاعدة. وفيه ثلاثة مطالب: ٢٥

المطلب الأول: الشرح الإجمالي للقاعدة ٢٥

المطلب الثاني: الشرح المفصل للقاعدة ٢٧

المطلب الثالث: حالات الوقائع التي تحتاج إلى اجتهاد خاص ٣٣

المبحث الثاني: علاقة القاعدة بتحقيق الوسطية في فهم النصوص الشرعية ٣٧

المبحث الثالث: ضوابط الحالات التي تستثنى من الحكم الأصلي، ومستند

كل ضابط . وفيه أربعة مطالب: ٤٨

المطلب الأول: ضوابط الضرورة، وتوضيحها بالمثال ٤٩

المطلب الثاني: ضوابط الحاجة، وتوضيحها بالمثال ٥٦

المطلب الثالث: ضوابط إعمال المصلحة التي ربط الشرع الحكم بها،

وتوضيح الضوابط بالمثال ٦٦

المطلب الرابع: العوامل المؤثرة في مراعاة الواقع، وتوضيحها بالأمثلة ٧٦

الخاتمة ٩٢

قائمة المصادر والمراجع ٩٥

فائدة: اسم الله الأعظم

اسم الله الأعظم إذا دعي به أجاب، وإذا سئل به أعطى (مع انتفاء موانع الإجابة)، وقد اختلف في تعيينه... وجزم الشيخ محمد بن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأنه (الحي القيوم)؛ لكونه ترجع إليه جميع الأسماء الحسنى، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "... من أسمائه تعالى (الحي القيوم) وهو اسم الله الأعظم الذي إذا دعي به أجاب، وإذا سئل به أعطى، فهو الحي الكامل في حياته، حياة لم يسبقها عدم، ولا يلحقها زوال، أما القيوم فهو الذي قام بنفسه، فاستغنى عن جميع خلقه.. وللقيوم معنى آخر، وهو القائم على غيره، فكل ما في السماوات والأرض، فإنه مضطر إلى الله تعالى، لا قيام له ولا ثبات ولا وجود إلا بالله".

مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين، (١٣٨/٦)، ولطائف الفوائد للأستاذ الدكتور/ سعد بن تركي الخثلان، (ص١٥).

رسالةٌ في بيان جواز انتقال المقلِّد عن مذهب مُقلَّده

للقاضي: عيسى بن عبدالرحيم الأحمد آبادي الكَجَراتي (ت ٩٨٢هـ)

تحقيق ودراسة:

د. طارق بن الحميدي بن حمداة العتيبي

عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمدُ لله الذي ذلَّل صِعابَ علوم الاجتهاد لعلماء الأُمَّة، وحَفِظَها بأساطين الحفَّاظ وجهابذة الأئمَّة، فتتبَّعوها من الأفواه والصدور، وخلَّدوها للمتأخِّرين من الأُمَّة في الأوراق والسطور، واستنبَطوا من القواعد ما لا يزول بمرور الدهور، واطَّلَعوا من أنوار علم الكتاب والسُّنة على أنوار البصائر نورًا على نور، وأشهد أنَّ لا إلهَ إلَّا الله المتكفِّل بحفظ علوم الدِّين، وأشهد أنَّ محمدًا عبدُه ورسولُه، الذي يحمل علمَه من كلِّ خَلَفٍ عُدولُه، يَنفون عنه تحريفَ الغَالين وانتحالَ المبطلين[1]؛ صلَّى الله عليه وعلى آله وصحبه، وسلَّمَ تسليمًا كثيرًا. أمَّا بعدُ:

فإنَّ من المباحث المهمَّة التي شغلت حيِّزًا من الكتابة الأصوليَّة، العتيقة والمعاصرة، مبحثَ الاجتهاد والتقليد وما يتعلَّق بهما، فأُلِّفت في ذلك المؤلَّفاتُ، وتعدَّدت الكتابات، وما زال هذا المبحثُ بحاجةٍ إلى إظهار الرسائل والمؤلَّفات التي توضِّحُه، وتقرِّبُ مسائلَه للباحثين والناسِ أجمعين.

ومن هذه السُّبُل إخراجُ المخطوطات الأصوليَّة، ودراستُها وتحقيقُها تحقيقًا علميًّا وَفْقَ المعايير العلميَّة الدقيقة.

وقد يَسَّرَ الله لي أنْ وقَفتُ على مخطوطة بعنوان: (**رسالةٌ في بيان جواز انتقال المقلِّد عن مذهب مُقلَّده**)، للقاضي: عيسى بن عبدالرحيم الأحمد آبادي الكَجَراتي (ت: ٩٨٢هـ)[2].

(١) مقدمة رسالة إرشاد النقاد، للصنعاني، ص٧٣.

(٢) انظر الإشارة له في: الأعلام ٥/١٤٠-١٤١، معجم المؤلفين ٨/٢٦، خزانة التراث ٤٨/٩٤٠.

ولَمَّا طالعتُها مطالعةً فاحصةً، ألفيتُها رسالةً نافعةً، امتاز مؤلِّفُها بالدِّقة والجمع والتحرير والتعقب، وقوةِ الشخصيةِ العلمية؛ فاستعنتُ باللّه على تحقيقها ودراستها وَفق المنهج العلمي المعتبَر في تحقيق المخطوطات.

أهميَّةُ الرسالة وأسبابُ اختيارِها:

تظهَرُ أهميةُ هذه الرسالة في النقاطِ التالية:

١. شدَّة الحاجة لموضوع الرسالة؛ حيث إنَّها تتحدَّث عن موضوعٍ مهم وقَيِّمٍ، يحتاجه جميعُ المكلَّفين.

٢. تميُّز الرسالة من عدَّة جهات: سهولة أسلوبِ مصنِّفِها ووضوحه، مع بلاغته وعنايته بالألفاظ، ومناسبة حجمها، فليست من الرسائل المطوَّلة، ولا من الفتوى والتعليقات المختصَرة، بل جاءت قَصْدًا بين ذلك، وخيرُ الأمورِ أوساطُها.

٣. عنايةُ المصنِّف بحكايةِ الأقوالِ ونسبتِها لأصحابها.

٤. ظهور رأيِ المصنِّف وشخصيته العلمية من حيث التعقُّبُ والتحليل لكلام مَن سَبَقَه من العلماء.

٥. أنَّ هذا الرسالة هي التراثُ الأصوليُّ الوحيدُ للمصنِّف؛ إذ لم تُفِد المصادرُ المترجمةُ له ولا دُورُ المخطوطاتِ وفهارسُها عن غيرِها؛ وهذا يجعل الحاجةَ ماسَّةً لتحقيقها وإخراجِها.

أهدافُ التحقيق والدراسة:

١. تحقيقُ نصِّ الرسالة، وإخراجُها في أقربِ صورةٍ أرادَها المصنِّف.

٢. التعريف بالمصنف، ودراسةُ رسالته.

٣. خدمةُ مسألة مهمة من مسائل باب التقليد؛ بإخراجِ عملٍ مُفيدٍ يُسْهِمُ في إثراء المكتبة الأصوليَّة.

الدراساتُ السابقة:

بعد البحث والاستقراء والسؤال، تبيَّنَ لي أنَّ هذه الرسالة لم تُحَقَّقْ، وأنَّه لا توجد دراسة علميَّةٌ حيالها.

خطةُ العملِ:

يتكوَّنُ هذا العملُ مِن مقدِّمةٍ، وقسمَينِ: دراسيٍّ، وتحقيقيٍّ:

المقدمةُ: وفيها:

١. الافتتاحُ بما يُناسِبُ.

٢. تحديدُ موضوعِ الرسالةِ؛ وذلك بذكرِ عُنوانِ الرسالة، واسمِ مؤلِّفها، وتاريخِ وفاتِه.

٣. أهمية الرسالة، وأسباب اختيارِها.

٤. أهدافُ التحقيق والدراسة، والدراساتُ السابقةُ.

٥. خطةُ العملِ.

٦. منهجُ الدراسةِ والتحقيقِ.

القسمُ الأولُ: القسمُ الدراسيُّ، وفيه فصلانِ:

الفصلُ الأولُ: التعريف بمؤلِّف الرسالة، وفيه خمسةُ مباحثَ:

المبحثُ الأولُ: اسمُه، ونسبُه.

المبحثُ الثاني: مكانتُه، وثناءُ العلماء عليه.

المبحثُ الثالث: مذهبُه الفقهيُّ.

المبحثُ الرابع: مؤلَّفاتُه.

المبحثُ الخامس: وفاتُه.

الفصلُ الثاني: التعريف بالرسالة، وفيه ثلاثةُ مباحثَ:

المبحثُ الأولُ: سببُ تأليفِ الرسالة.

المبحثُ الثاني: موضوع الرسالة، وأهميته.

المبحثُ الثالثُ: مصادرُ الرسالة.

القسمُ الثاني: القسمُ التحقيقيُّ، ويَشمَلُ ما يلي:

أولاً: مقدمةُ التحقيقِ؛ وفيها ثلاثة مباحث:

المبحثُ الأولُ: ذكرُ نُسَخِ الرسالة المخطوطةِ، وبيانُ أوصافِها، وعرضُ نماذجَ منها.

المبحثُ الثاني: تحقيقُ اسمِ الرسالة.

المبحثُ الثالثُ: تحقيقُ نسبةِ الرسالة لمؤلِّفِها.

ثانيًا: النصُّ المحقَّقُ.

منهجُ التحقيقِ والدراسة:

أولًا: منهجُ التحقيقِ:

بعد البحث عن نُسَخِ الرسالة، توفَّر لديَّ نسخةٌ بخطِّ المصنِّف وعليها اعتمدتُ، وأُعبِّر عنها في التعليق بـ: الأصل.

وكان التحقيقُ حسَبَ الخُطُواتِ التالية:

أ. نقلتُ النصَّ من الأصل، ثم قابلتُ ما نقلتُه على المخطوطةِ المنقولِ منها؛ حتى أتحققَ من عدمِ وجودِ خللٍ عند النقلِ.

ب. إذا حصَل إشكالٌ في قراءة كلمة، أو بياض في الأصلِ: قدَّرت الكلمةَ المناسبة وأضفتُها إلى الأصلِ محصورةً بين حاصرتين [ ]، وأشيرُ في الهامشِ إلى ذلك.

ج. وضعت حاصرتين على هذا النحو مثلًا: [١/ب] في الصلب؛ للدلالة على نهاية الألواح والصفحات.

ثانيًا: منهجُ التعليقِ والتهميشِ:

ويكونُ على ضوءِ النقاطِ الآتيةِ:

١. المنهجُ في تخريجِ الأحاديثِ كالتالي:

- بينتُ مَن أخرجَ الحديثَ أو الأثرَ باللفظِ الواردِ، أو بنحوِه إن لم أجدْ لفظَه، أو بمعناه.
- أَحَلْتُ على مصدرِ ذكرِ الحديث أو الأثرِ بذكرِ: الكتابِ والبابِ، ثمَّ رقمِ الجزءِ والصفحةِ، ورقمِ الحديثِ أو الأثرِ إذا كان مذكورًا في المصدرِ.
- إن كان الحديثُ في الصحيحين أو في أحدِهما اكتفيتُ بتخريجِه منهما.
- إن لم يكنْ في أيٍّ منهما، خرَّجتُه مِن المصادر الأخرى المعتمَدةِ، مع ذكرِ ما قاله أهلُ الحديثِ فيه.

٢. عزوتُ نصوصَ العلماءِ وآراءَهم لكتبِهم مباشرةً، فإن لم أتمكَّنْ عزوتُها إلى مَن نقَلها عنهم، وفي هذه الحالةِ أذكُرُ أقدَمَ الكتبِ التي تُعَدُّ واسطةً في توثيقِ هذا الرأيِ.

٣. وثَّقتُ المعانيَ اللُّغويةَ مِن معاجمِ اللغةِ المعتمَدةِ، وتكونُ الإحالةُ على معاجمِ اللغةِ بالمادةِ، والجزءِ، والصفحةِ.

٤. وثَّقتُ المعانيَ الاصطلاحيةَ الواردةَ في البحثِ من كتبِ المصطلحاتِ الخاصةِ بها، أو من كتبِ أهلِ الفنِّ الذي يَتبَعُه ذلك المصطلحُ.

٥. قمتُ بالبيانِ اللُّغويِّ لِمَا يردُ في المخطوطِ مِن ألفاظٍ غريبةٍ.

٦. المنهجُ في ترجمةِ الأعلامِ كالتالي:

أن تتضمَّنَ الترجمةُ: اسمَ العَلَم، ونسَبَه، وأهمَّ مؤلفاته، وسنة وفاته إنْ وُجِدت، ومصادرَ ترجمته، وأن تكون الترجمة لغير الصحابة والأئمة الأربعة، وأن تتَّسِمَ الترجمةُ بالاختصارِ مع مراعاتها لِمَا سبَق.

٧. تكونُ الإحالةُ على المصدرِ في حالةِ النقلِ بالنصِّ بذكرِ اسمه، والجزءِ، والصفحةِ، وفي حالةِ النقلِ بالمعنى: ذكرُ ذلك مسبوقًا بكلمةِ: (انظُر).

٨. ذكرتُ المعلوماتِ المتعلقةَ بالمراجعِ (الناشرَ، ورقمَ الطبعةِ، ومكانَها، وتاريخَها) في آخرِ البحث.

٩. قمتُ بالتعريفِ بالكتبِ الواردةِ في الرسالة، وذلك حسَبَ المنهجِ الآتي:

ذكرُ صاحبِ الكتابِ، بيانُ حالتِه التي هو عليها (مِن كونِه مخطوطًا، أو مطبوعًا).

١٠. التعليق على الرسالة بحسب ما يستدعيه المقام، وأفدت أيضًا من تعليقات المصنف على حاشية المخطوط، وأثبت في الهامش ما رأيته مناسبًا منها، وما أَشكَلَ قراءتُه قدَّرتُه بما فتح الله عليَّ، وجعلته بين حاصرتين [ ].

ثالثًا: ما يتعلقُ بالناحيةِ الشكلية والتنظيميةِ ولغةِ الكتابة، راعيتُ فيها الأمورَ التاليةَ:

١. العنايةُ بضبطِ الألفاظِ وصحةِ المكتوب، وسلامتِه من الناحية: اللغوية، والإملائية، والشَّكْلية، ومراعاةِ حُسنِ تناسُقِ الكلامِ، ورُقِيِّ أسلوبِه.

٢. العنايةُ بعلاماتِ الترقيمِ قَدْرَ الإمكانِ، ووضعُها في أماكنِها الصحيحةِ.

٣. العنايةُ بانتقاءِ حرفٍ مناسبٍ للطبعِ في: العناوينِ، وصُلبِ الموضوعِ، والهوامشِ.

٤. العنايةُ بوضعِ علامةٍ تدلُّ على الانتهاءِ مِن: المسألةِ، والمطلبِ، والمبحثِ.

٥. اتَّبعتُ في إثباتِ النصوصِ المنهجَ الآتيَ:

أ. وضعتُ الأحاديثَ والآثارَ بين قوسين مميزين، على هذا الشكل: « ».

ب. وضعتُ النصوصَ التي نقلَها الباحثُ عن غيرِه بين قوسينِ مميزينِ، على هذا الشكل: " ".

٦. قمتُ بوضعِ فهرس للمصادر والمراجع، وآخَر للموضوعات.

واللهَ أسألُ أن يجعلَ عملي خالصًا لوجهِه الكريم، متقبَّلًا مباركًا فيه، موجِبًا للفوزِ لديه بجنَّاتِ النعيم، فإنَّه حسبُنا ونِعمَ الوكيلُ.

وصلَّى اللهُ وسلَّم وبارَكَ على نبيِّنا محمدٍ وعلى آلِه وصحبِه أجمعين.

القسمُ الأولُ
القسمُ الدراسيُّ

الفصلُ الأولُ
التعريف بمؤلِّف الرسالة

وفيه خمسةُ مباحثَ[١]:

المبحثُ الأولُ: اسمُه، ونسبُه

هو: عيسى بن عبدالرحيم بن عيسى بن محمد[٢]، الأحمد آبادي، الكَجَراتي[٣].

ونِسبَتُه إلى أحمد آباد: أكبر مدن ولاية كَجَرات، في شمال غرب الهند[٤].

المبحثُ الثاني: مكانتُه، وثناءُ العلماء عليه

يمكنُ أن تَعرِفَ المكانةَ العلميَّةَ للمصنِّف مِن تلقِّي العلماء لرسائله بالقَبول؛ إذ أَثْنَوْا عليه خيرًا، ووصفوه بالعبارات التي تدل على مكانته العلميَّة العالية.

(١) اجتهدتُ في البحث عن شيوخ وتلاميذ المصنِّف في الكتب والمصنَّفات التي ترجمت له، ونقَّبتُ عن ذلك في رسائله الأخرى المخطوطة والمطبوعة، فلم أظفر بشيء بخصوص ذلك؛ لذا أعرضتُ عن ذكر مبحث يتعلق بهذا الأمر.

(٢) وقد كتب هذا النسبَ، المصنِّفُ بخطِّه في آخر هذه النسخة المخطوطة.

(٣) انظر ترجمته في: النور السافر عن أخبار القرن العاشر، للعيدروس، ص٣١٧، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي ١٠/٥٨٣، الأعلام، للزركلي ٥/١٠٤، معجم المؤلفين، لكحالة ٨/٢٦.

(٤) انظر: التعريف بأحمد آباد، وولاية كجرات وملوكها المسلمين في كتاب: في غرب الهند مشاهدات وأحاديث، لمعالي الدكتور: محمد بن ناصر العبودي، ص١١٢-١١٩، ومن ص١٢٨-١٨١، وانظر أيضًا في المواقع التالية:
https://www.marefa.org/%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A3%D8%A8%D8%A7%D8%AF
https://www.wikiwand.com/ar/%D9%83%D8%AC%D8%B1%D8%A7%D8%AA

يقول صاحب النور السافر: "العلَّامة المتفنِّن، القاضي عيسى الهندي.. وكان من أعيان العلماء المشهورين، وأوحد المشايخ المدرِّسين، وله تصانيفُ نافعةٌ"[١].

فنلحظ هذه العبارات العالية التي تصف لنا ما وهب الله المصنِّفَ من منزلةٍ عاليةٍ في القضاء والتدريس والتصنيف[٢].

ووصَفه صاحبُ الأعلام، فقال[٣]: "فاضلٌ هِنْدِيٌّ مُسْتَعْرِب[٤]".

المبحثُ الثالث: مذهبُه الفقهيُّ

المصنِّف حنفيُّ المذهبِ فيما يظهر، ويمكنُ إثباتُ هذا على ضوءِ الآتي:

- عنايته بذكر آراء أئمة الحنفيَّة عنايةً فائقة.
- النَّقل عن كتب الحنفيَّة، وظهورها في الرسالة أكثرَ من غيرهم.

المبحثُ الرابع: مؤلَّفاتُه:

أفادت الفهارس والأدلة ومواقع البحث وجودَ عدَّة مؤلَّفات للمصنِّف، وسأذكرها على النحو التالي:

- **إرشاد أبي الروح في السماع**، وهذه الرسالة تتحدث عن خلاف العلماء في سماع الغناء مجرَّدًا، وسماعه مع الآلات.

وتعدُّ هذه الرسالة من الرسائل المتميزة، ومن أنفع ما كَتَبَه علماءُ الهند في هذا الباب[٥].

---

(١) ص٣١٧.

(٢) انظر أيضًا: شذرات الذهب ٥٨٣/١٠، الأعلام ١٠٤/٥، الثقافة الإسلامية في الهند، لعبدالحي الحُسني، ص١٠٩.

(٣) ١٠٤/٥.

(٤) مُستعرِب: اسم فاعل من استَعْرَبَ، ويراد به: مَن اعتنى من غير العرب بأدبهم وحضارتهم وثقافتهم. انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة ١٤٧٧/٢.

(٥) انظر: الثقافة الإسلامية في الهند، لعبدالحي الحُسني، ص ١٠٩.

والرسالة محقَّقةٌ ومطبوعة[١].

- القول المأنوس في شرح ألفاظ خطبة القاموس، وهذه الرسالة يشرح فيها المصنِّف ألفاظ خطبة القاموس المحيط، للفيروز آبادي (ت: ٨١٧هـ)، وقد نَسَبَها له جماعة، منهم: صاحب تاج العروس، فقال: "وعليها شرحُ القاضي عيسى بن عبدالرحيم الكَجَراتي"[٢].

ويقول في كشف الظنون: "وعلَّق عيسى بن عبدالرحيم على ديباجته شرحًا"[٣].

وهذه الرسالة لا تزال مخطوطةً ولم تُطبَع[٤].

- رسالة في التوكل، ذكرها صاحب الأعلام[٥]، وهي مخطوطة لم تُطبَع.
- رسالةٌ في بيان جوازِ انتقال المقلِّدِ عن مذهب مُقلَّدِه، وهي الرسالة محل الدراسة.

المبحثُ الخامس: وفاتُه:

اختَلَفَتِ المصادرُ في ذكرِ سنةِ وفاتِه رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

فقيل: سنةَ (٩٧٠هـ)[٦]. وقيل: سنةَ (٩٨٢هـ)[٧].

والذي يظهر، أنَّ القول الأخير (ت: ٩٨٢هـ) هو الأقرب؛ بناءً على قول أكثر مَن ترجم له.

(١) قام بتحقيقها: وليد بن أنيس الهاشمي، على نسخة بخط المؤلف، وطُبعت في دار اللؤلؤة للنشر والتوزيع، المنصورة- مصر، عام ٢٠١٨م.

(٢) ٦٧/١.

(٣) ١٣٠٦/٢.

(٤) المخطوط من مخطوطات المكتبة الأزهرية (١٢٧٧لغة) (٩٦٣٣٦) رواق السادة المغاربة الرسالة رقم:٢، والمخطوط منشور على الشبكة العالمية، وهذا رابطه للفائدة:
https://www.alukah.net/library/0/82667

(٥) ١٠٤/٥.

(٦) انظر: الأعلام ١٠٤/٥.

(٧) انظر: النور السافر، ص٣١٧، شذرات الذهب ٥٨٣/١٠، معجم المؤلفين ٢٦/٨.

الفصلُ الثاني
التعريف بالرسالة

وفيه ثلاثةُ مباحثَ:

المبحثُ الأولُ: سببُ تأليف الرسالة

إنَّ معرفةَ سبب التأليف، له أثرٌ في معرفة منهج المؤلِّف، وقد تعارَفَ المُؤلِّفون على أن يُصَدِّروا كُتُبَهم بمقدِّمةٍ يَكشفون فيها عن سببِ التأليف.

وهذا بعينه ما صنَعه المصنِّف؛ إذ نصَّ في مقدِّمته لهذه الرسالة عن سبب تأليفه، فقالَ: "فقد سألَني بعضُ الإخوانِ الكرام أن أُبَيِّنَ لهم الحُكمَ في انتقال المقلِّد مِن قولِ مَن قلَّدَه مِن الأنام؛ إذ كَثُرَ فيه القِيلُ فيما بين العَوام"[1].

وبناءً عليه؛ يتَّضح أنَّ سبب التأليف وباعثَه، هو إجابة سؤال مَن سأله من الإخوة الكرام عن هذه المسألةِ التي كَثُرَ فيها القِيلُ بين عوامِّ زَمَنِه.

المبحثُ الثاني: موضوع الرسالة، وأهميته

الرسالة تتحدَّث عن موضوعٍ واحدٍ، وهو: حكم انتقال المقلِّد عن قولِ مَن قلَّدَه.

ويعدُّ هذا الموضوع من الموضوعات المهمة التي تمسُّ الحاجةُ إلى بيانه وتَجْلِيَته في كلِّ عصر، ولقد اعتنى العلماء بهذه المسألة عنايةً فائقة وخصوها بالتأليف استقلالاً، وظهرت عدَّةُ مؤلَّفاتٍ فيها زمنَ المصنِّف وبعدَه، ومن أمثلة ذلك:

- تحرير المقال في مسألة الانتقال، للجلال السيوطي (ت: ٩١١هـ)[2].
- القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد، لمحمد بن عبدالعظيم المكي الرومي الحنفي، الملقَّب بابن مُلَّا فَرُّوخ (ت: ١٠٦١هـ)[3].

(١) ص ٢٢.

(٢) الرسالة مطبوعة بتحقيق: أبي عبدالرحمن جمال بن محمد بن محمود، في دار الكتب العلمية، عام ٢٠٠٥م، مع كتاب الإمام في بيان أدلة الأحكام، للمنوفي.

(٣) الرسالة مطبوعة بتحقيق: جاسم مهلهل الياسين، وعدنان سالم الرومي، نشر: دار الدعوة - الكويت، =

- العقد الفريد لبيان الراجح في جواز التقليد، لأبي الإخلاص حسن بن عمار الشُّرُنْبُلالي الحنفي (ت: ١٠٦٩هـ)[1].

المبحثُ الثالثُ: مصادر الرسالة

استفاد المصنِّفُ مِن جمهرة من المصادِرَ صرَّح بها، وأحالَ عليها، وهي على النحوِ التالي:

- المحيط البرهاني في الفقه النعماني، لبرهان الدين محمود بن تاج الدين: أحمد بن الصدر الشهيد عبدالعزيز بن عمر بن مَازَه البخاري الحنفي (ت: ٦١٦هـ).
- الذخيرة البرهانية، للمؤلِّف المتقدِّم ذِكرُه.
- جامع الأصول في بيان القواعد الحنفية والشافعية في أصول الفقه، لعبيدالله بن محمد بن عبدالعزيز السمرقندي (ت: ٧٠١هـ).
- مختصر "منتهى السُّول والأمل في علمي الأصول والجدل" لعثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، الشهير بابن الحاجب (ت: ٦٤٦هـ).
- المستصفى، لأبي حامد، محمد بن محمد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ).
- شرح اللمع، في أصول الفقه، لأبي إسحاق، إبراهيم بن محمد الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ).
- ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، لعلاء الدين، شمس النظر، أبي بكر: محمد بن أحمد السمرقندي، الحنفي (ت: ٥٥٣هـ).
- شرح مبسوط محمد بن الحسن الشيباني، لمحمد بن الحسين بن محمد، أبو بكر البخاري، المعروف ببكر خُواهر زاده (ت: ٤٨٣هـ).

= الطبعة: الأولى، ١٩٨٨م.

(١) الرسالة محققة في بحث مُحَكَّم للدكتور: أحمد بن صالح البراك، وهي منشورة على الشبكة العالمية.

- نهاية المطلب في دراية المذهب في فقه الشافعي، لإمام الحرمين الجُوَيْني (ت: ٤٧٨هـ).
- المجموع شرح المهذَّب، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ).
- روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي أيضًا.
- الأنوار لأعمال الأبرار في فقه الإمام الشافعي، لجمال الدين، يوسف بن إبراهيم الأَرْدَبِيلي الشافعي توفى نحو سنة (٧٧٩هـ).

القسمُ الثاني
القسمُ التحقيقيُّ

ويَشمَلُ ما يأتي:

أولًا: مقدمةُ التحقيقِ؛ وفيها ثلاثة مباحِثَ:

المبحثُ الأولُ
ذكرُ نُسَخِ الرسالة المخطوطةِ، وبيانُ أوصافِها، وعرضُ نماذجَ منها

بعد البحث والاطِّلاع في الفهارس والأدلَّة، وسؤال المختصِّين، توفَّرَ لديَّ نسخةٌ متميزة من الرسالة بخطِّ مصنِّفها، وسأذكر معلوماتها على النحو التالي:

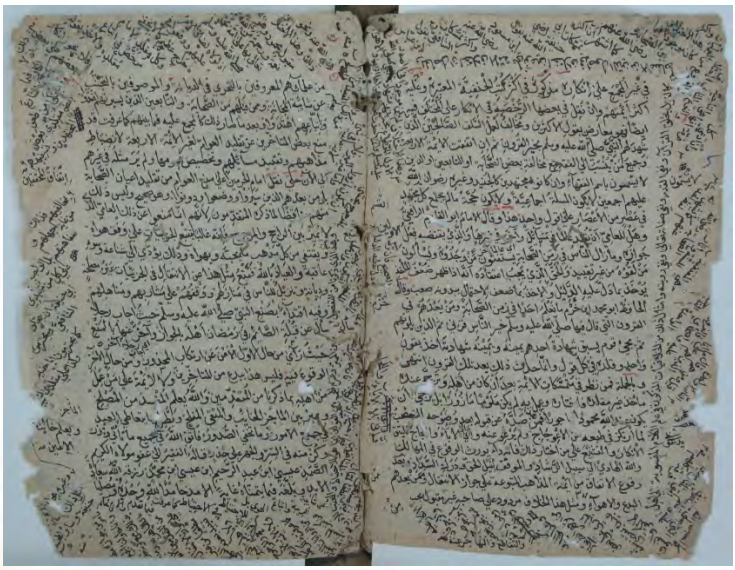
- معلوماتها: نسخة أصيلة خاصة غيرُ مصوَّرة عن غيرها، مجلَّدة مكتوبٌ على غلافها الخارجي: رسالة في بيان جواز انتقال المقلد عن مذهب مقلده، مسائل - عربي.
- وتقع الرسالة في خمس ورقات، وفي كل صفحةٍ (٢٣) سطرًا.
- عنوانها: رسالةٌ في بيان جوازِ انتقال المقلِّدِ عن مذهب مُقلَّده.
- أول النسخة: «بسم الله الرحمن الرحيم، عونَك يا كريمُ، الحمدُ لله الملِكِ المنْعَام..».
- ناسِخُها: المصنِّفُ نفسُه، جاء في خاتمة الرسالة: "قاله الفقيرُ إلى عَفْوِ مولاه الكريم الصمد، عيسى بن عبدالرحيم بن عيسى بن محمد، رَزَقَه الله سعادةَ الأبَدِ، وبلَّغَه فيما يتمنَّاه غايةَ الأَمَد، حامدًا لله تعالى وحدَه، ومُصَلِّيًا ومُسلِّمًا على مَن لا نبيَّ بعدَه".

وقد كتبها رَحِمَهُ ٱللَّهُ بخط نسخي جميل، واضح مضبوط بالشكل، ولم يذكر تاريخَ نَسْخِها وكتابتها.

ويُلحَظ في النسخة سلامةُ الكتابة، وجودتها، ووجود التصحيحات والحواشي عليها، مع وجود بياض وعدم وضوح يسير لبعض الكلمات، حاولتُ التغلبَ عليه بالتقدير المناسب، أو الرجوع للمصادر التي نَقَلَ المصنِّفُ عنها.

صورة لورقة العنوان

صورة الورقة الأولى من الرسالة



الورقة قبل الأخيرة من الرسالة

المبحثُ الثاني
تحقيقُ اسمِ الرسالة

لم يَذكُر المصنف اسمًا معيَّنًا لهذه الرسالة، لا في مقدمةِ رسالته ولا في خاتمتها، إلَّا أنَّه قد كُتب على طُرَّةِ الرسالة بخطٍّ قريبٍ جدًّا من خط المصنِّف العبارةَ الآتية: رسالة في بيان جواز انتقال المقلد عن مذهب مقلده.

وهذه التسمية متَّفِقة تمامًا مع ما ذكره المصنِّف في صدر مقدِّمَته.

ووردت التسميةُ في الأعلام[1] على النحو التالي: انتقال المقلِّد من فقيهٍ إلى فقيهٍ آخَرَ.

فيمكن أن تكون هذه التسميةُ قد كُتبت على بعض النُّسَخ الأخرى استفادةً من قوله: «إذا قلَّد فقيهًا في شيءٍ، فله أن يرجع عنه إلى قولِ فقيهٍ آخَرَ».

(١) ٥/١٠٤.

ووردت التسمية في معجم المؤلِّفين[1]: انتقال المقلِّد من فقهٍ إلى فقهٍ آخر.

وهذه التسمية قد تكون باعتبار نسخةٍ من النُّسَخ، أو أنَّها تصحيفٌ من التسمية الثانية الواردة في الأعلام، وهو الأقربُ.

والصحيح الاعتمادُ على التسمية الواردة على النسخة التي كُتبت بخطِّ المصنِّف.

المبحثُ الثالثُ
تحقيقُ نسبةِ الرسالة لمؤلِّفها

نسبةُ الرسالة للمصنف ثابتةٌ بلا شكٍّ، دلَّ على ذلك عدَّةُ أمورٍ:

- التصريحُ باسمِه في خاتمة هذه الرسالة التي كتبها بيده، وهذا الأمرُ هو الغايةُ في توثيقِ نسبةِ الرسالة لمصنِّفها.
- ذكر الرسالة في الكتب التي ترجمت له؛ مثل: الأعلام، ومعجم المؤلِّفين[2].

(١) ٢٦/٨.

(٢) انظر: الأعلام ١٠٤/٥، معجم المؤلفين ٢٦/٨.

رسالةٌ في بيان جواز انتقال المقلِّد عن مذهب مُقلَّده

عونَك يا كريمُ، الحمدُ لله الملك المُنْعَام[1]، والصلاةُ والسلام على سيِّد الأنام، وعلى آلِه وأصحابه [العِظام][2]؛ وبعدُ:

فقد سألَني بعضُ الإخوانِ الكرام، أن أُبَيِّنَ لهم الحُكمَ في انتقال المقلِّد من قولِ مَن قلَّدَه من الأنام؛ إذ كَثُرَ فيه القِيلُ فيما بين العَوَام، فنقول -وبالله التوفيق، ومنه العصمةُ ونَيْلُ التحقيق-:

إذا قلَّد فقيهًا في شيء، فله أن يرجع عنه إلى قولِ فقيه آخَرَ[3]؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ، بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ»[4]، ولأنَّ العوامَّ في

(١) أي كثير النعم، على وزن مِفْعال، مثل: معطاء، وهو خبر عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

(٢) الكلمة غير واضحة في الأصل، وهذه صورتها: ، والمثبت أقرب.

(٣) مسألة انتقال المقلِّد إلى قول فقيه آخر، مبنية على مسألة حكم التمذهب والالتزام بمذهب معين، والعلماء اختلفوا في حكم التمذهب على أربعة أقوال: القول الأول: جواز التمذهب، والثاني: وجوبه، والثالث: استحبابه، والرابع: منعه. وعليه، فمن رأى التمذهب ترد عنده هذه المسألة، ومن منعه لا ترد عنده.
انظر: التمذهب دراسة نظرية نقدية، د. خالد الرويتع ٢/٧٨١-٨٦٠.
والمصنِّف رَحِمَهُ ٱللَّهُ اختار جوازَ انتقال المقلِّد عن مذهب من قلَّده، وهو مذهب جماعة من العلماء، منهم: ابن الحاجب، والعز بن عبدالسلام، وابن تيمية الحفيد في قول، والسيوطي، وأمير با دشاه، ونسبه ابن النجار الفتوحي لأكثر العلماء.
انظر: قواعد الأحكام ٢/١٥٨، جامع الرسائل المجموعة ٨- ص٤٣٩-٤٤٠، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ٣/٣٦٨، جزيل المواهب في اختلاف المذاهب للسيوطي، ص٤١، تيسير التحرير ٤/٢٥٣، شرح الكوكب المنير ٤/٥٧٧.

(٤) رواه الآجري في الشريعة ٤/١٦٩٠، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله ٢/٨٩٨، ٩٢٣، من حديث جابر بن عبدالله رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.
قال ابن عبدالبر في إسناد الحديث: "هذا إسناد لا تقوم به حجة".
وقال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير ٤/٤٦٣، ط. العلمية: «قال أبو بكر البزار: هذا الكلام لم يصح عن النبي ﷺ، وقال ابن حزم: هذا خبر مكذوب موضوع باطل».

زمن السلف[١] كانوا يستفتون الفقهاءَ من غير رجوعٍ إلى معيَّنٍ، من غير إنكارٍ من أحدٍ، فحلَّ ذلك محلَّ الإجماعِ على الجواز[٢].

ولِمَا ذُكِرَ في (الذخيرة)[٣]، و(المحيط)[٤]، و(جامع الأصول)[٥]، عن نوادر ابن رستم[٦]، عن محمدٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ [٧]، في رجلٍ ليس بفقيهٍ ابتُلي بنازلةٍ في امرأةٍ، فسأل

---

(١) المراد بالسلف عند الإطلاق: الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ ومَن سلك سبيلَهم من التابعين وأتباع التابعين، وأئمة الهدى من بعدهم.
انظر: مجموع فتاوى العلَّامة عبدالعزيز بن باز ٢٣٨/٩، مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين ٦٨٦/٨، شرح العقيدة السفارينية، للشيخ محمد العثيمين، ص١٩.

(٢) انظر: قواعد الأحكام ١٥٩/٢، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ٣٧٠/٣، تيسير التحرير ٢٥٣/٤.

(٣) المقصود بالذخيرة: الذخيرة البرهانية، وهي ذخيرة الفتاوى في الفقه على المذهب الحنفي، وهو مختصر من كتاب المحيط البرهاني لبرهان الدين، محمود بن تاج الدين: أحمد بن الصدر، الشهيد، برهان الأئمة: عبدالعزيز بن عمر بن مَازَه البخاري الحنفي (ت ٦١٦هـ) والكتاب حققه مجموعة من الباحثين، وطُبع في دار الكتب العلمية.

(٤) المحيط البرهاني، في الفقه النعماني، والكتاب حققه مجموعة من الباحثين، وطُبع في دار الكتب العلمية.

(٥) جامع الأصول في بيان القواعد الحنفية والشافعية في أصول الفقه، لعبيد الله بن محمد بن عبدالعزيز السمرقندي (ت: ٧٠١هـ)، والكتاب صدر في مجلدين عن مركز البحوث الإسلامية إستانبول، تحقيق: عصمت غريب الله شِمْشَك، هذه السنة في شهر شعبان ١٤٤١هـ/ ٢٠٢٠م.

(٦) إبراهيم بن رستم المروزي، أبو بكر، فقيه حنفي، له: النوادر في الفقه كتبها عن محمد بن الحسن الشيباني، (ت: ٢١١هـ).
انظر: الجواهر المضية ٣٧/١، والطبقات السنية، ص٦٠، وهدية العارفين ٢/١.

(٧) ذُكر في حاشية الأصل: وما ذُكر من كُتُب الحنفيَّة من الصورة التي نقلوها عن محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ لجواز الانتقال، ظاهرٌ في أنَّهم لا يشترطون في ذلك عدمَ التَّشهِّي؛ فإنَّ مَن لا يتشهَّى امرأةً، ولا يهواها، ولا يتوسَّل إلى الاجتماع معها، بالعمل بقول مَن يخالف إمامَه، وهو ظاهرٌ لا يُنكَر. ولا يُقيِّدون أيضًا بالأئمة الأربعة، ولا بكون المنتقل مميِّزًا بين الراجح والمرجوح؛ فإن اعتبرنا تلك الأمور، فذلك الاحتياط والخروج عن شائبة الرِّيبة واتِّباع الهوى. وأمَّا من حيث الحكمُ؛ فمقتضى ما ذكرنا في كتبنا ثبوتُ ذكر الرُّخصة مطلقًا من غير تقييد بشَيءٍ من ذلك؛ بل نقول: إنَّ إيراد محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ لجواز الانتقال في مسألَة الفروج، التي هي من أهمِّ المسائل، تمنعه أن يقول فيها بغير ثبوت الرخصة؛ بل برعاية الاحتياط فيها أنَّ الانتقال مطلقًا من غير تقييد بشيءٍ من ذلك احتياطًا؛ إذ ديانتُه رَحِمَهُ ٱللَّهُ تمنعه أن يقول فيها بغير الاحتياط.
ومحمد، هو محمد بن الحسن الشيباني، يكنى بأبي عبدالله، لازَمَ أبا حنيفة ثم أبا يوسف، =

فقيهًا عنه فأفتاه بأمرٍ من تحليلٍ أو تحريم، فعَزَمَ عليه وأمضاه، ثم أفتاه ذلك الفقيهُ بعينه، أو غيرُه من الفقهاء في امرأةٍ له في عين تلك النازلةِ بخلاف ذلك، وَسِعَه الأمرانِ جميعًا[1].

ولو أنَّ هذا الرجلَ سأل بعضَ الفقهاءِ عن نازلة فأفتاه بأمرٍ من تحليل أو تحريم، فلم يَعزِم على ذلك في زوجته حتى سأل فقيهًا آخَرَ فأفتاه بخلاف ما أفتى به الأولُ، فأمضى على زوجته وترك فتوى الأول، وَسِعَه ذلك. وقال محمدٌ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وهذا كلُّه قولُ أبي حنيفةَ، وأبي يوسفَ[2]، وقولُنا[3].

وذكر في الخانية[4] في مسألة تعليق الطلاق بالتزوُّج: "رُوي عن أصحابنا رحمهم الله، أنَّ صاحب الحادثة إذا استفتى فقيهًا عدلًا من أهل الفتوى فأُفتِيَ ببطلان اليمين، وَسِعَه أن يأخذ [بفتواه][5] ويُمسِكَ المرأةَ، فإنْ تزوَّج بأخرى بعدَها وقد كان حَلَفَ بطلاقِ كلِّ امرأةٍ يتزوَّجُها، فاستفتى فقيهًا آخَرَ مثلَه فأفتاه بصحَّةِ اليمينِ ووقوعِ الطلاقِ المضافِ؛ فإنَّه يُمسِكُ الأُولَى ويفارقُ الثانيةَ"[6].

= وتفقَّه عليهما، وسمع من مالك والأوزاعي وغيرهما، صنَّف الجامع الكبير والصغير والأصل، توفي بالري سنة (١٨٦هـ).

انظر: التاريخ لابن معين، ص٥١١، وفيات الأعيان ٤/ ٨٤، شذرات الذهب ١/ ٣٢١.

(١) انظر: المحيط البرهاني ٨/ ٥٨، الفتاوى الهندية ٣/ ٣٥٥.

(٢) هو أبو يوسف القاضي، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، صاحب الإمام أبي حنيفة، وتلميذه، وأول من نشر مذهبه: كان فقيهًا علّامة، من حفّاظ الحديث، ولد بالكوفة، وتفقه بالحديث والرواية، وكان واسع العلم بالتفسير والمغازي وأيام العرب، ولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد، ومات في خلافته ببغداد سنة ١٨٢هـ.

انظر: تاريخ بغداد ١٦/ ٣٥٩، وفيات الأعيان ٦/ ٣٧٨، شذرات الذهب ٢/ ٣٦٧.

(٣) انظر: المحيط البرهاني ٨/ ٥٨، الفتاوى الهندية ٣/ ٣٥٥.

(٤) الفتاوى الخانية، وطُبعت باسم فتاوى قاضيخان في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، لفخر الدين: حسن بن منصور الأوزجندي، الفرغاني، توفي سنة (٥٩٢هـ) والكتاب اعتنى به سالم البدري، وطُبع في دار الكتب العلمية.

انظر الكلام عن الكتاب في: كشف الظنون ٢/ ١٢٢٧.

(٥) غير واضحة في الأصل، وهذه صورتها: [illegible]، والمثبت من الخانية.

(٦) الفتاوى الخانية ٢/ ٢٧١.

فهذا كلُّه دليلٌ على أنه يجوز الرجوعُ من فقيهٍ إلى فقيهٍ، وأن يكون الشخصُ الواحدُ حنفيَّ المذهبِ في مسألةٍ مالكيَّ المذهبِ أو غيرَه في أخرى.

ولا يجب تقليدُ [١/ب] إمامٍ بعَيْنِه، بحيث لا يرجعُ عنه إلى غيره عند أبي حنيفةَ وأصحابه رَحِمَهُمُ اللَّهُ[(١)]؛ والعجبُ ممن يُنكِر ذلك ويزعم أنه ينصر مذهبَ أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ، ولا يدري أنَّه يُخالِفُه، ويخالف الكتابَ والسُّنة وإجماعَ الأُمَّة! ويُعلَم بما نقلنا من الذخيرة وغيرِها، أنَّ ما نقل ابنُ الحاجب في مختصَره الأصولي[(٢)] من الاتفاق على مَنْعِ الرجوعِ بعد التقليد والعمل في مسألةٍ يريد الانتقالَ فيها، مدخول؛ لِما عَلِمْتَه من إجازة أبي حنيفةَ وأصحابِه رَحِمَهُمُ اللَّهُ ذلك، فلعلَّه أراد اتفاقَ بعضِ العلماء دون إجماعهم[(٣)].

---

(١) انظر: البحر الرائق ٦/٢٨٩، الدر المختار ١/٤٨.

(٢) انظر: المختصر، تحقيق: نذير حمادو، ص١٢٦٤.
ومختصر ابن الحاجب اسمه: «منتهى السُّول والأمل في علمي الأصول والجدل"، واشتَهَر: بـ (مختصر المنتهى)، (ومختصر ابن الحاجب).
وابن الحاجب هو: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو، فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية، كردي الأصل، ولد في إسنا بصعيد مصر ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، من تصانيفه: الكافية في النحو، والشافية في الصرف، ومختصر الفقه، توفي بالإسكندرية سنة (٦٤٦هـ).
انظر: الديباج المذهب ٢/٨٦، بغية الوعاة ٢/١٣٤، شجرة النور الزكية ١/٢٤١.

(٣) يقول الزركشي في البحر المحيط ٨/٣٧٩-٣٨٠: "ادعى الآمدي وابن الحاجب أنه [يجوز قبل العمل لا] بعده بالاتفاق، وليس كما قالا، ففي كلام غيرهما ما يقتضي جريانَ الخلاف بعد العمل أيضًا".
تنبيه: ورد في المصدر: «لا يجوز قبل العمل، ولا بعده»، ولا ريب أن حذف: «لا»، و: الواو» هو الصواب.
وعلى فرض صحة الاتفاق، فيُحمَل على العامي خاصَّةً؛ لأنه ليس لديه الأهلية في تمييز صحيح الأقوال والأدلة، بخلاف المتمذهب؛ إذ قد يظهر له رجحانُ غيرِ مذهبه.
انظر: البحر المحيط ٨/٣٨٠، التمذهب، د. خالد الرويتع ٢/٩٧١.
فائدة في معنى: «لا تقليدَ بعد العمل»: يقول ملَّا فروخ الحنفي في القول السديد ص١٢٢-١٢٤: "ثم ظهر لي بعد مدة تسطيري هذه الأسطر ظهورًا بيِّنًا منكشفًا لا ريب فيه، أنَّ مُرادَهم من قولهم: لا تقليد بعد العمل؛ أنه إذا عمل مرَّةً في مسألة بمذهب في طلاق أو عتاق أو غيرها، واعتقده وأمضاه، ففارق الزوجة مثلًا واجتنبها وعامَلَها معاملةَ مَنْ حرمت عليه، واعتقد البينونة بينه وبينها بما جرى منه من اللفظ مثلًا، فليس له أن يرجع عن ذلك ويُبطِل ما أمضاه ويعود إليها بتقليده ثانيًا إمامًا غيرَ الإمام الأول، فهذا معنى قولهم: ليس له التقليد بعد العمل، ولا يرجع عمَّا قلَّد فيه وعمل به، ونحو ذلك من العبارات، فأمَّا إذا وقعت تلك الواقعةُ مرَّةً ثانية مع امرأة أخرى، أو مع زواجها بنكاح جديد، فله الأخذ بقول إمام آخر ولا مانعَ منه".

أو يُحمَل على بعض الصُّوَر، كما إذا ابتُلي الرجلُ وهو غيرُ فقيهٍ في امرأةٍ، فسأل عنه فقيهًا، فأفتاه بأمرٍ من تحليلٍ أو تحريم، فعزم عليه وأمضاه فيما بينه وبين امرأته، ثم أفتاه فقيهٌ آخَرُ بخلاف ذلك؛ فإنه لا يَسَعُهُ أن يَدَعَ ما عزم عليه ويأخذَ بفتوى الآخَرِ في تلك المرأةِ بعينِها.

أمَّا إذا أفتاه فقيهٌ في امرأةٍ من تحليل أو تحريم، فأَخَذَ به وعزم عليه، ثم أفتاه غيرُه من الفقهاء في امرأةٍ أخرى له في عينِ تلك النازلة، بخلاف ما أفتى به الأوَّلُ، فأخذ به في المرأة الثانية وعزم عليه، وَسِعَه الأمرانِ جميعًا؛ فيكون له امرأتانِ تَحِلُّ إحداهما وتَحرُم الأخرى، وقد قال فيهما قولًا واحدًا؛ وذلك أنَّ الفتوى لغير الفقيهِ كالرأي للفقيه؛ لأنَّ غيرَ الفقيهِ مُتَعَبَّدٌ بالعمل بالفتوى، كما أنَّ المجتهِدَ مُتَعَبَّدٌ بالعمل باجتهاده، كما ذكر في الذخيرة والمحيط[(١)].

والحكمُ في المجتهد عند تبدُّل الرأي كما ذكرناه، فكذا الحكم في المقلِّدِ عند تبدُّلِ الفتوى.

هذا، وقيَّد الإمامُ أبو حامدٍ الغزاليُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ [(٢)] جوازَ الانتقال بانتفاء التشهِّي؛ أي اتِّبَاع الهوى، والمَيْل إلى الشهوة؛ قال في مختصر المستصفى[(٣)]: "مَن اعتقد الشافعيَّ أفضلَ، فليس له أن يأخذ بمذهبِ مخالِفِه بالتَّشهِّي، وليس للعامِّيِّ أن يأخذ في كلِّ مسألةٍ أَطْيَبَها عنده".

وقد انفرد الإمامُ بذلك وخالَفَ فيه غيرَه؛ [٢/أ] قال في شرح اللمعة[(٤)] فيما

(١) انظر: المحيط البرهاني ٥٨/٨، الفتاوى الهندية ٣٥٥/٣.

(٢) هو: محمد بن محمد الغزالي الشافعي، ألَّف المؤلفات الكثيرة النافعة، منها: (الوجيز) و(الوسيط) و(البسيط) و(المنخول) و (المستصفى) وغير ذلك، (ت: ٥٠٥هـ).
انظر: وفيات الأعيان ٢١٦/٤، سير أعلام النبلاء ٣٢٢/١٩، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٩١/٦.

(٣) الكلام موجود بعينه في المستصفى، ص٣٤٧.

(٤) المراد: شرح اللمع، في أصول الفقه، للشيخ، أبي إسحاق: إبراهيم بن محمد الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ)، وشرحه أيضًا: ضياء الدين، أبو عمرو: عثمان بن عيسى الهذياني، الكردي (ت: ٦٢٢هـ)، وشرحه: أبو محمد: عبدالله بن أحمد البغدادي (ت: ٥٣٣هـ)، ولم يكمله.
انظر: كشف الظنون ١٥٦٢/٢.

[لو أصر][1] المفتيانِ على الخلاف، فإن كانا في اعتقاد[ه][2] سواءً، اختار أحدَ الجانبَيْن وعَمِلَ به، فإن كان أحدُهما أفضلَ في اعتقاده، ففيه قولان؛ أحدهما: أن يُخيَّر به بينهما، وهو اختيار القاضي أبي بكر[3]، والثاني: أنه يلزم اتِّباعُ الأفضلِ، وهو اختيار الإمام الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[4].

والصحيح: جوازُ تقليدِ المفضولِ مع وجود الفاضل؛ كالخلافة والإمامة ونحوهما من القضاء وغيره، ثم التقييد بالتَّشهِّي يرد على أنَّ العالم إذا نظر في دلائل الفريقَين لكنَّه لم يبلغ رُتبةَ الاجتهاد لفَقْدِ شروطه، فغلب على ظنِّه أنَّ الحقَّ في هذه المسألة مع مخالفِ إمامه الذي يعتقده أفضل، فله أن يأخذ بمذهب المخالفِ في تلك المسألة؛ لأنه لا يكون تَشَهِّيًا، بل عملًا بموجب غالبِ ظنِّه، بل ربما يُرجَى أن يكون مأجورًا في ذلك[5].

ويعضد ذلك ما ذكره القاضي أبو زيدٍ الدَّبُّوسي[6] -من كبار أئمَّة الحنفيَّة- في

(١) كلمة غير واضحة في الأصل، وهذه صورتها: [illegible]، والمثبت أنسب للسياق.

(٢) في الأصل بدون الهاء، وزدتها تقويمًا للسياق.

(٣) محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر: قاض، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، من كتبه: إعجاز القرآن، والإنصاف، ومناقب الأئمة، توفي ببغداد (٤٠٣هـ).
انظر: وفيات الأعيان ٢٩٦/٤، تاريخ قضاة الأندلس، ص٣٧، الديباج المذهب ٢٢٩/٢.

(٤) انظر: شرح اللمع في الفقه، للشيرازي، تحقيق: عبدالمجيد تركي، ص١٠٣٧، المستصفى، ص٣٧٤.

(٥) يقول ابن تيمية في جامع الرسائل المجموعة ٨ - ص٤٣٩-٤٤٠: "فالرجل إذا اتبع قولَ بعض الأئمة في مسألة، وقول آخر في مسألة أخرى؛ إمَّا لظهور دليل ذلك له، وإما لترجيح بعض العلماء الذين يسوغ له تقليدُهم... لم يكن فاعل ذلك ملامًا، ولم يكن ذلك الذي التزمَ قولَ واحدٍ بعينه أحسنَ حالًا منه، بل هذا أحسنُ حالًا من ذلك.."
ويقول تلميذه ابن مفلح في الفروع ١٢١/١١: "ومَن قَوِيَ عندَه مذهب غير إمامه، أفتى به وأعلم السائل".
وذكر السيوطي في جزيل المواهب، ص٤٢- ٤٣، الحال الثاني في الانتقال عن المذهب لغرض ديني، وله صورتان، الأولى منهما: "أن يكون فقيهًا في مذهبه وقد ترجح عنده المذهب الآخر؛ لما رآه من وضوح أدلته وقوة مداركه، فهذا إمَّا أن يجب عليه الانتقال، أو يجوز كما قال الرافعي...".

(٦) عبدالله -وقيل: عبيد الله- بن عمر بن عيسى، أبو زيد: أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود. كان فقيهًا باحثًا. نسبته إلى بلدة بين بخارى وسمرقند، له: تأسيس النظر، والأسرار، وتقويم الأدلة، توفي في بخارى (٤٣٠هـ).
انظر: وفيات الأعيان ٤٨/٣، الجواهر المضية ٣٣٩/١، الفوائد البهية، ص١٠٩.

ميزان الأصول[١]: "أنَّ على المجتهد أن يَدْعُوَ غيرَه إلى ما عنده من الحقِّ؛ لأنه في زَعْمِه أنَّه على الحقِّ وغيره على الخطأ، ويجب عليه منعُ الغيرِ عمَّا عليه، إلَّا دعوته لمن لم يكن من أهل الاجتهاد؛ بإظهار محاسن ما عنده وقبائح ما في المذهب الآخَر، وإقامة الدلائل الظاهرة، ولم يشتغل بإظهار إشكالات [الخصم][٢] منهم؛ لأنَّه ربما يَنْجَعُ ذلك في قلوبهم فلا [يفيده][٣] الدعوة"[٤]. انتهى.

فهذا يدلُّ على أنه يجوز للمقلِّدِ أن يرجع في المسألة إلى مذهبِ المخالفِ لإمامه، إذا ظهر عنده ببعض ظواهرِ دلائلِ رجحانه، ولولا ذلك لم يكن لدعوة المجتهدِ إلى ما عنده من الحق بإظهار الدلائل فائدةٌ.

وكذلك التقييدُ بالتَّشهِّي يدل على أنه يجوز أن يأخذ بمذهب المخالف عند مصلحة، وقد عَمِلَ بعضُ المجتهدين بقول مخالفه في بعض المسائل [٢/ب] عند رؤية المصلحة في ذلك، فإذا [ساغ][٥] ذلك للمجتهد مع أنَّ رَأْيَه عليه ألزمُ، فالمقلِّدُ أَوْلى بذلك.

وذُكر في مبسوط[٦] شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٧]، أنَّ الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ حَلَقَ

---

(١) ميزان الأصول، في نتائج العقول، في أصول الفقه، للشيخ، الإمام، علاء الدين، شمس النظر، أبي بكر: محمد بن أحمد السمرقندي، الحنفي، الأصولي، (ت: ٥٥٣هـ).
انظر: كشف الظنون ١٩١٦/٢.
تنبيه: الموطن المشار إليه ليس فيه ذكر للدبوسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

(٢) غير واضحة في الأصل، وصورتها: ، والمثبت من ميزان الأصول.

(٣) كذا بالأصل، والصواب: «يفيد»، كما في ميزان الأصول.

(٤) انظر: ميزان الأصول، ص٧٦٣.

(٥) غير واضحة في الأصل، وهذه صورتها: ، ولعل المثبت الصواب.

(٦) هو شرح لمبسوط -أو أصل- محمد بن الحسن الشيباني في فروع الحنفية.
انظر: كشف الظنون ١٥٨١/٢.

(٧) محمد بن الحسين بن محمد، أبو بكر البخاري، المعروف ببكر خُواهر زاده، أو خُواهر زاده: فقيه، كان شيخ الأحناف فيما وراء النهر، له: المبسوط، والمختصر، وغيرهما، مولده ووفاته في بخارى، سنة (٤٨٣هـ).
انظر: الجواهر المضية ٢١٧/١، الفوائد البهية، ص١٦٣، الأعلام ١٠٠/٦.

رأسَه والشعرُ على ثيابه وبدنه، فقام وصلَّى، ومن مذهبه أنَّ ذلك نجسٌ يمنع جواز الصلاة، فقيل له في ذلك، فقال: إذا اضطررنا عملنا بقول العراقيين[١]، والظاهرُ أن لا مصلحةَ هنا سوى دَفْعِ الحرج.

وذكر في الذخيرة: "أنَّه رُوي عن أبي يوسفَ رحمه الله تعالى، أنَّه صلَّى بالنَّاس فأُخبِرَ بوجود الفأرة في بئر الحمَّام، وكان قد اغتسل منه، وكان ذلك بعد تفرُّقِ الناس، فقال: نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة: «إذا بَلَغَ الماءُ قُلَّتَيْنِ، لم يحتمل خبثًا» ولم يكن ذلك مذهبَه"[٢].

ومما ينبغي أن يُعلَمَ، أنه ليس يلزم أن يكون في الأخذ بالأسهل في جميع الجزئيَّات، العملُ بالتَّشهِّي واتباع الهوى كما يتوهَّمُه بعضُ الناس؛ بل ربَّما يكون في الأخذ بالأسهل الاحتياطُ والخروجُ عن الحرج، وحملُ أمورِ المسلمين على الصحة عند عموم البلوى، ولا لائمةَ في شيءٍ من ذلك؛ بل ربَّما يندب ذلك أو يتعيَّن في بعض الصور بحسَب اقتضاءِ المقام.

أمَّا الأوَّلُ -أعني الاحتياطَ- فمثلُ الأخذِ بقول أبي حنيفةَ في بعض مسائل الجُمُعة كعدد الجماعة مثلا[٣]، وبقول الشافعي في بعض آخَرَ منها؛ كالتجميع بغير إذنِ الإمام، وعدم اشتراط البلد وتنفيذ [الأحكام][٤] [٥]؛ فإنَّ فيه احتياطًا لمن لا يتأتى له الجمعُ بين قولَيْهما، فيتخلَّف عن تحصيل صلاةِ الجمعة ويدخل في [الوعيد][٦] الذي ورد في حقِّ تاركِها[٧].

(١) يعني من الحنفية.

(٢) الذخيرة ١/٢٤٩، المحيط البرهاني ٣/١٨٧.

(٣) انظر: المبسوط للسرخسي ٢/٢٥، بدائع الصنائع ١/٢٦٨، المحيط البرهاني ٢/٧١.

(٤) غير واضحة في الأصل، وهذه صورتها: ، والمثبت أشبه.

(٥) انظر: الأم ١/٢٢٠، نهاية المطلب ٢/٤٨٠، روضة الطالبين ٢/١٠.

(٦) غير واضحة في الأصل، وهذه صورتها: ، وما قدرته أشبه.

(٧) مثل قوله ﷺ: «لينتهينَّ أقوامٌ عن ودعهم الجمعات، أو ليختمنَّ الله على قلوبهم، ثم ليكونن من الغافلين». أخرجه مسلم في كتاب الجمعة، باب التغليظ في ترك الجمعة، ٢/١٩٥، برقم (٨٦٥) من حديث عبدالله بن عمر، وأبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وبالعمل بما ذكرنا من الأسهل، يتخلَّص عن الدخول تحت الوعيدِ بلا شك، ولا شكَّ أنَّ في الخروج عن شائبة الدخول [تحت][1] الوعيد احتياطًا.

وإن وقع تردُّدٌ في صحة الجُمُعة على [٣/أ] قول أبي حنيفةَ؛ ففي إقامة الأربع بعدَها بنيَّةِ الظُّهرِ مَنْدُوحَةٌ عن ذلك كما صُرِّح به في المحيط والكافي[2].

وأمَّا الخروجُ عن الحَرَج؛ فمِثلُ مسألةِ الماء[3] فإنَّ في الأخذ فيها بقول الشافعي أو مالك رَحِمَهُمَا اللَّهُ؛ دفعًا للحرج، وهو ضروري في بعض المواطنِ لا يسع تركُه كما هو مُشاهَد في بعض البلاد والقرى.

وفي هذه المسألة أيضًا، يحصل بذلك حملُ أمورِ عامَّةِ المسلمين على الصحة؛ فإنَّك إن تطلَّبتَ مَن يعمل في هذه المسألة على مذهب أبي حنيفةَ رَحِمَهُ اللَّهُ، ما وجدتَه إلَّا قليلًا في الغاية بالنسبة إلى مَن يعمل به[4].

وله أمثلةٌ كثيرة في باب الصيد، والأكل والشرب واللُّبس، ونحوها، فحملُ ما يفعلُه عامَّةُ المسلمين في هذه الأمورِ على الصحة، أَوْلى من حَمْلِه على الفساد، وهذا في الفروع مثلُ ما يقال في الأصول: إذا صدر عن مسلم كلمةٌ توجِبُ الكفرَ بألف وجه، ولتلك الكلمةِ وجهٌ واحدٌ يَصرِفُ الكفرَ عنه، حُمِلَ على هذا الوجهِ الواحد، ولا يُلتَفَت إلى تلك الوجوهِ المتكثِّرة؛ حملًا لأمر المسلم على الصحة ما أمكن.

وهذا الذي ذكرناه من وجوبِ حملِ أمورِ المسلمين على الصحة ما أمكن في الفروع والأصول، مذكورٌ في كتبِ الحنفيَّة، وكتبهم مشحونة بذلك[5]، وهو من الأغراض

(١) غير واضحة في الأصل، وهذه صورتها: ، ولعل ما قدرته أوفق.

(٢) انظر: المحيط البرهاني ٦٦/٢.

والكافي في فروع الحنفية، للحاكم، الشهيد: محمد بن محمد الحنفي (ت: ٣٣٤هـ)، جمع فيه: كتب محمد بن الحسن (المبسوط)، وما في جوامعه، وهو كتاب معتمد في نقل مذهب الحنفية، وشرحه جماعة من العلماء.

انظر: كشف الظنون ١٣٧٨/٢، والكتاب غير مطبوع.

(٣) تقدَّم النقل فيها عن أبي يوسف رَحِمَهُ اللَّهُ.

(٤) ذكر في الحاشية: أي بالأخذ بالأسهل.

(٥) انظر مثلا: المبسوط ٨٥/١٧، بدائع الصنائع ٢١٢/٣، تبيين الحقائق ٢١٨/٥.

الصحيحة المعتبرة في الشريعة عند جميع الأئمَّة، فلا يُعَدُّ ذلك تشهيًا، هذا ما سَنَحَ لي في [الباب][1]، والله أعلم بالصواب.

هذا، ولنذكر ما نُقِل عن أبي حنيفةَ وغيرِه من الأئمَّة رَحِمَهُمُ اللَّهُ، مما يؤيِّدُ ما ذكرنا، ويَكْسِرُ ثورة الاستبعاد، ويوضِّح سبيلَ الرَّشادِ لمن يرجع إلى الإنصاف ويجانب الاعتساف، فنقول:

قد صحَّ عن أبي حنيفةَ رَحِمَهُ اللَّهُ، أنه كان يقول: "هذا الذي نحن عليه، رأيٌ لا نُجبِرُ عليه أحدًا، ولا نقول: [يجب][2] على أحدٍ قَبولُه، فمَن كان عنده أحسنُ منه فليأت [...]"[3][4].

قال الحافظ [٣/ب] أبو محمد ابن حزم[5]: "إنَّ أصحاب أبي حنيفةَ رحمهم الله تعالى بأجمعهم مُجمِعون على أنَّ مذهبَه: أنَّ ضعيفَ الحديثِ أَوْلَى عنده من القياس"[6].

وقال أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ: "عجبًا للناس! يقولون: أُفتي بالرأي، وما أُفتي إلَّا بالأَثَر"[7]. وقال أيضًا فيما روى تلميذُه ابنُ المبارك[8] عنه: "إذا جاء الحديثُ عن

(١) الكلمة غير واضحة في الأصل؛ إذ ضرب على بعض حروفها ، وما قدرته أوفق.

(٢) غير واضحة في الأصل، وأثبتها من مناقب الإمام أبي حنيفة، للذهبي، ص٣٤.

(٣) كلمة غير واضحة في الأصل، وصورتها: ، ولعلها: به نقبله.

(٤) مناقب الإمام أبي حنيفة، للذهبي، ص٣٤.

(٥) هو: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأَمَوي بالولاء، الظاهري مذهبًا، القرطبي مولدًا، كان شافعيًّا، ثم انتقل إلى مذهب داود الظاهري، كان لآبائه رئاسة وإمارة، من مصنَّفاته: الإحكام في أصول الأحكام، النبذ في أصول الفقه، الفِصَل في الملل والنحل، المحلَّى، (ت: ٤٥٦هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٨٤، البداية والنهاية ١٢/ ٩١، طبقات الحفاظ، للسيوطي، ص ٤٣٦.

(٦) انظر: الإحكام في أصول الأحكام ٧/ ٥٤.

(٧) كشف الأسرار ١/ ١٦.

(٨) عبدالله بن المبارك بن واضح الحنظلي، أبو عبدالرحمن: الحافظ، شيخ الإسلام، المجاهد، صاحب التصانيف والرحلات، وجمع الحديث والفقه والعربية وأيام الناس والشجاعة والسخاء، له: كتاب في الجهاد، وهو أول من صنَّف فيه، والرقائق، (ت: ١٨١هـ).
انظر: تاريخ بغداد ١٠/ ١٥١، وفيات الأعيان ٣/ ٣٢، تذكرة الحفاظ، للذهبي ١/ ٢٠١.

رسول الله ﷺ، فعلى الرأس والعين، وإذا جاء عن الصحابة، اخترنا ولم نخرج عن قولهم، وإذا جاء عن التابعين، زاحمناهم"[١].

وقال الفُضَيل ابنُ عياض[٢] -وهو أيضًا من كبار تلامذته-: "إن كان في المسألة حديثٌ صحيحٌ، اتَّبَعَه، وإن كان عن الصحابة والتابعين، فكذلك، وإلَّا قاسَ فأَحسَنَ القياسَ"[٣].

وقال الشيخُ ابنُ حجر[٤]: "يجب عليك ألَّا تَفهَمَ من قول العلماء: إنَّ أبا حنيفة وأصحابَه رحمهم الله تعالى أصحابُ الرأي؛ أنَّ مرادَهم بذلك تنقيصُهم، ونِسبَتُهم إلى أنَّهم يُقدِّمون رأيَهم على سُنَّة رسولِ الله ﷺ، أو على قولِ أصحابِه؛ لأنَّهم بُرَآءُ من ذلك، فقد جاء عن أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ من طُرُقٍ كثيرةٍ، أنَّه كان يأخذ بالقرآن، فإن لم يَجِدْ، فبالسُّنة، فإن لم يجد، فبقول الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، فإن اختلفوا، أَخَذَ ما كان أقربَ إلى القرآن والسُّنة من أقوالهم ولم يخرج عنهم، فإن لم يجد لأحدٍ قولًا لم يأخذ بقول أحدٍ من التابعين، بل اجتَهَدَ كما اجتهدوا"[٥]؛ هذا ما نُقل عن أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ومثلُه عن مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وحاصلُ ما قال مالك: أنَّه لا يلزم أن يؤخذ بقول إمام بعينه، حيث لا يُترَك إلى قول غيره، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وكلُّ أحدٍ يؤخَذ من كلامه ويُترَك، إلَّا صاحبَ هذا القبرِ -يعني النبي ﷺ-"[٦].

(١) مختصر المؤمل، ص٦٣.

(٢) الفضيل بن عياض بن مسعود التميمي اليربوعي، أبو علي، من أكابر العبَّاد الصلحاء، أخذ عنه خلق منهم الإمام الشافعي، ولد في سمرقند، وسكن مكة، (ت: ١٨٧هـ).
انظر: طبقات الصوفية، للسلمي، ص٢٢، تذكرة الحفاظ، للذهبي ١/١٨٠، الجواهر المضية ١/٤٠٩.

(٣) انظر: كشف الأسرار ١/١٧، عقود الجواهر المنيفة، للزبيدي، ص٦٢.

(٤) أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس، فقيه مصري، تلقَّى العلم في الأزهر، له تصانيف كثيرة، منها: مبلغ الأرب في فضائل العرب، وتحفة المحتاج لشرح المنهاج، والخيرات الحسان، توفي بمكة سنة (٩٧٤هـ).
انظر: النور السافر، ص٢٥٨، الكواكب السائرة ٣/١٠١، الأعلام ١/٢٣٤.

(٥) الخيرات الحسان، ص٧٧.

(٦) رواه أبو شامة في مختصر المؤمل، ص٦٦.

وأمَّا الشافعيُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ فقد روى البيهقيُّ في سُنَنه، عن حَرْمَلَة بن يحيى[١]، قال: قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "إذا قلتُ وكان عن النبي ﷺ خلافُ [٤/أ] قَوْلِي فما يَصِحُّ من حديث النبيِّ ﷺ أَوْلَى، فلا تُقَلِّدوني"[٢].

ونقل إمامُ الحَرَمَين[٣] في نهايته[٤] عن الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، أنه قال: "إذا صحَّ خبرٌ يخالف مذهبي فاتبعوه، واعلموا أنه مذهبي"[٥]. وقد عمل أصحابُ الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بذلك في مواضعَ كثيرةٍ، لا نُطَوِّلُ بذكرِها.

وقال الشيخ محيي الدين النووي في مقدمة شرح المهذب[٦]: إنَّ الشيخ تقي الدين ابن الصلاح[٧] قال: "إذا ثبت حديثٌ على خلاف قولِ المقلَّد، وفتَّش فلم يجد له

(١) حرملة بن يحيى التجيبي، المصري، أبو عبدالله، من أصحاب الشافعي، كان حافظًا للحديث، له: المبسوط، والمختصر. توفي بمصر سنة (٢٤٣هـ).
انظر: طبقات الشافعية، للسبكي ١٢٧/٢، طبقات الشافعيين، لابن كثير، ص١٢٨، طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة ٦١/١.

(٢) معرفة السنن والآثار ٤٥٤/٢، (٣٤٣٥)، الخلافيات ٧٠/٥، (٣٥٦٤).

(٣) عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، إمام الحرمين: من أصحاب الشافعي، له مصنفات كثيرة، منها: غياث الأمم والتياث الظلم، والبرهان، ونهاية المطلب في دراية المذهب، توفي سنة (٤٧٨هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء ٤٦٨/١٨، طبقات الشافعية، للسبكي ١٦٥/٥، طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة ٢٥٥/١.

(٤) نهاية المطلب، في دراية المذهب، في فقه الشافعي، لإمام الحرمين الجويني، جمعه بمكة المكرمة، وأتمه بنيسابور، وقد مدحه: ابن خلكان، وقال: ما صنف في الإسلام مثله.
انظر: وفيات الأعيان ١٦٨/٣، كشف الظنون ١٩٩٠/٢.
وقد طبع الكتاب بتحقيق أ. د/ عبدالعظيم محمود الدِّيب في دار المنهاج- جدة، عام ١٤٢٨هـ.

(٥) نهاية المطلب ٢٦٠/٤.

(٦) المجموع شرح المهذب، وهو من أجمع الكتب في الفقه الشافعي، شرح به الإمام النووي كتاب المهذب لأبي إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ).
انظر: كشف الظنون ١٩١٢/٢.

(٧) عثمان بن عبدالرحمن الكردي، أبو عمرو، تقي الدين، المعروف بابن الصلاح، أحد الفُضَلاء المقدَّمين في التفسير والحديث، له: معرفة أنواع علوم الحديث، يعرف بمقدمة ابن الصلاح، والأمالي، والفتاوى، وغيرها، توفي في دمشق سنة (٦٤٣هـ).=

معارضًا، وكان المفتِّشُ له أهليَّةٌ، فإنَّه يترك قولَ صاحبِ المذهبِ ويأخذ الحديثَ، ويكون حُجَّةً للمقلِّدِ في تَرْكِ مذهبِ مُقلَّدِه"، ووافَقَه النووي على هذا[1].

وروى الخطيبُ[2] بإسنادِه، وغيرُه، أنَّ الدَّارِكي[3] -وهو من كبار الشافعيَّة- كان يُستَفْتَى، وربما يُفتي بغير مذهبِ الشافعي وأبي حنيفةَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فيقال له: هذا يخالف قولَهما، فيقول: وَيْلَكُمْ! حدَّث فلانٌ عن فلانٍ عن النبيِّ ﷺ بكذا، والأخذُ بالحديثِ أَوْلى من الأخذ بقولِهما إذا خالَفَاه[4].

وأمَّا الإمامُ أحمدُ بنُ حنبلٍ رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ فهو أشدُّهم أَخْذًا بالحديث، وعملًا بظاهره ما أَمْكَنَ، وكان يتحاشَى غالبًا عن تأويل ما أوَّلَه غيرُه [من][5] الأئمَّة، حتى قال فيه بعضُ القاصِرين ما قال، ونَسَبَه بعضُ الطاعِنين إلى ما لا يَليق به، وهو بريءٌ عن ذلك المقالِ.

والحاصلُ أنَّ أحدًا من الأئمَّة لم يمنع مُقلِّديه عن اتِّباعِ غيرِه في بعض [الجزئية][6]، سيَّما إذا لَاحَ رجحانُ مذهبِه بالحديث، بل صرَّحوا بالأمر باتِّباعه إذ ذلك، كما رأيت تصريحهم بذلك، ولم يُنكِروا على مَن خالَفَ في فروع الدين، ولم يُشنِّعوا عليهم، بخلاف مَن خالَفَ في أصول الدين؛ فإنَّ [٤/ب] المخالفَ فيها لما

= انظر: وفيات الأعيان ٢٤٣/٣، طبقات الشافعية، للسبكي ٣٢٦/٨، طبقات الشافعيين، لابن كثير، ص٨٥٧.

(١) لم أقف على النقل في المجموع.

(٢) أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، أبو بكر، المعروف بالخطيب: أحد الحفاظ المؤرِّخين المقدَّمين، من مصنفاته: تاريخ بغداد، والكفاية في علم الرواية، توفي ببغداد سنة (٤٦٣هـ).
انظر: تاريخ دمشق ٣١/٥، طبقات الشافعية، للسبكي ٢٩/٤، النجوم الزاهرة ٨٧/٥.

(٣) عبدالعزيز بن عبدالله بن محمد بن عبدالعزيز، أبو القاسم الداركي، أحد أئمة الشافعية ورُفَعَائهم، توفي بأصبهان سنة (٣٧٥هـ).
انظر: تاريخ بغداد ٤٦٣/١٠، طبقات الشافعية، للسبكي ٣٣١/٣، طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة ١٤١/١.

(٤) انظر: تاريخ بغداد ٤٦٣/١٠.

(٥) مكانها بياض في الأصل، وإثباتها أنسب للسياق.

(٦) كذا في الأصل، وصوبت في الحاشية: الجزئيات.

عليه أهلُ السُّنة والجماعة، مبتدعٌ ضالٌّ يجب الإنكارُ عليه، وتشنيعُه وزجرُه وهجرُه، والاجتناب عن صُحبَته، حتى قال الإمام أبو حامد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "إنَّ الاختلاط معه والانبساطَ إليه، أشدُّ من الاختلاط والانبساط مع الكافرِ؛ لأنَّ شَرَّ الكافرِ مأمونُ السراية، بخلاف شَرِّه"[(١)].

وهذا الاختلافُ شَنِيعٌ مذمومٌ على لسان الشارعِ؛ حيث قال: ستفترق أُمَّتي ثلاثًا وسبعين فرقةً كلُّها في النار إلَّا واحدةً[(٢)]؛ أي بسبب فسادِ الاعتقاد، فلا يلزم خلودُهم في النار، ولا اشتراك الناجيةِ معهم، وكلاهما مما يناقَش فيه[(٣)].

هذا حكمُ الاختلافِ في الأصول، وأمَّا الاختلافُ في الفروع الذي كلامُنا فيه؛ فهو محمودٌ لا يُنكَر على صاحبه، ولا يُشنَّع؛ لأنَّه رحمةٌ من الله تعالى، ونعمةٌ منه على هذه الأمة اختصَّت بها؛ فيجب الشُّكرُ عليها، والأخذُ بها.

ووَرَدَ من الشارع في شأن هذا الاختلاف: «اختلافُ أُمَّتي رحمة»[(٤)]، وقال فيه أيضًا: «بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ»[(٥)]؛ فلا يجوز إنكارُ بعضِهم على بعضٍ فيما اختلَفوا فيه من هذا القَبيل؛ لأنَّه يؤدِّي إلى تفسيقِ بعضِهم بعضًا، وإلى التقاطع

(١) انظر: إحياء علوم الدين ٢/١٦٩.

(٢) الحديث أخرجه ابن ماجه في السنن، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، ٢/١٣٢٢، (٣٩٩٣)، عن أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ بلفظ: «إن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار، إلا واحدة وهي: الجماعة».
قال البوصيري في مصباح الزجاجة ٤/١٨٠: «إسناد صحيح، رجاله ثقات».

(٣) ذُكر في حاشية الأصل: قوله: «وكلاهما مما يناقش»؛ أمَّا الأولُ، فللإجماع على عدم خلود أهل الإيمان في النار، أمَّا الثاني؛ فلاقتضاء هذا الحديث التفرقةَ بين الفرقة الناجية وبين غيرهم من الفرَق، وعدم اشتراكهم في هذا الحكم؛ أعني كونَهم في النار مع أنَّ بعض العُصاةِ من الفرقة الناجية أيضًا يكونون في النار قطعًا؛ فالاشتراك لازمٌ البتَّةَ.

(٤) الحديث بهذا اللفظ لا يصح مرفوعًا، وليس له أصلٌ ثابت، كما نصَّ على ذلك ابن حزم، ورواه البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى، ص١٦٢، رقم (١٥٢)، بلفظ: (اختلاف أصحابي لكم رحمة)، وضعَّف إسناده السخاوي، والعراقي.
انظر: الإحكام لابن حزم ٥/٦٤، المقاصد الحسنة، ص٦٩، تخريج أحاديث الإحياء ١/١٠٦.

(٥) تقدم تخريجه.

والتهاجر بلا موجبٍ شرعيٍّ، والحالُ أنَّهم كلهم من الفرقة الناجية؛ أَعني أهلَ السُّنة والجماعة.

والتقاطع و[التهاجُر][1] بلا موجبٍ، حرامٌ؛ فكذا الإنكارُ المُفضي إليه، قال القاضي الطبري[2] في كتاب السير في النهي عن المنكر[3]: "إنَّه لا يُنكَر إلَّا على المجمَعِ عليه".

وقال في الروضة[4]: "ثم العلماء إنَّما يُنكِرون ما أُجمِعَ على إنكاره، أمَّا المختَلَفُ فيه؛ فلا إنكارَ فيه"[5].

وفي الأنوار[6]: "ليس للحنفيِّ[7] أن يُنكِرَ على الشافعي أَكْلَه الضَّبَّ والضَّبعَ[8]

(١) غير واضحة في الأصل، وهذه صورتها: [redacted]، والمثبت أنسب للسياق.

(٢) هو أبو الطيب، طاهر بن عبدالله بن طاهر الطبري: قاض، من أعيان الشافعية، ولد في آمل طبرستان، واستوطن بغداد، وولي القضاء بربع الكرخ، وتوفي في بغداد سنة (٤٥٠هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء ١٧/ ٦٦٨، والأعلام ٣/ ٢٢٢.

(٣) لم أقف عليه.

(٤) روضة الطالبين، وعمدة المفتين، للإمام، محيي الدين، أبي زكريا: يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، اختصره من شرح الوجيز للرافعي (٦٢٣هـ) في المذهب الشافعي. انظر: كشف الظنون ١/ ٩٢٩.

(٥) روضة الطالبين ١٠/ ٢١٩.

(٦) الأنوار لأعمال الأبرار في فقه الإمام الشافعي، لجمال الدين، يوسف بن إبراهيم الأَرْدَبِيلي الشافعي، توفي نحو سنة (٧٧٩هـ).
انظر: معجم المطبوعات العربية ٢/ ٤٢٣.
والكتاب مطبوع بتحقيق: محمد السيد عثمان، في دار الكتب العلمية، عام ١٤٣٤هـ.

(٧) ذكر في حاشية الأصل: وأُكِلَ الضَّبُّ على مائدة النبي ﷺ، ولو كان حرامًا لم يؤكل على مائدته ﷺ، فثبت [بصحيح] هذه الآثار أنه لا بأسَ بأكل الضَّبِّ، وهو القول عندنا، والله أعلم. طحاوي في مذهب الإمام أبي حنيفة، وعليه الاعتماد، والله أعلم.

(٨) ذكر في حاشية الأصل: ذكر الشيخُ مُحيي الدين النووي في شرحه لصحيح مسلم: «أجمع المسلمون على أنَّ الضَّبَّ حلالٌ، ليس بمكروهٍ إلَّا ما حُكي عن أصحاب [أبي] حنيفةَ من كراهته، وأمَّا ما حكى القاضي عياضٌ عن قومٍ -ولا أظنُّه يصحُّ عن أحدٍ- فإن صحَّ، فهو محجوج بالنصوص، وإجماع من قبله». انتهى.
إنما ذكرنا هذا؛ لدفع الإنكار، فإنَّه قد شاع فيما بين عوامِّ الحنفيَّة الإنكارُ والتعيير على الشافعيَّة في أَكْلِهمُ الضبَّ، وقد عرَفتَ مما ذكرنا أنَّ مثل هذا الإنكار والتعيير ليس بسديد. هـ منه.

ومتروكَ التَّسميَة، ولا للشافعيِّ أن يُنكِرَ على الحنفيِّ في شُرب النَّبيذ وتناوُل ميراث ذوي الأرحام(١)"(٢).

وهذا الحكمُ -أعني مَنْعَ الإنكار- [٥/أ] في غير المجمَع على إنكاره، مذكورٌ في أكثر كتب الحنفيَّة المعتبَرة، وعليه أكثرُ أئمَّتهم، وإن نُقِلَ في بعضها الرُّخصةُ في الإنكار على المختَلَف فيه أيضًا، فهو معارَضٌ بقول الأكثَرين، ومخالِفٌ لعمل السَّلَف الصالِحين، الذين شَهِدَ لهم النبيُّ ﷺ بخير القرون(٣).

ثم إن اتَّفقت الأئمَّةُ الأربعةُ وجميعُ مَن يُنسَب إلى الفقه، مع مخالفة بعض الصحابة أو التابعين، أو الذين لا يُسمَّون باسم الفقهاء وإن كانوا مجتهدين كالْجُنَيْد(٤)، وغيرِه، رضوان الله عليهم أجمعين، لا تكون المسألة إجماعيَّةً ولا تكون حُجَّةً، ما لم يجتمع كلُّ مجتهدٍ في عصرٍ من الأعصار على قولٍ واحدٍ(٥).

(١) ذكر في حاشية الأصل: اعلم أنَّ الشافعيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ يقول بإباحة أَكْل الضَّبِّ والضَّبُع، ومتروك التسمية عمدًا، وأنَّ أبا حنيفةَ يقول [بإباحة] شُرب النبيذ، وإذا اختلف المجتهدان، فإن قلنا: إنَّ كلًّا منهما مُصيبٌ كما هو مذهب بعضهم، فلا إنكار [...]، وإن قلنا: إنَّ المصيب أحدُهما لكن لا [بعينه] كما هو مذهب الآخرين، فلا إنكارَ أيضًا؛ لأنه يحتمل كلٌّ منهما أن يكون هو المصيب، فلا يستحق أحدٌ منهما الإنكار.

(٢) الأنوار لأعمال الأبرار ٤٠٨/٢.

(٣) أخرج مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ١٩٦٢/٤، برقم (٢٥٣٣)، عن ابن مسعود ﷺ، عن النبي ﷺ قال: «خير أمتي القرن الذين يلوني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».

(٤) الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز، أبو القاسم، مولده ومنشؤه ووفاته ببغداد، وسمع بها الحديث، ولقي العلماء، ودرس الفقه على أبي ثور، أصل أبيه من نهاوند، وكان يعرف بالقواريري نسبة لعمل القوارير، توفي سنة (٢٩٧هـ).
انظر: تاريخ بغداد ١٦٨/٨، صفة الصفوة ٥١٨/١، سير أعلام النبلاء ٦٦/١٤.

(٥) ذكر في حاشية الأصل: والحاصلُ أنَّ اختلافَ الأُمَّة على نوعين؛ اختلاف في أصول الدين من الاعتباريات، كالقول بخَلْق القرآن، ونَفْي القَدَر، ونفي صفاته تعالى، ونفي رؤيته، وأمثال ذلك من الخلافيَّات المذكورة في علم الكلام، المنسوبة لأهل البدع والأهواء. مثلُ هذا الخلاف مردودٌ على صاحبه، غيرُ مقبول، يجب الإنكارُ عليه والزجر، فإن لم يَنْزَجِرْ صاحبُه عنه، يجب بغضُه ومعاداته، والتقاطع والتهاجر عنه.
وهذا الخلافُ من أثر قهر الله تعالى الجاري على بعض عبيده بمقتضى سُنَّته؛ كالكُفر والفسوق، كما أخبر النبي ﷺ: «ستفترق أُمَّتي ثلاثًا وسبعين فرقةً، كلُّهم في النار إلَّا واحدةً»، قيل: ومَن هم؟ قال: (الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي). فالفرقةُ الواحدة الناجية، هي المقتفية للسُّنة وآثار الصحابة =

هذا، وقال الإمام أبو القاسم الرافعي[1]: "وهل للعامِّيِّ أن يُقلِّدَ عالمًا في مسائلَ، [وآخَرَ][2] في غيرِها؟ والذي يقتضيه فِعلُ الأوَّلين، جوازُه"[3].

وما زال الناسُ في زمن الصحابة يستفتون مَن وجدوه، ويسألون مَن لَقَوْه من غير تقييد، والحقُّ الذي يجب اعتقادُه، أنَّه إذا ظهر ضعفُ المأخَذِ، يؤخذ بما دَلَّ عليه الدليلُ، والأخذ بما ضَعُفَ لاحتمالٍ يُبدونه صعبٌ.

وقال الحافظ أبو محمد ابنُ حَزْم: ما نعلم أحدًا في زمن الصحابة ومَن بعدَهم في القرون التي قال فيها النبي ﷺ: «خيرُ الناس قرني، ثُمَّ الذين يَلُونَهم، ثم يجيء قومٌ يسبق شهادةَ أحدِهم يمينُه، ويمينَه شهادتُه»[4]، أخذ بقَوْل واحدٍ وقلَّدَه في كلِّ قولٍ، وإنَّما حَدَثَ ذلك بعد تلك القرون[5]. انتهى.

= رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، كما يشهد به لفظُ الحديث، وإن ادَّعَى كلُّ فرقة أنها هي الناجية. وهذا الاختلافُ لم يكن موجودًا في الصدر الأول المقطوع بخيريَّتهم بشهادة النبيِّ ﷺ، وإنما حدث بغيرهم من أهل الزَّيْغ والأهواء.

والنوع الثاني: اختلافُ الفروع من العمليَّات، وأكثرُ هذا الاختلاف كان موجودًا فيما بين الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، كما اشتَهَر أنَّ أكثر تمسُّكات أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ بقول ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأكثر تمسُّكات الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ بقول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ونحو ذلك، وهذا الاختلافُ مقبولٌ محمودٌ، وهو نعمةٌ ورحمةٌ منَّ الله تعالى بها على أمَّة محمد ﷺ؛ إذ لولاه لَضاق الأمرُ عليهم، ووقعوا في حَرَج عظيم كما لا يخفى، وكلُّ مُقلِّد لإمام مُرخَّص في اتِّباع مقلَّده والأخذ بقوله؛ فلا يجوز إنكارُ بعضهم على بعض في ذلك؛ إذ لا إنكار فيما [رخَّص فيه] الشارع، وما يُحكى من طعن بعض مُقلِّدي بعض المجتهدين وتَسْفيههم بمخالفيهم؛ فذلك من غاية جهلهم وسفاهتهم، بل الواجبُ على كلٍّ من مُقلِّدي أبي حنيفةَ أن يُبَجِّلوا الشافعيَّ ويحترموه كما يحترمون أبا حنيفة، وكذا على مُقلِّدي الشافعي وغيره يبجلوا مثل ذلك أبا حنيفة وسائر المجتهدين.

(١) عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني، فقيه، من كبار الشافعية، كان له مجلس بقزوين للتفسير والحديث، له: التدوين في أخبار قزوين، وفتح العزيز في شرح الوجيز، وغيرهما، وتوفي في قزوين سنة (٦٢٣هـ).
انظر: سير الأعلام ٩٧/٢١، طبقات الشافعية، للسبكي ٢٨١/٨، طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة ٧٥/٢.

(٢) كتب تحتها في الأصل: أي عالمًا آخَر.

(٣) انظر: فتح العزيز ٤٢٧/١٢.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) انظر: الإحكام في أصول الأحكام ١٤٦/٦.

وبالجملة؛ فمَن نظر في متمسِّكات الأئمَّة بعد أن كان من أهله، وترجَّح عندَه مأخذُ غيرِ مُقَلَّده فاختاره وعَملَ به، لم يكن مَلُومًا مأزورًا؛ بل يُرجَى أن يكون عند الله محمودًا مأجورًا، فمَن صدَّه عن قَبوله بعد وضوحه التعصبُ لما ارتكز في طَبْعه من الاعوجاج، ولم يَرْعَو عنه وأبى إلَّا الإباء واللَّجَاح[1]، فلْيَتَّقِ الإنكارَ والتَّشنيعَ على مَن اختار ذلك؛ فإنَّه داءٌ يُورِثُ الوقوعَ في المهالك، والله الهادي إلى سبيل الرَّشاد، والموفِّقُ لنَيْل الحقِّ ودَرْك السَّداد.

وبعد وقوع الاتِّفاق من أئمَّة المذاهب المتبوعة على جواز الانتقال، وممَّن بعدَهم [٥/ب] من علمائهم المعروفين بالتَّحرِّي في الدِّيانة، والموصوفين بالتجنُّب عن شائبة المَجَانَة[2]، وممن قبلَهم من الصحابة والتابعين، الذين بسيرَتهم اقتَدَوْا، وباتِّبَاعهم اهتَدَوْا، وبعدما صار ذلك كالمجمَع عليه فيما بينهم كما عرَفت، قد منع بعضُ المتأخِّرين عن تقليد العوامِّ لغير الأئمَّة الأربعة؛ لانضباط مذاهبهم، وتقييد مسائلهم، وتخصيص عمومها، ولم يُرَ مثلُه في غيرهم إلى الآن، حتى نقل إمامُ الحرَمَين اتفاق المحقِّقين على مَنْع العوامِّ من تقليد أعيانِ الصحابة، بل مَن بعدَهم، الذين سَبَروا ووَضَعوا [ودوَّنوا][3][4].

وهو صحيح، وليس ذلك منهم ناقضًا لما ذكره المتقدِّمون؛ لأنَّهم إنما مَنَعوا عن ذلك العاميَّ الذي لا يُميِّزُ بين الرَّاجح والمرجوح[5]، فإنَّه غالبًا يتتبَّعُ الجزئيات على

(١) الإباء: بالكسر والمد مصدر قولك: أبى يأبى بالفتح فيهما، ويراد به الامتناع. انظر: مختار الصحاح، مادة (أ ب ا) ص١٢.
واللجاج: بفتح اللام، والملاجة يقصد بها: التمادي في الخصومة، والتلجلج هو: التردد في الكلام، يقال: الحقُّ أَبْلَجُ والباطل لَجْلَج؛ أي: يتردد من غير أن ينفذ. انظر: مختار الصحاح، مادة (ل ج ج) ص٢٧٩.

(٢) الماجن: الذي لا يبالي ما صنع وما قيل له، ومصدره المجون، والمجانة: اسم منه، والفعل من باب طلب. انظر: المغرب، مادة (م ج ن) ص ٤٣٧.

(٣) كذا في الأصل، وفي البرهان: بوَّبوا.

(٤) انظر: البرهان ٢/١٧٧.

(٥) ذكر في حاشية الأصل: وهذا الذي ذَكَرْنا من التَّفصيل بين المميِّز وغيره للجمع بين القولين، إنَّما هو للاحتياط والتجنُّب عن شائبة الرِّيبة واتِّباع الهوى، بل للاحتياط، في الاحتياط كما عرَفت فيما تقدم، =

وَفْقِ هواه، ويَقتفي من كلِّ مذهبٍ ما يُحِبُّه ويهواه، وذلك يؤدِّي إلى شناعةٍ وسُوءِ عاقبةٍ والعياذُ بالله![1]

فمنعُ مثلِ هذا عن الانتقال في الجزئيات، عينُ مصلحةٍ وديانةٍ، وتنزيلٌ للناس في منازلهم، ووقفُهم على مشاربهم ومناهلهم، وفيه اقتداءٌ بصُنْعِ النبيِّ ﷺ حيث أجاب رجلًا سأل عن قُبلَة الصائم في رمضانَ أهلَه بالجواز وآخَر عنها بالمنع[2]؛ حيث رأى

= وإلَّا فالحكمُ ما مَرَّ من جوازه [مطلقًا]، وإنما حاولنا الجمع بذلك مع كونه خلافَ الظاهرِ بعد ما [ذكر] من المتقدمين [الأقوال] على جواز الانتقال مطلقًا من غير تقييد بعدم التشهِّي، ولا بأهليَّة التمييز بين الراجح والمرجوح، ولا بالأئمة الأربعة كما عرفت ذلك كله من الروايات المنقولة عن كتب الحنفية؛ للأدب [معهم] لتدينهم فيما صنَّفوا؛ قطعًا لمقال المشاغبين فيما اخترعوه، ثم إذا نظرنا إلى جانب [الاجتهاد]، فإن عمل المتبع بالراجح ما بدا له بالنظر في المآخذ يُرجَى أن يكون مأجورًا، وإن عمل المتبع بالمرجوح، يُخشى أن يكون مأزورًا، وأمَّا غيرُ المميز فلا لَائِمَةَ عليه في شيءٍ، من ذلك [والله] يعلم المفسد من المصلح. هـ منه.

(١) يقول الشاطبي في الموافقات ١٢٣/٣: "فإذا صار المكلَّف في كل مسألة عنت له يتبع رخص المذاهب، وكل قول وافق فيها هواه؛ فقد خلع ربقة التقوى، وتمادى في متابعة الهوى، ونقض ما أبرمه الشارع وأخَّر ما قدَّمه".

ويقول في موضع آخر من الموافقات ٨٣/٥: «فإنَّ ذلك يُفضي إلى تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل».

انظر أيضًا: مراتب الإجماع لابن حزم، ص٥١.

(٢) لم أقف عليه مرفوعًا بهذا النحو، وصحَّ عن بعض الصحابة رضي الله عنهم، فقد أخرج الإمام مالك في الموطأ برواية أبي مصعب الزهري، كتاب الصيام، باب ما جاء في التشديد في القبلة للصائم، ٤١٩/٣، برقم (١٠٢٨) عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار؛ أن عبدالله بن عباس ڤ سئل عن القبلة للصائم، فأرخص فيها للشيخ، وكرهها للشاب.

وصحح إسناده عبدالقادر الأرناؤوط. انظر: جامع الأصول ٣٠١/٦.

وأما المرفوع الثابت فقد أخرجه جماعة منهم الإمام الترمذي في جامعه في أبواب الصوم عن رسول ﷺ، باب ما جاء في القبلة للصائم، ٩٨/٢، برقم (٧٢٧) ط. بشار، عن عائشة ڤ، أنَّ النبي ﷺ كان يُقَبِّل في شهر الصوم.

وفي الباب عن عمر بن الخطاب، وحفصة، وأبي سعيد، وأم سلمة، وابن عباس، وأنس، وأبي هريرة رضي الله عنهم.

قال الترمذي: حديث عائشة حديث حسن صحيح، واختلف أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، وغيرهم في القبلة للصائم: فرخّص بعض أصحاب النبي ﷺ في القبلة للشيخ، ولم يرخّصوا للشاب مخافة ألَّا يسلم له صومه، والمباشرة عندهم أشدُّ.

وقد قال بعض أهل العلم: القبلة تنقص الأجر ولا تفطر الصائم، ورأوا أن للصائم إذا ملك نفسه =

مِن حال الأوَّل الأمنَ عن ارتكاب المحذور، ومِن حال الآخَر الوقوعَ فيه؛ فليس هذا ببِدعٍ من المتأخِّرين، ولا لائمةَ على مَن عَمِلَ مِن أهله بما ذكرنا من المتقدِّمين، واللهُ يعلمُ المفسِدَ مِن المصلِح، ويميز بين الماجِنِ الخائبِ والمتَّقي المفلح، [وينظر ما][1] يتعاطى العبد في جميع الأمور، ويعلم خائنةَ الأعيُنِ وما تُخفي الصدور؛ فاتَّقِ اللهَ في جميع ما تأتي وتَذَر، وكُنْ منه في السِّرِّ والجهرِ على حَذَر.

قاله الفقيرُ إلى عَفْوِ مولاه الكريم الصمد، عيسى بن عبدالرحيم بن عيسى بن محمد، رَزَقَه اللهُ سعادةَ الأبَد، وبلَّغَه فيما يتمنَّاه غايةَ الأَمَد، حامدًا للهِ تعالى وحدَه، ومُصَلِّيًا [٦/أ] ومُسلِّمًا على مَن لا نبيَّ بعدَه[2].

= أن يُقبِّل، وإذا لم يأمن على نفسه ترك القبلة ليسلم له صومه، وهو قول سفيان الثوري، والشافعي.

(١) كلمة غير واضحة في الأصل، وهذه صورتها: [illegible]، ولعل ما قدّرته أقرب.

(٢) تم المخطوط، وكان الفراغ من نسخه ومقابلته والتعليق عليه -بتوفيق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وإعانته- صباح الاثنين السادس عشر من شهر شوال لعام ألف وأربعمائة وواحد وأربعين من هجرة النبي ﷺ في مدينة الرياض -حرسها الله-.

قائمة المصادر والمراجع

١. الإحكام في أصول الأحكام، المؤلف: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، المحقق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٢. إحياء علوم الدين، المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت.

٣. إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، المعروف كأسلافه بالأمير (ت: ١١٨٢هـ)، المحقق: صلاح الدين مقبول أحمد، الدار السلفية، الكويت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٤. الأعلام، المؤلف: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت: ١٣٩٦هـ)، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، أيار - مايو ٢٠٠٢م.

٥. الأم، المؤلف: الشافعي أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبدالمطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت: ٢٠٤هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة: بدون طبعة، سنة النشر: ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.

٦. الأنوار لأعمال الأبرار في فقه الإمام الشافعي، لجمال الدين، يوسف بن إبراهيم الأَرْدُبيلي الشافعي، توفي نحو سنة (٧٧٩هـ)، تحقيق: محمد السيد عثمان، دار الكتب العلمية- بيروت، عام ١٤٣٤هـ.

٧. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، المؤلف: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: ٩٧٠هـ)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (توفي بعد ١١٣٨هـ)، وبالحاشية:

منحة الخالق لابن عابدين، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ.

٨. البحر المحيط في أصول الفقه، المؤلف: أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.

٩. البداية والنهاية، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م، سنة النشر: ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

١٠. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المؤلف: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي علاء الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، سنة النشر: ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، الطبعة الثانية.

١١. البرهان في أصول الفقه، 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: الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

١٢. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، المؤلف: عبدالرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية - لبنان / صيدا.

١٣. 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.

١٤. تاريخ ابن معين (رواية الدوري)، أبو زكريا يحيى بن معين بن عون (ت:

٢٣٣هـ)، المحقق: د. أحمد محمد نور سيف، الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي- مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

١٥. تاريخ بغداد، المؤلف: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣هـ)، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.

١٦. تاريخ دمشق لابن عساكر، 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، عام النشر: ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

١٧. تاريخ قضاة الأندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، المؤلف: أبو الحسن علي بن عبدالله بن محمد بن محمد ابن الحسن الجذامي النباهي المالقي الأندلسي (ت: نحو ٧٩٢هـ)، المحقق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، الناشر: دار الآفاق الجديدة - بيروت/لبنان، الطبعة: الخامسة، ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م.

١٨. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المؤلف: عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت: ٧٤٣هـ)، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣١٣هـ.

١٩. تخريج أحاديث الإحياء، المؤلف: زين الدين العراقي، الطبعة الأولى، بيروت، دار ابن حزم، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.

٢٠. تذكرة الحفاظ، المؤلف: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

٢١. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٩هـ / ١٩٨٩م.

٢٢. التمذهب دراسة نظرية نقدية، د. خالد بن مساعد الرويتع، دار التدمرية- الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ.

٢٣. تيسير التحرير، المؤلف: محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه الحنفي (ت: ٩٧٢هـ)، الناشر: مصطفى البابي الْحلَبِي - مصر (١٣٥١هـ / ١٩٣٢م) وصورته: دار الكتب العلمية - بيروت (١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م)، ودار الفكر - بيروت، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.

٢٤. الثقافة الإسلامية في الهند، لعبدالحي الحُسني، طبع مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة- مصر- ٢٠١٤م.

٢٥. جامع الأصول في بيان القواعد الحنفية والشافعية في أصول الفقه، لعبيد الله بن محمد بن عبدالعزيز السمرقندي (ت: ٧٠١هـ)، تحقيق: عصمت غريب الله شِمْشَك، مركز البحوث الإسلامية إستانبول، ١٤٤١هـ/ ٢٠٢٠م.

٢٦. جامع المسائل - المجموعة الثامنة، المؤلف: شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد عزير شمس، الناشر: دار عالم الفوائد - مكة، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢ هـ.

٢٧. 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.

٢٨. جزيل المواهب في اختلاف المذاهب، لجلال الدين السيوطي، حققه وعلّق عليه: عبدالقيوم البستوي، نشر دار الاعتصام، بدون معلومات.

٢٩. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، المؤلف: عبدالقادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (ت: ٧٧٥هـ)، الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي.

٣٠. خزانة التراث - فهرس مخطوطات، قام بإصداره مركز الملك فيصل، نبذة:

فهارس المخطوطات الإسلامية في المكتبات والخزانات ومراكز المخطوطات في العالم تشتمل على معلومات عن أماكن وجود المخطوطات وأرقام حفظها في المكتبات والخزائن العالمية.

٣١. الخلافيات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه، المؤلف: أبو بكر البيهقي (٣٨٤هـ - ٤٥٨ هـ)، تحقيق ودراسة: فريق البحث العلمي بشركة الروضة، بإشراف محمود بن عبدالفتاح أبو شذا النحال، الناشر: الروضة للنشر والتوزيع، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م.

٣٢. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، المؤلف: محمد بن علي بن محمد الحِصْني المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي (ت: ١٠٨٨هـ)، المحقق: عبدالمنعم خليل إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.

٣٣. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، المؤلف: إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت: ٧٩٩هـ)، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، الناشر: دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

٣٤. الذخيرة البرهانية، ذخيرة الفتاوى في الفقه على المذهب الحنفي، لمحمود بن تاج الدين: أحمد بن الصدر، الشهيد، برهان الأئمة: عبدالعزيز بن عمر بن مَازَه البخاري الحنفي (ت ٦١٦هـ) تحقيق: مجموعة من الباحثين، طبع في دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠١٩م.

٣٥. روضة الطالبين وعمدة المفتين، المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.

٣٦. سير أعلام النبلاء، المؤلف: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف

الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

٣٧. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، المؤلف: محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف (ت: ١٣٦٠هـ)، علق عليه: عبدالمجيد خيالي، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

٣٨. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، المؤلف: عبدالحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبو الفلاح (ت: ١٠٨٩هـ)، حققه: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبدالقادر الأرناؤوط، الناشر: دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

٣٩. شرح العقيدة السفارينية - الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية، المؤلف: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: ١٤٢١هـ)، الناشر: دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ.

٤٠. 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.

٤١. شرح اللمع، المؤلف: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: عبدالمجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

٤٢. الشريعة، المؤلف: أبو بكر محمد بن الحسين بن عبدالله الآجُرِّيُّ البغدادي (ت: ٣٦٠هـ)، المحقق: الدكتور عبدالله بن عمر بن سليمان الدميجي، الناشر: دار الوطن - الرياض / السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

٤٣. صحيح مسلم = 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.

٤٤. صفة الصفوة، المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، المحقق: أحمد بن علي، الناشر: دار الحديث، القاهرة، مصر، الطبعة: ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.

٤٥. طبقات الحفاظ، المؤلف: عبدالرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣.

٤٦. الطبقات السنية في تراجم الحنفية، المؤلف: المولى تقي الدين بن عبدالقادر التميمي الدّاريّ الغزّيّ المصريّ الحنفيّ، (ت: ١٠١٠هـ)، المحقق: د. عبدالفتاح محمد الحلو، الناشر: دار الرفاعي.

٤٧. طبقات الشافعية الكبرى، المؤلف: تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي، المحقق: محمود محمد الطناحي - عبدالفتاح الحلو، الناشر: فيصل عيسى البابي الحلبي، سنة النشر: ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م.

٤٨. طبقات الشافعية، المؤلف: أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي شهبة (ت: ٨٥١هـ)، المحقق: د. الحافظ عبدالعليم خان، دار النشر: عالم الكتب - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ هـ.

٤٩. طبقات الشافعية، المؤلف: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، المحقق: عبدالحفيظ منصور، الناشر: دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة النشر: ٢٠٠٤.

٥٠. طبقات الصوفية، المؤلف: محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم النيسابوري، أبو عبدالرحمن السلمي (ت: ٤١٢هـ)، المحقق: مصطفى عبدالقادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

٥١. عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة، محمد مرتضى الزبيدي (١٢٠٥هـ)، تحقيق: محمد العزازي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

٥٢. الفتاوى الخانية أو فتاوى قاضيخان، للإمام فخر الدين حسن بن منصور

الأوزجندي الفرغاني الحنفي المعروف «بقاضي خان» (ت: ٢٩٥هـ)، وهي مطبوعة بهامش الفتاوي الهندية، الناشر دار المعرفة - بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة أعيد طبعه بالأوفست ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م.

٥٣. الفتاوى الهندية، تأليف: لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثانية، ١٣١٠هـ.

٥٤. فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير، المؤلف: لعبدالكريم بن محمد الرافعي القزويني (ت: ٦٢٣هـ)، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.

٥٥. الفروع وتصحيح الفروع، المؤلف: محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبدالله، شمس الدين المقدسي الرامينى ثم الصالحي الحنبلي (ت: ٧٦٣هـ) تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ط١ مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

٥٦. الفوائد البهية في تراجم الحنفية، المؤلف: أبو الحسنات محمد عبدالحي اللكنوي الهندي عنى بتصحيحه وتعليق بعض الزوائد عليه: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، الناشر: طبع بمطبعة دار السعادة بجوار محافظة مصر - لصاحبها محمد إسماعيل، الطبعة: الأولى، ١٣٢٤هـ، على نفقة أحمد ناجي الجمالي، ومحمد أمين الخانجي الكتبي وأخيه.

٥٧. في غرب الهند مشاهدات وأحاديث في شؤون المسلمين، د. محمد ناصر العبودي، دعوة الحق كتاب شهري يصدر عن رابطة العالم الإسلامي، ذو الحجة ١٤١٧هـ، العدد ١٨٠، السنة الخامسة عشرة.

٥٨. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المؤلف: أبو محمد عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (ت: ٦٦٠هـ)، راجعه وعلق عليه: طه عبدالرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، (وصورتها دور عدة مثل: دار الكتب العلمية -

بيروت، ودار أم القرى - القاهرة)، طبعة: جديدة مضبوطة منقحة، ١٤١٤هـ / ١٩٩١م.

٥٩. القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد، المؤلف: محمد بن عبدالعظيم المكي الرومي الحنفي الملقب بابن مُلّا فَرُّوخ (ت: ١٠٦١هـ)، تحقيق: جاسم مهلهل الياسين، وعدنان سالم الرومي، الناشر: دار الدعوة - الكويت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٨م.

٦٠. الكافي في فروع الحنفية، لزين الدين الفاضل محمد بن محمد الشهير بالحاكم الشهيد الحنفي، (المتوفى: ٣٣٤). مكتبة أيا صوفية بتركيا، تحت رقم ١٣٦٣.

٦١. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، المؤلف: عبدالعزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت: ٧٣٠هـ)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٦٢. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، المؤلف: مصطفى بن عبدالله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (ت: ١٠٦٧هـ)، الناشر: مكتبة المثنى - بغداد (وصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية)، تاريخ النشر: ١٩٤١م.

٦٣. الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، المؤلف: نجم الدين محمد بن محمد الغزي (ت: ١٠٦١هـ)، المحقق: خليل المنصور، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

٦٤. المبسوط، المؤلف: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت: ٤٨٣هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.

٦٥. المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، الناشر: دار الفكر.

٦٦. مجموع فتاوى العلامة عبدالعزيز بن باز رَحِمَهُ ٱللَّهُ، المؤلف: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، (ت: ١٤٢٠هـ)، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر، عدد الأجزاء: ٣٠ جزءًا.

٦٧. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، المؤلف: محمد بن صالح العثيمين (ت: ١٤٢١هـ)، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الناشر: دار الوطن - دار الثريا، الطبعة: الأخيرة، سنة النشر: ١٤١٣هـ.

٦٨. المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة ڤ، المؤلف: أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبدالعزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي (ت: ٦١٦هـ)، المحقق: عبدالكريم سامي الجندي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م.

٦٩. مختصر ابن الحاجب (منتهى السُّول والأمل في علمي الأصول والجدل)، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو، جمال الدين ابن الحاجب، تحقيق: د.نذير حماد، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.

٧٠. مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول، المؤلف: أبو القاسم شهاب الدين عبدالرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي المعروف بأبي شامة (ت: ٦٦٥هـ)، المحقق: صلاح الدين مقبول أحمد، الناشر: مكتبة الصحوة الإسلامية - الكويت، سنة النشر: ١٤٠٣ هـ.

٧١. مختصر منتهى السؤل والأمل -المعروف بمختصر المنتهى-، وهو المختصر الصغير، للإمام العلامة جمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب، ت سنة٦٤٦ه، تحقيق: د/ نذير حمادو، دار ابن حزم سنة ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.

٧٢. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، المؤلف: أبو محمد علي بن

أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

٧٣. المستصفى من علم الأصول، المؤلف: أبو حامد الغزالي، المحقق: محمد بن سليمان الأشقر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ / ١٩٩٧م).

٧٤. معجم اللغة العربية المعاصرة، المؤلف: د أحمد مختار عبدالحميد عمر (ت: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.

٧٥. معجم المطبوعات العربية والمعربة، المؤلف: يوسف بن إليان بن موسى سركيس (ت: ١٣٥١هـ)، الناشر: مطبعة سركيس بمصر ١٣٤٦هـ / ١٩٢٨م.

٧٦. معجم المؤلفين، المؤلف: عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبدالغني كحالة الدمشقي (ت: ١٤٠٨هـ)، الناشر: مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.

٧٧. المغرب في ترتيب المعرب: ناصر بن عبدالسيد أبى المكارم ابن على، أبو الفتح، برهان الدين الخوارزمي المُطَرِّزِىّ، الناشر: دار الكتاب العربي، د. ت. ط.

٧٨. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، المؤلف: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبدالرحمن بن محمد السخاوي (ت: ٩٠٢هـ)، المحقق: محمد عثمان الخشت، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

٧٩. مناقب أبي حنيفة وصاحبيه، تأليف: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، أبو الوفاء الأفغاني، الناشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن بالهند، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨هـ.

٨٠. 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.

٨١. ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ط مطابع الدوحة الحديثة - قطر، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

٨٢. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤلف: يوسف بن تغري بردي جمال الدين أبو المحاسن، الناشر: وزارة الثقافة - مصر، سنة النشر: ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م.

٨٣. نهاية المطلب في دراية المذهب، المؤلف: عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت: ٤٧٨هـ)، حققه وصنع فهارسه: أ. د. عبدالعظيم محمود الدّيب، الناشر: دار المنهاج، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.

٨٤. النور السافر عن أخبار القرن العاشر، المؤلف: محي الدين عبدالقادر بن شيخ بن عبدالله العَيْدَرُوس (ت: ١٠٣٨هـ) الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٠٥هـ.

٨٥. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، المؤلف: إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت: ١٣٩٩هـ)، الناشر: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول ١٩٥١، أعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.

٨٦. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، المؤلف: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت: ٦٨١هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر - بيروت.

المواقع الإلكترونية:

١. موقع الألوكة: https://www.alukah.net/library/0/82667

٢. موقع معرفة:

https://www.marefa.org/%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%A3%D8%A8%D8%A7%D8%AF

٣. موقع ويكي واند:

https://www.wikiwand.com/ar/%D9%83%D8%AC%D8%B1%D8%A7%D8%AA

فهرس المحتويات

المقدمة ١١٥
القسمُ الأولُ: القسمُ الدراسيُّ ١٢٢
الفصلُ الأولُ: التعريف بمؤلِّف الرسالة ١٢٢
الفصلُ الثاني: التعريف بالرسالة ١٢٥
القسمُ الثاني: القسمُ التحقيقيُّ ١٢٨
المبحثُ الأولُ: ذكرُ نُسَخِ الرسالة المخطوطةِ، وبيانُ أوصافِها، وعرضُ
نماذجَ منها ١٢٨
المبحثُ الثاني: تحقيقُ اسم الرسالة ١٣٠
المبحثُ الثالثُ: تحقيقُ نسبةِ الرسالة لمؤلِّفها ١٣١
النص المحقق ١٣٢
قائمة المصادر والمراجع ١٥٢

فائدة: حقيقة الصبر وفضله

من أعظم النعم التي ينعم الله بها على الإنسان، أن يوفقه للتخلق بخلق الصبر، وقد أخبر الله بأنه يحب من اتصف بهذا الخلق فقال: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٦]، ويقول النبي ﷺ: «ما أعطي أحد عطاءً خيراً ولا أوسع من الصبر». أخرجه مسلم في صحيحه، برقم (١٠٥٣).

لطائف الفوائد للأستاذ الدكتور سعد بن تركي الخثلان، (ص٢٣).

استقبال القبلة
دراسة فقهية تأصيلية

إعداد:
أ. د. هيلة بنت عبدالرحمن بن محمد بن يابس
الأستاذ بقسم الفقه في كلية الشريعة
بجامعة 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، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد.

فإن الله عَزَّوَجَلَّ يخلق ما يشاء ويختار، وقد فضل سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بعض الأزمان والأماكن والجهات، واختص سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جهة الكعبة بالشرف فجعلها قبلة تقصد.

ورغبة في معرفة القاعدة في حكم استقبال القبلة في عموم الطاعات والقربات، بل وسائر المباحات التي لم يرد بخصوصها دليل خاص. جاءت هذه الدراسة بعد استقراء مواطن استقبال القبلة التي نص عليها الفقهاء، وتتبع أدلتهم في كل مسألة.

والله أسأل أن يفتح عليّ بالصواب، وأن يريني الحق حقًا ويرزقني اتباعه، ويريني الباطل باطلًا ويرزقني اجتنابه.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية الموضوع في تعلقه بتفاصيل حياتنا ودقائقها، إذ لا يزال المسلم يتقلب طوال ساعات يومه في الطاعات والقربات أو في مباحات، فيحتاج لمعرفة الأصل في حكم تحريه لأشرف الجهات.

أسباب اختيار الموضوع:

- أثار الموضوع عندي ابتداءً سؤال أحد المشايخ عن القبلة حين دخل منزلنا أول مرة؛ ليتحرى مكان جلوسه بين طلابه!

- الرغبة في معرفة فضل مكابدة المشاق لأجل الاستقبال، وخصوصًا حين تطول الساعات ويتعذر الاتّكاء، كما في الدروس العلمية، وقراءة القرآن، والذكر في المساجد، ونحوها.
- الرغبة في دراسة القاعدة التي نص عليها الحنابلة وتناقلوها في كتبهم (أن الاستقبال متجه في كل طاعة).
- لم أطلع على دراسة لتأصيل المسألة رغم أهميتها البالغة.

هدف البحث:

بيان القاعدة في حكم التعبد لله عَزَّوَجَلَّ بتحري استقبال القبلة في عموم الطاعات، والمباحات التي لم يرد بشأن الاستقبال فيها دليل خاص.

الدراسات السابقة:

مواطن استقبال القبلة ومفردات مسائلها مبثوثة في الكتب الفقهية المتقدمة، أما الأبحاث المعاصرة فقد تناولت مسائل استقبال القبلة في الصلاة بكثرة وتوسع. وهناك دراسات أيضًا تطرقت لمسائل استقبال القبلة في غير الصلاة مثل: بحث (القبلة وأحكام استقبالها واستدبارها) للباحث سعد الزير، وهو بحث ماجستير في المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وكتاب (إزالة الحيرة عما استشكل من مسائل القبلة) لفيصل بن بلعيد، وهذه الدراسات لم تتطرق للجانب التقعيدي لتلك المسائل، والذي به يُتعرف على الحكم الشرعي في المواطن غير المنصوص عليها، وهذا ما يسعى البحث لسدّه.

فالبحث متجه لتقعيد مسألة استقبال القبلة في عموم الطاعات وسائر المجالس، دون الخوض في آحاد المواطن المنصوص عليها.

صعوبات البحث:

قضية البحث وهي تأصيل مسألة استقبال القبلة، وهل الأصل مشروعية

الاستقبال في عموم المجالس، أو أنه مشروع في كل العبادات، أو أن مشروعيته في عبادات خاصة، ليست مسألةً منصوصةً ظاهرةً بأدلتها في كتب الفقه، وجمع مادتها ورسم هيكلها استلزم -كسائر الدراسات التأصيلية- قراءات كثيرة في مظان وجودها في كتب الفقه والحديث، واستغرق وقتًا طويلًا وجهدًا كبيرًا؛ لجرد كل ما كتب في شروح الأحاديث الواردة في فضل القبلة وشرفها، وتتبع استدلالات الفقهاء في المواطن التي ذكروا فيها مشروعية استقبال القبلة؛ للوصول للأصل والقاعدة عند كل مذهب في هذه المسألة.

تقسيمات البحث:

انتظم البحث في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة وفهرس المصادر والمراجع.

وتفصيلها في الآتي:

المقدمة: وتحوي أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة له، وتقسيمات الخطة، ومنهج البحث.

المبحث الأول: المراد باستقبال القبلة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى الاستقبال.

المطلب الثاني: معنى القبلة.

المبحث الثاني: شرف جهة القبلة.

المبحث الثالث: حكم استقبال القبلة.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

فهرس المصادر والمراجع.

منهج البحث:

سلكت في إعداد البحث المنهج الاستقرائي في تتبع والتماس العلل والتوجيهات

التي ذكرها الفقهاء عند ذكر مشروعية استقبال القبلة، ثم المنهج التحليلي للموازنة بين الأقوال وأدلتها للوصول للصواب، ويمكن إجمال خطوات ذلك في الآتي:

١. جمع المادة العلمية من مظانها عن طريق الاستقراء، والنظر في أدلة الفقهاء في مفردات مسائل الاستقبال للتعرف على مناط حكم كل قول.

٢. تصوير المسألة ليتضح المقصود منها، وبيان مواضع الاتفاق فيها -إن وجدت-، ومواضع الاختلاف، بذكر الأقوال من المذاهب الأربعة، والاستدلال على ذلك، من خلال جمع أبرز الأدلة المذكورة في مفردات مسائل الاستقبال، ثم بيان ما يرد من مناقشات وما يجاب عنها به -متى وجدت- أو الاجتهاد في ذلك، ثم ذكر الراجح مع بيان سبب الترجيح.

٣. التوثيق من المصادر المعتبرة.

٤. عزو الآيات إلى سورها، وتخريج الأحاديث من مصادرها، والحكم عليها ما أمكن.

٥. ذكر خاتمة تحكي خلاصة البحث، ونتائجه.

٦. تذييل البحث بفهرس المصادر والمراجع.

وفي الختام:

أحمد الله الذي يسر وأعان، وأسأله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أن يجعل تمام منته عليّ القبول والتوفيق والغفران، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول
المراد باستقبال القبلة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
معنى الاستقبال

في اللغة: استقبال مصدر استقبل، يقال استقبل الشيء وقابله إذا حاذاه وواجهه[١].

والمقابلة: المواجهة، والتقابل مثله[٢]، فكل شيء جعلته قُبالة وتلقاء وجهك فقد استقبلته[٣].

وضد الاستقبال الاستدبار[٤].

ويرد الاستقبال في اللغة أيضًا بمعنى الاستئناف، يقال: اقتبل الأمر واستقبله إذا استأنفه[٥].

في الاصطلاح: استعمل الفقهاء المعنى اللغوي الأول في استقبال القبلة -أي: مواجهتها- والمعنى اللغوي الثاني في استقبال حول الزكاة -أي: ابتداؤه واستئنافه-[٦].

(١) ينظر: لسان العرب ٥٣٧/١١ (مادة: قبل)، المصباح المنير، ص٢٥٣.
(٢) ينظر: لسان العرب ٥٤٠/١١ (مادة: قبل).
(٣) ينظر: المصباح المنير، ص٢٥٣.
(٤) ينظر: لسان العرب ٥٣٧/١١ (مادة: قبل).
(٥) ينظر: لسان العرب ٥٤٥/١١ (مادة: قبل)
(٦) ينظر: منح الجليل ٣٤٨/١، الحاوي الكبير ٢٧٢/٤، المغني ٢٦٠/٤.

والمراد بالاستقبال في هذا البحث: المواجهة والمحاذاة للقبلة[1].

المطلب الثاني

معنى القبلة

في اللغة: جاء في مقاييس اللغة[2]: "القاف والباء واللام أصل واحد صحيح تدل كلمُهُ كلها على مواجهة الشيء للشيء، ويتفرع بعد ذلك، فالقُبُل من كل شيء خلاف دُبُره... والقبلة سميت قبلة لإقبال الناس عليها في صلاتهم، وهي مقبلة عليهم أيضًا".

فالقبلة في الأصل الجهة، ويقال: ليس لفلان قِبلة ولا دِبرة -بكسرها- أي: وجهة، ويقال: أين قبلتك؟ أي: جهتك، ويقال: فلان جالسٌ قُبالته -بالضم- أي تجاهه[3].

وتطلق القبلة على الكعبة وناحية الصلاة التي يصلَّى نحوها، وكل ما يستقبل[4].

في الاصطلاح: الجهة التي يستقبلها المصلي وهي الكعبة[5].

(١) ينظر: البحر الرائق ٤٩٣/١، منح الجليل ٣٤٨/١، مغني المحتاج ٣٣١/١، كشاف القناع ٢١٧/٢.
وقال في البحر الرائق ٤٩٣/١: «وليس السين فيه للطلب؛ لأن طلب المقابلة ليس هو الشرط، بل المقصود بالذات المقابلة، فهو بمعنى فعل كاستتر واستقر"، وينظر: حاشية ابن عابدين ١٠٨/٢.

(٢) ٥١/٥- ٥٢.

(٣) ينظر: لسان العرب ٥٤٤/١١- ٥٤٥، القاموس المحيط ص ١٣٥٠ (مادة قبل).

(٤) ينظر: لسان العرب٥٤٤/١١، القاموس المحيط ص١٣٥٠، المصباح المنير ص٢٥٣ (مادة قبل).

(٥) ينظر: حاشية ابن عابدين ١٠٨/٢، البحر الرائق ٤٩٣/١، مغني المحتاج٣٣١/١، شرح منتهى الإرادات ١٦٧/١، كشاف القناع ٢١٧/٢.
واختار بعض الفقهاء التعبير بـ "موضع الكعبة" لأنه لو نُقل بناؤها إلى موضع آخر وصلي إليه لم يجز. ينظر: حاشية ابن عابدين١٢٤/٢، نهاية المحتاج٤٠٦/٦.
وما فوق الكعبة إلى السماء يعد قبلة، وهكذا ما تحتها مهما نزل، فلو صلى في الجبال العالية أو الآبار العميقة جاز ما دام متوجهًا إلى جهتها؛ لأنها لو زالت صحت الصلاة إلى موضعها؛ ولأن المصلي على الجبل يعد مصليًا إليها. ينظر: البحر الرائق ٤٩٥/١، حاشية الجمل٥٠٥/١، كشاف القناع ٣٠٥/١.

قال في مغني المحتاج[1]: «القبلة صارت في الشرع حقيقة الكعبة لا يفهم منها غيرها، سميت قبلة لأن المصلي يقابلها".

وقال في شرح منتهى الإرادات[2]: "ثم صارت كالعلم للجهة التي يستقبلها المصلي؛ لإقبال الناس عليها".

فالمراد باستقبال القبلة: التوجه لجهة الكعبة.

(١) ٣٣١/١.

(٢) ١٦٧/١.

المبحث الثاني
شرف جهة القبلة

نص الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ على أن جهة القبلة هي أشرف الجهات[١].

الأدلة على ذلك:

استدل الفقهاء بالتشريعات العامة الدالة على فضل جهة القبلة، إضافةً للأدلة الخاصة الواردة بشأن فضلها.

أما التشريعات العامة فمنها:

أولًا: أن جهة القبلة هي الجهة التي جعل الله الصلاة إليها، فقال الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤].

وجه الدلالة: أمر الله بالتوجه للقبلة في الصلاة التي هي أهم العبادات، وأعظم قربات الدين، والتي يقف فيها العبد بين يدي ربه ليناجيه، فجعل القبلة جهة يُتوجه إلى الله عَزَّوَجَلَّ منها. وفي هذا تشريف لهذه الجهة وأي تشريف![٢].

ثانيًا: قال رسول الله ﷺ: «من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تخفروا الله في ذمته»[٣].

وجه الدلالة: في الحديث تنبيه على تعظيم شأن القبلة، وعظم فضل استقبالها، وهو "غير مقتصر على حالة الصلاة بل أعم من ذلك، على ما لا يخفى"[٤].

(١) ينظر: المبسوط ٣/١٢، الهداية ١٣٧/٢، شرح العناية ١٣٨/٢، عمدة القاري ٣٧٥/٣، بداية المجتهد ٤٧٤/٢، الذخيرة ٤٤٥/٢، الفواكه الدواني ٤٤٨/١، الحاوي الكبير ١١٢/١٩، مغني المحتاج٥/٢، أسنى المطالب ٤٣/١، المبدع ٢٨٣/١، كشاف القناع ٤٣١/١.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير ٤٥٤/١، عمدة القاري ٣٧٥/٣، تحفة الذاكرين ص٥٣.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة رقم (٣٩١)، ص٦٩.

(٤) عمدة القاري ٣٧٣/٣.

ثالثًا: النهي عن استقبال القبلة واستدبارها حال قضاء الحاجة، ففي حديث أبي أيوب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا: "إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة، ولا تستدبروها، ولكن شرقوا أو غربوا"(١).

وجه الدلالة: النهي عن استقبال القبلة واستدبارها حال قضاء الحاجة دليل على عظم مكانتها وحقها في التكريم والتشريف والتنزيه(٢).

رابعًا: النهي عن البزاق والنخامة تجاه القبلة، فعن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ رأى نخامةً في القبلة فشُق عليه حتى رُئي في وجهه، فقام فحكه بيده، فقال: "إن أحدكم إذا قام في صلاته فإنه يناجي ربه -أو إن ربه بينه وبين القبلة-(٣)؛ فلا يبزقن أحدكم قِبَل قبلته، ولكن عن يساره أو تحت قدميه"(٤).

وجه الدلالة: نهى النبي ﷺ عن البزاق تجاه القبلة، وتغير وجهه لذلك فيه تعظيم شأن القبلة وكرامتها وحقها بالتشريف(٥).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الصلاة، باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام والمشرق، رقم (٣٩٤) ص٦٩، ومسلم في صحيحه: كتاب الطهارة، باب الاستطابة، رقم (٢٦٤) ص١٢٦.

(٢) ينظر: تيسير العلام ٣٨/١.
وتوسع بعض الفقهاء في هذا التنزيه، فكره بعضهم مدّ الرجلين للقبلة في النوم، وكره بعضهم التساند لجهة القبلة، وكره آخرون استقبال القبلة بجماع أو دم أو فصد أو حجامة، أو إخراج قيء أو ريح أو منيّ، ينظر: فتح القدير ٤٢/١، تبيين الحقائق ١٦٨/١، البحر الرائق ٣٦/٢. حاشية ابن عابدين ٣٤١/١، الإنصاف ٤١٢/٢١، كشاف القناع ١٩٤/٥، دليل الطالب ص٢٥٤، منار السبيل ٢١٨/٢، الآداب الشرعية ٣٩٥/٣، ٣٩١.

(٣) لا يجوز أن يحمل هذا اللفظ وأمثاله على ما يناقض نصوص الاستواء الذي أثبتته النصوص القطعية المحكمة الصريحة، ويجب التسليم بأن الله تعالى فوق كل شيء مستوٍ على عرشه، وبأنه قِبَل وجه المصلي. ينظر تعليق الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ على ذلك في الشرح الممتع ٢٦٩/٣ وما بعدها.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الصلاة، باب حك البزاق باليد من المسجد، رقمه (٤٠٥) ص٧١.

(٥) ينظر: فتح الباري ٦٨/٢ - ٥٠٨/١، دليل الفالحين ١١٣/٥، شرح الزرقاني على الموطأ ٦٦٢/١.
والخلاف في اختصاص ذلك بالصلاة، والمسجد لا ينفي تعليل النهي بالتشريف كما نص العلماء على ذلك، قال ابن عبدالبر في التمهيد ١٥٧/١٤: «هو كلام خرج على التعظيم لشأن القبلة».

وأما الأدلة الخاصة الواردة في فضل جهة القبلة فهي:

أولًا: عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لكل شيء سيدًا، وإن سيد المجلس قبالة القبلة»[(١)].

ثانيًا: عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مرفوعًا: «أكرم المجالس ما استُقبل به القبلة»[(٢)].

ثالثًا: ما رواه ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لكل شيء شرفًا، وإن أشرف المجالس ما استقبل به القبلة»[(٣)].

ووجه الدلالة من الأحاديث السابقة: أنها نسبت السيادة والكرامة والشرف لجهة القبلة، وما كان كذلك كان حقه التعظيم والتقديس ومراعاة الحرمة[(٤)].

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط: باب الألف، باب من اسمه إبراهيم، إبراهيم بن محمد الحمصي ٢٥/٣ رقمه (٢٣٥٤)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٥٩/٨ (١٢٩١٥): "إسناده حسن"، وحسن إسناده السخاوي في المقاصد الحسنة ص١٤٢، ونقل أن ابن حبان حكم بأنه موضوع لتفرد أبي المقدام، ولمخالفته حال النبي ﷺ في الخطب والمواعظ، ثم عقّب بقوله: "وما استدل به لا ينهض للحكم بالوضع"، وقال الألباني في السلسلة الصحيحة ٣٠١/٦ بعد أن ذكر أن الهيثمي والمنذري حسنا الحديث، قال: "وهو كما قالا، لولا جهالة ابن عرق الحمصي، فلعلهما وقفا على توثيق له، أو متابع له"، وحكم محقق المطالب العالية، -تحت إشراف د. سعد الشثري- ٣٢٤/٣ بأن الحديث ضعيف.

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط: باب الميم، من بقية من أول اسمه موسى -موسى بن زكريا التستري ١٨٩/٨ رقمه (٨٣٦١)- وابن حجر في المطالب العالية: كتاب الصلاة، باب استقبال القبلة والسترة للمصلي ٣١٩/٣ رقمه (٣١١)، وقال الهيثمي في المجمع ٥٩/٨ (١٢٩١٦): «وفيه حمزة بن أبي حمزة وهو متروك»، وضعفه السخاوي في المقاصد الحسنة ص١٤٢ (١٥١)، والألباني في ضعيف الجامع ص١٥٨ رقمه (١١٢٤).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك: كتاب الأدب، أشرف المجالس ما استقبل له القبلة ٢٦٩/٤ رقمه (٧٨٠١)، والبيهقي في السنن الكبرى: كتاب الصداق، جماع أبواب الوليمة، باب ما جاء في تستير المنازل ٢٧٢/٧ رقمه (١٤٧٠٣)، وأورده ابن حجر في المطالب العالية: كتاب الرقائق، باب الوصايا النافعة ١١٨/١٣ رقمه (١/٣١٢٨)، والطبراني في المعجم الكبير: باب العين، من اسمه عبدالله ٣٢٠/١٠ رقمه (١٠٦٨١)، وقال في مجمع الزوائد ٥٩/٨ (١٢٩١٧): «وفي سنده هشام بن زياد أبو المقدام وهو أيضًا متروك"، ومثله في المقاصد الحسنة ص١٤٢، وضعفه الألباني في ضعيف الترغيب والترهيب ٢٧٩/٢ (١٨٠٤).

(٤) ينظر: فيض القدير ٦٦٨/١.

رابعًا: عن عمير بن قتادة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رجلًا سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، ما الكبائر؟ فقال: «هي تسع: الشرك بالله، وقتل نفس المؤمن بغير حق، وفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، وقذف المحصنة، وعقوق الوالدين المسلمين، واستحلال البيت الحرام قبلتكم أحياءً وأمواتًا»[(١)].

وجه الدلالة: كلمة (قبلتكم) هي بدل من (البيت الحرام)[(٢)]، فجعل النبي ﷺ علّة كون الاستهانة بالكعبة والميل عن الحق في حرمها[(٣)] كبيرة كونها قبلةً مقصودةً، وحق القبلة التكريم والتشريف لا خلافه!

خامسًا: قول النبي ﷺ: «من أكرم القبلة أكرمه الله تعالى»[(٤)].

وجه الدلالة: أن ترتيب العطاء والفضل على تكريم القبلة دالٌّ على شرفها ومكانتها عند الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

(١) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الوصايا، باب ما جاء في التشديد في أكل مال اليتيم (٢٨٧٥) ص٤١٨، والحاكم في المستدرك: كتاب التوبة والإنابة، ذكر الكبائر التسع ٤/٢٥٩ رقمه (٧٧٦١) وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، قال في التلخيص الحبير ٢/٢٣٧: "مداره على أيوب بن عتبة وهو ضعيف"، قال الألباني في صحيح سنن أبي داود ٨/٢٢٧: "حديث حسن، وصحح إسناده الحاكم والذهبي وحسنه المنذري".

(٢) ينظر: عون المعبود ٨/٥٦.

(٣) ينظر: فيض القدير ٥/٧٩، ٦١.

(٤) الحديث ذكره حسام الدين الهندي في كنز العمال في: فضائل الأمكنة ١٢/١٩٧ رقمه (٣٤٦٤٦)، ضعفه الألباني في ضعيف الجامع ص ٧٨٩ رقم (٥٤٧٢).

المبحث الثالث

حكم استقبال القبلة

هل يتحرى العبد استقبال القبلة في حركاته وسكناته كلها ويؤجر على ذلك، أو أن التعبد بالاستقبال مطلوب في جميع العبادات والطاعات دون سائر العادات، أو أن الاستقبال من أمور العادات التي تكتنفها الحاجات والآداب، فلا تُتحرى القبلة إلا فيما خصه الدليل بذلك؟

اختلف الفقهاء رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ في الأصل في الاستقبال، وفيما يُعد استقبال القبلة فيه مشروعًا، بحيث يقع عبادةً يؤجر العبد عليها على أقوال ثلاثة:

القول الأول:

أن استقبال القبلة مستحب في كل حال -إلا لدليل[(١)]- فهو مشروع في العبادات والعادات، وسائر المباحات ما أمكن، وهذا قول عند الشافعية[(٢)] والحنابلة[(٣)].

وأفتى بهذا من المعاصرين الشيخ: عبدالله بن عقيل رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(٤)].

(١) فالأصل مشروعية الاستقبال إلا فيما استثني كحال قضاء الحاجة.

(٢) صرح المناوي بمشروعية الاستقبال مطلقًا في فيض القدير ٦٦٨/١- ٦٤٩/٢.
وذكر النووي في المجموع ٢٩٥/٥ بأن الاستقبال يستحب بشرطين: ١- أن يمكن. ٢- وألا ينابذ سنة، فمفهومه أن الأصل استحباب الاستقبال ما لم يتعذر أو تأتي السنة بخلافه.
ويمكن أن يفهم ذلك أيضًا من استحبابهم استقبال القبلة فيما لم يتمحض التعبد بفعله كشرب زمزم، والذبح للأكل. ينظر: نهاية المطلب ١٨٩/١٨، الحاوي الكبير ١١٢/١٩، العزيز ٨٣/١٢، مغني المحتاج ٢٨٢/٢، أسنى المطالب ٥٠١/١، حاشية البجيرمي ٤٤٧/٢.
ونقل في كشاف القناع ٨٢/١٢ عن الشافعي أنه قال بأن الجلوس مستدبر القبلة يُضعف البصر (وقال في حاشية طبعة وزارة العدل: "ولم نقف عليه في كتب الإمام الشافعي المطبوعة")، ومفهوم ذم الاستدبار: حمد الاستقبال، والله أعلم.

(٣) ينظر: فتح وهاب المآرب ١٢١/١.

(٤) فقال: "يستحب استقبالها في الجلوس مطلقًا، سواء كان لأكل أو شرب أو قراءة قرآن، أو مدارسة علم، أو لأداء وظيفة أو جلوس عادي، فالأفضل للإنسان أن يستقبل القبلة كلما جلس". =

قال المناوي في فيض القدير[١]: "فاستقبال القبلة مطلقًا مطلوب"، وقال[٢]: "كل حركة وسكون من العبد على نظام العبودية بحسب نيته في يقظته ومنامه، وقعوده وقيامه، وشرابه وطعامه، تشرف حالته بذلك فيتحرى القبلة في مجلسه، ويستشعر هيبتها فلا يعبث، فيسن استقبالها ما أمكن".

وقال المرداوي في فتح وهاب المآرب[٣]: "استقبال القبلة في كل طاعة حتى في مجلسه".

القول الثاني:

أن استقبال القبلة مستحب[٤] في كل العبادات، ومتجه في كل الطاعات إلا لدليل[٥]، وهذا مذهب جمهور الفقهاء، فهو مذهب الحنفية[٦]، والمالكية[٧]، والمذهب عند الشافعية[٨]، والحنابلة[٩].

= ينظر: موقع طريق الإسلام ar.islamway.net

(١) ٦٦٨/١ (رقم ١٠٦٥).

(٢) ٦٤٩/٢ (رقم ٢٤٢١).

(٣) ١٢١/١.

(٤) على سبيل التقعيد والعموم، وقد يكون واجبًا إن دل الدليل على ذلك، كما في الصلاة.
ينظر: بدائع الصنائع ١١٧/١، فتح القدير ٢٦٩/١، البحر الرائق ٤٩٣/١، المعونة ٢١٢/١، بداية المجتهد ٢٦٩/١، الذخيرة ١١٣/١، جواهر الإكليل ٤٣/١- ٤٤، الفواكه الدواني ٢٥٥/١، نهاية المطلب ٧٠/٢، الحاوي الصغير ص١٥٦، المبدع ٣٥٣/١، شرح منتهى الإرادات ١٦٨/١، كشاف القناع ٣٠١/١، فتح وهاب المآرب ١٢١/١.

(٥) كحال الخطيب وقت الخطبة.

(٦) ينظر: المبسوط ٣٨/١، تبيين الحقائق ٢٤٤/١، البحر الرائق ٤٤٩/١، فتاوى قاضي خان ١٦١/١، ونقل في عمدة القاري ٥٠/٧ ذلك عن النووي: "يلحق بالدعاء الوضوء والغسل والأذكار والقراءة وسائر الطاعات إلا ما خرج بالدليل كالخطبة"، وهذا موح بإقراره.

(٧) ينظر: المعونة ٦٩٨/٢، ويؤكد ذلك قولهم بمشروعية الاستقبال في كثير من فروع الطاعات كالوضوء والاستهلال بالتلبية والحلق، ينظر: المقدمات الممهدات ٢٣١/١، الذخيرة ٤٤٥/٢، مواهب الجليل ١٢٨/٣، بلغة السالك ٨٦/١، الفواكه الدواني ٢٢٨/١.

(٨) ينظر: المجموع ٢٩٥/٥، الحاوي الكبير ١١٢/١٩- ١١٣، العزيز ٨٣/١٢، فيض القدير ٦٦٨/١- ١١٤/٢.

(٩) ينظر: الفروع ١٥٢/١، كشاف القناع ٤٣١/١، مطالب أولي النهى ٩٢/١، الآداب الشرعية ٣٩١/٣، غذاء الألباب ٣٩٣/١.

واختاره جمع من المعاصرين، فبه تفتي اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية[١]، والشيخ ابن باز رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٢]، والشيخ صالح الفوزان -حفظه الله- وغيرهم[٣].

قال في المبسوط[٤]: "فأما استقبال القبلة لتعظيم الجهة، فذلك مندوب إليه في غير الصلاة".

وفي عمدة القارئ[٥]: "وذلك للتنبيه على تعظيم شأن القبلة، وعظم فضل استقبالها، وهو غير مقتصر على حالة الصلاة بل أعم من ذلك كما لا يخفى".

وفي المعونة[٦]: "ولأنه إذا لم يكن بد من جهة يتوجه إليها كانت جهة القبلة أولى".

وفي المجموع[٧]: "الاستقبال في العبادات مستحب، وفي بعضها واجب".

ونقل في فيض القدير عن العراقي قوله[٨]: "الجهات الأربع قد خص منها جهة القبلة بالتشريف، فالعدل أن يستقبل في الذكر والعبادة والوضوء، وأن ينحرف عنها حال قضاء الحاجة وكشف العورة؛ إظهارًا لفضل ما ظهر فضله".

وجاء في الفروع[٩]: "وهو متجه في كل طاعة إلا لدليل".

(١) ذكر ذلك في عدد من فتاوى اللجنة. ينظر -على سبيل المثال-: فتاوى اللجنة الدائمة ١/٦٧- ٢٢/٤٧٧.

(٢) ينظر: موقع الشيخ ابن باز، فتاوى نور على الدرب، الأعمال التي يشرع لها استقبال القبلة. www.binbaz.org.sa

(٣) قال الشيخ الفوزان في المنتقى من فتاوى الفوزان ٢/٣٥: "تلاوة القرآن عبادة، والعبادة يستحب فيها استقبال القبلة" www.alfawzan.af.org.sa

(٤) ١٢/٣.

(٥) ٣/٢٧٣.

(٦) ٢/٦٩٨.

(٧) ٨/٤٠٨.

(٨) ١/٦٦٨ (١٠٦٥).

(٩) ١/١٥٢.

القول الثالث:

أن استقبال القبلة مشروع فيما دل الدليل عليه وجوبًا أو استحبابًا، وباقٍ على أصل الإباحة فيما عداه تكتنفه الحاجات والآداب، فيجب فيما أوجبه الشارع، ويستحب فيما استحبه الشارع، ولا يقال باستحبابه في القربات والطاعات بل والمباحات التي لم يرد بشأن الاستقبال فيها دليل خاص.

وهذا هو المفهوم من قول بعض المالكية، فقد قال ابن رشد في بداية المجتهد حول الاستقبال عند الذبح[1]: "وليس في الشرع شيء يصلح لأن يكون أصلًا تقاس عليه هذه المسألة إلا أن يستعمل فيها قياس مرسل، وهو القياس الذي لا يستند إلى أصل مخصوص عند من أجازه، أو قياس شبه بعيد؛ وذلك لأنه ليس كل عبادة تشترط فيها الجهة ما عدا الصلاة، وقياس الذبح على الصلاة بعيد، وكذلك قياسه على استقبال القبلة بالميت".

ونص عليه بعض المعاصرين كالشيخ محمد ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ[2]، والشيخ الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ[3]، ويفهم من كلام الشوكاني وصديق حسن خان رَحِمَهُمَا ٱللَّهُ[4].

(١) ٢/٤٧٤. ويمكن أن يكون هذا قولًا لبعض الفقهاء الذين لم يذكروا مشروعية الاستقبال للقبلة ضمن المستحبات والآداب والسنن في كثير من فروع هذه المسألة، فمن الفقهاء من لم يذكر الاستقبال في الوضوء والتيمم والرمي والحلق وشرب زمزم وقراءة القرآن والنوم وغير ذلك.

(٢) فلما ذكر قول العلماء أنه يشرع استقبال القبلة في الطاعات، ونقل قول ابن مفلح: «وهو متوجه في كل طاعة إلا لدليل» قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا شك أنه في الدعاء ينبغي أن يستقبل القبلة، أما في الوضوء وشبهه ففي النفس من هذا شيء، فيحتاج إلى دليل خاص؛ لأن الظاهر من حال الرسول ﷺ أنه لا يتعمد ذلك. ينظر: الشرح الممتع ٧/٢٩٣.
وقال في موضع آخر ١/١٢٦: "حتى قال بعض العلماء: إن كُلَّ طاعة الأفضلُ فيها استقبالُ القبلة إلا بدليل، ولكن في هذا نظر؛ لأنَّنا إذا جعلنا هذه قاعدةً، فإنَّ هذا خلاف المعروف من أنَّ الأصل في العبادات الحظر".

(٣) حيث قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الشريط ١٩٣ من سلسلة الهدى والنور، وفيه: "يعني لسنا مأمورين باستقبال القبلة إلا في الصلاة، فإذا جلسنا فلسنا مأمورين باستقبال القبلة، وهكذا قس على ذلك" ينظر: موقع أهل الحديث والأثر alathar.net، وينظر أيضًا: التعليقات الرضية على الروضة الندية ٣/٥١.

(٤) فللشوكاني وصديق حسن خان رَحِمَهُمَا ٱللَّهُ قول بنفي استحباب الاستقبال في بعض القربات التي لم يثبت لهم الدليل فيها؛ مما يعني أن القاعدة عندهما في الاستقبال هو السير مع النص، ونفي الاستحباب فيما لم يدل عليه الدليل بخصوصه. ينظر: السيل الجرار ١/٧١٣، الروضة الندية ٢/١٩١.

الأدلة:

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢].

وجه الدلالة: أن الكعبة قبلة المسلمين وشعيرة من شعائر الإسلام، فيجب لها من التقديس والحرمة والتعظيم ما يتناسب مع مكانتها الدينية، ومن تعظيمها تحري استقبالها في كل حال[١].

يمكن أن يناقش: بأن التعظيم للشعائر ليس خاضعًا لذوق العبد واختياره، وإنما يكون التعظيم وفق الطريقة المأمور بها شرعًا.

الدليل الثاني: ما رواه ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لكل شيء شرفًا، وإن أشرف المجالس ما استقبل به القبلة»[٢].

وجه الدلالة: نص الحديث على أن كل مجلس يشرف بالتوجه للقبلة، ولم يقيد ذلك بحال مزاولة العبادات وفعل القربات، فيكون ذلك عامًا في كل الأحوال.

جاء في فيض القدير[٣]: "(أشرف المجالس) أي الجلسات التي يجلسها الإنسان لفعلٍ، نحو عبادة ويحتمل إرادة المجالس نفسها، فاستقبال القبلة مطلقًا مطلوب لكنه في الصلاة واجب وخارجها مندوب".

المناقشة: ذكر العلماء رَحِمَهُمُ اللَّهُ أن هذا الحديث ضعيف، لا يقوى على الاحتجاج به[٤].

الدليل الثالث: عن عمير بن قتادة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رجلًا سأل النبي ﷺ فقال: يا

(١) ينظر: استقبال القبلة واستدبارها ومد الرجل إليها، الشيخ: عبدالله بن عقيل، موقع طريق الإسلام. ينظر: ar.islamway.net

(٢) سبق تخريجه.

(٣) ٥٢٣/١ (١٠٦٥).

(٤) سبق بيان ضعف الحديث عند تخريجه في: شرف جهة القبلة.

رسول الله، ما الكبائر؟ فقال: «هي تسع: الشرك بالله، وقتل نفس المؤمن بغير حق، وفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، وقذف المحصنة، وعقوق الوالدين المسلمين، واستحلال البيت الحرام قبلتكم أحياء وأمواتًا»(١).

وجه الدلالة: وصف النبي ﷺ جهة الكعبة بأنها القبلة في الحياة وبعد الممات، فينبغي ألا يخلو بدن العبد من التوجه لها(٢).

المناقشة: يمكن أن يناقش بأن المراد في الحديث بقوله (أحياء): عند الصلاة، و(أمواتًا): في اللحد(٣)، فالكعبة قبلة فيما ورد فيه الأمر بالاستقبال، وأما اطّراد الاستقبال في كل الأوقات فهو معنى لا تنصره السنة؛ لعدم ثبوته عن النبي ﷺ وأصحابه.

الدليل الرابع: ما روي من طريق سفيان بن منقذ عن أبيه قال: "كان أكثر جلوس عبدالله بن عمر رضي الله عنهما وهو مستقبل القبلة"(٤).

وجه الدلالة: أن فعل الصحابي وتحريه للاستقبال في جُل أحواله لا يكون بمحض رأي منه، خصوصًا وقد صدر ممن عُرف بتحري السنة، والحرص على تطبيقها، فيكون حجة.

المناقشة: يمكن أن يناقش من وجهين:

الأول: ضعف الأثر الوارد عن ابن عمر رضي الله عنهما(٥).

الثاني: أن هذا الفعل إنما نقل عن ابن عمر رضي الله عنهما، ولم ينقل عن سائر الصحابة رضي الله عنهم ولا عن النبي ﷺ، فلعله اجتهاد منه فلا ينهض للاحتجاج به؛ لمخالفته حال رسول الله ﷺ، وأحوال الصحابة الذين لم ينقل لنا تحريهم الاستقبال في تفاصيل حياتهم وأمور معاشهم رغم توافر دواعي النقل!

(١) سبق تخريجه.
(٢) ينظر: البدر التمام ٣/٢٤٧.
(٣) ينظر: نيل الأوطار ٤/٢٧.
(٤) رواه البخاري في الأدب المفرد ص٥٠٩ (رقم ١١٣٧)، وضعفه الألباني في ضعيف الأدب المفرد ص٩٨.
(٥) ينظر: الحاشية السابقة.

أدلة القول الثاني:

بجرد ما ذكره الفقهاء من أدلة في المواطن المتفرقة التي قالوا بمشروعية الاستقبال فيها، يُلاحظ أنهم استدلوا بالأدلة العامة الدالة على شرف القبلة -إضافة للأدلة الخاصة الآمرة بالاستقبال، والواردة في بعض العبادات-، ومما ذكروه في هذا ما يأتي:

الدليل الأول: الأدلة الدالة على شرف جهة القبلة، ومنها:

- حديث عمير بن قتادة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رجلًا سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، ما الكبائر؟ فقال: «هي تسع: الشرك بالله، وقتل نفس المؤمن بغير حق، وفرار من الزحف، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، وقذف المحصنة، وعقوق الوالدين المسلمين، واستحلال البيت الحرام قبلتكم أحياءً أمواتًا»[(١)].
- ما رواه ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لكل شيء شرفًا، وإن أشرف المجالس ما استقبل به القبلة»[(٢)].
- وعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لكل شيء سيدًا، وإن سيد المجلس قبالة القبلة»[(٣)].
- وعن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا مرفوعًا: «أكرم المجالس ما استقبل به القبلة»[(٤)].

وجه الدلالة: دلت الأحاديث على حرمة الكعبة، وشرف جهة القبلة وخيريتها وسيادتها وكرمها، وما كان كذلك كان حقه التوجه له في القربات (إظهارًا لفضل ما ظهر فضله)[(٥)]، فيسن استقبالها في الجلوس للعبادات[(٦)].

(١) سبق تخريجه.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) سبق تخريجه.
(٤) سبق تخريجه.
(٥) ينظر: فيض القدير ١/٦٦٨.
(٦) ينظر: فيض القدير ٢/٩٠ (١٤١٥)

المناقشة:

أن القول باستحباب التوجه للقبلة في شيء من فروع الشريعة -لم يثبت الاستقبال فيه بالدليل- هو إثبات لعبادة يترتب عليها الأجر، والعبادات توقيفية الأصل فيها الحظر[١].

ويمكن أن يناقش أيضًا:

- بما سبق من تضعيف هذه الأحاديث[٢].
- أن تعظيم الجهة إنما يكون بالسبل والطرائق المشروعة، لا وفق الذوق والهوى.

الدليل الثاني: أن القاعدة المستمرة في الشريعة: أن الأصل في الطاعة أن تستقبل بها القبلة، فيتجه الاستقبال في كل القرب والطاعات[٣].

المناقشة: إن الاستقبال للجهة الشريفة لا يصلح أن يكون أصلًا وقاعدة لعدم اطّراده، فمن العبادات ما شرع فيه الاستدبار، فالخطيب مثلًا في عبادة؛ إلا أنه يستقبل الناس ويستدبر القبلة، ومن يزور قبر النبي ﷺ يستدبر القبلة ويواجه القبر وغير ذلك[٤].

الجواب: أجيب عن ذلك من وجهين:

الأول: أن مقام الخطيب يستدعي إقباله على من يخاطب تأدبًا؛ لأنه أبلغ في الوعظ، وأليق في الأدب، ولو استقبل الخطيب القبلة، لكان يخاطب من هم خلف ظهره وهذا مستقبح[٥].

(١) ينظر: الشرح الممتع ١/١٢٦.

(٢) وقد سبق في تخريج الأحاديث في مبحث شرف القبلة.

(٣) ذكر ابن مفلح رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الاستقبال متجَه في كل طاعة إلا لدليل، وتناقلها فقهاء الحنابلة هذه القاعدة عنه. ينظر: الفروع ١/١٥٢، شرح منتهى الإرادات ١/٤٦، منار السبيل ١/٢٧، حاشية الروض المربع ١/١٧٧.

(٤) ينظر: فيض القدير: ٥/١٥٤ (٦٧٦٦).

(٥) ينظر: الحاوي الكبير ٢/٤٤٠- ٤٤١.

الثاني: أن استدبار الواحد أهون من استدبار الجماعة، فاستدبار الخطيب والجميع حال الخطبة متجهون للقبلة أهون وأخف[١].

الرد: رُد من وجهين:

- أن المصلين لا يتجهون للقبلة بكل حال، فمن كان في أطراف الصفوف فسيكون متجهًا للخطيب لا للقبلة[٢].
- أن التعبد واستحباب الفعل وإثبات الأجر فيما لم ينقل عن النبي ﷺ ولا دليل عليه عسير[٣].

ويمكن أن يناقش الدليل الثاني أيضًا بالآتي:

- أن القاعدة يستدل لها لا بها -ما لم تثبت-!
- أن هذا هو موطن النزاع، فهو استدلال للقول بذات القول!

الدليل الثالث: القياس، فكما ثبتت مشروعية الاستقبال للقبلة في بعض العبادات كالصلاة والدعاء ونحو ذلك، فتقاس عليها بقية الطاعات، فيتجه فيها جميعًا استقبال الجهة المعظمة الشريفة، بجامع إحسان التعبد في كل[٤].

المناقشة: لا يسلم بصحة القياس؛ وذلك من وجوه:

١. أن القياس في العبادات غير مقبول عند كثير من العلماء[٥]، إذ العبادات توقيفية، والأصل فيها الحظر[٦]، والقياس في العبادات من أضعف القياسات[٧].

(١) ينظر: أسنى المطالب ١/٢٦٠.

(٢) الشرح الكبير للدردير ١/٤٠٠.

(٣) ينظر: الشرح الممتع ٧/٢٩٣.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ١/١١٧- ١١٨، أسنى المطالب ١/٣٢٦، نهاية المحتاج ٣/٧، ونقله في بداية المجتهد ١/٢٦٨- ٢/٤٧٤.

(٥) ينظر: بدائع الصنائع ١/١١٧- ١١٨، بداية المجتهد ٢/٤٧٤.

(٦) ينظر: الشرح الممتع ١/١٢٦، موقع الشيخ ابن عثيمين، فتاوى نور على الدرب. www.ibnothaimeen.com

(٧) ينظر: موسوعة أحكام الطهارة ٩/٤٠٣، استقبال القبلة حال الوضوء، دبيان الدبيان، موقع الألوكة. www.alulkah.net.

٢. ومع التسليم بصحته في العبادات فالقياس هنا بعيد؛ لعدم ظهور العلة، فاستقبال القبلة شرط في الصلاة بعينها ولا يعقل معناه، بدليل أنه لا يجب الاستقبال في العبادات الأخرى من زكاة وصوم وحج، بل فيما هو رأس العبادات وهو الإيمان وإعلان التوحيد! وعليه فليس كل تعبد يشرع فيه الاستقبال، فيجب اعتبار الاستقبال بقدر ما ورد به الشرع ولا يتعدى لغيره[١].

٣. أن عموم الطاعات فروع، وليس في الشرع شيء يصلح أن يكون أصلًا تقاس عليه، إلا أن يكون القياس من قبيل القياس المرسل، وهو القياس الذي لا يستند إلى أصل مخصوص -عند من أجازه-[٢].

الدليل الرابع: أن استدبار القبلة والانحراف عنها مأمور به، ومندوب إليه في الأمور المستقبحة كقضاء الحاجة وكشف العورة، وكذا عدم التساند جهتها، أو مد الرجلين إليها[٣]، فيندب استحسانًا استقبالها في الأمور المستحبة، وهي القربات والطاعات (إظهارًا لفضل ما ظهر فضله)[٤].

يمكن أن يناقش: بأن كراهة مد الرجلين للقبلة، والتساند ونحوها مما ذكر من أوجه التكريم تستدعي دليلًا شرعيًا! فهي أمور ثبتت في الجملة إباحتها، فصلاة العاجز فيها مدّ الرجلين للقبلة، واستناد إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ للبيت المعمور يستأنس به على عدم كراهية الاستناد للقبلة[٥]، وعليه فينبغي أن يكون التوقير للقبلة محصورًا في الطرق المشروعة فقط.

الدليل الخامس: أن العبد في عباداته متوجه بقلبه إلى الله عَزَّوَجَلَّ، فينبغي أن يتوجه بجسده إلى بيت الله كذلك[٦].

(١) ينظر: بداية المجتهد ٢/٤٧٤.
(٢) المرجع السابق.
(٣) ينظر: فتح القدير ١/٤٢، تبيين الحقائق ١/١٦٨، البحر الرائق ٢/٣٦، حاشية ابن عابدين ١/٣٤١، كشاف القناع ٥/١٩٤، مطالب أولي النهى ١/٧٩٢، الآداب الشرعية ٣/٣٩٥-٣٩١، منار السبيل ٢/٢١٨.
(٤) فيض القدير ١/٦٦٨ (نقلًا عن العراقي).
(٥) ينظر: الآداب الشرعية ٣/٣٩٥.
(٦) ينظر: أسنى المطالب ١/٤٣.

ويمكن أن يناقش: بأن توجه القلب عبادة، وتوجه الجسد عبادة أخرى يفتقر إثباتها لدليل شرعي.

الدليل السادس: يمكن أن يستدل لهذا القول: بالمصلحة، فإن العبد حال الذكر وتلاوة القرآن ومزاولة الطاعات -أيًا كانت- يحتاج لحضور قلبه، ومما يعين على جمع القلب وإقبال النفس، السكون والإقبال وعدم الإعراض والالتفات، وأولى الجهات بالقصد لتحقيق ذلك هي الجهة التي شرفها الله وعظمها.

ويمكن مناقشته: بأن المصلحة المذكورة تتحقق بقصد الجهة الأسهل والأيسر للعبد حال عبادته، والتي تعينه على أداء الطاعة على الوجه الأكمل بخشوع وحضور قلب، وقد لا تكون هي جهة القبلة بكل حال.

أدلة القول الثالث:

الدليل الأول: أنَّ الأصل في العبادات الحظر[1]، فما لم يثبت أنه مأمور به فلا يحكم عليه بأنه عبادة.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ[2]: "تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان: عبادات يصلح بها دينهم، وعادات يحتاجون إليها في دنياهم، فاستقراء أصول الشريعة أن العبادات التي أوجبها الله أو أباحها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع، وأما العادات فهي ما اعتاد عليه الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر، فلا يحظر منه إلا ما حظره الله ورسوله ﷺ؛ وذلك لأن الأمر والنهي مما شرع الله تعالى، والعبادة لا بد أن تكون مأمورًا بها، فما لم يثبت أنه مأمور كيف يُحكم عليه بأنه عبادة؟ وما لم يثبت من العادات أنه منهي عنه كيف يحكم عليه أنه محظور؟ ولهذا كان أصل أحمد وغيره من فقهاء الحديث: أن الأصل في العبادات التوقيف فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله -تعالى-".

(١) ينظر: الشرح الممتع ١/١٢٦.

(٢) الفتاوى الكبرى ٤/١٢، وينظر: مجموع الفتاوى ٢٩/١٧.

الدليل الثاني: عدم الدليل على مشروعية الاستقبال في كل قربة، أو في كل حال، فإثبات الاستحباب إثبات عبادة يترتب عليها أجر، فلا يكون ذلك إلا بدليل[1]، والأدلة التي حكت تعبد النبي ﷺ بأنواع من العبادات، وفصلت في حاله ﷺ حال فعلها، وهيئة جلوسه وقيامه لها لم تذكر ذلك، ودواعي النقل متوفرة، حيث نقل لنا وضوؤه وتيممه ورميه وحلقه ونحره، بل وحتى أكله وشربه ونومه، ولم يذكر فيها تحريه للقبلة.

الدليل الثالث: يمكن الاستدلال بالأدلة الآمرة بالتعبد لله -بذكره وتسبيحه، وقراءة كتابه، والتفكر في خلقه- في كل حين، ومن ذلك:

قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا سُبْحَـٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١].

عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: «كان النبي ﷺ يذكر الله على كل أحيانه»[2].

عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «كان رسول الله ﷺ يقرئنا القرآن على كل حال ما لم يكن جنبًا»[3].

وجه الدلالة: أن ذكر الله -تعالى- محمود في كل حال، فيندب ذكر الله تعالى

(١) ينظر: الشرح الممتع ٣٢٧/٧، موسوعة أحكام الطهارة ٤٠٣/٩.

(٢) رواه مسلم في صحيحه: كتاب الحيض، باب ذكر الله تعالى في حال الجنابة وغيرها، رقمه (٣٧٣)، ص١٦٠.

(٣) أخرجه الترمذي في السنن: أبواب الطهارة عن رسول الله ﷺ، باب في الرجل يقرأ القرآن على كل حال ما لم يكن جنبًا، رقمه (١٤٦) ص٤١، وقال: "حديث علي حديث حسن صحيح"، وأبو داود في سننه: كتاب الطهارة، باب في الجنب يقرأ القرآن ص٤٣ رقمه (٢٢٩)، والنسائي في السنن: كتاب الطهارة، باب حجب الجنب من قراءة القرآن، رقمه (٢٦٧) ص٣٦، وابن ماجه في السنن: أبواب التيمم، باب ما جاء في قراءة القرآن على غير طهارة رقمه (٥٩٤) ص٨٤، وأحمد في مسنده: مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ١٩٤/١ رقمه (٦٣٧)، وضعفه الألباني في ضعيف أبي سنن أبي داود، وقال ٨٠/١: "قلت إسناده ضعيف، وقد ضعفه الحفاظ المحققون، كما قال النووي، وممن ضعفه: الإمام أحمد والبخاري والشافعي، وقال: أهل الحديث لا يثبتونه".

وقراءة القرآن لماشٍ وقاعدٍ وراكبٍ ومضجعٍ وعلى كل حال[1]، ولازم ذلك تعذر تحري الاستقبال وتقصده حال ممارسة هذه الطاعات.

ويمكن أن يناقش: بأن هذا المعنى لم يكن غائبًا عن القائلين بالاستحباب، بل مرادهم حال تيسر ذلك وإمكانه، فمن عدّد آداب تلاوة كتاب الله ذكر الاستقبال للقبلة من الآداب: إن كان التالي قاعدًا[2].

بل قعّد النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الاستقبال مستحب بشرطين: أحدهما الإمكان، والآخر ألا ينابذ سنة[3].

الترجيح:

المختار -والله أعلم- أن التعبد باستقبال القبلة محصور فيما جاءت به الأدلة -وجوبًا أو استحبابًا-، ولا يصح تعميم ذلك في كل العبادات والقُرَب، فضلًا عن جعل ذلك قاعدةً عامةً في كل الأحوال.

أسباب الترجيح:

- أن توجه العبد إلى الجهات والأعيان -في غير الصلاة- هو من الحركات والعادات الخاضعة للحاجات، فالأصل فيه الإباحة، ولا يثبت غير ذلك إلا بدليل ولا دليل.
- أن الواجب على العبدالوقوف مع الأدلة، والخير كله في الاتباع؛ وحقيقة التسليم تكون في تحري الاستقبال عند الأمر به أو فعله، وترك التحري عند النهي عنه أو تركه، وإذا عُدم الدليل بقيت الحركات والسكنات على أصل الإباحة.
- الاستصحاب، فليس للعبد أن ينتقل عن الأصل ويثبت عبادة إلا بدليل،

(١) ينظر: المغني ٢/٦١٠، الآداب الشرعية ٢/٢٩٢.

(٢) ينظر: الآداب الشرعية ٢/٢٩٢، ٣٠٠.

(٣) ينظر: المجموع ٥/٢٩٥.

فالعبادات توقيفية، والأصل عدمها حتى يأتي ما يثبتها، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1]: "باب العبادات والديانات والقربات متلقاة عن الله ورسوله، فليس للعبد أن يجعل شيئًا عبادة وقربى إلا بدليل".

- أن البراءة الأصلية والإباحة هي اليقين، وورود الناقل عن ذلك أمر مشكوك فيه، واليقين لا يزول بالشك، فعلى مدعي المشروعية إثبات الدليل.
- أن سبب الخلاف في جُل فروع هذه المسألة[2] هو عدم نقل التوجه والاستقبال عن النبي ﷺ وعن أصحابه، وترك نقل الفعل المقدور عليه كافٍ لغلبة الظن بتركه وعدم فعله، وعمل العبد بغلبة الظن مقبول شرعًا.
- أن شريعة الله باقية محفوظة، تكفل الله عَزَّوَجَلَّ بحفظها، والاستقبال للقبلة في كل عبادة أو في كل حال هو من الأعمال الظاهرة التي لا تخفى، فلو كان النبي ﷺ يتحرى جهة القبلة في تعبده وطاعاته كلها أو في سائر أحواله لنُقل واشتهر بين الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، فهم أحرص الناس على الاقتداء به، ونقل فعله ﷺ. وقد تعددت الروايات الواصفة لوضوئه وحجه ونومه وأكله وشربه وغير ذلك من أحواله من قِبل العدول الأمناء على الشريعة، واستقصوا في تفاصيل ذلك كله، فعدم نقل الاستقبال فيها قرينة قوية تقوي ما ذهب إليه الأصوليون من أن عدم الدليل على الحكم الخاص يلزم منه عدم الحكم الخاص.
- أن الاستقبال من أمور العادات التي تكتنفها الحاجات والآداب، وتؤثر فيها الأحوال، فالخطيب يقبل على المأمومين ويستدبر القبلة، والإمام بعد الصلاة يقبل على المأمومين، والمضيف يقبل على ضيفه، والمستمع يقبل على مُحدثه، والمستأذن لا يستقبل الباب، وقاضي الحاجة لا يستقبل الريح.

(١) مجموع الفتاوى ٣١/٣٥. وينظر: التحبير شرح التحرير ٨/٣٧٥٤.

(٢) فيما ظهر لي عند تتبع فروعها.

ومع كل ذلك فإنه -والله تعالى أعلم- يُرجى لمن تحرى الاستقبال في عموم الطاعات أو عموم المباحات أن ينال أجرًا من الكريم، لا لأنه فعل مستحبًا، ولكن لما قام في قلبه من تعظيم شعائر الله، فيُحمد على النية لا على الفعل، فالتعظيم عبادة، والاستقبال عبادة أخرى[1].

(١) قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في اقتضاء الصراط المستقيم ٢/٢٥١: "من كان له نية صالحة أثيب على نيته، وإن كان الفعل الذي فعله ليس بمشروع، إذا لم يتعمد مخالفة المشروع".
وذكر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن المجتهد إذا خالف السنة في عبادة هي من جنس المأمور به، يؤجر على نيته لا على فعله إذا كانت نيته حسنة.
ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٠/٣١- ٣٢.

الْخَاتِمَةُ

الحمد لله أولًا وآخرًا وظاهرًا وباطنًا، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، فهذا البحث وإن كان صغيرًا في حجمه إلا أنه جاء نتيجة استقراء لجُل ما كتب في مفردات المسائل التي نص الفقهاء فيها على مشروعية استقبال القبلة، وفي ختامه هذا عرض لأبرز النتائج التي خلصت لها:

- المراد باستقبال القبلة هو التوجه للكعبة.
- جهة القبلة هي أشرف الجهات باتفاق الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ.
- لا يختلف الفقهاء في مشروعية الاستقبال فيما صح فيه الدليل -وفق الدليل وجوبًا أو استحبابًا-.
- اختلف الفقهاء في مواطن استقبال القبلة تعبدًا هل هي محدودة فيما ورد فيه النص، أو أن الاستقبال مشروع في كل العبادات - وهذا مذهب جمهور الفقهاء- أم أنه مشروع في كل حال؟

والمختار -والله أعلم- الأول. فالاستقبال واجب فيما أوجبه الشارع، ومستحب فيما استحبه الشارع، وما سكت عنه فهو باقٍ على الإباحة، تراعى فيه الحاجات والآداب، وأما اطّراد الاستقبال في كل الأوقات فهو معنى لا تنصره السنة؛ لعدم ثبوته عن النبي ﷺ وأصحابه.

وعليه فإن:

- الأصل وجوب استقبال القبلة فيما أوجبه الشارع وثبتت فيه النصوص الصحيحة.
- الأصل استحباب استقبال القبلة فيما استحبه الشارع، وثبتت فيه النصوص الصحيحة.

- الأصل إباحة استقبال القبلة في عموم العبادات التي لم يرد بشأن الاستقبال فيها نص صحيح.
- الأصل إباحة استقبال القبلة في عموم الأحوال، وخضوع المجالس للحاجات والآداب.

وختامًا أسأل الله أن أكون قد وُفقت للحق والصواب، كما أسأله بمنه وكرمه أن يجعل عملي هذا خالصًا مقبولًا، وأن يسعني برحمته فينزل في هذا العمل البركة والنفع، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

قائمة المصادر والمراجع

١. الآداب الشرعية والمنح المرعية، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبدالله، شمس الدين المقدسي الرامينى ثم الصالحي الحنبلي (المتوفى: ٧٦٣هـ)، عالم الكتب.

٢. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

٣. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (المتوفى: ٩٢٦هـ)، دار الكتاب الإسلامي.

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

٥. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سلمان بن أحمد المرداوي (٨١٧-٨٨٥هـ). (مع المقنع تحقيق التركي).

٦. البحر الرائق شرح كنز الرقائق، لزين الدين ابن نجيم الحنفي (ت٩٧٠هـ)، باكستان كراتشي.

٧. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الحفيد (٥٢٠- ٥٩٥هـ)، تحقيق وتعليق وتخريج: محمد صبحي حسن حلاق، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٨. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت ٥٨٧هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

٩. البدرُ التمام شرح بلوغ المرام، الحسين بن محمد بن سعيد اللاعيّ، المعروف بالمَغربي (المتوفى: ١١١٩هـ)، تحقيق: علي بن عبدالله الزبن، دار هجر، الطبعة: الأولى، (١٤١٤هـ / ١٩٩٤م).

١٠. بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، المعروف بـ "حاشية الصاوي على الشرح الصغير"، أحمد بن محمد الصاوي المالكي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٢م.

١١. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للإمام فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي (ت ٧٤٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

١٢. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، للإمام الحافظ أبي العلا محمد عبدالرحمن ابن عبدالرحيم المباركفوري (١٢٨٣- ١٣٥٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١٣. تحفة الذاكرين بعدة الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، دار القلم- بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.

١٤. التعليقات الرضية على الروضة الندية، للعلامة صديق حسن خان، بقلم العلامة المحدث الشيخ/محمد ناصر الدين الألباني، ضبطه وحققه: علي بن حسين الحلبي الأثري، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

١٥. تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٦. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية،

الطبعة الأولى ١٤١٩هـ- ١٩٨٩م.

١٧. التمهيد، ابن عبدالبر، نسخة إلكترونية.

١٨. جامع الترمذي، للإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٩٧)، إشراف ومراجعة فضيلة الشيخ صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، توزيع جهاز الإرشاد والتوجيه بالحرس الوطني.

١٩. حاشية البجيرمي على الخطيب، سليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرَمِيّ المصري الشافعي (المتوفى: ١٢٢١هـ)، دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

٢٠. حاشية الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري، المعروف بالجمل (المتوفى: ١٢٠٤هـ)، دار الفكر.

