



مجلة البحوث الفقهية المعاصرة

«من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»
«متفق عليه»

العدد مئة وأربعة عشر

السنة الواحدة والثلاثون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صدر العدد الأول
من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة
في شهر رمضان المبارك في عام ألف وأربعين
وتسعة للهجرة النبوية.

موقع المجلة على الانترنت:

www.alfiqhia.com

البريد الإلكتروني:

fiqhia@gmail.com

البريد الإلكتروني
لرئيس التحرير:

anafisa1@gmail.com



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

٢ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

٣ ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۚ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾

٤ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۖ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾

٥ ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾



مجلة البحوث الفقهية المعاصرة

مجلة علمية فصلية مُحَكَّمة متخصصة في الفقه الإسلامي

العدد مئة وأربعة عشر

السنة الواحدة والثلاثون

تصدر عن: مؤسسة البحث والدراسات الفقهية وعلوم القرآن الكريم «الوقفية»

المؤول عن التحرير: الدكتور عبد الرحمن بن حسن النفيسي

✿ الاشتراكات: تخاطب بشأنها الإدارة

✿ قيمة الاشتراك السنوي، للدوائر الحكومية

✿ والمؤسسات والشركات ٢٠٠ ريال

✿ الأفراد ١٠٠ ريال

✿ سعر النسخة:

السودان: ٢٠٠ جنيهًا

الجزائر: ٢٨٤ دينار

اليمن: ٥٩٧ ريالاً

مصر: ٢٢ جنيهًا

سوريا: ١٨٨ ليرة

قطر: ١٥ ريالاً

تونس: ٦ دنانير

الأردن: دينار

ال سعودية: ١٥ ريالاً

موريتانيا: ١٢٠٠ أوقية

سلطنة عمان: ٩٠٠ بيزه

الكويت: دينار ونصف

الإمارات: ١٥ درهماً

البحرين: ٩٠٠ فلس

ليبيا: ١٠٠٠ درهم

المغرب: ٣٣ درهماً

✿ الاشتراك السنوي:

أمريكا - كندا - أوروبا: ٣٠ دولاراً

✿ رقم الإيداع : ٠١٨٨ / ١٤

ردمد: ١٣١٩-٠٧٩٢ NSSI :

✿ العنوان:

المملكة العربية السعودية - الرياض

حي العقيق - شارع التحلية

✿ هاتف: ٤٨٥٣٧٠٢

✿ فاكس: ٤٨٥٣٦٩٤

✿ عنوان المراسلات:

ص. ب ١٩١٨ - الرياض ١١٤٤١

✿ أمين المجلة

الدكتور / شرف الدين بن عبد الرحمن النفيسي

✿ وكيل التوزيع: الشركة الوطنية

الموحدة للتوزيع

الرياض: ٤٨٧١٤١٤

✿ فاكس: ٤٨٧١٤٠٦

✿ طبعت في مطبع ع. النفيسي

الهيئة العلمية الاستشارية

(الأسماء حسب الترتيب الهجائي)

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

الأستاذ الدكتور / حمزة بن حسين الفعر الشريفي - المملكة العربية السعودية

الأستاذ الدكتور / سعود بن عبدالله الفنيسان - المملكة العربية السعودية

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

الأستاذ الدكتور / عبدالله مبروك النجار - جمهورية مصر العربية

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

الأستاذ الدكتور / العربي بن أحمد بلحاج - الجمهورية الجزائرية

الأستاذ الدكتور / علاء الدين خروفه - الولايات المتحدة الأمريكية

الأستاذ الدكتور / محمد بن يعقوب التركستانى - المملكة العربية السعودية

الأستاذ الدكتور / نور الدين بن مختار الخادمي - الجمهورية التونسية

الأستاذ الدكتور / يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين - المملكة العربية السعودية

هيئة التحرير

(الأسماء حسب الترتيب الهجائي)

الأستاذ الدكتور / سعد بن تركي الخلان - أستاذ الفقه في كلية الشريعة بجامعة

الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الأستاذ الدكتور / عبدالرحمن بن أحمد الجرعي - أستاذ الفقه في كلية الشريعة

والدراسات الإسلامية في جامعة الملك خالد

الأستاذ الدكتور / عبدالعزيز بن سعود الضويحي - رئيس قسم الدراسات الإسلامية

في جامعة الملك سعود

الدكتور / عبدالله بن أحمد سالم المحمادي - الأستاذ المشارك في المعهد العالي للقضاء

في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الأستاذ الدكتور / محمد جبر الأنفي - الأستاذ في المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام

محمد بن سعود الإسلامية

الأستاذ الدكتور / هشام بن عبدالمالك آل الشيخ - الأستاذ في المعهد العالي للقضاء في

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

قواعد النشر وشروطه

- تود هيئة «مجلة البحوث الفقهية المعاصرة» أن تبدي للإخوة الباحثين أن قواعد النشر في المجلة تقضي بما يلي:
١. أن يكون البحث المراد نشره مبنياً على الفقه الإسلامي.
 ٢. أن ينصب البحث على القضايا، والمسائل، والمشكلات والنوازل المعاصرة، والبحث عن الحلول العلمية والعملية لها في الفقه الإسلامي، ومفاهيمه المعتمدة عند أهل السنة والجماعة.
 ٣. أن يتصف البحث بالموضوعية، والأصالة، والشمول، وسلامة اللغة، واتباع المنهج العلمي في البحث من حيث الاعتماد على المراجع الأصلية والإسناد والتوثيق وتخريج الأحاديث مع إيضاح درجتها.
 ٤. أن يكون البحث مما لم يسبق نشره في كتاب، أو مجلة، أو أي أداة نشر أخرى. ويشمل ذلك البحوث المقدمة للنشر إلى جهة أخرى أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وخلافها.
 ٥. بيان سور وأرقام الآيات الكريمة كما هي في البرنامج المعروف.
 ٦. بيان المراجع العلمية الأصلية في هوامش الصفحات مع ترجمة موجزة عن العلم أو الأعلام الذين وردت الإشارة إليهم في البحث.
 ٧. بيان المراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كل بحث حسب الحروف الهجائية مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها.
 ٨. أن يُرفق بالبحث إفادة تتضمن عدم نشره من قبل.
 ٩. أن يختتم البحث بخلاصة تبين النتيجة والرأي، أو الآراء التي تضمنها.
 ١٠. أن يرفق بالبحث خلاصة مستوفية له.
 ١١. ألا تقل صفحات البحث عن خمسين صفحة من صفحات المجلة.
 ١٢. يكتب اسم الباحث ثالثياً مع وظيفته العلمية إن وجدت.

١٣. يحق لجنة التحرير مراجعة البحث مراجعة أولية وتقرير مدى أهلية التحكيم.

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

أ- يتم إرسال البحث بعد وروده مباشرة إلى التحكيم.

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

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

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

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

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

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

٧. يحق للمجلة إعادة نشر البحوث التي سبق نشرها.

٨. يحق للباحث الحصول على أربع نسخ من بحثه.

٩. البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها.

* ترتيب البحث في المجلة يخضع للاعتبارات الفنية فقط.

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

محتويات العدد

- * رسالة من قارئ
- * أثر المصلحة المرسلة في المعاملات المالية المعاصرة عند السادة المالكيّة
- الدكتور / عبدالعزيز بن محمد وضفي
- * تحقيق معنى الفقه لغةً من شرح مختصر الروضة للطوسي
- الدكتور / رضوان عبد الرب سيف السروري
- * دور أصول الفقه في حفظ مصادر الشريعة الإسلامية
- الدكتور / سليمان بن محمد النجران
- * فقه الأحكام والسلوكيات الوقائية المعززة للأمن الأسري
- الدكتورة / حنان فتال يبرودي
- * تفسير سورة الماعون دراسة تحليلية في الأحكام والمسائل
- الدكتورة / مطيبة العنزي
- * فتاوى الفقهاء
- * التعريف الفقهي للسفه والرشيد.
- * القضاء في ميراث الولد المستلحق.
- * المراد بتحريم الرضاع بعض المرضعين دون بعض.
- * إذا تزوجت المرأة تزويجاً فاسداً، لم يجز تزويجها لغير من تزوجها حتى يطلقها أو يفسخ نكاحها.
- * مسائل في الفقه
- الدكتور / عبدالرحمن بن حسن التفيسي
- * الفساد في الأرض في معناه الشامل
- * حكم من يفتى دون أن يكون له علم فيما يفتى فيه
- * حكم تشبه أحد الجنسين بالأخر
- * تحديد بدايات الشهور ونهاياتها
- * الظهور بالقراءة وقت الصلاة خارج المسجد
- * شرط الولاية في النكاح وحكم نسب الولد في حال فقد هذا الشرط.
- * وثائق في الفقه
- * وفيات الأعيان

رسالة من قارئ

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على نبيه ورسوله الأمين محمد، وعلى آله وصحابته، ومن اقتفي أثرهم إلى يومن الدين، أما بعد: فإن الابلاء من سنن الله في عباده؛ ليعلم - وهو العليم بما كان وما سيكون لو كان كيف يكون - مدى قوتهم وصبرهم على الابلاء، والتعامل معه بالكيفية التي يرضون بها ربهم، ومن ثم يستمدون من هذا الابلاء القوة وتغيير المسار، الذي تعرضوا فيه لهذا الابلاء.

ومن أشد الابلاء الذي تعرضت له أمة المسلمين - الفرق الباطنية واندساسها بينها في صور مختلفة - ومن ثم غزوها لها علانية بعد أن تأكدت من سيطرة الغفلة عليها وانغماسها في الفرقة والاختلاف، مما هو معلوم في تاريخنا؛ فقد اندس عبدالله بن سباء الذي قدم من اليمن، وأظهر إسلامه وتحوله من يهوديته، ثم بدأ يبذور الفتنة، فيدس روايات وحكايات وأساطير عن دينه، ثم بدأ يطوف بحوارض المسلمين، فذهب إلى مصر والشام والحجاز، ونشر أكاذيبه، وصنف قيادات الأمة آنذاك، فزعم أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وصي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنه حي في السحاب، ونحو ذلك من الكذب والأباطيل. وقد نفاه علي رضي الله عنه إلى المدائن، وقيل: إنه حرقه. ومع أن الذين تلقوا مفاسده وزندقته قلة قليلة، إلا أن مرور الزمان جعل من هذه القلة كثرة، خاصة وأن متابعة فتنته لم تكن كما يجب أن تكون، ربما بفعل تفرق الأمة، وتبعاد أطرافها، وما طرأ على نسيجها من الأمم.

ثم توالٰت الفرق، وكان من أشدّها فتنٌة فرقة القرامطة، بكل ما في مبادئها وأقوالها من الإباحية، والتحلل، وسوء السلوك، مما هو معلوم في تاريخها. والمجال هنا لا يتسع لأنّيames الفرق التي توالى ظهورها وأخطارها: إما تأثراً بما سبقها أو سعيًا وراء فتن أخرى، تزيد نشرها.

ولم تكن حال الفرق الباطنية في الزمان المعاصر أقل سوءاً من حال ماضيها، بل إن هذه الفرق ظلت تتّعاقب، ويُتسع نفوذها بفعل ما تحصل عليه من تأييد مادي ودعوي من قبل جهات دولية، مما هو معلوم تجاه فرق البهائية والقاديانية وأخواتهما، ومع أن هذه الفرق تصر على انتسابها للإسلام، إلا أن المهم في هذا أن المسلمين على الرغم ما يعانونه من مشكلاتهم لم تعد الغفلة تسيطر على علمائهم، فأصبحوا يقاومون هذه الفرق، ويؤكدون على أنها لا تنتمي للإسلام، وأن أصحابها وأتباعها لا يمتون له بصلة.

والفرق المضللة سوف تتّعاقب إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، لأن الحق يقابل الباطل، والخير يقابل الشر، والصلاح يقابل الفساد. ومن سنن الله في عباده ابتلاءهم؛ ليعلم مدى قوتهم في الحق والخير والصلاح.

قال -عز وجل- في محكم التنزيل: ﴿وَلَنَبْلُونَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالظَّابِرِينَ وَنَبْلُو أَخْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١].

والله المستعان

**أثر المصلحة المرسلة
في المعاملات المالية المعاصرة عند السادة المالكيّة
– التأمين التعاوني (التكافلي) أنموذجاً –**

الدكتور/ عبد العزيز بن محمد وصفي
أستاذ باحث في الفقه والأصول
جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء - المحمدية (المملكة المغربية).
منسق التواصل والبحث العلمي بمركز «البصائر» للتدريب
والدراسات المعاصرة - المملكة المغربية.
الكاتب العام المكافف بالعلاقات العلمية والنشر العلمي بالمركز المغربي
للدراسات والتربية في المذهب المالكي - المملكة المغربية.

المقدمة

الحمد لله خالق الإنسان، والمنزل عليه القرآن، وباعث الرسول مفصلاً عليه بالقول والبيان، وأصلي على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان وسار على دربهم وخطاهم إلى يوم الدين، أما بعد: فإن الباحث يجد في علوم الشريعة الإسلامية، أن من الخصائص التي انفرد بها التشريع الإسلامي، خصيصة المرونة والخلود والصلاح لكل زمانٍ ومكانٍ، وهذا ما قررته نصوصها وأيات الكتاب الحكيم في أكثر من موضعٍ^(١).

وقد ساعد في تفعيل هذه الخصيصة وترجمتها على أرض الواقع عوامل كثيرة، من أبرزها: تنوع الأدلة الشرعية وتعدها وغناها وخصوصيتها، فإلى جوار الكتاب والسنة - وهما أصل الأصول وعماد الأدلة وقوّة الحاجة بالنقل - تقفُ أدلة تبعية أخرى مجاورة^(٢); الأمر الذي يعطي للتشريع

(١) من ذلك مثلاً: قوله - تعالى -: ﴿فَلَيَأْتِيهَا الْأَنْسُرُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ لِيَكُمْ جَيْعَانًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]. - وقوله - عز وجل -: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَةً لِلنَّاسِ بِشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: ٢٨]. - وقوله - تعالى -: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِيَنِّيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [آل عمران: ٨٩].

(٢) مثل: القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والعرف، وسد الذرائع، وعمل أهل المدينة، وقول الصحابة، والبراءة الأصلية، والاستصحاب، والاستقراء، وشرع من قبلنا، مع اختلافهم في مراعاة الخلاف. انظر في تعداد هذه المصادر التكميلية أو التبعية: القرافي، شرح تنقية الفضول، ص ٤٥، الشاطبي، المواقفات ٣ / ٤١، القاضي عياض، ترتيب المدارك ١ / ٨٩، ونحوها من المصادر الأصولية المعترضة عند أهل السنة والجماعة.

الإسلامي القدرة الدائمة على مواكبة العصر ومراعاة التطور، مهما كثرت النوازل وتعدّدت وتشعّبت الواقعات والمسائل.

وقد أعمل فقهاء الأمة هذه الأصول والأدلة مجتمعة؛ للتمكن من الكشف عن الحكم الشرعي المناسب للواقعات والملمّات التي لم يرد فيها نصّ شرعيّ صريح يتناولها بعينها؛ ذلك أنّ الواقع الجزئي والنوازل غير متناهية ولا حصر لها؛ فهي تتجدّد باستمرار، وهي لا تستوعبها بتفاصيلها النّصوص الشرعية؛ لأنّ هذه الأخيرة محصورة ومتناهية..^(١)، ومعلوم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نصّ صريح، والرأي السائد لدى جمهور العلماء أنه لم يقدر لرسول الله ﷺ أن يستوعب إلا القواعد الكلية للتشريع، وجانباً من الأحكام الفقهية التي تتّصل بحياة الناس وواقعهم..^(٢)، فكان لا بد من إعمال تلك الأدلة التي تستمدّ شرعيتها واعتبارها من نصوص الكتاب والسنة والأدلة التبعية للتوصّل إلى حكم الواقع المskوت عنها، ليثبتوا بذلك وحابة الشريعة ومرونتها، وأنها لا تضيق بمصالح العباد وحاجاتهم،

(١) بخصوص هذه المقوله انظر المراجع التالية: الشهري، الملل والنحل، ج ١ / ٣٤، ابن السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول ٢ / ٨٤، الغزالى، المستصفى، ص ٢٩٦.

(٢) وليس معنى هذا: أن شريعة الإسلام قاصرة أو عاجزة عن استيعاب هذه الأمور وشمول الموضوعات المستجدة والمعاصرة: فشريعة الله وسعت كل شيء، ما كان واقعاً على عهد رسول الله ﷺ، وما حدث بعده، وما سيحدث يوم القيمة، إلا أنها أتت بالكليات والقواعد العامة، وتركت التفاصيل والجزئيات إلى الاجتهاد والعقل، يوجهها حسبما تتطلبه المصلحة البشرية وحسب التطورات الزمانية والمكانية... للتوسيع في هذه الجزئية راجع: طه جابر العلواني، إشكالية التعامل مع السنة النبوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط. الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، ص ١٨٠ وما يليها، ومصطفى جابر فياض العلواني، عالمية الخطاب القرآني: دراسة تحليلية في السور المسنّات الخمس، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ص ١٤.

وما يُستجَدُ في عصرهم، وأنها تملّك جميع العناصر والمقومات التي تجعلها جديرة بإصلاح أحوال الإنسان، على الرغم من اختلاف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال والظروف والمخاطبين المكاففين.

ومثلما كان للمصادر التبعية الأثر الكبير في ترجمة مرونة الشريعة عمليًّا، من خلال الواقع والمسائل التي خرّج الفقهاء الأحكام بناءً عليها في حقب الإسلام الماضية، فإن لهذه المصادر امتدادها وأثرها أيضًا في إثبات حيويّة الشريعة في وقتنا الراهن وواقعنا المعاصر، جدّت مئات المسائل التي لم يرد فيها نصٌّ خاص يظهر حكمها الشرعي، ويمكن التوصل إلى حكمها المناسب من خلال تلك المصادر الاجتهادية التبعية.

والناظر في ذلك يجد أن الله - تعالى - قد شرّع الأحكام لصالح العباد؛ لما فيها من تحقيق الخير والصلاح لهم، ودرء الشر والفساد عنهم في المعاش والمعاد.

وبناءً عليه، فإن المصالح الإنسانية كثيرة ومتعددة، طارئة ومتعددة، بحسب تجدد الحياة وتغيير الواقع، وتبدل الأحوال والأشخاص، كما أن جزئيات المصالح لا تنحصر بحال؛ فمصلحة الشريعة معين لا ينضب؛ لأن من خصائصها - كما أشرت - السُّعة والمرونة والتجدد، واليسر والسماحة، ورفع الضيق والحرج.

إن المتأمّل في الأصول الثابتة والكليات الأساسية والضوابط المحكمة والمقاصد العامة التي قد تتعارض في الظاهر مع المصالح الموهومة التي قد يتخيلها بعض الناس، لكنها عند التحقيق الشرعي والتنقح العلمي وفي المال، تُكتشف الأسرار المكنونة والجواهر الدفينة، ويتبين للجميع أن ما

قررته الشريعة من مصالح ومحاسن هو الحق والعدل؛ وهو عين الصواب في الدنيا والآخرة.

لقد اختلف أئمة الفقه الإسلامي في قضية التّعليل بأصل المصالح المرسلة، وذلك بوصفه دليلاً شرعياً مستقلاً أم لا؟ وهل تبني الأحكام الشرعية على مقتضاه؟

يجد الدارس للموضوع أن منهم من رأى أن الاستصلاح هو آلية اجتهادية، يعُلل بها وتعرف بها الأحكام كما عند السادة المالكية، ومنهم من لم يعتبره أصلاً شرعياً معتبراً، وقد تجلى أثر هذا الخلاف الأصولي في الفروع الفقهية العملية، فكانت قاعدة الاستصلاح من أهم أسباب اختلاف المذاهب الفقهية، وتفاوتها في إعماله ومراعاته في الفروع الفقهية، فالذين ينفون التّعليل بأصل الاستصلاح ثبت أنهم يعملونها بطرق غير مباشرة، فيسمونها بغير اسمها، أو يأخذون بها من خلال أصولهم التي اشتربت مع أصل الاستصلاح في العلية والمناسبة والاستدلال، في تحصيل منفعة أو دَرْءَ مفسدة.

ونحن من خلال هذا البحث بيّنت جانباً من القضية التي توصل إليها بعض علماء المالكية، كالقرافي وغيره، كون المذاهب الفقهية كلّها تراعي قاعدة الاستصلاح من خلال اتّباع المصالح المرسلة وإعمالها بضوابطها، لكن ذلك لا يعني: التّوافق والتّطابق التّام، فهذا الأخذ بأصل الاستصلاح في المذهب هو إعمال بدرجات متفاوتة، إلا أن المذهب المالكي قد تبواً الصداره من حيث التنظير الأصولي والتطبيق العملي.

ومما يحتاج إلى اجتهاد وبيان أحكام مناسبة خاصة: ما استجدَّ من قضايا في مختلف التخصصات وال مجالات، ومن بينها المجال الاقتصادي الذي شهد وقوع معاملات معاصرة و انتشارها حظيت باهتمام واسع من علماء المسلمين.

ومن نوازل هذا العصر وقضايا المستجدة التي تحتاج إلى بُعد نظر، وتحقيق الاجتهاد وإعمال الفكر، موضوع: عقد التأمين - بشتى أنواعه وفروعه وصيغه - وبيان صوره وتفاصيله الدقيقة؛ لكونه عقداً نشاً وانتشر بفعل القوانين التجارية والمدنية التي جعلته واقعاً في كثير من التشريعات، ولأنه يُعدُّ أحد سمات العصر والتطور، كونه فرض نفسه على المجتمعات العربية والإسلامية، الشيء الذي يحتم على الفقه الإسلامي والاجتهاد المعاصر التعامل معه وبيان حكمه للناس، فهو من الحلال البَيْن أو الحرام البَيْن، أو أنه من الأمور المشتبهة التي لا يعلمها كثير من الناس؟

ومما لا شك فيه أنَّ مبدأ التكافل قد رسمه لنا الإسلام منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، حيث اقتبس الغرب هذا المبدأ من الإسلام، ثم عُرفَ فيما بعد بالتأمين التجاري، الذي ساد أوروبا في القرن الثالث عشر، ومع اتساع نطاق العمل بالتبادل التجاري بين الشعوب، ومع بداية عصر النهضة والثورة الصناعية التي شهدتها العالم، انتقل التأمين التجاري بمفهومه الغربي الذي تطبقه الرأسمالية ويقوم على مبدأ الفائدة والربا إلى بلاد الإسلام والمسلمين، فشرع أرباب الأموال في إنشاء شركة التأمين التجاري على النمط الغربي. وقد أضحتى هذا النظام سائداً على الساحة التجارية والاقتصادية،

وعلى الشركات والمؤسسات التي تعمل بالتجارة، وعلى شرائح المجتمعات التي تعمل في القطاع العام والخاص، وهذا سيكون له أثر اقتصادي قوي في نظام الدولة والشركات والمجتمع والأفراد، فلا يخلو أي تبادل تجاري بين الغرب والمسلمين وبين المسلمين أنفسهم إلا ونرى عقد التأمين حاضراً وبادياً فيه.

وعليه، فإنّ عقد التأمين أو نظام التأمين يعدّ من القضايا المهمة التي شغلت فكر المسلمين والفقهاء والباحثين منذ أكثر من ستين عاماً، فكثر النقاش والجدال حوله منذ ظهوره في البلدان الإسلامية، فعقدت الندوات والمؤتمرات الفقهية بدءاً من ١٩٥٥ م في مصر، وغيرها من البلاد العربية والإسلامية لبيان موقف الإسلام منه ومدى مشروعيته وملاءمته لطبيعة الشريعة الإسلامية الغراء.

فمن خلال الندوات والمؤتمرات التي عقدت على فترات طويلة، نجد أنّ الفقهاء قد أصدروا فتاوى بتحريم التأمين التجاري، وأوصوا بالبديل الشرعي وهو التأمين التعاوني، وتضمنت أيضاً مقترنات وتوصيات من شأنها أن تفعّل حركة التأمين التعاوني على نطاق واسع، ضمن إطار الشريعة الإسلامية، فنجد ماليزيا من الدول التي بادرت إلى تنفيذ تلك التوصيات والعمل بها وتنفيذ هذه المقترنات بإنشاء شركة التكافل الوطنية، وفي المملكة العربية السعودية نجد أيضاً بنك الجزيرة من أوائل المؤسسات المالية الكبرى التي تعمل بنظام التأمين التعاوني أو التكافل التعاوني، ملبياً حاجة العصر إلى مثل هذا النظام الذي يقوم على أساس الشريعة الإسلامية، وفي هذه الدراسة

قام الباحث بإلقاء الضوء على حقيقة التأمين التعاوني التكافلي ونظمه، حيث ظهرت فتاوى وأقاويل تحريم التعامل مع شركات التأمين التعاوني بحجة وجود شبه قوي بينها وبين شركات التأمين التقليدي، محاولاً إبراز أهمية التأمين التعاوني، ملتمساً بيان آثاره في نطاق مجتمعنا الإسلامي والعربي، الذي يقوم على دفع الأخطار وإزالتها، وتحقيق معنى التعاون والتعاضد بين أفراد الأمة الإسلامية وترابطها.

إشكالية البحث:

حصل مؤخراً - بخصوص عقد التأمين - مناقشات وحوارات مستفيضة، وحيث إنه سبق وأن بُحث في عدد مستفيض من اللقاءات والندوات، وصدرت بشأنه كثير من المؤلفات والأبحاث والرسائل والأطروحات والفتاوي والقرارات، فقد أحببتُ جاهداً أن أكتب مختصراً عن جانب من جوانب هذا العقد، ورأي الاجتهاد الفقهي المالكي فيه. ومن هذا المنطلق - وفي ظل ما سبق التقديم به- فإن هذه الدراسة رامت معالجة الإشكالية الكبرى التالية:

- إلى أي حد يسهم الفقه عامه والفقه المالكي خاصة في التأصيل لقطاع التأمين التكافلي بناءً على قاعدة الاستصلاح أو المصلحة المرسلة؟

أو بمعنى آخر:

- إلى أي مدى يسهم الفقه المالكي في البناء التأصيلي للقضايا المستجدة، ومن بينها: التأمين التعاوني التكافلي؟

ولكي نتمكن من الوقوف بعمق على تفاصيل هذه الإشكالية الكبرى وجزئياتها وتحليلها ومناقشتها، أجد نفسي محاصراً بجملة من التساؤلات الفرعية، التي يظهر لنا من أهمها ما يلي:

١. كيف يسهم الفقه المعاصر في التأسيس لمنظومة تأمينية بديلة للنظام التأميني التقليدي؟
٢. إلى أي حد يمكن أن تعكس تطبيقات منظومة التأمين الحالية المبادئ والقواعد الفقهية التي تؤسس لشروط شرعيته واستمراريته؟
٣. هل يمكن للتأمين التكافلي الإسلامي أن يكون بديلاً عن التأمين التجاري التقليدي في المجتمعات العربية والإسلامية اليوم؟

ومن خلال هذه الدراسة قام الباحث بملامسة مجموعة من التساؤلات عن الحكم الشرعي لنظام التأمين، أو عقد التأمين، ومن ذلك ما يلي:

- ما حقيقة التأمين التجاري والتأمين التعاوني وأنواعهما، وما الفرق بينهما؟
- وما أقوال الفقهاء حول مدى شرعية شرعاً، وما النظم التي تقوم عليها شركات التأمين التعاوني اليوم؟
- وما أعمال التأمين، والدور الذي يقوم به في تلبية حاجة المجتمع، وما مدى التزامه بضوابط الشريعة الإسلامية التي وضعها الفقهاء من خلال المجامع الفقهية؟
- ما صور التأمين وأنواعه؟
- ما مدى التزام شركات التأمين التكافلي بضوابط الشريعة الإسلامية

التي وضعها الفقهاء من خلال المجامع الفقهية؟

حقيقة إنها جملة من التساؤلات والإشكالات الدقيقة والشائكة التي لا يمكن أن يحيط بمجموعها هذا البحث الموجز، وقد حاولت - قدر الإمكان - أن تكون محور النقاش في إشارات عابرة؛ اعتماداً على قاعدة الاستصلاح أو المصالح المرسلة التي يجعلها المذهب المالكي أحد أعمدته في الاستدلال والاجتهاد النوازيّ.

وبناءً على هذا التصور، فقد أوضحتُ رؤية السادة المالكية في مدى أخذهم بأصل المصالح المرسلة، وحججهم التي يستندون إليها شرعاً وعقلاً في إعمالها والتعليق بها، ثم وقفتُ على بعض التطبيقات العملية عندهم للتعليق بهذا الأصل الذي يُطلق عليه أيضاً اسم «الاستصلاح».

أهداف البحث:

أما الأهداف الأساسية لهذا البحث فتلخصت في النقاط الآتية:

- دراسة أنواع التأمين، وأقوال الفقهاء حول شرعية التأمين التعاوني، وتاريخه وعلاقته بغيره من أنواع التأمين، وبيان موقف الشرع الإسلامي منه.

- دراسة جميع أنواع صور التأمين المطبقة في بنك الجزيرة بالمملكة العربية السعودية، ومعرفة أهم أعماله والدور الذي يقوم به لخدمة المجتمع والإسلام، ومعرفة مدى التزامه بضوابط الشريعة الإسلامية، مع تقديم مقتراحات وتوصيات من شأنها أن تفعل حركة التأمين

التعاوني على مستوى المملكة العربية السعودية وغيرها.

- دراسة جميع أنواع صور التأمين المطبقة في شركة الإخلاص للتكافل بماليزيا، ومعرفة أسسها وضوابطها، والدور الذي تقوم به لخدمة المجتمع والإسلام، وبيان مدى التزامها بضوابط الشرع، مع تقديم مقترنات ووصيات من شأنها أن تساعدها على تفعيل حركة التأمين التعاوني على نطاق ماليزيا وغيرها.

أهمية البحث:

تعود أهمية البحث في معرفة حكم الشرع في التأمين التعاوني الذي تقوم به شركات مساهمة وأقوال العلماء، ودراسة مدى التزام المؤسستين-شركة الإخلاص للتكافل بماليزيا وبنك الجزيرة بالملكة العربية السعودية، وإنجاز الدور المهم الذي تقوم به هاتان المؤسستان وأعمالهما في تلبية حاجة المجتمع والأفراد، في التعامل بنظام إسلامي بوصفه بديلاً للتأمين التجاري الذي يقوم على الرأسمالية الربوية.

الدراسات السابقة:

في الواقع إنّ موضوع التأمين يعدّ من الموضوعات المهمة التي شغلت الأمة به في وقتنا الراهن، فظهرت كتابات ومؤلفات ورسائل جامعية كثيرة حول مشروعية التأمين التجاري، ومعظم الدراسات التي جاءت تتناول جانب التأمين التجاري بين الحل والحرمة، وقليل منها تناولت جانب التأمين التعاوني، ويمكن أن نقسم تلك الدراسات إلى أربع مجموعات:

• أولاً: المصادر القديمة:

لا يجد الباحث دراسة وافية في المصادر التراثية تتناول موضوع التأمين بمفهومه المعاصر بصفة خاصة، أو من وجهة نظر الاجتهاد الاستصلاحي عند المالكية أو غيرهم بصفة عامة؛ لأنه لم يكن متعارفاً في زمانهم، وَهُوَ في بلاد الغرب حديث الولادة. ولعل أقدم دراسة تناولته تمثلت فيما كتبه الإمام ابن عابدين الدمشقي الحنفي المتوفى سنة (١٢٥٢) هـ في كتابه «حاشية رد المحتر على الدر المختار» في موضوع التأمين البحري، وحيث أطلق على هذا العقد مصطلح «عقد السّوْكَرَة»، وانتهى قوله إلى عدم جواز هذا النوع من العقود، وأنه عقد فاسد؛ وذلك لعدم وجود توازن في العقد...^(١).

• ثانياً: الدراسات المعاصرة:

إنّ معظم المؤلفات والكتب التي جاءت قد تناولت التأمين، أي: أنها تدور حول التأمين التجاري وشرعنته مع إيجاد البديل الشرعي له والتوصيات، ومن الدراسات المهمة في هذا المجال، التي لا يستغنى عنها باحث في الموضوع:

- دراسة العلامة الأستاذ مصطفى الزرقا في كتابه «عقد التأمين و موقف الشريعة الإسلامية منه»، وقد وَفِي هذا الموضوع حَقّه من الإيضاح والبحث^(٢).
- دراسة الدكتور عباس حسني محمد، التي جاءت بعنوان: «عقد

(١) عند مناقشتنا لهذا الموضوع وقفنا على قول هذا الإمام بخصوص ما ذكره فيما يتعلق بهذا العقد، خصوصاً في كتابه الذي أشرنا إليه. انظر ما قاله في عقد «السوكرة» في: حاشية رد المحتر على الدر المختار، ج ٤ ص ١٧٠.

(٢) طبعت الكتاب أول مرة مستقلاً دار الرسالة في بيروت، وقد صدرت الطبعة الرابعة له أيضاً من نفس الدار.

التأمين في الفقه الإسلامي والقانون المقارن»^(١)، حيث عقد الفصل التمهيدي لتعريف التأمين وصوره المشكلات التي تحوم حوله، أما في الفصل الأول فإنه عَقَد مقارنة بين عقد التأمين والتوكيل، فذهب إلى أن التأمين ليس فيه مخالفة للتوكيل على الله، وإنما هو من قبيل التوكيل الصحيح، بشرط خلوه من أي شبهة تخالف الشريعة، أما الفصل الثاني، فقد تناول المؤلف تكييف عقد التأمين، وبين التكييف الخاطئ عند بعض الكتاب والباحثين، وبين التكييف الصحيح في نظره، أما في الفصل الثالث، فإنه رأى أن عقد التأمين من عقود الغرر في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، وأن فيه معنى القمار، وفي الفصل الرابع تناول علاقة عقد التأمين والتعليق، ذلك لأن عقد التأمين هو عقد معلق دائمًا على شرط احتمالي، أما في الفصل الخامس، فإنه يرى - كغيره من العلماء - وجود شبهة الربا في التأمين التجاري، أما في الفصل السادس، فقد توصل من خلال هذه الدراسة البسيطة إلى تحريم التأمين التجاري وبطلانه مع بيان الأسباب التي يراها الكاتب من وجهة نظره، أما الفصل الأخير، فقدّم الكاتب فيه مقترنات بوصفها بديلاً للتأمين التجاري كغيره من العلماء، إلا أن الكاتب لم يتناول جانب التأمين التعاوني وتطبيقاته المعاصرة.

- دراسة الدكتور شوكت عليان تحت مسمى: «التأمين في الشريعة والقانون»^(٢)، حيث تناول في دراسته بصورة موجزة ماهية التأمين وأركانه

(١) قام الباحث بنشر عدد وفي من الأبحاث في الموضوع في موقع الألوكة الإلكتروني على الشبكة العنكبوتية، وقد طبعت الكتاب مكتبة وهبة بالقاهرة أول مرة سنة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

(٢) طبعته دار الرشد - الرياض، ط. الثانية ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

وخصائصه وأقسامه، غير أن اهتمامه كان بالتأمين التجاري وحكمه لدى الفقهاء، وأتبع بعد ذلك موضوع التأمين الإسلامي الذي جاء بصورة مبسطة. وهذه الدراسة لم تتناول جانب التأمين التعاوني وتطبيقاته ونظمها لدى الشركات المساهمة.

- دراسة الدكتور سعدي أبو جيب التي جاءت بعنوان: «التأمين بين الحظر والإباحة»^(١)، حيث تناول في دراسته تعريف عقد التأمين وأنواعه، ولقد تركزت الدراسة حول التأمين التجاري؛ لأنّه محل خلاف واسع بين الفقهاء في جوازه وعدمه، فاقتصر في دراسته على ذكر أدلة القائلين بالجواز والعدم ومناقشها بصورة مبسطة، فضلاً عن أن هذه الدراسة لم تتناول موضوع التأمين التعاوني وتطبيقاته في شركات مساهمة ونظمها.

- ومن الدراسات السابقة أيضًا: دراسة الدكتور إبراهيم علي إبراهيم بعنوان: «مبادئ التأمين الرياضي والاجتماعي»^(٢)، حيث تناول في الفصل الأول عن الأخطار وتبعاتها، من حيث تعريف الخطر وأنواعه وصوره، والاحتمالات التي تصيب الشركات المؤمنة والتجارية والمجتمع والفرد، أما في الفصل الثاني فتناول التأمين ونشأته وتطوره وتقسيماته، والمبادئ التي يقوم عليها، وأهميته في هذا العصر، وفي الفصل الثالث، فإنّه تناول فروع التأمين التجاري، وفي الفصل الرابع تحدث عن التأمين الاجتماعي وفروعه وصوره وطرق تطبيقه، والإجراءات التي تتم بين المؤمن والمستأمن، أما

(١) دار الفكر، بيروت ودمشق، ط. الأولى (١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣) م.

(٢) دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، [د.ط.]، (١٩٨٤) م.

الفصل السادس: فخصصه للحديث عن التأمين على الحياة والاحتمالات التي تصيب الفرد من خلال برنامج التأمين على الحياة، أما الفصل السادس فإنه يتحدث عن الأقساط التي تدفع دفعه واحدة وقواعدها، وهذا يدخل تحت مسمى «التأمين على الحياة»، أما الفصل السابع: فتناول الأقساط الدورية السنوية وقواعد التأمين التجاري وقوانينه.

ولقد تميزت هذه الدراسة بإحصائيات التأمين التجاري والاجتماعي، إلا أنها تفتقر إلى الحكم الشرعي لهذه العمليات، فضلاً عن أن هذه الدراسة لم تول الاهتمام لجانب التأمين التعاوني وتطبيقاته في شركات التأمين التعاوني ونظمها.

- دراسة الدكتور محمد شوقي الفنجري بعنوان: «الإسلام والتأمين»^(١)، حيث قسم دراسته إلى خمسة فصول، تناول في الفصل الأول: الزكاة والتأمين، ويرى فيها أن الزكاة قد سبقت نظم التأمين المعمول بها حالياً منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، وأن الزكاة التي كان معهولاً بها في عهد الخلفاء هي التأمين الاجتماعي الحقيقي الذي دعا إليه الإسلام بجميع صوره، غير أنه يرى عدم إمكانية تطبيق الزكاة تطبيقاً كاملاً، لذلك يظل المجتمع بحاجة إلى التأمين، أما في الفصل الثاني: فخصصه لتناول أنواع التأمين وصوره المعمول بها في شركات التأمين، أما في الفصل الثالث: فتناول فيه أقوال الفقهاء حول حجية التأمين، والبديل الإسلامي له، أما في الفصل الرابع: فإن الباحث قدّم مقترحاً لأسس مشروع نظام التأمين التعاوني،

(١) دار ثقيف، الرياض، ط. الثالثة، (١٤٠٩ـ ١٩٨٨) م.

فذكر أولاً العوائق التي تمنع من انتشار التأمين التعاوني، ومن ثم بين أسس مشروع نظام التأمين التعاوني، أما الفصل الأخير: فإنه يتناول قرار مجلس هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية بشأن التأمين التعاوني. وتعد هذه الدراسة من ضمن دراسة الباحث التي يود أن يتوضّع فيها.

- دراسة يوسف كمال بعنوان: «الزكاة وترشيد التأمين المعاصر»^(١)، حيث قسم كتابه إلى ستة فصول، تضمن في الفصل الأول، لحة تاريخية عن التأمين وأسباب نشأته وتطوره في دول الغرب، أما في الفصل الثاني، فإنه تناول أقسام التأمين بصورة عامة، وفي الفصل الثالث، يتناول التقويم العملي لنظام التأمين وخصائصه، أما الفصل الرابع، فإنه يتناول التقويم الفقهي للعملية من الناحية الشرعية مع ذكر الاعتراضات الموجهة لها، أما في الفصل الخامس فيتناول الباحث الزكاة والتأمين، ويرى فيها أن المسلمين لو طبقو ما أمر الله به من إخراج الزكاة لما احتاجوا إلى التأمين الذي غزا عقر دار الإسلام، أما في الفصل الأخير، فإنه تناول التأمين الاجتماعي الملائم لجتمعنا الإسلامي.

غير أن الباحث يرى أن الزكاة ليست هي الطريقة الوحيدة لدفع الأخطار والأزمات التي تصيب الفرد والجماعة وإزالتها في وقتنا الراهن، وهذا يعود إلى صعوبة تطبيقه في هذا العصر، وهذا فضلاً عن أن هذه الدراسات لم تشمل جميع جوانب التأمين، وتفتقر إلى تناول التأمين التعاوني وتطبيقاته في شركات التأمين التعاوني ودراسته دراسة علمية مقارنة.

(١) دار الوفاء، القاهرة، ط. الثانية، (١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م).

- ومن الدراسات المعاصرة المهمة: دراسة للدكتور محمد بتاجي بعنوان: «عقود التأمين من جهة الفقه الإسلامي»^(١)، وتناول فيها الفكرة العامة للتتأمين، ونشأته وจذوره، أما في المباحث الثاني والثالث والرابع، فإن المؤلف تناول أقوال الفقهاء حول جوازه وعدمه، أما البحث الخامس، فإنه تناول التأمين التعاوني ومدى توافقه مع ضوابط الشريعة، إلا أن هذه الدراسة تفتقر إلى حيز التطبيق، وهذا ما قام به الباحث من خلال دراسته للتأمين التعاوني وتطبيقاته في شركات التأمين التعاوني ونظمها اليوم.

- دراسة للدكتور إبراهيم بن عبد الرحمن العروان بعنوان: «عقد التأمين التجاري وحكمه في الفقه الإسلامي»^(٢)، تحدث في البحث الأول عن ماهية عقد التأمين التجاري، فذكر تعريفه وعناصرها وخصائصه وأركانه وأنواعه، أما البحث الثاني فتناول المؤلف حكم عقد التأمين التجاري مع مناقشة تلك الأقوال وترجح الراجح من بينها، ثم ختم قوله بالبديل الشرعي للتأمين التجاري، إلا أن هذه الدراسة لم تتناول جانب التأمين التعاوني وتطبيقاته المعاصرة.

- ومن الدراسات المهمة في مجال التطبيق العملي: دراسة لحمد عادل مجركش «تلاقي الإسلام والتأمين في الغايات والأهداف»^(٣)، إذ يرى جواز التأمين؛ لوجود صلة قوية بين التأمين؛ والمبادئ الأساسية التي رسمتها الشريعة الإسلامية منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، فيرى وجود تلاقي التأمين والإسلام في الغايات والأهداف، فنراه يدعم رأيه بالأيات والأحاديث الشريفة

(١) مكتبة الشباب، القاهرة [د.ط]، (١٩٩٤) م.

(٢) مركز البحوث التربوية، الرياض، ط١، ١٤١٥-١٩٩٥ م.

(٣) دار الفكر، دمشق، د.ط، ١٩٩٧ م).

مؤكداً جواز التأمين، وبين أيضاً في كتابه حاجة المجتمع والفرد إلى مثل هذا النوع من النظام الذي يدعو إلى التكافل والتعاون، فقدم في الفصل الأول إلى الفصل السابع حججه وأدلته من القرآن والسنة حول جواز التأمين، أما الفصل الثامن والتاسع، فإنه عقدهما عن نشأة شركات التأمين ومؤسساته وأغايضها وأهدافها، أما الفصل العاشر، فإنه يحاول رد الاعتراضات والشبهات التي أثيرت حول التأمين، أما الفصل الحادي عشر حتى الفصل الرابع عشر، فإن الباحث تناول عن التأمين على الحياة وتعويضات أخطار الحياة، وكان له وجهة طيبة في الموضوع، وأورد أيضاً تعويضات أخطار الحرائق والسرقة التي تصيب المجتمع والفرد، وتناول أيضاً جانب التأمين على أخطار نقل البضائع بحراً، وبراً، وجواً، وتناول تعويضات حوادث السيارات التي تصيب الفرد بين حين وآخر، والفصل الأخير فإنه يرى ثمة فروقاً بين وظائف الزكاة ووظائف التأمين.

وتعد هذه الدراسة من الدراسات الميدانية والتطبيقية في سورية، كون المؤلف عضواً في مؤسسة التأمين بسوريا، وفي دراسته تناول جانب التأمين التعاوني في المؤسسات الإسلامية في دراستها دراسة مقارنة.

- ومن الدراسات السابقة: دراسة بعنوان: «أحكام البحر في الفقه الإسلامي»^(١)، للدكتور عبد الرحمن بن أحمد بن فايع، وقد تحدث الكاتب عن التأمين البحري، ونشأته وحكم التأمين بصفة عامة والتأمين البحري بصفة خاصة، غير أنَّ هذه الدراسة لم تستوعب جميع الموضوعات المتعلقة

(١) دار الأندرس الخضراء، جدة، ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

بالتأمين ولم تأتِ بمقترنات لمعالجة الإشكال الذي يدور حول التأمين من شأنها أن تساعده في فك المعضلات التي واجهها الفقهاء، ومن شأنها أن تسهم في تطوير فكرة التأمين، فضلاً عن أن الباحث تناول جانب التأمين التعاوني وتطبيقاته في شركات التأمين التعاوني ونظمها وحكمها.

ومن الدراسة الجديدة والمهمة: دراسة بعنوان: «الحظر والتأمين: هل التأمين التجاري جائز شرعاً؟»^(١)، للدكتور رفيق يونس المصري، حيث بين في كتابه في الفصل الأول: مفهوم الخطر وعلاقته بالتأمين، أما في الفصل الثاني: فتناول التأمين كغيره من حيث تعريفه وأنواعه، أما الفصل الأخير، فإنه تناول حكم التأمين، محاولاً إزالة الشوائب التي تشوب عقد التأمين التجاري، ومناقشة آراء القائلين بالحرمة والرد على الشبهات. وهذه الدراسة دراسة نظرية، فلم تقدم أي دراسة ميدانية أو المنهج التطبيقي، لذلك يعتمد الباحث إلى تناول جانبي الدراسة النظري والتطبيقي، فضلاً عن أن الباحث تناول التأمين التعاوني وتطبيقاته المعاصرة.

ثالثاً: الرسائل الجامعية:

يجد الباحث أن معظم الدراسات والأبحاث التي كتبت حول الموضوع تناولت جانب التأمين التجاري، إلا أن بعضًا منها قد تناول التأمين التعاوني وتطبيقاته، سواء في ماليزيا عن طريق شركة الإخلاص للتكافل الماليزية أو غيرها من الشركات التأمينية في العالم الإسلامي.

(١) دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٢ـ هـ ٢٠٠١ م.

- ومن الدراسات المهمة نذكر: رسالة دكتوراه بعنوان «التأمين الاجتماعي»^(١)، للدكتور عبداللطيف محمود آل محمود، وقد تطرق في الباب الأول تعريف التأمين والتأمين الاجتماعي وفروعه وخصائصه، ومن ثم تناول فروق التأمين الاجتماعي عن المصطلحات والأنظمة والعقود القانونية الأخرى، أما في الباب الثاني، فتناول الضمان الاجتماعي الذي كان سبباً مباشرًا في ظهور التأمين الاجتماعي في البلاد الإسلامية متأخرًا، وتحدث بعده عن الكفالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي بين المجتمعات والأفراد، وتلت هذه الدراسة الباب الثالث الذي تحدث فيه عن تاريخ التأمين الاجتماعي وتطوره، ونشأته، أما الباب الأخير فقد تناول المؤلف الحكم على التأمين الاجتماعي من وجهة الشريعة الإسلامية وهو مقصد الدراسة ومطلوبها المفصليّ، وبين في هذا الباب علاقة حكم التأمين التجاري وحكم التأمين التعاونيّ، ومن ثم تناول حكم تمويله سواء من الدولة أو من أصحاب العمل أو المؤمن عليهم. ومع أهمية الدراسة وعمقها إلا أنها تتناول جانب التأمين التعاوني وتطبيقاته في شركات التأمين التعاوني ونظمها وحكمها.

- ومن الدراسات السابقة والمهمة: رسالة ماجستير بعنوان: «قوانين التأمين لعام ١٩٩٦ والتكافل لعام ١٩٨٤»^(٢)، للكاتبة مارينا حاج هاشم، فقد تناولت في الفصل الثاني نشأة عقد التأمين وتطوره، ثم تناولت في الفصل الثالث بنود التأمين والتكافل في ماليزيا وقوانينها، أما الفصل الرابع، فإنها

(١) دار النفايس، بيروت: ، ط١، [د.ت].

(٢) Hj. Hashim, Marina, Insurance Act 1996 & Takaful Act 1984: A comparative Para-.digm, Master of Comparative Laws, Kullyyah of Laws, IIUM, 1996

تناولت التكافل وهو نظام إسلامي، ومفهومه وأنواعه في شركة التكافل بماليزيا، ثم تحدثت في الفصل الأخير عن الفرق بين بنود التأمين التجاري وبنود التكافل، وختمت الدراسة بتقديم مقتراحات وتوصيات في الموضوع.

