

صناعة الفتوى وفقه الأقليات

للشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَاتُ

الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَامِ الْغُيُوبِ، غَفَّارِ الذُّنُوبِ، وَمُفَرِّجِ الْكُرُوبِ، وَالْهَادِي مِنَ الضَّلَالَةِ،
الَّذِي أَفْتَى خَلْقَهُ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ فَقَالَ: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ فُلِ اللَّهِ يَفْتِيكُمْ فِي
الْكَلَلَةِ﴾⁽¹⁾.

وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْأَكْمَلَانِ الْأَتَمَانِ عَلَى مَنْ أَدَّى الْأَمَانَةَ، وَبَلَغَ الرَّسَالََةَ، سَيِّدِنَا
مُحَمَّدٍ، السَّرَاجِ الْمُنِيرِ الْكَاشِفِ لِظُلُمَاتِ الْجَهْلِ وَالْجَهَالَةِ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ نَبَارِيسِ
الدُّجُنَاتِ، وَقَوَامِيسِ الْعُلُومِ الزَاخِرَاتِ، وَمَفَاتِيحِ غَوَامِضِ الْمَشْكَلَاتِ.

وَبَعْدُ، فَإِنَّ دَرَجَةَ الْإِفْتَاءِ فِي سُلْمِ الشَّرِيعَةِ مُنِيفَةٌ، وَمَرْتَبَةُ صَاحِبِهِ مَرْتَبَةٌ شَرِيفَةٌ، وَهَذَا
كَانَ فَنُّ النَّوَازِلِ وَالْفُتَاوَى مِنَ الْفُنُونِ الْأَصِيلَةِ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ، وَالتِّي اسْتَهْرَتْ إِلَى
جَانِبِ النُّصُوصِ وَالشُّرُوحِ وَالتَّعْلِيقَاتِ.

وَلِكُلِّ زَمَانٍ نَوَازِلُهُ وَفُتَاوِيهِ، تَنَوَّعَتْ بِتَنَوُّعِ الْحَوَادِثِ وَالْوَقَائِعِ، وَتَعَدَّدَتْ بِتَعَدُّدِ
اجْتِهَادَاتِ الْمُجْتَهِدِينَ، وَاخْتِلَافِ أَهْلِ الصَّنَائِعِ.

وَمَا أَحْوَجَنَا فِي هَذَا الْأَوَانِ لِضَبْطِ الْفُتَاوَى، الَّتِي تَرَاوَحَتْ بَيْنَ شِدَّةٍ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا،
وَسُهُولَةٍ فِي غَيْرِ مَحَلِّهَا، فَاسْتَحَالَتِ السُّهُولَةُ إِلَى تَسَاهُلٍ، وَالشَّدَّةُ إِلَى غُلُوٍّ وَتَنَطُّعٍ.

وَإِنَّمَا ذَلِكَ نَاشِئٌ عَنِ عَدَمِ الْإِلْمَامِ بِأُصُولِ الْفُتُوَى عِنْدَ الْأَوَائِلِ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ
وَمُقَلِّدِينَ، فَانْتَحَلَ صِفَةَ الْمُجْتَهِدِ مَنْ نَزَلَ عَنْ دَرَجَةِ الْمُقَلِّدِ الْبَصِيرِ، وَاسْتَنْسَرَ الْبُعَاثُ
وَاسْتَبَحَرَ الْغَدِيرُ.

(1) سورة النساء الآية (176).

ولما كان من أهم نوازل الفقه في هذا الزمان ما يتعلّق بفقه الأقليات؛ لمسيس الحاجة إليه، أقدمنا على تأليف يُمكن أن يسدّ ثغرةً في المكتبة الفقهية، حيث إن أوضاع الأقليات المسلمة تقتضي فتاوى معاصرة، تُجيب على أسئلة الزمان والمكان، والتي ليست بالضرورة عين النوازل التي أفتى فيها الأوائل، ولكنها قد تكون لها بها وشيجة قُربى، وصلة نسب، يُدرّكها البصير الذي مارس علوم الشريعة حتى اتلّبت له السبل، واستبان له الميسم، فألحق الفروع بالأصول، وسلك طريق الاستنباط للموازنة بين المنقول والمعقول.

إن أهمية الموضوع وتشعبه يبرّر تقديم الدراسة تلو الدراسة، والبحث تلو الآخر؛ لإيضاح كيفية التعاطي مع النوازل والقضايا المتجددة، بواسطة تأصيل علم الفتاوى عند علماء الأمة في مختلف عصورها، وكيف تعاملوا مع النصوص، وتجمّسوا الفتوى في غيبة النص، أو غموض الدلالة.

ولما كان أهم مجال تدعو فيه الحاجة إلى تعبيد طرق الاجتهاد، واستنباط وسائل الإفتاء، هو وضع الأقليات المسلمة في البلاد غير المسلمة، فإننا ستوقف عند جملة من القضايا التي تُعنى بها هذه الأقليات، لتكون مجالاً لتطبيق قواعد التيسير، وتنزيل الحاجات منزلة الضرورات، وتغيّر الفتوى بتغيّر الزمان والمكان. ولهذا سمينا كتابنا هذا بـ «صناعة الفتوى وفقه الأقليات».

وسيكون كتابنا هذا مرتباً ومبواباً كما يلي:

القسم الأول: تصدير عن الصناعة.

◀ مقدمة عن النازلة والفتوى لغةً واصطلاحاً، وخطر الفتوى، وآداب الإفتاء، ومسئولية المفتي.

- ◀ الفصلُ الأوَّلُ: ما بهِ الفتوى، والأدلةُ المعتمدةُ في عهدِ الصحابةِ.
- ◀ الفصلُ الثاني: تعريفُ المفتي، والمفتى بهِ في المذاهبِ الأربعةِ.
- ◀ الفصلُ الثالثُ: نماذجٌ من منهجيةِ الفتاوى والنوازلِ، وأمثلةٌ منها بعدَ عصرِ المجتهدين، معَ الإشارةِ إلى كيفيةِ الاستفادةِ منها في التعاملِ معَ القضاياِ المستجدةِ.
- القسمُ الثاني: فقه الأقلية.

◀ الفصلُ الأوَّلُ: فقه الأقلية: تعريفُ المصطلحِ، ومقاصدهُ وأهميتهُ، ومنهجُ تحريرِ الاجتهادِ فيه.

◀ الفصلُ الثاني: قواعدُ كبرى يحتاجها الفقيهُ في فقه الأقلية.

1. قاعدةُ التفسيرِ.
 2. قاعدةُ تغيرِ الفتوى بتغيرِ الزمانِ.
 3. تنزيلُ الحاجةِ منزلةَ الضرورةِ.
 4. العرفُ وتحقيقُ المناطِ.
 5. النظرُ في المآلاتِ.
 6. تنزيلُ جماعةِ المسلمينَ منزلةَ القاضيِ.
- ◀ الفصلُ الثالثُ: أمثلةٌ لمسائلَ لها أهميةٌ خاصةٌ من فقه الأقلية:

- الإقامةُ بديارِ غيرِ المسلمينَ والتجنُّسُ بجنسيتهم.
- تأثيرُ الدارِ على حكمِ المعاملاتِ.

- الولاء بين الدين وبين المواطنة.
 - العلاقات الإنسانية وحسن التعامل، وتحتها زُمرَةٌ مِنَ الْقَضَايَا.
 - تأثير الاستِحَالَةِ وانْقِلَابِ الْعَيْنِ فِي طَهَارَةِ بَعْضِ الْأَطْعِمَةِ.
 - قَضِيَّةُ حِجَابِ الْمَرْأَةِ.
- ◁ مُلْحَقٌ بِفَتَاوَى الْمَجْلِسِ الْأُورُبِّيِّ: مَعَ التَّعْلِيْقِ عَلَى بَعْضِهَا تَعْضِيداً، أَوْ نَقْداً
وتسديداً.
- ◁ خَاتِمَةٌ.

تصدير

قبل الحديث عن النازلة والفتوى قد يكون من المناسب أن نتحدث عن الصناعة التي وردت في عنوان هذا الكتاب؛ حيث إن مفهوم الصناعة ليس مُتداولاً في مجال الفتوى، وميدان إصدار الأحكام الشرعية؛ ولهذا فقد استشكل بعض زملائنا هذا العنوان، مُوعزاً بتغييره إلى مصطلح يُناسب الفتوى، ويُلائم البحوث الشرعية، ولكن الأمر مختلف - حسب رأينا - فالفتوى صناعة؛ لأن الصناعة عبارة عن تركيب وعمل يحتاج إلى دراية وتعمُّل، فهي ليست فعلاً ساذجاً ولا شكلاً بسيطاً، بل هي من نوع القضايا المركبة التي تفتقر بمقدمات كبرى وصغرى للوصول إلى نتيجة هي الفتوى.

وإذا كانت كل صناعة لا بد لها من خمسة أشياء تكون عللاً لها - كما يقول أبو زيد البلخي⁽¹⁾: مادة، وصورة، وحركة، وغرض، وآلة، فمادة صناعة الفتوى هي قضايا

(1) قال أبو زيد البلخي في كتاب السياسة: إن السياسة صناعة، ثم هي من أجل الصناعات قدرأ وأعلاها خطراً، إذ كانت صناعة بها تنهياً عمارة البلاد، وحماية من فيها من العباد، وكل صانع من الناس فليس يستغنى في إظهار مصنوعه عن خمسة أشياء تكون عللاً لها: أحدها: مادة له آلة ومادة يعمل بها؛ والثاني: صورة ينحو بفعله نحوها؛ والثالث: حركة يستعين بها في توحيد تلك الصورة بالمادة؛ والرابع: غرض ينصبه في وهمه من أجله يفعل ما يفعل؛ والخامس: آلة يستعملها في تحريك المادة .

إذا نقلنا المثال من صناعة السياسة قلنا: إن المادة فيها أمور الرعية التي يتولى الملك القيام بها، والصورة فيها إنما هي المصلحة التي ينحو نحوها وهي نظير الصحة، لأن المصلحة هي صحة ما، والصحة مصلحة ما، وكذلك المفسدة سقم ما، والسقم مفسدة، والفاعل هو: عناية الملك بما يباشره من أمور الرعية، وغرضه فيما يفعله هو بقاء المصلحة ودوامها، والشئ الذي يقوم له مقام الآلة في صناعته إنما هو الترغيب والترهيب. وفعل السائس الذي نظير المعالجة من الطبيب ينقسم بكليته إلى قسمين: أحدهما التعهد، والآخر الاستصلاح؛ أما التعهد فحفظ المستقيم وأمور الرعية على استقامة وانتظام من الهدوء والسكون حتى لا يزول عن الصورة الفاضلة؛ وأما الاستصلاح فرد ما عارضه منها الفساد والاختلال إلى الصلاح والالتزام. ونظير هذا التعهد والاستصلاح في صناعة السياسة من صناعة الطب - التي هي سياسة الأجساد - حفظ الصحة وإعادة الصحة، وكما أن الطب كله مدرج =

الناس ونوازلهم ونصوص الشريعة ومقاصدها، والصورة التي ينحو نحوها هي موافقة الشرع وإقامة العدل. وأما الحركة فهي تركيب المادة على الصورة أي الحكم الشرعي. أما الغرض فهو أن تكون أمور الناس موافقة للشرع واستدامة ذلك. أما الآلة فهي حشد الأدلة واستنفارها لمعالجة القضية.

إذا فالفتوى: مُنتجٌ صناعيٌّ ناتجٌ عن عناصرٍ عدةٍ؛ منها الدليل، ومنها الواقع، والعلاقة بين الدليل بأطرافه المختلفة التي تدور حول النص وبين الواقع بتعقيده.

قال السبكي في «الإبهاج»: (وقد يُطلق العلمُ باصطلاح ثالثٍ على الصناعة، كما تقول: علمُ النحو، أي: صناعته، فيندرج فيه الظنُّ واليقينُ. وكلُّ ما يتعلّق بنظرٍ في المعقولات لتحصيل مطلوبٍ يُسمى: علماً، ويُسمى: صناعةً).

وعلى هذا الاصطلاح لا يرد سؤال الظنِّ، لكنهم كلهم أوردوه، فكأنهم لم يريدوا هذا الاصطلاح، أو أوردوه ولحظوا معه معنى العلم في الأصل، ويُطلق النحاة العلم أيضاً على المعرفة⁽¹⁾.

وقال ابن رشد الحفيد في كتابه: «الضروري في أصول الفقه» وهو يتحدث عن صناعة الفقه وأصوله في مقدمته: (وإما معرفة تعطي القوانين والأحوال التي بها يتسدّد الذهن نحو الصواب في هاتين المعرفتين، كالعلم بالدلائل وأقسامها، وبأي أحوال تكون دلائل، وبأيها لا، وفي أي المواضع تستعمل النقلة من الشاهد إلى الغائب، وفي أيها لا، وهذه فلنسمّها سباراً وقانوناً، فإن نسبتهما إلى الذهن كنسبة البركار والمسطرة إلى الحس في ما لا يؤمن أن يغلط فيه).

= في هذين البابين، كذلك السياسة كلها مدرجة في نظريهما، يعني التعهد والاستصلاح. نقلاً عن أبي حيان التوحيدي من كتابه البصائر والذخائر (9/146-147).

(1) السبكي في الإبهاج شرح المنهاج (2/79).

ويبين أنه كلما كانت العلوم أكثر تشعباً، والناظرون فيها مضطرون في الوقوف عليها إلى أمور لم يضطر إليها من تقدمهم، كانت الحاجة فيها إلى قوانين تحوط أذهانهم عند النظر فيها أكثر.

ويبين أن الصناعة الموسومة بصناعة الفقه في هذا الزمان، وفي ما سلف من لدن وفاة رسول الله ﷺ، وتفرق أصحابه على البلاد، واختلاف النقل عنه صلى الله عليه وسلم بهاتين الحالتين، ولذلك لم يحتج الصحابة رضي الله عنهم إلى هذه الصناعة، كما لم يحتج الأعراب إلى قوانين تحوطهم في كلامهم ولا في أوزانهم.

وبهذا الذي قلناه ينفهم غرض هذه الصناعة، ويسقط الاعتراض عليها بأن لم يكن أهل الصدر المتقدم ناظرين فيها، وإن كنا لا ننكر أنهم كانوا يستعملون قوتها، وأنت تتبين ذلك في فتواهم رضي الله عنهم؛ بل كثير من المعاني الكلية الموضوععة في هذه الصناعة إنما صححت بالاستقراء من فتاويهم في مسألة مسألة⁽¹⁾.

قال الشاطبي في الاعتصام: (وأما تقديم الأحداث على غيرهم، من قبيل ما تقدم في كثرة الجهل وقلة العلم، كان ذلك التقديم في رتب العلم أو غيره؛ لأن الحدث أبداً أو في غالب الأمر غير لم يتحنك، ولم يرتض في صناعته رياضة تبلغه مبالغ العلماء الراسخي الأقدام في تلك الصناعة، ولذا قالوا في المثل:

وابن اللبون إذا ما لُزَّ في قرن لم يستطع صولة البزل القناعيس⁽²⁾.

(1) ابن رشد الحفيد في الضروري في أصول الفقه (ص 35).

(2) الشاطبي في الاعتصام (2/95).

قال أبو الأصبغ عيسى بن سهل: (كثيراً ما سمعت شيخنا أبا عبد الله بن عتاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يقول: الفُتيا صنعة، وقد قال أبو صالح أيوب بن سليمان بن صالح رحمه الله: الفتيا دربة وحضور الشورى في مجالس الحكام منفعة وتجربة.

وقد ابتليت بالفتيا فما دريت ما أقول في أول مجلس شاورني فيه سلمان بن أسود، وأنا أحفظ المدونة والمستخرجة الحفظ المتقن... والتجربة أصل في كل فن، ومعنى مفتقر إليه⁽¹⁾.

وتكلم ابن خلدون عن الصناعة باعتبارها ملكة راسخة في النفس، وابن العربي في المحصول، والغزالي في المستصفى، وغيرهم من كبار العلماء.

ويقول الرازي في التفسير الكبير: (لأن العمل إنما يسمى صناعة إذا صار مستقراً راسخاً متمكناً)⁽²⁾.

ووجه كون الفتوى صناعة: أن المفتي عندما ترد إليه نازلة يُقلب النظر أولاً في الواقع، وهو حقيقة الأمر المستفتى فيه إن كان عقداً من العقود المستجدة؛ كيف نشأ، وما هي عناصره المكونة له، كعقود التأمين والإيجار المنتهي بالتملك مثلاً، والديون المترتبة في الذمة في حالة التضخم؟

فبعد تشخيص العقد وما يتضمنه، يبحث عن الحكم الشرعي الذي ينطبق على العقد إن كان بسيطاً، وعلى أجزائه إن كان مركباً، مستعرضاً الأدلة على الترتيب من

(1) الوشرسي في المعيار (79/10).

(2) الرازي في التفسير الكبير (393/12)، وقال أبو علي ابن مسكويه: (إن الصناعات لا يكتفى فيها بالعلم المتقدم، والمعرفة السابقة بها حتى يضاف إلى ذلك العمل الدائم، والارتياض الكثير، وإلا لم يكن الإنسان ماهراً. والصانع هو الماهر بصناعته. ومثال ذلك الكتابة فإن العالم بأصولها وإن كان سابق العلم، غزير المعرفة إذا أخذ العلم ولم تكن له دربة انقطع فيها، ولم ينفعه جميع ما تقدم من علمه بها). الهوامل والشوامل (307).

نصوص وظواهر إن وجدت، وإلا فاجتهاد بالرأي من قياس بشرطه، واستصلاح، واستحسان، إنها عملية مركبة، وتعمّل وصنعة بالمعنى الأنف، كما سترى.

وباختصار: فإنّ مرحلة التشخيص والتكييف للموضوع مرحلة معقدة، وكذلك مرحلة تلمس الدليل في قضايا لا نص بخصوصها، ولا نظير لها لتلحق به.

وسنرى من خلال مباحث هذا الكتاب كيف تطورت صناعة الفتوى من عهد الصحابة إلى عهود الأئمة المجتهدين والفقهاء المقلدين، لا من حيث تطبيق النصوص أو الأدلة على القضايا، ولكن أيضاً من حيث التوسع في الاستدلال، والتعامل مع عامل الزمان كمرجح في ميزان معادلة النص والواقع في جدليتي: المقاصد الكلية العامة، والأحكام الجزئية الخاصة.

هذا التطور المتدرج في خطوات متعرجة لم يقتصر على الدليل والواقع، وإنما شمل أيضاً القائم على الفتوى الذي لم يعد المجتهد المطلق على ما سنصف، بل يصبح طبقاً لقانون الضرورة والحاجة الفقيه المقلد الناقل.

ويصبح اختيار المقلدين بمنزلة اجتهاد المجتهدين فيما سماه المالكية (بإجراء العمل)؛ لترفع القول الضعيف إلى مرتبة القوي، والرأي السقيم إلى درجة الاجتهاد الصحيح، بناء على مصلحة متوخاة، أو مفسدة متحامة.

ذاك ما سميناه صناعة الفتوى.

وأنبه المطالع إلى أن هذا التأليف تأليف وجيز، لا يتوسع في المسائل التي تعرّض لها؛ لما هو معروف من أن أكثر هذه القضايا مبسوط في كتب أصول الفقه، معروف المظان والمدارك عند أهل العلم المستهدفين بالدرجة الأولى بهذا الكتاب.

ولذلك فقد أكتفي بالعزو إلى الكتاب أو إلى القائل عن ذكر الجزء والصفحة على طريقة القدماء؛ لأن المدرك متعارف عليه وفي متناول العلماء.
وتارة أذكر ذلك إسعافاً للباحثين إلا أنه ليس قاعدة مطردة ولا منهجاً متبعاً.

القسم الأول:

صناعة الفتوى

□ مقدمة عن النازلة والفتوى لغة واصطلاحاً:

والنازلة في اللغة: هي اسم فاعل من نزل به ينزل؛ إذا حلَّ تنزل الوصف منزلة الموصوف فأصبح اسماً للشدة من شدائد الدهر، كما ذكر صاحب المحكم⁽¹⁾، واقتصر عليه في التاج⁽²⁾، وتُجمع على نوازل، وهو جمع مقيس في كل فاعلة، سواء كانت اسماً أو وصفاً، قال ابن مالك:

فَوَاعِلٌ لِفَوَاعِلٍ وَفَاعِلٍ وَفَاعِلَاءَ مَعَ نَحْوِ كَاهِلٍ
وَحَائِضٍ وَصَاهِلٍ وَفَاعِلَةٌ وَشَدَّ فِي الْفَارِسِ مَعَ مَا مَائِلَةٌ⁽³⁾

ويُجمع على نازلات قياساً أيضاً، قال أبو الطيب المتنبّي:

قَدْ عَرَّضَ السَّيْفَ دُونَ النَّازِلَاتِ بِهِ وَظَاهَرَ الْحَزْمَ بَيْنَ النَّفْسِ وَالْغَيْلِ

وأطلقت النازلة على الفتوى الفقهية، ويبدو لي أنها إنما تُطلق عليها إذا كانت جواباً على قضية واقعة، وليس على قضية مفترضة يطرحتها الطلبة على الفقيه لاقتناص الفائدة.

وكثر استعمال فقهاء الغرب الإسلامي للفظ النوازل إلى جانب الفتاوى والأجوبة بنسبة أقل، واستعملت النوازل في المشرق؛ مثل نوازل أبي الليث السمرقندي، كما استعمل الأحناف كلمة الواقعات، وهو مصطلح يخصهم يُستعمل مع النوازل كرديف مؤكداً كنوازل وواقعات الناطقي.

(1) ابن سيده المرسي في المحكم (9/47).

(2) تاج العروس (30/482).

(3) انظر شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (4/131).

فالنوازل من النزول أي الحلول؛ لأن مسألة يُجهل حكمها تحل بالفرد أو المجتمع، أو للمح معنى الشدة؛ لما يعانیه الفقيه في استخراج حكم النازلة حيث كان السلف لشدة ورعهم يتخرجون من الفتوى ويسألون هل نزلت؟

واستعمل البخاري رحمه الله تعالى مصطلح النازلة وصفا للمسألة، وهذا ما يؤكد ما ذكرناه من أن الوصف تنزل منزلة الموصوف عندما اقتصر الفقهاء على لفظ النازلة دون ذكر المسألة، فقد قال مُتَرَجِّمًا لحديث عُقْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ: (بَابُ الرَّحْلَةِ فِي الْمَسْأَلَةِ النَّازِلَةِ وَتَعْلِيمِ أَهْلِهِ) ⁽¹⁾، وذلك في حديث عُقْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ وَأَبْنَةَ أَبِي إِيَّاهُ بْنِ عَزِيزٍ فَأْتَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ أَرْضَعْتُ عُقْبَةَ وَالَّتِي تَزَوَّجَ بِهَا، فَقَالَ لَهَا عُقْبَةُ: مَا أَعْلَمُ أَنَّكَ أَرْضَعْتَنِي وَلَا أَخْبَرْتَنِي، فَرَكِبَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِالْمَدِينَةِ فَسَأَلَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَيْفَ وَقَدْ قِيلَ؟. فَفَارَقَهَا عُقْبَةُ، وَنَكَحَتْ زَوْجًا غَيْرَهُ ⁽²⁾.

وقال الحافظ: الرَّحْلَةُ بكسر الراء بمعنى الارتحال، وفي روايتنا بفتح الراء أي الواحدة ⁽³⁾.

فالنوازل إذن هي وقائع حقيقية تنزل بالناس فيتجهون إلى الفقهاء بحثاً عن الفتوى، فهي تمثل جانباً من الفقه متفاعلاً مع الحياة المحلية لمختلف المجتمعات.

وفي ديار الغرب وفي فرنسا بالذات أكبر بعض المستشرقين المهتمين بتاريخ منطقة المغرب العربي الاجتماعي والاقتصادي على دراسة النوازل الفقهية، ومن هؤلاء روبرت برينسفيك؛ حيث قام بتحليل معمق لنوازل البرزلي، أبرز فيه قيمتها

(1) صحيح البخاري، كتاب العلم (29 / 1).

(2) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب الرحلة في المسألة النازلة وتعليم أهله، ح (88)، (29 / 1).

(3) ابن حجر في فتح الباري (222 / 1).

الوثائقية. وكذلك المستشرق جاك بيرك الذي اهتم بالنوازل باعتبارها كما يقول: (المؤطر القانوني للنشاط الاجتماعي والاقتصادي).

ويرى روجى إدريس في تقديمه لأطروحة دكتوراه حول النوازل: أن النازلة هي في الواقع مشكلة عقائدية أو أخلاقية يصطدم بها المسلم في حياته اليومية، فيحاول أن يجد لها حلا يتلاءم وقيم المجتمع بناء على قواعد شرعية.

واقنقى إثرهم مجموعة من الدارسين المغاربة من المغرب وتونس ومن موريتانيا، حيث قدم الأستاذ محمد المختار بن السعد رسالة حول تاريخ النوازل⁽¹⁾.

ولكن كل تلك الدراسات كانت ذات منحى اجتماعي واقتصادي تاريخي، ولم تكن تعنى بالمنهجية الفقهية.

أما الفتوى: فهي اسم مصدر من أفناه في الأمر، إذا أبانه له، وهي: الإجابة على ما يشك فيه حسب عبارة الراغب، كما في التاج، يُقال: استفتى الفقيه، فأفتاه، والاسم: الفتيا والفتوى، ويُجمع على فتاوى، وقد يُفتح تحفيفاً، كما نص عليه مرتضى⁽²⁾.

واستعمل البخاري رحمه الله تعالى كلمة «الفتيا»: (بابُ الْفُتْيَا وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى الدَّابَّةِ أَوْ غَيْرِهَا)⁽³⁾، وذكر حديث عبد الله بن عمرو بن العاص: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَفَ فِي حَجَّةِ الْوُدَاعِ بِمَنْى لِلنَّاسِ يَسْأَلُونَهُ.... إلى آخر الحديث⁽⁴⁾.

(1) ولد السعد محمد المختار في الفتاوى والتاريخ (ص 11).

(2) تارج العروس (211/39)، مادة: «فتى».

(3) صحيح البخاري، كتاب العلم (28/1).

(4) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب الفتيا وهو واقف على الدابة وغيرها، ح (18)، (28/1).

قال الحافظ: قوله (باب الفتيا): هو بضم الفاء، وإن قلت الفتوى فتحتهها والمصادر الآتية بوزن فتيا قليلة مثل: تقيا، ورجعي⁽¹⁾.

وأصلها يائية وقلبت في المفتوحة إلى الواو مع جواز الضم في الواوية، كما يفيدده صنيع الفيروزبادي، وصرح به ابن سيده قائلاً: إن الفتح لأهل المدينة وغيرهم يضم الفاء.

قلت: ومنها (بقيا) في عدة مصادر، قال الشاعر - وهو اللعين المنقري -:

فَمَا بَقِيَا عَلَيَّ تَرَكْتُمَانِي وَلَكِنْ خِفْتُمَا صَرَدَ النَّبَالَ

وكذلك قال البخاري: (بَابُ مَنْ أَجَابَ الْفُتْيَا بِإِشَارَةِ الْيَدِ وَالرَّأْسِ)⁽²⁾

والفتيا اصطلاحاً: (تبيين الحكم الشرعي عن دليل لمن سأل عنه)⁽³⁾.

قال القرافي: إنها إخبار عن الله تعالى، فالفتي كالمرجم.

قال الزقاق⁽⁴⁾ في المنهج بعد تعريف الحكم معرفة الفتوى:

وَرَسْمُهَا: إِخْبَارٌ مَنْ قَدْ عُرِفَا

بِأَنَّهُ أَهْلٌ بِحُكْمٍ شُرِعَا وَالْحُكْمُ وَهِيَ فِي سِوَاهُ اجْتَمَعَا⁽⁵⁾

(1) ابن حجر في فتح الباري (1/217).

(2) نفس المرجع (1/218).

(3) الموسوعة الفقهية الكويتية (20/32)، وشرح المنتهى (3/456).

(4) هو على بن القاسم التجيبي المالكي المتوفى (912هـ) وكتابه: «المنهج المنتخب» نظم اختصر به قواعد المقرئ، التي ترجع في أصولها إلى المدرسة القرافية.

(5) المنجور في شرح المنهج (ص 614)

قال في: «التكميل»:

إِخْبَارُ الْفُتُوَى كَمَنْ يُرْجَمُ وَالْحُكْمُ إِزَامٌ كَنَائِبٍ اعْلَمُوا

وعن ابن القيم: المفتي بمنزلة الوزير الموقع عن الملك.

وقد أسند جل وعلا الفتوى لنفسه فقال تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ فَلِي اللَّهُ يُفْتِيَكُمْ فِيهِنَّ﴾ (1) ﴿يَسْتَفْتُونَكَ فِإِنَّ اللَّهَ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَلَةِ﴾ (2).

وكان عليه الصلاة والسلام هو المفتي الأول لهذه الأمة الذي من مشكاة نوره يستضيء المفتون، وبعده صلى الله عليه وسلم تعاقب على الفتوى أصحابه الكرام وفي مقدمتهم الخلفاء الراشدون، وحفظت الفتوى عن مائة وثلاثين ونيف من الصحابة، كما ذكر الإمام ابن القيم في إعلام الموقعين (3) وأصله لأبي محمد بن حزم.

وكما كان سبعة من الصحابة من المكثرين من الرواية، فإن سبعة منهم كانوا من المكثرين في الفتيا، وهم: عمر، وعلي، وابن مسعود، وزيد بن ثابت، وعائشة أم المؤمنين، وابن عمر، وابن عباس رضي الله عنهم.

وقد أشرعت فتاوى الصحابة أبواباً عظيمة للتابعين ومن تبعهم بإحسان، بينت المنهج السديد، والطريق الملحوب لكيفية تطبيق النصوص على الوقائع المتجددة، فسلك سبيلهم أئمة أعلام ساروا على دربهم، وانسابوا في سربهم.

ومرّ الزمان، واتسعت الحادثات، وتكاثرت الفتاوى، وتنوعت الردود، وتعددت المذاهب، فمن مقتفٍ لخطا الرعيل الأول شبراً بشبر وذراعاً بذراع، وقد سُميت هذه المدرسة بمدرسة أهل الحديث أو أهل الأثر.

(1) سورة النساء الآية (126).

(2) سورة النساء الآية (175).

(3) ابن القيم في إعلام الموقعين (1/10).

ومنهم من توسّع في الفهم والتأويل، وافترع أبكار المسائل، وولد النوازل، فأعمل رأيه، وركب مطية الاستنباط، ووسّع جيوبه، وجرّ ذبوله، وهذه المدرسة تُسمّى بمدرسة الرأي.

مع أن كل واحدة من المدرستين أخذت بنصيب من أساليب ومفاهيم المدرسة الأخرى، حتى نشأت أصول تجمع بين الأثر والرأي، ووضعت ضوابط الاستنباط، فكانت رسالة الشافعي في أصول الفقه في أواخر القرن الثاني نتاج الجدل الدائر بين مدرسة الأثر ومدرسة الرأي، وخطوة عظيمة نحو تأصيل التعامل مع النصوص وإقامة ميزان للاستدلال.

ومع أن مدرسة الرأي تأخرت طويلاً في تقديم نظرتها الخاصة، لتظهر في القرن الثالث وأوائل الرابع مع عيسى بن أبان، وأبي الحسن الكرخي، وتلميذه الجصاص الرازي، فإن أصولها كانت إضافة مفيدة وفرت قاعدة للمقارنة بين المدرستين، فكانت كتب أصول الفقه التي ألفت في القرون اللاحقة ميداناً للمقارنة الخصبة بين المدرستين، وقد ألف الساعاتي البغدادي (694هـ) كتابه: «بديع النظام» الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام للآمدي.

وكانت أسس الفتوى وصفات المفتي تشغل حيزاً لا بأس به في مؤلفات هذه المدارس.

والفتوى أعم من الحكم، إذ أن الأحكام قسمان: منها ما يقبل حكم الحاكم مع الفتوى فيجتمع الحكمان، ومنها ما لا يقبل إلا الفتيا⁽¹⁾.

أما القسم الثاني: فهو العبادات، وقد بيّن ذلك القرافي خير بيان في الفرق بين قاعدة الفتوى وبين قاعدة الحكم.

(1) المنجور في شرح المنهج (ص 616).

فالفتوى تدخل في الأحكام الاعتقادية، وتدخل في الأحكام العملية جميعها؛ من عبادات، ومعاملات، وعقوبات، وأنكحة، وتدخل في الأحكام التكليفية؛ من واجبات، ومحرمات، ومندوبات، ومكروهات، ومباحات، وتدخل في الأحكام الوضعية؛ من أسباب، وشروط، وموانع، وصحة، وفساد⁽¹⁾.

وبالجملة: فإنَّ الفتوى بعموم المتعلِّق تفرق عن القضاء، كما تفرق عنه بأنها لا تستعمل الأدوات التي تستعمل في القضاء؛ من تداع، وجلب للخصوم، وإقامة بيئات، وتوجيه إيمان، وإصدار أحكام. فالفتى يكتفي بالتحقق من صيغة السؤال ليكون جوابه مطابقاً له.

وأخيراً: فإنَّ الفتاوى والنوازل والوقائع ألفاظ مترادفة، أعطت الفقه حيوية وتجديداً وتفاعلاً مع الحوادث والأزمة والبيئات.

(1) القراني في الفروق (4/48 وما بعدها).

□ الفرق بين علم الفقه وعلم الفتوى والقضاء:

إن علم الفتوى والقضاء أخص من علم الفقه، وقد أوضح ذلك الإمام ابن عرفة حيث قال: (علما القضاء والفتوى أخص من العلم بالفقه؛ لأن متعلق الفقه كلي من حيث صدق كليته على جزئيات، فحال الفقيه من حيث هو فقيه كحال عالم بكبرى قياس الشكل الأول فقط، وحال القاضي والمفتي كحال عالم بها مع علمه بصغراه، ولا خفاء أن العلم بها أشق وأخص، وأيضاً فقها القضاء والفتوى مبنيان على إعمال النظر في الصور الجزئية وإدراك ما اشتملت عليه من الأوصاف الكامنة فيها، فيلغي طردها ويعمل معتبرها). انتهى كلام ابن عرفة⁽¹⁾.

ونقله الخطّاب في حاشيته في باب القضاء⁽²⁾، وأصله لشيخ ابن عرفة: ابن عبدالسلام، وقد نقله خليل في التوضيح.

قلت: ويعني بكبرى قياس الشكل الأول: القضية الثانية التي يكون فيها الحد الوسط موضوعاً، وهو نفسه المحمول في الصغرى التي تكون أولى في الترتيب.

وموضوع الصغرى: هو الجزئي المقصود للتعرف على حكمه في النتيجة.

وهاتان القضيتان تعتبران مقدمتين تنشأ عنهما النتيجة المطلوبة في الشكل الأول من الأشكال الأربعة المنتجة.

أما قوله: الأوصاف الطردية والمعتبرة؛ فيعني بالطردية: الأوصاف التي لا تصلح مناطاً للحكم، فهي مطرودة عن العلية، أو التي لا تنبني على وجودها أو فقدها ثمرة.

(1) انظر قوله في البهجة في شرح التحفة للتسولي (1/34).

(2) الخطّاب في مواهب الجليل على مختصر خليل (6/87).

أما الوصف المعترف: فهو المناسب الذي تترتب عليه الأحكام ويصلح للعلية. وهذا الكلام نفيس جداً، فهو ينبه على أن المفتي لابد أن يكون بصيراً بالواقع، مدركاً لجزئيات الوقائع، حتى يستطيع تطبيق الأحكام والقواعد الفقهية. فحفظ المسائل الفقهية لا يكفي إذا لم يكن الفقيه قادراً على تطبيقها على الواقع، وقادراً على الاستنباط من القواعد.

وقد شبه حفيد ابن رشد: الفقيه الذي يحفظ المسائل ببائع الخفاف الذي عنده خفاف كثيرة، لكنه ليس خفافاً؛ لأنه لا يحسن أن يصنع خفافاً لمن لا يوافق قدمه ما عنده من الخفاف، فقال في كتاب الصرف معللاً تأليفه لكتاب «بداية المجتهد»: (فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليلبغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد، إذا حصل ما يجب له أن يحصل قبله من القدر الكافي له في علم النحو، واللغة، وصناعة أصول الفقه، ويكفي من ذلك ما هو مساو لجرم هذا الكتاب أو أقل، وبهذه الرتبة يُسمى فقيهاً لا يحفظ مسائل الفقه ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أن الخفاف هو الذي عنده خفاف كثيرة، لا الذي يقدر على عملها، وهو بين أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خفاً يوافق، فهذا هو مثال أكثر المتفقهة في هذا الوقت)⁽¹⁾.

ولهذا عبرنا بـ «صناعة الفتوى» عنواناً لهذا الكتاب؛ لأن الصناعة تعني الدقة، والتركيب، والانتقال من المفرد إلى المركب، ومن الساذج إلى المعقد، كما أسلفنا.

(1) ابن رشد في بداية المجتهد مع الهداية (7/376).

□ خطر الفتوى وآداب الإفتاء ومسئولية المفتي:

حكم الفتوى: الوجوب كفايياً فهي فرض كفاية، إذا قام به بعض الناس سقط عن البعض الآخر، شأن فروض الكفاية، ولكنها تجب عيناً إذا كان الفقيه مؤهلاً ولم يوجد مفت غيرهِ.

قال السيوطي في كتاب: آداب الفتيا: باب وجوب الفتيا على من يتأهل لذلك، وتحريم أخذ العوض عنه، أخرج الشيخان عن أبي هريرة قال: إن الناس يقولون أكثر أبو هريرة، وإنه لولا آيتان في كتاب الله ما حدثت؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أَزْوَاجًا يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعِينُونَ ٥٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّاهُ فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٥٥﴾⁽¹⁾.

فالفتوى لها شأن عظيم في الإسلام، فهي خلافة للنبي ﷺ في وظيفة من وظائفه في البيان عن الله تعالى، فبقدر شرفها وأجرها يكون خطرها ووزرها لمن يتولاها بغير علم، ولهذا ورد الوعيد.

ففي حديث الدارمي عن عبيد الله بن جعفر مرسلاً: «أَجْرُكُمْ عَلَى الْفُتْيَا أَجْرُكُمْ عَلَى النَّارِ»⁽²⁾.

وأخرج الدارمي والحاكم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «مَنْ أَقْتَى بُفْتِيًا مِنْ غَيْرِ تَثْبُتٍ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَقْتَاهُ»⁽³⁾.

(1) سورة البقرة الآية (159 - 160).

(2) سنن الدارمي، ح (159)، (1/258).

(3) سنن الدارمي، ح (161)، (1/259)، والمستدرک (1/183).

وأخرج البيهقي عن مسلم بن يسار قال: سمعت أبا هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يقول: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ قَالَ عَلَيَّ مَا لَمْ أَقُلْ فَلْيَتَّبِعُوا بَيْتًا فِي جَهَنَّمَ، وَمَنْ أَفْتَى بِغَيْرِ عِلْمٍ كَانَ إِثْمُهُ عَلَيَّ مَنْ أَفْتَاهُ، وَمَنْ أَشَارَ عَلَيَّ بِأَخِيهِ بِأَمْرٍ يَعْلَمُ أَنَّ الرُّشْدَ فِي غَيْرِهِ فَقَدْ حَانَهُ»⁽¹⁾.

وأخرج الشيخان عن ابن عمر سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمٌ اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوسًا جُهَالًا فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا»⁽²⁾.

وأخرج سعيد بن منصور في سننه والدارمي والبيهقي في المدخل عن ابن عباس قال: «مَنْ أَفْتَى بِفُتْيَا وَهُوَ يَعْجِي فِيهَا كَانَ إِثْمُهَا عَلَيْهِ»⁽³⁾.

وأخرج الطبراني في الكبير عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ قَتَلَ نَبِيًّا، أَوْ قَتَلَهُ نَبِيٌّ، أَوْ رَجُلٌ يُضِلُّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ، أَوْ مُصَوِّرٌ يُصَوِّرُ التَّمَاثِيلَ»⁽⁴⁾.

وفي أثر مرفوع ذكره أبو الفرج وغيره «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ وَمَلَائِكَةُ الْأَرْضِ»⁽⁵⁾.

(1) السنن الكبرى (10/199).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، ح (100)، (1/31)، ومسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، ح (2673)، (4/2058).

(3) سنن الدارمي، ح (162)، (1/261)، والمدخل إلى السنن الكبرى، ح (186)، (ص 179).

(4) المعجم الكبير (10/211)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (1/181): «وفي الصحيح منه قصة المصوِّر، وفيه الحارث الأعور، وهو ضعيف».

(5) انظر إعلام الموقعين (4/217).

أخرج سعيد بن منصور في سننه والبيهقي عن ابن مسعود أنه قال: من أفتى الناس في كل ما يستفتونه فهو مجنون⁽¹⁾.

وأخرج البيهقي عن ابن عباس قال: من أفتى الناس في كل ما يسألونه فهو مجنون⁽²⁾. وكان المفتون الصالحون يخافون الفتوى فيستخرون ويدعون قبل أن يفتوا.

وروي عن عبد الله بن أبي ليلى قال: أدركت في هذا المسجد مائة وعشرين من أصحاب رسول الله ﷺ ما منهم من أحد يسأل عن حديث أو فتيا إلا ودَّ أن أخاه ذلك⁽³⁾. وفي لفظ آخر كانت المسألة تعرض على أحدهم فيردها إلى آخر حتى ترجع إلى الذي سأل عنها أولاً⁽⁴⁾.

قال: وروي أن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يتدافعون أربعة أشياء: الإمامة والوديعة والوصية والفتيا⁽⁵⁾.

ذكر ابن بشكوال في كتابه الصلة في تاريخ أئمة الأندلس: أن عبد الله بن عتاب كان يهاب الفتوى ويخاف عاقبتها في الآخرة ويقول:

من يحسدني فيها جعله الله مفتياً، وإذا رُغب في ثوابها وغبط بالأجر عليها يقول:
وددت أني أنجو منها كفافاً، لا علي ولا لي ويتمثل بقول الشاعر:

(1) رواه البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى (ص 432).

(2) رواه البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى (ص 433).

(3) أخرجه الدارمي في سننه ح (137)، (1/248).

(4) أخرجه البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى (ص 433)، وهو إحدى روايات أثر عبد الرحمن بن أبي ليلى المتقدم.

(5) ذكره الغزالي في إحياء علوم الدين (1/70).

تُؤْمِنُونِيَّ الْأَجْرَ الْجَزِيلَ وَلِيَتَّنِي نَجَوْتُ كَفَافًا لَا عَلَيَّ وَلَا لِيَا⁽¹⁾

وقال أحمد بابا التنبكتي عن نفسه: أنه في فترة مقامه بمراكش بعد محنته: (... وأفتيت بها لفظاً وكتباً بحيث لا تتوجه الفتوى فيها غالباً إلا إليّ، وعُيُنِت إلي مراراً فابتهلت إلى الله تعالى أن يصرفها عني)⁽²⁾.

وكان ثابت البناني يقول إذا أفتى: (قد جعلت رقبتني جسراً للناس، ثم ترك الفتوى)⁽³⁾.

ومن أراد الاستزادة من أخبار تخرج سلف هذه الأمة من الفتوى، واستعظامهم لشأنها فليراجع «أدب الفتيا» للسيوطي، و«إعلام الموقعين» لابن القيم وغيرهما من مصنفات الآثار والأخبار، وليراجع سيرة مالك رحمه الله تعالى فقد كان شديد الخوف من الفتيا.

(1) ابن بشكوال في الصلة (515-516).

(2) ذكره عنه المحبي في خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر (1/172).

(3) ذكر ذلك الزمخشري في ربيع الأبرار (4/39).

□ آداب الفتيا:

وقد راعى أرباب هذه الصناعة آداباً يجب أن يتحلّى بها المفتي نسوقها فيما يلي:
قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى: (لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال:

- ◀ أولها: أن تكون له نية، فإن لم تكن له نية لم يكن عليه نور، ولا على كلامه نور.
- ◀ الثانية: أن يكون له حلم ووقار وسكينة.
- ◀ الثالثة: أن يكون قوياً على ما هو فيه وعلى معرفته.
- ◀ الرابعة: الكفاية أي: من العيش، وإلا مضغه الناس.
- ◀ الخامسة: معرفة الناس⁽¹⁾.

﴿ المفتي المستبصر:

لقد أشار المقري إلى نصائح للمفتي تصلح أن تندرج في الضوابط: (إياك ومفاهيم المدونة فقد اختلف الناس في القول بمفهوم الكتاب والسنة، فما ظنك بكلام الناس.. إلى قوله: ولا تفت إلا بالنص إلا أن تكون عارفاً بوجوه التعليل، بصيراً بمعرفة الأشباه والنظائر، حاذقاً في بعض أصول الفقه وفروعه إما مطلقاً أو على مذهب إمام من القدوة، ولا يغرك أن ترى نفسك أو يراك الناس حتى يجتمع لك ذلك والناس العلماء، واحفظ الحديث تقو حجتك، والآثار يصلح رأيك، والخلاف يتسع صدرك، واعرف العربية والأصول، وشفع المنقول بالمعقول، والمعقول بالمنقول)⁽²⁾.

(1) ابن القيم في إعلام الموقعين (4 / 199).

(2) الونشريسي في المعيار (6 / 377).

قال الشاطبي: (المفتي البالغ ذروة الدرجة: هو الذي يَحْمِلُ الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشُّدَّة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال).

والدليل على صحة هذا: أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة، فإنه قد مر أن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين.

وأيضاً: فإنَّ هذا المذهب كان المفهوم من شأن رسول الله ﷺ وأصحابه الأكرمين، وقد رد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ التَّبَتُّلُ⁽¹⁾.

وقال لمعاذ لما أطل بالناس في الصلاة: «أفتان أنت يا معاذ؟»⁽²⁾.

وقال: «إن منكم مُنْفَرِّين»⁽³⁾.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتل، ح(5073)، (4/7)، ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، ووجد مؤنه، واشتغال من عجز عن المؤن بالصوم، ح(1402)، (2/1020)، عن سعد بن أبي وقاص أنه قال: «رد رسول الله ﷺ على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصينا».

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب من شكى إمامه إذا طول، ح(705)، (1/142)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب القراءة في العشاء، ح(465)، (1/339) عن جابر بن عبد الله.

(3) أخرجه البخاري، في صحيحه، كتاب الأذان، باب تخفيف الإمام في القيام وإتمام الركوع والسجود، ح(704)، (1/142)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام، ح(466)، (1/340) عن أبي مسعود الأنصاري.

وقال: «سَدُّوا وَقَارِبُوا، وَاغْدُوا وَرُوحُوا، وَشَيْءٌ مِنَ الدُّجَّةِ، وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا»⁽¹⁾.

وقال: «عَلَيْكُمْ مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا»⁽²⁾.

وقال: «أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ وَإِنْ قَلَّ»⁽³⁾.

ورد عليهم الوصال، وكثير من هذا.

وأيضاً: فَإِنَّ الْخُرُوجَ إِلَى الْأَطْرَافِ خَارِجٌ عَنِ الْعَدْلِ، وَلَا تَقُومُ بِهِ مَصْلَحَةُ الْخَلْقِ. أما في طرف التشديد فإنه مهلكة، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضاً؛ لأن المستفتي إذا ذهب به مذهب العنت والخرج بغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد.

وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة.

والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى، واتباع الهوى مهلك، والأدلة كثيرة⁽⁴⁾.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، ح(6463)، (98/8)، عن أبي هريرة، واللفظ له، وبنحوه مسلم في صحيحه، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة الله تعالى، ح(2818)، (4/2171) عن عائشة.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد أو يقعد حتى يذهب عنه ذلك، ح(785)، (1/542) عن عائشة.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، ح(6462)، (98/8)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب صيام النبي ﷺ في غير رمضان، واستحباب أن لا يخلى شهراً عن صوم، ح(782)، (2/811) عن عائشة.

(4) الشاطبي في الموافقات (5/276-278).

قال الحافظ الخطيب البغدادي رحمه الله: (قلت: وينبغي أن يكون قوي الاستنباط، جيد الملاحظة، رصين الفكر، صحيح الاعتبار، صاحب أناة وتؤدة، وأخا استنبات وترك عجلة، بصيراً بما فيه المصلحة، مستوقفاً بالمشاورة، حافظاً لدينه، مشفقاً على أهل ملته، مواظباً على مروءته، حريصاً على استطابة ماكله، فإن ذلك أول أسباب التوفيق، متورعاً عن الشبهات صادفاً عن فاسد التأويلات صليماً في الحق دائم الاشتغال بمعادن الفتوى وطرق الاجتهاد.

ولا يكون ممن غلبت عليه الغفلة، أو اعتوره دوام السهر، ولا موصوفاً بقلّة الضبط، منعتاً بنقص الفهم، معروف بالاختلال، يجيب عما يسئح له، ويفتي بما خفي عليه⁽¹⁾.

قلت: ما ذكره الشيوخ الثلاثة؛ المقري، والشاطبي، والحافظ البغدادي، هو المفتي المستبصر الذي يجب الحرص على إيجاده في حياة الأمة.

قال أبو الفرج ابن الجوزي رحمه الله عن المفتين الجهلة: ويلزم ولي الأمر منعهم، كما فعل بنو أمية، وهؤلاء بمنزلة من يدل الركب وليس له علم بالطريق، وبمنزلة الأعمى الذي يرشد الناس إلى القبلة، وبمنزلة من لا معرفة له بالطب وهو يطبُّ الناس، بل هو أسوأ حالاً من هؤلاء كلهم؛ لذا تعين على ولي الأمر منع من لم يحسن التطبُّ من مداواة المرضى، فكيف بمن لم يعرف الكتاب والسنة ولم يتفقه في الدين؟

قال ابن القيم: (الفائدة الثالثة والثلاثون: من أفتى الناس وليس بأهل للفتوى فهو آثم عاص ومن أقره من ولاة الأمور على ذلك فهو آثم أيضاً.

(1) الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (2/ 158).

وكان شيخنا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ شديد الإنكار على هؤلاء، فسمعتة يقول: قال لي بعض هؤلاء: أ جعلت محتسباً على الفتوى؟ فقلت له: يكون على الخبازين والطباخين محتسب، ولا يكون على الفتوى محتسب؟⁽¹⁾.

قال ابن عابدين: فإن قلت: إذا كان الأمر كذلك لا ينبغي للمفتي أن يفتي بمجرد المراجعة من كتاب، وإن كان ذلك الكتاب مشهوراً.

قلت: نعم هو كذلك:

لَا تُحَسِّبِ الْفِقْهَ تَمَرًا أَنْتَ آكِلُهُ لَنْ تَبْلُغَ الْفِقْهَ حَتَّى تَلْعَقَ الصَّبْرًا

إذ لو كان الفقه يحصل بمجرد القدرة على مراجعة المسألة من مظانها، لكان أسهل شيء، ولما احتاج إلى التفقه على أستاذ ماهر، وفكر ثاقب باهر.

لَوْ كَانَ هَذَا الْعِلْمُ يُدْرِكُ بِالْمُنَى مَا كُنْتَ تُبْصِرُ فِي الْبَرِيَّةِ جَاهِلًا

فكثيراً ما تذكر المسألة في كتاب، ويكون ما في كتاب آخر هو الصحيح والصواب. وقد تطلق في بعض المواضع عن بعض قيودها، وتقيد في موضع آخر.

ولهذا قال العلامة ابن نجيم ما نصه: ومن هنا يعلم - كما قال ابن الغرس رحمه الله تعالى - إن فهم المسائل على وجه التحقيق يحتاج إلى معرفة أصليين:

أحدهما: أن اطلاقات الفقهاء في الغالب مقيدة بقيود يعرفها صاحب الفهم المستقيم الممارس للأصول والفروع، وإنما يسكتون عنها اعتماداً على صحة فهم الطالب.

(1) ابن القيم في إعلام الموقعين (4/ 217).

والثاني: أن هذه المسائل اجتهادية معقولة المعنى، لا يعرف الحكم فيها على الوجه التام إلا بمعرفة وجه الحكم الذي بني عليه وتفرع عنه، وإلا فتشبه المسائل على الطالب ويجار ذهنه فيها؛ لعدم معرفة المبنى، ومن أهمل ما ذكرناه حار في الخطأ والغلط.

وقال في البحر من كتاب القضاء عن التتارخانية: وكره بعضهم الإفتاء، والصحيح عدم الكراهة للأهل، ولا ينبغي الإفتاء إلا لمن عرف أقاويل العلماء، وعرف من أين قالوا، فإن كان في المسألة خلاف لا يختار قولاً يجيب به حتى يعرف حجته وينبغي السؤال من أفقه أهل زمانه، فإن اختلفوا تحرّى⁽¹⁾.

ولهذا ضمّن العلماء غير المجتهد إن انتصب؛ أي ضامناً لما أتلفه من نفس ومال. قال الزرقاني في شرحه لخليل: لا شيء على مجتهد أتلف شيئاً بفتواه، ويضمن غيره إن انتصب، وإلا فقولان، وأغلظ الحاكم على غير المجتهد، وإن أدبه فأهل، إلا أن يكون تقدم له اشتغال فيسقط عنه الأدب وينهى عن الفتوى إذا لم يكن أهلاً⁽²⁾.

قال ابن القيم: (الفائدة الحادية والأربعون: إذا عمل المستفتي بفتيا مفت في إتلاف نفس أو مال، ثم بان خطؤه قال أبو إسحاق الإسفرائيني من الشافعية: يضمن المفتي إن كان أهلاً للفتوى وخالف القاطع، وإن لم يكن أهلاً فلا ضمان عليه؛ لأن المستفتي قصر في استفتائه وتقليده.

ووافقه على ذلك أبو عبد الله بن حمدان في كتاب «آداب المفتي والمستفتي» له، ولم أعرف هذا لأحد قبله من الأصحاب، ثم حكى وجهاً آخر في تضمين من ليس بأهل، قال: لأنه تصدّى لما ليس بأهل، وغرّ من استفتاه بتصديه لذلك⁽³⁾.

(1) ابن عابدين في مجموعة الرسائل (ص 316).

(2) الزرقاني في شرح على مختصر خليل (6/138).

(3) ابن القيم في إعلام الموقعين (4/225).

وفي المسألة كلام طويل نكتفي منه بما ذكرنا، وهو يدل على ما وراءه، إلا أنه يمكن أن نستخلص:

أن المفتي لا بد أن يكون عالماً مستبصراً - ونوع العلم الواجب ستراه في الفصول التالية - وهو يتلخص في الأدلة الشرعية؛ من نقلية، وعقلية، وفقه الواقع الذي يسمح للمفتي بحسن تطبيق الأحكام على الوقائع التي قد تتفق في مظهرها، وتختلف في جوهرها.

ولقد أصاب ابن عابدين في نقله عن صاحب الفتح في مسألة خروج المختلعة المعتدة بأن الحق أن على المفتي أن ينظر في خصوص الوقائع في واقعة عجز هذه المختلعة عن المعيشة، إن لم تخرج أفتاها بالحل، وإن علم قدرتها أفتاها بالحرمة، وأقره في النهر، والسرنبلالية⁽¹⁾.

وأن يكون ذا ديانة.

ومن شروط الكمال: أن يكون ذا أناة وتؤدة، متوخياً الوسطية، بصيراً بالمصالح، وعارفاً بالواقع، متطلعاً إلى الكليات، ومطلعاً على الجزئيات، موازناً بين المقاصد والوسائل والنصوص الخاصة، ذلك هو الفقيه المستبصر.

وأن على الجهات المختصة أن تردع وتمنع غير الأهل من الفتوى، وأن ضمان المفتي قد يكون وجيهاً، إذا أصر على الفتوى، وألحق الأذى بالناس، وكان لا يرجع إلى نص صريح بفهم صحيح، أو إجماع، أو قياس عار عن المعارضة، أو دليل راجح وليس مرجوحاً في حالة التعارض، كما أشار إليه الأصوليون قال في مراقبي السعود:

(1) ابن عابدين في رد المحتار (5/620).

تَقْوِيَةُ الشَّقِّ هِيَ التَّرْجِيحُ وَأَوْجَبَ الْأَخْذَ بِهِ الصَّحِيحُ

وإذا عمل بالمرجوح فلا بد من توفر شروط العمل؛ من مصلحة تبتغى أو مفسدة تنفى، وسترى مزيداً من التفصيل.

وتلخيصاً لما تقدم فإن آداب الفتوى هي:

1. العلم بأحكام الشريعة من أدلتها التفصيلية في ضوء الأدلة الإجمالية الأصولية، وذلك ما أشار إليه المقرئ في وصيته.
2. علم الوقائع العامة المتمثلة في أعراف المجتمعات ومصالح الناس، والواقع الخاص لكل مستفت، وهو الذي سماه أحمد رحمه الله بمعرفة الناس.
3. أن يكون ذا ديانة وورع يحجزه عن التساهل والميل مع الهوى.
4. أن يكون ذا نية واحتساب في فتواه.
5. أن يكون ذا حلم ووقار، غير طائش ولا نزق.
6. أن يكون ذا أناة وتؤدة، غير مستعجل في الفتوى قبل الإطلاع على كل جوانبها الشرعية والواقعية.
7. أن يكون قوي النفس، جلدأ على معالجة المسائل.
8. أن تكون له كفاية من العيش؛ بحيث يكون صاحب حرفة، أو تجارة، أو غيرها.
9. أن يكون مقبولاً عند العلماء، وهذا معنى قول المقرئ حتى يراك الناس أهلاً لذلك وهم العلماء.

10. أن يكون وسطياً في فتواه، ليس ممن يؤثر التشدد، ويلزم العامة بالورع والاحتياط، فيفسد عليهم معاشهم في أمر لهم فيه مندوحة، ولا متحلاً ليجل كل شيء، حتى يكاد يُلغى التكاليف الشرعية، ويتناول على الضروري من الدين.

وهذه الوسطية تنشأ عن تعمق في الفقه، واستيعاب للعلاقة بين كليات الشريعة وجزئياتها، وبين الأصول والفروع، وحسن تطبيق ذلك على ضرورات الناس ومصالحهم، ولن يكون كذلك إلا إذا كان رصين الفكر، أخص استنباط واستشارة مشفقاً على أهل ملته، كما يقول الحافظ البغدادي.

11. أن يكون ذكياً بطبعه، مستجمعاً لفكره، لا يرهقه العمل والسهر، ولم تغلبه الغفلة والكسل.

12. أن يكون بصيراً بأقوال العلماء واختلافهم مطلعاً على مذاهبهم ومشاربهم قوي الحجة واضح العبارة.

13. أن يكون مستشيراً غير مستبدّ برأيه.

14. أن يكون ميسراً غير معسّر، مشفقاً على أهل ملته، كما تقدم.

إن الإشفاق على أهل الملة من أسس التيسير، وهو يحتاج إلى تفسير، ولايضاح ذلك نجد مثلاً له عند عمر بن عبد العزيز عندما يقول لابنه: إنه لا يريد أن يحمل الناس على الحق جملة حتى لا يردّوه جملة.

وفي إيقاف عمر حد السرقة عام الرمادة حتى لا يعنت الناس، وفي إيقافه لنفي الزاني البكر حتى لا يحمل المحدود على الالتحاق بدار الكفر فيكفر.

إنه معنى بالغ الأهمية يغفل عنه كثير من المفتين، فيصدر فتاوى ترهق الأمة وتحملها من البلاء ما لا تطيق.

وإذا كنا في فتاوى فقه الأقليات نعتمد التيسير فإنما ذلك للشفقة على هؤلاء المسلمين الذين تدعو حالهم العلماء ليبحثوا لهم عن مخرج حتى لا يرتكبوا الحرام المحض بلا بردعة، أو يتجشموا مشقة الحرمان من معاشهم في أمرهم من الشرع فيه سعة.

فهل عرض مفتوا الشاشات - وما أبرئ نفسي - أنفسهم على هذه الآداب؟

لهذا فقد يكون من المناسب إعداد دليل مرشد على ضوء هذه الآداب، يكون ملزماً أدبياً لكل العلماء وطبقات المفتين، ولعل ذلك يكون أساساً لميثاق خاص بالإفتاء في قضايا الأمة العامة.

وستعرض الآن إلى أدلة الفتوى، وأنواع المفتين بشيء من الإيجاز الوافي بالمقصود - إن شاء الله - ليكون لطلاب العلم تبصرة، ولشيوخ العلم تذكرة.

وهو سبحانه وتعالى وليّ التوفيق.

الفصل الأول

ما به الفتوى من الأدلة في عهد الصحابة:
الكتاب والسنة والإجماع والاجتهاد بالرأي

إنَّ الفتوى لا بد أن تعتمد على دليل منصوص في الأصلين الكتاب والسنة، أو مستنبط منهما بالاجتهاد على حد الترتيب الذي ورد في حديث معاذ الذي أخرجه أبو داود والترمذي بسنده، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل: «أنَّ رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث مُعَاذًا إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد برأبي ولا ألو، فضرب رسولُ الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسولَ الله»⁽¹⁾.

وفي الحديث انقطاع، إذ أن أكثر الرواة رَووه عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ، وقد ذكره أبو الخطاب في التمهيد موصولاً من رواية عبادة بن نسي عن عبدالرحمن بن غنم عن معاذ⁽²⁾.

والحديث مشهور ساقه علماء الأمة إلى جانب أدلة أخرى دليلاً على تعيّن الاجتهاد عند عدم النص أو عدم وضوحه.

وروى البيهقي⁽³⁾ بسند منقطع عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مهما أوتيتم من كتاب الله فالعمل به، لا عذر لأحد في تركه، فإن لم

(1) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأفضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء ح(3592)، (3/303)، والترمذي في سننه، أبواب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضى، ح(1327، 1328)، (3/308)، والبيهقي في السنن الكبرى(10/195)، مراسلا عن معاذ. قال الترمذي: «هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل».

(2) أبو الخطاب الحنبلي في التمهيد (3/381).

(3) في المدخل إلى السنن الكبرى(1/162).

يكن في كتاب الله فسنة مني ماضية، فإن لم تكن سنة مني فما قال أصحابي، إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء، فأيما أخذتم به اهتديتم واختلاف أصحابي لكم رحمة⁽¹⁾.

(1) الكتاب:

فبالنسبة للكتاب: لا خلاف يعترى العمل به إلا فيما يتعلق بدلالة اللفظ، وستحدث عنها.

(2) السنة:

أما بالنسبة للسنة: فإن الأمر يختلف بسبب اختلاف درجات السنة في الثبوت، وقد كان لعلماء القرن الثاني والذي تم تدوين السنة في مطلعها، وعلماء القرن الثالث جهد كبير وعمل جليل في غربلة الأحاديث النبوية وتمييز القوي من الضعيف، والصحيح من السقيم، والتعريف بالرواة ودرجاتهم في الضبط والعدالة، وترتيب الطبقات ومراتب الحديث من حيث السند اتصالاً وانقطاعاً وتواتراً واستفاضة وآحاداً.

وهو علم تكفل أهل الحديث الذين ألفوا في الجرح والتعديل والنقد به على مدى قرون عدة، وقد عرف بعلم «مصطلح الحديث» الذي كان أول من ألف فيه ابن خلدون الراهب مزني بكتابه «المحدث الفاصل بين الراوي والواعي».

وسنذكر مواقف الأئمة من بعض القضايا التي لها مساس بهذا العلم، كمسألة العمل بالمرسل وعمل الراوي إذا خالف مرويه في محلها.

(1) ابن عابدين في رد المحتار (1/46-47).

إلا أننا سنشير إلى خلاف ظهرت بوادره في عهد الصحابة رضوان الله عليهم وهو الموقف من خبر الواحد، والغالب على الصحابة العمل بخبر الواحد، وسنكتفي بكلام للإمام المازري في شرحه للبرهان حيث يقول عن رجوع الصحابة إلى خبر الواحد:

« فمن ذلك رجوع الصحابة في أن النبي ﷺ لا يورث إلى خبر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بذلك⁽¹⁾ .

« ورجوعهم لما اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين إلى أزواج النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ⁽²⁾ .

« ورجوع الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في فسخ قضية أخبر بها إلى خبر بلال⁽³⁾ .

« ورجوعه في توريث الجدة إلى خبر المغيرة ومحمد بن مسلمة⁽⁴⁾ .

« ورجوع عمر بن الخطاب في دية الجنين إلى خبر الغرة في القصة المشهورة⁽⁵⁾ .

« ورجوعه في توريث المرأة من دية زوجها إلى الخبر الذي روي له في ذلك⁽⁶⁾ .

(1) وهو الحديث الذي رواه أبو بكر عن النبي ﷺ أنه قال: «لَا تُورَثُ مَا تَرَكَنَا صَدَقَةً»، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فرض الخمس، ح(3094)، (4/79)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء، ح(1757)، (3/1377)، من حديث مالك بن أوس في قصة طويلة.

(2) أخرجه الحديث مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، ح(349)، (1/271) من حديث أبي موسى الأشعري.

(3) ذكر هذا الحديث أبو بكر الجصاص في كتابه الفصول في الأصول (3/106).

(4) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (10/274).

(5) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (10/57)، والشافعي في مسنده (1/348)، والبيهقي في السنن الكبرى (8/198) عن طاووس.

(6) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الفرائض، باب في المرأة ترث من دية زوجها، ح(2927)، (3/129)، والترمذي في سننه، أبواب الديات، باب ما جاء في المرأة ترث من دية زوجها، ح(1415)، (4/27) عن ابن المسيب.

« ورجوعه أيام الطاعون إلى خبر عبد الرحمن بن عوف بعد أن استشار الصحابة واختلفوا عليه، وكان عبد الرحمن غائباً في بعض حاجاته فلما أتى فقصَّ اختلاف الصحابة عليه، فأخبره أن عنده من هذا علماً، فحمد الله عمر ثم انصرف، الحديث مشهور في الدواوين الصحاح⁽¹⁾.

وهكذا أيضاً رجع إلى خبره في أخذ الجزية من المجوس؛ لما أخبر بقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ»⁽²⁾.

وهكذا رجع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي دِيَةِ الْأَصَابِعِ إِلَى خَبَرِ عَمْرٍو بْنِ حَزْمٍ فِي الدِّيَاتِ بَعْدَ أَنْ كَانَ يَرَى اخْتِلَافَ دِيَةِ الْأَصَابِعِ، وَأَنَّ فِي الْإِبْهَامِ خَمْسَةَ عَشَرَ، وَفِي الْخَنْصَرِ خَمْسًا، وَفِي الْبَنْصَرِ تِسْعًا، وَفِي مَا سِوَى هَذِهِ الثَّلَاثِ عَشَرَ⁽³⁾.

ورجع أيضاً عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي خَبَرِ السَّكْنِيِّ إِلَى الْفَرِيعَةِ بِنْتِ مَالِكٍ⁽⁴⁾.

ورجع علي إلى خبر المقداد في خبر المذي⁽⁵⁾، على أنها نبهنا في كتاب المعلم بما في حديث علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وكان رضي الله عنه يُجَلِّفُ مَنْ أَخْبَرَهُ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِخَبَرٍ، وَإِذَا

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، ح(5729)، (7/130)، ومسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، ح(2219)، (4/1740) عن ابن عباس.

(2) أخرجه مالك بن أنس في الموطأ، كتاب الزكاة، باب جزية أهل الكتاب والمجوس، ح(42)، (ص278).

(3) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (8/163) عن سعيد ابن المسيب.

(4) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب في المتوفى عنها تنتقل، ح(2300)، (2/291)، والترمذي في سننه، أبواب الطلاق واللعان، باب ما جاء أين تعتد المتوفى عنها زوجها، ح(1204)، (3/500) من حديث زينب بنت كعب بن عجرة.

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين، ح(178)، (1/46)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب المذي، ح(303)، (1/247) عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

أخبره الصديق بخبر لم يحلفه، فيقول: أخبرني الصديق، أخبرني أبو بكر وصدق أبو بكر⁽¹⁾.

وقد رجع ابن عمر رضي الله عنهما في المخابرة إلى رواية رافع بن خديج⁽²⁾.

ورجع زيد بن ثابت في جواز أن تنفر الحائض قبل طواف الوداع إلى الحديث الذي روي له في هذا⁽³⁾.

وهذا لو تتبع خرج عن الحد والحصر، وأنت إذا طالعت ما صنف في هذا من كتب المحدثين والفقهاء التقطت من هذا الجنس ما لا يكاد يحصى، ومثل هذا يدل على أنهم رضي الله عنهم مجمعون على العمل بخبر الواحد؛ لأن مثل هذه الكثرة من القصص لا تكاد تنكتم وتخفى، فكانوا ما بين راوٍ لخبر وعامل به ومسلم للرواية والعمل، فصار ذلك منهم إطباقاً على العمل، إذ لو كان العمل به حراماً لكانوا أجمعوا على خطأ ومعصية؛ لأنهم ما بين عامل وراضٍ بالعمل ومسلم له.

وهذه عمدة يعول عليها في إثبات العمل بخبر الواحد، وهي معتمد الحذاق من الأصوليين.

وقد رويت أخباراً تتضمن ردهم لخبر الواحد، وهي سبب اختلاف من حكينا عنه اختلافهم في إجراء الخبر مجرى الشهادة فلا يقبل فيه إلا اثنان.

(1) أخرجه أبو داود في سننه، أبواب قيام الليل، باب في الاستغفار، ح(1521)، (2/86)، والترمذي في سننه، أبواب الصلاة، باب ما جاء في الصلاة عند التوبة، ح(406)، (2/257) عن علي رضي الله عنه.

(2) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الرهون، باب المزارعة بالثلث والربيع، ح(2450)، (2/819)، والنسائي في سننه، كتاب المزارعة، ح(3917)، (7/48)، من حديث ابن عمر.

(3) أخرجه النسائي في السنن الكبرى، كتاب المناسك، باب الإباحة للحائض أن تنفر إذا كانت أفاضت يوم النحر، ح(4178)، (4/227) عن طاووس قال كنت عند ابن عباس، فذكره.

وقد ذكرنا أنه قد يتعلق بها أيضا من ينكر العمل بخبر الواحد جملة وإن كان راوي الخبر رجلين، ويرون ذلك دلالة سمعية، ونحن نورد عليك الآثار التي تعلق بها هؤلاء ثم نجيب عنها:

فمن ذلك قولهم: إنَّ أبا بكر الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لما سأل عن ميراث الجدة، فروى له المغيرة بن شعبة: أن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ أعطاهما السدس لم يقبل ذلك منه حتى روى له محمد ابن مسلمة أن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ورثها⁽¹⁾.

وهكذا عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ رد خبر فاطمة بنت قيس في السكنى والنفقة⁽²⁾.

ورد خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان عليه ثلاثا، ثم انصرف، فرده واستعلم السبب منه فأخبره فتهدده إن لم يأت بأخر يخبر عن النبي ﷺ بمثل ما أخبر، حتى أتى أبو سعيد الخدري فأخبره بمثل خبره⁽³⁾.

وهكذا رد الصديق وعمر رضي الله عنهما خبر عثمان بن عفان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - على جلالته - لما أخبرهما بأن النبي ﷺ أذن للحكم بن أبي العاص في رجوعه إلى المدينة.

وهكذا رد علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الخبر الذي روي له في نكاح التفويض في قصة بروع بنت واشق⁽⁴⁾.

(1) تقدم تخريجه.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، ح(1480)، (2/1118).

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب الاستئذان، ح(2153)، (3/1694)، من حديث أبي سعيد الخدري.

(4) قلت: وحديث بروع بنت واشق هو أنها تزوجت رجلاً ولم يفرضاً صداقاً، فمات قبل الدخول، ففرض لها النبي ﷺ صداق نساءها. أخرجه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب فيمن تزوج ولم يفرض صداقاً حتى مات، ح(2116)، (2/237)، عن ابن مسعود.

وهكذا ردت عائشة خبر ابن عمر لما روى أنَّ الميت ليعذب ببكاء أهله عليه (1).
وأجاب المازري بأجوبة عن هذه الأخبار وغيرها، منها أنها تتعلق بشهادة يدفع بها
المرء عن نفسه، فلهذا احتيج إلى مزيد من الاستيثاق ويكفي - حسب رأينا - أن نقول:
إنها وقائع أعيان لا عموم لها، واستفاضة عملهم بخبر الأحاد يكفي في ترجيح
العمل به.

(3) الإجماع:

كان الاهتمام به اهتماماً بدليل لم يكن له رواج في الفترة النبوية؛ لأنه لا يمكن أن
يكون مرجعاً في حياة النبي ﷺ، والإجماع: هو اتفاق العلماء المجتهدين من أمة
النبي ﷺ بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى على حكم شرعي.
والإجماع لا يعرف عن أصل من كتاب وسنة، أو قياس على الصحيح، وقد قال به
أكثر علماء الأمة، وخالف فيه بعض المعتزلة، وهو أنواع بحسب الحقبة الزمنية التي
يقع فيها، وبحسب كون المجتهدين نطقوا بالحكم، أو نطق بعضهم وسكت الآخر.
فيتفق القائلون بحجية الإجماع على أن إجماع الصحابة النطقي هو أقوى أنواع
الإجماع، ويختلفون فيما وقع بعد ذلك من الإجماعات، كما اختلفوا في حجة
السكوتي.
ودليل حجيته وتفصيل آراء العلماء فيه وأنواعه مبسطة في كتب أصول الفقه،
وقد برزت بوادر العمل به في وقت مبكر.

(1) المازري في إيضاح المحصول من برهان الأصول (ص 457).

فقد أخرج الدارمي عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضى بينهم قضى به، وإن لم يكن في كتاب الله وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين، وقال: أتاني كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله قضى في ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع نفر كلهم يذكر من رسول الله ﷺ فيه قضاء، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبينا.

فإن أعياه أن يجد فيه سنة عن رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به⁽¹⁾.

(4) الاجتهاد

بعد الكتاب والسنة والإجماع يكون الاجتهاد، وقد ذكرنا دليله من حديث معاذ، وفي ما ذهب إليه الخلفاء الراشدون وغيرهم من القول بالرأي، للوصول إلى ظن أو قطع بأن حكم الله تعالى هو كذا، قال في «مراقي السعود»:

بَذُلَ الْفَقِيهِ الْوُسْعَ أَنْ يُحْصَلَ ظَنًّا بِأَنَّ ذَاكَ حَتْمٌ مَثَلًا

فلا بد من بذل الجهد واستفراغ الطاقة من الفقيه، أما غير الفقيه المجتهد وهو المقلد فاستفراغ طاقته لا يكون اجتهادا بالمعنى الأخص⁽²⁾.

(1) أخرجه الدارمي في سننه، كتاب العلم، باب الفتيا وما فيه من الشدة، ح(163)، (1/262)، والبيهقي في السنن الكبرى (10/196).

(2) سيدي عبد الله في نشر البنود على مراقي السعود (2/315).

أما الاجتهاد بالرأي من قبل الصحابة فهو أمر شائع وذائع، وتدل عليه القطوف التالية:

قال الغزالي: (أما المناسب الغريب فالاعتماد عليه في محل الاجتهاد، وينقدح لمنكريه التمسك بأمرين:

أحدهما: أن مستند القول بالقياس إجماع الصحابة، والمنقول عنهم: التعليل بالمعاني الملائمة دون المناسبات الغريبة التي لا نظير لها في الشرع.

والثاني: أن تكشف عن مستند المستند فنقول: حكم الصحابة بالرأي والقياس لا من تلقاء أنفسهم، بل فهموا - من مصادر الشرع وموارده ومداخل أحكامه ومخارجه ومجاريه ومباغثه - أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كان يتبع المعاني ويُتبع الأحكام الأسباب المتقاضية لها من وجوه المصالح فلم يعولوا على المعاني إلا لذلك.

ثم فهموا: أن الشارع جوز لهم بناء الأحكام على المعاني التي فهموها من شرعه؛ لقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لمعاذ: بم تحكم؟ وتقريره على قوله: أجتهد رأيي⁽¹⁾.

ولقوله لعمر: «أرأيت لو تمضمضت»؟⁽²⁾.

ولقوله للخثعمية: «أرأيت لو كان على أبيك دين»؟⁽³⁾

ولقوله: «إنها من الطوافين عليكم والطوافات»⁽⁴⁾.

(1) تقدم تخريجه.

(2) أخرجه أحمد في المسند (1/285)، والحاكم في المستدرک (1/596)، والبيهقي في السنن الكبرى (4/368) عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(3) أخرجه مالك في الموطأ رواية أبي مصعب الزهري، كتاب الحج، باب الحج عمن يحج عنه، ح (1182)، (1/464).

(4) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، ح (75)، (1/19)، وأحمد في المسند (37/316) عن كبشة بنت كعب بن مالك.

كل ذلك تنبيه على الحكم بالنظائر والتسوية بينهما عند الاجتماع في المعاني المعقولة منها، فهذا مستندهم ثم هو واضح فيما نبه على المعنى فيه تصريحاً أو تعريضاً نطقاً أو إيماء⁽¹⁾.

وقال الغزالي أيضاً: (وعلى الجملة: فالمفهوم من الصحابة اتباع المعاني والاقتصار في درك المعاني على الرأي الغالب دون اشتراط درك اليقين، فإنهم حكموا في مسائل مختلفة بمسالك متفاوتة الطرق ومتباينة المناهج لا يجمع جميعها إلا الحكم بالرأي الأغلب الأرجح، وهو المراد بالاجتهاد الذي قرر النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ معاذاً عليه)⁽²⁾.

لهذا فإن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان يقول برأيه، كما فعل في توريثه للجد وحجبه للإخوة فإنه قال فيه برأيه⁽³⁾.

ويقول ابن القيم: (قال أبو عبيد في كتاب القضاء: حدثنا كثير بن هشام عن جعفر ابن برقان، عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟

(1) الغزالي في شفاء الغليل (ص 190).

(2) المصدر نفسه (ص 195).

(3) القرطبي في الجامع لأحكام القرآن (5/ 68).

فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به⁽¹⁾.

وقال أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (أقول في الكلاله برأبي)⁽²⁾.

وهكذا كتب عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لشريح كما يرويه الدارمي: «إن جاءك شيء في كتاب الله فاقض به ولا تلتفتك عنه الرجال، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله فانظر سنة رسول الله ﷺ فاقض بها، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن فيه سنة من رسول الله ﷺ فانظر ما اجتمع عليه الناس فخذ به، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، ولم يكن في سنة رسول الله ﷺ، ولم يتكلم فيه أحد قبلك فاختر أي الأمرين شئت، إن شئت أن تجتهد برأيك ثم تقدم فتقدم، وإن شئت أن تأخر فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيراً لك⁽³⁾.

ولكن عمر مع ذلك كان يقول بالرأي ويحث عليه فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، فقد ذهب إلى زيد يطلب رأيه في الجدل، وكما في رسالته لأبي موسى الأشعري: «الفهم الفهم في ما أدلي إليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال والأشباه، ثم اعمل فيها بأحبها إلى الله تعالى وأشبهها بالحق»⁽⁴⁾.

فقد روى الدارقطني عن زيد بن ثابت أن عمر بن الخطاب استأذن عليه يوماً، فأذن له، ورأسه في يد جارية ترجله، فنزع رأسه، فقال له عمر: دعها ترجلك، فقال: يا أمير المؤمنين لو أرسلت إلي جئتك، فقال عمر: إنما الحاجة لي، إني جئتك لتنظر في أمر الجدل،

(1) ابن القيم في إعلام الموقعين (1/62).

(2) أخرجه الدارمي في سننه، كتاب الفرائض، باب الكلاله، ح (3015)، (4/1944).

(3) أخرجه الدارمي في سننه، كتاب العلم، باب الفتيا وما فيه من الشدة، ح (169)، (1/265).

(4) أخرجه الدارقطني في السنن (5/367، 369)، و البيهقي في السنن الكبرى (10/197، 252).

فقال زيد: لا والله ما تقول فيه، فقال عمر: ليس هو بوحى حتى لا نزيد فيه وننقص، إنما هو شيء تراه، فإن رأيته وافقتني تبعته، وإلا لم يكن عليك فيه شيء... إلى آخر حديث زيد⁽¹⁾.

وقد رجع عمر إلى رأي علي وزيد رضي الله عنهما في مسألة الجد، وقد كان يرى استثارة الجد بمال ابن ابنه دون إخوته قائلاً: لولا أن رأيكما اجتمع ما رأيت أن يكون ابني ولا أكون أباه.

وقد ورث أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه تماضر الأسدية زوج عبد الرحمن ابن عوف؛ لأنه طلقها في مرض الموت وهو اجتهاد⁽²⁾.

وقال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه: كان رأيي ورأي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ألا تباع أمهات الأولاد، وأرى الآن أن يبعن⁽³⁾.

وقد أفاض ابن القيم في عمل الصحابة بالرأي والاجتهاد قائلاً: (وهؤلاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين والأئمة - وإن ذموا الرأي، وحذروا منه، ونهوا عن الفتيا والقضاء به، وأخرجوه من جملة العلم - فقد روي عن كثير منهم الفتيا والقضاء به، والدلالة عليه، والاستدلال به، كقول عبد الله بن مسعود في المفوضة: أقول فيها برأيي⁽⁴⁾، وقول عمر بن الخطاب لكاتبه: قل هذا ما رأى عمر بن الخطاب⁽⁵⁾، وقول

(1) سنن الدارقطني (5/164)، وأخرجه أيضا البيهقي في السنن الكبرى (6/404).

(2) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، ح(42)، (ص572)، وعبد الرزاق في المصنف (7/61)، وابن أبي شيبة في المصنف (1/171).

(3) أبو الخطاب الحنبلي في التمهيد (3/387)، والأثر رواه ابن أبي شيبة في المصنف (10/220).

(4) أخرجه سعيد بن منصور في سننه (1/267)، وعبد الرزاق في المصنف (6/294) عن إبراهيم النخعي.

(5) أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار (9/214)، والبيهقي في السنن الكبرى (10/197) عن مسروق.

عثمان بن عفان في الأمر بإفراد العمرة عن الحج: إنما هو رأي رأيته، وقول علي في أمهات الأولاد: اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا يعين⁽¹⁾.

وفي كتاب عمر بن الخطاب إلى شريح: إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض به، ولا تلتفت إلى غيره، وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله فاقض بما سن رسول الله ﷺ، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله، ولم يسن رسول الله ﷺ، فاقض بما أجمع عليه الناس، وإن أتاك ما ليس في كتاب الله، ولا سنة رسول الله ﷺ، ولم يتكلم فيه أحد قبلك، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، وما أرى التأخر إلا خيراً لك، ذكره سفيان الثوري عن الشيباني عن الشعبي عن شريح أن عمر كتب إليه...⁽²⁾.

وقال أبو عبيد: ثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن عمارة، عن عمير عن عبد الرحمن ابن يزيد، عن ابن مسعود قال: أكثروا عليه ذات يوم فقال: إنه قد أتى علينا زمان ولسنا نقضي، ولسنا هناك، ثم إن الله بلغنا ما ترون، فمن عرض عليه قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون فليجتهد رأيه، ولا يقل: إني أرى، وإني أخاف؛ فإن الحلال بين والحرام بين، وبين ذلك مشتبهات، فدمع ما يريبك إلى ما لا يريبك⁽³⁾.

وقال محمد بن جرير الطبري: حدثني يعقوب بن إبراهيم، أنا هشيم، أنا سيار عن الشعبي قال: لما بعث عمر شريحاً على قضاء الكوفة قال له: انظر ما يتبين لك في

(1) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (291/7)، والبيهقي في المدخل (ص133) عن عبيدة السلماني.

(2) ابن القيم في إعلام الموقعين (62/1).

والأثر أخرجه أخرجه الدارمي في سننه (265/1)، وابن أبي شيبة في المصنف (543/4).

(3) أخرجه النسائي، في سننه، كتاب أداب القضاة، باب الحكم باتفاق أهل العلم، ح (5397)، (230/8)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم (847/2).

كتاب الله، فلا تسأل عنه أحدا، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله ﷺ، وما لم يتبين لك فيه السنة فاجتهد فيه رأيك⁽¹⁾.

وفي كتاب عمر إلى أبي موسى: اعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور⁽²⁾.

وقايس علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت في المكاتب، وقايسا في الجد والإخوة؛ فشبهه علي بسيل انشعبت منه شعبة، ثم انشعبت من الشعبة شعبتان، وقايسه زيد على شجرة انشعب منها غصن، وانشعب من الغصن غصنان، وقولهما في الجد إنه لا يحجب الإخوة، وقاس ابن عباس الأضراس بالأصابع، وقال: أعتبرها بها؛ وسئل علي عن مسيره إلى صفين: هل كان بعهد عهده إليه رسول الله ﷺ أم رأي رآه؟ قال: بل رأي رأيته⁽³⁾.

وقال عبد الله بن مسعود وقد سئل عن المفوضة: أقول برأيي، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريء⁽⁴⁾.

وقال ابن أبي خيثمة: ثنا أبي، ثنا محمد بن خازم عن الأعمش عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن عبد الله بن مسعود قال: من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله فليقض بما قضى فيه نبيه صلى الله عليه وسلم، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه نبيه صلى الله عليه وسلم فليقض بما قضى به الصالحون،

(1) أخرجه من طريق ابن جرير ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (2/848)، وبنحوه البيهقي في السنن الكبرى (10/110).

(2) تقدم تخريجه.

(3) جامع بيان العلم (2/872).

(4) تقدم تخريجه حيث ورد هناك مختصرا.

فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه ولم يقض به الصالحون فليجتهد رأيه ،
فإن لم يحسن فليقم ولا يستحي⁽¹⁾.

وذكر سفيان بن عيينة عن عبيد الله بن أبي يزيد قال: سمعت ابن عباس إذا سئل عن
شيء فإن كان في كتاب الله قال به، وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله ﷺ
قال به، فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله ﷺ، وكان عن أبي بكر وعمر قال
به، فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله ﷺ ولا عن أبي بكر وعمر اجتهد
رأيه⁽²⁾.

وقال ابن أبي خيثمة: حدثني أبي، ثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن عبد الملك
ابن أبجر عن الشعبي عن مسروق قال: سألت أبي بن كعب عن شيء فقال: أكان هذا؟
قلت: لا، قال: فأجمننا حتى يكون، فإذا كان اجتهدنا لك رأينا⁽³⁾.

قال أبو عمر بن عبد البر: وروينا عن ابن عباس أنه أرسل إلى زيد بن ثابت: أفي
كتاب الله ثلث ما بقي؟ فقال: أنا أقول برأيي وتقول برأيك⁽⁴⁾.

وعن ابن عمر: أنه سئل عن شيء فعله: أرايت رسول الله ﷺ فعل هذا أو شيء
رأيت؟ قال: بل شيء رأيت⁽⁴⁾.

وعن أبي هريرة: أنه كان إذا قال في شيء برأيه قال: هذه من كيسي، ذكره ابن وهب
عن سليمان بن بلال عن كثير بن زيد عن وليد بن رباح عن أبي هريرة⁽⁴⁾.

(1) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم (2/848) من طريق ابن أبي خيثمة.

(2) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم (2/849).

(3) أخرجه ابن أبي خيثمة، في كتاب العلم (ص20)، ومن طريقه ابن عبد البر في جامع بيان
العلم (2/851).

(4) جامع بيان العلم (2/851).

وكان أبو الدرداء يقول: إياكم وفراسة العلماء، احذروا أن يشهدوا عليكم شهادة تكبكم على وجوهكم في النار، فوالله إنه للحق يقذفه الله في قلوبهم⁽¹⁾.

قلت: وأصل هذا في الترمذي مرفوعاً: «اتقوا فراسة المؤمن؛ فإنه ينظر بنور الله، ثم قرأ ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَلْآيَاتِ لَلْمُتَوَسِّمِينَ﴾»⁽²⁾⁽³⁾.

وقال أبو عمر: ثنا عبد الوارث بن سفيان، ثنا قاسم بن أصبغ، ثنا محمد بن عبد السلام الحشني، ثنا إبراهيم بن أبي الفياض البرقي الشيخ الصالح، ثنا سليمان بن بزيع الإسكندراني، ثنا مالك بن أنس عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن سعيد بن المسيب عن علي، قال: «قلت: يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه القرآن، ولم تمض فيه منك سنة، قال: اجمعوا له العالمين، أو قال العابدين، من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد». وهذا غريب جداً من حديث مالك، وإبراهيم البرقي وسليمان ليسا ممن يحتج بهما⁽⁴⁾.

وقال عمر لعلي وزيد: لولا رأيكما لاجتمع رأيي ورأي أبي بكر، كيف يكون ابني ولا أكون أباه؟ يعني الجد⁽⁵⁾.

وعن عمر أنه لقي رجلاً فقال: ما صنعت؟ قال: قضى علي وزيد بكذا، قال: لو كنت أنا لقضيت بكذا، قال: فما منعك والأمر إليك؟ قال: لو كنت أردك إلى كتاب الله أو

(1) جامع بيان العلم (2/851).

(2) سورة الحجر الآية (75).

(3) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب التفسير، باب ومن سورة الحجر، ح(3127)، (5/298) عن أبي سعيد.

(4) جامع بيان العلم (2/853).

(5) نفس المصدر.

إلى سنة نبيه ﷺ لفعلت، ولكنني أردك إلى رأي، والرأي مشترك، فلم ينقض ما قال علي وزيد⁽¹⁾.

وذكر الإمام أحمد عن عبد الله بن مسعود أنه قال: (إن الله اطلع في قلوب العباد، فرأى قلب محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خير قلوب العباد فاختره لرسالته، ثم اطلع في قلوب العباد بعده، فرأى قلوب أصحابه خير قلوب العباد فاخترهم لصحبته، فما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح)⁽²⁾.

إلى آخر ما ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى من الآثار التي لا تدع شكاً في أن الصحابة رضوان الله عنهم كانوا يفتون برأيهم، ويعملون النظر فيما لم يرد نص كتاب ولا سنة فيه، وتبعهم التابعون.

وقد تفاوتت الصحابة في الأخذ بالرأي تبعاً لكثرة الفتاوى أو قلتها.

يقول الأستاذ أبو منصور البغدادي في كتاب «الأصول الخمسة عشر»: (أربعة من الصحابة تكلموا في جميع أبواب الفقه وهم: علي وزيد وابن عباس وابن مسعود. وهؤلاء الأربعة متى أجمعوا على مسألة على قول فالأمة فيها مجمعة على قولهم، غير مبتدع لا يعتد بخلافه.

وكل مسألة انفرد فيها عليُّ بقول عن سائر الصحابة تبعه ابن أبي ليلى، والشعبي، وعبيدة السلماني.

(1) جامع بيان العلم (2/ 853).

(2) ابن القيم في إعلام الموقعين (1/ 65).

والأثر أخرجه من طريق أحمد ابن الأعرابي في معجمه (2/ 443).

وكل مسألة انفرد فيها زيد بقول تبعه الشافعي، ومالك في أكثره، وتبعه خارجه بن زيد لا محالة.

وكل مسألة انفرد بها ابن مسعود تبعه علقمة، والأسود، وأبو أيوب⁽¹⁾.

وانتهى العلم بالأحكام الشرعية لستة من الصحابة: عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت، وأبي الدرداء، وأبي، وعبد الله بن مسعود، وعلي، قاله مسروق.

وأكثر الصحابة إفتاء على الإطلاق ابن عباس، قاله أحمد.

ويليه ستة: عمر، وعلي، وابن مسعود، وابن عمر، وزيد بن ثابت، وعائشة.

قال ابن جزري: يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد من هؤلاء مجلد ضخمة.

قال: وتلا هؤلاء السبعة عشرون، بحيث يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم جزء صغير، وهم: أبو بكر، وعثمان، وأبو موسى، ومعاذ، وسعد بن أبي وقاص، وأبو هريرة، وأنس، وعبد الله بن عمرو بن العاصي، وسلمان، وجابر، وأبو سعيد، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وعمران بن حصين، وأبو بكر، وعبادة بن الصامت، ومعاوية، وابن الزبير، وأم سلمة.

﴿ المكثرون من الفتيا: ﴾

والذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله ﷺ مائة ونيف وثلاثون نفساً ما بين رجل وامرأة، وكان المكثرون منهم سبعة: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وعائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر.

(1) الزركشي في البحر المحيط (4/372).

قال أبو محمد بن حزم: ويمكن أن يجمع من فتوى كل واحد منهم سفر ضخمة.
قال: وقد جمع أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب ابن أمير المؤمنين المامون فتيا
عبدالله بن عباس رضي الله عنهما في عشرين كتابا، وأبو بكر محمد المذكور أحد أئمة
الإسلام في العلم والحديث.

﴿ المتوسطون في الفتيا: ﴾

قال أبو محمد: والمتوسطون منهم فيما روي عنهم من الفتيا: أبو بكر الصديق، وأم
سلمة، وأنس بن مالك، وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وعثمان بن عفان، وعبد الله
ابن عمرو بن العاص، وعبد الله بن الزبير، وأبو موسى الأشعري، وسعد ابن أبي
وقاص، وسلمان الفارسي، وجابر بن عبد الله، ومعاذ بن جبل، فهؤلاء ثلاثة عشر
يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم جزء صغير جدا، ويضاف إليهم: طلحة،
والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وعمران بن حصين، وأبو بكر، وعبادة بن الصامت،
ومعاوية بن أبي سفيان.

﴿ المقلون من الفتيا: ﴾

والباقون منهم مقلون في الفتيا، لا يروى عن الواحد منهم إلا المسألة والمسألان،
والزيادة اليسيرة على ذلك، يمكن أن يجمع من فتيا جميعهم جزء صغير فقط بعد التقصي
 والبحث، وهم أبو الدرداء، وأبو اليسر، وأبو سلمة المخزومي، وأبو عبيدة بن الجراح،
وسعيد بن زيد، والحسن والحسين ابنا علي، والنعمان⁽¹⁾.

قد تبين مما مضى وقوف الصحابة عند الكتاب والسنة ثم الإجماع ثم الرأي بالقياس
أو ما ينحو منحاه.

(1) ابن القيم في إعلام الموقعين (1/12).

وهنا مسألتان لهما علاقة بفقهاء الصحابة:

أولاهما: هل يجوز العمل بأقوال الصحابة رضي الله عنهم والإفتاء بها إذا لم يأخذ بها أحد الأئمة المقلدين، أو لا يجوز؟

المسألة الثانية: ظاهرة الاختلاف في الشريعة في عهد الصحابة ومن بعدهم.

المسألة الأولى: عن العمل بأقوال الصحابة ومذاهب السلف: قال الخطاب: (فرع: قال القرافي في شرح المحصول: قال إمام الحرمين: أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب الصحابة رضي الله عنهم، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا ونظروا وبوبوا؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم لم يعتنوا بتهديب المسائل والاجتهاد وإيضاح طرق النظر بخلاف من بعدهم. ثم قال القرافي: ورأيت للشيخ تقي الدين بن الصلاح ما معناه: أن التقليد يتعين لهذه الأئمة الأربعة دون غيرهم؛ لأن مذاهبهم انتشرت وانبسطت حتى ظهر فيها تقييد مطلقها، وتخصيص عامها، وشروط فروعها، فإذا أطلقوا حكماً في موضع وجد مكماً في موضع آخر، وأما غيرهم فتنقل عنه الفتاوى مجردة، فلعل لها مكماً أو مقيداً أو مخصصاً لو انضبط كلام قائله لظهر فيصير في تقليده على غير ثقة، بخلاف هؤلاء الأربعة. قال: وهذا توجيه حسن فيه ما ليس في كلام إمام الحرمين.

ثم أُورد عليه أنه يلزم عليه عدم جواز نقل مذاهبهم؛ لعدم انضباطها، فلعل ما نقله عنهم لو جمعت شروطه صار موافقاً لما نجعله مخالفاً له قال: ويمكن الجواب بأن أمر النقل خفيف بالنسبة للعمل، فإنه قد يكون المقصود منه الاطلاع على وجوه الفقه، والتنبيه على المدارك وعدم الوفاق، فيوجب ذلك التوقف عن أمور، والبحث عن أمور.

وقال ابن برهان: تقليد الصحابة يتخرج على جواز الانتقال في المذاهب، فمن منعه لأن مذاهب الصحابة لم تكثر فروعها حتى يمكن لمقلد الاكتفاء به طول عمره. انتهى باختصار، وأكثره باللفظ.

وذكر البرزلي: أن ابن العربي سأل الغزالي عن قلد الشافعي مثلاً، وكان مذهبه مخالفاً لأحد الخلفاء الأربعة أو غيرهم من الصحابة، فهل له اتباع الصحابة؛ لأنهم أبعد عن الخطأ، ولقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»؟ فأجاب أنه يجب عليه أن يظن بالشافعي أنه لم يخالف الصحابي إلا لدليل أقوى من مذهب الصحابي، وإن لم يظن هذا فقد نسب الشافعي للجهل بمقام الصحابي، وهو محال. وهذا سبب ترجيح مذهب المتأخرين على المتقدمين مع العلم بفضلهم عليهم؛ لكون المتقدمين سمعوا الأحاديث آحاداً وتفرقوا في البلاد، فاختلفت فتاويهم وأقضيتهم في البلاد، وربما بلغتهم الأحاديث فوققوا عما أفتوا به وحكموا، ولم يتفرغوا لجمع الأحاديث؛ لاشتغالهم بالجهاد، وتمهيد الدين، فلما أنهى فتاويهم الناس إلى تابعي التابعين وجدوا الإسلام مستقراً ممهداً، فصرفوا همهم إلى جمع الأحاديث، ونظروا بعد الإحاطة بجميع مدارك الأحكام، ولم يخالفوا ما أفتى به الأول؛ إلا لدليل أقوى منه، وهذا لم يسم في المذاهب بكرياً ولا عمرياً⁽¹⁾.

أما ابن القيم: فكان له رأي يختلف عن ذلك عندما يقول: (القول في جواز الفتوى بالآثار السلفية والفتاوي الصحابية، وأنها أولى بالأخذ بها من آراء المتأخرين وفتاويهم، وأن قربها إلى الصواب بحسب قرب أهلها من عصر الرسول صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله، وأن فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين، وهلم جرا، وكلما كان العهد بالرسول أقرب

(1) الخطاب في مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (30/1).

كان الصواب أغلب، وهذا حكم بحسب الجنس لا بحسب كل فرد فرد من المسائل، كما أنَّ عصر التابعين وإن كان أفضل من عصر تابعيهم فإنما هو بحسب الجنس، لا بحسب كل شخص شخص، ولكن المفضلون في العصر المتقدم أكثر من المفضلين في العصر المتأخر، وهكذا الصواب في أقوالهم أكثر من الصواب في أقوال من بعدهم؛ فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين، ولعله لا يسع المفتي والحاكم عند الله أن يفتي ويحكم بقول فلان وفلان من المتأخرين من مقلدي الأئمة يأخذ برأيه وترجيحه ويترك الفتوى والحكم بقول البخاري، وإسحاق بن راهويه، وعلي بن المديني، ومحمد بن نصر المروزي، وأمثالهم، بل يترك قول ابن المبارك، والأوزاعي، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وأمثالهم، بل لا يلتفت إلى قول ابن أبي ذئب، والزهري، والليث بن سعد، وأمثالهم، بل لا يعد قول سعيد بن المسيب، والحسن، والقاسم، وسالم، وعطاء، وطاوس، وجابر بن زيد، وشريح، وأبي وائل، وجعفر بن محمد، وأضرابهم مما يسوغ الأخذ به، بل يرى تقديم قول المتأخرين من أتباع من قلده على فتوى أبي بكر الصديق، وعمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود، وأبي بن كعب، وأبي الدرداء، وزيد بن ثابت، وعبدالله بن عباس، وعبدالله بن الزبير، وعبادة بن الصامت، وأبي موسى الأشعري، وأضرابهم، فلا يدري ما عذره غدا عند الله إذا سوى بين أقوال أولئك وفتاويهم، وأقوال هؤلاء وفتاويهم، فكيف إذا رجحها عليها؟ فكيف إذا عين الأخذ بها حكما وإفتاء ومنع الأخذ بقول الصحابة، واستجاز عقوبة من خالف المتأخرين لها، وشهد عليه بالبدعة والضلالة، ومخالفة أهل العلم، وأنه يكيد الإسلام؟

تالله لقد أخذ بالمثل المشهور: «رمتني بدائها وانسلت». وسمي ورثة الرسول باسمه هو، وكساهم ثوبه، ورماهم بدائه، وكثير من هؤلاء يصرخ ويصيح ويقول ويعلن أنه

يجب على الأمة كلهم الأخذ بقول من قلدناه ديننا، ولا يجوز الأخذ بقول أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وغيرهم من الصحابة. وهذا كلام من أخذ به وتقلده ولاه الله ما تولى، ويجزيه عليه يوم القيامة الجزاء الأوفى، والذي ندين الله به ضد هذا القول والرد عليه فنقول:

إذا قال الصحابي قولاً فإما أن يخالفه صحابي آخر أو لا يخالفه، فإن خالفه مثله لم يكن قول أحدهما حجة على الآخر، وإن خالفه أعلم منه كما إذا خالف الخلفاء الراشدون أو بعضهم غيرهم من الصحابة في حكم، فهل يكون الشق الذي فيه الخلفاء الراشدون أو بعضهم حجة على الآخرين؟

فيه قولان للعلماء، وهما روايتان عن الإمام أحمد، والصحيح أن الشق الذي فيه الخلفاء أو بعضهم أرجح وأولى أن يؤخذ به من الشق الآخر، فإن كان الأربعة في شق فلا شك أنه الصواب، وإن كان أكثرهم في شق فالصواب فيه أغلب، وإن كانوا اثنين واثنين فشق أبي بكر وعمر أقرب إلى الصواب، فإن اختلف أبو بكر وعمر فالصواب مع أبي بكر.

وهذه جملة لا يعرف تفصيلها إلا من له خبرة واطلاع على ما اختلف فيه الصحابة وعلى الراجح من أقوالهم، ويكفي في ذلك معرفة رجحان قول الصديق في الجد والإخوة، وكون الطلاق الثلاث بضم واحد مرة واحدة، وإن تلفظ فيه بالثلاث، وجواز بيع أمهات الأولاد، وإذا نظر العالم المنصف في أدلة هذه المسائل من الجانبين تبين له أن جانب الصديق أرجح، وقد تقدم بعض ذلك في مسألة الجد، والطلاق الثلاث بضم واحد، ولا يحفظ للصديق خلاف نص واحد أبداً، ولا يحفظ له فتوى ولا حكم مأخذها ضعيف أبداً، وهو التحقيق لكون خلافته خلافة نبوة⁽¹⁾.

(1) ابن قيم الجوزية في إعلام الموقعين (4/ 118).

قلت: وأكثر مذاهب الصحابة الثابتة أخذ بها بعض العلماء ولم تخل عنها مذاهب المتأخرين من العلماء.

المسألة الثانية: ظاهرة الاختلاف بين الصحابة وعلماء الأمة من بعدهم؟

فما الاختلاف؟ وكيف يكون رحمة وسعة؟

الاختلاف: هو التباين في الرأي، والمغايرة في الرؤى، وقد ورد فعل الاختلاف كثيرا في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ﴾⁽¹⁾، وقال تعالى: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾⁽²⁾، وقال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ﴾⁽³⁾، وقال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾⁽⁴⁾.

والاختلاف قد يوحي بشيء من التكامل والتناغم كما في قوله تعالى ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٤٧﴾ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ﴾⁽⁵⁾.

وأما الخلاف فإنه لا يوحي بذلك، وينصب الاختلاف غالباً على الرأي اختلف فلان مع فلان في كذا، والخلاف ينصب على الشخص.

(1) سورة مريم الآية (37).

(2) سورة البقرة الآية (112).

(3) سورة البقرة الآية (211).

(4) سورة الشورى الآية (8).

(5) سورة فاطر الآية (27).

ثم إنَّ الاختلاف لا يدل على القطيعة؛ بل قد يدل على بداية الحوار، فإنَّ ابن مسعود اختلف مع أمير المؤمنين عثمان في مسألة إتمام الصلاة في سفر الحج ولكنه لم يخالف بل أتم معه وقال: الخلاف شر.

هذه الإيجاءات والظلال جعلتنا نرشد كلمة الاختلاف لكي تكون مقدمة للتفاهم والتكامل على كلمة الخلاف، وإن كان العلماء يستعملون كلتا الكلمتين لتأدية نفس المعنى، باعتبارهما من المترادف فتعاوران وتتعاقدان.

﴿ الكلمات ذات العلاقة: ﴾

هناك كلمات قوية في دلالتها على اشتداد الخلاف كالنزاع والشقاق وهو الوقوف في شق أي: في جانب يقابل ويضاد الجانب الآخر.

الاختلاف ظاهرة لا يمكن تحاشيها باعتبارها مظهراً من مظاهر الإرادة التي ركبت في الإنسان؛ إذ الإرادة بالضرورة تؤدي إلى وقوع الاختلاف والتفاوت في الرأي.

وقد انتبه لذلك العلامة ابن القيم عندما يقول: (وقوع الاختلاف بين الناس أمر ضروري لا بد منه لتفاوت أغراضهم وأفهامهم وقوى إدراكهم؛ ولكن المذموم بغي بعضهم على بعض وعدوانه)⁽¹⁾.

ويقول ابن القيم: (فإذا كان الاختلاف على وجه لا يؤدي إلى التباين والتحزب، وكل من المختلفين قصده طاعة الله ورسوله لم يضر ذلك الاختلاف، فإنه أمر لا بد منه في النشأة الإنسانية؛ لأنه إذا كان الأصل واحداً والغاية المطلوبة واحدة، والطريقة السلوكية واحدة لم يكدر يقع اختلاف، وإن وقع كان اختلافاً لا يضر كما تقدم من اختلاف الصحابة)⁽²⁾.

(1) ابن القيم في الصواعق المرسله (2/519).

(2) نفس المصدر.

والاختلاف رحمة يفسر ذلك الشاطبي بقوله: (إن جماعة من السلف الصالح جعلوا اختلاف الأمة في الفروع ضرباً من ضروب الرحمة، وإذا كان من جملة الرحمة، فلا يمكن أن يكون صاحبه خارجاً من قسم أهل الرحمة).

وبيان كون الاختلاف المذكور رحمة ما روى عن القاسم بن محمد قال: لقد نفع الله باختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في العمل، لا يعمل العامل بعلم رجل منهم إلا رأى أنه في سعة⁽¹⁾.

وعن ضمرة بن رجاء قال: اجتمع عمر بن عبد العزيز، والقاسم بن محمد، فجعلوا يتذاكران الحديث، قال: فجعل عمر يجيء بالشيء يخالف فيه القاسم، قال: وجعل القاسم يشق ذلك عليه حتى بين فيه، فقال له عمر: لا تفعل، فما يسرني باختلافهم حمر النعم⁽²⁾.

وروى ابن وهب عن القاسم أيضاً، قال: لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز: ما أحب أن أصحاب محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا يختلفون؛ لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ رجل بقول أحدهم كان سنة⁽³⁾.

ومعنى هذا أنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه؛ لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق؛ لأن مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة - كما تقدم - فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على ظنونهم مكلفين باتباع خلافهم، وهو نوع من تكليف ما لا يطاق، وذلك من أعظم الضيق. فوسع الله على الأمة بوجود الخلاف الفروع فيهم، فكان فتح باب للأمة للدخول في هذه

(1) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان (2/900).

(2) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان (2/901).

(3) نفس المصدر.

الرحمة، فكيف لا يدخلون في قسم من رحم ربك، فاختلفهم في الفروع كاتفاقهم فيها والحمد لله⁽¹⁾.

قال ابن عابدين في تعليقه على قول صاحب «الدر المختار» - وعلم بأن الاختلاف من آثار الرحمة فمهما كان الاختلاف أكثر كانت الرحمة أوفر - : (وهذا يشير إلى الحديث المشهور على السنة الناس، وهو «اختلف أمتي رحمة» قال في المقاصد الحسنة: رواه البيهقي بسند منقطع عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بلفظ قال رسول الله ﷺ مهما أوتيتم من كتاب الله فالعمل به لا عذر لأحد في تركه، فإن لم يكن في كتاب الله فسنة مني ماضية، فإن لم تكن سنة مني فما قال أصحابي، إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء، فأیما أخذتم به اهتديتم، واختلاف أصحابي لكم رحمة. وأورده ابن الحاجب في المختصر بلفظ اختلاف أمتي رحمة للناس.

وقال ملا علي القارئ: إن السيوطي قال: أخرجه نصر المقدسي في الحجة، والبيهقي في الرسالة الأشعرية بغير سند، ورواه الحلبي والقاضي حسين وإمام الحرمين وغيرهم ولعله خرج في بعض كتب الحفاظ التي لم تصل إلينا.

ونقل السيوطي عن عمر بن عبد العزيز أنه كان يقول ما سرني أن أصحاب محمد ﷺ لم يختلفوا؛ لأنهم لو لم يختلفوا لم تكن رخصة.

وأخرج الخطيب⁽²⁾ أن هارون الرشيد قال لمالك بن أنس: يا أبا عبد الله نكتب هذه الكتب - يعنى مؤلفات الأمام مالك - ونفرقها في آفاق الإسلام لنحمل عليها الأمة.

(1) الشاطبي في الاعتصام (2/170).

(2) أخرجه في كتاب رواة مالك، كما نقل ذلك عنه السيوطي في الخصائص الكبرى (2/370)، وعنه العجلوني في كشف الخفاء (1/66).

قال: يا أمير المؤمنين إنَّ اختلاف العلماء رحمة من الله تعالى على هذه الأمة كل يتبع ما صح عنده، وكلهم على هدى، وكل يريد الله تعالى - وتماه في «كشف الخفاء ومزيل الإلباس»⁽¹⁾.

ولهذا اعتبر العلماء معرفة الاختلاف ضرورة للفقهاء حتى يتسع صدره وينفسح أفقه.

فقد قال قتادة: «من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه»⁽²⁾.

وعن هشام بن عبيد الله الرازي: «من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقهاء»⁽³⁾.

وعن عطاء: «لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس»⁽⁴⁾.

وقال يحيى بن سلام: «لا ينبغي لمن لا يعرف الاختلاف أن يفتي، ولا يجوز لمن لا يعلم الأقاويل أن يقول: هذا أحب إلي»⁽⁵⁾.

إلى غير ذلك من الأقوال، يراجع الشاطبي في الموافقات، فقد عد معرفة الاختلاف من المزايا التي على المجتهد أن يتصف بها⁽⁶⁾.

﴿ لتوضيح تسوية الاختلاف وأدابه وأسبابه:﴾

نقول: إن الاختلاف بين أهل الحق سائغ وواقع، وما دام في حدود الشريعة وضوابطها فإنه لا يكون مذموماً، بل يكون ممدوحاً ومصدراً من مصادر الإثراء

(1) ابن عابدين في رد المحتار (1/46-47).

(2) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم (2/815).

(3) نفس المصدر (2/815).

(4) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم (2/816).

(5) نفس المصدر (2/818).

(6) الشاطبي في الموافقات (5/122-123).

الفكري، ووسيلة للوصول إلى القرار الصائب، وما مبدأ الشورى الذي قرره الإسلام إلا تشريعاً لهذا الاختلاف الحميد ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾⁽¹⁾ فكم كان النبي ﷺ يستشير أصحابه، ويستمع إلى آرائهم، وتختلف وجهات نظرهم في تقرير المضي في حملة بدر ونتائج المعركة، وكان الاختلاف أيضاً من الموقف من الأسرى.

وكان النبي ﷺ ينصت إليهم وما ليم أحد على رأي أبداه أو موقف تبناه، وما تعصب منهم أحد ولا تحزب؛ بل كان الحق غايتهم والمصلحة رائدهم.

وقد يقر النبي ﷺ كلا من المختلفين على رأيه الخاص، بدون أن يبدي أي اعتراض أو ترجيح.

كما في مسألة أمره عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بصلاة العصر في بني قريظة فقد صلاها بعضهم بالمدينة ولم يصلها البعض الآخر إلا وقت صلاة العشاء، ولم يعنف أحداً منهم، كما جاء في الصحيحين⁽²⁾.

وفي السفر كان منهم المفطر والصائم، وما عاب أحد على أحد كما جاء في الصحيح⁽³⁾، حتى في الاختلاف في القراءة في حديث ابن مسعود، وحديث عمر، وأبي ابن كعب...

إنها التربية النبوية للصحابة ليتصرفوا داخل دائرة الشريعة حسب جهدهم طبقاً لاجتهادهم.

(1) آل عمران الآية (159).

(2) صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء، ح(946)، (15/2)، وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، ح(1770)، (3/1391) عن ابن عمر.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في رمضان للمسافر، ح(1116)، (2/787) عن أبي سعيد الخدري.

وبعدده عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كانت بينهم اختلافات حسمت أحياناً كثيرة بالاتفاق كما في اختلافهم حول الخليفة بعده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁽¹⁾.

وكما في اختلافهم حول قتال مانعي الزكاة⁽²⁾، وحول جمع القرآن الكريم⁽³⁾، ورجوع عمر إلى قول علي في مسألة المنكوحه في العدة؛ حيث كان عمر يرى التفريق بينها وبين من تزوجها في العدة وتحريمها أبداً عليه، وإعطائها الصداق من بيت المال، وكان علي يرى أنها لا يتأبد تحريمها، فرجع عمر إلى رأيه.

وتارة يظل الطرفان على موقفهما وهما في غاية الاحترام لبعضهما البعض، كقصة عمر مع ربيعة بن عياش في التفضيل بين مكة المكرمة والمدينة المنورة.

وقصة الأراضي المفتوحة هل تصير خراجية أم توزع على الغانمين.

وقصة عائشة وابن عباس في رؤيته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ للباري جل وعلا⁽⁴⁾.
وبين عائشة وبين الصحابة في سماع الموتى⁽⁵⁾.

(1) والقصة مشهورة بخبر سقيفة بنى سعيده، أخرج بعضها البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، ح(7219)، (81/9).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، ح(1399-1400)، (105/2)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، ح(20)، (51/1).

(3) وذلك في عهد أبي بكر وعثمان، والقصة مشهورة في كتب الصحاح.

(4) وقولها: «من زعم أن محمداً ﷺ رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية»، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رِءَاةٌ نَزَّلَتْ آخِرَى﴾، ح(177)، (159/1).

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، ح(3978)، (77/5)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، ح(932)، (643/2) عن عروة عن عائشة.

وبين عمر وبين فاطمة بنت قيس في مسألة سكنى المبتوتة ونفقتها حيث قالت بنت قيس: إنه لا سكنى لها ولا نفقة، وقال عمر بخلافها قائلًا: لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أحفظت أم نسيت⁽¹⁾.

واختلاف ابن مسعود وأبي موسى الأشعري في مسألة إرضاع الكبير حيث رآه الأول غير مؤثر وراه الثاني مؤثرًا⁽²⁾.

واختلاف أبي هريرة وابن عباس في الوضوء مما مست النار حيث أوجب الأول ولم يوجبه الثاني⁽³⁾.

واختلاف عمر مع أبي عبيدة في دخول الأرض التي بها وباء حيث رأى عمر الامتناع من دخولها، ورأى أبو عبيدة الإقدام عليها قبل أن يخبرهما عبد الرحمن بن عوف بالحديث⁽⁴⁾.

ويدخل التابعون في بعض الأحيان في حلبة الخلاف كأبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف مع ابن عباس في عدة الحامل المتوفى عنها هل تعتد بأبعد الأجلين، أو تعتد بالوضع؟⁽⁵⁾.

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، ح(1480)، (2/1118).

(2) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الرضاع، باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبير، ح(14)، (ص607)، وعبد الرزاق في المصنف(7/463).

(3) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الطهارة، باب الوضوء مما غيرت النار، ح(79)، (1/114)، والنسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب الوضوء مما غيرت النار، ح(174)، (1/105).

(4) تقدم تخريجه.

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب ﴿وَأُولَئِكَ الْأَحْمَالُ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾، ح(4909)، (6/155)، ومسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب انقضاء عدة المتوفى عنها، ح(1485)، (2/122)، عن أبي سلمة.

وتقف عائشة إلى جانب ابن عباس قائلة لأبي سلمة: إنما أنت فروج - رأى الديكة تصيح فصاح - معتبرة أنه لم يبلغ بعد درجة الاجتهاد، ولكن الأمر لا يتجاوز ذلك⁽¹⁾.

وموضوعات الاختلاف كثيرة جداً ولكنها تحسم بالتراضي أحياناً، ويسجل لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كثرة رجوعه إلى آراء إخوانه من الصحابة واعترافه أمام الملائكة قائلًا أحياناً: امرأة أصابت ورجل أخطأ. وتأصيله للقاعدة الذهبية وهي: «أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد» وهي قاعدة تبناها العلماء فيما بعد فأمضوا أحكام القضاة التي تخالف رأيهم واجتهادهم، حرصاً على مصلحة إنهاء الخصومات وحسم المنازعات، وهي مصلحة مقدمة في سلم الأوليات على الرأي المخالف الذي قد يكون صاحبه مقتنعا به.

(1) وذلك في مسألة وجوب الغسل عند التقاء الختانين، والحديث أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الطهارة، باب واجب الغسل إذا التقى الختانان، ح(103)، (ص46)، ومن طريق مالك البيهقي في السنن الكبرى (1/66) عن أبي سلمة ابن عبد الرحمن.

□ أقوال العلماء في الاختلاف

يقول الحافظ بن رجب: (ولما كثر اختلاف الناس في مسائل الدين، وكثر تفرقهم، كثر بسبب ذلك تباغضهم وتلاعنهم، وكل منهم يظن أنه يبغض لله، وقد يكون في نفس الأمر معذوراً وقد لا يكون معذوراً، بل يكون متبعاً لهواه، مقصراً في البحث عن معرفة ما يبغض؛ فإن كثيراً من البغض لذلك إنما يقع لمخالفة متبوع يظن أنه لا يقول إلا الحق، وهذا الظن قد يخطئ ويصيب، وقد يكون الحامل على الميل إليه مجرد الهوى والألفة أو العادة، وكل هذا يقدح في أن يكون هذا البغض لله، فالواجب على المسلم أن ينصح لنفسه ويتحرز في هذا غاية التحرز، وما أشكل منه فلا يدخل نفسه فيه؛ خشية أن يقع فيما نهى عنه من البغض المحرم.

وها هنا أمر خفي ينبغي التفطن له وهو أن كثيراً من أئمة الدين قد يقول قولاً مرجوحاً، ويكون فيه مجتهداً مأجوراً على اجتهاده فيه، موضوعاً عنه خطؤه فيه، ولا يكون المنتصر لمقالته تلك بمنزلته في هذه الدرجة؛ لأنه قد لا ينتصر لهذا القول إلا لكون متبوعه قد قاله بحيث لو أنه قد قاله غيره من أئمة الدين لما قبله ولا انتصر له ولا إلى من يوافقه ولا عادى من خالفه، وهو مع هذا يظن أنه إنما انتصر للحق بمنزلة متبوعه، وليس كذلك فإن متبوعه إنما كان قصد الانتصار للحق وإن أخطأ في اجتهاده.

وأما هذا التابع فقد شاب انتصاره لما يظن أنه الحق إرادة علو متبوعه وظهور كلمته وأنه لا ينسب إلى الخطأ، وهذه دسيئة تقدح في قصد الانتصار للحق، فافهم هذا فإنه مهم عظيم ﴿وَاللَّهُ يَهْتَمُّ مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾⁽¹⁾. انتهى كلام الحافظ ابن رجب وهو كلام في غاية الفضل⁽²⁾.

(1) سورة البقرة الآية (211).

(2) ابن رجب في جامع العلوم والحكم (330).

قال يونس الصديقي: (ما رأيت أعقل من الشافعي، ناظرته يوماً في مسألة، ثم افترقنا، ولقيني، فأخذ بيدي، ثم قال: يا أبا موسى، ألا يستقيم أن نكون إخواناً وإن لم نتفق في مسألة⁽¹⁾).

وقال: (ما ناظرت أحداً إلا قلت اللهم أجر الحق على قلبه ولسانه، فإن كان الحق معي اتبعني، وإذا كان الحق معه اتبعته).

﴿ من آداب الاختلاف ﴾

1- احترام رأي المخالف:

كرفض مالك حمل الناس على الموطأ، فقال مالك للخليفة العباسي - حينما أراد حمل الناس على الموطأ وهو كتاب مالك وخلاصة اختياره في الحديث والفقه - لا تفعل يا أمير المؤمنين، معتبراً أن لكل قطر علماء وآراءه الفقهية، فرجع الخليفة عن موقفه بسبب هذا الموقف الرفيع من مالك في احترام رأي المخالف وإفساح المجال له⁽²⁾.

2- عدم التجريح في المختلف معه:

قالت عائشة عن بعض الصحابة وقد اختلفت معه: أما إنه لم يكذب، ولكن لعله نسي أو أخطأ.

3- إنصاف المخالف:

لقد كان الذهبي مثال العالم المتفتح المنصف الذي لا يتعصب لأتباع مذهبه، فقد قال الذهبي عن الشيخ عبد الساتر المقدسي الحنبلي رحمه الله تعالى: (إنه قل من سمع منه؛ لأنه كان فيه زعارة وكان فيه غلو في السنة)⁽³⁾.

(1) الذهبي في سير أعلام النبلاء (16/10).

(2) انظر ترتيب المدارك للقاضي عياض (2/71-72).

(3) الذهبي في تاريخ الإسلام (15/373-374).

وقال أيضا عنه: (وعني بالسنة وجمع فيها، وناظر الخصوم وكفرهم، وكان صاحب حزبية، وتحرق على الأشعرية، فرموه بالتجسيم، ثم كان منابذاً لأصحابه الحنابلة، وفيه شراسة أخلاق مع صلاح ودين يابس)⁽¹⁾.

لقد اعتبر الذهبي ذلك حزبية غير مرغوبة.

ويدعو الذهبي إلى الإنصاف فقد قال عن القاضي أبي بكر بن العربي: (لم ينصف القاضي أبو بكر رحمه الله شيخ أبيه في العلم، ولا تكلم فيه بالقسط، وبالغ في الاستخفاف به، وأبو بكر على عظمته في العلم لا يبلغ رتبة أبي محمد ولا يكاد، فرحمهما الله وغفر لهما)⁽²⁾.

ثم يعتذر الذهبي عن الظاهرية قائلا: (ثم ما تفردوا به هو شيء من قبيل مخالفة الإجماع الظني، وتندر مخالفتهم الإجماع القطعي)⁽³⁾.

ثم ذكر أنهم ليسوا خارجين عن الدين.

وقال عنهم: (وفي الجملة فداود بن علي بصير بالفقه، عالم بالقرآن، حافظ للأثر، رأس في المعرفة، من أوعية العلم، له ذكاء خارق، وفيه دين متين، وكذلك فقهاء الظاهرية جماعة لهم علم باهر وذكاء قوي، فالكمال عزيز والله الموفق)⁽⁴⁾.

وقال: (كل فرقة تتعجب من الأخرى ونرجو لكل من بذل جهده في تطلب الحق أن يغفر له من هذه الأمة المرحومة)⁽⁵⁾.

(1) الذهبي في العبر (3/340-341).

(2) الذهبي في سير أعلام النبلاء (18/190).

(3) نفس المصدر (13/104).

(4) نفس المصدر (13/107-108).

(5) نفس المصدر (22/172).

ويقول ابن تيمية: (وأمرنا بالعدل والقسط فلا يجوز لنا إذا قال يهودي أو نصراني -فضلاً عن الرافضي- قولاً فيه حق أن نتركه أو نرده كله)⁽¹⁾.

وقال أيضاً: (الاعتصام بالجماعة، والائتلاف من أصول الدين، والفرع المتنازع فيه من الفروع الخفية، فكيف يقدح في الأصل بحفظ الفرع؟)⁽²⁾.

4- عدم المعادة بين المختلفين في الاجتهاد؛ لأن العداوة اتباع للهوى:

فيدخل الخلل في الموالاتة والمعادة حين يكون الاتباع للهوى وحيثما وجد التفرق كان مبعثه الهوى؛ لأن أصل الاختلاف الاجتهادي لا يقتضي الفرقة والعداوة، وقد جعل الشاطبي هذا الأصل مقياساً لضبط ما هو من أمر الدين وما ليس منه فقال: (فكل مسألة حدثت في الإسلام فاختلفت الناس فيها، ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضاء ولا فرقة، علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنازع والقطيعة، علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء، وأنها التي عنى رسول الله ﷺ بتفسير الآية؛ وهي قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ بَرَّرُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا﴾⁽³⁾، فيجب على كل ذي دين وعقل أن يجتنبها... فإذا اختلفوا وتقاطعوا، كان ذلك بحدث أحدثوه من اتباع الهوى، وهو ظاهر في أن الإسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والترحم والتعاطف، فكل رأي أدى إلى خلاف ذلك فخارج عن الدين)⁽⁴⁾.

(1) ابن تيمية في منهاج السنة النبوية (22/342).