٢١. حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، جمع الفقير إلى الله عبدالرحمن بن محمد ابن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (١٣١٢-١٣٩٢هـ)، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ.

٢٢. حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، ابن عابدين محمد علاء الدين أفندي، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، بيروت.

٢٣. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي (وهو شرح مختصر المزني)، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ -١٩٩٩م.

٢٤. الحاوي الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (٣٦٤- ٤٥٠هـ)، حققه وخرج أحاديثه د. محمود مطرجي، دار الفكر، ١٤١٤- ١٩٩٤.

٢٥. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: ١٠٥١هـ)، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.

٢٦. دليل الطالب لنيل المطالب، مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي الحنبلي (المتوفى: ١٠٣٣هـ)، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ /٢٠٠٤م.

٢٧. دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي (المتوفى: ١٠٥٧هـ)، اعتنى بها: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٢٨. الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ/١٢٨٥م)، تحقيق الأستاذ/محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي.

٢٩. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد أمين الشهير بابن عابدين، دراسة وتحقيق الشيخ عادل أحمد عبدالموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

٣٠. الروض المربع شرح زاد المستقنع، للشيخ منصور بن يونس البهوتي، الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ.

٣١. الروضة الندية شرح الدرر البهية، لأبي الطيب محمد صديق: أبو الطيب محمد خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي (المتوفى: ١٣٠٧هـ)، دار المعرفة.

٣٢. سنن ابن ماجه، للإمام الحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (ت٢٧٢)، إشراف ومراجعة فضيلة الشيخ/صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، توزيع جهاز الإرشاد والتوجيه بالحرس الوطني.

٣٣. سنن أبي داود، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، إشراف ومراجعة فضيلة الشيخ/صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، توزيع جهاز الإرشاد والتوجيه بالحرس الوطني.

٣٤. سنن النسائي الصغرى المجتبى من السنن، للإمام الحافظ أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣)، إشراف ومراجعة فضيلة الشيخ/صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، توزيع جهاز الإرشاد والتوجيه بالحرس الوطني.

٣٥. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، دار ابن حزم، الطبعة الأولى.

٣٦. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبدالباقي بن يوسف الزرقاني المصري الأزهري، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، المكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٣٧. شرح العناية على الهداية، للإمام أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي (ت ٧٨٦هـ) (مع فتح القدير)، دار الفكر- لبنان.

٣٨. الشرح الكبير -مع حاشية الدسوقي-، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (المتوفى: ١٢٣٠هـ)، دار الفكر.

٣٩. الشرح الممتع على زاد المستقنع، لفضيلة الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، طبع بإشراف مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، الطبعة الأولى رجب ١٤٢٦هـ.

٤٠. شَرْحُ صَحِيح مُسْلِم لِلقَاضِى عِيَاض المُسَمَّى إِكمَالُ المُعْلِم بفَوَائِد مُسْلِم، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (المتوفى: ٥٤٤هـ)، تحقيق: الدكتور يحْيَى إِسْمَاعِيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.

٤١. شرح عمدة الفقه للموفق ابن قدامة، لـ د. عبدالله بن عبدالعزيز الجبرين، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية- الرياض، الطبعة السابعة ١٤٣٣هـ.

٤٢. صحيح البخاري، للإمام الحافظ أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، إشراف ومراجعة فضيلة الشيخ صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، توزيع جهاز الإرشاد والتوجيه بالحرس الوطني.

٤٣. صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، إشراف ومراجعة فضيلة الشيخ صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار السلام للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، توزيع جهاز الإرشاد والتوجيه بالحرس الوطني.

٤٤. العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، للإمام أبي القاسم عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم الرافعي القزويني الشافعي (٦٢٣هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٤٥. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للإمام العلامة بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني (٧٦٢-٨٥٥هـ)، الطبعة الأولى، ١٣٩٢- ١٩٧٢، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٤٦. عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبدالرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (المتوفى: ١٣٢٩هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ.

٤٧. غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى: ١١٨٨هـ)، مؤسسة قرطبة - مصر، الطبعة: الثانية، ١٤١٤ هـ /١٩٩٣م.

٤٨. الفتاوى الكبرى لابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م

٤٩. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبدالرزاق الدويش، طبع ونشر مؤسسة الأميرة العنود بنت عبدالعزيز بن مساعد بن جلوي آل سعود الخيرية، الطبعة الرابعة، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٥٠. فتاوى قاضيخان، فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي الفرغاني الحنفي، المتوفى سنة ٥٩٢هـ.

٥١. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.

٥٢. فتح القدير، تأليف الإمام كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بابن الهمام الحنفي (ت٦٨١هـ)، دار الفكر، بيروت-لبنان.

٥٣. فتح وهاب المآرب على دليل الطالب لنيل المآرب، أحمد بن محمد بن عوض المرداوي (١١٤٠)، تحقيق أحمد بن عبدالعزيز الجماز، دار أطلس الخضراء، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

٥٤. الفروع، للعلامة الفقيه المحدث شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي (ت٧٦٣هـ)، تحقيق د.عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٥٥. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (ت٣٨٦هـ) للشيخ أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي الأزهري المالكي (ت١١٢٦هـ)، ضبطه وصححه وخرّج أحاديثه الشيخ عبدالوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٥٦. فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد المدعو بعبدالرؤوف بن

تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى- مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٥٦هـ.

٥٧. القاموس المحيط، تأليف العلامة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ)، تحقيق مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٥٨. كشاف القناع عن متن الإقناع، تأليف الشيخ العلامة منصور بن يونس البهوتي الحنبلي (ت ١٠٥١هـ)، راجعه وعلق عليه الشيخ هلال مصيلحي، عالم الكتب، بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٥٩. كنز الدقائق، أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: ٧١٠هـ)، تحقيق: أ.د. سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية، دار السراج، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م..

٦٠. لسان العرب للإمام أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، دار الفكر- بيروت.

٦١. المبدع شرح المقنع، لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن محمد بن مفلح الحنبلي، (٨٨٤هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

٦٢. المبسوط، لشمس الدين السرخسي (ت٤٩٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٦٣. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م

٦٤. المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، دار الفكر.

٦٥. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ)، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن - دار الثريا، الطبعة: الأخيرة - ١٤١٣هـ.

٦٦. المصباح المنير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، اعتنى بها: الأستاذ يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

٦٧. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: (١٧) رسالة علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبدالعزيز الشثري، دار العاصمة، دار الغيث- السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ.

٦٨. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي شهرة، الرحيباني مولدًا ثم الدمشقي الحنبلي (المتوفى: ١٢٤٣هـ)، المكتب الإسلامي، الطبعة: الثانية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

٦٩. المعونة على مذهب عالم المدينة، القاضي عبدالوهاب البغدادي (٤٢٢هـ)، تحقيق ودراسة: حميش عبدالحق، مكتبة نزار مصطفى الباز- الرياض، مكة المكرمة.

٧٠. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، للشيخ شمس محمد بن محمد الخطيب الشربيني، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ علي محمد معوّض، والشيخ عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

٧١. المغني لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة، تحقيق: الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي والدكتور عبدالفتاح الحلو، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد -المملكة العربية السعودية، دار عالم الكتب، الطبعة الثالثة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٧٢. مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ) تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل- بيروت.

٧٣. المقدمات الممهدات، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: ٥٢٠هـ)، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

٧٤. منار السبيل في شرح الدليل، ابن ضويان، إبراهيم بن محمد بن سالم (المتوفى: ١٣٥٣هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة: السابعة ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

٧٥. منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبدالله المالكي (المتوفى: ١٢٩٩هـ)، دار صادر.

٧٦. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لأبي عبدالله، محمد بن محمد بن عبدالرحمن المغربي المعروف بالحطّاب الرعيني (ت٩٥٤هـ)، ضبطه وخرّج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٧٧. موسوعة أحكام الطهارة، أبو عمر دُبْيَانِ بن محمد الدُّبْيَانِ، مكتبة الرشد، الرياض- المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٧٨. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: ١٠٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأخيرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٧٩. نهاية المطلب في دراية المذهب، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨هـ)، حققه وصنع فهارسه: أ. د/عبدالعظيم محمود الديب، دار المنهاج، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٨٠. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار ﷺ، تأليف العلامة

المجتهد الرباني قاضي قضاة القر اليماني محمد بن علي الشوكاني (١١٧٢-١٢٥٠هـ)، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، ومصطفى محمد الهواري، مكتبة المعارف.

٨١. الهداية شرح بداية المبتدي، لشيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناتي (ت ٥٩٣هـ) (مع فتح القدير)، دار الفكر، بيروت- لبنان.

فهرس المحتويات

المقدمة ١٦٩
المبحث الأول: المراد باستقبال القبلة، وفيه مطلبان: ١٧٣
المطلب الأول: معنى الاستقبال ١٧٣
المطلب الثاني: معنى القبلة ١٧٤
المبحث الثاني: شرف جهة القبلة ١٧٦
المبحث الثالث: حكم استقبال القبلة ١٨٠
الخاتمة ١٩٥
قائمة المصادر والمراجع ١٩٦

فائدة: أول البدع وقع بسبب حب المال

أول بدعة وقعت في الإسلام فتنة الخوارج، وكان مبدؤهم بسبب الدنيا، حين قسم رسول الله ﷺ غنائم حنين، فكأنهم رأوا في عقولهم الفاسدة أنه لم يعدل في القسمة فقال قائلهم - وهو ذو الخويصرة: اعدل فإنك لم تعدل، فقال له رسول الله ﷺ: «لقد خبت وخسرت، إن لم أكن أعدل، أيأمنني على أهل الأرض، ولا تأمنوني». فلما قفا الرجل، استأذن عمر من رسول الله ﷺ في قتله، فقال: «دعه فإنه يخرج من ضئضئ هذا -أي: من جنسه- قوم يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، وقراءته مع قراءتهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية».

تفسير ابن كثير (٢/١٠).

أثر الانتقال من بلد إلى آخر في حكم الصوم عند الاختلاف في دخول الشهر

إعداد:
د. أحمد بن حمد بن عبدالعزيز الونيس
الأستاذ المشارك بقسم الفقه في كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين، أما بعد.

فإن التقدم الصناعي في هذا العصر، وتنوع وسائل النقل وتطورها، وسهولة الانتقال بواسطتها من بلد إلى آخر في وقت وجيز أصبح له أثره الظاهر في كثير من المسائل الفقهية، وصارت الحاجة إلى بيان حكم هذه المسائل أكثر منها في الأزمنة الماضية، ومن ذلك المسائل المتعلقة بأثر الانتقال من بلد إلى آخر في حكم الصوم عند الاختلاف في دخول الشهر في البلدين، كما لو انتقل شخص من بلد تأخر فيه دخول شهر رمضان إلى بلد تقدَّم فيه دخوله، وبقي به إلى نهاية الشهر، فهل يعتدُّ في صيامه وفطره بالبلد المنتقَل منه أو بالبلد المنتقَل إليه؟ وكذا لو سافر في يوم العيد إلى بلد آخر يخالف البلد المنتقَل منه في دخول شهر شوال، فوجدهم صائمين، فهل يلزمه الإمساك بقية يومه أو لا؟

ومسائل الانتقال من بلد إلى آخر في شهر رمضان أو في يوم عيد الفطر متعددة، وتحت كل مسألة عدة صور؛ لذا أردت جمع هذه المسائل ودراستها في هذا البحث، مع التنبيه إلى أن الاختلاف في دخول الشهر في هذا البحث ينحصر في الاختلاف في رؤية الهلال، ولا يتناول الاختلاف الذي سببه العمل بالحساب الفلكي في إثبات دخول الشهر في بعض البلاد دون بعض، فهذا له مجالٌ آخر في البحث.

واللهَ أسأل الإعانة والتوفيق والسداد، وأن يخلص النية، ويصلح العمل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تظهر أهمية هذا الموضوع وأسباب اختياره فيما يلي:

١. تعلقه برُكن من أركان الإسلام وهو الصيام.

٢. كثرة السؤال عن حكم الصيام عند الانتقال من بلد إلى آخر مع الاختلاف في دخول الشهر، نظرًا لسهولة التنقل بين البلدان بوسائل سريعة في هذا العصر.

٣. الرغبة في جمع مسائل هذا الموضوع، ودراستها، للوصول إلى القول المؤيَّد بالدليل.

٤. أنني لم أقف على من أفرد هذا الموضوع بالبحث.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى ما يلي:

١. بيان الحكم الفقهي لأثر الانتقال من بلد إلى آخر في شهر رمضان على الصوم عند الاختلاف في دخول الشهر.

٢. بيان الحكم الفقهي لأثر الانتقال من بلد إلى آخر في يوم عيد الفطر على الصوم عند الاختلاف في دخول الشهر.

٣. وضع ضابط عام لمسائل أثر الانتقال من بلد إلى آخر في حكم الصوم عند الاختلاف في دخول الشهر.

الدراسات السابقة:

لم أقف -بعد البحث- على من أفرد هذا الموضوع ببحثٍ مستقلٍ، وإنما تطرقتْ له رسالة واحدة، وهي بعنوان: ثبوت الأهلَّة في الشريعة الإسلامية، إعداد الطالب: نهاد بن صالح طوسون، وهي رسالة ماجستير من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، في العام الدراسي ١٤٠٨- ١٤٠٩هـ، مطبوعةٌ على الآلة الكاتبة.

وقد تكلم الباحث في خمس صفحات من ص٢٦٢- ٢٦٦ عن أثر الانتقال من بلد إلى آخر على الصوم عند اختلاف البلدين في رؤية الهلال، وهي أربع مسائل، وكان كلامه عليها مختصرًا.

ولذا فإن الإضافة العلمية في هذا البحث تنحصر في المباحث الثاني والثالث والرابع، كما سيأتي في الخطة، وهي المتعلقة بأثر الانتقال من بلد إلى آخر على حكم الصوم عند الاختلاف في دخول الشهر، أما المبحث الأول: لزوم الصوم من عدمه في غير بلد الرؤية، فقد بُحث في دراسات سابقة كثيرة، وإنما اقتضى المقام الكلام على هذه المسألة؛ لكون مسائل البحث مُتفرعة عنها.

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث المنهج الاستنباطي، وفق ما يلي:

١. تصوير المسألة المراد بحثها إن احتاجت إلى تصوير.

٢. ذكر الأقوال في المسألة معزوة لأصحابها، مع توثيقها من مصادرها في كتب الفقهاء.

٣. الاستدلال لكل قول، ومناقشة الأدلة والجواب عن المناقشة عند الاقتضاء.

٤. الترجيح، مع بيان سببه.

٥. عزو الآيات، وبيان سورها.

٦. تخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث، ونقل ما وقفت عليه من كلام المحدثين في درجتها إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما وإلا فأكتفي حينئذٍ بتخريجها.

٧. العناية بعلامات الترقيم.

٨. لم أترجم للأعلام في هذا البحث.

٩. ذكرت في الخاتمة نتائج البحث وتوصياته.

خطة البحث:

يشتمل هذا البحث على مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة، كما يلي:

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، ومنهج البحث وخطته.

التمهيد: أسباب الاختلاف في دخول الشهر.

المبحث الأول: لزوم الصوم من عدمه في غير بلد الرؤية.

المبحث الثاني: أثر الانتقال في رمضان من بلد إلى آخر في حكم الصوم عند الاختلاف في دخول الشهر. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الانتقال من بلد تَقدَّم فيه دخول شهر رمضان إلى بلد تأخر فيه دخوله.

المطلب الثاني: الانتقال من بلد تأخر فيه دخول شهر رمضان إلى بلد تَقدَّم فيه دخوله.

المبحث الثالث: أثر الانتقال في يوم عيد الفطر من بلد إلى آخر في حكم الصوم عند الاختلاف في دخول الشهر. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الانتقال يوم عيد الفطر من بلد ثبت فيه دخول شوال إلى بلد لم يثبت فيه دخوله.

المطلب الثاني: الانتقال في آخر يوم من رمضان من بلد لم يثبت فيه دخول شوال إلى بلد ثبت فيه دخوله.

المبحث الرابع: الضابط العام لمسائل أثر الانتقال من بلد إلى آخر في حكم الصوم عند الاختلاف في دخول الشهر.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته.

التمهيد

أسباب الاختلاف في دخول الشهر

يختلف دخول الشهر القمري في عدد من البلاد، وذلك لعدة أسباب، منها:

١. اختلاف مطالع الأهلة، والمراد باختلاف المطالع: "أن يكون طلوع الفجر أو الشمس أو الكواكب أو غروبها في محلٍ متقدمًا على مثله في محلٍ آخر، أو متأخرًا عنه، وذلك بسبب اختلاف عروض البلاد"(١).

واختلاف مطالع الأهلة -من حيث وقوعه- لا نزاع فيه بين العلماء، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "تختلف المطالع باتفاق أهل المعرفة بهذا"(٢).

ومعناه أن البلدين إذا اتحدا في المطلَع فإنه يلزم من رؤية الهلال في بلد أن يُرى في البلد الآخر، وأما مع اختلاف المطلع فلا يلزم من رؤيته في أحد البلدين أن يُرى في الآخر(٣).

واختُلف في تحديد المسافة بين البلدين التي تختلف فيها المطالع، فقيل: مسيرة شهر(٤)، وقيل: أربعة وعشرون فرسخًا(٥)، أي مسيرة ثلاثة أيام(٦)، وقيل: إذا كان بين بلد الرؤية والبلد الآخر (٢٢٢٦ كلم) فأقل فالمطالع

(١) إعانة الطالبين ٢/٢٤٦، ٢٤٧.

(٢) الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية ص١٥٨.

(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين ٢/٣٩٣.

(٤) ينظر: حاشية ابن عابدين ٢/٣٩٣.

(٥) الفرسخ: ثلاثة أميال. ينظر: المطلع على ألفاظ المقنع ص١٣٢، والمصباح المنير ٢/٤٦٨، وفي معجم لغة الفقهاء ص٤٥١، الفرسخ: ثلاث أميال، ويساوي ٥٥٤٤ مترًا. فعلى هذا القول تكون المسافة بين البلدين تساوي ١٣٣ كيلو متر.

(٦) ينظر: مغني المحتاج ٢/١٤٥، وحاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج ٣/١٥٦، وحاشية ابن عابدين ٢/٣٩٣.

متحدة، ومتى كانت أكثر من هذه المسافة فهي مختلفة، سواء أكان البعد لجهة الشرق أو الغرب أو الشمال أو الجنوب[١].

وهذه أقوال ذكرها بعض الفقهاء باجتهادهم، والمرجع في معرفة اتفاق البلدين في المطلع أو اختلافهما إلى علماء الحساب الفلكي[٢].

فهذا الاختلاف في المطالع بين البلدين سبب لاختلاف دخول الشهر فيهما، ولكن هذا السبب إنما يُسلَّم به على قول بعض الفقهاء باعتبار اختلاف المطالع كما يأتي بيانه. أما على القول بعدم اعتبارها فلا يُعدُّ سببًا لاختلاف دخول الشهر؛ لأن الهلال إذا رُئي ببلد لزم جميع البلاد العمل بهذه الرؤية، نعم قد يختلف البَلَدان في دخول الشهر حتى على هذا القول لأسباب أخرى، كما سيأتي.

٢. أن يُرى الهلال ببلد، ولا يبلغ الخبر أهل البلد الآخر الذي يلزمه العمل بتلك الرؤية فيُتمُّون الشهر، فيحصل الاختلاف بين البلدين في دخول الشهر، وهذا مُتصور في الزمن الماضي، أما في هذا الزمان فغير متصور؛ لتيسر وسائل الاتصال وسرعتها بحمد الله تعالى.

٣. الاختلاف في رؤية الهلال، فيراه أهل بلد ولا يراه أهل البلد الآخر، وذلك لصعوبة الرؤية، وتعدد أسباب الخطأ فيها، قال تقي الدين السبكي: "الشهادة بالهلال من أصعب الأشياء، لكثرة أسباب الغلط فيها"[٣].

٤. الاختلاف في العمل بالحساب الفلكي في إثبات دخول الشهر، فترى بعض البلاد العمل بالحساب الفلكي في إثبات دخول الشهر، ولا تراه بلاد أخرى، فيحصل الاختلاف بينهما في دخول الشهر، فهذا سبب من أسباب الاختلاف بغض النظر عن الحكم الشرعي في العمل بالحساب الفلكي في إثبات دخول الشهر[٤].

(١) ينظر: العذب الزلال ص١٦٧.

(٢) ينظر: العَلَم المنشور ص١٣، ١٤.

(٣) العلم المنشور ص٤٨.

(٤) وقد حكى غير واحد من الفقهاء الإجماع على عدم العمل بالحساب الفلكي في إثبات دخول الشهر =

٥. الاختلاف بين الدول في إثبات دخول الشهر، لاعتبارات سياسية أو مذهبية أو طائفية، وهذه الاعتبارات تختلف من دولة إلى أخرى، بحسب سياسات تلك الدول[١].

وأنبه إلى أن الاختلاف في رؤية الهلال بين البلدان لا يمكن أن يقع في أكثر المعمورة إلا بيوم واحد؛ لأن الهلال إذا ظهر في بلد، ولم يظهر فيما قبلها من البلاد التي تقع شرقها، فإنه يُتمُّ دورته بعد أربع وعشرين ساعة، فيُرى حينئذٍ في جميع البلاد، وما يوجد في الواقع من الاختلاف في دخول الشهر بين بعض البلاد بيومين أو ثلاثة فبسبب الغلط في رؤية الهلال، أو لأسباب أخرى[٢].

= كالقرافي في الذخيرة ٤٩٣/٢، وشيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٣٢/٢٥ حيث قال: "فإنا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن العمل في رؤية هلال الصوم أو الحج أو العدة أو الإيلاء أو غير ذلك من الأحكام المعلقة بالهلال بخبر الحاسب أنه يرى أو لا يرى لا يجوز. والنصوص المستفيضة عن النبي ﷺ بذلك كثيرة. وقد أجمع المسلمون عليه. ولا يعرف فيه خلاف قديم أصلا ولا خلاف حديث"، وقال أيضًا في مجموع الفتاوى ٢٠٧/٢٥: "ولا ريب أنه ثبت بالسنة الصحيحة واتفاق الصحابة أنه لا يجوز الاعتماد على حساب النجوم".

(١) ينظر: منهجية إثبات الأهلة في ظل المتغيرات المعاصرة ص٤٠٣.

(٢) ينظر: العذب الزلال ص١٦٤، ومنهجية إثبات الأهلة في ظل المتغيرات المعاصرة ص٤٠٣.

المبحث الأول

لزوم الصوم من عدمه في غير بلد الرؤية

هذه المسألة وثيقة الصلة بهذا البحث، ومسائلُه متفرعةٌ عنها، والمراد بها: هل المعتبر في دخول الشهر ثبوت رؤيته في أي بلد من بلاد المسلمين، أو المعتبر في لزوم الرؤية اتفاق المطالع بين البلدين، أو كونهما تحت ولاية واحدة؟

اختلف الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ في هذه المسألة على أقوال، أشهرها ثلاثة[١]:

القول الأول: أن المعتبر في دخول الشهر أن يُرى الهلال في أي بلد من بلدان المسلمين، فمتى رُئي في أي بلد مسلم وثبتت هذه الرؤية شرعًا لزم جميع البلاد العمل بهذه الرؤية.

وهو ظاهر مذهب الحنفية[٢]، والمذهب عند المالكية[٣]، ووجه عند الشافعية[٤]، والصحيح من مذهب الحنابلة[٥]، وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي[٦]، وأفتى به سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز[٧].

(١) الأقوال في هذه المسألة كثيرة، وكلام الفقهاء فيها طويل، بل أُلفت فيها عدة مؤلفات، وهي هنا ليست مقصودةً أصالةً بالبحث، ولذا اقتصرت على أشهر الأقوال فيها، وأبرز الأدلة لكل قول، وإنما ذكرتها لأن مسائل البحث متفرعة عنها.

(٢) ينظر: الاختيار ١/١٢٩، وفتح القدير ٢/٣١٣، وحاشية ابن عابدين ٢/٣٩٣.

(٣) ينظر: الذخيرة ٢/٤٩٠، وتحبير المختصر ١/٦٢٥، وحاشية العدوي على شرح الخرشي ٢/٢٣٦، والشرح الكبير للدردير ١/٥١٠. لكن قيَّده بعض المالكية بعدم البعد جدًا بين البلدين، كما بين الأندلس والحجاز. ينظر: بداية المجتهد ٢/٥٠، ولوامع الدرر ٤/٢٢.

(٤) ينظر: نهاية المطلب ٤/١٦، والمجموع ٦/٢٧٣، ومغني المحتاج ٢/١٤٤.

(٥) ينظر المغني ٣/١٠٧، والمحرر ١/٢٢٨، والإنصاف ٣/٢٧٣، وكشاف القناع ٢/٣٠٣.

(٦) ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد الثالث ٢/١٠٨٥.

(٧) ينظر مجموع فتاوى ومقالات متنوعة ١٥/٧٥، ٧٨.

القول الثاني: أن المعتبر في دخول الشهر مراعاة اختلاف المطالع، فيلزم كل بلد يوافق بلد الرؤية في المطلع أن يعمل برؤيتهم، ولا يلزم من يخالفهم في المطلع.

وهو قول عند الحنفية[١]، وقال به ابن عبدالبر من المالكية[٢]، والوجه الأصح عند الشافعية[٣]، وقول عند الحنابلة[٤]، واختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[٥]، والشيخ محمد ابن عثيمين[٦].

القول الثالث: أن المعتبر في دخول الشهر ثبوت رؤية الهلال في البلد، ولا تلزم غيرها من البلاد إلا أن يَحمِل الإمام أهل البلاد الأخرى التي تحت ولايته على العمل بهذه الرؤية.

وهو رواية عن الإمام مالك، اختارها من أصحابه عبدالملك بن الماجشون[٧]، وهذا القول هو الذي عليه العمل في هذا العصر في غالب البلاد[٨].

أدلة القول الأول: (أن الرؤية ببلد تلزم جميع البلاد)

الدليل الأول: عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال النبي ﷺ: «صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ، فَإِنْ غُمِّيَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ»[٩].

(١) ينظر: الاختيار ١/١٢٩، وفتح القدير ٢/٣١٣، وحاشية ابن عابدين ٢/٣٩٣.

(٢) ينظر: التمهيد ١٤/٣٥٨.

(٣) ينظر: المجموع ٦/٢٧٣، والعلم المنشور ص١٣، ومغني المحتاج ٢/١٤٤.

(٤) ينظر: الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية ص١٥٨، والإنصاف ٣/٢٧٣.

(٥) ينظر: الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية ص١٥٨، والفروع ٤/٤١٤.

(٦) ينظر: فتح ذي الجلال والإكرام ٣/١٧٩.

(٧) ينظر: بداية المجتهد ٢/٥٠، والذخيرة ٢/٤٩٠، وتحبير المختصر ١/٦٢٥، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/٥٠١.

(٨) ينظر: الشرح الممتع ٦/٣١١، وفتح ذي الجلال والإكرام ٣/١٧٩.

(٩) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا»، برقم (١٩٠٩). ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، والفطر لرؤية الهلال، وأنه إذا غم في أوله أو آخره أكملت عدة الشهر ثلاثين يوما، برقم (١٠٨١)، واللفظ للبخاري.

وجه الدلالة: أن قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته» خطاب عام للأمة، فإذا رآه أهل بلد من المسلمين فقد رآه المسلمون، فيلزم جميع البلاد ما لزمهم[١].

قال الكمال ابن الهمام في بيان وجه الاستدلال بهذا الحديث: "عموم الخطاب في قوله «صوموا» معلَّقٌ بمطلق الرؤية في قوله: «لرؤيته» وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية، فيثبت ما تعلَّق به من عموم الحكم، فيعم الوجوب"[٢].

ونوقش بعدم التسليم بذلك، فإن الخطاب في قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته» مُوجَّهٌ لأناسٍ مخصوصين رأوا الهلال، فلا يلزم غيرهم[٣].

فالمخاطب بهذا الحديث مَن رأى الهلال، ومَن هو في حكم من رآه من البلاد القريبة التي يمكن فيها رؤية الهلال، أما مع البعد واختلاف المطالع فلا؛ لأنهم لم يروا الهلال حقيقةً ولا حكمًا فلا يشملهم الخطاب.

الدليل الثاني: عن أبي عمير بن أنس بن مالك، قال: حدثني عُمومتي، من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ قالوا: أُغْمِيَ عَلَيْنَا هِلَالُ شَوَّالَ، فَأَصْبَحْنَا صِيَامًا، فَجَاءَ رَكْبٌ مِنْ آخِرِ النَّهَارِ، فَشَهِدُوا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُمْ رَأَوُا الْهِلَالَ بِالْأَمْسِ، فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنْ يُفْطِرُوا، وَأَنْ يَخْرُجُوا إِلَى عِيدِهِمْ مِنَ الْغَدِ[٤].

وجه الدلالة: أن هؤلاء القوم قد رأوا الهلال في غير المدينة، وبينهم وبينها نحو

(١) ينظر: شرح منتهى الإرادات ١/٤٧١، ونيل الأوطار ٤/٢٣١، وحاشية ابن عابدين ٢/٣٩٣.

(٢) فتح القدير ٢/٣١٤.

(٣) ينظر: فتح الباري لابن حجر ٤/١٢٣.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، تفريع أبواب الجمعة، بابُ إذا لم يخرج الإمام للعيد من يومه يخرج من الغد، برقم (١١٥٧). والنسائي في سننه، كتاب صلاة العيدين، باب الخروج إلى العيدين من الغد، برقم (١٥٥٧). وابن ماجه في سننه، كتاب الصيام، باب ما جاء في الشهادة على رؤية الهلال، برقم (١٦٥٣). والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب صلاة العيدين، باب الشهود يشهدون على رؤية الهلال آخر النهار أفطروا ثم خرجوا إلى عيدهم من الغد، برقم (٦٢٨٣). وقال البيهقي: هذا إسناد صحيح. وصححه الألباني في إرواء الغليل برقم (٦٣٤).

يومين؛ لأن شهادتهم كانت آخر النهار، ومع ذلك عَمِل النبي ﷺ بشهادتهم، والمطالع قد تختلف وإن كان البلدان متقاربين[١].

ويمكن مناقشته بعدم التسليم بهذا الاستدلال؛ لأن الظاهر من حال هؤلاء الشهود أنهم رأوا الهلال بقرب المدينة، ومع القرب تكون المطالع متفقة.

الدليل الثالث: أن الهلال إذا رُئي في بلد من بلاد المسلمين فقد ثبت كون هذا اليوم من شهر رمضان، فوجب صومه على جميع المسلمين؛ للأدلة الدالة على وجوب صوم شهر رمضان[٢].

ويمكن مناقشته بأنه يسلم بأن هذا اليوم من شهر رمضان في البلد التي رُئي بها الهلال، وما في حكمه من البلاد القريبة المتفقة معه في المطلع، وأما مع البعد واختلاف المطالع فلا، لعدم رؤية الهلال فيها حقيقةً ولا حكمًا.

الدليل الرابع: أن الشهر في الحقيقة ما بين الهلالين، وقد ثبت أن هذا اليوم بين الهلالين، فيكون من شهر رمضان، وتتعلق به سائر الأحكام من حلول الدين ووقوع الطلاق ووجوب النذور وغيرها، فكذلك وجوب الصيام، فيجب صيامه على الجميع[٣].

ونوقش بأنه منتقض بما يراه الحنابلة في ظاهر المذهب من وجوب صوم الثلاثين من شعبان عند الغيم، ومع هذا لا يلحقون بالصوم سائر الأحكام[٤].

كما يمكن مناقشته بعدم التسليم بأن الهلال إذا رُئي في بلد تعلقت به سائر الأحكام في جميع البلاد من حلول الديون ووجوب النذور وغيرها، بل إنما تتعلق هذه الأحكام بذلك البلد خاصةً، وما في حكمه مما يتحد معه في المطلع.

(١) ينظر: شرح العمدة لشيخ الإسلام ابن تيمية (كتاب الصيام) ١/١٧٢.
(٢) ينظر: المغني ٣/١٠٧، والممتع شرح المقنع ٢/٩.
(٣) ينظر: المغني ٣/١٠٧، والممتع شرح المقنع ٢/٩.
(٤) ينظر: الفروع ٤/٤١٤.

الدليل الخامس: لو لم يكن حكم البلاد في ذلك واحدًا لوجب أن يُحدَّ ما تختلف به المطالع بحدٍّ منضبط. وهذا غير ممكن؛ لأن رؤية الهلال قد تكون تارةً لارتفاع المكان، وتارةً لصفاء الهواء، وتارةً لزوال المانع، وتارةً لحدِّة البصر[١].

الدليل السادس: أن العمل بهذا القول تتحقق به مصلحة شرعية، وهي اتحاد المسلمين واجتماع كلمتهم، وعدم تفرقهم في ابتداء صومهم وفطرهم[٢].

ونوقش من وجهين[٣]:

الأول: أن المقصود الأعظم في اجتماع المسلمين هو اجتماعهم على ما تقتضيه الأدلة الشرعية، وهذا متحقق مع القول بمراعاة اختلاف المطالع؛ لقوة أدلته كما سيأتي.

الثاني: أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أحرص ممن جاء بعدهم على تحقيق مصلحة اجتماع المسلمين واتحاد كلمتهم، ومع ذلك اعتبروا اختلاف المطالع، كما سيأتي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ولم يخالفه أحد من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فدل على أن اعتبار اختلاف المطالع لا ينافي اجتماع كلمة المسلمين.

أدلة القول الثاني: (اعتبار اختلاف المطالع)

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وجه الدلالة: أن مفهوم الآية أن من لم يشهد الشهر لا يلزمه الصوم، ومن كان في بلد بعيد عن مطلع الهلال فهو لم يشهد الشهر حقيقةً ولا حكمًا، فلا يكون مأمورًا بالصوم[٤].

الدليل الثاني: عن عبدالله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أن رسول الله ﷺ ذَكَرَ رمضانَ

(١) ينظر: شرح العمدة لشيخ الإسلام (كتاب الصيام) ١/١٧٢.
(٢) ينظر: الشرح الممتع ٦/٣٠٨، ٣٠٩.
(٣) ينظر: العذب الزلال ص١٦٢.
(٤) ينظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ١٩/٤٠، وفتح ذي الجلال والإكرام ٣/١٧٨.

فقال: «لاَ تَصُومُوا حَتَّى تَرَوُا الْهِلاَلَ، وَلاَ تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدُرُوا لَهُ»(١).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ نهى عن الصوم حتى يُرَى الهلال، وإن كان أهلُ البلد بعيدين عن مطلع الهلال فهم لم يروه حقيقةً ولا حكمًا، فلا يلزمهم الصوم(٢).

الدليل الثالث: عَنْ كُرَيْب، أَنَّ أُمَّ الْفَضْلِ بِنْتَ الْحَارِثِ، بَعَثَتْهُ إِلَى مُعَاوِيَةَ بِالشَّامِ، قَالَ: فَقَدِمْتُ الشَّامَ، فَقَضَيْتُ حَاجَتَهَا، وَاسْتُهِلَّ عَلَيَّ رَمَضَانُ وَأَنَا بِالشَّامِ، فَرَأَيْتُ الْهِلاَلَ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ، ثُمَّ قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ فِي آخِرِ الشَّهْرِ، فَسَأَلَنِي عَبْدُاللهِ بْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، ثُمَّ ذَكَرَ الْهِلاَلَ فَقَالَ: مَتَى رَأَيْتُمُ الْهِلاَلَ؟ فَقُلْتُ: رَأَيْنَاهُ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ، فَقَالَ: أَنْتَ رَأَيْتَهُ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ، وَرَآهُ النَّاسُ، وَصَامُوا وَصَامَ مُعَاوِيَةُ، فَقَالَ: لَكِنَّا رَأَيْنَاهُ لَيْلَةَ السَّبْتِ، فَلاَ نَزَالُ نَصُومُ حَتَّى نُكْمِلَ ثَلاَثِينَ، أَوْ نَرَاهُ، فَقُلْتُ: أَوَ لاَ تَكْتَفِي بِرُؤْيَةِ مُعَاوِيَةَ وَصِيَامِهِ؟ فَقَالَ: لاَ، هَكَذَا أَمَرَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ(٣).

وقال الترمذي بعد هذا الحديث: "والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم، أن لكل أهل بلد رؤيتهم"(٤).

وجه الدلالة: أن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا لم يعمل برؤية أهل الشام، وقال: هكذا أمرنا رسول الله ﷺ، فدل على أنه حفظ من رسول الله ﷺ أنه لا يلزم أهل بلد العمل برؤية بلد آخر إذا كان بينهما بُعد، كما بين الشام والحجاز(٥).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا»، برقم (١٩٠٦) ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، والفطر لرؤية الهلال، وأنه إذا غم في أوله أو آخره أكملت عدة الشهر ثلاثين يومًا، برقم (١٠٨٠).

(٢) ينظر: فتح ذي الجلال والإكرام ١٧٨/٣.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب بيان أن لكل بلد رؤيتهم وأنهم إذا رأوا الهلال ببلد لا يثبت حكمه لما بعد عنهم، برقم (١٠٨٧).

(٤) ينظر: جامع الترمذي ٦٧/٣، قال المباركفوري في تحفة الأحوذي ٣٠٧/٣: "ظاهر كلام الترمذي هذا أنه ليس في هذا اختلاف بين أهل العلم، والأمر ليس كذلك".

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٢٩٥/٢، ونيل الأوطار ٢٣٠/٤.

قال ابن عبد البر: "وهو قول صاحب كبير، لا مخالف له من الصحابة"(١).

ونوقش بأن قول ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: (هكذا أمرنا رسول الله ﷺ) يحتمل أنه أمرنا ألا نقبل شهادة الواحد في الإفطار، وهذا مسلَّم به؛ لأن كريبًا قد انفرد بذلك، فجعل طريقه طريق الشهادات، فلم يثبت عنده رؤيته بالشام بشهادة رجلين حتى تُكمَل عدة رمضان على رؤيتهما، وإنما محل الخلاف في وجوب قضاء اليوم الأول من رمضان، وليس هو في الحديث(٢).

وأُجيب بأن: "كريبًا لم يَشهد، وإنما أخبر عن حكم ثبت بشهادة، ولا خلاف في أن الحكم الثابت بالشهادة يُجْزَى فيه خبر الواحد"(٣).

والأقرب -والله أعلم- أن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قد ردَّ قول كريب؛ لأن الأقطار مختلفة في المطالع، وهو ما صححه ابن العربي(٤)، واستظهره النووي(٥)، وقال السندي: "وكلام العلماء يميل إلى هذا المعنى"(٦).

الدليل الرابع: أنه لم ينقل عن الخلفاء الراشدين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في خلافتهم أنهم كانوا إذا رأوا الهلال في المدينة أنهم يكتبون إلى الأقطار برؤية الهلال، ويأمرونهم بلزوم الصوم أو الفطر، ولو كانت الرؤية لازمة لغيرهم لكتبوا إليهم؛ لشدة عنايتهم بأمر الدين، بل كانوا يتركون أهل الأقطار بحسب رؤيتهم، فكان ذلك إجماعًا منهم على ذلك(٧).

الدليل الخامس: أن كل قوم مخاطبون بما عندهم في أوقات الصلوات، فالفجر يتأخر طلوعه في بلد، ويتقدم في آخر، وغروب الشمس في بلد يختلف عن الآخر، وهذا

(١) التمهيد ١٤/٣٥٨.

(٢) ينظر: السنن الكبرى للبيهقي ٤/٤٢٠، والمغني ٣/١٠٧، وشرح العمدة لشيخ الإسلام (كتاب الصيام) ١/١٧٤، ونصب الراية ٢/٤٧١، وحاشية مسند الإمام أحمد للسندي ٣/٨٤.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي ١/١٢١.

(٤) ينظر: أحكام القرآن ١/١٢١.

(٥) ينظر: شرح مسلم ٧/١٩٧.

(٦) حاشية مسند الإمام أحمد للسندي ٣/٨٤، بتصرف يسير.

(٧) ينظر: الذخيرة ٢/٤٩١، والعَلَم المنشور ص١٥.

مجمع عليه[١]، فكذلك يخاطبون في الهلال بما عندهم؛ لأنه من المعلوم ضرورةً أن طلوعه في بلد يختلف عن البلد الآخر[٢].

وحاصل هذا الدليل قياس اعتبار وقت الصوم والإفطار الشهري في كل بلد على حدة، على ما أُجمع عليه من الصوم والإفطار اليومي في كل بلد على حدة، إذ لا فرق بينهما[٣].

ونوقش من وجهين:

الأول: أن أوقات الصلوات كالغروب والزوال لم يثبت في خطاب الشارع تعلُّق عموم الوجوب بمطلق بمسماه، بخلاف وقت الصوم فقد جاء في خطاب الشارع ما يدل على العموم، كما تقدم في حديث: «صوموا لرؤيته»[٤].

الثاني: أن طلوع الفجر وغروب الشمس يتكرر مراعاته في كل يوم، فتلحق المشقة في اعتبار ذلك، فيؤدي إلى قضاء العبادات، أما الهلال فهو في السنة مرة، فليس هناك مشقة بمراعاته؛ إذ قصارى الأمر قضاء يوم واحد[٥].

الدليل السادس: أن النظر الصحيح يدل لهذا القول؛ "لأن الناس لا يُكلَّفون علم ما غاب عنهم في غير بلدهم، ولو كُلِّفوا ذلك لضاق عليهم، أرأيت لو رُئي بمكة أو بخراسان هلال رمضان أعوامًا بغير ما كان بالأندلس، ثم ثبت ذلك بزمان عند أهل الأندلس، أو عند بعضهم، أو عند رجل واحد منهم، أكان يجب عليه قضاء ذلك، وهو قد صام برؤية، وأفطر برؤية، أو بكمال ثلاثين يومًا كما أُمِر، ومَن عَمِل بما يجب عليه مما أُمر به فقد قضى الله عنه"[٦].

الدليل السابع: إجماع الفقهاء على أنه مع البعد الشاسع بين البلدين كالأندلس

(١) حكى الإجماع على ذلك القرافي في الذخيرة ٢/٤٩٠، ٤٩١، وتقي الدين السبكي في العلم المنشور ص١٥.
(٢) ينظر: الحاوي الكبير ٣/٤٠٩، والذخيرة ٢/٤٩١، ومغني المحتاج ٢/١٤٥، وحاشية ابن عابدين ٢/٣٩٣.
(٣) ينظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ١٩/٤٠، ٤١.
(٤) ينظر: فتح القدير ٢/٣١٤، والحديث تقدم تخريجه في الدليل الأول للقول الأول.
(٥) ينظر: الفروع ٤/٤١٤.
(٦) التمهيد ١٤/٣٥٨.

وخراسان يكون لكل بلد رؤيته، فدل على أن القول بأن الهلال إذا رُئي ببلد لزم جميع البلاد العمل بهذه الرؤية ليس على إطلاقه.

قال ابن عبدالبر: "قد أجمعوا أنه لا تراعى الرُّؤية فيما أُخِّر من البلدان كالأندلس من خراسان"(١).

وقال ابن جزي: "ولا يلزم في البلاد البعيدة جدًا، كالأندلس والحجاز إجماعًا"(٢).

ونوقش وجهين:

الأول: عدم التسليم بهذا الإجماع لوجود المخالف حتى مع البعد جدًا(٣).

الثاني: يُحمل هذا الإجماع على الإجماع المذهبي عند المالكية(٤).

أدلة القول الثالث: (أن الرؤية تلزم جميع البلاد التي تحت ولاية الحاكم إذا حملهم عليها)

الدليل الأول: عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «الصَّوْمُ يَوْمَ تَصُومُونَ، وَالفِطْرُ يَوْمَ تُفْطِرُونَ، وَالأَضْحَى يَوْمَ تُضَحُّونَ»(٥)، وفي لفظ: «الفِطْرُ يَوْمَ يُفْطِرُ النَّاسُ»(٦).

(١) الاستذكار ٢٨٣/٣، ونقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٠٣/٢٥ ولم يتعقبه.

(٢) القوانين الفقهية ص٧٩.

(٣) ينظر: نيل الأوطار ٢٣١/٤.

(٤) ينظر: العذب الزلال ص١١١.

(٥) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصوم، باب إذا أخطأ القوم الهلال، برقم (٢٣٢٤) وأخرجه الترمذي في جامعه، في أبواب الصوم، باب ما جاء في أن الفطر يوم تفطرون، والأضحى يوم تضحون، برقم (٦٩٧) واللفظ له، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. وأخرجه الدارقطني في سننه، في كتاب الصيام، برقم (٢١٨٠) وفي كتاب الحج، برقم (٢٤٤٥) والبيهقي في السنن الكبرى، في كتاب الصيام، باب القوم يخطئون في رؤية الهلال، برقم (٨٢٠٦)، وقال تقي الدين السبكي في العلم المنشور ص١٨: حديث حسن. وقال النووي في خلاصة الأحكام ٨٣٩/٢: "رواه أبو داود، والترمذي، وآخرون بأسانيد حسنة"، والحديث حسَّن إسناده الشيخ ابن باز في مجموع فتاوى ومقالات متنوعة ٨٦/١٥- ٨٧، وصححه الألباني في الإرواء برقم (٩٠٥).

(٦) أخرجه الترمذي في جامعه، أبواب الصوم، باب ما جاء في الفطر والأضحى متى يكون؟، برقم (٨٠٢) والدارقطني في سننه، كتاب الحج، برقم (٢٤٤٧) من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، وصححه الألباني، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى موقوفًا على عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، ولفظه: عن مسروق، قال: دخلتُ على =

وجه الدلالة: أن عموم هذا الحديث[١] يشمل ما إذا ثبت دخول الشهر شرعًا عند الحاكم، ثم حَمَلَ أهل البلدان الذين تحت ولايته على الصوم أو الفطر، فحينئذٍ يلزم ذلك كل من تحت ولايته؛ ليكون صومه وفطره مع الجماعة.

قال الترمذي: "وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث، فقال: إنما معنى هذا أن الصوم والفطر مع الجماعة وعِظَمِ الناس[٢]"[٣].

وقال السندي في بيان معنى الحديث: "أن هذه الأمور ليس للآحاد فيها دخل، وليس لهم التفرد فيها، بل الأمر فيها إلى الإمام والجماعة، ويجب على الآحاد اتّباعهم للإمام والجماعة"[٤].

الدليل الثاني: أن العمل بهذا القول يحقق مصلحة اجتماع كلمة الناس الذين تحت ولاية الحاكم، ودفع مفسدة الاختلاف والتفرق بينهم، وهم في ولاية واحدة[٥].

الدليل الثالث: أن البلاد في حق الوالي كالبلد الواحد؛ لأن حكمه نافذ على جميعها[٦]، فصارت رؤية الهلال في بلد لازمة لسائر البلاد التي تحت ولايته، ولا يتعدى هذا الحكم ما سواها من البلاد؛ لأن حكمه لا يتعدى ولايته[٧].

ويمكن مناقشته بأن البلدين اللذين تحت ولاية حاكم واحد قد يختلفان في المطلع، فيُرى في بلد، ولا يُرى في الآخر لا حقيقةً ولا حكمًا، فكيف يُلزَم أهلُه بالرؤية؟

= عائشة يوم عرفة، فقالت: (اسقوا مسروقًا سويقًا، وأكثروا حلواه) قال: فقلت: إني لم يمنعني أن أصوم اليوم إلا أني خفت أن يكون يوم النحر. فقالت عائشة: (النحر يوم ينحر الناس، والفطر يوم يفطر الناس).

(١) استدل بعموم هذا الحديث لهذا القول سماحة الشيخ ابن باز في فتاوى نور على الدرب ٦٧/١٦، والشيخ ابن عثيمين في فتاواه ٥٠/١٩، وفي الشرح الممتع ٣١١/٦.

(٢) بكسر العين وفتح الظاء، أي كَثْرَةِ الناس. ينظر: تحفة الأحوذي ٣١٢/٣.

(٣) جامع الترمذي ٧١/٣.

(٤) حاشية السندي على سنن ابن ماجه ٥٠٩/١.

(٥) ينظر: فتاوى نور على الدرب لسماحة الشيخ ابن باز ٦٧/١٦، ومجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ٥٠/١٩، والشرح الممتع ٣١١/٦.

(٦) ينظر: الذخيرة ٤٩٠/٢، ونيل الأوطار ٢٣٠/٤.

(٧) ينظر: جواهر الدرر ١٤٥/٣.

الترجيح:

بعد النظر والتأمل في الأقوال والأدلة وما ورد عليها من مناقشات يظهر قوة الخلاف في هذه المسألة، وأقربها إلى الصواب القول الثاني، وهو القول باعتبار اختلاف المطالع، فما وافق بلد الرؤية في المطلع فله حكمه، وما خالفه فلا؛ لظهور أدلة هذا القول، ومع هذا فيتعين الأخذ بأحد القولين الآخرين في بعض الأحوال، ومن ذلك:

١. إذا كان المسلمون في بلد كفر، فيرجعون في إثبات دخول الشهر شرعًا إلى المركز الإسلامي في تلك البلد أو الرابطة الإسلامية، ويعمل المسلمون في تلك البلد بقولهم، فإن لم يكن لديهم مركز إسلامي أو رابطة إسلامية، فيأخذون برؤية أقرب بلد إسلامي، يثبت فيه شرعًا دخول الشهر، إن أمكن، وإلا أخذوا برؤية أي بلد مسلم، وإن كان بعيدًا عنهم، عملًا بالقول الأول[١].

٢. إذا ثبت دخول الشهر شرعًا عند الحاكم، وحَمَلَ الناس على ذلك، فيتعين العمل بالقول الثالث، فيلزم كل بلد تحت ولايته أن يعملوا بهذه الرؤية، حتى وإن كان بعض الرعية يرون خلاف رأيه؛ لأن حكم الحاكم في مثل هذا يرفع الخلاف[٢]، والله أعلم.

وقد عُرِضتْ هذه المسألة على هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، فقرروا أن "لكل دولة إسلامية حق اختيار ما تراه بواسطة علمائها من الرأيين المشار إليهما في المسألة[٣]، إذ لكل منهما أدلته ومستنداته"[٤].

(١) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١٠/١٠٠، ومجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ١٩/٤٣، ٥١، والشرح الممتع ٦/٣١٢.

(٢) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١٠/٩٩، ١٠٠، ومجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ١٩/٤١، والشرح الممتع ٦/٣١١.

(٣) أي: القول بأن الرؤية ببلد تعم جميع البلاد، أو القول باعتبار اتفاق المطالع.

(٤) ينظر القرار في فتاوى اللجنة الدائمة ١٠/١٠٣، وكان ذلك في الدورة الثانية لمجلس هيئة كبار العلماء، المنعقدة في شعبان عام ١٣٩٢هـ.

المبحث الثاني

أثر الانتقال في رمضان من بلد إلى آخر على الصوم عند الاختلاف في دخول الشهر

تقدم في المبحث الأول ذكر خلاف الفقهاء في المعتبر في دخول الشهر، وبيان أن جمهور الفقهاء يرون أن الهلال إذا رُئي ببلد لزم جميع البلاد العمل بهذه الرؤية. وأن القول الثاني هو اعتبار اتفاق المطالع، فإذا رُئي ببلد لزمت هذه الرؤية كل بلد يتفق معه في المطلع. وأن القول الثالث أن البلاد التي تحت ولاية حاكم واحد يلزمها العمل بما يثبت عند ذلك الحاكم، وبهذا يظهر أن القول الثاني والثالث يقابلان قول الجمهور، ويتفقان في أن الرؤية ببلدٍ لا تلزم جميع البلاد، وإن اختلفا في ضابط ذلك.

ويتفرع عن هذا الخلاف مسائل تتعلق بالصوم عند الانتقال من بلد إلى آخر أثناء شهر رمضان.

والانتقال من بلد إلى آخر على الخلاف المتقدم لا يخلو من حالين:

الحال الأولى: أن ينتقل من بلد إلى آخر، ولا تكون رؤية الهلال في أحدهما لازمةً للبلد الآخر، وهذا لا يَرِد على قول الجمهور كما هو ظاهر، وإنما يَرِد على القول الثاني عند اختلاف المطالع بين البلدين، وأيضًا على القول الثالث عند اختلاف الحاكم لكل بلد.

الحال الثانية: أن ينتقل من بلد إلى آخر، وتكون رؤية الهلال في أحدهما لازمةً للبلد الآخر، وهذا ظاهر على قول الجمهور الذين يرون أن الرؤية ببلد تلزم جميع البلاد، وكذا على القول الثاني إذا اتفقت المطالع بين البلدين، وكذا على القول الثالث إن كان البَلَدَان تحت ولاية حاكم واحد.

وسوف يتم التفريع -إن شاء الله تعالى- في المطالب الآتية على هاتين الحالين، حال عدم لزوم حكم الرؤية بأحد البلدين للآخر، وحال لزومها[1].

المطلب الأول

الانتقال من بلد تقدَّم فيه دخول الشهر إلى بلد تأخر فيه دخوله

صورة المسألة:

إذا رُئي هلال شهر رمضان في بلد، ثم سافر شخص من ذلك البلد أثناء الشهر إلى بلد آخر تأخر فيه دخول الشهر بيوم، فيكون هذا الشخص متقدمًا بالصيام على أهل البلد المنتقَل إليه بيوم، واستمر بهذا البلد إلى نهاية الشهر، فلما بلغ صيامه ثلاثين يومًا، وصيام أهل البلد المنتقَل إليه تسعة وعشرين يومًا لم يروا الهلال، فهل يصوم معهم اليوم الثلاثين، الذي هو في حقه واحد وثلاثون، أو يفطر؟

حكم هذه المسألة متعلق بالخلاف المتقدم في المعتبر في دخول الشهر، وسوف أبين حكمها بناءً على الحالين المذكورين آنفًا:

الحال الأولى:

حال عدم لزوم الرؤية بأحد البلدين للآخر، فقد اختلف الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يجب صيام يوم الثلاثين مع أهل البلد المنتقَل إليه، وإن كان في حقه واحدًا وثلاثين.

(١) والتفريع على القولين جرى عليه جماعة من الفقهاء الذين تكلموا في هذه المسألة، كما في نهاية المطلب ١٧/٤، ١٨، وفتح العزيز ٢٧٦/٦-٢٧٩، والفروع ٤١٥/٤، والمبدع ٧/٣، وغيرهم.

وهو قول بعض المتأخرين من المالكية[١]، والأصح عند الشافعية[٢]، وقول عند الحنابلة[٣]، وأفتَتْ به اللجنة الدائمة للإفتاء[٤]، واختاره سماحة الشيخ ابن باز[٥]، وفضيلة الشيخ ابن عثيمين[٦].

القول الثاني: يجب فطر ذلك اليوم، وهو وجه عند الشافعية[٧].

أدلة القول الأول: (وجوب صيام ذلك اليوم)

الدليل الأول: عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «الصَّوْمُ يَوْمَ

(١) ينظر: العذب الزلال ص١٨١، ١٨٢، ولم أجد فيما وقفت عليه من كتب المتقدمين من المالكية كلامًا في هذه المسألة، وهي مخرَّجة على مسألة غريبة عندهم، وهي: إذا طار الولي من المشرق بعد ما زالت عليه الشمس إلى المغرب، فزالت عليه فيه أيضًا، فإنه يطالب بزوال البلد الذي يوقع فيه الصلاة؛ لأنه صار من أهلها، سواءً كان ما طار منه أو ما طار إليه. ينظر: مواهب الجليل ٣٨٨/١، وشرح الزرقاني على مختصر خليل ٢٥١/١، ووجه ذلك: أن في هذه المسألة اعتبر فيها حال البلد المنتقَل إليه، وأنه مخاطب بما خوطبوا به، فكذلك في مسألتنا فإنه إذا انتقل إلى بلد لم يُر فيه الهلال آخر الشهر فحكمه حكمهم؛ لأنه مخاطب بما خوطبوا به، وبغض النظر عن وقوع ذلك، كما تزعم الصوفية، فإن الذي يفيد في حكم هذه المسألة قطع المسافة الطويلة في زمن قصير، كما لو قطعها بطائرة ونحوها من الوسائل الحديثة. ينظر: العذب الزلال ص١٨٠، ١٨٣.

(٢) ينظر: نهاية المطلب ١٧/٤، ١٨، والوسيط في المذهب ٥١٧/٢، وفتح العزيز ٢٧٧/٦، والمجموع ٢٧٤/٦، ومغني المحتاج ١٤٥/٢.

(٣) ينظر: الفروع ٤١٥/٤، والمبدع ٧/٣، والإنصاف ٢٧٣/٣، ولم أقف للحنفية -بعد البحث في كثير من كتبهم- على كلام في هذه المسألة، وما بعدها من مسائل الانتقال من بلد إلى آخر.

(٤) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١٢٩/١٠، برئاسة سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز، وعضوية الشيخين عبدالرزاق عفيفي، وعبدالله بن غديان، وفتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء -المجموعة الثانية- ١٨/٩ برئاسة سماحة الشيخ عبدالعزيز آل الشيخ، وعضوية الشيخين عبدالله بن غديان وصالح الفوزان.

(٥) ينظر: مجموع فتاوى ومقالات متنوعة ١٥٥/١٥.

(٦) ينظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ٦٥/١٩، ٦٦.

(٧) ينظر: نهاية المطلب ١٨/٤، وفتح العزيز ٢٧٨/٦، والمجموع ٢٧٤/٦، ومغني المحتاج ١٤٥/٢، ويكون فطره سرًا، قال الشيخ ابن عثيمين في مجموع فتاواه ٧٣/١٩: "وقال بعض العلماء: إنه إذا أتم ثلاثين يومًا فإنه يفطر سرًّا؛ لأن الشهر لا يمكن أن يزيد على ثلاثين يومًا، ولا يعلن إفطاره؛ لأن الناس صائمون"، ولم أقف على من صرح من الفقهاء القائلين بهذا القول بإخفاء الصيام في هذه المسألة، ويمكن تخريجه على نظائرها، ينظر: الفروع ٤١٦/٤.

تَصُومُونَ، وَالفِطْرُ يَوْمَ تُفْطِرُونَ، وَالأَضْحَى يَوْمَ تُضَحُّونَ»، وفي لفظ: «الفِطْرُ يَوْمَ يُفْطِرُ النَّاسُ»[١].

وجه الدلالة: أن المنتقِل من بلد تقدَّم فيه دخول الشهر إلى بلد تأخر فيه دخوله يكون صومه وفطره مع جماعة الناس، وهم أهل البلد المنتقَل إليه، ولو أفطر وهم صائمون لخالف هذا الحديث.

وقد تقدم نقل ما يؤيد ذلك من كلام الترمذي والسندي[٢].

وقال الشوكاني في بيان المراد بالحديث: "فإن ذلك إنما هو إرشاد إلى أن يكون الأقل من الناس مع السواد الأعظم، ولا يخالفونهم إذا وقع الخلاف لشُبهة من الشُّبَه"[٣].

الدليل الثاني: عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال النبي ﷺ: «صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ»[٤].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ عَلَّق الفطر على رؤية الهلال، وهذا المنتقِل من بلد تقدَّم فيه دخول الشهر إلى بلد تأخر فيه دخوله لم يَرَ الهلال بنفسه، ولم يره أحد من أهل البلد الذي هو فيه، فليس له أن يفطر حينئذٍ[٥].

الدليل الثالث: حديث كريب المتقدم مع ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا[٦]، وفيه قول كُريب: أوَ لا تكتفي برؤية معاوية وصيامه؟ فقال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: لا، هكذا أَمَرَنا رسول الله ﷺ. زاد بعضهم[٧]: وأمره ابنُ عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن لا يفطر، ويقتدي بأهل المدينة.

وجه الدلالة: أن كُريبًا قد انتقل من بلد تقدَّم فيه دخول الشهر وهو الشام إلى

(١) تقدم تخريج الحديث بلفظيه في الدليل الأول للقول الثالث في المبحث الأول.
(٢) ينظر الدليل الأول للقول الثالث في المبحث الأول.
(٣) السيل الجرار ص٢٨٠.
(٤) تقدم تخريجه في الدليل الأول للقول الأول في المبحث الأول.
(٥) ينظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ١٩/٦٦.
(٦) تقدم تخريجه في الدليل الثالث للقول الثاني في المبحث الأول.
(٧) ذكر هذه الزيادة الجويني في نهاية المطلب ٤/١٨، وقال: "هكذا وجدته في بعض التصانيف"، وذكرها العمراني في البيان ٣/٤٨٠ والرافعي في فتح العزيز ٦/٢٧٨ والشربيني في مغني المحتاج ٢/١٤٥، كلهم بصيغة التمريض.

بلد تأخر فيه دخوله وهو المدينة، وأَمَره ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بأن يقتدي بأهل المدينة في صيامه وفطره، مع احتمال أن يصوم أهل المدينة ثلاثين يوما، فيكون صيامه واحدا وثلاثين يوما.

ونوقش بأن هذه الزيادة لا تثبت عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا[1].

وأُجيب بأن معنى هذه الزيادة ظاهر من قوله: أَوَ لا تكتفي برؤية معاوية وصيامه؟ قال: لا[2].

ويمكن ردُّ هذا الجواب بعدم التسليم بذلك، فليس فيه ما يدل على أمر كريب بالاقتداء بأهل المدينة، وإنما قصاراه أن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وأهل المدينة لا يعملون برؤية معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وصيامه.

الدليل الرابع: أن انتقاله إلى ذلك البلد في آخر الشهر يجعله في حكم أهلها، ومن جملتهم[3].

الدليل الخامس: القياس على ما لو سافر الصائم إلى بلد تأخر فيه غروب الشمس عن البلد المنتقَل منه، فإنه يبقى صائمًا -إن لم يختر الفطر في السفر- حتى تغرب الشمس، ولو زاد النهار ساعتين أو أكثر[4].

أدلة القول الثاني: (وجوب فطر ذلك اليوم)

الدليل الأول: أن الشخص المنتقِل التزم حكمَ البلد المنتقَل منه في أول الشهر، فينبغي أن يستمر ذلك الحكمُ عليه[5].

(١) قال ابن الملقن في البدر المنير ٥/٦٥٠: "قال الرافعي: ويُروى «أن ابن عباس أمر كريبا أن يقتدي بأهل المدينة» وهذا غريب"، وقال أيضًا في خلاصة البدر المنير ١/٣١٩: "قال الرافعي: ويُروى أن ابن عباس أمر كريبًا أن يقتدي بأهل المدينة. قلت: لا يحضرني". ولم أجد -بعد البحث في كتب السنة- من أخرج هذه الزيادة.

(٢) ينظر: التلخيص الحبير ٢/٣٦٠.

(٣) ينظر: نهاية المطلب ٤/١٨، والمجموع ٦/٢٧٤، والفروع ٤/٤١٦، والإنصاف ٣/٢٧٣.

(٤) ينظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ١٩/٦٦.

(٥) ينظر: نهاية المطلب ٤/١٨، والمجموع ٦/٢٧٤، ومغني المحتاج ٢/١٤٥،

الدليل الثاني: القياس على من أكرى دابةً من بلد إلى بلد، فيجب الكراء بنقد البلد المنتقَل منه[1]، فكذلك هذا المنتقِل من بلدٍ إلى آخر في رمضان، يلزمه حكم البلد المنتقَل منه، والجامع أن كل واحد منهما قد التزم حكم البلد المنتقَل منه ابتداءً فيلزمه انتهاءً.

ويمكن مناقشة هذين الدليلين بأنهما: دليلان عقليان لا يقاومان ما استدل به أصحاب القول الأول من السنة، وهي حديث: (الفطر يوم يفطر الناس) وحديث: (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته).

الدليل الثالث: أن الشهر القمري لا يمكن أن يزيد على ثلاثين يومًا[2]، فكيف يُلزَم هذا الشخص بصيام اليوم الواحد والثلاثين؟

ويمكن مناقشته بالتسليم بأن الشهر القمري لا يمكن أن يزيد على ثلاثين يومًا في حق من لم ينتقل من بلده، أما من انتقل من بلد إلى آخر فقد دلت الأدلة على لزوم موافقة أهل البلد المنتقل إليه، ولو زاد على الثلاثين يومًا.

الترجيح:

الراجح القول الأول، وهو أن هذا الشخص المنتقِل يلزمه الصوم مع أهل البلد المنتقَل إليه، وإن كان ذلك اليوم في حقه هو الواحد والثلاثون؛ لقوة أدلته، وورود المناقشة على أدلة القول الثاني، والله أعلم.

الحال الثانية:

حال لزوم الرؤية في أحد البلدين للآخر، فإنه إذا بلغ صيام أهل البلد المنتقَل منه ثلاثين يومًا، وصيام أهل البلد المنتقَل إليه تسعة وعشرين يومًا فلم يروا الهلال، فإن الشخص المنتقِل يجب عليه الفطر[3]؛ لأنه ثبت عنده دخول شهر رمضان في

(١) ينظر: فتح العزيز ٦/٢٧٨.

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ١٩/٧٣.

(٣) ينظر: الفروع ٤/٤١٥، والمبدع ٣/٧، والإنصاف ٣/٢٧٣.

البلد المنتقَل منه، وقد مضى ثلاثون يوما، فيلزمه الفطر بإتمام العدة، وأما أهل البلد المنتقَل إليه فلا يخلو الأمر[1]:

إما أن يثبت عندهم رؤية البلد المنتقَل منه لهلال رمضان، بقول هذا الشخص المنتقِل أو بغيره، فيلزمهم حينئذٍ موافقته في الفطر، وعليهم قضاء اليوم الأول من رمضان الذي فاتهم صيامه.

وإما ألا تثبت عندهم الرؤية في البلد المنتقَل منه لهلال رمضان، فلا تكون لازمةً لهم، أما الشخص المنتقِل فيكون فطره سرًا؛ لئلا يُظهِر المخالفة.

ومن الصور المتفرعة عن هذه الحال ما إذا بلغ صيام أهل البلد المنتقَل منه تسعة وعشرين يومًا فرأوا الهلال، وبلغ صيام أهل البلد المنتقَل إليه ثمانية وعشرين يومًا.

فالحكم حينئذٍ أنه يلزم الفطر للشخص المنتقِل وأهل البلد المنتقَل إليه إن ثبتت عندهم رؤية أهل البلد المنتقَل منه لهلال شوال، وعلى أهل البلد المنتقَل إليه قضاء يوم[2].

وتعليل ذلك أن الشهر لا ينقص عن تسعة وعشرين يومًا، حيث تبين أنهم أفطروا اليوم الأول من رمضان، أما الشخص المنتقِل فلا يقضي؛ لأنه صام تسعة وعشرين يومًا.

وإن لم تثبت عندهم رؤية أهل البلد المنتقل منه لهلال شوال عملوا بحسب حالهم من رؤية الهلال أو إتمام العدة، إلا أن الشخص المنتقل إن أتم بحسابه ثلاثين يومًا فلم يروا الهلال فإنه يلزمه الفطر؛ لتمام الشهر في حقه، ويكون فطره سرًا، والله أعلم.

(١) ينظر: نهاية المطلب ٨١/٤، والوسيط في المذهب ٥١٧/٢، والمجموع ٢٧٤/٦، والفروع ٤١٥/٤، والمبدع ٧/٣، والإنصاف ٢٧٣/٣.

(٢) ينظر: فتح العزيز ٢٧٩/٦، ٢٨٠.

المطلب الثاني
الانتقال من بلدٍ تأخَّر فيه دخول الشهر إلى بلدٍ تَقدَّم فيه دخوله

صورة المسألة:

إذا سافر شخص من بلد أثناء شهر رمضان إلى بلد آخر رُئي فيه هلال رمضان قبل البلد المنتقَل منه بيوم، فأصبح هذا الشخص متأخرًا بالصيام عن البلد المنتقَل إليه بيوم، واستمر بهذا البلد إلى نهاية الشهر، فرأى أهل البلد المنتقَل إليه هلال شوال بعد تسعة وعشرين يومًا بحسابهم، فهل يفطر معهم -وهو لم يصم إلا ثمانية وعشرين يومًا- أو لا؟

وبيان ذلك في حالين:

الحال الأولى:

حال عدم لزوم الرؤية في أحد البلدين للآخر، فقد اختلف الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: وجوب الفطر مع أهل البلد المنتقَل إليه، وقضاء يوم.

قال به بعض المتأخرين من المالكية[(١)]، وهو الأصح عند الشافعية[(٢)]، وأفتت به اللجنة الدائمة للإفتاء[(٣)]، واختاره سماحة الشيخ ابن باز[(٤)]، وفضيلة الشيخ ابن عثيمين[(٥)].

لكن قال الشيخ ابن عثيمين: "فإذا أفطر لثمانية وعشرين يومًا قضى يومين

(١) ينظر: المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب ١٦٢/٢، والعذب الزلال ص١٨١، ١٨٢. ولم أجد فيما وقفت عليه من كتب متقدمي المالكية كلامًا في هذه المسألة.

(٢) ينظر: المجموع ٢٧٤/٦، ٢٧٥، ومغني المحتاج ١٤٥/٢، ونهاية المحتاج ١٥٦/٣.

(٣) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١٢٣/١٠، ١٢٤ و١٢٧ و١٢٨ برئاسة سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز، وعضوية المشايخ عبدالرزاق عفيفي، وعبدالله بن قعود، وعبدالله بن غديان.

(٤) ينظر: مجموع فتاوى ومقالات متنوعة ١٥٥/١٥.

(٥) ينظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ٦٦/١٩.

إن كان الشهر تامًّا في البلدين[1]، ويومًا واحدًا إن كان ناقصًا فيهما أو في أحدهما"[2].

القول الثاني: وجوب الصوم.

وهو قول عند الشافعية[3]، وعند الحنابلة[4].

أدلة القول الأول: (وجوب الفطر وقضاء يوم)

الدليل الأول: يمكن أن يستدل لهذا القول بما تقدَّم من قوله ﷺ: «الصَّوْمُ يَوْمَ تَصُومُونَ، وَالفِطْرُ يَوْمَ تُفْطِرُونَ، وَالأَضْحَى يَوْمَ تُضَحُّونَ»، وفي لفظ: «الفِطْرُ يَوْمَ يُفْطِرُ النَّاسُ»[5].

وجه الدلالة: أن المنتقِل من بلد تأخر فيه دخول الشهر إلى بلد تقدَّم فيه دخوله يكون صومه وفطره مع جماعة الناس، وهم أهل البلد المنتقَل إليه، ولو صام وهم مفطرون لخالف هذا الحديث.

الدليل الثاني: يمكن أن يُستدل لهذا القول بما تقدم من قوله ﷺ: «صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ»[6].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ عَلَّق الفطر على رؤية الهلال، وهذا المنتقِل من بلدٍ تأخر فيه دخول الشهر إلى بلد تقدَّم فيه دخوله، قد رأى هلال شوال، أو رآه أهل البلد الذي هو فيه، فيلزمه الفطر عملًا بهذا الحديث.

(١) ويتصور أن يكون الشهر تامًا في البلدين في هذه المسألة فيما إذا لم يَرَ أهل البلد المنتقَل إليه هلال شوال، فصاموا ثلاثين يومًا بحسابهم، وكذا أهل البلد المنتقَل منه لم يروا هلال شوال، فصاموا ثلاثين يومًا بحسابهم، وكان الفرق بين البلدين يومين في دخول شهر رمضان، فاليوم الثلاثون من رمضان عند أهل البلد المنتقَل إليه هو اليوم الثامن والعشرون بحساب الشخص المنتقِل.

(٢) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ١٩/٦٦.

(٣) ينظر: فتح العزيز ٦/٢٨١، والمجموع ٦/٢٧٤.

(٤) ينظر: الفروع ٤/٤١٥، والمبدع ٣/٧، والإنصاف ٣/٢٧٣.

(٥) تقدم تخريج الحديث بلفظيه في الدليل الأول للقول الثالث في المبحث الأول.

(٦) تقدم تخريجه في الدليل الأول للقول الأول في المبحث الأول.

الدليل الثالث: أن انتقاله إلى ذلك البلد في آخر الشهر يجعله في حكم أهلها، ومن جملتهم[١].

الدليل الرابع: أن هلال شوال إذا رُئي في البلد المنتقَل إليه فقد صار اليوم التاسع والعشرين بحساب الشخص المنتقِل هو يوم العيد، وقد نهى النبي ﷺ عن صيام يوم العيد[٢].

ويمكن مناقشته بأن هذا استدلال بمحل النزاع، فأصحاب القول الثاني لا يخالفون في تحريم صوم يوم العيد، ولكنهم لا يُسلِّمون بأن هذا اليوم في حق ذلك الشخص يوم عيد.

وأما لزوم قضاء يوم إذا أفطر بعد ثمانية وعشرين يومًا من صيامه، فله دليلان:

الدليل الأول: أن الشهر القمري لا يكون كذلك[٣]، فهو لا يخلو إما أن يكون ثلاثين يومًا أو تسعة وعشرين يومًا، لقول النبي ﷺ: «إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ، لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ، الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا» وَعَقَدَ الْإِبْهَامَ فِي الثَّالِثَةِ، «وَالشَّهْرُ هَكَذَا، وَهَكَذَا، وَهَكَذَا» يَعْنِي تَمَامَ ثَلَاثِينَ[٤]. فيؤمر بقضاء يوم إلزامًا له بالحد الأدنى[٥]؛ لأنه اليقين.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولا بد أن يُصام في رمضان تسعة وعشرون، لا يُصام أقل منها بحال، وهذا المعنى هو الذي يُفسَّر به رواية أيوب عن نافع: «إنما الشهر تسع وعشرون، فلا تصوموا حتى تروه، ولا تفطروا حتى تروه»[٦]، أي: إنما الشهر اللازم الدائم الواجب تسعة وعشرون"[٧].

(١) ينظر: الفروع ٤/٤١٦، والإنصاف ٣/٢٧٣.

(٢) ينظر: المعيار الجديد الجامع المعرب ٢/١٦٢، ومجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ١٩/٧٣.

(٣) ينظر: مغني المحتاج ٢/١٤٥، ونهاية المحتاج ٣/١٥٧، والمعيار الجديد الجامع المعرب ٢/١٦٢.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: «لا نكتب ولا نحسب»، برقم ١٩١٣، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، والفطر لرؤية الهلال، وأنه إذا غم في أوله أو آخره أكملت عدة الشهر ثلاثين يومًا، برقم (١٠٨٠) واللفظ لمسلم.

(٥) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١٠/١٢٤، وفتاوى اللجنة الدائمة- المجموعة الثانية- ٩/١٨.

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصوم، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، والفطر لرؤية الهلال، وأنه إذا غم في أوله أو آخره أكملت عدة الشهر ثلاثين يومًا، برقم: (١٠٨٠).

(٧) مجموع الفتاوى ٢٥/١٥٣.

الدليل الثاني: يمكن أن يُستدل بما روى الوليد بن عتبة قال: صُمنا على عهد عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثمانية وعشرين يومًا، فأمَرَنا بقضاء يوم[1].

ففيه الأمر من عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو خليفة راشد بقضاء يوم لمن صام ثمانية وعشرين يومًا.

ويمكن أن يستدل لقول الشيخ ابن عثيمين أنه يقضي يومين إن كان الشهر تامًّا في البلدين، ويومًا واحدًا إن كان ناقصًا فيهما، أو في أحدهما، بأن حكم هذا الشخص لا يَخرُج عن حكم أهل البلد المنتقَل منه، أو البلد المنتقَل إليه، وكلاهما قد تم فيه الشهر، فيلزمه الإتمام بقضاء يومين، وكذا إن كان الشهر ناقصًا فيهما فيلزمه قضاء يوم؛ لأن حكمه لا يخرج عنهما، وأما إن كان تامًا في أحدهما دون الآخر، فيلزم بالحد الأدنى كما تقدم.

دليل القول الثاني: (وجوب صوم ذلك اليوم).

أنه التزم حكمَ البلد المنتقَل منه في أول الشهر، فينبغي أن يستمر ذلك الحكمُ عليه[2].

ويمكن مناقشته بما تقدم من مناقشة الدليل الأول للقول الثاني في المطلب الأول.

الترجيح:

الراجح هو القول الأول، وهو وجوب الفطر مع أهل البلد المنتقل إليه، وقضاء يوم؛ لقوة أدلته، وورود المناقشة على دليل القول الثاني، وإن كان الشهر تامًا في البلدين فالاحتياط قضاء يومين، والله أعلم.

(١) أخرجه عبدالرزاق في المصنف، كتاب الصيام، باب الصيام، برقم (٧٣٠٨)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصيام، باب الشهر يخرج في حساب الصائمين ثماني وعشرين فيقضون يومًا واحدًا، برقم (٨٢٠٤) وقال الذهبي في المهذب في اختصار السنن الكبير ١٦٢٨/٤: الوليد مجهول. وذكره ابن حبان في الثقات ٤٩١/٥.

(٢) ينظر: الفروع ٤١٦/٤، والإنصاف ٢٧٣/٣.

الحال الثانية:

حال لزوم الرؤية في أحد البلدين للآخر، فإن الشخص المنتقِل يلزمه الفطر مع أهل البلد المنتقَل إليه، وقضاء يوم[1].

أما لزوم الفطر؛ فلأن هلال شوال لما رُئي في البلد المنتقَل إليه، فإن الرؤية تلزم البلدين.

وأما لزوم قضاء يوم؛ فلأن هلال رمضان لما رُئي في البلد المنتقَل إليه لزم ذلك البلد المنتقَل منه. وقد ثبتت هذه الرؤية عند الشخص المنتقِل، فيكون قد فاته صيام اليوم الأول من رمضان، لما كان في البلد المنتقَل منه، فوجب قضاؤه.

ومن الصور المتفرعة على هذه الحال:

الصورة الأولى: ألا يرى أهل البلد المنتقَل إليه هلال شوال، فيصومون ثلاثين يومًا بحسابهم، ويصوم الشخص المنتقِل بحسابه تسعة وعشرين يومًا، ويرى أهل البلد المنتقل منه هلال شوال بعد تسعة وعشرين يومًا، فيتفق البلدان في يوم العيد، فيلزم الشخص المنتقِل الفطر، وقضاء يوم؛ لما تقدم من التعليل.

الصورة الثانية: ألا يرى أهل البلد المنتقَل إليه هلال شوال، فصاموا ثلاثين يومًا بحسابهم، وكذا أهل البلد المنتقَل منه لم يروا هلال شوال، فصاموا ثلاثين يومًا بحسابهم، فيكون يوم العيد عند أهل البلد المنتقَل إليه هو يوم الثلاثين عند أهل البلد المنتقَل منه، والشخص المنتقِل لم يصم إلا تسعةً وعشرين يومًا، فيلزمه الفطر مع أهل البلد المنتقَل إليه، وقضاء يوم؛ لما تقدم من التعليل.

والحاصل: مما ترجح في هذين المطلبين وما ترجح في المبحث الأول أن الشخص المنتقِل في أثناء شهر رمضان يلزمه الصوم والفطر مع أهل البلد المنتقَل إليه، ولو

(١) ينظر: فتح العزيز ٢٨٠/٦، والمجموع ٢٧٤/٦، ٢٧٥، والفروع ٤١٥/٤، والمبدع ٧/٣، والإنصاف ٢٧٣/٣، وهذا موافق للقول الأول في المسألة الماضية، وإن اختلف المأخذ.

زاد صومه على ثلاثين يومًا، فإن نقص صومه عن تسعة وعشرين يومًا لزمه قضاء ما نقص عنها، يومًا كان أو أكثر، والله أعلم.

قال الشيخ ابن عثيمين: "إذا سافر الرجل من بلد إلى بلد اختلف مطلع الهلال فيهما، فالقاعدة أن يكون صيامه وإفطاره حسب البلد الذي هو فيه حين ثبوت الشهر، لكن إن نقصت أيام صيامه عن تسعة وعشرين يومًا، وجب عليه إكمال تسعة وعشرين يومًا"[1].

(١) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ١٩/٦٩.

المبحث الثالث

أثر الانتقال في يوم عيد الفطر من بلد إلى آخر على الصوم عند الاختلاف في دخول الشهر

المطلب الأول

الانتقال يوم عيد الفطر من بلد ثبت فيه دخول شوال إلى بلد لم يثبت فيه دخوله

صورة المسألة:

إذا ثبت دخول شهر شوال ببلد، فانتقل شخص من ذلك البلد يوم عيد الفطر إلى بلد آخر لم يثبت عندهم دخول شوال، فوجدهم صائمين، فهل يلزمه الإمساك معهم بقية اليوم، أو لا؟

حكم هذه المسألة متعلق بالخلاف في المعتبر في دخول الشهر، والذي تقدم بيانه في المبحث الأول، وسوف أبين حكم هذه المسألة بناءً على الحالين المذكورين، حال عدم لزوم الرؤية بأحد البلدين للآخر، وحال لزومها.

الحال الأولى:

حال عدم لزوم الرؤية في أحد البلدين للآخر، فهذه المسألة محل خلاف بين الفقهاء وقبل ذكر الخلاف فيها، لعل من المناسب بيان صورها، وقد ذكر الشافعية لهذه المسألة صورتين[1]:

الأولى: أن يكون دخول شهر رمضان في كلا البلدين واحدًا، ثم يرى أهل البلد

(١) ينظر: فتح العزيز ٦/٢٨٣، ٢٨٤، ومغني المحتاج ٢/١٤٦.

المنتقَل منه هلال شوال فأصبحوا مُعيِّدين، ولا يراه أهل البلد المنتقَل إليه فأصبحوا صائمين يوم الثلاثين.

الثانية: أن يكون دخول شهر رمضان في البلد المنتقَل منه قبل دخوله في البلد المنتقَل إليه بيوم، فيرى أهل البلد المنتقَل منه هلال شوال فأصبحوا مُعيِّدين، ويكون ذلك اليوم هو التاسع والعشرين من رمضان في البلد المنتقَل إليه.

ويمكن إضافة صورة ثالثة، وهي: أن يكون دخول شهر رمضان في البلد المنتقَل منه قبل البلد المنتقل إليه بيوم، ثم لا يُرى هلال شوال في البلدين، فيكملون عدة رمضان ثلاثين، فيكون يوم العيد عند أهل البلد المنتقَل منه هو يوم الثلاثين من رمضان في البلد المنتقَل إليه.

اختلف الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يجب إمساك بقية اليوم.

وهو الأصح عند الشافعية[١]، وقول عند الحنابلة[٢].

القول الثاني: لا يجب إمساك بقية اليوم.

وهو قول عند الشافعية[٣]، وأفتت به اللجنة الدائمة للإفتاء[٤]، والشيخ ابن عثيمين[٥].

(١) ينظر: نهاية المطلب ١٨/٤، والوسيط في المذهب ٥١٧/٢، والمجموع ٢٧٥/٦، ومغني المحتاج ١٤٥/٢، ١٤٦.

(٢) ينظر: الفروع ٤١٦/٤، والإنصاف ٢٧٣/٣.

(٣) ينظر: نهاية المطلب ١٨/٤، ١٩، والوسيط في المذهب ٥١٧/٢، ومغني المحتاج ١٤٦/٢.

(٤) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة -المجموعة الثانية- ١٩/٩، برئاسة سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز، وعضوية المشايخ عبدالله بن غديان وصالح الفوزان وعبدالعزيز آل الشيخ وبكر أبو زيد، ونص الفتوى: "من أكمل صوم شهر رمضان في بلد وأفطر معهم وكان الإفطار بحكم شرعي، ثم سافر إلى بلد آخر ووجدهم لم يفطروا بسبب تأخر بداية الشهر في نظرهم فإنه يستمر مفطرًا، ولا يصوم معهم؛ لأن حكمه في هذه الحالة حكم البلد الذي جاء منه، حيث كان إفطاره بحكم شرعي، لكن لا يتظاهر بالإفطار أمامهم خشية الفتنة".

(٥) ينظر: مجموع رسائل وفتاوى الشيخ ابن عثيمين ٧٢/١٩، ولم أجد للحنفية والمالكية كلامًا في هذه المسألة، ويمكن أن يُخرَّج للمالكية قول بعدم لزوم الإمساك بقية اليوم، وذلك على مسألة ذكرها

دليل القول الأول: (وجوب الإمساك)

يمكن أن يُستدل لهذا القول بما تقدم في المبحث الثاني من أدلة القائلين بأنه إذا انتقل إلى بلد لزمه حكم البلد المنتقَل إليه في الصوم والفطر؛ لأنه صار من جملتهم، وفي هذه المسألة وَجَد أهلَ البلد المنتقَل إليه صائمين، فيلزمه أن يصوم بقية اليوم.

ويمكن مناقشته بالفرق بين المسألتين، فمن كان ببلد رُئي فيه هلال شوال، ثم انتقل إلى بلد آخر يوم العيد فوجدهم صائمين آخر يوم من رمضان فإن الشهر في حقه قد كمُل، وتمت عبادته، فلا يلزمه بانتقاله إلى البلد الآخر أن يعود إلى الصوم، بخلاف من انتقل خلال شهر رمضان من بلد إلى آخر فإن الشهر في حقه لم يكمُل، ولم تتم عبادته، فيكون حكمه حكم البلد المنتقَل إليه.

وبناءً على ذلك فلا يصح الاستدلال لهذا القول بأدلة القائلين بأنه إذا انتقل من بلد إلى آخر لزمه حكم البلد المنتقَل إليه.

أدلة القول الثاني: (لا يجب الإمساك)

الدليل الأول: أن اليوم الواحد يبعُد أن يتبعض حكمه بين الفطر في أوله والإمساك في آخره[1].

الحطاب، وهي: لو صلَّى شخص الظهر في البلد الذي زالت عليه فيه الشمس، ثم سافر إلى بلد آخر فأدرك زوال الشمس فيه، فالظاهر أنه لا يطالب بإعادة الصلاة؛ لأنه كان مخاطبًا بزوال البلد الذي أوقع فيها الصلاة، وسقط عنه الوجوب بإيقاعها فيه، ولم يكلف الله بصلاة في يوم واحد مرتين. ينظر: مواهب الجليل ٣٨٨/١، ونحوه في شرح الزرقاني على مختصر خليل ٢٥١/١، ووجه هذا التخريج: أن هذا المصلي في البلد الذي انتقل منه بعد زوال الشمس قد أدى العبادة كما أمر الله عَزَّوَجَلَّ، فلا يُطالَب بها مرة أخرى، وكذلك من أتم شهر رمضان في بلده، ودخل عليه شهر شوال، ثم انتقل في يوم العيد إلى البلد الآخر فوجدهم صائمين في آخر يوم من رمضان فلا يطالب بالإمساك؛ لأنه قد أتم العبادة كما أمر الله عَزَّوَجَلَّ فلا يطالب بها مرة أخرى، والله أعلم، كما يمكن تخريجها عند المالكية على مسألة ذكرها السنوسي في شرح بغية الطلاب، نقلًا عن العذب الزلال ص١٨٠، وهي: "إذا غربت عليه الشمس بمكة -مثلًا- وحل له الأكل، فجاء غيرها ووجد الشمس لم تغرب، فالظاهر هنا استمرار الأكل؛ لبراءة ذمته من الصوم، وسقوط العهدة به قبل ذلك"، فكذلك في مسألتنا فإن الشهر قد تم في حقه، وبرئت ذمته بأدائه كاملًا، فلا يطالب بالإمساك يوم العيد، والله أعلم، وينظر: العذب الزلال ص١٨٠.

(١) ينظر: نهاية المطلب ١٩/٤، والوسيط في المذهب ٥١٧/٢، ومغني المحتاج ١٤٦/٢.

ونوقش بأن هذا غير مستبعد، بدليل من قامت البينة في حقه بدخول رمضان أثناء النهار لزمه الإمساك، فتبعَّض الحكم في حقه بين الفطر أول النهار، والإمساك في آخره[١].

وأُجيب بأن تبعيض الحكم في مَن قامت البينة في حقه بدخول رمضان في أثناء النهار تبعيض في الظاهر، وأما في مسألتنا فهو تبعيض في الظاهر والباطن بالنسبة إلى حكم البلدين[٢].

والمقصود بالتبعيض في الظاهر في حق من قامت البينة في حقه بدخول رمضان أثناء النهار أن الإمساك كان واجبًا عليه في الباطن جميع اليوم، لكنه لم يعلم بالحكم في أوله، وأما في مسألتنا فهو تبعيض في الظاهر والباطن بالنسبة إلى حكم البلدين. ففي أول اليوم كان الفطر مباحًا له ظاهرًا وباطنًا، ولما انتقل إلى البلد الآخر صار الإمساك -على القول الأول- واجبًا عليه ظاهرًا وباطنًا، فيبعد حينئذٍ أن يتبعض حكم اليوم الواحد في حقه ظاهرًا وباطنًا.

الدليل الثاني: قياس هذه المسألة على ما لو أسلم الكافر، أو أفاق المجنون، أو بلغ الصبي وهو مفطر فإنه لا يلزمه الإمساك[٣]، بجامع أن كلًا منهما كان مباحًا له الفطر في أول يومه، فأبيح له في آخره.

يمكن مناقشته بالتسليم بهذا القياس عند مَن يُسلِّم بحكم الأصل، وهو عدم لزوم الإمساك على الكافر إذا أسلم والمجنون إذا أفاق والصبي إذا بلغ، أما مع عدم التسليم بهذا الحكم فلا يصح القياس؛ لأن من شروط صحة القياس الاتفاق على حكم الأصل بين الخصمين[٤].

(١) ينظر: فتح العزيز ٢٨٢/٦، ومغني المحتاج ١٤٦/٢.

(٢) ينظر: مغني المحتاج ١٤٦/٢.

(٣) ينظر: مغني المحتاج ١٤٦/٢. اختلف الفقهاء في الصبي إذا بلغ أثناء النهار وهو مفطر، والكافر إذا أسلم، والمجنون إذا أفاق، هل يلزمهم الإمساك بقية اليوم؟ فمذهب الحنفية والحنابلة أنه يلزمهم الإمساك، ومذهب المالكية والشافعية ورواية عن الإمام أحمد لا يلزمهم. ينظر: تبيين الحقائق ٣٣٩/١، والفواكه الدواني ٣٠٦/١، ٣٠٧، ومغني المحتاج ١٧٠/٢، والشرح الكبير على المقنع ٣٥٩/٧.

(٤) ينظر: شرح مختصر الروضة ٢٩٢/٣، والبحر المحيط للزركشي ٨٧/٥.

الدليل الثالث: أن هذا الشخص المنتقِل قد ثبتت عنده رؤية هلال شوال في بلده[١]، وتم شهر رمضان في حقه، فلِمَ يلزمه الإمساك يوم العيد بانتقاله إلى البلد الآخر.

الدليل الرابع: القياس على ما لو غابت الشمس على الصائم ببلد فأفطر، ثم سافر في ذلك اليوم إلى بلد آخر فوجد الشمس لم تغب لم يلزمه الإمساك بقية اليوم، فكذلك في مسألتنا؛ بجامع أن كُلًّا منهما قد أفطر بطريق شرعي في البلد المنتقَل منه، فصار فطر ذلك اليوم في حقه مباحًا، فلم يلزمه الإمساك[٢].

الترجيح:

الراجح القول الثاني، أنه لا يلزمه الإمساك بقية يومه؛ لقوة أدلته، وورود المناقشة على دليل القول الأول، والله أعلم.

الحال الثانية:

حال لزوم الرؤية في بلدٍ للبلد الآخر، فالحكم فيه تفصيل بحسب الصور المتقدمة:

الصورة الأولى: وهي أن يكون دخول شهر رمضان في كلا البلدين واحدًا، فيرى أهل البلد المنتقَل منه هلال شوال فأصبحوا مُعيِّدين، ولا يراه أهل البلد المنتقَل إليه فأصبحوا صائمين، فلا يجوز للشخص المنتقِل الإمساك؛ لأن رؤية هلال شوال في البلد المنتقَل منه لازمة لأهل البلد المنتقَل إليه، وقد ثبتت هذه الرؤية عنده، وأما أهل البلد المنتقَل إليه فيلزمهم الفطر ذلك اليوم إن ثبتت عندهم رؤية البلد المنتقَل منه، وهذا شبيه بما إذا شهد شاهدان أثناء نهار يوم الثلاثين من رمضان بأنهم رأوا هلال شوال البارحة، فيلزمهم الفطر[٣].

(١) نهاية المطلب ٤/١٩.

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ١٩/٧٢.

(٣) ينظر: فتح العزيز ٦/٢٨٤، ٢٨٥، والمجموع ٦/٢٧٥.

قال الرافعي: وإن اتفق هذا السفر لعدلين، وقد رأيا الهلال بنفسيهما، وشهدا في البلدة المنتقَل إليها، فهذا عين الشهادة برؤية الهلال في يوم الثلاثين®[1].

الصورة الثانية: وهي أن يكون دخول شهر رمضان في البلد المنتقَل منه قبل دخوله في البلد المنتقَل إليه بيوم، فيرى أهل البلد المنتقَل منه هلال شوال فأصبحوا مُعيِّدين، ويكون ذلك اليوم هو التاسع والعشرين من رمضان في البلد المنتقَل إليه، فحكم الشخص المنتقِل كحكمه في الصورة الأولى أنه لا يجوز له الإمساك؛ لثبوت الرؤية عنده، أما أهل البلد المنتقَل إليه فإن ثبتت عندهم رؤية البلد المنتقَل منه لهلال شوال لزمهم الفطر ذلك اليوم، وقضاء يوم؛ لأنهم صاموا ثمانية وعشرين يومًا، فيقضون يومًا، وهو اليوم الأول من رمضان، الذي ثبت دخوله برؤية أهل البلد المنتقَل منه[2].

الصورة الثالثة: وهي أن يكون دخول شهر رمضان في البلد المنتقَل منه قبل البلد المنتقَل إليه بيوم، ثم لا يُرى هلال شوال في البلدين، فيكملون عدة رمضان ثلاثين، فيكون يوم العيد عند أهل البلد المنتقَل منه هو يوم الثلاثين من رمضان في البلد المنتقَل إليه، فحكم الشخص المنتقِل كالصورتين الماضيتين (أنه لا يجوز له الإمساك). أما أهل البلد المنتقَل إليه فإن ثبت عندهم دخول شهر رمضان في البلد المنتقَل منه فيلزمهم حكمهم، فيفطرون يوم الثلاثين بحسابهم؛ لأنه تبين أنه يوم عيد الفطر، ويقضون يومًا، وإن كانوا قد صاموا تسعة وعشرين يومًا؛ لأنهم أفطروا أول يوم من رمضان.

وإذا أفطر الشخص المنتقِل وأهل البلد المنتقَل إليه صائمون؛ لعدم ثبوت دخول شوال عندهم، فيكون فطره سرًا[3]؛ لئلا يُظهِر المخالفة، والله أعلم.

(١) فتح العزيز ٦/٢٨٥.

(٢) ينظر: فتح العزيز ٦/٢٨٥، والمجموع ٦/٢٧٥.

(٣) ينظر: الفروع ٤/٤١٦.

المطلب الثاني

الانتقال في آخر يوم من رمضان من بلد لم يثبت فيه دخول شوال إلى بلد ثبت فيه دخوله

صورة المسألة:

إذا انتقل شخص في آخر يوم من رمضان إلى بلد آخر، ثبت عندهم دخول شهر شوال، فوجدهم مفطرين يوم العيد، فهل يلزمه الإمساك، أو يجوز له الفطر؟

يمكن التفريع في هذه المسألة على الحالين المتقدمَين، حال عدم لزوم الرؤية بأحد البلدين للآخر، وحال لزومها.

الحال الأولى:

حال عدم لزوم الرؤية في أحد البلدين للبلد الآخر فهذه المسألة محل خلاف بين الفقهاء، وقبل ذكر الخلاف فيها، لعل من المناسب بيان صورها، فمنها:

الصورة الأولى: أن يكون دخول شهر رمضان في كلا البلدين واحدًا، فيرى أهل البلد المنتقَل إليه هلال شوال فأصبحوا مُعيِّدين، ولا يراه أهل البلد المنتقَل منه فأصبحوا صائمين يوم الثلاثين.

الصورة الثانية: أن يكون دخول شهر رمضان في البلد المنتقَل إليه قبل دخوله في البلد المنتقَل منه بيوم، فيرى أهل البلد المنتقَل إليه هلال شوال ليلة الثلاثين فأصبحوا مُعيِّدين، ويكون ذلك اليوم هو التاسع والعشرين من رمضان في البلد المنتقَل منه.

الصورة الثالثة: أن يكون دخول شهر رمضان في البلد المنتقَل إليه قبل البلد المنتقَل منه بيوم، ثم لا يُرى هلال شوال في البلدين، فيكملون عدة رمضان ثلاثين، فيكون يوم العيد عند أهل البلد المنتقَل إليه هو يوم الثلاثين من رمضان في البلد المنتقَل منه.

اختلف الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: لا يلزمه الإمساك.

وهو الأصح عند الشافعية[١]، واختيار الشيخ ابن عثيمين[٢]، ويقضي يومًا إن لم يصم إلا ثمانية وعشرين يومًا[٣].

القول الثاني: يلزمه الإمساك، وهو قولٌ للشافعية[٤].

ولم أقف لهذين القولين على أدلة خاصة، ويمكن الاستدلال للقول الأول بأدلة القائلين بأن للمنتقِل حكم البلد المنتقَل إليه في الصوم والفطر[٥].

كما يمكن الاستدلال على وجوب قضاء يوم إن لم يصم إلا ثمانية وعشرين يومًا بما تقدم في أدلة القول الأول في المطلب الثاني من المبحث الثاني.

ويمكن أن يُستدل للقول الثاني بأدلة القائلين بأن للمنتقِل حكم البلد المنتقَل منه[٦].

---

(١) ينظر: فتح العزيز ٦/٢٨٥، والمجموع ٦/٢٧٥، قال الرافعي في هذه المسألة: (فإن عممنا الحكم أو قلنا له حكم البلدة المنتقَل إليها أفطر، وإلا لم يفطر)، وقد تقدم أن الأصح عند الشافعية أن للمنتقِل حكم البلد المنتقَل إليه.

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ١٥/٤٤٠، ولم أجد للحنفية والمالكية والحنابلة كلامًا في هذه المسألة، ويمكن أن يُخرَّج في هذه المسألة قول للمالكية بعدم لزوم الإمساك، على مسألة ذكرها السنوسي في شرح بغية الطلاب، نقلًا عن العذب الزلال ص١٧٩، وهي: "إذا طلع عليه الفجر بمكة في رمضان، ثم جاء غيرها فوجد الفجر فيه لم يطلع، هل يجوز له فيه الأكل أو لا؟ والظاهر في هذا جواز الأكل، ولزوم حكم هذا الموضع فيه؛ لعدم تمام صومه قبل حلول هذا المكان"، ووجه ذلك: أن في كلا المسألتين انتقل هذا الشخص من بلد يلزمه فيه الإمساك إلى بلد آخر أهله فيه مفطرون فلم يُلزَم بالإمساك، والله أعلم. وينظر: العذب الزلال ص١٧٩، ١٨٠.

(٣) ينظر: فتح العزيز ٦/٢٨٥، والمجموع ٦/٢٧٥، ويظهر ذلك في الصورة الثانية إذا انتقل في اليوم التاسع والعشرين من رمضان من بلده إلى بلد رُئي فيه هلال شوال، فوجدهم في يوم عيد الفطر، فيفطر معهم على هذا القول، ويكون قد صام ثمانية وعشرين يومًا، فيلزمه قضاء يوم.

(٤) ينظر: فتح العزيز ٦/٢٨٥، والمجموع ٦/٢٧٥.

(٥) تنظر هذه الأدلة في أدلة القول الأول في المطلب الأول من المبحث الثاني.

(٦) تنظر هذه الأدلة في أدلة القول الثاني في المطلب الأول من المبحث الثاني.

وقد تقدمت هذه الأدلة وما ورد عليها من مناقشات، وعلى ضوء الترجيح في تلك المسألة يكون الراجح في هذه المسألة هو القول الأول، والله أعلم.

ويُلحظ في هذه المسألة أن الشخص المنتقِل من بلده في آخر يوم من رمضان لم يتم الشهر في حقه، فلم تَكمُل عبادته، فكان حكمه حكم البلد المنتقَل إليه، وأما مَن رُئي هلال شوال في بلده، ثم انتقل يوم عيد الفطر إلى بلد آخر، فوجدهم صائمين، فلا يلزمه حكمهم؛ لأن عبادته قد تمت بإكمال شهر رمضان، فلا يُلزَم بإمساك ذلك اليوم، والله أعلم.

الحال الثانية:

حال لزوم الرؤية في أحد البلدين للآخر فالحكم فيه تفصيل بحسب الصور المتقدمة:

الصورة الأولى: أن يكون دخول شهر رمضان في كلا البلدين واحدا، فيرى أهل البلد المنتقَل إليه هلال شوال، فأصبحوا مُعيِّدين، ولا يراه أهل البلد المنتقَل منه، فأصبحوا صائمين يوم الثلاثين، فيلزم الشخص المنتقِل من البلد التي لم يُرَ فيها الهلال إلى البلد التي رُئي فيها أن يفطر؛ لثبوت الرؤية عنده.

الصورة الثانية: أن يكون دخول شهر رمضان في البلد المنتقَل إليه قبل دخوله في البلد المنتقَل منه بيوم، فيرى أهل البلد المنتقَل إليه هلال شوال فأصبحوا مُعيِّدين، ويكون ذلك اليوم هو التاسع والعشرين من رمضان في البلد المنتقَل منه، فيلزم الشخص المنتقِل الفطر مع أهل البلد المنتقَل إليه؛ لثبوت الرؤية عنده، وقضاء يوم لأنه لم يصم إلا ثمانية وعشرين يومًا.

الصورة الثالثة: أن يكون دخول شهر رمضان في البلد المنتقَل إليه قبل البلد المنتقَل منه بيوم، ثم لا يُرى هلال شوال في البلدين، فيكملون عدة رمضان ثلاثين، فيكون يوم العيد عند أهل البلد المنتقَل إليه هو يوم الثلاثين من رمضان في البلد المنتقَل منه، فيلزم الشخص المنتقِل الفطر مع أهل البلد

المنتقَل إليه؛ لثبوت دخول شوال عنده بتمام العدة، وقضاء يوم، وهو اليوم الأول من رمضان، وإن كان قد صام تسعة وعشرين يومًا؛ لأنه قد ثبت عنده دخول شهر رمضان في البلد المنتقَل إليه قبل البلد المنتقَل منه بيوم، ورؤيتهم لازمة لغيرهم.

وحكم أهل البلد المنتقَل منه في هذه الصور الثلاث حكم الشخص المنتقِل إن ثبتت عندهم رؤية أهل البلد المنتقَل إليه، والله أعلم.

والحاصل: مما ترجح في هذين المطلبين وما ترجح في المبحث الأول أن الشخص المنتقِل يوم عيد الفطر إلى بلد آخر يخالف في دخول شوال، فوجد أهل البلد صائمين لا يلزمه الإمساك، وإن كان انتقاله في آخر يوم من رمضان إلى بلد يخالف في دخول شوال، فوجدهم مفطرين يوم العيد لم يلزمه الإمساك أيضًا، لكن إن نقص صومه عن تسعة وعشرين يومًا لزمه قضاء ما نقص عنها، والله أعلم.

المبحث الرابع

الضابط العام لمسائل أثر الانتقال من بلد إلى آخر على الصوم عند الاختلاف في دخول الشهر

بناءً على القول الراجح في مسائل هذا البحث فيمكن وضع ضابط عام لجميع مسائله، فيقال:

مَن انتقل من بلد إلى آخر، مع الاختلاف في دخول الشهر، فحكمه حكم البلد المنتقَل إليه في الصوم والفطر، وإن نقص صومه عن تسعة وعشرين يومًا لزمه قضاء ما نقص عنها، إلا أنه إن أكمل صيام شهر رمضان، ثم انتقل، فلا يلزمه حكم البلد المنتقَل إليه، والله أعلم.

ومن الصور الداخلة تحت هذا الضابط -غير ما تقدم- ما يلي:

الصورة الأولى: إذا سافر شخص من بلد أثناء شهر رمضان إلى بلد آخر رُئي فيه هلال رمضان قبل البلد المنتقَل منه بيوم، فأصبح هذا الشخص متأخرًا بالصيام عن البلد المنتقَل إليه بيوم، واستمر بهذا البلد إلى نهاية الشهر، فلم يَرَ أهل البلد المنتقل إليه هلالً شوال، فصاموا ثلاثين يومًا بحسابهم، وكذا أهل البلد المنتقَل منه لم يروا هلال شوال، فصاموا ثلاثين بحسابهم، فيكون يوم العيد عند أهل البلد المنتقَل إليه هو يوم الثلاثين عند أهل البلد المنتقَل منه، فيلزم ذلك الشخص المنتقِل الفطر مع أهل البلد المنتقَل إليه، لكن هل يلزمه قضاء يوم؟ على اعتبار أن أهل البلدين المنتقَل إليه ومنه كلاهما قد صاموا ثلاثين يومًا، وهو لم يصم إلا تسعة وعشرين يومًا، وحكمه لا يخرج عن أحدهما. الظاهر من إطلاق الفقهاء الذي تكلموا في هذه المسألة أنه لا يلزمه القضاء؛ لأن الشهر كما يكون ثلاثين يكون تسعة

وعشرين، ومقتضى كلام الشيخ ابن عثيمين أنه يلزمه قضاء يوم[١] -وهو أحوط- والله أعلم.

الصورة الثانية: إذا ثبت دخول شهر شوال ببلد، ثم انتقل شخص من ذلك البلد ليلة عيد الفطر إلى بلد آخر، لم يثبت فيه دخول شهر شوال، فوصله قبل طلوع الفجر أو بعده، فلا يلزمه صوم ذلك اليوم مع أهل البلد المنتقَل إليه؛ لأنه قد أكمل صيام شهر رمضان.

وقد ذكر البهوتي هذه الصورة، وجعلها من فوائد الخلاف في مسألة اعتبار اختلاف المطالع، فقال: "ما إذا رآه جماعةٌ ببلدٍ، ثم سارت بهم ريحٌ في سفينة، فوصلوا إلى بلدٍ بعيد في آخر الليل[٢]، لم يلزمهم الصوم في أول الشهر، ولم يَحِلَّ لهم الفطر في آخره عندهم". يريد عند القائلين باعتبار اختلاف المطالع، ثم قال في ردِّ هذا القول بناءً على قول الحنابلة في عدم اعتبار اختلاف المطالع: "وهذا كله مصادم لقوله ﷺ: «صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ»"[٣].

فهذا النص من البهوتي يفيد أن القائلين باختلاف المطالع يرون أنه لو رُئي هلال شوال ببلدٍ، ثم سافر شخص تلك الليلة إلى بلد آخر يخالف في المطلع، ولم يُرَ فيه الهلال، فوصله قبل الفجر أنه لا يحل له الفطر، وهذا موافقٌ للأصح عند الشافعية، حيث قرروا أن المنتقِل له حكم البلد المنتقَل إليه مطلقًا[٤]، وقد تقدم أن هذا غير مسلّم في جميع الصور، وأن المنتقِل إذا أكمل صيام شهر رمضان، ثم انتقل إلى بلد لم يثبت فيه دخول شوال، لم يلزمه الإمساك[٥]، فكذلك في هذه المسألة، فإن المنتقِل قد أكمل صيام شهر

(١) ينظر: مجموع رسائل الشيخ ابن عثيمين ١٩/٦٦.

(٢) لم يُرَ الهلال به. ينظر: الروض المربع مع حاشيته لابن قاسم ٣/٣٥٨.

(٣) كشاف القناع ٢/٣٠٣، وينظر: حاشية الروض المربع لابن قاسم ٣/٣٥٨.

(٤) ينظر: مغني المحتاج ٢/١٤٥، ١٤٦، ونهاية المحتاج ٣/١٥٦، ١٥٧.

(٥) ينظر المطلب الأول من المبحث الثالث.

رمضان قبل انتقاله، وثبت عنده دخول شهر شوال، فلا يلزمه حكم البلد المنتقَل إليه، لكن يفطر سرًا؛ لئلا يُظهِر المخالفة، والله أعلم.

الصورة الثالثة: إذا انتقل شخص ليلة الثلاثين من رمضان، من بلد لم يثبت فيه رؤية هلال شوال، إلى بلد آخر ثبت فيه دخول شهر شوال، فوصله قبل طلوع الفجر أو بعده، فحكمه حكم البلد المنتقَل إليه، وهو الفطر؛ لأن الشهر لم يكتمل في حقه.

وقد سئل الشيخ ابن عثيمين عن هذه المسألة، فقال السائل: "إذا صمتُ تسعة وعشرين يومًا، وأُعلن في آخر الليل أن غدًا مكمل للثلاثين من رمضان، أي أني سأصومه، ولكني سافرت في تلك الليلة لبلد آخر، وعندما وصلت قالوا لي: إنه ثبت دخول شوال هذه الليلة في بلدهم الذي ذهبت إليه، فهل أتابع ما كنت عليه في بلدي وأصوم، أو أُفطر وأُعيِّد معهم؟

فأجاب فضيلته بقوله: الواجب عليك أن تفطر مع البلد الذي أَدْرَكَكَ العيد وأنت فيه، ثم إن كان شهرك ناقصًا عن التسعة والعشرين فأكمله، وإن تم تسعة وعشرين فإن الشهر يكون تسعة وعشرين، ويكون ثلاثين فلا يلزمك إتمام الثلاثين إلا أن يكون تامًّا في البلدين، فإن الواجب عليك إتمام الثلاثين"[1].

ويُتصور أن يكون الشهر ناقصًا عن تسعة وعشرين في هذه المسألة، فيما لو كان قد سافر من بلده ليلة التاسع والعشرين من رمضان، فإنه حينئذٍ يكون قد صام ثمانية وعشرين يومًا، فيلزمه القضاء، والله أعلم.

(١) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين ١٩/٧٢.

الخاتمة

أختم هذا البحث بما يلي:

أولًا: أبرز نتائجه

١. إن من المسائل التأصيلية في هذا البحث مسألة: لزوم الصوم من عدمه في غير بلد الرؤية، وهي من المسائل المشهورة، التي فيها خلاف قوي بين الفقهاء، ولعل أقرب الأقوال إلى الصواب القول باعتبار اختلاف المطالع، فما وافق بلد الرؤية في المطلع فله حكمه، وما خالفه فلا، ومع هذا فيتعين الأخذ بأحد القولين الآخرين في بعض الأحوال، ومن ذلك:

أ. إذا كان المسلمون في بلد كفر، فيرجعون في إثبات دخول الشهر شرعًا إلى المركز الإسلامي في تلك البلد أو الرابطة الإسلامية، ويعمل المسلمون في تلك البلد بقولهم، فإن لم يكن لديهم مركز إسلامي أو رابطة إسلامية، فيأخذون برؤية أقرب بلد إسلامي، يثبت فيه شرعًا دخول الشهر -إن أمكن- وإلا أخذوا برؤية أي بلد مسلم، وإن كان بعيدًا عنهم، عملًا بالقول الأول.

ب. إذا ثبت دخول الشهر شرعًا عند الحاكم، وحَمَلَ الناس على ذلك، فيتعين العمل بالقول الثالث، فيلزم كل بلد تحت ولايته أن يعملوا بهذه الرؤية، حتى وإن كان بعض الرعية يرون خلاف رأيه؛ لأن حكم الحاكم في مثل هذا يرفع الخلاف.

٢. إن الشخص المنتقِل في أثناء شهر رمضان يلزمه الصومَ والفطر مع أهل البلد المنتقَل إليه، ولو زاد صومه على ثلاثين يومًا، وإن نقص صومه عن تسعة وعشرين يومًا لزمه قضاء ما نقص عنها، يومًا كان أو أكثر.

٣. إن الشخص المنتقِل يوم عيد الفطر إلى بلد آخر يخالف في دخول شوال، فوجد أهل البلد صائمين لا يلزمه الإمساك، وإن كان انتقاله في آخر يوم من رمضان إلى بلد يخالف في دخول شوال، فوجدهم مفطرين يوم العيد، لم يلزمه الإمساك أيضًا، لكن إن نقص صومه عن تسعة وعشرين يومًا لزمه قضاء ما نقص عنها.

٤. الضابط العام لجميع مسائل هذا البحث على القول الراجح: أن مَن انتقل من بلد إلى آخر، مع الاختلاف في دخول الشهر، فحكمه حكم البلد المنتقَل إليه في الصوم والفطر، وإن نقص صومه عن تسعة وعشرين يومًا لزمه قضاء ما نقص عن ذلك، إلا أنه إن أكمل صيام شهر رمضان، ثم انتقل، فلا يلزمه حكم البلد المنتقَل إليه، والله أعلم.

ثانيًا: أهم التوصيات

أوصي ببحث أثر الانتقال من بلد إلى آخر في حكم الصوم عند الاختلاف بين البلدين في دخول الشهر بسبب الاختلاف في اعتبار الحساب الفلكي؛ لأن بعض البلاد الإسلامية تعمل بالحساب الفلكي في الإثبات والنفي، ويرى بعض المعاصرين جواز ذلك، وإن كان قد حُكي إجماع المتقدمين على خلافه.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

١. أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي المالكي، تخريج وتعليق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.

٢. الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، لعلاء الدين البعلي الحنبلي، تحقيق د. أحمد الخليل، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٣. الاختيار لتعليل المختار، لعبدالله بن محمود الموصلي الحنفي، مطبعة الحلبي، القاهرة، النشرة ١٣٥٦هـ.

٤. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٥. الاستذكار، لأبي عمر ابن عبدالبر، تحقيق سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٦. إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، لأبي بكر البكري الشافعي، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٧. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين المرداوي الحنبلي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية.

٨. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين ابن نجيم الحنفي، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.

٩. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي الشافعي، تحرير د. عبدالستار أبو غدة، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

١٠. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد ابن رشد الحفيد المالكي، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ.

١١. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لسراج الدين ابن الملقن، تحقيق: مصطفى أبو الغيط ورفيقاه، دار الهجرة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٢. البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين العمراني اليمني، تحقيق: قاسم النوري، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٣. تحبير المختصر، لبهرام الدميري المالكي، تحقيق د. أحمد بن عبدالكريم نجيب، ورفيقه، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.

١٤. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، لمحمد بن عبدالرحمن المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٥. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: حسن بن عباس قطب، مؤسسة قرطبة بمصر، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٦. التمهيد، لأبي عمر ابن عبدالبر، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، ١٣٨٧هـ.

١٧. جامع الترمذي، المطبوع باسم: سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي- مصر، تحقيق: أحمد شاكر وغيره، ١٣٩٥هـ.

١٨. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق أحمد البردوني، ورفيقه، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ.

١٩. جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر، لأبي عبدالله التتائي المالكي، تحقيق د. نوري المسلاتي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

٢٠. حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار) لمحمد أمين ابن عابدين

الحنفي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٢١. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لمحمد بن أحمد الدسوقي المالكي، دار الفكر.

٢٢. حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، لعبدالرحمن بن قاسم الحنبلي، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ.

٢٣. حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج، أبي الضياء الشبراملسي الأقهري، المطبوعة مع نهاية المحتاج. ينظر: نهاية المحتاج.

٢٤. حاشية العدوي على شرح الخرشي، لعلي بن أحمد العدوي المالكي، مطبوعة مع شرح الخرشي، دار الفكر، بيروت.

٢٥. حاشية مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبي الحسن نور الدين محمد بن عبدالهادي السندي، تحقيق: نور الدين طالب، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٢٦. الحاوي الكبير، لأبي الحسن الماوردي، تحقيق: علي محمد معوض ورفيقه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٧. خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام، لمحيي الدين النووي الشافعي، تحقيق: د. حسين الجمل، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٨. خلاصة البدر المنير، لسراج الدين ابن الملقن، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٢٩. الذخيرة، لشهاب الدين القرافي المالكي، د. محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي ببيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٣٠. سنن أبي داود، لأبي داود السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت.

٣١. سنن ابن ماجه، لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية.

٣٢. سنن الدارقطني، لأبي الحسن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ورفيقيه، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٣٣. السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.

٣٤. سنن النسائي، لأبي عبدالرحمن النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية- حلب، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٣٥. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، لمحمد بن علي الشوكاني، دار ابن حزم، الطبعة الأولى.

٣٦. شرح الزرقاني على مختصر خليل، لعبدالباقي الزرقاني المصري، تحقيق: عبدالسلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٧. شرح العمدة لشيخ الإسلام ابن تيمية (كتاب الصيام) تحقيق: زائد النشيري، دار الأنصاري، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٨. الشرح الكبير على مختصر خليل، لأحمد الدردير المالكي، دار الفكر.

٣٩. شرح صحيح مسلم، لمحيي الدين النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.

٤٠. الشرح الممتع على زاد المستقنع، للشيخ محمد بن عثيمين، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

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

٤٢. شرح مختصر الروضة، لنجم الدين سليمان بن عبدالقوي الطوفي، تحقيق: د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

٤٣. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٤. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٥. العذب الزلال في مباحث رؤية الهلال، لمحمد بن عبدالوهاب بن عبدالرازق، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٦. العَلَم المنشور في إثبات الشهور، لتقي الدين علي بن عبدالكافي السبكي الشافعي، تعليق: محمد جمال الدين القاسمي، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.

٤٧. فتاوى اللجنة الدائمة (المجموعة الأولى) جمع وترتيب: أحمد بن عبدالرزاق الدويش، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.

٤٨. فتاوى اللجنة الدائمة (المجموعة الثانية) جمع وترتيب: أحمد بن عبدالرزاق الدويش، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.

٤٩. فتاوى نور على الدرب، لسماحة الشيخ ابن باز، جمعها: د. محمد بن سعد الشويعر.

٥٠. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

٥١. فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، للشيخ: محمد بن عثيمين، تحقيق: صبحي بن محمد رمضان ومن معه، المكتبة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٥٢. فتح العزيز بشرح الوجيز، لعبدالكريم الرافعي، دار الفكر.

٥٣. فتح القدير، للكمال ابن الهمام الحنفي، دار الفكر.

٥٤. الفروع، لشمس الدين محمد بن مفلح، تحقيق: د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٥٥. القوانين الفقهية، لأبي القاسم محمد بن جزي الكلبي.

٥٦. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور البهوتي الحنبلي، دار الكتب العلمية.

٥٧. لوامع الدرر في هتك أستار المختصر، لمحمد المجلسي الشنقيطي، دار الرضوان، نواكشوط- موريتانيا، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.

٥٨. المبدع في شرح المقنع، لبرهان الدين ابن مفلح، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٥٩. مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد الثالث، ١٤٠٨هـ.

٦٠. المجموع شرح المهذب، لمحيي الدين النووي، دار الفكر.

٦١. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبدالرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية- المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ.

٦٢. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد ابن عثيمين، جمع فهد السليمان، دار الوطن، ١٤١٣هـ.

٦٣. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، لسماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز، أشرف على جمعه: د. محمد بن سعد الشويعر.

٦٤. المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد، لمجد الدين أبي البركات عبدالسلام ابن تيمية، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

٦٥. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.

٦٦. المصنف، لأبي بكر عبدالرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٦٧. المطلع على ألفاظ المقنع، لشمس الدين البعلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط ورفيقه، مكتبة السوادي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ه.

٦٨. معجم لغة الفقهاء، د. محمد رواس قلعجي، دار النفائس، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٦٩. المعيار الجديد الجامع المعرب عن فتاوى المتأخرين من علماء المغرب، لأبي عيسى المهدي الوزّاني، قابله وصححه الأستاذ/عمر بن عباد، طبع وزارة

الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ١٤١٧هـ.

٧٠. المغني، لموفق الدين ابن قدامة الحنبلي، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ.

٧١. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني الشافعي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٧٢. الممتع في شرح المقنع، لزين الدين بن المنجى التنوخي، تحقيق: د. عبدالملك بن دهيش، مكتبة الأسدي بمكة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.

٧٣. منهجية إثبات الأهلة في ظل المتغيرات المعاصرة، د. محمد جبر الألفي، ضمن بحوث مقدمة لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا، عام ١٤٢٦هـ.

٧٤. المهذب في اختصار السنن الكبير، لأبي عبدالله الذهبي، دار الوطن، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٧٥. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، لأبي عبدالله الحطاب الرعيني المالكي، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.

٧٦. نصب الراية لأحاديث الهداية، لجمال الدين الزيلعي، تحقيق: محمد عوامة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٧٧. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين الرملي الشافعي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٧٨. نهاية المطلب في دراية المذهب، لإمام الحرمين الجويني الشافعي، تحقيق: أ.د/ عبدالعظيم الديب، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٧٩. نيل الأوطار محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عصام الصبابطي، دار الحديث بمصر، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٨٠. الوسيط في المذهب، لأبي حامد الغزالي الشافعي، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، ورفيقه، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

فهرس المحتويات

المقدمة ٢١٣
التمهيد: أسباب الاختلاف في دخول الشهر ٢١٧
المبحث الأول: لزوم الصوم من عدمه في غير بلد الرؤية ٢٢٠
المبحث الثاني: أثر الانتقال في رمضان من بلد إلى آخر في حكم الصوم عند
الاختلاف في دخول الشهر. وفيه مطلبان: ٢٣١
المطلب الأول: الانتقال من بلد تَقدَّم فيه دخول شهر رمضان إلى بلد تأخر
فيه دخوله ٢٣٢
المطلب الثاني: الانتقال من بلد تأخر فيه دخول شهر رمضان إلى بلد تَقدَّم
فيه دخوله ٢٣٨
المبحث الثالث: أثر الانتقال في يوم عيد الفطر من بلد إلى آخر في حكم الصوم
عند الاختلاف في دخول الشهر. وفيه مطلبان: ٢٤٤
المطلب الأول: الانتقال يوم عيد الفطر من بلد ثبت فيه دخول شوال إلى بلد
لم يثبت فيه دخوله ٢٤٤
المطلب الثاني: الانتقال في آخر يوم من رمضان من بلد لم يثبت فيه دخول
شوال إلى بلد ثبت فيه دخوله..... ٢٥٠
المبحث الرابع: الضابط العام لمسائل أثر الانتقال من بلد إلى آخر في حكم
الصوم عند الاختلاف في دخول الشهر ٢٥٤
الخاتمة ٢٥٧
قائمة المصادر والمراجع ٢٥٩

فائدة: فضل علم الفقه

أعظم دليل على فضيلة الشيء النظر إلى ثمرته، ومن تأمل ثمرة الفقه، علم أنه أفضل العلوم، فإن أرباب المذاهب فاقوا بالفقه على الخلائق أبداً، وإن كان في زمن أحدهم من هو أعلم منه بالقرآن أو بالحديث أو باللغة، كم رأينا مبرّزاً في علم القرآن أو في الحديث أو في التفسير أو في اللغة، لا يعرف مع الشيخوخة معظم أحكام الشرع، وربما جهل علم ما يحتاجه في صلاته، على أنه ينبغي للفقيه ألا يكون أجنبياً عن باقي العلوم، فإنه لا يكون فقيهاً، بل يأخذ من كل علم بحظ، ثم يركز على الفقه، فإنه عز الدنيا والآخرة.

صيد الخاطر، لابن الجوزي، (ص: ١٢٠)، ولطائف الفوائد للأستاذ الدكتور سعد بن تركي الخثلان، (ص٢٩).

أحكام النفقة في الحج

إعداد:
أ. د. أمل بنت محمد بن فالح الصغير
أستاذ الفقه بقسم الفقه في كلية الشريعة
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن الحج ركن عظيم فرضه الله تعالى على المسلم المستطيع مرة واحدة في العمر، وهو من أفضل القربات والطاعات عند الله تعالى، والنفقة فيه أفضل من النفقة في غيره، وللاختلاف في معنى الاستطاعة المالية وعلى من تجب نفقة الحج، ومتى يُقدم الدّين على الحج، كانت فكرة الوقوف على: (أحكام النفقة في الحج) من خلال هذا البحث.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. كثرة الأسئلة والاستفتاءات في أحكام النفقة، لاسيما مع تفاوت أسعار الحملات وتكاليف الحج.

٢. عدم وجود بحث فقهي مستقل في الموضوع.

٣. تأثير الحكم في هذه المسألة على وجوب الحج من عدمه.

أهداف البحث:

١. معرفة أحكام النفقة في الحج الخاصة بالمكلف، وبيان حكم الاقتراض والسؤال للحج.

٢. بيان حكم نفقة الإنسان على غيره، والحج من أموال الحملات والتبرعات وغيرها، وتأصيل المسائل تأصيلًا فقهيًا.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتحري لم أجد من أفرد هذا الموضوع ببحث مستقل أو استوفى جميع مسائله، إلا بعض ما وُجد منها في ثنايا كتب الفقه أو بعض المؤلفات عند الكلام عن الاستطاعة في الحج، وذلك بالإشارة إلى معناها فقط دون ما يندرج تحتها من تفصيلات، أو ما وجد من فتاوى متفرقة، ولعل هذا البحث يكون بادرة فيه مع إظهار ما قد يُشكل من أحكام.

منهج البحث:

- الاعتماد على المصادر المعتبرة في الفقه، مع الاطلاع والاستفادة من كتب المعاصرين والفتاوى.
- تصوير المسألة إذا احتاجت إلى تصوير، وضرب الأمثلة في ذلك.
- تحرير محل الخلاف، وذكر الأقوال في المسألة إذا كانت محل خلاف، مع الاقتصار على المذاهب الفقهية الأربعة، وذكر الأدلة والمناقشات والترجيح وأسبابه.
- عزو الآيات لسورها من القرآن الكريم مع بيان رقم الآية.
- تخريج الأحاديث والآثار من مصادرها الأصلية، مع بيان درجتها إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.
- بيان معنى الكلمات الغريبة.
- لم أترجم للأعلام في البحث رغبة بعدم الإطالة في الهوامش.
- عند التوثيق أقتصر على ذكر المرجع مع الجزء والصفحة مسبوقًا بكلمة (يُنظر) إن كان النقل بتصرف، وبدونها إن لم يكن كذلك، مع إضافة اسم المؤلف إذا كان المرجع من الكتب المعاصرة أو التي قد تشتبه بغيرها.

خطة البحث:

انتظمت خطة البحث في: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

المقدمة، وفيها: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، والهدف من البحث والدراسات السابقة فيه، وخطته، والمنهج المتبع فيه.

التمهيد في: فضل النفقة في الحج.

المبحث الأول: النفقة في الحج على النفس، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المراد بالاستطاعة المالية في الحج.

المطلب الثاني: الحج والدين، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: حج الدائن (صاحب الدين).

المسألة الثانية: حج المدين (من عليه دين).

المسألة الثالثة: الاقتراض للحج.

المطلب الثالث: السؤال لأداء الحج والبذل له.

المبحث الثاني: النفقة في الحج على الغير، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: نفقة الزوجة ومحرمها. وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: نفقة الزوجة في الحج.

المسألة الثانية: نفقة المحرم.

المسألة الثالثة: نفقة الزوجة في حج القضاء.

المطلب الثاني: نفقة الأولاد في الحج، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: نفقة الصغير.

المسألة الثانية: نفقة الولد المكلف.

المطلب الثالث: نفقة الوكيل في الحج.

المطلب الرابع: نفقة الحج عن الميت.

الخاتمة وفيها: أبرز النتائج.

فهرس المصادر والمراجع.

هذا وأسأل الله تعالى التوفيق والسداد في القول والعمل، وأن يتجاوز عما حصل في البحث من جوانب التقصير والزلل، والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

فضل النفقة في الحج

وردت الأحاديث في الحث على النفقة في الحج، وترتب الثواب على كثرة النفقة وفضل ذلك، ومنها:

١. حديث أم المؤمنين عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لما قالت: يا رسول الله، يَصدُر الناس بنُسكين، وأَصدُر بنُسك؟ فقيل لها: انتَظِري، فإذا طَهرتِ فاخرجي إلى التنَعيم، فأَهلّي ثم ائتينا بمكانِ كذا، ولكنها على قَدرِ نَفقتكِ ونصبكِ»[(١)].

قال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: "والمعنى: أن الثواب في العبادة يكثر بكثرة النصب أو النفقة والمراد: النصب الذي لا يذمه الشرع وكذا النفقة"[(٢)].

وقال ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ: "واستدل به على أن الاعتمار لمن كان بمكة من جهة الحل القريبة أقل أجرًا من الاعتمار من جهة الحل البعيدة وهو ظاهر هذا الحديث"[(٣)]، فيدل كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ على أن أجر العمرة من البعيد أكثر من القريب من جهة مكة للمشقة الحاصلة، وربما كذلك لكثرة النفقة كما في الحديث.

٢. حديث بريدة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «النفقةُ في الحَجِ كالنَفقةِ في سبيلِ الله الدرهم بسبعمَائةِ ضعف»[(٤)].

(١) أخرجه البخاري في الصحيح (٥/٣) برقم (١٧٨٧) كتاب: الحج، باب: قوله أجر العمرة على قدر النصب، ومسلم في الصحيح (٨٧٦/٢) برقم (١٢٦)، كتاب: الحج، باب: بيان وجوه الإحرام.

(٢) شرح صحيح مسلم (١٥٢/٨).

(٣) فتح الباري (٦١١/٣).

(٤) أخرجه الإمام أحمد في المسند (١٠٦/٣٨) برقم (٢٣٠٠) وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (١٢٢/٣) برقم (١٢٦٦٠) والطبراني في المعجم الأوسط (٢٦٥/٥) برقم (٥٢٧٤) وقال: "لم يروِ هذا الحديث عن عطاء بن السائب، عن علقمة بن مرثد إلا موسى بن أعين، ورواه غيره عن عطاء بن السائب عن حرب بن زهير عن أبي بريدة عن أبيه"، قال أبو العباس البوصيري في إتحاف الخيرة =

وهذا الحديث -وإن كان في سنده مقال- ظاهر الدلالة في فضل النفقة في الحج ومضاعفتها، وفيه حث على عدم البخل على النفس وعلى الغير بالإنفاق والصدقات والبذل، جاء في فيض القدير[1] قوله: «فيه إعلام بفضيلة النفقة في الحج الأكبر والأصغر يلحق به وهو العمرة، وبيان عظيم فضله».

والمسلم في ذلك يحرص على النفقة الطيبة من المال الحلال، فإن طيب النفقة أصل في قبول العمل.

قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، وقال ﷺ: «إن الله طيب لا يقبل إلا طيبًا»[2].

= المهرة (١٣٨/٣): "إسناده حسن" وقال الذهبي في المهذب (١٧١٢/٤): "هذا غريب ولا أعرف الضبعي".

وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٥٤٢/٤) برقم (٨٦٤٩)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٢٠٨/٣): «رواه أحمد والطبراني في الأوسط، وفيه أبو زهير ولم أجد من ذكره»، وضعّفه الألباني في ضعيف الجامع (٨٦٤/١).

(١) (٤٠٦/٣).

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح (٧٠٣/٢) رقم (٦٥) كتاب: الكسوف، باب: قبول الصدقة من الكسب الطيب.

المبحث الأول
النفقة في الحج على النفس

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
المراد بالاستطاعة المالية في الحج

اختلف الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ في معنى الاستطاعة المالية في الحج -مع الإجماع على كونها شرطًا لوجوب الحج-[1] على قولين:

القول الأول:

أن الاستطاعة هي: الزاد والراحلة، وقدر النفقة ذهابًا وإيابًا، راكبًا لا ماشيًا، فاضلًا عن نفقته ونفقة عياله[2]، وبهذا قال جمهور الفقهاء من الحنفية[3]، وبعض المالكية[4]، والشافعية[5]، والحنابلة [6].

(١) قال ابن عبدالبر رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه الإجماع ص١٤٢: "الإجماع في الرجل يكون معه الزاد والراحلة وفيه الاستطاعة ولم يمنعه مسار طريق ولا غيره: أن الحج عليه واجب» وقال النووي في المجموع (٥٢/٧):»الاستطاعة شرط لوجوب الحج بإجماع المسلمين".

(٢) وكذا من كان له ما يقدر به على تحصيل الزاد والراحلة؛ لأنها في معنى ملك الزاد والراحلة، ولأن القدرة على ما تحصل به الرغبة في الكفارة لملك الرقبة فكذلك هنا، ينظر: الشرح الكبير لابن قدامة (٣٠/٣). وهذا تفسير الزاد والراحلة عند الجمهور بأن يكون عنده قدر ما يبلغه إلى مكة ذهابًا وإيابًا راكبًا لا ماشيًا بنفسه وسط لا إسراف فيها ولا تقتير فاضلًا عن نفقته ونفقة من يعوله، ينظر: تحفة الفقهاء (٣٨٦/١) وبدائع الصنائع (١٢٢/٢) والمجموع (٥٣/٧) والمغني (٢١٦/٣).

(٣) ينظر : تحفة الفقهاء (٣٨٦/١) وبدائع الصنائع (١٢٢/٢) والبناية شرح الهداية (١٤٤/٤) والبحر الرائق (٣٣٥/٢).

(٤) ينظر: مواهب الجليل (٤٩٢/٢) ونقله عن سحنون وابن حبيب من المالكية.

(٥) ينظر: الحاوي الكبير (٧/٤-٨) والمهذب (٢٦١/١).

(٦) ينظر: المغني (٢١٤/٣) والشرح الكبير على المقنع (١٦٩/٣) والفروع (٢٣١/٥).

القول الثاني:

أن الاستطاعة المالية هي: إمكان الوصول إلى مكة، سواءً وصل ماشيًا أو راكبًا مع إمكان الرجوع بلا مشقة عظيمة، ولا يشترط القدرة على الراحلة، وبهذا قال أكثر المالكية[(١)].

قال العدوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فإذا كان له قدرة على المشيء تحقيقًا أو ظنًا فإنه يجب عليه الحج ويكون ذلك قائمًا مقام الراحلة"[(٢)].

الأدلة:

أدلة أصحاب القول الأول:

١. لما نزل قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، قام رجل فقال: وما السبيل يا رسول الله؟ قال ﷺ: الزَاد والراحِلة»[(٣)].

وجه الدلالة: أن رسول الله ﷺ فسّر الاستطاعة بالزاد والراحلة جميعًا، فلا تثبت بأحدهما، وصار هذا بيانًا منه لجملة الاستطاعة[(٤)].

٢. ما روي عن علي بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «من وَجدَ زَادًا وراحلة وأمكَنه الحج فلم يفعل فليَمت إن شَاء يهوديًا أو نصرانيًا»[(٥)].

(١) ينظر: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٦/٢) ومواهب الجليل (٤٩٢/٢) وحاشية العدوي (٥١٩/١).

(٢) حاشية العدوي (٥١٩/١).

(٣) أخرجه الترمذي في السنن (٣/ ١٦٨) رقم (٨١٣) وقال: "حديث حسن والعمل عليه عند أهل العلم"، وروي من عدة طرق، قال ابن حجر في الفتح (٣٧٦/٣): "قال ابن المنذر: لا يثبت الحديث الذي فيه الزاد والراحلة"، وقال الشوكاني في نيل الأوطار (٣٤١/٤): "ولا يخفى أن هذه الطرق يقوي بعضها بعضًا، فتصلح للاحتجاج بها".

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (١٢٢/٢) والحاوي الكبير (٨/٤) والمغني (٢١٥/٣).

(٥) أخرجه الترمذي في السنن (١٦٧/٣) رقم (٨١٢)، وقال: "هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وفي إسناده مقال، وهلال بن عبدالله مجهول، والحارث يضعّف في الحديث". وأخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٣٠٥/٣) رقم (١٤٤٥٠)، والبيهقي في السنن الكبرى (٥٤٦/٤) رقم (٨٦٦٠) وقال: "وهذا وإن كان إسناده غير قوي فله شاهد من قول عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ".

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ علّق الوعيد بالزاد والراحلة، فعُلم من ذلك أنه شرط في الوجوب وهو المراد[١].

٣. أن الحج عبادة تتعلق بقطع مسافة بعيدة؛ فوجب أن يكون الزاد والراحلة شرطًا في وجوبها كالجهاد[٢].

٤. أن من لا يجد النفقة لا يلزمه الحج؛ لما في ذلك من انقطاع أهله وتضييعهم[٣]، والنبي ﷺ قال: «كَفى بالمرءِ إثمًا أن يَحبس عَمَّن يملك قُوته»[٤].

أدلة أصحاب القول الثاني:

قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

قال الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما سُئل عن تفسير الآية: أذلك الزاد والراحلة؟ فقال: «لا والله، وما ذلك إلا على طاقة الناس على السير، الرجل يجد الزاد والراحلة ولا يقدر على السير، وآخر يقدر أن يمشي على رجليه، ولا صفة في هذا أبين مما أنزل الله: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾»[٥].

ونوقش الدليل من وجهين:

الأول: أن القدرة على المشي لا تكفي لاستطاعة الحج، فالنبي ﷺ فسّر

(١) ينظر: الحاوي الكبير (٩/٤).

(٢) ينظر: المرجع السابق، والمغني (٢١٥/٣).

(٣) ينظر: الحاوي الكبير (١٢/٤) والكافي لابن قدامة (٤٦٩/١).

(٤) أخرجه مسلم في الصحيح، كتاب: الكسوف، باب: فضل النفقة على العيال (٦٩٢/٢) رقم (٩٩٦) وأخرجه أبو داود في السنن (١٣٢/٢) رقم (١٦٩٢)، والإمام أحمد في المسند (٣٦/١١) رقم (٦٤٩٥)، والنسائي في السنن الكبرى (٢٦٨/٨) رقم (٩١٣١) بلفظ: "كفى بالمرء إثمًا أن يضيع من يقوت"، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٣٢٥/٤): "رواه الطبراني من رواية إسماعيل بن عباس عن موسى بن عتيبة، ورواية إسماعيل عن الحجازيين ضعيفة"، وقال ابن حجر في إتحاف المهرة (٦٣٦/٩): «صحيح الإسناد» وحسّنه الألباني في الإرواء (٤٠٧/٣).

(٥) نقله عن الإمام مالك: ابن رشد في البيان والتحصيل: (١٠/٤-١١) وفي المقدمات الممهدات (٣٨١/١)، والحطاب في مواهب الجليل (٤٩٢/٢).

الاستطاعة بالزاد والراحلة جميعها، ثم شرط الراحلة يراعى لوجوب الحج في حق من نأى عن مكة، فأما أهل مكة ومن حولهم فإن الحج يجب على القوي منهم القادر على المشي من غير راحلة، إذ لا حرج يلحقه في المشي إلى الحج[1].

الثاني: أن ما ذكروه ليس باستطاعة فإنه شاق، والاعتبار بعموم الأحوال دون خصوصها، كما أن رخص السفر تعم من يشق عليه ومن لا يشق عليه[2].

الراجح:

الذي يترجح -والله تعالى أعلم- هو القول الأول، وهو القول: بأن الاستطاعة المالية هي الزاد والراحلة، وذلك؛ لقوة ما استدل به أصحاب هذا القول، وكثرة من قال به من أهل العلم، ومع ذلك يمكن أن يُقال: ليس هناك تعارض بين ما ذكره أصحاب القول الثاني في الاستطاعة المالية مع إمكان الجمع بين القولين إذ مقتضي كلام الجمهور اشتراط الراحلة لمن كان بعيدًا عن مكة، وأما من كان قريبًا فلا يعتبر وجود الراحلة ، والمعتبر في ذلك كله هو ملك المال الذي يكفيه، قال ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ويختص اشتراط الراحلة بالبعيد الذي بينه وبين البيت مسافة القصر، أما القريب الذي يمكنه المشي فلا يعتبر وجود الراحلة في حقه لأنهما مسافة قريبة ويمكنه السعي إليها فيلزمه السعي"[3]، وهذا مقتضى قول المالكية -كما سبق- في أنه إن كان قادرًا على المشي بلا مشقة عظيمة، فلا تُشترط الراحلة.

وعلى هذا: فالاستطاعة المالية هي: ملك الزاد أو الراحلة لمن احتاج إلى الراحلة أو ملك المال الذي يكفيه من نفقات الحج ذهابًا وإيابًا فاضلًا عن النفقات الواجبة، والحوائج الأصلية، وقضاء الديون.

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١٢٢/٢).
(٢) ينظر: المغني (٢١٥/٣) والشرح الكبير (١٧٠/٣).
(٣) الشرح الكبير (١٧٠/٣).

المطلب الثاني
الحج والدَّين

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: حج الدائن (صاحب الدَّين):

اتفق الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ[1] أن الحاجّ إن كان له دين على مليء باذل له فإنه يلزمه؛ لأنه قادر، والقادر يلزمه الحج، وإن كان على معسر أو تعذر استيفاؤه عليه لم يلزمه؛ لأنه كالمعدوم.

المسألة الثانية: حج المدين (من عليه دين):

من أراد الحج وكان عليه دين فلا يخلو: إما أن يكون الدين حالًا أو مؤجلًا، فإن كان حالًا فقد اتفق الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ[2] على أن قضاء الدين الحال مُقدم على الحج، ولا يُعد من عليه دين حال مستطيعًا للحج ولو أَذِن له صاحب الدين.

واستدلوا بما يأتي:

١. أن الدين الحال على الفور، والحج على التراخي فقدم عليه[3].

٢. أن قضاء الدين من حوائجه الأصلية، ويتعلق به حقوق الآدميين فهو آكد[4].

٣. أن ذمته مشغولة بالدين وهو محتاج إلى براءتها[5].

(١) نقل الاتفاق: النووي في المجموع (٥٦/٧)، وينظر: بدائع الصنائع (١٢٢/٢) ورد المحتار (٤٦١/٢)، ومواهب الجليل (٤٩٩/٢)، والأم (١٢٧/٢)، ومغني المحتاج (٦٢٥/١)، والمغني (١٢/٥) والفروع (٢٣٦/٥).

(٢) نقل الاتفاق: الحطاب في مواهب الجليل (٥٠٥/٢) والنووي في المجموع (٥٦/٧)، وينظر: الذخيرة (١٨٦/٣) والفواكه الدواني (٥١٤/١) والحاوي (٢٤/٤) والمغني (١٢/٥) والمبدع (٨٩٨٨/٣).

(٣) ينظر: المهذب مع المجموع (٥٦/٧) والعزيز شرح الوجيز (٢٨٧/٣)، وهذا الدليل استدل به من قال: بأن الحج على التراخي، والصحيح: أن الحج للقادر على الفور عند جمهور أهل العلم.

(٤) المغني (١٢/٥).

(٥) المبدع (٨٨/٣).

وأما إن كان الدَّين مؤجلًا فقد اختلف الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ في حكم تقديم الدين على الحج في هذه الحالة، وهل للمدين منعه من الحج؟ على قولين:

القول الأول: أن الدين إذا كان مؤجلًا أجلًا لا ينقضي إلا بعد رجوعه من الحج فللمدين الحج، وليس لصاحب الدين منعه، لكن يستحب للمدين أن لا يسافر للحج إلا إذا وكّل من يقضي الدين، وهذا القول قول المالكية(١)، والشافعية(٢).

القول الثاني: إذا كان الدين مؤجلًا فينظر إلى حلول الأجل، فإن كان يحل فيه غيبة المدين فليس له الحج وللدائن منعه من السفر، إلا إذا وثّق الدين برهن أو كفيل، وأما إن لم يحل الدين في غيبة المدين ففيه روايتان: الأولى: ليس لصاحب الدين منعه، والرواية الأخرى: له منعه إلا إذا وثّقه برهن أو كفيل، وهذا القول قول الحنابلة(٣).

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول: بأنه ليس للمدين المطالبة بالدين قبل حلول الأجل فلا ضرر بالحج، والدين المؤجل غير مستحق عليه قبل حلوله(٤).

واستدل أصحاب القول الثاني بما يأتي:

١. على القول بأن لصاحب الدين منعه، وذلك؛ للضرر الحاصل في تأخير حقه عن وقت حلوله، إلا إذا وثّقه برهن أو كفيل مليء فإنه يزول الضرر بذلك(٥).

يمكن أن يناقش: بأن هذا القول فيما إذا كان الدَّين حالًا، وعلى هذا فلا تعارض بينه وبين دليل أصحاب القول الأول.

(١) ينظر: الكافي في فقه أهل المدينة (٣٥٧/١) والذخيرة (١٨٦/٣) وحاشية الدسوقي (٢٠٧/٢).
(٢) ينظر: العزيز شرح الوجيز (٢٨٧/٣-٢٨٨) والمجموع (٥٦/٧).
(٣) ينظر: المبدع (٨٩/٣)، والإنصاف (٢٧٤/٥).
(٤) ينظر: الحاوي الكبير (١٤/٤).
(٥) ينظر: المرجع السابق.

٢. على القول بأنه إذا لم يحل الدين في غيبة المدين فليس لصاحب الدين منعه، بأن هذا السفر ليس بأمارة على منع الحق في محله، فلم يملك منعه كالسفر القصير[١].

الراجح:

الذي يترجح -والله تعالى أعلم- أن الحج واجب على من عليه دين إذا كان الدين مؤجلًا وعنده ما يحج به، وغلب على ظنه أنه يوفيه إن حل أجله أو وثّقه برهن أو كفيل، سواء كانت الديون لآدمي معين أو لشركات أو بنوك وليس لصاحب الدين منعه من السفر في هذه الحالة؛ لأنه لا ضرر عليه في ذلك، والمسألة ليست مسألة إذن صاحب الدين، قال الشيخ ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وإذا كان على الإنسان دين فلا حج عليه سواء كان حالًا أو مؤجلًا، فإنه إن كان مؤجلًا وهو يغلب على ظنه أنه يوفيه إذا حل الأجل وعنده الآن ما يحج به فحينئذ نقول: يجب عليه الحج، فإذا قال قائل: لو أن صاحب الدين أذن له أن يحج ، فهل يكون قادرًا؟ فالجواب: لا؛ لأن المسألة ليست إذنًا أو عدم إذن، المسألة شغل الذمة أو عدم شغلها، ومن المعلوم أن صاحب الدين إذا أذن للمدين أن يحج فإن ذمته لا تبرأ من الدين، بل يبقى الدين في ذمته، اقض الدين أولًا ثم حج، ولو لاقيت ربك قبل أن تحج، ولم يمنعك من ذلك إلا قضاء الدين، فإنك تلاقيه كامل الإسلام، لأن الحج في هذه الحال لم يجب عليك... وما يظنه بعض المدينين من أن العلة هي عدم إذن الدائن لا أصل له"[٢].

وأما إن كان الدين مؤجلًا لكنه إذا حج لم يستطع سداد هذا الدين في وقته فلا يجوز أن يحج حتى يسدد هذا الدين؛ إذ الدين مقدم على الحج في هذه الحالة.

المسألة الثالثة: الاقتراض للحج:

تحرير محل الخلاف:

اتفق الفقهاء رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ على أنه لا يجب الاقتراض والاستدانة من أجل الحج.

(١) ينظر: المرجع السابق.

(٢) الشرح الممتع (٧/٢٦).

قال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "لا يجب عليه استقراض مال ليحج به بلا خلاف"(١).

استدلوا بما يأتي:

١. قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

وجه الدلالة: أن الله تعالى خص المستطيع بالوجوب، وغير المستطيع لا يجب عليه، والذي لا يملك المال غير مستطيع(٢).

٢. أن الحج لا يجب على من عليه دين، فعدم وجوب الاستدانة لأجله أولى(٣).

واختلف الفقهاء رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ في جواز الاستدانة وعدمها، على قولين:

القول الأول: كراهة الاستدانة مطلقًا، وبه قال بعض المالكية(٤)، والحنابلة(٥).

القول الثاني: التفصيل فيما إذا كان للمقترض وفاء، ورضى المُقرض فالاقتراض جائز، وإذا لم يكن له جهة وفاء فيحرم الاستقراض، وبه قال جمهور الفقهاء من الحنفية(٦)، وبعض المالكية(٧)، وهو مذهب الشافعية(٨).

الأدلة:

أدلة أصحاب القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول القائلون بكراهة الاستدانة مطلقًا بما يأتي:

(١) المجموع (٦١/٧) ونقل الاتفاق: الحطاب في مواهب الجليل (٥٠٥/٢)، ولم يخالف إلا بعض متأخري الحنفية فيما إذا فرط بأداء الحج حتى فاته وصف الاستطاعة، فقالوا: يجب الاقتراض، ولم يكن لهم دليل فيما ذكروه، ويمكن أن يستدل لهم: بالتفريط في أدائه حين كان واجبًا وهو مستطيع، كما يفهم من قولهم بالوجوب. لكن نوقش القول بالوجوب: بأنه ضعيف وضعفه ظاهر، فإن تحمل حقوق الله تعالى أخف من ثقل حقوق العباد. ينظر: درر الحكام (٢١٦/١) وحاشية ابن عابدين (٤٥٧/٢).

(٢) ينظر: المغني (٦/٥).

(٣) المجموع (٥٦/٧).

(٤) ينظر: مواهب الجليل (٥٠٦/٢) والفواكه الدواني (٥١٤/١) وعبّر المالكية بأنه احتمال عندهم.

(٥) ينظر: (المغني ١٠/٥) والمبدع (٨٩/٣).

(٦) ينظر : درر الحكام (٢١٦/١) ورد المحتار (٤٦٢/٢).

(٧) ينظر: مواهب الجليل (٥٠٥/٢) وحاشية الدسوقي (٢٠٧/٢) والفواكه الدواني (٥١٤/١).

(٨) ينظر: الأم (١٢٧/٢) والمجموع (٦٠/٧).

١. أن الحج لا يجب عليه إذا كان عليه دين سابق فكيف إذا استدان؟![١].

٢. أن في سؤاله وطلبه للناس تضييق عليهم، وفيه التزام له بما لا يلزمه[٢].

أدلة أصحاب القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني القائلون بالتحريم إذا لم يكن له وفاء، والجواز فيما إذا كان له وفاء بما رُوي عن عبدالله بن أبي أوفى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «سألت عن الرجل لم يحج أيستقرض للحج؟ قال: لا»[٣].

يمكن أن يناقش: مما ورد في إسناد الأثر من مقال، وعلى التسليم بصحته، فإنه يحمل على كراهة الاستدانة فالقول بالتحريم لا دليل عليه ظاهر.

أنه يشغل ذمته وقد كانت بريئة[٤].

الراجح:

الذي يترجح -والله تعالى أعلم- هو الجمع بين القول الأول والثاني، فيقال: بأن الأفضل عدم الاستقراض للحج؛ وذلك أن الإنسان غير مستطيع فلا يلزمه، وإذا مات وهو غير مستطيع فإنه لا يبقى في ذمته، بينما الدَّين لو مات وعليه دين بقي في ذمته، إذ أن حقوق الله تعالى مبنية على المسامحة بينما حقوق العباد مبنية على المشاحّة، لكن لو علم الإنسان من نفسه الوفاء وسمح له المقرض فلا بأس بالاستقراض،

(١) ينظر: المجموع (٥٦/٧).

(٢) ينظر: المغني (١٠/٥).

(٣) أخرجه الشافعي في المسند (١٠٩/١) كتاب: المناسك، والبيهقي في معرفة السنن والآثار (٢١/٧) باب: الاستلاف في الحج، رقم (٩١٧٢)، وفي السنن الكبرى (٥٤٤/٤) رقم (٨٦٥٤) وقال: "وكنا نقول لا يستقرض إلا أن يكون له وفاء"، وابن أبي شيبة في المصنف (١٤٩/٣) رقم (١٥٨٦٥) في الرجل يستقرض ويحج. وقال الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ في سلسلة الأحاديث الضعيفة (٣٣٨/١٣): "لا أصل له مرفوعًا"، وقال: " قلت وقد تابعه وكيع فقال: عن سفيان عن طارق قال: سمعت ابن أبي أوفى يسأل عن الرجل يستقرض ويحج قال: يسترزق الله ولا يستقرض قال: وكنا نقول: لا يستقرض إلا أن يكون له وفاء"، أخرجه البيهقي (٣٣٣/٤) وإسناده صحيح ومتنه أتم.

(٤) مواهب الجليل (٥٠٦/٢).

والحج واجب عليه حينئذ، وإذا لم يكن له جهة وفاء فيكره الاستقراض، ولا يقال بالتحريم إذ لا دليل ثابت على التحريم.

المطلب الثالث
السؤال لأداء الحج والبذل له

صورة المسألة:

إذا لم يستطع الإنسان الحج وبُذل له المال إما عن طريق السؤال أو الهبة والتبرع- من القريب أو العمل أو الحملة أو الدولة - فهل يلزمه قبول المال والحج ويكون بذلك مستطيعًا؟

تحرير محل الخلاف:

اتفق الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ[1] أنه لا يلزم قبول المال من المتبرع أو الواهب إن كان أجنبيًا عنه، وعلى عدم وجوب الحج بسؤال الناس لمن لم تكن عادته السؤال.

واختلفوا فيما إذا كان الواهب أو الباذل قريبًا كالوالد أو الولد، وعلى السؤال لمن كان عادته السؤال، على قولين:

القول الأول: لا يلزمه قبول المال ولا الحج ببذل غيره له، ولا يصير بذلك مستطيعًا سواءً كان الباذل قريبًا أو أجنبيًا، ويكره أن يسأل الناس، وبهذا القول قال جمهور الفقهاء من الحنفية[2]، وأكثر المالكية[3]، والمذهب عند الشافعية[4]، والحنابلة[5].

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١٣٢/٢) وتبين الحقائق (٢/٣) والمحتار على الدر المختار (٤٠٨/٣) وحاشية الدسوقي (٢٠٧/٢) والمعونة (٥٠٠/١)، والأم (١٢٧/٢) والمجموع (٦٢/٧) والمغني (١٠٩/٥) والإنصاف (٣٦٢/٣) والفروع (٢٥٩/٥) وكشاف القناع (٤٥٢/٢).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (١٣٢/٢) والبحر الرائق (٤٨٨/٢) ورد المحتار (٤٠٨/٢).

(٣) ينظر: حاشية الدسوقي (٢٠٧/٢) والفواكه الدواني (٥١٤/١).

(٤) ينظر: الأم (١٢٧/٢) والمجموع (٦٢/٧) ومغني المحتاج (٦٢٤/١).

(٥) ينظر: المغني (٩/٥) والفروع (٢٥٩/٥) وكشاف القناع (٤٥٢/٢).

القول الثاني: يلزمه قبول المال والحج إن كان الباذل له ولده، أو والده، ولا يُكره له السؤال إن كانت عادته المسألة في السفر والحضر، وبهذا القول قال بعض المالكية[١]، والقول الآخر عند الشافعية[٢].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بما يأتي:

١. قول النبي ﷺ لما سُئِل ما السبيل؟ فقال: « الزَاد والراحِلة»[٣].

وجه الدلالة: أن ذلك يتعيّن فيه تقدير ملك ذلك، أو ملك ما يحصل به، وهو الآن ليس بمالك لهما ولا لثمنهما فلا يلزمه الحج[٤].

٢. القياس على الزكاة والكفارة، فكما أنه لا يلزمه قبول المال المزكى لو بُذل له مقدار ما يشتري به الرقبة للكفارة، فذلك لا يلزمه الحج لو بذل له المال[٥].

٣. لحوق المنّة في قبول المال[٦].

يمكن أن يناقش: بأن الدليل مسلَّم إذا كان البذل من غير الأب أو الإبن، فإن الغالب أن الشخص لا تلحقه منة بالأخذ منهما.

٤. أن شرائط أصل الوجوب لا يجب عليه تحصيلها عند عدمها[٧].

(١) ينظر: الفواكه الدواني (٥١٤/١) والمعونة (٥٠٠/١).
(٢) ينظر: الحاوي الكبير (١٢/٤) وروضة الطالبين (١٦/٣) ونهاية المطلب (١٢٧/٤).
(٣) سبق تخريجه.
(٤) ينظر: بدائع الصنائع (١٢٢/٢) والمغني (١٠/٢).
(٥) ينظر: الفروع (٢٥٩/٥).
(٦) ينظر: الحاوي الكبير (١٢/٤) والفروع (٢٥٩/٥)، وهذا الدليل مما استدل به الفقهاء على اتفاقهم في عدم لزوم قبول المال من الأجنبي.
(٧) ينظر: البحر الرائق (٤٨٨/٢).

واستدل أصحاب القول الثاني بما يأتي:

١. أنه أمكنه الحج من غير منّة تلزمه ولا ضرر يلحقه، كما لو ملك الزاد والراحلة، وحدثت الاستطاعة[١].

نوقش: بعد التسليم أنه لا يلحقه منّة، ولو سلمنا فيبطل ببذل الوالد وغيره من الأقارب، وبذل من للمبذول عليه أياد كثيرة ونِعَم[٢].

٢. أن حكم الوالد مخالف لغيره في بعض الأحكام كالقصاص وحد القذف، والرجوع في الهبة، وكذا الابن يخالف غيره في باب المنّة[٣].

يمكن أن يناقش: أن مخالفة الأب أو الابن في بعض الأحكام لا يلزم منه مخالفتها هنا.

الراجح:

الذي يترجح والله تعالى أعلم: هو عدم لزوم قبول المال من القريب أو البعيد، لكن يقال: إذا قبله فإنه يصير مستطيعًا ويلزمه الحج، ويكره سؤال الناس، لأنه يسأل فيما ليس أمرًا ضروريًا فهو غير مستطيع ولا يجب عليه الحج، لكن من عرف من حاله وأراد أن يعينه فلا بأس ما دام أنه عاجز، وإذا قبل المال لزمه الحج، وحجه صحيح لما استدل به أصحاب القول الأول من أدلة.

(١) ينظر: الحاوي الكبير (١٢/٤).

(٢) ينظر: المغني (١٠/٥).

(٣) ينظر: الحاوي الكبير (١/٤-١٢).

المبحث الثاني
النفقة في الحج على الغير

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
نفقة الزوجة ومحرمها

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: نفقة الزوجة في الحج:

صورة المسألة:

هل يجب على الزوج تكاليف نفقة الزوجة في حج الفريضة؟

سبق إجماع أهل العلم على أن الاستطاعة شرط لوجوب الحج، فالأصل أن الحج على المسلم المستطيع -من رجل أو امرأة- من ماله، وإذا لم يجد المال فلا حج عليه.

لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [التوبة: ١١٨]، فمن لا يجد المال لا يستطيع، والاستطاعة لا تأتي من الغير، والمرأة داخلة في عموم الآية.

ومن خلال تتبع كتب الفقهاء رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ لم أجد من قال بوجوب نفقة حج الزوجة على زوجها، وإنما عليه نفقة الحضر وما زاد فهو من مالها[1]. قال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأجمعوا على أن الحج يجب على المرأة إذا استطاعته"[2].

(١) ينظر: المحيط البرهاني في الفقه (٤٢٠/٢) وفتح القدير لابن الهمام (٤٢١/٢) ومواهب الجليل (٢٥/٣-٢٠٦) والحاوي الكبير (٢٢١/٤) وكشاف القناع (٤٤٧/٢)، هذا في حق الزوجة، وكذا المرأة على وجه العموم.

(٢) شرح صحيح مسلم للنووي (١٤٨/٤).

فالحج لا يعد من النفقات الواجبة إلا في حالة اشتراطها لذلك في عقد النكاح فيجب الوفاء بالشرط[1].

استدلوا بما يأتي:

١. أن النبي ﷺ ذكر النفقة الواجبة على الزوج في حديث حكيم بن معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قلت يا رسول الله ما حق زوجة أحدنا علينا؟ قال: «أن تُطعمَها إذا طَعمت وتَكسوها إذا اكتسيت، ولا تَضرب الوجَه ولا تُقبح ولا تَهجر إلا في البيت»[2].

وجه الدلالة: دل الحديث على أن النفقة الواجبة هي: الطعام والكسوة ولم يذكر نفقة الحج.

٢. لم يرد دليل في الكتاب والسنة على وجوب النفقة على الزوج ولا دفع الزكاة ولا قضاء الدين.

٣. إذا وجبت نفقة المحرم ونفقة القضاء عليها فنفقة حجة الإسلام أولى[3].

هذا من حيث الوجوب أو اللزوم فلا يلزمه، لكن يستحب له ذلك إن كان قادرًا من باب المعروف والبر والإحسان، فإذا وهب الزوج المال لزوجته أو الرجل لقريبته وحجّت به فالحج صحيح، وهذا ما عليه فتوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فيما نصه: "لا يُلزم الزوج شرعًا بنفقات حجها وإن كان غنيًا، وإنما ذلك

(١) نص على ذلك جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة، لحديث: "إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج"، أخرجه البخاري في الصحيح كتاب: الشروط، باب: الشروط في المهر (٣/١٩٠) رقم (٢٧٢١) ومسلم في الصحيح، كتاب: الحج، باب: الوفاء بالشروط في النكاح، (٢/١٠٣٥) رقم (١٤١٨)، إلا المالكية فيرون باستحباب الوفاء بالشرط. ينظر: البناية شرح الهداية (٥/١٦٦) والمقدمات الممهدات (١/٤٨٤) والكافي لابن قدامة (٣/٣٩) والمغني (٧/٩٣).

(٢) أخرجه أبو داود في السنن/ كتاب النكاح، باب: حق المرأة على زوجها رقم (٢١٤٢) (٢/٢٤٤) والإمام أحمد في المسند برقم (٢٠٠١١) (٣٣/٢١٧) والنسائي برقم (٩١٢٦) (٨/٢٦٦) صححه الحاكم وابن حبان: ينظر فتح الغفار (٣/١٤٩٢) قال الألباني «سنده حسن» ينظر: إرواء الغليل (٧/٩٨).

(٣) ينظر: الحاوي الكبير (٤/٢٢١).

من باب المعروف، وهي غير مُلزمة بالحج لعجزها عن نفقته"[1].

المسألة الثانية: نفقة المحرم:

اختلف الفقهاء[2] القائلون باشتراط المحرم للمرأة، في على من تجب نفقته؟ على قولين:

القول الأول: أن نفقته في الحج عليها إن استطاعت وطلب النفقة، وإن لم تستطيع أو امتنع عن الحج مع وجود النفقة فهي كمن لا محرم لها فلا يلزمها الحج، وبه قال جمهور الفقهاء فهو مذهب الحنفية، وبعض المالكية، والصحيح من أقوال الشافعية، ومذهب الحنابلة[3].

القول الثاني: أن نفقة حج المحرم عليه، وبه قال محمد صاحب أبي حنيفة[4].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بما يأتي:

١. أنه من سبيلها فلا تتوصل للحج إلا به؛ فكان عليه نفقتها كالراحلة[5].

٢. دفعًا للحرج خروجه معها لئلا تمضي مفردة دونه[6].

واستدل محمد صاحب أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ القول الثاني بقوله: بأنه غير مجبر على الخروج فإذا تبرع به لم يستوجب بتبرعه النفقة عليها[7].

(١) فتوى رقم (١٠٧٠١) (٣٥/١١).

(٢) وهم الحنفية، وبعض المالكية، والشافعية على الصحيح من أقوالهم، والحنابلة، ينظر: المبسوط: (١٦٣/٤) والجوهرة المنيرة (١٥٠/١) والبحر الرائق (٣٣٩/٢) والمحيط البرهاني (٤٢٠/٢) ومواهب الجليل (٢٠٥/٣) والمجموع (٦٤/٧) ومغني المحتاج (٦٢٩/١) والبجيرمي على الخطيب (١٩٢/٢)، والمغني (٣٤/٥) والكافي لابن قدامة (٤٧٠/٢) والإنصاف (٣٧٤/٣).

(٣) تنظر المراجع السابقة لجميع المذاهب.

(٤) ينظر: المبسوط (١٦٣/٤)، فتح القدير (٤٢٢/٢).

(٥) ينظر: الجوهرة النيرة (١٥٠/١) والمغني (٣٤/٥) والكافي لابن قدامة (٤٧٠/١).

(٦) مواهب الجليل (٢٠٦/٣).

(٧) ينظر: المبسوط (١٦٣/٤)، فتح القدير (٤٢٢/٢).

يمكن أن يناقش: بأنه إذا تبرع للخروج فلا يُكلّف بما لا يلزمه من وجوب النفقة.

الراجح:

الذي يترجح والله تعالى أعلم هو القول الأول، وهو القول بوجوب نفقة محرم المرأة عليها إذا استطاعت ذلك وإذا لم تستطع فلا يجب عليها الحج؛ لقوة ما استدل به أصحاب هذا القول وبأنه لا يُلزم بما لا يجب عليه، إذ الخروج معها لا يلزمه، وأما إن تبرع بذلك فلا بأس.

المسألة الثالثة: نفقة الزوجة في حج القضاء:

صورة المسألة:

إذا فسد الحج بسبب ارتكاب المحظور -الوطء قبل التحلل الأول- فإنه يجب القضاء، وإذا كان كذلك: فعلى من تجب نفقة الزوجة في حج القضاء؟

اختلف الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن النفقة تكون على المرأة في حج القضاء إن كانت مطاوعة بالوطء، وتكون على الزوج إن كانت مكرهة، وبذلك قال المالكية[١]، والحنابلة[٢].

القول الثاني: أن النفقة من مال الزوجة الموطوءة مطلقًا، وهذا القول قول الحنفية[٣]، ووجب عند الشافعية[٤].

القول الثالث: أن النفقة في حج القضاء من مال الزوج الواطئ، وهو القول الصحيح من مذهب الشافعية[٥].

(١) ينظر: الذخيرة (٣/٣٤٣) وحاشية الدسوقي (٢/٣٠٦).

(٢) ينظر: الكافي لابن قدامة (١/٥٣٢) والإنصاف (٣/٤٤٧) قال المرداوي: «بلا نزاع»، وينظر: وكشاف القناع (٢/٥١٧).

(٣) ينظر: البحر الرائق (٣/١٨-١٩)، رد المحتار على الدر المختار (٣/٥٢٤).

(٤) ينظر: الحاوي (٤/٢٢١) والمجموع (٧/٣٩٦) والبيان في مذهب الإمام الشافعي (٤/٢٢١).

(٥) ينظر: الحاوي الكبير (٤/٢٢١)، والمجموع (٧/٣٩٦).

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بما يأتي:

١. أنه المفسد لنسكها فكانت واجبة عليه حال الإكراه[١].

٢. أنها غرامة تتعلق بالجماع فلزمته كالكفارة[٢].

٣. إن طاوعت فهي كحج الأداء، وهي من أفسدت نسكها[٣].

واستدل أصحاب القول الثاني:

بأن القضاء من عبادات الأبدان، وما لزم الزوجة من عبادات الأبدان فالنفقة المتعلقة بها في مالها لا يتحملها الزوج عنها كحجة الإسلام[٤].

يمكن أن يناقش: بأن الدليل مسلّم في حج القضاء فيما إذا كانت مطاوعة، أما المكرهة فلا تحمل ما لا يلزمها إذ ليست سببًا فيه.

واستدل أصحاب القول الثالث:

أن القضاء إنما وجب بالوطء، وحقوق الأموال المتعلقة بالوطء يختص بتحملها الزوج كالمهر والكفارة[٥].

يمكن أن يناقش: بأن الدليل مسلّم كذلك، وهو ما استدل به أصحاب القول الأول فيما إذا كانت مكرهة، أما إن كانت مطاوعة فيلزمها كما يلزم الزوج نفقة نفسه كحج الأداء.

الراجح:

الذي يترجح -والله تعالى أعلم- هو القول الأول القائل: بالتفصيل فيما إذا

(١) ينظر: الكافي لابن قدامة (٥٣٢/١) وكشاف القناع (٥١٧/٢).
(٢) أسنى المطالب (٥١٢/١).
(٣) ينظر: المهذب مع المجموع (٣٩٦/٧).
(٤) الحاوي الكبير (٢٢١/٤)
(٥) المرجع السابق.

كانت مطاوعة فعليها النفقة، وأما المكرهة فعلى زوجها نفقتها لقوة ما استدل به أصحاب هذا القول.

المطلب الثاني
نفقة الأولاد في الحج

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: نفقة الصغير:

أجمع العلماء رَحِمَهُمُ اللَّهُ [١] على أن الحج لا يجب على الصغير غير البالغ، وأنه لو حج فحجه صحيح ويقع نفلًا، ولا يجزئه عن حجة الإسلام فيجب عليه الحج إذا بلغ.

واختلفوا في نفقة حجه الزائدة عن نفقة الحضر، هل تجب من مال الولي أو من ماله على قولين:

القول الأول: أن نفقة حج الصغير تجب من مال الولي، وبه قال جمهور الفقهاء من الحنفية[٢]، وأكثر المالكية[٣]، والصحيح من مذهب الشافعية[٤]، والمذهب عند الحنابلة[٥].

القول الثاني: أن نفقة حج الصغير تجب من ماله، وبهذا القول قال بعض المالكية[٦]، والقول الثاني عند الشافعية[٧]، والرواية الثانية للحنابلة[٨].

(١) نقل الإجماع: ابن المنذر في الإجماع (٦١/١)، وابن قدامة في المغني (٤٤/٥)، وينظر: شرح فتح القدير (٤١٤/٢)، والبحر الرائق (٤٨٧/٢) والمهذب مع المجموع (٢٤/٧).

(٢) ينظر: شرح فتح القدير (٤١٤/٢)، ورد المحتار (٤٠٥/٣).

(٣) ينظر: المعونة (٥٩٦/١) والذخيرة (٢٩٦/٣) وقيده المالكية فيما إذا خاف على الصبي لو تركه.

(٤) ينظر: المجموع (٣١/٧) ومغني المحتاج (٦٢١/١) والبجيرمي على الخطيب (١٩٣/٢).

(٥) ينظر: المغني (٥٤/٥) والإنصاف (٣٥٤/٣) والفروع (٢١٩/٥).

(٦) ينظر: حاشية الدسوقي (٢٠٢/٢) والذخيرة (٢٩٨/٣).

(٧) ينظر: المجموع (٣١/٧) ومغني المحتاج (٦٢١/١).

(٨) حكاها القاضي وقدمها في الهداية والخلاصة والرعايتين، ينظر: الإنصاف (٣٥٤/٣)، =

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بما يأتي:

١. أن الولي كلفه بذلك، ولا حاجة به إليه، وليس من الإصلاح إلزامه نفقة ما لا يحتاج إليه[١].

٢. أن الولي السبب فيه، كما لو أتلف مال غيره بأمره[٢].

واستدل أصحاب القول الثاني بما يأتي:

١. أن الحج له، فالنفقة عليه كالبالغ[٣].

يمكن أن يناقش: بالتسليم بأن الحج له لكن الولي هو من تسبب فيه.

٢. أن فيه مصلحة تحصيل الثواب له ويتمرّن عليه، فصار كأجر المعلم والطبيب[٤].

نوقش من وجهين:

الأول: أن الصبي لا يكلف من غير حاجة إليه ليتمرن عليه لأنه لا يجب إلا مرة في العمر، ثم إن مصلحة التعليم كالضرورة بخلاف الحج[٥].

الثاني: أن مؤنة المعلم يسيرة غالبًا لا تجحف بمال الصبي بخلاف الحج[٦].

الراجح:

الذي يترجح -والله تعالى أعلم- هو القول الأول وهو القول: بأن نفقة حج الصغير على الولي إذ هو السبب في حجه والصغير لا يدرك.

= والفروع (٢١٩/٥) وكشاف القناع (٤٤٣/٢).

(١) ينظر: المعونة (٥٩٧/١) والمغني (٥٤/٥).

(٢) ينظر: كشاف القناع (٤٤٣/٢).

(٣) المغني (٥٤/٥).

(٤) ينظر: المجموع (٣١/٧) والفروع (٢١٩/٥).

(٥) ينظر: مغني المحتاج (٦٢١/١) وكشاف القناع (٤٤٣/٢).

(٦) ينظر: المجموع (٣٢/٧) ومغني المحتاج (٦٢١/١، ٦٣٢).

المسألة الثانية: الولد المكلف[1].

صورة المسألة:

هل نفقة الحج للأولاد المكلفين من الأبناء والبنات واجبة على أبيهم وتُعدّ من حقوق الأبناء؟

تبين مما سبق أن الحج يجب على المكلف من رجل أو امرأة إذا استطاع بنفسه بأن ملك الزاد والراحلة، ولا يكون الإنسان مستطيعًا ببذل غيره، ولم أجد في كتب الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ من عدّ حج الأولاد من الحقوق الواجبة على الآباء، وإنما لو بذل له الحج فله أن يقبل على القول الصحيح وحجه صحيح، وهو أمر حسن يؤجر الأب عليه ومن النفقات المشروعة، ولا يكون واجبًا على الأب إلا إذا حج بأحد الأولاد فعليه الحج بالبقية من باب العدل بين الأولاد.

المطلب الثالث
نفقة الوكيل في الحج

صورة المسألة:

النيابة في الحج للعاجز عجزًا ميؤوسًا من زواله جائزة في قول جمهور الفقهاء[2]، لكن على من تكون نفقة النائب أو الوكيل في الحج؟

اتفق الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ[3] القائلون بجواز النيابة في الحج لغير القادر أن المال ونفقة حج النائب تكون من المستنيب -المحجوج عنه- وعلى جواز أخذها، وهي: نفقة السفر أو أجرة الحملة (التنقل - والمسكن - والطعام - ونفقة الرجوع - وكل ما

(١) المراد بالولد هنا الابن والبنت.

(٢) من: الحنفية، وبعض المالكية، والشافعية، والحنابلة، ولم يخالف في ذلك إلا المالكية في المشهور عنهم، ينظر: بدائع الصنائع (٢١٢/٢) والبناية شرح الهداية (٤٧١/٤) ورد المحتار (٥٩٨/٢)، والذخيرة (١٩٣/٣)، ومواهب الجليل (٢/٣) والمهذب مع المجموع (٩٥/٧-٩٦) ومغنى المحتاج (٦٣١/١) والمغني (١٩/٥-٢٠) والإنصاف (٣٦٦/٣) والفروع (٢٥٥/٥).