- ومن الدراسات المهمة التي تُعد نقلة جديدة من الحيز النظري إلى الحيز التطبيقي: رسالة علمية للباحث عبد الحكيم عثمان باجوري حول موضوع: «المؤسسة الإسلامية للتأمين في ماليزيا: دراسة فقهية مقارنة»^(١)، حيث تناول الباحث في الفصل الأول تعريف التأمين وأقسامه، والفصل الثاني تناول حكم التأمين التعاوني عند الفقهاء، أما الفصل الأخير فإنه تناول شركة التكافل في ماليزيا ونشأتها وأعمالها وصورها على مدى إحدى عشرة سنة، ومن ثم بين الحكم الشرعي لهذه التأمينات.

- ومن الدراسات المهمة في هذا المجال أيضًا: دراسة بعنوان: «المبادئ والتطبيقات للتكافل والتأمين المقارن»^(٢)، للدكتور محمد معصوم بالله، حيث تناول في بحثه كيفية نشأة شركة التأمين والتكافل وتطورها على فترات، بدءاً من العصر الجاهلي حتى عصرنا اليوم، ومن ثم قام بسرد مجموعة من الأهداف والغايات التي من أجلها شرع التأمين والتكافل، ومن ثم بين مدى فاعلية التأمين وأثره في الناس، ثم انتقل الكاتب إلى ذكر الآراء والأقوال حول مشروعية التأمين ومناقشتها مناقشة علمية، وتحدث بعد ذلك عن المؤشرات الخارجية لعقود التأمين والتكافل، وتطرق كذلك إلى

(١) قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه وأصوله في كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، ١٩٩٨ م.

(٢) Ma'sum Billah, Mohd, *Principles & Practices of Takaful and Insurance Compared*, K.L: GECD Printing, First edition, 2001.

التطورات الحاصلة لشركة التأمين والتكافل، وختم دراسته بتقديم النتائج والوصيات المقترنات التي رأها مناسبة للموضوع.

- ومن الدراسات المعاصرة والمهمة في مجال تخصصها: رسالة جامعية بعنوان: «دور الكفاءة التشغيلية في تعزيز تنافسية شركات التأمين التكافلي: دراسة مقارنة بين تجربة دول مجلس التعاون الخليجي والتجربة الماليزية»^(١)، للباحثة ياسمينة إبراهيم سالم، حيث تناولت في بحثها كيفية نشأة شركة التأمين والتكافل وتطورها، كما أوضحت كيف أصبحت شركات التأمين التكافلي تسعى إلى منافسة الشركات التقليدية بالارتكاز على آليات تطوير الأداء ورفع الكفاءة التشغيلية. هذه الأخيرة تعد أهم تحد لشركات التأمين التكافلي لمواكبة التطورات الحديثة وضمان النمو والاستمرارية. يتمحور البحث حول مفهوم التأمين التكافلي ومفهوم الكفاءة، وضرورة الفصل بين مختلف أنواعها، وكذا مفهوم التنافسية.

كما يهدف هذا البحث في القسم الأول من الجانب التطبيقي إلى تحليل تجارب التأمين التكافلي في دول مجلس التعاون الخليجي وماليزيا. وفي القسم الثاني هدف إلى قياس الكفاءة التشغيلية وتحليلها لبعض شركات التأمين التكافلي، ومقارنتها ببعض شركات التأمين التجاري بالسوق

(١) قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمطلبات الحصول على درجة الدكتوراه، الطور الثالث في ميدان العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، فرع علوم اقتصادية، تخصص: مالية بنوك وتأمينات، ٢٠١٥/٢٠١٦، جامعة فرحيات عباس - سطيف ١، كلية العلوم الاقتصادية، التجارية وعلوم التسيير، قسم العلوم الاقتصادية، وقد طبعت مؤخراً الرسالة في طبعتها الأولى لسنة ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م بإشراف وتنسق: مركز البصائر للتدريب والدراسات المعاصرة بالمملكة الغربية وبشراكة مع دار أمجد للطباعة والنشر، عمان - الأردن.

الماليزي، لبيان أهمية هذا الجانب في الواقع العملي لدى متذبذبي القرار في تحليل مصادر عدم الكفاءة؛ للوصول إلى حلول لمحاربة التكاليف غير المبررة، ثم بحث العلاقة بين نسب الكفاءة ومؤشرات التنافسية.

وقد بذلت الباحثة مجاهدًا طيبًا في معالجتها لقضايا الموضوع وفق منهج علمي دقيق، أما بحثنا فيختلف عما سبق، كونه ناقش التأمين التكافلي في إطار الفقه الإسلامي من خلال المذهب المالكي مع توضيح جانب المصلحة فيه، من خلال تطبيقات وقواعد المعاملات في هذا الباب الواسع الأطراف.

رابعًا: بحوث المجمع الفقهي:

لقد عقدت مجامع وندوات علمية وعالمية بدءاً من عام ١٩٥٥ م بمصر، وتوالى عقد الندوات والمؤتمرات التي تقييمها المجمع الفقهية، وصدر عن هذه المؤتمرات والندوات العديد من التوصيات والمقترنات تتناول أحكام التأمين بأنواعه، وذهبت إلى عدم جواز التأمين التجاري والتتأمين على الحياة، ثم أوجدوا البديل الشرعي له وهو التأمين التعاوني، ومن هذه الدراسات: بحث الدكتور وهبة الزحيلي -رحمه الله- بعنوان: «التأمين وإعادة التأمين»^(١)، وقد تحدث الباحث فيه عن تعريف التأمين وأنواعه وحكمه، وختم دراسته بموضوع إعادة التأمين، وذهب إلى أن التأمين الإجباري الذي تفرضه الدولة هو من قبيل التأمين الجائز، إلا أنّ الدراسة لم تستوعب التأمين التعاوني وتطبيقاته في المؤسسات المعاصرة.

(١) انظر: مجلة الفقه الإسلامي، الدورة الثانية مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، ج ٢، ١٩٨٦ / ١٤٠٧ هـ.

- ومن الدراسات السابقة: دراسة للدكتور محمد عبد اللطيف الفرفور بعنوان: «عقود التأمين وإعادة التأمين في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالفقه الغربي»^(١)، حيث تناول في الفصل الأول: عقد التأمين بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي، فتحدى فيه عن أنواع التأمين مبيناً أقوال الفقهاء حول شرعيته، أما في الفصل الثاني: فتناول أدلتهم ومناقشتهم والموازنة بين تلك الأقوال، أما في الفصل الثالث: فخصصه الكاتب لموضوع إعادة التأمين بين الفقه الغربي والفقه الإسلامي، إلا أن هذه الدراسة لم تتناول التأمين التعاوني وتطبيقاته في شركات التأمين التعاوني ونظمها وحكمها.

ومما سبق يمكن القول: إن الحاجة ما زالت قائمة إلى إعداد دراسات إجرائية في مجال «قوانين التأمين التكافلي»، بحيث تقدم الأطر الشرعية والفنية والقواعد المنظمة لأعمال شركات التأمين التكافلي.

والمقصود: أن تقنن فقه المعاملات المالية المعاصرة اليوم قد بات ضرورة عملية ودعوية تقتضيها الحاجة القانونية المعاصرة، يترتب عليها تأمين جوانب مهمة في مسيرة المؤسسات المالية الإسلامية^(٢).

منهج الدراسة:

في سبيل تحقيق الهدف المنشود من هذه الدراسة، سلك الباحث في جمع أطراف دراسته منهجاً بحثياً وصفياً استقرائياً، وهو جمع وتتبع لآراء

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، العدد الثاني، ج ٢، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٦ م.

(٢) انظر دراسة وافية ومستوعبة في الموضوع للباحث الدكتور: رياض منصور الخاليفي بعنوان: التجديد في فقه المعاملات المالية المعاصرة: مفهومه - مشروعه - مجالاته، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية (الكويت)، المجلد (٢٣)، العدد (٧٣)، يونيو ٢٠٠٨م، ص ٧٦ وما يليها.

الفقهاء والباحثين وأدلة لهم وحجتهم حول الموضوع، والنصوص المتعلقة به، ثم استعان أيضًا بالمنهج التحليلي النقدي لتوضيح بعض جوانب الإشكالية المحورية. فبعدما قام الباحث بجمع الآراء والنصوص والنظريات، حاول جاهدًا تحليلها تحليلًا أصوليًّا وفقهيًّا بما يناسب واقعنا المعاصر، ومقصد الشريعة المؤسسة على مراعاة المصالح ودرء المفاسد عن المكلفين، وذلك من خلال الوقوف عند بعض الإشكالات المرتبطة بهذا العقد المعاصر.

ولم يتسرَّ للباحث الاسترسال في عرض المباحث النظرية ذات الصلة بموضوع المصلحة المرسلة، إلا بالقدر الذي وجده لازمًا للوصول إلى المقصود الأساس من البحث؛ وهو توضيح الجانب التطبيقي المعاصر لهذا الدليل التبعي في المجال المالي (الاقتصادي)، لا سيما وأن هناك العديد من الدراسات والأبحاث المعاصرة التي اهتمت كثيرًا بدراسة المصلحة عمومًا والمصلحة المرسلة خصوصًا، سواء في شقّها لنظرة التاريخي، أو القانوني، أو التأصيلي التطبيقي، من خلال تنزيتها في عددٍ من مجالات.. ومن هنا رأينا أنه لا داعي لإعادة تكرارها والوقوف عندها طويلاً.

ولتحقيق الهدف المنشود، التزم الباحث بالخطوات المنهجية التالية:

١. عزّوت الآيات القرآنية إلى موضعها من السورة في القرآن.
٢. خرّجت الأحاديث النبوية والأثار من مصادرها الأصلية، مع ذكر ما تيسر من كلام أهل العلم المعتبرين عليها، إلا أن تكون في الصحيحين أو أحدهما، فإني أكتفي بعزوها إلى موضعها منها فقط.
٣. وثبتت النصوص والأقوال من مصادرها الأصلية المعتبرة.

٤. الترجيح للأقوال، مع بيان أسبابه.
٥. ترجمت لبعض الأعلام.
٦. التعريف بالمصطلحات وشرح الغريب.
٧. ختم الدراسة بخاتمة تتضمن ملخصاً لأهم نقاط الموضوع، من أجل إعطاء فكرة واضحة عما تضمنه، مع إبراز النتائج المتوصّل إليها.
٨. وضعت ثبّتاً مرتبّاً ألبانيّاً لأهم المصادر والمراجع المعتبرة في البحث.

هيكل البحث:

انتظمت خطّة البحث: (﴿أثر المصلحة المرسلة في المعاملات المالية المعاصرة عند السادة المالكيّة: التأمين التعاوني (التكافلي) أنموذجاً﴾) في المحاور الآتية:

- **أولاً: المقدمة:** واحتفلت على: أهمية الموضوع، وحدوده، وأهدافه، وإشكاليته، والمنهج المتّبع في بحثها، وبعض الدراسات السابقة في الموضوع، والخطّة العامة التي سلكها الباحث في تناوله.
- **ثانياً: المباحث (وتحتها مطالب):**
 - **المبحث الأول:** حقيقة المصلحة المرسلة وضوابطها، وكيفية التثبت من كون الفعل مصلحة.
 - **المبحث الثاني:** منهج الإمام مالك في التّعليل بالمصلحة المرسلة.
 - **المبحث الثالث:** من تطبيقات السادة المالكيّة لأصل الاستصلاح في بعض القضايا والنوازل.
 - **المبحث الرابع:** تطبيقات قاعدة الاستصلاح في عقود المعاملات المالية المعاصرة: عقد التأمين التكافلي أنموذجاً.

- البحث الخامس: مفهوم التأمين التكافلي وسبب التسمية.
 - البحث السادس: أقسام التأمين.
 - البحث السابع: مقاصد التأمين التعاوني / التكافلي.
 - البحث الثامن: من تطبيقات التأمين التكافلي / التعاوني.
 - البحث التاسع: تحقيق المنافع المصلحي لعقد التأمين التكافلي.
 - البحث العاشر: القواعد والضوابط الشرعية للمعاملات المالية المعاصرة.
 - الخاتمة والنتائج المتوصّل إليها من خلال البحث.
 - قائمة بأهم المصادر والمراجع المعتمدة في البحث.
- وختاماً.. - ومع كل ما تقدّم - أقول:

إن هذا جهد المقلّ، نسأل الله الكريم أن يباركه ويرفع مقامنا به، وكل من قرأه أو سدّده أو أعاده على نشره بين الناس لتعلم الفائدة ويتتحقق النفع. كما نسأله - سبحانه - أن يكون قد حالفنا التوفيق والسداد للوصول إلى الحق فيما رسمته من منهج لهذا البحث، وفي تحقيق المقصود المنشود الذي رُمِّته فيه، وأن يُحتسب لنا ولوالدينا ولمن علّمنا هذا الجهد كله عنده - سبحانه -، وأن يكتب لنا القبول فيه.

إنه ولِيُ ذلك والقادر عليه.

(...) اللَّهُمَّ اهْدِنِي لِمَا اخْتَلَفَ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ إِذْنِكَ، إِنَّكَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ
إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ^(١).

وصلى الله على سيدنا محمد وآلها وصحبه أجمعين.

(١) رواه مسلم، (٧٧٠).

المبحث الأول

حقيقة المصلحة المرسلة وضوابطها، وكيفية التثبت من كون الفعل مصلحة

المطلب الأول: حقيقة المصلحة المرسلة في التشريع الإسلامي:

فيما يخص حقيقة المصلحة من حيث تعريفها، نجد هناك العديد من فقهاء الشرعية وأساتذة القانون وغيرهم قد بينوا المراد بها وأقسامها وضوابطها. وفي هذا السياق لا يسعنا المقام أن نقف عند كل ذلك بالتفصيل، وإنما نكتفي ببيان بعض جوانبها الأساسية.

أ- التعريف اللغوي:

فالمصلحة في اللغة تعني: المنفعة؛ وهي مثلاً لفظاً، أو أنها مصدر بمعنى الصّلاح، أو اسم للواحدة من المصالح^(١).

وهي تُطلق حقيقة على المنفعة، ومجازاً على السبب المؤدي إلى النفع^(٢)؛ فكل ما يبعث على الصّلاح وما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الباعة على النفع تسمى: مصلحة^(٣)، فطلب العلم مثلاً مصلحة؛ لأنه

(١) انظر: حسن حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مكتبة المتنبي، القاهرة، ط. ١٩٨١م، ص ٤؛ محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة، ص ٢٧؛ عبد العزيز عبد الرحمن الربيعي، العمل بالمصلحة، العمل بأصوات الشرعية، مجلة أصوات الشرعية، المملكة العربية السعودية، العدد العاشر، ١٣٩٩هـ، ص ٩٠.

(٢) انظر: حسن حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص ٥.

(٣) انظر: علي بن هادية، بحسن البليش وآخرون، القاموس الجديد للطلاب، معجم عربي مدرسي ألفائي، تونس، الجزائر، الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية الجزائرية، ط. الثالثة، ١٩٨٢م، ص ١٠٨٨؛ جبران مسعود، الرائد، معجم لغوي عصري في مجلدين، المجلد الثاني، دار العلم للملايين، بيروت، ط. الثالثة ١٩٧٨م، ص ١٣٨٩؛ المنجد في اللغة والأدب والعلوم، لويس معرف، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط. ١٩٦٠م، ص ٤٢٢.

سبب لتحصيل المنافع المادية والمعنوية^(١).

والقاعدة: أن كل ما كان فيه نفع، سواء كان بالجلب والتحصيل^(٢)، كاستحصال الفوائد واللذائذ، أو بالدفع والاتقاء كاستبعاد المضار والآلام، فهو جدير بأن يسمى مصلحة^(٣).

والذي يستفيده من التعريف اللغوي إجمالاً: أن المصلحة تُطلق ويراد بها: الفعل الذي يتحقق من قصده صلاح أو نفع.

ب- المصلحة في اصطلاح العلماء^(٤):

تعددت تعريفات المصلحة في التداول الاصطلاحي، وهي تعريفات مختلفة تبعاً لاختلاف آراء العلماء في مقاصد الشريعة عموماً، ومفهوم وشمول المصلحة خصوصاً، ومن هنا تبيّنت آراء علماء الأصول في مدوناتهم الأصولية حول حقيقة المصلحة، وذلك بحسب اعتبارات متعددة وسياقات مختلفة. وبخصوص هذه المسألة تتبعُ بعض أقوال العلماء للتوضيح القضية، لأخلص من ذلك إلى تعريف رأيته مناسباً حسب ما توصلت إليه بخصوص هذا الاجتهاد.

فالملخص من خلال مجموع ما اطلعنا عليه هي «كالمنفعة لفظاً ومعنى؛ فهي مصدر بمعنى الصلاح، كالمنفعة بمعنى النفع، وكل ما كان فيه

(١) انظر: حسن حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص.٤.

(٢) المقصود بالتحصيل: جلب اللذة. انظر: حسن حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص.٤.

(٣) انظر: سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، ص.٣٧.

(٤) أقصد بالاصطلاح في هذا السياق: التعريف الشرعي، أي: التعريف الذي جاء به فقهاء الشريعة الإسلامية الذين بحثوا في المصلحة كأحد مصادر الشريعة المعتبرة بالضوابط المرعية.

نفع، سواء كان بالجلب والتحصيل، كاستحسان الفوائد واللذائذ أو بالدفع والاتقاء، كاستبعاد المضار والآلام؛ فهو جدير بأن يسمى مصلحة»^(١).

وعند جمهور الأصوليين تعني: الثمرة المترتبة على الأحكام التي شرعاها الله لعباده^(٢).

وفي مجموع ما تعنيه فهي: «المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق»^(٣)، وهي منقسمة إلى: دنيوية وأخروية^(٤).

وبإجماع النظر فيما اطلعوا عليه من أقوال ونصوص العلماء، نجد أنها قد اتفقت - في الغالب الأعم منها - على أن المصالح سبب مؤد إلى مقصود الشارع.

ورغم هذه الاختلافات البينية في تعاريفات الأصوليين والفقهاء للمصلحة من حيث العبارة، إلا أنها لا تؤدي إلى اختلاف كبير من حيث الغاية والهدف، فمقصودها واحد، وهذا راجع - فيما يبدو - إلى أنّ من الأصوليين من اقتصر على المعنى اللغويّ العرفيّ، وبعضهم اكتفى بالمفهوم المعنويّ الفلسفـيّ، كما أن البعض الآخر فسر معناها على أساس الملاعنة لقصد الشارع، أو جعلها سبباً مؤدياً إليه، ومن ثم فإنّ بعد اللغويّ، والتأثير الفلسفـيّ، والتصور المعرفيّ، والقصد الشرعيّ، حاضر عندهم بقوة في تفسير مفهوم المصلحة وتأويل حقيقتها، وإن اختلفت عباراتهم.

(١) انظر: صالح بن غانم السـّدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، دار بانسـية للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط. الأولى ١٤١٧هـ، ص ٥٢٠.

(٢) انظر مثلاً: العـز بن عبدالسلام، قواعد الأحكـام في إصلاح الأنـام، دار القلم - دمشق، ط. أولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ج ١ ص ١٥ وما يليها، تحقيق: نـزيـه كـمال حـمـاد وعـثمان جـمـعة ضـميرـية.

(٣) انظر: الزـحـيلي، الضرورة الشرعـية، ص ٥٦.

(٤) انظر: قواعد الأحكـام، مرجع سابق، ج ١ ص ١٠.

والذى لا يختلف حوله اثنان: أن المصلحة لا تخرج في مفهومها العام عن جلب منفعة أو دفع مضر.

وهكذا يظهر لنا بجلاء من خلال مجموع ما سبق بيانه، أنه يمكن أن تكون المصلحة اصطلاحاً هي: «كل ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه في الدنيا من حيث تقام الحياة الأخرى، وإلى إقامة الحياة الأخرى بشكل مطلق».

ومن هنا فكل ما كان فيه نفع سواء كان بالجلب والتحصيل كاستحسان الفوائد واللّذائذ، أو بالدفع والاتقاء كاستبعاد المضار والألام؛ فهو جدير بأن يسمى مصلحة.

ج- مفهوم المصلحة المرسلة^(١):

مصطلح مرّكب من مفردتين (كلمتين)، الأولى: «المصلحة» - وقد تعرّفنا عليها-، والثانية: «المرسلة»: وهي مؤنث المرسل؛ وهو الذي لم يحدّد ولم يُقيّد.

فالإرسال لغة: هو مجرد الإطلاق. تقول: أرسلت الناقة إذا أطلقتها. ونقول: شَعْرُ رَسْلٌ، أي: مُسْتَرِّسْلٌ. وبعيرُ رَسْلٌ، أي: سَهْلُ السَّيْرِ. وناقةٌ رَسْلَةٌ...^(٢).

(١) ذكر جماعة من علماء الأصول المصالح المرسلة في مباحث الاستدلال، وسموها بعضهم بـ(الاستدلال المرسل)، وأطلق إمام الحرمين وابن السّمعاني عليها اسم «الاستدلال». انظر في تفصيل الموضوع: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة - الرياض، ط. الأولى ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، ج ٢ ص ٩٨٩، والزرκشي، البحر المحيط، ج ٦ ص ٧٦-٧٧، الغزالي، المنخول، ص ٣٦٤، البرهان، ص ١١٢٧.

(٢) انظر: الصاحب في اللغة، والمعلم الوسيط، ولسان العرب، مادة (رسِّل).

والمعنى اللغوي لهذا المركب: الأفعال والتوك التي لم تجلب المنفعة والمترولة أمرها دون تحديد.

وفي اصطلاح الأصوليين - باختلاف مشاربهم وتتنوع آرائهم في تعريفها - هي الموارد التي لم يحدد الشارع فيها حكمه، بل اعتمد في ذلك على جلب المنفعة أو دفع المضرة.

وهذا التعريف الأصولي غير مسلم عند البعض؛ لذا نجدهم قد اختلفوا أيضاً في تعريف مفهوم «المصلحة المرسلة»، وقدمو لها عدّة تعريفات، يمكن إجمالها في القول بأنها: «كل منفعة ملائمة لمقصد الشارع وما تفرع عنه من قواعد كلية، ولم يشهد لها نص خاص بالاعتبار أو الإلغاء»^(١).

والذى نخلص إليه من مجموع ما أطلعنا عليه هو: أن المصلحة عند جمهور الأصوليين هي الثمرة المترتبة على الأحكام التي شرعها الله لعباده. ومن ثم فهي كل ما يحصل من المنافع للمكلفين الموافق للشرع، وهي مما لم يشهد لها من أدلة الشريعة نص إما بالاعتبار وإما بالإلغاء.

المطلب الثاني: موقف العلماء من المصالح المرسلة:

اتفق العلماء على عدم جواز «الاستصلاح» في أحكام العبادات؛ لأنها

(١) انظر: محمد أحمد بوركاب، المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، دار البحوث الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص ٥٩. وللتوضيع في بعض تعريفات المصلحة المرسلة راجع:

- الشاطبي، الاعتصام، ج ٢، ص ٦٠٧، محمد أديب صالح، مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط، مكتبة الغبيكان، الرياض، ٢٠٠٢م، ص ٢٨٧؛ فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثالثة، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، ص ٤٧٧.

تعبدية وليس للعقل مجال لإدراك المصلحة الجزئية لكل منها. والمقدرات كالحدود، والكافارات، وفرض الإرث، وشهر العدة بعد الموت أو الطلاق، وكل ما شرع محدداً واستأثر الشارع بعلم المصلحة فيما حدد به.

ويمكن حصر أقوال العلماء في المصلحة في مذهبين، ونبينهما في الآتي:

- المذهب الأول: المانعون من الاحتجاج بالصالح المرسلة:

وقد ذهب إلى هذا الرأي كل من الباقلاني والأمدي وابن الحاجب وابن تيمية. ومستندهم في ذلك: عدم وجود دليل من الكتاب والسنة يدل على جواز العمل بها، أو على عدم اعتبارها.

- المذهب الثاني: وهم الأخذون بها، وإن اختلفوا في التسمية وضوابط العمل بها، وهم المالكية على ما هو مشهور، وجمهور العلماء عند التحقيق.

إلا أن ما يميز المذهب المالكي هنا عن غيره من المذاهب هو عد المصلحة المرسلة دليلاً مستقلاً، منفصلاً عن باقي الأدلة^(١)، بخلاف المذاهب الأخرى التي أدرجتها تحت دليل من الأدلة المتفق عليها كالقياس على ما هو عليه الجمهور مثل الحنفية والشافعية والحنابلة، أو إرجاعها لمقصود الشارع الذي يدل عليه الكتاب والسنة والإجماع، على ما ذهب إليه الإمام الغزالي.

واتفق المالكية على اشتراط ضابطين لاعتبار الصالح المرسلة وهما:

الأول: أن تكون معقوله المعنى في ذاتها جارية على الأوصاف المناسبة،

(١) الشاطبي، المواقفات، دار المعرفة، بيروت، ج ٢ ص ٣٩، تحقيق: عبدالله دراز، الشريف التلمصاني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، دار الكتب العلمية، طبعة ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ص ١٥٠، شهاب الدين القرافي، شرح تنقية الفصول، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م، ص ٤٤٦، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

بحيث إذا عرضت على أهل العقول السليمة تلقتها بالقبول. وبهذا القيد يتضح أن مجال العمل بالصالح المرسلة يتعلق بقسم المعاملات خاصة، دون قسم العبادات، لأنها غير معقولة المعنى في الغالب.

والثاني: أن تكون ملائمة لقصد الشارع، بحيث لا تناهى أصلاً من أصوله، ولا تعارض دليلاً من أدلة القطعية^(١).

وصفوة القول فيما ذكر:

إن الأخذ بالصالحة المرسلة مبدأ اتفقت جميع المذاهب في الأخذ بها خلافاً للظاهرية. وهو ما عبر عنه القرافي بقوله: «وأما المصلحة المرسلة، فالمنقول أنها خاصة بنا، وإن افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وفرقوا بين المسألتين، لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب»^(٢).

المطلب الثالث: ضوابط التعليل: المصلحة المرسلة:

من خلال البحث في تعريفات المصلحة المرسلة - مما أطّلعنا عليه- يمكننا أن نستخلص بعض الضوابط الأصولية المهمة التي تميّز المصلحة المعتبرة عن غيرها من الصالح، وهي ضوابط علمية تتوقف عليها المصلحة المرسلة حتى تصبح دليلاً معتبراً من أدلة الفقه الإسلامي، بحيث يجب عند توافرها إعمالها، والتعليق بها، ومن ثم بناء الأحكام الاجتهادية عليها.

(١) انظر: الشاطبي، المواقف، ج ٢ ص ٣٠٦ وما بعدها، الاعتصام، دار الخانى - الرياض - السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، تحقيق: مصطفى أبو سليمان الندوى، ج ٢ ص ١٢٩.

(٢) انظر: القرافي، شرح تنقح الفصول، ص ٣٩٤.

ويمكن إجمال مجموع هذه الضوابط في الآتي^(١):

- الأول: أن لا يشهد لها نصٌ خاصٌ بالاعتبار: يخرج بهذا القيد المصالح التي شهدت لها النصوص الخاصة بالاعتبار.
- الثاني: أن لا يشهد لها نصٌ خاصٌ بالإلغاء، وهذا القيد يدلّ على عدم مصادمتها للنصوص الشرعية الخاصة، من أجل إخراج المصالح الموهومة التي جاءت النصوص على خلافها.. مثل: القول بإباحة الربا للضرورة الاقتصادية، ونحو ذلك من المصالح الموهومة.
- الثالث: أن تكون ملائمة لمقصود الشارع وما تفرّع عنه من قواعد كليّة استقرت من مجموع النصوص، وبهذا القيد تتميّز المصالح المرسلة عن المصالح المعterبة التي شهدت النصوص الخاصة لعينها بالاعتبار.

ويعني هذا الشرط: أن تنسجم مع المصالح التي يقصد الشارع تحصيلها، وذلك بأن تكون من جنسها ليست غريبة عنها.. فالمصلحة التي

(١) للتوسيع في ضوابط المصلحة المرسلة راجع ما يلي:

الشاطبي، الاعتصام، ج ٢ ص ١٥٥ - ١٦٠، سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص ٦١ وما بعدها وص ١٢٥، أحمد محمود عبدالوهاب الشنقطي، الوصف المناسب لشرع الحكم، (رسالة دكتوراه)، الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، ط. أولى ١٤١٥ هـ ص ٢٦٤، قطب سانو، المصالح المرسلة، ص ٤٩-٥٠، عبد اللطيف العلمي، المصلحة المرسلة والاستحسان وتطبيقاتها الفقهية، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، الفصل الأول النظري، محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص ٣٩٦ وما يليها، عبدالعزيز بن ناصر الجليل، قال أسلمت لرب العالمين: دراسة علمية لحقيقة التسلیم لرب العالمين وأثاره التربوية، ص ١٥٨ وما بعدها، كلية معارف الولي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ضوابط المصلحة في قضايا المعاملات المالية المعاصرة - بيع السلع والاستصناع نموذجاً، ٢٠١٠م، تمام عودة عبدالله العسّاف، أثر المصلحة في تحرير الأحكام الشرعية...، إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، السنة التاسعة عشرة، العدد ٧٥، شتاء ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤م، ص ١١٧ وما يليها.

جعلت أساساً للتشريع وبناء الأحكام الفقهية عليها في الشعري الإسلامي
هي التي تتفق مع مقاصده^(١).

ومقاصد الشرع في خلقه حفظ الأمور الكلية الخمسة المتفق على وجوب
حفظها، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. فكل ما يتضمن
حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يُفوت هذه الأصول أو
بعضها فهو مفسدة...^(٢).

٠ الرابع: عدم معارضة المصلحة لأصول التشريع^(٣): يجب على الفقيه العمل
على تحقيق المصالح مع التمسك بأصول الشريعة، والالتزام بقواعدها
في مراتب الاستدلال، ومنهجية الاستنباط، وطرق التعارض ومسالك
الترجيح كما هو مقرر عند علماء الأصول.

٠ الخامس: مراعاة الأمر الضروري أو رفع الحرج عند التعليل بها^(٤): بحيث
لو لم يؤخذ بها في مكانها لكان الناس في حرج وعنت وضيق شديد،
وفي هذا الصدد تدخل المصلحة العامة، التي توجب نفعاً عاماً لجمهور
الناس، وترفع الحرج عنهم، أي: يجب أن يتحقق من تشريع الحكم
المبني على المصلحة جلب النفع لأكبر عدد من الناس أو دفع الضرر
عنهم، كنزع الملكية للمنفعة العامة، أما لو كانت المصلحة غير عامة،
بأن كانت مصلحة شخصية لفرد أو هيئات، أي تختص بشخص أو

(١) انظر: محمد أبو زهرة، مالك: حياته وعصره آراءه الفقهية، دار الفكر العربي - القاهرة، ط.
الرابعة ٢٠٠٢م، ص ٣٢١.

(٢) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٣١.

(٣) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم - دمشق، ط. الثالثة ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، ج
١ ص ١٢٧.

(٤) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ج ٢ ص ١٥٥ - ١٦٠.

بأشخاص قلائل، فلا تعتبر، ولا يشرع الحكم بناء عليها^(١).

٠ السادس: معقولية المصلحة في ذاتها^(٢): بأن تكون جارية على ذوق المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول السليمة تلقتها بالقبول^(٣)، بحيث يكون مقطوعاً ترتب المصلحة على الحكم، وليس مظنوناً ولا متوهّماً.. أي: أن يتحقق من تشريع الحكم جلب نفع أو دفع ضرر، فمثلاً تسجيل العقود في دائرة السجلات، يقلل حتماً من شهادة الزور، ويتحقق استقراراً في المعاملات، فلا مانع من الحكم به شرعاً، أما سلب الزوج حق الطلاق وجعله بيد القاضي مثلاً، فهذا لا يجوز، لخالفته النص؛ ولأنه لا يأتي بمنفعة متحققة...

والجدير بالذكر في هذا السياق: أنه لا مدخل للمصلحة في المسائل التعبّدية، ولا ما جرى مجريها من الأمور الشرعية القطعية؛ لأن عامة التعبّدات لا يعقل لها معنى على التفصيل كالوضوء والصلاوة والصيام في زمان مخصوص دون غيره، والحج ونحو ذلك مما هو معلوم من الدين عند أصحاب العقول النيرة^(٤).

(١) انظر: مجموعة مؤلفين، مقاصد الشريعة في المذاهب الإسلامية، (مجموعة بحوث)، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية - لندن، ط. الأولى ٢٠١٢م، ص ١٨٨.

(٢) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ج ٢ ص ١٥٥.

(٣) انظر: الاعتصام، ج ٢ ص ١٥٦، وأحمد الشنقيطي، الوصف المناسب لشرع الحكم، ص ٢٦٤، وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر - دمشق، ط. الثانية ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م، ج ٢ ص ٧٧.

(٤) راجع في هذه الأمثلة وغيرها: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج ٢ ص ٧٧.

المبحث الثاني منهج الإمام مالك في التعليل بالمصلحة المرسلة

عد الإمام مالك^(١) وأكثر المالكية المصالح المرسلة دليلاً معتبراً في الشريعة الإسلامية، وهم الأصح نظراً؛ لأنهم جعلوا المصالح المرسلة في غير موارد النص المقطوع به. ونقف هنا وقفة تأمل موجزة مع هذا الإمام العلامة ومدى أخذها بهذا الأصل التشريعي.

المطلب الأول: الاستصلاح أصل تشريعي عند الإمام مالك والمالكية:
ذهب علماء الشافعية «الأصوليون» كالجويني (ت. ٤٧٨)هـ، والغزالى (ت. ٥٠٥)هـ، والرازى (ت. ٦٠٦)هـ، والأمدي (ت. ٦٣١)هـ، وابن عبدالسلام (ت. ٦٦١)هـ، إلى تأصيل المصلحة المرسلة في كتبهم وقواعدهم المذهبية، وتقسيم المصالح المعتبرة إلى ضروريات و حاجيات وتحسينات^(٢).
وهذا يعني: أن المصلحة المرسلة صارت دليلاً أصولياً، سُمّي - فيما بعد- بـ«الاستصلاح» و«المناسب المرسل»؛ الذي تتضح صورته من خلال

(١) هو: شيخ الإسلام، حجة الأمة، إمام دار الهجرة. ولد سنة ثلث وتسعين من الهجرة، حملت به أمه ثلاثة سنين.. طلب العلم وهو ابن بضع عشرة سنة.. وتأهل لفتياً وجلس للإفادة وله إحدى وعشرون سنةً.. مرّ بابتلاءات ومحن شديدة.. وتوفي صبيحة أربع عشرة من شهر ربیع الأول سنة تسعة وسبعين ومئة. من أشهر مصنفاته: «الموطأ» ورسالته في الأقضية». انظر في ترجمته: ابن عبدالبر، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، ج ٨ ص ١٢-١٠ و ٤٩ - ٤٨، الذهبي، سير أعلام النبلاء للذهبي، ج ٨ ص ٦٩ - ٧٠، أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ٦ ص ٣١٦-٣١٧.

(٢) سامي الصّلاحات، فلسطين: دراسات من منظور مقاصد الشريعة الإسلامية، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت - لبنان، ط. الثانية، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص ٢٠ - ٢١.

«الحكم بمقتضى المصلحة التي لا يشهد لها دليل خاص بالإلقاء أو الإثبات، وتكون متفقة مع مقاصد الشريعة العامة»^(١)، والعلة في ذلك: أن تحصيل المصلحة والمقصد الشرعي في مقصده الأسمى « يجعل الشريعة الإسلامية قابلة للتطور والدوران مع المصلحة العامة والخاصة في جميع العصور، وفي جميع الجهات»^(٢).

وبناءً على هذا التصور، ذهب الأصوليون إلى جعل أحد أنواع الاجتهاد الشرعي، الاجتهد الاستصلاحي؛ وهو جعل المصلحة معياراً وضابطاً لحصول الاجتهد المعتبر، من خلال النظر في القواعد الكلية ومقاصد الشريعة.

لقد أخذ المالكية بالاجتهد الاستصلاحي في باب المعاملات وعدوا المصلحة المرسلة أصلاً شرعاً مستقلاً من غير استناد إلى ما عداه من الأدلة الأخرى، فحيثما وجدت المصلحة أخذ بها سواء شهد لها شاهد خاص من الشرع بالاعتبار أم لم يكن لها شاهد سواء بالاعتبار أو بالإلقاء، وحتى إذا عارضت المصلحة نصوصاً ظننية قام التعارض بينهما، وقد يرجح الأخذ بها ويخصّص النص أو يضعف سنته إن كان عاماً. على أنه إذا لم يكن هناك نصٌّ معارض أخذ بها.

ومما يجب ذكره في هذا السياق: أن المذهب المالكي يُعدُّ بحق أكثر المذاهب

(١) مصطفى الزرقا، الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهها، دار القلم، دمشق - سوريا، ط. ١٩٨٨، م، ص ٣٧.

(٢) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مؤسسة علال الفاسي، الرباط - المغرب، ط. الرابعة، ١٩٩١، م، ص ١٦٨.

أخذًا بالصالح المرسلة (الاستصلاح)، حتى لقب بمذهب «فقه الصالح»، وقد توسيع الإمام مالك في الأخذ بها، مع جعل الاستحسان فرعاً منها^(١).

كما أنه جعلها مصدرًا مستقلًا، دلت على اعتباره نصوص الشريعة، فتُبني على أساسها الأحكام الشرعية، عند فقدان النص الخاص، ثم خالف المذهب بها، القياس المستند إلى النص عندما يؤدي اطراده إلى خلاف المصلحة، حيث تظهر في صورة الاستحسان المخالف لمقتضى القياس.

لكن هذا المذهب إنما راعى مقاصد الشريعة، فلا يكون تقدير الصالح تابعاً للأهواء والمنافع الخاصة، بل قيد بضوابط الشرع. وعليه ليس من باب تقديم المصلحة على النص الخاص؛ إلا لأنها في ذاتها لازمة من أصول الشريعة^(٢).

(١) انظر: سامي الصلاحات، فلسطين: دراسات من منظور مقاصد الشريعة الإسلامية، مبحث: دور مقاصد الشريعة في تطوير الفقه السياسي للقضية الفلسطينية، مرجع سابق، ص ١٩. وللتوضيع في الموضوع انظر: سعد محمد الشناوي، مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصلحة المرسلة في الفقه الإسلامي (فقه مقارن، مقارنات والفكر الغربي)، (أطروحة دكتوراه)، تقديم: أ.د. ذكريا البري، ط. الثانية، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ص ٥٩ وما يليها، فقد أغنى هذا البحث فيما يتعلق بأخذ أئمة المذاهب بالصالحة المرسلة، ومنهم: الإمام مالك ().

وكان الإمام مالك يأخذ الصالح المرسلة، إذا أعزه النص أو الدليل القريب، ولكنه في الصالح المرسلة يشترط التالي:

ألا تناهى في الصالحة أصلًا من أصول الإسلام، ولا دليلاً قطعياً من أداته. أن تكون الصالحة مقبولة عند ذوي العقول السليمة.

أن يرتفع بها الحرج، لقوله -تعالى-: ﴿وَمَا جَعَلَ عَيْنَكُمْ فِي الْدِينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].
انظر: إسلام بلا مذاهب، مصطفى الشكعة، ط. الحادية عشرة ١٤٦٥هـ - ١٩٩٦م، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة - مصر، ص ٤٣٥.

(٢) مصطفى أحمد الزرقا، الاستصلاح والمصالح المرسلة، مرجع سابق، ص ٦٢.

وقد اجتهد المالكية في فهم معانٍ المصلحة واسترسلوا في ذلك وتوسّعوا مع مراعاة مقصود الشارع، وفي دائرة عدم المناقضة مع أصوله، وقد كانوا في ذلك متبوعين لا مبتدعين^(١).

فالتعليق الاستصلاحِي عند الإمام مالك دليل شرعي ومسالك اجتهادي في بناء الأحكام الاجتهادية على وفق مقتضى المصالح المرسلة؛ على اعتبار أن إعمال المصالح منهج راسخ في فقه مالك؛ استنبطاً واستدلاً وتعليقًا في الفقه وتنزيلًا في الفتوى والقضاء.

فقد عرف عن إمام دار الهجرة عند الكثير من علماء الأصول - على ما اشتهر في مدوناتهم الأصولية - أنه كان يأخذ بفقه المصالح المرسلة، ويعدها أصلًا قائماً بذاته في استنباط الأحكام، ودليلًا من أصول أدلة التشريع الإسلامي.

ومن هنا امتاز الفقه المالكيّ بمراعاة المصالح المرسلة عن غيره من المذاهب الفقهية الأخرى، في كثرة الأخذ بها والرجوع إليها، والتعليق بها، وبناء الأحكام عليها^(٢)، حيث إن مالكًا كان يربط الأصول الشرعية بمصالح الناس في معاشهم ومعادهم، استمدًا من المقاصد العامة للشريعة، وأنه يبني الأحكام على الحكم والمصالح، وكأنه لا يحبُ الكلام فيما ليس تحته عمل^(٣)، ويرى أن الجدال في الدين مفسدة له، وأن ما تحته عمل من

(١) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ج ٢ ص ٣١١ وما بعدها، أبو زهرة، مالك، ص ٣٣٤ و ٣٣٥، يوسف الكتاني، المصالح المرسلة في المذهب المالكي وبقية المذاهب الأخرى، مجلة دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط - المغرب، العدد (٢٤٨)، شعبان ١٤٠٥ - مايو ١٩٨٥ م.

(٢) انظر: نظرية المصلحة، ص ٥٠.

(٣) روى ابن عبد البر روايات كثيرة عن الأئمة الكبار مثل: مالك، والشافعي، وأبي حنيفة، والليث... =

الدين هو ما يفيد الناس في دنياهم، وأخرتهم، فهدف الشريعة هو جلب المنافع للناس ودفع الضرر عنهم^(١)، وأن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والأجل معًا^(٢).

فالأخذ بالمصالح المرسلة واعتبارها، هو منهج ثابت في فقه مذهب مالك في مجال العادات والمعاملات دون مجال العبادات، يقول الشاطبي ت. ٧٩٠ هـ: «ولذلك؛ التزم مالك في العبادات (التعبدات)^(٣) عدم الالتفات

وغيرهم بأنهم كانوا لا يحبون الكلام إلا فيما تحته عمل، أي: الفقه، أما الكلام في صفات الله تعالى- فيقول مالك: فالسکوت أحب إلى؛ لأنك رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين إلا ما تحته عمل» انظر: ابن عبدالبر، جامع بيان العلم وفضله، طبعة دار الكتب الإسلامية، ج ٢، ص ١٥، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، وهبة الله بن الحسن بن منصور الطبراني الالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ج ١ ص ١٤٨ - ١٤٩، تحقيق: أحمد بن مسعود بن حمدان.

وعلق ابن عبدالبر على أحد أقوال مالك في هذا الموضوع فقال: «بين مالك أن الكلام فيما تحته عمل هو المباح عنده، وعند أهل بلده من العلماء، وأخبره أن الكلام في الدين نحو القول في صفات الله - تعالى- وأسمائه، كقول الجهمية والقدريّة لا فائدة فيه». انظر: المصدر السابق نفسه في الموضع نفسه.

(١) انظر: عبدالسلام الرفعي، فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، أفريقيا الشرق - الدار البيضاء، ط. الأولى ٢٠٠٤ م، ص ٢١٨.

(٢) انظر: المواقف، ج ٢ ص ٢٦٢.

(٣) حكي عن بعضهم التصريح بأن التعبد هو: الذي لم يدرك له معنى، وقال سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري، المعروف بالجمل: «إنهم قد يطلقون التعبد على ما لم يظهر له علة موجبة». انظر: فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروفة بحاشية الجمل (منهج الطلاب اختصره زكريا الأنصارى من منهاج الطالبين للنبوى ثم شرحه في شرح منهج الطلاب)، المكتبة التجارية، بدون طبعة وبدون تاريخ ٤٥ / ٣.

وقد تفرد أعلام المدرسة المالكية في كلامهم عن التعليل بالتفريق فيه بين التعبد والعادي، حتى أصبح هذا التفريق سمة مميزة لهم. وقد ميزوا في تعليقاتهم للأحكام الشرعية بين التعبد والعادي، إذ حصرו التعبد في تعريف دقيق وهو: «ما لم يعقل معناه على التفصيل من المأمور به أو المنهي عنه...». ومثاله: الطهارات والصلوات والصيام والحج، أي: ما لا يدرك العقل علته على وجه التفصيل.

قال أبو بكر بن العربي: «الأحكام العقلية والشرعية على قسمين: منها ما يُعلَّل، ومنها ما لا =

إلى المعاني - وإن ظهرت لبادي الرأي - وقوفًا مع ما فهم من مقصد الشارع فيها من التسليم لها على ما هي عليه بخلاف قسم العادات (العاديات)^(١) الذي هو جارٍ على المعنى المناسب الظاهر للعقل^(٢).

وبناءً على ما سبق، نقرّر أن المذهب المالكي أكثر المذاهب مراعاة لحكم الشريعة ومقاصدها، ويتجلى ذلك بوضوح في طبيعة الأصول التي قام عليها هذا المذهب، وكان الإمام مالك - رحمه الله - يبني عليها الكثير من أقواله وفتاويه؛ خاصة في الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات، ومنهجه في ذلك مستفاد من منهج السلف - رضوان الله عليهم - خصوصًا عمر بن الخطاب وابنه عبدالله - رضي الله عنهما -، فقد قرر منهجهم في أقواله وفتاويه، التي يسلك فيها مسلك التعليل، ويراعي فيها المقاصد ومآلات الأفعال والنيات والعوائد والأحوال في مسائل الفتوى والأحكام؛ وبنى الكثير من فتاويه على أصل سد الذرائع؛ الذي هو اعتبار للمال في جلب المصالح ودرء المفاسد، ويعُدُّ من القواعد الأساسية في فقه الشريعة، وقد قال الشاطبي: «إن مالكًا حكم سد الذرائع في أكثر أبواب الفقه»^(٣).

= يُعلَّل». انظر: المحصل في أصول الفقه، تحقيق: حسين علي البدرى وسعید عبد اللطیف فودة، دار البارق، عمان، ط. الأولى ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ص ١٢٢، الشاطبي، الاعتصام، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، [د.ت.]، ٣٤٨ / ١.

واللتَّوسيع راجح: عبدالنور بِرزاً، نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الأولى ١٤٣٢ هـ / ٢٠١١ م، ص ١٠٧ وما يليها. ومن بين القواعد الأصولية النفيضة القدر والتي توقف عندها علماء الأصول ملِيًّا قاعدة: (الأصلُ في العباداتِ التَّعْبُدُ دُونَ الِائْتِفَاتِ إِلَى الْمَعَانِي). انظر: الشاطبي، المواقف، ج ٢ ص ٣٠٠ .

(١) العادي هو: «ما عقل معناه وعرفت مصلحته أو مفسدته...». انظر: الاعتصام، ١٠١، المواقف، ٥١٣ / ٢.

(٢) الاعتصام، ج ٢ ص ١٥٨ .

(٣) الشاطبي، المواقف، تحقيق: عبدالله دراز، ج ٤، ص ١٩٨ .

والاعتماد على الذرائع سداً وفتحاً من قبيل العمل المقاصدي الذي يُراعي الجانب المصلحي للأحكام؛ حيث يتناول مبحث الذرائع الوسائل والطرائق وما تفضي إليه من نتائج وأثار من حيث التحليل أو التحرير، أو من حيث القصد وعدمه، أو من حيث العبادة والمعاملة، أو من حيث سلامة الفعل وغيره، وما أشبه ذلك مما يفضي إلى غير المقصود الشرعي. ومن ثم قد أعطى الشارع حكم الأثر المترتب على الفعل لنفس ذلك الفعل، ولو كان الفعل في حد ذاته سليماً من جهة الشرع؛ «إذ إن ميزان التحكيم في شأن الفعل في هذه الناحية ليس هو ذات الفعل، وإنما هو الأثر أو النتيجة التي أفضى إليها ذلك الفعل نفسه»^(١).

والاستحسان كان يراه: «تسعة أعشار العلم»^(٢)؛ لأنَّه يقوم على التيسير ودفع المشقة ورفع الحرج عن الناس.

وإذا كانت مقاصد الشريعة تقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد؛ فإن الإمام مالك هو حامل لواء الأخذ بالمصلحة المرسلة؛ لأنَّه جعلها أصلًا مستقلًا بذاته ثم أكثر من الأخذ بها، واسترسل فيها استرسالاً بلبيغاً؛ حتى أنكر عليه بعض العلماء بعض وجوه أخذه بالمصلحة، وعدوا ذلك خروجاً عن ربوة الدين، وتشريعاً بالتشهي والهوى.

والإمام مالك أبعد ما يكون عن ذلك، فقد كان -رحمه الله- يراعي المصلحة في الحاجيات والضروريات.

وكذلك الشأن في الأخذ بسد الذرائع التي تقوم على قطع وسائل الفساد وسد

(١) نور الدين مختار الخادمي، المقاصد في المذهب المالكي، ص ٢٨١.

(٢) علي بن عبد السلام التسوي، البهجة في شرح التحفة، فصل: في اختلاف المتأهنين، ج ١، ص ٢٩١، تحقيق: محمد عبدالقادر شاهين.