(2) ابن تيمية في الفتاوى (22/254).

(3) سورة الأنعام الآية (160).

(4) الشاطبي في الموافقات (5/163).

ووصف الشيخ تقي الدين بن تيمية من يوالى موافقه، ويعادي مخالفه، ويكفر ويفسق مخالفه دون موافقه في مسائل الآراء والاجتهادات، ويستحل قتال مخالفه بأنه من أهل التفرق والاختلاف⁽¹⁾.

5- موافقة المخالف تقديمًا لمصلحة الألفة:

فيرى ابن تيمية ترك بعض المستحبات تأليفاً قائلًا: (لأن مصلحة التأليف في الدين أعظم من مصلحة فعل مثل هذا كما ترك النبي ﷺ تغيير بناء البيت لما في إبقائه من تأليف القلوب).

وأنكر ابن مسعود على عثمان رضي الله عنهما إتمام الصلاة في السفر، ثم صلى خلفه متما وقال الخلف شر⁽²⁾.

6- أن تظن بالمخالف خيرا وأن تذكر محاسنه:

رأي النووي في الطائفة المنصورة: (ويحتمل أن هذه الطائفة تفرقت بين أنواع المؤمنين، منهم شجعان مقاتلون، ومنهم فقهاء، ومنهم محدثون، ومنهم زهاد وأمرون بالمعروف وناهون عن المنكر، ومنهم أهل أنواع أخرى من أهل الخير، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين؛ بل قد يكونون متفرقين في أقطار الأرض)⁽³⁾.

ويقول الذهبي في «ميزان الاعتدال» من ترجمة الحافظ أبي نعيم الأصفهاني: (كلام الأقران بعضهم في بعض لا يعابأ به، ولا سيما إذا لاح لك أنه لعداوة أو لمذهب أو

(1) ابن تيمية في الفتاوى (3/349).

(2) نفس المرجع (22/407).

والأثر أخرجه أبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب الصلاة بمنى، ح (1960)، (2/199)، والبيهقي

في السنن الكبرى (3/205)، عن عبد الرحمن بن يزيد.

(3) النووي في شرح صحيح مسلم (13/67).

لحسد، لا ينجو منه إلا من عصم الله، وما علمت أن عصراً من الأعصار سلم أهله من ذلك، سوى الأنبياء والصدّيقين⁽¹⁾.

قال أحمد: (لم يعبر الجسر إلى خراسان مثل إسحاق وإن كان يخالفنا في أشياء، فإن الناس لم يزل يخالف بعضهم بعضاً)⁽²⁾.

7- أن تعذر المخالف بالاجتهاد:

يقول ابن تيمية عن الأئمة: (فليس أحد منهم يخالف حديثاً صح عن النبي ﷺ عمداً فلا بُد له من عذر في تركه)، مضيفاً: (وجميع الأعدار ثلاثة أصناف أحدها: عدم اعتقاده أن النبي ﷺ قاله. والثاني: عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك. والثالث: اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ)⁽³⁾.

وعذر المقلد بتقليد المجتهد فيقول ابن عبد البر: (ولم يختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها)⁽⁴⁾.

ويقول ابن تيمية: (وتقليد العاجز عن الاستدلال للعالم يجوز عند الجمهور)⁽⁵⁾.
ويقول ابن القيم: (فالعامي لا مذهب له لأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر واستدلال)⁽⁶⁾.

(1) الذهبي في ميزان الاعتدال (1/111).

(2) نقله المزني في تهذيب الكمال (2/381).

(3) ابن تيمية في مجموع الفتاوى (20/232).

(4) ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (2/988).

(5) ابن تيمية في مجموع الفتاوى (19/262).

(6) ابن القيم في إعلام الموقعين (4/262).

8- العذر باختلاف العلماء:

عدم الإنكار في مسائل الاختلاف ومسائل الاجتهاد يقول ابن القيم: (إذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع، وللاجتهاد فيها مساع لم ينكر على من عمل بها مجتهداً أو مقلداً)⁽¹⁾.

ويقول العز بن عبد السلام: (من أتى شيئاً مختلفاً في تحريمه إن اعتقد تحليله لم يجز الإنكار عليه إلا أن يكون مأخذ المحلل ضعيفاً)⁽²⁾.

ويقول إمام الحرمين: (ثم ليس للمجتهد أن يعترض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موقع الخلاف، إذ كل مجتهد في الفروع مصيب عندنا، ومن قال إنَّ المصيب واحد فهو غير متعين عنده، فيمتنع زجر أحد المجتهدين الآخر على المذهبين)⁽³⁾.

وكان مالك رحمه الله تعالى يستعظم أن يقول المفتي هذا حرام في مسائل الاجتهاد الخلافية وإنما يقول: أكره.

وقال ابن وهب: سمعتُ مالك بن أنس يقول: أدركت علماءنا يقول أحدهم إذا سئل: أكره هذا، ولا أحبه، ولا يقول: حلال ولا حرام⁽⁴⁾.

وقال أيضاً: سمعتُ مالكا وهو يعيبُ كثرة الكلام وكثرة الفتيا، ثم قال: يتكلم كأنه جملٌ مغتلمٌ، يقول: هو كذا هو كذا يهدرُ في كلامه⁽⁵⁾.

(1) ابن القيم في إعلام الموقعين (3/ 288).

(2) العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام (1/ 109).

(3) إمام الحرمين في الإرشاد (ص 312).

(4) ابن رجب في جامع العلوم والحكم (1/ 279).

(5) نفس المصدر (1/ 93).

قال ابن رشد في البيان والتحصيل: (قال مالك: لم تكن فتيا الناس أن يقال: هذا حلال وهذا حرام، ولكن يقال: أنا أكره هذا، ولم أكن لأصنع هذا، فكان الناس يكتفون بذلك ويرضون به، وكانوا يقولون: إنا لنكره هذا، وإن هذا ليتقى، لم يكونوا يقولون: هذا حلال وهذا حرام. وقال: وهذا الذي يعجبني والسنة ببلدنا.

قال محمد بن رشد: قوله: لم تكن فتيا الناس أن يقال: هذا حلال وهذا حرام، معناه فيما يرون باجتهادهم أنه حلال أو حرام، إذ قد يخالفهم غيرهم من العلماء في اجتهادهم، فإذا قال المجتهد فيما يراه باجتهاده حلالاً أو حراماً إنه حلال أو حرام أو همّ السامع بأنه حلال أو حرام عند الجميع فيحتاج إلى أن يقيد قوله بأن يقول: هو حلال عندي أو حرام عندي. وهذا على القول بأن كل مجتهد مصيب للحق عند الله في حق اجتهاده، وأما على مذهب من يرى أن الحق في واحد وأن المجتهد قد يخطئه وقد يصيبه، فلا يصح له أن يقول فيما يؤديه إليه اجتهاده من تحليل أو تحريم هذا حلال أو حرام بحال، إذ لا يدري على مذهبه لعله عند الله بخلاف ما قاله، فالصواب أن يقول: أرى هذا مباحاً أو أراه محظوراً فيما تعبدني الله به في خاصة نفسي وأن أفتي به. وإن علم أن السائل يكتفي منه بأن يقول له فيما يرى أنه لا يحل له: أكره هذا ولم أكن لأصنع هذا، ويكفّ بذلك عن استباحة ذلك الشيء، ساغ له أن يقتصر على ذلك القول فيه، وباللغة التوفيق⁽¹⁾.

أسباب الاختلاف:

إن أسباب الاختلاف بعضها يرجع إلى فطرة البشر، وبعضها إلى طبيعة الأدلة، فمن الأول ما يقول فيه ابن القيم في «الصواعق المرسلّة»: (ووقوع الاختلاف بين الناس أمر ضروري لا بد منه؛ لتفاوت إرادتهم وأفهامهم وقوى إدراكهم، ولكن المذموم بغي

(1) ابن رشد في البيان والتحصيل (18/339).

بعضهم على بعض وعدوانه، وإلا فإذا كان الاختلاف على وجه لا يؤدي إلى التباين والتحزب وكل من المختلفين قصده طاعة الله ورسوله لم يضر ذلك الاختلاف، فإنه أمر لا بد منه في النشأة الإنسانية، ولكن إذا كان الأصل واحداً والغاية المطلوبة واحدة والطريق المسلوكة واحدة لم يكدر يقع اختلاف، وإن وقع كان اختلافاً لا يضر كما تقدم من اختلاف الصحابة فإن الأصل الذي بنوا عليه واحد وهو كتاب الله وسنة رسوله، والقصد واحد وهو طاعة الله ورسوله، والطريق واحد وهو النظر في أدلة القرآن والسنة، وتقديمها على كل قول ورأي وقياس وذوق وسياسة⁽¹⁾.

أما طبيعة الأدلة فيمكن إجمالها في أربعة أوجه، تعتبر عناوين كبيرة لأسباب الاختلاف الكثيرة والمتنوعة:

1. اختلاف في دلالات الألفاظ وضوحاً وغموضاً واعتباراً ورداً.
 2. اختلاف في أدلة معقول النص التي ترجع إلى مقاصد الشريعة قبولاً ورفضاً.
 3. اختلاف في وسائل ثبوت النصوص الشرعية ودرجات الثبوت.
 4. اختلاف في ترتيب الأدلة عند التعارض قوة وضعفاً.
- فهذه العناوين الأربعة يرجع إليها اختلاف العلماء، وقد ذكر ابن السيد ثمانية أسباب لاختلاف العلماء:
- أحدها: الاشتراك الواقع في الألفاظ واحتمالها للتأويلات، وجعله ثلاثة أقسام:
- « اشتراك في موضوع اللفظ المفرد؛ كالقرء، وأو في آية الحرابة.

(1) ابن القيم في الصواعق المرسله (2/519).

« اشتراك في أحواله العارضة في التصريف نحو ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾⁽¹⁾.

« واشتراك من قبل التركيب نحو ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾⁽²⁾ ﴿وَمَا فَتَلَوْهُ يَفِينًا﴾⁽³⁾.

الثاني: دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز، وجعله ثلاثة أقسام:

« ما يرجع إلى اللفظ المفرد، نحو حديث النزول ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽⁴⁾.

« وما يرجع إلى أحواله نحو: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾⁽⁵⁾ قلت: ولم يبين وجه الخلاف، ولعله يشير إلى الاحتمال القائم بين أن يكون الإسناد مجازياً حيث أسند المكر إلى الليل والنهار لعلاقة الظرفية، وبين أن يكون المسند إليه محذوفاً تقديره بل مكرم بنا..

« وما يرجع إلى جهة التراكيب كإيراد الممتنع بصورة الممكن ومنه: «لئن قدر الله علي» الحديث⁽⁶⁾.

وأشبه ذلك مما يورد من أنواع الكلام بصورة غيره؛ كالأمر بصورة الخبر والمدح بصورة الذم والتكثير بصورة التقليل وعكسها.

(1) سورة البقرة الآية (281).

(2) سورة فاطر الآية (10).

(3) سورة النساء الآية (156).

(4) سورة النور الآية (35).

(5) سورة سبأ الآية (33).

(6) أخرجه النسائي في سننه، كتاب الجنائز، باب أرواح المؤمنين، ح(2079)، (4/112)، وفي الكبرى، كتاب الجنائز، بأرواح المؤمنين، ح(2217)، (2/484) عن أبي هريرة.

الثالث: دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه؛ كحديث الليث بن سعد مع أبي حنيفة، وابن أبي ليلى، وابن شبرمة في مسألة البيع والشرط، وكمسألة الجبر والقدر والاكْتساب.

الرابع: دورانه بين العموم والخصوص نحو ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾⁽¹⁾ ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾⁽²⁾.

الخامس: اختلاف الرواية وله ثمان علة.

السادس: جهات الاجتهاد والقياس.

السابع: دعوى النسخ وعدمه.

الثامن: ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها؛ كالاختلاف في الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات.

هذه تراجم ما أورد ابن السيد⁽³⁾.

وبالنسبة للرواية فقد ذكر أن لها ثمان علة: فساد الإسناد، ونقل الحديث على المعنى، أو من المصحف، والجهل بالإعراب، والتصحيح، وإسقاط جزء الحديث، أو سببه، وسماع بعض الحديث وفوت بعضه.

وهذه الأشياء ترجع إلى معنى ما تقدم إذا صح أنها في المواضع المختلف فيها على حقيقة فإنه قد يقع الخلاف بسبب الاجتهاد في كونها موجودة في محل الخلاف.

(1) سورة البقرة الآية (255).

(2) سورة البقرة الآية (30).

(3) الشاطبي في الموافقات (4/211).

وإذا كان على هذا الوجه فالخلاف معتد به بخلاف الوجه الأول⁽¹⁾.
وأما الحافظ ابن رجب فقد قال عن أسباب الخلاف: (منها أنه قد يكون النص عليه خفياً، لم ينقله إلا قليل من الناس، فلم يبلغ جميع حملة العلم.
ومنها: أنه قد ينقل فيه نصان، أحدهما: بالتحليل والآخر: بالتحريم، فيبلغ طائفة منهم أحد النصين دون الآخر، فيتمسكون بما بلغهم: أو يبلغ النصان معاً من لا يبلغه التاريخ فيقف لعدم معرفته بالناسخ.
ومنها: ما ليس فيه نص صريح، وإنما يؤخذ من عموم أو مفهوم أو قياس، فتختلف أفهام العلماء في هذا كثيراً.
ومنها: ما يكون فيه أمر أو نهي، فتختلف أفهام العلماء في حمل الأمر على الوجوب أو الندب، وفي حمل النهي على التحريم أو التنزيه)⁽²⁾.
وأرفع أنواع الاختلاف ما كان بين الصحابة، يقول ابن عبد البر: (في هذا الحديث دليل على أن الاختلاف في الأفعال والأقوال والمذاهب كان في الصحابة موجوداً، وهو عند العلماء أصح ما يكون في الاختلاف إذا كان بين الصحابة، وأما ما أجمع عليه الصحابة واختلف فيه من بعدهم فليس اختلافهم بشيء، وإنما وقع الاختلاف بين الصحابة بالتأويل المحتمل فيما سمعوه أو رأوه، أو فيما انفرد بعلمه بعضهم دون بعض، أو فيما كان منه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على طريق الإباحة في فعله لشيئين مختلفين في وقته وفي هذا الحديث دليل على أن الحجة عند الاختلاف سنة، وأنها حجة على من خالفها، وليس من خالفها عليها حجة)⁽³⁾.

(1) الشاطبي في الموافقات (4/173).

(2) ابن رجب في جامع العلوم والحكم (1/69).

(3) ابن عبد البر في الاستذكار (11/105).

ومن أسباب اختلافهم: أن يرى أحدهم شيئاً ويرى الآخر صورة أخرى، وقد فسر ابن عباس ذلك في مسألة الإهلال بالحج، كما في حديث أبي داود: (عن سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس: عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في إهلال رسول الله ﷺ حين أوجب حجته فقال إني لأعلم الناس بذلك؛ خرج رسول الله ﷺ فلما صلى بمسجده بذى الحليفة ركعتيه أوجه في مجلسه، فأهل بالحج حين فرغ من الركعتين، فسمع ذلك منه أقوام فحفظوا عنه ذلك، ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهل، وأدرك ذلك منه أقوام فحفظوا ذلك عنه، وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسالا، فسمعوه حين استقلت به ناقته يهل؛ فقالوا: إنما أهل حين استقلت به ناقته، ثم مضى رسول الله ﷺ فلما وقف على شرف البيداء أهل وأدرك ذلك منه أقوام، فقالوا: إنما أهل على شرف البيداء)⁽¹⁾.

ورد ابن رشد أسباب الاختلاف إلى ستة أنواع لا تخرج عما ذكرنا، تراجع المقدمة الأصولية لبداية المجتهد.

ومن أمثلة الاختلاف في دلالات الألفاظ:

التردد بين الحقيقة الشرعية والحقيقة الوضعية، فيقدم أبو حنيفة الحقيقة الشرعية للصوم في حديث عائشة في الصحيح عندما سأل عليه الصلاة والسلام: «هل عندكم من طعام؟ فقالت عائشة: لا، فقال: إني صائم». وذلك في وسط النهار. فيقول أبو حنيفة: إنه أحدث الصوم الآن؛ لأنَّ صوم التطوع لا يحتاج إلى تبيت النية الذي ورد في حديث ابن ماجه: «لا صيام لمن لم ينتبه من الليل»⁽²⁾.

(1) ابن عبد البر في الاستذكار (103 / 11).

والحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب المناسك، باب في وقت الإحرام، ح (1770)، (2 / 150)، وأحمد في مسنده (4 / 189)، وغيرهم.

(2) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الصيام، باب ما جاء في فرض الصوم من الليل، ح (1700)، (1 / 542) عن حفصة رضي الله عنها بنحوه.

وقال مالك: إن الصوم لغوي، فمعنى: إني صائم؛ أي: إني إذا صائم؛ أي ممسك عن الأكل، فقد قال الحقيقة الوضعية.

بين الظاهر وبين التأويل: في الحديث الصحيح «الجار أحق بسقبه»⁽¹⁾ أي: بعموده وهو كناية. فقال الثلاثة: «إنَّ الجار هنا يراد به الشريك؛ للحديث الصحيح أيضاً: «فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة»⁽²⁾.

أما أبو حنيفة فحمله على ظاهر العموم من وجوب الشفعة للجار مطلقاً؛ سواء كان شريكاً أو غير شريك، وبالتالي فأبو حنيفة لا يعتبر معارضة المخصص.

ويأخذ الأحناف بحديث «الأيام أحق بنفسها من وليها»⁽³⁾، ويتأولون حديث: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل»⁽⁴⁾.

على أن المراد المرأة الصغيرة، بينما يحمله الجمهور على ظاهره في العموم في كل امرأة؛ فأوجبوا الولي للنكاح.

وتأول الأحناف حديث غيلان بن سلمة الذي فيه: «أمسك منهن أربعاً، وفارق سائرهن»⁽⁵⁾، بأن معنى أمسك منهن أربعاً أي: اعقد عليهن، بينما يرى الجمهور إبقاء

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشفعة، باب عرض الشفعة على صاحبها قبل البيع، ح(2258)، (87/3) عن عمرو بن الشريد.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع الشريك من شريكه، ح(2213)، (79/3) عن جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح، ح(1421)، (1037/2) عن ابن عباس رضي الله عنهما.

(4) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب في الولي، ح(2083)، (229/2)، والترمذي في سننه، أبواب النكاح، بعد باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، ح(1102)، (399/3) عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

(5) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب جامع الطلاق، ح(2179)، (ص844) عن ابن شهاب أنه بلغه.

الحديث على ظاهره، الذي يعني استمرار النكاح، بين اعتبار مفهوم المخالفة . دليل الخطاب وعدم اعتباره، والأحناف لا يقولون بدليل الخطاب أصلاً.

وهكذا كان اختلاف الأئمة يرجع إلى دلالة الألفاظ نصاً، أو ظاهراً، أو اقتضاً، أو إيماءً، أو إشارة، أو مفهوم موافقة، أو مخالفة عند الثلاثة خلافاً لأبي حنيفة، وإلى معقول النص في القياس على أصل قائم من الكتاب والسنة، والقياس الذي لا يختلف فيه القائلون بالقياس هو: قياس العلة منصوصة أو مستنبطة لوجود مناسب معتبر مؤثراً أو ملائماً، وكذلك عن طريق السبر والتقسيم، والدوران طرداً وعكساً على الأصح.

كما يستند بعض العلماء على الاستصحاب، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، عند من يقول بهذه الأدلة الثانوية على التفصيل المعروف في كتب الأصول فلا نطيل به.

كل هذا بالنسبة للمجتهد وسنعرض لبعضه عندما نتعرض لكل مذهب بعد أن نتعرف على المفتى في اصطلاح الأصوليين والفقهاء.

ونرى أن نختم الفصل المتعلق بمرجعية الفتوى بالنسبة للصحابة رضوان الله عليهم بموقف الصحابة من تروك النبي ﷺ، واختلاف الأمة بعد ذلك في هذه المسألة.

قلت: إن هذه المسألة - التي يمكن أن تسمى ب: (بدعة الترك) ومعناها فعل أمر في محل ترك من قبل الشارع - من أدق الأمور التي وقع فيها الالتباس واختلف فيها بل اختصم فيها الناس.

فنقول: أولاً: إن مسألة الترك تشبه أن تكون من المسائل الاجتهادية التي تختلف فيها أنظار العلماء فيرتب بعضهم عليها حكم الكراهة أو التحريم حسب الأدلة التي يسوقها لجانب ترك الفعل، بينما لا يعتبرها البعض الآخر دليلاً إلا على مجرد رفع

الحرص وعدم لزوم ذلك الفعل المتروك، فيكون المتروك معروضاً على عموم الأدلة الأخرى التي تدل على إباحته أو استحبابه أو كراهته وقد تدل على وجوبه عند قيام مصلحة راجحة أو شمول دليل الوجوب له أو على التحريم لنشوء مفسدة واضحة.

وهكذا قسم هذا الفريق البدعة إلى خمسة أقسام وقال هؤلاء: إن الترك وحده ليس دليلاً على تحريم ولا على كراهة؛ لأنه ليس قولاً ولا فعلاً ولا تقريراً، والشارع يقول: «وما نهيتكم عنه فانتهوا»⁽¹⁾، ولم يقل: وما تركت.

ونقلوا في ذلك عن الشافعي رحمه الله تعالى قوله: كل ماله مستند من الشرع فليس ببدعة ولو لم يعمل به السلف.

ولكن الشافعية أصلوا تلك المقولة، وانضم إليهم متأخرو المالكية كالقرافي في تقسيمه البدعة إلى خمسة أقسام؛ وذلك في الفرق الثاني والخمسين والمائتين: (بين قاعدة ما يحرم من البدع وينهى عنه وبين قاعدة ما لا ينهى عنه منها):

وحاصل ما ذهب إليه القرافي من انقسام البدعة إلى قبيحة وحسنة، والقبيحة إلى حرام أو إلى مكروه تنزيهاً، والحسنة إلى واجبة ومندوبة ومباحة⁽²⁾.

ووافقه محشيه ابن الشاط عليه ومحمد الزرقاني، وجرى عليه عمل أصحاب مالك المتأخرين كالزقاق وغيره، وإليه ذهب الإمام النووي، والإمام ابن عبد السلام شيخ القرافي وغير واحد من أصحاب الشافعي مبنية على ثلاثة أمور أيضاً:

(1) أخرجه ابن ماجه، في سننه، المقدمة، باب اتباع سنة رسول الله ﷺ، ح(1)، (3/1)، وأحمد في مسنده (325/12)، عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وهو أيضاً في صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب توقيفه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، ح(1337)، (4/1830) بنحوه.

(2) القرافي في الفروق (4/202).

«الأول: أن البدعة حقيقة فيما لم يفعل في الصدر الأول حسناً أو قبيحاً كان، له أصل من أصول الشرع أم لا.

«الثاني: أن جميع ما ورد في البدع من نحو قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كل بدعة ضلالة»، عام مخصوص.

«الأمر الثالث: التسوية بين العاديات والعبادات في حقوق البدع، وعلى هذه الأسس قسموا البدعة⁽¹⁾.

فالبدعة تدخل في العادات كالمكوس التي أحدثها الحكام بعد الصدر الأول والجور في الحكم من القضاة، فالمذموم ما خالف الشرع سواء كان في العاديات أو العبادات، واستهول هؤلاء أن يكون الوعيد على البدعة إلا في منهي عنه وليس في مسكوت عنه، ثم ما هو الأمر الذي كان عليه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأصحابه، إنه إتباع في الأقوال والأفعال وليس مجرد إمتناع عن فعل.

وليكون المرء من الفرقة الناجية عليه أن ينظر إلى أوصافهم في القرآن الكريم ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرِيَهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْبَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْئَهُ، فَقَازَرَهُ، فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوفِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾⁽²⁾.

(1) محمد علي بن حسين المالكي في تهذيب الفروق (4/229).

(2) سورة الفتح الآية (29).

﴿التَّيْبُونَ الْعَبِيدُونَ الْحَمِيدُونَ السَّيِّحُونَ الرَّكِعُونَ السَّجِدُونَ
الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَمِيزُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ﴾⁽¹⁾.

ولهذا قال النووي: إن هذه الفرقة موزعة في طوائف المجتمع؛ لأن كل من اتصف
بصفة من الصفات الحميدة لأصحاب النبي ﷺ فهو من هذه الفرقة فمنهم تجار
صادقون منفقون ومنهم علماء ومنهم مجاهدون.

ومقتضى ما يفهم من كلام الشاطبي تصريحاً وتلويحاً أن ترك الشارع لفعل شيء من
القربات، أو لكيفية من الكيفيات، أو مقدار من المقادير، دليل على قصده عدم الإتيان
بذلك الفعل، وإن إقدام المكلف في محل الترك يعتبر إبتداعاً في الشرع وقد كرر ذلك في
الموافقات وزاده بياناً وأعلنه إعلاناً في كتابه «الاعتصام»؛ حيث تحدث عن معاناته مع
أهل زمانه في إلزامهم له بالخروج عن الجماعة عندما رفض الدعاء عقب الصلاة
جماعة، وإلتزامه بما يعتقده السنة في عدم لزوم الدعاء في الخطبة للأئمة، إلى غير ذلك
من مسائل الترك التي بنى عليها مذهبه في تعريف البدعة وهو في هذا مخالف لبعض
علماء عصره الذين لا يرون في الترك دليلاً على الكراهة والتحريم.

ومن أبرز من اختلف مع الشاطبي شيخه أبوسعيد بن لب الذي ألف كتاباً في الرد
عليه في مسألة الدعاء جماعة عقب الصلوات لما بلغته فتوى الشاطبي فأنكر ترك الدعاء
إنكاراً شديداً ونسب بذلك للإمام أنه من القائلين أن الدعاء لا ينفع ولا يفيد، ولم يأل
أن يقيد في ذلك تأليفاً سماه: (لسان الأذكار والدعوات مما شرع أدبار الصلوات)،
ضمنه حججاً كثيرة على صحة ما الناس عليه جملتها أن غاية ما يستند إليه المنكر أن
التزام الدعاء على الوجه المعهود إن صح أنه لم يكن من عمل السلف، فالترك ليس

(1) سورة التوبة الآية (113).

بموجب للحكم في المتروك إلا جواز الترك وانتفاء الحرج فيه خاصة، وأما تحريم أو كراهة فلا ولا سيما فيما له أصل جملي كالدعاء، فإن صح أن السلف لم يعملوا به فقد عمل السلف بما لم يعمل به من قبلهم مما هو خير كجمع المصحف، ثم نقطه وشكله، ثم نقط الآي، ثم الخواتم، والفواتح، وتحزيب القرآن، والقراءة في المصحف في المسجد، وتسميع المؤذن تكبير الإمام، وتحصير المسجد عوض التحصيب، وتعليق الثريات، ونقش الدنانير والدرهم بكتاب الله وأسمائه.

وقال عمر بن عبد العزيز: تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور، وكذا يحدث لهم ترغيبات بقدر ما أحدثوا من الفتور⁽¹⁾.

وجاء: آفة العبادة الفترة، وفي القرآن ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾⁽²⁾.

قلت: هذا جزء من كلام ابن لب، ويضاف إلى ذلك محاريب المساجد، والمئاذن، فقد أحدثت واتفق الناس على جوازها بعد أن اختلفوا في ابتدائها، وكذلك تقليد العالم الميت، واشتراء كتب الفقه وبيعها، أمور اختلف فيها ابتداء، وأجمع على جوازها انتهاء، قال في «طلعة الأنوار»:

والخلف في تقليد من مات وفي بيع طروس الفقه الآن قد نفي

وكذلك كتابة الأحاديث النبوية وإفرادها بالتأليف فما حدث كان في نهاية القرن الأول وبداية الثاني بأمر عمر بن عبد العزيز ولم تكن إلا صحف يسيرة كصحيفة عبدالله بن عمرو، وكذلك تجريد المسائل الفقهية كان من محدثات القرن الثاني وأجمع عليه فيما بعد.

(1) الاعتصام (2/3).

(2) سورة المائدة الآية (3).

أما ابن عرفة⁽¹⁾ فأجاب عن مسألة الدعاء جماعة بقوله: الحمد لله حاصل السؤال: ما حكم الدعاء على الهيئة المعهودة في هذه الأمصار عقب صلاة الفرض، وقد كان سألتني عنها بعض الواردين علينا من مدينة سلا منذ نحو من عشرة أعوام، والجواب:

أن إيقاعه إن كان على نية أنه من سنن الصلاة أو فضائلها فهو غير جائز، وإن كان مع السلامة من ذلك فهو باق على حكم أصل الدعاء، والدعاء عبادة شرعية فضلها من الشريعة معلوم عظمه، ولا أعرف فيها في المذهب نصاً إلا أنه وقع في العتبية في كتاب الصلاة كراهة مالك الدعاء بعد الصلاة قائماً، فمفهومه عدم كراهته جالساً.

وفي العتبية أيضاً كراهة مالك الدعاء عقب القرآن.

ولكن الأظهر عندي جوازه، وقد وردت بذلك أحاديث من المصنفات كسنن النسائي وغيره لا يخلو بعضها من كون سنده صحيحاً.

وأما البدع فقد تكلم الناس عليها من متقدم أو متأخر؛ كالقرافي، وعز الدين وقسموها إلى أقسام.

والحاصل إسنادها إلى ما شهد الشرع بإلغائه أو اعتباره، أو ما ليس بواحد منهما:

◀ فالأول: واجب تركه وإنكاره.

◀ والثاني: معتبر اتفاقاً.

(1) قال عنه الإمام الرصاص: شيخ الإسلام، الأعلم الإمام، الصالح العالم القدوة العلامة البركة الفهامة، ذو القدر الكبير والفخر الشهير، الحاج لبيت الله الحرام، المعظم لسنة النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، الورع الأنزه الأكمل سيدنا أبو عبد الله محمد بن عرفة، المالكي مذهباً، الورغمي نسباً، التونسي مولد ومنشأ.
الرصاص في شرح حدود ابن عرفة (43 / 1)

« وفي الثالث: خلاف مشهور، ومجال النظر في جزئيات المسائل طويل. والله أعلم بالصواب⁽¹⁾ .

وقد وقع خلاف في القرن التاسع بين الحافظ السخاوي والإمام البقاعي الشافعي حول النداء الذي كان يفعل في الحرم الشريف وامتد إلى مصر قبل صلاة الفجر: (يادائم المعروف)، فأنكره الأخير، ورد عليه الأول برسالة عنوانها «القول المعروف في الرد على منكر المعروف» ولكل أدلة وقل أن تعرف فترة من نزاع حول مسألة من قبيل بدع الترك.

ويبقى الترك موضوعاً غير محسوم، يختلف العلماء في مغزاه وفي مداه، بالإضافة إلى العمومات التي يدعمون بها موقفهم حسب الاتجاه الذي يتوجه صوبه الفقيه، فهذا ابن حزم في المحلى ذكر احتجاج المالكية والحنفية على كراهية صلاة ركعتين قبل المغرب بقول إبراهيم النخعي: أن أبا بكر وعمر وعثمان كانوا لا يصلونهما، ورد عليهم بقوله: لو صح لما كانت فيه حجة؛ لأنه ليس فيه أنهم رضي الله عنهم نهوا عنهما.

وقال أيضاً: وذكروا عن ابن عمر أنه قال: ما رأيت أحداً يصلّيهم، ورد عليه بقوله: وأيضاً فليس في هذا لو صح نهي عنهما، ونحن لا ننكر ترك التطوع ما لم ينه عنه.

وقال أيضاً في المحلى: في الكلام على ركعتين بعد العصر: (وأما حديث علي فلا حجة فيه أصلاً؛ لأنه ليس فيه إلا إخباره بما علم من أنه لم ير رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ،

(1) شرح السجلماسي على المنهج، ويراجع شرح المنجور على المنهج وذلك عند قول الزقاق:

وما عليه قد أقر سنه والمحادثات بدعة لكنه
تجب إن شملها أدلته كالكتب والضد بدت أمثله

صلاهما، وليس في هذا نهي عنهما ولا كراهة لهما، فما صام عَلَيْهِ السَّلَامُ قط شهراً كاملاً غير رمضان وليس هذا بموجب كراهية صوم شهر كامل تطوعاً⁽¹⁾.

وهذا ابن قدامة يقول: فصل: (ولا بأس أن يجمع بين الأسابيع، فإذا فرغ منها ركع لكل أسبوع ركعتين، فعل ذلك عائشة، والمِسْوَرُ بن مخرمة، وبه قال عطاء، وطاوس، وسعيد بن جبير، وإسحاق).

وكرهه ابن عمر، والحسن، والزُّهْرِيُّ، ومالك، وأبو حنيفة؛ لأنَّ النَّبِيَّ ﷺ لم يفعله؛ ولأنَّ تأخير الرَّكْعَتَيْنِ عن طوافيهما يُحِلُّ بالمؤالاة بينهما.

ولنا أنَّ الطَّوْفَ يجري مجرى الصَّلَاةِ، يَجُوزُ جمعها ويُؤخَّرُ ما بينهما، فيُصَلِّيها بعدها، كذلك هاهنا، وكون النَّبِيِّ ﷺ لم يفعله لا يُوجب كراهةً، فإنَّ النَّبِيَّ ﷺ لم يَطْفُفْ أسبوعين ولا ثلاثةً، وذلك غيرُ مكروهٍ بالاتِّفَاقِ⁽²⁾.

وانبنى على مسألة الترك اختلاف في كثير من المسائل تفاوتت أفهام العلماء ومدارك الفقهاء في فحوى الترك فيها، فاستحبها البعض وحض عليها وحث، وأنكرها البعض الآخر ونهى عنها وكف، فمنها مسألة الدعاء بعد الصلاة المكتوبة جماعة، ومنها قراءة القرآن جماعة في المسجد بصوت واحد، كما كان عليه عمل أهل الشام كما يقول ابن رجب وهو ما عرف بتلاوة الحزب في المغرب، ومنها التثويب والتصبيح، ومنها التوسل بالأنبياء والصالحين، ولكل طائفة في هذه المسائل أدلتها التي ليس هذا مقام بسطها.

ومما استدل به القائلون: أن الترك لا يستقل دليلاً؛ بأنه يحتمل أوجهاً

متعددة:

(1) ابن حزم في المحلى (2/271).

(2) ابن قدامة في المغني (5/233).

أولها: أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قد يترك شيئاً مباحاً فلا يدل تركه إلا على رفع الحرج من أجل أنه يعافه، مثلاً كتركه لأكل الضب، فلما سئل عنه قال: «إنه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه»⁽¹⁾، وقدم إليه طعام فيه ثوم فلم يأكل منه، قال أبو أيوب - وهو الذي بعث به إليه - يارسول الله أحرام هو؟ قال: لا ولكني أكرهه من أجل ريحه». الترمذي قائلًا: حسن صحيح⁽²⁾.

قلت: ومن الملاحظ أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لم يبدأ بالإخبار عن موجب الترك حتى سئل. ثانيًا: أنه قد يترك بعض المستحبات أحياناً خوفاً من أن تفرض على الناس فقالت عائشة: «وما سبح النبي ﷺ سبحة الضحى قط وإني لأسبحها». وهو في الصحيح⁽³⁾. وقد ذكر الشاطبي هذا الحديث وفيه أن عائشة كانت تصلي الضحى ثمان ركعات وتقول: «لو نشر لي أبوأي ما تركتها»⁽⁴⁾. وذكر مسألة صلاة التراويح جماعة.

وزاد الشاطبي تفسيراً آخر لترك النبي ﷺ لبعض المستحبات وهو الخوف من أن يظن فيها أحد من أمته بعده إذا داوم عليها الوجوب وهو تأويل متمكن. حسب عبارة الشاطبي قائلًا: إن الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين لما فهموا هذا الأصل من الشريعة، وكانوا أئمة يقتدى بهم ليبينوا أن تركها غير قادح وإن كانت مطلوبة.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأطعمة، باب ما كان النبي ﷺ لا يأكل حتى يسمى له، فيعلم ما هو، ح(5391)، (71/7)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيد والذبائح، باب إباحة الضب، ح(1945)، (3/1543) عن ابن عباس رضی الله عنهما.

(2) الشاطبي في الموافقات (3/330).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب تحريض النبي ﷺ على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب، ح(1128)، (2/50)، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وحلها، باب استحباب صلاة الضحى، وأن أقلها ركعتان، ح(718)، (1/497) عن عائشة رضى الله عنها.

(4) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، صلاة الضحى، ح(520)، (2/212) عن زيد بن أسلم.

وذكر مسألة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في تركه القصر في الحج خوف ظن الأعراب أن الصلاة أصبحت ثنائية، وكذلك ما وراه حذيفة بن أسيد: «شهدت أبا بكر وعمر فكانا لا يضحيان مخافة أن يرى الناس أنها واجبة»، وكان بلال يقول: «لا أبالي أن أضحى بكبش أو ديك». إلى آخره⁽¹⁾.

ثالثاً: أن السلف قد يفعلون بعض الأفعال التي ليست من قبيل السنن المؤكدة فلا يظهرون أفعالهم فلا يكون تركهم حجة، وقد يقولون إنهم لا يريدون إظهار ذلك العمل، فعن أبي حازم قال: كنت خلف أبي هريرة وهو يتوضأ للصلاة فكان يمد يده حتى تبلغ إبطه، فقلت له يا أبا هريرة ما هذا الوضوء؟

فقال يا بني فرؤخ أنتم ها هنا لو علمت أنكم ها هنا ما توضأت هذا الوضوء سمعت خليلي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول «تَبْلُغُ الْحَلِيَّةَ مِنَ الْمُؤْمِنِ حَيْثُ يَبْلُغُ الْوَضُوءَ»⁽²⁾.

وهذا الصدد يذكر ابن القيم في كتاب «الروح» في مسألة قراءة القرآن لإهداء ثوابه للأموات مانصه: (والقائل أن أحداً من السلف لم يفعل ذلك، قائل ما لا علم له به، فإن هذه شهادة على نفي ما لم يعلمه، فما يدريه أن السلف كانوا يفعلون ذلك ولا يشهدون من حضرهم عليه، بل يكفي اطلاع علام الغيوب على نياتهم ومقاصدهم لا سيما والتلفظ بنية الإهداء لا يشترط كما تقدم)⁽³⁾.

لكن ابن القيم في إعلام الموقعين يعطى لدلالة ترك النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مضموناً مختلفاً يتفق مع شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية ومع الشاطبي، بل جعله من السنة ونصه: (وأما نقلهم لتركه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهو: نوعان وكلاهما سنة:

(1) الشاطبي في الموافقات (3/324 وما بعدها).

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب تبلغ الحلية حيث يبلغ الوضوء، ح (250)، (219/1).

(3) ابن القيم في كتاب الروح (143).

«أحدهما: تصریحهم بأنه ترك كذا وكذا ولم يفعله، كقوله في شهادة أحد: «ولم يغسلهم ولم يصل عليهم»⁽¹⁾.

وقوله في صلاة العيد: «لم يكن أذان ولا إقامة ولا نداء»⁽²⁾.

وقوله في جمعه بين الصلاتين: «ولم يسبح بينهما ولا على أثر واحدة منهما»⁽³⁾، ونظائره.

«والثاني: عدم نقلهم لما لو فعله لتوفرت هممهم ودواعيهم أو أكثرهم أو واحد منهم على نقله؛ فحيث لم ينقله واحد منهم البتة ولا حدّث به في مجمع أبدا علم أنه لم يكن، وهذا كتركه التلفظ بالنية عند دخوله في الصلاة، وتركه الدعاء بعد الصلاة مستقبل المأمومين وهم يؤمنون على دعائه دائما بعد الصبح والعصر أو في جميع الصلوات، وتركه رفع يديه كل يوم في صلاة الصبح بعد رفع رأسه من ركوع الثانية، وقوله: «اللهم اهدنا فيمن هديت»⁽⁴⁾ يجهر بها ويقول المأمومون كلهم: «آمين» ومن الممتنع أن يفعل ذلك ولا ينقله عنه صغير ولا كبير ولا رجل ولا امرأة البتة، وهو مواظب عليه هذه المواظبة لا يُجِلُّ به يوما واحداً، وتركه الاغتسال للمبيت بمزدلفة ولرمي الجمار ولطواف الزيارة ولصلاة الاستسقاء والكسوف، ومن ههنا يعلم أن

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب من يقدم في اللحد، ح(1347)، (2/92) عن جابر.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة العيدين، ح(886)، (2/604)، عن ابن عباس وجابر.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب من جمع بينهما - الصلاتين - ولم يتطوع، ح(1673)، (2/164)، عن ابن عمر.

(4) أخرجه ابن حبان في صحيحه(2/499- مع الإحسان بتقريب صحيح ابن حبان)، عن أبي الحوراء السعدي عن الحسن بن علي، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير(3/73)، والدعاء(1/234) عن عائشة رضي الله عنها بلفظ قريب منه.

القول باستحباب ذلك خلاف السنة؛ فإن تركه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سنة كما أن فعله سنة، فإذا استحبابنا فعل ما تركه كان نظير استحبابنا ترك ما فعله، ولا فرق⁽¹⁾.

قلت وما ذكره في النوع الأول يشبه أن يكون دليلاً؛ لتوفر الموجب، أما النوع الثاني فهو محل خلاف كبير، والعلامة ابن القيم يرد على مذهب الشافعي في مسألة التلفظ بنية الصلاة، وقد رواه بعض العراقيين من أصحاب فأوجبوا التلفظ بالنية، ورده إمام الحرمين في نهاية المطلب⁽²⁾.

وأما مسألة القنوت في الركعة الثانية من الصبح الذي اعتمد فيه الشافعية طرفاً من حديث أنس وفيه: «أما في الصبح فلم يزل يقنت حتى فارق الدنيا»⁽³⁾.

وهذا خلاف ما عليه جمهور الأصوليين من أن السنة قول وفعل وتقرير، وليس مجرد ترك.

ولهذا قال ابن رشد في بداية المجتهد: إن الشريعة تتلقى من ثلاث طرق هي اللفظ والفعل والإقرار⁽⁴⁾.

وقال الطوفي: أما السنة فهي - في هذا الموطن - أقوال النبي، وأفعاله، وتقريراته⁽⁵⁾. وقال الزركشي في البحر المحيط في حديثه عن السنة: (وأما في الاصطلاح: فتطلق على ما ترجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحاً ليس معه المنع من النقيض،

(1) ابن القيم في إعلام الموقعين (2/389).

(2) إمام الحرمين في نهاية المطلب (2/120).

(3) رواه أحمد والبيهقي والدارقطني وفيه مقال، راجع نهاية المطلب (2/186) مع تعليق عبدالعظيم الديب وتلخيص الحبير.

(4) ابن رشد في بداية المجتهد مع الهداية (1/80).

(5) الطوفي في شرح مختصر الروضة (2/62).

وتطلق وهو المراد هنا: على ما صدر من الرسول ﷺ من الأقوال والأفعال والتقارير، والهَمُّ، وهذا الأخير لم يذكره الأصوليون، ولكن استعمله الشافعي في الاستدلال⁽¹⁾. وهذا قليل من كثير.

وأبعد ابن السمعاني النجعة فقال: «إن تركه للشيء يدل على وجوب تركه مستدلاً بحديث إمساك الصحابة عن الضب»، وذلك في معرض دلالة الفعل، لو دل على الوجوب لدل عليه الترك أيضاً⁽²⁾.

ونكتفي بهذا القدر.

تنبيه: اعلم أن كلام ابن القيم رحمه الله تعالى في الترك جاء في سياق رد طويل على مقلدى المذاهب، دل على سعة علمه وحفظه، ولكنه غلب عليه الحكم بالتعارض في ورود فعلين عنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وقد نقل عن الحافظ ابن عبد البر، ولكن الحافظ ابن عبد البر حمل ما ورد من اختلاف الحديث في التسليمة والتسلماتين، وغير ذلك من هذه المسائل على التخيير كما في الاستذكار⁽³⁾.

وهو أوفق للجمع وأدنى للفهم من دعوى أن الناس في أيام مالك قد نسوا الكثير من السنن، مع العلم أن ذلك هو عصر تدوين السنن في مطلع القرن الثاني فرحمه الله تعالى.

وليس المقام مقام تفصيل في هذه المسألة التي حملت بعض طلبة العلم الذين ليس لهم رسوخ ابن القيم على أن يهجموا على أئمة المذاهب بأخبار آحاد لم تثبت، وإن ثبتت

(1) الزركشي في البحر المحيط (3/236).

(2) قواطع الأدلة في الأصول (1/311).

(3) ابن عبد البر في الاستذكار (4/288 وما بعدها).

فلها ما يعارضها ولم تنتشر لتصبح كالخبر اليقين عنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، أو عن أصحابه، ولنرجع إلى مسألة بدعة الترك.

﴿ رابعاً: كانوا يتركون بعض المباحات خوفاً من اعتقاد الناس أنها من القربات، كما كان مالك لا يغسل يديه قبل الطعام، وقال لما قدم له أمير المدينة عبد الملك بن صالح الماء ليغسل يديه قبل الطعام: أما أبو عبد الله - يعني نفسه - لا يغسل يديه قبل الطعام، مع أن مالكا لا يرى بأساً بذلك كما صرح به في موطن آخر، ولكن يخاف من لزوم الناس لذلك، وكأنه واجب كما قال في الموافقات⁽¹⁾.

﴿ خامساً: قد يترك عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أمراً؛ لأنه خلاف الأولى، فيفعل الأولى ويواظب عليه، وربما فعل المتروك في أوقات نادرة لبيان الجواز وعدم الكراهة، فقد صح أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قدمت إليه ميمونة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا المنديل لينشف به أعضاء طهارته فلم يمسه⁽²⁾، وفي رواية: لم يأخذه⁽³⁾، وفي رواية: فرده⁽⁴⁾.

فعلق إمام الحرمين في نهاية المطلب على ذلك بقوله: (ولو نشف - شخص - لم ينته أمر ذلك إلى الكراهة، ولكن يقال: ترك الأولى. وقد روي أنه عَلَيْهِ الصَّلَامُ: «نشف أعضاء وضوئه مرة»، وكان عَلَيْهِ الصَّلَامُ يواظب على الأولى، ويأتي بما هو جائز في الأحيان، فيتبين الأفضل بمواظبته، والجائز بنوادر أفعاله)⁽⁵⁾.

(1) الشاطبي في الموافقات (4/ 114).

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب صفة غسل الجنابة، ح(317)، (1/ 254) عن ابن عباس.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الغسل، باب نفض اليدين من الغسل عن الجنابة، ح(276)، (1/ 63) عن ابن عباس أيضاً.

(4) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه، كتاب الوضوء، باب صفة الغسل من الجنابة، (1/ 120) عن ابن عباس أيضاً..

(5) الجويني في نهاية الطلب في دراية المذهب (1/ 95).

«سادساً: أننا نجد أصحاب رسول الله ﷺ يعملون بعض القربات في مقام الترك، ويهجمون على العمل بدون سؤال، مما يدل على أن تركه صلى الله عليه وسلم ليس حائلاً دون عمل، ولا حاجزاً دون مباشرة قول أو فعل، وهو عليه الصلاة والسلام أحياناً يشنى على فعلهم، أو يسكت، وما لامهم ولا وبخهم مما يدل على سعة الأمر، فمن ذلك: من قال: يا من لا تراه العيون، ولا تحالطه الظنون، ولا يصفه الواصفون، ولا تغيره الحوادث، ولا يخشى الدوائر، يعلم مثاقيل الجبال، ومكايل البحار، وعدد قطر الأمطار، وعدد ورق الأشجار، وعدد ما أظلم عليه الليل، وأشرق عليه النهار، لا توارى منه سماء سماء، ولا أرض أرضاً، ولا بحر ما في قعره، ولا جبل ما في وعره، اجعل خير عمري آخره، وخير عملي خواتمه، وخير أيامي يوم ألقاك فيه. فوكل رسول الله ﷺ بالأعرابي رجلاً فقال: إذا صلى فائتني به، فلما صلى أتاه وقد كان أهدي لرسول الله ﷺ ذهب من بعض المعادن، فلما أتاه الأعرابي وهب له الذهب وقال: ممن أنت يا أعرابي، قال: من بني عامر بن صعصعة يا رسول الله، قال هل تدري لم وهبت لك الذهب، قال: للرحم بيننا وبينك يا رسول الله، فقال إن للرحم حقاً، ولكن وهبت لك الذهب لحسن ثنائك على الله عز وجل⁽¹⁾.

وكذلك المواظب على سورة الإخلاص في صلاته: كان رجل من الأنصار يؤمهم في مسجد قباء وكان كلما افتتح سورة يقرأ بها لهم في الصلاة مما يقرأ به افتتح ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾⁽²⁾ حتى يفرغ منه، ثم يقرأ سورة أخرى معها، وكان يصنع ذلك في كل ركعة، فكلمه أصحابه فقالوا: إنك تفتتح بهذه السورة ثم لا ترى أنها تجزئك حتى تقرأ

(1) أخرجه الطبراني في الأوسط (9/172) عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقال بعده: «لم يرو هذا الحديث عن حميد إلا هشيم، تفرّد به الأذرمي».

(2) سورة الإخلاص الآية (1).

بأخرى فإما أن تقرأ بها وإما أن تدعها وتقرأ بأخرى، فقال: ما أنا بتاركها إن أحببتهم أن أوكمكم بذلك فعلت، وإن كرهتم تركتكم، وكانوا يرون أنه من أفضلهم وكرهوا أن يؤمهم غيره، فلما أتاهم النبي ﷺ أخبروه الخبر، فقال: يا فلان ما يمنعك أن تفعل ما يأمرك به أصحابك، وما يحملك على لزوم هذه السورة في كل ركعة؟ فقال: إني أحبها، فقال: حبك إياها أدخلك الجنة⁽¹⁾.

وكذلك في الحج فقد ثبت أن بعضهم كان يلبي تلبية فيها زيادة على تلبيته «وأهل الناس بهذا الذي يهلون به، فلم يرد رسول الله ﷺ عليهم شيئا منه، ولزم رسول الله ﷺ تلبيته»⁽²⁾.

قال القاضي عياض: (فيه إشارة إلى ما روى من زيادة الناس في التلبية من الشاء والذكر كتلبية عمر: لبيك ذا النعماء والفضل، وزيادة ابن عمر: والخير بيدك والرغبة إليك، واستحب الاقتصار على تلبيته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ)⁽³⁾.

وكذلك ما ورد في حديث عبدالله بن عمر عند مسلم: غدونا مع رسول الله ﷺ من منى إلى عرفات منا الملبي ومنا المكبر⁽⁴⁾، وفي رواية أخرى - عنده - منا المكبر ومنا المهلل، فلا ينكر عليه، وكان يكبر المكبر فلا ينكر عليه، كما في صحيح مسلم من

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب الجمع بين السورتين في الركعة (1/55) معلقا عن أنس، وأخرجه موصولا الترمذي في سننه، أبواب فضائل القرآن، باب ما جاء في سورة الإخلاص، ح(2901)، (5/169).

(2) جزء من حديث طويل، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، ح(1218)، (2/886)، عن محمد بن علي بن حسين.

(3) النووي في شرح مسلم (8/174).

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب التلبية والتكبير في الذهاب من منى إلى عرفات في يومعرفة، ح(1284)، (2/933) عن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

حديث أنس⁽¹⁾، وفي الرواية الأخرى: فمننا المكبر ومننا المهمل ولا يعيب أحدنا على صاحبه⁽²⁾.

قال أبو طالب المشكاني: (قال أحمد: والتعريف عشية عرفة في الأمصار لا بأس به، إنما هو دعاء وذكر الله عز وجل، وأول من فعله ابن عباس وعمرو بن حريث، وفعله إبراهيم)⁽³⁾.

كل ذلك يدل على إفساح المجال للاجتهاد، وأن ترك الشارع لا يدل على الحظر ولا على الكراهة، بل إنه يدل على أن ما فعله وواظب عليه هو الأولى، لكن لا إنكار في فعل ما تركه على ما وصفنا من اندراجه ضمن السياق العام، والأصل المتبع والمنهج الفسيح وهو في حالة التلبية تعظيمه سبحانه وتعالى وتكبيره.

وإن ذلك محل تقرير من الشارع وثناء أحياناً، وتقاس على ذلك كل الأوراد الصالحة السالمة من المخالفات.

◀ سابعاً: إن فعل السلف قد يكون نقل عن بعضهم دون بعض، فهل يكون ذلك كافياً لنفي صفة البدعة عنه عند من يرى بدعة الترك أو لا؟

وعليه فإن تتبع عبد الله بن عمر لآثار النبي عليه وآله الصلاة والسلام للتبرك، وعدم إنكار أحد من الصحابة عليه، لا يخرج ذلك الفعل عن كونه بدعة؛ لأن الصحابة الآخرين لم يفعلوه، وكذلك فإن الاستسقاء عند القبر النبوي الشريف بتوجيه الخطاب إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ ب: «استسق لنا»، يعتبر بدعة فاحشة أو صلها بعضهم إلى

(1) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب التلبية والتكبير في الذهاب من منى إلى عرفات في يوم عرفة، ح(1285)، (2/933).

(2) نفسه، ح(1285)، (2/934).

(3) طبقات الحنابلة لأبي يعلى (1/39).

الكفر، مع ورود أثر عن فعل شخص له إما صحابي أو تابعي، وإبلاغ ذلك لعمر ابن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ولم ينكره، وهذا الأثر أخرجه ابن أبي شيبة كالتالي: «حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن أبي صالح عن مالك الدار. قال: وكان خازن عمر على الطعام - قال أصاب الناس قحط في زمن عمر، فجاء رجل إلى قبر النبي ﷺ فقال: يا رسول الله استسق لأمتك فإنهم قد هلكوا، فأتي الرجل في المنام ف قيل له: إئت عمر فأقرئه السلام وأخبره أنكم مسقيون، وقل له عليك الكيس، عليك الكيس، فأتى عمر فأخبره، فبكى عمر، ثم قال: يا رب لا آلو إلا ما عجزت عنه»⁽¹⁾.

وأخرجه البيهقي وصححه الحافظان: ابن حجر في الفتح، وابن كثير في البداية والنهاية، وقد نازع بعضهم في عننة الأعمش، بما هو معروف من الخلاف عند المحدثين في عننة المدلس إذا لم يكن ذلك غالباً عليه، والأعمش ضابط لغلبة موافقة حديثه للضابطين.

قال في طلعة الأنوار:

بالضابطين اعتبرن فإن غلب وفق ضابط وإلا يجتنب

وهنا يدق الفرق بين ما هو مستند إلى السلف وما ليس كذلك، وبين ما نهي عنه سدا للذريعة، وما نهي عليه بالأصالة.

وقالوا: إنه لو صح فإن ما فهم من أصول العقيدة ينفيه، وإن الصحابة ما فعلوه؛ وهنا يكون الإشكال بين المدرستين في ضبط ترك السلف، وفي فهم ما هو عبادة لا تصرف إلا لله، وفي استعمال المجاز في الإسناد كقول عمر للنبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «هلا

(1) المصنف (64/17) تحقيق محمد عوامة، شركة دار القبلة.

أمتعتنا بعامر» كما في صحيح مسلم⁽¹⁾، وذلك حين ترحم النبي ﷺ على عامر بن الأكوع، ففهم عمر من ذلك الإشارة إلى موت عامر فقال تلك المقالة، وهي في ظاهرها طلب منه للنبي ﷺ أن يبقى عامراً حياً، وهو أمر لا يقدر عليه إلا الله، وما رأى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في ذلك منكراً.

فالنسب والاضافات والنوايا والطويات هي التي تحكم في كلام الناس.

ولعل الاختلاف هنا يرجع إلى مسألة الدعاء ومفهومه بين ما يكون عبادة إذا وجه إلى الباري جل وعلا، وبين ما يكون نداء إذا وجه إلى غيره ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾⁽²⁾، ومفهوم حياته عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في البرزخ بين حديث «حياتي خير لكم تحدثون ويحدث لكم، ومماتي خير لكم، تعرض علي أعمالكم فما رأيت من خير حمدت الله، وما رأيت من شر استغفرت الله لكم»⁽³⁾.

(1) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة خيبر، ح(1802)، (3/1427)، وأخرجه أيضاً البخاري مختصراً، كتاب الديات، باب إذا قتل نفسه خطأ فلا دية له، ح(6891)، (7/9) عن سلمة بن الأكوع.

(2) سورة النور الآية(61).

(3) رواه البزار في مسنده(5/307-308)، عن ابن مسعود، قال الحافظ العراقي في كتاب الجنائز من طرح الثريب(3/297): «إسناده جيد»، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» رجاله رجال الصحيح. وروي عن أنس من طريق خراش ورواه الحارث بن أبي أسامة في مسنده وابن عدي في الكامل، وقال العراقي: ضعيف لضعف خراش، ورواه الحارث بن أبي أسامة في مسنده من مرسل بكر المزني وضعف بأحد رواته ولكن خرجه إسماعيل القاضي من طريق صحيح عن بكر الزبي يرفعه وهو إسناد صحيح اعترف بصحته الحافظ ابن عبد الهادي وعن الحكيم الترمذي في العرض على الأنبياء والآباء بإسناد فيه ضعف. وكذلك القسطلاني في شرح البخاري، وقال السيوطي في كتاب «المعجزات والخصائص» إسناده صحيح، وكذلك قال علي القاري والشهاب الخفاجي في شرح الشفاء، وأوصل بعضهم طرقه إلى عشرين طريقاً أصحها طريق البزار.

وهو يدل على استمرار صلته بأمته، وبين حديث الحوض الصحيح: «ما تدرى ما أحدثوا بعدك»⁽¹⁾، مما يفهم منه أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لم تعد له علاقة بعالم الدنيا. إلى غير ذلك من البناء العقدي الذي نشأ عنه - في القرنين السابع والثامن - خلاف شديد يراجع خاصة في كتب شيخ الإسلام ابن تيممة، والإمام السبكي وغيرهما. وعلى ذلك يحمل كثير من الآثار التي وردت كقصة الأعرابي عند محمد بن عبدالله العتبي والتي لا يكاد يخلو كتاب من كتب المناسك منها، وقد جاء إلى القبر الشريف مستسغياً ومستغفراً:

يا خير من دفنت بالقاع أعظمه فطاب من طيبهن القاع والأكم
نفسى الفداء لقبر أنت ساكنه فيه العفاف وفيه الجود والكرم

وإن كان ابن عبد الهادي في «الصارم» يحكم على إسنادها بأنه مظلم⁽²⁾.
وحكايات أخرى كثيرة⁽³⁾.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب ﴿وَكَانَتْ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَّا دُمَّتْ فِيهِمْ﴾ الآية، ح (4625)، (55/6)، ومسلم في صحيحه، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب فناء الدنيا والحشر والنار، ح (2890)، (4/2194) عن ابن عباس.

(2) ابن عبد الهادي في الصارم (253).

(3) كحكاية الإمام أبي بكر المقرئ الحافظ الثقة عما فعله، وكان معه الحافظ الطبراني، والحافظ أبو الشيخ ابن حبان، ثلاثتهم من أكبر أئمة الحديث في القرن الرابع الهجري، وكانوا في المسجد النبوي فذهب المقرئ إلى القبر الشريف وشكا الجوع لرسول الله ﷺ، ونام هو وأبو الشيخ وبقى الطبراني يقظان فجاءهم علوي ومعه غلام يحمل الطعام، وقال: يا قوم هل شكوتم إلى النبي ﷺ؛ لأنه راءه في النوم وأمره بذلك.

وهي حكاية ذكرها الذهبي في سير أعلام النبلاء، والسمهودي في وفاء الوفاء إلى حكايات كثيرة مذكورة في كتب القوم وبعضها مسند إلى كتاب «مصباح الظلام في المستغيث بخير الأنام في اليقظة والمنام» للحافظ محمد بن موسى المالكي المتوفى سنة 683هـ.

ثم إن الاتجاه القائل بأن كل بدعة قبيحة، وإن الحسن لا يسمى بدعة؛ فإنه لا يمنع التخصيص، وهنا يقع التقاء الطرفين في نقطة دقيقة تكاد تجعل الخلاف بينهما لفظياً، فقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد كلام طويل لإثبات عموم: «إن كل بدعة ضلالة»⁽¹⁾: (فقد تبين أن الجواب عن كل ما يعارض به من أنه حسن، وهو بدعة، إما بأنه ليس ببدعة، وإما بأنه مخصوص، فسلمت دلالة الحديث، وهذا الجواب إنما هو إذا ثبت حسنه)⁽²⁾.

وكرر ذلك أكثر من مرة.

وإذا تدبرت في أساس موقف الاتجاه الثاني، وجدته يدور حول الحسن ليخصص به، فعندما يقول النووي: (إن حديث: «من أحدث في أمرنا...»، الحديث مخصوص بحديث: «من سن في الإسلام سنة حسنة...»، إنما يريد بذلك إلتماس الحسن الذي يخصص بنفس الدرجة حديث: «وكل بدعة ضلالة».

ولهذا قسم هذا الفريق البدعة إلى قبيحة وحسن.

وقد لا تسميها بدعة وسمها إحداثاً حسناً مخصوصاً، ومما يؤيد هذا الفهم التوفيقى أن الأمثلة التي اختلفوا فيها كان محور احتجاجهم في الغالب ليس الإحداث أو الحدوث، ولكن حول الدليل الخاص أو العام الذي يشمل الأمر المحدث.

ولهذا فإن أصحاب تقسيم البدع اعتمدوا على الشاهد العام في مسائل استحبوها، وقد قال الزقاق:

(1) جزء من حديث العرياض بن سارية، الذي أخرجه ابن ماجه في سننه، المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين، ح(42)، (15/1)، وأحمد في المسند(28/373).

(2) ابن تيمية اقتضاء الصراط المستقيم (ص274).

وهل دعا الأذنين ليلا لها بغير لفظه وما بدا
 من قوله أصبح والله حمد مستحسنت لا نعم ذا فأعتمد
 لشاهد الشرع بأن الجنسا معتبر فطب بذاك نفسا

وهو يشير في الآيات وما قبلهن للاختلاف الواصب بين علماء المالكية في تعريف البدعة، وفي الفروع الفقهية المترتبة على هذا الاختلاف والتي ترجح في الكثير منها عند المتأخرين جانب الحسن.

وهذا ما أشار إليه بـ: «لا» و«نعم» فبلا يشير إلى الاتجاه المنكر، وبنعم إلى الاتجاه المقرر، وبقوله: ذا فاعتمد، يشير إلى الترجيح، وبقوله: لشاهد الشرع بأن الجنسا..... يشير إلى التعليل.

وإذا راجعت عشرات المسائل المختلف فيها بين الطرفين، وجدتهم يتناقشون حول الدليل الخاص، وحتى في بعض القضايا التي اجتد فيها النزاع؛ كمسألة التوسل، فإن شيخ الإسلام حصره استقرائياً في ثلاثة أمور منصوصة، وبنفس الدليل احتج الآخرون بجواز التوسل، باعتبار المنصوص شاهداً لغير المنصوص، بالإضافة إلى حديث الأعمى الذي دار الجدل حول تأويله، وقد صححه شيخ الإسلام لكنه تأوله بدعائه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

وإن كانت مسألة التوسل عند الطرفين تدخل في تعريف الخلاف الفقهي؛ لأنها تدور حول إثبات حكم شرعي من حيث التحريم أو الجواز.

وحتى في مسألة الاستغاثة التي تشتمل على شحنة عقدية؛ لأن البعض رفعها عن درجة النهي الدال على التحريم المدلول عليه بحديث: «لا تستغيثوا بي إنما يستغاث

بالله»⁽¹⁾ إلى درجة الشرك الأكبر أو الأصغر، تراهم في أثناء الإيراد والإصدار - على الرغم من الأصل العام الذي اعتمده المنكر أو المقر حيث اعتمد الأول على الآيات العامة في نداء الأصنام والأنداد، واعتمد الآخر على أصل الشفاعة والتبرك بالشعر والريق - تراهم ينزلون إلى الأدلة الخاصة فيستدل شيخ الإسلام بالحديث المذكور ولكي يرد الاعتضاد بأصل الشفاعة بقوله: إن الاستغاثة لها معنيان عام وخاص، فالعام لا مانع منه، وأما الخاص فهو ما لا يقدر عليه إلا الله فهو محل الحديث، ويرد الآخرون بضعف ابن لهيعة وتدليسه - وهو أحد رواة حديث الطبراني المشار إليه - وبأن الحديث ورد على سبب هو أمر المنافق الذي كان يؤذي المسلمين، فقال أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نَسْتَعِثُ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى هَذَا الْمُنَافِقِ، فيكون خاصاً بهذه الحالة للتشديد في شأنه، بأن وكل أمره إلى الله تعالى، وتكون حادثة عين لا عموم لها.

وهنا أيضاً فهل يمكن التوفيق بأن النهي يدل على التحريم ويكون محرماً في الحالة التي أشار إليها شيخ الإسلام وهي ما لا يقدر عليه إلا الله؛ لأن الاستغاثة بالمخلوق واردة في أحوال كثيرة ومنها أحاديث الشفاعة وغيرها، أو يكون الممنوع هو لفظ الاستغاثة والله أعلم.

ونجد البرزلي تلميذ ابن عرفة يطرد نفس الدليل ويعكسه عندما يقول: إذا كانت مسألة التراويح جماعة إنما تركت في زمنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ؛ لقيام المانع وهو خوف أن تفرض؛ فإن الدعاء جماعة لم يكن في زمنه خوفاً من أن يفرض بنفس العلة طرداً وعكساً.

(1) عزاه الهيثمي في مجمع الزوائد (10/159)، إلى الطبراني، من حديث عبادة بن الصامت، وقال: «رجاله رجال الصحيح، غير ابن لهيعة، وهو حسن الحديث».

تنبيه: اعلم أن كلما ذكرناه - في هذه المسئلة التي جرت خلافاً تجاوز حدود آداب الاختلاف بين طوائف من أهل السنة، دعواها واحدة، ومصادرها واحدة هي: الكتاب، والسنة، وفهم سلف الأمة، ويرتبون بوشائج المشيخة، فقل أن تجد منهم من لم يأخذ عن الآخر - إنما هي مقدمات تحتاج إلى بحث منصف للوصول إلى حد أدنى من الاتفاق، وهذا ما توخيناها والله الحمد.

﴿خلاصة القول﴾

إن أصل هذا الخلاف يدور على ثلاثة أصول:

- ◀ أولاً: هل البدعة صنف واحد أم أنها أصناف بحسب الدليل الذي يشملها.
 - ◀ ثانياً: هل الترك مع قيام الداعي في التعدييات له دلالة على النهي أو لا دلالة له على ذلك.
 - ◀ ثالثاً: الفرق بين الموجب وبين المقتضى.
 - ◀ رابعاً: الفرق بين إضافة المتروك إلى عبادة محدودة واعتقاده جزءاً مكملها فلا يشرع أو عدم إضافته فيرد إلى أصل الإباحة أو الاستحباب.
- ونحن نرى أن ما ذهب إليه الإمام ابن عرفة من التفصيل بين ما أضيف إلى عبادة بحيث يصبح وكأنه جزء منها فهذا غير مشروع.
- ونضيف إليه ثلاثة ضوابط هي:
- ◀ أولاً: أن لا يعطى حكماً شرعياً كالوجوب أو الندب إذا لم يكن مشمولاً بدليل كالأدلة المتعلقة بالذكر الدالة على استحبابه في كل الأحوال، فلا يجوز لمن اختار تلك الأذكار أن يقول: إنها واجبة مثلاً.

◀ الضابط الثاني: أن لا يحكم لها بثواب معين فإن من يحدد الثواب ومقاديره هو الشارع، والدليل على ذلك أن الصحابي الذي قال: اللهم ربنا ولك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، الحديث، لولا أن الشارع أخبر بعظم ثوابها ما كان لأحد أن يحدد لها ثواباً معيناً، إلا أنه يدل من جهة أخرى على أنه لا حرج على من أنشأ محامداً في إطار ما علم من صفات الله تعالى وأسمائه، وأن الأمر ليس فيه توقيف، فهو عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لم يلمه على ذلك بل أقره وأثنى عليه.

◀ الضابط الثالث: أن لا يشمل المتروك دليل نهي بالتحريم أو الكراهة.

تلك هي الضوابط الأربعة التي سبق عن ابن عرفة - شيخ المالكية - بعضها، فمن ترك شيئاً احتياطاً فهو على صواب، ومن فعل القربات بضموابطها استكثاراً من الخير فهو على خير، ولا ينبغي أن ينكر البعض على البعض في مواطن الاجتهاد بله التشنيع والتبديع، و«إنما الأعمال بالنيات»، وفي المسألة مجال فسيح، وميدان واسع، ولولا خوف الإطالة والخروج عن الغرض، لذكرنا من مسائل الصحابة والسلف ما يدل على سعة الأمر فعلاً وتركاً، وإعمالاً وإهمالاً، والله سبحانه وتعالى أعلم.

الفصل الثاني

في تعريف المفتي،

والمفتي به في المذاهب الأربعة

مُقَدِّمَةٌ

إذا كان المفتى في عهد الصحابة لا تدعو الحاجة إلى تعريفه، وكذلك من تحقق له الفتوى لشهرة من يفتى في ذلك الزمان، وتحليه بالأوصاف الجميلة، والخصال الحميدة؛ من علم، وورع، وسابقة صحبة، مما يجعلهم في غنى عن وضع الضوابط، فقد احتاج الأمر في العصور اللاحقة إلى تعريف للمفتى.

قال إمام الحرمين: (المفتى: مناط الأحكام، وهو: ملاذ الخلائق في تفاصيل الحرام والحلال ولم ينكر واحد، ولو سبق إلى إنكاره من لا اعتبار به اتهم في دينه، كيف والصحابة رضي الله عنهم كانوا يفتون فيتبعون، ويقضون فينفذون، وكذلك من لدن عصرهم إلى زماننا هذا.

ثم مقاصد الكتاب يحصرها فصول:

فصل: في صفات المفتي والأوصاف التي يشترط اجتماعها لها، وقد عدّ الأستاذ فيه أربعين خصلة، ونحن نذكر ذلك في عبارات وجيزة فنقول:

« يشترط أن يكون المفتي بالغاً، فإنَّ الصبي وإن بلغ رتبة الاجتهاد وتيسر عليه درك الأحكام فلا ثقة بنظره وطلبه، فالبالغ هو الذي يعتمد قوله.

« وينبغي أن يكون المفتي عالماً باللغة، فإنَّ الشريعة عربية، وإنما يفهم أصولها من الكتاب والسنة من يفهمه يعرف اللغة، ثم لا يشترط أن يكون غواصاً في بحور اللغة متعمقاً فيها؛ لأن ما يتعلق بما أخذ الشريعة من اللغة محصور مضبوط.

« وقد قيل: لا غريب في القرآن من اللغة، ولا غريب في اللغة إلا القرآن يشتمل عليه؛ لأنَّ إعجاز القرآن في نظمه، وكما لا يشترط معرفة الغرائب لا نكتفي بأن يعول

في معرفة ما يحتاج إليه على الكتاب؛ لأنَّ اللغة استعارات وتجزوات قد يوافق ذلك مأخذ الشريعة، وقد يختص به العرب بمذاق ينفردون به في فهم النظم والسياق، ومراجعة كتب اللغة تدل على ترجمة الألفاظ، فأما ما يدل على النظم والسياق فلا.

« ويشترط أن يكون المفتي عالماً بالنحو والإعراب، فقد يختلف باختلافه معاني الألفاظ ومقاصدها.

« ويشترط أن يكون عالماً بالقرآن؛ فإنه أصل الأحكام، ومنبع تفاصيل الإسلام، ولا ينبغي أن يقنع فيه بما يفهمه من لغته؛ فإنَّ معظم التفاسير يعتمد النقل، وليس له أن يعتمد في نقله على الكتب والتصانيف، فينبغي أن يحصل لنفسه علماً بحقيقته.

« ومعرفة الناسخ والمنسوخ لا بد منه.

« وعلم الأصول أصل الباب، حتى لا يقدم مؤخراً، ولا يؤخر مقدماً، ويستبين مراتب الأدلة والحجج.

« وعلم التواريخ مما تمس الحاجة إليه، في معرفة الناسخ والمنسوخ.

« وعلم الحديث، والميز بين الصحيح والسقيم، والمقبول والمطعون.

« وعلم الفقه وهو معرفة الأحكام الثابتة المستقرة الممهدة.

« ثم يشترط وراء ذلك كله، فقه النفس؛ فهو رأس مال المجتهد، ولا يتأتى كسبه، فإنَّ جُبل على ذلك فهو المراد، وإلا فلا يتأتى تحصيله بحفظ الكتب.

« وعبروا عن جملة ذلك: بأنَّ المفتي من يستقل بمعرفة أحكام الشريعة نصاً، واستنباطاً، فقولهم: (نصاً) يشير إلى معرفة اللغة، والتفسير، والحديث، وقولهم: (استنباطاً) يشير إلى معرفة الأصول، والأقيسة وطرقها، وفقه النفس.

والمختار عندنا: أن المفتي، من يسهل عليه درك أحكام الشريعة، وهذا لا بد فيه من معرفة اللغة والتفسير.

وأما الحديث فيكتفي فيه بالتقليد، وتيسر الوصول إلى دركه بمراجعة الكتب المرتبة المهذبة، ومعرفة الأصول لأئمتها، وفقه النفس هو الدستور. والفقهاء لا بد منه فهو المستند.

ولكن لا يشترط أن تكون جميع الأحكام على ذهنه في حالة واحدة، ولكن إذا تمكن من دركه فهو كاف.

ويشترط أن يكون المفتي عدلاً؛ لأن الفاسق وإن أدرك فلا يصلح قوله للاعتماد كقول الصبي⁽¹⁾.

قال في الدر المختار: (المفتي عند الأصوليين: هو المجتهد، أما من يحفظ أقوال المجتهد فليس بمفتي، وفتواه ليست بفتوى، بل هو ناقل)⁽²⁾.

وأصل المفتي في اصطلاح علماء الأصول - كما في تحرير الكمال - هو المجتهد المطلق وهو الفقيه.

قال الصيرفي: (هو موضوع لمن قام للناس بأمر دينهم، وعلم عموم القرآن وخصوصه، وناسخه ومنسوخه، وكذلك في السنن والاستنباط، ولم يوضع لمن علم مسألة وأدرك حقيقتها، وقال - أي ابن السمعاني - هو من استكمل فيه ثلاثة شرائط: الاجتهاد والعدالة والكف عن الترخيص والتساهل)⁽³⁾.

(1) إمام الحرمين في البرهان (2/ 1330).

(2) ابن عابدين في رد المحتار (4/ 306).

(3) الشوكاني في إرشاد الفحول (2/ 452).

ولكن بعض العلماء في العصور المتأخرة عزفوا عن اشتراط الاجتهاد في الفتوى، فقال السبكي فيمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد المطلق مراتب:

إحداها: أن يصل إلى درجة الاجتهاد المقيد، فيستقل بتقدير مذهب إمام معين، ويتخذ نصوصه أصولاً يستنبط منها، نحو ما يفعل بنصوص الشارع، وهذه صفة أصحاب الوجوه، والذي أظنه قيام الإجماع على جواز فتيا هؤلاء، وأنت ترى علماء المذهب ممن وصل إلى هذه الرتبة هل منعهم أحد من الفتوى أو منعوا هم أنفسهم منها؟

الثانية: من لم يبلغ رتبة أصحاب الوجوه، لكنه فقيه النفس، حافظ للمذهب، قائم بتقريره، غير أنه لم يرتض في التخريج والاستنباط كارتياض أولئك، وقد كانوا يفتون ويخرجون.

وما زال العلماء يتدرجون حتى قال المازري في كتاب الأفضية: الذي يفتي في هذا الزمان أقل مراتبه في نقل المذهب، أن يكون قد استبحر في الإطلاع على روايات المذهب، وتأويل الشيوخ لها، وتوجيههم لما وقع فيها من اختلاف ظواهر واختلاف مذاهب، وتشبيههم مسائل بمسائل قد يسبق إلى النفس تباعدها، وتفريقهم بين مسائل ومسائل قد يقع في النفس تقاربها وتشابهها، إلى غير ذلك مما بسطه المتأخرون في كتبهم، وأشار إليه المتقدمون من أصحاب مالك في كثير من رواياتهم، فهذا لعدم النظر يقتصر على نقله عن المذهب.

ولكنهم نزلوا درجات أخرى لعموم الجهل، فاكتفوا بمعرفة تقييد مطلقات روايات المذهب، بأن تكون المسألة موجودة في «التوضيح» أو في ابن عبد السلام، كما يقول الخطّاب.

وقد أشار في «مراقي السعود» إلى ذلك بقوله :

بَذَلَ الْفَقِيهِ الْوُسْعَ أَنْ يُحْصَلَ ظَنًّا بِأَنَّ ذَاكَ حَتْمٌ مَثَلًا
وَذَاكَ مَعَ مُجْتَهِدٍ رَدِيفٌ وَمَالَهُ يُحَقِّقُ التَّكْلِيفُ

قال في شرحه: يعني أن الفقيه والمجتهد مترادف في عرف أهل الأصول، والفقيه في عرف الفقهاء: من تجوز له الفتوى من مجتهد ومقلد.

ومن تجوز له الفتوى: المجتهد المطلق، والمجتهد المقيد؛ مجتهد مذهب كان أو مجتهد فتيا، وغير المجتهد إذا كان عالما بالأصول أو جاهلاً لها بشرطه الآتي⁽¹⁾.

وبعد أن استكمل أوصاف المجتهد المطلق الذي هو أول من تجوز له الفتوى في قائمة المفتين شرع في بيان الآخرين بقوله:

هَذَا هُوَ الْمُطَّلَقُ وَالْمُقَيَّدُ مُنْسَفِلَ الرُّبُوبَةِ عَنْهُ يُوجَدُ
مُلْتَزِمٌ أَصُولَ ذَاكَ الْمُطَّلَقِ فَلَيْسَ يَعْدُوهَا عَلَى الْمُحَقِّقِ
مُجْتَهِدُ الْمَذْهَبِ مَنْ أَصُولُهُ مَنْصُوصَةٌ أَوْ لَا حَوَى مَعْقُولُهُ
وَشَرْطُهُ التَّخْرِيجُ لِلْأَحْكَامِ عَلَى نُصُوصِ ذَلِكَ الْإِمَامِ
مُجْتَهِدُ الْفَتَاوَى الَّذِي يُرَجِّحُ قَوْلًا عَلَى قَوْلٍ وَذَاكَ أَرْجَحُ
لِجَاهِلِ الْأَصُولِ أَنْ يُفْتَى بِمَا نَقَلَ مُسْتَوْفِيًّا فَقَطْ وَأَمَّا⁽²⁾

(1) سيدي عبد الله في نشر البنود على مراقي السعود (2/315).

(2) نفس المرجع (2/321).

قال في «الحاشية»: إن المفتي هو المجتهد، فأما غير المجتهد ممن يحفظ أقوال المجتهد فليس بمُفتٍ، والواجب عليه إذا سُئل أن يذكر قول المجتهد كالإمام على وجه الحكاية.

ذلك حال تطور نظرهم إلى المفتي من مجتهد مطلق إلى مجتهد مذهب أو فتوى، إلى فقيه النفس حافظ متبحر في الإطلاع على الروايات، عارف بتخصيص عمومها وتقييد مطلقها، إلى من يكتفي بحفظ ذلك من كتاب يوثق به.

وهكذا نجد أن الفتاوى تغيرت مرجعيتها من حيث صفة القائم عليها في كونه مجتهداً مطلقاً في الصدر الأول إلى مقلد تتفاوت رتبته بحسب الزمان، وكذلك من حيث الدليل المعتمد الذي كان كتاباً وسنة أو قياساً إلى أن أصبح الدليل أقوال الإمام المقلد وقواعده، أو التخريج على أقواله ورواياته.

ونعني بالتخريج: القول في المسألة لا نصّ فيها للإمام بمثل قوله في مسألة تساويها إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعلّة بينها، فمذهبه في كل مسألة وجدت فيها تلك العلة كمذهبه فيها، يخرج أصحاب الإمام المجتهد بناءً على أن لازم المذهب يعد مذهباً، والأصل عدم الفارق، كأن يُقال: تثبت الشفعة في الشقص من الدار، فيُقال قوله في الحانوت كذلك، هذا في مذهب مالك مثلاً⁽¹⁾، عند قوله في «المراقي»:

إِنْ لَمْ يَكُنْ لِنَحْوِ مَالِكٍ أُلْفٌ قَوْلٌ بِذِي وَفِي نَظِيرِهَا عُرْفٌ
فَذَلِكَ الْقَوْلُ هُوَ الْمُخْرَجُ وَقِيلَ عَزْوُهُ إِلَيْهِ حَرَجٌ

(1) سيدي عبد الله في نشر البنود (2/277).

وقد مثّلوا لذلك في مذهب الشافعي بمسألة الأواني والقبلة: ما نص عليه الشافعي في الاجتهاد في الأواني؛ إذ نصّ على أنه إن اجتهد فيها، وغلب على ظنه طهارة أحدهما استعمله وأراق الآخر، فإن استعمل ما غلب على ظنه طهارته إلا أنه لم يرق الآخر الذي غلب على ظنه نجاسته ثم تغيّر اجتهاده بأن غلب على ظنه طهارة ما ظنه نجساً ونجاسة ما ظنه طاهراً في الاجتهاد الأول. قال الشافعي: لا يعمل بالاجتهاد الثاني؛ لثلاثا ينتقض اجتهاد باجتهاد، بل يخلطان، بل يريقهما ويتمم.

إلا أنه في الاجتهاد في القبلة نصّ على أن المصلّي لو اجتهد في القبلة وغلب على ظنه أنها في جهة الغرب مثلاً، فصلّى إليها، ثم تغيّر اجتهاده في الركعة الثانية، فغلب على ظنه أنها في جهة الشمال؛ أنه يغيّر اتجاهه في الركعة الثانية حتى لو تغيّر اجتهاده أربع مرات يصلّي أربع ركعات إلى أربع جهات، ولم يقل فيها ما قاله في مسألة الاجتهاد بالأواني من عدم العمل بالاجتهاد الثاني.

فهاتان مسألتان متشابهتان نصّ فيهما الإمام على حكّمين مختلفين؛ في الأولى لم يجز العمل بالاجتهاد الثاني، وفي الثانية أجاز العمل به.

فخرج بعض الأصحاب لكل من المسألتين قولاً من نظيرتها، ففي مسألة الاجتهاد في الأواني خرجوا لها قولاً من الاجتهاد في القبلة، فصار فيها قولان: قول منصوص وهو أنه لا يجوز العمل بالاجتهاد الثاني، وقول مخرّج من الاجتهاد في القبلة وهو أنه يجوز العمل بالاجتهاد الثاني، وعليه يجوز له أن يتوضأ مما غلب على ظنه طهارته بالاجتهاد الثاني.

كما خرجوا من مسألة الاجتهاد في الأواني قولاً إلى الاجتهاد في القبلة، فصار فيها قولان؛ قول منصوص: يجوز له أن يعمل بالاجتهاد الثاني حتى يصلّي أربع ركعات إلى أربع جهات، وقول مخرّج: لا يجوز له أن يعمل بالاجتهاد الثاني.

على أن بعض الأصحاب أظهر فرقا بين المسألتين، وبناءً على ذلك منع التخريج فيهما.

وفي مذهب الإمام أحمد قال في «المحرر» في باب ستر العورة: (ومن لم يجد إلا ثوباً نجساً صلى فيه وأعاد. نص عليه، ونص فيمن حبس في موضع نجس فصلّى أنه لا يعيد، فيتخرج فيهما روايتان) (1).

وذلك أنّ طهارة الثوب والمكان كلاهما شرط في الصلاة، وقد نص في الثوب النجس أنه يعيد فينقل حكمه إلى المكان ويتخرج فيه مثله، وقد نص في الموضع النجس على أنه لا يعيد، فينقل حكمه إلى الثوب النجس فيتخرج فيه مثله فلا جرم صار في كل واحدة من المسألتين روايتان: إحداهما بالنص، والأخرى بالنقل.

وقد حاولت مختلف المذاهب ضبط الفتاوى عندما لم تعد من خصائص المجتهد المطلق، والفتاوى قد لا تكون نتيجة نازلة، ولكنها تكون نتيجة توليد للمسائل.

وسئل ابن رشد رحمه الله من بطليوس: (هل يجوز أن يُستفتى من قرأ الكتب المستعملة مثل: المدونة، والعتبية، ورواية الكتب المتأخرة التي لا توجد فيها رواية أم لا؟ وإن استفتي فأفتى دون رواية، هل تجوز شهادته أم لا؟)

فأجاب: من قرأ الكتب التي ذكرت، وتفقه فيها على الشيوخ، وفهم معانيها، وعرف الأصول التي بنيت عليها مسائلها من الكتاب والسنة والإجماع، وأحكم وجه النظر والقياس، ولم يخف عليه ناسخ القرآن من منسوخه، ولا سقيم السنة من صحيحها إذا نظر فيها، وكان معه من اللسان ما يفهم به معنى الخطاب، جاز أن يُستفتى فيما ينزل من النوازل التي لا نص فيها، فيفتي فيها باجتهاده، ومن لم يلحق

(1) ابن تيمية في المحرر (1/45).

بهذه الدرجة فلا يصح أن يُستفتى في المجتهديات التي لا نص فيها، ولا يجوز له أن يفتي برأيه في شيء منها؛ إلا أن يخبر برأيه عن عالم فيقلد فيما يخبر به من صحة نقلها عنه.

وإن كان فيها اختلاف بينهم أخبر بالذي ترجح عنده من ذلك، إن كان ممن له فهم ومعرفة بوجه الترجيح بين الروايات، وجائز للحاكم أن يقضي بقوله إذا لم يجد سواه ممن كملت له آلات الاجتهاد، وكان للقاضي حينئذ أن يقلده في فتواه، وإن لم يتفقه فيما قرأ فلا يجوز أن يُستفتى ولا يحلّ له أن يفتي.

قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ أَنْتَرَاعًا يَتْرَعُهُ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعُلَمَاءَ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمٌ اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤْسَاءَ جُهَالًا فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا»⁽¹⁾.

وقد أَدْرَكْنَا هَذَا الزَّمَانَ. والله الموفق للصواب⁽²⁾.

والذي ينبغي أن يشاور من أهل العلم العالم النافذ الخير الورع، الواثق بنفسه وعلمه، والعالم بكتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ وما مضى من الحكم، العارف باللغة، ومعاني الكلام، الموثوق به في دينه، والذي يؤمن فيما يشير به ولا يميل إلى هوى ولا طمع.

وإذا كان كذلك، ورآه الناس أهلاً لذلك، وجب على القاضي مشاورته، وعليه أن يفتي الناس حينئذ.

(1) أخرجه أبو خيثمة زهير بن حرب في كتاب العلم (ص 29)، وابن حبان في صحيحه (10/432) - مع الإحسان بتقريب صحيح ابن حبان، بسند صحيح، من حديث عبد الله بن عمرو.
(2) الونشريسي في المعيار (10/43).

قال ابن فرحون: (لا ينبغي للمفتي أن يتساهل في الفتوى، من عرف بذلك لم يجوز أن يُستفتى، وكذلك الحاكم)⁽¹⁾.

قال ابن الصلاح: (هو أن لا يتثبت - الفقيه - ويُسرِع بالفتوى قبل استيفاء حقها من النظر والفكر، وربما يحمله على ذلك توهمه أن الإسراع براعة، والإبطاء عجز ومنقصة، وذلك جهل؛ ولأن يُطَيء ولا يُخطئ أكمل به من أن يعجل فيضِل ويُضِل، وقد يكون تساهله وانحلاله بأن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل المحظورة أو المكروهة، والتمسك بالشبه طلباً للترخيص على من يروم نفعه، أو التغليظ على من يريد ضرره، ومن فعل ذلك فقد هان عليه دينه)⁽²⁾.

ونختم مبحث صفات المفتي بكلام نفيس للإمام شهاب الدين القرافي رحمه الله تعالى حيث يقول: (الفرق الثامن والسبعون: بين قاعدة من يجوز له أن يفتي، وبين قاعدة من لا يجوز له أن يفتي.

اعلم أن طالب العلم له أحوال:

◀ الحالة الأولى: أن يشتغل بمختصر من مختصرات مذهبه، فيه مطلقات مقيدة في غيره، وعمومات مخصوصة في غيره.

ومتى كان الكتاب المعين حفظه وفهمه كذلك، أو جَوَّزَ عليه أن يكون كذلك حرم عليه أن يفتي بما فيه، وإن أجاده حفظاً وفهماً، إلا في مسألة يقطع فيها أنها مستوعبة التقييد، وأنها لا تحتاج إلى معنى آخر من كتاب آخر، فيجوز له أن ينقلها لمن يحتاجها على وجهها من غير زيادة ولا نقصان، وتكون هي عين الواقعة المسئول عنها، لا أنها

(1) ابن فرحون في تبصرة الحكام (1/74).

(2) ابن الصلاح في أدب الفتوى وشروط المفتي (ص 65).

تشبهها ولا تخرّج عليها، بل هي هي، حرفاً بحرف؛ لأنه قد يكون هنالك فروق تمنع من الإلحاق أو تخصيص أو تقييد يمنع من الفتيا بالمحفوظ فيجب الوقف.

« الحالة الثانية: أن يتسع تحصيله في المذهب بحيث يطلع من تفاصيل الشروحات والمطولات على تقييد المطلقات وتخصيص العمومات.

ولكنه مع ذلك لم يضبط مدارك إمامه ومسنداته في فروع ضبطاً متقناً، بل سمعها من حيث الجملة من أفواه الطلبة والمشايخ، فهذا يجوز له أن يُفتي بجميع ما ينقله ويحفظه في مذهبه اتباعاً لمشهور ذلك المذهب بشروط الفتيا، ولكنه إذا وقعت له واقعة ليست في حفظه لا يخرجها على محفوظاته، ولا يقول هذه تشبه المسألة الفلانية؛ لأن ذلك إنما يصح ممن:

1. أحاط بمدارك إمامه وأدلته وأقيسته وعلله التي اعتمد عليها مفصلاً.
2. ومعرفة رتب تلك العلل ونسبتها إلى المصالح الشرعية، وهل هي من باب المصالح الضرورية أو الحاجة أو التتميمية؟
3. وهل هي من باب المناسب الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم، أو جنسه في جنس الحكم؟
4. وهل هي من باب المصلحة المرسلّة التي هي أدنى رتب المصالح، أو من قبيل ما شهدت لها أصول الشرع بالاعتبار؟
5. أو هي من باب قياس الشبه، أو المناسب، أو قياس الدلالة، أو قياس الإخالة، أو المناسب القريب؟

إلى غير ذلك من تفاصيل الأقيسة ورتب العلل في نظر الشرع عند المجتهدين.

وسبب ذلك: أن الناظر في مذهبه والمخرِّج على أصول إمامه نسبته إلى مذهبه وإمامه كنسبة إمامه إلى صاحب الشرع في اتباع نصوصه والتخريج على مقاصده، فكما أن إمامه لا يجوز له أن يقيس مع قيام الفارق؛ لأنَّ الفارق مبطل للقياس - والقياس الباطل لا يجوز الاعتماد عليه - فكذلك هو أيضاً لا يجوز له أن يُخرج على مقاصد إمامه فرعاً على فرع نصَّ عليه إمامه مع قيام الفارق بينهما، لكن الفروق إنما تنشأ عن رتب العلل وتفاصيل أحوال الأقيسة، فإذا كان إمامه أفتى في فرع بُني على علَّة اعتبر فرعها في نوع الحكم لا يجوز له هو أن يُخرِّج على أصل إمامه فرعاً مثل ذلك الفرع، لكون علتها من قبيل ما شهد جنسه لجنس الحكم، فإنَّ النوع على النوع مقدَّم على الجنس في النوع، ولا يلزم من اعتبار الأقوى اعتبار الأضعف.

وكذلك إذا كان إمامه قد اعتبر مصلحةً سالمةً عن المعارض لقاعدةٍ أخرى، فوقع له هو فرع فيه عين تلك المصلحة، لكنها معارضة بقاعدةٍ أخرى أو بقواعد فيحرم عليه التخريج حينئذ؛ لقيام الفارق، أو تكون مصلحة إمامه التي اعتمد عليها من باب الضروريات فيفتي هو بمثلها ولكنها من باب الحاجات أو التتمات، وهاتان ضعيفتان مرجوحتان بالنسبة إلى الأولى، ولعلَّ إمامه راعى خصوص تلك القوية والخصوص فأت هنا، ومتى حصل التردد في ذلك والشك وجب التوقف، كما أنَّ إمامه لو وجد صاحب الشرع قد نصَّ على حكم ومصلحة من باب الضروريات حرم عليه أن يقيس عليه ما هو من باب الحاجات أو التتمات لأجل قيام الفارق.

فكذلك هذا المقلِّد له؛ لأنَّ نسبته إليه في التخريج كنسبة إمامه لصاحب الشرع.

والضَّابطُ له وإمامه في القياس والتخريج: أنهما متى جوَّزا فارقاً يجوز أن يكون معتبراً حرِّم القياس، ولا يجوز القياس إلا بعد الفحص المنتهي إلى غاية أنه لا فارق هناك ولا معارض ولا مانع يمنع من القياس.

وهذا قدرٌ مشترك بين المجتهدين والمقلِّدين للأئمة المجتهدين، فمهما جَوَّزَ المقلِّد في معنى ظَفَرَ به في فحصه واجتهاده أن يكون إمامه قصده أو يراعيه حَرْمَ عليه التَّخْرِيج، فلا يجوز التَّخْرِيج حينئذ إلا لمن هو عالم بتفاصيل أحوال الأقيسة والعلل، ورتب المصالح وشروط القواعد، وما يصلح أن يكون معارضاً وما لا يصلح، وهذا لا يعرفه إلا من يعرف أصول الفقه معرفة حسنة، فإذا كان موصوفاً بهذه الصفة وحصل له هذا المقام تعيَّن عليه مقامٌ آخر، وهو النَّظَر وبذل الجهد في تصفح تلك القواعد الشرعية وتلك المصالح وأنواع الأقيسة وتفصيلها، فإذا بذلَّ جهده فيما يعرفه ووجد ما يجوز أن يعتبره إمامه فارقاً أو مانعاً أو شرطاً، وهو ليس في الحادثة التي يروم تخريجها حَرْمَ عليه التَّخْرِيج، وإن لم يجد شيئاً بعد بذل الجهد وتمام المعرفة جاز له التَّخْرِيج حينئذ.

وكذلك القول في إمامه مع صاحب الشرع لا بد أن يكون إمامه موصوفاً بصفات الاجتهاد التي بعضها ما تقدَّم اشتراطه في حق المقلِّد المخرج.

ثم بعد اتصافه بصفات الاجتهاد ينتقل إلى مقام بذل الجهد فيما علمه من القواعد وتفصيل المدارك، فإذا بذل جهده ووجد حينئذ ما يصلح أن يكون فارقاً أو مانعاً أو شرطاً قائماً في الفرع الذي يروم قياسه على كلام صاحب الشرع حَرْمَ عليه القياس ووجب التوقف، وإن غلب على ظنه عدم جميع ذلك، وأن الفرع مساوٍ للصورة التي نصَّ عليها صاحب الشرع وجب عليه الإلحاق حينئذ وكذلك مقلده.

وحينئذ بهذا التقرير يتعين على من لا يشتغل بأصول الفقه أن لا يخرج فرعاً أو نازلةً على أصول مذهبه ومنقولاته - وإن كثرت منقولاته جداً - فلا تفيد كثرة المنقولات مع الجهل بما تقدم، كما أن إمامه لو كثرت محفوظاته لنصوص الشريعة من الكتاب

والسنة وأقضية الصحابة رضي الله عنهم ولم يكن عالماً بأصول الفقه حرّم عليه القياس والتخريج على المنصوصات من قبل صاحب الشرع، بل حرّم عليه الاستنباط من نصوص الشارع؛ لأنّ الاستنباط فرع معرفة أصول الفقه.

فهذا الباب المجتهدون والمقلدون فيه سواء في امتناع التخريج، بل يفتي كلُّ مقلد وصل إلى هذه الحالة التي هي ضبط مطلقات إمامه بالتقييد، وضبط عمومات مذهبه بمنقولات مذهبه خاصة من غير تخريج إذا فاته شرط التخريج، كما أنّ إمامه لو فاته شرط أصول الفقه، وحفظ النصوص واستوعبها يصير محدثاً ناقلاً فقط، لا إماماً مجتهداً، كذلك هذا المقلد.

فتأمل ذلك، فالناس مهملون له إهمالاً شديداً، ويقتحمون على الفتيا في دين الله تعالى والتخريج على قواعد الأئمة من غير شروط التخريج والإحاطة بها، فصار يفتي من لم يحط بالتقييدات ولا بالتخصيصات من منقولات إمامه، وذلك لعب في دين الله تعالى، وفسوق ممن يتعمده، أو ما علموا أنّ المفتي خبر عن الله تعالى؟! وأنّ من كذب على الله تعالى أو أخبر عنه مع عدم ضبط ذلك الخبر فهو عند الله تعالى بمنزلة الكاذب على الله؟! فليتنق الله تعالى امرؤ في نفسه ولا يقدم على قول أو فعل بغير شرطه.

تنبيه: كلُّ شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح، لا يجوز لمقلّده أن ينقله للناس، ولا يفتي به في دين الله تعالى.

فإنّ هذا الحكم لو حكّم به حاكمٌ لنقضناه، وما لا نقره شرعاً بعد تقرر بحكم الحاكم أولى أن لا نقره شرعاً إذا لم يتأكد، وهذا لم يتأكد فلا نقره شرعاً.

والفتيا بغير شرع حرام، فالفتيا بهذا الحكم حرام، وإن كان الإمام المجتهد غير عاص به بل مثاباً عليه؛ لأنه بذل جهده على حسب ما أمر به، وقد قال النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإن أصاب فله أجران»⁽¹⁾.

فعلى هذا يجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم، فكلُّ ما وجدوه من هذا النوع يحرم عليهم الفتيا به، ولا يعرى مذهبٌ من المذاهب عنه، لكنَّه قد يَقلُّ وقد يكثر، غير أنه لا يقدر أن يعلم هذا في مذهبه إلا من عرف القواعد والقياس الجلي والنص الصريح وعدم المعارض لذلك، وذلك يعتمد تحصيل أصول الفقه، والتبحر في الفقه، فإنَّ القواعد ليست مستوعبة في أصول الفقه، بل للشريعة قواعدٌ كثيرةٌ جداً عند أئمة الفتوى والفقهاء لا توجد في كتب أصول الفقه أصلاً، وذلك هو الباعث لي على وضع هذا الكتاب؛ لأضبط تلك القواعد بحسب طاقتي.

ولا اعتبار هذا الشرط يحرم على أكثر الناس الفتوى، فتأمل ذلك فهو أمرٌ لازم، وكذلك كان السلف عليهم السلام متوقفين في الفتيا توقفاً شديداً، وقال مالك: (لا ينبغي للعالم أن يفتي حتى يراه الناس أهلاً لذلك، ويرى هو نفسه أهلاً لذلك)، يريد تثبت أهليته عند العلماء، ويكون هو ييقين مطلعاً على ما قاله العلماء في حقِّه من الأهلية؛ لأنه قد يظهر من الإنسان أمرٌ على ضدِّ ما هو عليه، فإذا كان مُطَّلِعاً على ما وصفه به الناس حصل اليقين في ذلك، وما أفتى مالكٌ حتى أجازه أربعون مُحَنِّكاً؛ لأنَّ التحنك - وهو اللثام بالعمائم تحت الحنك - شعارُ العلماء، حتى إنَّ مالكا سئل عن الصلاة بغير تحنك فقال: (لا بأس بذلك)، وهو إشارة إلى تأكد التحنك.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ح(7352)، (108/9)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ح(1716)، (3/1342)، عن عبد الله بن عمرو.

وهذا هو شأن الفتيا في الزمن القديم، وأما اليوم فقد انخرق هذا السياج، وسهل على الناس أمر دينهم، فتحدثوا فيه بما يصلح وبما لا يصلح، وعسر عليهم اعترافهم بجهلهم وأن يقول أحدهم: لا يدري، فلا جرم آل الحال للناس إلى هذه الغاية بالافتداء بالجهال.

الحالة الثالثة: أن يصير طالب العلم إلى ما ذكرناه من الشروط، مع الديانة الوازعة والعدالة المتمكنة، فهذا يجوز له أن يفتي في مذهبه نقلاً وتخریجاً، ويُعتمد على ما يقوله في جميع ذلك⁽¹⁾.

وظهرت في المذاهب كلها إلى جانب كتب الفقه كتب الفتاوى والنوازل؛ كـ «فتاوى السبكي» و«ابن الصلاح» في مذهب الشافعي، و«الفتاوى الهندية» و«فتاوى قاضي خان» في المذهب الحنفي، وقد ذكر في كشف الظنون أكثر من مائة وخمسين تأليفاً من الفتاوى، وفي المذهب المالكي كـ «فتاوى ابن رشد» و«البرزلي» وغيرهما.

وستعرض بإشارة خاصة إليها، وإلى المذهب الحنبلي مع «فتاوى ابن تيمية».

(1) القرافي في الفروق (2/107).

□ المفتى به في المذاهب الأربعة

﴿ المفتى به عند الأحناف:

إنَّ الأحناف كغيرهم في وجوب العمل بالكتاب والسنة والإجماع والقياس. وأول شيء ينبغي التنبيه عليه أنَّ مدرسة الأحناف التي عرفت بأنها مدرسة الرأي في مقابل مدرسة الأثر لم تكن بعيدة عن الأثر، ولا تعترف بأنها تتبنى آراء مخالفة للحديث، فقد نقل عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى تمسكه بالحديث في مقابل الرأي؛ فمن ذلك ما نقله العلامة بيري في أول شرحه على «الأشباه» عن شرح «الهداية» لابن الشحنة ونصه: (إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث ويكون ذلك مذهبه، ولا يخرج مقلده عن كونه حنفياً بالعمل به؛ فقد صح عن أبي حنيفة أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي، وقد حكى ذلك ابن عبد البر عن أبي حنيفة وغيره من الأئمة، ونقله أيضاً الإمام الشعراني عن الأئمة الأربعة)⁽¹⁾.

ومما يجرى هذا المجرى قول الأحناف: (إن المجتهد فيه الذي يسوغ فيه الاجتهاد هو: ما لم يخالف كتاباً ولا سنة مشهورة ولا إجماعاً؛ إذ لو خالف شيئاً من ذلك في رأى المجتهد لم يكن مجتهداً فيه، حتى لو حكم به حاكم يراه لا ينفذ)⁽²⁾.

قال في «الفتح»: وعدم تسويغ الاجتهاد لوجود الإجماع أو النص الغير المحتمل بلا معارضة نص آخر في نص المجتهد وإن كانت المعارضة ثابتة في الواقع⁽³⁾.

فالمعارضة المشار إليها في كلام صاحب «الفتح» يردّها الأحناف بأحد أمرين؛ باحتمال ناشئ عن الدلالة، كما أن الاحتمال قد يكون ناشئاً عن الثبوت.

(1) ابن عابدين في رد المحتار (1/46).

(2) نفس المرجع (2/560).

(3) نفس المرجع (2/574).

﴿ الموقف من خبر الأحاد: ﴾

ومما يميز المذهب الحنفي عدم العمل بخبر الأحاد فيما تعم به البلوى ويخالف فيه الخبر عمل الناس: قال عيسى بن أبان: ورد أخبار الأحاد لما عليه عمل الناس هو مذهب الأئمة من الصحابة ومن بعدهم، وذكر أخباراً ردها السلف للعلل التي قدمنا ذكرها؛ فمنها: ردُّ عمر ابن الخطاب لحديث أبي موسى في الاستئذان ثلاثاً؛ لأنه مما تعم به البلوى.

وذكروا أمثلة منها: رد عمر وابن مسعود لحديث عمار في التيمم.

ورد عمر وابن مسعود حديث فاطمة بنت قيس في إسقاط سكنى المبتوتة ونفقتها⁽¹⁾.

وكذلك يقدمون القياس على الأخبار التي يرويها أبو هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ خاصة.

قال أبو بكر رحمه الله: (جعل عيسى رحمه الله ما ظهر من مقابلة السلف لحديث أبي هريرة بقياس الأصول، وتثبتهم فيه، علة لجواز مقابلة رواياته بالقياس فما وافق القياس منها قبله، وما خالفه لم يقبله إلا أن يكون خبراً قد قبله الصحابة فيتبعون فيه)⁽²⁾.

وقالوا إن: أبا هريرة لم يكن فقيهاً، وإنما كان رجلاً صالحاً، وإنما تقبل روايته في المواضع لا في الأحكام، وأسندوا ذلك إلى الشعبي⁽³⁾.

وهو يشير إلى مقابلة ابن عباس خبر أبي هريرة عنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بالقياس، وهو: «أنه أمر بالوضوء مما مَسَّتِ النَّارُ» فقال ابن عباس: يا أبا هريرة إنا نتوضأ بالحميم،

(1) الجصاص في الفصول (3/117-118)

(2) نفس المرجع (3/129).

(3) ابن العربي في القبس (2/852).

فقال أبو هريرة: يا ابن أخي إذا سمعت حديثاً عن رسول الله ﷺ فلا تضرب لي الأمثال. أخرجه الترمذي مع بعض الزيادة⁽¹⁾.

وأبو حنيفة لا يرى تخصيص العام بخبر الواحد ولا بالقياس.

قال أبو بكر: (كل ما لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد، لا يجوز تخصيصه بالقياس؛ وذلك لأن خبر الواحد مقدم على القياس، فما لا يجوز تخصيصه به فبالقياس أخرى أن لا يخص، وهو مذهب أصحابنا.

قال محمد بن الحسن في «السير الكبير» - وذكر قول عطاء في المحصر إذا لم يجد هدياً - أنه يصوم عشرة أيام، ويحل قياساً على هدي المتعة في قيام صوم عشرة أيام مقامه عند عدمه. فقال محمد: لا يجزئه غير الهدي؛ لأن الله تعالى نص عليه، ولم يذكر فيه صوما لمن لم يجد، فنحن نبهم ما أبهم الله تعالى⁽²⁾.

ويقدم عمل الراوي إذا خالف روايته، إذا كان مثله لا يخفى عليه ذلك، ولهذا أخذ الأحناف بترك رفع اليدين في الصلاة إلا في تكبيرة الإحرام؛ لما روي عن أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه: أنه كان لا يرفع يديه بعد تكبيرة الإحرام مع ما روى عبيد الله بن أبي رافع عن عليّ رضي الله عنه، عن النبي ﷺ: «أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يرفع يديه عند الركوع».

وكذلك روى عن عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ «رفع يديه عند الركوع»، وروى مجاهد أنه صلى خلف ابن عمر فلم يرفع يديه إلا عند الافتتاح.

(1) الجصاص في الفصول (3/128).

والحديث أخرجه الترمذي في سننه، كتاب أبواب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء مما غيرت النار، ح(79)، (27-28)، وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء مما غيرت النار، ح(485)، (1/163) عن أبي هريرة.

(2) نفس المرجع (1/211).

فدل تركهما الرفع بعد النبي ﷺ على أنهما قد عرفا نسخ الأول، ولولاه لما تركاه، إذ غير جائز أن يظن بهما مخالفة سنة رويها عن النبي ﷺ مما لا احتمال فيه للتأويل⁽¹⁾.

وأبو حنيفة يعمل بقول الصحابي فقد قال: إذا لم أجد في كتاب الله، ولا سنة رسول الله ﷺ، أخذت بقول أصحابه من شئت، وأدع قول من شئت، لم أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب في أن أجتهد كما أجتهدوا.

وأبو حنيفة يعمل بالرأي الشامل للقياس والاستحسان، وإن كان الأحناف ربما سمو الاستحسان بالقياس الخفي.

والذي نعنيه بالقياس هنا هو: حمل معلوم على معلوم في حكم مساواته في العلة. هذا هو القياس الذي لا يختلف فيه القائلون به، وهم الأئمة الأربعة بما فيهم أبو حنيفة.

والاستحسان الذي يعمل به هو: العدول بالمسألة عن نظائرها لدليل قوي يخصها يقتضي العدول عن الدليل الأول المثبت للحكم. وهذا لا خلاف فيه. وقيل هو: العدول عن قياس إلى قياس.

وقيل إنه: دليل ينقدح في ذهن المجتهد تقصر عبارته عنه، وقد ثار جدل حول هذا التعريف.

وقيل إنه: ترك مقتضى القياس إلى دليل أقوى⁽²⁾.

(1) الجصاص في الفصول (204 / 3).

(2) الطوفي في شرح مختصر الروضة (203 / 3).

إن أصحاب أبي حنيفة قد برعوا في افتراض الصور الذهنية، ووسعوا جيوب الفتوى، وجرّوا ذيوها على مسائل وقعت وأخرى لم تقع، وربما لن تقع أبداً، إلا أنهم أثروا الفقه بتأليفهم ما سموه: «مسائل الأصول المروية عن الإمام وأصحابه». وقد تضمنتها كتب محمد بن الحسن الستة: «المبسوط»، و«الزيادات»، و«الجامع الصغير»، و«الجامع الكبير»، و«السير الكبير»، و«الصغير»، وهي التي تُعرف بظاهر الرواية، وبقيت مسائل النوادر التي ليست في الكتب الستة ولكنها في غيرها.

وهناك مسائل الفتاوى والواقعات التي عرضت لعلماء الأحناف من غير الطبقة الأولى، وهي ما استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سُئلوا عنها ولم يجدوا فيها رواية، وهم أصحاب أبي يوسف ومحمد وأصحاب أصحابهم وهلم جرا وهم كثيرون.

فمن أصحابها مثل: عصام، وابن رستم، ومحمد بن سماعة، وقد يتفق لهم أن يخالفوا أصحاب المذهب لدلائل وأسباب ظهرت.

وأول كتاب جمع في فتواهم - فيما بلغنا - كتاب «النوازل» للفقهاء أبي الليث السمرقندي، ثم جمع المشايخ بعده كتباً أخرى كـ «مجموع النوازل والواقعات» للناطق⁽¹⁾.

وحاول الأحناف ضبط الفتاوى فقال صاحب «تنوير الأبصار»: يفتى بقول أبي حنيفة على الإطلاق.

علّق عليه ابن عابدين بقوله: أي سواء كان معه أحد أصحابه أو انفرد، لكن سيأتي قبيل الفصل أن الفتوى على قول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء لزيادة تجربته.

(1) ابن عابدين في رد المختار (1/47)، باختصار وحذف.

وعلق على قول صاحب الدر بقوله: (وهو الأصح) قائلاً: ما يأتي عن «الحاوي» وفي «جامع الفصولين»: من أنه لو معه أحد صاحبيه أخذ بقوله وإن خالفه، قيل: كذلك، وقيل: يُخَيَّرُ إلا فيما كان الاختلاف بحسب تغير الزمان، كالحكم بظاهر العدالة، وفيما اجتمع المتأخرون عليه؛ كالمزارعة والمعاملة فيختار قولهما⁽¹⁾.

وتوجيه هذا الكلام: أن الأحكام تُبنى في كل إقليم، وفي كل عصر على عرف أهله، وهو مأخوذ من «الفتح»⁽²⁾.

وقال بعد ذلك: (وفي «فتاوى» ابن الشلبي: لا يعدل عن قول الإمام إلا إذا صرح أحد المشايخ بأن الفتوى على قول غيره، وبهذا سقط ما بحثه في «البحر»: من أن علينا الفتوى بقول الإمام وإن أفتى المشايخ بخلافه. وقد اعترضه محشيه الخير الرملي)⁽³⁾.

وقال في «تنوير الأبصار مع الدر المختار» في بيع المعدوم: (ومنه بيع ما أصله غائب؛ كجزر وفجل، أو بعضه؛ كورد وياسمين وفرصاد، وجوزة مالك لتعامل الناس، وبه أفتى بعض المشايخ عملاً بالاستحسان)⁽⁴⁾.

(ومقدار الوزن لا يعلم بالعد، كما العكس، وكذا قال العلامة البركوي في أواخر «الطريقة المحمدية»: أنه لا حيلة فيه إلا التمسك بالرواية الضعيفة، لكن شارحها سيدي عبد الغني النابلسي قال: بأن العمل بالضعيف مع وجود الصحيح لا يجوز. وفي «الكافي»: الفتوى على عادة الناس)⁽⁵⁾.

(1) ابن عابدين في رد المختار (4/302).

(2) نفس المرجع (4/719).

(3) نفس المرجع (4/303).

(4) نفس المرجع (4/101).

(5) ابن عابدين في رد المختار (4/182).

وقال الأحناف: (إن المتون مقدمة على الشروح، والشروح مقدمة على الفتاوى، والعمل على ما في المتون إذا تعارض ما في المتون والفتاوى، فالمعتمد ما في المتون، كما في أنفع الوسائل، وكذا يقدم ما في الشروح على ما في الفتاوى)⁽¹⁾.

مسائل يفتى بها بقول زفر: - قوله: وهذا من الست التي يفتى بها بقول زفر- أوصلها الحموي إلى خمس عشرة مسألة، ونظمها في قصيدة.
إحداها هذه:

- < قعود المريض في الصلاة كهيئة المشهد.
- < قعود المتنفل كذلك.
- < تغريم من سعى إلى ظالم ببرى فغرمه.
- < لا بُدّ في دعوى العقار من بيان حدوده الأربع.
- < قبول شهادة الأعمى فيما فيه تسامح.
- < الوكيل بالخصومة لا يملك قبض المال.
- < لا يسقط خيار المشتري برؤية الدار من صحنها.
- < لا يسقط خياره برؤية الثوب مطويا.
- < يشترط تسليم الكفيل المكفول عنه في مجلس الحكم.
- < إذا تعيب المبيع يجب على المراجع بيان أنه اشتراه سليما بكذا.
- < تأخير الشفيع الشفعة شهراً بعد الإشهاد يبطلها.

(1) ابن عابدين في رد المختار (317/4).

- ◀ إذا أوصى بثلاث نقده وغنمه فضاع ثلث الباقي منهما.
- ◀ إذا قضى الغريم جيادا بدل زيوفه لا يجبر على القبول.
- ◀ إذا أنفق الملتقط على اللقطة وحبسها للاستيفاء فهلك ما أنفقه.
- قلت: ويجب إسقاط ثلاثة؛ وهي: دعوى العقار، وشهادة الأعمى، والوصية بثلاث النقد، فإن المفتى به خلاف قول زفر فيها، وهو قول أئمتنا الثلاثة وعليه المتون وغيرها، كما نبه عليه سيدي عبد الغني النابلسي في شرحه على النظم المذكور.
- هذا وقد زدت على ذلك ثمان مسائل:
- ◀ إذا قال: أنت طالق واحدة في ثنتين وأراد الضرب تقع ثنتان عنده، ورجحه المحقق الكمال ابن الهمام، والاتقاني في «غاية البيان».
- ◀ تعليق عتق العبد بقوله: إن مت، أو قتلت، فأنت حر، تدبير عنده، ورجحه ابن الهمام ومن بعده.
- ◀ النكاح المؤقت يصح عنده، ورجحه ابن الهمام بإهمال التوقيت.
- ◀ وقف الدراهم والدنانير يصح عند زفر وهي رواية الأنصاري عنه، وعليها العمل اليوم في بلاد الروم لتعارفه عندهم، فهو في الحقيقة وقف منقول فيه تعامل، وسيأتي في الوقف تحقيقه.
- ◀ لو وجد في بيته امرأة في ليلة مظلمة ظنها امرأته فوطئها لا يجحد، ولو نهراً يجحد، وهو قول زفر، وعن أبي يوسف يجحد مطلقاً، قال أبو الليث الكبير: وبرواية زفر يؤخذ، كذا في «التتارخانية».

« لو حلف لا يعير زيدا كذا، فدفعت لمامور زيد لا يحنث عند زفر، وعليه الفتوى، خلافاً لأبي يوسف، وهذا إذا أخرج الكلام مخرج الرسالة بأن قال: إن زيدا يستعير منك، وإلا حنث عند زفر كما في «النهر» وغيره.

« جواز التيمم لمن خاف فوت الوقت إذا توضأ، وهو قول زفر، وقدمنا في التيمم ترجيحه، لكن مع الأمر بالإعادة احتياطاً.

« طهارة زبل الدواب على قول زفر يفتى بها في محل الضرورة، كمجرى مياه دمشق الشام كما حرره العماديين في «هديته» وشرحها لسيدى عبد الغني، وتقدم بيانه في الطهارة، فصارت جملة المسائل عشرين مسألة بعد إسقاط الثلاثة المارة وقد نظمتها كذلك⁽¹⁾.

والحاصل: أنه إذا اتفق أبو حنيفة وصاحبه على جواب لم يجز العدول عنه إلا لضرورة، وكذا إذا وافقه أحدهما، وأما إذا انفرد عنهما بجواب وخالفاه فيه فإن بعضهم قد ضبط ذلك فيما يلي:

وَهَهُنَا ضَوَابِطُ مُحَرَّرَةٍ	وَعَدَتْ لَدَى أَهْلِ النَّهْيِ مُحَرَّرَةٌ
وَكُلُّ أَبْوَابِ الْعِبَادَاتِ رَجَحَ	قَوْلُ الْإِمَامِ مُطْلَقاً مَا لَمْ تَصِحْ
عَنْهُ رِوَايَةٌ بِهَا الْغَيْرُ أَحَدُ	مِثْلُ تَيْمُمٍ لَكِنْ تَمَرًا نَبْدُ
وَكُلُّ فَرْعٍ بِالْقَضَا تَعَلَّقَا	قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ فِيهِ يُنْتَقَى
وَفِي مَسَائِلِ ذَوِي الْأَرْحَامِ قَدْ	أَفْتَوْا بِمَا يَقُولُهُ مُحَمَّدُ
وَرَجَّحُوا اسْتِحْسَانَهُمْ عَلَى الْقِيَّاسِ	إِلَّا مَسَائِلَ وَمَا فِيهَا التَّبَاسُ

(1) ابن عابدين في رد المحتار (2/667-678).

وظَاهِرُ الْمَرْوِيِّ لَيْسَ يُعَدُّ
عَنْهُ إِلَى خِلَافِهِ إِذْ يُتَّقَلُ
لَا يَنْبَغِي الْعُدُولُ عَنْ دِرَايَةِ
إِذَا أَتَى بِوَفْقِهَا رِوَايَهُ
وَكُلُّ قَوْلٍ جَاءَ يَنْفِي الْكُفْرًا
عَنْ مُسْلِمٍ وَلَوْ ضَعِيفًا أُخْرَى⁽¹⁾

(1) يراجع كل ما تقدم في حاشية ابن عابدين.

□ مسألة العمل بالقول الضعيف للمصلحة:

أجازه الأحناف في ظروف محددة، وضبطه ابن عابدين فيما يلي:

ما إذا كان أحدهما أنفع للوقف لما صرحوا به في «الحاوي القدسي» وغيره من أنه يفتى بما هو أنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه.

ما إذا كان أحدهما أوفق لأهل الزمان، فإن ما كان أوفق لعرفهم أو أسهل عليهم فهو أولى بالاعتماد عليه، ولذا أفتوا بقول الإمامين في مسألة تزكية الشهود وعدم القضاء بظاهر العدالة لتغير أحوال الزمان، فإن الإمام كان في القرن الذي شهد له رسول الله ﷺ بالخيرية بخلاف عصرهما؛ فإنه قد فشى فيه الكذب، فلا بد فيه من التزكية، وكذا عدلوا عن قول ائمتنا الثلاثة في عدم جواز الاستتجار على التعليم ونحوه؛ لتغير الزمان ووجود الضرورة إلى القول بجوازه كما مر بيانه.

ولا يَجُوزُ بِالضَّعِيفِ الْعَمَلُ وَلَا بِهِ يُجَابُ مَنْ جَاءَ سَأَلَ
إِلَّا لِعَامِلٍ لَهْ ضَرُورَةٌ أَوْ مَنْ لَهُ مَعْرِفَةٌ مَشْهُورَةٌ

وقد ذكر صاحب «البحر» في الحيض في بحث ألوان الدماء أقوالاً ضعيفة، ثم قال: وفي «المعراج» عن فخر الأئمة: لو أفتى مفت بشيء من هذه الأقوال في موضع الضرورة طلباً للتيسير كان حسناً انتهى.

وبه علم أن المضطر له العمل بذلك لنفسه كما قلنا، وأن المفتى له الإفتاء به للمضطر، فما مر من أنه ليس له العمل بالضعيف ولا الإفتاء به محمول على غير موضع الضرورة، كما علمته من مجموع ما قررناه. والله تعالى أعلم.

وينبغي أن يلحق بالضرورة أيضاً ما قدمناه من أنه لا يفتى بكفر مسلم في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة، فقد عدلوا عن الإفتاء بالصحيح؛ لأن الكفر شيء عظيم. وكذلك فإن الأحناف يعتمدون دليل العرف كثيراً، وسترى كلامهم مبسوطاً في قاعدة العرف.

وبذلك نختم المفتى به في المذهب الحنفي، حيث تبينت أوجه الاتفاق ومواضع الاختلاف بينه وبين غيره من المذاهب التي قد تكون غير واضحة المعالم. وأهمها: موقفه من خبر الآحاد في موضع عموم البلوى، ومسألة الترجيح بالتعامل، وهو ما ليس بعيداً عن مذهب مالك في الترجيح بعمل أهل المدينة والعمل القطري. كما أن أهمية الاستحسان تبرز عند الأحناف بشكل لا نظير له في المذاهب الأخرى. وختمناه بالترجيح بالتيسير، ومراعاة اختلاف الزمان والأعراف، وهو أمر يخدم غرضنا في فقه الأقليات.

□ المفتي به عند المالكية:

لا يختلف المالكية عن غيرهم في الأدلة الكبرى؛ الكتاب والسنة نصهما وظاهرهما واقتضائهما، ومفهومي الموافقة والمخالفة، والإجماع، والقياس، وهم يعملون بخبر الآحاد، إلا أنهم يقدمون عليه عمل أهل المدينة كما ستراه في محله من هذا الكتاب. وقد قال إسماعيل بن أبي أويس: قيل لمالك: قولك في الموطأ: الأمر المجتمع عليه، والأمر عندنا وبلادنا، وأدركت أهل العلم.

فقال: أما أكثر ما في الكتاب فرأيي، ولعمري ما هو رأيي، بل سماعي عن غير واحد من أهل العلم المقتدى بهم، فكثروا عليّ، فغلب رأيي، وهو رأيهم ورأي الصحابة، أدركوهم عليه وأدركتهم أنا عليه، وراثته توارثوها قرناً عن قرن إلى وقتنا، وما كان رأيي فهو هكذا، والأمر المجتمع: ما اجتمعوا عليه بلا اختلاف، وقولي: الأمر عندنا: فما عمل به الناس عندنا وبلادنا، وجرت به الناس وعرفه الجاهل والعالم، وما قلت: بعض أهل العلم، فشيء أستحسنته من قول العلماء، وما لم أسمع منهم اجتهدت على مذهب من لقيت، حتى لا يخرج عن مذهب أهل المدينة، وإن لم أسمع شيئاً نسبته إليّ بعد اجتهادي مع السنة، وما عليه أهل العلم والأمر المعمول به عندنا من زمنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والأئمة بعده فهو رأيهم ما تركته لغيره⁽¹⁾.

وينسب إلى مالك تقديم القياس على خبر الواحد، كما يقول ابن القصار في مقدمته الأصولية⁽²⁾.

(1) أحمد بابا التنبكتي في نيل الابتهاج (ص 295).

(2) ابن القصار في المقدمة الأصولية (ص 29).

وهو يقول بالمصالح المرسله وهى: المصالح التي لا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار، ولا يشهد أصل بإلغائها، لكنها على سنن المصالح، وتتلقاها العقول بالقبول⁽¹⁾.

ويقول بسد الذرائع وهى: الفعل السالم من المفسدة يكون وسيلة للمفسدة.

هذا تعريف القراني حيث قسمها إلى ثلاثة أقسام:

◀ قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه كحفر البئر على قارعة الطريق، فيقع فيه الناس، وإلقاء السموم في الأطعمة.

◀ وقسم أجمعت الأمة على عدم سده؛ كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر لرجحان المصلحة.

◀ وقسم اختلف فيه كبيع الآجال قال به مالك⁽²⁾.

ويعتمد رأي الصحابي حجة على الصحيح بشرط عدم المخالف، فلا زكاة في الحلي المعد للزينة؛ بدليل فعل عائشة رضي الله عنها، ومسافة القصر بدليل فعل ابن عباس.

ويعمل بالاستحسان، وقد عرفناه فيما سبق، وذكر الزرقاني أربع مسائل صرح مالك فيها بالاستحسان حيث قال: ومسألة الشجر والبناء إحدى المسائل الأربع التي استحسناها مالك؛ أي أنه قال: إنه لشيء أستحسنه، وما علمت أحدا قاله قبلي، وقال التتائي: ومسألة البناء مثله الشجر كما في كلام غيره.