(٣) ينظر: المراجع السابقة.

يحتاجه في الحج)، وما فضل من المال رده إلا أن يؤذن له في أخذه، وينفق على نفسه بقدر الحاجة من غير إسراف ولا تقتير[١].

واستدلوا على وجوب النفقة من مال المستنيب بما يأتي:

١. أن نفس الحج يقع للحاج، وإنما للمحجوج عنه ثواب النفقة، فإذا لم ينفق من ماله فلا شيء له[٢].

٢. أن الاستطاعة كما تكون بالنفس تكون ببذل المال ولهذا يقال لمن لا يحسن البناء: إنك مستطيع ببناء دارك إذا كان معه ما يفي ببنائها[٣].

٣. أنه عند الحج عن نفسه أقيم الإنفاق مقامه، أي مقام أداء الأفعال يعني الواجب عليه إذا حج أن ينفق على نفسه، فكذا إذا عجز عن الأداء عليه أن ينفق لإمضاء غيره عنه[٤].

ومما يترتب على ذلك[٥]:

- ما فضل من المال رده، كما سبق.
- إن أنفق من مال نفسه، رجع به.
- ما لزمه بفعل محظور من ماله؛ لأنه لم يؤذن له في الجناية فكان موجبها عليه كما لو لم يكن نائبًا.
- دم المتعة والقران إن أُذن له في ذلك فعلى المستنيب؛ لأنه أذن في سببها، وإن لم يؤذن له فعليه.

(١) نفقة الوكيل أو النائب هنا تختلف عن مسألة الاستئجار على الحج، فهذه ليست مرادة بالبحث، وإنما تدخل في مسألة: (الاستئجار على الطاعات) وليست مرادة بالبحث.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٢/٢١٣) والذخيرة (٣/١٩٣).

(٣) ينظر: مغني المحتاج (١/٦٣١).

(٤) النيابة شرح الهداية (٤/٤٧٣).

(٥) ينظر: البحر الرائق (٣/٦٦) والذخيرة (٣/١٩٥)، بداية المجتهد (١/٣٢١)، والمجموع (٥/١١٩-١٢٠) والعزيز شرح الوجيز (٣/٢٩٧)، والمغني (٥/٢٦).

- دم الإحصار على المستنيب كنفقة الرجوع.
- إن أفسد حجه فالقضاء عليه، ويرد ما أخذ.

المطلب الرابع
نفقة الحج عن الميت

اختلف الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ في نفقة الحج عن الميت إذا كان قد توفي وهو لم يحج حجة الإسلام، سواءً فرّط أو لم يفرّط، على قولين:

القول الأول: أن نفقة الحج تكون من تركته سواءً فرّط في أداء الحج أو لم يفرّط، أوصى بذلك أو لم يوصِ، وبهذا القول قال الشافعية(١)، والحنابلة(٢).

القول الثاني: أن نفقة الحج عن الميت لا تؤخذ من ماله ويسقط عنه الحج إلا إذا أوصى فيُحج عنه من الثلث، وبهذا القول قال الحنفية(٣)، والمالكية(٤).

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بما يأتي:

١. عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن امرأة من جهينة جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فماتت قبل أن تحج أفأحج عنها؟ قال: «نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنتِ قاضيته؟» قالت: نعم، قال: «اقضوا دين الله فالله أحق بالوفاء»(٥).

(١) ينظر: المجموع (٧/٩٧، ١٠١) والعزيز شرح الوجيز (٣/٢٩٥)، ومغني المحتاج (١/٦٣٠).
(٢) ينظر: المغني (٥/٣٦، ٣٨)، والإنصاف (٣/٣٦٩)، وكشاف القناع (٢/٤٥٦).
(٣) ينظر: بدائع الصنائع (٢/٢٢١) والبناية شرح الهداية (٤/٤٧٨)، والبحر الرائق (٣/٦٩).
(٤) ينظر: مواهب الجليل (٢/٤٧٥)، الذخيرة (٣/١٩٦)، وحاشية الدسوقي (٢/٢٢٤).
(٥) أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الحج، باب: الحج والنذر عن الميت (٣/١٨) رقم (١٨٥٢).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ شبّه الحج بالدين الذي لا يسقط بالموت فوجب أن يتساويا في الحكم[١].

٢. حديث عبدالله بن بريدة عن أبيه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أن امرأة جاءت إلى رسول الله ﷺ وقالت: يا رسول الله إن أمي ماتت ولم تحج أفأحج عنها»، قال: «نعم»[٢].

وجه الدلالة: أن الحديث عام ولم يستفسر فيه عليه الصلاة والسلام أنها ماتت عن وصية أو لا[٣].

٣. أن الجائز هو التأجيل للحج لا التفويت[٤].

واستدل أصحاب القول الثاني:

بأن الحج عبادة بدنية والعبادات البدنية لا تجزئ النيابة في أدائها وتسقط بموت من عليه كالصلاة[٥].

نوقش: أن الحج يختلف عن الصلاة فهو عبادة بدنية مالية، فتدخله النيابة بخلاف الصلاة[٦].

الراجح:

الذي يترجح -والله تعالى أعلم- هو القول الأول، وهو القول: بأن نفقة الحج عن الميت تؤخذ من تركته سواءً أوصى أو لم يوصِ إذا ترك مالاً، وإن لم يترك فيستحب أن يحج عنه من مال غيره، وذلك؛ لقوة ما استدل به أصحاب هذا القول وصراحتها.

(١) ينظر: مغني المحتاج (٦٣٠/١) والمغني (٣٨/٥-٣٩)، وكشاف القناع (٤٥٦/٢).
(٢) أخرجه الترمذي في السنن، كتاب الحج (٢٦٠/٣) برقم (٨٢٩). وقال: "حديث حسن صحيح".
(٣) ينظر: بدائع الصنائع (٢٢١/٢).
(٤) مغني المحتاج (٦٣٠/١).
(٥) ينظر: المبسوط (١٤٨/٤).
(٦) ينظر: المغني (٣٩/٥).

وعلى هذا فيقال فيما يترتب على ذلك من زيادة النفقة وغيرها كما قيل في المطلب السابق -في الحج عن الحي- إذ الحاج لا يكون مالكًا لما أخذه من النفقة بل يتصرف فيه على ملك المحجوج عنه حيًا كان أو ميتًا، مُعيَّنًا كان القدر أو غير معين.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وفي ختام هذا البحث خلصت بنتائج أهمها ما يأتي:

١. الحث على النفقة في الحج لما فيها من الفضل والثواب.

٢. أن المراد بالاستطاعة المالية في الحج هي: الزاد والراحلة، والمعتبر فيه هو ملك المال الذي يكفيه في الحج ذهابًا وإيابًا.

٣. أن من أراد الحج إن كان له دين على مليء باذل له فإنه يلزمه، وإن كان على معسر أو تعذر استيفاؤه عليه، لم يلزمه باتفاق الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ.

٤. أن قضاء الدَّين الحال مُقدم على الحج باتفاق الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ.

٥. أن الدَّين إن كان مؤجلًا وغلب على ظنه أنه يوفيه إذا حل أجله أو وثّقه برهن أو كفيل، فالحج واجب على المدين وليس للدائن منعه من السفر، وأما إن حل أجله قبل الحج فيقدم الدين.

٦. لا يجب الاقتراض أو الاستدانة من أجل الحج باتفاق الفقهاء، والخلاف في الجواز، فلو علم الإنسان من نفسه الوفاء أبيح له الاستقراض، وإذا لم يكن له جهة وفاء فيُكره على القول الصحيح من أقوال الفقهاء.

٧. أن سؤال الناس من أجل الحج لمن لم تكن عادته السؤال مكروه باتفاق الفقهاء.

٨. لا يلزم قبول المال من الواهب أو المتبرع إلا إذا كان الوالد أو الولد على القول الصحيح من أقوال أهل العلم.

٩. لا يجب على الزوج نفقة حج زوجته، ويستحب له ذلك من باب العشرة بالمعروف بالاتفاق إلا إذا كانت قد اشترطت في العقد.

١٠. أن نفقة محرم المرأة واجبة عليها إن استطاعت على قول جمهور الفقهاء رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ.

١١. وجوب نفقة القضاء على الزوج إن كانت المرأة مكرهة حين قضاء حجها، ووجوبها عليها إن كانت مطاوعة.

١٢. أن نفقة الصغير في الحج واجبة من مال الولي على القول الصحيح من أقوال أهل العلم.

١٣. عدم وجوب نفقة الحج على الأولاد البالغين وأن الأصل في الاستطاعة لا تكون بالغير على القول الصحيح من أقوال أهل العلم، وإنما يستحب للأب أن يبذل للولد لأجل الحج فهو من باب الإحسان، كما يستحب للولد البذل للأب فهو من باب البر.

١٤. أن نفقة الوكيل في الحج عن الحي غير القادر تكون من الموكل (المستنيب) باتفاق الفقهاء رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ.

١٥. أن نفقة الحج عن الميت تؤخذ من تركته سواءً فرّط في أداء الحج أو لم يُفرِّط، أوصى بذلك أو لم يوصِ، على القول الصحيح من أقوال أهل العلم.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

١. الإجماع، لأبي بكر محمد بن المنذر النيسابوري، تحقيق: فؤاد عبدا لمنعم أحمد، دار المسلم للنشر والتوزيع، ط١ ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٢. الإجماع، لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر، جمع وترتيب: فؤاد الشلهوب وعبدالوهاب الشهري، دار القاسم بالرياض، ط١ ١٤١٨هـ.

٣. أحكام الاستطاعة في ضوء المستجدات المعاصرة، يوسف عبدالرحيم سلامة، نابلس-فلسطين، ١٤٢٤هـ.

٤. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد بن ناصر الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.

٥. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، لأبي زكريا الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٦. الأم، للإمام أبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، النشر ١٤١٠هـ.

٧. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، للإمام علاء الدين المرداوي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

٨. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم الحنفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١.

٩. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواردة في الشرح الكبير، لابن الملقن سراج الدين الشافعي، دار الهجرة، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ.

١٠. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.

١١. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام محمد بن رشد القرطبي، دار المعرفة، بيروت، ط٩، ١٤٠٩هـ.

١٢. البناية شرح الهداية، للعلامة أبو محمد محمود بن أحمد الحنفي بدر الدين العيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.

١٣. البجيرمي على الخطيب، وهو حاشية الشيخ البجيرمي الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١ ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

١٤. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل، لابن رشد القرطبي، تحقيق: د. محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط٢ ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

١٥. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لفخر الدين الزيلعي الحنفي. المطبعة الأميرية الكبرى.

١٦. تحفة الفقهاء، لأبي بكر علاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.

١٧. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبدالبر القرطبي، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ١٣٨٧هـ.

١٨. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للعلامة محمد بن أحمد الدسوقي المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

١٩. حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، لأبي الحسن علي العدوي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة، تاريخ النشر ١٤١٤هـ.

٢٠. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، لأبي الحسن الماوردي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

٢١. درر الحكام شرح غرر الأحكام، لمحمد بن علي، دار إحياء الكتب العربية، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٢٢. الذخيرة، لشهاب الدين القرافي، تحقيق: محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي ط١، ١٩٩٤م.

٢٣. رد المحتار على الدر المختار، المعروف ب (حاشية ابن عابدين)، لابن عابدين، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٢٧هـ.

٢٤. روضة الطالبين وعمدة المفتين، للإمام أبي زكريا محيي الدين النووي، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١٢هـ.

٢٥. سنن أبي داود، لأبي داود السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، بدون طبعة وتاريخ.

٢٦. سنن الترمذي، لأبي عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبدالباقي وإبراهيم عطوة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٩٥هـ.

٢٧. السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين أبي بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٨. سنن النسائي، لأبي عبدالرحمن بن شعيب النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ.

٢٩. الشرح الكبير على متن المقنع، لشمس الدين ابن قدامة المقدسي، دار الكتاب العربي للنشر.

٣٠. الشرح الممتع على زاد المستقنع، للشيخ محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٤هـ.

٣١. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لمحمد بن حبان التميمي الدارمي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.

٣٢. صحيح البخاري، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٣٣. صحيح الجامع الصغير وزياداته، لأبي عبدالرحمن محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي بيروت، بدون طبعة وتاريخ.

٣٤. صحيح مسلم بشرح الإمام النووي، للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون طبعة.

٣٥. العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، للرافعي الشافعي، تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

٣٦. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبدالرزاق الدويش، مؤسسة الأميرة العنود، ط٤، ١٤٢٣هـ.

٣٧. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت.

٣٨. الفروع، لمحمد بن مفلح المقدسي، ومعه تصحيح الفروع، تحقيق: د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة ط ١، ١٤٢٤هـ.

٣٩. الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، لأحمد النفراوي المالكي، المكتبة العصرية ط ١. ١٤٢٥هـ.

٤٠. الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لموفق الدين ابن قدامة المقدسي، المكتب الإسلامي، دار ابن حزم للطباعة، بدون، ط١، ١٤٢٣هـ.

٤١. كشاف القناع عن متن الإقناع، للشيخ منصور البهوتي، تحقيق: أبو عبدالله محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

٤٢. لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ.

٤٣. المبدع شرح المقنع، لابن مفلح الحنبلي، تحقيق: محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

٤٤. المبسوط، لمحمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ط ١٤١٤هـ.

٤٥. المحيط البرهاني في الفقه النعماني، لأبي المعالي الحنفي، تحقيق: عبدالكريم الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.

٤٦. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لأبي الحسن نور الدين على الهيثمي، تحقيق: حسان الدين المقدسي، مكتبة القدس، القاهرة، ط ١٤١٤هـ.

٤٧. المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا محيي الدين النووي،تحقيق: محمد نجيب المطيعي ، دار إحياء التراث العربي، ط ١٤١٥هـ.

٤٨. المستدرك على الصحيحين، لأبي عبدالله الحاكم محمد بن عبدالله النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

٤٩. مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأبي عبدالله أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ.

٥٠. المعونة على مذهب عالم المدينة، الإمام مالك بن أنس، للقاضي عبدالوهاب، تحقيق: شمس عبدالحق، المكتبة التجارية ومصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة.

٥١. المغني لابن قدامة، تحقيق: د.عبدالله التركي ومحمد عبدالفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، ط٢، ١٤١٣هـ.

٥٢. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، للشيخ شمس الدين الشربيني، إشراف: صدقي العطار، دار الفكر، ط١، ١٤١٩هـ.

٥٣. مواهب الجليل شرح مختصر خليل، لشمس الدين الحطاب المالكي، دار الفكر، ط٣، ١٤١٢هـ.

٥٤. نيل الأوطار، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث ط١ ١٤١٣هـ.

فهرس المحتويات

المقدمة ٢٧١
التمهيد: فضل النفقة في الحج ٢٧٥
المبحث الأول: النفقة في الحج على النفس ٢٧٧
المطلب الأول: المراد بالاستطاعة المالية في الحج ٢٧٧
المطلب الثاني: الحج والدَّين ٢٨١
المطلب الثالث: السؤال لأداء الحج والبذل له ٢٨٦
المبحث الثاني: النفقة في الحج على الغير ٢٨٩
المطلب الأول: نفقة الزوجة ومحرمها ٢٨٩
المطلب الثاني: نفقة الأولاد في الحج ٢٩٤
المطلب الثالث: نفقة الوكيل في الحج ٢٩٦
المطلب الرابع: نفقة الحج عن الميت ٢٩٨
الخاتمة ٣٠١
قائمة المصادر والمراجع ٣٠٣

فائدة: حكم إجابة الأذان المنقول على الهواء وعبر المسجل

تشرع إجابة المؤذن المنقول صوته على الهواء مباشرة إذا كان لم يؤد الصلاة بعد، أما إذا أدى الصلاة فلا تشرع الإجابة؛ لأنه نداء لمن لم يصل، فالمؤذن يقول: حي على الصلاة، وهذا قد صلى، وأما إذا كان مسجلاً، فلا تشرع إجابة المؤذن في هذه الحال؛ لأنه ليس أذاناً حقيقياً، وإنما هو حكاية صوت، وشيء مسموع لأذان سابق، وقد يكون هذا الأذان المسجل لرجل ميت أو غائب.

لطائف الفوائد للأستاذ الدكتور سعد بن تركي الخثلان، (ص٣٨).

الأحكام الفقهيَّة للمضاعفات الطبيَّة

دراسة نظريَّة تطبيقيَّة

إعداد:

د. فيصل بن عبدالرحمن بن محمد السحيباني

عضو هيئة التدريس بقسم القضاء الجزائي بالمعهد العالي للقضاء

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلن تجد له وليًا مرشدًا، والصلاة والسلام على نبينا محمدٍ وآله وصحابته أفضل صلاةٍ وأتمَّ تسليم.

وبعد..

فإنَّ الشريعة الإسلامية شريعةٌ صالحةٌ لكل زمانٍ ومكانٍ، ومُصْلِحةٌ لهما أيضًا، مُسْتَوعبةٌ لكل متغيرات الحياة، قادرةٌ على مسايرة التَّطور، وما ذاك إلا لأنَّها شريعةٌ إلهيةٌ مبنيةٌ على أصولٍ وقواعدَ، تنطلق من مقاصدَ لتُحَقِق مصالحَ وتدفع مفاسد، لذا أصبحت خير شريعةٍ أخرجت للناس.

فما من حادثةٍ ولا نازلةٍ تحلُّ بالأمة الإسلامية إلا ولها في هذه الشريعة العظيمة حكمٌ؛ إما نصًا أو استنباطًا، وإنما الذي على المجتهد البحث والتَّنقيب عن ذلك في مظَانِّه.

وقد أنعم الله علينا في هذا العصر بتطور علم الطب تطورًا كبيرًا، نتجت عنه حاجة ماسة إلى دراسة مستجداته، والبحث في موضوعاته؛ ومن تلك الموضوعات التي تحتاج إلى دراسةٍ: موضوع آثار العمليات والجراحات الطبيَّة ونتائجها، ومدى مسؤولية الفريق الطبي عنها، ومن هنا أردت البحث في هذا الموضوع، تحت عنوان: **(الأحكام الفقهيَّة للمضاعفات الطبيَّة - دراسةٌ نظريَّةٌ تطبيقيَّةٌ)**

وقد حاولت جمع ما استطعت من صور تلك المضاعفات وأنواعها وأحكامها،

مقرونًا بتطبيقاتٍ قضائيةٍ معاصرةٍ وهو جهدُ مقلٍ ضعيفٍ، أسأل الله أن يبارك فيه، وأن يلهمني فيه الصواب.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

مما حداني لاختيار هذا الموضوع عددٌ من المسوغات منها:

١. كثرة المضاعفات الطبيَّة وانتشارها في مختلف الأعمال الطبيَّة بكافة تخصصاتها ومجالاتها؛ نظرًا للتطورات العلميَّة السريعة في المجال الطبي في العصر الحاضر؛ والذي نتجت عنه كثرة العمليات الطبية والجراحية، وتوسع الناس في العمليات التَّكميلية والتَّجميلية ونحوها.

٢. الخلط بين المضاعفات الطبيَّة والأخطاء الطبيَّة، وهما -كما سيأتي بيانه- مصطلحان مختلفان ولكلٍ منهما أحكامه وآثاره، ولإظهار هذه الفوارق في الأحكام والآثار أهمية قصوى بين شتى طبقات المهتمين من شرعيين وأطباء ومحامين وغيرهم.

٣. الحاجة لبيان الآثار القضائية المترتبة على أحكام هذه المضاعفات؛ نظرًا لكثرة القضايا والمطالبات المنظورة لدى اللجان الطبية في هذا.

الدراسات السابقة المتعلقة بالموضوع:

بعد استقصاء ما كُتب حول الموضوع لم أجد بحثًا تناول موضوع الأحكام الشرعية للمضاعفات الطبية وآثارها القضائية، وإنما وجدت عددًا من البحوث حول موضوعات الخطأ الطبي وأحكامه، وحول أحكام الإذن الطبي ونحوهما، وبشكلٍ عام فقد تركزت تلك البحوث على موضوعاتٍ طبيةٍ عامةٍ، ولم تتطرَّق لموضوع أحكامٍ المضاعفات الطبيَّة وآثارها.

منهج البحث:

أما منهجي في البحث فهو على حسب المنهج التَّحليلي المتبع في مثل هذه البحوث،

القائم على تصوير المسألة المراد بحثها تصويرًا دقيقًا ثم بيان حكمها عند أصحاب المذاهب الفقهية المعتبرة مع ذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف الصالح، وإذا لم أقف على المسألة في مذهب ما فأسلك بها مسلك التخريج مع توثيق الأقوال من كتب أهل المذهب، واستقصاء أدلة الأقوال مع بيان وجه الدلالة، معتمدًا على أُمهات المصادر والمراجع الأصلية في التحرير والتوثيق والتخريج.

خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، وتفصيله كالتالي:

تمهيد في التعريف بالعنوان: وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف مفردات العنوان.

المطلب الثاني: المراد بالمضاعفات الطبية.

المطلب الثالث: الألفاظ ذات الصلة.

المبحث الأول: أنواع المضاعفات الطبية وثبوتها، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أنواع المضاعفات الطبية.

المطلب الثاني: مسؤولية الطبيب عن المضاعفات الطبية.

المطلب الثالث: مرجعية تحديد المضاعفات الطبية.

المبحث الثاني: إخبار المريض بالمضاعفات الطبية وآثاره، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حكم إخبار المريض بالمضاعفات الطبية وآثاره.

المطلب الثاني: حالات تعذّر إخبار المريض بالمضاعفات الطبيَّة.

المطلب الثالث: المضاعفات الطبية الناتجة عن الأخطاء الطبية.

المبحث الثالث: التطبيقات القضائية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تطبيقات قضائية في وقائع أُخبر المريض فيها بالمضاعفات الطبية.

المطلب الثاني: تطبيقات قضائية في وقائع لم يُخبر المريض فيها بالمضاعفات الطبية.

المطلب الثالث: تطبيق قضائي في واقعة لم يمكن إخبار المريض فيها بالمضاعفات الطبية.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته.

وفي الختام، أحمد الله تعالى على نعمه ولطفه وتيسيره، وأسأله التوفيق والسداد، وأن يعفو عن الزلل والنقص، كما أسأله أن ينفع بما كتبت إنَّه كريم جواد، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحابته أجمعين.

التمهيد

المطلب الأول
تعريف مفردات العنوان

يحسن البدء ببيان معنى المضاعفات الطبية في اللغة والاصطلاح وذلك في الفرعين التاليين:

الفرع الأول: تعريف المضاعفات لغةً واصطلاحًا

أولًا: تعريف المضاعفات لغة:

المضاعفات لغةً: جمعٌ مفرده مضاعفةٌ، مصدر الفعل الرباعي ضَاعَف يضاعِف مضاعفةً، فهو مضاعِف والمفعول مضاعَف، وأضعفت الشَّيء إضعافًا، وضاعفته مضاعفةً، وضعّفته تضعيفًا[1].

قال ابن فارس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "الضاد والعين والفاء أصلان متباينان، يدل أحدهما على خلاف القوَّة، ويدلُّ الآخر على أن يُزاد الشيء مثله"[2].

فالتَّضعيف والمضاعفة أن يزاد في أصل الشَّيء فيُجعل مثلين أو أكثر، ومنه قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٣٠]؛ أي يتضاعف عامًا بعد عام[3].

ثانيًا: تعريف المضاعفات في الاصطلاح:

لا يختلف المعنى الاصطلاحي للمضاعفات عن المعنى اللغوي، فمعناها في

(١) انظر: العين (٢٨٢/١)، مختار الصحاح (١٨٤/١).
(٢) معجم مقاييس اللغة (٣٦٢/٣).
(٣) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن (١٣٠/٧)، تفسير القرطبي (٢٠٢/٤).

الاصطلاح يدور حول الزيادة على الشَّيء؛ ومنه مضاعفة أجر الصلاة، ومضاعفة الحسنات ونحوها.

الفرع الثاني: تعريف الطب لغةً واصطلاحًا

أولًا: تعريف الطب لغة:

لفظة (الطبيَّة) مشتقةٌ من الطِّب، والطِّب لغةً: بكسر الطَّاء، يقال: طبَّ يطبُّ طبًا، والطاء مثلَّثةٌ[١]، قال ابن فارس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "الطَّاء والباء أصلان صحيحان، أحدهما يدل على علمٍ بالشيء ومهارة فيه، والآخر على امتدادٍ في الشيء واستطالة"[٢].

ويطلق الطب على معانٍ منها[٣]: العلم بالشيء والحذْق به، يقال: رجل طبٌّ وطبيبٌ؛ أي: عالمٌ حاذق.

السحر، والمَطْبُوب هو المسحور، وفي الحديث أنَّ النبي ﷺ طُبَّ[٤]؛ أي سُحر[٥].

الإصلاح، يقال: طبَّبته إذا أصلحته.

والمعنى اللغوي المناسب هنا من هذه المعاني هو المعنى الأول والأخير.

ثانيًا: تعريف الطب في الاصطلاح:

تعددت تعريفات الطب في الاصطلاح، وألفاظها متقاربةٌ؛ فعرِّف بأنَّه: "علمٌ يتعرَّف منه على أحوال بدن الإنسان من جهة ما يصح ويزُول عن الصِّحَّة ليحفظ الصحَّة حاصلة ويستردها زائلة"[٦].

وعرِّف بأنه: "علمٌ يختصُّ بمعالجة الأمراض"[٧].

(١) انظر: لسان العرب (٥٥٣/١)، تاج العروس (٢٥٨/٣).
(٢) معجم مقاييس اللغة (٤٠٨/٣).
(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة (٤٠٨/٣)، لسان العرب (٥٥٣/١).
(٤) رواه البخاري، كتاب الدعوات، باب تكرير الدعاء، رقم (٦٣٩١) (٨٣/٨) بهذا اللفظ.
(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (١١٠/٣).
(٦) القانون في الطب لابن سينا (١٣/١).
(٧) الموسوعة الطبية الفقهية د. أحمد كنعان، ص (٦٤٤).

أما الطبيب فعرف بأنَّه: الشخص المؤهَّل الذي يمارس الطب ويعالج المرضى[1].

كما عرِّف بأنَّه: "العارف بتركيب البدن ومزاج الأعضاء والأمراض الحادثة فيها وأسبابها وأعراضها وعلاماتها، والأدوية النَّافعة فيها"[2].

ونظرًا لتطور علم الطب فقد تعدد العاملون فيه، وأصبح لكل عملٍ شخصٌ مختصٌ، ولذا فإنَّ الإجراء الطبي الواحد يحتاج إلى فريقٍ من العاملين في شتى التَّخصصات الطبيَّة من تمريضٍ وتخديرٍ وإشاعةٍ ونحوها.

ولذا ظهر ما يسمى بمصطلح (الممارس الصحي) ليشمل كافة أعضاء الفريق الطبي؛ حيث جاء في نظام مزاولة المهن الطبيَّة ولائحته التنفيذية في المادة الأولى: الممارس الصحي[3] هو: "كل من يرخَّص له بمزاولة المهن الصحيِّة التي تشمل الفئات الآتية: الأطباء البشريين وأطباء الأسنان والصيادلة الأخصائيين والفنيين الصحيين في الأشعة والتَّمريض والتَّخدير والمختبر والصيدلية والبصريات والوبائيات..."

المطلب الثاني
المراد بالمضاعفات الطبيَّة
(Medical complications)

قبل الشروع في الحديث عن مصطلح ما، لابدَّ من بيان المراد به وإيضاحه؛ ليتسنى للقارئ تَصَوُّره؛ إذ الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره.

يقصد بمصطلح المضاعفات الطبيَّة تلك التَّغيرات التي تطرأ على المريض أثناء

(١) المرجع السابق ص (٦٥١).

(٢) معالم القربة في أحكام الحسبة لابن الإخوة ص (١٧٧).

(٣) صدر نظام مزاولة المهن الطبيَّة بالمرسوم الملكي رقم (م/٥٩) وتأريخ ١٤٢٦/١١/٤هـ، وصدرت لائحته التنفيذية بالقرار الوزاري رقم (٤٠٨٠٤٨٩) وتأريخ ١٤٣٩/١/٢هـ، ينظر: نظام مزاولة المهن الطبيَّة ص (١).

علاجه ويتأذَّى منها، وقد تصل إلى الوفاة أو تعطل بعض الأعضاء أو تأخُّر الشفاء، وليس للفريق الطبي أيَّة وسيلة لمنعها.

وعليه فيمكن تعريف المضاعفات الطبيَّة بأنَّها: التَّطورات والتَّغيرات الضَّارة التي تصيب المريض نتيجة إجراءٍ طبي[1].

فهي آثار وتطوُّرات سلبيةٌ تطرأ للمريض أثناء إجراءٍ طبي معينٍ أو بعده، ويتأذى منها، وقد تحصل لمريض دون آخر، كما أنَّها تحصل برغم أخذ كل الاحتياطات اللازمة قانونيًا وعلميًا للإجراء الطبي، وتحصل أيضًا نتيجةً للتقصير أو الخطأ الطبي.

وتأتي هذه المضاعفات نتيجة أسبابٍ منها: طبيعة نوع المرض وتطوُّره، أو نتيجة عدم استجابة جسد المريض للإجراء الطبي، أو نظرًا لحدوث مرضٍ جديدٍ في الجسم أثناء قيام المرض الأصلي، أو تكون هذه المضاعفات نتيجة أمرٍ لا يمكن تفاديه أثناء الممارسة الطبيَّة؛ وليس للفريق الطبي أيَّة طريقه لمنع حدوثه.

ومن هذه المضاعفات ما هو معروفٌ ومتوقعٌ علميًا قبل الإجراء الطبي؛ كالالتهاب الناشئ عن العمليات الجراحية، ومنها غير متوقع، وسواء ذكرت هذه المضاعفات في الإقرار والإذن الطبي الموقَّع من المريض قبل الإجراء الطبي أو لم تذكر، فذكرها أو عدمه لا يخرجها عن كونها مضاعفات؛ وإنما يترتَّب عليه بعض الآثار التي سيأتي بيانها.

ومن أمثلة المضاعفات الطبية المعاصرة: المضاعفات المحتملة للجراحة الطبية ومنها: التَّورم والكدمات ونزيف الجرح أثناء وبعد العمليات الجراحيَّة، ونحوها.

والضَّابط المحدِّد للمضاعفة الطبيَّة في نظر الباحث هو: أن تكون هذه التَّطورات

(١) انظر: نظام مزاولة المهن الطبيَّة ص (١٤)، وقد بينها الدكتور ياسين العليط في لقاء أجرته معه صحيفة الرياض بتأريخ ١٢ شوال ١٤٣٠هـ، عدد (١٥٠٧٨)، ضحايا الأخطاء الطبية، د. محمد بن بخيتان الحربي، ص (٢٥).

هي آثار لأيِّ إجراء طبي وليس للطَّبيب أيَّة وسيلة لدفعها، سواءً كان هذا الإجراء الطبي صحيحًا أم خاطئًا، وهذا هو الضابط للمضاعفات في مصطلح هذا البحث.

وتسعى المؤسَّسات الطبيَّة الحديثة كافةً إلى التَّقليل من هذه المضاعفات الطبيَّة عبر مختلف الاكتشافات والبدائل الطبيَّة وبرامج التَّطوير المستمر للإجراءات والعقاقير الطبية، ومن تلك البرامج: برنامج التَّحالف العالمي لسلامة المرضى تحت شعار (الجراحة الآمنة تنقذ الأرواح) التَّابع لمنظمة الصحة العالمية[1]، وبرنامج الجراحة الآمنة التابع لها أيضًا، وغيرها.

وهذه البرامج وغيرها استحدثت خصيصًا لأجل تقليل المضاعفات الطبيَّة وآثارها، حيث توصلوا إلى أنَّه من الممكن تجنب نصف المضاعفات الطبيَّة والوفيات في العالم المتقدم والنامي إذا اتبعت معايير معينة للرعاية.

المطلب الثالث
الألفاظ ذات الصلة

إكمالًا لتعريف المضاعفات الطبيَّة: يحسن التَّعريج على الألفاظ والمصطلحات ذات الصلة به، والتي سيتكرر ورودها أثناء هذا البحث ومنها: السِّراية، والخطأ الطبي، والإذن الطبي.

أولًا: تعريف السِّراية لغة واصطلاحًا:

السِّراية لغةً: مصدر الفعل الثلاثي سرى سراية[2] قال ابن فارس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "السين والراء والحرف المعتل بابٌ متفاوتٌ جدًا، لا تكاد كلمتان منه تجتمعان في قياسٍ واحد"[3].

فالسرية: قطعة من الجيش، فعيلةٌ بمعنى فاعلة؛ لأنَّها تسري في خفية، والجمع

(١) انظر: موقع منظمة الصحة العالمية https://apps.who.int/iris/handle/10665/1334.

(٢) انظر: تاج العروس (١٤/١٠٩).

(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة (٣/١٥٤).

سرايا، أما السراية فتُطلق على السير في الليل يقال: سريت الليل سريًا وهو مصدر[1]، وقد تستعمل في المعاني تشبيهًا لها بالأجسام فيقال: سرى فيه السم والخمر.

والمعنى اللغوي المناسب للاستعمال الفقهي للسراية هو: الانتقال من مكانٍ إلى مكان مختفيًا.

والسِّراية اصطلاحًا: شاع استعمال السراية في كتب الفقهاء في أبواب متفرقة، وهي في الاصطلاح الفقهي النُّفوذ في المضاف إليه ثم التَّعدي إلى باقية؛ يقال سرى جرحه، وقطع كفه فسرى إلى ساعده؛ أي: تعدى أثر الجرح، وسرى التَّحريم، وسراية العتق بمعنى التَّعدية بعتق المملوك إذا أُعتق بعضه، وسرى الجرح في الصيد يسري سرايةً تعدى الجرح فصار قتلا[2]، كما تستعمل من جهة أخرى في أبواب العتق والجراحات والطلاق ونحوها.

وهذه الألفاظ جاريةٌ على ألسنة الفقهاء وليس لمصطلح السراية تعريفٌ محددٌ في الكتب المشهورة لكنها موافقة لما تقدم[3].

وسراية الجناية من باب إضافة الشَّيء إلى سببه؛ وهي انتقال آثار هذا الجرح إلى غيره وتأثيره فيه، وكذا سراية القَوَد؛ وهي سراية الاستيفاء، ومن القواعد المقررة عند الفقهاء أن "سراية الجناية مضمونة"[4]، وهذا المعنى هو المقارب للمعنى الملاحظ في المضاعفات الطبيَّة، فكما اتضح من تعريفها بأنَّها تطورات سلبيَّة تتبع إجراءً طبيًا.

ثانيًا: الخطأ الطبي:

الخطأ لغة: مصدر للفعل أخطأ يخطئ خطأً؛ وهو ضد الصَّواب، قال ابن فارس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "الخاء والطاء والحرف المعتل والمهموز يدلُّ على تعدي الشَّيء، والذهاب

(١) يقل في المصادر أن يجيء على هذه البناء لأنَّه من أبنية الجمع. انظر: تاج العروس (٣٨/٢٦١).

(٢) انظر: طلبة الطلبة ص (٣٤).

(٣) انظر: المغرب في ترتيب المعرب (١/٢٢٥)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (١/٢٧٥).

(٤) انظر: المغني (٨/٣٣٩)، زاد المعاد (٤/١٢٨).

عنه.. لأنَّه مجاوزة حد الصواب، يقال أخطأ إذا تعدى الصواب»"[١]، وأخطأ الطَّريق إذا عدل عنه، وأخطأ الرامي الغرض إذا لم يصبه[٢].

قال تعالى في التنزيل: ﴿قَالُوا۟ يَٰٓأَبَانَا ٱسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَآ إِنَّا كُنَّا خَٰطِـِٔينَ﴾ [يوسف: ٩٧]؛ أي: مذنبين[٣].

أما الخطأ اصطلاحًا: فقريبٌ من المعنى اللغوي، قال الحافظ ابن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "الخطأ: هو أن يقصد بفعله شيئًا فيصادف فعله غير ما قصده، مثل أن يقصد قتل كافر فصادف قتله مسلمًا"[٤].

أما الخطأ الطبي فهو: إخلال الطبيب بالواجبات الخاصَّة التي تفرضها عليه مهنته أثناء قيامه بإجراءٍ طبي[٥].

فهو إجراءٌ خاطئٌ يتمُّ على المريض أثناء التَّشخيص أو أثناء إقرار خطَّة العلاج أو أثناء تطبيقها، ويشمل كل مخالفةٍ أو خروجٍ من قبل الممارس الصحي في سلوكه عن القواعد والأصول الطبية المعتبرة نظريًا وعمليًا وقت تنفيذه للعمل الطبي، أو إخلاله بواجبات الحيطة مما يؤدي إلى تأذي المريض وإلحاق الضَّرر به، وقد يكون المسؤول عنه إما الطبيب أو مساعديه أو إدارة المستشفى[٦].

وقد جاء في تعريف مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التَّعاون الإسلامي للخطأ الطبي بأنَّه: "الإخفاق في إتمام فعلٍ مخططٍ له كما استُهدف؛ بسبب إهمالٍ أو تقصيرٍ ونحوهما"[٧].

(١) معجم مقاييس اللغة (٢/١٥٤).

(٢) انظر: لسان العرب (١/٦٦)، المعجم الوسيط (١/٢٤٤).

(٣) انظر: تفسير البغوي (٤/٢٧٦).

(٤) جامع العلوم والحكم (٢/٣٦٧).

(٥) انظر: الخطأ الطبي منظور تاريخي، د. فيصل عبداللطيف ص: (٢)، الخطأ الطبي مفهومه وآثاره، د. وسيم فتح الله ص: (١٥).

(٦) انظر: تعريف الدكتور ياسين العليط له في لقاء أجرته معه صحيفة الرياض بتأريخ ١٢ شوال ١٤٣٠هـ، عدد (١٥٠٧٨).

(٧) قرارات مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، المنعقد في دورته الثالثة والعشرين بالمدينة المنورة، خلال الفترة من: ١٩-٢٣ صفر ١٤٤٠هـ قرار رقم: ٢٢٣ (٢٣/٧).

لكن يلاحظ عليه عدم إدخاله للخطأ التشخيصي في التَّعريف وحصره في الإجراء الطبي.

ولم ينصَّ نظام مزاولة المهن الصحيَّة على تعريف محددٍ للخطأ الطبي، بل جاء معددًا لبعض الحالات التي تُعد من قبيل الخطأ الطبي، حيث نصت المادة السابعة والعشرون من النظام على ما يلي: كل خطأٍ مهنيٍ صحيٍ صدر من الممارس الصحي وترتَّب عليه ضررٌ للمريض يلتزم من ارتكبه بالتعويضٍ، وتحدد (الهيئة الصحيَّة الشرعيَّة) المنصوص عليها في هذا النظام مقدار هذا التَّعويض، ويُعدّ من قبيل الخطأ المهني الصحي ما يأتي:

١. الخطأ في العلاج، أو نقص المتابعة.

٢. الجهل بأمورٍ فنيةٍ يفترض فيمن كان في مثل تخصصه الإلمام بها.

٣. إجراء العمليات الجراحية التَّجريبية وغير المسبوقة مخالفةً للقواعد المنظمة لذلك.

٤. إجراء التجارب أو البحوث العلمية غير المعتمدة على المريض.

٥. إعطاء دواءٍ للمريض على سبيل الاختبار.

٦. استعمال آلاتٍ أو أجهزةٍ طبيةٍ دون علمٍ كافٍ بطريقة استعمالها، أو دون اتخاذ الاحتياطات الكفيلة بمنع حدوث ضررٍ من جراء هذا الاستعمال.

٧. التقصير في الرقابة والإشراف.

٨. عدم استشارة من تستدعي حالة المريض الاستعانة به.

ونصت المادة في نهايتها على أنَّه: « يقع باطلًا كل شرطٍ يتضمَّن تحديد أو إعفاء الممارس الصحي من المسؤولية».

وتشكِّل الأخطاء الطبية تحديًا كبيرًا أمام تطوُّر المستويات الصحيَّة الدولية والمحلية لما تشكله من أرقامٍ كبيرةٍ ومؤثرةٍ في الواقع الصَّحي؛ فقد بلغت قضايا

الأخطاء الطبية المنظورة لدى لجان الهيئات الصحة الشرعية[1] خلال عام ١٤٣٩هـ (٤٧٣٢) قضية، في حين بلغت قضايا الإدانة بالوفاة نتيجة الأخطاء الطبية خلال ذلك العام (١٧٨) حالة وفاة[2]، وهذه بلا شك أعدادٌ كبيرةٌ ينبغي معها مزيدٌ من العناية لمعالجتها.

ومن أمثلة الأخطاء الطبية الشائعة: وصف دواءٍ غير صحيح، أو إعطاء جرعةٍ خاطئةٍ، أو عمليةٍ جراحيةٍ غير صحيحة، أو نسيان أدوات التَّعقيم ونحوها.

الفرق بين المضاعفات الطبيَّة والأخطاء الطبيَّة:

كما هو ظاهرٌ من تعريف المضاعفات الطبيَّة بأنَّها التَّطورات السلبيَّة التي تطرأ على المريض أثناء علاجه أو بعده، وليس للطاقم الطبي أيَّة وسيلة لدفعها، سواءً كانت هذه المضاعفات متوقعةً قبل الإجراء الطبي أم غير متوقعة.

ولهذا فإنَّ الفرق الجوهري بين المضاعفات الطبيَّة والأخطاء الطبيَّة: أنَّ المضاعفات قد تحصل من دون أيِّ تقصير أو خطأ من الطبيب؛ وإنما تنشأ من عدم استجابة جسم المريض للإجراء الطبي، أو غيرها من الأسباب، أما الخطأ الطبي فهو ناتجٌ عن خطأ يد الطبيب أو تقديره[3]، كما أنَّ المضاعفات الطبيَّة تحصل رغم اتخاذ كافة الاحتياطات

(١) هي: لجانٌ طبيةٌ شرعيةٌ تابعةٌ لوزارة الصحة تعدُّ قراراتها مستقلةً بصفتها الجهة المختصة بنظر النزاع بين المريض والطبيب بسبب الإجراء الطبي، وتتشكل حسبما نصت عليه المادة الثالثة والثلاثون من النظام من قاضٍ لا تقل درجته عن (أ) يعينه وزير العدل، ومستشارٍ نظامي يُعين من وزير الصحة عضوًا، وعضو هيئة تدريسٍ من إحدى كليات الطب في الجامعات السعودية يعينه وزير التعليم العالي عضوًا في اللجنة، كذلك طبيبان من ذوي الخبرة والكفاءة يعينهما وزير الصحة عضوين، وتعتمد قرارات اللجان الطبية الشرعية من وزير الصحة بصفته الجهة الناظرة للنزاع كما يجوز التَّظلم من قرارات هذه اللجان أمام ديوان المظالم خلال ستين يومًا من تاريخ الإبلاغ بالحكم حسب المادة الخامسة والثلاثين من النظام نفسه، وذلك بتقديم لائحة اعتراض من الشخص المعترض يذكر فيها أسباب اعتراضه ومستنداته.

(٢) هذا العدد لقضايا الإدانة التي حكمت بها اللجان الطبية فقط، دون الوقائع الأخرى التي لم يتقدم أصحابها لتلك اللجان لإثباتها. ينظر في هذه الكتاب الإحصائي لعام ١٤٣٩هـ الصادر من وزارة الصحة والمنشور على موقعها.

(٣) انظر: لقاء للدكتور ياسين العليط أجرته معه صحيفة الرياض بتأريخ ١٢ شوال ١٤٣٠هـ، عدد (١٥٠٧٨).

الطبيَّة والعلميَّة؛ أمَّا الخطأ الطبي فيكون ناتجًا عن قصورٍ في تلك الاحتياطات غالبًا، إضافةً إلى أنَّ المضاعفات الطبيَّة متوقعةٌ نتيجةً لهذا الإجراء الطبي، وكثيرٌ منها منصوصٌ عليها في كتب الطب، وهذا غير موجودٍ غالبًا في الأخطاء الطبيَّة.

وقد يكون الخطأ الطبي سببًا في حصول مضاعفةٍ طبيةٍ بتطور آثاره؛ لأنَّ أسباب المضاعفات -كما سبق- متنوعةٌ ومختلفةٌ، وقد يحصل الخطأ الطبي ولا ينتج عنه مضاعفةً طبية، فالعلاقة بينهما أنَّ الخطأ الطبي أحد أسباب المضاعفات الطبيَّة.

ويحصل خلطٌ بين هذين المصطلحين في الواقع وبينهما هذا الفرق الذي له أثرٌ بالغٌ في مسائل الضَّمان والتَّعزير ونحوهما مما سيأتي لاحقًا بإذن الله.

وفرقٌ آخر بين المضاعفات الطبية والأخطاء الطبية من جهة موجب الضمان؛ إذ إنَّه في الأخطاء الطبيَّة فعل الخطأ نفسه، أمَّا في المضاعفة فالتَّقصير ليس على حصول المضاعفة بذاتها، وإنَّما على عدم إخبار المريض بها كما سيأتي بيانه.

جاء في قرار الهيئة الصِّحِّيَّة الشَّرعيَّة الإضافيَّة بالمدينة المنوَّرة رقم (٢/٤٠/ض/٤٦) بتأريخ ١٤٣٦/٢١/١٨ في تسبيب القرار: "وبما أنَّ ما حدث للمدعية يعتبر مضاعفةً طبيةً وليس خطأً طبيًا، وعليه فهو متوقع الحدوث في أي وقت ولا يمكن أن يتحمَّل مسؤوليته الطبيب".

ومن هنا جاءت الحاجة لدراسة هذه المضاعفات وإفرادها ببحثٍ مستقلٍ عن الأخطاء الطبية.

ثالثًا: الإذن الطبي (Medical Consent):

الإذن لغة: مصدر الفعل الثلاثي أذن يأذن، قال ابن فارس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "الهمزة والذال والنون أصلان متقابلان في المعنى متباعدان في اللفظ؛ أحدهما إذن كل ذي إذن، والآخر العلم"[(١)].

(١) معجم مقاييس اللغة (١/٧٥).

فالإذن إطلاق الفعل والإباحة؛ يقال أذنت له أي: أجزته، واستأذنه: طلب منه الإذن، كما يُطلق على العلم: فيقال أذن به إذنًا أي: علم[١].

الإذن في الاصطلاح: مقابل الحجر؛ ولذا يعرف بأنَّه: "فك الحَجْر وإطلاق التَّصرف لمن كان ممنوعًا شرعًا"، ويأتي في كافة أبواب الفقه ويراد منه: إطلاق التَّصرف وإجازته فيما يتوقَّف عليه مما كان ممنوعًا قبله[٢].

أما الإذن الطبي فهو: "موافقة المريض أو وليُّه على الإجراءات الطبية اللازمة لعلاجه"، فهو إقرار من المريض -أو من يقوم مقامه عند تعذر إذنه- بالموافقة على إجراءٍ يراه الطبيب أو الممارس الصحي مناسبًا له من كشفٍ سريري أو تحاليل مخبرية أو وصفٍ لدواء؛ وغيرها من الإجراءات الطبية التي تلزم لتشخيص المريض وعلاجه[٣].

وعرَّفته وثيقة حقوق المرضى الصَّادرة من وزارة الصحة بأنَّه: نموذجٌ مكتوبٌ بشكلٍ واضح لا يُعتد به ما لم يتم توقيعه من قبل المريض أو الوصي القانوني عليه للبدء في تنفيذ الإجراء المطلوب لحالة المريض، ويعتبر التَّوقيع عليه موافقةً كاملةً على كل ما يتضمَّنه[٤].

ومن المقرَّر أنَّ البالغ الراشد يملك مطلق التَّصرف في بدنه ومنافعه؛ وهذا حقٌ ثابتٌ له دون غيره، ولذا فلا يجوز لأحدٍ أن يتصرَّف في ملك الغير أو حقه أو بدنه بغير إذنه، بل يعد هذا اعتداءً عليه، والإذن المعتبر هنا هو ما حصل من صاحبه مباشرةً؛ فإن تعذَّر فهو حق للولي وواجب عليه، فكما أنَّ على الولي حفظ مال المولى عليه وإصلاحه؛ فكذا عليه حفظ بدنه بما فيه الغبطة والمصلحة للمولى عليه.

ولا شك أن محلَّ الإذن الطبي يكون قبل الإجراء الطبي المراد فعله بالمريض، أما بعد الإجراء فهو خبرٌ من الأخبار.

(١) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (١٦/١٥)، معجم مقاييس اللغة (٧٥/١)، لسان العرب (١٠/١٣).
(٢) انظر: التعريفات للجرجاني (٢١)، معجم لغة الفقهاء (٦٥).
(٣) انظر: الموسوعة الطبية الفقهية ص (٥٢)، أحكام الإذن الطبي د. عبدالرحمن الجرعي ص (١).
(٤) وثيقة حقوق المرضى: التعريفات ص (٣).

وقد ذهب عامة الفقهاء إلى اشتراط حصول الطبيب على إذنٍ من المريض في الإجراء الطبي الذي سيتخذه[١]، بل نقل ابن عبدالبر رَحِمَهُ ٱللَّهُ الإجماع على الضَّمان في حال تعدي الطبيب لغير ما إذن له فقال: "أجمع العلماء على أنَّ المداوي إذا تعدى ما أمر به ضمن ما أتلف بتعدِّيه ذلك"[٢].

وقال ابن عابدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ويستفاد بمجموع الروايتين اشتراط عدم التَّجاوز والإذن لعدم الضَّمان، حتى إذا عُدِم أحدهما أو كلاهما يجب الضَّمان"[٣].

وقال الدردير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "أو داوى بلا إذنٍ معتبرٍ بأن كان بلا إذنٍ أصلًا أو بإذنٍ غير معتبرٍ شرعًا كأن داوى صبيًا بإذنه؛ فإنَّه يضمن ولو علم ولم يقصر"[٤].

وقال ابن فرحون رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وإذا أذن الرجل لحجَّام يفصده أو يختن ولده أو البيطار في دابة، فتولَّد من ذلك الفعل ذهاب نفسٍ أو عضوٍ أو تلف الدابة أو العبد فلا ضمان عليه لأجل الإذن"[٥].

وقال زكريا الأنصاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولا ضمان على حجام حجم أو فصد غيره أو قطع سلعةً منه بإذنٍ معتبرٍ؛ بأن يكون منه وهو مستقل، أو من وليٍ أو إمام؛ فأفضى ذلك إلى التَّلف"[٦].

وقال ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وإن ختن صبيًا بغير إذن وليه، أو قطع سلعةً من إنسانٍ بغير إذنه أو من صبيٍ بغير إذن وليه فسرت جنايته ضمن؛ لأنَّه قطع غير مأذون فيه"[٧].

---

(١) ينظر: البحر الرائق وتكملته للطوري (٣٣/٨)، رد المحتار (٦٩/٦)، الشرح الكبير للدردير (٣٥٥/٤)، الأم (٦٥/٦)، أسنى المطالب (١٦٦/٤)، المغني (٣٩٨/٥)، زاد المعاد (١٣٠/٤)، كشاف القناع (١٤/٤).

(٢) الاستذكار (٦٣/٨).

(٣) رد المحتار (٦٩/٦).

(٤) الشرح الكبير للدردير (٣٥٥/٤).

(٥) تبصرة الحكام (٣٤٠/٢).

(٦) أسنى المطالب (١٦٦/٤).

(٧) المغني (٣٩٨/٥).

وحين نتأمَّل نصوص الفقهاء نجد أنَّ بعضهم نصَّ على أن يكون هذا الإذن معتبرًا بأن يكون صدر ممن يملكه، ويكون صريحًا واضحًا لا لبس ولا إجمال فيه.

وذكر ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ احتمالًا أنَّه إذا كان طبيبًا حاذقًا واجتهد فإنَّه لا يضمن وإن تلف العضو ولو لم يُؤذن له فقال: "القسم الخامس: طبيبٌ حاذقٌ أعطى الصنعة حقها فقطع سلعةً من رجلٍ أو صبيٍ أو مجنونٍ بغير إذنه أو إذن وليه أو ختن صبيًا بغير إذن وليه فتلف، فقال أصحابنا: يضمن، لأنَّه تولد من فعلٍ غير مأذون فيه، وإن أذن له البالغ أو ولي الصبي والمجنون لم يضمن، ويحتمل أن لا يضمن مطلقا لأنَّه محسنٌ؛ وما على المحسنين من سبيل"(١).

ويستدل لاشتراط الإذن الطبي بأدلةٍ منها:

١. حديث عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا قالت: لددنا رسول الله ﷺ فأشار أن لا تَلِدُّوني(٢)، فقلنا: كراهية المريض للدواء، فلما أفاق قال: «ألم أنهكم أن لا تلدوني، لا يبقى منكم أحد إلا لُدّ غير العباس فإنه لم يشهدكم»(٣).

وجه الدلالة: أن إذن المريض بالعلاج معتبرٌ؛ ولذا لما خالفوه ﷺ عاقبهم، قال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وإنما أمر ﷺ بلدِّهم عقوبةً لهم حين خالفوه في إشارته"(٤).

٢. أن التَّصرف في بدن الغير أو ماله بدون إذنه اعتداءٌ وقد قال الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠].

(١) زاد المعاد (٤/١٣٠).

(٢) اللدود: بفتح اللام هو الدواء الذي يصب في أحد جانبي فم المريض ويسقاه. ينظر: شرح النووي على مسلم (١٤/١٩٩)، النهاية في غريب الحديث والأثر (٤/٢٤٥).

(٣) رواه البخاري كتاب الطب، باب اللدود، رقم: (٥٧١٢) (٧/١٢٧)، ومسلم كتاب السلام، باب كراهية التداوي باللدود، رقم: (٢٢١٣) (٧/٤٢).

(٤) شرح النووي على مسلم (١٤/١٩٩).

من المقرر أنَّ: الإذن والجواز الشرعي ينافيان الضمان[1]؛ فعدم الإذن موجب للضمان.

وقد صدر قرار هيئة كبار العلماء ونصه: "فإنَّ المجلس يقرر بالإجماع: أنَّه لا يجوز إجراء عملية جراحية إلا بإذن المريض البالغ العاقل، سواءً كان رجلًا أم امرأة، فإن لم يكن بالغًا عاقلًا فبإذن وليه"[2].

كما نص نظام مزاولة المهن الصحية في مادته التاسعة عشر على أنَّه: "يجب ألا يُجرى أي عمل طبي لمريض إلا برضاه، أو بموافقة من يمثله أو ولي أمره إذا لم يُعْتَدُّ بإرادته هو"[3].

إذا ظهر هذا فإنَّ الفرق بين المضاعفات الطبيَّة والإذن الطبي: أنَّ الإذن عملٌ سابقٌ لأي إجراءٍ طبي؛ لأخذ موافقة المريض عليه، في حين أنَّ المضاعفات هي نتيجة وأثر للإجراء الطبي، وبهذا يظهر الفرق بينهما.

(١) ينظر في تقرير هذه القاعدة: درر الحكام (٢/٢٨٩)، الدر المختار (٥/٥٢٣).

(٢) قرار هيئة كبار العلماء رقم ١١٩وتأريخ ٢٦-٥-١٤٠٤هـ.

(٣) وسببته اللائحة فقالت: "تؤخذ موافقة المريض البالغ العاقل سواءً كان رجلًا أو امرأة أو من يمثله إذا كان لا يعتد بإرادته قبل القيام بالعمل الطبي أو الجراحي وذلك تماشيًا مع مضمون خطاب المقام السامي رقم ٤/ ٢٤٢٨/ م وتأريخ ٢٩-٧-١٤٠٤هـ المبني على قرار هيئة كبار العلماء رقم ١١٩وتأريخ ٢٦-٥-١٤٠٤هـ".

المبحث الأول
أنواع المضاعفات الطبيَّة وثبوتها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
أنواع المضاعفات الطبية

تتنوع المضاعفات الطبيَّة إلى أنواعٍ عديدةٍ باعتباراتٍ مختلفةٍ ومن تلك الاعتبارات[١]:

تنوعها من حيث كثرة وقوعها أو ندرتها إلى نوعين:

أولًا: المضاعفات الطبيَّة الشائعة: وهي المضاعفات الطبيَّة المعروفة أو التي يتكرر وقوعها، ومن أمثلة ذلك: حدوث النزيف في عمليات الجراحة عمومًا، ونحوه.

ثانيًا: المضاعفات الطبية النَّادرة: وهي المضاعفات الطبية التي يندر وقوعها ومن أمثلتها حدوث تغيّر في الصوت أو ندبة في العنق بعد عمل الأنبوب التنفسي ثم نزعه، وهذه تعتبر مضاعفة نادرة جدًا[٢]، ومثل الإصابة بتعفُّن الدم بعد الولادة وهو من المضاعفات النادرة بعد الولادة[٣].

وسيأتي الحديث عن إخبار المريض بالمضاعفات النادرة وأثره فيما بعد.

(١) انظر: ضحايا الأخطاء الطبية أ. د. محمد الحربي ص (٥٥).

(٢) انظر: مقالة بعنوان (أنبوب التنفس العنقي) للطبيب أ.د. أحمد سالم باهمام نشرت في موقع: http://www.alnoum.com/index.php/ar/asthma/asthmaRecord/459/313.

(٣) هو عبارة عن التهاب يبدأ من جزءٍ واحد في الجسم ثم ينتشر حتى يُصيب جميع أجزاء الجسم، وهو من أخطر المضاعفات النادرة بعد الولادة. انظر: https://9monthz.com/rare-complications-after-childbirth

وتتنوع المضاعفات الطبيَّة باعتبار سببها إلى ثلاثة أنواع[1]:

أولًا: المضاعفات التشريحية:

وفيها يكون الطاقم الطبي قد اتخذ كافة الإجراءات والاحتياطات الصحية؛ والمريض قد نفذ كافة التعليمات؛ ولكن طرأت أمراضٌ إضافيةٌ على مرضه الأصلي، أو طرأ التهابٌ، أو عدم التحام في الجروح، أو حدث عدم استجابةٍ كاملةٍ للعلاج، فالطبيب هنا غير مسؤولٍ عن هذه المضاعفات؛ لأنَّه غير مسؤولٍ عن شفاء المريض بل عن علاجه والاجتهاد في رعايته.

ثانيًا: المضاعفات الذاتية:

وهي التي تكون من تقصير المريض نفسه؛ كتقصيره في تناول العلاج أو تفريطه في التقيد بالتعليمات الطبيَّة.

وبالمجمل فإنَّ كلا النوعين من هذه المضاعفات الطبية تحصل من دون مسؤولية الممارس الصحي عمومًا متى كان مجازًا وخبيرًا في مجاله وقد أخذ الأسباب الطبية الصحيحة وبذل جهده، ففي النوع الأول لا يتعدى كونه قضاءً وقدرًا وإنَّ تضرر المريض أو توفي فأسباب المضاعفات لا يمكن السيطرة عليها ولا يملك الممارس الصحي وسيلة لمنعها.

وفي النوع الثاني فإنَّ الممارس الصحي غير مسؤولٍ عن تقصير المريض وتفريطه بعد نصحه بأفضل الأساليب العلاجية.

ثالثًا: المضاعفات الطبيَّة الناتجة عن الأخطاء الطبية:

وهي تطوراتٌ سلبيةٌ نتجت عن تقصيرٍ طبيٍ من الممارس الصحي أثناء العلاج وسيأتي بيان أحكامها.

كما تتنوع المضاعفات الطبيَّة باعتبار محلها إلى نوعين اثنين هما:

(١) لقاء أجرته صحيفة الرياض مع الدكتور ياسين العليط بتأريخ ١٢ شوال ١٤٣٠هـ، عدد (١٥٠٧٨).

أولًا: المضاعفات الطبية العلاجية: وهذه تكون بناءً على الإجراء الطبي أو الكشفي أو العلاجي؛ كالنزيف بعد العمليات الجراحية ونحوها.

جاء في التقرير الطبي المعد من قبل استشاري الأعصاب والجلطات -المبني عليه قرار الهيئة الصِّحِّيَّة الشَّرعيَّة الإضافيَّة بالمدينة المنوَّرة رقم (٦٠/٤٠/ض/٤٦) بتأريخ ١٤٣٩/٧/٩هـ- "الذي حصل للمريض هو سبب الآثار الجانبية للقسطرة القلبية حيث إنَّه مع مرور القسطرة قد تضغط على العصب الفخذي وهذا ما حصل للمريض، ونسبة حدوث إصابة في العصب الفخذي (٢٪) اثنان بالمائة من حالات القسطرة القلبية وتحدث في أي مركز قلب وغالبًا يكون الشفاء من الإصابة في العصب الفخذي كبيرة".

ثانيًا: المضاعفات للأدوية: ويراد بها تغيراتٌ سلبيةٌ ناتجةٌ عن تناول بعض الأدوية وتسمى في اصطلاح الفن (الآثار الجانبية المحتملة possible side effects)، وقد ألزمت شركات الأدوية بتسجيل هذا في ورقة التَّعريف بالعلاج التي ترفق معه.

ولابد من التَّنبيه هنا إلى: أنَّه توجد مضاعفاتٌ طبيةٌ في مصطلح بعض الأطباء لكنها غير داخلة في مصطلح المضاعفات الطبيَّة الذي سبق ذكره؛ ويمكن التَّمثيل له بقطع الحالب فإنَّه طبيًا يعتبر مضاعفة لعمليات المناظير؛ ولذا جاء في قرار الهيئة الصِّحِّيَّة الشَّرعيَّة الإضافيَّة بالمدينة المنوَّرة رقم (٨/٤٠/ض/٤٦) بتأريخ ١٤٣٥/١١/١٣ في تسبيب القرار: "ولأنَّ قطع الحالب من مضاعفات عمليات المناظير وهذا يُعدّ فعلًا غير مقصود من قبل الطبيب وليس من جنس العمل الطبي، ولما كان الفعل الموجب لضرر في هذه الصورة ليس من الأفعال المتعلقة بالمهمة الجراحية بل خارج عنها وهذا يعدُّ من قبيل جناية الخطأ".

لكن هذا النوع من المضاعفات لا يعتبر مضاعفةً طبيةً بالمصطلح الخاص، بل هو خطأٌ طبيٌ محض؛ وليس تطورًا ناتجًا عن فعلٍ؛ ولذا اعتبره القرار السابق

جنايةً وليس مضاعفة، أما المضاعفات فهي تطوراتٌ وتغيراتٌ تحصل بناءً على إجراء طبي، وليست أفعالًا في نفسها.

وهذا فرق دقيقٌ؛ فما نتج عن تقصير من الطبيب -ولو كان معذورًا فيه طبيًا- فهو من قبيل الخطأ الطبي؛ وعلى الطبيب ضمانه، وما كان من مضاعفات الإجراء الطبي أو نتائجه ولم يقصِّر فيه الطبيب فليس خطأً طبيًا، وستأتي الإشارة إليه في التطبيقات.

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "طبيب حاذق أُذن له وأَعطى الصنعة حقها؛ لكنه أخطأت يده وتعدت إلى عضوٍ صحيح فأتلفته؛ مثل إن سبقت يد الخاتن إلى الكمرة، فهذا يضمن لأنَّها جناية خطأ"(١).

المطلب الثاني
مسؤولية الطبيب عن المضاعفات الطبية

المضاعفات الطبية -كما سبق- تطوراتٌ وتغيراتٌ حصلت أثناء الإجراء الطبي وقد لا يكون للطبيب فيها أيُّ تقصير؛ بل نتيجة طبيعية لعمل مأذون فيه، فلا يكون عليه مسؤوليةٌ إذا لم يكن سببًا فيها، ولا يلزمه الضمان نتيجة هذا، لأنَّ موجبات الضَّمان في الشريعة الإسلامية محددةٌ ومنها:

١. التَّعدي: وهو مجاوزة ما ينبغي له فعله شرعًا أو عرفًا أو عادة، أو التقصير فيه.

٢. الضَّرر: ويكون في حال إلحاق الضَّرر بالغير.

٣. الإفضاء: وذلك في حال وجود سبب معين أفضى إلى نتيجة معينة، أو عدم وجود سبب آخر غيره.

وفي المضاعفات الطبية التلقائية -وهي التي تحصل من دون تقصيرٍ أو خطأ طبي- لم يوجد موجبٌ للضمان، وعليه فلا يضمن الطبيب هذه المضاعفات ما دام

(١) زاد المعاد (١٢٩/٤).

غير متعدٍّ ولا مفرط -كشأن باقي الولايات- وقد ذهب جماهير العلماء إلى عدم تضمين الطبيب الحاذق المأذون له إذا لم يتعدَّ ولم يفرّط ولو تلف المريض(١).

قال ابن المنذر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأجمعوا على أنَّ الطبيب إذا لم يتعدَّ لم يضمن"(٢).

وقال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وإذا أمر أبو الصبي أو سيد المملوك الختَّان بختنهما ففعل فماتا فلا عقل ولا قود ولا كفارة على الختَّان"(٣).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وإن كان الخاتن عارفًا بالصناعة وختن المولود في الزمن الذي يختتن في مثله، وأعطى الصناعة حقها لم يضمن سراية الجرح اتفاقًا؛ كما لو مرض المختون من ذلك ومات"(٤).

وقال البهوتي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولا ضمان على حجام ولا بزاغ - وهو البيطار - ولا ختَّان ولا طبيبٍ ونحوهم؛ ككحَّالٍ خاصًا كان أو مشتركًا إذا عُرِف منهم حذق الصنعة ولم تجن أيديهم لأنَّه فعل فعلًا مباحًا فلم يضمن سرايته؛ كحده لأنه لا يمكن أن يُقال اقطع قطعًا لا يسري بخلاف: دق دقًا لا يخرقه"(٥).

ويستدل لهذا بمفهوم حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا أن رسول اللّه ﷺ قال: «من تطبَّب وهو لا يُعْلم منه طب، فهو ضامن»(٦).

(١) انظر: الفواكه الدواني (٣٣٩/٢)، أسنى المطالب (١٦٦/٤)، المغني (٣٩٨/٥).

(٢) الإجماع ص (٧٤).

(٣) الأم للشافعي (٦٥/٦)، وانظر: أسنى المطالب (١٦٦/٤).

(٤) تحفة المودود بأحكام المولود (١٩٥/١).

(٥) كشاف القناع (٣٤/٤).

(٦) رواه أبو داود في كتاب الديات، باب فيمن تطبّب بغير علم فأعنت رقم (٤٥٨٦) (١٩٥/٤)، بهذا اللفظ، وقال: "هذا لم يروه إلا الوليد -يعني الوليد بن مسلم القرشي- لا ندري هو صحيح أم لا؟"، والنسائي في كتاب القسامة، باب صفة شبه العمد وعلى من دية الأجنة وشبه العمد رقم (٤٨٣٠) (٥٢/٨)، وابن ماجه في كتاب الطب، باب من تطبّب ولم يُعلم منه الطب رقم (٣٤٦٦) (١١٤٨/٢)، والحاكم في كتاب الطب (٢١٢/٤)، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في تلخيصه، والدارقطني في كتاب الحدود والديات وغيره رقم (٣٣٥) (١٩٥/٣)، وحسَّن متن الحديث ابن مفلح المقدسي في الآداب الشرعية (٢/ ٤٣٨)، والألباني في الصّحيحة (٢٢٧/٢) بمجموع الطريقين.

قال السعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ومفهوم الحديث: أنَّ الطبيب الحاذق ونحوه إذا باشر ولم تجن يده وترتب على ذلك تلفٌ فليس بضامن؛ لأنَّه مأذونٌ فيه من المكلف أو وليه؛ فكل ما ترتب على المأذون فيه فهو غير مضمون، وما ترتب على غير ذلك المأذون فيه فإنَّه مضمون"(١).

فلا تقع المسؤولية في المضاعفات الطبية على الطبيب ولا على الممارس الصحي عمومًا، ولا يضمن الطبيب شيئًا من تلك المضاعفات التي حصلت للمريض ولم يكن سببًا لحصولها متى أخبره بها ووافق عليها المريض كما سيأتي.

جاء في قرار الهيئة الصحية الشرعية الإضافية بالمدينة المنورة رقم (٢/١٠/ض/٤٠) بتأريخ ١٤٣٦/٢/١٨هـ في تسبيب إحدى القضايا المنظورة لديها: "وبما أنَّ ما حدث للمدعية يعتبر مضاعفةً طبيةً وليس خطأً طبيًا، وعليه فهو متوقع الحدوث في أي وقتٍ وزمانٍ، ولا يمكن أن يتحمَّل مسؤوليته الطبيب".

المطلب الثالث
مرجعية تحديد المضاعفات الطبية

بعد بيان تعريف المضاعفات الطبيَّة وأنواعها، يأتي البحث في مرجعية ثبوت وتحديد تلك المضاعفات والاحتجاج بها ؟

وكما هو معلومٌ في كل فن فإنَّ المعتبر في ذلك الأسس العلميَّة التي يُبنى عليها ذلك الفن، ولذا فإنَّ من أهم المصادر التي يُرجع إليها في إثبات تلك المضاعفات والاحتجاج بها هم الأطباء.

فالأطباء هم المستند والمرجع الأول في ذلك، لأنَّ كثيرًا من تلك المضاعفات إنَّما تثبت بالتجربة والخبرة، ورصد الآثار الطبيَّة على المرضى وتسجيلها ثم تحليلها لاستخلاص نتائجها، ومع تطوُّر الطب ووسائل التوَّاصل أصبح من اليسير تبادل هذه النتائج والوصول إليها.

(١) بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار (١/١٣٠).

ولذا جاء تشكيل الهيئات الطبية الشرعية التابعة لوزارة الصحة -وهي جهة الاختصاص في النِّزاع الطبي بين المريض وطبيبه- من قاضٍ ومستشارٍ نظامي وعضو هيئة تدريسٍ من إحدى كليات الطب في الجامعات السعودية وطبيبين من ذوي الخبرة والكفاءة.

وهذا التشكيل يجمع بين الخبرة الطبية الميدانية إذ نصَّ على طبيبين من ذوي الخبرة والكفاءة، كما يجمع إلى ذلك العلم الأكاديمي فنصَّ على عضو هيئة تدريس من إحدى كليات الطب في الجامعات السعودية.

ومن المصادر المعتبرة التي تثبت بها المضاعفات الطبية المنظمات الطبية العالميَّة المهتمَّة بعلوم الطب الحديث وأبحاثه وما تصدره من مطبوعات ودوريات ومراجع علمية ومنها:

- مجلة الرابطة الطبية الكندية (The Canadian Medical Association Journal) المعروفة اختصارًا بـ (CMAJ)، وهي دوريةٌ طبيةٌ عامةٌ تنشر الأبحاث والتعليقات والتحليلات والمراجعات في الشؤون الصحية والجديد في الممارسة السريرية، وهي تابعةٌ للرابطة الطبية الكندية وهي أكبر رابطةٍ للأطباء في كندا؛ إذ يبلغ عدد أعضائها ما يربو على ٨٠ ألف عضو[١].
- مجلة الجمعية الطبيَّة الامريكية (JAMA) التي تأسست في عام ١٨٨٣م والتي تُنشر بشكل دوري، وتُعد المجلة الطبيّة الأوسع انتشارًا في العالم، يتمثَّل الهدف الرئيس لهذه المجلة بنشر العلوم الطبيّة وزيادة الوعي الصحي بين الأفراد، والحد من انتشار الأمراض وتشجيع الأبحاث العلميّة، كما تهدف لتزويد الأطباء بالثقافة المستمرة والمتعلقة بالعلوم السريريّة، كما تركز على نشر المقالات الأصليّة الموثَّقة والمهمة للعديد من المجالات الطبيّة[٢].
- إدارة الغذاء والدواء الأمريكية (FDA أو USFDA) وهي: وكالةٌ تابعةٌ

(١) ينظر موقعها على الإنترنت: https://www.cma.ca

(٢) ينظر موقعها على الإنترنت: https://jamanetwork.com/journals/jama

لوزارة خدمات الصحة وحقوق الإنسان في الولايات المتحدة، وهي المسؤولة عن حماية الصحة العامة من خلال التنظيم والإشراف على سلامة الأغذية، والمكملات الغذائية، والعقاقير الطبية والأدوية المباعة واللقاحات والمستحضرات الصيدلانية، وعمليات نقل الدم والأجهزة الطبية ونحوها[١].

- وكالة الأدوية الأوروبيَّة (EMA) وهي وكالةٌ تابعةٌ للاتحاد الأوروبي ومسؤولة عن التقييم العلمي والإشراف ومراقبة سلامة الأدوية في الاتحاد الأوروبي[٢].

والحاجة قائمةٌ لقيام مراكز الأبحاث الطبية وكليات الطب في بلادنا بحصر المضاعفات الطبيَّة في كافة المجالات، وتحديد ما يمكن تحديده منها، والاستعانة بهذه المراجع والمنظَّمات وما استجد من بحوثٍ ودراساتٍ خدمةً للباحثين واللجان الطبيَّة القضائيَّة وغيرهم، وذلك لأنَّ لهذه المضاعفات أحكامًا خاصةً في الضَّمان وفي الغرامة وبينها وبين الأخطاء الطبية فرق في ذلك، وبقاء هذه المضاعفات غير مميزةٍ عن الأخطاء الطبية يؤثر على سير القضية الطبية وعلى سمعة الطبيب.

ومن المبادرات الموفقة: ما قامت به الجمعية السعودية للعمود الفقري مؤخرًا من تنظيم ندوةٍ شاملةٍ متخصصةٍ لمناقشة مضاعفات عمليات العمود الفقري؛ باعتبارها إحدى نشاطات التطوير المهني المستمر التي تقيمها الجمعية لأعضائها، وكان ضمن النتائج: التوصية بصياغة نماذج للإذن الطبي معتمدةٍ من الجمعية لأشهر العمليات الجراحية في مجال العمود الفقري، مع إدراج المضاعفات المحتملة ونسب احتمالية وقوعها؛ كي يطلع عليها المريض ومن يلزمه الأمر، وتكون هذا النماذج متاحةً لمن رغب الاستفادة منها في جميع المستشفيات[٣].

---

(١) ينظر موقعها على الإنترنت: https://www.cma.ca

(٢) ينظر موقعها على الإنترنت: https://www.ema.europa.eu/en

(٣) كما نص عليه بيان التوصيات للندوة المشار إليها والمعقودة في ١٤٤٠/٥/٧هـ المنشورة نتائجها في موقع الجمعية، انظر: www.saudispine.org.

المبحث الثاني
إخبار المريض بالمضاعفات الطبيَّة وآثاره

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
حكم إخبار المريض بالمضاعفات الطبيَّة

تقدم الطب في عصرنا تقدمًا ملحوظًا، وأصبح للإجراءات الطبية قواعد يُلتزم بها، تبدأ من الاطلاع على التأريخ المرضي للمريض، والقيام بالأبحاث والأشعة التي تؤدِّي إلى التشخيص الدقيق للمرض، ومن ثم علاجه.

وقد سبق بيان أن غالب المضاعفات الطبية تكون متوقعةً ومعلومةً قبل الإجراء الطبي؛ نتيجة الخبرة الطبيَّة والدراسات التَّحليلية على العمليات الجراحية ونحوها، أو تكون تلك العمليات أو الاجراءات أو الأدوية الطبية ظنيةً غير مقطوعٍ بثمرتها حسب التصنيفات العالمية المعتبرة، وبالتَّالي فهل الممارس الصحي عامةً والطبيب على وجه الخصوص ملزمٌ فقهيًا بذكر تلك المضاعفات الطبية ونسبة حدوثها وتأثيرها على نجاح الإجراء الطبي ونحوها للمريض؟

أولًا: حكم إخبار المريض بالمضاعفات الطبية:

سبق بيان أهمية الإذن الطبي وأدلته، وثمرة هذا الإذن أن يكون المريض أو وليَّه على علم (بالمستأذن فيه) ولا يكون هذا إلا ببيانٍ تام للإجراء الطبي وآثاره والأضرار المترتبة عليه، ومن ذلك علمه بالمضاعفات الطبيَّة المحتملة للعملية ونسبة نجاحها.

ولم أجد فيما اطلعت عليه من كتب العلماء المعاصرين من أشار إلى هذا، لكن

الذي يظهر -والله تعالى أعلم- أنَّ الممارس الطبي ملزمٌ بذكر تلك المضاعفات لمريضه، ويُعدّ تركه تقصيرًا قد يؤدِّي للتعزير كما سيأتي، ولا يكفي مجرد الإذن الطبي في ذلك، بل لابد من بيان كافة المضاعفات المحتملة.

جاء في الموسوعة الطبية: "وعلى الطبيب قبل الحصول على الإذن الطبي من المريض أن يشرح له بوضوح كل الإجراءات الطبية التي سوف يجريها؛ لكي يكون المريض على بينةٍ من أمره"(١).

وأدلة ذلك:

١. أنَّ المريض يجهل آثار الإجراء الطِّبي الذي سيجرى له، بل قد يعتقد أن هذا الإجراء آمنٌ وحاسمٌ لمرضه، فيلزم الطبيب إخباره بالمضاعفات المحتملة كلها؛ وهذا من باب الأمانة والنُّصح للمسلمين؛ فعن جرير بن عبد الله البجلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: بايعت رسول الله ﷺ فاشترط عليَّ: «النصح لكل مسلم»(٢).

٢. القياس على المبيع؛ فقد نصّ الفقهاء على وجوب بيان العيوب الخفيَّة في المبيع(٣)، بل سمى النبي ﷺ إخفاء العيب غشًا كما في حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه مرَّ على صبرة طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللًا، فقال ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: «أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس، من غش فليس مني»(٤)، قال ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ: "من علم بسلعته عيبًا لم يجز بيعها حتى يُبيّنه للمشتري، فإن لم يُبيّنه فهو آثمٌ عاص"(٥)، ورتبوا على ذلك خيار العيب، وهكذا يلزم الطبيب بيان المضاعفة الطبيَّة للمريض فليس المبيع أولى من بدن الإنسان، ثم إنَّ

(١) الموسوعة الطبية الفقهية د. أحمد بن محمد كنعان ص (٥٣).
(٢) رواه البخاري، كتاب الشروط، باب ما يجوز من الشروط في الإسلام، رقم (٢٧١٤) (١٨٩/٣)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة رقم: (٩٨) (٥٤/١).
(٣) انظر: المغني (١٠٩/٤)، المجموع (١١١/١٢).
(٤) رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب من غش فليس منا، رقم (١٠١) (١٦٤/١).
(٥) المغني (١٠٩/٤).

الإجراء الطبي عملٌ يقدِّمه الطبيب لمريضه ويلزم الطبيب بيان نتائج هذا العمل وعواقبه.

٣. روى مجاهد والضَّحَّاك بن مُزاحم أنَّ عليًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خطب النَّاس فقال: "معشر الأطباء وَالْمُتَطَبِّبِينَ والبياطرة من عالج منكم إنسانًا أو دابةً فليأخذ لنفسه البراءة؛ فإنَّه من عالج شيئًا ولم يأخذ لنفسه البراءة فعطب فهو ضامنٌ"(١)، وأخذ البراءة يتضمَّن بيانًا تامًا لاحتمالات هذه المعالجة ونتائجها المتوقعة.

٤. أنَّ موافقة المريض على هذا الإجراء الطبي مع وجود احتمال نجاحه من عدمه أو وجود مضاعفات طبية له مبني على الاجتهاد الذي لا يمكن أن يقدِّره إلا من يحتاج إليه؛ وهو مبنيٌ على اختيار الإنسان وتقديره، وعليه فلا يحق للمارس الصحي أن يجبر المريض على اجتهاده، وهذا هو ثمرة الإذن الطبي كما سبق، قال البهوتي رَحِمَهُ اللَّهُ في سياقٍ كهذا: ".. وذلك مفوض إلى كل إنسانٍ في نفسه إذا كان أهلًا لذلك وصاحب الضرس أعلم بمضرته ونفعه وقدر ألمه"(٢).

ومن جهةٍ نظامية: فقد نصَّت لائحة نظام مزاولة المهن الصحيَّة في المادة الثامنة عشر على أنَّ: "على الممارس الصحي بيان المضاعفات الجانبية المحتملة جراء القيام بالإجراء العلاجي أو العملية الجراحية للمريض أو ذويه أو من يختاره المريض"(٣)، فنصَّت على تعيُّن بيان المضاعفات المحتملة لأي إجراءٍ طبي.

كما نصت وثيقة حقوق ومسؤوليات المريض على أحقيَّة المريض في المشاركة في خطة الرعاية الصحيَّة ومعرفته بنوعية التَّدخلات والأدوية والإشعاعات المستخدمة في العلاج وفعاليتها ومدى أمنها وسلامتها(٤).

(١) رواه عبدالرزاق في مصنفه برقم: (١٨٠٤٧) (٤٧١/٩)، الاستذكار (٦٣/٨)، كنز العمال (٨٥/١٥).
(٢) كشاف القناع (١٤/٤).
(٣) نظام مزاولة المهن الصحية ولائحته ص (١٣).
(٤) انظر: وثيقة حقوق المرضى: الفقرة السادسة ص (٦).

كما نصَّت على أنَّ من حقوق المرضى تمكينهم وذويهم من التَّواصل مع الفريق العلاجي للحصول على معلوماتٍ كاملةٍ ومحدثةٍ بخصوص التشخيص والمعالجة المقترحة وفوائدها المتوقعة والنتائج المتوقعة، ومعرفة البدائل الطبية المقترحة - في حال وجودها، والمضاعفات والمخاطر ونسبة احتمال نجاح المعالجة باللغة التي يدركوها ويفهموها[1].

وبهذا يتبيَّن وجوب البيان بالمضاعفات الطبية شرعًا ونظامًا، ولذا فإنَّ على الطبيب بيانها للمريض وشرحها بوضوح، ومنها تأثير هذه المضاعفات على نجاح العملية أو فشلها -إن كانت محددةً طبيًا-، كما أنَّ هذا أيضًا واجب على غير الأطباء من الممارسين الصحيين من ممرضين وأخصائيي الأشعة ونحوهم، وأي تقصير في هذا موجبٌ للتعزير وقد يوجب الضمان.

وليس موجب التعزير هنا حصول المضاعفة الطبيَّة كالحال في الأخطاء الطبية؛ وإنما موجبه هنا عدم إخبار الطبيب للمريض بتلك المضاعفات واحتمالها، وهذا أحد الفروق بين المضاعفات والأخطاء الطبية كما سبق بيانه.

وقد يعتذر بعض الأطباء بكثرة المضاعفات الطبية وتَعَذُّر عدِّها وإيضاحها للمريض نظرًا للضغط الكبير على الطبيب ونحوه، إلا أنَّ هذا لا يعتبر عذرًا خصوصًا مع التَّقدم التَّقني الذي يمكن معه للطبيب إخبار المريض وشرح المضاعفات له وأخذ إقراره عليها بوسائل إلكترونيةٍ مختلفة.

وموجب هذا التعزير هنا عدم إخبار الطبيب بمضاعفات الإجراء الطبي؛ وعليه فهو ثابتٌ ولو أذن المريض للطبيب بالإجراء نفسه ما دام الطبيب لم يخبره بما يترتب على ذلك الإجراء من مضاعفات، وهو ثابت من باب أولى لو لم يأذن المريض للطبيب بذلك الإجراء ابتداءً، بل قد يلزم الطبيب هنا تعزيرٌ آخر فوق ذلك التعَّزير لتخلف الإذن قال ابن فرحون رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مثل هذا: "وهل يؤدب من لم يؤذن له؟ فيه نظر"[2].

(١) انظر: وثيقة حقوق المرضى: الفقرة السادسة ص (٦).

(٢) تبصرة الحكام (٢/٣٤٠).

ثانيًا: آثار عدم إخبار المريض بالمضاعفات الطبية:

إذا ثبت أنَّ الحكم الشرعي والنظامي -كما سبق- إلزام الطبيب بإيضاح هذه المضاعفات للمريض ووجوبه عليه كحكمٍ تكليفي؛ فإنَّ عدم قيامه بهذا يُعد تفريطًا، يستدعي لوم الطبيب وتأديبه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "التعزير يكون على فعل المحرمات وترك الواجبات فمن جنس ترك الواجبات من كتم ما يجب بيانه؛ كالبائع المدلس والمؤجر والناكح وغيرهم من العاملين، وكذا الشاهد والمخبر والمفتي والحاكم ونحوهم؛ فإنَّ كتمان الحق مشبهٌ بالكذب وينبغي أن يكون سببًا للضمان"(١).

ولذا تنص قرارات الهيئة الصحية الشرعية -وهي جهة الاختصاص- على عقوباتٍ مختلفةٍ على الأطباء في مثل هذه الحال؛ فتعاقب بالغرامة المالية، كما تعاقب بعقوبة اللوم والإنذار ونحوها كما سيأتي في التطبيقات.

أما الحكم بضمان ما أدت إليه المضاعفات الطبيَّة على المريض من جناية فهذا مرجعه لاجتهاد القاضي في النظر في الواقعة وما الضَّرر المترتب على هذا، وخيارات المريض قبل ذلك الإجراء الطبي، فلا وجه لتضمين الطبيب إذا كان ذلك الإجراء الطبي متحتمٌ لا خيار فيه؛ وعليه فلا يضمن الطبيب هنا؛ مع أنَّه قد يعاقب لمخالفته الشرعية والنظامية المتمثلة في عدم الإخبار بالمضاعفات، أما إذا أدت تلك المضاعفات لتلف عضوٍ أو جنايةٍ ونحوها؛ ولم يكن ذلك الإجراء الطبي متحتمٌ بل كان ثمة خياراتٌ طبيةٌ أخرى، وقد يختار المريض من تلك الخيارات لكن الطبيب أخفى عليه مضاعفات أحدها، فإنَّه يمكن أن يتوجَّه بالضمان على الطبيب حينئذٍ.

ثالثًا: كيفية الإخبار بالمضاعفات الطبيَّة:

ثمة نموذجٌ متبعٌ في وزارة الصحة بعنوان (إقرار الجراحة والإجراءات التداخلية) وفيه يقرُّ المريض ويوقع على موافقته على الإجراء الطبي، وضمن هذا الإقرار شرح

(١) الفتاوى الكبرى (٥/٥٣١).

المضاعفات الرئيسة المحتملة والنص عليها، وفي نموذج آخر بعنوان (إقرار بالموافقة على إجراءٍ طبي خاصٍ) يقر المريض أيضًا قائلًا: "وقد تمت إحاطتي علمًا بطبيعة هذا الإجراء التَّدخلي الطبي الخاص والغرض والفوائد المرجوة منه، والبدائل ومضاعفاته المحتملة" هكذا مجملًا.

لكن يلاحظ على هذه النماذج وغيرها عدم إعطاء المضاعفات حقها من الإقرار الطبي فلا مجال فيها لإضافة وتفصيل المضاعفات الطبية المتعددة، ثم إنَّ المريض في الغالب يوقع على هذه النماذج في ظروفٍ حرجةٍ ولا يطلع عليها، ولذا فإنَّ على الطبيب شرح المضاعفات كاملةً للمريض بشكلٍ واضحٍ وأخذ إقراره بهذا حماية لنفسه، ولئلا يلزم الطبيب باليمين عند إنكار المريض كما سيأتي مثال ذلك في التطبيقات القضائية.

وقد جاء في قرار اللجنة الطبية الشرعية إنذار أحد الأطباء على ضرورة الاهتمام بالتوثيق الطبي على وجه التفصيل"[1].

وإن كان يكفي في ذلك الإخبار وموافقة المريض بالكلام لأنَّه يدل على رضاه، بل تكفي في ذلك الإشارة المفهمة ففي حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا السابق في لَدِّ النبي ﷺ وفيه: «فأشار أن لا تلدُّوني»، قال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: "فيه أنَّ الإشارة المفهمة كصريح العبارة في نحو هذه المسألة"[2].

رابعًا: إخبار المريض بالمضاعفات الطبيَّة النادرة والاستثنائية:

سبق بيان أنَّ بعض المضاعفات الطبية نادرة الحدوث، فلا تحدث إلا مرةً في الألف ونحوه، فهل يلزم الطبيب أيضًا إيضاح هذه المضاعفات للمريض؟

ذكر بعض الباحثين إمكانية ألا يلزم الطبيب بإخبار المريض بهذه المضاعفات مراعاةً للحالة النفسية والتي تعتبر عنصرًا جوهريًا في الشفاء[3]؛ واستنادًا على

(١) قرار الهيئة الصِّحِّيَّة الشَّرعيَّة الإضافيَّة بالمدينة المنوَّرة رقم (٦/٤٠/ض/٤٦) بتأريخ ١٤٣٦/٣/٢٠.

(٢) شرح النووي على مسلم (١٤/١٩٩).

(٣) انظر: بحث (شروط الإذن الطبي في الفقه الإسلامي) د. عمر بن علي السديس المنشور في مجلة كلية =

أنَّ النَّادر لا حكم له عند الفقهاء[1]، قال السبكي في شرحها: "أي لا يعطي حكم الغالب؛ بل يسقط الاعتبار به ويصير وجوده كعدمه"[2]، فالأحكام في الشريعة تبنى على ما عم وغلب لا على ما شذ وندر.

ويتوجَّه هذا خصوصًا إذا علمنا أنَّ المضاعفات النَّادرة قد تكون كثيرةً ومتنوعة، ويصعب حصرها والإحاطة بها نظرًا لندرتها، ثم إنَّها مشتركة بين كثيرٍ من الإجراءات الطبية، وثبوتها بشكل نادرٍ لا يعطي قوةً علميةً بكونها مضاعفةً لها الإجراء إذا لم تحدث إلا نادرًا، وقد يكون لذلك النادر ظروف خاصة أدت إليه.

ولذا جاء في إجابة الطبيب المدعى عليه قوله: "ومن الصعب إدراج جميع المضاعفات في الإقرار حيث إنَّ بعضها نادر الحدوث، وأعتقد أنَّه من الصعب وضع قائمة بكل المضاعفات التي قد تحدث من الجراحة"[3].

المطلب الثاني
حالات تعذر إخبار المريض بالمضاعفات الطبيَّة

تضافرت نصوص الفقهاء خصوصًا المعاصرين منهم على حالات يتعيَّن على الممارس الصحي المبادرة في معالجتها ولو تخلف الإذن الطبي من المريض أو وليِّه، وفيما يلي ذكر تلك الحالات موجزة، ثم بيان حكم المضاعفات الطبية الناجمة عنها:

أولًا: الحالات التي يتعذر أو يسقط فيها الإذن الطبي[4]:

يسقط الإذن الطبي في حالات منها:

= الدراسات الإسلامية والعربية العدد الثاني المجلد الأول ص (٤٦٠).

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسبكي (١٣٤/٢)، المنثور في القواعد الفقهية (٢٤٦/٣).

(٢) الأشباه والنظائر للسبكي (١٣٤/٢).

(٣) كما في قرار الهيئة الصِّحِّيَّة الشَّرعيَّة الإضافيَّة بالمدينة المنوَّرة رقم (٤٦/ض/٤٠/٦) بتأريخ ١٤٣٢/٣/٢٥هـ.

(٤) ينظر في تفصيل هذه الحالات وأمثلتها: أحكام الجراحة الطبية ص (٢٦٢)، الموسوعة الطبية الفقهية ص (٥٤).

١. الحالات الخطرة التي تهدد حياة المريض، أو تهدِّد بتلف عضوٍ من أعضائه، ويكون المريض فيها فاقدًا للوعي، أو أنَّ حالته النفسيَّة لا تسمح بأخذ إذنه، ولا يكون وليه حاضرًا لأخذ الإذن منه؛ كحالات الإسعاف الطبي العاجلة ونحوها.

٢. الحالات التي تقتضي المصلحة العامة سرعة معالجتها، كالأمراض المعدية التي يشتد خطرها ويطال بقية المجتمع، فإنَّ من حق الدولة أن تفرض التداوي قسرًا على المريض ولو بغير إذنه حتى لا يضرّ المجتمع.

فالممارس الصحي في هاتين الحالتين بين خيارين؛ إما أنَّ يقدم على الإجراء الطبي دون أخذ الإذن إنقاذًا للمريض، وإما أنَّ ينتظر مجيء الولي وحصول الإذن، والخيار الثاني قد يتعذر الأخذ به، لغلبة الظن بهلاكه - والحال هذه - فلم يبق إلا الخيار الأول وهو المتفق مع أصول الشرع التي جاءت بحفظ الأنفس والحفاظ عليها.

ويمكن لضمان هذا ألا يكون تقرير هاتين الحالتين موكولًا لطبيب واحد؛ بل إلى لجنةٍ من الأطباء ضمانًا لصحة المريض وزيادةً في التثبت لتقدير هذه الضرورة ولقطع التهمة عنهم، مع التأكيد على مطالبتهم بوصف دقيق لحالته قبل الإجراء الطبي المتخذ متى أمكن ذلك.

وقد نصَّ الفقهاء على وجوب المبادرة في إنقاذ حياة المسلم؛ قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "حتى قلنا لو قَدِر على إنجاء شخص بإطعام أو سقي فلم يفعل فمات ضمنه"(١).

وقال ابن رجب في معرض كلامه عن التَّصرفات للغير دون إذنٍ: ".. أن تدعو الحاجة إلى التَّصرف في مال الغير أو حقه ويتعذَّر استئذانه؛ إما للجهل بعينه أو لغيبته ومشقة انتظاره؛ فهذا التَّصرف مباحٌ جائزٌ موقوفٌ على الإجازة"(٢).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "لو استأجر غلامًا فوقعت الآكلة في طرفه فتيقن أنه إذا لم يقطعه سرت إلى نفسه فمات جاز له قطعه ولا ضمان عليه"(٣).

(١) الفتاوى الكبرى (٥/٥٣١).
(٢) القواعد لابن رجب (١/٤١٧).
(٣) إعلام الموقعين (٢/٢٩٨).

ومن جهة نظامية فقد نصَّ نظام مزاولة المهن الصحيِّة في مادته التاسعة عشر على أنَّه: "يجب ألا يجرى أي عملٍ طبي لمريض إلا برضاه، أو بموافقة من يمثله، أو ولي أمره إذا لم يُعْتدُّ بإرادته هو، واستثناءً من ذلك: يجب على الممارس الصحي -في حالات الحوادث أو الطوارئ أو الحالات المرضية الحرجة التي تستدعي تدخلًا طبيًا بصفة فورية أو ضرورية لإنقاذ حياة المصاب أو إنقاذ عضو من أعضائه أو تلافي ضررٍ بالغٍ ينتج من تأخير التَّدخل وتعذر الحصول على موافقة المريض أو من يمثله أو ولي أمره في الوقت المناسب- إجراء العمل الطبي دون انتظار الحصول على تلك الموافقة"(١).

كما نصت وثيقة حقوق المرضى الصادرة من وزارة الصحة على أنَّ من حقوق المريض: مناقشة الفريق الطبي حول المعلومات اللازمة قبل أي إجراءٍ علاجي أو عمليةٍ وقبل التَّوقيع على نماذج الإذن الطبي ما عدا حالات الطوارئ التي تستدعي التدخل الطبي العاجل بما يتفق مع الأنظمة والقوانين المتبعة(٢).

وقد قرَّر مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التَّعاون الإسلامي بعد اطلاعه على البحوث الواردة بخصوص موضوع: (الإذن في العمليات الطبية المستعجلة) ما يأتي:

يقصد بالحالات المستعجلة: الحالات المرضية التي تستدعي إجراء عملٍ علاجي أو جراحي دون أي تأخير؛ نظرًا لخطورة الوضع الصحي الذي يعاني منه المريض إنقاذًا لحياته أو منعًا لتلف عضو من أعضائه، ثم ذكر القرار أمثلة ذلك ثم أضاف "ويجوز للطبيب إجراء التَّدخل العلاجي اللازم إنقاذًا لحياة المريض استنادًا لأحكام الضرورة في الشريعة"(٣).

(١) نظام مزاولة المهن الصحية ولائحته ص (١٤).

(٢) وثيقة حقوق المرضى: الفقرة السادسة ص (٦).

(٣) مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي: قرار رقم ١٨٤ (١٩/١٠) بشأن الإذن في العمليات الطبية المستعجلة.

وأضاف القرار أيضًا: "يشترط للتَّدخل الطبي في الحالات المستعجلة ما يأتي:

١. أن يشرح الطبيب للمريض أو وليه أهمية العلاج الطبي وخطورة الحالة المرضية والآثار المترتبة على رفضه، وفي حالة الإصرار على الرفض يقوم الطبيب بتوثيق ذلك.

٢. أن يقوم الطبيب ببذل جهدٍ كبيرٍ لإقناع المريض وأهله للرجوع عن رفضه للإذن تفاديًا لتردي حالته.

٣. يتولى فريقٌ طبيٌّ لا يقل عن ثلاثة أطباء استشاريين -على ألا يكون الطبيب المعالج من بينهم- التَّأكد من تشخيص المرض والعلاج المقترح له مع إعداد محضرٍ بذلك موقعٍ عليه من الفريق، وإعلام إدارة المستشفى بذلك"[(١)].

ثانيًا: حكم المضاعفات الطبية الناجمة عن الحالات التي يتعذر فيها الإذن الطبي:

إذا ثبت الإذن للطبيب بإجراء العمل الطبي وتعذَّر عليه أخذ موافقة المريض كما بينا أعلاه، فإنَّ هذا الإذن مُسقطٌ للضمان؛ فتصرف الطبيب في هذا الإجراء الطبي مأذونٌ فيه حينئذ، وما ترتب على المأذون غير مضمون.

لكن على الطبيب في مثل هذه الحال الحرص على بيان ما يستطيع من المضاعفات الطبية لأي إجراء قدر استطاعته؛ إذ هو الأصل إلا أن يتعذَّر بيانها أو تنعدم نتيجة بيانها، لكون العملية حتميةً أو نحو ذلك.

كما أنَّ عليه تقدير المصلحة بشكلٍ دقيقٍ والموازنة بين نتائج الإجراء الطبي ومضاعفاته؛ فإنَّ تصرف الإنسان في حق غيره مبنيٌّ على التقدير والاحتياط، ولذا كانت التوصية بأن يناط الأمر لأكثر من طبيب مع إلزامهم بكافة وسائل ضبط العمل وتحديده.

(١) المرجع السابق.

جاء في قرار الهيئة الصِّحِّيَّة الشَّرعيَّة الإضافيَّة بالمدينة المنوَّرة: «وبما أنَّ المدعى عليه الأول الطبيب.. يؤخذ عليه ما يلي فيما يتعلق بواجباته المهنية: عدم شرحه للمريض عن مضاعفات العملية المتوقعة مع أنَّ المريض كان بكامل وعيه وأهليته، ولم تكن الحالة طارئة"[1]، فدل هذا على أنَّ الحالات الطارئة محل عذرٍ للطبيب في تقصيره في بيان المضاعفات، وإنَّ كان الأصل بيانها على كل حال.

المطلب الثالث
المضاعفات الطبية الناتجة عن الأخطاء الطبية

سبق بيان أنَّ من أسباب المضاعفات الطبية الخطأ الطبي، وأنَّ الخطأ الطبي في نفسه جناية موجبةٌ للضمان في قول عامة أهل العلم، بل نقل بعضهم الإجماع على هذا.

قال ابن المنذر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأجمعوا على أنَّ قطع الخاتن إذا أخطأ فقطع الذكر والحشفة أو بعضها فعليه ما أخطأ به"[2].

وقال ابن رشد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأجمعوا على أنَّ الطبيب إذا أخطأ لزمته الدية؛ مثل أن يقطع الحشفة في الختان، وما أشبه ذلك؛ لأنَّه في معنى الجاني خطأ"[3].

وقال الخطابي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "لا أعلم خلافًا في المعالج إذا تعدَّى فتلف المريض كان ضامنًا، والمتعاطي علمًا أو عملًا لا يعرفه متعدٍ، فإذا تولد من فعله التلف ضَمِن الدية وسقط عنه القود؛ لأنَّه لا يستبد بذلك دون إذن المريض، وجناية الطبيب في قول عامة الفقهاء على عاقلته"[4].

(١) قرار الهيئة الصحية الشَّرعيَّة الإضافيَّة بالمدينة المنوَّرة رقم (٨/٤٠/ض/٤٦) بتأريخ ١٤٣٧/١/١٠، المضمن في التطبيقات القضائية في نهاية البحث.

(٢) الإجماع ص (٧٤).

(٣) بداية المجتهد (٤/٢٠٠).

(٤) معالم السنن (٤/٣٩).

وقال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "طبيبٌ حاذقٌ أُذن له وأَعطى الصنعة حقها؛ لكنه أخطأت يده وتعدت إلى عضوٍ صحيح فأتلفه؛ مثل إن سبقت يد الخاتن إلى الكمرة، فهذا يضمن لأنَّها جناية خطأً"(١).

وعليه فيتحمَّل الطبيب ومن في حكمه مسؤولية الأضرار التي نتجت عن أفعالهم؛ سواءً حدثت نتيجة استخدام خاطئ للأدوات والوسائل، أو كانت بسبب إهمالٍ وتقصيرٍ، أو عدم متابعةٍ أو عدم استشارةٍ فيما تقتضيه الاستشارة.

إذا تبين هذا؛ فإنَّ ما ينتج عن هذه الأخطاء الطبية من مضاعفات وتطورات فهي مضمونةٌ أيضًا، لأنَّها سرايةُ مضمونٍ، وقد سبق بيان أنَّ سراية الجناية مضمونة(٢)، وما ترتب على المضمون فهو مضمون أيضًا.

قال المواق المالكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وضمن ما سرى؛ كطبيب جهل أو قصر"(٣).

وقال الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولأنَّ السراية معتبرةٌ بأصلها فإن كان مضمونًا لحظره ضمنت سرايته"(٤).

وقال البهوتي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فإن لم يأذن فَسَرت ضَمِن؛ لأنَّه فعلٌ غير مأذون فيه فيضمن"(٥).

وعليه فما ترتب على الأخطاء الطبية من مضاعفات ونحوها فعلى الطبيب ضمان الخطأ ومضاعفاته، والله أعلم.

---

(١) زاد المعاد (٤/١٢٩).

(٢) انظر: الكلام على السراية في التمهيد، وانظر: عقد الجواهر الثمينة (٣/١١٨٠)، المجموع (١٩/١٧٤)، المغني (٨/٣٠٢).

(٣) التاج والإكليل (٨/٤٣٩).

(٤) الحاوي الكبير (١٢/١٢٦).

(٥) كشاف القناع (٤/٣٥).

المبحث الثالث
التطبيقات القضائية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
تطبيقات قضائية في وقائع أخبر المريض فيها بالمضاعفات الطبية

التطبيق الأول:

قرار الهيئة الصَّحيَّة الشَّرعيَّة الإضافيَّة بالمدينة المنوَّرة رقم (٢/٤٠/ض/٤٦) بتأريخ ١٤٣٧/٠١/٠٥هـ، وفيه:

الوقائع: تقدم موكِّل المدعية بالدعوى على الطبيب المعالج قائلًا: "إنَّ موكلتي قامت -على فترة طويلة ومقابل مبلغ مالي تجاوز (٥٠,٠٠٠) خمسين ألف ريالٍ- بمراجعة مجمَّع... الطبي لدى الطَّبيب.. للقيام بشفط دهونٍ باستخدام جهاز (ليبوليزر) في منطقة الفخذين والساقين وقد نتج عن استخدامه الخاطئ تشويه موكِّلتي وإصابتها بحروق، حيث أجرى لها الطبيب المدعى عليه أكثر من ست جلسات، ولكن مع كل مرةٍ كان الوضع يزداد سوءًا".

وقد أجاب الطبيب المدعى عليه قائلًا: "إنَّ المريضة حضرت بعد أن قامت بإجراء عمليَّة بالمعدة لتخفيف الوزن وكانت لديها الدهون متراكمة في جلد الفخذين فقمت بالشرح لها عن الحلول الممكنة وقرَّرتُ إجراء إزالة دهون بالليزر حيث إنَّها من الطرق المعتمدة وتمَّ شرح مضاعفات الجهاز لها كما أخبرتها أنَّه من اللَّازم إجراء عمليَّة شد للجلد بعد اللَّيزر".

التسبيب: سببت الهيئة قرارها قائلة: "فبناءً على ما تقدم وبما أنَّ المدعية

ادعت بما ادعت به وتطلب حقها الخاص، وبما أن المدعى عليه قد أجاب بما هو مفصّل في دعواه، ولما تضمنه التقرير الطبي من استشاري جراحة التجميل والحروق بمستشفى الملك فهد بالمدينة المنورة الطبيب.. والمتضمن أنَّ عدم انتظام التناسق في كلا الفخذين من مضاعفات شفط الدهون بصفة عامة، وأنَّ فقدان المريضة (٢٥) كجم جراء عملية تصغير المعدة هو عاملٌ مؤثرٌ في الترهل الحاصل وأنَّه لا يوجد أي آثارٍ تدل على وجود حروقٍ على الجلد، وكذلك التقرير الطبي من استشاري جراحة التجميل والحروق بمستشفى الملك فهد بجدة الطبيب.. والمتضمِّن أنَّ عمليات الشفط عادةً ينتج عنها بعض التعرجات وعدم التناسق وتحتاج إلى مرحلةٍ أخرى ولا يعتبر هناك خطأ طبي واستنادًا إلى موافقة المدعية على إجراء العملية الجراحية والمشار في تلك الموافقات إلى وجود مضاعفات بموافقة المدعية عليها والمرفقة جميعها، واستنادًا إلى المادة (٤/٣٥)[1] من نظام مزاولة المهن الصحية ولأنَّه لم يظهر للهيئة أن المدعى عليه حصل منه خطأٌ طبيٌّ نتج عنه ضررٌ على المدعية".

الحكم: "ولجميع ما سلف فقد حكمت الهيئة الصحية الشرعية الإضافية بالمدينة المنورة إجماعًا بعدم إدانة المدعى عليه الطبيب.. في الحقين الخاص والعام".

التطبيق الثاني:

قرار الهيئة الصِّحِّيَّة الشَّرعيَّة الإضافيَّة بالمدينة المنوَّرة رقم (٣/٤٠/ض/٤٦) بتأريخ ١٤٣٦/٢/٢٢هـ وفيه:

الوقائع: تقدم المدعي بالدعوى على الطبيبين المعالجين قائلًا: "إنَّه أجرى عملية في العين اليسرى لدى مستشفى.. ولم تنجح العملية.. ثم أفادوه بضرورة أخذ حقنة قيمتها أربعة ألاف ريال لتصحيح ذلك، ولكنها لم تنجح، ثم أخبروه بضرورة إجراء عملية أخرى".

(١) ونصها: تصدر الهيئة قرارًا بعدم إدانة المدعى عليه أو إدانته وتوقع العقوبة عليه، وفي كلا الحالتين تفصل الهيئة في الطلب المقدم من المدعي بالحق الخاص، ويجب أن يكون قرار الهيئة مسببًا مدعمًا بإسناد جميع الوقائع أو حيثيات قرارها إلى النصوص النظامية المتعلقة بها.

وقد أجاب الطبيبان المدعى عليهما بجواب مضمونه: أنَّ المريض المدعي راجعهم يشكو من ضعف في الإبصار في العين اليسرى، وهو مريض بالسكري المزمن وغير المنتظم وكان قد أجرى عملية ليزر في كلا العينين، وأخذ حقن «أفاستين» في العين اليسرى وبعد الفحص تبين أنَّ هناك غشاوة في العين اليسرى، وقد أخبرنا المريض باحتمالية عدم تحسن البصر بعد العملية، وللأسف حصل للمريض نزيفٌ في العين بعد العملية ولم يتحسَّن النظر ونصحنا المريض بالاهتمام بمرض السكري، وأعطيناه حقنة في العين اليسرى وتحسَّن النزيف لكن كان هناك دم داخل العين أدى إلى تشويش بالرؤية وعدم تحسن النظر.

وقد أرفق بالمعاملة التقرير الطبي المُعد من قبل استشاري في أمراض العيون ونص الحاجة منه: "أولًا: لا يوجد هناك تقصير بالنسبة للتعامل مع حالة المريض من قبل الأطباء المعالجين، ثانيًا: لقد تم الشرح الوافي للمريض بالمضاعفات التي قد تحصل من العملية، ثالثًا: من المضاعفات الطبيعية لمريض السكري الذي يليه اعتلال شبكي ورشح في المنطقة الحساسة والمسماة اللطخة الصفراء أن يحصل نزيف في الجسم الهلامي أو الشبكية أو فيهما معًا، وهذا ليس للأطباء فيه أية علاقة.." إلخ.

ثم جراء سؤال المدعي عن نموذج الموافقة على إجراء العمل الجراحي المرفق والمتضمِّن "أنَّه تم إبلاغه أنَّ هناك نسبةٌ بسيطةٌ لحدوث بعض المضاعفات المتعلقة بالعملية الجراحية ولا يتحمَّل الأطباء أدنى مسؤولية فيما يتعلق بالعملية والنتيجة، وأنَّ النَّظر بعد الحقنة ربما يتحسن ولا يشترط به التَّحسن.." إلخ، وقد صادق المدعي على إقراره وتوقيعه.

التسبيب: سببت الهيئة قرارها قائلة: "فبناءً على ما تقدم من الدعوى والإجابة وبعد سماع أقوال طرفي الدعوى ولإقرار المدعي بما نسب إليه في نموذج الموافقة على إجراء العمل الجراحي والمدون فيه صراحةً احتمالية المضاعفات، واستنادًا لما ورد في التقرير الطبي المعد من الاستشاري.. والمتضمِّن أنَّه لا يوجد هناك تقصيرٌ

واضحٌ، وأنَّ ما حدث أمرٌ واردٌ لمثل حالة المدعي لكونه يعاني من مرض السكر وهو من المضاعفات الطبيعية لمريض السكر..".

الحكم: حكمت الهيئة بالإجماع ببراءة المدعى عليهما من دعوى المدعي.

الدراسة التحليلية: بدراسة التحليلين السابقين تبيَّن فيهما أنَّه حصل للمريض مضاعفات طبية نتيجة إجراءٍ طبيٍ وأنَّ الطبيب أوضح للمريض احتمال وجود تلك المضاعفات قبل العملية، بل وأخذ موافقته وتوقيعه عليها، ولذا جاءت القرارات بالإجماع ببراءة الأطباء، ونلحظ أيضًا أنَّ الهيئة استندت في قراراها باعتبار ما حصل للمريض مضاعفة طبية على تقريرٍ طبيٍ من طبيبٍ استشاري.

المطلب الثاني
تطبيقات قضائية في وقائع لم يخبر المريض فيها بالمضاعفات الطبية

سنعرض في هذا المطلب تطبيقين قضائيين أحدهما لم يشرح فيه الطبيب للمريض المضاعفات، والآخر تدعي فيه المدعية أنَّ الطبيب لم يخبرها ولم يشرح لها المضاعفات وطلبت يمينه في ذلك.

التطبيق الأول:

قرار الهيئة الصِّحِّيَّة الشَّرعيَّة الإضافيَّة بالمدينة المنوَّرة رقم (٨/٤٠/ض/٤٦) بتأريخ ١٤٣٧/١/١٠هـ وفيه:

الوقائع: تقدم المدعي بدعواه قائلًا: أنَّه قام بإجراء عملية استئصَالٍ للزائدة الدودية، وبعد العمليَّة حدث له ثقبٌ في القولون أدَّى إلى مُضاعفاتٍ عديدةٍ، ولم تلق تلك المضاعفات اهتمامًا من المدَّعى عليهم رغم اطِّلاعهم على تلك المضاعفات مما اضطَرَّه إلى مغادرة المستشفى على مسؤوليته وَالذَّهَاب إلى مستشفى آخر، والَّذي اكتشف بدوره وُجُودَ ثُقبٍ في القولُونِ فقام بإجرَاءِ عملية تم من خلالها استئصال جُزءٍ كَبيرٍ من القولُونِ، واضطر للتنويم في ذلك المستشفى مَا يقارب شَهرَينِ، وَتَكَبُّدَ

مصاريف علاج قَدرُهَا ثلاثمائة ألف (٣٠٠,٠٠٠) ريال؛ لذا فهو يطلب النَّظر في حقه الخاص والحكم على المدَّعى عليهم بأرش الخطأ.

وقد أجاب المدعى عليهم بإجابة مضمونها المصادقة على ما ذكره المدعي من إجراء العملية وأنَّها تحسنت حالته بعدها ثم حَصَلَ تَدَهوُر في حالة المريض، وقد تبين من خلال أشعَّة الصَّبغَة وجود تسريب من القُولُون، وقد قمت بإخبار ذوي المريض بضرورة إجراء عملية تنظيفية مع احتمال استئصال جزء من القولون ونصحتهم بإجرائها في المستشفى إلا أنَّهم أصروا على نقل المريض إلى محافظة جدة.

وجرى الاطلاع على التقرير الطبي المعدُّ من قبل الطبيب الاستشاري في الجراحة العامة وجراحة المناظير.. والَّذي خلُص فيه إلى عدم وجود خطأ أو إهمال من المدعى عليهم كافَّةً وأن ما حصل للمريض المدَّعي يُعتبرُ مُضاعفةً معلومةً ومعروفةً عالميًّا في مثل هذه الحالات.

التسبيب: سببت الهيئة قرارها بتسبيبٍ طويلٍ مضمون الحاجة منه: "فبناء على ما تقدم.. ولما تضمنه التقرير الطبي المعد من قبل الطبيب الاستشاري... وبما أنَّ المدعى عليه الأول الطبيب.. يؤخذ عليه ما يلي: فيما يتعلق بواجباته المهنية عدم شرحه للمريض عن مضاعفات العملية المتوقعة مع أنَّ المريض كان بكامل وعيه وأهليته، ولم تكن الحالة طارئة، وعدم أخذه موافقة المريض على إجراء العملية مع كونه في كامل وعيه وأهليته، واكتفى بموافقة أخيه الأكبر مع عدم الحاجة لمثل هذا الإجراء.. ولما تضمَّنته المادة التاسعة، والمادة الثامنة والعشرون، والمادة الحادية والثلاثون، والمادة الثانية والثلاثون من نظام مزاولة المهن الصحية".

القرار: قررت الهيئة بالإجماع الحكم برد دعوى المدعي الخاص وتغريم المدعى عليه الأول.. مبلغ ثلاثون ألف ريال وإيقاع عقوبة الإنذار عليه.

الدراسة التَّحليلية: بدراسة هذا القرار تبيَّن أنَّ الهيئة اعتبرت عدم شرح الطبيَّب للمريض عن المضاعفات المتوقَّعة للإجراء الطبي تقصيرًا يستوجب -مع غيره من المخالفات- معاقبة الطبيب وتعزيره؛ ولذا حكمت عليه بعقوبتين الأولى:

الغرامة المالية بمبلغ ثلاثين ألف ريال، والثانية: عقوبة الإنذار، ولم تحكم الهيئة بتضمين الطبيب لأنَّ هذا الفعل لا يُعدّ موجبًا للضمان، إذ إنَّ العملية هنا ضروريةٌ وليس للمريض مندوحةً عنها، والطبيب هنا لم يخطأ خطأً يوجب الضمان ولذا ردت الهيئة طلب المدعي بالحق الخاص.

ثم إنَّ القرار أشار إلى أنَّ هذه الحالة لم تكن حالة طارئة مما يدل على أنَّ الحالات الطارئة محل عذر للطبيب في تقصيره في بيان المضاعفات وإنَّ كان الأصل بيانها على كل حال.

التطبيق الثاني:

قرار الهيئة الصِّحِّيَّة الشَّرعيَّة الإضافيَّة بالمدينة المنوَّرة رقم (١٣/٤٠/ض/٤٦) بتأريخ ١٤٣٦/١١/٨هـ وفيه:

الوقائع: تقدمت المدعية بدعوى مضمونها: أنَّها ذهبت للمستشفى لأجل إجراء عملية تكميم المعدة على أنَّها عملية منظارٍ لدى الطبيب المدعى عليه وكلفتها العملية مبلغ اثنين وثلاثين ألف ريال، وبعد الانتهاء من العملية حصل عندها نزيف داخلي وهبوط في الضغط ولم يكتشفوا حالتها رغم أنَّها في العناية المركزة ثم فتحوا بطنها مرة أخرى ولم تخرج إلا بعد دفع سبعة ألاف ريال أخرى.

وقد أجاب الطبيب المدعى عليه بإجابةٍ طويلةٍ مضمونها: أنَّه تم إجراء عملية التَّكميم للمدعية وذلك بعد الشرح المفصل عن العملية وعن مخاطرها.

فكتبت الهيئة لمستشفى.. لسؤاله عن مجموعة الأسئلة فجاءت الإجابة، ومضمون الحاجة منها: "أنَّ النزيف بعد عملية التكميم من المضاعفات المتعارف عليها والتي تحدث بعد هذا النوع من العمليات وأنَّ ما أجراه الطبيب المدعى عليه يعتبر علاج كافٍ وفي محله.."

ثم أضافت المدعية قائلةً: "إنَّ المدعى عليه لم يشرح لي مضاعفات العملية وإنَّما شرح لي طريقة العملية..."، وأجابها المدعى عليه بقوله: "الصحيح أنَّني شرحت

للمدعية مضاعفات العملية وتم توقيع زوجها هذا الحاضر على الموافقة على العملية، ومرفق الموافقة في الملف الطبي".

ثم طلبت المدعية من المدعى عليه اليمين على أنَّه شرح لها المضاعفات فبذل المدعى عليه اليمين بالصيغة التي طلبت.

التسبيب: سببت الهيئة قرارها قائلة: "فبناءً على ما تقدم من الدعوى والإجابة ولإنكار المدعى عليه الخطأ الطبي في عمله واستنادًا إلى التقرير الصادر من مستشفى.. والتقرير الصادر من مستشفى.. ولطلب المدعية يمين المدعى عليه وبذل المدعى عليه اليمين المطلوبة".

الحكم: حكمت الهيئة الصحية الشرعية بعدم إدانة المدعى عليه بالحق الخاص والعام.

الدراسة التحليلية: يتَّضح في هذا القرار أهمية إخبار المريض بالمضاعفات الطبية وأنَّه ينبني عليه تحديد مسؤولية الطبيب وتقصيره، والطبيب هنا أجاب بأنَّه شرح للمريضة مضاعفات العملية، لكنه احتاج لبذل اليمين على هذا نظرًا لتفريطه في توثيق عملية الإخبار هذه بالنماذج المعدة من قبل وزارة الصحة التي أشير إليها سابقًا.

كما نلحظ أنَّ احتجاج الطبيب بالإقرار الطبي لم ينتج ثمرة إثبات إخباره بالمضاعفات الطبية للمريض وذلك لأنَّ تلك النماذج -كما سبقت الإشارة- مختصرة ومجملة، وغالب الأطباء يكتفون « بعبارة وتم شرح المضاعفات له»، وهذا إجمالٌ غير منتج عند الخصومة.

المطلب الثالث
تطبيق قضائي في واقعة لم يمكن إخبار المريض فيها بالمضاعفات الطبية

سنعرض في هذا المطلب لتطبيق تعذّر فيه إبلاغ المريض أو وليه بالمضاعفات الطبية وشرحها له نظرًا لحاجة المريض للإسعاف الطارئ.

التطبيق: قرار الهيئة الصِّحِّيَّة الشَّرعيَّة الإضافيَّة بالمدينة المنوَّرة رقم (٤٨/٧ /٤٦) بتأريخ ١٤٣٢/٤/٧هـ وفيه:

الوقائع: تقدم المدعي قائلًا: "أنَّه رزق بمولودةٍ وكانت الولادة قيصرية وعند زيارتها في الحضانة فوجئ بأنَّها مصابة بشجة في الجهة اليسرى من رأسها فوق الأذن بطول ٢-٣ سم، وعند مساءلة الطبيبة المدعى عليها أفادت بأنَّ هذا أمرٌ طبيعيٌ ولا مشكلة فيه..ويطلب بتسليمه أرش الجناية".

وقد أجابت الطبيبة المدعى عليها قائلةً: "ما ذكره المدعي ولايةً في دعواه صحيح فقد قمت بتوليد زوجة المدعي وكانت الولادة في الأسبوع الثاني والأربعين وكانت تعاني من عدم وجود مياه حول الجنين والتهاب حاد في المرارة وبعد أخذ الموافقة من المدعي ولاية بإجراء تلك العملية على وجه السرعة، ونتيجة لعدم وجود مياه حول الجنين فقد أصيب الجنين الإصابة الموصوفة في الدعوى، وهذه الإصابة تعتبر أمرًا طبيعيًا ولا تعتبر خطأً طبيًا كما هو معروف لدى أهل الاختصاص؛ لذا أطلب رد الدعوى".

فجرى الاطلاع على التقرير الطبي الفني الصادر من استشاري النساء والتوليد في مستشفى.. ومضمونه: "والرأي الفني أنَّ إصابة المولود بجرح سطحي في رأسه أو جسده قد يحدث أحيانًا أثناء الولادة بعملية قيصرية وذلك لملاصقة الجنين بجدار الرحم من الداخل والمفروض أنَّ لا يحدث مثل هذا الخطأ إلا نادرًا إذا أجريت العملية بالعناية والحرص اللازمين، ولكن قد تحدث هذه المضاعفات من حين لآخر ونلتمس العذر للطبيب المعالج إذا كان يوجد سبب لاستخراج الطفل بصورة عاجلة..".

التسبيب: سببت الهيئة قرارها قائلة: "فبناءً على ما تقدم، وبما أنَّ المدعي ولاية ادعى بما ادعى به وبما أن المدعى عليها صادقت على دعواه، ولما تضمنه التقرير الطبي وبما أنَّ ما حصل لطفل المدعي ولاية لا يعتبر خطأ طبيًا حسب ما هو معروفٌ لدى أهل الاختصاص في هذا المجال في مثل هذه الحالة وإنما يعتبر مضاعفةً مقبولةً رغم ندرتها نظرًا لجفاف المياه حول الجنين".

الحكم: حكمت الهيئة بالإجماع برد دعوى المدعي ولاية وإخلاء سبيل المدعى عليها من هذه الدعوى.

الدراسة التحليلية: بدراسة هذا القرار نجد أنَّ الهيئة ردت دعوى المدعي بتسليمه أرش الجناية لتعذر بيان مثل تلك المضاعفات للمريض في مثل هذه الأحوال، ولذا جاء في التقرير الطبي الذي اعتمد عليه القرار قولهم: "ولكن قد تحدث هذه المضاعفات من حين لآخر ونلتمس العذر للطبيب المعالج إذا كان يوجد سبب لاستخراج الطفل بصورة عاجلة".

وقد سبق الكلام عن المضاعفات الطبية وفرقها عن الأخطاء الطبية، وأنَّ الفرق يكمن في وجود تقصير من الطبيب ولو كان معذورًا طبيًا، وفي هذا التطبيق نجد أنهم صنَّفوه مضاعفةً طبيةً لا توجب ضمان الطبيب لأنَّه لم يقصر أو يفرّط، وإنما الذي حصل هو مضاعفة طبية تحصل في مثل هذا الإجراء الطبي المتحتم، والله أعلم.

الخاتمة

في نهاية هذه البحث الشرعي الطبي أحمد الله تعالى وأثني عليه بما هو أهله على توفيقه وتيسيره، وأذكر عددًا من النتائج والتَّوصيات التي توصلت إليها:

أولًا: النتائج:

- المراد بالمضاعفات الطبيَّة: التَّغيرات التي تطرأ على المريض أثناء علاجه ويتأذى منها، وقد تصل إلى الوفاة أو تعطل بعض الأعضاء أو تأخر الشفاء، وليس للطاقم الطبي وسيلة لمنعها.
- الفرق الأساس بين المضاعفات الطبيَّة والأخطاء الطبية: أنَّ المضاعفات ليس فيها أي تقصير أو أي خطأ من الطبيب، وإنما تنشأ من عدم استجابة جسم المريض للإجراء الطبي، أما الخطأ الطبي فهو ناتج عن خطأ يد الطبيب أو تقديره، ولو كان معذورًا طبيًا بهذا الخطأ.
- الأطباء هم المستند والمرجع الأول لتحديد المضاعفات الطبية؛ لأنَّها تثبت بالتَّجربة والخبرة، ورصد الآثار الطبية على المرضى وتسجيلها وتحليلها، يلي ذلك المراجع والبحوث الطبية المحكَّمة من المنظَّمات الطبيَّة.
- لا تقع المسؤولية في المضاعفات الطبية على الطَّبيب ولا على الممارس الصحي عمومًا، ولا يضمن الطبيب شيئًا من تلك المضاعفات التي حصلت للمريض ولم يكن سببًا لحصولها متى ما أخبر المريض بها ووافق عليها.
- تقع المسؤوليَّة على الطَّبيب في عدم إخباره للمريض بالمضاعفات الطبيَّة للإجراء الطبي، حتى ولو أذن المريض للطبيب بأصل الإجراء الطبي، إذ لا يكفي مجرد الإذن بل لابد من بيان المضاعفات.
- الحكم بضمان الطبيب لما أدت إليه المضاعفات الطبية على المريض من

جناية -إذا لم يخبره- مرجعه لاجتهاد القاضي في النَّظر في الواقعة وما الضَّرر المترتب على هذا، وخيارات المريض قبل ذلك الإجراء الطبي وغيرها.

- لا وجه لتضمين الطبيب إذا كان ذلك الإجراء الطبي متحتمٌ لا خيار فيه، لكن قد يعاقب لمخالفته الشرعية والنظامية المتمثلة في عدم الإخبار بالمضاعفات، أما إذا أدت تلك المضاعفات لتلف عضوٍ أو جناية ونحوها؛ ولم يكن ذلك الإجراء الطبي متحتمًا، بل كان ثمة خياراتٌ طبيةٌ أخرى؛ وقد يختار المريض من تلك الخيارات لكن الطبيب أخفى عليه مضاعفات أحدها، فإنَّه يمكن أن يتوجَّه الضَّمان على الطبيب حينئذٍ.
- إذا ثبت الإذن للطبيب بإجراء العمل الطبي وتعذَّر عليه أخذ موافقة المريض على المضاعفات الطبية، فإنَّ هذا الإذن مسقطٌ للضَّمان، وعلى الطبيب الاجتهاد في تقدير المصلحة حينئذٍ للمريض؛ فإن فعل فلا ضمان؛ لأنَّ تصرَّف الطَّبيب هنا مأذونٌ فيه حينئذٍ، وما ترتب على المأذون فغير مضمون.

ثانيًا: التَّوصيات:

- التَّوصية بالاهتمام بالنَّماذج المعدَّة من قبل وزارة الصحة والخاصَّة بأخذ الإقرار على إخبار المريض بالمضاعفات الطبيَّة، إذ يلاحظ عليها أنَّها مجملةٌ غير مفصلة؛ فلا مجال فيها لإضافة وتفصيل المضاعفات الطبية المتعددة، ولا يتم الاهتمام بها من قبل الفريق الطبي، ثم إنَّ المريض في الغالب يوقع على هذه النماذج في ظروفٍ حرجةٍ، ويمكن الاستعانة بالتقنية لحل مثل هذه الإشكاليات.
- التَّوصية بإقامة مراكز أبحاثٍ طبيةٍ في كليات الطب في بلادنا، وضمن اهتماماتها حصر المضاعفات الطبيَّة في كافة المجالات، وتحديد ما يمكن تحديده، والاستعانة بالمراجع والمنظَّمات وما استجد من بحوثٍ ودراساتٍ خدمةً للباحثين واللِّجان الطبيَّة القضائية وغيرهم.

- الاهتمام بتدريس الموضوعات الفقهيَّة الخاصة بمسؤوليات الطبيب الشرعية، وما ينتج عنها من ضمان أو تعزير، وذلك في كليات الطب عامةً.
- التَّوصية بأن تقوم الوزارة أيضًا باستخلاص نتائج الأحكام من اللِّجان الطبيَّة الشرعيَّة ونشرها على الأطباء كي يطلعوا على المسؤوليات المنوطة بهم.

وفي الختام: نحمد الله تعالى على ما منَّ به، ونسأله التوفيق والسداد.. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم تسليمًا كثيرًا.

قائمة المصادر والمراجع

هذا ثبت بأهم المراجع العلمية والكتب لهذا البحث:

١. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين بن أحمد المرداوي ت: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر، ط ١، ١٤١٥هـ.

٢. الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، ج٨، دار المعرفة.

٣. أخصر المختصرات، محمد بن بدر الدين بن بلبان، ت: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، ط٣، ١٤٢١هـ.

٤. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين العابدين ابن نجيم، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

٥. الأشباه والنظائر، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، ج١، دار الكتب العلمية.

٦. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر الزرعي (ابن قيم الجوزية)، ج٤، دار الكتب العلمية.

٧. الإجماع، أبو عمر يوسف بن عبدالبر، جمع فؤاد الشلهوب وعبدالوهاب الشهري، دار القاسم، ط١، ١٤١٨هـ.

٨. أحكام الجراحة الطبية د. محمد المختار الشنقيطي، مكتبة الصحابة، ط٢، ١٤١٥هـ.

٩. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين (ابن نجيم)، ج ٨، دار الكتاب الإسلامي.

١٠. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر مسعود الكاساني، ج ٧، دار الكتب العلمية.

١١. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام أبي الوليد ابن رشد، ت: عبدالمجيد طعمة حلبي، دار المعرف بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

١٢. تفسير البغوي (معالم التنزيل) للإمام محيي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٣هـ.

١٣. التلقين في الفقه المالكي، للقاضي أبو محمد البغدادي المالكي، ت: محمد ثالث سعيد الغاني، المكتبة التجارية.

١٤. التعريفات، للشريف علي بن محمد الجرجاني، ت: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٠٣هـ.

١٥. تاج العروس من جواهر القاموس، للإمام محب الدين الزبيدي، ت: على شيري، دار الفكر.

١٦. التاج والإكليل شرح مختصر خليل، محمد بن محمد (الحطاب)، ج٦، دار الفكر.

١٧. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلعي، ج ٦، دار الكتاب الإسلامي.

١٨. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، ج ١٠، دار التراث العربي.

١٩. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبدالرحمن بن ناصر السعدي، مؤسسة الرسالة ط١، ١٤٢١هـ.

٢٠. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، محمد بن عبدالرحمن المباركفوري، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٤١٩هـ

٢١. تفسير القرآن العظيم، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير، إشراف محمود عبدالقادر الأرناؤوط، مكتبة الرشد الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.

٢٢. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ت: عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٨هـ.

٢٣. حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، عبدالرحمن بن قاسم، ط٦، ١٤١٦هـ.

٢٤. حاشية البجيرمي علي الخطيب، سليمان بن محمد البجيرمي، ج ٤، دار الفكر.

٢٥. حاشية الجمل، سليمان بن منصور العجيلي (الجمل)، ج ٥، دار إحياء التراث العربي.

٢٦. حاشية الدسوقي علي الشرح الكبير، محمد بن أحمد الدسوقي، ج ٤، دار التراث العربي.

٢٧. حاشية الصاوي على الشرح الصغير، أبو العباس أحمد الصاوي، ج ٤، دار المعارف.

٢٨. حاشية قليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد عميرة، ج ٤، دار إحياء الكتب العربية.

٢٩. حاشية البجيرمي على المنهج، سليمان بن محمد البجيرمي، ج ٤، دار الفكر العربي.

٣٠. رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عمر (ابن عابدين)، ج٦، دار الكتب العلمية.

٣١. زاد المسير في علوم التفسير، ابن الجوزي، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٣هـ.

٣٢. سبل السلام، محمد بن إسماعيل الصنعاني، ج ٢، دار الحديث.

٣٣. سنن أبي داود، أبو داود السجستاني، دار ابن حزم، ط١، ١٤١٩هـ.

٣٤. سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، دار المعرفة بيروت ط٣، ١٤١٤هـ.

٣٥. الشرح الكبير، شمس الدين أبي الفرج بن قدامه المقدسي، ت: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر، ط١، ١٤١٥هـ.

٣٦. شرح مختصر خليل للخرشي، محمد بن عبدالله الخرشي، ج٨، دار الفكر،

٣٧. شرح مسلم، يحيى بن شرف النووي، دار الخير، ط٣، ١٤١٦هـ.

٣٨. طرح التثريب، عبدالرحيم بن الحسين العراقي، ج٨، دار إحياء الكتب العربية.

٣٩. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تأليف جلال الدين عبدالله بن نجد بن شاس، ط١، دار الغرب الإسلامي.

٤٠. العين، لأبي عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

٤١. الفروع، الإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد بن مفلح القدسي الحنبلي، ت: أبي الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ.

٤٢. فتح القدير، كمال الدين بن عبدالواحد (ابن الهمام) ج ١٠، دار الفكر.

٤٣. الفتاوى الكبرى، تقي الدين ابن تيمية، ج٦، دار الكتب العلمية.

٤٤. الفواكه الدواني، أحمد بن غنيم بن سالم بن مهند النفراوي، ج ٢، دار الفكر.

٤٥. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد ابن حجر، دار الريان للتراث، ط١، ١٤٠٧هـ.

٤٦. القوانين الفقهية، لابن جزي، دار الكتب العلمية.

٤٧. منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التقيح وزيادات، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي الشهير ابن النجار، ت: عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ.

٤٨. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، ج ٦، دار الكتب العلمية.

٤٩. لسان العرب، لأبي الفضل ابن منظور، دار صادر، بيروت.

٥٠. المغني، ابن قدامة، ت: عبدالله عبدالمحسن التركي وعبدالفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٧هـ.

٥١. المقنع لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن قدامه المقدسي، ت: عبدالله بن

عبدالمحسن التركي، دار هجر، ط١، ١٤١٥هـ.

٥٢. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسن ابن فارس، ت: عبدالسلام هارون دار الكتب العلمية.

٥٣. مطالب أولي النهي في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن مسعد بن عبيدة الرحيباني، ج٦، المكتب الإسلامي.

٥٤. معني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الشربيني، ج٦، دار الكتب العلمية.

٥٥. منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد أمين (ابن عابدين)ج ٦، دار الكتب العلمية.

٥٦. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، محمد بن محمد (الحطاب)، ج٦، دار الفكر.

٥٧. المسبوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، ج ٣٠، دار المعرفة.

٥٨. المحلى بالآثار، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ج١٢، دار المعرفة.

٥٩. المنتقي شرح الموطأ، سليمان بن خلف الباجي، ج٧، دار الكتاب الإسلامي.

٦٠. المستصفى، محمد بن محمد الغزالي، ج١، دار الكتب العلمية، طبعة: ت: محمد الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٧هـ.

٦١. مختار الصحاح، زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مؤسسة الرسالة، ت: حمزة فتح الله، ط/١٤٢١هـ.

٦٢. الموسوعة الطبية الفقهية، د. أحمد بن محمد كنعان، دار النفائس، ط١، ١٤٢٠هـ.

٦٣. نيل الأوطار، محمد بن الشوكاني، دار التراث القاهرة.

٦٤. النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، دار ابن الجوزي، دار ابن الجوزي، ط١٤٢١هـ.

فهرس المحتويات

المقدمة ٣١٣
التمهيد ٣١٧
المطلب الأول: تعريف مفردات العنوان ٣١٧
المطلب الثاني: المراد المضاعفات الطبيَّة (Medical complications) .. ٣١٩
المطلب الثالث: الألفاظ ذات الصلة ٣٢١
المبحث الأول: أنواع المضاعفات الطبية وثبوتها ٣٣١
المطلب الأول: أنواع المضاعفات الطبية ٣٣١
المطلب الثاني: مسؤولية الطبيب عن المضاعفات الطبية ٣٣٤
المطلب الثالث: مرجعية تحديد المضاعفات الطبية ٣٣٦
المبحث الثاني: إخبار المريض بالمضاعفات الطبية وآثاره ٣٣٩
المطلب الأول: حكم إخبار المريض بالمضاعفات الطبية ٣٣٩
المطلب الثاني: حالات تعذر إخبار المريض بالمضاعفات الطبيَّة ٣٤٥
المطلب الثالث: المضاعفات الطبية الناتجة من الأخطاء الطبية ٣٤٩
المبحث الثالث: التطبيقات القضائية ٣٥١
المطلب الأول: تطبيقات قضائية في وقائع أخبر المريض فيها بالمضاعفات الطبية. ٣٥١
المطلب الثاني: تطبيقات قضائية في وقائع لم يخبر المريض فيها بالمضاعفات الطبية ٣٥٤
المطلب الثالث: تطبيق قضائي في واقعة لم يمكن إخبار المريض فيها بالمضاعفات الطبية ٣٥٧
الخاتمة ٣٦٠
قائمة المصادر والمراجع ٣٦٣

فائدة: حكم قراءة المصلي الفاتحة من غير تحريك اللسان

لا تعتبر القراءة قراءة إلا بتحريك اللسان؛ ولهذا لو أن المصلي قرأ الفاتحة في نفسه من غير تحريك لسانه، لم تصح صلاته، وكذا من يقرأ القرآن في نفسه من غير تحريك اللسان، لا يؤجر أجر التلاوة، وقد سئل الشيخ محمد العثيمين رحمه الله عمن يقرأ المصحف بمجرد النظر، فهل يحصل له أجر التلاوة؟ فأجاب: ليس له إلا أجر النظر في المصحف، وعمله ليس تلاوة.

ثمرات التدوين مسألة (٥٩٦)، ولطائف الفوائد للأستاذ الدكتور سعد بن تركي الخثلان، (ص٤٠).

الأحكام الفقهية المتعلقة بتجميد الحساب المصرفي

إعداد:
د. آلاء عادل العبيد
عضو هيئة التدريس بقسم الفقه المقارن
في كلية الشريعة بجامعة الكويت

الملخص

انتشرت في الآونة الأخيرة ظاهرة تجميد المصارف لأموال العملاء؛ مما اشتدّت معه الحاجة إلى دراسة الأحكام المتعلقة بها، وتعداد حالاتها مع بيان التوصيف الشرعي لها، والتقييم الشرعي لواقعها المصرفي. يبدأ البحث بالتعريف بتجميد الأموال، ثم بيان تجميد الحساب لتوثيق الديون الواجبة على العميل، وتجميد الحساب لاستيفاء البنك ديونه على العميل، وتوضيح حالات التجميد المصرفية، وكون تجميد الحساب عقوبة، وذلك كله من خلال إجلاء الوصف الفني والتكييف الشرعي له. وقد توصل البحث إلى أن تجميد المصرف لمال العملاء قد يكون لأجل توثيق دينه، وطلب تجميد الحساب تحت يده مقابل حقه يُعدّ رهنًا، وأنه يجوز رهن الحساب الجاري باعتباره دينًا تبعًا للراجح بجواز رهن الدين مطلقًا. وأنه يجوز رهن الودائع الاستثمارية باعتبارها حصة مشاعة في أموال البنك تبعًا للراجح بجواز رهن المشاع مطلقًا، وأن تجميد المصرف لاستيفاء الحقوق المالية لا يخلو من أن يكون برضا العميل أو بدون رضاه، فإذا كان برضا العميل فإنه يأخذ حكم المقاصّة، وإن كان بدون رضا العميل فإنه يأخذ حكم مسألة الظفر بالحق.

وأنه يحرم التعدي على مال المسلم أو أخذه بغير حق، تحت أيّة صورة من الصور، وأنه يترتب على ذلك عددٌ من الأحكام المختلفة حال تجميد المال. وأنه ينبغي مراعاة أحكام ومقاصد الشريعة الإسلامية حال تقرير العقوبة بتجميد الحساب، ومراعاة الضوابط الشرعية في ذلك.

Abstract

In recent times the phenomenon of banks freezing clients' funds has become widespread. This has created the need to study the jurisprudential rulings pertaining to this, and to list its various forms while clarifying the Shari'ah characterisation and the Shari'ah-based evaluation of them as applied in banking. This study commences by defining the freezing of funds, then it clarifies the situations of freezing an account in order to guarantee the client's debts, freezing an account in order for the bank to reclaim debts upon the client, clarifying the types of freezing of bank assets, and freezing a bank account as a punishment. This is achieved by manifesting the technical specifications and Shari'ah characterisation of such. The study concluded that freezing the clients' funds by the bank may be carried out as a guarantee for a loan, and a request to freeze their account under their disposal in exchange for their right is considered to be a collateral. It is Islamically permissible to regard a current account as a collateral considering it is a debt, and that is in accordance to the common stance that it is generally permissible in Islam to offer a debt as a collateral. It is also Islamically permissible to offer investment deposits as collaterals considering it is a common share of the bank's funds, and that is in accordance to the common stance that it is generally permissible in Islam to offer common assets as collaterals. As for the bank freezing assets to reclaim financial rights, such may be carried out with or without the approval of the client. If it is done with their approval then it is considered to be a set-off, whereas if it is done without their approval then it takes the form of reclaiming rights.

It is also Islamically prohibited to violate the wealth of a Muslim and unrightfully claim it under any circumstances as

various Shari›ah rulings are to be applied when assets are frozen. The rulings and objectives of Shari›ah are to be observed when a decision is made to freeze an account as a punishment, as there are limitations in the Shari›ah that must be followed.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد للهِ رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمدٍ ﷺ خاتم النبيين، وإمام المرسلين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اتبع هداه إلى يوم الدين. أما بعد...

فإن مما لا شك فيه أن للمصارف التجارية دور بارز في المجالات الاقتصادية والتجارية؛ إذ إنها تُعد بمثابة المحور الرئيس الذي تدور عليه عمليات الائتمان التجاري على تباين أشكاله، كما أنها تقوم بعملياتٍ مصرفية عدة؛ خدمةً لعملائها، ومنها: فتح الحسابات المصرفية، والتي تُعد بدورها واحدةً من أهم الخدمات المصرفية التي تقدمها المصارف لعملائها.

ويعتري فتح الحسابات المصرفية من قبل العملاء والتعامل بها كثير من الأحكام التي تتعلق بالمصارف في علاقتها بالعملاء، وقد تقوم المصارف بتجميد أموال العملاء، وتتعدد الأسباب المتعلقة بتجميد المصرف لحساب العملاء؛ فقد يكون التجميد برضا العملاء، وقد يتم بدون رضاهم، وقد يحدث تجميد المصرف في حالات جرى عليها العرف المصرفي حال ركود الحساب المصرفي للعملاء، أو قد يحدث عقابًا للعميل عند صدور الأحكام ضده أو مخالفة لوائح وتعليمات المصرف، ولكل ما تقدم أحكام خاصة.

ولمّا تكررت ظاهرة تجميد المصارف لأموال العملاء في الآونة الأخيرة، استدعى ذلك دراسة الأحكام المتعلقة بتجميد المصارف لأموال العملاء.

أسباب اختيار الموضوع:

هناك العديد من الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع، والتي من أبرزها ما يلي:

١. تعدّد حالات تجميد الحسابات المصرفية والوصف الفني لها.

٢. بيان التكييف الشرعي لحالات تجميد الحسابات المصرفية.

٣. التقييم الشرعي للواقع المصرفي المتعلق بتجميد أموال العملاء.

مشكلة البحث:

ثمة إشكاليات عدة تتعلق بالبحث؛ ويحاول البحث الإجابة عنها من خلال الأسئلة التالية:

١. ما حالات تجميد الحسابات المصرفية والوصف الفني لها؟

٢. ما التكييف الشرعي لحالات تجميد الحسابات المصرفية؟

٣. ما أحكام تجميد المصرف عند ركود الحساب المصرفي للعملاء؟

٤. هل يجوز شرعًا حبس المصرف للحسابات عقابًا على صدور الأحكام ضد العملاء؟

منهج البحث:

تعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي والاستقرائي والاستنباطي، من خلال جمع المادة العلمية للبحث من مصادرها المعتمدة ومحاولة التتبع والاستقصاء ما أمكن، وتوثيق أقوال الفقهاء وأدلتهم من المصادر الأصلية والمقارنة بينها ونقد الآراء المرجوحة، ثم التوصل للرأي الراجح من خلال استنباط الأحكام الشرعية المتعلقة بالبحث.

خطة البحث:

جاءت خطة البحث على النحو التالي:

المقدمة، وفيها: (أسباب اختيار الموضوع، مشكلة البحث وتساؤلاته، منهج البحث، خطة البحث).

المبحث التمهيدي: في التعريف بتجميد الأموال.

المطلب الأول: تعريف مصطلحات البحث

المطلب الثاني: أنواع التجميد وآثاره ومعوقاته ومآله

المطلب الثالث: أحكام تجميد الأموال في ميزان الشريعة الإسلامية

المبحث الأول: حالات التجميد النظامية

المطلب الأول: الوصف الفني

المطلب الثاني: الحكم الشرعي لحالات التجميد النظامية

المبحث الثاني: تجميد الحساب لتوثقة الديون الواجبة على العميل

المطلب الأول: الوصف الفني

المطلب الثاني: التكييف والحكم الشرعي

المبحث الثالث: تجميد الحساب المصرفي لاستيفاء الديون على العميل

المطلب الأول: الوصف الفني

المطلب الثاني: التكييف والحكم الشرعي

المبحث الرابع: العقوبة بتجميد الحساب المصرفي

المطلب الأول: الوصف الفني

المطلب الثاني: الحكم الشرعي للعقوبة بتجميد الحساب المصرفي

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

مبحث تمهيدي
في التعريف بتجميد الأموال

المطلب الأول
تعريف مصطلحات البحث

أولًا: المراد بالتجميد

التجميد لغة: أصلها من (جمد)، والجيم والميم والدال أصل واحد، وهو جمود الشيء المائع من برد أو غيره، وهو ضد الذوبان، يقال جمدت عينه أي قلّ دمعها كناية عن قسوة القلب، وجمد كفه كناية عن البخل، وسنة جماد أي مطرها جمد وتوقف[(١)].

التجميد اصطلاحًا: الأصل في التجميد أنه إبقاء الحال على ما كان عليه، ويختلف اصطلاح التجميد بحسب كل فن، ففي السياسة يقال تجميد المفاوضات: أي وقفها، وفي الاقتصاد يقال: تجميد الأجور أي تثبيتها، وتجميد الأسعار: أي تثبيتها للحيلولة دون ارتفاعها[(٢)].

والذي يعنينا هو مصطلح التجميد في البنوك والمصارف الإسلامية:

يقال: تجميد الأموال ويعنى به ذلك الإجراء الذي تلجأ إليه الدول أو المصارف لإيقاف سيولة الأرصدة المالية لفرد أو هيئة أو مؤسسة، وتقييد حرية السحب منها، وعرَّفه البعض بأنه حظر مؤقت على التصرف في الأموال أو نقلها أو تحويلها أو تحريكها بأمر يصدر من السلطة المختصة[(٣)].

(١) ينظر: مقاييس اللغة (١/ ٤٧٧)، مختار الصحاح (ص: ٦٠)، لسان العرب (٣/ ١٢٩، ١٣٠)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (١/ ١٠٧).

(٢) معجم اللغة العربية المعاصرة (١/ ٣٩٠).

(٣) السياسة الجنائية في مواجهة غسيل الأموال، (في القوانين الجنائية الوطنية والقانون الجنائي الدولي «دراسة مقارنة»، ص٢٩١، ٢٩٢، فيصل سعيد أحمد الميل، رسالة دكتوراه، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، جريمة =

وتجميد الحساب -كما عرّفته مؤسسة النقد العربي السعودي- هو: "مصطلح خاص فقط بالوقف المؤقت لحركة السحب فقط من الحساب البنكي بسبب انتهاء مدة سريان مفعول إثبات هوية العميل أو عدم تحديث العميل أو المفوض على الحساب البيانات والمعلومات الشخصية والعناوين ومصادر الدخل والتوقيع وغيرها من البيانات، وهو يختلف عن الحجز بأنه يتم بسبب إجرائي، أما الحجز فيتم بسبب تعليمات رسمية من السلطات الإشرافية والرقابية أو السلطات الأمنية"(١).

أي أن التجميد يفيد تعذّر دخول أي مفرد جديد في الحساب، ويمنع كل قيد جديد فيه، والحساب المجمد هو الحساب الذي لا يمكن لصاحبه أن يسحب منه، أو أن يتصرف فيه، ولا يرتب فوائد لصالح صاحبه -غالبًا- ما لم يُتفق على غير ذلك(٢).

أمّا في الاصطلاح الشرعي فلم يرد لفظ تجميد الأموال في كتب المذاهب الفقهية، ولم تعرف الشريعة الإسلامية هذا المصطلح بعينه، فهو مصطلح فني معاصر، يمكن التعبير عنه بالحبس والمصادرة والحجز.

إلا أن تجميد المال يختلف عن مصادرته في كون الأول من قبيل الحظر المؤقت على التصرف في المال المجمد أو نقله أو تحويله؛ حيث يتم وضع اليد عليه مؤقتًا، في حين أن المصادرة هي حظر دائم على استخدام المال وتجريد له من صاحبه، ونزع ملكيته عنه، وقد يصدر من السلطة القضائية أو التنفيذية(٣).

= غسل الأموال، ص٥١٤، عزت محمد السيد العمري، دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م، حركة السيولة النقدية في المصارف بين ميزاني القانون الوضعي والفقه الإسلامي التحويل- السرية- الغسيل- التجميد، ص٢٥٥، مضر نزار العاني، الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١٦م.

(١) قواعد فتح الحسابات البنكية والقواعد العامة لتشغيلها في البنوك التجارية بالمملكة العربية السعودية ص١١، التحديث الرابع، ١٤٣٣هـ.

(٢) زكاة الأموال المجمدة، الأستاذ الدكتور/ عجيل جاسم النشمي، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، في دورته السادسة عشرة لمجلس المجمع المنعقدة في دبي، في الفترة من السبت ٢٠٠٥/٤/٩م - إلى الخميس ٢٠٠٥/٤/١٤م. http://www.dr-nashmi.com/

(٣) السياسة الجنائية في مواجهة غسيل الأموال، ص٢٩١، ٢٩٢، فيصل سعيد أحمد الميل، جريمة غسل الأموال، ص٥١٤، عزت محمد السيد العمري، نظرية المصادرة في القانون الجنائي المقارن، ص٧٢، علي فاضل حسن، دار النهضة العربية، ١٩٩٧م،

ويشترك التجميد مع الحبس والحجز في معنى إيقاف النشاط المالي للعميل أو منع تصرفه فيه، وذهب البعض للتفريق بينهما باعتبار أن مصدر التجميد غالبًا السلطات العليا على بعض الأمور السياسية، بخلاف الحجز الذي لا يكون غالبًا إلا على الأوامر القضائية بحكم التنفيذ[1]، مما يسمح باستثمار الأموال المحجوزة أو المحبوسة بخلاف الأموال المجمدة[2]، والبحث يُعنى بالمعنى العام للتجميد الذي يشمل الحجز وغيره، والذي يحصل من المصرف أو السلطات العليا على حد سواء.

ثانيًا: الحساب المصرفي:

"ذلك السجل المحاسبي أو الكشف المادي الذي ينشأ بموجب اتفاقية بين المصرف والعملاء، وتقيد به العمليات الواردة وما يترتب من حقوق والتزامات لكلا الطرفين؛ لتتم تسويتها"[3].

المطلب الثاني
أنواع التجميد وآثاره ومآله

الأصل أن يستمر الحساب في حركته الطبيعية ويبقى فعّالًا، ولكن قد تجمّد بعض الحسابات وتوقف حركتها لعدة أسباب، وقد يصدر قرار تجميد الأموال من خلال المؤسسات المصرفية على الأموال التي في حيازتها؛ لاستيفاء حقوقها بقرار تجميد صادر منها، أو لحق غيرها بقرار تجميد صادر من السلطة التنفيذية أو القضائية؛ يصدر قرار التجميد من السلطة التنفيذية -أي الحكومة القائمة بالدولة- بدافع سياسي، أو من بعض الجهات القضائية؛ فيتم تنفيذ ذلك من خلال الأحكام التي تصدرها تلك الجهات القضائية، وتقوم المؤسسات المصرفية بتنفيذ تلك القرارات

(١) حركة السيولة النقدية في المصارف بين ميزاني القانون الوضعي والفقه الإسلامي، مضر نزار العاني، ص٢٦٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) قواعد فتح الحسابات البنكية والقواعد العامة لتشغيلها في البنوك التجارية بالمملكة العربية السعودية ص٧. وانظر: عمليات البنوك من الوجهة القانونية، المرجع السابق، (ص٢٣٩).

باعتبار حيازتها للمال، ويشترط لتحقيق فعالية قرار تجميد الأموال أن يكون محل قرار التجميد تحت يد الجهة مصدرة القرار؛ أي أن تكون الأموال التي يراد أن يصدر عليها قرار بالتجميد تحت سلطة الجهة التي أصدرت القرار؛ إذ لو لم تكن تلك الأموال في سلطة وتحت يد تلك الجهات فليس ثمة فائدة من القرار، لعدم القدرة على تنفيذه[١].

ويأتي تجميد الحسابات على عدة أنواع؛ كما يلي:

أولًا: أنواع تجميد الحسابات:

١. التجميد الاحترازي: وهو ما يتم كتدبير احترازي لوضع اليد على بعض الأموال؛ خشية تهريبها أو التصرّف فيها بما يضر بحقوق الآخرين -ونحو ذلك-[٢].

٢. التجميد الجزائي: وهذا النوع من التجميد يكون عقابًا وجزاء لتصرف مّا صاحَب المال واستدعي تلك العقوبة، وقد يصدر هذا العقاب من المصرف، أو طبقًا لحكم قضائي، أو قرار إداري من الدولة[٣].

٣. التجميد الضامن: ويُعد هذا النوع من التجميد بمثابة ضمان، وتعويض لحقوق يتم استيفاؤها من ذلك المال المجمد؛ على أنه يشترط في تلك الحقوق أن تكون ثابتة وموثّقة، وحصلت نتيجة الأضرار المعتبرة التي وقعت من قبل صاحب المال المجمد[٤].

ثانيًا: معوقات تجميد الأموال:

عدة معوقات قد تمنع من تنفيذ قرارات تجميد الحسابات، ومن أهمها ما يلي:

(١) إدارة العمليات البنكية والنقدية (ص٢٣)، إياد منصور حسن.

(٢) حركة السيولة النقدية في المصارف بين ميزاني القانون الوضعي والفقه الإسلامي، مضر نزار العاني، ص٢٦٣-٢٦٦.

(٣) المرجع السابق.

(٤) حركة السيولة النقدية في المصارف، مضر نزار العاني، ص٢٦٣-٢٦٦.

١. قواعد السرية المصرفية: تُعدّ الثقة أهم ما تحرص عليه المصارف مع عملائها، وقرار تجميد الأموال يؤدي إلى فقدان الثقة المتبادلة بين العميل والمصرف؛ لذلك فإن حسابات العملاء تخضع لعدة قواعد مصرفية للحفاظ على سرية حسابات العملاء، ما يعيق الجهة التي تريد إصدار قرار التجميد من معرفة الموقف المالي الفعلي للشخص المراد تجميد أمواله؛ وبالتالي إعاقة إصدار قرار التجميد بالفعل[١].

٢. تصرف أصحاب الأموال في أموالهم: لا شك أن كثيرًا ممن يصدر في حقهم قرار تجميد الأموال يتحسبون لذلك القرار ويقومون بالعديد من التصرفات والتي تحول دون سيطرة الجهات مُصدرة القرار على تلك الأموال، ومن ذلك تبادل ونقل الأموال؛ وبالتالي فلا تكون تحت السلطة المُصدرة لقرار التجميد[٢].

ثالثًا: آثار التجميد، ومآلات الأموال المجمدة:

ثمة آثار معينة تترتب على تجميد الأموال، من أهمها ما يلي:

- بقاء ملكية المال المجمد لصاحبه، وغل يد صاحب المال المجمد عن التصرف في المال المجمد بما يضر بحقوق الآخرين[٣].
- عدم أحقية الجهة مُصدرة قرار التجميد في التصرف في المال المجمد بمجرد صدور القرار؛ إذ أن القرار لا يمنحها الأولوية في ذلك[٤].
- يتم استيفاء الحقوق المقررة بحكم قضائي، أو الحقوق المقررة للدولة؛ كالضرائب ونحوها من المال المجمد بموجب الإجراءات المقررة قانونًا[٥].

(١) انظر: سرية الحسابات المصرفية، السرية المصرفية، توفيق شمبور، سلسلة أبحاث ومناقشات الندوة التي نظمها اتحاد المصارف العربية، اتحاد المصارف العربية، بيروت، ١٩٩٣ - ص٢٧ وما بعدها.

(٢) انظر: السرية المصرفية (دراسة في القانون المقارن)، نعيم مغبغب (بيروت، لبنان ١٩٩٦)، ص١١٢، والباب الرابع: التعليمات الصادرة بشأن مكافحة غسل الأموال، الصادرة عن البنك المركزي الكويتي.

(٣) انظر: الحسابات ومخاطر المنتج، boubyan.bankboubyan.com.

(٤) انظر: حركة السيولة النقدية في المصارف، المرجع السابق، ص٢٧٥-٢٧٦.

(٥) المرجع السابق.

- قرار تجميد الأموال يُعد قرارًا قائمًا بنفسه يصدر منفردًا من قبل الجهة التي أصدرته[١]، وقد يتبعه إصدار قرار آخر يخص التصرف في المال المجمد، كرفع التجميد أو المصادرة.

ومآل الأموال المجمدة لإحدى الحالات الآتية:

١. مصادرة الأموال المجمدة:

ويعني ذلك وضع اليد الدائم على المال المجمد لصالح الجهة التي أصدرت قرار التجميد، سواءً كانت الدولة أو المؤسسة المصرفية أو الجهة القضائية؛ بحيث يفقد صاحب المال قدرته نهائيًا على التصرف في ذلك المال، ويصادر المال المجمد ويتم وضع المال في خزينة الدولة أو إلى الجهة مصدرة قرار التجميد[٢].

وتأتي مصادرة الأموال المجمدة كنوع من التعويض عن الأضرار المختلفة -مادية كانت أو معنوية- التي لحقت بالجهة مُصدرة قرار التجميد[٣].

٢. إعادة الأموال المجمدة لصاحبها:

وقد يثبت من الظروف والأحوال المختلفة انتفاء المبررات التي سيقت لإصدار قرار تجميد الأموال؛ وبالتالي فلا يكون ثمة حق ثابت ومقرر في قرار التجميد؛ وتعود الأموال المجمدة لصاحبها، ويصدر قرار برفع قرار تجميد الأموال من الجهة التي أصدرت ذلك القرار؛ ويكون من حق صاحب المال المجمد الملكية التامة الكاملة للمال بكل ما تحويه من حقوق، ومنها حق التصرف في ذلك المال[٤].

وقد تطول فترة تجميد الأموال، وقد تسبب أضرارًا بالغة لصاحب المال، فضلًا

(١) ومن هنا يختلف قرار التجميد عن قرارات الغرامات أو التعويضات والتي تصدر تبعًا أو عقوبة لصدور قرارات أصلية صادرة.

(٢) مصادرة الأموال في الفقه الإسلامي، خليل محمد قنن، رسالة ماجستير الجامعة الإسلامية، غزة، (٢٠٠٣)، ص ٣٤.

(٣) مصادرة الأموال في الفقه الإسلامي، خليل محمد قنن، رسالة ماجستير الجامعة الإسلامية، غزة، (٢٠٠٣)، ص ٣٤.

(٤) انظر: الحسابات ومخاطر المنتج، boubyan.bankboubyan.com.

عن غل يده عن التصرف في أمواله طيلة فترة تجميد الأموال، وما يصيب هذه الأموال من تضخم، ناهيك عن الأضرار المعنوية التي تصيبه من جراء صدور قرار التجميد؛ حيث يفقد فيها سمعته التي قد يكون بناها عبر جهد سنين طوال؛ مما يستوجب تعويض صاحب المال عن قرار التجميد، وقد يصدر قرار لاحق لقرار رفع التجميد بدفع تعويضات معينة لصاحب المال المجمد[١].

٣. استيفاء حقوق الدائنين:

وقد يؤدي تجميد الأموال إلى توزيع تلك الأموال لاستيفاء حقوق الدائنين منها، ويتبع في ذلك القواعد القانونية المقررة في توزيع الأموال فتقدم الديون ذات الأولوية، ثم يعطى أصحاب الأموال حقوقهم من تلك الأموال المجمدة، وقد لا تفي الأموال المجمدة باستيفاء كامل حقوق الدائنين؛ فيتم تقسيم تلك الأموال على حقوق الدائنين بحسب نسبة كل منهم[٢].

٤. التبرع بالأموال المجمدة أو قيمتها:

ويعني ذلك أن يتم التبرع بقيمة الأموال المجمدة أو العائد المتحصل من بيع مفرداتها لحساب بعض الجمعيات أو المنظمات العاملة في مجال مكافحة الجريمة المنظمة، وقد تكون هذه المنظمات محلية داخل الدولة ذاتها أو إقليمية تقع ضمن إقليم معين، أو دولية يتعدى نطاق اختصاصها إلى المجال الدولي[٣].

٥. اقتسام الأموال المجمدة:

ويعني ذلك أن يتم تقسيم الأموال التي تم تحصيلها من جراء بيع الأموال أو الممتلكات التي صدر القرار بمصادرتها، ويتم هذا التقسيم طبقًا للقواعد المنظمة

(١) حركة السيولة النقدية في المصارف بين ميزاني القانون الوضعي والفقه الإسلامي، مضر نزار العاني، ص٢٨٠-٢٨٢.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السادس، رقم، ١٠٩ بشأن موضوع الشرط الجزائي(١٢/٣).

لذلك داخل إطار الدولة، أو عبر الاتفاقيات المتعددة المبرمة بين العديد من الدول ووفقًا للإجراءات القانونية والقضائية المتبعة في هذا الصدد[١].

المطلب الثالث
أحكام تجميد الأموال في ميزان الشريعة الإسلامية

تجميد الأموال مصطلح فني معاصر لا وجود له في كتب المذاهب الفقهية، ولا تعرف الشريعة الإسلامية هذا المصطلح بعينه، والأصل في الشريعة بقاء الأموال على ملك أصحابها، وعدم تجميدها أو مصادرتها؛ إلا لأسباب استثنائية واضحة، وهذا ما ذكره القانونيون ونصت عليه جميع الأنظمة[٢].

وعند تجميد الأموال فإن المال المجمد يُعدّ مملوكًا لصاحبه ملكية مستقرة، ولكنها ناقصة؛ لأن المال تحت يد مليئة تُقرّ بملكية المال لصاحبه، وتجميده لا يؤدي إلى انتفاء تنميته، ولكنه يمنع صاحب المال المجمد عن تنميته بيده[٣].

ولا يخلو قرار التجميد من أن يتعلق بجزء من المال أو بالمال كله، ففي الحالة الأولى يمنع تصرف الشخص في جزء من ماله، أما في الحالة الثانية فالمنع يكون كليًا من التصرف في جميع المال، وفي كلا الحالين لا تخرج ملكية المال المجمد عن ذمة صاحبه، ويستمر ذلك ريثما يصدر قرار آخر برفع التجميد عن صاحب المال -كليًا أو جزئيًا- أو بمصادرة المال المجمد[٤].

(١) حركة السيولة النقدية في المصارف بين ميزاني القانون الوضعي والفقه الإسلامي، مضر نزار العاني، ص٢٨٠-٢٨٢.

(٢) انظر: قواعد فتح الحسابات البنكية والقواعد العامة لتشغيلها في البنوك التجارية بالمملكة العربية السعودية ص٧.

(٣) انظر: زكاة الأموال المجمدة، الأستاذ الدكتور/ عجيل جاسم النشمي، المرجع السابق.

(٤) حركة السيولة النقدية في المصارف بين ميزاني القانون الوضعي والفقه الإسلامي، مضر نزار العاني، ص٢٧٢.

المبحث الأول
حالات التجميد النظامية

المطلب الأول
الوصف الفني

ثمة حالات عدة تقرر فيها المصارف تجميد حسابات العملاء، وفي هذه الحالات لا يستطيع صاحب الحساب أن يسحب أي مال من حسابه المجمد، ولا تترتب أي فوائد لصالح هذه الحسابات -ما لم يتفق المصرف معهم على غير ذلك-[1]، وهنا يختلف المركز القانوني للعميل وحسابه المجمد عن وضعه السابق، ويجب على العميل القيام بإزالة الأسباب التي أدت إلى تجميد الحساب، وتسوية التزاماته المالية المختلفة[2].

ومن أهم تلك الحالات ما يلي:

أولًا: ركود الحساب المصرفي:

ويقصد به عدم نشاط حساب العميل، سواءً من جهة الإيداع أو السحب لفترة زمنية معينة تختلف من مصرف لآخر، وتكون في بعض البنوك لأكثر من ستة أشهر متتالية أو عام كامل عند بعض المصارف، إذ بمتابعة حساب العميل يتضح عدم وجود أية حركة مالية سواءً عمليات السحب أو الإيداع طيلة هذه الفترة، ويُعد الحساب راكدًا إذا مرت عليه المدة دون أن يقوم العميل بأية عملية سحب أو إيداع طيلة الفترة، فيضطر المصرف لتغيير نظام الحساب من فعال إلى جامد، كما أن

(١) يستثني من ذلك بعض الحالات مثل: حساب الشخص الموضوع تحت الحراسة الإدارية إذا ما أنتج فوائد فإنها تضاف إلى الحساب إذا طلب الحارس ذلك. انظر: عمليات البنوك من الوجهة القانونية، علي جمال الدين عوض، (ص٢٤٢).

(٢) انظر: جريدة البيان الاقتصادي، تجميد الحساب المصرفي.www.albayan.ae

الإيداع في فترة التجميد لا يؤثر في تحريك الحساب، وقد تعمد بعض البنوك إلى إغلاق بعض الحسابات التي تحمل مبالغ زهيدة راكدة لأكثر من ستة أشهر من دون الرجوع إلى العميل، وذلك وفقًا لشروط وأحكام الحسابات الموقعة من قبل العميل.

وقد نصت قواعد فتح الحسابات البنكية الصادرة من مؤسسة النقد العربي السعودي - بشأن الحسابات الراكدة على أنه: "إذا أكمل الحساب فترة ستة أشهر ولم تتم عليه أية حركة من قبل العميل فُيعد حسابًا غير نشط (Inactive)، ويجب أن يخضع للرقابة الثنائية لتنشيطه، وإذا أكمل ستة أشهر أخرى دون أية حركة مالية عليه من قبل العميل فيعد حسابًا راكدًا (Dormant)، ويخضع الحساب الراكد لرقابة أعلى لتنشيطه، فإذا أكمل الحساب خمس سنوات، ولم تتم عليه خلال هذه المدة أية عملية سحب أو تحويل من قبل العميل أو وكيله المفوض على الحساب، أو حركة إيداع من قبله أو من قبل وكيله المفوض، فيُعد الحساب غير مطالب به (Unclaimed)، يقوم البنك بتحويل رصيده إلى حساب مجمع (Suspense Account) خاص بهذه الحسابات فقط"[1].

ثانيًا: تجميد الحساب بسبب انتهاء صلاحية مستند الهوية أو تغيير جهة العمل أو مغادرة البلاد:

قد يلجأ البنك لتجميد بعض الحسابات بسبب انتهاء صلاحية الهوية المدنية للشخص العادي، أو بنهاية صلاحية الوثيقة اللازمة لمزاولة النشاط الخاصة به بالنسبة للشخص الاعتباري، فإذا لم يتم تجديد الهوية في المدة المطلوبة، أو تبيّن للبنك تغيير العملاء لجهة عملهم أو مغادرتهم للبلاد دون إشعار؛ فإن البنك يتخذ قرارًا بحجز الحسابات وتجميدها؛ لتسوية ما على العملاء من ديون مستحقة، ويقوم البنك حينئذٍ بتحديد آخر راتب أودع للعميل؛ لتسوية القروض التي عليه وتسديدها بالكامل.

(١) قواعد فتح الحسابات البنكية والقواعد العامة لتشغيلها في البنوك التجارية بالمملكة العربية السعودية ص٢٤، ٢٥.

وقد نصت قواعد فتح الحسابات البنكية الصادرة من مؤسسة النقد العربي السعودي- على أنه: "مع مراعاة الأنظمة المنظِّمة لوقف الحسابات أو حجزها، يتوجب على البنوك تطبيق قواعد تجميد الحسابات بسبب انقضاء صلاحية مستند الهوية[١]، وميّزت قواعد التجميد بين الأفراد السعوديين، والأفراد غير السعوديين، والأشخاص الاعتباريين؛ فحددّت تجميد حسابات السعوديين عند انقضاء نهاية صلاحية وثائق الهويات الشخصية الموضحة ما لم يقدم العميل تجديدًا لها[٢]، وتباينت المدد المقررة للتجميد بحسب مستندات ووثائق الهويات؛ فبطاقة الأحوال الشخصية بعد انقضاء ٩٠ يومًا، ولا يجدد تشغيل الحساب إلا بتجديدها، وجواز السفر الدبلوماسي والخاص فور انتهاء سريان مفعوله[٣]، أمّا حسابات الأفراد السعوديون الدبلوماسيون والمبتعثون للدراسة في الخارج وذوو الأمراض المستعصية المقيمون بالمستشفيات أو خارجها، والسجناء وما شابه هذه الحالات في حال علم البنك بها؛ فيمنحون ثلاثة أشهر إضافية [٤].

كما حددت القواعد مدة ١٨٠ يومًا من انتهاء صلاحية الهوية للأفراد غير السعوديين؛ وبعد انقضاء المدة يجب إقفال الحساب ونقله إلى الأرصدة غير المطالب بها ومراعاة استيفاء أية التزامات قائمة على العميل أثناء وبعد هذه المدة، كما تقفل كل حسابات الوافدين عند خروجهم النهائي"[٥].

والأشخاص الاعتباريون حددت مدة تجميد حساباتهم بعد انتهاء ٩٠ يوما من

(١) قواعد فتح الحسابات البنكية والقواعد العامة لتشغيلها في البنوك التجارية بالمملكة العربية السعودية ص٧.

(٢) قواعد فتح الحسابات البنكية والقواعد العامة لتشغيلها في البنوك التجارية بالمملكة العربية السعودية ص١٨.

(٣) قواعد فتح الحسابات البنكية والقواعد العامة لتشغيلها في البنوك التجارية بالمملكة العربية السعودية ص٧.

(٤) قواعد فتح الحسابات البنكية والقواعد العامة لتشغيلها في البنوك التجارية بالمملكة العربية السعودية ص٢٢-٢٣.

(٥) قواعد فتح الحسابات البنكية والقواعد العامة لتشغيلها في البنوك التجارية بالمملكة العربية السعودية ص٢٠، ١٩.

صلاحية الوثيقة المثبتة لمزاولة النشاط؛ ما لم يقدم العميل تجديدًا لوثيقة مزاولة النشاط، أو أي مستند رسمي يثبت أنها في طور التجديد»[١].

ويجب على البنوك إشعار عملائها بتاريخ تجميد الحساب قبل مدة شهر على الأقل من تاريخ التجميد، وعند عدم استجابة العملاء يضطر البنك لتجميد هذه الحسابات، وتسوية ما على العملاء من ديون مستحقة، ويقوم البنك حينئذٍ بتحديد آخر راتب أودع للعميل؛ لتسوية القروض التي عليه وتسديدها بالكامل.

ولا يسمح البنك للعميل بالسحب من الحساب -سواءً عن طريق صاحب الحساب أو من ينوب عنه، وقد يبدأ البنك بتجميد حساب العميل لفترة مؤقتة لحين البت في مآله، لكنه قد يضطر بعد ذلك للحجز الجزئي أو الكلي على الحساب، وقد تغلق البنوك بعض الحسابات التي تحمل مبالغ زهيدة، وذلك وفقًا لشروط وأحكام الحسابات الموقعة من قبل العميل[٢].

ثالثًا: تجميد الحساب في حالة وفاة صاحب الحساب:

كما تقوم المصارف بتجميد حسابات الأشخاص المتوفين؛ حماية لحقوق الورثة، ويتم إعادة تفعيل الحساب مرة أخرى من خلال أمر قضائي، بعد تسوية ديون المتوفى وتقديم وصيته إن وجدت[٣].

وقد نصت قواعد فتح الحسابات البنكية الصادرة من مؤسسة النقد العربي السعودي - على أنه: «في حالة علِم البنك أو استلَم إخطارًا رسميًا بوفاة صاحب أو أحد أصحاب الحساب أو إشهار إفلاسه أو الحجر عليه أو تقييد أهليته من قبل جهة نظامية، فانه استنادًا للأنظمة المرعية يتوجب على البنك وقف المعاملات الخاصة بالحساب وحجز الرصيد، ما لم يكن نظام الشركات أو نظام الشركة الأساسي،

(١) قواعد فتح الحسابات البنكية والقواعد العامة لتشغيلها في البنوك التجارية بالمملكة العربية السعودية ص٢٠.

(٢) ينظر: التعليمات الصادرة من البنك المركزي بشأن غسيل الأموال www.cbk.gov.kw

(٣) ينظر: شروط وأحكام فتح الحسابات، نشرة صادرة عن البنك التجاري الكويتي ص١٣، ومابعدها.

بالنسبة للأشخاص الاعتباريين يسمح باستمرارها رغم حدوث أي مما ذكر أعلاه، أو ما لم يكن قد توفي الساحب أو أفلس أو فقد أهليته بعد إنشاء الشيك فلا يُعدّ ذلك من الآثار المترتبة عليه"[1].

فيتبين مما سبق أن من أسباب تجميد الحساب وفاة أحد طرفي الحساب مما يؤدي الى التجميد الفوري للحساب؛ ليقوم البنك بتسوية الحسابات ورد الرصيد الدائن الى ورثة العميل.

وبشأن إدارة الحساب بعد وفاة صاحبه نصت القواعد على أنه: "يجب على البنك فيما يتعلق بإدارة الحسابات بعد حجز الأرصدة ووقف التعاملات بسبب الوفاة أن يقوم بالتثبت من أصحاب الحق في الحساب للمتوفى السعودي، والصرف لهم وفقًا للأصول النظامية"[2].