أبوابها، وفتح أبواب المصالح وتيسيرها وذلك مقصد من مقاصد الشريعة. وسد الذرائع فيه اعتبار للآلات وجلب المصالح ودرء المفاسد، ما أمكن الدفع والجلب؛ فإنه لما كان مقصود الشريعة إقامة مصالح الدنيا على طريقة تحكم فيه بحكم الدين المسيطر على الوجود والضمير، ودفع الفساد ومنع الأذى حيثما كان؛ فكل ما يؤدي إلى ذلك من الذرائع والأسباب يكون له حكم ذلك المقصد الأصلي، وهو الطلب للمصلحة، والمنع للفساد والأذى^(١).

المطلب الثاني: المالكية المتأخرة والتعليق بأصل المصالح المرسلة:
أخذ فقهاء المالكية من المتأخرین بفقهه المصالح المرسلة، واعتمدوها أصلًا من أصول أدلة التشريع الإسلامي تبني على وفقها الأحكام الاجتهادية، وتجرى على مقتضاهما، وهم أكثر الفقهاء تمسكًا بالتعليق^(٢) بالاستصلاح (المصلحة) تأصيلاً واستنباطاً واستدلالاً^(٣)، والتعليق بالحكمة،

(١) عبدالكريم القلالي، مراعاة الإمام مالك مقاصد الشريعة في فقهه وفتاویه، صحفة المحجة (المغرب)، العدد ٣٥١، بتاريخ ١٧ يناير ٢٠١١م.

(٢) يشكل التعلييل فلسفة مقاصدية عميقة عند المالكية وغيرهم، يستند عليها التشريع في أصول الاستنباط وفروعه، ويعيد آلية ومدخلًا فلسفياً يعبر عن مقاصد التشريع، وحكم الأحكام وعلالها. وبالنظر إلى فلسفة التعلييل عند الإمام الشاطبي، يظهر أنه عمل على توسيع آلية التعلييل، إذ نجد ذلك استناداً لمفهوم المصلحة، الذي يتضمن المعتبرة والمرسلة. فقد جعل المفاهيم المحددة لاعتبار المصلحة مرهونة بمدى تساوقيها مع الكليات التشريعية الثابتة بالاستقراء، من جزئيات الأحكام وظائفها. للتوسع انظر: إسماعيل نقاز، فلسفة التعلييل والتعدد في فكر الإمامين الشاطبي والدهلوبي، بحث عام، قسم الدراسات الدينية، ١٢، أكتوبر ٢٠١٦، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، للدراسات والابحاث، الرباط، ٢٠١٦م، ص ٣ وما يليها، وص ٧ بتصرف.

وراجع في مفهوم التعلييل: ابن منظور، لسان العرب، مادة (علل)، ج ٢، ص ٨٦٨، المصباح المنير، ج ٢، ص ٧٧، سالم يفوت، حفيارات المعرفة الإسلامية، التعلييل الفقهي، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٠، ص ١٧٤، عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي، ص ٤٩.

(٣) المسألة البدھيّة التي انتطقت منها بعض علماء المالكية كالشاطبي وغيره، وهي «أن الأحكام معللة بالمصالح، وأن الأفعال يترتب عليها الجزاء من جهة كونها صادرة من هيئات نفسانية تصلح بها النفس، وتفسد». راجع: ولی الله الدهلوی، حجۃ الله البالغة، ج ١، ص ٣١.

والمقصود^(١). وقد استدلوا على حجية المصالح المرسلة بعدة أقوال نوردها مجملة في الإشارات التالية:

أولاً: اعتبار جنس المصالح في جنس الأحكام: يقول الإمام القرافي: «إن الله تعالى- بعث الرسل - عليهم الصلاة والسلام - لتحصيل مصالح العباد عملاً بالاستقراء، فمهما وجدنا مصلحة غالب على الظن أنها مطلوبة للشرع»^(٢).

ومعنى كلامه: أن استقراء النصوص دلّ على أن الشارع اعتبار جنس المصالح في جنس الأحكام، واعتبار الشارع جنس المصالح في جنس الأحكام يفيد ظنناً قوياً باعتبار مصلحة الوصف المناسب المرسل، وإذا غالب على ظنناً اعتبار الشارع لها لزمنا العمل بها؛ لأن الظن يجب العمل به^(٣).

ثانياً: المصلحة المرسلة أصل من أصول الفقه وقاعدة من قواعده: فالشاطبي قد نافح بكل ما أوتي من علم وطاقة عقلية، لإقامة الاستدلال السليم من النظر الصحيح على أن المصلحة المرسلة أصل من أصول التشريع الإسلامي، الذي تعرف بها الأحكام الاجتهادية، وذلك بوصفها أصلاً كلياً من أصوله، وقاعدة أساسية من قواعده، ومعتمده في ذلك، فكرته الثابتة حول قطعية أصول الفقه^(٤)، ومستنده في الاستدلال على المصالح، استقراء نصوص الشريعة استقراء عاماً يفيد اليقين والقطع^(٥).

قال -رحمه الله-: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً

(١) سالم يفوت، حفيارات المعرفة الإسلامية، ص ١٧٥.

(٢) شرح تنقية الفصول، ج ١ ص ٤٤٦.

(٣) الوصف المناسب، ص ٢٦٥.

(٤) يرى الشاطبي أن: «أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك؛ فهو قطعي». انظر: المواقف، ج ١ ص ٢١.

(٥) انظر: حسان حامد حسان، نظرية المصلحة، ص ٥٤.

لتصرفات الشرع، وמאיحه من أدلة، فهو صحيح يبني عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدله مقطوعاً به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها^(١)، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمد مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين، فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح، وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك يبني على هذا الأصل؛ لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس»^(٢).

ثالثاً: كل حادثة لا بد لها من حكم شرعي^(٣): لو لم تعتبر المصلحة في المناسب المرسل، لأدى عدم اعتبارها إلى خلو بعض الواقع عن حكم الله تعالى؛ ذلك لأن النصوص والأقويس المحمولة عليها محصور، والحوادث غير محصورة، والمحصور لا يفي بغير المحصور، وعلى هذا لزم خلو بعض الحوادث المتتجدة عن الأحكام، وخلو الحوادث عن الأحكام باطل، بدليل أن أئمة التشريع السابقين وولاة الأمر، وأهل الفتوى والأقضية لم يكونوا يخلون حادثة عن حكم الله - تعالى - مع كثرة الحوادث والواقع التي كانت ترد عليهم، ولو كان يمكن خلو واقعة عن حكم لحصل ذلك في زمنهم، ولو حصل لنقل إلينا؛ لأن العادة تقتضي نقل مثل هذا إلينا، فلما لم ينقل إلينا

(١) المواقفات ج ١ ص ٢٢.

(٢) انظر: المواقفات، ج ١ ص ٣٩ - ٤٠.

(٣) انظر: أحمد بن محمود الشنقيطي، الوصف المناسب لشرع الحكم، ص ٢٧١.

علمنا أنهم لم يخلوا واقعة عن حكم، فثبتت أن كل واقعة لا بد لها من حكم. ومن المعلوم أن الأحكام التي كانوا يصدرونها في الواقع لم تكن كلها صادرة عن نص أو قياس، بل كان بعضها عن نص، والآخر عن قياس، وبعضها محكوم فيه بالمصلحة، ولو جاز خلو الواقع عن حكم لما حكمو فيما لم يرد في نص ولا قياس بالمصلحة، ولأنهلا بعض الحوادث عن حكم، ولكن الواقع خلاف ذلك.

رابعاً: **المعقول**: من قوة الاستدلال المنطقي والبرهان الحاجي على صحة دليل التعليل بالمصلحة المرسلة، تلك المقارنة التي قارنها الطاهر بن عشور^(١) بين المصلحة المرسلة في أصلها الكلي، وبين القياس في إلهاقه الجزئي^(٢).

وقد أشار ابن عشور إلى هذا الملمح الفارق بين الإلحاقيين، في قوله: «(...) ثم لا أحسب أن عالماً يتربّد بعد التأمل في أن قياس هذه الأجناس المحدثة على أجناس نظائرها الثابتة في زمان الشرع أو زمان المعتبرين من قدوة الأمة المجمعين على نظائرها، أولى وأجدر بالاعتبار من

(١) علامة مفسر ولغوی، كان متلقناً للغة الفرنسية، وعضوًا مراسلاً في مجمع اللغة العربية في دمشق والقاهرة، ولد في تونس (١٢٩٦هـ / ١٨٧٩م) في أسرة علمية عريقة تمتد أصولها إلى بلاد الأنجلوس... تولى مناصب علمية وإدارية بارزة (التدريس والقضاء والإفتاء) وتم تعينه شيخاً لجامع الزيتونة الأعظم. له كتب كثيرة منها: *تفسير الشهير* بـ«التحرير والتنوير». توفي بتونس في (١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م).

انظر في ترجمته: محمد مخاوف، شجرة النور الزكية، دار الكتاب العربي - بيروت، ص ٣٩٢، عمر رضا كحال، معجم المؤلفين، مطبعة الترقي، ٥/٣٢، الصادق الزمرلي، أعلام تونسيون، تقديم وتعريب: حمادي الساحلي، د، ط، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ص ٣٦١.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٣٠٩.

قياس جزئيات المصالح عامّها وخاصّها، بعضها على بعض؛ لأن جزئيات المصالح قد يتطرق الاحتمال إلى أدلة أصول أقيمتها، وإلى تعين الأوصاف التي جعلت مشابهتها فيها بسبب الإلحاد والقياس، وهي الأوصاف المسماة بالعلل، وإلى المشابهة فيها. ثم تابع قائلاً: فهذه مطارق احتمالات ثلاثة، بخلاف أجناس المصالح؛ فان أدلة اعتبارها حاصلة من استقراء الشريعة قطعاً أو ظنّاً قريباً من القطع...»^(١).

المبحث الثالث

من تطبيقات السادة المالكية لأصل الاستصلاح في بعض القضايا والنوازل

لقد أخذ السادة المالكية بالتعليق بقاعدة المصالح المرسلة، واعتمدوها دليلاً من أصول أدلة التشريع الإسلامي، وقاعدة أساسية من قواعده، وذلك تبعاً للإمام مالك، الذي كان يأخذ بكل مصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشارع، وهذه الملاعنة لا تتحقق إلا بدخول المصالحة تحت أصل شرعي شهدت له النصوص في الجملة.

وفي هذا المقام اكتفيت بذكر بعض المسائل الفقهية العملية التي استند إليها الإمام مالك وأتباعه في الاستدلال بالاستصلاح والتعليق به في كل فرع من فروعها، وأشار إليها في المطالب الآتية^(٢):

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣١٠-٣١١.

(٢) للتوسيع في الموضوع راجع: الشاطبي، الاعتصام، ج ٢ ص ١٣٩، ومصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، سورية - دمشق، ط. الثالثة، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ص ٥٥٩، والزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج ٢ ص ٨٩-٩٠.

المطلب الأول: اتفاق المسلمين على تضمين الصناع، مع أن الأصل فيهم الأمانة:
الأصل ألا يضمن الصناع، والتضمين لا يخالف نصاً معيناً، وإنما تضمين الصناع مصلحة تدخل تحت جنس اعتبره الشارع بجملة نصوص ومجموع أدلة، مفادها تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، في كل واقعة لا نص فيها بعينها، إذا كانت مناطاً لهاتين المصلحتين^(١).

وإذا لوحظ تغير الزمن وفساد الناس بانقلاب حال الصناع من أمناء إلى خونة، ومقصررين في الغالب، كان الصانع ضامناً، حتى يقيم البينة على أن الهلاك بسبب قوة قاهرة لابد له فيها. فيكون تضمين الصناع إعمالاً للنصوص، واجتهاً في تحقيق مناط النص^(٢)، وليس قوله بالصلحة على خلاف النص.

ومما نذكره هنا عند المالكية المغاربة: أن هنا ثلاثة أصناف من الصناع في بلاد المغرب، الأول: الصانع الخاص، وهو الذي يقوم مالك العمل باستئجار عمال يشتغلون تحت إشرافه، والثاني: الصانع المشترك، وهو ليس بأجير عند رب العمل، وإنما يجلس للعمل، ويخدم كل من يقوم إليه حاجته^(٣)، والثالث:

(١) انظر: فتحي الدرني، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الرابعة، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، ص ٣٠٧، وراجع: المواقف، ج ١ ص ٢٦٤.

(٢) المناط اصطلاحاً يعني: علة الحكم. جاء في كلام الغزالى: «اعلم أنّا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم إليه، وناته به، ونصحبه علامة عليه». انظر: المستصفى من علم الأصول، ج ٢، ص ٢٢١. وقد اختلف الأصوليون في تعريف العلة على عدة مذاهب ووجوه، وهي إجمالاً تعنى: «الوصف المعرف للحكم». انظر: تقى الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣ ص ٤٠-٤١، و وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج ١ ص ٦٤٦.

(٣) المعداني، أبو علي الحسن بن رحال، كشف النقانع عن تضمين الصناع، تحقيق: محمد أبو الأجنان، الدار التونسية للنشر، تونس- ١٩٨٦ م، ص ٧٥.

الصانع المتجول مثل: صانع الأوانى الحديدية أو الخشبية المخروطة، وينتقل من بلد إلى آخر حسب العرض والطلب^(١).

وأجرت العادة عند أهل المغرب أن يعين القاضي أو المحتسب أمين الحرفة الذي يُدعى بالرئيس أو العريف أو المقدم أو الأمين، وواجبه حل المشكلات بين أهل صنعته ومساعدة الدولة في كشف أساليب مكرهم وغشهم ومراقبة الإنتاج وجودته، ولهذا يتبعن أن يكون من أهل العلم والخلق والحق في مهنته^(٢)، وهذا ما أشار إليه الإمام الونشريسي في إحدى النوازل التي عرضت على الفقيه عيسى بن علّال (١٤٢٣هـ - ١٤٢٠م) عن رجل كان أميناً لحرفة الخرازين^(٣).

والجدير بالإشارة في هذا المقام: أن جميع الصناع في بلاد المغرب كانوا منتظمين في طوائف حرفية، باستثناء النساء اللواتي كن يعملن في البيوت؛ لأنه ليس بالإمكان تحديد متى بدأ نظام طوائف الحرف^(٤).

(١) عز الدين موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب، ص ٧٥، الخزاعي، كريم عاتي لعيبي، النشاط الاقتصادي في المغرب خلال القرن الثالث والرابع للهجرة، ص ١٦٤.

(٢) ابن عبدون، محمد بن أحمد، رسالة في القضاء والحساب، تحقيق: ليفي بروفنسال، منشور ضمن ثلاثة رسائل أندلسية في الحسبة والمحتسب، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٥٥م، ص ٢٤؛ السقطي، أبو عبدالله محمد بن أبي محمد، في آداب الحسبة، تحقيق: ج. بس، وليفي بروفنسال، باريس ١٩٣١م، ص ٩؛ بوتشيش، إبراهيم القادري، إسهامات في التاريخ الاقتصادي، منشورات عمادة جامعة مولاي إسماعيل، (بلا طبعة)، ١٩٩٧م، ص ٥٨؛ لوتورنو، روجية، فاس في عصر بنى مرين، ترجمة نقولا زيادة، نشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت - نيويورك ١٩٦٧م، ص ١٢٤ - ١٤٤؛ عز الدين موسى، النشاط الاقتصادي بالمغرب، ص ٢١٦؛ موسى لقبال، الحسبة المذهبية في بلاد المغرب، ص ٨٢.

(٣) الخرازين: هو محترف في حرفة خرز الجلود بالمخازن وخياطتها - لأغراض مختلفة - بخيوط من الجلد أو الكتان. عمارة، محمد، قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، ط ١، دار الشروق، بيروت - ١٩٩٣م، ص ١٨٩.

(٤) لوتورنو، روجية، فاس في عصر بنى مرين، ترجمة: نقولا زيادة، مرجع سابق، ص ١٣٩.

المطلب الثاني: تحديد المدعى عليه إذا لم يكن بينه وبين المدعى مخالطة: من المسائل التي تدخل ضمن التحاكم والتقاضي في الشريعة الإسلامية: أن القاضي لا يلتجأ إلى تحريف المدعى عليه إلا عند عجز المدعى عن إقامة البينة. فإذا حلف المدعى عليه اليمين قضى الحكم بإبرائه، فإن أحضر المدعى ببينة بعد ذلك حكم بها القاضي لقول عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-: «البينة الصادقة أحب إلى من اليمين الفاجرة»^(١).

وظاهر هذه البيئة: الصدق؛ لكونه كلام الأجنبي، وظاهر اليمين الفجور؛ لكونها كلام الخصم يجربها لنفسه مغنمًا، ويدفع عنها مغرماً^(٢).

ومن توجهت إليه اليمين فعليه أن يحلف ولا يترك حقه، وقد أمر عمر بذلك، فقال - وهو على المنبر يخطب الناس، وفي يده عصا -: «يا أيها الناس لا تمنعكم اليمين من حقوقكم؛ فو الذي نفسي بيده إن في يدي لعصا»^(٣). أما إذا أبى أن يحلف المدعى عليه، فقد اختلف العلماء في ذلك.

وذهب مالك -رحمه الله- إلى أنه إذا كانت الدعوى في الأموال، فلا يحلف المدعى عليه ما لم تثبت خلطة بين المدعى والمدعى عليه، وحجه في ذلك: المصلحة، كي لا يتوصل الناس إلى تعنيت بعضهم ببعضًا...

(١) انظر: ظفر أحمد التهانوي، إعلاء السنن، منشورات: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي - باكستان، طبعة سنة ١٤١٨ هـ، كتاب القضاء، باب القضاء بالنكول وأنه كالإقرار، ج ١٥ ص ٤٠٢.

(٢) انظر: ظفر أحمد التهانوي، المرجع السابق، المكان نفسه.

(٣) أثر رواه محمد بن كعب القيسي، نقله: عبدالله بن قدامة المقدسي في: المغني ومعه الشرح الكبير، طبعة المنار، الناشر: مطبعة المنار ومكتبتها، ط. الثانية سنة ١٣٤٧ هـ، تصوير: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ج ١٦٨ ص ١١، تحقيق: محمد رشيد رضا، وذكره الدكتور محمد عبدالقادر أبو فارس في كتابه: الأيمان والندور، دار الأرقام - عمان ، ط. الأولى، ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م، ص ٤٧.

فهذا كله اجتهاد بالرأي في إدراك المعنى المناسب واستنباط المصلحة التي قصد بالحكم تحقيقها^(١).

المطلب الثالث: قبول شهادة الصبيان في القتل والجرح:

وجه المصلحة هنا: أنها ملائمة لجنس تصرفات الشارع التي تدخل تحت أصل اعتباره الشارع بجملة نصوص ومجموع أدلة، وهو أصل حفظ الدماء، الذي أخذ من استقراء نصوص الشريعة المفيدة للقطع، وعلى فرض أن هذه المصلحة لا تدل النصوص على كونها ملائمة، فإن المخصص للنص هو إجماع أهل المدينة، الذي يعده مالك بمنزلة الحديث المتواتر^(٢).

وهناك مسائل كثيرة عند المالكية بُنيتْ فروعها على أصل الاستصلاح، والتعليق به في بناء الأحكام الشرعية على وَفقه ومقتضاه، ومن ثم فليس المقصود هنا استقصاء كل المسائل الفقهية المبنية على رعاية المصالح المرسلة، وإنما المقصود هنا هو كشف أوجه التعليل بالاستصلاح عند فقهاء المالكية من خلال بعض التطبيقات الفقهية التي ألمحنا إليها بإيجاز.



(١) انظر في هذا المعنى: الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج ٢ ص ٩٢.

(٢) انظر: القاضي عبدالوهاب البغدادي، المعنونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس»، رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، الناشر: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة، ج ٢ ص ١٥٢١، تحقيق ودراسة: د. عبدالحق حميش.

المبحث الرابع

تطبيقات قاعدة الاستصلاح في عقود المعاملات المالية المعاصرة

عقد التأمين التكافلي أنموذجاً

تُعدُّ قاعدة الاستصلاح من القواعد الغنية عن التعريف في الفقه الإسلامي، وقد عمل بها أكثر الفقهاء في المذاهب المعتبرة؛ وهي مبني على الشريعة الإسلامية وإحدى قواعدها الكلية الكبرى؛ باعتبار أن الشريعة تنبني على مراعاة المصالح في المعاش والمعاد، وهي تحقق مصالح العباد في الآجل والعاجل في كل المجالات.

ومن المجالات الضرورية التي تراعي الشريعة تحقيق المصالح فيها:
مجال المعاملات المالية والمصرفية الإسلامية المعاصرة.

وقد درج جمع من الفقهاء المعاصرين على أنه حيثما تكون معاملة من المعاملات الحديثة - ولم تُبحث في أمميات الكتب الفقهية، ولم تجر فيها اجتهادات سابقة، ولم يرد فيها نصٌّ صريح من كتاب أو سنة - فإنهم يلجؤون إلى الأدلة التبعية، إما إلى القياس وإما إلى الاستحسان، وإما إلى باب الاستصلاح أو المصلحة المرسلة ونحوها من الأدلة.

والذي نؤكد في هذا المقام: أننا يمكن أن ننطلق من قواعد فقهية اجتهادية لتأكيد أهمية الدراسات المالية والاقتصاد الإسلامي، من أجل استيعاب مستجدّاتها ونوازلها في كل عصر.

إن في الإسلام متسعًا لاستيعاب النوازل المالية المعاصرة والمستقبلية، ويمكن تخریج هذا الأمر على قاعدة (المصالح المرسلة) وغيرها من القواعد التشريعية، ووجه المصلحة في استيعاب هذا الأمر هو من أجل تشجيع البحث والاختراع والإبداع، وعدم الوقوف عند ما قام به السابقون، كي يعلم من يبذل جهده في الاختراع والاجتهاد والبحث في القضايا المستجدة، أنه مأجور على إبداعه واجتهاده؛ كي يدفع الضرر عن المكلفين؛ لأن هذه القاعدة تقيد وجوب دفع الضرر قبل وقوعه بكل الوسائل والإمكانيات المتاحة، وفقاً لقاعدة المصالح المرسلة والسياسة الشرعية^(١).

إن عقد التأمين يُعد بصورته المعاصرة من العقود المستحدثة التي لم يكن لها وجود في عصور الفقه الإسلامي الأولى، وقد كان ذلك سبباً في الاختلاف حول تكييف هذا العقد من منظور علماء الشريعة في عصرنا الحديث، فتعددت بذلك آراءهم واختلفت وجهات نظرهم فيه، إلا أن هذا لا يمنع من تعرّف حكمه وموقف الشريعة منه، وكيف نظرت إليه الاجتهادات المعاصرة فردية كانت أم جماعية.

وفي بداية الأمر - وقبل الغوص في جوانب الموضوع -، وجب بسط الكلام حول هذا المفهوم المركب من حيث تعريفه عند أهل اللغة والاصطلاح، ليتبّع ذلك لنا تأصيله في الشرع والواقع؛ وهذا - مما لا شك فيه - من صميم الدراسة ومحلّ مرّبط الفرس.

(١) للتوسيع انظر في هذا الاتجاه: يحيى سعدي، التعقید الفقهي وأثره في الاجتهاد المعاصر: المعاملات المالية والمسائل الطبية المعاصرة أنموذجًا، ٢٠١٠ م.

المطلب الأول: مفهوم العقد في اللغة:

العقد لغةً: مصدر فعل ثلاثي، مادته: العين والقاف والدال (عَقَدَ)، نقىض الحلّ، ويُطلق على معانٍ كثيرةٍ، يجمعها كلها معنى الربط والشدّ والتوثيق، فيقال: عقدتُ الحبل فهو معقود، وعقده يعِدُه عقداً، وعقد الحبل والبيع والعهد، ربطه وشده^(١)، ومنه عقدة النكاح، قال ابن فارس^(٢): «العين والقاف والدال أصل واحد يدل على شدّ وشدةٍ وثوقٍ، وإليه ترجع فروع الباب كلها، من ذلك: عقد البناء، والجمع أعقد وعقود، وعقدتُ الحبل أعقده عقداً وقد انعقد؛ وتلك هي العُقدة، وعاقدته مثل عاهدته، وهو العقد والجمع عقود». قال - ﴿أَوْفُوا بِالْعُهُودُ﴾ [المائدة: ١].

والذى صرّح به أئمة الاشتقاد: أن أصل العقد نقىض الحل...، ثم استعمل في أنواع العقود من البيوعات وغيرها، ثم استعمل في التصميم والاعتقاد الجازم^(٣). من خلال ما سبق يمكن القول: إن العقد في اللغة وضع للربط بين شيئين، وأنه بهذا المعنى يستعمل في المعاني والأجسام^(٤)، ولذا يُطلق على

(١) انظر: ابن منظور، لسان العرب، باب الدال، فصل العين، ج ٣ ص ٢٩٦.

(٢) لغوي، محدث، نزيل همدان، وصاحب كتاب: «المجمل» ومصنفات ورسائل أخرى، أشهرها معجمه «مقاييس اللغة».. كان رأساً في الأدب، بصيراً بفقه مالك، مناظراً متكلماً على طريقة أهل الحق، ومذهبـه في النحو على طريقة الكوفيـين، جمع إتقان العلم إلى ظرف أهل الكتابة والشعر... توفي بالرـي عام (٣٩٥ـهـ)، وإليه نسبةـه.

انظر في ترجمته: محمد بن أحمد الذبيـي، سيرـأ علمـنـ البلـاء، مؤسـسة الرـسـالة، بيـروـت، ٢٠٠١ـهـ / ٢٠٠١ـمـ، الطـبـقة الثـانـية والعـشـرونـ، ١٧ / ١٠٣ـهـ / ٢٠٠٢ـمـ، وما بـعـدـهـ، والـزـرـكـلـيـ، الأـعـلـامـ، دـارـ الـعـلـمـ الـلـمـلـاـيـنـ، بيـرـوـتـ، طـ. الـخـامـسـةـ عـشـرـةـ، ٢٠٠٢ـمـ / ١٩٣ـهـ / ٤٢٦ـ.

(٣) تاجـالـعـرـوـسـ، ٢ / ٤٢٦ـ.

(٤) انظر: القرطـبـيـ، الجـامـعـ لأـحكـامـ الـقـرـآنـ، دـارـ الـكتـابـ الـعـرـبـيـ للـطبـاعـةـ وـالـنـشـرـ بـالـقـاهـرـةـ، مـطـبـعةـ الـكـتـبـ الـمـصـرـيـةـ، طـ. الـثـالـثـةـ، ١٣٨٧ـهـ / ١٩٦٧ـمـ، ٦ / ٣٢ـ، وـمـحمدـ يـوسـفـ مـوـسـىـ، الـأـمـوـالـ وـنـظـرـيـةـ الـعـقـدـ فيـ الـفـقـهـ الـإـسـلـامـيـ، دـارـ الـفـكـرـ الـعـرـبـيـ، بيـرـوـتـ، طـ. ١٩٨٧ـمـ، صـ ٢٥١ـ.

الربط الحسّي أساساً، كما يصدق على الربط المعنوي بين كلامين أو متعاهدين...

المطلب الثاني: مفهوم العقد في الاصطلاح الفقهي:
المتتبع لكلام الفقهاء يجد أن العقد في اصطلاحاتهم يرتبط بمعناه اللغوي، ولهم في تعريفه اصطلاحان مشهوران: عام وخاص.

• التعريف العام:

ويدلُّ على أن العقد هو: «ما يعقده العاقد على أمر يفعله هو، أو يعقد على غيره فعله على وجه إلزامه إياه»^(١)، ولا يشترط وفق هذا التعريف وجود طرفين في العقد، فيصدق على كل ما ألزم به الشخص نفسه ولو من غير وجود طرف آخر تؤثر إرادته في العقد، كما هو الحال في العتق والطلاق ونحوهما.

وهذا الإطلاق هو الذي سار عليه عامة من فسروا قوله - تعالى -: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُهُودِ﴾ [المائدة: ١]، وقد بين القرافي أن العقد هو: «كل تصرف ينشأ عنه حكم شرعي»^(٢).

فالعقد وفق هذا التعريف يطلق على كل ما ألزم به الإنسان نفسه بإرادته المنفردة من الطاعات نحو ربّه من صوم وحج واعتكاف، وكذا ما ألزم به نفسه من عهد أو نذر أو يمين ونحوها، كما يطلق على ما ألزم به نفسه نحو

(١) ذكره أبو بكر أحمد بن علي الرازى الجحّاص، في كتابه: أحكام القرآن، مطبعة الأوقاف الإسلامية في دار الخلافة العلية، ط. ١٩٤/٢، ١٣٣٥هـ، وذلك في أثناء تفسير قوله - تعالى -: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُهُودِ﴾ [المائدة: ١].

(٢) انظر: الفروق، ج ٢ ص ١٣.

الآخرين - بإرادتين - من عقود مختلفة، كالبيع والإجارة والشركة والرهن... ونحوها؛ لأنه في كل ذلك قد ألزم نفسه تمام الوفاء به^(١).

وتدلّنا النصوص الوفيرة أن فقهاء المالكية - إلى جانب باقي فقهاء المذاهب - قالوا بلزوم وفاء الوعيد بوعده، إذا كان الوعيد مبنياً على سبب، وشرع الموعود في الدخول في هذا السبب فعلاً^(٢).

التعريف الخاص:

عرف جمهور الفقهاء العقد بإطلاقه الخاص بأنه: «ارتباط الإيجاب بالقبول على وجه يظهر أثره في محل»^(٣).

فالعقد وفق هذا التعريف، لا بد فيه من وجود رابطة حكمية تجمع بين الإيجاب والقبول، يرتب الشارع عليها حكمًا شرعياً، أي: أثراً شرعياً، كتملك المستأجر للمنفعة مقابل ما دفعه في عقد الإيجار مثلاً^(٤). فالإيجاب والقبول بدون هذه الرابطة الحكمية التي تجمع بينهما لا يسمى عقداً^(٥).

(١) انظر: الإمام القرطبي الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الكتب المصرية، ط. الثالثة، بدون تاريخ، ٣٢/٦، عند تفسيره لآية العقود الواردة في سورة المائدة.

(٢) انظر: القرافي، الفروق، ٤٣٢-٤٣١/٣، عدنان خالد تركمانى، ضوابط العقد في الفقه الإسلامي، مكتبة دار المطبوعات الحديثة، ١٩٩٢، ص ٢٣ - ٢٤.

(٣) انظر مثلاً: البابرتى بهامش شرح القدير، لابن الهمام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، ٤٥٦/٥، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ط. الحلبي، ٣/٥، والشرقاوى على التحرير، للأنصارى، ط. الحلبي، ٤/٢، والفتاوی الكبيرى، لابن تيمية، ط. دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، [د.ت.]، ٤٠٦/٣، ومرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، محمد قدرى باشا، المادة (٢٦٢)، ص ٤٩، والمادة ١٠٣ من مجلة الأحكام العدلية.

(٤) انظر: البابرتى بهامش شرح القدير، مرجع سابق، ٤٥٦/٥، ونظرية الشرط في الفقه الإسلامي، حسن الشاذلي، ط. دار الاتحاد العربي للطباعة، مصر، ص ٤٣.

(٥) وتحقيقاً لهذا المقصود، نجد الفقهاء قد أطلقوا على الربط الحاصل بين الإيجاب والقبول اسم =

وكذلك فإن كل ما يصدر من الشخص من تصرفات - بإرادة منفردة-، كالنذر واليمين والطاعات المختلفة، تسمى عقداً وفق هذا التعريف؛ لعدم وجود الإيجاب والقبول والرابطة الحكمية التي تجمع بينهما^(١).
والتعريف الخاص للعقد هو المقصود في هذا البحث، باعتبار أن العقد التكافلي أو الكفالة - التي يتناول هذا البحث الاختلاف بين العاقدين فيها - من العقود التي لا تتم إلا بوجود إرادتين.

ونحن نعني بالعقد في هذا البحث: ما ذكره الفقهاء، وهو المبادر من إطلاق الكلمة «عقد» في معناه الخاص، وهو منصوص على تعريفه في مجلة الأحكام العدلية كونه: «ارتباط إيجاب بقبول على وجه مشروع يثبت أثره في محله»^(٢).

المطلب الثالث: مفهوم التأمين:

إنّ موضوع التأمين من الموضوعات أو المباحث المتشعبة والصّعبة الداخل، التي يجدر أن تخصص له دراسات معمقة مستقلة، ورسائل

= «الانعقاد». راجع: تعريف البابري بهامش شرح القدير، المرجع السابق، وشرح المرغيناني له أيضاً في: الكفاية بهامش فتح القدير، المرجع السابق.

(١) انظر: فتح الله أكثم تفاحة، نظرية الرجوع في العقود والتصرفات في الفقه الإسلامي، الجنادرية للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ط. الأولى، ٢٠١١م، ص ١٦.

(٢) ص ٢٩، وقد عرّف السنهوري بقوله: «توافق إرادتين على إحداث أثر قانوني، سواء كان ذلك الأثر هو إنشاء الزمام، أو نقله، أو إنهاقه». اهـ. انظر: نظرية العقد، مكتبة الحلبي الحقوقية، ط. الأولى، بدون تاريخ، ٨١ / ١، وهناك تعريفات أخرى لا تخرج عما ذكرنا. انظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٩٦. وهي تتضمن ما يسميه جمهور أهل العلم أركان العقد وتتعدد في: العاقدين (البائع والمشتري)، والصيغة، والعقود عليه أو محل العقد (المبيع والثمن).. أما عند الحنفية: فركن العقد ليس سوى الصيغة فقط، أما العاقدان والمحل: فهي لوازم وجود الصيغة وليس من الأركان في شيء؛ لأن ما عدا الصيغة ليس جزءاً من حقيقة البيع وإن كان يتوقف على وجوده. انظر: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ٣١٢ / ١.

جامعية رصينة، تستوعب نواحيه ومشاربه المتعددة.

و قبل الدخول في صلب الموضوع والخوض في ماهية عقد التأمين، وجب علينا - تماشياً مع المنهج العلمي الذي رسمناه في خطة البحث- أن نعرف ماذا يعني مصطلح التأمين في اللغة والاصطلاح، وبيان نشأته وأهم خصائصه ومميزاته، حتى تكون على بصيرة مما نحن في صدد الحكم عليه والبحث فيه، وإليكم بيان ذلك.

أ- التأمين في اللغة:

مصدر لفعل (أَمِنَ)، يقال: أَمِنَ يُؤْمِنُ تأميناً، ومادة هذه الكلمة (وهي الهمزة والميم والنون) ^(١).

وتأتي بمعنى الأمانة والأمنة: ضد الخيانة، وقد أمنه، (كسمعه)، وأمنه تأميناً، وائتمنه واستأمنه، وقد أُمِنَ (كَرْمُ)، فهو أمين وأمّان، (كَرْمَان): مأمون به ثقة ^(٢).

ومنه: ما جاء بمعنى استأمن إليه: دخل في أمانه، وقد أمنه وأمنه... والأمن: المستجير ليأمن على نفسه. أَمِنَ... اطمأنَ ولم يخف ^(٣)، أي: زال خوفه. وهو من الاطمئنان الذي هو ضد الخوف، ومن الأمانة التي هي ضد الخيانة، يقال: أَمِنَه تأميناً، وائتمنه واستأمنه ^(٤)، وهو بمعنى: سكن قلبه، وكذلك يستعمل مصطلح «الأمن» عند الخوف، ومن ذلك قوله

(١) انظر: محمد الرازى، مختار الصحاح، دار الرسالة - الكويت، ١٩٨٣، مادة (أَمِنَ)، ص ٢٦.

(٢) انظر: الفيروز آبادى، القاموس المحيط، دار الحديث - القاهرة، ص ٧٤.

(٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربى - بيروت، مادة (أَمِنَ)، ٢/١٥.

(٤) مختار الصحاح، مادة (أَمِنَ)، ص ٢٦، المنجد الأبجدي، ص ٢٢٣.

-تعالى:- ﴿ الَّذِي أَطْعَمُهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمْنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴾ [قرיש: ٤]، وكذلك قوله -تعالى:- ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَآمَنَّا ﴾ [البقرة: ١٢٥].

والأمان والأمنة بمعنى: وقد أمنَ أمانًا وأمنةً بفتحتين؛ فهو آمنٌ وأمنه غيره من الأمان والأمان^(١)، وقد أمنتُ فأنا آمن، وأمنت غريبي من الأمان والأمان والأمن ضد الخوف^(٢)، والمقصود منه: طمأنينة النفس وسكونها بتوفير أسباب الطمأنينة.

إذن التأمين في اللغة: مصدر أَمَنَ يؤمَنُ، مشتقٌ من الاطمئنان الذي هو ضد الخوف، أي: استبعاد الخوف وزرع الثقة أو الاطمئنان في القلب، وهو مشتقٌ أيضًا من الأمانة التي هي ضد الخيانة.

ب- التأمين في الاصطلاح:

يعدّ التأمين نظامًا مستمدًا من الفكرة الاقتصادية والنظرية القانونية التي لها تصورها وأسسها وقواعدها لهذا النّظام، وكونه من العقود الذي تترتب عليه آثاره القانونية.

وقد تعددت التّعرifات بشأن التأمين^(٣)، نظرًا لتنوع الجوانب التي يتضمنها هذا العقد؛ بالإضافة إلى تعدد وظائفه؛ إذ إنه لا يقتصر فقط على

(١) مختار الصحاح، مادة (أمن)، ١١/١.

(٢) لسان العرب، مادة (أمن)، ٢٢/١٣.

(٣) اتفقت جل المصنفات الاقتصادية على هذا الأمر، أي: أن مفهوم التأمين تخلّته تعاريفات كثيرة ومتنوّعة حسب نظرية كل مدرسة له. للتوسيع راجع:

- Stein, O.: *Le droit international des assurances*, Recueil des cours, 1927, IV. Tome 19 de la collection, p. 14 et suiv.

وقوع الأضرار، وإنما يؤدى وظائف أخرى...^(١).

ومن تعريفات عقد التأمين عند المعاصرین نورد بعضًا منها في الآتي:

١. عرّفه علي أحمد شاكر^(٢) بقوله: هو «وسيلة قانونية لتوفير الحماية

ضد الخسارة المالية في حالات كثيرة ومتعددة»^(٣).

٢. وما قيل في تعريفه أيضًا أنه: «نظام تعاوني يقوم على أساس المعاوضة، غايته: التعاون على ترميم أضرار الأخطار الطارئة بواسطة هيئات منتظمة تزاول عقوده بصورة فنية قائمة على أسس وقواعد إحصائية...»^(٤).

٣. عرّفه خبراء الاقتصاد بأنه: «عمل من أعمال التنظيم والإدارة»^(٥); وذلك لأنّه يقوم بتجمّع أعداد كافية من الحالات المتشابهة، لتقليل درجة عدم التأكّد إلى أي حد مرغوب فيه.

(١) حميدة جميلة، الوجيز في عقد التأمين - دراسة على ضوء التشريع الجزائري الجديد للتأمينات، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط. الأولى، ٢٠١٢ م، ص ٩، ١٠ (بتصرف).

(٢) هو: أستاذ الرياضيات، وأحد أعضاء هيئة التدريس بقسم التأمين بكلية التجارة جامعة القاهرة، نائب وزير الإسكان والمؤسس الرئيسي لهيئة التمويل العقاري الأسبق. من مصنفاتاته: الإطار العلمي والعملي للخطر والتأمين، التأمين أصوله العلمية وأسسسه العملية ... توفي يوم الخميس ١٤٢٠١٦/١/١٤.

(٣) انظر: التأمين: أصوله العلمية وأسسسه العملية، بدون بيانات، ١٩٨٧، ص ٩٤١، وراجع أيضًا في تعريفه: انظر: أحمد السعيد شرف الدين، عقود التأمين وعقود ضمان الاستثمار «واقعها الحالي وحكمها الشرعي»، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، جامعة عين شمس - مصر، ط. الأولى، ١٩٨٦ م، ص ١٢.

(٤) انظر: مصطفى الزرقا، نظام التأمين: حقيقته والرأي الشرعي فيه، ط. الرابعة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، مؤسسة الرسالة - بيروت، ص ٢١.

(٥) انظر: عبد الرحمن عقيل الخطيب، التأمين وحفظ الحقوق، التعاونية للتأمين، الشركة الوطنية للتأمين التعاوني، المملكة العربية السعودية، بدون بيانات، ص ٤.

٤. عرّفه المنظم المغربي بأنه: «اتفاق بين المؤمن والمكتب من أجل تغطية خطر ما. ويحدد هذا الاتفاق التزاماتهما المتبادلة»^(١).

٥. وعرّفه المنظم المصري في المادة (٧٤٧) مدني بأنه: «عقد يلتزم المؤمن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمن له أو المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه مبلغاً من المال، أو إيراداً مرتبًا، أو أي عوض مالي آخر حالة وقوع الحادث أو تحقق الخطر المبين بالعقد نظير قسطٍ^(٢)، أو أي دفعه مالية يؤديها المؤمن له إلى المؤمن»^(٣).

فالمفهوم الماثل في أذهان علماء القانون لنظام التأمين: عده بمثابة نظام تعاونيٍّ تضامنيٍّ يؤدي إلى تفتيت أجزاء الأخطار والمصائب وتوظيفها على

(١) مدونة التأمينات المغربية، الجريدة الرسمية، عدد ٥٠٥٤، بتاريخ: ٢ رمضان ١٤٢٣ هـ (٧ نوفمبر ٢٠٠٢ م)، ص ٣١٠٦.

(٢) القسط، أو الرسم، أو مقابل التأمين هو: «مبلغ مستحق على مكتب عقد التأمين مقابل ضمانات يمنحها المؤمن». انظر: مدونة التأمينات المغربية الجديدة، الجريدة الرسمية، عدد ٥، بتاريخ: ٢ رمضان ١٤٢٣ هـ (٧ نوفمبر ٢٠٠٢ م)، ص ٣١٠٦.

(٣) المنظم المصري، جمهورية مصر العربية، القانون المدني المصري (الجديد)، الفصل الثالث، -١ أحكام عامة، المادة (٧٤٧)، وانظر: محمد حسن قاسم، العقود المسمّاة: البيع - التأمين (الضمان) - الإيجار، دراسةٌ قُقارنة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت - لبنان، ط. الأولى، ٢٠٠٧ م، ص ٤٦٣ - ٤٦٤، وانظر أيضًا: عبدالرازق السنوسي، الوسيط، مجل ٧ ص ٧ ص ١٠٩٥.

وللإشارة، فقد تم إلغاء القانون المدني المعتمد به أمام المحاكم الوطنية وال الصادر في: ٢٨ أكتوبر ١٨٨٣، والقانون المدني المعتمد به أمام المحاكم المختلطة وال الصادر في: ٢٨ يونيو ١٨٧٥، واستعراض بالقانون المدني المرافق لهذا القانون. انظر: المادة الأولى من القانون المدني الجديد. راجع أيضًا: سليمان بن إبراهيم، التأمين وأحكامه، ص ٣٩، غريب الجمال، نحو نظام تأميني إسلامي، ص ٨، عبدالسميع المصري، التأمين الإسلامي بين النظرية والتطبيق، ص ٧، محمد زكي، نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، ص ١٣، أحمد ملحم، التأمين الإسلامي، ص ٢٠، أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، م ٤ / ٣٦، شوكت عليان، التأمين في الشريعة والقانون، ص ١٧.

مجموع المستأمين عن طريق التعويض الذي يدفع للمصاب من المال المجموع من حصيلة أقساطهم بدلاً من أن يبقى الضرر على عاتق المصاب وحده^(١).

ويمكن إجمال تعريفات التأمين في تعريف شامل جاء ذكره في عدّة مصادر وتم الإجماع حوله، وهو تعريف الباحث الفرنسي (هيمار) Joseph Hémard الذي جعله: «عملية يحصل فيها أحد الطرفين، وهو المؤمن له، نظير قسطٍ يدفعه على تعهد الطرف الآخر وهو المؤمن، بأداء معين عند تحقق الخطر المتفق عليه من الطرف الآخر، وهو المؤمن، تعهد بمقتضاه يدفع هذا الأخير أداء معيناً، وذلك بأن يأخذ المؤمن على عاتقه مجموعة من الأخطار، ويُجري بينها المقاضة طبقاً لقوانين الإحصاء»^(٢). ويؤيد غالبية الباحثين في الدول ذات النظام القانوني اللاتيني (الفرنسي) هذا التعريف.

وهو تعريف يؤكد أهمية كون التأمين عملية فنية تزاولها هيئات منظمة، وعلى ضرورة تجميع أكبر عدد ممكن من الأخطار المشابهة^(٣)، وقد حظي بتأييد القانون؛ بالنظر إلى أنه ينطبق على نوعي التأمين (التأمين على الأشخاص والتأمين على الأضرار)، وأنه حلّ التأمين إلى عناصره الفنية

(١) عبد الحق حميش، الحسين شوطاً، فقه العقود المالية، دار الكتاب الثقافي – إربد – الأردن، ط. الأولى، ١٤٣٨ هـ - ٢٠١٢ م، ص ١٢٥.

(٢) ورد في النص الأصلي الذي قدّمه الفرنسي Hémard فيما يخص التعريف القانوني للتأمين ما يلي: «l'assurance est une opération par laquelle une partie, l'assuré, se fait promettre, moyennant une rémunération (la prime ou cotisation), pour lui ou pour un tiers en cas de réalisation d'un risque, une prestation par une autre partie, l'assureur, qui prenant en charge un ensemble de risques, les compense conformément aux lois de la statistique».

- Joseph Hémard, Théorie et pratique des assurances terrestres, Paris, 1. impr. Contant-Laguerre, 1924, II, 1925, et Alfred Manes, Versicherungswesen, 4e édit., Leipzig et Berlin, 1924, p. 73 et suiv.
- Jérôme Yeatman, Manuel international de l'assurance, édition: Economica, 1998. P. 1.

(٣) أحمد شرف الدين، أحكام عقد التأمين، توزيع: دار الكتاب الحديث، ط. الثالثة، ١٩٩١، ص ١٥.

والقانونية مبرزاً كيفية نشوء العلاقة القانونية وشروطها ووضع أساس هذه العملية التي ترتكز على تنظيم التعاون بين مجموعة من الأفراد، في مواجهة أخطار محتملة الوقوع بإجراء المعاقة بينها، تبعاً لقوانين الإحصاء.

فالتأمين إذن نظام تعاقدي يقوم على أساس المعاوضة، غايته التعاون على ترميم أضرار الأخطار الطارئة، بواسطة هيئات منظمة تزاول عقوده بصورة فنية قائمة على أساس وقواعد إحصائية، وهذا هو المسمى بالتأمين التجاري أو التأمين بقسم ثابت، وهو المراد عادة عند إطلاق كلمة التأمين^(١).

وهذا يحصل لنا في النهاية: أن عقد التأمين أو نظام التأمين أو الضمان هو وسيلة لمواجهة الأخطار التي يتعرض لها الإنسان في كيانه أو أمواله في أثناء فترة حياته في سبيل التخفيف من وطأتها.

فهذه هي فكرة التأمين من الناحية النظرية، بغض النظر عن الوسائل العملية والطرق المتّبعة لتحقيق هذه الفكرة؛ لأن عقد التأمين الذي تُترمه شركات التأمين مع المؤمن له ليس المقصود به التعاون وتخفيف الأضرار عن المصاب، وإنما غايته الحصول على أكبر قدر من الأرباح والمكاسب^(٢).

وعليه، فالتأمين في مفهومه القانوني ما هو إلا عملية بها يحصل شخص يسمى المؤمن له، على تعاهد لصالحه أو لصالح غيره، بدفع المؤمن مبلغاً مالياً في حالة تحقق الكارثة أو الخطر.

(١) انظر: وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، دار الفكر - دمشق، ط. الثالثة، ٢٠٠٦ م، ص ٢٧٠، مجموعة من العلماء، الفتاوى الشرعية في المسائل العصرية من فتاوى علماء البلد الحرام، إعداد: خالد بن عبد الرحمن الجريسي، ط. الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، ص ٦٩٩.

(٢) عبد الحق حميش، الحسين شواط، مرجع سابق، ص ١٢٦.

ومن ثم فهو يقوم أساساً على فكرة التعاون؛ مما يؤدي إلى تخفيف عبء تحمل الأخطار.

جـ- مفهوم التأمين عند الفقهاء:

خير ما قيل في المفهوم الشرعيّ (الفقهي) للتأمين أنه: «كل ما شرّعه الله - تعالى - من الأحكام لمنع أسباب الأضرار الصحية والمالية، والوقاية منها، والتحفيض من آثارها بالوسائل الممكنة، والتعويض عنها من مال من ترتب علىه، وهو الأصل، أو من موارد الزكاة وغيره، عند عجزه، كل ذلك في ظل شريعة الإسلام ودولته وكفاءة القائمين عليها، وتحقيق حد الكفاية للفرد والأمة، وحسن تربيتهم»^(١).

ويظهر مدى المطابقة في تعريف التأمين من الناحية الاصطلاحية الوضعية والاصطلاح الشرعيّ.