الثانية: الشفعة في الثمار الآتية في قوله: (وكثيرة ومقتاة).

الثالثة: القصاص بشاهد ويمين، وستأتي في باب الجراح بقوله: (وقصاص في جرح).

(1) الرهوني شرح ابن الحاجب (4/242).

(2) القراني في شرح التنقيح (448)، والذخيرة (1/152).

الرابعة: في أنملة الإبهام خمس من الإبل، وستأتي أيضاً عند قوله: (إلا الإبهام فنصفه بخلاف كل أنملة من غيره، ففيها ثلث ما في الأصبع).

وكون الإمام استحسن أربعاً استشكله صاحب «المسائل الملقوطة» بقول المتيطي: الاستحسان في العلم أغلب من القياس، وقال مالك: إنه تسعة أعشار العلم. وقال ابن خويز منداد في «جامعه»: عليه عول مالك وبنى عليه أبواباً ومسائل من مذهبه. وإذا كان كذلك فكيف يصح قصر ذلك على أربع مسائل؟

أجاب: بأن المراد بذلك أنه صرح بلفظ الاستحسان في هذه المواضع خاصة.

قلت: ولا يخفى ضعفه، وإنما الجواب أنه وإن استحسن في غيرها، لكن وافقه غيره فيه أو كان له سلف فيه، بخلاف هذه الأربعة فإنه استحسنها من عنده، ولم يسبقه غيره بذلك؛ لقوله: وما علمت أحداً قاله قبلي، وهذا ظاهر فتأمل، قاله الشيخ أحمد بابا⁽¹⁾.

ومن أدلة مالك التي اشتهر اختصاصه بها: مراعاة الخلاف، وقد حده ابن عرفة بأنه: (إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر)⁽²⁾.

وأنكر بعض المالكية مراعاة الخلاف، وممن أنكره الإمام اللخمي والقاضي عياض معتبرا إياه منافيا للقياس، فكيف يقول المجتهد قولاً ثم لا يطرده في لازمه؟ وقد أجاب ابن عرفة عن ذلك.

واختلف عن مالك: هل يراعى كل خلاف، أو يراعى ما اشتهر من الخلاف؟ قال ميارة في «تكميل المنهج»:

(1) الزرقاني في شرح المختصر (6/ 176).

(2) ابن عرفة في الحدود (242 مع الشرح).

وَهَلْ يُرَاعَى كُلُّ خُلْفٍ قَدْ وُجِدَ أَوْ الْمُرَاعَى هُوَ مَشْهُورٌ عِنْدَ

يراجع كل ذلك في كتب القواعد كـ «المنهج» للزقاق، وشروحه، والتكميل، وكتب أصول المالكية.

﴿ الإمام أحمد يراعي الخلاف: ﴾

وقد يكون من المناسب أن أنبه على أن مراعاة الخلاف بالمعنى السابق ليس خاصاً بمذهب مالك، وإن كان أكثر انتشاراً فيه، بل يرد في أقوال بعض الأئمة؛ كالإمام أحمد رحمه الله تعالى.

فقد قال أحمد: (إِنْ زَوَّجَ الْمُحْرَمَ لَمْ أَسْخِمْهُ. علق عليه ابن قدامة بقوله: وكلام أحمد يحمل على أنه لا يفسخ لكونه مختلفاً فيه. قال القاضي: يفرق بينهما بطلقة، وهكذا كل نكاح مختلف فيه.

قال أحمد في رواية أبي طالب: إذا تزوجت بغير ولي، لم يكن للولي أن يزوجه من غيره حتى يطلق⁽¹⁾.

وهذا يدل على مراعاة الخلاف.

﴿ ونرجع إلى أدلة مالك رحمه الله تعالى. ﴾

وكذلك قال: بأنَّ شرع من قبلنا شرع لنا إذا ثبت بشرعنا، ولم يظهر دليل على نسخه أو اختصاصه بهم، وقد أجاب مالك في مسألة: من يتولى كيل الحبوب البائع أو المشتري: بأنَّ البائع هو الذي يتولى ذلك، قال تعالى ﴿بِأَوْفٍ لَنَا الْكَيْلَ﴾⁽²⁾ في قصة

(1) ابن قدامة في المغني (5/165).

(2) سورة يوسف الآية (88).

يوسف وإخوته، وكان يوسف هو بائع الطعام، ذكره ابن رشد في «البيان والتحصيل»⁽¹⁾.

وقد تعرض أصحاب مالك لافتراض المسائل وتقدير الوقائع في وقت مبكر، فاقصوا آثار المدرسة العراقية الحنفية في افتراض المسائل، عندما سلك أسد بن الفرات مسلك الأحناف في توليد المسائل بعد ملازمته محمد بن الحسن، فكان يطرح على ابن القاسم تلميذ مالك تلك المسائل، فيجيبه عليها، فدوّن منها مدوّنة كبيرة عُرفت باسم «الأسدية»، عاد بها إلى إفريقيا.

وقفنا أثره سحنون بن سعيد الذي راجع «المدوّنة» على ابن القاسم وصححها، فأسقط الكثير، وأثبت فتاوى أخرى لابن القاسم، ودوّن ما أملاه عليه ابن القاسم، وعاد به إلى بلاده ليصبح المرجع في الفتوى لدى أئمة المذهب في تونس وإفريقيا - القيروان - بخاصة، حيث اختصره ابن أبي زيد القيرواني في «مختصره»، ولخصه أبو سعيد البرادعي في «تهذيبه» الذي اعتمده العلماء كما قال في الطليحية:

واعْتَمَدُوا التَّهْذِيبَ لِلْبَرَادِعِيِّ وبالمدوّنة في البرّى دُعي

وقد سُرحَت «المدوّنة» وكثر التعليق عليها، وإن كان أهل الأندلس أكثر اهتماما بـ «العتبية»، وقد بيّنها ابن رشد في بيانه وتحصيله⁽²⁾.

فكانت هذه المدوّنات والمستخرجات، وكتب ابن يونس واللخمي وابن أبي زيد وابن المواز مرجع النوازل والفتاوى في أقطار الشمال الإفريقي والأندلس.

(1) (293/7).

(2) يراجع ابن خلدون في المقدمة (2/133).

إلا أن علم الفتاوى والنوازل كان له رواج كبير إلى جانب علم القضاء والتوثيق، فقد كانت لكل علم من أعلام الفقه نوازله وفتاويه الخاصة في مسائل ترد عليه، سواء في حضرة تونس، أو القيروان، أو فاس، أو قرطبة.

ولعل أقدم النوازل بالغرب الإسلامي نوازل القرويين، ونوازل ابن رشد الجدد، وابن الحاج القرطبي، و«مذاهب الأحكام في نوازل الأحكام» لمحمد بن القاضي عياض، قد جمعها من بطائق والده التي دوّنها تحت عنوان: «أجوبة القرطبيين»، ويرى بعض الباحثين أن فتاوى القاضي عياض كانت تشكّل مدوّنة العمل السبتي الذي كان رائداً للعمل الفاسي، والعمل الرباطي، والعمل السوسي، والعمل التطواني الذي استفيد من نوازل في الأحكام الشرعية بتطوان للفقهاء الحائك، وقد أدمجها المهدي الوزاني في نوازله الصغرى⁽¹⁾.

وقد دوّنت هذه الفتاوى تارة مفردة أو مع غيرها، كفتاوى ابن رشد، وفتاوى البرزلي تلميذ الإمام ابن عرفة وغيرهما.

وقد ظهرت مؤلفات النوازل ككتاب: «المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب» للإمام الونشريسي أحمد بن محمد التلمساني نزيل فاس المتوفى سنة (914هـ)، وهو جامع كبير، جمع ثروة فقهية عظيمة، وكان سجلاً تاريخياً واجتماعياً واقتصادياً لهذه المناطق، وذلك ما يميّز كتب النوازل بصفة خاصة هو لصوقها بالحياة، وغوصها في أعماق المجتمعات، وبحثها عن الحلول الفقهية لمشاكل البشر المتجددة، مما أنشأ علم الفتاوى بأسلوبه المميز، وضوابطه التي تميّز بين الراجح والمشهور، وما يجري به العمل، وتقوم بعملية ترجيح بين الشيوخ ليكون

(1) يُراجع في ذلك بحث: سبتة في عصر القاضي عياض - دورة القاضي عياض (2/254).

المفتي على بصيرة من أمره، وجليّة في تصرّفه. فقالوا: إن الراجح هو ما قوي دليله، والمشهور ما كثر قائله، وقيل: بترادفهما، ولا بد أن يزيد نقله المشهور على الثلاثة كما في «فتاوى» عlish.

ورجحوا تشهير ابن رشد على ابن يونس، وتشهير ابن يونس على اللخمي، وسووا بين ابن رشد وعبد الوهاب البغدادي والإمام المازري، وقدموا طبقة المصريين على طبقة المدنيين، وهذه على المغاربة، وهؤلاء على العراقيين من أصحاب مالك، وذكروا الكتب المعتمدة، والكتب الضعيفة التي لا يرضى بها إلا من يرضيه ما يرضي أم الحليس:

أم الحليس لعجوز شهرة ترضى من اللحم بعظم الرقبة

على حد استعارة النابغة الغلاوي في «نظم الطليحة» وهو مع أصله «نور البصر» للهلالي مرجع في الترجيح والإفتاء مع إضافات والدنا وشيخنا الشيخ المحفوظ طيب الله ثراه في نظمه لمراتب الترجيح حيث قال:

ومذهب الإمام ما اختص به من هذه الأقوال فلتتبّه
شريعة فرعية سبيلها اجتهاده فهو لئذاك المنتهج
كذلك ما اختص به من شرط وسبب يراه أهل الضبط
ومانع لتلك الأحكام فقد هذا الذي حقه من كان حد
أفت براجح ومشهور وما عضة العمل فهو معتمى
فراجح ما قد قوي دليله والثاني من كثر من يقوله
إذا فلا بُد لزيد نقله على الثلاثة وذا قد نقله

عَلَيْشٍ فِي الْفَتَاوَى دُونَ رَيْبٍ
 وَقِيلَ لَا بَلَّ مُتْرَادِفَانِ
 قَوْلُ ابْنِ قَاسِمٍ إِذَا مَا دُونَنَا
 ثُمَّ الْأَصْحَحُ عِنْدَهُمْ وَالرَّاجِحُ
 ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الْمَشْهُورُ أَوْ
 فَقِيلَ بِالتَّقْدِيمِ لِلْمَشْهُورِ
 وَشَهْرَتْ حَاشِيَةٌ لِعَبْدٍ
 وَهَاتَا أَدْخُلُ فِي نَظْمِي مَا
 مِنْ الشُّرُوطِ لِلَّذِي بِهِ الْعَمَلُ
 (شُرُوطُ تَقْدِيمِ الَّذِي جَرَى الْعَمَلُ
 أَوْ هَا ثُبُوتُ إِجْرَاءِ الْعَمَلِ
 وَالثَّانِي وَالثَّالِثُ يَلْزَمَانِ
 وَهَلْ جَرَى تَعْمِيمًا أَوْ تَخْصِيصًا
 وَقَدْ يَخْصُ عَمَلٌ بِأَمْكِنَهُ
 رَابِعُهَا كَوْنُ الَّذِي أَجْرَى الْعَمَلُ
 وَحَيْثُ لَمْ تُثَبِّتْ لَهُ الْأَهْلِيَّةُ
 خَامِسُهَا مَعْرِفَةُ الْأَسْبَابِ
 فَعِنْدَ جَهْلِ بَعْضِ هَذِي الْخَمْسِ

فِي صَدْرِهِ وَمَا بِهِ مِنْ عَيْبٍ
 أَوْ لَا فَمَشْهُورٌ لَدَى الْعِرْفَانِ
 بِهَا فَذَلِكَ الْقَوْلُ قَدْ تَعِينَا
 تَرَادَفًا وَذَا الْجَمِيعُ صَالِحُ
 أَحَدٌ هَذَيْنِ فَلِلْخُلْفِ حَكْوَا
 وَانظُرْهُ فِي التَّسْوِيلِ دُونَ جَوْرِ
 الْمَالِكِ الْعَكْسَ لِذَلِكَ يُبْدِي
 نَظْمَهُ نَابِغَةً لِذِي الْعَمَى
 فَأَخَذَهُ بِدُونِهَا مِنَ الزَّلَلِ:
 بِهِ أُمُورٌ خَمْسَةٌ غَيْرُ هَمَلٍ
 بِذَلِكَ الْقَوْلِ بِنَصِّ مَا احْتَمَلُ
 مَعْرِفَةَ الْمَكَانِ وَالزَّمَانِ
 بِيَلَدٍ أَوْ زَمَانٍ تَنْصِيصًا
 وَقَدْ يَعُمُّ وَكَذَا فِي الْأَزْمَنَةِ
 أَهْلًا لِلْاِقْتِدَاءِ قَوْلًا وَعَمَلُ
 تَقْلِيدُهُ يُنَمَّعُ فِي النَّقْلِيَّةِ
 فَإِنَّهَا مُعَيَّنَةٌ فِي الْبَابِ
 مَا الْعَمَلُ الْيَوْمَ كَمِثْلِ أَمْسِ

وَلَيْسَ كُلُّ مَا جَرَى بِهِ الْعَمَلُ
 قُلْتُ لِعَبْدِ الْمَالِكِ⁽¹⁾ الْمُحَرَّرِ
 وَمِثْلُهُ فِي كُتُبِ مُعْتَمَدِهِ
 وَإِنْ تَسَاوَى عِنْدَكَ الْقَوْلَانِ
 فَافْتِ بِمَا شِئْتَ فَذَلِكَ نُقْلٌ
 وَقِيلَ كَالنَّاقِلِ مُحْبِرًا فَقَطُّ
 وَابْنُ الْفُرَاتِ ذُو الْعُلُومِ وَالرُّسُوحِ
 وَقِيلَ بَلْ إِلَى الصِّفَاتِ يُفَزَعُ
 وَقِيلَ بَلْ لِلصُّلْحِ إِذْ ذَاكَ دُعِ
 مِنْ أَجْلِ ذَا تَرَاهُمْ يَعْتَبِرُونَ
 وَهَأَنَّا أَرَدْتُ أَنْ أَنْظِمَ مَا
 عَبْدُ الْوَهَّابِ وَابْنُ رُشْدِ الْمَازِرِيِّ
 وَابْنُ بَزِيزَةَ عَلَيْهِ قَدَّمَ
 فَاَنْظُرُهُ فِي الْحَطَّابِ يَا سَمِيرِي
 وَقَدَّمُوا مَا شَهَرَ ابْنُ رُشْدِ
 كَذَا ابْنُ يُونُسَ عَلَى اللَّحْمِيِّ سَوَى

مُعْتَبَرًا شَرْعًا فَمِنْهُ مَا انْهَمَلُ
 أَنَّ الَّذِي قُبِدَ ضَعْفُهُ حَرِي
 مُحَرَّرًا بِهَا لِذَلِكَ اعْتَمَدَهُ
 وَلَمْ يُرَجَّحْ أَوْلَ مِنْ ثَانٍ
 عَنْ ابْنِ غَازٍ أَنَّ ذَا بِهِ الْعَمَلُ
 وَذَكَرَ الْقَوْلَيْنِ بَعْضُ مَنْ فَرَطُ
 قَالَ بِهَذَا الْقَوْلِ تَعْمَلُ الشُّيُوخُ
 فِي الْعِلْمِ وَالْوَرَعِ أَوْ مَنْ أَوْرَعُ
 وَذَلِكَ فِي التَّسْوِيلِ مِمَّا قَدَّوَعِ
 تَشْهِيرَ بَعْضِهِمْ إِذَا يُرَجَّحُونَ
 رَأَيْتَهُ مِنْ ذَلِكَ كُمْ مُسَلِّمًا
 فَسَوَّيْنَهُمْ بَلَا تَنَّاكِرِي
 مَا شَهَرَ ابْنُ رُشْدِ الْحَبْرُ اعْلَمِ
 لَدَى الْاِخْتِلَافِ فِي التَّشْهِيرِ
 عَلَى ابْنِ يُونُسَ بِغَيْرِ جَحْدِ
 مَا نَبَّهَ الشُّيُوخُ فِيهِ لِلْسَّوَى

(1) عبد المالك بن الطالب أحمد العلوشي، كان فقهياً نحوياً لغوياً، بصيراً بالأحكام والوثائق، رزق من الدراية والفهم والرواية حظاً كبيراً، وله حاشية على «خليل» تدل على سعة باعه في الفقه، توفي 1265 هـ (له ترجمة في منح الرب الغفور في ذكر ما أهمل صاحب فتح الشكور للطالب بيكر الولاقي المحجوبي).

وَذَاكَ فِي قَوْلِهِمَا يَكُونُ لَا
فَانظُرْهُ فِي الزُّرْقَانِي عِنْدَ كَالْتَّمَرِ
قَالَ إِذَا قُدِّمَ مَا يَقُولُهُ
فَانظُرْهُ فِي التَّسُولِي فِي الْقَضَا لَدَى
قَوْلِ ابْنِ رُشْدٍ قَدَّمُوا عَلَى الَّذِي
فَانظُرْهُ فِي الْبَنَانِي آخِرَ الطَّلَاقِ
وَالْمَدِينِيُونَ عَلَيْهِمْ قَدِّمَ
وَذَا لِأَنَّ مِنْهُمْ ابْنَ وَهَبٍ
وَأَضْبَغًا كَذَاكَ وَابْنَ عَبِيدِ
وَالْمَدِينِيْنَ عَلَى الْمَغَارِبِ
وَابْنَ كِنَانَةَ كَذَا ابْنُ مَسْلَمَةَ
كَذَا الْمَغَارِبَةَ قَدِّمَ مُطْلَقًا
إِذْ مِنْهُمْ الشَّيْخَانِ ذَا أَفَادَةَ
وَبِهِمْ يُشَارُ لِلْخُمِيِّ
كَذَا ابْنُ عَبِيدِ الْبَرِّ وَابْنُ اللَّبَّادِ
كَذَا الْمُغِيرَةَ بَنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ
ثُمَّ الْأَصْحَحُ أَنَّ ذَا الشَّيْخِ الْأَخِيرِ
وَبِالْعِرَاقِيِّينَ أَيُّضًا أُشِيرُ
يَكُونُ فِيهِمَا تَقْلَاهُ أَوْ لَا
وَفِي التَّسُولِي أَنَّ ذَا فِيهِ نَظَرُ
لِلْحِفْظِ وَالْفَهْمِ كَذَا نُقُولُهُ
مَعَ كَوْنِهِ الْحَدِيثَ لِلْفِقْهِ بَدَا
يَقُولُهُ اللَّخْمِي وَبِالْعِلْمِ غُذِيَ
لَدَى وَلَا يُؤْمَرُ إِنْ شَكَّ وَفَاقُ
لِأَهْلِ مَصْرَ دُونَ مَا تَلَعْتُمْ
أَشْهَبَ وَابْنَ الْقَاسِمِ الْمَهْدَبِ
الْحَكَمِ الْعَالِمِ سَامِي الْمَجْدِ
فَالْأَخْوَانِ مِنْهُمْ كُنْ طَالِبَهُ
وَنُظَرَآءَ هَؤُلَاءِ فَاعَلَمَهُ
عَلَى الْعِرَاقِيِّينَ كُنْ مُحَقِّقًا
الْعَدَوِيَّ أَعْظَمَ بِهِمَا إِفَادَةَ
وَالْبَاجِيَّ وَابْنَ مُحَرِّزِ الْأَخْيِ
وَسَنَدُ الْقَاضِي صُدُورُ كُلِّ نَادٍ
وَابْنُ شَبْلُونَ كَذَا ابْنُ شَعْبَانَ
لِمَصْرَ يَتَمَيَّ فِحَّرِزِ يَأْخَبِيرُ
لِلْقَاضِي إِسْمَاعِيلَ سَامِي النَّظَرِ

كَذَا أَبُو الْحَسَنِ نَجْلُ الْقَصَّارِ كَذَا أَبُو الْفَرَجِ قَاضِي الْأَمْصَارِ
 وَمَنْ إِلَى الْجَلَابِ يُنْمَى وَأَبُو بَكْرِ الْإِبْهَرِيِّ الْإِمَامِ الْأَنْجَبِ
 وَهَكَذَا الْقَاضِي عَبْدُ الْوَهَّابِ وَنُظَرَاؤُهُمْ فَفَقَّوْهُمْ صَوَابٌ

تنبيهه: ورد في عبارة شيخنا رحمه الله تعالى مصطلح (الأخوين) في المدنيين،
 و(الشيخين) في المغاربة.

ويراد بالأخوين: مطرف، وابن الماجشون، كما يراد بالشيخين: محمد بن أبي زيد
 القيرواني، وأبي الحسن القاسبي.

وللمالكية مصطلحات من هذا النوع، منها إطلاقهم القرينين على: أشهب وابن
 نافع، والمحمّدين على: محمد بن المواز ومحمد بن عبد الحكم، وقيل: ابن سحنون وابن
 المواز⁽¹⁾، والقاضيين على: عبد الوهاب المالكي وإسماعيل بن حماد.

(1) المحمدون من الشافعية قال ابن السبكي: المحمدون الأربعة: محمد بن نصر، ومحمد بن جرير، وابن
 خزيمة، وابن المنذر، من أصحابنا وقد بلغوا درجة الاجتهاد المطلق، ولم يخرجهم ذلك عن كونهم من
 أصحاب الشافعي المخرجين على أصوله، المتمذهيين بمذهبه لوفاق اجتهادهم اجتهاده. (طبقات
 الشافعية الكبرى).

□ عمل أهل المدينة:

أن الأهم في عملية الفتوى عند المالكية هو اعتماد العمل كمرجح أقوى من الراجح، والمشهور وهو العمل القطري الذي أخذ أصله عن عمل أهل المدينة.

فَمَا بِهِ الْعَمَلُ غَيْرُ الْمَشْهُورِ مُقَدَّمٌ فِي الْأَخْذِ غَيْرِ مَهْجُورٍ

أما عمل أهل المدينة عند مالك فهو من السنّة العملية، وقد بيّن مالك في رسالته إلى الليث بن سعد تمسكه بعمل أهل المدينة حيث قال منكرًا على الليث: (بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس في بلدنا الذي نحن فيه.

ويضيف: وإنما الناس تبع لأهل المدينة... ثم يقول: فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرًا معمولاً به لم أر لأحد خلافه.

قال ابن القاسم وابن وهب: «العمل عند مالك أقوى من الحديث»⁽¹⁾.

واحتج المالكية بحديث: «المدينة كالكبير تنفي حخبها وينصع طبيها»⁽²⁾. واحتجوا بأقوال الصحابة.

قال القاضي عياض في المدارك: (باب فضل عمل أهل المدينة وترجيحه على عمل غيرهم واقتداء السلف بهم، قال زيد بن ثابت: «إذا رأيت أهل المدينة على شيء فاعلم أنه السنّة».

قال ابن عمر: «لو أن الناس إذا وقعت فتنة ردّوا الأمر إلى أهل المدينة لصلح الأمر، ولكنه إذا نعق ناعق اتبعه الناس».

(1) القاضي عياض في ترتيب المدارك (1/41 وما بعدها).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب المدينة تنفي الخبث، ح(1883)، (22/3)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب المدينة تنفي شرارها، ح(1383)، (2/1006)، عن جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وأضاف عن أبي بكر بن حزم: «يا ابن أخي إذا وجدت أهل هذا البلد قد أجمعوا على شيء فلا يكن في قلبك شيء».

وقال ربيعة: «ألف عن ألف أحب إلي من واحد عن واحد»⁽¹⁾.

قال أبو إسحاق الشاطبي ما نصّه: (ومن هذا المكان يتطلع إلى قصد مالك رحمه الله تعالى في جعله العمل مقدماً على الأحاديث، إذ كان إنما يراعي كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وإن جاء فيه أحاديث.

وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم، وكان العمل المستمر فيهم ماخوذاً من العمل المستمر في الصحابة، ولم يكن مستمراً فيهم إلا وهو مستمر في عمل رسول الله ﷺ)⁽²⁾.

وقد جرى في ذلك نزاع طويل معروف، وقد فصل العلامة تقي الدين ابن تيمية في هذه المسألة، فجعل ذلك على أربع مراتب:

«الأولى: ما يجري مجرى النقل عن النبي ﷺ، مثل مقدار الصاع والمد، وترك صدقة الخضر وات، والأحباس، فهذا مما هو حجة باتفاق العلماء.

أما الشافعي وأحمد وأصحابهما فهو حجة عندهم بلا نزاع، كما هو حجة عند مالك، وذلك مذهب أبي حنيفة وأصحابه.

وذكر ابن تيمية ما جرى بين مالك وأبي يوسف لما اجتمع بمالك وسأله عن هذه المسائل وأجابته مالك بنقل أهل المدينة المتواتر، فرجع أبو يوسف إلى قوله وقال: لو رأى صاحبي مثل ما رأيت لرجع مثل ما رجعت.

(1) القاضي عياض في ترتيب المدارك (1/38 وما بعدها).

(2) الشاطبي في الموافقات (3/66).

وبعد نقل طويل يخلص إلى أن عمل أهل المدينة الذي يجري هذا المجرى حجة باتفاق المسلمين.

«المرتبة الثانية: العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فهذا حجة في مذهب مالك، وهو المنصوص عن الشافعي، وكذا ظاهر مذهب أحمد أن ما سنَّه الخلفاء الراشدون فهو حجة يجب اتباعها.

«المرتبة الثالثة: إذا تعارض في المسألة دليلان كحديثين أو قياسين جهل أيهما أرجح، وأحدهما يعمل به أهل المدينة ففيه نزاع، فمذهب مالك والشافعي أنه يرجح بعمل أهل المدينة، ومذهب أبي حنيفة أنه لا يرجح به، ولأصحاب أحمد وجهان. وانتهى إلى قوله: فهذه مذاهب جمهور الأئمة توافق مذهب مالك في الترجيح لأقوال أهل المدينة.

وأما المرتبة الرابعة: فهي عمل المتأخرين بالمدينة ورجح أنه ليس بحجة عند المحققين من أصحاب مالك، ودافع ابن تيمية عن أهل المدينة دفاعاً قوياً قال في ثنياه: وإذا تبين أن إجماع أهل المدينة تفاوتت فيه مذاهب جمهور الأئمة، علم بذلك أن قولهم أصح أقوال أهل الأمصار رواية ورأياً، وأنه تارة يكون حجة قاطعة، وتارة حجة قوية، وتارة مرجحاً للدليل، وليست هذه الخاصة لشيء من أمصار المسلمين⁽¹⁾.

في أكثر من مائة صفحة أجري فيها مقارنة بين مذهب أهل المدينة وبين غيره أثنى فيها على مالك وأصحابه.

وختم ذلك بقوله: فكذلك بيان السنَّة، ومذهب أهل المدينة، وترجيح ذلك على غيره من مذاهب الأمصار أعظم أمور الدين، عند ظهور بدع الجهال المتبعين للظن وما تهوى الأنفس، والله أعلم.

(1) ابن تيمية في الفتاوى (20/ 294-396) مع اختصار وحذف وتصرف.

وأما ابن القيم ففرق بين نقل أهل المدينة واجتهادهم، فصحح النقل ورجح به، وناقش في الاجتهاد وردّ كثيراً من المسائل التي تركت لها الأحاديث لمخالفتها للعمل⁽¹⁾.

قال ابن رشد - الحفيد - وهو يتحدث عن حديث الجمع في غير خوف ولا سفر ولا مطر: (وأحسب مالكا رحمه الله إنما رد بعض هذا الحديث؛ لأنه عارضه العمل فأخذ منه ببعض الذي لم يعارضه العمل، وهو الجمع في الحضر بين المغرب والعشاء على ما روي أن ابن عمر كان إذا جمع الأمراء بين المغرب والعشاء جمع معهم، لكن النظر في هذا الأصل الذي هو العمل كيف يكون دليلاً فيه نظر، فإن متقدّم شيوخ المالكية كانوا يقولون: إنه من باب الإجماع وذلك لا وجه له، فإن إجماع بعض لا يُحتج به، وكان متأخروهم يقولون: إنه من باب نقل التواتر ويحتجون في ذلك بالصاع وغيره مما نقله أهل المدينة خلفاً عن سلف، والعمل إنما هو فعل، والفعل لا يفيد التواتر إلا أن يقترن بالقول، فإن التواتر طريقه الخبر لا العمل، وبأن جعل الأفعال تفيد التواتر عسير، بل لعله ممنوع.

والأشبه عندي أن يكون من باب عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة، وذلك أنه لا يجوز أن يكون أمثال هذه السنن مع تكررها وتكرّر وقوع أسبابها غير منسوخة، ويذهب العمل بها على أهل المدينة الذين تلقوا العمل بالسنن خلفاً عن سلف، وهو أقوى من عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة؛ لأن أهل المدينة أحرى أن لا يذهب عليهم ذلك من غيرهم من الناس الذين يعتبرهم أبو حنيفة في طريق النقل.

وبالجملة: العمل لا يشك أنه قرينة إذا اقترنت بالشيء المنقول، إن وافقته أفادت به غلبة ظن، وإن خالفته أفادت به ضعف ظن، فأما هل تبلغ هذه القرينة مبلغاً ترد بها

(1) ابن القيم في إعلام الموقعين (2/ 274).

أخبار الآحاد الثابتة ففيه نظر، وعسى أنها تبلغ في بعض ولا تبلغ في بعض لتفاضل الأشياء في شدة عموم البلوى بها، وذلك أنه كلما كانت السنة الحاجة إليها أمس وهي كثيرة التكرار على المكلفين، كان نقلها من طريق الآحاد من غير أن ينتشر قولاً أو عملاً فيه ضعف، وذلك أنه يوجب ذلك أحد أمرين: إما أنها منسوخة، وإما أن النقل فيه اختلال، وقد بين ذلك المتكلمون كأبي المعالي وغيره⁽¹⁾.

قلت: والذي يظهر لي والله أعلم أن عمل أهل المدينة تارة يكون عمل جميع علماء المدينة فيكتسب قوة ومكانة، وتارة يكون عمل بعضهم فيكون أضعف، وقد يكون ذلك اختياراً للإمام مالك فيقتصر على كونه عملاً لأهل المدينة وهو عمل بعضهم، ويكون قوله من باب العام يُراد به الخاص، فقد قال أبو عمر بن عبد البر في «التمهيد» في ترجمة ربيعة بن أبي عبد الرحمن: (وحدثنا مصعب قال: حدثنا الدراوردي إذا قال مالك: وعليه أدركت أهل بلدنا، وأهل العلم ببلدنا، والأمر المجمع عليه عندنا؛ فإنه يريد ربيعة بن أبي عبد الرحمن وابن هرمز)⁽²⁾.

وبهذا يمكن أن نفهم كثيراً من القضايا التي حاول العلماء ردها لوجود مخالفة بعض علماء المدينة فيها لما ذهب إليه المالكية.

ومن ناحية أخرى توجد في غير مذهب مالك إشارات إلى الترجيح بالعمل دون ذكر قطر.

ففي كتاب «طبقات الحنابلة» لأبي يعلى في ترجمة علي بن عثمان الحراني قال: (سمعت أبا عبد الله يقول: شر الحديث الغرائب التي لا يُعمل بها ولا يُعتمد عليها)⁽³⁾.

(1) ابن رشد في بداية المجتهد مع الهداية للغماري (3/347).

(2) ابن عبد البر في التمهيد (4/3).

(3) أبي يعلى في طبقات الحنابلة (1/229).

كذلك عمل أحمد بحديث ضعيف وهو: «العرب أكفاء إلا حائكاً أو حجاماً»⁽¹⁾.
فقليل لأحمد رحمه الله تعالى: كيف نأخذ به وأنت تضعفه؟

قال: العمل عليه.

قال الموفق: أي أنه يوافق أهل العرف⁽²⁾.

وسئل الإمام أحمد عن حديث الزكاة: «... ومن أباهما فإننا أخذوها وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا...»⁽³⁾ فقال: ما أدري ما وجهه؟ وسئل عن إسناده فقال: هو عندي صالح الإسناد⁽⁴⁾.

مما يدل على أن الإمام كان يلتفت إلى العمل.

وفي الوقف: العمل بقول عبادة بجواز عمارة وقف من آخر على جهته، وعليه العمل، ويجوز اختصار آنية إلى أصغر منها، وإنفاق الفضل على الإصلاح⁽⁵⁾.

﴿ وكذلك يرجح الشافعية بالعمل: ﴾

فقد ذكر أبو عمر بن الصلاح الشافعي في «أحكام المفتى والمستفتى» أن القول القديم إذا قيل فيه أنه جرى به العمل فإن هذا يدل على أن القول القديم هو المفتى به⁽⁶⁾.

(1) رواه ابن عبد البر في التمهيد (165/19)، والبيهقي في السنن الكبرى (134/7) من حديث ابن عمر، قال ابن عبد البر: «حديث منكر موضوع»، وكذا ضعفه ابن الملتن في البدر المنير (583/7).

(2) قوته عادل في العرف (121/1).

(3) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزكاة، باب في الزكاة السائمة، ح (1575)، (101/2)، والنسائي في سننه (المجتبى)، كتاب الزكاة، باب عقوبة مانع الزكاة، ح (2444)، (15/5) من حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده.

(4) ابن قدامة في المغنى (7/4).

(5) الشويكي في التوضيح (834/2).

(6) بنقل الونشريسي في المعيار (48-47/10).

□ العمل القطري:

أما عمل الأمصار الأخرى غير المدينة فهو أمر لا نجده في غير مذهب مالك. إلا أن اعتبار المفتى به الذي نجده في ثنايا كلام بعض المذاهب الأخرى. وقد أشرنا إلى وجود ما يشير إلى اعتبار العمل، والتعامل في مذهب أبي حنيفة، واعتبار العرف في الجملة، توغز بوجود عمل ما يختلف في الزمان والمكان. أما متأخرو المالكية فإنهم جعلوه مصدراً من مصادر الفتوى، إلى جانب الراجح والمشهور، فهو مقدم عليهما حيث يرجح به القول الضعيف. وأنكره المقري والتلمساني، كذلك فإن أبا محمد بن الستاري من فقهاء المالكية أنكر العمل القطري قائلاً: وإذا لم يعتمد على عمل أهل المدينة مطلقاً، دون تقييد وتفصيل وهي مستقر الوحي، ومنزل الرسالة، فكيف يرجح بعمل أهل قرطبة⁽¹⁾. وحقيقة إجراء العمل أنه: الأخذ بقول ضعيف، في القضاء والفتوى، من عالم يوثق به، في زمن من الأزمان، ومكان من الأماكن، لتحقيق مصلحة، أو لدرء مفسدة. وقد يكون مسaire لعرف، أو مجارة لرأي من له الأمر. كما جرى عمل أهل قرطبة برد عمل السفهيه قبل الحكم عليه بالسفه بأمر بعض الأمراء. قال في نظم العمل:

ثُمَّ بِقُرْطُبَةِ الرُّدِّ جَرَى عَمَلُهُمْ بِأَمْرِ بَعْضِ الْأُمَرَا

إذا فالعمل الفقهي القطري من خصائص المذهب المالكي، حيث رجحوا به الضعيف وصححوا به السقيم.

(1) بنقل الونشريسي في المعيار (47/10).

وهذه أقوال أهل المذهب في الترجيح بالعمل، وفي تعريفه، وأسباب جريانه وشروط إجراءاته.

قال الشيخ المسناوي: وإذا جرى العمل ممن يقتدي به بمخالف المشهور لمصلحة وسبب فالواقع في كلامهم أنه يعمل بما جرى به العمل ممن يقتدي به وإن كان مخالفاً للمشهور، وهذا ظاهر إذا تحقق استمرار تلك المصلحة وذلك السبب، وإلا فالواجب الرجوع إلى المشهور هذا هو الظاهر⁽¹⁾.

قال السجلماسي نقلاً عن ابن فرحون في تبصرته: كثيراً ما يوجد في كتب الموثقين في المسألة ذات الأقوال الذي جرى به العمل كذا.

ونصوص المتأخرين متواطئة على أن ذلك مما يرجح به القول المعمول به. انتهى باختصار شديد.

والمراد بالعمل بالقول: حكم الأئمة به واستمرار حكمهم.

قال الشيخ مصطفى الرماصي في آخر باب القضاء من حاشيته نحو قول الأجهوري في آخر باب الفليس: إن المراد بما جرى به القضاء ما عمل به القضاة وحكموا به، فهو في جملة ما به العمل.

وإذا كان القول المعمول به راجحاً بالعمل لم يجز للقاضي ولا للمفتي العدول عنه وإن كان ما يعدل إليه مشهوراً.

قال سيدي عيسى السجستاني في «نوازل» بعد أن وجه العمل الجاري في مسألة ذكرها: فإذا اتضح لك توجيه ما جرى به العمل لزم إجراء الأحكام عليه؛ لأن مخالفة ما جرى به العمل فتنة وفساد كبير.

(1) البناي في حاشية على الزرقاني (5 / 124).

وفي مسائل النكاح في الدر النثير عن الشيخ أبي الحسن: أن القاضي لا يقضي بين المالكية إلاّ بمشهور المذهب، أو بما صحبه العمل من الموثوق بعلمهم ودينهم، ففي العطف بأو دليل على أنه يقضي بالمشهور ما لم يجر العمل بغيره، فإن جرى بالشاذ قضى به وترك المشهور.

قال القاضي سيدي محمد المجاصي في بعض أجوبته: وخروج القاضي عن عمل أهل بلده ريبة فادحة، لكن يقتصر من العمل على ما ثبت، ويسلك المشهور فيما سواه. وقال سيدي عبد الله في مراقي السعود:

وَقَدِّمِ الضَّعِيفَ إِنْ جَرَى عَمَلٌ بِهِ لِأَجْلِ سَبَبٍ قَدِ اتَّصَلَ

ومن المهم أن نعرف لماذا عدل العلماء عن المشهور والراجح إلى القول الضعيف؟ والجواب كما يقول السجلماسي في شرحه: إن أصل العمل بالشاذ وترك المشهور الاستناد لاختيارات شيوخ المذهب المتأخرين لبعض الروايات والأقوال لموجب ذلك، كما بسطه ابن الناظم في شرح تحفة والده، ومن الموجبات: تبدل العرف، أو عروض جلب المصلحة أو درء المفسدة، فيرتبط العمل بالموجب وجوداً وعدمًا، ولأجل ذلك يختلف باختلاف البلدان، ويتبدل في البلد الواحد بتبدل الأزمان⁽¹⁾.

قلت: وما أشار إليه من تغير العمل استناداً لاختيارات الشيوخ يدل على أن العمل قد ينشأ عن اجتهاد ترجيحي، بمعنى أن الشيوخ قد يلاحظون ضعف مستند القول المشهور في المذهب، فيعتمدون قولاً ضعيفاً قوي مستنده، وهي مسألة لم يعرج عليها كثير ممن اهتموا بالعمل قديماً وحديثاً، وقد وجدت لها أمثلة من ذلك: مسألة

(1) السجلماسي في شرح نظم العمل المطلق (7/1) مخطوط.

اشتراط الخلطة لإيجاب اليمين على المدعى عليه، وهي مسألة تعتمد على زيادة غير ثابتة في حديث: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر إذا كانت بينهما خلطة»⁽¹⁾.

وقد رفض علماء الغرب الإسلامي العمل بإيجاب الخلطة، فأوجبوا اليمين بدونها.

قال البناي: (واعلم أن العمل جرى بثبوت اليمين ولو لم تثبت خلطة، قاله أبو الحسن وابن عرفة وغيرهما)⁽²⁾.

وقال الشيخ محمد المامي الموريتاني في مقدمة كتابه في عمل بلاد شنقيط الذي سماه «كتاب البادية»: وما أجاءني إلى جذع نخلة هذا العلم الغريب إلا مُحَاضُ ضرورات أهل البادية وعوائدهم، وهم قطر من المسلمين لهم ضرورات وعوائد، والضرورات والعوائد مما تُبنى عليه الأحكام.

وقال: إن اتباع نص الرواية في بعض النوازل من الجهل، وأنشد من قصيدته «الدلفينية» التي يردُّ بها على مخالفيه من علماء القطر:

وللنَّوَازِلِ أَحْوَالٌ وَأَزْمِنَةٌ تَنَوَّعَتْ مِثْلَ أَحْوَالِ الْأَزْمِينِ
فِيكَشِفُ الْعَمِّ تَنْزِيلُ الْخِلَافِ عَلَى حَالَيْنِ أَوْ زَمَنِي مَا هُوَ مَفْتُونُ

وبعض العلماء في شنقيط لم يوافقوا على بعض ما يجري به عمل الناس، وقد ألف سيدي عبد الله صاحب مراقي السعود كتابه «طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض العمل».

(1) البناي في حاشية على الزرقاني (137/7).

(2) نفس المصدر (137/7).

فمما سلف ندرك أنَّ العمل يجري لعرف، أو ضرورة، أو مصلحة، أو ترجيح، وللعمل شروط لإجرائه ذكرها الهلالي في «نور البصر» ونظمها النابغة الغلاوي الشنقيطي في نظم الطليحة حيث قال:

شُرُوطُ تَقْدِيمِ الَّذِي جَرَى الْعَمَلُ	بِهِ أُمُورٌ خَمْسَةٌ غَيْرُ هَمَلٍ
أَوَّلُهَا ثَبُوتُ إِجْرَاءِ الْعَمَلِ	بِذَلِكَ الْقَوْلِ بِنَصِّ مَا احْتَمَلَ
وَالثَّانِي وَالثَّلَاثُ يَلْزَمَانِ	مَعْرِفَةُ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ
وَهَلْ جَرَى تَعْمِيمًا أَوْ تَخْصِيصًا	بِبَلَدٍ أَوْ زَمَنٍ تَنْصِيصًا
وَقَدْ يَعْمُ عَمَلٌ بِأَمْكَانِهِ	وَقَدْ يَخْصُ وَكَذَا فِي الْأَزْمَنِ
رَابِعُهَا كَوْنُ الَّذِي أُجْرِيَ الْعَمَلُ	أَهْلًا لِلْاِقْتِدَاءِ قَوْلًا وَعَمَلًا
وَحَيْثُ لَمْ تَثْبُتْ لَهُ الْأَهْلِيَّةُ	تَقْلِيدُهُ يَمْنَعُ فِي النَّقْلِيَّةِ
خَامِسُهَا مَعْرِفَةُ الْأَسْبَابِ	فَإِنَّهَا مَعْيِنَةٌ فِي الْبَابِ
فَعِنْدَ جَهْلِ بَعْضِ هَذِي الْخَمْسِ	مَا الْعَمَلُ الْيَوْمَ كَمَا كَانَ

وقد نصَّ الشيخ ميارة في شرحه «للامية الزقاق» على ثلاثة شروط وهي:

- ◀ أن يكون العمل صدر من العلماء المقتدى بهم.
- ◀ وأن يثبت بشهادة العدول المثبتين في المسائل.
- ◀ وأن يكون جارياً على قوانين الشرع وإن كان شاذاً⁽¹⁾.

(1) السجلماسي، شرح العمل المطلق «مخطوط».

قلت: وما ذكره ميارة رحمه الله تعالى غير واضح، فكيف يعرف كونه موافقاً لقوانين الشرع وهو قول شاذ؛ إلا أن يكون أراد بالقوانين القواعد الشرعية الكلية وأصول الاستنباط، وقد استعملها ابن رشد الحفيد في ذلك حيث قال: ونحن نذكر من هذه المسائل ما اشتهر الخلاف فيه بين الفقهاء ليكون ما يحصل من ذلك في نفس الفقيه يعود كالقانون والدستور الذي يعمل عليه فيما لم يجد فيه نصاً عمّن تقدمه، أو فيما لم يقف على نص فيه لغيره⁽¹⁾.

وهناك استدراك آخر وهو أنهم نصوا جميعاً على أن المقلد الصرف لا يجوز له أن يحكم بالشاذ ولا بالقول الضعيف، بل إنه إذا عدل عن الراجح والمشهور نقض حكمه، وقد جرى العمل بهذا في حواضر الغرب الإسلامي.

قال صاحب عمل فاس سيدي عبد الرحمن الفاسي:

حُكْمُ قُضَاةِ الْوَقْتِ بِالشُّذُودِ يُنْقَضُ لَا يَتِمُّ بِالنُّفُودِ

وقال السجلماسي:

وَمُنْذُ دَهْرٍ وَزَمَانٍ انْقَضَى كَانَ بِأَفْرِيقِيَّةٍ وَالِي الْقَضَا
مُحَجَّراً عَلَيْهِ أَنْ لَا يَحْكُمَا إِلَّا بِمَا شُهِرَ عِنْدَ الْعُلَمَا
وَعَبْرُ مَا تَشْهَرُهُ مَنقُولُ هُوَ عَنِ الْحُكْمِ بِهِ مَعزُولُ

ونقل في «شرحه» ما نقل المازوني في «نوازل الجامع» من درره المكنونة، وهو ما نقله ابن الشاط من قول الإمام ابن عرفة: إنما يعتبر من أحكام قضاة العصر ما لا يخالف المشهور في المذهب، وقد تبعه على هذه المقالة تلميذه الشيخ الحافظ أبو القاسم البرزلي حيث قال: الذي جرى به العمل أن لا يحكم القاضي بغير مشهور مذهب مالك، وقد

(1) ابن رشد في بداية المجتهد مع الهداية (7/332).

وقع ذلك في زمان السيوري ففسخ حكم القاضي، ووقع في زمان الشيخ أبي القاسم الغبريني ففسخ حكم حاكم بشاذ من القول، إذا لم يكن القاضي من أهل العلم والاجتهاد؛ لأن كل من كان مقلداً لا يعرف وجوه الترجيح لا يجوز له أن يحكم بالشاذ، وهو معزول عنه ويفسخ حكمه، وإنما يحكم بغير المشهور من القضاة من ثبتت له وجوه الترجيح... إلى آخر كلام البرزلي⁽¹⁾.

وهذا الكلام يدل على أن الذي يجري العمل هم علماء الترجيح، ولعل ذلك يفسر قول النابغة في شروط إجراء العمل:

رَابِعُهَا كَوْنُ الَّذِي أُجْرِيَ الْعَمَلُ أَهْلًا لِلأَقْتِدَاءِ قَوْلًا وَعَمَلًا

ومع إنكار أبي بكر الطرطوشي للحجر على القاضي والمفتي، وتقيده بمذهب أو بقول خاص، معتبراً ذلك جهلاً من أهل قرطبة، وقال: لا يلزم واحداً ممن يعتزى إلى مذهب تقليد ذلك في الحكم والفتوى⁽²⁾.

ويجب التنبيه على أن العمل لا يجري إلا في مقابل قول، فإذا وجد قول واحد، فلا يُقال: جرى به العمل، وقد نبّه على ذلك شارح «العمل المطلق» في توجيه رد ابن عات في «الطرر» على ما في «المتيطة» من قولها: (وجرى به القضاء)، قال في الطرر وقوله: (وبالأول جرى خطأ)، قال السجلماسي وبيان وجه الخطأ والله أعلم: أنه لا يُقال في القول معمول به إلا في مقابلة قول أهمل ولم يؤخذ به.. فلا يُقال في القول الواحد جرى العمل به⁽³⁾.

(1) السجلماسي في شرح العمل المطلق (2/101-102).

(2) يراجع كلامه في نشر البنود (2/332)، ويراجع كتاب فقه النوازل للعلامة الشيخ بكر أبو زيد (1/24).

(3) السجلماسي في شرح العمل المطلق (2/102) مخطوط.

العمل لا بدّ له من قول يعتمد عليه، فهو ترجيح من الخلاف، وليس إنشاء لرأي جديد مستقل؛ لأن صاحبه ليس مجتهداً.

ولهذا طعنوا في بعض المسائل التي جرى بها العمل بأنها لا تستند إلى قول في المذهب، وقد ردّوها بذلك، فمن ذلك: مسألة عقلة المدعى فيه بمجرد الدعوى التي جرى بها عمل فاس، حيث قال سيدي عبد الرحمن الفاسي:

وَكُلُّ مُدَّعٍ لِلأَسْتِحْقَاقِ مُكِّنٌ مِنَ الأَثْبَاتِ بالإِطْلَاقِ
مِنْ غَيْرِ أَنْ يَشْهَدَ ذَلِكَ أَحَدٌ لَهُ فَشَرَطُ ذَاكَ لَيْسَ يُعْتَمَدُ

وقد ردّ هذا العمل أبو علي سيدي الحسن بن رّحّال قائلاً: إن هذا العمل لا مستند له، ولا يوجد قول في المذهب يوافقه قال: والعمل إنما يجري بقول وإن كان ضعيفاً. وقالوا: إن مجرد الدعوى لا يعقل به مال أحد حتى ينضم إليه سبب؛ شاهد عدل أو مرجو تزكية؛ ولطخ شهود غير عدول⁽¹⁾.

وقد أشار السجلماسي إليه في نظم «العمل المطلق» حيث قال:

وَمَنْ أَقَامَ شَاهِدًا أَوْ أَكْثَرَ غَيْرَ عُدُولٍ أَنْ ذَا العَبْدَ البِرَّ
مُلْكٌ لَهُ مُكِّنَ مِمَّا يَطْلُبُ مِنْ وَضَعِ قِيمَةٍ لَهُ وَيَذْهَبُ
بِهِ لِيَبْتِئَهُ واللُّطْخُ فِي ذَا العَهْدِ عِنْدَ أَهْلِ فَاسٍ مُتَّفِي⁽²⁾

(1) الكلام لابن فرجون في التبصرة (1/179) والنقل بالمعنى.

(2) السجلماسي في شرح العمل المطلق (1/270) مخطوط.

وقد يجري العمل بقولين، فيضطر للترجيح كمسألة من مكثت عاما في بيت الزوجية ويتصادقان على نفي المسيس فلها: قيل: الصداق كاملاً، وقيل: لا، بل نصفه، وبهما قد عملا، والأول الأشهر.

﴿ هل يعمل بالقول الضعيف الذي لم يصحبه عمل؟ ﴾

أكثر العلماء يقول: إنه لا يجوز به العمل.

وحكى في «نشر البنود» الاتفاق على ذلك من أهل المذهب وغيرهم خلافاً للقاضي - لعله الباقلاني فعند الإطلاق عند الأصوليين فهو الباقلاني مع أنه في «مراقي السعود» قد يطلقه على القاضي عبد الوهاب البغدادي - إلا إذا كان العامل به مجتهداً مقيداً ورجح عنده الضعيف فيعمل به ويفتي ويحكم⁽¹⁾.

وقد ذكر ذلك الهلالي في «نور البصر»، ونظمه النابغة في «الطليحة» في آداب الفتوى حيث قال:

وَلَمْ يَجْزُ تَسَاهُلٌ فِي الْفَتَاوَى بَلْ تُمْنَعُ الْفَتَاوَى بِغَيْرِ الْأَقْوَى
وَكُلُّ مَنْ يَكْفِيهِ أَنْ يُوَافِقَا قَوْلًا ضَعِيفًا لَمْ يَجِدْ مُوَافِقَا
وَكُلُّ عَالِمٍ بِذَلِكَ عَرِفَا عَنِ الْفَتَاوَى وَالْقَضَاءِ صُرِفَا

إلا أن البناني والدسوقي ذكرا أن منع الفتوى بالضعيف إنما هو من باب سد الذرائع، فتجوز الفتوى به عند الضرورة، ويجوز أن يفتي صديقه بالضعيف؛ لأنه يتحقق ضرورته⁽²⁾.

(1) سيدي عبد الله في نشر البنود (2/ 275).

(2) الدسوقي في حاشية على الدردير (4/ 130).

وهو مخالف لما ذكره الدسوقي نفسه عند قول خليل: (مبيناً لما به الفتوى)، ثم إنَّ كلام الشارح نفسه يقتضي أنَّ الفتوى إنما تكون بالقول المشهور أو الراجح من المذاهب، وأما القول الشاذ والمرجوح أي الضعيف فلا يفتى بهما، وهو كذلك فلا يجوز الإفتاء بواحد منهما ولا الحكم به، ولا يجوز العمل به في خاصة النفس، بل يقدم العمل بقول الغير عليه؛ لأن قول الغير قوي في مذهبه، كذا قال الأشياخ.

أما سيدي عبد الله في «مراقي السعود» فضبط مسألة الفتوى بالضعيف بقوله:

وَذِكْرُ مَا ضَعَّفَ لَيْسَ لِلْعَمَلِ	إِذْ ذَاكَ عَنُ وَفَاقِهِمْ قَدِ انْحَظَلْ
بَلْ لِلتَّرْقِي فِي مَدَارِجِ السَّنَا	وَيَحْفَظُ الْمُدْرَكَ مَنْ لَهُ اعْتِنَا
أَوْ لِمُرَاعَاةِ الْخِلَافِ الْمَشْتَهَرِ	أَوْ الْمُرَاعَاةِ لِكُلِّ مَا سَطِرْ
وَكَوْنِهِ يُلْجَى إِلَيْهِ الضَّرُّرُ	إِنْ كَانَ لَمْ يَشْتَدَّ فِيهِ الْخَوَرُ
وَبَيَّتَ الْعَزُؤُ وَقَدْ تَحَقَّقَا	ضُرًّا مِنْ الضَّرِّ بِهِ تَعَلَّقَا

فالشروط ثلاثة:

- ◀ أن لا يكون القول المعمول به ضعيفاً جداً.
- ◀ وأن تثبت نسبته إلى قائل يُقتدى به علماً وورعاً.
- ◀ وأن تكون الضرورة محققة.

قال في الشرح: ولذلك سدوا الذريعة فقالوا: تُمنع الفتوى بغير المشهور؛ خوفاً أن لا تكون الضرورة محققة، لا لأجل أنه لا يعمل بالضعيف إذا تحققت الضرورة يوماً ما. وهو كلام البناني الذي نقله عن المسناوي⁽¹⁾.

(1) البناني في حاشية على الزرقاني (5/124).

وذكر الخطّاب عن ابن عمر جواز العمل بالشاذ في خاصة النفس، وأنه يقدّم على العمل بمذهب الغير؛ لأنه قول في المذهب. والأول هو اختيار المصريين، والثاني اختيار المغاربة كما قرره شيخنا.

وقد اختلفت عبارات الشافعية فيما يتعلق بالقول الضعيف الذي يقابل الراجح، فقد قال الشبراملسي في حاشيته على «نهاية المحتاج»: وهو موافق في ذلك لقولهم: العمل بالراجح واجب فيما اشتهر من أنه يجوز العمل لنفسه بالأوجه الضعيفة كمقابل للأصح غير صحيح.

وعلق عليه الرشيد بقوله: ففي فتاوى العلامة ابن حجر رحمه الله ونفعنا به ما ملخصه - بعد كلام أسلفه - ثم مقتضى قول «الروضة»: وإذا اختلف متبحران في مذهب لاختلفا فهما في قياس أصل إمامهما، ومن هذا تتولد وجوه الأصحاب، فنقول بأيهما يأخذ العامل؟ فيه ما في اختلاف المجتهدين: أي فيكون الأصح التخيير أنه يجوز تقليد الوجه الضعيف في العمل، يؤيده إفتاء البلقيني بجواز تقليد ابن سريج في الدور، وأن ذلك ينفع عند الله تعالى، ويؤيده أيضاً قول السبكي في فتاويه: يجوز تقليد الوجه الضعيف في نفس الأمر بالنسبة للعمل في حق نفسه لا الفتوى والحكم، فقد نقل ابن الصلاح الإجماع على أنه يجوز⁽¹⁾.

وقد مرّ عن الأحناف قول بعضهم: لا حيلة إلا العمل بالرواية الضعيفة، ومنازعتهم في ذلك بقولهم: إن العمل بالقول الصحيح هو الواجب، لكن تقدم عنهم ترك قول الإمام إذا كانت فتوى الشيوخ على خلافه.

(1) شمس الدين محمد - الشافعي الصغير - في نهاية المحتاج (1/47).

ومثاله: إذا شرط على المزارع أو ربها الحصاد أو الدياس فسدت المزارعة من أيهما كان البذر في ظاهر الرواية، وفي النوازل جاز على قول الإمام الثاني رحمه الله تعالى، وعلى قول الثاني استقر الفتوى بين أئمة من خوارزم.. إلى قوله: وجوزّه مشايخ بلخ⁽¹⁾.

ومحل الشاهد: أن عبارة استقرار الفتوى بين أئمة من خوارزم إنما هو نوع من إجراء العمل.

وبهذا نختم الكلام على المفتى به في مذهب مالك رحمه الله تعالى، وقد تضمن مقارنات مفيدة ومطارحات سديدة، ختمت كما سبق في المذهب الحنفي بجواز العمل بالضعيف لعروض مصلحة مُجَلَّب، أو مفسدة تُدرأ، رفقا بالعباد، وتيسيراً على الناس، وشفقة على أهل الملة.

وذلك ما نتبناه في فقه الأقليات مع الالتزام بالضوابط المالكية الثلاثة المشار إليها آنفاً.

والله تعالى ولي التوفيق.

(1) فتاوى قاضيخان (6/92) بحاشية الفتاوى الهندية.

□ المفتى به عند الشافعية:

قال الخطيب البغدادي في كتابه «الفييه والمتفقه»: (قال يونس بن عبد الأعلى الصدي: قال محمد بن إدريس الشافعي: الأصل قرآن أو سنة، فإن لم يكن فقياس عليهما).

وإذا اتصل الحديث عن رسول الله ﷺ وصح الإسناد به فهو سنة، والإجماع أكثر من الخبر المنفرد، والحديث على ظاهره، وإذا احتمل المعاني فما أشبه منها أو لاها به، وإذا تكافأت الأحاديث فأصحها إسناداً أو لاها، وليس المنقطع بشيء ما عدا منقطع ابن المسيب.

وقال: سمعت الشافعي يقول: لا يقاس أصل على أصل، ولا يقاس على خاص، ولا يقال لأصل: لم؟ وكيف؟

زاد أبي في حديثه عن يونس عن الشافعي: إنما يقال للفرع: لم، فإذا صح قياسه على الأصل صح وقامت به الحجة⁽¹⁾.

وفصل الشافعي أدلته في كتاب «الأم» فجعلها خمسة:

إذ يعتبر الشافعي العلم خمسة أنواع، مرتبة على خمس مراتب، كل مرتبة مقدمة على ما بعدها.

< المرتبة الأولى: الكتاب، والسنة إذا ثبتت، ويضع السنة مع الكتاب في مرتبة واحدة؛ لأنها في كثير من الأحوال مبيّنة له، مفصلة لمجمله، فيضعها معه إذا صحت، وإن كانت أخبار آحاد في السنة ليست في مرتبة القرآن من حيث تواتر القرآن وعدم تواترها، وأن القرآن لا تعارضه السنة ويكتفى به، إن لم يحتج لبيانها.

(1) الخطيب في الفييه والمتفقه (1/220).

◀ **المرتبة الثانية:** الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والمراد بالإجماع: إجماع الفقهاء الذين أتوا علم الخاصة، ولم يقتصر وا على علم العامة، فإجماعهم حجة على من بعدهم في المسألة التي اجتمعوا عليها.

◀ **المرتبة الثالثة:** قول بعض أصحاب النبي ﷺ رأياً من غير أن يعرف أن أحداً خالفه، فرأي الصحابة لنا خير من رأينا لأنفسنا.

◀ **المرتبة الرابعة:** اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في المسألة، فيأخذ من قول بعضهم ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنة، أو يرجحه قياساً، ولا يتجاوز أقوالهم إلى غيرهم.

◀ **المرتبة الخامسة:** القياس على أمر عرف حكمه بواحد من المراتب السابقة: الكتاب والسنة والإجماع على ترتيبها، فيقاس على الأمر المنصوص على حكمه في الكتاب، أو السنة، أو عرف حكمه بالإجماع، أو تبع فيه قول بعض الصحابة من غير المخالف، أو قوله مع اختلاف غيره.

وفي الحق أن هذا من الشافعي نظر صادق، فإن السنة مبيّنة للكتاب.

وقد نص على ذلك الشافعي في «الأم» فقال: (للعلم طبقات شتى: الأولى: الكتاب والسنة إذا ثبتت، ثم الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والثالثة: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ قولاً ولا نعلم له مخالفاً منهم، والرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك، والخامسة: القياس على بعض الطبقات، ولا يصار إلى غير الكتاب والسنة وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى).

هذه هي طبقات العلم عند الشافعي⁽¹⁾.

(1) محمد أبو زهرة في الإمام الشافعي (ص 166).

بعدما مضى من الأدلة التي لا خلاف فيها بين الأئمة؛ من كتاب، وسنة، وإجماع، وقياس علة خاصة، فإن الشافعي رحمه الله تعالى علم عنه تمسكه الشديد بالأثر فخير الواحد حجة عنده، ورأي الصحابي إذا لم يكن إجماعاً ليس حجة عنده، كما قرره في مذهبه الجديد، وقد كان يقول بحجتيه في القديم، والإجماع السكوتي ليس حجة عنده، قائلًا: لا ينسب لساكت قول.

واضطرب النقل عنه في حجية قول الصحابي حيث يقول عنه إمام الحرمين: وكان الشافعي يرى الاحتجاج بقول الصحابي قديماً، ثم نقل عنه أنه رجع عن ذلك، والظن أنه رجع عن الاحتجاج بقولهم فيما يوافق القياس، إذ لم يختلف قوله جديداً وقديماً في تغليظ الدية بالحرمة والأشهر الحرم، ولا مستند فيه إلا قول الصحابة⁽¹⁾.

وقد حرر ابن القيم مذهب الشافعي في هذه المسألة من أقواله في الجديد التي تظهر أنه يحتج بقول الصحابي، على عكس ما ذكره جل أتباع المذهب من رجوعه في الجديد عن القول بحجتيه.

كذلك اضطرب النقل في الاحتجاج بالمصالح المرسلة، فقد نسب إليه أنه لا يميز التمسك بها، وقيل: إنه كان يميز ذلك في القديم.

وحصل إمام الحرمين مذهب الشافعي في أنه يعتمد المصالح المرسلة بشرط ملائمتها للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول⁽²⁾.

وقد انتفى الشافعي من القول بالذرائع؛ حيث يقول في «الأم»: لا أتهم أحداً. وكذلك الاستحسان حيث يقول: (من استحسن فقد شرع)⁽³⁾.

(1) إمام الحرمين في البرهان (2/1362).

(2) يراجع الزركشي في البحر المحيط (4/377) وما بعدها.

(3) الشافعي في الرسالة (ص503).

وقد قال رحمه الله تعالى: (إذا صح الحديث فهو مذهبي)⁽¹⁾.

وهو يقول باستصحاب الإباحة الأصلية؛ حيث لا دليل على التحريم.

ويحكم الذوق العربي في حل الإحياء وحرمتها: وما لا نص فيه من الكتاب والسنة: إن استطابه أهل يسار وطباع سليمة من العرب في حال رفاهية حل، وإن استخبثوه فلا يحل⁽²⁾.

وقد نقل مذهبه أربعة وهم: أبو علي الحسن بن الصلاح الزعفراني، وأبو ثور، وأحمد ابن حنبل، والكرائسي.

ورواة الأقوال الجديدة ستة: المزني، والربيع بن سليمان الجيزي، والربيع بن سليمان المرادي، والبويطي، وحرملة، ويونس بن عبد الأعلى.

زاد «المنهاج» في عده لرواة الجديد: عبد الله بن الزبير المكي، ومحمد بن عبد الحكم، وأبوه⁽³⁾.

أما أتباع المذهب فيأخذون بالراجح من الأقوال وهو ما نص على رجحانه، وإلا فما علم تأخره، وإلا فما فرع عليه وحده، وإلا فما قال عن مقابله مدخول أو يلزمه فساد، وإلا فما أفرده في محل أو جواب، وإلا فما وافق مذهب مجتهد لتقويه به، فإن خلا عن ذلك كله فهو لتكافؤ نظريه.

والمشهور عندهم يشعر بغرابة مقابله، ويستعملون الصحيح والأصح في الوجهين أو الأوجه لأصحاب الشافعي يستخرجونها من كلامه.

(1) شمس الدين محمد - الشافعي الصغير - في نهاية المحتاج (50/1).

(2) النووي في المنهاج (8/155).

(3) ابن خلكان في وفيات الأعيان (50/1).

أما استعمال المذهب فمن الطريقتين والطرق وهى اختلاف الأصحاب في حكاية المذهب.

وإنما يعتبر المتأخر مذهب الشافعي إذا أفتى به، أما إذا ذكره في مقام الاستنباط والتراجيح ولم يصرح بالرجوع عن الأول فلا⁽¹⁾.

ومع ذلك فقد قالوا في الضعيف: إنه يجوز الإفتاء به كما قدمنا.

قال الإمام النووي: (كل مسألة فيها قولان للشافعي رحمه الله، قديم وجديد؛ فالجديد هو الصحيح وعليه العمل؛ لأن القديم مرجوع عنه، واستثنى جماعة من أصحابنا نحو عشرين مسألة أو أكثر، وقالوا: يفتى فيها بالقديم، وقد يختلفون في كثير منها، قال إمام الحرمين في «النهاية» في باب المياه، وفي باب الأذان: قال الأئمة: كل قولين قديم وجديد؛ فالجديد أصح إلا في ثلاث مسائل:

< مسألة التثويب في أذان الصبح؛ القديم: استحباب.

< ومسألة التباعد عن النجاسة في الماء الكثير، القديم: أنه لا يشترط، ولم يذكر الثالثة هنا.

وذكر في «مختصر النهاية» أن الثالثة تأتي في زكاة التجارة.

وذكر في «النهاية» عند ذكره قراءة السورة في الركعتين الأخيرتين أن القديم: أنه لا يستحب، قال: وعليه العمل.

وذكر بعض المتأخرين من أصحابنا: أن المسائل التي يفتى بها على القديم أربع عشرة، فذكر الثلاث المذكورات.

(1) نهاية المحتاج (3/480).

- ◀ ومسألة الاستنجاء بالحجر فيما جاوز المخرج: والقديم: جوازه.
- ◀ ومسألة لمس المحارم، والقديم: لا ينقض.
- ◀ ومسألة الماء الجاري، القديم: لا ينجس إلا بالتغير.
- ◀ ومسألة تعجيل العشاء، القديم: أنه أفضل.
- ◀ ومسألة وقت المغرب، والقديم: امتداده إلى غروب الشفق.
- ◀ ومسألة وقت المنفرد إذا نوى الاقتداء في أثناء الصلاة، القديم: جوازه.
- ◀ ومسألة أكل جلد الميتة المدبوغ، القديم: تحريمه.
- ◀ ومسألة وطء المحرم بملك اليمين، القديم: أنه يوجب الحد.
- ◀ ومسألة تقليص أظفار الميت، القديم: كراهته.
- ◀ ومسألة شرط التحلل من الإحرام بمرض ونحوه، القديم جوازه.
- ◀ ومسألة اعتبار النصاب في الزكاة، القديم: لا يعتبر.

وهذه المسائل التي ذكرها هذا القائل ليست متفقاً عليها، بل خالف جماعات من الأصحاب في بعضها أو أكثرها، ورجحوا الجديد.

ونقلوا جماعات في كثير منها قولاً آخر في الجديد يوافق القديم، فيكون العمل على هذا الجديد لا القديم.

وأما حصره المسائل التي يفتى فيها على القديم في هذه، فضعيف أيضاً، فإن لنا مسائل آخر صحح الأصحاب أو أكثرهم أو كثير منهم فيها القديم⁽¹⁾.

(1) النووي في المجموع (1/66).

فيكون اختيارهم للقديم كاختيارهم لمذهب غير الشافعي، إذا أداهم إليه اجتهادهم، إذ القديم لم يبق مذهباً له لرجوعه عنه لما سبق، وبالأولى لكون القديم قد كان قولاً منصوصاً، ويلتحق بذلك ما إذا اختار أحدهم القول المخرج على القول المنصوص، أو اختار من القولين اللذين رجح الشافعي أحدهما على غير ما رجحه، بل أولى من القول القديم، ثم حكم من لم يكن أهلاً للتخريج من المتبعين لمذهب الشافعي مثلاً أن لا يتبع شيئاً من اختياراتهم هذه المذكورة؛ لأنهم مقلدون للشافعي دون من خالفه.

وعلى هذا الأساس تقسم الاختلافات في مذهب الشافعي ثلاثة أقسام: أقوال، وأوجه، وطرق.

ولتبيين بعض مراده من هذه الأقسام:

فالأقوال: هي الأقوال المنسوبة للشافعي، فما للشافعي من آراء مختلفة في المسائل هو الذي يسمى أقوالاً.

والأوجه: هي الآراء التي يستنبطها الفقهاء الشافعية، ويخرجونها على أصوله، أو يبنونها على قواعده.

وأما الطرق فهي اختلاف رواه المذهب الشافعي في حكاية المذهب⁽¹⁾.

قال أحمد بن حنبل: (ما زلنا نلعن أهل الرأي ويلعنونا، حتى جاء الشافعي فمزج بيننا).

يريد أنه تمسك بصحيح الآثار واستعملها، ثم أراهم أن من الرأي ما يحتاج إليه، وتبنى أحكام الشرع عليه، وأنه قياس على أصولها ومنتزع منها، وأراهم كيفية انتزاعها،

(1) محمد أبو زهرة في الإمام الشافعي.

والتعلق بعلمها وتبنيها، فعلم أصحاب الحديث أن صحيح الرأي فرع الأصل، وعلم أصحاب الرأي أنه لا فرع إلا بعد الأصل، وأنه لا غنى عن تقديم السنن وصحيح الآثار أولاً⁽¹⁾.

وللشافعية طبقات مرتبة طبقاً لدرجتهم في الفتوى:

◀ الطبقة الأولى: هم المجتهدون المنتسبون.

◀ الثانية: هم مجتهدو التخريج.

◀ الثالثة: المقلدون الذين لم يعد لهم اجتهاد في المذهب؛ حيث اقتصر واه على دراسة أقوال المتقدمين وترتيبها والاستدلال بها.

والإفتاء يكون بأقوال الشافعي، فهي مقدمة حيث لا تختلف الرواية عنه.

ثم بالأوجه وهي ما ينسب إلى المجتهدين فيه من آراء مخرجة على أصول الشافعي.

ثم بالطرق وهي ما اختلفت فيه الرواية عن الشافعي أو عن المجتهدين.

فإذا اختلفت الآراء يرجع إلى ترجيح المجتهدين السابقين، وهو ما صححه الأكثر، ثم الأعلم، ثم الأورع.

ويلجأ لصفات الناقلين للأوجه أو القائلين، فما رواه البويطي والربيع المرادي والمزني عن الشافعي مقدم على ما رواه غيرهم.

وحكى القاضي حسين فيما إذا كان للشافعي قولان؛ أحدهما: يوافق أبا حنيفة وجهين لأصحابنا: أحدهما: أن القول المخالف أولى، وهذا قول الشيخ أبي حامد

(1) القاضي عياض في ترتيب المدارك وتقريب المسالك (1/91).

الاسفرايني، فإن الشافعي إنما خالفه لاطلاعه على موجب المخالفة، والثاني: القول الموافق أولى، وهو قول القفال وهو الأصح.

والمسئلة المفروضة فيما إذا لم يجد مرجحاً مما سبق، وأما إذا رأينا المصنفين المتأخرين مختلفين، فجزم أحدهما بخلاف ما جزم به الآخر، فهما كالوجهين المتقدمين، على ما ذكرناه من الرجوع إلى البحث على ما سبق، ويرجح أيضاً بالكثرة كما في الوجهين، ويحتاج حينئذ إلى بيان مراتب الأصحاب ومعرفة طبقاتهم وأحوالهم وجلالتهم....

واعلم أن نقل أصحابنا العراقيين لنصوص الشافعي وقواعد مذهبه ووجوه متقدمي أصحابنا أتقن وأثبت من نقل الخراسانيين غالباً، والخراسانيون أحسن تصرفاً وبحثاً وتفريعاً وترتيباً غالباً.

ومما ينبغي أن يُرجح به أحد القولين: - وقد أشار الأصحاب إلى الترجيح به. أن يكون الشافعي ذكره في بابه ومظنته، وذكر الآخر في غير بابه بأن جرى بحث وكلام جر إلى ذكره، فالذي ذكره في بابه أقوى؛ لأنه أتى به مقصوداً، وقرره في موضعه بعد فكر طويل، بخلاف ما ذكره في غير بابه استطراداً فلا يعتنى به اعتناؤه بالأول، وقد صرح أصحابنا بمثل هذا الترجيح في مواضع لا تنحصر⁽¹⁾.

ونكتفي بهذا القدر فيما يخص مذهب الشافعي رحمه الله تعالى، وقد ذكرنا بعض المسائل المنسوبة إلى مذهبه في ثنايا كلامنا عن مذهب شيخه مالك، وبخاصة فيما يتعلق بالعمل بالقول الضعيف للضرورة، وقد ذكرنا هناك مغزى ذلك.

والله تعالى أعلم.

(1) النووي في المجموع (1/69).

□ المفتي به عند الحنابلة:

المذهب الحنبلي هو كسابقيه في الأدلة الكبرى: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس. ولا يقدم على الحديث شيئاً، ولو كان ضعيفاً، فالضعيف عنده خير من رأي الرجال، كما أنه يقول بالاستحسان؛ بمعنى العدول بالمسألة عن نظائرها، لدليل أقوى.

فقد قال في الأرض الخراجية: لا يجوز بيعها، لكن يجوز شراؤها.

وقال في المتيمم يتيمم لكل صلاة والقياس أن يكون كالوضوء.

ولا يقول بالمصالح المرسلة، على حد ما يقوله ابن قدامة في «الروضة».

لكن الطوفي تردد في ذلك قائلاً: (وإنما قلتُ: بعض أصحابنا، ولم أقل: قال أصحابنا، لأنني رأيت من وقفْتُ على كلامه منهم حتى الشيخ أبا محمد في كتبه إذا استغرقوا في توجيه الأحكام، يتمسكون بمناسبات مصلحة، يكاد الشخص يجزم بأنها ليست مرادة للشارع، والتمسك بها يُشبه التمسك بحبال القمر، فلم أقدم على الجزم على جميعهم بعدم القول بهذه المصلحة)⁽¹⁾.

وقال ابن دقيق العيد: إن الإمام أحمد يقول بالمصالح المرسلة، كما في «إرشاد الفحول»⁽²⁾.

ويقول بسد الذرائع بقوة، فيحرم العينة والبيوع التي يتوصل بها إلى الحرام، فلا يصح بيع العنب لمن يعصره خمرًا، ولا يصح بيع الدار لمن يستعملها استعمالاً غير شرعي.

(1) الطوفي في شرح مختصر الروضة (3/ 210).

(2) إرشاد الفحول (2/ 353).

وقال أحمد عن نفسه: وأنا أنظر في الحديث، فإذا رأيت ما هو أقوى وأحسن أخذت به وتركت الأول⁽¹⁾.

ويحتج بقول الصحابي.

وقد دون أتباع المذهب منهجهم الخاص في تصحيح المذهب، على الأسس التالية التي اعتمدها المرادوي في كتابه «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف» حيث قال: إذا كان المذهب ظاهراً ومشهوراً، بحيث اختاره جمهور الأصحاب واعتمدوا نقله والانتصار له، حتى قلَّ ذكر الرواية الثانية فهذا لا إشكال في أنه المذهب، وإن وجد من الأصحاب من يدعي أن المذهب غيره.

بإذا كانت الروايتان بمستوى واحد أو متقارب في الظهور، بحيث وقع الخلاف في ترجيح إحداها على الأخرى بين الأصحاب، وتقاربت الأدلة في القوة، فإن معرفة المذهب الصحيح في هذه الحالة تكون على مراتب.

المرتبة الأولى: أن يتفق محققو المذهب ومؤصلو قواعده جميعهم على رواية واحدة، فتكون حينئذ هي المعتمدة والصحيحة في المذهب، وهؤلاء المحققون هم:

1. موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (541-620هـ).
2. مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن تيمية (590-653هـ).
3. شمس الدين أبو محمد عبد الرحمن بن أبي عمر المقدسي (597-682هـ).
4. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح بن محمد المقدسي (708-763هـ).
5. زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السلامي (736-795هـ).

(1) بكر أبو زيد في المدخل (ص 47).

6. سراج الدين أبو عبد الله الحسين بن يوسف بن السري الدجيلي (؟-732هـ).
7. نجم الدين أبو عبد الله أحمد بن حمدان بن شبيب الحرّاني (630-695هـ).
8. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد القوي بن بدران المقدسي المعروف بالناظم (630-699هـ).
9. وجيه الدين أبو المعالي أسعد أو محمد بن المنجّي بن بركات التنوخي (519-606هـ).
10. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم ابن تيمية (661-728هـ).
11. أبو الحسن علي بن أحمد بن عمار المعروف بابن عبدوس (510-559هـ).

المرتبة الثانية: إذا اختلف المحققون المتقدم ذكرهم فيما بينهم على الرواية الصحيحة.

فالمذهب حينئذ هو: الرواية التي يقدمها ابن مفلح المقدسي في كتابه الفروع.

المرتبة الثالثة: إذا لم يقدم ابن مفلح إحدى الروايتين في الفروع، فأطلق الخلاف، أو كانت المسألة من غير المعظم الذي قدّمه، فالمذهب هو: ما اتفق عليه الشيخان، موفق الدين ابن قدامة، ومجد الدين ابن قدامة، أو وافق أحدهما الآخر في اختياره.

المرتبة الرابعة: إذا اختلف الشيخان فيما بينهم في الترجيح، فالمذهب مع من وافقه ابن رجب في كتابه «القواعد الفقهية»، أو شيخ الإسلام ابن تيمية، فإن لم يوافقهم أحد فالمذهب ما عليه الموقّق في كتاب «الكافي» أو غيره من كتبه ثم ما عليه المجد.

المرتبة الخامسة: إذا لم يكن للشيخين جميعاً، ولا لأحدهما منفرداً تصحيح في المسألة، فعلى الترتيب التالي:

1. ما قاله ابن رجب.
2. ما قاله الدجيلي في «الوجيز».
3. ما قاله ابن حمدان في «الرعاية الكبرى» و«الصغرى» جميعاً، فإن اختلفتا فما في «الرعاية الكبرى».
4. ما قاله ابن عبد القوي.
5. ما قاله ابن منجى في كتابه «الخلاصة».
6. ثم «تذكرة» ابن عبدوس.

وهذه المراحل التي يمر بها التصحيح إنما هي في الغالب وعلى سبيل الاحتمال، وليست مطردة اطراداً تاماً، بسبب تفاوت ما يعضد التصحيح من النصوص والأدلة والعلل والمآخذ، ثم من يكون القول موافقاً له من الأصحاب، فقد يكون المذهب في مسألة ما قاله من هو أقل رتبة من غيره، وقد يكون المذهب في أخرى قول من هو أعلى منه، وما ذاك إلا بسبب ما يحتف بالرواية من مرجحات.

وهذه كلمة ابن القيم الجامعة في بيان أصول مذهب أحمد، قال رحمه الله تعالى:

(وكان بمدينة السلام من المفتين خلق كثير، ولما بناها المنصور أقدم إليها من الأئمة والفقهاء والمحدثين بشراً كثيراً، فكان من أعيان المفتين بها أبو عبيد القاسم بن سلام، وكان جبلاً نفخ فيه الروح علماً وجملاً ونبلاً وأدباً.

وكان منهم: أبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبي صاحب الشافعي، وكان قد جالس الشافعي وأخذ عنه، وكان أحمد يُعظّمه ويقول: هو في مسلاخ الثوري.

وكان بها إمام أهل السنة على الإطلاق: أحمد بن حنبل الذي ملأ الأرض علماً وحديثاً وسنة، حتى إن أئمة الحديث والسنة بعده هم أتباعه إلى يوم القيامة.

وكان رضي الله عنه شديد الكراهية لتصنيف الكتب، وكان يجب تجريد الحديث، ويكره أن يكتب كلامه، ويشتدُّ عليه جداً، فعلم الله حُسن نيته وقصده، فكتب من كلامه وفتواه أكثر من ثلاثين سفرًا، ومنَّ الله سبحانه علينا بأكثرها فلم يُفتنا منها إلا القليل، وجمع الحلالُ نصوصه في «الجامع الكبير» فبلغ نحو عشرين سفرًا أو أكثر، ورويت فتاويه ومسائله، وحُدِّثَ بها قرنًا بعد قرن، فصارت إمامًا وقدوة لأهل السنة على اختلاف طبقاتهم، حتى إن المخالفين لمذهبه بالاجتهاد والمقلِّدين لغيره يُعظِّمون نصوصه وفتاواه، ويعرفون لها حقها وقرنها من النصوص وفتاوى الصحابة، ومن تأمَّل فتاواه وفتاوى الصحابة رأى مُطابقة كل منهما على الأخرى، ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكاة واحدة، حتى إن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عنه في المسألة روايتان، وكان تحريره لفتاوى الصحابة كتحريري أصحابه لفتاويه ونصوصه، بل أعظم، حتى إنه يُقدِّم فتاواهم على الحديث المرسل.

قال إسحاق بن إبراهيم بن هانئ في «مسائله»: قلت لأبي عبد الله: حديث عن رسول الله ﷺ مُرسل برجال ثبت أحب إليك، أو حديث عن الصحابة والتابعين متصل برجال ثبت؟

قال أبو عبد الله رحمه الله: عن الصحابة أعجب إليّ.

وكانت فتاويه مبنية على خمسة أصول:

﴿ الأصل الأول:﴾

النصوص: فإذا وجد النص أفتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه، ولا من خالفه كائناً من كان، ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر في المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس، ولا خلافه في التيمم للجُنُب لحديث عمار بن ياسر، ولا خلافه في استدامة المحرم الطيب الذي تطيب به قبل إحرامه لصحة حديث عائشة في ذلك، ولا خلافه في منع المفرد والقارن من الفسخ إلى التمتع لصحة أحاديث الفسخ، وكذلك لم يلتفت إلى قول عليّ وعثمان وطلحة وأبي أيوب وأبي بن كعب في ترك الغسل من الإكسال لصحة حديث عائشة أنها فعلته هي ورسول الله ﷺ فاغتسلا، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس وإحدى الروایتين عن عليّ: أنَّ عدَّة المتوفى عنها الحامل أقصى الأجلين لصحة حديث سبيعة الأسلمية، ولم يلتفت إلى قول مُعاذ ومعاوية في توريث المسلم عن الكافر لصحة الحديث المانع من التوريث بينهما، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس في الصَّرف لصحة الحديث بخلافه، ولا إلى قوله بإباحة لحوم الحُمُر كذلك.

وهذا كثير جداً، ولم يكن يُقدَّم على الحديث الصحيح عملاً، ولا رأياً، ولا قياساً، ولا قولاً صاحب، ولا عدم علمه بالمخالف الذي يسميه كثير من الناس إجماعاً، ويقدمونه على الحديث الصحيح، وقد كذَّب أحمد من ادَّعى هذا الإجماع، ولم يُسَخِّق تقديمه على الحديث الثابت، وكذلك الشافعي أيضاً نصَّ في رسالته الجديدة على أن ما لا يُعلم فيه بخلاف لا يقال له إجماعٌ، ولفظه: «ما لا يعلم فيه خلاف ليس إجماعاً».

وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سمعت أبي يقول: ما يدَّعي فيه الرجل الإجماع فهو كذب، من ادَّع الإجماع فهو كاذب، لعلَّ الناس اختلفوا، ما يُدرية، ولم ينته إليه؟ فليقل: لا نعلم النَّاس اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسي والأصمِّ، ولكنه يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، أو لم يبلغني ذلك، هذا لفظه.

ونصوص رسول الله ﷺ أجلُّ عند الإمام وسائر أئمة الحديث من أن يُقدِّموا عليها توهُم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف، ولو ساغ لتعطلت النصوص، وساغ لكل من لم يعلم مخالفاً في حكم مسألة أن يُقدِّم جهله بالمخالف على النصوص، فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع، لا ما يظنه بعض الناس أنه استبعاد لوجوده.

﴿ الأصل الثاني من أصول فتاوى الإمام أحمد:

ما أفتى به الصحابة: فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى لا يُعرف له مخالف منهم فيها لم يعدُّها إلى غيرها، ولم يقل: إن ذلك إجماع، بل من ورعه في العبارة يقول: لا أعلم شيئاً يدفعه، أو نحو هذا، كما قال في رواية أبي طالب: لا أعلم شيئاً يدفع قول ابن عباس، وابن عمر، وأحد عشر من التابعين عطاء ومجاهد، وأهل المدينة على تَسْرِي العبد، وهكذا قال أنس بن مالك: لا أعلم أحداً ردَّ شهادة العبد، حكاها عنه الإمام أحمد، وإذا وجد الإمام هذا النوع عن الصحابة لم يقدم عليه عملاً ولا رأياً ولا قياساً.

﴿ الأصل الثالث من أصوله:

إذا اختلفت الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها ولم يجزم بقول. قال إسحاق بن إبراهيم بن هانئ في «مسائله»: قيل لأبي عبد الله: يكون الرجل في قومه، فيسأل عن الشيء فيه اختلافٌ.

قال يُفتي بما وافق الكتاب والسنة، وما لم يوافق الكتاب والسنة أمسك عنه. قيل له: أفيجب عليه؟ قال: لا.

﴿ الأصل الرابع:﴾

الأخذ بالمرسَل والحديث الضعيف، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل، ولا المنكر، ولا ما في روايته مُتَّهَم بحيث لا يَسُوغ الذهابُ إليه والعمل به، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن يُقسَّم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، بل إلى صحيح وضعيف، وللضعيف عنده مراتب، فإذا لم يجد في الباب أثراً يدفعه ولا قول صاحب، ولا إجماعاً على خلافه، كان العمل به عنده أولى من القياس، وليس أحد من الأئمة إلا وهو موافقه على هذا الأصل من حيث الجملة، فإنه ما منهم أحد إلا وقد قَدَّم الحديث الضعيف على القياس.

فقدَّم أبو حنيفة حديث القهقهة في الصلاة على محض القياس، وأجمع أهل الحديث على ضعفه، وقدم حديث الوضوء بنيذ التمر على القياس، وأكثر أهل الحديث يضعفه، وقدَّم حديث «أكثر الحيض عشرة أيام» وهو ضعيف باتفاقهم على محض القياس، فإن الذي تراه في اليوم الثالث عشر مُساوٍ في الحد والحقيقة والصفة لدم اليوم العاشر، وقدَّم حديث «لا مهر أقل من عشرة دراهم» وأجمعوا على ضعفه، بل بطلانه على محض القياس، فإن بذل الصداق مُعاضة في مقابلة بذل البضع، فما تراضيا عليه جاز قليلاً كان أو كثيراً.

وقدَّم الشافعي خبر تحريم صيد وَجَّ مع ضعفه على القياس، وقدَّم خبر جواز الصلاة بمكة في وقت النهي مع ضعفه ومخالفته لقياس غيرها من البلاد، وقدَّم في أحد قوليهِ حديث «من قاء أو رعف فليتوضأ وليبين على صلاته»⁽¹⁾ على القياس مع ضعف الخبر وإرساله.

(1) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الطهارة، باب في الوضوء من الخارج من البدن كالرعاف والقيء، والحجامة ونحوه، ح(564)، (282/1)، ع: اب؛ ج: يح ع: أبه، وفي موضع آخر، ح(584)، = (288/1) عن أبي سعيد الخدري.

وأما مالك: فإنه يقدم الحديث المرسل والمنقطع والبلاغات وقول الصحابي على القياس.

﴿ الأصل الخامس:﴾

القياس للضرورة: فإذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نص، ولا قول للصحابة أو واحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف عدل إلى الأصل الخامس وهو القياس، فاستعمله للضرورة، وقد قال في كتاب الخلائ: سألت الشافعي عن القياس فقال: يصار إليه عند الضرورة أو ما هذا معناه.

فهذه الأصول الخمسة من أصول فتاويه، وعليها مدارها، وقد يتوقف في الفتوى؛ لتعارض الأدلة عنده، أو لاختلاف الصحابة فيها، أو لعدم إطلاعه فيها على أثر أو قول أحد من الصحابة والتابعين.

وكان شديد الكراهة والمنع للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف، كما قال لبعض أصحابه: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام.

وكان يسوغ استفتاء فقهاء الحديث وأصحاب مالك، ويدل عليهم، ويمنع من استفتاء من يعرض عن الحديث، ولا يبيني مذهبه عليه، ولا يسوغ بفتواه.

قال ابن هانئ: سألت أبا عبد الله عن الذي جاء في الحديث: «أجروكم على القُتيا أجروكم على النار»⁽¹⁾. قال أبو عبد الله رحمه الله: يفتي بما لم يسمع.

= قال ابن الجوزي في كتابه التحقيق في مسائل الخلاف (1/189): «قال أحمد أبو بكر الداهري يروي أحاديث مناكير ليس هو بشيء وقال يحيى وعليّ ليس بشيء وقال السعدي كذاب مصرح وقال ابن حبان يضع الحديث على الثقات».

(1) أخرجه الدارمي في سننه، كتاب العلم وما فيه من الشدة، ح (159)، (1/258) عن سعيد بن أبي أيوب عن عبيد الله بن جعفر مرسلًا، وقال محققه: «إسناده معضل عبيد الله بن أبي جعفر ما عرفنا له رواية عن الصحابة فيما نعلم».

قال: وسألته عمَّن أفتى بفتيا يعيى فيها. قال فإثمها على من أفتاها، قلت على أي وجه يفتي حتى يعلم ما فيها؟ قال: يفتي بالبحث، لا يدري أيش أصلها.

وقال أبو داود في «مسائله»: ما أحصي ما سمعت أحمد سُئل عن كثير مما فيه الاختلاف في العلم فيقول: لا أدري، قال: وسمعته يقول: ما رأيت مثل ابن عُيينة في الفتوى أحسن فتيا منه، كان أهون عليه أن يقول: لا أدري.

وقال عبد الله بن أحمد في «مسائله»: سمعت أبي يقول: وقال عبد الرحمن بن مهدي: سأل رجل من أهل الغرب مالك بن أنس عن مسألة، فقال: لا أدري، فقال: يا أبا عبد الله تقول: لا أدري؟ قال: نعم، فأبلغ من وراءك أني لا أدري.

وقال عبد الله: كنت أسمع أبي كثيراً يُسأل عن المسائل يقول: لا أدري، ويقف إذا كانت مسألة فيها اختلاف، وكثيراً ما كان يقول: سل غيري، فإن قيل له: من نسأل؟ قال سلوا العلماء، ولا يكاد يسمي رجلاً بعينه.

قال: وسمعت أبي يقول: كان ابن عُيينة لا يفتي في الطلاق ويقول: من يحسن هذا؟⁽¹⁾.

وبهذا نختم هذه النظرة على المذاهب الأربعة في الفتوى، وهي أصول متشابهة تختلف أحياناً.

(1) ابن القيم في إعلام الموقعين (1/ 28-33).

الفصل الثالث

نماذج من منهجية الفتاوى والنوازل،
وأمثلة منها بعد عصر المجتهدين،
مع الإشارة إلى كيفية الاستفادة منها في التعامل
مع القضايا المستجدة

□ نظرة إلى منهجية المذاهب الأربعة اتفاقاً واختلافاً، ومنهجية المتأخرين:

إنه بالنظر إلى منهجية مختلف المذاهب ندرك بدهشة أنها لا تختلف في اعتبار الكتاب والسنة مصدرين منشأين للتشريع، وهو أصل عقدي للمسلم، كما أنها تعتبر الإجماع والقياس مصدرين مفرعين على الأصلين، وهذا في الجملة.

أما في التفصيل: فإن ملامح الاختلاف تتحدد على ضوء اجتهاد يتوسع في معتبر الحديث، فيعمل بالمراسل والبلاغات والمنقطع والضعيف أحياناً، مقدماً ذلك في الرتبة على معقول النص المدرك بالاجتهاد، وبين مقتصر على اعتبار ما صح بمعايير حديثة صارمة، تاركاً للاجتهاد بالقياس وما في حكمه أو للاستصحاب مساحة أوسع، وربما قدم بعضهم عمل الراوي على العمل بمرويه.

كما أن تفاصيل التعامل مع الإجماع يعرض فيها الاختلاف بين موسع لمفهوم الإجماع ليشمل الإجماع السكوتي، وإجماع سائر القرون والعصور، وإجماع أهل المدينة، وبين مضيق في مفهوم الإجماع لحصره في النطقى، أو في إجماع الصحابة دون غيرهم.

إلى غير ذلك من التفاصيل التي يمكن أن تراجع في تضاعيف ما ذكرناه في عرض المفتى به في كل مذهب.

وكذلك فإن قياس العلة يتفق على اعتباره أكثر العلماء، غير أن الاختلاف يعرض في أنواع أخرى من القياس، كقياس الشبه، وقياس العكس، وكذلك بعض مسالك العلة.

ولم نتعرض باستفاضة لذلك؛ لأنه يخرج بنا عن ما نحن بصدده.

أما الأدلة الأخرى؛ كالمصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، فقد رأيت من خلال سردنا تفاوت أهل المذاهب بالأخذ

بها، وأنها لا تعرف عنها، والتباين إنما هو في التناهي عن النص والشسوع عنه، أو اللياطة به واللصوق، كما يشير له إمام الحرمين وهو يقرر موقف الشافعي من المصالح المرسلة.

وبصفة عامة: يختلف الأئمة في الأخذ بالمقاصد؛ فمن متوسع في الأخذ بها، متعمق في أغوارها، دائر مع إيرادها وإصدارها، ومن متشبث بالنصوص متمسك بأهدابها، مُرب برسومها مرتم على أعتابها.

وكل المذاهب بدون استثناء اعتمدت قادة مجتهدين، ومجتهدى مذهب، ومقلدين متبصرين، ومقلدين ناقلين، وجعلت من سلك سبيلهم من عوام المسلمين في سعة في دينه، وسداد في أمره كما أنها اعتمدت ما اشتهر من أقوال هؤلاء وترجح، لكنها أيضاً ذكرت جواز العمل بغير الراجح، وبغير المشهور، لضرورة، أو حاجة منزلة منزلتها بضوابطها التي سترها في مبحث مستقل.

وبعد ما رأينا من منهجية المذاهب الأربعة في الفتوى، وقبل ذلك منهجية أصحاب رسول الله ﷺ، فإن فتاوى العلماء المتأخرين بعد عصر المجتهدين يمكن أن تساعد في استقصاء مرجعية الفتوى في العصور المتأخرة، مما يسعف في تجلية بعض الجوانب المساعدة على ضبط منهجية الإفتاء في هذا الزمان، وبخاصة في فقه الأقليات الذي هو مجال تطبيق هذا الكتاب.

وإنه بدراسة هذه الفتاوى، وتصنيفها إلى مجموعات بحسب معتمد الفتوى، وطريقة الاستنباط يمكن إبراز ثلاثة نماذج بعد عصر الاجتهاد.

◀ **النموذج الأول:** فتاوى تعتمد ينبوع الأصل من الكتاب والسنة والقياس وأقوال الصحابة والتابعين، ويمثل هذا التوجه مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية؛

حيث يعتمد اعتماداً واصباً على الكتاب والسنة وأقوال السلف، يصحح ويرجح أقوالاً للصحابة والتابعين شبه مهجورة، إذا ظهر له أنها أسعد بالدليل والقواعد، وهو لذلك يقرر أن الإجماع لا ينعقد بعد خلاف الصحابة، وهو مذهب أبي الخطاب والحنفية، خلافاً للقاضي وبعض الشافعية⁽¹⁾.

وقد اختلف المالكية على قولين: أحدهما للباجي في «الفصول» اختار فيه أن الإجماع بعد الخلاف يرفع الخلاف قائلاً: (فإن ذلك يكون إجماعاً تثبت الحجّة به، هذا قول كثير من أصحابنا). وأنكر القول الثاني بقوة⁽²⁾.

أما أبو الحسن بن القصار فقد مال إلى أن الخلاف باقٍ بعد ذكر القولين قائلاً في «مقدمته في علم الأصول»: (والجيد وهو الذي يختاره شيخنا أبو بكر بن صالح الأبهري رحمه الله تعالى أن الخلاف باقٍ)⁽³⁾.

وقد نبهت على هذا؛ لأن كثيراً من الناس يستشكل بعض فتاوى ابن تيمية؛ حيث يدعى البعض انعقاد إجماع في محل الخلاف، وهو موضوع يجب أن يجرى، وتكاد فتاوى ابن تيمية تكون المجموعة الفريدة - بعد عصر المجتهدين - التي ارتفعت عن التقليد، وسمت عن مجرد النقل عن الأئمة إلى مرتبة الاستنباط والتصرف في الأدلة تفصيلاً لمجمل، وتأويلاً لمشكل، وترجيحاً عند تعارض.

مع العلم أن فتاوى ابن تيمية تمثل خلاصة فقهه الذي يتفق غالباً مع المشهور من مذهب أحمد، إلا أنها أيضاً تمثل اجتهاداته واختياراته التي قد يرجح فيها الرواية المرجوحة، وفي أحيان أخرى قد يعتمد فيها بعض آراء أئمة المذاهب الأخرى،

(1) الطوفي في شرح مختصر الروضة (3/ 95).

(2) الباجي في الفصول (ص 425).

(3) ابن القصار في المقدمة (ص 159).

وبخاصة المذهب المالكي، إلا أنه قد يخالف الأئمة الأربعة ويعتمد أقوال الصحابة أو التابعين، ويتصرف تصرف المجتهد المطلق، مع اختيارات يصعب تقليدها أحياناً.

◀ **النموذج الثاني من الفتاوى:** هو فتاوى مجتهدي المذهب والفتيا، وهذه الطبقة تعتمد مذهب إمامها، لكنها ترجح في نطاق المذهب، وفي بعض النوازل تستشهد بالكتاب والسنة تعصيماً لما تذهب إليه، وتتصرف تصرف المجتهدين؛ إلا أن الغالب على هذه الطبقة أنها لا تخرج عن المذهب، ولكنها تختار وتستظهر، وتضع القواعد، وتقسّم وتقيس وتخرّج، وتمثّل هذه الطبقة فتاوى ابن رشد، وهو يلجأ إلى ذلك غالباً في قضايا يلج فيها النزاع بين جمهرة العلماء، فترفع إليه أو يرد فيها على من انتقد قوله في مسألة.

◀ **أما النموذج الثالث:** فهو طبقة المقلدين التي لا ترتقى في استدلالها إلى نصوص الشارع، ولكنها تعتمد على روايات المذهب، وأحياناً على أقوال المتأخرين وتخريجاتهم، كفتاوى قاضيخان⁽¹⁾ من الأحناف، وعليش⁽²⁾ من المالكية وغيرهما، وهو الأنموذج الشائع الفاشي في القرون الماضية.

إن هذا التصنيف سيكون مقدمة ضرورية للتعامل مع البحر المتلاطم من الأقوال والآراء التي تزخر بها فتاوى الطبقات الثلاث من المفتين، للتعرف على ضوابط الفتوى بالنسبة لكل طبقة ومرجعيتها في الإفتاء.

(1) فخر الدين حسن بن منصور بن محمود الأوزجندي، المعروف بقاضيخان، إمام كبير ومجتهد فهامة، قالوا عنه: ما يصححه قاضيخان مقدم على تصحيح غيره؛ لأنه فقيه النفس. له «فتاوى قاضيخان» أو «الفتاوى الخانية»، مطبوعة بهامش الفتاوى الهندية.

(2) أبو عبد الله الشيخ محمد أحمد عليش، تقلد مشيخة السادة المالكية، ووظيفة الإفتاء بالديار المصرية، فتاواه «فتح العليّ المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك» توفي سنة (1299 هـ).

أنَّ الضوابط في مجملها لا يختلف عليها، فالمفتى يجب أن يكون عالماً ورعاً كما قال في «مراقي السعود»:

وليسَ في فتواه مُفتٍ يُتَّبَعُ إن لم يُضِفْ للدينِ والعلمِ الورعَ

ولكن الاختلاف في ماهية العلم المشترط في الفتوى، فالعلم بالنسبة للمجتهد: هو علم بالكتاب والسنة كما قدمنا، وبالنسبة للمقلد: علم بنصوص إمامه، وفي كلتا الحالتين عليه أن يكون ورعاً غير متساهل في الفتوى.

والمراد من هذا أن الفتاوى التي تصدر عن فقهاء هذا الزمن على أصحابها أن يصنّفوها في إحدى الطبقات، حتى يلتزموا بالضوابط الشرعية لكل طبقة، فعندما يقيس المفتى عليه أن يلتزم بشروط القياس، وعندما يقلّد قولاً عليه أن يقلّد القول الصحيح، وعندما يقلّد الضعيف عليه أن يبيّن سبب ذلك.

إن فتاوى أهل زماننا بحاجة إلى التأسيس على ضوء أصول فتاوى الأولين، انطلاقاً من مجموع الضوابط والشروط التي وضعها العلماء، سواء في العصور الأولى لازدهار الاجتهاد، أو تلك التي وصلوا إليها للضرورة والحاجة عندما أجازوا قضاء المقلد وفتواه، بشرط أن يحكم بالراجح والمشهور وما عليه العمل بشروط، أو ما به الفتوى الذي يوازي عند غير المالكية العمل عند المالكية.

كما تسوغ الفتوى بالضعيف للضرورة التي ليست ضرورة بالمعنى الفقهي، التي هي الأمر الذي إذا لم يرتكبه المضطر هلك أو قارب الهلاك، فهذه تبيح المحرّم ولا يحتاج إلى قول لتستند عليه، لكنها الضرورة التي تعنى الحاجة وهو تعبير مستفيض في كلام الفقهاء سنشرحه لاحقاً.

﴿ وأخيراً: الفتوى الجماعية ﴾

إنه من حسنات هذه الأمة المحمدية المحروسة المرحومة المعصومة أنها كما وصفها نبينا ﷺ في بعض الأحاديث: «مَثَلُ أُمَّتِي مَثَلُ الْمَطَرِ، لَا يُدْرَى أَوَّلُهُ خَيْرٌ أَمْ آخِرُهُ»⁽¹⁾.

وهكذا بدأ العصر الأول بالفتوى الجماعية، وأشرنا إليها في حديثنا عن دليل الإجماع في عهد أبي بكر رضوان الله عليه، حيث كان يجمع رؤوس الناس وخيارهم ويستشيرهم فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به، كما في حديث الدارمي⁽²⁾.

وكذلك عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كما ذكر ابن القيم⁽³⁾.

وكان الصحابة يتذكرون في القضايا المشككة، فيقول أبو عمر ابن عبد البر في «التمهيد»: (وروى يزيد بن أبي حبيب، عن معاذ بن أبي حبيبة، عن معاذ بن أبي رفاعة قال: شهدت نقرأ من أصحاب رسول الله ﷺ يذكرون الموءودة فيهم على وعمر وعثمان والزبير وطلحة وسعد فاختلفوا، فقال عمر: إنكم أصحاب رسول الله ﷺ تختلفون في هذا! فكيف بمن بعدكم؟

فقال علي: إنها لا تكون موءودة حتى يأتي عليها الحالات السبع، فقال له عمر: صدقت أطال الله بقاءك. قال ابن لهيعة: إنها لا تكون موءودة حتى تكون نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم عظما، ثم لحما، ثم تظهر، ثم تستهل، فحينئذ إذا دفنت فقد وئدت)⁽⁴⁾.

(1) رواه الترمذي في سننه، أبواب الأمثال، بعد باب مثل الصلوات الخمس، ح(2869)، (5/152)، وأحمد في مسنده(384/19، 445) من حديث أنس، وسنده صحيح.

(2) تقدم.

(3) ابن القيم في إعلام الموقعين (1/62).

(4) ابن عبد البر في التمهيد (3/148).

وكذلك كان عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يستشير عشرة من فقهاء المدينة، وبعض الناس يسمى ذلك بالاجتهاد الجماعي، وليس الأمر كذلك، فالاجتهاد في تعريفه إنما يرجع إلى قناعة شخصية؛ لأنه بذل المجتهد وسعه للوصول إلى الحكم الشرعي، ولكنه إفتاء جماعي.

وقد أحيى العالم الإسلامي في نهاية القرن الرابع عشر ومطلع الخامس عشر الهجري الفتوى الجماعية بإنشاء المجامع الفقهية العالمية، سواء كانت رسمية أو شعبية مستقلة. وسترى في خاتمة هذا الكتاب فتاوى المجلس الأوربي الذي كان فتحاً على المسلمين في أوروبا.

إنَّ هذه المجامع يجب أن تعنى بالقضايا العامة التي من شأنها أن يكون لها أثر على الأمة، سواء كانت قضايا سياسية كقضايا النظم: الشورى، والديمقراطية، ومشاركة المرأة، أو قضايا اقتصادية كالاشتراك في الشركات العملاقة عابرة القارات مع ما يشوب معاملاتها من أوجه الفساد الشرعية، والانخراط في المنظمات كمنظمة الغات للتجارة العالمية.

وقد ركزت هذه المجامع على بعض القضايا الاجتماعية، كالعلاقة بين الرجل والمرأة من حيث الواجبات والحقوق المتبادلة.

ويحتاج الأمر في بحث هذه القضايا إلى محددتين أساسيتين:

أولاً: الإمام واسع بالواقع من كل جوانبه، ورؤية شاملة لكل زواياه، وهو أمر يوجب على المجامع أن تعطى مكانة كبيرة للخبراء السياسيين والاقتصاديين، وأيضا للاجتماعيين، دون إفراط في منحهم وظيفة إصدار الحكم الشرعي.

أما المحدد الثاني: فهو أن يرتفع أعضاء المجالس في معالجتهم للقضايا إلى النظر المتوازن بين الكلى والجزئى؛ لتضع نصب عينها المقاصد الشرعية الأكيدة دون أن تغيب عن بصرها وبصيرتها النصوص الجزئية التي تؤدي إلى إيجاد نسبة لا طراد المقصد وشموله، إن ذلك بعينه هو الوسطية.

وهو أيضا إحياء سنة الصحابة في عرض الأمور العامة على الجماعة؛ كما فعل عمر في مسألة الأراضي الخراجية، وانتشار ظاهرة الخمر، فلم يرد عمر أن تعالج قضايا الأمة من طرف أفراد مهما كانت درجتهم العلمية، وإنما يصدر فيها حكم جماعى يكون مستندا للأمة، ومراعيا للمصلحة العامة.

ولكن كان ينبغي للفتوى الجمعية أو الجماعية في القضايا الكبرى أن تسعفت الأمة في وقت اتسعت فيه دائرة النوازل والواقعات بسبب التطور البشري الهائل في مجال العمران والمخترعات وفي ميدان العلاقات الإنسانية نظراً لثورة الاتصال والمواصلات وواقع الاعتماد المتبادل في السلع والخدمات.

وقد انكشفت بالمقابل الملكة الاجتهادية في الفقه حين أصبحت الدراسة سلقاً سريعاً يلتهمه الطلاب كالوجبات السريعة، وهم في صدود وصدوف، وقد اكتفوا عن اللؤلؤ بالأصداف، فخلنا الجامعات الفقهية البلسم الشافى والترياق الصافى للاجتهاد في القضايا الكبرى التي أرهقت الأمة من أمرها عسراً، إلا أن بعض الخبراء أجلبوا عليها برجلهم فارتجلوا حلولاً وأصدروا أحكاماً لا رأس لها ولا ذنب ولا أم لها ولا أب، خرجت عن معايير القياس والاستصلاح، فاستنوق البعير واستبحر الغدير حين خلت من أهلها الأطلال.

ولهذا فمن الضروري أن تصنف فتاوى المجمع طبقاً للمعايير الأصولية المعتمدة.

فالمجامع بعد تصنيف فتاويها طبقاً للمعايير الأصولية في فتاوى المجتهدين والمتبصرين والمقلدين، عليها أن تواجه القضايا الحساسة؛ كقضايا التكفير مقدمة التفجير، وقضايا الولاء والبراء، وتأويلات الفتن العمياء التي طم صواعها وامتد ضبعها وذراعها.

كما أن عليها أن تراجع فتاوى اللجان «الشرعية» للبنوك والشركات التي لم تحترم ثوابت العقود ولم تفرق بين محرّمات المقاصد وبين محرّمات الذرائع فأحلوا وحرّموا وأنجدوا وأتهموا والتقطوا عبارات وظواهر عزتها المراجع ولم تسعفها المصادر. ولهذا فلو صنفت القضايا إلى فئات أولى وثانية وثالثة؛ لتحديد مرجع الفتوى، وتحرير قضية الدعوى.

وفي الختام نذكر بما تقدم: إنَّ الفتوى لا يحسنها كثير من الناس في بعض القضايا، لوجوب النظر في وقت واحد إلى عناصر متعددة لإدماج كل واحد منها بالآخر، أو استبعاده إذا لم تُر ضرورة لذلك، أو مراعاته بمقدار، بدءً بمنشأ النازلة وهي الواقعة وما يحيطها من ظروف وملابسات، إذ أنَّ اختلاف جزئية بسيطة في ملابسات الواقعة قد يؤثر في مسار الفتوى.

وطبقاً لما تقدم فإن الحكم يُؤكّد بعد مخاض ليس باليسير ويمر بمحطاتٍ عديدة.

﴿ كيف نستفيد من فتاوى العلماء في القرون السالفة؟ ﴾

تمكن الاستفادة منها من وجهين:

« أولاً: دراسة نماذج من فتاويهم للتعرف على القواعد والضوابط والأسس التي أقام عليها المفتون أحكامهم وفتاويهم في مختلف العصور، وهى قواعد تنير دروب تطبيق النصوص على الوقائع المتجددة، فقد كانت القواعد والمبادئ العامة خير معين على مقارعة صعاب النوازل، وتقويم اعوجاج ملتويات المسائل.

وهذه القواعد تتعلق برفع الحرج: المشقة تجلب التيسير، والأمر إذا ضاق اتسع، وجلب المصالح ودرء المفاسد، ونفى الضرر وارتكاب أخف الضررين، والنظر في المثالات، والعبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، وسد الذرائع، وتحكيم العرف، وتحقيق المناط والإذن في العقود، وفي مدونات الفتاوى تطبيق حتى للقواعد والضوابط على الوقائع نقتطف منه بعض الأمثلة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة، ولا يجرم ولا يبطل إلا ما دلَّ الشرع على تحريمه نصاً أو قياساً)⁽¹⁾.

وقد قال الشاطبي: إنَّ الأصل في المعاملات الإباحة حتى يدل دليل على خلافه.

وسئل الشاطبي رحمه الله عن الاشتراك في الألبان وخلطها لإخراج الزبد والجبن فتختلف النسبة ويجهل التساوي، فقال: إنه لا يعرف فيه نصاً بعينه، ولكنه أجاز له لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَحَايَطُواهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ﴾⁽²⁾، وذلك في شأن الأيتام واعتبر هذا النوع من الشركة من المخالطة رفعا للحرج، واغتفارا للغرر اليسير والربا اليسير قائلًا: وله نظائر في الشرع كبيع العارية بخرصها تمرًا، أو رد القيروط على الدرهم في البيع.

(1) ابن تيمية في الفتاوى (29/132).

(2) سورة البقرة الآية (218).

وبناها على الرفق ودفح الحرج «ولا حرج في الدين»، وذكر ما في العتبية من سماع ابن القاسم عن مالك: عن معاصر زيت الجلجلان والفجل يأتي هذا بأرادب، وهذا بأخرى حتى يجتمعوا فيها فيعصرون جميعه، قال مالك: إنما يكره هذا؛ لأنَّ بعضه يخرج أكثر من بعض، فإذا احتاج الناس إلى ذلك فأرجو أن يكون خفيفاً؛ لأنَّ الناس لا بد لهم مما يصلحهم، والشئ الذي لا يجدون عنه بدءاً، فأرجو أن يكون لهم في ذلك سعة إن شاء الله، ولا أرى به بأساً، قال: والزيتون مثل ذلك.

قال ابن رشد: خففه للضرورة إلى ذلك، إذ لا يتأتى عصر اليسير من الجلجلان والفجل على حدة، مراعاة لقول من يميز التفاضل في ذلك من أهل العلم، قال: وهذا من نحو إجازتهم للناس خلط أذهابهم في الضرب بعد تصفيتها ومعرفة وزنها، فإذا خرجت من الضرب أخذ كل منهم على حسب ذهبه، وأعطى الضراب أجرته⁽¹⁾.

إنها أمثلة لتطبيق قاعدة رفع الحرج والتخفيف فيما يصلح الناس في مقابل المزابنة المحرمة بالنص، وقد ذكر ذلك في مقابل قاعدة: الشك في التماثل كتتحقق التفاضل.

وفي جواب لسيدى محمد بن مرزوق في مسألة مقدار الدراهم اليسيرة التى يبيعها الحاضن هل هى دراهم شرعية، أو من دراهمنا؟

فقال في جوابه: ولا يتوقف مع النصوص في هذا، بل في اليسير والكثير إلى عرف الناس⁽²⁾.

وفي جواب للبرزلي في مسألة نكاح يتنازع في صحته، وقد وجّه صحته قائلاً: لأنَّ الأصل عدم التعدي والإقدام على المحرّمات وإمضاء العقود وعدم التعرض لحلها إلاّ

(1) الونشريسي في المعيار (215/5).

(2) نفس المرجع (291/5).

بالوجه المحقق، وأجراه على القاعدة المعلومة في العقود المحتملة للصحة والفساد فيها قولان، والمشهور أنها محمولة على الفساد أو تحمل على الاختلاف في دعوى الصحة والفساد، والمشهور قول مدعى الصحة⁽¹⁾.

وكقول قاضيخان: الرهن أمانة عند المرتهن كالوديعة، فبكل فعل يغرم المودع يغرم المرتهن، لكن بالهلاك لا يغرم المودع، ويسقط في الرهن. وفي كل موضع لا يغرم المودع كذلك المرتهن، والوديعة لا تودع ولا تُعار ولا تؤجر، فكذا الرهن لا يُرهن ولا يؤجر ولا يُعار، وليس له أن يودع من ليس في عياله⁽²⁾.

«ثانياً: الاستفادة من الفتاوى القديمة في القضايا المعاصرة:

وذلك بالبحث عن بعض النوازل التي تشبه القضايا المعاصرة في وجه من الوجوه، وصورة من الصور، فيطبق عليها أو يستأنس بها لإيجاد حل للقضية المعاصرة.

ومن الواضح أنّ كل زمان يطرح قضايا ونوازل، وبخاصة في زماننا الذي اتّحت فيه الحدود وزالت فيه الحواجز، وغزت العالم الإسلامي في عقر داره أعراف العالم الآخر ونظمه وقوانينه، وجرت المبادلات على أسس لا توافق في أحيان كثيرة الأسس الفقهية المعروفة.

بيد أنّ الأمر ازداد تعقيداً بظهور المخترعات العلمية الحديثة التي قطرت معها قطاراً من المسائل، نشأت عن الحاجات التي أوجدتها لدى المجتمع، كتلك المتعلقة بالطب من زراعة الأعضاء ونقلها، إلى الهندسة الوراثية.

(1) نفس المرجع (4/336) وما بعدها.

(2) بهامش الفتاوى الهندية (6/68).

ولهذا فإنَّ الفتاوى والنوازل القديمة قد لا تجدي فتيلاً في حل المسائل المعاصرة التي يمكن أن تحل من خلال القواعد كما أسلفنا، ومع ذلك فإنه بإمعان النظر في كتب الفتاوى والعمل يستطيع المتوسم أن يعثر على فروع ومسائل تشبه تلك التي تطرحها المعاملات المعاصرة.

وينبغي التنبيه على أنَّ دلالتها عليها قد لا تكون دلالة مطابقة، ومفهومها قد لا يكون مفهوم موافقة، بل إنها تدل عليها دلالة تضمن أو التزام، بوجه من الوجوه، وشكل من الأشكال، تنبئ عما وراء الأكمة، سأذكر بعضها بدون غوص في مضامينها، أو تعمق في محتواها، غير ملتزم بترجيح وجه من أوجه الخلاف، إذ إنَّ المقصود إثارة الموضوع، ليعلم أنَّ له شواهد في النوازل تبيحه، أو تحرّمه، أو تحكى الخلاف فيه.

وهو أمر سيّيح للفقهاء عندما يعالج أياً من هذه النوازل سنداً يستند إليه، ليرجع من الخلاف على أساس من المرجحات، ويكفي منقبة لهذا الخلاف أنه يرفع عن الباحث إصر مخالفة الإجماع، ويسلكه في مسلك الإتياع.

◀ السلم المتوازي: من أسلم ذهباً إلى شخص في قمح، وباع منه قمحاً بذهب إلى أجل. فأجاب الفقيه ابن الحاج: إنَّ ذلك جائز إذا كان في صفتين، ولا يجوز إذا كان في صفقة واحدة؛ لأنه ذهب وطعام بذهب وطعام⁽¹⁾.

◀ المؤجر يأخذ الأجرة مقدماً: لا يجب عليه دفع الزكاة إلاَّ لما مضى من الزمان⁽²⁾.

◀ مسألة التسالف بين الأحباس: وقول ابن حبيب في «الواضحة»: إنَّ الأموال المرصودة في وجه من أوجه البر يمكن أن تُصرف في أوجه أخرى من أوجهها، وهذا يوسع على هيئات الإغاثة لتبادل الاقتراض ومساعدة بعضها البعض.

(1) الونشريسي في المعيار (6/162).

(2) نفس المرجع.

﴿ مسألة التضخم: سُئل فقهاء طليطلة عمن أوصى لرجل بسكة، فحالت السكة إلى سكة أخرى، فشور فيها فقهاء قرطبة، فأجابوا: بوجوب الوصية في السكة الجارية يوم مات الموصي لا يوم أوصى وأقاموها من مسألة الخيش والمسح والخريطة.

وذكر كلام المتيطى: لو اكرى داراً لكل شهر بكذا، فاستحالت السكة، وتمادى المكترى في السكنى حتى مضت مدة، وكانت السكة التى استحالت إليها أحسن من القديمة التى عقد عليها الكراء، فهل يجب للمكترى على المكترى من القديمة أو من الحديثة؟ فقال ابن سهل: له من السكة القديمة التى عقد عليها الكراء، كما لاحجة لبعض على بعض بغلاءٍ أو رخص، لا يحتمل النظر غير هذا، ولا يجوز على الأصول سواه⁽¹⁾.

وفي قياس التضخم على الجائحة سُئل شيخ الإسلام ابن تيمية: عمن استأجر أرضاً فلم يأتها المطر المعتاد فتلف الزرع هل توضع الجائحة؟

فأجاب: أما إذا استأجر أرضاً للزرع، فلم يأت المطر المعتاد فله الفسخ باتفاق العلماء، بل إن تعطلت بطلت الإجارة بلا فسخ في الأظهر، وأما إذا نقصت المنفعة فإنه ينقص من الأجرة بقدر ما نقصت المنفعة، نصَّ على هذا الإمام أحمد بن حنبل وغيره، فيقال: كم أجرة الأرض مع حصول الماء المعتاد؟ فيقال: ألف درهم، ويُقال: كم أجرتها مع نقص المطر هذا النقص؟ فيقال: خمسمائة درهم، فيحط عن المستأجر نصف الأجرة المسماة، فإنه تلف بعض المنفعة المستحقة بالعقد قبل التمكن من استيفائها، فهو كما لو تلف بعض المبيع قبل التمكن من قبضه.

(1) نفس المرجع في (6/228).

وكذلك لو أصاب الأرض جراد أو نار أو جائحة أتلف بعض الزرع، فإنه ينقص من الأجرة بقدر ما نقص من المنفعة⁽¹⁾.

وذلك أنه إذا اعتبرنا التضخم من نوع الجائحة فإنه يجب إعادة النظر في مبلغ الدين كما أعيد النظر في الإجارة⁽²⁾.

◀ مسألة تغير السكة أو انقطاعها: وأفتى ابن عتاب بقرطبة حين انقطعت سكة ابن جهور بدخول ابن عباد بسكة أخرى: أن يرجع في ذلك إلى قيمة السكة المقطوعة من الذهب، ويأخذ صاحب الدين القيمة من الذهب، وكان أبو محمد بن دحون رحمه الله يفتي بالقيمة يوم القرض ويقول: إنما أعطاها على العوض⁽³⁾.

كان الفقيه أبو عمر بن عبد البر يفتي فيمن اكرى داراً أو حماماً بدراهم موصوفة جارية بين الناس حين العقد، ثم غيرت دراهم تلك البلد إلى أفضل منها، أنه يلزم المكترى النقد الثاني الجاري حين القضاء، دون النقد الجاري حين العقد، وخالفه الباجي، وقد نزل ببلنسية حين غيرت دراهم السكة التي كان ضربها القيسي⁽⁴⁾.

وقال أبو حفص العطار: من لك عليه دراهم فقطعت ولم توجد، فقيمتها من الذهب بما تساوي يوم الحكم لو جدت.

وفي كتاب ابن سحنون: إذا أسقطت تتبعه بقيمة السلعة يوم قبضت؛ لأن الفلوس لا ثمن لها⁽⁵⁾.

(1) ابن تيمية في الفتاوى (257/30).

(2) ينظر في ذلك كتاب: توضيح أوجه اختلاف الأقوال في مسائل من معاملات الأموال، للمؤلف.

(3) الوئشريسى في المعيار (163/6).

(4) نفس المرجع (164/6).

(5) نفس المرجع (106/6).

﴿ في مسألة الإيجار يجتمع مع البيع فيشتري المستأجر الدار المستأجرة:

في «المعيار»: وفي مسألة المكري يبتاع الدار المكريّة، ويشترط أن الكراء عنه محطوط: سئل عنها فقهاء قرطبة: أجاب عبدالله بن موسى الشارقي بعدم الجواز؛ لأنه ابتاع الدار والكراء الذي عليه بالثمن الذي دفع، فصار ذهباً و عرضاً بذهب و عرض، وإن باعه من غير المكري بعد عقد الكراء، فإن لم يعلم الأجنبي فهو عيب، إن شاء رد وإن شاء أمسك، وإن علم به فلا رد له ولا حق له في الكراء مع البائع المكري، إلا أن يشترطه. وفصل تفصيلاً فيما يتعلق بالإيجار إن كان ذهباً أو ورقاً.

ابن الحاج: إن باع مع الكراء، إن كان الكراء عرضاً والثمن عيناً جاز للمشتري أخذه، ولو باعها من المكري، فقال الشيخ أبو بكر بن عبد الرحمن، وأبو عمران الفاسي، وأبو عمر بن عبد البر في الكافي: إن ذلك جائز، وهو فسخ لما تقدم من الكراء في قول أبي بكر، وفسخ لما بقى من المدة في قول أبي عمران.

وقال في جواب ابن دحون والشارقي وابن الشقاق المتقدم الذكر: وجواب هؤلاء لا يدل على أن الكراء يفسخه الشراء.

وفي فتاوى المعيار: بيع الدار على أن يقبضها مشتريها بعد عشر سنين على مذهب ابن شهاب جائز، وأما في القاعة فيجوز إلى عشر سنين أو أكثر؛ لأنها مأمونة، وقد مر العمل هنا بجواز ذلك إلى عشرين وثلاثين سنة لأمنها.

وأما قسم القاعات بين مالكيها، وتبقى كل قاعة تحت يد مكترها إلى انقضاء المدة فيجوز ذلك، كما يجوز بيعها على أن لا يقبضها المشتري إلا إلى أمد بعيد، وقد سبق بيان ذلك⁽¹⁾.

(1) الونشريسي، المعيار (6/242) هذا باختصار وحذف من أجوبة أبي الفضل راشد بن أبي راشد الوليدي.

إنها نازلة مفيدة في تصحيح صيغة الإيجار المنتهى بالتمليك ليكون مؤجراً ومبيعاً يقبض بعد إنتهاء أمد الإيجار.

◀ من نوازل «المعيار»: مسألة الاستصناع:

الحمد لله تعالى وحده، تأملت السؤال المقيد بطي هذا ووقفت عليه، والجواب والله الموفق للصواب بمنه:

إنَّ الصانع للجوزاء إذا أوقف رب الثوب على لون الحرير وقدّره وزناً أو جزافاً بشروطه وربوطه المقدّرة عند الأئمة، وأراه إياه، وتواصفاً عمل الجوزاء ولونها وقدرها طولاً وعرضاً، وشرع في العمل يومئذ أو لأيام يسيرة جداً، فلا نزاع في الجواز، وسواءً مع ذلك قدم النقد أو أخره على هذا المبيع المجتاز؛ لأنه يبيع معين وإجارة صانع معين، واجتماعهما في صفقة واحدة وعقد واحد، جائز سائغ لا خلل فيه ولا محذور؛ إلا على الشذوذ من القول لا يلتفت إليه ولا يُعوّل عليه عند الجمهور، وإن لم يوقف الصانع على قدر الحرير ولا أراه إياه، وإنما تعرضاً لذكر الحرير وصفة الجوزاء فحسب، وهو فرض السؤال ومقتضاه. فظاهر المدونة الجواز وكأنها هي بعينها.

وقال في كتاب الجُعَل منها: ولا بأس أن تواجر على بناء دارك هذه والخص والآجر من عنده، ولما تعارف الناس ما يدخلها، وأمد فراغها كان عرفهم كذكر الصفة والأجل؛ لأن ذلك أمرٌ قد عرف.