وفي جميع حالات التجميد المصرفية السابقة يتم تغيير الحساب من حساب فعال إلى حساب مجمد، يتعمد المصرف خلال هذه الفترة إرسال إشعارات للعميل لإخباره بتغير حالة الحساب، ولا يحق للعميل خلال هذه الفترة القيام بأية عملية على الحساب ولكن يحق للعميل التقدّم بطلب فك التجميد مقابل عمولة وتفعيل الحساب، وبالتالي الحصول على الرصيد، أما إن استمر الحساب المجمّد دون استجابة من العميل فيتم تعليق الحساب؛ بحيث يقوم المصرف باستثمار الحساب لصالحه مع الاحتفاظ برأس المال لحين طلب العميل، فالربح يكون كله للمصرف دون أن يستحق العميل أية أرباح، وتعتبر الأموال قروضًا مضمونة للعميل على البنك، أمّا الحسابات التي تحوي مبالغ زهيدة فقد تلجأ بعض المصارف بعد إغلاقها لتحويل هذه المبالغ للجمعيات الخيرية[3].

(١) قواعد فتح الحسابات البنكية والقواعد العامة لتشغيلها في البنوك التجارية بالمملكة العربية السعودية ص٣٠.

(٢) قواعد فتح الحسابات البنكية والقواعد العامة لتشغيلها في البنوك التجارية بالمملكة العربية السعودية ص٣٠-٣١.

(٣) الودائع وتأجير الخزائن والحساب الجاري لدى البنوك، د.محمد خيري، أ.سمير الأمين، المركز القوي للإصدارات القانونية، الطبعة الأولى (٢٠١١)، ص٣١.

المطلب الثاني
الحكم الشرعي لحالات التجميد النظامية

من المقرر شرعًا أن ملكية المسلم لماله مصونة، وأنه يحرم التعدي على مال المسلم أو أخذه بغير حق، تحت أية صورة من الصور، وقد استفاضت الأدلة الشرعية في ذلك، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾ [النساء: ٢٩]؛ فهذا نهي من الله تبارك وتعالى لعباده المؤمنين ألا يأكلوا أموالهم بينهم بالباطل، والباطل هو أخذ المال من غير وجه حق، أو هو أخذ المال من غير حقيقة تقابله، والنص عام في النهي عن جميع أنواع التعدي على المال بغير حق وبدون رضا صاحبه، إلا بالتجارات المشتملة على التراضي والمكاسب الخالية من الموانع الشرعية[١].

وعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أنَّ رسول الله ﷺ قال: «كلُّ المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه»[٢].

قال الإمام الصنعاني -مفسرًا-: "إخبار بتحريم الدماء والأموال والأعراض وهو معلوم من الشرع علمًا قطعيًا"[٣].

ويترتب على ذلك عددٌ من الأحكام كما يلي:

- ليس هناك سند قانوني ولاشرعي يسمح للبنك أن يستولى على مال ليس من حقه.
- لا يجوز للمصارف أن تجمّد حسابات العملاء إلا بعد إشعارهم، وتنبيههم بضرورة تجديد الهوية بعد انتهاء مدتها أو ضرورة تحديث البيانات، أو تحريك الحسابات، شريطة أن يعود لصاحب المال حقه في التصرف في ماله بعد رفع التجميد.

(١) تفسير السعدي (ص: ١٧٥).
(٢) أخرجه مسلم في البر والصلة، باب تحريم الظن والتجسس والتنافس، رقم (٢٥٦٣) (٤/ ١٩٨٦).
(٣) سبل السلام (٤/ ١٩٥).

- يجوز للمصارف أن تفرض نسبة عمولة لتحريك الحسابات المجمدة لعدة أسباب كالتالي:

أ. دخول هذه العمولة في الأجرة التي يأخذها المصرف مقابل الخدمات التي يقدمها لأصحاب الحساب الجاري التي أجازها العلماء، والبنك يُعد مخيرًا بأخذ العمولة على الحساب المجمد، وجواز التنازل عنها لغيره من الحسابات[١].

ب. الاستدلال بالعرف الجاري في البنوك على أخذ العمولة لتحريك الحساب، والأصل في المعاملات الحل، ومثل هذا العرف معتبر في الشرع، وليس ثمة مانع شرعي من ذلك.

ج. الاستدلال بالمصلحة؛ وذلك لأن فرض العمولة يحصل به تحقيق مصلحة الرواج، وتيسير دوران المال في أيدي الناس، ويدفع أصحابها إلى تحريكها وعدم تجميدها وتعطيلها، خوفًا من نقصانها[٢].

د. لا إشكال شرعي في فرض هذه العمولة مقابل القرض، لأن المحرم هو كل قرض جر نفعًا للمقرض، والعمولة هنا متمحضة للمقترض -المصرف-[٣].

- يجوز تعليق الحسابات المجمدة إذا رأى البنك المصلحة في ذلك، شريطة أن يضمن المصرف للعملاء أموالهم ويرجعها لهم وقت طلبهم.
- يجوز تجميد الحساب في حالة وفاة صاحب الحساب حفاظًا على حقوق الورثة، بل إن هذا من مقاصد التشريع الإسلامي في حفظ المال[٤].

(١) انظر: تطوير الأعمال المصرفية، د. سامي حمود، الطبعة الثانية، ص ٧٤ ومابعدها، وانظر: الأنظمة والتعليمات النقدية والمصرفية لمؤسسة النقد العربي السعودي (ص٩٤).

(٢) انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة (٤٣٢).

(٣) انظر: عمولات الودائع المصرفية، عبدالكريم السماعيل، ص٢١٦.

(٤) انظر: ابن عاشور: مقاصد الشريعة (٣٤٢).

المبحث الثاني
تجميد الحساب لتوثقة الديون الواجبة على العميل

المطلب الأول
الوصف الفني

الأصل في تمويل المصرف للعميل أن يقوم العميل بدفع الدين الذي عليه بحسب الفترة المتفق عليها، إلا أن المدين قد لا يكون محلًا للثقة، أو أن يكون المدين محلًا للثقة، لكن لخشية البنك من إفلاسه، ولمزيد من اطمئنان المصرف على أمواله؛ يقوم بطلب توثقة الدين الذي له على العميل؛ لذا تضطر المصارف أحيانًا إلى تجميد حسابات العملاء، ومنعهم من حرية التصرف فيها؛ للحفاظ على حقوقها وحقوق الآخرين.

وصورة ذلك: أن يقدم المصرف تمويلًا للعميل أو يشتري له بضاعة، ويتفق معه على تجميد المال الموجود في الحساب الجاري، ولا يسمح له أن يسحبه أو يحرر الشيكات مقابله؛ ليكون رهنًا لحين سداد قيمة البضاعة، أو التمويل، أو أن يجمد الحساب كرهن لضمان وفاء العميل بالتزاماته الواجبة أو التي مآلها إلى الوجوب للمصرف أو لمؤسسة أخرى، مثل حالات فتح الاعتماد المستندي للاستيراد، أو إصدار البطاقة الائتمانية، أو كفالة جهة أخرى من قبل ذلك العميل.

ويوقع البنك اتفاقًا مع العميل على أن يضمن رصيد أحد الحسابين رصيد الحساب الآخر؛ كأن يخصص حساب الودائع لضمان رصيد الحساب الجاري، أو أن يضمن حساب جاري حسابًا جاريًا آخر.

وتكون الأموال المودعة في الحساب المجمد على سبيل الضمان في حدود مبلغ معين لا يكون للمودع أن يتصرف فيه، بينما يعتبر الحساب وديعة فيما يزيد على ذلك[1].

(١) انظر: عمليات البنوك من الوجهة القانونية، علي جمال الدين عوض، (ص١٠٤٣-١٠٥٠).

وقد يكون التجميد للحساب من نفس جنس الدين أم من غير جنسه؛ لتباع في هذه الحالة عند استحقاق الدين ويستوفى الدين من ثمنها[١].

المطلب الثاني
التكييف والحكم الشرعي

تجميد المصرف لمال العملاء لأجل توثقة دينه، وطلب تجميد الحساب تحت يده مقابل حقه يُعدّ رهنًا، باعتبار أن ماهية الرهن هو ما يأخذه من له دين على إنسان، ليستوفي منها إذا تعذر استيفاؤه ممن هو عليه، والرهن يكون بتوثقة دينٍ أو عَين بعين أو دَينٍ، أو منفعة[٢]، وتجميد الحساب في هذه الصورة هو طلب البنك من عميله توثقة الدين الذي عليه بحساب جاري أو وديعة لضمان حقه أو حقوق الآخرين على العميل، والرهن جائز بالإجماع في الشريعة الإسلامية[٣].

وقد يظهر للرائي أن في الصورة شبه من صورة الحجر في الفقه الإسلامي؛ باعتبار أن الحجر هو منع الإنسان عن التصرُّف في ماله، لكن الأرجح أن الصورة أقرب ما تكون للرهن لأن التجميد في هذه الصورة يكون قبل العقد، وبرضا العميل، أمّا الحجر فلا يكون برضا المفلس، ولا يُحجر عليه إلا بأمر القاضي؛ لاحتياج ذلك إلى نظر واجتهاد[٤].

وحسابات العملاء لا تخلو من أن تكون حسابات استثمارية أو جارية كما يلي:

أولًا: حكم رهن الحسابات الاستثمارية:

من المقرر أن الحسابات الاستثمارية في المصارف التقليدية إذا اقترنت بفوائد

(١) انظر: دراسات المعايير الشرعية، الرهن وتطبيقاته المعاصرة، د.عبدالباري مشعل، ص٢٦٢٨.

(٢) المبسوط للسرخسي (٢١/ ٦٣)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير (٣/ ٣٠٣)، روضة الطالبين وعمدة المفتين (٤/ ٣٨)، المغني لابن قدامة تحقيق التركي (٦/ ٤٤٣).

(٣) الإجماع، لابن المنذر، ص١٣٨، الإقناع في مسائل الإجماع (٢/ ١٩١)، المبسوط للسرخسي (٢١/ ٦٤)، الذخيرة للقرافي (٨/ ٧٥)، المجموع شرح المهذب (١٣/ ١٧٨)، المغني لابن قدامة (٦/ ٤٤٣).

(٤) انظر: شرح الزرقاني على مختصر خليل، بيروت: دار الفكر، (٥ / ٢٦٤).

ربوية تُعد قروضًا على البنك؛ وهذا ما قرّره مجمع الفقه الإسلامي في قراره بشأن الودائع المصرفية (حسابات المصارف)؛ حيث نص على ما يلي:

ثانيًا: إن الودائع المصرفية تنقسم إلى نوعين بحسب واقع التعامل المصرفي:

أ. الودائع التي تدفع لها فوائد، كما هو الحال في البنوك الربوية، هي قروض ربوية محرّمة، سواءً كانت من نوع الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية)، أم الودائع لأجل، أم الودائع بإشعار، أم حسابات التوفير.

ب. الودائع التي تُسلّم للبنوك الملتزمة فعليًا بأحكام الشريعة الإسلامية بعقد استثمار على حصة من الربح هي رأس مال مضاربة، وتنطبق عليها أحكام المضاربة (القراض) في الفقه الإسلامي التي منها عدم جواز ضمان المضارب (البنك) لرأس مال المضاربة"[1].

أمّا الحسابات الاستثمارية في المصارف الإسلامية فإنها تُعدّ بمثابة حصة شائعة للمستثمر في موجودات البنك، وليست بكاملها دينًا على البنك كما في الحسابات الجارية؛ وحكم رهن الودائع الاستثمارية باعتبارها حصة مشاعة في أموال البنك، يدخل في خلاف الفقهاء في حكم رهن المشاع كما يلي:

القول الأول: عدم جواز رهن المشاع مطلقًا، وهو مذهب الحنفية[2].

واستدلوا على ذلك بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

وجه الدلالة: الرهن لا يصح أن يكون إلا مقبوضًا محبوسًا لتوثقة الحق،

(١) قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم: ٨٦ (٩/٣) بشأن الودائع المصرفية (حسابات المصارف) في دورة مؤتمره التاسع بأبي ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة من ١-٦ ذي القعدة ١٤١٥هـ الموافق ١- ٦ نيسان (أبريل) ١٩٩٥م مجلة المجمع (ع ٩، ج١ ص ٦٦٧).

(٢) المبسوط (٢١/ ٦٩)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١٣٨/٦)، تبيين الحقائق (٦/ ٦٨)، الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (٦/ ٤٩).

وهذا غير متصور في المشاع؛ لكونه يبطل في المهايأة[١]، وينتفي دوام الحبس لأن الشريك ينتزعه يوم نوبته واستدامة القبض شرط فلم يصح[٢].

ونوقش من وجوه: رهن المشاع يُعدّ رهنًا لجميع الأيام، باعتبار دوام قبضه حكمًا؛ إذ أن خروجه في يوم المهايأة لا يزيل حكم القبض، وهذا مثل من رهن شيئًا على أن يكون في يد مرتهنه يومًا، فلا يمنع صحة الرهن[٣].

أن القبض ليس شرطًا لصحة الرهن؛ فيجوز أن يكون الرهن مقبوضًا أو غير مقبوض، إلّا أن آكد أنواع الاستيثاق هو القبض؛ لحالة السفر، وانتفاء الكاتب، قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣][٤].

٢. المقصود من الرهن استيفاء الدين من ثمنه، ولا يحصل ذلك إلا ببيعه، وبيع المشاع غير متصور[٥].

نوقش: بأن قولهم بعدم جواز رهن المشاع مردود بجواز رهن العبدالقاتل والمرتد والمغصوب عندهم، رغم عدم القدرة على الاستيفاء منهم في الرهن[٦].

القول الثاني: جواز رهن المشاع مطلقًا، وهو مذهب جمهور الفقهاء من المالكية[٧]، والشافعية[٨]، والحنابلة[٩]. واستدلوا على ذلك بما يلي:

(١) المهايأة: قسمة المنافع على التعاقب والتناوب. التعريفات (ص: ٢٣٧).
(٢) المبسوط (٢١/ ٦٩)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١٤٢/٦).
(٣) الحاوي الكبير (٦/ ١٥، ١٦).
(٤) المغني لابن قدامة (٦/ ٤٤٥).
(٥) المبسوط (٢١/ ٦٩)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١٤٢/٦).
(٦) المغني لابن قدامة (٦/ ٤٥٦).
(٧) الذخيرة (٨/ ٧٩)، شرح مختصر خليل للخرشي (٥/ ٢٣٩)، حاشية الدسوقي (٣/ ٢٣٥).
(٨) روضة الطالبين (٤/ ٣٩)، مغني المحتاج (٢/ ١٢٢)، نهاية المحتاج (٤/ ٢٣٩).
(٩) المغني لابن قدامة (٦/ ٤٥٦)، الإنصاف (٥/ ١٤١)، كشاف القناع، (٣١٢/٣).

١. أن مقصود الرهن استيفاء الدين من ثمنه عند تعذره من غيره وليس الحبس، وهذا متحقق في المشاع[١].

٢. أن المشاع عين؛ يجوز بيع ما يملكه فيها من حق فيصح رهنها كذلك؛ كالعين المفرزة[٢].

٣. أن غاية الرهن من الاستيثاق متحققة في رهن المشاع؛ فالدائن يستوفي حقه منه أو من ثمنه حال تعذر استيفاؤه[٣].

٤. لا يوجد دليل صحيح أو صريح يحظر رهن المشاع، والأصل في المعاملات المالية الحل والصحة حتى يرد دليل التحريم[٤].

٥. أن القبض الحكمي يُعدّ كافيًا ومحققًا لمراد الرهن من منع تصرف الراهن في المرهون حتى الإبراء أو السداد[٥].

القول الثالث: صحة رهن المشاع إن كان الشيوع طارئًا، فإن كان مقارنًا للعقد لم يصح. وهو قول أبي يوسف من الحنفية[٦]. واستدلوا على ذلك: بأن حال البقاء لا يقاس على حال الابتداء؛ فالشرع ميَّز بين الطارئ والمقارن في كثير من الأحكام الشرعية، وكون الحيازة شرطًا في بداية العقد لا يدل على اشتراط بقاء شرط الحيازة للحكم بصحة العقد[٧].

نوقش: بأن المعنى المانع في الابتداء موجود كذلك في الشيوع الطارئ، ويعتبر مانعًا من تحقق القبض في النصف الشائع، فيمنع من صحة العقد [٨].

(١) المغني لابن قدامة (٦/ ٤٥٦).
(٢) المرجع السابق (٦/ ٤٥٦).
(٣) المرجع السابق (٦/ ٤٥٦).
(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٨/ ٣٨٦).
(٥) المغني لابن قدامة (٦/ ٤٥٠).
(٦) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١٣٨/٦).
(٧) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (١٣٨/٦).
(٨) المرجع السابق (١٣٨/٦).

القول الرابع: صحة رهن المشاع إن كان مما لا يقبل القسمة، وإلا لم يصح، وهو قول القاضي أبي يعلى من الحنابلة[١].

واستدل على ذلك: باحتمال أن يقتسم الشريكان، فيحصل الرهن في حصة شريكه[٢].

ونوقش ذلك: بأن ما يصح بيعه، يصح رهنه كغيره.

والراجح: هو قول جمهور الفقهاء بجواز رهن المشاع مطلقًا؛ لما يلي:

١. قوة أدلة القائلين وسلامتها من المعارضة، والرد على أدلة المخالفين.

٢. أنه ليس ثمة دليل صحيح أو صريح حاظر لرهن المشاع، والأصل في المعاملات الإباحة.

٣. أن الغاية المرجوة من الرهن متحققة في رهن المشاع.

وبناءً على ما تقدّم يجوز تجميد الحسابات الاستثمارية بموافقة العميل لغرض الرهن، للأسباب التالية:

- جواز رهن المشاع كما ترجّح.
- ولأن الحسابات الاستثمارية ليست بكاملها ديونًا؛ بل هي في الغالب تُعدّ خليطًا من النقود والأعيان والمنافع والحقوق، وما فيها من غرر يسير مآله إلى العلم[٣].
- ولتمكين البنك من المقاصة إذا ترتب على رصيد العميل مستحقات للبنك، أو لجهة أخرى بموافقة العميل.

(١) المغني لابن قدامة (٦/ ٤٥٦).

(٢) المرجع السابق (٦/ ٤٥٦).

(٣) انظر: المعايير الشرعية، معيار الضمانات ص٥٨ وما بعدها، ودراسات المعايير الشرعية، ص٢٦٣١.

ويُعدّ حساب العميل أمانة لدى البنك يحفظه في حرز، ويستثمره لصالح العميل، ولا يضمنه إلا عند التعدي أو التقصير(١).

وقد نصت المعايير الشرعية على أنه: "يجوز أن يكون المرهون مشاعًا معلومًا يمكن بيعه"(٢).

كما نصّت على أنه: "يجوز للمؤسسة أن تشترط على العميل لتوثيق المديونية التي سيدفعها على أقساط أو في موعد لاحق أن يكون لها الحق في:

- تجميد حسابه الاستثماري،
- أو إيقاف حقه في السحب منه مطلقًا،
- أو بمقدار الدين، وهو الأولى.

ويكون ربح الحساب الاستثماري للعميل بعد حسم نصيب المؤسسة بصفتها مضاربًا"(٣).

أما الحسابات الاستثمارية في البنوك الربوية فلا يختلف تكييفها عن تكييف الحسابات الجارية؛ باعتبارها قرضًا، وسيأتي تفصيل ذلك مع حكم رهن الحسابات الجارية.

ثانيًا: حكم رهن الحساب الجاري:

يُعرّف الحساب الجاري بأنه: "ذلك الحساب الذي يُفتح باسم العميل، وتدوّن فيه قيود المبالغ الدائنة والمدينة للودائع الجارية (تحت الطلب)، بحيث يمكن للعميل سحبها في أي وقت دون إخطار سابق، ويكون الرصيد النهائي وحده مستحقًا"(٤).

(١) انظر: المعايير الشرعية، معيار الضمانات ص٥٨ وما بعدها، ودراسات المعايير الشرعية، ص٢٦٢٩.

(٢) المعايير الشرعية، معيار٣٩، ص٩٨٥.

(٣) المعايير الشرعية، معيار٥، ص١٣٦، ١٣٥.

(٤) انظر: عمليات البنوك من الوجهة القانونية، علي جمال الدين عوض، (ص٢٤٠)، قرار الهيئة الشرعية لبنك البلاد رقم: (١٧) بشأن الضوابط الشرعية للحسابات الجارية، ص٢.

وكما هو مقرر فإن الحساب الجاري لا يعدو من أن يكون دينًا في ذمة البنك لأنه قرض عليه، وهذا ما انتهى إليه قرار مجمع الفقه الإسلامي بشأن الودائع المصرفية (حسابات المصارف)؛ حيث قرر بأن: "الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) سواءً أكانت لدى البنوك الإسلامية أو البنوك الربوية هي قروض بالمنظور الفقهي، وذلك أن المصرف المتسلم لهذه الودائع يده يد ضمان لها وهو ملزم شرعًا بالرد عند الطلب، ولا يؤثر على حكم القرض كون البنك (المقترض) مليئًا"[(١)].

والدين في لحساب الجاري إمّا أن يكون حالًّا أو غير حال، والدين إذا كان حالًا فليس ثمة تجميد للحساب وتكييف العلاقة فيها يقوم على أساس الحوالة[(٢)]؛ فكأن صاحب الحساب أحال دائنه على البنك ليستوفي من حسابه، ولا إشكال في ذلك[(٣)].

وأمّا إذا كان الدين غير حالّ فقد اختلف الفقهاء في ذلك على الأقوال التالية:

القول الأول: عدم جواز رهن الدين، وهو قول جمهور الفقهاء من الحنفية[(٤)]، والشافعية[(٥)]، والأصح عند الحنابلة[(٦)].

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أولًا: القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

(١) قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم: ٨٦ (٩/٣) بشأن الودائع المصرفية (حسابات المصارف) في دورة مؤتمره التاسع بأبي ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة من ١-٦ ذي القعدة ١٤١٥هـ الموافق ١-٦ نيسان (أبريل) ١٩٩٥م، مجلة المجمع (ع ٩، ج١ ص ٦٦٧).

(٢) بحوث في قضايا فقهية معاصرة (ص: ٣٦٧)، القاضي محمد تقي العثماني.

(٣) المبسوط (٢١/ ٧٢)، المهذب (١/ ٣٠٩)، الإنصاف (٥/ ١٣٧).

(٤) المبسوط (٢١/ ٧٢)، بدائع الصنائع (٦/ ١٤٦).

(٥) المهذب (١/ ٣٠٩)، المجموع شرح المهذب (١٣/ ٢٠٥، ٢٠٦)، روضة الطالبين (٤/ ٣٨)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٣/ ٤٦).

(٦) المبدع في شرح المقنع ط عالم الكتب (٤/ ١٠٢)، كشاف القناع (٣/ ٣٠٧)، الإنصاف (٥/ ١٣٧).

وجه الدلالة: الصفة في الآية قائمة مقام الشرط؛ فتفيد اشتراط القبض في الرهن، والدين لا قبض فيه، فلا يجوز رهنه[١].

ونوقش: بأن القبض يختلف بحسب المقبوض؛ فالقبض في العقار يكون بالتخلية، وفي المنقول بالنقل، أما قبض الدين فيكون بقبض وثيقته، أو بالإشهاد عليه[٢].

ثانيًا: المعقول

انتفاء القدرة على تسليم الدين، فلا يجوز رهنه، كالسمك في الماء[٣].

نوقش: بأن القياس مع الفارق؛ فالدين مقدور على تسليمه وقت حلوله، بخلاف السمك في الماء[٤].

وجود الغرر؛ لعدم تأكد القدرة على تسليمه أو جحوده[٥].

نوقش: بانتفاء احتمالية الجحود بالإشهاد، أو بتوثيق الدين، واحتمال الجحود لا يمنع من صحة رهن العين المرهونة مع احتمال تلفها[٦].

القول الثاني: جواز رهن الدين لمن هو عليه فقط، ووجه عند الشافعية[٧]، ورواية عند الحنابلة[٨].

واستدلوا على ذلك بقياس الرهن على بيع الدين على من هو عليه، فيجوز كذلك رهنه على من هو عليه دون غيره[٩].

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٦/ ١٣٧).
(٢) شرح مختصر خليل للخرشي (٥/ ٢٣٦)، مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل (٦/ ٥٣٩).
(٣) المجموع شرح المهذب (١٣/ ٢٠٥، ٢٠٦).
(٤) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٣/ ٤٦).
(٥) المجموع شرح المهذب (١٣/ ٢٠٥).
(٦) شرح مختصر خليل للخرشي (٥/ ٢٣٦)، مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل (٦/ ٥٣٩).
(٧) المهذب (١/ ٣٠٩)، المجموع شرح المهذب (١٣/ ٢٠٥، ٢٠٦)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٣/ ٤٦).
(٨) الإنصاف (٥/ ١٣٧)، إرشاد أولي النهى لدقائق المنتهى (ص: ٧٠٩).
(٩) الروض المربع (٢/ ١٥٠).

ونوقش ذلك: بأن ثمة صور يجوز فيها بيع الدين على غير من هو عليه، متى انتفى فيها الربا، والغرر؛ فلا يقتصر جواز بيع الدين على من هو عليه[١].

القول الثالث: جواز رهن الدين، سواءً أكان عند المدين أم غيره، شريطة أن يكون أجل الدين المرهون كأجل الدين المرهون به أو أبعد. وهو مذهب المالكية[٢].

قال العدوي: "ويشترط في صحة رهنه من المدين أن يكون أجل الرهن مثل أجل الدين الذي رهن به أو أبعد، لا أقرب، لأن بقاءه بعد محله كالسلف، فصار في البيع بيعًا وسلفًا، إلا أن يجعل بيد أمين إلى محل أجل الدين الذي رهن به"[٣].

واستدلوا على ذلك بما يلي:

١. أن القصد من الرهن مطلق التوثيق، وذلك متحقق برهن الدين.

٢. أنه يجوز بيع الدين، فيجوز رهنه كالعين، والمحظور منه بيع الدين بالدين، ولا يُعدّ رهن الدين كذلك[٤].

٣. جريان الذمم مجرى الأعيان، فيصح أن يشترى بثمن في ذمته ويبيع فيها، كما يجوز أن يشترى الأعيان ويبيعها[٥].

٤. الأصل في المعاملات الحل والإباحة، والمنع من ذلك يحتاج إلى دليل وليس ثمة دليل مانع من رهن الدين[٦].

٥. إبقاء أجل الدين المرهون بعد محله وحلول أجله يعتبر نوع سلف؛ فيؤول إلى بيع وسلف، وهو منهي عنه[٧].

(١) الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي (٣/٦٢، ٦٣).
(٢) المختصر الفقهي لابن عرفة (٦/ ٣٢٣)، شرح مختصر خليل للخرشي (٥/ ٢٣٦).
(٣) شرح مختصر الخرشي على خليل وبهامشه حاشية العدوي (٥/ ٢٣٦).
(٤) المجموع شرح المهذب (١٣/ ٢٠٥).
(٥) المجموع شرح المهذب (١٣/ ٢٠٦).
(٦) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٨/ ٣٨٦).
(٧) المختصر الفقهي لابن عرفة (٦/ ٣٢٣)، شرح مختصر خليل للخرشي (٥/ ٢٣٦).

والراجح -والله أعلم- جواز رهن الدين مطلقًا لما يلي:

١. قوة أدلتهم، وضعف أدلة غيرهم.

٢. ولأن الأصل في المعاملات عدم المنع، والحظر يحتاج إلى دليل.

٣. ولمطابقة ذلك لمقاصد الشريعة في عقد الرهن؛ إذ المقصود منه مطلق التوثيق.

وبناءً على ما تقدّم يجوز تجميد الحسابات الجارية بموافقة العميل لغرض الرهن، للأسباب التالية:

- جواز رهن النقود، كما تقدّم.
- ولأن الأصل في المعاملات المالية الحل والإباحة.
- ولتمكين البنك من المقاصّة إذا ترتب على رصيد العميل مستحقات للبنك، أو لجهة أخرى بموافقة العميل.

ويشترط في رهن الحسابات أن يكون بمحض رضا العميل وموافقته، وقد يحدث هذا التراضي للعميل على حبس ماله في بداية تعامله مع المصرف؛ حيث يضع المصرف ضمن البنود التي يضعها في تعاقده مع العميل شرطًا يقضي بأحقية المصرف في حبس أموال العميل لقاء استيفاء حقوق مالية على العميل ونحو ذلك، وقد يتم التراضي على حبس أموال العميل أثناء تعاملاته المختلفة مع المصرف؛ فتظهر الحاجة لذلك في هذا الوقت؛ فيتم الاتفاق بين المصرف والعميل على حبس أمواله لاستيفاء حقوق مالية منها ونحو ذلك.

وقد نصت المعايير الشرعية على أن: "الأصل أن يكون المرهون عينًا، ويجوز أن يكون دينًا أو نقدًا"[(١)].

ونصت على أنه: "لا يجوز للمؤسسة في عملية المداينة للعميل أن تشترط تجميد

(١) المعايير الشرعية، معيار٣٩، ص٩٨٥.

حسابه الجاري، ولكن لا مانع من ذلك إذا تم برغبة صاحب الحساب بمطلق إرادته"[١]، ومستند المنع من اشتراط المؤسسة البنكية تجميد الحساب الجاري أن في ذلك جمعا بين البيع بالأجل والقرض[٢].

وجاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي بشأن الودائع المصرفية (حسابات المصارف) ما يلي: "إن رهن الودائع جائز، سواءً أكانت من الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) أم الودائع الاستثمارية، ولا يتم الرهن على مبالغها إلا بإجراء يمنع صاحب الحساب من التصرف فيه طيلة مدة الرهن، وإذا كان البنك الذي لديه الحساب الجاري هو المرتهن لزم نقل المبالغ إلى حساب استثماري، بحيث ينتفي الضمان للتحول من القرض إلى القراض (المضاربة) ويستحق أرباح الحساب صاحبه تجنبًا لانتفاع المرتهن (الدائن) بنماء الرهن، خامسًا: يجوز الحجز من الحسابات إذا كان متفقًا عليه بين البنك والعميل"[٣].

أمّا الحسابات الاستثمارية والجارية في البنوك الربوية؛ فتكيّف على أنها قروض بفائدة ربوية محرّمة، ولا يجوز التعامل بها، ولا تجميدها لرهنها[٤].

وبعد حجز الأموال لغرض الرهن؛ إما أن تعود الأموال بعد رفع التجميد إلى أصحابها، أو أن يستوفي البنك من هذه الأموال المجمدة الديون التي على العميل للبنك، أو لغيره من الدائنين، وتفصيل ذلك في المبحث القادم.

(١) المعايير الشرعية، معيار٥، ص١٣٦.

(٢) المعايير الشرعية، معيار٥، ص١٣٦.

(٣) قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم: ٨٦ (٩/٣) بشأن الودائع المصرفية (حسابات المصارف) في دورة مؤتمره التاسع بأبي ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة من ١- ٦ ذي القعدة ١٤١٥هـ الموافق ١- ٦ نيسان (أبريل) ١٩٩٥م، مجلة المجمع (ع ٩، ج١ ص ٦٦٧).

(٤) قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم: ٨٦ (٩/٣) بشأن الودائع المصرفية (حسابات المصارف) في دورة مؤتمره التاسع بأبي ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة من ١- ٦ ذي القعدة ١٤١٥هـ الموافق ١- ٦ نيسان (أبريل) ١٩٩٥م، مجلة المجمع (ع ٩، ج١ ص ٦٦٧).

المبحث الثالث
تجميد الحساب المصرفي لاستيفاء الديون على العميل

المطلب الأول
الوصف الفني

الأصل أن حسابات العملاء محترمة عند البنوك، ولا يجوز التعدي عليها أو تجميدها كما هو مقرر، وإذا كان بين المصرف وعميله عدة حسابات فإن كل حساب يُعدّ مستقلًا عن الآخر، وليس للبنك أن يطالب بالربط بينهما بدون سبب، ولكن قد يقوم المصرف بحبس حسابات العملاء وتجميدها لاستيفاء الحقوق المالية المقررة عليهم، وتفاديًا للنتائج التي قد يؤدي اليها استقلال الحسابات تحرص البنوك على الربط بينها بالشرط، وقد يربط البنك بين حسابات العميل لغرض استيفاء الحقوق[١].

واستيفاء البنك لحقوقه وحقوق الدائنين، وتفريق هذه الحقوق بين مجموعات الدائنين من العملاء؛ لا يخلو من أن يكون برضا العميل أو بدون رضاه؛ فإذا كان برضا العميل فإنه يأخذ حكم المقاصّة، وقد تكون بدون رضا العميل، وبغير اتفاق بينه وبين المصرف فتأخذ حكم مسألة الظفر بالحق التي تكلم عنها الفقهاء[٢]، لكن استيفاء البنك للديون على العميل بدون رضاه يُعدّ أمرا مستبعدًا؛ لأن المصارف تضع من ضمن بنود تعاقدها مع العميل شرطًا يقضي بأحقية المصرف في حبس أموال العميل في أحوال معينة لقاء استيفاء حقوق مالية على العميل وما إلى ذلك، وهذا الاتفاق معتبر وصحيح، ولكنه لا يحقق للبنك أية فائدة قبل إفلاس

(١) للاستزادة ينظر: عمليات البنوك من الوجهة القانونية، علي جمال الدين عوض، (ص٤٧٩).

(٢) المعايير الشرعية، معيار ٤، ص٤٥.

العميل أو امتناعه عن السداد؛ إذ أن المقصود من هذه الاتفاق هو تمكين وقوع هذه المقاصة، وتظل الحسابات مستقلة ولا يترتب أثر المقاصة إلا عند إفلاس العميل أو امتناعه عن السداد، فإذا امتنع العميل عن السداد أو أفلس؛ يقفل الحساب تلقائيًا، وتقع المقاصة بين الحسابات، ويستخلص من هذه المقاصة حساب واحد تسدّد منه حقوق الآخرين؛ كالمعاملات الحاصلة في الديون الناشئة بين المؤسسة والعميل من البيوع الآجلة"[1].

المطلب الثاني
التكييف والحكم الشرعي

سبق القول بأن تجميد المصرف لأموال العملاء وتجميدها بغية استيفاء الحقوق المالية المقررة عليهم إذا كان برضا العميل فإنه يأخذ حكم المقاصة؛ مما يستدعي التعرض لأحكام المقاصة، وذلك على النحو التالي:

التعريف بالمقاصة:

التعريف اللغوي: المقاصة أصلها من (قَصَّ)، وهي من الألفاظ المشتركة في اللغة، وتدل على تتبع الشيء، كقولهم: اقتصصت الأثر، إذا تتبعته، وقاصصته مقاصة[2]، بمعنى المقابلة في الحساب إذا كان لك عليه دين مثل ما له عليك، والقصاص بمعنى المماثلة في الجراح، بأن يفعل بالجاني كفعله بالمجني عليه[3].

التعريف الاصطلاحي: والمعنى الاصطلاحي للمقاصة لم يخرج عن المعنى اللغوي، ففيها تتبع ذمم الدائنين، وقطع المطالبة من الدائنين[4]؛ فالمقاصة كما

(١) انظر: المعايير الشرعية، معيار ٤، ص ٤٦.

(٢) انظر: مادة (قصص) ابن منظور: لسان العرب (١١/١٩٥)، الزمخشري: أساس البلاغة، ص (٣٦٨).

(٣) مقاييس اللغة (٥/١١)، مختار الصحاح (ص: ٢٥٤)، الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (٢/٥٠٥).

(٤) المقاصة بين الديون النقدية: تأصيل شرعي وتطبيقات معاصرة، د.عبدالله الديرشوي، ص(٨).

عرفها العلماء هي: "إسقاط دين مطلوب لشخص على غريمه في مقابلة دين مطلوب من ذلك الشخص لغريمه، أو هي سقوط أحد الدينين بمثله جنسًا وصفة"[١].

حكم المقاصة:

اختلف الفقهاء في حكم المقاصة على قولين:

القول الأول: عدم جواز المقاصة، وهو قول عند الشافعية[٢]، ورواية عند الحنابلة[٣].

واستدلوا على ذلك: بحديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن النبي ﷺ: «نهى عن بيع الكالئ بالكالئ»[٤].

وجه الدلالة: صريح النهي عن بيع الدين بالدين دالٌ على عدم جواز المقاصة، لأن المقاصة اسقاط دين مقابل دين. [٥].

ونوقش كما يلي:

١. أن المقاصة ليست من جنس بيع الدين بالدين، ولا تعدو أن تكون إسقاط للدين، كما أنه لا تبادل فيها للمالين، ويظهر ذلك بجلاء في حال تساوي الدينين[٦].

(١) ينظر: مرشد الحيران المادة (٢٢٤)، الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي، (٢٢٧/٣)، إعلام الموقعين عن رب العالمين - (١/ ٣٢١)، المعايير الشرعية، معيار ٤، ص١١٣.

(٢) روضة الطالبين، النووي، (٢٧٣/١٢)؛ المنثور في القواعد الفقهية، الزركشي، (٣٩٢/١).

(٣) الإنصاف، المرداوي، (١١٨/٥).

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب البيوع، برقم (٢٣٤٢)، (٦٥/٢)، وعبدالرزاق في مصنفه، كتاب البيوع، باب أجل بأجل، برقم (١٤٤٤٠)، (٩٠/٨)، وقال الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه"، وأقره الذهبي. وقال ابن الملقن: وقد قال إمامنا الشافعي في حق هذا الحديث: أهل الحديث يوهنوه. وقال أحمد: ليس في هذا حديث يصح إنما إجماع الناس على أنه لا يجوز بيع دين بدين. وقال ابن المنذر: إسناد هذا الحديث لا يثبت. البدر المنير، (٥٦٩/٦)، ويُنظر: التلخيص الحبير، ابن حجر، (٧١/٣).

(٥) نيل الأوطار (٥/ ١٨٦).

(٦) الذخيرة (٥/: ٢٩٩)، حاشية الدسوقي، (٢٢٨/٣)، المقاصّة بين الديون النقدية تأصيل شرعي وتطبيقات معاصرة، د.عبدالله الديرشوي، (١٢).

٢. أنّ المحرّم هو بيع الدين بالدين حالة كونه بيع واجب بواجب، أما المقاصّة فهي بيع ساقط بساقط؛ وذلك مشروع[١].

٣. أن النهي عن بيع الدين بالدين لا يشمل المقاصّة في النقود، أو بيع الدين لشخص آخر غير من عليه الدين[٢].

القول الثاني: جواز المقاصة، وهو مذهب الحنفية[٣]، والمالكية[٤]، والشافعية[٥]، والحنابلة[٦].

واستدلوا على ذلك بما يلي:

١. ما ورد عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أنه قال: كنت أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وآخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وآخذ الدنانير، آخذ هذه من هذه وأعطي هذه من هذه فأتيت رسول الله ﷺ وهو في بيت حفصة، فقلت يا رسول الله رويدك أسألك إني أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وآخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وآخذ الدنانير، آخذ هذه من هذه وأعطي هذه من هذه. فقال رسول الله ﷺ: «لا بأس أن تأخذها بسعر يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء»[٧].

(١) إعلام الموقعين، ابن القيم، (٢٩٣/١)؛ الدرر السنية في الأجوبة النجدية، مجموعة من علماء نجد، (١٢٠/٦)؛ مجلة مجمع الفقه الإسلامي (٩٥١/٨)، المقاصة، رحاب بنت محمد بن سليمان العبيدان، كلية الشريعة بالرياض، بحث منشور في موقع الألوكة، (١٤٣٧/ ١٤٣٨هـ)، ص٧.

(٢) نهاية المحتاج، الرملي، (٤٢٤/٨)؛ المقاصة بين الديون النقدية تأصيل شرعي وتطبيقات معاصرة، د. عبدالله الديرشوي، (١٢).

(٣) المبسوط، السرخسي، (١٥٠/٣٠)؛ الاختيار الموصلي، (١٥٨/٢).

(٤) القوانين الفقهية، ابن جزي، (١٩٢)؛ الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي، (٢٢٧/٣).

(٥) الأم، الشافعي، (١٢٨/٧)؛ روضة الطالبين، النووي، (٢٧٣/١٢).

(٦) المغني، ابن قدامة، (٣٩٨/١٠)؛ الإنصاف، المرداوي، (١١٨/٥)؛ كشاف القناع، البهوتي، (٣١٠/٣).

(٧) رواه الترمذي في البيوع، باب ما جاء في الصرف رقم (١٢٤٢) (٣/ ٥٣٦)، وأبو داود في البيوع، باب في اقتضاء الذهب من الورق، رقم (٣٣٥٤) و (٣٣٥٥) (٣/ ٢٥٠)، والنسائي في البيوع، باب بيع الفضة بالذهب وبيع الذهب بالفضة، وباب أخذ الورق من الذهب رقم (٤٥٨٢) ٢٨١/٧، ٢٨٢، قال الألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل (٥/ ١٧٣): ضعيف. قال الشيخ شعيب الأرناؤوط في مسند أحمد ط الرسالة (١٠/ ٣٥٩): إسناده ضعيف لتفرد سماك برفعه. =

وجه الدلالة: هذا نصٌ على مشروعية المقاصّة[١].

٢. جريان تعامل الأمة الإسلامية بالمقاصّة من غير نكير؛ بغية تحقيق مراد الشرع في أداء الديون وبراءة الذمم[٢].

٣. أنه لا فائدة مرجوة من مطالبة الطرفين برد المال وأخذه، ثم رده على الطرف الآخر تارة أخرى إذا كان الدينان متساويين[٣].

٤. أن الديون تقضى بأمثالها لا بأعيانها[٤].

٥. أن ذلك نظير ما لو كان على وارثه دين ومات؛ فما من سبيل إلا بسقوط الدين وعدم تسليمه[٥].

٦. أن في المقاصّة تيسير لقضاء الديون وبراءة الذمم، والشريعة تتشوق لإبراء الذمم[٦].

فيظهر مما سبق رجحان القول بجواز المقاصة، وقد نصّت المعايير الشرعية على أنه: "تجوز المقاصة الاتفاقية مع اختلاف الجنس والنوع والصفة والأجل؛ لأن الرضا يعد تنازلًا من كل الدائنين عن حقه في الأفضلية.

وتجوز كذلك إذا تفاوت الدينان في القدر، فتقع المقاصّة في القدر المشترك، ويحق لصاحب الدين الأكثر مطالبة الآخر بمقدار الزيادة"[٧].

وجاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم (٥٥/٤/٦): ذكر صور القبض

= وقال الدكتور ماهر الفحل محقق بلوغ المرام (ص: ٣٠٩): صوابه الوقف، ولا يصح مرفوعًا؛ فقد تفرد برفعه سماك بن حرب، وغيره يوقفه على ابن عمر، وهو الصحيح.

(١) سبل السلام (٣/ ١٨).

(٢) المعايير الشرعية، معيار ٤، ص١٢٢.

(٣) المبسوط للسرخسي (٣٠/ ١٥٠).

(٤) المرجع السابق (٣٠/ ١٥٠).

(٥) أسنى المطالب في شرح روض الطالب ط العلمية (٤/ ٤٩٣).

(٦) الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي (٦/ ٤٤١٨).

(٧) المعايير الشرعية، معيار ٤، ص١١٥، ص١١٦.

الحكمي المعتبرة شرعًا وجاء منها: "المقاصّة بين المؤسسات المالية: حيث تتطلب كثيرًا من المعاملات بين المؤسسات المالية المختلفة إجراء المقاصة بين تلك المؤسسات، ويتم إجراء المقاصة بين تلك المؤسسات المالية من خلال الشبكات العالمية أو المحلية، كنحو المنظمات الراعية لبطاقات الائتمان أو الجهات المنظمة لبطاقات الحسم الفوري.

وقد تكون المقاصّة بين تلك المؤسسات المالية اتفاقية أو وجوبية بحسب الأحوال.

مع مراعاة الشروط التالية:

١. أن يكون المصرف والعميل دائنًا للآخر ومدينًا له في نفس الوقت.

٢. استقرار الدينين في الذمة، فإذا كان أحد الدينين مستقرًا والآخر غير ذلك، فلا تقع المقاصّة؛ لعدم استقرار الدينين في الذمة.

٣. التماثل في الدين: أي أن يتحد الدينان في الجنس والنوع والصفة في الحلول والتأجيل، فإذا اختلفا في ذلك فلا تقع المقاصة.

٤. ألا يترتب عليها حرمة شرعية كاقتراف الربا أو وجود شبهة الربا كعدم التقابض في مجلس الصرف.

ومن ذلك المقاصّة بين الفوائد الربوية لسندات بفائدة مع سندات بفائدة، والتي يطلق عليها المقايضة النقدية؛ فإنها لا تجوز لحرمة التعاملات الربوية.

وقد نصت المعايير الشرعية على أنه: "لا تجوز (المقايضة النقدية) (swaps) التي تتم على أساس الربا؛ لأنها مقاصّة بين الفوائد الربوية لسندات بفائدة مع سندات بفائدة"[(١)].

٥. ألا يترتب على وقوعها ضرر لأحد، كالمرتهن الذي تعلق حقه بالعين، أو باقي الغرماء[(٢)].

(١) المعايير الشرعية، معيار ٤، ص١١٧.

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي (٥/ ٣٦٦٦).

٦. أن تتم المواعدة على إجراء المقاصة بينهما بسعر الصرف السائد عند وقوع المقاصّة بين دينين بعملتين مختلفتين، منعًا للتواطؤ على الربا.

واستيفاء البنك للديون من حسابات العملاء يأخذ حكم المقاصة؛ لأن المقاصّة إسقاط دين بدين وتفريغ الذمتين منهما، وهو حاصل في الحساب الجاري وقد سبق ترجيح جواز المقاصة، فإذا كانت لتسديد حقوق واجبة على العميل تكيّف العلاقة على أنها توكيل من العميل للبنك بإجراء المقاصّة؛ أي أن العميل حين وقّع على تعهد للبنك بالموافقة على إجراء المقاصة حال عجزه كأنه وكّله بسداد دينه من حساباته، وإذا كانت المقاصّة بين عملتين مختلفتين وجب أن تكون بسعر الصرف السائد منعًا للتواطؤ على الربا[١].

وقد أشارت إلى ذلك المعايير الشرعية بنصها على أنه:

"تجوز المواعدة بين المؤسسة وعملائها أو المؤسسات الأخرى على إجراء المقاصّة فيما ينشأ من ديون في المستقبل....، وإذا كان الدينان بعملتين مختلفتين فتكون المواعدة على إجراء المقاصة بينهما بسعر الصرف السائد عند وقوع المقاصة، منعًا للتواطؤ على الربا"[٢].

(١) انظر: قرارات وتوصيات ندوة البركة للاقتصاد الإسلامي: ١٣٧، الندوة الثامنة، جدة ١٤١٣هـ.

(٢) المعايير الشرعية، معيار ٤، ص١١٦.

المبحث الرابع
العقوبة بتجميد الحساب المصرفي

المطلب الأول
الوصف الفني

وفي هذه الحالة يقرّر المصرف التجميد لحساب العميل بناءً على حكم قضائي ضد العميل أو أمر قضائي بتجميد الحساب لارتكابه مخالفة قانونية، حيث تقوم الشؤون القانونية بالبنك بإبلاغ المسؤولين عن الحسابات بحجز الحسابات وعدم السماح بإجراء أي حركة سحب على الحساب، ومثل ذلك في حالة وجود نشاط مشبوه كالقمار أو عند استخدام الحساب بشكل غير قانوني، كعمليات غسيل الأموال أو تمويل الإرهاب حال صدور حكم قضائي بذلك؛ فيعمد المصرف لتجميد حسابه، كما يُجمّد المصرف الحساب كذلك لحماية حقوق الدولة أو الأفراد أو المصرف، مثل الديون غير المدفوعة للحكومة، أو الضرائب غير المدفوعة أو ديون الآخرين الناتجة عن تخلّف العميل عن السداد مع قدرته، وفي هذه الحالة قد يكون التجميد كاملًا أو جزئيًا على مبلغ محدد في الحساب؛ لوجود أمر قضائي على مبلغ معين أقل من المبلغ الإجمالي في حساب العملاء[1].

ويضطر البنك لتقديم المعلومات الخاصة بهذه الحسابات للمحضر، دون أن يُعدّ ذلك إفشاءً لأسرار المهنة المصرفية[2].

وقد يلجأ البنك لمعاقبة العميل بتجميد حسابه عند تخلّفه عن سداد ثلاثة أقساط

(١) انظر: غسل الأموال في النظم الوضعية، رؤية إسلامية، أ.د أحمد الصالح، المؤتمر العالمي الثالث للاقتصاد الإسلامي، ص ١٢ وما بعدها.

(٢) انظر: المرجع السابق.

متتالية، أو ستة أقساط غير متتالية، أو عند عدم قدرة العميل على سداد التزاماته المالية تجاه المصرف؛ لحين الدفع ثم يرفع التجميد من قبل المصرف بعد ذلك[1].

المطلب الثاني
الحكم الشرعي للعقوبة بتجميد الحساب المصرفي

من المقرر أن أموال الناس مصونة شرعًا؛ فلا يجوز تجميد الحساب إذا كان الغرض منه التعدي على أموال الناس أو أخذها ومصادرتها بغير وجه حق، وقد استفاضت الأدلة الشرعية في بيان ذلك كما تقدم.

وقد بيّن ابن عابدين أن معنى التعزير بأخذ المال على القول به إمساك شيء من ماله عنه مدة لينزجر ثم يعيده الحاكم إليه، لا أن يأخذه الحاكم لنفسه أو لبيت المال كما يتوهمه الظلمة؛ إذ لا يجوز لأحد من المسلمين أخذ مال أحد بغير سبب شرعي»[2].

وعليه فإنه يجب مراعاة أحكام ومقاصد الشريعة الإسلامية حال العقوبة بتجميد الحساب المصرفي، ومراعاة الضوابط الشرعية في ذلك، ومن آكدها ما يلي:

- أن يكون ذلك بغرض استيفاء الحقوق الشرعية المقررة على صاحب المال المجمد، وبالقدر الذي يحفظ تلك الحقوق دون سواها؛ لما ثبت أن معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قال: قال رسول الله ﷺ: «مَن أعطى زكاة مَالِه مُؤتَجِرًا فَلَهُ أَجرها، وَمَن مَنعها فَإنا آخذُوها وشَطرَ مَالِه، عَزْمَةٌ من عَزَمَاتِ رَبِّنا، ليس لآل محمد منها شيء»[3].

(١) انظر: قواعد فتح الحسابات البنكية والقواعد العامة لتشغيلها في البنوك التجارية بالمملكة العربية السعودية ص٣٠-٣١.

(٢) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٤/ ٦١).

(٣) أخرجه أبو داود رقم (١٥٧٥) في الزكاة، باب في زكاة السائمة، والنسائي ٥/ ١٥ و١٦ في الزكاة، باب عقوبة مانع الزكاة، وأحمد في (المسند) ٥ /٢ و٤ من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده، وإسناده حسن.

قال الخطابي: "دليل على أن من فرط في إخراج الصدقة بعد وجوبها فمنع بعد الإمكان ولم يؤدها حتى هلك المال أن عليه الغرامة؛ لأن رسول الله ﷺ لم يفرّق بين منع ومنع"(١).

- أن يتم ذلك بموجب حكم قضائي عادل ثبت فيه لدى القاضي موجب التجميد(٢).
- أن يكون ذلك بموافقة صريحة سابقة حال التعاقد بين المصرف والعميل.
- ألا يكون الغرض من التجميد الاستيلاء على أموال الناس أو التعدي عليها أو مصادرتها بغير وجه حق(٣).
- ألا يتم تجميد الأموال بمجرد الشبهة أو الشك، أو يشوب قرارات تجميد الأموال التعسف في استعمال الحق(٤).
- أن تتناسب العقوبة المقررة مع الفعل الذي اقترفه العميل(٥).
- أن يتم تنفيذ التجميد تحت الإشراف القضائي، فلا يطلق العنان للجهات التنفيذية أو البنوك ونحوها في ذلك(٦).
- أن يدور التجميد في فلك مقاصد الشريعة الإسلامية بغية تحقيق مصلحة الأفراد والمجتمع، من خلال حفظ المال ذاته، وحفظ الحقوق الأخرى المتعلقة به كالزكاة ونحوها.

(١) معالم السنن (٢/ ٣٤).

(٢) انظر: التشريع الجنائي الإسلامي، عبدالقادر عودة، دار الكاتب العربي، ص٢٦.

(٣) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/ ٥٣٠)، زاد المعاد في هدي خير العباد (٣/٩٩)، حركة السيولة النقدية في المصارف بين ميزاني القانون الوضعي والفقه الإسلامي، مضر نزار العاني، ص٢٩٠-٢٩٦.

(٤) انظر: التعزير بأخذ المال، د.صباح حسن فلمبان، بحث محكم مجلة العدل، العدد ٦١، محرم (١٤٣٦)، ص ٨٤ وما بعدها.

(٥) انظر: المرجع السابق.

(٦) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/٥٣٠)، زاد المعاد في هدي خير العباد (٣/ ٩٩)، حركة السيولة النقدية في المصارف بين ميزاني القانون الوضعي والفقه الإسلامي، مضر نزار العاني، ص٢٩٠-٢٩٦.

- أن يرفع التجميد عن الأموال بمجرد زوال الأسباب المؤدية له[1].

وعلى ولاة الأمر أن يتقوا الله في المسلمين ويتحروا الدقة، ولا يتسرعوا في الحكم بتجميد ومصادرة الأموال، خاصة مع ثبوت الخطأ في بعض القرارات تجاه من صدر بحقهم قرار تجميد الأموال بسبب شح المعلومات المتوافرة؛ مما تسبب بأضرار مادية ومعنوية يصعب رفع آثارها عنهم بقرار رفع التجميد؛ فالمقاصد السامية للعقوبة في التشريع الإسلامي تهدف للإصلاح والتقويم لا الانتقام والتعذيب.

وبالنظر لتجميد الأموال في الواقع المعاصر فإنه يخالف فلسفة العقوبة المالية المقررة في الشريعة الإسلامية، من عدة جوانب كما يلي:

- العقاب بتجميد الأموال المعاصر، يقع على المال ذاته، أمّا العقوبة المالية في الشريعة الإسلامية تقع ضد صاحب المال وليس المال، فيتولى إدارة المال غيره؛ لعدم أهليته لإدارة المال والتصرف فيه وذلك تحت الإشراف القضائي، كما في الحجر على السفيه[2].

وثمة اختلاف جوهري بين كون التجميد عقوبة، وبين الحجر على الأموال في التشريع الإسلامي فالحجر ليس فيه تضييع وتجميد للثروات حتى تفقد قيمتها؛ بل هو مجرّد نقل إدارة المال للغير تحت الإشراف القضائي، وليس حجرًا على المال بعينه، بل هو رحمة ومصلحة وتعاون لمصلحة الفرد والمجتمع.

- الغرض من قرار تجميد الأموال هو غل يد صاحب المال من التصرف في ماله، وشل حركته وسلطته المالية، وإضعاف الشخص ذاته، في حين أن غرض العقوبة المالية في الإسلام الحفاظ على المال، وحفظ الحقوق الأخرى المتعلقة به كالزكاة ونحوها، ومن مظاهر ذلك قابلية المال للتداول والنماء وأداء

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/٥٣٠)، زاد المعاد في هدي خير العباد (٣/٩٩)، حركة السيولة النقدية في المصارف بين ميزاني القانون الوضعي والفقه الإسلامي، مضر نزار العاني، ص٢٩٠-٢٩٦.

(٢) انظر: التشريع الجنائي الإسلامي، عبدالقادر عودة، دار الكاتب العربي، ص٢٦.

كافة الحقوق المالية المتعلقة به في الشريعة بعكس العقاب بتجميد الثروة؛ فهو بمثابة حكم الإعدام على المال يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "لا يحبس المال أبدًا لغير علة محدودة... فإن ذلك من الفساد والله لا يحب الفساد"[(١)]؛ فالشريعة الإسلامية تتطلّع لتحريك الثروات في الأيدي كحركة الدم في جسم الإنسان لذلك أوجبت الزكاة وحرّمت الربا والاحتكار.

- وفي الشريعة الإسلامية تزول العقوبة بمجرد زوال السبب المؤدي لها، أما في التجميد المعاصر فقد يطول الأمر لأمد بعيد، وقد يرفع قرار التجميد أحيانًا[(٢)].
- أثبت الواقع العملي أن بعض قرارات تجميد الأموال يشوبها التعسف في استعمال الحق، وقد يتم تجميد الأموال بمجرد الشبهة أو الشك، في حين أن العقوبة المالية في الإسلام منوط بالتثبت من إخلال صاحب المال بالتزاماته المالية، كما أن أساسها أداء الحقوق والالتزامات المالية المختلفة لذلك المال[(٣)].
- أثبت الواقع العملي أن بعضًا ممن أصابهم قرار تجميد الأموال لا ناقة لهم ولا جمل في هذا الأمر، وكان القرار خطأ تجاههم إزاء شح المعلومات المتوافرة؛ مما يصيبهم بأضرار فادحة على المستويات كافة، مادية ومعنوية؛ وبالتالي يجب تحري الدقة قبل اتخاذ هذا القرار؛ فهو بمثابة حكم بالإعدام المالي على الشخص، وقد لا يجدي بعد حدوثه شيئًا في رد سمعة واعتبار من صدر القرار بحقه[(٤)].

والحاصل مما تقدم؛ تباين فلسفة العقوبة المالية في الإسلام والتي تهدف لحفظ النفوس فضلًا عن الأموال في موضوع تجميد الأموال المعاصر.

(١) مجموع الفتاوى (٣١/ ٢١٠).

(٢) حركة السيولة النقدية في المصارف بين ميزاني القانون الوضعي والفقه الإسلامي، مضر نزار العاني، ص٢٩٠-٢٩٦.

(٣) حركة السيولة النقدية في المصارف بين ميزاني القانون الوضعي والفقه الإسلامي، مضر نزار العاني، ص٢٨٣-٢٨٥.

(٤) إبلاغ البنوك عن العمليات المالية المشبوهة بين الالتزام والمسؤولية في القانون المقارن والفقه الإسلامي، الدكتور/ أبو الوفا محمد أبو الوفا إبراهيم ص٨٤.

الخاتمة

وقد خلص البحث إلى النتائج التالية:

- تجميد المال هو الحظر المؤقت على نقل الأموال أو تحويلها أو التصرف فيها أو تحريكها بأمر يصدر من السلطة المختصة.
- قد يكون سبب التجميد قرارًا صادرًا من المصرف أو السلطة القضائية أو السلطة التنفيذية.
- يختلف تجميد المال عن مصادرته في كون الأول من قبيل الحظر المؤقت على التصرف في المال المجمد أو نقله أو تحويله؛ حيث يتم وضع اليد عليه مؤقتًا، في حين أن المصادرة هي حظر دائم على استخدام المال وتجريد له من صاحبه، ونزع ملكيته عنه.
- يجوز تجميد حساب العميل الجاري إذا تم برغبة صاحب الحساب بمطلق إرادته.
- يُعدّ تجميد المصرف لمال العملاء لأجل توثيق دينه، وطلب تجميد الحساب تحت يده مقابل حقه رهنًا.
- يجوز رهن الحساب الجاري باعتباره دينًا تبعًا للراجح من أقوال أهل العلم بجواز رهن الدين مطلقًا.
- يجوز رهن الودائع الاستثمارية باعتبارها حصة مشاعة في أموال البنك تبعًا للراجح من أقوال أهل العلم بجواز رهن المشاع مطلقًا.
- يمكن تأسيس تجميد الحساب على أساس الحوالة إذا كان الدين حالًا.
- قد يقوم المصرف بحبس أموال العملاء وتجميدها لاستيفاء الحقوق المالية

المقررة عليهم، ولا يخلو ذلك من أن يكون برضا العميل أو بدون رضاه، فإذا كان برضا العميل فإنه يأخذ حكم المقاصة، وإن كان بدون رضا العميل فإنه يأخذ حكم مسألة الظفر بالحق.

- ثمة حالات عدة تقرر فيها المصارف تجميد حساب العملاء، وفي هذه الحالات لا يستطيع صاحب الحساب أن يسحب أي مال من حسابه المجمد، وهنا يختلف المركز القانوني للعميل وحسابه المجمد عن وضعه السابق، ويجب على العميل القيام بإزالة الأسباب التي أدت إلى تجميد الحساب، وتسوية التزاماته المالية المختلفة.

- ومن أهم حالات التجميد المصرفية ركود الحساب المصرفي، ويقصد به عدم نشاط حساب العميل، سواءً من جهة الإيداع أو السحب لفترة زمنية معينة تختلف من مصرف لآخر، وتكون في بعض البنوك لأكثر من ستة أشهر متتالية، إذ بمتابعة حساب العميل طيلة هذه الفترة تنتفي أية حركة مالية لمفرداته إيجابًا أو سلبًا، وقد يكون تجميد الحساب بسبب تغيير جهة العمل أو مغادرة البلاد أو وفاة صاحب الحساب.

- ملكية المسلم لماله مصونة، وأنه يحرم التعدي على مال المسلم أو أخذه بغير حق، تحت أيّة صورة من الصور، ويترتب على ذلك عددٌ من الأحكام المختلفة حال تجميد المال، منها أنه لا يجوز للمصارف أن تجمّد حسابات العملاء إلا بعد إشعارهم، وتنبيههم بضرورة تجديد الهوية بعد انتهاء مدتها أو ضرورة تحديث البيانات، أو تحريك الحسابات، شريطة أن يعود لصاحب المال حقه في التصرف في ماله بعد رفع التجميد، وانه يجوز للمصارف أن تفرض نسبة عمولة لتحريك الحسابات المجمدة إذا رأت في ذلك مصلحة، وأنه يجوز تجميد الحساب في حالة وفاة صاحب الحساب حفاظًا على حقوق الورثة، بل إن هذا من مقاصد التشريع الإسلامي في حفظ المال.

- العقوبة بتجميد الحساب المصرفي: وفي هذه الحالة يقرر المصرف التجميد

لحساب العميل جزاءً عقابيًا حال ارتكابه أيّة مخالفة قانونية أو فعله أي إجراء مما يخالف تعليمات ولوائح المصرف.

- ينبغي مراعاة أحكام ومقاصد الشريعة الإسلامية حال كون تجميد الحساب المصرفي عقوبة، ومراعاة الضوابط الشرعية في ذلك، ومنها أن يكون ذلك بغرض استيفاء الحقوق الشرعية المقررة على صاحب المال المجمد، وبالقدر الذي يحفظ تلك الحقوق دون سواها، وبموجب حكم قضائي عادل ثبت فيه لدى القاضي موجب التجميد، وألا يكون الغرض من التجميد الاستيلاء على أموال الناس أو التعدي عليها أو مصادرتها بغير وجه حق، وألا يتم تجميد الأموال بمجرد الشبهة أو الشك، أو يشوب قرارات تجميد الأموال التعسف في استعمال الحق، وأن تتناسب العقوبة المقررة مع الفعل الذي اقترفه العميل، وأن يتم تنفيذ التجميد تحت الإشراف القضائي، وأن يدور التجميد في فلك مقاصد الشريعة الإسلامية بغية تحقيق مصلحة الأفراد والمجتمع، من خلال حفظ المال ذاته، وحفظ الحقوق الأخرى المتعلقة به، وأن يرفع التجميد عن الأموال بمجرد زوال الأسباب المؤدية له.

قائمة المصادر والمراجع

١. المعايير الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ١٤٣٥هـ.

٢. إبلاغ البنوك عن العمليات المالية المشبوهة بين الالتزام والمسؤولية في القانون المقارن والفقه الإسلامي، الدكتور/ أبو الوفا محمد أبو الوفا إبراهيم، بحث منشور على الإنترنت.

٣. إدارة العمليات البنكية والنقدية، إياد منصور حسن، دار ابن النفيس للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٩م.

٤. إرشاد أولي النهى لدقائق المنتهى، حاشية على منتهى الإرادات، تصنيف العلامة الشيخ منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي الحنبلي (ت: ١٠٥١هـ)، دراسة وتحقيق/معالي الأستاذ الدكتور عبدالملك بن عبدالله بن دهيش.

٥. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، المؤلف: شيخ الإسلام / زكريا الأنصاري، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٠م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. محمد محمد تامر.

٦. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن القيم، المحقق: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م.

٧. الإجماع، أبي بكر محمد بن إبراهيم ابن المنذر، تحقيق/ أبو حماد حنيف، مكتبة الفرقان، عجمان، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

٨. الاختيار لتعليل المختار، عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي (ت: ٦٨٣هـ)، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو

دقيقة (من علماء الحنفية ومدرس بكلية أصول الدين سابقًا) الناشر: مطبعة الحلبي - القاهرة (وصورتها دار الكتب العلمية - بيروت، وغيرها)، تاريخ النشر: ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م.

٩. الأم، الشافعي أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبدالمطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت: ٢٠٤هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت، سنة النشر: ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١٠. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرداوي، (١٤١٥هـ / ١٩٩٥م)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ.

١١. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم المصري -دار الكتاب الإسلامي.

١٢. التشريع الجنائي الإسلامي، عبدالقادر عودة، دار الكاتب العربي.

١٣. التعريفات الفقهية، المؤلف: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، الناشر: دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م) الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.

١٤. التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر. دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

١٥. التعزير بأخذ المال، د.صباح حسن فلمبان، بحث محكم مجلة العدل، العدد ٦١، محرم ١٤٣٦هـ.

١٦. الحاوي الكبير، علي بن محمد الماوردي، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م؛ المحقق علي معوض، عادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى.

١٧. الحسابات ومخاطر المنتج، بنك بوبيان، boubyan.bankboubyan.com.

١٨. الدر المختار وحاشية (رد المحتار)، محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز بن عابدين(١٤١٢هـ / ١٩٩٢م)، الناشر: دار الفكر-بيروت، الطبعة: الثانية.

١٩. الدرر السنية في الأجوبة النجدية، المؤلف: علماء نجد الأعلام، المحقق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة: السادسة، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.

٢٠. الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي القرافي، (ت: ٦٨٤هـ)، المحقق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة، الناشر: دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤م.

٢١. الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور بن يونس البهوتي، المحقق: سعيد محمد اللحام، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت - لبنان.

٢٢. السرية المصرفية (دراسة في القانون المقارن)، نعيم مغبغب بيروت، لبنان، ١٩٩٦م.

٢٣. السياسة الجنائية في مواجهة غسيل الأموال، (في القوانين الجنائية الوطنية والقانون الجنائي الدولي) "دراسة مقارنة"، فيصل سعيد أحمد الميل، رسالة دكتوراه، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.

٢٤. الشرح الكبير للشيخ الدردير على مختصر خليل وحاشية الدسوقي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي.

٢٥. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، مكتبة دار البيان، دون طبعة، ودون تاريخ.

٢٦. الفتاوى الكبرى، 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، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م.

٢٧. الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، وَهْبَة بن مصطفى الزحيلي؛ الناشر: دار الفكر - سوريَّة - دمشق، الطبعة: الرَّابعة.

٢٨. القوانين الفقهية، المؤلف: أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت: ٧٤١هـ).

٢٩. الكليات، المؤلف: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري.

٣٠. المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (ت: ٨٨٤هـ) الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة: ١٤٢٣هـ /٢٠٠٣م.

٣١. المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، الطبعة الثالثة، سنة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م، دار المعرفة، بيروت-لبنان.

٣٢. المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، الناشر: دار الفكر.

٣٣. المختصر الفقهي لابن عرفة، المؤلف: محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبو عبدالله (ت: ٨٠٣ هـ) المحقق: د. حافظ عبدالرحمن محمد خير، الناشر: مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م.

٣٤. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، الناشر: المكتبة العلمية -بيروت.

٣٥. المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية ١٤٣٧هـ، المنامة.

٣٦. المعجم الوسيط، مصطفى، إبراهيم وآخرون، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.

٣٧. المغني لابن قدامة، المؤلف: أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، الناشر: مكتبة القاهرة الطبعة: بدون طبعة.

٣٨. المغني، المؤلف: أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ) تحقيق: الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، والدكتور عبدالفتاح محمد الحلو، ط: عالم الكتب، الرياض - السعودية، الطبعة: الثالثة، سنة النشر: ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.

٣٩. المقاصّة بين الديون النقدية: تأصيل شرعي وتطبيقات معاصرة، د.عبدالله الديرشوي، بحث مقدم إلى مؤتمر: "المصارف الإسلامية بين الواقع والمأمول"، دائرة الشئون الإسلامية والعمل الخيري بدبي، ٣١ مايو - ٣ يونيو ٢٠٠٩م.

٤٠. المقاصّة، رحاب بنت محمد بن سليمان العبيدان، كلية الشريعة بالرياض (١٤٣٧ / ١٤٣٨هـ)، بحث منشور في موقع الألوكة.

٤١. المنثور في القواعد الفقهية، المؤلف: أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ) الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

٤٢. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج المعروف بشرح النووي على مسلم، يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.

٤٣. المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، (ت: ٤٧٦هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية.

٤٤. الودائع وتأجير الخزائن والحساب الجاري لدى البنوك، د.محمد خيري، أ. سمير الأمين، المركز القوي للإصدارات القانونية، الطبعة الأولى ٢٠١١م.

٤٥. بحوث في قضايا فقهية معاصرة، القاضي محمد تقي العثماني بن الشيخ المفتي محمد شفيع، دار النشر: دار القلم - دمشق، الطبعة: الثانية، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣ م.

٤٦. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد

الكاساني الحنفي (ت: ٥٨٧هـ) دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

٤٧. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٦هـ.

٤٨. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، المؤلف: عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت: ٧٤٣ هـ) الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ (ت: ١٠٢١ هـ) الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣١٣هـ.

٤٩. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، عام النشر: ١٣٥٧هـ / ١٩٨٣م، وحواشي الشرواني والعبادي (ثم صورتها دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ).

٥٠. تطوير الأعمال المصرفية، د. سامي حمود، الطبعة الثانية، مطبعة الشرق ومكتبتها، عمّان، ط ٢، ١٤٠٢هـ.

٥١. تفسير السعدي، عبدالرحمن بن ناصر السعدي(١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م)، المحقق: عبدالرحمن اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى.

٥٢. جريمة غسل الأموال، عزت محمد السيد العمري، دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.

٥٣. حاشية الصاوي على الشرح الصغير المسمى بلغة السالك لأقرب المسالك، أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي، دار المعارف.

٥٤. حركة السيولة النقدية في المصارف بين ميزاني القانون الوضعي والفقه الإسلامي التحويل- السرية- الغسيل- التجميد، مضر نزار العاني، الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠١٦م.

٥٥. دراسات المعايير الشرعية، الرهن وتطبيقاته المعاصرة، د.عبدالباري مشعل، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، (١٤٣٧هـ).

٥٦. دور البنوك في مكافحة ظاهرة غسيل الأموال، جبلين زين الدين، رسالة ماجستير جامعة أم البواقي.

٥٧. روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا يحي بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت-لبنان.

٥٨. زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ) الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.

٥٩. زكاة الأموال المجمدة، الأستاذ الدكتور/ عجيل جاسم النشمي، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي، في دورته السادسة عشرة لمجلس المجمع المنعقدة في دبي، في الفترة من السبت ٢٠٠٥/٤/٩م- إلى الخميس ٢٠٠٥/٤/١٤م.

٦٠. سبل السلام، محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة: الرابعة ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م.

٦١. سرية الحسابات المصرفية، توفيق شمبور، سلسلة أبحاث ومناقشات الندوة التي نظمها إتحاد المصارف العربية، بيروت، ١٩٩٣م.

٦٢. شرح حدود ابن عرفة، الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، المؤلف: محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبدالله، الرصاع التونسي المالكي (ت: ٨٩٤هـ)، الناشر: المكتبة العلمية، الطبعة: الأولى، ١٣٥٠هـ.

٦٣. شرح مختصر خليل للخرشي، لمحمد بن عبدالله الخرشي المالكي - دار الفكر للطباعة - بيروت.

٦٤. عمليات البنوك من الوجهة القانونية، علي جمال الدين عوض، دار النهضة

العربية - القاهرة، ١٩٨١م.

٦٥. عمليات البنوك من الوجهة القانونية، علي جمال الدين عوض، دراسة للقضاء المصري والمقارن وتشريعات للبلاد العربية، طبعة مكبرة، المكتبة القانونية، ١٩٩٣م.

٦٦. عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، المؤلف: محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبدالرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (ت: ١٣٢٩هـ) الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٥هـ.

٦٧. غاية المنتهى في جمع الإقناع والمنتهى، المؤلف: مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، اعتنى به: ياسر إبراهيم المزروعي، رائد يوسف الرومي، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع والدعاية والإعلان، الكويت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧ م.

٦٨. قواعد فتح الحسابات البنكية والقواعد العامة لتشغيلها في البنوك التجارية بالمملكة العربية السعودية، التحديث الرابع، ١٤٣٣هـ.

٦٩. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، راجعه وعلق عليه الشيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال، طبع سنة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢، الناشر: مكتبة النصر الحديثة، لصاحبها عبدالله ومحمد الصالح الراشد بالرياض السعودية، دار الفكر، بيروت-لبنان.

٧٠. لسان العرب، محمد بن مكرم بن على بن منظور الأنصاري-دار صادر-بيروت - ١٤١٤هـ.

٧١. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع، الجزء الأول.

٧٢. مجموع الفتاوى، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم - مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية -١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.

٧٣. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق/يوسف شيخ محمد، بيروت: المكتبة العصرية، الدار النموذجية، الطبعة الخامسة، (١٩٩٩م).

٧٤. مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، المؤلف: محمد قدري باشا (ت: ١٣٠٦هـ)، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، الطبعة: الثانية، ١٣٠٨هـ / ١٨٩١م.

٧٥. معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، المؤلف: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (ت: ٣٨٨هـ) الناشر: المطبعة العلمية - حلب، الطبعة: الأولى ١٣٥١هـ / ١٩٣٢ م.

٧٦. معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبدالحميد عمر، بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨ م.

٧٧. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، محمود عبدالرحمن عبدالمنعم، أستاذ أصول الفقه بكلية الشريعة والقانون -جامعة الأزهر، الناشر: دار الفضيلة.

٧٨. معجم لغة الفقهاء، المؤلف: محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي، الناشر: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

٧٩. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، طبع سنة ١٣٧٧هـ / ١٩٥٨م، ملتزم الطبع والنشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٨٠. مقاصد الشريعة، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الميساوي، ط١، الأردن: دار النفائس، ١٤٢٠هـ.

٨١. مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون-دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

٨٢. مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، محمد بن محمد بن عبدالرحمن، المعروف بالحطاب، تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، طبعة خاصة ٢٠٠٣م.

٨٣. نظرية المصادرة في القانون الجنائي المقارن، علي فاضل حسن، دار النهضة العربية، ١٩٩٧م.

٨٤. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أبي العباس الرملي (١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م)، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: ط أخيرة.

٨٥. نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني، (١٤١٣هـ / ١٩٩٣م)، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، الناشر: دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى.

فهرس المحتويات

الملخص ٣٧٣

المقدمة ٣٧٦

مبحث تمهيدي: في التعريف بتجميد الأموال، وفيه ثلاثة مطالب: ٣٧٩

المطلب الأول: تعريف مصطلحات البحث ٣٧٩

المطلب الثاني: أنواع التجميد وآثاره ومعوقاته ومآله ٣٨١

المطلب الثالث: أحكام تجميد الأموال في ميزان الشريعة الإسلامية ٣٨٦

المبحث الأول: حالات التجميد النظامية، وفيه مطلبين: ٣٨٧

المطلب الأول: الوصف الفني ٣٨٧

المطلب الثاني: الحكم الشرعي لحالات التجميد النظامية ٣٩٢

المبحث الثاني: تجميد الحساب لتوثقة الديون الواجبة على العميل، وفيه مطلبين: ٣٩٤

المطلب الأول: الوصف الفني ٣٩٤

المطلب الثاني: التكييف والحكم الشرعي ٣٩٥

المبحث الثالث: تجميد الحساب المصرفي لاستيفاء الديون على العميل، وفيه مطلبين: ٤٠٦

المطلب الأول: الوصف الفني ٤٠٦

المطلب الثاني: التكييف والحكم الشرعي ٤٠٧

المبحث الرابع: العقوبة بتجميد الحساب المصرفي، وفيه مطلبين: ٤١٣

المطلب الأول: الوصف الفني ٤١٣

المطلب الثاني: الحكم الشرعي للعقوبة بتجميد الحساب المصرفي ٤١٤

الخاتمة ٤١٨

قائمة المصادر والمراجع ٤٢١

فائدة: حكم الجمع بين الظهر والعصر للمطر

قال الشيخ عبدالعزيز بن باز رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "على أئمة المساجد أن يتقوا الله، وأن يتحروا الحكم الشرعي، فإذا كانت الحارة عنده فيها مسجد، وجاء مطر يؤذي الناس ويشق عليهم، أو سيول في الأرض فلا بأس في الجمع بين الصلاتين، ولا سيما المغرب والعشاء، أما الظهر والعصر فتركه أحوط؛ لأن فيه خلافاً كبيراً، ولو جمع بين الظهر والعصر صح، لكن الأولى و الأحوط ترك ذلك خروجاً من الخلاف الشديد في ذلك؛ لأن النهار أسهل في التخلص، لكن بكل حال الواجب على الأئمة وأعيان المساجد أن ينظروا في الأمر، وألا يتسرعوا في الجمع، بل يتأملوا، فإن كان هناك علة بينة فيها المشقة في الطرقات، أو مطر متتابع في حارتهم فليجمع، وإلا ترك، هذا هو المشروع".

دروس سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله، (١٦/١٦).

أقلُّ مدَّة الحمل
الذي تنقضي العِدَّة بوضعه

إعداد:
د. عبدالرحمن بن إبراهيم بن عبدالعزيز العثمان
الأستاذ المشارك بقسم الفقه بكلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إنّ الحمد لله؛ نحمده، ونستعينه، من يهده الله فلا مُضِلَّ له، ومن يُضلِل فلا هاديَ له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله، أما بعد:

فمما شرعه الله تعالى للمرأة عند حصول الفرقة مع زوجها بموتٍ أو فسخٍ أو طلاق: العِدَّة مدة معيّنة، تختلف باختلاف نوع هذه الفرقة؛ حفظًا للأنساب من الاختلاط، وتطويلًا لزمن الرجعة للمُطلِّق إن كانت الفرقة بطلاق، وإظهارًا للحزن والتفجُّع عليه إن كانت الفرقة بالموت.

ومما وقع الخلاف فيه بين أهل العلم وصار للعلم الحديث مشاركة فيه: تحديد أقلّ مدّة للحمل المعتبر في الحكم بانقضاء عدة الحامل، وهو ما أردت تحريره في هذا البحث الذي سميته: "**أقل مدة الحمل الذي تنقضي العدة بوضعه**"، والذي من أهدافه:

١. تحرير كلام الفقهاء في عدة الحامل المفارقة بالموت أو حال الحياة، وبيان شروط الحمل الذي تنقضي العدة بوضعه.

٢. تحديد بداية العمر المعتبر للحمل الذي تنقضي عدة الحامل بوضعه.

٣. الربط بين ما ذكره الفقهاء وبين حساب الأطباء لعمر الحمل، وصولًا لتحديد موعد دقيق لانقضاء عدة الحامل.

الدراسات السابقة والإضافة العلمية:

لا تخلو المكتبة الفقهية من بحوث ورسائل تناولت جانبًا أو أكثر من أحكام العدة، مثل:

- أحكام العدة في الفقه الإسلامي، لحنان مسلّم يَبرَودي، وأصله رسالة ماجستير من كلية الشريعة بجامعة دمشق، عام ١٤١٨هـ.
- عدة المرأة المطلقة والمتوفى عنها زوجها وأحكامها في الفقه الإسلامي، لسميرة يحيى منصور، وأصله رسالة ماجستير من جامعة الجزيرة بالسودان، عام ١٩٩٨م.
- أحكام العدة في الشريعة الإسلامية، لليلى الزوبعي، من إصدارات دار الكتب العلمية ببيروت، عام ١٤٢٨هـ.

وتبرز الإضافة العلمية في هذا البحث على غيره فيما يأتي:

أ. إفراد أقل مدة الحمل المعتبر للحكم بانقضاء عدة الحامل بالبحث والتحقيق.

ب. تحرير كلام الفقهاء في عدة الحامل المتوفى عنها، وتحقيق الإجماع في المسألة.

ج. تحرير الخلاف في صفة الحمل الذي تنقضي العدة بوضعه، في المذاهب الأربعة وعند فقهاء السلف، واستيفاء أدلة الأقوال وما ورد عليها من مناقشات، وصولًا إلى الراجح في المسألة.

د. بيان كيفية حساب الأطباء لبداية العمر المعتبر للحمل الذي تنقضي العدة بوضعه.

منهج البحث:

يتلخص المنهج الذي سلكته في إعداد هذا البحث في النقاط التالية:

١. ذكرت الأقوال في مسائل البحث، ومن قال بها من أهل العلم، معتنيًا بالمذاهب الفقهية المعتبرة.

٢. عزوت الآيات القرآنية إلى مواضعها بذكر اسم السورة ورقم الآية.

٣. خرّجت الأحاديث، مع نقل ما ذكره أهل الشأن في درجتها إن لم تكن في الصحيحين أو في أحدهما.

٤. عرّفت بالمصطلحات، وشرحت الغريب.

٥. ذكرت تاريخ وفاة العَلَم مقرونًا به في أول موضع يرد ذكره فيه.

٦. وضعت خاتمة للبحث، ضمنتها أبرز نتائجه.

٧. اعتنيت في جميع البحث بقواعد اللغة العربية، والإملاء، وعلامات الترقيم.

٨. اتبعت البحث بفهرس لمراجعه، وآخر لموضوعاته.

تقسيمات البحث:

ينتظم هذا البحث في مقدمة، وسبعة مباحث، وخاتمة.

المبحث الأول: التعريف بمفردات العنوان.

المبحث الثاني: الحكمة من مشروعية العدة.

المبحث الثالث: عدة الحامل المُفارَقة في الحياة.

المبحث الرابع: عدة الحامل المُفارَقة بالموت.

المبحث الخامس: شروط الحمل الذي تنقضي العدة بوضعه.

المبحث السادس: صفة الحمل الذي تنقضي العدة بوضعه.

المبحث السابع: حساب الأطباء لأقل مدة الحمل الذي تنقضي العدة بوضعه.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج.

«اللهم ربَّ جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، فاطِرَ السماوات والأرض، عالمَ الغيب والشهادة، أنت تحكمُ بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختُلِفَ فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم»[(١)].

(١) أخرجه مسلم في «الصحيح» في: باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، من كتاب صلاة المسافرين وقصرها ١/٥٣٤ ح٧٧٠، من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

المبحث الأول
التعريف بمفردات العنوان

أولًا: الحمل:

الحَمل لغةً: -بفتح الحاء- ما يُحمل في البطن من الولد، مصدر حمل الشيء يحمله حملًا وحملانًا، والجمع: أحمال، وحِمال، وفي التنزيل العزيز قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

والحِملُ ما حُمِلَ على ظهرٍ أو رأس، وفي حديث بناء مسجد المدينة قال ﷺ: «هذا الحِمال لا حِمال خيبر»(١)، قال ابن الأثير [ت: ٦٠٦هـ]: "الحِمال -بالكسر- من الحَمل، والذي يُحمَل من خيبر التمر، أي إن هذا في الآخرة أفضل من ذاك، وأحمدُ عاقبة"(٢).

ويقال: امرأة حامل، وحاملة: إذا كانت حبلى، فإذا حملت شيئًا على رأسها أو ظهرها فهي حاملة لا غير.

وفي حَمل الشجرة وجهان؛ من يفتحه يُشبّهه بحَمل البطن، ومن يكسره يُشبّهه بما يُحمل على الرّأس(٣).

قال ابن فارس [ت: ٣٠٦هـ]: "الحاء والميم واللام أصلٌ واحدٌ يدلُّ على إقلال الشيء. يقال: حَملتُ الشيء أحمِلُه حَملًا. والحَمل: ما كان في بطنٍ، أو على رأس

(١) أخرجه البخاري في "الصحيح" في: باب هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة، من كتاب مناقب الأنصار ٥/٦٠ ح٣٩٠٦.

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر ١/٤٤٣.

(٣) انظر: تهذيب اللغة؛ الحاء واللام مع الميم - أبواب الحاء والراء ٥/٩٤، والمطلع ص٣٠٦، والمصباح المنير؛ الحاء مع الميم وما يثلثهما - كتاب الحاء ص١٣١، ولسان العرب؛ فصل الحاء - حرف اللام ١٣/١٨٥، ١٨٧، والقاموس المحيط؛ فصل الحاء - باب اللام ص٩٨٧، مادة (حمل).

شجرٍ. يقال: امرأةٌ حامل وحاملة؛ فمن قال حامل، قال: هذا نعت لا يكون إلا للإناث. ومن قال حاملة بناه على حَمَلَت فهي حاملة"[1].

الحمل اصطلاحًا: لا يخرج المعنى الاصطلاحي للحمل عن المعنى اللغوي، وهو: ما في بطن الحُبلى من الولد، واحِدًا كان أو أكثر[2].

ثانيًا: العِدَّة.

العِدَّة لغةً: مصدر، من العدّ، وهو الإحصاء للعدد؛ لاشتمالها على عدد الأقراء او الأشهر، يُقال: عدَّ الشيءَ يَعُدُّه عَدًا وتَعدَادًا وعِدَّة.

وتطلق على المعدود، فعِدّة المرأة ما تَعُدّه من أيام أقرائها أو أيام حملها أو أربعة أشهرٍ وعشر ليالٍ للمتوفى عنها. وقد اعتدّت المرأة عِدّتها من وفاة زوجها أو طلاقه إيّاها، وجمع عِدّتها: عِدَد، وأصل ذلك كله من العَدّ[3].

قال ابن فارس: "العين والدال أصل صحيح واحد لا يخلو من العَدِّ الذي هو الإحصاء، ومن الإعداد الذي هو تهيئة الشيء. وإلى هذين المعنيين ترجع فروع الباب كلها... ومن الباب العِدّة"[4].

العِدَّة اصطلاحًا: عُرِّفت العِدَّة اصطلاحًا بتعريفات متقاربة.

فمن تعريفات الحنفية:

١. قول الكاساني [ت: ٥٨٧هـ]: "اسمٌ لِأَجَلٍ ضُرِبَ لانقضاء ما بقيَ من آثار النكاح"[5].

(١) مقاييس اللغة؛ باب الحاء والميم وما يثلّثهما - كتاب الحاء ١٠٦/٢.

(٢) انظر: المبسوط ٤١/٦، والفروق ١٧٢/١، والبيان في مذهب الإمام الشافعي ٩/١١، والمغني ٥٥٥/١٠.

(٣) انظر: تهذيب اللغة؛ باب العين والدال - حرف العين ٨٩/١، والمحكم والمحيط الأعظم؛ العين والدال - حرف العين ٣٥/١، ٣٧، والمطلع ص٤٢٢، والمصباح المنير؛ العين مع الدال وما يثلثهما - كتاب العين ص٣٢٣، ولسان العرب؛ فصل العين - حرف الدال ٢٧٢/٣- ٢٧٥، وتاج العروس؛ فصل العين مع الدال المهملتين - باب الدال ٣٥٣/٨، ٣٥٧.

(٤) مقاييس اللغة؛ باب العين وما بعدها في المضاعف والمطابق والأصم - كتاب العين ٢٩/٤-٣٠.

(٥) بدائع الصنائع ١٩٠/٣.

٢. وزاد بعضهم: "أو الفراش"؛ ليشمل أم الولد[١].

٣. وقال ابن الهمام [ت: ٨٦١هـ]: "تربُّصٌ يلزم المرأة عند زوال النكاح -المُتأكِّد بالدُّخول أو ما يقوم مقامه من الخلوة والموت-، وشبهتِه"[٢].

٤. واختصره بعضهم بقوله: "تربُّصٌ يلزم المرأة عند زوال النكاح أو شبهتِه"[٣].

ومن تعريفات المالكية:

١. قول ابن عرفة [ت: ٨٠٣هـ]: "مُدَّة منعِ النّكاح؛ لفسخه، أو موت الزوج، أو طلاقه"[٤].

٢. وقال خليل بن إسحاق [ت: ٧٧٦هـ]: "تربص المرأة زمانًا معلومًا قدَّره الشَّرعُ علامةً على براءة رحمها، مع ضَربٍ من التَّعبُّد"[٥].

ومن تعريفات الشافعية:

١. قول الماوردي [ت: ٤٥٠هـ]: "تربُّصُهنّ عن الأزواج بعد فُرقة أزواجهن"[٦].

٢. وقال الشربيني [ت: ٩٧٧هـ]: "اسمٌ لمدة تتربَّص فيها المرأة؛ لمعرفة براءة رَحِمِها، أو للتَّعَبُّد، أو لِتَفجُّعِها على زوجها"[٧].

ومن تعريفات الحنابلة:

١. قول الشويكي [ت: ٩٣٩هـ]: "التَّربُّص المحدود شرعًا"[٨].

(١) انظر: البحر الرائق ٢١٥/٤، ورد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) ٥٠٣/٣.
(٢) فتح القدير ٣٠٧/٤.
(٣) انظر: اللباب في شرح الكتاب ٧٦/٢، وكنز الدقائق ٢١٤/٤.
(٤) شرح حدود ابن عرفة ٣٠٥/١.
(٥) التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب ٣/٥.
(٦) الحاوي الكبير ١٦٣/١١.
(٧) الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع ٣٤٥/٢.
(٨) التوضيح في الجمع بين المقنع والتنقيح ١٠٩٩/٣.

٢. وقال ابن ضويان [ت: ١٣٥٣هـ]: "تربُّص من فارقت زوجها بوفاة، أو حياة؛ بطلاقٍ، أو خلعٍ، أو فسخ"(١).

التعريف المختار:

أقرب التعريفات السابقة تعريف ابن عرفة، الذي شمل نوعي العِدّة؛ حال الحياة وحال الموت، وشمل سببي العدة حال الحياة؛ وهما الطلاق والفسخ.

وعامة التعريفات ذكرت (التربص)، و"العدة نفس الأقراء ونفس الأشهر، لا التربص المذكور"(٢). والتعريف الثاني للحنفية يخرج منه الرجعية؛ ففيه أن التربص الذي هو الانتظار لا يلزمها إلا بعد زوال النكاح، ونكاح المطلقة الرجعية لا يزول إلا بانقضاء العدة(٣)، ومن التعريفات ما نصّ على بعض العلل لمشروعية العِدّة، وليس التعريف محلًا لذكرها.

والأولى أن يضاف على تعريف ابن عرفة قيد "معيّنة شرعًا"(٤)؛ فيقال في تعريف العِدّة:

مُدَّة معيَّنة شرعًا؛ لمنعِ النّكاح؛ لفسخه، أو موت الزوج، أو طلاقه.

(١) منار السبيل ٢/٢٧٨.

(٢) حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني ٢/١١٨.

(٣) انظر: رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) ٣/٥٠٣.

(٤) جاء هذا القيد في تعريف الدردير [ت: ١٢٠١هـ]، فقال في أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك ص٧٨: «مدة معيّنة شرعًا؛ لمنع المطلقة المدخول بها، والمتوفى عنها، من نكاح».

المبحث الثاني
الحكمة من مشروعية العدة

شُرِعت العدة عند وجود سببها لحِكم، منها:

١. التعبُّد لله تعالى بامتثال أمره بامتناع المرأة عن التزوّج وعن الزينة، المدَّة المحددة شرعًا في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ ۚ وَأُو۟لَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا﴾ [الطلاق: ٤]. قال ابن القيم [ت: ٧٥١هـ]: "ففيها [أي: العدّة] حق الله، وهو امتثال أمره وطلب مرضاته"(١).

٢. "العلم ببراءة الرحم، وألا يجتمع ماءُ الواطئَين فأكثر في رحم واحد فتختلط الأنساب وتفسد"(٢)، قال ﷺ في سبايا أوطاس: «لا توطأ حامل حتى تضع، ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة»(٣)، قال البهوتي [ت: ١٠٥١هـ]: "لأن رحم المرأة ربما كان مشغولًا بماء شخص، وتمييز الأنساب مطلوب في نظر الشرع، والعدة طريق له"(٤). والمرأة إذا تزوّجت بزوج آخر وهي حامل من الأول

(١) إعلام الموقعين ٢/٨٧. وانظر: النجم الوهاج في شرح المنهاج ٨/١٢٣.

(٢) إعلام الموقعين ٢/٨٥. وانظر: بدائع الصنائع ٣/١٩١، وعقد الجواهر الثمينة ٢/٥٧١، والنجم الوهاج في شرح المنهاج ٨/١٢٣.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه في: باب في وطء السبايا، من كتاب النكاح ٢/٢٤٨ ح٢١٥٧، وأحمد في (المسند) ١٧/٣٢٦ ح١١٢٢٨، والحاكم في "المستدرك" في: كتاب النكاح ٢/٢١٢ ح٢٧٩٠، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه"، وقال ابن حجر في التلخيص الحبير ١/١٧١: "إسناده حسن".

(٤) كشاف القناع ٥/٤١١.

ووطأها الثاني صار ساقيًا ماءه زرع غيره، وقد نهى رسول الله ﷺ عن ذلك بقوله: «لا يحل لامرئٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقيَ ماءَه زرعَ غيره»(١).

قال الدهلوي [ت: ١١٧٦هـ]: "معرفة براءة رحمها من مائه لئلا تختلط الأنساب؛ فإن النَّسب مما يتشاحُّ به ويطلبه العقلاء، وهو من خواصّ نوع الإنسان، ومما امتاز به من سائر الحيوان، وهو المصلحة المرعية في باب الاستبراء"(٢).

٣. تعظيم خطر عقد النكاح، ورفع قدره، وإظهار شرفه(٣)، "فجعلت العدة حريمًا لحق هذا العقد الذى له خطر وشأن، فيحصُل بهذه فصلٌ بين نكاح الأول ونكاح الثاني، ولا يتصل الناكحان"(٤).

٤. من حِكَم عِدّة الطلاق "تطويل زمان الرجعة للمطَلِّق؛ إذ لعلَّه أن يندم ويفيء فيصادف زمنًا يتمكن فيه من الرجعة"(٥).

٥. إظهار الحزن والتَّفجُّع بموت الزوج بالمنع من التزيُّن والتَّجمُّل، قال الكاساني: "وأنها تجب لإظهار الحزن بفوت نعمة النكاح؛ إذ النكاح كان نعمة عظيمة في حقها؛ فإن الزوج كان سبب صيانتها وعفافها، وإيفائها بالنفقة والكسوة والمسكن، فوجب عليها العدة إظهارًا للحزن بفوت النعمة، وتعريفًا لقدرها"(٦).

(١) أخرجه أبوداود في سننه في: باب في وطء السبايا، من كتاب النكاح ٢/٢٤٨ ح٢١٥٩، والترمذي في (الجامع) في: باب ما جاء في الرجل يشتري الجارية وهي حامل، من كتاب النكاح ٢/٤٢٤ ح١١٣١، وقال: "هذا حديث حسن"، وأحمد في (المسند) ٢٨/١٩٩ ح١٦٩٩٠، وصححه ابن الملقن في البدر المنير ٨/٢١٤.

(٢) حجة الله البالغة ٢/٢١٩.

(٣) انظر: إعلام الموقعين ٢/٨٥.

(٤) زاد المعاد ٥/٦٦٥، وانظر: حجة الله البالغة ٢/٢٢٠.

(٥) إعلام الموقعين ٢/٨٥.

(٦) بدائع الصنائع ٣/١٩٢.

المبحث الثالث

عدّة الحامل المفارقة في الحياة

تنقضي عدّة الحامل المفارقة في الحياة بوضع حملها بلا خلاف بين أهل العلم(١).

والدليل على ذلك:

١. قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]. قال الإمام ابن جرير الطبري [ت: ٣١٠هـ]: "يقول تعالى ذكره: والنساء الحوامل إذا طُلِّقن أجلُهنّ في انقضاء عِدَدِهنّ أن يضعن حملهن، وذلك إجماع من جميع أهل العلم في المطلقة الحامل"(٢).

وقال ابن كثير [ت: ٧٧٤هـ]: "وقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ يقول تعالى: ومن كانت حاملًا فعدتها بوضعه ولو كان بعد الطلاق أو الموت بفُوَاق ناقة، في قول جمهور العلماء من السلف والخلف، كما هو نصّ هذه الآية الكريمة، وكما وردت به السنة النبوية"(٣).

٢. الإجماع، قال ابن المنذر [ت: ٣١٨هـ]: "أجمعوا على أن أجل كل مطلقة يملك الزوج رجعتها أو لا يملك؛ حرة كانت أم أمة، ومُدَبّرة، أو مكاتبة، إذا كانت حاملًا أن تضع حملها"(٤). وقال ابن حزم [ت: ٤٥٦هـ]: "واتفقوا أن

(١) انظر: الإجماع ص١٢٢، وبدائع الصنائع ١٩٦/٣، والاختيار لتعليل المختار ١٧٢/٣، وتبيين الحقائق ٢٨/٣، والقوانين الفقهية ص١٧٧، وشرح الخرشي على مختصر خليل ١٤٣/٤، والشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٤٧٤/٢، والمهذب ١٨٢/٢، والمنهاج وشرحه النجم الوهاج ١٢٤/٨، وأسنى المطالب ٣٩٢/٣، والمقنع والشرح الكبير ١١/٢٤، والمحرر في الفقه ١٠٣/٢، وغاية المنتهى ٣٥٧/٢.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٥٤/٢٣.

(٣) تفسير القرآن العظيم ١٤٩/٨.

(٤) الإجماع ص١٢٢.

المطلقة وهي حامل فعدتها وضع حملها متى وضعته، ولو إثرَ طلاقه لها"[1].

وقال ابن قدامة [ت: ٦٢٠هـ]: "أجمع أهل العلم في جميع الأعصار على أن المطلقة الحامل تنقضي عِدَّتها بوضع حملها، وكذلك كل مفارقة في الحياة"[2].

(١) مراتب الإجماع ص١٣٤.

(٢) المغني ١١/٢٢٧.

المبحث الرابع
عدّة الحامل المفارقة بالموت

اختلف أهل العلم فيما تنقضي به عِدّة الحامل المتوفى عنها زوجها على قولين:

القول الأول: أنّ عِدّة الحامل المتوفى عنها زوجها تنقضي بوضع الحمل، وهو مذهب عامة أهل العلم من السّلف والخلف(١).

القول الثاني: أن الحامل المتوفى عنها زوجها تعتدّ بأقصى الأجلين؛ وهي أربعة أشهر وعشر أو وضع الحمل، روي عن علي بن أبي طالب وعبدالله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا(٢)، واختاره سحنون [ت: ٢٤٠هـ] من المالكية(٣).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل القائلون بانقضاء عدة الحامل المتوفى عنها بوضع الحمل بما يأتي:

(١) انظر: بدائع الصنائع ١٩٦/٣، والاختيار لتعليل المختار ١٧٢/٣، وتبيين الحقائق ٢٨/٣، والهداية وفتح القدير ٣١٢/٤، ٤١٤، والتلقين ٣٤٣/١، والكافي لابن عبدالبر ٦٢٠/٢، وشرح الخرشي على مختصر خليل ١٤٣/٤، والشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٤٧٤/٢، والمهذب ١٨٦/٢، والمنهاج وشرحه النجم الوهاج ١٢٤/٨، وأسنى المطالب ٣٩٩/٣، ومسائل الإمام أحمد لابنه عبدالله ص٣٦٩-٣٧٠، والمقنع والشرح الكبير ١١/٢٤، والمحرر في الفقه ١٠٣/٢، وغاية المنتهى ٣٥٧/٢.

(٢) انظر: مصنف عبدالرزاق، باب المطلقة يموت عنها زوجها وهي في عدتها أو تموت في العدة، من كتاب الطلاق ٤٧٠/٦-٤٧١ ح ١١٧١٢، ١١٧١٤، وسنن سعيد بن منصور، باب ما جاء في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، من كتاب الطلاق ٣٩٦/١-٣٩٧ ح ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨، ومصنف ابن أبي شيبة، في المرأة يتوفى عنها زوجها فتضع بعد وفاته بيسير من قال قد حلت، من كتاب النكاح ٣١١/٩-٣١٤ ح ١٧٣٨٥، ١٧٣٨٦، ١٧٣٨٩، ١٧٣٩٢.
وانظر: بدائع الصنائع ١٩٦/٣، والاستذكار ٥٠٣/١٥، والمغني ٢٢٧/١١، وشرح النووي لصحيح مسلم ٩٢/١٠، وفتح الباري ٣٨٤/٩.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١٢٧/٤.

١. قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

وجه الدلالة: أن الآية عامة في المطلقات والمتوفى عنهن[١]، كما يدل له حديث سُبَيعة الأسلمية الآتي.

٢. عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود أن أباه كتب إلى عمر بن عبدالله بن الأرقم الزهري يأمره أن يدخل على سُبَيعة بنت الحارث الأسلمية، فيسألها عن حديثها، وعمَّا قال لها رسول الله ﷺ حين استفتته، فكتب عمر بن عبدالله إلى عبدالله بن عتبة يخبره أن سُبَيعة أخبرته أنها كانت تحت سعد بن خولة -وهو في بنى عامر بن لؤي، وكان ممن شهد بدرًا- فتوفي عنها في حجة الوداع وهى حامل، فلم تَنشَب[٢] أن وضعت حملها بعد وفاته، فلما تَعَلَّت من نِفَاسها تَجمَّلت للخُطَّاب، فدخل عليها أبو السنابل بن بعكك -رجلٌ من بني عبدالدار- فقال لها: مالي أراك متجملة؟ لعلك تَرجِين النكاح، إنك والله ما أنت بناكح

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٢٣/٥٨.

وقد رويت أحاديث عن رسول الله ﷺ في أن الآية للحامل المطلقة ثلاثًا والمتوفى عنها، غير أنها ضعيفة، منها ما روي عن أبيّ بن كعب رضي الله عنه قال: قلت للنبي ﷺ: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ للمطلقة ثلاثا وللمتوفى عنها؟ قال: «هي للمطلقة ثلاثًا وللمتوفى عنها».

أخرجه أحمد في (المسند) ٣٥/٣٤ ح٢١١٠٨، والطبري في تفسيره (جامع البيان) ٢٣/٥٦-٥٧، قال ابن كثير في تفسيره (تفسير القرآن العظيم) ٨/١٥٢: "هذا حديث غريب جدًا، بل منكر؛ لأن في إسناده المثنى بن الصباح وهو متروك الحديث بمرَّة".

وعن أبيّ بن كعب رضي الله عنه قال: قلت للنبي ﷺ: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ للمطلقة ثلاثًا وللمتوفى عنها؟ قال: «هي للمطلقة ثلاثًا وللمتوفى عنها».

أخرجه عبدالرزاق في (المصنف) في: المطلقة يموت عنها زوجها وهي في عدتها أو تموت في العدة، من كتاب الطلاق ٦/٤٧١ ح١١٧١٧، والطبري في تفسيره (جامع البيان) ٢٣/٥٧، عن عبدالكريم ابن أبي المخارق عن أبي رضي الله عنه، قال ابن كثير في تفسيره ٨/١٥٢: "عبدالكريم هذا ضعيف، ولم يدرك أُبَيًّا".

وانظر: نصب الراية لأحاديث الهداية ٤/٢٥٦.

وأخرجه سعيد بن منصور في (سننه) في: باب ما جاء في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، من كتاب الطلاق ١/٣٩٧ ح١٥٢٠، وفيه جويبر بن سعيد الأزدي ضعيف جدًا، انظر ترجمته في: تهذيب الكمال ٥/١٦٧، وميزان الاعتدال ١/٤٢٧، والضحاك بن مُزاحم الهلالي الخُراساني لم يدرك أُبيّ بن كعب، انظر ترجمته في: تهذيب الكمال ١٣/٢٩١، وميزان الاعتدال ٢/٣٢٥.

(٢) تنشب: أي تلبث. انظر: النهاية في غريب الحديث ٥/٥٢.

حتى تمر عليك أربعة أشهر وعشر. قالت سُبَيعة: فلما قال لي ذلك جمعت عليَّ ثيابي حين أمسيت، فأتيت رسول الله ﷺ فسألته عن ذلك، فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي، وأمرني بالتزوج إن بدا لي[1].

والحديث صريحٌ في انقضاء عدة الحامل بوضعها حملها؛ قلّت مُدّة الحمل، أو كثُرت.

٣. الإجماع، قال ابن المنذر: "وأجمعوا على أن عدة المتوفى عنها تنقضي بالسقط. وأجمعوا أنها لو كانت حاملًا لا تعلم بوفاة زوجها أو طلاقه فوضعت حملها أن عدتها منقضية»[2].

وأما ما روي عن علي رضي الله عنه فإسناده منقطع. قال ابن عبدالبر [ت: ٤٦٣هـ]: "وروي مثله عن علي بن أبي طالب من وجهٍ منقطع أنه قال في الحامل المتوفى عنها زوجها: عِدَّتها آخرُ الأجلين"[3].

وعلى فرض ثبوته عنه فهو محمول على أنّ السُّنَّة في حديث سُبيعة لم تبلغه، قال ابن عبدالبر: "ولو بلغت السُّنة عليًّا ما عدا القول بها"[4].

وأما ابن عباس رضي الله عنهما فقد رجع عن قوله، ويدل لرجوعه ما يأتي:

أ- أن أبا سلمة بن عبدالرحمن وابن عباس اجتمعا عند أبي هريرة رضي الله عنهم وهما يذكران المرأة تنفس بعد وفاة زوجها بليال، فقال ابن عباس عِدَّتها آخر الأجلين. وقال أبو سلمة قد حَلَّت. فجعلا يتنازعان ذلك، قال: فقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي -يعني أبا سلمة-، فبعثوا كُرَيبًا -مولى ابن عباس- إلى أم سلمة يسألها عن ذلك، فجاءهم فأخبرهم أن أم سلمة

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» في: باب من غير ترجمة، من كتاب المغازي ٥/٨٠ ح ٣٩٩١، ومسلم في (الصحيح) في: باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل، من كتاب الطلاق ٤/٢٠٠ ح ١٤٨٤.

(٢) الإجماع ص١٢٢، وانظر: التمهيد ١٥/٤٩٥، والمغني ١١/٢٢٧، ومجموع فتاوى ابن تيمية ٣٥/١٢٥.

(٣) التمهيد ١٥/٤٩٥، وانظر: المغني ١١/٢٢٧.

(٤) الاستذكار ١٥/٥٠٥.

قالت: إن سُبيعة الأسلمية نفست بعد وفاة زوجها بليال، وإنها ذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأمرها أن تتزوج[1].

ووجه الدلالة منه: أن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لم يُنكر ذلك.

ب- ما رواه ابن جرير عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] أنه قال: «فهذه عدة المتوفى عنها، إلا أن تكون حاملًا فعدتها أن تضع ما في بطنها»[2].

ج- أن أصحاب ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عطاء، وعكرمة، وجابر بن زيد، يقولون: "إن الحامل المتوفى عنها زوجها إذا وضعت فقد حَلّت للأزواج، ولو كان وضعها لحملها بعد موت زوجها بساعة"[3].

وأما سحنون المالكي فالإجماع منعقد قبله على أن عدّة الحامل بوضع الحمل، قال ابن حجر [ت: ٨٥٢هـ] عن رأي سحنون: "وهو شذوذ مردود؛ لأنه إحداث خلافٍ بعد استقرار الإجماع"[4].

٤. أن الحامل لمَّا لَحقها التغليظ بتطويل العِدة إذا تأخر وضع حملها لَحِقها التخفيف إذا تقدم[5]، قال ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "أتجعلون عليها التغليظ ولا تجعلون عليها الرخصة! لنزلت سورة النساء القصرى بعد الطُّولى ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾"[6].

(١) أخرجه البخاري في «الصحيح» في: سورة الطلاق، من كتاب التفسير، ١٥٥/٦ ح ٤٩٠٩، ومسلم في (الصحيح) في: باب انقضاء عدة المتوفى عنها وغيرها بوضع الحمل، من كتاب الطلاق، ٢٠١/٤ ح ١٤٨٥.

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (جامع البيان عن تأويل آي القرآن» ٢٤٩/٤، وابن أبي حاتم في تفسيره (تفسير القرآن العظيم) ٤٣٦/٢.

(٣) الاستذكار ٥٠٥/١٥.

(٤) فتح الباري ٣٨٤/٩.

(٥) انظر: الحاوي الكبير ٢٣٦/١١.

(٦) أخرجه البخاري في (الصحيح) في باب: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا﴾، من كتاب التفسير ١٥٥/٦ ح٤٩٠٩.

٥. "أنه لا خلاف في بقاء العِدَّة ببقاء الحمل، فوجب أن تنقضي به كما في حق المطلقة"(١).

٦. أن العِدَّة إنما شُرِعت لمعرفة براءة المرأة من الحمل، ووضعُ الحمل أدلُّ الأشياء على البراءة منه، وهو في الدلالة على البراءة فوق مُضيّ المدة، فوجب أن تنقضي به العدة(٢).

٧. أنه "لمَّا لم تعتبر الأقراء مع الحمل لم تعتبر الشهور مع الحمل؛ لأن العِدَّة لا يُجمعُ فيها بين جنسين"(٣).

أدلة القول الثاني:

استُدلّ للقول بأن الحامل المتوفى عنها زوجها تعتدّ بأقصى الأجلين بما يأتي:

١. "أن الاعتداد بوضع الحمل إنما ذُكر في الطلاق لا في الوفاة، بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾؛ لأنه معطوف على قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾، وذلك بناءً على قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾؛ فكان المراد من قوله: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾ المطلقات»(٤). قال عطاء: كان ابن عباس يقول: «إن طلقها حاملًا ثم توفي عنها فآخر الأجلين، أو مات عنها وهي حامل فآخر الأجلين»، قيل له: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾؟ قال: «ذلك في الطلاق»(٥).

ونوقش: بأن قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ﴾ هو ابتداء خطاب؛ وفي الآية

(١) المغني ١١/٢٢٨.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ٣/١٩٧، والإشراف على نكت مسائل الخلاف ٢/٧٩٤، والمغني ١١/٢٢٨.

(٣) الحاوي الكبير ١١/٢٣٦، وانظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف ٢/٧٩٥.

(٤) بدائع الصنائع ٣/١٩٦-١٩٧.

(٥) أخرجه عبدالرزاق في "المصنف" في: باب المطلقة يموت زوجها وهي في عدتها أو تموت في العدة، من كتاب الطلاق ٦/٤٧٠ ح١١٧١٢.

ما يدل على ذلك؛ فإنه تعالى قال: ﴿إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ﴾، والارتياب لا يقع فيمن يحتمل القُرء؛ لأن الأشهُر في الآيسات إنما أُقيمت مقام الأقراء في ذوات الحيض، والحامل ممن لا يجوز أن يقع لهم شكّ في عدتها ليسألوا عنها، وإذا كان كذلك ثبت أنه خطاب مبتدأ تناول العِدَد كلها[1]، قال الإمام ابن جرير: "وذلك أن ذلك وإن كان في سياق الخبر عن أحكام المطلقات، فإنه منقطعٌ عن الخبر عن أحكام المطلقات، بل هو خبرٌ مبتدأٌ عن أحكام عِدَدِ جميع أولات الأحمال المطلقات منهنّ وغير المطلقات، ولا دلالة على أنه مراد به بعض الحوامل دون بعض من خبر ولا عقل، فهو على عمومه لما بيَّنا"[2].

٢. أن في اعتداد الحامل المتوفى عنها بأبعد الأجلين جمعًا بين قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗا﴾؛ لأن فيه عملًا بآية سورة الطلاق إن كان أجل وضع الحمل أبعد، وعملًا بآية سورة البقرة إن كان أجل الأربعة أشهر وعشرًا أبعد، وهو أولى من العمل بإحدى الآيتين دون الأخرى[3].

ونوقش من وجهين:

الوجه الأول: أنه "ليس في الأخذ بأقصى الأجلين [جمعًا] بين الآيتين بالمعنى الأصولي؛ لأنّ الجمع بين المتعارضين معناه أن يعمل بكلّ منهما في حالة أو زمن أو أفراد غير ما أعمل فيه بالآخر، بحيث يتحقق في صورة الجمع عملٌ بمقتضى المتعارضين معًا، ولذلك يسمون الجمع بإعمال النصين، والمقصود من الاعتداد تحديد أمد التربص والانتظار، فإذا نحن أخذنا

(١) انظر: بدائع الصنائع ١٩٧/٣.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٥٨/٢٣.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ١٩٧/٣.

بأقصى الأجلين أبطلنا مقتضى إحدى الآيتين لا محالة؛ لأننا نُلزم المتوفى عنها بتجاوز ما حددته لها إحدى الآيتين، ولا نجد حالة نحقق فيها مقتضاهما"[١].

الوجه الثاني: على التسليم بما ذُكر فإن آية الطلاق مُخصِّصة لعموم آية البقرة؛ بدلالة حديث سُبيعة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، الذي دلَّ على أن قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ محمولٌ على عمومه في الحامل المطلَّقة والمتوفى عنها زوجها، وأنّ عدّة الوفاة في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ مختصّة بالحائل[٢]، ولذا قال ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: من شاء لاعنته، ما نزلت: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ إلا بعد آية المتوفى عنها زوجها، وإذا وضعت المتوفى عنها فقد حَلَّت؛ يريد بآية المتوفى عنها ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[٣]. قال ابن حجر: "فهم بعضهم منه أنه يرى نسخ الأولى بالأخيرة، وليس ذلك مراده، وإنما يعني أنها مُخَصِّصَة لها، فإنها أخرَجت منها بعض متناولاتها"[٤].

٣. أن في اعتداد الحامل المتوفى عنها بأبعد الأجلين احتياطًا؛ لأن "الآيتين تعارضتا بعموم وخصوص وجهي، فعمدنا إلى صورة التعارض وأعملنا فيها مرة مقتضى هذه الآية ومرة مقتضى الأخرى؛ ترجيحًا لأحد المقتضَيين في كل موضع بمرجح الاحتياط"[٥].

(١) التحرير والتنوير ٢/٤٤٤.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/١٢٧.

(٣) أخرجه أبوداود في «السنن» في باب في عدة الحامل، من كتاب الطلاق ٢/٢٩٣ ح٢٣٠٧، والبيهقي في (السنن الكبرى) ٧/٤٣٠، والطبري في تفسيره (جامع البيان) ٢٣/٥٤.

(٤) فتح الباري ٩/٢٨٤، وانظر: شرح النووي لصحيح مسلم ١٠/٩٣.

(٥) التحرير والتنوير ٢/٤٤٤.

ونوقش: بأن حديث سبيعة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أبطل مسلك الاحتياط؛ إذ بيّنت السُّنَّة المراد في الحامل المتوفى عنها، ولذا رجع ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا إلى قول الجمهور بهذا الحديث كما سبق[1].

الترجيح:

الصحيح أن عدّة الحامل المتوفى عنها زوجها تنقضي بوضع الحمل؛ لقوة أدلته، فهي نصّ في المسألة، ولضعف أدلة المخالف بما ورد عليها من مناقشة، وهو قولٌ مندثر، استقر الإجماع على خلافه.

(١) انظر: المرجع السابق ٢/٤٤٥.

المبحث الخامس

شروط الحمل الذي تنقضي العِدَّة بوضعه

يُشترط لانقضاء عدّة الحامل بوضع الحمل ما يأتي:

١. أن يكون الحمل من نكاح صحيح؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤]، أو من نكاح فاسد؛ لأنه «في شغل الرَّحم ولُحوق النَّسب كالوطء في النكاح الصحيح[(١)].

٢. أن يكون الحمل لاحقًا بصاحب العِدّة ولو احتمالا[(٢)]. فإن وضعته لأقلّ من ستة أشهر من حين عقد عليها، أو كان الزوج طفلًا لا يُولد لمثله، لم تنقض به عدّتها؛ "لأن هذا حمل منفيٌّ عنه يقينًا، فلم تعتدّ بوضعه"[(٣)]. جاء في المدونة[(٤)]: "قلت: أرأيتَ امرأة الصبي إذا كان مثله يجامع ولا يولد لمثله، فظهر بامرأته حملٌ، أيلزمه أم لا؟ قال: لا يلزمه إذا كان لا يحمل لمثله وعرف ذلك. قلت: فإن مات هذا الصبي عنها فولدت بعد موته بيوم أو بشهر، هل تنقضي عدتها بهذا الولد؟ قال: لا تنقضي عِدّتها إلا بعد أربعة أشهر وعشرًا من يوم مات زوجها، ولا ينظر في هذا إلى الولادة؛ لأن الولد ليس ولد الزوج».

(١) المغني ١٩٦/١١، وانظر: بدائع الصنائع ١٩٣/٣، وفتح القدير ٣١٤/٤، والشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه ٤٧٤/٢، ومنح الجليل ٣٠٩/٤، والحاوي الكبير ١٩١/١١، ٢٣٦، وروضة الطالبين ٣٧٥/٨، والمحرر في الفقه ١٠٣/٢، والمقنع والشرح الكبير والإنصاف ١٠٠/٢٤، والفروع ٢٣٨/٩.

(٢) انظر: بدائع الصنائع ١٩٧/٣، وفتح القدير ٣٢٣/٤، وعقد الجواهر الثمينة ٥٧١/٢، ٥٧٤، والقوانين الفقهية ص١٧٧، وشرح الخرشي على مختصر خليل ١٤٣/٣، والحاوي الكبير ١٨٩/١١، والوسيط في المذهب ١٢٨/٦، والنجم الوهاج في شرح المنهاج ١٣٤/٨، والمحرر في الفقه ١٠٣/٢، والمقنع والشرح الكبير والإنصاف ١٩/٢٤، وشرح الزركشي على مختصر الخرقي ٥٥٨/٥-٥٥٩.

(٣) المغني ٢٣٦/١١.

(٤) ٢٥/٢.

٣. وضع جميع ما في بطنها من حمل[١]؛ لقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]، و"لا تكون واضِعةً لحملها حتى يخرج كله"[٢].

٤. أن يكون الحمل قد بدأ في التَّخلُّق[٣]، وفي هذا الشرط خلاف، ونظرًا لأنه المقصود بهذا البحث فسيكون بيانه -مفصَّلًا- في المبحث التالي.

(١) انظر: بدائع الصنائع ١٩٨/٣، وفتح القدير ٣١٤/٤، والتلقين ٣٤٣/١، وعقد الجواهر الثمينة ٥٧٤/٢، والقوانين الفقهية ص١٧٧، والحاوي الكبير ٢٠٢/١١، والوسيط في المذهب ١٣٠/٦، والنجم الوهاج في شرح المنهاج ١٣٥/٨، والشرح الكبير لابن قدامة ١٤/١١، وشرح الزركشي على مختصر الخرقي ٥٥٥/٥، وغاية المنتهى ٣٥٧/٢.

(٢) المغني ٢٢٩/١١.

(٣) انظر: بدائع الصنائع ١٩٦/٣، وعقد الجواهر الثمينة ٥٧٤/٢، وروضة الطالبين ٣٧٦/٨، والمقنع والشرح الكبير والإنصاف ١٥/١١.

المبحث السادس

صفة الحمل الذي تنقضي العدة بوضعه

١. لا خلاف بين أهل العلم في أن العدّة تنقضي بوضع الحمل الذي استبان خَلقُه أو بعض خَلقِه من رأس أو يد أو رِجل أو غيرها.

٢. لا خلاف بين أهل العلم في أن وضع النطفة لا تنقضي به العدة ولا يتعلق به شيء من الأحكام(١).

واختلفوا فيما بين الحالين السابقين على أقوال:

القول الأول: إذا وضعت المرأة علقة مستبينة فما فوقها انقضت عدتها، وبه قال المالكية(٢)، وهو قول الحسن [ت: ١١٠هـ](٣)، وقتادة [ت: ٩٣هـ]، والزهري [ت: ١٢٤هـ](٤)، وقول ابن حزم الظاهري(٥).

القول الثاني: أن العِدّة تنقضي بوضع مضغة شهدت القوابل أن فيها صورة آدمي خفية، كما تنقضي بوضع مضغة ليس فيها صورةٌ بيّنة ولا خفيَّة وقالت القوابل إنها مُبتدأ خلق آدمي، وهو مذهب الشافعية(٦)، ورواية مخرَّجة في مذهب الإمام أحمد(٧).

(١) انظر: بدائع الصنائع ١٩٦/٣، والإشراف على نكت مسائل الخلاف ٧٩٧/٣، والحاوي الكبير ١٩٧/١١، والمغني ٣٢٩/١١-٣٣٠، والمحلى ٤٧/١٠.

(٢) انظر: التفريع ١١٦/٢، والتلقين ٣٤٣/١، وعقد الجواهر الثمينة ٥٧٤/٢، وشرح الخرشي على مختصر خليل ١٤٣/٤.

(٣) انظر: المصنف لابن أبي شيبة ٢٧٨/٥ ح ١٩٦٢٤.

(٤) انظر: المصنف لعبدالرزاق ٤٧٧/٦ ح ١١٧٣٦، ٢٨/٧ ح ١٢٠٤٧.

(٥) انظر: المحلى ٤٧/١٠.

(٦) انظر: الحاوي الكبير ١٩٦/١١-١٩٧، والوسيط في المذهب ١٣٠/٦، وروضة الطالبين ٣٧٦/٨، والنجم الوهاج في شرح المنهاج ١٣٦/٨-١٣٧.

(٧) انظر: الروايتين والوجهين ٢١٣/٢، والجامع الصغير ص٢٧٨، والمقنع والشرح الكبير والإنصاف=

القول الثالث: أن العدّة تنقضي بوضع مضغة شهدت القوابل أن فيها صورة خفية لآدمي، وإن وضعت مضغة لا صورة فيها لم تنقض بها العدة وإن شهدت ثقات من القوابل أنها مُبتدأ خلق آدمي، وهو مذهب الحنابلة(١).

وحدُّ ذلك عندهم أن تضع حملها بعد ثمانين يومًا منذ أمكن وطؤها(٢).

القول الرابع: أن العدّة لا تنقضي إلا بوضع حمل قد استبان خَلْقُه أو بعض خَلْقه، فإن وضعت مضغة لم يستبن منها شيء لم تنقض العِدَّة، وبه قال الحنفية(٣).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

وهو أن العدة تنقضي بإسقاط العلقة المستبينة:

١. أنّ الجنين يبدأ بالتَّخلُّق في طور العلقة، التي هي أول مراتب الإنسان، قال الله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: ٢] قال ابن كثير: "وفيها التَّنبيه على ابتداء

= ١٥/٢٤، ١٧-١٨، وشرح الزركشي على مختصر الخرقي ٥/٥٥٥.

(١) انظر: الكافي لابن قدامة ٧/٥، والشرح الكبير والإنصاف ١٧/٢٤-١٨، وشرح الزركشي على مختصر الخرقي ٥/٥٥٥، والتوضيح في الجمع بين المقنع والتنقيح ١٠٩٩/٣-١١٠٠، والإقناع لطالب الانتفاع ٧/٤.

(٢) انظر: الكافي ٨/٥، وجامع العلوم والحكم ١٦١/١، والتوضيح في الجمع بين المقنع والتنقيح ١١٠٠/٣، وغاية المنتهى ٣٥٨/٢.

(٣) انظر: مختصر اختلاف العلماء ٣٩٢/٢، وبدائع الصنائع ١٩٦/٣، والاختيار لتعليل المختار ١٧٢/٣، وتبيين الحقائق ٦٧/١. وذكر بعض الحنفية أنه لا يستبين إلا في مئة وعشرين يومًا، واستشكله آخرون وقالوا: المراد بهذه المدة نفخ الروح؛ لأن المشاهد ظهور الخلق قبلها. قال ابن عابدين [ت: ١٢٥٢هـ] في رد المحتار ٥١١/٣: "المراد به الحمل الذي استبان بعضُ خَلقه، أو كُلّه، فإن لم يستبن بعضه لم تنقض العِدّة؛ لأن الحمل اسم لنطفة متغيرة، فإذا كان مضغة أو علقة لم تتغير فلا يُعرف كونها متغيرة بيقين إلا باستبانة بعض الخلق. بحر عن المحيط. وفيه عنه -أيضًا- أنه لا يستبين إلا في مئة وعشرين يومًا. وفيه عن المجتبى أن المستبين بعض خلقه يُعتبر فيه أربعة أشهر، وتام الخلق ستة أشهر، وقدمنا في الحيض استشكال صاحب البحر لهذا بأن المشاهَد ظهور الخلق قبل أربعة أشهر، فالظاهر أن المراد نفخ الروح لأنه لا يكون قبلها". وقال ابن الهمام في فتح القدير ٤٠١/٣: "وهل يباح الإسقاط بعد الحبل؟ يُباح ما لم يتخلَّق شيءٌ منه. ثم في غير موضع قالوا: ولا يكون ذلك إلا بعد مائة وعشرين يومًا، وهذا يقتضي أنهم أرادوا بالتخليق نفخ الروح، وإلا فهو غلط؛ لأن التخليق يتحقق بالمشاهدة قبل هذه المدة".

خَلق الإنسان من علقة"[1]. وقال ابن تيمية [ت: ٧٢٨هـ]: "وذكر سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خَلق الإنسان من العلق، وهو جمع عَلَقة، وهي القطعة الصغيرة من الدَّم؛ لأن ما قبل ذلك كان نُطفةً، والنُّطفة قد تسقط في غير الرَّحم كما يحتلم الإنسان، وقد تسقط في الرَّحم ثم يَرميها الرَّحم قبل أن تصير علقة، فقد صار مبدأً لخلق الإنسان، وعُلم أنها صارت علقة ليُخلق منها الإنسان، وقد قال في سورة القيامة: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٣٧-٤٠]"[2].

٢. أنّ النبي ﷺ أخبر أن الله تعالى يجمع خَلق الجنين في بطن أُمِّه في الأربعين الأولى، كما في حديث عبدالله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصَّادق المصدُوق قال: «إن أحدكم يُجمَع خَلقُه في بطن أُمِّه أربعين يومًا، ثم يكون علقةً مثَل ذلك، ثم يكون مُضغةً مثَل ذلك، ثم يَبعثُ الله مَلَكًا فَيُؤمَر بأربعِ كلماتٍ، ويُقال له: اكتب عملَه ورزقَه وأجلَه وشقيٌّ أو سعيدٌ، ثم يُنفَخ فيه الرُّوح...»[3]. وعنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «إذا وقعت النُّطفة في الرَّحم بعث الله مَلَكًا، فقال: يا ربِّ مُخَلَّقةٌ، أو غير مُخَلَّقة؟ فإن قال: غير مُخَلَّقة مَجَّتها الأرحام دَمًا، وإن قال: مُخَلَّقة، قال: يا ربِّ، فما صفة هذه النُّطفة؟ أذكرٌ أم أنثى؟ ما رِزقها؟ ما أجلُها؟ أشقيٌّ أو سعيدٌ؟...»[4]. وعن مالك بن الحُويرث رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا أراد الله تبارك وتعالى أن يَخلق النَّسمة فجامَع الرَّجُل المرأة، طارَ مَاؤه في كل عِرق وعَصب منها، فإذا كان يوم السابع أحضر الله له كل عِرق بينه وبين آدم، ثم قرأ ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٍ

(١) تفسير القرآن العظيم ٨/٤٣٧.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٦/٢٦١.

(٣) أخرجه البخاري في «الصحيح» في: باب ذكر الملائكة، من كتاب بدء الخلق ٤/١١١ ح ٣٢٠٨، ومسلم في «الصحيح» في: باب كيفية خلق الآدمي في بطن أُمِّه...، من كتاب القدر ٨/٤٤ ح ٢٦٤٣.

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره (جامع البيان) ١٦/٤٦١، قال ابن حجر في فتح الباري ١/٤٩٩: "إسناده صحيح، وهو موقوف لفظًا مرفوع حكمًا".

﴿مَا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: ٨]»[١]. وهذا الجمع وإن كان خَفيًّا إلا أنه لا يلبث أن يظهر ويتزايد شيئًا فشيئًا حتى يكتمل نُموه.

٣. عن حذيفة بن أسيد الغفاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا مَرَّ بالنُّطفة ثنتان وأربعون ليلةً بعث الله إليها مَلَكًا فصوَّرَها، وخَلَق سَمعها، وبَصرها، وجِلدها، ولحمها، وعِظامها...»[٢].

قال ابن حزم: "معناه خَلْق الجملة التي تنقسم بعد ذلك سمعًا وبصرًا وجلدًا ولحمًا وعظامًا، فصحَّ أنّ أول خَلق المولود كونه علقة، لا كونه نطفة وهي الماء"[٣].

وقال ابن رجب [ت: ٧٩٥هـ]: «وظاهر هذا الحديث يدل على أن تصوير الجنين وخلق سمعه وبصره وجلده ولحمه وعظامه يكون في أول الأربعين الثانية، فيلزم من ذلك أن يكون في الأربعين الثانية لحمًا وعظامًا»[٤].

٤. حديث سبيعة الأسلمية -المتقدم- وفيه: «فأتيت رسول الله ﷺ فسألته عن ذلك، فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي، وأمرني بالتَّزوج إن بدا لي»[٥].

وجه الدلالة: "أن العدة تنقضي بوضع الحمل على أي وجه كان؛ مضغة أو علقة، استبان فيه الخلق أم لا، من حيث إنه رتب الحِلَّ على وضع الحمل من غير استفصال، وترك الاستفصال في قضايا الأحوال يُنزَّل منزلة العموم في المقال"[٦].

(١) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» ٢/ ١٧٠ ح ١٦١٣، وابن منده في «التوحيد» ص٢٠٨ ح٩٦ وقال: "هذا إسنادٌ متصل مشهورٌ على رسم أبي عيسى والنسائي". وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٧/ ١٣٤: "رواه الطبراني في الثلاثة ورجاله ثقات"، وجوَّد إسناده السيوطي في الدُّر المنثور ١٥/ ٢٨٤.

(٢) أخرجه مسلم في «الصحيح» في: باب كيفية خلق الآدمي في بطن أُمِّه...، من كتاب القدر ٨/ ٤٥ ح ٢٦٤٥.

(٣) المحلى ١٠/ ٤٧.

(٤) جامع العلوم والحكم ١/ ١٥٨.

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ٢/ ٥٧٩، وانظر: شرح النووي لصحيح مسلم ١٠/ ٩٣، وفتح الباري ٩/ ٣٨٥.

ونوقش: بأن هذا "ضعيف؛ لأن الغالب هو الحمل التام المُتخَلّق، ووضع المضغة والعلقة نادر، وحمل الجواب على الغالب الظاهر"(١).

ويُجاب: بعدم التَّسليم بكون وضع العلقة والمضغة نادرًا، وقد ثبت بما تقدّم من أدلةٍ بدءُ التَّخليق وظهوره في طور العلقة، فتنقضي بوضعه العِدّة.

٥. أن المقصود من الاعتداد بوضع الحمل: التعرف على براءة الرّحم، وإذا كان أنه لا براءة مع وجود الحمل فإنه لا شُغل بعد وضعه(٢)، فإذا وضعت علقة بدأ فيها التَّخلق انقضت العدة، وصدق عليها قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤].

٦. أنه يصدق على ما في بطن الآدمية في طور العلقة أنه حمل، فتنقضي العدة بإسقاطه، قال القاضي عبدالوهاب المالكي [ت: ٤٢٢هـ]: "لأنه ينطلق عليه الحمل والإسقاط فوجب أن تنقضي به العِدَّة"(٣).

٧. أن الأطباء يذكرون أن العلقة تتخَلَّق، والقوابل من أهل المعرفة من النساء يشهدن بذلك، قال أبو العباس ابن تيمية: "ذَكَر النساء أن الجنين يُخلق بعد الأربعين وأن الذَّكر يُخلق قبل الأنثى، وهذا يُقدَّم على قول من قال من الفقهاء: إن الجنين لا يُخلق في أقل من واحد وثمانين يومًا؛ فإن هذا إنما بنوه على أن التخليق إنما يكون إذا صار مضغة ولا يكون مضغة إلا بعد الثمانين، والتَّخليق ممكن قبل ذلك، وقد أخبر به من أخبر من النساء، ونفس العلقة يمكن تخليقها"(٤).

وقال ابن رجب: "ما ذكره الأطباء يدل على أن العلقة تتخلَّق وتتخطَّط، وكذلك القوابل من النسوة يشهدن بذلك"(٥).

(١) المرجع السابق.
(٢) انظر: الاختيار لتعليل المختار ١٧٢/٣، وروضة الطالبين ٣٧٦/٨، والروايتين والوجهين ٢١٣/٢.
(٣) الإشراف على نكت مسائل الخلاف ٧٩٧/٢.
(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٤٢/٤.
(٥) جامع العلوم والحكم ١٦٢/١.

ويؤكد العلم الحديث أن العلقة أول مراحل الخلق، قال أحمد شوقي إبراهيم [معاصر] عن العلقة: "وهي أول مراحل خلق الجنين في الرحم؛ لأن النطفة تموت إذا لم تتعلق بالرحم، ولا يبتدئ التَّخلق في النطفة إلا بعد أن تصير علقة"(١). وقال د/ زغلول النجار [معاصر]: "تُثبت دراسات الأجنة البشرية أن وجه الجنين لا تبدو عليه الملامح البشرية إلا في اليوم الثاني والأربعين من عمره"(٢).

دليل القول الثاني:

على أن العدة لا تنقضي إلا بوضع مضغة فيها صورة خفية لآدمي:

أن التخليق لا يكون إلا في طور المضغة، كما قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [الحج: ٥].

ويناقش: بأن بدء التخليق يكون قبل ذلك، وهو ما يدل له حديث حذيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا مَرَّ بالنُّطفة ثنتان وأربعون ليلةً بعث الله إليها مَلَكًا فصوَّرَها، وخَلَق سَمعها، وبَصرها، وجِلدها، ولحمها، وعِظامها...»(٣).

وقد ذكر بعض أهل التأويل أن قوله تعالى: ﴿مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾ صفة للنطفة وليس صفة للمضغة، قال الإمام ابن جرير: "اختلف أهل التأويل في تأويل قوله مخلّقة وغير مخلّقة، فقال بعضهم: هي من صفة النطفة. قال: ومعنى ذلك: فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة مخلَّقة وغير مخلقة، قالوا: فأما المخلقة فما كان خلقا سَوِيّا، وأما غير المخلّقة فما دفعته الأرحام من النطف وألقته قبل أن يكون خلقًا..."(٤).

(١) أطوار الخلق وحواس الإنسان ص٥٢.

(٢) خلق الإنسان في القرآن الكريم ص٣٦٥.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تفسر الطبري ١٦/٤٦١.

ثم ذكر شاهد ذلك، وهو: قول عبدالله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -المتقدم-: «إذا وقعت النطفة في الرحم، بعث الله ملَكًا فقال: يا ربّ مخلَّقة، أو غير مخلَّقة؟ فإن قال: غير مخلَّقة، مجّتها الأرحام دمًا، وإن قال: مخلَّقة، قال: يا ربّ فما صفة هذه النطفة...»[1].

واستدلوا على انقضاء العِدَّة بوضع مضغة ليس فيها صورة بيّنة قالت القوابل إنها مبتدأ خلق الآدمي بما يأتي:

١. أن "الظاهر أنه بدء خلق آدمي أشبه ما لو تصوَّر"[2].

٢. أن براءة الرّحم تحصل برؤية الدّم، فما قالت القوابل إنه مبتدأ خلق آدمي أولى[3].

ويناقش هذان الدليلان: بأن التصوير يبدأ في طور العلقة، وهي مبتدأ خلق الآدمي كما جاء صريحًا في حديث حذيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وكما يدل له الطب الحديث، فتنقضي بوضعها العدة.

٣. أن المقصود من العِدّة: براءة الرّحم، وقد علِمنا براءة رحمها بوضع المضغة وإن لم يكن فيها صورة بيّنة، فتنقضي بذلك العدة[4].

ويناقش: بالتسليم بأن المقصود من الاعتداد بالحمل التعرف على براءة الرّحم، وهذا يتحقق بوضع العلقة التي بدأ فيها التَّخلُّق، كما دلت عليه أدلة القول الأول.

أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب هذا القول على أن العدّة لا تنقضي إلا بوضع المضغة بما استدل به أصحاب القول الثاني.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) شرح الزركشي على مختصر الخرقي ٥/٥٥٦.

(٣) انظر: النجم الوهاج في شرح المنهاج ٨/١٣٧.

(٤) انظر: روضة الطالبين ٨/٣٧٦، والروايتين والوجهين ٢/٢١٣.

واستدلوا على عدم انقضائها بوضع مضغة لا تصوير فيها: بأنه قد حصل الشكُّ في كونه وَلَدًا، إذ لا يثبت كونه ولدًا إلا ببيّنة أو مشاهدة، فلم يُحكم بانقضاء العِدَّة المتيقنة به، حذرًا من دفع اليقين بأمر مشكوك فيه[1].

ويناقش: بما نوقشت به أدلة القول الثاني.

وقد جعل الحنابلة العلقة حدًّا لتحريم الإسقاط وجوَّزوه في طور النطفة[2]، وإذا جاز اعتبارها في تحريم الإسقاط جاز اعتبارها في انتهاء العِدّة.

دليل القول الرابع:

على أن العدة لا تنقضي إلا بما استبان خلقه كله أو بعضه:

"أنه إذا استبان خلقه أو بعض خلقه فهو ولد، فقد وجِد وضع الحمل فتنقضي به العدة، وإذا لم يستبن لم يُعلم كونه ولدًا، بل يحتمل أن يكون ويحتمل ألا يكون، فيقع الشك في وضع الحمل، فلا تنقضي العدة بالشك"[3].

ويناقش: بأن الأدلة من القرآن والسنة دالة على بدء التخليق من طور العلقة، فتنقضي العدة بإسقاطها.

الترجيح:

تأسيسًا على ما تقدم: يظهر القول برجحان القول الأول، وهو أن عدة المرأة الحامل المطلقة أو المتوفى عنها زوجها تنقضي بوضع حملها إذا كان علقة فما فوقها، إذا استبان أن ما وضعته مبتدأ خلق آدمي، ويُعرف هذا من كلام الأطباء أو القوابل ذوات الخبرة؛ لما تقدم من الأدلة.

والذي يظهر أن الخلاف بين الفقهاء في هذه المسألة هو من قبيل الاختلاف

(١) انظر: الشرح الكبير لابن قدامة ١٨/٢٤، وشرح الزركشي على مختصر الخرقي ٥٥٥/٥.

(٢) انظر: الفروع ٣٩٣/١، وجامع العلوم والحكم ١٥٧/١، والإنصاف ٤٧٩/٢، والروض المربع ٥٤/٧.

(٣) بدائع الصنائع ١٩٦/٣، وانظر: المحيط البرهاني في الفقه النعماني ١١٨/٦، والاختيار لتعليل المختار ١٧٢/٣.

في تحقيق المناط في تحديد زمن بدء التخلق وظهوره، ويدل لهذا أن القائلين بعدم انقضاء العدة بوضع العلقة يصرّحون بأنها تنقضي بما بان فيه خلق آدمي، قال ابن قدامة: "إذا بان فيه شيءٌ من خَلْق الآدمي عُلم أنه حمل، فيدخل في عموم قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾"(١).

وقال النووي: "قال العلماء من أصحابنا وغيرهم: سواءً كان حملها ولدًا أو أكثر، كامل الخلقة أو ناقصها، أو علقة، أو مضغة، فتنقضي العدة بوضعه إذا كان فيه صورة خلق آدمي..."(٢).

(١) المغني ١١/٢٣٠.

(٢) شرح النووي لصحيح مسلم ١٠/٩٣.

المبحث السابع
حساب الأطباء لأقل مدة الحمل الذي تنقضي العدَّة بوضعه

تقرر في المبحث السابق أن العدة تنتهي بوضع الحمل في طور العلقة، وهو الطور الذي يبدأ في الأربعين الثانية من التلقيح.

فكيف يتم حساب هذه المدة عند الأطباء؟

أولًا: حساب المدة إذا عُلم وقت التلقيح يقينًا:

إذا حصل العلم اليقيني بوقت تلقيح الحيوان المنوي للرجل لبييضة المرأة أمكن تحديد طور العلقة بدقة، فإذا أسقطت المرأة الحامل بعد اثنين وأربعين يومًا ما استبان فيه خلق آدمي حكمنا بانقضاء عدتها. وقد تقدم حديث حذيفة بن أسيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا مَرَّ بالنُّطفة ثنتان وأربعون ليلةً بعث الله إليها مَلَكًا فصوَّرَها، وخَلَق سَمعها، وبَصرها، وجِلدها، ولحمها، وعِظامها...»[1].

ويحصل العلم اليقيني بوقت التلقيح في الحالتين التاليتين:

أ. التلقيح غير الطبيعي.

ب. معرفة وقت الجماع الذي حصل منه الحمل إذا لم يتكرر الجماع في الطُّهر الواحد.

ثانيًا: حساب المدة إذا لم يُعلم وقت التلقيح يقينًا:

إذا تكرر الجماع في الطُّهر الواحد لا يحصل العلم اليقيني بوقت التلقيح، غير أن للأطباء وهم أهل الخبرة طرقًا في حساب عمر الحمل، من أهمها: حساب عمر الحمل بمعرفة آخر حيضة حاضتها المرأة قبل الحمل، وهي الطريق الشائعة لديهم.

(١) تقدم تخريجه.

فإذا عُرِفَ تاريخ أول يوم من آخر حيضة للحامل أُضيف إليها أربعة عشر يومًا؛ لأن نضج البييضة ونزولها من المبيض يكون -عادةً- في اليوم الرابع عشر من أول يوم من الحيضة إذا كانت الدورة الطمثية منتظمة ومدتها ٢٨ يومًا، ثم تُضاف تسعة أشهر للحمل، وما نتج فهو تاريخ الولادة المتوقعة.

فإذا كان تاريخ أول يوم من آخر حيضة هو٣ من المحرّم عام ١٤٤١هـ، فيضاف له أربعة عشر يومًا: ٣ + ١٤ = ١٧ من المُحرَّم، ثم يضاف عليها تسعة أشهر، ليكون موعد الولادة المتوقع ١٧ من شوال عام ١٤٤١هـ.

ولا تعطي هذه الطريقة نتائج دقيقة إلا إذا كانت الدورة الطمثية للمرأة منتظمة، وتحققت الحامل من تاريخ بداية آخر حيضة[١].

وحيث جاء في حديث حذيفة بن أسيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن بدء تخليق الحمل في اليوم الثاني والأربعين، أي في بداية الأسبوع السابع من التلقيح، وإذا أُضيف إليه أسبوعان آخران يزيدهما الأطباء في عمر الحمل إذا كانت الدورة الطمثية ٢٨ يومًا، فيكون بدء التخليق للحمل بحساب الأطباء في بداية الأسبوع التاسع.

١٤ يومًا قبل التلقيح + ٤٢ يومًا الواردة في الحديث = ٥٦ يومًا

٥٦ يومًا ÷ ٧ (عدد أيام الأسبوع) = ٨ أسابيع

فإذا وضعت المرأة حملها في الأسبوع التاسع بحساب الأطباء واستبان فيما وضعته مبتدأ خلق آدمي انقضت به عدّتها. وهذه النتيجة موافقة -بحمد الله- لما يذكره علماء الأجنة أنه في نهاية الأسبوع الثامن تكون معظم الأعضاء الرئيسة قد تكونت، وبذلك يكون قد تأسس الجنين[٢].

(١) انظر طرق حساب الحمل عند الأطباء في: حساب عمر الحمل عند الفقهاء والأطباء في مواضع، منها؛ ص (٢١/٢٣/٢٤/٣٢)، وأصل هذا البحث مقدّم لورشة بحثية لمركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة بعنوان: التصرفات المتعلقة بالطفل الخديج؛ التصور الطبي والحكم الشرعي، في ١٤٣٦/٢/٢١هـ، وكان لي شرف التعليق على واحد من أبحاثها.

(٢) انظر: علم الأجنة الوصفي المقارن ص١٧٣.

الخاتمة

الحمد لله وحده على ما يسَّر من إتمام هذا البحث، والذي من أهم نتائجه ما يأتي:

١. الحمل: ما في بطن الحُبلى من الولد، واحِدًا كان أو أكثر.

والعدة: مُدَّة معيَّنة شرعًا؛ لمنعِ النّكاح؛ لفسخه، أو موت الزوج، أو طلاقه.

٢. شُرِعت العدة عند وجود سببها لِحِكم، منها:

أ. التعبُّد لله تعالى بامتثال أمره بامتناع المرأة عن التزَوّج وعن الزينة، المدَّةَ المحددة شرعًا.

ب. العلم ببراءة الرحم، وألا يجتمع ماءُ الواطِئَين فأكثر في رحم واحد فتختلط الأنساب وتفسد.

ج. تعظيم خطر عقد النكاح، ورفع قدره، وإظهار شرفه.

د. تطويل زمان الرجعة للمطَلِّق؛ لعلَّه يندم ويفيء فيصادف زمنًا يتمكن فيه من الرجعة.

هـ. إظهار الحزن والتَّفجُّع بموت الزوج بالمنع من التزيُّن والتَّجمُّل.

٣. تنقضي عدّة الحامل المفارقة في الحياة بوضع حملها بلا خلاف بين أهل العلم.

٤. تنقضي عِدّة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل، وحكي الإجماع عليه.

٥. يُشترط لانقضاء عدّة الحامل بوضع الحمل ما يأتي:

أ. أن يكون الحمل من نكاحٍ صحيح.

ب. أن يكون الحمل لاحقًا بصاحب العِدّة ولو احتمالًا.

ج. وضع جميع ما في بطنها من حمل.

د. أن يكون الحمل قد بدأ في التَّخلُّق.

٦. صفة الحمل الذي تنقضي العدة بوضعه:

أ. لا خلاف بين أهل العلم في أن العدّة تنقضي بوضع الحمل الذي استبان خَلقُه أو بعض خَلقِه من رأس أو يد أو رِجل أو غيرها.

ب. لا خلاف بين أهل العلم في أن وضع النطفة لا تنقضي به العدة ولا يتعلق به شيء من الأحكام.

ج. اختلفوا فيما بين الحالين السابقين على أقوال، أرجحها: أن عدة المرأة الحامل المطلقة أو المتوفى عنها زوجها تنقضي بوضع حملها إذا كان علقة فما فوقها واستبان فيما وضعته مبتدأ خلق آدمي، ويُعرف هذا من كلام الأطباء أو القوابل ذوات الخبرة.

٧. حساب أقل مدة الحمل الذي تنقضي العدَّة بوضعه عند الأطباء:

أ. إذا حصل العلم اليقيني بوقت تلقيح الحيوان المنوي للرجل لبييضة المرأة أمكن تحديد طور العلقة بدقة، فإذا أسقطت المرأة الحامل بعد اثنين وأربعين يومًا ما استبان فيه خلق آدمي حكمنا بانقضاء عدتها.

ب. إذا لم يُعلم وقت التلقيح يقينًا فإن للأطباء -وهم أهل الخبرة- طرقًا في حساب عمر الحمل، من أهمها: حساب عمر الحمل بمعرفة آخر حيضة حاضتها المرأة قبل الحمل، وهي الطريق الشائعة لديهم، فإذا وضعت المرأة حملها في الأسبوع التاسع بحساب الأطباء -أي بعد ٥٦ يومًا من أول يوم من آخر حيضة - واستبان فيما وضعته مبتدأ خلق آدمي انقضت به عدّتها.

قائمة المصادر والمراجع

١. الإجماع، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، تحقيق: صغير أحمد بن محمد حنيف، مكتبة مكة الثقافية - رأس الخيمة، الطبعة الثانية: ١٤٢٤هـ.

٢. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لمحمد بن علي بن وهب المعروف بابن دقيق العيد، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة السنة - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ.

٣. الاختيار لتعليل المختار، لعبدالله بن محمود بن مودود الحنفي، علق عليه: محمود أبو دقيقة، دار الكتب العلمية - بيروت.

٤. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار، لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر القرطبي، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ.

٥. أسنى المطالب شرح روض الطالب، لزكريا بن محمد الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة.

٦. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، للقاضي عبدالوهاب بن علي البغدادي المالكي، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ.

٧. أطوار الخلق وحواس الإنسان، لأحمد شوقي إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٣هـ.

٨. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية، راجعه وعلق عليه: طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل- بيروت، ١٩٧٣هـ.

٩. أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، لأحمد بن محمد بن أحمد الدردير، مكتبة أيوب - كانو بنيجيريا، ١٤٢٠هـ.

١٠. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، لمحمد بن محمد الخطيب الشربيني، تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤٢٥هـ.

١١. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلي بن سليمان المرداوي، المطبوع مع المقنع والشرح الكبير، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ.

١٢. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ.

١٣. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، دار الكتب العلمية - بيروت.

١٤. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لعمر بن علي بن أحمد المعروف بابن الملقن، تحقيق: أحمد سليمان أيوب، وعبدالله بن سليمان، دار الهجرة - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ.

١٥. البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير سالم العمراني، اعتنى به: قاسم النوري، دار المنهاج - جدة، الطبعة الثانية: ١٤٢٤هـ.

١٦. تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: عبدالستار أحمد فراج وآخرين، مطبوعات وزارة الإعلام - الكويت، الطبعة الأولى: بدئ بها سنة ١٣٨٦هـ.

١٧. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لعثمان بن علي الزيلعي، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، الطبعة الثانية، وهي مصورة عن الطبعة الأولى بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر سنة ١٣١٥هـ.

١٨. التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

١٩. التفريع، لأبي القاسم عبيد الله بن الحسين بن الجلاب، تحقيق: حسين بن سالم الدهماني، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ.

٢٠. تفسير القرآن العظيم مسندًا عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين، لعبدالرحمن بن أبي حاتم محمد الرازي، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز- مكة، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ.

٢١. تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، دار طيبة - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ.

٢٢. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبدالله هاشم اليماني المدني، توزيع دار أحد، ١٣٨٤هـ.

٢٣. التلقين، للقاضي عبدالوهاب بن علي البغدادي، تحقيق: محمد ثالث سعيد الغاني، دار الفكر- بيروت، ١٤١٥هـ.

٢٤. التمهيد لما في الموطأ من الأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر القرطبي، تحقيق: عبدالله ابن عبدالمحسن التركي، دار هجر - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ.

٢٥. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، لأبي الحجاج يوسف بن عبدالرحمن بن يوسف المزّي، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤١٥هـ.

٢٦. تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد الأزهري الهروي، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون وآخرين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٣٨٤هـ.

٢٧. التوحيد، لمحمد بن إسحاق بن منده، تحقيق: محمد الوهيبي، وموسى الغصن، دار الهدي النبوي - مصر، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ.

٢٨. التوضيح في الجمع بين المقنع والتنقيح، لأحمد بن محمد الشويكي، تحقيق: ناصر بن عبدالله الميمان، المكتبة المكية - مكة، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ.

٢٩. التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، لخليل بن إسحاق المالكي، تصحيح: أحمد بن عبدالكريم نجيب، منشورات مكتب نجيبويه للمخطوطات، ١٤٢٩هـ.

٣٠. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ.

٣١. الجامع الصغير، لأبي يعلى محمد بن الحسين بن خلف البغدادي، تحقيق: ناصر ابن سعود السلامة، دار أطلس- الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ.

٣٢. جامع العلوم والحكم، لأبي الفرج عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الخامسة: ١٤١٤هـ.

٣٣. الجامع الكبير، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية: ١٩٩٨م.

٣٤. الجامع لأحكام القرآن والمُبيِّن لما تضمنه من السنة وآي القرآن، لأبي عبدالله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ.

٣٥. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لمحمد عرفة الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية - مصر.

٣٦. حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، لعلي بن أحمد الصعيدي العدوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ١٣٥٧هـ.

٣٧. الحاوي الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ.

٣٨. حجة الله البالغة، لأحمد بن عبدالرحيم الدهلوي، تحقيق: السيد سابق، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ.

٣٩. حساب عمر الحمل بين الفقهاء والأطباء، لهيلة بنت عبدالرحمن اليابس، مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، الطبعة الأولى: ١٤٣٦هـ.

٤٠. خلق الإنسان في القرآن الكريم، لزغلول نجار، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٢٩هـ.

٤١. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لأبي الفضل عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ.

٤٢. رد المحتار على الدر المختار «حاشية ابن عابدين»، لمحمد أمين بن عمر بن عابدين، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية: ١٣٨٦هـ.

٤٣. الروايتين والوجهين، لأبي يعلي محمد بن الحسين بن محمد البغدادي، تحقيق: عبدالكريم اللاحم، مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ.

٤٤. روضة الطالبين، ليحيى بن شرف النووي، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤١٢هـ.

٤٥. زاد المعاد في هدي خير العباد، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبدالقادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الخامسة عشرة: ١٤٠٧هـ.

٤٦. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية - بيروت، ١٤١٦هـ.

٤٧. السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين البيهقي، مطبعة مجلس دار المعرفة - بيروت.

٤٨. السنن، لسعيد بن منصور، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية - بومباي، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ.

٤٩. شرح الخرشي على مختصر خليل، لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الخرشي، دار الفكر - بيروت.

٥٠. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، لمحمد بن عبدالله الزركشي، تحقيق: عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين، دار الإفهام - الرياض، الطبعة الثالثة: ١٤٢٤هـ.

٥١. الشرح الكبير، لأحمد الدردير، المطبوع مع حاشية الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية - مصر.

٥٢. الشرح الكبير، لعبدالرحمن بن محمد بن قدامة، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ.

٥٣. شرح حدود ابن عرفة، لأبي عبدالله محمد الأنصاري الرصاع، تحقيق: محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٩٣م.

٥٤. شرح صحيح مسلم، ليحيى بن شرف النووي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ.

٥٥. صحيح البخاري = الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، اعتنى به: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ.

٥٦. صحيح مسلم، أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، اعتنى به: محمد بن إبراهيم التميمي، الطبعة الأولى: ١٤٣٤هـ.

٥٧. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لعبدالله بن نجم بن شاس، تحقيق: حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٣هـ.

٥٨. علم الأجنة الوصفي المقارن، لصالح الكريّم وفاطمة القدسي، مركز النشر العلمي بجامعة الملك عبدالعزيز، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ.

٥٩. غاية المنتهى في جمع الإقناع والمنتهى، لمرعي بن يوسف الحنبلي، اعتنى به: ياسر المزروعي ورائد الرومي، مؤسسة غراس للنشر - الكويت، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ.

٦٠. فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، الطبعة الرابعة: ١٤٠٨هـ.

٦١. فتح القدير، لمحمد بن عبدالواحد السيواسي، المعروف بابن الهمام، دار الفكر - بيروت.

٦٢. الفروع، لأبي عبدالله محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: حازم القاضي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ.

٦٣. الفروق، لأبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، دار عالم الكتب.

٦٤. القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق مكتب التراث بمؤسسة الرسالة- بيروت.

٦٥. القوانين الفقهية، لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، صححه: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ.

٦٦. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر القرطبي، تحقيق: محمد محمد أحيد الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة الثالثة: ١٤٠٦هـ.

٦٧. الكافي، لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر - القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ.

٦٨. كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس البهوتي، راجعه: هلال مصيلحي مصطفى هلال، عالم الكتب - بيروت.

٦٩. كنز الدقائق، لعبدالله بن أحمد بن محمدو النسفي، المطبوع مع البحر الرائق، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ.

٧٠. اللباب في شرح الكتاب، لعبدالغني بن طالب الغنيمي الميداني، تحقيق: عبدالمجيد طعمه حلبي، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ.

٧١. لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور، دار عالم الكتب - الرياض، ١٤٢٤هـ.

٧٢. المبسوط، لأبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة - بيروت، ١٤٠٩هـ.

٧٣. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لعلي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتب العلمية- بيروت، ١٤٠٨هـ.

٧٤. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي وابنه محمد، مطبوعات مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ.

٧٥. المحرر في الفقه، لأبي البركات عبدالسلام بن عبدالله بن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي - بيروت.

٧٦. المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، لعلي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، الطبعة الأولى: بدئ بها سنة ١٣٧٧هـ.

٧٧. المحلى بالآثار، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: عبدالغفار البنداري، دار الكتب العلمية - بيروت.

٧٨. المحيط البرهاني في الفقه النعماني، لمحمود بن أحمد بن مازة البخاري، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٤هـ.

٧٩. مختصر اختلاف العلماء، لأبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، اختصار: أبي بكر أحمد بن علي الجصاص، تحقيق: عبدالله نذير أحمد، دار البشائر

الإسلامية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٦هـ.

٨٠. المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس، برواية سحنون التنوخي عن عبدالرحمن بن القاسم، تصحيح: أحمد عبدالسلام، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ.

٨١. مراتب الإجماع، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، اعتنى به: حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ.

٨٢. مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبدالله، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠١هـ.

٨٣. المستدرك على الصحيحين، لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ.

٨٤. مسند الإمام أحمد بن حنبل، لجنة من المحققين بإشراف: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى: بدئ بها سنة ١٤١٦هـ.

٨٥. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد الفيومي، اعتنى به: عادل مرشد.

٨٦. المصنَّف، لأبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٠٣هـ.

٨٧. المصنّف، لأبي بكر عبدالله بن محمد ابن أبي شيبة، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة - جدة، الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ.

٨٨. المُطلع على أبواب المقنع، لمحمد بن أبي الفتح البعلي، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثالثة: ١٤٢١هـ.

٨٩. المعجم الأوسط، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله وعبدالمحسن الحسيني، دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥هـ.

٩٠. المغني، لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر - القاهرة، الطبعة الثانية: ١٤١٣هـ.

٩١. مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل - بيروت.

٩٢. المقنع، لعبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المطبوع مع الشرح الكبير والإنصاف، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر- القاهرة، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ.

٩٣. منار السبيل في شرح الدليل، لإبراهيم بن محمد بن ضويان، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الخامسة: ١٤٠٢هـ.

٩٤. منح الجليل على مختصر العلامة خليل، لمحمد أحمد عليش، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٤هـ.

٩٥. منهاج الطالبين، ليحيى بن شرف النووي، المطبوع مع النجم الوهاج، دار المنهاج - جدة، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ.

٩٦. المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ.

٩٧. ميزان الاعتدال، لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى: ١٣٨٢هـ.

٩٨. النجم الوهاج في شرح المنهاج، لمحمد بن موسى بن عيسى الدميري، دار المنهاج - جدة، الطبعة الأولى: ١٤٢٥هـ.

٩٩. نصب الراية لأحاديث الهداية، لعبدالله بن يوسف الزيلعي، تصحيح: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، الطبعة الثانية: ١٤٢٤هـ.

١٠٠. النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، المعروف بابن الأثير، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت.

١٠١. الهداية شرح بداية المبتدي، لعلي بن أبي بكر المرغيناني، المطبوعة مع فتح القدير، دار الفكر - بيروت.

١٠٢. الوسيط في المذهب، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، دار السلام، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ.

فهرس المحتويات

المقدمة ٤٣٥
المبحث الأول: التعريف بمفردات العنوان ٤٣٨
المبحث الثاني: الحكمة من مشروعية العدة ٤٤٢
المبحث الثالث: عدة الحامل المفارقة في الحياة ٤٤٤
المبحث الرابع: عدة الحامل المفارقة بالموت ٤٤٦
المبحث الخامس: شروط الحمل الذي تنقضي العدة بوضعه ٤٥٤
المبحث السادس: صفة الحمل الذي تنقضي العدة بوضعه ٤٥٦
المبحث السابع: حساب الأطباء لأقل مدة الحمل الذي تنقضي العدة بوضعه . ٤٦٥
الخاتمة ٤٦٧
قائمة المصادر والمراجع ٤٦٩

فائدة: حكم وقوف المأموم بين السواري

يكره وقوف المأمومين بين السواري (الأعمدة) إذا قطعن الصفوف؛ لأن الصحابة كانوا يتوقون الصلاة بين السواري؛ ولأن المطلوب في المصافاة التراص من أجل أن يكون الناس صفاً واحداً، فإذا كان هناك سوار تقطع الصفوف، فات هذا المقصود، فإن احتيج إلى ذلك بأن كانت الجماعة كثيرة والمسجد ضيقاً، فإن ذلك لا بأس به؛ لأن وقوفهم بين السواري في المسجد خير من وقوفهم خارج المسجد.

لطائف الفوائد للأستاذ الدكتور سعد بن تركي الخثلان، (ص٥٦).

العملات الافتراضية وأحكامها في ميزان الفقه الإسلامي

إعداد:
د. أحمد بن هلال الشيخ
الأستاذ المشارك بقسم الثقافة الإسلامية
بكلية العلوم والآداب بخليص - جامعة جدة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وخاتم النبيين، محمد ﷺ.

وبعد:

فقد تطورت المنتجات المالية إلى حد بعيد، حتى أضحت التجارة الإلكترونية تسيطر على معظم الاستثمارات العالمية، ومن بين هذه التجارة الإلكترونية ما يسمى بوسائل الدفع الإلكتروني، وقد اتخذت وسائل الدفع الإلكتروني أشكالاً مختلفة، منها ما أطلق عليه «العملات الافتراضية».

ويلاحظ أنه يوجد عدد هائل من العملات الافتراضية، وذلك أن كل عملة تحظى بمميزات واستخدامات فريدة. لكن العملات التي حظيت بالقبول الكبير، يأتي على رأسها، البيتكوين، والبيتكوين كاش، والليتكوين، والريبل، والداش.

وهنا تثار التساؤلات عما إذا كان الشرع يعتبر هذه العملات نقدًا بالفعل، أم أنها تعد بمثابة سلعة من السلع، أم لا تعد شيئًا أصلًا.

كما تثار التساؤلات عن الآثار والأحكام الشرعية المترتبة على كونها نقدًا أو غير نقد، مثل حكم إجراء التعاملات اليومية بها، كالبيع والسلم في هذه العملات، وتأخر القبض فيها، وحكم الزكاة فيها سواءً كان الحصول عليها قد تم من خلال المتاجرة، أو من خلال التعدين.

وكذلك تدور التساؤلات عن الحكم الشرعي للاستعاضة بها عن العملات التقليدية التي تخضع للرقابة وفرض الضرائب عليها.

كما تثار تساؤلات حول حكم تطوير هذه المعاملة على افتراض عدم جواز التعامل بها، بوضع ضوابط شرعية معينة لها، تجعلها غير محظورة من الناحية الشرعية.

أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى:

١. بيان حقيقة العملات الافتراضية، باعتبار أن تصور الماهية، هو الأصل الذي يبنى عليه غيره.

٢. بيان ما إذا كانت العملات الافتراضية نقودًا حقيقية أم لا.

٣. بيان الآثار المترتبة على كون العملات الافتراضية نقودًا، أو غير ذلك.

الإضافة البحثية:

١. مبدأ الحصول على النقود من خلال التعدين، دون الدخول في مخاطرة التجارات وتبادل السلع.

٢. الزكاة على العملات التي تم الحصول عليها من خلال التعدين، والفرق بينها وبين العملات التي تم الحصول عليها من خلال التبادل.

أهمية الموضوع:

ترجع أهمية هذا الموضوع إلى ما يأتي:

١. التأثر الاقتصادي والمالي العالمي بسبب التعامل بهذه العملات.

٢. فتح الباب واسعًا للمضاربة في هذه العملات بغية الوصول إلى الربح.

٣. عدم وجود حدود مكانية أو رقابية للتعامل بالعملات الافتراضية، مما يجعل الناس يقدمون على التعامل بها، تاركين العملات التقليدية خلف ظهورهم.

الدراسات السابقة:

توجد بعض الدراسات التي تعرضت للعملات الافتراضية، ويُعدّ أهمها:

١. النقود الافتراضية، مفهومها وأنواعها وآثارها الاقتصادية د. عبدالله بن سليمان بن عبدالعزيز الباحوث - المجلة العلمية للاقتصاد والتجارة - كلية التجارة، جامعة عين شمس - القاهرة

وهو لم يتعرض للأحكام الشرعية للنقود الافتراضية.

٢. التوجيه الشرعي للعملات الافتراضية: منير ماهر أحمد.

وبالرغم أن عنوان البحث يتناول الجانب الشرعي، لكن الباحث لم يتحدث عن الأحكام الشرعية أيضًا، وإنما اقتصر حديثه على الاقتصاد الإسلامي.

٣. تداعيات العملات الافتراضية على الأمن القومي: جوشوا بارون وآخرون، وهو لم يتعرض تمامًا للناحية الشرعية.

٤. الأبحاث المقدمة إلى حلقة النقد الافتراضي التي أقامها مركز التميز البحثي في القضايا المعاصرة - جامعة الإمام محمد بن سعود - السعودية - محرم ١٤٤٠هـ.

٥. أبحاث المؤتمر الدولي الخامس عشر المنعقد بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة في ١٦، ١٧ إبريل ٢٠١٩م بعنوان: العملات الافتراضية في الميزان.

وهذه الأبحاث وما سبقها من أبحاث حلقة النقد الافتراضي، تظهر فائدتها في كونها تُعدّ تأصيلًا للعملات الافتراضية من حيث صلاحيتها لأن تكون نقدا أو لا، وقد ذكرت هذه الابحاث الخلاف في المسألة والأدلة والمناقشات ورجحت ما هو أولى بالقبول في نظرها، كما أنها ذكرت بعض الآثار المترتبة على هذه المسألة، كما فتحت الباب أمام الباحثين لمزيد من البحث والتفصيل في هذه المسألة.

لكن هذه الأبحاث بالرغم من عظم قدرها، لم تستوف جميع المسائل المتعلقة بالنقد الافتراضي، فهناك من المسائل ما هو جدير بالدراسة والبحث، منها ما ذكرته في الإضافة البحثية.

٦. العملات الافتراضية حقيقتها وأحكامها الفقهية -رسالة ماجستير- الباحث ياسر بن عبدالرحمن العبدالسلام.

وهذا البحث لم يتطرق إلى كيفية القبض في العملات الرقمية، ولم يتطرق إلى حكم السلم فيها، كما لم يتحدث عن حكم زكاتها، والتنقيب عنها.

٧. الأحكام الفقهية المتعلقة بالعملات الإلكترونية -د. عبدالله بن محمد العقيل- بحث منشور في عمادة البحث العلمي في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

وهذا البحث مع جلالته، لم يتطرق إلى مسألة القبض للعملات الافتراضية، وهل يمكن تطبيق أحكام زكاة الركاز على العملة المعدّنة أم لا؟ كما لم يُشِر إلى رأي الاقتصاد الوضعي في نقدية العملات الافتراضية.

خطة البحث:

المبحث الأول: مفهوم العملات الافتراضية، ونشأتها، ومزاياها ومخاطرها، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم العملات الافتراضية.

المطلب الثاني: مزايا ومخاطر النقود الافتراضية، ونطاق قبولها.

المبحث الثاني: نقدية العملات الافتراضية، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: نقدية العملات الافتراضية في الاقتصاد الوضعي.

المطلب الثاني: نقدية العملات الافتراضية في الفقه الإسلامي.

المبحث الثالث: الأحكام المترتبة على التعامل بالنقود الافتراضية، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: حكم المضاربة في النقود الافتراضية.

المطلب الثاني: زكاة العملات الافتراضية.

المبحث الأول
مفهوم العملات الافتراضية

ونشأتها، ومزاياها ومخاطرها

المطلب الأول
مفهوم العملات الافتراضية

إن مفهوم العملات الافتراضية، يدعونا إلى الحديث حول التطور الذي حدث في العملات الإلكترونية؛ وذلك لأن العملات الافتراضية تقع ضمن العملات الإلكترونية.

فقد مرت العملات الافتراضية بأكثر من مرحلة حتى وصلت إلى التطور الأخير الذي هو محل البحث، كالآتي:

المرحلة الأولى
مرحلة النقود الإلكترونية

مفهوم النقود الإلكترونية:

جاء في تعريف المفوضية الأوربية للنقود الإلكترونية أنها: "قيمة نقدية مُخزّنة بطريقة إلكترونية، على وسيلة إلكترونية كبطاقة أو ذاكرة كمبيوتر، ومقبولة باعتبارها وسيلةً للدفع بواسطة متعهدين غير المؤسسة التي أصدرتها، ويتم وضعها في متناول المستخدمين، لاستعمالها بديلًا عن العملات النقدية والورقية، وذلك بهدف إحداث تحويلات إلكترونية لمدفوعات ذات قيمة محددة[1]".

(١) النظام القانوني للنقود الإلكترونية. الموسوي، نهى خالد، وغيرها - مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية - المجلد ٢٢ - العدد٢٢ - ٢٠١٤م. النقود الإلكترونية، ماهيتها، مخاطرها وتنظيمها القانوني - منتدى التمويل الإسلامي ٢٣ يناير ١٠١٩م.

ومن خلال هذا التعريف وغيره، فإن النقود الإلكترونية، تتمتع بصفة النقدية التي تكتسبها من خلال النقود الورقية المعروفة، فهي ليست نقدًا قائمًا بذاته، بل هي صيغة أخرى للنقود الورقية، تتمثل في تحويل النقود الورقية إلى شكل إلكتروني، يتم التعامل من خلاله، مثل النقد الموجود في بطاقة الائتمان والبطاقة مسبقة الدفع، والشيكات الإلكترونية، وغير ذلك.

خصائص النقود الإلكترونية:

تتمتع النقود الإلكترونية، بعدة خصائص، أهمها:

١. السهولة في الاستخدام؛ لأنها صغيرة الحجم.

٢. مُخزّنة إلكترونيًا على بطاقات بلاستيكية، أو على القرص الصلب للحاسب الشخصي للمستهلك.

٣. يتم تبادلها بين المستهلك والتاجر، دون حاجة إلى وجود طرف ثالث.

٤. غير خاضعة للحدود الجغرافية، فيمكن تحويل النقود الإلكترونية إلى أي مكان في العالم، وفي أي وقت كان[١].

المرحلة الثانية
مرحلة النقود الافتراضية

مفهوم النقود الافتراضية:

تُعدّ النقود الافتراضية من أحدث أشكال النقود الرقمية، وقد شاع وانتشر

(١) النقود الرقمية الرؤية الشرعية والآثار الاقتصادية. أبو غدة، عبدالستار صـ١٢ بحث مقدم إلى مؤتمر الدوحة الرابع للمال الإسلامي يناير ٢٠١٨م. النقود الافتراضية، مفهومها وأنواعها وآثارها الاقتصادية. الباحوث، عبدالله بن سليمان بن عبدالعزيز - بحث منشور في المجلة العلمية للاقتصاد والتجارة - كلية التجارة - جامعة عين شمس - القاهرة العدد١ يناير ٢٠١٧م. دور النقود الإلكترونية في عمليات غسل الأموال: الزلمي، بسام أحمد - مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية - مجلد ٢٦ العدد الأول ١٠١٠م صـ٥٤٧.

استخدام التعامل بهذه النقود في الآونة الأخيرة، في كثير من الدول؛ لانخفاض تكلفتها، وسهولة استعمالها، وسرعتها، فالدفع يتم فورًا، دون الحاجة إلى أية وسائط أخرى. وسيأتي بيان هذا.

فالعملات الافتراضية هي: وحدة حسابية رقمية، صادرة عن غير البنك المركزي والمؤسسات الائتمانية، تعمل خارج نظام النقد الرسمي، منتَجة بواسطة برامج حاسوبية، ولا تحتاج إلى وسيط بين المتعاملَين، وتستمد قيمتها من الثقة الكائنة في القبول الطوعي لها[1].

وبناءً على ذلك، فإن العملة الافتراضية، ليس لها كيان مادي ملموس أو وجود فيزيائي، ولا تخضع للسيطرة أو التحكم من جانب بنك مركزي.

الفرق بين النقود الإلكترونية والنقود الافتراضية:

يظهر الفرق واضحًا بين النقود الإلكترونية، والنقود الافتراضية، في أن النقود الافتراضية لا تخضع لحسابات بنكية، ولا تُعدّ ممثلة للنقود الورقية الموجودة في البنوك، ولا تخضع لرقابة البنك المركزي، وليس لها حماية من الدولة، فإذا ما فُقدت النقود الافتراضية، فإنه لا توجد وسيلة لإعادة هذه النقود إلى مالكها، ولا يمكّن المالك من الدعوى القضائية؛ لجهالة المالك من ناحية، ولعدم اعتراف الدولة بالنقود الافتراضية من ناحية أخرى، كما أنه لا يمكن مصادرة النقود الافتراضية، أو تجميدها؛ لعدم وجود رقابة عليها -كما سبق-.

كما أن النقود الافتراضية، يتم تحديد قيمتها، بناءً على حجم المضاربات وإقبال الناس على تداول هذه العملة والتعامل بها فيما بينهم باعتبارها بديلًا للنقود العادية.

(١) معيار البيتكوين، عموص، سيف الدين صـ١٩٣، ١٩٤ ترجمة أحمد محمد حمدان. النقود الافتراضية، الباحوث صـ٢١. النقود الافتراضية «البيتكوين نموذجًا»، جاموس، أنس إبراهيم صـ٩ - بحث مقدم إلى جامعة الشارقة ٢٠١٨/١١/١٩م. حكم التعامل بالبيتكوين هل هو مقامرة أم متاجرة، الغامدي، منصور بن عبدالرحمن بحث مقدم إلى مركز التميز البحثي - جامعة الإمام محمد بن سعود - السعودية محرم ١٤٤٠هـ. النقد الافتراضي « البيتكوين نموذجًا» يحيى، إبراهيم بن أحمد بن محمد صـ٣. البتكوين نظام الدفع الإلكتروني، النعيمي، مثنى وعد الله يونس صـ٦، ٧ شبكة الألوكة ١٤٣٩هـ ٢٠١٨م.