وفي تعريف الأستاذ عليّ الخفيف^(٢) بينَ أنه: «نظام تعاوني ابتدعه

(١) عبدالقادر جعفر جعفر، نظام التأمين الإسلامي، (أصله رسالة علمية لنيل درجة الماجستير في الشريعة)، إشراف: الحسين بن محمد شواط، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. الأولى ١٤٢٧-٢٠٠٦م، ص ٩٠، وانظر له أيضًا: التأمين التكافلي بين المستندات الشرعية والقيود القانونية، بحث ضمن ندوة «مؤسسات التأمين التكافلي والتأمين التقليدي بين الأسس النظرية والتجربة التطبيقية»، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير ومختبر الشراكة والاستثمار في المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الفضاء الأوروبي-مغربي، خلال الفترة ٢٥-٢٦ م، ص ٣-٤.

(٢) هو: علي محمد الخفيف، أصول لغوی محقق، وفقیه متمنّ، ومجتهد في القضايا المعاصرة، وصاحب لسانٍ يليغ، وقد ترسّخت عنده الملاك الفقهية، ودعا إلى تجديد الفقه الإسلامي قولاً وعملاً، وتأثر به وبفكره التشريعي عدد لا يحصى من التلاميذ. ولد سنة ١٣٠٩هـ-١٨٩١م في قرية الشهداء بالمنوفية، حفظ القرآن الكريم.. ونال سنة ١٩١٥م الشهادة العالمية من مدرسة القضاء الشرعي.. وتولى عدة وظائف مرموقة في التدريس =

رجال الأموال لتوزيع الخضر - الناتج من الأخطار الزمنية التي تصيب الأموال بالإتلاف أو الفساد أو الضياع، أو تصيب الأجسام والأنفس بالنقص والأمراض- وتجزئته بقسمته بين أفراد عديدين يتحمّل كل منهم قسطاً منه، وذلك عن طريق تقويمه، والتوصيل بقيمة إلى ترميمه أو تخفيضه؛ وذلك بحمل قيمته ووضعها على أكبر عدد ممكن نتيجة لتعاقد تقوم على تنظيمه وبماشرته والإشراف عليه هيئات لها الخبرة الفنية والذرية والتجربة القائمة على أساس وقواعد إحصائية وتجريبية^(١).

وفي ضوء ما تقدّم، يمكن أن ندلي بدلونا في تعريف التأمين بمعناه العام ومعناه الخاص.

= الجامعي، والقضاء الشرعي بالمحاكم الشرعية بمصر.. نشر بحوثاً كثيرة مجلة القانون والاقتصاد، وفي مجلة العلوم القانونية والاقتصادية، وجاءت أغلب بحوثه مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.. ومن أهم مؤلفاته المطبوعة: أحكام المعاملات الشرعية، أحكام الوصية، أسباب اختلاف الفقهاء، التأمين وحكمه على هدي الشريعة، التركة والحقوق المتعلقة بها، وغيرها من المؤلفات النافعة.

توفي في القاهرة يوم ١١/٧/١٩٧٨ بعد أن صلى المغرب والعشاء جمّع تقديم بسبب المرض الذي نزل به...

انظر في ترجمته: مصطفى نجيب، موسوعة أعلام مصر في القرن العشرين، وكالة الشرق الأوسط، ١٩٩٦م، ص ٣٣٩، أحمد العلاونة، ذيل الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، ط. الأولى، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م، ص ١٤٠، إتمام الأعلام، لزار أباظة ومحمد رياض الملاح، دار صادر - بيروت، ط. الأولى ١٩٩٩م، ص ١٨٩، إبراهيم مذكر، مع الخالدين، مجمع اللغة العربية، ١٩٨١م، ص ٨٧ - ٨٨، محمد مهدي علام، المجمعيون في خمسين عاماً، الهيئة العامة لشؤون المطبع الأميرية، ١٩٨٦م، ص ٢٠٤ - ٢٠٥، كلمة محمد مصطفى القللي في حفل استقبال الشيخ علي الخفيف بمجمع اللغة العربية سنة ١٩٦٩م، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ٢١٤ / ٢٥.

(١) مجلة الأزهر، عدد محرم ١٤١٧هـ / يونيو ١٩٩٦م، ص ٧، للتوسيع راجع: التأمين وحكمه على هدي الشريعة، للكاتب نفسه، وهو في الأصل بحث موسع شارك به في المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، الذي انعقد بالقاهرة في (محرم ١٣٨٥هـ / مايو ١٩٦٥م).

فالتأمين في معناه العام: هو «الأمن من الخوف»؛ لأن الشخص الذي يهدّده خطر ما يلجأ إلى غيره طلباً للحماية، فإذا توفر له ذلك فقد زال الخوف بتوفير الأمن.

أما في معناه الخاص فهو: «علاقة تعاقدية تتم في ضوء أسس فنية، يلتزم المؤمن بموجبها بأداء معين إلى المستفيد عند تحقق الخطر المؤمن منه، نظير التزام المؤمن له بدفع قسط دوري».

- التعريف المختار:

بعد الذي ذكرنا سالفاً، نرى أن التأمين ما هو إلا: نظام اجتماعي لتخفيض الخطر المعرض له الفرد، عن طريق تجميع الأخطار المشابهة عند جميع الأفراد، وتوزيع الأعباء المالية المترتبة على تحقق هذه الأخطار على جميع المشتركين المؤمنين بحسب معينة.

المبحث الخامس

مفهوم التأمين التكافلي وسبب التسمية

بعد تقديمنا التعريف المناسب لمفهوم «التأمين» في اللغة والاصطلاح وعند الفقهاء، نتساءل: ما المقصود بالتأمين التكافلي بوصفه مصطلحاً مركباً؟

المطلب الأول: مصطلح «تكافل» في اللغة:

لفظ التكافل مشتقٌ من مادة (كفل)، وهي بمعنى: الإعالة والنصيب والضمان^(١)، كما وردت مشتقات هذا اللفظ في العديد من آيات القرآن

(١) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٥٣٧.

ال الكريم، وهي تأتي على معاني متعددة، ومن أشهر معانيه وأكثرها شيوعاً التي وردت في القرآن ما يأتي:

أ - تأتي بمعنى: النصيب، وبمعنى: الضعف، وبمعنى: المثل، قال: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ أَمَّا مَنْ آتَيْنَا أَنَّقُوا اللَّهَ وَاءِ امْتُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتَكُمْ كُلُّنَّ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾ [الحديد: ٢٨]، قيل: معناه نصبيين، وقيل: ضعفين، وقيل: مثلين.

ب - تأتي بمعنى: الحظ، قال - سبحانه -: ﴿وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا﴾ [النساء: ٨٥].

ج - تأتي بمعنى: العائل، فالعرب تطلق الكافل على «العائل، كفله يكافله، وكفله إياه»، وفي التنزيل الحكيم: ﴿وَكَفَلَهَا زَكِيرْيَا﴾ [آل عمران: ٣٧].

د - تأتي في القرآن الكريم بمعنى: الالتزام بالإعالة والحضانة والتربية^(١)، قال - عز وجل -: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُوْنَ أَقْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيَمَ﴾ [آل عمران: ٤٤]، أي: أيهم يعولها ويضمن معيشتها (رزقها)، أو يلتزم بإعالتها وحضانتها وتربيتها^(٢).

كما وردت مشتقات هذا اللفظ في العديد من الأحاديث، ومن أهم معانيه في الحديث: هو تأكيد لمعنى الالتزام بالإعالة والحضانة والتربية، ومن قوله ﷺ: (أنا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة...)^(٣)، وضم الرسول ﷺ أصعبيه السباب والإهانة.

(١) لمزيد من التفصيل، يمكن الرجوع إلى: ربیع محمود الروبی: التكافل الاجتماعي في القرآن الكريم تحلیل اقتصادي فقهي، مطبوعات مركز صالح كامل، جامعة الأزهر - القاهرة، ط. الأولى، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م، ص ٨ وما بعدها.

(٢) انظر في هذه المعانی: ابن منظور، لسان العرب، ١١ / ٥٨٩.

(٣) رواه مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية، ١٨ / ١٣، وعن مالك، عن صفوان بن سليم، أنه بلغه أن النبي ﷺ قال: (أنا وكافل اليتيم، له أو لغيره، في الجنة كهاتين إذا اتقى)، =

وبناءً على ما تقدم بيانه يظهر أن: كفله وكفله: أعلاه، والكافل، أي: العائل^(١)، أو هو: القائم بأمر اليتيم المربى له، سواء كان الكافل من ذوي رحمه أو أنسابه أو كان أجنبياً^(٢)، وهذا ما بيّنه قوله - تعالى -: ﴿وَكَفَلَهَا رَجُلًا﴾ [آل عمران: ٣٧]، والمعنى: أي كفّل الله زكريا إياها، أي: ضمّنها إياها حتى تكفل بحضانتها^(٣).

إذن نخلص مما سبق إلى القول بأن سمات لفظ «التكافل» في اللغة والقرآن والسنة تتمثل في: كافل ومكفول وحاجات الكافل للمكفول، وتحقيق هذه الحاجات هو: التزام على الكافل تجاه المكفول.

والذي لا يفوتنا أن نؤكّد في هذا المقام فيما يتعلق بهذا المفهوم: أن مفهوم التكافل - بصفة عامة - يختلف في الإسلام عن مفهومه في النظم الأخرى، فحينما يتحدث علماء الاجتماع عن مفهوم «التكافل» يقصدون به: التكافل المادي الذي يربط بين أفراد المجتمع، وهذا ليس مفهوماً خاطئاً، ولكن لا

= وأشار بأصبعيه الوسطى والتي تلي الإبهام. قال **الزرقاني**: «ولالك فيه إسناد آخر، أخرجه مسلم في «الزهد»، باب الإحسان إلى الأرملة والمiskin واليتيem (٤٢) من «صحيحة» عنه عن ثور بن زيد الديلي...». انظر: شرح الزرقاني، ٤ / ٢٣٧.

وآخرجه أيضاً البخاري في «صحيحة» بسند آخر عن سهل بن سعد عن النبي ﷺ قال: (أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا)، وأشار بأصبعيه السبابة والوسطى. انظر: كتاب الأدب، باب فضل من يعول يتيمًا، (٦٠٠٥).

انظر تخریج الحديث في: أوجز المسالك إلى موطن مالك، لمحمد زكريا الكاندھلوی المدنی (ت. ١٤٠٢هـ)، مركز الشیخ أبي الحسن الندوی للبحوث والدراسات الإسلامية، مظفر فور - أعظم جراہ یوبی (الہند)، الناشر: دار القلم، دمشق - سوريا، ط. الأولى (محقة ومنقحة)، ١٤٢٤ھ/٢٠٠٣م، كتاب الشّعر (١) باب، ح (١٧٠٧)، ١٧ / ٣١-٣٢.

(١) الفیروز آبادی، القاموس المحيط، مادة (كفل)، ج ٤ ص ٤٦.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة (كفل)، ج ١١ ص ١٢٥.

(٣) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس، مادة (كفل)، ٣٠ / ٣٣٤.

يُعبر عن حقيقة مفهوم التكافل تعبيرًا كاملاً ودقيقًا، حينما يتكلم الإسلام عن مفهوم التكافل (الاجتماعي) وغيره يقصد به التكافل في جميع مجالاته المادية والمعنوية^(١).

فالركيزة الأساسية لمفهوم التكافل تشبه جدًا مبادئ التعاون والتأمين المتبادل، إلى حد أن نظام التأمين المتبادل والتعاون المستمر في منتجات تخصّع لمبادئ الإسلام يُعد نظاماً مقبولاً في التشريع الإسلامي.

المطلب الثاني: مفهوم التأمين التعاوني / التكافلي، باعتباره مركبًا إضافيًّا:

• **سبب التسمية:**

سبب تسمية التأمين الإسلامي بالتأمين التعاوني أو التكافلي أو «تكافل»، وذلك تمييزًا له عن بقية أنواع التأمين المتداولة تقليديًّا في السوق

(١) محمد فاروق النبهان، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط. الأولى، ١٩٨٥م، ص ٢٢٤ وللتوضيع أكثر في الموضوع راجع أيضًا: يوسف القرضاوي، التكافل الاجتماعي في ضوء الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٩م، ص ٧ - ٦٣، عبدالعال أحمد عبدالعال، التكافل الاجتماعي في الإسلام، الشركة العربية للنشر والتوزيع، ط. الأولى، ١٩٩٧م، ص ٢٤٠ - ٢٠، مصطفى السباعي، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار الوراق للنشر والتوزيع، ط. الأولى، ١٩٩٨م، ص ٤٧٠ - ١٠، سلطان بن عوض مطلق الجعدي، التكافل الاجتماعي في ضوء التربية الإسلامية، إشراف: د. نايف بن حامد الشريف، بحث لنيل درجة الماجستير في التربية الإسلامية المقارنة، جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، الموسم الجامعي: ١٤٢٩هـ / ١٤٣٠هـ، عبد الله ناصح علوان، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط. الأولى، ١٩٨٣م، فرجات عويس سيد عبدالعال، التكافل الاجتماعي في الشريعة الإسلامية ومدى تأثيره في قوانين التأمين الاجتماعي في مصر، جامعة الإسكندرية - كلية الآداب، ٢٠٠٢م، ص ٤٥١ - ١٥، أشرف أبو العزم العماوي، الجوانب المالية للتكافل الاجتماعي في ضوء الفكر والتطبيق الإسلامي، مؤتمر «التأمينات الاجتماعية بين الواقع والمأمول»، جامعة الأزهر، مركز صالح عبدالله كامل للاقتصاد الإسلامي، في الفترة من ١٣-١٥ أكتوبر ٢٠٠٢م، ص ٣ وما يليها.

الاقتصادي. وبفرض أنه نظام مالي حديث العهد بالتطورات الصناعية والاقتصادية يمكن القول في تعريفه:

- إنه «أداة اجتماعية يمكن بواسطتها تحويل عبء الخطر من الشخص المعرض له إلى شخص أو هيئة راغبة في تحمله»^(١).

ومن تعريفات التأمين التبادلي التكافلي عند المعاصرين: «هو تأمين تقوم به شركة تعاونية يجمع كل عضو فيها بين صفة المؤمن والمؤمن له، ويدفع كل مشترك مبلغاً من المال كل عام، قد يختلف من عام إلى آخر، تبعاً لحاجة الشركة إلى الأموال التي تلزم لتعويض الخطر طول العام، ولا يسعى أي شريك من الشركاء إلى جرّ مغنمٍ من اشتراكه؛ لأن مقصد الجميع هو تعويض الخسارة التي تلحق بأي منهم دون نظر إلى مكسب مادي»^(٢).

ومن تعريفاته أيضاً: «هو عقد تبرع يُقصدُ به أصلالة التعاون على تفتيت الأخطار، والاشتراك في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث؛ وذلك عن طريق إسهام أشخاص بمبانٍ نقدية تُخصص لتعويض من يصيبه الضرر»^(٣).

(١) محمد محمود الكاشف، سعد السعيد عبدالرازق، المبادئ النظرية والعملية للخطر والتأمين، دار القلم للنشر والتوزيع - دمشق، سورية، ط. الأولى ١٩٨٩م، ص ٩٧، وانظر أيضاً: محمد محمود الكاشف، أصول الخطر والتأمين، دار النهضة العربية، ط. الأولى ١٩٨٢م.

(٢) محمد الدسوقي، محمد يوسف موسى الفقيه الفلسيوف والمصلح المجد، سلسلة علماء ومفكرون معاصرلون رقم (٢١)، دار القلم، دمشق، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص ٨١ - ٥٢ (الهامش رقم: ٣)، وراجع: محمد يوسف موسى، التأمين و موقف الشريعة الإسلامية منه، ط. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، ص ١٨.

(٣) عثمان بابكر أحمد، قطاع التأمين في السودان: تقويم تجربة التحول من نظام التأمين التقليدي إلى التأمين الإسلامي، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة- المملكة العربية السعودية، بحث رقم (٦٤)، ط. الأولى، ١٩٩٧م، ص ٩١، وانظر في نفس السياق: أحمد شرف الدين، أحكام التأمين، دراسة في القانون والقضاء المقارن، مطبعة نادي القضاة - القاهرة، ط. الثالثة، ١٩٩١م، ص ١٢.

ومن تعريفات التأمين الإسلامي أنه: «اتفاق أشخاص يتعرضون لأخطار معينة على تلافي الأضرار الناشئة عن هذه الأخطار؛ وذلك بدفع اشتراكات على أساس الالتزام بالtribut»^(١).

ومن خلال البحث والتقصي يمكن تعريف التأمين التكافلي بأنه: «اتفاق بين شركة التأمين الإسلامي باعتبارها ممثلة لهيئة المشتركين (حساب التأمين أو صندوق التأمين)، وبين الراغبين في التأمين (شخص طبيعي أو قانوني) على قبوله عضواً في هيئة المشتركين والتزامه بدفع مبلغ معلوم (القسط) على سبيل التبرع به وبعوائده لصالح حساب التأمين على أن يدفع له عند وقوع الخطر طبقاً لوثيقة التأمين والأسس الفنية^(٢) والنظام الأساسي للشركة»^(٣).

• التعريف الرابع:

من خلال ما سبق بيانه وتوضيحه، فالذي يظهر لنا أن التأمين الذي

(١) غريب الجمال، التأمين التجاري والبديل الإسلامي، دار الاعتصام - القاهرة، ط. الأولى ١٩٧٧م، ص ٢٠٣، وانظر لنفس الكاتب نفسه أيضاً: مشروع بديل إسلامي للتطبيق المعاصر للتأمين.

(٢) الأسس الفنية: لكي يكون التأمين في منأى عن المقامرة والرهان وشبهة عدم المشروعية، يجب أن يقوم بناء على دراسات إحصائية ورياضية، وعلى فكرة التعاون الافتراضي بين المؤمن لهم على تحمل كل منهم حصة في الآخر المالي المرتب على تحقق الخطر المؤمن منه لأحدhem. انظر: هارون نصر جمعة، المبادئ العامة للتأمين، ط. الأولى، ٢٠١٤م، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ص ٢٢.

(٣) انظر في هذا المعنى: علي محبي الدين القرّه داغي، التأمين التعاوني ماهيته وضوابطه ومعوقاته: دراسة فقهية اقتصادية، بحث محكم مقدم إلى ملتقى «التأمين التعاوني» بالرياض، رابطة العالم الإسلامي - الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، الثلاثاء ٢٣ محرم ١٤٣٠هـ / ٢٠ يناير ٢٠٠٩م - الخميس ٢٥ محرم ١٤٣٠هـ - ٢٢ يناير ٢٠٠٩م، ص ١٢-١١، وانظر له أيضاً: التأمين الإسلامي: دراسة فقهية تأصيلية مقارنة بالتأمين التجاري مع التطبيقات العملية، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، ط. السادسة، ٢٠٠٥م، وحميدة جميلة، مرجع سابق، ص ٢٠.

أقصد بيانيه في هذا البحث هو: ذلك الإجراء المالي الذي يتم بناءً على عقد بين طرفين، الأول: هو الجهة المؤمنة^(١)، والثاني: هو الهيئة أو الشخص المؤمن عليه^(٢)، ولا بد من أن يقوم الطرف الآخر بدفع قسط معين بصفة دورية وبنظام متفق عليه في مقابل أن تتتكلف الشركة المؤمنة أو شركة التأمين بدفع تعويض عن الخسارة أو الضرر الذي يلحق بالمؤمن عليه، أو بدفع مبلغ معين بشروط متفق عليها بعد فترة معينة، كما هو الشأن بالنسبة للتأمين على الحياة^(٣).

(١) وهو الطرف الأول في عقد التأمين، وهو هيئة التأمين، أي: هو الذي يتعهد بدفع مبلغ إلى الطرف الثاني في حالة وقوع الخطر، ويمكن أن يكون المؤمن فرداً أو جمعية تعاونية أو شركة مساهمة أو غير ذلك. انظر: غير علي الصانع، العوامل المؤثرة في قيمة قسط التأمين الصحي التعاوني، دراسة ميدانية في مدينة الرياض، رسالة قدّمت استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الإدارة العامة بكلية العلوم الإدارية - جامعة الملك سعود، إشراف: خالد سعد بن سعيد، الفصل الدراسي الثاني ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م، ص ٨.

(٢) وهو الطرف الثاني في عقد التأمين، المستفيد من عقد التأمين في حالات كثيرة حيث يدفع المؤمن مبلغ التأمين له في حالة وقوع الخطر. انظر: غير علي الصانع، المراجع سابقاً، ص ٨.

(٣) لم يرد تعريف محدد ودقيق للتأمين على الحياة عند فقهاء الشريعة قديماً، وقد حاول مفكرو القانون - وخصوصاً القانون المدني للدول - أن يقدموا تعريفاً له، وهناك بعض التشريعات أوردت تعريفاً عاماً ينطبق على جميع أنواع التأمين بما فيها التأمين على الحياة؛ نظراً لأن المجتمعات البشرية عرفت ظهوره مؤخراً في القرن التاسع عشر، وصاحبها اعتراض كثير من الناس.

أما عن موقف الشريعة: فقد بحث كثير من الفقهاء المعاصرین هذه المعاملة المستجدة، وقد عُرضت على الندوة الثالثة لبيوت التأمين الكويتية سنة ١٩٩٣ م في موضوع «التأمين على الحياة»، وقدّمت بشأنها بحوث علمية وقدّم الباحثون بادل لـه، وتم توثيق هذا الأمر ضمن أبحاث وقرارات وتوصيات أعمال الندوة.

وخلال ما قيل في الموضوع: إن التأمين على الحياة بصورة التقليدية القائمة على المعاوضة ونحوها محظوظ شرعاً، بينما لا مانع من التأمين على الحياة إذا أقيم على أساس التأمين التعاوني التكافلي، وذلك من خلال التزام المترتب بأقساط غير مرتجعة وتنظيم تغطية الأخطار التي تقع على المشتركيـن..

وهكذا يتبيّن أن التأمين في نهاية المطاف هو «الالتزام طرف لآخر بتعويض نقيٍ يدفعه له أو من يعيّنه عن تحقيق حادث احتمالي مبين في العقد، مقابل ما يدفعه له هذا الآخر من مبلغ نقيٍ، كقسط أو نحوه»^(١).

وعليه يمكننا أن نقول: إن المفهوم الشرعي للتأمين التكافلي هو: نظام متّميز يهدف إلى تأمين الأنفس والأموال من كل الأضرار والمخاطر، ابتداءً بالوقاية وانتهاءً بالتعويض؛ وذلك لأنّ يساعد الفقير قبل أن يسوء حاله من الجوع فيمرض، وإذا مرض يعالج.. ومن ثم يكون هدفه هو المساعدة والتكافل والتعاون على تحقيق المنافع وتقليل المضار، وليس القصد الربح المادي المجرد فقط.

= فالبديل الإسلامي اليوم: هو التأمين التعاوني، وفيه أيضًا جانب من المعاوضة «هبة بعوض».. وليس هناك محظوظ شرعي بخصوص هذه المواقف، ولذلك فمجموع القرارات التي صدرت في المؤتمر الاقتصادي الإسلامي الأول المنعقد في مكة المكرمة عام ١٣٩٦ هـ الذي حضره حوالي مئتي خبير وعالِم، حرموا التأمين التقليدي، وأجازوا التأمين الإسلامي بهذه المواقف مع التدقّيق في ضوابط التعامل به.

للتوسيع في الموضوع راجع: مصطفى أحمد الزرقا، نظام التأمين، الحسين شواط، عبدالحق حميش، فقه العقود المالية، عيسى عبده، التأمين بين الحل والتحريم، سعدى أبو جيب، التأمين بين الحظر والإباحة، سعد الدين مسعود هلالى، الثلاوثونات في القضايا الفقهية المعاصرة، ص ١٨٣ وما بعدها، دراسات في التأمين: بحوث في التأمين على الحياة، طبعة ١٩٨٨ م، السيد عبدالمطلب عبده، التأمين على الحياة، دار الكتاب الجامعي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩ م، هدى محمد السيد بدوى، وثائق التأمين على الحياة أدوات استثمارية منافسة دراسة تحليلية لترشيد اتخاذ القرار الاستثماري الفردي، كلية التجارة - بنات (القاهرة)، طبعة ٢٠٠٦ م، غازى خالد عرابى، أحكام التأمين، ص ٣١-٣٠، كمال محمود جبرا، التأمين وإدارة الخطر، ص ٣٥-٣٨، جمال الحكيم، عقود التأمين من الناحيتين التأمينية والقانونية، دار المعارف، ١٩٦٥ م، المجلد الأول.

(١) سليمان بن إبراهيم ثنيان، التأمين وأحكامه، دار ابن حزم - بيروت، ط. الأولى ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، ص ٤٠، كمال محمود جبرا، مرجع سابق، ص ١٣.

المبحث السادس

أقسام التأمين

للتأمين تقسيمات كثيرة وتصنيفات عديدة لاعتبارات تدخل تحتها أنظار مختلفة، وعلى هذا الأساس صنفه بعض العلماء إلى أربعة أقسام وفق الآتي:

باعتبار طبيعة التأمين.

باعتبار محل العقد.

باعتبار غرض التأمين.

باعتبار المصلحة فيه^(١).

وصنفه آخرون إلى ثلاثة أنواع، وصنفه البعض الآخر إلى أكثر من ذلك. ولا يهمّنا هنا كثرة التقسيمات والتفرعات أو قلّتها لهذا المفهوم؛ فهذا التنوّع في التّصنيف يرجع إلى كثرة أنواعه ولاعتبارات عديدة بسبب تقسيماته المتعددة وتفرعياته الكثيرة^(٢).

(١) انظر: علي محبي الدين القره داغي، التأمين الإسلامي دراسة فقهية تأصيلية، دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان، ط. الثالثة، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، ص ٢٦ وما بعدها.

(٢) للتفصيل في تقسيمات أنواع التأمين والاعتبارات التي ينبغي عليها راجع: ياسمينة إبراهيم سالم، دور الكفاءة التشغيلية في تعزيز تنافسية شركات التأمين التكافلي، ص ٤٨ - ٥٤، خالد بن سعود الرشود، العقود المبتكرة للتمويل والاستثمار بالصكوك الإسلامية، رسالة علمية نشرت من قبل برنامج دعم رسائل وأبحاث طلاب الدراسات العليا في كرسى سايك لدراسة الأسواق المالية الإسلامية، المشروع رقم ٤٠٣-٢٣، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط. الأولى، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م، ص ٤٥٢ - ٤٥١، حامد بن محمد حواري، من كان له عقل فليتدبر هذه البحوث الإسلامية، ط. الأولى، ٢٠١٦ م، دار الضياء للنشر والتوزيع - الكويت، ص ١٦٩ - ١٧٣ وما بعدها، علي محبي الدين القره داغي، التأمين الإسلامي دراسة فقهية تأصيلية، دار البشائر الإسلامية، ط. الثالثة، ٢٠٠٩ م، ص ٢٦ وما يليها.

أما باعتبار طبيعة التأمين: فيُصنّف بهذا الاعتبار إلى نوعين أساسيين وهما: التأمين التجاري والتأمين التكافلي/التعاوني. وهم ما نخّصّهما بالدراسة في المقام.

المطلب الأول: التأمين التجاري (التأمين بقسط ثابت):

رغم ما تخلّله هذا الموضوع من نقاشات مستفيضة بين الباحثين والفقهاء^(١)، إلا أن قضيّاه ومستجدّاته تتجدّد في عصرنا، مما يستدعي الوقوف عنده مليّاً من حيث تعريفه وأنواعه وفروقه عن التأمين التعاوني، وغيرها من القضيّاها الدقيقة والشائكة التي ترتبط به.

أ- مفهوم التأمين التجاري:

تنوّعت تعريفات هذا العقد في القوانين المدنيّة وعند الباحثين والدارسين، ويمكن أن نستخلص منها تعريفاً فنراه أنه: «عقد معاوضة يلتزم أحد طرفيه وهو المؤمن أن يؤدي إلى الطرف الآخر وهو المؤمن له أو من يعينه عوضاً ماليّاً يتفق عليه، يدفع عند وقوع الخطر أو تحقق الخسارة المبينة في العقد، وذلك نظير رسم يسمى قسط التأمين يدفعه المؤمن له بالقدر والأجل والكيفية

(١) هناك دراسات كثيرة في دراسة هذا النوع من التأمين، ويمكن الرجوع لبحث الدكتور عبدالله مبروك النجار، أسانيد الإباحة في التأمين التجاري - تقييم ومناقشة، أعمال المؤتمر الدولي: «الصناعة التأمينية في العالم الإسلامي: واقعها ومستقبلها»؛ ٢٤-٢٢ من ذي الحجة ١٤٢١هـ الموافق ١٦-١٩ من مارس ٢٠٠١م، إشراف وتنظيم: مركز الاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر، ومحمد بن أحمد بن صالح الصالح، التأمين بين الحظر الشرعي والإباحة، ورقة مقدمة إلى المؤتمر الدولي: الصناعة التأمينية في العالم الإسلامي: واقعها ومستقبلها، الذي عقد في جامعة الأزهر سنة ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، البحث الأول، ج ٢، ص ٥.

التي ينص عليها العقد المبرم بينهما^(١)، وهو تأمين تقوم به شركات التأمين المعاصرة وفق عقد تبرمه الشركة مع الأفراد على تأمينهم من خطر ما.

ومن أرجح التعريفات المتعلقة بالتأمين التجاري، باعتباره عقداً قانونياً فردياً نذكر الآتي:

«التأمين عملية فنية تزاولها هيئة مهمتها جمع أكبر عدد من الأخطار المشابهة وتحمل تبعتها عن طريق المقاصلة بينها طبقاً لقوانين الإحصاء، ومن مقتضى ذلك حصول المستأمين أو من يعينه حالة تحقق الخطر المؤمن ضده على عوض مالي يدفعه المؤمن في مقابل وفاء الأول بالأقساط المتفق عليها في وثيقة التأمين»^(٢).

وسُمي التأمين التجاري بالتأمين بقسط ثابت؛ لأنَّه يلتزم المؤمن له بدفع قسط محدد إلى المؤمن وهو شركة التأمين المكونة من أفراد مساهمين غير المؤمن لهم، وهؤلاء هم الذين يستفيدون من أرباح الشركة، وهذا النوع هو السائد في عصرنا الحالي^(٣).

(١) نزيه حماد، معجم المصطلحات الاقتصادية، ص ١٠٦ ، وراجع أيضاً: القوانين العربية المعرفة للتأمين وهي: المادة ٧٤٧ من القانون المصري، ٧١٣ سوري، ٩٥٠ لبناني، ٩٨٣ عراقي، ٩٢٠ أردني، والوسيط للسنهوري، ج ٧ ص ١٧٩ .

(٢) محمد علي عرفة، شرح القانون المدني الجديد في التأمين والعقود الصغيرة، ص ١١ ، وانظر أيضاً: السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ج ٧ مج ٢ ص ١٠٩ ، توفيق حسن فرج، أحكام الضمان (التأمين) في القانون اللبناني، ص ٥١ ، عبدالودود يحيى، الموجز في عقد التأمين، ص ٦٦ ، عبدالحي حجازي، التأمين، دار الكتب، القاهرة، ط. الأولى، ١٩٥٨ م، ص ٧ ، خميس خضر، العقود المدنية الكبيرة: البيع والتأمين والإيجار، ص ٣٧٧ ، محمد علي عمران، الالتزام بضمان السلامة وتطبيقاته في بعض العقود: دراسة فقهية قضائية في كل من مصر وفرنسا، دار النهضة العربية - القاهرة، ط. الأولى، ١٩٨٠ م، ص ٧ ، حمدي عبد الرحمن، سهير منتصر، دروس في عقدي الإيجار والتأمين، مؤسسة النجاح، القاهرة، بدون بيانات، ص ٣ .

(٣) عبدالحق حميش، الحسين شوطاً، مرجع سابق، ص ١٢٨ بتصرف.

وهذا الخلط بين المعنى الفنّي والقانوني للتأمين غير سائغ في المنهج العلمي، ومن ثمّ كان المعول عليه في بيان الحكم الشرعي هو المعنى القانوني الملزم في التطبيق العملي^(١).

ب- نشأة التأمين التجاري:

كان أول ظهور التأمين التجاري تأميناً للأخطار التي تتعرّض لها السفن المحمولة بالبضائع، وذلك في شمال إيطاليا في القرن الثاني عشر الميلادي، حيث كان صاحب البضاعة يدفع قسطاً معيناً على أنه في حال تلف البضاعة يقبض مبلغاً من المال ثم بدأ التأمين التجاري بالرواج، ولكنه لم ينتقل إلى الدول العربية إلا في القرن التاسع عشر، بدليل أن فقهاء المسلمين حتى القرن الثالث عشر الهجري لم يبحثوا مع أنهم بحثوا كل ما هو محيط بهم في شؤون حياتهم العامة.. وتعرّض بعض فقهاء المذاهب الأربعة لهذا النوع من التأمين في بعض أحكامه.. فتناوله العلامة محمد أمين الشهير بابن عابدين الحنفي (ت. ١٢٥٢هـ)^(٢) في كتابه: «رد المحتار المعروف بحاشية

(١) عبدالحميد محمود الباعلي، المنافسة التجارية بين شركات التأمين التكافلي والتأمين التقليدي وأثر ذلك على صناعة التأمين التكافلي، بدون بيانات، ص ١٨.

(٢) هو: محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز الشهير بابن عابدين الدمشقي (مولداً ووفاة)، فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره، من علماء القرن الثالث عشر الهجري، نحوه، لغوياً، مفسر، ولد سنة ثمان وتسعين وستة وألف (١١٩٨هـ = ١٧٨٤م)، وتوفي بدمشق سنة (١٢٥٢هـ = ١٨٣٦م). له مصنفات نفيسة كثيرة منها: «رد المحتار على الدر المختار» في الفقه، يعرف بـ«حاشية ابن عابدين»، و«رفع الأللاظار عما أورده الحلبي على الدر المختار»، و«العقود الدرية في تنقیح الفتاوی الحامدية» وغيرها، وقد ذكر محمد عبداللطيف صالح الفرفور له قرابة نیف وخمسين مصنفاً. انظر: ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي، ص ١٨٣.

انظر في ترجمته: عبدالرزاق البيطار، جلية البشير في تاريخ القرن الثالث عشر، تحقيق: محمد بهجة البيطار، دار صادر - بيروت - مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط. الثانية، =

ابن عابدين»^(١)، وأطلق عليه اسم: (سوکرة)^(٢)، في فصل من فصول باب المستأمن من كتاب الجهاد، عندما سُئل عن (السوکرة) البحريّة والضمادات المتعلقة بها وشروط قبولها أو رفضها.. وقد تزايد التعامل به بعد ذلك حتى دخل كثيراً من المجالات الاقتصادية وغيرها^(٣).

ففي هذا النوع من التأمين - وهو النوع السائد الآن - الذي تنصرف إليه كلمة التأمين عند إطلاقها، يتلزم المؤمن له بدفع قسط محدّد إلى المؤمن،

= ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م / ٣ - ١٢٣٩، محمد عبدالحفيظ الحسني الإدرسي، المعروف بعد الحي الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط. الثانية ١٩٨٢، ج ٢ ص ٢١٦.

(١) انظر: رد المحترار على الدر المختار شرح تنوير الأ بصار، مطلب مهم فيما يفعله التجار من دفع ما يسمى سوکرة وتضمينه الحربي ما هلك في المركب، دار عالم الكتب - الرياض، طبعة خاصة ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م، ج ٦ ص ٢٨١ - ٢٨٦، تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ عادل أحمد عبدالوجود والشيخ علي محمد معوض، قدم له وقرره: أ. د. محمد بكر إسماعيل.

(٢) كلمة «سوکرة» أو (السوکرتاه) Security: هي لفظ شائع بمعنى: عقد التأمين، وهي في لغة الأعاجم - خصوصاً اللسان الفرنسي - مأخوذة من اللفظ الفرنسي Sécurité ()، ومعناه: الأمان والاطمئنان، أو: الضمان والتأمين. انظر: الزرقا، نظام التأمين، ص ٢٣.

(٣) انظر في النشأة التاريخية للتأمين: ياسمينة إبراهيم سالم، دور الكفاءة التشغيلية في تعزيز تنافسية شركات التأمين التكافلي، ص ٣٤ - ٣٩، محمد جودت ناصر، إدارة أعمال التأمين بين النظرية والتطبيق، ط. الأولى، ١٩٩٨ م، دار مجذلاوي - عمان، ص ١٦٩، دولة الإمارات العربية المتحدة، مكتب نائب رئيس مجلس الوزراء لشؤون الإعلام، التأمين بين النشأة والأدوار، ط. ٢٠٠٥ م، أبو ظبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، ص ٦ وما يليها، محمد شبير، المعاملات المالية المعاصرة، ط. السادسة، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٧ م، دار النفايس ، عمان - الأردن، ص ٩٧، غريب الجمال، التأمين في الشريعة والقانون، ص ١١، هارون نصر جمعة، التأمين على الحياة، ط. الأولى، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ص ٤ وما بعدها، حسين جاسم الكويدلاوي، التأمين: دراسة فقهية قانونية مقارنة، مركز الدراسات العربية، الجيزة - جمهورية مصر العربية، ط. الأولى ١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م، ص ٦٢ وما يليها، هيئة كبار العلماء بالسعودية (مجموعة بحوث وفتاوي العلماء)، ضمن كتاب: «الفتاوى الشرعية في المسائل العصرية من فتاوى علماء البلد الحرام»، مرجع سابق، ص ٥٨٣ - ٥٨٥، ٦٣٨، ٦٣٣، ٦٦٠، ٦٦١.

وهو الشركة التي يتكون أفرادها من مساهمين آخرين غير المؤمن لهم، وهؤلاء المساهمون هم المستفيدين بأرباح الشركة، ففي التأمين بقسط ثابت^(١) يكون المؤمن له غير المؤمن الذي يسعى دائمًا إلى الربح، بخلاف التأمين التعاوني الذي لا يسعى إلى الربح أبدًا، وإنما غاية أفراده التعاون على تحمل الأخطار^(٢).

ويرى بعض الباحثين أن التأمين التجاري يتجه إلى الانكماش فالزوال، وذلك أن دول العالم الغربي تتجه إلى الأخذ بالتأمين التعاوني، وأن أكبر المنظمات التأمينية في سويسرا - مثلاً - هي منظمات تعاونية.. كما أن إحصائيات التأمين في الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٧٢ م تذكر أن التأمين التعاوني أصبح يغطي أكثر من ٧٠ في المائة من نشاط التأمين فيها^(٣).

(١) وهو تأمين عن طريق تجاري يكون بطريق التعاقد. انظر: أحمد عزت مدني، الإدارة واقتصاديات العمل: المنهج الإسلامي والتطبيق، الاتحاد الإسلامي الدولي للعمل، ط. الأولى، ١٩٨٦ م.

(٢) انظر: الصديق محمد الأمين الضرير، الغرر في العقود وأثره في الفقه الإسلامي، طبعة سلسلة صالح كامل للرسائل الجامعية في الاقتصاد الإسلامي، الكتاب الثالث، ط. الثالثة، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م، ص ٦٣٦، محمد محمود أبو ارحيم وأخرون، الإسلام وقضايا العصر، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان - المملكة الأردنية الهاشمية، ط. الثانية، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م، ص ١٩٨، وانظر أيضًا: محمد زكي السيد، نظرية التأمين في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة للتأمين فكرًا وتطبيقيًا، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، ط. الأولى، ١٩٨٦ م، نعمات محمد مختار، التأمين التجاري والتأمين الإسلامي بين النظرية والتطبيق، المكتب الجامعي الحديث، مصر، ط. أولى ٢٠٠٥ م، الوصف الشرعي لشركة التأمين التعاوني، مجلة مجمع، مجلة جامعة المدينة العالمية المحكمة، العدد الخامس، يناير ٢٠١٣ م.

(٣) محمد شوقي الفجرى، الإسلام والتأمين، ص ٤٦ - ٤٧، إبراهيم الطحاوى، الاقتصاد الإسلامي مذهبًا ونظامًا، ج ١ ص ٤٤٥.

ج- خصائص عقد التأمين التجاري ومميزاته^(١):

من خلال البحث في موضوع التأمين وما ذكره القانونيون في تعريفه وتوصيفه، وجدها أنه يتميز بخصائص عديدة ومتعددة، وفي هذا المقام لا بد من الإشارة إلى أبرزها في الآتي:

١- عقد رضائي (العقود الرضائية / عقود التراضي):

تنقسم العقود عموماً - من حيث تكوينها - إلى عقود رضائية أو شكلية أو عينية^(٢). فالعقود الرضائية Contrat Consensuel هي تلك العقود التي يكفي مجرد الرضا في انعقادها، أي: اقتران الإيجاب بالقبول^(٣).

(١) انظر: السنهوري، الوسيط، ج ٧ ص ١١٣٦ ، محمد الفرفور، بحث: عقود التأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج ٢ ص ٥٧٧ ، محمد مصطفى، دراسة شرعية لأهم العقود المالية المستحدثة، ج ٢ ص ٤٧٠ ، بحوث التأمين وإعادة التأمين في الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، الجزء الثاني، ص ٥٧٦ - ٥٧٧ وما يليها، وهبة الزحيلي، التأمين وإعادة التأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، الجزء الثاني، ص ٥٤٧ وما بعدها، رجب التميمي، التأمين وإعادة التأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، الجزء الثاني، ص ٥٥٥ وما بعدها، مصطفى الزرقا، التأمين وإعادة التأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، الجزء الثاني، ص ٦١١ وما بعدها، عبدالله آل محمود، التأمين وإعادة التأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، الجزء الثاني، ص ٦١٧ وما بعدها، وانظر أيضاً: قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي حول: «التأمين وإعادة التأمين»، في دورة انعقاد مؤتمرها الثاني بجدد من الفترة الممتدة من ١٠ - ١٦ ربیع الثاني ١٤٠٥ هـ الموافق ٢٨ - ٢٢ ديسمبر ١٩٨٥ م، وقد نقل جمع غفير من الباحثين هذا القرار التاريخي، وأشار به علي أحمد السالوس في كتابه: «موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي»، ص ٣٩٥ ، وراجع: مجلة المجمع الفقهى، السنة الرابعة، العدد السادس، ص ٢٩٧.

(٢) انظر: عبدالجيد الحكيم، عبدالباقي البكري، ومحمد طه البشير، الوجيز في نظرية الالتزام في القانون المدني العراقي، الجزء الأول في مصادر الالتزام، الطبعة الرابعة، العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٢٣.

(٣) انظر: جميل الشرقاوى، النظرية العامة للالتزام، الكتاب الأول: مصادر الالتزام، التصرف القانوني والإرادة المنفردة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٤م، ص ٥٤ - ٥٥ ، وراجع =

ولعل الغالب الأعم من العقود تُبرم بمجرد اتفاق الطرفين (اقتران الإيجاب بالقبول)، ولا يحتاج انعقاده إلى أي إجراء شكلي^(١).

ومعنى كونه عقداً رضائياً: أي يتم باتفاق المتعاقدين، باعتبار أن الإيجاب والقبول ضروريان فيه، وهو ينعقد بمجرد توافق الإيجاب والقبول، وكونه عقداً شكلياً فهو لا يثبت عادة إلا بوثيقة يوقع عليها طرفا العقد (المؤمن والمؤمن له)، وتسمى: الوثيقة، أو البوليصة (Insurance Policy)^(٢).

٢- عقد ملزم للجانبين (الطرفين):

لا شك في أن طبيعة الأثر هو الذي ينقسم بموجبه العقد إلى عقد ملزم للجانبين إلى طائفة أخرى ملزمة لجانب واحد، فالعقد الملزم للجانبين Binding Contract for both Sides: هو ذلك العقد الذي يلزم فيه كل من المتعاقدين تجاه الآخر على وجه التبادل بمقتضى ما هو متفق عليه بينهما، ويكون كل متعاقد دائناً ومديناً في الوقت نفسه، أما العقد الملزم لجانب واحد

= كذلك: محمد كامل مرسي باشا، شرح القانون المدني - العقود المسماة - عقد الإيجار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٤ م، ص ١٤.

(١) مناط الانعقاد: أن يكون القبول مطابقاً للإيجاب، لا يختلف عنه في زيادة أو نقصان وإن كان هذا القبول المخالف رفضاً يتضمن إيجاباً جديداً). هذا ما جاء به الحكم الصادر من محكمة النقض المصرية في الطعن رقم (٣٥٤) لسنة (٣٠) القضائية، جلسة (١٩٦٥/١١)، العدد الثالث، السنة السادسة عشرة، مطبعة دار القضاء العالي الفرعية، القاهرة، ١٩٦٦ م، ص ٩٨٦.

(٢) محمد عثمان شبير، مرجع سابق، ص ١٠١، جميل محمد خالد، أساسيات الاقتصاد الدولي، دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، عمان -الأردن، ط. الأولى، ٢٠١٤ م، ص ٢٤٢، سلمان زيدان، إدارة الخطير والتأمين، المملكة الأردنية الهاشمية، وزارة الثقافة، دائرة الكتب الوطنية، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، ط. الأولى ٢٠١٠ م، ص ١٥٦ وما يليها.

هذا وقد عرف القانون رقم ١٧،٩٩ المتعلق بمدونة التأمينات بالمغرب، في مادته الأولى بوليصة التأمين بأنها: «وثيقة تجسد عقد التأمين وتبين الشروط العامة والخاصة». انظر: الجريدة الرسمية، عدد ٥٠٥٤، بتاريخ: ٢ رمضان ١٤٢٣ هـ (٧ نوفمبر ٢٠٠٢ م)، نصوص عامة، ص ٣١٥.

وهو ذلك العقد الذي يلتزم فيه طرف واحد، أي: متعاقد واحد فقط تجاه المتعاقد الآخر بأداء معين، ويسمى هذا الطرف الملتزم: مديناً، والطرف الآخر: دائناً، مثل: عقد الوديعة والهبة^(١). من هنا يلاحظ وبحق أن عقد التأمين ينشئ التزامات مترافقية في ذمة كل طرف من طرفيه قبل الآخر؛ وتنشأ هذه الالتزامات من اللحظة التي يتم فيها العقد بركتيه الإيجاب والقبول. فالمؤمن يدفع التعويض بشروطه والمؤمن له يدفع الأقساط حسب الاتفاق، ولا يجوز لأحدهما الرجوع فيه أو فسخه بعد انعقاده إلا برضاء العقد الآخر^(٢).

وصورة الإلزام في هذا العقد عند السادة المالكيه:

لو أن شخصاً وعد غيره عدة بقرض أو يتحمل خسارة أو إعارة أو هبة أو نحو ذلك مما ليس بواجب عليه بالأصل، فإنه يصبح بالوعد ملزماً في رأي عند المالكية^(٣). يقول الأستاذ مصطفى الزرقاء: «إذا نظرنا إلى مذهب المالكية الأوسع في هذه القضية، فإننا نجد في قاعدة الالتزامات هذه متسعاً لتخریج عقد التأمين على أساس أنه التزام من المؤمن للمساءلين، ولو بلا مقابل على سبيل الوعد بأن يتحمل عنه أضرار الحادث الخطر الذي هو معرض له، أي: أن يعوض عليه الخسائر»^(٤).

(١) انظر: رمضان أبو السعود وهمام محمد محمود، المبادئ الأساسية في القانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٥ - ١٩٩٦م، ص ٣١٠.

(٢) محمد عثمان شبير، المرجع السابق، ص ١٠١، عيسى عبده، التأمين بين الحل والتحريم، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٣) انظر: الحسين شواط، عبدالحق حميش، فقه العقود المالية، ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٤) انظر: نظام التأمين (حقيقة والرأي الشرعي فيه)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ص ٦١.

ولعل مما تجدر الإشارة إليه: أن الارتباط الوثيق أو تقابل التزامات طرفي عقد التأمين مما يقود إلى القول بأن عدم قيام أحدهما بتنفيذ التزامه يؤدي إلى امتناع الآخر عن التنفيذ، أي: التمسك بالقاعدة المعروفة – الدفع بعدم التنفيذ – أو الامتناع المشروع عن تنفيذ العقد التي لا تخرج عن كونهما كما هو معلوم حق بالحبس^(١).

٣- عقد معاوضة^(٢):

يعدُّ عقد التأمين من عقود المعاوضة Netting Contracts يأخذ فيه كل من المتعاقدين مقابلًا لما يعطي ويعطى مقابلًا لما يأخذ، فكلا الطرفين يأخذ مقابلًا لما يعطي، يأخذ المؤمن الأقساط، ويفرم التعويض عند وقوع الحادثة، ويدفع المؤمن له الأقساط، ويأخذ العوض عند حدوث الضرر، فكلا العاقدين يأخذ مقابلًا لما يدفع، فالمؤمن له يأخذ مبلغ التأمين عند وقوع الخطر مقابل دفع قسط التأمين، والمؤمن يأخذ قسط التأمين مقابل تعهده بدفع مبلغ التأمين عند وقوع الخطر^(٣).

(١) الدفع بعدم التنفيذ وفقاً للمادة (١٦١) من القانون المدني ليس إلا «الحق في الحبس» في نطاق العقود الملزمة للجانبين المعتصم بهذا الحق ليس في حاجة إلى دعوى يرفعها على المتعاقد الآخر للتخلص له باستعمال هذا الحق. له أن يدفع في دعوى بحقه في عدم التنفيذ أو أن يرفع دعوى على المتعاقد الآخر استناداً إلى هذا الحق، إذا ما أنكره عليه أو نازعه في مدى ما يحق له حبسه من التزاماته. انظر في هذا الشأن: ما جاء به الحكم الصادر من محكمة النقض المصرية في الطعن رقم (٣٥٠) لسنة (٣٠) القضائية، جلسة (١١/١٢/١٩٦٥)، العدد الثالث، السنة السادسة عشرة، مطبعة دار القضاء العالي الفرعية، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١١٨.