وقال غيره: إذا كان على وجه الجعالة ولم يشترط عمل يده، فلا بأس إن قدم نقده ونصها في الأمهات: قال مالك: من استأجر من يبنى له داره على أن الآجر والخص من عند الأجير جاز. قلت: لم جَوّزه ولم يشترط شيئاً من الخص والآجر بعينه؟ قال: لأنه معروف عند الناس.

قلت: أرأيت السلم هل يجوز فيه إلا أن يضرب له أجلاً وهو لم يضرب للآجر والحصص؟ قال: لما قال ابن لي هذه الدار، فكأنه وقت له، ووقت بنيانها عند الناس معروف، فكأنه أسلم له في حصص وآجر معروف إلى وقت معروف، وإجارته في عمل هذه الدار، فلذلك جاز. وقال غيره: إن كان على وجه القبالة ولم يشترط عمل يده، فلا بأس إذا قدم نقده. انتهى.

وذكر صاحب المقدمات عن المذهب، أن العقد على تعيين العامل وعدم تعيين المعمول منه، كفرض المدونة. ونازلة السؤال أنه: لا يجوز بحال.

واعترض نظار المشايخ وحقائهم إطلاقه المنع فيه دون تفصيل الحال في المسلم إليه. وهو مقيد عندهم بما إذا لم يكن من أهل صنعة عمل الحصص والآجر، كما اعترضوا إطلاق المدونة الجواز في المسألة على قولي مالك وابن القاسم، وهو مقيد بأن يكون الأجير صاحب صنعة عمل الحصص والآجر، فيصير تأخير النقد جائزاً، كالشراء من الخبز والجزار الدائمي العمل كل يوم خبزاً أو لحماً، والتمن معجل أو مؤجل إذا شرع في العمل. قال في التجارة لأرض الحرب: وقد كان الناس يتبايعون اللحم بسعر معلوم، يأخذ كل يوم شيئاً معلوماً، ويشرع في الأخذ ويتأخر الثمن إلى العطاء. وكذلك ما يتباع في الأسواق ويسمى ما يأخذ كل يوم. وكان العطاء ماموناً ولم يره ديناً بدين. انتهى.

وفي العتبية عن مالك عن سالم بن عبد الله قال: كنا نبتاع اللحم من الجزارين بسعر معلوم، نأخذ كل يوم رطلين أو ثلاثة، يشترط أن يدفع ذلك الثمن إلى العطاء.

مالك: ولا أرى به بأساً إذا كان العطاء معروفاً. ابن رشد ولاشتهاها سميت ببيعة المدينة. أو يكون المأخوذ من مادة الحصص والآجر شيئاً يطول أخذ جملته حتى يكون

أخذ المعجل منه يسيراً في جهة ما يأخذ منه لا قدر المعجل منه لكثرتة فيجوز؛ لأنه قد تأخر جلّه لمثل أجل السلم.

قلت: وعلى هذا الوجه فلا يعترض على المسألة بالسلم الحال، ولا يستفاد أيضاً إقامته منها، وإن أقيم جوازه من كتاب الغرر والمراوحة والشفعة والهبات من المدونة، وهو نص رواية أبي تمام في نقل «النهاية».

وقال ابن أبي زمنين في مسألة الجعل والإجارة هذه: هي مسألة لا يحملها القياس، وإنما هي استحسان واتباع. وقال سحنون: لا تحملها الأصول. قال: ومنعها عبد الملك في «الثمانية»⁽¹⁾.

قلت: هذه المسألة - التي لم يقدم فيها الثمن ولا المثلن فلا هي بيع آجل، ولا سلم عاجل، ولا إجارة محضّة، ولا جعالة - من أهمّ سند في عقود الاستصناع الحديثة التي يكتفى فيها بالاتفاق والوصف وأجال التسليم عن دفع الثمن الذي قد يكون مقسماً، بحسب ما ينجز من أجزاء الصفقة، وهو أمر لا مانع منه، بل هو أولى في الجواز مما هو مذكور هنا.

< ومن ذلك مسألة استهلاك العين المنغمرة (الأدوية تكون فيها مادة الكحول مستهلكة).

أجاب أبو الفرج في مسألة الجلود التي فيها الذهب، تغزل فيها خيوطه تباع بالذهب. فأجاب: إنها تباع بالذهب؛ لأنها كالعروض لوجود الاستهلاك وعدم تمييزه، وهذا الوصف يسقط عنه حكم العين ويعدم منه العلة الموجبة لحكم التحريم، وهي كونه ثمناً للمبيعات.

(1) الوشيري في المعيار (6/234).

ونظير هذا في أن الاستهلاك ينقل الحكم عن العين ما قالوه في لبن المرأة إذا خلطوه في طعام أو دواء واستهلك فيه، ثم أوجر به الصبي: أنه لا حكم له في التحريم على الأصح الأظهر⁽¹⁾.

مسألة التطوع من المبتاع يرد المبيع إذا أحضر الثمن وهو إقالة وصيغة من بيع الوفاء، قال في العمل المطلق:

وَجَازَ فِي رُسُومِ الْإِبْتِيعِ كَتَبُ التَّطَوُّعِ مِنَ الْمُبْتَاعِ
لِبَائِعٍ بِأَنَّهُ السَّتَزَمَ أَنْ يَقْبَلَهُ مَتَى أَتَاهُ بِالثَّمَنِ
وَإِخْتِيرَ فِي ذَلِكَ كِتَابٌ مُفْرَدٌ إِذْ هُوَ عَنِ ظَنِّ الْفَسَادِ أَبْعَدُ

هذا ما يتعلق بالجزء الأول من هذه الدراسة، وهو تأصيل للفتوى بصفة عامة، لكنه محاولة لتوسيع دائرة الفهم عند القارئ، وترسيخ جملة من المعاني تنافي ضيق الأفق إذا طالع بتؤدة، وقرأ على مكث معتمد الفتاوى عند سلف هذه الأمة، وتدبر في تعلقهم بالمعاني والمصالح، وفكر في تشعب طرق الاستنباط ووسائل الاستنتاج، فيتهيأ بذلك ذهنياً لقبول ما سنعرضه من فقه الأقليات تأصيلاً وتفريعاً حيث سنزيد الأمر بياناً.

ذلك أن مفتى الأقليات يجب أن يكون واضح الرؤية، دقيق الملاحظة، مستوعباً بالإضافة إلى المادة الفقهية في تنوعها وثنائها تفاصيل الواقع وتضاريس خريطته ملاحظاً الطبقة التي تنتمي إليها فتواه محققاً مناط دعواه.

(1) الوشريسي في المعيار (6/234).

القسم الثاني:

فقه الأقليات

الفصل الأول

معالم فقه الأقليات:

تعريف وتكييف، وتأصيل وتفصيل

□ معالم فقه الأقليات: تعريف وتكييف، وتأصيل وتفصيل

إنَّ هذا المصطلح مصطلح حديث لم يكن معروفاً في الماضي، وقد نشأ في القرن الماضي، وتؤكد في مطلع القرن الخامس عشر الهجري، مع قيام الهيئات الإسلامية المهتمة بأوضاع الجاليات المسلمة، والمجتمعات المسلمة في بلاد الغرب، وفي مقدمة هذه الهيئات «رابطة العالم الإسلامي»، وبعدها «منظمة المؤتمر الإسلامي»، حيث استعملت كلمة الأقلية، وهي ترجمة لكلمة (minorite) التي تعني مجموعة بشرية ذات خصوصيات، تقع ضمن مجموعة بشرية متجانسة أكثر منها عدداً، وأندى منها صوتاً، تملك السلطان أو معظمه.

ولقد وقع جدل كثير حول هذه التسمية «فقه الأقليات»، وبالإضافة إلى ما ذكرنا من الجواب فيجب أن نذكر أن الإضافة تقع لأدنى سبب؛ كإضافة الضحى إلى العشيّة في قوله تعالى ﴿إِلَّا الْعَشِيَّةَ أَوْ ضَحِيَّتَهَا﴾⁽¹⁾، وكقول الشاعر:

إِذَا كَوَّكَبُ الْخَرْقَاءِ لَاحَ بِسُحْرَةٍ سُهَيْلٌ أَذَاعَتْ غَزْهَهَا فِي الْقَرَائِبِ

فأضاف كوكب سهيل إلى زوجته الخرقاء التي لا تحسن الغزل.

ولهذا قال بعض النحاة:

وَقَدْ يُضَيَّفُونَ لِأَدْنَى مُلْتَبَسٍ كَكَوَّكَبِ الْخَرْقَاءِ لَاحَ بِقَبَسٍ

وقد حسم «المجلس الأوربي» هذا الجدل في دورته المنعقدة بدبلن، واستقر المجلس على صحة استعمال مصطلح «فقه الأقليات» حيث لا مشاحة في الاصطلاح، وقد درج العمل عليه في الخطاب المعاصر، إضافة إلى كون العرف الدولي يستعمل لفظ

(1) سورة النازعات الآية (45).

«الأقليات» كمصطلح سياسى يقصد به: «مجموعات أو فئات من رعايا دولة تنتمى من حيث العرق أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمى إليه الأغلبية».

كما استقر رأي المجلس على أن موضوع «فقه الأقليات» هو: الأحكام الفقهية المتعلقة بالمسلم الذي يعيش خارج بلاد الإسلام.

قد تكون خصوصيات الأقلية دينية أو نسبية «إثنيه» ولهذا فإن الأكثرية تنحو في الغالب إلى تجاهل حقوق هذه الأقلية، إن لم تضايقها في وجودها المادي أو المعنوي؛ لأنها تضيق ذرعاً بالقيم والمثل التي تمثلها تلك الأقلية، وهذه أهم مشكلة تواجهها الأقليات في المواءمة بين التمسك بقيمتها والتكيف والانسجام مع محيطها.

لقد شهد التاريخ مئاسى كثيرة للأقليات بسبب الخصومة بين الأقليات وبين الأكثرية، ولسنا بصدد سرد تاريخى لمجازر الأقليات التي ما زال العالم يعيشها في نهاية القرن العشرين في كوسوفو والبوسنة والهرسك.

إلا أنه وفي العصر الحديث حصل تطور مهم في العالم حيث أصبح نظام حقوق الإنسان وسيلة لعيش الأقليات بين ظهراي الأكثرية، وبخاصة في ديار الغرب التي تبنت حقوق الإنسان، وكان في الأصل وسيلة للتعايش بين أتباع الكنيستين؛ البروتستانتية، والكاثولوكية؛ إلا أنه سمح مع الزمن بوجود أقليات أفريقية وآسيوية.

نشأت هذه الأقليات لأسباب شتى، أهمها العلاقة الاستعمارية التي أدت إلى نزوح عمال المستعمرات إلى البلاد المستعمرة.

وفي فترة من التاريخ كانت الحضارة الإسلامية الوحيدة بين الحضارات البشرية التي تنظم حقوق الأقليات في ممارسة شعائرها والتحاكم إلى محاكمها.

وهكذا عاشت الأقلية القبطية في مصر 14 قرناً محمية بحماية الإسلام، كما هي حال الأقلية اليهودية في المغرب.

ولقد اهتمت كثير من المعاهدات الدولية بعد الحرب العالمية الأولى بحماية الأقليات، كما كانت مسألة الأقليات من أهم المشكلات التي واجهت عصبة الأمم المتحدة.

إنَّ أوضاع الأقلية المسلمة في ديار غير المسلمين يمكن أن توصف بأنها أوضاع ضرورة بالمعنى العام للضرورة، الذي يشمل الحاجة والضرورة بالمعنى الخاص.

ولهذا احتاجت إلى فقه خاص، ولا يعنى ذلك إحداث فقه جديد خارج إطار الفقه الإسلامى ومرجعياته الكتاب والسنة، وما يبنى عليهما من الأدلة؛ كالإجماع، والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسله، وسد الذرائع، والعرف، والاستصحاب، إلى آخر قائمة الأدلة التي اعتمدها الأئمة في أقوالهم، وآرائهم العديدة والمتنوعة، والتي تمثل ثراءً وسعةً، فقضايا الأقليات قديمة بالجنس، حديثة بالنوع.

أما إضافة الفقه إلى الأقليات فهي من نوع الإضافات التي يراد بها تمييز المضاف وتخصيصه، وهي من نوع الإضافة شبه المحضة، فقد ذكر ابن مالك في «الألفية» نوعين من الإضافة، هما الإضافة اللفظية، والإضافة المعنوية وهي الإضافة المحضة،

وهذه منها؛ لأنَّ المضاف إليه يخصص الأول أو يعرفه، قال ابن مالك:

لِمَا سِوَى ذَيْنِكَ وَأَخْصَصَ أَوَّلًا أَوْ أَعْطَاهُ التَّعْرِيفَ بِالَّذِي تَلَا

وأشار إلى هذه الإضافة بقوله بعد أبيات:

وتِلْكَ مُحْضَةٌ وَمَعْنَوِيَّةٌ

والمطلوب هنا: أن نبين أن إضافة الفقه للأقليات لا تعنى إنشاء فقه خارج الفقه الإسلامى وأدلتة المعروفة، وإنما تعنى: أن هذه الفئة لها أحكام خاصة بها نظراً لظروف الضرورات والحاجيات، كما تقول: فقه السفر، أو فقه النساء، وسيوضح ذلك أثناء نشرنا لطفى هذا الموضوع وبسطنا لبساطه، ولا مشاحة في الاصطلاح كما يقول العلماء.

وقد نظمت أبياتاً في إحدى دورات المجلس الأوربي عندما كنا نناقش تأصيل فقه الأقليات لا بأس من إثباتها هنا، وهي:

عُقُودُ الْمُسْلِمِينَ بَدَارِ غَرْبٍ	تَجَاذَبَهَا الْمَقَاصِدُ وَالْفُرُوعُ
وَمِيزَانَ الْفَقِيهِ يَجُورُ طَوْرًا	إِلَى طَرَفٍ فَيُقْرِطُ أَوْ يُضِيعُ
فَفِي الْجَزَائِي ضَيْقٌ وَأَنْحِصَارٌ	وَفِي الْكُلِّيِّ مُنْفَسَخٌ وَسَيْعُ
وَأُورُ الْحَقِّ مَصْلَحَةٌ تُوَارَى	بِجَزَائِي النَّصُوصِ لَهُ سَطُوعُ
مَالَاتِ الْأُمُورِ لَهَا عِتَبَارٌ	وَحَاجِي الضَّرُورَةِ قَدْ يُطِيعُ
فَزِنْ هَذَا بِذَلِكَ وَذَا هَذَا	يَكُنْ فِي الْقَيْسِ مَنَهْجُكَ الْبَدِيعُ
(فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ أَمْرًا فَدَعُهُ	وَجَاوِزُهُ إِلَى مَا تَسْتَطِيعُ) ⁽¹⁾

(1) وكان الفقيه الصالح الدكتور محمد الروكي قد طررها بأبيات قال فيها:

وعينُ الفقه أن يردا جميعا	وللجزئي إلى الكلي رجوعُ
وعين العقل: فالكلي قاض	على الجزئي، يعرفه الجميع
فلا تعكسهما فترى فروعا	إلى صد الأصول لها نزوع
وهل أبصرت في الدنيا بنات	يلدن الأمهات أيا وكيع؟!
فوازن حاضر الفتيا بماضي	ومقتبل تطلعه سريع

□ التأصيل لفقه الأقليات

لماذا فقه الأقليات؟

إن فقه الأقليات يبحث عن إيجاد مسطرة لسلوك الأقليات، فهو عبارة عن واجبات الأقلية في ثلاثة اتجاهات:

◀ أولاً: إتجاه المحافظة على ممارسة إيمانها ودينها ليس على مستوى الفرد فحسب، بل أيضاً على مستوى المجموعة.

◀ ثانياً: فقه الأقليات يرمى إلى تذكير الأقلية بواجباتها تجاه المجموعات الأخرى التي يجب أن تتواصل معها؛ بحيث لا تصبح ديانة الأقلية جدار عزل وفصل، بل جسر تواصل ووصل؛ بمعنى: أنه يفعل المشترك الإنساني مع غيرهم من المجموعات التي لا تشاطرهم المعتقد من خلال تفعيل القيم الدينية التي يشتمل عليها الدين؛ من دعوة إلى الرحمة والمحبة، والتعارف بين البشرية، واحترام حقوق الإنسان في نفسه ودينه وممتلكاته.

وبالتالي لتكشف عن منجم حسن السلوك الذي يدعو إليه الدين ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾⁽¹⁾، تجنب العنف اللفظي «وخالق الناس بخلق حسن»⁽²⁾.

وراع الحكم من كل الزوايا وكن حذرا ولا تعجل علينا فما الفتيا تكلف بالتشهي فما الإبداع مرتع كل راع ومن رام الصعاب بغير زاد	ولا تغررك زاوية تشيع بحكم لا يكون له خضوع ولا التيسير يفقهه الجميع ولا الإقدام يحسنه الجزوع ففي بيدائه الفشل الذرائع
--	--

(1) سورة البقرة الآية (82).

(2) جزء من الحديث الذي رواه الترمذي في جامعه، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في معاشره الناس، ح(1987)، (4/355) من حديث أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعاً.

فقه الأقليات يقدم لك عملياً نظام حسن سلوك من موروث الفقه الإسلامي.

إنَّ فقه الأقليات يعلمك كيف تتعايش مع الناس في بلاد الله، كما في حديث المسند عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْبِلَادُ بِلَادُ اللَّهِ، وَالْعِبَادُ عِبَادُ اللَّهِ، فَحَيْثُمَا أَصَبْتَ خَيْرًا فَأَقِم»⁽¹⁾.

إنَّ الدين كالطاقة، قد تستعمل لأغراض سليمة تجلب الإزدهار والرفاهية، والفرحة والبهجة، فتخرج المياه، وتغرس الأشجار التي تشدو عليها الأطيوار، وقد تتحول إلى قنابل مدمرة، تجلب الخراب، وتترك الديار يباباً.

فقه الأقليات يُعلمنا العمل بديننا، والتعامل بواسطته ومن خلاله ليكون برداً وسلاماً ونسيماً عليلاً، فهو يعلمنا: أنَّ الجهاد من الأحكام السلطانية، لا يعلنه الأفراد ولا الجماعات، وإنما تعلنه الحكومات، وأنَّ جهاد المسلمين في دار الأقليات هو تحسين صورة دينهم، وإنجاح مؤسساتهم واستشاراتهم، وتربية أولادهم دينياً ودينيّاً.

◀ ثالثاً: فقه الأقليات يسهل الحياة الدينية ويسرها، فهو يعلم المسلم أن له فسحة في دينه، ويسراً في أمره.

إنَّ الأقلية أمام ثلاثة مواقف سلوكية:

1- الانعزال (isolation) يعنى: أن تعيش الأقلية في معازل ومجمعات.

2- الاندماج (integration) نعنى بها: حالة من التفاعل الإيجابي تشير إلى تأثير وتأثر واع بذاته، تحتفظ فيها الأقلية بخصائصها وثوابتها، وتستعير من الأكثرية مزاياها وإيجابياتها؛ لإيجاد فضاء من القيم المشتركة.

(1) رواه الإمام أحمد في مسنده ح(1240)، (37/3)، من حديث الزبير بن العوام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعاً. وقال الهيثمي في المجمع (4/72): «وفيه جماعة لم أعرفهم».

3- الذوبان (Dissolution) هو: حالة من انحلال الأقلية في الأكثرية، وفقدانها

لكل خصائصها.

وإنَّ الوسطية تدعو إلى الموقف الثاني.

لهذا فإن فقه الأقليات له مقاصد وقواعد:

﴿ أما المقاصد فهي:

﴿ أولاً: مقصد عام، وهو المحافظة على الحياة الدينية للأقلية المسلمة على مستوى الفرد والجماعة.

﴿ ثانياً: التطلع إلى نشر دعوة الإسلام في صفوف الأكثرية مع ما يستتبع ذلك من تمكين تدريجي للإسلام في الأرض.

﴿ ثالثاً: التأصيل لفقه العلاقة مع الغير في الواقع الحضاري والعالمي، وهو أمر قد لا يختص بالأقلية، لتداخل الأوضاع العالمية لإيجاد حالة من الثقة المتبادلة والقبول.

﴿ رابعاً: التأصيل لفقه الجماعة في حياة الأقلية؛ بمعنى الانتقال من الحالة الفردية إلى الحالة الجماعية.

﴿ أما القواعد:

فإنها لا تعنى إحداث قواعد أصولية أو فقهية، بقدر ما تعنى التركيز في الاتجاه البحثي على قواعد موجودة في الموروث الأصولي والفقهية أكثر التصاقاً وأقرب وشيجة بواقع الأقليات، لتمحيصه من جديد، واستكشاف إمكاناتها في التعامل مع أوضاع الأقليات.

فقهاء الأقليات كسائر فروع الفقه، يرجع إلى مصدرى الشريعة: الكتاب والسنة إلا أنه عند التفصيل يرجع:

« أولاً: إلى كليات الشريعة القاضية برفع الحرج، وتنزيل أحكام الحاجات على أحكام الضرورات، واعتبار عموم البلوى في العبادات والمعاملات، وتنزيل حكم تغير المكان على حكم تغير الزمان، ودرء المفسد، وارتكاب أخف الضررين وأضعف الشرين، مما يسميه البعض: فقه الموازنات والمصالح المعتبرة والمرسلة دون الملغاة.

فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، كما يقول ابن القيم في «إعلام الموقعين»⁽¹⁾.

وهي كليات شهدت الشريعة باعتبار جنسها فيما لا يحصر ولا يحصى من النصوص. « ثانياً: يرجع فقهاء الأقليات إلى نصوص جزئية تنطبق على قضايا وموضوعات ماثلة في ديار الأقليات، وتشاركهم في حكمها الأكثريات المسلمة.

« ثالثاً: يرجع فقهاء الأقليات إلى أصل خاص ببعض العلماء يعتبر حالة المسلمين في أرض غير المسلمين سبباً لسقوط بعض الأحكام الشرعية مما عرف بمسألة الدار التي نعبر عنها بحكم المكان، وهو منقول عن عمرو بن العاص من الصحابة، وعن أئمة؛ كالنخعي، والثوري، وأبي حنيفة، ومحمد ورواية عن أحمد، وعبد الملك بن حبيب من المالكية.

(1) ابن القيم في إعلام الموقعين (3 / 3).

وهو مؤصل من أحاديث؛ كالنهي عن إقامة الحدود في أرض العدو أصله حديث أبي داود⁽¹⁾ والترمذي⁽²⁾ وأحمد⁽³⁾ بإسناد قوي: «لا تقطع الأيدي في السفر»، ومرسل مكحول: «لا ربا بين مسلم وحربي»⁽⁴⁾.

فانطلاقاً من هذه الأسس التي سنتوسع فيها، ومن الأدلة الإجمالية والأدلة التفصيلية، وآراء أهل العلم يكون اجتهاد العلماء ترجيحاً انتقائياً، أو إبداعياً إنشائياً، وإن كنت شخصياً أميل إلى النوع الأول، ولا أجسر على النوع الثاني؛ إلا بشاهد - أي بنوع من التخريج - لأن النوع الأول اختيار من أقوال العلماء لمصلحة اقتضت هذا الاختيار، أو لدرء مفسدة قد يؤدي إليها تطبيق القول المتروك، وبصفة أكثر دقة فسيكون الاجتهاد هنا على ثلاثة أضرب:

◀ اجتهاد جديد لإحداث قول في قضية جديدة قياساً على المنصوص في الأصلين الكتاب والسنة.

◀ واجتهاد في تحقيق المناط، وهو اجتهاد لا ينقطع أبداً كما يقول الشاطبي؛ لأنه تطبيق القاعدة المتفق عليها على واقع جديد تنطبق عليه هذه القاعدة، وليس كالاختصاص الأول الذي يختص به المجتهدون، بل يستوي فيه المجتهد والمقلد.

(1) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في الرجل يسرق في الغزو أيقطع؟ ح(4408)، (4/142)، من حديث بسر بن أرطاة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعاً.

(2) الجامع، أبواب الحدود، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو، ح(1450)، (4/53)، من حديث بسر بن أرطاة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعاً.

(3) في المسند ح(17626)، (29/168) من حديث جنادة بن أبي أمية حكاية عن بسر بن أرطاة رضي الله عنهم أجمعين.

(4) قال الحافظ ابن حجر في الدراية في تخريج أحاديث الهداية (2/158): «حديث «لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب»، لم أجده، لكن ذكره الشافعي، ومن طريقه البيهقي، قال: قال أبو يوسف: وإنما قال أبو حنيفة هذا لأن بعض المشيخة حدثنا عن مكحول عن رسول الله ﷺ قال: لا ربا بين أهل الحرب، أظنه قال: وأهل الإسلام».

« أما النوع الثالث فهو اجتهاد ترجيحي، وهو اختيار قول قد يكون مرجوحاً في وقت من الأوقات إما لضعف المستند - وليس لانعدامه - فيختاره العلماء لمصلحة اقتضت ذلك، وهذا ما يسمى عند المالكية جريان العمل.

فهذا فتسليط الأنواع الثلاثة للاجتهاد يكون في ضوء العناصر الثلاثة التي تحكم الفتوى، وهي: واقع الأقلية، والأدلة الإجمالية، والأدلة التفصيلية.

من كل ذلك تنشأ الفتوى في جدلية وتداخل، وتكامل وتفاعل ينتج منه توازن بين الدليل والواقع، يضبط به الفقيه طبيعة الفتوى، ويرى به الحكم من خلال مرتبة الحاجة، ومرتبة الدليل، ومرتبة الحكم، وكذلك من خلال التعامل بين الكلي والجزئي، وهو تعامل دقيق لا يجوز فيه إهمال أي منهما، بل يعطى كل منهما قدر ما يستحق من الحكم؛ ولهذا أصل المالكية لما سموه بالقاعدة البنينة وهي إعطاء قضية واحدة ذات وجهين حكيمين مختلفين باعتبار وجود دليلين.

وسترى هذه الأنواع من الاجتهاد من خلال مطالعة مشهد أوضاع الأقليات فيما يتعلق بأنكحتهم، ومعاملتهم المالية، وعوائدهم في الأكل واللباس، وفي التعامل مع الناس في تهاني الأفراح، والتعازي في الأحزان والأتراح في الانخراط في الأحزاب والترشح والانتخاب إلى آخر القائمة.

فالأقليات تواجه تحديات عنيدة على مستوى الفرد الذي يعيش وسط بيئة لها فلسفتها المادية التي لا مجال فيها للوازع الديني، وعلى مستوى الأسرة التي تحاول التماسك في خضم مجتمع تفككت فيه الروابط الأسرية، واستحالت فيه العلاقة الزوجية بين الزوجين، والأبوية بين الأبناء والأبوين إلى علاقة غير قائمة على أسس من القوامة الإيجابية.

أما على مستوى المجتمع المسلم الصغير الذي يساكن هذه المجتمعات فهو مبعثر لا ينتظمه ناظم، ولا يجمع شتاته جامع، فالتحديات تطاول العقيدة التي نعني بها أن يكون المرء مسلماً، مؤمناً بالله وملائكته وكتبه ورسله، وليس بالضرورة أشعرياً، ولا سلفياً، ولا معتزلياً، وغير ذلك من التفسيرات التي تشوش على العامى.

ولعل العقيدة التي كتبها محمد بن أبي زيد القيرواني في صدر الرسالة والتي ترجع إلى نصوص الكتاب والسنة، لا يختلف عليها طوائف أهل السنة هي أفضل شيء يتعلمه المسلمون في المهاجر لبساطتها وسلامتها من الجدل والتشويش.

كما تطاول ممارسة العبادة مع ما يتطلبه من تكوين الجماعة المسلمة والمؤسسات الإسلامية من مساجد ومدارس ومراكز.

كما تطاول العلاقة بالآخر وإيجاد وسائل التعايش التي تجنب المسلم الذوبان الثقافي، وكذلك تحرسه من التوقع والعزلة ليصبح في النهاية عضواً فعالاً في المجتمع ممكناً، أسوة بنبي الله يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ عندما خاطب ملك مصر بقوله: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِمِ الْأَرْضِ إِنِّي حَمِيظٌ عَلِيمٌ﴾⁽¹⁾.

كل ذلك يحتاج إلى فقه نفس يوازن بين الدليل وبين الواقع، مع ورع لا تشوبه وسوسة وجسارة لا ينغصها تهتك ولا جرأة.

(1) سورة يوسف الآية (55).

الفصل الثاني

قواعد كبرى تعتمد في فقه الأقليات

﴿ أولاً: قاعدة التيسير ورفع الحرج وتحليلاتها:﴾

قال أبو إسحاق الشاطبي: (المسألة السادسة: فإن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنت فيه والدليل على ذلك أمور:

﴿ أحدها: النصوص الدالة على ذلك كقوله تعالى: ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾⁽¹⁾، وقوله ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ، عَلَيَّ الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ﴾⁽²⁾، وفي الحديث: «قال الله تعالى: قد فعلت»⁽³⁾ وقد جاء: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾⁽⁴⁾، و﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾⁽⁵⁾، و﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ ﴾⁽⁶⁾، و﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنْكُم وَخَلَقَ الْإِنسَانَ ضَعِيفًا ﴾⁽⁷⁾ و﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّن حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ، عَلَيْكُم لَعَلَّكُم تَشْكُرُونَ ﴾⁽⁸⁾ وفي الحديث: «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ»⁽⁹⁾، وحديث: «ما

(1) سورة الأعراف الآية (157).

(2) سورة البقرة الآية (285).

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان قوله تعالى: ﴿ وَإِن تَبَدُّوْاْ مَا مَحَ أَنْفُسِكُمْ؛ أَوْ تُحِبُّوْهُ ﴾، ح(200)، (1/116)، من حديث ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مرفوعاً.

(4) سورة البقرة الآية (286).

(5) سورة البقرة الآية (185).

(6) سورة الحج الآية (76).

(7) سورة النساء الآية (28).

(8) سورة المائدة الآية (7).

(9) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ح (21260)، عن أبي أمامة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مرفوعاً.

خَيْرَ رَسُولٍ اللَّهُ ﷺ بَيْنَ أَمْرَيْنِ، أَحَدُهُمَا أَيْسَرُ مِنَ الْآخَرِ، إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يُكُنْ
إِثْمًا، فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ»⁽¹⁾.

وإنما قال: «ما لم يكن إثماً»؛ لأنَّ ترك الإثم لا مشقّة فيه من حيث كان مجرد ترك،
إلى أشباه ذلك مما في هذا المعنى، ولو كان قاصداً للمشقة لما كان مريداً لليسر ولا
التخفيف، ولكان مريداً للخرج والعسر وذلك باطل.

◀ والثاني: ما ثبت أيضاً من مشروعية الرخص، وهو أمر مقطوع به، ومما علم من
دين الأمة ضرورة كرخص القصر، والفطر، والجمع، وتناول المحرمات في الاضطرار،
فإنَّ هذا نمط يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقة، وكذلك ما جاء من النهي عن
التعمق والتكلف والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال.

ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكلف لما كان ثم ترخيص ولا تخفيف⁽²⁾.

فالنصوص سالفة الذكر عامة في المشقة بنوعها الشديد والمتوسط، وإذا فرضنا أن
رفع الحرج مفقود فيه صيغة عموم فإننا نستفيده من نوازل متعددة خاصة مختلفة
الجهات، متفقة في أصل رفع الحرج، كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء،
والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين
الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل.

وأطال النفس قائلًا: (إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد لرفع الحرج،
فإننا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها عملاً بالاستقراء)⁽³⁾.

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب مباحته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للأثام، واختياره من المباح،
ح(2327)، (4/1813).

(2) الشاطبي في الموافقات (2/210-212).

(3) نفس المرجع (4/58).

وقد عبر العلماء بعبارات مختلفة عن أسباب رفع الحرج، وسنشرحها في مبحث الحاجة.

ومما يندرج في قاعدة التيسير: العذر باختلاف العلماء في عدم الإنكار في مسائل الاختلاف ومسائل الاجتهاد، وقد أوردنا في مستهل هذا الكتاب من أقوال العلماء ما فيه سداد، وهنا نكتفي بالمثل.

فقد قرر علماء المالكية أنه لا يجوز التعرض للزوجين في القضايا المختلف فيها من نكاح وطلاق، وكذلك المتعاملين في العقود المختلف فيها بناء على أصلهم في مراعاة الخلاف.

وقد يكون من المناسب أن نثبت هنا جواباً لشيخنا ووالدنا الشيخ المحفوظ بن بيّه رحمه الله تعالى.

﴿ سؤال: هل الطلاق المختلف فيه كالنكاح المختلف فيه، لا يثبت إلا بحكم حاكم؟

▪ الجواب: أنه مثله لا يثبت إلا بحكم حاكم، أو بتقليد الزوجين القائل بثبوتيه أو بنفيه، فيلزمهما ما التزماه، بناء على أن التقليد يرفع الخلاف، قال ميارة في تكميله:

هَلْ يَرْفَعُ الْخِلَافَ تَقْلِيدٌ وَلَا عَلَيْهِمَا التِّزَامُ حَصْمٌ مَقُولًا
وَلَا يَجُوزُ فِي الَّذِي فِيهِ نُقِضَ حُكْمٌ لِقَاضٍ بَعْدَ إِبْرَامِ فُرُضَ

قال في شرحه ما لفظه بعد كلام: قال حافظ المغرب في بعض ما قيد:

في المسألة قولان:

أحدهما: أن أحد الخصمين إذا التزم قول مالك في نفي حكم أو إثباته، أو نفي ضمان على أحد الخصمين أو ثبوته، وفي الحادثة قولان أن تراضيهما بذلك كقول مجمع عليه قد التزمه، وليس لأحدهما نزوع عن ذلك.

والثاني: أن الخلاف لا يرفعه عن ذلك إلا الحاكم إذا نازع أحدهما، وعزاها إلى محمد بن عمر بن لبابة، وما في «المتيطى» في النكاح والسلم وغير ذلك من هذا النمط معلوم.

فإذا تأملت هذا علمت أن الخلاف لا يرتفع عن مسألة فيها خلاف إلا بحكم حاكم، أو تقليد الخصمين معاً قولاً على أحد القولين.

وخليل في مختصره يقول: (ورفع الخلاف)، بدون قيد بنوع من الخلاف دون نوع آخر، وفي الخطّاب عند قول خليل: (وهو طلاق إن اختلف فيه) بعد كلام طويل ما لفظه: واختلف في المختلف فيه؛ فليل: يكفى تراضيهما بالفسخ، وقيل: إنما يكفى تراضيهما مع الإشهاد، وقيل: لا بد من الحاكم.

حصّل الأقوال الثلاثة ابن عرفة في الصرف الفاسد.

وقال ابن بشير: الخلاف في ذلك مبنى على أصل؛ وهو من فعل فعلاً لو رفع إلى الحاكم لم يزد عليه، هل يكون فعله بمنزلة حكم الحاكم؟ قولان.

وقد نص على مسألتنا القصري⁽¹⁾ في «نوازل» عازياً لمحمد جب بن اعمر الجكنى، ونصه بعد كلام: وقال الفقيه محمد جب بن اعمر الجكنى في بعض فتاويه: أنها لا يجوز

(1) محمد بن محمد المختار القصري البلبلى، كان غرة أهل عصره في العلم، شهد له بذلك الموافق والمخالف، كان أديباً تقياً عابداً مشتغلاً بالعلم، لاهمة له إلا بتحرير مسائله وتعليمه، توفي سنة (1235هـ). منح الرب الغفور في ذكر ما أهمل صاحب فتح الشكور، للطالب بيبكر بن أحمد المصطفى المحجوبي.

لها أن تمنع نفسها من زوجها قبل حكم الحاكم بينونتها، إذ لا تبين في هذه المسألة إلا بحكم الحاكم. ولفظه: وبعد؛ فمن سمعت من زوجها الحلف بجامع الأيمان، أو الأيمان اللازمة، أو التحريم، وحث في الجميع، وتيقنت حلفه، وأنكر هو ولم تكن بينة على حثه فإنها لا يجوز لها أن تمنعه من نفسها، بل تمكنه من نفسها.

وقول خليل: (ولا تمكنه زوجته إن سمعت إقراره وبانت)، معناه بالبينونة التي لا خلاف فيها بين العلماء، وأما جامع الأيمان، أو الأيمان تلزمني، أو التحريم، أو التعليق؛ كإن دخلت الدار مثلاً فأنت طالق ثلاثاً، أو غير ذلك مما فيه اختلاف بين العلماء، فإن الحلف بالجميع لا يوجب الخروج من العصمة إلا بحكم الحاكم؛ لأنها مختلف فيها، وقبل الحكم هي في عصمة صحيحة.

وانتبهوا لهذا وعضوا عليه بالنواجذ فإن كثيراً من الطلبة يجهلونه، ويجهلون أيضاً أن من قال لمن في عصمته: إن دخلت الدار مثلاً فأنت طالق ثلاثاً إنها لا تطلق إلا بحكم حاكم، ويجب عليها أن تمكنه من نفسها؛ لأن التعليق لا يلزم عند كثير من العلماء... إلخ

وهو كلام بيّن في المسألة، ومحل هذا عندي إن كانت الزوجة غير مجتهدة ترى الحلف بما ذكر بينونة، وإلا فلا يجوز المقام لها معه ولو حكم به الحاكم؛ لأن المجتهد لا يقلد غيره. ففي الخطاب عند قول خليل: (ورفع الخلاف...) بعد كلام: ولو قال لزوجته اختاري، فقالت: قد اخترت نفسي، وهي تذهب إلى أن الخيار ثلاث، والزوج يراه واحدة، فإن الحكم لا يبيح للمرأة أن تمكن الزوج منها، ولتمنعه جهدها ولو رفعها إلى قاض يرى الخيار طلقة فارتجعها الزوج فلا يبيح لها الحكم ما هو عندها حرام، ولا محل لها أن يأتيها الزوج إلا وهي كارهة.

فإذا وقفت على هذا الفرع علمت أولاً أن الحطّاب لم يتعرض لإخراج الطلاق المختلف فيه عن أنواع الخلاف التي يحكم فيها الحاكم، بل تعرض لإخراج بعض مسأله لعارض؛ ككون الزوجة لا ترى ما حكم به الحاكم في التخيير، لا لكونه طلاقاً مختلفاً فيه.

فإذا تمهد هذا عندك فاعلم: أن الطلاق المختلف فيه كغيره من الأمور المختلف فيها من بيع ونكاح، يجري فيها ما جرى فيه، لا يقع إلا بحكم حاكم، ويجوز لهما تقليد القائل بعدم الطلاق به، ولا يجوز للزوج فقط إن نازعته؛ لأنه لا يحكم لنفسه، ولا يجوز التعرض لهما. نقلاً من جواب والدنا الشيخ المحفوظ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، للفتوى المحقق البركة المصطفى ولد اعل سالم رحمهم الله جميعاً.

ويشهد لما ذكره شيخنا ما ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى في كلام طويل في تسويغ العمل في مسائل الخلاف، ومنه على سبيل الخصوص قوله: (وإذا ثبت هذا في حقّ المتأوّل فكذا في حقّ المتقلّد أولى، فإذا حلف بالطلاق ألاّ يُكلم فلائناً، أو لا يدخل داره، فأفتاه مُفْتٍ بعدم وقوع الطّلاق في هذه اليمين، اعتقاداً لقول عليّ بن أبي طالب كرم الله وجهه، وطاوس، وشريح، أو اعتقاداً لقول أبي حنيفة، والقفال في صيغة الالتزام دون صيغة الشّرط، أو اعتقاداً لقول أشهب⁽¹⁾ - وهو أجل أصحاب مالك - أنّه إذا علّق الطّلاق بفعل الزّوجة أنّه لم يحدث بفعلها، أو اعتقاداً لقول أبي عبد الرّحمن

(1) أشهب مسكين: أشهب بن عبد العزيز أبو عمر القيسي العامري الجعدي، اسمه مسكين، وهو من أهل مصر، من الطبقة الوسطى من أصحاب مالك، وأشهب لقب، قال الشافعي: ما رأيت أفقه من أشهب، وانتهت إليه الرئاسة بمصر، وسئل سحنون عن ابن القاسم وأشهب أيهما أفقه؟ فقال: كانا كفرسى رهان، وربما وفق هذا وخذل هذا، وربما خذل هذا ووفق هذا. توفي بمصر سنة 204 هـ بعد الشافعي بثمانية عشر يوماً.

الشَّافِعِيُّ أَجْلُّ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ إِنَّ الطَّلَاقَ الْمُعَلَّقَ لَا يَصِحُّ كَمَا لَا يَصِحُّ النِّكَاحُ
وَالْبَيْعُ وَالْوَقْفُ الْمُعَلَّقُ، وَهُوَ مَذْهَبُ جَمَاعَةٍ مِنْ أَهْلِ الظَّاهِرِ، لَمْ يَحْنِثْ فِي ذَلِكَ كُلُّهُ، وَلَمْ
يَقَعْ الطَّلَاقُ⁽¹⁾.

وكرر هذه المسألة مرة أخرى قائلاً: (وأما أهل المغرب فتواتر عمّن يعتنى بالحديث
ومذاهب السلف منهم أنّه كان يُفتى بها، وأوذي بعضهم على ذلك وضرب، وقد ذكرنا
فتوى القفال في قوله: (الطلاق يلزمني) أنّه لا يقع به طلاق وإن نواه، وذكرنا فتاوى
أصحاب أبي حنيفة في ذلك، وحكايتهم إيّاه عن الإمام نصّاً، وذكرنا فتوى أشهب من
المالكية فيمن قال لامرأته: إن خرجت من داري أو كلمت فلاناً. ونحو ذلك فأنت
طالق، ففعلت لم تطلق، ولا يختلف عالمان مُتَحَلِّيانَ بالإنصاف أن اختيارات شيخ
الإسلام لا تتقاصر عن اختيارات ابن عقيل، وأبي الخطاب، بل وشيخهما أبي يعلى،
فإذا كانت اختيارات هؤلاء وأمثالهم وجوهاً يُفتى بها في الإسلام ويحكم بها الحاكم
فلاختيارات شيخ الإسلام أسوءُ بها إن لم تُرجح عليها، والله المستعان وعليه
التكليف)⁽²⁾.

ومما ينبغي التنبيه إليه: أن ما روي عن أشهب مثبت في كتب المالكية، ذكره مثلاً
لقاعدة: المعاملة بنقيض القصد، ولهذا استثنوا إحنائها له من عموم أعمال الحنث
بالتعليق، بناء على قاعدة: المعاملة بنقيض القصد قال الزقاق:

وبنقيض القصد عامل إن فسد في قاتل أو موص أو من قد قصد
فسادا أو إفاتة في البيع نهج عياض ذا بذا لا الربع

(1) ابن القيم في إعلام الموقعين (4/88).

(2) نفس المرجع (4/117).

إلى قوله:

..... كما _____
 ولأشهب إن أحثت قد علما
 وشبهه ما ذكر

قال السجلماسي: وأشار بقوله: (كما لأشهب إن أحثت) إلى مسألة المرأة تقصد إحنات زوجها إذا حلف بطلاقها، قال البرزلي في مسائل الأيمان في أوله بنحو الكراس: لو حلف لزوجته على عدم الخروج، فخرجت قاصدة لحثه فالمشهور أنه يحنث، وحكى ابن رشد عن أشهب أنه لا يحنث معاملة لها بنقيض المقصود، ومال إليه بعض أصحابنا لكثرت من النسوان في هذا الوقت. هـ.

قلت: أما على مذهب ابن القاسم وغيره من كونها لا تعامل بنقيض قصدها، ويحنث الزوج؛ فلأنه هو الذي أدخل نفسه في ورطة اليمين.

ففي هذه النقول توسعة في مسائل الاختلاف، وتنبه على وجوب التأي في التفريق بين الزوجين العاميين في حال صدور هذه الألفاظ أو ما في معناها منهما، وبخاصة في ديار الأقليات التي ينبغي للمفتي فيها أن يحقق المناط في الأشخاص والأحوال، ومع ذلك فإن الاسترسال في الفتوى بالقول الضعيف حتى يصبح الراجح منسياً والمرجوح قضاء مقضياً لا يجوز ﴿وَكَانَ بَيِّنَ ذَلِكَ فَوَاماً﴾⁽¹⁾.

وقد قدمنا تأصيل الاختلاف وأسبابه المشروعة في حديثنا عن اختلاف الصحابة رضوان الله عليهم، ونضيف هنا: أن معرفة الاختلاف ضرورية للفتوى حتى يتسع صدره وينفسح أفقه، فقد قال قتادة: من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه.

(1) سورة الفرقان الآية (66).

وعن هشام بن عبيد الله الرازي: من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه.
 وعن عطاء: لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس.
 وقال يحيى بن سلام: لا ينبغي لمن لا يعرف الاختلاف أن يفتي، ولا يجوز لمن لا
 يعلم الأقاويل أن يقول: هذا أحب إليّ.

إلى غير ذلك من الأقوال يراجع الشاطبي في «الموافقات»، وقد عدّ معرفة الاختلاف
 من المزايا التي على المجتهد أن يتصف بها⁽¹⁾.

إذا تقرر ما تقدم من جواز الاختلاف بين أهل الحق فاعلم أن هذا الاختلاف قد
 يكون سبباً للتيسير والتسهيل، والتيسير مقصد من مقاصد الشريعة بنص الكتاب
 والسنة، كما مرّ عن الشاطبي وغيره، وعلى هذه الشاكلة القول بالأخف.

يقول الزركشي إن القول بالأخف: (قد يكون بين المذاهب، وقد يكون بين
 الاحتمالات المتعارضة أماراتها، وقد صار إليه بعضهم لقوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ
 الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾⁽²⁾، وقوله ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ
 حَرَجٍ﴾⁽³⁾، وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَةِ السَّمْحَةِ»⁽⁴⁾.

وهذا يخالف الأخذ بالأقلّ، فإن هناك يشترط الاتفاق على الأقل، ولا يشترط ذلك
 هاهنا، وحاصله يرجع إلى أن الأصل في المضار المنع؛ إذ الأخف منهما هو ذلك.

(1) انظر الموافقات (5/122).

(2) سبق توثيقها.

(3) سبق توثيقها.

(4) جزء من حديث رواه الإمام أحمد في مسنده، ح(22291)، (223/36)، من حديث أبي
 أمامة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقد تقدم.

وقيل: يجب الأخذ بالأشق كما قيل هناك: يجب الأخذ بالأكثر⁽¹⁾.

قال الطوفي في الترجيح عند تعارض الدليلين:

(الثاني: يأخذ بأشد القولين؛ لأن الحق ثقيل مري، والباطل خفيف وبى.

كما يروى في الأثر وفي الحكمة: إذا ترددت بين أمرين فاجتنب أقربهما من هواك .

وروى الترمذي من حديث عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «ما حُيِّرَ عَمَارٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَشَدَّهُمَا»⁽²⁾. وفي لفظ: «أَرَشَدَهُمَا».

قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

ورواه أيضا النسائي⁽³⁾، وابن ماجه⁽⁴⁾. فثبت بهذين اللفظين للحديث أن الرشد في

الأخذ بالأشد.

الثالث: يأخذ بأخف القولين لعموم النصوص الدالة على التخفيف في الشريعة كقوله عز وجل ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا ضرر ولا ضرار»⁽⁵⁾، وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بعثت بالحنيفية السمحة السهلة»⁽⁶⁾.

(1) الزركشى في البحر المحيط (4/340).

(2) سنن الترمذي، أبواب المناقب، باب مناقب عمار بن ياسر، ح(3799)، (5/668).

(3) في السنن الكبرى، كتاب المناقب، باب عمار بن ياسر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ح(8218)، (7/359)، من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مرفوعا.

(4) في سننه، كتاب الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، فضل عمار بن ياسر، ح(148)، (1/52)، من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مرفوعا.

(5) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، ح(2340) — (2/784)، (2341)، من حديث عبادة بن الصامت، وابن عباس رضی الله عنهما مرفوعا.

(6) تقدم تخرجه.

قال شيخنا المزني: من قواعد الشريعة أن يستدل بخفة أحد الأمرين المتعارضين على أن الصواب فيه، أو كما قال⁽¹⁾.

قال الشوكاني: (وليس المصير إلى الأشدِّ بمُتَعَيِّن، بل مُلاحِظَةُ التَّخْفِيفِ من مقاصد الشريعة المألوفة)⁽²⁾.

قلت: وثبت عن النبي ﷺ أنه: «ما حُيِّرَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يُكُنْ إِثْمًا»⁽³⁾.

قلت: والفرق بينه وبين عمار فيما حكينا عنه من الأخذ بأشد الأمور: أن عماراً كان مكلفاً محتاطاً لنفسه ودينه، والنبي ﷺ كان مُشرعاً موسعاً على الناس، لئلا يخرج أمته. وقال: «يسروا ولا تعسروا»⁽⁴⁾.

وقال لبعض أصحابه في سياق الإنكار عليه: «إن فيكم منكرين منفرين»⁽⁵⁾.

قلت: وقد روي حديث عمار: «أسدهما» بالسین المهملة من السداد، وعليه فلا دليل فيه للشدة.

وبناء على هذه القاعدة فقد رجحنا في قضايا الخلاف التيسير، وسنذكر أمثله في بحث الحاجة.

(1) الطوفي في شرح مختصر الروضة (3/669).

(2) الشوكاني في نيل الأوطار (1/63).

(3) رواه البخاري في صحيحه (فتح الباري)، كتاب الحدود، باب إقامة الحدود، ح (6786)، (12/86)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب مبادئه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْأَثَامِ، واختياره من المباح أسهله، ح (2327)، (4/1813)، من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مرفوعاً.

(4) رواه البخاري في صحيحه (فتح الباري)، كتاب العلم، باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة، ح (69)، (1/163)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب الأمر بالتيسير وترك التنفير، ح (1734)، (3/1359)، من حديث أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعاً.

(5) الطوفي في شرح مختصر الروضة (3/671).

﴿ثانياً: قاعدة تغيير الفتوى بتغير الزمان﴾

كان لعمل أمير المؤمنين عمر نصيب كبير في تأصيل هذه القاعدة، فمن ذلك أن عمر لم يعط المؤلفَةَ قلوبهم مع وروده في القرآن، ورأى أن عز الإسلام موجب لحرمانهم. وكذلك إغاؤه للنفي في حد الزاني البكر، خوفاً من فتنة المحدود والتحايقه بدار الكفر؛ لأن إيمان الناس يضعف مع الزمن.

وأمير المؤمنين عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يأمر بالتقاط ضالة الإبل وبيعها وحفظ ثمنها لصاحبها كما رواه مالك رحمه الله تعالى عن ابن شهاب الزهري، مع نهيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن التقاط ضالة الإبل، وذلك لما رأى من فساد الأخلاق وخراب الذمم، وورث تماضر الكلبية لما طلقها عبد الرحمن في مرض موته.

وأمير المؤمنين على رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يضمن الصناع. بعد أن كانت يدُ الصانع يدَ أمانة. قائلاً: لا يصلح الناس إلا ذاك.

ويقول الأستاذ صبحي المحمصاني مسجلاً موقفاً الصحابة في كتابه «تراث الخلفاء»: (وقد أقروا مبدأ تغيير الاجتهاد، فتوسع عمر الفاروق بوجه خاص في الاجتهاد، وفي تفسير النصوص بما يلائم حكمة التشريع وفلاح العباد، ويناسب تطور الزمان والمكان وتقلبات الأحوال، وتعرض في ذلك لمسائل عديدة منها: المؤلفَةُ قلوبهم، والطلاق الثلاثي المتسرع، وبيع أمهات الأولاد، وعدم التغريب في الحدود، وإعفاء السارق من القطع عام المجاعة، وتطوير عقوبة التعزير تأديباً وزجراً للمذنبين والمجرمين، وتحديد عاقلة الدية في القتل والجراح، وتفصيل أمور ضريبة الخراج)⁽¹⁾.

(1) صبحي المحمصاني في تراث الخلفاء (ص 589).

وقد روي عن عمر بن عبد العزيز قوله: (تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور)⁽¹⁾.

وقد قال ابن رشد: إن لله أحكاماً لم تكن أسبابها موجودة في الصدر الأول، فإذا وجدت أسبابها ترتبت عليها أحكامها.

هذه القاعدة وردت في «مجلة الأحكام العدلية» بعنوان: (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان)، وهي قاعدة ليست على إطلاقها، فليست كل الأحكام تتأثر بتغير الزمان، وجوب الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، وبر الوالدين، والكثير من أحكام المعاملات، والأنكحة، وكذلك فإن المنهيات القطعية كالاغتداء على النفس والأموال والأعراض، وارتكاب الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وأكل أموال الناس بالباطل، ومنها الغش، والخيانة، ومحرمات عقود الأنكحة، ومحرمات عقود البيوع المشتملة على الربا أو الغرر الفاحش أو الجهالة، فكل تلك لا تستباح إلا بالضرورات التي تبيح المحظورات.

وبصفة عامة: فمحرمات المقاصد التي تعنى أن العقد يشتمل على المفسدة التي نهى الشارع عنها لا تميزها الحاجة.

وبالعكس من ذلك فإن محرمات الذرائع التي يتوصل بها إلى المفسدة، وواجبات الوسائل التي يتوصل بها إلى مصلحة فإنها تتغير بتغير الزمان؛ لأنها تدور مع المصالح جلباً والمفاسد درءاً، فإذا رجحت المصلحة على المفسدة التي من أجلها كان الحظر فإن النهي يستحيل تارة إلى تخيير وتارة إلى طلب.

(1) نقله ابن رشد في فتاويه (2/761)، وابن حزم في الإحكام (6/109).

وقد أشار الشارع إلى ذلك في مسائل كان نهى عنها أو أمر بها، فمن قبيل النهى: «كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»⁽¹⁾.

وقد كان صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نهى عن ادخار لحوم الأضاحي، ثم رفع النهى قائلاً: «إنما نهيتكم من أجل الدافة فكلوا وادخروا»⁽²⁾، وإذا غلبت المشقة سقط الأمر: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»⁽³⁾، فالذي يتغير هو الأحكام الاجتهادية، وأما القطعيات من الأحكام فلا تتغير، فلا يمكن أن تتغير المواريث بدعوى أن المرأة أصبحت لها شأن، ولا يمكن أن يتغير تحريم ربا النسيسة في بلاد الإسلام، ولا تحريم أكل الميتة والخنزير.

فأما الثابت فيبقى ثابتاً ما دام الإنسان على هذه الأرض له ضروراته التي لا ينفك عنها، يتصف بكل صفاته التي تحتاج إلى ضبط من الشرع، فهو ضعيف أمام شهواته: ﴿وَخَلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾⁽⁴⁾، وهو ظلوم جهول لا يقدر مسؤولية أمانته وخلافته في هذا الكون.

وكذلك فإن تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان أمر معهود، نص عليه غير واحد من العلماء؛ كابن القيم، والقرافي، ولهم سلف من أعمال الصحابة رضوان الله عليهم كما أشرنا إليه في فتاويهم، وليس ذلك إلا لترجح مصلحة شرعية لم تكن راجحة في وقت

(1) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الكسوف، باب استئذان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه، ح(977)، (2/672)، من حديث أبي بريدة عن أبيه مرفوعاً.

(2) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب بيان ما كان من النهى عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، ح(1971)، (3/1561)، من حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مرفوعاً.

(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، ح(887)، (2/375)، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب السواك، ح(252)، (1/220)، من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعاً.

(4) سورة النساء الآية(28).

من الأوقات، أو لدرء مفسدة حادثة لم تكن قائمة في زمن من الأزمنة، والزمن لا يتغير فهو كما قال الشاعر:

وما الدَّهْرُ إِلَّا لَيْلَةٌ وَنَهَارُهَا وَإِلَّا طُلُوعُ الشَّمْسِ ثُمَّ غِيَارُهَا

والذي يتغير هو أحوال أهل الزمن، والمصالح التي تبنى عليها الأحكام جلباً، والمفاسد التي تراعيها الشريعة درءاً.

ومن «رد المحتار»: فقد انفقت النقول عن أئمتنا؛ أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد: أن الاستئجار على الطاعات باطل، لكن جاء من بعدهم من المجتهدين الذين هم أهل التخريج والترجيح، فافتوا بصحته على التعليم للقرآن للضرورة، فإنه كان للمعلمين عطايا من بيت المال وانقطعت، فلو لم يصح الاستئجار وأخذ الأجرة لضاع القرآن، وفيه ضياع الدين لاحتياج المعلمين إلى الاكتساب، وأفتى من بعدهم أيضاً من أمثالهم بصحته على الأذان والإمامة؛ لأنهما من شعائر الدين، فصحوا الاستئجار عليهما للضرورة أيضاً، فهذا ما أفتى به المتأخرون عن أبي حنيفة وأصحابه لعلمهم بأن أبا حنيفة وأصحابه لو كانوا في عصرهم لقالوا بذلك ورجعوا عن قولهم الأول.

وفي «كتاب الفتاوى»: «رسم المفتى»: في زماننا من أصحابنا إذا استفتى عن مسألة إن كانت مروية عن أصحابنا في الروايات الظاهرة بلا خلاف بينهم فإنه يميل إليهم ويفتى بقولهم، ولا يخالفهم برأيه وإن كان مجتهداً متقناً؛ لأن الظاهر أن يكون الحق مع أصحابنا ولا يعدوهم، واجتهاده لا يبلغ اجتهادهم، ولا ينظر إلى قول من خالفهم، ولا تقبل حجته أيضاً؛ لأنهم عرفوا الأدلة، وميزوا بين ما صح وثبت وبين ضده... إلخ.

ثم نقل نحوه عن شرح برهان الأئمة على أدب القضاء للخصاف.

قلت: لكن ربما عدلوا عما اتفق عليه أئمتنا لضرورة ونحوها، كما مر في مسألة الاستئجار على تعليم القرآن، ونحوه من الطاعات التي في ترك الاستئجار عليها ضياع الدين كما قررناه سابقاً، فحينئذ يجوز الإفتاء بخلاف قولهم كما نذكره قريباً عن الحاوي القدسي، وسيأتي بسطه أيضاً آخر الشرح عند الكلام على العرف.

والحاصل: أن ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم لا يخرج عن مذهبه إذا رجحه المشايخ المعتبرون، وكذا ما بناه المشايخ على العرف الحادث لتغيير الزمان أو للضرورة، ونحو ذلك لا يخرج عن مذهبه؛ لأن ما رجحوه لترجح دليله عندهم ما ذون به من جهة الإمام، وكذا ما بنوه على تغيير الزمان والضرورة باعتبار أنه لو كان حياً لقال بما قالوه؛ لأن ما قالوه إنما هو مبنى على قواعده أيضاً فهو مقتضى مذهبه.

وكذلك في المذهب الحنفي: الأصل أن المرأة إذا قبضت معجل صداقها تلزم بمتابعة زوجها حيث شاء.

ولكن المتأخرين من أهل المذهب لاحظوا فساد الأخلاق، وغلبة الجور على النساء، فأفتوا بأن المرأة لا تجبر على السفر مع زوجها إلى مكان إذا لم يكن وطناً لها، وذلك لفساد الزمان والأخلاق وعلى هذا استقرت الفتوى والقضاء في المذهب⁽¹⁾.

وقال في رسالته المسماة «رفع الغشاء في وقت العصر والعشاء»: لا يرجح قول صاحبيه أو أحدهما على قوله إلا لموجب، وهو: إما ضعف دليل الإمام، وإما للضرورة والتعامل كترجيح قولهما في المزارعة والمعاملة، وإما لأن خلافاً لهما له بسبب اختلاف العصر والزمان، وأنه لو شاهد ما وقع في عصرهما لوافقهما كعدم القضاء بظاهر العدالة، ومسألة خيار الرؤية في اشتراء الدار⁽²⁾.

(1) يراجع رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، والمدخل الفقهي للشيخ مصطفى الزرقاء (ص 928).

(2) يراجع ابن عابدين، والقواعد للزرقاء.

لكن مراجعة كتب الفتاوى كـ «الهندية» و«القاضيخانية» تبرز بوضوح تأثير المتأخرين في ترجيح كفة الفتاوى وما يفتى به في بلخ وخوازم وغيرهما.

ويرى الشيخ أبو الحسن الندوي أن البعض يفترض أن الزمان لا ثبات له ولا دوام، بل إنه اسم للتغيير والتحول.

وليس الأمر كذلك، بل إن الزمان مركب من الاثنين: التغيير والاستمرار، وإذا اختلف هذا التوازن اختلف الوضع.

وضرب مثلاً بالنهر في جريانه الدائم مع أنه لا يزال نفس النهر.

والدين حارس الحياة، ثابت في المنبع ومتغير في جريانه.

وليس الدين مقياس حرارة، يقتصر عمله على تسجيل درجة حرارة المجتمع، وإنما هو معدل لهذه الحرارة، ومؤثر في سلوك المجتمعات للارتقاء إلى مراد الحق سبحانه.

﴿ ثالثاً: قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة:﴾

في طليعة هذا البحث أود أن أنبّه وأنوّه بما قد يعتبر بداراً بالاعتذار قبل خوض الغمار، أو أنه من باب تبرير التقصير، أو هو نوع من التخدير.

والحقيقة أنه إهابة بالناظر، وشحذ لهمته لمشاطرتي في الشعور بصعوبة الموضوع، وهي صعوبة ناشئة عن السهولة الظاهرة التي تجعل كثيراً من الباحثين يصلون إلى نتائج غير وافية ولا كافية في الفصل في مسألة علاقة الحاجة بالضرورة.

إن دقة الفروق بين القاعدتين جعلت القرافي يرى أن السؤال عن الفرق أنجح وسيلة لتحقيق القاعدة قائلاً: (وإن وقع السؤال عن الفرق بين القاعدتين فالمقصود تحقيقهما، ويكون تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما أولى من تحقيقهما بغير ذلك، فإن ضم القاعدة إلى ما يشاكلها في الظاهر، ويضادها في الباطن أولى؛ لأن الضد يظهر حسنه الضد، وبضدها تتميز الأشياء)⁽¹⁾.

ومنذ فترة وفقهاء المجامع الفقهية يتنازعون التحليل والتحرير في قضايا مردها عند السبر إلى إلحاق الحاجة بالضرورة تارة، وانفكاكها عنها تارة أخرى، وقد أدليت بدلوي في ذلك الجدل ببحثين في ندوتين: إحداهما في جدة، والأخرى بالكويت، حول تأثير الحاجة في إباحة الاشتراك في شركات أصل مالها وتعاملها حلال، إلا أنها قد تتعامل أحياناً بالربا، بالإضافة إلى بحثي القديم في موضوع الاشتراك، وكان ذلك قبل سنوات.

إن أعمال الحاجة في الأحكام أصبح من المشتبهات التي لا يعلمها كثير من الناس، أضف إلى ذلك أن أكثر القضايا الفقهية المعاصرة سواء تلك التي وقع البت فيها من

(1) القرافي في الفروق (3/1).

طرف المجامع، أو تلك التي لا تزال منشورة أمامها ترجع إلى إشكالية تقدير الحاجة، وتقدير الحكم الذي ينشأ عنها: هل تلحق بالضرورة فتعطي حكمها أو لا تلحق بها؟

سواءً كانت قضايا طبية تتعلق بعلاج العقم مثلاً أو الإجهاض، أو قضايا اقتصادية تتعلق بالعقود الجديدة من إيجار ينتهى بالتملك أو تأمين بأنواعه، أو أحكام الشركات والأسهم، وعقود التوريد، والشروط الجزائية الحافزة على الوفاء بمقتضى العقد، مما يعنى أن تحديد علاقة الحاجة بالضرورة أصبح مفتاحاً لأفعال معضلة المعاملات الفقهية في العصر الحديث، مع الإشارة إلى أهمية هذا الموضوع في فقه الأقليات.

وسأحاول الآن - عوداً على بدء - أن أنشر كنانة هذا الموضوع لأعجم عيدانها، وأغور في أغوارها، وأصعد في قناتها (وكم بالقنان من محل ومحرم).

وذلك حسب الخطة التالية:

- < تعريف الضرورة: لغة واصطلاحاً من نصوص اللغويين ونصوص الأصوليين والفقهاء.
- < أصل مشروعية الضرورة.
- < تعريف الحاجة: لغة واصطلاحاً من نصوص اللغويين ونصوص الأصوليين والفقهاء مع أمثلة فقهية تبرز الفرق بينها وبين الضرورة.
- < أصل مشروعية الحاجة.
- < نتيجة التعريفين: التشابك اللغوي والتداخل الفقهي والأصولي، منشأه الاشتراك أو التشكيك.
- < المصطلحات ذات العلاقة بموضوع الضرورة والحاجة.

◀ إجمال الفروق بين الضرورة والحاجة بناءً على ما ذكرناه عن الفقهاء والأصوليين واللغويين.

◀ وأخيراً تطبيقات معاصرة من قرارات المجلس الأوروبي للإفتاء ومجمع الفقه الإسلامي بجدة مع التعليق على هذه القرارات.

◀ خاتمة تتضمن النتائج.

☑ تعريف الضرورة لغةً واصطلاحاً:

الضرورة في الاصطلاح لها ثلاثة معانٍ: المعنى الفقهي الخاص الذي يبيح المحرم، والمعنى الاستعمالي الموسع وهو يشمل الحاجة، والمعنى الأصولي.

◀ الضرورة لغة:

قال مجد الدين الفيروز أبادي في «القاموس» ممزوجاً بشرحه: (والاضطرار: الاحتياج إلى الشيء)، وقد اضطره إليه) أمر: (أحوجه وأجأه، فاضطر بضم الطاء)، بناؤه افتعل، جعلت التاء طاء؛ لأن التاء لم يحسن لفظه مع الضاد، (والاسم الضَّرَّةُ) بالفتح، قال دريد بن الصَّمَّة:

وَتُخْرِجُ مِنْهُ ضَرَّةُ الْقَوْمِ مَصْدَقًا وَطَوَّلُ السَّرِيِّ دُرِّيٌّ عَضِبٌ مُهَنَّدٌ

أي تلالؤ غضب.

وفي حديث على رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رفعه: «أنه نهى عن بيع المضطر»⁽¹⁾.

(1) رواه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في بيع المضطر، ح(3382)، (3/255).

قال ابن الأثير: وهذا يكون من وجهين:

أحدهما: أن يضطر إلى العقد من طريق الإكراه عليه، قال: وهذا بيع فاسد لا ينعقد، والثاني: أن يضطر إلى البيع لدين ركبه، أو مؤنة ترهقه، فيبيع ما في يده بالوكس للضرورة، وهذا سبيله في حق الدين والمروءة أن لا يبايع على هذا الوجه، ولكن يُعان ويُقرض إلى الميسرة، أو تُشترى سلعته بقيمتها، فإن عقد البيع مع الضرورة على هذا الوجه صحّ ولم يُفسخ، مع كراهة أهل العلم له.

ومعنى البيع هنا الشراء أو المبايعة أو قبول البيع.

وقوله عز وجل: ﴿بِمَنْ ضُطِرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾⁽¹⁾ أي فمن الجيء إلى أكل الميتة، وما حرم، وضيق عليه الأمر بالجوع، وأصله من الضرر، وهو الضيق.

والضرورة: الحاجة، ويجمع على الضرورات، كالضارورة، والضارور، والضاروراء، الأخيران نقلهما الصاغاني، وأنشد في اللسان على الضارورة:

أثيبي أخا ضارورة أصفق العدا عليه وقلت في الصديق أو امره

وقال الليث: الضرورة: اسم لمصدر الاضطرار، تقول: حملتني الضرورة على كذا وكذا.

قلت: فعلى هذا، الضرورة والضرة كلاهما اسمان، فكان الأولى أن يقول المصنف: كالضرة والضرورة، ثم يقول: وهي أيضاً الحاجة إلخ، كما لا يخفى.

(1) سورة البقرة الآية (172).

وفي حديث سمرة: «يجزيء من الضارورة صبوح أو غبوق»⁽¹⁾ أي: إنما يجمل للمضطر من الميتة أن يأكل منها ما يسد الرمق من غداء أو عشاء، وليس له أن يجمع بينهما، و(الضَّرْرُ) محرّكة: (الضيق)، يقال مكان ذو ضرر، أي ذو ضيق⁽²⁾.

وإنما ذكرت هذا النص على طوله ليستبين القارئ الشيات اللغوية التي كانت - وبدون شك - عاملاً من عوامل تفاوت أقوال الفقهاء في معنى الضرورة.

وقد يكون من المطلوب أن ينبّه إلى بعض الألفاظ التي وردت في هذا النص لتعريف الضرورة، وهي الاحتياج والحاجة، والإلجاء والضيق، وما يكون حافزاً لها من دين يركب المضطر، أو مؤنة ترهقه، أو إكراه يجبره، أو جوع يلجؤه، أو أعداء يصفقون عليه، كل هذه المعاني التي أشار إليها أهل اللغة، وهي معانٍ تشير إلى الشدة والخرج، هي التي دندن حولها الفقهاء كما سترى.

◀ الضرورة اصطلاحاً:

والضرورة في الاصطلاح: فقهية، وتطلق إطلاقين:

أحدهما: ضرورة قصوى تبيح المحرّم سوى ما استثنى.

والثانية: ضرورة دون ذلك، وهي المعبر عنها بالحاجة، إلا أنهم يطلقون عليها الضرورة في الاستعمال توسعاً.

وغير الفقهية وتُسمى ضرورة أصولية وهي: الضرورة العامة بالجنس، ولعل إمام الحرمين من أول من انتبه إلى ذلك حيث قال في البرهان: (إن الضرورة على ثلاثة أقسام، فقد لا تبيح الضرورة نوعاً يتناهى قبحه كما ذكرناه).

(1) رواه الحاكم في المستدرک ح (7158)، (4/140)، من حديث سمرة بن جندب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مرفوعاً، وسكت عنه الذهبي في التلخيص.

(2) يراجع تاج العروس (12/387-388).

وقد تبيح الضرورة الشيء، ولكن لا تثبت حكماً كلياً في الجنس، بل يعتبر تحققها في كل شخص؛ كأكل الميتة وطعام الغير، وهذه هي الضرورة التي سميها بالضرورة الفقهية بالمعنى الأخص.

والقسم الثالث: ما يرتبط في أصله بالضرورة، ولكن لا ينظر الشرع في الأحاد والأشخاص، وهذا كالبيع وما في معناه⁽¹⁾.

ولنبداً في تعريف أقسام الضرورة:

1 - الضرورة الفقهية بالمعنى الأخص:

عرّفها السيوطي بقوله: (فالضرورة: بلوغه حدّاً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام)⁽²⁾.

وهذه هي الضرورة التي قال عنها إمام الحرمين: (إنها لا تثبت حكماً كلياً في الجنس، بل يعتبر تحقيقها في كل شخص كأكل الميتة وطعام الغير)، كما أسلفنا.

قال في «مغنى المحتاج» وهو شافعي: (ومن خاف من عدم الأكل على نفسه موتاً، أو مرضاً مخوفاً، أو زيادته، أو طول مدته، أو انقطاعه عن رفقته، أو خوف ضعف عن مشي أو ركوب، ولم يجد حلالاً يأكله، ووجد محرماً كميتة و لحم خنزير وطعام الغير لزمه أكله)⁽³⁾.

الدردير في «الشرح الصغير» وهو مالكي: (الضرورة: هي حفظ النفوس من الهلاك أو شدة الضرر)⁽⁴⁾.

(1) إمام الحرمين في البرهان (ص 942).

(2) السيوطي في الأشباه والنظائر (ص 61).

(3) مغنى المحتاج (6/158).

(4) الدردير في الشرح الصغير (2/183).

وفسّر الزرقاني في شرحه الضرورة قائلاً: (وهي خوف الهلاك على النفس علماً أو ظناً)، إلا أنه بعد ذلك نقل عن التتائي على الرسالة قوله: (وهل حد الاضطرار خوف الهلاك، أو خوف المرض؟ قولان لمالك والشافعي⁽¹⁾).

عرّفها الجصاص وهو حنفى: (هي خوف الضرر أو الهلاك على النفس أو بعض الأعضاء بترك الأكل)⁽²⁾.

قال القرطبي: (الاضطرار لا يخلو أن يكون بإكراه من ظالم، أو بجوع من مخمصة، والذي عليه الجمهور من الفقهاء والعلماء في معنى الآية: هو من صيره العُدْم والغرث - وهو الجوع - إلى ذلك، وقيل: معناه: أكره وغلب على أكل هذه المحرّمات)⁽³⁾.

2- الضرورة بالمعنى الاستعمالي الفقهي الموسع والتي تعنى الحاجة:

قال الزرقاني في شرح المختصر: (وصح قبله؛ أي بدو الصلاح، مع أصله أو ألحق به، أو على شرط قطعه إن نفع واضطر؛ أي: احتيج كما في «التوضيح» عن اللخمي لا بلوغ الحد الذي ينتفى معه الاختيار)⁽⁴⁾.

ومن استعمال الضرورة ويُراد بها الحاجة قول المازري في شروط اغتفار الغرر اليسير؛ قال ابن عرفة: (زاد المازري كون متعلق اليسير غير مقصود وضرورة ارتكابه، وقرره بقوله: منع بيع الأجنّة، وجواز بيع الجبة المجهول قدر حشوها الممنوع بيعه وحده، وجواز الكراء لشهر مع احتمال نقصه وتمامه، وجواز دخول الحمام مع قدر

(1) الزرقاني في شرح المختصر (8/3).

(2) الجصاص في أحكام القرآن (1/195).

(3) القرطبي في الجامع لأحكام القرآن (2/225).

(4) الزرقاني في شرح المختصر (5/187).

ماء الناس ولبثهم فيه، والشرب من الساقى إجماعاً، في الجميع دليل على إلغاء ما هو يسير دعت الضرورة للغوه.

ابن عبد السلام في زيادة المازري إشكال، ورد هذا الإشكال ابن عرفة⁽¹⁾.

بينما عبّر خليل بالحاجة في هذه المسألة حيث قال: (واغتفر غرر يسير للحاجة لم يقصد)⁽²⁾.

وقد نبّه البنّاني في حاشيته على عبارة المازري قائلاً: (ولذا عبّر المازري عن قيد الحاجة بالضرورة، وهي أخص من الحاجة، لكن الخطب سهل)⁽³⁾.

وممن استعملها بمعنى الحاجة من الشافعية صاحب «نهاية المحتاج» قائلاً: (نعم الأولى يبيعه ما زاد عليها ما فضل عن كفايته ومؤنة سنة) ويجبر من عنده زائد على ذلك في زمن الضرورة، وعلم مما تقرر اختصاص تحريم الاحتكار بالأقوات⁽⁴⁾.

فالضرورة هنا الحاجة؛ لأن الاضطرار إذا تحقق لم يبق للمالك كفاية سنة حسب عبارة أبي الضياء الشبراملسي في الحاشية على نفس الصفحة.

3- المعنى الأصولي للضرورة:

للضرورة معنى ثالث هو المعنى الأصولي، ونبّه عليه إمام الحرمين في «البرهان» في القسم الثالث، وقد ذكرناه. وقد زاد الأمر وضوحاً عندما قال - وهو يعتبر البيع من الضروري -: (ويلتحق به - الضروري - تصحيح البيع فإن الناس لو لم يتبادلوا ما

(1) المواق في التاج والإكليل بهامش الخطاب (4/365).

(2) نفس المرجع والصفحة.

(3) البنّاني في حاشية على الزرقاني (5/80).

(4) نهاية المحتاج (2/47).

بأيديهم لجرّ ذلك ضرورة ظاهرة، فمستند البيع إذا آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة، ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قواعدها فلا نظر إلى طلب تحقيق معناها في آحاد النوع⁽¹⁾.

وقد أوضح الشاطبي بأنها إحدى الكليات الثلاث التي ترجع إليها مقاصد الشريعة حيث يقول: (فأما الضرورية فمعناها: أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران الميين).

وتكلم الشاطبي عن مراعاة الضرورة من جانب الوجود ومراعاتها من جانب العدم، ومثّل لذلك بأصول العبادات والمعاملات⁽²⁾.

وهذا هو الكلي المعبر عنه بالضروري؛ لأنه من ضرورات سياسة العالم وبقائه وانتظام أحواله حسب عبارة الطوفي⁽³⁾.

ويعبر عنها بالضرورة بالنظر إلى المصلحة الواقعة في محلها، فمن ذلك قول الغزالي متحدثاً عن المصلحة المرسلة: (وإن وقعت في موقع الضرورة جاز أن يؤدي إليها اجتهاد مجتهد، بشرط أن تكون قطعية كلية)⁽⁴⁾.

ومثله قول الشوكاني: (إنها إن كانت تلك المصلحة ضرورية قطعية كلية كانت معتبرة، فإن فقد أحد هذه الثلاثة لم تعتبر، والمراد بالضرورية: أن تكون من

(1) إمام الحرمين في البرهان (ص 923) وما بعدها.

(2) الشاطبي في الموافقات (2/17).

(3) الطوفي في شرح مختصر الروضة (3/209).

(4) نفس المرجع (3/211).

الضروريات الخمس، وبالكلية: أن تعم جميع المسلمين، لا لو كانت لبعض الناس دون بعض، أو في حالة مخصوصة دون حالة⁽¹⁾.

وقال الشاطبي: (مجموع الضروريات خمس، وهى: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل)⁽²⁾.

وأما لماذا سُميت بالضرورة؟ إما لأنها ضرورة لانتظام حياة الناس كما تقدم، أو لأن اعتبارها التفات إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة للشرع، لا بدليل واحد، بل بأدلة خارجة عن الحصر⁽³⁾.

وقد تحدث أكثر الأصوليين عن الضرورة والضروري في معرض المناسب المرسل لإثبات حكم بالمصلحة المستندة إليه، من غير اعتبار القياس بشروطه، والأحكام التي تثبت عند القائل بها كمالك أحكام مستمرة، وهى لا يتأتى العمل بها إلا عند غيبة النص.

وقد تكون استثناء من عموم كما يدل عليه الاستشهاد التالي:

قال الباجي: (واختلف قول مالك في الرجل يأتي دار السكة فيدفع إليهم فضة وزناً، ويأخذ منهم وزناً دراهم، ويعطيهم أجرة العمل).

فقال مرة: أرجو أن يكون خفيفاً، وذكره ابن المواز، ورواه عيسى عن ابن القاسم، ومنع ذلك عيسى بن دينار، وحكاه ابن حبيب عن جماعة من أصحاب مالك، وبه قال أبو حنيفة والشافعي.

(1) الشوكاني في إرشاد الفحول (2/355).

(2) الشاطبي في الموافقات (3/10).

(3) الشوكاني في إرشاد الفحول (2/355).

وجه رواية الجواز مع الكراهية: ما احتج به من ضرورة الناس إلى الدراهم، وتعذر الصرف إلا في ذلك الموضع مع حاجة الناس إلى الاستعجال، وانحفاز المسافر للمرور مع أصحابه، وخوفه على نفسه في الانفراد، ويخاف إن غاب عنه ذهبه أن لا يعطاه ويمطل به، والضرورة العامة تبيح المحظور. أما اليوم فقد صار الضرب بكل بلد، واتسع الأمر، فلا يجوز.

ووجه رواية المنع: أنه لا يخلو أن يكون بيعاً أو إجارة، فإن كان بيعاً ففيه التفاضل في الذهب، وإن كان إجارة فهو إجارة وسلف، وذلك غير جائز في الوجهين⁽¹⁾.

قلت: وضرورة الناس المذكورة هنا، وكذلك الضرورة العامة إنما هي بمعنى الحاجة العامة، ولكن يفهم من كلام أبي الوليد أن ما كان هذا سبيله من إثبات الأحكام من أجل الضرورة العامة بالاجتهاد يزول بزوال الوضع الذي أدى إليه، وليس كذلك الثابتة بنص الشارع.

وعن استعمال الضرورة في معنى الحاجة بالمعنى الأصولي قول مالك في مسألة الرد على الدرهم من مسائل الصرف؛ قال مالك: كنا نمنعه ويخالفنا أهل العراق، ثم أجزناه لضرورة الناس؛ ولأنهم لا يقصدون به صرفاً. فكان سيدي ابن سراج رحمه الله يقول: رجع مالك في الرد على الدرهم لقول غيره من أجل الضرورة⁽²⁾.

وبعد التعريف بالضرورة لغة، وبالضرورة في اصطلاح الفقهاء والأصوليين: نلاحظ أن الضرورة أمر يورث ضيقاً ومشقة، إلا أن هذا الضيق يتفاوت في شدته، فالضرورة من باب الكلي المشكك عند المناطقة، وهو كما قال الأخضري في شرحه لنظمه

(1) الباجي في المنتقى (4/259).

(2) المواق في التاج والإكليل (4/301).

«السلم» في المنطق: وإن اختلف فيها بالشدة والضعف سمي كلياً مشككاً كالبياض؛ فإنَّ معناه في الورق أقوى من معناه في القميص مثلاً، وهذا بخلاف المتواطىء وهو الذي اتحد معناه في أفراده كالإنسان، يُراجع شرح السلم عند قوله:

وَنِسْبَةُ الْأَلْفَاظِ لِلْمَعَانِي خَمْسَةٌ أَقْسَامٌ بِإِلْتِزَامِ
تَوَاطُؤٍ تَشَاكُكٍ تَخَالُفٍ وَالِاشْتِرَاكِ عَكْسِهِ التَّرَادُفِ

وأرى أن التنبيه على أن الضرورة والمشقة والحاجة ثلاثهن من باب الكلى المشكك قد يكون مفتاحاً لفهم اختلاف عبارات اللغويين والفقهاء، فالضرورة يمكن أن تُطلق في حال الشدة القصوى، كما يمكن أن تُطلق في حالات دون ذلك، وبالتالي تترتب أحكام مختلفة على ذلك كما رأيت.

□ أصل مشروعية حكم الضرورة:

في قول الله تعالى: ﴿وَقَدْ بَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ بِهِ إِلَيْهِ﴾⁽¹⁾، قال الجصاص: (ذكر الله تعالى الضرورة في هذه الآيات، وأطلق الإباحة في بعضها؛ لوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَدْ بَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ بِهِ إِلَيْهِ﴾ فاقضى ذلك وجود الإباحة بوجود الضرورة في كل حال ووجدت فيها)⁽²⁾.

وقال تعالى: ﴿بِمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾⁽³⁾ قال ابن عطية: (ومعنى اضطر: ضمه عدم وغرث، هذا هو الصحيح الذي عليه جمهور العلماء والفقهاء.

وقيل: معناه: أكره وغلب على أكل هذه المحرمات)⁽⁴⁾.

والنصوص كثيرة بهذا المعنى.

وبالوقوف عند قوله تعالى: ﴿وَقَدْ بَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ بِهِ إِلَيْهِ﴾، يفهم المرء معنيين: المعنى الذي ذكره الجصاص؛ وهو وجود الإباحة حيثما وجدت الضرورة.

ومعنى آخر: وهو إنما فصل من المحرمات لا تبيحه إلا الضرورة، وهذا ما يشير إليه الحصر في استثناء عموم من عموم، يمكن أن يفهم منه بسهولة أن الحاجة إنما تدخل المجملات، ولا تدخل في المفصلات والله أعلم.

(1) سورة الأنعام الآية 120

(2) الجصاص في أحكام القرآن (1/147).

(3) سبق توثيقها.

(4) ابن عطية في المحرر الوجيز (2/71).

▪ تعريف الحاجة:

فقد قال الفيروزآبادي ممزوجاً بشارحه:

(والحاجة) والحائجة: الماربة أي: معروفة، وقوله تعالى: ﴿وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ﴾⁽¹⁾ قال ثعلب: يعنى الأسفار. وعن شيخنا: وقيل إن الحاجة تُطلق على نفس الافتقار، وعلى الشيء الذي يفتقر إليه، وقال الشيخ أبو هلال العسكري في «فروقه»: الحاجة القصور عن المبلغ المطلوب، يُقال الثوب يحتاج إلى خرقة، والفقر خلاف الغنى، والفرق بين النقص والحاجة: أن النقص سببها، والمحتاج يحتاج إلى نقصه، والنقص أعم منها؛ لاستعماله في المحتاج وغيره.

ثم قال: قلت: وغيره فرّق بأن الحاجة أعم من الفقر، وبعض بالعموم والخصوص الوجهي، وبه تبين أن عطف الحاجة على الفقر هو تفسيري، أو عطف الأعم، أو الأخص، أو غير ذلك؟ فتأمل.

قلت: صريح كلام شيخنا أن الحاجة معطوف على الفقر، وليس كذلك، بل قوله: (والحاجة) كلام مستقل مبتدأ، وخبره قوله: معروف، كما هو ظاهر، فلا يحتاج إلى ما ذكره من الوجوه (كالحوجاء) بالفتح والمد قد (تحوّج) إذا (طلبها) أي: الحاجة بعد الحاجة، وخرج يتحوّج: يتطلب ما يحتاجه من معيشتته، وفي «اللسان» تحوّج إلى الشيء: احتاج إليه وأراده، وجمع الحاجة: حاج، قال الشاعر:

وَأَرْضِعْ حَاجَةً بِلَبَانِ أُخْرَى كَذَلِكَ الْحَاجُّ تُرْضِعُ بِاللَّبَانِ⁽²⁾

(1) سورة غافر الآية (79).

(2) الزبيدي في تاج العروس (5/495-496).

أما الحاجة في الاصطلاح: فعلى ضريين:

◀ حاجة عامة قد تنزل منزلة الضرورة وهذه هي الحاجة الأصولية، وقد سماها بعضهم بالضرورة العامة كما أسلفنا.

◀ وحاجة فقهية خاصة حكمها مؤقت، تعتبر توسيعاً لمعنى الضرورة.

ولعل الاضطراب في مفهوم الحاجة هو الذي جعل إمام الحرمين يقول: (إذا تقرر أن المرعي الحاجة، فإن الحاجة لفظة مبهمه لا يضبط فيها قول)⁽¹⁾.

◀ أولاً: الحاجة العامة (الأصولية):

قال إمام الحرمين في المعنى الأول: (والضرب الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهى إلى حد الضرورة، ومثل هذا: تصحيح الإجارة؛ فإنها مبنية على الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها، وضنة ملاكها بها على سبيل العارية، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ الضرورة للشخص الواحد من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة، تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد، وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس، وهذا ما يتعلق بأحكام الإيالة، والذي ذكرناه مقدار غرضنا الآن)⁽²⁾.

وقال أيضاً: (ونحن نرى أن ننبّه قبل تبين القول فيه على أمر؛ وهو أن الإجارة جازت خارجة عن الأقيسة التي سميها جزئية في القسم الأول، فإن مقابلة العوض

(1) إمام الحرمين في الغياثي (ص 479).

(2) إمام الحرمين في البرهان (ص 924).

الموجود بالعوض المعدوم خارج عن القياس المرعى في المعاوضات، فإن قياسها أن لا يتقابل إلا بوجودان، ولكن احتمال ذلك في الإجارة لمكان الحاجة، وقد ذكرنا أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة، الخاصة في حق آحاد الأشخاص⁽¹⁾.

وسلك تلميذه أبو حامد الغزالي مسلكه في كتابه «شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل»، حيث قال في معرض كلامه عن الضرورة الذي سنعود إليه في محله: (والحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد)⁽²⁾.

وإلى جانب هذا الكلام نرى الغزالي نفسه عندما يتحدث عن المصلحة يقول: (إنها وإن وقعت في موضع الحاجة أو التتمة لم تعتبر، وإن وقعت في موضع الضرورة جاز أن يؤدي إليها اجتهاد مجتهد، بشرط أن تكون قطعية كلية كما أسلفنا).

وقفاً أثر الغزالي تلميذه أبو بكر بن العربي المالكي حيث قال في كتابه «القبس»: (القاعدة السابعة: اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع؛ كاعتبار الضرورة في تحليل المحرم).

وبعد أن ضرب مثلاً لذلك باستثناء القرض الذي يضرب له أجل عند مالك من بيع الذهب بالذهب إلى أجل، أضاف: (ومن ذلك حديث العرايا، وبيع التمر فيها على رؤوس النخيل بالتمر الموضوع على الأرض، وفيه من الربا ثلاثة أوجه: بيع الرطب باليابس، والعمل بالحرز والتخمين في تقدير المالين الربويين، وتأخير القابض إن قلنا: إنه يعطيها له إذا حضر جذاذ النخل)⁽³⁾.

(1) إمام الحرمين في البرهان (ص 931).

(2) الغزالي في شفاء الغليل (ص 246).

(3) ابن العربي في القبس (2/ 790-791).

إلا أن بعض الفقهاء كابن نجيم والسيوطي نقلوا الحاجة من مفهومها الأصولي إلى القواعد الفقهية دون تقديم ضوابط، مما أوهم بعض الباحثين المعاصرين أنه كلما لاحت لوائح مشقة، أو عرضت حاجة يعلن الإباحة، وكأنه يستند إلى قاعدة قطعية تدل على الحكم بلا واسطة، شأن الضرورة الفقهية بمعناها الأخص لا فرق بينهما. ولهذا فسنعرض نص القاعدة عند السيوطي لتكون مدخلاً لإبداء الفروق الكثيرة بين الضرورة والحاجة.

قال السيوطي: (القاعدة الخامسة: الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة).

من الأولى: مشروعية الإجارة والجعالة والحوالة ونحوها، جوزت على خلاف القياس لما في الأولى من ورود العقد على منافع معدومة، وفي الثانية من الجهالة، وفي الثالثة من بيع الدين بالدين لعموم الحاجة إلى ذلك.

والحاجة إذا عمّت كانت كالضرورة، ومنها ضمان الدرك، جوزت على خلاف القياس؛ إذ البائع إذا باع ملك نفسه ليس ما أخذه من الثمن ديناً عليه حتى يضمن، لكن لاحتياج الناس إلى معاملة من لا يعرفونه، ولا يؤمن خروج المبيع مستحقاً، ومنها مصلحة الصلح، وإباحة النظر للمعاملة ونحوها، وغير ذلك.

من الثانية: تضبيب الإناء بالفضة، ويجوز للحاجة، ولا يعتبر العجز عن غير الفضة؛ لأنه يبيح أصل الإناء من النقدين قطعاً، بل المراد الأغراض المتعلقة بالتضبيب سواء التزيين كإصلاح موضع الكسر والشد الوثيق، ومنها الأكل من الغنيمة في دار الحرب، جائز للحاجة، ولا يشترط للأكل أن يكون معه غيره⁽¹⁾.

(1) السيوطي في الأشباه والنظائر (ص 62-63).

فائدة: كان القياس من السيوطي أن يزيد (قد) التقليلية في هذه القاعدة، وكأنه لكثرة ما دخلت فيه لم يزد لها، ولكن الأحسن إثباتها فليتأمل.

وعبارة الزركشي رحمه الله تعالى: الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الناس، ثم قال: الحاجة الخاصة تبيح المحظورات.

وما ذكرته أقرب إلى استعمالهم الأكثر أن الحاجة لا تقوم مقام الضرورة فتأمله⁽¹⁾.

وهذه الحاجة التي ذكرها السيوطي وابن نجيم هي حاجة أصولية؛ بدليل بقاء حكمها واستمراره بدون حاجة لتحقيقها في آحاد أفرادها، وهي الحاجيات عند الأصوليين، التي تعنى على حد قول الشاطبي: (ما يفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، وإذا لم تراع دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة، وهي جارية في العبادات والعادات والعاملات والجنائيات)⁽²⁾.

▪ مناقشة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة:

قلت إن الحاجة لا يمكن اعتبارها قائمة مقام الضرورة بصفة مطلقة في إباحة المحرم، بل إن الأصل أن الضرورة وحدها تبيح المحرم، وأن هذا الحكم لا ينسحب على الحاجة، كما قال الشافعي: «وليس يحل بالحاجة محرم إلا في الضرورات»⁽³⁾.

وقال الشافعي: «الحاجة لا تحق لأحد أن يأخذ مال غيره»⁽⁴⁾.

(1) الجرهمي بهامش الأشباه والنظائر (ص 121-122).

(2) الشاطبي في الموافقات (21/2).

(3) الشافعي في الأم (28/3).

(4) نفس المرجع (77/3).

والسيوطى نفسه صرّح بذلك: «أكل الميتة في حالة الضرورة يقدم على أخذ مال الغير»⁽¹⁾.

ذلك أن أكل الميتة فيه حق الله تعالى فقط، وأخذ مال الغير . ومنه الربا . فيه حق الله تعالى وحق الأدمى .

قال القرافى: (وقد يوجد حق الله تعالى وهو ما ليس للعبد إسقاطه، ويكون معه حق العبد كتحريمه تعالى لعقود الربا والغرر والجهالات)⁽²⁾.

فهذه العقود محرّمة لحق الله وحق العباد، فكيف يمكن تنزيل الحاجة فيها منزلة الضرورة بإطلاق؟

وأكثر العلماء رأوا أن المصلحة الحاجية لا يترتب عليها حكم.

قال الطوفى في: «شرحه لمختصر الروضة»: (لا يجوز للمجتهد أنه كلما له مصلحة تحسينية أو حاجية اعتبرها ورتّب عليه الأحكام، حتى يجد لا اعتبارها شاهداً من جنسها)⁽³⁾.

وقال ابن قدامة في «الروضة» في سياق حديثه عن المصالح المرسلّة التي لم يشهد لها الشرع بإبطال ولا باعتبار معين: وهذا على ثلاثة ضروب:
أحدها: ما يقع في مرتبة الحاجات - وضرب له أمثلة - .

الضرب الثاني: ما يقع في موقع التحسين . وذكر له أمثلة . ثم قال: فهذان الضربان لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل، فإنه لو جاز ذلك كان وضعاً للشرع بالرأى، ولما احتجنا إلى بعثة الرسل⁽⁴⁾.

(1) السيوطى في الأشباه والنظائر (ص 62).

(2) القرافى في الفروق (1/ 140-141).

(3) الطوفى في شرح مختصر الروضة (3/ 207).

(4) ابن قدامة في روضة الناظر (1/ 413 وما بعدها).

ومن قال بتأثير المصلحة في محل الحاجي شرط أن تكون جارية على أصول الشرع وقواعده، متفقة مع مبادئه ومقاصده؛ بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من أدلته⁽¹⁾؛ (لأن الحنيفية السمحة إنما أتت فيها بالسماح مقيداً بما هو جار على أصولها، وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهي بثابت من أصولها)⁽²⁾.

أما ما ليست قطعية كلية، ولا في موضع الضرورات فإنها من نوع المصالح التي قال عنها الغزالي أيضاً: (فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشارع فهي باطلة ومطرحة، ومن صار إليها فقد شرع)⁽³⁾. أي: حرام تبيحه الحاجة على القول بها إن مراتب الأحكام متفاوتة، وأعلاها النهي، ومراتب النهي عديدة، وأعلاها الحرام، والحرام مراتب.

ولإيضاح ما نريده: نورد كلمات القراني الآتية في فروقه: (الفرق الحادي والثلاثون والمائة: بين قاعدة الانتقال من الحرمة إلى الإباحة، يشترط فيها أعلى الرتب، وبين قاعدة الانتقال من الإباحة إلى الحرمة يكفي لها أيسر الأسباب)⁽⁴⁾.

وضرب أمثلة من المحرمات التي لا تباح إلا بأشد الشروط وأعلى الرتب، والحاجة ليست من أعلى الرتب، ومعلوم أن المنهي عنه يجب اجتنابه بنص الكتاب والسنة، ويرد للتحريم في أغلب الأحيان، ومقتضى التحريم يغلب على مقتضى التحليل غالباً، وهذه قواعد معروفة.

(1) الشاطبي في الاعتصام (2/ 129).

(2) الشاطبي في الموافقات (4/ 145).

(3) الغزالي في المستصفي (1/ 179).

(4) القراني في الفروق (3/ 273).

إلا أن المحرم أنواع؛ فمنه المحرم لوصفه؛ كالميتة والدم ولحم الخنزير، ومنه الحرام لكسبه؛ كالمأخوذ غصباً، أو عقد فاسد، وهذا التقسيم لابن تيمية⁽¹⁾.

والمحرم لكسبه متفاوت فمنه محرم تحريم المقاصد، ومنه المحرم تحريم الوسائل والذرائع، فالأول أشد من الثاني.

والربا أشد محرّمات العقود، وحرّم الربا؛ لأنه متضمن للظلم، فإنه أخذ فضل بلا مقابل، وتحريم الربا أشد من تحريم الميسر⁽²⁾، وقال أيضاً: «إن تحريم الربا أشد من تحريم القمار؛ لأنه ظلم محقق»⁽³⁾.

والربا متفاوت: فربا الفضل لا يساوي ربا النساء، فإن تحريم هذا من تحريم المقاصد، وتحريم الآخر تحريم الوسائل وسد الذرائع، ولهذا لم يبح شيء من ربا النسية⁽⁴⁾.

ولتوضيح ما ذكره ابن القيم نذكر قول القرافي: (الأحكام على قسمين:

◀ مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها.

◀ ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من

تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد)⁽⁵⁾.

(1) ابن تيمية في الفتاوى (320 / 29).

(2) نفس المرجع (341 / 20).

(3) نفس المرجع (346 / 20).

(4) ابن القيم في إعلام الموقعين (2 / 159).

(5) القرافي في الفروق (33 / 2).

من ذلك ندرك تفاوت مراتب النهي، وأن الحاجة لا تدخل في نهى من مرتبة عليا، بالإضافة إلى أن ما قاله ابن القيم يمكن أن يقيّد بقيد آخر غير التفريق بين المقاصد والوسائل، بل إن الحاجة لا تؤثر حيث يوجد نص بخلافها؛ كما قال ابن نجيم: (المشقة أو الحرج إنما يعتبر في موضع لا نص فيه، وأما مع النص بخلافه فلا يجوز التخفيف بالمشقة، ولذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله بحرمة رعي حشيش الحرم المكي وقطعه إلا الإذخر)⁽¹⁾.

ومفاد كلامه: أن النص لا يعارض إلا بالضرورة؛ لأنه من باب الرخص، وذلك فرق آخر بين الحاجة العامة والضرورة.

إن الحاجة العامة لا تدخل في المفهوم الخاص للرخصة؛ لأن أثرها مستمر، وإن كانت تدخل معها في الاستثناء من أصل كلي، فالرخصة: هي ما شرع لعذر مع قياس الدليل المحرّم لولا العذر.

وقد نبه الشاطبي على ذلك في بحثه في الرخصة إذ قال: (وأما الرخصة فما شرع لعذر شاق، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه)⁽²⁾.

وفسّر الفقرة الأخيرة بقوله: (وكونه مقتصرأً به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لا بد منه، وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكليّة، وما شرع من الرخص؛ فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة، فإن المصلّى إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم، والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصلّ قاعداً، وإذا قدر على مس الماء لم يتيمم).

(1) ابن نجيم في الأشباه والنظائر (1/171).

(2) الشاطبي في الموافقات (1/466).

وكذلك سائر الرخص، بخلاف القرض والقراض والمساقاة، ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة، فإنه ليس برخصة في حقيقة الاصطلاح؛ لأنه مشروع أيضاً وإن زال العذر.

فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة إلى الاقتراض، وأن يساقي حائطه وإن كان قادراً على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه، وأن يقارض بماله وإن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار وكذلك ما شبهه.

والحاصل: أن العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي، والرخصة راجعة إلى جزئي مستعصي عن ذلك الأصل الكلي⁽¹⁾.

وإذا كان كلام إمام الحرمين وتلاميذه يرمى إلى تعليل نصوص شرعية - غير اجتهادية - بالحاجة، فإن المالكية توسعوا في بناء الفروع الاجتهادية على الحاجي الكلي.

قال المواق - بعد أن ذكر أنواعاً من عقود الإجارة التي لا يجيزها مالك - : (قال أبو عمر: وذهب أهل الظاهر وطائفة من السلف إلى جواز المجهولات في الإجارة من البدل، وأجازوا أن يعطي حمارة لمن يسقي عليه، أو يعمل بنصف ما يرزق بسعيه على ظهره، ويعطي الحمام لمن ينظر فيه بجزء منه، مما يحصل منه كل يوم قياساً على القراض والمساقاة، قالوا: وأباح الله إجارة المرضع وما يأخذه الصبي من لبنها مع اختلاف أحوال الصبيان في الرضاع، واختلاف ألبان النساء، وورد القرآن بجوازه. انتهى من «الاستذكار»).

(1) الشاطبي في الموافقات (1/468 - 469).

انظر: هل ينتظم في هذا السلك ما تعم به البلوى بالنسبة إلى أرباب البهائم، يحسن إليهم أن يبيتوا بالبهائم في الفدان إنسان، ومن هذا ما سئلت عنه في قرى الساحل: لا بد لصاحب البهائم الذي يشقى بالساحل بهائمته أن يدفع إلى بعض دور تلك القرى، فينفق صاحب الدار.

وكان سيدي ابن سراج رحمه الله فيما هو جار على هذا لا يفتي بفعله ابتداء، ولا يشنع على مرتكبه، فقصارى أمر مرتكبه أنه تارك للورع.

وما الخلاف فيه شهير لا حسبة فيه، ولا سيما إن دعت لذلك حاجة.

ومن أصول مالك: أنه يراعى الحاجيات كما يراعى الضروريات، فأجاز الرد على الدرهم مع كونه يجعل مد عجوة من باب الربا، وأجاز تأخير النقد في الكراء المضمون. إلى أن قال: ويباح الغرر اليسير بخلاف باب الربا.

وذكر من أجوبة لأصبغ بن محمد: قيل: وكذلك ما يضطر إليه الرجل يستأجر الأجير يجري له الزرع وله بعضه، قال: ينظر إلى أمر إذا اضطروا إليه فيما لا بد لهم منه، ولا يجدون العمل إلاّ به، فأرجو ألاّ يكون به بأس إذا عم ما بين ذلك مما يرجع فيه إلى أعمال الناس، ولا يجدون عنه بدّاً مثل كراء السفن في حمل الطعام.

وسئل سيدي ابن سراج رحمه الله: هل تجوز المشاركة في العلوفة أن يكون الورق على واحد وعلى الآخر الخدمة، وتكون الزريعة بينهما على نسبة الحظ المتفق عليه؟

فأجاب: قد أجاز ما ذكر بعض العلماء، فمن عمل بذلك على الوجه المذكور للضرورة، وتعذر الوجه الآخر فيرجى أن يجوز إن شاء الله.

ورأيت له فتياً أخرى قال فيها: ويجري ذلك على مقتضى قول مالك في إجازة الأمر الكلى الحاجى.

وسئل عن الجباح⁽¹⁾ لمن يخدمها بجزء من غلتها، قال هي إجازة مجهولة، وكذلك في الأفران والرحى، وإنما يجوز ذلك على من يستبيح القياس على المساقاة والقراض، وحكى هذا عن ابن سيرين وجماعة، وعليه يخرج اليوم عمل الناس من أجرة الدلال لحاجة الناس إليه، وعليه الضمان لقلة الأمانة وكثرة الخيانة، كما اعتذر مالك بمثل هذا في إباحة تأخير الأجرة في الكراء المضمون في طريق الحج؛ لأن الأكرياء ربما لا يوفون، فعند مالك هذا ضرورة إباحة الدين بالدين، فالناس مضطرون لهذا، والله المخلص⁽¹⁾.

وقريب من هذا المنحى ما ذهب إليه بعض الأحناف في مسائل الإجازة حيث قالوا: وجاز إجازة القناة والنهر مع الماء، به نفتى لعموم البلوى مضمرة. «الدر المختار». علّق ابن عابدين بقوله: (قوله: مع الماء؛ أي: تبعاً، قال في كتاب الشرب من «البزارية»: لم تصح إجازة الشرب لوقوع الإجازة على استهلاك العين مقصوداً إلا إذا آجر أو باع مع الأرض، فحينئذ يجوز تبعاً).

وأضاف ابن عابدين: (تتمة قال في «التاترخانية»: وفي الدلال والسمسار يجب أجر المثل، وما تواضعوا عليه أن في كل عشرة دنانير كذا، فذاك حرام عليهم. وفي «الحاوي»: سئل محمد بن مسلمة عن أجرة السمسار فقال: أرجو أنه لا بأس به، وإن كان في الأصل فاسداً لكثرة التعامل، وكثير من هذا غير جائز فجوزوه للحاجة لحاجة الناس إليه كدخول الحمام).

(1) الجباح: خلايا النحل، قال في اللسان (2/419): هي مواضع النحل في الجبل وفيها تعسل.

(1) المواق في حاشيته على الخطاب (5/390).

وعنه قال: (رأيت ابن الشجاع يقاطع نساجاً ينسج له كل سنة)⁽¹⁾.

وفي «الدر المختار»: (ويفتي اليوم بصحتها. الإجارة. لتعليم القرآن والفقهاء والإمامة والأذان، ويجبر المستأجر على دفع ما قبل).

علّق ابن عابدين بقوله: قال في «الهداية»: وبعض مشايخنا رحمهم الله تعالى استحسنوا الاستئجار على تعليم القرآن اليوم؛ لظهور التواني في الأمور الدينية، ففي الامتناع تضييع حفظ القرآن وعليه الفتوى.

وذكر مجموع ما أفتى به المتأخرون من مشايخنا، وهم البلخيون على خلاف في بعضه، مخالفين ما ذهب إليه الإمام وصاحبا⁽²⁾.

وهكذا نرى المتأخرين من أتباع الإمامين مالك وأبي حنيفة يتوسعون في التعامل مع الحاجي أحياناً، مع مخالفة منصوص الإمام بناءً على ما فهموه من قواعد الإمامين.

وقد احتج الشيخ تقي الدين بن تيمية لابن عقيل في مسألة إجارة الأرض والشجر بقوله: (فإن قيل: إن ابن عقيل جوز إجارة الأرض والشجر جميعاً لأجل الحاجة، وأنه سلك مسلك مالك، لكن مالكاً اعتبر القلة في الشجر، وابن عقيل عمم، فإن الحاجة داعية إلى إجارة الأرض البيضاء التي فيها شجر، وإفرادها عنها بالإجارة متعذر أو متعسر، لما فيه من الضرر، فجوز دخولها في الإجارة، كما جوز الشافعي دخول الأرض مع الشجر تبعاً في المساقاة)⁽³⁾.

(1) ابن عابدين في رد المحتار (5/38).

(2) نفس المرجع (5/34-35).

(3) ابن تيمية في الفتاوى (30/231).

وفي مذهب الشافعي ما حكى صاحب «التلخيص» عن نص الشافعي رحمه الله: أن الأرزاق التي يخرجها السلطان للناس يجوز بيعها قبل قبضها.

وبعد ذكره للخلاف في هذه المسألة، قال النووي: (ودليل ما قاله الأول وهو الأصح أن هذا القدر من المخالفة للقاعدة احتمال للمصلحة والرفق بالجند لمسيس الحاجة)⁽¹⁾.

وقد أصل أبو إسحاق الشاطبي هذا المفهوم الحاجي واضعاً إياه في إطاره الأصولي قائلاً: (ومما يبنى على هذا الأصل قاعدة الاستحسان، وهو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة كالمسائل التي يقتضى القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوات المصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك، وكثيراً ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد، فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي، وهو ظاهر.

وله في الشرع أمثلة كثيرة كالقرض مثلاً فإنه ربا في الأصل؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيع لما فيه من الرفق والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقى على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين، ومثله بيع العرية بخرصها تمراً، فإنه بيع الرطب باليابس، لكنه أبيع لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمُعري ولو امتنع

(1) النووي في المجموع (9/268).

مطلقاً، لكان وسيلة لمنع الإعراء، كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه، ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافرين، وقصر الصلاة، والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي على هذا السبيل، فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المال في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضى منع ذلك؛ لأننا لو بقينا مع أصل هذا الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعى ذلك المال إلى أقصاه، ومثله الاطلاع على العورات في التداوي والقرض والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضى المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة .

هذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة، وعليها بنى مالك وأصحابه.

وقد قال ابن العربي في تفسير الاستحسان: بأنه إثارة ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخيص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته.

ثم جعله أقساماً: فمنه ترك الدليل للعرف كرد الأيمان إلى العرف، وتركه إلى المصلحة كتضمين الأجير المشترك، أو تركه للإجماع كإيجاب الغرم على من قطع ذنب بغلة القاضى، وتركه في اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثارة التوسعة على الخلق كإجازة التفاضل اليسير في المرافلة الكثيرة، وإجازة بيع وصراف في اليسير.

وقال في أحكام القرآن: الاستحسان عندنا وعند الحنفية: هو العمل بأقوى الدليلين، فالعموم إذا استمر، والقياس إذا اطرده، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى.

ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس، ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة.

ولا يرى الشافعي لعلّة الشرع إذا ثبتت تخصيصاً.

وهذا الذي قالوا هو نظر في مآلات الأحكام من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام⁽¹⁾.

ونتيجة لما تقدم من كلام الشاطبي فقد تدخل الحاجة في تخصيص عموم، وفي الغالب يكون عموماً ضعيفاً.

ومعنى الضعف: أن تكون الجزئية الوارد عليها التخصيص من نواذر الصور، ويختلف في دخولها في حكم العام، قال في «مراقي السعود»:

هَلْ نَادِرٌ فِي ذِي الْعُمُومِ يَدْخُلُ وَمُطَلَقٌ أَوْ لَا خِلَافٌ يُنْقَلُ

ويعنى بالنادر: ما لا يخطر غالباً ببال المتكلم لندرة وقوعه، ولذا قال بعضهم: لا تجوز المسابقة على الفيل، وجوزها بعضهم، والأصل في ذلك «لا سبق إلا في خف...»⁽²⁾، قال زكريا: وجه عمومه أنه نكرة واقعة في الإثبات أنه في حيز الشرط معنى؛ إذ التقدير إلا إن كان في خف، والنكرة في سياق الشرط تعم⁽³⁾.

(1) الشاطبي في الموافقات (5/193-198).

(2) رواه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب في السبق، ح (2574)، (29/3)، والترمذي في جامعه، أبواب الجهاد، باب ما جاء في الرهان والسبق، ح (1700)، (4/205)، والنسائي في سننه، كتاب الخيل، باب السبق، ح (3585)، (6/226)، وابن ماجه في سننه، كتاب الجهاد، باب السبق والرهان، ح (2878)، (2/960)، جميعهم من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعاً.

(3) سيدي عبد الله في نشر البنود (1/208 وما بعدها).

وأجاز مالك تلاوة الحائض للقرآن حتى لا تنسى، وهو مخصص لعام.
 وإذا قلت: كيف تخصص الحاجة وهي ليست من المخصصات اللفظية من نصوص،
 وظواهر الكتاب، والسنة، وغيرها كالإجماع والمفهوم بنوعيه والقياس؟
 قلت: إنما يعزى التخصيص للاستصلاح أو الاستحسان الذي يعتمد على الحاجة،
 وذلك أمر معروف في المذهبين الحنفي والمالكي كما تقدم عن الشاطبي.

وإن الذي ينبغي التنبيه عليه أن هذه المسائل التي أجازها من أجازها للحاجة فإنها
 وإن كانت تخصيصاً من العموم في النهي عن قراءة الجنب للقرآن، والنهي عن قرض
 يجر نفعاً، والنهي عن بيع قبل القبض؛ فإنه عموم ضعيف في المسائل المخصوصة؛ لأن
 حديث الجنب جاء في معرض جنابة غير الحائض؛ وهو حديث على، فكان الحيض
 بمنزلة الصورة النادرة بالنسبة لراوي الحديث.

وكذلك فإن استثناء السفتجة - وهي منفعة لا تشتمل على زيادة - من الصور النادرة
 بالنسبة للمتكلم؛ فإنه عندما يتحدث عن جر النفع فإنه يعنى بالأصالة الزيادة أو الهدية
 أو نحو ذلك، وعلى هذا نبّه ابن قدامة من طرف خفي عندما قال: إنه لا نص في
 تحريمها؛ أي بخصوصها.

وقُل مثل ذلك في مسألة الأرزاق، ومعلوم أن نواذر الصور مختلف في دخولها في
 العموم كما أسلفنا.

< ثانياً - الحاجة الفقهية:

وهي الملحقة بالضرورة الفقهية، وذلك من باب التوسع في معنى الضرورة
 والاضطرار، إذ الضرورة لفظ مشكك.

وهو كلى يكون معناه أشد في بعض أفراده من بعض، فمن توسع أطلق على الحد الوسيط: (الحاجة)، ومن لم يتوسع اقتصر على الحد الأعلى: (الضرورة). وليس هذا من باب القياس، وإنما هو من باب الدلالة اللفظية.

وهذه الحاجة الفقهية لا تحدث أثراً مستمراً، ولا حكماً دائماً، بل هي كالضرورة تقدّر بقدرها، وقد ذكرنا مثلاً لذلك نعيده باختصار: هو مسألة بيع الثمرة قبل بدو صلاحها، وشروط الاستثناء من المنع، حيث قال خليل: (وصح... قبله... أي: بدو صلاحه. مع أصله أو الحق به أو على شرط قطعه... واضطر... أي: احتيج كما في «التوضيح»... له من المتبايعين، أو أحدهما، كما يعطيه ترك تقييده مع بنائه للمجهول)⁽¹⁾.

وهذه حاجة فقهية؛ لأنها تثبت حكماً فقط في محل الاحتياج، وهي شخصية بمعنى أنها لا تجوز لغير المحتاج ولا تتجاوز محلها.

وهذا ما يفرق الحاجة الفقهية عن الحاجة الأصولية التي تثبت حكماً مستمراً، ولا يطلب تحققها في آحاد أفرادها، فالسلم يجوز للمحتاج وغير المحتاج كما قدمنا، وكذلك قول خليل في مسألة تلقي السلم: «وجاز لمن على ستة أميال أخذ محتاج إليه»، ومعناه: أن من كان بعيداً عن المدينة يجوز له اشتراء ما يحتاج إليه من السلم قبل وصوله السوق.

قال الخطّاب عن ابن رشد: (وأما إن مرت به - السلم - على قرية على أميال من الحاضرة فيجوز له أن يشتري ما يحتاج إليه لا لتجارة، لمشقة النهوض عليه إلى الحاضرة)⁽²⁾.

(1) الزرقاني في شرح المختصر (5/187).

(2) الخطّاب في مواهب الجليل (4/380).

هذه هي الحاجة الفقهية، وتعتبر توسعاً في معنى الضرورة فتقدّر بقدرها وهي حاجة شخصية.

هذا هو الفرق بين الحاجة الأصولية العامة التي تثبت بها الأحكام بالنص أو الاستحسان والاستصلاح، وبين الحاجة الفقهية الخاصة التي تعتبر توسعاً في الضرورة؛ مهم جداً في تصنيف الحاجة وترتيب الأحكام عليها.

وبذلك ندرك وجود نوعين من الحاجة أحدهما: حاجة عامة، والأخرى: حاجة خاصة شخصية.

وحيث إن الحاجة الفقهية ملحقّة بالضرورة، فقد يُختلف في بعض الفروع، هل تشترط فيها الضرورة القصوى أو الحاجة؟

في مسألة إيجاب بيع الأقوات على من هي عنده وقت الغلاء يختلف في الضرورة التي توجب ذلك.

فعند القرطبي إنما يجب البيع إن خيف بحبسه إتلاف المهج - أي الضرورة - فإن مست الحاجة ولم يكن الخوف المذكور، بل دونه وجب عند ابن رشد⁽¹⁾.

فابن رشد ألحق الحاجة هنا بالضرورة، إلا أن الضرورة التي لا تعنى الحاجة قد يصرح معها بما ينفي ذلك، كما في رواية ابن القاسم في فسخ الدين في منافع يتأخر قبضها من الغريم، قال فيه إلا عند الضرورة التي تحل أكل الميتة مثل أن يكون في صحراء بحيث لا يجد كراء ويخشى على نفسه الهلاك إن لم يأخذ منه دابة يبلغ عليها، وأشهب يبيّن أن يأخذ منه دابة لما بقي له وإن لم تكن له ضرورة⁽²⁾.

(1) الزرقاني في شرح مختصر خليل (4/5).

(2) الخطاب في مواهب الجليل (4/368).

□ المصطلحات ذات العلاقة:

◀ المصلحة:

مصدر ميمى من صلح يصلح بفتح عين الفعل وضمّها في الماضى والمضارع، وهى ضد المفسدة، والصلاح ضد الفساد، وأصلها: جلب منفعة أو دفع مضرة.

قال الشوكاني: قال الخوارزمى: (والمراد بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق)⁽¹⁾.

وبين المصلحة والحاجة عموم وجهى، فقد تُطلق المصلحة على الحاجة وغيرها، وكذلك الحاجة قد تكون في محل المصالح، واستعملت المصلحة بمعنى الحاجة العامة في قول العز بن عبد السلام: (لأن المصلحة العامة كالضرورة الخاصة)⁽²⁾.

وقول ابن قدامة في السفتجة بعد أن ذكر الخلاف فيها حيث قال: (وقد نصّ أحمد على أن من شرط أن يكتب بها سفتجة لم يجز، ومعناه: اشتراط القضاء في بلد آخر. وروى عنه جوازها كونها مصلحة لهما جميعاً).

وبعد أن ذكر أقوال المجيزين والمانعين قال: (والصحيح جوازه؛ لأنه مصلحة لهما من غير ضرر لواحد منهما).

والشرع لا يرد بتحريم المصالح التى لا مضرة فيها، بل بمشروعيتها؛ ولأن هذا ليس بمنصوص على تحريمه، ولا في معنى المنصوص فوجب إبقاؤه على الإباحة)⁽³⁾.

(1) الشوكاني في إرشاد الفحول (2/353).

(2) العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام (ص326).

(3) ابن قدامة في المغني (6/436 - 437).

◀ عموم البلوى:

وهو الحالة أو الحادثة التي تشمل كثيراً من الناس، ويتعدّد الاحتراز منها⁽¹⁾. أو ما تمس الحاجة إليه في عموم الأحوال⁽²⁾، كنجاسة النعل والخف تطهر بالدلك وإن كان رطباً على قول أبي يوسف، وهو الأصح المفتى به لعموم البلوى⁽³⁾. وعموم البلوى كالحاجة لا يرفع نصاً. قال ابن نجيم: (لا اعتبار عند أبي حنيفة بالبلوى في موضع النص، كما في بول الآدمي فإن البلوى فيه أعم)⁽⁴⁾.

◀ الغلبة:

الغلبة تنزل منزلة الضرورة في إفادة الإباحة، ألا ترى أن أسواق المسلمين لا تخلو عن المحرّم⁽⁵⁾.

◀ عسر الاحتراز:

ومعناها صعوبة التحفظ عن أمر، وهى في العبادات وغيرها، قال الكاساني: (كل فضل مشروط في البيع ربا سواء كان الفضل من حيث الذات أو من حيث الأوصاف إلا ما يمكن التحرز عنه دفعاً للحرج)⁽⁶⁾. وعبر عنه القرافي بالتعذر حيث قال: (المتعذر يسقط اعتباره، والممكن يستصحب فيه التكليف)⁽⁷⁾.

(1) ابن عابدين في رد المحتار (1/310).

(2) البزدوي في كشف الأسرار (3/16).

(3) ابن عابدين في رد المحتار (1/309-310).

(4) ابن نجيم في الأشباه والنظائر (ص 84).

(5) الكاساني في بدائع الصنائع (6/30).

(6) نفس المرجع (5/187).

(7) القرافي في الفروق (3/198).

وأما خليل فقد قال: (لا إن عسر الاحتراز منه)⁽¹⁾.

وعفى عما يعسر كحدث مستنكح أي: عما يعسر الانفكاك عنه بعد وجود سببه، وهو المشقة⁽²⁾.

كل ما لا يمكن الاحتراز منه معفو عنه⁽³⁾.

وعسر الاحتراز: هو عبارة عن المشقة اللاحقة في العبادة أو المعاملة.

« المشقة:

التي تكون بمعنى الحاجة هي الواقعة في مرتبة متوسطة، ولإيضاح ذلك ننقل كلام القراني في «الفروق» على أقسام المشقة حيث يقول ممزوجاً بابن الشاط باختصار محمد ابن علي بن حسين المالكي في «تهذيب الفروق» ما يلي: (الفرق الرابع عشر بين قاعدتي المشقة المسقطه للعبادة والمشقة التي لا تسقطها:

اعلم أن التكليف إلزام الكلفة على المخاطب يمنعه من الاسترسال مع دواعي نفسه هو أمر نسبي موجود في جميع أحكامه حتى الإباحة.

ثم يختص غير الإباحة بمشاق بدنية بعضها أعظم من بعض، فالتكليف به إن وقع ما يلزمه من المشاق عادة، أو في الغالب، أو في النادر كالوضوء والغسل في البرد، والصوم في النهار الطويل، والمخاطرة بالنفس في الجهاد ونحو ذلك، لم يؤثر ما يلزمه في العبادة لا بإسقاط ولا بتخفيف؛ لأن في ذلك نقص التكليف، إن لم يقع التكليف بما يلزمه من المشاق كان التكليف على ثلاثة أقسام:

(1) الزرقاني في شرح خليل (1/17).

(2) البناي في حاشيته على الزرقاني (1/41).

(3) ابن تيمية في الفتاوى (21/592).

«الأول: متفق على اعتباره في الإسقاط أو التخفيف كالخوف على النفوس أو الأعضاء، والمنافع؛ لأن حفظ هذه الأمور هو سبب مصالح الدنيا والآخرة، فلو حصلنا هذه العبادة مع الخوف على ما ذكر لثوابها لأدى لذهاب أمثالها.

«الثاني: متفق على عدم اعتباره في ذلك كأدنى وجع في أصبع؛ لأن تحصيل هذه العبادة أولى من درء هذه المشقة؛ لشرف العبادة وخفة المشقة.

«الثالث: مختلف فيه فبعضهم يعتبر في التخفيف ما اشتدت مشقته وإن بسبب التكرار لا ما خفت مشقته، وهو الظاهر من مذهب مالك.

فيسقط التطهير من الخبث في الصلاة عن ثوب المريض كل ما يعسر التحرز منه كدم البراغيث، ويسقط الوضوء فيها بالتيتم لكثرة عدم الماء، والحاجة إليه، والعجز عن استعماله.

وبعضهم يعتبر في التخفيف شديد المشقة وخفيفها.

هذه الأقسام الثلاثة تطرد في جميع أبواب الفقه، فكما وجدت المشاق الثلاثة في الوضوء، كذلك نجدتها في العمرة والحج، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتوقان الجائع للطعام عند حضور الصلاة، والتأذي بالرياح الباردة في الليلة الظلماء، والمشى في الوحل، وغضب الحكام وجوعهم المانعين من استيفاء الفكر، وغير ذلك، وكذلك الغرر في البيع ثلاثة أقسام، وهكذا في كل أبواب الفقه⁽¹⁾.

وبين أن لكل عبادة مرتبة.

قلت: وكذلك منهيات المعاملات لكل منها مرتبة.

(1) ابن حسين المالكي في تهذيب الفروق (1/131-132).

□ مجالات تدخل فيها الحاجة:

◀ الحاجة والغرر:

من أهم المجالات التي تدخلها الحاجة عقود الغرر، وتقدمت بعض النصوص التي تدل على اغتفار يسير الغرر للحاجة.

ونريد أن نذكر الآن ما هو الغرر؟ وأصل النهي عنه، ومدى تأثير الحاجة في إلغاء حكمه.

والغرر عرّفه القرافي بأنه: (الشيء الذي لا يدري هل يحصل أو لا؟)⁽¹⁾.

وعرّف الجهالة بأنها: (ما علم وجوده وجّهلت صفته)⁽²⁾.

وعرّف الجرجاني الغرر بأنه: (ما يكون مجهول العاقبة، لا يدري أيكون أو لا؟)⁽³⁾.

وقيل: ما كان له ظاهر يغر المشتري وباطن مجهول. قال الأزهري: ويدخل في بيع الغرر البيوع المجهولة التي لا يحيط بكنهها المتبايعان⁽⁴⁾.

وبيع الغرر ممنوع شرعاً بعموم الكتاب؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾⁽⁵⁾.

(1) القرافي في الفروق (3/265).

(2) نفس المرجع (3/265).

(3) الجرجاني في التعريفات (161).

(4) الزبيدي في تاج العروس (13/217).

(5) سورة البقرة الآية (187).

ومحرّم بنصوص السنّة، ففي «صحيح مسلم» من حديث أبي هريرة: «أن النبي ﷺ نهى عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر»⁽¹⁾. وأخرجه مالك في «الموطأ» مرسلًا عن أبي حازم بن دينار، عن سعيد بن المسيب: «أن النبي ﷺ نهى عن بيع الغرر»⁽²⁾.

علّق عليه الباجي بقوله: (نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر يقتضى فساد، ومعنى بيع الغرر - والله أعلم - ما كثر فيه الغرر وغلب عليه، حتى صار البيع يوصف ببيع الغرر، فهذا الذي لا خلاف في المنع منه).