بالإضافة إلى أن المتعاملين بهذه العملة، لا يغرمون أية رسوم أو مصروفات على عمليات التحويل[١].

نشأة العملات الافتراضية:

تتعدد أنواع النقود الافتراضية، وتتفاوت حسب أهميتها، ولقد أوصلتها بعض الإحصائيات إلى ٢١١٦ عملة، وتوجد بورصات لتداول هذه العملات، لكن تُعد أهم هذه العملات، وأكثرها قيمة، عملة البتكوين، التي نشأت فكرتها على يد أحد المبرمجين، الذي اتخذ لنفسه اسمًا مستعارًا، يدعى (ساتوشي ناكاموتو)، باعتبارها نقودًا تحل محل الدفع الإلكتروني، ولا يكون لها علاقة بالبنوك أو مكاتب الصرافة، حتى يبتعد عن مركزية البنوك التي تقوم بعملية المراقبة للحسابات المختلفة.

وفي عام ٢٠٠٨م، تم الإعلان عن الموقع الرسمي للبتكوين، بعد أن نشر صاحب الفكرة بحثًا عن البتكوين، يبين فيه كيفية عملها.

وهذه الفكرة تقوم على برنامج يوضع في الحاسوب، فيقوم مباشرة بإنتاج عملات غير قابلة للتكرار من خلال ما يسمى بعملية التعدين أو التنقيب عن العملة.

ويلاحظ أن البرنامج قد صُمّم خصيصًا لإنتاج العملة، لكن كثرة الإنتاج تخضع لإتقان المعالج وقدرته على التنقيب.

وتحتاج عملية التنقيب إلى حل الكثير من المعادلات والمسائل الرياضة المعقدة؛ للتوصل إلى سلسلة طويلة من الأرقام والحروف التي تُعبّر عن عدد معين من العملة الافتراضية، وتحويلها إلى محفظة إلكترونية، وتزداد هذه المعادلات صعوبة، كلما زادت عملية التعدين والتنقيب عن العملة[٢].

---

(١) النقد الافتراضي « البيتكوين نموذجًا» يحيى، إبراهيم بن أحمد بن محمد صـ٣. النقود الافتراضية، الباحوث صـ٢١. حكم التعامل بالبيتكوين هل هو مقامرة أم متاجرة، الغامدي. البتكوين نظام الدفع الإلكتروني، النعيمي صـ٦، ٧

(٢) العملات الافتراضية، واقعها، وتكيفها الفقهي، وحكمها الشرعي، الجميلي، عمر صـ١٧٦. التأصيل =

خصائص النقود الافتراضية:

من أهم خصائص العملات الافتراضية:

١. ليس لها وجود ملموس (فيزيائي).

٢. لا تمثل أيّة جهة من الجهات الرسمية أو غيرها.

٣. متاحة للجميع دون قيد، من خلال عملية التعدين.

٤. يتم التعامل بها من خلال شبكة الإنترنت فقط.

٥. يمكن تبادلها بالعملات الورقية الرسمية، كالدولار والجنيه.

٦. التعامل بها يتم مباشرة، دون حاجة إلى استخدام وسيط.

٧. عدم وجود سقف محدد للإنفاق أو الشراء كما في بطاقات الائتمان.

٨. عدم قدرة الحكومات بأجهزتها المختلفة على التحكم في كمية عرضها، أو قيمتها السوقية.

٩. شراء السلع والخدمات على مستوى العالم بعملة واحدة، دون حاجة إلى صرف العملة بعملة أخرى كالدولار واليورو، وما ينتج عنه من دفع هامش ربح بسبب فارق سعر الصرف[١].

= الفقهي للنقود الرقمية «البتكوني نموذجًا، الشيخ، غسان محمد - بحث منشور في المؤتمر الدولي الخامس عشر لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - الشارقة ٢٠١٩م صـ٢٦-٢٧. النقود الافتراضية، الباحوث صـ٢٢-٢٣. منصات المعاملات البديلة والعملات الرقمية بين حرية التداول وإشكاليات الرقابة، مركز هردو لدعم التحليل الرقمي صـ٧ القاهرة ٢٠١٨م.

(١) منصات المعاملات البديلة والعملات الرقمية بين حرية التداول وإشكاليات الرقابة، مركز هردو لدعم التحليل الرقمي صـ٧ القاهرة ٢٠١٨م. النقود الافتراضية، الباحوث صـ٣١. العملات الافتراضية، آل عبدالسلام، ياسر بن عبدالرحمن بحث مقدم إلى حلقة النقد الافتراضي - السعودية. النقود الرقمية. أبو غدة، عبدالستار صـ١٣. وظائف وشروط النقود ومدى تحققها في العملات الافتراضية، عوده، مراد رايق صـ٢٠٣

المطلب الثاني
مزايا ومخاطر النقود الافتراضية، ونطاق قبولها

الفرع الأول: مزايا النقود الافتراضية

تتميز النقود الافتراضية بعدة مزايا، يعد أهمها:

١. **الأمان:** يتحدد مجال الأمان في النقود الافتراضية، في التقنية العالية لهذه العملات، فهي مُحكمة إلى حد يصعب معه إجراء عمليات التزوير أو النهب؛ إذ تقوم هذه التقنية على تشفير النقود بجودة عالية، كي لا يستطيع أحد معرفة ما يمتلكه الشخص منها، فلا يمكن مصادرتها أو وقفها من السلطات أو الجهات الحكومية، بخلاف الذهب من قبل، والنقود الورقية اليوم، التي كانت ماديتها سببًا في سيطرة الحكومات ومصادرتهم لها متى شاءوا.

٢. **عدم دفع رسوم مالية عند إجراء التعامل بهذه النقود:** إن البنوك بطبيعتها، تتقاضى رسومًا على التعاملات اليومية التي تحدث على تحويل النقود أو نقلها من مكان لآخر، بخلاف العملات الافتراضية، التي لا يفرض التعامل بها أية رسوم أخرى.

٣. **السرية في التعامل بها:** يتمتع المتعاملون بالنقود الافتراضية بكثير من الخصوصية، فلا يمكن مراقبة الصفقات التي تتم بهذه العملات، وهذه تُعدّ إيجابية لبعض من يريدون أن يتمتعوا بالخصوصية في تعاملاتهم، فلا وجود للهيئات الرقابية، فيمتلك الشخص عددًا من محافظ البيتكوين، دون أن يكون اسمه أو عنوانه معروفًا.

٤. **عدم وجود حدود جغرافية:** تتمتع النقود الافتراضية باللامركزية، فلا توجد حواجز من بلاد أو قوانين تقف عائقًا أمام التعامل بهذه النقود، أو تحد من حركتها، فضلًا عن حظر التعامل بها، وذلك لأن البنوك المركزية لا تستطيع التحكم فيها.

٥. **الشفافية:** يوجد إفصاح عن نسبة التعاملات التي يقوم بها أي مستخدم للعملات الافتراضية، فيستطيع الطرف الثاني في التعامل، أن يعرف عدد الوحدات التي يمتلكها الطرف الأول من البيتكوين مثلًا، وعدد التعاملات التي قام بها، هذا بالرغم من أنه لا يمكن الوصول إلى معرفة هوية الشخص[١]

الفرع الثاني: مخاطر العملات الافتراضية

توجد بعض المخاطر التي تصاحب استخدام العملات الافتراضية، ومن أهمها:

١. عدم وجود رقابة من البنوك يؤدي إلى أضرار كبيرة، منها إنتاج أية كمية من النقود، دون مراعاة لحالة التضخم، أو الإضرار بالعملات الأخرى، كما أن هذا يتيح لهذه النقود أن تكون وسيلة لغسيل الأموال، أو غيرها من التعاملات غير المشروعة.

٢. عدم اعتراف أكثر دول العالم بهذه النقود، قد يفقدها كثيرًا من القيمة التي كانت تنتظرها هذه النقود، لو كان هناك اعتراف.

٣. السرية التامة: لقد سبق أن السرية تمثل جانبًا إيجابيًا للعملة، لكن مع ذلك فهي تمثل من الوجه الآخر جانبًا سلبيًا، إذ يستغلها أصحاب العمليات غير الشرعية في إجراء صفقاتهم، دون أيّة ملاحقة قانونية.

٤. تذبذب سعر العملة: يشكل تذبذب سعر العملة، خطرًا كبيرا بين المتعاملين بها، إذ يعمد بعض المتلاعبين إلى إثارة الإشاعات بانخفاض سعر العملة؛ فيعمد الناس إلى بيعها، فيشتريها هؤلاء ثم يبيعونها بالسعر المرتفع بعد ذلك.

٥. القرصنة: إن العملات الافتراضية مخزنة على شبكة الإنترنت، ولذا فإنها

(١) معيار البيتكوين البديل اللامركزي للنظام المصرفي المركزي، عموص، سيف الدين صـ١٣٣، ١٣٤ – ترجمة: أحمد محمد حمدان – مركز ترخيص حقوق النشر ٢٠١٩م. منصات المعاملات البديلة والعملات الرقمية، مركز هردو لدعم التحليل الرقمي صـ٦، ٧ القاهرة ٢٠١٨م. النقود الرقمية أبو غدة صـ١٩. النقود الافتراضية، الباحوث صـ٣٢، ٣٣. وظائف وشروط النقود ومدى تحققها في العملات الافتراضية، عوده، مراد رايق صـ٢٠٣.

قد تتعرض لمخاطر السرقة أو القرصنة، وهنا لا يستطيع الشخص المسروق أن يصل إلى حقه؛ للجهالة التي تسود هذه التعاملات، كما لا يستطيع الشخص أن يبلغ الجهات الأمنية عن ضياع حقه، لأن هذه العملات لا تتمتع بالصفة القانونية، ومن ثم فإن أحد المخاطر الأساسية بالنسبة لها، أنها تفتقر إلى الحماية القانونية.

٦. التهرب الضريبي: لقد سبق القول إن هذه العملات لا يمكن مراقبة أصحابها، ومن ثم فإن هذا يفتح بابًا عظيمًا أمام التهرب الضريبي، مع أن هذه العملات تمثل أرقامًا ضخمة في التداول، فضلًا عن سهولة تهريب هذه الأموال إلى الخارج، وارتكاب جرائم أخرى مثل غسيل الأموال[١].

الفرع الثالث: نطاق القبول للعملات الافتراضية

لقد اتسع نطاق التعامل بالنقود الافتراضية اتساعًا كبيرًا بين دول العالم، لدرجة أن ألمانيا قد اعترفت رسميًا بالتعامل بها، وكذلك سنغافورة، وتتيح دولة الإمارات العربية البيتكوين باعتبارها وحدة محلية، كما أن محكمة العدل الأوربية قد اعترفت بها ضمنيًا عندما أقرّت أن العملات الافتراضية هي مقابلة للسلع، ومن ثم فإنها معفاة من ضرائب القيمة المضافة.

كما أن هناك أكثر من مائة ألف شركة في العالم تُقرّ التعامل بهذه العملات، وهذا كله يخفف من حدة مهاجمتها شيئًا فشيئًا.

وبالرغم من هذا القبول الدولي الكبير للعملات الافتراضية، فإن أكثر دول العالم لم تعترف رسميًا بها، بل إن بعض الدول جعلت التعامل بها مخالفًا للقانون، لعدم وجود ضوابط لهذه العملات[٢].

(١) النقود الرقمية أبو غدة صـ١٩، ٢٠. وظائف وشروط النقود ومدى تحققها في العملات الافتراضية، عوده، مراد رايق صـ٢٠٣. النقود الافتراضية، الباحوث صـ٣٦.

(٢) النقود الافتراضية، الباحوث صـ٣٨ - ٤٠. النقد الافتراضي « البيتكوين نموذجًا»، يحيى صـ٩

المبحث الثاني
نقدية العملات الافتراضية

المطلب الأول
نقدية العملات الافتراضية في الاقتصاد الوضعي

عند النظر إلى العملات الافتراضية باعتبارها نقودًا أو غير ذلك، فإننا نجد عدة آراء بصدد هذا الموضوع:

الرأي الأول: إن العملات الافتراضية هي نقود، كسائر النقود الحقيقية، وهو رأي الدول التي صرحت بالتعامل بها، مثل ألمانيا، وسنغافورة. كما ذهب إليه سيف الدين عموص، سايمون تايلر -من علماء الاقتصاد الوضعي-[(١)].

الرأي الثاني: إن العملات الافتراضية ليست نقودًا، وإنما هي سلع، تعامل معاملة السلع في البيع والشراء، وقد اتجهت الصين، هذا الاتجاه، وكذلك اليابان، عندما أعلنت أن البيتكوين هي سلع خاضعة للضريبة[(٢)].

الرأي الثالث: إن العملات الافتراضية ليست نقودًا، ولا سلعًا، ولا قيمة لها، بل هي مجرد أرقام على الشاشة فقط، وقد ذهبت إلى هذا سائر الدول التي تمنع التعامل بالعملات الافتراضية، وبعض البنوك المركزية، منها وكالة الرقابة المصرفية الأوروبية، مصرف الإمارات المركزي، كما حذر اتحاد البنوك في الكويت من مخاطر التعامل بالنقود الإلكترونية، البنك المركزي

(١) معيار البيتكوين البديل اللامركزي للنظام المصرفي المركزي، عموص صـ١٣٠ ترجمة: أحمد محمد حمدان. https: //manshoor.com/world/bitcoin-and-digital-currencies-everything-you-need-to-know-about-future-of -money/.

(٢) بيتكوين ليست عملة بل سلعة ونوع من الأصول في الصين، افشكو، امناي - مجلة امناي ٨ يوليو ٢٠١٧م

العالمي للبنوك المركزية الوطنية في تقريره السنوي، وبنك التسويات الدولي في سويسرا[1].

أدلة الآراء:

أدلة الرأي الأول:

استدل القائلون بأن النقود الافتراضية، هي أثمان للسلع، وهي نقود كغيرها من النقود، بما يأتي:

١. تحقيق أكبر قدر من الحرية الاقتصادية من خلال العملات الافتراضية، إذ يستطيع الفرد تحويل ما يريد من النقود، دون وجود رقابة عليه، فلا يمكن مصادرة أمواله، وبهذا يخرج عن سيطرة الحكومات التي قد تريد الهيمنة عليه.

٢. إن العرف قد جرى على أن النقود الافتراضية عملة، تقيّم بها السلع والمنتجات، وبهذا تكون قد استوفت مقومات النقود؛ لرواجها في التعامل بين الناس، واتخاذ المتعاملين لها ثمنًا، وقيامها بوظائف النقود.

وإذا كان الأمر كذلك، فقد صارت النقود الافتراضية أثمانًا بالاصطلاح، فإذا زالت عنها هذه الأوصاف، زال عنها وصف الثمنية.

٣. إن النقود الافتراضية، مغطاة بسلة من العملات، فلا مانع من التعامل بها[2].

---

(١) العملة الافتراضية خصائصها ومخاطر التعامل بها، أبو خريص، أحمد - المركز الديمقراطي العربي ٢٠١٨/١٢/٢٠م. النقود الرقمية فوائد عظيمة ومخاطر بالجملة، أبو الفتوح، هاني - البورصة ٢٢ يونيو ٢٠١٧م. العملات الافتراضية، آل عبدالسلام، ياسر بحث مقدم إلى حلقة النقد الافتراضي - السعودية. حكم التعامل بالبيتكوين هل هو مقامرة أم متاجرة، الغامدي، منصور بن عبدالرحمن صـ١٥. النقد الافتراضي « البيتكوين نموذجًا»، يحيى صـ١٧.

(٢) معيار البيتكوين البديل اللامركزي للنظام المصرفي المركزي، عموص صـ١٣٠، ٢٣١. النقد الافتراضي « البيتكوين نموذجا»، يحيى صـ١٧. https://manshoor.com/world/bitcoin-and-digital-currencies-everything-you-need-to-know-about-future-of-money/.

المناقشة:

يُناقش القول بأن العملات الافتراضية تحقق قدرًا كبيرًا من الحرية الاقتصادية، بأن هذا وإن كان أمرًا إيجابيًا في بعض الأحوال، لكنه سرعان ما يمثّل خطرًا كبيرًا يهدد المجتمع، لأن هذا يفتح الباب واسعًا أمام عمليات تهريب الأموال، والتهرب االضريبي، والاتجار في الأمور غير المشروعة؛ لعدم وجود المساءلة القانونية حينئذ.

أما القول إن النقود الافتراضية هي مغطاة بسلة من العملات، فيمكن معرفة قيمتها، فهذا ليس له وجود حقيقي إلى الآن، وذلك لأن الأبحاث الخاصة بأسعار العملات الافتراضية إلى الآن، تقدرها بحسب العملة الواحدة، سواءً كانت هذه العملة هي الدولار، أو اليورو، أو غيرهما[1].

أما تعامل الناس بها فسيأتي مناقشته عند ذكر أدلة الفقهاء في المطلب اللاحق -إن شاء الله تعالى-.

أدلة الرأي الثاني:

استدل القائلون بأن النقود الافتراضية سلعة من السلع، بما يأتي:

١. إن النقود الافتراضية، تفتقد إلى كثير من وظائف النقود الحقيقية، كما أنها ليست مقياسًا للسلع، وبالتالي، فلا يمكن أن تأخذ شكل النقود الحقيقية وطبيعتها، وإذا كانت تفتقر إلى وظائف النقود الحقيقية، فإنها تكون أقرب إلى كونها سلعة افتراضية من كونها نقدًا، ويمكن للناس شراؤها بالطريقة المتبعة من منصات التداول.

٢. إن البيتكوين هي وسيط فقط للتبادل، وليست عبارة عن سلة من العملات، كما أنها غير مغطاة بأية عملة أخرى.

---

(١) تداعيات العملة الافتراضية على الأمن القومي، بارون، جوشوا وآخرون صـ٢٠ مؤسسة براند - كاليفورنيا ٢٠١٥م.النقود الرقمية فوائد عظيمة ومخاطر بالجملة، أبو الفتوح، هاني - مجلة البورصة ٢٢ يونيو ٢٠١٧م. البتكوين عملة افتراضية (آمنة) لغسيل الأموال والأعمال المشبوهة، العطار، حسام الدين ١٤ سبتمبر ٢٠١٥م.

٣. اعتماد دولة كبرى كالصين لها على أنها سلعة، إذ تعتبرها الصين من أكبر أصول الاستثمار.

٤. استعمال الناس لهذه العملات، فهم لا يستعملونها على أنها مقياس للقيمة، وإنما يستعملونها للمضاربة بها غالبًا[١]

المناقشة:

يناقش هذا بأننا إذا اعتبرنا أن العملات الافتراضية، سلعة وليست نقدًا، فإنه لن توجد منها فائدة استثمارية حقيقية تحقق فائدة مرجوة للمجتمع، وإنما تكون الفائدة منها هو استخدامها في المضاربة بها فقط لكسب فروق الأسعار[٢].

أدلة الرأي الثالث:

استدل القائلون بأن العملات الافتراضية ليست عملة، ولا سلعة، ولا قيمة لها، بما يأتي:

١. إنها لا تروج رواج الأثمان، ولا تُعدّ مقياسًا للقيم، ولا هي وسيلة للإبراء العام.

٢. إنها غير صادرة عن الدولة، وبهذا لا تكتسب صفة النقدية التي تستمدها من الدولة.

٣. إنها لا تخضع لرقابة الحكومات وحمايتها، فهي ليست آمنة، وتحتوي على الكثير من المخاطر.

---

(١) بيتكوين ليست عملة بل سلعة ونوع من الأصول في الصين، افشكو، امناي – مجلة امناي ٨ يوليو ٢٠١٧م. النقد الافتراضي « البيتكوين نموذجًا»، يحيى صـ١٧. وظائف وشروط النقود ومدى تحققها في العملات الافتراضية، عوده، مراد رايق صـ٢١٤. العملات الافتراضية، آل عبدالسلام. حكم التعامل بالبيتكوين هل هو مقامرة أم متاجرة، الغامدي صـ١٥.

(٢) بيتكوين ليست عملة بل سلعة ونوع من الأصول في الصين، افشكو، امناي – مجلة امناي ٨ يوليو ٢٠١٧م. النقد الافتراضي « البيتكوين نموذجًا»، يحيى صـ١٧. وظائف وشروط النقود ومدى تحققها في العملات الافتراضية، عوده، مراد رايق صـ٢١٤. العملات الافتراضية، آل عبدالسلام. حكم التعامل بالبيتكوين هل هو مقامرة أم متاجرة، الغامدي صـ١٥.

٤. إنها ليست ذات قيمة معتبرة، وإنما هي عبارة عن أرقام مخزنة، تظهر وتختفي من الشاشة بسهولة، فهي لا حقيقة لها ملموسة[١].

الترجيح:

بعد عرض أقوال الاقتصاديين وأدلتهم في مدى نقدية العملات الافتراضية، ومناقشة ما يستحق المناقشة منها، أرى ترجيح قول القائلين بأن العملات الافتراضية ليست نقدًا، وليست سلعة، وسيأتي وجه الترجيح عند ذكر الراجح من أقوال الفقهاء، خشية التطويل.

المطلب الثاني
نقدية العملات الافتراضية في الفقه الإسلامي

إن الحديث عن نقدية العملات الافتراضية، أو عدم نقديتها، يدعونا إلى ضرورة التعرف على علّة الربا في النقدين، حتى يمكن معرفة ما إذا كانت هذه العلّة تنطبق على العملات الافتراضية أم لا؟

فقد ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية ورواية عن أحمد، إلى أن علّة الربا في النقدين هي الثمنية[٢]، وقد اختار هذا القول ابن تيمية وابن القيم؛ وذلك لأن المقصود من الأثمان أن تكون معيارًا للأموال، يتوصل بها إلى معرفة مقادير الأموال، ولا يقصد الانتفاع بأعيانها أو ذواتها[٣].

---

(١) العملة الافتراضية خصائصها ومخاطر التعامل بها، أبو خريص، أحمد - المركز الديمقراطي العربي ٢٠١٨/١٢/٢٠م. النقود الرقمية فوائد عظيمة ومخاطر بالجملة، أبو الفتوح، هاني - البورصة ٢٢ يونيو ٢٠١٧م. البيتكوين عملة افتراضية (آمنة) لغسيل الأموال والأعمال المشبوهة، العطار، حسام الدين ١٤ سبتمبر ٢٠١٥م. العملات الافتراضية، آل عبدالسلام، ياسر بحث مقدم إلى حلقة النقد الافتراضي - السعودية. حكم التعامل بالبيتكوين هل هو مقامرة أم متاجرة، الغامدي، منصور بن عبدالرحمن صـ١٥. النقد الافتراضي « البيتكوين نموذجًا»، يحيى صـ١٧.

(٢) شرح مختصر خليل، الخرشي ٥٦/٥. أسنى المطالب، الأنصاري ٢٢/٢. المغني، ابن قدامة ٥/٤.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٤٧١/٢٩. ابن القيم، إعلام الموقعين ١٠٥/٢.

وبناءً على ذلك، فإن النقود التي جرى العرف على التعامل بها، وارتضتها الدولة معيارًا للقيم، ووسيطًا للتبادل، توصف بأنها أثمان تجب فيها الزكاة، عند بلوغها النصاب، ويجري فيها الربا، لتحقق وصف الثمنية[١].

لكن اختلف المعاصرون حول النقود الافتراضية، من حيث صلاحيتها لأن تكون ثمنًا يتم التبادل به وتداوله بين الناس كغيره من الأثمان على قولين:

القول الأول: ذهب أصحاب هذا القول، إلى أن هذه العملات لا تصلح أن تكون ثمنًا، ولا سلعة، وليس لها قيمة.

وقد ذهب إلى هذا أكثر دور الإفتاء في العالم الإسلامي، مثل دار الإفتاء المصرية، ودار الإفتاء الفلسطينية، ودار الإفتاء بدولة الإمارات العربية، وغيرها[٢].

القول الثاني: ذهب أصحاب هذا القول إلى أن العملات الافتراضية، هي نقود في حق من تعامل بها، وقد ذهب إلى هذا القول عبدالله بن محمد العقيل، كما ذهب إليه الشيخ عبدالرحمن البراك حين ذهب إلى وجوب الزكاة في هذه العملات[٣].

أدلة القولين:

أدلة القول الأول:

---

(١) يُنظر قرار مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمّان من ٨-١٣ صفر ١٤٠٧هـ/١١-١٦ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٦م.

(٢) انظر فتوى مفتي جمهورية مصر العربية الصادرة في ١٤ شعبان ١٤٤٠هـ ٢٠ إبريل ٢٠١٩م. فتوى دار الافتاء الفلسطينية بتحريم النقود الافتراضية الصادرة في ٢٥ ربيع الأول ١٤٣٩هـ - ١٤ كانون الأول ٢٠١٧م. الموقع الرسمي للهيئة العامة للشؤون الإسلامية بدولة الإمارات العربية المتحدة تاريخ ٢٠١٩/١/٢٥ رقم الفتوى ٨٩٠٤٣.

(٣) الأحكام الفقهية المتعلقة بالعملات الإلكترونية: العقيل، عبدالله بن محمد. النقد الافتراضي «بتكوين نموذجًا»، يحيى صـ١٨. الحكم الشرعي للتعامل بالعملات الافتراضية: أبو حسين، أسامة أسعد - مؤتمر الشارقة بعنوان: «العملات الافتراضية في الميزان» صـ١٢٨

استدل القائلون بأن العملات الافتراضية لا تصلح أن تكون أثمانًا أو سلعًا، بما يأتي:

أولًا: النقود الافتراضية، صادرة من جهة غير رسمية، وهذا فيه افتيات على حق الدولة، وسلب لاختصاصات ولي الأمر المخول له القيام بهذه المهام.

فإننا عندما نتتبع الطريقة التي تكتسب بها النقود صفة النقدية، فإننا نجد الفقهاء على القول باشتراط أن تكون الدولة هي المصْدر للنقود، ولا تتخذ النقود هذا الوصف، إلا بإصدار الدولة لها، وإشرافها على سكّها.

فقد ذكر الرافعي أن ضرب الدراهم من شأن الإمام[١]، كما ذكر العمراني أن ضرب الدراهم للإمام، فلا يفتات عليه[٢]، وكذلك ذكر أحمد أنه لا يصلح ضرب الدراهم إلا في دار الضرب بإذن السلطان[٣].

ومن هنا، فإن إصدار النقود الافتراضية من جهة غير رسمية، هو افتيات على حق الدولة، وسلب لاختصاصات ولي الأمر المخول له القيام بهذه الأمور.

ثانيًا: إن المتاجرة في العملات الافتراضية، هي متاجرة ليست حقيقية؛ لأنه لا يتم فيها تسليم وتسلم، فهي من قبيل المتاجرة بالمؤشر التي حرمها مجمع الفقه الإسلامي لعدم وجود التسليم والتسلم[٤]، فالذي يتعامل على مؤشر (وحدات) سهم معين، فإنه يتعامل للحصول على فرق الأسعار فقط، لكن لا يوجد في الحقيقة تسليم وتسلم، وهذه المعاملة قد نشأت بسبب عدد غير قليل من المستثمرين، يريدون الحصول على فروق الأسعار فقط، ولا يريدون تسجيل الأسهم في محفظتهم، وهذا هو ما يحدث في العملات الافتراضية، فيحصل على عدد معين من العملات فقط.

---

(١) فتح العزيز، الرافعي ١٣/٦.

(٢) البيان، العمراني ٢٨٨/٣.

(٣) مطالب أولي النهى، الرحيباني ١٨٥/٣.

(٤) انظر قرار مجمع الفقه الإسلامي - جدة رقم ٦٣ (٧/١) بشأن الأسواق المالية ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.

ثالثًا: إن النقود الافتراضية تشبه النقود المغشوشة، وتراب الصاغة، وتراب المعدن، فلا يجوز بيع هذه الأشياء لجهالة قيمتها، وكذلك النقود الافتراضية، قيمتها مجهولة[1].

رابعًا: إن النقود الافتراضية تشتمل على القمار؛ لأن الإنسان قد يدفع كثيرًا من المال للحصول عليها، وقد يحصل عليها بالفعل وقد لا يحصل؛ وذلك لأن أكثر من ٥٠٪ من الإصدارات الأولية للعملات الافتراضية تبوء بالفشل، وفقًا للدراسة التي أعدها بعض الباحثين من كلية بوستون، وهذا يؤدي إلى وجود الغرر الفاحش في الحصول على العملة، ومن ثم فإنه يؤدي إلى وجود فقاعات غير مستقرة.[2]

خامسًا: تشتمل النقود الافتراضية على الغرر أيضًا، من جهة جهالة من أصدرها، وهذا يؤثر تأثيرًا كبيرًا عليها، بالإضافة إلى أنها لا تحتوي على نظام رقابي، مما يجعل الغرر والمخاطر عالية؛ بسبب أن هذه النقود قد تضيع في أي وقت، ولا يتمكن أصحابها من إعادتها مرة أخرى، مما يؤدي إلى خسارة كبيرة لأصحابها، بخلاف النقود الورقية، التي تكون البلد المُصدرة، هي المسئولة عن عملية الإصدار، بحيث لا تزيد هذه الدول من عرض النقود، إلا إذا كان ذلك مقابلًا للغطاء الذي جعلته هذه الدول مربوطًا بالعملة، أما النقود الافتراضية، فليس لها سند أو غطاء من أي شيء، مما يجعل النقد نقدًا وهميًا، لا حقيقيًا، وهذا سيساهم بدوره في زيادة التضخم الذي يُعدّ أحد أسبابه زيادة كمية النقود المعروضة.

(١) تراب الصاغة هو: ما يسقط من برادة الذهب والفضة عند الصناعة، حيث تختلط بتراب أرضية الحانوت، فتسمى بهذا الاسم. والقول بعدم جواز بيع تراب الصاغة بحال - سواءً بيع بجنسه أو بخلاف جنسه -، هو مذهب المالكية والشافعية ورواية عن الحنابلة؛ لعدم العلم بمقداره.
بينما ذهب الحنفية ورواية عن الحنابلة أنه يجوز بيعه بخلاف جنسه؛ لأنه لا ربا حينئذ. انظر الهداية، المرغيناني ٨٢/٣. التلقين، القاضي عبدالوهاب ١٥٠/٢. المجموع، النووي ٣٠٧/٩. المغني، ابن قدامة ٤٠/٤، ٤٤.

(٢) ينظر النقود الافتراضية «البيتكوين نموذجًا»، يحيى صـ١٧.

وخلاصة هذا، أن النقود الورقية، يمكن التحكم في عرضها بتحديد كميتها، بخلاف النقود الافتراضية[١].

سادسًا: ترتفع نسبة المخاطرة في العملات الافتراضية، ارتفاعًا كبيرًا، فلا يوجد استقرار لأسعار العملات الافتراضية، ذلك أنها عُرضة للتذبذب والتفاوت الفاحش بين أسعارها، إلى درجة يصعب معها التنبؤ بأسعار هذه العملات، وذلك لعدم وجود أصول أو أرصدة حقيقية لها، وقد كان هذا سببًا لتعرضها لارتفاعات وانخفاضات حادة، فقد كانت وحدة البتكوين في بداية صدورها سنة ٢٠٠٩م تساوي سنتًا واحدًا، ثم في ٢٠١٧م أصبحت تساوي ١٧ ألف دولار، وأحيانًا تتراجع تراجعًا كبيرًا، والواقع يؤيد ذلك، فقد تتراجع في يوم واحد أكثر من نصف قيمتها السوقية، كما أن العملات الافتراضية، متروكةٌ لتقديرات غير منضبطة، كأذواق المستهلكين وأمزجتهم، مما يجعلها سريعةَ التقلُّب وشديدة الغموض[٢].

وإذا كانت المخاطرة عالية في سوق العملات الافتراضية، فإنه يترتب على ذلك أيضًا، أن سوق العملات الافتراضية، هو من أعلى الأسواق في معدلات الربح، وهذه السمة هي التي يستعملها السماسرة ووكلاؤهم في جذْب المتعاملين والمستثمرين لاستخدام هذه العملات، وهذا يؤثر على قدرة الدول في الحفاظ على عملتها المحلية، والسيطرة على حركة تداول النقد واستقرارها وصلاحيتها في إحكام الرقابة، فضلًا عن التأثير سلبًا بشكل كبير على السياسة المالية بالدول وحجم الإيرادات الضريبية المتوقعة.

سابعًا: فتح المجال أمام التهرُّب الضريبي، وهذا شيء طبيعي في هذه العملات، التي يستخدمها أصحابها بعيدًا عن رقابة الدولة، وهذا لا شك أن فيه كثيرًا من المفاسد، إذ يؤدي إلى جذب المستثمرين إلى هذه العملات التي يأمنون

(١) التأصيل الفقهي للعملات الافتراضية، الشمري، عبدالله راضي صـ٧٣، ٧٤.

(٢) التأصيل الفقهي للنقود الرقمية «البتكوين نموذجًا»، الشيخ صـ٣٩.

فيها من دفع الضرائب على هذا الحجم الضخم من التعاملات اليومية في هذه النقود، مما يؤدي بدوره أيضًا إلى زيادة التأثير على العملة الرسمية للدولة شيئًا فشيئًا.

ثامنًا: عدم القدرة على استرداد هذه العملات إذا تعرضت للنهب؛ وذلك لعدم القدرة على إقامة دعوى بالسرقة، أو اتهام أحد الأفراد بهذه السرقة؛ لسرية هذه التعاملات، وعدم إمكانية رقابتها[1].

المناقشة:

تناقش هذه الأدلة بما يأتي:

المناقشة الأولى: قد يُعترض على عدم وجود استقرار في أسعار العملات الافتراضية، بأن عدم الاستقرار هو موجود أيضًا في العملات النقدية التي تكون عرضة للتذبذب وعدم الاستقرار.

الجواب عن هذه المناقشة: يمكن أن يُجاب عن هذه المناقشة بأن ما تتعرض له العملات النقدية، لا يكون سببه عدم استقرار هذه العملات؛ بل الطريقة التي تتم بها إدارة هذا الاستقرار؛ ولذا، فإن العملات النقدية تظل فترة كبيرة من الزمن على قوتها الشرائية المعروفة، وهذا يختلف تمامًا عن

---

(١) ينظر في أدلة القول الأول: النقود الرقمية، أبو غدة صـ٢٤، ٢٥. العملات الافتراضية، آل عبدالسلام، ياسر، بحث مقدم إلى حلقة النقد الافتراضي - السعودية. حكم التعامل بالبيتكوين هل هو مقامرة أم متاجرة، الغامدي، منصور بن عبدالرحمن صـ١٥ بحث مقدم إلى مركز التميز البحثي - جامعة الإمام محمد بن سعود - السعودية محرم ١٤٤٠هـ. حول النقود المشفرة، السويلم، سامي بن إبراهيم صـ٣ بحث مقدم إلى مركز التميز البحثي - جامعة الإمام محمد بن سعود - السعودية محرم ١٤٣٩هـ. العملات الافتراضية تدفقات إلكترونية في مرحلة المخاطر اللا محدودة، علا السيد - بحث صادر عن مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة ١ أكتوبر ٢٠١٤م. جريدة التحرير ٢ فبراير ٢٠١٨م. دار الإفتاء المصرية ١-١-٢٠١٨م. هل يجوز التعامل بالبيتكوين، شاويش، وليد بحث على موقع http://www.walidshawish.com/.
https: //www.tahrirnews.com/Story/867211/

العملات الافتراضية التي تكون عرضة لسرعة التقلب والتذبذب بسبب عدم الاستقرار، مما يؤدي إلى أضرار كبيرة بالاقتصاد.

المناقشة الثانية: قد يُناقش القول بعدم استقرار العملات الافتراضية، بأن فيه نظرًا؛ لأن الأسواق الإلكترونية عبر الإنترنت، تقوم بتسعير العملات الافتراضية.

الجواب عن المناقشة: يُجاب عن هذا بأن هذه الأسواق لا تقوم بتسعير العملات الافتراضية في الحقيقة، إنما تقوم بتسعير السلع بالدولار، ثم تقبل سداد السعر بالبيتكوين بدلًا من الدولار[1]

المناقشة الثالثة: إن عدم اعتبار النقود الافتراضية أثمانًا، سيفتح بابًا عظيمًا من الربا، وذلك لأن المتعاملين بالنقود الافتراضية، سيبيعون ويشترون كما يشاءون دون اعتبار لوجود الربا في المعاملة أو لا.

وهذا يترتب عليه فتح باب التحايل بين الناس للوصول إلى الربا، فيبيع الناس البتكوين بالعملات النقدية المعروفة، دون تقيد بشروط عقد الصرف، فلا يشترط التقابض في الحال، كما لا يشترط التساوي أيضًا في بيع العملات الافتراضية بجنسها، فلو باع أحد المتعاملين البتكوين مثلًا بجنسها، فقد يحصل على أكثر أو أقل، ثم بعد ذلك يقوم المتعاملون بتحويل البيتكوين إلى دولار، بعد أن يحصلوا على ما يريدون، وهذا سيفتح الباب واسعًا أمام القرض الربوي، وذلك أن من يريد القرض بفائدة، يقوم باقتراض ألف من البتكوين مثلًا، بألف ومائتين، ثم يستبدل بالألف بيتكوين دولارًا، وبهذا يحصل على ما يريد.

كما يفتح القول بعدم نقدية البتكوين بابًا واسعًا نحو التهرب من الزكاة؛ وذلك أن من يمتلكون البيتكوين، فإنهم يستطيعون المتاجرة بها، من بيع

(١) حكم التعامل بالبيتكوين، الغامدي صـ١٩، ٢٠.

السلع بها، وصرف بعضها ببعض دون إخراج الزكاة، كما أن من يملكون العملات النقدية، يستطيعون تحويلها قبل حولان الحول، إلى بيتكوين تحايلًا على عدم إخراج الزكاة.

الجواب عن المناقشة: يجاب عن هذا بأننا كما لا نعتبر البيتكوين نقودًا، فإننا أيضًا لا نعتبرها عروضًا (سلعًا) لأنها ليس لها وجود حسي، وإذا كانت هذه العملات ليست نقودًا ولا سلعًا، فإنه لا يجري فيها الإقراض والاقتراض؛ لان الإقراض يكون في المال، سواءً كان نقدًا أو عرضًا أو منفعة، وهي ليست بنقد ولا عرض كما سبق، كما أنها ليست بمنفعة، لأنه لا يُتصور الانتفاع بها مع بقاء عينها كسائر المنافع، ومن ثم فإنه لن يجري فيها الربا، لأنه لن يتأتى فيها الإقراض[١].

هذا كله فضلًا عن أن الحنفية قد حرّموا النساء في كل متحدي الجنس[٢].

المناقشة الرابعة: القول بأن العملات الافتراضية ليست أثمانًا، قول لا يخلو من مقال؛ لأن النقود كما تكون نقودا بالخلقة، فقد تكون نقودًا بالاصطلاح، فلا يشترط لها وجود فيزيائي، كما أن المالية لا تقتصر على الأشياء الحسية فقط، بل تتعداها إلى الأمور المعنوية كالمنافع الاعتبارية[٣].

أدلة القول الثاني:

يستدل للقائلين بأن العملات الافتراضية، هي نقود في حق من رضيها معيارًا للقيم، بما يأتي:

١. إن هذه العملات تكتسب صفة النقدية من اصطلاح المتعاملين عليها، وتحقق الرواج وانتشارها بأيدي الناس، بل قد تكون هذه العملات أشبه بالذهب

(١) ينظر في كون المقترَض مالًا: شرح مختصر خليل، الخرشي ٥/٢٢٩. المهذب، الشيرازي ٢/٨٢. المغني، ابن قدامة ٤/٢٣٦.

(٢) الهداية، المرغيناني ٣/٦٢. الاختيار لتعليل المختار، ابن مودود ٢/٣١.

(٣) التأصيل الفقهي للنقود الرقمية «البتكوين نموذجًا، الشيخ صـ٣٨.

والفضة من غيرها من العملات، من حيث الانتشار العالمي غير المحدد، فتكون نقودًا في حق من تعامل بها من البلدان.

المناقشة: يناقش هذا بأن العملات لو كانت تكتسب صفة النقدية من مجرد اصطلاح المتعاملين بها، لأمكن للكثير من السلع أن تكتسب صفة النقدية من المتعاملين بها، لكن هذا لا يكفي، بل يجب إقرار الدولة لها باعتبارها ولي الأمر الذي من حقه تقييد المباح، والنظر في مصالح الناس وتنظيم أمورهم بما يصلحهم بما ينفعهم.

٢. إنها نقود يتصف أصحابها بالغنى، ويستطيعون شراء الأشياء بها، فهي معيار للقيم[(١)].

المناقشة: يناقش اتصاف صاحبها بالغنى، بأن الغنى وصف شرعي لا وصفٌ عرفيٌّ أو شخصيٌّ، فالذي يحكم بهذا الوصف هو الشرع، لا الأفراد الذين تختلف أنظارهم.

كما أنه لا يمكن اعتبار امتلاك النقود دليلًا على الغنى، فإن الفقير الذي يمتلك نقودًا، يوصف بأنه معه نقود، مع أنه لم يصل بعدُ إلى حد الغنى.

٣. قد يُستأنس لهذا القول بفتوى علماء الحنفية مما وراء النهر بوجوب زكاة الدراهم المغشوشة؛ لأنها من أعز النقود عندهم، بل هي عندهم أعز من الذهب والفضة، كما أفتوا بعدم جواز بيع بعضها ببعض متفاضلًا.

فقد اعتبروا الدراهم المغشوشة نقودًا عندهم، بسبب جريان التعامل بها لديهم[(٢)].

---

(١) الأحكام الفقهية المتعلقة بالعملات الإلكترونية: العقيل، عبدالله بن محمد صـ٣٢، ٣٧، ٥١. النقد الافتراضي «بتكوين نموذجًا»، يحيى صـ١٨. الحكم الشرعي للتعامل بالعملات الافتراضية: أبو حسين، أسامة أسعد – مؤتمر الشارقة بعنوان: «العملات الافتراضية في الميزان» صـ١٢٨. http: // midad.com/article/220634/.

(٢) المبسوط، السرخسي ٢/١٩٤. وينظر أيضًا بحث النقد الافتراضي: يحيى صـ١٨.

كما يُستأنس لهذا بقول مالك: لا خير في الفلوس نظِرة بالذهب ولا بالورق، ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى تكون لها سكة وعين لكرهتها أن تباع بالذهب والورق نظِرة[1].

المناقشة: يناقش هذا التخريج باختلاف العرف الذي هو مصدر للتشريع عند عدم وجود النص، فإن ما سبق كان يكفي فيه مجرد التعامل، لأن الحاكم قد ترك أمره إلى الناس، أما الآن فقد تغير هذا العرف، وأصبح الاعتراف بالنقود لا بد أن يكون من الدولة، رعاية للمصلحة، وضمانًا لاستقرار المعاملات، فهو من قبيل المصلحة المرسلة التي يجب على الجميع اتباعها.

الترجيح:

بعد عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم في نقدية العملات الافتراضية، فإني أرى ترجيح قول القائلين بأن العملات الافتراضية ليست نقدًا حقيقيًا؛ وذلك لأنه بالرغم من وجود شبه بين العملات الافتراضية، والنقود الحقيقية، في أن كلا العملتين ليست لها قيمة ذاتية، وإنما قيمتهما تعرف بالاصطلاح على كونهما نقدًا، لكن قياس الشبه في الأصول، يكون بغلبة الأشباه، وليس بمجرد الشبه الواحد، فإن الإنسان إذا كان يشبه الحيوان في بعض الصفات، فليس معنى هذا أبدًا أن نقيس أحدهما على الآخر[2].

ومن هنا، فإننا عندما نتأمل الوظائف الأساسية للنقود، التي من أجلها اكتسبت النقود وظيفة النقدية، هي:

١. وسيط للتبادل التجاري، يحظى بالقبول العام لدى أفراد المجتمع.

٢. مخزن للقيمة، وأداة لحفظ الثروة.

---

(١) المدونة، مالك ٣/٥.

(٢) انظر قواطع الأدلة في الأصول، للسمعاني ٢/١٦٥. الضروري في أصول الفقه، لابن رشد (الحفيد) صـ١٢٨.

٣. مقياس لقيم السلع والخدمات.

٤. الاستقرار النسبي للقيمة[١].

وعند النظر إلى مدى قيام العملات الافتراضية بهذه الوظائف، فإننا نجد الآتي:

١. إن هذه النقود لا تقوى على أن تكون أداة لقياس قيمة السلع والخدمات بنفسها، ولذا، فإنه يتم تقييم السلع والخدمات بعملة أخرى، ثم يتم التعامل بالعملة الافتراضية بناءً على قيمة النقد الذي تم به تقييم السلعة.

٢. إن هذه النقود، لا تصلح أن تكون مخزنًا للقيمة، نظرًا لما تلقاه من تذبذبات كبيرة، وعدم استقرار في سعرها، وذلك لعدم وجود سلطة رقابية تقوم بتحديد قيمة هذه النقود، ومن ثم، فإن تحديد سعرها يخضع فقط لعوامل العرض والطلب، مما جعلها عرضة للمراهنات والتقلبات السريعة.

٣. هذه العملات، صادرة عن أشخاص مجهولين، وهذه الجهالة تساعد على سلوك الطرق غير المشروعة، كالنصب، وغسيل الأموال، وتمويل تجارة المخدرات والإرهاب، وغيرها، كما أن الشخص المجني عليه في هذه المبادلات، لا يستطيع المطالبة بحقه؛ لوجود هذه الجهالة، ولعدم توفر الإطار القانوني الذي يسمح بتبادل هذه العملات.

٤. لا يمكن التحكم في عرض هذه النقود، لأنه لا توجد سلطات رقابية، تحدد المعروض منها، وبالتالي، فهي تعمل على تهديد استقرار الاقتصاد.

٥. إن هذه العملات الافتراضية لا تقبل التوريث أصلًا؛ لأنها قائمة في طيات الخفاء على الرموز التي لا يعرفها إلا صاحبها، ومن ثم فإن الشخص إذا مات، لا ينتقل هذا المال الى ورثته بطريقة تلقائية؛ إلا إذا كانوا على علم بهذه الرموز.

---

(١) انظر النقود والبنوك، زغلول، ميراندا ٢٠٠٨/٢٠٠٩م القاهرة. وظائف وشروط النقود ومدى تحققها في العملات الافتراضية، عوده، مراد رايق صـ٢٠٨.

٦. إن العملات الافتراضية، لو سقط القائمون عليها، سقطت هذه النقود، وأصبحت لا وجود لها، بخلاف سائر النقود التي تعترف بها البنوك المركزية وتضمنها الدول.

ومن هنا، فإن العملات الافتراضية، لا تؤدي دور النقود الحقيقية، في التعامل بين الناس وتبادل السلع، فهي لا ترقى أن تحل محل النقود التقليدية أو تشاركها؛ لعدم قدرتها على القيام بالوظائف الأساسية للنقود الحقيقية.

تصحيح التعامل بالعملات الافتراضية:

إذا أردنا أن نصحح التعامل بالعملات الافتراضية، فإن هناك بعض الإجراءات التي تصحح من هذه المعاملة، ومن هذه الإجراءات:

١. أن يتم إصدار هذه العملات، عن طريق بنك مركزي دولي، بحيث يتحكم في عرض النقود، فإذا غلا سعر هذه النقود، زاد البنك من إصدارها ليخفض من سعرها، وإذا انخفض سعر هذه النقود، قام البنك بشراء كمية من هذه النقود، ليحافظ على سعرها.

٢. أن تقوم دولة بتبني هذه العملة، على أن تكون عملة ثانوية لها، وبهذا تتخذ هذه العملة صفة الرسمية، على أن تقوم بسن التشريعات التي تنفي عن هذه العملة صفة التذبذب الكثير، وتحد من المخاطر التي قد تتعرض لها هذه العملات.

٣. أن توضع رقابة على العمليات التي تنعقد بهذه العملات، كما هو الشأن في النقود الورقية، على أن تتولى الدولة أو النظام المصدر لهذه العملات، تحديد سعر صرف هذه العملات[١].

(١) إصدار العملات الافتراضية بين ضوابط الشرع ومتطلبات العصر، الجميلي، عباس صـ١٠٢. العملات الافتراضية ضوابط ومعايير شرعية، السامرائي، أيمن صالح صـ٣٤٣.

المبحث الثالث
الأحكام المترتبة على التعامل بالنقود الافتراضية

لقد سبق أن المعاصرين اختلفوا في حكم التعامل بالعملات الافتراضية بين قائل بعدم صلاحيتها لأن تكون نقدًا يتعامل الناس به، وبين قائل بصلاحيتها للقيام بوظيفة النقد.

فإذا قلنا إن العملات الافتراضية ليست نقودًا، طبقًا لما ذهبت إليه أكثر دور الإفتاء -كما سبق- فإنه لا يجوز التعامل بها على أنها أثمان في عقد الصرف، فلا تنطبق عليها شروط الصرف من وجوب التماثل والتقابض في متحدي الجنس، ووجوب التقابض في مختلفي الجنس.

وكذلك إذا قلنا إن العملات الافتراضية، ليست سلعًا طبقًا لما ذهبت إليه أكثر الدول التي تمنع التعامل بها -كما سبق أيضًا-؛ لأنه لا يوجد لها واقع فيزيائي ملموس، فلا يجوز التبادل بها مع غيرها من السلع؛ لأنها ليست مالًا في هذه الحالة.

أما إذا قلنا إن التعامل بهذه النقود مشروع كما سبق، فإنه يترتب عليها بعض الأحكام، على ما يلي:

المطلب الأول
حكم التبادل بالنقود الافتراضية

إن التبادل هنا يعني، بيع العملات بعضها ببعض، وكذلك التعامل في بيع السلع بها، مثلها مثل النقد.

والاقتصاديون يطلقون عليها المضاربة، وهي المخاطرة برأس المال بالبيع

والشراء، بناءً على توقع تقلبات الأسعار، بغية الحصول على فارق الأسعار من أجل الربح. ولذلك تترجم المضاربة في الإنجليزية، بأنها (Speculation).

فالقسم الأول: الذي يتعلق ببيع النقود بعضها ببعض، هو ما يطلق عليه في الفقه الإسلامي: (عقد الصرف).

والقسم الثاني: هو ما يتعلق ببيع العين بالنقد، وهو البيع الغالب على معاملات الناس.

ولكل قسم من هذين القسمين حكمه الفقهي، كما يأتي:

الفرع الأول: حكم المتاجرة في العملات الافتراضية

هذا الموضوع يرتكز على حكم الصرف في العملات عامة، وقد كان للفقهاء اتجاهان في حكم المضاربة بالعملات على ما يأتي:

القول الأول: لا يجوز المتاجرة في العملات. وقد ذهب إلى هذا ابن القيم[1].

يقول ابن القيم: "ويَمنع -والي الحسبة- من جعل النقود متجرًا، فإنه بذلك يُدخل على الناس من الفساد ما لا يعلمه إلا الله، بل الواجب أن تكون النقود رءوس أموال، يُتّجر بها، ولا يُتّجر فيها[2]".

واستدل على ذلك بما يأتي:

١. إن النقود تمثل المعيار الذي يعرف به تقويم الأموال، فيجب أن تكون مضبوطة، فلا تكون عرضة للارتفاع والانخفاض.

٢. لو خضعت النقود للتقلب المستمر وعدم الاستقرار، فإنه لن يكون هناك فارق بينها وبين السلع، فتنتفي الحكمة من وجودها، وهي أن تكون معيارًا للقيم، وتصبح جميع الأشياء عبارة عن سلع.

(١) الطرق الحكمية، ابن القيم صـ٢٠٢

(٢) الطرق الحكمية، ابن القيم صـ٢٠٢

٣. إن حاجة الناس إلى وجود ثمن تقوم به السلع، هو حاجة ضرورية؛ لذا فإنه يجب الحفاظ على الأثمان والابتعاد بها قدر المستطاع عن الحركات التي تؤدي بها إلى سرعة التذبذب والتقلب.

٤. إن الأثمان لا تقصد لأعيانها، بل يقصد التوصل بها إلى السلع، فإذا صارت في أنفسها سلعًا تُقصد لأعيانها فسدت معاملات الناس.

٥. القياس على اتخاذ الفلوس سلعة: يذكر ابن القيم أن الناس لما اتخذوا الفلوس سلعة تقصد للربح، فقد أدى ذلك إلى فساد معاملاتهم، ونزول الضرر والظلم بهم، فمن باب أولى لو اتخذوا النقود التي عليها حياة الناس سلعة[١].

القول الثاني: تجوز المتاجرة في العملات. وقد ذهب إلى هذا جمهور الفقهاء[٢].

واستدلوا على ذلك بحديث عبادة بن الصامت، قال: قال رسول الله ﷺ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة..... مثلًا بمثل، سواءً بسواء، يدًا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدًا بيد»[٣].

وجه الدلالة: إن المضاربة على العملات، هي من باب الصرف، فتكون جائزة، ما دامت قد تحققت شروط الصرف، من التماثل والتقابض في متحدي الجنس، أو التقابض فقط في مختلفي الجنس.

الترجيح:

أرى ترجيح قول جمهور الفقهاء من جواز بيع العملات من حيث الأصل، لقوة ما ستدل به، ولأن عقد الصرف من العقود التي شرعت لحاجة الإنسان، فقد يحتاج الشخص إلى عملة أخرى غير التي تحت يده؛ لإشباع احتياجاته وتلبية رغباته.

(١) إعلام الموقعين: ابن القيم ١٠٥/٢

(٢) تحفة الفقهاء، السمرقندي ٢٧/٣. منح الجليل، عليش ٥١٦/٤. حاشية الجمل على شرح المنهج ٥٢/٣. المغني، ابن قدامة ٤/٤

(٣) أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدًا ١٢١١/٣

لكن لو اتخذ بيع العملات اتجاهًا آخر، نحو التحول بالعملة من كونها ثمنًا للأشياء ومعيارًا للقيم، إلى كونها سلعًا يُقصد بها ما يُقصد بالسلع، وتحولها من كونها وسيلة للتعامل، إلى كونها هدفًا يقصد إليه الإنسان، فهذه هي الحالة التي تمنع شرعًا، وذلك بسبب العدول بالسلعة عن هدفها المقصود، يقول الغزالي: «طلب النقد لغير ما وُضع له ظلم..... فلا معنى لبيع النقد بالنقد إلا اتخاذ النقد مقصودًا للادخار، وهو ظلم[1]».

وهذا ما يحدث في السوق السوداء، التي يختفي فيها المتعاملون عن رقابة الدولة، ويتهربون فيها من دفع الضرائب ومساءلة القانون.

فإننا لو طبقنا هذا على ما يحدث في العملات الافتراضية، فإننا نجد أنه بالرغم من إجازة جمهور الفقهاء التعامل بمقتضى عقد الصرف، لكن يجب ملاحظة محل الجواز، إذ لم يرد محل الجواز عند الفقهاء على ما لو أضر ذلك بمصالح الناس، وكان ذلك سببًا في إحداث آثار اقتصادية سيئة، تعود على الاقتصاد بالضرر، إذ من المسلم به من قواعد الشريعة الكلية أنه "لا ضرر ولا ضرار"، كما لا يرد محل الجواز عند الفقهاء على ما لو منع الحاكم كل من يتاجر في العملة دون وجود ترخيص قانوني لممارسة أعمال الصرافة، إذ للإمام تقييد المباح، ما دام يحقق ذلك مصلحة الناس.

ومن المسلم به أن مسألة التعامل بالعملات الافتراضية، هي مسألة تخضع لضوابط المصلحة العامة من درء المفاسد للمجتمع وجلب المصالح، فلا يجوز النظر إليها باعتبار الحالة الفردية المجردة، التي قد تنفع الفرد أحيانًا، وتضره أخرى.

وذلك لأن النظر إليها باعتبار المصلحة العامة، يجعلنا ننظر إليها باعتبار أن إباحة التعامل بها تضر بالاقتصاد العالمي، باعتبارها عملة غير مراقبة، وليس لها قانون يحكمها، ولا يمكن تتبع أرصدة اصحابها، وغير ذلك من الأضرار الناجمة عنها.

(١) إحياء علوم الدين، الغزالي ٤/٩٢ بتصرف.

الفرع الثاني: التعامل بالعملات الافتراضية في مبادلة السلع

عندما ننظر إلى حكم التعامل بالبيتكوين في مبادلة السلع، فإنه بالرغم من مشروعية التعامل بالنقد مقابل السلعة، وهو أصل عقد البيع، إلا أننا هنا أمام عدة إشكاليات في التعامل بالعملات الافتراضية عند مبادلتها بالسلع.

الإشكالية الأولى: إن العملات الافتراضية، غير معترف بها بين معظم دول العالم، وبهذا فإنها لا تُعدّ عملة من العملات.

الإشكالية الثانية: إن الغالب في التعامل بالعملات الافتراضية، ليس هو مقابلتها بالسلع، وإنما التعامل الغالب، هو على المضاربة بهذه العملات، أما مقابلتها بالسلع فقليل، ومن أهم ما يدل على ذلك هو الإعلانات الكثيرة التي تعج بها شبكة الإنترنت، والتي تدعو إلى المضاربة على العملات، وليس مقابلتها بالسلع، فالوظيفة الأساسية التي تقوم بها هذه العملات، هي المضاربة بها[1].

الفرع الثالث: الربا في العملات الافتراضية

إذا اعتبرنا العملات الافتراضية أثمانًا، حتى مع من يتعارفون التعامل بها فقط، فإنه لا شك أنه على قول الظاهرية القائلين بأن الربا لا يجري إلا في الأصناف الستة المعروفة - وهي الذهب والفضة والقمح والشعير والملح والتمر[2] -، فإنه لا يجري الربا أبدًا في العملات الافتراضية عندهم؛ لأنها ليست من هذه الأصناف الستة.

أما على قول الحنفية، فمع أن علة الربا عندهم هي الكيل والوزن مع الجنس في ربا الفضل، والجنس فقط في ربا النساء[3]، فإنه لا يمتنع وجود الربا في العملات الافتراضية لو اعتبرناها أثمانًا، وذلك لأن الحنفية مع كونهم يرون أن علة الربا هي الكيل والوزن، لكنهم يرون أن الربا يجري في كل ما من شأنه أن يصير ثمنًا

---

(١) وظائف وشروط النقود ومدى تحققها في العملات الافتراضية، عوده، مراد رايق صـ١١٢.

(٢) المحلى، ابن حزم ٤٠٣/٧.

(٣) بدائع الصنائع، الكاساني ١٣٧/٦ - ١٣٩.

بالاصطلاح وتعامل الناس، فإن علماء ما وراء النهر، قد أفتوا بجريان الربا في النقود المغشوشة، مع أن الغالب فيها الغش، وذلك لكثرة تعامل الناس بها عندهم، يقول المرغيناني في الهداية: «لأنها أعز الأموال في ديارنا، فلو أبيح التفاضل فيها ينفتح باب الربا، ثم إن كانت تروج بالوزن فالتبايع والاستقراض بالوزن، وإن كانت تروج بالعد فبالعد...، لأن المعتبر هو المعتاد إذا لم يكن نص، ثم هي ما دامت تروج تكون أثمانًا لا تتعين بالتعيين»[(١)].

أما على قول المالكية، أن علة الربا في الذهب والفضة هي الثمنية، فإن الربا يجري في العملات الافتراضية لو اعتبرناها نقدًا[(٢)]

أما على قول الشافعية، فإن علة الربا في الذهب والفضة، هي غلبة الثمنية، التي يعبرون عنها بجنسية الثمنية أو جوهرية الثمنية غالبًا، فالربا لا يجري في الفلوس حتى لو راجت هذه الفلوس[(٣)].

لكن يجب التنبيه على أن الشافعية عندما يقولون هذا الكلام، فإنه يجب ملاحظة عرفهم وسياقات أقوالهم، فإنهم لما قالوا إن الفلوس لا يجري فيها الربا وإن راجت، فإنهم ذكروا هذا في وقت كانت فيه الثمنية الغالبة، إنما هي للذهب والفضة، أما الفلوس فإنها حتى لو راجت، فإنها كانت نائبة عن الذهب والفضة، في وقت كان التعامل فيه بالذهب والفضة هو الأصل، أما الآن، فإنه لا يوجد في العالم من يضرب العملة من الذهب والفضة، وبناءً عليه فقد تغير الحال.

ولذا فقد جاء في الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي، أن علة الربا في الذهب والفضة، أنهما جنس الأثمان غالبًا، ويقاس عليهما بقية النقود التي تعمل بدل الذهب والفضة[(٤)]

---

(١) الهداية، المرغيناني ٣/ ٨٤ بتصرف. وينظر البحر الرائق، ابن نجيم ٦/ ٢١٨.

(٢) الفواكه الدواني، النفراوي ٢/ ٧٤.

(٣) مغني المحتاج، الخطيب الشربيني ٢/ ٣٦٩.

(٤) الفقه المنهجي على مذهب الشافعي، البغا وآخرون ٦/ ٦٧.

وعلى ذلك فإن العملات الافتراضية لو اعتبرناها أثمانًا، فإنه لا مانع من جريان الربا فيها على مذهب الشافعية.

أما الحنابلة، فلهم رواية، يتفقون فيها مع الحنفية في أن علة الربا هي الكيل والوزن، وهي المشهورة، ولهم رواية أخرى يتفقون فيها مع المالكية والشافعية في أن علة الربا هي غلبة الثمنية[١].

وقد اختار ابن تيمية أن علة الربا في الذهب والفضة مطلق الثمنية[٢].

وهذا الأخير هو الراجح من علة الربا في الذهب والفضة، وبناء عليه، فإن العملات الافتراضية يجري فيها الربا في هذه الحالة، إذا تعارف الناس التعامل بها، وهذا يحقق مقاصد الشريعة من النهي عن الربا في النقدين، فالتعليل بالثمنية تعليل بوصف مناسب؛ فإن المقصود من الأثمان أن تكون معيارًا للأموال يُتوسل بها إلى معرفة مقادير الأموال كما يقول ابن تيمية[٣].

الفرع الرابع: السلم في العملات الافتراضية

إذا اعتبرنا العملات الافتراضية نقودًا، فإنه لا مانع شرعًا من جعلها رأس مال في السلم، على أن يراعى جميع شروط السلم الأخرى من وجوب قبض رأس مال السلم كاملًا في المجلس، وأن لا يكون رأس المال والمسلم فيه مما تجمعهما علة الربا[٤].

وبناءً على ذلك فإنه لا يجوز السلم في العملات الأخرى، وإلا تحقق الربا؛ وذلك لأننا لو افترضنا أن العملة الافتراضية هي رأس مال السلم، والعملة الأخرى هي المسلم فيه، تحقق الربا؛ لأنه لا يوجد تقابض في المجلس، إذ المسلم فيه لا يكون إلا

(١) المغني، ابن قدامة ٥/٤. كشاف القناع، البهوتي ٢٥١/٣.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٤٧١/٢٩.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ٤٧١/٢٩.

(٤) البناية شرح الهداية ٣٥٥/٨. التاج والإكليل، المواق ٤٧٦/٦. تحفة المحتاج، الهيتمي ٤/٥. كشاف القناع ٣٠٤/٣.

أجلًا، وشرط الصرف في مختلفي الجنس هو التقابض في المجلس. كما هو مقرر في الفقه الإسلامي.

ويتفرع على هذا عدة مسائل:

المسألة الأولى: القبض في النقود الافتراضية

يشترط في السلم قبض رأس المال في مجلس العقد - كما سبق -، وإذا اعتبرنا النقود الافتراضية أثمانًا، فإنه لا يتصور فيها القبض الحقيقي، وذلك لأنها ليست أعيانًا ملموسة، وهنا يصار إلى القبض الحكمي، ويمكن تصور القبض الحكمي في النقود الافتراضية، بتسجيلها في البلوكشين، وحفظها باسم العميل في محفظته.

ولقد جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي بجدة صور القبض الحكمي، مثل:

القيد المصرفي لمبلغ من المال في حساب العميل في الحالات التالية:

أ- إذا أُودع في حساب العميل مبلغ من المال مباشرة أو بحوالة مصرفية.

ب- إذا عقد العميل عقد صرف ناجز بينه وبين المصرف في حالة شراء عملة بعملة أخرى لحساب العميل.

ج- إذا اقتطع المصرف -بأمر العميل- مبلغًا من حساب له إلى حساب آخر بعملة أخرى، في المصرف نفسه أو غيره، لصالح العميل أو لمستفيد آخر، وعلى المصارف مراعاة قواعد عقد الصرف في الشريعة الإسلامية[1].

وبهذا يظهر أن القبض الحكمي يقوم مقام القبض الحقيقي.

المسألة الثانية: تأخر القبض في العملات الافتراضية

عندما يتم تنفيذ صفقة بالبيتكوين، فإنه يتم الانتظار ١٠ دقائق، للتحقق من صحة العملة،

(١) انظر قرار مجمع الفقه الإسلامي - جدة - رقم ٥٣ (٤/٦) بشأن القبض دورة المؤتمر السادس ١٧ - ٢٣ شعبان ١٤١٠ الموافق ١٤ - ٢٠ آذار (مارس) ١٩٩٠م.

فإذا كانت هذه المعاملة هي مبادلة عملة بعملة، فإنها ستكون عقد صرف، ومن المعروف أن الصرف يشترط فيه التقابض، فهل هذه المدة التي يتم فيها الانتظار، تؤثر على هذه المعاملة[١]؟

إن انتظار هذه المدة إنما هو للتحقق من صحة العملة، وبالتالي، فإنه لا يتم عقد الصرف إلا بعد هذه المدة، فإذا تم رفض المعاملة، بطل العقد، فلا يؤثر ذلك على صحة العقد شيئًا، لأن العقد متوقف على التحقق من سلامة العملة، وذلك قياسًا على ما لو تمت مبادلة دراهم بدنانير، وأراد كل من الطرفين أن يفحص سلامة الدنانير أو الدراهم، فإن هذ لا يؤثر على صحة الصرف في شيء، لأن تمام العقد متوقف على ذلك[٢].

ويؤيد هذا ما قرره مجمع الفقه الإسلامي بشأن تأخير القبض في النقود الورقية، فقد نص على اغتفار التأخير اليسير في القيد الصرف، الذي يتمكن به المستفيد من التسلم الفعلي للمبلغ[٣]

المسألة الثالثة: ثبوت العملات الافتراضية في الذمة

إذا كان هناك اقتراض للعملات الافتراضية، أو شراء بثمن مؤجل، وكانت العملات الافتراضية هي الثمن المؤجل، فهل يمكن أن تثبت العملات الافتراضية في الذمة أم لا؟

عندما ننظر إلى ثبوت الدين في الذمة، فإننا نجد أن الدين الذي يثبت في الذمة، يشترط فيه أن يكون عام الوجود[٤]، يقول ابن قدامة: "ولا نعلم فيه خلافًا[٥]"؛ وذلك حتى يستطيع المدين سداد هذا الدين من أي مكان كان.

(١) حول النقود المشفرة، السويلم صـ٦. العملات الافتراضية حقيقتها وأحكامها الفقهية، اليحيى، بندر بن عبدالعزيز صـ٢٥١.

(٢) حول النقود المشفرة، السويلم صـ٦. العملات الافتراضية حقيقتها وأحكامها الفقهية، اليحيى، بندر بن عبدالعزيز صـ٢٥١.

(٣) القبض رقم ٥٣ (٤/٦) ١. ٢٣ شعبان ١٤١٠هـ قرار مجمع الفقه الإسلامي بشأن

(٤) نهاية المطلب، الجويني ٦/٦. كشاف القناع، البهوتي ٣٠٣/٣

(٥) المغني، ابن قدامة ٢٢١/٤

وبالنسبة لعملة البيتكوين، فإننا نجد أن المتوفر منها هو ٢١ مليون وحدة فقط، وقد صدر منها ما يقدر بـ ١٧ مليون وحدة، لكن وحدة البتكوين تقبل التقسيم إلى ١٠٠ مليون ساتوشي، وهذا يسمح لقيمتها الإجمالية أن تكون ضخمة جدًا.

ومع ذلك فهي ليست منتشرة في أيدي الناس، بل هي أقل بكثير من الدولار واليورو مثلا المتوفرين في أيدي الناس، مما يجعلها لا تحظى بأن تكون عامة الوجود، ومن هنا فإنه لا يمكن جعلها ثابتة في الذمة.

بينما عملة أخرى مثل الإيثيريوم، يمكن أن ينطبق عليها وصف عموم الوجود، نظرًا لأن إصدارها غير مرتبط بعدد وحدات معينة، والمعروض منها إلى الآن، أكثر من ١٠٠ مليون وحدة، لكنها مع ذلك لا تزال أقل انتشارًا من العملات النقدية المتداولة[١].

المطلب الثاني
زكاة العملات الافتراضية

مما يترتب على القول بنقدية العملات الافتراضية، هو أنه يجب فيها الزكاة، لكن هناك طريقان لاكتساب النقود الافتراضية:

الطريق الأول: اكتسابها عن طريق المبادلات اليومية.

الطريق الثاني: اكتسابها عن طريق التعدين.

وسأتكلم عن الزكاة في كل طريق من هذين الطريقين.

الفرع الأول: اكتسابها عن طريق المبادلات اليومية

يتم الحصول على العملات الافتراضية من خلال المبادلات اليومية، عن طريق الشراء من الأسواق والبورصات المتخصصة في بيع واستبدال هذه العملات بالعملات

(١) حول النقود المشفرة، السويلم صـ٥. عملة البتكوين، عصام الدين، أحمد محمد - مجلة المصرفي العدد ٤٧ سبتمبر ٢٠١٤م صـ٥٠

النقدية التقليدية الأخرى كالدولار وغيره، وهذا يتم من خلال مواقع متخصصة أو منصات إلكترونية تكون وسيطة بين العملاء.

كما يمكن الحصول على العملات الافتراضية، من خلال بيع السلع أو الخدمات، ومبادلتها بالعملات الافتراضية، من خلال الإنترنت أيضًا كما سبق[١].

فإذا كان اكتساب النقود الافتراضية عن طريق المبادلات كالمتاجرة، سواء كانت المتاجرة بتبادل العملات الافتراضية ببعض العملات الأخرى، أو كانت المتاجرة بتبادل العملات الافتراضية بالسلع، فإنه إذا توفرت شروط الزكاة في النقود الافتراضية، من الملك التام، وحولان الحول، وبلوغ النصاب، وجب عليه زكاتها، كغيرها من النقود، ويجب على مالكها أن يجمعها مع سائر نقوده ويزكيها جميعا إذا بلغ جميع نقوده النصاب، وتعتبر قيمة هذه النقود عند وجوب الزكاة.

الفرع الثاني: اكتسابها عن طريق التعدين

تعني عملية تعدين العملة (Cryptomining): البحث عن العملة من خلال البرامج الإلكترونية الموجودة على الحاسوب. وقد سميت عملية التعدين بهذا الاسم؛ لأنها تشبه تعدين المعادن، التي هي عبارة عن البحث والتنقيب عن المعادن في باطن الأرض[٢].

ولذا، فإنه يطلق على تعدين العملات الافتراضية أيضا: التنقيب (Mining).

ويتم التنقيب عن العملات الافتراضية عن طريق استخدام أجهزة حواسيب متخصصة، ذات كفاءة عالية جدا، بحيث يقوم تطبيق معين مثبت على هذه الحواسيب، بعملية إنتاج عملات افتراضية جديدة، بعد فك رموز رياضية معقدة، يطلق عليها الخوارزميّات[٣].

---

(١) النقود الافتراضية، الباحوث صـ٤.

(٢) منصات المعاملات البديلة والعملات الرقمية بين حرية التداول وإشكاليات الرقابة، مركز هردو لدعم التحليل الرقمي صـ٩.

(٣) منصات العملات البديلة والعملات الرقمية بين حرية التداول وإشكاليات الرقابة: مركز هردو لدعم التعبير الرقمي صـ٧ - القاهرة ٢٠١٨م.

ويتم تسجل عدد العملات الافتراضية التي حصل عليها الشخص من خلال نظام بلوكتشين الذي هو عبارة عن قاعدة بيانات لتتبع حركة التعدين، لتسجيل ما جرى إنتاجه من عملة افتراضية. ويقوم هذا النظام بتوثيق عملية التعدين، وبالتالي يصعب التزوير أو إضافة عملات غير حقيقية في حساب الشخص.

وبناءً على ذلك، فإن نظام بلوك تشين يُعدّ بمثابة السجل الذي يتم الاحتفاظ فيه بجميع الحركات المالية والأصول والمصاريف وما شابه، أي سجل المحاسبة المالية الذي يطلق عليه دفتر الأستاذ في المحاسبة، لكنه نظام سجل إلكتروني لمعالجة الصفقات وتسجيلها، بما يتيح لكل الأفراد تتبع المعلومات عبر شبكة آمنة لا تستدعي التحقق من طرف ثالث، فهو دفتر حسابات لا مركزي، يمثل حلًا للتخلص من الإجراءات الروتينية التي لا تنتهي إلا بمستندات ورقية[1].

والتعدين في ذاته مباح، ما دام الإنسان يقوم بالتنقيب عن ما لم تسبق يد أحد إليه، فهو استباق إلى ما هو مباح، والناس شركاء في المباح، ما لم تسبق يد أحدهم إليه، باعتبار أن لكل واحد منهم الحق في الحصول عليه، فإذا حازه، فقد صار مالكًا له.

ولا شك أن الحكم على عملية تعدين العملات الافتراضية بالجواز، إنما يترتب على قول من يقول بجواز التعامل بالنقود الافتراضية فقط، فبناءً على القول بجواز النقود الافتراضية، يكون التعدين جائزًا، لكن يلاحظ أن الإباحة في الشريعة تخضع لبعض الضوابط الأساسية للإباحة عامة، وتُعدّ أهم هذه الضوابط في عملية التعدين:

الضابط الأول: الابتعاد عن الغرر.

والغرر ما لا تؤمن عاقبته[2]، فإذا كان الغالب في عملية التعدين، هو الخسارة

(١) المرجع السابق ١١ - ١٣.

(٢) المهذب، للشيرازي ١٢/٢. الفتاوى الكبرى، لابن تيمية ١٦/٤

التي تلحق بالشخص، نظرًا لأنه قد يدفع كثيرًا من الأموال بهدف الحصول على البيتكوين، ثم تبوء هذه المحاولات بالفشل في معظمها، فإنه لا يجوز الدخول في هذه العملية أصلًا؛ لكونها تحتوي على الغرر المنهي عنه شرعًا؛ لشبهها بالقمار.

الضابط الثاني: عدم الإضرار بالآخرين

وذلك بالتأثير مثلًا على الطاقة الكهربائية لأهل هذه البلد أو لهذه الدولة؛ وذلك لما تحتاج إليه عملية التعدين من طاقة كهربائية ضخمة، قد تفوق حاجة الدول أحيانًا إلى الطاقة(١)، وذلك لأن الضرر ممنوع شرعًا؛ لحديث النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار(٢)».

حكم زكاة العملة المكتسبة عن طريق التعدين

إذا تم اكتساب النقود الافتراضية عن طريق التعدين، فهل نطبق على هذه النقود أحكام الركاز، من حيث وجوب زكاتها بمجرد الحصول عليها، دون انتظار للحول؟ باعتبار أن الركاز قد يتم الحصول عليه من باطن الأرض عن طريق التنقيب، وكذلك العملات الافتراضية يتم الحصول عليها أول مرة عن طريق التنقيب؟ أم أن العملات الافتراضية التي تم الحصول عليها عن طريق التعدين تلحق بالقسم الأول، فيشترط حولان الحول لوجوب زكاتها؟

بالبحث في هذا الموضوع، لم أجد من تطرق إلى هذا التساؤل، لذا فإن الأمر يقتضي تأصيله للوقوف على حكمه.

وهذا يقتضي ابتداءً بيان مفهوم الركاز، حتى يمكن بيان ما إذا كانت العملات الافتراضية تدخل تحت هذا المعنى أم لا؟

---

(١) ينظر التقرير الذي نشرته الشبكة الإخبارية، CBS نيوز على موقع: www.cryptoarabe.com/2018/02/27/bitcoin-energy-consumption-high/.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده ٥/٥٥. وهو حديث حسن. انظر خلاصة البدر المنير، ابن الملقن ٢/٤٣٢.

مفهوم الركاز

الركاز لغة: هو المدفون في الأرض إذا خفي[١]

الركاز اصطلاحًا: يعرف الركاز اصطلاحًا بأنه كل مال وجد مدفونًا من ضرب الجاهلية [٢].

وعرفه ابن عرفه بأنه: دفن جاهلي[٣].

المسألة الأولى: اشتراط النصاب في زكاة الركاز

لقد اختلف الفقهاء في اشتراط النصاب في زكاة الركاز على قولين:

القول الأول: ذهب هذا القول إلى اشتراط النصاب في زكاة الركاز. وقد ذهب إلى هذا القول الشافعية[٤].

وقد استدل الشافعية لما ذهبوا إليه بالقياس على سائر أنواع الزكاة الأخرى بجامع أن كلًّا من هذه الأنواع زكاة، فيشترط فيها النصاب[٥].

القول الثاني: ذهب هذا القول إلى عدم اشتراط النصاب في زكاة الركاز. وقد ذهب إلى هذا القول جمهور الفقهاء، الحنفية[٦]، والمالكية[٧] والحنابلة[٨].

---

(١) فقه اللغة وسر العربية، الثعالبي ١٤٦/١. العين: الفراهيدي ٣٢٠/٥. المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده ٧٣٨/٦. طلبة الطلبة، نجم الدين النسفي. التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي١٨١/١

(٢) الأحكام السلطانية، الماوردي١٠٢/٢، ١٠٣. بدائع الصنائع، الكاساني ٦٥/٢ – ٦٨. الفروع، ابن مفلح ٤٩٧/٢. التعريفات، الجرجاني ١١٢/١

(٣) شرح حدود ابن عرفة، الرصاع ٧٦/١

(٤) إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، الدمياطي ١٨١/٢. شَرح المُقَدّمَة الحضرمية: الحضرمي ٥٠٤.

(٥) شرح المقدمة الحضرمية، الحضرمي صـ٥٠٤.

(٦) الخراج، أبو يوسف ٣٢.

(٧) إرشاد السالك إلى أشرف المسالك، شهاب الدين البغدادي ٣٤.

(٨) الشرح الكبير على متن المقنع، ابن قدامة، عبدالرحمن ٥٨٥/٢.

وقد استدل الجمهور لما ذهبوا إليه، بالقياس على الغنائم، فإنه يجب تخميس الغنائم ولو لم تبلغ نصابًا، فكذلك الركاز بجامع وجوب التخميس في كل[١].

الترجيح:

يترجح لدى الباحث القول باشتراط النصاب؛ لأنه ليس بغنيمة في الحقيقة، وإنما هو مال حصل عليه الإنسان بطريق مباح، لم يتعلق به غزو ولا جهاد، فكان إلحاقه بسائر أمواله المباحة أقرب.

المسألة الثانية: اشتراط الحول في زكاة الركاز.

اختلف الفقهاء في اشتراط الحول في الركاز على قولين:

القول الأول: ذهب الحنفية والمالكية والشافعية، والحنابلة إلى عدم اشتراط الحول في زكاة الركاز، حيث يجب على من وجد الركاز أن يخرج زكاته على الفور[٢].

واستدلوا على ذلك بأن الحول إنما ضُرب لأنه وقت يتمكن فيه الشخص من تنمية المال، أما الركاز، فهو نماء حقيقي، لا يحتاج إلى ضرب وقت لتنميته؛ لأنه نماء في نفسه، كما أنه لا مشقة في الحصول عليه غالبًا[٣].

القول الثاني: ذهب هذا القول إلى اشتراط الحول في الركاز لوجوب الزكاة فيه، وهو وجه عند الشافعية، اختاره المزني، وهو قول إسحاق بن راهويه[٤].

واستدل على ذلك بقوله ﷺ: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول[٥]».

---

(١) الخراج، أبو يوسف ٣٢.

(٢) البناية، العيني ٤٠٤/٣. شرح مختصر خليل، الخرشي ١٧٩/٢. الحاوي الكبير، الماوردي ٨٨٣/٣. الشرح الممتع، العثيمين ١٩/٦.

(٣) تبيين الحقائق، الزيلعي ٢٨٨/١. كفاية الأخيار، الحصني صـ١٢٧.

(٤) الحاوي الكبير، الماوردي ٣٣٩/٣.

(٥) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الزكاة، باب من استفاد مالًا ١٧٥/١، وهو حديث صحيح.

واستدلوا من المعقول بقياس الركاز على المستفاد من الهبة والميراث، إذ يُشترط فيه حولان الحول، فكذلك الركاز، بجامع أن هذه الأمور كلها هي من جنس ما تتكرر زكاته[1].

الترجيح:

بعد عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم في اشتراط حولان الحول في الركاز، أرى ترجيح قول القائلين باشتراط الحول لعموم النص الوارد في الحديث دون تفريق بين مال وآخر.

المسألة الثالثة: اشتراط النصاب وحولان الحول في العملات الافتراضية.

مما سبق من بيان مفهوم الركاز، وهو أنّه دفن الجاهلية، كما ذهب إليه الفقهاء، فإن الباحث يجد أن أحكام الركاز لا تنطبق على العملات الافتراضية، وذلك لوجود فروق بينهما كما يأتي:

١. إن العملات الافتراضية، وإن كانت خفية عن الإنسان، كالركاز الذي في باطن الأرض، لكنها تحتاج إلى تنقيب باستخدام أجهزة حاسوبية ذات كفاءة عالية، وباستخدام برامج معينة، لها القدرة على عملية التنقيب، لكنها لا يمكن أن ينطبق عليها أنها من دفن الجاهلية، ولذا لا يتأتى فيها قياسها على الركاز من وجوب إخراج الخمس فيها، كما في الركاز.

٢. إن العملات الافتراضية، ليست من دفن الجاهلية، بل هي من ابتكار أحد الأشخاص، الذين يقصدون إلى اختراع هذه العملات، حتى يتعامل بها الناس بديلًا عن العملات النقدية.

٣. إن العملات الافتراضية تحتاج في التنقيب عنها إلى مجهود كبير، وإلى تكبد كثير من الجهد والنفقات للحصول عليها، بخلاف الركاز الذي يحصل عليه

(١) الحاوي الكبير، الماوردي ٣/٣٣٩.

الشخص بلا تعب أو مشقة، يقول الحصني في كفاية الأخيار عن الركاز: «ولا مشقة فيه غالبًا[1]».

ومن هنا ندرك أن العملات الافتراضية، تفارق الركاز فيما ينطبق على الركاز من أحكام، فلو ذهبنا إلى القول بعدم اشتراط النصاب في الركاز، وكذلك عدم اشتراط الحول، فإن هذا لا ينطبق على هذه العملات.

(١) كفاية الأخيار: الحصني صـ١٨٥.

الخاتمة

لقد خلص هذا البحث إلى عدة نتائج، أهمها:

١. إن العملات الافتراضية هي وحدة حسابية رقمية، صادرة عن غير البنك المركزي والمؤسسات الائتمانية، تعمل خارج نظام النقد الرسمي، منتَجة بواسطة برامج حاسوبية، ولا تحتاج إلى وسيط بين المتعاملَين، وتستمد قيمتها من الثقة الكائنة في القبول الطوعي لها.

٢. لقد اختلفت أنظار الاقتصاديين حول نقدية العملات الافتراضية، فقد ذهب بعضهم إلى أنها نقود، مثلها مثل النقود الحقيقية، لكثرة تعامل الناس بها في بعض الدول، بينما ذهب البعض إلى أنها ليست نقودا، وإنما هي سلع؛ لأنها لا تمتلك وظائف النقد المعروفة، فلا يمكن اعتبارها نقودًا، فهي تعد من أنواع الأصول الاستثمارية، وذهب رأي ثالث إلى أنها ليست نقودًا، وليست سلعًا؛ لأنها بالإضافة إلى كونها لا تتمتع بوظائف النقد، فهي ليس لها كيان ملموس حتى يمكن اعتبارها سلعًا، بل هي أرقام مخزّنة فقط.

٣. ترتب على اختلاف الاقتصاديين حول نقدية العملات الافتراضية، اختلاف الفقهاء حول نقديتها أيضًا، فقد ذهب أكثر المعاصرين إلى أنها ليست نقودًا؛ وذلك أن النقود في الفقه الإسلامي يشترط فيها إصدار الدولة لها، فهذه النقود تشبه النقود المغشوشة، وتراب الصاغة التي تحدث الفقهاء عنها قديمًا، فضلًا عن أنها تحتوي على كثير من المخاطر التي تجعلها لا تتمتع بالاستقرار النسبي. بينما ذهب البعض إلى أن العملات الافتراضية، هي نقود في حق من تعامل بها؛ لأن النقود تكتسب هذه الصفة من اصطلاح المتعاملين عليها.

٤. هناك بعض الآثار التي تترتب على اعتبار العملات الافتراضية نقودًا، أو

ليست نقودًا، فلو قلنا إنها نقود، فإنه يجري فيها الربا، وتجب فيها الزكاة، وتصلح أن تكون رأس مال في السلم وتقطع فيها اليد في السرقة، أما لو قلنا إنها ليست نقودًا، فلا تجري فيها هذه الأحكام.

قائمة المصادر والمراجع

١. الأحكام السلطانية، الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري - دار الكتب العلمية - بيروت.

٢. أحكام القرآن، ابن العربي، محمد بن عبدالله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (ت: ٥٤٣هـ) الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٣. إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين (حاشية على فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات

٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين. ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، شمس الدين (ت: ٧٥١هـ) ط: الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

٥. البيتكوين نظام الدفع الإلكتروني، النعيمي، مثنى وعد الله يونس. شبكة الألوكة ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م

٦. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، علاء الدين (ت: ٥٨٧هـ)، ط٢ دار الكتب العلمية ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٧. البناية شرح الهداية، العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين العينتابي ط الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان.

٨. البيان في مذهب الإمام الشافعي. العمراني، يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (ت: ٥٥٨هـ) ط١ دار المنهاج - جدة ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٩. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت: ٧٤٣ هـ) الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق الطبعة الأولى، ١٣١٣هـ.

١٠. تحفة الفقهاء، السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي (المتوفى نحو: ٥٤٠هـ) الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

١١. تداعيات العملة الافتراضية على الامن القومي، بارون، جوشوا وآخرون صـ٢٠ مؤسسة براند - كاليفورنيا ٢٠١٥م

١٢. التعريفات، الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت: ٨١٦هـ).

١٣. التلقين في الفقة المالكي. البغدادي، عبدالوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (ت: ٤٢٢هـ) ط١ دار الكتب العلمية ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

١٤. التوقيف على مهمات التعاريف: المناوي، زين الدين عبدالرؤوف بن تاج العارفين.

١٥. الحاوي الكبير، الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري (ت: ٤٥٠هـ) الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

١٦. حكم التعامل بالبيتكوين هل هو مقامرة أم متاجرة، الغامدي، منصور بن عبدالرحمن بحث مقدم إلى مركز التميز البحثي - جامعة الإمام محمد بن سعود - السعودية محرم ١٤٤٠هـ.

١٧. حول النقود المشفرة، السويلم، سامي بن إبراهيم بحث مقدم إلى مركز التميز البحثي - جامعة الإمام محمد بن سعود - السعودية محرم ١٤٣٩هـ.

١٨. الشرح الكبير على متن المقنع، ابن قدامة، عبدالرحمن بن محمد بن أحمد

المقدسي الجماعيلي الحنبلي، شمس الدين (ت: ٦٨٢هـ) ط دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.

١٩. شرح حدود ابن عرفة، الرصاع، محمد بن قاسم الأنصاري (المكتبة العلمية - الطبعة الأولى - ١٣٥٠هـ).

٢٠. شرح مختصر خليل، الخرشي، محمد بن عبدالله الخرشي (ت: ١١٠١هـ) ط دار الفكر للطباعة - بيروت.

٢١. طلبة الطلبة: النسفي، عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين - عالم الكتب ٣٨ عبدالخالق ثروت - القاهرة الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م العلمية - بيروت.

٢٢. العملات الافتراضية، آل عبدالسلام، ياسر. بحث مقدم إلى حلقة النقد الافتراضي - السعودية.

٢٣. العين، الفراهيدي، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري (ت: ١٧٠هـ) الناشر: دار ومكتبة الهلال.

٢٤. فتوى دار الافتاء الفلسطينية بتحريم النقود الافتراضية الصادرة في ٢٥ ربيع الأول ١٤٣٩هـ ١٤ كانون الأول ٢٠١٧م

٢٥. فتوى مفتي جمهورية مصر العربية الصادرة في ١٤ شعبان ١٤٤٠هـ ٢٠ إبريل ٢٠١٩م.

٢٦. فقه اللغة وسر العربية، الثعالبي، عبدالملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور (ت: ٤٢٩هـ) الناشر: إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

٢٧. قرار مجمع الفقه الإسلامي - جدة رقم ٦٣ (٧/١) بشأن الأسواق المالية ١٤١٢هـ-١٩٩٢م - الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٢٨. كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى (ت: ١٠٥١هـ) الناشر: دار الكتب العلمية.

٢٩. المبسوط، السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (ت: ٤٨٣هـ) الناشر: دار المعرفة - بيروت - تاريخ النشر: ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٣٠. مجموع الفتاوى، تقي الدين، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ) - الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية.

٣١. المجموع شرح المهذب، النووي، محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ) الناشر: دار الفكر.

٣٢. المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي.

٣٣. معيار البيتكوين البديل اللامركزي للنظام المصرفي المركزي، عموص، سيف الدين - ترجمة: أحمد محمد حمدان - مركز ترخيص حقوق النشر ٢٠١٩م.

٣٤. المغني، ابن قدامة، عبدالله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي (ت: ٦٢٠هـ) ط مكتبة القاهرة ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.

٣٥. منصات المعاملات البديلة والعملات الرقمية بين حرية التداول وإشكاليات الرقابة، مركز هردو لدعم التحليل الرقمي - القاهرة ٢٠١٨م.

٣٦. المهذب في فقه الإمام الشافعي. الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، أبو إسحاق (ت: ٤٧٦هـ) دار الكتب العلمية.

٣٧. النقد الافتراضي " البيتكوين نموذجًا" يحيى، إبراهيم بن أحمد بن محمد. بحث مقدم إلى حلقة النقد الافتراضي - السعودية.

٣٨. النقود الافتراضية، مفهومها وأنواعها وآثارها الاقتصادية. الباحوث، عبدالله

ابن سليمان بن عبدالعزيز - بحث منشور في المجلة العلمية للاقتصاد والتجارة - كلية التجارة - جامعة عين شمس - القاهرة العدد١ يناير ٢٠١٧م.

٣٩. النقود الرقمية الرؤية الشرعية والآثار الاقتصادية. أبو غدة، عبدالستار بحث مقدم إلى مؤتمر الدوحة الرابع للمال الإسلامي يناير ٢٠١٨م.

٤٠. الهداية في شرح بداية المبتدي: علي بن أبي بكر بن عبدالجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (ت: ٥٩٣هـ) ٣٤٩/٢ دار احياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

فهرس المحتويات

المقدمة ٤٨٥
المبحث الأول: مفهوم العملات الافتراضية، ونشأتها، ومزاياها ومخاطرها،
ويشتمل على مطلبين: ٤٨٩
المطلب الأول: مفهوم العملات الافتراضية ٤٨٩
المطلب الثاني: مزايا ومخاطر النقود الافتراضية، ونطاق قبولها ٤٩٤
المبحث الثاني: نقدية العملات الافتراضية، ويشتمل على مطلبين: ٤٩٧
المطلب الأول: نقدية العملات الافتراضية في الاقتصاد الوضعي..... ٤٩٧
المطلب الثاني: نقدية العملات الافتراضية في الفقه الإسلامي ٥٠١
المبحث الثالث: الأحكام المترتبة على التعامل بالنقود الافتراضية،
ويشتمل على مطلبين: ٥١٣
المطلب الأول: حكم المضاربة في النقود الافتراضية ٥١٣
المطلب الثاني: زكاة العملات الافتراضية ٥٢٢
الخاتمة ٥٣٠
قائمة المصادر والمراجع ٥٣٢

فائدة: ورد النبي ﷺ في اليوم والليلة

مجموع ورد النبي ﷺ الراتب بالليل والنهار، أربعون ركعة، كان يحافظ عليها دائماً سبعة عشر فرضاً، واثنتا عشرة سنة راتبة، وإحدى عشرة قيامه بالليل، والمجموع أربعون ركعة، وما زاد على ذلك فعارض غير راتب، فينبغي للعبد أن يواظب على هذا الورد دائماً إلى الممات، فما أسرع الإجابة وأعجل فتح الباب لمن يقرعه كل يوم وليلة أربعين مرة.

زاد المعاد (٣٢٧/١)، ولطائف الفوائد للأستاذ الدكتور سعد بن تركي الخثلان، (ص٥٧).

مراعاة الأدب عند الفقهاء
آداب الطعام أنموذجًا

إعداد:
أ. د. عبدالعزيز بن إبراهيم الشبل
الأستاذ في قسم الفقه بكلية الشريعة
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الكريم الوهاب، منزل الكتاب، ومجري السحاب، والصلاة والسلام على من بُعث ليتمم لنا مكارم الأخلاق والآداب، وعلى آله ذوي الألباب، وصحبه أكرم الأصحاب، ومن تبع هداهم إلى يوم الحساب، أما بعد:

فإن هذه الشريعة العظيمة هي أكمل الشرائع، وأفضل المناهج، ما من خير إلا جاءت به، وما من شر إلا حذرت منه، وهي بشمولها وعظمتها تستدعي من العاقل شكر المُنْعِم بها، وحمد المتفضل بها، وهي لكمالها شملت كل أفعال المكلَّف، في عبادته للإله الحق، ومعاملته مع الخلق. ومن هذه الجوانب التي لم تغفلها الشريعة الغراء: الآداب، سواء أكانت هذه الآداب: في أدب الإنسان مع الرب، أو مع النفس، أو مع سائر الخلق. وقد أحببت أن يكون موضوع بحثي هذا في جانب من جوانب الآداب، وهو جانب -حسب اطّلاعي المحدود- لم يأخذ حقه من الدراسة فيما سبق، ألا وهو مراعاة الفقهاء للأدب، فقد لاحظت أثناء قراءتي في المدوّنات الفقهية أن الفقهاء يراعون الأدب، ويستدلون به استقلالًا، فأحببت أن أجمع المسائل التي راعى فيها الفقهاء الأدب عند استدلالهم، وأدرسها دراسةً تحليليةً؛ لأخرج بتصوّر واضح عن طريقتهم في إيراد المسائل والاستدلال لها، وحتى تكون منهجية الاستقراء أكثر دقة، فقد حددت آداب الطعام لتكون عينةً للدراسة، وسبب اختياري لهذه العينة أن مراعاة الأدب فيها ظاهرة عند الفقهاء، فعمدت إلى ما دوّنه الفقهاء في آداب الطعام، فجرَدتُ مئات الصفحات حتى آخذ تصوّرًا عامًا دقيقًا عن منهجيتهم، ثم بعد ذلك استقرأت هذه المسائل في مظانها؛ بحثًا عما يفيد في بناء تصور واضح عن

المنهجية الفقهية في دراسة هذه المسائل، فألفيت كنوزًا مدفونة، وجواهر مكنونة، فضممت الفرع إلى مثيله، ووضعت النظير مع عديله، ثم نظمتها في عقد فريد، قرّبتُ فيه البعيد. فما رأيتَ فيه من حسن، فهو من الكريم مُولي المنن، انتقيته لك من فقهنا العظيم، وليس لي فيه سوى الانتقاء والتقديم، وإن رأيت فيه غير ذلك، فآمل منك أن تغض الطرف، وتولي صاحبك جميل اللطف. فقد كتَبَ هذا البحث وهو يجاهد ذهنه الكالّ، ويدافع تشتت البال، مع تزاحم مشاغل تعيقه عن ضبط المسائل، فاقبل جهد المقلّ على ما به من خلل، أجارك الله من الزلل.

الأسباب التي دعتني لهذا البحث

١. ما لحظته من كثرة استدلال الفقهاء بالمعاني في أبواب الآداب، فرغبت في تجلية بعض جوانب هذه الطريقة، خصوصًا مع ضعف الاهتمام بهذا النوع من الأدلة عند كثير من الباحثين المعاصرين.

٢. اختلاف طريقة إيراد مسائل هذا البحث في المدونات الفقهية عن غيرها من المسائل، مما دعاني لدراسة هذه المسائل؛ للتعرف على طريقتهم في إيراد تلك المسائل.

٣. كثيرًا ما أتحدث عن أهمية الدراسات التحليلية، فتأتي بعض الأسئلة حول طريقة الكتابة في هذا المجال من الأبحاث، فأحببت المشاركة في نموذج عملي للكتابة التحليلية الفقهية.

أهداف البحث

١. جمع مسائل آداب الطعام، والتي استدل لها الفقهاء بكمال الأدب أو ما في معناه.

٢. تحليل طريقة الفقهاء في إيراد المسائل المبحوث عنها.

٣. تحليل طريقة الفقهاء في الاستدلال لتلك المسائل.

ضابط البحث

دراسة تحليلية للمسائل التي راعى فيها الفقهاء الأدب في آداب الطعام، والتي ليس لها دليل نصي خاص بها.

الدراسات السابقة

بعد البحث لم أجد دراسةً خاصةً تعالج موضوع البحث بالطريقة المذكورة.

منهج البحث

١. أقتصر على المسائل التي راعى فيها الفقهاء الأدب، ولم يستدلوا بدليل غيره.

٢. أُورِدُ مسائل البحث من غير التعرض للخلاف إلا عند الحاجة لذلك.

٣. أبين طريقة مراعاتهم للأدب، فأذكر طريقة استدلالهم بالأدب أو ما فيه معناه.

٤. أذكر بعد إيرادي للمسألة أهم ما لحظته على طريقتهم في دراسة المسألة، إلا إن كان ما لحظته واضحًا وسبق ذكره فإني لا أكرره غالبًا إلا من باب التأكيد.

٥. أختم البحث بدراسة تحليلية لأهم معالم طريقة الفقهاء في إيراد مسائل البحث، وطريقتهم في الاستدلال لها.

٦. أوثق الأقوال من كتب أهل المذهب نفسه.

٧. أخرج الأحاديث والآثار، وأبين ما ذكره أهل الشأن في درجتها -إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما-، فإن كانت كذلك فأكتفي حينئذٍ بتخريجها منه.

٨. تكون الخاتمة عبارة عن ملخص للبحث، يعطي فكرةً واضحةً عما تضمنه البحث، مع إبراز أهم النتائج.

٩. أتبع البحث بثبت للمراجع، وفهرس للموضوعات.

خطة البحث

تمهيد: في تعريف مراعاة الأدب.

المبحث الأول: لمحة عن آداب الطعام في السنة النبوية.

المبحث الثاني: مسائل فقهية راعى فيها الفقهاء الأدب، ولم يستدلوا لها بدليل غيره، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: آداب تراعى عند الاجتماع على الأكل.

المطلب الثاني: آداب متعلقة بالضيافة.

المبحث الثالث: دراسة تحليلية للمسائل التي روعي فيها الأدب.

القسم الأول: المعالم المتعلقة بطريقة إيراد الفقهاء للمسائل التي روعي فيها الأدب.

القسم الثاني: المعالم المتعلقة بطريقة استدلال الفقهاء للمسائل التي روعي فيها الأدب.

الخاتمة.

تمهيد
في تعريف مراعاة الأدب

المسألة الأولى: تعريف المراعاة

المراعاة، مفاعلة من راعى، وراعيت الأمر: نظرت إلى أين يصير، وراعيته: لاحظته، وراعيته من مراعاة الحقوق[١].

وراعى أمره: حفظه وترقبه، والمراعاة: المناظرة والمراقبة، يقال: راعيت فلانًا مراعاةً ورعاءً إذا راقبته وتأملت فعله[٢].

والمراعاة: المحافظة والإبقاء على الشيء[٣].

وراعني سمعك: استمع إلي[٤].

وأنا أراعي فلانًا: أنظر ماذا يفعل[٥].

ولا يخرج استخدام هذه اللفظة عند الفقهاء عن معناها اللغوي، فهم يلاحظون الأدب، ويحافظون عليه، ويأخذونه بعين الاعتبار[٦].

المسألة الثانية: تعريف الأدب

أولًا: تعريف الأدب لغة

"الهمزة والدال والباء: أصل واحد تتفرع مسائله وترجع إليه، فالأدب أن تجمع

(١) الصحاح (رعى) (٦/٢٣٥٨) ولسان العرب (رعي) (١٤/٣٢٧).
(٢) لسان العرب (الموضع السابق).
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق.
(٥) أساس البلاغة (رعى) (١/٣٦٤).
(٦) جاء في معجم لغة الفقهاء (٤٢٠): "المراعاة بضم الميم، مصدر راعى، ملاحظة الوضع في الاعتبار".

الناس إلى طعامك.. والآدب الداعي.. ومن هذا القياس الأدب أيضًا؛ لأنه مجمع على استحسانه."[١].

وفي اللسان[٢]: «الأدب الذي يتأدب به الأديب من الناس سمي أدبًا؛ لأنه يأدب الناس إلى المحامد وينهاهم عن المقابح، وأصل الأدب الدعاء، يقال: صنيع يدعى إليه الناس: أي مدعاة ومأدبة».

والأدب: الظرف وحسن التناول[٣].

والأدب: أدب النفس والدرس، تقول منه: أدُب الرجل بالضم فهو أديب، وأدّبته فتأدّب[٤].

ثانيًا: تعريف الأدب اصطلاحًا:

الأدب عند الفقهاء يطلق على معانٍ متعددة، ويستعمل في سياقات متنوعة، والأدب وإن كان بادي الرأي قد يكون واضحًا، ولكن عند التأمل في السياقات التي تورد فيها هذه اللفظة يرد تساؤل لماذا أوردوها هنا، ولم يوردوها هناك، وقد حاولت أن أجمع بعض التعريفات للأدب عند الفقهاء[٥]؛ لنقترب من المعنى المراد عندهم للأدب. ويمكن تصنيف تعريفات الفقهاء في مجموعتين:

المجموعة الأولى:

التعريفات التي تعرّفه باعتباره وصفًا لما يجب في حق الله سبحانه وتعالى، أو ما شرعه الله لعباده سواءً أكان مستحبًا أو واجبًا، ومن ذلك هذه التعريفات:

(١) المقاييس في اللغة (أدب) (١/٧٤).
(٢) (أدب) (١/٢٠٦).
(٣) المرجع السابق والقاموس المحيط (الأدب) (٥٨).
(٤) الصحاح (أدب) (١/٨٦).
(٥) ألحقت بذلك أيضًا ما يورده شراح الأحاديث الذين لهم نفس فقهي عند تفسيرهم لكلمة الأدب؛ وذلك لأن إفراد المحدثين أبوابًا للأدب له تأثير كبير على الفقهاء، ففهم مرادهم بالأدب يساعد في فهم مراد الفقهاء بالأدب.

١. فعل ما يحسن بينه وبين ربه[١].

٢. الأمر المطلوب، سواء كان مندوبًا أو واجبًا[٢].

٣. ما يجب على المكلف فعله أو تركه مما يتعلق بالخالق والمخلوق[٣].

٤. ما فعله النبي ﷺ مرة أو مرتين، ولم يواظب عليه[٤].

وهذا الإطلاق الأخير للحنفية، يفرقون بين الأدب وبين السنة، بأن السنة ما واظب النبي ﷺ عليها ولم يتركها إلا مرة أو مرتين، والأدب ما فعله النبي ﷺ مرة أو مرتين ولم يواظب عليه[٥]، وعلى ذلك فإنه نوع من أنواع المستحب.

وفي مسلم الثبوت مع شرحه[٦] في الفرق بين الندب والتأديب: "(والفرق أن الندب لثواب الآخرة) أي يكون هو المقصود منه (والتأديب لتهذيب الأخلاق) وهو المقصود منه (وربما يستجلب الثواب) وهو لا ينافي مقصودية التهذيب؛ ولهذا أدرجه بعضٌ في الندب".

(١) شرح ابن ناجي على الرسالة (١٣/١).

(٢) حاشية الجمل (٨٠/١)، وانظر: حاشية البجيرمي على شرح المنهج (٥١/١)، وحاشية قليوبي (٤٣/١)، وحاشية الشبراملسي (١٢٩/١)، وقال في آداب الأكل للأقفهسي (١١): "والأدب يقع على الأحكام الخمسة، فيقال للواجب أدب وكذلك بقية الأحكام؛ ولذلك صح تفسير الأصحاب بباب آداب قضاء الحاجة ثم عدهم من تلك الآداب محرمات وواجبات...".

(٣) ذكر ذلك في الفواكه الدواني (٢٢/١) بعد أن قسم الأدب إلى أربعة أقسام: طبيعي، وكسبي، وصوفي، وشرعي، ثم فسّر الشرعي بما ذكر. وفي حاشية الصاوي (٨٧/١) عرّف آداب قضاء الحاجة، بالأمر المطلوب شرعًا عند قضاء الحاجة، أعم من أن يكون الطلب واجبًا أو مندوبًا. وانظر: حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني (١٢٥/١). وأما في حاشية العدوي على شرح الخرشي (١٤١/١) فقال: "وهو ما يستحسن التحلي به إما فعل وجوب.. وندب.. وجواز.. وإما ترك تحريم..".

(٤) بدائع الصنائع (٢٤/١).

(٥) انظر: تحفة الفقهاء (١٤/١و ٩٧)، والعناية (٢٧٧/١)، ومراقي الفلاح (٣٤و ١٠٣)، وحاشية ابن عابدين (٤٧٧/١).

(٦) فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت (٣٧٢/١).

وأما المالكية ففي رفع النقاب[1] ذكر: "إن التأديب مخصص بإصلاح الأخلاق النفسية، فهو أخص من الندب؛ لأن الندب يكون في غير ذلك، كالأمر بالنافلة".

وأما الشافعية، ففي المحصول[2]: "الأدب مندوب إليه، وإن كان قد جعله بعضهم قسمًا مغايرًا للمندوب".

وقال تاج الدين السبكي[3]: "السنة والنافلة والتطوع والمستحب والمندوب والمرغب فيه والمرشد إليه والحسن والأدب ألفاظ مترادفة عند فقهائنا".

ومنهم من قال: السنة ما واظب عليه رسول الله ﷺ والمستحب ما فعله أحيانًا، والتطوع ما ينشئه الإنسان ابتداءً مما فعله أرجح من تركه. وهنا أقاويل مختلفة، والحاصل: أن ما رجح جانب فعله على جانب تركه ترجيحًا ليس معه المنع من النقيض فتلك الأسماء تطلق عليه، ثم إن بعض الترجيحات آكد من بعض، فخص الآكد ببعض الألفاظ، وما دونه بلفظ آخر اصطلاحًا، وأَنْزَلُ الدرجاتِ الأدبَ؛ فإنه ما ترجح ترجيحًا يسيرًا ومصلحته دنيوية، وأعلاها السنة. وقد صرح الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالتفرقة بين الأدب والسنة، فقال: فيما رواه الربيع: "في الأكل: أربعةُ أشياءَ فرضٌ، وأربعةٌ سنة، وأربعةٌ أدب:

---

(١) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٢/٥٠٤).

(٢) (٢/٣٩)، وبحروفه في إرشاد الفحول (١/٢٥٣).

(٣) الأشباه والنظائر (٢/٩٢- ٩٣)، وفي الإبهاج في شرح المنهاج (٢/١٧) قال: "فإن الأدب مندوب إليه وقد جعله بعضهم قسيمًا للمندوب، والحق أن افتراقها افتراق العام والخاص"، وقال الزركشي في البحر المحيط (٣/٢٧٦) عن الأدب إنه: "أخص من الندب، فإن التأديب يختص بإصلاح الأخلاق، وكل تأديب ندب من غير عكس"، وقال العطار في حاشيته على شرح المحلى (١/٤٧٠) عن التأديب: "هو تهذيب الأخلاق وإصلاح العادات، بخلاف الندب فإنه لثواب الآخرة"، وفي الفوائد السنية في شرح الألفية (٢/١٩٠): "منهم مَن يُدخل التأديب في قسم الندب... ونقل في المحصول عن بعضهم أنه جعله قسمًا آخر... وذلك أيضًا يدل على المغايرة، لكن المغايرة إما لكونه أَخَص، وإما لغير ذلك، قلتُ: والظاهر أن بينهما عمومًا وخصوصًا من وجه؛ لأن الأدب متعلق بمحاسن الأخلاق، أَعَم أن يكون لمكلَّف أو غيره... والندب مختص بالمكلَّفين، وأَعَم أن يكون في محاسن الأخلاق وغيرها". وانظر: غاية الوصول (٦٧) ونهاية السول (١/١٦٠).

فالفرض: غسل اليدين والقصعة والسكين والمغرفة.

والسنة: الجلوس على الرجل اليسرى، وتصغير اللقم، والمضغ الشديد، ولعق الأصابع.

والأدب: ألا تمد يدك حتى يمد من هو أكبر منك، وتأكل مما يليك، وتقل النظر في وجوه الناس، وتقل الكلام".

وأما عند الحنابلة فقد ذكر بعضهم قريبًا مما ذكر جمع من الشافعية، وهو أن الأدب أخص من الندب؛ وهو لإصلاح الأخلاق[٤].

وخلاصة هذه المجموعة: أن الأدب قسم من أقسام التكليف، وهو نوع من أنواع المندوب عند الأكثر، ويكون عادة لاستصلاح الأخلاق، ولكن يشكل على ذلك إطلاقهم آداب قضاء الحاجة وآداب القاضي وغيرها، وهذه الآداب تتضمن بعض الواجبات، ولهذا عّبر بعضهم بالأمر المطلوب، ليشمل الواجب والمندوب، فإن قلت لي: ما الراجح فيما سبق؟ قلت لك: إنما هي اصطلاحات واستعمالات، ولا ترجيح في هذه العبارات، وإنما الذي يحسن في هذه المسائل وصف طريقتهم، وبيان اطرادهم فيها.

ويحسن أيضًا التنبيه إلى نقطة، وهي الفرق بين النظر إلى الأدب حال اعتباره حكمًا من الأحكام، وبين وصف الشيء بأنه أدب، أو سرده ضمن باب من أبواب الآداب.

فالمعنى الأول: هو الذي اختلف فيه الأصوليون، هل هو قسيم للمندوب أو نوع من أنواعه؟

وأما المعنى الثاني: فهو ما يطرقه الفقهاء عادة، فيقولون: آداب الاستطابة، أو

---

(٤) انظر: شرح مختصر أصول الفقه للجراعي (٣٣٧/٢)، وفي التحبير شرح التحرير (٢١٨٨/٥) وشرح الكوكب المنير (٢١/٣-٢٢) ذكرا ما سبق إيراده من شرح الألفية، وهو أن الأدب أخص في كونه لإصلاح الأخلاق، وأعم لكونه يشمل المكلف وغيره.

هذا أدب من آداب الاستطابة، ويقولون: آداب القاضي، وهذا أدب من آداب القاضي.

المجموعة الثانية:

التعريفات التي تعرّفه باعتباره سجايا أو صفات يحسن بالإنسان اكتسابها، ومن هذه التعريفات:

١. ما يحصل للنفس من الأخلاق الحسنة والعلوم المكتسبة[١].

٢. ما يؤدي بالناس إلى المحامد[٢].

٣. استعمال ما يحمد قولًا وفعلا[٣].

٤. الأخذ بمكارم الأخلاق[٤].

٥. الوقوف مع المستحسنات[٥].

٦. حسن الأحوال والأخلاق[٦].

٧. الخصال الحميدة[٧].

٨. اجتماع محاسن الأخلاق ومحاسن العادات[٨].

(١) فيض القدير للمناوي (١/٢٢٤).

(٢) السابق.

(٣) عمدة القاري (٢٢/٨١)، وفتح الباري (١٠/٤٠٠).

(٤) المرجعان السابقان.

(٥) المرجعان السابقان.

(٦) الكواكب الدراري للكرماني (٢/٨٩)، ثم ذكر بعده فرقًا بين التأديب والتعليم، فقال: "فإن قلت أليس التأديب داخلًا تحت التعليم، قلت لا، فالتأديب يتعلق بالمروءات والتعليم بالشرعيات -أي الأول عرفي والثاني شرعي- أو الأول دنيوي والثاني أخروي ديني". وانظر: عمدة القاري (٢/١٢١).

(٧) فتح القدير لابن الهمام (٧/٢٥١)، والبناية شرح الهداية (٩/٣)، وحاشية ابن عابدين (٥/٣٥١)، ومراقي الفلاح (٣٤)، والفواكه الدواني (٢/٢٩٧)، ويلحظ أن هذا التعريف يعرّف به الإحصان عند الحنفية أيضًا، انظر: الهداية (٢/٣٥٣)، والبحر الرائق (٥/٢٧)، ومجمع الأنهر (١/٦٠١).

(٨) آداب الأكل للأقفهسي (١١).

٩. التخلق بالأخلاق الجميلة والخصال الحميدة في معاشرة الناس ومعاملتهم[١].

١٠. وقريب منه تعريفه بـ: ما يتحلى به الشخص من الخصال الحميدة مما يتعلق بالظاهر والباطن[٢].

١١. اسم يقع على كل رياضة محمودة يتخرج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل[٣].

١٢. ملكة تعصم من قامت به عما يشينه[٤].

١٣. عبارة عن معرفة ما يحترز به عن جميع أنواع الخطأ[٥].

ونلحظ أن هذه التعريفات متقاربة، وكلها تشير إلى الأخلاق الفاضلة، والخصال الحميدة، وإن كان بعضها يشير إلى الأخلاق، والآخر يشير إلى التحلي بهذه الأخلاق، والأخير عرّفه بالمعرفة، فنظر إليه كأنه علم، ولكنها كلها تدور حول الأخلاق الفاضلة وما في معناها، وإن اختلفت الزاوية التي ينظرون من خلالها.

ومنهم من فسّر الأدب بتفسير يجمع بين هذين المعنيين، ومن ذلك:

١. ما تحسن به حالة الإنسان فيما بينه وبين الله وملائكته وكتبه ورسله وسائر الناس[٦].

(١) الاختيار لتعليل المختار (٨٢/٢)، وهو قريب مما ذكر الأصحاب في تعريف أدب القاضي بـ: أخلاقه التي ينبغي له أن يتحلى بها. انظر: المطلع (٤٨٣)، والمبدع (١٦٠/٨)، والدر النقي (٨٠٧/٢)، ومعونة أولي النهى (٢١٢/١١).

(٢) حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني (٥١٢/٢).

(٣) الجوهرة النيرة (٢٤٠/٢)، العناية (٢٥١/٧)، والبناية (٣/٩)، والبحر الرائق (٢٧٧/٦)، وحاشية ابن عابدين (٧٣٥/٦)، والكليات (٦٥)، وأنيس الفقهاء (٨٣)، والمصباح المنير (٩).
والتعريف لأبي زيد الأنصاري، ويبدو أنه معنى لغوي، لا اصطلاحي.

(٤) العناية (٢٥١/٧)، والبحر الرائق (٢٧٧/٦).

(٥) التعريفات للجرجاني (١٥).

(٦) الفواكه الدواني (٢٢/١).

٢. مجالسة الخلق على بساط الصدق، ومطالعة الحقائق بقطع العلائق[١].

٣. وأما ابن القيم في مدارج السالكين[٢]، فهو من أوسع وأفضل من تكلّم عن معنى الأدب، فبعد أن عرّف الأدب بأنه اجتماع خصال الخير في العبد، قسّم الأدب إلى ثلاثة أقسام، أدب مع الله: وهو القيام بدينه، والتأدب بآدابه ظاهرًا وباطنًا، وأدب مع الرسول ﷺ: ورأس الأدب معه كمال التسليم له، والانقياد لأمره، وأدب مع الخلق: وهو معاملتهم -على اختلاف مراتبهم- بما يليق بهم، ولكل حال أدب، فللأكل آداب، وللنوم آداب، وللكلام آداب، وأفاض في بيان كل نوع من هذه الأنواع.

والطريقة التي نظر إليها ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى مفهوم الأدب، هي أوسع الطرق وأشملها، فهو قد جمع ما تفرق عند غيره، ونظر نظرة شمولية يَدخل فيها المعنيين السابقين، ونقل من النصوص والفروع ما يدل على سعة علمه وشمول رؤيته.

والذي يظهر لي -والله أعلم- أن مفهوم الأدب يختلف عند الفقهاء بحسب الباب الذي أورد فيه هذا المفهوم، وأن معناه واضح ومتقرر عندهم، وإن لم يعبروا عنه. ويمكن تقسيم المواضع التي يرد فيها لفظ الأدب إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول: في العبادات، كآداب الاستطابة[٣]، وآداب الأذان، وآداب الصلاة، وآداب الجمعة، وآداب الحج، وآداب القاضي[٤]، ونحو ذلك.

وفي هذا القسم يكون المعنى الأول ظاهرًا، فهم يبحثون فيما أمر به الله وما نهى عنه أثناء القيام بهذه العبادات؛ ولهذا فالاستدلال بالنصوص الشرعية الجزئية كثير جدًا، فهم يستدلون على كل جزئية بدليل خاص غالبًا، وهذا

(١) فتح القدير للمناوي (٢/٩٠).
(٢) (٢/٣٥٥- ٣٦٩).
(٣) كونها عبادة؛ لأن التطهر من النجاسة واجب، وهذا الجانب الذي يبحثه الفقهاء.
(٤) غاية القضاء: هو تحقيق العدل بين الناس وفق ما شرعه الله، وهذا من أعظم العبادات.

الدليل إما أن يكون نصًا خاصًا أو قياسًا على هذا النص، ولا غرابة في ذلك، فهذا هو الأصل في العبادات. وقد يستدلون أحيانًا بالمعاني العامة، أو يراعون المعنى الثاني للأدب ويلتفتون إليه، وإن لم يكن فيه دليل جزئي، وذلك عندما يكون لذلك تعلّق بالمخلوق، كاستدلالهم لبعض صفات القاضي التي يجب أن يتحلى بها، وكمنعهم -إما كراهةً أو تحريمًا- لبعض التصرفات التي تؤذي المخلوقين أثناء قضاء الحاجة، أو استحبابهم لبعض الأمور؛ لأن فيها مراعاة لخلق الحياء.

القسم الثاني: في غير العبادات، وهذا يشمل المعاملات، كآداب النكاح والسلام، ويشمل العادات كالأكل والشرب واللباس.

وهذا القسم يظهر فيه المعنى الثاني، وهو التحلي بالأخلاق الحميدة، ولكنه ليس بعيدًا عن المعنى الأول، فهم يذكرون فيه ما يجب وما يستحب، وما يحرم وما يكره، ويستدلون بالأدلة الجزئية ويقيسون عليها، ولكن ليس بالتوسع الذي في القسم الأول؛ وذلك لأن الاستدلال في مسائل العبادات يختلف عن الاستدلال في مسائل العادات والمعاملات، ومن مظاهر الاختلاف ما يلي:

أولًا: كثرة المباحات في القسم الثاني؛ وذلك لأن الأصل في العبادات المنع، بينما الأصل في العادات الإباحة.

ثانيًا: الاستدلال للمستحبات والمكروهات في القسم الثاني أوسع منه في القسم الأول، فبينما نجد أن القسم الأول غالبًا ما يكون الاستدلال للمستحبات والمكروهات فيه بالنصوص الجزئية أو ما قيس عليها، وأما القسم الثاني فهناك توسّع في الاستدلال لها، وذلك مراعاةً منهم للمعنى الثاني للأدب، وإن كان الفقهاء يختلفون في ذلك توسعًا وتضييقًا.

وهذه الجزئية هي التي لفتت انتباهي، وأحببت أن أتوسع في دراسة طريقة الفقهاء في تناول هذه المسائل، من خلال دراسة استقرائية

تحليلية لمناهج الفقهاء في تناول هذه الجزئية، وحتى يكون الاستقراء أكثر دقة جعلت عينة الدراسة محصورةً في آداب الطعام، وما ألحق بها كآداب الضيافة.

وباختصار: فسيكون محور هذه الدراسة هو مراعاة الفقهاء للأدب بمعناه الثاني (الأخلاق الحميدة)، وفي القسم الثاني وهو (العادات والمعاملات)، وسأختار المنهج الاستقرائي التحليلي؛ وذلك لأني لم أجد مَن تناول هذا الموضوع بهذه الطريقة، وستكون عينة الدراسة هي: آداب الطعام؛ لأن هذا المعنى أوضح فيها من غيرها.

المبحث الأول
لمحة عن آداب الطعام في السنة النبوية

في هذا المبحث أحب أن أشير إلى شذرات من السنة النبوية، اشتملت على آداب تتعلق بالأكل والشرب؛ وذلك ليكون مستندًا لتقرير المعنى الذي يستدل به الفقهاء أحيانًا، وهو مراعاة الأدب حال الأكل والشرب، فمن ذلك:

- الأكل مما يلي الشخص: عن عمر بن أبي سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كنت غلامًا في حجر رسول الله ﷺ، وكانت يدي تطيش في الصحفة، فقال لي رسول الله ﷺ: «يا غلام، سم الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك»، فما زالت تلك طعمتي بعد[1].
- وعن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا: «وليأكل كل إنسان مما يليه»[2].
- عدم ذم الطعام: عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «ما عاب النبي ﷺ طعامًا قط، إن اشتهاه أكله، وإلا تركه»[3].
- التواضع وعدم استحقار ما دعي إليه: عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «لو دعيت إلى ذراع أو كراع لأجبت، ولو أهدي إليّ ذراع أو كراع لقبلت»[4].
- عدم النفخ في الطعام: عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: «نهى رسول الله ﷺ عن النفخ في الطعام والشراب»[5].

(١) رواه البخاري (٥٣٧٦)، ومسلم (٢٠٢٢).
(٢) رواه البخاري تعليقًا في باب الهدية للعروس (٥١٦٣)، ومسلم موصولًا (١٤٢٨).
(٣) رواه البخاري (٣٥٦٣)، ومسلم (٢٠٦٤).
(٤) رواه البخاري (٢٥٦٨).
(٥) رواه الإمام أحمد (٣٣٦٧). واختلف في علة النهي؛ فقيل: لإهانة الطعام، وعليه يكره النفخ في الطعام

- عدم التنفس في الإناء: عن أبي قتادة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا شرب أحدكم فلا يتنفس في الإناء»[(١)].
- إدارة الإناء ونحوه عن يمين المبتدئ: عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ أُوتِيَ بلبن قد شيب بماءٍ، وعن يمينه أعرابي، وعن يساره أبو بكر، فشرب ثم أعطى الأعرابي، وقال: «الأيمن فالأيمن»[(٢)].
- التواضع أثناء الأكل والشرب: عبدالله بن بسر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: أهديت للنبي ﷺ شاةً، فجثا رسول الله ﷺ على ركبتيه يأكل، فقال أعرابي: ما هذه الجلسة؟ فقال: «إن الله جعلني عبدًا كريمًا، ولم يجعلني جبارًا عنيدًا»[(٣)].
- وعن أبي جحيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «لا آكل متكئًا»[(٤)].

وهذا الأدب من الآداب المهمة التي أحببت أن أختم بها الآداب، وهذا الأدب يختلف عن الآداب المنتشرة في الثقافات المعاصرة، أو ما يسمى بـ: (الإتيكيت)[(٥)]، فالأدب النبوي مليء بالتواضع وعدم التكلف، بينما الآداب المعاصرة لا تخلو من تكلف في عدد من السلوكيات.

حتى ولو كان وحده. وقيل: لئلا يصيب ريقه الباقي فيؤذي غيره، وعليه فمحل النهي إذا كان معه غيره. انظر: الفواكه الدواني (٢/٣١٩).

(١) رواه البخاري (٥٦٣٠)، ومسلم (٢٠٢٨).

(٢) رواه البخاري (٥٦١٩)، ومسلم (٢٠٢٩).

(٣) أخرجه ابن ماجه (٣٢٦٤)، وأخرجه أبو داود (٣٧٧٣) بسياق أطول، وصحح إسناد ابن ماجه البوصيري في الزوائد (٨/٤)، والألباني في الإرواء (٢٨/٧).

(٤) رواه البخاري (٥٣٩٨). وقد اختلف في تفسير الاتكاء، والحكمة من ذلك، فذكر أنه لدفع الضرر عن البدن، وبعضهم قال: إن الاتكاء فعل من يستكثر من الأطعمة، ومما ذكر أنه من باب التواضع. انظر: شرح مشكل الآثار (٣٣٨/٥)، والسنن الكبرى للبيهقي (٧٨/٧)، وحاشية ابن عابدين (٧٥٦/٦)، والبيان والتحصيل (٢٢٢/١٧)، والمدخل لابن الحاج (٢٢٢/١)، والفواكه الدواني (٣٢٠/٢)، وإعانة الطالبين (٤١٧/٣)، والآداب الشرعية (١٨٢/٢).

(٥) يراد بها: مجموعة الآداب الاجتماعية، أو اللياقة والسلوك السليم، أو القواعد الرسمية للسلوك المهذب في المجتمع، أو في مجموعة معينة. انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (٥٩/١)، ومعجم الدخيل في اللغة العربية المعاصرة (٢١)، وقاموس (LONGMAN) مادة (Etiquette).

وهذا غيض من فيض، ولو أردنا أن نتتبع الأحاديث التي فيها مراعاة الأدب في الأحاديث النبوية لطال بنا المقام، فالسنة مليئة بذلك، وقد أفرد المحدثون أبوابًا في كتاب السنة للأدب، بل إن بعضهم أفردها بالتأليف، كالبخاري والبيهقي، ولا شك أن هديه ﷺ أكمل الهَدْي، ولا غرابة في ذلك فهو سيد ولد آدم، وهو الذي أثنى الله سبحانه وتعالى على خُلُقه، فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

المبحث الثاني
مسائل فقهية راعى فيها الفقهاء الأدب، ولم يستدلوا لها بدليل غيره

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
آداب تراعى عند الاجتماع على الأكل[1]

المسألة الأولى: رفع الصوت بالتسمية

من الآداب التي ذكرها الفقهاء رفع الصوت بالتسمية في بداية الأكل[2]؛ حتى يسمع من حوله فيقتدي به ويسمي، وبذلك يتنبه الغافل ويتعلم الجاهل[3]، وهذا أدعى لقبول التذكير بالتسمية من النصح المباشر، فالتعريض تقبله النفوس أكثر من التصريح.

المسألة الثانية: عدم رفع الصوت بالحمدلة عند الفراغ من الطعام

من الآداب التي ذكرها الحنفية والمالكية أن الشخص إن كان معه من يأكل في وليمة أو غيرها ألا يحمد الله جهرًا إذا فرغ من طعامه[4]، وعلل بعض الفقهاء ذلك

(١) تسميات المطالب مستفادة من تبويبات الغزالي في إحياء علوم الدين (٢/٢) مع تغيير يسير.

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين (٦/٣٤٠)، والشرح الصغير (٤/٧٥٠)، والفواكه الدواني (٢/٣١٦)، والثمر الداني (٦٩٠)، وإحياء علوم الدين (٢/٥)، وروضة الطالبين (٧/٣٤١)، وأسنى المطالب (٣/٢٢٨)، والإنصاف (٢١/٣٦٣)، وكشاف القناع (٥/١٧٣)، وغذاء الألباب (٢/١٠٢)، ومطالب أولي النهى (٥/٢٤١).

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين، والشرح الصغير، وإحياء علوم الدين (المواضع السابقة).

(٤) انظر: حاشية ابن عابدين، والشرح الصغير، والثمر الداني (المواضع السابقة).
وأما الشافعية وبعض الحنابلة فذكروا أنه يجهر بالحمد كالتسمية، انظر: روض الطالب (٣/٢٢٨)، والغرر البهية (٤/٢١٤)، ومغني المحتاج (٤/٤١١)، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج (٧/٤٣٨)، وكشاف القناع (٥/١٧٤)، ومختصر الإفادات (٣٥٨) (وكثير من الحنابلة لم يذكر الجهر بالحمد).

بأنه قد يخجل غيره قبل شبعه، فيترك الأكل حياءً[1].

المسألة الثالثة: غسل اليدين قبل الأكل إذا كانت نفوس الحاضرين تأنف من ترك الغسل

اختلف الفقهاء في غسل اليدين قبل الأكل إذا كانت اليد لا تحتاج إلى غسل بألا يكون بها وسخ أو نجس: فعدّه الحنفية والشافعية والحنابلة من الآداب المستحبة[2]، واستدلوا ببعض الأدلة التي لا تخلو من ضعف[3]، وقالوا: إنه

(١) انظر: الشرح الصغير (٤/٧٥٠)، والفواكه الدواني (٢/٣١٦)، وحاشية العدوي (٢/٤٦١).

(٢) انظر: الإشراف لابن المنذر (٨/١٧٨)، والاختيار (٤/١٧٥)، وحاشية ابن عابدين (٦/٣٤٠)، والحاوي الكبير (٩/٥٦١)، وإحياء علوم الدين (٢/٣)، وبحر المذهب (٩/٥٣٣)، والغرر البهية (٤/٢١٤)، وأسنى المطالب (٣/٢٢٧)، والإرشاد لابن أبي موسى (٥٣٩)، والمغني (٧/٢٨٩)، والمحرر (٢/٤٠)، والإنصاف (٢١/٣٥٧)، والمنتهى (٩/٢٥٤ مع المعونة)، وغاية المنتهى (٢/٢٣٥)، وكشاف القناع (٥/١٧٢).
ونقل البيهقي في شعب الإيمان (٨/٧)، وفي معرفة السنن (١٠/٢٧١) عن الشافعي أنه استحب ترك غسل اليدين ما لم يكن مس يده قذرًا.
وفي رواية عن أحمد أنه يكره (اختارها القاضي). انظر: فصول الآداب لابن عقيل (٤٩)، والهداية لأبي الخطاب (٤١٠)، والمحرر والإنصاف (الموضعين السابقين)، وقال ابن القيم في تهذيب السنن (٤/١٨٠٩): "الصحيح أنه لا يستحب".

(٣) منها: ما رواه أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعًا: «من أحب أن يكثر الله خير بيته فليتوضأ إذا حضر غداؤه وإذا رفع» رواه ابن ماجه (٣٢٦٠)، والبيهقي في شعب الإيمان (٥٤٢٤) وقال عنه: ليس بشيء، وقال عنه أبو زرعة: "هذا حديث منكر"، وامتنع من قراءته فلم يسمع منه علل ابن أبي حاتم (٤/٣٨٩)، وقال عنه البوصيري في المصباح (٤/٧): "هذا إسناد ضعيف؛ لضعف كثير وجبارة، وله شاهد من حديث سلمان، رواه أبو داود والترمذي وضعفاه"، وحكم عليه الألباني في الضعيفة (١١٨) بالنكارة.
وما رواه سلمان الفارسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قرأت في التوراة، أن بركة الطعام الوضوء قبله، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: "بركة الطعام الوضوء قبله، والوضوء بعده". أخرجه الإمام أحمد (٢٣٧٣٢)، وأبو داود (٣٧٦١)، والترمذي (١٨٤٧)، والحاكم في مستدركه (٧٠٨٢)، والبيهقي في الكبرى (١٤٦٠٤)، والحديث قال عنه الإمام أحمد: إنه منكر (كما في تهذيب السنن ٤/١٨١١ والمقرر ٢/١٥٠) وكذلك قال أبو حاتم (كما في العلل لابنه ٤/٣٨٣) وضعفه أبو داود (وفي نسخة قال: ليس بالقوي)، وقال الترمذي: "لا نعرف هذا الحديث إلا من حديث قيس بن الربيع، وقيس بن الربيع يضعف في الحديث..»، وقال البيهقي: «قيس بن الربيع غير قوي، ولم يثبت في غسل اليد قبل الطعام حديث".
وروى ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «الوضوء قبل الطعام وبعده مما ينفي الفقر، وهو من سنن المرسلين». رواه الطبراني في الأوسط (٧١٦٦)، وقال: "لا يروى هذا الحديث عن ابن عباس إلا بهذا الإسناد، تفرد به: أحمد بن عبدالرحمن بن المفضل".

من التنظيف[١]، وأما المالكية فيكره عندهم[٢]، ومما عللوا به أنه خلاف عمل أهل المدينة[٣]، وأنه من زي الأعاجم[٤]، والذي نريده هنا هو رأي المالكية، فمع كونهم لا يرونه مشروعًا فقد روي عن مالك أنه غسل يديه، فحملوا فعله على ما إذا ما كان باليد شيء يحتاج إلى غسل، إلا إن بعض المالكية خالف مشهور مذهب المالكية، وما ذلك منهم إلا مراعاةً للأدب في أحكام الطعام، ففي حاشية الصاوي[٥] قال: "مثله ما إذا كانت نفوس الحاضرين تأنف من ترك الغسل، أو يكون من في المجلس يده تحتاج للغسل ويقتدي به، وبالجملة غسل اليد قبل الطعام وإن لم يكن سنة عندنا فهو بدعة حسنة".

وفي الفواكه الدواني[٦]: "قد تقرر جواز العمل بالحديث الضعيف في الأعمال، والمسألة هنا من العمل، فلعل الأولى الغسل قبل الطعام لما قيل من أنه ينفي الفقر، وبعده لما قيل من أنه ينفي اللمم، لا سيما وقد اشتهر أن الغسل اليوم قبل الأكل من شعائر الأكابر وما كل بدعة مذمومة، ومحل النزاع (إلا أن يكون) قد حل (بها أذى) أي قذر، ولو طاهرًا، فإنه يطلب غسله وجوبًا إن كان نجسًا، وندبًا إن كان طاهرًا، وربما يجب إن كان عدم الغسل يؤذي غيره، كما لو كان يمتخط بيمينه وأراد الأكل بها؛ فيجب عليه عند الأكل مع غيره غسلها هكذا ينبغي".

وفيما ذكر الفقهاء في هذا الأدب أكثر من ملمح:

(١) الإرشاد لابن أبي موسى (٥٣٩).

(٢) انظر: جامع الأمهات (٥٦١)، وعقد الجواهر الثمينة (١٢٨٦/٣)، والشرح الصغير (٧٥٣/٤).

(٣) الشرح الصغير (٧٥٣/٤).

(٤) الذخيرة (٢٥٨/١٣)، والمعونة (١٧١٥)، وشرح ابن ناجي على متن الرسالة (٤٧٠/٢)، ونقل في المغني (٤٣٢/٩) عن مهنا: "كان سفيان يكره غسل اليد عند الطعام، لم كره سفيان ذلك؟ قال: لأنه من زي العجم"، ونقل رأي سفيان أبو داود في سننه (٥٨٦/٥)، والترمذي (٣٤٦/٣).
قال ابن حزم في المحلى (١١٨/٦) معلِّقًا على من قال بأنه من فعل الأعاجم: "وهذا عجب جدًا، وإن أكل الخبز لمن فعل الأعاجم".

(٥) (٧٥٣/٤).

(٦) (٣٢١/٢)، وانظر: حاشية العدوي (٤٦٩/٢).

الأول: أن الجمهور عملوا بالأحاديث الضعيفة في هذه المسألة؛ وذلك لأنها من الآداب، ولأن القياس يؤيدها، فغسل اليدين فيه حرص على التنظف، كما أن فيه مراعاةً للأدب، وهذه معانٍ يتقوى بها العمل بالحديث، وإن لم يتقوّ الحديث نفسه.

الثاني: أن بعض المالكية خالف المشهور من مذهبه في هذه المسألة مراعاةً للأدب، والأدب الذي روعي عنده: عدم فعل شيء تأنف منه نفوس الحاضرين، بل ربما قيل بوجوبه إن كان يؤذي غيره.

الثالث: الاقتداء بالأكابر في آدابهم أمر مطلوب.

الرابع: الأمور المستحدثة في آداب الأكل والشرب، ليست من البدع المذمومة، حتى وإن سمّاها بعض العلماء بدعة؛ لأنها من العادات لا العبادات.

المسألة الرابعة: البدء بالشبان في غسل الأيدي قبل الطعام، وبالشيوخ بعدهم

ذكر بعض الحنفية[(١)]، والشافعية[(٢)] من الآداب أن يبدأ الشباب بغسل الأيدي قبل الطعام؛ لئلا ينظر إليهم الشيوخ، وبعد الطعام يقدم الشيوخ في غسل الأيدي؛ لما في ذلك من إكرام الشيوخ، وفي الحديث: «ليس منا من لم يوقر كبيرنا»[(٣)]، وهذا من توقير الكبير[(٤)].

(١) الاختيار (١٧٥/٤)، والبحر الرائق (٢٠٩/٨)، وملتقى الأبحر مع مجمع الأنهر (٥٣٦/٢)، والفتاوى الهندية (٣٣٧/٥)، والدر المختار مع حاشية ابن عابدين (٣٤٠/٦).

(٢) فتاوى النووي (١٧٠)، وآداب الأكل للأقفهسي (٢١).

(٣) الحديث روي من طرق متعددة، منها ما رواه الإمام أحمد (٦٩٣٧) (٥٢٩/١١) والترمذي (١٩٢٠) (٣٨٦/٣)، والبخاري في الأدب المفرد (٣٥٨) (١٣٠/١) عن عبدالله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وحسن العراقي في تخريج الإحياء (١٩٦/٢ في هامش الإحياء) هذا الإسناد، والحديث صحيح بمجموع طرقه، وانظر طرق الحديث في نصب الراية (٢٦/٤).

(٤) مجمع الأنهر، وحاشية ابن عابدين (الموضعان السابقان)، وفي حاشية ابن عابدين علل البدء بالشباب؛ لأنهم أكثر أكلًا، ولم أفهم هذا التعليل.

وقد سئل النووي عن الحكمة من ذلك فأجاب[1]: "أما تقديم الشباب والصبيان قبل الطعام فسببه أن أيديهم أقرب إلى الوسخ والنجاسة لتساهلهم، فكان تقديمهم أهم وآكد، وربما قل الماء، فبقاء أيدي الشيوخ أقل مفسدة. وأما تقديم الشيوخ بعد الفراغ فلكرامتهم وحرمتهم مع عدم الحاجة المذكورة أولا".

فيلحظ في هذا الأدب أنه لا يوجد دليل خاص به، وإنما رأوا مراعاةَ هذا الأدب؛ لأنه يحقق المعنى العام الذي دعا إليه الشارع، وهو احترام الكبير، وهذا المعنى داخل في مراعاة الأدب، وأولى من يُرَاعى حقهم ويُتأدب معهم هم كبار السن.

المسألة الخامسة: عدم فعل ما يدل على الشره

من الآداب التي أشار إليها بعض المالكية والحنابلة[2]: ألا يفعل ما يدل على الشره، وهذا بيّن أيضًا في التعليلات التي يذكرها بعض الفقهاء لبعض الآداب المتعلقة بالأكل والشرب، كما هو مسطور في ثنايا هذا البحث، ومن ذلك الأكل الكثير الذي يخرج بصاحبه عن العادة، وينسبه إلى الشره، ولذلك قال ابن تيمية: "إذا دعي إلى أكل، دخل إلى بيته، فأكل ما يكسر نهمته قبل ذهابه"[3].

المسألة السادسة: عدم السكوت حال الأكل والتحدث بطيب الكلام

من الآداب المستحبة ألا يسكت الآكلون أثناء تناول الطعام، بل الأفضل لهم أن يتكلموا بالأحاديث المباحة، وألا يذكروا شيئًا من المستقذرات أثناء الطعام، بل يذكر

(١) فتاوى النووي (١٠٧).

(٢) انظر: الشرح الصغير للدردير (٧٥٧/٤)، والآداب الشرعية (٢٠٨/٣)، وغذاء الألباب (١٥١/٢).

(٣) الإنصاف (٣٧٥/٢١)، والإقناع (١٨٠/٥مع الكشاف)، وغذاء الألباب (١٥١/٢)، وفي الآداب الشرعية (٢٠٨/٣) جعله من فعل ابن تيمية، وقال: "ولعله تبع في ذلك من مضى من السلف"، ثم أورد أن ابن عبدالبر ذكر أن عليًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان إذا دعي إلى طعام أكل شيئًا قبل أن يأتيه ويقول: قبيح بالرجل أن يظهر نهمته في طعام غيره، ثم قال: وهذا والله أعلم يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، قلت: ذكر ابن عبدالبر أثر علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في بهجة المجالس (٧٥/٣) ولم يسنده، ولم أجد من أسنده.

ما يستحسن كحكايات الصالحين[١]. وكره بعض الفقهاء[٢] السكوت أثناء الأكل؛ لأنه تشبه بالمجوس[٣].

وذكر المالكية من الآداب الإكثار من حكايات الصالحين، ومناقب الصحابة وأمثالهم، مما يريح الآكل ويقوي نهمته في الأكل، لا سيما إذا كان المصاحب لك على الطعام ضيفًا[٤].

وذكر بعض الشافعية والحنابلة أنه يستحب أن يباسط الإخوان بالحديث الطيب، والحكايات التي تليق بالحال إذا كانوا منقبضين؛ ليحصل لهم الانبساط ويطول جلوسهم[٥]، وهذا داخل في عموم الترغيب في إدخال السرور على المسلم.

ويلحظ مما سبق ما يلي:

أولًا: أن الفقهاء وإن اختلفت ألفاظهم، فهم متفقون على المعنى العام، وهو أن الأفضل الكلام على الأكل بالحديث الطيب.

ثانيًا: أن الفقهاء في هذا الأدب وغيره تختلف ألفاظهم في التعبير عن الحكم التكليفي، فبعضهم يصرح بأحد الأحكام الخمسة، كالكراهة أو الاستحباب، كما في هذه المسألة، وكثير منهم لا يصرح بالحكم، بل يقول: من الآداب كذا، أو ينبغي، أو لا يفعل كذا أو يفعل كذا، والذي يظهر لي بعد طول تأمل أنهم

(١) انظر: الفتاوى الهندية (٣٤٥/٥)، وحاشية ابن عابدين (٣٤٠/٦)، وبريقة محمودية (١٠٧/٤)، وإحياء علوم الدين (٧/٢)، وروضة الطالبين (٣٤١/٧)، ومغني المحتاج (٤١١/٤)، وعجالة المحتاج (١٣١٩/٣)، والغنية لطالبي طريق الحق (٥٧/١)، والآداب الشرعية (٢٠٧/٣و ٢١٠)، والإنصاف (٣٦٦/٢١و ٣٧٥)، وفي الغنية للشيخ عبدالقادر زيادة على ما ذكر ونقله الأصحاب عنه: «ولا بما يضحكهم خوفًا عليهم من الشرق، ولا بما يحزنهم لئلا ينغص على الآكلين أكلهم».

(٢) حاشية ابن عابدين (٣٤٠/٦)، وعده ابن الحاج في المدخل بدعة (٢٢٣/١).

(٣) إحياء علوم الدين (٧/٢)، وحاشية ابن عابدين (٣٤٠/٦).

(٤) الفواكه الدواني (٣١٧/٢)، وحاشية العدوي (٤٦٣/٢)، وانظر: الإنصاف (٣٧٥/٢١).

(٥) آداب الأكل للأقفهسي (٣٠)، والغنية لطالبي طريق الحق (٥٥/٢)، والآداب الشرعية (٢٠٧/٣)، وكشاف القناع (١٨٠/٥)، وغذاء الألباب (١٥٣/٢).

يميلون في هذه الآداب التي لا يصرحون بحكمها إلى أنها من المستحبات، أو أن فعلها من المروءة، والحفاظ على المروءة، والبعد عما يخرمها أمر محبذ شرعًا، فتكون مطلوبة من هذا الجانب.

ولهذا يأتي السؤال: هل الإخلال بهذا الأدب مكروه؟ أكثر الفقهاء لا يصرح بذلك؛ لأنه لا دليل على الكراهة، وبعضهم يصرح استنادًا إلى المعاني العامة، ولهذه المسألة عُلقت بمسألة أصولية، وهي: إطلاق الفقهاء المكروه على ترك ما هو أولى وإن لم ينه عنه[1].

ثالثًا: هذا الأدب من الآداب التي ليس لها دليل نصي خاص يدل عليه، وإنما يُستدل له بالمعاني، واختلفت عباراتهم في الاستدلال له، فمنهم من جعله من إكرام الضيف، ومنهم من نظر إلى معنى إدخال السرور على المسلم، ومنهم من كره تركه؛ لأنه من فعل الأعاجم، وبعضهم لا يذكر الاستدلال لهذا الأدب، وإن كان عادته الاستدلال لغيره من الأحكام.

ومع أن هذه الطريقة في الاستدلال مما تتابع عليه الفقهاء: إلا أن بعض الفقهاء ممن له نَفَس حديثي حاول الاستدلال لهذا الأدب، فالنووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه الأذكار[2] بوّب لاستحباب الكلام على الطعام، واستدل بحديث جابر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ سأل أهله الأُدُم، فقالوا: ما عندنا إلا خل فدعا به، فجعل يأكل منه ويقول: «نعم الأدم الخل، نعم الأدم الخل»[3]، واستدل بهذا الحديث أيضًا في شرح مسلم[4]، ومع أنه قد ينازع في الاستدلال بهذا الحديث إلا أنه استدل به، فتبحّر الإمام النووي في الحديث، وطبيعة

(١) انظر في هذه المسألة: المستصفى (٥٤)، والأشباه والنظائر لابن السبكي (٧٨/٢)، والبحر المحيط (٣٩٤/١)، والتحبير (١٠١٠/٣).

(٢) (٢١٣/٥ مع الفتوحات)

(٣) رواه مسلم (٢٠٥٢) (١٦٢٢/٣).

(٤) (٧/١٤).

الكتاب الذي يكتب فيه[1] جعلته يميل إلى استنباط حكمه من النص، وإن كان الاستنباط بعيدًا، وهذا النفَس لحظته أيضًا عند الموفق ابن قدامة، بينما لا نجد هذا النفس واضحًا عند ابن حزم في المحلى، وإن كان ابن حزم يوسّع دائرة الاستدلال بالنص؛ وذلك لأن الموفق والنووي وغيرهما من فقهاء الجمهور يستدلون بالقياس، فهم عند استدلالهم لهذه الآداب لا بد أن يجدوا لها دليلًا نصيًا، فهو أولى وأكمل، أو يستدلوا بالقياس بمعناه الواسع، فاستخراجهم للمعنى البعيد من الحديث هو مؤكد للقياس الشرعي الذي يستدل به استقلالاً عندهم.

المسألة السابعة: عدم شم الطعام

من الآداب التي ذكرها الحنفية والشافعية[2] عدم شم الطعام؛ وعللوا ذلك بأنه عمل البهائم[3].

ولم أجد من استدل له من الفقهاء بغير هذا التعليل[4]، مع أنه ورد فيه حديث ضعيف، وهو ما روته أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي ﷺ قال: «لا تشموا الطعام كما تشمه

(١) أما كتاب الأذكار فالأصل في الأذكار أن تكون مسندة إلى النبي ﷺ، فطبيعة الكتاب أثرية، وأما شرح صحيح مسلم فطبيعة شروح الحديث أن تعتمد على النص والاستنباط منه، وإمامة النووي في الفقه أعطت شرحه قوة، فهو يعرف المسائل الفقهية التي تحتاج إلى استدلال، فإذا مرّ به حديث يناسب أن يستدل به للمسائل التي يمارسها في الفقه استدل لها بهذا الحديث، وقد راجعت شروحًا أخرى لهذا الحديث وغيره من شراح لم تتوافر فيهم ملكة النووي الفقهية، فلم أجد هذه المزية عندهم، وهم إما يغفلون هذه الاستدلالات أو ينقلوها عن النووي وأمثاله، والفرق بينهما: أن النووي ينظر للحديث كما ينظر له المحدثون، فيستنبط منه الأحكام ابتداءً، وهذه المزية يشترك فيها مع المحدثين، ويتميز عنهم بأنه فقيه محدث من مدرسة حديثية تدور في رأسه مسائل يبحث لها عن أدلة نصية، فإذا وجد حديثًا مناسبًا استدل به.

(٢) المحيط البرهاني (٣٥٣/٥)، والبحر الرائق (٢٠٩/٨)، وأسنى المطالب (٢٢٨/٣)، والغرر البهية (٢١٤/٤)، ومغني المحتاج (٤١٢/٤)، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج (٤٣٨/٧)، وحاشية الجمل (٢٧٩/٤).

(٣) المحيط البرهاني والبحر الرائق (الموضعان السابقان).

(٤) استدل به في غير كتب الفقه نجم الدين الغزي من علماء القرن الحادي عشر في كتابه: حسن التنبه لما ورد في التشبه (٥١٣/١٠).

السباع»[1]، ومع أن كثيرًا من الفقهاء يستدلون بالحديث الضعيف في الآداب، إلا أني لم أرَ من استدل به، ولعل ذلك لأن الحديث ضعيف جدًا لا يصلح للاستدلال حتى في الفضائل والآداب عند من يستدل لها بالحديث الضعيف، ولعل متقدمي الفقهاء نظروا إلى معنى الحديث فوجدوا معناه صحيحًا، فأخذوا المعنى واستدلوا به واطرحوا الحديث الضعيف، ومن جاء بعدهم تابعهم في الاستدلال.

المسألة الثامنة: عدم سبق من معه للأكل

من الآداب التي ذكرها الفقهاء: ألا يسبق الآكلين إلى الطعام، فإذا قدم الطعام للضيوف، فإنه يكره للشخص أن يمد يده للطعام قبل أن يمد الآكلون أيديهم، وإنما كره له ذلك لأنه دناءة وجشاعة[2]، قال الشنفرى[3]:

وإن مدت الأيدي إلى الزاد لم أكن بأعجلهم إذ أجشع القوم أعجل

ففي هذا الأدب يلحظ أنهم إنما استدلوا على كراهة سبق الآخرين إلى الأكل بأن فيه دناءة، وأيدوا ذلك ببيت من الشعر الجاهلي؛ للدلالة على أن هذا الفعل فيه دناءة وجشع، فالشاعر الجاهلي يفتخر بعدم شرهه على الطعام، وأنه يصبر على الجوع، وهذا مدح عند العرب[4]، والإسلام أقر العرب على أخلاقهم الحسنة.

ويلحظ أيضًا: أن الحنابلة هنا صرحوا بالكراهة، وأما ما في المراجع الأخرى فقد ذكروها من الآداب من غير تصريح بالحكم، ولكن يلحظ أن من المالكية من

(١) الحديث رواه الطبراني في الكبير (٢٣/٢٨٥)، والبيهقي في شعب الإيمان (٥٦٠٥) (٨/١٣٧)، وضعف إسناده، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٥/٢٠): "فيه عباد بن كثير الثقفي، وكان كذابًا متعبدًا"، وقال عنه الغماري في المداوي (٦/٥٥٦) كذب موضوع.
ورواه المعافى بن عمران في الزهد (٣٢٩)، ومن طريقه أبو الفضل الزهري (٤٥٧)، ورواه البيهقي في شعب الإيمان (٥٦٠٤) (٨/١٣٧) موقوفًا على ابن عمر.

(٢) انظر: الفواكه الدواني (٢/٣١٧)، وآداب الأكل للأقفهسي (٢٩)، ومنظومة الآداب مع شرحها غذاء الألباب (٢/١٠٦).

(٣) من قصيدته المشهورة بلامية العرب، انظر: ديوانه (٥٩).

(٤) خزانة الأدب (٣/٣٤٣).

صرح أن الشره في كل شيء مكروه وقد يحرم[1]، وهذا داخل في هذه القاعدة، وهذا الملمح سبقت الإشارة إليه، وهو أنهم كثيرًا ما يذكرون الأدب ولا يصرحون بحكمه التكليفي.

المسألة التاسعة: الأكل مما يلي الشخص إن كان مع غير الزوجة والولد

هذا الأدب وإن كان منصوصًا عن النبي ﷺ كما سبق في حديث عمر بن أبي سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ولكن إنما أوردت هذه المسألة؛ لأن بعض الفقهاء قيد ذلك بما إذا لم يكن مع الزوجة والولد والرقيق ممن لا يستحيي منه[2]، فإن كان معهم فإنه لا يكره الأكل من غير ما يليه، وبعض الحنابلة قال: إن كان مع جماعة أكل مما يليه، وإن كان وحده فلا بأس أن يأكل من غير ما يليه[3].

فالذي يُلاحظ في هذا الاستثناء أن الفقهاء الذين استثنوا ما سبق نظروا للمعنى الذي شرع من أجله الأكل مما يلي الشخص، فرأوا أنه مراعاة الأدب مع الجليس، ولئلا ينسب صاحبه للشره[4]، فرأى بعضهم أن الإنسان يتبسط مع زوجته وأولاده ولا يستحيي منهم، فعلى ذلك لا يلزمه مراعاة الأدب معهم، وبعضهم رأى أن الإنسان إن كان وحده لا يلزمه مراعاة هذا الأدب؛ لأنه إنما شرع هذا الأدب من أجل مراعاة الأدب مع الجليس، فلا يلزم الالتزام بهذا الأدب إن كان وحده؛ لانعدام من يتأدب معه، وسيأتي لذلك زيادة بيان في المسألة التي بعدها.

المسألة العاشرة: عدم أخذ لقمة إلا بعد بلع ما في الفم

ذكر الفقهاء من الآداب المستحبة ألا يأخذ لقمة من الطعام إلا بعد أن يبلع

(١) الشرح الصغير (٤/٧٥٧).

(٢) انظر: عقد الجواهر الثمينة (٣/١٢٨٦)، والشرح الصغير (٤/٧٥٣)، والثمر الداني (٦٩١)، وحاشية العدوي على كفاية الطالب (٢/٤٦٣)، وفي حاشية العدوي نقلًا عن التحقيق: إن إطلاق الشافعية يفيد ندب الأكل مما يلي الآكل، وإن كان وحده.

(٣) انظر: الرعاية (٢/١٣١١)، والإنصاف (٢١/٣٦٥)، وكشاف القناع (٥/١٧٥).

(٤) انظر: حاشية العدوي على كفاية الطالب (٢/٤٦٣).

الشخص ما في فيه من الطعام[١]، فإن فعل ذلك فقد فعل مكروهًا؛ وعللوا ذلك بأنه ينسب فاعل ذلك للشره[٢]، ولئلا يشرق الآكل فيحصل له الخجل أمام الناس[٣]، ولأنه أكمل أدبًا مع الجليس[٤].

وعلى ذلك فهذا الأدب يراعى إذا أكل الإنسان مع غيره، وأما إن أكل وحده فلا يلزم مراعاة هذا الأدب؛ لانتفاء العلة، ولكن بعض المالكية ذكر أنه ينبغي الالتزام بهذا الأدب -حتى وإن كان وحده- حتى لا يعتاد عليه فيفعله مع غيره[٥]، وعلى ذلك فهم راعوا الدربة على الأدب، حتى ولو كان وحده، وفي ذلك يقول الغزالي[٦]: "يعود نفسه حسن الأدب في الوحدة حتى لا يحتاج إلى التصنع عند الاجتماع».

المسألة الحادية عشرة: كراهية القران في التمر ونحوه ولو كان مملوكًا للآكل

جاءت السنة بالنهي عن القران في التمر، فقد روى جبلة بن سحيم، قال: أصابنا عام سنة مع ابن الزبير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فرزقنا تمرًا، فكان عبدالله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يمر بنا ونحن نأكل، ويقول: لا تقارنوا، فإن النبي ﷺ نهى عن القران، ثم يقول: إلا أن يستأذن الرجل أخاه، قال شعبة: الإذن من قول ابن عمر[٧].

والنهي عن القران ورد عامًا، ولكن قيّده المالكية[٨]، وبعض الحنابلة[٩] بالطعام

(١) انظر: النتف في الفتاوى (٢٤٤/١)، والمدخل لابن الحاج (٢٢٥/١)، وكفاية الطالب الرباني (٤٦٣/٢)، والفواكه الدواني (٣١٧/٢)، وإحياء علوم الدين (٥/٢)، والغرر البهية (٢١٥/٤)، وعجالة المحتاج (١٣١٧/٣)، وحاشية الجمل (٢٧٩/٤)، والإرشاد (٥٣٨)، والإنصاف (٣٦٠/٢١)، ومختصر الإفادات (٣٦٠)، وغذاء الألباب (١٢٤/٢)، وعبر في النتف: «إذا لم يبلع ما في فمه فلا يضع فيه لقمة أخرى».

(٢) المدخل لابن الحاج (٢٢٥/١)، وكفاية الطالب الرباني (٤٦٣/٢)، والفواكه الدواني (٣١٧/٢)، والشرح الصغير (٧٥٣/٤)، وغذاء الألباب (١٢٤/٢).

(٣) الفواكه الدواني (٣١٧/٢)، وحاشية العدوي على كفاية الطالب (٤٦٣/٢).

(٤) انظر: غذاء الألباب (١٢٤/٢).

(٥) الفواكه الدواني وحاشية العدوي (الموضعان السابقان).

(٦) إحياء علوم الدين (٧/٢).

(٧) رواه البخاري (٥٤٤٦)، ومسلم (٢٠٤٥).

(٨) انظر: البيان والتحصيل (٤٢٣/١٨)، وشرح ابن ناجي للرسالة (٤٧٠/٢)، والفواكه الدواني (٣٢٠/٢، ٣٢١).

(٩) انظر: الإرشاد (٥٣٩)، وتصحيح الفروع (٣٦٥/٨).

المشترك مع الأصحاب، وأما إذا كان الشخص يأكل وحده أو مع أهله، أو مع أناس هو أطعمهم هذا الطعام، فإنه يجوز له أن يقرن بين التمر ونحوه.

جاء في متن الرسالة: "ونهي عن القران في التمر، وقيل[1] إن ذلك مع الأصحاب الشركاء فيه، ولا بأس بذلك مع أهلك أو مع قوم تكون أنت أطعمتهم»، وفي كفاية الطالب الرباني[2] شرحًا لهذه العبارة: "(قيل إن ذلك) النهي عن القران في التمر إنما هو (مع الأصحاب الشركاء فيه)... والنهي نهي كراهة إن عللنا بسوء الأدب، وإن عللنا بالاستبداد، وكان القوم شركاء بشراء أو مطعمين كان النهي نهي تحريم... (ولا بأس بذلك... مع أهلك)؛ لأنه يجوز لك أن تستبد بشيء دونهم (أو) أكلته (مع قوم تكون أنت أطعمتهم) وهذا على التعليل بالاستبداد، وأما على التعليل بسوء الأدب فإنها موجودة[3]".

أما بعض المالكية فكَرِه القران حتى في الطعام المملوك لصاحبه، إذا أكل مع غيره حتى لا ينسب صاحبه للشره، وعندهم قاعدة: أن الشره في كل شيء مكروه وقد يحرم. وأما إذا كان وحده أو مع عياله فلا يكره، لانتفاء العلة[4]، وعند الشافعية[5]، والحنابلة[6] الكراهة مطلقًا؛ لما فيه من الشره.

(١) هذا القول هو مذهب المالكية، وإن كان قد يفهم من عبارة ابن أبي زيد أنها تضعيف للقول، ولهذا حُمل قوله على أنه تفسير للعموم. انظر: الفواكه الدواني (٣٢٠/٢)، وقارن بحاشية العدوي (٤٦٨/٢).

(٢) (٤٦٩/٢).

(٣) أي أن العلة موجودة، فتكون الكراهة باقية. انظر: الثمر الداني (٦٩٤).

(٤) انظر: المقدمات الممهدات (٤٥٢/٣)، والشرح الصغير مع حاشية الصاوي (٧٥٧/٤). جاء في المقدمات: «والأظهر أن يكون النهي عن ذلك للمعنيين جميعًا، فلا يقرن الرجل دون أصحابه المؤاكلين له الذين يلزمه أن يتأدب معهم، وإن كان هو الذي أطعمهم».

(٥) انظر: روضة الطالبين (٣٤٠/٧)، والنجم الوهاج (٣٨٩/٧)، وعجالة المحتاج (١٣١٨/٣)، وقيده في الغرر البهية (٢١٤/٤)، وحاشية الجمل (٢٧٨/٤) بإذن الشركاء، وقال في عجالة المحتاج: "ويكره أن يقرن بين تمرتين ونحوهما كما في الروضة تبعًا للرافعي، وفصل في غيرها بين الطعام المشترك وغيره".

(٦) انظر: الإرشاد (٥٣٩)، والغنية لطالبي طريق الحق (٥٨/١)، والرعاية (١٣١١/٢)، والفروع مع تصحيح الفروع (٣٦٥/٨)، والإنصاف (٣٦٧/٢١)، وكشاف القناع (١٧٦/٥)، وشرح المنتهى للبهوتي (٣٨/٣)، وكشف المخدرات (٦١٨/٢)، وغذاء الألباب (٩٨/٢)، ومطالب أولي النهى (٢٤٩/٥). =

ويلحظ مما سبق ما يلي:

أولًا: أن النهي إن كان للأدب فيحمل على الكراهة.

ثانيًا: أن من الفقهاء من قيّد الحديث بناءً على المعنى الذي يراه سببًا للنهي، فرأى أن المعنى الذي نُهي من أجله عن القران هو سوء الأدب، فرأى أن يقيّد الحديث بالعلة التي نهي عنه من أجلها؛ فالحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، وعلى ذلك فكما أن مراعاة الأدب كانت سببًا لتوسيع الأحكام، بإلحاق كثير من المسائل المسكوت عنها بالمنصوص، فكذلك كان التعليل بمراعاة الأدب سببًا لتضييق المنصوص عليه، من خلال حصر الحكم فيما وجد فيه إخلال بالأدب دون غيره.

المسألة الثانية عشرة: تصغير اللقمة والترسل في الأكل

من الآداب التي ذكرها المالكية تصغير اللقمة والترسل في الأكل إذا أكل مع غيره وكانوا يأكلون كذلك، جاء في جامع الأمهات[1]: «وإن أكل معهم ساواهم في تصغير اللقمة وإطالة المضغ، والترسل في الأكل وإن خالف عادته».

فذكروا أنه ينبغي له أن يجاريهم في طريقة أكلهم، وإن خالف ذلك طريقته المعتادة في الأكل، فيصغر اللقمة، ويطيل المضغ، ويترسل في الأكل، والذي يظهر لي أن علة ذلك حتى لا ينسب إليه الشره، أو لما فيه من الاستبداد عليهم، فإذا كبّر اللقمة وأسرع في الأكل فقد استأثر عليهم، وزاد عليهم في الأكل[2].

= وفي وجه أنه لا يكره إلا مع شريك لم يأذن. وجاء في الإرشاد: "ونهي عن القران في التمر، وقيل: ذلك مع الأصحاب الشركاء فيه، فلا بأس بذلك إذا كان الآكل وحده أو مع أهله أو مع قوم هو أطعمهم، وتركه مع كل أحد أولى وأفضل وأحسن".

(١) (٥٦١)، وانظر: المقدمات الممهدات (٤٥٢/٣)، وعقد الجواهر الثمينة (١٢٨٦/٣)، والذخيرة (٢٥٨/١٣)، وشرح ابن ناجي على متن الرسالة (٤٦٥/٢)، وحاشية العدوي على كفاية الطالب (٤٦٣/٢).

(٢) هذان التعليلان مستنبطان من كلام المالكية في علة النهي عن القران.

وذكر الحنفية والشافعية والحنابلة استحباب تصغير اللقمة وإطالة مضغها[1]، ولكني لم أقف في كلامهم على من علل ذلك بمعنى راجع لكمال الأدب، وإنما كثير منهم يذكر الحكم بدون استدلال له، وبعضهم يعلل بأنه أجود هضمًا[2]، والتعليل بأثر راجع للصحة خارج عن موضوع هذا البحث، ولكن جاء في فتاوى النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[3]: "هل صح أن النبي ﷺ أمر بتصغير اللقمة في الأكل، وتدقيق المضغ، أو يستحب ذلك؟".

الجواب: لم يصحّ في ذلك شيءٌ، وهو مستحب إذا كان فيه رفق بجلسائه، وقصد بذلك تعليمهم الأدب، أو كان في الطعام قلة وكان ضعيفًا، أو كان شبعان وعرف أنه إذا رفع يده يرفع غيره ممن له حاجة في الأكل، أو نحو ذلك من المقاصد الصالحة».

وجاء في الآداب الشرعية[4]: قال الشيخ تقي الدين: "إلا أن يكون هناك ما هو أهم من إطالة الأكل على أن هذه المسألة لم أجدها مأثورة ولا عن أبي عبدالله لكن فيها مناسبة".

ويلحظ مما سبق ما يلي:

أولًا: أن المالكية راعوا مجاراة بقية الآكلين في طريقة الأكل، حتى وإن خالف ذلك عادته التي اعتاد عليها، وهذا داخل في كمال الأدب.

ثانيًا: أن بعض آداب الأكل التي ذكرها الفقهاء يتنازعها أكثر من منزع، فقد يعلل لها بعض الفقهاء بتعليل راجع إلى حفظ الصحة، وبعضهم يعلل بتعليل راجع إلى مراعاة الأدب.

(١) انظر: النتف في الفتاوى (٢٤٤/١)، وبريقة محمودية (١١١/٤)، وإحياء علوم الدين (٥/٢)، والغرر البهية (٢١٥/٤)، وعجالة المحتاج (١٣١٧/٣)، وحاشية الجمل (٢٧٩/٤)، والغنية لطالبي طريق الحق (٥٤/١)، والإرشاد (٥٣٨)، والإنصاف (٢٥٩/٢١)، والإقناع مع كشاف القناع (١٧٥/٥)، ومختصر الإفادات (٣٦٠)، وفي الإنصاف: "قال الشيخ تقي الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إلا أن يكون هناك ما هو أهم من الإطالة".

(٢) انظر على سبيل المثال: كشاف القناع (١٧٥/٥)، ومطالب أولي النهى (٢٤٤/٥)، ونيل المآرب (٢٠٧/٢)، وفي الإرشاد (٥٣٨) علل بأنه فيه بركة.

(٣) فتاوى النووي (١٠٤/١).

(٤) (١٧٦/٣).

ثالثًا: أن الفقهاء ينصون على استحباب جملة من الآداب مع أنهم يعرفون أنه لم يصح فيها شيء عن النبي ﷺ، فهذا النووي مع حرصه على السنة والاستدلال للمسائل بالأدلة النصية أشار إلى ذلك، وكذلك ابن تيمية ذكر أنه لم يجدها مأثورة، ولا وجد فيها نصًا عن الإمام أحمد، ومع ذلك لم يستبعدها، بل ذكر أن لها مناسبة، وما ذلك إلا لأنهم يعتبرون مراعاة الأدب في حد ذاته معنى صالحًا للاستدلال به.

رابعًا: يلحظ في هذه المسألة أن هناك نصين عن إمامين من أئمة الفقه والحديث على كونها لا يوجد فيها سنة، مع أن كثيرًا من الآداب ليس فيها سنة نصية، فلماذا يتجه السؤال إلى هذا الأدب دون غيره؟ أقول لعل ذلك لكون بعض الفقهاء[1] نصوا على كونها من السنة.

المسألة الثالثة عشرة: عدم فعل ما يستقذره الآخرون أو ما يستقذر من الآخرين فعله

ذكر الفقهاء من الآداب: ألا يفعل ما يستقذره الآخرون عند الأكل، مثل: أن يرد بعض اللقمة في الإناء بعد وضعها في الفم، أو أن ينفض يده في القصعة، أو أن يخلط طعامًا بطعام، ويقضم بأسنانه اللقمة ثم يضعها في الأدم[2]، ومثل: البصاق والمخاط حال الأكل، وتقديم الرأس إلى القصعة عند وضع اللقمة في الفم، وغمس اللقمة الدسمة في الخل[3].

---

(١) انظر على سبيل المثال: المدخل (١/١٤٢و ٢٢٤).

(٢) يسميها الحنابلة وغيرهم هندسة اللقمة. انظر: كشاف القناع (٥/١٧٦)، ومختصر الإفادات (٣٦١)، وغذاء الألباب (٢/١٥٣)، وفي آداب الأكل للأقفهسي (٢٨) قال الناظم:

ولا تهندس بفيك الخبز إن به ... من البصاق لما يفضي إلى الجفل

وذكر في الشرح أنه قد سمي في كتاب عجائب الأكل هذا النوع بالمهندس؛ لأنه يصلح اللقمة ويهندسها ثم يضعها في الطعام، وهو مذموم.

(٣) انظر: الفواكه الدواني (٢/٣١٧)، وحاشية العدوي (٢/٤٦٢)، وإحياء علوم الدين (٢/٥)، وروضة الطالبين (٧/٣٤١)، وعجالة المحتاج (٣/١٣١٩)، والنجم الوهاج (٧/٣٩٠)، آداب الأكل للأقفهسي (٢٩)، وأسنى المطالب (٣/٢٢٨)، والغرر البهية (٤/٢١٤)، ومغني المحتاج (٤/٤١٢)، =

وذكروا أنه ينبغي أن يحوِّل وجهه عند السعال والعطاس عن الطعام، أو يبعد الطعام عنه، أو يجعل على فيه شيئًا؛ لئلا يخرج من فيه بصاق فيقع في الطعام فيقذره[1].

ويمكن أن يستدل لهذا الأدب بما يلي:

أولًا: أن النبي ﷺ كان أكمل الناس أدبًا، ومن سبر هديه علم يقينًا أنه لم يكن يفعل شيئًا يستقذره غيره.

ثانيًا[2]: الأدلة التي فيها أن يحب الإنسان لأخيه ما يحب لنفسه، ومنها: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[3].

ويلحظ في هذا الأدب ما يلي:

أولًا: أن أكثرهم ذكر جملة من الأمور التي تستقذر من الجليس، وهذه الأمور يستقذرها أكثر الناس قديمًا وحديثًا، ولم يذكروا بعض الأمور الخاصة بمجتمع دون مجتمع، أو زمن دون زمن، وهذا يجعل هذا الأدب يتجاوز الزمن والمكان الذي كتب فيه، بخلاف بعض من كتب في آداب المائدة من أصحاب الثقافات الأخرى التي راعوا فيها الواقع الذي كتب فيه تلك الآداب زمانيًا ومكانيًا، مما جعلها آدابًا نخبوية خاصةً بمجتمعهم، وأحيانًا خاصة بالطبقة الراقية في ذلك المجتمع، وحتى وإن انتشرت هذه الآداب في مجتمعات أخرى فهو من قبيل سيادة ثقافة على أخرى؛ ولهذا تنسب تلك الآداب لهم، بخلاف الآداب التي ذكرها الفقهاء هنا، فهي من قبيل المشترك الإنساني الذي تقبله كل الأذواق السليمة، ولا تعتبره من قبيل فرض الثقافات أو انتصارها.

= وحاشية الجمل (٤/٢٧٨)، والآداب الشرعية (٣/٢٠٧)، والمبدع (٦/٢٤١)، والإنصاف (٢١/٣٦٦)، وكشاف القناع (٥/١٧٦)، والروض المربع (٣/١٢٨٠)، وشرح المنتهى (٣/٣٨).

(١) كشاف القناع (٥/١٧٦)، ومختصر الإفادات (٣٦١).

(٢) انظر: الشرح الممتع (١٢/٣٧٠).

(٣) الحديث أخرجه البخاري (١٣)، ومسلم (٤٥) عن أنس بن مالك رضي الله عنه.

ثانيًا: أن من الفقهاء من عبر بما يستقذره من الآخرين، وبعضهم بما يستقذره الآخرون منه، وبعضهم سرد الأمور التي ينبغي له تجنبها من غير وضع ضابط لها، ولكني آثرت جمعها في أدب واحد؛ لرجوعها إلى معنى واحد.

ثالثًا: أن الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ كانوا يراعون الجوانب النفسية للإنسان، فراعوا هنا نفسية الجليس، ونصوا على الابتعاد عما يستقذره.

المسألة الرابعة عشرة: غض الطرف عن جليسه أثناء الأكل

من الآداب التي ذكرها الفقهاء: ألا ينظر إلى غيره أثناء الأكل، وبعضهم عبر بـ: يسن أن يغض طرفه عن جليسه، وبعضهم قال: ألا يكثر النظر إلى وجوه الآكلين، وبعضهم قال: ألا يديم النظر إلى جليسه[1]. وإنما ذكروا هذا لأن نظر الإنسان إلى جليسه أثناء الأكل قد يخجله، فالإنسان عادةً يخجل من أن يأكل وهناك من ينظر إليه أو يراقبه، وبعضهم عبّر بقلة النظر وهي أدق؛ لأن من يأكل مع شخص يَصعبُ عليه تجنب النظر إليه، كما أن عدم النظر إليه مطلقًا -خصوصًا عند الحديث- قد يدخل في الجفاء؛ ولهذا عبروا بتقليل النظر، فهو الذي يحصل به المقصود، ولعل من عبّر بعدم النظر أراد نظر المراقبة، كما هو تعبير الغزالي في الإحياء حيث قال: "لا ينظر إلى أصحابه ولا يراقب أكلهم".

ومما يلاحظ في هذا الأدب ما يلي:

أولًا: أن أكثرهم عبّر بالنهي، فصيغة (لا يفعل ولا تفعل) أكثر استخدامًا في الآداب -ومنها هذا الأدب- من صيغة (يفعل وافعل).