(٢) عَدَ الفقهاء عقد التأمين من عقود المعاوضة، حيث يحصل كل طرف على مقابل لما يعطي، وينبغي على المؤمن أن يتحمل الخطر مقابل أقساط التأمين التي يسدّدتها المؤمن له؛ لينعم بالأمان مقابل الأقساط التي سدّدتها. انظر: عبدالرازق السنوسي، الوسيط في شرح القانون المدني (عقود الغرر - عقود المقامرة والرهان والمرب مدى الحياة وعقد التأمين)، دار التراث العربي - بيروت، لبنان، بدون تاريخ، الجزء السادس، المجلد الثاني، ص ١١٣٩.

(٣) محمد عثمان شبير، مرجع سابق، ص ١٠١.

وبهذا فلا تظهر تماماً نية التبرع في هذا التصرف من العقود؛ لأن العقود التبرعية **Donation Contracts**: هي العقود التي لا يأخذ فيه المتعاقد مقابلاً لما يعطي ولا يعطى مقابلاً لما يأخذ، ومثاله: عقد عارية الاستعمال^(١).

حيث إن

٤- عقد احتمالي:

لأن خسارة كل من طرفي أو ربه العقد غير معروفة وقت العقد، وهو من المسئّي لدى القانونيين بـ «عقود الغرر»؛ إذ إن كل طرف لا يعرف كم سيدفع وكم سيعطى على وجه التحديد؛ كل ذلك يتوقف على وقوع الخطر أو عدم وقوعه؛ لأن من طبيعة العقد الاحتمالي أن لا يحصل فيه أحد المتعاقدين على العوض أحياناً، فالمؤمن له قد لا يأخذ شيئاً في أكثر الأحيان^(٢)، ولا يستطيع فيه أحد المتعاقدين أو كلاهما وقت العقد معرفة مدى ما يعطي أو يأخذ من العقد، فلا يتحدد مدى تضحيته إلا في المستقبل تبعاً لأمر غير محقق الحصول أو غير معروف وقت حصوله، وما يدفعه المؤمن له من بدل التأمين وما يدفعه المؤمن من تعويض مجحول بالنسبة لكل منها^(٣).

(١) انظر: محبي الدين إسماعيل علم الدين، نظرية العقد: مقارنة بين القوانين العربية والشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) عبدالحق حميش، الحسين بن محمد شواط، فقه العقود المالية، دار البيارق للطباعة والنشر والتوزيع - عمان،الأردن، ط. الأولى، ٢٠٠١م، ص ١٢٥، رمضان محمد أحمد أبو السعود، أصول التأمين، دار المطبوعات الجامعية، ط. الأولى ١٩٨٩م، ص ٣٩٥.

(٣) التأمين بين الحل والتحريم، مرجع سابق، ص ٢٣، وسعدى أبو جيب، التأمين بين الحظر والإباحة، دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة سنة ١٩٨٣م، ص ١٧.

٥- عقد تجاري:

فالعقد التجاري هو: «عبارة عن توافق إرادتين أو أكثر على القيام بعمل تجاري، سواء كان هذا العمل إنشاء التزام أو فعله أو تعديله»^(١).

ومن خلال هذا العقد يهدف المؤمن منه إلى الربح والفائدة من خلال الأقساط المتجمعة لديه، حيث يقوم المؤمن ببيع عقود التأمين إلى الأفراد والشركات والمؤسسات مقابل مبالغ نقدية تسمى أقساط التأمين، والأقساط يتم تحديدها بناء على التعويضات المتوقعة والمصاريف الإدارية، وبناء احتياطيات للمستقبل وتحقيق هامش ربح للمؤمن، سواء كان شركة أو مؤسسة أو فرد، فإذا زادت المصاريف عن الأقساط خسر المؤمن والعكس صحيح، وهذا برأي علماء الشريعة شكل من أشكال القمار.

٦- عقد زمني، أي: مستمر:

يتولّ أحد طرفي العقد وضع الشروط التي يريدها ويضعها على الطرف الآخر، فإن قبلها دون مناقشة أو تعديل أبرم العقد وإلا فلا، فالمدة من أركانه، والزمن فيه يعدّ عنصراً جوهرياً، يتحدد من خلاله محل العقد، فالمنفعة كجزء من المعقود عليه لا يمكن تحديدها إلا بالزمن^(٢).

٧- عقد إذعان:

أي: أن شركات التأمين هي التي تضع شروطها أولاً، وليس للمؤمن له

(١) سميحة القليوبي، شرح العقود التجارية، دار النهضة العربية، ط. الأولى، ١٩٩٨ م، ص ٣.

(٢) انظر في معنى العقد الفوري والزمني: السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، منشورات البابي الحلبي الحقوقية، بيروت، ط. الثالثة، ٢٠٠٩ م، ١/١٧٧-١٨١، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ٦٤٤ / ١.

إلا القبول أو الرفض^(١); ولأن فيه يخضع المؤمن له لشروط وقيود تجعل أحد طرفي العقد أقوى من الآخر - وهو المؤمن - (الشركة)، حيث تفرض من الشروط بإرادتها المنفردة ما تريد، ولا يملك المؤمن له أن يعترض عليه^(٢).

٨- عقد مسمى:

فالعقود المسماة هي التي تخضع للأحكام العامة من حيث انعقادها، وللقواعد التي تقرّرها الأحكام القانونية فيما يتعلق بالتفصيل.

٩- عقد من عقود حسن النية:

إذ إن حسن النية صفة لازمة لكل عقود التراضي، بمعنى: أنه يجب على كلا الطرفين التصرف بأمانة وإخلاص مع وجوب إعطاء البيانات المطلوبة للطرف الآخر حول العقد.

د- التأمين التجاري وعلاقته بالمصلحة:

أولاً: إن المفسدة في التأمين أرجح من المصلحة لوجود عناصر لا يمكن لنا أن نستغفلاها أو التقليل من ضررها، والشبهات المحرمة التي أفتى غالبية العلماء بعدم الجواز التعامل بها في حياتنا، مثل الربا والقمار والميسر، وأكل أموال الناس بالباطل، وعليه لا يكون التأمين من قبيل التعاون على البر والتقوى، بل من التعاون على الإثم والعدوان.

ثانياً: من المصالح ما شهدت الشريعة بالاعتبار، وأنها حجة، ومنها ما

(١) سعد الدين مسعد هلالي، *الثلاثونات في القضايا الفقهية المعاصرة دراسة مقارنة لأهم المسائل الطبية والمالية والاجتماعية والسياسية بين الشريعة والقانون*، مكتبة وهبة للنشر والتوزيع - القاهرة، ط. الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص ١٧٦.

(٢) انظر: *المعاملات المالية المعاصرة*، مرجع سابق، ص ١٠٢.

شهدت الشريعة بـإلغائه، فليست بحجة، وعقود التأمين فيها جهالة وغدر وقامار كما ذكرنا، فكانت مما شهدت الشريعة بـإلغائه، لرجحان جانب المفسدة على جانب المصلحة.

ثالثاً: ذكرنا قصد الشارع من المصلحة المعتبرة التي فيها قيام الحياة الاجتماعية منها كانت أو الاقتصادية، ففي التأمين التجاري المفسدة متغلبة على المصلحة لما يحييها من شبّهات تحوم حولها، أما إن كانت المصلحة راجحة في قيام التأمين، فقد ظهرت شركات التأمين التعاوني أو شركات التكافل لتحمل محل التأمين التجاري المحرم عند غالبية العلماء، وبذلك نصل إلى أن اعتقاد بقول المصلحة في التأمين التجاري لا يعتد به عند القائلين بجوازه، وذلك للأسباب التي ذكرناها، فضلاً عن قيام شركات التكافل التي تغنينا عن شركات التأمين التجاري^(١).

هـ- البديل الشرعي لعقد التأمين التجاري:

لا شك أن في التعاون والتكافل في تفتيت الأخطار ومواجهة الظروف والتضامن والتكافل في حلّها مما يدعو إليه الإسلام، وقرر في تشريعات مختلفة، كالزكاة التي هي مظلة التأمين الكبرى لجميع المواطنين في المجتمع الإسلامي، أضف إلى ذلك واجب الإنفاق على القرابة والضيوف، وواجب بيت المال في تأمين حد الكفاية لكل فرد في المجتمع الإسلامي، ونحوها من أعمال والبر التي تحقق رفاهية وسعادته المجتمع وتماسك بنائه وتقوية روابط طبقاته.

(١) انظر: صالح العلي وسميح الحسن، معالم التأمين الإسلامي ((مع تطبيقات عملية لشركات التأمين الإسلامية)) دراسة فقهية للتأمين التجاري السوري، سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي، دار النوادر، دمشق ١٤٣٣/٢٠١٢، ص ١٥٣ وما يليها.ص ١٠٩.

ومن وسائل التعاون التي أفتت بجوازها الجامع الفقهية المعاصرة: ما يسمى بالتأمين التعاوني^(١).

والمراد به في ضوء القرارات المشار إليها: قيام جماعة يتلقى أفرادها على تعويض الأضرار التي قد تنزل بأحدهم نتيجة خطر معين؛ وذلك من مجموع الاشتراكات التي يتعهد كل فرد منهم بدفعها.

فهذا عقد تبرع يقصد به التعاون، ولا يستهدف تجارة ولا ربحاً كما أنه يخلو من الربا، ولا يضرُّ جهل المساهمين فيه بما يعود إليهم من النفع؛ لأنهم متبرعون، فلا مخاطرة، ولا غرر، ولا مقامرة.

وأبسط تصوير لهذا العقد: هو أن تكون أسرة أو جماعة صندوقاً، ويدفعوا مبالغ يؤدي من مجموعها تعويض لأي فرد منهم يقع عليه الخطر، فإن لم تف المبالغ التي دفعوها سددوا الفرق المطلوب، وإن زاد شيء بعد التعويضات أعيد إليهم أو جعل رصيداً للمستقبل، ويمكن أن يوسع هذا التصور البسيط ليطور هذا الصندوق، ليكون هيئة أو مؤسسة يتفرّغ لها بعض العاملين لتحصيل المبالغ وحفظها وصرف التعويضات، ويكون لها مجلس إدارة يقرّر خطط العمل، وكل ذلك بمقابل أجر معين أو تبرعاً منهم، بشرط أن يكون مبناه التبرع، ولا يقصد منه تحصيل الأرباح، وغاية جميع أطرافه التعاون^(٢)، وهذا ما نفصل فيه القول من خلال بيان النوع الثاني.

(١) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة عام ١٣٨٥هـ، وقرار هيئة كبار العلماء رقم ٥١، بتاريخ: ٤/٤/١٣٩٧هـ، وقرار المجمع الفقهي الإسلامي في ١٠/٨/١٣٩٨هـ، وغيرها من القرارات التي سُطّرت في هذا الموضوع منذ زمن مبكر.

(٢) المعاملات المالية المعاصرة، ص ١٣٥.

المطلب الثاني: التأمين التعاوني / التكافلي:

أ- مفهوم التأمين التعاوني وتقسيماته:

التأمين التعاوني / التكافلي تأمين إسلامي يعبر عن اتفاق بين مجموعة من الأشخاص تتعرض إلى أخطار معينة على تجنب الأضرار الناشئة عن هذه الأخطار، وذلك من خلال اشتراكات مبنية على أساس التبرع، حيث نجد أن صندوق التأمين المكون من هذا الاتفاق يتمتع بالشخصية المعنوية وله كذلك استقلال مالي، يتم من خلاله التعويض عن الأضرار التي قد تلحق بأحد المشتركين من جراء وقوع الخطر المؤمن منه؛ وذلك من خلال لواح ووثائق، حيث تتولى إدارة هذا الصندوق هيئة مختارة من حملة الوثائق^(١).

ومما سبق من كلام عن التأمين التكافلي، وجدنا أن هذا العقد قد تعددت حوله التعريفات في الاجتهاد الفقهي والقانوني المعاصر، وفي هذا السياق اقتصرت على بعض منها؛ نظراً لتشابهها في الغاية المرجوة من حقيقة هذا العقد، وعلى أساس تصنيفه إلى نوعين أساسيين وهما:

١- التأمين التعاوني البسيط أو التبادلي المباشر:

عرفه مصطفى الزرقا^(٢) بقوله: «هو الذي يتعاون فيه أشخاص محددون

(١) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، معيار: التأمين الإسلامي، ٢٠١٠م، ص ٣٦٤.

(٢) هو: مصطفى بن أحمد بن محمد الزرقا، ولد سنة ١٣٢٢هـ الموافق ١٩٠٤ في أسرة علمية.. ونشأ في مدينة حلب في بيئه علمية.. حفظ القرآن صغيراً، وتلقى العلوم الأولية على أبيه الشيخ أحمد، وعلى مشايخ المدرسة الخسروية الشرعية التي كان يدرس والده بها.. تمكن الزرقا من الالتحاق بكلية الآداب والحقوق فدرس بهما، وحصل على شهادة البكالوريس... وبعد تخرجه اشتغل بالحامدة عشر سنوات، وخلالها حاز دبلوم الشريعة الإسلامية من كلية الحقوق بجامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة حالياً).

ومعینون معرضون لنوع من الأخطار؛ وذلك بإنشاء صندوق تعاوني من أموالهم^(١) لترميم أضرار من يقع عليه منهم شيء من تلك الأخطار المتوقعة»^(٢).

أو بعبارة أخرى: هو «أن يتعاون مجموعة من الأشخاص ممن يتعرضون لنوع من الأخطار على تعويض الخسارة التي قد تصيب أحدهم، عن طريق اكتتابهم بمبالغ نقدية ليؤدى منها التعويض لأي مكتب منهم عندما يقع الخطر المؤمن منه»^(٣).

كما عرّفه محمد بلتاجي^(٤) بأنه: «عمل مجموعات من الناس على تخفيف ما يقع على بعضهم من أضرار وكوارث، من خلال تعاون منظم يضم كل مجموعة يجمعها جامع معين، وبحيث يكون المقصود من هذا التعاون المؤازرة

= ترك الزرقة مصنفات كثيرة نافعة ذكر منها: نظام التأمين والرأي الشرعي فيه، والمدخل الفقهى العام، والمدخل إلى نظرية الالتزام العامة، والعقود المسماة في الفقه الإسلامي «عقد البيع»، وغيرها. وقد توفي يوم السبت ١٩ ربیع الأول سنة ١٤٢٠ هـ.

انظر في ترجمته: فتاوى مصطفى الزرقا، جمعها تلميذه: مجد أحمد مكي، دار القلم - دمشق - سوريا، بيروت - لبنان، ط. الأولى ١٩٩٩ م، ص ٢١ وما يليها، ابن حجر، لسان الميزان، مقدمة المحقق: عبدالفتاح أبو غدة، ج ١ ص ٢٤.

(١) مما هو معلوم بدهاهة لدىأغلب الباحثين: أن التأمين التجاري يشتمل على معاملات محمرة شرعاً مثل: الربا، والغرر الفاحش، والقمار، والجهالة، أما التأمين التعاوني: فيخلو من ذلك كله، حيث إنه ضرب من التعاون المشروع على تحقيق مكاسب نفعية؛ فهو تعاون على البر والتقوى... انظر: سلمان زيدان، مرجع سابق، ص ٢٥٨ وما يليها.

(٢) انظر: نظام التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه، ص ٣٩٢.

(٣) انظر: التأمين الإسلامي، ص ١٩٥.

(٤) ولد محمد بلتاجي حسن بمحافظة كفر الشيخ في ١٨ من مايو ١٩٣٩ م. وهو ينسب إلى أسرة حسنية مشهورة بالعلم الديني.. درس بمحافظة كفر الشيخ.. وحصل على ليسانس اللغة العربية وأدابها والعلوم الإسلامية من كلية دار العلوم عام ١٩٦٢ م، ثم ماجستير في الشريعة الإسلامية عام ١٩٦٦ م، وأخيراً الدكتوراه عام ١٩٧٩ م... أشرف على أكثر من مائتي رسالة ماجستير ودكتوراه، وترك مؤلفات كثيرة منها: منهج عمر بن الخطاب في التثقيف، ودراسات في الدين والوحى والقرآن، ودراسات في أحكام الأسرة.. وغيرها.

ورأب الصّدّع الذي ينزل ببعض الأفراد، من خلال تكاليف مجموعهم على ذلك؛ فقصد التجارة والكسب والربح الذّاتي معذوم عند كُلّ منهم في هذا التجمّع»^(١). وعرفه أحد المعاصرین بشكل أدق وبإيجاز في اللّفظ والعبارة، فجعله أنه هو: «الذّي تقوم به جماعة يتّفق أفرادها على تعويض الأضرار التي قد تلحق بأحدّهم إذا تحقّق خطر معين، وذلك من مجموع الاشتراكات التي يتعهّد كل فرد منهم بدفعها»^(٢).

وقد ورد تعريف التأمين التكافلي في قرار المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في دورته بدبلن 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 يعد مغتفرًا؛ لأن أساس هذا التأمين هو التعاون والتبرع المنظم، والغرر يتجاوز عنه في التبرعات»^(٣).

وعرّفه الباحثون المعاصرون بأن المراد به: «أن يشترك جماعة بمبالغ تُخصّص لتعويض من يصيّبه الضرر منهم»^(٤).

(١) عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي، دار العروبة، الكويت، ١٩٨٢م، ص ١٧.

(٢) انظر: بحوث في فقه المعاملات المالية المعاصرة، ص ٢٩٣.

(٣) انظر: عبدالله بن بيّه، التأمين التعاوني والتأمين التجاري، بحث منشور على موقعه الخاص بتاريخ: ٤/٢/٢٠٠٨م، ورابطه: <http://binbayyah.net/arabic/archives/139>، (تاريخ الدخول: ٨ شوال ١٤٣٨هـ الموافق: ٣ يوليو ٢٠١٧م).

(٤) الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء، أبحاث هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء - الإدارية العامة لمراجعة المطبوعات الدينية - الرياض، المملكة العربية السعودية، ط. الثالثة، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م .٧٢/٤.

وقد تتوسع دائرة هذا القسم من التأمين، فتجاوز حدود القرابة أو الصداقة، فتضمّ جمّعاً كبيراً من المسهمين فيه، بحيث يعجز أعضاؤه عن إدارته، فيُعهد بإدارته إلى شركة أجنبية عن المسهمين فيه، وهذا أظهر ما يفرّقه عن غيره، الذي يسمّى بـ«التأمين التعاوني المركب - غير المباشر». فماذا يعني هذا النوع من التأمين؟ وما حكمه في الفقه الإسلامي؟ وبماذا يمتاز عن غيره من أنواع التأمين؟

٢- التأمين التعاوني المركب:

وهو: «عقد تأمين جماعي يلتزم بموجبه كل مشترك فيه بدفع مبلغ معين من المال على سبيل التبرع؛ لتعويض المتضررين منهم، على أساس التكافل، والتضامن عند تحقق الخطر المؤمن منه، تدار فيه العمليات التأمينية من قبل شركة متخصصة، على أساس الوكالة بأجر معروف»^(١).

والتأمين التعاوني المركب، أو التبادلي المتطور، أو إعادة التأمين مع كونه تأميناً تعاونياً بسيطاً في الأصل إلا أنه تتولى إدارته شركة مختصة خاصة بأعمال التأمين التعاوني بصفة الوكالة، ويكون جميع المستأمينين (حملة الوثائق) مسheimين في هذه الشركة، وتتّكون منهم الجمعية العمومية ثم مجلس الإدارة^(٢). وإعادة التأمين أو التأمين المركب يقوم على أساس اتفاق أو عقد بين شركة التأمين المباشر وشركة إعادة التأمين، ويمارسه مديرها الشركـة، ولا يتعاطاه جمهور المستأمينين^(٣).

(١) أحمد سالم ملحم، التأمين التعاوني الإسلامي وتطبيقاته، ط. الأولى، ١٤٢٠ هـ، ص ٧٨.

(٢) انظر: التأمين الإسلامي، ص ١٩٧.

(٣) وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة (بحوث وفتاوي وحلول)، دار الفكر المعاصر- بيروت،

ب- حكم عقد التأمين^(١):

اتفق جمهور الفقهاء - سواء كانوا أفراداً في اجتهادات فقهية وأبحاث علمية خاصة، أم في إطار مجتمع فقهي بوصفها مؤسسات الاجتهد الجماعي - على أن عقد التأمين التعاوني يجوز بنوعيه: البسيط والمركب من حيث المبدأ، إلا إذا تعاملت شركته أو إدارته بالحرمات مثل الربا ونحوه، فحينئذ تكون الحرجمة لتلك التصرفات^(٢).

وقد أدى هذا الاتجاه الجماعي والمنحي الاتفاقي بشكل عام، إلى القول بجواز التأمين التعاوني التكافلي الاجتماعي، واعتماده منهجاً لعقود التأمين المشروعة، وتحريم التأمين التجاري التقليدي، وهذا الجواز جاء ممثلاً في القرارات الشرعية التي أصدرتها المجامع الفقهية^(٣).

إذن، فلا خلاف بين الجميع على أن فكرة التأمين مقبولة، بل مشروعة ومطلوبة إسلامياً، ولكن صياغتها في عقودها الراهنة لم تراع فيها مبادئ الشريعة وقواعدها العامة، من: حرجمة الربا والغرر والقامار والراهنة والجهالة وأكل أموال الناس بالباطل، فهي «التي جعلت هذه العقود

دار الفكر - دمشق، ط . الأولى، ربیع الآخر ١٤٢٣ هـ - تموز (يوليو) ٢٠٠٢ م، ص ٢٧٥ -

.٢٧٦

(١) إن المذاهب الإسلامية القائمة لا يوجد من العقود التي أجازتها ما يتشابه مع عقد التأمين أيا كانت صورة التأمين، وإن المتأخرین من المذهب الحنفي الذين استفتقوا في عقد التأمين على الحوادث في البحر أفتوا بأنه غير جائز... للتوسيع في الموضوع راجع: غريب الجمال، التأمين في الشريعة الإسلامية والقانون، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٥.

(٢) انظر: التأمين التكافلي الإسلامي، ج ١ ص ٢٠٣، الزرقا، التأمين الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٩٩.

(٣) انظر: المعاملات المالية المعاصرة، ص ٢٦٤، وبحوث في فقه المعاملات المالية المعاصرة، ص ٢٨٧.

غير مشروعة عند الكثرين، وذلك؛ لأن المشروعية في الإسلام تعتمد على مشروعية الموضوع، والوسيلة، والغاية، فقد يكون الشيء مشروعًا من حيث المبدأ، لكنه لا يجوز ولا يصح إلا إذا كان بوجهه الشرعي وطريقته الشرعية، فالتجارة حلال، ولكن إذا قارنها بالربا أو الغرر أصبحت حرامًا، وهكذا الفكرة مهما كانت مشروعة ورائجة، فلا يمكن الحكم عليها بالصحة والجواز إلا إذا صيفت من خلال عقود مشروعة أو عقود ليست مخالفة لشرع الله - تعالى -.

ثم إن الذين قالوا بمشروعية هذه العقود لم يقولوا بحل ما صاحبها من ربا ونحوه، كما أنهم لم يسلموا بوجود هذه الأمور^(١).

والقول الراجح - فيما يخص هذا النوع من التأمين -: جواز هذا القسم منه؛ لما فيه من التعاون والتّناصر والإحسان، وقد أفتت بجوازه هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية في قرارها رقم ٥١ بتاريخ ٤/٤/١٣٩٧هـ، كما أفتى بجوازه مجلس مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، في دورته الأولى بمكة المكرمة، في ١/٨/١٣٩٨هـ.

ويمكن - في نظر البعض - أن يقال بمنعه؛ لكونه ليس تبرًّعا محضا؛ فإن المساهمين فيه قد هم الانتفاع عند حاجتهم منه، فيكون أدخل بسلف جرًّا نفعاً.

ويجاب: بأن هذا توسيع في تطبيق قاعدة كل سلف جرًّا نفعاً؛ فهو ربا^(٢).

قلت: والأولى أن يلحق بحكم العاقلة، وأصله ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه

(١) التأمين الإسلامي، ص ١٦٢.

(٢) انظر: أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، ٤ / ٢٨١.

قال: (اَفْتَنَتْ اُمَّرَاتِنِ مِنْ هُذِيلٍ، فَرَمَتْ اِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى بِحَجَرٍ، فَقَتَلَتْهَا وَمَا فِي بَطْنِهَا، فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّ دِيَةَ جَنِينِهَا غُرَّةً^(١) - عَبْدًا أَوْ وَلِيدَةً - وَقَضَى بِدِيَةِ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا، وَوَرَثَهَا وَلَدَهَا وَمَنْ مَعَهُمْ...)^(٢).

وفي رواية: (... ثم ماتت القاتلة، فجعل النبي ﷺ ميراثها لبنيها والعقل على العصبة)^(٣).

(١) الغرّة: نصفُ عُشر دية الرجل أو عُشر دية المرأة، وكانت تقوم بخمسين ديناراً على أهل الذهب أو ست مئة درهم، وقيل: خمس مئة على أهل الورق «الفضة»، وهي خمس من الإبل؛ لأن دية المرأة على النصف من دية الرجل، ودية المرأة خمسين من الإبل فعشرونها خمس من الإبل. واختلف فيما إذا كان يجوز أن تقوّم الغرّة بالإبل. وقد فهم عن مالك أن الغرّة عبد أو وليدة، وقيمتها بالفئات المذكورة ليست من قبيل السنة المجمع عليها، ففي التقويم ضرب من الاجتهاد، وإذا بذل غرّة قيمتها خمسون ديناراً أو ست مئة درهم أو خمس مئة قبلت منه، وإن كان أقل لم تؤخذ منه إلا أن يشاء أهله.

لمزيد من التوسيع انظر المراجع التالية: عمر بن علي بن أحمد الانصاري سراج الدين أبو حفص الشهير بن الملقن (٧٢٣-٨٠٤هـ)، الإعلام بفوائد عدمة الأحكام، حقّقه: عبدالعزيز المنشيق، دار العاصمة للنشر والتوزيع - الرياض، ط. الأولى، ١٩٩٧هـ - ١٤١٧م، ج ٩ ص ١٠١، عبدالعزيز بن محمد الصغير، الديمة في الشريعة الإسلامية ووفقاً للقانون السعودي، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، ط. الأولى، ٢٠١٥م، ص ١٣٥ بتصرف، أحمد محمد النّيف، دية النفس في الشريعة الإسلامية: دراسة مقارنة بالقانون والأعراف العشائرية، دار الجنادرية للنشر والتوزيع - عمان - الأردن، ط. الأولى، ٢٠١٣م، ص ١٦٩ وما بعدها.

(٢) علي بن أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الديات، باب جنين المرأة....، تحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، ١٢ / ٢٥٢، مسلم، ٣ / ١٣١٠، واللهظ له، ول الحديث طرق ورويات أخرى، ونقله الألباني في صحيح النسائي وحكم عنه بأنه: «حديث صحيح».

(٣) أخرجه مسلم، ٣ / ١٣٠٩، من حديث أبي هريرة، رواية ابن شهاب عن ابن المسيب وأبي سلمة بن عبد الرحمن، وأخرجه مسلم أيضاً من رواية معاذ عن الزهرى، وانظر: يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، شرح النووي على مسلم، كتاب القسامية والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية في قتل الخطأ وشبه العمدة على عاقلة الجاني، دار الخير للطباعة والنشر - دمشق - سوريا، بدون طبعة، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م، ص ١٣١٠.

ووجه الدلالة: أن رسول الله ﷺ جعل الغنم للأبناء والغُرم على العاقلة؛ مما يدلّ على أن الأبناء لا يغرون وإنما يغُرّون، وإذا ثبت هذا فالآباء يقاسون عليهم^(١).

ووجه الدلالة فيه على التأمين التعاوني هو: أن الإسلام كلف العصبة التناصر، والتعاون فيما بينهم في تحمل الديمة عن الفرد منهم، ولم يعتبر بما يدخل ذلك من معاوضة، من جهة أن الفرد من هذه العصبة يكون متحملاً اليوم، متحملاً عنه غداً.

فإن قيل بالفرق بينهما من جهة أن نظام العاقلة لا ترصد له أموال سلفاً قبل وقوع الضرر، بخلاف التأمين التعاوني، قلت: هذا فرق غير مؤثر؛ فإن أيّ فرد من العصبة المتناصرين لا يكون مسلفاً للآخر بمجرد رصد المال سلفاً، وإنما يكون مسلفاً له بالتحمّل عنه، فاستوى في ذلك رصد المال سلفاً وعدمه.

وإذا كان ذلك كذلك، واغتفرت الشريعة ما فيه من معنى المعاوضة، فليكن كذلك في التأمين التعاوني؛ فإنه مثله؛ لعدم تأثير الفرق كما تقدم. ثم إن احتجاج المانعين بقاعدة (كل قرض جر نفعاً فهو ربا) ليس بأولى من احتجاج المحيزين بحكم العاقلة، بل هو أولى بالتأمين التعاوني بجامع التعاون، والتناصر في كلّ، وقصدهما في التأمين التعاوني أظهر من قصد المعاوضة^(٢).

(١) انظر: ابن قدامة المقدسي، المغني / ٧٨٤ / ٧.

(٢) هذه القاعدة ليست على إطلاقها؛ وإنما النفع المحزن والذي هو من الربا؛ فهو الذي يكون مشترطاً مع القرض أو كان في حكم المشترط، أما إذا لم يكن كذلك فلا بأس به. للتتوسيع انظر: عبدالحق حميش، الحسين شوطاط، مرجع سابق، ص ١٠٢.

جـ- مبادئ التأمين التكافلي وضوابطه:

انبثقت فكرة التأمين التكافلي الإسلامي من التأمين التعاوني التقليدي، ولكنه لا يقتصر على أصحاب مهنة معينة أو شريحة معينة من المجتمع، فهو أشمل وأعم، بحيث يلبي حاجة المجتمع من أفراد ومؤسسات وشركات ونحو ذلك، كما أنه ينسجم مع أحكام وقواعد الشريعة الإسلامية الغراء.

ويرى فقهاء الشريعة أن التأمين التكافلي يجب أن يستند إلى مبادئ التعاون المتبادل والمسؤولية المشتركة والضمان المشترك، ومن أهم هذه المبادئ:

- ١- حملة وثائق التأمين / التكافل يتتعاونون بعضهم مع بعض من أجل مصلحتهم.
- ٢- كل حامل وثيقة تكافل يدفع اشتراكاً (قسطاً) لمساعدة من يحتاج من المشاركين الآخرين في صندوق التكافل.
- ٣- المسؤولية عن الخسائر يتحملها كافة المشاركين في صندوق التكافل دون استثناء.
- ٤- لا أحد من المشاركين يُسمح له باستغلال الآخرين^(١).

كما أن علماء الشريعة يقررون أيضاً: أن أساس المسؤولية المشتركة الموجود في نظام العاقلة الذي مورس في مكة والمدينة في صدر الإسلام، وكذلك قيام التجار العرب والمسلمين في العصور الإسلامية الأولى بالمشاركة في صندوق لتعويض من تعرض تجارتة للسرقة أو التلف، قد وضع القواعد والأسس للتأمين التعاوني التكافلي.

ولكي يكون للتأمين التكافلي أثره الإيجابي في الاقتصاد وبين أفراد المجتمع،

(١) انظر: مولاي خليل، التأمين التكافلي الواقع والأفاق، الملتقى الدولي: «الاقتصاد الإسلامي: الواقع ورهانات المستقبل»، ٢٣ - ٢٤ فبراير ٢٠١١م، جامعة غرداية - الجزائر، ص ٤.

حدّد له العلماء مجموعة من الضوابط والأسس التي يحرص ممارسوه والمنخرطون فيه على تطبيقها أشدّ الحرص، ومن جملتها نذكر الآتي:

١. الضمان المشترك / المتبادل: ويقصدون به: دفع قيمة الخسارة من الصندوق المشترك الذي كان قد تم تأسيسه من اشتراكات أو تبرعات حملة وثائق التكافل، بحيث تتوزع المسؤلية على حملة وثائق التكافل ويشترك الجميع في دفع الخسائر، وهكذا يكون حملة الوثائق هم الضامنون والمؤمن لهم في نفس الوقت، ويكون المؤمن (شركة التأمين) مسؤولاً عن إدارة عمليات التأمين لمصلحة كافة المشاركين.
٢. ملكية صندوق التكافل: تعود ملكية صندوق التكافل إلى حملة وثائق التكافل أنفسهم، وهم بهذه الصفة يستحقون عوائده دون غيرهم، وكذلك فإن الأموال المتبقية في هذا الصندوق في نهاية المدة (الفائض التأميني) تعود لهم وتتوزع عليهم.
٣. إزالة الجهة أو الغرر: مصدر الأموال الموجودة في صندوق التكافل هي تبرّعات / اشتراكات قام بدفعها حملة وثائق التكافل عن طيب خاطر بغرض مساعدة بعضهم، الذين قد يتعرّضون لخسارة مالية نتيجة ممارسة أعمالهم المتنوعة.
٤. إدارة صندوق التكافل: المؤمن (شركة التأمين التكافلي) هو المسؤول عن إدارة أموال الصندوق المشار إليه أعلاه بموجب النظام الذي تم اختياره، سواء كان نظام الوكالة بأجر معلوم أو المضاربة الشرعية أو النظام المختلط.
٥. الاستثمار: يشترط في الاستثمارات التي تنبثق عن أعمال الصندوق أن

تكون منسجمة مع أحكام الشريعة الإسلامية، وأن تبتعد بشكل خاص عن الربا أو المحرمات، وكذلك فإن رأس مال المؤمن / شركة التأمين يجب أن يستثمر بطرق شرعية بعيداً عن الربا أو التجارة المحرمة.

٦. الرقابة الشرعية: وتعني: الإشراف والفحص والمراجعة من جانب سلطة أعلى لها هذا الحق للتعرف على كيفية سير العمل داخل الوحدة، وللتتأكد من مدى تحقيق المشروع لأهدافه بكفاية وتحسين معدلات الأداء والكشف عن المخالفات والانحرافات والبحث في الأسباب التي أدت إلى حدوثها، واقتراح وسائل علاجها لتفادي تكرارها مستقبلاً.

سميت بالشرعية نسبة إلى الشرع والشريعة والشّرعة؛ وكلها مصطلحات متراوحة من حيث المعنى. ويقصد بها: الطريق والمذهب والاتجاه المستقيم. وتستمدّ هيئة الرقابة الشرعية اسمها من طبيعة عملها وهو تأكيد على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وقواعدها على أعمال المصرفون شاطاته، وتعدّ هيئة الرقابة الشرعية إحدى أجهزة المصرف، وهي - في حقيقتها - جهاز مستقلّ من الفقهاء المختصين في فقه المعاملات، ويجوز أن يكون أحد الأعضاء من غير الفقهاء، بشرط أن يكون من المختصين في مجال المصارف الإسلامية، وله إمام بفقه المعاملات.. ويعهد لهيئة الرقابة الشرعية مهمة الضبط والتتابعة والمراجعة والرقابة والتوجيه لأعمال المصرف والإشراف عليها للتأكد من التزامها ومطابقتها لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، وتكون فتاواها وقراراتها ملزمة للمصرف^(١).

(١) انظر: محمد الفاتح محمود بشير المغربي، المراجعة والتدقيق الشرعي، ط. الأولى، ١٤٣٧ هـ =

وتبقى الرقابة الشرعية - في مفهومها العام- أداة مهمة تساعده في عملية الضبط الداخلي، أي أنها الأدوات والإجراءات التي تتخذها المؤسسة للمساعدة في تحقيق أهداف الرقابة الداخلية، وهذه الضوابط الرقابية لا تختلف عمّا هو مطبق في المصارف التجارية إلا بما يخص طبيعة أعمال المصارف الإسلامية..^(١).

ومن مهام هيئة الرقابة الشرعية: أنه يجب على كل مؤمن / شركة تأمين تكافلي أن يحرص على وجود هيئة رقابة شرعية مهمتها مراقبة أعمال الشركة للتأكد من مطابقتها لأحكام الشريعة الإسلامية الغراء، ولا يجوز لأحد أن يتدخل في فتاوى هذه الهيئة وقراراتها، وعلى المؤمن التقييد بهذه الفتوى والقرارات^(٢).

= دار الجنان عمان، ص ١٧٨ وما يليها، الرقابة الشرعية على المصارف الإسلامية بين التأصيل والتطبيق، دراسات: علوم الشريعة والقانون، مج ٤٠، ع ١، ٢٠١٣، ص ٨٩-١١٠، حسن يوسف داود، الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص ٤-٩٢، كمال بوصافي وشياض فيصل، تقييم الخدمات والمنتجات المصرفية في البنوك الإسلامية، المؤتمر الدولي الأول (صيغ متعددة للتمويل المصري الإسلامي)، المعهد العالي للدراسات الإسلامية، جامعة آن البيت، ٥-٦ أبريل ٢٠١١، ص ٢، لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والشرعين والمصرفيين، تقويم عمل هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط. الأولى، ١١٧-١١٦، ١٩٩٦م، ص ١١٦-١١٧، جميل ثاجب يوسف، الرقابة الشرعية على المصارف الإسلامية، مجلة الدراسات المالية والمصرفية، السنة الرابعة والعشرون، المجلد الرابع والعشرون، العدد الرابع، كانون الأول (ديسمبر) ٢٠١٦م، ص ١٠-١١ بتصريف.

(١) محمد فوزي، تطبيقات الضوابط الرقابية في قطاع المصارف الإسلامية، مجلة الدراسات المالية والمصرفية (مجلة دورية تصدر عن الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية (مركز البحوث المالية والمصرفية - القاهرة - جمهورية مصر العربية)), السنة الرابعة والعشرون - المجلد الرابع والعشرون، العدد الرابع - كانون الأول (ديسمبر) ٢٠١٦م، ص .٨

(٢) للتوسيع في الموضوع انظر: دراسة موسعة للدكتور رياض الخليفي بعنوان: «منهج الحكم على المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية.. مع التطبيق على هيئات الرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية»، رسالة دكتوراه، يناير ٢٠٠٤م، ص ٥٥ - ٧٤.

المبحث السابع

مقاصد التأمين التعاوني / التكافلي

أصبح عقد التأمين عقداً شائعاً جرى به العمل والعرف التجاري^(١)، واحتضنته القوانين الوضعية في كثير من بلدان المعمورة، ومنها البلدان العربية والإسلامية؛ لأنّه يُعدّ بمثابة ضمان أو كفالة الناس بعضهم لبعض أو الضمان المشترك / المتبادل، والتأمين التكافلي مبني على نظام التبرع الذي يجعل هذا التأمين خالياً من الجهة والقمار، فكل مشترك في نظام التأمين التكافلي يطلب الحماية عليه أن يخلص النية في مساعدة المشتركين الآخرين عند تعرضهم للأخطار.

وقد ذكر كثير من العلماء جملة من المقاصد المتعلقة بالتأمين^(٢)، ومما

(١) من أبرز التطبيقات المعاصرة التي تجمع بين العقود وأحكامها العامة، نجد من صور المعاملات المالية المعاصرة المنظومات العقدية التي ينضوي تحت كل منها مجموعة عقود ووعود يجري التتواءطُ بين طرفيها على نسق محدد، متلاحق المراحل، يهدف إلى تحقيق المصلحة أو الغرض الذي اتجهت إرادة العاقدين إلى تحقيقه، مثل: المراقبة للأمر بالشراء، والإجارة المنتهية بالتمليك، والمشاركة المتناقضة.

وتعد الموافقة المتقدمة في الجمع بين العقود واجبة المراعاة، وملزمة للطرفين، تطبيقاً للعرف التجاري والمصري المعاصر المعتبر شرعاً، إذا نصَّ العَقد على أنها جزء منه... انظر: المعيار الشرعي رقم (٢٥) الجمع بين العقود، بتاريخ: ٢٨ شعبان ١٤٢٦ - ٢ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٣م، ص ٣٥٢، وينظر أيضاً: البند ٢/٢، وقد اعتمد المجلس الشرعي لهيئة المحاسبة معيار الجمع بين العقود في اجتماعه الخامس عشر المبرم في مكة المكرمة بتاريخ: ٢٢ شعبان ١٤٢٦هـ الموافق: ٢٦ سبتمبر - ٢ أكتوبر ٢٠٠٥م.

(٢) راجع ما ذكره الباحث رياض الخليفي في بحثه المحكم بعنوان: «المقاصد الشرعية وأثرها في فقه المعاملات المالية»، مجلة الاقتصاد الإسلامي الصادرة عن مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة بالمملكة العربية السعودية، مج ١٧، ع (١)، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م، ص ٤٩-٣.

ذكره أن التأمين الإسلامي لا بد من أن تتحقق منه مقاصد سامية تتمثل في تحصيل المصالح الأخروية والدنيوية، ودرء الأضرار المتوقعة وجبرها عند حدوثها بالوسائل والأسباب المشروعة.

و قبل أن يعرِف المجتمع الغربي (الأوروبي) نظام التأمين بقرون، كان المجتمع الإسلامي يؤمنُ أفراده بطريقته الخاصة؛ إذ كان بيت المال المسلمين هو شركة التأمين الكبرى التي يلجأ إليها كلُّ من نَكَبَ الدهر، فيجد فيها العون والملاذ لأزمته.

وقد أوضح العلماء قديماً وحديثاً أن الشريعة الإسلامية - في كلياتها وجزئياتها - مبنية على كل ما يحقق مصالح العباد آجلاً وعاجلاً، ورفع الحرج والمشقة عنهم؛ وهذه المصلحة قد تكون ظاهرة أو خفية، وفي عقد التأمين التكافلي المصلحة ظاهرة ولا غبار عليها، ويمكن عرض هذه الحكم من خلال حاجة الناس إليه في عصرنا الحاضر.

ومن هنا قد تعددت آراء فقهاء الأمة في التأمين من حيث: أنه حلال أم حرام؟ فمنهم من اعتبره أنه حلال بشرط الابتعاد عن الربا، ومنهم من قال بأن التأمين التجاري حرام والتأمين التعاوني حلال، ومنهم من قال بأن التأمين بشقيه التجاري وال التعاوني حرام.

أما الأكثريَّة من علماء الأمة المعاصرين وفقهائهما: فقد أفتوا بأن التأمين التعاوني التكافلي الخالي من المقامرة والجهالة والربا والغرر حلال شرعاً. وقد بنى هؤلاء العلماء فتواهم على نظرية مقاصدية كافية أساسها أن التأمين في العصر الحاضر ضرورة أو مطلب قانوني يفرضه

الواقع، وتستوجبه القوانين الوضعية للدول، وطائفة قالوا بأنه حاجة تنزل بمنزلة الضرورة وقدرها^(١).

والذي لا خلاف حوله: هو أن يعكس التأمين التكافلي مقصداً من مقاصد الشريعة، التي تسعى لإرساء أسس التعاون والتكافل بين أفراد الأمة، لا سيما العاملين في مكان واحد، ومن يربطهم مصير واحد، ومن هنا أجازته الشريعة الإسلامية.

ويتفق القائلون بجواز التأمين التعاوني التكافلي؛ لأنه هو الأقرب إلى مقاصد الشريعة، كما أنه يكافح استغلال شركات التأمين الاسترбاحي، وهو البديل الوحيد الذي يمكن أن يحل محلّها. ومن هنا فالواجب على الحكومات في البلاد الإسلامية ضرورة تشجيعه ليتسع نطاقه؛ فهو أحسن طرق التأمين

(١) للتوسيع في جوانب القضية وأقوال الفقهاء، يمكن الرجوع إلى المصادر التالية:

- مصطفى أحمد الزرقا: نظام التأمين: حقيقته والرأي الشرعي فيه، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٤ م.
- موسى عز الدين: الإسلام وقضايا الساعة: رأي الإسلام في عقود التأمين والمصاريف العامة وكثير من قضايا الحياة، دار الأندرس للطباعة والنشر، ط. الأولى، ١٩٦٦ م.
- عبدالقادر جعفر جعفر: نظام التأمين الإسلامي (محاولة لإبراز نظام الإسلام المتكامل في تأمين الأنفس والأموال من الأضرار: تشعيراً، وواقية، ورعاية، وتعويضاً وعرض للتأمين الوضعي وبيان أحکامه)، رسالة علمية حصل بها المؤلف على درجة الماجستير في الشريعة، إشراف وتقديم: أ.د. الحسين بن محمد شواط، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٣١ - ٢٠١٠ م.
- محمد زكي السيد: نظرية التأمين في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة للتأمين فكراً وتطبيقاً، دار المنار، ط. الأولى، ١٩٨٦ م.
- خالد بن سعود الرشود: العقود المبتكرة للتمويل والاستثمار بالصكوك الإسلامية (رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)، إشراف: يوسف بن عبدالله الشيبيلي، ومحمد بن إبراهيم السحيباني، ٢٠١٠ م - ١٤٣٠ هـ الناشر: دار كنوز إشبيلية، الرياض - السعودية، ط. الأولى، ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ . ص ٤٥٠ - ٤٥٧

وأبعدها عن المحرّمات والشبهات؛ إذ يقوم على أساس تعاوني فنّي يستخدم وسائل الإحصاء الدقيق، وقانون الأعداد الكبيرة التي تستخدمناه شركات التأمين الاسترباح، وهو قابل لأن يلبّي حاجات المجتمع في أوسع نطاق، على طول طريق النشاطات الاقتصادية والمساعي الحيوية وال حاجات الاجتماعية.

ولكن تفضيل هذا الأسلوب في تطبيق نظام التأمين ضد الأخطار لا يستلزم القول بتحريم الأسلوب الآخر الاسترباحي، بل هذا مقبول أيضاً في نظر - بعض الباحثين شرعاً -، وقد يكون لا بدّ منه عند الحاجة إلى تأمين مركّب «إعادة التأمين» في التأمينات على الأشياء الثمينة ذات القيم الكبرى؛ وذلك لأنّ التأمين التبادلي يبدو قاصراً في هذا المستوى العالي الكبير، بحكم الحاجة الداعية إلى الأسلوب الاسترباحي الذي تقوم به شركات قوية، وإلى إعادة التأمين مع شركات عالمية، لإمكان تحمل التعويضات الكبرى في صفقات التأمين الباهظة^(١).

(١) انظر: عمر غالب، التأمين التعاوني أو التكافلي هو الأقرب إلى مقاصد الشريعة، بحث منشور على موقع «رسالة إسلام» بتاريخ: ٢٧/٠٢/١٤٣٥ هـ الموافق ٢٠١٣/١٢/٣٠، ورابطه:

<http://main.islammassage.com/newspage.aspx?id=22438>

(تاريخ الدخول للموقع: السبت ٩ شعبان ١٤٣٨ هـ الموافق: ٦ مايو ٢٠١٧ م).
للتوسيع في الموضوع راجع: أمين حجي محمد أمين الكوردي، التأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة، بحث مقدم إلى كلية القانون جامعة الإمارات العربية المتحدة، المؤتمر الدولي الثاني والعشرون، (الجوانب القانونية للتأمين واتجاهاته المعاصرة)، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م، ص ١٨ - ٢٨، عبدالله بن عبدالعزيز عجلان، التأمين التعاوني: دراسة تأصيلية، ط. الأولى ٢٠١٢ م، دون تحديد الجهة الناشرة، مختار أبو بكر، أحكام أموال التأمين الإسلامي على الحياة: دراسة في ضوء مقاصد الشريعة، الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا، ط. الأولى ٢٠١٢ م، صالح العلي وسميح الحسن، معالم التأمين الإسلامي (مع تطبيقات عملية لشركات التأمين الإسلامية) دراسة فقهية

وتبقى الصيغة العملية التي شرّعها الإسلام للتعاون والتضامن وبذل التضحيات هي عقود التبرّع، وهي - في حقيقتها - عقود إحسانية تكافلية بطبعها، حيث لا يقصد فيها التعاون والمضحي ربحاً من تعاونه وتضامنه، ولا يطلب عوضاً مالياً مقابلأ لما بذل، فقصد التجارة والكسب والربح الذاتي معدوم في عقود التأمين التعاوني، ومن ثم جازت هذه العقود^(١)؛ لأنها تهدف إلى مراعاة مقاصد الشارع وتحقيق مصالح الخلق، ويتجلى هذا الأمر من خلال تحقيق عدد من المقاصد والغايات السامية^(٢) نشير إلى بعض منها في عجالة من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: تحقيق الأمن النفسي والاقتصادي والاجتماعي:

تعد الحاجة إلى الأمن من أهم الحاجات النفسية، ومن أهم دوافع السلوك طوال الحياة، وهي من الحاجات الأساسية الازمة للنمو النفسي السوي والتوافق النفسي والصحة النفسية للفرد.