وأما سير الغرر فإنه لا يؤثر في فساد عقد بيع، فإنه لا يكاد يخلو منه عقد، وإنما يختلف العلماء في فساد أعيان العقود لاختلافهم فيما فيها من الغرر، هل هو من حيز الكثير الذي يمنع الصحة، أو من حيز القليل الذي لا يمنعها؟

فالغرر يتعلق بالمبيع من ثلاثة أوجه: من جهة العقد، والعوض، والأجل⁽³⁾.

قلت: وجه ما ذكره الباجي وغيره: أن مجرد وجود الغرر ليس مبطلاً للعقد، حتى يكون غالباً ناشئاً عن كون إضافة البيع إلى الغرر هي من إضافة الموصوف إلى الصفة. ووصف ابن مالك في «التسهيل» هذا النوع من الإضافة بأنه من شبه المحضّة، ومثل له بمسجد الجامع؛ لأن المسجد هو الجامع وذلك صفته. ومعنى هذا: أن النهى وارد على بيع غرر، وليس عن بيع فيه غرر، والفرق يدركه البصير بموارد الألفاظ.

وقال القرافي: (قاعدة: الغرر ثلاثة أقسام: متفق على منعه في البيع؛ كالطير في الهواء، ومتفق على جوازه كأساس الدار، ومختلف فيه هل يلحق بالقسم الأول لعظمه، أو بالقسم الثاني لخفته، أو للضرورة إليه، كبيع الغائب على الصفة، والبرنامج، ونحوهما؟

(1) صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب بطلان بيع الحصاة، ح(1513)، (3/1153).

(2) موطأ الإمام مالك، كتاب البيوع، باب بيع الغرر، ح(75)، (2/664).

(3) المرجع السابق.

فعلى هاتين القاعدتين يتخرج الخلاف في البراءة فأبو حنيفة يرى إن كان المبيع معلوم الأوصاف حق للعبد، فيجوز له التصرف فيه وإسقاطه بالشرط، وغيره يراه حق الله تعالى، وأنه حجّر على عباده في المعاوضة على المجهول. وأبو حنيفة يرى أن غرر العيوب في شرط البراءة من الغرر المغتفر؛ لضرورة البائع لدفع الخصومة عن نفسه، وغيره يراه من الغرر الممنوع؛ لأنه قد يأتي على أكثر صفات المبيع، فتأمل هذه المدارك فهي مجال الاجتهاد، وانظر أيها أقرب لمقصود الشرع وقواعده فاعتمد عليه، والله هو الهادي إلى سبيل الرشاد⁽¹⁾.

ويقول النووي: (فرع: الأصل أن يبيع الغرر باطل لهذا الحديث، والمراد ما كان فيه غرر ظاهر يمكن الاحتراز منه، فأما ما تدعو إليه الحاجة، ولا يمكن الاحتراز عنه كأساس الدار، وشراء الحامل مع احتمال أن الحمل واحد أو أكثر، وذكر أو أنثى، وكامل الأعضاء أو ناقصها، وكشراء الشاة في ضرعها لبن، ونحو ذلك فهذا يصح بيعه بالإجماع).

ونقل العلماء الإجماع أيضاً في أشياء غررها حقير، منها: أن الأمة أجمعت على صحة بيع الجبة المحشوة وإن لم ير حشوها، ولو باع حشوها منفرداً لم يصح، وأجمعوا على جواز إجارة الدار وغيرها شهراً مع أنه قد يكون ثلاثين يوماً، وقد يكون تسعة وعشرين، وأجمعوا على جواز دخول الحمام بأجرة، وعلى جواز الشرب من ماء السقاء بعوض مع اختلاف أحوال الناس في استعمال الماء، أو مكثهم في الحمام.

قال العلماء: مدار البطلان بسبب الغرر، والصحة مع وجوده على ما ذكرناه، وهو أنه إذا دعت الحاجة إلى ارتكاب الغرر ولا يمكن الاحتراز عنه إلا بمشقة، أو كان الغرر حقيراً جاز البيع وإلا فلا.

(1) القرافي في الذخيرة (5/93).

وقد يختلف العلماء في بعض المسائل كبيع العين الغائبة، وبيع الخنطة في سنبلها، ويكون اختلافهم مبنياً على هذه القاعدة، فبعضهم يرى الغرر يسيراً لا يؤثر، وبعضهم يراه مؤثراً، والله سبحانه وتعالى أعلم⁽¹⁾.

أما الشيخ تقي الدين ابن تيمية فإنه قيّد الحاجة بالشدة عندما قال في حديثه عن الجوائح: (والحاجة الشديدة يندفع بها الغرر اليسير، والشريعة مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها حاجة راجحة أبيع المحرّم، فكيف إذا كانت المفسدة منفية؟)⁽²⁾.

◀ الغرر المضاف:

واعتبر المالكية أن الغرر إذا كان مضافاً لأصل جائز يغتفر للحاجة، بخلاف ما لو كان الغرر أصلاً في العقد فيبطل العقد.

قال المواق: (ومن «المدونة»: من باع أمة وله رضيع حر، وشرط عليهم رضاعته ونفقتة سنة فذلك جائز إذا كان إن مات الصبي أرضعوا له آخر.

ابن يونس: والفرق بين هذا وبين الظئر: لا يجوز أن يشترط إن مات الطفل أن يؤتى بغيره، أن مسألة الأمة الغرر فيها تبع؛ لأنه انضاف إلى أصل جائز، كقول مالك في بيع لبن شاة جزافاً شهراً: إنه لا يجوز، وأجاز كراء ناقة شهراً واشترط حلابها، أصله جواز اشتراط المبتاع ثمراً لو يؤبر، انظر بعد هذا عند قوله: (وخلفة القصيل).

وقال أشهب: إلا أنه على قوله يعطى الموجود حكم المعدوم، كالغرر والجهالة في العقود إذا قل وعسر الاحتراز عنهما نحو: أساس الدار، وقطن الجبة، ورداءة باطن

(1) النووي في المجموع (9/258).

(2) ابن تيمية في الفتاوى الكبرى (4/32).

الفواكه، ودم البراغيث، ونجاسة ثوب الموضع. وانظر بالنسبة للربا لا يجوز منه قليل ولا كثير لا لتبعية في بيع الحل، من ابن يونس⁽¹⁾.

وهذا الكلام واضح في أمرين: أحدهما أن الغرر قد يجوز تبعاً للحاجة، ويجوز منه اليسير، وأن الربا لا يجوز منه قليل ولا كثير.

وهذه نصوص تبين حدود تأثير الحاجة في المنهيات، وذلك بحسب مرتبة النهي، فما كان في مرتبة وسطى كالغرر تؤثر فيه بشروط، وما كان في مرتبة عليا لا يتأثر بها.

ومن هذا القبيل تأثير الحاجة معتمدة على اشتغال العقد على معنى الرفق والمعروف، فقد يكون العقد في أصله حراماً، ولكنه يباح للحاجة بناءً على ما علم من التفات الشارع للمعروف والرفق.

ومن ذلك: أنهم أجازوا إجارة لا تعرف فيها طبيعة المنافع المستأجر عليها ولا الذات المستأجرة، وذلك في صيغة عرفت عند المالكية بـ(أعنى بـغلامك لأعينك بـغلامي).

وتصور هذه المسألة من «مختصر خليل» ممزوجاً بشارحه الزرقاني: (وجاز أعنى بـغلامك على حرثي ونحوه لأعينك بـغلامي، أراد: أو نفسي على حرثك أو غيره، ولذا حذف متعلق حال كون ذلك إجارة لا عارية؛ لأنها بغير عوض وهذا بعوض، تحدث المنفعة أم لا، تساوى زمنها أو اختلف، تماثل المعان به للآخر أم لا، كحرث وبناء وغلام وثور، فلا يشترط اتحاد المنفعة ولا عين المستعمل. وهذه إجارة، ومعلوم أن الإجارة كالبيع أركانها، والركن الثاني - الأجر - هو كالثمن يطلب كونه معروفًا قدرًا وصفة، هذا كلام ابن عرفة⁽²⁾).

(1) المواق في حاشيته على الخطاب (4/365).

(2) نفس المرجع (5/389).

وهذه الصيغة التي اعتبرت تشتمل على جهل قدر الأجرة وصفتها؛ لأنها قد تكون ثوراً في مقابل غلام، وقد تكون حرثاً في مقابل البناء؛ لأن الإعانة معروفة حسب عبارة الزرقاني⁽¹⁾.

قال ابن شاس: (لو قال: أعنى بغلامك يوماً وأعينك بغلامي يوماً فليس بعارية، بل ترجع إلى حكم الإجارة، لكن أجازته ابن القاسم ورآه من الرفق)⁽²⁾.

قال ابن رشد: (لا بأس أن يقول الرجل العامل مثله: أعنى خمسة أيام وأعينك خمسة أيام في حصاد زرعك ودرسه وعمله؛ لأنه من الرفق، فكان ذلك ضرورة تبيح ذلك، وإنما يجوز ذلك فيما قل وقرب من الأيام وإن اختلفت الأعمال)⁽³⁾.

قلت: قوله: (فكان ذلك ضرورة إلى آخره) معناها هنا: الحاجة كما قدمنا.

وكذلك نصّوا على أن قولهم: الصفقة تفسد إذا جمعت حلالاً وحراماً مخصوص بالمعاوضات المالية بالبيع والشراء⁽⁴⁾.

قال في معرض التعليق على بعض عقود الوقف التي تجمع حلالاً وحراماً: ومعناه أن التبرعات لا تبطل بالجمع بين الحلال والحرام، بل يبطل فقط الجزء الذي تعلق به الحرمة ويصحح غيره، وذلك لأن عقود المعروف والرفق يتسامح فيها نظراً لقصد الشارع العام في إيقاعها ما لا يتسامح في غيرها، ويغتفر فيها من الخلل الذي تدعو إليه الحاجة ما لا يغتفر في عقود المكايسة المحضّة.

(1) المواق في حاشيته على الخطاب (5/389).

(2) نفس المرجع (5/269).

(3) نفس المرجع (4/418).

(4) الزرقاني في شرح المختصر (7/79).

ومن هذا القبيل: ما ذكر ابن يونس في «جامعه» وهو يعلل بعض عقود الصرف: (انظر هل العلة أنهم إذا قصدوا الإقالة جاز؛ لأنها معروف، وإذا قصدوا التبايع لم يجز؛ لأنها مكايسة. فيجب على هذا إذا ابتاع حنطة بوازن فأعطاه ناقصاً ورد عليه من الحنطة إن قصدوا التبايع لم يجز، ولو قصدوا الإقالة فقال المشتري - وقد وجد ديناره ينقص سدساً -: أقلنى بهذا النقص من سدس الطعام وخذ الدينار الناقص لجاز)⁽¹⁾.

في هذه المجالات برز إعمال الحاجة لتصحيح خلل مضاف للعقد، وليس متبوعاً في تصحيح خلل يتعلق بعقد إرفاق ومعروف.

(1) جامع ابن يونس، كتاب الصرف، أطروحة جامعية.

□ الحاجة ترجح المختلف فيه بين العلماء:

وقد نصَّ المالكية على جواز العمل بالضعيف بثلاثة شروط: أن تلجئ إليه الضرورة، وأن لا يكون ضعفه شديداً جداً، وأن تثبت نسبته إلى قائل يقتدى به علماً وورعاً. ذكره البناني في «حاشيته على الزرقاني» عن المسناوي⁽¹⁾.

ونظمه سيدي عبدالله في «مراقي السعود» حيث قال:

وَذَكَرُ مَا ضَعَّفَ لَيْسَ لِلْعَمَلِ	إِذْ ذَاكَ عَنُ وَفَاقِهِمْ قَدْ انْحَطَلُ
بَلْ لِلتَّرَقِّي فِي مَدَارِجِ السَّنَا	وَيَحْفَظُ الْمُدْرَكَ مَنْ لَهُ اعْتِنَا
أَوْ الْمُرَاعَاةِ الْخِلَافِ الْمُشْتَهَرُ	أَوْ الْمُرَاعَاةِ لِكُلِّ مَا سَطِرُ
وَكَوْنُهُ يُلْجِي إِلَيْهِ الضَّرُّ	إِنْ كَانَ لَمْ يَشْتَدَّ فِيهِ الْخَوْرُ
وَبَيَّتَ الْعَزُؤُ وَقَدْ تَحَقَّقَا	ضُرّاً مِنْ الضَّرِّ بِهِ تَعَلَّقَا

أصل مشروعية الحاجة رفع الحرج والتيسير، فهي تشترك مع الضرورة في مسألة رفع الحرج، وهي مبنية على التسهيل والتيسير والتوسع.

(1) البناني في حاشيته على الزرقاني (5/124).

□ إجمال الفروق بين الضرورة والحاجة:

بعد هذا العرض: يتبين أن الفرق بين الضرورة والحاجة يرجع إلى:

التعريف في أن الضرورة في معناها الفقهي الأخص: شدة وضيق في المرتبة القصوى تبيح المحرّم، وفي معناها الأصولي: كلى ينتظم الأحكام التي بها قوام الأديان والأبدان. والحاجة: مشقة في مرتبة وسطى في معناها الفقهي تلحق بالضرورة الفقهية في إباحة منهي ضعف دليله وتدنت مرتبته في سلم المنهيات، وفي معناها الأصولي: كلى أورث عدم اعتباره مشقة وحرماً للعامّة، وأدى اعتباره إلى سهولة ويسر، فكان أصلاً لعقود منصوطة حادت عن قياس، أو خرجت عن قاعدة كلية، أو أدى إليها اجتهاد مجتهد استصلاحاً أو استحساناً.

أصل المشروعية في أن النصوص المتعلقة بالضرورة نصوص واضحة محددة تتعلق برفع حرج وشدة من نوع خاص.

والنصوص التي ترجع مشروعية الحاجة إليها تتعلق برفع الحرج بصفة عامة، أعم من تلك التي قبلها وأقل تحديداً.

وهذان الفرقان بين الضرورة وبين الحاجة ثابتان في الضرورة بالمعنى الأصولي (الضروري) ومتعلقها مستمر، أي: أن الحكم الملحق من أجلها على خلاف القياس مستمر بناء على دليل الاستحسان أو المصلحة المرسلّة، وفي الضرورة بالمعنى الفقهي ومتعلقها مؤقت من باب الرخصة بالمعنى الأخص، وهي تغيير حكم لعذر مع قيام علة الحكم الأصلي.

وفي الحاجة بمعنى الحاجي - وهو المعنى الأصولي - ومتعلقها مستمر أي: أن الحكم الثابت بها مستمر، سواء كان منصوباً معللاً بها كالسلم والإجارة... إلى آخره، أو منسوباً إليها استحساناً كالأستصناع للحاجة والتعامل، أو استحساناً استصلاحياً كجواز تلاوة الحائض عند مالك.

والحاجة بمعنى الحاجي يشترط فيها أن تكون عامة، وأما الحاجة الفقهية: وهي كالضرورة الفقهية؛ لأنها ملحقة بها وتوسيع لمعناها، وهذه ترفع الحرج مؤقتاً بخلاف الضرورة بمعناها الفقهية؛ فإنها تبيح مع قيام النص المانع صريحاً فيما توجد فيه فترفعه مؤقتاً، وتشاركها الحاجة الفقهية في التوقيت لكنها تختلف معها في مرتبة دليل الحكم الذي ترفعه.

« فالأولى: ترفع حكماً دليلاً قطعي كالنص بدليله الظاهر والاقتضاء والإشارة والمفهوم والقياس.

« أما الثانية: فإنها ترفع حكماً دليلاً ظني كحال العام، وبخاصة العام الضعيف في نواذر الصور كما أسلفنا.

وهذا الاختلاف في طبيعة الدليل الذي تواجهه كل منهما ناشئ عن اختلاف المشتقتين، فالمشقة في محل الضرورة هي مشقة كبرى، بينما المشقة في محل الحاجة هي مشقة وسطى.

أما الضرورة بمعنى الضروري عند الأصوليين: فإنها تكون تأصيلاً لأحكام منصوبة من الشارع، أو مجتهد فيها عن طريق المصلحة المرسلة.

يكمن الفرق بين الضروري والحاجي: في أن ما كان من قبيل الضروريات فهو أرفع مرتبة مما كان من قبيل الحاجيات تأصيلاً وتعليلاً، فما كان من الضروريات من حفظ

نفس ودين ونسل ومال وعقل يقع في المرتبة العليا من المصالح الشرعية، ولهذا فإنه معتبر في غيبة الشاهد الخاص عند من يعمل بالمصالح المرسلة وهو مالك رحمه الله تعالى، ولم يستبعده من لا يعمل بها كالغزالي في «المستصفى» بشروط، وابن قدامة في «الروضة».

أما الحاجيات: فلتدني مرتبتها فإن الاستصلاح في محلها نفاه كثير من العلماء كالغزالي في «المستصفى»، وابن قدامة في «الروضة».

وكل هذه الفروق تدعو إلى التأمل في هذه القاعدة، وإعادة النظر في موقعها، والذي نراه: أنها قاعدة أصولية وليست فقهية، وأن العقود والفروع التي بنيت عليها مقررّة بالنص، فذكرها إذاً من باب التعليل والتأصيل، وليست مطردة، ولهذا عبّر بعضهم بـ(قد) التقليلية، وأن الأولى أن تذكر مع الضرورة الأصولية؛ لأنها تثبت حكماً دائماً، وهى من الكلى الذي لا يتوقف على تحققه في كل فرد من أفرادها، بل يكفي بتحقيقه بالجملة في الجنس.

وأعتقد أن هذا المنحى هو الذي انتحاه إمام الحرمين، حيث تحدث عن الضرورة الأصولية في القسم الثالث، وجعل منها البيع ثم تحدث عن إلحاق الحاجة بها في المرتبة التي تليها ووضعها بالإجارة، وتلاه تلاميذه.

وهذا في رأي هو القول الفصل وإن وضعها قاعدة فقهية أحدث ارتباكاً عند كثير من الباحثين، حيث أباحوا بالحاجة دون استفعال، ودون النظر في شروط الاستصلاح والاستحسان.

ولم ينتبهوا إلى أن الحاجة لا تؤثر فيما ثبت النهى عنه بأدلة قوية، بحيث تعتبر في مرتبة قوية من مراتب النهى، فلا تؤثر في تحريم الخمر والميتة والدم، بل إنما تؤثر في

عموم ضعيف كثر أفراده وتناوله التخصيص، وإنما تؤثر في مرتبة المنهيات لا توصف بأنها في أعلى درجات المنهيات، فمن المعلوم أن محرّمات المقاصد ليست كمحرّمات الوسائل والذرائع، وهذه فروق دقيقة توزن بميزان دقيق.

فالأولى لا تبيحها إلاّ الضرورة الخاصة، بينما تتأثر الأخيرة بالحاجة منزلة منزلة الضرورة، وتؤثر الحاجة في بعض العمومات وبعض المنهيات الأقل قوة، بحيث يلاحظ الفقيه أن الشارع لم يشدد فيها، فليست حرمة الربا كحرمة القمار والميسر والغرر، فالربا أشد من هذه كما يقول ابن تيمية.

ثم إن الحاجة لا يمكن أن تفنى العام بمعنى: أنه لا يمكن تحت ضغوط الحاجة أن نقر أن الغرر كله أصبح جائزاً، أو أن بيع ما ليس عندك أصبح جائزاً، بل إن الحاجة تتعامل مع جزئيات فقط من هذه العمومات؛ لأن العام نص فيما يصدق عليه أقله فالغاؤه يصبح إلغاء للنص.

وإذا كانت العبادات ليست على وزن واحد - كما يقول الشاطبي - فكذلك المعاملات ليست على وزن واحد.

وباختصار: فإن الفرق بين الضرورة وبين الحاجة يتجلى في ثلاث مراتب: مرتبة المشقة، ومرتبة النهي، ومرتبة الدليل.

فإن الضرورة في المرتبة القصوى من المشقة أو من الأهمية، والحاجة في مرتبة متوسطة.

والنهي الذي تختص الضرورة برفعه هو نهى قوي يقع في أعلى درجات النهي؛ لأن مفسدته قوية، أو لأنه يتضمن المفسدة، فهو نهى المقاصد، بينما تواجه الحاجة نهياً أدنى مرتبة من ذلك؛ لأنه قد يكون نهى الوسائل.

أما مرتبة الدليل فإن الدليل الذي ترفع حكمه الضرورة قد يكون نصاً صريحاً من كتاب أو سنة أو سواهما.

أما الدليل الذي تنطرق إليه الحاجة فهو في الغالب عموم ضعيف يخصص، أو قياس لا يطرد في محل الحاجة، أو قاعدة يستثنى منها.

من خلال التعامل مع هذه المراتب الثلاث: يتبين فقه الفقهاء وفطنة الأذكياء في التمييز بين الضرورة بمعنيها الفقهي والأصولي، والحاجة بمعنيها الأصولي والفقهية. وعلى ضوء هذا يكون إعمال الحاجة في العقود المتجددة يقتضى أن لا يكون العقد كله مبنياً على الفساد، بل يكون الفساد لاحقاً ببعض أوجه العقد كما قالوا في بيع الوفاء.

فالفساد يلحق ببعض أوجهه دون بعض، وذلك إنما يعتبر في عقد منفرد، ولا يعتبر في عدة عقود أو معاملات بعضها فاسد وبعضها صحيح، فلا يمكن تصحيح الفاسد بناء على صحة الصحيح.

وهذا مع الأسف ما خفى على بعض الفضلاء فطبقوا حالة الفساد اللاحق بجزء من العقد والذي يمكن جبره إذا كان غرراً يسيراً مثلاً مضافاً إلى أصل جائز، طبقوا ذلك الحكم على عقود متعددة بعضها مستقل عن بعض، وبعضها ممنوع، وبعضها جائز بدعوى العين المنغمة، وهذا كما هو واضح غير صحيح، ولا يمكن قبوله من خلال مبدأ الحاجة بحال من الأحوال.

□ تطبيقات معاصرة:

فيما يلي بعض التطبيقات المعاصرة لمبدأ الحاجة:

1 - فتوى المجلس الأوروبي بشأن شراء بيوت السكنى في ديار غير المسلمين:

نبدأ هذه التطبيقات بفتوى أثارت جدلاً في الساحة الفقهية، وهى فتوى «المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث» المتعلقة بقرار إباحة شراء بيوت السكنى في ديار غير المسلمين ترجيحاً لمذهب أبي حنيفة ومن قال بقوله انطلاقاً من مبدأ الحاجة.

نظر المجلس في القضية التى عمت بها البلوى في أوروبا وفي بلاد الغرب كلها، وهى قضية المنازل التى تشتري بقرض ربوي بواسطة البنوك التقليدية.

وقد قدمت إلى المجلس عدة أوراق في الموضوع ما بين مؤيد ومعارض فُرئت على المجلس، ثم ناقشها جميع الأعضاء مناقشة مستفيضة، انتهى بعدها بأغلبية أعضائه إلى ما يلي:

1. يؤكد المجلس على ما أجمعت عليه الأمة من حرمة الربا، وأنه من السبع الموبقات، ومن الكبائر التى تؤذن بحرب من الله ورسوله، ويؤكد ما قرره المجامع الفقهية الإسلامية من أن فوائد البنوك هى الربا الحرام.

2. يناشد المجلس أبناء المسلمين في الغرب أن يجتهدوا في إيجاد البدائل الشرعية التى لا شبهة فيها، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، مثل (بيع المرابحة) الذى تستخدمه البنوك الإسلامية، ومثل تأسيس شركات إسلامية تنشئ مثل هذه البيوت بشروط ميسرة مقدورة لجمهور المسلمين، وغير ذلك.

3. كما يدعو التجمعات الإسلامية في أوروبا أن تفاوض البنوك الأوروبية التقليدية لتحويل هذه المعاملة إلى صيغة مقبولة شرعاً، مثل (بيع التقسيط)، الذي يزداد فيه الثمن مقابل الزيادة في الأجل، فإن هذا سيجلب لهم عدداً كبيراً من المسلمين يتعامل معهم على أساس هذه الطريقة، وهو ما يجري به العمل في بعض الأقطار الأوروبية، وقد رأينا عدداً من البنوك الغربية الكبرى تفتح فروعاً لها في بلادنا العربية تتعامل وفق الشريعة الإسلامية، كما في البحرين وغيرها.

ويمكن للمجلس أن يساعد في ذلك بإرسال نداء إلى هذه البنوك لتعديل سلوكها مع المسلمين.

وإذا لم يكن هذا ولا ذلك ميسراً في الوقت الحاضر، فإن المجلس في ضوء الأدلة والقواعد والاعتبارات الشرعية، لا يرى بأساً من اللجوء إلى هذه الوسيلة وهي القرض الربوي لشراء بيت يحتاج إليه المسلم لسكناه هو وأسرته، بشرط ألا يكون لديه بيت آخر يغنيه، وأن يكون هو مسكنه الأساسي، وألا يكون عنده من فائض المال ما يمكنه من شرائه بغير هذه الوسيلة.

وقد اعتمد المجلس في فتواه على مرتكزين أساسيين:

◀ المرتكز الأول:

قاعدة: (الضرورات تبيح المحظورات): وهي قاعدة متفق عليها ماخوذة من نصوص القرآن في خمسة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿وَقَدْ بَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾⁽¹⁾، ومنها قوله تعالى في نفس السورة بعد ذكر

(1) سبق توثيقها.

محرمات الأطعمة: ﴿بِمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁽¹⁾، ومما قرره الفقهاء من أن الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة، خاصة كانت أو عامة.

والحاجة: هي التي إذا لم تتحقق يكون المسلم في حرج وإن كان يستطيع أن يعيش، بخلاف الضرورة التي لا يستطيع أن يعيش بدونها، والله تعالى رفع الحرج عن هذه الأمة بنصوص القرآن كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽³⁾، والمسكن الذي يدفع عن المسلم الحرج هو المسكن المناسب له في موقعه وفي سعته وفي مرافقه بحيث يكون سكناً حقاً.

وإذا كان المجلس قد اعتمد على قاعدة الضرورة أو الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، فإنه لم ينس القاعدة الأخرى الضابطة والمكملة لها، وهي أن ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها، فلم يجز تملك البيوت للتجارة ونحوها.

والمسكن: ولا شك ضرورة للفرد المسلم وللأسرة المسلمة، وقد امتن الله بذلك على عباده حين قال: ﴿وَالله جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا﴾⁽⁴⁾، وجعل النبي ﷺ المسكن الواسع عنصراً من عناصر السعادة الأربعة أو الثلاثة، والمسكن المستأجر لا يلبي كل حاجة المسلم، ولا يشعره بالأمان، وإن كان يكلف المسلم كثيراً بما يدفعه لغير المسلم ويظل سنوات يدفع أجرته ولا يملك منه حجراً واحداً، ومع هذا يظل

(1) سبق توثيقها.

(2) سبق توثيقها.

(3) سورة المائدة الآية (7).

(4) سورة النحل الآية (80).

المسلم عرضة للطرد من هذا المسكن إذا كثر عياله أو كثر ضيوفه، كما أنه إذا كبرت سنه أو قلّ دخله أو انقطع عرضة لأن يُرمى به في الطريق.

وتملك السكن يكفي المسلم هذا الهم، كما أنه يمكنه أن يختار المسكن قريباً من المسجد والمركز الإسلامى والمدرسة الإسلامية، ويهيئ فرصة للمجموعة المسلمة أن تتقارب في مساكنها عسى أن تنشئ لها مجتمعاً إسلامياً صغيراً داخل المجتمع الكبير، فيتعارف فيه أبنائهم، وتقوى روابطهم، ويتعاونون على العيش في ظل مفاهيم الإسلام وقيمه العليا.

كما أن هذا يمكن المسلم من إعداد بيته وترتيبه بما يلبي حاجته الدينية والاجتماعية مادام مملوكاً له.

وهناك إلى جانب هذه الحاجة الفردية لكل مسلم الحاجة العامة لجماعة المسلمين الذين يعيشون أقلية خارج دار الإسلام، وهى تتمثل في تحسين أحوالهم المعيشية، حتى يرتفع مستواهم، ويكونوا أهلاً للانتماء إلى خير أمة أُخرجت للناس، ويغدوا صورة مشرقة للإسلام أمام غير المسلمين، كما تتمثل في أن يتحرروا من الضغوط الاقتصادية عليهم، ليقوموا بواجب الدعوة، ويساهموا في بناء المجتمع العام، وهذا يقتضى ألاّ يظل المسلم يكد طول عمره من أجل دفع قيمة إيجار بيته ونفقات عيشه، ولا يجد فرصة لخدمة مجتمعه أو نشر دعوته.

◀ المرتكز الثاني - وهو مكمل للمرتكز الأول الأساسى - :

هو ما ذهب إليه أبو حنيفة، وصاحبه محمد بن الحسن الشيباني - وهو المفتى به في المذهب الحنفي - وكذلك سفيان الثوري، وإبراهيم النخعي وهو رواية عن أحمد بن

حنبل، ورجحها ابن تيمية - فيما ذكره بعض الحنابلة - من جواز التعامل بالربا - وغيره من العقود الفاسدة - بين المسلمين وغيرهم في غير دار الإسلام .

ويرجح الأخذ بهذا المذهب هنا عدة اعتبارات، منها:

1. أن المسلم غير مكلف شرعاً أن يقيم أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها مما يتعلق بالنظام العام في مجتمع لا يؤمن بالإسلام؛ لأن هذا ليس في وسعه، ولا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها، وتحريم الربا هو من هذه الأحكام التي تتعلق بهوية المجتمع، وفلسفة الدولة واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي.

وإنما يطالب المسلم بإقامة الأحكام التي تخصه فرداً؛ مثل أحكام العبادات، وأحكام المطعومات والمشروبات والملبوسات، وما يتعلق بالزواج والطلاق والرجعة والعدة والميراث وغيرها من الأحوال الشخصية، بحيث لو ضيق عليه في هذه الأمور ولم يستطع بحال إقامة دينه فيها لوجب عليه أن يهاجر إلى أرض الله الواسعة ما وجد إلى ذلك سبيلاً.

2. أن المسلم إذا لم يتعامل بهذه العقود الفاسدة - ومنها عقد الربا - في دار القوم، سيؤدي ذلك بالمسلم إلى أن يكون التزامه بالإسلام سبباً لضعفه اقتصادياً وخسارته مالياً، والمفروض أن الإسلام يقوّي المسلم ولا يضعفه، ويزيده ولا ينقصه، وينفعه ولا يضرّه، وقد احتج بعض علماء السلف على جواز توريث المسلم من غير المسلم بحديث أبي داود أن مُعَاذاً قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: الْإِسْلَامُ يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ «فورث المسلم»⁽¹⁾ أي يزيد المسلم ولا ينقصه، ومثله: «الْإِسْلَامُ يَعْزُزُ وَلَا

(1) سنن أبي داود، كتاب الفرائض، باب هل يرث المسلم الكافر؟ ح(2912)، (3/126).

يُعَلَى⁽¹⁾ وهو إذا لم يتعامل بهذه العقود التي يتراضونها بينهم سيضطر إلى أن يعطي ما يطلب منه ولا يأخذ مقابله فهو ينفذ هذه القوانين والعقود فيما يكون عليه من مغارم ولا ينفذها فيما يكون له من مغانم، فعليه الغرم دائماً وليس له الغنم، وبهذا يظل المسلم أبداً مظلوماً مالياً بسبب التزامه بالإسلام، والإسلام لا يقصد أبداً إلى أن يظلم المسلم بالتزامه به، وأن يتركه - في غير دار الإسلام - لغير المسلم يمتصه ويستفيد منه، في حين يحرم على المسلم أن ينتفع من معاملة غير المسلم في المقابل في ضوء العقود السائدة والمعترف بها عندهم.

وما يُقال من أن مذهب الحنفية إنما يميز التعامل بالربا في حالة الأخذ لا الإعطاء؛ لأنه لا فائدة للمسلم في الإعطاء، وهم لا يميزون التعامل بالعقود الفاسدة إلا بشرطين: الأول: أن يكون فيها منفعة للمسلم. والثاني: ألا يكون فيها غدر ولا خيانة لغير المسلم، وهنا لم تتحقق المنفعة للمسلم.

فالجواب: أن هذا غير مسلم، كما يدل عليه قول محمد بن الحسن الشيباني في السير الكبير، وإطلاق المتقدمين من علماء المذهب، كما أن المسلم وإن كان يعطي الفائدة هنا فهو المستفيد، إذ به يتملك المنزل في النهاية.

وقد أكد المسلمون الذين يعيشون في هذه الديار بالسماح المباشر منهم وبالمراسلة: أن الأقساط التي يدفعونها للبنك بقدر الأجرة التي يدفعونها للمالك، بل أحياناً تكون أقل. ومعنى هذا: أننا إذا حرّمنا التعامل هنا بالفائدة مع البنك حرّمنا المسلم من امتلاك مسكن له ولأسرته، وهو من الحاجات الأصلية للإنسان كما يعبر الفقهاء، وربما يظل

(1) أورده البخاري (مع الفتح) في صحيحه معلقاً من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ موقوفاً، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، (3/220).

عشرين سنة أو أكثر يدفع إيجاراً شهرياً أو سنوياً ولا يملك شيئاً، على حين كان يمكنه في خلال عشرين سنة - وربما أقل - أن يملك البيت.

فلو لم يكن هذا التعامل جائزاً على مذهب أبي حنيفة ومن وافقه لكان جائزاً عند الجميع؛ للحاجة التي تنزل أحياناً منزلة الضرورة في إباحة المحظور بها.

ولاسيما أن المسلم هنا إنما يؤكل الربا ولا يأكله، أي هو يعطي الفائدة ولا يأخذها، والأصل في التحريم منصب على (أكل الربا) كما نطقت به آيات القرآن، وإنما حرم الإيكال سداً للذريعة، كما حرمت الكتابة له والشهادة عليه، فهو من باب تحريم الوسائل لا تحريم المقاصد.

ومن المعلوم أن أكل الربا المحرّم لا يجوز بحال، أما إيكاله - بمعنى إعطاء الفائدة - فيجوز للحاجة، وقد نصّ على ذلك الفقهاء، وأجازوا الاستقراض بالربا للحاجة إذا سدت في وجهه أبواب الحلال.

ومن القواعد الشهيرة هنا: أن ما حرم لذاته لا يباح إلا للضرورة، وما حرم لسد الذريعة يباح للحاجة. والله الموفق.

وتعليقنا على هذا القرار: نقول عنه باختصار إنه لا يبيح التعامل بإطلاق بالربا في ديار غير المسلمين كما هو مقتضى مذهب أبي حنيفة، ومن قال بقوله، لكنه يبيحه في حالة الحاجة الشخصية التي لا تتجاوز محلها، فهو ترجيح مقيد بالحاجة، طبقاً لشروط الترجيح بالحاجة التي نقلناها عن مالك.

وإن كنت لا أتفق مع صياغة بعض الفقرات، وبخاصة فيما يتعلق بالقول أن الحاجة وحدها تكفي في إباحة هذا التعامل.

والحقيقة: أن الحاجة لا تكفى في إباحة الربا، وإنما تعتمد الفتوى على قول العلماء القائلين بهذا مرجحاً بأصل عام شهد الشرع باعتباره وهو الحاجة واليسير.

2- قرار مجمع الفقه الإسلامي 63 (7/1) بشأن شراء أسهم في شركات تتعامل أحياناً بالربا:

فيما يلي بعض البنود التي وردت بقرار مجمع الفقه الإسلامي فيما يختص بهذا الموضوع:

إن مجلس «مجمع الفقه الإسلامي» المنعقد في دورة مؤتمره السابع بجدة في المملكة العربية السعودية، من (7 - 12 ذي القعدة 1412 هـ، الموافق 9-14 مايو 1992 م).

بعد إطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع (الأسواق المالية) الأسهم، الاختيارات، السلع، بطاقة الائتمان، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يلي:

﴿ أولاً: الأسهم ﴾

1) الإسهام في الشركات:

أ- بما أن الأصل في المعاملات الحل؛ فإن تأسيس شركة مساهمة ذات أغراض وأنشطة مشروعة أمر جائز.

ب- لا خلاف في حرمة الإسهام في شركات غرضها الأساسي محرّم، كالتعامل بالربا أو إنتاج المحرّمات أو المتاجرة بها.

ج- الأصل حرمة الإسهام في شركات تتعامل أحياناً بالمحرّمات؛ كالربا ونحوه بالرغم من أن أنشطتها الأساسية مشروعة.

2) تحديد مسؤولية الشركات المساهمة المحدودة:

لا مانع شرعاً من إنشاء شركة مساهمة ذات مسؤولية محدودة برأس مالها؛ لأن ذلك معلوم للمتعاملين مع الشركة، وبحصول العلم ينتفي الغرر عمن يتعامل مع الشركة.

﴿ ثانياً: التعامل بالسلع والعملات والمؤشرات في الأسواق المنظمة:

السلع: يتم التعامل بالسلع في الأسواق المنظمة بإحدى أربع طرق هي:

◀ الطريقة الأولى: أن يتضمن العقد حق تسليم المبيع وتسلم الثمن في الحال مع وجود السلع أو إيصالات ممثلة لها في ملك البائع وقبضه.

وهذا العقد جائز شرعاً بشروط البيع المعروفة.

◀ الطريقة الثانية: أن يتضمن العقد حق تسلم المبيع وتسلم الثمن في الحال، مع إمكانهما بضمان هيئة السوق.

وهذا العقد جائز شرعاً بشروط البيع المعروفة.

◀ الطريقة الثالثة: أن يكون العقد على تسليم سلعة موصوفة في الذمة في موعد أجل، ودفع الثمن عند التسليم، وأن يتضمن شرطاً يقتضى أن ينتهي فعلاً بالتسليم والتسلم.

وهذا العقد غير جائز لتأجيل البدلين.

ويمكن أن يعدل ليستوفي شروط السلم المعروفة فإذا استوفي شروط السلم جاز، وكذلك لا يجوز بيع السلعة المشتراة سلماً قبل قبضها.

◀ الطريقة الرابعة: أن يكون العقد على تسليم سلعة موصوفة في الذمة في موعد أجل، ودفع الثمن عند التسليم دون أن يتضمن العقد شرطاً يقتضى أن ينتهى بالتسليم والتسلم الفعليين، بل يمكن تصفيته بعقد معاكس، وهذا هو النوع الأكثر شيوعاً في أسواق السلع.

وهذا العقد غير جائز أصلاً.

وتعليقنا على هذا القرار المتعلق بالأسواق المالية: نرى أن المجمع تارة لم يعتبر الحاجة لما عارضها من الدليل الذي يجعل اعتبارها ملغى، وتارة اعتبرها، فعلى سبيل المثال:

1. الفقرة (ج): الأصل حرمة الإسهام في شركات تتعامل أحياناً بالمحرّمات؛ كالربا ونحوه، بالرغم من أن أنشطتها الأساسية مشروعة.

تعليق:

قلت: وبهذا يرى المجمع أن الربا لا تبيحه الحاجة، ولا عبرة بقلته بالنسبة لأعمال الشركة وأنشطتها باعتبار ذلك وصفاً طردياً، والمجمع في ذلك كان مصيباً كل الإصابة؛ لأن الربا كما أسلفنا في مرتبة من النهى لا تبيحها إلا الضرورة.

وكان بودي أن تُحذف كلمة (الأصل) التي أصبح البعض يتذرّع بها لإباحة الاشتراك في هذه الشركات بدعوى التطهير، وقد بيّنا خطأ ذلك في بحث آخر.

2. قرر المجمع أن لا مانع شرعاً من إنشاء شركة مساهمة ذات مسؤولية محددة برأس مالها.

تعليق:

قلتُ: والمجمع تجاوز عن مشكلة الديون التي على الشركة، فإن أصحابها وإن كانوا يعلمون أنها مرتبطة برأس مال الشركة فإنهم مع ذلك إنما تعاقدوا مع أرباب الشركة، وهذا القرار فرع عن الاعتراف بالشخصية المعنوية، والأصل في الشريعة اعتبار الذمة الشخصية، والمجمع قرر ذلك للحاجة.

3. في الفقرة الأخيرة من الطريقة الثالثة قرر المجمع أنه: لا يجوز بيع السلعة المشتراة سلماً قبل قبضها، ولم يعتبر الحاجة مع أن مذهب مالك والأوزاعي جواز ذلك ما لم تكن السلعة طعاماً.

تعليق:

قلتُ: هذه القرارات تدل على تعامل حذر مع مبدأ الحاجة، ولعل بحثنا هذا يسهم في إيضاح معايير التعامل مع الحاجة.

بالإضافة إلى ما تقدم فقد منع المجمع عقود التوريد في قرارات سابقة، وأكد هذا المنع في دورته الأخيرة بالرياض بتاريخ 25 جمادى الثانية 1421 هـ، ماعدا ما يتعلق منها بالاستصناع بناءً على تأجيل العوضين.

والذي يظهر لي: أن عقود التوريد من المجالات التي تدخل فيها الحاجة لعدم وجود نص فيها، وقد أجاز مالك تأجيل العوضين في السلم بشرط لثلاثة، وإلى غاية أجل المسلم بلا شرط النقد، وأجازه في الاستجرار في الشراء من دائم العمل كالحباز. وأجازه في أكرياء الحج وهو كراء مضمون تأجل فيه العوضان بحاجة الناس إلى ذلك، وقد نقلنا كلام ابن سراج عن المواق وفيه أن مالكا: (أجاز تأخير النقد في الكراء المضمون)⁽¹⁾.

(1) المواق في التاج والإكليل (5/390).

قال خليل: (أو في مضمونه لم يشرع فيها إلا كراء حج فاليسير)⁽¹⁾.

وكان مالك يرى أن لا بد أن ينتقد ثلثي الكراء في المضمونة إلى أجل، ثم رجع وقال: قد اقتطع الأكرياء أموال الناس، فلا بأس أن يؤخروهم بالنقد ويعربونهم الدينار وشبهه⁽²⁾.

قلت: قوله: (ويعربونهم) أي: يعطونهم عربوناً.

كما أجزى الاستصناع للحاجة، وقد أقر المجمع جوازه مع أن جواز تأجيل العوضين مذهب ابن المسيب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وأنا أرى إعمال الحاجة في مثل هذه العقود، مما لم يرد فيه نص إذا ثبتت الحاجة المعتبرة التي يؤدي عدم ارتكابها إلى مشقة وحرَج يلحق العامة بغض النظر عن تحقق ذلك في آحاد صورها، وقد شرحنا رأينا في تأجيل البدلين في بحثنا في البورصات المقدم إلى المجلس الأوروبي للإفتاء.

(1) خليل في المختصر (204).

(2) المواق في التاج والإكليل (393/5).

□ النتائج :

في هذا الفصل عرفنا الضرورة لغة: بأنها الضيق والشدة والحاجة، وأنها اصطلاحاً: أمر إذا لم يرتكبه المضطر هلك أو قارب الهلاك، في معناها الأخص، وأنها تطلق على الحاجة، وأنها أصولياً: الكلى الذي ينتظم المحافظة على ضرورات الحياة الخمس من جهة الوجود ومن جهة العدم.

وبيّنا أصل مشروعية الضرورة.

وعرّفنا الحاجة لغة: بأنها الافتقار إلى الشيء، وذلك هو الماربة، والماربة هي الحاجة. وعرّفناها اصطلاحاً: بأنها ما نزل عن الضرورة بحيث يؤدي فقده إلى مشقة وقلق، وحصوله إلى سعة وتبسط.

ثم إن الحاجة منها ما هو: حاجة عامة بشرية، وهذه تحدث حكماً مستمراً وهي من باب الكلى الذي لا يجب تحققه في آحاد صورته، فتكون أساساً للاستحسان والاستصلاح.

وحاجة خاصة فقهية تعتبر توسيعاً للضرورة، تعطى حكمها، وتقدر بقدرها، وأنها رخصة بالمعنى الأخص، وذكرنا أمثلة لذلك، وناقشنا وضع قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة في القواعد الفقهية، وأخرجنا أصلها الأصولي مسلسلاً من الجويني إلى تلاميذه.

كما أوضحنا أن قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة ليست على إطلاقها، وأن الحاجي لا يمكن أن يكون ندماً للضرورة الفقهية، وأن الأمثلة التي ذكرها منها - وهو أغلبها - منصوطة في الشرع، فما معنى كون الحاجة تنزل منزلة الضرورة فيه إلا أنه استثناء من أصل يفيد التحريم، كما ضرورة استثناء من نصوص تقضي بالتحريم.

وما عدا هذه المقارنة الجزئية فلا يبدو تنزيلها منزلة الضرورة مطرداً حتى يكون قاعدة فقهية، قد بينّا أنه لا تبيح ما كان النهى فيه قوياً كمحرّمات المقاصد، فلم تنزل منزلة الضرورة فيها.

وأشرنا إلى تفاوت درجة النهى في المنهيات، وبينّا أنها لا تواجه نصّاً بالرفع، ولا ترفع عاماً في كل مدلوله، بل ترفع جزئية من جزئياته، وهي في الغالب جزئية تنتمى إلى العام بضعف، وتلك نكتة لم يطلع عليها الباحثون، وقد أيدناها بالاستقراء.

كما أبدينا أوجهاً أخرى تدخل فيها الحاجة حيث لا يكون الخلل في العقد مقصوداً، أو حيث يكون الغرض من العقد معروفاً أو فيه شائبة المعروف والارتفاق، أو يكون الخلل تابعاً وليس متبوعاً، أو تتوخى الحاجة مواقع الخلاف؛ لتكون مرجحاً لقول مرجوح عرف قائله وثبت عزوه.

وأجملنا الفروق الجوهرية في المراتب الثلاث: مرتبة المشقّة، ومرتبة النهى، ومرتبة الدليل.

وهكذا اتضحت الخطوط الدقيقة للفرق بين الضرورة والحاجة التي فصلناها في القائمة الملحقّة.

وذكرنا بعض التطبيقات من قرارات مجمع الفقه الإسلامي بجدة، تراوحت بين الإقدام والإحجام، طبقاً لتقدير النهى والحاجة، والتفاتاً في الغالب إلى وجود نقل يستأنس به، أو أصل يعتمد عليه، بعد أن ذكرنا قراراً واحداً للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، وعلقنا على هذه القرارات تعليقاً موجزاً دون مناقشة قد تطول وتخرجنا عن سياق المطلوب في هذا البحث، وأبدينا وجهة نظرنا الخاصة التي توافقت قرارات المجمعين، أو تخالف وتباين القرارات، وبخاصة في مسألة تأجيل البدلين.

كل ذلك باختصار تارة بالعبارة الصريحة، أو بالإشارة السريعة التي يفهمها أهل الاختصاص.

□ الفروق:

والفرق بينهما سواء من حيث التعريف، ومن حيث المستند، ومدى التأثير، ومجالات الأعمال في القضايا الفقهية، فيمكن أن نجمل ذلك في ثلاثة عشر فرقاً مستنبطة من استقراء شتى النصوص، موجهة بالخصوص للفقهاء وأعضاء المجمع الفقهية:

◀ فمن حيث التعريف:

1. الضرورة: شدة وضيق ومشقة تبيح المحرّم كالميتة والدم ولحم الخنزير ومال الغير، والحاجة: افتقار ونقص، فهي أعم من الضرورة.
2. الضرورة: أدلتها نصوص واضحة، والحاجة: أدلتها عمومات.
3. الضرورة الفقهية: لا تحتاج إلى نص في كل حالة تنزل فيها، بل إن الإذن بها عام، سوى ما استثنى لأدلة أخرى وقرائن.
- والحاجة الفقهية: تفتقر إلى نص لإثبات اعتبارها، وأكثر الأمثلة المذكورة كالإجارة والقراض والمساقاة منصوصة.
4. الضرورة الفقهية: ترفع النص وغيره، والحاجة الأصولية مجالها هو تخصيص العموم عند من يراها، وبخاصة ما كان تناوله بالعموم ضعيفاً، وقد تخالف قياساً وتستثنى من قاعدة.
5. الضرورة الفقهية: أثرها مؤقت محدود بها، والحاجة العامة: أثرها مستمر.
6. الضرورة: شخصية لا ينتفع بها غير المضطر والحاجة لا يشترط فيها تحقق الاحتياج في آحاد أفرادها.

7. الضرورة: رخصة بالمعنى الأخص، والحاجة العامة: ليست رخصة بالمعنى الأخص.
8. الضرورة: ترفع نهياً في مرتبة عليا من سلم المنهيات كما ترفع غيره، والحاجة: لا ترفع نهياً في مرتبة عليا من مراتب النهي، بل تتوخى محرّمات الوسائل دون محرّمات المقاصد.
9. الضرورة: تبيح العقود التي يكون الخلل فيها أصلياً أو تابعاً، والحاجة: تبيح العقد الذي يكون فيه الخلل تابعاً ومضافاً.
10. الضرورة: تبيح الكثير واليسير، والحاجة: تبيح اليسير لا الكثير.
11. الضرورة: تبيح الخلل المقصود وغيره، والحاجة: تبيح غالباً الخلل غير المقصود في العقد.
12. الضرورة: لا تختص بعقد دون آخر، والحاجة تبيح الممنوع أحياناً في سياق إرفاق ومعروف دون قصد المكايسة.
13. الضرورة: لا تفتقر إلى خلاف، والحاجة: ترجح الضعيف في محل الاختلاف بشروط.
- وأخيراً: لعلنا بهذه الفروق الثلاثة عشر التي تسجل لأول مرة بهذه الطريقة أسهمنا في تجلية هذه المسألة، أو على الأقل بينا الوجهة الصحيحة التي يجب على الباحثين أن يُيمموها، والمسالك التي ينبغي للدارسين أن يسلكوها، وناقشنا مناقشة غير مسبوقه قاعدة: (تنزيل الحاجة منزلة الضرورة في القواعد الفقهية)، مع أننا لا ندعى الاستيعاب.

وبالنسبة لفقه الأقليات فإن هذه القاعدة بالإضافة إلى الأمثلة المذكورة في أثناء البحث لها علاقة حميمة بكثير من مسائل فقه الأقليات، وتمثل أساس الترجيح في القضايا الخلافية؛ كالجمع بين الصلاتين لحاجة المغترب العامل بناء على ما ذهب إليه طائفة من الفقهاء؛ منهم أشهب من المالكية، وابن المنذر من الشافعية، وابن سيرين، وابن شبرمة، إلى جواز الجمع لحاجة ما لم يتخذ ذلك عادة.

قال ابن المنذر: يجوز الجمع في الحضر من غير خوف ولا مطر ولا مرض، وهو قول جماعة من أهل الحديث لظاهر حديث ابن عباس رضى الله عنهما: «إن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء بالمدينة من غير خوف ولا مطر»، فقليل لابن عباس: لم فعل ذلك قال: أراد أن لا يخرج أمته⁽¹⁾.

ولما روي من الآثار عن بعض الصحابة والتابعين رضى الله عنهم من أنهم كانوا يجمعون لغير الأعذار المذكورة.

وبقاء المرأة التي أسلمت تحت زوجها غير المسلم، والزواج المدني أمام سلطة غير مسلمة، إلى آخر القائمة الطويلة لقضايا المسلمين في ديار غير المسلمين.

(1) رواه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر، ح(705)، (1/490).

﴿ رابعاً: قاعدة العرف:﴾

هو ما يتعارف عليه الناس، كالمعروف والعارفة، وحجية العرف مستفادة من الكتاب والسنة قال تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّفَاتِ مَتَعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾⁽¹⁾، ﴿وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ، وَعَلَى الْمُفْتِرِ قَدْرَهُ﴾⁽²⁾، وقال تعالى: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾⁽³⁾.

وفي الحديث: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»⁽⁴⁾.

ومما يستدل به لحجية العرف؛ السنة التقريرية كتقرير النبي ﷺ للناس على صنائعهم وتجاراتهم، وقدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين. متفق عليه⁽⁵⁾.

وقد أقرَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ القسامة على ما كانت عليه في الجاهلية⁽⁶⁾.

قال القرافي: وأما العرف فمشارك بين المذاهب، ومن استقرأها وجدهم يصرّحون بذلك فيها⁽⁷⁾.

(1) سورة البقرة الآية (239).

(2) سورة البقرة الآية (234).

(3) سورة المائدة الآية (91).

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، ح(5324)، (65/7).

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب السلم، باب السلم في كيل معلوم، ح(2239)، (85/3)، ومسلم في صحيحه (3/1226)، كتاب المساقاة، باب السلم، رقم(1604).

(6) أخرجه مسلم في صحيحه، باب القسامة، ح(1669)، (3/1291).

(7) القرافي في شرح تنقيح الفصول (ص488)، ويراجع كتاب العرف للدكتور عادل قوته (1/129).

ولهذا اعتبرته المذاهب الفقهية، فقد ورد عن الأحناف رحمهم الله تعالى حمل بعضهم قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الطعام بالطعام»⁽¹⁾ على البر؛ لأنه كان طعامهم⁽²⁾.

وعن مالك أنه خصص قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾⁽³⁾ بالعرف قائلاً: إن المرأة الشريفة لا ترضع بناءً على العرف، وهو يوجب الرضاع على غيرها⁽⁴⁾.

أما الشافعي فالذي رآه أن عرف المخاطبين لا يوجب تخصيص لفظ الشارع⁽⁵⁾.

ولكن الشافعي قد يأخذ بالعرف في ترتيب الأحكام على كلام الناس.

قال الرافعي: الشافعي يتبع مقتضى اللغة تارة؛ وذلك عند ظهورها وشمولها وهو الأصل، وتارة يتبع العرف إذا استمر واطرد.

وقال ابن عبد السلام: (قاعدة الأيمان: البناء على العرف إذا لم يضطرب، فإن اضطرب فالرجوع إلى اللغة)⁽⁶⁾.

أما الإمام أحمد فإنه يقول في الجائحة: إني لا أقول في عشر ثمرات ولا عشرين ثمرة، ولا أدري ما الثلث، ولكن إذا كانت جائحة تعرف الثلث أو الربع أو الخمس توضع. وقال ابن قدامة إنه ظاهر المذهب⁽⁷⁾.

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، ح(1592)، (3/1214) من حديث معمر بن عبد الله.

(2) إمام الحرمين في البرهان (1/446).

(3) سورة البقرة الآية (231).

(4) القرطبي في الجامع لأحكام القرآن (3/161).

(5) إمام الحرمين في البرهان (1/446).

(6) السيوطي في الأشباه والنظائر (ص67).

(7) ابن قدامة في المغني (6/179).

فما نُقل يدل على أن العرف قد يكون أساساً لاستنباط الحكم، فيخصص العام في دليل الاستحسان، إلا أن العرف قد يكون أساساً لتغير الفتوى؛ لهذا فإن العلماء فيما يتعلق بالعرف لم يفرقوا بين مجتهد ولا مقلد.

قال في «مراقى السعود» في تعريف الاستحسان:

أَوْ هُوَ تَخْصِيصٌ بَعْرِفٍ مَا يَعُمُّ وَرَعَى اسْتِصْلَاحَ بَعْضِهِمْ يَوْمٌ

ومن الواضح أنهم يرون أن المقلد يتصرف طبقاً للعرف، فيمكن أن يراجع مذهب إمامه على ضوءه، بل إنه يخالف ظاهر النص بسبب اختلاف العرف الذي كان قائماً عليه، على خلاف في هذه المسألة؛ لأنه من باب تحقيق المناط، وبهذا الصدد نذكر اختلافهم في تغير العرف بالنسبة لضمان ما أتلفته الماشية كما في حديث ناقة البراء، فإن على أهل الحوائط حفظ حوائطهم بالنهار، وعلى أهل الماشية حفظ ماشيتهم بالليل، وفي حال تغير العرف بأن كان أهل الحوائط يحفظونها ليلاً، وأهل الماشية يحفظونها نهاراً.

قال السيوطي: كما لو جرت عادة قوم بحفظ زرعهم ليلاً ومواشيهم نهاراً، فهل ينزل ذلك منزلة العرف العام في العكس: وجهان والأصح نعم⁽¹⁾.

كذلك نجد أن أبا يوسف يرى جواز معيار العد فيما معياره الوزن عند تغير العادة مع ورود النص.

قال في «الدر المختار»: وما نصّ الشارع على كونه كيلياً؛ كبرّ وشعير وتمر وملح أو وزنياً؛ كذهب وفضة فهو كذلك لا يتغير أبداً... إلى قوله: لأن النص أقوى من

(1) السيوطي في الأشباه والنظائر (ص 67).

العرف، فلا يترك الأقوى بالأدنى، وما لم ينص عليه حمل على العرف، وعن الثاني: اعتبار العرف مطلقاً ورجحه الكمال.

قوله: ورجحه الكمال حيث قال عقب ما ذكرناه: ولا يخفى أن هذا لا يلزم أبا يوسف؛ لأن قصاراه أنه كنصه على ذلك وهو يقول: يصار إلى العرف الطارئ بعد النص؛ بناءً على أن تغير العادة يستلزم تغيير النص حتى لو كان عليه الصلاة والسلام حياً نصَّ عليه.

وأطال ابن عابدين حيث أوضح: أن النص معلول بالعرف، فيكون هو المعتبر في أي زمان كان⁽¹⁾.

وقال أيضاً في رسالته «نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف»: (فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله، وألاً يضيّع حقوقاً كثيرة، ويكون ضرره أكثر من نفعه.

ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما بظاهر الرواية ويتركا العرف، والله أعلم⁽²⁾.

وله أيضاً: (ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد: أنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقى الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام، ولهذا ترى مشايخ المذاهب خالفوا ما نصَّ

(1) ابن عابدين في رد المحتار (4/112).

(2) ابن عابدين في مجموع الرسائل (2/129 و 131).

عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه؛ لعلمهم بأنه لو كان في زمانهم لقال بما قالوا به أخذاً من قواعد مذهبه⁽¹⁾.

وقد عبّر العلماء عن ذلك تعبيراً قوياً؛ فقال ابن القيم في تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد: (هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يُعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل 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، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ)⁽²⁾.

ومن تغيير الفتوى بتغيير الزمان قول الأحناف: الأصل في المرأة إذا قبضت معجل صداقها تلزم بمتابعة زوجها حيث شاء، ولكن المتأخرين من أهل المذهب لا حظوا فساد الأخلاق وغلبة الجور على النساء، فأفتوا بأن المرأة لا تجبر على السفر مع زوجها إلى مكان إذا لم يكن وطنها وذلك لفساد الزمان والأخلاق، وعلى هذا استقرت الفتوى والقضاء في المذهب⁽³⁾.

وأجاز متأخروا الأحناف أخذ الأجرة على تعليم القرآن والعلوم الشرعية.

(1) ابن عابدين في مجموع الرسائل (2/123).

(2) ابن القيم في إعلام الموقعين (3/3).

(3) الزرقاء في المدخل (ص928).

وفي مذهب مالك: أجاز المتأخرون بيع العقار الموقوف بشروط، وأصل المذهب منع ذلك.

وهذه الشروط هي: أن يكون العقار خرباً، وليس في غلته ما يصلحه، ولا يوجد من يقوم بإصلاحه تطوعاً.

وأجاز أهل الأندلس صرف غلات الأحباس في غير المصرف الموقوف عليه.

وحلف المتأخرون من علماء فاس الشهود على شهادتهم لفساد الزمان، فقال الفاسي في عملياته:

وَحَلَّفَ ابْنُ سُودَةَ الشُّهُودَا مِنْ اللَّفِيفِ لِفُجُورِ زَيْدَا.

وفي المذهب الشافعي: اعتبر المتأخرون من علماء المذهب المقصد العرفي في الأيمان والمعاملات دون مقتضى اللغة الذي كان المعتبر في أصل المذهب.

قال القرافي في «الأحكام»: (... إن إجراء الأحكام التي مدرکها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهاد فيها العلماء وأجمعوا عليها فنحن نتبعهم فيها من غير استثناء اجتهاد⁽¹⁾.

وقال أيضاً في الفرق الثامن والعشرين بين قاعدة: (العرف القولي يقضى به على الألفاظ ويخصصها)، وبين قاعدة: (العرف الفعلي لا يقضى به على الألفاظ ولا يخصصها): وعلى هذا القانون تُراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف

(1) القرافي في الأحكام (ص 218).

اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمره، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، وأسأله عن عرف بلده وأجره عليه وأفته به، دون بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين، وعلى هذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق والعتاق وصيغ الصرائح والكنيات، فقد يصير الصريح كناية يفتقر إلى النية، وقد تصير الكناية صريحاً مستغنية عن النية⁽¹⁾.

وقد أطال علماء الأحناف النفس في مسألة العرف ومن أنفس ما قالوه ما أورده ابن عابدين حيث يقول: (ثم اعلم أن كثيراً من الأحكام التي نص عليها المجتهد صاحب المذهب بناء على ما كان في عرفه وزمانه قد تغيرت بتغير الأزمان؛ بسبب فساد أهل الزمان، أو عموم الضرورة، كما قدمناه من إفتاء المتأخرين بجواز الاستتجار على تعليم القرآن، وعدم الاكتفاء بظاهر العدالة، مع أن ذلك مخالف لما نص عليه أبو حنيفة.

ومن ذلك: تحقق الإكراه من غير السلطان مع مخالفته لقول الإمام بناء على ما كان في عصره من إن غير السلطان لا يمكنه الإكراه ثم كثر الفساد فصار يتحقق الإكراه من غيره، فقال محمد باعتباره، وأفتى به المتأخرون.

ومن ذلك: تضمين الساعي مع مخالفته لقاعدة المذهب من أن الضمان على المباشر دون المتسبب، ولكن أفتوا بضمانه زجراً لفساد الزمان، بل أفتوا بقتله زمن الفتنة.

(1) القرافي، الفروق (1/ 176- 177).

ومنه: تضمين الأجير المشترك، وقولهم: إن الوصي ليس له المضاربة بمال اليتيم في زماننا، وإفتاؤهم بتضمين الغاصب عقار اليتيم والوقف، وبعدم إجارتها أكثر من سنة في الدور، وأكثر من ثلاث سنين في الأراضى مع مخالفته لأصل المذهب من عدم الضمان وعدم التقدير بمدة، ومنعهم القاضى أن يقضى بعمله، وإفتائهم بمنع الزوج من السفر بزوجه وإن أوفاهما المعجل لفساد الزمان، وعدم سماع قوله: إنه أستثنى بعد الحلف بطلاقها إلا بينة مع أنه خلاف ظاهر الرواية، وعلوه بفساد الزمان، وعدم تصديقها بعد الدخول بها بأنها لم تقبض ما أشترط لها تعجيله من المهر مع أنها منكورة للقبض، وقاعدة المذهب أن القول للمنكر لكنها في العادة لا تسلم نفسها قبل قبضه.

وكذا قالوا في قوله: كل حلٍ على حرام، يقع به الطلاق للعرف.

قال مشايخ بلخ: وقول محمد: لا يقع إلا بالنية، أجاب به على عرف ديارهم، أما في عرف بلادنا فيريدون به تحريم المنكوحه فيحمل عليه نقله العلامة قاسم، ونقل عن مختارات النوازل أن عليه الفتوى لغلبة الاستعمال بالعرف.

ثم قال: قلت: ومن الألفاظ المستعملة في هذا في مصرنا: الطلاق يلزمني، والحرام يلزمني، وعلى الطلاق، وعلى الحرام. هـ

وكذا مسألة دعوى الأب عدم تملكه البنت الجهاز، فقد بنوها على العرف، مع أن القاعدة أن القول للمملك في التملك وعدمه، وكذا جعل القول للمرأة في مؤخر صداقها مع أن القول للمنكر. وكذا قولهم: المختار في زماننا قولهما في المزارعة والمعاملة والوقف لمكان الضرورة والبلوى. وقول محمد بسقوط الشفعة إذا أخرج طلب التملك شهرا دفعا للضرر عن المشتري.

ورواية الحسن بأن الحرة العاقلة البالغة لو زوجت نفسها من غير كفؤ لا يصح. وإفتاؤهم بالعفو عن طين الشارع للضرورة وبيع الوفاء والاستصناع والشرب من السقا بلا بيان مقدار ما يشرب. ودخول الحمام بلا بيان مدة المكث ومقدار ما يصب من الماء. واستقراض العجين والخبز بلا وزن وغير ذلك مما بنى على العرف، وقد ذكر من ذلك في الأشباه مسائل كثيرة.

فهذه كلها قد تغيرت أحكامها لتغير الزمان؛ إما لضرورة وإما للعرف، وإما لقرائن الأحوال، وكل ذلك غير خارج عن المذهب؛ لأن صاحب المذهب لو كان في هذا الزمان لقال بها ولو حدث هذا التغير في زمانه لم ينص على خلافها.

وهذا الذي جرأ المجتهدين في المذهب وأهل النظر الصحيح من المتأخرين على مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب في كتب ظاهر الرواية بناء على ما كان في زمنه، كما مر تصریحهم به في مسألة كل حل على حرام من أن محمداً بنى ما قاله على عرف زمانه، وكذا ما قدمناه في الاستتجار على التعليم.

فإن قلت: العرف يتغير مرة بعد مرة فلو حدث عرف آخر لم يقع في الزمان السابق فهل يسوغ للمفتي مخالفة المنصوص واتباع العرف الحادث؟

قلت: نعم فإن المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في المسائل المارة لم يخالفوه إلا لحدوث عرف بعد زمن الإمام، فللمفتي اتباع عرفه الحادث في الألفاظ العرفية وكذا في الأحكام التي بناها المجتهد على ما كان في عرف زمانه وتغيير عرفه إلى عرف آخر إقتداء بهم، لكن بعد أن يكون المفتي ممن له رأي ونظر صحيح ومعرفة بقواعد الشرع، حتى يميز بين العرف الذي يجوز بناء الأحكام عليه، وبين غيره، فإن المتقدمين شرطوا في المفتي الاجتهاد، وهذا مفقود في زماننا فلا أقل من أن يشترط فيه معرفة

المسائل بشرروطها وقيودها التي كثيراً ما يسقطونها ولا يصرحون بها اعتماداً على فهم المتفقه، وكذا لا بد له من معرفة عرف زمانه وأحوال أهله، والتخرج في ذلك على أستاذ ماهر، ولذا قال في آخر «منية المفتى»: لو أن الرجل حفظ جميع كتب أصحابنا لا بد أن يتلمذ للفتوى حتى يهتدي إليه؛ لأن كثيراً من المسائل يجاب عنه على عادات أهل الزمان فيما لا يخالف الشريعة. انتهى.

وفي «القنية»: ليس للمفتى ولا للقاضي أن يحكما على ظاهر المذهب ويتركا العرف. انتهى.

ونقله منها في «خزانة الروايات»، وهذا صريح فيما قلنا: من أن المفتى لا يفتى بخلاف عرف أهل زمانه.

ويقرب منه ما نقله في «الأشباه» عن «البزازية»: من أن المفتى يفتى بما يقع عنده من المصلحة، وكتبت في «رد المختار» في باب القسامة: فيما لو ادعى الولي على رجل من غير أهل المحلة، وشهد اثنان منهم عليه لم تقبل عنده وقالوا تقبل... إلخ.

نقل السيد الحموي عن العلامة المقدسي أنه قال: توقفت عن الفتوى بقول الإمام، ومنعت من إشاعته لما يترتب عليه من الضرر العام، فإن من عرفه من المتمردين يتجاسر على قتل النفس في المحلات الخالية من غير أهلها معتمداً على عدم قبول شهادتهم عليه، حتى قلت: ينبغي الفتوى على قولهما لا سيما والأحكام تختلف باختلاف الأيام. انتهى.

وقال في «فتح القدير» في باب ما يوجب القضاء والكفارة من كتاب الصوم عند قول «الهداية»: ولو أكل لحماً بين أسنانه لم يفطر، وإن كان كثيراً يفطر، وقال زفر: يفطر في الوجهين. انتهى ما نصه.

والتحقيق أن المفتي في الوقائع لا بد له من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس، وقد عرف أن الكفارة تفتقر إلى كمال الجناية، فينظر إلى صاحب الواقعة إن كان ممن يعاف طبعه ذلك أخذ بقول أبي يوسف، وإن كان ممن لا اثر لذلك عنه، أخذ بقول زفر. انتهى.

وفي تصحيح العلامة قاسم: فإن قلت: قد يحكون أقوالاً من غير ترجيح، وقد يختلفون في التصحيح، قلت: يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغيير العرف، وأحوال الناس، وما هو الأرفق بالناس، وما ظهر عليه التعامل وما قوى وجهه، ولا يخلوا الوجود من تمييز هذا حقيقة لا ظناً بنفسه، ويرجع من لم يميز إلى من يميز لبراءة ذمته.

فهذا كله صريح فيما قلنا من العمل بالعرف ما لم يخالف الشريعة؛ كالمكس والربا، ونحو ذلك، فلا بد للمفتي والقاضي، بل والمجتهد من معرفة أحوال الناس.

وقد قالوا: ومن جهل بأهل زمانه فهو جاهل، وقد منا أنهم قالوا: يُفتى بقول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء؛ لكونه جرب الوقائع وعرف أحوال الناس.

وفي «البحر» عن مناقب الإمام محمد للكردي: كان محمد يذهب إلى الصباغين، ويسأل عن معاملتهم وما يديرونها فيما بينهم.

وقالوا: إذا زرع صاحب الأرض أرضه ما هو أدنى مع قدرته على الأعلى وجب عليه خراج الأعلى، قالوا: وهذا يعلم ولا يفتى به كيلاً يتجرأ الظلمة على أخذ أموال الناس.

قال في «العناية»: ورد بأنه كيف يجوز الكتمان، ولو اخذوا كان في موضعه لكونه واجباً.

وأجيب بأننا لو أفتينا بذلك لادعى كل ظالم في أرض ليس شأنها ذلك أنها قبل هذا كانت تزرع الزعفران مثلاً فيأخذ خراج ذلك وهو ظلم وعدوان.

وكذا قال في «فتح القدير» قالوا: لا يفتى بهذا لما فيه من تسلط الظلمة على أموال المسلمين، إذ يدعى كل ظالم أن الأرض تصلح لزراعة الزعفران ونحوه وعلاجه صعب. انتهى.

فقد ظهر لك أن حكم المفتى أو القاضى على ظاهر المعقول مع ترك العرف والقرائن الواضحة والجهل بأحوال الناس يلزم منه تضييع حقوق كثيرة وظلم خلق كثير.

ثم اعلم أن العرف قسمان: عام، وخاص، فالعام يثبت به الحكم العام ويصلح مخصصاً للقياس والأثر، بخلاف الخاص فإنه يثبت به الحكم الخاص ما لم يخالف القياس أو الأثر فإنه لا يصلح مخصصاً.

قال في «الذخيرة البرهانية» في الفصل الثامن من الاجارات فيما لو دفع إلى حائك غزلاً على أن ينسجه بالثلث قال: ومشايخ بلخ كنصير بن يحيى ومحمد بن سلمة وغيرهما كانوا يجيزون هذه الإجارة في الثياب لتعامل أهل بلدهم، والتعامل حجة يترك به القياس، ويخص به الأثر، وتجوز هذه الإجارة في الثياب للتعامل؛ بمعنى تخصيص النص الذي ورد في قفيز الطحان؛ لأن النص ورد في قفيز الطحان لا في الحائك؛ إلا أن الحائك نظيره، فيكون وارداً فيه دلالة فمتى تركنا العمل بدلالة هذا النص في الحائك، وعملنا بالنص في قفيز الطحان كان تخصيصاً لا تركاً أصلاً، وتخصيص النص بالتعامل جائز، ألا ترى أنا جوزنا الاستصناع للتعامل، والاستصناع بيع ما ليس عنده وأنه منهي عنه، وتجوز الاستصناع بالتعامل تخصيصاً منا للنص الذي ورد في النهى عن بيع ما ليس عند الإنسان لا ترك للنص أصلاً؛ لأننا عملنا بالنص في غير الاستصناع.

قالوا: وهذا بخلاف ما لو تعامل أهل بلدة قفيز الطحان فإنه لا يجوز ولا تكون معاملتهم معتبرة؛ لأننا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركاً للنص أصلاً، وبالتعامل لا يجوز ترك النص أصلاً، وإنما يجوز تخصيصه، ولكن مشايخنا لم يجوزوا هذا التخصيص؛ لأن ذلك تعامل أهل بلدة واحدة وتعامل أهل بلدة واحدة لا يخص الأثر؛ لأنَّ تعامل أهل بلدة إن اقتضى أن يجوز التخصيص فترك التعامل من أهل بلدة أخرى يمنع التخصيص فلا يثبت التخصيص بالشك بخلاف التعامل في الاستصناع فإنه وجد في البلاد كلها. انتهى كلام «الذخيرة»⁽¹⁾.

ولعل قاعدة العرف تخدم الأقليات فيما جرت به الأعراف، وسنته الأنظمة في البلاد التي يعيشون فيها من دخول الحملات الإنتخابية، والتزي بالأزياء الخاصة بأهل تلك البلاد التي لا تحمل شعاراً دينياً، مما يفضي إلى استجلاب المصالح واستدفاع المفاسد، بالإضافة إلى بعض المعاملات التي فيها تخصيص عمومات دون مصادمة نصوص. إنها مسالك ضيقة لا يسلكها إلا الخريت الماهر، وقد أشرنا إلى بعض ضوابطه في مبحث الحاجة.

ويدخل العرف في مدلولات الألفاظ كما يدخل في العقود من أنكحة وبيع.

(1) ابن عابدين في مجموع الرسائل (2/114).

□ تحقيق المناط:

والمناط: هو العلة من النوط أي التعليق، فالحكم معلق بها، تقول ناط به نوطاً أي علقه. قال حسان:

[من الطويل]

وَأَنْتَ زَنْيِمٌ نَيْطٌ فِي آلِ هَاشِمٍ كَمَا نَيْطٌ خَلْفَ الرَّابِثِ الْقَدْحُ الْفَرْدُ

ويقال هو منه مناط الثريا، أي: بعيد، وهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع علة حكم ما في محله، بنص أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع⁽¹⁾.

قال في مراقى السعود:

تَحْقِيقُ عِلَّةٍ عَلَيْهَا ائْتُلِفَا فِي الْفَرْعِ تَحْقِيقَ مَنَاطٍ عُرْفَا

كتحقيق الطوافة في الفأرة فيحكم لها بحكم الهرة، وهو تطبيق القاعدة الشرعية المتفق عليها أو المنصوص عليها، وتحقيق المناط لا ينقطع فيه الاجتهاد، إذ لا يمكن التكليف إلاّ به كما قال الشاطبي، وأمثله كثيرة وهي التي ركز عليها الفقهاء⁽²⁾.

وقال الشاطبي: (الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع التكليف وذلك عند قيام الساعة، والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا، فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهذا الذي لا خلاف فيه بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله)⁽³⁾.

(1) الطوفي في شرح مختصر الروضة (2/233).

(2) سيدي عبد الله في نشر البنود (2/208).

(3) الشاطبي في الموافقات (5/11-12).

إن مجال تطبيق هذه القاعدة في فقه الأقليات يتضح في لجوء الفقيه إلى أهل الخبرة في كل القضايا التي علق الشرع حكمها على وصف أو شرط أو مانع أو سبب للتحقق من قيام أيّ منها ليرتب عليه الحكم المناسب.

فالحكم في الأطعمة المشتملة على مواد ممنوعة أو الأدوية المشتملة على مواد كحولية تحقيق المناط فيها يكون بالتعرف على درجة الاستحالة التي يقررها الكيماويون.

إلا أن هناك تحقيق المناط في الأنواع والأشخاص وهو أمر يحتاج إليه في البيئة الغربية على حد قول الشاطبي - وذلك في مبحث تحقيق المناط: (وقال عليّ: حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذبَ اللهُ ورسوله؟⁽¹⁾ فجعل إلقاء العلم مقيداً؛ فَرُبَّ مسألةٍ تصلح لقوم دون قوم، وقد قالوا في الربّاني: إنه الذي يُعلِّمُ بصغارِ العلم قبل كِباره⁽²⁾؛ فهذا الترتيب من ذلك)⁽³⁾.

(1) هذا الأثر أورده البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية ألا يفهموا، ح(127)، (37/1).

(2) أورده البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب العلم قبل القول والعمل، (24/1).

(3) الشاطبي في الموافقات (36/5).

خامساً: قاعدة النظر في المثالات:

ومما يصب في جداول المصلحة ويسير في درجتها: قاعدة النظر في المثالات في الأقوال والأفعال، وقد نص الشاطبي على أن المفتي عليه أن ينظر في مثال فتواه.

وقد كان الإمام الشاطبي من أوفى من شرح هذا المدلول الاصطلاحي كما يقول الدكتور عبد المجيد النجار ونص الشاطبي: (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، 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، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مال على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مال على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية ربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوى أو تزيد فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغبّ، جار على مقاصد الشريعة⁽¹⁾).

وبعد أن ذكر الشيخ حلولو في «الضياء اللامع» كلام الشاطبي بالمعنى حكى عن ابن العربي الاتفاق - بعد أن أشار إلى الخلاف - على العمل بالمثالات.

وأصل ذلك قوله تعالى ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾⁽²⁾.

(1) الشاطبي في الموافقات (5/177-178).

(2) سورة الأنعام الآية (109).

وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لولا قومك حديث عهدهم بكفر لأست البيت على قواعد إبراهيم»⁽¹⁾.

وقوله في تعليل انصرافه عن قتل المنافقين: «دعه لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»⁽²⁾.

ومما يندرج تحت قاعدة المثالات قاعدة المترقيات، وهذه القاعدة في معناها وفي مبناها تشبه كثيرا ما يسمى الآن بفقهاء التوقع، ويمكن أن نقبل هذا الاصطلاح لنعطيه مدلولاً ومضموناً؛ لأن المصطلح يبدأ عائماً فإذا أعطى المدلول وتداولته الألسنة واتفق له أهل الفن وأهل الاختصاص على مضمون معين، يصبح مصطلحاً ثابتاً وراسياً.

ففقهاء التوقع لم يرس بعد ولكنه قد يرسو؛ لأنه لا مانع من قبول هذا المصطلح باعتبار أنه يغطي كثيرا من الفقه؛ إذ فقه التوقع يعني استناد الفقه إلى المستقبل وهذا الاستناد إلى المستقبل يتعلق بالموضوع وبالمحمول معه.

ومعنى هذا أن مآلات الأفعال مما يغطيه مفهوم فقه التوقع؛ إذ مآلات الأفعال هي عبارة عن فعل جائز لكنه قد يؤدي في ماله إلى ما لا تحمد عقباه، أو فعل محرم قد يؤدي في ماله إلى مصلحة، هكذا يقول الشاطبي.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، ح(1586)، (2/147)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، ح(1333)، (2/969) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، التفسير، باب قوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿١٠٠﴾، ح(4905)، (6/154)، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، ح(2584)، (4/1998)، وغيرهما من حديث جابر بن عبد الله.

والنظر في المآلات يدخل في حقيقته في سد الذرائع، والذي يفرق بين مآلات الأفعال وسد الذرائع، أن سد الذرائع غالباً هو في جائز يتذرع به إلى حرام، ومآلات الأفعال قد تكون في حرام يتذرع به إلى مصلحة، وبالتالي فالمجتهد ينظر في مال الفعل ولا ينظر في طبيعة الحكم، فقد يكون الحكم مطلوباً لكن هذا المطلوب قد يؤدي إلى مفسدة، وقد يكون الحكم حراماً لكنه يؤدي إلى حرام أكبر، هذا هو النظر في مآلات الأفعال.

أما الذرائع فإنها عبارة عن مصلحة تؤدي إلى مفسدة حسب عبارة الشاطبي، وعبارة عن أمر جائز في ظاهره إلا أنه يؤدي إلى محذور حسب عبارات ابن رشد الجدي والقرطبي.

ولكن القضية هي قضية ضبط، أن نضبط النصوص الجزئية والقواعد الكلية، وأن نعرف الواقع بكل تضاريسه ومتوقعاته حتى نطبق عليه حكماً متوازناً.

وَمَالَهُ حَالٌ مَعَ الْمَالِ الْأَوَّلِ اعْتَبِرْ وَقِيلَ التَّالِي

فالشيء يكون له حال ومال، هل يعتبر الحال أو المال؟ إذا كان له مالان أيهما يعتبر؟ الفقهاء ضبطوا هذا بحيث يمكن أن نعمل وأن نؤصل لفقه التوقع.

والتوقعات تقوم على سبر العينات، على نظرية الاحتمال (probability) على جملة من القوانين والمؤشرات من خلالها يضعون قانوناً ويقولون التوقع هو كذا، لكن نحن عندنا القطع والظن والتوقع الضعيف، التوقع الضعيف لا نبني عليه شيئاً، يعني التوقع الضعيف أو البعيد لا نبني عليه شيئاً إذا الوسيلة انفصلت عن أصلها بأن كانت.

وهكذا فإن الصحابة فهموا مقصد الشارع، والمقاصد هي المعاني التي تعتبر حكماً وغايات التشريع، فتصرفوا طبقاً لذلك، فهذا أمير المؤمنين عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يترك تغريب

الزاني البكر مع وروده في الحديث حيث قضى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بجلده مائة وتغريب سنة⁽¹⁾، وذلك لما شاهد من كون التغريب قد يؤدي إلى مفسدة أكبر وهى اللحاق بأرض العدو، وقال: لا أغرب مسلماً⁽²⁾.

وقال أمير المؤمنين على رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: كفى بالنفى فتنة⁽³⁾.

وأيضاً: فإن عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لما تولى الملك، أجل تطبيق بعض أحكام الشريعة فلما استعجله ابنه في ذلك أجابه بقوله: أخاف أن أحمل الناس على الحق جملة فيدفعونه جملة، ويكون من ذا فتنة⁽⁴⁾.

وقد فهم ذلك العلماء فرتبوا عليه أولويات الأمر والنهي، فهذا شيخ الإسلام ابن تيمية حينما مر بقوم من التتار يشربون الخمر فنهاهم صاحبه عن هذا المنكر، فأنكر عليه ذلك قائلاً: إنما حرم الله الخمر؛ لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبى الذرية وأخذ الأموال فدعهم⁽⁵⁾.

وقد قال الشاطبي: إنه ينبغي على المجتهد النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد... فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكليف⁽⁶⁾.

(1) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، ح(2695)، (3/184)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، ح(1697)، (3/1324) من حديث أبي هريرة، وزيد بن خالد الجهني.

(2) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (7/314).

(3) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (7/311).

(4) الشاطبي في الموافقات (2/148).

(5) ابن القيم في إعلام الموقعين (3/13).

(6) الشاطبي في الموافقات (5/55).

وسد ذرائع الحرج والمشقة، وقد يسميه البعض بفتح الذرائع؛ لأنه ترك لبعض فضائل الأعمال خوفاً من إعنات المكلفين كما ترك عليه الصلاة والسلام تأخير صلاة العشاء قائلاً: «هذا وقتها لولا أن أشق على أمتي»⁽¹⁾.

وصار الأفضل مفضولاً خوفاً من المشقة.

وكذلك ترك الأمر بالسواك عند كل صلاة⁽²⁾، وكذلك الجمع بين الصلاتين من غير عذر، فقال ابن عباس: لئلا يخرج أمته⁽³⁾.

وترك بناء البيت على قواعد إبراهيم لحدثان عهد القوم بالكفر فيفتنون⁽⁴⁾.

وترك قتل أهل النفاق المشهود عليهم بالكفر لما في ذلك من تشويه صورة الدين وتنفير الناس منه⁽⁵⁾.

وترك بعض الصحابة لذبح الأضحية يوم العيد⁽⁶⁾.

(1) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه (179/1) من حديث عائشة.

(2) إشارة إلى حديث: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، ح(887)، (4/2)، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب السواك، ح(252)، (1/220) من حديث أبي هريرة.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر، ح(750)، (1/490).

(4) تقدم تخريجه.

(5) إشارة إلى إرداة عمر رضي الله عنه قتل عبد الله بن أبي، وقد تقدم تخريجه.

(6) مثل أبي بكر وعمر وأبي مسعود الأنصاري رضي الله عنهم، وينظر الآثار الواردة عنهم في ذلك: معرفة السنن والآثار (15/14)، والسنن الكبرى (9/443) كلاهما للبيهقي.

وترك عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ للقصر في الحج خوفاً من أن يقول جهلة الناس: إن الصلاة أصبحت ركعتين⁽¹⁾.

وترك عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لإصدار بيان على الناس يشرح فيه قضية الشورى واختيار الحكام بناء على نصيحة عبد الرحمن بن عوف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حتى لا يساء فهمه ويظير الناس إلى أقطارهم بتصورات خاطئة⁽²⁾.

وعلى هذا ينبى كثير من «قرارات المجلس الأوربي» حيث يمنع أئمة المساجد من عقد النكاح قبل أن يعقد عقداً مدنياً أمام السلطة؛ لأن من شأن تلك العقود وإن كانت مستوفية الشروط أن تؤول إلى خصومات وربما حرمان المرأة من حقوقها وحرمان الأولاد من نسبهم لعدم توثيق العقد، وهذا من باب النظر في المثالات.

وقاعدة ارتكاب أخف الضررين وجلب المصالح ودرء المفسد فكما يقول ابن تيمية: إن الشريعة جاءت لتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفسد وتقليلها، وعلى هذا تعطل أدنى المصلحتين لتحصيل أعلاهما، ويرتكب أخف الشرين والضررين لتفويت أفضاهما.

ويقول الشاطبي: وقد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة، ومثل بمسألة تقرير الزاني وفيها النطق بالكلمة التي ينهى عنها في غير هذا المقام⁽³⁾.

(1) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (517/2)، ومن طريقه أحمد في مسنده (422/10)، وبنحوه عند مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب قصر الصلاة بمنى، ح (664)، (482/1).

(2) الخبر أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب مقدم النبي ﷺ المدينة، ح (3928)، (67/5)، مختصراً، وهو بطوله في مصنف عبد الرزاق (439/5).

(3) الشاطبي في الموافقات (117/4).

وبناء عليه فقد وضع المالكية قاعدة جريان العمل وهى قاعدة من خلالها يرجح قول كان في الماضي مرجوحاً؛ ليصبح القول الضعيف راجحاً، فيترك مشهور المذهب وراجحه ويعمل بهذا القول لكنهم ضبطوا ذلك بضوابط.

قال الشيخ المسناوي: (وإذا جرى العمل ممن يقتدى به بمخالف المشهور لمصلحة وسبب فالواقع في كلامهم أنه يعمل بما جرى به العمل وإن كان مخالفاً للمشهور، وهذا ظاهر إذا تحقق استمرار تلك المصلحة وذلك السبب، وإلا فالواجب الرجوع إلى المشهور هذا هو الظاهر)⁽¹⁾.

ومن المهم أن نعرف لماذا عدل العلماء عن المشهور والراجح إلى القول الضعيف؟ والجواب كما يقول السجلماسي في شرحه: (إن أصل العمل بالشاذ وترك المشهور الاستناد لاختيارات شيوخ المذهب المتأخرين لبعض الروايات والأقوال لموجب ذلك، كما بسطه ابن الناظم في شرح تحفة والده: ومن الموجبات تبدل العرف أو عروض جلب المصلحة أو درء المفسدة، فيرتبط العمل بالموجب وجوداً وعدمًا، ولأجل ذلك يختلف باختلاف البلدان ويتبدل في البلد الواحد بتبدل الأزمان)⁽²⁾.

وقد قدمنا أن شروط العمل بالضعيف ثلاثة: أن لا يكون القول المعمول به ضعيفاً جداً، وأن تثبت نسبته إلى قائل يقتدى به علماً وورعاً، وأن تكون الضرورة محققة ومعناها الحاجة.

وهذا طريق لأحب للفقهاء، لا يمتري فيه من عرف مقاصد الشريعة، وذاق طعم حكمها، ووزن الأحكام بميزانها الذي لا يحيف.

(1) البناي في حاشية على الزرقاني (7/124).

(2) السجلماسي، شرح نظم العمل المطلق (7/1) «مخطوط».

وقد يعتبر البعض أن هذا من باب التساهل في الفتوى المنهى عنه، وليس الأمر كذلك، فمعنى التساهل عند ابن الصلاح: هو أن لا يتثبت الفقيه ويُسرع بالفتوى قبل استيفاء حقها من النظر والفكر، وربما يحمله على ذلك توهمه أن الإسراع براعة، والإبطاء عجز ومنقصة، وذلك جهل.

ولأن يُبطئ ولا يخطئ أكمل به من أن يعجل فيضل ويُضل، وقد يكون تساهله وانحلاله بأن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل المحظورة أو المكروهة والتمسك بالشبه طلباً للترخيص على من يروم نفعه أو التخليط على من يريد ضره ومن فعل ذلك فقد هان عليه دينه⁽¹⁾.

قاعدة النظر في المثالات إنما هي في حقيقتها قاعدة الموازنة بين مصلحة أولى بالاعتبار أو بين مصلحة ومفسدة، إلا أنها في الغالب تعني أن المصلحة أو المفسدة المرجحة متوقعة.

وهذا التوازن أساس من أسس الفتوى والاجتهاد لا يجوز للفقيه أن يغفل عنه أو يتغافل فالمصالح ليست على وزان واحد كما أن المفاصد ليست على وزان واحد، وبالتالي درجة الحكم بحسب درجة المصلحة أكادة في الواجبات أو درجة المفسدة، فقد يترك الواجب للمحافظة على الواجب الأكيد وإرتكاب المفسدة الصغرى لتفادي المفسدة الكبرى.

ولعل قصة الخضر وموسى عليهما السلام تقدم أروع مثال في هذا السياق من قتل الغلام وخرق السفينة تفادياً لمفاصد متوقعة هي الطغيان والكفر الذي سيحمل عليه

(1) ابن الصلاح، أدب الفتوى وشروط المفتي (ص 65).

والده ﴿بَحْشِينَا أَنْ يُزْهِفَهُمَا طُعِينَا وَكُفْرًا﴾⁽¹⁾، وخرق الخضر السفينة خشية أن يغصبها الملك ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلَكَ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾⁽²⁾.

وهذه القاعدة هي قاعدة ارتكاب أخف الضررين قال الزقاق:

لَأَكْبَرَ الضَّرَّينِ يُنْفَى الْأَصْغَرَ	مِنْ ذَلِكَ الْجَارِ وَمَنْ يَحْتَكِرُ
وَصَاحِبُ الْمَاءِ أَوْ الْفَدَّانِ	وَفَرَسٍ وَالشَّبَّهِ لِلسُّلْطَانِ
وَحَكْمَانَ وَسَفِينَةَ أَسِيرِ	يُجْبِرُ صَاحِبُ الْقَلِيلِ لِلْكَثِيرِ
كَثُورٍ أَوْ دَجَاجَةٍ أَوْ دِينَارِ	كَذَلِكَ سِنُورٌ جِدَارٌ أَوْ زِيَارِ
وَشَبَّهَهَا وَأَصْلُ شَرْعِ الْقَضَا	بِمَا يَعْمُ كَعَدَا وَمَا مَضَى
أَخْفَ مَكْرُوهَيْنِ أَوْ حَظْرَيْنِ	إِنْ لَمْ يَكُنْ بُدَّ كَفَى ضَرَيْنِ
قَدَّمَ كَبْقِرٍ وَعُرَاةٍ وَكَذَا	مُضْطَرُّ أَوْ مَا مِنْ نِكَاحِ أَنْفِذَا

قال الونشريسي في «إيضاح المسالك»: ومن تغليب أحد الضررين ثور وقع بين غصنين، أو دينار وقع في محبرة رجل، أو دجاجة لقطت فصاً، فيجبر صاحب القليل منهم على البيع لصاحب الكثير.

وانظر مسألة الخوابي والأزيار والجملين والسنور والجدار.

قال المقرئ: قاعدة: العمل بالراجح واجب بالإجماع فتسقط المفسدة المرجوحة للمصلحة الراجحة إذا تعذر الجمع، بخلاف ما اختلف فيه المالكية وغيرهم من مخالطة يسير الحرام لكثير الحلال؛ لإمكان الجمع بالإبراء والقسمة وغيرهما⁽³⁾.

(1) سورة الكهف الآية (79).

(2) سورة الكهف الآية (78).

(3) يراجع المنجور على المنهج (ص 501-508).

درء المفسد يقدم على جلب المصالح، قال الزقاق في المنهج:

دَرءُ الْمَفْسَدِ مُقَدِّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ فَخُذْ مَا نُقِلَا

وهي آخر قاعدة من المنهج.

وقال المقرئ: قاعدة: عناية الشرع بدرء المفسد أشد من عنايته بجلب المصالح فإن لم يظهر رجحان الجلب قدم الدرء⁽¹⁾.

قال الشاطبي: (وأیضا فإذا كانت المنافع لا تخلو من مضار وبالعكس، فكيف يحتاج الإذن والنهي على الشيء الواحد، وكيف يقال: إن الأصل في الخمر مثلاً الإذن من حيث منفعة الانتشاء والتشجيع وطرد الهموم، والأصل فيها أيضا المنع من حيث مضرة سلب العقل والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وهما لا ينفكان، أو يقال: الأصل في شرب الدواء المنع لمضرة شرابه لكرهاته وفضاعته ومرارته، والأصل فيه الإذن لأجل الانتفاع به وهما غير منفكين؟

فيكون الأصل في ذلك كله الإذن وعدم الإذن معاً وذلك محال.

فإن قيل: المعتبر عند التعارض الراجح فهو الذي ينسب إليه الحكم وما سواه في حكم المغفل المطرح.

فالجواب: أن هذا مما يشد ما تقدم إذ هو دليل على أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق، وأن المضار ليس أصلها المنع بإطلاق، بل الأمر في ذلك راجع إلى ما تقدم وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة وإن كان في الطريق ضرر ما متوقع أو نفع ما مندفع⁽²⁾.

(1) يراجع المنجور على المنهج (ص 726).

(2) الشاطبي في الموافقات (2/67).

وقال الشاطبي: (وإن أمكن انجبار الإضرار ورفع جملة فاعتبار الضرر العام أولى، فيمنع الجالب أو الدافع مما عمَّ به؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة بدليل النهي عن تلقى السلع، وعن بيع الحاضر للبادي، واتفاق السلف على تضمين الصنَّاع مع أن الأصل فيهم الأمانة، وقد زادوا في مسجد رسول الله ﷺ من غيره مما رضى أهله وما لا، وذلك يقضى بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص لكن بحيث لا يلحق الخصوص مضرة)⁽¹⁾.

قال الشاطبي: (والصورة الثالثة: أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل إحداهما تحت الأخرى، ولا ترجعان إلى كلية واحدة كالمكلف لا يجد ماء ولا تيمما فهو بين أن يترك مقتضى ﴿وَأَفِيمُوا الصَّلَاةَ﴾⁽²⁾؛ لمقتضى ﴿إِذَا فُتِمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...﴾⁽³⁾ إلى آخرها، أو يعكس، فإن الصلاة راجعة إلى كلية من الضروريات، والطهارة راجعة إلى كلية من التحسينيات على قول من قال بذلك أو معارضة ﴿وَأَفِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ لقوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾⁽⁴⁾ بالنسبة إلى من التبست عليه القبلة؛ فالأصل أن الجزئي راجع في الترجيح إلى أصله الكلي، فإن رجح الكلي فكذلك جزئيه، أو لم يرجح فجزئيه مثله؛ لأن الجزئي معتبر بكليه، وقد ثبت ترجيحه فكذلك يترجح جزئيه.

وأيضا فقد تقدم أن الجزئي خادم لكليته وليس الكليّ بموجود في الخارج إلا في الجزئي؛ فهو الحامل له حتى إذا انخرم فقد ينخرم الكلي؛ فهذا إذا متضمن له فلو رجح

(1) الشاطبي في الموافقات (3/ 58).

(2) سورة البقرة الآية (42).

(3) سورة المائدة الآية (7).

(4) سورة البقرة الآية (149).

غيره من الجزئيات غير الداخلة معه في كليه للزم ترجيح ذلك الغير على الكلّي، وقد فرضنا أن الكلّي المفروض هو المقدم على الآخر فلا بد من تقديم جزئيه كذلك، وقد انجرّ في هذه الصورة حكم الكليات الشاملة لهذه الجزئيات فلا حاجة إلى الكلام فيها مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هذا الكتاب والحمد لله⁽¹⁾.

قال ابن القيم: (ومن أصول الشريعة أنه إذا تعارضت المصلحة والمفسدة قدم أرجحهما، والغرر إنما نُهي عنه لما فيه من الضرر بهما أو بأحدهما، وفي المنع مما يحتاجون إليه من البيع ضررٌ أعظم من ضرر المخاطرة، فلا يزيل أدنى الضررين بأعلاهما، بل قاعدة الشريعة ضد ذلك وهو دفع أعلى الضررين باحتمال أدناهما، ولهذا لما نهاهم عن المزابنة لما فيها من ربا أو مخاطرة أباحها لهم في العرايا للحاجة؛ لأن ضرر المنع من ذلك أشد من ضرر المزابنة، ولما حرم عليهم الميتة لما فيها من حُبث التغذيةية أباحها لهم للضرورة، ولما حرم عليهم النظر إلى الأجنبية أباح منه ما تدعو إليه الحاجة للخاطب والمعامل والشاهد والطبيب)⁽²⁾.

من هذه النصوص الجامعة جمعنا أطراف التعارض بين المصالح والمفاسد المتوقعة وأظهرنا أن الترجيح متعين.

(1) الشاطبي في الموافقات (5/351).

(2) ابن قيم الجوزية في إعلام الموقعين (2/26).

سادساً: قاعدة: قيام جماعة المسلمين مقام القاضي

ويتفرع عليها: تصرفات المراكز الإسلامية في قضايا الأقلية المسلمة الشرعية ومستندها شرعا، ونحن نفصل الكلام فيه على ما يأتي:

إن الشريعة الإسلامية رتبت شئون الناس بناء على حكمة بالغة ومصالح قائمة، وفي نفس السياق حددت المسؤوليات وإناطتها بجهات معينة مكلفة بما اصطلاح على تسميته (بالخطط الشرعية).

ومن هذه الخطط القضاء، ويتولاه قضاة يعينهم ولي الأمر بمواصفات معروفة في كتب الفقه، أولها: العلم والديانة، وحيث أنه لا يوجد في المهجر قضاة شرعيون فإن المراكز الإسلامية يمكن أن تمنح صفة شرعية لفض بعض النزاعات، وحسم بعض الخلافات بين المسلمين طبقا لما سماه الفقهاء تارة بجماعة المسلمين، ومرة بالعدول الذين يقومون مقام القاضي، وذلك أن الإمام في الأصل نائب عن الجماعة فلا يستبعد أن تنوب الجماعة إذا تعذر وجوده لما ورد في الأثر موقوفاً على ابن مسعود: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»⁽¹⁾ وقد صرح العلماء بأن جماعة المسلمين تقوم مقام القاضي عند عدمه وفي حالات نادرة في وجوده كما سنقف عليه.

وقد نص المالكية في باب أحكام زوجة المفقود على أن جماعة المسلمين تقوم مقام القاضي، قال خليل في «مختصره»: (فصل: ولزوجة المفقود الرفع للقاضي، والوالي، ووالي الماء، وإلا فلجماعة المسلمين)⁽²⁾.

(1) رواه عنه أحمد في مسنده (6/84)، والطبراني في الأوسط (4/58)، والكبير (9/112).

(2) خليل في المختصر (131).

قال الخطّاب: وأما جماعة المسلمين فظاهر كلامه أنه لا يصحّ ضربهم الأجل - أيّ لزوجة المفقود - إلا عند فقد من ذكر: القاضي، الوالي، ووالي الماء⁽¹⁾.

وفي «شرح المواق»: (وقال القابسي وغيره من القرويين: لو كانت المرأة في موضع لا سلطان فيه لرفعت أمرها إلى صالحى جيرانها؛ ليكشفوا عن خبر زوجها، ويضربوا لها أربعة أعوام، ثم عدة الوفاة، وتحل للأزواج؛ لأن فعل الجماعة في عدم الإمام كحكم الإمام)⁽²⁾.

وقال الزرقاني عند قوله: (فلجماعة المسلمين): (من صالحى جيرانها وغيرهم العدول من معظم البلد؛ لأنهم كالإمام الواحد كاف)⁽³⁾.

علق عليه البنّاني قائلاً: (وإلا فلجماعة المسلمين... الخ)، هكذا عبارة الأئمة، وعبر بعضهم بقوله: (بصالحى جيرانها)، فقول الزرقاني تبعاً للأجهوري: (الواحد كاف)، لم أر من ذكره ولا أظنه يصح⁽⁴⁾.

وقال الدردير في «الشرح الصغير على أقرب المسالك»: (أو لجماعة المسلمين عند عدمه: ولو حكماً كما في زمننا بمصر؛ إذ لا حاكم فيها شرعى ويكفى الواحد من جماعة المسلمين إن كان عدلاً عارفاً شأنه أن يرجع إليه في مهمات الأمور بين الناس، لا مطلق واحد وهو مجمل كلام العلامة الأجهوري وهو ظاهر لا خفاء به، والاعتراض عليه تعسف)⁽⁵⁾.

(1) الخطّاب في مواهب الجليل (4/155).

(2) المواق في التاج والأكليل (4/156).

(3) الزرقاني في شرح المختصر (4/211).

(4) البنّاني في حاشية على الزرقاني (4/211).

(5) الدردير في الشرح الصغير (2/694).

والدردير في آخر كلامه يرد اعتراض البنّاني على قيام الواحد مقام القاضي، وأصل كلام البنّاني للشيخ المسناوي.

وفي «حاشية» الخطّاب عند قول خليل في باب النفقة: (ثم طلق وإن غائباً): (فرع: فإذا لم يكن حاكم فإنها ترفع للعدول، قال المشدالي في أول كتاب الصلح في خروج أحد الغريمين لاقتضاء دين لهما، وأعذر إليه في الخروج، وأشهد أنه يكفي الإشهاد ما نصه: جعل هنا جماعة العدول تقوم مقام السلطان، ولو كان هناك سلطان، ومثله في أواخر النذور فيمن حلف ليقضين إلى أجل كذا، ومثله في الرواحل في هروب الجمال، ومثله لابن مغيث في المرأة يغيب عنها زوجها أنها تثبت عند العدول ما تثبت عند القاضي فتطلق نفسها.

وذكر أبو عمران وابن مغيث تعذر تناول السلطان.

المشدالي: هكذا وقع هذا كما رأيت، والذي حكاه الشيخ أبو الحسن هو أن قال: ما ذكره ابن مغيث في مسألة الزوجة، وما ذكره أبو عمران من أن جماعة العدول تقوم مقام الإمام في المحارب وفي القصاص إنما ذلك حيث يتعذر تناول السلطان.

المشدالي: وهو كلام واضح يوضح الكلام الأول. انتهى.

ومثله فسخ البيع الفاسد، انظر «شرح» ابن جماعة، وكلام أبي الحسن الذي أشار إليه هو في كتاب المكاتب ونصه - بعد أن ذكر عن أبي عمران أن المكاتب إذا بعث لسيده بكتابه فلم يقبلها لا يخرج عن الرق حتى يقضى عليه القاضي بذلك، إلا أن يكون ببلد لا حكم فيه فليشهد ويكون ذلك كالحكم.

الشيخ: انظر جعل أبي عمران هذا الإشهاد مقام الحكم، وكذلك في المحارب وكذلك في الهبات. وإذا ترك بنتاً وعصبة فاختلفا ولا إمام.

وذكر ابن يونس في كتاب الحمالة: أن جماعة العدول تقوم مقام الإمام. انتهى.

وقال البرزلي في أثناء مسائل الأفضية: سئل السيوري عمن غاب إلى مصر وله زوجة لم يخلف لها نفقة إلا ما لا يفي بصداقها، وليس في البلد قاض، وربما كان فيه أمير من قبله فحلف بالمشى إلى مكة أنه لا يحكم فيه ولا ينظر في طلاق، وربما كان بين البلد والأمير نحو ثمانية أميال، والخوف بينهم عام، وربما انجلى الخوف في بعض الأوقات، فهل تقوم الجماعة مقام القاضى في هذه النازلة وغيرها، أو يجب على أمينه أن يحنث نفسه ويحكم أم لا؟

جوابها: إذا تخرج الناس لعدم القضاة، أو لكونهم غير عدول فجماعتهم كافية في الحكم في جميع ما وصفته، وفي جميع الأشياء، فيجتمع أهل الدين والفضل، فيقومون مقام القاضى في ضرب الآجال والطلاق وغير ذلك.

قال البرزلي: قلت: تقدم أن الجماعة تقوم مقام القاضى مع فقده، إلا في مسائل تقدم شىء منها.

وانظر مسائل السلم من البرزلي، والجهاد من المشدالي، وقد ذكر بعض كلامه في الوصايا، وفي الأفضية شىء من ذلك، والله أعلم⁽¹⁾.

وإذا كانت بعض الظواهر تفيد اعتبار الحاكم فقط دون العدول (جماعة المسلمين)؛ كقول خليل: (وفي إرسالها: القول: قولها إن رفعت من يومئذ لحاكم، لا لعدول وجيران) فإنما ذلك مع وجود السلطان، حيث يختلف العلماء في اعتبار العدول مع وجود السلطان، كما يشير إليه النقل في هذه المسألة، إذ يقول المواق عند النص المتقدم: وأما إن رفعت أمرها إلى عدول بلدها والثقات من جيرانها ولم ترفع أمرها إلى

(1) الخطاب في مواهب الجليل (4/199).

السلطان فأحدى الروائتين أن ذلك ليس بشيء، وعلى هذه الرواية العمل وبها الفتيا، وصبوب الشيخ أبو الحسن الرواية الأخرى، وأن رفعها إلى الجيران كرفعها إلى السلطان، وكثير من النساء لا ترضى الرفع إلى السلطان، وتراه معرة وفسادا مع زوجها إن قدم.

ابن عرفة: الذي استمر عليه قضاة بلدنا أن الرفع إلى العدول كالرفع إلى السلطان. ويقول ابن فرحون في كتابه «التبصرة»: تنعقد ولاية القضاء بإجماع ذوي الرأي وأهل العلم والمعرفة والعدالة لرجل منهم كملت فيه شروط القضاء، وهذا حيث لا يمكنهم مطالعة الإمام في ذلك⁽¹⁾.

وفي «المعيار» للونشريسي ما نصه: (إذا لم يكن بالبلد قاض زوج صالحوا البلد من أراد التزويج).

« وسئل أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي عن امرأة أرادت التزويج وهي ثيب ولا حاكم بالبلد وأولياؤها غيب ترفع أمرها إلى فقهاء البلد فيأمرها من يزوجهها، وكيف إذا لم يكن بالبلد عالم ولا قاض أترفع أمرها إلى عدول البلد في البكر والثيب؟ فأجاب: إذا لم يكن بالبلد قاض فيجتمع صالحوا البلد ويأمرون بتزويجها.

كل بلد لا سلطان فيه فعدول البلد وأهل العلم يقومون مقامه في إقامة الأحكام
« وسئل أيضا عن بلاد المصامدة ربما لم يكن عندهم سلطان وتجب الحدود على السراق وشربة الخمر وغيرهم من أهل الفساد، هل لعدول ذلك الموضع وفقهائه أن يقيموا الحدود إذا لم يكن سلطان، وينظرون في أموال اليتامى والغيب والسفهاء؟

(1) بحاشية نوازل عيش (201/1).

فأجاب بأن قال: ذلك لهم، وكل بلد لا سلطان فيه أو فيه سلطان يضيع الحدود أو سلطان غير عدل فعدول الموضع وأهل العلم يقومون في جميع ذلك مقام السلطان.
 « وسئل أيضا عن بلد لا قاضي فيه ولا سلطان أيجوز فعل عدوله في بيوعهم وأشريتهم ونكاحهم؟

فأجاب: بأن العدول يقومون مقام القاضي والوالي في المكان الذي لا إمام فيه ولا قاضي.

قال أبو عمران الفاسي: أحكام الجماعة الذين تمتد إليهم الأمور عند عدم السلطان نافذ منها كل ما جرى على الصواب والسداد في كل ما يجوز فيه حكم السلطان، وكذلك كل ما حكم فيه عمال المنازل من الصواب ينفذ⁽¹⁾.

وفي «الدر النثير» لابن هلال في باب الغصب أن جماعة العدول في البلاد السائبة تنوب عن السلطان حيث يتعذر الإنهاء إليه في كل حكم وكذلك إن كان سلطان غير عدل أو يضيع الحدود.

وفي كتاب «شكر النعمة بنشر الرحمة» للعلامة محمد مولود بن أحمد فال اليعقوبي عند كلامه على شروط تزويج اليتيمة: وفي شرط إثبات موجبات نكاحها عند قاض قولان ثم استطرده قائلا: تنبيه: إن فقد القاضي فالجماعة تقوم مقامه في كل شيء.

وفي «مجموع النوازل الموريتانية» نوازل نصوا فيها على أن جماعة المسلمين تقوم مقام القاضي، ومنها تطبيق الناشز، يقول ابن حمى الله الشنقيطي في نظمه للنوازل:

وَلَا يَحِلُّ تَرْكُ نَاشِزٍ عَلَى عِصْيَانِهَا وَالزَّوْجِ حَتْمًا قَبِيلًا
 فِدَاءَهَا بِمَا أَحَبَّ مُمَكِّنًا إِلَّا يُطَلَّقُهَا عَلَيْهِ الْأَمْنَا

(1) الونشريسي في المعيار (10/102-103).

وقاعدة قيام الجماعة مقام الحاكم والقاضي معروفة في المذهب المالكي على اختلاف في دخولها في بعض النوازل.

وفي المذاهب الفقهية الأخرى إشارات نلتقط بعضها باختصار؛ فمن ذلك قول العلامة أبي يعلى الفراء الحنبلي في «الأحكام السلطانية»: (ولو أن بلدا خلا من قاض أجمعوا على أن قلدوا عليهم قاضيا نظرت، فإن كان الإمام موجودا بطل التقليد وإن كان مفقودا صح ونفذت أحكامه)⁽¹⁾.

ويقول ابن عابدين في «الحاشية»: (وفي بلاد عليها ولاية كفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد، ويصير القاضي قاضيا بتراضى المسلمين)⁽²⁾.

وقال قبل ذلك: (ويتفرع على كونها دار حرب أن الحدود والقود لا يجري فيها).
فيفهم من كلامه أن من تراضى عليه المسلمون يمكن أن يحكم بينهم فيما سوى الحدود والدماء.

◀ تطبيق القاضي غير المسلم المرأة المسلمة:

إن هذه المسألة في كتب الفروع محسومة فغير المسلم ليس أهلا للحكم في شئون المسلمين لا قاضياً ولا حكماً لقوله تعالى ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾⁽³⁾، والآية وردت بصورة الخبر، ويراد به الأمر كما يقول الشاطبي وسلب أهلية القضاء والحكم عن غير المسلم أمر لا خلاف فيه فيما أعلم.

(1) أبو يعلى، الأحكام السلطانية (ص 73).

(2) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (3/253).

(3) سورة النساء الآية (140).

ومع ذلك فإن أوضاع المسلمين في ديار غير المسلمين حيث لا يسمح بإنشاء محاكم إسلامية يتحاكمون أمامها، وتخضع منازعاتهم بالكلية لقوانين قضاة البلد الذي يقيمون فيه، تجعل حالهم مندرجا ضمن الضرورات التي لها أحكامها والتي تتخذ من المصالح معيارا للحكم والإمكان والاستطاعة أساسا للتكليف؛ لقوله تعالى ﴿بَاتَّفُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾⁽¹⁾ ولهذا رأى «المجلس الأوربي للبحوث والإفتاء» أن أحكام المحاكم غير المسلمة ينفذ بالطلاق لما يترتب على عدم ذلك من وجود حالة من التعليق يكون الرجل متمسكا بعصمة زوجته، وتكون فيها المرأة مرسلة خارج بيت الزوجية مستندة إلى الحكم الصادر من المحكمة، وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى، وجعلوا في حيثيات القرار الذي استند إلى تقرير فضيلة الشيخ الفقيه فيصل مولوي: أن الزوج بعقده للنكاح في ظل قوانين هذا البلد التي تسمح للقاضي غير المسلم بإيقاع الطلاق كأنه وكَّل القاضي غير المسلم بحل العصمة بدلا منه، وهي وكالة ممتدة طيلة بقاء النكاح بين الزوجين.

وفي هذا التخريج من البعد ما لا يخفى، فالأعم - كما يقول العلماء - لا إشعار له بأخص معين، فعقد النكاح في تلك البلاد قد يكون صاحبه ذاهلا وغافلا عن مسألة الطلاق، فضلا عن أن يكون عاقدا توكيلا، فكل ما احتاج إلى إذن فإنه يحتاج إلى صريحه كما تقول القاعدة، أخذنا من الحديث: «الثيب تعرب».

ومع ما تقدم فإن القول بإنفاذ الطلاق لا يبعد، وذلك بإيجاب طلاق الزوجة على الزوج، وعلى جماعة المسلمين أن يحكموا بهذا الطلاق حتى لا تظل الزوجة على معصية كما قدمنا عن المالكية في الزوجة الناشز، درء للمفسدة وتوسيعا لمفهوم إنفاذ أحكام

(1) سورة التغابن الآية (16).

قضاة الجور المسلمين المؤيّن من طرف الكفار، ليشمل القضاة الكفار درء للمفسدة التي أشار إليها العز بن عبد السلام في الحالة الأولى حيث قال: (ولو استولى الكفار على إقليم عظيم فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة، فالذي يظهر إنفاذ ذلك كله جلباً للمصالح العامة ودفعاً للمفاسد الشاملة؛ إذ يبعد عن رحمة الشارع ورعايته لمصالح عباده تعطيل المصالح العامة، وتحمل المفاسد الشاملة لفوات الكمال فيمن يتعاطى توليتها ممن هو أهل لها وفي ذلك احتمال بعيد)⁽¹⁾.

وحيث يقول أيضاً في الشهادة وهي صنو القضاء: (بل لو تعذرت العدالة في جميع الناس لما جاز تعطيل المصالح المذكورة، بل قدمنا أمثال الفسقة فأمثلهم، وأصلحهم للقيام بذلك فأصلحهم، بناء على أننا إذا أمرنا بأمر أتينا منه بما قدرنا عليه، ويسقط عنا ما عجزنا عنه، ولا شك أن حفظ البعض أولى من تضييع الكبار، وقد قال شعيب عليه السلام ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾⁽²⁾، وقال الله تعالى: ﴿بَاتَوْا اللَّهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾، فعلق تحصيل مصالح التقوى على الاستطاعة، فكذلك المصالح كلها)⁽³⁾.

وقال سيدي عبد الله الشنقيطي في «طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض العمل»: (فرع: شهادة اللفيث حيث وجد المستورون، أما إذا كان أهل البلد كلهم فساقاً فقد نقل القرافي في «الذخيرة» عن ابن أبي زيد: إن لم يوجد في جهة إلا غير العدول أقيم أصلحهم وأقلهم فجوراً للشهادة عليهم، ويلزم مثل ذلك في القضاة وغيرهم؛ لكيلا تضيع المصالح.

(1) العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام (1/66).

(2) سورة هود الآية (88).

(3) نفس المرجع (2/219).

قال: وما أظن أنه يخالف أحد في هذا، فإن التكليف مشروط بالإمكان، وفي المذهب لابن رشد أن الموضوع إذا لم يكن فيه عدل قبلت شهادة أفضلهم ومثل هذا عن أحمد بن نصر⁽¹⁾.

بل تجوز شهادة الكفار، قال خليل المالكي في باب الخيار: (وقبل للتعذر غير عدول وإن مشركين)⁽²⁾.

والكافر يشهد عند أبي حنيفة على مثله، ويشهد في الوصية عند أحمد على المسلم بناء على قوله تعالى: ﴿أَوْ آخَرَائِن مِّنْ غَيْرِكُمْ﴾⁽³⁾.

وسبق كلام ابن عابدين في أن القاضى في دار الحرب يكون قاضيا بالتراضى بين المسلمين، وأضاف: وعلى المسلمين أن يطلبوا منهم أن يعينوا لهم قاضيا.

(1) سيدي عبد الله في طرد الضوال والهمل (ص 25).

(2) خليل في المختصر (156).

(3) سورة المائدة الآية (107)، ويراجع القبس لابن العربي (3/884).

□ وفي الختام:

فقد ألقينا نظرة عجلى على وضع المسلمين في ديار غير المسلمين حيث تبين أن أوضاعهم أوضاع ضرورة بالمعنى العام لهذه الكلمة، مما يقتضى اجتهاداً فقهياً بمعنى من معاني الاجتهاد الثلاثة المشار إليها، وهو اجتهاد يستنفر النصوص والمقاصد والفروع والقواعد، وقد رشحنا جملة من القواعد من خلالها يتعامل الفقيه مع قضايا فقه الأقليات، وهى قواعد أساسها التيسير ورفع الحرج بضوابطه وشروطه، وركزنا على ألصق هذه القواعد بموضوع النازلة وهى قاعدة: إقامة جماعة المسلمين مقام القاضى، باعتباره مستند تحويل المراكز الإسلامية صلاحية البت في قضايا التنازع بين الزوجين وبخاصة في دعوى الضرر وإيقاع الطلاق والخلع.

وواصلنا حديثنا بكلمة عن أحكام التطليق والتفريق الصادر من قضاة غير المسلمين، حيث اعتبرناها غير شرعية تصحح بأثر رجعى من طرف جماعة المسلمين، تجنباً للحرج الدينى، وابتعاداً عن المفسد بحسب الإمكان.

ولما تقدم فإنه يجوز للمراكز الإسلامية وما في حكمها مما يعتبر مرجعاً لجماعة المسلمين، أن تقرر تطليق المرأة التى قد صدر لها حكم من محكمة غير إسلامية أو لم يصدر لها حكم ورفع الزوجان أمرهما إليها.

إلا أن عليها في كل الأحوال أن تراجع كل حالة لإثبات المقتضى وعدم المانع شرعاً، وأن تحاول الصلح ما وجدت إليه سبيلاً، وأن تستعين ببعض الفقهاء ما أمكن، وأن تسأل العلماء حتى تطمئن إلى سلامة إجراءاتها.

وعلى المسلمين أن يلجئوا إلى التحكيم ليقوم الحكم فرداً أو اثنين بالفض في مسائل الطلاق طبقاً للآية الكريمة ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾⁽¹⁾.

وفي بريطانيا تجربة مفيدة وكذلك في كندا أيضاً.

ولهذا فإن على لجان الفتوى التي تشكلت في بعض الحواضر الغربية أن تنظم دورات لمسئولي المراكز وأئمة المساجد.

(1) سورة النساء الآية (36).

الفصل الثالث

أمثلة لمسائل من فقه الأقليات

□ المثال الأول: حكم إقامة الأقلية المسلمة في ديار الأكثرية غير المسلمة

أولاً: اعلم أن تعريف الدار أمر مختلف فيه بين من يرى أن دار الإسلام هي كل بقعة تكون فيها أحكام الإسلام ظاهرة⁽¹⁾.

أو دار الإسلام: هي التي نزلها المسلمون وجرت عليها أحكام الإسلام، حسب تعريف ابن القيم ناسباً للجمهور⁽²⁾.

فهل العبرة بالأحكام أم بالسكان؟ وهل العبرة بجريان الأحكام في وقت من الأوقات حتى ولو احتلها الكفار كما يراه الشافعي؟

وما هي نوع الأحكام؟ هل هي الأحكام السلطانية من حدود وغيرها أم يكفي أن تقام الشعائر؟

وهل تكون الدار مركبة إذا كان للكفار السلطان مع إسلام السكان كما يراه شيخ الإسلام ابن تيمية؟

لعل أعمى القارئ من هذا الخلاف العريض الذي لا يوجد فيه دليل حاسم لأقول:

إن دار الإسلام: هي كل دولة أكثر سكانها من المسلمين وحكامها مسلمون حتى ولو كانوا لا يطبقون بعض الأحكام الشرعية.

ودار غير المسلمين: هي كل دولة أكثر سكانها غير مسلمين وحكامها غير مسلمين.

والدار المركبة تتمثل في الدول الفدرالية فيها مسلمون وغير مسلمين، تحتفظ كل ولاية منها بسلطة سن القوانين، كما في نيجيريا.

(1) راجع بدائع الصنائع (7/130).

(2) ابن القيم في أحكام أهل الذمة (2/727).

إذا كان الأمر كما ذكر فمسألة الإقامة قد اختلف فيها العلماء فذهب المالكية وابن حزم من الظاهرية في «المحلى» إلى أنه لا تجوز إقامة المسلم في دار غير المسلمين، سواء خشى الفتنة أم لم يخشها؛ لعدة أحاديث أصحها وأصرحها حديث الترمذي وأبي داود وفيه مقال «أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهُرِ الْمُشْرِكِينَ»، حتى قال ابن حزم: من دخل إليهم لغير جهاد، أو رسالة من الأمير، فإقامة ساعة إقامة؛ أي: حرام.

ومالك رحمه الله تعالى له رأي خاص في مسألة الإقامة في دار المعصية حتى إنه لا يميز الإقامة ببلد يسب فيه الصحابة أو السلف الصالح.

ومن جهة المعقول أن المسلم يعرض نفسه للهوان ويشاهد المناكر.

والقول الثاني: قول جمهور الفقهاء وهم الأحناف والحنابلة والشافعية؛ حيث أباحوا الإقامة للقادر على إظهار دينه الذي تتوفر له الحماية.

حيث قال الشافعية: (أو قدر على الامتناع والاعتزال ثم، ولم يرج نصره المسلمين بالهجرة كان مقامه واجباً؛ لأن محله دار الإسلام، فلو هاجر لصارت دار حرب)⁽¹⁾.

ودليلهم كما يقول الشافعي: «أن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أذن لقوم أسلموا بمكة أن يقيموا بها بعد إسلامهم، منهم العباس بن عبد المطلب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ»⁽²⁾.

(1) نهاية المحتاج (82/8).

(2) ينظر خبر إسلامه وإذن النبي ﷺ، له بالمقام في مكة، في طبقات ابن سعد (4/31)، وتهذيب الكمال (14/226).

واستدلوا بقصة نعيم النحام العدوى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وقد بقي مع قومه لما طلبوا منه ذلك، وأقره عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كما في «طبقات» ابن سعد عن محمد بن عمر الواقدي⁽¹⁾، وهو متروك، ذكره أبو عمر بن عبد البر في الاستيعاب⁽²⁾، وابن الأثير في أسد الغابة⁽³⁾.

وقال ابن حجر نقلاً عن الماوردي: (إذا قدر المسلم على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلد به دار إسلام، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها لما يرتجى من دخول غيره في الإسلام)⁽⁴⁾.

وإسلام النجاشي وبقاؤه في قومه وقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عنه: «مَاتَ الْيَوْمَ رَجُلٌ صَالِحٌ فَتَوَمَّوْا فَصَلُّوْا عَلَيَّ أَوْ أَحْيَاكُمْ أَصْحَمَةً»⁽⁵⁾.

وحدیث فدیك - رواه ابن حبان والبيهقي في سننه ورجاله ثقات - قال: يا رسول الله إنهم يزعمون أن من لم يهاجر هلك، فقال رسول الله ﷺ: «يَا فُذَيْكُ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَاهْجِرِ السُّوءَ، وَاسْكُنْ مِنْ أَرْضِ قَوْمِكَ حَيْثُ شِئْتَ». قال الراوي: وأظن أنه قال: «تَكُنْ مُهَاجِرًا»⁽⁶⁾.

قال أبو حاتم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أقم الصلاة»، أمر فرض على المخاطبين في بعض الأحوال لا الكل، وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «واهجر السوء»، فرض على

(1) طبقات ابن سعد (4/138).

(2) (4/1507).

(3) (4/570).

(4) ابن حجر في فتح الباري (7/230).

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب موت النجاشي، ح (3877)، (5/51).

(6) أخرجه ابن حبان في صحيحه - كما في الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (11/202) -، والبيهقي في السنن الكبرى (9/29).

المسلمين كلهم في كل الأحوال لئلا يرتكبوا سوءاً بأنفسهم من المعاصي، وبغيرهم مما لا يرضى الله من الأفعال، وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «واسكن من أرض قومك حيث شئت»، أمر بإباحة، مراده الإعلام بأن تارك السوء على ما وصفنا لا ضير عليه، أي: موضع سكن وإن لم يقصد المواضع الشريفة⁽¹⁾.

وزاد البيهقي في السنن: «وَأَتِ الرَّكَاةَ».

ويعتضد بحديث فيه ضعف رواه أحمد في «المسند» عن الزبير بن العوام رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «الْبِلَادُ بِلَادُ اللَّهِ وَالْعِبَادُ عِبَادُ اللَّهِ فَحَيْثُمَا أَصَبْتَ خَيْرًا فَأَقِمَّ»⁽²⁾.

وقد تأول هؤلاء حديث البراءة من المسلم المقيم بين المشركين - لو صح - بأنه خاص بعدم الأمن على الدين. قال ابن حجر الهيتمي في «فتاويه الحديثية» بعد أن ذكر حديث أبي داود والنسائي، عن جرير بن عبد الله قال: «بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَرِيَّةً إِلَى خَثْعَمَ فَأَعْتَصَمَ نَاسٌ مِنْهُمْ بِالسُّجُودِ فَأَسْرَعَ فِيهِمُ الْقَتْلَ، قَالَ فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ فَأَمَرَ لَهُمْ بِنِصْفِ الْعَقْلِ وَقَالَ: أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهَرِ الْمُشْرِكِينَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَ؟ قَالَ: لَا تَرَايَا نَارَاهُمَا»⁽³⁾.