---

(١) انظر: المدخل لابن الحاج (٢٢٥/١)، والفواكه الدواني (٣١٧/٢)، وحاشية العدوي (٤٦٣/٢)، وإحياء علوم الدين (٨/٢)، وعجالة المحتاج (١٣١٩/٣)، وآداب الأكل للأقفهسي (٢٨)، والغنية لطالبي طريق الحق (٥٧/١)، والآداب الشرعية (١٨١/٣)، والإنصاف (٣٧٤/٢١)، ومعونة أولي النهى (٢٥٤/٩)، وكشاف القناع (١٧٧/٥)، ومختصر الإفادات (٣٦٢)، وغذاء الألباب (١٥٣/٢). والذي في العجالة: «ورأيت في كتاب الخصال لأبي بكر الخفاف من أصحابنا: إن من سنن الأكل قلة النظر في وجه صاحبك». وانظر: الغرر البهية (٢١٥/٤)، وحاشية الجمل (٢٧٩/٤).

ثانيًا: مراعاة الفقهاء للجوانب النفسية، فعلة هذا الأدب هي عدم إخجال الجليس، فكل ما يخجل الجليس ينبغي الابتعاد عنه، وسيلحظ هذا الجانب في الأدب الذي بعده، ولعلهم أخذوه من حديث رواه ابن ماجه، وسيأتي إيراده إن شاء الله.

المسألة الخامسة عشرة: انتظار الآكلين بعضهم بعضًا حتى ترفع المائدة[1]

ومن الآداب التي ذكرها الفقهاء، وتدل على مراعاتهم لمشاعر الآخرين: عدم القيام من الطعام قبل فراغ الآخرين من الطعام، وبعض الفقهاء عبر بألا يرفع يده قبل أصحابه، وبعضهم عبر بأن يمد الأكل مع رفقته[2]؛ وذلك لأن القيام قبل فراغ الآخرين قد يخجلهم، ويجعلهم يقومون قبل شبعهم، وكذلك لو رفع يده عن الطعام مظهرًا الاكتفاء من الأكل فإن من معه قد يخجل ويتوقف عن الأكل.

ولأن الفقهاء راعوا هذا المعنى، فقد استثنى بعض المالكية من ذلك إذا كان المؤاكل للشخص لا يحصل له الخجل بقيامه قبله كالوالد، فالوالد لا يستحيي من قيام ابنه قبله، ولهذا فلو قام الابن قبل الأب فإنه لا يعد مخلًّا بالأدب[3].

وقيده بعض الشافعية بما إذا كان مثله يقتدى به[4].

وقيده الحنابلة بما إذا لم تكن قرينة، فإن كان هناك قرينة تدل على شبع الجميع، فله أن يقوم[5].

(١) هذا الصياغة هي عنوان فصل في الآداب الشرعية (٣/٢٢٤)، وأما الفقهاء فتنوعت عباراتهم في التعبير عن هذا الأدب، كما سيأتي.

(٢) انظر: المدخل لابن الحاج (١/٢٣٥)، والفواكه الدواني (٢/٣١٧)، وإحياء علوم الدين (٢/٦)، وروضة الطالبين (٧/٣٤١)، وأسنى المطالب (٣/٢٢٨)، ومغني المحتاج (٤/٤١١)، وحاشية الشرواني (٧/٤٣٨)، وحاشية الجمل (٤/٢٧٩)، والغنية لطالبي الحق (١/٥٨)، والآداب الشرعية (٣/٢١١و ٢٢٤)، والفروع (٨/٣٦٥)، والإنصاف (٢١/٣٧٤)، وكشاف القناع (٥/١٧٩)، وحاشية الخلوتي (٤/٤٩١).

(٣) الفواكه الدواني (٢/٣١٧)، وحاشية العدوي (٢/٤٦٣) وأيضًا استثنى في حاشية العدوي: الموجب الذي يقتضي القيام ويعرف عند وقوعه.

(٤) مغني المحتاج وحاشية الشرواني (الموضعان السابقان).

(٥) انظر: الفروع والإنصاف وكشاف القناع (المواضع السابقة)، وفي الغنية (١/٥٨) قال: "إلا أن يعلم منهم الانبساط إليه فلا يتكلف ذلك".

والحنابلة عمموا هذه العلة فقالوا: إنه يكره للإنسان أن يقيم غيره عن الطعام قبل فراغه؛ لما فيه من قطع لذته[١].

وهذا الأدب ورد فيه حديثان ضعيفان، فعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أن رسول الله ﷺ نهى أن يقام عن الطعام حتى يرفع[٢].

وعن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا وضعت المائدة فلا يقوم رجل حتى ترفع المائدة، ولا يرفع يده وإن شبع حتى يفرغ القوم، وليعذر، فإن الرجل يخجل جليسه فيقبض يده، وعسى أن يكون له في الطعام حاجة»[٣].

ومما يلحق بهذا الأدب ما ذكره الغزالي[٤]: "ألا يرفع صاحب المائدة يده قبل القوم فإنهم يستحيون، بل ينبغي أن يكون آخرهم أكلًا. كان بعض الكرام يخبر القوم بجميع الألوان ويتركهم يستوفون فإذا قاربوا الفراغ جثا على ركبتيه ومد يده إلى الطعام وأكل، وقال: بسم الله ساعدوني بارك الله فيكم وعليكم، وكان السلف يستحسنون ذلك منه".

ومما يلحظ في هذا الأدب ما يلي:

أولًا: أن أكثر الفقهاء لم يستدلوا بالحديث[٥]؛ بل اكتفوا بالتعليل، أو لم يذكروا شيئًا، فلعلهم لم يقفوا على الدليل، أو لم يستدلوا به لضعفه، وأَسْتبعدُ هذا الاحتمال؛ لأنهم كثيرًا ما يستدلون بالحديث الضعيف في الآداب.

(١) انظر: الإقناع مع كشاف القناع (١٨٢/٥)، ومختصر الإفادات (٣٦٦).

(٢) رواه ابن ماجه (٣٢٩٤)، وقال البوصيري في مصباح الزجاجة (١٣/٤): "هذا إسناد ضعيف لضعف منير بن الزبير وتدليس الوليد بن مسلم ومكحول، لكن رأيت في مسند الشاميين للطبراني تصريح الوليد بن مسلم ومكحول بالتحديث، فزالت تهمة تدليسهما، فلم يبق في ضعف رجال الإسناد إلا منير بن الزبير والله أعلم". وقارن بسلسلة الأحاديث الضعيفة (٤١١/١) (٢٣٩) فقد ضعّفه جدًا.

(٣) رواه ابن ماجه (٣٢٩٥)، وقال البوصيري (١٤/٤): "هذا إسناد ضعيف... في إسناده عبدالأعلى بن أعين وهو ضعيف". وضعفه جدًا الألباني في السلسلة الضعيفة (٤١١/١) (٢٣٨).

(٤) (١٧/٢).

(٥) ممن استدل به الموفق في المغني (٤٣٤/٩)، وتبعه ابن أبي عمر في الشرح الكبير (٣٧١/٢١)، والشمس ابن مفلح في الآداب (٢٢٤/٣)، والرحيباني في مطالب أولي النهى (٢٤٦/٥).

وهذا كثير في باب الآداب، أنهم يكتفون بالتعليل بالمعاني، من دون الإشارة إلى الدليل النصي الذي بُني عليه هذا المعنى، وما ذلك منهم إلا أنهم تقرر عندهم صحة الاستدلال بهذه المعاني.

ثانيًا: أن الفقهاء قيّدوا هذا الأدب بعدة قيود، وما ذلك منهم إلا لمراعاة المعنى الذي ذكروا من أجله هذا الأدب، وهو عدم إخجال جليسه.

ولهذين الأمرين أوردت هذا الأدب، وإن كان قد يظن أنه غير داخل في ضابط البحث.

المسألة السادسة عشرة: مراعاة الطبقة الاجتماعية التي يأكل معها

من الآداب التي تُفهم من كلام الإمام أحمد وأصحابه: مراعاة الطبقة الاجتماعية التي يأكل معها، حيث قال الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1]: «يأكل بالسرور مع الإخوان، وبالإيثار مع الفقراء، وبالمروءة مع أبناء الدنيا».

وبعض الأصحاب أضاف عليها، وبالتعلم مع العلماء، فقالوا: ويأكل مع أبناء الدنيا بالأدب والمروءة، ومع الفقراء بالإيثار، ومع الإخوان بالانبساط، ومع العلماء بالتعلم[2].

وهذا الأدب من أعظم الآداب التي اطلعت عليها في كلام الفقهاء، وهو جامع لآداب كثيرة؛ ولهذا ينبغي للشخص أن يراعى الآداب المناسبة لمن يؤاكله، فإن كان من يؤاكله من أهل الدنيا حرص أن يتحلى بالآداب العامة للمائدة المعروفة عندهم -ما لم تكن محرمة- فلا يفعل فعلًا لا يليق عندهم. وإن كان يؤاكل الفقراء فينبغي أن يحرص على إيثارهم بأطايب الطعام، ويترك ما يرى أن نفوسهم قد تتعلق به.

(١) الفروع (٣٦٤/٨)، والإنصاف (٣٧٤/٢١)، وغذاء الألباب (١٤٦/٢). وفي إحياء علوم الدين (١١/٢): "وقال بعضهم: الأكل على ثلاثة أنواع: مع الفقراء بالإيثار، ومع الإخوان بالانبساط، ومع أبناء الدنيا بالأدب".

(٢) انظر: الغنية لطالبي طريق الحق (٥٥/٢)، والإنصاف (٣٧٤/٢١)، ومعونة أولي النهى (٢٥٤/٩)، وكشاف القناع (١٧٩/٥)، وغذاء الألباب (١٤٦/٢).

وأما إن كان مع إخوانه فإنه لا يتكلف بل ينبسط إليهم، ولا يكون ثقيلًا عليهم، ويسعى إلى إدخال السرور عليهم. وأما إن كان يؤاكل العلماء فينبغي له أن يحرص على التعلم منهم، ويتأدب معهم كما يتأدب معهم في الدرس، فمجالس العلماء لا تخلو من فائدة حتى وإن كانوا على طعام، فلربما لم يحرص على الأدب معهم فينقبض العالم، ويحرم نفسه بسوء أدبه فوائد هذا المجلس.

ومن الآداب التي ذكرها الحنابلة هنا عدم تصنع الانقباض، بل ذكروا أنه يتكلف الانبساط، ويحرص على الحديث الطيب والحكايات التي تليق بالحال؛ لأن التصنع يؤذي الحاضرين[1]، وهذه المناسبات الاجتماعية هي مظنة للانبساط وترك التكلف، والناس يحرصون عليها لإدخال السرور على أنفسهم، والتخفف من الأعباء اليومية، فإذا كان من معهم متكلفًا تضايقوا، وحصل لهم أذًى بذلك.

ومما يلحظ في هذا الأدب:

أولًا: أن مراعاة الطبقة الاجتماعية التي يعايشها الشخص مطلب ينبغي العناية به، فلا يليق بالإنسان أن يؤاكل الآخرين، وهو يعرف عاداتهم وحاجاتهم، ثم يخالفها أثناء الأكل، فهذا يؤدي إلى إيذائهم أثناء الأكل، كما أنه يؤدي إلى التقليل من قدره عندهم.

ثانيًا: مراعاة الفقهاء للآداب ليست منحصرة بأن يفعل الإنسان الأشياء المستحسنة عند الأكل، أو ما يعرف بآداب المائدة، بل يتجاوز ذلك ليشمل الإحسان إلى الآخرين، حيث راعوا في مؤاكلة الفقراء الحرص على إيثارهم بالأكل، وعادةً من يؤثر غيره أثناء الأكل لا يشعر به الآخرون، ولكن الآداب الشرعية منفعتها غير منحصرة في الجوانب الدنيوية، بل تتجاوزها إلى فضاء أرحب، وهو ابتغاء الأجر من الله.

(١) الآداب الشرعية (٣/٢٠٧)، وكشاف القناع (٥/١٧٩)، ومطالب أولي النهى (٥/٢٤٤)، ونيل المآرب (٢/٢٠٩)، وانظر أيضًا: إحياء علوم الدين (٢/٧).

ثالثًا: يلاحظ في هذا الأدب وغيره، حرص الفقهاء على البعد عن التكلف، وكما أن التكلف أمر غير مرغوب، فإنه يزداد سوءًا عندما يكون الشخص مع من يألفه ويأنس به، والبعد عن التكلف سمة ظاهرة في الآداب التي ذكرها الفقهاء، وإنما ذكروا هنا تكلّف الانبساط؛ لأن هذا التكلف ليس مما تستثقله النفوس، بل مما يدل على رقيها، وحرصها على إكرام الضيف، ومراعاة حقوق الجليس.

رابعًا: إدخال السرور على النفوس مطلب شرعي، وإذا كان من يراد إدخال السرور عليه من الأصدقاء والضيوف فحقهم آكد، ولهذا راعى الفقهاء هذا المعنى، وفرّعوا عليه ما ذكروه في هذا الأدب من الحرص على التبسّط، والبعد عن التصنّع.

المسألة السابعة عشرة: ألا يخص نفسه بطعام دون من يؤاكله

من الآداب التي ذكرها بعض الفقهاء، وهي راجعة لأدب التواضع، ألا يخص نفسه بطعام دون من يؤاكله، حتى ولو كان هذا الشخص ممن تسقط معه الكلفة عادةً -كزوجته وصغاره-، ويستثنى من ذلك لو كان ذلك لعذر، كأن يخص نفسه بدواء[1].

بل ذكروا أن الأفضل أن يؤثرهم على نفسه بفاخر الطعام[2]، وهذا الإيثار داخل في قوله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: ٩].

ويلاحظ في هذا الأدب: أنهم استدلوا بالمعاني العامة التي قررها الشارع، ومنها التواضع والإيثار، وذكروا من آداب الطعام ما يناسبها.

(١) انظر: روضة الطالبين (٣٤١/٧)، وأسنى المطالب (٢٢٨/٣)، ومغني المحتاج (٤١١/٤).

(٢) أسنى المطالب ومغني المحتاج (الموضعان السابقان).

المسألة الثامنة عشرة: إن كان معه أعمى أعلمه بما بين يديه

من الآداب التي ذكرها الحنابلة أنه إذا أكل معه أعمى، فإن البصير يخبره بما بين يديه من الأكل، حتى ينتقي منه ما يشتهي[(١)].

ويلاحظ في هذا الأدب: أن الفقهاء راعوا في الآداب حتى أصحاب الظروف الخاصة كالأعمى، وأن هذا الأدب لم يستدلوا له بدليل نصي خاص به، بل أخذوه من المعاني العامة التي حضت عليها الشريعة.

المسألة التاسعة عشرة: لا يترك بقايا الطعام وما استرذل من الطعام في القصعة

من الآداب التي ذكرها الفقهاء: إذا أكل الشخص تمرًا فإنه لا يجمع بين التمر والنوى في طبق واحد، ولا يجمع ولا يخلط قشر البطيخ الذي أكل بما لم يؤكل، وإذا أكل مع جماعة فلا يجعل بقايا الطعام وما استرذل منه في الإناء الذي يأكل فيه مع غيره؛ لأنه يحدث نفورًا عن أكل الباقي، ولربما يلتبس على غيره فيأكله ظانًا أنه مما يصلح أكله[(٢)].

ومن الآداب التي لها علاقة بهذا الأدب: أن الآكل إذا أخرج شيئًا من فيه ليرمي به، صرف وجهه عن الطعام، وأخذه بيساره[(٣)]؛ ولعل ذلك مراعاةً للآكلين معه، فلا يفعل شيئًا يستقذرونه، ولئلا يقع شيئًا منه في الطعام، وأما الأخذ باليسار؛ فلأن اليسار للأمور المستقذَرة، وأيضًا لأنه إذا أخرج شيئًا من فيه فقد يصيب يده بعض اللعاب، فلا يليق أن يرجع ويأكل بها من الإناء الذي يأكل منه الآخرون.

(١) انظر: الغنية لطالبي طريق الحق (٥٥/٢)، والآداب الشرعية (١٩٠/٣)، والإنصاف (٣٦١/٢١)، وكشاف القناع (١٧٥/٥)، وغذاء الألباب (١٤٦/٢).

(٢) انظر: إحياء علوم الدين (٥/٢)، والنجم الوهاج (٣٩٠/٧)، والغرر البهية (٢١٥/٤)، وعجالة المحتاج (١٣١٧/٣)، وآداب الأكل للأقفهسي (٣٠)، وحاشية الجمل (٢٧٩/٤)، والإنصاف (٣٧٥/٢١)، وكشاف القناع (١٨١/٥)، ومختصر الإفادات (٣٦٤)، وغذاء الألباب (١٥٣/٢)، ونيل المآرب (٢٠٩/٢).

(٣) الإنصاف (٣٧٥/٢١)، ومختصر الإفادات (٣٦١).

المسألة العشرون: عدم إظهار الصوت أثناء المضغ

من الأمور التي ينبغي لمن يأكل أن يبتعد عنها: عدم إظهار الصوت أثناء المضغ[(١)].

ويلاحظ في هذا الأدب والذي قبله ما يلي:

أولًا: من الأمور التي يراعيها الفقهاء في آداب الطعام: ألا يفعل فعلًا يعافه جليسه، أو ينفره عن الأكل.

ثانيًا: أنهم لا يستدلون لكثير من الآداب بأدلة نصية خاصة، بل يكون دليلهم دليلًا راجعًا لمراعاة الأدب فقط، بل إنهم في مواضع عديدة لا يذكرون دليلًا مطلقًا؛ اكتفاءً بما تقرر عندهم من مشروعية مراعاة الأدب أثناء الأكل والشرب.

المطلب الثاني
آداب متعلقة بالضيافة

المسألة الأولى: تقدم صاحب الطعام بغسل يديه على ضيوفه قبل الأكل، وتأخره بعد الانتهاء من الأكل

ذكر بعض الشافعية[(٢)]، والحنابلة[(٣)] من الآداب عند ذكرهم لاستحباب غسل اليدين قبل الطعام وبعده: أنه يستحب أن يبتدئ صاحب الطعام بغسل يديه قبل ضيوفه؛ لأنه يدعو الناس إلى كرمه، ثم إذا فرغوا من الأكل أن يتأخر عن الضيوف ويغسل يديه بعدهم[(٤)]؛ لينتظر أن يدخل من لم يأكل فيأكل معه[(٥)].

(١) انظر: المدخل لابن الحاج (٢٢٥/١) وعده ابن الحاج بدعة ومكروهًا.

(٢) انظر: إحياء علوم الدين (١٠/٢)، وأسنى المطالب (٢٢٨/٣)، والغرر البهية (٢١٤/٤)، ومغني المحتاج (٤١١/٤)، وحاشية الشرواني على تحفة المحتاج (٤٣٨/٧)، وفي بهجة المجالس لابن عبد البر (٨٤/٣- ٨٥ ط الخولي) ذكر هذا الأدب عن محمد بن علي بن الحسين وأبي الزناد.

(٣) انظر: المنتهى مع المعونة (٢٥٤/٩)، وغاية المنتهى (٢٣٥/٢)، وكشاف القناع (١٧٢/٥).

(٤) انظر: إحياء علوم الدين والغرر البهية ومغني المحتاج وحاشية الجمل (المواضع السابق).

(٥) إحياء علوم الدين (١٠/٢).

وعلل لذلك السفاريني[1] بتعليل آخر حيث قال: «ومناسبة ابتداء رب الطعام بالغسل قبل الأكل وتأخره بعده ظاهرة، فإنه يذكرهم الغسل في الابتداء من غير قوله: اغسلوا أيديكم فهذا من تمام المروءة، وأما تأخره بعد الأكل لكونه رب الطعام وأضيافه أحق بالإكرام، ومن إكرامهم تقديمهم في غسل اليدين عليه».

ويلاحظ في هذا الأدب، والأدب الرابع من المطلب الأول، أن فيه تفصيلًا دقيقًا لطريقة ترتيب من يغسل يديه في الولائم، وهذا التفصيل لم يدل عليه دليل نصي جزئي بخصوص هذه المسألة، وإنما أخذه الفقهاء من المعاني العامة التي جاءت الشريعة بالحض عليها، ومنها: توقير الكبير، وإكرام الضيف، ولحظ هذه المعاني فيه تحقيق لكمال الأدب.

المسألة الثانية: الأكل زيادة على الشبع لئلا يستحيي الضيف

الأكل زيادة عن الشبع حرام عند الحنفية؛ لقوله ﷺ: «ما ملأ ابن آدم وعاءً شرًا من بطنه...»[2]، واستثنوا من ذلك إذا كان له غرض صحيح في الأكل فوق الشبع، ومنه: أن يأكل زيادة على الشبع لئلا يستحيي الضيف؛ لأنه إذا أمسك والضيف لم يشبع ربما يستحيي فلا يأكل حياءً، وعلى ذلك فلا بأس بالأكل مع الضيف فوق الشبع؛ لئلا يكون ممن أساء القِرى، وهو مذموم عقلًا وشرعًا[3].

وقريب من ذلك ما ذكره الغزالي، حيث قال[4]: "وإن زاد في الأكل على نية

(١) غذاء الألباب (١٣٠/٢).

(٢) الحديث أخرجه الإمام أحمد (١٧١٨٦) (٤٢٢/٢٨)، والترمذي (٢٣٨٠) (١٦٨/٤)، وابن ماجه (٣٣٤٩) (٤٤٨/٤)، وابن حبان في صحيحه (٦٧٤) (٤٤٩/٢)، والحاكم في مستدركه (٧١٣٩) (١٣٥/٤)، و(٧٩٤٥) (٣٦٧/٤)، عن المقدام بن معدي كرب، وقال الترمذي: حسن صحيح، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

(٣) انظر: الكسب (٨١ و ١٠٤)، والمبسوط (٢٦٧/٣٠)، والمحيط البرهاني (٣٥١/٥)، والاختيار (١٧٣/٤) ومجمع الأنهر (٥٢٤/٢)، ويلاحظ أن هذا لا يتنافى مع ما سبق في المسألة الخامسة من المطلب الأول، وهو عدم فعل ما يدل على الشره، فهنا المراد أن يأكل زيادة على الشبع ليشجع الضيف على الأكل، ويكون هذا الأكل غير خارج عن العادة؛ لئلا ينسب إلى الشره.

(٤) إحياء علوم الدين (٧/٢).

المساعدة وتحريك نشاط القوم في الأكل فلا بأس به، بل هو حسن، وكان ابن المبارك يقدم فاخر الرطب إلى إخوانه، ويقول: من أكل أكثر أعطيته بكل نواة درهمًا، وكان يعد النوى ويعطي كل من له فضل نوى بعدده دراهم؛ وذلك لدفع الحياء وزيادة النشاط في الانبساط".

فنلاحظ هنا أن فقهاء الحنفية استثنوا من تحريم الأكل فوق الشبع: الأكلَ مجاملةً للضيف؛ لئلا يستحيي فيترك الأكل، فجعلوا مراعاة الأدب دليلًا للاستثناء من التحريم، وراعوا الأدب هنا؛ لأنه داخل في معنى عام حض الشارع عليه، وهو إكرام الضيف. وأما الغزالي فرأى أن الأكل زيادة على الشبع أمر حسن إن كان من أجل مراعاة الآكلين معه، وغالب الناس ينشط على الأكل إن كان من معه يأكل، ومراعاة الجليس من حسن الخلق، وهو داخل في كمال الأدب، وعلى ذلك فالحنفية والغزالي استثنوا حكمًا من الأحكام من أجل مراعاة الأدب، ويمكن أن نقول بأن ذلك من قبيل الاستحسان، فهم صرفوا حكم المسألة عن نظائرها لدليل آخر أقوى.

المسألة الثالثة: عدم أمر من يأكل بالأكل

ورد في السنة أمر من استحى بالأكل أو الشرب، ففي حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في القصة المشهورة، أن النبي ﷺ قال له: «اقعد فاشرب»؛ فقعد فشرب، فقال: اشرب، فشرب، فما زال يقول: اشرب، حتى قال أبو هريرة: لا والذي بعثك بالحق ما أجد له مسلكًا...[1].

فهذا الأدب فيه دفع للخجل الذي قد يعرض لبعض الناس أثناء الأكل فيتوقف عن الأكل، فإذا أمرهم المضيف بالأكل دفع عنه الخجل فأكل، وأشعره أن المضيف يهتم بأمره.

أما إذا كان الشخص يأكل فأمره المضيف بالأكل، فقد يستحيي ويتوقف

(١) رواه البخاري (٦٤٥٢).

عن الأكل، ويظن أن المضيف يعيبه بكثرة الأكل، فليس من الأدب أمر من يأكل بالأكل[١].

ومن الآداب التي ذكرها الحنابلة ولها علاقة بهذا الأدب: أن يقدم طعامه لضيوفه، ولا يعرضه عليهم لئلا يستحيوا فلا يطلبونه[٢].

ويلحظ هنا: أنهم راعوا الجانب النفسي للضيف، وحرصوا على الابتعاد عن كل ما يخجله، حتى ولو كان ذلك غير مقصود للمضيف.

المسألة الرابعة: عدم حضور الولائم لمن له رائحة كريهة

نهى النبي ﷺ من أكل ثومًا أو بصلًا أن يقرب المسجد[٣]، وألحق جمع من العلماء به حلق الذكر والعلم والولائم ونحوها[٤].

وهذا الأدب أخذه من ذكره من العلماء من بعض المعاني التي عُلل بها النهي عن إتيان المسجد لمن أكل ثومًا أو بصلًا، وهو: إيذاء الناس، فإذا كان المسلم ممنوعًا من إيذاء المسلمين في المساجد، فكذلك يمنع من إيذاء المسلمين في أماكن اجتماعاتهم الأخرى كالولائم، وفي هذا تأكيد لما تكرر ذكره في هذا البحث، وهو: أن مراعاة الأدب في الأحكام مبدأ متقرر عند الفقهاء، وقد استقاه الفقهاء من المعاني العامة التي جاءت الشريعة برعايتها.

المسألة الخامسة: ألا يكثر النظر إلى الموضع الذي يخرج منه الطعام

من الآداب التي ذكرها الفقهاء ألا يكثر النظر إلى المكان الذي يخرج منه الطعام؛ لأن هذا دليل على الشره[٥].

(١) انظر: الفواكه الدواني (٢/٣١٧)، وحاشية العدوي (٢/٤٦٣).

(٢) انظر: الإنصاف (٢١/٣٥٩)، وكشاف القناع (٥/١٧٣).

(٣) رواه البخاري (٨٥٥)، ومسلم (٥٦٣) من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما.

(٤) انظر: شرح ابن ناجي على الرسالة (٢/٤٦٨)، والنجم الوهاج (٢/٣٤٣)، والإعلام بفوائد عمدة الأحكام (٣/٤١٢).

(٥) انظر: إحياء علوم الدين (٢/١٠)، وأسنى المطالب (٣/٢٢٨)، ومغني المحتاج (٤/٤١٢)، وحاشية

يلاحظ في هذا الأدب: أن الفقهاء عللوا النهي عنها بأنه يدل على الشره، وبعض الفقهاء طرد هذا التعليل فقال: كل ما يدل على الشره فإنه مكروه وقد يحرم[١].

المسألة السادسة: عدم مدح صاحب الطعام لطعامه وتقويمه

من المحاذير التي ذكرها الحنابلة مدح صاحب الطعام لطعامه عند الضيوف، فإن هذا يدل على دناءة من الداعي، كما أنه فيه مِنّة على الضيف[٢].

وأما مدح الضيف للطعام فلا بأس به[٣]، بل قد يدخل في كمال الأدب؛ لأنه من محاسن الأخلاق، ويدخل السرور على رب الطعام.

ويلاحظ هنا: أن الحنابلة منعوا هذا التصرف؛ لما فيه الدناءة والمنة، وهذه الأوصاف وإن لم يرد فيها دليل نصي خاص بآداب الطعام، إلا أن المعاني الشرعية العامة تمنعها وتحض المسلم على تركها.

المسألة السابعة: الجلوس في المكان الذي عيّنه صاحب البيت

من الآداب التي ذكرها الحنابلة: أنه ينبغي للضيف أن يتواضع في مجلسه، وإذا حضر لا يتصدر، وإن عين له صاحب البيت مكانًا لم يتجاوزه إلى غيره؛ لأن تعدي المكان الذي عيّنه له من إساءة الأدب[٤].

وفصل الغزالي في هذا الأدب فقال[٥]: "وأما الحضور فأدبه أن يدخل الدار

الجمل (٤/٢٧٩)، والإنصاف (٢١/٣٧٥)، وكشاف القناع (٥/١٧٩)، ومختصر الإفادات (٣٦٣).

(١) انظر: الشرح الصغير مع حاشية الصاوي (٤/٧٥٧)، وانظر ما سبق تقريره ص٢٠.

(٢) الغنية لطالبي طريق الحق (١/٥٧)، والآداب الشرعية (٣/٢١٠)، والفروع (٨/٣٦٥)، والمبدع (٦/٢٤١)، والإنصاف (٢١/٣٧٤)، والروض المربع (٣/١٢٧٩)، وشرح المنتهى للبهوتي (٣/٣٨)، والشرح الممتع (١٢/٣٧٠)، والمذهب كراهية ذلك، وفي الغنية أنه لا يجوز.

(٣) انظر: كشاف القناع (٥/١٧٧)، ومختصر الإفادات (٣٦١).

(٤) انظر: الآداب الشرعية (٣/٢٣٨)، وكشاف القناع (٥/١٨٢- ١٨٣)، ومختصر الإفادات (٣٦٧)، ومطالب أولي النهى (٥/٢٤٤)، وغذاء الألباب (٢/١٥١).

(٥) إحياء علوم الدين (٢/١٠).

ولا يتصدر فيأخذ أحسن الأماكن، بل يتواضع، ولا يطول الانتظار عليهم، ولا يعجل بحيث يفاجئهم قبل تمام الاستعداد، ولا يضيق المكان على الحاضرين بالزحمة، بل إن أشار إليه صاحب المكان بموضع لا يخالفه البتة فإنه قد يكون رتب في نفسه موضع كل واحد فمخالفته تشوش عليه، وإن أشار إليه بعض الضيفان بالارتفاع إكراما فليتواضع، قال ﷺ: «إن من التواضع لله الرضا بالدون من المجلس»"[(١)].

المسألة الثامنة: عدم اقتراح طعام بعينه على صاحب الوليمة

من الآداب التي ذكرها الغزالي والحنابلة وغيرهم: ألا يقترح الضيف على رب البيت طعامًا بعينه؛ لأن هذا قد يحرج صاحب البيت، وقد يضطره إلى تكلف ما يقدمه، وإن خيّره رب الطعام بين طعامين فإنه يختار أيسرهما؛ لأن النبي ﷺ ما يخيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا[(٢)]، وحتى لا يشق على المضيف، ويحمله على التكلف، إلا أن يعلم أن مضيفه يسر باقتراحه، ولا يقصر في تحصيل ذلك، فلا بأس بالاقتراح؛ لأنه من إدخال السرور[(٣)].

(١) الحديث أخرجه الطبراني في الكبير (١١٤/١) (٢٠٥)، والبيهقي في شعب الإيمان (٥٠٥/١٠) (٧٨٨٩)، من طريق سليمان بن أيوب الطلحي عن أبيه عن جده عن موسى بن طلحة عن أبيه، والحديث قال عنه العراقي في تخريج الإحياء (١٠/٢ في هامش الإحياء): "أخرجه الخرائطي في مكارم الأخلاق وأبو نعيم في رياضة المتعلمين من حديث طلحة بن عبيد بسند جيد". (كذا في أكثر من نسخة مطبوعة، ولعل الصحيح بن عبيدالله). وفي الكامل لابن عدي (٢٨٤/٤) بعد أن ساق لسليمان بن أيوب الطلحي جملة من الأحاديث قال: "وعامة هذه الأحاديث أفراد لهذا الإسناد لا يتابع سليمان عليها أحد"، ولهذا قال في ذخيرة الحفاظ (٩٦٩/٢): "رواه سليمان بن أيوب... عن أبيه، عن جده، عن موسى بن طلحة، عن أبيه: طلحة. وهذا إسناد لم يتابع عليه". والحديث ضعفه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة (٤٩/٤) (١٥٤٢). ورواه ابن أبي شيبة في الأدب (١٩٢/١) (١٣٦) عن عبدالله، وأبو نعيم في الحلية (١٩٢/٨) عن عبدالعزيز بن أبي رواد قال: كان يقال.

(٢) الحديث أخرجه البخاري (٣٥٦٠)، ومسلم (٢٣٢٧) عن عائشة رضي الله عنها.

(٣) انظر: قوت القلوب (٣٠٤/٢)، وإحياء علوم الدين (١١/٢)، والغنية (٥٨/١)، والآداب الشرعية (٢٠٨/٣)، وكشاف القناع (١٨١/٥)، ومطالب أولي النهى (٢٤٦/٥)، والروض الندي (٣٧٨)، ومختصر الإفادات (٣٦٥)، وغذاء الألباب (١٤٨/٢)، وفي الغنية ذكر أنه إن استدعى منه صاحب الدار التشهي عليه كان له أن يذكر شهوته.

وعمومًا: "ينبغي للإنسان أن يجتهد في ألا يستثقل؛ فإن ذلك أذًى له ولغيره، والمؤمن سهل لين هين"[1].

ويلاحظ في هذا الأدب:

أولًا: أن الفقهاء وضعوا آدابًا للضيف تبعده عن أن يكون ثقيلًا على المضيف، فلا يطلب طعامًا بعينه يحرج رب الطعام ويدعوه للتكلف، وهذان المحظوران تكررا في أكثر من أدب، وتكرر الكلام حول طريقة الفقهاء في الاستدلال.

ثانيًا: أنهم استدلوا لاختيار الأيسر من الخيارات التي يعرضها رب الطعام بعموم حديث «ما خيّر بين أمرين..»، والاستدلال بالعمومات من الأمور الواضحة في الاستدلال الفقهي لآداب الطعام وغيرها، ولكن الذي يلحظ في آداب الطعام أن العموم قد يكون بعيدًا، ويحتاج الاستدلال به إلى إعمال نظر، وقد أشرت سابقًا إلى هذا المسلك.

ثالثًا: لما كانت هذه المعاني معللة دارت مع علتها، ولهذا ذكروا أنه إن كان هذا الفعل يسرّ به المضيف فلا بأس باقتراح شيء معين.

المسألة التاسعة: إعلام الضيوف بجميع أصناف الطعام، وألا ترفع قبل تمكنهم من استيفاء ما يشتهونه

ومن الآداب اللطيفة التي ذكرها الغزالي وفيها عناية واضحة بالحرص على ما يشتهيه الضيوف: أن صاحب الطعام يستحب له أن يقدم جميع ألوان الطعام دفعةً واحدةً، أو يخبر الضيوف بما عنده من الأصناف التي سيقدمها لهم[2]، حتى لا يظن الضيف أن هناك ألوانًا أخرى فيقلل الأكل، ثم يتفاجأ أنه لا زيادة على ما قدّم فيخرج من الوليمة جائعًا، أو يكثر من أكل ما قدم، ثم ترفع هذه الألوان وتقدم له ألوان أخرى فلا يجد لها مكانًا لشبعه ونفسه تشتهيها.

(١) الآداب الشرعية (٣/٢٣٤).

(٢) إحياء علوم الدين (٢/١٧).

وذكر أيضًا أن على صاحب الطعام ألا يبادر إلى رفع أصناف الأكل قبل تمكنهم من استيفاء حاجتهم من الصنف الموضوع، ولا يرفع الأصناف حتى يرفعوا أيديهم عنها؛ فلعل بعض الضيوف أن يكون هذا الصنف أشهى عنده من الصنف الذي سيقدم.

ويلاحظ في هذا الأدب: أن الغزالي عبّر بالاستحباب، وذلك لدخوله في عموم إكرام الضيف، وإلا فلا يوجد دليل خاص بهذه المسألة الدقيقة المتعلقة بطريقة عرض الطعام، وهذه الأمور عادةً تكون من المباحات الراجعة لعادات الناس وأعرافهم، ولكن لما لوحظ فيها جانب إكرام الضيف، ارتقت عنده من كونها مباحة إلى مستحبة.

المسألة العاشرة: عدم التكلف للضيف

من الآداب التي ذكرها الفقهاء عدم التكلف فيما يقدم للضيف، وكان الفضيل بن عياض يقول: "إنما تقاطع الناس بالتكلف، يدعو أحدهم أخاه فيتكلف له فيقطعه عن الرجوع"[(١)].

وعدم التكلف من الآداب العامة التي أثّرت في آداب عديدة من آداب الضيافة.

المسألة الحادية عشرة: الحرص على إدخال السرور على الضيف

إدخال السرور على الضيف من الآداب التي ذكر له الفقهاء صورًا متعددة، ومن ذلك إيناسه بالحديث الطيب، والحكايات اللائقة[(٢)]، والبدء بالأكل قبله إيناسًا له[(٣)].

وهذا الأدب من الآداب التي جعلت الفقهاء يتفننون في إيراد الآداب المتعلقة بالضيافة، ويمكن الاستدلال لهذا الأدب بالأدلة الآمرة بإكرام الضيف، والأدلة التي فيها فضل إدخال السرور على المسلم. ومن أولى الناس بإدخال السرور عليه هو الضيف.

(١) قوت القلوب (١٨٩/٢)، وإحياء علوم الدين (١٠/٢).
وانظر: المدخل لابن الحاج (٢٢٧/١)، وتحفة المحتاج (٤٣٤/٧)، ونهاية المحتاج (٣٧٦/٦)، وحاشية الجمل (٢٧٦/٤)، والإنصاف (٣٧٥/٢١)، وكشاف القناع (١٨٠/٥)، ومختصر الإفادات (٣٦٣).

(٢) انظر: المدخل لابن الحاج (٢٢٤/١و ٢٢٨)، والآداب الشرعية (٢٠٦/٣)، والإنصاف (٣٧٥/٢١)، وغذاء الألباب (١٤٦/٢).

(٣) انظر: المدخل (٢٢٨/١).

المبحث الثالث

دراسة تحليلية للمسائل التي روعي فيها الأدب

هذا المبحث سأخصصه لدراسة المسائل المذكورة في المبحث الذي قبله[1]، وقد ذكرت فيه ثلاثين مسألة راعى الفقهاء فيها الأدب، فاستدلوا به، ولم يستدلوا بدليل غيره، وستكون الدراسة دراسة تحليلية لاستخلاص أهم المعالم في طريقة الفقهاء في إيراد تلك المسائل والاستدلال لها، ويمكن تقسيم المعالم إلى قسمين: قسم راجع إلى طريقة إيراد المسائل، وقسم راجع إلى طريقة الاستدلال لها.

القسم الأول

المعالم المتعلقة بطريقة إيراد الفقهاء للمسائل التي روعي فيها الأدب

المعلم الأول: أثناء تتبعي لآداب الطعام وجدت أن الشافعية والحنابلة أكثر إيرادًا لها من المالكية، والمالكية أكثر من الحنفية، ومع اجتهادي في البحث في كتب الحنفية فلم أجدهم يتوسعون فيها كتوسع الشافعية والحنابلة، ومن أكثرهم إيرادًا لها السغدي في النتف، وأما المالكية فيوجد في شروح رسالة ابن أبي زيد منها عدد وفير، وذلك لأن ابن أبي زيد في رسالته أورد جملة من الآداب، وتتابع الشراح على شرحها والتفريع عليها. وأما الشافعية فيظهر لي أن كثيرًا من الآداب التي ذكروها أخذوها من إحياء علوم الدين للغزالي، والغزالي استفاد من قوت القلوب لأبي طالب المكي، ومعلوم أنه من مصادره في الإحياء، ومع أن للبيهقي كتابًا خاصًا بالآداب، إلا

(١) عندما أتحدث عن المسائل المتعلقة بآداب الطعام، فإني أتحدث عما يدخل في ضابط البحث، وهو ما استدل لها بكمال الأدب وحده، وآداب الطعام تحتوي على مسائل كثيرة غير هذه المسائل، فهناك مسائل كثيرة ورد فيها أدلة نصية خاصة، وهناك مسائل استدل لها بالنفع الطبي أو البعد عما يضر بالبدن، وغيرها من المسائل.

أن تأثير الغزالي كان أكثر من تأثير البيهقي. وأما الحنابلة فهم من أوسع من تعرّض لهذه الآداب، خصوصًا ابن مفلح في آدابه، ويظهر لي أن كثيرًا منها مستفاد مما في الغنية لعبدالقادر الجيلاني، ومما ذكر ابن الجوزي في منهاج القاصدين، ومعلوم أن كتابه مختصر من الإحياء، وإن كان زاد فيه بعض الزيادات، وبذلك يتبين أثر الغزالي فيما قرره الفقهاء في هذا الباب، ويظهر أثر ما أورده أصحاب التصوف في مدوناته على ما دوّنه الفقهاء في هذه الآداب، ولكن الفقهاء عندما ينقلون عنهم فإنهم ينقلون ما يوافق طريقتهم في الاستدلال وإيراد المسائل.

المعلم الثاني: أن الفقهاء استقوا كثيرًا من المسائل من واقعهم، فنظروا في عوائد الناس، وأخذوا منها ما يوافق كمال الأدب فضمنوه في مدوناتهم، فلو نظرنا في بعض الكتب المؤلفة في الأخلاق أو المروءة لوجدنا تشابهًا في جملة من المسائل، ومن ذلك ما أورده ابن مسكويه في تهذيب الأخلاق[1]، فما رآه الفقهاء حسنًا من عوائد الناس، موافقًا للمعاني التي قررتها الشريعة، فإنهم يضيفونه إلى جملة الآداب التي أوردوها، فاجتمع لهم في هذه الأبواب ما ورد عن الشارع من آداب إما بالنص أو الاستنباط، وما أخذوه من عوائد الناس الحسنة التي توافق الأصول الشرعية، فأصبح فقههم معظمًا للنصوص، مجاريًا لعوائد عصرهم، وقد ألمح لهذه الجزئية السفاريني حيث قال: "وأكثر هذه الآداب أحدثها الناس، وإلا ففي ما ذكرنا من آداب أضياف الخليل كفاية غير أن مثل هذه مكملات ومحسنات والله تعالى أعلم"[2].

المعلم الثالث: ما أورده الفقهاء من مسائل يدل على عظم الحضارة التي عاشوا فيها، فالتفاصيل التي تذكر، سواء ما كان منها داخلًا في ضابط هذا البحث، وما لم يكن داخلًا في هذا البحث فلَم أورده، هذه التفاصيل لا يبتدؤها إلا من عاش في مجتمع متقدم حضاريًا، بحيث أصبحت ولائمهم يعتنى فيها بأدق التفاصيل، وهذا بيّن لمن كان مهتمًا بتاريخ العمران.

(١) قارن ما أورده في ص٧٠ بما أورده الفقهاء في مدوناتهم.

(٢) غذاء الألباب (١٥١/٢).

المعلم الرابع: قلة المسائل التي استحدثها المتأخرون، مقارنة بما ذكره المتقدمون، فعند مراجعة المدونات الفقهية تجد نموًا في الفروع الفقهية المتعلقة بالآداب قرنًا بعد قرن، فتجد أن ما أورده الغزالي أوسع مما أورده أبو طالب المكي، وما أورده شمس الدين ابن مفلح أوسع مما ذكر الجيلاني، ولكن هذا النمو يتوقف -أو يكاد- عندما تنتقل إلى المتأخرين، وأكثر ما تجده عندهم هو تحرير الأحكام، لا توليد الفروع، وهذا راجع -في نظري القاصر- إلى أمرين:

الأول: ضعف الاجتهاد عند المتأخرين مقارنة بالمتقدمين والمتوسطين، سواء أكان الاجتهاد المطلق أو الاجتهاد المذهبي، وهذا أدى إلى قلة توليد الفروع الجديدة.

الثاني: ضعف الجانب الحضاري عند المسلمين، فتلك القرون كانت قرون ضعف بالنسبة للمسلمين، ولا يخفى أن آداب الطعام وما يتعلق بها من آداب الضيافة لها ارتباط مباشر بالمستوى الحضاري للأمم.

والذي ينبغي على المعاصرين العناية بإدخال المسائل الحديثة في آداب الطعام، وبناؤها على مراعاة الأدب، فما كان من عادات الأكل المعاصرة لا يخالف أمرًا شرعيًا، وفعله فيه مراعاة للأدب، فينبغي القول بمشروعيته، كما هي طريقة فقهائنا المتقدمين.

المعلم الخامس: أكثر المسائل التي أوردتها هنا مما استدل له بكمال الأدب: إنما كانت بصيغة النهي، فيقولون: لا يفعل كذا ونحوها، وقليلًا ما يأتون بصيغة الأمر (افعل)، وما ذلك إلا أنه من ابتعد عن هذه الأمور فقد تأدّب بالآداب التي ينبغي له مراعاتها عند مؤاكلة غيره، وهذه الجزئية -وإن لم يصرح بها أكثرهم- إلا أنها ظاهرة في المسائل التي أوردوها، ولهذا فإن بدر الدين الغزي افتتح كتابه آداب المؤاكلة[1] بقوله: "هذه جملة من العيوب التي من علمها كان خبيرًا بآداب المؤاكلة"،

(١) لم أرجع لهذا الكتاب في بحثي، مع أن مؤلفه فقيه شافعي، وذلك لأنه لم يكتبه على الطريقة الفقهية في إيراد المسائل والاستدلال لها، ويبدو أن كتابه داخل في كتب الأخلاق أو الأدب، فلا أستطيع نسبة ما ذكره للشافعية، فهو إنما يورد اسمًا من الأسماء ويقول: هو كذا وكذا، مثل قوله: "والموفر: هو الذي يحضر في أول طعامه ما يرخص عليه كالخل والبقل، ويطيل الأكل، ويؤخر إحضار الأطعمة الجيدة إلى أن يشبع الحاضرون مما هو دونها توفيرًا لها".

ولم يورد في كتابه إلا العيوب التي ينبغي الابتعاد عنها.

المعلم السادس: أكثر الأمور التي عللها الفقهاء بكمال الأدب متفقة مع الطبيعة البشرية، وتتقبلها كل الحضارات السوية، فهي ليست آدابًا خاصة بمجتمع دون آخر، بل هي آداب تتقبلها المجتمعات على اختلاف أزمانهم وأماكنهم وتباين طبقاتهم، وما ذلك إلا أن الفقهاء عندما استندوا لكمال الأدب فإنهم استندوا إلى المعاني الكلية التي جاءت بها الشريعة، وهذه الشريعة مصلحة لكل زمان ومكان، فهي من لدن حكيم خبير، خلق الخلق ويعلم ما يصلحهم.

المعلم السابع: كل الآداب التي أوردتها في هذا البحث إنما هي آداب متعلقة بالأدب مع الآخرين، ولا يوجد آداب متعلقة بما يفعلها الإنسان منفردًا، وحتى ما ذكره بعض الفقهاء في حال الانفراد إنما هو من أجل الدربة أثناء الاجتماع. ولعل سبب ذلك: أن الآداب حال الانفراد إنما هي آداب تعبدية محضة كالبسملة والحمدلة والأكل باليمين، وهذه الآداب لا بد لها من دليل خاص، فيستدل لها الفقهاء بدليل نصي. وأما الآداب التي استدلوا لها بكمال الأدب فلا بد فيها من شخص تتأدب معه، ولهذا كانت كل الآداب المذكورة في هذا البحث إنما هي آداب حال الاجتماع[1].

المعلم الثامن: كثيرًا ما يترك الفقهاء بيان الحكم التكليفي في آداب الطعام، فلا يصرحون بالكراهة أو الاستحباب، بل يقولون لا يفعل كذا، أو ينبغي ألا يفعل، أو من الأدب كذا، ونحو ذلك من الألفاظ، والذي يظهر لي أنهم يرون استحباب هذه الآداب[2].

المعلم التاسع: الآداب التي يذكرها الفقهاء في آداب الطعام أعم من مجرد آداب المائدة، بل منها آداب تعبدية وهذه لم أتعرض لها في البحث، ومنها آداب راجعة للأخلاق كالإيثار والتواضع، ونحوها.

(١) قسّم الغزالي في إحياء علوم الدين (٢/٢) آداب الطعام إلى أربعة أقسام، القسم الأول: فيما لابد للآكل من مراعاته وإن انفرد، وكنت قد عزمت أن أجعل مسائل في هذا القسم، فلم أجد شيئًا ينطبق عليه ضابط البحث.

(٢) انظر ما سبق ذكره.

القسم الثاني

المعالم المتعلقة بطريقة استدلال الفقهاء للمسائل التي روعي فيها الأدب

المعلم الأول: الفقهاء يستدلون بالمعاني الراجعة إلى كمال الأدب استقلالاً، وقد اتضح جليًا من خلال عرض المسائل السابقة: أن الفقهاء يستدلون لأصل المسألة أو بعض قيودها بكمال الأدب، وهذا من قبيل الاستدلال بالمناسب المؤثر، فهم لما استقرأوا نصوص الشارع وجدوا أن مراعاة الأدب أصل قد تقرّر في نصوص شرعية كثيرة، في عموم الفقه، وفي سائر الآداب، وفي آداب الطعام خاصة، وحيث إن هذا المعنى قد تقرّر في نصوص كثيرة، أغناهم ذلك عن الاستدلال بعموم نص خاص، أو القياس على فرع جزئي، واستدلوا بالمعاني الراجعة إلى كمال الأدب مباشرة.

وهذا داخل في المقاصد التحسينية التي جاءت بها الشريعة، قال الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1]: "وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق"، ثم مثل لذلك بأمثلة عديدة، منها: آداب الأكل والشرب.

وأما ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقد ذكر أن المصالح التحسينية[2]: "ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبًا الاندماج فيها أو التقرب منها، فإن لمحاسن العادات مدخلًا في ذلك"، ولا شك أن مراعاة كمال الأدب عند الأكل والشرب داخل فيما ذكره ابن عاشور، فهي من المصالح التحسينية، وهي مما يجعل الأمة الإسلامية مرغوبًا الاندماج فيها أو التقرب منها.

المعلم الثاني[3]: الفقهاء يستدلون بكمال الأدب حتى لو كانوا يعلمون أنه لم

(١) الموافقات (٢/٢٢ت مشهور).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية (٣٠٧).

(٣) المعلم الأول في مبدأ الاستدلال، وهذا المعلم في كون الاستدلال استقلالاً، وآثرت فصلهما حتى لا يضيع المعلم الثاني في ثنايا المعلم الأول.

يرد دليل خاص بهذه المسألة، فليس استدلالهم بكمال الأدب من جهة الاعتضاد فقط، بحيث يقوي دليلًا آخر، أو لكون الفقيه غير متبحر في علوم السنة، فيلجأ إلى الاستدلال بالمعاني العامة، بل إنك قد تجد في كلام من عرف بالتبحر في علوم الوحيين، من ينص على عدم وجود دليل نصي لهذه المسألة، ومع ذلك ينص على مشروعيتها، وما ذلك منهم إلا لكونهم يعتبرون مراعاة الأدب معنى صالحًا للاستدلال به استقلالًا.

المعلم الثالث: لمّا كان مراعاة الأدب معنى مستنبطًا من عدد من النصوص، فإن هذا المعنى يستخدمه عدد من الفقهاء في تقييد بعض النصوص التي ورد فيها بعض الأحكام مُراعى فيها الأدب، مثل تقييدهم للأمر بالأكل مما يلي الشخص، فإن بعض المالكية قيّده بما إذا كان من معه ممن يستحيي منه، أما إذا كان مع من لا يستحيي منه فإنه لا يلزمه الأكل مما يليه، وأيضًا إذا كان يأكل وحده فإنه لا يلزمه مراعاة الأدب؛ لأن الإنسان إنما يتأدب بهذا الأدب إذا كان معه غيره، وأما إن كان وحده فلا داعي لمراعاة هذا الأدب، وكذلك كراهية القران خصصها بعض المالكية والحنابلة بما إذا كان وحده أو مع أهله أو مع قوم هو أطعمهم هذا الطعام، وهذا التخصيص من الفقهاء راجع لمسألة أصولية، وهي: هل يجوز أن يستنبط من النص معنى يخصصه؟ وقريب منها مسألة: هل يجوز قصر العام على مقصوده[1]؟

المعلم الرابع: بما أن مراعاة الأدب معنى متقرر استقلالًا فإن بعض الفقهاء قيّد به بعض عمومات النصوص الأخرى، ومن ذلك تقييد الحنفية للنهي عن الأكل فوق الشبع، بالأكل فوق الشبع من أجل الضيف، وكذلك خصصه الغزالي بالأكل من أجل زيادة نشاط الآكلين معه، فحديث: «ما ملأ ابن آدم وعاءً شرًا من بطنه» عام، خصصه الحنفية والغزالي بالمعنى، وهو مراعاة الأدب، وهذا راجع لمسألة أصولية،

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/١٥٤)، والبحر المحيط (٤/٥٠٠)، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول (٣٧٥)، والأشباه والنظائر لابن الملقن (١/١٣٩)، والمسودة (١٣٢)، والقواعد لابن اللحام (٢/٨٧٤)، ومختصر ابن اللحام (١٢٤)، وشرح الكوكب المنير (٣/٣٨٩).

وهي: هل يجوز تخصيص النصوص بالمعاني؟[1] ويمكن إرجاعها إلى مسألة: تخصيص النص بالقياس[2]، على اعتبار أن هذا المعنى من الأقيسة الجلية، وعلى أي حال فالمهم أن الفقهاء عدّوه معنى مستقلًا، يستدل به ويخصص به.

المعلم الخامس: كثيرًا ما يترك الفقهاء الاستدلال للآداب التي ذكروها، والذي يظهر لي أن كثيرًا منها راجع إلى مراعاة الأدب، فلمّا كان هذا المعنى متقررًا عندهم استغنوا عن تكرار الاستدلال به، وبعد تأملي لمسائل آداب الطعام وجدت أن مدار الاستدلال في هذه المسائل يدور حول ثلاثة أمور:

الأول: الاستدلال بالأدلة النصية، ويدخل في ذلك الاستدلال بالحديث الضعيف، وكثيرًا ما يستدلون بالحديث الضعيف في مسائل الآداب.

الثاني: الاستدلال بتعليلات راجعة إلى حفظ الصحة، أو دفع الضرر عن البدن.

الثالث: الاستدلال بتعليلات راجعة إلى مراعاة الأدب، وهذا النوع من الاستدلال هو الذي تدور عليه رحى هذا البحث. وأشير إلى أن مسألتي الاستدلال بالحديث الضعيف في الآداب، والاستدلال بأمور راجعة إلى حفظ الصحة: من المسائل الحقيقية بالدراسة.

فحيثما وجدت مسألة في باب آداب الطعام في كتاب عادته الاستدلال، ثم وجدتها من غير دليل لها، فغالبًا ستجد أن دليلها أحد الأمور الثلاثة، وطبّق ما ذكرته لك بما أورده الخطيب الشربيني في مغني المحتاج أو ما ذكره البهوتي في الروض المربع تجد تصديق ما ذكرته.

المعلم السادس: ذكرت في المعلم السابق أن الفقهاء كثيرًا ما يستدلون بالحديث الضعيف على مسائل الآداب، وخصوصًا آداب الطعام، ولكنهم قد يغفلون هذا

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/١٥٥)، والبحر المحيط (٤/٤٩٨).

(٢) انظر: الفصول في الأصول (١/١٥٥)، والإحكام للآمدي (٢/٣٣٧)، والبحر المحيط (٤/٤٨٩ و٥٠٢)، والمسودة (١١٩)، وأصول الفقه لابن مفلح (٣/٩٨٠)، والشرح الكبير (٣/٣٧٧).

الحديث ويكتفون بالاستدلال بمعنى راجع لمراعاة الأدب، كما فعلوا في الاستدلال على غسل اليدين، وشم الطعام، والنهي عن القيام قبل رفع السفرة، وهذا المعنى المستدل به إما معنى مستنبط من الحديث الضعيف الذي لم يذكر، وإما معنى مستنبط من غير هذا الحديث، والاستدلال بمراعاة الأدب إما أن يكون عاضدًا للحديث الضعيف، وإما أن يكون استقلالًا من دون إيراد الحديث.

المعلم السابع: أحيانًا يكون الاستدلال للمعاني الراجعة لمراعاة الأدب بعمومات الأدلة الدالة على الحض على مكارم الأخلاق ومحاسن السجايا، كالاستدلال للمعاني الراجعة إلى الإيثار وإكرام الضيف وإدخال السرور على المسلم بعمومات النصوص، وتنزيلها على مسائل الآداب، وبعضها يكون الاستدلال به قريبًا، وبعضها يكون الاستدلال به بعيدًا.

المعلم الثامن: المعاني الراجعة لمراعاة الأدب كثيرة، ومن خلال هذا البحث يمكن أن أشير لبعض المعاني المتعلقة بآداب الطعام، وهي: الإيثار، وتوقير الكبير، والبعد عما يخرم المروءة، وعدم التكلف، وإدخال السرور على الجليس، والانبساط وترك التصنع مع الجليس في الولائم، وإكرام الضيف، والتواضع، وعدم فعل ما يستقذره الآخرون، والبعد عما يدل على الشره، والبعد عما فيه دناءة، وعدم إخجال الجليس، وفعل ما يرفع الخجل عن الجليس، ومراعاة الجانب النفسي للجليس، ومراعاة الطبقة الاجتماعية، ومجاراة الناس في عوائدهم، وعدم الإثقال على الآخرين، وهذه المعاني منها ما هو منصوص في كلام الفقهاء، ومنها ما هو مستنبط من كلامهم -وقد سبقت الإشارة لذلك في ثنايا البحث-. كما أنه يمكن إدخال بعض المعاني في بعض، ويمكن إرجاع أكثر المعاني إلى: إكرام الضيف، وإدخال السرور على الآخرين، وعدم فعل ما يستقذره الآخرون، والبعد عما يخرم المروءة.

الخاتمة

أحمد الله أن يسر لي إتمام هذا البحث، وفي ختامه يطيب لي أن أذكر ملخصًا لأبرز ما ورد فيه:

في التمهيد بينت أن المراد بالمراعاة لا يخرج عن المعنى اللغوي، فالفقهاء يراعون الأدب أي يلاحظونه ويحافظون عليه ويأخذونه بعين الاعتبار، ثم عرفت الأدب، وذكرت بأنه يطلق على عدة معانٍ عند الفقهاء، فيطلق على ما يجب في حق الله سبحانه، ويطلق على السجايا التي يحسن للإنسان اكتسابها، وأنه يختلف إطلاقهم بحسب الباب الذي أورد فيه لفظ الأدب، والإطلاق الثاني هو المراد في هذا البحث.

ثم المبحث الأول فألمحت فيه إلى شذرات من السنة النبوية اشتملت على آداب تتعلق بالأكل والشرب، كان النبي ﷺ يتحلى بها.

وأما المبحث الثاني فخصصته للمسائل التي راعى الفقهاء فيها الأدب، ولم يستدلوا بدليل غيره، وأوردت فيه ثلاثين مسألة، وقسمته إلى مطلبين: آداب تراعى عند الاجتماع على الطعام، وآداب متعلقة بالضيافة.

وخصصت المبحث الثالث لتحليل المسائل المذكورة، واستخراج أهم المعالم لطريقة الفقهاء في تناول مسائل البحث، فذكرت أهم المعالم لطريقتهم في إيراد المسائل، وأهم المعالم لطريقتهم في الاستدلال لها.

أهم نتائج البحث

١. الفقهاء المتقدمون نظروا في واقعهم، وأخذوا منه آدابًا تتفق والمعاني المقررة شرعًا، فأضافوها إلى ما أخذوه من الوحي، وهذه الطريقة ضعفت عند المتأخرين، وينبغي على المعاصرين الاقتداء بطريقة المتقدمين، فما وجدوا

من الآداب المعاصرة موافقة للمعاني الشرعية، فإنها آداب مشروعة يحسن فعلها.

٢. البعد الحضاري للعصر الذي يعيش فيه الفقيه له أثر ظاهر في إدراج المسائل الجديدة.

٣. أكثر المسائل إنما هي من قبيل النهي وليس الأمر؛ لأن المحظورات يمكن حصرها، وأما ما ينبغي فعله فإنه سيختلف باختلاف الزمان والمكان.

٤. المسائل التي راعى فيها الفقهاء الأدب تتقبلها الحضارات السوية على اختلاف ثقافاتها.

٥. كثير من مسائل آداب الطعام لا يصرح الفقهاء بحكمها التكليفي، ويظهر لي أنهم يميلون إلى أنها مستحبة.

٦. الفقهاء يستدلون بكمال الأدب وما في معناه استقلالاً، ويستدلون به تبعًا.

٧. قد يستخدم الفقهاء مراعاة الأدب لتخصيص نص عام.

٨. يمكن إرجاع أكثر المعاني المتعلقة بمراعاة الفقهاء للأدب في آداب الطعام إلى: إكرام الضيف، وإدخال السرور على الآخرين، وعدم فعل ما يستقذره الآخرون، والبعد عما يخرم المروءة.

وفي الختام أوصي بالتوسع في الدراسات التحليلية، كما أوصي بالتوسع في دراسة مسائل الآداب، وخصوصًا آداب الطعام؛ لأنها تظهر الجانب الحضاري للفقه الإسلامي.

والحمد لله أولًا وآخرًا، وظاهرًا وباطنًا.

قائمة المصادر والمراجع

١. الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين السبكي وابنه تاج الدين، تحقيق د. شعبان إسماعيل، الكليات الأزهرية، ١٤٠١هـ.

٢. الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، تعليق عبدالرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

٣. إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت.

٤. الاختيار لتعليل المختار، للموصلي، مطبعة الحلبي، القاهرة، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ.

٥. آداب الأكل للأقفهسي، لشهاب الدين الأقفهسي، تحقيق: دكتور عبدالغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.

٦. الآداب الشرعية والمنح المرعية، لشمس الدين ابن مفلح، دار عالم الكتب.

٧. الأدب المفرد، للإمام البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار البشائر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ.

٨. الأدب لابن أبي شيبة، المحقق د. محمد رضا القهوجي، دار البشائر الإسلامية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٩. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني، تحقيق: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٠. الإرشاد إلى سبيل الرشاد، لابن أبي موسى الشريف، تحقيق: د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١١. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للألباني، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٢. أساس البلاغة، لأبي القاسم الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٣. أسنى المطالب شرح روض الطالب، لزكريا الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق د. محمد تامر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٤. الأشباه والنظائر، لابن السبكي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

١٥. الأشباه والنظائر، لابن الملقن، تحقيق: مصطفى محمود الأزهري، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.

١٦. الإشراف على مذاهب العلماء، لابن المنذر، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٧. أصول الفقه لشمس الدين ابن مفلح، تحقيق د. فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٨. إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، للبكري الدمياطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوريع، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٩. الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، لسراج الدين ابن الملقن، المحقق: عبدالعزيز بن أحمد المشيقح، دار العاصمة للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٠. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، للقونوي، المحقق: يحيى حسن مراد، دار الكتب العلمية، بدون طبعة، ١٤٢٤هـ.

٢١. البحر الرائق، لابن نجيم، وتكملته للطوري، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

٢٢. البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين الزركشي، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٣. بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي، للروياني، المحقق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٢٤. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٢٥. بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية، لأبي سعيد الخادمي، مطبعة الحلبي، بدون طبعة، ١٣٤٨هـ.

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

٢٧. بهجة المجالس وأنس المجالس، لابن عبدالبر، تحقيق محمد مرسي الخولي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٨. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة لابن رشد، تحقيق د. محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٢٩. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لعلاء الدين المرداوي، تحقيق د. عبدالرحمن الجبرين، وآخرون، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٠. تحفة المحتاج بشرح المنهاج لابن حجر الهيتمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣١. تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، للعراقي، مطبوع بهامش الإحياء.

٣٢. تصحيح الفروع، لشمس الدين ابن مفلح، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٣٣. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لجمال الدين الإسنوي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

٣٤. تهذيب السنن، لابن القيم، المحقق: إسماعيل بن غازي، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٣٥. الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للأزهري، المكتبة الثقافية، بيروت.

٣٦. جامع الأمهات، لجمال الدين ابن الحاجب، المحقق: أبو عبدالرحمن الأخضر، اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٣٧. الجوهرة النيرة، للزبيدي، المطبعة الخيرية، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ.

٣٨. حاشية ابن عابدين = رد المحتار.

٣٩. حاشية البجيرمي على شرح المنهج، لسليمان بن محمد البجيرمي، مطبعة الحلبي، ١٣٦٩هـ.

٤٠. حاشية الجمل على شرح المنهج، دار الفكر.

٤١. حاشية الخلوتي على منتهى الإرادات، لمحمد بن أحمد البهوتي الخلوتي، تحقيق د. سامي الصقير، ود. محمد اللحيدان، دار النوادر، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.

٤٢. حاشية الصاوي على الشرح الصغير، للصاوي، دار المعارف.

٤٣. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، لحسن بن محمد العطار، دار الكتب العلمية.

٤٤. حاشية قليوبي، لأحمد سلامة القليوبي، دار مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة، ١٣٧٥هـ.

٤٥. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، للماوردي، تحقيق علي محمد معوض وزميله، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٤٦. حسن التنبه لما ورد في التشبه، لنجم الدين الغزي، تحقيق: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، دار النوادر، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.

٤٧. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني، تصوير: دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة ١٤٠٩هـ.

٤٨. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، لعبدالقادر بن عمر البغدادي، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ.

٤٩. الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقي، لجمال الدين ابن المبرد، المحقق: رضوان مختار بن غربية، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٥٠. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، للبهوتي، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٥١. دليل الطالب لنيل المطالب، لمرعي بن يوسف الكرمي، تحقيق: سلطان العيد، نشر شركة إثراء المتون، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٤١هـ.

٥٢. ديوان الشنفرى، جمع وتحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.

٥٣. الذخيرة، للقرافي، تحقيق محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٤هـ.

٥٤. رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٥٥. الرعاية في الفقه، لنجم الدين أحمد بن حمدان، المحقق: علي بن عبدالله بن حمدان الشهري، بدون طبعة وتاريخ.

٥٦. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، للحسين بن علي الرجراجي، المحقق: د. أحمد السراح، د. عبدالرحمن الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٥٧. الروض المربع شرح زاد المستقنع، للبهوتي، تحقيق وعناية: شركة إثراء المتون، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤٤٠هـ.

٥٨. الروض الندي شرح كافي المبتدي، لابن بلبان، مؤسسة السعيدية، الرياض، الطبعة الأولى.

٥٩. روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.

٦٠. الزهد، للمعافى بن عمران الموصلي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، المحقق: الدكتور عامر حسن صبري، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٦١. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، للألباني، دار المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٦٢. سنن ابن ماجه، تحقيق شعيب الأرناؤوط وزملائه، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

٦٣. سنن أبي داود السجستاني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

٦٤. سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م.

٦٥. السنن الكبرى، للبيهقي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.

٦٦. شرح ابن ناجي على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٦٧. الشرح الكبير (المطبوع مع المقنع والإنصاف)، لشمس الدين عبدالرحمن بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: د. عبدالله التركي، هجر للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٦٨. شرح الكوكب المنير لابن النجار، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ.

٦٩. الشرح الممتع على زاد المستقنع، لابن عثيمين، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٧٠. شرح مختصر أصول الفقه، لتقي الدين الجراعي، تحقيق: عبدالعزيز القايدي وآخرين، لطائف لنشر الكتب والرسائل العلمية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.

٧١. شرح مختصر خليل، للخرشي، ومعه حاشية العدوي، دار الفكر للطباعة.

٧٢. شرح مشكل الآثار، للطحاوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٧٣. شرح المنتهى للبهوتي = دقائق أولي النهى.

٧٤. شعب الإيمان، للبيهقي، تحقيق: دكتور عبدالعلي عبدالحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٧٥. الصحاح، للجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م.

٧٦. صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٧٧. صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، الأولى، ١٤٢٢هـ.

٧٨. صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٧٩. عجالة المحتاج إلى توجيه المنهاج، لسراج الدين ابن الملقن، تحقيق: عز الدين هشام بن عبدالكريم البدراني، دار الكتاب، الأردن، ١٤٢١هـ.

٨٠. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لجلال الدين ابن شاس، تحقيق: د. حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٨١. العلل لابن أبي حاتم، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف د. سعد الحميد وزميله، مطابع الحميضي، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٨٢. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لبدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨٣. العناية شرح الهداية، للبابرتي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية.

٨٤. غاية الوصول في شرح لب الأصول، لزكريا بن محمد الأنصاري، دار الكتب العربية الكبرى، مصر.

٨٥. غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، لشمس الدين السفاريني، مؤسسة قرطبة، مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٨٦. الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، لزكريا الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٨٧. الغنية لطالبي طريق الحق، لعبدالقادر الجيلاني، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٨٨. فتاوى النووي، تحقيق: محمد الحجار، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة السادسة، ١٤١٧هـ.

٨٩. الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣١٠هـ.

٩٠. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، بترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٧٩ه.

٩١. فتح القدير للعاجز الفقير، للكمال ابن الهمام، تحقيق عبدالرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٩٢. الفتوحات الربانية على الأذكار النواوية، لابن علان، جمعية النشر والتأليف الأزهرية.

٩٣. فصول الآداب ومكارم الأخلاق المشروعة، لأبي الوفاء ابن عقيل، المحقق: د. عبدالسلام السحيمي، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٩٤. الفصول في الأصول، للجصاص، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٩٥. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، للكنوي، المحقق: عبدالله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، ١٤٢٣هـ.

٩٦. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للنفراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٩٧. الفوائد السنية في شرح الألفية، للبرماوي، المحقق: عبدالله رمضان موسى، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، الجيزة، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.

٩٨. القاموس المحيط، للفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.

٩٩. فيض القدير شرح الجامع الصغير، لزين الدين المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ.

١٠٠. القواعد، لعلاء الدين ابن اللحام، تحقيق: عائض الشهراني وزميله، دار الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٠١. قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، لأبي طالب المكي، المحقق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

١٠٢. الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٠٣. كتاب التعريفات، للجرجاني، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

١٠٤. كتاب الفروع، لشمس الدين محمد بن مفلح، تحقيق: د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

١٠٥. الكسب، لمحمد بن الحسن الشيباني، المحقق: د. سهيل زكار، مكتبة عبدالهادي حرصوني، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

١٠٦. كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

١٠٧. كشف المخدرات والرياض المزهرات لشرح أخصر المختصرات، للبعلي، المحقق: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٠٨. كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لعلي بن خلف المنوفي، مع حاشية العدوي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.

١٠٩. الكليات، لأبي البقاء الكفوي، المحقق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١١٠. الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، لشمس الدين الكرماني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ.

١١١. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١١٢. المبدع في شرح المقنع، لبرهان الدين ابن مفلح، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١١٣. المبسوط، للسرخسي، تصوير دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.

١١٤. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، لداماد أفندي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١١٥. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيثمي، المحقق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، بدون طبعة، ١٤١٤هـ.

١١٦. المحرر في الفقه، لمجد الدين ابن تيمية، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

١١٧. المحلى بالآثار، لابن حزم الظاهري، دار الفكر، بيروت.

١١٨. المحيط البرهاني في الفقه النعماني، لبرهان الدين ابن مَازَةَ، المحقق: عبدالكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١١٩. مختصر الإفادات في ربع العبادات والآداب وزيادات، لابن بلبان، تحقيق محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية للطباعة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٢٠. المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي، للغماري، دار الكتبي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

١٢١. المدخل، لابن الحاج، دار التراث.

١٢٢. مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح، للشرنبلالي، اعتنى به وراجعه: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٢٣. المستدرك على الصحيحين، للحاكم، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

١٢٤. المستصفى، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٢٥. مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: جماعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٢٦. المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، المحقق: محيي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي.

١٢٧. مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، للبوصيري، المحقق: محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

١٢٨. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٢٩. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى بن سعد بن عبده الدمشقي الرحيباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

١٣٠. المطلع على ألفاظ المقنع، لشمس الدين محمد بن أبي الفتح البعلي، المحقق: محمود الأرناؤوط، وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٣١. المعجم الأوسط، للطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله ومحسن الحسيني، دار الحرمين، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٣٢. المعجم الكبير، للطبراني، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية.

١٣٣. معجم الدخيل في اللغة العربية الحديثة ولهجاتها، د. ف عبدالرحيم، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.

١٣٤. معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

١٣٥. معجم لغة الفقهاء، لمحمد رواس قلعجي، دار النفائس للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

١٣٦. معرفة السنن والآثار، للبيهقي، تحقيق: عبدالمعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، ودار قتيبة، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

١٣٧. معونة أولي النهى شرح المنتهى، لابن النجار، المحقق: عبدالملك بن عبدالله بن دهيش، مكتبة الأسدي، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٩م.

١٣٨. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للشربيني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٣٩. المغني، للموفق ابن قدامة، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ.

١٤٠. مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

١٤١. المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات، لأبي الوليد ابن رشد، تحقيق: د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

١٤٢. المقرر على أبواب المحرر، ليوسف بن ماجد بن أبي المجد المرداوي، حققه: حسين إسماعيل الجمل، دار الرسالة العالمية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.

١٤٣. النتف في الفتاوى، للسغدي، المحقق: المحامي الدكتور/صلاح الدين الناهي، دار الفرقان، عمان، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

١٤٤. النجم الوهاج في شرح المنهاج، لكمال الدين، محمد بن موسى الدَّمِيري، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٤٥. نهاية السول شرح منهاج الوصول، لجمال الدين الإسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى،١٤٢٠هـ.

١٤٦. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للرملي، ومعه حاشية الشبراملسي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ.

١٤٧. الهداية على مذهب الإمام أحمد، لأبي الخطاب الكلوذاني، تحقيق: عبد اللطيف هميم وماهر الفحل، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

فهرس المحتويات

المقدمة ٥٤١
تمهيد: في تعريف مراعاة الأدب ٥٤٥
المبحث الأول: لمحة عن آداب الطعام في السنة النبوية ٥٥٥
المبحث الثاني: مسائل فقهية راعى فيها الفقهاء الأدب، ولم يستدلوا لها بدليل غيره، وفيه مطلبان ٥٥٨
المطلب الأول: آداب تراعى عند الاجتماع على الأكل ٥٥٨
المطلب الثاني: آداب متعلقة بالضيافة ٥٨١
المبحث الثالث: دراسة تحليلية للمسائل التي روعي فيها الأدب ٥٨٩
القسم الأول: المعالم المتعلقة بطريقة إيراد الفقهاء للمسائل التي روعي فيها الأدب ٥٨٩
القسم الثاني: المعالم المتعلقة بطريقة استدلال الفقهاء للمسائل التي روعي فيها الأدب ٥٩٣
الخاتمة ٥٩٧
قائمة المصادر والمراجع ٥٩٩

فائدة: حكم الشرط الجزائي

جاء في قرار المجمع الفقهي الدولي (رقم ١٠٩) من الدورة (١٢): الشرط الجزائي هو: اتفاق بين المتعاقدين على تقدير التعويض الذي يستحقه من شرط له عن الضرر الذي يلحقه، إذا لم ينفذ الطرف الآخر ما التزم به، أو تأخر في تنفيذه، ويجوز في جميع العقود المالية، ماعدا العقود التي يكون الالتزام الأصلي فيها دَيْناً؛ فإن هذا الربا الصريح، وبناء على هذا يجوز الشرط الجزائي في عقود المقاولات بالنسبة للمقاول، فيحتسب على المقاول ١٠٠ مثلاً، عن كل يوم تأخير بعد أجل محدد يتفقان عليه، ويحتسب على مكتب الاستقدام غرامة عن كل يوم تأخير.. وهكذا، ولا يجوز الشرط الجزائي في البيع بالتقسيط، بسبب تأخر المدين عن سداد الأقساط المتبقية، سواء كان بسبب الإعسار، أو المماطلة.

لطائف الفوائد للأستاذ الدكتور سعد بن تركي الخثلان،(ص٦٩).

حوافز الأداء
في المؤسسات المالية الإسلامية

إعداد:
د. عبدالله بن عيسى العايضي
أستاذ الفقه المشارك بكلية الشريعة والقانون
جامعة جازان

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين:

أما بعد:

يكثر في منتجات المؤسسات المالية الإسلامية الاتفاق مع العميل على استحقاق المؤسسة المالية عوضًا ماليًا زائدًا على العوض الأصلي، اصطُلح على تسميته بحافز الأداء، ولهذا الحافز أغراضٌ منها:

١. تحفيز المؤسسة المالية إذا كانت مديرًا للاستثمار أو مضاربًا على بذل مزيد عناية لتحقيق أكبر عائد ممكن، وهذا هو الهدف الذي يظهر من تسميته حافزًا.

٢. توزيع عوائد محددة على أرباب المال في منتجات المضاربة أو الوكالة بالاستثمار، وما زاد عن العوائد المحددة يذهب لمدير الاستثمار تحت اسم حافز أداء، وهذا الغرض في الحقيقة هو الهدف الغالب من هذا الحافز، لأن العقود التي تنفذها المؤسسات المالية الإسلامية تهدف إلى محاكاة عقود المؤسسات المالية التقليدية التي يكون العائد فيها على رأس المال محددًا، ولما كانت المضاربة أو الوكالة بالاستثمار ترتبط بأنشطة استثمارية قد تزيد عوائدها أو تنقص؛ جعلت المؤسسات المالية الحافز وسيلة لتثبيت العائد على الاستثمار، حيث تتفق مع العميل على أن يكون العائد نسبة معلومة من رأس المال المدفوع، وما زاد عن هذه النسبة من الربح المحقق فهو لمدير الاستثمار

أو للمضارب، وهذا قد يثير إشكالًا في صحة هذا التعامل الذي يبدو فيه للناظر اقتراب المنتجات الشرعية من المنتجات التقليدية، كما سيأتي.

ومهما يكن سبب استحقاق مدير الاستثمار هذا الحافز، فإن الحكم عليه بالجواز من عدمه يستدعي النظر في الصور المختلفة التي يُتفق فيها على حوافز الأداء، ولهذا جاءت هذه الورقة بعنوان (**حوافز الأداء في المؤسسات المالية الإسلامية**).

أهمية البحث:

١. عدم وجود دراسة سابقة تجمع عناصر الموضوع ومسائله وضوابط الأنواع المختلفة فيه.

٢. كثرة المنتجات التي تُطبّق فيها حوافز الأداء في المؤسسات المالية الإسلامية واختلاف أنواعها.

وهذا البحث يهدف إلى جمع التطبيقات المختلفة وتصنيفها بحسب نوع العقد الذي يقوم عليه كل تطبيق، ثم الحكم على الصور المختلفة ووضع ضوابط للجائز منها.

الدراسات السابقة:

من أهم الدراسات السابقة التي لها تعلق بالموضوع كتاب (العمولات المصرفية)، وهي رسالة دكتوراه بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، للدكتور عبدالكريم بن محمد السماعيل، وقد أشار إلى حوافز الأداء إشارة مختصرة وبيّن تخريجها والحكم الشرعي لها.

وفي هذه الورقة البحثية إضافات لا توجد في الدراسة السابقة، فقد امتازت بتفصيل أنواع حوافز الأداء، وذكر أنواع لم تتعرض لها الدراسة السابقة، مع تفصيل التخريج الفقهي لكل نوع، وذكر التطبيقات المعاصرة لحوافز الأداء، ومحاولة وضع ضوابط لكل نوع من أنواع حوافز الأداء.

منهج البحث:

البحث يقوم على منهج استقراء الصور المعاصرة وتحليليها، وفق الإجراءات الآتية:

١. حصر الصور المعاصرة لحوافز الأداء في المؤسسات المالية.

٢. تصنيف الحوافز بحسب نوع العقد الذي ترد فيه.

٣. التخريج الفقهي لما يحتاج إلى تخريج.

٤. دراسة المسائل مع الاقتصار على أقوى الأدلة في المسألة.

٥. وضع ضوابط لكل نوع من أنواع حوافز الأداء.

وقد جاء البحث في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المقصود بحوافز الأداء في عقود المؤسسات المالية الإسلامية.

المبحث الثاني: صور حوافز الأداء في عقود المؤسسات المالية الإسلامية

المبحث الثالث: التأصيل الفقهي لحوافز الأداء في عقود المؤسسات المالية الإسلامية، وتحت هذا المبحث ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التأصيل الفقهي لحوافز الأداء في المنتجات القائمة الوكالة بأجر.

المطلب الثاني: التأصيل الفقهي لحوافز الأداء في المنتجات القائمة على المضاربة.

المطلب الثالث: التأصيل الفقهي لحوافز الأداء في عقود التأمين.

ثم خاتمة بأهم نتائج البحث.

المبحث الأول

المقصود بحوافز الأداء في عقود المؤسسات المالية الإسلامية

الحوافز جمع حافز، والحافز في اللغة "كلمة واحدة تدل على الحث وما قرُب منه. فالحفز: حثك الشيء من خلف"(١).

وفي الاصطلاح المصرفي المعاصر جاء تعريفه في قاموس آركابيتا بأنه "مكافأة تشجيعية مادية أو معنوية للحث على الأداء"(٢).

وظاهر هذا التعريف أن كل عوض هدفه الحث على أداء عمل معين فهو داخل في مفهوم حافز الأداء، سواءً اقترن به عوض أصلي وكان الحافز زيادة على ذلك العوض، أو كان العوض كله هو الحافز، وبناءً على هذا فيدخل في مفهوم الحافز على هذا التعريف ما يأتي:

١. العوض الذي يُعطى لمدير الاستثمار علاوة على ما يستحقه بأصل العقد عند توافر شرطه(٣)، مثل: أن يتفق مدير الاستثمار مع الموكل على أجرة معلومة، فإذا زادت الأرباح عن حد معين فالزائد يكون لمدير الاستثمار مقابل حسن إدارته.

٢. العوض الذي تكون طريقة تحديده فيها تحفيز لمدير الاستثمار على بذل مزيد عناية، ولو لم يكن هناك عوض غيره يستحق بأصل العقد، مثل: أن يكون عوض مدير الاستثمار نسبة مما زاد عن ربح محدد ولا عوض له غيره، فإن حقق النسبة استحق العوض، وإن كان الربح أقل من النسبة المحددة

(١) مقاييس اللغة (٥٨/٢).

(٢) قاموس آركابيتا للعلوم المصرفية والمالية.

(٣) إدارة الحساب الاحتياطي، يوسف الشبيلي، أبحاث ندوة مستقبل العمل المصرفي الرابعة (٢٧٢).

لم يستحق شيئًا، كأن يُقال للوكيل: إن كانت الأرباح المتحققة في نهاية مدة الاستثمار أكثر من ١٠٪ من رأس المال، فكل الأرباح الزائدة لك، وإذا لم تحقق هذه النسبة فلا شيء لك، وهذه الصورة نص بعض المعاصرين على أنها من حافز الأداء[١].

لكن دخول هذه الصورة في مفهوم الحافز محل نظر؛ لأمرين:

الأول: أن الشائع في اتفاقيات المؤسسات المالية وعقودها أن الحافز هو العوض الزائد على العوض الأصلي المستحق بأصل العقد.

الثاني: أن توسيع مفهوم الحافز حتى يشمل كل ما كان في طريقة تحديده على تحفيز لمدير الاستثمار يجعل الحافز شاملًا لأنواع من العوض لم تجر العادة أن يطلق عليها مصطلح الحافز، مثل ربح المضاربة، فتفضيل رب المال المضاربة على الوكالة بالاستثمار في بعض الحالات هدفه تحفيز المضارب على حسن الإدارة بمشاركته في الربح، ولا تُعرف صحة إطلاق الحافز على الربح.

ولهذا فالأقرب أن يقال في تعريف الحافز هو: عوض زائد على العوض المستحق بأصل العقد.

وبناءً على هذا فلا يدخل في مفهوم الحافز المقصود بالبحث ما يأتي:

١. إذا لم يكن في العقد الذي فيه الحافز عوض أصلي -غير الحافز- يستحق بأصل العقد.

٢. الحوافز التي تمنحها المؤسسات المالية لعملائها أو تمنحها لمسوقي سلع المؤسسة وخدماتها.

٣. الحوافز التشجيعية التي تحصل عليها المؤسسة المالية من الموردين إذا زادت نسبة مشترياتها للسلع محل التمويل عن حد معين، فبعض المؤسسات المالية

(١) تعهدات مديري العمليات الاستثمارية، موسى آدم عيسى، بحوث ندوة البركة الحادية والثلاثين (١٨٦).

تتفق مع الموردين على أنه إذا زادت نسبة مشتريات المؤسسة من السيارات مثلًا محل التمويل عن حد معين فتحصل المؤسسة على حافز تشجيعي إما بتخفيض ثمن سلع في المستقبل أو بمنحها سلعًا مجانية، وإنما لم يعد هذا الحافز من حوافز الأداء المقصودة بالبحث؛ لأن الحافز هنا ليس عوضًا زائدًا على عوض أصلي في عقد واحد، بل هو مكافأة على كثرة التعامل وإبرام مجموعة عقود، ولا يكون متفقًا عليه عادة، بل يكون هبة دون اتفاق في الغالب.

٤. حافز الخصم الذي يُمنح للمدين إذا انتظم في السداد، فإذا انتظم في السداد خُصم جزء من الدين الثابت في ذمته حافزًا على انتظامه، هذا ليس من حافز الأداء المقصود بالبحث؛ لأنه لا يوجد عوض أصلي هنا ليكون المبلغ المخصوم عوضًا إضافيًا، فالثابت بمقتضى عقد التمويل هو دين في ذمة العميل، هذا الدين يُخصم منه جزء إذا انتظم العميل في السداد.

المبحث الثاني
صور حوافز الأداء في عقود المؤسسات المالية الإسلامية

من أهم عقود المؤسسات المالية الإسلامية التي تظهر فيها حوافز الأداء المنتجات القائمة على عقد الوكالة بأجر أو عقد المضاربة أو عقود التأمين، وبيان ذلك على النحو الآتي:

أولًا: حوافز الأداء في عقود الوكالة بأجر[1]:

هناك تطبيقات كثيرة لحوافز الأداء في العقود القائمة على الوكالة بأجر في المؤسسات المالية الإسلامية، من أمثلتها:

المثال الأول:

حافز الأداء في صكوك محافظ الأعيان المؤجرة إجارة تمويلية، وصورتها كالآتي:

- تقوم شركة تمويل بإبرام عقود تأجير عقارات -مثلًا- على عملائها تأجيرًا مقترنًا بوعد بالتمليك، وتُرتِّب هذه العقود دفعات إيجارية في ذمم العملاء مؤجلة لآجال قد تمتد إلى خمسة وعشرين سنة.
- لما كانت الشركة ترغب في الحصول على سيولة نقدية للدخول في مشاريع استثمارية ولا تفضل الانتظار حتى قبض الدفعات الإيجارية المؤجلة في ذمم العملاء؛ فإنها تقوم بجمع هذه العقود في محفظة لتبيعها وتقبض ثمنها نقدًا.
- تعرض الشركة هذه المحفظة على مصرف فيصدر صكوكًا تمثل ملكية هذه

(١) الوكالة كما عرّفها صاحب المبدع (٣٢٥/٤) هي "استنابة جائز التصرف مثله فيما تدخله النيابة"، والأصل فيها أن تكون بدون أجر، لكن قد تكون بأجر، فيتفق فيها الوكيل مع الموكل على أجر مقابل عمله.

الأعيان المؤجرة في المحفظة، ويعرضها على المستثمرين، فيصبح المشترون لهذه الصكوك هم المالكون للأعيان المؤجرة، وهم المستحقون للدفعات الإيجارية، ثم يوكل حملة الصكوك الشركة في تحصيل الدفعات الإيجارية مقابل أجرة محددة.

- عادة تقوم الشركة عند قبض الدفعات الإيجارية باقتطاع جزء منها ووضعه في احتياطي خاص تستعمله في الحفاظ على مستوى ثابت من التوزيعات النقدية على حملة الصكوك، وتتفق مع حملة الصكوك على أنه إذا حافظت الشركة على نسبة التوزيعات النقدية المتفق عليها وبقي فائض في الحساب الاحتياطي، فإن الشركة تستحقه حافزًا على حسن الإدارة.

المثال الثاني:

حافز الأداء في إدارة المحافظ الاستثمارية الخاصة، حيث تتفق شركة الاستثمار مع عميلها على أن تدير له محفظة استثمارية مثلًا مقابل أجرة معلومة على أنه إذا زادت أرباح المحفظة عن حد معين فتستحق الشركة حافز أداء، وعادة ما يُربط هذا الحد بمؤشر إرشادي لقياس أداء المحفظة، بحيث ينظر في مؤشر أداء المحفظة، فإذا كان أعلى من المؤشر الإرشادي المعتمد فتستحق الشركة حافز أداء يحدد بنسبة من الفرق بين مؤشر أداء المحفظة والمؤشر الإرشادي المعتمد، وفي هذه الحال يستحق مدير الاستثمار الحافز حتى في حال الخسارة ما دام أن مؤشر أداء المحفظة أعلى من المؤشر الإرشادي[1].

المثال الثالث:

حافز الأداء في إدارة الصناديق الاستثمارية، حيث تقوم شركة الاستثمار بإنشاء صندوق استثماري لإدارة أموال المستثمرين، ويستحق مدير الصندوق نسبة معلومة من إجمالي موجودات الصندوق أجرًا له على إدارته للصندوق، كما يستحق نسبة محددة من الربح حافزًا له على أدائه إذا بلغت الأرباح نسبة محددة.

(١) قرار الهيئة الشرعية لمصرف الإنماء رقم (١٤٤).

المثال الرابع:

ويمكن أن يلحق بذلك حافز في الاعتمادات المستندية، حيث يشارك البنك المحلي البنك المراسل في رسوم الاعتمادات، ويتفق الطرفان على أنه إذا زادت الاعتمادات التي يُصدرها البنك المحلي ويتعامل بها مع نفس البنك المراسل فإن البنك المحلي يستحق رسومًا إضافية حافزًا له على زيادة إصداره للاعتمادات[1].

وحافز الأداء في المنتجات القائمة على عقود الوكالة بأجر له صور منها:

الصورة الأولى: أن تكون الأجرة في عقد الوكالة مبلغًا مقطوعًا أو نسبة من صافي الأصول المستثمرة، ويتفق الوكيل بالاستثمار مع العملاء على أنه إذا زادت الأرباح عن نسبة محددة فالربح الزائد كله لمدير الاستثمار، مثاله: أن يتفق العميل مع مدير الاستثمار على أن الأجرة هي ١٠٠٠٠ ريال أو نسبة ٢٪ من رأس المال (فيكون معلومًا قدره عند العقد)، وإذا زادت الأرباح التي يحققها مدير الاستثمار في آخر المدة عن ١٥٪ من رأس المال، يكون كل الربح الزائد لمدير الاستثمار مقابل حسن إدارته.

الصورة الثانية: أن تكون الأجرة في عقد الوكالة مبلغًا مقطوعًا أو نسبة من صافي الأصول المستثمرة، ويتفق الوكيل بالاستثمار مع العملاء على أنه إذا زادت الأرباح عن نسبة محددة، فجزء من هذا الزائد يكون للوكيل، كأن يقال: إذا زاد الربح عن ١٥٪ فنصفه لمدير الاستثمار والنصف الآخر لرب المال.

(١) البنك المراسل يستحق رسومًا من عميله على التبليغ بوصول المستندات وفحصها وتدقيقها، وهناك حالتان: الأولى أن تكون هذه الرسوم للبنك المراسل خاصة، لا يشاركه فيها البنك المحلي، وفي هذه الحال لا تكون الرسوم التي يستحقها البنك المحلي إذا زاد عدد الاعتمادات عن حد معين من حافز الأداء؛ بناءً على الضابط الذي ذُكر في مفهوم الحافز، لأن الحافز هو عوض إضافي، والبنك المحلي هنا ليس له عوض أصلي وعوض إضافي. الحال الثانية: أن يتفق البنك المحلي والبنك المراسل على الاشتراك في الرسوم التي يستحقها البنك المراسل على الفحص والتبليغ، فتكون حصة البنك المحلي من الرسوم عمولة سمسرة للبنك المحلي، فإذا اتفقا على رسوم إضافية إذا بلغت الاعتمادات حدًا معينًا كانت هذه الرسوم الإضافية حافز أداء.

الصورة الثالثة: ألا يفصل الحافز عن الأجر، فيقع الاتفاق على زيادة الأجرة إذا بلغت الأرباح حدًا معينًا، كأن يقع الاتفاق على أن تكون أجرة مدير الاستثمار مقابل إدارته ٢٪ من القيمة السوقية للأصول المستثمرة، فإذا زادت قيمة الأصول عن ١٠٪ فتزاد الأجرة إلى ٢,٥٪ من قيمة الأصول المستثمرة، فحقيقة الأمر أن حافز الأداء هنا ٠,٥٪ من قيمة الأصول المستثمرة[١].

والنسبة التي إذا زادت استحق الوكيل الحافز تُنسب غالبًا إلى رأس المال، ولها حالتان:

أ. أن تكون النسبة التي إذا زادت عنها الأرباح استحق المدير الحافز مبنيةً على دراسات الجدوى والربح الفعلي المتوقع، فإذا أحسن المدير في إدارته وزاد عن هذه النسبة استحق الحافز.

ب. أن تكون النسبة مبنية على مؤشر سعر الفائدة، وهذا غالبًا ما يكون في صكوك الاستثمار، فتربط مكافأة المدير بمؤشر محدد، إذا زادت العوائد عن هذا المؤشر فالزائد يكون حافزًا لمدير الاستثمار، فتكون المحصلة أن عوائد حملة الصكوك مساوية للعائد على الإقراض[٢].

ثانيًا: حوافز الأداء في عقود المضاربة.

من التطبيقات التي تدخل فيها حوافز الأداء في المنتجات القائمة على المضاربة ما يأتي:

- حافز الأداء في الحسابات الاستثمارية، والحساب الاستثماري هو الحساب الذي يودع العميل أمواله فيه ليستثمرها المصرف له في أعماله المختلفة مقابل عائد متفق عليه.
- وقد يتفق المصرف مع العميل على توزيع عائد محدد بنسبة من رأس المال

(١) (الخدمات الاستثمارية في المصارف)، يوسف الشبيلي (٦٩٧/١).

(٢) الصكوك وتطبيقاتها المعاصرة، تقي العثماني، (ص٤)، دورة مجمع الفقه الدولي التاسعة عشرة.

(هذه النسبة في الغالب هي مؤشر سعر الفائدة)، فإذا تحقق ربح من المضاربة فتتم مقارنة الربح الفعلي المتحقق بالعائد المحدد في ابتداء التعاقد، فإن كان الربح الفعلي أكثر من العائد المحدد؛ فإن المبلغ الزائد يكون للمصرف بصفته حافزًا على الأداء، ويحصل المستثمر على العائد المحدد فقط، أما إذا كان الربح الفعلي أقل من العائد المحدد؛ فلا يستحق المستثمر أكثر من الربح المحقق، بحيث لا يكون العائد المتفق عليه مضمونًا على المضارب[١].

والغالب أن الغرض من الحافز هنا هو تثبيت التوزيعات الدورية التي تُدفع لأصحاب الحسابات الاستثمارية لتكون هذه التوزيعات مشابهة للتوزيعات على الودائع لأجل[٢] في البنوك التقليدية.

حافز الأداء في صكوك المضاربة[٣]، حيث يتفق المصدر مع حملة الصكوك على نسبة معلومة من التوزيعات الدورية من أرباح المضاربة، (نسبة من رأس المال) هذه النسبة مرتبطة غالبًا بمؤشر سعر الإقراض، والزائد من الأرباح الفعلية عن هذه التوزيعات يحتفظ به المصدر في احتياطي خاص للحفاظ على مستوى ثابت من التوزيعات على أن يكون ملكًا لحملة الصكوك، ثم آخر المدة تنازلوا عنه للمضارب حافزًا للأداء[٤].

وتحديد حافز الأداء في المنتجات القائمة على المضاربة له طريقتان:

الطريقة الأولى:

أن يكون حافز الأداء بزيادة نسبة ربح المضارب زيادة تصاعدية كلما زادت الأرباح، كأن يتفق الطرفان على الآتي[٥]:

(١) قرار الهيئة الشرعية لمصرف الإنماء رقم (٣٣٤).

(٢) الودائع لأجل: هي الودائع التي تقوم على إيداع العميل مبلغًا لدى المصرف مقابل فائدة محددة بنسبة من رأس المال.

(٣) هي صكوك متساوية القيمة تمثل مشروعات أو أنشطة تُدار على أساس المضاربة وذلك بتعيين مضارب من الشركاء أو غيرهم لإدارتها. ينظر: البند (٢/٦/٣) من المعيار الشرعي رقم (١٧) الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

(٤) الضوابط المستخلصة من قرارات الهيئة الشرعية لبنك البلاد، الضابط (٣٦٠).

(٥) قرارات الهيئة الشرعية لمصرف الراجحي (١/٣٨١)، قرارات الهيئة الشرعية للبنك الأهلي التجاري =

- إذا كان ربح وعاء المضاربة ١٠٪ من رأس المال، فربح المضارب ٣٠٪.
- وإذا كان ربح وعاء المضاربة ١٥٪ من رأس المال، فربح المضارب ٣٥٪ وهكذا.

الطريقة الثانية:

أن يكون الحافز مضافًا لحصة المضارب إذا زاد ربح المضاربة عن نسبة معينة، فإذا زادت الأرباح عن نسبة محددة كان للمضارب حصة من هذا الزائد أو مبلغًا مقطوعًا حافزًا على حسن أدائه.

وله حالتان:

الحال الأولى: أن يكون الحافز مستحقًا للمضارب بمجرد تحقيق النسبة المتفق عليها.

الحال الثانية: أن يكون الحافز حقًا لأرباب المال، ولهم التنازل عنه للمضارب، وتظهر هذه الصورة عادة في منتجات المؤسسات المالية الإسلامية في صكوك المضاربة عندما يقتطع من الأرباح جزء لتكوين احتياطي، هذا الاحتياطي يُستثمر لصالح حملة الصكوك، وإذا بقي شيء في آخر المدة تنازل عنه حملة الصكوك بمحض إرادتهم للمضارب[1].

ثالثًا: حوافز الأداء في عقود التأمين التعاوني[2]:

شركة التأمين تدير صندوق التأمين فتستقبل الاشتراكات وتقوم بصرف التعويضات عند وقوع الأضرار، كما تقوم باستثمار جزء من مبالغ الصندوق في

= (٣٨٥/١)، مدى ارتباط مخاطر الصكوك بأصولها، حسين حامد حسان، دراسات المعايير الشرعية (١٠١٩/٢).

(١) قرارات الهيئة الشرعية للبنك الأهلي (١٣٦/١)، (١٤٤/١).

(٢) التأمين التعاوني هو اتفاق أشخاص يتعرضون لمخاطر معينة على تلافي الأضرار الناشئة عن هذه الأخطار وذلك بدفع اشتراكات على أساس الالتزام بالتبرع، ويتكون من صندوق تأمين له ذمة مالية مستقلة يتم منه التعويض، وتتولى إدارته شركة مقابل أجرة معلومة. ينظر: البند (٢) من المعيار الشرعي رقم (٢٦) الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

الأنشطة الاستثمارية المختلفة لتحقيق الربح، ويكون عادةً لشركة التأمين أجرة معلومة، والأصل أن الشركة لا تستحق إلا هذه الأجرة، لكن قد يكون هناك اتفاق على استحقاق الشركة -بالإضافة إلى أجرة إدارة صندوق التأمين واستثماره- حافز أداء، وهذا الحافز لا يخلو من ثلاث حالات[1]:

الحال الأولى: أن يكون مرتبطًا بحسن إدارة الشركة للاستثمار، كأن يتفق على أن أجرة الشركة على إدارة الصندوق هي ٣٠٪ من ربح الاستثمار، فإذا زادت أرباح الاستثمار عن ٢٠٪ من رأس المال فتكون حصة الشركة ٥٠٪ من كامل الربح أو من تلك الزيادة بدلًا من ٣٠٪ أو يقال: إذا زادت الأرباح عن حد معين فالزيادة كلها لشركة التأمين.

الحال الثانية: أن يكون مرتبطًا بمقدار الفائض التأميني بعد صرف تعويضات التأمين، فيقال: إذا حصل فائض في صندوق التأمين بعد صرف التعويضات، فنصف الفائض لشركة التأمين حافزًا لها على حسن الإدارة.

الحال الثالثة: أن يكون مرتبطًا بالأمرين معًا، بالفائض المتبقي بعد التعويضات، بناتج عمليات الاستثمار.

(١) (الرقابة الشرعية على شركات التأمين التعاوني)، يوسف الشبيلي (ص ١٤-١٥)، مؤتمر التأمين التعاوني أبعاده وآفاقه، وموقف الشريعة الإسلامية منه.

المبحث الثالث
التأصيل الفقهي لحوافز الأداء
في عقود المؤسسات المالية الإسلامية

بناءً على التصوير المذكور في المبحث الثاني، سيكون تناول هذا المبحث في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
التأصيل الفقهي لحوافز الأداء في عقود الوكالة بأجر

تقدم ذكر ثلاث صور لحوافز الأداء في عقود الوكالة بأجر، فالحافز قد يكون باستحقاق مدير الاستثمار جميع الأرباح الزائدة عن نسبة محددة، أو يكون باستحقاقه حصة من الأرباح الزائدة عن نسبة محددة، أو يتفق الطرفان على الحافز ضمن الأجرة بحيث لا يفصل بينهما فإذا زادت الأرباح عن النسبة المحددة زادت الأجرة.

أما الصورة الثالثة مثل ما لو وقع الاتفاق على أن تكون أجرة مدير الاستثمار مقابل إدارته ٢٪، فإذا زادت قيمة الأصول عن ١٠٪ فتزاد الأجرة إلى ٢,٥٪، فحافز الأداء هنا ٠,٥٪ من قيمة الأصول المستثمرة، فهو في هذه الصورة جزء من الأجرة، ويمكن تخريجها على مسألة ترديد الأجرة، مثل أن يقول المستأجر للأجير إن خطت هذا الثوب اليوم فلك درهم وإن خطته غدًا فلك نصف درهم، وقد اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول:

لا يصح ترديد الأجرة، بل يجب أن يقع العقد على أجرة معلومة محددة، وهذا مذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة[1].

(١) المبسوط، السرخسي (١٥/ ١٠٠)، المدونة، سحنون (٤١٩/٣)، البيان، العمراني (٣٩٠/٧)، المغني، ابن قدامة (٣٣٤/٦)، شرح منتهى الإرادات، البهوتي (٣٥٥/٢).

والدليل على ذلك:

١. روى أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ نهى عن بيعتين في بيعة[١].

ووجه الدلالة: أن الحديث معناه أن يشتري الرجل سلعة من آخر بدينار نقدًا، أو بدينارين إلى أجل، من غير بتٍ في أحدهما، ومثل ذلك ما إذا قال له: إن خطت الثوب اليوم فلك درهم، وإن خطته غدًا فلك نصف درهم، لأن الإجارة بيع منافع[٢].

ونوقش: أن الحديث لا دلالة فيه على المسألة؛ لأنه لا يتنزل إلا على العينة، لأنه نص على بيعتين، والمسألة محل البحث إنما هي بيعة واحدة، ثم إنه قال في بعض ألفاظ الحديث (فله أوكسهما أو الربا) فأوكسهما الثمن الحال في بيع العينة إن أخذ به سلم، وإن أخذ بالأكثر المؤجل أخذ بالربا[٣].

٢. أن المنفعة المعقود عليها غير معلومة، والأجرة المعقود عليها غير معلومة كذلك فهي جهالة فاحشة تفسد العقد[٤].

ونوقش من وجهين:

الأول: بأنه تخيير بين نوعين من العمل كل واحد منهما معلوم في نفسه، وبدل كل منهما مسمىً معلوم، فيصح العقد، كما لو اشترى ثوبين على أن له الخيار يأخذ أيهما شاء، ويرد الآخر، وسمّى لكل واحد منهما ثمنًا[٥].

الثاني: أن الأجرة لا تجب بنفس العقد وإنما تجب بالعمل، وعند العمل يكون ما يلزمه من البدل معلومًا[٦].

(١) أخرجه أحمد (٢٠٣/١١) برقم (٦٦٢٨)، وأبو داود (٢٧٤/٣) برقم (٣٤٦١) والترمذي (٥٢٥/٣)، برقم (١٢٣١)، والنسائي (٢٩٥/٧)، برقم (٤٦٣٢) من حديث أبي هريرة، والحديث صحّحه الترمذي.
(٢) الموطأ، مالك (٤/ ٩٥٨)، المغني، ابن قدامة (٣٣٤/٦)، شرح منتهى الإرادات، البهوتي (٣٥٥/٢)
(٣) تهذيب السنن، ابن القيم (٢٠٤/٩).
(٤) المدونة، سحنون (٤١٩/٣)، البيان، العمراني (٣٩٠/٧).
(٥) إعلام الموقعين، ابن القيم (٣١١/٣)، الخدمات الاستثمارية في المصارف، الشبيلي (٧٠٢/١).
(٦) المبسوط، السرخسي (١٠٠/١٥).

القول الثاني:

جواز ترديد الأجرة بين عملين للأجير إن فعل أيًا منهما استحق ما يقابله، وهو قول أبي يوسف ومحمد بن الحسن من الحنفية، ورواية عن أحمد اختارها ابن القيم[(١)].

وعند أبي حنيفة يجوز الترديد بين عملين مختلفين، أما الترديد بين زمنين مختلفين، فالشرط الأول صحيح (أي: قوله: إن خطته اليوم)، والشرط الثاني فاسد (وهو قوله: وإن خطته غدًا) وعلى هذا لو خاطه اليوم فله درهم، وإن خاطه غدا فله أجر مثله[(٢)].

والدليل على ذلك:

١. أن هذا ثابت عن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، فقد ذكر البخاري في صحيحه عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه دفع أرضه إلى من يزرعها وقال: إن جاء عمر بالبذر من عنده فله كذا، وإن جاءوا بالبذر فلهم كذا، ولم يخالفه صحابي واحد[(٣)].

٢. القياس على ما لو آجره كل يوم بدرهم، بجامع أنه سمّى لكل عمل عوضًا معلومًا، مع أن العمل متفاوت، فعمل يوم وأجرته يختلف عن عمل يومين وأجرتهما، وكذلك المسألة فلا إشكال في الترديد[(٤)].

وقد دلت السنة على جواز المؤاجرة كل دلو بتمرة، وذلك فيما رواه أحمد عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه استقى لرجل من اليهود كل دلو بتمرة، وجاء به إلى النبي ﷺ فأكل منه[(٥)].

(١) المبسوط، السرخسي (١٥/١٠٠)، الإنصاف، المرداوي (١٤/١٧٥)، إعلام الموقعين، ابن القيم (٣/٣١١).
(٢) المبسوط، السرخسي (١٥/ ١٠٠)، بدائع الصنائع، الكاساني (٤/١٨٦).
(٣) إعلام الموقعين، ابن القيم (٣/٣١١).
(٤) الشرح الكبير، ابن أبي عمر (١٤/٢٩٧).
(٥) أخرجه أحمد (٢/١٠٢) برقم (٦٨٧)، وابن ماجه (٢/٨١٨)، برقم (٢٤٤٦)، الترمذي (٤/٦٤٥) برقم (٢٤٧٣)، والحديث في سنده ضعف، ينظر: التلخيص الحبير، ابن حجر (٣/١٤٧).

ولعل الأقرب هو جواز ترديد الأجرة؛ لأن أساس اشتراط العلم الأجرة هو أن العقود مبناها على التراضي، ولا يتحقق التراضي إلا بالعلم بالأجرة، قال الكاساني: "الرضا شرط في البيع، والرضا لا يتحقق إلا بالمعلوم"(١)، ولا يظهر أن في ترديد الأجرة جهالة تؤول إلى النزاع أو يختل معها شرط الرضا، بل هي مما يتحقق بها العلم، والجهالة التي تؤثر في صحة العقد هي الجهالة المفضية إلى النزاع، قال الكاساني: "الجهالة لا توجب فساد العقد لذاتها بل لإفضائها إلى المنازعة" ا.ه. وقال في شروط الإجارة: "أن يكون المعقود عليه معلومًا علمًا يمنع من المنازعة، فإن كان مجهولًا يُنظر إن كانت تلك الجهالة مفضية إلى المنازعة؛ فتمنع صحة العقد، وإلا فلا؛ لأن الجهالة المفضية إلى المنازعة، تمنع من التسليم والتسلم فلا يحصل المقصود من العقد فكان العقد عبثًا لخلوه عن العاقبة الحميدة. وإذا لم تكن مفضية إلى المنازعة يوجد التسليم والتسلم فيحصل المقصود" ا.ه(٢).

وأما الصورة الأولى والثانية، وهي ما لو كان الحافز هو باستحقاق مدير الاستثمار جميع الأرباح الزائدة عن نسبة محددة، أو باستحقاقه حصة من الأرباح الزائدة عن نسبة محددة، فالتخريج الفقهي لهما واحد، ويتوجه فيهما ثلاثة تخريجات:

التخريج الأول:

أن يكون الحافز هبة معلقة على شرط تحقيق نسبة من الأرباح.

جاء في مستندات الأحكام لمعيار الوكالة بالاستثمار: "مستند مشروعية تخصيص ما زاد عن الربح المتوقع للوكيل بالاستثمار هو أن ذلك من قبيل الهبة المعلقة، وهو حافز" ا.ه(٣).

ويترتب على هذا التخريج جواز الحافز؛ لأن الهبة يجوز تعليقها على الصحيح

(١) بدائع الصنائع، الكاساني (١٥٦/٥).
(٢) بدائع الصنائع، الكاساني (١٨٠/٤).
(٣) (المعايير الشرعية) (١١٥٤).

من أقوال أهل العلم كما هو مذهب الحنفية ورواية في مذهب الحنابلة اختارها ابن تيمية وابن القيم[١].

وهذا التخريج محل نظر؛ لأن مجرد جعلها مشروطة في عقد المعاوضة يُصيِّرها جزءًا من العوض[٢]، قال ابن تيمية في سياق كلامه في النهي عن الجمع بين السلف والبيع: "لأن ذلك التبرع إنما كان لأجل المعاوضة لا تبرعًا مطلقًا، فيصير جزءًا من العوض" ا.ه[٣].

وإذا كانت جزءًا من العوض لم يصح توصيف الحافز بأنه هبة.

التخريج الثاني:

أن يكون الحافز جزءًا من الأجرة، تابعًا لها فيترتب عليه جواز الحافز؛ لأنه يُغتفر في التوابع ما لا يُغتفر في غيرها[٤].

لكن هذا الاحتمال محل نظر؛ لأمرين:

الأول: أن التابع هو ما لا يكون مقصودًا ابتداءً بحسب العرف والعادة، فيكون تابعًا بالنظر إلى القصد الأصلي في العقد[٥]. والذي يظهر أن الحافز في المنتجات القائمة على عقد الوكالة بأجر يُقصد ابتداءً في العقد، فلا يكون على هذا تابعًا للأجرة، بل هو جزء من الأجرة مقصود لذاته.

الثاني: على فرض التسليم بأن الحافز ليس مقصودًا بالعقد إنما المقصود هو الأجر الأصلي، فيقال: مجرد عدم القصد لا يجعل الشيء تابعًا لمتبوع حتى توجد أحد ثلاثة أمور[٦]:

(١) (حاشية ابن عابدين) (٥/٧١٠)، الإنصاف، المرداوي (١٧/٤٤)، إغاثة اللهفان (٢/٦٨٨).

(٢) (الوكالة بالاستثمار)، طلال الدوسري (٦٣٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٩/٦٣).

(٤) الأشباه والنظائر لابن نجيم (١٣٠).

(٥) الموافقات (٣/٤٥٧ - ٤٥٨)، مغني المحتاج، الخطيب الشربيني (٢/٣٦٧).

(٦) انظر تفصيل هذه الأمور الثلاثة في بحث قواعد التبعية والغلبة، للدكتور سامي السويلم (٩-١٤).

١. علاقة السببية، كعلاقة الجنين بأمه، والثمر بالشجر، والزرع بالأرض، فالأم سبب في الجنين؛ ولهذا جاز بيع الجنين مع أمه. ولو كان مما يحرم بيعه لوحده، والشجر سبب للثمر، ولهذا جاز بيع الثمر مع الشجر لو كان يحرم بيعه لوحده.

٢. الاختصاص، كاختصاص العبد بماله فيكون المال تابعًا له فيجوز شراؤه بذهب وفضة ولو كان ما معه من الذهب والفضة أكثر من قيمته، ولو قصد المشتري ما بيد العبد.

٣. علاقة الصفة بالموصوف؛ لأن الصفة لا تستقل بنفسها فهي عرض لا يقوم بذاته، كالأجل في الثمن المؤجل، والخطر في الأصل المعرض للخطر.

قال الزرقا في شرح القواعد الفقهية: "(التابع تابع) أي: التابع لشيء في الوجود، بأن كان جزءًا مما يضره التبعيض، كالجلد من الحيوان، أو كالجزء، وذلك كالجنين وكالفص للخاتم، فلو أقر بخاتم دخل فصه، أو كان وصفًا فيه، كالشجر والبناء القائمين في الأرض، أو كان من ضروراته، كالطريق للدار وكالعجول للبقرة الحلوب والمفتاح للقفل وكالجفن والحمائل للسيف. فلو أقر بسيف دخل جفنه وحمائله، (تابع) له في الحكم" ا.ه[1].

ولا يوجد شيء من ذلك في العلاقة بين الأجرة الأصلية والحافز فلا يكون الحافز تابعًا للأجرة.

التخريج الثالث:

أن يكون الحافز عوضًا في عقد جعالة، فيكون العوض الأصلي هو الأجرة، وما زاد على النسبة المتفق عليها هو الجعل في عقد الجعالة.

جاء في الضوابط المستخلصة من قرارات الهيئة الشرعية لبنك البلاد: "كما يمكن أن يكون العوض بإحدى الصور السابقة بالإضافة إلى حافز أداء يستحق به

(١) (شرح القواعد الفقهية)، أحمد الزرقا (٢٥٣).

الوكيل ما زاد عن حد معين، سواءً أكان ذلك بنسبة معلومة أم بمبلغ معلوم، ويكون ذلك من قبيل الجعالة" ا.هـ[١].

ووجه التخريج على الجعالة ما يأتي[٢]:

١. أن الحافز هنا لا يُستحق إلا بتمام العمل الذي يستحق الحافز لأجله، وهو زيادة الأرباح عن حد معين، وهذا هو شأن الجعالة، فالجعالة لا يستحق الجعل فيها إلا بتمام العمل[٣].

٢. أن العمل الذي يستحق الحافز في مقابله هو تحقيق الأرباح، وهو مجهول، وهكذا الجعالة، يصح أن يكون العمل مجهولاً.

وقد نوقش هذا التخريج: أن الجهالة المغتفرة في الجعالة هي جهالة العمل لا جهالة العوض؛ لأن العوض في الجعالة كالأجر في الإجارة يُشترط العلم به[٤].

لكن يُجاب: بأن فقهاء المالكية نصوا على أنه يُشترط العلم بالجعل في الجعالة لكن استثنوا من ذلك أن يجاعله على تحصيل الدين بجزء منه كالثلث والربع، فالجعل هنا مجهول فلا يعلم مقدار ما سيحصّل من الدين ليعلم مقدار الجعل[٥].

والجهالة في الحافز هنا تشبه الجهالة في الجعل الذي نص فقهاء المالكية على جوازه.

كما أن بعض فقهاء الحنابلة نصوا على أن وجه اشتراط العلم بالجعل في الجعالة هو عدم الحاجة إلى الجهالة بخلاف العمل، فالحاجة داعية إلى جهالته في الجعالة، ولهذا ذكر ابن قدامة احتمالاً في المذهب أنه متى وُجدت الحاجة إلى

(١) (الضوابط المستخلصة من قرارات الهيئة الشرعية لبنك البلاد)، الضابط (٥٥٣).
(٢) (العقود المبتكرة للتمويل والاستثمار في الصكوك الإسلامية)، خالد الرشود (٨٧)، (الوكالة بالاستثمار) (٦٣٧).
(٣) (المقدمات الممهدات)، ابن رشد (١٧٥/٢).
(٤) (الوكالة بالاستثمار) (٦٣٧).
(٥) (النوادر والزيادات)، ابن أبي زيد (٢٤/٧)، البيان والتحصيل، ابن رشد (٤١٤/٨).

جهالة العوض في الجعالة حيث لا يمتنع فيها التسلم فيجوز، جاء في المغني: "ولا بد أن يكون العوض [في الجعالة] معلومًا. والفرق بينه وبين العمل من وجهين أحدهما أن الحاجة تدعو إلى كون العمل مجهولًا، بأن لا يعلم موضع الضالة والآبق، ولا حاجة تدعو إلى جهالة العوض. والثاني: أن العمل لا يصير لازمًا، فلم يجب كونه معلومًا، والعوض يصير لازمًا بإتمام العمل، فوجب كونه معلومًا. ويحتمل أن تجوز الجعالة مع جهالة العوض إذا كانت الجهالة لا تمنع التسليم، نحو أن يقول: من رد عبدي الآبق فله نصفه، ومن رد ضالتي فله ثلثها. فإن أحمد قال: إذا قال الأمير في الغزو: من جاء بعشرة رءوس فله رأس. جاز" ا.ه.

ومثل هذا يقال في حافز الأداء في عقود الوكالة بأجر، فالحاجة داعية إليها ولا يوجد فيه جهالة تمنع التسليم؛ لأنه يمكن العلم بها.

ويترتب على هذا التخريج جواز الحافز؛ لأن الجعالة يُتسامح في شروطها ما لا يُتسامح في الإجارة، وهذا التخريج جاء في مستند الأحكام الشرعية في معيار الوكالة وتصرف الفضولي: "مستند جواز أن يضاف مع الأجرة جزء من الربح وأن ذلك لا يخل بمعلومية الأجرة، والربح الملتزم به هو على سبيل الالتزام بالتبرع، وعلى أنه هدية مُعلّقة أو أنه جعالة" ا.ه[1].

وقد يقال: إن القول بجواز الحافز تخريجًا له على الجعالة (كما جاء في مستند الأحكام في المعيار الشرعي للوكالة وتصرف الفضولي) يتناقض مع ما جاء في بعض المعايير الشرعية من وجهين:

الأول: إن قيل هذا اشتراط عقد الجعالة في عقد الإجارة، فهو يتعارض مع منع اشتراط عقد في عقد، وقد جاء في معيار الجمع بين العقود: "يجوز اجتماع أكثر من عقد في منظومة واحدة بدون اشتراط عقد في عقد، إذا كان كل واحد منها جائزًا بمفرده" ا.ه[2].

(١) (المعايير الشرعية) (٦٣٤).

(٢) (المعايير الشرعية) (٦٦١)، معيار الجمع بين العقود البند (٣).

فمفهومه أنه مع الاشتراط لا يصح مطلقًا، وهذا يؤكده اشتراط المعايير الشرعية في أكثر من موضع عدم الربط بين عقدين، مثل ما جاء في البند (٦) من معيار تحول البنك التقليدي إلى بنك إسلامي: "إجراء عمليات بيع لبعض موجودات البنك ثم استئجارها، مع مراعاة ما جاء في المتطلبات الشرعية للإجارة والإجارة المنتهية بالتمليك بحيث يتم الفصل بين إبرام عقد البيع وعقد الإجارة وعدم الربط بينهما" ا.ه.

وجاء في الفقرة (٦/٣) من معيار السلم والسلم الموازي: "لا يجوز ربط عقد السلم بعقد سلم آخر، بل يجب أن يكون كل واحد منهما مستقلًا عن الآخر في جميع حقوقه والتزاماته" ا.ه.

والذي عليه جمهور أهل العلم أنه لا يجوز اشتراط الجعالة في الإجارة[(١)].

الثاني: إن قيل هذا جمع بين عقد الإجارة والجعالة على غير سبيل الشرط، فجواز الحافز يتعارض مع ما اعتمده المعيار من عدم جواز الجمع بين العقود التي تتناقض في الأحكام والموجبات، فقد جاء في معيار الجمع بين العقود، أنه يشترط لصحة الجمع بين العقود "ألا يكون بين عقود متناقضة أو متضادة أو متنافرة في الأحكام والموجبات"[(٢)].

وهذا موافق لمذهب المالكي في المنع من الجمع بين الإجارة والجعالة، قال الخرشي في شرحه على مختصر خليل: "الإجارة إذا وقعت مع الجعل في صفقة واحدة فإنها تكون فاسدة؛ لتنافر الأحكام بينهما؛ لأن الإجارة لا يجوز فيها الغرر، وتلزم بالعقد، ويجوز فيها الأجل، ولا يجوز شيء من ذلك في الجعل؛ إذ لا يُلزم بالعقد، ولا يجوز فيه ضرب الأجل" ا.ه[(٣)].

(١) (فتح القدير) للكمال ابن الهمام (٤٤٧/٦)، مواهب الجليل (٣١٣/٤)، الأم (٧٧/٣)، المغني (١٧٦/٤).

(٢) (المعايير الشرعية) (٦٦١)، معيار الجمع بين العقود الفقرة (٤/٤).

(٣) (الخرشي على مختصر خليل) (٤/٧).

لكن يجاب: إن الممنوع من الجمع بين العقود هو ما لو تواردت الإجارة والجعالة على محل واحد، فهو الذي يؤدي إلى التنافر في الأحكام، أما الحافز والأجرة فمحلهما مختلف؛ لأن الأجرة مرتبطة بأداء العمل حصل ربح أو لم يحصل، والحافز لا يستحق إلا بعد تحقق الربح الذي يكون تاليًا لأداء العمل واستقرار الأجرة، فلا يكون الجمع بين الأجرة والجعل هنا من الجمع الممنوع.

ضوابط حوافز الأداء في عقود الوكالة بأجر:

إذا تقرر جواز حوافز الأداء في المنتجات القائمة على عقود الوكالة بأجر فيمكن ضبط الجواز بضوابط منها:

١. ألا يكون الأجر المعلوم الثابت بأصل العقد مبلغًا رمزيًا، ويكون العوض أكثره هو الحافز، لأنه إن قيل إن الحافز عوض تابع، فجعله كثيرًا بالنسبة إلى العوض الأصلي لا يتحقق فيه كونه تابعًا، وإن قيل جواز الحافز مبني على جواز ترديد الأجرة، فالأجرة في الحقيقة لا تخلو من جهالة، لكن تُغتفر فيها الجهالة اليسيرة، فإذا كان العوض كله أو أكثره هو الحافز تعاظمت الجهالة فلا يصح العقد، ومثل ذلك يقال لو خُرِّج الحافز على الجعالة، فمدير الاستثمار لم يرض بالأجرة الأصلية الرمزية إلا لأن العوض الأصلي كله هو الحافز، وجهالته كبيرة فيمنع منه؛ لأن الغرر هنا ليس يسيرًا يمكن اغتفاره.

٢. ألا يجمع بين الحافز والتزام مدير الاستثمار بالإقراض، فإذا كان الوكيل بالاستثمار ملتزمًا بإقراض رب المال إذا نقصت الأرباح عن العائد المتوقع توزيعه في فترة مالية، ليستحق الوكيل جميع ما زاد عن الربح المتوقع في فترة لاحقة فلا يجوز؛ لأن هذا من الجمع بين السلف والمعاوضة.

وهل يشترط أن يكون الحافز محددًا على أساس الربح الفعلي المتوقع لعمليات الاستثمار وليس على أساس مؤشر سعر الفائدة؟ هذا الضابط محل تأمل وبيانه في المسألة الآتية.

ربط حوافز الأداء بالمؤشر

إذا ربط الحافز بالربح الفعلي المتوقع لعمليات الاستثمار فيتوجه القول بالجواز، لكن لو كان الحافز مرتبطًا بمؤشر سعر الفائدة، مثل جعل التوزيعات التي يستحقها رب المال مرتبطة بمؤشر سعر الفائدة منسوبًا إلى رأس المال، وما زاد عن تلك التوزيعات يستحقها مدير الاستثمار أو تُوضع في احتياطي خاص لتعويض أي انخفاض مستقبلي في الأرباح، وفي آخر المدة يستحق مدير الاستثمار هذا الاحتياطي.

هذا الإجراء يُطبّق في منتجات الوكالة بالاستثمار القائمة على عقود الوكالة بأجر، ويطبق في المنتجات القائمة على المضاربة، سواءً كانت صكوكًا أو غيرها.

فالحافز الذي استحقه مدير الاستثمار لم يكن مرتبطًا بربح فعلي متوقع مبني على دراسات جدوى لواقع السوق، ويحتمل في حكم هذا المسألة قولان:

القول الأول: المنع[1].

ومستند هذا القول: أن الحافز إنما يُعقل كونه حافزًا إذا كان مرتبطًا بما زاد على أدنى ربح متوقع من عمليات الاستثمار، لكن إذا ربطت النسبة بمؤشر سعر الفائدة الذي يتغير كل يوم، بل كل ساعة، ولا علاقة له بربح عمليات الاستثمار، فلا يعقل وجه كونه حافزًا، بل قد يؤدي إلى استحقاق مدير الاستثمار حافزًا حتى في حال سوء الإدارة، مثلًا: إذا كان الربح المتوقع ١٥٪، فإنه من الممكن جدًا أن يكون سعر الفائدة ٥٪، والربح الفعلي نزل إلى ١٠٪ لسوء الإدارة من المدير، فكيف يمكن أن يُقال إن ما زاد على ٥٪ يعطى للمدير لحسن إدارته، بالرغم من أنه أساء في الإدارة، فظهر بهذا أن ما يسمى حافزًا هنا ليس حافزًا في الحقيقة، وإنما هو طريق لمحاكاة المنتجات التقليدية.

(١) الصكوك وتطبيقاتها المعاصرة، تقي العثماني (٥)، وقوله متردد بين التحريم والكراهة، ولذلك قال: (وإن هذه الجهة لا تخلو من الكراهة على الأقل إن لم نقل بحرمتها) ا.هـ.

القول الثاني: الجواز[1].

جاء في الفقرة (٢/٥) من المعيار الشرعي للمؤشرات، حيث جاء فيه: "يجوز شرعًا اتخاذ المؤشرات معيارًا للمقارنة في الصناديق والصكوك الاستثمارية، وربط مكافأة المدير أو حوافز الوكيل بالاستثمار، أو حوافز المضارب بنتيجة المضاربة" ا.ه[2].

ويستدل لهذا القول بما يأتي:

١. أن الشرط في الحافز أن لا تكون فيه جهالة فاحشة تمنع التسليم، فسواءً ربط بالربح الفعلي المتحقق أو ربط بمؤشر سعر الفائدة فالحكم في الصورتين واحد؛ لأن العلم فيهما يتحقق في المآل.

٢. أن العوائد المحققة من عمليات الاستثمار حق لأرباب المال، فإذا حصل التراضي على أن يكون القدر الموزع عليهم مرتبطًا بالمؤشر وما زاد عن ذلك فهو حق لمدير الاستثمار، فلا محظور فيه؛ لأن الحق لا يعدوهم. ومجرد محاكاة المنتجات التقليدية لا يقتضي التحريم ما دام أنه وقع على الوجه الشرعي وانتفى فيه مقتضى التحريم.

ولعل الأظهر هو القول بالجواز.

المطلب الثاني
التأصيل الفقهي لحوافز الأداء في عقود المضاربة

حوافز الأداء في عقود المضاربة يمكن أن يكون الاتفاق عليها تصاعديًا بزيادة حصة المضارب من الربح كلما زادت الأرباح، أو يكون الاتفاق عليها بتحديد مبلغ

(١) هو رأي المجلس الشرعي لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية المعيار الشرعي للمؤشرات، ورأي الهيئة الشرعية لمصرف الإنماء في القرار رقم (١٣٣)، واختاره بعض المعاصرين مثل حسين حامد حسان في بحثه (مدى ارتباط مخاطر الصكوك بأصولها)، دراسات المعايير الشرعية (١٠١٨/٢).

(٢) (المعايير الشرعية) (٧١٨).

مقطوع إذا زادت الأرباح عن حد معين أو حصة من هذه الأرباح، وقد اختلف المعاصرون في حوافز الأداء في عقد المضاربة على قولين:

القول الأول: التحريم[٣].

واستدل لهذا القول بأدلة منها:

١. أن عقد المضاربة مبني على العدل، وهذا لا يتحقق إلا باتفاق الطرفين على الشركة في الربح بحيث يكون لكل واحد حصة منه على الشيوع، فإذا ربطت حصة المضارب بتحقيقه قدرًا من الربح فهذا يتعارض مع العدل الذي هو أساس عقد الشركة، لأنه قد تكون زيادة الأرباح عن القدر المحدد هي زيادة يسيرة تافهة فيستحق لأجلها المضارب الحافز، مع أن رب المال كان يأمل في زيادة أكبر، فيؤدي هذا إلى النزاع.

٢. أن هذا الشرط ذريعة إلى قطع الشركة في الربح، وقد أجمع العلماء على منع كل شرط فيه قطع للشركة في الربح[٤].

جاء في المبسوط: "المقصود بعقد المضاربة الشركة في الربح، وكل شرط يؤدي إلى قطع الشركة في الربح بينهما مع حصوله فهو مُبطل للعقد؛ لأنه مفوِّت لموجب العقد" ا.هـ[٥].

٣. أن الفقهاء عندما منعوا اختصاص أحد الطرفين بمبلغ معين لم يلتفتوا إلى الربح هل زاد أم نقص، بل كان منعهم تخصيص أحد الطرفين بمبلغ محدد منعًا عامًا، فيشمل تخصيص مبلغ مقطوع حافزًا للمضارب في حال زيادة الأرباح.

(٣) (بحوث في فقه المعاملات المالية)، رفيق المصري (١٧٦).

(٤) (الإجماع) لابن المنذر (٩٢).

(٥) (المبسوط) للكاساني (١٩/٢٢).

القول الثاني: الجواز[1].

واستُدل لهذا القول بأدلة منها:

١. أن هذا الشرط لا يؤدي إلى قطع الشركة في الربح؛ لأن المضارب يتقاسم مع أرباب المال جميع الأرباح إلى الحد المتوقع، ثم يأخذ بعد ذلك الزائد أو بعضه حافزًا على حسن أدائه، فالمشاركة في الربح حاصلة ولا شك، وليس في ذلك ما ينافي مقتضى العقد.

٢. أن الأصل في العقود والشروط الصحة، وليس في كتاب الله ولا في سنة نبيه ما يُحرّم هذا الشرط، والعقود مبناها على الرضا، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾ [النساء: ٢٩].

والذي يترجح هو القول بجواز حافز الأداء في عقود المضاربة، للأسباب الآتية:

أولًا: أنه لا يترتب على ذلك قطع الشركة في الربح، كما أنه ليس فيه إخلال بمبدأ العدالة بين الطرفين، فالعدل الذي تقتضيه المضاربة هو ألا يحرم أحد الطرفين من الربح، ولا ينافي مقتضى المضاربة أن يكون لأحد الطرفين ربحًا أقل أو يزاد في ربح المضارب على حساب رب المال إذا حصل التراضي بين المتعاقدين.

ثانيًا: القول بأن الحافز قد يُستحق لمجرد زيادة يسيرة تافهة عن الربح المتوقع، يجاب عنه أنه لا يوجد ما يمنع منه إذا رضي رب المال بذلك؛ لأنه قد يكون غرضه هو الحصول على الربح المتوقع فقط، ولا يضره أن يستأثر المضارب بما زاد عليه.

ثالثًا: الاستدلال بأن الفقهاء لما منعوا اختصاص أحد الطرفين بمبلغ معين لم

(١) (الغرر وأثره في العقود)، الصديق الضرير (٥٢٣)، (إدارة الحساب الاحتياطي)، يوسف الشبيلي، أبحاث ندوة مستقبل العمل المصرفي الرابعة (٢٧٧).

يلتفتوا إلى الربح هل زاد أم نقص، بل كان منعهم تخصيص أحد الطرفين بمبلغ محدد منعًا عامًا، محل نظر؛ لأنهم عللوا صراحةً بأن تخصيص أحد الطرفين بمبلغ معين فيه احتمال قطع الشركة في الربح؛ لأنه ربما لا تربح المضاربة إلا قدر المبلغ المقطوع فيناف مقتضى المضاربة وهو الاشتراك في الربح، جاء في المبسوط: "ولو قال: على أن ما رزق الله تعالى في ذلك من شيء فللمضارب من ذلك مائة درهم فهذه مضاربة فاسدة؛ لأن هذا الشرط يوجب قطع الشركة بينهما في الربح مع حصوله فربما لا يربح إلا مقدار المائة فيأخذه من شرط له... وربما يربح أقل من مائة درهم فلا يسلم جميع المائة لمن شرط له مع حصول الربح؛ فلهذا فسد العقد" ا.ه[1].

وهذا المحظور لا يظهر فيما لو كان المبلغ المقطوع هو حافز زائد على الربح المشاع المتفق عليه في العقد.

رابعًا: أن عدم تحديد الربح غير مؤثر؛ لأن العلم به متحقق إذا تحقق ما عُلِّق عليه، والجهالة المؤثرة هي الجهالة التي تمنع التسليم أو تؤدي إلى النزاع.

وبناءً على هذا:

- يجوز أن يكون حافز الأداء بزيادة نسبة ربح المضارب زيادة تصاعدية كلما زادت الأرباح، كأن يتفق الطرفان على أنه إذا كان ربح وعاء المضاربة ١٠٪ من رأس المال، فربح المضارب ٣٠٪ وإذا كان ربح وعاء المضاربة ١٥٪ من رأس المال، فربح المضارب ٣٥٪ وقد صدر بهذا قرار الهيئة الشرعية لمصرف الراجحي[2]، وتوصية ندوة البركة الحادية عشر[3].
- كما يجوز أن يكون الحافز مبلغًا مقطوعًا زائدًا على الربح المستحق للمضارب

(١) (المبسوط)، السرخسي (٢٢/٢٢).

(٢) قرار الهيئة الشرعية لمصرف الراجحي رقم (٧٧).

(٣) (قرارات وتوصيات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي) (٨٧)، وينظر: (مدى ارتباط مخاطر الصكوك بأصولها) حسين حامد حسان، دراسات المعايير الشرعية (١٠١٩/٢).

إذا زاد ربح المضاربة عن نسبة معينة، سواءً كان الحافز مستحقًا للمضارب بمجرد تحقيق النسبة المتفق عليها، أو كان الحافز حقًا لأرباب المال، ولهم التنازل عنه للمضارب، وتظهر هذه الصورة عادة في منتجات المؤسسات المالية الإسلامية في صكوك المضاربة عندما يقتطع من الأرباح جزء لتكوين احتياطي، هذا الاحتياطي يستثمر لصالح حملة الصكوك، وإذا فضل شيء في آخر المدة تنازل عنه حملة الصكوك بمحض إرادتهم للمضارب.

ومن المناسب الإشارة هنا إلى أن الاحتياطي الذي يُصرف فائضه إلى المضارب حافزًا على حسن أدائه لا يجوز أن يستثمر لصالح المضارب؛ ولا يجوز انتفاع المضارب به (مصدر الصكوك مثلًا) أو استثماره لمصلحة نفسه مع ضمانه؛ لأنه يكون في حكم القرض فيؤدي إلى اجتماع القرض والمضاربة[1]، وكما يحرم الجمع بين السلف والبيع يحرم الجمع بين السلف والمعاوضة، قال ابن تيمية: "نهى ﷺ عن أن يجمع بين سلف وبيع[2]؛ فإذا جمع بين سلف وإجارة فهو جمع بين سلف وبيع أو مثله. وكل تبرع يجمع إلى البيع والإجارة، مثل: الهبة والعارية والعرية والمحاباة في المساقاة والمزارعة وغير ذلك: فهي مثل القرض. فجماع معنى الحديث: أن لا يجمع بين معاوضة وتبرع؛ لأن ذلك التبرع إنما كان لأجل المعاوضة؛ لا تبرعًا مطلقًا، فيصير جزءًا من العوض فإذا اتفقا على أنه ليس بعوض جمعا بين أمرين متنافيين" ا.ه[3].

والحاصل أن حوافز الأداء في المنتجات القائمة على عقود المضاربة جائزة وفق الضوابط الآتية:

١. ألا يترتب على حافز الأداء قطع الشركة في الربح أو ضمان الربح لرب المال، فإذا كانت العلاقة في حساب استثماري قائمة على عقد المضاربة، فلا يجوز

(١) (إدارة الحساب الاحتياطي)، يوسف الشبيلي، أبحاث ندوة مستقبل العمل المصرفي الرابعة (٢٧٨).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (٩٥٠/٤) برقم (٢٤٢٤)، وأحمد في مسنده (٢٥٣/١١) برقم (٦٦٧١)، وأبو داود في سننه (٢٨٣/٣) برقم (٣٥٠٤)، والترمذي في سننه (٥٢٧/٣)، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٣) (مجموع فتاوى ابن تيمية) (٦٢/٢٩).

أن يربط استحقاق مدير الاستثمار للحافز بزيادة مؤشر أداء الحساب الاستثماري عن المؤشر الاسترشادي المعتمد؛ لأن مقتضى هذا أن مدير الاستثمار سيستحق الحافز ولو ظهرت خسارة في وعاء المضاربة إذا كان مؤشر أدائه أفضل من المؤشر الاسترشادي، بخلاف المنتجات القائمة على عقود الوكالة بأجر فلا يضر الاتفاق على هذا النحو.

٢. ألا يجمع بين الحافز والتزام مدير الاستثمار بإقراض وعاء المضاربة في حال نقص الأرباح؛ لأنه من الجمع بين السلف والمعاوضة.

٣. إذا كان الحافز يُستحق عن طريق أخذ مدير الاستثمار الفائض في الاحتياطي المخصص لمواجهة المخاطر، فلا يجوز أن يُستثمر هذا الفائض لمصلحة مدير الاستثمار، بل يبقى حقًا لأرباب المال، ثم لهم أن يتنازلوا عنه في آخر مدة الاستثمار.

المطلب الثالث
التأصيل الفقهي لحوافز الأداء في عقود التأمين

تقدم أن شركات التأمين تُدير صندوق التأمين بنوعين من الأعمال، النوع الأول: إدارة التأمين فتستقبل الاشتراكات وتُصرف التعويضات ويتحقق من هذا فائض، والنوع الثاني: استثمار أموال الصندوق لتحقيق الربح، وتقدم ذكر ثلاث حالات لاستحقاق الحافز:

الحال الأولى:

أن يكون الحافز مرتبطًا بحسن إدارة الشركة للاستثمار، وليس بمقدار الفائض، وحكم الحافز هنا كالحكم في حوافز الأداء في عقود الوكالة بأجر، وتقدم بحثها، والأظهر في هذا الحافز هو الجواز.

الحال الثانية:

أن يكون مرتبطًا بمقدار الفائض التأميني المحقق بعد صرف تعويضات التأمين، فقد يقال بالتحريم[١]؛ وهذا الذي يفهم من المعيار الشرعي للتأمين الإسلامي، فقد جاء في الفقرة (٥/٥): "يجوز أن تشتمل اللوائح المعتمدة على التصرف في الفائض بما فيه المصلحة حسب اللوائح، مثل: تكوين الاحتياطيات، أو تخفيض الاشتراكات، أو التبرع به لجهات خيرية، أو توزيعه أو جزء منه على المشتركين على ألا تستحق الشركة المديرة شيئًا من ذلك الفائض" ا.هـ.[٢].

ومستند هذا القول: أن تحقيق الفائض لا يرتبط بحسن أداء الشركة وإدارتها، بل قد يكون تحقيق الفائض بسبب قلة التعويضات التي لا دخل للشركة فيها، أو بسبب مماطلة الشركة في دفع التعويضات[٣].

ويحتمل أن يُقال بالجواز، لأن مجرد قيام احتمالٍ بأن الفائض قد يتحقق بأمور لا علاقة لها بحسن أداء الشركة وإدارتها لا يلزم منه التحريم؛ لأن الأصل هو الجواز، والتحريم لا يثبت إلا إذا ثبت فيه الغرر، أما مجرد احتمال الغرر فلا يثبت التحريم؛ لأنه ليس هو الأصل. ثم إن الفائض قد يتحقق بأمور مرتبطة بحسن أداء الشركة لوعاء التأمين منها[٤]:

١. مهارة الشركة وقدرتها على قياس المخاطر بشكل دقيق وحسن اختيار المشتركين.

٢. نجاح الشركة في تقليل المصروفات.

٣. قدرة الشركة التسويقية لزيادة أعداد المشتركين، وزيادة المشتركين يزداد معه الفائض.

---

(١) (الرقابة الشرعية على شركات التأمين التعاوني)، يوسف الشبيلي (١٤)، مؤتمر التأمين التعاوني أبعاده وآفاقه، وموقف الشريعة الإسلامية منه.

(٢) (المعايير الشرعية) (٦٨٨).

(٣) (الرقابة الشرعية على شركات التأمين التعاوني)، يوسف الشبيلي (١٤).

(٤) (الفائض التأميني، معايير احتسابه، وأحكامه، وطريقة توزيعه)، محمد القري (٨).

وعلى أي حال فإن الجواز لو صح القول به ينبغي أن يقيد بأمور[١]:

الأول: أن يكون الحافز مرتبطًا بحسن أداء الشركة وقدرتها على تحقيق أعلى قدر ممكن من الفائض لا بمجرد وجود الفائض.

الثاني: أن يسمى للشركة أجرة معلومة ابتداءً، ثم إذا حققت فائضًا مقابل حسن إدارتها لأعمال التأمين استحقت نسبة من الفائض، ولا يصح أن تكون كل أجرة الشركة هي حصة من الفائض دون تسمية أجرة معلومة؛ لأنه تكون المعاملة حينئذ معاوضة الفائض وهو مجهول.

الثالث: أن تكون نسبة الحافز من الفائض يسيرة، بحيث لا يزيد ما تستحقه الشركة من الفائض عن الثلث، لأنها لو زادت لصارت العلاقة بين الشركة والمشتركين معاوضة على الفائض، فيقرب التأمين التكافلي من التأمين التجاري[٢].

الحال الثالثة:

أن يكون الحافز مرتبطًا بالأمرين معًا، بالفائض المتبقي بعد التعويضات، وبناتج عمليات الاستثمار. وهذه الصورة يتوجه فيها احتمالان:

الأول: المنع، وهو ظاهر نص الفقرة (٥/٥) من معيار التأمين الإسلامي حيث جاء فيه: "على ألا تستحق الشركة المديرة شيئًا من ذلك الفائض" ا.هـ.[٣].

الثاني: الجواز، وهو الأظهر، كالحال الثانية على أن يقيد بالضوابط السابقة.

والله أعلم

---

(١) (الرقابة الشرعية على شركات التأمين التعاوني)، يوسف الشبيلي (١٥).

(٢) التأمين التجاري أو التقليدي هو عقد معاوضة يستهدف الربح من التأمين نفسه، فتستحق الشركة الفائض كله وتلتزم بتحمل العجز كله، وهذا الفارق الرئيس بينه وبين التأمين التعاوني الذي يكون الفائض فيه ملكًا لصندوق التأمين الذي يملكه المستأمنون، والعجز لا تتحمله الشركة إنما يطالب به المستأمنين؛ فلا توجد معاوضة على الفائض مقابل تحمل الشركة العجز. ينظر: البند (٢) من المعيار الشرعي رقم (٢٦) الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

(٣) (المعايير الشرعية) (٦٨٨).

الخاتمة

في ختام هذا البحث هذا تلخيص لأهم النتائج التي انتهى إليها:

١. تعريف حافز الأداء المقصود بالبحث: عوض زائد على العوض المستحق بأصل العقد.

٢. يجوز أن يتفق مدير الاستثمار والعميل في عقود الوكالة بالاستثمار، على أن يستحق المدير جميع الأرباح الزائدة عن نسبة محددة، أو استحقاقه جزءًا من الأرباح الزائدة عن نسبة محددة، والأقرب تخريجها على الجعالة.

٣. يجوز ترديد أجرة مدير الاستثمار بحيث يتفق مع العميل على أجرة معلومة بنسبة من صافي الأصول المستثمرة بأرباحها، فإذا زادت عوائد الاستثمار عن نسبة محددة زادت نسبته المستحقة مقابل الإدارة.

٤. من الضوابط التي يمكن أن تضبط جواز حوافز الأداء في عقود الوكالة بأجر:

أ. ألا يكون الأجر المعلوم الثابت بأصل العقد مبلغًا رمزيًا، ويكون العوض أكثره هو الحافز.

ب. ألا يُجمع بين الحافز والتزام مدير الاستثمار بالإقراض، فإذا كان الوكيل بالاستثمار ملتزمًا بإقراض رب المال إذا نقصت الأرباح عن العائد المتوقع توزيعه في فترة مالية، ليستحق الوكيل جميع ما زاد عن الربح المتوقع في فترة لاحقة فلا يجوز؛ لأن هذا من الجمع بين السلف والمعاوضة.

٥. لا يظهر مانع من تحديد الحافز بناءً على زيادة عوائد الاستثمار عن العوائد المرتبطة بمؤشر سعر الفائدة؛ لأن الأجرة معلومة، وما زاد عنها مستحق لرب المال وقد تنازل عنه لمدير الاستثمار.

٦. ضوابط حوافز الأداء في المنتجات القائمة على عقود المضاربة:

أ. ألا يترتب على حافز الأداء قطع الشركة في الربح أو ضمان الربح لرب المال، فإذا كانت العلاقة في حساب استثماري قائمة على عقد المضاربة، فلا يجوز أن يربط استحقاق مدير الاستثمار للحافز بزيادة مؤشر أداء الحساب الاستثماري عن المؤشر الاسترشادي المعتمد؛ لأن مقتضى هذا أن مدير الاستثمار سيستحق الحافز ولو ظهرت خسارة في وعاء المضاربة إذا كان مؤشر أدائه أفضل من المؤشر الاسترشادي.

ب. ألا يُجمع بين الحافز والتزام مدير الاستثمار بإقراض وعاء المضاربة في حال نقص الأرباح؛ لأنه من الجمع بين السلف والمعاوضة.

ج. إذا كان الحافز يُستحق عن طريق أخذ مدير الاستثمار الفائض في الاحتياطي المخصص لمواجهة المخاطر، فلا يجوز أن يُستثمر هذا الفائض لمصلحة مدير الاستثمار، بل يبقى حقًا لأرباب المال، ثم لهم أن يتنازلوا عنه في آخر مدة الاستثمار.

٧. تجوز حوافز الأداء في عقود التأمين بالضوابط الآتية:

أ. أن يكون الحافز مرتبطًا بحسن أداء الشركة وقدرتها على تحقيق أعلى قدر ممكن من الفائض لا بمجرد وجود الفائض.

ب. أن يسمى للشركة أجرة معلومة ابتداءً، ثم إذا حققت فائضًا مقابل حسن إدارتها لأعمال التأمين استحقت نسبة من الفائض، ولا يصح أن تكون كل أجرة الشركة هي حصة من الفائض دون تسمية أجرة معلومة.

ج. أن تكون نسبة الحافز من الفائض يسيرة، بحيث لا يزيد ما تستحقه الشركة من الفائض عن الثلث.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

قائمة المصادر والمراجع

١. الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية، للبعلي، علي بن محمد بن عباس، تحقيق أحمد الخليل، دار العاصمة.

٢. إدارة الحساب الاحتياطي، الشبيلي، يوسف بن عبدالله، أبحاث ندوة مستقبل العمل المصرفي الرابعة، البنك الأهلي السعودي، المملكة العربية السعودية ١٤٣٣هـ.

٣. الأشباه والنظائر، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٩هـ.

٤. إعلام الموقعين، لابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ط١، المملكة العربية السعودية، ابن الجوزي للنشر والتوزيع.

٥. إغاثة اللهفان، ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عزير شمس، ط: ١، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة ١٤٣٢هـ.

٦. الإنصاف، المراداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث.

٧. البحر الرائق، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، دار الكتاب الإسلامي.

٨. بحوث في فقه المعاملات المالية، رفيق المصري، ط: ٢، دار الكتبي، دمشق ١٤٣٠هـ

٩. بحوث في قضايا معاصرة، العثماني، محمد تقي، ط ١، دمشق، دار القلم، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

١٠. بدائع الصنائع، الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي، تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبدالموجود، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ

١١. البيان في مذهب الامام الشافعي، العمراني، أبو الحسين يحيي بن أبو الخير اليمني، ط ١، دار المنهاج، بيروت، ١٤٢١هـ.

١٢. تعهدات مديري العمليات الاستثمارية، موسى آدم عيسى، بحوث ندوة البركة الحادية والثلاثين، مجموعة البركة المصرفية، المملكة العربية السعودية ١٤٣١هـ.

١٣. التلخيص الحبير، ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، ط: ١، المكتبة العلمية، بيروت ١٤١٩هـ / ١٩٨٩م.

١٤. التهذيب في اختصار المدونة، البراذعي، خلف بن أبي القاسم محمد، الأزدي القيرواني، تحقيق: الدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، ط١، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.

١٥. التوضيح شرح جامع الأمهات، الجندي، خليل بن إسحاق تحقيق: أحمد بن عبدالكريم نجيب، ط١، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م

١٦. الحاوي الكبير، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد، تحقيق: علي معوض، وعادل عبدالموجود، ط: ١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٩هـ /١٩٩٩م.

١٧. حماية رأس المال، الشبيلي، يوسف بن عبدالله، دراسات المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الإسلامية، البحرين ٢٠١٥م.

١٨. الخدمات الاستثمارية في المصارف، الشبيلي، يوسف بن عبدالله، ط: ١، السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤٢٥هـ.

١٩. رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي الحنفي، ط٢، بيروت، دار الفكر، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢٠. الرقابة الشرعية على شركات التأمين التعاوني، الشبيلي، يوسف بن عبدالله، أبحاث مؤتمر التأمين التعاوني، أبعاده وآفاقه، المملكة العربية السعودية ١٤٣١هـ.

٢١. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، بيروت، المكتبة العصرية ١٤١٦هـ.

٢٢. سنن الترمذي، المسمى الجامع الصحيح، الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط: ٢، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٨هـ

٢٣. شرح الزرقاني على مختصر خليل، الزرقاني، عبدالباقي بن يوسف بن أحمد، تحقيق: عبدالسلام محمد أمين، ط: ١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.

٢٤. شرح القواعد الفقهية، الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، ط: ٢، دار القلم، دمشق ١٤٠٩هـ.

٢٥. شرح مختصر خليل، الخرشي، محمد بن عبدالله الخرشي، بيروت، دار الفكر.

٢٦. شرح منتهى الإرادات، ابن النجار، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.

٢٧. صحيح البخاري المسمى الجامع الصحيح، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٢٨. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٣هـ.

٢٩. الضوابط المستخلصة من قرارات الهيئة الشرعية لبنك البلاد، المجموعة الشرعية لبنك البلاد، ط: ١، الرياض، دار الميمان للنشر والتوزيع، ١٤٣٤هـ.

٣٠. الغرر وأثره في العقود، الصديق الضرير، ط: ٢، سلسة صالح كامل للرسائل الجامعية، ١٤١٦هـ.

٣١. الفائض التأميني معايير احتسابه وأحكامه، محمد بن علي القري، ورقة مقدمة إلى ملتقى التأمين التعاوني، الهيئة العالمية للاقتصاد الإسلامي، الرياض ٢٠٠٩م.

٣٢. فتح القدير، الكمال ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي، دار الفكر.

٣٣. في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة، حماد، نزيه، ط١، دمشق، دار القلم، ١٤٢٨هـ.

٣٤. قرارات الهيئة الشرعية للبنك الأهلي السعودي.

٣٥. قرارات الهيئة الشرعية لمصرف الإنماء.

٣٦. قرارات الهيئة الشرعية لمصرف الراجحي.

٣٧. قواعد التبعية والغلبة، سامي السويلم، الدورة العشرون لمجمع الفقه الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي ١٤٣٣هـ.

٣٨. كشاف القناع، البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية.

٣٩. المبسوط، شمس الدين السرخسي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت ١٤١٤هـ.

٤٠. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، منظمة المؤتمر الإسلامي.

٤١. مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع عبدالرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٤٢. مدى ارتباط مخاطر الصكوك بأصولها، حسين حامد حسان، دراسات المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات الإسلامية، البحرين ٢٠١٥م.

٤٣. المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين ١٤٣٧هـ.

٤٤. المدونة الكبرى، دار السعادة، مصر، الطبعة الأولى.

٤٥. المغني، لابن قدامة، موفق الدين أبو محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: د. عبدالله التركي، ط٢، دار هجر، ١٤١٢هـ.

٤٦. مقاييس اللغة، ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر، بيروت ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

٤٧. المقدمات الممهدات، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب، بيروت ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٤٨. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، للحطاب، أبو عبدالله محمد بن محمد المغربي، وبأسفله التاج والإكليل لمختصر خليل، للمواق، أبو عبدالله محمد بن يوسف المواق، ط: ١دار الكتب العلمية.

٤٩. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف بدولة الكويت.

٥٠. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للرملي، شمس الدين بن شهاب الدين، دار الفكر ١٤٠٤هـ.

٥١. الوكالة بالاستثمار، طلال الدوسري، ط: ١، دار كنوز إشبيليا، المملكة العربية السعودية.

فهرس المحتويات

المقدمة ٦١٧
المبحث الأول: المقصود بحوافز الأداء في عقود المؤسسات المالية الإسلامية... ٦٢٠
المبحث الثاني: صور حوافز الأداء في عقود المؤسسات المالية الإسلامية..... ٦٢٣
المبحث الثالث: التأصيل الفقهي لحوافز الأداء في عقود المؤسسات المالية
الإسلامية، وفيه ثلاثة مطالب:..... ٦٣٠
المطلب الأول: التأصيل الفقهي لحوافز الأداء في المنتجات القائمة الوكالة بأجر. ٦٣٠
المطلب الثاني: التأصيل الفقهي لحوافز الأداء في المنتجات القائمة على
المضاربة..... ٦٤١
المطلب الثالث: التأصيل الفقهي لحوافز الأداء في عقود التأمين ٦٤٦
الخاتمة ٦٤٩
قائمة المصادر والمراجع ٦٥١

فائدة: حكم استلام بعض المبلغ في الصرف

عندما يحتاج شخص لصرف مبلغ (٥٠٠ مثلاً) ولا يجد إلا أقل منه (٤٠٠) فهل له أن يأخذها، ويستلم الباقي (١٠٠) فيما بعد؟ منع من ذلك بعض العلماء؛ لعدم تحقق التقابض في المبلغ المتبقي، وأجاز ذلك آخرون بشرط أن ينوي المصارفة في المبلغ المقبوض، وأما المتبقي فينوي أنه أمانة أو وديعة عند صاحبه، وهذا هو الأقرب، وقد نص بعض فقهاء الحنابلة على ما يشبه هذا.

لطائف الفوائد للأستاذ الدكتور سعد بن تركي الخثلان، (ص: ٧٣).

قطع اليد في حدود العارية

دراسة فقهية

إعداد:

أ. د. عبدالله بن عبدالعزيز بن سعود التميمي

الأستاذ بقسم الفقه - كلية الشريعة بالرياض

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

البريد الإلكتروني: aatamimi@imamu.edu.sa

ملخص البحث

يُسلِّط البحث الضوء على مسألة يغفلها كثير من الفقهاء، وكثيرون آخرون يذكرونها بشكل مختصر جدًا، وهي مسألة قطع يد جاحد العارية، ويبدأ البحث بدراسة حول حقيقة السرقة مع بيان شروط القطع، ثم حقيقة العارية وشروطها، ثم دراسة مسألة ما إذا جحد المستعير المتاع الذي استعاره، فهل يثبت قطعه كالسارق أو لا؟ حيث ترجح للباحث قوة قول الجمهور القائلين بعدم قطع يد جاحد العارية.

الكلمات المفتاحية:

السرقة، القطع، اليد، جحود، العارية.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

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

فإن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أنزل الشريعة الخاتمة، وجعلها كاملة شاملة، بها تنتظم حياة العبد وتستقيم أمور الناس، فإذا التزم بها العبد أفلح في الدنيا والآخرة، وإذا حكّمها الناس في تعاملاتهم استقامت حياتهم وصلُح معاشهم.

وقد نظمت الشريعة تعاملات الناس، فجعلت فيها عقودًا مبناها المعاوضة والربح، وضبطتها بما يمنع النزاع بينهم، وجعلت عقودًا مبناها الرفق والإحسان، ورغّبت فيها، وخفّفت من ضوابطها بما يعين الناس على المضي فيها وعدم الإحجام عنها.

وفي مقابل ذلك، جاء تشريع العقوبات لإقامة الحق والعدل، ولزجر المجرمين وردع المفسدين، وحفظ الحقوق وإعادتها إلى أصحابها، ومن النصوص الواردة في ذلك حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا في خبر قطع يد المرأة المخزومية.

وقد اختلف العلماء في تحديد السبب الذي لأجله أمر النبي ﷺ بقطع يدها، فقرر بعضهم أن السبب هو أنها كانت تجحد العارية، وذهب آخرون إلى أن قطعها بسبب السرقة، ولذا جاءت الرغبة في كتابة هذا البحث لتحقيق الراجح في المسألة.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. اشتراك المسألة بين بابين عظيمين: عقود الإرفاق، والحدود.

٢. قلة من تعرض لدراسة المسألة والخلاف الوارد فيها بشكل مفصل.

أهداف البحث:

١. تحقيق القول الراجح في مسألة قطع اليد في جحود العارية.

٢. حل إشكال التعارض الظاهري الموجود بين النصوص في المسألة.

الدراسات السابقة:

اجتهدت في البحث عن دراسات سابقة حول هذا الموضوع، فلم أقف على دراسة تتعلق بهذا العنوان أو قريب منه، إلا دراسة واحدة هي: عقوبة جاحد العارية بين الحد والتعزير، لعدنان أحمد الصمادي، ذكر فيها معنى العارية وحكمها، ثم عقوبة جاحد العارية.

وقد اختلف بحثي عنه بزيادة الحديث عن حقيقة السرقة وعقوبة السارق وشروط القطع في السرقة، وشروط العارية، كما أن عرض الأدلة في المسألة الرئيسة وهو قطع يد جاحد العارية مختلف بين البحثين، ولذا اختلف الترجيح بينهما.

منهج البحث:

المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك بالوقوف على أقوال المذاهب الفقهية المعتبرة في مسائل البحث باستخراجها من مصادرها الأصيلة، مع استعراض أدلة كل قول والمقارنة بينها بذكر المناقشات الواردة عليها والإجابة عنها، ثم ترجيح ما يظهر للباحث رجحانه.

ومن ضمن ذلك: يكون عزو الآيات بذكر السورة ورقم الآية، وعزو الأحاديث بتخريجها في دواوين السنة المعروفة، مع الاكتفاء بتخريج الحديث في الصحيحين أو أحدهما إن كان.

تقسيمات البحث:

يتكون البحث من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، وبيانها كما يلي:

المقدمة، وتضمنت الحديث عن: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهداف البحث، ومنهجه، وتقسيماته.

المبحث الأول: القطع في السرقة وشروطه، وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة السرقة.

المطلب الثاني: عقوبة السارق.

المطلب الثالث: شروط القطع في السرقة.

المبحث الثاني: حقيقة العارية وحكمها وشروطها، وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة العارية.

المطلب الثاني: حكم العارية.

المطلب الثالث: شروط العارية.

المبحث الثالث: قطع يد جاحد العارية.

الخاتمة. وفيها أهم النتائج.

وفي الختام.. أسأل الله أن يجعل هذا البحث خالصًا لوجهه، وأن ينفع به.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول
القطع في السرقة وشروطه

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
حقيقة السرقة

السرقة لغة: السين والراء والقاف أصل يدل على أخذ شيء في خفاء وستر، والسرقة اسم، والفعل منه سرق، ومصدره السَرَق بالتحريك، ومن هذا المعنى: استراق السمع، إذا تسمّع مختفيًا، ومسارقة النظر، إذا اهتبل غفلته لينظر إليه[١].

السرقة اصطلاحًا: عُرِّفت بتعريفات متعددة، بعضها يتضمن ذكرًا لشيء من شروطها، ولكنها متقاربة في الجملة من حيث بيان الحقيقة، فمما جاء في تعريفها عند الحنفية أنها: أخذ النصاب من الحرز على استخفاء[٢].

ويؤخذ عليه أنه ذكر في التعريف بعض الشروط، كالنصاب والحرز.

ومن تعريفات المالكية: أخذ المال خفية من غير أن يؤتمن عليه[٣].

ويؤخذ عليه أنه غير مانع، فإن المرء قد يأخذ مالًا غير مملوك خفية، ولم يؤتمن عليه، ولا يكون سرقة.

ومن تعريفات الشافعية: أخذ الشيء على وجه الاستخفاء[٤].

(١) انظر: تهذيب اللغة، الأزهري (٤٠١/٨)؛ الصحاح، الجوهري (١٤٩٦/٤)؛ مقاييس اللغة، ابن فارس (١٥٤/٣) مادة [س ر ق].

(٢) انظر: طلبة الطلبة، النسفي (١٨١).

(٣) انظر: التوضيح، خليل (٣٧٧/٦).

(٤) انظر: البيان، العمراني (٤٣٣/١٢).

وهذا هو حقيقة التعريف اللغوي، ويؤخذ عليه:

١. أن الشيء المأخوذ إذا لم يكن مالًا فليس سرقة، فلو أُخذ حرًا لم يكن سرقة.

٢. أنه لو أخذ ماله هو لم يكن سرقة، مع أنه شيء.

ومن تعريفات الحنابلة: أخذ مال محترم لغيره، على وجه الاختفاء، من مالكه أو نائبه[١].

وهو أقرب التعريفات، ولكن يؤخذ عليه أنه ذكر شرط كونه محترمًا.

وإذا أردنا تعريفًا مجردًا من الشروط، فيمكن أن يقال: إن السرقة هي: أخذ مِلك الغير خفية.

فتضمّن التعريف أركان السرقة، وهي: السارق، والمسروق، والمسروق منه، وصورة الخفاء التي تميز السرقة عما قاربها، كالاختلاس والانتهاب والخيانة.

فالاختلاس أخذ المال عيانًا بسرعة[٢]، والانتهاب أخذ المال عيانًا بالقوة[٣]، والخيانة جحد ما اؤتمن عليه[٤].

المطلب الثاني
عقوبة السارق

السرقة محرمة، بدلالة الكتاب والسنة والإجماع، وهي كبيرة من كبائر الذنوب.

فأما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨].

(١) انظر: منتهى الإرادات، الفتوحي (١٤٥/٥).

(٢) انظر: تبيين الحقائق، الزيلعي (٢١٧/٣)؛ العزيز، الرافعي (٢١١/١١)؛ نهاية المحتاج، الرملي (٤٥٧/٧).

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين، ابن عابدين (١٥٦/٦)؛ العزيز، الرافعي (٢١١/١١)؛ نهاية المحتاج، الرملي (٤٥٧/٧).

(٤) انظر: فتح القدير، ابن الهمام (٣٦٠/٥)؛ البحر الرائق، ابن نجيم (٩٣/٥).

وأما السنة، فأحاديث كثيرة، منها: قوله ﷺ: «لعن الله السارق، يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده»[(١)].

وقوله ﷺ -في حديث عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: «أبايعكم على أن لا تشركوا بالله شيئًا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا... الحديث»[(٢)].

وأجمع العلماء على تحريمها[(٣)].

وأجمعوا -أيضًا- على قطع يد السارق في الجملة[(٤)]؛ للآية والحديث المتقدم وغيرهما.

المطلب الثالث
شروط القطع في السرقة

لا تقطع اليد إلا باكتمال شروط القطع، وهي:

الشرط الأول:

التكليف في السارق، بأن يكون بالغًا عاقلًا، فإن كان صغيرًا أو مجنونًا فلا يقطع[(٥)]؛ لأنهما غير مخاطبين بالتكليف؛ لقول النبي ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن

(١) رواه البخاري (٨٦-كتاب الحدود، ٧-باب لعن السارق إذا لم يسمّ، حديث ٦٧٨٣)، ومسلم (٢٩-كتاب الحدود، ١-باب حد السرقة ونصابها، حديث ١٦٨٧).

(٢) رواه البخاري (٨٦-كتاب الحدود، ١٤-باب توبة السارق، حديث ٦٨٠١)، ومسلم (٢٩-كتاب الحدود، ١٠-باب الحدود كفارات لأهلها، حديث ١٧٠٩).

(٣) انظر: الإجماع، ابن المنذر (١٥٧)؛ البيان، العمراني (٤٣٣/١٢)؛ المغني، ابن قدامة (٤١٥/١٢)؛ التوضيح، خليل (٣٧٧/٦).

(٤) انظر-في حكاية الإجماع-: الإجماع، ابن المنذر (١٥٧)؛ البيان، العمراني (٤٣٣/١٢)؛ المغني، ابن قدامة (٤١٥/١٢)؛ الإقناع، ابن القطان (٢٥٩/٢)؛ مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٣٢٩/٢٨)، على خلاف في شروط القطع وموضعه من اليد.

(٥) انظر: الاختيار، الموصلي (٥٢١/٣)؛ الدر المختار، الحصكفي (١٣٧/٦)؛ الذخيرة، القرافي (١٤٠/١٢)؛ الشرح الصغير، الدردير (٤٦٩/٤)؛ البيان، العمراني (٤٣٤/١٢)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٢٢٨/٤)؛ الإنصاف، المرداوي (٤٦٨/٢٦)؛ كشاف القناع، البهوتي (١٣٠/١٤).

النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل»[(١)].

الشرط الثاني:

انتفاء الشبهة[(٢)]؛ لقول النبي ﷺ: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلّوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»[(٣)]، وقد نُقل الإجماع على هذا الشرط[(٤)].

وللشبهة صور كثيرة، بعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه، ومن صورها التي يذكرها الفقهاء:

١. عدم القصد؛ إما لكونه جاهلًا بالتحريم، أو لأنه أخذه خطأ، أو أنه ماله الذي غُصب منه[(٥)].

(١) رواه أبو داود (كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدًا، حديث ٤٣٩٨) والنسائي (٢٧-كتاب الطلاق، ٢١-باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، ٣٤٣٢) وابن ماجه (١٠-كتاب الطلاق، ١٥-باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، حديث ٢٠٤١).
وأورد البخاري نحوه معلقًا بصيغة الجزم فقال: وقال علي لعمر رضي الله عنهما: أما علمت أن القلم رفع عن المجنون حتى يفيق، وعن الصبي حتى يدرك، وعن النائم حتى يستيقظ؟ (٨٦-كتاب الحدود، ٢٢-باب لا يرجم المجنون والمجنونة).
وصححّه ابن الملقن في البدر المنير (٢٢٦/٣) والألباني في إرواء الغليل (٤/٢) وذكر له شواهد عن علي وأبي قتادة الأنصاري رضي الله عنهما.

(٢) انظر: الاختيار، الموصلي (٥٢١/٣)؛ الدر المختار، الحصكفي (١٤٠/٦)؛ الذخيرة، القرافي (١٥٣/١٢)؛ الشرح الصغير، الدردير (٤٦٩/٤)؛ البيان، العمراني (٤٣٤/١٢)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٢١٢/٤)؛ الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (٥٣٧/٢٦)؛ كشاف القناع، البهوتي (١٥٥/١٤).

(٣) رواه الترمذي (أبواب الحدود، ٢-باب ما جاء في درء الحدود، حديث ١٤٢٤) والبيهقي (كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات)، كلاهما من طريق محمد بن ربيعة عن يزيد بن زياد الدمشقي عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها مرفوعًا.
ورواياه من طريق وكيع عن يزيد به موقوفًا، وصوّبا الوقف. قال الترمذي: قد روي نحو هذا عن غير واحد من أصحاب النبي ﷺ أنهم قالوا مثل ذلك.

(٤) انظر: الإجماع، ابن المنذر (١٦٢).

(٥) انظر: الذخيرة، القرافي (١٥١/١٢)؛ الشرح الصغير، الدردير (٤٨٣/٤)؛ البيان، العمراني (٤٣٤/١٢)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٢٠٩/٤- ٢١٠)؛ كشاف القناع، البهوتي (١٣١/١٤).

٢. كونه مكرَهًا، وأمكن ذلك[١].

٣. كونه أخرس؛ لاحتمال نطقه بشبهة[٢].

٤. كونه أعمى؛ لجهله بمال غيره[٣].

٥. وجود نوع استحقاق للآخذ، كما لو كان المال شركة، أو أخذ الوالدان من مال ولدهما[٤].

الشرط الثالث:

كون المال المسروق محترمًا متقومًا[٥]؛ ويدل عليه حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا الآتي.

الشرط الرابع:

بلوغ المال المسروق النصاب في السرقة[٦]؛ لما جاء في حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أن رسول الله ﷺ قال: «تقطع اليد في ربع دينار فصاعدًا»[٧]، وفي لفظ: «لا تُقطع يد

(١) انظر: البيان، العمراني (٤٣٤/١٢)؛ الإنصاف، المرداوي (٤٦٨/٢٦)؛ كشاف القناع، البهوتي (١٣٠/١٤).

(٢) انظر: الدر المختار، الحصكفي (١٤٠/٦).

(٣) انظر: الدر المختار، الحصكفي (١٤٠/٦).

(٤) انظر: الذخيرة، القرافي (١٥٣/١٢، ١٥٦)؛ الشرح الصغير، الدردير (٤٧٤/٤)؛ البيان، العمراني (٤٧١/١٢، ٤٧٣)؛ الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (٥٣٧/٢٦)؛ كشاف القناع، البهوتي (١٥٥/١٤).

(٥) انظر: الاختيار، الموصلي (٥٣٠/٣)؛ الدر المختار، الحصكفي (١٤٢/٦)؛ الذخيرة، القرافي (١٥١/١٢)؛ الشرح الصغير، الدردير (٤٦٩/٤)؛ البيان، العمراني (٤٦٦/١٢)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٢١٠/٤)؛ الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (٤٧٣/٢٦)؛ كشاف القناع، البهوتي (١٣٠/١٤).

(٦) انظر: الاختيار، الموصلي (٥٢١/٣)؛ الدر المختار، الحصكفي (١٤٠/٦)؛ الذخيرة، القرافي (١٤٣/١٢)؛ الشرح الصغير، الدردير (٤٦٩/٤)؛ البيان، العمراني (٤٣٤/١٢)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٢٠٧/٤)؛ الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (٤٨٨/٢٦)؛ كشاف القناع، البهوتي (١٣٤/١٤)، على خلاف في تحديد النصاب، وبحثه ليس في هذا الموضع.

(٧) رواه البخاري (٨٦-كتاب الحدود، ١٣-باب قول الله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»، حديث ٦٧٨٩).

السارق إلا في ربع دينار فصاعدًا»[١]، وعنها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: لم تُقطع يد سارق في عهد رسول الله ﷺ في أقل من ثمن المجن، حجفةٍ أو ترس[٢]، وكلاهما ذو ثمن[٣].

الشرط الخامس:

كون السرقة من حرز[٤]؛ لما جاء في حديث عبدالله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: سُئل رسول الله ﷺ في كم تقطع اليد؟ قال: «لا تقطع تُقطع في ثمر معلق، فإذا ضمه الجرين[٥] قُطعت في ثمن المجن، ولا تُقطع في حريسة الجبل[٦]، فإذا آوى المُراح قُطعت في ثمن المجن»[٧].

الشرط السادس:

كون السرقة خفية، فلا قطع على مختلس أو منتهب أو خائن[٨]؛ لما في حديث جابر بن عبدالله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع»[٩].

(١) رواه مسلم (٢٩-كتاب الحدود، ١-باب حد السرقة ونصابها، حديث ١٦٨٤).

(٢) قيل: هما بمعنى، وقيل: الحجفة -بفتحتين- الدرقة، وقد تكون من خشب أو عظم، وتغلف بالجلد أو غيره، والترس مثله لكن يطارق فيه بين جلدين. انظر: النهاية، ابن الأثير (٢/٨٢٠)؛ فتح الباري، ابن حجر (١٥/٥٨٠).

(٣) رواه البخاري (٨٦-كتاب الحدود، ١٣-باب قول الله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما»، حديث ٦٧٩٣) ومسلم (٢٩-كتاب الحدود، ١-باب حد السرقة ونصابها، حديث ١٦٨٥).

(٤) انظر: الاختيار، الموصلي (٣/٥٢٢)؛ الدر المختار، الحصكفي (٦/١٤٢)؛ الذخيرة، القرافي (١٢/١٥٨)؛ الشرح الصغير، الدردير (٤/٤٦٩)؛ البيان، العمراني (١٢/٤٣٤)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٤/٢١٠)؛ الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (٢٦/٥٠٨)؛ كشاف القناع، البهوتي (١٤/١٤٠).

(٥) على وزن (أمير) موضع يُجمع فيه الحب والثمر للتجفيف. انظر: حاشية السندي على النسائي (٨/٤٥٩).

(٦) الحريسة: الشاة التي تُسرق من المرعى. انظر: حاشية السندي على النسائي (٨/٤٥٩).

(٧) رواه النسائي (٤٦-كتاب قطع السارق، ١١-باب الثمر المعلق يسرق، حديث ٤٩٧٢) وحسّنه الألباني في إرواء الغليل (٨/٦٩)، وذكر له شواهد.

(٨) انظر: الاختيار، الموصلي (٣/٥٢٢)؛ الشرح الصغير، الدردير (٤/٤٧٦)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٤/٢٢٤)؛ الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (٢٦/٤٦٨)؛ كشاف القناع، البهوتي (١٤/١٢٧).

(٩) رواه أبو داود (كتاب الحدود، باب القطع في الخلسة والخيانة، حديث ٤٣٩٢، ٤٣٩٣) والنسائي =

الشرط السابع:

ثبوت السرقة عند الحاكم بمطالبة المسروق منه[1]؛ لما جاء عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن رسول الله ﷺ قال: «تعافوا الحدود فيما بينكم، فما بلغني من حد فقد وجب»[2].