والحاجة إلى الأمن - بكل مستوياته - هي محرك الفرد لتحقيق أمنه،

للتأمين التجاري السوري، سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي، دار النواردر، دمشق - سوريا، ط. الثالثة، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، ص ٢٠٩ - ٢٣٧، أحمد سالم عبدالله ملحم، التأمين التعاوني الإسلامي وتطبيقاته في شركة التأمين الإسلامية (الأردن)؛ دراسة فقهية تبين حقيقة التأمين التعاوني بصورته البسيطة والمركبة والممارسات العملية للتأمين التعاوني المركب في شركة التأمين الإسلامية، ط. الأولى ٢٠٠٠م، [د. ن.]، عمان - الأردن.

(١) انظر: حسين حامد حسان، حكم الشريعة في عقود التأمين، ص ٥١٨، محمد بلتاجي، عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي - دراسة مستوعبة لكافة وجهات النظر في عقدي التأمين التجاري وال التعاوني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط. الأولى، ٢٠٠٨م، ص ١٤٧.

(٢) انظر: عبدالحميد محمود البعلبي، التأمين التكافلي الإسلامي، ج ١ ص ٢٠٨.

وترتبط ارتباطاً وثيقاً بغريرة المحافظة على البقاء، وتتضمن الحاجة إلى الأمن الحاجة إلى شعور الفرد أنه يعيش في بيئة صديقة، مشبعة للحاجات، وأن الآخرين يحبونه ويحترمونه ويقبلونه داخل الجماعة، وأنه مستقر وأمن أسرياً، ومتواافق اجتماعياً، وأنه مستقر في سكن مناسب، وله مورد رزق مستمر، وأنه آمن وصحيح جسماً ونفسياً، وأنه يتتجنب الخطر ويلتزم الحذر ويعامل مع الأزمات بحكمة، ويؤمن الكوارث الطبيعية، ويشعر بالثقة والاطمئنان والأمن والأمان.

إن تحقيق الأمن النفسي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي أمر مطلوب في هذه الشريعة، ومن أهم مقاصدها التشريعية، ويقع عبئه على الدولة والجماعة والأسرة والأفراد، حيث يجب عليهم السعي الدائب والتعاون البناء لتحقيق ذلك بجميع الوسائل المشروعة^(١).

المطلب الثاني: تفتيت الأخطار وتوزيعها على أكبر قدر ممكن:
وهذا الغرض هو عين التكافل المطلوب ما دام قائماً على التعاون والتبرع، حيث دلت على كونه مطلباً شرعياً، و Mayer به بأمر إلهي في آيات كثيرة، منها قوله - تعالى -: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالنَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢]، فالتعاون في الإسلام

(١) للتوسيع في الموضوع انظر: شادية اللّـ، الشخصية (من منظور نفسي إسلامي)، دار الكتاب الثقافي، إربد، ط. الأولى ٢٠٠٦م، ص ١٨٦ وما بعدها، نعمات بن محمد الجعفري، صناعة الأمن الاجتماعي للمرأة من خلال أحاديث الصحيحين: دراسة موضوعية، جامعة الملك سعود، كرسي المهندس عبد المحسن بن محمد الدريس للسير النبوية ودراساتها المعاصرة، ط. الأولى ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م، ص ٤ وما يليها، أحمد فراس العوران، اقتصاد الأمن الاجتماعي: التحدى والاستجابة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا - أمريكا، ط. الأولى ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م، ص ١٩٠ - ١٣٤.

أصل من أصوله، ومقصد أساسى من مقاصده، لتحقيقه في الأمة القائمة على الخيرية، والرحمة للعالمين، لقوله - ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أَخْرِجْتُ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَاوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِإِلَهٍ﴾ [آل عمران: ١١٠]، أي: أخرجت لهداية الناس وخدمتهم وتحقيق منافعهم في العاجل والأجل.

يقول الباحث حسين جاسم الكويدلاوي فيما يتعلّق بالجوانب الإيجابية والسلبية في عملية إعادة التأمين: «تفيد عملية إعادة التأمين في نواحي عديدة منها:

- تحقيق التوازن النوعي: وذلك عن طريق تفتيت المخاطر وتوزيعها؛ مما يقلّ حجم الخسائر، إضافة إلى تطبيق نظرية الاحتمالات على أساس علمية صحيحة، ويتفق مع قانون الأعداد الكبيرة؛ لأن شركة إعادة التأمين قد تغطي عدد كبير من الدول أو قارة بأكملها»^(١).

المطلب الثالث: السعي لتحقيق نوع من الضمانات في المستقبل:

إن السعي لتحقيق غد أفضل للإنسان وأسرته ومجتمعه أمر مشروع في الإسلام، ما دام هذا السعي يتم بطرق مباحة ومشروعة، فقد قال الله تعالى: ﴿وَلَيَحْشَ أَلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرَيْةً ضَعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلَيَتَّقَوْا اللَّهَ وَلَيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [النساء: ٩]؛ فكان الآية تقول لهم: كما تخشون على ورثتكم وذررتكم بعدكم، فكذلك اخشوا على ورثة غيركم، ولا تحملوه على تبذير ماله^(٢)، حيث يفهم من عموم الآية: وجوب العناية بمستقبل الذرية

(١) انظر: التأمين: دراسة فقهية قانونية مقارنة، مرجع سابق، ص ٢٦٥.

(٢) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٥ ص ٥٠، وللآية تفسيرات كثيرة يوردها كثير من المفسرين، كما هو الأمر عند الإمام فخر الدين الرازي وغيره. انظر: تفسير الرازي المشتهر بـ«التفسير الكبير ومفاتيح الغيب»، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون بيانات، تفسير سورة النساء، ج ٩ ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

الضعفاء بعد موت ولديهم كييفما كانوا، وذلك بعدم إلحاق الضرر بهم في تضييع حقوقهم المالية، فعن ابن عباس - رضي الله عنهم - أنه قال: (إذا حضر الرجل الوصية فلا ينبغي أن يقول: أوص بمالك؛ فإن الله - تعالى - رازق ولدك، ولكن يقول: قدّم لنفسك واترك لولدك) ^(١).

ويبقى التأمين التكافلي التعاوني في النهاية «مظهراً من مظاهر التكافل والتأخي الاجتماعي، دون إرهاق مادي، ويُيسّر على مختلف الناس ولو كانوا من ذوي الدخل المحدود الإسهام فيه والإفادة منه، فيعم العدل والرخاء والأمن الاجتماعي» ^(٢).

وخلاصة الأمر فيما ذكرنا بخصوص هذه المسألة: إن الناظر في مقاصد الشريعة إنما يجدها جلب المصالح للناس ودرء المضار والمفاسد عنهم، ودعامة هذا الأصل هو ما ذهب إليه الإمام مالك وأصحابه من اعتبار المصلحة المرسلة دليلاً شرعياً، يجب اعتباره والعمل به، كما يجب العمل بسد الذرائع، بل صرّح الإمام القرافي (ت. ٦٨٤ هـ) بأن: «المصلحة المرسلة غيرنا يصرّح بإنكارها، ولكن عند التفريع يُعلّون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجواجم بابداء الشاهد لها باعتبارها، بل يعتمدون على مجرد المناسبة؛ وهذا هو المصلحة المرسلة» ^(٣).

(١) القرطبي، المراجع السابق، ج ٥ ص ٥١، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب الرقاق، ٢٠٦ / ١١، تحقيق: عبد القادر شيبة الحمد.

(٢) انظر: وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، دار الفكر - دمشق، سوريا، ط. الأولى، ١٤٣٢ هـ - ٢٠٠٢ م، ص ٢٧٢.

(٣) انظر: تقييح الفصول في علم الأصول، بعنوان: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ط. الثانية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، ص ٢٠٠.

المبحث الثامن

من تطبيقات التأمين التكافلي / التعاوني

ينطلق التأمين الإسلامي في تطبيقاته من أسس إسلامية، ويقوم على صيغ شرعية تهدف إلى تلبية الحاجات التأمينية لشريحة واسعة من الشركات والأفراد الراغبين في الحصول على منتجات تأمينية متوافقة مع الشريعة الإسلامية^(١).

ويغطي التأمين الإسلامي جميع أنواع التأمين؛ كبرامج التأمين الآخاري، وبرامج التأمين العامة، وتأمين الحج والعمرة، والتأمين التكافلي (البديل عن التأمين على الحياة)... الخ.

ويسمى التأمين الإسلامي أحياناً بـ (التكافلي، أو التبادلي، أو التعاوني)، وسمي بالتعاوني؛ لتعاون مجموع المشتركين في تعويض الأضرار الناجمة عن الأخطار المؤمن منها التي تلحق أحدهم، وبالتأمين التبادلي؛ لسببين هما: الأول: أن مجموع المشتركين يتبادلون فيما بينهم تحمل الأضرار التي تلحق

(١) للتوسيع في الموضوع يمكن الرجوع إلى:

- وقائع ندوة «التطبيقات الاقتصادية الإسلامية المعاصرة»، وقائع الندوة رقم (٤٢) التي عقدت في الدار البيضاء، المملكة المغربية بالتعاون بين المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب بجدة – المملكة العربية السعودية، والجمعية الغربية للدراسات والبحوث في الاقتصاد الإسلامي، الرباط – المغرب، في الفترة: ٩ - ٢١ محرم ١٤١٩ھـ (٥ - ٨ مايو ١٩٩٨م)، الدار البيضاء، المملكة الغربية، تحرير: عثمان باكر، الطبعة الشرعية الأولى للمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ١٤٢٠ھـ - ٢٠٠٥م، ج ٢ ص ٤٧٥ - ٥٢٨.
- محمد الأمين ولد علي الغلواي الشنقطي، الاجتهاد وتطبيقاته المعاصرة في مجال الأسواق المالية، دار ابن حزم للنشر والتوزيع - بيروت، ط. الأولى ٢٠٠٨م.

بأحدهم نتيجة حصول الخطر المؤمن منه. والثاني: لأن كل عضو من هيئة المشتركين في التأمين يجمع بين صفتى المؤمن، والمؤمن له.

وأما التأمين التكافلي: فـيُعد الأحدث نسبياً، حيث شاع استخدام هذا المصطلح بعد الندوة التي حملت هذا الاسم، وعقدت بالخرطوم في عام ١٩٩٥ م.

المطلب الأول: ماهية التأمين التكافلي (الإسلامي):
يمكن في هذا السياق أن نبين ماهية التأمين التكافلي (الإسلامي)، وأالية تطبيقه بإيجاز من خلال الآتي:

عندما تنشأ محفظة التأمين portfolio^(١)، ويطلب من طالبي التأمين

(١) المقصود بتأمين المحفظة: إحدى الأساليب التي يمكن استخدامها من خلال المتاجرة بالحزمة، ويهدف هذا الأسلوب إلى حماية محفظة الأوراق المالية ضد أخطار تعرض قيمتها للانخفاض مع ضمان تحقيق حد أدنى من العائد. ويرى بعض المحللين الاقتصاديّين أن إمكانية التأمين على المحفظة يتم من خلال عقود اختيار الشراء (Call Option) الذي يهدف إلى شراء بعض أصول المحفظة أو استبدال بعض أصول المحفظة بأصول أخرى يتوقع ارتفاع أسعارها مستقبلاً، كما أن تأمين المحفظة يتم أيضاً من خلال شراء أدوات استثمارية أو أوراق مالية خالية من الأخطار، كما ويرى بعض المحللين أيضاً أن عقود اختيار البيع قد تستخدم أيضاً لحماية المحفظة أو تأمين المحفظة الاستثمارية... للتوضيح راجع: حسني خريوش، عبدالمعطي رضا ارشيد، محفوظ أحمد جودة، الأسواق المالية، مفاهيم وتطبيقات، دار زهران للنشر، عمان -الأردن، ط. الأولى ٢٠١١م، ص ٢٤٧.

والجدير بالتنبيه: أن المحفظة التأمينية تشمل: محفظة الادخار ومحفظة الاستثمار، أما محفظة التبرعات فإنها تبقى لصالح هيئة المشتركين، ولن وقع عليهمضرر الفعلي، ويمكن تقسيم هذه المحفظة على النحو التالي:

أ- محفظة التبرعات والتعويضات (أو الخطر): أي أن الشخص يساهم بجزء من المبلغ المتفق عليه في العقد على أساس التبرع به، والمشاركة مع زملائه والتضامن معهم في جبر المصائب وتخفيفها من يصيبه الخطر أو الضرر.

ب- محفظة الادخار: أي أن الشخص يساهم زملائه بالجزء الثاني من المبلغ في الادخار، من أجل المستقبل من تقادم دراسة الأبناء وزواجهم.

ج- محفظة الاستثمار: يقوم الشخص بالإسهام مع زملائه بالجزء الثالث من المبلغ في الاستثمار، =

(المؤمن لهم) أن يتبرعوا بأقساط التأمين لهذه المحفظة – حسب اللوائح والأنظمة التي يتم إعلانها من قبل الشركة، وإن هذه المحفظة هي التي تقوم بدفع التعويضات إلى المؤمن له حسب الشروط المعينة في تلك اللوائح. تقوم الشركة بإدارة المحفظة التأمينية (صندوق التكافل أو حساب حملة الوثائق، هيئة المشتركين) من الناحية الفنية، ويتم إنشاء حساب مستقل لأموال المحفظة وعوائدها، ومصاريفها، والتعويضات المدفوعة منها، وفوائضها.

ويكون هذا الحساب منفصلاً عن حساب الشركة (حساب المساهمين) فصلاً كاملاً، وتتقاضى الشركة أجرة من المحفظة مقابل هذه الخدمات، وتحدد هذه الأجرة كنسبة مئوية من الأقساط سلفاً مع بداية كل عام مالي، وبوسيلة تضمن علم المشتركين بها، حيث تقوم بعض الشركات بالنصرارة على هذه النسبة في وثائقها، وتقوم بعض الشركات بتحديد الأجرة بمبلغ مقطوع.

تقوم الشركة باستثمار أموال المحفظة على أساس المضاربة الشرعية، تكون هي فيها مضاربة، وتكون المحفظة (هيئة المشتركين) رب المال.

= وتنميته من أجل المستقبل. للتوسيع راجع: سلمان زيدان، إدارة الخطر والتأمين، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ط. الأولى ٢٠١٠م، ص ١٣٦ وما يليها، بول ميلز، وجون بريسي، التمويل الإسلامي النظرية والتطبيق، منشورات: كرسى سابك لدراسة الأسواق المالية الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ط. الأولى ٢٠١٤م، ص ١٤٢ وما يليها، شهاب الدين حَمَدَ، المكاسب الرأسمالية وأثرها في بناء محفظة الاستثمار: دراسة تطبيقية في سوق بغداد للأوراق المالية، رسالة جامعية، الجامعة المستنصرية – بغداد، دار الكتب والوثائق العراقية ١٩٩٨، نوال عبد الكريم الأشهب، اتخاذ القرارات الإدارية : أنواعها ومراحلها، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ط. الأولى ٢٠١٥م، ص ٥٣ .

وتحدد نسب توزيع الأرباح مع بداية كل عام مالي، وبوسيلة تضمن علم المشتركين بها، حيث تقوم بعض الشركات بالن franche على هذه النسب في وثائقها.

إن محفظة التأمين تتزايد وبالغها بتزايد المؤمن لهم، وبالعوائد التي تكسبها من استثمار أموالها على أساس المضاربة مع الشركة. فإن بقي شيء بعد دفع التعويضات إلى المؤمن له حسب الشروط، وهو الذي يسمى: الفائض التأميني، فإن جزءً منه توزعه الشركة على المؤمن له حسب اللوائح المنظمة لذلك^(١).

هذا، وقد قدم عدد من المهتمين بالاقتصاد الإسلامي عدة نماذج وتصورات للتأمين الإسلامي، وتبنت جهات مالية إنشاء شركات تقوم بالتأمين من منظور إسلامي، سُمي أكثرها بالتعاوني، وذلك في عدد من البلاد الإسلامية استفادة أكثرها من فكرة التأمين التعاوني لدى الغرب^(٢)، إلا أن واقع هذه المؤسسات ليس بالضرورة مطابقاً لمقصود الماجماع العلمية التي أفتت بإباحة التأمين التعاوني وإنما هو تطبيق لنظريته لدى الهيئة الشرعية المؤسسة له.

(١) صالح العلي وسميح الحسن، معالم التأمين الإسلامي «مع تطبيقات عملية لشركات التأمين الإسلامية» دراسة فقهية للتأمين التجاري السوري، سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي، دار التوارد، دمشق، ط. الأولى ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م، المقدمة، ص ٥، انظر: صالح العلي وسميح الحسن، معالم التأمين الإسلامي «مع تطبيقات عملية لشركات التأمين الإسلامية» دراسة فقهية للتأمين التجاري السوري، ص ٢٠٩ وما يليها.

(٢) حيث نشأت الفكرة في ألمانيا في ظل حكم بسمارك. انظر: غريب الجمال، التأمين، ص ٢٧٦.

فقد يكون منها ما هو فكرة مطورة للتأمين التعاوني ومنه ما يكون تأميناً تجاريًّا بضوابط معينة أو حتى بصورته المعروفة^(١).

ولذا صدر البيان المعروف من اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالملكة العربية السعودية حيال بعض المؤسسات والشركات المسمية بالتأمين التعاوني؛ بأنها لا تمثل التأمين التعاوني الذي أباحته هيئة كبار العلماء، وإنما هو تأمين تجاري، وتغيير اسمه لا يغير حقيقته^(٢).

والحقيقة أن المؤسسات القائمة بالتأمين والساعية لتصحيح وضعها ومطابقتها للبديل الإسلامي تواجه أمورًا صعبة، من أبرزها إعادة التأمين^(٣)، وهو أن تدفع شركة التأمين جزءاً من أقساط التأمين التي تحصل عليها من جمهور المستأمين لشركة إعادة تأمين تضمن لها في مقابل ذلك جزءاً من الخسائر.

فإذا وقع الخطر المؤمن ضده لجأ المستأمن إلى شركة التأمين التي تدفع

(١) ومن أسباب ذلك: أن جملة من الشركات المالية وبيوت التمويل الإسلامية تماطلت في تقليل النظم الربوي بل استعارات هياكله التنظيمية فأفرغت العمل المالي الإسلامي من مضامينه الحيوية وأهدافه الاستثمارية.

وقد أشار كثير من هذا وأبان سببه الشيخ صالح الحصين، في بحثه: الهيئات الشرعية الواقع وطريق التحول مستقبلاً أفضل.

(٢) مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، العدد الخمسون، الإصدار من ذي القعدة إلى صفر لسنة ١٤١٧-١٤١٨هـ، ص ٣٥٩، والجدير بالذكر أن المجمع الفقهي الإسلامي قد بحث موضوع التأمين بأنواعه المختلفة، بعدما اطلع على كثير مما كتبه العلماء في ذلك، وبعدما اطلع أيضاً على ما قررته مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، في دورته العاشرة المنعقدة بمدينة الرياض، بتاريخ: ٤ / ٤ / ١٣٩٨هـ من التحرير بأنواعه.

(٣) وهبة الزحيلي، التأمين وإعادة التأمين، بحث بمجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، ج ٢ ص ٥٥٣، وبالجملة نفسها، محمد الفرفور، التأمين في الفقه الإسلامي، ج ٢ ص ٦٠٢.

له ثم تطالب شركة إعادة التأمين بدفع جزء من التعويض حسب الاتفاق المبرم بينهما.

فتكون شركة التأمين المباشر ك وسيط بين المستأمن وشركة إعادة التأمين وتعترف شركات التأمين الإسلامية بأنه لا قيام لها ولا ازدهار لصناعتها إلا بترتيبات إعادة التأمين^(١)، وشركات إعادة التأمين الضخمة جميعها تجارية، وقد بدأت الآن شركات إعادة تأمين تتبني المنهج الإسلامي فيه.

المطلب الثاني: مدى إلزامية التعامل بالتأمين التكافلي:
عند مناقشة موضوع التأمين التكافلي في الشريعة الإسلامية والواقع العملي، يرد تساؤل جوهري مفاده: ما مدى الإلزام بعقد التأمين؟

ويتعمّن الجواب من خلال بيان الآتي:

١- شواهد من الفقه الإسلامي:

يتّضح جليًّا من خلال ما ورد في الفقه الإسلامي، أن هناك شواهد تثبت شرعية التأمين التعاوني الذي يقوم أساسه على توزيع الأخطار بين المشتركيين، فعلى سبيل المثال ما ذكره القرافي المالكي تحت عنوان: «الفرق بين قاعدة ما يضمّن بالطرح من السفن وقاعدة ما لا يضمّن»^(٢).

قال مالك - رحمه الله -: «إذا طرح بعض الحمل للهول شارك أهل المتروح من لم يطرح لهم في متاعهم، وكان ما طرح وسلم لجميعهم في

(١) انظر مثلاً: مجموعة فتاوى هيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني، أعمال الندوة الفقهية لبيت التمويل الكويتي، ص ٢٠١، غريب الجمال، التأمين التجاري، ص ٣٤٠ - ٣٤٤.

(٢) انظر: الفروق، ج ٤، ص ٨.

نمائه ونقشه بثمنه يوم الشراء إن اشتروا من موضع واحد، بغير محاباة؛ لأنهم صانوا بالمطروح ما لهم، والعدل عدم اختصاص-أي عدم تحمله وحده- أحدهم بالمطروح، إذ ليس أحدهم بأولى من الآخر، وهو بسبب سلامة جميعهم».

كما أن نظام العوامل في الفقه الإسلامي خير شاهد على مشروعية التأمين التعاوني ودخول المصلحة المشروعة فيه، حيث لو جنى شخص جنائية قتل خطأ، يكون حكمه الدية وليس القصاص، فدية المقتول توزع على أفراد العائلة أو القبيلة.

ومن الشواهد أيضًا الدالة على جواز التأمين التعاوني: ما يسمى بـ «ولاء المولدة»، عند الحنفية، وصورته: «أن يقول شخص مجهول النسب لآخر أنتولي تعقل عنِّي إذا جنيت، وترثني إذا مت، فيقول: قبلت».

ومن الشواهد أيضًا التي تصلح مستندًا للتأمين التعاوني: قضية تجّار البزم مع الحاكمة، وذلك في أواسط القرن الثامن الهجري، وهي حادثة حصلت في أقصى المغرب، وبالتحديد في مدينة «سلا»^(١)، حيث إن هؤلاء التجار

(١) تأسست مدينة سلا من طرف بني يفرن خلال القرن العاشر، واستولى عليها المرابطون سنة ١٠٢٨ م. وخلال القرن الحادي عشر، عرفت مدينة سلا ازدهاراً حقيقةً في عهد الموحدين ثم في عهد المرinيين (القرن الرابع عشر)، بفضل موقعها الإستراتيجي على الطريق البرية فاس-مراكش وبفضل مينائها الذي شكل مركزاً للتبادل التجاري بين المغرب وأوروبا. وفي القرن السابع عشر، أعطى تدفق المسلمين واليهود الذين طردوها من إسبانيا دفعة جديدة للمدينة (سلا القديمة)، وأوجد تنافساً مع مدينة الرباط المجاورة (والتي كانت تسمى حينها سلا الجديدة).

وفي تلك الفترة، اشتهرت سلا بنشاطها البحري المكثّف، حيث جعل منها الأندلسيون المهاجرون عاصمة للقرصنة. وقد سمح النشاط التجاري لسلا خلال القرن الثامن عشر بامتداد تأثيرها إلى مناطق نائية.

اتفقوا فيما بينهم على أنهم إذا اشترى أي واحد منهم سلعة، عليه أن يضع درهماً عند رجل يثقون به، فإذا أصيب أحدهم بأي غرم استعين بالمال الموجود عند ذلك الرجل^(١).

فهذه الشواهد في مجلها تدل دلالة واضحة على وجوب التعاون في جميع المجالات، وخير شاهد على جواز التأمين التعاوني إن كان القصد منه أصلة التعاون والتناسق والتحابب والمواساة بين الناس^(٢).

٢- اتجهادات العلماء المعاصرين:

إن من جملة ما طُرِح من أفكار في موضوع التأمين، ما رأه الأستاذ محمد البهّي، إذ قرّر حلّ التأمين بجميع أنواعه، ورأى أنه يجب على الدولة الإلزام به لما فيه مصلحة.

أمّا الباحث محمد شوقي الفنجرى^(٣): فبعد أن قرّر معارضته الصريحة

لتتوسيع أكثر في معرفة تاريخ المدينة وتراثها، انظر بعض المراجع العربية مثل: أحمد بن خالد الناصري، الاستقصاء لأنباء دول المغرب الأقصى، دار الكتاب بالدار البيضاء، ١٩٩٧، محمد بن علي الدكالي، الإتحاف الوجيز «تاريخ العدويتين»، الخزانة العلمية الصبيحية بسلا، ١٩٨٦، حمدي عبدالمنعم محمد حسين، مدينة سلا في العصر الإسلامي: دراسة في التاريخ السياسي والحضاري، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، ١٩٩٣.

ومن المراجع الأجنبية التي اهتمت بدراسة مدينة سلا، راجع:

p Driss Mrini, Moulay Ismail Alaoui, Salé : Cité Millénaire, Rabat, 1997 - ١٩٩٧
Kenneth L. Brown, People of Sale: Tradition and Change in a Moroccan City, 1830-1930, Cambridge, Harvard University Press, 1976 - ٢٤٠ p

(١) جناحي، عبداللطيف عبد الرحيم، التنمية والتأمين من منظور إسلامي، بحث مقدم للندوة الفقهية الثانية لبيت التمويل الكويتي لعام ١٤١٠ هـ الموافق ١٩٩٠ م، (الكويت: بيت التمويل الكويتي، ط ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م) ص ٧٤.

(٢) بلتاجي، عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي، ص ١٩٢ - ١٩٤.

(٣) هو: محمد شوقي الفنجرى، وكيل مجلس الدولة الأسبق، وأستاذ الاقتصاد الإسلامي، ورئيس مجلس إدارة الجمعية الخيرية الإسلامية، وعضو مجمع البحوث الإسلامية والمجالس القومية =

للتأمين التجاري وعدم شرعيته، رأى أن التأمين التعاوني هو بديله المثالي، فقال: «ونرى لضمان نجاح التأمين التعاوني، في مثل ظروف المجتمعات العربية التي تعاني من عدم كفاية الوعي التأميني مع تراخي مساحاتها الشاسعة وارتفاع إمكانياتها المالية؛ أن يكون التأمين إلزامياً في الأصل واختيارياً في الحالات التي يقررها.

وهو يكون إلزاماً للفئات التي يكثر لديها وقوع الخطر لأصحاب السيارات وأصحاب المصانع، للحالات المؤكدة وقوعها كالمرض والشيخوخة والوفاة..»^(١).

ولنا مع هذا الرأي وقفه تأملية من خلال بيان الحقائق الآتية:

١- إن عقد التأمين عقد رضائي: والعقود في الشريعة الإسلامية أساسها التراضي بين طرفي العقد، قال -تعالى-: ﴿يَتَائِبُهَا الَّذِينَ أَمْنَوْا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ يَتَكَبَّرُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِحْكَرَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

- وفي الحديث الشريف: عن ابن عباس رضي الله عنهما^(٢) من طريق صحيح، أن

= المتخصصة والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية... أسس عدداً من الجمعيات الاقتصادية الإسلامية، وألف الكثير من الكتب في المجال... انظر: موقع المركز الدولي للأبحاث والدراسات (مدار)، والإسلام والتوازن الاقتصادي بين الأفراد والدول للمؤلف.

(١) الإسلام والتأمين، ص ٩٢.

(٢) للحديث طريقيان، الأول: طريقه قوي صحيح، أخرجه البيهقي، ج ٦ ص ٩٦ - ٩٧، وفي الدلائل، ج ٥ ص ٤٩ من طريقين، عن إسماعيل بن أبي أويس، ثني أبي عن ثور بن زيد به. وإسماعيل وأبوه مختلف فيما، وثور وعكرمة ثقتان.

والثاني: إسناده ضعيف جداً، رواه محمد بن عبيد الله العرزمي عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في خطبة حجة الوداع: (ألا وإنَّ المُسْلِمَ أخوَ الْمُسْلِمِ، لَا يَحُلُّ =

رسول الله ﷺ خطب الناس في حجة الوداع فقال: (لَا يَحِلُّ لِأَمْرِيٍ مِّنْ مَالٍ أَخِيهِ إِلَّا مَا أَعْطَاهُ بِطِيبٍ نَفْسٍ مِنْهُ) ^(١).

- وفي رواية: (لَا يَحِلُّ لِأَمْرِيٍ مِّنْ مَالٍ أَخِيهِ إِلَّا مَا أَعْطَاهُ بِطِيبٍ نَفْسٍ مِنْهُ) ^(٢).
تظلموا، ولا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض

- وفي رواية أخرى: (لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِيٍ مُسْلِمٌ إِلَّا بِطِيبٍ نَفْسٍ مِنْهُ) ^(٣).

وقد اتفق جمهور أهل العلم على أن من أكره على قول أو عقد لم يترتب

= له دمه ولا شيء من ماله إلا بطيب نفسه، ألا هل بلغت؟ قالوا: نعم، قال: (اللهُمَّ فاشهدْ).
قال الحاكم: محمد بن عبد الله متزوج الحديث، فلا خلاف أعرفه بين أئمة التقليل فيه.
انظر: أنس الساري في تخريج وتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني
في فتح الباري، تحقيق: نبيل بن منصور بن يعقوب البصاري، مؤسسة الريان، بيروت - لبنان،
ومؤسسة السماحة للطباعة والنشر والتوزيع، ط. الأولى ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، المجموعة الأولى،
٦٤٥٩ (١)، ص ١/١).

(١) أحمد بن علي محمد الكنانى (العسقلانى)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعى الكبير، كتاب الصلح، مؤسسة قرطبة، ط. الأولى ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م، السنن الكبرى، للبيهقي، ج ص ١٠٠ بإسناد حسن، وروى عن أنس وعمرو بن يثربى الكنانى الضمرى وأبى حميد، انظر: إبراء الغليل، للألبانى، ج ٥ ص ٢٧٩، مجمع الزوائد، ج ٤ ص ١٧١.

(٢) انظر: المذهب في اختصار السنن الكبير، للبيهقي، اختصره: الإمام أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي الشافعى (ت. ٧٤٨)، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، إشراف: ياسر بن إبراهيم، دار الوطن للنشر، الرياض، ط. الأولى ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، كتاب الغصب، ج ٥ ص ٢٢٦.

(٣) رواه الدارقطنى من رواية أنس وابن عباس وأبى حرة الرقاشى عن عمته وعمرو بن يثربى. رواه الدارقطنى، ج ٣ ص ٢٥ - ٢٦ من حديث هؤلاء.

ورواه أيضًا: البيهقي في خلافياته، من رواية أبي حميد الساعدى وعبد الله بن السائب، عن أبيه عن جده، وقال: إسناده هذا حسن، قال: وحدثت أبى حرة يضم إلىه حدث عكرمة وعمرو بن يثربى فيقول.

ورواه الحاكم من حديث ابن عباس بلفظ: (لَا يَحِلُّ لِأَمْرِيٍ مِّنْ مَالٍ أَخِيهِ إِلَّا مَا أَعْطَاهُ بِطِيبٍ نَفْسٍ) ثم قال: «وقد احتاج البخاري بأحاديث عكرمة، ومسلم بأحاديث أبى أويس، وسائل رواته متفق عليهم». انظر: التلخيص الحبير، ج ٣ ص ٤٥ - ٤٦.

عليه حكم من الأحكام، وكان لغواً^(١).

وإذا ألزم أحد بعقد فات شرط التراضي فانعدمت الصحة فيه. والتأمين التعاوني أساسه التبرع ولا يتصور تبرع من مُكره! مع أنه قد يصح تحرير ذلك بالنسبة للتأمين التجاري عند القائل به على نزع ملكية العقارات للصالح العام والتسعير وإلزام المحتكر على البيع بسعر المثل، وإلزام أرباب المهن على العمل بأجرة المثل إذا امتنعوا عن العمل إلا بأجور فاحشة، والناس بحاجة إلى منافعهم.

إلا أن القول بهذا يحتاج إلى إثبات أن الحاجة إلى هذا النوع من التعاقد ضرورة عامة يصح أن تكون سبباً لإلغاء أساس العقود الذي هو الرضا من طرفيه، وأن هذا العقد فعلًا سبب لرفع هذه الضرورة.

ثم إن صح هذا في التأمين التجاري - وقد تقدم بيان حكمه- فلا يصح في التعاوني الذي تقدم أن أساسه التبرع والمسامحة، ولا يتصور تبرع إلا برضاء البازل.

٢- إن في الإلزام بأمر ما هو محل خلاف بين أهل العلم، وقد سُئل شيخ الإسلام ابن تيمية عَمِّنْ ولي أمرًا من أمور المسلمين ومذهبه لا يُجُوز شركة الأبدان، فهل يجوز له منع الناس؟

فأجاب: «ليس له منع الناس من مثل ذلك، ولا من نظائره مما يسوغ فيه الاجتهاد، وليس معه بالمنع نَصٌّ من كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، ولا ما

(١) زاد المعاد، ج ٥ ص ٢٠٥، جامع العلوم والحكمة، ص ٣٧٦. وفرق فقهاء المذهب الحنفي بين ما يحتمل الفسخ وما لا يحتمله. راجعه في «تكميلة فتح القيدير»، ج ٨ ص ١٦٦.

هو في معنى ذلك؛ لاسيما وأكثر العلماء على جواز مثل ذلك، وهو مما يعمل به عامة المسلمين في عامة الأمصار.

وهذا كما أنّ الحاكم ليس له أن ينقض حكم غيره في مثل هذه المسائل، ولا للعالم والمفتى أن يلزم الناس باتباعه في مثل هذه المسائل، ولهذا لما استشار الرشيد مالكًا أن يحمل الناس على موظفه في مثل هذه المسائل منعه من ذلك، وقال: إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرّقوا في الأمصار، وقد أخذ كل قوم من العلم ما بلغهم. وصَنَفَ رجلٌ كتاباً في الاختلاف، فقال أَحْمَدُ: لَا تسمّه: ((كتاب الاختلاف)) ولكن سُمّه: ((كتاب السنّة)).

ولهذا كان بعض العلماء يقول: إجماعهم حجّة قاطعة واختلافهم رحمة واسعة، وكان عمر بن عبد العزيز يقول: ما يسرّني أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا؛ لأنهم إذا اجتمعوا على قول فخالفهم رجل كان ضالاً، وإذا اختلفوا فأخذ رجل بقول هذا، ورجل بقول هذا كان في الأمر سعة، وكذلك قال غير مالك من الأئمة: ليس للفقيه أن يحمل الناس على مذهبـه.

ولهذا قال العلماء المصنفون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصحاب الشافعي وغيره: إن مثل هذه المسائل الاجتهادية لا تنكر باليـد، وليس لأحد أن يلزم الناس باتباعه فيها؛ ولكن يتكلـم فيها بالحجـج العلمـية، فمن تبيـن له صـحة أحد القـولين تـبعـه، ومن قـد أهل القـول الآخر فلا إـنكـار عليه ونظـائر هـذه المسـائل كـثـيرـة^(١).

(١) مجموع الفتاوى، ج ٣٠، ص ٧٩ ، ٨٠ ، وانظر أيضـاً: مجموع الفتاوى، ج ٣٥ ص ٣٨٧ ، ٣٨٨ . فهو مفيد في الموضوع.

وليس هذا من الحكم الذي يرفع الخلاف؛ فإن ذلك في الأمور المعينة والمسائل الخاصة بموطنها، قال شيخ الإسلام: «الأمور المشتركة بين الأمة لا يحكم فيها إلا الكتاب والسنة، ليس لأحد أن يلزم الناس بقول عالم، ولا أمير، ولا شيخ، ولا ملك، وحكام المسلمين في الأمور المعينة لا يحكمون في الأمور الكلية، وإذا حكموا في المعينات فعليهم أن يحكموا بما في كتاب الله، فإن لم يكن فيما في سنة رسول الله، فإن لم يجدوا اجتهاداً من الحاكم برأيه»^(١).

المبحث التاسع

تحقيق المناطق الملاحي لعقد التأمين التكافلي

إن فكرة التأمين التعاوني / التكافلي تقوم على مبدأً أصيل في الثقافة الإسلامية، وهو التعاون الذي يراعي قيم التضامن الإنساني والتكافل الاجتماعي، وهذا المبدأ الأصيل راجع إلى أصل في تحقيق المصلحة وإقامة العدل.

فالتأمين التعاوني بكونه عقداً تكافلياً تبرعياً، هو عقد جائز شرعاً لأنّه قائم على أساس مبدأ التعاون وفكرة المصلحة والعدل، وكلها من روح

(١) انظر: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القדרية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط. الأول، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ٥ / ١٣١-١٣٠، عبدالعزيز الحمّد السلمان، الكواشف الجلية عن معاني الواسطية، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، إدارة الطبع والترجمة - المملكة العربية السعودية، الكتاب رقم (٧)، ط. الحادية عشرة، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ص ١٥٨، وانظر أيضاً: كتاب أبي المعالي محمود شكري الآلوسي (١٣٤٢) هـ، غایة الأمانى في الرد على التبهانى، طبع على نفقه عبدالعزيز ومحمد العبدالله الجميح، ط. الثانية، ١٣٩١ هـ ج ٢ ص ٢٥٦، عبدالرحمن السعدي، طريق الوصول إلى العلم المأمول بمعرفة القواعد والضوابط، دار البصيرة، ط. الأولى، ٢٠٠٠ م، ص ١٨٣.

التشريع الإسلامي الحنيف، ومن ثم فإن تحقيق مناطه المصلحي، يمكن أن يستند إلى أصلين^(١)، نبئنها من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: تشوّف الشارع الحكيم للتعاون والتضامن:

ويتحقق ذلك من خلال عدّة نصوص وممارسات شرعية، وذلك لعموم قوله تعالى- في الآية الكريمة: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالْقَوْمِ﴾ [المائدة: ٢]، ول الحديث الأشعريين، عن أبي موسى رضي الله عنه قال: قال رسول الله عليه السلام: (إِنَّ الْأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا فِي الْغَزْوِ^(٢) أُولَئِكَ طَحَّامٌ عَيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا كَانَ عِنْهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسُّوَيْدَةِ؛ فَهُمْ مِنْيٌ وَأَنَا مِنْهُمْ)^(٣).

وقد نبه العلماء إلى فقه مقاصد هذا الحديث، أن هذا ليس من باب الهبة، وإنما هو من الإباحة؛ لأن الهبة تملك المال، والتمليك غير الإباحة^(٤)، كما نبه الباقي^(٥) اعتباراً بهذا الأصل أنه «يجوز للإمام أن يفعله في الأسفار

(١) انظر بحث: التأمين التعاوني والتأمين التجاري، ص ١ و ٢٤٠.

(٢) بمعنى: أنهم لم يبق عندهم شيء، وكان الإنسان الذي صار إلى هذه الحال لم يبق عنده إلا الرمل؛ ولهذا يقال للمرأة التي فقدت زوجها: أرملة؛ لأن عائلتها قد ماتت... انظر: أحمد بن محمد بن علي المقربي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، اعتمى به: عادل مرشد، دار الرسالة للنشر - القاهرة، مادة: رم، وابن فارس، مقاييس اللغة، مادة: رمل.

(٣) متفق عليه، رواه البخاري، كتاب الشركة، باب الشركة في الطعام والنهد والعروض، وكيف قسمة ما يكال ويوزن، مجازفة أو قبضة، لما لم ير المسلمين في النهد بأمس، أن يأكل هذا بعضًا وهذا بعضاً، وكذلك مجازفة الذهب والفضة، والقرآن في التمر (١٢٨/٣)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة ي، باب من فضائل الأشعريين (٤/١٩٤٤)، عن أبي كریب.

(٤) انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج ١٣ ص ٤٤.

(٥) هو: القاضي أبو الوليد، سليمان بن خلف بن سعد بن أبيو بن وارث التجيبي، الأندلسي، القرطبي، الباقي، الذهبي، صاحب التصانيف، الحافظ، ذو الفنون، صاحب تحصيل العلم الغزير، مع الفقر والتقطن باليسير.. توفي بالمرية في تاسع عشر رب جمادى سنة أربع وسبعين وأربع مئة؛ فعمره إحدى وسبعين سنة سوى أشهر... =

والموضع التي لا يوجد فيها الطعام»^(١)، وكما ذكر ابن بطال^(٢) أيضًا، أن «للسلطان أن يأمر الناس بالمواساة ويجبرهم على ذلك، ويشركهم فيما بقي من أزوادهم؛ إحياء لأرماقهم وإبقاء لنفوسهم»^(٣).

المطلب الثاني: قصد الشارع في الجنایات إلى تفتيت الضرر وتشريع العاقلة: إن نظام العوائل^(٤) في الإسلام الذي كان يختص بعصابات

= انظر في ترجمته: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، الطبقة الخامسة والعشرون، ج ١٨ ص ٥٣٥ وما يليها، وللشيخ محمد فركوس الجزائري عن الإمام الباجي ترجمة مفصلة أعدّها له في دراسته لكتاب «الإشارة».

(١) انظر: المنقى شرح الموطأ، ج ١ ص ٦٦.

(٢) هو: العلامة أبو الحسن، علي بن خلف بن بطاط البكري، القرطبي، ثم البنّي، ويعرف بابن الجّام. يُعد من كبار علماء المالكية، كما هو وارد عند القاضي عياض، وهو شارح صحيح البخاري... لم يذكر المترجمون له من المصنفات سوى «شرح صحيح البخاري» و«الاعتصام في الحديث» و«الزهد والرقائق». قيل: إنه توفي ليلة الأربعاء، وصلي عليه عند صلاة الظهر آخر يوم من صفر سنة تسع وأربعين وأربعين وأربعين مئة.

انظر في ترجمته: القاضي عياض، ترتيب المدارك، الذهبي، تاريخ الإسلام وسير أعلام النبلاء، الطبقة الرابعة والعشرون، ج ٢٨ ص ٤٧ - ٤٨.

(٣) ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج ٧ ص ٧.

(٤) العاقلة: لغة مشتقة من العَقْل وتعني: الحَجَر والنَّهِي والَّعَصَبَة؛ وهم: القرابة من قبل الأب، وقيل: سُمِّيت بذلك؛ لأنهم يعتقدون الإبل؛ أي: يربطون ركبها في فناء أولياء الدم. يقول العرب: عَقْلُ الْقَتِيلِ أَيْ أَعْطَى دِيْتَهُ، وعَقْلُ لَهْ دِمْ فَلَانْ؛ إِذَا تَرَكَ الْقَوْدُ وَأَخْذَ الدِّيَةَ، وَعَقْلُ عَنْ فَلَانْ؛ أَيْ: غُرِمَ عَنْهُ جَنَاحِيَهُ... انظر: الرازي، مختار الصحاح، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ص ٤٠٩، مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة التركية، ص ٦٦، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، ط. الخامسة، ص ١٣٣٦.

وأما في الشرع: فالعاقلة: هي الجماعة الذين يؤدون الديمة إلى أولياء المقتول، وأما سبب التسمية: للعلماء فيه أقوال ليس هنا محل البحث فيها.

للتوسيع في الموضوع، راجع:

محمد نجيب الطيعي، كتاب المجموع شرح المهدّب للشيرازي، مكتبة الإرشاد - جدة، بدون بيانات، ١٣٢٧هـ / ٢٠٠٤م، الزيلعي، تبيين الحقائق، ج ٧، ص ٣٦٤، الشيخ نظام، الفتاوی الهندیة، =

النسب^(١) دليل واضح على قصد الشارع الحكيم تفتيت جبرضرر، وقد عمّمه عمر رضي الله عنه^(٢)؛ ليشمل منسوبى الديوان عندما ضعفت العصبية وأصبح لأهل الديوان الواحد نوع عصبية وتضامن؛ وذلك لما فهم

ج ٦ ص ٨٣، دار صادر عن المطبعة الأميرية، ط. الثانية، مصر ١٢١٠ هـ، حاشية كتاب الأصل، مطبوع مع كتاب الأصل لمحمد بن حسن الشيباني، تحقيق: شفيق شحادة، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٤، ج ٤، ص ٦٥٧، تبين المسالك شرح تدريب السالك، ج ٤، ص ٤٥٤، الشيخ أحمد المختار الشنقيطي، مواهب الجليل من أدللة خليل، إحياء التراث الإسلامي، قطر، ١٩٨٣ ج ٤، ص ٢٨٧، محمد أحمد حسين، العاقلة ومسؤوليتها عن الديمة في الفقه الإسلامي: مقدار دية المسلم وغير المسلم والرجل والمرأة... مشروع قانون العاقلة، الدار الجامعية، ط. الأولى ٢٠٠٦ م، سيف رجب قزامل، العاقلة في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، ط. الأولى ١٩٩١ م، محمد نوح معابدة، العاقلة في ضوء المستجدات الاجتماعية: دراسة فقهية، بحث محكم منشور في «المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية»، العدد (٢)، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م.

(١) استقرت الشريعة الإسلامية على أن التوارث يقع بين المسلمين على وجهين: نسب وسبب، وأن النسب نوعان: نكاح وولاء.

والميراث بالنسبة على ثلاثة أقسام، أجمعوا على قسمين منها، وهما: الفرض والتعصيب، والقسم الثالث رحم مختلف فيه، والميراث بالنكاح: يكون بالفرض وحده، والميراث بالولاء: يكون تعصبياً. والباحث في الموضوع يجد أن لهم تفصيلات في الموضوع يمكن الرجوع إليها. انظر مثلاً:

- عبد الوهاب البغدادي، التلقين في الفقه المالكي، تحقيق ودراسة: محمد ثالث سعيد الغاني، (رسالة دكتوراه)، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض - مكة المكرمة، دون تاريخ، ج ١ ص ٥٦١ وما يليها.

- حاتم بن محمد الشابي، الحجب في الميراث، منشورات: مجمع الأطروش لكتاب المختص، تونس، ط. الأولى ٢٠١١ م، ص ٥٣ وما بعد.

- فؤاد ابن الأشهب، التعصيب وتوزيع التركة، مذكرة، ص ٨٢.

- الرحيبة في علم الفرائض بشرح سبط المارديني، وحاشية العلامة البكري على شرح سبط المارديني على المنظومة الرحيبة، ص ٥٢ وما يليها.

(٢) كان عمر رضي الله عنه^(٢) - بمحضر الصحابة - ينقل العاقلة من القبيلة إلى الديوان بعد أن دون الدواوين، وقيد عليها المستحقين للعطاء من الدولة؛ وذلك أن التناصر الذي أساسه من قبل العصبية القبلية قد تغير الآن، وقد كان هذا التناصر القبلي هو علة فرض تحمل العصبية أو القبيلة الديمة، فما دام قد تغير أساس التناصر، فإن الحكم يدور مع عنته وجوداً وعدماً ... فجعل زمن ومكان من ينصر الرجل ويعينه في ذلك الزمان والمكان.

من قصد الشارع إناتة الحكم بوصف التضامن الذي يمكن أن ينشأ عن النسب، كما يمكن أن ينشأ عن الديوان، ففتح الباب للإجتهد في أيّ شكل من التضامن، وإن كان قد بدأ بالوضع؛ فإنه لا يستبعد أن يكون بالعقد. فحول هذه المناطق النصية والمصلحية والمقاصدية للاستدلال والتعليق بها على مشروعية عقد التأمين التعاوني، يقول الشيخ عبدالله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه -حفظه الله-^(١): «... وإن اختلف العلماء في ثبوت الحكم في بعضها وصلاحية ما ثبت فيها للقياس، إلا أنها لا أقل من أن تصلح للاستئناس. فالقياس إن لم يكن بتنقيح المناطق من خلال إلغاء الفارق، فلا بد فيه من أصل معين مخصوص باسم للاحق الفرع به، ويبقى باب الاستصلاح واسعًا؛ لأنَّه استنباط حكم عن طريق المناسب المرسل، الذي لا يرجع إلى شاهد معين، بل إلى كلي مصلحي في مرتبة الضرورة أو الحاجة علم اعتبار الشرع له في الجملة»^(٢). فمن خلال هذين الأصلين أو القاعدتين (ترغيب الشارع في التعاون والتضامن، وتفتيت الضرر وتشريع العاقلة) تكون الحاجة أصلًا لهذا النوع، على أن يكون الدليل الشرعي المنطبق على عقد التأمين التعاوني هو قاعدة الاستصلاح القائم على أساس اعتبار المصالح في تحصيل المنافع ودفع المضار.

ومن ثم فإن اعتبار المناسب المرسل دليلاً شرعياً للتأمين التعاوني هو عين تحقيق مناطق العام، والأنسب من حيث الاستدلال؛ لأنَّه من العقود

(١) هو: الشيخ عبدالله ابن الشيخ المحفوظ بن بيّه، ولد سنة ١٩٣٥ م في تمبدغة في موريتانيا، أحد أكبر العلماء السنة المعاصرین والنائب السابق لرئيس الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين، ورئيس مؤسس مجلس حكماء المسلمين.. له عضويات كثيرة وممؤلفات علمية غزيرة.

(٢) انظر بحثه: التأمين التعاوني والتأمين التجاري، ص ٢٤٢.

الحديثة التي ليس لها نظائر يقاس عليها في غالبيها، وإنما مجالها الاستصلاح، الذي هو: بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلة فيما لا نص فيه من النوازل الواقعية، والمستجدات الطارئة.