(1) الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (203/11).

(2) المسند (37/3)، وقال محققه الشيخ الأرنؤوط: «إسناده ضعيف، فيه ثلاثة مجاهيل: جبير بن عمرو القرشي، وأبو سعد الأنصاري، وأبو يحيى مولى آل الزبير».

(3) إشارة إلى قوله ﷺ: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين»، أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود، ح (2645)، (45/3)، والترمذي في سننه، أبواب السير، باب ما جاء في كراهية المقام بين أظهر المشركين، ح (1604)، (551/4) من حديث جرير بن عبد الله.

فإن قلت: قد ينافيه قول الفقهاء: وتجاوز الإقامة بينهم لمن أمن على نفسه، قلت لا ينافيه؛ لأنهم شرطوا أمنه على إظهار دينه، وإذا أمن على ذلك كان في إقامته بينهم مصلحة للمسلمين راجحة على خروجه من بينهم فجوزوا له ذلك، لئلا يصير محله لهجرته منه دار حرب، بل تجب عليه الإقامة حينئذ⁽¹⁾.

وهذا الخلاف إنما هو إذا كان المسلم قادراً على إظهار شعائر دينه وممارسة عبادته. أما إذا كان المسلم معرضاً للفتنة في دينه ومدعوً للانسلاخ منه بالكلية فيجب عليه الفرار بدينه من تلك الديار إلى دار الأمن والأمان إذا وجد دار إسلام فذلك المطلوب وإلا فدار كفر لا يفتن فيها عن دينه.

ومع ما تقدم من تفصيل الحالتين؛ حالة الأمن على إظهار الدين الذي قال فيه بعض الشافعية بوجوب البقاء، وقال فيه البعض الآخر بأن البقاء أفضل، وحالة خوف الفتنة في الدين، والحمل على الخروج من الدين، وهى حالة لا رخصة فيها، وتجب فيها الهجرة فإن الجمهور يستحبون للمسلم أن يهجر دار الكفر كما يظهر من مراجعة «المبسوط» و«المعيار» و«المجموع» و«المغنى» و«فتح الباري».

ويتأكد طلب الخروج من ديارهم إذا كان لا يستطيع تربية أبنائه تربية إسلامية، أو كان بيته مهدداً بالتحلل الأخلاقي، ووجد سبيلاً إلى الإقامة في بلد إسلامي فيه بقية من الأخلاق.

فالعبرة في الموازنة بين البلدان من حيث الصلاح والفساد انظر «مغنى المحتاج»⁽²⁾.

(1) ابن حجر الهيتمي في الفتاوى الحديثية (204).

(2) (284/4).

والمسألة في بقاء المسلم في ديار غير المسلمين ترجع إلى قاعدة التيسير، وتنزيل الحاجات والمشقات منزلة الضرورات وهي القواعد التي أشرنا إليها، فعلى المسلم أن يقدر ضروراته وحاجاته بقدرها، كما أن العولمة وانفتاح العالم بعضه على بعض لها تأثير على تقدير الحكم.

وجاء في «العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة»: وإذا كانت المصلحة العائدة على طائفة المسلمين ببقائه ظاهرة كأن يكون له مدخل في بعض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيجب أن يبقى⁽¹⁾.

وسياتي مزيد بيان في فتاوى «المجلس الأوروبي».

أما الجنسية: فهي فرع عن الإقامة، ويعرض لها ما يعرض للإقامة من عوارض التحريم عند الخوف من الخروج من الدين عليه أو على أولاده، إذا وجد بلداً لا فتنة فيه.

أو الكراهة إذا كان لا يخاف الكفر إلا أنه يشاهد المناكر، ويجد بلداً أقل مناكر. أو الجواز عند التساوي.

أو الوجوب عندما توجد مصلحة قوية للإسلام والمسلمين في بقاءه، أو تحصل مفسدة في انتقاله.

أو الاستحباب عندما يقوم بالدعوة إلى الدين مع وجود غيره من الدعاة.

وهي أمور تحتاج إلى تحقيق المناط والنظر في المثالات التي أشرنا إليها في جملة القواعد الآنف الذكر.

(1) القنوجي في العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة (230).

□ المثال الثاني: ما هو تأثير المكان على أحكام التكليف؟
وبعبارة أخرى: هل الدار موطن رخصة فتبيح المحظور وتسقط
الواجب وترجع من الخلاف؟

هذا السؤال يشتمل على شقين أولهما: تأثير الدار في إباحة بعض المحظورات وفي
أحكام التكليف بصفة عامة.

وللعلماء في هذه المسألة مذهبان:

مذهب الجمهور: وهو أن المكان لا تأثير له في أحكام التكليف، وأن العزائم
والرخص متساوية في دار الإسلام ودار غير المسلمين، وهذا مذهب الشافعي، ومالك
وأحمد في الصحيح من مذهبيهما، ولا يعرف فيه خلاف كبير عن الصحابة سوى ما
نقل عن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وقد عبر الشافعي عن هذا الاتجاه بعبارات واضحة قوية حيث قال: (ومما يوافق
التنزيل والسنة، ويعقل المسلمون ويجمعون عليه: أن الحرام في دار الإسلام حرام في
دار الكفر، فمن أصاب حراماً فقد حده الله على ما شاء منه، ولا تضع عنه بلاد الكفر
شيئاً)⁽¹⁾.

وزهب الجمهور إلى هذا بناء على عموم النصوص، وعدم تخصيصها في الزمان يدل
على عدم تخصيصها في المكان.

ذكر القرافي في الفرق التاسع والسبعين والمائة: بين قاعدة معاملة أهل الكفر وقاعدة
معاملة المسلمين قول مالك: أكره معاملة المسلم بأرض الحرب للحربي بالربا، وجوز
أبو حنيفة الربا مع الحربي؛ لقوله عليه السلام: «لا ربا بين مسلمٍ وحربي»⁽²⁾.

(1) الشافعي في الأم (4/165).

(2) ذكره البيهقي في معرفة السنن والآثار (7/47) عن مكحول عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: لا ربا بين أهل
الحرب أظنه قال وأهل الإسلام.

«لا رِبَاً إِلَّا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ». والحربي ليس بمسلم.

ووافقنا الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهم أجمعين؛ لأن الربا مفسدة في نفسه فيمتنع من الجميع ولأنهم مخاطبون بفروع الشريعة لقوله تعالى ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾⁽¹⁾ وعموم نصوص الكتاب والسنة يتناول الحربي وغيره.

قال اللخمي وغيره: إذا ظهر الربا بين المسلمين فمعاملة أهل الذمة أولى.

وعلل ذلك بأنهم غير مخاطبين بفروع الشريعة على أحد قولي العلماء.

والحديث الذي ذكره القرافي: «لا رِبَاً بَيْنَ مُسْلِمٍ وَحَرْبِيٍّ» هو حديث مرسل، أرسله مكحول الشامي أبو عبد الله، وثقه في تقريب التهذيب.

قال السرخسي: هذا الحديث وإن كان مرسلًا فمكحول فقيه ثقة، والمرسل من مثله مقبول.

وقد رد الشافعي مرسل مكحول قائلاً: وهذا ليس بثابت ولا حجة فيه.

ورد البدر العيني في «البنية على الهداية» على الشافعي قائلاً: لا نسلم عدم ثبوت الحديث... إلى أن يقول: وأما قول الشافعي: ولا حجة فيه، فبالنسبة إليه؛ لأن مذهبهم عدم العمل بالمرسلات... إلى آخر كلامه⁽²⁾.

وقال ابن جرير: إن جميع التابعين يقبلون المرسلات، ولم يرده أحد إلى رأس المائتين⁽³⁾.

= وقال ابن حجر في الدرية في تخريج أحاديث الهداية (2/185): «حديث لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب لم أجده لكن ذكره الشافعي ومن طريقه البيهقي»، ثم ساق الحديث المتقدم.

(1) سورة البقرة الآية (274).

(2) بدر الدين العيني في البنية شرح الهداية (8/300).

(3) يراجع بحث فضيلة الدكتور عبد الحكيم الفيتوري «فصول في حديث مكحول» فقد أجاد وأفاد.

قال ابن عبد البر: كأنه يعنى أن الشافعى أول من رده⁽¹⁾.

أما المذهب الثاني: فيرى تأثير المكان في الأحكام، فبعض المعاملات التي تحرم في بلاد المسلمين تجوز في ديار غير المسلمين.

وهذا مذهب أبي حنيفة، ومحمد بن الحسن، وسفيان الثوري، وإبراهيم النخعي وهو رواية عن أحمد، وقول عبد الملك بن حبيب من المالكية.

وقد عبر عن هذا الاتجاه بعبارات واضحة الحاكم الحنفى في كتابه «الكافي» حيث قال: وإن بايعهم - غير المسلمين بدار غير المسلمين - الدرهم بالدرهمين نقداً أو نسيئة، أو بايعهم بالخمر والخنزير والميتة، فلا بأس بذلك؛ لأن له أن يأخذ أموالهم برضاهم في قولهما - أبي حنيفة ومحمد بن الحسن - ولا يجوز شيء من ذلك في قول أبي يوسف⁽²⁾.

ولا نتردد في كون هذا مذهب أبي حنيفة في ديار غير المسلمين بإطلاق، ونتوقف مع إطلاق دار الحرب، فالحكم عندهم لدار غير المسلمين وإن كانت دار موادة.

فقد قال السرخسى إن الدار بالموادة لا تصير دار إسلام وذكر نقولاً عن أبي عبيد في كتابه «الأموال» يميز معاملات غير مشروعة في دار الموادة مما يدل على أن مفهوم دار الحرب هي دار غير المسلمين.

وكذلك لا تردد في مسألة أن تكون الزيادة للمسلم شرطاً في جواز المعاملة كما ذكره متأخروا الأحناف، بل العبرة أن يكون المسلم منتفعاً سواء كانت الزيادة له أو لغيره كما يدل عليه كلام الإمام محمد في «السير الكبير» في قضية (ضع وتعجل).

(1) ابن عبد البر في التمهيد (4/1).

(2) ابن عابدين في رد المحتار (3/248).

← أدلة هذا المذهب:

ما قدمناه من مرسل مكحول وحديث جابر بن عبد الله أنّ رسول الله ﷺ قال في خطبته يوم عرفة في حجة الوداع: «أَلَا إِنَّ كُلَّ رَبَّا كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ وَأَوَّلُ رَبَّا يُوضَعُ رَبَّا الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ»⁽¹⁾.

وفي هذا ما يدل على إجازة الربا مع أهل الحرب في دار الحرب على ما ذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف؛ لأن مكة كانت دار حرب وكان بها العباس بن عبد المطلب مسلماً إما من قبل بدر - على ما ذكره ابن إسحاق من أنه اعتذر إلى النبي ﷺ لما أسر يوم بدر وأمره أن يفتدي، فقال له: إني كنت مسلماً ولم أخرج لقتالك إلا كرهاً، فقال له النبي ﷺ: «أَمَا ظَاهِرُ أَمْرِكَ فَقَدْ كَانَ عَلَيْنَا فَأَفْدِ نَفْسَكَ»⁽²⁾. أو من قبل يوم فتح خيبر - كما ذكره ابن إسحاق على ما دل عليه حديث الحجاج بن علاط من إقراره للنبي ﷺ بالرسالة وتصديقه ما وعده الله به، وقد كان الربا يوم فتح خيبر محرماً على ما روي أن رسول الله ﷺ أتى بقلادة وهو بخيبر من غنائمها فيها ذهب وخرز فأمر بالذهب الذي في القلادة فنزع وبيع وحده⁽³⁾، وقال: الذهب بالذهب وزناً بوزن⁽⁴⁾.

فلما لم يردّ رسول الله ﷺ ما كان من ربا بعد إسلامه - إما من قبل بدر أو من قبل خيبر - إلى أن ذهبت الجاهلية بمكة، وإنما وضع منه ما كان قائماً لم يقبض دل ذلك

(1) رواه أبو داود في المناسك.

(2) رواه الطحاوي في مشكل الآثار (249/8)، والبيهقي في دلائل النبوة (142/3) كلاهما من طريق ابن إسحاق.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب بيع القلادة فيها خرز وذهب، ح (1591)، (1213/3).

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، ح (1588)، (1212/3).

على إجازته، إذ حكم له بحكم ما كان من الربا قبل تحريمه وبحكم الربا بين أهل الذمة والحربيين إذا أسلموا.

وحديث الحجاج بن علاط الذي دل على أن العباس كان مسلماً حين فتح خيبر. هو ما روى أنس بن مالك عنه أنه قال للنبي ﷺ حين فتح خيبر: إن لي بمكة أهلاً ومالاً، وقد أردت أن أتيتهم فإن أذنت لي أن أقول فيك شيئاً فعلت فأذن له رسول الله ﷺ في ذلك فأتى مكة وأشاع بها أن أصحاب محمد قد استيحوها وأني جئت لأخذ مالي فأبتاع من غنائمهم، ففرح بذلك المشركون واختفى من كان بها من المسلمين، فأرسل العباس بن عبد المطلب غلامه إلى الحجاج يقول له: ويحك ما جئت به؟ فما وعد الله به رسوله خير مما جئت به، فقال له: اقرأ على أبي الفضل السلام وقل له ليخل لي معه بيتاً فإن الخبر على ما يسره، فلما أتاه الغلام بذلك قام إليه فقبل ما بين عينيه، ثم أتاه الحجاج بن علاط فخلا به في بعض بيوته وأخبره أن رسول الله ﷺ قد فتحت عليه خيبر وجرت فيها سهام المسلمين واصطفى رسول الله ﷺ منها صافية لنفسه، وأن رسول الله ﷺ أباح له أن يقول ما شاء ليستخرج ماله، وسأله أن يكتم ذلك عليه ثلاثاً حتى يخرج ففعل، فلما أخبر بذلك بعد خروجه فرح المسلمون ورجع ما كان بهم من كآبة على المشركين والحمد لله رب العالمين⁽¹⁾.

واحتج الطحاوي لإجازة الربا مع أهل الحرب في دار الحرب بحديث ثور بن زيد الدبلي أنه قال: «بلغني أن رسول الله ﷺ قال: أيما دار أو أرض قسمت في الجاهلية فهي على قسم الجاهلية، وأيما دار أو أرض أدركها الإسلام ولم تقسم فهي على قسم الإسلام»⁽²⁾.

(1) أخرجه أحمد في مسنده (400/19)، وابن حبان في صحيحه كما في الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (391/10)، عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ونقلته بالمعنى واختصرت منه كثيراً لطوله وبالله التوفيق.
(2) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في قسم الأموال، ح (35)، (ص 746).

وإنما اختلف أهل العلم فيمن أسلم وله ثمن خمر أو خنزير لم يقبضه: فقال أشهب والمخزومي هو له حلال سائغ بمنزلة ما لو كان قبضه، وقال ابن دينار وابن أبي حازم: يسقط الثمن عن الذي هو عليه كالربا، وأكثر مذاهب أصحابنا على قول أشهب والمخزومي⁽¹⁾.

ابن تيمية في «المحرر» حيث قال: (الربا محرم في دار الإسلام والحرب، إلا بين مسلم وحربي لا أمان بينهما)⁽²⁾.

كما ورد ذكره كذلك عن آخرين من علماء الحنابلة، كما ورد عن بعض علماء المالكية القول بكراهية ذلك وعدم تحريمه، ففي «البيان والتحصيل» لابن رشد الجدد قوله: (وكذلك الربا مع الحربي في دار الحرب مكروه وليس بحرام؛ لأنه لما جاز له أن يأخذ من ماله ما لم يؤتمن عليه لم يحرم عليه أن يربي معه فيه، وكره من أجل أنه لم يأخذه على الوجه الذي أبيح له أخذ ماله، وإنما أخذه بما عامله عليه من الربا)⁽³⁾.

وقد روي عن أحمد أنه قال: (لا يحرم الربا في دار الحرب)⁽⁴⁾.

في «الدر المختار»: وحكم من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر كحربي فللمسلم الربا معه، خلافاً لهم⁽⁵⁾.

وفي «بدائع الصنائع» للكاساني عند حديثه عن شرائط جريان الربا قال: (ومنها: أن يكون البدلان متقومين شرعاً وهو أن يكونا مضمونين حقاً للعبد، فإن كان أحدهما

(1) ابن رشد في المقدمات (11/2).

(2) ابن تيمية في المحرر (318/1).

(3) ابن رشد في البيان والتحصيل (291/17).

(4) ابن مفلح في الفروع (147/4).

(5) ابن عابدين في رد المحتار (186/5).

غير مضمون حقا للعبد لا يجري فيه الربا، وعلى هذا الأصل يخرج ما إذا دخل المسلم دار الحرب فبايع رجلا أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا درهما بدرهمين أو غير ذلك من البيوع الفاسدة في دار الإسلام أنه يجوز عند أبي حنيفة وعندهما لا يجوز؛ لأن العصمة وإن كانت ثابتة فالتقوم ليس بثابت عنده⁽¹⁾.

يقول السرخسي في «المبسوط»: (وإن بايعهم المستأمن إليهم الدرهم بالدرهمين نقداً أو نسيئة، أو بايعهم في الخمر والميتة والخنزير، فلا بأس بذلك في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى، ولا يجوز شيء من ذلك في قول أبي يوسف رحمه الله؛ لأن المسلم ملتزم أحكام الإسلام حيثما يكون، ومن حكم الإسلام حرمة هذا النوع من المعاملة)⁽²⁾.

وفي «المبسوط» للسرخسي عند توجيهه لمذهب أبي حنيفة ومحمد في هذه المسألة يقول: (وهما يقولان: هذا أخذ مال الكافر بطيبة نفسه، ومعنى هذا أن أموالهم على أصل الإباحة إلا أنه ضمن أن لا يخونهم فهو يسترضيهم بهذه الأسباب للتحرز عن الغدر، ثم يأخذ أموالهم بأصل الإباحة لا باعتبار العقد وبه فارق المستأمنين في دارنا؛ لأن أموالهم صارت معصومة بعقد الأمان فلا يمكنه أخذها بحكم الإباحة والأخذ بهذه العقود الباطلة حرام)⁽³⁾.

جاء في «بدائع الصنائع» للكاساني: (وأما الأحكام التي تختلف باختلاف الدارين فأنواع: منها أن المسلم إذا زنا في دار الحرب أو سرق أو شرب الخمر أو قذف مسلماً لا

(1) الكاساني في بدائع الصنائع (5/192).

(2) السرخسي في المبسوط (10/95).

(3) نفس المرجع والصفحة.

يؤخذ بشيء من ذلك؛ لأن الإمام لا يقدر على إقامة الحدود في دار الحرب لعدم الولاية⁽¹⁾.

حتى ولو خرج إلى دار الإسلام بعد فعلته فلا يقام عليه الحد عند أبي حنيفة. وفي هذه المسألة قرار «المجلس الأوربي» بإجازة اشتراء البيوت بالقروض البنكية، وهو يندرج في قاعدة: رفع الحرج وتنزيل الحاجة منزلة الضرورة لترجيح القول الضعيف، كما أشرنا إليه في ضوابط الحاجة من هذا الكتاب.

تجدر الإشارة إلى أن عبارة دار الحرب لا تعنى عند الأحناف قيام حرب بين المسلمين وبين غيرهم ولا وجود حالة حرب، وإنما يعني فقط أن هذه الدار لا تخضع لحكم المسلمين بناء على ما كان سائداً في ذلك العصر حيث لا توجد معاهدات دولية متعددة الأطراف.

وأما غير الأحناف فقد فصل في وصف الدار، وقسمها إلى ثلاثة أنواع؛ دار إسلام، ودار عهد وصلاح، ودار حرب، آخذين في الاعتبار حالة الحرب أو عدمه بغض النظر عن اعتبار الديانة أساساً لوصف الدار بأنها محاربة، وقد أصدر «المجلس الأوربي» للإفتاء قراراً تجاوز وصف الدار الذي لم يكن منصوصاً في كتاب أو سنة وإنما كان مصطلحاً يصف واقعاً معيناً في فترة من التاريخ فقال:

مما تحصل من بعض الأبحاث التي تناولت موضوع تقسيم العالم إلى دار إسلام، ودار حرب، ودار عهد، قرر المجلس ما يلي:

(1) الكاساني في بدائع الصنائع (7 / 131).

أولاً: تقسيم الدور في الفقه الإسلامي إلى دار إسلام ودار حرب ودار عهد يعود إلى الصدر الأول، وفي سياق حالة الحرب وهي حالة استثنائية إذ إن الإسلام يقرر أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو التعايش السلمي.

ثانياً: جميع ما تضمنه الفقه الإسلامي من آثار ذلك التقسيم، والأحكام الشرعية التي ترتبت عليه، كان تبعاً للحالة القائمة يومئذ بين الدولة الإسلامية وسائر العالم من حولها.

ثالثاً: واقع المسلمين اليوم في الدول الأوربية أنهم يعيشون في بلاد التعددية الدينية والثقافية والإثنية القائمة على السلم المحقق للأمن والكافل للحقوق المشتركة وهم صنفان:

الأول: مواطنون قد ضمنت لهم القوانين جميع حقوق المواطنة ومنها حرية التدين والمحافظة عليه والتمكين من التعريف به، فهو لاء عليهم المحافظة على ما يقتضيه عقد المواطنة من التزام قوانين البلاد، وقد قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾⁽¹⁾.

والثاني: مقيمون وحيث إن طبيعة هذا الصنف أنه لا يمنح الإقامة إلا بتأشيرة الدخول فهو يدخل في صيغة تعهد وتعاقد توجب التزام قوانين البلاد. وذلك وفاء بالعهد الذي قال الله تعالى ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾⁽²⁾.

ثالثاً: على المسلمين جميعاً الالتزام بأخلاقيات الإسلام بما فيها أحكام الحلال والحرام، سواء كانت في إقامتهم في بلاد المسلمين أو غيرها.

(1) سورة المائدة الآية (1).

(2) سورة الإسراء الآية (34).

﴿ قرار في ولاء المسلم في البلاد الأوروبية: ﴾

بعد استعراض الأبحاث التي تناولت موضوع الولاء وأثره على المسلم المواطن أو المهاجر المقيم في أوروبا قرر المجلس ما يلي:

أن الولاء رباط وثيق، يربط الإنسان بعلاقة خاصة وشيخة حميمة تنشأ عنها التزامات وحقوق وواجبات، وهذه العلاقة ذات أوجه مختلفة، وأبعاد متعددة؛ فالولاء قد يكون للعقيدة، وقد يكون للنسب والقوم، وقد يكون بالعهد والعقد، وقد أشار القرآن والسنة إلى هذه المعاني جميعاً.

وأعلى هذه الولاءات منزلة الولاء للعقيدة الذي يدخل فيه الإيمان بأركانه، وما يترتب على ذلك من ممارسة الشعائر، والالتزام بالأخلاق الفاضلة، وهذا الولاء لا يتناقض مع الولاء للوطن الذي يرتبط معه الإنسان بعقد المواطنة، فيدافع عن حوزته ضد أي اعتداء.

﴿ قرار في حكم الإقامة في غير البلاد الإسلامية: ﴾

تناولت بعض الأبحاث حكم إقامة المسلم في بلاد غير إسلامية، وذلك في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب فقهاء الإسلام، وخلص إلى توكيد فتوى سابقة له في مشروعية الإقامة في غير البلاد الإسلامية مع إضافة ما يلي:

﴿ أولاً: متى وُجد الأمن للمسلم في نفسه ودينه في بقعة من الأرض، ينال فيها حقوقه التي تمكنه من ممارسة شعائر دينه، دون إضرار به، فأقامته في تلك البقعة تتردد بين أحكام ثلاثة حسب مقتضيات الحال:

الأول: الجواز، وذلك في حالة تساوي إقامته فيها مع إقامته في غيرها.

الثاني: الاستحباب، وذلك في حالة تمكنه من المشاركة الإيجابية في المجتمع والتعريف بمحاسن دينه ومكارم الأخلاق والقيم الفاضلة، بأكثر مما يكون في غيرها.
الثالث: الوجوب، وذلك في حالة ما إذا ترتب على هجرته ضرر أو فساد محقق، وكان قادراً على رفعه وورده.

◀ ثانياً: إن الهجرة من مكان إلى آخر بحسب مفهومها الشرعي ليست مطلوبة شرعاً إلا إذا خاف المسلم على دينه، وأوذي بسبب ممارسة شعائر دينه، وتضرر بذلك في نفسه أو أهله أو ماله.

﴿ قرار بشأن المواطنة بين التقييد بالثوابت وبين مقتضيات المواطنة

▪ المشاركة السياسية أحكامها وضوابطها:

بعد تدارس البحوث المقدمة المتعلقة بهذا الموضوع قرر المجلس ما يلي:

◀ أولاً: هدف المشاركة السياسية هو صيانة الحقوق والحريات والدفاع عن القيم الخلقية والروحية، وعن وجود المسلمين في ذلك البلد ومصالحهم المشروعة.

◀ ثانياً: الأصل مشروعية المشاركة السياسية للمسلمين في أوروبا وهي تتردد بين الإباحة والندب والوجوب، وهذا مما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾⁽¹⁾ كما أنه يعتبر من مقتضيات المواطنة.

◀ ثالثاً: المشاركة السياسية تشمل الانخراط في مؤسسات المجتمع المدني والالتحاق بالأحزاب، وتكوين التوجهات، والمشاركة في الانتخابات تصويتاً وترشيحاً.

(1) سورة المائدة الآية(3).

رابعاً: من أهم ضوابط المشاركة السياسية الالتزام بالأخلاق الإسلامية، كالصدق والعدل والوفاء والأمانة، واحترام التعددية والرأي المخالف، والتنافس النزيه مع المعارضين، وتجنب العنف.

خامساً: من أهم ضوابط المشاركة السياسية: التصويت في الانتخابات بشرط الالتزام بالقواعد الشرعية والأخلاقية والقانونية، ومنها وضوح المقاصد في خدمة المجتمع والبعد عن التزوير أو التشهير، والتجرد من الأهواء الشخصية.

سادساً: جواز بذل المال للحملة الانتخابية، حتى لو كان المرشح غير مسلم، ما دام أقدر على تحقيق الصالح العام.

سابعاً: مشروعية المشاركة تنطبق على المرأة المسلمة كالرجل.

▪ مناصرة القضايا العادلة للمظلومين

أولاً: المناصرة هي إغاثة المظلومين في الوصول إلى حقوقهم، وتأييدهم على الخلاص والنجاة من الظلم باستعمال الوسائل القانونية والمشروعة، وإغاثتهم بكل ممكن يدفع عنهم الظلم.

ثانياً: مناصرة المسلم لأخيه المسلم واجبة إما وجوباً كفايياً عندما تتحقق الكفاية بغيره، أو وجوباً عينياً عندما لا يكفي غيره لأداء الواجب، ويكون هو قادراً عليها.

ثالثاً: الأصل مشروعية كل وسيلة للمناصرة تحقق المقاصد المشروعة، كانت سياسية أو مالية أو إعلامية، وذلك بشرط ثلاثة:

الأول: أن تكون الوسيلة مشروعة في نفسها.

الثاني: أن لا يفضى استعمالها إلى فساد، فلا يحل أن تكون سبباً في الاعتداء على أنفس الأبرياء وأموالهم.

الثالث: أن تكون في إطار القوانين المعمول بها في البلاد الأوربية.

والرابع: أن لا تكون على حساب التفريط بواجبات أكد منها.

□ المثال الثالث: الولاء بين الدين وبين المواطنة

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَالَّذِينَ آمَنُوا...﴾⁽¹⁾، وقال سبحانه وتعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولَئُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَآئِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾⁽²⁾، وقال سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾⁽³⁾، وقال جل وعلا: ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكُفَّارِينَ أَوْلِيَآءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلِيَّتَهُمْ عِنْدَهُمْ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾⁽⁴⁾، وقال: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكُفَّارِينَ أَوْلِيَآءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً وَيَحْذَرِ اللَّهُ اللَّهَ نَفْسَهُ، وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾⁽⁵⁾، وقال سبحانه: ﴿وَأُولَئُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾⁽⁶⁾، وقال تعالى: ﴿بِأَخْوَانِكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾⁽⁷⁾، وقال: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَافِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾⁽⁸⁾ يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِي يَعْفُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾⁽⁸⁾.

(1) سورة المائدة الآية (57).

(2) سورة الأحزاب الآية (6).

(3) سورة التوبة (72).

(4) سورة النساء الآية (138).

(5) سورة آل عمران الآية (28).

(6) سورة الأنفال (76).

(7) سورة الأحزاب الآية (5).

(8) سورة مريم الآية (4-5).

وقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إن بنى فلان ليسوا بأوليائي، إنما أوليائي المؤمنون»⁽¹⁾، «من كنت مولاه فعلى مولاه»⁽²⁾.

وقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الولاء لمن أعتق»⁽³⁾.

وقال: «الولاء لحمة كلحمة النسب»⁽⁴⁾، «وأیما امرأة نكحت بغير إذن وليها»⁽⁵⁾، وجاء في حديث المسند: «البلاد بلاد الله والعباد عباد الله فحيثما أصبت خيراً فأقم»⁽⁶⁾. وفي حديث ابن حبان: «يا فديك أقم الصلاة، وآت الزكاة، واهجر السوء، وأسكن من أرض قومك حيث شئت»⁽⁷⁾.

-
- (1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب تبل الرحم ببلالها، ح(5990)، (6/8) بنحوه.
- (2) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ح(3713)، (5/633)، وقال: «حسن غريب»، وابن ماجه في سننه، المقدمة، باب فضل علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ح(121)، (1/45)، وأحمد في مسنده(2/71).
- (3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب البيع والشراء على المنبر، ح(456)، (1/98)، ومسلم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب إنما الولاء لمن أعتق، ح(1504)، (2/1141) عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.
- (4) أخرجه ابن حبان في صحيحه(11/326- مع الإحسان بتقريب صحيح ابن حبان)، والحاكم في المستدرک(4/379)، وقال: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وصححه الألباني في إرواء الغليل(6/109).
- (5) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب في الولي، ح(2083)، (2/229)، والترمذي في سننه، أبواب النكاح، بعد باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، ح(1101)، (3/399)، وقال: «حديث حسن»، من حديث عائشة، وصححه الألباني في إرواء الغليل(6/243).
- (6) أخرجه أحمد في مسنده(3/37)، من حديث الزبير بن العوام، والدارقطني في سننه(5/387) عن عائشة، وضعفه العراقي في تخريج أحاديث الإحياء(1/289)، وله شاهد من حديث فضالة بين عبيد أخرجه الطبراني في الكبير(18/318)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد(4/157): «رجاله رجال الصحيح».
- (7) أخرجه ابن حبان في صحيحه(11/202)، والطبراني في الأوسط(3/6)، والبيهقي في السنن الكبرى(9/29)، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة(13/650).

والولاء: يفتح ويكسر، فإذا فتح كان اسم مصدر، وإذا كسر كان مصدراً مقيساً من والاه موالاة وولاء، وأصله من فعل ولي إذا قرب ودنا، ومصدره وَلِيٌّ كما في قول علقمة:

يُكَلِّفُنِي لَيْلِي وَقَدْ شَطَّ وَلِيُّهَا وَعَادَتِ عَوَادِ بَيْنَنَا وَخُطُوبُ

واسم الفاعل منه الولِيُّ، وله معان كثيرة منها: المحب، والصديق، والنصير، وفي معناه المولى، ويطلق على واحد وعشرين معنى منها: الرب جل وعلا، والمالك، والمعتق، والقريب، والجار، والحليف، والعم، والشريك، والنزيل، والناصر، والمنعم، والمنعم عليه، والمحب، والتابع... إلى آخره.

وهي معان منتشرة في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويقول مرتضى الزبيدي في «تاج العروس»: وأكثرها - هذه المعانية - قد جاءت في الحديث فيضاف كل واحد إلى ما يقتضيه الحديث الوارد فيه⁽¹⁾.

ومعنى ذلك أن الأمر يرجع إلى السياق؛ لأنه لفظ مشترك، وليس حقيقة لا لغوية ولا شرعية ولا عرفية يتعين حمل الكلام عليها، بل إن القرائن والسياقات هي التي ترشح محمله، وهذا المعروف عند اللغويين، إلا أن بعض طوائف المسلمين الذين جعلوا من قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «من كنت مولاه فعلى مولاه»⁽²⁾، مبدأ عقدياً، وقد بالغوا في مفهوم الولاء والولاية حيث استبعدوا الولاية لغير عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من الخلفاء كما هو معروف.

(1) تاج العروس (40/246).

(2) تقدم تخرجه.

وقد تختلف المصادر باختلاف المعنى، فالولاية بالفتح في النسب والنصرة والعتق، والولاية بالكسر في الإمارة، والولاء في العتق، والولاء والموالاة من وإلى القوم موالاة مصدران مقيسان.

وقال بعضهم: الولاء بالفتح للقرابة، والولاء بالكسر ميراث يستحقه شخص بسبب عتق شخص في ملكه أو بسبب عقد موالاة كما كان في صدر الإسلام ﴿وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ بِعَاقِبَتِهِمْ نَصِيْبَهُمْ﴾⁽¹⁾.

ولهذا فإن المنطلق اللغوي واختلاف المدلول حسب السياق يجعلنا نقرر أن هذا المفهوم ليس جامداً أو حقيقة شرعية؛ كالصلاة، والصوم، والزكاة، وإنما يعنى أحياناً انتماء إلى الدين بنصرته وموالاة أهله، وبخاصة في حالة الاعتداء عليه، وفي هذا السياق: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾، أو انتماء للقرابة وفي هذا السياق: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾، ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي﴾، أو ولاء برابطة الحلف والعتق: ﴿فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾.

وإنني لأعجب ممن يناضل عن السنة ويحارب البدعة بدءاً من المصطلحات إلى المضامين فهو ينكر المجاز؛ لأنه ما نطق به الأولون فراراً من البدعة والحدث، ثم يُجِدُّ مصطلحاً حذر منه السلف ويتكلف له ويحيطه بسياج من الأفعال والمظاهر بدلاً من إجراء الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على مجاريها، وفهمها في سياقها لتتضمن مع الآيات الأخرى التي تحث على التضامن مع بقية البشرية كلها في أوجه الخير، والتعاون معها في مواجهة الشر، كما يدل عليه حديث حلف الفضول وحديث فديك:

(1) سورة النساء الآية (33).

«يا فديك أقم الصلاة، وآت الزكاة، واهجر السوء، واسكن من أرض أقومك حيث شئت»⁽¹⁾.

وتدل عليه وثيقة المدينة التي أخرجها ابن إسحاق في سيرته.

حيث تشكل منظومة من الولاءات تدل عليها مجموعة الآيات والأحاديث النبوية التي تزكى القيم الصالحة أياً كان مصدرها، وتذم الرذائل والعدوان والطغيان.

وهذا ما تشهد له أكثر الآيات القرآنية التي توجه البراءة إلى الأعمال لا إلى الرجال قال تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ۖ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۚ﴾⁽²⁾ فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنَّي بَرِّءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ⁽³⁾ ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ۖ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۚ﴾⁽⁴⁾ وَأَشْهَدُوا أَنِّي بَرِّءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ مِنْ دُونِهِ ۗ ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ۖ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۚ﴾⁽⁵⁾ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ ۖ إِنَّنِي بَرِّءٌ مِمَّا تُعْبُدُونَ ۖ إِلَّا الَّذِي بَطَرْتَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ ۗ ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ۖ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۚ﴾⁽⁶⁾.

وقد وردت البراءة من الأشخاص في سورة الممتحنة في قوله حكاية عن إبراهيم قوله: ﴿إِنَّا بَرِّءُوا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾⁽⁷⁾.

(1) أخرجه ابن حبان في صحيحه (202/11) مع الإحسان بتقريب صحيح ابن حبان، والطحاوي في مشكل الآثار (49/7)، والبيهقي، في السنن الكبرى (29/9)، كلهم عن الزهري عن صالح بن بشير ابن فديك، وهو ضعيف.

(2) سورة الشعراء الآية (213-215).

(3) سورة يونس الآية (41).

(4) سورة هود الآية (54).

(5) سورة الآية (25).

(6) سورة الزخرف الآية (25-26).

(7) سورة الممتحنة الآية (4).

كما ورد في صدر سورة التوبة براءة من المشركين في سياق إلغاء العهود والإنذار بالحرب بعد أن أسلم أهل الجزيرة العربية ولم يبق إلا عصابات تخريبية.

وفي الحديث: «إني أبرأ إليك مما صنع خالد»⁽¹⁾.

ووجه هذا الكلام أن المرء قد يكون فيه ما يبغض وما يحب، فيحب من وجه، ويبغض من وجه، لهذا كانت البراءة من العمل، وليس من الرجل في الغالب والله اعلم.

وأنكر أحمد بن حنبل إمام أهل السنة رحمه الله تعالى الولاء والبراء قائلاً - كما رواه عنه الأصبخري - : (والولاية: بدعة والبراءة: بدعة، وهم الذين يقولون: نتولى فلاناً، ونتبرأ من فلان، وهذا القول بدعة فاحذروه)⁽²⁾.

وفي كتاب «السنة» لعبد الله بن أحمد رد السلف الصالح هذا الشعار بأشد العبارات؛ لأن البراءة التي وردت في مطلع سورة التوبة موجهة إلى المشركين في سياق محدد يتعلق بالعهد والحرب والسلام، وأعلن في تلك السنة في الحج الأكبر إعلاناً لنهاية علاقة كانت قائمة بعد أن أسلم جل أهل الجزيرة العربية.

لكن بعض الطوائف المسلمة جعلته شعاراً تتبرأ فيه من فلان، وتوالى فيه فلاناً، فأنكر من أدركه ذلك من السلف فقال: كان أبو سعيد الخدري يقول: الشهادة بدعة، والبراءة بدعة، والإرجاء بدعة⁽³⁾.

(1) جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب بعث النبي ﷺ، ح(4339)، (160/5)، عن ابن عمر.

(2) طبقات الحنابلة للقاضي أبي الحسين الفراء (1/35).

(3) أخرجه عبد الله بن أحمد في كتاب السنة (1/318)، وأبو بكر الخلال في كتاب السنة (4/87).

وعن أبي البخترى، قلت لشريك عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فذكره، قال: «الإرجاء بدعة، والشهادة بدعة، والبراءة بدعة»⁽¹⁾.

وعن سلمة بن كهيل، قال: اجتمعنا في الجماجم؛ أبو البخترى، وميسرة، وأبو صالح، وضحاك المشرقي، وبكير الطائي، فأجمعوا على أن الإرجاء بدعة، والولاية بدعة، والبراءة بدعة، والشهادة بدعة⁽²⁾.

وعن سعيد الطائي، عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «الولاية بدعة، والإرجاء بدعة، والشهادة بدعة»⁽³⁾.

قال الأشعري رحمه الله تعالى في «مقالات الإسلاميين» واصفاً غلو بعض المبتدعة في الولاية والبراءة: (ومن العطوية أصحاب عبد الكريم بن عجرد ويسمون العجاردة، وهم خمس عشرة فرقة: فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أنه يجب أن يدعى الطفل إذا بلغ، وتجب البراءة منه قبل ذلك حتى يدعى إلى الإسلام ويصفه هو.

والفرقة التاسعة من العجاردة: الصلتية أصحاب عثمان بن أبي الصلت، والذي تفرد به أنه قال: إذا استجاب لنا الرجل وأسلم توليناه وبرئنا من أطفاله؛ لأنه ليس لهم إسلام حتى يدركوا فيدعون إلى الإسلام فيقبلونه)⁽⁴⁾.

أما تنزيل آيات النصر والولاية والحب وأحاديث الولاية والنصر والحب على هذا المصطلح، وجعله مصطلحاً إقصائياً يطرد كل علاقة مع الغير فهو غير سديد؛ لأنه

(1) أخرجه عبد الله بن أحمد في كتاب السنة (318/1)، وأبو بكر الخلال في كتاب السنة (87/4).

(2) أخرجه أبو عبيد في كتاب الإيمان (ص34)، وأبو بكر الخلال في كتاب السنة (137/4).

(3) أخرجه عبد الله بن أحمد في كتاب السنة (318/1).

(4) أبي الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين (1/88-91).

يهمل مضامين آيات وأحاديث أخرى تحث على البر والإقسط والقسط والتعاون على البر والتقوى مع كل الناس، وقد نسب الأنبياء إلى أقوامهم ﴿وَكَذَّبَ بِهِ فَوْمَكَ وَهُوَ الْحَقُّ﴾⁽¹⁾ ﴿وَإِلَى عَادٍ آخَاهُمْ هُودًا﴾⁽²⁾ ﴿وَإِلَى ثَمُودَ آخَاهُمْ صَالِحًا﴾⁽³⁾ وحكى حبه لأقاربهم من غير تعنيت ولا تبكيت ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾⁽⁴⁾.

وحبهم لبلادهم واشتياقهم لها كما في حديث أصيل: قدم أصيل الهذلي على رسول الله ﷺ من مكة، فقال رسول الله ﷺ: «يا أصيل، كيف تركت مكة؟ قال: يا رسول الله، تركتها وقد احجن ثمامها واغدق اذخرها وامشر سلمها، فقال: ويهايا أصيل دع القلوب تقر»⁽⁵⁾.

وهذا الانتماء إلى الأقوام وحب الديار والأوطان هو ضرب من الولاء.

◀ أما المواطنة:

فلها مفهوم جديد فهي تعرف الآن بأنها عبارة عن علاقة متبادلة بين أفراد مجموعة بشرية تقيم على أرض واحدة، وليست بالضرورة منتمية إلى جد واحد، ولا إلى ذاكرة تاريخية موحدة، أو دين واحد، إطارها دستور ونظم وقوانين تحدد واجبات وحقوق

(1) سورة الأنعام الآية (67).

(2) سورة الأعراف الآية (64).

(3) سورة الأعراف الآية (72).

(4) سورة القصص الآية (56).

(5) أخرجه أبو الفتح الموصلي في كتاب ذكر اسم كل صحابي روى عن رسول الله ﷺ أمراً أو نهياً (ص 27)، والرابع في أخبار الأصمعي كما في المنتقى منه للضياء المقدسي (ص 110)، وعزاه ابن حجر في الإصابة (1/244)، لأبي موسى الرعيني في الذيل على الاستيعاب.

أفرادها، إنها شبه جمعية تعاونية ينتمي لها بصفة طوعية أفرادها بشكل تعاقدى، فالذي ينضم اليوم إليها له نفس الحقوق التي كانت لأقدم عضو.

إن قيم هذه المجموعة في المفهوم الحديث هو عكس المفهوم التاريخي الذي يقوم على العرق أو الدين أو التاريخ المشترك على فرضية أن التنوع نفسه يصبح قيمة كبرى من خلالها يكون الانسجام من طريق التفاعل بين مختلف الخصوصيات للوصول إلى المصالح الكبرى للمجموعة بتفعيل المشترك الإنساني وتحييد عنصر الإقصاء والطرده كما يستبعد عنصر نقاء النسب الذي يؤدي إلى تقسيم المواطنين إلى درجات كما كان عند الرومان أو العرب في عصر الجاهلية.

المواطنة رباط أو رابطة اختيارية معقودة في أفق وطني يحكمه الدستور، أو ما سماه الفيلسوف الألماني هابرماس بالوطنية الدستورية أي شعور الفرد بانتمائه إلى جماعة مدنية مؤسسة على المشاركة في القيم الأساسية.

والمواطنة تتسامى على الفئوية لكنها لا تلغيها، والمطلوب أن تتواءم معها وتتعايش معها تعايشاً سعيداً.

لعل ذلك أهم تحول في مفهوم المواطنة في العصر الحديث، ولعله هو أهم جسر لتكون القيم الدينية لكل مجموعة بشرية محترمة ومقبولة، وإن هذا يلتقى مع مفهوم الإسلام للتعايش البشري، والمسلم لا يجد حرجاً بل قد يكون متعاوناً معها.

في هذا المنعطف التاريخي لتشكيل المجتمع الغربي الذي يكون المسلمون كغيرهم جزءاً منه، ومن خلال الوحدة الكبرى لأوروبا على المسلمين أن يشاركوا في تحقيق مفهوم المواطنة الذي يستوعب مختلف الانتماءات، وذلك عن طريق فهم صحيح وتقويم سليم للموروث التاريخي الأوربي والمتغيرات التي حدثت في العالم؛ ليكونوا

مدركين لمشكلات أوطانهم، وعلى دراية بأسبابها وطبيعتها حتى يتفاعلوا مع الأغلبية ويصوغوا معاً المعايير الجديدة للمواطنة، وذلك ما لا يكون إلا بنوع من تجاوز الذات لتحديد أبعاد المواطنة، التي سيكون من أهمها بالنسبة للأقليات احترام الآخر، والاعتراف بوجود ديانات وثقافات مختلفة، وتحقيق الحريات، والاشتراك في إدارة الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية بعيداً عن العنف.

لتكون المواطنة بوتقة تنصهر فيها كل الانتماءات، وبقدر الانسجام والانتظام بين هذه العناصر والجماعة يجد المواطن نفسه والجماعة مكانتها.

وإذا كان الانتماء - كما يقول أحد الباحثين -: مفهوم نفسى، اجتماعى، فلسفى، وهو نتاج العملية الجدلية التبادلية بين الفرد والمجتمع أو الجماعة التي يفضلها المنتمى باعتبار الانتماء ذات طبيعة نفسية اجتماعية، فإن وجود المجتمع أو الجماعة هام جداً كعالم ينتمى إليه الفرد، حيث يعبر عن الانتماء بالحاجة إلى التجمع والرغبة في أن يكون الفرد مرتبطاً أو يكون في حضور الآخرين، وتبدو هذه الحاجة وكأنها عامة بين أفراد البشر.

لهذا فيمكن اعتبار الولاء دوائر ومراتب، وبإمكانها أن تتواصل وتتفاعل بدلاً من أن تتصادم وتتقاتل، فالولاء للدين أمر مسلم به عند كل مسلم بل بالنسبة لكل متدين وهو أعلى قمة هرم الولاءات.

وهو لا يطرد الولاء للوطن بمفهوم المواطنة الذي أشرنا إليه إذ هو لا يتنافى والولاء للدين ما دام عقد المواطنة لا يشتمل على خروج من الدين أو انصراف عن الشعائر أو حجب على حرية المسلم أن يعيش إيمانه.

إن العلاقة بين عقد المواطنة وبين الدين يمكن أن يتصور في دوائر منها ما هو مطلوب شرعاً ومرغوب طبعاً؛ كحق الحياة والعدالة والمساواة والحريات وحماية الممتلكات ومنع السجن التعسفي والتعذيب وحق الضمان الاجتماعي للفقراء والمسنين والمرضى والتعاون بين أفراد المجتمع للصالح العام وما يترتب عليه من واجبات؛ كدفع الضرائب والدفاع عن الوطن ضد العدوان والامتنال للقوانين وفاء بعقد المواطنة، وهذا في حقيقته يدخل في الوفاء بالعهد، واحترام مقتضياته، وذلك داخل في الولاء للدين ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾⁽¹⁾.

وإن وسائل ما تقدم من اشتراك في الانتخابات وانتساب إلى الأحزاب والجمعيات له حكم مقاصدها كما هو مقرر في كتب أصول الفقه وبخاصة عند العز بن عبد السلام والقرافي وغيرهما.

ويدخل في التعاون على البر والتقوى، قال تعالى ﴿وَلَا يَجْرَمَنَّكُمْ شَتَاءَ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾⁽²⁾ وقد نزلت في العلاقة مع المشركين المحاربين فكيف لا يجوز مع المواطنين المسالمين، فإن العلاقة مع هؤلاء تحكمها آية المتحنة ﴿لَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفْتَلِكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُفْسِطِينَ﴾⁽³⁾.

إن القيم الكبرى للعلمانية المحايدة تعتبر قيماً إيجابية من:

(1) سبق توثيقها.

(2) سورة المائدة الآية (3).

(3) سورة المتحنة الآية (8).

1. احترام المعتقدات.
 2. الحياد بين مختلف الديانات.
 3. الاعتراف بحقوق الإنسان الفردية والجماعية، تسهر الدولة على حمايتها.
 4. حق الاختلاف والتنوع والتغيير عن خصائص الأفراد والجماعات.
 5. حق التحاكم أمام المحاكم الطبيعية لاستخلاص الحقوق وترتيب واجبات على الأفراد في احترام القوانين ودفع الضرائب للإسهام في المجهود الوطني لتسيير المؤسسات.
 6. الدفاع ضد العدوان.
- كل ذلك لا يتنافى مع القيم الكبرى التي تدعو إليها الديانات السماوية وبخاصة الدين الإسلامي الذي يدعو إلى البر والمحبة والأخوة الإنسانية.
- وبطبيعة الحال فإن المنطقة الرمادية في التفاصيل، وكما يقول المثل: فإن الشيطان يقبع في التفاصيل.
- فقد يفسر البعض العلمانية تفسيراً يزحزحها عن الحياد لتكون تدخلية في خصائص الأقوام، وأداة تسلط على المعتقدات، وهذا انحراف عن المعنى الأصلي للعلمانية.
- وعلى كل الفئات أن تظل متمسكة بعلمانية هي وسيلة للتحرر النابع عن القناعة الشخصية، وليس خاضعاً لمذهب إيديولوجي شمولي يريد أن يفرض مفاهيم خاصة بناء على أوهام ذاتية.
- كما أن على الفئات بالمقابل أن تظهر تجاوزاً لبعض المظاهر النفسية للفئة التي تجعلها وكأنها ليست معنية بالهم الوطني الاجتماعي والاقتصادي والأمني، وأن تكذب تكهن

أولئك الذين يريدون شيطنة تلك الفئة التي يستجيب بعض سفهائها فيرتكبون عمليات تخريب أو إرهاب فيصبحون بذلك حلفاء طبيعيين للمتطرفين من الجانب الآخر الذين يبتهجون لذلك.

إننا نبحث عن تعاون وتضامن بين القيم وليس عن صدام وصراع.

ولهذا فإن حملة القيم سيتحالفون للارتقاء بالأوطان ﴿بَلِّغُوا مَا كُنْتُمْ مِّنَ الْفُرُوقِ مِمَّنْ قَبْلِكُمْ ۚ أُولُوا بَفِئَةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْقَسَادِ فِي الْأَرْضِ﴾⁽¹⁾.

وخلاصة القول: أن الولاء هو انتماء وعلاقة بالناس وبالأفكار وبالقيم وقد يكون من المناسب ونحن نتناول هذا الموضوع في ديار الغرب أن نقرر أن الولاء للوطن ليس منافياً للولاء للدين في حدود الضوابط الشرعية الممكنة، وأن الولاء هو ولاء للقيم والبر بالوطن والمواطنين قيمة يُزكّيها الشرع والعقل وعلى المسلم (أن يهجر السوء) كما في حديث فديك⁽²⁾.

والسوء درجات ومراتب، فلا يوالي في تبديل دينه، وهذا أعلى درجات السوء، بل عليه أن يتمسك بدينه (ولو أن يعرض بأصل شجرة حتى يدركه الموت)، كما في الحديث المتفق عليه الوارد في الفتن⁽³⁾.

وهو أمر لا مساومة فيه لو فرض أن ولاء ما أو انتماء يعارضه ويصادمه، ثم تتدرج المراتب لتصل إلى المعاصي التي لا يجوز للمسلم أن يتعاون في ارتكابها إلا للضرورة

(1) سورة هود الآية (116).

(2) تقدم.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، ح (3606)، (199/4) من حديث حذيفة.

حاقة لا مرد لها، فلا يجوز أن يعتدي على دماء الناس ولا على ممتلكاتهم ولا يشارك في المحظورات والمحرمات التي تتفاوت مراتبها من محرمات مقاصد إلى محرمات وسائل.

ومراتب الولاء التي أشرنا إليها هي التي سماها الشيخ الطاهر بن عاشور حالة الموالاتة، وقسمها إلى ثمان حالات عند تفسير قوله تعالى في سورة آل عمران ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكُفَّيرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽¹⁾، قائلاً: (والآية نهى عن موالاتة الكافرين دون المؤمنين باعتبار القيد أو مطلقاً، والموالاتة تكون بالظاهر والباطن وبالظاهر فقط، وتعتورها أحوال تتبعها أحكام، وقد استخلصت من ذلك ثمانية أحوال)⁽²⁾.

قلت: وقد جزم بالكفر في حالة واحدة وهي الموالاتة في باطن الأمر ميلاً إلى الكفر ونواء لأهل الإسلام وهي حال المنافقين.

أما الأحوال الأخرى فتفاوتت بين المعصية الكبرى أو دونها أو الجواز حسب المفسدة المتوقعة أو المصلحة المتوخاة.

كما لاحظ العلامة ابن عاشور القيد الذي تشير إليه عبارة ﴿مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽³⁾ ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكُفَّيرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽³⁾ ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكُفَّيرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽⁴⁾.

(1) الآية (28).

(2) الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير (3/217).

(3) سبق توثيقها.

(4) سبق توثيقها.

فذكر اختلافاً في القيد والإطلاق في الموالاتة ومعنى قيد ﴿مِسْ دُونَ الْمُؤْمِنِينَ﴾: أن يكون الولاء المنهى عنه إنما هو ما كان مبعداً للمؤمنين ومناهضاً، أما الإطلاق فيعني النهي عن الولاء مطلقاً.

وفي الختام: فإنَّ الولاءَ والحبَّ والنصرة والنصيحة لله ولرسوله وكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم أمرٌ لا مزية فيه، فمنه ما هو ركنٌ ماهية الدين وهو الإيمان بالله ورسوله وكتبه، ومنه ما هو من كمال الإيمان وتماحه وعلامة إشراق نوره على القلب، وهو: ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ وَأَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَكْرَهُهُ كَمَا يَكْرَهُهُ أَنْ يُقَدِّفَ فِي النَّارِ⁽¹⁾.

وقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كما في العديد من كتب السنة واللفظ لأبي داود: «مَنْ أَحَبَّ لِلَّهِ وَأَبْغَضَ لِلَّهِ وَأَعْطَى لِلَّهِ وَمَنَعَ لِلَّهِ فَقَدْ اسْتَكْمَلَ الْإِيمَانَ»⁽²⁾.

نسأل الله أن يحشرنا في زمرة المحبين.

إلا أن هذا الولاء ليس سوراً معلقاً إقصائياً طارداً كل علاقة دنيوية بالناس لا تكرر على أصل الإيمان بالنقص ولا تلبس المحبة بالبغض ولا الانقياد والطاعة بالرفض؛ بل تتعامل مع الناس في جلب المصالح ودرء المفاسد، وتتبادل معهم عواطف الود، وتتعامل معهم طبقاً لقانون الأخلاق وحسن العشرة بالكلمة الطيبة والعمل النافع،

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان، ح(16)، (12/1)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان، ح(43)، (66/1) عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(2) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، ح(4681)، (220/4)، عن أبي أمامة.

طبقاً لقوله تعالى ﴿ وَفُؤَلُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ﴾⁽¹⁾، وقوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كما في حديث الترمذي: «وخالق الناس بخلق حسن»⁽²⁾.

فتقوم صداقات وتبرم عهود وصفقات، كل ذلك تزيه العقول وتشهد له السيرة النبوية بالقبول.

فقد فرح بانتصار النجاشي المسلمون، وبانتصار النصارى على فارس المؤمنون كما في صدر سورة الروم.

وأخيراً: فإن المسلمين في الغرب وهم يتضامنون ويوالون إخوانهم في الدين عليهم أن يتجنبوا الشطط والغلو في التعبير عن عواطفهم وبخاصة إذا ترتب على ذلك من الفساد ما يفوق كل المصالح التي قد تكون موهومة، ذلك هو الميزان الذي يقوم على الفقه في الدين والنظر في المثالات والتحلي بالحصافة بالإضافة إلى معرفة واقع العولمة الذي لم يترك بلداً إلا وأصابه من الابتلاء بالمخالفات العلانية للدين ما أصابه وإن كانت البلاد تتفاوت.

(1) سورة البقرة الآية (82).

(2) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في معاشره الناس، ح (1987)، (4/355)، وقال: «حديث حسن صحيح».

□ المثال الرابع:

العلاقات الإنسانية وحسن التعامل في نصوص مختصرة تحكمها آية سورة الممتحنة ﴿لَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُفْتَلَوْكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾⁽¹⁾، والبر والقسط هما غاية حسن التعامل، ففي مسند الطيالسي عن هشام بن عروة عن أبيه أن أسماء بنت أبي بكر قالت: «يا رسول الله إن أُمِّي أَتَتْنِي فِي عَهْدِ قُرَيْشٍ وَهِيَ رَاغِبَةٌ مُشْرِكَةٌ أَفَأَصِلُهَا؟ قَالَ: نَعَمْ صِلِي أُمَّكَ»⁽²⁾.

وحديث الترمذي عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُ مَا كُنْتَ وَاتَّبِعِ السَّبِيَّةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقِ حَسَنٍ»⁽³⁾.

فبالنسبة للعوائد والتقاليد: فإن لابن تيمية كلاماً يعتبر معياراً لما يمكن أن يسلكه المقيم في دارهم من موافقتهم في سلوكه الظاهر، مما ليس مخالفاً للدين، ولا هادماً لركن من أركانه.

وبعد أن قرر: أن المخالفة لهم - للكفار - لا تكون إلا بعد ظهور الدين وعلوه ...

قال: (ومثل ذلك اليوم: لو أن المسلم بدار حرب أو دار كفر غير حرب لم يكن مأموراً بالمخالفة لهم في الهدي الظاهر لما عليه من الضرر، بل قد يستحب للرجل أو يجب عليه أن يشاركهم أحياناً في هديهم الظاهر إذا كان في ذلك مصلحة دينية من

(1) سبق توثيقها.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الهبة وفضلها، باب الهدية للمشركين، ح(2620)، (3/164)، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين والزوج والأولاد والوالدين ولو كانوا مشركين، ح(1003)، (2/696).

(3) تقدم.

دعوتهم إلى الدين والإطلاع على باطن أمرهم لإخبار المسلمين بذلك أو دفع ضررهم عن المسلمين، ونحو ذلك من المقاصد الصالحة⁽¹⁾.

وهذا الكلام يندرج في إطار تأصيل ابن تيمية لقاعدة مخالفة الكفار في الدين.

ويمكن أن نعتبر أن الملابس الأفرنجية والقبعات والنعال وغيرها من هذا الهدي الظاهر، ولا ينبغي أن نتوسع في ذلك لارتكاب محرم منصوص.

وكذلك يمكن أن يسمح للمرأة في الغرب بوصل شعرها بغير شعر الأدمى عملاً بمذهب أبي حنيفة.

وقد جعل بعضهم منه عدم تحريم حلق اللحية في الغرب بناء على قول قوي للشافعية بالكراهة فهو قول النووي وهو قول عياض من المالكية خلافاً للجمهور إذا دعت إليه الحاجة.

◀ مسألة الآداب:

في «الإنصاف» للمرداوي: قول الأصل: وفي تهنتهم وتعزيتهم وعيادتهم: روايتان: وأطلقهما في «الهداية»، و«المذهب»، و«مسبوك الذهب»، و«المستوعب»، و«الخلاصة»، و«الكافي»، و«المغنى»، و«الشرح»، و«المحرر»، و«النظم»، و«شرح» ابن منجا.

إحداهما: يحرم وهو المذهب، صححه في «التصحيح»، وجزم به في «الوجيز» وقدمه في الفروع.

(1) ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم (176-177).

والرواية الثانية: لا يحرم، فيكره، وقدمه في «الرعاية» و«الحاويين» في باب الجنائز ولم يذكر التحريم.

وذكر في «الرعايتين»، و«الحاويين» رواية بعدم الكراهة فيباح، وجزم به ابن عبدوس في «تذكرته».

وعنه: يجوز لمصلحة راجحة كرجاء إسلامه، اختاره الشيخ تقى الدين ومعناه: اختيار الآجري وأن قول العلماء يعاد ويعرض عليه الإسلام.

قلت: هذا هو الصواب، وقد عاد النبي ﷺ صبياً يهودياً كان يخدمه وعرض عليه الإسلام فأسلم⁽¹⁾.

نقل أبو داود: أنه إن كان يريد أن يدعو إلى الإسلام فنعم.

وحيث قلنا: يعزبه فقد تقدم ما في تعزيتهم في آخر كتاب الجنائز ويدعو بالبقاء وكثرة المال والولد.

زاد جماعة من الأصحاب منهم صاحب «الرعايتين»، و«الحاويين» و«النظم» و«تذكرة» ابن عبدوس وغيرهم - قاصداً كثرة الجزية⁽²⁾.

قال التتائي: ويجوز تكنية الكافر والفاسق إذا لم يعرف إلا بها أو خيف فتنة.

وذكر العوفي أنه لا تحرم مخاطبة الذمي بمعلم ونحوه إذا لم يقصد تعظيمه وخالفه الشيخ يس قائلًا: لا يجوز تعظيمه إلا لضرورة⁽³⁾.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يُصَلَّى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام، ح (1356)، (2/94) عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(2) المرادوي في الإنصاف (4/221).

(3) يراجع الزرقاني (3/146).

وقد قدمنا ما في «الإنصاف» من الروايتين عن أحمد في تهنة غير المسلمين وتعزيتهم وعبادة مرضاهم؛ إحداهما بالتحريم، والأخرى بالكراهة، وذكر رواية ثالثة بالجواز للمصلحة الراجحة، واختارها الشيخ تقي الدين بن تيمية، وقال الشيخ تقي الدين: يجوز أن يقول لغير المسلم أهلاً وسهلاً⁽¹⁾.

وقد نبه الزرقاني على أن وجوب ترك شعار الكفر الذي أشار إليه الفاكهاني إنما هو فيما يحرم علينا.

قلت: يوضح ذلك أن أموراً كانت في الجاهلية وأصبحت مطلوبة في الإسلام؛ كالعقيقة وأموراً كان أهل الجاهلية لا يجيزونها؛ ككسر عظام العقيقة، وأجازها الإسلام ولم يوجب كسرها، وكذلك فإن العتيرة - وهى الرجبية الشاة التى كان أهل الجاهلية يذبحونها لأصنامهم في أول رجب - جائزة عند أحمد مكروهة عند مالك إذا ذبحها الإنسان لنفسه دون التقرب إلى صنم⁽²⁾.

وكذلك الفرع أول نتاج الإبل والغنم كانوا يذبحونها لأهنتهم إذا عرت عن التقرب إلى الآلهة جائزة.

والنكته في ذلك: أن المشابهة غير التشبه المنهى عنه، كما في كلام أبي يوسف المذكور في «حاشية» ابن عابدين⁽³⁾.

(1) المرادوي في الإنصاف (4/ 221).

(2) يراجع الزرقاني (3/ 47)، والتوضيح الجامع بين المقنع والتنقيح.

(3) ابن عابدين في رد المحتار (1/ 419).

□ المثال الخامس: مسألة استحالة العين وتسمى بانقلاب العين

مسألة الأدوية والأغذية المشتعلة على مواد حيوانية نجسة؛ لأنها من أصل ميتة أو خنزير أو خمر بناء على قاعدة انقلاب العين، تطهر هذه المواد كما أن ما لا تحله الحياة من الميتات طاهر فالأنفحة وعظام الميتة وعصبتها كلها طاهرة، والأنفحة هي المادة الغليظة التي تكون في الكرش.

(قوله: ويظهر زيت.. الخ): قد ذكر هذه المسألة العلامة قاسم في فتواه وكذا ما سيأتي متنا وشرحا من مسائل التطهير بانقلاب العين، وذكر الأدلة على ذلك بما لا مزيد عليه، وحقق ودقق كما هو دأبه رحمه الله تعالى فليراجع.

ثم هذه المسألة قد فرعوها على قول محمد بالطهارة بانقلاب العين الذي عليه الفتوى، واختاره أكثر المشايخ خلافاً لأبي يوسف كما في «شرح المنية» و«الفتح» وغيرهما، وعبارة المجتبي جعل الدهن النجس في صابون يفتى بطهارته؛ لأنه تغير، و التغير يطهر عند محمد ويفتى به للبلوى.

وظاهره أن دهن الميتة كذلك؛ لتعبيره بالنجس دون المتنجس، إلا أن يقال هو خاص بالنجس؛ لأن العادة في الصابون وضع الزيت دون بقية الأدهان، تأمل.

ثم رأيت في «شرح المنية» ما يؤيد الأول حيث قال: وعليه يتفرع ما لو وقع إنسان أو كلب في قدر الصابون فصار صابوناً يكون طاهراً لتبدل الحقيقة.

ثم اعلم أن العلة عند محمد هي التغير وانقلاب الحقيقة، وأنه يفتى به للبلوى كما علم مما مر، ومقتضاه عدم اختصاص ذلك بالحكم بالصابون فيدخل فيه كل ما كان فيه تغير وانقلاب حقيقة وكان فيه بلوى عامة، فيقال كذلك في الدبس المطبوخ إذا كان زيتته متنجساً ولاسيما أن الفأر يدخله فيبول ويبعر فيه، وقد يموت فيه.

وقد بحث كذلك بعض شيوخ مشايخنا فقال: وعلى هذا إذا تنجس السمس ثم صار طحينة يطهر خصوصاً، وقد عمت به البلوى، وقاسه على ما إذا وقع عصفور في بئر حتى صار طيناً لا يلزم إخراجه لاستحالاته.

قلت: لكن قد يقال إن الدبس ليس فيه انقلاب حقيقة؛ لأنه عصير جمد بالطبخ، وكذا السمس إذا درس واختلط دهنه بأجزائه ففيه تغير وصف فقط؛ كلبن صار جبناً، وبر صار طحيناً، وطحين صار خبزاً، بخلاف نحو خمر صار خلاً، وحمار وقع في مملحة فصار ملحاً، وكذا دردي خمر صار طرطيراً، وعذرة صارت رماداً أو حماة، فإن ذلك كله انقلاب حقيقة إلى حقيقة أخرى لا مجرد انقلاب وصف كما سيأتي، والله أعلم.

وانقلاب العين يعبر عنه بالاستحالة، والاستحالة استفعالة من حال يحول إذا تغير أو انقلب أو زال، أصلها استحوال بوزن استفعال أعلت عينه بحذف حرف العلة - وهو الواو وهو عين الفعل - وعوضت عنه بتاء التأنيث فصارت استحالة، قال ابن مالك في اللامية:

مَا عَيْنُهُ اعْتَلَّتِ الْإِفْعَالُ مِنْهُ بِالْتَّاءِ وَتَعْوِيضُ بِهَا حَصَلَا

مِنَ الْمُزَالِ.....

وشرعاً: تغير يحصل في العين النجسة يؤدي إلى زوال أعراضها وتبدل أوصافها، يزول بسببه الاسم الأول لزوال الصفات القديمة.

وهي من المطهرات؛ لأنها أزال العلة التي لأجلها وقع التحريم اتفاقاً عند الأحناف والزيدية والظاهرية وأبي محمد بن حزم وعلى المشهور عند المالكية وعلى إحدى الروايتين عند الإمام أحمد.

وقد قطع شيخ الإسلام ابن تيمية من الحنابلة على أنها مطهرة لا فرق في ذلك بين الاستحالة الواقعة من الله ابتداءً، وبين الواقعة بكسب إنسان كما سيراه القارئ الكريم إن شاء الله تعالى.

إذا حرق إنسان نجاسة حتى صارت رماداً فإن هذا الرماد يصبح طاهراً على المعتمد عند العلماء في المذهب المالكي، وإذا كان هذا الرماد طاهراً ترتب على ذلك جواز حمله في الصلاة وفي الطواف وجواز تناوله إذا لم يكن فيه إضرار بالصحة وبالأحرى إذا خلط بطعام آخر.

قال البناني في الخمر: (فإذا انقلبت خلا انقلبت سائر الأجزاء التي دخلته فزال حكم النجاسة)⁽¹⁾.

قال الزرقاني على خليل: (إذا كانت النجاسة ذاتية وتغيرت أعراضها جرى فيها قولان: والمشهور الفرق بين ما استحال إلى صلاح كالبيض واللبن وما استحال إلى فساد فلا يطهر)⁽²⁾.

واستدل بحديث ابن أبي شيببة بسنده إلى أبي الدرداء رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في المَرِيّ يجعل فيه الخمرة، قال: لا بأس به؛ ذبحته النار والملح⁽³⁾.

وجاء في «الذخيرة» قاعدة تبين ما تقدم وهي: (أن الله تعالى إنما حكم بالنجاسة في أجسام مخصوصة بشرط أن تكون موصوفة بأعراض مخصوصة مستقدرة، وإلا فالأجسام كلها متماثلة واختلافها إنما وقع بالأعراض فإذا ذهبت تلك الأعراض ذهاباً كلياً ارتفع الحكم بالنجاسة إجماعاً كالدم يصير منياً ثم آدمياً...)⁽⁴⁾.

(1) البناني في حاشيته على الزرقاني (1/28).

(2) نفس المرجع (1/24).

(3) أخرجه في مصنفه (5/96).

(4) القراني في الذخيرة (1/180).

وذكر ابن رجب الحنبلي في «قواعده» في الكلام على طين الطريق المختلط بالنجاسة بعد بحث طويل: (والثاني: الاستحالة وفي المذهب خلاف يُبنى عليه طهارة الطين إذا بقيت فيه عين النجاسة ثم استهلكت فيه حتى ذهب أثرها)⁽¹⁾.

وهذا الفرع يوافق عليه المالكية قال في «المختصر» مشبهاً في العفو: (طين مطر وإن اختلطت العذرة بالمصيب لا إن غلبت وظاهرها العفو)، - يعنى ظاهر «المدونة» -.

جاء في «حاشية» ابن عابدين على «الدر المختار»، معلقاً على ما جاء في «رد المحتار» من قول صاحبه: (والمسك طاهر حلال وكذا نافجته مطلقاً على الأصح، قال: لاستحالته إلى الطيبة؛ لأنه وإن كان دماً فقد تغير فيصير طاهراً كرماد العذرة، وقال: والمراد بالتغير الاستحالة إلى الطيبة وهي من المطهرات عندنا)⁽²⁾.

كذلك أوما ابن قدامة إلى هذه العلة في المغني بقوله في الكلام على دُبغ جلد الميتة بعد أن ذكر القول الأول: بأنه لا يطهر عندهم، قال: (والثاني: يطهر لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِّغَ فَقَدْ طَهَّرَ»⁽³⁾؛ ولأنه طهر بانقلابه فلم يفتقر إلى استعمال الماء كالخمر إذا انقلبت خلاً)⁽⁴⁾.

ثم قال العلامة ابن تيمية: وأما دخان النجاسة فهذا مبني على أصل وهو: أن العين النجسة الخبيثة إذا استحالت حتى صارت طيبة كغيرها من الأعيان الطيبة مثل: أن

(1) ابن رجب في القواعد (1/334).

(2) ابن عابدين في رد المحتار (1/209).

(3) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب اللباس، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، ح (1728)، (4/221)، والنسائي في سننه، كتاب الفرع والعتيرة، باب جلود الميتة، ح (4241)، (7/137)، وابن ماجه في سننه، كتاب اللباس، باب لبس جلود الميتة إذا دبغت، ح (3609)، (2/1193) من حديث ابن عباس.

(4) ابن قدامة في المغني (1/59-60).

يصير ما يقع في الملاحظة من دم وميتة وخنزير ملحاً طيباً كغيرها من الملح أو يصير
الوقود رماداً، ونحو ذلك .. ففيه للعلماء قولان:

أحدهما: لا يظهر كقول الشافعي وهو أحد القولين في مذهب مالك، وهو المشهور
عن أصحاب أحمد وإحدى الروايتين عنه.

والرواية الأخرى: أنه طاهر، وهذا مذهب أبي حنيفة ومالك في أحد القولين
وإحدى الروايتين عن أحمد ومذهب أهل الظاهر وغيرهم.

وهذا هو الصواب المقطوع به فإن هذه الأعيان لم تتناولها نصوص التحريم لا لفظاً
ولا معنى فليست محرمة ولا في معنى المحرم فلا وجه لتحريمها، بل تتناولها نصوص
الحلّ .. فهي من الطيبات وهي أيضاً في معنى ما اتفق على حله.

فالنص والقياس يقتضي تحليلها.

ثم قال: وأيضا فإن الله تعالى حرم الخبائث لما قام بها من وصف الخبث كما أنه أباح
الطيبات لما قام بها من وصف الطيب، وهذه الأعيان المتنازع فيها ليس فيها شيء من
وصف الخبث، وإنما فيها وصف الطيب⁽¹⁾.

وهذا التعليل الذي علل به واضح لا غبار عليه، وعليه توأما العلماء كالقرافي
وغيره، وزاد ابن تيمية ما يؤيده فقال: (إن الاستقراء دلنا على أن كل ما بدأ الله بتحويله
وتبديله من جنس إلى جنس مثل: جعل الخمر خلا، والدم منياً، والعلة مضغة، ولحم
الجلالة الخبيث طيباً، فإنه يزول حكم التنجيس وتزول حقيقة النجس، لا تمكن
المنازعة في هذا).

(1) ابن تيمية في الفتاوى (70/21).

وأما ما استحال بسبب كسبب الإنسان كإحراق الروث حتى يصير رماداً، ووضع الخنزير بالملاحة حتى يصير ملحاً، ففيه خلاف مشهور، وللقول بالطهارة اتجاه وظهور⁽¹⁾.

وما ذكرناه في هذه القاعدة فيه تيسير على المسلمين ولعلنا نضيف إليه ما ذبحوه لأعيادهم وما ذهب إليه المالكية في ذلك.

قال خليل: (وذبح للصليب أو عيسى)، المواق: الباجي: كره مالك ما ذبحوا للكنائس أو لعيسى أو لجبريل أو لأعيادهم، زاد ابن حبيب: والصليب من غير تحريم، وأما ما ذبح للأصنام فمحرم لقوله تعالى: ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾⁽²⁾.

ابن حبيب: في أكل ما ذبح لأعيادهم وكنائسهم تعظيم لشركهم⁽³⁾.

وقال أبو القاسم في النصراني يوصى بشيء من ماله لكنيسة فيباع، لا يحل لمسلم شراؤه لما في ذلك من تعظيم شرائعهم وكنائسهم، ومسلم يشتري مسلم سوء⁽⁴⁾.

وعن ابن شهاب: لا ينبغي الذبح لعوامر الجان؛ لنهيهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الذبح للجان⁽⁵⁾.

ابن عرفة: إن قصد به اختصاصها بانتفاعها بالمذبح كره، وإن قصد به التقرب إليها حرم.

(1) نفس المرجع (601/21).

(2) سورة المائدة الآية (4).

(3) نقله عن المواق في التاج والإكليل (319/4).

(4) نفسه.

(5) إشاره إلى ما رواه هو نفسه مرسلًا عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه نهى عن ذبائح الجن. رواه البيهقي في السنن البيهقي الكبرى (314/9).

انظر قبل هذا كره مالك ما ذبحوه لجبريل .

ومن شرح سيدي ابن سراج رحمه الله: يلتحق بهذا ما يعمله المحموم من طعام ويضعه على الطريق ويسميه ضيافة الجان.

وكره ابن القاسم أن يهدى للنصراني في عيده مكافأة له، ونحوه إعطاء اليهودي ورق النخيل لعيده.

وفي الخطاب عند النص: وكذا ما ذبح لعيده أو كنيسة أو لجبريل، قال في التوضيح عن ابن المواز: كرهه مالك أنه خاف أن يكون داخلا في عموم قوله تعالى ﴿ وَمَا أَهْلًا لِيَغَيِّرَ اللَّهُ بِهِ ﴾⁽¹⁾، ولم يجرمه لعموم قوله تعالى ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أَتَوْا الْكُتَّابَ حِلًّا لَكُمْ ﴾⁽²⁾.

وأما الذبح للأصنام فلا خلاف في تحريمه؛ لأنه مما أهل به لغير الله.

قال ابن عرفة: ابن حبيب عن ابن شهاب: لا ينبغي الذبح لعوامر الجان لانهيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن الذبح للجان.

قلت: إن قصد به اختصاصها بانتفاعها بالمذبح كره فإن قصد التقرب به إليها حرم. وهذا والله أعلم هو الفرق بين ما ذبح للأصنام، وبين ما ذبح لعيسى؛ لأن ما يذبحونه للأصنام يقصدون به التقرب إليها، وما ذبح لعيسى أو لصليب أو نحوهما إنما يقصدون به انتفاعها بذلك والله أعلم⁽³⁾.

(1) سورة المائدة الآية(4).

(2) سورة المائدة الآية(5).

(3) الخطاب في مواهب الجليل (3/ 213-214).

□ المثال السادس: قضية حجاب المرأة المسلمة.

اعلم أن ستر المرأة لشعر رأسها واجب لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾⁽¹⁾ وهذا النهى من نهي الوسائل والذرائع والنهى هنا يدل على الأمر بستر غير ما ظهر من الزينة.

فالستر واجب لغيره، وكشف شعر الرأس حرام؛ لأن شعر المرأة عورة كسائر جسدها على الصحيح.

وقد قال ابن عاشور في تفسيره: (وقد فسر جمع من المفسرين الزينة بالجسد كله وفسر ما ظهر بالوجه والكفين قيل: والقدمين والشعر)⁽²⁾.

وشعر المرأة عورة مخففة في الصلاة خاصة عند مالك، فلو كشفت المرأة عن شعرها ندب لها أن تعيد في الوقت.

ومعلوم أن النواهي ليست في مرتبة واحدة، وكذلك الأوامر، قال الشاطبي: (وبهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجرى في التأكيد مجرى واحدا، وأنها لا تدخل تحت قصد واحد، فإن الأوامر المتعلقة بالأوامر الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأموال الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينها تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس، ولا النفس كالعقل إلى سائر أصناف الضروريات والحاجيات كذلك)⁽³⁾.

(1) سورة النور الآية (31).

(2) ابن عاشور في التحرير والتنوير (207/18).

(3) الشاطبي في الموافقات (492/3).

وقال الشاطبي: (وقد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة)⁽¹⁾.

وبناء على هذا التفاوت في مراتب النهي ومراتب الأمر فقد رتب العلماء على ذلك نتائج عملية وهى: أن النهى إذا كان نهى المقاصد، ومعناها أن المنهى عنه يتضمن المفسدة التي من أجلها نهى الشارع عنه فهذا لا يباح إلا لضرورة قصوى، وذلك كأكل الميتة والدم ولحم الخنزير.

وإذا كانت مرتبة النهى متدنية بأن كان نهى الوسائل والذرائع التي لا تتضمن في نفسها المفسدة ولكنها وسيلة، فهذا تبيحه الحاجة وهى مشقة وسطى كما نص عليه ابن القيم وهو يتكلم عن ربا الفضل وربا النسيئة: (إن تحريم هذا من تحريم المقاصد، وتحريم الآخر تحريم الوسائل وسد الذرائع، ولهذا لم يباح من ربا النسيئة شيء)⁽²⁾.

وقال القرافي: (الأحكام على قسمين مقاصد وهى المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهى الطرق المفضية وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل غير أنها اخفض رتبة من المقاصد)⁽³⁾.

وقال القاضى أبو بكر بن العربي: (وعلى المقاصد نبت أحكام الشريعة وبالمصالح ارتبطت)⁽⁴⁾.

ووضع المشقة له حكمه في الكشف عن أجزاء من البدن، فقد جاء في الحديث الصحيح في معركة أحد عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: لما كان يوم أحد انهزم الناس عن

(1) نفس المرجع (3/331).

(2) ابن القيم في إعلام الموقعين (2/117).

(3) القرافي في الفروق (2/33).

(4) نقلا عن القرافي في الذخيرة (3/1037).

النبي ﷺ قال: ولقد رأيت عائشة بنت أبي بكر وأم سليم وإنيهما لمشمرتان أرى خدام سوقهما تنقزان القرب.

وقال غيره: تنقلان القرب على متونهما ثم تفرغانه في أفواه القوم ثم ترجعان فتملأناهما ثم تجيئان فتفرغانه في أفواه القوم⁽¹⁾.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب غزو النساء وقتالهن مع الرجال، ح(2880)، (33/4)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة النساء مع الرجال، ح(1811)، (1443/3) عن أنس.

ملحق

من فتاوى المجلس الأوربي
للإفتاء والبحوث

□ حكم كشف المرأة المسلمة عورتها أمام غير المسلمة:

أجاب المجلس عن سؤال حول عورة المسلمات أمام غير المسلمات واشترآكهن في مسبح آمن خاص بهن، بأنه لا مانع من هذا الاشتراك، وأنَّ عورة المسلمة تجاه غير المسلمة هي كعورة الرجل أمام الرجل، أي من السرة إلى الركبة، على ما هو المذهب المعتمد عند الحنابلة، وقول صحيح في المذاهب الثلاثة.

ويوصى المجلس الأخوات الصالحات بالحرص على غض البصر عما يظهر من العورات، وعلى أن يتخذن من بينهن من تدرهن على السباحة.

ونظراً لما بدا من حرص هؤلاء النسوة غير المسلمات على صورة من صور الحشمة في الابتعاد عن خلطة الرجال في هذا الموضوع، فإنَّ على المسلمات الاستفادة من ذلك في دعوتهن إلى الإسلام وقيمه.

□ جلد الخنزير:

السؤال: هل يحل لبس المعطف المصنوع من جلد الخنزير؟

الجواب: ما يتخذ من جلد الخنزير بعد دباغته هل يدخل في حكم الجلد النجس، أم يطهر بالدباغ؟

الذي تدل عليه الأدلة أن جميع الجلود النجسة تطهر إذا دبغت؛ لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا دَبَغَ الْإِهَابَ فَقَدْ طَهَرَ»⁽¹⁾. وفي رواية: «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِعَ فَقَدْ طَهَرَ»⁽²⁾. فأفاد هذا الحديث بروايته أن الدباغ مطهر لجلد ميتة كل حيوان، وذلك أن لفظ (أي) و(إهاب) لفظان عامان، فيشمل كل إهاب، ولم يأت من ذلك استثناء خنزير أو ميتة.

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب إذا دبغ الإهاب فقد طهر، ح(366)، (1/277) عن ابن عباس.

(2) هذا لفظ الترمذي وقد تقدم.

وعليه فلا حرج في استخدام جلد الخنزير المدبوغ في اللباس ونحوه.

تعليق:

قلتُ: والحديث رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه، ومذهب جماهير العلماء استثناء جلد الخنزير من الطهارة بالدبغ؛ لأنهم حملوا الإهاب في الحديث على ما ينفع فيه الذكاة لو ذكى خلافاً لرواية عن أبي يوسف ذكرها في «المنية»⁽¹⁾.

وقد أشار الزرقاني إلى وجود قول ضعيف في مذهب مالك بطهارته بالدبغ، وهو قول الإمام عبد المنعم بن الفرس من أن جلد الخنزير كغيره يطهر بالدبغ في اليبس والماء⁽²⁾.

كما أن طهارة الخنزير بالدبغ هو مذهب داود وأهل الظاهر، ورجحه الشوكاني في «نيل الأوطار» بناء على عموم الأحاديث.

قلت: ينبغي تقييد استعماله بالحاجة لقوة المعارض.

□ نقل الأعضاء

1. حكم نقل الأعضاء وحالاته:

أ - يؤكد المجلس قرار المجمع الفقهي الإسلامي بمكة «التابع لرابطة العالم الإسلامي»، وقرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة «المنبثق عن منظمة المؤتمر العالمي الإسلامي» رقم 26 (4/1) بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً كان أو ميتاً، ونصه: من حيث التعريف والتقسيم:

(1) تراجع حاشية ابن عابدين.

(2) يراجع تعليق الصاوي على الشرح الصغير.

أولاً: يقصد هنا بالعضو أي جزء من الإنسان، من أنسجة وخلايا ودماء ونحوها، كقرنية العين، سواء أكان متصلاً به، أم انفصل عنه.

ثانياً: الانتفاع الذي هو محل البحث هو: استفادة دعت ضرورة المستفيد لاستبقاء أصل الحياة، أو المحافظة على وظيفة أساسية من وظائف الجسم كالبصر ونحوه، على أن يكون المستفيد يتمتع بحياة محترمة شرعاً.

ثالثاً: تنقسم صور الانتفاع هذه إلى الأقسام التالية:

< نقل العضو من حي.

< نقل العضو من ميت.

< النقل من الأجنة.

الصورة الأولى: وهي نقل العضو من حي، تشمل الحالات التالية:

أ - نقل العضو من مكان من الجسد إلى مكان آخر من الجسد نفسه، كنقل الجلد والغضاريف والعظام والأوردة والدم ونحوها.

ب - نقل العضو من جسم إنسان حي إلى جسم إنسان آخر، وينقسم العضو في هذه الحالة إلى ما تتوقف عليه الحياة، وما لا تتوقف عليه.

أما ما تتوقف عليه الحياة، فقد يكون فردياً، وقد يكون غير فردي، فالأول كالقلب والكبد، والثاني كالكلية والرتتين.

وأما ما لا تتوقف عليه الحياة، فمنه ما يقوم بوظيفة أساسية في الجسم، ومنه ما لا يقوم بها، ومنه ما يتجدد تلقائياً كالدم، ومنه ما لا يتجدد، ومنه ما له تأثير على الأنساب

والمورثات، والشخصية العامة، كالخصية والمبيض وخلايا الجهاز العصبي، ومنه ما لا تأثير له على شيء من ذلك.

الصورة الثانية: وهي نقل العضو من ميت، ويلاحظ أن الموت يشمل حالتين:

- ◀ الحالة الأولى: موت الدماغ بتعطل جميع وظائفه تعطلاً نهائياً لا رجعة فيه طبيياً.
- ◀ الحالة الثانية: توقف القلب والتنفس توقفاً تاماً لا رجعة فيه طبيياً، وقد روعى في كلتا الحالتين قرار المجمع في دورته الثالثة.

الصورة الثالثة: وهي النقل من الأجنة، وتتم الاستفادة منها في ثلاث حالات:

- حالة الأجنة التي تسقط تلقائياً.
- حالة الأجنة التي تسقط لعامل طبي أو جنائي.
- حالة اللقائح المستنبته خارج الرحم.

2. من حيث الأحكام الشرعية:

◀ **أولاً:** يجوز نقل العضو من جسم الإنسان إلى مكان آخر من جسمه، مع مراعاة التأكد من أن النفع المتوقع من هذه العملية أرجح من الضرر المترتب عليها، وبشرط أن يكون ذلك لإيجاد عضو مفقود أو لإعادة شكله أو وظيفته المعهودة له، أو لإصلاح عيب أو إزالة دمامة تسبب للشخص أذى نفسياً أو عضوياً.

◀ **ثانياً:** يجوز نقل العضو من جسم إنسان إلى جسم إنسان آخر، إن كان هذا العضو يتجدد تلقائياً، كالدم والجلد، ويراعى في ذلك كون الباذل كامل الأهلية، وتحقق الشرعية المعتمدة.

«ثالثاً: تجوز الاستفادة من جزء من العضو الذي استؤصل من الجسم؛ لعدة مرضية لشخص آخر، كأخذ قرنية العين لإنسان ما عند استئصال العين لعدة مرضية.

«رابعاً: يحرم نقل عضو تتوقف عليه الحياة كالقلب من إنسان إلى إنسان آخر.

«خامساً: يحرم نقل عضو من إنسان حي يعطل زواله وظيفة أساسية في حياته وإن لم تتوقف سلامة أصل الحياة عليها، كنقل قرنية العينين كليهما، أما إن كان النقل يعطل جزءاً من وظيفة أساسية فهو محل بحث ونظر كما يأتي في الفقرة الثامنة.

«سادساً: يجوز نقل عضو من ميت إلى حي تتوقف حياته على ذلك العضو، أو تتوقف سلامة وظيفة أساسية فيه على ذلك، بشرط أن يأذن الميت قبل موته أو ورثته بعد موته، أو بشرط موافقة وليّ أمر المسلمين إن كان المتوفي مجهول الهوية أو لا ورثة له.

«سابعاً: ينبغي ملاحظة: أن الاتفاق على جواز نقل العضو في الحالات التي تم بيانها، مشروط بأن لا يتم ذلك بوساطة بيع العضو، إذ لا يجوز إخضاع الإنسان للبيع بحال ما.

أما بذل المال من المستفيد، ابتغاء الحصول على العضو المطلوب عند الضرورة أو مكافأة وتكريماً، فمحل اجتهاد ونظر.

«ثامناً: كل ما عدا الحالات والصور المذكورة، مما يدخل في أصل الموضوع، فهو محل بحث ونظر، ويجب طرحه للدراسة والبحث في دورة قادمة، على ضوء المعطيات الطبية والأحكام الشرعية.

ب - يؤكد المجلس أيضاً قرار مجمع الفقه الاسلامي الدولي بجدة رقم 57 (6/8) بشأن زراعة الأعضاء التناسلية، ونصه:

«أولاً: زرع الغدد التناسلية: بما أن الخصية والمبيض يستمران في حمل وإفراز الصفات الوراثية (الشفرة الوراثية) للمنقول منه حتى بعد زرعهما في متلقٍ جديد، فإن زرعهما محرم شرعاً.

«ثانياً: زرع أعضاء الجهاز التناسلي: زرع بعض أعضاء الجهاز التناسلي التي لا تنقل الصفات الوراثية - ما عدا العورات المغلظة - جائز لضرورة مشروعة وفق الضوابط والمعايير الشرعية المبينة في القرار رقم 26 (1 / 4) لهذا المجمع، والله أعلم.

(ج) يؤكد المجلس أيضاً قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة رقم 54 (5\6) بشأن زراعة خلايا المخ والجهاز العصبي ونصه:

«أولاً: إذا كان المصدر للحصول على الأنسجة هو الغدة الكظرية للمريض نفسه وفيه ميزة القبول المناعي؛ لأن الخلايا من الجسم نفسه فلا بأس من ذلك شرعاً.

«ثانياً: إذا كان المصدر هو أخذها من جنين حيواني فلا مانع من هذه الطريقة إن أمكن نجاحها ولم يترتب على ذلك محاذير شرعية.

وقد ذكر الأطباء أن هذه الطريقة نجحت بين فصائل مختلفة من الحيوان، ومن المأمول نجاحها باتخاذ الاحتياطات الطبية اللازمة لتفادي الرفض المناعي.

«ثالثاً: إذا كان المصدر للحصول على الأنسجة هو خلايا حية من مخ جنين باكر (في الأسبوع العاشر أو الحادي عشر) فيختلف الحكم على النحو التالي:

أ-: الطريقة الأولى: أخذها مباشرة من الجنين الإنساني في بطن أمه، بفتح الرحم جراحياً، وتستتبع هذه الطريقة إماتة الجنين بمجرد أخذ الخلايا من مخه، ويحرم ذلك شرعاً؛ إلا إذا كان بعد إجهاض طبيعي غير متعمد، أو إجهاض مشروع لإنقاذ حياة

الأم وتحقق موت الجنين، مع مراعاة الشروط التي سترد في موضوع الاستفادة من الأجنة في القرار رقم 95 (6 / 8) لهذه الدورة.

ب- : الطريقة الثانية: وهى طريقة قد يحملها المستقبل القريب في طياته باستزراع خلايا المخ في مزارع للإفادة منها، ولا بأس في ذلك شرعاً إذا كان المصدر للخلايا المستزرعة مشروعاً، وتم الحصول عليها على الوجه المشروع.

رابعاً: المولود اللادماغى: طالما ولد حياً، لا يجوز التعرض له بأخذ شيء من أعضائه إلى أن يتحقق موته بموت جذع دماغه، ولا فرق بينه وبين غيره من الأسوياء في هذا الموضوع، فإذا مات فإنَّ الأخذ من أعضائه تراعى فيه الأحكام والشروط المعتبرة في نقل أعضاء الموتى من الإذن المعتبر، وعدم وجود البديل، وتحقيق الضرورة وغيرها، ومما تضمنه القرار رقم 26 (4 / 1) من قرارات الدورة الرابعة لهذا المجمع: ولا مانع شرعاً من إبقاء هذا المولود اللادماغى على أجهزة الانعاش إلى ما بعد موت جذع المخ - والذي يمكن تشخيصه - للمحافظة على حيوية الأعضاء الصالحة للنقل، توطئة للاستفادة منها بنقلها إلى غيره بالشروط المشار إليها.

* تحديد المنتفع بالأعضاء، ووسيلة ذلك:

هذا وقد استكمل المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث بعد المناقشة المسائل الآتية التى تتعلق بنقل الأعضاء، وهى:

أ- إذا حدد المتبرع أو ورثته شخصاً معيناً للانتفاع بالعضو المتبرع به، أو فوض جهة معينة بتحديد الشخص المنتفع به فيجب الالتزام بذلك ما أمكن، فإن لم يمكن لسبب إداري أو طبي فإنه يرجع في ذلك إلى ورثة المتبرع، فإن لم يتيسر فيرجع إلى الجهة المعنية بمصالح المسلمين في البلاد غير الإسلامية.

ب- إذا كتب الشخص وثيقة للتبرع بعضو من أعضائه بعد وفاته فتطبق على ذلك أحكام الوصية، ولا يجوز للورثة أو غيرهم تبديل الوصية.

ج- في حالة وجود قانون بأن من لم يصرح بعدم الرغبة في أن ينتفع بأعضائه بعد وفاته يعتبر موافقاً؛ فإن عدم التصريح بالرفض يعتبر موافقة ضمنية.

تعليق

قلتُ: اعلم أن القرارات المتعلقة بنقل الأعضاء وزرعها سواء تلك الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامي أو تلك المضافة من قبل المجلس الأوربي للبحوث والإفتاء قرارات استحسانية تستند إلى المصالح.

أولاً: لتخصص بها ما ورد من النصوص المتعلقة بحرمة جسد الميت المتقررة بقاعدة كرامة الإنسان المنصوص عليها في القرآن الكريم بقوله جل وعلا ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيَّ آدَمَ﴾⁽¹⁾، والمنصوصة بالنسبة للميت بالحديث النبوي: «إن حرمة كسر عظمه ميتاً ككسر عظمه حياً».

فقد أخرج أحمد وأبو داود وابن ماجه عن عائشة: أن النبي ﷺ قال: «كسر عظم الميت ككسره عظم الحي»⁽²⁾، حسنه ابن القطان، وقال ابن دقيق العيد: إنه على شرط مسلم. ورواه القضاعي من وجه آخر عنها وزاد «في الإثم»⁽³⁾، وأخرجه ابن ماجه أيضاً من حديث أم سلمة قاله الزرقاني.

(1) سورة الإسراء الآية (70).

(2) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجنائز، باب في الحفار يجد العظم هل يتكف ذلك المكان؟، ح (3207)، (212/3)، وابن ماجه في سننه، كتاب الجنائز، باب في النهي عن كسر عظام الميت، ح (1616)، (516/1)، وأحمد في مسنده (259/41) عن عائشة رضي الله عنها.

(3) أخرج هذه الرواية الدارقطني في سننه (251/4)، عن عائشة أيضاً.

وقد رواه القضاعى كما تقدم، وكذا في ابن ماجه من حديث أم سلمة رضي الله عنها مرفوعاً بلفظ: «كسر عظم الميت ككسر عظم الحي في الإثم»⁽¹⁾. ثم قال الباجي: يريد مالك رضي الله عنه أنهما لا يتساويان في القصاص وغيره، وإنما يتساويان في الإثم. وقال الزرقاني: في الاتفاق على حرمة فعل ذلك به في الحياة والموت لا في القصاص والدية فمرفوعان عن كاسر عظم الميت إجماعاً، انتهى. وكذا قال الطحاوي في «مشكله»⁽²⁾.

حيث ترجم الفقهاء ذلك إلى أحكام تختلف المذاهب في تفاصيلها؛ إلا أن المبدأ لا يختلف فيه، وهذا أنموذج من هذه الأحكام عند الأحناف:

في البيوع الممنوعة (وشعر الإنسان): أي لا يباع؛ لكرامة الأدمى ولو كافراً ذكره المصنف وغيره. «الدر المختار».

ابن عابدين: قوله: (ذكره المصنف) حيث قال: والأدمى مكرم شرعاً وإن كان كافراً، فإيراد العقد عليه وابتداله به وإلحاقه بالجمادات إذلال له. هـ، أي وهو غير جائز، وبعضه في حكمه.

وبعد إيراد وإجابة صرح بأنه: لا يجوز كسر عظم ميت كافر⁽³⁾.

«ثانياً: الاستثناء من أصل آخر وهو أن الإنسان لا يملك أعضائه؛ إلا ملك انتفاع لا ملك منفعة، والفرق بين الانتفاع والمنفعة أن مالك الانتفاع لا يجوز له أن يتصرف بإجارة ولا بهبة ولا بإعارة، أما مالك المنفعة فيجوز له التصرف بهذه الثلاثة، أما البيع فلا يجوز لأي منهما.

(1) سنن ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب في النهي عن كسر عظام الميت، ح(1617)، (1/516).

(2) الكاندهلوي في أوجز المسالك إلى موطأ مالك (4/587).

(3) ابن عابدين في رد المحتار (4/105).

راجع شروح خليل عند قوله في العارية: (لا مالك انتفاع) مع قيام الشبهة للخلاف في ضمان من قال لشخص اقطع يدي مثلاً، مع تحريم قطعها جزماً إذا لم يكن القطع لمصلحة المقطوع؛ كمن بيده آكلة⁽¹⁾.

وفي المغنى لابن قدامة ما يدل على أنه يملك أعضائه عندما يقول: (وسائر أجزاء الأدمى يجوز بيعها) وهو يعلق على جواز بيع لبن المرأة خلافاً للمالكية والأحناف، وعندما يعلل منع بيع العضو المقطوع بقوله: (وحرّم بيع العضو المقطوع؛ لأنه لا نفع فيه)⁽²⁾.

فمفهومه أنه يجوز بيعه إذا كان يتنفع به لكن ذلك لا يدل بالضرورة على جواز الإقدام على قطعه لغرض البيع أو غيره. ولعل هذه القرارات تراعى هذه النقول وتجعل من المصلحة والنفع مقياساً للرد والقبول، وهو سبحانه وتعالى ولي التوفيق.

□ حول مواقيت الصلاة والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية:

تداول أعضاء المجلس في موضوع مواقيت الصلاة والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية، واستمعوا إلى الدراسات الشرعية والفلكية المقدمة من بعض الأعضاء، والعروض التوضيحية للجوانب الفنية ذات الصلة التي تمت التوصية بها في الدورة الحادية عشرة للمجلس، وقرر ما يلي:

✦ أولاً: تأكيد القرار السادس الصادر عن «المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي» بشأن مواقيت الصلاة والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية ونصه:

(1) الزرقاني في شرح المختصر (6 / 114).

(2) ابن قدامة في المغني (6 / 364).

أما بعد: فإنَّ مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته التاسعة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت 12 رجب 1406 هـ إلى يوم السبت 19 رجب 1406 هـ قد نظر في موضوع (أوقات الصلاة والصيام لسكان المناطق ذات الدرجات العالية).

ومراعاة لروح الشريعة المبنية على التيسير ورفع الحرج، وبناءً على ما أفادت به لجنة الخبراء الفلكيين، قرر المجلس في هذا الموضوع ما يلي:

«أولاً: دفعاً للاضطرابات الناتجة عن تعدد طرق الحساب، يحدد لكل وقت من أوقات الصلاة العلامات الفلكية التي تتفق مع ما أشارت الشريعة إليه، ومع ما أوضحه علماء الميقات الشرعي في تحويل هذه العلامات إلى حسابات فلكية متصلة بموقع الشمس فوق الأفق أو تحته، كما يلي:

1 - الفجر: ويوافق بزوغ أول خيط من النور الأبيض وانتشاره عرضاً في الأفق (الفجر الصادق) ويوافق الزاوية (18) تحت الأفق الشرقي.

2 - الشروق: ويوافق ابتداء ظهور الحافة العليا لقرص الشمس من تحت الأفق الشرقي، ويقدر بزاوية تبلغ (50) دقيقة زاوية تحت الأفق.

3 - الظهر: ويوافق عبور الشمس لدائرة الزوال ويمثل أعلى ارتفاع يومي للشمس يقابله أقصر ظل للأجسام الرأسية.

4 - العصر: ويوافق موقع الشمس الذي يصبح معه ظل الشيء مساوياً لطوله، مضاف إليه في الزوال، وزاوية هذا الموقع متغيرة بتغير الزمان والمكان.

5 - المغرب: ويوافق اختفاء كامل قرص الشمس تحت الأفق الغربي، وتقدر زاويته بـ (50) دقيقة زاوية تحت الأفق.

6. العشاء: ويوافق غياب الشفق الأحمر، حيث تقع الشمس على زاوية قدرها (17) تحت الأفق الغربي.

«ثانياً: عند التمكين للأوقات يكتفى بإضافة دقيقتين زمنيّتين على كل من أوقات الظهر والعصر والمغرب والعشاء، وإنقاص دقيقتين زمنيّتين من كل من وقتي الفجر والشروق.

«ثالثاً: تقسم المناطق ذات الدرجات العالية إلى ثلاثة أقسام:

المنطقة الأولى: وهى التى تقع ما بين خطى العرض (45) درجة، و(48) درجة شمالاً وجنوباً، وتتميز فيه العلامات الظاهرة للأوقات في أربع وعشرين ساعة، طالت الأوقات أو قصرت.

المنطقة الثانية: وتقع ما بين خطى عرض (48) درجة و(66) درجة شمالاً وجنوباً، وتنعدم فيها بعض العلامات الفلكية للأوقات في عدد من أيام السنة، كأن لا يغيب الشفق الذي به يتدئ العشاء، وتمتد نهاية وقت المغرب حتى يتداخل مع الفجر.

المنطقة الثالثة: وتقع فوق خط عرض (66) درجة شمالاً وجنوباً إلى القطبين، وتنعدم فيها العلامات الظاهرة للأوقات في فترة طويلة من السنة نهائياً أو ليلاً.

«رابعاً: والحكم في المنطقة الأولى: أن يلتزم أهلها في الصلاة بأوقاتها الشرعية، وفي الصوم بوقته الشرعى من تبين الفجر الصادق إلى غروب الشمس؛ عملاً بالنصوص الشرعية في أوقات الصلاة والصوم، ومن عجز عن صيام يوم أو إتمامه لطول الوقت أفطر وقضى في الأيام المناسبة.

« خامساً: والحكم في المنطقة الثانية: أن يعيّن وقت صلاة العشاء والفجر بالقياس النسبي على نظيريهما في ليل أقرب مكان تتميز فيه علامات وقتي العشاء والفجر، ويقترح مجلس المجمع خط (45) باعتباره أقرب الأماكن التي تيسر فيها العبادة أو التمييز، فإذا كان العشاء يبدأ مثلاً بعد ثلث الليل، في خط عرض (45) درجة يبدأ كذلك بالنسبة إلى ليل خط عرض المكان المراد تعيين الوقت فيه، ومثل هذا يقال في الفجر.

« سادساً: والحكم في المنطقة الثالثة: أن تقدر جميع الأوقات بالقياس الزمني على نظائرها في خط عرض (45) درجة، وذلك بأن تقسم الأربع والعشرين ساعة في المنطقة من (66) درجة إلى القطبين، كما تقسم الأوقات في خط عرض (45) درجة.

فإذا كان طول الليل في خط عرض (45) يساوي (8) ساعات، وكانت الشمس تغرب في الساعة الثامنة، وكان العشاء في الساعة الحادية عشرة جعل نظير ذلك في البلد المراد تعيين الوقت فيه، وإذا كان وقت الفجر في خط عرض (45) درجة في الساعة الثانية صباحاً كان الفجر كذلك في البلد المراد تعيين الوقت فيه، وبُدى الصوم منه حتى وقت المغرب المقدّر.

وذلك قياساً على التقدير الوارد في حديث الدجال الذي جاء فيه: «قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا لَبُثُهُ فِي الْأَرْضِ؟ قَالَ: أَرْبَعُونَ يَوْمًا؛ يَوْمٌ كَسَنَةٍ، وَيَوْمٌ كَشَهْرٍ، وَيَوْمٌ كَجُمُعَةٍ، وَسَائِرُ أَيَّامِهِ كَأَيَّامِكُمْ، قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؛ فَذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَسَنَةٍ أَتَكْفِينَا فِيهِ صَلَاةُ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ؟ قَالَ: لَا، اقْدُرُوا لَهُ قَدْرَهُ»⁽¹⁾.

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر الدجال وصفته وما معه، ح(2937)، (4/2250)، وأبو داود في سننه، كتاب الملاحم، باب خروج الدجال، ح(4321)، (117/4).

والله ولي التوفيق، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين. انتهى قرار المجمع الفقهي.

* ثانياً: نظراً إلى أن هذه القضية اجتهادية، وليست فيها نصوص قطعية فلا يرى المجلس حرجاً في الاعتماد على تقديرات أخرى صادرة من هيئات فتوى إسلامية؛ مثل الاعتماد على درجة انحطاط الشمس بدرجة (12) الموافقة لصلاحي الفجر والعشاء، ومثل تحديد الفارق الزمني بين وقتي المغرب والعشاء، ووقت الفجر وشروق الشمس بساعة ونصف.

وينصح المجلس الجهات الإسلامية المسؤولة في المساجد والمراكز الإسلامية باتباع الطريقة التي ذكرها المجلس، والمتفقة مع ما انتهى إليه «المجمع الفقهي الإسلامي» في مكة المكرمة كما ذكر أعلاه.

* ثالثاً: يؤكد المجلس قراره السابق رقم (3/3) بشأن مشروعية الجمع بين صلاحي المغرب والعشاء عند ضياع علامة العشاء أو تأخر وقتها، رفعاً للحرج، وتيسيراً على المسلمين المقيمين في ديار الغرب، والله أعلم.

السؤال: نحن هنا في بريطانيا، يحضر المسجد عندنا لشهود الجمعة من يفهم اللغة العربية ومن لا يفهمها، والجميع أو الأكثر يفهم لغة أهل البلد، فهل يجوز لنا إلقاء خطبة الجمعة بلغة المخاطبين وإن كانت غير العربية؟

الجواب: حيث إن المقصود بخطبة الجمعة هو التعليم والإرشاد، فمراعاة لغة المخاطبين هو الأصل في خطابهم، ونبه القرآن الكريم على هذا المعنى في الإبانة عن وظيفة الرسل، فقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ فَؤْمِهِ لِيُبَيِّنَ

لَهُمْ»⁽¹⁾، وقال عز وجل: ﴿بَهْلَ عَلَى الرَّسْلِ إِلَّا أَلْبَلَعُ الْمِيسِ﴾⁽²⁾، والبلاغ لا يكون مبيناً إلا إذا كان بلسان يفهمه المخاطب.

والأصل في خطبة الجمعة: أن تكون باللغة العربية إذا غلب على المخاطبين فهمها، وذلك من أجل حاجة الخطبة إلى الاستدلال بالآية من القرآن، والحديث عن النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وذكر الله تعالى؛ ليحصل بذلك الغرض منها، والأبلغ في كل ذلك أن يكون بالعربية، ثم تحقق حاجة من لا يفهمها بالترجمة له حسب ما تيسر.

والأشبه أن يكون هذا هو المراد في رأي جمهور الفقهاء الذين ذهبوا إلى أن تكون الخطبة بالعربية.

فإن قل أو انعدم من يفهم العربية من الحاضرين، فلا مانع في أن تكون بلغتهم، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة، حيث أجاز الخطبة بغير العربية.

□ تشييع جنازة الأقارب غير المسلمين:

لقد أمر الإسلام ببر الوالدين والإحسان إليهما حتى ولو كانا غير مسلمين، قال تعالى: ﴿وَفَضِي رَبِّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾⁽³⁾ وقال تعالى: ﴿وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾⁽⁴⁾.

كما أمر الإسلام بصلة الرحم وحث على ذلك.

(1) سورة إبراهيم الآية (5).

(2) سورة النحل الآية (35).

(3) سورة الإسراء الآية (23).

(4) سورة لقمان الآية (15).

ويتأكد واجب البرّ والصلة في مناسبات الفرح والسرور، وفي مناسبات المصائب والكروب، ومن أعظمها الموت الذي يجمع الأقارب عند فقدان أحدهم، والإنسان بفطرته يجد حاجة للتعبير عن عاطفته نحو الميت من أقربائه وممن تربطه به صلة.

ولذلك فقد جاء في الحديث الصحيح، عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «زار النبي ﷺ قبر أمّه فبكى وأبكى من حوله، فقال: استأذنت ربي في أن أستغفر لها فلم يؤذن لي، واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي، فزوروا القبور فإنها تذكركم الموت»⁽¹⁾.

ويضاف إلى هذا ما دعا إليه الاسلام من احترام الإنسان، مؤمناً كان أو كافراً، في حياته وبعد مماته، وقد صحّ عن النبي ﷺ فيما رواه البخاري ومسلم، قوله عن اليهودي الذي قام لجنائزه، ردّاً على من أخبره أنه يهودي، فقال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أليست نفساً؟!»، فكيف إذا كانت نفس والدٍ أو والدّة أو قريب ذي رحم؟!»⁽²⁾.

وبناء على ما سبق ذكره: فإنه يجوز للمسلم أن يحضر تشييع جنازة والديه أو أحد أقربائه غير المسلمين، ولا حرج في حضوره للمراسم الدينية التي تُقام عادة للأموات في الكنائس والمعابد، على أن لا يشارك في الصلوات والطقوس وغيرها من الأمور الدينية، وكذلك يجوز له حضور الدفن، ولتكن نيته في ذلك وفاءً بحق البرّ والصلة، ومشاركة الأسرة في مصابها، وتقوية الصلة بأقربائه، وتجنب ما يؤدّي إلى الجفوة معهم في حال غيابه عن مثل هذه المناسبات.

(1) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه، ح(976)، (2/671)، وأحمد في مسنده (430/15)، وأهل السنن إلا الترمذي، من حديث أبي هريرة.
(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب من قام لجنائزه يهودي، ح(1312)، (2/85)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب القيام للجنائز، ح(961)، (2/661).

□ دفن المسلم في مقابر غير المسلمين:

هناك أحكام شرعية مقررة تتعلق بشأن المسلم إذا مات، مثل تغسيله وتكفينه والصلاة عليه، ومن ذلك دفنه في مقابر المسلمين، ذلك: أن للمسلمين طريقة في الدفن واتخاذ المقابر؛ من حيث البساطة، والتوجيه إلى القبلة، والبعد عن مشابهة المشركين والمترفين وأمثالهم.

ومن المعروف أن أهل كل دين لهم مقابرهم الخاصة بهم؛ فاليهود لهم مقابرهم، والنصارى لهم مقابرهم، والوثنيون لهم مقابرهم، فلا عجب أن يكون للمسلمين مقابرهم أيضاً، وعلى المسلمين في البلاد غير الإسلامية أن يسعوا - بالتضامن فيما بينهم - إلى اتخاذ مقابر خاصة بهم ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً؛ لما في ذلك من تعزيز لوجودهم وحفظ لشخصيتهم.

فإذا لم يستطيعوا الحصول على مقبرة خاصة مستقلة فلا أقل من أن يكون لهم رقعة خاصة في طرف من أطراف مقبرة غير المسلمين، ويدفنون فيها موتاهم.

فإذا لم يتيسر هذا ولا ذلك، ومات لهم ميت فيدفن حيث أمكن، ولو في غير مقابر المسلمين؛ إذ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، ولن يضير المسلم إذا مات في هذه الحالة أن يدفن في مقابر غير المسلمين، فإن الذي ينفع المسلم في آخرته هو سعيه وعمله الصالح، وليس موضع دفنه ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾⁽¹⁾.

وكما قال سلمان الفارسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إن الأرض لا تقدرس أحداً، وإنما يقدرس المرء عمله⁽²⁾.

(1) سورة النجم الآية (38).

(2) رواه مالك في الموطأ، كتاب الوصية، باب جامع القضاء وكراهيته، ح (7)، (ص 769)، والدينوري في المجالسة وجواهر العلم (4/69)، وأبو نعيم في الحلية (1/205).

هذا، وإن القيام بدفن الميت حيث يموت هو الأصل شرعاً، وهو أيسر من تكلف بعض المسلمين نقل موتاهم الى بلاد إسلامية، لما في ذلك من المشقة وتبديد الأموال. وليس بُعد المقبرة الإسلامية عن أهل الميت مسوغاً لدفنه في مقبرة غير المسلمين؛ لأن الأصل في زيارة المقابر إنما شرعت أساساً لمصلحة الزائر، للعبرة والاعتاظ، كما ثبت في الحديث: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور، ألا فزوروها؛ فإنها ترق القلب، وتدمع العين، وتذكر الآخرة»⁽¹⁾.

أما الميت فيستطيع المسلم أن يدعو له ويستغفر له، ويصله الثواب بفضل الله تعالى في أي مكان كان الداعي والمستغفر له.

□ تهنئة غير المسلمين بأعيادهم:

مما لا شك أن القضية قضية مهمة وحساسة، خاصة للمسلمين المقيمين في بلاد الغرب، وقد ورد إلى المجلس أسئلة كثيرة من الإخوة والأخوات الذين يعيشون في تلك الديار، ويعايشون أهلها من غير المسلمين، وتنعقد بينهم وبين كثير منهم روابط تفرضها الحياة، مثل الجوار في المنزل، والرفقة في العمل، والزمالة في الدراسة، وقد يشعر المسلم بفضل غير المسلم عليه في ظروف معينة، مثل المشرف الذي يساعد الطالب المسلم بإخلاص، والطبيب الذي يعالج المريض المسلم بإخلاص، وغيرهما، وكما قيل: إنَّ الإنسان أسير الإحسان، وقال الشاعر:

أَحْسِنُ إِلَى النَّاسِ تَسْتَعِيدُ قُلُوبَهُمْ فَطالَمَا اسْتَعْبَدَ الْإِنْسَانَ إِحْسَانُ

(1) رواه أحمد والحاكم عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

ما موقف المسلم من هؤلاء (غير المسلمين) المسالمين لهم، الذين لا يعادون المسلمين، ولا يقاتلونهم في دينهم، ولم يخرجوهم من ديارهم أو يظاهروا على إخراجهم؟

إنَّ القرآن الكريم قد وضع دستور العلاقة بين المسلمين وغيرهم في آيتين من كتاب الله تعالى في سورة الممتحنة، وقد نزلت في شأن المشركين الوثنيين، فقال تعالى: ﴿لَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (٨) إِنَّمَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾ (١).

ففرقت الآيتان بين المسالمين للمسلمين والمحاربتين لهم:

فالأولون (المسلمون): شرعت الآية الكريمة برهم والإقسط إليهم، والقسط يعنى: العدل، والبر يعنى: الإحسان والفضل، وهو فوق العدل، فالعدل: أن تأخذ حقلك، والبر: أن تتنازل عن بعض حقلك.

العدل أو القسط: أن تعطى الشخص حقه لا تنقص منه، والبر: أن تزيده على حقه فضلاً وإحساناً.

وأما الآخرون الذين نهت الآية الأخرى عن موالاتهم فهم الذين عادوا المسلمين وقاتلوهم، وأخرجوهم من أوطانهم بغير حق إلا أن يقولوا: ربنا الله، كما فعلت قريش ومشركو مكة بالرسول ﷺ وأصحابه.

(1) سورة الممتحنة الآية (8-9).

وقد اختار القرآن للتعامل مع المسالمين كلمة (البر) حين قال: ﴿أَنْ تَبَرُّوهُمْ﴾ وهي الكلمة المستخدمة في أعظم حق على الإنسان بعد حق الله تعالى؛ وهو بر الوالدين.

وقد روى الشيخان عن أسماء بنت أبي بكر رضی الله عنهما: «أنها جاءت إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، إن أمي قدمت علي وهي مشركة، وهي راغبة - أي في صلتها والإهداء إليها - أفأصلها؟ قال: صلي أمك»⁽¹⁾.

هذا وهي مشركة، ومعلوم أن موقف الإسلام من أهل الكتاب أخف من موقفه من المشركين الوثنيين.

حتى إن القرآن أجاز مؤاكلتهم ومصاهرتهم؛ بمعنى: أن يأكل من ذبائحهم، ويتزوج من نسائهم، كما قال تعالى في سورة المائدة: ﴿الْيَوْمَ أَجِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الَّذِينَ ءَوْتُوا أَلْكَتَبَ جِلَّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ جِلَّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ ءَوْتُوا أَلْكَتَبَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾⁽²⁾.

ومن لوازم هذا الزواج وثمراته: وجود المودة بين الزوجين، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁽³⁾.

وكيف لا يود الرجل زوجته، وربة بيته، وشريكة عمره، وأم أولاده؟ وقد قال تعالى في بيان علاقة الأزواج بعضهم ببعض: ﴿هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ﴾⁽⁴⁾.

(1) تقدم تخريجه.

(2) سورة المائدة الآية (6).

(3) سورة الروم الآية (21).

(4) سورة البقرة الآية (186).

ومن لوازم هذا الزواج وثمراته: المصاهرة بين الأُسرتين، وهى إحدى الرابطين الطبيعتين الأساسيتين بين البشر، كما أشار القرآن بقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾⁽¹⁾.

ومن لوازم ذلك: وجود الأمومة، وما لها من حقوق مؤكدة على ولدها في الإسلام، فهل من البر والمصاحبة بالمعروف أن تمر مناسبة مثل هذا العيد الكبير عندها ولا يهنتها به؟ وما موقفه من أقاربه من جهة أمه، مثل الجد والجدة، والخال والخالة، وأولاد الأحوال والخالات، وهؤلاء لهم حقوق الأرحام وذوي القربى، وقد قال تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ لِأَلْوَالِي أَلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾⁽²⁾ وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ فِيهِ الْقُرْبَىٰ﴾⁽³⁾.

فإذا كان حق الأمومة والقرابة يفرض على المسلم والمسلمة صلة الأم والأقارب، بما يبين حسن خلق السلم، ورحابة صدره، ووفاءه لأرحامه، فإن الحقوق الأخرى توجب على المسلم أن يظهر بمظهر الإنسان ذي الخلق الحسن، وقد أوصى الرسول الكريم أبا ذر بقوله: «اتق الله حيثما كنت، وأتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن»، هكذا قال: «خالق الناس»، ولم يقل: خالق المسلمين بخلق حسن.

كما حث النبي ﷺ على (الرفق) في التعامل مع غير المسلمين، وحذر من (العنف) والخشونة في ذلك.

ولما دخل بعض اليهود على النبي ﷺ ولووا ألسنتهم بالتحية، وقالوا: (السام) عليك يا محمد، ومعنى (السام): الهلاك والموت، وسمعتهم عائشة، فقالت: وعليكم

(1) سورة الفرقان الآية (53).

(2) سورة الأنفال الآية (76).

(3) سورة النحل الآية (90).

السام واللعنة يا أعداء الله، فلامها النبي ﷺ على ذلك، فقالت: ألم تسمع ما قالوا يا رسول الله؟ فقال: سمعت، وقلت: وعليكم - يعنى: الموت يجري عليكم كما يجري على - يا عائشة: الله يحب الرفق في الأمر كله⁽¹⁾.

وتتأكد مشروعية تهنئة القوم بهذه المناسبة إذا كانوا - كما ذكر السائل - يبادرون بتهنئة المسلم بأعياده الإسلامية، فقد أمرنا أن نجازي الحسنة بالحسنة، وأن نرد التحية بأحسن منها، أو بمثلها على الأقل، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾⁽²⁾.

ولا يحسن بالمسلم أن يكون أقل كرماً، وأدنى حظاً في حسن الخلق من غيره، والمفروض أن يكون المسلم هو الأوفر حظاً، والأكمل خلقاً، كما جاء في الحديث: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً»⁽³⁾، وكما قال عليه الصلاة والسلام: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»⁽⁴⁾.

ويتأكد هذا إذا أردنا أن ندعوهم إلى الإسلام ونقربهم إليه، ونحبب إليهم المسلمين، وهذا واجب علينا، فهذا لا يتأتى بالتجافي بيننا وبينهم، بل بحسن التواصل.

(1) أخرجه البخاري، في صحيحه، كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله، ح(6024)، (8/12)، ومسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم، ح(2165)، (4/1706) عن عائشة رضي الله عنها.

(2) سورة النساء الآية(85).

(3) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الحديث ونقصانه، ح(4682)، (4/220)، والترمذي في سننه، أبواب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، ح(1162)، (3/458) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(4) أخرجه البزار في مسنده(364/15)، والبيهقي في السنن الكبرى(3/323)، عن أبي هريرة. وأخرجه أحمد في مسنده(513/14) وفيه: «صالح الأخلاق».

وقد كان النبي ﷺ حسن الخلق، كريم العشرة مع المشركين من قريش، طوال العهد المكي، مع إيذائهم له، وتكالبهم عليه وعلى أصحابه، حتى إنهم - لثقتهم به عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - كانوا يودعون عنده ودائعهم التي يخافون عليها، حتى إنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين هاجر إلى المدينة، ترك علياً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأمره برد الودائع إلى أصحابها.

فلا مانع إذن أن يهنتهم الفرد المسلم، أو المركز الإسلامي بهذه المناسبة، مشافهة أو بالبطاقات التي لا تشتمل على شعار أو عبارات دينية تتعارض مع مبادئ الإسلام، مثل الصليب؛ فإن الإسلام ينفى فكرة الصليب ذاتها ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَا كَيْسَ شَيْبَةَ لَهُمْ ﴾⁽¹⁾.

والكلمات المعتادة للتهنئة في مثل هذه المناسبات لا تشتمل على أي إقرار لهم على دينهم، أو رضاً بذلك، إنما هي كلمات مجاملة تعارفها الناس.

ولا مانع من قبول الهدايا منهم، ومكافأتهم عليها، فقد قبل النبي ﷺ هدايا غير المسلمين؛ مثل المقوقس عظيم القبط بمصر وغيره، بشرط أن لا تكون هذه الهدايا مما يحرم على المسلم؛ كالخمر ولحم الخنزير.

ولا ننسى أن نذكر هنا أن بعض الفقهاء مثل شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه العلامة ابن القيم قد شددوا في مسألة أعياد المشركين وأهل الكتاب والمشاركة فيها، ونحن معهم في مقاومة احتفال المسلمين بأعياد المشركين وأهل الكتاب الدينية، كما نرى بعض المسلمين الغافلين يحتفلون بـ(الكريسماس) كما يحتفلون بعيد الفطر وعيد الأضحى، وربما أكثر، وهذا ما لا يجوز، فنحن لنا أعيادنا، وهم لهم أعيادهم، ولكن لا نرى بأساً من تهنئة القوم بأعيادهم لمن كان بينه وبينهم صلة قرابة أو جوار أو زمالة، أو

(1) سورة النساء الآية (157).

غير ذلك من العلاقات الاجتماعية، التي تقتضى حسن الصلة، ولطف المعاشرة التي يقرها العرف السليم.

أما الأعياد الوطنية والاجتماعية، مثل عيد الاستقلال أو الوحدة، أو الطفولة والأمومة ونحو ذلك، فليس هناك أي حرج على المسلم أن يهنئ بها، بل يشارك فيها، باعتباره مواطناً أو مقيماً في هذه الديار، على أن يجتنب المحرمات التي تقع في تلك المناسبات.

تعليق:

قلت: قد يكون من المناسب أن نضيف هنا أن تهنئة غير المسلمين مختلف فيها بين العلماء، وفي مذهب الإمام أحمد ثلاث روايات؛ بالمنع والكراهة والجواز، وهذه الرواية الأخيرة هي اختيار الشيخ تقي الدين ابن تيمية؛ لما في ذلك من المصلحة، وهي التي نختارها، فتجوز تهنتهم وتعزيتهم وعبادة مرضاهم، نص على هذه الروايات في هذه الحالات كلها المرداوي في «الإنصاف»، وما ذكره المجلس عن ابن تيمية في كتب أخرى كـ «اقتضاء الصراط المستقيم» قد لا يتفق مع اختياراته الموثقة.

ونص المرداوي في «الإنصاف»: (قول الأصل: وفي تهنتهم وتعزيتهم وعبادتهم: روايتان).

وأطلقهما في «الهداية»، و«المذهب»، و«مسبوك الذهب»، و«المستوعب»، و«الخلاصة»، و«الكافي»، و«المغنى»، و«الشرح»، و«المحرر»، و«النظم»، و«شرح» ابن منجا.

إحدهما: يجرم وهو المذهب صححه في «التصحيح» وجزم به في «الوجيز» وقدمه في الفروع.

والرواية الثانية: لا يحرم فيكره وقدمه في «الرعاية»، و«الحاويين» في باب الجنائز ولم يذكر التحريم.

وذكر في «الرعايتين»، و«الحاويين» رواية بعدم الكراهة فيباح، وجزم به ابن عبدوس في «تذكرته».