= (٤٦-كتاب قطع السارق، ١٣-باب ما لا قطع فيه، حديث ٤٩٨٧) وابن ماجه (٢٠-كتاب الحدود، ٢٦-باب الخائن والمنتهب والمختلس، حديث ٢٥٩١) والترمذي (أبواب الحدود، باب ما جاء في الخائن والمختلس والمنتهب، حديث ١٤٤٨) واللفظ لفظ الترمذي، وقال: "حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم".

وقد صحح الحديثَ: ابن الملقن في البدر المنير (٨/٦٦٠) والألباني في صحيح سنن الترمذي (٢/١٣٤)، وقال ابن حجر: حديث قوي. انظر: فتح الباري (١٥/٥٦١).

(١) انظر: الدر المختار، الحصكفي (٦/١٤٣)؛ الشرح الكبير على المقنع، ابن أبي عمر (٢٦/٥٣٧)؛ كشاف القناع، البهوتي (١٤/١٦٣).

(٢) رواه أبو داود (كتاب الحدود، باب العفو عن الحدود ما لم تبلغ السلطان، حديث ٤٣٧٦) والنسائي (٤٦-كتاب قطع السارق، ٥-باب ما يكون حرزًا وما لا يكون، ٤٩٠١) قال ابن حجر في الفتح (١٥/٥٥٥): سنده إلى عمرو بن شعيب صحيح. وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٣/٤٩).

المبحث الثاني
حقيقة العارية وحكمها وشروطها

وتحته ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
حقيقة العارية

العارية لغة: بتشديد الياء وتخفيفها، ويقال: العارة، منسوبة إلى العار، وهي اسم من الإعارة، يقال: أعرته الشيء أُعيره إعارة وعارة، ويقال: استعرت منه عارية فأعارنيها. والتعاور: التداول في الشيء، تعاور القوم العواري -بالتشديد والتخفيف-: إذا أعار بعضهم بعضًا، وهو عامٌّ في كل شيء، والمستعار: المتداول.

وهذا -أي: التداول- أحد أصلين يدور عليهما: العين والواو والراء.

وأما الأصل الثاني فيدل على مرض في إحدى عيني الإنسان، وكل ذي عينين، ومعناه: الخلو من النظر، ومنه: العورة، كأن العورة شيء ينبغي مراقبته؛ لخُلُوِّه[1].

وفي القول بأن اشتقاقها من العار نظر؛ لأن النبي ﷺ استعار[2]، كما سيأتي.

ولعلها سُمِّيت بذلك من التعاور، وهو التداول؛ لأنها تنتقل من يد المعير إلى يد المستعير، ثم تعود إلى يد المعير، وهكذا، أو لأنها عارية من العوض[3].

العارية اصطلاحًا: تنوعت العبارات في تعريفها:

(١) انظر: تهذيب اللغة، الأزهري (١٦٤/٣) مادة [ع ا ر]؛ الصحاح، الجوهري (٧٦١/٢) مادة [ع و ر]؛ مقاييس اللغة، ابن فارس (١٨٤/٤) مادة [ع و ر]؛ القاموس المحيط، الفيروزابادي (٤٤٦) مادة [ع و ر].

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين، ابن عابدين (٤٧٤/٨)؛ كشاف القناع، البهوتي (١٨٩/٩).

(٣) انظر: كشاف القناع، البهوتي (١٨٩/٩)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٩٩/٤).

فقد عرّفها الحنفية بأنها: تمليك المنافع بغير عوض[١].

وقال المالكية: تمليك منافع العين بغير عوض[٢].

ويؤخذ على هذين التعريفين أنهما ذكرا أنها تمليك، والتمليك يقتضي أن المستعير يملك الانتفاع بها أو دفعها لمن ينتفع بها ولو بمقابل؛ حاله كحال المستأجر.

والأصل أن الإعارة إباحة، بمعنى أن المستعير يستوفي المنفعة بنفسه أو نائبه بمقتضى العرف كالزوجة والخادم في الإناء ونحوه؛ وهذا هو الأصل في العارية.

وقال الشافعية في تعريفها: إباحة الانتفاع بما يحل الانتفاع به مع بقاء عينها لردّها[٣].

ويؤخذ على هذا التعريف أنه ذكر شرطًا من الشروط، والشرط خارج الماهية، وهو حلّ الانتفاع بالعين.

وهذه التعريفات الثلاثة هي لفعل الإعارة، وليست للعين المعارة، والخطب يسير، فقد يطلق أحدهما على الآخر تجوزًا[٤].

وقال الحنابلة: هي العين المأخوذة من مالكها أو مالك منفعتها أو مأذونهما للانتفاع بها مطلقًا أو زمنًا معلومًا بلا عوض[٥].

وهذا من أقرب التعريفات، ولكن يؤخذ عليه طوله بعض الشيء وإمكان الاستغناء عن بعض ألفاظه.

ويمكن أن يكتفى في تعريف العارية بأن يقال: عين يبيح مالكُ منفعتها لآخذها الانتفاع بها بلا عوض ثم يردّها.

(١) انظر: الاختيار، الموصلي (١٢١/٢)؛ كنز الدقائق، النسفي (٥٣٤).
(٢) انظر: جامع الأمهات، ابن الحاجب (٤٠٧)؛ الشامل، بهرام الدميري (٧٣٢/٢).
(٣) انظر: كفاية النبيه، ابن الرفعة (٣٥٦/١٠)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٣٤٠/٢).
(٤) انظر: كشاف القناع، البهوتي (١٨٩/٩).
(٥) انظر: كشاف القناع، البهوتي (١٨٩/٩)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٩٩/٤).

فقول: (يبيح) يفيد أنه مجرد إباحة، لا تمليك.

وقول: (مالك منفعتها) سواءٌ أكان مالكًا للعين، أم مالكًا للمنفعة فقط، كالمستأجر.

وقول: (يردّها) أخرج العين التي تُستهلك بالانتفاع بها، فلا تسمى عارية.

المطلب الثاني
حكم العارية

يختلف حكم العارية بالنسبة للطرفين:

أما حكمها في حق المعير فهي مستحبة، وأما حكمها في حق المستعير فهي جائزة.

والدليل على جواز العارية من حيث الأصل: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ففي الكتاب قول الله تعالى: ﴿وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾ [الماعون: ٧]، قال ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كنا نعدّ الماعون على عهد رسول الله ﷺ عارية الدلو والقدر[(١)].

وفسّره ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بنحو ذلك أيضًا[(٢)].

وفي السنة قولُ النبي ﷺ: «العارية مؤداة»[(٣)]، وسئل ﷺ عن حق الإبل والبقر والغنم -في حديث طويل- فقال: «إطراق فحلها وإعارة دلوها»[(٤)].

(١) رواه أبو داود (كتاب الزكاة، باب في حقوق المال، حديث ١٦٥٧) وحسّنه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٤٦١/١).

(٢) رواه ابن أبي شيبة (٤-كتاب الزكاة، ١١٣-باب قوله تعالى: «ويمنعون الماعون»، أثر ١٠٧٢٦) والبيهقي (كتاب الزكاة، باب ما ورد في تفسير الماعون، أثر ٧٨٦٨) كلاهما من طريق وكيع عن الأعمش عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وهو إسناد صحيح.

(٣) رواه أحمد (٦٢٨/٣٦ برقم ٢٢٢٩٤) وأبو داود (كتاب البيوع، باب في تضمين العارية، حديث ٣٥٦٥) والترمذي (أبواب البيوع، باب ما جاء في أن العارية مؤداة، حديث ١٢٦٥) وحسّنه، وابن ماجه (١٥-كتاب الصدقات، ٥-باب العارية، حديث ٢٣٩٨) وحسنّه ابن الملقن في البدر المنير (٧٠٧/٦) وابن حجر في موافقة الخبر الخبر (٣١٥/٢) وصحّحه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٣٨٩/٢).

(٤) رواه مسلم (١٢-كتاب الزكاة، ٦-باب إثم مانع الزكاة، حديث ٩٨٨).

وفعلُه ﷺ، حيث استعار من أبي طلحة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فرسًا[1]، واستعار من صفوان بن أمية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أدرعًا يوم حنين[2].

وفي بذل المعير للعارية إحسانٌ وتعاونٌ على البر والتقوى، وقد حضّ الله عليهما فقال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وقال جَلَّ جَلَالُهُ: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢].

وقد نُقل الإجماع على مشروعية العارية[3].

ولأنه لما جازت هبة الأعيان، جازت هبة المنافع؛ ولذا صحّت الوصية بالأعيان والمنافع جميعا[4].

المطلب الثالث
شروط العارية

يذكر العلماء للعارية شروطًا، وهي:

الشرط الأول:

أهلية المُعير للتبرع، بأن يكون حرًّا بالغًا عاقلًا مختارًا غير محجور عليه؛ لأن

(١) رواه البخاري (٥١-كتاب الهبة، ٣٣-باب من استعار من الناس الفرس، حديث ٢٦٢٧) ومسلم (٤٣-كتاب الفضائل، ١١-باب في شجاعة النبي عليه السلام وتقدمه للحرب، ٢٣٠٧) من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كان بالمدينة فزع، فاستعار النبي ﷺ فرسًا لأبي طلحة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقال له مندوب، فركبه، فقال: "ما رأينا من فزع، وإن وجدناه لبحرًا".

(٢) رواه أحمد (٤٧١/٢٩ برقم ١٧٩٥٠) وأبو داود (كتاب البيوع، باب في تضمين العارية، حديث ٣٥٦٦) من حديث يعلى بن أمية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وحسّنه ابن حزم في المحلى (١٧٣/٩) وصححه عبدالحق في الأحكام الوسطى (٣١٩/٣)، وقال ابن الملقن في البدر المنير (٧٥٢/٦): طرقه يقوي بعضها بعضًا، وصحح الحديثَ -أيضًا- الألباني في إرواء الغليل (٣٤٨/٥).

(٣) انظر: مراتب الإجماع، ابن حزم (١٦٧)؛ المغني، ابن قدامة (٣٤٠/٧)؛ نيل الأوطار، الشوكاني (١٠/١١)، وقيل بوجوبها مع غنى مالكها، وهو قول في مذهب أحمد اختاره ابن تيمية. انظر: مجموع الفتاوى (٩٨/٢٨)؛ الفروع، ابن مفلح (١٩٧/٧).

(٤) انظر: البيان، العمراني (٥٠٧/٦)؛ المغني، ابن قدامة (٣٤٠/٧).

الإعارة تصرف في المال وتبرع، فلا بد أن يكون أهلًا لذلك[١].

واستثنى الحنفية الصبي المأذون والعبد المأذون فصححوا الإعارة منهما؛ وعللوا بأنها من توابع التجارة، فإذا كان مأذونًا لهما بالتجارة، فهو إذن لهما بالإعارة[٢].

الشرط الثاني:

مِلْك المعير للمنفعة أو الإذن له فيها؛ لأن الإعارة ترد على المنفعة دون العين[٣].

الشرط الثالث:

أهلية المستعير للانتفاع بالتبرع، بأن يصح منه قبول الهبة، فلا يعار لمجنون ولا لبهيمة، ولا يعار مصحف لكافر، ولا آلة جهاد لحربي، ولا عبد مسلم لكافر[٤].

الشرط الرابع:

قبض المستعير؛ لأن الإعارة تبرع، فلا بد فيها من القبض، قياسًا على الهبة[٥].

الشرط الخامس:

كون العين المعارة مباحة النفع للمستعير؛ لأن الإعارة لا تبيح له إلا ما أباح له الشرع، فلا تعار جارية للوطء، ولا يعار إناء لشرب الخمر[٦].

(١) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني (٣٧٢/٨)؛ الفتاوى الهندية، جماعة من العلماء (٣٦٣/٤)؛ التوضيح، خليل (٢٣٨/٥)؛ الشرح الصغير، الدردير (٥٧١/٣)؛ الحاوي الكبير، الماوردي (١١٦/٧)؛ البيان، العمراني (٥٠٧/٦)؛ كشاف القناع، البهوتي (١٩٤/٩)؛ شرح المنتهى، البهوتي (١٠١/٤).

(٢) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني (٣٧٢/٨)؛ الفتاوى الهندية، جماعة من العلماء (٣٦٣/٤).

(٣) انظر: التوضيح، خليل (٢٣٨/٥)؛ منح الجليل، عليش (٤٩/٧)؛ الحاوي الكبير، الماوردي (١١٦/٧)؛ روضة الطالبين، النووي (٤٢٦/٤).

(٤) انظر: التوضيح، خليل (٢٣٩/٥)؛ منح الجليل، عليش (٥٣/٧)؛ الحاوي الكبير، الماوردي (١١٦/٧)؛ روضة الطالبين، النووي (٤٢٦/٤)؛ كشاف القناع، البهوتي (١٩٤/٩)؛ شرح المنتهى، البهوتي (١٠١/٤).

(٥) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني (٣٧٢/٨)؛ الفتاوى الهندية، جماعة من العلماء (٣٦٣/٤).

(٦) انظر: التوضيح، خليل (٢٣٩/٥)؛ منح الجليل، عليش (٥٣/٧)؛ روضة الطالبين، النووي (٤٢٧/٤)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٣٤٢/٢)؛ كشاف القناع، البهوتي (١٩٥/٩)؛ شرح المنتهى، البهوتي (١٠٢/٤).

الشرط السادس:

بقاء العين بعد الانتفاع؛ لأن استهلاك العين بالانتفاع لا يسمى إعارة، وإنما يكون هبة إن لم يردّ بدلها، وإن ردّ بدلها فهو قرض[1].

(١) انظر: بدائع الصنائع، الكاساني (٣٧٢/٨)؛ الفتاوى الهندية، جماعة من العلماء (٣٦٣/٤)؛ التوضيح، خليل (٢٣٩/٥) الشرح الصغير، الدردير (٥٧٢/٣)؛ الحاوي الكبير، الماوردي (١١٦/٧)؛ البيان، العمراني (٥٠٧/٦)؛ كشاف القناع، البهوتي (١٩١/٩)؛ شرح المنتهى، البهوتي (١٠٠/٤).

المبحث الثالث

قطع يد جاحد العارية

إذا استعار امرؤ عارية ثم جحدها، فقد اختلف العلماء في قطع يده كقطع السارق على قولين:

القول الأول: أنها لا تُقطع، وإنما عقوبته تعزيرية، وهذا مذهب الجمهور: الحنفية(١)، والمالكية(٢)، والشافعية(٣)، وهو رواية عن أحمد(٤) اختارها الموفق(٥).

القول الثاني: أنها تُقطع، وهذا هو المشهور من مذهب أحمد(٦)، وبه قال سعيد بن المسيب وليث ابن سعد(٧)، وإسحاق(٨).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول:

حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع»(٩).

(١) انظر: شرح مختصر الطحاوي، الجصاص (٦/٢٥٥)؛ فتح القدير، ابن الهمام (٥/٣٦١)؛ البحر الرائق، ابن نجيم (٥/٩٣).

(٢) انظر: الموطأ، مالك (٢/٤٠٦)؛ الكافي، ابن عبدالبر (٥٧٨)؛ المنتقى، الباجي (٩/٢٣٥).

(٣) انظر: البيان، العمراني (١٢/٤٣٣)؛ النجم الوهاج، الدميري (٩/١٧٧)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٤/٢٢٤).

(٤) انظر: المغني، ابن قدامة (١٢/٤١٧)؛ الإنصاف، المرداوي (٢٦/٤٧٠).

(٥) انظر: المغني، ابن قدامة (١٢/٤١٧).

(٦) انظر: المغني، ابن قدامة (١٢/٤١٦)؛ الإنصاف، المرداوي (٢٦/٤٧٠)؛ شرح المنتهى، البهوتي (٦/٢٣٢).

(٧) انظر: كشف المشكل، ابن الجوزي (٤/٢٧٠).

(٨) انظر: مسائل أحمد وإسحاق، الكوسج (٧/٣٣٧٤)؛ الأوسط، ابن المنذر (١٢/٣١٨)؛ شرح صحيح مسلم، النووي (١١/٢٧٠).

(٩) تقدم تخريجه.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ نفى القطع عن الخائن، وجاحد العارية خائن؛ لأنه كان مؤتمنًا عليها فخان بجحودها، فلا تقطع يده[١].

ونوقش بأن جاحد العارية مخصوص من هذا الحديث بما يأتي في أدلة القول الثاني، ووجه تخصيصه ظاهر؛ فإنه كالسارق لا يمكن التحرز منهما، بخلاف المنتهب والمختلس، فإنهما يُدفعان بقوة السلطان[٢].

وأجيب بأنه يلزم على هذا القول قطع جاحد الوديعة، وقطع كل خائن؛ لأنه لا يمكن التحرز منهم، مع إظهارهم النصح[٣].

الدليل الثاني:

أن جحد العارية كجحد المدين دين الدائن، فكما أن جاحد الدَين لا يُقطع، فكذا جاحد العارية[٤].

الدليل الثالث:

أن المستعير مؤتمن، فلا يُقطع بجحد ما اؤتمن عليه، قياسًا على المودع[٥].

الدليل الرابع:

أن جاحد العارية لم يوجد منه إلا حبس العين عن مالكها والكذب في الجحود، وليس واحد منهما موجبًا للقطع[٦].

(١) انظر: البحر الرائق، ابن نجيم (٩٣/٥).
(٢) انظر: تهذيب سنن أبي داود، ابن القيم (١٩٨٣/٤)؛ سبل السلام، الصنعاني (١٤٥/٧)؛ نيل الأوطار، الشوكاني (٣٤٨/١٣).
(٣) انظر: المفهم، القرطبي (٧٨/٥)؛ فتح الباري، ابن حجر (٥٦٣/١٥)؛ نيل الأوطار، الشوكاني (٣٤٧/١٣).
(٤) انظر: الموطأ، مالك (٤٠٦/٢).
(٥) انظر: المنتقى، الباجي (٢٣٥/٩)؛ المغني، ابن قدامة (٤١٧/١٢).
(٦) انظر: النجم الوهاج، الدميري (١٧٧/٩).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول:

حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قال: كانت امرأة مخزومية تستعير المتاع وتجحده، فأمر النبي ﷺ أن تُقطَع يدها... الحديث[١].

وجه الدلالة: أن الحديث ظاهر الدلالة في أن النبي ﷺ أمر بقطع يد المرأة؛ لأنها كانت تجحد المتاع بعدما تستعيره، فدل على أن هذه عقوبتها[٢]؛ ولذا قال أحمد: لا أعلم شيئًا يدفعه[٣].

ونوقش من سبعة وجوه:

الوجه الأول: أن قول عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: تستعير المتاع وتجحده، هو وصف بما عُرفت به المرأة، لا بما استوجب قطع يدها[٤].

وأجيب بأن هذا خلاف الأصل، فالأصل أن الحكم مرتب على الوصف المذكور، كما يقال في التعليل بالسرقة، وإلا لضاعت كثير من الأحكام بمثل هذه الدعوى[٥].

ورُدّ باحتمال أن يكون في الرواية اختصار، كما في بعض روايات الحديث[٦].

الوجه الثاني من أوجه مناقشة الدليل: أن قطع اليد كان بسبب سرقة صدرت منها، بدليل أن لفظ الحديث في الصحيحين يفيد أنها سرقت، فقُطعت يدها لذلك.

فعن عائشة بنت أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أن قريشًا أهمّهم شأن المرأة المخزومية التي

(١) رواه مسلم (٢٩-كتاب الحدود، ٢-باب قطع السارق الشريف وغيره، والنهي عن الشافعية في الحدود، حديث ١٦٨٨) وأصله في الصحيحين بدون ذكر استعارة المتاع وجحده.

(٢) انظر: المغني، ابن قدامة (٤١٦/١٢).

(٣) انظر: مسائل أحمد برواية ابنه عبدالله (٤٢٩) مسائل أحمد وإسحاق برواية الكوسج (٣٣٧٣/٧).

(٤) انظر: المعلم، المازري (٣٨٩/٢)؛ شرح صحيح مسلم، النووي (٢٦٩/١١)، فتح القدير، ابن الهمام (٣٦١/٥).

(٥) انظر: تهذيب سنن أبي داود، ابن القيم (١٩٨٢/٤)؛ نيل الأوطار، الشوكاني (٣٤٨/١٣).

(٦) انظر: البحر المحيط الثجاج، محمد بن علي الإتيوبي (٤١٩/٢٩).

سرقت، فقالوا: من يكلّم فيها رسول الله ﷺ؟ فقال: ومن يجترئ عليه إلا أسامة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حِبّ رسول الله ﷺ؟! فكلّمه أسامة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقال رسول الله ﷺ: «أتشفع في حد من حدود الله؟!»، ثم قام فاختطب فقال: «أيها الناس، إنما أهلك الذين من قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعتُ يدها»(١).

وفي لفظ لمسلم، عنها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أن قريشًا أهمهم شأن المرأة التي سرقت في عهد النبي ﷺ في غزوة الفتح، فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا حِبّ رسول الله ﷺ؟! فأُتي بها رسولُ الله ﷺ، فكلمه فيها أسامة بن زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فتلوّن وجه رسول الله ﷺ فقال: «أتشفع في حد من حدود الله؟!»، فقال له أسامة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: استغفر لي يا رسول الله، فلما كان العشيّ قام رسول الله ﷺ فاختطب، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: «أما بعد، فإنما أهلك الذين من قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وإني -والذي نفسي بيده- لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعتُ يدها»، ثم أمر بتلك المرأة التي سرقت فقُطعت يدها(٢).

قال ابن عبدالبر: "من تدبّر هذا الحديث علم أنه لم يقطع يدها إلا لأنها سرقت"(٣).

---

(١) رواه البخاري (٦٠-كتاب أحاديث الأنبياء، ٥٤-باب...، حديث ٣٤٧٥) ومسلم (٢٩-كتاب الحدود، ٢-باب قطع السارق الشريف وغيره، والنهي عن الشفاعة في الحدود، حديث ١٦٨٨).
وقد رواه البخاري في سبعة مواضع -سوى المتقدم- من دون ذكر استعارة المتاع وجحده، وهي:
الأول: (٥٢-كتاب الشهادات، ٨-باب شهادة القاذف والسارق والزانين حديث ٢٦٤٨).
الثاني والثالث: (٦٢-كتاب فضائل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ١٨-باب ذكر أسامة بن زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، حديث ٣٧٣٢، ٣٧٣٣).
الرابع: (٦٤-كتاب المغازي، ٥٣-باب من شهد الفتح، حديث ٤٣٠٤).
الخامس: (٨٦-كتاب الحدود، ١١-باب إقامة الحدود على الشريف والوضيع، حديث ٦٧٨٧).
السادس: (٨٦-كتاب الحدود، ١٢-باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان، حديث ٦٧٨٨).
السابع: (٨٦-كتاب الحدود، ١٤-باب توبة السارق، حديث ٦٨٠٠).
(٢) رواه في الموضع السابق نفسه.
(٣) الاستذكار (٢٤/٢٤٧).

ومما يؤكد هذا المعنى في الحديث:

١. قول عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا -في أول الحديث-: أهمهم شأن المرأة التي سرقت.

٢. قول عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا -في آخر الحديث-: ثم أمر بتلك المرأة التي سرقت.

٣. أن قريشًا أهمّهم الأمر وسَعَوا فيمن يكلّم رسول الله ﷺ؛ لعلمهم أن السارق تُقطع يده، ولا يظهر أن قطع جاحد العارية كان معلومًا قبل هذا الحديث، لو كان يُقطع.

٤. أن النبي ﷺ غضب، وإذا كان القطع بسبب جحد العارية فلا نعلم قبل هذا الحديث دليلاً على وجوب القطع في جحود العارية، وإذا كان تشريعه بهذا الحديث فليس من خُلُق النبي ﷺ وعادته أن يغضب وهو يعلم أن أسامة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لا يعرف الحكم؛ إذ هذا أوان تشريعه.

٥. أن النبي ﷺ قال لأسامة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "أتشفع في حد من حدود الله؟!" ولا يُعلم في الكتاب أو السنة -قبل هذا- حدّ فيمن استعار المتاع وجحده.

٦. أن النبي ﷺ تحدث في خطبته عن حال السارق فيمن كان قبلنا.

٧. أن النبي ﷺ أقسم -وهو الصادق المصدوق- أن ابنته فاطمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لو سرقت لقطع يدها، ولم يقل: لو جحدت المتاع.

فكل هذه المواضع من الحديث تؤكد أن القطع كان بسبب سرقة، وليس بسبب جحد العارية [(١)].

وأجيب بأن جحد العارية داخل في السرقة شرعًا بدلالة الحديث، كما تدخل سائر أنواع المسكر في الخمر، فعبّر الراوي بالسرقة بناء على الدلالة الشرعية، ولمّا ثبت كونها سارقة، تبيّن أن حدّها قطع اليد [(٢)].

(١) انظر: معالم السنن، الخطابي (٣٠٩/٣)؛ الاستذكار، ابن عبدالبر (٢٤٧/٢٤-٢٤٨)؛ المفهم، القرطبي (٧٧/٥).

(٢) انظر: تهذيب سنن أبي داود، ابن القيم (١٩٨١/٤)؛ زاد المعاد، ابن القيم (٤٦/٥)؛ نيل الأوطار،=

ورُدّ من جانبين:

الجانب الأول: أن هذا جواب بعيد، ولا تساعد عليه اللغة، فإن السرقة تفيد الأخذ من حرز على خفاء، وليس هذا بحاصل في استعارة المتاع ثم جحده[1].

الجانب الثاني: أن جحد العارية لو كان سرقة، لم يَسْتَتِبْها النبي ﷺ، فإن الإمام لا يستتيب السارق قبل إقامة الحد عليه[2].

الوجه الثالث من أوجه المناقشة للدليل: أنه قد جاء ما يشهد بأن الحادثة كانت سرقةً من طريق جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقد روى: أن امرأة من بني مخزوم سرقت، فأتي بها النبي ﷺ فعاذت بأم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زوجِ النبي ﷺ، فقال النبي ﷺ: «والله لو كانت فاطمة لقطعتُ يدها»، فقُطعت[3].

ويجاب عن هذا الوجه: بأن التي عاذت بأم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا امرأة أخرى، وأن حادثتها كانت في حجة الوداع[4].

ويُردّ بأن هذا محتمل، لكنه بحاجة إلى إثبات.

ويحتمل أن تكون هي المرأة الواردة في حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، وأما عياذها

= الشوكاني (٣٤٨/١٣).

(١) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٥٦٢/١٥)؛ سبل السلام، الصنعاني (١٤٤/٧).

(٢) انظر: البحر المحيط الثجاج، محمد بن علي الإتيوبي (٤٢٠/٢٩).

(٣) رواه مسلم (٢٩-كتاب الحدود، ٢-باب قطع السارق الشريف وغيره، والنهي عن الشفاعة في الحدود، حديث ١٦٨٩).

(٤) روى ابن سعد في طبقاته (٢٥٠/١٠- ٢٥١) خبر أم عمرو بنت سفيان بن عبدالأسد وأنها خرجت من الليل في حجة الوداع فوقفت بركبٍ نزولٍ فأخذت عيبة لهم، فأخذها القوم فأوثقوها، فلما أصبحوا أتوا بها النبي ﷺ، فعاذت بحقوي أم سلمة بنت أبي أمية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زوجِ النبي ﷺ، فأمر بها فافتُكت يداها من حقويها وقال: «والله لو كانت فاطمة بنت محمد لقطعتها»، ثم أمر بها فقُطعت يدها... إلخ، ولكنه لم يسق لها سندًا، وإنما قال: في رواية أهل المدينة وغيرهم من أهل مكة. وانظر: فتح الباري، ابن حجر (٥٥٧/١٥). والعيبة: ما تحفظ فيه الثياب الجيدة. انظر: النهاية، ابن الأثير (٢٩٤٧/٧).

بأم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فلا يناسب شفاعة أسامة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فيها، إذ يحتمل وقوع الأمرين في حادثة واحدة، فتكون عاذت بأم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا واستشفعت فيها قريش بأسامة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والخبر يصرّح بأنها سرقت، فقطع اليد كان بسبب السرقة.

الوجه الرابع من أوجه مناقشة الدليل: أنه جاء تسمية العين المسروقة، فقد جاء في حديث مسعود بن الأسود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: لما سرقت المرأة تلك القطيفة من بيت رسول الله ﷺ أعظمنا ذلك، وكانت امرأة من قريش، فجئنا إلى النبي ﷺ نكلمه، وقلنا: نحن نفديها بأربعين أوقية، فقال رسول الله ﷺ: "تطهّر خيرٌ لها"، فلما سمعنا لِيْنَ قولِ رسول الله ﷺ أتينا أسامة فقلنا: كلِّم رسول الله ﷺ، فلما رأى رسول الله ﷺ ذلك، قام خطيبًا فقال: «ما إكثاركم عليّ في حدّ من حدود الله وقع على أمة من إماء الله؟! والذي نفسي بيده، لو كانت فاطمة بنت رسول الله نزلت بالذي نزلت به لقطع محمدٌ يدها»[1].

(١) رواه ابن أبي شيبة (٢٠ - كتاب الحدود، ١- باب ما جاء في التشفع للسارق، حديث ٢٨٥٤١) ومن طريقه ابن ماجه (٢٠ - كتاب الحدود، ٦- باب الشفاعة في الحدود، حديث ٢٥٤٨).
ورواه الحاكم (٤٩ - كتاب الحدود، ٣٣٧٠ - باب النهي عن الشفاعة في الحد، حديث ٨٢٠٨) كلهم من طريق محمد بن إسحاق عن محمد بن طلحة بن ركانة عن عائشة بنت مسعود بن الأسود عن أبيها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.
وصححه الحاكم وزاد في آخره: قال: فأيس الناس، وقطع رسول الله ﷺ يدها، قال محمد بن إسحاق: فحدثني عبدالله بن أبي بكر: أن رسول الله ﷺ بعد ذلك كان يرحمها ويصلها.
ورواه مختصرًا: أحمد في مسنده (٤٦٢/٣٨) برقم (٢٣٤٧٩)، وأشار إليه أبو داود في (كتاب الحدود، باب في الحد يشفع فيه، حديث ٤٣٧٣) حيث قال في آخره: وروى مسعود ابن الأسود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ نحو هذا الخبر، قال: سُرقت قطيفة من بيت رسول الله ﷺ.
وحسّن ابن حجر في الفتح (٥٥٨/١٥) إسناد الحاكم؛ معللًا بتصريح ابن إسحاق فيه بالتحديث.
وضعّفه البوصيري في مصباح الزجاجة (٢٢١/٣) والألباني في السلسلة الضعيفة (٤١٧/٩) وتعقّب ابن حجر في تحسينه، وذكر أن تصريح ابن إسحاق في رواية خلاف الرواية المذكورة، ولم يتبين سياقُها، هل هي بمثل الأولى أو مختصرة كرواية أحمد؟ وأما الرواية المتقدمة فلم يصرح فيها بالتحديث، بل عنعن.
قلت: صرح ابن إسحاق بالتحديث في رواية زهير بن معاوية الجعفي عنه، فيما أخرجه الخطيب البغدادي في الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة (ص٢٥٦).

وأجيب عنه من جانبين:

الجانب الأول: أن مسعود بن الأسود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ استُشهد يوم مؤتة[١]، وخبر المخزومية كان في غزوة الفتح[٢]، ومؤتة كانت قبل الفتح[٣].

الجانب الثاني: أنه قد جاءت تسمية المسروق بغير هذا، فعن عروة: أنه كان يحدث عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت: استعارت امرأة -تعني حليًا- على ألسنة أناس يُعرفون ولا تُعرف هي، فباعته، فأُخذت، فأتي بها النبي ﷺ فأمر بقطع يدها، وهي التي شفع فيها أسامة بن زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وقال فيها رسول الله ﷺ ما قال[٤].

فذكرت حليًا، لا قطيفة[٥].

وردّ عن هذا الجانب بإمكان الجمع بينهما، بأن يقال: الحلي كان في داخل القطيفة، فمن ذكر القطيفة ذكر الظرف، ومن ذكر الحلي ذكر المظروف، أو تكون قد سرقت القطيفة وجحدت الحلي، فأُطلق على جحدها الحلي سرقةً مجازًا[٦].

الوجه الخامس من أوجه مناقشة الدليل: أن رواية من روى السرقة أكثر وأشهر من رواية من قال أنها كانت تجحد المتاع، ولذا حُكم على رواية جحد المتاع -وهي

(١) انظر: الطبقات الكبير، ابن سعد (١٣١/٤)؛ الاستيعاب، ابن عبدالبر (٢٢٦/٢)؛ تقريب التهذيب، ابن حجر (٩٣٦).

(٢) تقدم هذا في رواية مسلم، وجاء ذلك أيضًا في رواية البخاري في كتاب المغازي كما تقدم.

(٣) كانت مؤتة في جمادى الأولى أو الثانية من السنة الثامنة، وفتح مكة في رمضان من السنة نفسها. انظر: السيرة النبوية، ابن هشام (١٥/٤)؛ الدرر في اختصار المغازي والسير، ابن عبدالبر (٢٢٢).

(٤) رواه أبو داود (كتاب الحدود، باب في القطع في العارية إذا جُحدت، حديث ٤٣٩٦) وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٥٤/٣).
وقد تمسك بعض القائلين بالقطع بظاهر هذه الرواية، وخصّ القطع بمن استعار على لسان غيره مخادعًا للمستعار منه، ثم تصرف في العارية وأنكرها لما طولب بها، فقد شارك السارق في أخذ المال خفية. انظر: فتح الباري، ابن حجر (٥٦٣/١٥)؛ سبل السلام، الصنعاني (١٤٥/٧).

(٥) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٥٥٨/١٥).

(٦) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٥٥٨/١٥).

رواية معمر عن الزهري- بأنها شاذة؛ لمخالفتها لجماهير الرواة عن الزهري، والشاذة لا يُعمل بها[١]، ولذا لم يروها البخاري في صحيحه، وإنما تفرد بها مسلم[٢].

وأجيب عن هذا الوجه من ثلاثة جوانب:

الجانب الأول: أن تفرد معمر -على فرض تفرّده- يعدّ من زيادة الثقة؛ حيث حفظ ما لم يحفظ غيره[٣].

الجانب الثاني: أن معمرًا لم يتفرد به، بل تابعه شعيب بن أبي حمزة[٤]، وقد قال ابن معين عنه: مِن أثبت الناس في الزهري[٥].

قال ابن حجر: "والذي اتضح لي أن الحديثين محفوظان عن الزهري، وأنه كان يُحدِّث تارة بهذا وتارة بهذا"[٦].

الجانب الثالث: أنه قد جاء ما يشهد لحديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا[٧]، فقد روى ابن

(١) انظر: المفهم، القرطبي (٧٧/٥)؛ شرح صحيح مسلم، النووي (٢٦٩/١١)؛ فتح الباري، ابن حجر (٥٦٠/١٥).

(٢) انظر: الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، ابن الملقن (٢١٩/٩).

(٣) انظر: الدلائل في غريب الحديث، السرقسطي (٢٠/١).

(٤) انظر: تهذيب سنن أبي داود، ابن القيم (١٩٧٩/٤)؛ فتح الباري، ابن حجر (٥٥٨/١٥- ٥٥٩).
ورواية شعيب بن أبي حمزة: رواها النسائي (٤٦-كتاب قطع السارق، ٦-ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر الزهري في المخزومية التي سرقت، حديث ٤٩١٣).
وقد تابع معمرًا -أيضًا- أيوب بن موسى ويونس بن يزيد: أما رواية أيوب بن موسى: فرواها النسائي (٤٦-كتاب قطع السارق، ٦-ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر الزهري في المخزومية التي سرقت، حديث ٤٩٠٩).
وأما رواية يونس: فرواها أبو داود كما تقدم في رواية عروة عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا. وقد أعرضت عن ذكرهما خشية الإطالة؛ لأنهما قد رويا الحديث عند البخاري بلفظ السرقة: فرواية أيوب التي بلفظ السرقة في (٦٢-كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، ١٨-باب ذكر أسامة بن زيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، حديث ٣٧٣٣).
ورواية يونس التي بلفظ السرقة هي التي رواها البخاري (٥٢-كتاب الشهادات، ٨-باب شهادة القاذف والسارق والزاني، حديث ٢٤٦٨). ورواية البخاري مقدمة على رواية غيره.

(٥) انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر (٤٣٧).

(٦) فتح الباري (٥٥٩/١٥).

(٧) انظر: تهذيب سنن أبي داود، ابن القيم (١٩٧٩/٤).

عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أن امرأة مخزومية كانت تستعير المتاع فتجحده، فأمر النبي ﷺ فقُطعت يدها[١].

وفي رواية: أن امرأة كانت تستعير الحلي للناس ثم تمسكه، فقال رسول الله ﷺ: «لتتب هذه المرأة إلى الله ورسوله وتردّ ما تأخذ على القوم»، ثم قال رسول الله ﷺ: «قم يا بلال، فخذ بيدها فاقطعها»[٢].

وردّ من جهتين:

الأولى: أن رواية السرقة أرجح؛ لأنها في الصحيحين؛ ولأن رواتها أكثر[٣].

الثانية: أن النبي ﷺ استتاب المرأة المذكورة في حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ولو كان الجحد للعارية حدًا لم يكن للإمام استتابة الجاحد بعدما ثبت عليه الحد، ولكن هذا يؤيد أن المرأة سرقت وكانت معروفة بجحد العارية، فدعاها النبي ﷺ للتوبة وإعادة ما جحدت، وأمر بقطعها للسرقة[٤].

الوجه السادس من أوجه مناقشة الدليل: أنه يمكن الجمع بين الروايات بأن يقال: إن المرأة فعلت الأمرين: السرقة وجحد المتاع بعد استعارته، وأن كل راوٍ كان يذكر حالة من حالاتها، وإنما ثبت القطع لأجل السرقة[٥]، ولعلها كانت تكثر استعارة المتاع وتجحده، ثم ترقّت إلى السرقة وتجرأت عليها فسرقت يوم الفتح[٦].

(١) رواه أبو داود (كتاب الحدود، باب في القطع في العارية إذا جحدت، حديث ٤٣٩٥) والنسائي (٤٦-كتاب قطع السارق، ٥-باب ما يكون حرزًا وما لا يكون، حديث ٤٩٠٢) من طريق عبدالرزاق عن معمر عن أيوب عن نافع به. وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (٥٤/٣).

(٢) رواه أبو داود (كتاب الحدود، باب في القطع في العارية إذا جحدت، حديث ٤٣٩٥) والنسائي (٤٦-كتاب قطع السارق، ٥-باب ما يكون حرزًا وما لا يكون، حديث ٤٩٠٤) واللفظ للنسائي. وصححه الألباني في إرواء الغليل (٦٦/٨).

(٣) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٥٦٠/١٥).

(٤) انظر: البحر المحيط الثجاج، محمد بن علي الإتيوبي (٤١٨/٢٩).

(٥) انظر: الأوسط، ابن المنذر (٣٢٠/١٢)؛ المفهم، القرطبي (٧٧/٥)؛ العدة في شرح عمدة الأحكام، ابن العطار (١٤٨٣/٣).

(٦) انظر: معالم السنن، الخطابي (٣٠٩/٣).

وأجيب عن هذا الوجه بأنه يمكن القول أنهما واقعتان لامرأتين، إحداهما قطعت للسرقة، والأخرى قطعت لجحد العارية[١].

وردّ من ثلاث جهات:

الجهة الأولى: أن الأصل عدم التعدد، وأنها حادثة واحدة لامرأة واحدة[٢]، بدليل ما تقدم في خبر عروة رَحِمَهُ ٱللَّهُ الذي يحدث فيه عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا[٣].

وقد ساق أبو داود بسنده خبر عائشة في السرقة[٤]، ثم ساق خبر جحد المتاع وقال: وقصّ نحو حديث قتيبة عن الليث عن ابن شهاب، وزاد: فقطع النبي ﷺ يدها[٥].

قال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرح صحيح مسلم: "ذكر مسلم هذا الحديث في سائر الطرق المصرحة بأنها سرقت وقطعت بسبب السرقة، فيتعين حمل هذه الرواية على ذلك جمعًا بين الروايات، فإنها قضية واحدة"[٦].

وقال ابن دقيق العيد: "إذا أُخذ بطريق صناعي -أعني في صنعة الحديث- ضعّفت الدلالة على مسألة الجحود قليلًا، فإنه يكون اختلافًا في واقعة واحدة،

(١) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٥٦٠/١٥)؛ فتح القدير، ابن الهمام (٣٦١/٥).

(٢) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٥٥٦/١٥)؛ فتح القدير، ابن الهمام (٣٦١/٥). ونص على اسمها ابن سعد في الطبقات (٢٥٠/١٠) وابن عبدالبر في الاستيعاب (٥٥٢/٢) وأنها: فاطمة بنت الأسود بن عبدالأسد رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا ابنة أخي أبي سلمة عبدالله بن عبدالأسد رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وقوّى ابن حجر في الفتح (٥٥٧/١٥) طريق ابن سعد، رغم إرساله.
وذكر ابن سعد في الموضع نفسه روايةً أخرى عن أهل المدينة وبعض أهل مكة بأن السارق هي أم عمرو بنت سفيان ابن عبدالأسد رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا (ابنة عم فاطمة المتقدم ذكرها). قال ابن حجر في الفتح (٥٥٧/١٥): هو غلط ممن قاله، وقصتها مغايرة للقصة المذكورة اهـ، ثم ذكر بعض أوجه المغايرة بين القصتين.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) في سننه (كتاب الحدود، باب في الحد يشفع فيه، حديث ٤٣٧٣) من طريق قتيبة عن الليث عن ابن شهاب به.

(٥) في سننه (كتاب الحدود، باب في القطع في العارية إذا جحدت، حديث ٤٣٩٧).

(٦) (٢٦٩/١١).

فلا يثبت الحكم المرتب على الجحود حتى يتبين ترجيح رواية من روى في هذا الحديث أنها كانت جاحدة على رواية من روى أنها كانت سارقة"[١].

الجهة الثانية: لا يُتصور أن يشفع أسامة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرة ثانية بعد أن نهاه النبي ﷺ عن الشفاعة في الحد[٢].

الجهة الثالثة: أنه لو كانت حادثتين، لكان حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع»[٣] مقدَّمًا، فإما أن يقال بأن قطع جاحد العارية منسوخ، أو يقال هو واقعة عين تحتمل أكثر من وجه، وحديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لفظ صريح[٤].

وأجيب عن هذه الجهة من الرد بأنه لا يوجد ما يمنع من إعمال الأحاديث كلها، فيقال بالقطع في السرقة وجحد العارية، سواءٌ قيل بأنهما حادثتان أو حادثة واحدة، وتكون الحادثة في جحد العارية، والقطع بالسرقة ثابت بالنصوص الأخرى.

ويمكن الرد بأن القول إن القطع بسبب جحد العارية لا يخلو: إما أن يكون لكون جحد العارية سرقةً، أو أنه حد آخر مستقل سوى السرقة.

أما كونه سرقة فبعيد؛ إذ إن حقيقة جحد العارية مختلفة تمامًا عن حقيقة السرقة، ولا تتحقق فيها شروط السرقة ولا أركانها.

وأما كونه حدًا آخر مستقلًا، فإن المعلوم من عادة الشرع في تشريع الحدود أن يأتي تشريعها واضحًا وصريحًا، ويكون سابقًا للواقعة التي يقام فيها الحد، وهذا غير موجود في هذه الواقعة.

(١) إحكام الأحكام (٢٦٦/٢) وانظر: العدة شرح عمدة الأحكام، ابن العطار (١٤٨٣/٣)؛ فتح الباري، ابن حجر (٥٦٣/١٥)، وقد قوّى ابن حجر هذه الطريقة.

(٢) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٥٦٠/١٥- ٥٦١).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) انظر: فتح القدير، ابن الهمام (٣٦١/٥).

الوجه السابع من أوجه مناقشة الدليل: أن رواة جحد المتاع لم يذكروا السرقة؛ لأن الغرض من الرواية الإخبار عن منع الشفاعة في الحدود، لا الإخبار عن السرقة[١].

قال الخطابي: "وإنما خلت بعض الروايات عن ذكر السرقة؛ لأن القصد إنما كان في سياق هذا الحديث إلى إبطال الشفاعة في الحدود، والتغليظ لمن رام تعطيلها"[٢].

الدليل الثاني:

"أن الحاجة ماسة بين الناس إلى العارية، فلو علم المعير أن المستعير إذا جحد لا شيء عليه، لجرّ ذلك إلى سد باب العارية، وهو خلاف المشروع"[٣]، فترتيب القطع على جاحدها وسيلة لحفظ أموال الناس، مع بقاء باب المعروف مفتوحًا[٤].

ونوقش بأن هذا النظر لا مجال له في مقابلة الحديث الذي ينص بأن لا قطع على خائن[٥].

ويمكن أن يناقش من وجه آخر بأن النظر لحاجة الناس يصدق حتى على الوديعة، ولا قائل بقطع جاحدها.

الدليل الثالث:

أن قطع جاحد العارية موافق للقياس؛ لأن ضرره مثل ضرر السارق أو أكثر؛ إذ يمكن الاحتراز من السارق بالإحراز والحفظ[٦].

(١) انظر: إكمال المعلم، القاضي عياض (٥٠٣/٥)؛ طرح التثريب، العراقي (٣١/٨).
(٢) معالم السنن (٣٠٩/٣).
(٣) نيل الأوطار، الشوكاني (٣٤٨/١٣). وانظر: السراج الوهاج، صديق حسن خان (٣٤٨/٦).
(٤) انظر: تهذيب سنن أبي داود، ابن القيم (١٩٨٣/٤).
(٥) انظر: فتح الباري، ابن حجر (٥٦٣/١٥).
(٦) انظر: تهذيب سنن أبي داود، ابن القيم (١٩٨٢/٤).

ونوقش من وجهين:

الوجه الأول: أن السارق يأخذ المال خفية، ولا يتأتى منعه، فشُرع القطع زجرًا له، وأما جاحد العارية فيقصد المال عيانًا، فيمكن منعه بالسلطان[١].

وأجيب عنه بأن الجاحد لا يقصد الأخذ عند جحوده عيانًا، فلا يمكن منعه بالسلطان ولا غيره[٢].

الوجه الثاني: أن المالك يمكنه الإشهاد على المستعير عند إعارته، فإذا جحده تمكّن من ردعه بالسلطان، وإن ترك الإشهاد فهو مقصر. وأما السارق فلا حيلة فيه[٣].

ويمكن أن يناقش -أيضًا- من وجهين آخرين:

الأول: أن الحدود لا تثبت بالقياس.

الثاني: أن هذا قياس في مقابلة النص، فيردّ.

الترجيح: الذي يظهر أن القول الأول هو القول الراجح، وهو قول الجمهور بأنه لا يُقطع؛ لما يلي:

١. قوة ما استدلوا به.

٢. ورود المناقشة على أدلة القول الثاني.

٣. أنه لم يُنقل قطع جاحد العارية في غير هذه الواقعة، لو كان القطع لأجل ذلك، ولم يرد حتى عن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، لا قولًا ولا فعلًا بإقامة الحد فيه.

٤. أن القائلين بالقطع لم يجعلوه حدًا مستقلًا، بل جعلوه من السرقة، ولا يصدق على جاحد العارية أنه سارق؛ ولم تتحقق فيه جميع الشروط التي يجب بها قطع السارق.

(١) انظر: العزيز، الرافعي (٢١١/١١)؛ مغني المحتاج، الشربيني (٢٢٤/٤).

(٢) انظر: مغني المحتاج، الشربيني (٢٢٤/٤).

(٣) انظر: حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، الشرواني (١٤٤/٩).

أما أنه ليس بسارق؛ فلأن السرقة أخذ في الخفاء، وهذا لم يكن من جاحد العارية، وأما أنه لم تتحقق فيه شروط قطع السارق؛ فلأن من الشروط أن يكون الأخذ خفية، وهذا لم يحصل.

٥. أنه يحصل بهذا القول إعمال لجميع النصوص.

الخاتمة

وفي نهاية المطاف، يحسن -بعد حمد الله تعالى- ذكر أهم نتائج البحث:

١. حقيقة السرقة: أخذ مِلك الغير خفية.

٢. العارية مشتقة من التعاور وهو التداول، والقول باشتقاقها من العار مُشكل؛ لأن النبي ﷺ استعار.

٣. حقيقة العارية: عين يبيح مالك منفعتها لآخذها الانتفاع بها بلا عوض ثم يردّها.

٤. العارية مستحبة للمعير، مباحة للمستعير.

٥. لا تقطع يد جاحد العارية، وإنما عقوبته تعزيرية.

ويوصي الباحث بأن يعتني طلاب العلم والباحثون بدراسة المسائل المبنية التي وقع فيها تعارض ظاهري بين النصوص؛ لأن دراستها تثمر تحقيق القول في المسألة، مع فك التعارض الظاهري الموجود، ورفع الإشكال الذي يحدث في أذهان الناظرين في تلك المسائل.

قائمة المصادر والمراجع

١. الإجماع، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت ٣١٨)، تحقيق: صغير حنيف، مكتبة الفرقان: عجمان، ط٢، ١٤٢٠ - ١٩٩٩.

٢. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، محمد بن علي بن وهب ابن دقيق العيد (ت٧٠٢)، تحقيق: محمد حامد الفقي وأحمد شاكر، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٢ - ١٩٥٢.

٣. الأحكام الوسطى، عبدالحق بن عبدالرحمن الأشبيلي (ت٥٨٢)، تحقيق: حمدي السلفي وصبحي السامرائي، مكتبة الرشد: الرياض، ١٤١٦ - ١٩٩٥.

٤. الاختيار لتعليل المختار، لعبدالله بن محمود الموصلي (ت٦٨٣)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وأحمد برهوم وعبداللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية: بيروت، ط١، ١٤٣٠ - ٢٠٠٩.

٥. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي: بيروت، ط٢، ١٤٠٥ - ١٩٨٥.

٦. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، يوسف بن عبدالله ابن عبدالبر (ت٤٦٣)، تحقيق: عبدالمعطي قلعجي، دار الوعي: القاهرة، ١٤١٤ - ١٩٩٣.

٧. الاستيعاب في أسماء الأصحاب، يوسف بن عبدالله ابن عبدالبر (ت٤٦٣)، دار الفكر: بيروت، ١٤٢٦ - ٢٠٠٦.

٨. الأسماء المبهمة في الأنباء المحكمة، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت٤٦٣)، تحقيق: عز الدين علي السيد، مكتبة الخانجي: القاهرة، ط٢، ١٤١٣ - ١٩٩٢.

٩. الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، عمر بن علي ابن الملقن (ت٨٠٤)، تحقيق: عبدالعزيز المشيقح، دار العاصمة: الرياض، ط١، ١٤١٧ - ١٩٩٧.

١٠. الإقناع في مسائل الإجماع، أبو الحسن علي بن محمد ابن القطان (ت٦٢٨)، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، مكتبة الفاروق الحديثة: القاهرة، ط١، ١٤٢٤ - ٢٠٠٤.

١١. إكمال المعلم بفوائد مسلم، القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت٥٤٤)، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء: المنصورة، ط١، ١٤١٩ - ١٩٩٨.

١٢. الإنصاف (مطبوع مع المقنع والشرح الكبير)، علي بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥)، تحقيق: عبدالله التركي، مركز هجر: القاهرة، ط١، ١٤١٥ - ١٩٩٥.

١٣. الأوسط من السنن والإجماع والخلاف، محمد بن إبراهيم ابن المنذر النيسابوري (ت٣١٨)، تحقيق: ياسر بن كمال، دار الفلاح: مصر، ط٢، ١٤٣١ - ٢٠١٠.

١٤. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم (ت٩٧٠)، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ١٤١٨ - ١٩٩٧.

١٥. البحر المحيط الثجاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، محمد بن علي بن آدم الإتيوبي الولوي، دار ابن الجوزي: الدمام، ط١، ١٤٢٦.

١٦. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية: بيروت، ط٢، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣.

١٧. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، سراج الدين عمر بن علي ابن الملقن (ت٨٠٤)، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة: الثقبة، ط١ن ١٤٢٥ - ٢٠٠٤.

١٨. البيان في مذهب الشافعي، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني (ت٥٥٨)، تحقيق: قاسم النوري، دار المنهاج: بيروت، ط١، ١٤٢١ -٢٠٠٠.

١٩. تبيين الحقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت٧٤٣)، مطبعة بولاق: مصر، ط١، ١٣١٤

٢٠. تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢)، تحقيق: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني، دار العاصمة: الرياض.

٢١. تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت٣٧٠)، تحقيق: أحمد البردوني، الدار المصرية للتأليف والترجمة: القاهرة.

٢٢. تهذيب سنن أبي داود، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت٧٥١)، تحقيق: إسماعيل مرحبا، مكتبة المعارف: الرياض، ط١، ١٤٢٨ - ٢٠٠٧.

٢٣. التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب، لخليل بن إسحاق الجندي المالكي (ت٧٧٦)، تحقيق: أبي الفضل الدمياطي، دار ابن حزم: بيروت، ط١، ١٤٣٣ - ٢٠١٢.

٢٤. جامع الأمهات، جمال الدين بن عمر بن أبي بكر ابن الحاجب المصري (ت٦٤٦)، تحقيق: الأخضر الأخضري، دار اليمامة: دمشق، ط٢، ١٤٢١ - ٢٠٠٠

٢٥. حاشية ابن عابدين، لمحمد أمين ابن عابدين (ت١٢٥٢)، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض، دار عالم الكتب: الرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣ - ٢٠٠٣.

٢٦. حاشية السندي على النسائي، محمد بن عبدالهادي السندي (ت١١٣٨)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة: بيروت.

٢٧. حاشية الشرواني على تحفة المحتاج (مطبوع معه)، عبدالحميد الشرواني (ت١٣٠١)، المكتبة التجارية الكبرى: مصر، ١٣٥٧- ١٩٣٨.

٢٨. الحاوي الكبير، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت٤٥٠)، تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ١٤١٤ - ١٩٩٤.

٢٩. الدر المختار، لمحمد بن علي الحصني الدمشقي الحصكفي (ت١٠٨٨)،

تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض، دار عالم الكتب: الرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣ - ٢٠٠٣.

٣٠. الدرر في اختصار المغازي والسير، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر النمري القرطبي (ت٤٦٣)، تحقيق: شوقي ضيف، لجنة إحياء التراث الإسلامي: القاهرة، ١٣٨٦ - ١٩٦٦.

٣١. الدلائل في غريب الحديث، أبو محمد القاسم بن ثابت السرقسطي (ت٣٠٢)، تحقيق: محمد القناص، مكتبة العبيكان: الرياض، ط١، ١٤٢٢ - ٢٠٠١.

٣٢. الذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤)، تحقيق: محمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤.

٣٣. روضة الطالبين، يحيى بن زكريا النووي (ت٦٧٦)، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي: بيروت، ط٣، ١٤١٢ - ١٩٩١.

٣٤. زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر ابن القيم (ت٧٥١)، تحقيق: شعيب وعبدالقادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢٦، ١٤١٢ - ١٩٩٢.

٣٥. سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت١١٨٢)، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، دار ابن الجوزي: الدمام، ط٢، ١٤٢١.

٣٦. السراج الوهاج من كشف مطالب صحيح مسلم بن الحجاج، صديق حسن خان القنوجي البخاري (ت١٣٠٧)، تحقيق: عبدالله الأنصاري وعبدالتواب هيكل، وزارة الأوقاف: قطر.

٣٧. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة، محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠)، مكتبة المعارف: الرياض، ط١، ١٤١٢ - ١٩٩٢.

٣٨. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت٢٧٣)، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة: بيروت، ط١، ١٤١٦ - ١٩٩٦.

٣٩. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥)، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية: بيروت.

٤٠. سنن البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨) تحقيق: عبدالله التركي، دار هجر: مصر، ط١، ١٤٣٢ - ٢٠١١.

٤١. سنن الترمذي المسمى (الجامع الكبير)، أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩) تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي: بيروت، ط١، ١٩٩٦.

٤٢. سنن النسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة: بيروت.

٤٣. السيرة النبوية، عبدالملك بن هشام بن أيوب الحميري (ت٢١٣ أو ٢١٨)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شلبي، دار إحياء التراث العربي: بيروت.

٤٤. الشامل في فقه الإمام مالك، لبهرام بن عبدالله الدميري (ت٨٠٥)، تحقيق: أحمد نجيب، مركز نجيبويه: القاهرة، ط١، ١٤٢٩ -٢٠٠٨.

٤٥. الشرح الصغير على أقرب المسالك، لأحمد بن محمد الدردير (ت١٢٠١)، دار المعارف: القاهرة.

٤٦. الشرح الكبير على المقنع (مطبوع مع المقنع والإنصاف)، عبدالرحمن ابن أبي عمر المقدسي (ت٦٨٢)، تحقيق: عبدالله التركي، مركز هجر: القاهرة، ط١، ١٤١٥ - ١٩٩٥.

٤٧. شرح المنتهى، منصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١)، تحقيق: عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط١، ١٤٢١ - ٢٠٠٠.

٤٨. شرح صحيح مسلم، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦)، مؤسسة قرطبة، ط٢، ١٤١٤ - ١٩٩٤.

٤٩. شرح مختصر الطحاوي، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت٣٧٠)، تحقيق: عصمت الله عنايت الله أحمد، دار البشائر الإسلامية: بيروت، ط١، ١٤٣١ - ٢٠١٠.

٥٠. الصحاح، لإسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣)، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين: بيروت، ط٤، ١٩٩٠.

٥١. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦)، تحقيق: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية: الرياض، ١٤١٩ - ١٩٩٨.

٥٢. صحيح سنن أبي داود، محمد بن ناصر الألباني (ت١٤٢٠)، مكتبة المعارف: الرياض، ط١، ١٤١٩ - ١٩٩٨.

٥٣. صحيح سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠)، مكتبة المعارف: الرياض، ط١، ١٤٢٠ - ٢٠٠٠.

٥٤. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري (ت٢٦١) تحقيق: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية: الرياض، ١٤١٩ - ١٩٩٨.

٥٥. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت٢٣٠)، تحقيق: علي عمر، مكتبة الخانجي: القاهرة، ط٢، ١٤٢١ - ٢٠٠١.

٥٦. طرح التثريب، أبو زرعة العراقي (ت٨٢٦)، دار إحياء التراث العربي: بيروت.

٥٧. طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي (ت٥٣٧)، تحقيق: خالد العك، دار النفائس: بيروت، ط١، ١٤١٦ - ١٩٩٥.

٥٨. العدة في شرح عمدة الأحكام، علي بن داود ابن العطار (ت٧٢٤)، تحقيق: نظام يعقوبي، دار البشائر الإسلامية: بيروت، ط١، ١٤٢٧ - ٢٠٠٦.

٥٩. العزيز شرح الوجيز، أبو القاسم عبدالكريم الرافعي القزويني (ت٦٢٣)، تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ١٤١٧ - ١٩٩٧.

٦٠. الفتاوى الهندية (الفتاوى العالمكيرية)، جماعة من العلماء، مطبعة بولاق: مصر، ١٣١٠.

٦١. فتح الباري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢)، تحقيق: نظر الفاريابي، دار طيبة: الرياض، ط١، ١٤٢٦ - ٢٠٠٥.

٦٢. فتح القدير شرح الهداية، كمال الدين محمد بن عبدالواحد ابن الهمام السيواسي (ت٨٦١)، تعليق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣.

٦٣. الفروع، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي (ت٧٦٣)، تحقيق: عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط١، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣.

٦٤. القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة: بيروت.

٦٥. الكافي في فقه أهل المدينة، لأبي عمر يوسف بن عبدالله ابن عبدالبر النمري القرطبي (ت٤٦٣)، دار الكتب العلمية: بيروت، ط٢، ١٤١٣ - ١٩٩٢.

٦٦. كشاف القناع عن الإقناع، لمنصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١)، تحقيق: لجنة متخصصة بوزارة العدل، وزارة العدل: السعودية، ط١، ١٤٢٧ -٢٠٠٦.

٦٧. كشف المشكل من حديث الصحيحين، أبو الفرج عبدالرحمن بن محمد بن علي ابن الجوزي (ت٥٩٧)، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن: الرياض.

٦٨. كفاية النبيه شرح التنبيه، أبو العباس نجم الدين أحمد ابن الرفعة (ت٧١٠)، تحقيق: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

٦٩. كنز الدقائق، لأبي البركات عبدالله بن أحمد النسفي (ت٧١٠)، تحقيق: سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية: بيروت، ط١، ١٤٣٢ - ٢٠١١.

٧٠. مجموع الفتاوى، أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت٧٢٨)، جمع: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد: المدينة، ١٤٢٥ - ٢٠٠٤

٧١. المحلى، أبو محمد علي بن أحمد ابن حزم (ت٤٥٦)، تحقيق: أحمد شاكر، إدارة الطباعة المنيرية: مصر، ١٣٥٢.

٧٢. مراتب الإجماع، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦)، تحقيق: حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤١٩ - ١٩٩٨

٧٣. مسائل أحمد برواية ابنه عبدالله، عبدالله بن أحمد بن محمد بن حنبل (ت٢٩٠)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي: بيروت، ط١، ١٤٠١ - ١٩٨١

٧٤. مسائل أحمد وإسحاق برواية الكوسج، إسحاق بن منصور المروزي الكوسج (ت٢٥١)، تحقيق: مجموعة من المحققين في رسائل علمية، الجامعة الإسلامية: المدينة النبوية، ط١، ١٤٢٥ - ٢٠٠٤

٧٥. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥)، تحقيق: عبدالسلام علوش، دار المعرفة: بيروت، ط٢، ١٤٢٧ - ٢٠٠٦

٧٦. مسند الإمام أحمد، لأحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١)، تحقيق: مؤسسة الرسالة بإشراف عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط١، ١٤١٦ - ١٩٩٦.

٧٧. مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه (مطبوع بحاشية سنن ابن ماجه)، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري (ت٨٤٠)، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة: بيروت، ط١، ١٤١٦ - ١٩٩٦.

٧٨. مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر عبدالله بن محمد اب أبي شيبة (ت٢٣٥)، تحقيق: حمد الجمعة ومحمد اللحيدان، مكتبة الرشد: الرياض، ط١، ١٤٢٥ - ٢٠٠٤

٧٩. معالم السنن، حمد بن محمد الخطابي البستي (ت٣٨٨)، تحقيق: محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية: حلب، ط١، ١٣٥٢ - ١٩٣٢.

٨٠. المعلم بفوائد مسلم، لأبي عبدالله محمد بن علي بن عمر المازري (ت ٥٣٦) تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية: تونس، ط٢، ١٩٨٨

٨١. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لشمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني (ت٩٧٧)، تحقيق: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة: بيروت، ط١، ١٤١٨ - ١٩٩٧.

٨٢. المغني، لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠)، تحقيق: عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو، دار عالم الكتاب: الرياض، ط٣، ١٤١٧ - ١٩٩٧.

٨٣. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (ت٦٥٦)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار ابن كثير: دمشق ودار الكلم الطيب: بيروت، ط١، ١٤١٧ - ١٩٩٦.

٨٤. مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥)، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر: مصر، ١٣٩٩ - ١٩٧٩.

٨٥. المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت٤٧٤)، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية: بيروت، ط١، ١٤٢٠ - ١٩٩٩.

٨٦. منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الشهير بابن النجار (ت٩٧٢)، تحقيق: عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة: بيروت، ط١، ١٤١٩ - ١٩٩٩.

٨٧. منح الجليل على مختصر خليل، لمحمد عليش (ت١٢٩٩)، دار الفكر: بيروت: ط١، ١٤٠٤ - ١٩٨٤.

٨٨. موافقة الخبر الخبر في تخريج أحاديث المختصر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢)، تحقيق: حمدي السلفي وصبحي السامرائي، مكتبة الرشد: الرياض، ط٢، ١٤١٤ - ١٩٩٣.

٨٩. موطأ مالك، مالك بن أنس الأصبحي (ت١٧٩)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي: بيروت، ط٢، ١٤١٧ - ١٩٩٧.

٩٠. النجم الوهاج في شرح المنهاج، لأبي البقاء محمد بن موسى بن عيسى الدميري (ت٨٠٨)، تحقيق: مجموعة محققين بإشراف: محمد غسان عزقول، دار المنهاج: بيروت، ط١، ١٤٢٥ - ٢٠٠٤.

٩١. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أحمد بن حمزة الرملي (ت١٠٠٤)، دار الكتب العلمية: بيروت، ط٣، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣.

٩٢. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري (ت٦٠٦)، تحقيق: أحمد الخراط، وزارة الأوقاف: قطر.

٩٣. نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠)، تحقيق: محمد صبحي حلاق، دار ابن الجوزي: الدمام، ط١، ١٤٢٧.

فهرس المحتويات

ملخص البحث ٦٦١

المقدمة ٦٦٢

المبحث الأول: القطع في السرقة وشروطه، وتحته ثلاثة مطالب: ٦٦٥

المطلب الأول: حقيقة السرقة ٦٦٥

المطلب الثاني: عقوبة السارق ٦٦٦

المطلب الثالث: شروط القطع في السرقة ٦٦٧

المبحث الثاني: حقيقة العارية وحكمها وشروطها، وتحته ثلاثة مطالب: ٦٧٢

المطلب الأول: حقيقة العارية ٦٧٢

المطلب الثاني: حكم العارية ٦٧٤

المطلب الثالث: شروط العارية ٦٧٥

المبحث الثالث: قطع يد جاحد العارية ٦٧٨

الخاتمة ٦٩٣

قائمة المصادر والمراجع ٦٩٤

فائدة: الحلم سيد الأخلاق

الحلم سيد الأخلاق، وهو من الخصال التي يحبها الله ورسوله، وهو أفضل من كظم الغيظ، ويستدل به على كمال العقل، وقد جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: (أوصني) قال: «لا تغضب»، فردد مرارا، فقال: «لا تغضب». ويمكن للإنسان سريع الغضب أن يصبح حليماً، لكن بالتدرج وتكلف الحلم في البداية، فيحدد في اليوم الأول ساعة يقرر ألا يغضب مهما كان السبب، وفي اليوم الثاني يجعلها ساعتين، وفي اليوم الثالث يجعلها ثلاثاً... وهكذا، ومع مرور الوقت يكتسب صفة الحلم. الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، برقم (٦١١٦).

لطائف الفوائد للأستاذ الدكتور سعد بن تركي الخثلان، (ص٩٠).

أكل التمساح

دراسة فقهية

إعداد:
د. هناء بنت ناصر بن عبدالرحمن الأحيدب
الأستاذ المشارك بقسم الفقه في كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وأتباعه، وسلّم تسليمًا كثيرًا؛ أما بعد:

فإن من المسائل المهمّة التي تحتاج إلى بيان في هذا الزمان: حكم أكل التمساح؛ فإن أكله لم يكن معهودًا فيما سبق، لكن مع خروج بعض الناس إلى بلدان أخرى، ورغبة بعضهم في تذوّق مأكولات غير معهودة، كثُر السؤال عن حكم أكل التمساح؛ ذلك أنه يعيش في البحر والبر، وقد اختلفت الفتاوى في حكم أكله، ولا يوجد نصّ صريح في ذلك، وهذا ما دعاني إلى استقراء ما كتبه الفقهاء في حكم هذه المسألة للتوصّل إلى ما تطمئن إليه النفس، فعقدت العزم على كتابة بحثٍ بعنوان: (أكل التمساح؛ دراسة فقهية) سائلة الله التوفيق والسداد، وأن ينفع به المسلمين.

ضابط الموضوع:

يركّز البحث على بيان حكم أكل لحم التمساح في حال السعة والاختيار، دون دخول في تفاصيل أحكام المضطر لأكله، أو المحتاج للتداوي به.

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية الموضوع في ارتباطه بالمطعومات؛ إذ يجب على المسلم أن يتحرّى الحلال في مأكله امتثالًا لأمر الله عَزَّوَجَلَّ، ولما له من آثار على الآكل.

أسباب اختيار الموضوع:

كان اختياري لهذا الموضوع للأسباب الآتية:

١. رغبتي في تنمية الملكة الفقهية من خلال بحث مسألة خلافية يتردد سؤال الناس حولها.

٢. أنّي لم أجد من أفرد هذا الموضوع بالدراسة في بحث علميّ، فيما اطّلعت عليه، فرغبت المساهمة في ذلك، راجيةً أن ينفع الله بما جمعت فيه.

أهداف الموضوع:

تتلخص أهداف هذا البحث فيما يأتي:

١. المساهمة ببحث علمي في مسألة كثر السؤال عنها في هذا العصر.

٢. إظهار صلاحية الفقه الإسلامي لكل ما يستجد.

الدراسات السابقة:

لم أجد -فيما اطّلعت عليه- من أفرد هذا الموضوع ببحث علمي.

منهج البحث:

المنهج الذي اتّبعته في البحث هو المنهج الاستقرائي التحليلي الاستنباطي المقارن، وذلك باستقراء ما كُتب حول موضوع البحث من أقوال وأدلة ومناقشات، وتحليل ما ورد في المراجع العلمية التي تناولت موضوع البحث مع الاستعانة بالمنهج الاستنباطي لاستخراج أوجه الدلالة من الأدلة، وذكر ما يرد عليها من مناقشات، وما يجاب به عنها إن وجدت، والترجيح، مع بيان سببه.

خطة البحث:

جعلت خطة البحث مكونة من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة، وفيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وخطته.

التمهيد: تقسيم الصيد إلى برّيّ وبحريّ.

المبحث الأول: التعريف بالتمساح، والألفاظ ذات الصلة؛ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى التمساح، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: معنى التمساح في اللغة.

المسألة الثانية: معنى التمساح في الاصطلاح.

المطلب الثاني: صفات التمساح، وغذاؤه، وتصنيفه.

المطلب الثالث: الألفاظ ذات الصلة؛ وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: السّبُع.

المسألة الثانية: القرش.

المسألة الثالثة: الحوت.

المبحث الثاني: حكم أكل التمساح.

أما الخاتمة ففيها ملخص البحث، وأهم نتائجه.

ثم أتبعت البحث بفهرس للمصادر والمراجع، ثم فهرس للموضوعات.

أسأل الله التوفيق والسداد، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

تقسيم الصيد إلى برّيّ وبحريّ

قال الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [المائدة: ٩٦].

فقد دلّت الآية الكريمة على التفريق بين الصيد البرّي، والبحري، كما دلت بمنطوقها على حلّ صيد البحر كله عند جمهور الفقهاء[١] ما لم يستثنَ في الشرع؛ كالضفادع[٢] مع اختلافهم في حكمها، وغيرها مما يعيش في البحر، وليس هنا محل بسط الكلام في ذلك.

ولا شكّ أن ما لا يعيش إلا في البرّ، فهو برّيّ. وما لا يعيش إلا في الماء، فهو بحريّ. لكن محل الخلاف فيما يعيش فيهما، وهي الحيوانات التي تسمّى برمائيّة؛ كالضفدع، والسلحفاة، والتمساح، والحيّة، هل تلحق بصيد البرّ، أو البحر، فقد اختلف العلماء في ضابط الحيوان البرّي، وضابط الحيوان البحري.

فقد أدخل بعضهم البرمائيّ في الحيوان البحري؛ فجعل البحريّ نوعين: نوع لا تبقى حياته في البرّ؛ كالحوت، ونوع تبقى حياته في البرّ؛ كالضفدع، والسرطان، والسلحفاة[٣]، والتمساح.

(١) انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١٢٩/٢)، التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس (٣١٨/١)، روضة المستبين في شرح كتاب التلقين (٧١٤/١)، المعونة على مذهب عالم المدينة (ص: ٧٠٠)، الأم للشافعي (١٩٩/٢)، الحاوي الكبير (٣٤٤/٤)، النجم الوهاج في شرح المنهاج (٤٥٣/٩)، كفاية النبيه في شرح التنبيه (١٣٣/٨)، الكافي في فقه الإمام أحمد (٥٥٨/١)، المغني لابن قدامة (٤٢٥/٩)، الشرح الكبير على متن المقنع (٨٧/١١)، المبدع في شرح المقنع (١١/٨). أما عند الحنفية؛ فالحلال من حيوان البحر: جميع أنواع السمك (الجريث والمارهيج وغيره). انظر: المبسوط للسرخسي (٢٤٨/١١)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣٥/٥)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٣٥٣/٤).

(٢) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد (٥٥٨/١)، المغني لابن قدامة (٤٢٥/٩).

(٣) انظر: الفتاوى الفقهية الكبرى (٢٦٠/٤)، المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود (٢٧٩/١).

وقصر بعضهم البحري على ما لا يعيش إلا في الماء[١]؛ وبهذا تخرج الحيوانات البرمائية كلها.

واعتبر بعضهم مكان التوالد؛ فقد جاء في (البحر الرائق)[٢]: "فالبرّي: ما يكون توالده في البر، ولا عبرة بالمثوى (أي: المكان)، والمائيّ: ما يكون توالده في الماء، ولو كان مثواه في البر؛ لأن التوالد أصل، والكينونة بعده عارض".

قال ابن المنذر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وقال ربيعة: كل ما كان أصله من الماء وإن خرج في بر، فهو من دوابّ البحر يحل قتله، ويؤكل على كل حال من أحرم بالحج وغيره"[٣].

واعتبر بعض الفقهاء صيد البحر بما يكون توالده ومثواه في الماء[٤].

قال ابن رشد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وقياس قول أكثر العلماء أنه يلحق بالذي عيشه فيه غالبًا، وهو حيث يولد"[٥].

واعتبر بعضهم المستقر حتى ولو كان يأوي إلى غيره، ومثله ما عبّر به بعضهم من أن ما كان أكثر عيشه في الماء فهو بحري.

قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وليس صيده إلا ما كان يعيش في أكثر عيشه"[٦].

وفصّل الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الحيوان الذي يجمع في عيشه بين البر والبحر، فجعل الاعتبار بمستقرّه دون مرعاه، فإن كان مما يستقر في البر والبحر، ويرعى فيهما، فيراعى أغلب حاليه، وإن استوى فيه الأمران، ولم يغلب أحدهما على الآخر، ففيه وجهان:

أحدهما: أنه يجري عليه حكم حيوان البر تغليبًا للحظر؛ لأنه مستغنٍ عن البحر.

(١) انظر: تفسير الرازي (٤٣٨/١٢)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي (١٤٤/٢).
(٢) (٢٨/٣).
(٣) الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر (٤٦٧/٣).
(٤) انظر: الهداية في شرح بداية المبتدي (١٦٥/١)، الكافي في فقه الإمام أحمد (٤٩٣/١).
(٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١٢٩/٢).
(٦) الأم للشافعي (٢٣٠/٢).

والوجه الثاني: أنه يجري عليه حكم حيوان البحر تغليبًا للإباحة؛ لأنه مستغنٍ عن البر[1].

وعلى كل حال؛ فإن من آثار الاختلاف في ضابط حيوان البحر، الاختلاف في إلحاق الحيوانات البرمائية بحيوانات البحر في الحكم، ومن ذلك الاختلاف في حكم أكل التمساح، وهو ما يركّز عليه هذا البحث.

(١) انظر: الحاوي الكبير (١٥/٦٢-٦٣).

المبحث الأول
التعريف بالتِّمساح، والألفاظ ذات الصلة

المطلب الأول
معنى التِّمساح

المسألة الأولى: معنى التّمساح في اللغة:

قال ابن فارس: "الميم والسين والحاء أصل صحيح، وهو إمرار الشيء على الشيء بسطًا. ومسحته بيدي مسحًا"(١). وقال: "ومما شذّ عن الباب قولهم: رجل تمسح: مارد خبيث. وممكن أن يكون هذا تشبيهًا بالذي يسمى التمساح"(٢).

قال ابن شُمَيل: "المَسْح: القول الحسَن من الرّجُل، وهو في ذلك يخدعك. يقال: مسحتُه بالمعروف؛ أي: بالمعروف من القول، وليس معه إعطاء، وإذا جاء إعطاء ذهب المَسْحُ، وكذلك: مَسّحْتُه"(٣).

قال "أبو عبيد: التَّمْسَحُ: الرجل المارد الخَبيث. وقال اللّيْث: التِّمْسَح والتِّمْسَاح يكون في الماء شبيه بالسلحفاة إلا أنه يكون ضخمًا طويلًا قويًّا"(٤).

جاء في (جمهرة اللغة)(٥): "والتمساح: الرجل الكذَّاب، وهو أحد ما جاء على تفعال. والتمساح: هذه الدّابَّة المعروفة، وأحسبها عربية صحيحة".

(١) مقاييس اللغة (٣٢٢/٥)، مادة: (مسح).
(٢) مقاييس اللغة (٣٢٣/٥)، مادة: (مسح).
(٣) تهذيب اللغة (٢٠١/٤)، مادة: (مسح).
(٤) تهذيب اللغة (٢٠٣/٤)، مادة: (مسح).
(٥) (٥٣٥/١)، مادة: (مسح).

وجاء في (تاج العروس)[1]: "وقال أبو جعفر النّحّاسُ في شرح المُعلّقات: ليس في كلام العرب اسمٌ على تِفعالٍ إلاّ أربعة أسماءٍ، وخامسٌ مختلَف فيه، يُقَال: تِبْيَان، ولقِلادة المرأة: تِقْصَارٌ، وتِعْشَارٌ، وتِبْرَك مَوضعان، والخامس تِمْساحٌ، وتَمْسَحٌ أكثرُ وأفصحُ. كذا نقله شيخنا".

وجاء فيه[2]: "والتِّمْسَحُ والتِّمْساح، بكسرهما، من الرِّجَال: المارِدُ الخَبِيثُ، والكَذَّاب الّذي لا يَصْدُق أَثَرَه، يَكْذِبك من حيث جاء. والتِّمْسَحُ: المُدَاهِنُ المُدارِي الّذي يُلاينُك بالقول وهو يَغُشُّك. قيل: وبه سمِّيَ المَسيح الدّجّال، لأنّه يَغُشّ ويُدَاهِنُ. والتِّمسَح كأنّه مقصورٌ من التِّمْسَاح، وهو خَلْقٌ كالسُّلَحْفَاة ضخم، وطوله نحو خَمسة أَذرع وأَقلّ من ذلك، يَخطف الإنسانَ والبَقَرَ، ويَغوص به في الماء، فيأكله، وهو من دوابِّ البحر يكون بنِيلِ مِصْرَ وبنَهْرِ مَهْرَانَ، وهو نهر السِّند. وبهذا استدلُّوا أَن بينهُما اتِّصالًا، على ما حَقّقه أَهل التّاريخ. قيل: وَبِه سُمِّيَ المَسِيح الدجّال، لضَررِه وإيذائه، قاله المصنِّف في البصائر".

وجاء في (معجم اللغة العربية المعاصرة)[3] في تعريف التمساح: "حيوان برمائيّ من رتبة التمساحيّات وفصيلة الزواحف، كبير الجسم، طويل الذَّنَب، قصير الأرجل، يغطي جسمه تُرَس متين كتُرس السّلاحف، مؤلّف من فلوس قرنيّة متّصل بعضها ببعض".

ومما سبق يتبيّن أن التمساح في اللغة له معنيان:

الأول: الرجل المخادع.

الثاني: الحيوان المعروف كما سبق وصفه.

(١) (١٢١/٧)، مادة: (مسح).
(٢) تاج العروس (١٢٩/٧)، مادة: (مسح).
(٣) (٢٠٩٥/٣)، مادة: (مسح).

المسألة الثانية: معنى التّمساح في الاصطلاح:

التمساح في اصطلاح الفقهاء هو الحيوان المعروف، وهو المعنى الثاني عند أهل اللغة كما سبق.

جاء في (المطلع على ألفاظ المقنع)[1]: "والتِّمْسَاح بكسر التاء: الحيوان المعروف من دوابّ البحر، له خرطوم كالمنشار".

المطلب الثاني
صفات التّمساح، وغذاؤه، وتصنيفه

سبق بيان بعض أوصافه في تعريفه في اللغة، وسأركّز في هذا المطلب على الأوصاف التي يمكن أن تؤثر في حكمه.

صفات التمساح، وغذاؤه:

فالتمساح يشبه الورل في الخلق لكن يكون طوله نحو خمس أذرع وأقل من ذلك[2]؛ أي: نحو مترين[3]، وقد يزيد على ذلك حتى يكون طوله عشرة أذرع في عرض ذراعين وأكثر[4]، ويصل طوله إلى ستة أمتار، ووزنه حوالي ألف كيلو جرام[5]، ويمتلك التمساح فكّين قويّين مع العديد من الأسنان المخروطية وله أصابع في أقدامه مع مخالب[6].

وهو حيوان مفترس بأنيابه وفكّيه القويّين؛ حيث يفترس الإنسان والحيوانات،

(١) (ص: ٤٦٥).
(٢) انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (٢/٥٧٢).
(٣) الذراع يساوي ٤٩,٨٧٥ سم. انظر: المقادير الشرعية للكردي (ص: ٢١٩).
(٤) انظر: حياة الحيوان الكبرى (١/٢٣٧).
(٥) انظر: https://www.pagearabic.com/102870/20-معلومة-غريبة-لا-تعرفها-عن-التمساح/
(٦) انظر: https://mawdoo3.com/ معلومات-عن-التماسيح.

ويلتقط فريسته فيغوص بها في الماء، فيأكلها[١]، وهو شديد البطش في الماء[٢]، وله فم واسع وستون نابًا في فكه الأعلى، وأربعون في فكه الأسفل[٣].

ويعيش التمساح في الماء واليابسة، ويقضي معظم حياته على السواحل، لكنه لا يستطيع التنفس تحت الماء[٤]، وله شكل مميّز؛ إذ يمكن للعيون والأذنين والخياشيم أن تظل فوق سطح المياه بينما يبقى باقي الجسم مختفيًا تحت الماء[٥]، وقد يموت غرقًا إذا لم يكن حوله يابسة[٦]، ومع ذلك يمكن أن يبقى لفترة طويلة تحت الماء؛ لأنه مزوّد ببعض العضلات الخاصة التي تمكّنه من ذلك، ويستطيع بواسطة هذه العضلات أن يغلق أذنيه وأنفه وحلقومه عندما يكون تحت الماء[٧]. وتضع التماسيح بيوضها في حفرة في اليابسة[٨] قريبًا من الماء[٩].

تصنيف التمساح بين الحيوانات البريّة والبحريّة:

بناءً على الصفات المذكورة، وبالنظر إلى ما ذكره العلماء في ضابط الحيوان البحري، فإن التمساح لا يعدّ من حيوانات البحر عند من يقول بأن حيوان البحر هو ما لا يعيش إلا في الماء، وكذا عند من اعتبر مكان التوالد؛ لأن التماسيح تضع بيوضها في اليابسة. وعند النظر إلى القول باعتبار المستقرّ، فإن التمساح وإن كان

(١) انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (٢/٥٧٢)، تمساح https://www.wikiwand.com/ar/

(٢) حياة الحيوان الكبرى (١/٢٣٧).

(٣) انظر: حياة الحيوان الكبرى (١/٢٣٧).

(٤) انظر: تمساح https://www.wikiwand.com/ar/.
معلومة-غريبة-لا-تعرفها-عن-التمساح/-https://www.pagearabic.com/102870/20

(٥) انظر: معلومة-غريبة-لا-تعرفها-عن-التمساح https://www.pagearabic.com/102870/20/

(٦) انظر: موسوعة الأحياء المائية على الرابط:
http://kenanaonline.com/users/Turtles/posts/200456

(٧) انظر: كيف-يتنفس-التمساح-تحت-الماء https://www.animals-wd.com/.

(٨) انظر: حياة الحيوان الكبرى (١/٢٣٧)، https://theanimalslife.blogspot.com/2011/10/
blog-post-4084.html

(٩) انظر: الخصائص-العامة-للتماسيح https://www.aspdkw.com/

يبقى في الماء كثيرًا إلا أنه لا يُدخل جسده كاملًا في الماء، بل يبقى جزء من رأسه خارج الماء؛ لأنه لا يتنفس فيه، بل إذا أراد الغوص يحبس أنفاسه، وهذه طبيعة الحيوانات البريّة، وما يميّز الحيوان البحري عن غيره هو غوصه في الماء، وقدرته على التنفس داخله خلافًا للبرّي، فالقدرة على السباحة قريبًا من سطح الماء ليست من خصائص الحيوانات البحرية.

وبالرغم من بقاء التمساح مدة طويلة في الماء، فهو غير مستغنٍ عن البرّ، ولذلك قد يموت غرقًا إذا لم يكن حوله يابسة[1]، فهو يعيش على السواحل، وليس في أعماق البحار.

لذا؛ فالأقرب -والله أعلم- أن التمساح يلحق بحيوانات البرّ.

المطلب الثالث
الألفاظ ذات الصلة

المسألة الأولى: السَّبُع:

الفرع الأول: معنى السَّبُع في اللغة:

قال ابن فارس: "السين والباء والعين؛ أصلان مطّردان صحيحان: أحدهما في العدد، والآخر شيء من الوحوش"[2].

والسَّبُعُ، بضم الباء وفتحها وسُكونها: المُفْتَرِسُ من الحيوان، جمعه: أَسْبُعٌ وسِباعٌ[3]. "وأرض مسبِعة، إذا كثر سباعها. ومن الباب: سبعته، إذا وقعت فيه، كأنه

(١) انظر: موسوعة الأحياء المائية على الرابط: http://kenanaonline.com/users/Turtles/posts/200456

(٢) مقاييس اللغة (١٢٨/٣)، مادة: (سبع).

(٣) انظر: مقاييس اللغة (١٢٨/٣)، مادة: (سبع)، القاموس المحيط (ص: ٧٢٦)، باب: العين، فصل: السين.

شبّه نفسه بسبع في ضرره وعضّه. وأسبعته: أطعمته السبع. وسبعت الذئابُ الغنمَ، إذا فرستها، وأكلته"[1]، "وسبَعته، أي: شتمته، ووقعت فيه"[2].

"والسُبُع يقع على ما له ناب من السِّباع، ويَعْدُو على النّاس والدوابّ، فيفترسها؛ مثل: الأسَد والذِّئْب والنَّمِر والفَهْد"[3]. أما الثعلب، فليس بسبُع؛ لأنه لا يعدو على صغار المواشي، ولا ينيّب في شيء من الحيوان، وكذلك الضبع لا يعدّ من السِّباع العادية عند أهل اللغة[4].

واختلف أهل اللغة في ابن آوى؛ هل يعدّ من السِّباع، أو لا؟ فاعتبره الأزهري من السِّباع[5]. قال ابن منظور بعد نقل كلام الأزهري: "وقال غيره: السّبع من البهائم العادية ما كان ذا مخلب"[6]. ويلحظ أن التقييد بما كان ذا مخلب، يُخرج الأسماك المفترسة كالحيتان باعتبار أن السبعية لا تختص بالحيوانات البرّية.

وبالنظر إلى صفات التمساح، فيمكن اعتباره من السّباع حتى عند من قال بتخصيص السّباع بذوات المخالب.

الفرع الثاني: معنى السّبُع في الاصطلاح:

لا يخرج معنى السبع في الشرع عن المعنى اللغوي؛ فقد عرّفه بعضهم بأنه: "المفترس"[7]، وقال بعضهم: "السبعية هي طبيعة الافتراس والعدوان"[8].

(١) مقاييس اللغة (١٢٨/٣)، مادة: (سبع).
(٢) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (١٢٢٦/٣- ١٢٢٧)، مادة: (سبع)، وانظر: تهذيب اللغة (٧١/٢)، مادة: (سبع).
(٣) تهذيب اللغة (٧١/٢)، مادة: (سبع)، وانظر: لسان العرب (١٤٧/٨)، مادة: (سبع).
(٤) انظر: تهذيب اللغة (٧١/٢)، مادة: (سبع)، لسان العرب (١٤٧/٨)، مادة: (سبع).
(٥) انظر: تهذيب اللغة (٧١/٢)، مادة: (سبع).
(٦) لسان العرب (١٤٧/٨)، مادة: (سبع).
(٧) التحبير لإيضاح معاني التيسير (٤٨/٧)، وانظر: الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري (٤٠/٥).
(٨) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف آل الشيخ (٢٠٢/١٢)

وذكروا من أمثلة السباع: الأسد، والنمر، والذئب[١]، والفهد[٢]. وهذه الحيوانات لا شك في سبعيّتها؛ لأنها تبتدئ العَدْو بقوة أنيابها، وتعيش بفريسة أنيابها، وكذلك أمثالها مما اجتمعت فيه العلل الثلاث[٣]، لكن الخلاف فيما عداها؛ لاختلاف الفقهاء في ضابط السبعيّة.

فقال بعضهم: كل ما افترس وأكل اللحم، فهو سبع. وهذا قول الحنفية[٤]، والمالكية[٥]؛ فيشمل: الضبع والثعلب، وابن آوى، والسنّور[٦]، واليربوع وابن عرس من السباع الهوام[٧]، وقال الحنفية بكراهة الفيل؛ لأن فيه معنى السبعية، فألحقوه بالسباع اجتهادًا[٨]. لكن المالكية فرقوا في الحكم بين العاديَة وغيرها؛ حيث اختلفوا في حكم أكل غير العادي من السباع.

وقال بعض الفقهاء: السبع: ما قويت أنيابه، فعدا بها على الحيوان طالبًا له غير مطلوب. وبهذا قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٩].

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٢٧٥/٣)، شرح المشكاة للطيبي الكاشف عن حقائق السنن (٢٠٣٤/٦)، التنوير شرح الجامع الصغير (٥١٢/٥)، فيض القدير (٤٥٤/٣)، كشف اللثام شرح عمدة الأحكام (٢١٣/٤)، النتف في الفتاوى للسغدي (٢٣١/١)، تحفة الفقهاء (٦٥/٣)، القوانين الفقهية (ص: ١١٥).

(٢) انظر: مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٤٢١/٩)، النتف في الفتاوى للسغدي (٢٣١/١)، تحفة الفقهاء (٦٥/٣)، القوانين الفقهية (ص: ١١٥).

(٣) انظر: الحاوي الكبير (١٣٧/١٥).

(٤) انظر: النتف في الفتاوى للسغدي (٢٣١/١)، تحفة الفقهاء (٦٥/٣)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٥٧/٦)، عون المعبود (١٩٧/١٠).

(٥) انظر: الكافي في فقه أهل المدينة (٤٣٧/١)، الذخيرة للقرافي (١٠٠/٤)، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها (٢٠٩/٣-٢١٠)، القوانين الفقهية (ص: ١١٥).

(٦) انظر: النتف في الفتاوى للسغدي (٢٣١/١)، تحفة الفقهاء (٦٥/٣)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٥٧/٦)، الذخيرة للقرافي (١٠٠/٤)، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها (٢٠٩/٣-٢١٠)، القوانين الفقهية (ص: ١١٥).

(٧) الهداية مع البناية (٥٨٣/١١).

(٨) انظر: البناية شرح الهداية (٥٨٣/١١).

(٩) الأم للشافعي (٢٦٥/٢)، اللباب في الفقه الشافعي (ص: ٣٩٢)، الحاوي الكبير (١٣٧/١٥)، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار (ص: ٥٢٤).

وخصّ بعضهم السِّباع بما كان عيشه بأنيابه دون غيره، لا يأكل إلا ما يفرس من الحيوان. وبهذا قال أبو إسحاق المروزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[١].

وعند الحنابلة: السباع: هي التي تضرب بأنيابها الشيء وتفرس[٢]. واختلفوا في الهرة؛ هل هي سبع، أو لا؟ فقد جاء عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، عن رسول الله ﷺ قال: «الهر سبع»[٣]، لكنه حديث ضعيف، وعلى فرض صحّته، فقد اعتبر بعضهم السّبعيّة فيه ليست حقيقة، بل مجازًا شبهيًّا صوريًّا[٤].

أما الكلب؛ فليس من السِّباع عند الحنابلة، فهو لا سَبُعٌ ولا بهيمة، حتى كأنه من الخلق المركّب؛ لأنه لو تم له طباع السبعية، ما ألف الناس، ولو تم له طباع البهيمية، ما أكل لحم الحيوان[٥].

ومما تقدّم يتبينّ أن السباع أخصّ من ذوات الأنياب؛ فليس كل ذي نابٍ سبعًا. قال ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « ولا ريب أن السِّباع أخصّ من ذوات الأنياب، والسبع إنما حُرِّم لما فيه من القوة السبعية التي تورث المغتذي بها شبهها؛ فإن الغاذي شبيه بالمغتذى»[٦].

وبالنظر إلى صفات التمساح، فالأقرب إلحاقه بالأسد والنمر والفهد والذئب في سبعيّتها.

(١) انظر: الحاوي الكبير (١٣٧/١٥)، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار (ص: ٥٢٤).

(٢) انظر: المغني لابن قدامة (٤٠٨/٩)،

(٣) أخرجه أحمد في مسنده (٤٤٢/١٥)، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، رقم الحديث: (٩٧٠٨)، وإسحاق بن راهويه في مسنده (٢٢٢/١)، رقم الحديث: (١٧٨). وفيه عيسى بن المسيب، وثّقه أبو حاتم، وضعّفه غيره. انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٤٥/٤)، كنز العمال (٤٠٠/٩)، جمع الجوامع (٢١٣/٤). وضعّفه المباركفوري في تحفة الأحوذي (٢٦٢/١)، والألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة (١٩/٢).

(٤) شرح مختصر الروضة (٥٤٥/٣).

(٥) انظر: كشف اللثام شرح عمدة الأحكام (٨١/١).

(٦) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٩٠/٢).

المسألة الثانية: القرش:

الفرع الأول: معنى القرش في اللغة:

قال ابن فارس: "القاف والراء والشين: أصل صحيح يدل على الجمع والتجمّع"[1]. يقال: قرَش، يقرِش، قرشًا؛ أي: جمع وضمّ، واكتسب. وتقرّش القوم: تجمّعوا، وبه سمّيت قريش[2]. "وقرش من الطعام: أصاب منه قليلًا. والمقرشة من الشجاج: التي تصدع العظم ولا تهشمه. يقال: أقرشت الشجة، فهي مقرشة إذا صدعت العظم، ولم تهشم. وأقرش بالرجل: أخبره بعيوبه، وأقرش به، وقرش: وشى، وحرش"[3].

والقرش والقريش: دابّة تسكن البحر تغلب سائر الدواب[4].

الفرع الثاني: معنى القرش في الاصطلاح:

جاء معنى القرش عند الفقهاء بأنه «سمكة في البحر لها خرطوم كالمنشار تفترس، وربما التقمت ابن آدم وقصمته نصفين»[5]، ويقال له: الكَوسج[6]، واللّخم[7].

فالقرش سمكة لا تعيش إلا في الماء خلافًا للتمساح الذي يعيش في البرّ والبحر، ويختلف في طبيعته عن الأسماك، فله أرجل ومخالب، فيفترس في البر والبحر.

المسألة الثالثة: الحوت:

الفرع الأول: معنى الحوت في اللغة:

قال ابن فارس: "الحاء والواو والتاء: أصل صحيح منقاس، وهو من الاضطراب

(١) مقاييس اللغة (٥/٧٠)، مادة: (قرش).
(٢) انظر: لسان العرب (٦/٣٣٤)، مادة: (قرش).
(٣) لسان العرب (٦/٣٣٤)، مادة: (قرش).
(٤) انظر: مقاييس اللغة (٥/٧١)، مادة: (قرش)، لسان العرب (٦/٣٣٥)، مادة: (قرش).
(٥) المبدع في شرح المقنع (٨/١١).
(٦) انظر: المبدع في شرح المقنع (٨/١١)، نيل المآرب بشرح دليل الطالب (٢/٤٠١- ٤٠٢).
(٧) انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب (١/٥٦٦).

والروغان، فالحوت: العظيم من السمك، وهو مضطرب أبدًا غير مستقر. والعرب تقول: حاوتَني فلان، إذا راوغني"[1].

قال ابن منظور: "الحوت: السمكة، وفي المحكم: الحوت: السمك؛ معروف، وقيل: هو ما عظم منه، والجمع: أحوات، وحيتان"[2].

الفرع الثاني: معنى الحوت في الاصطلاح:

لم أجد تعريفًا للحوت عند الفقهاء فيما اطّلعت عليه، وذلك لأنه معروف عندهم، والله أعلم. فهو العظيم من السمك كما سبق عند أهل اللغة، وقد ذكر العلماء أنواعًا للحيتان؛ منها الجِرِّي (الجريث)، والمرماهي[3].

فالحوت سمكة لا تعيش إلا في الماء خلافًا للتمساح الذي يعيش في البرّ والبحر، ويختلف في طبيعته عن الأسماك، فله أرجل ومخالب، فيفترس في البر والبحر.

(١) مقاييس اللغة (١١٤/٢)، مادة: (حوت)، وانظر: لسان العرب (٢٧/٢)، مادة: (حوت).

(٢) لسان العرب (٢٦/٢)، مادة: (حوت). وانظر: التلخيص في معرفة أسماء الأشياء (ص: ٣٩٢).

(٣) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٣٩٤/٢٦)، مطالع الأنوار على صحاح الآثار (١١١/٢).

المبحث الثاني
حكم أكل التمساح

اتفق الفقهاء على حِلّ السمك في الجملة[١]، واختلفوا فيما عدا السمك من حيوانات البحر على أقوال متعددة في مختلف أنواع حيوانات البحر، واختلف الفقهاء الذين قالوا بحلّ جميع ما في البحر فيما كان من الحيوان يعيش في البر، وفي الماء؛ بأيّ الحكمين يلحق؟[٢]

وقد سبق التعريف بالتمساح، وبيان صفاته؛ حيث يعيش على السواحل، ويبقى غالبًا في الماء قريبًا من السطح؛ لأنه لا يمكنه التنفس داخل الماء، وهو حيوان مفترس بأنيابه، فهل يباح أكله كحيوانات البحر، أو لا؟

اختلف الفقهاء في حكم أكل التمساح على قولين:

القول الأول:

أن أكل التمساح محرّم. وهذا مذهب الحنفية[٣]، والصحيح المشهور عند الشافعية[٤]،

(١) وجمهورهم على حلّ ما كان على هيئة السمك بجميع أنواعه، وفي قول لبعض الحنابلة استثناء الكوسج، وهو القرش خلافًا للأصح. انظر: المبسوط للسرخسي (٢٤٨/١١)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣٥/٥)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٣٥٣/٤)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١٢٩/٢)، التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس (٣١٨/١)، روضة المستبين في شرح كتاب التلقين (٧١٤/١)، المعونة على مذهب عالم المدينة (ص: ٧٠٠)، الأم للشافعي (١٩٩/٢)، الحاوي الكبير (٣٤٤/٤)، النجم الوهاج في شرح المنهاج (٤٥٣/٩)، كفاية النبيه في شرح التنبيه (١٣٣/٨)، الكافي في فقه الإمام أحمد (٥٥٨/١)، المغني لابن قدامة (٤٢٥/٩)، الشرح الكبير على متن المقنع (٨٧/١١)، المبدع في شرح المقنع (١١/٨).

(٢) انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (١٢٩/٢).

(٣) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٣٥/٥)، البناية شرح الهداية (٥٨١/١١)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٢٩/٣)، شرح المصابيح لابن الملك (٥١٤/٤)، روح البيان (١٩/٥).

(٤) انظر: العزيز شرح الوجيز (١٤٣/١٢)، روضة الطالبين وعمدة المفتين (٢٧٥/٣)، المجموع شرح المهذب (٣٢/٩)، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار (ص: ٥٢٤)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٥٦٦/١)، منحة الباري بشرح صحيح البخاري (٥٩٢/٨).=

والصحيح من المذهب عند الحنابلة، والمنصوص عن الإمام أحمد[1]، وقد روي عن إبراهيم النخعي وغيره[2]، واختاره ابن حجر العسقلاني[3]، والشوكاني[4]، وجمع من المعاصرين[5].

= قال ابن حجر الهيتمي رَحِمَهُ اللَّهُ في تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٣٧٨/٩) بعد القول باستثناء التمساح وغيره من حيوانات البحر المباحة: "وجَرَيا على هذا في الروضة، وأصلها أيضًا، لكن تعقبه في المجموع؛ فقال: الصحيح المعتمد أن جميع ما في البحر تحلّ ميتته إلا الضفدع؛ أي: وما فيه سمّ، وما ذكره الأصحاب أو بعضهم من تحريم السلحفاة والحية والنسناس محمول على ما في غير البحر. اهـ". وانظر: الغرر البهية في شرح البهجة الوردية (١٧٦/٥).

وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية (١٣٠/٥): "... لكن صحّح النووي في المجموع أن جميع ما يكون ساكنًا في البحر فعلًا تحلّ ميتته، ولو كان مما يمكن عيشه في البر، إلا الضفدع، وهذا هو المعتمد عند الخطيب وابن حجر الهيتمي، وزادا على الضفدع كل ما فيه سمّ". وهذا فيه نظر عندي؛ فالذي يظهر لي -والله أعلم- أن قول النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: الصحيح المعتمد أن جميع ما في البحر تحلّ ميتته إلا الضفدع، لا ينافي قوله قبل ذلك أن الصحيح المشهور تحريم التمساح؛ فإنه إنما أراد أن يتعقّب القول باستثناء هذه الحيوانات المذكورة، لأنها تعيش في غير الماء، فلا يشملها الكلام على حكم حيوانات البحر، ولهذا قال بعد ذلك بأن استثناء بعض الأصحاب لهذه الحيوانات محمول على ما يعيش في غير البحر. يقصد بذلك أن ما لا يعيش إلا في البحر فحكمه الحل إلا الضفدع. ولا يعدّ ما ذكروه استثناءً من هذه القاعدة لأنهم يقصدون بذلك الحيوانات التي يمكن أن تعيش خارج البحر. هذا ما ظهر لي والله أعلم بالمقصود.

ويؤيد ما ذكرت ما جاء في العزيز شرح الوجيز (١٤٣/١٢): "واعلم أن جماعة من الأصحاب استثنوا الضفدع من الحيوانات التي لا تعيش إلا في الماء؛ تفريعًا على الأصح، وهو حل غير السمك منها، وكذا استثنوا الحيات والعقارب، وقضية هذا الاستثناء كونها مما لا تعيش إلا في الماء، ويمكن أن يكون نوع منها هكذا، ونوع هكذا".

(١) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد (٥٥٨/١)، المغني لابن قدامة (٤٢٥/٩)، الشرح الكبير على متن المقنع (٨٧/١١)، المبدع في شرح المقنع (١١/٨)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (٣٦٤/١٠-٣٦٥)، شرح منتهى الإرادات (٤١١/٣)، الروض الندي شرح كافي المبتدي (ص: ٤٨٤)، كشف المخدرات (٧٨٥/٢)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (٣١٥/٦)، الإحكام شرح أصول الأحكام لابن قاسم (٤١٣/٤).

(٢) روي عن إبراهيم النخعي وغيره: أنه قال: "كانوا يكرهون سباع البحر كما يكرهون سباع البر". أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (٦٠/١).

(٣) انظر: فتح الباري (٦١٩/٩).

(٤) انظر: نيل الأوطار (١٧٠/٨).

(٥) منهم: الشيخ صالح بن فوزان الفوزان. انظر: https://youtu.be/O0n1zAGOIUc =

القول الثاني:

أن أكل التمساح مباح. وهذا مذهب المالكية[١]، ووجه عند الشافعية[٢]، وهو رواية عن الإمام أحمد[٣]، وقول محتمل عند بعض الحنابلة[٤]، وبه قال ابن أبي ليلى[٥]، وسعيد بن المسيب[٦]، والأوزاعي[٧]، وبه أفتت اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية[٨]، واختاره غيرهم من المشايخ المعاصرين؛ كابن عثيمين[٩]، وابن بسام[١٠]، رحمهم الله جميعهم.

= والشيخ محمد بن محمد المختار الشنقيطي. راجع شرحه لزاد المستقنع، الدرس: (٣٩٨).
والشيخ أ.د. سعد بن تركي الخثلان. انظر: https://youtu.be/v0hBjWm9I5A
والشيخ أ.د. وهبة بن مصطفى الزحيلي. انظر: الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي (٤/٢٨٠٠).
والشيخ زيد البحري. انظر: https://youtu.be/ponuy2ObQWc
والشيخ أ. د. أحمد بن محمد الخليل. راجع شرحه لزاد المستقنع، وهي دروس صوتية.
والشيخ د. عزيز بن فرحان العنزي. انظر: https://youtu.be/BLBqw-wl1kw

(١) انظر: الاستذكار (٥/٢٨٤)، شرح مختصر خليل للخرشي (١/٨٥)، الشرح الكبير للدردير (١/٤٩)، الشرح الصغير للدردير (٢/١٨٢)، الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية (ص: ٢٨١).

(٢) انظر: المجموع شرح المهذب (٩/٣٢)، كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار (ص: ٥٢٤)، شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين (٤/٢٥٨). وبه قال أبو ثور، والصيمري، واختاره البغوي. انظر: معالم السنن (٤/٢٥٢)، العزيز شرح الوجيز (١٢/١٤٣)، شرح السنة للبغوي (١١/٢٥٠).

(٣) انظر: المبدع في شرح المقنع (٨/١١)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (١٠/٣٦٥).

(٤) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد (١/٥٥٨).

(٥) انظر: الاستذكار (٥/٢٨٤)، الجامع الصحيح للسنن والمسانيد (٢٢/٤٠٥).

(٦) انظر: النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات (٤/٣٥٨)، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها (٣/٢٠٣).

(٧) انظر: معالم السنن (٤/٢٥٢)، الاستذكار (٥/٢٨٤)، الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر (٣/٤٦٧)، شرح السنة للبغوي (١١/٢٥٠)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (١/٦٠).

(٨) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة - ١ (٢٢/٣١٩-٣٢٠)، السؤال الثامن من الفتوى رقم (٥٣٩٤)، وأعضاء اللجنة هم المشايخ: (عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، عبدالرزاق عفيفي، عبدالله بن قعود) رحمهم الله؛ حيث جاء في نص الفتوى: «أما التمساح فقيل: يؤكل كالسمك؛ لعموم ما تقدم من الآية والحديث، وقيل: لا يؤكل؛ لكونه من ذوات الأنياب من السباع، والراجح: الأول».

(٩) انظر: الشرح الممتع على زاد المستقنع (١٥/٣٥).

(١٠) انظر: توضيح الأحكام من بلوغ المرام (١/١١٧).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول -القائلون بتحريم أكل التمساح- بما يلي:

الدليل الأول:

قول الله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وجه الاستدلال: أن التمساح خبيث عند العرب، فيحرم[(١)].

المناقشة: نوقش بعدم التسليم بأن ما تستخبثه العرب، يكون محرّمًا، فهو خلاف ما عليه جمهور العلماء[(٢)]. ومعنى الآية أن الرسول ﷺ لا يُحرّم إلا ما كان خبيثًا، فلا يصح الاستدلال بها على إثبات التحريم لما يعدّه الناس خبيثًا، بل إن الناس يتفاوتون في الاستخباث، وليس مطلق كون الشيء خبيثًا يقتضي التحريم بدليل حديث أبي سعيد رضي الله عنه، قال: لم نعد أن فتحت خيبر فوقعنا أصحاب رسول الله ﷺ في تلك البقلة (الثوم) والناس جياع، فأكلنا منها أكلاً شديدًا، ثم رحنا إلى المسجد، فوجد رسول الله ﷺ الريح، فقال: «من أكل من هذه الشجرة الخبيثة شيئًا، فلا يقربنا في المسجد» فقال الناس: حرمت، حرمت، فبلغ ذاك النبي ﷺ، فقال: «أيها الناس، إنه ليس بي تحريم ما أحلّ الله لي، ولكنها شجرة أكره ريحها[(٣)]»[(٤)].

الدليل الثاني:

عن أبي ثعلبة رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع»[(٥)].

(١) انظر: الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع (٢/٥٨٧)، شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين (٤/٢٥٨)، حاشية الرملي الكبير (١/٥٦٦)، الإحكام شرح أصول الأحكام لابن قاسم (٤/٤١٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٩/٢٤).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه (١/٣٩٥)، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: نهي من أكل ثومًا، أو بصلًا، أو كراثًا، أو نحوها، رقم الحديث: (٥٦٥).

(٤) انظر: الشرح الممتع على زاد المستقنع (١٥/٢٣-٢٤).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه (٧/٩٦)، واللفظ له، كتاب: الذبائح والصيد، باب: أكل كل ذي ناب من

وفي رواية مالك من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن رسول الله ﷺ قال: «أكل كل ذي ناب من السباع حرام»، ولم يختلف رواة الموطأ في هذا اللفظ[١].

وجه الاستدلال: أن التمساح له أنياب، وقد نصّ الحديث على النهي عن كل ذي ناب، والنهي يقتضي التحريم[٢]، وأكّدت ذلك الرواية الأخرى؛ حيث نصّت على التحريم، والسباع هي الحيوانات المفترسة[٣]، فيدخل في ذلك التمساح، فيكون حرامًا بعموم هذا الحديث؛ لأنه من الأنواع التي تعدو بنابها طالبة غير مطلوبة كما قاله الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ، وقال أبو إسحاق، رَحِمَهُ اللَّهُ: لأنها لا تأكل إلا من فريستها[٤]. وعلّل بعضهم تحريم التمساح بأنه يأكل الناس[٥].

المناقشة: نوقش من وجهين:

الوجه الأول: عدم التسليم بكون التمساح سبعًا؛ لأنّ السّباع تختص بحيوانات البر[٦].

ويمكن أن يجاب عن ذلك بجوابين:

الأول: أن التمساح من حيوانات البرّ[٧]؛ لما سبق بيانه عند الكلام على تصنيفه بناءً على ما ذكره العلماء في ضابط الحيوان البحريّ. كما أن التمساح يدخل في ضابط السّبُع، فهو أقرب في سبعيّته إلى الأسد، والنمر، والفهد.

السباع، رقم الحديث: (٥٥٣٠)، ومسلم في صحيحه (١٥٣٣/٣)، كتاب: الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب: تحريم أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، رقم الحديث: (١٩٣٢).

(١) انظر: الاستذكار (٢٨٧/٥).

(٢) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٤٣٧/٥)، التبصرة في أصول الفقه (ص: ٩٩).

(٣) انظر: مجمع بحار الأنوار (٢١/٣)، حاشية عميرة (١٩٨/٢).

(٤) انظر: كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار (ص: ٥٢٤)، حاشية الرملي الكبير (٥٦٦/١)، شرح منتهى الإرادات (٤١١/٣).

(٥) انظر: المبدع في شرح المقنع (١١/٨).

(٦) راجع: شرح زاد المستقنع للخليل، وهي دروس صوتية.

(٧) انظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٣٧٨/٩)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (١٥١/٨).

الثاني: أنه إذا لم يكن من السباع حقيقة، فهو يقاس عليها؛ لأن له نابًا يفترس به، بل هو أخبث وأشنع من بعض حيوانات البرّ المحرمة؛ فإنه يفترس بطريقة وحشية، ويبتلع الحيوان كاملًا، فطبائعه خبيثة، فهو أولى بالتحريم من بعض سباع البر[١].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن تحريم كل ذي ناب من السباع؛ لأنها باغية عادية، والغاذي شبيه بالمغتذى، فإذا تولّد اللحم منها صار في الإنسان خلق البغي والعدوان[٢].

الوجه الثاني: أنه لا يصح القول بأن ما يتقوى بنابه من حيوان البحر محرّم، فالقرش حلال اتفاقًا[٣]، مع أن له نابًا يتقوّى به[٤]، فلا يصح تعليل تحريم حيوان البحر به.

وأجيب بأن التمساح له حكم حيوان البر؛ لأنه يعيش فيه[٥]، وأصله يخرج من البر كما سبق بأن التماسيح تضع بيوضها في حفرة في اليابسة، كما أنها لا تتنفس داخل الماء، بل تبقى قريبًا من سطحه حتى تتمكن من التنفس. ويفرّق بين التمساح، وبين ما له ناب من حيوان البحر؛ كالقرش، بأن حيوان البحر يصبح ضعيفًا، ولا يبقى حيًّا خارج الماء، بخلاف التمساح، فله حكم حيوان البر[٦].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني -القائلون بإباحة أكل التمساح- بما يلي:

(١) راجع: شرح زاد المستقنع للخليل، وهي دروس صوتية.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٩/٢٤).

(٣) جمهور الفقهاء على إباحة السمك بجميع أنواعه خلافًا لما قال به بعض الحنابلة في الكوسج، وهو القرش، وقد سبق عند تحرير محل النزاع في حكم أكل التمساح. وانظر: المبسوط للسرخسي (١١/٢٤٨)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥/٣٦)، الجامع لمسائل المدونة (٥/٧٦٦)، الحاوي الكبير (١٥/٥٩)، حاشية الجمل على شرح المنهج (٥/٢٦٩)، المبدع في شرح المقنع (٨/١١).

(٤) انظر: حاشية الرملي الكبير (١/٥٦٦).

(٥) انظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٩/٣٧٨)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (٨/١٥١).

(٦) انظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (٨/١٥١).

الدليل الأول:

قول الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: ٩٦]، وقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿وَمَا يَسْتَوِى ٱلْبَحْرَانِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَآئِغٌ شَرَابُهُۥ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ ۖ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [فاطر: ١٢].

وجه الاستدلال:

أن قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ يدل على أن البحر هو العذب والمالح، وأن صيدهما مذكور ذِكرًا واحدًا، ودل مجموع الآيتين على أن كل ما صيد في ماء عذب، أو بحر، قليل أو كثيرٍ مما يعيش في الماء حلال، ومن خوطب بإحلال صيد البحر وطعامه، عقل أنه إنما أحل له ما يعيش في البحر من ذلك، وأنه أحل كل ما يعيش في مائه؛ لأنه صيده[١]، والآية أطلقت صيد البحر من غير فصل[٢]، فيدخل التمساح في هذا الحكم عملًا بظاهر القرآن[٣]؛ لأنه من صيد البحر[٤]، ولا يخص شيء منه إلّا بدليل[٥]، فلا يخص منه ما يعيش في الماء واليابسة كالتمساح.

المناقشة: نوقش بعدم التسليم بأن التمساح من صيد البحر، وذلك لأربعة أوجه:

الأول: أن المراد بصيد البحر: ما صيد منه مما لا يعيش إلا في الماء[٦].

الثاني: أن المراد بصيد البحر: مصيدات البحر مما يؤكل ومما لا يؤكل، والمراد من طعامه ما يطعم من صيده، والمعنى أحل لكم الانتفاع بجميع ما يصاد في البحر، وأحل لكم أكل المأكول منه، وهو السمك وحده[٧]، فيكون التخصيص بعد التعميم[٨].

(١) انظر: تفسير الإمام الشافعي (١٢٢٠/٣)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (٢٦٧/٨).
(٢) انظر: التفسير المظهري (٣٧/٣).
(٣) انظر: شرح السنة للبغوي (٢٥٠/١١).
(٤) انظر: المبدع في شرح المقنع (١١/٨).
(٥) انظر: معالم السنن (٢٥٣/٤).
(٦) انظر: تفسير الرازي (٤٣٨/١٢)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي (١٤٤/٢).
(٧) انظر: الجامع الصحيح للسنن والمسانيد (٤٠٥/٢٢).
(٨) انظر: فتح القدير للشوكاني (٩٠/٢).

وأجيب عن هذا الوجه بأنه تكلّف لا وجه له[١].

الثالث: أن المراد بصيد البحر: فعل الاصطياد[٢]، وبطعامه هو السمك، فهو تخصيص[٣].

ويؤيد القول بأن المراد بالصيد الاصطياد: قوله بعد ذلك: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾، فإن المحرّم هو اصطياد صيد البر، فأما إذا صاد الحلال صيد البرّ بلا إعانة من المحرم، ولا دلالة، حلّ للمحرم أكله[٤].

الرابع: أنه يمكن قلب الاستدلال عليهم؛ فيستدل بهذه الآية على أن الصيد اسم للمأكول، فلا تفيد حِلّ أكل التمساح، لأن الآية تقتضي حلّ صيد البحر دائمًا، وحلّ صيد البرّ في غير وقت الإحرام، وفي البحر ما لا يؤكل، كالضفدع والحيّة، وفي البر ما لا يؤكل، كالسّباع، فثبت أن الصيد اسم للمأكول[٥].

الدليل الثاني:

حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: غزونا جيش الخبَط[٦]، وأمر أبو عبيدة، فجعنا جوعًا شديدًا، فألقى البحر حوتًا ميتًا لم نر مثله، يقال له العنبر، فأكلنا منه نصف شهر، فأخذ أبو عبيدة عظمًا من عظامه، فمر الراكب تحته فأخبرني أبو الزبير، أنه سمع جابرًا، يقول: قال أبو عبيدة: كلوا، فلما قدمنا المدينة ذكرنا ذلك للنبي ﷺ فقال: «كلوا رزقًا أخرجه الله، أطعمونا إن كان معكم» فأتاه بعضهم، فأكله[٧].

(١) انظر: فتح القدير للشوكاني (٢/٩٠).

(٢) انظر: التفسير المظهري (٣/٣٧)، نصب الراية (٤/١٩٤)، العرف الشذي شرح سنن الترمذي (١/١٠٤).

(٣) انظر: العرف الشذي شرح سنن الترمذي (١/١٠٤).

(٤) التفسير المظهري (٣/٣٧)، نصب الراية (٤/١٩٤).

(٥) انظر: نصب الراية (٤/١٩٤).

(٦) جاء في رواية أخرى للبخاري (٥/١٦٧)، رقم الحديث: (٤٣٦١): "فأقمنا بالساحل نصف شهر، فأصابنا جوع شديد حتى أكلنا الخبَط، فسمي ذلك الجيش جيش الخبَط". والخبط هو الورق الذي يسقط من الشجر عند ضربه، وهو من علف الإبل. انظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢١/٥٣٧).

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه (٥/١٦٧)، واللفظ له، كتاب: المغازي، باب: غزوة سيف البحر، وهم

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أقرّهم على الأكل من الحوت مع أنه كان ميتًا، بل قال لهم: هل معكم من لحمه شيء؟ فأرسلوا إليه، فأكل، وهذا حال رفاهية، لا حال ضرورة، فدل على حلّ حيوانات البحر كلها، وحلّ ميتتها كذلك[1].

المناقشة: يناقش بالفرق بين التمساح والحوت؛ فإن التمساح يعيش في البحر والبر، وهو يعدو بنابه بخلاف الحوت الذي يكون ضعيفًا عند خروجه من الماء، ولا يمكنه العيش في البر[2].

الدليل الثالث:

عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ في ماء البحر: «هو الطهور ماؤه، الحلال ميتته»[3].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ نصّ على أن ميتة البحر حلال، فلم يستثن شيئًا منها دون شيء، فقضية العموم توجب الإباحة لجميع حيوانات البحر إلاّ ما استثناه الدليل[4]، فيبقى التمساح على الإباحة.

يتلقون عيرًا لقريش، وأميرهم أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه، رقم الحديث: (٤٣٦٢)، ومسلم في صحيحه (١٥٣٥/٣)، كتاب: الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب: إباحة ميتات البحر، رقم الحديث: (١٩٣٥).

(١) انظر: معالم السنن (٢٥٢/٤).

(٢) انظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (١٥١/٨).

(٣) أخرجه مالك في الموطأ (٢٢/١)، كتاب: الطهارة، باب: الطهور للوضوء، رقم الحديث: (١٢)، وأحمد في مسنده (١٧١/١٢)، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، رقم الحديث: (٧٢٣٣)، والحاكم في المستدرك على الصحيحين (٢٣٧/١)، كتاب: الطهارة، رقم الحديث: (٤٩١)، والترمذي في سننه (١٢٥/١)، أبواب الطهارة، باب: ما جاء في ماء البحر أنه طهور، رقم الحديث: (٦٩)، والنسائي في المجتبى (٢٠٧/٧)، كتاب: الصيد والذبائح، باب: ميتة البحر، رقم الحديث: (٤٣٥٠)، وابن ماجه في سننه (١٣٦/١)، كتاب: الطهارة وسننها، باب: الوضوء بماء البحر، رقم الحديث: (٣٨٦). وصححه الترمذي، وذكره الترمذي في العلل الكبير (ص: ٤١)، ونقل تصحيح البخاري له. وصححه ابن خزيمة وابن حبان وغيرهم. انظر: الجامع الصحيح للسنن والمسانيد (٤٠٥/٢٢). وقال ابن عبدالهادي في تنقيح التحقيق (١٢/١): «وقد جمعتُ في حديث أبي هريرة هذا وشواهده من الأحاديث جزءًا كبيرًا». وصححه الألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل (٤٢/١).

(٤) انظر: معالم السنن (٢٥٣/٤).

المناقشة: نوقش من وجهين:

الأول: أن المراد بالميتة هو السمك[١] لا غيره من حيوانات البحر، ويدل على ذلك حديث عبدالله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أن رسول الله ﷺ قال: «أحلت لكم ميتتان ودمان، فأما الميتتان، فالحوت والجراد، وأما الدمان، فالكبد والطحال»[٢].

ويمكن أن يجاب بعدم التسليم بقصر الحِلّ على السمك؛ لأن الحديث تكلّم عن ميتة السمك، وسكت عن الباقي، والأصل الحلّ بدلالة الحديث العام، فإن «ذكر بعض أفراد العام الموافق له في الحكم لا يقتضي التخصيص عند الأكثرين، بل الأول باقٍ على عمومه»[٣].

الثاني: يمكن مناقشته بأنه إذا كان هذا الحكم يشمل كل حيوانات البحر، فإن التمساح ليس منها لأنه يعيش في البر، وليس له حكم الحوت للفرق بينهما[٤].

الدليل الرابع:

عن جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من دابة في البحر إلا قد ذكاها الله لبني آدم»[٥].

(١) انظر: التفسير المظهري (٣/٣٧)، الجامع الصحيح للسنن والمسانيد (٢٢/٤٠٥).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده (١٠/١٥-١٦)، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبدالله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، رقم الحديث: (٥٧٢٣)، وابن ماجه في سننه (٢/١١٠٢)، كتاب: الأطعمة، باب: الكبد والطحال، رقم الحديث: (٣٣١٤). والحديث رواه بعضهم موقوفًا، وهو أصح عند الدارقطني، وقال ابن عبدالهادي: "والصحيح في هذا الحديث ما رواه سليمان بن بلال-الثقة الثبت- عن زيد بن أسلم عن عبدالله بن عمر أنَّه قال: أحلت لنا ميتتان... وهو موقوفٌ في حكم المرفوع». انظر: التحقيق في أحاديث الخلاف (٢/٣٦١-٣٦٢)، تنقيح التحقيق لابن عبدالهادي (٤/٦٤١-٦٤٣)، البدر المنير (١/٤٥١-٤٥٢)، وصححه الألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل (٨/١٦٤).

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/٣٠٠).

(٤) انظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (٨/١٥١).

(٥) أخرجه الدارقطني في سننه (٥/٤٨٣)، كتاب: الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك، رقم الحديث: (٤٧١١)، وابن الجوزي في التحقيق في أحاديث الخلاف (٢/٣٦٩)، رقم الحديث: (١٩٧١). وفيه حمزة بن أبي جمرة الجعفي، قال ابن عبدالهادي في تنقيح التحقيق (٤/٦٦٨-٦٦٩): "وقد أجمعوا على ترك الاحتجاج به، واتهمه غير واحد من الأئمة بالوضع». وضعّفه الذهبي في تنقيح التحقيق (٢/٢٩٧).

وعن عبدالله بن سرجس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله قد ذبح كل نون في البحر لبني آدم»[1].

وعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قال: سمعت أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: «إن الله ذبح لكم ما في البحر، فكلوه كله، فإنه ذكي»[2].

وجه الاستدلال: أن قوله: (مذبوح) يعني أنه حلال كالمذكّى[3]، فيدخل التمساح في هذا العموم، وأكّد ذلك بقوله: (فكلوه كله)، وهذه صيغة عموم.

المناقشة: نوقش من وجهين:

الأول: من حيث عدم ثبوت هذه الأحاديث والأثر كما هو مفصّل في تخريجها.

الثاني: أن النون هو السمكة، وسَوْق الحديث لعدم الاحتياج إلى ذبح السمكة، لا لعموم حلّ ما في البحر[4].

سبب الخلاف:

يرجع الخلاف في هذه المسألة إلى الأسباب الآتية:

الأول: الاختلاف في ضابط حيوان البحر، وبالتالي دخول التمساح في هذا الضابط؛ فإن التمساح حيوان برمائي، يعيش في الماء واليابسة، ولهذا

(١) أخرجه الدارقطني في سننه (٤٨٢/٥)، كتاب: الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك، رقم الحديث: (٤٧١٠). وقال ابن عبدالهادي في تنقيح التحقيق (٦٦٩/٤): «وإبراهيم بن يزيد الخوزيُّ: لا يحتجُّ به، قال الإمام أحمد والنسائيُّ وغيرهما: هو متروك الحديث. وقال ابن معين: ليس بثقة. وقال أبو زرعة وأبو حاتم: منكر الحديث، ضعيف الحديث». وضعّفه الذهبي في تنقيح التحقيق (٢٩٧/٢). وضعف إسناده القسطلاني في إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (٢٦٨/٨).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٤٢٤/٩)، كتاب: الصيد والذبائح، باب: الحيتان وميتة البحر، رقم الحديث: (١٨٩٦٨). والدارقطني في سننه (٤٨٦/٥)، من طريق آخر، كتاب: الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك، رقم الحديث: (٤٧١٩). وقد روي بأسانيد أخرى لا تخلو من مقال. انظر: البدر المنير (٤١١/٩).

(٣) انظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (٢٦٨/٨).

(٤) انظر: التفسير المظهري (٣٧/٣).

اختلف العلماء في إلحاقه بصيد البحر، أو البر؛ فمن ألحقه بصيد البر، قال بتحريمه لأن له نابًا يفترس به، أما الذين اعتبروه من صيد البحر، فقد اختلفوا في حكمه، فبعضهم قال بإباحته لأنه من صيد البحر، وبعضهم قال بتحريمه نظرًا لاستخباثه، أو لعموم النهي عن كل ذي ناب من السّباع، وأن ذلك يشمل حيوانات البر والبحر، أو قياسًا على حكم السّباع.

الثاني: الخلاف في النهي عن كل ذي ناب من السّباع؛ هل يختص بحيوان البر، أو يشمل حيوان البحر (عند القائلين بأن التمساح من حيوان البحر)؛ فمن قال باختصاص النهي بحيوان البر، قال بأن التمساح مباح، ومن قال بعموم النهي، وأنه يشمل حيوان البر والبحر، فقد اجتمع عنده نصّان كل منهما عام من وجه، وخاص من وجه، وهما حديث: «هو الطهور ماؤه، الحِلّ ميتته»، وحديث: النهي عن كل ذي ناب من السّباع.

فحديث: «الحِلّ ميتته» يختص بحيوانات البحر، وهو عام لكل حيوانات البحر، فيشمل ما له ناب منها، أما حديث النهي عن كل ذي ناب من السّباع، فهو خاص بما له ناب من الحيوانات المفترسة، وهو عام لحيوانات البر والبحر.

قال ابن دقيق العيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في (شرح الإلمام بأحاديث الأحكام)[1]: "إذا وردَ لفظان كلٌّ واحد منهما عامٌّ من وجه وخاصٌّ من وجه؛ فالمسألةُ من مشكلات علم الأصول". فذكر خلاف العلماء في العمل عند ذلك، ثم تكلّم عن أكل التمساح؛ فقال: "اختلفوا في أكلِ التّمساح: فمنعه الشافعيّ، وأباحه مالك وأصحابه، رحمة الله عليهم أجمعين، وهو إحدى المسائل التي تبنىَ على هذه القاعدة، وبيان ذلك: أنَّ قولَه: «الحِلُّ مَيْتَتُهُ» إذا جعلناه عامًّا -كما استدلَّ الناس به على العموم- دخل فيه التمساح، ويعارضه نهيُه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ عن أكل كل ذي ناب من السّباع، فهو عامّ بالنسبة إلى البرّي والبحري، فيدخل فيه التمساح، فيكون كلٌّ واحد منهما عامًا من وجه، خاصًا من وجه، فيدخل تحت القاعدة، اللهمَّ إلا أن يدَّعيَ المالكيةُ

(١) (١/١٤٦).

انصرافَ لفظة (السّباع) إلى البرّي؛ لتبادر الفهم عند الإطلاق إليه، فعلى هذا لا يعارض كل واحد منهما الآخر من وجه، وإذا عورضوا بوجود الحقيقة في السَّبُعية، وثَبَتَ لهم العرفُ في الاستعمال، كان الاستعمالُ مقدَّمًا على الحقيقة اللغوية، وإن لم يثبت ذلك، فلابدَّ من ترجيح، فإن طُلِبَ الترجيحُ العامُّ الخارج عن مدلول اللفظين، فقد يرجِّحُ المالكيةُ عمومَ هذا الحديث بموافقة ظاهر قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾ [المائدة: ٩٦]"[1].

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- القول الأول؛ وهو القول بتحريم أكل التمساح، وذلك لما يلي:

١. قوة أدلة هذا القول، ومناقشة أدلة القول الآخر.

٢. أن التمساح يعيش معظم حياته في الماء على السواحل، لكنه لا يستطيع التنفس تحت الماء، كما أن أصله في البر، فاعتباره من حيوانات البحر التي يشملها حكم الإباحة محل نظر، وللتمساح أوصاف ترجّح برّيّته كما تقدّم.

٣. أن التمساح يعدو بأنيابه في البر والبحر، فيدخل في النهي عن أكل كل ذي ناب من السّباع بخلاف الحوت الذي يكون ضعيفًا إذا خرج من الماء، فلا يمكن إلحاقه به للفرق بينهما.

٤. يمكن القول بأن حكم التمساح متردّد بين الإباحة كحيوانات البحر، أو التحريم لدخوله في عموم النهي عن كل ذي ناب من السباع، وهو متردد بين كونه من حيوانات البر أو البحر، فيغلّب جانب الحظر. وهذه قاعدة معمول بها في الشرع.

جاء في (فتح المنعم شرح صحيح مسلم)[2]: "واختلف قول الشافعي فيه، وفي

(١) شرح الإلمام بأحاديث الأحكام (١/١٤٨-١٤٩). وانظر: شرح سنن أبي داود لابن رسلان (١/٦٠٤-٦٠٥).
(٢) (٨/٢٠).

كل ذي ناب؛ كالتمساح، والقرش، والدلفين[1]؛ فإنه قد تعارض فيه دليلان: دليل تحليل، ودليل تحريم، فيغلّب دليل التحريم احتياطًا على الأصح".

(١) الدُّلفين: دابّة في البحر تنجي الغريق. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٤/ ١٣٦٠)، مادة: (دلف).

خاتمة

في ختام هذا البحث، أحمد الله عَزَّوَجَلَّ، وأشكره على نعمه العظيمة، وأسأله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أن يجعل هذا العمل خالصًا نافعًا للمسلمين. وهذه خلاصة هذا البحث:

١. التمساح: «حيوان برمائيّ من رتبة التمساحيّات وفصيلة الزواحف، كبير الجسم، طويل الذَّنَب، قصير الأرجل، يغطي جسمه تُرَس متين كتُرس السّلاحف، مؤلّف من فلوس قرنيّة متّصل بعضها ببعض». وهو حيوان مفترس بأنيابه وفكّيه القويين وهو يعيش معظم حياته في الماء على السواحل، لكنه لا يستطيع التنفس تحت الماء، وتضع التماسيح بيوضها في حفرة في اليابسة قريبًا من الماء. وبناءً على هذه الصفات، فإن التمساح لا يعدّ من حيوانات البحر عند من يقول بأن حيوان البحر هو ما لا يعيش إلا في الماء، وكذا عند من اعتبر مكان التوالد. وعند النظر إلى القول باعتبار المستقرّ، فإن التمساح وإن كان يبقى في الماء كثيرًا إلا أنه لا يدخل جسده كاملًا في الماء، بل يبقى جزء من رأسه خارج الماء؛ لأنه لا يتنفس فيه، بل إذا أراد الغوص يحبس أنفاسه، وهذه طبيعة الحيوانات البريّة. وبالرغم من بقاء التمساح مدة طويلة في الماء، فهو غير مستغنٍ عن البرّ، ولذلك قد يموت غرقًا إذا لم يكن حوله يابسة، فهو يعيش على السواحل، وليس في أعماق البحار؛ لذا، فالأقرب -والله أعلم- أن التمساح يلحق بحيوانات البرّ.

٢. اختلف الفقهاء في حكم أكل التمساح؛ والراجح -والله أعلم- هو القول بتحريم أكل التمساح؛ لأن الأقرب أنه يأخذ حكم حيوان البر، فيدخل في عموم النهي عن أكل كل ذي ناب من السباع، وعلى أقل الأحوال فهو متردد بين كونه من حيوانات البرّ، أو البحر، فتعارض فيه دليلان: دليل تحليل، ودليل تحريم، فيغلّب دليل التحريم احتياطًا.

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

قائمة المصادر والمراجع

١. الإحكام شرح أصول الأحكام، المؤلف: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي القحطاني الحنبلي النجدي (ت: ١٣٩٢هـ)، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ.

٢. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المؤلف: أحمد بن محمد بن أبى بكر ابن عبدالملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (ت: ٩٢٣هـ)، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة، ١٣٢٣هـ.

٣. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المؤلف: محمد ناصر الدين الألباني (ت: ١٤٢٠هـ)، إشراف: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٥هـ.

٤. الاستذكار، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري القرطبي (ت: ٤٦٣هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ.

٥. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، المؤلف: زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت: ٩٢٦هـ)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٦. الإشراف على مذاهب العلماء، المؤلف: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت: ٣١٩هـ)، المحقق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، الناشر: مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ.

٧. 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.

٨. إعلام الموقعين عن رب العالمين، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد

شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبدالسلام إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ.

٩. 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.

١٠. الأم، المؤلف: الشافعي أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع بن عبدالمطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت: ٢٠٤هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة: بدون طبعة، سنة النشر: ١٤١٠هـ.

١١. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المؤلف: علاء الدين أبو الحسن علي ابن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت: ٨٨٥هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ.

١٢. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المؤلف: ناصر الدين أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت: ٦٨٥هـ)، المحقق: محمد عبدالرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٨هـ.

١٣. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، المؤلف: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: ٩٧٠هـ)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد ابن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ١١٣٨هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ.

١٤. البحر المحيط في أصول الفقه، المؤلف: أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله ابن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ.

١٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المؤلف: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت: ٥٨٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ.

١٦. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المؤلف: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت: ٥٩٥هـ)، الناشر: دار الحديث - القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤٢٥هـ.

١٧. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، المؤلف: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت: ٨٠٤هـ)، المحقق: مصطفى أبو الغيط وعبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض-السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٨. البناية شرح الهداية، المؤلف: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد ابن حسين العينتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت: ٨٥٥هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٩. 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.

٢٠. التبصرة في أصول الفقه، المؤلف: أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ)، المحقق: د. محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ.

٢١. التَّحبير لإيضاح معاني التَّيسير، المؤلف: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (ت: ١١٨٢هـ)، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه وضبط نصه: محَمَّد صُبْحي بن حسن حَلّاق أبو مصعب، الناشر: مكتبة الرُّشد، الرياض - المملكة الْعَرَبيَّة السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣هـ.

٢٢. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، المؤلف: أبو العلا محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفوري (ت: ١٣٥٣هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

٢٣. تحفة الفقهاء، المؤلف: محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين

السمرقندي (ت: نحو ٥٤٠هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ.

٢٤. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المؤلف: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، ومعها حاشية الشرواني وحاشية العبادي، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، الطبعة: بدون طبعة، عام النشر: ١٣٥٧هـ، (ثم صورتها دار إحياء التراث العربي- بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ).

٢٥. التحقيق في أحاديث الخلاف، المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن ابن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، المحقق: مسعد عبدالحميد محمد السعدني، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٦. التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس رَحِمَهُ ٱللَّهُ، المؤلف: عبيد الله بن الحسين بن الحسن أبو القاسم ابن الجَلَّاب المالكي (ت: ٣٧٨هـ)، المحقق: سيد كسروي حسن، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ.

٢٧. تفسير الإمام الشافعي، المؤلف: الشافعي أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبدالمطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت: ٢٠٤هـ)، جمع وتحقيق ودراسة: د. أحمد بن مصطفى الفرَّان (رسالة دكتوراه)، الناشر: دار التدمرية - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ.

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

٢٩. التفسير المظهري، المؤلف: المظهري، محمد ثناء الله، المحقق: غلام نبي التونسي، الناشر: مكتبة الرشدية - الباكستان، الطبعة: ١٤١٢هـ.

٣٠. التّلخيص في معرفة أسماء الأشياء، المؤلف: أبو هلال الحسن بن عبدالله ابن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (ت: نحو ٣٩٥هـ)، المحقق: الدكتور عزة حسن، الناشر: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة: الثانية، ١٩٩٦م.

٣١. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، المؤلف: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، المحقق: مصطفى أبو الغيط عبدالحي عجيب، الناشر: دار الوطن - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ.

٣٢. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، المؤلف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عبدالهادي الحنبلي (ت: ٧٤٤ هـ)، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله وعبدالعزيز ابن ناصر الخباني، دار النشر: أضواء السلف - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ.

٣٣. التنوير شرح الجامع الصغير، 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.

٣٤. 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.

٣٥. توضيح الأحكام من بلوغ المرام، المؤلف: أبو عبدالرحمن عبدالله بن عبدالرحمن ابن صالح بن حمد بن محمد بن حمد بن إبراهيم البسام التميمي (ت: ١٤٢٣هـ)، الناشر: مكتَبة الأسدي، مكّة المكرّمة، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٣هـ.

٣٦. التوضيح لشرح الجامع الصحيح، المؤلف: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر ابن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت: ٨٠٤هـ)، المحقق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الناشر: دار النوادر، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ.

٣٧. الجامع الصحيح للسنن والمسانيد، المؤلف: صهيب عبدالجبار، تاريخ النشر:

١٥-٨-٢٠١٤م.

٣٨. الجامع لمسائل المدونة، المؤلف: أبو بكر محمد بن عبدالله بن يونس التميمي الصقلي (ت: ٤٥١هـ)، المحقق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، الناشر: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى (سلسلة الرسائل الجامعية الموصى بطبعها)، توزيع: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٣٤هـ.

٣٩. جمع الجوامع المعروف بـ «الجامع الكبير»، المؤلف: جلال الدين السيوطي (٨٤٩-٩١١هـ)، المحقق: مختار إبراهيم الهائج - عبدالحميد محمد ندا - حسن عيسى عبدالظاهر، الناشر: الأزهر الشريف، القاهرة - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الثانية، ١٤٢٦هـ.

٤٠. جمهرة اللغة، المؤلف: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت: ٣٢١هـ)، المحقق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م.

٤١. حاشية الرملي الكبير، المؤلف: شهاب الدين أحمد بن حمزة الرّمْلي (ت: ٩٥٧هـ)، وهي مطبوعة مع أسنى المطالب في شرح روض الطالب، لزكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٤٢. حاشية عميرة، المؤلف: أحمد البرلسي عميرة (ت: ٩٥٧هـ)، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة: بدون طبعة، ١٤١٥هـ، ومعها حاشية القليوبي، وشرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي.

٤٣. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، المؤلف: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت: ٤٥٠هـ)، المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ.

٤٤. حياة الحيوان الكبرى، المؤلف: محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري، أبو البقاء، كمال الدين الشافعي (ت: ٨٠٨هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٢٤هـ.

٤٥. الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية، المؤلف: محمد العربي القروي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

٤٦. الذخيرة، المؤلف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت: ٦٨٤هـ)، المحقق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بوخبزة، الناشر: دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤م.

٤٧. روح البيان، المؤلف: إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، المولى أبو الفداء (ت: ١١٢٧هـ)، الناشر: دار الفكر - بيروت.

٤٨. الروض الندي شرح كافي المبتدي - في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل الشيباني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، المؤلف: أحمد بن عبدالله بن أحمد البعلي (١١٠٨ - ١١٨٩هـ)، أشرف على طبعه وتصحيحه: فضيلة الشيخ/عبدالرحمن حسن محمود، من علماء الأزهر، الناشر: المؤسسة السعيدية - الرياض.

٤٩. روضة الطالبين وعمدة المفتين، المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ.

٥٠. روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، المؤلف: أبو محمد، وأبو فارس، عبدالعزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التميمي التونسي المعروف بابن بزيزة (ت: ٦٧٣هـ)، المحقق: عبداللطيف زكاغ، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، ١٤٣١هـ.

٥١. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، المؤلف: أبو عبدالرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت: ١٤٢٠هـ)، دار النشر: دار المعارف، الرياض - المملكة العربية

السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ.

٥٢. سنن الترمذي (الجامع الكبير)، المؤلف: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى ابن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت: ٢٧٩هـ)، المحقق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، سنة النشر: ١٩٩٨م.

٥٣. سنن الدارقطني، المؤلف: أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود ابن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ)، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ.

٥٤. السنن الكبرى، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنات، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤هـ.

٥٥. سنن ابن ماجه، المؤلف: ابن ماجه أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، وماجه اسم أبيه يزيد (ت: ٢٧٣هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.

٥٦. شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، المؤلف: تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، المعروف بابن دقيق العيد (ت: ٧٠٢هـ)، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: محمد خلوف العبدالله، الناشر: دار النوادر، سوريا، الطبعة: الثانية، ١٤٣٠هـ.

٥٧. شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي، المؤلف: محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي الشافعي (ت: ٨٦٤هـ)، وهو مطبوع مع حاشيتي قليوبي وعميرة، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة: بدون طبعة، ١٤١٥هـ.

٥٨. شرح الزُّرقاني على مختصر خليل، ومعه: الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، المؤلف: عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصري (ت:

١٠٩٩هـ)، ضبطه وصححه وخرج آياته: عبدالسلام محمد أمين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٥٩. شرح سنن أبي داود، المؤلف: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن حسين بن علي ابن رسلان المقدسي الرملي الشافعي (ت: ٨٤٤ هـ)، تحقيق: عدد من الباحثين بدار الفلاح بإشراف خالد الرباط، الناشر: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم - جمهورية مصر العربية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٧هـ.

٦٠. شرح السنة، المؤلف: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت: ٥١٦هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ.

٦١. شرح صحيح البخاري لابن بطال، المؤلف: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف ابن عبدالملك (ت: ٤٤٩هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ.

٦٢. الشرح الصغير، وهو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، المؤلف: أحمد بن أحمد بن أبي حامد العَدوي المالكي الأزهري الخَلْوَتي، الشهير بأحمد الدردير (ت: ١٢٠١هـ)، ومعه: بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، لأبي العباس أحمد ابن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي (ت: ١٢٤١هـ)، الناشر: دار المعارف، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٦٣. شرح الطيبي على مشكاة المصابيح المسمى بـ (الكاشف عن حقائق السنن)، المؤلف: شرف الدين الحسين بن عبدالله الطيبي (٧٤٣هـ)، المحقق: د. عبدالحميد هنداوي، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز (مكة المكرمة - الرياض)، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.

٦٤. الشرح الكبير على متن المقنع، المؤلف: عبدالرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (ت: ٦٨٢هـ)،

الناشر: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار.

٦٥. الشرح الكبير على مختصر خليل، المؤلف: أحمد بن أحمد بن أبي حامد العَدوي المالكي الأزهري الخَلْوَتي، الشهير بأحمد الدردير (ت: ١٢٠١هـ)، ومعه حاشية الدسوقي، الناشر: دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٦٦. شرح مختصر خليل للخرشي، المؤلف: محمد بن عبدالله الخرشي المالكي أبو عبدالله (ت: ١١٠١هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة - بيروت، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٦٧. 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.

٦٨. شرح مصابيح السنة للإمام البغوي، المؤلف: محمّد بن عزّ الدِّين عبداللطيف ابن عبدالعزيز بن أمين الدِّين بن فِرِشْتَا، الرُّوميّ الكَرمانيّ، الحنفيّ، المشهور بـ ابن المَلَك (ت: ٨٥٤هـ)، تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، الناشر: إدارة الثقافة الإسلامية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣هـ.

٦٩. الشرح الممتع على زاد المستقنع، المؤلف: محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: ١٤٢١هـ)، دار النشر: دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ - ١٤٢٨هـ.

٧٠. شرح منتهى الإرادات (دقائق أولي النهى لشرح المنتهى)، المؤلف: منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت: ١٠٥١هـ)، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ.

٧١. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، المؤلف: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة، ١٤٠٧هـ.

٧٢. صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ

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

٧٣. صحيح مسلم (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.

٧٤. العرف الشذي شرح سنن الترمذي، المؤلف: محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي (ت: ١٣٥٣هـ)، تصحيح: الشيخ محمود شاكر، الناشر: دار التراث العربي -بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ.

٧٥. العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، المؤلف: الإمام أبو القاسم عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم الرافعي القزويني الشافعي (ت:٦٢٣هـ)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبدالموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٧٦. علل الترمذي الكبير، المؤلف: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت: ٢٧٩هـ)، رتبه على كتب الجامع: أبو طالب القاضي، المحقق: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل الصعيدي، الناشر: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩هـ.

٧٧. عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، المؤلف: محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبدالرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (ت: ١٣٢٩هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٥هـ.

٧٨. الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، المؤلف: زكريا بن محمد بن أحمد ابن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت: ٩٢٦هـ)، الناشر: المطبعة الميمنية، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٧٩. الفتاوى الفقهية الكبرى، المؤلف: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس (ت: ٩٧٤هـ)، جمعها: تلميذ ابن حجر الهيتمي، الشيخ عبدالقادر بن أحمد بن علي الفاكهي المكي (ت: ٩٨٢هـ)، الناشر: المكتبة الإسلامية.

٨٠. فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى، المؤلف: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبدالرزاق الدويش، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع - الرياض.

٨١. فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف آل الشيخ، المؤلف: محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف آل الشيخ (ت: ١٣٨٩هـ)، جمع وترتيب وتحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، الناشر: مطبعة الحكومة بمكة المكرمة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٩هـ.

٨٢. فتح الباري شرح صحيح البخاري، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبدالباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز.

٨٣. فتح القدير، المؤلف: محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هـ)، الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى- ١٤١٤هـ.

٨٤. فتح المنعم شرح صحيح مسلم، المؤلف: الأستاذ الدكتور موسى شاهين لاشين، الناشر: دار الشروق، الطبعة: الأولى (لدار الشروق)، ١٤٢٣هـ.

٨٥. الفقه الإسلامي وأدلته (الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها)، المؤلف: أ. د. وهْبة ابن مصطفى الزحيلي، أستاذ ورئيس قسم الفقه الإسلاميّ وأصوله بجامعة دمشق - كلية الشريعة، الناشر: دار الفكر - سوريّة - دمشق، الطبعة: الرابعة

المنقَّحة المعدَّلة بالنسبة لما سبقها (وهي الطبعة الثانية عشرة لما تقدمها من طبعات مصورة).

٨٦. فيض القدير شرح الجامع الصغير، المؤلف: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت: ١٠٣١هـ)، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٥٦هـ.

٨٧. القاموس المحيط، المؤلف: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦هـ.

٨٨. القوانين الفقهية، المؤلف: أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت: ٧٤١هـ).

٨٩. 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.

٩٠. الكافي في فقه أهل المدينة، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري القرطبي (ت: ٤٦٣هـ)، المحقق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠هـ.

٩١. كشف اللثام شرح عمدة الأحكام، المؤلف: شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت: ١١٨٨هـ)، اعتنى به تحقيقًا وضبطًا وتخريجًا: نور الدين طالب، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، دار النوادر- سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ.

٩٢. كشف المخدرات والرياض المزهرات لشرح أخصر المختصرات، المؤلف: عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد البعلي الخلوتي الحنبلي (ت: ١١٩٢هـ)،

المحقق: قابله بأصله وثلاثة أصول أخرى: محمد بن ناصر العجمي، الناشر: دار البشائر الإسلامية - لبنان/بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ.

٩٣. كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، المؤلف: أبو بكر بن محمد بن عبدالمؤمن ابن حريز بن معلى الحسيني الحصني، تقي الدين الشافعي (ت: ٨٢٩هـ)، المحقق: علي عبدالحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، الناشر: دار الخير - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٩٩٤م.

٩٤. كفاية النبيه في شرح التنبيه، المؤلف: أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، أبو العباس، نجم الدين، المعروف بابن الرفعة (ت: ٧١٠هـ)، المحقق: مجدي محمد سرور باسلوم، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٩م.

٩٥. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، المؤلف: علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري ثم المدني فالمكي الشهير بالمتقي الهندي (ت: ٩٧٥هـ)، المحقق: بكري حياني - صفوة السقا، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ.

٩٦. الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري، المؤلف: أحمد بن إسماعيل بن عثمان بن محمد الكوراني الشافعي ثم الحنفي (ت: ٨٩٣هـ)، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ.

٩٧. اللباب في الفقه الشافعي، المؤلف: أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم الضبي، أبو الحسن ابن المحاملي الشافعيّ (ت: ٤١٥هـ)، المحقق: عبدالكريم ابن صنيتان العمري، الناشر: دار البخاري، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ.

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

٩٩. المبدع في شرح المقنع، المؤلف: إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن محمد بن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (ت: ٨٨٤هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ.

١٠٠. المبسوط، المؤلف: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت: ٤٨٣هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤١٤هـ.

١٠١. المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، المؤلف: أبو عبدالرحمن أحمد ابن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ.

١٠٢. مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، المؤلف: جمال الدين، محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفَتَّنِي الكجراتي (ت: ٩٨٦هـ)، الناشر: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة: الثالثة، ١٣٨٧هـ.

١٠٣. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، المؤلف: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر ابن سليمان الهيثمي (ت: ٨٠٧هـ)، المحقق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر: ١٤١٤هـ.

١٠٤. المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، الناشر: دار الفكر.

١٠٥. 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.

١٠٦. المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة، المؤلف: أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبدالعزيز بن عمر بن مَازَةَ البخاري الحنفي (ت: ٦١٦هـ)، المحقق: عبدالكريم سامي الجندي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٠٧. المستدرك على الصحيحين، المؤلف: أبو عبدالله الحاكم محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ.

١٠٨. مسند إسحاق بن راهويه، المؤلف: أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد ابن إبراهيم الحنظلي المروزي المعروف بـ ابن راهويه (ت: ٢٣٨هـ)، المحقق: د. عبدالغفور بن عبدالحق البلوشي، الناشر: مكتبة الإيمان - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ.

١٠٩. مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل ابن هلال بن أسد الشيباني (ت: ٢٤١هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ.

١١٠. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المؤلف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (ت: نحو ٧٧٠هـ)، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت.

١١١. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المؤلف: مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي شهرة، الرحيباني مولدًا ثم الدمشقي الحنبلي (ت: ١٢٤٣هـ)، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثانية، ١٤١٥هـ.

١١٢. مطالع الأنوار على صحاح الآثار، المؤلف: إبراهيم بن يوسف بن أدهم الوهراني الحمزي، أبو إسحاق ابن قرقول (ت: ٥٦٩هـ)، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دولة قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٣٣هـ.

١١٣. المطلع على ألفاظ المقنع، المؤلف: محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، أبو عبدالله، شمس الدين (ت: ٧٠٩هـ)، المحقق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، الناشر: مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

١١٤. معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، المؤلف: أبو سليمان حمد بن محمد ابن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (ت: ٣٨٨هـ)، الناشر: المطبعة العلمية - حلب، الطبعة: الأولى ١٣٥١هـ.

١١٥. معجم اللغة العربية المعاصرة، المؤلف: د أحمد مختار عبدالحميد عمر (ت: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ.

١١٦. المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس»، المؤلف: أبو محمد عبدالوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (ت: ٤٢٢هـ)، المحقق: حميش عبدالحقّ، الناشر: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة، أصل الكتاب: رسالة دكتوراة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، الطبعة: بدون.

١١٧. المغني، المؤلف: أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، الناشر: مكتبة القاهرة، الطبعة: بدون طبعة.

١١٨. المقادير الشرعية والأحكام الفقهية المتعلقة بها، المؤلف: الدكتور محمد نجم الدين الكردي، الطبعة الثانية، الناشر: القاهرة، ١٤٢٦هـ.

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

١٢٠. مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، المؤلف: أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي (ت: بعد ٦٣٣هـ)، اعتنى به: أبو الفضل الدّميَاطي - أحمد بن عليّ، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ.

١٢١. منحة الباري بشرح صحيح البخاري المسمى «تحفة الباري»، المؤلف: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي المصري الشافعي (ت: ٩٢٦ هـ)، اعتنى بتحقيقه والتعليق عليه: سليمان بن دريع العازمي، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية

السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٢٢. المنهل العذب المورود شرح سنن الإمام أبي داود، المؤلف: محمود محمد خطاب السبكي، عني بتحقيقه وتصحيحه: أمين محمود محمد خطاب (من بعد الجزء ٦)، الناشر: مطبعة الاستقامة، القاهرة - مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٥١- ١٣٥٣هـ.

١٢٣. الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الطبعة: (من ١٤٠٤ - ١٤٢٧هـ)، الأجزاء ١ - ٢٣: الطبعة الثانية، دار السلاسل - الكويت، الأجزاء ٢٤ - ٣٨: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة - مصر، الأجزاء ٣٩ - ٤٥: الطبعة الثانية، طبع الوزارة.

١٢٤. موطأ الإمام مالك، المؤلف: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: ١٧٩هـ)، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبدالباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، عام النشر: ١٤٠٦هـ.

١٢٥. النتف في الفتاوى، المؤلف: أبو الحسن علي بن الحسين بن محمد السُّغْدي، حنفي (ت: ٤٦١هـ)، المحقق: الدكتور صلاح الدين الناهي، الناشر: دار الفرقان، مؤسسة الرسالة، عمان- الأردن/بيروت- لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٠٤هـ.

١٢٦. النجم الوهاج في شرح المنهاج، المؤلف: كمال الدين، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدَّمِيري أبو البقاء الشافعي (ت: ٨٠٨هـ)، الناشر: دار المنهاج (جدة)، المحقق: لجنة علمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٢٧. نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، المؤلف: جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف بن محمد الزيلعي (ت: ٧٦٢هـ)، صححه ووضع الحاشية: عبدالعزيز الديوبندي الفنجاني، محمد يوسف الكاملفوري، المحقق: محمد عوامة، الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان/دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة - السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ.

١٢٨. النهاية في غريب الحديث والأثر، المؤلف: مجد الدين أبو السعادات المبارك ابن محمد بن محمد بن محمد ابن عبدالكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت: ٦٠٦هـ)، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي- محمود محمد الطناحي.

١٢٩. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، المؤلف: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (ت: ١٠٠٤هـ)، ومعه: حاشية أبي الضياء الشبراملسي، وحاشية المغربي الرشيدي، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: ط أخيرة - ١٤٠٤هـ.

١٣٠. النَّوادر والزِّيادات على ما في المدوّنة من غيرها من الأُمهات، المؤلف: أبو محمد عبدالله بن (أبي زيد) عبدالرحمن النفزي، القيرواني، المالكي (ت: ٣٨٦هـ)، تحقيق: الدكتور/عبدالفتّاح محمد الحلو، الدكتور/محمَّد حجي، الأستاذ/ محمد عبدالعزيز الدباغ، الدكتور/عبدالله المرابط الترغي، الأستاذ/محمد عبدالعزيز الدباغ، الأستاذ/محمد الأمين بوخبزة، الدكتور/أحمد الخطابي، الأستاذ/محمد عبدالعزيز الدباغ، الدكتور/محمَّد حجي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٩م.

١٣١. نيل الأوطار، المؤلف: محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هـ)، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، الناشر: دار الحديث، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ.

١٣٢. نَيل المآرب بشرح دليل الطّالب، المؤلف: عبدالقادر بن عمر بن عبدالقادر بن عمر بن أبي تغلب بن سالم التغلبي الشيباني (ت: ١١٣٥هـ)، المحقق: الدكتور محمد سُليمان عبدالله الأشقر رَحِمَهُ ٱللَّهُ، الناشر: مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ.

١٣٣. الهداية في شرح بداية المبتدي، المؤلف: علي بن أبي بكر بن عبدالجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (ت: ٥٩٣هـ)، المحقق: طلال

يوسف، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

١٣٤. شرح زاد المستقنع، المؤلف: محمد بن محمد المختار الشنقيطي، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية: http://www.islamweb.net

١٣٥. شرح زاد المستقنع، المؤلف: أحمد بن محمد بن حسن بن إبراهيم الخليل.

١٣٦. موسوعة الأحياء المائية على الرابط: http://kenanaonline.com/users/Turtles/posts/200456

١٣٧. https://www.aspdkw.com

١٣٨. https://www.animals-wd.com

فهرس المحتويات

المقدمة ٧٠٩
التمهيد: تقسيم الصيد إلى برّيّ وبحريّ ٧١٢
المبحث الأول: التعريف بالتِّمساح، والألفاظ ذات الصلة ٧١٥
المطلب الأول: معنى التِّمساح ٧١٥
المطلب الثاني: صفات التّمساح، وغذاؤه، وتصنيفه ٧١٧
المطلب الثالث: الألفاظ ذات الصلة ٧١٩
المبحث الثاني: حكم أكل التمساح ٧٢٥
الخاتمة ٧٣٩
قائمة المصادر والمراجع ٧٤٠

فائدة: دعاء جامع

من الأدعية التي كان النبي ﷺ يكثر منها: ما جاء في صحيح البخاري عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كنت أخدم رسول الله ﷺ فكنت أسمعه كثيراً يقول: «اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن والعجز والكسل والبخل والجبن وضلع الدين وغلبة الرجال». قال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: "المكروه والوارد على القلب إن كان من أمر مستقبل يتوقعه أحدث الهم، وإن كان من أمر ماض فقد وقع أحدث الحزن، وتخلف العبد عن أسباب الخير والفلاح، إن كان لعدم قدرته فهو العجز، وإن كان لعدم إرادته فهو الكسل، وعدم النفع منه إن كان ببدنه فهو الجبن، وإن كان بماله فهو البخل، واستيلاء الغير على المال، إن كان بحق فهو من ضلع الدين، وإن كان بباطل فهو من قهر الرجال". الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، برقم (٢٨٩٣).

الجواب الكافي، لابن القيم (١/٤٩)، ولطائف الفوائد للأستاذ الدكتور سعد بن تركي الخثلان، (ص٩٢).

إبراء الرعية من الديون العامة والاستهلاكية وفق المسؤولية التضامنية للدولة

دراسة تأصيلية تحليلية

إعداد:
د. دهام كريم شبيب أبو خشبة الفضلي
الأستاذ المشارك بقسم الفقه المقارن والسياسة الشرعية
جامعة الكويت - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

ملخص البحث

هذا البحث دراسة تحليلية تأصيلية تناولت موضوع إبراء المواطنين من الديون الاستهلاكية والديون العامة المستحقة للدولة، وكان في تمهيد ومبحثين، فبدأ البحث بتعريف مفردات العنوان، ثم بيان مشروعية الإبراء من الديون من حيث العموم وحثّ الشريعة الإسلامية على ذلك، ثم بيان حكم إبراء المواطنين من الديون من خزانة المال العام، وتفصيل الأدلة الدالة على ذلك، ثم ذكر الاعتراض الوارد على جواز ذلك والرد عليه، ومن أهم النتائج فيه أن المسؤولية التضامنية بين المسلمين والتي دلت الأدلة عليها تقضي قيام الدولة بواجب مساعدة المدينين والغارمين برفع معاناتهم وتحقيق الحياة الكريمة لهم بسداد ما عليهم.

This research is an original doctrinal study on the issue of citizens› exonement of the consumer debt and public debt owed to the state, which started to study the legitimacy of the discharge of debts in general and urged the Islamic Sharia to do so, then to explain the judgment of citizens› exonement of debts from the public treasury. Elaborate the evidence and then state the objection to the admissibility and the response to it.

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 وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿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].

أما بعد

فإن أصدق الحديث كلام الله عز وجل، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشرُّ الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

إن من المسائل المعاصرة التي كثر الحديث والسؤال عنها في الآونة الأخيرة، مسألة إبراء الدولة المواطنين من الديون، والتي تُعرف بمقترح (إسقاط القروض البنكية والمصرفية والديون العامة عن الأفراد)، وهي من المواضيع العامة والهامة؛ لما لها من ارتباط في الشأن العام، ولما لها من تعلق بمؤسسات الدولة والمجتمع، ولأنها تمسّ شريحة كبيرة من أفراد المجتمع، وخاصة أصحاب الدخول المتوسطة والمتدنية، وأضحت تشكل هاجسًا اقتصاديًا مؤثرًا على المستوى المعيشي لهم.

وبما أن بعض المختصين والباحثين في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، يرون أن إسقاط القروض حلٌّ مناسبٌ لهذه القضية التي أرّقت كثيرًا من الأسر، ولقي هذا الأمر اهتمامًا كبيرا من الجهات الرسمية في بعض الدول، وتداولوه بمقترحات وقوانين تعالجه، فهو من المسائل المتعلقة بالاقتصاد والسياسة الشرعية العامة، وله تعلق بالجانب الفقهي، فهو بحاجة إلى تقعيد فقهي، وتنظير شرعي؛ لبيان الرأي الفقهي المناسب في شأنه، فأحببت المشاركة بهذا البحث لعلي أكون قد وفّقت فيه لبيان الرأي الفقهي المناسب.

الهدف من البحث:

إيجاد حكم شرعي مبني على القواعد والأصول الشرعية في إبراء ولي الأمر الرعية من الديون العامة والاستهلاكية من خزينة المال العام، والتي تُعرف بمسألة إسقاط الديون.

سبب اختيار الموضوع:

١. أهمية الموضوع العلمية؛ وذلك أنه يجمع بين الفقه العام وفقه السياسة الشرعية.

٢. لأن مسألة إبراء الرعية من الديون العامة والاستهلاكية باتت مسألة لها أثر في حياة الناس المالية والاقتصادية والاجتماعية، وهي بحاجة لرأي شرعي يبين الحكم فيها.

٣. لأنها من المسائل التي لم أقف فيها على بحث علمي رصد فيها الرأي الفقهي المؤصّل، والجواب على ما يعترض عليه من شبهة.

مشكلات البحث:

١. قلة المصادر الفقهية التي تناولت هذه المسألة، وخاصة مصادر السياسة الشرعية للدولة الإسلامية في جانب مشكلة ديون الرعية، وكذلك المصادر الاقتصادية العامة كون هذه المسألة اقتصادية.

٢. أن طبيعة البحوث الأكاديمية لا تحتمل الإطالة، وهذه القضايا ترتبط بجوانب اقتصادية واجتماعية لها أثر في إيجاد الحلول المالية المناسبة؛ لذلك لم أتناول ذكر الآثار الاقتصادية والاجتماعية لها، ولا الحلول المقترحة وبيان حكمها، واكتفيت ببيان أصل المسألة.

منهجي في البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي والتحليلي، فاستقصيت الأدلة في المسألة، وأقوال الفقهاء، ثم نظرت فيما استنبطه أهل العلم من هذه الأدلة وما دلت عليه، ثم حللت ذلك، ومن ثم أصّلت المسألة وقعّدتها بأدلتها وأقوال الفقهاء فيها، وأوردت شبهة المعترضين على ما تحصّل لدي من رأي في المسألة، وأجبت عليها، مع التزام منهج التوثيق لما نقلت من المصادر الأصيلة، وعزوت الآيات، وخرّجت الأحاديث والآثار وفق المنهج المتبع بمثل ذلك.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسات وبحوث مطبوعة كتبت حول هذا الموضوع في الجانب الفقهي، وغاية ما وقفت عليه آراء تناولتها الصحف اليومية حول ما أثارته المقترحات المقدمة من قبل أعضاء مجلس الأمة الكويتي، وكلها تدور حول من يرى جواز ذلك ومن يدفعه بشبهة عدم العدل فيها، وقد تناولت ذلك في البحث، إلا أن هناك دراسة بعنوان (أحكام مسؤولية الأمة التضامنية وحقوق الإنسان التعاونية في الفقه الاجتماعي الإسلامي) للأستاذ الدكتور خالد رشيد الجميلي، من مطبوعات دار العصماء بدمشق، وهذه الدراسة تناولت القضايا الاجتماعية بشكل عام والتي يبرز فيها جانب المسؤولية التضامنية، وعقد فيها مطلبًا بعنوان (النفحة الثامنة عشرة: المسؤولية التضامنية في إبراء ذمم الغارمين) ثم ذكر فيها خمسة روافد وهي: الإنظار، والتصدق، وتعهد الدولة بإبراء ذمة الغارمين، والزكاة، والحمالة. وقد جعل للرافد الثالث وهو الذي يعنينا في بحثنا في حدود أربع صفحات جاء فيها ذكر بعض الأدلة في وفاء النبي ﷺ لديون من توفي ولم يسدّد من الصحابة.

وهذه الدراسة وإن كانت تناولت هذا الجانب؛ إلا أن الدراسة التي أقدمها في هذا البحث تختلف عنها بأنها: استقصت فيها كل الأدلة حول المسألة، ونقلت أقوال الفقهاء والعلماء، وأجابت عن شبهة الاعتراض على ما توصلت إليه من رأي.

خطة البحث:

وقد قسّمت البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

فالمقدمة في بيان أهمية الموضوع، والهدف منه، وسبب الاختيار، ومشكلة البحث، والمنهج المتبع فيه، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

ثم المبحث التمهيدي: في تعريف مفردات عنوان البحث. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف إبراء الدَّين في اللغة والاصطلاح والفرق بينه وبين إسقاطه.

المطلب الثاني: تعريف الدَّين في اللغة والاصطلاح وأقسامه.

المطلب الثالث: تعريف المسؤولية التضامنية.

ثم المبحث الأول: في مشروعية الإبراء من الديون. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الأدلة من القرآن الكريم على مشروعية الإبراء.

المطلب الثاني: الأدلة من السنة النبوية على مشروعية الإبراء.

ثم المبحث الثاني: في حكم الإبراء من الديون من قبل ولي الأمر عن الرعية. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: كون هذه المسألة من المسائل المتعلقة بأعمال ولي الأمر وتصرفاته.

المطلب الثاني: تصرف ولي الأمر في هذه المسألة منوط بتحقيق المصالح وجلبها، ودفع المفاسد ومنعها.

المطلب الثالث: مدى تحقق العدالة بين أفراد الأمة في إبراء المدينين.

ثم الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث التمهيدي

التعريف بمفردات عنوان البحث

المطلب الأول

تعريف إبراء الدين في اللغة والاصطلاح، والفرق بينه وبين إسقاطه

من المناسب في هذا البحث أن نُبين في أوله معنى (الإبراء) لغة واصطلاحًا، والألفاظ ذات الصلة في معنى الإبراء مما يتعلق في موضوع بحثنا.

تعريف الإبراء لغة:

الإبراء مأخوذ من البرء وهو خلاص الشيء من غيره، يقال: برأ المريض من مرضه والمدين من دينه أي تخلص منه، وهو بمعنى الإسقاط والمسامحة والعفو، يقال: برئ من الدين وأبرأه من الدين أي سامحه وعفى عنه وأسقط عنه الدين[1].

ويأتي البرء بمعنى الخلق والإيجاد، ومنه قوله تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ أَن نَّبۡرَأَهَآۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ﴾ [الحديد: ٢٢].

ويأتي بمعنى الإنذار والإعذار ومنه قوله تعالى: ﴿بَرَآءَةٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ﴾ [التوبة: ١].

ويأتي بمعنى المجانبة والبعد ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦٓ إِنَّنِي بَرَآءٞ مِّمَّا تَعۡبُدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٦].

الإبراء اصطلاحًا:

تنوعت عبارات الفقهاء في تعريف الإبراء في اصطلاحهم، والسبب في ذلك هو

(١) انظر: لسان العرب مادة (برأ) ١/٢٢- ٢٥، القاموس المحيط ٤٢، المصباح المنير ١، تاج العروس ١/١٤٥- ١٤٨.

استعمالهم لمصطلح (الإبراء) في مواضع متعددة، وفي كل موضع يختلف معناه عن الآخر، وفي كل موضع له مفهوم مغاير، وأيضًا في الموضع الواحد اختلفت حقيقته بين فقيه وآخر، إلا أن ما يعنينا في هذه المصطلحات هو الإبراء المتعلق بالديون وإسقاطها؛ لذلك سنعرف الإبراء من الديون عند الفقهاء.

فقد عرّفه الحنفية بعدة تعريفات فقالوا هو: إسقاطُ وهِبةُ الدين ممن عليه الدين[١]. وقالوا أيضًا: هو حطُ وتنزيلُ قسم من الحق الذي في ذمة شخصٍ أو كله[٢].

فالحنفية يرون أن الإبراء من الديون تمليك من وجهٍ، وإسقاط من وجه آخر؛ لأن الإبراء من الدين وإن كان فيه معنى الإسقاط إلا أن فيه معنى التمليك[٣].

وعرّفه المالكية بأنه: إسقاط ما يثبت في الذمة[٤].

ومعنى ذلك أنه يجري في الديون دون الأعيان، ففيه نقل للملك لما في الذمة فقط، فلا يصح عندهم أن تقول: أبرأتك من داري أو مزرعتي التي تحت يدك. لأنها عين، والأعيان لا تسقط، فاختص الإبراء عندهم بإسقاط ما في الذمة[٥].

وعرّفه الشافعية: بأنه إسقاط ما في الذمة أو تمليكه[٦]. وقال بعضهم هو: تمليكٌ في حق من له الدَّيْن، إسقاطٌ في حق المديون[٧].

وعرّفه الحنابلة: إسقاط حق وليس بتمليك[٨].

ونلاحظ أن هذه التعاريف كلها متفقة أن الإبراء من الدين الذي يشغل الذمة هو

(١) انظر: غمز عيون البصائر ١٧/٣.
(٢) انظر: درر الحكام ٦٧/٤.
(٣) انظر: بدائع الصنائع ١٨٩/٧، البحر الرائق ١٠٧/٨، مجمع الأنهر ٥٠٨/٣، حاشية ابن عابدين ٦٦/٨.
(٤) انظر: الذخيرة ٤٢/١١، مواهب الجليل ٢٣٢/٥، الشرح الكبير للدرير ٣٧٨/٣، حاشية الدسوقي ٩٩/٤.
(٥) انظر: المصادر السابقة.
(٦) انظر: أسنى المطالب ١٥٦/٢، مغني المحتاج ١٢٩/٢.
(٧) انظر: المنثور للزركشي ٨١/١.
(٨) انظر: المغني ١٩٧/٧، الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقي ٧٠٥/٣.

إسقاطٌ له، ولكنها مختلفة في كونه تمليك له أو ليس بتمليك، والراجح أنه إسقاط وليس بتمليك، لذلك يمكن القول إن التعريف المختار للإبراء هو: إسقاط صاحبُ الحق حقًا له في ذمة آخر أو قِبلَه[١].

المطلب الثاني
تعريف الدين في اللغة والاصطلاح وأقسامه

ومن الألفاظ ذات الصلة بالإبراء من الديون لفظ الإسقاط، وسنعرفه لغة واصطلاحًا.

أما الإسقاط في اللغة:

فإنه يأتي بمعنى إخراج الشيء، وإنزاله، وإزالته فهو بمعنى الإزالة[٢].

وأما في الاصطلاح:

فهو إزالة الملك أو الحق لا إلى مالك أو مستحق، بعوض أو بغير عوض[٣].

وهو بهذا التعريف أعم من الإبراء؛ لأن الإبراء من الديون إسقاط بدون عوض، وأما الإسقاط فقد يكون بعوض أو بغير عوض[٤].

وبذلك نعرف أن إسقاط الديون على قسمين:

القسم الأول: إسقاط بعوض، كأنه يضع عنه بعض الدين أو كله، مقابل أن يعطيه شيئًا من المنقول أو العقار.

(١) انظر: الكليات للكفوي ٣٣، درر الحكام شرح المجلة العدلية ١١/٤ المادة ١٥٣٧، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية ١٣.

(٢) انظر: لسان العرب مادة (سقط) ١٨٧/٩- ١٩٢، القاموس المحيط ٨٦٦، المصباح المنير ١٠٦.

(٣) انظر: المبسوط ١٠٤/٧، حاشية ابن عابدين ٦٣٩/٣، الذخيرة ١٥٢/١، شرح منتهى الإرادات ١٢٢/٣، معجم المصطلحات المالية ٦٠، الموسوعة الفقهية ٢٢٥/٤.

(٤) انظر: الفروق الفقهية للقرافي ١١٠/٢، المغني ٣٨٤/٥.

القسم الثاني: إسقاط بدون عوض، وهو الإبراء من الدين أو بعضه دون مقابل[١].

وأما الإبراء من الديون فينقسم باعتبار مقدار الدين إلى قسمين:

القسم الأول: إبراءٌ كلي، وهو ا لإبراء مما في الذمة من دين.

القسم الثاني: وإبراءٌ جزئي، وهو الإبراء من بعض الدين[٢].

وأما الدين: لغة:

ما يتدينه الإنسان، من المداينة والقرض إذا أعطى آخر مالًا إلى أجل، يقال: دنت الرجل أخذت منه دينًا وأدنته جعلته دائنًا، ومنه قوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢][٣].

وأما الدين في الاصطلاح:

فله معنيان، عام وخاص:

فأما المعنى العام: فهو لزوم حق في الذمة.