فالتشريع للواقع المعاش بظروفه وملابساته وعوارضه المتغيرة، والحكم الشرعي النظري أو القاعدة العامة النظرية المجردة، يجب أن تنزل من تجريدها الذهني إلى هذا الواقع لتحكمه^(١).

ومن ثم فإن عقد التأمين التعاوني في تصور الاجتهداد الفقهي المعاصر يقوم على مبدأ التعاون والتكافل، بقيام جماعة بتجميل مبالغ من المال، كل على قدر وسعه وحسب طاقتة، ليتواسوا فيما بينهم؛ وذلك بما يحفظ عيشهما، ويصون كرامتهما، ويضمن مستقبلاهما.

فلسفه التأمين التعاوني في الاجتهداد الفقهي المعاصر، تكونه فكرة تكافلية محضة، فإن تصوّر تحقيق مناطه المصلحي الخاص، يمكن أن نبرره من خلال المميزات التي يتميز بها عن التأمين التجاري؛ لأن التأمين التكافلي شرع في الأصل بديلاً عما يسمى بالتأمين التجاري التقليدي، الذي شابه في أصل منشئه غررٌ فاحش واستغلال فاضح، وبحسب المقوله الشهيرة في التراث العربي الإسلامي: بضدّها تتميّز الأشياء، ويتحقق المناط^(٢).

(١) انظر: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ج ١ ص ١٢٨.

(٢) ومعنى القاعدة أو المقوله: أن الشيء يظهر بوضوح عندما نقارنه بضدّه أو بما يختلف عنه. وانطلاقاً من هذه القاعدة / الحقيقة فنحن لن نستطيعفهم كنه التأمين التعاوني التكافلي إلا إذا فهمنا ما هو ضدّه أو نقايضه، أي: ما يختلف عنه وهو التأمين التجاري التقليدي (بصورة إجمالية). ويمكن الرجوع إلى بعض جوانب الموضوع من خلال كتاب مصطفى أحمد الزرقا، نظام التأمين: حقيقته والرأي الشرعي فيه، فقد تناول هذا الموضوع مبكراً وأفاض فيه القول.

وما دام التأمين التجاري عقد غير متوازن، نشأ على اختلال في الحقوق والواجبات بين طرفي العقد فيه (المؤمن والمستأمن)، كما أنه يشوّبه الغرر، ويقصد من معاملاته استهداف الكسب التجاري والأرباح السريعة التي تؤكل بها أموال المستأمين بالباطل، كما أنه يسطو وبدون وجه حق على الاشتراكات والفائض المتبقى من أقساطهم.

كل هذه الصور السلبية المتلبة بهذا العقد تكشف لنا بوضوح في مقابله ذلك المناطق الخاص المتعلقة بالتأمين التعاوني المخالف له تماماً في الأهداف والغايات.

المبحث العاشر

القواعد والضوابط الشرعية للمعاملات المالية المعاصرة

هناك زمرة من الضوابط والقواعد الفقهية تتعلق بفقه المعاملات، منها العام ومنها الخاص بالمعاملات المالية، ولقد تولت المجامع الفقهية المعاصرة، مثل مجمع الفقه الإسلامي وما يشبهها من الهيئات، كهيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية إصدار الأحكام الخاصة بالمعاملات المالية المعاصرة بعد دراستها وتحليلها لتوضيح الجائز منها وغير الجائز من خلال القواعد الفقهية؛ وذلك لكي يسهل على الناس عموماً والمهتمين خصوصاً ضبط المعاملات المالية الخاصة بهم، ويشهد لهذا الأمر مقوله عمر رضي الله عنه حينما قال: «لَا يَبْعِدُ فِي سُوقِنَا إِلَّا مَنْ قَدْ تَفَقَّهَ فِي الدِّينِ».

فيجب على الذين من وظيفتهم الفتوى في معاملات الناس المعاصرة، وخاصة أصحاب الهيئات الشرعية للمصارف الإسلامية أن يهتموا بها

جيداً، لكي تساعدهم في فهم المسائل والنوازل التي تعرض عليهم وحلّها، ومن ثم استنباط الحكم الشرعي المناسب وإسقاطه على واقع المسلمين.

المطلب الأول: مفهوم القاعدة والضابط:

أ- القاعدة في اللغة:

القاعدة في اللغة تعني: الأساس، وجمعها قواعد، وهي أُسُّ الشيء وأصوله، سواء كان حسياً كقواعد البيت، أو معنوياً كقواعد الدين، أي: دعائمه، وقد جاء هذا اللفظ في القرآن الكريم في قوله - تعالى -: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ [البقرة: ١٢٧]، وقوله - تعالى -: ﴿فَأَقَّ اللَّهُ بُنِيَّتَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، فمعنى القاعدة في الآيتين الأساس، وهو ما يرفع عليه البناء، فكل ما يُبنى عليه غيره يسمى قاعدة.

ومما شاع عند العرب قولهم: قواعد الهودج: أي: خشباته الجارية مجرى قواعد البناء^(١)، والقاعدة من البناء أساسه الذي ينطبق على جزئيات، وجمعها قواعد^(٢)، وقواعد السماء: أصولها، والقواعد من الشيء: ما يُرتكز عليه^(٣).

يقول محمد الروكي: «المعنى العام الذي تدور حوله كل الاستعمالات اللغوية لكلمة «قاعدة» هو الأصل والأساس، سواء كان ذلك في الحسبيات

(١) انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩، ص ٤١٠.

(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، الطبعة الرابعة، ٤، ٢٠٠٤، ص ٧٤٨.

(٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (قعد)، ١٢٦/٣، الفيومي، المصباح المنير، ٢/٢٠، ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (قعد)، ١٠٩/٥، ١٠٨/٥، محمد رواس قلعي - حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط. الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص ٣٥٤.

أو في المعنويات كقواعد الإسلام وقواعد العلم ونحو ذلك. ومن ثم فإن قواعد الفقه لن تخرج عن هذا المعنى العام؛ فهي أصوله وأسسها التي تبني عليها فروعه وجزئياته المتعددة التي لا تتناهى»^(١).

ويتضح مما سبق بيانه: أن القاعدة هي الأمر أو الشيء المستقر الثابت الوطيد، وعلى هذا تدلُّ أقوال أهل اللغة، فقواعد البيت هي أساسه الثابتة المستقرة، وكذلك قواعد المهدج، وقواعد السحاب أصوله الثابتة الوطيدة، وكذا المرأة العجوز القاعد عن الحيض والولد والأزواج فلا ترجو نكاحاً، استقرت على حالها فلم يطرأ عليها تغيرات الحيض والطهُر.

القاعدة في الاصطلاح:

اختلاف الفقهاء في تعريف القاعدة إلى قولين:

- التعريف الأول: بأنها «حكم كليٌّ ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحکامها منه»^(٢).

(١) انظر: قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف، للقاضي عبدالوهاب البغدادي، دار القلم - دمشق، مجمع الفقه الإسلامي - جدة، ط. الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، ص ١٠٧.

(٢) للتفصيل في الموضوع انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لتن التنقيح في أصول الفقه، ١ / ٣٥، علي حيدر خواجة أمين أفندي، درر الحكم شرح مجلة الأحكام، ص ١٩، أحمد بن محمد مكي الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والناظر، (الأشباه والناظر)، ابن نجمي - مفصولاً بفاسل - شرحه «غمز عيون البصائر»، لأحمد الحموي ١ / ٥١، تاج الدين السبكي، الأشباه والناظر، ١ / ٢٣، محمد الروكي، نظرية التعقيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ص ٥٣، إسماعيل حسن بن محمد علوان، القواعد الفقهية الخمس الكبرى والقواعد المدرجة تحتها (جمع ودراسة من مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية - دكتوراه)، ص ٢٤، محمد رواس قلعي - حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، ص ٣٥٤، عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً، ص ٢٩.

• التعريف الثاني: أنها «حكم أكثري لا كلي ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحکامها منه»^(١).

ومنشأ الخلاف: أن من قال: إنها كلية نظر إلى أصل القاعدة، ومن قال: إنها أغلبية نظر إلى وجود مستثنيات في كل قاعدة. ويترجح عندنا: التعريف الأول؛ كونها قاعدة كلية.

وأسباب الترجيح ظهرت لنا من خلال الآتي:

- شأن القاعدة أن تكون كلية.
- إن وصفها بالكلية لا يضر تخلف آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلي.
- إن هذا التخلف أو الاستثناء من القاعدة يرجع إلى وصف اختص به.
- إن الغالب الأكثري معتر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المخالفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت.
- إن المستثنيات بمثابة الشوارد والنواذر التي يحتمل وجودها تحت قاعدة أخرى.
- إن الشاذ لا حكم له ولا ينقض قاعدة، كما أن القواعد في سائر العلوم لا تخلو من الشوارد والمستثنيات^(٢).
- كون هذه القواعد أغلبية لا ينقص من قيمتها العلمية، وعظيم موقعها

(١) انظر: غمز عيون البصائر، مرجع سابق، ٥١ / ١، محمد بن محمد بن أحمد المقربي، القواعد، تحقيق ودراسة: أحمد بن عبدالله بن حميد (رسالة علمية)، جامعة أم القرى، نشر: مركز إحياء التراث الإسلامي بمكة المكرمة، (طبعة بدون بيانات) ١٠٧ / ١.

(٢) انظر: عبدالجيد جمعة الجزائري، أبو عبد الرحمن، القواعد الفقهية المستخرجة من إعلام الموقعين (رسالة ماجستير)، دار ابن القيم - دار ابن عفان، ط. الأولى ١٤٢١ هـ، ص ١٦٣ - ١٦١.

في الفقه، وقوّة أثرها في التفقيه؛ فإن في هذه القواعد تصوّراً بارعاً وتنويراً رائعاً للمبادئ والمقررات الفقهية العامة، وكشفاً لآفاقها ومسالكها النظرية، وضبطاً لفروع الأحكام العملية بضوابط بينة في كل زمرة من هذه الفروع وحدة المناط، وجهة الارتباط برابطة تجمعها وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها^(١).

ج- تعريف الضابط الفقهي والفرق بينه وبين القاعدة:

• أولاً: تعريف الضابط لغةً واصطلاحاً:

الضابط لغة: لزوم الشيء وحبسه، من ضَبَطَ يُضْبِطُ ويُضْبِطُ ضَبَطًا، والضَّبْطُ أَيْضًا: حِفْظُ الشَّيْءِ بِالْحَرْنَم^(٢).

• ثانياً: الضابط اصطلاحاً:

تنوعت تعريفات مفهوم «الضابط» حسب الحقل الدلالي والمجالي الذي يوجّهه. ففي تخصص المنهجية في البحوث والدراسات أو المنهجية العلمية methodology في فلسفة العلم عرّفوه بتعريفات عديدة، منها ما قاله الدكتور فريد الأنصارى (رحمه الله):

- الضابط (ضوابط البحث): هو محدد جوهريّ، بموجبه يتحدد جزء من جوهر البحث أو طبيعته. فالضوابط إذن هي مجموعة من المحددات، التي

(١) للتوسيع في موضوع دراسة القاعدة الفقهية في الشريعة الإسلامية، انظر: دراسة علمية محكمة بعنوان: «القاعدة الفقهية. حجيتها وضوابط الاستدلال بها»، للباحث: د. رياض منصور الخليفي، وهي منشورة بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الصادرة عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، السنة ١٨، العدد ٥٥، شوال ١٤٢٤ هـ / ديسمبر ٢٠٠٣م.

(٢) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ضبط)، الرازى، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة سنة ١٩٩٥ م، مادة (ض ب ط).

- باجتماعها تتجلى حقيقة (الإشكال) العلمي، وطبيعته، وحدوده الجوهرية^(١).
- الضابط المنهجي: وهو محدد جوهريّ يتم بمقتضاه بناء البحث على (منهج) أي: على (نسق) من القواعد، والضوابط التي توجه البحث العلمي، وتنظمه^(٢).
- من العلماء من عرّف القاعدة بأنها هي الضابط^(٣) إلا هناك من عرّف الضابط الفقهى بتعريف خاص، ومن بين هذه التعريفات نذكر ما يلي:
- «الضابط ما اختص بباب، وقصد به نظم صور متشابهة»^(٤).
- «الضابط هو حكم كلي فقهى ينطبق على فروع متعددة من باب واحد»^(٥).
- وبعد إيراد عددٍ من التعريفات للضابط الفقهى، خلص الباحث مصطفى الزاهد إلى تعريفه بأنه:
- «قضية كلية شرعية عملية تجمع شتات صور متشابهة من الأحكام، في باب واحد أو أبواب متقاربة»^(٦).

(١) انظر: أبجديات البحث في العلوم الشرعية، مادة (ضبط)، سلسلة الحوار (٢٧)، منشورات الفرقان - الدار البيضاء، ط. الأولى ذو القعدة ١٤١٧هـ / أبريل ١٩٩٧م، ص ١٨٢.

(٢) المصدر السابق، نفس المكان.

(٣) انظر: أحمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، /٥١٠٢، إبراهيم مصطفى وأخرون، المعجم الوسيط، إشراف وتحقيق: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، الإسكندرية، ١/٢٣.

(٤) انظر: تاج الدين السُّبكي، الأشباه والنظائر، ١١/١؛ زين الدين بن نجيم، الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر - بيروت ١٤٠٣، ص ١٩٢.

(٥) عبدالسلام بن إبراهيم بن محمد الحسين، القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية جمعاً ودراسة (بحث ماجستير في أصول الفقه)، دار التأصيل، القاهرة ٢٠٠٢، ١/٧٢.

(٦) انظر: القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها عند ابن جُزَى، ص ٤٨.

• ثالثاً: الفرق بين الضابط والقاعدة:

عدة الفرق بين القاعدة والضابط: هو أن القاعدة تجمع فروعاً من أبواب مختلفة، والضابط يجمع فروعاً من باب واحد^(١)، أي: أن الضابط يختص بباب واحد أو أبواب متقاربة، أما القاعدة فإنها تدخل في جميع أبواب الفقه أو أغلبها.

فالقواعد والضوابط جميعها قواعد تردد إليها فروع، وكليات تتفرّع عنها جزئيات، وأصول تنبني عليها مسائل جزئية، إلا أن القواعد أعمُ من الضوابط، حيث تتميز بكونها غير منحصرة في باب معين من أبواب الدين.

فعلى سبيل المثال: قاعدة ((المشقة تجلب التيسير)) تسمى قاعدة لا ضابطاً؛ لأنها تدخل في جميع أبواب الشريعة، في العبادات والمعاملات وغيرها من أبواب الدين. أما قاعدة ((ما جازت إجازته جازت إعارته)), فهي ضابط فقهي لاختصاصها بالمعاملات في باب العارية، وكذلك قاعدة ((ما لا يجوز السلم فيه لا يجوز قرضه)) فهي ضابط لاختصاصها بالمعاملات بباب القرض.

وهذا هو الاتجاه السائد الذي درج عليه أغلب العلماء في التفريق الاصطلاحي بين القاعدة والضابط، كالأمام ابن نجيم في الأشباه والنظائر، والإمام السيوطي، والإمام تاج الدين السبكي، وغيرهم. وإن كان بعض الفقهاء أطلق على الكل اسم القاعدة، وأيّاً ما كان الأمر، فإن التساهل في الإطلاق إذا سبقه بيان لفارق الدقيق بين القاعدة والضابط فلا بأس به، والله أعلم.

(١) انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ١٩٢؛ الحسين، القواعد والضوابط الفقهية، ٤٦ / ١.

إلا أن المتبع لكتب القواعد الفقهية القديمة والمعاصرة يرى أن العلماء توسعوا كثيراً في إيراد القواعد والضوابط، حتى ذكروا أحكاماً من الأحكام المهمة التي لها أثر كبير من الناحية العملية، ولكنها لا تمتلك صفات القاعدة ولا صفات الضابط، وهذه الظاهرة تأخذ في الاتساع مع مرور الزمن، والظاهر أن الدافع إلى هذا التوسيع هو الرغبة في استخلاص نظرية متكاملة في كل باب من أبواب العلم، تعتمد على مجموعة من القواعد والضوابط، مع مجموعة من الجمل الثابتة، لرجحانها الشديد، أو لاتفاق العلماء عليها، ومن الأمثلة على هذه المجموعة في باب المعاملات:

- لا تجب الإعارة إلا حيث تعينت لدفع مفسدة.
- المحل الواحد لا يقبل الضمانين.
- الإذن دلالة كالإذن صراحة.
- تصرُف الفُضُوي موقوف على إجازة المالك.

وهذا الاتجاه لا مانع منه إذا كان باعتدال ودون تفريط، يفضي إلى ذوبان القواعد في بحر الفروع، كما يشترط أن تكون هذه الصيغ من الجمل مجمع عليها أو راجحة رجحاناً قوياً، وأن تسهم مع القواعد والضوابط الواردة في الأبواب الفقهية في وضع نظريات كافية متكاملة تحقق ما تتطلبه النظريات.

وهذا أمر يتطلب إعادة النظر في القديم والجديد مما قدم في هذا الفن لنفس الحشو ونفي الزيادات، وإضافة ما يجب إضافته في ضوء حاجات الأمة الملزمة لها في جميع العصور وحاجاتها المستجدة في الحياة المعاصرة.

إلا أن التجديد في القواعد الفقهية يكون في الغالب بالنظر فيما تفرق من الأحكام وجمع شتات الفروع والتأليف بينهما بشكل يصل بالباب إلى ما يشبه النظرية المتكاملة^(١).

وب قبل أن نختم هذه الوقفة التمهيدية، ننقل في هذا السياق كلاماً نفيساً للأستاذ مصطفى الزرقا (رحمه الله)، حيث يقول: «لولا هذه القواعد لبقيت الأحكام الفقهية فروغاً مشتتة قد تتعارض ظواهرها دون أصول تمسك بها الأفكار...»^(٢).

ومن هنا نخلص إلى القول:

إن جمهور العلماء يُفرّقون بين القواعد الفقهية والضوابط بالنظر إلى المعنى الاصطلاحي، ومن نظر إلى المعنى اللغوي لم يُفرّق بينهما، وهو الصواب.

وإجمالاً هذا يعني: أن بين القاعدة والضابط عموم وخصوص، ليس هذا محل التفصيل فيه^(٣).

المطلب الثاني: الضوابط والقواعد الفقهية المتعلقة بالمعاملات المالية:

في البداية يمكن القول: إن المنهج الصحيح لمعرفة أي عقد من العقود المستحدثة أن نتصور أولاً مدركاته، بأن نتعرّف على عناصره ونعرضها على

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

(٢) انظر: المدخل الفقهي العام، دار الفكر، بيروت، ٩٤٩ / ١.

(٣) للتوسيع راجع: مصطفى الزاهد، القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها عند ابن جرزي، ص ٤٩، ٥٠.

قواعد الشريعة ومقاصدها، فما كان موافقاً لها أو على الأقل لم يخالفها كان مقبولاً سائغاً، على أساس أن الأصل في العقود أو الشروط الإباحة، وهذه القاعدة معتبرة ما دام هذا العقد لا ينافي قواعد الشريعة الكلية وأحكامها العامة، ولا يخالف مقاصدها وغاياتها. وعلى هذا النهج نبحث فيه، لنتعرف على ماهيته وحكمه الشرعي، وما نصل إليه أو يصل إليه غيرنا، لا شك أنه على سبيل الاجتهاد، وقد يقرب أو يبعد عن الصواب، فيكون الترجيح لما هو أشبه من العقود والقواعد الشرعية، وقد تقرب بعض الاجتهدات من الشرع ويبعد ما يخالفها بُعداً كبيراً، بحيث يمكن القول بعدم جواز هذا الاجتهاد المخالف؛ لأنه يكون من قبيل الاجتهاد الشاذ الخارج عن إجماع الأمة.

وفي هذا المطلب من البحث نتعرف على بعض القواعد والضوابط الفقهية، التي تؤطر المعاملات المالية بناءً على التصور المنهجي الذي أشرنا إليه سالفاً.

- أولاً: القواعد الفقهية العامة:

ويتمثل في القواعد الكلية التي لا تختص بباباً من الأبواب، وإنما تدخل في جميع الأبواب الفقهية، وقد اخترّ منها ثلاثة قواعد، وحاولت الاقتصر فيها على مجالات تطبيقها في المعاملات المالية فقط.

- القاعدة الأولى: الأمرور بمقاصدها.

- القاعدة الثانية: لا ضرر ولا ضرار.

- القاعدة الثالثة: اليقين لا يزول بالشك.

• القاعدة الأولى: ((الأمور بمقاصدها))

هذه واحدة من القواعد الكبرى التي تشمل الأحكام الفرعية، بل تأتي على رأس القواعد، وتبين أهميتها من خلال إعمالها للمقاصد والنيات ورد الأقوال والأفعال والتصيرات إليها، قال ابن قيم الجوزية -رحمه الله تعالى-: «النية روح العمل ولُبُّه وقوامه، وهو تابع لها، يصح بصفتها، ويفسد بفسادها»^(١).

وأصل هذه القاعدة: الحديث المشهور الوارد عن النبي ﷺ بتصريح قوله: (إنما الأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ...)^(٢).

ومعنى هذه القاعدة: «أن حكم الأمور بمقاصد فاعلها»^(٣)، أي: «أن الحكم الذي يتطلب على أمر يكون على مقتضى ما هو المقصود من ذلك الأمر»^(٤).
ومما نقله الإمام السيوطي عن شيخه الإمام الشافعي -رحمهما الله تعالى-، فيما يخص هذه القاعدة قوله: «أنها تدخل في سبعين باباً»^(٥).

أ- هل يمكن تطبيق القاعدة في مجال المالية المعاصرة؟

يتتفق كثير من الباحثين على نقطة مهمة، وهي: أن من أهمية هذه القاعدة رد الأقوال والأفعال والتصيرات إليها، ومن ثم فهي تشمل العبادات وكل ما يصدر عن المكلف، أما تأثير النية في العبادات فلا يحتاج إلى بيان؛ لأنها لا تكون الفعل عبادة إلا بالنسبة. أما تأثير النية في المعاملات فقد منعه بعض العلماء، وأوجبه بعضهم:

(١) إعلام الموقعين، تحقيق: طه عبد الرزاق سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣ م، ٣/١٢٣.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، ح (١).

(٣) الندوى، القواعد والضوابط الفقهية، ١/٤٠

(٤) علي حيدر، درر الحكم، ١/١٧.

(٥) انظر: الأشباه والنظائر، ١/٢٢.

وممن منع تأثير النية في المعاملات: الحنفية والشافعية والظاهرية ما لم تظهر في العقود، فقد ورد عن الإمام الشافعي -رحمه الله-: «أصل ما أذهب إليه: أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر، لم يبطله بتهمة ولا بعادة بين المتباعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لها النية، إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع»^(١). فلاعتبار عندهم بظاهر العقود لا بما ينويه العاقدان، ولهذا يصحُّ عندهم بيع العينة^(٢) ونکاح من قصد التحليل^(٣) ونظائره^(٤).

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

(٢) بيع العينة هو: أن يبيع السلعة بثمن موجّل، ثم يشتريها مرة أخرى نقداً بثمن أقل. فتكون الصورة النهائية حصول النقد للمشتري، وسوف يسدده بأكثر منه بعد مدة، فكانَه قرضٌ في صورة بيع. انظر: الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، ٩٦/٩، ابن الهمام، فتح القدير، ٢١٢/٧، عبدالرازق الصناعي، المصنف، ٨/١٨٤، ابن عثيمين، الشرح المتع، ٢٢٢/٨.

وفي بيان تعريف العينة في الاصطلاح قال المالكية:

أ - «البيع المتحليل به على دفع عين في أكثر منها».

ب - «بيع من طلبت منه سلعة قبل ملكه إياها طالبها، بعد شرائها».

انظر: كمال الدين ابن الهمام شرح فتح القدير - شرح الهدایة ٤٣٣/٦، محمد بن عبدالله الخريشي، شرح الخريشي على مختصر سيدى خليل ٥/١٠٥، حمد بن محمد الصاوي المالكي، بلغة السالك لأقرب المسالك ١٢٨/٣، محمد عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٨٨/٣.

(٣) نکاح التحليل: لا يحل للمطلق، ولا للمرأة أن يحتالا على شرع الله للرجوع لبعضهما بما يسمى «نکاح التحليل»، وهو عقد له صور متعددة، منها:

أ - أن يقوم الزوج المطلق أو الزوجة أو ولديها باستئجار «تيس» من البشر، فيشرط عليه أن يتزوج مطلقتها، ويدخل بها، ثم يطلقها، مع إعطائه مبلغاً من المال!

ب - أن يتزوج رجل تلك المطلقة بدون اتفاق منه مع أحد، وقصده: أن يحلها للأول، ثم يطلقها. ونکاح «التحليل» عقد محرام فاسد، ويستحق فاعله اللعن.

انظر: أحمد بن حجر العسقلاني، التلخيص الكبير ٣/٣٧٢، الموسوعة الفقهية ١٠/٢٥٦ - ٢٥٧، عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبدالله الطيف، مسائل الفروع الواردة في مصنفات العقيدة - جمع دراسة، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وأدابها، ج ١٥ ص ٣٢١ وما بعدها. مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وأدابها، ج ١٥، ع ٢٥، شوال ١٤٢٣ هـ.

(٤) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٠، ٢٧٣/٥، الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ٣/١٨٧، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٩، ص ١٨، النwoي، المجموع، دار الفكر، بيروت ١٩٩٧، ٢٤٨/٩.

وممن قال بتأثير النية في المعاملات: المالكية والحنابلة، يقول الشاطبي: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل»^(١).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «إن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فتجعل الشيء حلالاً أو حراماً، وصحيحاً أو فاسداً، أو صحيحاً من وجه فاسداً من وجه، كما أن القصد في العبادات يجعلها واجبة ومستحبة أو محرمة، أو صحيحة أو فاسدة»^(٢).

ويقول ابن القيم -رحمه الله-: «إن الاعتبار في العقود والأفعال بحقائقها ومقاصدها دون ظواهر الفاظها وأفعالها... وقاعدة الشريعة العامة التي لا يجوز هدمها: أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والمعاملات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حراماً، وصحيحاً أو فاسداً، وطاعة أو معصية»^(٣).

الرأي الراجح:

من خلال ما سبق الوقوف عنده، يتضح لنا أنّ ما ذهب إليه المالكية والحنابلة يظهر رأياً قوياً راجحاً؛ لأن هذه القاعدة تدخل في جميع أبواب الدين، فهي تشمل مختلف فروع المعاملات، إذ «تجري في كثير من الأبواب الفقهية مثل:

(١) المواقف، تحقيق عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت، ٢٣٣ / ٢.

(٢) انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٣ / ٩٥.

(٣) المصدر السابق نفسه.

الماعوضات والتمليكات المالية والإبراء، وتجري في الوكالات، والضمادات، والأمانات والعقوبات...﴾^(١)، وهي بمثابة الفيصل في كنایات العقود مثل: كنایات البيع والهبة والوقف والقرض والضمان والحوالة والوكالة...﴾^(٢).

فمثلاً: لو اشتري شخص العنب بقصد الأكل أو التجارة جاز له الأمر، وإن اشتراه بقصد أن يعصره خمراً أو يبيعه لمن يريد أن يعصره خمراً لم يجز.. وإن باع السلاح لمن يقاتل به في سبيل نصرة دين الله أو لدولة تدافع به عن شعبها ومقدّساتها جاز، وإن باعه لمن يسعّر به الفتنة الطائفية، أو يقتل به أنساً أبرياء، أو للجماعات الإرهابية والانفصالية المسلّحة لم يجز له ذلك.

ج - من تطبيقات القاعدة في مجال المالية المعاصرة:

مما ينبغي رده إلى صلب هذه القاعدة وما تفرع عنها: ما انتشر في الواقع الإسلامي المعاصر من التعاملات والعقود التي يختلف مقصودها عن شكلها الظاهري، ومن هذه العقود:

١. الودائع المصرفية، فحقيقة هذه المعاملة أنها قرض مضمون بفائدة محددة سلفاً، وما دامت الوديعة مضمونة فلا يمكن أن تكيّف شرعاً على أنها وديعة، وإنما هي قرض، فإذا حددت لها فائدة مشروطة سلفاً كانت قرضاً ربوياً محراً.

٢. البيع بالتقسيط، كما تجريه البنوك الربوية بالاتفاق مع الجهات القائمة بالبيع كوكالات السيارات، فمثل هذا البيع الذي ينص فيه على الفائدة

(١) أحمد ابن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، صحّه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق ١٩٨٩ ، ص ٤٧.

(٢) السيوطى، الأشباه والنظائر، ص ٤٩.

مفصولة عن الثمن الحال لا يسمى بيعا بالتقسيط، وتسميتها ذا الاسم لا يخرجه عن حقيقته الشرعية أنه عملية مدانية ربوية؛ لأن باقي الثمن وقعت فيه الزيادة بعد أن استقر في ذمة المشتري.

٣. التورّق المنظم، الذي تنظمه بعض البنوك الإسلامية، وهو في حقيقته ومقصوده قرض ربوي؛ لأن البيع لا يكون مقصوداً للبنك، والشراء لا يكون مقصوداً للعميل، وإنما قصد العميل الحصول على النقد أو تسديد دينه لدى البنك، وقصد البنك الاسترباح من وراء حاجة العميل أو تحصيل دينه الذي على العميل، وإنما أبانت العملية شكل التورّق للفرار من الحكم الشرعي، ولذلك لا يجري فيها قبض؛ فهو بعينه بيع العينة المحرّم.

• القاعدة الثانية: ((لا ضرر ولا ضرار))^(١).

أ- مفهومها:

صدرت هذه القاعدة بحرف «لا» النافية للجنس، وتسمى «لام

(١) للتوضيح في الموضوع راجع ما يلي:

- عبدالله الهلالي: قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية.
- عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان: فقه الضرورة وتطبيقاتها المعاصرة: آفاق وأبعاد.
- وهبة الزحيلي: نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي.
- محمد بن حسين الجيزاني: حقيقة الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة.
- خالد عبدالله الشعيب: قاعدة «الضرر يزال» وشمولها للتعويض عن الضرر المعنوي.
- عبدالرحمن بن رياح بن رشيد الردادي: قاعدة «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح» وتطبيقاتها في المجال الطبي.
- عبدالرحمن بن عثمان الجلعود: مفهوم مصطلح «الضرورة» بين الشرع والطب.
- حسن السيد خطاب: قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي.
- نور الدين الخادمي: الحاجة الشرعية: حقيقتها وضوابطها.
- وليد صلاح الدين الزير: ضوابط الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة وتطبيقاتها.

التبئية»؛ سميت بذلك لأنها تنفي الجنس، فكأنها تدل على البراءة من ذلك الجنس.

والضرر: النقصان يدخل في الشيء، تقول: دخل عليه ضرر في ماله. والضرر ضد النفع، والاسم الضرر.

والضرر - بكسر الضاد: من ضرره وضاره بمعنى، وقيل: هو مقابلة الضرر بالضرر، وهو المشهور.

قال ابن عبدالبر: «معنى لا ضرر: لا يدخل على أحد ضرر لم يدخله على نفسه، ومعنى لا ضرار: لا يضار أحد بأحد»^(١).

وعن أوجه التشابه والاختلاف بين الضرر والضرار قال الشيخ الزرقا: «المشهور: أن بينهما فرقاً. فحمل اللفظ على التأسيس أولى من التأكيد. وأحسن الأقوال في الفرق: أن معنى الأول: إلحاد مفسدة بالغير مطلقاً، ومعنى الثاني: إلحاد مفسدة بالغير على وجه المقابلة له، لكن من غير تقييد بقييد الاعتداء بالمثل والانتصار للحق»^(٢).

ففي هذه القاعدة نفي لجنس الضرر، ونفي لجنس الإضرار، لا ضرر ولا ضار، فيرجع معناها (مفهومها) إلى نفي جنس الضرر عن النفس وعن الغير^(٣).

ب- أهميتها:

تعد واحدة من القواعد المعلومة من الدين بالضرورة عند الفقهاء، وهي قاعدة أصل من أصول الشرعية، أي: قاعدة مستمرة فيها، أضعف إلى

(١) انظر: الاستذكار، تحقيق سالم محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧، ١٩١.

(٢) انظر: شرح القواعد الفقهية، ص ١٦٥.

(٣) انظر: مصطفى الزاهد، القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها عند ابن جوزي، ص ٩٨.

ذلك أنها تتميز بكونها من القواعد الأساسية في الفقه الإسلامي، لعمومها وشمولها لكثير من الأبواب الفقهية والمسائل الفرعية، وهي تعد كذلك من القواعد الكلية الكبرى في الشريعة الإسلامية، وهي ثاني قاعدة من القواعد الأصولية المتفرعة بشأن الضرر من خطر إيقاعه ووجوب إزالته بعد الوقع تحت قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، وهي أيضًا من القواعد التي يعتمد عليها الفقهاء في تقرير الأحكام الشرعية للحوادث والمسائل المستجدة، وأغلب كتب القواعد الفقهية عَبَّرت عنها بقول: «الضرر يُزال»، وعَبَر عنها الشيخ عبد الرحمن السعدي، والدكتور صدقى البورنو، والأستاذ الزرقاء بـ«لا ضرر ولا ضرار»، وهو ما جعله الآخرون أصلًا لها، ولها مجالات واسعة وتطبيقات كثيرة جدًا في الفقه الإسلامي والقانون أيضًا^(١).

وقد تفرّعت عن هذه القاعدة قواعد كثيرة، تزيد عن عشرة قواعد، وقد أفردت بالبحث والتأليف كثيراً من لدن عدد من الباحثين المعاصرین^(٢).

وهناك كثير من القواعد المتفرعة عن قاعدة «الضرر يُزال»، نذكر منها القواعد التالية:

- القاعدة الفرعية الأولى: (الضرر لا يزال بمثله أو أعلى منه).
- القاعدة الفرعية الثانية: (الضرر يدفع قدر الإمكان).

(١) انظر: محمد صدقى البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص ٧٧، وراجع: أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج ٢ ص ٧٧٩.

(٢) من الباحثين الذين أفردوا هذه القاعدة بالبحث والدراسة ذكر: الأستاذ عبدالله الهلالي، إذ جعلها موضوع أطروحته للدكتوراه تحت عنوان: قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية، وهي رسالة مطبوعة ومتداولة بين الباحثين اليوم.

- القاعدة الفرعية الثالثة: (تُدفع أعلى المفسدين بارتكاب أحدهما)
- القاعدة الفرعية الرابعة: (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح)^(١).

ج - أصلها:

أصل القاعدة بلفظها: حديث نبوي شريف رواه الإمام مالك في «الموطأ» عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أن النبي ﷺ قال: (لا ضرر، ولا ضرار)، قال الإمام النووي -رحمه الله-: «حديث حسن، رواه ابن ماجه، والدارقطني، وغيرهما مسنداً»^(٢).

وفي شرح الزرقاني على الموطأ: وفيه - أي: الحديث - تحريم جميع أنواع الضرر إلا بدليل؛ لأن النكرة في سياق النفي تعم...^(٣).

(١) لمزيد من التوسيع في باقي القواعد مع تطبيقاتها وشرحها التفصيلية، راجع: محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها على المذاهب الأربع، ط. الأولى، دار الفكر - دمشق - ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م، ١/٢٥٦ - ٢٠٠١ م، وأحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، بقلم مصطفى الزرقا (ابن المؤلف)، ط. الثانية لدار القلم - دمشق - سوريا.

(٢) انظر: الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، دار الفكر - بيروت، ط. ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م، ٤/٣٧، والحديث المشار إليه رواه كل من: الحاكم في المستدرك / ٢/٥٨، والبيهقي / ٦٩ والدارقطني / ٧٧، وروايه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية / ٢/١١٥ عن عمرو بن يحيى عن أبيه مرسلاً، وروايه أبو داود بصيغة (من ضار أضر الله به) رقم الحديث (٣٦٣٠)، وروايه أحمد / ١، ٣١٣، وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، ٢/٧٨٤ (٢٣٤١) من حديث ابن عباس -رضي الله عنهم-، وروايه أحمد / ٥، ٣٢٦، وابن ماجه / ٢ (٢٣٤٠) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه، كما جاء من حديث غيرهم -رضي الله عنهم-، وله طرق يتقى بها، ولذلك قال النووي في الحديث الثاني والثلاثين من الأربعين: حديث حسن له طرق يقوى بعضها ببعضًا، وحسن بن الصلاح (خلاصة البدر المنير / ٢، ٤٣٨)، جامع العلوم والحكم / ١، ٣٠٤)، وقال العلائي: للحديث شواهد تنتهي بمجموعها إلى درجة الصحة أو الحسن المحتاج به (فيض القدير للمناوي / ٦، ٤٣٢)، وقال الحاكم في المستدرك، ٢/٦٦: «حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه»، وصحّحه الألباني في إرواء الغليل (٨٨٨)، والسلسلة الصحيحة (٢٥٠)، وهذا دليل عام يشمل جميع أنواع الضرر.

(٣) المصدر السابق، ٤/٣٧.

ومن أدلتها أيضًا: قوله -تعالى:- ﴿وَلَا تُسْكُونَ ضِرَارًا لِتَعْنِدُوا﴾ [البقرة: ٢٣١]. وتنجلي عن الآية الفقهاء بموضوع دفع الضرر قبل وقوعه من باب الوقاية، وبموضوع رفع الضرر وإزالته بعد وقوعه، من خلال قواعد متغلفة منبثة في مصادر الفقه الإسلامي، صاغها الفقهاء لضبط المعانى المتنوعة المندرجة تحت هذه القاعدة.

د- مجال تطبيقها في المعاملات المالية:

إن مجال تطبيق هذه القاعدة في أبواب المعاملات المالية واسع جدًّا، ومن أمثلة تطبيقها نذكر الآتي:

١- مسألة تلقّي السُّلْع والرُّكْبان المنهي عنه في الحديث الشريف الوارد عن ابن عمر رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن تلقى السلع حتى تبلغ الأسواق، وفي رواية عنه: نهى عن تلقّي البيوع، وعن أبي هريرة: نهى أن يتلقى الجلب^(١). وفي رواية: عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لَا تَلْقَوْا الرُّكْبانَ لِلْبَيْعِ، وَلَا يَبْعِثُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعٍ بَعْضٍ، وَلَا تَنَاجِشُوا، وَلَا يَبْعِثُ حَاضِرٌ لِبَادِ...)^(٢). وعن طاووس عن ابن عباس -رضي الله عنهما-: (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتلقى الركبان وأن يبيع حاضر لباد). قلت لابن عباس: ما قوله حاضر لباد؟ قال: لا يكون له سمسار^(٣).

(١) رواه مسلم في صحيحه.

(٢) سنن النسائي، برقم (٤٤٩٦)، وقد صحّحه الشيخ ناصر الدين الألباني.

(٣) سنن النسائي، برقم (٤٥٠٠)، وقال عنه الشيخ ناصر الدين الألباني: حديث صحيح، وانظر أيضًا: ابن الجارود النيسابوري، المنتقى من السنن المسندة، مؤسسة الكتاب الثقافية - بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٨ - ١٩٨٨م، برقم (٥٧٢). وللتوسيع في شرح الحديث واتجاهات المذاهب في التعليل به، راجع: عبدالمجيد محمود عبدالمجيد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م، ص ٣٥٩ - ٣٦٦.

وقد علق الإمام النووي -رحمه الله- على هذه الأحاديث، وأجمل موقف العلماء من المسألة، فقال: «وفي هذه الأحاديث تحريم تلقي الجلب، وهو مذهب الشافعي وممالك والجمهور، وقال أبو حنيفة الأوزاعي، يجوز التلقي إذا لم يضر الناس، فإن أضر كره».

ومع أن مذهب المالكية التحريم إلا أن البيع الناشئ عن التلقي لا يفسخ، يقول الإمام الخرشي -رحمه الله- في شرحه للمختصر: «ولا يفسخ - أي: لا يفسخ البيع الناشئ عن التلقي - وخالف قول مالك في شراء المتلقي، فروى عنه ابن القاسم، فإن عاد أدب ولا ينزع منه شيء المازري وهذا هو المشهور».

ومما يقاس عليه: أنه يحرّم تلقي أصحاب البضائع في الشارع، أو في الدور والفنادق، أو قيام البعض بتلقي البضائع في الميناء وشرائها قبل دخولها السوق أو قبل دخولهم الأماكن المعدّة، لعرض السلع وبيعها في الأسواق.. وغيرها. فكل ذلك يدخل في (تلقي الركبان)، وهو قول جمهور العلماء، لما فيه من الخداع والتغريير بالبائع، والإضرار بأهل السوق، ولما فيها من إغلاء على أهل الأسواق، التي هي أعمّ نفعاً للمسلمين، والضعف الذي لا يقدر على التلقي^(١).

- ٢- مسألة ما يطرأ على العقود من ظروف طارئة، مما يرجع على أحد المتعاقدين بالضرر الكبير والخسائر الجسيمة، كأن يوقع الطرفان عقد

(١) انظر: ابن عبدالبر، الاستذكار ٦/٥٢٤، ابن قدامة، المغني، دار الفكر، بيروت، ط. ٤١٣ هـ / ١٤٠٥ مـ، النموي، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥ هـ / ٤١٣.

مقاؤلة على إنشاء مبني معين، ويتفقان على الثمن المقابل، ثم يفاجأ الطرف المسؤول على التنفيذ بارتفاع شديد في الأسعار بسبب من الأسباب الطارئة، مما يتربّ عليه خسارة كبيرة، ومثل ذلك قد يحدث في عقود الاستيراد والتصدير.

وقد ناقش المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة ١٤٠٢هـ هذه القضية تحت قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)، وقاعدة (الضرر يزال)، وقاعدة (الضرر يدفع بقدر الإمكان)، وقرر ما يلي:

في العقود المترافقية التنفيذ - كعقود التوريد والتعهدات والمقاؤلات - إذا تبدل الظروف التي تم فيها التعاقد تبلاً غير الأوضاع والتكاليف والأسعار تغييراً كبيراً بأسباب طارئة عامة لم تكن متوقعة حين التعاقد، يلحق بالملزم خسائر جسيمة، دون إهمال أو تقصير منه، فإنه يجوز تعديل الحقوق والالتزامات بصورة توزيع القدر المتجاوز للتعاقد من الخسارة على الطرفين المتعاقدين، كما يجوز فسخ العقد إذا كان فسخه أصلح وأسهل، مع تعوض عادل للملزم له يجبر له جانباً معقولاً من الخسارة التي تلحقه في العقد، وتعتمد هذه الموازنات رأي أهل الخبرة والاختصاص^(١).

- ٣- ومن تطبيقاتها أيضاً: البيع للمترسل بسعر يخالف سعر السوق، التسعير بما لا يضر الباعة... وغيرها من المسائل التي لا يسعفنا هذا المقام ذكرها.

(١) راجع: القرار الرابع لمجمع رابطة العالم الإسلامي في الدورة الرابعة عشرة، يناير ١٩٩٥ م.

• القاعدة الثالثة: «البيين لا يزول بالشك»

قال السيوطي - رحمه الله -: «تدخل في جميع أبواب الفقه، والمسائل المحرّجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه»^(١).

ومعنى القاعدة: أن ما علم ثبوته بيقين وجوداً أو عدماً لا يرتفع بمجرد الشك، بل إن الأمر المتيقن لا يرتفع إلا باليقين.

وتستند هذه القاعدة إلى أدلة من السنة النبوية منها حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج [منه شيء] أم لا؟ فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحًا»^(٢)، أي: أن يعلم وجود أحدهما، ولا يشترط السمع والشم بإجماع المسلمين^(٣).

وفي رواية أبي داود قال: «إذا كان أحدكم في الصلاة، فوجد حركة في دبره: أحدها أو لم يُحْدِث، فأشكل عليه، فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحًا»^(٤).

وحيث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا شَكَ

(١) انظر: الأشباه والنظائر، ص ٥١.

(٢) أشكال: أشتبه.

(٣) رواه مسلم في صحيحه عن زهير، ورواه عن سهيل شعبه، وحماد، كتاب الحيض، (٣٦٢)، وأخرجه أيضًا في الطهارة، الباب (٦٠)، ح ٢، حديث رقم (٥٧١)، ورواه عن سهيل شعبه، وحماد. وللبخاري نحوه من حديث عبدالله بن يزيد الأنصاري.

(٤) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٣٩٢هـ، ٤/٤٩.

(٥) رواه مسلم رقم (٣٦٢) في الحيض، باب الدليل على أن من تيقن الطهارة ثم شك في الحديث فله أن يصل إلى طهارته تلك، والتزمي رقم (٧٤) و(٧٥) في الطهارة، باب ما جاء في الموضوع من الريح، وأبو داود رقم (١٧٧) في الطهارة، باب إذا شك في الحديث.

أَحَدُكُمْ فِي صَلَاةِهِ، فَلَمْ يَذْرِ كَمْ صَلَّى؟ ثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا فَلِيَطْرَحِ الشَّكُّ، وَلِيَبْرُأِ عَلَى
مَا اسْتَيْقَنَ...)^(١).

وقد فرّع الفقهاء عن هذه القاعدة قواعد كثيرة من أهمها:

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

٢- قاعدة «الأصل براءة الذمة».

٣- قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة»، إذ الأصل في جميع الأشياء الإباحة، فلا ينتقل عن هذا الأصل اليقيني إلا بيقين، ولا تثبت الحرمة إلا بدليل، ولا تثبت بالشك؛ لأن اليقين لا يزول بالشك.

٤- قاعدة «الأصل في العقود والشروط الإباحة والصحّة».

٥- قاعدة «لا عبرة للدلالة في مقابل التّصرّيف».

- مجال تطبيق القاعدة في المعاملات المالية:

هناك مجالات كثيرة لتطبيق هذه القاعدة وما تفرّع عنها، ومن الحالات المتعلقة بنوازل المعاملات المالية نشير إلى الآتي :

١- لو اشتري أحد شيئاً ثم ادعى أن به عيباً وأراد ردّه، واحتلّف التجار أهل الخبرة في كونه عيباً، فليس للمشتري ردّه؛ لأن السّلامة هي الأصل المتيقن، فلا يثبت العيب بالشك^(٢).

٢- لو ادعى المقترض دفع الدين إلى المقرض، أو ادعى المشتري دفع الثمن إلى البائع، أو ادعى المستأجر دفع الأجرا إلى المؤجر، وأنكر المقرض أو

(١) أخرجه مسلم في المساجد (٤٠٠)، وبوب النووي: باب السهو في الصلاة والسجود له.

(٢) انظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص. ٨.

البائع أو المؤجر، كان القول قول المنكرين مع اليمين، أي: أن هذه الديون بعد ثبوتها تعد باقية في ذم الملتزمين، ما لم يثبتوا الدفع؛ لأنها كانت مستحقة عليهم بيقين، واليقين - كما هو مقرر شرعاً - لا يزول بالشك.

٢- لو تبين بالبيع عيب بعد القبض، فزعم البائع حدوثه عند المشتري، وزعم المشتري حدوثه عند البائع، فإنه يعد حادثاً عند المشتري، فليس له فسخ البيع حتى يثبت أنه قديم عند البائع.

٤- فيما إذا ادعى رجلٌ على رجلٍ أنه اشتري منه زرّيعة وزرعها فلم تنبت، فإن وجد من تلك الزرّيعة بقية فإنها تجرب، فيعرف صدق المشتري من كذبه، فيجب له إذا عُرف صدقه الرجوع بقيمة العيب إن لم يكن البائع مدلساً، وبجميع الثمن إن كان مدلساً، ولا يجب له شيء إذا عرف كذبه، فإن لم يبق منها ما تجرب به كلف المبتاع إن ثبت أنه زرعها في أرض تربة تنبت فلم تنبت، فإذا أثبت ذلك كان الأمر فيه على ما تقدم من الرجوع بجميع الثمن أو بقيمة العيب، وإن لم يثبت ذلك حلف البائع على العلم أنه ما علم أنها لا تنبت وبريء؛ لأن اليقين لا يزول بالشك^(١).

• القاعدة الرابعة: «العادة محكمة»^(٢).

(١) انظر: القاضي عياض وولده محمد، مذاهب الحكم في نوازل الأحكام، تحقيق: محمد بن شريفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٧، ص ٢٦٣-٢٦٤.

(٢) راجع في دراسة هذه القاعدة: يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، العادة محكمة: دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض - السعودية، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، نجاح عثمان أبو العنين إسماعيل، قاعدة العادة محكمة: دراسة نظرية تطبيقية: بحث ضمن أعمال معلمة القواعد الفقهية بمجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، وغيرها من المصادر الأصولية في الموضوع؛ وهي كثيرة وغنية جدًا.

تُعد قاعدة «العادة مُحكمة» واحدة من القواعد التي لها تأثير كبير في فقه المعاملات، وما تفرع عنها من قواعد خاصة بتحكيم العرف، وقد لاقت هذه القواعد - ما لم تخالف الشرع- القبول باتفاق الفقهاء على مختلف مذاهبهم. ومما لا يخفى أن من العادات والأعراف ما لها أهمية عظيمة في المعاملات المالية، فقد كان للعرب بيوغ وشركات ومصاربات أقرّها الإسلام بعد أن أبطل منها ما فيه من عادات الجاهلية كأكل أموال الناس بالباطل، والربا بنوعيه (النّسبيّة والفضليّة)، وببيوع الغرر ونحوها من المعاملات المحرّمة .