وعنه: يجوز لمصلحة راجحة كرجاء إسلامه اختاره الشيخ تقي الدين ومعناه: اختيار الآجري وأن قول العلماء يعاد ويعرض عليه الإسلام⁽¹⁾.

قلت: هذا هو الصواب، وقد عاد النبي ﷺ صبيّاً يهودياً كان يخدمه وعرض عليه الإسلام فأسلم.

نقل أبو داود: أنه إن كان يريد أن يدعو إلى الإسلام فنعم⁽²⁾.

□ حول مدى ضرورة اشتراط مراعاة السن في الأضحية:

فأجاب المجلس بأن اعتبار السن المحدد للأضحية في الضأن والبقر هو للتحقق من الانتفاع بها ليكون ما يضحى به مجزئاً، والسن هو علامة أو أمانة على ذلك، سواء أتم ذلك بنمو طبيعي أم باستخدام طرق التسمين، فإن التضحية بها جائزة تحقيقاً للمقصود الشرعي من اشتراط السن، وقد أفتى بهذا بعض مشاهير المالكية، وينبغي مراعاة المتطلبات الصحية لتجنب الأضرار التي قد تحدث من ذبائح مريضة أو مشتملة على موانع معروفة، مثل جنون البقر، والله أعلم. وبالمناسبة فإن المجلس ينبه المسلمين إلى ما يلي:

(1) المرادوي في الإنصاف (4/221).

(2) تقدم تخريجه.

الحرص على الالتزام بالقوانين الصحية التي تشترط رقابة الطبيب البيطري على الذبائح في المسالخ الرسمية.

يجوز شرعاً أن يوكل المسلم غيره بذبح أضحيته عنه، ولو في بلد آخر، خاصة في البلاد التي يتعرض فيها المسلمون للاضطهاد أو المجاعة أو الحاجة الملحة. في حال تعذر حصول المضحى على أضحية من المسلخ في اليوم الأول من أيام العيد، فلا مانع أن يكون ذلك إلى اليوم الرابع من أيام العيد.

تعليق:

قلتُ: قولهم: بعض مشاهير المالكية، يشير إلى فتوى الشيخ ماء العينين بن الشيخ محمد فاضل في شأن المواشى التي يسرع بها الخصب إلى حالة من السمن وعظم الجسم، لا تناسب سنها وذلك في مناطق تيرس الصحراوية.

□ استعمال قطرة الأنف للصائم:

السؤال: أعاني من زكام مزمن لا يفارقني طول أيام العام، ولا أستطيع ترك استعمال قطرة الأنف خلال النهار، فماذا أصنع بشأن الصيام في رمضان؟ هل يصح صومي مع استعماله لذلك، علماً بأنني أبتلع تلك القطرة ولا أقدر على تجنب ذلك، كما أنني لا أستطيع الفدية لو كان ذلك يفطرني؟

الجواب: لا حرج عليك في الصوم على ما وصفت من الحال، وصومك صحيح؛ إذ الصوم إنما هو الإمساك عن الشهوات، كما قال الله تعالى في الحديث القدسي: «يترك طعامه وشرابه وشهوته من أجلي»⁽¹⁾.

وقطرة الأنف ليست شهوة، وليست غذاءً، كما أن تعاطيها ليس بحاصل من منفذ الغذاء المعتاد.

تعليق:

قلت: هذا هو رأي الشيخ تقي الدين ابن تيمية، وقد اعتمده المجلس رغم مخالفته لجمهور العلماء للضرورة الداعية إلى ذلك، ولظاهر الحديث المشار إليه. وزيادة في الفائدة نقل نص قرار «مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي» في دورته التاسع بخصوص: المفطرات في مجال التداوي.

قرر ما يلي:

أولاً: الأمور التالية لا تعتبر من المفطرات:

1. قطرة العين، أو قطرة الأذن، أو غسول الأذن، أو قطرة الأنف، أو بخاخ الأنف، إذا اجتنب ابتلاع ما نفذ إلى الحلق.
2. الأقراص العلاجية التي توضع تحت اللسان لعلاج الذبحة الصدرية وغيرها إذا اجتنب ابتلاع ما نفذ إلى الحلق.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب فضل الصوم، ح(1894)، (24/4)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصوم، باب فضل الصوم، ح(1151)، (807/2) عن أبي هريرة بنحوه.

3. ما يدخل المهبل من تحاميل (لبوس)، أو غسول، أو منظار مهبل، أو إصبع للفحص الطبى.
4. إدخال المنظار أو اللولب ونحوهما إلى الرحم.
5. ما يدخل الإحليل، أي مجرى البول الظاهر للذكر والأنثى، من قسطرة أو منظار، أو مادة ظليلة على الأشعة، أو دواء، أو محلول لغسل المثانة.
6. حفر السن، أو قلع الضرس، أو تنظيف الأسنان، أو السواك وفرشاة الأسنان، إذا اجتنب ابتلاع ما نفذ إلى الحلق.
7. المضمضة، أو الغرغرة، وبخاخ العلاج الموضعى للفم إذا اجتنب ابتلاع ما نفذ إلى الحلق.
8. الحقن العلاجية الجلدية أو العضلية أو الوريدية، باشتناء السوائل والحقن المغذية.
9. غاز الأكسجين.
10. غازات التخدير (البنج) ما لم يعط المريض سوائل (محاليل) مغذية.
11. ما يدخل الجسم امتصاصاً من الجلد كالدونوات والمراهم واللصقات العلاجية الجلدية المحملة بالمواد الدوائية أو الكيميائية.
12. إدخال قسطرة (أنبوب دقيق) في الشرايين لتصوير أو علاج أوعية القلب أو غيره من الأعضاء.
13. إدخال منظار من خلال جدار البطن لفحص الأحشاء أو إجراء عملية جراحية عليها.

14. أخذ عينات (خزعات) من الكبد أو غيره من الأعضاء ما لم تكن مصحوبة بإعطاء محاليل.

15. منظار المعدة إذا لم يصاحبه إدخال سوائل (محاليل) أو مواد أخرى.

16. دخول أي أداة أو مواد علاجية إلى الدماغ أو النخاع الشوكي.

17. القيء غير المتعمد بخلاف المتعمد (الاستقاءة).

< **ثانياً:** ينبغي على الطبيب المسلم نصح المريض بتأجيل ما لا يضر تأجيله إلى ما بعد الإفطار من صور المعالجات المذكورة فيما سبق.

< **ثالثاً:** تأجيل إصدار قرار في الصور التالية، للحاجة إلى مزيد من البحث والدراسة في أثرها على الصوم، مع التركيز على ما ورد في حكمها من أحاديث نبوية وآثار عن الصحابة:

أ- بخاخ الربو، واستنشاق أبخرة المواد.

ب- الفصد، والحجامة.

ت- أخذ عينة من الدم المخبري للفحص، أو نقل دم من المتبرع به، أو تلقي الدم المنقول.

ث- الحقن المستعملة في علاج الفشل الكلوي حقناً في الصفاق (الباريتون) أو في الكلية الاصطناعية.

ج- ما يدخل الشرج من حقنة شرجية أو تحاميل (لبوس) أو منظار أو إصبع للفحص الطبي.

ح- العمليات الجراحية بالتخدير العام إذا كان المريض قد بيت الصيام من الليل، ولم يعط شيئاً من السوائل (المحاليل) المغذية. والله أعلم.

□ السؤال: ما هي صفات الفقير الذي تصرف له زكاة المال؟

الجواب: الفقير الذي جعله الله سبحانه وتعالى من الأصناف التي تصرف لها الزكاة في قوله: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾⁽¹⁾ اختلف في وصفه الفقهاء، والصحيح من أقوالهم: أنه الذي لا يملك ما لا يكفيه في مطعمه وملبسه ومسكنه وسائر ما لا بد منه لنفسه ولمن تلزمه نفقته، من غير إسراف ولا تقتير، كمن يحتاج إلى عشرة ماركات ألمانية ولا يجد إلا ثلاثة أو اثنين.

على أننا ننبه إلى أن من كان ظاهر حاله الفقر، فلا مانع أن تعطى له الزكاة، وكذلك من ادعى أنه فقير فيصدق في قوله وتعطى له الزكاة، إلا إذا كان ظاهر حاله يدل على خلاف ذلك.

□ ما الحكم فيما يفضل من أموال جمعت لمشروع معين:

السؤال: يقع للقائمين على بعض المؤسسات الإسلامية، كالمراكز أو المساجد أو الجهات الخيرية، أنهم يدعون المسلمين إلى التبرع لصالح مشروع معين، ثم يفضل من المال شيء بعد تنفيذ المشروع، أو يلغى ذلك المشروع أصلاً، فما الحكم في تلك الأموال؟ هل للقائمين على تلك المؤسسة حق التصرف فيها في مصالح عامة أخرى دون إعلام المتبرعين؟ وإذا لزمهم إعلام المتبرعين، فكيف العمل في حال تعذر ذلك؟

الجواب: يُنظر فيما أمكن تعيين كونه مال زكاة مفروضة، فإنَّ المُعطى لزكاة ماله لا يملك حق الاشتراط فيها أن تنفق في وجه مخصوص، وإنما محلها حيث مصارفها

(1) سورة التوبة الآية (60).

المبينة في كتاب الله تعالى بقوله: ﴿إِنَّمَا أَلْصَقْتُ لِبُفْرَاءٍ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهِا وَالْمَوْلَّيَةَ فُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْعُرْمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ بَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾، فهذا يجعله القائمون على تلك المؤسسات في مصارفه باجتهادهم فيما يحقق مصلحة مجتمعهم.

وما لم يتعين كونه مال زكاة مفروضة، فالتبرع قصد به ذلك المشروع المحدد الذي دعى إلى التبرع لأجله، فهو بتبرعه بمنزلة الواقف، والأصل التزام شرط الواقف، فلا يصرف ذلك المال إلا حيث أراد. وعليه: فإن عُرفَ المتبرع بعينه وأمكن استئذانه فالواجب فعل ذلك، وإن تعذر وأمكن استئذان جماعة المتبرعين، شأن الأموال التي تجمع من المصلين في المساجد مثلاً، فيفعل ذلك، فإن تعذر فعل شيء من ذلك، فلا مانع من صرف المال في مشروعات مشابهة للمشروع الذي جمع لأجله، والأصل في ذلك كله قوله تعالى: ﴿بَاتَّفُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾⁽¹⁾.

□ نكاح بلا ولي ولا شهود:

السؤال: تعرفت على امرأة غربية اعتنقت الإسلام، وبسبب عدم إمكان التقائنا للزواج في بلدي، سافرت للقاءها في بلد آخر، ففوجئنا في تلك البلاد بتعذر إجراء عقد الزواج لنا لأسباب قانونية، فقبل لنا بأننا يمكن أن نزوج أنفسنا ونشهد الله على ذلك، عائلتي وعائلتها يعلمان بزواجنا، وكنت طلبت يدها من أمها فوافقت على الزواج، فتزوجنا دون ولي ولا شهود، ظناً منا بصحة ذلك، وعليه تعاشرنا عشرة الأزواج، فما الحكم فيما قمنا به؟

(1) سورة التغابن الآية (16).

الجواب: هذا العقد على ما وصف السائل عقد فاسد لفقدانه الشروط الشرعية، فقد تم بغير ولي ولا شهود، ولم يقل بصحته على هذا النحو أحد من الأئمة المتبوعين، فالذين قالوا بعدم اشتراط الولي، وأنَّ للمسلمة أن تزوج نفسها وهم الأحناف - ومن قال بقولهم - اشترطوا أن يكون ذلك بحضور الشهود، والذين لم يشترطوا الشهادة على العقد واشترطوها عند الدخول وهم المالكية اشترطوا أن يتم العقد بحضور الولي الشرعي للمسلمة، فإذا فقد لموته أو شرعاً (لعدم إسلامه) فالولاية تنتقل إلى غيره من المسلمين.

وعليه: فالواجب عليكما الامتناع عن المعاشرة الجنسية، حتى تقوموا بإجراء عقد جديد بحضور الشهود من المسلمين، وولي للمرأة إن وجد، فإذا فقد فيكفي في تزويجها من تقوم هي بتوكيله من المسلمين، وما أقدمتما عليه من المعاشرة قبل العلم بهذا الحكم فالواجب عليكما الاستغفار منه.

تعليق:

قلتُ: هذه الفتوى لنا عليها تعليق وهو أن الزوج هنا بمعنى الولي؛ لأنه لا ولي للمرأة، وولايتها لعامة المسلمين، والزوج منهم فهو يتولى الطرفين أي أنه يكون ولياً عن المرأة وعاقداً عن نفسه، وقد نص على ذلك شراح خليل عند قوله: (فولاية عامة مسلم) قال الزرقاني: ويدخل فيها الزوج فيتولى حينئذ الطرفين.

ويكفيه حينئذ أن يعين لها الصداق وترضى به كما أشار إليه خليل بقوله: (ولابن عم ونحوه تزويجها من نفسه إن عين بتزوجتك بكذا وترضى وتولى الطرفين). أي الإيجاب والقبول.

2 - لا يشترط عند مالك حضور الشاهدين عند العقد فلو أشهدا معا شاهدين قبل الدخول بأنا قد تزوجنا لصح النكاح فلو أشهد كل منهما شاهدين دون حضور الآخر صح، وهي المعروفة بشهادة الأبداد في المدونة، راجع شروح خليل.

□ بشأن انتفاع الأطفال من لبن بنوك الحليب القائمة في البلاد الغربية:

تداول أعضاء المجلس في موضوع انتفاع أطفال المسلمين - ولا سيما الخدج وناقصي الوزن عند الولادة - من لبن بنوك الحليب المنتشرة في المجتمعات الغربية، والتي يحتاجها هؤلاء الأطفال إنقاذاً لحياتهم.

وبعد الإطلاع على القرار رقم 6 (2/6) الصادر عن «مجمع الفقه الإسلامي الدولي» بشأن إنشاء بنوك الحليب في العالم الإسلامي وحرمة الرضاع منها، استعرض المجلس الدراسات الفنية والشرعية المقدمة من بعض أعضائه حول بنوك الحليب، ونظراً لتغير الحثيات التي استند إليها قرار المجمع الفقهي الدولي وبخاصة ما يتعلق بالمسلمين المقيمين في ديار الغرب، حيث إن هناك بنوكاً للحليب قائمة منذ زمن وتأخذ بالتزايد والانتشار من قطر إلى آخر، إضافة إلى تزايد أعداد المسلمين المقيمين في الغرب وعدم توافر المرضعات المعروفات كما هو الشأن في العالم الإسلامي، فإن المجلس يقرر ما يلي:

< أولاً: لا مانع شرعاً من الانتفاع من لبن بنوك الحليب عند الحاجة.

< ثانياً: لا يترتب على هذا الانتفاع التحريم بسبب الرضاعة؛ لعدم معرفة عدد الرضعات، ولاختلاط الحليب، ولجهالة المرضعات بسبب المنع القانوني المطبق في هذه البنوك من الإفصاح عن أسماء مُعْطِيَات الحليب، فضلاً عن وفرة عدد هؤلاء المعطيات الذي يتعذر حصره؛ وذلك استئناساً بما قرره الفقهاء من عدم انتشار الحرمة

فيمن يرضع من امرأة مجهولة في قرية، لتعذر التحديد؛ ولأنَّ الحليب المقدم من تلك البنوك هو خليط من لبن العديد من المرضعات المجهولات ولا تعرف النسبة الغالبة فيه، والله أعلم.

تعليق:

قلتُ: وهو قرار يخالف قرار «مجمع الفقه الإسلامي الدولي» الذي منع ذلك خوف اختلاط الأنساب وقرار المجلس أنسب وأصوب.

وهذا هو قرار المجمع: بعد أن عرض على المجمع دراسة فقهية ودراسة طبية حول بنوك الحليب، وبعد التأمل فيما جاء في الدراستين ومناقشة كل منهما مناقشة مستفيضة شملت مختلف جوانب الموضوع - تبين منها:

< أولاً: أنَّ بنوك الحليب تجربة قامت بها الأمم الغربية، ثم ظهرت مع التجربة بعض السلبيات الفنية والعلمية فيها فانكشمت وقلَّ الاهتمام بها.

< ثانياً: أنَّ الإسلام يعتبر الرضاع لحمة كلحمته النسب يحرم به ما يحرم من النسب بإجماع المسلمين، ومن مقاصد الشريعة الكلية المحافظة على النسب، وبنوك الحليب مؤدية إلى الاختلاط أو الريبة.

< ثالثاً: أنَّ العلاقات الاجتماعية في العالم الإسلامي توفر للمولود الخداج أو ناقص الوزن أو المحتاج إلى اللبن البشري في الحالات الخاصة ما يحتاج إليه من الاسترضاع الطبيعي، الأمر الذي يغني عن بنوك الحليب.

قرر ما يلي:

< أولاً: منع إنشاء بنوك حليب الأمهات في العالم الإسلامي.

< ثانياً: حرمة الرضاع منها.

□ طلب الطلاق من الزوج الفاسق:

الزواج ميثاق غليظ، ورباط مقدس، يجمع بين الرجل والمرأة على كتاب الله تعالى وعلى سنة رسوله ﷺ، ويجعل كلاً منهما لصاحبه بمنزلة اللباس له كما قال الله تعالى في تصوير هذه العلاقة بينهما: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾⁽¹⁾ بما توحى به كلمة «اللباس» من القرب واللصوق والستر والدفء والزينة.

ولهذا يجب على كل من الزوجين أن يحسن عشرة صاحبه، وأن يصبر عليه، ولا يجوز للرجل أن يطلق زوجته للإضرار بها؛ لأن في ذلك هدم هذه المؤسسة المشتركة، وكسر قلب الزوجة، وربما فرق بينها وبين أولادها منه بغير مبرر ولا ضرورة.

ومن هنا كان التفريق بين المرء وزوجه من الكبائر الموبقة، وهو من أحب الأعمال إلى إبليس كما جاء في بعض الأحاديث.

وإذا كان الزوج يحرم عليه إضرار امرأته بالطلاق بلا عذر، فكذلك لا يجوز للمرأة أن تطلب الطلاق من زوجها بلا عذر موجب، وقد جاء فيما رواه أحمد والترمذي وحسنه عن ثوبان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ سَأَلَتْ زَوْجَهَا الطَّلَاقَ مِنْ غَيْرِ مَا بَأْسٍ، فَحَرَامٌ عَلَيْهَا رَائِحَةُ الْجَنَّةِ»⁽²⁾.

ومفهوم الحديث: أنها إذا طلبت الطلاق من بأس وبسبب، فلا إثم عليها.

فهل يكون فسق الزوج سبباً موجباً أو مجيزاً لطلب الطلاق من المرأة؟

(1) سورة البقرة الآية 187

(2) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب في الخلع، ح(2226)، (2/268)، والترمذي في سننه، أبواب الطلاق واللعان، باب في المختلعات، ح(1187)، (3/485)، وقال: «حديث حسن»، وأحمد في مسنده (62/37) عن ثوبان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

ولا ريب أن الفساق يختلفون في مدى فسقهم وفي معاشرتهم لنسائهم، فمنهم من يريد من امرأته أن تعينه على فسقه، بأن تقدم له الخمر مثلاً، وهو حرام عليها، فيجوز لها أن تطلب الطلاق تفادياً لما يمكن أن يصيبها من الإثم.

ومنهم من يسئ عشرته لامرأته ويضارها ويؤذيها، لهذا يعطيها الحق في طلب الطلاق وخصوصاً إذا استمر في ذلك، ولم ترج منه التوبة ولا استقامة حال، ومنهم من لا يفعل هذا ولا ذاك، وهو حسن العشرة معها، فهذا هو الذي يختلف فيه.

وجمهور الفقهاء يرون أن تارك الصلاة كسلاً إنما هو عاص فاسق لا كافر مرتد، وعلى هذا لا يجب التفريق بينه وبين امرأته.

والذي نرجحه هنا: أن المرأة إذا كانت تأمل في رجعة زوجها إلى الله، وأنه يمكن أن تؤثر فيه النصيحة والموعظة، وأن حاله يمكن أن يتحسن، فعليها أن تصبر عليه، وإن كان فاسقاً، بترك الصلاة وبشرب الخمر، وخصوصاً إذا كان معها أولاد من ذلك الرجل، وتحشى عليهم التشتت والضياع.

وهذا بشرط ألا يستحل ترك الصلاة أو شرب الخمر، فينتقل بذلك إلى الكفر الصريح المفرق بين المرء وزوجه.

□ رؤية شهر رمضان:

تدارس المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث بداية الصيام وبداية الإفطار لعام 1421 هـ ويؤكد المجلس على قراره السابق المتخذ في دورته الثالثة بمدينة كولون بألمانيا والذي ينص على ما يلي:

«يثبت دخول شهر رمضان أو الخروج منه بالرؤية البصرية، سواء كانت بالعين المجردة أم بواسطة المراصد، إذا ثبتت في أي بلد إسلامي بطريق شرعي معتبر، عملاً بالأمر النبوي الكريم الذي جاء به الحديث الصحيح: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا»⁽¹⁾، و«صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»⁽²⁾.

وهذا بشرط ألا ينفي الحساب الفلكي العلمي القطعي إمكان الرؤية في أي قطر من الأقطار، فإذا جزم هذا الحساب باستحالة الرؤية المعتبرة شرعاً في أي بلد، فلا عبرة بشهادة الشهود التي لا تفيد القطع، وتحمل على الوهم أو الغلط أو الكذب، وذلك لأنَّ شهادة الشهود ظنية، وجزم الحساب قطعي، والظني لا يقاوم القطعي، فضلاً عن أن يقدم عليه، باتفاق العلماء.

ويؤكد المجلس هذا، أنه لا يعنى بالحساب الفلكي: علم التنجيم المذموم والمرفوض شرعاً، كما لا يعنى به المدون في (الزنامات) المعروفة في البلاد الإسلامية، كما قد يتوهم بعض أهل العلم الشرعي، إنما نعنى بالحساب: «ثمرة علم الفلك المعاصر القائم على أسس رياضية علمية قاطعة، والذي بلغ في عصرنا مبلغاً عظيماً، استطاع به الإنسان أن يصل إلى القمر والكواكب الأخرى وبرز فيه كثير من علماء المسلمين في بلدان شتى».

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان، ح(1900)، (25/3)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب، وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال، ح(1080)، (2/760) عن ابن عمر، وتتمته: «فإن غم عليكم فاقدروا له».

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب «إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا»، ح(1909)، (27/3)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، والفطر لرؤية الهلال، ح(1081)، (2/762) عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وتتمته: «فإن غمَّ عليكم فأكملوا عدَّة شعبان ثلاثين»، وهذا لفظ البخاري.

قلتُ: هذا قرار «المجلس الأوربي» أما «مجمع الفقه الإسلامى الدولى» فإنه قال إنَّ الحساب الفلكى يستعان به؛ إلا أنه ذهب إلى تعميم حكم الرؤية قائلاً: إذا ثبتت الرؤية في بلد وجب على المسلمين الالتزام بها ولا عبرة لاختلاف المطالع لعموم الخطاب بالأمر بالصوم والإفطار.

قلتُ: وعلى قول اشتراط موافقة الحساب الفلكى فإنه يشترط للدخول في الصيام والخروج منه على الرؤية الشرعية في أي بلد إذا حصلت بعد الولادة الفلكية المذكورة على هذا القول.

وأيضاً فإن الإثبات الفلكى أو المرصدي لا يكفى فيه أن يعلن عن وجود الهلال، بل لا بد أن يقرر أن الهلال تُمكن رؤيته بالعين المجردة لولا الغيم مثلاً؛ لأنَّ الأحاديث النبوية التى اعتمد عليها من يقول باعتبار الحساب بناء على تفسير كلمة فأقذروا له إنما هى في حالة الغيم الحاجب للرؤية المفهوم من قوله عليه الصلاة والسلام: «فإن غم عليكم ..»⁽¹⁾.

أما إذا لم تكن هذه الرؤية ممكنة أصلاً بعد مغيب الشمس بأن ولد الهلال لكنه غاب قبل مغيب الشمس بساعة أو ساعتين فلا عبرة بتلك الولادة؛ ذلك ما يجب أن يفهم من هذا القرار.

وذلك بتقدير أن الهلال خرج من الاقتران، وغربت الشمس قبل غروب الهلال، وبقى وقت كاف بين الغروبين؛ حتى لا يطغى ضياء الشمس على نور الهلال النحيل، فتكون الرؤية مستحيلة، ولهذا: قن ذلك المؤتمر الذي انعقد في اسطنبول في ذي الحجة 1398 هـ نوفمبر 1978 م في التوصية التالية:

(1) جزء من حديث تقدمت الإشارة إليه قريباً.

- لإمكانية رؤية الهلال بالعين المجردة لعموم الناس لا بد من توفر شرطين أساسيين:
- 1 - ألا تقل زاوية ارتفاع altitude القمر عن الأفق بعد غروب الشمس رأساً عن 5 درجات؛ لأنَّ رؤية أي جرم سماوي عند أقل من 5 درجات تصبح متعذرة؛ نظراً لكثافة الغلاف الجوي، ودرجة الحرارة، وتصاعد الرطوبة والغبرة والأبخرة والغازات، وانعكاس reflection وانكسار refraction الأضواء.
- 2 - أن لا يقل البعد الزاوي angular separation بين الشمس والقمر بعد غروب الشمس رأساً عن 8 درجات، علماً أنَّ بداية الرؤية بالعين المجردة قد تحصل بين 7 - 8 درجات.
- وإنما أتفق على 8 درجات على سبيل الاحتياط؛ لأنَّ ضياء الشمس الهائل يغطي نور الهلال النحيل كلما اقترب القمر من الشمس.
- وعلى هذا الأساس وحده يمكن رؤية الهلال بالعين المجردة لعموم البشر في الأحوال العادية.
- حينما تتحقق هذه الشروط يبدأ اليوم والشهر والسنة القمرية في نفس الوقت عند مكان واحد معين.
- وإذا قلنا باعتبار عموم الرؤية لكل الأقطار إذا ثبت في قطر واحد ثبوتاً لا يختلف فيه؛ بأن رآه جماعة يستحيل تواطؤها على الكذب، أو رآه اثنان في صحو لم يكذبهما الحساب المشار إليه بتواتر الجهات الفلكية.

□ إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه:

بعد اطلاع المجلس على البحوث والدراسات المختلفة في توجهاتها، والتي تناولت الموضوع بتعميق وتفصيل في دورات ثلاث متتالية، واستعراض الآراء الفقهية وأدلتها، مع ربطها بقواعد الفقه وأصوله ومقاصد الشرع، ومع مراعاة الظروف الخاصة التي تعيشها المسلمات الجديديات في الغرب حين بقاء أزواجهن على أديانهم، فإنَّ المجلس يؤكد أنَّه يحرم على المسلمة أن تتزوج ابتداءً من غير المسلم، وعلى هذا إجماع الأمة سلفاً وخلفاً، أما إذا كان الزواج قبل إسلامها فقد قرر المجلس في ذلك ما يلي:

- < أولاً: إذا أسلم الزوجان معاً، ولم تكن الزوجة ممن يحرم عليه الزواج بها ابتداءً (كالمحرمة عليه حرمة مؤبدة بنسب أو رضاع) فهما على نكاحهما.
- < ثانياً: إذا أسلم الزوج وحده، ولم يكن بينهما سبب من أسباب التحريم، وكانت الزوجة من أهل الكتاب فهما على نكاحهما.
- < ثالثاً: إذا أسلمت الزوجة، وبقي الزوج على دينه فيرى المجلس:
 - أ - إن كان إسلامها قبل الدخول بها فتجب الفرقة حالاً.
 - ب - إن كان إسلامها بعد الدخول، وأسلم الزوج قبل انقضاء عدتها، فهما على نكاحهما.
 - ج - إن كان إسلامها بعد الدخول، وانقضت العدة، فلها أن تنتظر إسلامه ولو طالت المدة، فإن أسلم فهما على نكاحهما الأول دون حاجة إلى تجديد له.
 - د - إذا اختارت الزوجة نكاح غير زوجها بعد انقضاء العدة فيلزمها طلب فسخ النكاح عن طريق القضاء.

رابعاً: لا يجوز للزوجة عند المذاهب الأربعة بعد انقضاء عدتها البقاء عند زوجها، أو تمكينه من نفسها، ويرى بعض العلماء أنه يجوز لها أن تمكث مع زوجها بكامل الحقوق والواجبات الزوجية إذا كان لا يضيرها في دينها وتطمع في إسلامه، وذلك لعدم تنفير النساء من الدخول في الإسلام إذا علمن أنهن سيفارقن أزواجهن ويتركن أسرهن، ويستندون في ذلك إلى قضاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في تخيير المرأة في الحيرة التي أسلمت ولم يسلم زوجها: (إن شاءت فارقت وإن شاءت قرت عنده)⁽¹⁾، وهي رواية ثابتة عن يزيد بن عبد الله الخطمي، كما يستندون إلى رأي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب إذا أسلمت النصرانية امرأة اليهودي أو النصراني كان أحق ببضعها⁽²⁾؛ لأن له عهداً، وهي أيضاً رواية ثابتة، وثبت مثل هذا القول عن إبراهيم النخعي⁽³⁾، والشعبي⁽⁴⁾، وحماد بن أبي سليمان⁽⁵⁾.

□ طلاق المرأة نفسها:

وفي مسألة مدى جواز طلاق المرأة نفسها، فإن المجلس قد قرر بعد بحث مستفيض ما يلي:

- أولاً: أن الطلاق من حيث الأساس حق أعطاه الإسلام للرجل.
- ثانياً: يمكن أن تطلق المرأة نفسها إذا اشترطت ذلك في عقد الزواج أو إذا فوضها زوجها بذلك بعد العقد.

(1) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (6/83).

(2) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (4/106).

(3) رواه عنه ابن أبي شيبة في المصنف (4/106).

(4) نفس المصدر.

(5) يراجع ما كتب في هذا الموضوع تأييداً أو تفنيدياً في مجلة المجلس العدد الثاني يناير 2003 م

◀ **ثالثاً:** يمكن للمرأة أن تخالم زوجها إذا رغبت في ذلك أمام القاضي الذي يجب عليه أن يبذل كل جهد ممكن للإصلاح بينهما، فإن يئس قضي بالخلع.

◀ **رابعاً:** يمكن للمرأة أن تتفق مع زوجها على الطلاق ضمن أي شروط مشروعة يتراضيان عليها.

◀ **خامساً:** يمكن للمرأة أن تطلب من القاضي التفريق بسبب الضرر المعتبر شرعاً، وله أن يحكم بذلك إذا أثبتت الزوجة ادعاءها، وبعد أن يبذل جهده في الإصلاح بين الزوجين كما أمر الله تعالى، وخاصة اختيار حكيمين يساعده في هذه المهمة.

□ حكم تطليق القاضي غير المسلم:

الأصل أن المسلم لا يرجع في قضائه إلا إلى قاض مسلم أو من يقوم مقامه، غير أنه بسبب غياب قضاء إسلامي حتى الآن يتحاكم إليه المسلمون في غير البلاد الإسلامية، فإنه يتعين على المسلم الذي أجرى عقد زواجه وفق قوانين هذه البلاد، تنفيذ قرار القاضي غير المسلم بالطلاق؛ لأن هذا المسلم لما عقد زواجه وفق هذا القانون غير الإسلامي، فقد رضى ضمناً بنتائجه، ومنها أن هذا العقد لا يحل عروته إلا القاضي، وهو ما يمكن اعتباره تفويضاً من الزوج جائزاً له شرعاً عند الجمهور، ولو لم يصرح بذلك؛ لأن القاعدة الفقهية تقول: (المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً)، وتنفيذ أحكام القضاء ولو كان غير إسلامي جائز من باب جلب المصالح ودفْع المفسد وحسماً للفوضى، كما أفاده كلام غير واحد من حذاق العلماء كالعز بن عبد السلام وابن تيمية والشاطبي.

□ القصد والنية في النكاح والطلاق

استعرض المجلس موضوع (دور القصد والنية في النكاح والطلاق ونحوهما) وبعد
المداورة والمناقشة للبحوث المقدمة في ذلك قرر ما يلي:

◀ أولاً: أنّ مناط صحة العقود هو صحة الإرادة والقصد إلى الشيء قصداً لا يشوبه
عيب من عيوب الإرادة من الغلط والإكراه والتدليس والغش.

فبناء على ذلك لا يصح طلاق ولا نكاح من المخطيء، والناسي، والمكره، والغضبان
الذي وصل إلى مرحلة الإغلاق (أي الذي دفعه الغضب إلى ذلك دون قصد الطلاق).

◀ ثانياً: إن النية - وهي القصد من الشيء - هي مناط الثواب والعقاب، فلا ثواب
ولا عقاب إلا مع نية، وأما أثرها على العقود من حيث الصحة والبطالان فمحل خلاف
بين الفقهاء، والراجح عدم صحة نكاح التحليل، وطلاق الفأر - المريض مرض
الموت - الذي يريد بطلاقه قبل موته حرمان زوجته من الإرث.

تعليق:

قلت: مسألة إلغاء طلاق الغضب الذي اعتمده المجلس يبدو لمؤلف هذا الكتاب
- الذي كان حاضراً لاتخاذ القرار وعارضه غير أنّ الأكثرية تبنته - بعيداً عن الدليل
والمنطق، أما الدليل فقوله تعالى ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ ﴿١﴾ ﴿إِطَّلَقُوا مَرَّتَيْنِ ﴿٢﴾ مطلق
من كل قيد وعام في المحال والأحوال؛ إلا ما استثنى بدليل قوي؛ لأن الأصل أن
المطلق على إطلاقه والعام على عمومه؛ إلا بدليل قوي ولهذا اعتمد على الأدلة المقيدة
في الإكراه والنسيان والخطأ إلا أن الغضب كما أطبق عليه جمهور العلماء لا بد أن

(1) سورة البقرة الآية (235).

(2) سورة البقرة الآية (227).

يصل إلى درجة الجنون والهستيريا، وما دام له مسكة من عقل ووعى لا تقبل دعواه كما قال في «فتح المعين»: (واتفقوا على وقوع طلاق الغضبان، وإن ادعى زوال شعوره بالغضب)⁽¹⁾.

وهذه قطوف من مختلف المذاهب:

قال الصاوي المالكي: (تنبيه: يلزم طلاق الغضبان ولو اشتد غضبه خلافاً لبعضهم، ودعوى أنه من قبيل الإكراه باطل، وكلُّ هذا ما لم يغب عقله بحيث لا يشعر بما صدر منه فإنه كالمجنون)⁽²⁾.

الشافعية قال في «تحفة المحتاج»: «لا طلاق في إغلاقي» وفسره كثيرون بالإكراه كأنه أُغلق عليه الباب أو انغلق عليه رأيه، ومنعوا تفسيره بالغضب للاتفاق على وقوع طلاق الغضبان، قال: وأفتى به جمعٌ من الصحابة ولا مخالف لهم منهم.

قال ابن حجر في «فتح الباري»: قوله: (باب الطلاق في الإغلاق والكراه والسكران والمجنون وأمرهما، والغلط والنسيان في الطلاق، والشرك وغيره لقول النبي ﷺ: «الأعمال بالنية ولكل امرئ ما نوى»)⁽³⁾.

اشتملت هذه الترجمة على أحكام يجمعها أن الحكم إنما يتوجه على العاقل المختار العاقد الذاهر، وشمل ذلك الاستدلال بالحديث؛ لأن غير العاقل المختار لانية له فيما

(1) المليباري زين الدين في فتح المبين بشرح قرّة العين (335).

(2) الصاوي في حاشية على الشرح الصغير (2/542).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة، ح(54)،

(20/1)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إنما الأعمال بالنية»

ح(1907)، (3/1515) عن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

يقول أو يفعل، وكذلك الغالط والناسي والذي يكرهه على الشيء، وحديث الأعمال بهذا اللفظ وصله المؤلف في كتاب الإيمان أول الكتاب، ووصله بألفاظ أخرى في أماكن أخرى، وتقدم شرحه مستوفى هناك، وقوله: الإغلاق هو بكسر الهمزة وسكون المعجمة؛ الإكراه على المشهور، قيل له ذلك؛ لأن المكره يتغلق عليه أمره ويتضيق عليه تصرفه، وقيل: هو العمل في الغضب، وبالأول جزم أبو عبيد وجماعة، وإلى الثاني أشار أبو داود فإنه أخرج حديث عائشة «لا طلاق ولا إعتاق في غلاق»، قال أبو داود: والغلاق أظنه الغضب⁽¹⁾، وترجم على الحديث (الطلاق على غيظ) ووقع عنده بغير ألف في أوله، وحكى البيهقي أنه روي على الوجهين، ووقع عند ابن ماجه في هذا الحديث الإغلاق بالألف، وترجم عليه (طلاق المكره)⁽²⁾، فإن كانت الرواية بغير ألف هي الراجحة فهو غير الإغلاق، قال المطرزي: قولهم: (إياك والغلق) أي الضجر والغضب، ورد الفارسي في «مجمع الغرائب» على من قال الإغلاق: الغضب، وغلطه في ذلك وقال: إن طلاق الناس غالباً إنما هو في حال الغضب، وقال ابن المرابط: الإغلاق حرج النفس، وليس كل من وقع له فارق عقله، ولو جاز عدم وقوع طلاق الغضبان لكان لكل أحد أن يقول فيما جناه: كنت غضباناً أهـ.

وأراد بذلك الرد على من ذهب إلى أن الطلاق في الغضب لا يقع، وهو مروى عن بعض متأخري الحنابلة ولم يوجد عن أحد من متقدميهم؛ إلا ما أشار إليه أبو داود⁽³⁾. قال ابن رجب الحنبلي في «جامع العلوم والحكم»: وكذلك ما يقع من الغضبان من طلاقٍ وعتاقٍ أو يمينٍ، فإنه يُؤاخذُ بذلك كُله بغير خلافٍ.

(1) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب في الطلاق على غلط، ح(2193)، (2/258) عن عائشة.
(2) أخرجه ابن ماجه، في سننه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، ح(2046)، (1/660).
(3) ابن حجر في فتح الباري (9/301).

وفي مسند الإمام أحمد عن خولة بنت ثعلبة: امرأة أوس بن الصامت أنها راجعت زوجها، فغضب، فظاهر منها، وكان شيخاً كبيراً قد ساء خلقه وضجر، وأنها جاءت إلى النبي ﷺ فجعلت تشكو إليه ما تلقى من سوء خلقه، فأنزل الله آية الظهار، وأمره رسول الله ﷺ بكفارة الظهار في قصة طويلة⁽¹⁾.

وخرَّجها ابن أبي حاتم من وجه آخر، عن أبي العالية: أن خولة غضب زوجها فظاهر منها، فأنت النبي ﷺ فأخبرته بذلك، وقالت: إنه لم يُردِّ الطلاق، فقال النبي ﷺ: «ما أراك إلا حُرِّمتِ عليه».. وذكر القصة بطولها، وفي آخرها، قال: فحوَّل الله الطلاق، فجعله ظهاراً⁽²⁾.

فهذا الرجل ظاهر في حال غضبه.

وكان النبي ﷺ يرى حينئذ أن الظهار طلاق، وقد قال: إنها حُرِّمتِ عليه بذلك، يعني: لزمه الطلاق، فلما جعله الله ظهاراً مكفراً ألزمه بالكفارة، ولم يلغ.

وروى مجاهد عن ابن عباس: أن رجلاً قال له: إني طلقت امرأتى ثلاثاً وأنا غضبان، فقال: «إن ابن عباس لا يستطيع أن يُجَلَّ لك ما حرَّم الله عليك، عصيت ربك وحرمت عليك امرأتك»، كما في كتب السير للبيهقي، خرَّجه الجوزجاني والدارقطني بإسناد على شرط مسلم⁽³⁾.

(1) أخرجه أحمد في مسنده (300/45).

(2) نقله عنه ابن كثير في تفسيره (38/8).

(3) أخرجه هذا الدارقطني في سننه (25/5)، وأخرجه بنحوه أبو داود في سننه، كتاب الطلاق باب، باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث، ح (2197)، (2/260)، وصححه ابن حجر في فتح الباري (362/9).

وخرَّج القاضي إسماعيل بن إسحاق في كتاب «أحكام القرآن» بإسنادٍ صحيح عن عائشة رضي الله عنها قالت: «اللغو في الأيمان: ما كان في المراء والهزل والمزاحة، والحديث الذي لا يعقد عليه القلب، وأيمان الكفارة على كُلِّ يمين حلفت عليها على جدٍ من الأمر في غضب أو غيره: لَتَفْعَلَنَّ أو لَتَتْرُكَنَّ، فذلك عقدُ الأيمان فيها الكفارة»⁽¹⁾، وكذا رواه ابن وهب عن يونس عن الزهري عن عروة عن عائشة.

وهذا من أصحِّ الأسانيد، وهذا يدلُّ على أنَّ الحديث المروي عنها مرفوعاً: «لا طلاق ولا عتاق في إغلاقٍ»⁽²⁾، إما أنَّه غير صحيح، أو إنَّ تفسيره بالغضب غير صحيح.

وقد صحَّ عن غير واحد من الصحابة أنَّهم أفتوا: أنَّ يمينَ الغضبان منعقدة وفيها الكفارة. وما روي عن ابن عباس مما يُخالف ذلك فلا يصحُّ إسناده، قال الحسن: «طلاقُ السنة: أن يُطلقها واحدة طاهراً من غير جماع، وهو بالخيار ما بينه وبين أن تحيضَ ثلاث حيض، فإن بدا له أن يُراجعها كان أملاًك بذلك، فإن كان غضبان، ففي ثلاث حيض، أو في ثلاثة أشهر إن كانت لا تحيض ما يُذهب غضبه»، وقال الحسن: «لقد بيَّن الله لئلا يندم أحدٌ في طلاق كما أمره الله»، خرَّجه القاضي إسماعيل⁽³⁾.

فمن الواضح أن كل هؤلاء يضعون حداً فاصلاً بين الغضب المسقط لحكم الطلاق المتمثل في فقد الوعي وذهاب العقل، وبين الغضب الذي لا تأثير له وهو ما دون ذلك سوى ما ذكره ابن القيم عن شيخه، الذي قسم طلاق الغضبان إلى ثلاثة أقسام ترجع إلى مستوى الغضب منبهاً إلى أنَّ حالتين لا إشكال فيهما وهما: غضب أذهب العقل وأفقد الإرادة، وهذا لا نزاع في عدم لزوم الطلاق معه.

(1) عزاه إلى القاضي إسماعيل ابن رجب في جامع العلوم والحكم (376 / 1)، وأخرجه أيضا البيهقي في السنن الكبرى (84 / 10).

(2) تقدم تحريجه.

(3) ابن رجب في جامع العلوم والحكم (149).

الحالة الثانية: وهى ما سماه بمبادئ الغضب وأوائله بحيث لا يتغير عقله، وهذا لا نزاع في لزوم طلاقه.

وحالة ثالثة يرى أنها محل اجتهاد ونظر وهى: من تعدى مبادئه ولم ينته إلى آخره بحيث صار كالمجنون، واختار ابن القيم في هذه الحالة عدم لزوم الطلاق، وسحب ذلك على كل العقود التى يشترط فيها الاختيار والرضا كالعقود وغيره.

وهو قول غريب لم يوافق عليه أحدٌ، فكيف يكون مجرد الغضب الذى لم يفقد صاحبه الوعي مبطلاً لعقوده من بيع وشراء وإجارة فهو قول في غاية البعد، وقد مال ابن عابدين في «حاشيته» إلى هذا القول، مخالفاً في ذلك المذهب الحنفى؛ لكنه حاول أن يضبط هذه المرتبة من الغضب في كلام طويل بأنها حالة يكون فيها خلل في أقواله وأفعاله فقال: (والذى يظهر لي أن كلاً من المدهوش والغضبان لا يلزم فيه أن يكون بحيث لا يعلم ما يقول، بل يكتفى فيه بغلبة الهذيان واختلاط الجذ بالهزل، كما هو المفتى به في السكران على ما مر).

إلى أن قال: (فالذى ينبغى التعويل عليه في المدهوش ونحوه إناطة الحكم بغلبة الخلل في أقواله وأفعاله الخارجة عن عادته).

أما مجلسنا الموقر فإنه لم يضبط هذا الغضب بأي ضابط ولا بأي علامة ظاهرة.

ولهذا فإن هذا القرار مردود من أربعة أوجه:

أولهن: أن الحالات الباطنة كالغضب والرضا لا يمكن أن تكون علة يناط بها الحكم؛ إذ الحكم لا يناط إلا بوصف ظاهر منضبط كما هو معروف.

قال في «نشر البنود» عند قوله:

للدفع والرفع أو الأمرين واجبه الظهور دون مَيِّن

ومن شروط الوصف الانضباط يعنى: أن العلة سواء كانت وصفاً حقيقياً لغوياً، أو عرفياً، أو شرعياً، لا بد أن تكون ظاهرة كالطعم والاسكار لا خفية كالرضا والغضب فإنهما من أفعال القلوب والخفى لا يعرف الخفى.

وقال عن المنضبط: إنه لا يختلف بالنسب والإضافات والكثرة والقلة... إلى قوله: وغير المنضبط لا يعرف القدر الذي علق به الحكم كالمشقة في السفر.⁽¹⁾

لهذا فالغضب إذا لم يصحبه خلل أو هذيان أو إغماء لا يمكن أن يكون علة لعدم ظهوره مادياً ولعدم انضباط مقاديره.

ثانياً: أن لجوء المجلس إلى النية والإرادة لإبطال صريح الطلاق أمر مخالف لأقوال العلماء وظواهر الكتاب والسنة كما قدمنا ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ ﴿إِطَّلَقُوا مَرَّتَيْنِ﴾،

قال ابن قدامة: (إذا أتى بصريح الطلاق لزمه، نواه أو لم ينوه؛ لأنه لا يحتاج إلى نية، بل يقع بغير قصد، ولا خلاف في ذلك)⁽²⁾.

وقال في «الشرح الكبير»: (متى أتى بصريح الطلاق وقع، نواه أم لم ينوه، وجملة ذلك: أن الصريح لا يحتاج إلى نية بغير خلاف)⁽³⁾.

(1) سيدي عبد الله في نشر البنود (2/132).

(2) ابن قدامة في المغني (7/397).

(3) ابن قدامة في الشرح الكبير (8/275).

قال القاضي عياض: (اتفق أهل العلم على أن طلاق الهازل يقع، فإذا جرى صريح لفظة الطلاق على لسان العاقل البالغ لا ينفعه أن يقول: قد كنت لاعباً أو هازلاً؛ لأنه لو قبل ذلك منه لتعطلت الأحكام).

وقال الخطابي: (لو أطلق ذلك للناس لتعطلت الأحكام، ولو شاء مطلق أو ناكح أو معتق أن يقول: كنت هازلاً في قولي، فيكون في ذلك إبطال لأحكام الله تعالى، وذلك غير جائز، فكل من تكلم بشيء جاء ذكره في هذا الحديث لزمه حكمه، ولم يقبل منه أن يدعى خلاف ذلك).⁽¹⁾

فهل يمكن أن يكون الغضبان مريداً وغير مريد في نفس الوقت؟!

< ثالثاً: أن إبطال التكاليف الشرعية ليس غاية التيسير، فإن التكاليف لم يوضع لكي يرفع كما يقول الشاطبي.

< رابعاً: إن الاحتياط للفروج أمر مقرر في الشرع؛ لأن الأصل في الأبضاع التحريم كما يقول ابن رجب في «قواعده» وغيره؛ ولهذا فإن السماح لمئات الأزواج أن يظلوا على نكاح باطل بإجماع بحجة غضب غير معرف ولا محدد أمر عظيم.

فلو كان المجلس وصف حالة الغضب بحدوث هذيان وخلل في الأقوال والأفعال كما يقول ابن عابدين، أو قيده بكون الزوج مصاباً بالسكري أو الضغط، أو بمرض نفسي مشهود عند الأطباء لكان له وجه من المنطق والضبط.

ولما تقدم فيبدو لي أن قرار مجلسنا يجب أن يراجع، وأن لا نلجأ إلى المصالح الموهومة؛ لتعليق تيسير يناهض النصوص الشرعية وتأويل الراسخين في العلم،

(1) يراجع لما تقدم أوجز المسالك إلى موطأ الأمام مالك للإمام الكاندهلوي (10/614).

وبخاصة أن مسائل الطلاق من حدود الله تعالى لا يجوز أن تعتدى، ومن آياته التي لا
يجل أن تتخذ هزواً كما هو صريح في القرآن الكريم.

هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم وأحكم.

□ قرار المجلس في أحكام الحضانة⁽¹⁾

استعرض المجلس موضوع الحضانة والأبحاث التي تناولته، وبعد المداولة والنظر
قرر ما يلي:

◀ أولاً: الحضانة، هي: حفظ الولد في بيته؛ ذهابه ومجيئه، والقيام بمصالحه؛ أي: في
طعامه ولباسه وتنظيفه.

◀ ثانياً: حكم الحضانة: الحضانة فرض عين في حق أحد الوالدين، أو أقربائهم
ضمن أولويات ذكرها الفقهاء تفصيلاً، فإن لم يوجد من تجب عليه الحضانة، أو وجد
ولكنه امتنع لأي سبب، فإن الحضانة تصبح فرض عين على المسلمين.

وتحقيقاً لهذا الواجب فإن على المراكز الإسلامية القيام به بإعداد المحاضن المناسبة.

◀ ثالثاً: الأصل في أحكام الحضانة رعاية الأصلح للمحضون، وعليه: فكل أمر
يعود بالفساد على المحضون في دينه وعرضه وبدنه ونفسه وغير ذلك، ينبغي أن يمنع؛
لأنه مخالف لمقاصد الشريعة عامة، ولمقصد أحكام الحضانة خاصة.

◀ رابعاً: الأصل في الحضانة أنها للنساء، فقد فطرن على نوع من الحنان والشفقة لا
يوجد في الرجال، وهن أرفق وأهدى وأصبر على القيام بما يعود بالمصلحة على

(1) قرار رقم (15/5).

المحضون، وعليه: كانت الحضانة للأم ما لم تتزوج؛ لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للمرأة التي طالبت بحضانة ولدها: «أنت أحق به ما لم تنكحي»⁽¹⁾.

◀ خامساً: الحضانة حق مشترك بين الأم والولد، فلها أن تتنازل عن حقها بشرط عدم ضياعه، ولا تجبر عليها إلا إذا ترتب على تركها ضياع مصلحة المحضون.

◀ سادساً: شروط الحضانة: ذكر الفقهاء - رحمهم الله - شروطاً كثيرة يجب توافرها فيمن تثبت له الحضانة، وكلها تدور على مقصد واحد، وهو توفير البيئة الصالحة لرعاية المحضون، والذي يراه المجلس وجوب اعتماد الشرطين التاليين:

1. استقامة السلوك: فلا حضانة في حال الانحراف السلوكي الظاهر المؤثر في رعاية المحضون، أما اختلاف الدين بين الوالدين فليس مؤثراً على القول الصحيح.

2. لقدرة على أداء مهام الحضانة: فإذا كان اشتغال الحاضن خارج البيت بعمل ونحوه مضيعاً للمحضون، فهذا سبب كاف لإسقاط حق الحضانة عنه.

◀ سابعاً: زواج الأم الحاضنة: ذهب جمهور العلماء إلى أن زواج الأم الحاضنة يسقط حقها في الحضانة؛ للحديث السابق ذكره، مع مراعاة القيود الآتية:

1. قدرة الأب أو من تنتقل له الحضانة بعد الأم على القيام بشئون المحضون.
2. أن لا يترتب على ذلك نقل المحضون عن بلد أمه؛ لأن في ذلك تفريقاً بينها وبين ولدها.

(1) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب من أحق بالولد، ح(2276)، (2/283)، وأحمد في مسنده (11/310-311)، والحاكم في المستدرک (2/225)، عن عبد الله بن عمرو، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

3. عدم سكوت الأب عن المطالبة بحقه بإسقاط الحضانة عن الأم المتزوجة لمدة معينة تُظهر رضاه بذلك.
4. أن يتم الدخول بالأم الحاضنة، ولا يسقط حقها بمجرد عقد الزواج.
- ◀ ثامناً: رؤية المحضون يؤكد المجلس على حرمة منع أحد الوالدين في حال الطلاق أو التفريق من رؤية الأولاد، ويوصى لمنع ذلك بالآتي:
1. على الأب أو الأم الاتفاق ابتداءً - في إطار الأحكام الشرعية - على تنظيم العلاقة في حال الحضانة؛ إذ هو الضمان الوحيد لكل الحقوق، ولا سيما أن القضاة في المحاكم المدنية يجذون الاتفاق بين الأبوين على كل ما يعود على المحضون بالمصلحة والحفظ.
 2. إذا كان المحضون صغيراً دون سن التعليم القانونية ولا يستطيع البقاء مع أبيه، أو كان الأب عاجزاً عن القيام بشؤون طعامه وشرابه وتنظيفه، فعلى الحاضن تهيئة الظروف المناسبة لرؤية المحضون.
 3. إذا كان المحضون في سن التعليم فعلى الأب أن يأخذه للتعليم والتأديب بشرط أن يبيت في بيت الحاضنة، وأن يكون ذلك بالاتفاق بينهما.
 4. على الأب أن يُراعى آداب الزيارة للمحضون، كعدم حدوث خلوة بين الأبوين المفترقين بعد العدة، وعدم إطالة المكث، واختيار الوقت المناسب منعاً للشُّبه، واستئذان صاحب البيت للدخول، فإن لم يُؤذن له أُخرج الولد إليه ليستطيع رؤيته.
 5. تكون الرؤية على ما جرت به العادة؛ كيومي عطلة الأسبوع أو أكثر، وكل ذلك بحسب الاتفاق بين الأبوين.

6. التنبيه على حرمة تلقين المحضون قطيعة الرحم وعقوق الوالدين، والتحذير من منع المحضون من زيارة أرحامه وأقاربه، سواء من جهة الأب أو جهة الأم.

7. التعاون الكامل بين الأبوين على كل ما يحافظ على دين المحضون وأخلاقه في هذه الديار، وذلك كالتردد على المساجد والمراكز الإسلامية، وحضور الجمع والجماعات وحلقات تحفيظ القرآن.

◀ تاسعاً: وهناك موضوعات أخرى متصلة بالحضانة أرجئ البت فيها لمزيد من الدراسة والتطبيقات العملية في الغرب.

تعليق:

قلتُ: وينصح المسلمون بالتحكيم في قضايا الأحوال الشخصية كما قدمنا، على أن يتم ذلك في المساجد والمراكز الإسلامية؛ ليلاحظ المحكم كون الطلاق كان مبنياً على أسباب صحيحة كضرر مثلاً أنزله الزوج بزوجته، وإن كان إيقاع الطلاق وقع تعسفاً فإن عليهما أن يلتزما به سداً للذريعة غير أنه لا يعفى الظالم منهما ديانة.

وما أشار إليه القرار من كلام العز بن عبدالسلام فإنه يتعلق بالقاضي المسلم المعين من طرف السلطة غير المسلمة لئلا تفوت المصالح كما تقدم.

والحضانة من المؤسسات الشرعية التي لا يوجد لها نظير في النظم الوضعية على الرغم من التطورات الحديثة فيما يتعلق بحقوق الطفل التي ظلت أكثرها توصيات غير محددة المعالم، لا من حيث طابع عدم الإلزام بل أيضاً من حيث الجهات المكلفة بها، ففي هذه المواثيق تسرد حقوق بدون جهات تجب عليها.

وقد كفلت الشريعة حقوق الأفراد والجماعات البشرية بل وكل الكائنات في هذا الكون ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾⁽¹⁾، وبخاصة المخلوقات الضعيفة التي تحتاج في المحافظة على وجودها إلى حماية ورعاية، ولم تكتف بوصايا ونصائح يطبقها من شاء ويذرهما من شاء، بل قننتها في نصوص ملزمة يراها المجتمع تطبيقاً للأوامر الربانية وصيانة للكينونة الإنسانية.

ومن هذه الفئات التي رعتها الشريعة حق الرعاية المرأة والطفل وسنت لذلك قواعد عامة وأحكاماً جزئية تفصيلية ترجع إلى مقاصد: العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى، الناظمة في مجملها للحقوق والواجبات ومحاسن الأخلاق والمعاملات والعادات.

والمقصد العام في الحضانة هو صيانة الطفل، والمقصد الخاص هو تكليف المرأة بالحضانة لما جبلت عليه من الشفقة والرأفة.

فالحضانة - كما يقول القرافي - تفتقر إلى وفور الصبر على الأطفال في كثرة البكاء والتضجر وغيرهما من الهيئات العارضة لهم وإلى مزيد الشفقة والرقّة الباعثة على الرفق بهم ولذا فرضت على النساء غالباً؛ لأن علو همّة الرجال تمنعهم الانسلاخ في أطوار الصبيان في المعاملات وملامسة الأقدار وتحمل الدناءة.

قلت: ولعل غلظة الرجل هي السبب وليس علو المهمة، والمرأة وهي تقوم بواجب الحضانة لا تمارس دناءة وإنما تؤدي واجباً وتنشر رحمة، فرحم الله القرافي فلعله لا يقصد بذلك تشهيراً بالمرأة ولا خطأ من مكانتها.

(1) سورة الحجر الآية (85).

والحضانة ولاية ولهذا يشترط في الحاضن أن يكون أهلاً لذلك ذا كفاية لرعاية المحضون وصيانتهم.

وأجمل الشروط التي يجب توفرها في الحاضن الشيخ خليل المالكي في النص التالي: (وشرط الحاضن العقل والكفاية لا كمسنة وحرز المكان في البنت يخاف عليها والأمانة واثبتها وعدم كجذام مضر ورشد لا إسلام وضمت إن خيف لمسلمين وإن مجوسية أسلم زوجها وللذكر من يحضن وللأنثى الخلو عن زوج دخل ... إلى قوله: وأن لا يسافر ولي....).

وهذه الشروط في جملتها موجودة في المذاهب الأربعة مع تفصيل في بعضها واختلاف في بعضها.

فلم يشترط المالكية الإسلام وكذلك الأحناف، واشتروا الرشد بالإضافة إلى الشافعية خلافاً لغيرهم.

وخلاصة القول:

إن الحضانة لها أهمية كبرى في رعاية الطفل وحماية الأسرة وتنمية روح المودة والرحمة التي يجب أن تؤسس عليها البيوت ليكون المجتمع أكثر تماسكاً والمجموعة أكثر تضامناً.

تلك هي الحكم والمقاصد لنظام الحضانة في الإسلام إلا أن وضع المسلمين في ديار الغرب حيث تختلف المعايير المؤسسة للمجتمع وتغلب النزعة الفردية وتسود روح المماكسة والكسب المادي في التعامل فيبتعد الإنسان رويداً رويداً عن روح التسامح والسماحة بالإضافة إلى انصراف المرأة عن دفاء البيت إلى ورشة العمل وعن سكينه

المسكن إلى نزق الشوارع وهيئات الأسواق مما أوجد حالات جديدة ومتغيرة في وظائف أطراف العقد العائلي.

ولهذا فإن الحضانة التي هي من خصائص النساء قد تتأثر كثيراً بهذا الوضع مما يدعو إلى اجتهاد في مسألة المرأة العاملة إذا كانت منفصلة عن والد الطفل حتى ولو كانت غير متزوجة إذ إن المتزوجة بغير والد الطفل تسقط حضانتها لانشغالها بحقوق الزوج وكذلك العاملة ينبغي دراسة وضعها.

كما أن مفهوم الحضانة لم يكن يشمل التعليم والتربية غير البدنية؛ لأن هذا من واجب الأب فالتلازم اليوم بين الحالتين مدعاة لإعادة النظر.

وأيضاً فإن المسافة في سفر الولي التي تسقط حق الحضانة في الحضانة في ظل تطور وسائل المواصلات يجب أن تكون موضوع دراسة.

وإذا كانت الحضانة للوالدين مجتمعين في فترة بقاء العصمة فإن فترة الانفصال البدني فترة التلوم التي تسبق الطلاق يمكن أن تكون محل اجتهاد حتى لا يضيع الطفل.

وأخيراً: فإن دور المساجد والمراكز الإسلامية يجب أن يحدد في الفصل في قضايا الحضانة، التي قد تفصل فيها المحاكم، وعلى الأئمة والجمعيات أن تنير السبيل للمسلمين وتسدي النصح في هذه القضية الحساسة، وعلى الجمعيات أن توجد محاضن للأطفال وبخاصة أولئك الذين يهجرهم الوالدان أو يكونون لقطاع في حارات المسلمين.

هذه إثارات أردتها أن تكون أساساً لمناقشة مجلسنا تنتج إشارات ومقترحات وقرارات بناء على التأصيل الشرعي المذكور في الورقة.

□ بشأن الأسواق المالية وتطبيقاتها:

تداول أعضاء المجلس في موضوع الأسواق المالية (البورصة) والتطبيقات التي تجري فيها والتعامل بأسهم الشركات المساهمة، واستمعوا إلى الدراسات الشرعية والاقتصادية المقدمة من بعض الأعضاء والمناقشات التي دارت حولها، ومن ثمَّ قرر ما يلي:

يؤكد «المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث» القرار رقم 63 (7 / 1) الصادر عن «مجمع الفقه الإسلامي الدولي» بشأن الأسواق المالية، مع إضافة بعض وجهات النظر الشرعية التي اختارها المجلس، وذلك على النحو التالي:

* قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي:

﴿أولاً الأسهم﴾

1 - الإسهام في الشركات:

أ - بما أن الأصل في المعاملات الحل فإن تأسيس شركة مساهمة ذات أغراض وأنشطة مشروعة أمر جائز.

ب - لا خلاف في حرمة الإسهام في شركات غرضها الأساسي محرم، كالتعامل بالربا أو إنتاج المحرمات أو المتاجرة بها.

ج - الأصل حرمة الإسهام في شركات تتعامل أحياناً بالمحرمات، كالربا ونحوه، بالرغم من أن أنشطتها الأساسية مشروعة».

* قرار تكميلي من «المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث»:

قرر «المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث» بالنسبة للأقليات الإسلامية في الغرب - حيث لا تتوفر المؤسسات الإسلامية والشركات ذات الأغراض والأنشطة المشروعة - أنه: لا مانع من تعاملها بأسهم الشركات المساهمة التي غرضها الأساسي مشروع، وتتجنب الأغراض المحرمة، مثل الخمر والخنزير والقمار، ولو كانت لها إيداعات أو قروض ربوية أو موجودات ثانوية غير مشروعة، شريطة مراعاة الضوابط التي قررتها الهيئات الشرعية وصدرت بها فتاوى في الندوات المصرفية، وهي:

أ - عدم تجاوز القروض من البنوك التقليدية ثلث موجودات الشركة.

ب - وعدم تجاوز الفوائد 5٪ من العوائد.

ج - وعدم تجاوز الموجودات غير المشروعة 10٪ من الموجودات.

على أن يتم التخلص من الفوائد والكسب غير المشروع مهما كانت نسبتها، بصرف ذلك في وجوه الخير، وأن يكون التداول في حالة زيادة الموجودات العينية والمنافع، على الديون والنقود.

ويرجع إلى الجهات المعتمدة من الهيئات الشرعية لتصنيف الشركات المقبولة، مثل مؤشرداوجونزالإسلامي المعتمد من الهيئة الشرعية للمؤشر وغيره.

* بقية قرار «مجمع الفقه الإسلامي» الذي يؤكده المجلس:

2 - ضمان الإصدار (UNDER WRITING):

ضمان الإصدار هو: الاتفاق عند تأسيس شركة مع من يلتزم بضمان جميع الإصدار من الأسهم أو جزء من ذلك الإصدار، وهو تعهد من الملتزم بالاككتاب في كل ما تبقى مما لم يكتب فيه غيره.

وهذا لا مانع منه شرعاً إذا كان تعهد الملتزم بالاككتاب بالقيمة الاسمية بدون مقابل لقاء التعهد، ويجوز أن يحصل الملتزم على مقابل عن عمل يؤديه - غير الضمان - مثل: إعداد الدراسات، أو تسويق الأسهم.

3 - تقسيط سداد قيمة السهم عند الاككتاب:

لا مانع شرعاً من أداء قسط من قيمة السهم المكتتب فيه، وتأجيل سداد بقية الأقساط؛ لأن ذلك يعتبر من الاشتراك بما عجل دفعه والتواعد على زيادة رأس المال، ولا يترتب على ذلك محذور؛ لأن هذا يشمل جميع الأسهم، وتظل مسؤولية الشركة بكامل رأس مالها المعلن بالنسبة للغير؛ لأنه هو القدر الذي حصل العلم والرضا به من المتعاملين مع الشركة.

4 - السهم لحامله:

بما أن المبيع في (السهم لحامله) هو حصة شائعة في موجودات الشركة وأن شهادة السهم هي وثيقة لإثبات هذا الاستحقاق في الحصة، فلا مانع شرعاً من إصدار أسهم في الشركة بهذه الطريقة وتداولها.

5 - محل العقد في بيع السهم:

إن المحل المتعاقد عليه في بيع السهم هو الحصة الشائعة من أصول الشركة، وشهادة السهم عبارة عن وثيقة للحق في تلك الحصة.

6 - الأسهم الممتازة:

لا يجوز إصدار أسهم ممتازة لها خصائص مالية تؤدي إلى ضمان رأس المال، أو ضمان قدر من الربح، أو تقديمها عند التصفية، أو عند توزيع الأرباح. ويجوز إعطاء بعض الأسهم خصائص تتعلق بالأموال الإجرائية أو الإدارية.

7- التعامل في الأسهم بطريقة ربوية:

أ- لا يجوز شراء السهم بقرض ربوي يقدمه السمسار أو غيره للمشتري لقاء رهن السهم، لما في ذلك من المراباة وتوثيقها بالرهن، وهما من الأعمال المحرمة بالنص على لعن أكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه.

ب - لا يجوز أيضاً بيع سهم لا يملكه البائع، وإنما يتلقى وعداً من السمسار بإقراضه السهم في موعد التسليم؛ لأنه من بيع ما لا يملك البائع، ويقوى المنع إذا اشترط إقباض الثمن للسمسار لينتفع به، بإيداعه بفائدة للحصول على مقابل الإقراض.

8 - بيع السهم أو رهنه:

يجوز بيع السهم أو رهنه مع مراعاة ما يقضى به نظام الشركة، كما لو تضمن النظام تسويغ البيع مطلقاً، أو مشروطاً بمراعاة أولوية المساهمين القدامى في الشراء، وكذلك يعتبر النص في النظام على إمكان الرهن من الشركاء برهن الحصة المشاعة.

9- إصدار أسهم مع رسوم إصدار:

إن إضافة نسبة معينة مع قيمة السهم لتغطية مصاريف الإصدار لا مانع منها شرعاً ما دامت هذه النسبة مقدرة تقديراً مناسباً.

10 - إصدار أسهم بعلاوة إصدار أو حسم (خصم) إصدار:

يجوز إصدار أسهم جديدة لزيادة رأس مال الشركة إذا أصدرت بالقيمة الحقيقية للأسهم القديمة - حسب تقويم الخبراء لأصول الشركة - أو بالقيمة السوقية.

11- ضمان الشركة شراء الأسهم (المؤجل حكمه في قرار المجمع):

قرر المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث أنه يجوز أن تصدر الشركة وعداً ملزماً بشراء الأسهم من بعض حملتها خلال مدتها، أو عند التصفية بالقيمة السوقية، أو بما يتفق عليه عند الشراء، ولا يجوز الوعد بالشراء بالقيمة الاسمية.

* بقية قرار مجمع الفقه الإسلامي الذي يؤكده المجلس:

« 12 - تحديد مسؤولية الشركة المساهمة المحدودة:

لا مانع شرعاً من إنشاء شركة مساهمة ذات مسؤولية محدودة برأس مالها؛ لأن ذلك معلوم للمتعاملين مع الشركة، وبحصول العلم ينتفى الغرر عمن يتعامل مع الشركة. كما لا مانع شرعاً من أن تكون مسؤولية بعض المساهمين غير محدودة بالنسبة للدائنين بدون مقابل لقاء هذا الالتزام، وهى الشركات التى فيها شركاء متضامنون وشركاء محدودو المسؤولية.

13 - حصر تداول الأسهم بسماسرة مرخصين، واشتراط رسوم للتعامل في أسواقها:

يجوز للجهات الرسمية المختصة أن تنظم تداول بعض الأسهم، بأن لا يتم إلا بواسطة سماسرة مخصصين ومرخصين بذلك العمل؛ لأن هذا من التصرفات الرسمية المحققة لمصالح مشروعة.

وكذلك يجوز اشتراط رسوم لعضوية التعامل في الأسواق المالية؛ لأن هذا من الأمور التنظيمية المنوطة بتحقيق المصالح المشروعة.

14 - حق الأولوية:

يرى المجلس تأجيل البت في هذا الموضوع إلى دورة قادمة لمزيد من البحث والدراسة.

15 - شهادة حق التملك:

يرى المجلس تأجيل البت في هذا الموضوع إلى دورة قادمة لمزيد من البحث والدراسة.

﴿ ثانياً: بيع الاختيارات:

- صورة العقد:

إن المقصود بعقود الاختيارات: الاعتياض عن الالتزام ببيع شيء محدد موصوف، أو شرائه بسعر محدد خلال فترة زمنية معينة أو في وقت معين، إما مباشرة أو من خلال هيئة ضامنة لحقوق الطرفين.

- حكمه الشرعي:

إن عقود الاختيارات - كما تجري اليوم في الأسواق المالية العالمية - هي عقود مستحدثة لا تنضوي تحت أي عقد من العقود الشرعية المسماة. وبما أن المعقود عليه ليس مالاً ولا منفعة ولا حقاً مالياً يجوز الاعتياض عنه، فإنه عقد غير جائز شرعاً.

وبما أن هذه العقود لا تجوز ابتداءً فلا يجوز تداولها.

تعليق:

قلتُ: لنا موقف من هذه المسألة يراجع في بحث البورصات المقدم لهذا المجلس المنشور بمجلته علماً أن هذه القرار مبني على اجتهاد حنفي في مسألة الاعتياض عن الحقوق المجردة منفردة، وهو في «البدائع» وغيرها: بأن هذه الحقوق لا تحمل التمليك ولا يجوز الصلح عنها فلم يميزوا التنازل عن حق الشفعة مقابل مال، ولا عن نوبة المرأة لضررتها مقابل مال.

ومع ذلك فقد ذكروا روايتين في بيع حق المرور في الطريق، وأفتوا بجواز النزول عن الوظائف بمال على خلاف أصل المذهب، وقالوا إن العلماء والحكام أفتوا به للضرورة⁽¹⁾.

أما المالكية فقد أجازوا بيع هذه الحقوق، فأجاز المالكية اشتراء نوبة المرأة من ضررتها أو من زوجها قال خليل: (وجاز شراء يومها منها).

كذلك أجازوا الاعتياض عن الشفعة قال خليل: (بخلاف أخذ مال بعده ليسقط). ومعناه جواز الاعتياض عن حقه في الشفعة بعد وجوبها بالشراء⁽²⁾.

إشكال بيع الخيار الذي منعه المجمع، والذي يذهب أكثر الفقهاء المعاصرين إلى تحريمه بناء على أنه ليس متمولاً وأن المالية لا تثبت إلا بالمتمول.

والتمول حيازة الشيء وإحرازه على حد عبارة الأحناف فبشرط إمكان الحيازة وإمكان الانتفاع به على وجه معتاد.

(1) ابن عابدين في رد المحتار (4/14).

(2) الزرقاني في شرح المختصر (6/176).

وإذا كان غير الحنفية جعلوا المنافع مالا وإن كانت لا تحاز مستقلة فحيازتها بحيازة أصلها ومصدرها.

إلا أن المالكية قد أجازوا المعاوضة في بعض المعاملات، فقالوا عن ابن رشد: إذا قال شخص يسوم سلعة لآخر يريد أن يسومها: كف عنى ولك دينار جاز ولزمه الدينار اشترى أو لم يشتر.

ولو قال: كف عنى ولك بعضها على وجه الشركة جاز.

واستشكل ابن ملال ما قاله ابن رشد من جواز المعاوضة على ترك الزيادة قائلا: إنه من أكل أموال الناس بالباطل.

وقال ابن عبدوس: لا إشكال فيه؛ لأنه عوض على ترك وقد ترك⁽¹⁾.

ويجري على هذه المسألة من أراد أن يتزوج امرأة فقال له آخر: كف عن خطبتها ولك كذا.

وكذلك جواز أخذ شيء من دراهم ونحوها في نظير إباحة صيد من بركة ماء⁽²⁾.

قلت: ومعلوم أن السمك في الماء لا يجوز بيعه؛ لأنه من الغرر والجهالة، ولكن حق الإصطياد تجوز المعاوضة فيه.

لعل هذه الفروع عند المالكية تدل على أن العقود يمكن أن ترد على فعل أو ترك أو امتياز مما يرغب فيه المتعاقدان ويحقق لهما مصلحة والله تعالى أعلم.

(1) الزرقاني وبهامشه البناني (5/90-91).

(2) حسب عبارة الزرقاني (5/222).

ومما يدل على جواز الاعتياض عن الحقوق ما نقله أبو يوسف في كتاب «الخراج» عن أبي الزناد قال كتبت إلى عمر بن الخطاب في بحيرة يجتمع فيها السمك بأرض العراق أن يؤجر فكتب إليّ أن افعلوا.

وإن كان الأحناف لا يقولون بهذا⁽¹⁾ فهو نص في الاعتياض في الحقوق، فالتأجير وارد على حق الاصطياد، وقد أخذ به المالكية وبنوا عليه جواز الاعتياض للنزول عن الوظائف على قولين في المذهب، وعن بعض الشافعية في الاعتياض عن الوظائف بجوازه عقلاً وشرعاً واستنبطه السبكي من هبة سودة ليلتها لعائشة⁽²⁾.

ولهذا فإن قرار المجلس في هذا الموضوع تجب مراجعته وإعادة النظر فيه.

﴿ ثالثاً: التعامل بالسلع والعملات والمؤشرات في الأسواق المنظمة:﴾

1 - السلع:

يتم التعامل بالسلع في الأسواق المنظمة بإحدى أربع طرق هي التالية:

الطريقة الأولى:

أن يتضمن العقد حق تسلّم المبيع وتسلم الثمن في الحال مع وجود السلع أو إيصالات ممثلة لها في ملك البائع وقبضه.

وهذا العقد جائز شرعاً بشروط البيع المعروفة.

الطريقة الثانية:

أن يتضمن العقد حق تسلّم المبيع وتسلم الثمن في الحال مع إمكانهما بضمّان هيئة السوق.

(1) راجع ابن عابدين (4/107).

(2) الزرقاني (4/58).

وهذا العقد جائز شرعاً بشروط البيع المعروفة.

الطريقة الثالثة:

أن يكون العقد على تسليم سلعة موصوفة في الذمة في موعد آجل ودفع الثمن عند التسليم وأن يتضمن شرطاً يقتضى أن ينتهى فعلاً بالتسليم والتسلم.

وهذا العقد غير جائز لتأجيل البدلين، ويمكن أن يعدل ليستوفي شروط السلم المعروفة، فإذا استوفي شروط السلم جاز.

وكذلك لا يجوز بيع السلعة المشتراة سلماً قبل قبضها.

تعليق:

قلت: لنا موقف من هذه الطريقة الثالثة لا يتفق مع ما ذكر هنا يراجع في بحث البرصات المقدم إلى المجلس، والفقرة الأخيرة مخالفة لمذهب مالك والأوزاعي وداود من جواز بيع المسلم فيه قبل القبض إذا لم يكن طعاماً.

فسبحان الله كيف نحكم بالتحريم مع حاجة الناس إليه، وقوة دليله راجعه في بحثنا.

كما أن الفقرة الأولى والمتعلقة بتأجيل البدلين قد بينا في ذلك البحث عن سعيد بن المسيب جوازها.

الطريقة الرابعة:

أن يكون العقد على تسليم سلعة موصوفة في الذمة في موعد آجل ودفع الثمن عند التسليم، دون أن يتضمن العقد شرطاً يقتضى أن ينتهى بالتسليم والتسلم الفعليين، بل يمكن تصفيته بعقد معاكس.

وهذا هو النوع الأكثر شيوعاً في أسواق السلع، وهذا العقد غير جائز أصلاً.

2 - التعامل بالعملات:

يتم التعامل بالعملات في الأسواق المنظمة بإحدى الطرق الأربع المذكورة في التعامل بالسلع.

ولا يجوز شراء العملات وبيعها بالطريقتين الثالثة والرابعة.

أما الطريقتان الأولى والثانية فيجوز فيهما شراء العملات وبيعها بشرط استيفاء شروط الصرف المعروفة.

3 - التعامل المؤشر:

المؤشر هو: رقم حسابي يحسب بطريقة إحصائية خاصة، يقصد منه معرفة حجم التغير في سوق معينة، وتجري عليه مبيعات في بعض الأسواق العالمية.

ولا يجوز بيع وشراء المؤشر؛ لأنه مقامرة بحتة، وهو بيع شيء خيالي لا يمكن وجوده.

4 - البديل الشرعي للمعاملات المحرمة في السلع والعملات:

ينبغي تنظيم سوق إسلامية للسلع والعملات على أساس المعاملات الشرعية، وبخاصة بيع السلم، والصرف، والوعد بالبيع في وقت آجل، والاستصناع، وغيرها.

ويرى المجمع ضرورة القيام بدراسة وافية لشروط هذه البدائل وطرائق تطبيقها في سوق إسلامية منظمة.

السؤال: تقوم بعض الشركات من باب الدعاية لمنتجاتها بإرفاق بعض الصور بها، فإذا قام شخص بتجميع بعض هذه الصور وإرسالها إلى الشركة فقد يحصل على جائزة رصدتها الشركة لمن يفعل ذلك، فهل لأحد أن يقوم بذلك لنيل تلك الجائزة؟

الجواب: هذه الجوائز المذكورة لا حرج على المسلم في أخذها؛ وذلك؛ لأنها تتم من طرف واحد وهي الشركة المانحة لها دون اشتراط زيادة في سعر السلعة، وإنما هو من باب الترويج لبضائعها ولا يتحمل الطرف الثاني (المشتري) أي خسارة تدخله في أحكام القمار المحرم شرعاً.

والممنوع فقط في هذه المسألة أن يشتري المسلم هذه السلع لغرض الحصول على هذه الجوائز، فهذا القصد يدخله في القمار المحرم.

السؤال: أنا مقيم في المملكة المتحدة وأعمل مترجماً لمراكز صحية، خدمات اجتماعية، معونات مالية، إلى غير ذلك، وأواجه مشكلة في عملي، وهي: أن بعض الزبائن يأتون إليّ للقيام بترجمة أقوالهم، فأفعل ذلك وأنا أعلم أنهم يكذبون فيما يقولون، وليس لدي حق التدخل لتكذيب أقوالهم، فهل أنا مذنب بسكوتي عن ذلك؟

الجواب: عمل المترجم مشروع فيما تجوز ترجمته، ومن ذلك ما ينقله المترجم من أقوال الناس إلى مؤسسات الدولة، كدار القضاء ومراكز الخدمات الصحية والاجتماعية وغيرها.

فإذا كنت موظفاً في مؤسسة من هذه المؤسسات ويأتيك الناس لترجمة ما يصرحون به لهذه المؤسسات، فلا تكلف نفسك البحث في صدق هذه الأقوال؛ لأن الله لم يكلفك بذلك، وليس هو من مشمولات وظيفتك، فلا حرج عليك فيما تترجم من أقوال وإن كان أصحابها غير صادقين فيها، وغاية ما يطلب منك هنا إذا تحققت من

كذبهم أن تنصح لهم، إذا كان ذلك لا يؤدي إلى مفسدة أكبر من مفسدة الكذب، ولا يتسبب في مخالفة قانونية.

وكذلك إذا كنت مترجماً خاصاً، فأنت غير مكلف بالبحث عن صدق زبائنك، ولا يجوز لك تتبع عوراتهم أو تسيء الظن بهم، فإن حصل لك علم يقيني أن القول الذي ترجمه كذب يؤدي إلى اقتطاع حق معصوم عاماً كان أو خاصاً، فلا يجوز لك أن تعين صاحبه على ذلك، لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾⁽¹⁾.

□ من أحكام التأمين:

السؤال: ما هو حكم التأمين على ما يقع تحت مسؤوليتنا من الأماكن التي يرتادها الجمهور، كالمكتبات والمراكز وشبهها، والتي قد يسبب وقوع بعض الحوادث فيها عجزنا عن التعويضات المترتبة على ذلك؟

الجواب: إن عقود التأمين التقليدي (المطبقة في الغرب) الأصل فيها أنها ممنوعة شرعاً بسبب قيام التأمين التقليدي على أساس المعاوضة بتملك الشركة الأقساط لصالحها والتزامها بالتعويضات، وفي ذلك غرر بسبب عدم الجزم بوقوع الخطر، بحيث يقع الاحتمال في حصول التعويض أو عدمه، وكذلك الاحتمال في استفادة الشركة من الأقساط أو خسارتها مع غيرها.

والبديل الشرعي لذلك هو التأمين التكافلي القائم على تكوين محفظة تأمينية لصالح حملة وثائق التأمين، بحيث يكون لهم الغنم وعليهم الغرم، ويقتصر دور الشركة على الإدارة بأجر، واستثمار موجودات التأمين بأجر أو بحصة على أساس المضاربة، وإذا

(1) سبق توثيقها.

حصل فائض من الأقساط وعوائدها بعد دفع التعويضات فهو حق خالص لحملة الوثائق، وما في التأمين التكافلي من غرر يعتبر مغتفراً؛ لأن أساس هذا التأمين هو التعاون والتبرع المنظم، والغرر يتجاوز عنه في التبرعات.

وبما أن التأمين التكافلي لا يزال حديث النشأة ومحدود الانتشار وغير قادر على التأمينات الكبيرة فقد أفتت الهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية بجواز اللجوء إلى التأمين التقليدي في حال الحاجة الماسة إلى حماية الموجودات وتأمين الأنشطة، وذلك على أساس أن الغرر يغتفر للحاجة.

وعليه: فلا مانع من الدخول في عقود التأمين المتاحة في الغرب في حال فقدان التأمين التكافلي، أو عدم إمكانية تغطيته لبعض المخاطر.

□ التأمين وإعادة التأمين:

ناقش المجلس البحث والأوراق المقدمة إليه في موضوع التأمين وما يجري عليه العمل في أوروبا، واطلع على ما صدر عن المجامع الفقهية والمؤتمرات والندوات العلمية بهذا الشأن، وانتهى إلى ما يلي:

أولاً: مع مراعاة ما ورد في قرارات بعض المجامع الفقهية من حرمة التأمين التجاري - الذي يقوم على أساس الأقساط الثابتة دون أن يكون للمستأمن الحق في أرباح الشركة أو التحمل لخسائرها - ومشروعية التأمين التعاوني - الذي يقوم على أساس التعاون المنظم بين المستأمنين، واختصاصهم بالفائض - إن وجد - مع اقتصار دور الشركة على إدارة محفظة التأمين واستثمار موجوداتها - فإن هناك حالات وبيئات تقتضي إيجاد حلول لمعالجة الأوضاع الخاصة، وتلبية متطلباتها، ولا سيما حالة المسلمين في أوروبا حيث يسود التأمين التجاري، وتشتد الحاجة إلى الاستفادة منه لدرء الأخطار التي يكثر

تعرضهم لها في حياتهم المعاشية بكل صورها، وعدم توافر البديل الإسلامى (التأمين التكافلى) وتعسر إيجاده في الوقت الحاضر، فإن المجلس يفتى بجواز التأمين التجاري في الحالات التالية وما يماثلها:

1 - حالات الإلزام القانوني مثل: التأمين ضد الغير على السيارات والآليات والمعدات، والعمال والموظفين (الضمان الاجتماعى، أو التقاعد)، وبعض حالات التأمين الصحى أو الدراسى ونحوها.

2 - حالات الحاجة إلى التأمين لدفع الحرج والمشقة الشديدة، حيث يغتفر معها الغرر القائم في نظام التأمين التجاري.

ومن أمثلة ذلك:

1 - التأمين على المؤسسات الإسلامية كالمساجد، والمراكز، والمدارس، ونحوها.

2 - التأمين على السيارات والآليات والمعدات والمنازل والمؤسسات المهنية والتجارية، درءاً للمخاطر غير المقدور على تغطيتها، كالحريق والسرقة وتعطل المرافق المختلفة.

3 - التأمين الصحى تفادياً للتكاليف الباهظة التى قد يتعرض لها المستأمن وأفراد عائلته، وذلك إما في غياب التغطية الصحية المجانية، أو بطئها، أو تدني مستواها الفنى. **ثانياً:** إرجاء موضوع التأمين على الحياة بجميع صوره لدورة قادمة لاستكمال دراسته.

ثالثاً: يوصى المجلس أصحاب المال والفكر بالسعى الحثيث لإقامة المؤسسات المالية الإسلامية كالبنوك الإسلامية، وشركات التأمين التكافلى الإسلامى ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

* التأمين على الحياة:

ناقش المجلس البحوث المقدمة إليه حول التأمين على الحياة، واطلع على ما صدر عن الجامعات الفقهية والمؤتمرات والندوات العلمية بهذا الشأن.

وبعد المناقشة والتحاور حول جوانب هذا الموضوع وما عليه أحوال المسلمين في أوروبا وسائر البلاد غير الإسلامية، ومع مراعاة ما يجري عليه العمل في شركات التأمين التجاري والتأمين التعاوني في أوروبا انتهى إلى ما يأتي:

أولاً: تأكيد ما صدر عن المجلس في دورته السادسة حول موضوع التأمين وإعادة التأمين.

ثانياً: تأكيد ما صدر عن بعض الجامعات الفقهية من حرمة التأمين التجاري على الحياة، وجواز التأمين التعاوني إذا خلا عن الربا والمحظورات الشرعية، وعلى ما صدر من الندوة الفقهية الثالثة لبيت التمويل الكويتي التي حضرها ثلثة من الفقهاء المعاصرين والاقتصاديين في 1413 هـ - 1992 م وانتهت إلى إصدار الفتوى التالية:

1 — التأمين على الحياة بصورته التقليدية القائمة على المعاوضة بين الأقساط والمبالغ المستحقة عند وقوع الخطر أو المستردة مع فوائدها عند عدم وقوعه هو من المعاملات الممنوعة شرعاً لاشتماله على الغرر الكثير، والربا والجهالة.

2 — لا مانع شرعاً في التأمين على الحياة إذا أقيم على أساس التأمين التعاوني (التكافلي) وذلك من خلال التزام المتبرع بأقساط غير مرتجعة⁽¹⁾، وتنظيم تغطية الأخطار التي تقع على المشتركين من الصندوق المخصص لهذا الغرض، وهو ما يتناوله

(1) أي أنها لا ترتجع بالكامل، وإذا ارجع شيء فهو ما يسمى بالفائض الذي يوزع في آخر العام.

عموم الأدلة الشرعية التي تحض على التعاون على البر والتقوى وإغاثة الملهوف ورعاية حقوق المسلمين، والمبدأ الذي لا يتعارض مع نصوص الشريعة وقواعدها العامة.

ثالثاً: ومع ما سبق فإن حالات الإلزام قانونياً، أو وظيفياً، مسموح بها شرعاً، إضافة إلى ما سبق استيفاؤه في قرارات الدورة السادسة.

تعليق:

قلت: لأهمية موضوع التأمين أردت أن أعلق عليه تعليقاً موجزاً لكنه يبين باختصار حقيقة التأمين التجاري والتأمين التكافلي وعناصرهما والفرق بينهما.

أولاً: التأمين التقليدي يعرف بأنه: ضمان يقدمه مؤمن إلى مؤمن له بتعويضه عن خطر محتمل مقابل نقود يدفعها أو اشتراك. (لاروس الصغير الفرنسي).

ويعرفه الفرنسي هيمار: بأنه عقد بموجبه يحصل أحد المتعاقدين وهو المؤمن له في نظير مقابل يدفعه على تعهد بمبلغ يدفعه له أو للغير إذا تحقق خطر معين المتعاقد الآخر وهو المؤمن الذي يدخل في عهده مجموعاً من هذه الأخطار يجري مقاصة فيما بينها طبقاً لقوانين الإحصاء⁽¹⁾.

* أهم مميزات التأمين التجاري:

الانفصال الكامل لشخصية المامن (صاحب المشروع) عن شخصية المؤمن له (مالك وثيقة التأمين).

تهدف الهيئات الممارسة للتأمين التجاري أساساً إلى تحقيق الربح، فالمال الذي يجمع من الأقساط يصبح ملكاً للمؤمن، والربح أو الخسارة عبارة عن الناتج عن زيادة

(1) السنهوري في الوسيط (7/1090).

الأقساط المتحصلة أو نقصها عن التكلفة الفعلية للتأمين، مع ملاحظة تحمل قسط التأمين التجاري المقدر منذ بداية العقد بجزء لمقابلة الأرباح المراد تحقيقها.

يتميز التأمين التجاري بأن الأقساط التي يدفعها المؤمن لهم ثابتة منذ إبرام العقد تتحرر على أسس معينة وتبقى كذلك طيلة مدة العقد فيكون المؤمن لهم على علم بما يلتزمون به منذ البداية.

أما التأمين التكافلي فقد ورد تعريفه في قرارات «المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث» بما نصه: والبديل الشرعي لذلك هو التأمين التكافلي القائم على تكوين محفظة تأمينية لصالح حملة وثائق التأمين، بحيث يكون لهم الغنم وعليهم الغرم، ويقتصر دور الشركة على الإدارة بأجر، واستثمار موجودات التأمين بأجر أو بحصة على أساس المضاربة، وإذا حصل فائض من الأقساط وعوائدها بعد دفع التعويضات فهو حق خالص لحملة الوثائق، وما في التأمين التكافلي من غرر يعتبر مغتفراً؛ لأن أساس هذا التأمين هو التعاون والتبرع المنظم، والغرر يتجاوز عنه في التبرعات.

قلتُ: وأهم مميزات التأمين التعاوني: هي اتحاد شخصية المؤمن (صاحب المشروع) وشخصية المؤمن له (حامل وثيقة التأمين) ومن هنا جاء وصف هذا النوع من التأمين بالتكافلي حيث يؤمن الأعضاء بعضهم بعضاً فكل منهم مؤمن ومؤمن له في وقت واحد. وتتحدد حقوق وواجبات عضو الهيئة التبادلية باعتباره شريكاً مؤمناً من خلال نظام الهيئة الذي يلتزم به أو قرارات الجمعية العمومية التي هو أحد أعضائها أساساً، كما تتحدد حقوق وواجبات عضو الهيئة التبادلية باعتباره مؤمناً له من خلال وثيقة التأمين والتي قد تخضع للأسس الفنية ذاتها التي تخضع لها وثيقة التأمين التجاري.

وتقتصر بذلك عضوية الهيئة التكافلية - التي هي عبارة عن عضوية اختيارية مفتوحة - على المؤمن لهم وهم المالكون لها وهم الذين يديرونها أو يوكلون من يديرها ومع ذلك فهم الذين ينتفعون من خدماتها وهم متساوون في الحقوق أساساً ولكل منهم صوت واحد فقط في الجمعية العمومية، على خلاف ذلك في المساهمة للتأمين التجاري التي تعدد فيها الأصوات للمساهم الواحد بقدر ما يملك من أسهم في رأس المال.

مع أنه لا مانع من ذلك في التأمين التكافلي.

عدم استهداف الربح لفئة خاصة، وإنما لجميع المؤمنين إن وجد ربح مع أنه لا مانع من ذلك في التأمين التعاوني بشروط معينة.

إن الهدف الأساسي للتأمين التكافلي هو تجنب محظورات التأمين التجاري، وفي نفس الوقت الوصول إلى صيغ تكون فيها خدمة المؤمن مساوية لشركات التأمين التجاري أو أفضل منها من بعض الوجوه، وبخاصة إذا كانت شركة المضاربة لها نشاط تجاري غير التأمين في البلاد التي تسمح قوانينها بذلك.

ويتميز التأمين التكافلي أساساً بأن الاشتراكات أو الأقساط التي يدفعها المؤمن لهم قد تكون متغيرة حسب نتائج أعمال كل سنة فلهيئة الحق في مطالبة أعضائها بأنصبتهم في العجز في الاشتراكات المحصلة عن التعويضات والمصرفات الفعلية كما أن للأعضاء الحق في استرداد الفائض إن وجد.

وقد يكون ذلك من حيث المبدأ فقط بدفع نسبة مقدرة فقط تمثل الحد الأقصى المقدر للاشتراك، أو أن يتم دفع اشتراك ثابت فعلاً؛ لتتماشى والطريقة المثلى في الشرع إلا أنهم في الواقع وفي الغالب إنما يدفعون قسطاً ثابتاً.

إن تعريف «المجلس الأوربي» إنما هو تعريف لصورة مفضلة من التأمين التكافلي؛ لأن التأمين التكافلي قد يأخذ صوراً متعددة كأن تأسس جماعة شركة مضاربة تقوم بالتجارة في موجودات الشركة ويلحقون بنظام الشركة عقداً تكافلياً يلتزم فيه أعضاء الشركة بتأمين بعضهم البعض وحمايته من الأخطار سواء كان ذلك من ربح الشركة وهو أمر جائز أن يتبرع المضارب بربحه.

وهناك صيغة أخرى طبقتها في بعض البلاد وهي تكوين شركة مضاربة بأموال يقوم فيها بعض أعضاء الشركة بالإدارة لصالح الجميع فيكون لهؤلاء مزيد من الأرباح؛ لأنهم مؤسسون ومشتركون بأموالهم وأبدانهم وهو جائز على مذهب أحمد، وقد بين ذلك ابن قدامة حيث قال: (وأما المضاربة التي فيها شركة وهي أن يشترك مالان وبدن صاحب أحدهما، مثل أن يخرج كل واحد منهما ألفاً، ويأذن أحدهما للأخر في التجارة بهما، فمهما شرطا للعامل من الربح إذا زيد على النصف، جاز؛ لأنه مضارب لصاحبه في ألف، ولعامل المضاربة ما اتفقا عليه بغير خلاف).

وبعد شرح طويل قال: (فحصل مما ذكرنا أن الربح بينهما على ما اصطلاحا عليه في جميع أنواع الشركة)⁽¹⁾.

ومما ذكرنا يتبين أنه قد تكون أفضل صيغة للتأمين الإسلامي أن تكون شركة مضاربة ومعها شركة أموال، فيمنح المساهمون الكبار وهم المضاربون بأبدانهم لتوليتهم الإدارة وأرباب المال لاشتراكهم بأموالهم حصةً من الربح أكبر من حصص المشتركين حملة الوثائق؛ لوجود التراضي، ولهذا فيكون لهؤلاء المشتركين في الجمعية العامة ممثلون.

(1) ابن قدامة في المغني (7/138-140).

وهي صيغة مختصرة وبسيطة، تقوم على تأسيس شركة تجارية من مساهمين كبار تبرعوا بجزء من أموالهم لجبر الأضرار التي تنزل بهم، ويلتحق مشتركون صغار بنفس الصيغة أي أنهم شركاء بالأقساط التي دفعوها، متضامنين مع الآخرين، مع قبولهم بمنح جزء أكبر من الربح لهؤلاء المساهمين المؤسسين، وهي شركة تلزم بالقول، وهذا مذهب مالك، قال خليل: (ولزمت بما يدل عرفاً كاشتركتنا).

* تعريف الغرر وعلاقته بالتأمين:

وعوداً إلى الفقرة الأخيرة من قرار «المجلس الأوربي» في دورته المنعقدة بدبلن... وهي فقرة في غاية المركزية تبين بجلاء سبب اغتفار الغرر في التأمين التكافلي.

ولهذا فإن أهم مشكلة فقهية يواجهها عقد التأمين وتقف عقبة في سبيل الحكم فيه بالجواز هي أنه عقد يشتمل على الغرر وألقينا الضوء على تعريف الغرر وسند تحريمه وأنواع الغرر من شديد لا يختلف في تحريمه وخفيف جداً لا يختلف في جوازه ومتوسط يختلف العلماء فيه بين من يلحقه بالشديد فيمنعه ومن يلحقه بالخفيف فيجيزه مع النظر إلى اعتبار الحاجة التي من شأنها أن تبيح مثل هذه العقود.

فليراجع في بحث الحاجة صفحات تعريف الغرر وأصل النهي عنه وتأثير الحاجة فيه.

ولا بأس أن نذكر بكلام للنووي وهو المذكور في البحث السابق لتطبيقه على موضوع التأمين، يقول النووي: (فرع: الأصل أن يبيع الغرر باطل لهذا الحديث، والمراد ما كان فيه غرر ظاهر يمكن الاحتراز منه، فأما ما تدعو إليه الحاجة ولا يمكن الاحتراز عنه؛ كأساس الدار وشراء الحامل مع احتمال أن الحمل واحد أو أكثر وذكر أو أنثى وكامل الأعضاء أو ناقصها، وكشراء الشاة في ضرعها لبن، ونحو ذلك، فهذا يصح بيعه بالإجماع.

ونقل العلماء الإجماع أيضاً في أشياء غررها حقير منها: أن الأمة أجمعت على صحة بيع الجبة المحشوة وإن لم ير حشوها ولو باع حشوها منفرداً لم يصح، وأجمعوا على جواز إجارة الدار وغيرها شهراً مع أنه قد يكون ثلاثين يوماً، وقد يكون تسعة وعشرين، وأجمعوا على جواز دخول الحمام بأجرة، وعلى جواز الشرب من ماء السقاء بعوض مع اختلاف أحوال الناس في استعمال الماء أو مكثهم في الحمام.

قال العلماء مدار البطلان بسبب الغرر والصحة مع وجوده على ما ذكرناه وهو أنه إذا دعت الحاجة إلى ارتكاب الغرر ولا يمكن الاحتراز عنه إلا بمشقة أو كان الغرر حقيراً جاز البيع وإلا فلا.

وقد يختلف العلماء في بعض المسائل كبيع العين الغائبة وبيع الخنطة في سنبلها، ويكون اختلافهم مبنياً على هذه القاعدة، فبعضهم يرى الغرر يسيراً لا يؤثر، وبعضهم يراه مؤثراً والله سبحانه وتعالى أعلم⁽¹⁾.

من هذا الكلام نستفيد أمرين أحدهما الغرر الخفيف الذي يغتفر للحاجة وهو ما بنى عليه المجلس جواز التأمين التكافلي بأنواعه، والغرر الكبير المؤثر وهو أصل التحريم إلا أن المجلس تجاوز عن هذا الغرر إذا لم يمكن الاحتراز منه في البيئة الأوربية ولعل ذلك ما أشار إليه النووي بقوله: (أما ما تدعو إليه الحاجة ولا يمكن الاحتراز منه...).

ولهذا فإن هذه الفتوى مبنية على قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة في صورتها الغرر المغتفر في الأصل، وهو ما خف ودعت إليه حاجة وفي صورة المحرم أصلاً وأشدت وطأة الحاجة ولم يمكن الاحتراز في حالة التأمين التجاري في أوروبا لفرضه بالقانون ولمسيس الحاجة المنزلة منزلة الضرورة إليه.

(1) النووي في المجموع (9/258).

* الفرق بين التأمين التعاوني والتأمين التقليدي:

1 - أن التأمين التقليدي يغلب عليه الغرر فيمكن أن يعبر عنه بأنه عقد هو الغرر بعينه كما قدمنا عن الباجي، وبالتالي فهو من الغرر الشديد الغالب المحرم فلا تجيزه الحاجة إلا في ظروف استثنائية.

وأن التأمين التكافلي يخف فيه الغرر وذلك لعنصر التبرع القائم عليه ومحدودية المؤمنین؛ فتجيزه الحاجة، وهذا هو الفرق الأول.

2 - أن التأمين التكافلي عقد إرفاق ومعروف؛ لأنه مبني في نيته على التعاون، ولهذا يغتفر فيه الغرر كما قدمنا في مسألة: (أعنى بغلامك على أن أعينك) في بحث الحاجة. وكما في مسألة الدينار الناقص والطعام فإن أراد التباعد حرم وإن أراد الإقالة جاز؛ لأنه معروف في بحث الحاجة.

بخلاف التأمين التقليدي فالقصد الغالب فيه التجارة وكسب الربح ولهذا لا يجوز فيه الغرر، وهذا هو الفرق الثاني.

3 - الفرق الثالث أن الغرر في التأمين التقليدي أصل؛ لأن المؤسسة قائمة على كسبها من الحوادث التي لم تحصل، بينما الغرر في التكافلي إضافي وتبعي، وقد قدمنا مسألة الظئر والرضيع عن المواق.

* العناصر الأساسية للتكافل:

وأهم شيء في شركة التكافل ثلاثة عناصر:

1 - عنصر التبرع: وهو تبرع للمتضرر من أعضاء الشركة بجزء من الربح أو بالربح بكامله، وهذا كما يجوز في المضاربة التبرع بجزء من رأس المال وهذا جائز؛ لأنه يغتفر الغرر في التبرعات.

2 - عنصر الشراكة: وهو اعتبار كل قسط يدفع إلى الشركة إنما هو قسط اشتراك وليس مدفوعاً في مقابل.

3 - عنصر اتحاد الشخص ذي الجهتين بين المؤمن - بصيغة اسم الفاعل - والمؤمن - بصيغة اسم المفعول - سواء أداروا الشركة بأنفسهم؛ كشركة أبدان وأموال أو أداروها بواسطة جهاز إداري يمارس عملية وكالة بأجر.

أما بالنسبة للفتوى المتعلقة بالتأمين التجاري الذي أجازته المجلس في حالات محددة، فإن الفتوى تستند إلى الحاجة الشديدة الناشئة عن الفرض بالقانون أو الحرج الشديد والمشقة طبقاً لمقولة الشيخ تقي الدين ابن تيمية في حديثه عن الجوائح: (إن الشريعة مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها مصلحة راجحة أبيح المحرم)⁽¹⁾.

وهي مبنية من جهة أخرى على الخلاف الذي أسلفنا في مبحث الحاجة والذي يرجح به في العقود الفاسدة والله أعلم.

□ توريث المسلم من أقاربه غير المسلمين:

يرى المجلس عدم حرمان المسلمين ميراثهم من أقاربهم غير المسلمين ومما يوصون لهم به، وأنه ليس في ذلك ما يعارض الحديث الصحيح: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»⁽²⁾ الذي يتجه حمله على الكافر الحربي، مع التنبيه إلى أنه في أول الإسلام لم يحرم المسلمون من ميراث أقاربهم من غير المسلمين، وهو ما ذهب إليه من الصحابة

(1) ابن تيمية في مجموع الفتاوى (49/29).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، ح(6764)، (8/156)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفرائض، ح(1614) عن أسامة بن زيد.

معاذ بن جبل ومعاوية بن أبي سفيان، ومن التابعين جماعة منهم: سعيد بن المسيب ومحمد بن الحنفية وأبو جعفر الباقر ومسروق بن الأجدع، ورجحه شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

□ مشاركة المرأة في العمل العام:

نبه المجلس إلى المكانة المتميزة التي خولها الإسلام المرأة؛ إذ جعلها شقيقة للرجل مساوية له في الإنسانية، وفي حمل أمانة الله في تكامل بين الحقوق والواجبات: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾⁽¹⁾ ولا ريب أن المرأة تعرضت قديماً وحديثاً لمظالم شتى إفراطاً وتفريطاً، وما أنصفها غير الإسلام.

وفيما يخص مشاركة المرأة في العمل العام، فإن المجلس قد أكد أن لها حقاً قد يرتفع أحياناً إلى درجة الواجب في أن تؤسس أو تشارك في تأسيس وإدارة المراكز الإسلامية والجمعيات الخيرية فتنهض بدعوة المسلمين وغيرهم وتقدم الخدمات إليهم لا سيما لبنات جنسها، كما أن لها أن تشارك في الأعمال المنظمة بقصد استئناف الحياة الإسلامية، كما لها المشاركة في العمل السياسي انتخاباً وترشيحاً، وكل ذلك مشروط بأن يكون وفق أحكام الشريعة الإسلامية الغراء وآدابها في جميع الأحوال.

□ الوفاء بالعقود:

توقيع العقد في أي صفقة ملزم للطرفين شرعاً، ولا يجوز لأحدهما أن يرجع فيه بإرادته المنفردة دون رضا الطرف الآخر، فهذا مخالف لما أمر الله تعالى ورسوله ﷺ وأكدته نصوص القرآن والسنة.

(1) سورة البقرة الآية (226).

قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾⁽¹⁾ وقال عز وجل: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾⁽²⁾ وقال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْفُضُوا أَلَا يَمَنَّ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَهَيْلًا﴾⁽³⁾.

وحمل القرآن بشدة على الذين يتهاونون بالعهود وينقضونها من بعد ميثاقها، في آيات كثيرة، منها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْفَيْصَمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾⁽⁴⁾، واعتبر النبي ﷺ نقض العهد من شعب النفاق، وخصال المنافق الأساسية «أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كان فيه خصلة منهن كان فيه خصلة من النفاق حتى يدعها... و ذكر منها: إذا عاهد غدر»⁽⁵⁾.

وليس من الضروري أن يكون العقد مكتوباً، فمجرد الإيجاب والقبول مشافهة يكفي في إيجاد العقد، ولكن له خيار المجلس على ما نرجحه، فلو تبين له عقد آخر، وهما لا يزالان في مجلس العقد، فمن حقه أن يرجع، كما جاء في الحديث الصحيح: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»⁽⁶⁾، فقد جعل الحديث فرصة للتراجع لمن تسرع في التعاقد دون روية.

(1) سبق توثيقها.

(2) سورة الإسراء الآية (34).

(3) سورة النحل الآية (91).

(4) سورة آل عمران الآية (76).

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب علامات المنافق، ح(34)، (16/1)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب خصال المنافق، ح(106)، (78/1).

(6) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب إذا بين البيعان ولم يكتما ونصحا، ح(2079)، (59/3)، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب الصدق في البيع والبيان، ح(1532)، (3/1164).

ومثل ذلك لو كان مغبوناً غبنا فاحشاً يرفع أمره إلى جهة تحكيم تثبت له خيار الغبن إذا تبين لها ذلك، عملاً بمذهب الحنابلة وغيرهم.

ويستطيع المسلم أن يخرج من ورطة التراجع في العقد بعد إتمامه إذا اشترط لنفسه الخيار أياماً معدودة، يستطيع فيها أن يرجع في صفقته خلالها، وهذا ما نصح به النبي ﷺ أحد الصحابة، حين شكاً إليه أنه كثيراً ما يندع في البيع، فقال له: «إذا بايعت فقل: لا خلافة» أي: لا خداع، وهذا في الصحيحين⁽¹⁾، وفي خارج الصحيحين: «ولي الخيار ثلاثة أيام»⁽²⁾، والمسلمون عند شروطهم.

أما فيما عدا ذلك، فالمسلم يحترم كلمته إذا قالها، وهذه إحدى القيم التي دعا إليها الإسلام، حتى يستقر التعامل، وتستقيم حياة الناس، وقد قال الشاعر:

ولا أقول (نعم) يوماً، وأتبعها بـ (لا) ولو ذهبت بالمال والولد

بل يحرم الإسلام أن يبيع المسلم على بيع أخيه، أي يدخل عليه وقد أوشك أن يعقد الصفقة مع الآخر، فيزيد عليه، ليختطف الصفقة منه، وفي هذا جاء الحديث الصحيح: «لا يبيع المسلم على بيع أخيه»⁽³⁾. والله أعلم.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب ما يكره من الخداع في البيع، ح(2117)، (65/3)، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب من يُخدع في البيع، ح(1533)، (3/1165).
(2) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب الحجر على من يفسد ماله، ح(2355)، (2/789)، والدارقطني في سننه(4/10)، والبيهقي في السنن الكبرى(5/449) بنحوه.
(3) أخرجه بنحوه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه حتى يأذن أو يترك، ح(1412)، (2/1032)، ولفظه: «لا يبيع بعضكم على بيع بعض...»، وفي لفظ آخر له: «لا يبيع الرجل على بيع أخيه»، من حديث ابن عمر.

□ مدى حق الموظف في استخدام الأدوات العامة لديه لمصلحته الشخصية

الأصل في المال العام أو شبه العام - ونعنى به مال الدولة والمؤسسات العامة والشركات الخاصة - هو المنع، وخصوصاً أن نصوص الكتاب والسنة قد شددت الوعيد في تناول المال العام بغير حق، وقد جعل الفقهاء المال العام بمنزلة مال اليتيم في وجوب المحافظة عليه وشدة تحريم الأخذ منه، ويستثنى من ذلك ما تعارف الناس على التسامح فيه من الأشياء الاستهلاكية فيعفى عنه باعتباره ماذوناً فيه ضمناً، على أن لا يتوسع في ذلك، مراعاة لأصل المنع، على أن الورع أولى بالمسلم الحريص على دينه، و«من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه»⁽¹⁾.

□ ضوابط التعامل عن اللقاء بين الجنسين:

اللقاء والتعاون والتكامل بين الرجال والنساء أمر فطري، ولا يمكن منعه واقعاً، ولم يرد في دين الفطرة ما يحجره بإطلاق، وإنما أحاطه بالضوابط التالية:

«ترك الخلوة: وهي وجود رجل وامرأة أجنبية عنه في موضع لا يراهما فيه أحد، امثالاً لقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «ما خلا رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما»⁽²⁾.

«توقى التماس: وهو التلاصق والتراص بالأبدان بين الرجل والمرأة الأجنبية عنه حذر الإثارة والفتنة.

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، ح(1599)، (3/1219) عن النعمان بن بشير.

(2) أخرجه أحمد في مسنده(1/169)، عن ابن عمر، وابن حبان في صحيحه(10/437)، عن جابر بن سمرة.

« تجنب التبرج: وهو الكشف عما أمر الله ورسوله ﷺ بستره من البدن؛ إذ يجب على المرأة حين اجتماعها بالرجال غير المحارم أن تستر كل جسدها ما عدا الوجه واليدين، على مذهب جمهور الفقهاء.

« التزام المرأة الحشمة في حديثها وحركاتها، فلا تتصنع من الكلام والحركات ما يؤدي إلى إثارة الغرائز، قال تعالى: ﴿إِن تَفْقِئْتِ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوبًا﴾⁽¹⁾ وقال تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾⁽²⁾.

وعليه، فإذا التزم الرجال والنساء في أي لقاء أو نشاط بهذه الضوابط الشرعية، فلا حرج عليهم في ذلك، ما كان موضوع اللقاء أو النشاط جدياً، سواء أكان علمياً أم ثقافياً ونحو ذلك.

ولا فرق في ضرورة الالتزام بهذه الضوابط بين أن يتعلق الأمر بفتيات مسلمات أو غير مسلمات، لأن الإثارة محتملة في الحالتين، على أن الانفصال في المجلس الواحد في المقاعد بين الرجال والنساء هو الأفضل، خاصة إذا لم تكن هناك حاجة إلى خلافه.

□ حكم استفادة الهيئات الخيرية من عوائد الحسابات الربوية من الأفراد والبنوك وما يرتبط بذلك من الدعاية لها، وفتح حساب خاص لهذه الأموال:

عموم المسلمين في الغرب لا يجدون مناصاً من فتح حسابات في البنوك الربوية، ومعلوم أن هذه الحسابات تترتب عليها زيادات ربوية تلحق بحساباتهم، فيجدون أنفسهم بين خيارين:

(1) سورة الأحزاب الآية (32).

(2) سورة النور الآية (31).

إما ترك هذه الفوائد للبنك، وفي هذا تفويت مصلحة للمسلمين وربما كانت عوناً لمؤسسات تبشيرية، وإما أن يصر فوها في وجوه الخير العامة، وبما أن الحكم لا يتعلق بعين المال، وإنما بطريقة تحصيله أو صرفه، فما كان منه حراماً فحرمته في حق من اكتسبه أو صرفه بطريقة غير مشروعة، فالذي يحرم في شأن هذا المال الربوي هو أن ينتفع به الشخص لنفسه، أما بالنسبة لغيره فلا يكون حراماً.

وبناء على ذلك، فإن المجلس لا يرى بأساً من أن تسأل المؤسسة الخيرية أصحاب هذه الحسابات أن يمكنوها من تلك الأموال، كما لا يجد فرقاً في تحصيل هذه الأموال من أي جهة أخرى كالمؤسسات والبنوك وغير ذلك.

وينبغي للمؤسسة أن تتحاشى ما وسعها ذكر اسم البنك المتبرع على وجه الدعاية له، بسبب عدم مشروعية أصل عمله، ولا مانع كذلك من أن يفتح حساب خاص تودع فيه تلك الأموال.

وكان من ضمن الاستفتاءات التي أجاب عنها المجلس:

مسألة الاختلاط بين الجنسين في المنتديات واللقاءات العامة، والمرابحة التي تزاو لها بعض البنوك في الغرب، والتأمين، ومعاش التقاعد، واستفادة الجمعيات الخيرية من فوائد البنوك.

كما عهد المجلس إلى بعض أعضائه بمعالجة بعض المشكلات الأسرية التي وردت إليه من خلال الاتصال المباشر بأصحابها.

* الحقوق المعنية:

بعد اطلاع المجلس على البحوث المقدمة في موضوع الحقوق المعنية (برامج الكمبيوتر) والتصرف فيها وحمايتها ومناقشة الأبحاث المقدمة واستعراض الآراء

الفقهية في الموضوع، وأدلتها باستفاضة مع الربط بين الأدلة الفقهية وقواعد الفقه وأصوله والمصالح ومقاصد الشرع قرر مايلي:

أولاً: يؤكد المجلس ما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي في مؤتمره الخامس بالكويت من 1 إلى 6 جمادى الأولى 1409 الموافق 10 إلى 15 ديسمبر 1988م قرار رقم 43 (5/5) ونصه:

« أولاً: الاسم التجاري، والعنوان التجاري، والعلامة التجارية، والتأليف، والاختراع والابتكار هي حقوق خاصة لأصحابها، أصبح لها في العرف المعاصر قيمة مالية لتمول الناس لها، وهذه الحقوق يعتد بها شرعاً، فلا يجوز الاعتداء عليها.

« ثانياً: يجوز التصرف في الاسم التجاري، أو العنوان التجاري، أو العلامة التجارية، ونقل أي منها بعوض مالي إذا انتفى الغرر والتدليس والغش باعتبار أن ذلك أصبح حقاً مالياً.

« ثالثاً: حقوق التأليف والاختراع والابتكار مصنونة شرعاً، ولأصحابها حق التصرف فيها ولا يجوز الاعتداء عليها، انتهى قرار المجمع.

ثانياً: إن برامج الحاسب الآلي - سواء أكانت برامج تشغيلية أم برامج تطبيقية، أم تخزينية وسواء أكانت برامج المصدر المهيمنة على جميع عمليات التخزين والإدخال والإخراج للبيانات أو المحررة بإحدى لغات الحاسوب - لها قيمة مالية يعتد بها شرعاً، فيجوز التصرف فيها لأصحابها من المنتجين أو الوكلاء بالبيع والشراء والإجارة ونحوها إذا انتفى الغرر والتدليس.

ثالثاً: بما أن هذه البرامج حق مالي لأصحابها، فهي مصونة شرعاً فلا يجوز الاعتداء عليها رعاية لحقوق الآخرين الذين بذلوا جهوداً وأموراً في إنتاجها، ومنعاً لأكل أموال الناس بالباطل.

رابعاً: يجب على مشتري البرامج أن يلتزم بالشروط التي لا تخالف الشرع والقوانين المنظمة لتداولها للنصوص الدالة على وجوب الوفاء بالعقود والالتزام بالشروط، فلا يجوز استنساخه للغير ما دام العقد لا يسمح بذلك.

خامساً: لا يجوز شراء البرامج التي علم أنها مسروقة أو مستنسخة بوجه غير مشروع، ولا المتاجرة بها.

سادساً: يجوز لمشتري البرنامج أن يستنسخ منها لاستعماله الشخصي.

سابعاً: على الشركات المنتجة والوكلاء عدم المبالغة في أثمان البرامج.

□ من فتاوى الدعوة:

السؤال: أرجو من العلماء الفضلاء أن يفتونا مأجورين فيما يتعلق بإقامة المسلم في بلاد الكفر، وأتمنى أن تكون الإجابة مدعمة بالدليل الشرعي من الكتاب الكريم، وسنة المصطفى ﷺ، وأقوال أهل العلم الفضلاء، ومفصلة بعض الشيء وذلك لأنني أقيم في بروكسل حالياً، وأود أن أعرف حكم الشريعة الغراء في ذلك.

الجواب: لقد كثر الحديث وطال عن الموضوع إقامة المسلم خارج ديار الإسلام، وسمعنا مذاهب تتسم بالتشدد المطلق؛ بحيث توجب على كل من يعيش في هذه البلاد أن يرحل فوراً؛ اعتماداً على حديث يروى في ذلك يتضمن البراءة ممن يقيم بين أظهر المشركين، سنأتي على بيان درجته ومعناه، وهذه المذاهب أوردت حرجاً على كثير من المسلمين.

والذي نراه في هذه المسألة التفصيل، فنقول: لا شك أنه لا يحل للمسلم أن يعيش بين غير المسلمين بغير هويته الإسلامية إلا لإنسان تقطعت به الحيل ولم يجد سبيلاً للخلاص، والسبب في ذلك يعود إلى التمكين أو عدم التمكين للمسلم من وقاية نفسه ودينه ومن هو مسؤول عنهم كأهل بيته وأولاده فإذا كان في بيئة يخاف منها على دينه أو نفسه وعياله فالواجب عليه أن يهاجر منها إلى بيئة يجد فيها تمكيناً له من حفظ ذلك ولم يحل له المكث في البيئة التي يُخشى فيها على الدين الفساد أو على النفس الهلاك.

قال تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْاْ أَلْمَلِكَةَ ظَالِمٍ اَنْفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنْتُمْ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْاَرْضِ قَالُواْ اَلَمْ تَكُنْ اَرْضَ اللّٰهِ وَاَسِعَةً فَبَتَّهَا جُرُؤًا فِيهَا فَاَوْكَيْكُمَا وِيَهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيْرًا ﴿١٣٦﴾ اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُوْنَ حِيْلَةً وَّلَا يَهْتَدُوْنَ سَبِيْلًا ﴿١٣٧﴾ فَاَوْكَيْكُمْ عَسَى

اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٩٦﴾ وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ﴿٩٧﴾⁽¹⁾، فجعلت الآية من ظلم الإنسان لنفسه قبوله العيش في كنف الذل مع قدرته على الانتقال إلى أرض أخرى يجد فيها حرته وأمنه وأسباب عيشه، ولم تستثن من الوعيد الذي ينتظر هؤلاء إلا العاجزين الذين لا قدرة لهم ولا حيلة عندهم.

فالمهجرة تكون مشروعة صحيحة إذا كانت إلى بيئة يقع له فيها تمكين أكثر للقيام بشعائر الدين، بل هذه المهجرة مطلوبة كما تكون مشروعة من بيئة إلى أخرى لا تضر الإقامة فيها على الدين.

ومن ذلك المهجرة إلى الحبشة التي وقعت بإذن رسول الله ﷺ للمستضعفين من أصحابه بمكة هاجروا من بيئة كفر وظلم إلى بيئة غير إسلامية لكنها كانت عادلة أوتهم وحمتهم وأقاموا فيها بين قوم نصارى لم يكونوا مسلمين فأحسنوا البقاء بين أظهرهم وحافظوا على دينهم وأنفسهم ومن كان معهم من أهلهم ومكثوا بينهم إلى أن مكن الله تعالى لنبيه ﷺ وأظهره على الكفار فحين رأوا استقرار أمر دولة الإسلام رجعوا باختيارهم لا بأمر رسول الله ﷺ.

فالعبرة إذا بالقيام بالدين والمحافظة عليه ووقاية النفس من الظلم والأذى، فإذا كانت تلك الإقامة في بلد ما مساعدة على ذلك فإنه لا يمتنع أن تكون في بلاد غير إسلامية أسوة بمهاجرة الحبشة وإن كانت تضر بالدين وجبت المهجرة منها إلى بلاد يقدر الإنسان فيها على حفظ دينه ونفسه وأهله.

وأما الحديث الذي يتعلق به المتشددون وهو حديث جرير بن عبد الله البجلي قال: بعث رسول الله ﷺ سرية إلى خثعم، فاعتصم ناس منهم بالسجود فأسرع فيهم القتل،

(1) سورة النساء الآية (96 - 99).

قال: فبلغ ذلك النبي ﷺ فأمر لهم بنصف العقل وقال: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين» قالوا يارسول الله لم؟ قال: لا تراءى ناراهما».

فهذا حديث لا يصح.

أخرجه أبو داود⁽¹⁾، والترمذي⁽²⁾، من رواية قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله . وحكم البخاري فيما نقله عنه الترمذي ووافقه بأن الأصح فيه أنه حديث مرسل، والمرسل من أنواع الحديث الضعيف، وكذلك أعلاه أبو حاتم الرازي كما في كتاب «علل الحديث»⁽³⁾.

ولو ثبت فإن سبب وروده مفسر لمعناه، وهو أن أناساً أسلموا ومكثوا مع قومهم الكفار ولم يهاجروا إلى بلد الإسلام، حتى إذا وقعت مواجهة بين المسلمين وأولئك الكفار لم يتميز أمر أولئك المسلمين من بين سائر قومهم فيقتلهم المسلمون في المعركة لعدم معرفتهم بهم حيث لم تتميزهم علامة فالبراءة منهم من جهة أن المسلمين لو قتلوهم فلا تبعة عليهم بذلك، وهذا المعنى لا وجود له اليوم فتتزيه على الواقع ممتنع واقتطاع طائفة من الناس طرفاً من الحديث دون سائره وسببه من أكبر الآفات المفسدة لفهم الصحيح، نسأل الله أن يلهمنا وإخواننا الهدى والصواب.

تعليق:

قلت: راجع تفاصيل مذاهب العلماء، وأدلة القائلين بجواز الإقامة في أمثلة فقه الأقليات من هذا الكتاب.

(1) في سننه، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل من اعتصم بالسجود، ح(2645)، (45/3).

(2) في سننه، أبواب السير، باب النهي عن الإقامة بين أظهر المشركين، ح(1604)، (4/155).

(3) (3/370)، رقم 942.

□ الفرقة الناجية:

السؤال: نرجو من أعضاء المجلس الموقر أن يتعرضوا بالشرح لتوضيح مسألة الفرقة الناجية في حديث المصطفى ﷺ وذلك لما ابتلي به المسلمون هنا من ادعاء طائفة من الناس بأنها هي الفرقة الناجية، وأن باقى المسلمين هلكى، وقد شاعت هذه الفتنة وانتشرت، ولا شك أن بيان المجلس في هذا الشأن له قيمته ووزنه.

الجواب: المقصود به حديث معاوية بن أبي سفيان: أن رسول الله ﷺ قال: «إن أهل الكتاب افترقوا في دينهم على اثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاثة وسبعين ملة كلها في النار إلا واحدة وهى الجماعة»⁽¹⁾.

وروي كذلك عن آخرين من الصحابة وفي أكثر الروايات (فرقة) بدل (ملة) كما أن في بعضها عدم ذكر (كلها في النار إلا واحدة).

واختلف علماء الحديث في صحته وجوابنا عن معناه على مذهب من صححه كما يلي:

ذكر الحديث الافتراق على العدد المذكور، ولم يعين فرقة من تلك الفرق وجعل صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جميع تلك الفرق من أمته وكأنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قصد إلى التحذير من التفرق بعده، وأمر بالاعتصام بالجماعة، فجاء الوعيد (كلها في النار) لذلك ورود الوعيد بالنار على عمل يواقعه المسلم من الأعمال غير الصالحة لا يعنى الخلود فيها كما يخلد الكفار، بل يدخلونها كما يدخلها عصاة الموحدين، وقد يشفع لهم شفيع من الأنبياء أو الملائكة أو آحاد المؤمنين، وقد يكون لهم من الحسنات الماحية والمحن

(1) أخرجه أحمد في مسنده (134/28)، ومحمد بن نصر المروزي (ص19)، والطبراني في الكبير (376/19)، وروي من أوجه أخرى عن أبي هريرة، وابن عمر، وغيرهما.

والمصائب المكفرة ما يدرأ عنهم العذاب، كما قد يعفو الله تبارك وتعالى عنهم بفضلهم وكرمه لا سيما إذا كانوا قد بذلوا وسعهم في معرفة الحق، ولكن لم يوفقوا فيه فأخطأوا الطريق، وقد وضع الله عن هذه الأمة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه.

ومن الواجب ملاحظة: أنه لا يجوز إلحاق الوعيد بالنار بطائفة معينة من طوائف المسلمين؛ لأن الحديث لم يعين هذه الطائفة أو تلك وكما لا يجوز تعيين طائفة بالنجاة يوم القيامة.

والذي على المسلمين هو الاجتهاد بالبعد عن أسباب التفرق والاختلاف، وأن يكونوا إخواناً كما أمرهم الله تعالى ورسوله ﷺ ويقصدوا إلى إصابة الحق من دينهم من كتاب ربهم وسنة نبيهم ﷺ وينصحوا العموم المسلمين.