وأما المعنى الخاص فقيل هو: ما يثبت في الذمة من مال في معاوضة أو إتلاف أو قرض.

وقيل هو: ما يثبت في الذمة من مال بسبب يقتضي ثبوته[٤].

وتنقسم الديون التي يتعامل بها الناس اليوم باعتبار الدائن إلى قسمين:

القسم الأول: القروض العامة، وهي ما تقرضه مؤسسات الدولة للأفراد.

(١) انظر: المصادر السابقة.

(٢) انظر: شرح ابن بطال على البخاري ٥١٨/٦، التوضيح لشرح الجامع الصحيح ١٥ /٤١٧، معجم المصطلحات المالية ١٤.

(٣) انظر: المفردات في غريب القرآن ١٧٥، القاموس المحيط ١٥٤٦، المصباح المنير ٧٨، الدر النقي ٤٩٣.

(٤) انظر: الدر النقي ٣٤٨، ٤٩٣، حاشية ابن عابدين ١٥٧/٥، نهاية المحتاج ١٣٠/٣-١٣١، كشاف القناع ٣١٣/٣، دراسات في أصول المداينات ٨، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية ٢٠٨.

وهذا القسم على أنواع:

الأول: القروض الإسكانية والعقارية، كقرض البناء والشراء.

الثاني: القروض الاجتماعية، كقرض الزواج.

الثالث: قروض المشروعات التجارية والحرفية، كقرض المشروعات الصغيرة.

القسم الثاني: القروض الخاصة، وهي ما تقرضه المؤسسات الخاصة كالبنوك والمصارف والمؤسسات المالية التجارية.

وهذا القسم الثاني يتنوع بحسب سبب الاقتراض إلى أنواع:

النوع الأول: قروض استهلاكية.

النوع الثاني: قروض عقارية.

النوع الثالث: قروض تجارية[1].

المطلب الثالث
تعريف المسؤولية التضامنية

من الألفاظ التي ذكرتها في عنوان البحث وستتكرر معنى فيه لفظ المسؤولية التضامنية، وسنعرف كل لفظ منهما منفردًا ثم نعرّف تركيب (المسؤولية التضامنية).

أما المسؤولية: فهي من سأل يسأله مسألة فهو مسئول عن كذا، وهو الذي يتحمل أعباء ما كُلِّف به، ومنه قوله في الحديث: كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته[2].

(١) هذا التقسيم للقروض بناءً على ما تصدره البنوك من خطابات في تعاملها مع الناس، سواءً البنوك الخاصة أو التابعة للدولة، وهناك تقسيمات أخرى لكن ما ذكرته هو الذي يعنينا في بحثنا. وقد سبق أن اسقطت بعض الدول الديون عن مواطنيها، وأبرأت ذممهم من القروض المستحقة، ومن التجارب السابقة ما قامت به الحكومة الكويتية في عام ١٩٩٢م من إسقاط الديون المستحقة للدولة على المواطنين بعد تحرير الكويت من الغزو، وقانون المديونيات الصعبة رقم ٣٢ لسنة ١٩٩٢م.

(٢) انظر: القاموس المحيط ١٣٠٨، المصباح المنير ١١٣.

وعرفها بعضهم بأنها: شعور الانسان بالالتزام نحو أمر ماء سواء أكان ماديًا أو معنويًا أو أخلاقيًا[١].

وأما التضامنية: فهي من الضمان وهو: الالتزام والكفالة والحفظ والرعاية[٢].

وعلى ذلك فالمسؤولية التضامنية هي: التزام الأمة التي ترتبط برابط الدين فيما بينها بدفع الضرر عنها أو عن أفرادها سواءً كان شخصيًا أو ماليًا[٣].

(١) انظر: دستور الأخلاق ١٣٦، المعجم الوسيط. ٤١١/١.

(٢) انظر: القاموس المحيط ١٥٦٤، المصباح المنير ١٣٨، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية ٢٩١، القاموس الفقهي ٢٢٤- ٢٢٥.

(٣) انظر: المصادر السابقة، أحكام مسؤولية الأمة التضامنية ١١.

المبحث الأول
مشروعية الإبراء من الديون

المطلب الأول
الأدلة من القرآن الكريم على مشروعية الإبراء

في هذا المبحث أُبين حكم الإبراء من الديون عمومًا:

أجمع الفقهاء من حيث الأصل على مشروعية الإبراء من الديون، بل ذهب عامة الفقهاء إلى أنه مستحب ومندوب إليه؛ ذلك لأنه نوع إحسان وتفضل، فإن كان المدين معسرًا كان الإبراء تخفيفًا عليه وإحسانًا إليه، وإن كان غير معسر فهو بر وصلة ومودة(١).

قال ابن بطال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولا خلاف بين العلماء أنه لو حلله من جميع الدين، أو أبرأ ذمته أنه جائز. فكذلك إذا حلله من بعضه(٢).

وقد دل على مشروعية الإبراء من الديون، والسماحة بوضعها، أو بوضع شيء منها عن الغرماء، أدلة كثيرة من الكتاب والسنة، فأما الكتاب فقوله تعالى -في آية المداينة-: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨٠] قال الشيخ عبدالرحمن بن سعدي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير هذه الآية: وإن تصدق عليه غريمه بإسقاط الدين كله، أو بعضه فهو خير له، ويهون على العبد التزام الأمور الشرعية، واجتناب المعاملات الربوية، والإحسان إلى المعسرين علمُه بأن له يومًا يرجع فيه إلى الله، ويوفيه عمله، ولا يظلمه مثقال ذرة(٣).

(١) انظر: الإجماع لابن المنذر ١٥٥، مغني المحتاج ٢/٢.
(٢) شرح ابن بطال على صحيح البخاري ٥١٨/٦.
(٣) تفسير ابن سعدي ٩٥٩.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ -عند تبويب البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في صحيحه في كتاب البيوع (باب: من أنظر معسرًا) وقد أورد حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: كان تاجرٌ يُداين الناس، فإذا رأى معسرًا قال لفتيانه: تجاوزوا عنه لعل الله أن يتجاوز عنا، فتجاوز الله عنه[1]-. قال: واختلف السلف في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾، فروى الطبري وغيره من طريق إبراهيم النخعي ومجاهد وغيرهما أن الآية نزلت في دين الربا خاصة، وعن عطاء أنها عامة في دين الربا وغيره، واختار الطبري أنها نزلت نصًا في دين الربا ويلتحق به سائر الديون لحصول المعنى الجامع بينهما، فإذا أعسر المديون وجب إنظاره ولا سبيل إلى ضربه ولا إلى حبسه[2]. ثم قال: ويدخل في لفظ التجاوز الإنظار والوضيعة وحسن التقاضي[3].

المطلب الثاني
الأدلة من السنة النبوية على مشروعية الإبراء

وقد جاءت جملة من الأحاديث تدل على مشروعية الإبراء:

١. جاء عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا قالت: سمع رسول الله ﷺ صوت خُصُوم بالباب عاليةً أصواتُهما، وإذا أَحدُهما يَسْتَوْضِعُ الآخر وَيَسْتَرْفِقُهُ في شيءٍ، وهو يقول: والله لا أفعل، فخرج عليهما رسول الله ﷺ فقال: «أين المُتَأَلِّي على الله لا يفعل المعروف؟» فقال: أنا يا رسول الله، فَلَه أيّ ذلك أحبَّ[4].

قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وفي هذا الحديث الحض على الرفق بالغريم

(١) رواه البخاري في صحيحه كتاب: البيوع. باب: من أنظر معسرا. (ح ٢٠٧٨). ومسلم في صحيحه كتاب: المساقاة. باب: فضل إنظار المعسر. (ح ١٥٦٢).

(٢) فتح الباري ٤/٣٦١- ٣٦٢.

(٣) فتح الباري ٤/٣٦٢.

(٤) صحيح البخاري كتاب: الصلح، باب: هل يشير الإمام بالصلح؟ (ح ٢٧٠٥). صحيح مسلم كتاب: المساقاة، باب: استحباب الوضع من الدين.

والإحسان إليه بالوضع عنه[١].

٢. عنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: كَانَ تَاجِرٌ يُدَايِنُ النَّاسَ فَإِذَا رَأَى مُعْسِرًا قَالَ لِفِتْيَانِهِ تَجَاوَزُوا عَنْهُ لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَتَجَاوَزَ عَنَّا فَتَجَاوَزَ اللهُ عَنْهُ[٢].

٣. عن عبدالله بن أبي قتادة أن أبا قتادة طلب غريمًا له، فتوارى عنه، ثم وجده، فقال: إني معسرٌ. فقال: الله. قال: الله. قال: فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُنْجِيَهُ اللهُ مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلْيُنَفِّسْ عَنْ مُعْسِرٍ أَوْ يَضَعْ عَنْهُ[٣].

٤. عنْ أَبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا أَوْ وَضَعَ لَهُ، أَظَلَّهُ اللَّهُ يَوْمَ القِيامَةِ تَحْتَ ظِلِّ عَرْشِهِ يَوْمَ لا ظِلَّ إلاَّ ظِلُّهُ[٤].

٥. عن كعب بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه كان له على عبدالله بن أبي حدرد الأسلمي دينٌ، فلقيه فلزمه، فتكلما حتى ارتفعت أصواتهما، فمر بهما رسول الله ﷺ فقال: يا كعب. وأشار بيده، كأنه يقول: النصف، فأخذ نصف ما عليه، وترك نصفًا[٥].

قال ابن الملقن رَحِمَهُ اللَّهُ: وفيه (أي الحديث) الحط عن الغريم إذا سأل، وحضه على ذلك[٦].

(١) فتح الباري ٣٦٣/٥. وانظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح ١٧ /٨٢.

(٢) صحيح البخاري كتاب: البيوع. باب: من أنظر معسرًا. (ح ٢٠٧٨)، صحيح مسلم كتاب: المساقاة. باب: فضل إنظار المعسر. (ح ١٥٦٢).

(٣) رواه مسلم في صحيحه كتاب: المساقاة. باب: فضل إنظار المعسر (ح ١٥٦٣).

(٤) رواه الترمذي في السنن كتاب: البيوع. باب: ما جاء في إنظار المعسر. (ح ١٣٠٦) وحسنه الترمذي، ورواه أحمد في (المسند) ٣٢٩/١٤ (ح ٨٧١١) وصحح إسناده محقق المسند.

(٥) رواه البخاري في صحيحه كتاب: الخصومات. باب: في الملازمة. (ح ٢٤٢٤). ومسلم في صحيحه كتاب: المساقاة. باب: استحباب الوضع من الدين. (ح ١٥٥٨).

(٦) التوضيح لشرح الجامع الصحيح ١٧ /٨٤.

٦. عن جابر بن عبدالله الأنصاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن أباه قُتل يوم أحد شهيدًا وعليه دينٌ، فاشتد الغرماء في حقوقهم، فأتيت النبي ﷺ فسألهم أن يقبلوا تمر حائطي ويُحللوا أبي، فأبوا، فلم يعطهم النبي ﷺ حائطي، وقال: سنغدو عليك، فغدا علينا حين أصبح، فطاف في النخل ودعا في ثمرها بالبركة، فجددتها فقضيتهم، وبقي لنا من تمرها[١].

قال الإمام البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ -مبوبًا على هذا الحديث في صحيحه-: باب إذا قضى دون حقه أو حلله فهو جائز. قال ابن الملقن رَحِمَهُ اللَّهُ -في شرحه على هذا الحديث-: قلت: عرض ذلك النبي ﷺ فأبوا، ولا خلاف بين العلماء أنه لو حلّله من جميع الدين وأبرأ ذمته أنه جائز، فكذلك إذا حلله من بعضه. ثم قال أيضا: وفيه: مشي الإمام في حوائج الناس واستشفاعه في الديون[٢].

قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ -في التعليق على تبويب البخاري-: قال ابن بطال[٣]: لأنه يجوز أن يقضي دون الحق بغير محاللة، ولو حلّله من جميع الدين جاز عند جميع العلماء، فكذلك إذا حلّله من بعضه. انتهى. ووجهه ابن المنير بأن المراد إذا قضى دون حقه برضا صاحب الدين، أو حلّله صاحب الدين من جميع حقه فهو جائز، ثم أورد فيه حديث جابر في دين أبيه، وفيه (فسألتهم أن يقبلوا تمر حائطي ويحللوا أبي) وهذا القدر هو المراد في هذه الترجمة[٤].

وأيضًا ترجم عليه الإمام البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ في كتاب الاستقراض بقوله: باب الشفاعة في وضع الدين. قال ابن الملقن رَحِمَهُ اللَّهُ -في شرحه لهذا الباب-: قال الخطابي: وفيه: الشفاعة في وضع الشطر، والذي في الحديث بعضًا من دينه[٥].

(١) رواه البخاري في صحيحه كتاب: الاستقراض. باب: إذا قضى دون حقه أو حلله فهو جائز. (ح ٢٣٩٥).
(٢) التوضيح لشرح الجامع الصحيح ١٥ /٤١٧.
(٣) شرح ابن بطال على البخاري ٥١٨/٦.
(٤) فتح الباري ٥ /٧٣.
(٥) التصريح لشرح الجامع الصحيح ١٥ /٤٥٣. وانظر كلام الخطابي في أعلام الحديث ١٢٠٢/٢.

وأيضًا ترجم له الإمام البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتاب الهبة بقوله: باب إذا وهب دينًا على رجل. قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ -معلقًا على هذه الترجمة-: قوله (باب إذا وهب دينًا على رجل) أي صح ولو لم يقبضه منه ويقبض له، قال ابن بطال رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1]: لا خلاف بين العلماء في صحة الإبراء من الدين إذا قبل البراءة[2]. وقال ابن الملقن رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ولا خلاف بين العلماء أن من كان عليه دين لرجل فوهبه له ربه أو أبرأه منه، وقبل البراءة أنه لا يحتاج فيه إلى قبض؛ لأنه مقبوض في ذمته، وإنما يحتاج في ذلك إلى قبول الذي عليه الدين؛ لأنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ سأل غرماء أبي جابر أن يقبضوا ثمر حائطه ويحللوه من بقية دينه، فكان ذلك إبراء لذمة جابر لو رضوا بما دعاهم إليه رسول الله، ولم يكن يعرف ذلك إلا بقولهم: قد قبلنا ذلك ورضينا، فلم يتم التحلل في ذلك إلا بالقول[3].

قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وفيه (أي حديث جابر) مشي الإمام في حوائج رعيته، وشفاعته عند بعضهم في بعض[4].

(١) شرح ابن بطال على البخاري ٧ /١١٩.
(٢) فتح الباري ٥/٢٦٥.
(٣) التصريح لشرح الجامع الصحيح ١٦ /٣٦٨.
(٤) فتح الباري ٦/٦٨٨.

المبحث الثاني
حكم الإبراء من الديون من قبل ولي الأمر عن الرعية

تعتبر مسألة تعهد الدولة بإبراء الرعية (المواطنين) من الديون العامة أو الديون الاستهلاكية من المسائل المعاصرة التي لم يسبق بحثها عند الفقهاء بمفهومها المعاصر والحديث -بحسب ما وقفت عليه-، وقد تناولتها الآراء الفقهية المعاصرة بصورة مرسلة، وبآراء وفتاوى عامة، دون تقعيد فقهي، يحرر المسألة، ويؤصلها، ويجمع الأقوال والأدلة، وينظر في مواردها ومعانيها ومقاصدها.

وحتى نصل في هذه المسألة إلى معرفة حكمها الفقهي المؤصل، وما يترتب عليه من أثر، لابد من بيان أمرين لهما أثر كبير في ذلك، وعليهما يُبنى حكم هذه المسألة، وسنتناول ذلك في المطالب التالية.

المطلب الأول
كون هذه المسألة من المسائل المتعلقة بأعمال ولي الأمر وتصرفاته

أما الأمر الأول منهما فهو: أن هذه المسألة تعدّ من المسائل المتعلقة بأعمال ولي الأمر وتصرفاته، والذي يمثله اليوم مؤسسات الدولة وأجهزتها وأنظمتها، وخاصة المالية منها، ومدى مسؤولية الدولة التضامنية تجاه الرعية والأفراد والمواطنين في قضاء ديونهم ورفع معاناتهم، وتحقيق حياة كريمة لهم.

وأما الأمر الثاني فهو: أن تصرف ولي الأمر في الشأن العام منوط بتحقيق المصالح وجلبها، ودفع المفاسد ومنعها، ورفع المشقة عن الرعية والأمة ما أمكن إلى ذلك سبيل، مع السعي في تحقيق العدل وتحريه في ذلك، ومن ذلك إسقاط الديون عنهم وإبراؤهم منها، وتعويضهم عما يلحقهم من الضرر

المادي، وإعطاؤهم ما يناسبهم من النفقات في حل ما يجدونه من مشكلات، التزامًا منه بالمسؤولية التضامنية تجاه الرعية، وقد ورد ما يدل على ذلك.

أما الأمر الأول:

وهو أن هذه المسألة تعدّ من المسائل المتعلقة بأعمال ولي الأمر وتصرفاته، والذي يمثله اليوم مؤسسات الدولة وأجهزتها وأنظمتها، وخاصة المالية منها:

فإن الناظر في هذه المسألة يجد أنها من المسائل المتعلقة بأعمال ولي الأمر وتصرفاته، وأنه من اختصاص الدولة بمؤسساتها وأجهزتها وأنظمتها، وذلك أن أعمال ولي الأمر وتصرفاته تتعلق بالولايات العامة للدولة، ومن ذلك الولاية المالية لبيت مال المسلمين وتنظيم أعمالهم المالية، كما تتعلق بسائر الولايات الأخرى كالسياسية والقضائية والتنظيمية والأمنية وغيرها من التصرفات التي تتعلق بأعمال ولي الأمر.

والأصل في تصرفات ولي الأمر أن تكون قائمة على جلب المصالح وتكثيرها، وحماية حقوق الرعية جماعات وأفرادًا، والسعي في النهوض بها على أكمل وجه وأتمه، ودفع المفاسد عنهم وتقليلها، حتى في تنظيم أمورهم المعيشية وتعاملاتهم التجارية والمالية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وجميع هذه الولايات هي في الأصل ولاية شرعية ومناصب دينية، فأي من عدل في ولاية من هذه الولايات فساسها بعلم وعدل وأطاع الله ورسوله بحسب الإمكان، فهو من الأبرار الصالحين، وأي من ظلم وعمل فيها بجهل فهو من الفجار الظالمين... ويدخل في المنكرات ما نهى الله عنه ورسوله من العقود المحرمة مثل عقود الربا والميسر... وكذلك المعاملات الربوية سواء كانت ثنائية أو ثلاثية إذا كان المقصود بها جميعها أخذ دراهم بدراهم أكثر منها إلى أجل... ومن هنا يتبين أن السعر منه ما هو ظلم لا يجوز، ومن ما هو عدل جائز فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباحه الله لهم: فهو حرام. وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم

على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل؛ ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل: فهو جائز، بل واجب.

... والمقصود هنا: أن هذه الأعمال التي هي فرض على الكفاية متى لم يقم بها غير الإنسان صارت فرض عين عليه، لا سيما إن كان غيره عاجزًا عنها، فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجبًا يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة على عوض المثل.

... وهذه المسائل لبسطها موضع آخر، والمقصود هنا أن ولي الأمر إن أجبر أهل الصناعات على ما تحتاج إليه الناس من صناعاتهم كالفلاحة والحياكة والبناية فإنه يقدر أجرة المثل؛ فلا يمكن المستعمل من نقص أجرة الصانع عن ذلك، ولا يمكن الصانع من المطالبة بأكثر من ذلك حيث تعين عليه العمل، وهذا من التسعير الواجب... وأما في الأموال فإذا احتاج الناس إلى سلاح للجهاد فعلى أهل السلاح أن يبيعوه بعوض المثل، ولا يمكنون من أن يحبسوا السلاح حتى يتسلط العدو أو يبذل لهم من الأموال ما يختارون... فإذا وجب عليه أن يجاهد بنفسه وماله فكيف لا يجب عليه أن يبيع ما يحتاج إليه في الجهاد بعوض المثل؟... وأما إذا امتنع الناس من بيع ما يجب عليهم بيعه فهنا يؤمرون بالواجب ويعاقبون على تركه، وكذلك من وجب عليه أن يبيع بثمن المثل فامتنع أن يبيع إلا بأكثر منه، فهنا يؤمر بما يجب عليه؛ ويعاقب على تركه بلا ريب... فإذا كان الشارع يوجب إخراج الشيء من ملك مالكه بعوض المثل لحاجة الشريك إلى إعتاق ذلك، وليس للمالك المطالبة بالزيادة على نصف القيمة، فكيف بمن كانت حاجته أعظم من الحاجة إلى إعتاق ذلك النصيب؟ مثل حاجة المضطر إلى الطعام واللباس وغير ذلك... فأما إذا قدر أن قومًا اضطروا إلى سكنى في بيت إنسان إذا لم يجدوا مكانا يأوون إليه إلا ذلك البيت فعليه أن يسكنهم... فهل عليه بذله بأجرة المثل لا بزيادة؟ فيه قولان للعلماء في مذهب أحمد وغيره، والصحيح وجوب بذل ذلك مجانًا إذا كان صاحبها مستغنيًا عن تلك المنفعة

وعوضها كما دل عليه الكتاب والسنة... والمنافع التي يجب بذلها نوعان: منها ما هو حق المال؛ كما ذكره في الخيل والإبل وعارية الحلي، ومنها: ما يجب لحاجة الناس.

وأيضًا فإن بذل منافع البدن يجب عند الحاجة كما يجب تعليم العلم، وإفتاء الناس، وأداء الشهادة، والحكم بينهم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد وغير ذلك من منافع الأبدان، فلا يمنع وجوب بذل منافع الأموال للمحتاج[1].

وقال أيضًا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وأما المصارف فالواجب أن يبدأ في القسمة بالأهم من مصالح المسلمين العامة: كعطاء من يحصل للمسلمين به منفعة عامة... ومن المستحقين: ذوو الحاجات؛ فإن الفقهاء قد اختلفوا هل يقدمون في غير الصدقات، من الفيء ونحوه على غيرهم؟ على قولين في مذهب أحمد وغيره، منهم من قال: يقدمون، ومنهم من قال: المال استحق بالإسلام، فيشتركون فيه، كما يشترك الورثة في الميراث. والصحيح أنهم يقدمون؛ فإن النبي ﷺ كان يقدم ذوي الحاجات، كما قدمهم في مال بني النضير، وقال عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: ليس أحد أحق بهذا المال من أحد: إنما هو الرجل وسابقته، والرجل وغناؤه، والرجل وبلاؤه، والرجل وحاجته. فجعلهم عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أربعة أقسام: الأول: ذوو السوابق... الثاني: من يغني عن المسلمين في جلب المنافع لهم كولاة الأمر... الثالث: من يبلي بلاء حسنًا في دفع الضرر عنهم كالمجاهدين... الرابع: ذوو الحاجات... ولا يجوز للإمام أن يعطي أحدًا ما لا يستحقه لهوى نفسه من قرابة بينهما أو مودة ونحو ذلك... لكن يجوز -بل يجب- الإعطاء لتأليف من يحتاج إلى تأليف قلبه، وإن كان هو لا يحل له أخذ ذلك، كما أباح الله تعالى في القرآن العطاء للمؤلفة قلوبهم من الصدقات، وكما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم من الفيء ونحوه، وهم السادة المطاعون في عشائرهم، كما كان النبي ﷺ يعطي الأقرع بن حابس سيد بني تميم... ففي الصحيحين عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: بعث علي وهو باليمن بذهيبة في تربتها إلى رسول الله ﷺ فقسمها رسول الله ﷺ بين أربعة: الأقرع بن حابس الحنظلي، وعيينة بن حصن

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨ /٦٨، ٧٣، ٧٦، ٨٢، ٨٦، ٨٧، ٩٥، ٩٧، ٩٨، ٩٩.

الفزاري، وعلقمة بن علاثة العامري، وزيد الخير الطائي سيد نبهان. قال: فغضبت قريش والأنصار، فقالوا: يعطي صناديد نجد ويدعنا: فقال رسول الله ﷺ: إني أنما فعلت ذلك لتأليفهم. فجاء رجل كث اللحية... فقال: اتق الله يا محمد. فقال رسول الله ﷺ: فمن يتق الله إن عصيته؟ أيأمنني على أهل الأرض ولا تأمنوني؟!... وعن رافع بن خديج رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: أعطى رسول الله ﷺ أبا سفيان بن حرب، وصفوان بن أمية، وعيينة بن حصن والأقرع بن حابس، كل إنسان منهم مائة من الإبل، وأعطى عباس بن مرداس دون ذلك، فقال عباس بن مرداس: أتجعل نهبي ونهب العبيد بين عيينة والأقرع... قال أتم له رسول الله ﷺ مائة. رواه مسلم. والمؤلفة قلوبهم نوعان: كافر ومسلم... وهذا النوع من العطاء وإن كان ظاهره إعطاء الرؤساء وترك الضعفاء، كما يفعل الملوك، فالأعمال بالنيات، فإذا كان القصد بذلك مصلحة الدين وأهله كان من جنس عطاء النبي ﷺ وخلفائه، وإن كان المقصود العلو في الأرض والفساد، كان من جنس عطاء فرعون، وإنما ينكره ذوو الدين الفاسد كذي الخويصرة الذي أنكره على النبي ﷺ حتى قال فيه ما قال، وكذلك حزبه الخوارج أنكروا على أمير المؤمنين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ما قصد به المصلحة... وهؤلاء أمر النبي ﷺ بقتالهم؛ لأن معهم دينًا فاسدًا لا يصلح به دنيا ولا آخرة، وكثيرًا يشتبه الورع الفاسد بالجبن والبخل، فإن كلاهما فيه ترك، فيشتبه ترك الفساد؛ لخشية الله تعالى بترك ما يؤمر به من الجهاد والنفقة: جبنًا وبخلًا، وقد قال النبي ﷺ: شر ما في المرء شح هالع وجبن خالع. قال الترمذي: حديث صحيح. وكذلك قد يترك الإنسان العمل ظنًّا، أو إظهارا أنه ورع؛ وإنما هو كبر وإرادة للعلو، وقول النبي ﷺ: إنما الأعمال بالنيات. كلمة جامعة كاملة، فإن النية للعمل، كالروح للجسد... وقد قال الله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ﴾ [البلد: ١٧]، وفي الأثر: أفضل الإيمان: السماحة والصبر. فلا تتم رعاية الخلق وسياستهم إلا بالجود الذي هو العطاء، والنجدة التي هي الشجاعة، بل لا يصلح الدين والدنيا إلا بذلك... وهو كثير في الكتاب والسنة وهو مما اتفق عليه أهل الأرض، حتى إنهم يقولون في الأمثال العامية: لا طعنة ولا جفنة. ويقولون: لا فارس الخيل ولا وجه العرب.

ولكن افترق الناس هنا ثلاث فرق: ... الفريق الثالث: الأمة الوسط، وهم أهل دين محمد ﷺ وخلفائه على عامة الناس وخاصتهم إلى يوم القيامة، وهو إنفاق المال والمنافع للناس -وإن كانوا رؤساء- بحسب الحاجة إلى صلاح الأحوال، ولإقامة الدين، والدنيا التي يحتاج إليها الدين، وعفته في نفسه، فلا يأخذ ما لا يستحقه. فيجمعون بين التقوى والإحسان (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون)، ولا تتم السياسة الدينية إلا بهذا، ولا يصلح الدين والدنيا إلا بهذه الطريقة.

وهذا هو الذي يطعم الناس ما يحتاجون إلى طعامه، ولا يأكل هو إلا الحلال الطيب[1].

وقال العز بن عبد السلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: تقدير النفقات بالحاجات مع تفاوتها عدل وتسوية من جهة أنه سوّى بين المنفق عليهم في دفع حاجتهم، لا في مقادير ما وصل إليهم؛ لأن دفع الحاجات هو المقصود الأعظم في النفقات وغيرها من أموال المصالح[2].

وقال أيضًا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: يتصرف الولاة ونوابهم بما ذكرناه من التصرفات مما هو الأصلح للمولى عليه، درءًا للضرر والفساد، وجلبًا للنفع والرشاد، ولا يقتصر أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح إلا أن يؤدي إلى مشقة شديدة، ولا يتخيرون في التصرف حسب تخيرهم في حقوق أنفسهم، مثل أن يبيعوا درهمًا بدرهم، أو مكيلة زبيب بمثلها لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ﴾ [الأنعام: ١٥٢]، فإذا كان هذا في حقوق اليتامى فأولى أن يثبت في حقوق عامة المسلمين فيما يتصرف فيه الأئمة من الأموال العامة، لأن اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكمل من اعتنائه بالمصالح الخاصة[3].

فالسياسة المالية الشرعية في الدولة الإسلامية قائمة على القواعد الشرعية في تحقيق مصالح الأمة، سواءً في إيراداتها أو مصاريفها، وجلب المنافع لها في ذلك ودفع المضار عنها، بخلاف الدول الأخرى التي تنتهج في سياستها المالية النظام الاقتصادي

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨/٢٨٦ - ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٤- ٢٩٥.
(٢) قواعد الأحكام ١/١٠٢.
(٣) قواعد الأحكام ٢/١٥٨.

الرأسمالي، الذي ينتج لنا طبقية اجتماعية وفوارق حياتية كبيرة، أو النظام الاشتراكي الذي يقلص الملكية الفردية ويحد من حق التصرف والإرادة، ويمنع النماء والازدهار - قال الدكتور عايد الشعراوي في كتابه «السياسة المالية في دولة الخلافة» : "أما في دولة الخلافة فإن الإعانات لا يفرضها وجود الضرائب، أو غيابها، بل يفرضها الواجب الشرعي، وإذا كان في بيت المال ما يكفي لتأمين هذه الخدمات فإن الدولة تقوم بالإنفاق من بيت المال عليها، وإذا لم يتوفر المال في بيت المال، تقوم الدولة بفرض قدر من المال على الأغنياء فقط، ولتغطية الحاجة الآنية، وينتهي فرض المال على الأغنياء بانتهاء الحاجة الملحة، فالحاجة للخدمة هي التي تملي على الدولة واجبها، وليس أي أمر آخر"[1]، "وقد وردت آيات قرآنية تبين حكم هذه الأموال، وتخاطب الجماعة بجمعها، وتحدد كيفية إنفاقها، وتوزيعها، والخطاب للجماعة يقصد به من يمثلهم، وهو ولي الأمر أو الخليفة بوصفه رأس الدولة، فقد ورد في القرآن الكريم عن الأنفال قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِۖ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُواْ ذَاتَ بَيْنِكُمْۖ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: ١]؛ فجعل الله قسمتها للرسول ﷺ، وللخلفاء من بعده. ونزلت آية الغنائم يوم معركة بدر قال تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١]، وقال تعالى عن الفيء: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾ [الحشر: ٦]، وقال تعالى في الزكاة: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ١١٠]، كما ورد في الجزية قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ إلى أن قال سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، فتملك دولة الخلافة الولاية على الإيرادات الدورية وغير الدورية لبيت المال، جمعًا وإنفاقًا وتوزيعًا، وتدل النصوص القرآنية السابقة على ذلك، ويدل على ذلك أيضًا كتابات العلماء القدامى، من أمثال أبي عبيد، وأبي يوسف، ويحيى بن آدم القرشي، وابن رجب الحنبلي، وابن تيمية، والماوردي وغيرهم"[2].

(١) السياسة المالية في دولة الخلافة ٧١- ٧٢.

(٢) السياسة المالية في دولة الخلافة ٧٦- ٧٧.

وقد ذكر أبو عبيد القاسم بن سلام في كتابه الأموال تحت عنوان (صنوف الأموال التي يليها الأئمة للرعية) ما يلي: فالأموال التي تليها أئمة المسلمين هي هذه الثلاثة التي ذكرها عمر وتأولها من كتاب الله: الفيء، والخمس، والصدقة. وهي أسماء مجملة يجمع كل واحد منها أنواعًا من المال[١]، وتدل هذه الفقرة على أن أئمة المسلمين هم أصحاب الولاية على المال المتعلق بالفيء، والخمس، والصدقة[٢].

والقصد من ذلك: بيان أنه يجوز لولي الأمر -التصرف من خلال ولايته المالية على بيت المال- أن يخرج من المال ما يسد به حاجات الناس، ويدفع به الضرر عنهم، ويغنيهم عن السؤال والحاجة، مما فيه صلاح دينهم ودنياهم، فإن سأل أحدهم مع حاجته لذلك أعطي لرفع الحرج والمشقة عنه، فمن المقرر أن من مقاصد الشريعة تحقيق مصالح الناس تيسيرًا لهم ودفعًا للحرج والمشقة عنهم.

والحاجيات مفتقر إليها من حيث التوسعة والتيسير ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج غالبًا[٣].

المطلب الثاني
تصرف ولي الأمر في هذه المسألة منوط بتحقيق المصالح وجلبها، ودفع المفاسد ومنعها

وأما الأمر الثاني:

أن تصرف ولي الأمر في الشأن العام منوط بتحقيق المصالح وجلبها، ودفع المفاسد ومنعها، ورفع المشقة عن الرعية والأمة ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، مع السعي في تحقيق العدل وتحريه في ذلك، ومن ذلك إسقاط الديون عنهم وإبراؤهم منها، وتعويضهم عما يلحقهم من الضرر المادي، وإعطاؤهم ما يناسبهم من

(١) الأموال ٢٢.

(٢) السياسة المالية في دولة الخلافة ٧٨.

(٣) قواعد الأحكام ١٣٨/٢.

النفقات في حل ما يجدونه من مشكلات، التزامًا منه بالمسؤولية التضامنية تجاه الرعية، وقد ورد في السنة ما يدل على ذلك.

فلقد كانت السنة النبوية ولازالت هي المصدر والمورد والأصل في التطبيق العملي للسياسة الشرعية، والولاية الدينية والسياسية على الناس، وأيضًا ما كان من سلف الأمة من الصحابة ومن بعدهم، ممن تقلد المناصب والولايات السياسية في التاريخ الإسلامي منذ عهد الخلافة الراشدة، نجد أن السياسات الشرعية التي انتهجوها وسلكوها، جاءت بما يدل على أن لولي الأمر القيام بدفع حاجات الناس النازلة عليهم، ورفع معاناتهم المالية في ذلك، وذلك من طريقين:

الطريق الأول: وذلك من خلال التصرف في الأموال العامة التي تحت يده في سد حاجة المحتاج، أو قضاء دينه، أو تعويضه مما لحق به من ضرر، التزامًا من ولي الأمر بالمسؤولية التضامنية تجاه الرعية.

والطريق الثاني: وذلك من خلال حث الناس على التسامح فيما بينها في الديون، ووضعها عن بعضهم البعض، أو إلغاء وإسقاط ما كان محرّمًا منها، أو فيه ضرر عليهم.

الطريق الأول:

وهو أن يتصرف ولي الأمر بالأموال العامة التي تحت يده في سد حاجة المحتاج، أو تعويضه مما لحق به من ضرر، أو قضاء دينه أو إبرائه منه وإسقاطه عنه.

فمن الأدلة الدالة على مشروعية ذلك، ما يلي:

١. عن عبدالرحمن بن شُماسة قال: أتيت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أسألها عن شيء، فقالت: ممن أنت؟ فقلت: رجل من أهل مصر. فقالت: كيف كان صاحبكم لكم في غزاتكم هذه؟ فقال: ما نقمنا منه شيئا، إن كان ليموت للرجل منا البعير فيعطيه البعير، والعبد فيعطيه العبد، ويحتاج إلى النفقة فيعطيه النفقة. فقالت: أما أنه لا يمنعني الذي فعل في محمد بن أبي بكر أخي أن أخبرك ما

سمعت من رسول الله ﷺ، يقول في بيتي هذا: «اللهم من ولي من أمر أمتي شيئًا فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئًا فرفق بهم فارفق به»[(١)].

ووجه الدلالة منه: أن ابن شماسة ذكر من فعل عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أو غيره ممن كان واليًا على مصر وذلك في زمن خلافة معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أنه كان يعوض الرعية الذين معه عن الخسائر والأضرار التي وقعت على أحدهم، فيعطي أحدهم الدابة بدلًا عن الدابة التي تحت يده وقد ماتت، والنفقة بدلًا عن النفقة، ولم تنكر عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ذلك، بل ساقت الحديث -المذكور- للدلالة على أن ذلك من الرفق المحمود من الراعي في شأن الرعية، فإن من الرفق بالرعية أن يعطي المحتاج لدفع حاجته، ويعين المتضرر منهم ويعوضه لرفع معاناته.

٢. عن معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنما أنا خازن، فمن أعطيته عن طيب نفس، فيبارك له فيه، ومن أعطيته عن مسألة وشرهٍ؛ كان كالذي يأكل ولا يشبع. وفي رواية: وإنما أنا قاسم، ويعطي الله»[(٢)].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: وليس لولاة الأمور أن يقسموها بحسب أهوائهم، كما يقسم المالك ملكه، فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء، وليسوا ملاكًا، كما قال رسول الله ﷺ: إني والله لا أعطي أحدًا ولا أمنع أحدًا، وإنما أنا قاسم أضع حيث أمرت... فهذا رسول رب العالمين قد أخبر أنه ليس المنع والعطاء بإرادته واختياره، كما يفعل ذلك المالك الذي أبيح له التصرف في ماله، وكما يفعل ذلك الملوك الذين يعطون من أحبوا، ويمنعون من أبغضوا، وإنما هو عبدالله، يقسم المال بأمره، فيضعه حيث أمره الله تعالى[(٣)].

٣. عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ كان يؤتى بالرجل المتوفّى عليه

(١) رواه مسلم في صحيحه كتاب: الإمارة. باب: فضيلة الإمام العادل. (ح ١٨٢٨).

(٢) رواه البخاري في صحيحه كتاب: العلم. باب: من يرد الله به خيرا. (ح ٧١). ورواه مسلم في صحيحه كتاب: الزكاة. باب: النهي عن المسألة. (ح ١٠٣٧).

(٣) مجموع الفتاوى ٢٨ /٢٦٧- ٢٦٨.

الدين، فيسأل: هل ترك لدينه فضلًا؟ فإن حُدث أنه ترك لدينه وفاءً صلى، وإلا قال للمسلمين: صلوا على صاحبكم. فلما فتح الله عليه الفتوح قال: أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي من المؤمنين فترك دينا فعليّ قضاؤه، ومن ترك مالًا فلورثته[١].

وجاء بلفظ آخر عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ: أنه قال: من ترك مالًا فلورثته، ومن ترك كلًّا فإلينا[٢].

وجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ بصفته ولي أمر على المسلمين، وتحت يده الأموال العامة وبيت مال المسلمين، وهو في حال إيسار، فإنه أقر جواز سداد ولي الأمر الديونَ عن العاجز من المسلمين، قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: وفي صلاته ﷺ على من عليه دين بعد أن فتح الله عليه الفتوح إشعار بأنه كان يقضيه من مال المصالح[٣]. ثم قال: وقال ابن بطال: قوله (من ترك دينا فعليّ) ناسخ لترك الصلاة على من مات وعليه دين، وقوله (فعلي قضاؤه) أي مما يفيء الله عليه من الغنائم والصدقات، وقال وهكذا يلزم المتولي لأمر المسلمين أن يفعله بمن مات وعليه دين، فإن لم يفعل فالإثم عليه إن كان حق الميت في بيت المال يفي بقدر ما عليه من الدين، وإلا فبقسطه[٤].

وقال ابن الملقن رَحِمَهُ اللَّهُ: وقوله (فعلي قضاؤه) أي مما يفيء الله عليه الغنائم والصدقات التي أمر الله بقسمتها على الغارمين والفقراء، وجعل للذرية نصيبًا في الفيء وقضى منه دين المسلم، وهكذا يلزم السلطان أن يفعله لمن مات وعليه دين على ما سلف، فإن لم يفعله وقع القصاص منهم في الآخرة[٥].

(١) رواه البخاري في صحيحه كتاب: الكفالة. باب: الدين. (ح ٢٢٩٨). ورواه مسلم في صحيحه كتاب: الفرائض. باب: من ترك مالًا فلورثته. (ح ١٦١٩).

(٢) رواه البخاري في صحيحه كتاب: الاستقراض. باب: الصلاة على من ترك دينا. (ح ٢٣٩٨).

(٣) فتح الباري ٤/٥٥٨.

(٤) المصدر السابق. وانظر: شرح ابن بطال ٦/٤٢٦- ٤٢٧.

(٥) التوضيح لشرح الجامع الصحيح ١٥ /١٥٣- ١٥٤.

وقال الأستاذ الدكتور خالد الجميلي تحت عنوان (المسؤولية التضامنيّة في إبراء ذمم الغارمين) مبينًا دور الدولة في ذلك: (وبناءً على تضحية الفرد للدولة كانت الدولة غانمة، وكان الفرد غارمًا، لهذا فإن الغارمين بمقتضى قاعدة: الغنم بالغرم، قد تعلقت حقوقهم بالدولة المثلى الإسلامية الفضلى، ولهذا قد ضمن الفقه الإسلامي إبراء ذمم الغارمين خمسة روافد ينهلون من روائها العذب ومن منهلها الرحب... الرافد الثالث: تعهد الدولة الإسلامية بإبراء ذمة الغارمين... أما في ظرف إيسار الدولة فقد كان الرسول ﷺ يبرئ ذمم الغارمين من بيت المال، وقد استنبطت هذا الحكم من الدليل الآتي (فذكر الحديث السابق أعلاه) ثم أكمل فقال: وقد أخرج الإمام البخاري أقباسًا تدل على المسؤولية التضامنيّة بين الإمام والأمة منها (فذكر اللفظ الآخر للحديث) وما أبدع قول الإمام العيني إذ وسّع المسؤولية التضامنيّة بين الراعي والرعية، فأوجب على بيت المال إبراء ذمة المدين المعسر والإنفاق على عياله، وفي هذا قال: « كلّا (بفتح الكاف وتشديد اللام) قال ابن الأثير «الكلّ» الثقل من كل ما يتكلف، والكلّ العيال. قلت: الدين من كل ما يتكلف. قوله «إلينا» معناه يرجع أمر الكلّ إلينا فإن كان على الميت دين فعليه وفاؤه كما نص عليه بقوله «من ترك دينًا فعليّ»، وإن لم يكن عليه دين وترك شيئًا فلورثته إن كانوا، وإلا فالأمر إليه ﷺ، وكذلك إذا ترك عيالًا ولم يترك؛ لأن أمور المسلمين كلها يرجع إليه في كل حال[1]. وإلى هذا ذهب المحدث العسقلاني وأوجب على الإمام نفقة خدم عيال المتوفى المعسر. قال المحدث القسطلاني في معنى الحديث: لا ريب أن الدّين من كل ما يتكلف، والمعنى من مات وترك عيالًا أو دينًا «فإلينا» يرجع أمره فنوفي دينه ونقوم بمصالح عياله[2].

وقال الإمام النووي: إنما كان يترك الصلاة عليه ليحرض الناس على قضاء

(١) عمدة القاري شرح البخاري ١٢/٢٣٥.

(٢) إرشاد الساري ٤/٢٢١.

الدّين في حياتهم والتوصل إلى البراءة منها لئلا تفوتهم صلاة النبي ﷺ فلما فتح الله عليه عاد يصلي ويقضي دين من لم يخلف وفاء[1]. وإلى هذا ذهب المباركفوري، وبهذا العرض الموضوعي المعتمد على الأدلة النقلية أثبتنا مشروعية المسؤولية التضامنيّة بين الراعي والرعية[2].

٤. عن عبدالله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: سمعت عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: كان النبي ﷺ يُعطيني العطاء، فأقول: أعطه أفقر إليه مني. حتى أعطاني مرة مالًا، فقلت: أعطه من هو أفقر إليه مني. فقال: النبي ﷺ: «خذه فتموّله وتصدق به، فما جاءك من هذا المال وأنت غير مُشرف ولا سائل فخذه، وما لا فلا تتبعه نفسك»[3]. وفي رواية مسلم: قال سالم: فمن أجل ذلك كان ابن عمر لا يسأل أحدًا شيئًا، ولا يرد شيئًا أعطيه.

قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ: وفي حديث الباب أن للإمام أن يعطي بعض رعيته إذا رأى لذلك وجهًا، وإن كان غيره أحوج إليه منه، وأن رد عطية الإمام ليس من الأدب[4].

٥. ما رواه أبو عبيد القاسم بن سلاَّم بسنده عن سهيل بن أبي صالح، عن رجل من الأنصار، قال: كتب عمر بن عبدالعزيز إلى عبدالحميد بن عبدالرحمن وهو بالعراق: أن أخرج للناس أعطياتهم، فكتب إليه عبدالحميد: إني قد أخرجت للناس أعطياتهم وقد بقي في بيت المال مال، فكتب إليه: أن انظر كل من أدان في غير سفه ولا سرف فاقض عنه، قال: قد قضيت عنهم وبقي في بيت المال مال، فكتب إليه: أن زوج كل شاب يريد الزواج، فكتب إليه: إني قد زوجت كل من وجدت وقد بقي في بيت مال المسلمين مال، فكتب إليه بعد

(١) شرح صحيح مسلم ٦٠/١١.

(٢) أحكام مسؤولية الأمة التضامنية وحقوق الإنسان التعاونية ٦٤- ٧٠. بتصرف.

(٣) صحيح البخاري كتاب: الأحكام. باب: رزق الحكام. (ح ٧١٦٤). صحيح مسلم كتاب: الزكاة، باب: إباحة الأخذ لمن أعطي من غير مسألة ولا إشراف. (ح ١٠٤٥).

(٤) فتح الباري ٣٩٦/٣.

مخرج هذا: أن انظر من كانت عليه جزية فضعف عن أرضه، فأسلفه ما يقوى به على عمل أرضه، فإنا لا نريدهم لعام ولا لعامين[١].

قال ابن عبدالحكم المصري في (سيرة عمر بن عبدالعزيز): لقد كتب إلى عماله يقول: اقضوا عن الغارمين، فكُتب إليه: إنا نجد الرجل له المسكن والخادم، وله الفرس، وله الأثاث في بيته. فكتب عمر: لابد للرجل من المسلمين من مسكن يأوي رأسه، وخادم يكفيه مهنته، وفرس يجاهد عليه عدوه، وأثاث في بيته، ومع ذلك فهو غارم، فاقضوا عنه ما عليه من الدين[٢].

بل قد جاء في سيرة النبي ﷺ وسنته ما يدل على أنه كان يعطي الأموال لاستمالة قلوب الرعية وذوي المروءآت، ويقدم أصحاب الحاجات منهم -في العطاء من الأموال العامة- على غيرهم، ومن ذلك ما يلي:

١. عن حكيم بن حزام رضي الله عنه قال: سألت رسول الله ﷺ فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم سألته فأعطاني، ثم قال: «يا حكيم إن هذا المال خضرة حلوة فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، كالذي يأكل ولا يشبع»[٣].

٢. ما جاء عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: بعث علي رضي الله عنه إلى النبي ﷺ بذُهيبة، فقسمها بين الأربعة: الأقرع بن حابس الحنظلي، وعيينة بن بدر الفزاري، وزيد الخير الطائي، وعلقمة بن عُلاثة العامري، فغضبت قريش والأنصار، قالوا: يعطي صناديد أهل نجد ويدعنا. قال: إني أنما فعلت ذلك لأتألفهم[٤].

(١) كتاب الأموال ص ١٠٩ (ح ٦٢٥).

(٢) انظر: سيرة عمر بن عبدالعزيز ١٦٣- ١٦٤.

(٣) رواه البخاري في صحيحه كتاب: الزكاة، باب: الاستعفاف عن المسألة. (ح ١٤٧٢). ورواه مسلم في صحيحه كتاب: الزكاة، باب: بيان أن اليد العليا خير من اليد السفلى (ح ١٠٤٣).

(٤) رواه البخاري في صحيحه كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر شديدة عاتية. (ح ٣٣٤٤). ومسلم في صحيحه كتاب: الزكاة، باب: ذكر الخوارج وصفاتهم. (ح ١٠٦٤).

٣. ما جاء عن رافع بن خديج رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: أعطى رسول الله ﷺ أبا سفيان بن حرب، وصفوان بن أمية، وعيينة بن حصن والأقرع بن حابس، كل إنسان منهم مائة من الإبل، وأعطى عباس بن مرداس دون ذلك، فقال عباس بن مرداس: أتجعل نهبي ونهب العبيد بين عيينة والأقرع، فما كان بدر ولا حابس يفوقان مرداس في المجمع، وما كنت دون امرئ منهما ومن تخفض اليوم لا يرفع. قال: فأتم له رسول الله ﷺ مائة[١].

٤. ما جاء عن عبدالله بن زيد بن عاصم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: لما أفاء الله على رسوله ﷺ يوم حنين قَسَمَ في الناس المؤلفة قلوبهم ولم يعط الأنصار شيئًا، فكأنهم وجدوا إذ لم يصبهم ما أصاب الناس. فخطبهم فقال: ... أترضون أن يذهب الناس بالشاة والبعير، وتذهبون بالنبي ﷺ إلى رحالكم؟ لولا الهجرة لكنت امرأً من الأنصار[٢].

الطريق الثاني:

حث ولي الأمر الناس على التسامح فيما بينها في الديون، ووضعها عن بعضهم البعض رفعًا للمشقة عن المدينين ورفقًا بهم، أو إلغاء وإسقاط ما كان محرمًا منها، أو ما فيه ضرر عليهم.

ولقد جاء عن النبي ﷺ الأمر بذلك، وحث الناس عليه، إما وجوبًا وإما استحبابًا.

فأما ما دلت الأدلة على وجوبه فهو ما يلي:

١. سعي ولي الأمر إلى إلغاء وإسقاط الربا، وأن ذلك من أمر الناس بالمعروف ونهيهم عن المنكر.

جاء عن جابر بن عبدالله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -في ذكر خطبة الوداع- أن النبي ﷺ قال:

(١) رواه مسلم في صحيحه كتاب: الزكاة. باب: إعطاء المؤلفة قلوبهم. (ح ١٠٦٠).

(٢) رواه البخاري في صحيحه كتاب: المغازي. باب: غزوة الطائف. (ح ٤٣٣٠). ومسلم في صحيحه كتاب: الزكاة باب إعطاء المؤلفة قلوبهم (ح ١٠٦١).

وربا الجاهلية موضوعٌ، وأوّلُ ربًا أضعُ، ربانا، ربا عباس بن عبدالمطلب، فإنه موضوعٌ كلّه[١].

قال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ -معلقًا على الحديث-: في هذه الجملة إبطال أفعال الجاهلية وبيوعها التي لم يتصل بها قبض... وأن الإمام وغيره ممن يأمر بمعروف أو ينهى عن منكر ينبغي أن يبدأ بنفسه وأهله، فهو أقرب إلى قبول قوله وإلى طيب نفس من قرب عهده بالإسلام[٢].

ومن الملاحظ أن أكثر ديون الناس اليوم وما يعانونه في ذلك هو بسبب الاقتراض من البنوك الربوية، وأن من أسباب عدم تركهم لهذه البنوك والتعامل معها هو عجزهم عن سداد هذه القروض الربوية، فبالسداد عنهم إعانة لهم على التخلص من التعامل بالربا مستقبلًا، وإبراءً لهم منه.

٢. مسألة وضع الجوائح.

فقد جاء الأمر بوضع الجوائح، فعن أنس بن مالك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى تُزهي، فقيل له: وما تزهي؟ قال: حتى تحمرّ. فقال: أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه؟[٣].

ففي الحديث: الأمر بوضع الجوائح، وهو في معنى الإبراء لما فيه من إسقاط للحق أو لبعضه، على خلاف بين العلماء في مقدار ما يوضع، وفي أي حال يوضع، لكنهم متفقون أن الشارع إنما أمر بوضع الجوائح؛ لأنه راجع إلى أصل وضع الديون عن الغير وإبرائهم منها رفقًا وإحسانًا بهم، وأن الشريعة جاءت بذلك في الأموال والأعيان، قال ابن الملقن: وفيه دلالة على استحباب وضع الجائحة، وأكثر العلماء على أنه استحباب، وقال مالك: هو إيجاب[٤].

(١) صحيح مسلم كتاب: الحج. باب: حجة النبي ﷺ (ح ١٢١٨).
(٢) شرح صحيح مسلم ١٨٢/٨.
(٣) رواه البخاري في صحيحه كتاب: البيوع. باب: إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها. (ح ٢١٩٨). ومسلم في صحيحه كتاب: المساقاة. باب: وضع الجوائح. (ح ١٥٥٥).
(٤) التوضيح لشرح الجامع الصحيح ٤٩٣/١٤.

٣. قال الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: واستدل بهذا على وضع الجوائح في الثمر يشترى بعد بدو صلاحه ثم تصيبه جائحة. فقال مالك: يضع عنه الثلث، وقال أحمد وأبو عبيد يضع الجميع، وقال الشافعي والليث والكوفيون: لا يرجع على البائع بشيء وقالوا إنما ورد وضع الجائحة فيما إذا بيعت الثمرة قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع، فيحمل مطلق الحديث في رواية جابر على ما قيد به في حديث أنس والله أعلم[١].

وأما ما دلت الأدلة على استحبابه، ما يلي:

١. سعي ولي الأمر في الصلح بين الناس في الديون، وأمرهم بالإحسان بينهم بإسقاطها أو بعضًا منها.

فعن كعب بن مالك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه كان له على عبدالله بن أبي حدرد الأسلمي دينٌ، فلقيه فلزمه، فتكلما حتى ارتفعت أصواتهما، فمر بهما رسول الله ﷺ فقال: يا كعب. وأشار بيده، كأنه يقول: النصف، فأخذ نصف ما عليه، وترك نصفًا[٢].

قال ابن الملقن رَحِمَهُ ٱللَّهُ: وفيه (أي الحديث) الحط عن الغريم إذا سأل، وحضه على ذلك[٣].

قال ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ -عند تبويب البخاري على هذا الحديث-: قوله (باب: هل يشير الإمام بالصلح) أشار بهذه الترجمة إلى الخلاف، فإن الجمهور استحبوا للحاكم أن يشير بالصلح وإن اتجه الحق لأحد الخصمين[٤]. وقال

(١) فتح الباري ٤/٤٦٦.

(٢) رواه البخاري في صحيحه كتاب: الصلح. باب: هل يشير الإمام بالصلح ؟ (ح ٢٧٠٦) وكتاب: الخصومات. باب: في الملازمة. (ح ٢٤٢٤). ومسلم في صحيحه كتاب: المساقاة. باب: استحباب الوضع من الدين. (ح ١٥٥٨).

(٣) التوضيح لشرح الجامع الصحيح ١٧ /٨٤.

(٤) فتح الباري ٥/٣٦٢.

أيضًا في شرح الحديث: وفيه جواز سؤال المدين الحطيطة من صاحب الدين خلافًا لمن كرهه من المالكية، واعتل بما فيه من تحمل المنة، وقال القرطبي: لعل من أطلق كراهته أراد أنه خلاف الأولى[١].

ومن ذلك: أمر ولي الأمر المؤسسات المالية والمصارف والبنوك بوضع الديون أو جزء منها عن المواطنين.

٢. القياس على مسألة (ضع وتعجّل).

وهي ما جاء عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: لما أمر رسول الله ﷺ بإخراج بني النضير من المدينة، أتاه أُناس منهم، فقالوا: إن لنا ديونًا لم تحلّ، فقال: ضعوا وتعجلوا[٢].

وأفتى ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بجوازها، فعن طاووس قال: سُئل ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن الرجل يكون له الحق على الرجل إلى أجل، فيقول: عجّل لي وأضع عنك. فقال: لا بأس بذلك[٣].

وهذه المسألة والتي تُعرف عند الفقهاء بمسألة (ضع وتعجل)، صورتها أن يتعجل من عليه دينٌ مؤجل بدفعه قبل حلول أجله، مقابل أن يضع عنه الدائن جزءًا من الدين، ففيها إبراء وإسقاط لجزء من الدين، وأصل هذا الأمر فيه جانب يرجع إلى الإرفاق بالمدين، ورفع المشقة عن الغارمين، وقد أجازها جماعة من أهل العلم والفقه[٤].

فإذا كانت جائزة مع تعجيل جزء من الدين المؤجل، فمن باب أولى إذا

(١) فتح الباري ٥/٣٦٤.

(٢) رواه الحاكم في (المستدرك) ٢/٦١، والدارقطني في (السنن) ٣/٤٦٥، وصححه ابن القيم في (إغاثة اللهفان) ٢/١٣.

(٣) رواه عبدالرزاق الصنعاني في (المصنف) ٨/٧٢.

(٤) انظر: المغني ٤/٣٦٧، بداية المجتهد ٣/١٦٢، الفروع ٦/٤٢٣، وهو اختيار شيخ الإسلام كما في (الاختيارات الفقهية) ٤٧٨، إعلام الموقعين ٣/٢٧٨.

أسقط عنه الدين كله، وأبرأه منه دون مقابل؛ لأن الرفق فيه والإحسان أعظم وأكبر[1].

وبعد هذا العرض للأدلة وأقوال العلماء وتقريراتهم، في جواز تصرف ولي الأمر في إبراء الرعية من الديون وإسقاطها عنهم، التزامًا منه بالمسؤولية التضامنية نحوهم، فقد يقول قائل: لقد تقرر اليوم من خلال الدراسات المختصة أن القروض الاستهلاكية والعقارية والسكنية، أصبحت تشكل مشكلة اجتماعية معضلة لذوي الدخل المحدود، وليست فقط مشكلة مالية عارضة أو فردية، بل مشكلة أدت إلى إرهاق كاهل الأسر، وزادت من معاناتهم المالية، ونتج عن ذلك تفككها، كل ذلك بسبب زيادة الأسعار، وارتفاع معدل التضخم، وارتفاع نسبة الفائدة، مما أدى إلى زيادة كلفة المعيشة على الفرد والمجتمع، وتعثر سداد عدد كبير من المقترضين، ورغم وجود هذه الآثار نجد أن الحالة المالية للدولة في تحسن وارتفاع، وملاءة مالية كبيرة ويسر، ولم تتقدم الدولة منذ فترة على زيادة الأجور والرواتب وخاصة المتدنيّة منها، ونجد أن لديها القدرة على حل هذه المشكلة ومساعدة المحتاجين، رغم أن ذلك غير مكلف على ميزانية الدولة، وفي حلها منافع عظيمة ومحاسن كثيرة مردودها على الدولة والمجتمع والأسرة[2].

وأضف إلى ذلك أن القروض الاستهلاكية، إن كانت ربوية فإن الواجب الديني يقتضي محاربتها، والقضاء عليها، أو تخفيفها بقدر الاستطاعة، وبذلك يصلح دين الناس، وينفك ارتباطهم بتلك الجهات الربويّة، وإن كانت - هذه القروض - من مصارف إسلامية فإن قضاء الديون عن الناس من السماحة بهم، والتوسعة عليهم، وتأليف قلوبهم، وإعانتهم على تكاليف الحياة.

وما جاء نقله من أدلة وأقوال للعلماء، وما ذكرناه عنهم -في أعلاه- يدل على

(١) انظر: إعلام الموقعين ٢٧٨/٣، إغاثة اللهفان ١٣/٢.

(٢) انظر: تقرير التضخم الصادر من وزارة المالية بدولة الكويت إدارة الاقتصاد والسياسة المالية لشهر سبتمبر ٢٠١٦.

جواز فعل ذلك من ولي الأمر، وإباحة هذا التصرف في الأموال التي تحت يده، رعايةً لمصالح الناس، وسياسةً شرعية يصلح بها دينهم، وتصلح بها أحوالهم ودنياهم. والله أعلم.

المطلب الثالث

مدى تحقق العدالة بين أفراد الأمة في إبراء المدينين

في هذا المطلب سنتناول شبهة والرد عليها:

وهي اعتراض بعضهم بأن في إبراء المدينين والغارمين، وإسقاط الديون عمن عليه قرض أو دين ظلمٌ للآخرين الذين ليس عليهم شيء من ذلك، فلا تتحقق العدالة في هذه العطايا؟

والجواب عن ذلك:

إضافة إلى ما سبق ذكره من أدلة على جواز ذلك، فإن هذه المسألة مخرّجة على ما جاء عند الفقهاء في مسألة: هل يقدم ذوو الحاجات على غيرهم في غير الصدقات كالفيء والأنفال والخراج والجزية وغيرها من أموال بيت مال المسلمين؟ فهل يقدمون في العطاء على غيرهم ؟ وهل يجوز التفاضل بين المسلمين في العطاء؟ أو أنه خلاف العدل؟[1]

فبعد اتفاق الفقهاء على جواز إعطاء ذوي الحاجات من بيت مال المسلمين[2]، فإنهم اختلفوا في التفضيل بالعطاء بين المسلمين وتقديم أصحاب الحاجات على غيرهم، على قولين:

(١) انظر: كلام ابن تيمية في الفتاوى، المغني ٣٠٠/٩ وما بعدها، الشرح الكبير ٣٣٣/١٠، الإنصاف ٣٣٣/١٠، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨٧/٢٨، قواعد الأحكام ١٠٠/١.

(٢) انظر: المغني ٣٠٢/٩، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٨٦/٢٨- ٢٨٧، قواعد الأحكام ١٠٠/١.

القول الأول:

لا يفضل بينهم بل يلزم التسوية. وهو مذهب الشافعي[١]، ورواية عن أحمد[٢].

واستدلوا على ذلك بما يلي:

١. بما روي عن أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه سوّى بين الناس في العطاء -في الفيء-، وأدخل فيه العبيد، فقال عمر: يا خليفة رسول الله، أتجعل الذين جاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، وهجروا ديارهم له، كمن إنما دخلوا في الإسلام كرهًا!؟ فقال أبو بكر: إنما عملوا لله، وإنما أجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ. فلما ولي عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فاضل بينهم، وأخرج العبيد. فلما ولي علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سوّى بينهم، وأخرج العبيد. وذكر عن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه فضل بينهم في القسمة[٣]. فمذهب أبي بكر وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا التسوية.

٢. القياس على المواريث، فإن الإخوة يتساوون في الميراث رغم تفاوتهم في الغنى والفقر، وبرّهم للميت ونفعهم له في حال حياته وبعد وفاته.

٣. القياس على قسمة الغنائم، فإنها تعطى للغانمين دون تفضيل بينهم، رغم تفاوت نفعهم للجيش في الشجاعة والإقدام، وتفاوت غناهم وفقرهم[٤].

القول الثاني:

يجوز التفاضل بينهم متى ما رأى الإمام ذلك، فالأمر مفوض إلى اجتهاده يفعل ما يراه من تسوية وتفضيل. وهو مروي عن أحمد، واختاره ابن قدامة[٥]، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[٦].

(١) انظر: قواعد الأحكام ١/١٠٠.
(٢) انظر: المغني ٩/٣٠٠، الشرح الكبير ١٠/٣٣٣، الإنصاف ١٠/٣٣٣.
(٣) رواه البيهقي في السنن الكبرى ٦/٣٤٨.
(٤) انظر لهذه الأدلة: المغني ٩/٣٠١، الشرح الكبير ١٠/٣٣٥.
(٥) انظر: المغني ٩/٣٠١.
(٦) مجموع الفتاوى ٢٨/٢٨٧.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

١. أن النبي ﷺ قسّم الأنفال بين أهلها متفاضلين على قدر حاجتهم وغناهم، كما في أموال بني النضير[١].

٢. بما جاء عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قسّم بينهم على السوابق، فأعطى المهاجرين البدريين خمسة آلاف، والأنصار البدريين أربعة آلاف، ولأهل الحديبية ثلاثة آلاف، ولأهل الفتح ألفين. وروي عن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مثله[٢].

وقد رجّح هذا القول ابن قدامة المقدسي رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: والصحيح إن شاء الله تعالى أن ذلك مفوّض إلى اجتهاد الإمام يفعل ما يراه من تسوية وتفضيل.. ويخص ذا الحاجة منهم[٣].

ورجحه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ فقال: والصحيح أنهم يُقدّمون؛ فإن النبي ﷺ كان يقدّم ذوي الحاجات كما قدمهم في مال بني النّضير[٤].

وعلى هذه المسألة تُخرّج مسألة:

جواز إبراءُ الدولة (ولي الأمر) الأفرادَ (الرعية) من الديون الاستهلاكية المستحقة للجهات الخاصة، وإسقاطها عن المواطنين من ذوي الحاجات والمتعثرين والغارمين من خزينة الأموال العامة للدولة، وإبراء ذمم المواطنين من المديونيات المستحقة للدولة والجهات التابعة لها، إذا رأى ولي الأمر (الدولة) المصلحة في ذلك عملًا بالمسؤولية التضامنيّة تجاه الأمة والرعية، ويقدم أهل الحاجات والمعوزين والغارمين في ذلك، وليس في ذلك مخالفة للعدالة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

(١) رواه أبو عبيد في الأموال ٣٠٧، ٣١٦. وانظر: المغني ٣٠١/٩، الشرح الكبير ٣٣٦/١٠، مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢٨٧.

(٢) رواه البيهقي في السنن الكبرى ٣٤٨/٦- ٣٥٠.
وانظر: المغني ٣٠١/٩، الشرح الكبير ٣٣٦/١٠.

(٣) المغني ٣٠١/٩ - ٣٠٢.

(٤) مجموع الفتاوى ٢٨٧/٢٨.

والصحيح أنهم يقدمون (يقصد ذوي الحاجات) فإن النبي ﷺ كان يقدم ذوي الحاجات كما قدمهم في مال بني النّضير[1].

(١) مجموع الفتاوى ٢٨/٢٨٧.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث فإن أهم النتائج والتوصيات المستفادة منه ما يلي:

١. الإبراء من الديون حث عليه الشارع الحكيم ورغب فيه، ورتب الأجر والثواب لمن أسقط عن الناس الديون أو أسقط جزءًا منها.

٢. إن المسؤولية التضامنية بين الراعي والرعية تتضمن القيام بما يحقق الحياة الكريمة للرعية، ومن ذلك رفع المعاناة الحياتية والتكاليف المادية عنهم.

٣. أداء الديون عن الرعية أو جزءٍ منها من قبل ولي الأمر هو من آثار المسؤولية المجتمعية التضامنية بين الراعي والرعية، عند تحقق المصلحة وتوفر أسبابها.

٤. ثبت في السنة النبوية ما يدل على أداء الديون أو جزءٍ منها عن الرعية من قبل ولي الأمر، وورد ما يدل على جواز العطية والتفريج عن الناس ورفع المعاناة عنهم واستمالة قلوبهم لما فيه مصلحة الأمة.

ويوصي الباحث: الدارسين والباحثين في الفقه الإسلامي بزيادة العناية بمسائل فقه السياسة الشرعية، وتأصيلها على وفق الأدلة والقواعد والأصول الشرعية والفقهية، وبيان ما يتعلق بتصرفات وأعمال ولي الأمر في جميع أنواع السلطات المتاحة له وما جاء فيها من أحكام.

قائمة المصادر والمراجع

١. أحكام مسؤولية الأمة التضامنية وحقوق الإنسان التعاونية. للدكتور خالد الجميلي، دار العصماء، دمشق، ط/ الأولى ٢٠١٧م.

٢. الاختيارات الفقهية. للبعلي. ط/ السنة المحمدية، القاهرة ١٣٦٩هـ.

٣. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت).

٤. أسنى المطالب، لزكريا الأنصاري، ت/ محمد الشوبري، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة(د. ت).

٥. أعلام الحديث، للخطابي، ت/ محمد آل سعود، معهد البحوث العلمية، مكة، ط/ الأولى ١٤٠٩هـ.

٦. إعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية، ت/ طه عبدالرءوف، دار الجيل، بيروت، لبنان (د.ت).

٧. إغاثة اللهفان، لابن قيم الجوزية، ت/ مجدي فتحي السيد، دار الحديث، القاهرة (د.ت).

٨. الأموال، لأبي عبيد القاسم بن سلام، ت/ شاكر ذيب. مركز الملك فيصل للبحوث، الرياض، ط/الأولى ١٤٠٦هـ.

٩. الإنصاف بحاشية المقنع لابن قدامة والشرح الكبير لأبي عمر، للمرداوي، ت/ عبدالله التركي، وآخرون. دار هجر، القاهرة، ط/ الأولى ١٩٩٥م.

١٠. بدائع الصنائع، للكاساني، دار الكتاب العربي. ط/ الثانية ١٣٩٤هـ.

١١. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد، دار الفكر، بيروت (د. ت).

١٢. البحر الرائق، لابن نجيم، ط/ دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة (د. ت).

١٣. تاج العروس، للزبيدي، ت/مجموعة من الباحثين، ط/ دولة الكويت (د.ت).

١٤. تفسير ابن سعدي (تيسير الكريم الرحمن)، دار السلام، الرياض، ط/ الأولى ١٩٩٨م.

١٥. التوضيح لشرح الجامع الصحيح، لابن الملقن، ت/دار الفلاح، ط/وزارة الأوقاف القطرية، الأولى ٢٠٠٨م.

١٦. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدردير، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة ١٣٧٣هـ.

١٧. حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار)، دار الفكر، بيروت، ط/ ٢٠٠٠م.

١٨. دراسات في أصول المداينات، للدكتور نزيه حماد، دار الفاروق، الطائف، ط/ الأولى ١٤١١هـ.

١٩. درر الحكام شرح المجلة العدلية، لعلي حيدر، مكتبة النهضة، بيروت (د. ت).

٢٠. الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقي، لابن المبرد، دار المجتمع، جده، ط/ الأولى ١٩٩١م.

٢١. الذخيرة، للقرافي. دار الغرب الإسلامي، بيروت ط/ الأولى ١٩٩٤م.

٢٢. السنن، للترمذي، دار السلام، الرياض، ط/ الثانية ١٩٩٩م.

٢٣. السنن، للدارقطني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ الأولى ١٩٩٦م.

٢٤. السنن الكبرى، للبيهقي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ الأولى ١٩٩٥م.

٢٥. السياسة المالية في دولة الخلافة، للدكتور عايد فضل الشعراوي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط/ الأولى ٢٠٠٧م.

٢٦. سيرة عمر بن عبدالعزيز لعبدالله بن عبدالحكم المصري، ت: أحمد عبيد، ط/ عالم الكتب بيروت (د. ت).

٢٧. شرح صحيح البخاري، لابن بطال، ت/ياسر إبراهيم، مكتب الرشد، الرياض،

ط/ الثانية ٢٠٠٣م.

٢٨. شرح صحيح مسلم، للنووي، دار التراث العربي، بيروت (د. ت).

٢٩. الشرح الكبير، للدردير، ت/محمد عليش.دار الفكر، بيروت (د. ت).

٣٠. شرح منتهى الإرادات، للبهوتي، ط/مصر (د. ت).

٣١. صحيح البخاري، دار السلام، ط /الثانية ١٩٩٩م.

٣٢. صحيح مسلم، دار السلام، الرياض، ط/الثانية ١٩٩٩م.

٣٣. عمدة القاري شرح البخاري، للعيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت (د. ت).

٣٤. غمز عيون البصائر. للحموي.دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ الأولى، ١٩٨٥م.

٣٥. فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، ت/ محب الدين الخطيب، دار الريان (د. ت).

٣٦. الفروع، لابن مفلح. المكتب الإسلامي، بيروت، ط/الأولى ١٤٠٠هـ.

٣٧. الفروق الفقهية، للقرافي، ط/دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (د. ت).

٣٨. القاموس المحيط، لمجد الدين الفيروز آبادي. مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/ الأولى ٢٠٠٣م.

٣٩. قواعد الأحكام (القواعد الكبرى)، للعز بن عبدالسلام، ت/ نزيه حماد، وآخرون. دار القلم، دمشق، ط/الأولى ٢٠٠٠م.

٤٠. كشاف القناع، للبهوتي، ت/هلال مصيلحي. دار الفكر، بيروت. ١٤٠٢هـ.

٤١. الكليات، للكفوي، ت/عدنان درويش، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/ الثانية ١٩٩٣م.

٤٢. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط / الأولى (د. ت).

٤٣. المبسوط، للسرخسي، دار المعرفة، بيروت، ط/ الأولى ١٩٨٣م.

٤٤. مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، لشيخي زاده، ت/ خليل المنصور. دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ الأولى ١٩٩٨م.

٤٥. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع / ابن قاسم، ط/الرياض، ١٣٨٩هـ.

٤٦. المستدرك، للحاكم، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت).

٤٧. المسند، للإمام أحمد، ت/ شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/ الأولى ١٩٩٨م.

٤٨. المصباح المنير، للفيومي، مكتبة لبنان، بيروت، ط/ ١٩٨٧م.

٤٩. المصنف، للصنعاني، ت/ حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، ط/ الأولى (د. ت).

٥٠. معجم المصطلحات المالية والاقتصادية، لنزيه حماد. دار القلم، دمشق، ط/ الثانية ٢٠١٤م.

٥١. المغني، لابن قدامة. ت/عبدالله التركي، وآخرون. دار هجر، القاهرة، ط/ الثانية ١٩٩٢م.

٥٢. مغني المحتاج، للخطيب الشربيني، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة (د. ت).

٥٣. المفردات في غريب القرآن، للراغب الاصفهاني، ت/ محمد كيلاني، دار المعرفة، بيروت (د. ت)

٥٤. المنثور في القواعد. للزركشي. ط/وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت ١٩٨٢م.

٥٥. مواهب الجليل على مختصر خليل. للحطاب، مطبعة السعادة، القاهرة (د. ت).

٥٦. الموسوعة الفقهية الكويتية. وزارة الأوقاف الكويتية، دولة الكويت (د. ت).

٥٧. ٥٧- نهاية المحتاج شرح المنهاج. للرملي. دار الفكر، بيروت، ط/ ١٩٨٤م.

فهرس المحتويات

ملخص البحث ٧٦٥

المقدمة ٧٦٦

المبحث التمهيدي: في تعريف مفردات عنوان البحث، وفيه ثلاثة مطالب: ٧٧٠

المطلب الأول: تعريف إبراء الدين في اللغة والاصطلاح والفرق بينه وبين إسقاطه ٧٧٠

المطلب الثاني: تعريف الدين في اللغة والاصطلاح وأقسامه ٧٧٢

المطلب الثالث: تعريف المسؤولية التضامنية ٧٧٤

المبحث الأول: في مشروعية الإبراء من الديون، وفيه مطلبان: ٧٧٦

المطلب الأول: الأدلة من القرآن الكريم على مشروعية الإبراء ٧٧٦

المطلب الثاني: الأدلة من السنة النبوية على مشروعية الإبراء ٧٧٧

المبحث الثاني: في حكم الإبراء من الديون من قبل ولي الأمر عن الرعية ٧٨١

المطلب الأول: كون هذه المسألة من المسائل المتعلقة بأعمال ولي الأمر وتصرفاته ٧٨١

المطلب الثاني: تصرف ولي الأمر في هذه المسألة منوط بتحقيق المصالح وجلبها، ودفع المفاسد ومنعها ٧٨٨

المطلب الثالث: مدى تحقق العدالة بين أفراد الأمة في إبراء المدينين ٨٠٠

الخاتمة ٨٠٤

قائمة المصادر والمراجع ٨٠٥

فائدة: صلاة الإشراق

صلاة الإشراق هي صلاة الضحى في أول وقتها، والأفضل فعلها عند ارتفاع الضحى واشتداد الرمضاء؛ لقول النبي ﷺ: «صلاة الأوابين حين ترمض الفصال». ومعنى ترمض، أي: تشتد عليها الرمضاء. وأقل صلاة الضحى ركعتان، ولا حد لأكثرها على الأصح، والأفضل أن يسلم من كل ركعتين. الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، برقم (٧٤٨).

لطائف الفوائد للأستاذ الدكتور سعد بن تركي الخثلان، (ص٥٥).

أحاديث شفعة الجار،
ومسالك الفقهاء في الاستدلال بها

إعداد:
وسام صالح فرج سعد الفاخري
محاضر مساعد بقسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية
كلية الآداب والعلوم - سلوق - جامعة بنغازي ليبيا

ملخص البحث

البحث بعنوان: "**أحاديث شفعة الجار، ومسالك الفقهاء في الاستدلال بها**" وهو من الموضوعات المهمة التي يحتاجها المسلمون في قضائهم وخصوماتهم.

وتعارض الأحاديث الواردة في شفعة الجار، من أهم أسباب الخلاف فيها، ومبنى الترجيح في المسألة هو في دفع التعارض بين الأحاديث، وهو ما تناوله هذا البحث، وقد جاء البحث في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة. أما المبحث الأول: ففي تعريف الشفعة لغة وشرعًا، وتحته مطلبان، بيّنت في الأول تعريف الشفعة لغة، وأصل اشتقاقها، وفي الثاني ذكرت تعريف الشفعة عند فقهاء المذاهب الأربعة، وأما المبحث الثاني: ففي أقوال الفقهاء في شفعة الجار، والأحاديث الواردة فيها، وتحته ثلاثة مطالب، ذكرت في الأول أقوال الفقهاء في شفعة الجار، وفي الثاني الأحاديث النافية لشفعة الجار، وفي الثالث الأحاديث المثبتة لشفعة الجار، وأما المبحث الثالث: ففي مسالك العلماء في الجمع بين الأحاديث المتعارضة في شفعة الجار، وتحته ثلاثة مطالب، بيّنت في الأول مسلك دفع التعارض بين الأحاديث بالتأويل، وفي الثاني مسلك دفع التعارض بين الأحاديث بالترجيح، وفي الثالث أثر تعارض أحاديث شفعة الجار في اختلاف الفقهاء، وأما الخاتمة ففيها أهم نتائج البحث، ومنها أن مدار الاختلاف على ثبوت التعارض بين الأحاديث، وأن أصح المسالك في دفع التعارض هو مسلك الترجيح.

كلمات مفتاحية:

١. شفعة الجار.
٢. تعارض الأحاديث.
٣. الترجيح.
٤. التأويل.
٥. اختلاف الفقهاء.

بحث بعنوان:

Title of Thesis:

أحاديث شفعة الجار، ومسالك الفقهاء في الاستدلال بها

Prophetic traditions (Hadith) on Shufa' Jaar (A priority right given to the neighbor to purchase the land) and inference methodology of the Scholars.

إعداد الباحث:

Research Prepared by:

وسام صالح فرج سعد الفاخري

WESAM SALEH FARAG SAAD AL-FAKHRY

Summary of Thesis:

Title:

Prophetic traditions (Hadith) on Shufa' Jaar (A priority right given to the neighbor to purchase the land) and inference methodology of the Scholars.

This is an important topic which will aid to settle disputes between Muslims. This thesis has an introduction, 3 chapters and a conclusion. The first chapter covers the literal definition of (Shufa') and definition in Islamic sciences by the jurist of the four schools of thought (Madhaahib). The second chapter includes all the hadith which affirms and negates (Shufa' Jaar). It includes also the opinion of the scholars. The third chapter discusses about the different methodology taken by scholars to address the hadith which affirms and negates (Shufa' Jaar) and its implications on their differences of opinion. The conclusion covers the important results of the thesis. It acknowledges that the hadith of Shufa' Jaar is contradicting and the sound methodology to address the contradiction is to give precedents to one of them.

Key words of thesis

1. Shufa' Jaar
2. Jaar
3. Priority Right
4. Neighbor
5. Disputes
6. Purchase

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 إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿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﴾ [التوبة: الأحزاب: ٧٠-٧١].

أما بعد:

فإن من أعظم أسباب اختلاف الفقهاء في المسائل، ما يُظنّ من تعارض ظواهر الأدلة، ولما استحال وجود تعارض بين أقوال المعصوم ﷺ، وأن ما يُظنّ من تعارضها إنما هو راجع إما لعدم صحة أحد الدليلين، أو أن أحدهما ناسخ للآخر، أو أن أحدهما فهم على غير وجهه، قال ابن القيم[1]: "لا تعارض بحمد الله بين أحاديثه الصحيحة. فإذا وقع التعارض، فإما أن يكون أحد الحديثين ليس من كلامه ﷺ، وقد غلط فيه بعض الرواة مع كونه ثقة ثبتًا، فالثقة يغلط، أو يكون أحد الحديثين

(١) هو: محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي ابن قيم الجوزية، كان جريء الجنان، واسع العلم عارفًا بالخلاف ومذاهب السلف، توفي سنة إحدى وخمسين وسبعمائة. انظر: الدرر الكامنة (١٣٩/٥)، بغية الوعاة (٦٢/١).

ناسخًا للآخر، إذا كان مما يقبل النسخ، أو يكون التعارض في فهم السامع، لا في نفس كلامه ﷺ، فلا بد من وجه من هذه الوجوه الثلاثة.

وأما حديثان صحيحان صريحان متناقضان من كل وجه، ليس أحدهما ناسخًا للآخر، فهذا لا يوجد أصلًا، ومعاذ الله أن يوجد في كلام الصادق المصدوق الذي لا يخرج من بين شفتيه إلا الحق"[1]، ولذا اختلفت مسالك العلماء في دفع ما يُظنّ من تعارض بين أقواله ﷺ، ومن المسائل التي وقع فيها تعارض في ظواهر النصوص عند العلماء: **مسألة إثبات الشفعة للجار**، وهي من المسائل العظيمة التي تعظم الحاجة إليها في حياة الناس ونزاعاتهم، ولذا أحببت أن أكتب في مسالك العلماء في دفع التعارض بين الأحاديث الواردة في شفعة الجار، وأثر ذلك في اختلاف الفقهاء، والله أسأل أن يرزقني الإخلاص والسداد في كل قول وعمل، إن ربي قريب مجيب.

أهمية البحث

أولًا: أن موضوع شفعة الجار من الموضوعات المهمة التي يحتاج إليها الناس في أقضيتهم ومنازعاتهم.

ثانيًا: أن مدار الخلاف في شفعة الجار مبني على تعارض الأحاديث الواردة فيها نفيًا وإثباتًا، والترجيح بين هذين القولين موقوف على دفع هذا التعارض.

ثالثًا: أن أحاديث شفعة الجار متعددة، واختلف النقاد فيها، ولم أجد -بعد البحث- من جمع هذه الأحاديث، ودرس أسانيدها ومتونها دراسة حديثية فقهية.

إشكاليات البحث

يجيب هذا البحث عن الإشكاليات الآتية:

- ما هي مسالك العلماء في دفع تعارض أحاديث شفعة الجار؟

(١) زاد المعاد في هدي خير العباد (٤/١٣٧).

- كيف دفع العلماء التعارض بين أحاديث شفعة الجار عن طريق مسلك التأويل؟
- كيف دفع العلماء التعارض بين أحاديث شفعة الجار عن طريق مسلك الترجيح؟
- أي المسلكين أرجح في التعامل مع هذا التعارض؟
- ما هو أثر تعارض أحاديث شفعة الجار في اختلاف الفقهاء في المسألة؟

أهداف البحث

١. جمع الأحاديث المثبتة لشفعة الجار، ودراستها دراسة حديثية فقهية.
٢. جمع الأحاديث النافية لشفعة الجار، ودراستها دراسة حديثية فقهية.
٣. بيان مسالك العلماء في دفع التعارض بين أحاديث شفعة الجار.
٤. معرفة أي المسالك أرجح في دفع تعارض أحاديث شفعة الجار.
٥. بيان أثر تعارض أحاديث شفعة الجار في اختلاف الفقهاء.

الدراسات السابقة وما يضيف البحث إليها

لم أجد بعد البحث والتنقيب بحثاً علمياً درس (شفعة الجار - دراسة فقهية حديثية)، وأقرب ما وقفت عليه ما يلي:

أولًا: بحث بعنوان: (حكم الشفعة بالمرافق الخاصة)، إعداد: اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، منشور في أبحاث هيئة كبار العلماء (١/٦٥٩-٧٣٠).

ثانيًا: بحث بعنوان: (القول المختار في شفعة الجار)، للدكتور حمد بن حماد بن عبدالعزيز الحماد، من منشورات مكتبة الدار بالمدينة المنورة سنة ١٩٩٢م.

ثالثًا: بحث بعنوان: (الشفعة بالجوار)، للدكتور خالد بن عبدالله اللحيدان، من منشورات مجلة وزارة العدل، بالمملكة العربية السعودية، عام: ١٤٣٢هـ، العدد ١٢.

رابعًا: بحث بعنوان: (شفعة الجوار في الفقه الإسلامي والقانون المدني الأردني وقانون المعاملات المدنية الإماراتي)، للدكتور محمد محمود أبو ليل، من منشورات مجلة الشريعة والقانون بالإمارات، عام ٢٠٠٨، العدد ٣٦.

خامسًا: بحث بعنوان: "شفعة الجوار -دراسة فقهية مقارنة-" للباحث نعيم عبدالوهاب المصري، من منشورات مجلة جامعة الأزهر بغزة عام ٢٠١٠ م العدد ١ م: ١٢.

ويمكن إجمال ما يضيفه هذا البحث إليها فيما يلي:

أولًا: استيعاب الأحاديث الواردة في شفعة الجار نفيًا وإثباتًا، ودراستها دراسة حديثية فقهية.

ثانيًا: استيعاب مسالك العلماء في دفع تعارض أحاديث شفعة الجار، وما يرد على كل مسلك من مناقشات، مع بيان أي المسالك أرجح.

ثالثًا: بيان أثر تعارض أحاديث شفعة الجار في اختلاف الفقهاء في شفعة الجار.

حدود البحث

يُعنى هذا البحث بدراسة مسالك العلماء في دفع التعارض بين الأحاديث المثبتة لشفعة الجار والأحاديث النافية لها، مع بيان الراجح من هذه المسالك، وأثر التعارض بين الأحاديث في اختلاف فقهاء المذاهب الفقهية الأربعة.

منهج البحث

أتبع -بعون الله تعالى- في كتابة هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي وفق ما يلي:

١. أعزو الآية القرآنية بذكر السورة ورقم الآية، مع كتابة الآية بالرسم العثماني.

٢. أخرّج الأحاديث النبوية من مظانها من دواوين السنة.

٣. أوثق أقوال المذاهب من الكتب المعتمدة في كل مذهب، متحرِّياً الدقة في ذلك.

خطة البحث

المقدمة: وفيها: أهمية البحث، إشكاليات البحث، وأهداف البحث، والدراسات السابقة وما يضيف البحث إليها، وحدود البحث، ومنهج البحث.

المبحث الأول: في تعريف الشفعة لغة وشرعًا، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الشفعة لغة.

المطلب الثاني: تعريف الشفعة شرعًا، عند فقهاء المذاهب الأربعة.

المبحث الثاني: أقوال الفقهاء في شفعة الجار والأحاديث الواردة فيها، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أقوال الفقهاء في حكم شفعة الجار.

المطلب الثاني: الأحاديث النافية لشفعة الجار.

المطلب الثالث: الأحاديث المثبتة لشفعة الجار.

المبحث الثالث: مسالك العلماء في الجمع بين الأحاديث المتعارضة في شفعة الجار، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مسلك التأويل.

المطلب الثاني: مسلك الترجيح.

المطلب الثالث: أثر تعارض أحاديث شفعة الجار في اختلاف الفقهاء.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

المراجع والمصادر.

فهرس المحتويات.

المبحث الأول
في تعريف الشفعة لغة وشرعًا

المطلب الأول
تعريف الشفعة لغة

قد كانت الشفعة معروفة عند العرب في الجاهلية، فكان الرجل إذا أراد بيع منزل أو حائط، أتاه الجار والشريك والصاحب، يشفع إليه فيما باع، فشفعه وجعله أولى به ممن بعد سببه، فسُمّيت شفعة، وسمي طالبها شفيعًا[(١)].

والشفعة مشتقة من الشفع، قال ابن فارس[(٢)]: "الشين والفاء والعين أصل صحيح يدل على مقارنة الشيئين. من ذلك الشفع خلاف الوتر. تقول: كان فردًا فشفعته. قال الله جل ثناؤه: ﴿وَٱلشَّفۡعِ وَٱلۡوَتۡرِ﴾ [الفجر: ٣]، قال أهل التفسير: الوتر الله تعالى، والشفع الخلق. والشفعة في الدار من هذا..."[(٣)].

فالشفعة لغة بمعنى ضم الشيء إلى غيره، ومنه سميت الشفعة شفعة لأن الشفيع يضم ملك غيره لملكه.

المطلب الثاني
تعريف الشفعة شرعًا، عند فقهاء المذاهب الأربعة

تعريف الشفعة عند الحنفية:

(١) انظر: غريب الحديث لابن قتيبة (٢٠٢/١)، حلية الفقهاء (ص: ١٥٥).

(٢) هو: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، المعروف بالرازي، المالكي، اللغوي، كان رأسًا في الأدب، ومذهبه في النحو على طريقة الكوفيين، توفي سنة خمس وتسعين وثلاث مائة. انظر: سير أعلام النبلاء (١٠٣/١٧).

(٣) مقاييس اللغة (٢٠١/٣).

هي تملك العقار جبراً على المشتري بما قام عليه[١].

شرح التعريف:

تملك: جنس يشمل تملك العين والمنافع.

العقار: أي تملك ما له أصل من دار وضيعة وما في حكمه كالعلو وهو قيد يُخرج المنقول فلا شفعة فيه.

جبرًا: قهرًا من غير نظر لرضاه.

بما قام عليه: بالثمن الذي قام عليه[٢].

تعريف الشفعة عند المالكية:

هي استحقاق شريك أخذ مبيع شريكه بثمنه[٣].

شرح التعريف:

استحقاق: أراد بالاستحقاق معناه اللغوي، أي طلب الشريك الاستشفاع.

شريك: هو الشريك بجزء شائع.

بثمنه: بثمنه الذي بيع به[٤].

تعريف الشفعة عند الشافعية:

هي حق تملك قهري يثبت للشريك القديم على الحادث فيما ملك بعوض لدفع الضرر[٥].

(١) انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق (١٤٣/٨)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (٤٧٢/٢)، حاشية ابن عابدين (٢١٦/٦)، اللباب في شرح الكتاب (١٠٦/٢).

(٢) انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق (١٤٣/٨)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (٤٧٢/٢)، حاشية ابن عابدين (٢١٦/٦)

(٣) انظر: المختصر الفقهي لابن عرفة (٣٢٦/٧).

(٤) انظر: شرح الزرقاني على مختصر خليل (٣٠٥/٦)، منح الجليل شرح مختصر خليل (١٨٧/٧).

(٥) انظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٥٣/٦).

شرح التعريف:

حق تملك: أي استحقاق التملك، وإن لم يوجد التملك.

قهري: أي لا يرجع فيها لرضى المشفوع عليه[١].

تعريف الشفعة عند الحنابلة:

هي استحقاق الشريك انتزاع شقص شريكه من يد من انتقلت إليه بعوض مالي مستقر[٢].

شرح التعريف:

شقص شريكه: نصيبه.

ممن انتقلت عنه بعوض مالي: كالبيع وما في حكمه.

مستقر: أي بالثمن الذي استقر عليه العقد[٣].

(١) انظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٥٣/٦)، حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب (٤٩٨/٣)، حاشية البجيرمي على شرح الخطيب (١٧٥/٣).

(٢) انظر: المبدع في شرح المقنع (٦٠/٥)، الإنصاف للمرداوي (٢٥٠/٦).

(٣) انظر: دقائق أولي النهى لشرح المنتهى (٣٣٤/٢)، كشاف القناع عن متن الإقناع (١٣٤/٤).

المبحث الثاني
أقوال الفقهاء في شفعة الجار والأحاديث الواردة فيها

المطلب الأول
أقوال الفقهاء في حكم شفعة الجار

تحرير محل النزاع:

أجمع العلماء على ثبوت الشفعة للشريك الذي لم يقاسم، فيما بيع من أرض، أو دار، أو حائط، ثم اختلفوا في ثبوت الشفعة للجار، على ثلاثة أقوال[١]:

القول الأول: أن الشفعة تثبت للجار مطلقًا، وهذا مذهب الحنفية[٢].

القول الثاني: أن الشفعة لا تثبت للجار مطلقا، وهذا مذهب المالكية[٣]، والشافعية[٤]، والحنابلة في المذهب[٥].

(١) انظر: الإجماع لابن المنذر (ص: ١١٣)، المعونة على مذهب عالم المدينة (١٢٦٧/٢).

(٢) انظر: شرح معاني الآثار (١٢٤/٤)، المبسوط للسرخسي (٩٠/١٤)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٤/٥)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (٢٣٩/٥)، العناية شرح الهداية (٣٦٩/٩)، البناية شرح الهداية (٢٧٥/١١)، فتح القدير شرح الهداية (٣٧٠/٩)، البحر الرائق (١٤٣/٨).

(٣) انظر: المدونة (٢١٥/٤)، المعونة (١٢٦٧/٢)، الكافي (٨٥٦/٢)، بداية المجتهد (١٦/٤)، التاج والإكليل لمختصر خليل (٣٦٩/٧)، شرح مختصر خليل للخرشي (١٦٣/٦)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤٧٤/٣).

(٤) انظر: الأم للشافعي (٢٤٧/٨)، الحاوي الكبير (٢٢٧/٧)، البيان في مذهب الإمام الشافعي (١٠١/٧)، روضة الطالبين وعمدة المفتين (٧٢/٥)، تحفة المحتاج (٥٧/٦)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٣٧٥/٣).

(٥) انظر: مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبدالله (ص: ٢٩٧)، المغني لابن قدامة (٤٣٦/٧)، المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (٣٦٥/١)، الفروع وتصحيح الفروع (٢٧٠/٧)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (١٨٧/٤)، الإنصاف للمرداوي (٣٧١/١٥)، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى (٣٣٤/٢).

القول الثالث: أن الشفعة تثبت للجار إذا كان بين الجارين حق مشترك من حقوق الأملاك كطريق ونحوه، وهذا قول الحنابلة في رواية[١] اختارها ابن تيمية[٢][٣] وابن القيم[٤]، وبه صدر قرار هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية[٥].

المطلب الثاني
الأحاديث النافية لشفعة الجار

الحديث الأول: حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[٦]: «جعل رسول الله ﷺ الشفعة في كل مال لم يقسم، فإذا وقعت الحدود، وصرفت الطرق، فلا شفعة»[٧].

الحديث الثاني: حديث جابر بن عبدالله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يقول: قال رسول الله ﷺ: «الشفعة في كل شرك في أرض، أو ربع[٨]، أو حائط، لا يصلح أن يبيع حتى يعرض على شريكه، فيأخذ أو يدع، فإن أبى فشريكه أحق به حتى يؤذنه»[٩].

الحديث الثالث: حديث أبي هريرة[١٠] أن رسول الله ﷺ «قضى بالشفعة فيما لم

(١) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢/١٠٠)، الفروع (٧/٢٧٠)، الإنصاف للمرداوي (١٥/٣٧١).

(٢) هو: أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام الحراني، أحد الأعلام، عني بالحديث وبرع في علله وفقهه، وفي علوم الإسلام، امتحن وأوذي، توفي سنة ثمان وعشرين وسبعمائة. انظر: الدرر الكامنة (١/١٦٨)، طبقات الحفاظ (٥٢٠).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٣٠/٣٨٣)، إعلام الموقعين (٢/١٠٠)، الفروع (٧/٢٧٠).

(٤) انظر: إعلام الموقعين (٢/١٠٠).

(٥) انظر: أبحاث هيئة كبار العلماء (١/٧٢٧).

(٦) هو: جابر بن عبدالله بن عمرو بن حرام الأنصاري، الخزرجي، السلمي، الفقيه، من أهل بيعة الرضوان، روى: علمًا كثيرًا عن النبي ﷺ، توفي سنة ثمان وسبعين. انظر: الاستيعاب (١/٢١٩)، سير أعلام النبلاء (٣/١٨٩).

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه (٣/٧٩) برقم: (٢٢١٣).

(٨) الرَّبْعُ: الدار والمنزل. انظر: العين (٢/١٣٣)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٣/١٢١١).

(٩) أخرجه مسلم في صحيحه (٥/٥٧) برقم: (١٦٠٨).

(١٠) هو: أبو هريرة الدوسي، اليماني، سيد الحفاظ الأثبات، اختلف في اسمه والأرجح: عبدالرحمن بن صخر، حمل عن: النبي ﷺ علمًا كثيرًا، توفي سنة سبع وخمسين. انظر: الاستيعاب (٤/١٧٦٨)، سير أعلام النبلاء (٢/٥٧٨).

يقسم، فإذا وقعت الحدود فلا شفعة»[1].

الحديث الرابع: حديث زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[2]، عن النبي ﷺ قال: «إذا وقعت الحدود فلا شفعة»[3].

الحديث الخامس: حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[4] أن رسول الله ﷺ [١٢/٣٧٤] قال: «الشفعة فيما لم تقع الحدود، فإذا وقعت الحدود فلا شفعة»[5].

المطلب الثالث

الأحاديث المثبتة لشفعة الجار

الحديث الأول: حديث أبي رافع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[6] قال: قال النبي ﷺ: «الجار أحق

(١) أخرجه أبو داود في سننه (٣/٣٠٦) برقم: (٣٥١٥) وابن ماجه في سننه (٣/٥٤٦) برقم: (٢٤٩٧) ومالك في الموطأ (١/١٠٣١) برقم: (٢٦٣٣/٥٨٦)، وابن حبان في صحيحه (١١/٥٩٠) برقم: (٥١٨٥)، وقال: (رفع هذا الخبر عن مالك أربعة أنفس... وأرسله عن مالك سائر أصحابه، وهذه كانت عادة لمالك، يرفع في الأحايين الأخبار ويوقفها مرارًا، ويرسلها مرة، ويسندها أخرى على حسب نشاطه، فالحكم أبدًا لمن رفع عنه، وأسند بعد أن يكون ثقة حافظًا متقنًا). قال البوصيري في مصباح الزجاجة (٣/٩١): (هذا إسناد صحيح رواه أبو داود في سننه من حديث أبي هريرة).

(٢) هو: زيد بن ثابت بن الضحاك الخزرجي، شيخ المقرئين والفرضيين، كاتب الوحي، مفتي المدينة، وقرأ على النبي ﷺ القرآن بعضه أو كله، ومناقبه جمة، توفي سنة إحدى وخمسين. انظر: سير أعلام النبلاء (٢/٤٢٦)، الإصابة (٢/٤٩٠).

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (٥/١٣٥) برقم: (٤٨٦٤).
قال الهيثمي في مجمع الزوائد: (٤/١٥٩): (فيه عبدالرحمن بن أبي الزناد وهو ضعيف وقد وثق).

(٤) هو: عبدالله بن عمر بن الخطاب، أسلم وهو صغير، ثم هاجر مع أبيه لم يحتلم، روى علمًا كثيرًا نافعًا عن النبي ﷺ، مات سنة ثلاث وسبعين أو أربع وسبعين. انظر: الاستيعاب (٣/٩٥٠)، سير أعلام النبلاء (٣/٢٠٣).

(٥) أخرجه الطبراني في الكبير (١٢/٣٧٣) برقم: (١٣٣٨٥).
قال الهيثمي في مجمع الزوائد: (٤/١٥٩) . (وفيه عبدالرحمن بن عبدالله العمري وكان كذابًا).

(٦) هو: أبو رافع مولى رسول الله ﷺ، قيل: اسمه إبراهيم، وقيل: أسلم، من قبط مصر، كان عبدًا للعباس، فوهبه للنبي ﷺ فأعتقه، روى عدة أحاديث، توفي سنة أربعين. انظر: الاستيعاب (٤/١٦٥٦)، سير أعلام النبلاء (٢/١٦).

بصقبه[1]»[2].

الحديث الثاني: حديث الشريد بن سويد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[3]: «أن رجلًا قال: يا رسول الله، أرضي ليس لأحد فيها شركة ولا قسمة إلا الجوار. فقال رسول الله ﷺ: الجار أحق بسقبه»[4].

الحديث الثالث: حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «الجار أحق بشفعة جاره، ينتظر بها، وإن كان غائبًا، إذا كان طريقهما واحدا»[5].

الحديث الرابع: حديث سمرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[6]، عن النبي ﷺ: «جار الدار أحق بدار الجار أو الأرض»[7].

(١) الصقب: ويقال السقب، هو القرب. انظر: غريب الحديث للقاسم بن سلام (٢/٢٣٥)، الصحاح تاج اللغة (١/١٦٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٩/٢٨) برقم: (٦٩٨٠).

(٣) هو: الشريد بن سويد الثقفي، قيل: إنه من حضرموت ولكن عداده في ثقيف. روى عنه ابنه عمرو بن الشريد، ويعقوب بن عاصم، يعد في أهل الحجاز. انظر: الاستيعاب (٢/٧٠٨)، تهذيب الكمال (١٢/٤٥٨).

(٤) أخرجه النسائي في المجتبى، (١/٩١٣) برقم: (٢/٤٧١٧) وابن ماجه في سننه (٣/٥٤٥) برقم: (٢٤٩٦) وأحمد في مسنده (٨/٤٤٨١) برقم: (١٩٧٧٠ وابن أبي شيبة في مصنفه (١١/٥٣٩) برقم: (٢٣١٧٦) والطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/١٢٤) برقم: (٦٠٠٦).
قال الذهبي في تنقيح التحقيق (٢/١٢٧): (إسناده صالح)، وقال ابن القيم في إعلام الموقعين (٢/٩٦): (إسناده صحيح).

(٥) أخرجه الترمذي في جامعه (٣/٤٥) برقم: (١٣٦٩)، وأبو داود في سننه (٣/٣٠٧) برقم: (٣٥١٨) والنسائي في المجتبى (١/٩١٣) برقم: (٤/٤٧١٩) وابن ماجه في سننه (٣/٥٤٤) أبواب الشفعة، باب الشفعة بالجوار برقم: (٢٤٩٤) وأحمد في مسنده (٦/٣٠١٤) برقم: (١٤٤٧٤).

(٦) هو: سمرة بن جندب بن هلال الفَزَاري، من علماء الصحابة، نزل البصرة، له: أحاديث صالحة، كان عظيم الأمانة، صدوقًا، توفي سنة ثمان وخمسين. انظر: سير أعلام النبلاء (٣/١٨٣)، الإصابة (٣/١٥٠).

(٧) أخرجه الترمذي في جامعه (٣/٤٣) أ برقم: (١٣٦٨)، وقال: (حديث سمرة حديث حسن صحيح)، وأبو داود في سننه (٣/٣٠٧) برقم: (٣٥١٧) وأحمد في مسنده (٩/٤٦٣٦) برقم: (٢٠٤٠٥).

الحديث الخامس: حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[1] عن النبي ﷺ قال: «جار الدار أحق بالدار»[2].

الحديث السادس: حديث علي، وابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا[3] قالا: «قضى رسول الله ﷺ بالجوار»[4].

الحديث السابع: حديث الشعبي[5] قال: «قضى رسول الله ﷺ بالجوار»[6].

الحديث الثامن: حديث محمد بن راشد[7] قال: «قضى رسول الله ﷺ بالجوار»[8].

(١) هو: أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم الأنصاري، خادم رسول الله ﷺ وتلميذه، غزا معه غير مرة، وبايع تحت الشجرة. توفي سنة ثلاث وتسعين. انظر: سير أعلام النبلاء (٣/٣٩٥)، الإصابة (١/٢٧٥).

(٢) أخرجه البزار في مسنده (١٣/٤٠٧) برقم: (٧١١٩) والطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/١٢٢) برقم: (٥٩٩٦) وابن حبان في صحيحه (١١/٥٨٥) برقم: (٥١٨٢) والضياء المقدسي في الأحاديث المختارة (٧/١٢٢) برقم: (٢٥٥٠).

(٣) هو: عبدالله بن مسعود بن غافل الهذلي، المكي، كان من السابقين الأولين، ومن النجباء العالمين، شهد بدرًا، وهاجر الهجرتين، روى علمًا كثيرًا، توفي سنة اثنتين وثلاثين. انظر: الاستيعاب (٣/٩٨٧)، سير أعلام النبلاء (١/٤٦١).

(٤) أخرجه أحمد في مسنده (١/٢٥٦) برقم: (٩٣٨) وعبدالرزاق في مصنفه (٨/٧٨) برقم: (١٤٣٨٣) وابن أبي شيبة في مصنفه (١١/٥٣٤) برقم: (٢٣١٦٤) والنسائي في الكبرى (١٠/٣٦٨) برقم: (١١٧٢٩) والطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/١٢٣) برقم: (٦٠٠٣).

(٥) هو: عامر بن شراحيل الشعبي، سمع عدة من كبراء الصحابة، مناقبه كثيرة جدًا، توفي سنة خمس ومائة. انظر: تهذيب الكمال (١٤/٢٨)، سير أعلام النبلاء (٤/٢٩٤).

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (١١/٥٣٧) برقم: (٢٣١٧٠).

(٧) هو: محمد بن راشد المكحولي الدمشقي، المحدث، نزيل البصرة، حدث عن: مكحول وإليه ينسب، وثقه: أحمد، كان شيعيًا قدريًا، يرى السيف، مات بعد سنة ستين ومائة. انظر: تاريخ بغداد (٣/١٨١)، سير أعلام النبلاء (٧/٣٤٣).

(٨) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه (٨/٧٨) برقم: (١٤٣٨٤).

المبحث الثالث
مسالك العلماء في الجمع بين الأحاديث المتعارضة في شفعة الجار

المطلب الأول
مسلك التأويل

أولًا: تأويل حديث: «الجار أحق بصقبه»:

تأول المانعون من شفعة الجار بأن قوله: «أحق بصقبه»، محمول على أنه أحق بالبر والمعونة لا أنه أحق بالشفعة، وقالوا بأن حمله على ذلك أولى؛ لأنه لفظ مبهم، لم يحدد فيه ماهية الحق، فيحمل على ذلك لئلا تتعارض الأحاديث[٩].

فهو على هذا التأويل كحديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا[١٠]: قلت: «يا رسول الله ﷺ، إن لي جارين، فإلى أيهما أهدي؟ قال: إلى أقربهما منك بابًا»[١١]، فالمراد به الإحسان لا الشفعة[١٢].

واعترض عليه:

الاعتراض الأول: أن الحديث إذا رُوِي عن الصحابي في قصة صار البيان مقترناً به؛ ولهذا أورده علماء النقل في كتب الأحكام في باب الشفعة، وأولهم وأفضلهم البخاري ذكره بقصته عن عمرو بن الشريد قال: «وقفت على سعد بن أبي

---

(٩) انظر: معالم السنن (٤٧٤/٢)، إكمال المعلم بفوائد مسلم (٣١٤/٥)، شرح مسند الشافعي (١٥٢/٣)، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح (٢١٩٩/٧)، فتح الباري لابن حجر (٤٣٨/٤).

(١٠) هي: عائشة بنت عبدالله القرشية، زوج النبي ﷺ، أفقه نساء الأمة على الإطلاق، روت عن النبي ﷺ علمًا كثيرًا، توفيت سنة سبع وخمسين. انظر الاستيعاب (١٨٨١/٤)، سير أعلام النبلاء (١٣٥/٢)، الإصابة (٢٣١/٨).

(١١) أخرجه البخاري في صحيحه (٨٨/٣) برقم: (٢٢٥٩).

(١٢) انظر: شرح مسند الشافعي (١٥٢/٣-١٥٣).

وقاص[1]، فجاء المسور بن مخرمة[2]، فوضع يده على إحدى منكبي، إذ جاء أبو رافع مولى النبي ﷺ فقال: يا سعد ابتع مني بيتي في دارك، فقال سعد: والله ما أبتاعهما، فقال المسور: والله لتبتاعنهما، فقال سعد: والله لا أزيدك على أربعة آلاف منجّمة، أو مقطعة، قال أبو رافع: لقد أعطيت بها خمسمائة دينار، ولولا أني سمعت النبي ﷺ يقول: الجار أحق بسقبه ما أعطيتكها بأربعة آلاف وأنا أعطى بها خمسمائة دينار. فأعطاها إياه»[3].

فإن أبا رافع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان يملك بيتين متميزين من جملة المنزل، لا شقصًا شائعًا، فهو جار لا شريك، فدل على أنه استدل بالحديث على أن المراد به الشفعة للجار، وهو أعلم بحديثه[4].

وأجيب عن الاعتراض: بأن أبا رافع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان شريك سعد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في البيتين؛ ولذلك دعاه إلى الشراء منه[5].

الاعتراض الثاني: بأن هذا التأويل يردّه قوله في الحديث الآخر: «جار الدار أحق بالدار»، فإنه يدل على كون تلك الحقوق مما يتعلق بالدار، والذي يتعلق بالدار حق الشفعة لا حق البر والمعونة[6].

وأجيب عن الاعتراض: بأن الحديث لا يصح، كما سيأتي في مبحث الترجيح.

(١) هو: سعد بن أبي وقاص مالك بن أهيب الزهري، أحد العشرة، وأحد السابقين الأولين، وأحد الستة أهل الشورى، روى جملة صالحة من الحديث، توفي سنة ست وخمسين. انظر: الاستيعاب (٦٠٦/٢)، سير أعلام النبلاء (٩٢/١).

(٢) هو: المسور بن مخرمة بن نوفل الزهري القرشي، الإمام الجليل، له: صحبة، ورواية، وعداده في صغار الصحابة، كان ممن يلزم عمر، ويحفظ عنه، توفي سنة أربع وستين. انظر: سير أعلام النبلاء (٣٩٠/٣)، الإصابة (٩٣/٦).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (٨٧/٣) برقم: (٢٢٥٨).

(٤) انظر: الميسر في شرح مصابيح السنة (٧٠٤/٢)، المتواري على أبواب البخاري (ص: ٢٥٢).

(٥) انظر: فتح الباري لابن حجر (٤٣٨/٤).

(٦) انظر: فيض الباري على صحيح البخاري (٥٠٥/٣).

قلت: وبالنظر إلى القصة الواردة في الحديث، يتبين أن الأولى حمل الحديث على غير الشفعة، وذلك لأمور:

أولًا: أن الحق في الحديث مبهم، والعلاقة بين أبي رافع وسعد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، محتملة للشركة ومحتملة للجوار[1].

ثانيًا: أن في الحديث ما يدل على أنه وارد في غير الشفعة؛ وذلك لأن أبا رافع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما قال لسعد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "يا سعد ابتع مني بيتي في دارك، فقال سعد: والله ما أبتاعهما"، وهذا لو كان في الشفعة لأسقطها، ولما صح لأبي رافع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يستدل بحديث: «الجار أحق بصقبه».

ثالثًا: أن سعدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال لأبي رافع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "والله لا أزيدك على أربعة آلاف منجمة، أو مقطعة، قال أبو رافع: لقد أعطيت بها خمسمائة دينار، ولولا أني سمعت النبي ﷺ يقول:« الجار أحق بسقبه» ما أعطيتكها بأربعة آلاف وأنا أعطى بها خمسمائة دينار. فأعطاها إياه"، والشفعة تكون أخذ حصة الشريك بالثمن الذي بيع به، فدل على أن المراد بالحق البر والإحسان لا الشفعة.

ثانيًا: تأويل قوله: «فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة».

تأول المانعون للشفعة قوله: «فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة» على أن المراد بتصريف الطرق، هو تصريف الطريق المشاع، وهذا لا يدل على أنه إذا وقعت الحدود ولم تصرف الطرق أن الشفعة ثابتة[2]، قال الخطابي[3]: "وأما قوله

(١) انظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٤٦/٧)، كشف المشكل من حديث الصحيحين (٣٢/٤).

(٢) انظر: أعلام الحديث (١٠٨٧/٢)، المعلم بفوائد مسلم (٣٢٦/٢-٣٢٧)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٥٢٥/١٤).

(٣) هو: حَمْد بن محمد بن إبراهيم البُسْتِي، الخطابي، الشافعي، كان رأسًا في علم العربية، والفقه، والأدب، له مؤلفات عظيمة، توفي سنة ثمان وثمانين وثلاث مائة، انظر: سير: طبقات الشافعيين (٣٠٧/١)، سير أعلام النبلاء (٢٣/١٧).

فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة... فقد يحتج بها من يثبت الشفعة بالطريق وإن كان المبيع مقسوماً، قال الشيخ ولا حجة لهم عندي في ذلك؛ وإنما هو الطريق إلى المشاع دون المقسوم؛ وذلك أن الطريق يكون في المشاع شائعاً بين الشركاء قبل القسمة، وكل واحد منهم يدخل من حيث شاء ويتوصل إلى حقه من الجهات كلها، فإذا قُسم العقار بينهم؛ منع كل واحد منهم أن يتطرق شيئاً من حق صاحبه، وأن يدخل إلى ملكه إلاّ من حيث جُعل له، فمعنى صرف الطرق هو هذا"[1].

فعلى هذا التأويل يكون معنى تصريف الطرق ملازمًا لمعنى وقوع الحدود.

واعترض عليه: أنه إنما نفى وجوب الشفعة إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فأفاد بذلك نفي الشفعة لغير الجار الملاصق؛ لأن صرف الطرق ينفي الملاصقة؛ لأن بينه وبين جاره طريقًا، وليس في هذا إثبات نفي للشفعة للجار الملاصق، ويدل لهذا حديث: «الجار أحق بشفعة جاره، ينتظر بها، وإن كان غائبًا، إذا كان طريقهما واحدًا»، فالحديثان متفقان[2].

وأجيب عن الاعتراض:

أولًا: إنه علّق الحكم فيه بمعنيين أحدهما وقوع الحدود وصرف الطرق معاً؛ فليس لهم أن يثبتوه بأحدهما، وهو نفي صرف الطرق دون نفي وقوع الحدود[3].

ثانيًا: أن الحديث ضعيف كما سيأتي في مبحث الترجيح.

قلت: والأقرب -والله أعلم- أن "وقوع الحدود وصرف الطرق" معنيان متلازمان، ويدل على ذلك:

أولًا: أنه قد جاء في بعض الأحاديث الاقتصار على قوله: «فإذا وقعت الحدود فلا شفعة»[4]، وهذا يدل على أن وقوع الحدود لوحده قاطع للشفعة.

(١) معالم السنن (٢/٤٧٣).

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/١٦٠).

(٣) انظر: معالم السنن (٢/٤٧٣).

(٤) سبق تخريجه من حديث أبي هريرة، وزيد، وابن عمر رضي الله عنهم.

ثانيًا: أنه قد جاء من عمل الخلفاء ما يدل على أن سقوط الشفعة هو وقوع الحدود، فعن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «إذا وقعت الحدود وعرف الناس حدودهم فلا شفعة بينهم»[(١)]، وعن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إذا وقعت الحدود في الأرض فلا شفعة فيها»[(٢)].

ثالثًا: تأويل لفظ الجار الوارد في أحاديث إثبات الشفعة.

تأول المانعون للشفعة لفظ الجار الوارد في الأحاديث بأن المراد به الشريك[(٣)]، قال الخطابي: "واسم الجار قد يقع على الشريك لأنه قد يجاور شريكه ويساكنه في الدار المشتركة كالمرأة تسمى جارة"[(٤)].

والعرب تسمي كل ما خالط الشخص جارا[(٥)]، ومنه قول الأعشى[(٦)][(٧)] [الطويل]:

يا جارتي بيني فإنك طالِقةْ كذاكِ أمور الناس غادٍ وطارقةْ

فسمى الزوجة جارة لمخالطتها له، وكذلك الشريك يسمى جارا لمخالطته لشريكه.

(١) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه (٨/٨٠) برقم: (١٤٣٩٢) وابن أبي شيبة في مصنفه (١١/٥٤٣) برقم: (٢٣١٩٢) والطحاوي في شرح معاني الآثار (٤/١٢٥) برقم: (٦٠١٢) والبيهقي في سننه الكبير (٦/١٠٥) برقم: (١١٦٩٠).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (١/١٠٣٧) برقم: (٢٦٥٠) وعبدالرزاق في مصنفه (٨/٨٠) برقم: (١٤٣٩٣) والبيهقي في سننه الكبير (٦/١٠٥) برقم: (١١٦٩١).

(٣) انظر: التمهيد (٧/٤٧-٤٨)، المنتقى شرح الموطأ (٦/٢١٦)، المعلم بفوائد مسلم (٢/٣٢٧)، إكمال المعلم (٥/٣١٤)، كشف المشكل (٤/٣٢)، الشافي في شرح مسند الشافعي (٤/١٧٧)، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح (٧/٢٢٠٠).

(٤) معالم السنن (٢/٤٧٤).

(٥) انظر: تهذيب اللغة (١١/١٢٠)، لسان العرب (٤/١٥٤)، تاج العروس (١٠/٤٨٠).

(٦) هو: ميمون بن قيس بن جندل بن شراحيل، ويلقب بالأعشى الكبير، ولقب بالأعشى لضعف بصره، من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقات. انظر: معجم الشعراء (ص: ٤٠١)، الأعلام للزركلي (٧/٣٤١).

(٧) ديوان الأعشى الكبير (ص: ٢٦٣).

واعترض عليه:

أولًا: بأنه جاء في الأحاديث ما ينفي هذا التأويل لأن فيها أن: «جار الدار أحق بدار الجار»، و«جار الدار أحق بالدار»، والشريك لا يسمى جار الدار[١].

ثانيًا: أنه جاء في الحديث: «ينتظر به وإن كان غائبًا إذا كان طريقهما واحدًا»، وغير جائز أن يكون هذا في الشريك في المبيع[٢].

ثالثًا: أنه جاء في حديث الشريد بن سويد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن رجلًا قال: يا رسول الله، أرضي ليس لأحد فيها شركة ولا قسمة إلا الجوار. فقال رسول الله ﷺ: «الجار أحق بسقبه»، وهذا نص في رد هذا التأويل[٣].

وأجيب عنه: قال الشوكاني[٤]: "ويجاب بأن هذين الحديثين لا يصلحان لمعارضة ما في الصحيح"[٥]، وسيأتي تفصيله في مبحث الترجيح.

المطلب الثاني

مسلك الترجيح

أولًا: ترجيح القائلين بشفعة الجار لأحاديث إثبات الشفعة:

الترجيح من حيث الرفع والوقف.

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص (١٦١/٣)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٧٢/١٢)، العرف الشذي شرح سنن الترمذي (٩٢/٣).

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص (١٦١/٣)، المبسوط للسرخسي (٩٢/١٤).

(٣) انظر: الجوهر النقي (١٠٧/٦)، البناية شرح الهداية (٢٧٧/١١)، فتح القدير شرح الهداية (٣٧١/٩)، حاشية السندي على سنن ابن ماجه (٩٨/٢).

(٤) هو: محمد بن علي بن محمد، الشوكاني، الصنعاني، من كبار علماء اليمن، كان مشتغلًا بالعلم درسًا وتدريسًا، وكان يرى تحريم التقليد، توفي سنة خمسين بعد المائتين والألف. انظر: التاج المكلل (ص: ٤٣٦)، الأعلام للزركلي (٢٩٨/٦).

(٥) نيل الأوطار (٣٩٨/٥).

رجّح القائلون بإثبات شفعة الجار أحاديثهم بأنها مرفوعة، وأن قوله في الحديث: «فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة» موقوف، فهو من قول جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والموقوف لا يعارض به المرفوع.

وقد قال بهذا أبو حاتم الرازي إمام العلل[١]، فعنه أنه قال: "الذي عندي أن كلام النبي ﷺ: هذا القدر: «إنما جعل النبي ﷺ الشفعة فيما لم يقسم» قَطْ، ويشبه أن يكون بقية الكلام هو كلام جابر: «فإذا قسم، ووقعت الحدود؛ فلا شفعة»، والله أعلم"[٢].

قال الجصاص[٣]: "وإذا احتمل أن تكون رواية عن النبي ﷺ، واحتمل أن يكون من قول الراوي أدرجه في الحديث، كما وجد ذلك في كثير من الأخبار؛ لم يجز لنا إثباته عن النبي ﷺ، إذ غير جائز لأحد أن يَعزِي إلى النبي ﷺ مقالة بالشك والاحتمال"[٤]، فهذا يدل على أن أحاديث إثبات شفعة الجار أرجح[٥].

وأجيب عنه:

أولًا: أن الأصل أن ما ذُكر مع الحديث فهو مرفوع لا موقوف، حتى يثبت خلافه، قال ابن حجر[٦]: "حكى ابن أبي حاتم عن أبيه أن قوله: «فإذا وقعت

(١) هو: محمد بن إدريس بن المنذر الحنظلي الغطفاني، أبو حاتم الرازي، الإمام، الحافظ، الناقد، شيخ المحدثين، كان من بحور العلم، توفي سنة سبع وسبعين ومائتين. انظر: تاريخ بغداد (٢/٤١٤)، سير أعلام النبلاء (١٣/٢٤٧).

(٢) علل الحديث لابن أبي حاتم (٤/٢٩٤).

(٣) هو: أحمد بن علي، أبو بكر الرازي، المعروف بالجصاص، وسكن بغداد، تفقه على أبي الحسن الكرخي وتخرج به، وكان زاهدًا ورعًا، توفي سنة سبعين وثلاثمائة. انظر: تاج التراجم (ص: ٩٦)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١/٨٤).

(٤) أحكام القرآن للجصاص (٣/١٦٠).

(٥) انظر: شرح معاني الآثار (٤/١٢٢)، عمدة القاري (١٢/٧٢).

(٦) هو: أحمد بن علي العسقلاني ثم المصري، أبو الفضل، تخرج بالحافظ العراقي، وانتهت إليه الرحلة والرياسة في الحديث في الدنيا بأسرها، توفي في سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة. انظر: ذيل التقييد (١/٣٥٢)، حسن المحاضرة (١/٣٦٣).

الحدود.. إلخ» مدرج من كلام جابر، وفيه نظر لأن الأصل أن كل ما ذكر في الحديث فهو منه حتى يثبت الإدراج بدليل".

ثانيًا: أن قول أبي حاتم عارضه قول أحمد بن حنبل، فقد نقل عن أحمد أنه رجح رفعها[١].

ثالثًا: أن هذا اللفظ قد ورد في حديث أبي هريرة، وزيد بن ثابت، وابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ[٢]؛ وهذا يدل على ثبوت رفعه، وينفي دعوى الإدراج[٣].

الترجيح من حيث الدلالة: أن أحاديث إثبات الشفعة ناقلة عن الأصل، فهي أولى من أحاديث النفي.

قال الجصاص: "لو تساوت أخبار إيجاب الشفعة بالجوار، وأخبار نفيها لكانت أخبار الإيجاب أولى من أخبار النفي؛ لأن الأصل أنها غير واجبة حتى يرد الشرع بإيجابها، فخبر نفي الشفعة وارد على الأصل، وخبر إثباتها ناقل عنه وارد بعده فهو أولى"[٤].

ويعترض عليه:

أولًا: أنه لا يسلم أن الأصل هو عدم الشفعة، بل الشفعة مما وجد قبل الإسلام وكان الناس في الجاهلية يتعاملون بها، فجاء الإسلام بتقريرها وتنظيمها، قال ابن قتيبة[٥]: "وأما الشفعة: فإن الرجل كان في الجاهلية إذا أراد بيع منزل، أو حائط، أتاه الجار والشريك والصاحب، فشفع إليه فيما باع فشفعه، وجعله به أولى ممن بعد سببه"[٦].

(١) انظر: مسائل الإمام أحمد رواية ابنه صالح (٢٨٢/٢)، فتح الباري لابن حجر (٤٣٧/٤).

(٢) سبق تخريجه. تخريجها في مطلب أحاديث نفي الشفعة.

(٣) انظر: نيل الأوطار (٣٩٧/٥)

(٤) أحكام القرآن للجصاص (١٦١/٣).

(٥) هو: عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد، العلامة، الكبير، ذو الفنون، صنف وجمع، وبعد صيته، كان ثقة دينًا فاضلًا، توفي سنة ست وسبعين ومائتين. انظر: تاريخ بغداد (٤١١/١١)، سير أعلام النبلاء (٢٩٦/١٣).

(٦) غريب الحديث لابن قتيبة (٢٠٢/١).

ثانيًا: أن أحاديث إثبات الشفعة مضطربة فكيف يعارض بها أحاديث النفي؟

ثانيًا: ترجيح القائلين بنفي شفعة الجار لأحاديث النفي:

رجح النافون لشفعة الجار أحاديث النفي؛ لأن أحاديث الإثبات مضطربة وضعيفة، ولا تصلح لمعارضة أحاديث النفي، ويتبين ذلك فيما يلي:

أولًا: حديث أبي رافع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وحديث الشريد بن سويد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

قال الخطابي: "وقد تكلم أهل الحديث في إسناد هذا الحديث واضطراب الرواة فيه، فقال بعضهم عن عمرو بن الشريد[1]، عَن أبي رافع، وقال بعضهم عن أبيه، عَن أبي رافع وأرسله بعضهم، وقال فيه قتادة عن عمرو بن شعيب[2] عن الشريد، والأحاديث التي جاءت في أن لا شفعة إلاّ للشريك أسانيدها جياد ليس في شيء منها اضطراب"[3]، وقال ابن عبدالبر[4]: "وهو حديث قد اختلف في إسناده"[5]. وأما أحاديث النفي فصحيحة ثابتة، سالمة من الاضطراب فهي أرجح[6].

ويعترض عليه:

بأن هذا ليس من قبيل الاضطراب وإنما من قبيل تعدد الروايات.

قال الترمذي: "وحديث عبدالله بن عبدالرحمن الطائفي، عن عمرو بن

(١) هو: عمرو بن الشريد بن سويد الثقفي الطائفي، روى عن: أبيه، وأبي رافع، روى عنه: عمرو بن شعيب، وثقه أحمد العجلي. انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال (٦٣/٢٢)، تاريخ الإسلام (١١٥١/٢).

(٢) هو: عمرو بن شعيب بن محمد بن عبدالله بن عمرو بن العاص السهمي، فقيه أهل الطائف، ومحدثهم، وكان يتردد إلى مكة، ينشر العلم، توفي سنة ثماني عشرة ومئة. انظر: تهذيب الكمال (٦٤/٢٢)، سير أعلام النبلاء (١٦٥/٥).

(٣) معالم السنن (٤٧٤/٢-٤٧٥).

(٤) هو: يوسف بن عبدالله بن عبدالبر النمري، الأندلسي، كان إمامًا دينًا، بلغ رتبة الأئمة المجتهدين، وكان على مذهب السلف، توفي سنة ثلاث وستين وأربع مائة. انظر: الديباج المذهب (٣٦٧/٢)، سير أعلام النبلاء (١٥٣/١٨).

(٥) التمهيد (٤٦/٧).

(٦) انظر: الشافي في شرح مسند الشافعي (١٧٧/٤)، شرح مسند الشافعي (١٥٣/٣).

الشريد، عن أبيه، عن النبي ﷺ في هذا الباب هو حديث حسن. وروى إبراهيم بن ميسرة، عن عمرو بن الشريد، عن أبي رافع، عن النبي ﷺ. سمعت محمدًا يقول: كلا الحديثين عندي صحيح"[١].

قال ابن حجر: "فيحتمل أن يكون سمعه من أبيه ومن أبي رافع"[٢].

قلت ويؤيد هذا أن الحديث رواه عن عمرو بن الشريد عن أبي رافع:

- إبراهيم بن ميسرة[٣]، وهو حافظ ثقة ثبت[٤].

ورواه عن عمرو بن الشريد عن أبيه الشريد بن سويد:

- إبراهيم بن ميسرة[٥]، وهو ثقة ثبت، كما تقدم.
- عبدالله بن يعلى بن عبدالرحمن الطائفي[٦]، وهو صدوق يخطىء ويهم[٧].
- عمرو بن شعيب[٨]، وهو صدوق[٩].

فدل ذلك على أن عمرو بن الشريد له إسنادان عن رسول الله ﷺ في هذا الحديث، فواحد يحدث به عن أبيه الشريد بن سويد، والآخر يحدث به عن أبي رافع، وتحمل كلا الإسنادين إبراهيم بن ميسرة، وحدّث بهما معًا، وكلاهما صحيح فانتفى الاضطراب.

(١) جامع الترمذي (٤٤/٣).
(٢) فتح الباري لابن حجر (٤٣٧/٤).
(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (٨٧/٣) برقم: (٢٢٥٨).
(٤) انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال (٢٢٢/٢).
(٥) أخرجه النسائي في الكبرى (٣٦٦/١٠) برقم: (١١٧٢٢).
(٦) أخرجه النسائي في الكبرى (٣٦٦/١٠) برقم: (١١٧١٩)، وابن الجارود في المنتقى (٢٣٩/١) برقم: (٧٠٢).
(٧) انظر: تقريب التهذيب (ص: ٣١١).
(٨) أخرجه النسائي في الكبرى (٣٦٧/١٠) برقم: (١١٧٢٤).
(٩) انظر: تقريب التهذيب (ص: ٤٢٣).

وقد ورد هذا الحديث من رواية سعد بن أبي وقاص[١]، وابن عمر[٢]، ويزيد بن الأسود[٣]، لكن أسانيدها ضعيفة.

ثانيًا: حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «الجار أحق بشفعة جاره، ينتظر بها، وإن كان غائبًا، إذا كان طريقهما واحدًا».

قال الشافعي: "وإنما منعنا من القول بهذا؛ أن أبا سلمة[٤] وأبا الزبير[٥] سمعا جابرًا، وأن بعض حجازيينا يروي عن عطاء عن جابر عن النبي ﷺ في الشفعة شيئًا ليس فيه هذا وفيه خلافه، وكانا اثنين إذا اجتمعا على الرواية عن جابر، وكان الثالث يوافقهما أولى بالتثبت في الحديث إذا اختلف عن الثالث"[٦].

يشير الشافعي إلى أن عبدالملك بن أبي سليمان[٧] روى عن عطاء عن جابر، خلاف ما رواه أبو سلمة وأبو الزبير عن جابر، وروايتهما أولى[٨].

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط (١٥٩/٧) برقم: (٧١٥٢).
قال الهيثمي في مجمع الزوائد: (١٥٨/٤): (فيه عبدالكريم أبو أمية وهو ضعيف).

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط (١٠/٨) برقم: (٧٧٩٦).
وقد تفرد به عمران بن محمد عن محمد بن عبدالرحمن بن أبي ليلى، وعمران قال عنه ابن حجر في تقريب التهذيب (ص: ٤٣٠): (مقبول) يعني إذا توبع، وعبدالرحمن بن أبي ليلى قال عنه ابن حجر في التقريب (ص: ٤٩٣): (صدوق سيء الحفظ جدًا).

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (٢٣٦/٢٢) برقم: (٦٢٠).
وفيه خالد بن عمرو الأموي، قال عنه ابن حجر في التقريب (ص: ١٨٩): (رماه ابن معين بالكذب ونسبه صالح جزرة وغيره إلى الوضع).

(٤) هو: أبو سلمة بن عبدالرحمن بن عوف القرشي، الحافظ، أحد الأعلام بالمدينة، قيل: اسمه عبدالله، وقيل: إسماعيل، كان طلَّابة للعلم، فقيهًا، توفي سنة أربع وتسعين. انظر: الطبقات الكبرى (١١٨/٥)، سير أعلام النبلاء (٢٨٧/٤).

(٥) هو: محمد بن مسلم بن تدرس القرشي، الحافظ، الصدوق، عيب بأمور لا توجب ضعفه المطلق، منها التدليس، توفي سنة ثمان وعشرين ومائة. انظر: تهذيب الكمال (٤٠٢/٢٦)، سير أعلام النبلاء (٣٨٠/٥).

(٦) الأم للشافعي (٢٤٩/٨).

(٧) هو: عبدالملك بن أبي سليمان العرزمي، أبو محمد، كان من أحفظ أهل الكوفة، تكلم فيه شعبة بسبب حديث الشفعة، توفي سنة خمس وأربعين ومائة. انظر: تاريخ بغداد (١٣٢/١٢)، سير أعلام النبلاء (١٠٧/٦).

(٨) انظر: معالم السنن (٤٧٦/٢)، التمهيد (٤٨/٧).

واعترض عليه:

أولًا: أن عبدالملك بن أبي سليمان ثقة، من رجال مسلم، وتفرده لا يضر، قال الترمذي[١]: "هذا حديث حسن غريب، ولا نعلم أحدًا روى هذا الحديث غير عبدالملك بن أبي سليمان، عن عطاء[٢]، عن جابر. وقد تكلم شعبة[٣] في عبدالملك بن أبي سليمان من أجل هذا الحديث، وعبدالملك هو ثقة مأمون عند أهل الحديث، لا نعلم أحدًا تكلم فيه غير شعبة، من أجل هذا الحديث"[٤].

ثانيًا: أن حديث عبدالملك ليس مخالفًا لحديثهما أصلًا، فلا توجد معارضة بينهما، وذلك لأن حديث عبدالملك فيه: "الجار أحق بشفعة جاره، ينتظر بها، وإن كان غائبًا، إذا كان طريقهما واحدًا"، فدل على وجوب الشفعة إذا كان هناك شركة في الطريق، وقوله: «فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة»، دال على أنه إذا وقعت الحدود ولم تصرف الطرق أن الشفعة ثابتة، فالحديثان متفقان[٥]، قال ابن القيم: "وحديث جابر الذي أنكره من أنكره على عبدالملك صريح فيه، فإنه قال: «الجار أحق بسقبه ينتظر به وإن كان غائبًا إذا كان طريقهما واحدًا»؛ فأثبت الشفعة بالجوار مع اتحاد الطريق، ونفاها به مع اختلاف الطريق بقوله: «فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة»؛ فمفهوم حديث عبدالملك هو بعينه منطوق حديث أبي

(١) هو: محمد بن عيسى الترمذي، أبو عيسى، الحافظ، العلم، البارع، أضر في كبره، أكثر عن البخاري، كان أمامًا في العلل، توفي سنة تسع وسبعين ومائتين. انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/٢٧٠)، إكمال تهذيب الكمال (١٠/٣٠٥).

(٢) هو: عطاء بن أبي رباح أسلم القرشي مولاهم، المكي، كان من أوعية العلم، انتهت فتوى أهل مكة إليه، كان ثقة، فقيهًا، عالمًا، توفي سنة أربع عشرة ومائة. انظر: وفيات الأعيان (٣/٢٦١)، سير أعلام النبلاء (٥/٧٨).

(٣) هو: شعبة بن الحجاج بن الورد الأزدي العتكي، الإمام، الحافظ، أمير المؤمنين في الحديث، فجرح وعدل، انتشر حديثه في الآفاق، توفي سنة ستين ومائة. انظر: تاريخ بغداد (١٠/٣٥٣)، سير أعلام النبلاء (٧/٢٠٢).

(٤) جامع الترمذي (٣/٤٥).

(٥) انظر: نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار (١٥/١٨٩)، سبل السلام (٢/١٠٩).

سلمة، فأحدهما يصدق الآخر ويوافقه، لا يعارضه ويناقضه، وجابر روى اللفظين"[1].

ويتلخص مما سبق أن مناط الترجيح بين الروايتين موقوف على ثبوت التعارض بينهما، فمن رأى أن حديث عبدالملك عن عطاء، معارض لحديث أبي سلمة وأبي الزبير، فإنه رجح حديثهما عليه.

والأقرب أن التعارض موجود بين الحديثين، ويدل على ذلك أمور:

أولًا: ما تقدم من أن الراجح بأن قوله: «فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق»، أفاد معنى متلازمًا.

ثانيًا: أن الأئمة النقاد حكموا بوجود التعارض بينهما، فقد حكم به شعبة، وابن القطان[2]، والشافعي وأحمد بن حنبل، وغيرهم[3]، وهؤلاء أئمة الحديث وصيارفته.

ثالثًا: أن عبدالملك لا يحتمل منه هذا التفرد، قال يحيى القطان: "لو روى عبدالملك حديثاً آخر كحديث الشفعة لتركت حديثه"[4]، وقال البيهقي[5]: "وعبدالملك لا يقبل منه ما يخالف فيه الثقات"[6]، وقال ابن حجر: "صدوق له أوهام"[7].

---

(١) إعلام الموقعين (٢/١٠٠).

(٢) هو: يحيى بن سعيد القطان، أبو سعيد التميمي مولاهم، البصري، الحافظ، انتهى إليه الحفظ، وتكلم في العلل والرجال، توفي سنة ثمان وتسعين ومائة. انظر: تاريخ بغداد (١٦/٢٠٣)، سير أعلام النبلاء (٩/١٧٥).

(٣) انظر: الأم للشافعي (٨/٢٤٩)، معالم السنن (٢/٤٧٦)، الاستذكار (٧/٥٥١).

(٤) ميزان الاعتدال (٢/٦٥٦).

(٥) هو: أحمد بن الحسين الخراساني، سمع من: الحاكم فأكثر جدًا، وتخرج به، وبورك له في علمه، وصنف التصانيف النافعة، توفي سنة ثمان وخمسين وأربعمائة. انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/١٦٣)، طبقات الشافعية الكبرى (٤/٨).

(٦) السنن الكبرى للبيهقي (١/٢٤١).

(٧) تقريب التهذيب (ص: ٣٦٣).

ثالثًا: حديث سمرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وحديث أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

أما حديث سمرة فقال عنه الخطابي: "وقد تكلموا في إسناده، قال يحيى بن معين[١]: لم يسمع الحسن[٢] من سمرة وإنما هو صحيفة وقعت إليه أو كما قال، وقال غيره سمع الحسن من سمرة حديث العقيقة حسب"[٣].

وقال ابن حزم[٤]: "قال أحمد بن حباب[٥]: أخطأ فيه عيسى[٦] إنما هو موقوف على الحسن"[٧].

أما حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقد قال الترمذي: "سألت محمدًا عن هذا الحديث فقال: الصحيح حديث الحسن، عن سمرة، وحديث قتادة عن أنس، ليس بمحفوظ، ولم يعرف أن أحدا رواه عن ابن أبي عروبة، عن قتادة، عن أنس غير عيسى بن يونس"[٨].

فحديث أنس راجع لحديث سمرة وقد تقدم الكلام عنه.

---

(١) هو: يحيى بن معين أبو زكريا المري مولاهم، الحافظ، أحد الأئمة في الحديث، ثقة، مأمون، كان من أعلم أهل زمانه بالرجال والعلل، توفي سنة ثلاث وثلاثين ومائتين. انظر: تاريخ بغداد (١٦/٢٦٣)، سير أعلام النبلاء (١١/٧١).

(٢) هو: الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد، مولى زيد بن ثابت، كان سيد أهل زمانه علمًا وعملًا، رأى: عثمان، وطلحة، والكبار، توفي سنة عشر ومائة. انظر: سير أعلام النبلاء (٤/٥٦٣)، إكمال تهذيب الكمال (٤/٧٨).

(٣) معالم السنن (٢/٤٧٥).

(٤) هو: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الأندلسي الفقيه، الظاهري، أداه اجتهاده إلى القول بنفي القياس، توفي سنة ست وخمسين وأربع مائة. انظر سير أعلام النبلاء (١٨/١٨٤)، طبقات الحفاظ للسيوطي (ص: ٤٣٥).

(٥) كذا في المطبوع، والصحيح أحمد بن جناب، قال ابن حجر في إتحاف المهرة لابن حجر (٢/٢٠٧): "رواه أبو بكر بن أبي خيثمة في تاريخه: عن أحمد بن جناب، عن عيسى. وقال: قال أحمد بن جناب: أخطأ فيه عيسى بن يونس".
وهو: أحمد بن جناب بن المغيرة المصيصي، الإمام، الثقة، أبو الوليد، كان ثبتًا في عيسى بن يونس، توفي سنة ثلاثين ومائتين. انظر: سير أعلام النبلاء (١١/٢٥)، تقريب التهذيب (ص: ٧٨).

(٦) هو: عيسى بن يونس بن أبي إسحاق الهمداني، الحافظ، الحجة، أبو عمرو السبيعي، كان واسع العلم، كثير الرحلة، توفي سنة سبع وثمانين. انظر: تاريخ بغداد (١٢/٤٧٢)، سير أعلام النبلاء (٨/٤٨٩).

(٧) انظر: المحلى (٩/١٠١).

(٨) العلل الكبير للترمذي (ص: ٢١٤).

واعترض عليه:

أولًا: أن سماع الحسن من سمرة ثابت، قال البخاري: "سماع الحسن من سمرة بن جندب صحيح"(١)، قال الحاكم: "احتج البخاري برواية الحسن، عن سمرة"(٢)، وقال ابن القيم: "وقد صح سماع الحسن من سمرة، وغاية هذا أنه كتاب، ولم تزل الأمة تعمل بالكتب قديمًا وحديثًا، وأجمع الصحابة على العمل بالكتب، وكذلك الخلفاء بعدهم، وليس اعتماد الناس في العلم إلا على الكتب فإن لم يعمل بما فيها تعطلت الشريعة، وقد كان رسول الله ﷺ يكتب كتبه إلى الآفاق والنواحي؛ فيعمل بها من تصل إليه، ولا يقول: هذا كتاب، وكذلك خلفاؤه بعد، والناس إلى اليوم، فردّ السنن بهذا الخيال البارد الفاسد من أبطل الباطل، والحفظ يخون، والكتاب لا يخون"(٣).

ثانيًا: أن حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ صحيح، وذلك لأن عيسى بن يونس ثقة، وقد روى الحديث على الأوجه الثلاثة، قال ابن القطان: "وعندي أنه لا بعد في أن يكون لعيسى بن يونس فيه جميع الثلاث روايات، وهو أنه تارة يجعله من حديث أنس، وتارة من حديث سمرة، وتارة يقفه على الحسن... وعيسى بن يونس ثقة، فوجب تصحيح جميع ذلك عنه"(٤).

والصحيح أن حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أخطأ فيه عيسى بن يونس، إذ رواه عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس، وخالفه جماعة من الحفاظ؛ فرووه عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن الحسن عن سمرة، منهم:

- إسماعيل بن علية(٥)، وهو ثقة حافظ(٦).

(١) العلل الكبير للترمذي (ص: ٣٨٦).
(٢) المستدرك (٢/٢٢٣).
(٣) إعلام الموقعين (٢/٩٦).
(٤) بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام (٥/٤٤٣-٤٤٤).
(٥) أخرجه الترمذي في جامعه (٣/٤٣) برقم: (١٣٦٨) وأحمد في مسنده (٩/٤٦٤٩) برقم: (٢٠٤٦٤).
(٦) انظر: تقريب التهذيب (ص: ١٠٥).

- عبدة الكلابي[١]، وهو ثقة ثبت[٢].
- الحسن بن صالح[٣]، وهو ثقة فقيه[٤].
- ورواه عن قتادة عن الحسن عن سمرة جماعة منهم:
- شعبة بن الحجاج[٥].
- همام بن يحي بن دينار[٦]، وهو ثقة ربما وهم[٧].
- حماد بن سلمة[٨]، وهو ثقة عابد، تغير حفظه بأخرة[٩].
- هشام الدستوائي[١٠]، وهو ثقة ثبت[١١].

ورواه عن الحسن عن سمرة جماعة، منهم:

- يونس بن عبيد بن دينار[١٢]، وهو ثقة ثبت فاضل ورع[١٣].
- حميد الطويل[١٤]، وهو ثقة مدلس[١٥].

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٥٣٥/١١) برقم: (٢٣١٦٧)
(٢) انظر: تقريب التهذيب (ص: ٣٦٩).
(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (١٩٧/٧) برقم: (٦٨٠٤).
(٤) انظر: تقريب التهذيب (ص: ١٦١).
(٥) أخرجه أبو داود في سننه (٣٠٧/٣) برقم: (٣٥١٧) والنسائي في الكبرى (٣٦٥/١٠) برقم: (١١٧١٧) وابن الجارود في المنتقى (٢٣٩/١) برقم: (٧٠١).
(٦) أخرجه أحمد في مسنده (٤٦٣٦/٩) برقم: (٢٠٤٠٥).
(٧) انظر: تقريب التهذيب (ص: ١٦١).
(٨) أخرجه أحمد في مسنده (٤٦٥٨/٩) برقم: (٢٠٥٠٠).
(٩) انظر: تقريب التهذيب (ص: ١٧٨).
(١٠) أخرجه أحمد في مسنده (٤٦٦٣/٩) برقم: (٢٠٥٢٢)، والطيالسي في مسنده (٢٢٣/٢) برقم: (٩٤٦).
(١١) انظر: تقريب التهذيب (ص: ٥٧٣).
(١٢) أخرجه البزار في مسنده (٣٩٩/١٠) برقم: (٤٥٣٨) والطحاوي في شرح معاني الآثار (١٢٣/٤) برقم: (٦٠٠١).
(١٣) انظر: تقريب التهذيب (ص: ٦١٣).
(١٤) أخرجه أحمد في مسنده (٤٦٧٢/٩) برقم: (٢٠٥٧٤).
(١٥) انظر: تقريب التهذيب (ص: ١٨١).

- يحيى بن أبي كثير[١]، وهو ثقة ثبت ولكنه يدلس ويرسل[٢].

والناظر في هذه الطرق يجزم بأن هذا العدد من الحفاظ أولى بالحفظ من عيسى بن يونس.

وإذا تقرر هذا، تبين أن حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ راجع لحديث الحسن عن سمرة، وفي رواية الحسن عن سمرة نظر من جهتين:

الجهة الأولى: أن في ثبوت سماع الحسن من سمرة نظراً؛ لأن أكثر الحفاظ على أنه لم يسمع منه إلا حديث العقيقة، قال البيهقي: "أكثر الحفاظ لا يثبتون سماع الحسن البصري من سمرة في غير حديث العقيقة"[٣].

الجهة الثانية: أنه ولو ثبت سماع الحسن من سمرة فإن الحديث مُعلّ بعلة أخرى، وهي أن الحسن البصري مدلس[٤]، ولم يصرح بالسماع.

رابعًا: حديث علي وابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

الحديث فيه رجل مجهول وهو الراوي عن علي وابن مسعود، وروي عن الحكم عن علي وابن مسعود ولم يدركهما، قال العيني[٥]: "في سند الطحاوي[٦] مجهول، وفي سند ابن أبي شيبة الحكم عن علي، والحكم لم يدرك عليا ولا عبدالله"[٧].

(١) أخرجه الطبراني في الكبير (٢٢١/٧) برقم: (٦٩٢٠).
(٢) انظر: تقريب التهذيب (ص: ٥٩٦).
(٣) السنن الكبرى للبيهقي (٢٨٨/٥).
(٤) انظر: تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس (ص: ٢٩)، تقريب التهذيب (ص: ١٦٠).
(٥) هو: محمود بن أحمد العيني الحنفي من كبار المحدثين، له مصنفات كثيرة منها: شرح البخاري، شرح معاني الآثار، توفي سنة خمس وخمسين وثمانمائة. انظر: حسن المحاضرة (٤٧٣/١)، الأعلام للزركلي (١٦٣/٧).
(٦) هو: أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي، المصري، الطحاوي، الحنفي، صاحب التصانيف، برز في الحديث والفقه، توفي سنة إحدى وعشرين وثلاث مائة. انظر: وفيات الأعيان (٧١/١)، سير أعلام النبلاء (٢٧/١٥).
(٧) نخب الأفكار (٢٠٠/١٥).

خامسًا: حديث الشعبي، وحديث محمد بن راشد.

أما حديث الشعبي فمرسل، وأما حديث محمد بن راشد فمعضل[١].

فإن مولد الشعبي قيل أنه كان لست سنين خلت من خلافة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[٢]، وقيل بل ولد بعد مقتل عمر[٣]، وأما محمد بن راشد فبينه وبين النبي ﷺ ما لا يقل عن رجلين، فحديثه معضل.

المطلب الثالث
أثر تعارض أحاديث شفعة الجار في اختلاف الفقهاء

يتضح مما سبق أن تعارض الأحاديث الواردة في شفعة الجار، من أبرز أسباب اختلاف الفقهاء في المسألة، وذلك لأن تعارض ظواهر الأحاديث كان له أثر في المسلكين: مسلك التأويل، ومسلك الترجيح.

أما مسلك التأويل فإنه مبني على أن أحاديث إثبات شفعة الجار تخالف ظواهرها أحاديث نفيها، ولذا قال الخطابي: "وقد يحتمل أن يجمع بين الخبرين، فيقال: إن الجار أحق بسقبه إذا كان شريكاً؛ فيكون معنى الحديثين على الوفاق دون الاختلاف"[٤]، وقال ابن عبدالبر: "ويحتمل أن يكون الجار المذكور في هذا الحديث هو الشريك في المشاع، والعرب قد تسمي الشريك جارًا، والزوجة جارة، وإذا حمل على هذا لم تتعارض الأحاديث"[٥]، فمسلك التأويل مبني على وجود التعارض بين ظواهر الحديث، فتأولوا أحاديث الإثبات جمعًا بينها وبين أحاديث النفي.

(١) المعضل: هو ما سقط من إسناده اثنان فأكثر. انظر: التقريب والتيسير للنووي (ص: ٣٦)، النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر (٢/٥٧٥).
(٢) انظر: تاريخ بغداد (١٤/١٤٣)، تهذيب الكمال (١٤/٢٨).
(٣) انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر (٢٥/٣٣٨).
(٤) معالم السنن (٢/٤٧٤).
(٥) التمهيد (٧/٤٧- ٤٨).

وأما مسلك الترجيح فهو كذلك مبني على أن أحاديث إثبات شفعة الجار معارضة لأحاديث نفيها، ولما كانت أحاديث النفي أصح إسنادًا، حكم على أحاديث الإثبات بالضعف والمخالفة، ولولا وجود التعارض لما حكم بالضعف، ولذا يقول ابن القيم: "وإنما أنكر عليه من أنكر هذا الحديث ظنا منهم أنه مخالف لرواية الزهري عن أبي سلمة عن جابر عن النبي ﷺ: «الشفعة فيما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة»، ولا يحتمل مخالفة العرزمي لمثل الزهري"[1]، وبهذا يظهر أثر التعارض في اختلاف الفقهاء في مسلك الترجيح.

(١) إعلام الموقعين (٢/٩٦).

الخاتمة

وفيها أهم نتائج البحث.

وفي ختام هذا البحث يمكن إجمال أهم نتائج البحث فيما يلي:

أولًا: أن أحاديث إثبات شفعة الجار متكلم في صحتها، وأصح ما ثبت منها حديث أبي رافع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «الجار أحق بصقبه»، لكنه غير صريح في الدلالة على الشفعة، محتمل للتأويل.

ثانيًا: أن مدار الخلاف على ثبوت التعارض بين الأحاديث، فإن ثبت التعارض فإن المسلك الصحيح في دفع التعارض، هو مسلك الترجيح، وأما مسلك التأويل ففيه ضعف وتكلف، فإن الأحاديث بمفردها وإن كانت محتملة للتأويل، جاءت بطرق وألفاظ تمنع صحة التأويلات التي قيلت فيها، ولذا فإن أصح المسالك هو مسلك الترجيح[1].

ثالثًا: أنه لا يجوز انتزاع حق مسلم اشترى شراء صحيحا، بأحاديث اختلف في صحتها وتأويلها، بل يبقى حق تملكه ثابتًا، حتى يثبت في شفعة الجار حديث صحيح لا يعارضه ما هو أقوى منه.

(١) بداية المجتهد (٤/٢٠).

قائمة المراجع والمصادر

١. الإجماع، تأليف: أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: ٣١٩هـ)، الناشر: دار اللؤلؤة للنشر والتوزيع، القاهرة، تحقيق: أبو عبدالأعلى خالد بن عثمان.

٢. الأحاديث المختارة، تأليف: أبي عبدالله محمد عبدالواحد بن أحمد الحنبلي المقدسي، دار النشر: دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - عام ١٤١٠ هـ ط/١.

٣. أحكام القرآن، تأليف: أبي بكر أحمد بن علي الرازي، الجصاص، دار النشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، عام ١٤٠٥هـ، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي.

٤. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تأليف: أبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر النمري، القرطبي، دار النشر: مؤسسة النداء-أبوظبي-، عام ٢٠٠٢م، تحقيق: حسان عبدالمنان، د. محمود القيسية.

٥. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تأليف: يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر، دار النشر: دار الجيل - بيروت - عام ١٤١٢هـ، ط/١، تحقيق علي بن محمد البجاوي.

٦. الإصابة في تمييز الصحابة، تأليف: أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٥هـ تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعلى محمد معوض.

٧. أعلام الحديث للخطابي، تأليف: أبي سليمان أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي، دار النشر: جامعة أم القرى - مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي- ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م، تحقيق د. محمد بن سعد آل سعود.

٨. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تأليف: أبي عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي، الدمشقي، دار النشر: الكتب العلمية- بيروت ١٤١١هـ-١٩٩١م، تحقيق: طه محمد عبدالسلام إبراهيم.

٩. إكمال المعلم بشرح صحيح مسلم، تأليف: القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي، تحقيق: يحيى إسماعيل، الناشر: دار الوفاء، المنصورة، مصر، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

١٠. الأم، تأليف: محمد بن إدريس الشافعي، دار النشر: دار الوفاء، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، ط/١، تحقيق: د. رفعت فوزي عبدالمطلب.

١١. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب أحمد بن حنبل، تأليف: أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد الفقي.

١٢. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تأليف: زين الدين بن نجيم الحنفي، دار النشر: الكتاب الإسلامي، ط/٢.

١٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تأليف: أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ت (٥٩٥هـ)، دار النشر: دار المغني، الرياض، تحقيق محمد صبحي حلاق، ١٤٣٢هـ.

١٤. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تأليف: علاء الدين الكاساني، دار النشر دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦م.

١٥. البناية شرح الهداية، تأليف: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفي بدر الدين العيني، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

١٦. بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، تأليف: أبي الحسن علي بن محمد، المعروف بابن القطان الفاسي، دار النشر: دار طيبة الرياض، ١٤١٥هـ، ١٩٩٧م، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد.

١٧. البيان في مذهب الإمام الشافعي، تأليف: يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليماني، الشافعي، دار النشر: دار المنهاج، لبنان بيروت، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، تحقيق: قاسم بن محمد النوري.

١٨. تاج التراجم في طبقات الحنفية، تأليف: أبي الفداء زين الدين قاسم بن قطلوبغا السودوني، ت (٨٧٩هـ)، دار النشر: دار القلم، دمشق، سنة النشر: ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ط١، (١مج)، تحقيق: محمد بن خير بن رمضان بن يوسف.

١٩. تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف: محمد بن مرتضى الحسيني، الزبيدي، ت (١٢٠٥هـ)، دار النشر: دار الهداية، تحقيق: مجموعة من المحققين.

٢٠. التاج والإكليل لمختصر خليل، تأليف: أبي عبدالله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، دار النشر: دار الكتب العلمية- بيروت - ١٤١٦هـ-١٩٩٤م.

٢١. تاريخ بغداد، تأليف: أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣هـ)، دار النشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م (١٦مج)، تحقيق: د. بشار عواد معروف.

٢٢. تاريخ مدينة دمشق، وذكر فضلها، وتسمية من حلها من الأماثل، تأليف أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي، ت (٥٧١هـ)، دار النشر: دار الفكر - بيروت - ١٩٩٥م، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري.

٢٣. تبيين الحقائق شرح كنز الرقائق، تأليف: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، دار النشر: دار الكتاب الإسلامي - القاهرة - ١٣١٣هـ.

٢٤. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، تأليف: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، دار النشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر- ١٣٥٧هـ-١٩٨٣م.

٢٥. تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، تأليف: أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، دار النشر مكتبة المنار - عمان، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، تحقيق: د. عاصم بن عبدالله القريوتي.

٢٦. تقريب التهذيب، تأليف: أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، دار النشر: دار الرشيد - دمشق - ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ط/١ تحقيق: محمد عوامة.

٢٧. التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير، تأليف: أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار النشر: دار الكتاب العربي، بيروت، سنة النشر: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ط ١، تحقيق: محمد عثمان الخشت.

٢٨. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تأليف: أبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر النمري، دار النشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب، ١٣٨٧م، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد بن عبدالكبير البكري.

٢٩. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار النشر: دار الوطن - الرياض - ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م تحقيق: مصطفى أبو الغيط عبدالحي عجيب.

٣٠. تهذيب الكمال، تأليف: يوسف بن الزكي، عبدالرحمن بن أبو الحجاج المزي دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ط/١ تحقيق: د. بشار عواد معروف.

٣١. تهذيب اللغة، تأليف: أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - ٢٠٠١م، ط/١، تحقيق: محمد عوض مرعب.

٣٢. التوضيح شرح الجامع الصحيح، تأليف: أبي حفص سراج الدين عمر الشافعي المصري الشهير بابن الملقن، دار النشر دار النوادر، دمشق - ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي بإشراف خالد الرباط.

٣٣. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، تأليف: أبي محمد عبدالقادر بن أبي الوفاء القرشي، دار النشر: مجلس دائرة المعارف النظام - حيدر آباد الدكن-، الطبعة الأولى.

٣٤. الجوهر النقي، تأليف: علاء الدين علي بن عثمان، الشهير بابن التركماني

المتوفى سنة ٧٤٥هـ، دار النشر: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية -حيدر آباد -الهند، ط١، سنة النشر: ١٣٥٤هـ.

٣٥. حاشية ابن عابدين، وتسمى حاشية رد المختار على الدر المختار تأليف: ابن عابدين، دار النشر: دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت - ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٣٦. حاشية البجيرمي على شرح الخطيب، وتسمى تحفة الحبيب على شرح الخطيب، تأليف: سليمان بن عمر بن محمد البجيرمي، دار النشر: تحفة الحبيب على شرح الخطيب - بيروت - ١٤١٧هـ -١٩٩٦م، ط١.

٣٧. حاشية الجمل على شرح المنهج، تأليف: سليمان بن عمر بن منصور المصري، المعروف بالجمل، دار النشر: دار الفكر بيروت، (٥مج).

٣٨. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تأليف: محمد بن عرفة الدسوقي، ت(١٢٣٠هـ)، دار النشر: دار الفكر - بيروت -، (٤مج).

٣٩. حاشية السندي على سنن ابن ماجه، تأليف: نور الدين بن عبدالهادي أبو الحسن السندي، ت (١١٣٨هـ)، دار النشر: دار الجيل - بيروت.

٤٠. الحاوي الكبير، وهو شرح مختصر المزني، تأليف: محمد بن حبيب بن علي الماوردي، البصري، الشافعي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ط/١، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبدالموجود.

٤١. حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، تأليف: عبدالرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، المتوفى سنة ٩١١هـ، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه - مصر، الطبعة: الأولى ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.

٤٢. حلية الفقهاء، تأليف: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، دار النشر: الشركة المتحدة للتوزيع - بيروت - ١٤٠٣هـ، تحقيق د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي.

٤٣. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تأليف: الحافظ أبي الفضل أحمد بن

علي بن محمد العسقلاني، دار النشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية - صيدر أباد الهند - ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، ط/٢، تحقيق ومراقبة: محمد عبدالمعيد ضان.

٤٤. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تأليف: إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري، المالكي، الناشر: دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور.

٤٥. ديوان الأعشى الكبير، تأليف: الشاعر ميمون بن قيس الشهير بالأعشى، دار النشر: مكتبة الآداب بالجماميز -مصر-، تحقيق: د. محمد حسين.

٤٦. روضة الطالبين، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، المتوفى سنة ٦٧٦هـ، دار النشر: لمكتب الإسلامي، بيروت-، تحقيق: زهير الشاويش، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.

٤٧. سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، تأليف: محمد بن إسماعيل الصنعاني الأمير، دار النشر: دار الحديث، (٤مج)، تحقيق: عصام السيد الصبابطي.

٤٨. سنن ابن ماجه، تأليف: أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني، دار النشر: الرسالة العالمية - بيروت -، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م ط١، .

٤٩. سنن أبي داود، تأليف: أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، الأزدي، دار النشر: الكتاب العربي - بيروت -.

٥٠. سنن البيهقي الكبرى، تأليف: أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار النشر: مجلس دائرة المعارف العمانية بحيدر آباد الدكن - الهند - ١٣٥٢: ١٣٥٥هـ، ط١.

٥١. سنن الترمذي، وتسمى الجامع الصحيح، تأليف: أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، السلمي، دار النشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت - ١٩٩٦: ١٩٩٨م.

٥٢. سنن الدارقطني، تأليف: أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني، دار النشر: دار المعرفة - بيروت - ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م، تحقيق: السيد عبدالله هاشم يماني المدني، (٤مج).

٥٣. سنن النسائي الكبرى، تأليف: أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان - ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

٥٤. سنن النسائي المجتبى من السنن، تأليف: أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي دار النشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٥٥. سير أعلام النبلاء، تأليف: أبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٣هـ، ط/٩، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي.

٥٦. الشافي في شرح مسند الشافعي، تأليف: أبي السعادات مجد الدين المبارك بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير، دار النشر: مكتبة الرشد، الرياض - ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ط/١، تحقيق: أحمد بن سليمان - أبي تميم ياسر بن إبراهيم.

٥٧. شرح الزُّرقاني على مختصر خليل، تأليف: عبدالباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصري، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت -١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ط/١، تحقيق عبدالسلام محمد أمين

٥٨. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، تأليف: شمس الدين أبي عبدالله محمد الزركشي المصري، الحنبلي، دار النشر: دار العبيكان - الرياض ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، تحقيق: عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين.

٥٩. شرح الطيبي على مشكاة المصابيح ويسمى الكاشف عن حقائق السنن، تأليف: شرف الدين الحسين بن عبدالله الطيبي، دار النشر: مكتبة الباز - مكة المكرمة ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، تحقيق: د. عبدالحميد هنداوي.

٦٠. شرح مختصر خليل، للخرشي، دار النشر: دار الفكر للطباعة، بيروت، (٨مج).

٦١. شرح مسند الشافعي، تأليف: عبدالكريم بن محمد الرافعي القزويني، ت(٦٢٣هـ)، دار النشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ط١، تحقيق: أبو بكر وائل محمَّد زهران.

٦٢. شرح معاني الآثار، تأليف: أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٣٩٩هـ، ط/١ تحقيق: محمد سيد جاد الحق.

٦٣. شرح منتهى الإرادات، ويسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، تأليف: منصور بن يونس البهوتي، دار النشر: دار عالم الكتب - بيروت ١٩٩٦م، ط/٢.

٦٤. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، دار النشر: دار العلم للملايين - بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ط٤، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار.

٦٥. صحيح ابن حبان بترتيب بن بلبان، تأليف: أبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي، البستي، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٤هـ ١٩٩٣م، ط/٢، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.

٦٦. صحيح البخاري، ويسمى الجامع الصحيح المختصر، تأليف: أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، الجعفي، ت (٢٥٦هـ)، دار النشر: دار طوق النجاة - بيروت ١٤٢٢هـ ١٩٨٧م، ط١.

٦٧. صحيح مسلم، تأليف: أبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري ت (٢٦١هـ)، دار النشر: دار الجيل - بيروت - بترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي.

٦٨. العرف الشذي شرح سنن الترمذي، تأليف: محمد أنورشان ابن معظم شان الكشميري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، تحقيق: الشيخ محمود شاكر.

٦٩. علل الترمذي الكبير، تأليف: أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، ت(٢٧٩هـ)، دار النشر: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية - بيروت - ١٤٠٩هـ، تحقيق: صبحي السامرائي، أبو المعاطي النوري، محمود خليل الصعيدي.

٧٠. علل الحديث لابن أبي حاتم، تأليف: أبي محمد عبدالرحمن بن محمد التميمي، الحنظلي، الرازي الشهير بابن أبي حاتم، ، دار النشر: مطابع الحميضي- ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د/ سعد بن عبدالله الحميد ود/خالد بن عبدالرحمن الجريسي.

٧١. العين، تأليف: الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت (١٧٥هـ)، دار النشر: دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، (٨مج).

٧٢. غريب الحديث لابن سلام، تأليف: أبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، دار النشر: دار الكتاب العربي - بيروت - ١٣٩٦هـ، ط/١، تحقيق: د. محمد بن عبدالمعيد خان.

٧٣. غريب الحديث لابن قتيبة، تأليف: أبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دار النشر: مطبعة العاني - بغداد - ١٣٩٧هـ، ط/١، تحقيق د. عبدالله الجبوري.

٧٤. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تأليف: أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، ت (٨٥٢هـ)، دار النشر: دار المعرفة - بيروت - تحقيق: محب الدين الخطيب.

٧٥. فتح القدير شرح الهداية، تأليف: كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي، ت (٦٨١هـ)، دار النشر: دار الفكر - بيروت.

٧٦. الفروع وتصحيح الفروع، تأليف: أبي عبدالله محمد بن مفلح المقدسي، دار النشر: مؤسسة الرسالة- بيروت - ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ط/١، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي.

٧٧. فيض الباري شرح صحيح البخاري، تأليف: محمد أنور شاة ابن معظم شان

الكشميري، دار النشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان - ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، تحقيق: محمد بدر عالم الميرتهي.

٧٨. الكافي في فقه أهل المدينة، تأليف: أبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر القرطبي، ت (٤٦٣هـ)، دار النشر: كتبة الرياض الحديثة- الرياض - ١٣٩٨هـ، ط/١، تحقيق د. محمد محمد أحيد الموريتاني.

٧٩. كشاف القناع عن متن الإقناع، تأليف: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي دار النشر: دار عالم الكتب-بيروت- ١٤٠٣هـ، ٦ مج.

٨٠. كشف المشكل من حديث الصحيحين، تأليف: أبو الفرج عبدالرحمن بن الجوزي، ت (٥٩٧هـ)، دار النشر: دار الوطن، الرياض، سنة النشر: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، تحقيق: علي بن حسين البواب، (٤مج).

٨١. اللباب في شرح الكتاب، تأليف: عبدالغني بن طالب الدمشقي الميداني الحنفي، المدعو بشيخي زاده، دار النشر: المكتبة العلمية، بيروت، ، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد.

٨٢. لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار النشر دار صادر - بيروت - ط/١.

٨٣. المبدع في شرح المقنع، تأليف: أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن مفلح الحنبلي، ت (٨٨٤هـ)، دار الكتب العلمية- بيروت، سنة النشر: ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، ط١.

٨٤. المبسوط للسرخسي، تأليف: شمس الدين أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي دار النشر: دار المعرفة - بيروت - ١٤٠٦هـ.

٨٥. المتواري على تراجم أبواب البخاري، تأليف: ناصر الدين أحمد بن محمد المعروف بابن المنير، ت (٦٨٣هـ)، دار النشر: مكتبة المعلا، الكويت، سنة النشر: ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، (١مج)، تحقيق: صلاح الدين بن مقبول بن أحمد.

٨٦. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، تأليف: عبدالرحمن بن محمد الكليبولي، المدعو بشيخي زاده، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، تحقيق: خليل عمران المنصور.

٨٧. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تأليف: علي بن أبي بكر الهيثمي، ت (٨٠٧هـ)، دار النشر: مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، تحقيق: حسام الدين القدسي، مج ١٠

٨٨. مجموع الفتاوي، تأليف: أبي العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، دار النشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة النبوية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي.

٨٩. المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن تيمية الحراني، دار النشر: مكتبة المعارف - الرياض ١٤٠٤هـ، ط/٢.

٩٠. المختصر الفقهي، تأليف: محمد بن محمد ابن عرفة التونسي المالكي، دار النشر: مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية - دمشق - ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م، تحقيق: د. حافظ عبدالرحمن محمد خير، ط/١

٩١. المدونة الكبرى، تأليف: مالك بن أنس بن مالك الأصبحي، ت (١٧٩هـ)، دار النشر: الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

٩٢. مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبدالله، تأليف: أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، دار النشر: المكتب الإسلامي - بيروت، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، تحقيق: زهير الشاويش.

٩٣. مسند أبي داود الطيالسي، تأليف: أبي داود سليمان بن داود البصري، الطيالسي، ت (٢٠٤هـ)، دار النشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع- مصر، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ط١، (٤مج).

٩٤. مسند أحمد، تأليف: الإمام أبو عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني، ت(٢٤١هـ)،

دار النشر جمعية المكنز الإسلامي- دار المنهاج، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م (١٢مج).

٩٥. مسند البزار، ويسمى البحر الزخار، تأليف: أبي بكر أحمد بن عمرو البزار، دار النشر: مؤسسة علوم القرآن/مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة، بيروت - ١٤٠٩هـ، ط/١، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله.

٩٦. مصنف ابن أبي شيبة، ويسمى الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تأليف: أبو بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، دار النشر: دار القبلة - جدة - السعودية. دار القبلة - جدة - السعودية، ط/١.

٩٧. مصنف عبدالرزاق، تأليف: أبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، دار النشر: المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٨هـ، ط/٢، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

٩٨. معالم السنن للخطابي، تأليف: أبي سليمان حَمْد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي، دار النشر: مؤسسة الرسالة - ١٤٣٣هـ، تحقيق سعد نجدت عمر.

٩٩. المعجم الأوسط، تأليف: أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، دار النشر: دار الحرمين - القاهرة - ١٤١٥هـ، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني.

١٠٠. المعجم الكبير للطبراني، تأليف: أبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني دار النشر: مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ٢٥مج.

١٠١. معجم مقاييس اللغة، تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، دار النشر دار الفكر- دمشق - ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، تحقيق: عبدالسلام هارون، ط/١.

١٠٢. المعلم بفوائد مسلم، تأليف: أبي عبدالله محمد بن علي التَّمِيمي المازري (ت: ٥٣٦هـ)، دار النشر الدار التونسية للنشر- تونى-، ١٩٨٨ م، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر.

١٠٣. المعونة على مذهب عالم المدينة، تأليف أبي محمد عبدالوهاب بن علي البغدادي المالكي، دار النشر المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة، تحقيق: حميش عبدالحقّ.

١٠٤. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تأليف: محمد الخطيب الشربيني ت (٩٧٧هـ)، دار النشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ٤١٥هـ-١٩٩٤م.

١٠٥. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامه المقدسي، دار النشر: دار عالم الكتب - الرياض - ١٤٣٤هـ، ط/٨.

١٠٦. المنتقى من السنن المسندة، تأليف: أبو محمد النيسابوري، عبدالله بن علي بن الجارود، ت (٣٠٧هـ)، دار النشر: دار التقوى للطبع والنشر- القاهرة، سنة النشر: ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ط١ مج ١.

١٠٧. منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل، تأليف: محمد عليش، دار النشر: دار الفكر - بيروت - ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

١٠٨. موطأ الإمام مالك، تأليف: أبي عبدالله مالك بن أنس الأصبحي، ت(١٧٩هـ)، دار النشر: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي - ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ط١، ٨مج.

١٠٩. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار النشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - ١٣٨٢هـ-١٩٦٣م، ط/١، تحقيق: علي محمد البجاوي.

١١٠. الميسر في شرح مصابيح السنة، تأليف: أبي عبدالله فضل الله بن حسن بن حسين التُّورِبِشْتِي (ت: ٦٦١ هـ)، دار النشر: مكتبة نزار مصطفى الباز-مكة المكرمة - ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ط٢، تحقيق: د. عبدالحميد هنداوي.

١١١. نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، تأليف أبي محمد بدر الدين محمود بن أحمد الحنفى العينى، دار النشر: وزارة الأوقاف والشؤون

الإسلامية - قطر ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، تحقيق: أبو تم.

١١٢. النكت على كتاب ابن الصلاح، تأليف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، ت (٨٥٢هـ)، دار النشر: دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، سنة النشر: ١٤١٥هـ-١٩٩٣م، تحقيق: د. ربيع بن هادي المدخلي.

١١٣. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار، شرح منتقى الأخبار، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، دار النشر: دار الحديث، مصر- ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، تحقيق: عصام الدين الصبابطي.

فهرس المحتويات

ملخص البحث ٨١٣

المقدمة ٨١٦

المبحث الأول: في تعريف الشفعة لغة وشرعًا، وفيه مطلبان: ٨٢١

المطلب الأول: تعريف الشفعة لغة ٨٢١

المطلب الثاني: تعريف الشفعة شرعًا، عند فقهاء المذاهب الأربعة ٨٢١

المبحث الثاني: أقوال الفقهاء في شفعة الجار والأحاديث الواردة فيها،

وفيه ثلاثة مطالب: ٨٢٤

المطلب الأول: أقوال الفقهاء في حكم شفعة الجار ٨٢٤

المطلب الثاني: الأحاديث النافية لشفعة الجار ٨٢٥

المطلب الثالث: الأحاديث المثبتة لشفعة الجار ٨٢٦

المبحث الثالث: مسالك العلماء في الجمع بين الأحاديث المتعارضة في شفعة

الجار، وفيه ثلاثة مطالب: ٨٢٩

المطلب الأول: مسلك التأويل ٨٢٩

المطلب الثاني: مسلك الترجيح ٨٣٤

المطلب الثالث: أثر تعارض أحاديث شفعة الجار في اختلاف الفقهاء ٨٤٦

الخاتمة ٨٤٨

قائمة المصادر والمراجع ٨٤٩

فائدة: من خواص القول الراجح

عند وقوع الخلاف بين العلماء في مسألة من المسائل، فإن من خواص القول الراجح: سهولة فهمه، وسهولة تطبيقه، وانضباط مسائله على الأصول الشرعية، وقلة الاستثناءات الواردة عليه، ومن خواص القول المرجوح -غالباً-: صعوبة فهمه وصعوبة تطبيقه، وقد يوجد فيه تناقض أو عدم اطراد، أو عدم انبنائه على أصل متفق عليه، أو كثرة الاستثناءات الواردة عليه.

المختارات الجلية، للسعدي، (ص:١٥١)، ولطائف الفوائد للأستاذ الدكتور سعد بن تركي الخثلان، (ص٨٤).

الجمعية
الفقهية
السعودية

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 Five Issue - Muharram - Rabi' Al-Awal 1443- 2021