ولا يجمل لأحد أن يستعمل هذا الحديث لإثارة المشاكل بين المسلمين فإن النصوص من الكتاب والسنة صريحة قاطعة بوجوب الولاء للمسلمين وحبهم والصدق في النصيحة لهم، فلا يجوز ترك هذا الأمر المقطوع به من دين الإسلام والتعلق بفهم خاطئ في تفسير هذا الحديث.

قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ فَوْلاً مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحاً وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾⁽¹⁾.

السؤال: أنا شاب مسلم جئت إلى ألمانيا ملتزماً، والتزمت بالإسلام عدة سنوات ولكني انزلت بعد ذلك في مستنقع الرذيلة فاتخذت صاحبة وضاجعتها مرات ومرات ووصل بي الأمر إلى أن شربت الخمر التي حرمها الله تعالى.

(1) سورة فصلت الآية (32).

والآن ومنذ بداية شهر رمضان المبارك عزمت على تجديد التوبة وشمريت عن ساعد الجد ووقفنى الله تعالى في ذلك فإذا بي أصلى وأصوم وأسأل المولى تعالى أن تكون هذه التوبة نصوحاً.

والآن وبعد هذه التوبة وددت لو أطهر نفسى من الرذيلة أعنى وددت لو أن هناك خليفة للمسلمين يقيم حد الله على ظهري فتطهر نفسى ويزكو قلبى.

وما يؤرقنى ويقض مضجعى أننى قد زنيت مرات ومرات فماذا يفعل مثلى كى يطهر نفسه؟

الجواب: نحبيك على هذه الروح الطيبة والتوبة الصادقة، وذلك كاف إن شاء الله لتطهيرك من آثار الخطيئة، واجتهد لئلا تعود إلى ذلك أبداً والله يوفقك، وأما إقامة الحد فليس بواجب عليك، وإنما يكفيك أن تستتر بستر الله ولا تحدث بذلك الذنب مع ملازمة ما ذكرت من التوبة والعمل الصالح.

□ عقوبة المرتد:

السؤال: أحد الذين أسلموا من البولون سأله أحد الخبثاء الملحدين عن عقوبة المرتد في دين الله تعالى فماذا يجب؟ وهو يفسر القتل بأنه مصادرة لحرية الاعتقاد.

الجواب:

قضية قتل المرتد من مهام الدولة، ويعود تقديره إلى الحكومة الإسلامية، وليست المؤسسات والجمعيات والمراكز الإسلامية المعنية بذلك، وقد ذهب جماعة من السلف والأئمة إلى أنه ليس كل مرتد يقتل، وإنما يقتل من كان مجاهرأ بردته أو داعياً إلى فتنة أو معلناً بأذى الله ورسوله ﷺ والمؤمنين، وقتله من أجل حماية الدين والمجتمع من فساد، وليس ذلك من مصادرة الحريات لما في فعله من التعدي على حق غيره.

ومصلحة الدولة والمجتمع مقدمتان على المصلحة الفردية الذاتية، وهذه القضية في الحقيقة شبيهة بما يصطلح عليه في القوانين المعاصرة بالخيانة العظمى بسبب ما يترتب على ذلك من الضرر العام.

السؤال: هل يلزم المسلم أو المسلمة الجديدة اتباع مذهب معين من مذاهب الفقه المعروفة: حنفي أو شافعي أو حنبلي؟ وإذا لزم ذلك فهل يجوز له أو لها اختيار المذهب الفقهي كما يريدان؟ وماذا عن مذهب المرأة هل تلزم عند الزواج باتباع المذهب الفقهي للزوج؟

الجواب: اتباع مذهب من المذاهب الفقهية - الأربعة أو غير الأربعة - ليس بلازم ولا واجب شرعاً، إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله تعالى ورسوله ﷺ، ولم يوجب الله ولا رسوله اتباع أبي حنيفة أو مالك أو غيرهما، إنما أوجب اتباع الكتاب والسنة فهما المصدران المعصومان اللذان لا يضلان ولا يخطئان، وكل أحد بعد ذلك يؤخذ من كلامه ويترك.

وقد ثبت أن الأئمة المتبوعين أنفسهم نهوا عن تقليدهم.

على أنه من المقرر لدى الفقهاء: أن العامى لا مذهب له، وإنما مذهبه مذهب من يفتيه.

ويراد بالعامى: من لم يبلغ درجة النظر في أدلة الأحكام والقدرة على الموازنة بينها ومعرفة قواها من ضعفها، فهذا ليس له مذهب؛ لأن اختيار مذهب يعنى ترجيح أصوله على أصول غيره، وهذا لا يقدر عليه إلا العالم المتمكن الذي بلغ درجة النظر والترجيح، وأما من عداه فهو العامى الذي قالوا: إن مذهبه مذهب من يفتيه من العلماء فكلما عرضت له قضية يجهل حكمها سأل عنها أي عالم من علماء الشرع

المعتبرين فأفتاه بحكمها وفق اجتهاده إن كان مجتهداً أو وفق مذهبه إن كان مقلداً، فعلى السائل أن يأخذ بفتواه ويتبعه فيما أجابه فيه كما قال تعالى ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾، وقال الرسول الكريم ﷺ في شأن قوم: «ألا سألوأ إذ لم يعلموا فإنما شفاء العيِّ السؤال»⁽²⁾.

وإذا نشأ المسلم العامى في بلد ووجد كل علمائه يتبعون مذهباً معيناً فلا مانع أن يتبع المذهب السائد في بلده؛ لأنه في الواقع يتبع علماء البلدة، وهذا مذهبهم. ولكن يجب عليه ألا يتعصب لمذهبه ولا ينتقص المذاهب الأخرى وإذا ظهر له ضعف مذهبه ووهن أدلته في مسألة من المسائل وقوة مذهب آخر فعليه أن يدع مذهبه في هذه المسألة الضعيفة الدليل ويتبع المذهب القوي والراجح، فالمسلم الحق أسير الدليل يتبعه حيثما كان.

وقد روي عن أبي حنيفة قوله: هذا رأينا فمن جاءنا بأحسن منه قبلناه. وقال مالك: كل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا صاحب هذا القبر - وأشار إلى قبر النبي ﷺ -⁽³⁾.

وقال الشافعي: إذا صح الحديث فخذوا به واضربوا بقولي الخائط⁽⁴⁾.

(1) سورة النحل الآية (43).

(2) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب في المجروح يتييم، ح(336-337)، (1/93-94)، وابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب المجروح تصيبه الجنابة فيخاف على نفسه إن اغتسل، ح(572)، (1/189) وغيرهما عن ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، بسند حسن.

(3) أورده أبو شامة المقدسي، مختصر المؤمل (66)، وابن حجر الهيتمي في الزواج (1/59).

(4) أورده ابن أبي العز الحنفي، كتاب الاتباع (ص79)، وابن الوزير الصنعاني في الروض الباسم (1/212).

وكل مسلم حُرٌّ في اختيار المذهب الذي يراه أوفق وأولى، وليس من اللازم أن يتبع الابن أباه أو تتبع المرأة زوجها في مذهبه.

والذي نرجحه ونراه أرفق بالمسلمين الجدد: ألا يلتزموا بمذهب معين فهذا قد يضيق عليهم كثيراً مما وسع الله فيه، ولا مبرر لأن نفرض عليهم المذهبية الضيقة وحسبهم الدخول في الإسلام الرحب بنصوصه ومقاصده، فقد يضيق بهم مذهب ويسعهم آخر ويعسر عليهم مذهب ويسر عليهم غيره، ونحن مأمورون بالتيسير لا التعسير والتبشير لا التنفير وخصوصاً مع الداخلين الجدد في دين الله تعالى.

والخلاصة أن المسلم الجديد أو المسلمة الجديدة ليسا ملزمين بالتمذهب وإن تمذهبا لسبب أو لآخر فليس بلازم أن تتبع الزوجة مذهب زوجها.

تعليق:

قلتُ: «يلاحظ على هذه الفتوى ما ورد في الفقرة الثالثة التي تبدأ بعبارة «وإذا نشأ المسلم العامي....».

حيث تضمنت أنه: «إذا ظهر له ضعف مذهبه ووهن أدلته في مسألة من المسائل ..» السؤال: كيف يظهر له ضعف مذهبه وهو عامي كما في أول الفقرة فليس هو من أهل النظر حتى يرجح، فالأولى حذف هذا الجزء وتشجيع الناس على التفقه على أحد المذاهب المعتمدة؛ لأن الحرية المنوه عنها في عدم الالتزام بمذهب قد تؤول في النهاية إلى الخروج عن الإجماع، وارتكاب شواذ الآراء دون برهان.

□ طهارة الكلاب:

السؤال: دائما ما نتعرض للنقد الشديد من الأوربيين الذين يقتنون الكلاب؛ لأننا نخاف من نجاستها أن تصيب ثيابنا أو ما إلى ذلك، والسؤال: هل هناك مذهب فقهي يقول بطهارة الكلاب يرفع عنا الحرج؟

الجواب: نعم مذهب الإمام مالك بن أنس يرى طهارة الكلاب وأبدانها طاهرة في الأصح عند الحنفية، وإنما النجاسة مقصورة على رطوبة الفم وما يخرج من فضلاتها.

تعليق:

قلتُ: رطوبة فمها طاهرة عند مالك؛ لأن غسل الإناء من ولوغ الكلب عنده تعبدي غير ناشئ عن نجاسة الكلب.

وقد قال ابن رشد الكبير: إن غسل الإناء من ولوغ الكلب معلل بعلة صحية وليس بسبب نجاسته، وهذا ما تؤيده العلوم الحديثة.

□ سؤال في الإمامة

السؤال: هل يجوز أن يؤم المسلمين في الصلاة رجل عنده بعض المخالفات الشرعية؟

الجواب: نقول: من صحت صلاته لنفسه صحت صلاته بغيره، والأصل في أدب الإمامة قول رسول الله ﷺ: «يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة فإن كانوا في السنة سواء فأقدمهم هجرة فإن كانوا في الهجرة سواء

فأقدمهم سنأ، ولا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه، ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه»⁽¹⁾.

والمخالفات الشرعية لا تمنع من صحة الصلاة ومن اعتقاد أهل السنة أنهم يرون الصلاة خلف كل بر وفاجر من المسلمين على أن أكثر ما يعده الناس من المخالفات في أئمة الصلاة هي مما يعود إلى الاجتهاد وليست من المخالفات المقطوع بها في دين الإسلام؛ كالصلاة خلف من نزل ثوبه أسفل من كعبيه، ومن يخلق لحيته إلى نحو ذلك من المسائل التي يتأول فيها الناس، وتختلف فيها الفتوى، فهذا النمط من المسائل لا يجوز في مثله الإنكار على المخالف، وإنما يمكن مذاكرته أو مناصحته ولعلك تجد عنده من العلم بتلك المسألة ما ليس عندك، وإذا قلنا: لا يجوز في مثل هذا الإنكار فمن الأولى أن نقول: تصح الصلاة خلفه.

□ صلاة الغائب:

السؤال: كثيراً ما يحدث عندنا أن ينقل إلينا خبر وفاة شخص ما في أحد الأقطار الإسلامية فيطلب منا أن نصلي عليه صلاة الغائب وذلك ابتغاء للأجر، وقد تكرر هذا الأمر كثيراً فاعترض علينا بعض الأخوة بعدم جواز هذه الصلاة؛ وذلك لأن المتوفى قد صلى عليه في بلده؛ ولأن النبي ﷺ لم يثبت عنه أنه صلى على ميت صلاتين وبناء على ذلك يكون عملنا من قبيل الابتداع في دين الله تعالى.

الجواب: لا خلاف بين أهل العلم أن الأصل في صلاة الجنازة أن تكون على ميت حاضر وأن توضع بين يدي الإمام والمصلين معه كما ثبت ذلك في السنة القولية

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أحق بالإمامة، ح(673)، (465/1) وغيره من حديث أبي مسعود الأنصاري.

والتقريرية، فأما الصلاة عليه وهو غائب فقد ثبتت أحاديث صحاح مشهورة متفق عليها أن النبي ﷺ صلى على النجاشي حين مات بأرض الحبشة فنعاه إلى المسلمين وقال: قد توفي اليوم رجل صالح من الحبش فهلهم فصلوا عليه».

قال جابر بن عبد الله: «فصفنا فصلى النبي ﷺ عليه ونحن صفوف»⁽¹⁾.

وفي رواية قال: «إن أخواكم قد مات فقوموا فصلوا عليه»⁽²⁾.

والصلاة على الميت دعاء ورحمة ينتفع بها الغائب كما ينتفع بها الحاضر، وهذا معنى صلاة النبي ﷺ على النجاشي وهو غائب وهو مذهب الشافعي والمعتمد عند الحنابلة. ولا يقال: إن النبي ﷺ صلى على النجاشي؛ لأنه لم يصل عليه أحد فإنه لم يأت في الأحاديث أنه لم يصل عليه أحد، بل عللت الصلاة عليه بكونه رجلاً صالحاً ولم تعلق بكونه لم يصل عليه أحد.

كذلك الصلاة على من صُلي عليه مشروعة أيضاً كما ثبت عن يزيد بن ثابت أخى زيد قال: خرجنا مع النبي ﷺ فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر جديد فسأل عنه فقبل: فلانة فعرفها. فقال: ألا آذنتموني بها قالوا: يارسول كنت قائلاً صائماً فكرهنا أن نؤذيك فقال: لا تفعلوا لا يموتن فيكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتموني به فإن صلاتي عليه رحمة، ثم أتى القبر فصفنا خلفه وكبر عليهم أربعاً⁽³⁾.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب الصفوف على الجنائز، ح(1320)، (2/86)، وأحمد في مسنده(56/22)، عن جابر

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب في التكبير على الجنائز، ح(952، 953)، (2/657-658)، عن جابر، وعن عمران بن حصين.

(3) أخرجه النسائي في سننه، كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر، ح(2022)، (4/84)، وابن ماجه في سننه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الصلاة على القبر، ح(1528)، (1/489) يزيد بن ثابت.

فرسول الله ﷺ كرر الصلاة على ميت بعد دفنه بعد أن صلى عليه أصحابه.

فخلاصة الذي نراه جواز الصلاة على الغائب ما لم يتخذ عادة واتخاذها عادة غير مشروع، فإن الأمة لم تعرف الصلاة على كل ميت غائب إنما كانوا يفعلون ذلك لمن كان له اعتبار خاص عند المسلمين كالنجاشي لما له من نصرة المسلمين الذين هاجروا إليه للحبشة، والمرأة السوداء التي كانت تنظف مسجد النبي ﷺ لما لها من المعروف للمسلمين⁽¹⁾.

ونذكر إخواننا بأن هذه المسألة من مسائل الخلاف، فلا ينكر فيها على المخالف ولا يصح وصفها بالبدعة.

(1) حديث المرأة السوداء، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الخدم للمسجد، ح(460)، (99/1)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر، ح(956)، (2/659) عن أبي هريرة.

□ من الفتاوى المالية

السؤال: هل يجوز لنا أن نجمع الزكاة من المسلمين المقيمين في هذه البلاد ثم نقوم بعد ذلك بتوزيعها على المستحقين في صورة دفعات تستمر لسنة كاملة وليس دفعة واحدة في حالة معرفتنا أنه قد ينفد المال الذي يصل إلى المستحق ثم يحتاج ولا يجد من يعاونه أو أنه يحتاج إلى هذا المال في مواسم معينة؟

الجواب: نعم يجوز جمع أموال الزكاة وحبسها لتعطي إلى الفقراء على شكل دفعات بحسب ما يتناسب مع حاجاتهم حتى المزكى نفسه يمكنه أن يفعل ذلك إذا رأى مصلحة الفقير فيه، لكن عليه أن يعزل ذلك المال من سائر ماله، وأن لا ينتفع به انتفاعاً خاصاً.

تعليق:

قلت: إن هذا القرار بالنسبة للجزء الثاني منه ليس موافقاً للنصوص، بل إن صاحب المال إذا عزلها فضاعت ضمن وأثم بحبسها، إلا إذا كان بسبب عدم وجود مستحق فإنه يجوز له أن يعزلها ولا يضمن عند المالكية إذا عزلت لعدم وجود الفقير⁽¹⁾.
أما عند الأحناف فيضمن.

ولا يجوز تأخير الدفع وهو ليس وكيلاً عن الفقير.

أما المركز الإسلامي فهو كالساعي فلو ضاعت منه لم يضمن؛ لأن يده كيد الفقراء، حسب عبارة ابن عابدين⁽²⁾.

(1) يراجع الزرقاني عند قول خليل: «عزلها فضاعت لا إن ضاع أصلها وضمن إن أخرها عن الحول».
(2/182).

(2) رد المحتار (2/12).

السؤال: أنا طالب كنت أدرس منذ سنتين في بريطانيا وكنت أتقاضى منحة دراسية من بلدي عن طريق أحد البنوك، وكما تعلمون فإن البنوك تعطي فائدة بسيطة ولم أقم في ذلك الوقت بخصم هذه الفائدة من أموالى؛ لأنى لم أكن أعرف قيمتها بالضبط ولا كيفية خصمها حيث إنها لم تكن ذات قيمة ثابتة، ولقد قمت بالتصرف في كل مالي تقريباً عدا القليل الذي ما يزال بحسابي بالبنك.

والسؤال هو: هل يجوز لي خصم هذه الفائدة الآن وكيف يمكننى أن أفعل ذلك؟ وهل يمكننى تقدير قيمة الفائدة وبالتالي خصمها من المال بالعملة المحلية لبلدي؟

السؤال الثاني: بخصوص المال المتبقى في حسابي حوالي 1000 دولار أمريكي منذ سنتين وهو ثابت القيمة هل يجوز لي أن أستخرج الزكاة على هذا المال كلما مر عليه الحول مع العلم بأنى أدخر هذا المال لدفع رسوم دخول الامتحانات في بريطانيا في المستقبل.

الجواب: بالنسبة إلى التصرف بالفائدة فاجتهد في طلب معرفتها عن طريق حسابك في البنك فإن تعسر عليك ذلك فلا بأس أن تقدرها بالتقريب والظن وتحتاط في ذلك التقدير بما تحسب أن ذمتك قد برئت به ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وحين تحدد مبلغ الفائدة فيجب عليك صرفها للفقراء ولا تنتفع بها لنفسك.

أما ما سألت عنه بخصوص الزكاة على المبلغ المذكور فإن نصاب المال هو ما يعادل 85 غراما من الذهب الخالص والذي يعلن عنه عادة في الصحف وأسواق المال فإذا بلغ مالك قيمة النصاب المذكور ومرت عليه في حسابك سنة وجبت عليك فيه الزكاة، والظاهر من السؤال أنه لا زكاة عليه حيث إن المبلغ المدخر مرصود لحوائجه الأصلية.

السؤال: بعض الأغنياء ممن لا تخلو أموالهم من شبهة إذا تبرعوا لبناء مسجد كلاً أو بعضاً فما هو الحكم الشرعي في قبول ذلك منهم؟ ولو تبرعت جمعية أو جهة أخرى من غير المسلمين لصالح بناء المسجد فهل يقبل منهم ذلك؟

الجواب: نعم يجوز قبول التبرع من الأفراد أو المؤسسات أو الحكومات مسلمة كانت أو غير مسلمة حتى ولو غلب على ظننا أنها أموال غير مشروعة من وجهة النظر الإسلامية إلا إذا كانت محرمة العين مثل الخمر والخنزير؛ وذلك لأن قبول التبرع منهم بمنزلة قبول الهدية، إذ التبرع نوع منها هذا عند جمهور الفقهاء.

وعندما تنتقل هذه التبرعات إلينا يصبح من الواجب أن تخضع للأحكام الشرعية.

وفي حالة حصول التبرع من غير المسلمين يستثنى من القبول حالتان:

الأولى: ما إذا كان هذا التبرع يؤدي إلى إضعاف ولاء المسلم للإسلام وأهله.

الثانية: ما إذا كان هذا التبرع مشروطاً بما يضر بمصالح المسلمين.

تعليق:

قلتُ: قد نص شروح خليل على كراهة الصلاة في المسجد المبني بالمال الحرام، وفي «الذخيرة» عن ابن رشد: الحوانيت المبنية بالمال الحرام يكره كراؤها ولا يجرم؛ لأن البنيان لبانيه والحرام مرتب في ذمته، وكذلك المسجد تكره الصلاة فيه فقط، وأما مسجد بني بمال لم يعلم أن ربه اكتسبه مما إذا فسبيله سبيل الفيء فتجوز الصلاة فيه دون كراهة⁽¹⁾.

(1) الزرقاني (7/19).

السؤال: إن بعض البنوك تصدر بطاقات ائتمان مثل (الفيزا VISA) بحيث يشتري حامل البطاقة بواسطتها من الأسواق ما يريد، وفي آخر الشهر يرسل البنك إلى حامل بطاقة (فيزا VISA) كشف حساب ليسدد ما عليه خلال خمسين يوماً فإذا سدد قبل نهاية الخمسين يوماً فإنه لا يدفع سوى ما صرفه فعلاً دون أي فائدة ربوية، وإذا تأخر عن الخمسين يوماً فإن البنك يقوم بتحميله فوائد ربوية عن المدة التي تأخرها.

ومعظم المسلمين في الغرب يحملون هذه البطاقات ويشترون بواسطتها ويسددون قبل نهاية المدة المتاحة وبذلك لا يستحق عليهم أي فوائد ربوية.

والإيجابيات لحامل بطاقة (فيزا VISA) أنه لا يحمل نقوداً تتعرض للضياع أو السرقة في بلد إقامته أو سفره، ويشتري بواسطتها من معظم دول العالم دون الحاجة لتصريف العملة وهي قرض حسن لمدة 50 يوماً.

والإيجابيات للبنك الذي يصدر بطاقة (فيزا VISA) هي أن يأخذ من البائع الذي اشترى منه حامل بطاقة (الفيزا VISA) نسبة 2% من قيمة المشتريات ويأخذ فوائد ربوية من حاملي بطاقة فيزا الذين لا يسددون حسابهم خلال الخمسين يوماً.

وهناك عرض من أحد البنوك لإصدار بطاقة الفيزا باسم الهيئة الخيرية بحيث يظهر اسم الهيئة مكان اسم البنك وبذلك تظهر الهيئة كمصدرة لهذه البطاقة، وإدارياً لا تقوم الهيئة بأي جهد مطلقاً، فالبنك يقوم بكل ذلك.

والإيجابيات للهيئة الخيرية هي أنها تحصل على نسبة كأرباح من البنك كلما استعمل حامل البطاقة بطاقته فيزا ولا تتحمل الهيئة الخيرية أو حامل بطاقة الفيزا أي مصروفات تجاه هذا المشروع، وكل ما هو مطلوب من الهيئة الخيرية هو تزويد هذا البنك بعناوين متبرعي الهيئة؛ ليرغبهم باقتناء بطاقة فيزا، ومن الممكن أن توزع الهيئة حملاتها البريدية

عن طريق البريد الصادر من البنك شهرياً لحملة البطاقات، وبذلك توفر أجور البريد وعلى حامل بطاقة الفيزا توقيع اتفاقية مع البنك تشير أحد بنوده إلى أن حامل البطاقة فيزا عليه دفع فوائد ربوية إذا مضت مدة خمسين يوماً الممنوحة له ولم يسدد حسابه قبل نهاية تلك المدة.

والسؤال هو: هل يجوز لهذه الهيئة الخيرية أن تكون وكيلاً عن بنك بتسويق بطاقات فيزا وذلك مقابل فرصة لدعم المشاريع الخيرية من ذلك البنك؟

الجواب: في عدد من البلاد الإسلامية قامت المصارف الإسلامية بإصدار بطاقة فيزا شرعية خالية من الشبهات بعيدة عن الفوائد واحتمالات كما في بيت التمويل الكويتي، ومصرف قطر الإسلامي، وبنك قطر الدولي الإسلامي، وشركة الراجحي بالسعودية، وغيرهما من المؤسسات المالية الإسلامية.

وهذه لا حرج في استخدامها بعد أن أجازتها هيئات الرقابة الشرعية في تلك البنوك. ولكن يبقى السؤال عن وضع هذه البطاقات خارج العالم الإسلامي وفي البلاد التي لا توجد فيها بنوك إسلامية: ما حكم هذه البطاقات؟

والذي عليه الفتوى من أكثر علماء العصر فيما نعلم هو: إجازة استخدامها للحاجة الماسة إليها مع لزوم تسديد الحساب المطلوب قبل نهاية المدة الممنوحة له حتى لا تترتب عليه فوائد التأخير فيدخل في إثم مؤكل الربا، وهو الذي جرى عليه تعامل عامة المسلمين في بلاد الغرب من غير نكير عليهم من أحد يعتد به.

ويشترط فيمن يستخدم هذه البطاقة أن لا يستخدمها إذا لم يكن له رصيد في حسابه.

وإذا كانت الفتوى المعتمدة هي جواز استخدام هذه البطاقات للأفراد فلا مانع أن تقوم بعض الهيئات الخيرية الإسلامية بالوكالة عن البنك بتسويق هذه البطاقات بين متبرعيها وأن تصدر هذه البطاقات باسمها؛ بحيث تظهر الهيئة كأنها المصدرة لهذه البطاقة ما دامت لا تتحمل الفوائد ولا يترتب عليها أية مسؤولية في ذلك ولا تتحمل أي مصروفات تجاه هذا المشروع.

وستحصل الهيئة على نسبة مئوية بوصفها أرباحاً من البنك كلما استعمل حامل البطاقة بطاقته، فالبنك يستفيد لنفسه ويفيد الهيئة بإعطائها نسبة معينة من ربحه. ويشترط فيمن يستخدم هذه البطاقة أن لا يسحب بها أموالاً نقدية إذا لم يكن في حسابه ما يغطيها.

□ من فتاوى الكسب والمعاش:

السؤال: أنا مسلم أعمل في ما يعرف بمحلات الماكدونالدز وهي محلات تباع الأطعمة والماكولات الخفيفة وفي الواقع فإن هذا المحل يبيع لحوم الخنزير وكما تعلمون فإنه ليس من السهل أن يجد المرء عملاً آخر يقتات منه وذلك بسبب ضعف المرتبات علماً بأن لدي زوجة على وشك أن تضع مولوداً وأنا الوحيد الذي أعمل من أجل أن أعولها.

كذلك أود أن أشير إلى أن المحل يبيع ماكولات أخرى مثل السندوتشات المحشوة بالبيض أو البيرجر فهل يتوجب على أن أترك هذه الوظيفة وأبحث عن غيرها؟

الجواب: إن الله عز وجل حرم أكل لحم الخنزير بنصوص قطعية صريحة في كتابه، أما بيعه فإنه مما ثبت في السنة تحريمه فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه سمع

رسول الله ﷺ يقول عام الفتح وهو بمكة: « إن الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام»⁽¹⁾.

فالأصل في هذا العمل المقترن ببيع الخنزير تحريمه بنص حديث رسول الله ﷺ فالواجب عليك أن تبحث عن سبب آخر للرزق فإن لم تجد عملاً حلالاً ولا مصدراً طيباً لكسب رزقك فإن كان لا يضر بك أن تطلب من المسؤولين عن العمل أن يعفوك من بيع الخنزير فيجب عليك أن تفعل ذلك أو تطلب من عامل آخر غير مسلم ممن يعمل معك أن يكفيك هذا الأمر وتعمل أنت فيما سوى ذلك من الأعمال التي ليس فيها حرمة فإن تعسر عليك كل ذلك فلا بأس باستمرارك في العمل الحالي إذا لم يكن عندك من الدخل ما يقوم بكفائتك مع بذل الوسع في الحصول على عمل آخر يخلو من الحرام.

تعليق:

قلت: هذه الفتوى تعتمد على المذهب الحنفي إلا أن هؤلاء العمال في الغالب لا يبيعون ولكنهم يحملون لحم خنزير إلى مشتريه من المحل أو الخمر إلى مشتريه ويأخذون أجرة على هذا الحمل؛ ولهذا فقد يكون من المناسب أن نذكر هنا أقوال بعض العلماء في هذه المسألة.

قال ابن عابدين: (قوله وَحَمْلُ خَمْرٍ ذَمِيٌّ) قال الزَيْلَعِيُّ: وهذا عنده وقالوا هو مكروه؛ لَأَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَعَنَ فِي الْخَمْرِ عَشْرَةَ وَعَدَّ مِنْهَا حَامِلَهَا» وله أن الإجارة على

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، ح(2236)، (84/3)، ومسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الخمر، والميتة، والخنزير، والأصنام، ح(1581)، (1207/3) من حديث جابر.

الحمل وهو ليس بمعصية، ولا سبب لها وإنما تحصل المعصية بفعل فاعل مختار، وليس الشُّرب من ضرورات الحمل؛ لأنَّ حملها قد يكون للإراقة أو للتخليل، فصار كما إذا استأجره لعصر العنب أو قطعه، والحديث محمول على الحمل المقرون بقصد المعصية. زاد في «التهاية» وهذا قياسٌ وقولهما استحسانٌ، ثمَّ قال الزَّيلعيُّ: وعلى هذا الخلاف لو أجره دابةً لينقل عليها الخمر أو أجره نفسه ليرعى له الخنازير يطيب له الأجر عنده وعندهما يكره⁽¹⁾.

قال المرادوي في «الإنصاف»: قوله (وَلَا يَصِحُّ الْإِسْتِجَارُ عَلَى حَمْلِ الْمَيْتَةِ وَالْحَمْرِ). هذا المذهب. قال في الفروع: ويجرم على الأصحَّ. قال ابن منجَّأ في شرحه: هذا المذهب.

وجزم به في «الوجيز» وغيره.

وقدَّمه في الشرح، وقال: هذا المذهب.

(وعنه: يَصِحُّ) لكن يكره.

وَأَطْلَقَهُمَا فِي «الْهُدَايَةِ»، و«الْمُذْهَبِ»، و«الْمُسْتَوْعِبِ»، و«الْخُلَاصَةِ»، و«الرَّعَايَتَيْنِ»، و«الْحَاوِي الصَّغِيرِ» وَغَيْرِهِمْ.

فَعَلَى الْمَذْهَبِ: لَا أَجْرَةَ لَهُ، قَالَ فِي «التَّلْخِيصِ».

قوله: (وَيُكْرَهُ أَكْلُ أَجْرَتِهِ) يعنى: على الرواية الثانية التى تقول: يصح الإجارة على ذلك، وهذا الصحيح، وعليه الأصحاب.

(1) ابن عابدين في رد المحتار (4/251).

وقال صاحب «الفائق» وغيره: وقيل: فيه روايتان.

قال في «المستوعب»: وهل يطيب له أكل أجرته؟ فيه وجهان.

أحدهما: لا يطيب، ويتصدق به.

وقال في «التلخيص»: وهل يأكل الأجرة، أو يتصدق بها؟ فيه وجهان.

تنبيه: مراده بحمل الميتة والخمر هنا: الحمل لأجل أكلها لغير مضطر، أو شربها⁽¹⁾.

أما الشافعية فلا يميزون الاستئجار عليه قال في «البيان»: ولا تجوز الإجارة على المنافع المحرمة، مثل: أن يستأجر رجلاً ليحمل له خمرًا لغير الإراقة، وقال أبو حنيفة: يصح.

دليلنا: قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لعن الله الخمره وحاملها»، وإذا كان حملها محرماً، قلنا: منفعتها محرمة، فلم يجز أخذ العوض عليها، كالميتة والدم⁽²⁾.

قلت: ومدار هذا الخلاف على قاعدتين أو لاهما مدى توصيل الحمل إلى فعل الشرب المحرم وهو يدخل في سد الذرائع الذي يختلف التحريم فيه بالنسبة للقرب أو البعد والقوة أو الضعف، فما كانت ذريعته قريبة وقوية حرماً، وما كانت ذريعته بعيدة وضعيفة لا يتفق على تحريمه.

أما القاعدة الثانية فهي تتعلق بغير المسلمين هل هم مخاطبون بالفروع أم لا.

(1) المرادوي في الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (6/22).

(2) العمراني اليمني، البيان (7/289).

السؤال: أخ مسلم قام بفتح مطعم في هذا البلد ويطلب الجواب عن المسائل التالية:

1 - رأى الإقبال على الشراء من مطعمه ضعيفاً وذلك؛ لأنه لا يبيع الخمر أو المشروبات المحرمة شرعاً فهل يجوز له أن يبيع الخمر أو بعض المشروبات المحرمة شرعاً ثم يتصدق بثمنها دون أن يمس منه شيئاً؟

2 - بعض الزبائن يطلبون منه أن يؤجر لهم المحل لعمل بعض الحفلات وهم يحضرون معهم الخمر، ولكنهم لا يستعملون أي أدوات من المطعم وصاحب المطعم لا يشاركهم في حفلاتهم فهل يجوز له ذلك؟

3 - سمعنا أن هناك نوعاً من البير (ماء الشعير) تباع في بعض الدول الإسلامية وهي لا تحتوي على الكحول كما يشاع فهل يجوز لنا أن نشربها؟ وهل يجوز بيعها في المطعم المذكور؟

الجواب:

1 - لا يجوز له أن يبيع الخمر وما هو محرم من الأطعمة أو الأشرطة حتى مع عدم انتفاعه بأرباحها وتصدقه بها، وعليه أن يتقى الله تعالى في كسب رزقه ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً ۖ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾⁽¹⁾.

ويعلم أن البركة في الحلال وإن قل في نظره، والحرام محقوق البركة لا خير فيه، والمؤاخذه عليه باقية على مكتسبه إلا أن يغفر له الله ويرحمه.

(1) - سورة الطلاق الآية (2-3).

تعليق:

قلتُ: مسألة بيع الخمر لغير المسلمين في دار غير المسلمين جائزة عند أبي حنيفة، وكذلك بيع الخنزير وغيره، فليراجع في هذا الكتاب مع النصح بالالتزام بما تضمنه القرار أعلاه..

2 - لا مانع من تأجير المحل للغرض المذكور وبالصفة المذكورة، وليس صاحب المحل مسؤولاً عما يفعلونه ضمن إجارتهم، إنما هو مسؤول عن نفس عملية التأجير، فما دامت خلت من الحرام في نفسها فهي جائزة.

تعليق:

قلتُ: هذا هو مذهب الشافعي خلافاً للمالك وأحمد، وأصل الخلاف في هذه المسألة مبنى على الاختلاف في سد الذرائع إذا علم المؤجر بنية المستأجر استعماله فيما لا يحل فلا يجوز، أما مذهب الشافعي فلا يأخذ بالذرائع في هذا ويجري العقود على ظاهرها.

3 - كل مشروب لا يسكر فهو حلال فحيث أن هذا النوع من الشراب المسمى في السؤال لا يسكر لخلوه من مادة الإسكار فهو حلال، وإن سمي باسم قبيح جرت العادة بإطلاقه على المسكرات فإن العبرة بالمسميات لا بالأسماء وما جاز شربه جاز بيعه.

السؤال: لي مبلغ من المال أعطيته لتاجر ليدخله إلى رأس ماله كي يتاجر به فيستفيد هو وأستفيد أنا كذلك، وأنا والذي نفسى بيده لا أرضى بالربا ولا أحبه وما نويته وما خطر لي على بال، وقد طلبت من هذا التاجر أن تتفق على نسبة في الربح والخسارة، فأبى بحجة أن ذلك سيشق عليه بمعنى أنه سيضطر إلى إجراء حسابات وحسابات وهو لا

يريد ذلك، وأنا أظن أن هناك سبباً آخر لم يصارحني به وهو أنه لا يريد أن يطلعني على أشياء أخرى على سبيل المثال: كم هو ربحه الحقيقي وربما تكون هناك أسباب أخرى. وخلاصة الأمر: فقد أكد لي هذا التاجر أن ماله سيربح ومن أجل أن يريح نفسه من الحسابات وغير ذلك فقد قرر أن يعطيني 10٪ سنوياً.

فقلت له أخشى أن يكون هذا ربا فأكد لي أن هذا ليس ربا؛ لأن المال يربح أكثر من ذلك، وهو إنما يريد أن يعطيني هذه النسبة كما ذكرت لي يريح نفسه من عناء الحسابات فما هو الحكم الشرعي في هذه الحال؟

بالنسبة لي إذا كان المال يربح أكثر من 10٪ فأنا أسامح هذا التاجر بما هو فوق ذلك وأرضى بـ 10٪ لأنها أفضل من أن يكون المال في درج طاولتي أو في حسابي في البنك.

وإذا كان ربح المال أقل من 10٪ أو أن المال سيخسر فإني سأستحلف هذا التاجر بالله أن يصدقني القول، فإن قال لي: إن المال ربح أقل من 10٪ أو خسر فإني سأخذ قدر ما ربح المال فقط بمعنى أنني سأشاركه الربح وإن كان قد خسر المال فسوف أشاركه الخسارة.

أفتوني إخواني جزاكم الله خيراً في فعلى هذا هل هو مطابق للشرع أم لا؟ وإن كان هذا لا يرضى الشرع فكيف يمكنني أن استثمر مالي بما يرضى الشرع الحنيف؟

الجواب: نيتك طيبة في حرصك على عدم أخذ الربا، لكن العقد مضاربة فاسدة، وذلك للجهالة في النسبة عند الاتفاق؛ لذا يجب تصحيح ذلك العقد بتحديد نسبة صريحة في العقد، فإذا تعذر عليك تصحيحه فلا يجوز أن تجدده إذا انتهت مدته، كذلك لا يجب عليك أن تستحلف شريكك على الربح أو الخسارة، وإنما يكفيك أن تطلب منه أن يخبرك بالخسارة عند وقوعها.

تعليق:

قلتُ: محل تصديقه إذا لم تكن خسائره تتجاوز المعروف بين التجار في مثل هذه الحالة، وإلا فإنه لا يصدق كما حققه شراح العاصمية.

والنسبة المقصودة هنا تتعلق بالأرباح وليس برأس المال فنسبة 10% التي قرر شريكك التاجر اعطائك إياها ليست مشروعة وتعتبر من الربا؛ لأنها نسبة متعلقة برأس المال، أما النسبة المشروعة فهي التي تتعلق بالأرباح، وتحدد كيفية توزيعها بين الشريكين، كأن يقال مثلاً: ينال التاجر ربع الأرباح وينال رأس المال ثلاثة أرباع، أو: توزع الأرباح مناصفة بين التاجر المضارب ورأس المال أو غير ذلك، وللشريكين حرية كاملة في تحديد نسبة أرباح كل منهما.

تعليق:

قلتُ: يبدو من السؤال والجواب أنها مضاربة فاسدة للأسباب المذكورة في الجواب إلا أن اللازم في الحال هو الرد إلى أجرة المثل بالنسبة للمضارب، وأن يفوز صاحب المال بالربح كاملاً إذا وجد ربح: (وإن فسدت فالربح لرب المال، وللعامل أجرة المثل ولو خسر)، حسب عبارة «التوضيح الجامع بين المقنع والتنقيح»⁽¹⁾.

(1) (717/2).

□ من فتاوى الزواج والطلاق

- السؤال: ما هو الحكم الشرعى فيما يسمى بزواج المصلحة وصورة هذا الزواج متعددة فيما يبدو لي ومنها على سبيل المثال:

- يتفق رجل وامرأة على عقد زواج مقابل مبلغ من المال يدفعه إليها، وقد يكون هذا المبلغ مقطوعاً أو موزعاً على سنوات - حسب الاتفاق - وذلك في مقابل أن تذهب معه إلى مصلحة شرطة الأجانب عند تجديد الإقامة كل سنة إلى أن يحصل على الإقامة الرسمية ومن ثم يفسخ العقد، وفي تلك الأثناء إما أن يعيش الرجل مع هذه المرأة عيشة الزوجين بمعنى أنه يضمهما بيت واحد يتعاشران فيه معاشرة الأزواج، إلا أنهما يتفقا على فسخ العقد عند حصول الزوج على الإقامة الرسمية، وهذا الاتفاق لا يصرح به طبعاً عند الجهة العاقدة؛ لأن القانون لا يسمح بذلك.

- وفي بعض الصور لا يعيش الرجل مع المرأة التى عقد عليها أمام السلطات ولا يخاطبها ولا تخاطبه، بل يتفقا أن تذهب معه عند تجديد الإقامة كل سنة كى تقول للسلطات إنها مرتبطة به كزوج وتأخذ المبلغ المتفق عليه ويذهب بعد ذلك كل واحد إلى حال سبيله، مع العلم بأن هذا اللون من ألوان الزواج قد يقدم عليه الرجل لأجل أن يحصل هو على الإقامة، وبالمقابل قد تفعله المرأة مع الرجل لتحصل هى على الإقامة ويمكن أن يكون أحدهما غير مسلم ويمكن أن يكون الاثنان مسلمين!!! وفي كل الأحوال فإنه من خلال هذه المدة تكون الزوجة محسوبة على زوجها من الناحية القانونية، ويكون هو محسوباً عليها من الناحية القانونية كذلك، ولو افترضنا أن هذه المرأة قد عاشت رجلاً آخر وأنجبت منه فإن المولود يسجل باسم هذا الزوج المؤقت ولو طالبها بحق المعاشرة الزوجية فإنها لا تستطيع أن تمتنع عن ذلك قانوناً، وخاصة إذا كانت هي المحتاجة إلى الإقامة.

وهذا العقد بصورتيه المذكورتين إنما يتم في البلدية كسائر العقود المدنية في هذا البلد.

وقد يكون عقداً شرعياً بشروطه الشرعية المعتمدة، ولكن الجانين لا يصرحان بذلك الاتفاق في صلب العقد، وإنما هو اتفاق بينهما بحضور بعض أفراد العائلتين (عائلة الزوج وعائلة الزوجة).

- وهنالك صورة أخرى من صور الزواج في بلاد الغرب أوردها كما يلي:

يتزوج الرجل المرأة بصدّاق ولكنه مضمر في نفسه ويصرح لأصدقائه وأقاربه أن غرضه ليس الزواج، وإنما هو الحصول على الإقامة، فمتى حصل على الإقامة طلق زوجته هذه، وهو لا يستطيع أن يصرح بهذا أمام المرأة خوفاً من أن تطرده قبل الحصول على الإقامة.

الجواب: الصورة الأولى: حرام يأثمان عليه وذلك بسبب منافاة هذا العقد لمقصد الشريعة في الزواج، إذ هو عقد صوري مقصود به أمر آخر غير الزواج.

فهو لو استوفى شروط العقد فإنه لا يحل لهذا المعنى، وكذلك لأجل أن قانون البلاد لا يسمح به يتأكد المنع بمجئ هذه الصورة مخالفة لقانون البلد، والقانون هنا متفق مع المقصد الشرعي، كما أن هذه الصورة لا تخلو من شبه بنكاح المتعة الذي حرمه النبي ﷺ - كما في حديث سبرة بن معبد أنه كان مع رسول الله ﷺ فقال: «يا أيها الناس إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً»⁽¹⁾.

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، وبيان أنه أبيض، ثم نسخ، ثم أبيض، ثم نسخ، واستقرّ تحريره إلى يوم القيامة، ح(1406)، (2/1025) من حديث سبرة الجهني.

من جهة التوقيت الذي فيه إلى فترة الحصول على الإقامة ثم يفسخ العقد بعد ذلك كما عبر السائل.

والصورة الثانية: مثل الأولى في التحريم، وفيها قضية مقطوع بحرمتها وهي زواج المسلمة بغير المسلم فإن مجرد العقد فاسد سواء للغاية المذكورة في السؤال أو لمجرد الزواج.

وأما الصورة الثالثة: فالعقد وإن كانت صورته صحيحة، ولكن الزوج آثم بغشه المرأة، وذلك لإضماره نية الطلاق من حين العقد، والزواج في الإسلام يعنى الديمومة والبقاء والاستقرار للحياة الزوجية، والطلاق طارئ بعد العقد؛ ولهذا السبب حرم الزواج المؤقت واعتبر فاسداً.

كذلك فإن الإيجاب والقبول في الزواج شرطان أساسيان فيه، والمرأة حين قبلته زوجاً فإنما كان مقصدها حقيقة الزواج ولو علمت أنه قبلها زوجة مؤقتة يطلقها متى شاء لرفضت ذلك، فإذا كان عازماً الطلاق عند العقد أثر ذلك في صحة العقد؛ لأن المرأة بنت قبولها على غير ما أراد.

تعليق:

قلتُ: إن بطلان هذا العقد ليس صحيحاً فالزواج في الإسلام ليس مقصوداً منه الديمومة والبقاء، وإنما له قصود مختلفة ذكرها النبي ﷺ في قوله: «تنكح المرأة لأربع خصال لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها...»⁽¹⁾.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، ح(5090)، (7/7)، ومسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب استحباب نكاح ذات الدين، ح(1466)، (2/1086) عن أبي هريرة.

وقد ذكر الشاطبي قصوداً كثيرة قائمة من الحديث كالتناسل القائم من حديث: «تزوجوا الولود الودود». والقيام على مصالح الزوج القائم من حديث جابر.

ولهذا فلا عبرة بقصد الطلاق عند النكاح لتحقق هذه القصود أو بعضها بالنكاح وإليك القطوف التالية من الشاطبي:

(الأسباب من حيث هي أسباب شرعية لمسببات إنما شرعت لتحصيل مسبباتها وهي المصالح المجتلبة أو المفاسد المستدفة.

والمسببات بالنظر إلى أسبابها ضربان:

أحدهما: ما شرعت الأسباب لها إما بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية أو المقاصد الأول أيضاً، وإما بالقصد الثاني وهي متعلق المقاصد التابعة، وكلا الضربين مبين في كتاب المقاصد.

والثاني: ما سوى ذلك مما يُعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها أو لا يُعلم ولا يُظن أنها شرعت لها أو لم تشرع لها فتجيء الأقسام ثلاثة:

أحدها: ما يُعلم أو يظن أن السبب شرع لأجله فتسبب المتسبب فيه صحيح؛ لأنه أتى من بابه وتوسل إليه بما أذن الشارع في التوسل به إلى ما أذن أيضاً في التوسل إليه؛ لأننا فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل أو لا ثم يتبعه اتخاذ السكن ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك، أو الخدمة أو القيام على مصالحه أو التمتع بما أحل الله من النساء أو التجميل بمال المرأة أو الرغبة في جمالها أو الغبطة بدينها أو التعفف عما حرم الله أو نحو ذلك، حسبما دلت عليه الشريعة فصار إذا ما قصده هذا المتسبب مقصود الشارع على الجملة، وهذا كاف، وقد تبين في كتاب المقاصد أن القصد المطابق لقصد الشارع هو الصحيح فلا سبيل إلى القول بفساد هذا التسبب⁽¹⁾.

(1) الشاطبي في الموافقات (1/382).

وفي مذهب مالك من هذا كثير جداً ففي «المدونة» فيمن نكح وفي نفسه أن يفارق أنه ليس من نكاح المتعة، فإذا تزوج المرأة ليمين لزمته أن يتزوج على امرأته فقد فرضوا المسألة، وقال مالك: إن النكاح حلال فإن شاء أن يُقيم عليه، أقام، وإن شاء أن يفارق فارق، وقال ابن القاسم: وهو مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا، قال: وهو عندنا نكاح ثابت الذي يتزوج يريد أن يبر في يمينه وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذة يريد أن يصيب منها لا يريد حبسها ولا ينوي ذلك على ذلك نيته وإضمامه في تزويجها فأمرهما واحد فإن شاء أن يُقيما أقاما؛ لأن أصل النكاح حلال. ذكر هذا في «المبسوطة».

وفي «الكافي» في الذي يقدم البلدة فيتزوج المرأة ومن نيته أن يطلقها بعد السفر: أن قول الجمهور الجواز.

وذكر ابن العربي مبالغة مالك في منع نكاح المتعة وأنه لا يجيزه بالنية؛ كأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وإن لم يلفظ بذلك ثم قال: وأجازه سائر العلماء، ومثل بنكاح المسافرين قال: وعندي أن النية لا تؤثر في ذلك فإننا لو ألزمناه أن ينوي بقلبه النكاح الأبدي لكان نكاحاً نصرانياً، فإذا سلم لفظه لم تضره نيته، ألا ترى أن الرجل يتزوج على حُسن العشرة ورجاء الأدمة فإن وجدها وإلا فارق كذلك يتزوج على تحصيل العصمة فإن اغتبط ارتبط وإن كره فارق، وهذا كلامه في كتاب «الناسخ والمنسوخ».

وحكى اللخمي عن مالك فمن نكح لغربة أو لهوى ليقضى أربه ويفارق فلا بأس.

فهذه مسائل دلت على خلاف ما تقدم في القاعدة المستدل عليها وأشدّها مسألة حلّ اليمين؛ لأنه لم يقصد النكاح رغبة فيها، وإنما قصد أن يبرّ في يمينه ولم يُشرع النكاح لمثل هذا، ونظائر ذلك كثيرة وجميعها صحيح مع القصد المخالف لقصد الشارع؛ وما

ذلك إلا لأنه قاصد للنكاح أولاً ثم الفراق ثانياً وهما قصدان غير متلازمين وإلا فإن جعلتهما متلازمين في المسألة الأولى بحيث يؤثر أحدهما في الآخر فليكن كذلك في هذه المسائل، وحينئذ يبطل جميع ما تقدم، فعلى الجملة يلزم إما بطلان هذا كله وإما بطلان ما تقدم⁽¹⁾.

قال الزرقاني في شرحه لخليل: (تنبيه: حقيقة نكاح المتعة الذي يفسخ مطلقاً أن يقع العقد مع ذكر الأجل من الرجل للمرأة أو وليها بأن يعلمها بما قصده كما مر، وأما إذا لم يقع ذلك في العقد ولا اشترط ولكنه قصد الرجل وفهمت المرأة ذلك منه فإنه يجوز قاله مالك، وهي فائدة حسنة تنفع المتغرب. وفي «الشرح» و«الشامل»: التصدير بالفساد إذا فهمت ذلك منه أيضاً، وظاهر الأجهوري ترجيح الصحة فيه لاقتصاره عليه تبعاً لجده، وحكاه في «الشارح» و«شامله» عن مالك بعد ما صدر بالفساد فإن لم يصرح ولم تفهم فليس بمتعة اتفاقاً⁽²⁾).

قلت: هذه الفتوى بالإضافة إلى ضعف مستندها، فإنها مخالفة لقاعدة النظر إلى المثالات من جهة أن الشاب الذي يمنع من هذا النوع الأخير من الزواج قد يؤول به الأمر إلى ارتكاب المحرمات بدون بردعة.

أما المثال الآخر فهو كسر نفس المرأة وبخاصة المسلمات الجدد، فينبغي أن ينبه إليه بتوجيه الشاب إلى إدامة الزواج وحسب الإمكان، وتمتيع المرأة بتقديم تعويض مالي كما هو المشروع بدلاً من تحريم الحلال.

(1) نفس المرجع (1/387).

(2) الزرقاني شرح المختصر (3/190).

ثم إن الزواج إذا وقع بشروطه فإنه زواج صحيح حتى ولو نوى عدم الاستمتاع بها، قال الشاطبي في «الموافقات»: «إن متعاطى السبب إذا أتى به بكمال شروطه وانتفاء موانعه ثم قصد لأن لا يقع مسببه، فقد قصد محالاً وتكلف رفع ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يجعل له منعه.

فمن عقد نكاحاً على ما وضع له في الشرع، أو بيعاً أو شيئاً من العقود، ثم قصد أن لا يستبح بذلك العقد ما عقد عليه فقد وقع قصده عبثاً، ووقع المسبب الذي أوقع سببه، وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً قاصداً به مقتضاه في الشرع، ثم قصد أن لا يكون مقتضى ذلك فهو قصد باطل، ومثله في العبادات إذا صلى أو صام أو حج كما أمر ثم قصد في نفسه أن ما أوقع من العبادة لا يصح له أو لا ينعقد قرابة وما أشبه ذلك فهو لغو⁽¹⁾.

سؤال: أحد الأشخاص كان يعاشر امرأة كتابية دون عقد زواج شرعى ثم كتب عليها عقد زواج مدني بعد ذلك، وقد أنجبت له طفلة وهو الآن يرغب أن يتزوجها بعقد شرعى، فهل يمكننا أن نكتب له عقد زواج شرعى؟ وما هو المطلوب من قبل كتابة العقد؟

الجواب: نعم يمكنكم أن تكتبوا له مع زوجته صيغة عقد زواج شرعى يكون بمثابة وثيقة تصديق وتوكيد للعقد المدني، إذا كان ذلك العقد قد استوفى شروط الصحة ويجب أن تكون تلك الوثيقة مؤرخة بتاريخ العقد المدني كما لا بأس بالإشهاد على ذلك وتكون تلك الشهادة على صحة العقد وليس هناك ما يدعو إلى تجديد العقد ما دام ذلك العقد مستوفياً للشروط.

(1) الشاطبي في الموافقات (1/354).

وأما المطلوب منكم قبل كتابة العقد فلا أكثر من تذكير ذينك الزوجين بالله تعالى، والاستغفار لما وقع منهما قبل الزواج المدني من معاشرة ممنوعة.

السؤال: هل يجوز للزوج الجديد أن يطلق زوجته إذا تبين له أنها فقدت غشاء البكارة على الرغم من قسمها بالله تعالى وحلفها على المصحف أنها لم تزني قط، وإنما فقدتها في ألعاب رياضية مثلاً؟

الجواب: الطلاق أبغض الحلال إلى الله تعالى، ولا يجوز للمسلم أن يسارع إليه لأدنى سبب فيكسر قلب المرأة ويحطم أسرة ويهدم بيتاً مسلماً بغير مسوغ خطير موجب لذلك، وخصوصاً الطلاق في أول الحياة الزوجية فإنه يسيء إلى المرأة إساءة بالغة ويشيع حولها الريبة وقالة السوء، فإذا كان كلام المرأة معقولاً وقابلاً للتصديق كما في الحالة المسؤول عنها وهو أن تفقد الفتاة بكارتها في ألعاب رياضية في سن معينة ولا سيما مع عدم التحفظ والعناية فلا يبعد أن يحدث ذلك فينبغي للزوج أن يصدقها فيه. وإذا كانت المرأة قد أقسمت بالله تعالى على أنها لم تمارس الزنا في حياتها، فالأصل أن يصدق قولها في ذلك، والقاعدة المشهورة تقول: (البينة على من ادعى واليمين على من أنكر)، والزوج هنا في مقام من يدعى عليها دعوى لا يستطيع أن يثبتها وليس له عليها بينة فلم يبق إلا يمينها.

على أن الأصل الشرعي في التعامل هو: حسن الظن بالناس فإن بعض الظن إثم ويجب حمل حال المسلم والمسلمة على الصلاح ما أمكن ذلك، وفي الصحيح: «إياك والظن فإن الظن أكذب الحديث»⁽¹⁾.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، ح(5143)، (19/7)، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظن والتجسس، والتنافس، ح(2563)، (4/1985) عن أبي هريرة.

على أننا لو افترضنا أنها أخطأت فيما مضى ثم تابت واستقامت فإن الله يغفر لها، والتوبة تهدم ما قبلها، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له، والله تعالى يحب التوابين ويحب المتطهرين، وأولى بنا أن نتخلق بأخلاق الله تعالى، ونعفو عنها وكل بنى آدم خطاء وخير الخطائين التوابون.

□ من فتاوى الأسرة والبيت المسلم:

السؤال: ما حكم أن يحضر الزوج عملية الولادة لزوجته؟

الجواب: لا مانع شرعاً من حضور الزوج عملية الولادة لزوجته إن شاء ذلك ورأى في ذلك مصلحة؛ كأن يسأل زوجته بالتذكير بالله تعالى، والكلمة الطيبة تخفيفاً من معاناتها، أو ليرى تلك المعاناة والآلام منها فيقدر لها ذلك، ويعرف بذلك فضل أمه عليه وما عانته من أجله، ويحدث أولاده بذلك ليعرفهم فضل أمهم عليهم.

وهو على كل حال أمر جائز ليس هو بالواجب ولا بالمستحب ولا بالحرام ولا بالمكروه إلا إن ترتب عليه ضرر مادي أو معنوي.

وربما تخرج بعض الناس من ذلك لما فيه من مشاهدة الزوج لعورة فرج زوجته أثناء الولادة، وقد يعتبر ذلك بعضهم مكروهاً وربما رددوا في ذلك بعض الأحاديث الناهية عن ذلك أو المنفرة منه.

والحق أن هذه الأحاديث لم تصح، بل صح عكسها وهو: اغتسال النبي ﷺ هو وبعض أزواجه من إناء واحد، وهو نص يحسم الخلاف ويقطع النزاع.

فعن عائشة رضي الله عنها قالت: كنت أغتسل أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من إناء بيني وبينه واحد فيبادرنى حتى أقول: دع لي، دع لي، قالت: وهما جنبان⁽¹⁾.

وعن ميمونة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: أدنيتُ لرسول الله صلى الله عليه وسلم غُسله من الجنابة فغسل كفيه مرتين أو ثلاثاً، ثم أدخل يده في الإناء ثم أفرغ به على فرجه وغسله بشماله ثم ضرب بشماله الأرض فدلكتها ذلكاً شديداً، ثم توضأ وضوءه للصلاة، ثم أفرغ على رأسه ثلاث حفنات ملء كفه، ثم غسل سائر جسده ثم تنحى عن مقامه ذلك فغسل رجليه ثم أتيت به بالمنديل فرده⁽²⁾.

السؤال: هل تحتاج المرأة إذا أرادت أن تقصر شعرها إلى إذن من زوجها؟

الجواب: هناك نوع من التقصير الشعر للمرأة لا يحس به الرجل إذا كان شيئاً قليلاً تعتاده المرأة بين الحين والحين حتى لا يطول شعرها جداً ويكلفها جهداً في ترجيله وتمشيته وهو معتاد من عامة النساء ولا يحتاج فيه عادة إلى إذن من الزوج.

وهناك نوع آخر من التقصير الذي يغير شكل المرأة وصورتها أمام زوجها، وقد ألفها على صورة معينة مدة من الزمن فإذا هي تفجؤه بصورة أخرى غير مألوفة له فكأنما هي امرأة جديدة، فهذا اللون من التقصير الظاهر هو الذي يحتاج إلى تفاهم بين الزوجين قبل تنفيذه حتى تستمر المودة والوئام بينهما.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الغسل، باب هل يدخل الجنب يده في الإناء قبل أن يغسلها، ح(261)، (61/1)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب القدر المستحب من الماء في غسل الجنابة، وغسل الرجل والمرأة في إناء واحد في حالة واحدة، وغسل أحدهما بفضل الآخر، ح(321)، (257/1)، واللفظ له.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب وضوء الصبيان ومتى يجب عليهم الغسل والطهور، ح(859)، (171/1)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب صفة غسل الجنابة، ح(317)، (254/1)، واللفظ له.

والأصل في المسلمة أنها لا تكشف شعرها في الطريق ولا أمام الرجال الأجانب عنها غير المحارم لها، ومن ثم يكون الزوج هو أول من يحق له الاستمتاع بجمال شعر زوجته والنظر إليه على الصورة التي يجها.

والزوجة العاقلة هي التي تحرص على كل سبب يبقى المحبة وحسن العشرة بينها وبين زوجها وينميها، فبهذا تتكون البيوت الصالحة التي هي أساس المجتمعات الصالحة.

السؤال: أود أن أعرف من حضر تكم مقدار المال الذي يجب أن أدفعه على إجهاض جنين قبل بلوغه 120 يوماً علماً بأن سبب الإجهاض هو الضغط النفسي على الأم حيث إنها طالبة تدرس في كلية الطب، وقد فعلت ذلك نتيجة عدم مقدرتها على التوفيق بين الدراسة وبين تربية الطفل، وقد تمت عملية الإجهاض على هذا الأساس - على أساس أن هذا الأمر يميز الإجهاض - ولم يكن ذلك قد حدث عمداً والأم الآن نادمة على ما حدث أشد الندم، وقد زاد من ندمها بأن الإجهاض محرم في الشريعة الغراء حتى منذ اليوم الأول للحمل فرجو منكم أن تفيدونا في ذلك أفادكم الله تعالى.

الجواب: نعم لا يحل الإجهاض في شريعة الإسلام لا في الفترة الأولى للحمل ولا بعد ذلك وهو يتفاوت في الإثم بحسب مراحل الحمل ففي أول الحمل أخف إثماً، وكلما زادت مدة الحمل تأكد التحريم فإذا بلغ الحمل 120 يوماً أصبح محرماً قطعاً وعُدَّ نوعاً من القتل، يستوجب دية قدرها 500 درهم أو نحو 213 غراماً من الذهب، تعطى للوارث الذي لم يشارك في عملية الإجهاض ولا يستثنى في هذه الحالة إلا الخوف على حياة الأم، ولا يجوز الإقدام عليه حينئذ إلا بتقرير طبيب مختص يقضى بأن استمرار الحمل فيه تعريض الأم للموت.

وفي السؤال حيث إن الإجهاض وقع في فترة ما قبل 120 يوماً فإنه لا تلزم معه دية ولا كفارة محددة، لكنه معصية يجب الاستغفار منها والتوبة والعهد على عدم العودة لمثلها، ولو أن الأم التي أجهضت أرادت مع ذلك أن تتصدق فهو خير وينفعها إن شاء الله وقد قال تعالى ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبَنَّ السَّيِّئَاتِ ﴾⁽¹⁾.

السؤال: هل للمرأة الحق في فترة راحة ونقاهاة بعد الوضع (فترة نفاس) أو أنها ملزمة في هذه الفترة أيضاً بالقيام بواجب الضيافة للزوار الذين يأتون للتهنئة أو لرؤية المولود؟

الجواب: لقد علم الله تعالى أن الوضع أو الولادة تجهد المرأة وتتعبها لما تبذل من جهد ومشقة في الطلق والزفرات حتى تضع وليدها كما قال تعالى ﴿ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ، كَرِهًا وَوَضَعَتْهُ كَرِهًا ﴾⁽²⁾، ولا غرو أن أعفى الله المرأة بعد الولادة - أي في حالة النفاس - من الصلاة والصيام وهما ركنان من أركان الإسلام، وإن كان الفرق بينهما: أن الصلاة في أيام النفاس لا يجب على المرأة قضاؤها بعد ذلك بخلاف الصوم فإن أيامه تقضى بعد فترة النفاس والمراد بها: الفترة التي ينزل فيها الدم بسبب الولادة، والنفاس في مثل الحيض فأحكامهما سواء.

ومن هنا نتبين أن الشارع الحكيم اعتبر المرأة النفساء في حالة تستوجب التخفيف عليها رحمة من الله تعالى بها وعاملها كأن النفاس لون من المرض أصيبت به.

فمن الطبيعي ألا ترهق المرأة في تلك الفترة وتكلف بما يعتتها ويشق عليها، وقد جرت عادة المسلمين في البلاد الإسلامية أن المرأة النفساء هي التي تُخدم وتُكرم حتى تعود إليها عافيتها وتغدو في حالة طبيعية.

(1) سورة هود الآية (114).

(2) سورة الأحقاف الآية (15).

ولكن المرأة في حال الغربة تضطر إلى أن تخدم نفسها وطفلها وبيتها بحكم الضرورة، لكن يجب أن تُقدر تلك الضرورة بقدرها، ولا ينبغي للضيوف والزوار أن يرهقوها من أمرها عسراً ويكلفوها فوق طاقتها، فإن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها ولا ينبغي للزوج أن يشدد عليها في ذلك، فقد قال تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾⁽¹⁾.

وقال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا»⁽²⁾.

وقال: «إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين»⁽³⁾.

وهذه الأمور إنما يحكمها الذوق والفضل ومكارم الأخلاق.

السؤال: إذا مرضت الزوجة وأحبت أن تتوقف الزيارات لزوجها خلال فترة مرضها، فهل تلزم رغماً عنها بتقديم القرى لضيوف زوجها؟

الجواب: المذاهب الأربعة لا توجب على الزوجة المسلمة خدمة زوجها نفسه إلا إذا قامت بذلك متبرعة من باب مكارم الأخلاق، ولو شكك زوج زوجته إلى المحكمة الشرعية الملتزمة ببعض هذه المذاهب لم تجبر المرأة على خدمة الزوج.

فإذا كان هذا مقررًا في شأن الزوج فأولى ألا تلزم المرأة بخدمة ضيوف زوجها وتقديم القرى لهم في حالة مرضها.

(1) سورة البقرة الآية (184).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا، ح(69)، (25/1)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب الأمر بالتيشير وترك التنفير، ح(1734)، (3/1359) من حديث أنس بن مالك.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب صب الماء على البول في المسجد، ح(220)، (54/1) من حديث أبي هريرة.

والمذهب الذي نظمئن إليه ونفتى به هو وجوب عمل المرأة في البيت خدمة لزوجها وأولادها، وهذا من المعاشرة بالمعروف التي أمر الله بها، ومن العدل في توزيع الحقوق والواجبات على الطرفين ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾⁽¹⁾.

فالرجل يعمل ويكدح خارج البيت ليعول أسرته، والمرأة تعمل داخل البيت لخدمة الأسرة، وقد كانت فاطمة الزهراء بنت رسول الله ﷺ تخدم بيتها كنساء وطحناً وعجناً.. إلخ، واشتكت إلى أبيها رسول الله ﷺ فأمرها وزوجها أن يستعينا بذكر الله تعالى في التسبيح والتحميد والتكبير على القيام بمهمتهما في الحياة⁽²⁾.

وإذا كانت المرأة تعمل في الخارج كما يعمل الرجل فالعدل أن يعاونها الرجل بخدمة تساعدها أو بنفسه ما استطاع ولا سيما إذا كانت أما لأطفال.

ومن هنا لا ينبغي للرجل أن يثقل على زوجته بالضيوف وخصوصاً في فترة مرضها، فقد اعتبر الشرع الإسلامي المريض ظرفاً مخففاً في أحوال كثيرة فأعفى المريض من الجهاد إذا وجب ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ﴾⁽³⁾.

(1) سورة البقرة الآية (226).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النفقات، باب عمل المرأة في بيت زوجها، ح(5361)، (65/7)، ومسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التسبيح أول النهار وعند النوم، ح(2727)، (4/2091)، من حديث علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(3) سورة الفتح الآية (17).

ورخص للمريض في رمضان أن يفطر ويقضى الأيام التي أفطرها بعد رمضان عندما تواتيه العافية ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾⁽¹⁾.

وأجاز للمريض أن يصلّى كيف استطاع قائماً أو قاعداً أو على جنب وطلب من الأئمة في صلاة الجماعة أن يخففوا فإن وراءهم الضعيف والمريض وذا الحاجة.

وينبغي للمسلم الشرقي عامة والعربي خاصة أن يراعى ظروف زوجته الغربية عموماً وأنها لم تتعود في حياتها ولا في بيت أبيها استقبال الضيوف بهذه الكثرة التي تعودها العرب وأمثالهم من الشعوب، كما على المرأة الغربية التي دخلت الإسلام أن تقدر ظروف زوجها وما نشأ عليه، وأن من أخلاق الإسلام أن يكرم الرجل ضيفه كما قال النبي ﷺ: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه⁽²⁾.

تعليق:

قلتُ: ذكر المالكية وجوب الخدمة الباطنة من كنس وغيره حسب العرف إن لم تكن المرأة من ذوى القدر الكبير أو كان زوجها فقيراً قال خليل: (وإلا فعليها الخدمة الباطنة من عجن وكنس وفرش)، وكذلك الطبخ له وعليها استسقاء الماء بالدار وخارجها وعليها غسل ثيابه كما يفهم من كلام شروح خليل⁽³⁾.

(1) سورة البقرة الآية (184).

(2) جزء من حديث متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يؤذ جاره، ح(6018)، (11/8)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الحث على إكرام الجار والضيف، ولزوم الصّمت إلا عن الخير وكون ذلك كُله من الإيمان، ح(47)، (68/1)، من حديث أبي هريرة.

(3) الزرقاني في شرح المختصر (4/247).

وخدمة ذات القدر الأمر والنهي في مصالح المنزل.

والأمر يتعلق بالعادة والعرف وفق الرجل وحاجته، فإطلاق كون المذاهب الأربعة لا توجب ذلك غير دقيق فيجب أن يراجع.

واختلف في وجوب مداواة زوجته المريضة، فذهب ابن العطار إلى أنه يداويها بما كان لها من نفقة صحتها لا أزيد، وقال ابن زرقون في نفقات ابن رشيق عن ابن عبدالحكم عليه أجر الطبيب وعليه المداواة.

لكن الأمر كله يرجع إلى عادة أهل البلد، يراجع عليش في شرحه لخليل.

السؤال: هل يحق للزوج أن يمنع زوجته من حضور لقاءات إسلامية نسائية؟

الجواب: آفة كثير من المسلمين ممن ينقصهم الفقه في الدين أنهم يفرضون أمزجتهم وميولهم وأفكارهم الشخصية على الإسلام، فإذا كان الرجل فظاً غليظ القلب جلف الطباع تصرف مع من حوله ولا سيما مع زوجه وولده بهذا الطبع الجاف الحاد، وربما زعم أن هذا هو الإسلام.

ومن ذلك: نظرة الرجال إلى النساء التي تتسم بالتشدد والتحكم والتضييق وسوء الظن وربما الاحتقار، وقد يأتي هؤلاء من بيئات تنظر إلى المرأة كأنها خلقت لخدمة الرجل أو لمتعته، ورغم قراءة هؤلاء وإطلاعهم فلم يغير ذلك من نظرتهم شيئاً وربما حمل بعضهم درجات الماجستير والدكتوراه في العلوم أو الهندسة أو الاقتصاد والإدارة أو غيرها ولكنهم بقوا في هذا الجانب جامدين لم يتحركوا ولم يتطوروا.

إنه لا يُعرف دين كرم المرأة كما كرمها الإسلام؛ كرمها إنساناً، وكرمها أنثى، وكرمها بنتاً، وكرمها زوجة، وكرمها أما، وكرمها عضواً في المجتمع، ويكفي قوله

تعالى: ﴿بِاسْتِجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أَضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّسْ ذَكَرٍ أَوْ انْتَبَىٰ
بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾⁽¹⁾.

ومعنى ﴿بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾ أن الرجل من المرأة، والمرأة من الرجل هو يكملها وهي تكمله لا غنى لأحدهما عن الآخر، ومن هنا اشتركا في التكليف، قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْفَلْتَاتِ وَالْفَلَاتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَائِضِينَ وَالْحَائِضَاتِ وَالذَّاكِرِينَ وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾⁽²⁾.

كما أنهما شريكان في التكليف الاجتماعية الخطيرة، مثل تكليف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾⁽³⁾.

وقال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «إِنَّ النِّسَاءَ شِقَاتُ الرِّجَالِ»⁽⁴⁾.

(1) سورة آل عمران الآية (195).

(2) سورة الأحزاب الآية (35).

(3) سورة التوبة الآية (72).

(4) حديث حسن أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب في الرجل يجد البلة في منامه، ح (236)، (61/1)، والترمذي في سننه، أبواب الطهارة، باب فيمن يستيقظ فيرى بللا، ولا يذكر احتلاما، ح (113)، (189/1)، وأخرجه أحمد في مسنده (265/43) من حديث عائشة.

وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»⁽¹⁾.

فقد كانت المساجد هي الوسيلة الوحيدة التي تتيح للمسلمة في عصر النبوة أن تتفقه في دينها وأن تشهد الجمعة والجماعة وتتعرف على الصالحات من أخواتها المسلمات.

ومثل المساجد في عصرنا: اللقاءات الإسلامية التي تمكن المسلمة من مزيد المعرفة بحقائق الإسلام، كما تمكنها من المشاركة في العمل الإسلامي أي العمل لإحياء الإسلام في نفوس المسلمين وفي حياتهم والتعرف على العاملات في هذا المجال والتعاون معهن على البر والتقوى، وهذا فريضة إسلامية يجب على كل مسلم ومسلمة أن يسهم فيها بما يستطيع وإلا ضاع الإسلام وضاعت أمتة وانخفضت رايته.

ويزيد هذا الأمر وجوباً: أن القوى المعادية للإسلام تعمل بجد ونشاط وتجنّد النساء بقوة في هذا المجال، وكذلك العلمانيات واللادينيات والماركسيات يعملن في داخل ديار الإسلام ليل نهار لعزل الأمة عن حقيقة دينها وترويج المفاهيم الدخيلة عليها ومقاومة الدعوات الإسلامية الحقّة التي تنادي بالإصلاح والتصحيح والتجديد.

ولكن هذا النشاط النسوي الإسلامي لا يجوز أن يكون على حساب الزوج والأولاد، فالعدل أن يعطى كل ذي حق حقه بالقسط والمعروف.

وإذا كان للزوج حق القوامة على الأسرة فلا ينبغي أن يتعسف في استعمال حقه وإلا كان مضاراً، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان وغيرهم، ح(900)، (6/2)، ومسلم في صحيحه كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة، ح(442)، (1/327) عن ابن عمر.

السؤال: شخص مغترب يبعث بجمع دخله إلى أهله في بلده الذي قدم منه ثم يعيش معتمداً على دخل زوجته فهي تدفع أجرة المنزل وتكاليف الطعام والشراب واللباس... إلخ فهل يجوز له ذلك؟

الجواب: لا يجوز أن يلزم الرجل امرأته بذلك كما لا يليق بالرجل المسلم أن يعيش عائلة على زوجته بحيث تنفق هي على طعامه وشرابه وملبسه ومسكنه وسائر شؤونه المعيشية، فبم يستحق إذن أن يكون هو رب الأسرة والقوام عليها، وقد قال سبحانه وتعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْقَضُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾⁽¹⁾.

وقد بينا في الفتوى رقم 27 أن المرأة ليس عليها أن تنفق على البيت، بل ولا على نفسها ولو كانت غنية كما هو مقرر في الشريعة الإسلامية إلا إذا فعلت ذلك متبرعة وعن طيب نفس منها لا احتيالياً ولا أخذاً بسيف الحياء، فقد قالوا قديماً: ما أخذ بسيف الحياء هو حرام، وفي الحديث عن النبي ﷺ قال: «لا يجل مال امرئ إلا بطيب نفس منه»⁽²⁾.

لا نحب للرجل المسلم أن يجيأ عائلة على امرأته وإن طابت نفسها بذلك، وخصوصاً إذا كان ذا دخل وقدرة، ونشئ في الحالة المسؤول عنها رائحة غير طيبة، فما معنى أن يرسل الرجل كل دخله إلى أقربائه في وطنه معولاً على زوجته لا يتحمل مسؤولية رب البيت كما شرعها الله ورسوله ﷺ: «الرجل راع في أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته»⁽³⁾.

(1) سورة النساء الآية (34).

(2) حديث صحيح أخرجه أحمد في المسند (299 / 34)، والدارقطني في سننه (424 / 3) وغيرهما، من حديث علي بن زيد بن جدعان عن أبي حرة الرقاشي عن عمه.

(3) متفق عليه من حديث عبد الله بن عمر أخرجه البخاري رقم 853 ومواضع أخرى ومسلم رقم 1829.

ما أولى هذا الرجل أن يخاطب بقول الشاعر:

دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرَحَّلَ لِبُغْيَتِهَا وَاقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي

السؤال: هل يجوز للزوجة فتح حساب مصرفي خاص بها من دخلها؟ أم يلزمها أن تضع دخلها في وعاء مشترك مع دخل زوجها يصرف منه على الأسرة؟

الجواب: من الحقائق المسلمة: أن الإسلام أنصف المرأة من ظلم الجاهليات المختلفة وأعطاه حقوقها دون أن تطالب بها، ومن ذلك الحقوق المالية، وعلى رأسها حق التملك للأموال؛ عقارات ومنقولات فجعل لها الإسلام ذمة مالية مستقلة عن أبيها وزوجها، فمن حقها أن تملك وأن تتصرف في ملكها كما تشاء، كما يتصرف الرجل، تبيع وتشتري وتهب وتتصدق كما يفعل الإنسان السوي الرشيد ولا حرج ولا حرج عليها قال تعالى ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾⁽¹⁾.

ومن هنا نقول: إن للزوجة الحق كل الحق في فتح حساب لها في البنك باسمها خاص بها، تضع فيه ما يأتيها من دخل، سواء أكان من كسبها أو من ميراث لها أم من هبة من أب أو أم أو غير ذلك.

وليس للزوج حق في أن يفرض عليها أن تضع دخلها في حساب أو وعاء مشترك مع دخل زوجها لينفق منه على الأسرة؛ إذ من المعلوم أن الإنفاق على الأسرة شرعاً هو من واجب الزوج كما قال الله تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾.

(1) سورة النساء الآية (32).

وإنما تساعد المرأة زوجها في نفقة البيت تبرعاً منها من باب مكارم الأخلاق، وليس من باب الوجوب والإلزام حتى لو كانت غنية بميراث أو كسب.

ولم يوجب أحد من أئمة الإسلام على الزوجة الغنية أن تنفق على زوجها الفقير إلا الإمام الظاهري المعروف ابن حزم.

ولكننا نستحسن أن تساهم المرأة العاملة في نفقة البيت ولا سيما إذا كانت وظيفتها أو عملها في الخارج يكلف البيت خادمة أو مربية للأطفال أو مصاريف زائدة من أجل خروج المرأة ولبسها ومواصلاتها ونحو ذلك.

وأقصى ما يمكن أن تساهم به المرأة في ذلك هو الثلث والثلثان على الزوج، فكما أن الرجل يرث ضعفها من التركة فكذلك يجب أن يتحمل ضعفها من النفقة.

ونحن نؤيد أن يكون لكل من الزوجين حسابه الخاص، حتى لا يطمع بعض الأزواج في أموال زوجاتهم، وللزوجة أن تحتاط لغدرات الزمان وتقلبات الأزواج، ولا نجهد على الإطلاق أن تضع الزوجة دخلها في حساب زوجها فيكون كل شيء باسمه وعلى ملكه، ولا يجوز للزوج أن يطالبها بذلك فكل إنسان أحق بماله.

السؤال: بالنسبة للمشاكل الناشئة من اختلاف التقاليد بالنسبة للزوجين، كيف تتصرف الزوجة؟

الجواب: الزواج رباط مقدس وميثاق غليظ كما سماه القرآن الكريم وللحياة الزوجية دعائم يجب أن تؤسس عليها، أشار إليها القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (1).

(1) سورة الروم الآية (20).

فالسكون النفسى والمودة القلبية والرحمة الخلقية هي أركان الحياة الزوجية في القرآن. وهذا ما يجب أن يفهمه كل من الزوجين ويتعاونوا معاً على إشاعة جو السكينة والمودة والرحمة في بيتهما المشترك، وأن يحتمل كل منهما صاحبه ويصبر عليه فيما لا يتوافقان فيه، ولا يحكما العواطف أو النزوات الطارئة في مصير حياتهما، وأن تكون المعاشرة بينهما بالمعروف.

وهذا ما أوصى به القرآن الكريم وأكده، وأمر الرجال أن يضبطوا مشاعرهم، ولا يستجيبوا لأي بادرة نفرة أو كراهية يحسونها نحو نساءهم، بل ينظروا إلى الأمر نظرة عقلية توازن بين المصالح والمفاسد، وتقارن بين الحاضر والمستقبل، فإن العجلة في اتخاذ القرار هنا ليس وراءها غالباً إلا الندامة يقول تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَبَعْضِيَّ أَنْ تَكْرَهُنَّ شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾⁽¹⁾.

وإذا كان هذا الأمر موجهاً في ظاهر اللفظ إلى الرجال فهو في حقيقة المعنى موجه أيضاً إلى النساء؛ فالمرأة يجب أن تصبر على زوجها وتتحمل شدته وما نشأ عليه من أعراف وصفات لا يسهل تغييره لها، فمن شب على شيء شاب عليه.

وما دامت قد رضيته زوجاً لها فلتتحمله ما استطاعت، وليحاول كل منهما أن يتنازل عن بعض ما يمكنه من صفاته وتقاليده ليلتقيا في منتصف الطريق، وأحرصهما على بقاء الزوجية يجب أن يكون أصبرهما وأرفقهما، وما دخل الرفق في شيء إلا زانه ولا نزع من شيء إلا شانه.

(1) سورة النساء الآية (19).

ليس هناك دواء سحري لهذه المشكلات إنما تعالج بحسن الفهم والرفق والصبر والاستعانة بالله تعالى والصلاة كما قال عز وجل: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾⁽¹⁾.

السؤال: إلى من تلجأ المرأة المسلمة في بلاد الغرب عند وجود مشاكل عائلية وخلاف مع الزوج؟

الجواب: الأصل في المجتمع المسلم أنه مجتمع متضامن في أموره كلها يأخذ بعضه بيد بعض، ويعين قويه ضعيفه، ويعلم عالمه جاهله، ويتصر للمظلوم، ويأخذ على يد الظالم يمنعه من الظلم، كما قال رسول الله ﷺ: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، فقال رجل: يا رسول الله أنصره إذا كان مظلوماً أفأرى إذا كان ظالماً كيف أنصره؟ قال: «تمنعه من الظلم فإن ذلك نصره»⁽²⁾.

وفي حالة الشقاق والخلاف العائلي حين يستفحل بين الزوجين ولا يستطيعان حل مشاكلهما الخاصة بالتفاهم والتراضي فإن على المجتمع المسلم أن يتدخل بتعيين (محكمة عائلية) مكونة من حكّامين أي شخصين من أهل الرأي والمكانة والقدرة على الحكم، يجتهدان في الإصلاح بينهما ما وجدا إلى ذلك سبيلاً، وإلا حكما بالتفريق بينهما وينفذ ذلك قضاء كما حدث في زمن الصحابة رضي الله عنهم⁽³⁾.

(1) سورة البقرة الآية (152).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإكراه، باب يمين الرجل لصاحبه إنه أخوه إذا خاف عليه القتل أو نحوه...، ح(6952)، (22/9) من حديث أنس بن مالك.

(3) ثبت ذلك من قبل عبد الله بن عباس ومعاوية بن أبي سفيان في خلافة عثمان كما ثبت من قول علي ابن أبي طالب وقضائه. روى ذلك عبد الرزاق الصنعاني في تفسيره 158/1 - 159 وغيره.

يقول تعالى مخاطباً جماعة المسلمين: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ، وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾⁽¹⁾.

ونظراً لأن الزوجين في الحالة المسؤول عنها يعيشان في مجتمع غير مسلم فالمطلوب من الجالية المسلمة في كل مدينة فيها وجود ظاهر للمسلمين أن يكون لهم مجلس تحكيم أو مجلس إصلاح يتكون من ثلاثة مثلاً من عقلاء المسلمين وثقاتهم المأمونين على أسرار الناس ممن عرفوا بحصافة الرأي ومثانة الخلق وقوة الدين ورضاء الناس عنهم، ويكون أحدهم ممن له معرفة بأحكام الشرع دون تزمت ولا تسريب، وتعرض عليهم هذه المشاكل لينظروا فيها ويحاولوا التوفيق والإصلاح ما استطاعوا، ويضعوا لذلك الضوابط ويلزموا بذلك الطرفين، وعلى الجميع أن يساعدهم على ذلك حتى يستقيم أمر الجماعة المسلمة وفي الحديث عن النبي ﷺ: «إِنْ يَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ يَرْكُضُ»⁽²⁾.

فإن لم يُجدِ التوفيق والإصلاح مع المحاولة الجادة والنية الصالحة فليس أمامهم إلا أن ينصحوا بالفراق بالمعروف والتسريح بإحسان كما أمر الله تعالى، وقد قيل: إن لم يكن وفاق ففراق، وأبغض الحلال إلى الله الطلاق، ولكنه قد يكون ضرورة في بعض الأحيان، وآخر الدواء الكي.

السؤال: هل يجب على الزوج (الأب) المشاركة في دورة تعليمية لحل مشاكل عناد الأطفال الصغار؟

(1) سورة النساء الآية (35).

(2) حديث صحيح أخرجه النسائي، في سننه، كتاب تحريم الدم، باب قتل من فارق الجماعة، ح(4020)، من حديث عرفة الأشجعي.

الجواب: لا يجب على الأب شرعاً أن يشارك في هذه الدورات التي تعقد لحل مشاكل الأطفال الصغار، فإن هذه الدورات لا تكاد تنتهي، فقد تعقد دورة لمشكلة العناد، وأخرى لتأخر النطق، وثالثة لتأخر المشي، ورابعة، وخامسة، وسادسة.... وعاشرة.

وإنما الواجب على كل من الأب والأم أن يجتهدا في معرفة حلول مشاكل أطفالهما بالمشاركة في دورة أو أكثر إن تيسر ذلك، أو بالقراءة والتثقف في الموضوع أو بالاستماع إلى المحاضرات أو البرامج التلفزيونية والإذاعية أو باكتساب الخبرة من الأمهات السابقات والآباء السابقين، وأن يتعاون الأبوان كلاهما على حسن تربية الأولاد فهم أمانة في أعناقهم جميعاً كما قال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾⁽¹⁾.

وقال رسول الله ﷺ: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته... والرجل راع في أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيته»⁽²⁾.

السؤال: هل يجوز للزوج المسلم أن يمنع زوجته الغربية المسلمة من زيارة والديها النصرانيين منعاً مطلقاً، أو يسمح لها بزيارتهم نادراً؟ وهل يجذب الإسلام لمن دخل فيه أن يجفو أهله ويقطع رحمه؟

الجواب: لا يجوز للزوج المسلم أن يمنع زوجته المسلمة من زيارة والديها النصرانيين؛ لأنها بمقتضى إسلامها مأمورة برهما ومصاحبتهما بالمعروف، بل هذا أمر

(1) سورة التحريم الآية (6).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب المرأة راعية في بيت زوجها، ح(5200)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، ح(1829)، (3/1459)، من حديث ابن عمر.

جعلته الإسلام بعد توحيد الله تبارك وتعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ
وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (1).

وذلك أن أعظم حقوق العباد بعد حق الله سبحانه وتعالى؛ هو حق الوالدين.

حتى الوالدان المشركان لم يمنع الإسلام من برهما مع شركهما، بل لم يمنع من ذلك
وإن جاهدا ولدهما على الخروج من الإسلام والدخول في الشرك، وحاولا ذلك محاولة
عر عنها القرآن بالجهاد كما يقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ
لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٠١﴾ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ
وَهُنَا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصْلَةٌ فِي عَامَتَيْنِ أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ ﴿١٠٢﴾ وَإِنْ
جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي
الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ (2).

فأمر الله بعضيانهما في الدعوة إلى الشرك كما أمر بمصاحبتهما بالمعروف.

وقد جاءت أسماء بنت أبي بكر إلى النبي ﷺ بعد صلح الحديبية تستفتيه وتقول له:
يا رسول الله إن أمي قدمت عليّ وهي مشركة أفاصلها؟ قال: نعم صلي أمك» (3).

قالوا: وفي مثل هذا نزل قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَيْكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفْتَلِكُمْ
فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّن دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ
يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (4).

(1) سبق توثيقها.

(2) سورة لقمان الآية (12-14).

(3) متفق عليه، وتقدم تخريجه.

(4) سورة الممتحنة الآية (8).

والإسلام قد فرض الوصية للوالدين، غير المسلمين كما هو ظاهر، قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾⁽¹⁾.

ومن المعروف أن الوالدين المسلمين لا تجوز لهما الوصية؛ لأنهما وارثان، ولا وصية لوارث.

وإنما المقصود هنا الوالدان غير المسلمين، والمقربون غير المسلمين، فإن عدم إسلامهما لم يلغ ما لهما من حقوق الوالدية، وكذلك عدم إسلام الأقربين لم يلغ ما لهم من حقوق الرحم، وقد قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ أَلْنِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾⁽²⁾.

والإسلام اعتبر المصاهرة إحدى رابطتين طبيعيتين تربط بين البشر والرابطة الأخرى هي النسب، قال تعالى: ﴿وَهُوَ أَلْنِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾⁽³⁾.

فلا يجوز إنكار هذه الرابطة الفطرية ولا إهمالها، وينبغي للزوج أن يحسن علاقته بأحمائه أو أقارب زوجته وخصوصاً أبويها، وأن يتودد لهم ويحسن إليهم حتى ولو كانوا غير مسلمين فيحببهم إلى الإسلام بذلك، وإنما انتشر الإسلام في العالم بحسن أخلاق المسلمين وحسن تعاملهم ومعاشرتهم للآخرين.

ولا يجوز للمسلم أن يمنع زوجته من بر والديها مسلمين كانا أو غير مسلمين، بل ينبغي أن يحرصها على ذلك ويذهب معها إلى زيارتهما ويدعوها إلى زيارته في بيته،

(1) سورة البقرة الآية (180).

(2) سورة النساء الآية (1).

(3) سورة الفرقان الآية (54).

فهذا مقتضى المصاهرة التي شرعها الله تعالى، فهؤلاء هم أجداد أطفاله وجداتهم وإخوانها أخوالهم وأخواتها خالاتهم ولهم جميعاً حقوق ذوي الأرحام وأولى القربى.

وكم نرى لحسن المعاملة من الأثر العظيم في نفوس الناس فكم هم الذين دخلوا الإسلام لما رأوه من المعاملة الحسنة من قبل المسلمين الصادقين، كما نرى سوء المعاملة والأخلاق ربما سبب بغض الإسلام وأهله والنفرة منه ومن أهله عند آخرين! وطوبى لمن جعله الله مفتاحاً للخير مغلقاً للشر وويل لمن كان مفتاحاً للشر مغلقاً للخير.

تعليق:

قلت: ولهذا نص الفقهاء على أن الزوج إذا حلف على زوجته أن لا تزور والديها أو لا يزورانها يُحَنَّثُ قال خليل: (لا لأبويها وولدها من غيره أن يدخلوا عليها وحنث إن حلف كحلفه أن لا تزور والديها إن كانت مامونة ولو شابة).

وعللوا ذلك بنذب الشرع للمواصلة.

راجع تفاصيل المسألة في شروح خليل⁽¹⁾.

السؤال: هل يجوز للزوج أن يمنع زوجته من زيارة امرأة بعينها (امرأة نصرانية)

مثلاً؟

الجواب: يجوز للزوج أن يمنع زوجته من زيارة امرأة معينة - مسلمة أو غير مسلمة - إذا كان يخشى من وراء ذلك مفسدة أو مضرة على امرأته أو على أطفاله أو على حياته الزوجية.

(1) الزرقاني في شرح خليل (4/247).

فالرجل هو القوام على الأسرة والحارس لها ويجب عليه أن يحفظها من كل ما يعرضها للخطر ولو على سبيل الاحتمال، ومن القواعد الشرعية المقررة: أن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة.

والذي نوصى به هنا: ألا يتعسف الرجل في هذه الأمور ولا يتشكك في غير موضع التشكك ويفرض على زوجته عزلة أشبه بالسجن ويحرمها من الاتصال بكل من تعرف ثمرة سوء الظن والرجم بالغيب فقد قال تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِجَتَبُونَ كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾⁽¹⁾ وقال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث»⁽²⁾.

ولم يأمر الإسلام المسلم والمسلمة أن يقطعا صلتها بكل الناس من غير المسلمين والمسلمات وخصوصاً أهل الكتاب.

وقد قال عز وجل: ﴿لَا يَنْهَيْكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾⁽³⁾.

فلم ينهاه الله تعالى عن برهم والإقساط إليهم، والقسط: هو العدل، والبر هو الإحسان، وهو شيء فوق العدل، وقد عبر به الشارع عن أقدس علاقة بين الخلق وهي علاقة الأولاد بالديهم وهي (البر).

(1) سورة الحجرات الآية (12).

(2) تقدم تخريجه.

(3) سبق توثيقها.

□ من فتاوى الأئمة:

السؤال: توجد في مدينتنا مطاعم يملكها دروز عرب، وقد سمعنا كثيراً من القيل والقال حول هذه الطائفة فهل يجوز لنا أن نأكل من مطاعمهم؟ مع العلم بأنهم لا يقومون بذبح الذبائح التي نأكل منها في مطاعمهم.

وهل يجوز لنا أن نأكل في مطاعم الطائفة الدرزية شيئاً غير اللحوم؟

الجواب: الدروز طائفة مرتدة عن الإسلام لهم أحكام المشركين، وقد أجمع العلماء أنهم لا تنكح نساؤهم ولا تؤكل ذبائحهم، وعليه فلا يجوز للمسلم أن يأكل اللحوم التي يقومون هم بذبحها، أما ما يقومون ببيعه مما قام غيرهم بذبحه وكان الذابح له مسلماً أو كتابياً فهو حلال، وجميع الأطعمة مما لا يشترط فيه الذبح فهو حلال كذلك من الدروز أو من غيرهم.

السؤال: يكتب ضمن محتويات بعض الماكولات حرف (إي؛ E) باللغة الإنجليزية مضافاً إليها رقم وقيل: هذا يعنى أنها تحتوى على مواد مصنعة من دهن أو عظم الخنزير فلو ثبت هذا الأمر فما هو الحكم الشرعى في تلك الماكولات؟

الجواب: هذه المواد المشار إليها بحرف (إي) مضافاً إليها رقم هي مركبات إضافية يزيد عددها على 350 مركباً وهى إما أن تكون من الحافظات أو الملونات أو المحسنات أو المحليات أو غير ذلك وتنقسم بحسب المنشأ إلى أربع فئات:

< الفئة الأولى: مركبات ذات منشأ كيميائى صنعى.

< الفئة الثانية: مركب ذات منشأ نباتى.

< الفئة الثالثة: مركبات ذات منشأ حيوانى.

◀ الفئة الرابعة: مركبات تستعمل منحلة في مادة الكحول.

والحكم فيها أنها لا تؤثر على حل الطعام أو الشراب وذلك لما يأتي:

أما الفئة الأولى والثانية فلأنها من أصل مباح ولا ضرر يقع باستعمالها.

وأما الفئة الثالثة فإنها لا تبقى على أصلها الحيواني، وإنما تطراً عليها استحالة كيميائية تغير طبيعتها تغييراً تاماً بحيث تتحول إلى مادة جديدة طاهرة، وهذا التغيير مؤثر على الحكم الشرعي في تلك المواد، فإنها لو كانت عينها محرمة أو نجسة فلا استحالة إلى مادة جديدة يجعل لها حكماً جديداً كالخمر، إذا تحولت خلافاً فإنها تكون طيبة طاهرة وتخرج بذلك التحول عن حكم الخمر.

وأما الفئة الرابعة فإنها تكون غالباً في المواد الملونة وعادة يستخدم من محلوها كمية ضئيلة جداً تكون مستهلكة في المادة الناتجة النهائية، وهذا معفو عنه.

إذن فما كان من الأطعمة أو الأشربة يتضمن في تركيبه شيئاً من هذه المواد فهو باق على الإباحة الأصلية ولا حرج على المسلم في تناوله.

وديننا يسر، وقد نهانا عن التكلف والبحث والتنقيب عن مثل ذلك ليس مما أمرنا به الله تعالى ولا رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قلتُ: انظر قاعدة الاستحالة في هذا الكتاب.

□ من فتاوى الأخلاق والآداب:

السؤال: هل يوجد مانع شرعى من أن يكون الاسم مركباً مثل (سارة كريمة) (فاطمة برتا) حيث يحتفظ المسلم الجديد أو المسلمة الجديدة باسمه القديم مثل (برتا) ويضيف إليه اسماً إسلامياً؟

الجواب: لا يوجد مانع شرعى من أن يكون الاسم مركباً كأن يبقى الشخص إذا دخل في الإسلام على اسمه القديم ويضيف إليه اسماً إسلامياً، كأن يتسمى الرجل بمحمد وأحمد أو عبد الله أو عبد الرحمن أو عمر أو عليّ، وأن تتسمى المرأة باسمها القديم وتضيف إليه اسماً إسلامياً مثل خديجة أو فاطمة أو عائشة أو رقية أو نحو ذلك.

وقد جرت العرب أن يكون للشخص الواحد وخصوصاً من له مكانة وقدر اسم وكنية ولقب، وكلها أسماء ينادى بها مثل: عبد الله وأبي بكر والصديق، وكلها أسماء لرجل واحد، ومثل عمر وأبو حفص والفاروق، وأقر الإسلام جميع ذلك.

فمن هنا لا نجد حرجاً في حمل الشخص - رجلاً كان أو امرأة - لاسمين يعرف بهما وخصوصاً من لم يكن مسلماً ودخل في الإسلام بشرط ألا يكون الاسم الأول غير مقبول شرعاً كأن يكون اسمه: عبد المسيح، أو يكون اسمها نحو ذلك، فيغير إلى اسم مقبول من الناحية الشرعية.

بل لا مانع أن يبقى باسمه القديم إن شاء لا يغيره ما دام مقبولاً شرعاً، وقد بقى الصحابة على أسمائهم التي تسموا بها في الجاهلية، وإن كان الأولى أن يحمل اسماً إسلامياً محبباً يوحى بالنقلة الجديدة إلى الإسلام.

وقد كان صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يجب الأسماء التي توحى بالمعاني الطيبة والصدق والتفاؤل ويكره الأسماء المضادة لها ويغيرها إلى ما هو أحسن وأمثل كما غير اسم (عاصية) إلى (جميلة)⁽¹⁾.

وقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «خير الأسماء: عبد الله وعبد الرحمن وأصدق الأسماء: حارث وهمام وشر الأسماء حرب ومرة»⁽²⁾.

السؤال: ما هو حكم الاختلاط في الأعراس؟

الجواب: مصطلح (اختلاط) مصطلح غريب على نصوص الكتاب والسنة، جعله كثير من الناس من الأمور المقطوع بها من دين الإسلام قولاً واحداً وكأن القرآن أو الحديث قال: الاختلاط حرام.

وهذا من المجازفات التي يقع فيها كثير من المسلمين.

والذي نقوله بخصوص ذلك: إن شريعة الإسلام لم تمنع من وجود الرجال والنساء في مكان واحد وذلك إذا اجتنبت أمور ثلاثة حرمها الإسلام هي:

1 - الخلوة وهي: أن يكون رجل واحد مع امرأة واحدة في موضع لا يتهيأ أن يراهما فيه أحد.

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأدب، باب استحباب تغيير الاسم القبيح إلى حسن، ح(2139)، (3/1686) من حديث ابن عمر.

(2) حديث حسن بطرقه أخرجه عبد الله بن وهب في جامعه، ح(46-53)، (ص90)، عن عبد الوهاب ابن بخت.

وبنحوه أبو داود، في سننه، كتاب الأدب، باب في تغيير الأسماء، ح(4950)، (4/287)، والنسائي في سننه، كتاب الخيل، باب ما يستحب من شية الخيل، ح(3565)، (6/218) عن أبي وهب الجشمي.

2 - التبرج وهو: إظهار المرأة ما أوجب الله عليها ستره من بدنها أو زينتها أو طيبتها أو تكسرها في مشيتها وحركتها.

3 - التماس: أي لمس البشرة البشرية.

فإذا انتفت هذه الأمور الثلاثة فليس هناك محذور شرعى ولا فارق بين الأعراس أو غيرها في ذلك إلا إذا كنا نعلم أن الناس لا تتقيد في الأعراس بهذه الشروط فنمنع من وجود الرجال والنساء في مكان واحد.

السؤال: كثير من الزوجات المسلمات لا يسمح لهن بالحديث مع الزائرين أو الحديث مع الرجال عموماً، في حين يسمح الرجل لنفسه بالحديث مع أي امرأة، فما الحكم في ذلك؟

الجواب: جاء في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «الحياء من الإيمان»⁽¹⁾.
«والحياء لا يأتي إلا بخير»⁽²⁾.

وهذا الحياء خلق محمود من الرجال والنساء جميعاً ولكنه في المرأة أكثر حمداً وهو الأليق بطبيعتها الأنثوية، وهذا هو الذي يجعلها غالباً لا تبادر بالكلام مع الرجال الأجانب عنها وأحياناً تحكم ذلك التقاليد والأعراف التي تختلف من بلد لآخر ومن زمن لآخر ومن حال لآخرى.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الحياء من الإيمان، ح(24)، (14/1)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، ح(36)، (63/1)، عن ابن عمر.
(2) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب الحياء، ح(6117)، (29/8)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، ح(37)، (64/1)، عن عمران بن حصين.

والمهم أن يُعلم أن الشرع لا يمنع أن تكلم المرأة الرجل، أو يكلم الرجل المرأة إذا دعت الحاجة إلى ذلك وكان الكلام في حدود أدب الشرع وضوابطه.

وقد قال تعالى لنساء النبي ﷺ أمهات المؤمنين: ﴿يٰۤاَيُّهَا النِّسَاءُ اتَّقِيْنَ كَمَا تَقِيْنَ كَمَا حٰدٍ مِّنَ النِّسَاءِ اِنْ تَفِيْتُسْنَ فَلَآ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِيْ فِيْ قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ فَوَآءًا مَّعْرُوْبًا﴾⁽¹⁾، هذا مع أن نساء النبي ﷺ وضعاً خاصاً، وأحكاماً تخصهن وحدهن، وعليهن من التشديد ما ليس على غيرهن، ومع هذا لم يمنعهن من مجرد الكلام إنما منعهن من الخضوع بالقول، والخضوع بالقول يعني: إلاتته والتكسر فيه بحيث يطمع في المرأة أصحاب الشهوات المطيعون لنداء الغرائز الدنيا، وهو الذي عبر عنه القرآن بالذي في قلبه مرض وهو مرض شدة الشهوة، أما الكلام بالمعروف وفي حدود الأدب المرعى فهو مشروع ﴿وَقُلْنَ فَوَآءًا مَّعْرُوْبًا﴾ وقد صحت الأحاديث بمشروعية سلام الرجال على النساء، وسلام النساء على الرجال، وكذلك عيادة الرجال للنساء، وعيادة النساء للرجال.

وليس معنى هذا أن يفتح الباب على مصراعيه لتحدث المرأة كل غاد ورائح من الرجال، أو ليحدث الرجل كل غادية ورائحة من النساء، فهذا ما يرفضه المنطق والذوق، قبل أن يرفضه الشرع، إنما تحدث المرأة الرجل إذا كان قريباً لها أو صهراً أو أستاذاً أو جاراً أو رئيساً في العمل، ونحو ذلك مما تفرضه ظروف الحياة والعلاقات المتشابكة بين الناس ولا سيما في عصرنا، ما دامت الثقة قائمة والفتنة مأمونة والأوضاع عادية.

(1) سورة الأحزاب الآية (32).

كما جرى على ذلك العمل في كثير من البلاد الإسلامية يسلم الرجال على النساء والنساء على الرجال إذا التقوا ويتبادلون الأحاديث أو القول المعروف فيما يهمهم من أمور برضا الأزواج والآباء والإخوان ولا ينكر ذلك عليهم عالم من العلماء.

ولا ننكر أنه وجد في بعض البلاد تقاليد متشددة بالنسبة للمرأة تكاد تحبسها في بيتها، وتقضى عليها بالسجن المؤبد حتى يتوفاها الموت، وقد وجد من بعض العلماء من يؤيد هذا التوجه، ولكن الأدلة الشرعية الصحيحة الثبوت الصريحة الدلالة تعارض ذلك فضلاً عن مقاصد الشرع ومصالح الخلق وتطور الزمان والإنسان.

السؤال: هل يجوز للمرأة ركوب الدراجة؟ وكيف بالنسبة للبنات الأبنكار مع احتمال أن يفقدن غشاء البكارة؟

الجواب: ركوب الدراجة أو السيارة أو غيرها من أدوات النقل: أمر مشروع في حد ذاته، وقد كانت المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها تتركب الإبل، وقال الرسول ﷺ: «خير نساء ركنن الإبل نساء قريش أحناه على ولد في صغره وأرعاه على زوج في ذات يده»⁽¹⁾.

وهذا بشرط أن تحافظ على الآداب الشرعية عند ركوبها من الالتزام باللباس الشرعي، والحذر من تماس البدن للبدن فذلك محظور شرعاً.

أما احتمال أن تفقد البنات الأبنكار غشاء البكارة فلا بد من دراسة هذا الأمر ومعرفة مقدار هذا الاحتمال، فإذا كان أمراً نادراً فمن المقرر شرعاً أن النادر لا حكم

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَمْزِيمٌ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ﴾، ح(3434)، (4/164)، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل نساء قريش، ح(2527)، (4/1959) من حديث أبي هريرة.

له، وإنما تبنى الأحكام على الأغلب الأعم، وإذا كان يحدث بكثرة ولا يمكن التحفظ منه بسبب وآخر، فينبغي أن تمنع البكر المسلمة من هذه الوسيلة حتى لا يساء بها الظن وتتهم بما هي بريئة منه إلا ما حكمت به الضرورة على إحداهن، كأن تتعين وسيلة للوصول إلى مدرستها أو عملها الذي تحتاج إليه أو نحو ذلك، فإن الضرورات تبيح المحظورات كما قال تعالى: ﴿بِمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁽¹⁾.

السؤال: هل يجوز للنساء أن يشاركن الأطفال في ألعاب جماعية فيها بعض الحركات الراقصة؟ (يمسك الأطفال بأيدي بعضهم في شكل دائرة يرقصون ويغنون).

الجواب: إذا كانت هذه الحركات من النوع المثير للغرائز المهيج للشهوات فلا يجوز أن تقوم النساء بذلك وخصوصاً في حضرة الرجال الأجانب عنهن.

أما إذا لم يتحقق فيها ذلك، وإنما هي مجرد حركات إيقاعية مع حركات الأطفال يشاركونهم بها لتشجيعهم وإدخال السرور على قلوبهم وتدريبهم على الألعاب الرياضية التي تقوى الجسم وتبهج النفس وتبعث على النشاط وبخاصة الألعاب الجماعية التي تغرس في أنفس الأطفال من الصغر حب التعاون وروح الجماعة فذلك أمر جائز لا حرج فيه.

السؤال: نسأل كثيراً عن جواز شراء المفرقات بالنسبة لأولاد المسلمين بمناسبة رأس السنة الميلادية، والسؤال هو:

هل يجوز لأبناء المسلمين شراء هذه المفرقات واستخدامها في أعياد المسلمين؟

(1) سورة البقرة الآية (172).

أو شراؤها واستخدام في ليلة رأس السنة الميلادية؟ أو شراؤها واستخدامها قبل رأس السنة الميلادية أو بعدها ليس احتفالاً برأس السنة، وإنما لأنها تباع في هذه المواسم؟

الجواب: نعم لا مانع من أن يشتري أبناء المسلمين تلك المفرقات للعب بها في الأعياد الإسلامية من باب إظهار الابتهاج بالعيد، لكن مع الاجتهاد في ترك الإسراف في ذلك؛ لأن الله تعالى نهى عنه، ولا يجوز لأبناء المسلمين استعمالها في أعياد النصارى؛ لأنه يكون حينئذ من باب مشاركتهم في خصائصهم الدينية وهو إظهارهم الفرح بتلك المناسبة التي تخصهم، ولا مانع من استعمالها فيما سوى ذلك من أيام السنة الأخرى قبل رأس السنة أو بعدها.

□ فتاوى متفرقة:

السؤال: هل يجوز للمسلم أن يشارك في الانتخابات البلدية في أوروبا أو أن يرشح حزباً كافراً لا يحقق مصلحة المسلمين؟

الجواب: هذه قضية يرجع في تقديرها إلى المؤسسات والجمعيات الإسلامية فإذا كانت ترى تحقيق مصالح للمسلمين بمثل ذلك لا تتحقق دون هذه المشاركة فلا بأس حينئذ بها بشرط أن لا تتضمن من المسلمين تنازلاً أكبر من تلك المصلحة التي يستفيدونها.

تعليق:

قلتُ: يراجع ذلك في أمثلة فقه الأقليات، وفتوى المجلس هنا أضعف مما ينبغي أن يوجه به المسلمون في الغرب من ضرورة الاشتراك في كل الأنشطة التي تمثل السبيل الوحيد للتأثير في المجتمع والتفاعل معه لصالح توطين الإسلام وتمكين المسلمين في ديار الغرب، وقد سبق في هذا التأليف ذكر قرار صادر عن هذا المجلس يتسم بالقوة أكثر فيما يتعلق بالمشاركة والمواطنة فليراجع هناك.

السؤال: أعمل طبيباً في مستشفى في بريطانيا ويطلب مني في كثير من الأحيان أن أوقع على شهادة بعدم وجود ما يلوث البيئة إشعاعياً في جثث بعض الموتى الذين توجب عليهم ديانتهم أو نحلتهم حرق الموتى، علماً بأننا نتقاضى أجراً على عملية التوقيع هذه، وبفضل الله تعالى يمكننا أن نستغنى عنه ولا نجد مشكلة في التهرب من عمل وتوقيع الشهادة؛ ذلك أن الأطباء يتسابقون للحصول على المال الإضافي المبدول لذلك الغرض، فهل هناك ما يمنع شرعاً من توقيع مثل هذه الشهادات؟

الجواب: إذا علم الطبيب المسلم بعد فحص جثة الميت أنها لا تتسبب في تلويث البيئة لو أحرقت فيجوز له أن يوقع على ذلك وهو بهذا إنما يشهد بما يعلم، وقد دعي إلى الشهادة فلا يابأها لا سيما أن غيره من الأطباء ينتظرها، وقد يوقع على ذلك من أجل المال سواء كانت ملوثة أو غير ملوثة.

ولسنا نرى على الطبيب إذا فعل ذلك بأساً ولا إثماً، فليس من مسؤولية المسلم ما يصنعه غير المسلم فيما يراه ويعتقده في خاصة نفسه، وهؤلاء المسلمون قد حكموا بلاد الهند زماناً طويلاً ولم يأت أنهم منعوا أهلها من حرق موتاهم، وهذا شبيه بحال اليهود والنصارى حين كانوا يعيشون بين المسلمين في كنف الدولة الإسلامية ومعروف ما يفعلونه في معابدهم وكنائسهم وبيوتهم وفي خاصة أنفسهم من أمور تخالف ما جاءت به شريعة الإسلام، فما كانوا يقسرون على تركها ولم يكن المسلمون أو حكامهم مسؤولين عن ذلك مع ما فيه من التمكين لهم من فعل ما نقطع أو نظن أنهم يفعلونه.

فليس من مسؤولية الطبيب ما يقومون بفعله بعد توقيعه تلك الشهادة كمن يبيع العنب لنصراني فليس عليه أن يسأله إن كان سيعصره خمراً أم سيأكله.
وأما أخذ الأجرة على ذلك فهو جائز لجواز هذا العمل.

الخاتمة

في هذا التأليف الوسيط كان همنا إبراز جملة من القضايا قد تدور في أذهان المتعاطين للفتوى كما قد تساور نفوس متلقى الفتوى من الأفراد والجماعات.

أهم هذه القضايا أن ننبه ولو على سبيل الإلماح والإيماء إلى دقة عملية الإفتاء ووعورة اقتحام عقبتها الكأداء وذلك ما يشير إليه عنوان الكتاب بـ (الصناعة)؛ لأن الصناعة عمل يفترض فيه أن يكون متقناً وأن يكون صانعه متخصصاً وأنه بقدر تخصصه يكون المنتج الصناعي محكماً ومرغوباً.

إلا أنها صناعة ذات طبيعة خاصة تتميز بها عن غيرها من الصناعات مادية كانت أو فكرية؛ لأنها ترجمة لحكم الله تعالى وتبيين له للسائلين ممن هو أهل لذلك كما أفاده تعريف الفتوى.

ولكونها بهذه المثابة ارتقت في سلم الأحكام إلى فرض الكفاية فهي من الواجبات العامة إذا صح التعبير؛ لأنه مطلوب من المجتمع كله أن يوجد لها في حياة الناس، إذ بها المحافظة على الضرورات عن طريق معرفة أحكامها.

ونتيجة لهذا الشرف الرفيع كان خطرها عظيماً ومسؤوليتها جسيمة، فكان الجريء عليها جريئاً على النار، وكان ضمان المنتصب لها بغير علم قائماً وتأديبه وزجره لازماً، لهذا كان التصدير والمقدمة عن علاقة الصناعة بالفتوى وتعريف الفتوى والنازلة لغة واصطلاحاً وما يكتنف هذا المصطلح من هالة في الشرع وما يعتره من حكم.

فالفتوى تبين لحكم شرعي لمن سأل عنه لا على سبيل الإلزام.

أما القضية الثانية فهي ما يفتى به المعبر عنه بمرجعية الفتوى في عصر أصحاب رسول الله ﷺ، وهو العصر الذي انتقلت فيه الفتوى من الوحي المباشر على المعصوم إلى اجتهاد البشر في فهم الوحي وتطبيقه، وكان مرحلة مفصلية في التعامل مع الوقائع والنوازل في ضوء نصوص الشرع وتصرفات الشارع.

وهنا نرى الاجتهاد البشري في أجلى صور تعامله مع الوحي الإلهي، وهنا برزت ثلاثة أمور وجهت المجتهدين:

◀ **أولاً:** ظهور أدلة ما كانت لتظهر في زمن الوحي فقد ظهر الإجماع والاجتهاد بالرأي من خلال تعامل الخلفاء مع قضايا لا نص فيها حيث يجتمع رؤوس الناس وأعيانهم وذلك ما يعني دعوة الفقهاء للاتفاق على مسألة.

أما الاجتهاد بالرأي وهو أعم من القياس فقد ظهر جلياً في كثير من القضايا.

◀ **الأمر الثاني:** هو بروز عامل الزمان في التعامل مع النصوص الشرعية مما يعني أن المصالح الحادثة أصبح لها وزن مقدراً من غير صاحب الوحي.

وبعبارة أخرى برز توجه مقاصدي إلى جانب النصوص الجزئية لتخصيص عمومها إن لم يكن في الدلالة فهو تخصيص في الزمان كمسألة النفي والقطع في زمن المجاعة والضوال وتوريث مطلقة المرض وتضمين الصانع.

◀ **الأمر الثالث:** ظهور الاختلاف الناشئ تارة عن دلالات الألفاظ والناشئ تارة أخرى عن معقول الشرع، وهو ما يسمى بالاختلاف الحميد والاختلاف السائغ بين أهل الحق.

وهو اختلاف له أسبابه المشروعة ومعطياته العلمية، وقد بينا زمرة من دواعيه وجملته من مراميه وأنه كان رحمة للأمم.

فقد فتح باب الاجتهاد على مصراعيه ليختلف المختلفون من غير عنت ولا حجر ما دام ذلك الاختلاف واقعاً من أهله علما وديانة ملتزماً بأصوله هذا هو ما عاجله الفصل الأول من هذا الجزء.

أما الفصل الثاني: فكان خطوة في التأصيل وتطور نوع الصناعة، عرفنا فيه المفتى بعد أن كان معروفاً في زمن الصحابة فاحتاج إلى ضبط.

والمفتى به في المذاهب حيث تمهدت سبل الاجتهاد وتوضحت وسائل الاستنباط وقننت مع ظهور بوادر أصول الفقه برسالة الشافعي، وتشعبت الآراء وافترضت الصور الذهنية التي قد لا توجد في الخارج ولن توجد أبداً، فأثرى الفقه وراجت صناعة الجدل ومطارحات الآراء ومقارعة الحجج والأفكار مع دخول المنطق الأرسطي والمقولات الفلسفية اليونانية إلى الميدان، فاخترت أنواع القياس وتبارت المدارس الفقهية فأصبحت المقاصد الكلية توازن النصوص الجزئية القطعية.

أما الفصل الثالث: فكان إشارة إلى تعامل المقلدين بعد عصر المجتهدين حيث ضربنا أمثلة من فتاوى القرون التي لم يعد الاجتهاد فيها معترفاً به.

أما الجزء الثاني من هذا الكتاب فيعالج أوضاع مجتمع مسلم صغير يعيش وسط مجتمع كبير غير مسلم في بلد لا سلطان فيه للإسلام تسوده قوانين بشرية لا صلة لها بشريعة الإسلام إلا بقدر ما يشترك فيه العقلاء من الأنام فاحتاجت حالهم لاجتهاد، والمؤمن لا يسد عليه باب.

فكان الجزء الأول بما اشتمل عليه من آليات وأدوات ووسائل للاجتهاد تمهيداً لما سيكون عليه نظر الباحث في هذا الفضاء.

فمهدناه بتعريف للطائفة المستهدفة وهي الأقلية المسلمة ولهذا سميناه بفقهاء الأقلية.

وأصلنا مقاصده ومهدنا قواعده بتلك القواعد الكبرى التي تبرهن على رحابة صدر هذه الشريعة الخاتمة في تعاملها مع مختلف الأحوال بناء على مقاصد التيسير ورفع الأصر.

وذكرنا مظاهر التيسير في تنزيل الحاجات منزلة الضرورات والنظر إلى المثالات واعتبار الأعراف وتغير الفتوى بتغير الزمان.

وكان تطبيق هذه القواعد في زمرة من القضايا ذات المساس بأوضاع الأقليات؛ كمسألة إقامة المسلمين بين ظهراي غير المسلمين والتجنس بجنسيتهم، مما يرد إلى مقاصد الإقامة وظروفها، كما أن تأثير المكان على المعاملات كان له مكانة في بحثنا.

أما قاعدة الاستحالة وانقلاب العين فإنها لا تختص بالأقليات إلا أن بعض مفرداتها أكثر إلحاحاً في وضع الأقليات.

كما تعرضنا في سياق الأمثلة إلى جملة من القضايا المتعلقة بالعلاقات الإنسانية بين المسلمين وغيرهم.

إلا أن الأمثلة الحية كانت في ملحق فتاوى «المجلس الأوربي» التي كانت تجيب عن نوازل حقيقة تمثل مشهد الإشكالات الشرعية التي تعاني منها الأقلية المسلمة في ديار الغرب.

وقد أشرنا في تعليقات سريعة إلى بعض الخلل غير المقصود الذي اعترى بعض الأجوبة.

وفي الختام: لعل هذا الجمع غير المسبوق والتأصيل والتفريع في حقل من الاجتهاد الفقهي جديد يكون تحفيزاً لهمم الدارسين بما يمثله من مادة فقهية يحتاج إليها المتعاملون مع أوضاع المسلمين في ديار غير المسلمين.

□ إهابة الناظر في هذا الكتاب:

اعلم أيها الناظر وفقنى الله وإياك إلى سبيل النجاة والفكاك، وجنبني وإياك سبيل الردى والهلاك أنما ذكرناه في القسم الأخير من هذا الكتاب جله من المتشابهات التي تلجئ إليها الضرورات والحاجات، وتركها أنجى للعبد وأخف لظهره يوم الحساب «فمن ترك الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كالراتع في الحمى يوشك أن يقع فيه»، كما جاء في الحديث الصحيح الذي يرويه النعمان بن بشير رضى الله عنهما عن رسول الله ﷺ⁽¹⁾.

وقد قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في الكلام على حديث النعمان بن بشير رضى الله عنهما: اختلف العلماء في حكم الشبهات ف قيل: التحريم وهو مردود، وقيل: الكراهة، وقيل: الوقف، وقيل: الإباحة وهو جار على الخلاف فيما قبل ورود الشرع.

ثم قال: وحاصل ما فسره به العلماء الشبهات أربعة أشياء:

< أحدها: تعارض الأدلة كما تقدم.

< ثانيها: اختلاف العلماء وهذه منتزعة من الأولى.

< ثالثها: أن المراد بها مسمى المكروه؛ لأنه يجتذبه جانب الفعل والترك لأمر خارج.

< رابعها: الإباحة الصادقة بالكراهة.

ثم قال: والذي يظهر لي: رجحان الوجه الأول، هو أن المشتبه فيه هو ما اختلف العلماء فيه.

قال المازري في المعلم: إن حكم الشبهة الاحتياط في تجنب ذلك الأمر.

وقال: إنه إذا ترجح جانب الحرام لقوة شبهة به، ترجح جانب الترك، وإذا ترجح جانب الحل فهو حلال، وإذا لم يترجح شيء فالترك مستحب.

(1) تقدم تخريجه.

وقال ميارة: والمشتبه هو كل ما ليس بواضح الحليّة ولا التحريم مما تنازعت الأدلة وتجادبته المعاني والأسباب، وفسره بعضهم بما اختلف فيه⁽¹⁾.

وقال ابن عرفة: إن مرادهم بأن المختلف فيه من المتشابهات هو المختلف فيه اختلافاً دلائل أقواله متساوية أو متقاربة.

وليس أكثر مسائل الفقه هكذا، بل الموصوف بذلك أقلها لمن تأمل⁽²⁾.

وقال الحافظ ابن عبد البر: وينبغي للمسلم أن يتجنب الشبهات فإن فعل فقد استبرأ لدينه وعرضه، ولا يقطع بتحريم شيء من الشبهات إلا بما بان تحريمه وارتفعت الشبهة عنه.

والورع مع ذلك أفضل وأقرب للتقوى⁽³⁾.

وقد تتفاوت حال الناس فيفتى أحدهم بترك الشبهة؛ لأنه واجد قادر على الكسب، والآخر بالإباحة؛ لأن حاله على خلاف ذلك.

وقد تناول الإمام أبو حامد الغزالي فتوى النبي ﷺ لكل من عدي بن حاتم وأبي ثعلبة الخشني رضي الله عنهما في معنى حديثه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الصَّيْدِ: «كل ما أصميت ودع ما أنميت»⁽⁴⁾.

(1) حاشية ابن حمدون (3/151).

(2) الونشريسي في المعيار (6/381).

(3) ابن عبد البر الكافي (1/444).

(4) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (5/356)، والكبير (12/27)، والبيهقي في السنن الكبرى (9/404) من حديث ابن عباس، وضعفه البيهقي، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (4/162): «رواه الطبراني في الكبير، وفيه عثمان بن عبد الرحمن وأظنه القرشي، وهو متروك».

والإصماء أن يقتل الصيد فوراً، والإنماء أن يجرحه ويغيب عنه ثم يجده ميتاً.
فقال النبي ﷺ لعدي بن حاتم في الكلب المعلم: «وإن أكل فلا تأكل فإني أخاف أن
يكون إنما أمسك على نفسه»⁽¹⁾.

والنهي على سبيل التنزيه لأجل الخوف.

وقال لأبي ثعلبة الخشني: «كُلْ منه فقال: وإن أكل منه؟ فقال: وإن أكل منه»⁽²⁾.

قال الغزالي: وذلك لأن حالة أبي ثعلبة وهو فقير مكتسب لا تحتمل هذا الورع،
وحال عدي بن حاتم كانت تحتمله، فأمره بعدم أكله موافقة لحاله؛ لأنه كان جلدأ قوياً
واصطياده لم يكن على طريق الاكتساب فأمره بالورع موافقة لحاله⁽³⁾.

ولهذا فإن الورع في كل ذلك أن تأخذ بمذهب الجمهور وأن تبعد عن الشبهات.

فقد روي عن سيدنا الحسن بن علي رضي الله عنهما مرفوعاً: «دع ما يريبك إلى ما
لا يريبك فإن الصدق طمأنينة وإن الكذب ريبة»⁽⁴⁾.

وقد فسر الإمام أحمد الشبهة أنها منزلة بين الحلال والحرام، وفسرها تارة باختلاط
الحلال والحرام.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الذبائح والصيد، باب الصيد إذا غاب عنه يومين أو ثلاثة،
ح(5484)، (87/7).

(2) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصيد، باب في الصيد، ح(2852)، (109/3)، وأحمد في
مسنده(335/11).

(3) راجع كتاب الحلال والحرام لشيخنا العلامة الشيخ بيه بن السالك رحمه الله تعالى.

(4) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب صفة القيامة والرفائق والورع، ح(2518)، والنسائي في سننه، كتاب
الأشربة، باب الحث على ترك الشبهات، ح(5711)، (8/327)، وأحمد في مسنده(252/3)،
والحاكم في المستدرک(4/110)، وغيرهم.

وكذلك يقع الاشتباه بتعارض الأصل والظاهر، كثوب الكافر لا يتحرز من النجاسات فهذا محل اشتباه.

ويقول ابن رجب أيضاً: وقد يقع الاشتباه في الحكم لكون الفرع متردداً بين أصول تجتذبه كتحریم الرجل زوجته متردد بين الظهار والطلقة الواحدة والثلاث واليمين⁽¹⁾. وبالجملة فنحن لا نتعصب لما في هذا الكتاب من الأقوال والآراء، بل نرى أن الورع يقتضى أن لا تقيم في ديار غير المسلمين إلا لضرورة أو حاجة، وأن لا تتعامل معاملات غير شرعية في أصلها وإن كان بعض العلماء قد أباحها.

وأن لا تتعاطى كثيراً من تلك العقود والتصرفات التي ذكرنا الرخص فيها. مع أنه ليس كل ورع مطلوباً إذا كان وسوسة تبين وجه الحق فيها فقد قال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن عصير العنب: إذا طبخ ذهب شيطانه وجنونه. فقال له قائل: أحللتها (الخمر) يا عمر! فرد عليه بقوله: إني لا أحل إلا ما أحل الله ولا أحرم إلا ما حرم الله والحق أحق أن يتبع.

غير أننا لم نكتم - إن شاء الله - شيئاً من أقوال العلماء فعلى المرء أن يختار لنفسه. ونستغفر الله العظيم ونتوب إليه مما كتبت أيدينا وأجنت ضمائرنا واجترحت جوارحنا.

(1) راجع ابن رجب في شرحه لحديث النعمان بن بشير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، في جامع العلوم والحكم (71).