ومن أدلة هذه القاعدة: ما كان شائعاً قبل الإسلام من البيوع، فأقرّها بعد تهذيبها، ومنها: بيع السّلَم^(١)، استثناء بيع العرايا^(٢)

(١) للسلام عند الفقهاء تعريفات كثيرة تختلف في بعض القيود، تبعاً لاختلافهم في الشروط المعتبرة فيه، ونختار واحد منها من تعريفات المعاصرين - دون إطالة، وهو تعريف السنهوري الذي عنى به: «بيع شيء غير موجود بالذات بثمن مقبوض في الحال، على أنه يوجد الشيء ويسلم للمشتري في أجل معلوم ويسمى المشتري المسلم أو رب السلم، والبائع المسلم إليه، والمبيع المسلم فيه، والثمن رأس المال، ثم يستطرد قائلاً: ونرى من ذلك: أن بيع السلم: هو بيع المعدوم رخص فيه استثناءً من مبدأ جواز بيع المعدوم للحاجة إليه، وجريان التعامل فيه. على أن للسلم شروطاً وقيوداً تخرجه عن أن يكون مطلقاً بيع المعدوم وتكتسيه سمة خاصة تجعله استثناءً مقيداً في حدود ضعيفة». انظر: الوسيط في شرح القانون المدني، ٤ / ٢٢٠ - ٢٢١، وراجع أيضاً: محمد عبدالعزيز حسن زيد، التطبيق المعاصر لعقد السلام في المصارف الإسلامية، ص ١٤ - ١٥ . والافتراض في بيع السلام في الفقه الإسلامي: أن يكون الشخص في حاجة للمال قبل أن ينتج سلعته، فيفترض سلفاً من الغير على أن يورده له السلعة في أجلها المعين.

فوظيفة بيع السلام الاقتصادية هي: الحصول على مال عاجل في مقابل شيء أجل، أما وظيفة الصفقات الآجلة فهي في الغالب المضاربة على فروق الأسعار. للتوضيح راجع: محمد عبدالعزيز حسن زيد، التطبيق المعاصر لعقد السلام في المصارف الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - فيرجينيا، ط. الأولى ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م، ص ٥٤ وما يليها.

(٢) العرايا: جمع عَرِيَّة، والعربية: النخلة المagara، والتي أكل ما عليها، وهي في الأصل: عطية ثمر =

من بيع المزاينة^(١)، بيع الجزاف^(٢)، مع العلم أن الأصل في بيع الجزاف

= النخل دون الرقية، وقال الجوهري: هي النخلة التي يعرinya (أي: يعطيها) صاحبها رجلاً محتاجاً بأن يجعل له ثمرها عاماً، من عرّاه: إذا قصده. وتكون العربية في اللغة: هي الشجرة التي يفرد لها مالكها للأكل؛ سميت بذلك لأنها عريت عن حكم جميع أشجار البستان.

أما حقيقتها الشرعية: فهي محل خلاف مبني على الخلاف في المسألة هنا، وقد عرفها كثير من العلماء: بأنها بيع رطب في رؤوس النخل بت默 كيلاً. انظر: تحرير ألفاظ التنبيه، ص ١٨٠، المطلع، ص ٢٤١، المصباح المنير، مادة (عرو)، شرح حدود ابن عرفة، ص ٣٩٧، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، ص ٢٤١.

واللحاجة رخص الشافعية والحنابلة والظاهرية، وفي الراجح عند المالكية بيع العرايا. للتفصيل في الموضوع، انظر المصادر التالية: الأئمَّة /٣، مغني المحتاج /٢، أنسى الطالب /٢٠٧، حاشية قليوبى وعميرة /٢، تحفة المحتاج /٤، ٤٧٣، نهاية المحتاج /٤، ١٥٨، حاشية الجمل /٣، الفروع /٤، ١٥٨، ١٢٨، الإنفاق /٤، ٣٣، المبدع /٤، ١٤٣، شرح الكوكب المنير /٤، المدونة /٤، ٣٥٨، حاشية الخرشى /٥، الفواكه الدواني /٢، ١٣١ - ١٣٠، حاشية الدسوقي /٣، ١٨١، حاشية الصاوي على الشرح الصغير /٣، ٢٢٦، منح الجليل /٥، ٢٩٧، التاج والإكليل /٦، ٤٥٥، حاشية قليوبى /٢، ٢٣٨، نهاية المحتاج /٤، ١٥٨، شرح الزركشي /٣، المبدع /٤، الإنفاق /٥، ٣٣، المغني /٦، ١٢٨.

(١) المزاينة لغة: الدفع بشدة، وسمى البيع كذلك؛ لأن كل من المتابعين يدفع صاحبه عن حقه بما يزيداد فيه.

والمراد بها: بيع التمر في رؤوس النخل بالتمر. انظر: ابن الأثير، جامع الأصول، ١ / ٣٩٥.

(٢) بيع الجزاف اصطلاحاً: هو بيع ما يُكَالُ، أو يوزن، أو يُعَدُّ، جملة بلا كيل ولا وزن، ولا عدّ.

ومثاله: شراء كومة بطيخ أو حمولة سيارة من العنبر، ونحو ذلك.

وجمهور الفقهاء على جواز بيع الجزاف في الجملة، مع أن الأصل أن من شرط صحة عقد البيع أن يكون المبيع معلوماً، ولكن لا يشترط العلم به من كل وجه، بل يشترط العلم بعين المبيع وقدره وصفته. وفي بيع الجزاف يحصل العلم بالقدر - كبيع صبرة - كومة طعام، دون معرفة كيلها أو وزنها، وببيع قطعية الماشية دون معرفة عدده، وببيع الأرض دون معرفة مساحتها، وببيع الثوب دون معرفة طوله.

واستثنى بيع الجزاف من الأصل لحاجة الناس واضطرارهم إليه، بما يقتضي التسهيل في التعامل. قال الدسوقي المالكي: الأصل في الجزاف منعه، ولكنه خف فيما شُقّ علمه من المعدود، أو قلّ جله في المكيل والموزون. وقد اشترط أهل العلم لصحّة بيع الجزاف عدة شروط ليس هنا محل التفصيل فيها.

للتوسيع في الموضوع في الشريعة والقانون راجع:
عبد الوهاب البغدادي المالكي، التلقين في الفقه المالكي، تحقيق ودراسة: محمد ثالث سعيد =

منعه، ولكنه خفّ فيما يشق علمه من المعدود، أو قلّ جهله في المكيل والموزون^(١)، المضاربة، الإجارة، المزارعة، المساقاة. فلو تأمّلنا هذه العقود وجدناها متماشية مع الأعراف التي كانت سائدة، ونابعة من حاجات الناس آنذاك.

وقد شرّع الإسلام في مختلف أبواب العبادات والمعاملات جملة أحكام المقصود منها رفع الحرج والتسهيل على الناس. وقد أشار الشاطبي -رحمه الله- إلى ذلك بقوله: «وفي حفظ المال وهو كل ما يقع عليه الملك، ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه، مثل الإجارة والسلم والمساقاة والمضاربة وأشباه ذلك، ما لا يؤدي فقده إلى فقد المال من الوجود بالكلية الذي بفقده تفقد النفس، ولكن لو لم تشرع هذه الأمور لأدى ذلك إلى مشقة وعسر في حياة الناس»^(٢).

- شروط العمل بالعرف:

ولاعتبار العرف في الأحكام الشرعية - ومن بينها المعاملات المالية -، ذكر العلماء أنه لا بد من توافر بعض الشروط والضوابط، ومن أهمّها:

١. ألا يخالف العرف أو ينافي نصاً من النصوص التشريعية، إذ لا عبرة

= الغاني (دكتوراه)، مكتبة نزار مصطفى الباز (بدون بيانات)، ٢٧٢ / ١ بهوامشها، وهبة الزحيلي، العقود المسماة في قانون المعاملات المدنية الإماراتي والقانون المدني الأردني، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط. الأولى ٢٠٠٥ م، ص ١٢٠ وما يليها، حسام الدين بن موسى عفانة، فقه التاجر المسلم وأدابه، ط. الأولى، بيت المقدس ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، توزيع: المكتبة العلمية ودار الطيب للطباعة والنشر، ص ١٠١ - ١٠٢ .

(١) انظر: محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت، ٢٠ / ٣ .

(٢) المواقف، ١١-١٠ / ٢ .

بالعرف المخالف للنص الصريح، قال الإمام السرخسي: «إن ما تعارفه الناس وليس في عينه نص يبطله؛ فهو جائز»^(١).

٢. ألا يكون العرف مخالفًا لما نص عليه في العقد؛ وذلك لأن الشرط أقوى من العرف، كما يحق للمتعاقدين اشتراط ما يخالف العرف السائد. ومن الأمثلة المعاصرة على ذلك: أنه لو كان هناك عُرفٌ متّبع على أن تكون رسوم تسجيل العقد، أو مصاريف شحن البضاعة على المشتري، واتفق العاقدان على أن يكون ذلك على البائع خلافًا لما عليه العرف، فالعبرة بما اتفقاً عليه اتفاقاً صريحاً^(٢).

ويتفرّع عن هذه القاعدة قواعد وضوابط تدلّ على سعة أطراف هذه القاعدة، وإن كانت متقاربة الدلالة والمعانى، وقد ذكر في مجلة الأحكام العدلية مجموعة من القواعد هي في جملتها تُعدُّ الضوابط المنظمة لأحكام القاعدة الكلية «العادة مُحَكَّمة»، نذكر منها:

- المادة ٣٧: (استعمال الناس حجة يجب العمل بها).
- المادة ٤١: (إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلت).
- المادة ٤٣: (المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً).
- المادة ٤٤: (المعروف بين التجار كالمشروط بينهم).
- المادة ٤٥: (التعيين بالعرف كالتعيين بالنص).

(١) انظر: المبسوط، ٤٥ / ١٢.

(٢) الندوى، القواعد الفقهية، ١ / ١٨٩.

- مجال تطبيق هذه القواعد في المعاملات المالية المعاصرة^(١):

من بين المسائل والقضايا التي يؤثر فيها العرف وتعامل الناس :

١. أجرة السمسار إذا لم يحدد بالاتفاق فإنه يخضع للعرف بين التجار، وهذا ما يجري في عقود الإيجار والبيع لدى مكاتب العقارات، فالعرف أن المكتب العقاري يأخذ العمولة من المستأجر.
٢. من المسائل الاقتصادية المرتبطة بالعرف: ما تقرر في قرارات وفتاوي الهيئات والمجامع، من اعتبار تقييد البنك لعملية مبادلة العملات في حساب المشتري يأخذ حكم القبض، كما جرى عليه عرف المصارف في مبادلة النقد بالنقد تقاپضاً^(٢)، وهذا ما سمي بالقبض الحكمي، ومما يعد من القبض الحكمي أيضاً قبض المستفيد للشيك المصرفي، الدفع بالبطاقة الآئتمانية، إيداع الدين لبلغ الدين في حساب الدائن بطلبه أو رضاه، وتبرأ ذمة الدين بذلك؛ لأن «الأصل في تحديد كيفية قبض الأشياء العرف، ولهذا اختلف القبض في الأشياء بحسب اختلاف أعراف الناس»^(٣).
٣. يحقُّ للبنك في عقود المراقبة أن يضيف المصاريف التي تعارف التجار على إضافتها إلى الأثمان، كمصاريف التخزين، النقل، الجمارك، وغيرها،

(١) يمكن الرجوع في هذه الجزئية المرتبطة بقواعد العرف في المعاملات المالية إلى المبحث الثالث: أثر قواعد العرف في المعاملات المالية والمسائل الطبية، من كتاب «التعليق الفقهى وأثره في الاجتهاد المعاصر: المعاملات المالية والمسائل الطبية المعاصرة أنموذجًا»، للباحث: يحيى سعدي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٠ م.

(٢) الفتوى الاقتصادية لبيت التمويل الكويتي، ١/٣٥.

(٣) المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة، ص ٢٥٦.

ويعبر عن سعر السلعة عند ذلك بما وقفت على البنك^(١).

ثانياً: القواعد الخاصة بعقود المعاوضات وعقود التبرعات:

أ- القواعد الخاصة بعقود المعاوضات:

عقود المعاوضات تشمل عقود البيوع والإجرات والهبات المشروط فيها العوض وما شابه ذلك. والقواعد والضوابط فيها كثيرة، لكن اقتصرنا على قاعدتين مهمتين لاشتمال مجال تطبيقهما على كثير من المعاملات المالية المعاصرة

• القاعدة الأولى: الأصل في العقود الإباحة:

هذه القاعدة لها ارتباط وثيق بالقاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة»، والمقصود بهذه القاعدة: أن الأصل في البيوع وجميع المعاوضات المالية الحلّ والإباحة، فلا يحرم منها إلا ما قام الدليل على تحريمه، وما لم يرد الدليل بتحريمه فيبقى على أصل الحال. فكل عقد إذا لم يكن به ما يحرم شرعاً، ولم يقم دليل على تحريمه من الكتاب أو السنة أو الإجماع، حكم بإباحته وحله، وذلك لبقاءه على الأصل ولعدم وجود ما ينقله عن هذا الأصل الذي هو الحل والإباحة، أما الحرام فهو استثناء من الأصل.

ومما يدل على صحة هذا الأصل قوله - تعالى -: ﴿وَاحْلَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، قال ابن العربي عند ذكره لهذه الآية: «فاقتضى هذا الإطلاق جواز كل بيع إلا ما قم الدليل على رده»^(٢).

(١) الفتوى الاقتصادية لبيت التمويل الكويتي، ٥٢ / ١.

(٢) انظر: القبس شرح موطاً مالك بن أنس، تحقيق: د. محمد عبدالله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. الأولى ١٩٩٢م، ٢/٨٤٦.

فيجوز كل نوع من أنواع البيوع، سواء كان صرفاً أو مواعدة بالصرف أو مقايضة، وحالاً أو مؤجلاً، وسواء كان بيعاً مطلقاً كالمراقبة أو التولية أو الوضيعة أو كان مزايدة ... وغيرها. فلا يحرم من البيع إلا ما ورد فيه نص من الشارع بتحريمه. وفي هذا الصدد يقول ابن عبد البر: «الأصل في البيوع أنها حلال إذا كانت تجارة عن تراضٍ إلا ما حرم الله - عز وجل - على لسان رسوله ﷺ نصاً، أو كان في معنى النص؛ فإن ذلك حرام وإن تراضى به المتباهيان»^(١).

وقال الإمام الشافعي - رحمه الله - تفريعاً على قول الله - تعالى -: ﴿أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَمَ الرِّبَا﴾: «فأصل البيوع كلها مباح إذا كانت برضاء المتباهيين الجائز الأمر (أي: التصرف) فيما تباهياً إلا ما نهى عنه رسول الله ﷺ منها. وما كان في معنى ما نهى عنه رسول الله ﷺ حرام بإذنه يدخل في المعنى المنهي عنه. وما فارق ذلك أبحناه بما وصفنا من إباحة البيع في كتاب الله تعالى»^(٢).

هذا أظهر الأقوال وأصحّها في معنى الآية، كما ذكر النووي فلفظ البيع في الآية لفظ عموم يتناول كل بيع ويقتضي إباحة جميعها إلا ما خصه الدليل، واستدل لذلك صاحب الحاوي (الماوردي) بأن النبي ﷺ نهى عن بيوع كانوا يعتادونها ولم يبين الجائز، فدلّ على أن الآية الكريمة تناولت إباحة جميع البيوع، إلا ما خص منها وبين ﷺ المخصوص.

(١) انظر: الاستذكار، ٦/١٩.

(٢) انظر: الأم، ٣/٣.

- بعض تطبيقات القاعدة في مجال المعاملات المالية:

وعلى هذا الأصل فإن أي عقد مستجد في الحياة المعاصرة مما لم يتطرق إليه الفقهاء من قبل يكون مقبولاً شرعاً إذا لم يتصادم مع دليل شرعي من الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو القياس وكان مما اقتضته مصالح الناس العامة، ولم يشتمل على مفسدة راجحة. وللقاعدة أمثلة كثيرة من البيوع المستحدثة ليس هنا التفصيل فيها^(١).

• القاعدة الثانية: «الغرر الكثير يفسد العقود دون يسيره».

الغرر في اللغة: اسم مصدر من التَّغْرِيرِ، وهو الخطر، والخدعة... قال الفيروز آبادي: «غَرَّ بِنَفْسِهِ تَغْرِيرًا وَتَغْرِيَةً، وَالاسم: الغَرَّ»^(٢).

وعرفه الجرجاني بأنه: «ما يكون مجهول العاقبة، لا يدرى أىكون أَم لَا»^(٣).

ولقد استعملت العرب كلمة الغَرَّ لعدة معانٍ؛ فاستعملتها بمعنى الخديعة، والخطر، وبمعنى تعريض المرء نفسه أو ماله للهَلْكة.

وأما عند الفقهاء: فعرّفه الحنفية بأنه: «ما يكون مستور العاقبة»^(٤).

(١) يمكن تنزيل هذه القاعدة على بعض التطبيقات المعاصرة من قبيل: بيع المراقبة للأمر بالشراء، إباحة البيع بالتقسيط، عقد الاستصناع، عقد المقاولة، الإجارة المنتهية بالتمليك، المعاودة في الصرف، مسألة الشرط الجزائي، المشاركة المتناقضة، المشاركة المنتهية بالتمليك، الشركات ذات النشاط المشروع في الأصل وتعاطي أنشطة غير مشروعة، القبض الحكمي، البورصة، بيع الاستجرار... ونحوها. وهي من العقود المستحدثة التي تدرج في مجال قاعدة «الأصل في العقود الإباحة»، وهي كثيرة جدًا يضيق المكان لذكرها والتفصيل فيها.

(٢) انظر: القاموس المحيط، مادة (غرر)، ص ٥٦٦.

(٣) راجع في تعريفاته وحكمه: الموسوعة الفقهية الكويتية ٣١/١٤٩.

(٤) السرخي، المبسوط، كتاب: البيوع، باب: الخيار بغير الشرط، ١٣/٦٨.

وعَرَفَهُ المالكية: بِأَنَّهُ «الذِّي لَا يُدْرِى أَيْحَصِلْ أَمْ لَا»^(١).

وعَرَفَهُ الشافعية: بِأَنَّهُ «مَا انطَوْتُ عَنِّا عَاقِبَتِهِ»^(٢).

وورد تعریف الغرر في المعيار (٣١) من معايير هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بأنه: «صفة في المعاملة تجعل بعض أركانها مستورة العاقبة (النتيجة)، أو هو: ما تردد أثرُه بين الوجود والعدم».

هذا فيما يتعلق بتعریف الغرر، أما فيما يخص هذه القاعدة فهي تعد من نوع الضوابط الفقهية لاختصاصها بباب المعاملات المالية، وهي من أهم قواعد فقه المعاملات المالية وركائزها، وأصل هذه القاعدة الحديث الصحيح عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال: (نَهَى رَسُولُ اللَّهِ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ وَعَنْ بَيْعِ الْحَصَّاءِ)^(٣)، قال الإمام النووي: «هو أصل عظيم من أصول كتاب البيوع - ولهذا قدّمه الإمام مسلم»، ويدخل فيه مسائل كثيرة غير منحصرة كبيع الآبق، والمعدوم، والجهول، وما لا يقدر على تسليمه، وما

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

(٢) راجع: النووي، المجموع، كتاب: البيوع، باب: ما نهى عنه من بيع الغرر وغيره، ٩ / ٣١٠، الرّملي، نهاية المحتاج، كتاب: البيع، ٣ / ٥٠٤، الشريبي، مغني المحتاج، أول كتاب البيع، ٢ / ١٢، حاشية الجمل، كتاب البيع، ٣ / ٣٣.

(٣) رواه مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاء والبيع الذي فيه غرر، ٣ / ١٥٣، وابن ماجه في سنته، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع الحصاء وعن بيع الغرر، ح (٢١٩٤)، وغيرهما، كلهم من طريق أبي الزناد، وهو حديث كما قال الترمذى والبغوى وغيرهما: حديث حسن صحيح، وله شواهد من حديث ابن عمر وابن عباس وأنس بن مالك وسعيد بن المسيب مرسلاً وسهل بن سعد الساعدي. انظر: أبو الحسن الحنفي الشهير بالسندي، حاشية السندي على ابن ماجه، ومحمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام: شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، تحقيق: محمد عبدالعزيز الخولي، كتاب البيوع، ح (٧٥٠)، دار الأرقم، بيروت، ص ١٩.

لم يتم ملك البائع عليه،... ونظائر ذلك وكل هذا بيعه باطل لأنه غرر^(١).

ويستفاد من الحديث السابق: تحريم بيع الغرر؛ لأن الأصل في النهي أنه يفيد التحريم؛ ولأن النهي يقتضي الفساد، كما قرر جمهور علماء الأصول. ويستفاد أيضًا: أن شمول التحريم والفساد لكل بيع الغرر؛ لأن لفظ الحديث عام^(٢).

والمعنى الإجمالي للقاعدة: أن الغرر إذا كان كثيراً، فهو الغرر المنهي عنه، وهو مفسد للعقود؛ لأنه يفضي للنزاع، أما إذا كان يسيرًا وتابعًا غير مقصود، فإنه لا يفسد العقود؛ لأنه يصعب الاحتراز منه، ولا تكاد تخلو منه البيوع. يقول النووي في هذا الصدد: «الأصل أن بيع الغرر باطل لهذا الحديث، والمراد: ما كان فيه غرر ظاهر يمكن الاحتراز عنه، فأما ما تدعو إليه الحاجة ولا يمكن الاحتراز عنه كأساس الدار...، ونحو ذلك، فهذا يصح بيعه بالإجماع»^(٣)، ويقول ابن عبدالبر: «ولا يكاد شيء من البيوع يسلم من قليل الغرر، فكان معفوًّا عنه»^(٤).

وضابط الكثرة والقلة في الغرر من الأمور النسبية التي تختلف لاختلاف الزمان والمكان، ولهذا فليس من السهل وضع حد فاصل بين الغرر الكبير الذي يؤثر في العقد، والغرر اليسير الذي لا يؤثر، وهذا هو سبب اختلاف

(١) انظر: شرح صحيح مسلم، ١٥٦/١٠.

(٢) انظر: الصديق محمد الأمين الضرير، الغرر في العقود وأثاره في التطبيقات المعاصرة، ص ١١. وللتتوسيع في موضوع الغرر المفسد للمعاملات، راجع: حسام الدين بن موسى عفان، يسألونَك، الجزء العشرون، ص ٢١٧ وما يليها.

(٣) انظر: المجموع، ٩/٢٤٦.

(٤) انظر: التمهيد، ٢/١٩١.

الفقهاء في مسائل الغرر.

ويمكن أن يجعل هذا الأصل معياراً في فحص الكثير من المسائل المعاصرة، ومن أمثلة العقود المستحدثة المشتملة على الغرر:

- عقد التأمين التجاري، وقد قال أكثر العلماء بتحريميه؛ لأنه عقد معاوضة يلتزم فيه المؤمن (شركة التأمين) بأن يدفع للمستأمين (العميل) مبلغاً متفقاً عليه عند وقوع الخطر، مقابل أقساط دورية يدفعها المستأمين، وذلك لما فيه من الغرر الكثير الفاحش الذي لا يغتفر؛ لأنه يشتمل على أنواع الغرر الأربع (الوجود- الحصول- مقدار التعويض- الأجل)، فالمؤمن قد يحصل على قسط واحد ثم تقع الكارثة، وقد يحصل على عشرة أقساط ثم تقع الكارثة، وقد يحصل على جميع الأقساط، ولا تقع الكارثة في مدة التأمين فلا يخسر شيئاً^(١).

ومن أمثلته المشهورة أيضاً: بيع السمك في الماء، والطير في الهواء، وببيع المجهول، الحيوان الذي لا يزال في أمّه جنيناً، والبيع مع الجهل بالثمن، ومن صوره المعاصرة: معاملة شركات التسويق الشبكي الهرمي، والتأمين التجاري، وشراء وراء الديون المتعثرة والشيكات المرتجعة بأقل من قيمتها، وغير ذلك كثير^(٢).

والجدير بالذكر في هذا السياق، أن هذه القاعدة تتفرّع عنها قواعد أخرى، نذكر منها:

(١) لمزيد من التفاصيل ينظر: التأمين الإسلامي دراسة فقهية تأصيلية، دار البشائر الإسلامية، بيروت ٢٠٠٥، ص ١٦٣.

(٢) انظر: حسام الدين بن موسى عفان، يسألونك، الجزء العشرون، ص ٢١٦ بتصرف.

- **اليسير مفتر في البيوع**. وهناك قواعد أعم من هذه القاعدة، كقاعدة

«المشقة تجلب التيسير».

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

كما أن هناك قواعد أخص من قاعدة اليسير مفتر؛ لكونها تنص على جنس معين مما لا يتسامح في كثيরه، وإن كان يسراه مفترًا، ومنها:

- «الغرر الكثير يفسد العقود دون يسراه»^(١).

والمراد بالغرر: ما يكون مستور العاقبة^(٢)، وهذه القاعدة أخص من قاعدة اليسير مفتر، لأنها خاصة بالغرر بينما قاعدة اليسير مفتر تشمل الغرر وغيره مما يتسامح فيه؛ لكونه يسيراً.

- «العيوب لا يمكن التحرز عنه فجعل عفواً»^(٣).

وهذه قاعدة صيغتها ناطقة بمدلولها، وهي أخص من قاعدة اليسير مفتر لاختصاصها بالعيوب.

- «الزيادة اليسيرة على ثمن المثل لا أثر لها»^(٤).

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

(٢) ينظر: السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ٢٩٤ / ١٣، ومحمد الأمين الضرير، الغرر في العقود وأثاره في التطبيقات المعاصرة، ص ٣٤.

(٣) الكمال بن الهمام، الهدایة، ٤ / ٧٣، ابن قدامة، المغني، ١٤ / ١١٧، وعبارة ابن قدامة: «إإن العيوب لا يمكن التحرز منه». وينظر: علي الندوى، جمهرة القواعد الفقهية في المعاملات المالية، شركة الراجحي المصرفية للاستثمار، المجموعة الشرعية، ص ٤٩٧.

(٤) الزركشي، المنشور في القواعد الفقهية، ٢ / ١٨٤.

وهي أخص من قاعدة اليسير مفترض؛ لأنها خاصة بالزيادة اليسيرة على ثمن المثل. فهي ناطقة بالعفو عن الغبن اليسير، بينما قاعدة اليسير مفترض تشمل الغبن وغيره مما لا يتسامح فيه لو كان كثيراً.

بـ- القواعد الخاصة بالتبرعات والمعاوضات:

١- قاعدة «يُغتَفَرُ في التبرُّعات ما لا يغتَفَرُ في المعاوضات من الغرر والجهالة».

التبرعات تشمل الهبة، والصدقة، والوصية، والإعارة، والقرض، والكفالة....، وغيرها من العقود التي في معنى التبرع، وأساسها المعروف والإحسان، فمثل هذه العقود لا يؤثر فيها الغرر والجهالة؛ لأن المتبرع عليه لا يلحقه أي ضرر بسبب ذلك؛ لأنه لم يدفع عوضاً يستحق العدل والعلم بالمعوض عنه.

قال القرافي: «إن هذه التصرفات لا يقصد بها تنمية المال، بل إن فاتت على من أحسن إليها بها لا ضرر عليه؛ فإنه لم يبدل شيئاً، بخلاف غيرها إذا فات بالغرر والجهالات ضاع المال المبذول في مقابلته، فاقتضت حكمة الشرع منع الجهالة فيه، أما الإحسان الصرف فلا ضرر، فاقتضت حكمة الشرع وحده على الإحسان التوسيعة فيه بكل طريق بالعلوم والجهول»^(١).

- من تطبيقات القاعدة في باب المعاملات المالية المعاصرة:

ومن أهم التطبيقات المعاصرة في المعاملات المالية لهذه القاعدة نشير إلى: عقد التأمين التعاوني، فهو من عقود التبرع على تفتيت الأخطار فيغتفر فيه الغرر والجهالة؛ لأنه لا يقصد به المعاوضة، بل يقصد به التضامن والتعاون

(١) الفروق، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٨ م، ٢٧٧ / ١.

والاشتراك في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث، فجماعة التأمين التعاوني لا يستهدفون تجارة ولا ربحاً من أموال غيرهم، وإنما يقصدون توزيع الأخطار بينهم والتعاون على تحمل الضرر.

وقد اتفق المعاصرن والمجامع الفقهية على جواز التأمين التعاوني من حيث المبدأ، إلا إذا تعاملت شركته أو إدارته بالحرمات مثل الربا ونحوه^(١).

٢- قاعدة: (**الغُرم بالغُنم**) وتطبيقات في مجال المعاملات المالية المعاصرة:
الغنم في اللغة: هو الفوز بالشيء والربح والفضل. وهو ما يحصل له من مرغوبه من ذلك الشيء.

أما الغرم لغة: الدين، وأداء شيء لازم. وهو ما يلزم المرء لقاء شيء من مال أو نفس.

و(**الغنم بالغرم**) أو من له الغنم عليه الغرم، أو ما يعبر عنها: «النعمه بقدر النعمه، والنقمه بقدر النعمه»: هي قاعدة عظيمة تفيد من حيث المعنى: أن من ينال نفع شيء، يتحمل ضرره.

• معنى القاعدة:

إن التكاليف والخسارة التي تحصل من شيء تكون على من ينتفع به شرعاً؛ أي: إن من ينال نفع شيء يجب أن يتحمل ضرره^(٢).

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

(٢) انظر في شرح القاعدة وتطبيقاتها: شرح مجلة الأحكام، المادة (٨٧)، ص ٧٩، السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٢٣٥، ابن النجيم، الأشباه والنظائر، ١٥١، محمد صدقى بن أحمد بن محمد البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص ٣١٣، علي الندوى، القواعد الفقهية مفهومها ونشأتها وتطورها ودراسة مؤلفاتها أدلتها مهمتها تطبيقاتها، ص ٤١١.

أو بمعنى آخر للقاعدة أنها تعني: التلازم بين الخسارة والفائدة، فكل من كان له فائدة المال شرعاً كان عليه خسارة ذلك المال كذلك، وعليه قد يعبر من هذه القاعدة بقاعدة التلازم بين النماء والدرك. وقد يعبر عنها بقاعدة «الخرج بالضمان»، أي: أن التكاليف والخسارة التي تحصل من الشيء تكون على من يستفيد منه شرعاً.

ولا فرق في الغرم بين أن يكون مشروعًا كما سيرد في التطبيقات.. وقد يعبر بقاعدة: «من له الغنم فعليه الغرم». فالمعنى واحد والتعابير مختلفة. ويكون مورد القاعدة جميع المعاملات الصحيحة^(١).

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

• من تطبيقات القاعدة المعاصرة: ضمان أخطار المصانع وإصابات العمال: لا يسوغ في الفقه الإسلامي إدراج أخطار المصانع في قاعدة: (الغرم بالغنم); لأن العامل يتغاضى أجره على عمله، فليس من العدل تحويل رب العمل الأجر وضمان الخطير، لاسيما إذا لم يكن رب العمل متسبباً في حدوث الضرر، بل كان بتسبب العامل نفسه بتقصيره من إهمال أو قلة احتراس. والأصلح في هذه الأحوال: الأخذ بنظام التأمين التعاوني الحرفي، حيث يساهم أفراد كل حرفه بدفع نسبة من الدخل شهرياً وتنمى الحصائر بالوجوه الشرعية، ثم تدعم من الحكومة وتضاف إليها أموال الزكاة والتبرعات ونحوها، وتغطى منها أضرار العمالة الحادثة .

(١) انظر في تطبيقات القاعدة: عزت عبيد الدعايس، القواعد الفقهية مع الشرح الموجز، ص ٧٣ - ٧٤، والزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص ٤٣٨.

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

كما نص الفقهاء على أنه في حال انقطاع أواصر العاقلة، يكون التناصر بالحرف، ويكون أهل الحرفة بمثابة العاقلة^(١).

إن التأمين التعاوني أصبح ضرورة على جميع الأصول، حتى يتم الحفاظ على الأموال من الهلاك، ودفع المنازعات مثل التي تحدث من هلاك العين المستأجرة أو المباعة بالتقسيط^(٢).

• المعاملات مبنية على مراعاة العدل والمصالح:

إن الشرع لم يمنع من البيوع والمعاملات إلا ما اشتمل على ظلم، وهو أساس تحريم الربا والاحتكار والغش ونحوها. أو خشي منه أن يؤدي إلى نزاع وعداوة بين الناس، وهو أساس تحريم الميسر والغرر. فالمانع في هذه الأمور ليس تعبدياً، بل هو معلم ومفهوم، وإذا فهمت العلة فإن الحكم يدور معها وجوداً وعدماً. وهذا هو الأصل في باب المعاملات بخلاف باب العبادات، فالالأصل فيه التعبد وامتثال المكلف لما هو مطلوب منه، دون بحث عن العلة أو المصلحة.

وبناءً على أن الأصل في المعاملات النظر إلى المصلحة رأينا بعض فقهاء

(١) انظر: عمر عبدالله كامل، القواعد الفقهية الكبرى وأثرها في المعاملات المالية، بحث دكتوراه (العالمية)، كلية الدراسات العربية والإسلامية بالقاهرة – جامعة الأزهر، تحت إشراف: د. عبد الجليل القرنيشاوي وبمشاركة: د. علي جمعة، ص ٣٥٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٥١٣. وقد أجاز بعض المعاصرین التأمين على الأموال دون التأمين على الحياة، وهو قول محمد الحسن الحجوي من المالكية. انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي / ٢٠٤.

التابعين قد أجازوا التسuir مع ما ورد فيه من الحديث التفاصي إلى الحلة والمقصد.

ومثل ذلك: إجازتهم عقد الاستصناع، مع أنه بيع معدوم نظراً لحاجة الناس إليه وجريان العمل به وقلة النزاع فيه.

ونفس الأمر ينطبق في عصرنا على التأمين التعاوني التكافلي؛ لأنه عقد يكفل المنافع للطرفين وتحقق من ورائه مصالح وغايات نبيلة، تتوافق ومقاصد الشريعة الغراء^(١).

المطلب الثالث: بعض القواعد والأحكام الشرعية للمعاملات المالية في الشريعة الإسلامية:

من القواعد الشرعية التي تحكم المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية نشير إلى القواعد الآتية بشكل مجمل؛ تعريفاً للفائد؛ وإنما لهذا المحور^(٢):

[١] - عدم مخالفة مقاصد الشريعة: حيث فيها مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وهي حفظ الكلمات الخمس، وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال.

(١) للتوضيح في الموضوع راجع: بحوث المؤتمر الدولي بعنوان «الصناعة التأمينية في العالم الإسلامي: واقعها ومستقبلها»؛ مركز الاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر، ٢٤-٢٢ هـ الحجة ١٤٢١ - الموافق ١٩ مارس ٢٠٠١ م، وقواعد فقه المعاملات المالية من خلال كتاب الذخيرة، للإمام القرافي؛ عرض ودراسة في المنهج، وعطاء عدنان عطيه رمضان، موسوعة القواعد الفقهية المنظمة للمعاملات المالية الإسلامية ودورها في توجيه النظم المعاصرة للشيخ عطية عدنان عطيه رمضان، عبدالله بن حمد السكاكر، قواعد التحرير في المعاملات المالية: قاعدة المصالح والمفاسد دراسة تأصيلية وتطبيقات معاصرة.

(٢) انظر: حسين حسين شحاته، الضوابط الشرعية للمعاملات المعاصرة، سلسلة محاضرات، المحاضرة الأولى، بدون تاريخ، ص ٦.

- [٢] - تناولت الشريعة الكليات، وتركت التفاصيل والفرعيات لتنكيف حسب ظروف الزمان والمكان.
- [٣] - الأصل في المعاملات الحل ما لم يرد بشأنه نصريح من القرآن والسنة والإجماع.
- [٤] - التراضي التام بين المتعاملين، والمؤمنين عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرام حلالاً.
- [٥] - باب الاجتهاد مفتوح لمن تتوافق فيه شروطه ما لم يرد بشأنه نصريح من القرآن والسنة والإجماع، ورأى جمهور الفقهاء مردج على آراء الآحاد.
- [٦] - المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً في ما لم يرد به نص من القرآن والسنة الإجماع.
- [٧] - النظر في العقود والمعاملات إلى المقاصد والمعاني، لا إلى الألفاظ والمباني.
- [٨] - مشروعية المقاصد ومشروعية الوسائل لتحقيقها.
- [٩] - حرمة المعاملات التي تفتح الباب إلى المفاسد وبطلانها، ودرء المفاسد مُقدّم على جلب المصالح.
- [١٠] - لا تحايل على شرع الله والعبرة بالمقاصد وليس بالسبيل والوسائل، والالتزام بشرع الله عبادة.
- [١١] - لا ضرر ولا ضرار، والأصل في المضار الحظر والتحريم،

والضرر يدفع بقدر الإمكان، ويتحملضررالخاص لتجنب الضرر العام.

[١٢] – الضرورات تبيح المحظورات، والضرورة تقاس بقدرها، ومن

ضوابطها الشرعية ما يلي:

◦ أن تؤدي إلى مهلكة.

◦ أن تكون ملائمة.

◦ أن تكون قائمة.

◦ تزال دون تعدٌ ولا رغبة ولا تنزعه.

[١٣] – التوثيق والإشهاد لحفظ النفوس والأموال والمعاملات.

[١٤] – تقوم المعاملات على القيم الإيمانية والأخلاقية.

[١٥] – تجديد النية بأن المعاملات عبادة، وأن الدين المعاملة.

والذى يمكن أن نخلص إليه مما ذكر هو:

أن مفهوم المصلحة المرسلة وأثر إعمالها في التشريع الإسلامي باعتبارها أصلًا شرعياً من أصول التشريع الكبرى، وقاعدة من قواعد الاستنباط في بناء الأحكام الاجتهادية، نستنتج في الأخير، فكرة أساسية مفادها، أن المصلحة المرسلة في بعدها الأصولي وتحريجها الفقهي، هي في حقيقتها قانون كلى ثابت في منهج أصول الشريعة وقواعدها العامة، وذلك من خلال استقراء نصوص أحكام الشريعة؛ لأن «القوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نصّ عليها»^(١).

(١) انظر: المواقف، ج ١ ص ٢٣.

إنّ الأصل المنتظم بالاستقراء والملائم لتصرفات الشارع، والمأخذ معناه من أدلةه، وقد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به^(١)؛ هو قانون كلي راسخ، صار شديد الحُجَّة، قوي الاستدلال، ساطع البرهان، وفي علاقة الجزئي بالكلي، يمكن اعتبار المصلحة المرسلة قياساً كلياً؛ لأنها شاملة الإلحاقي من حيث الكلية والعموم بخلاف القياس التمثيلي، الذي هو إلحاقي فرع بأصل، هو في حقيقته إلحاقي جزئي، فمن هذا الوجه أيضاً تكون المصلحة المرسلة في المنطق النظري والاستدلال العقلي أقوى بهذا الاعتبار من القياس التمثيلي.

فالتعليق بالمصلحة باب واسع في مجال الحياة المدنية الإنسانية عامة، وفي باب المعاملات المالية المعاصرة خاصة؛ لأن الحياة الاقتصادية بأسواقها المالية وعقودها التجاريه أصبحت تشهد تطورات يومية، وفي كل اللحظات غير مسبوقة ولا معروفة ولا مألوفة من قبل؛ وذلك نظراً للتطور المهوِّل الحاصل في عالمنا المعاصر في مجال التقنية الحديثة والتواصل الإعلامي والرقمي على كافة المستويات والأصنعة، ومن بينها - طبعاً - مستوى المعاملات المالية والمبادلات التجارية والصناعات المدنية والعسكرية، وغيرها من أوجه التطور المعاصر الكاسح.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث الذي رُمنا فيه مقاربة موضوع المصلحة المرسلة، وبعض تطبيقاتها في المجال المالي المعاصر، ومن خلال عَرْضنا لعناصر الموضوع خلصنا إلى مجموعةٍ من النتائج، يتحصل لنا أهمّها في بيان الآتي:

(١) المرجع السابق، ج ١ ص ٢٨٤.

- أولاً: النتائج:

- المصالح المرسلة: هي المسألة النافعة للناس، والضرورية لهم، والتي لم يرد عن الشارع اعتبار لها أو إلغاء بعينها، ولكن شهدت لها أصول الدين العامة.
- الشروط التي يجب أن تتوافر في المسألة ليحكم فيها بالمصالح المرسلة، أن تكون نافعة من الضروريات، وألا تكون معتبرة عيناً ولا جنساً في الشرع، وأن تكون مستندة إلى أصول الدين العامة، وألا تصادم نصاً صحيحاً.
- المصالح المرسلة لا تدخل في باب العبادات أبداً.
- اختلاف الفقهاء في حكم التأمين: فمنهم من يرى منعه وهم الأكثريون، وهناك من يجيزه وهم أقلية، بينما يرى آخرون جواز بعض أنواعه، كالتأمين على الأموال مثل: السيارات وغيرها، ومنع أنواع أخرى، كالتأمين على الحياة، وتوقف بعض الفقهاء عن الإفتاء فيه.
- أجمع الفقهاء على شرعية التأمين التعاوني / التكافلي، واتفاقهم على شرعية التأمين الحكومي، الذي يتمثل في نظام التأمينات الاجتماعية ونظام التقاعد والمعاشات، وخلافهم في التأمين التجاري - الذي يهدف إلى الربح - وقد تتوالاه الدولة.
- دلّ على مشروعية التأمين التكافلي الكتاب والسنة وكلام الفقهاء، وله نظائر في تصرفات الشارع، كالوقف بشرط الانتفاع، ومال الزكاة المودع في بيت المال، ودية الخطأ على العاقلة وغيرها.
- للتأمين التعاوني التكافلي خصائص تميزه عن غيره من أنواع التأمين الأخرى، وهي خصائص يتحقق من ورائها مقاصد سامية: (جبر الضرر، التعاون على تقليل الأخطار..)؛ وذلك وفق ضوابط حاكمة من الشريعة.

- يُحدّد عمل التأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة وفق ضابطين:
- الأول: ضابط عمل التأمين التكافلي في ضوء بعض مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، وهي:
 - أ. ظواهر النصوص.
 - ب. الأوامر والنواهي.
 - ج. القرائن.
 - د. تأصيل الكليات وربط جزئياتها بها.
 - هـ. قاعدة الاستدلال أو المصلحة المرسلة.
- الثاني: ضابط التأمين التكافلي في ضوء علاقته بمقاصد الشريعة، وتكمّن هذه العلاقة في حفظها لمال المجتمع من جانب الوجود؛ وهو حفظ ما حصل وتحقق من المال والعمل لأجل نماءه وزيادته، ومن جانب العدم؛ وهو العمل على مجانية المال المحصول من الضياع؛ وذلك بإيداعه في شركة التأمين التكافلي التعاوني، بدل إيداعه في شركات تجارية غير ملتزمة بأحكام الشريعة الإسلامية.
- التأمين التعاوني الإسلامي أصبح ضرورة ملحة تُملّيها حاجة الأفراد ومنظمات الأعمال لصناعة تأمينية خالية من الربا والغرر والقمار وأكل أموال الناس بالباطل.
- التأمين التعاوني الإسلامي يُعد ركيناً مهماً من أركان الاقتصاد الإسلامي؛ إذ يعُد (مدعماً ومكملاً) للصيغة الإسلامية.
- للتأمين التعاوني الإسلامي أهمية بالغة في تفتيت الأخطار؛ فهو شركة عقد للتضامن في تحمّل الخطر. وتتجلى المصلحة في التأمين التكافلي في

التعاون وتفتيت جميع الأخطار.

- للتأمين التعاوني الإسلامي أيضاً أهمية بالغة في حفظ المال وتنميته، من خلال استثمار الاشتراكات عن طريق (المضاربة الشرعية)؛ مما يخدم بالدرجة الأولى الاقتصاد الوطني.
- إن التأمين التكافلي أو التأمين الإسلامي هو البديل الشرعي عن التأمين التجاري التقليدي.
- حكم التأمين التكافلي أو التأمين الإسلامي الجواز وفقاً للضوابط الشرعية. وأما التأمين التجاري فحكمه التحرير؛ لما يشتمل عليه من غرر وربا ومعاملات محرمة شرعاً.
- بنى المبيحون احتجاجهم وتشبّثهم في إباحة التأمين على الأصول الشرعية التي تبني عليها الأحكام، ويدخل في هذا المصلحة المرسلة والعرف والضرورة. ومن بين حججهم التي اعتمدوها في إباحة التأمين نذكر:
 - أصبح في زماننا التأمين شيئاً مألوفاً معتاداً، وحيث إن للعرف مكانة فيقتضي القول بجوازه، ما دام الناس في حاجة إليه وارتضوه، فلا معنى لحرimه مع الرضا.
 - المصلحة دليل لحل العقد، وهو أصل من أصول الشريعة. وفي ذلك مصلحة للمستأمن من اطمئنانه وحصول الاستقرار النفسي في هذا العقد؛ لأن يأمن غواص الأخطار لوجود العدل من الشركة. فينبغي القول بالحل لهذا العقد.
 - عقد التأمين يقوم على التعاون فالجميع يتعاونون ويعطون من المجموع المبلغ المستحق لصاحب الكارثة وهو أمر مرغوب فيه شرعاً.

- القياس على بعض العقود الشرعية مثل عقد الحراسة والجحالة، ويمكن أيضاً ما ذهب إليه المالكية في الوعد الملزم.
- حرص الفقهاء المسلمين على إيجاد البديل الإسلامي لكل معاملة مستحدثة تنشأ في غير ديار الإسلام.
- توجد فروقٌ جوهريةٌ بين التأمين التكافلي التعاوني أو الإسلامي وبين التأمين التجاري التقليدي.
- ترجح عند الباحث الرأي القائل بمنع التأمين التجاري؛ وذلك لاشتماله على الغرر والجهالة والغبن والربا والقامار والرهن، ونستثنى من هذا الترجيح حالات الضرورة والحاجة التي قد يتعرض لها المسلم في حياته كالتأمين الاضطراري أو الإلزامي على السيارات، وكذلك الاقتراض بالربا للدولة الإسلامية لضرورة ملحة كشراء سلاح وغيرها، مع تقدير هذه الضرورة بقدرها وضوابطها.
- إن الإسلام قد سبق إلى دعم فكرة التأمين، ويتمثل هذا الاهتمام في تقرير نظام كفالة الغارمين، ونظام كفالة الفقراء والمساكين، ونظام العاقلة، ونظام كفالة أبناء السبيل، ونظام النفقات بين الأقارب والمحاجين.
- يتمثل البديل الإسلامي في إنشاء هيئة تأمين تعاونيٌّ من الأشخاص المtribعين باشتراكات معينة، تخصص هذه الاشتراكات لأداء التعويض لمن يصيبه ضرر، وغرض هذا التأمين تفتيت الأخطار والمصائب التي تقع على بعض الأفراد، وليس الغرض منه الاستغلال وتحقيق الربح للأشخاص معينين. ويمكن لهذه الهيئة من استثمار فائض أموالها - إن وجد - في مشروعات تتفق مع أحكام الشريعة، فتدر عليها عائدًا إضافيًّا

يمكن توزيع بعضه على المؤمنين كل بقدر مساهمته، وعمل احتياطي خاص بهم بالباقي.

- أشرنا في البحث إلى أهم القواعد والضوابط التي لها علاقة بالمعاملات المالية المعاصرة، مع الإشارة إلى بعض المسائل المعاصرة التي تم تنزيلها على تلك القواعد والضوابط، إلا أنه هناك قواعد وضوابط كثيرة لها صور كثيرة من النوازل المعاصرة في باب المعاملات والعقود المالية تركتها اختصاراً؛ كونها بعيدة عن الموضوع المبحوث، ويضيق المقام بذكرها.
- يجب على المتخصصين في هذا المجال، وخاصة أصحاب الهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية معرفة القواعد والضوابط لربط المفاهيم والقواعد والضوابط بالتطبيق العملي، كما تعينهم في توضيح الاستفسارات والفتاوي المالية المعاصرة وبيان المشروع منها، وتكون قادرة على تقديم نماذج عملية من المعاملات المالية التي تقوم على أساس مرجعية فقهية مرنة قابلة للتطبيق، وتستوعب مستجدات العصر.
- إنه بالنظر في المستجدات والنوازل الفقهية يجب استخلاص القواعد والضوابط التي هي كليات تبني عليها فروع، فالفروع تتعدد وتتبدل بينما الكليات ثابتة لا تتغير.

وفي خاتمة هذه الدراسة الموسومة بعنوان: «أثر المصالحة المرسلة في المعاملات المالية المعاصرة عند السادة المالكيّة - التأمين التكافلي أنموذجاً»، أصل - بتوفيق الله تعالى - إلى تقرير النتائج والتوصيات التالية:

ثانياً: التوصيات:

- ضرورة تقنن المعاملات وفق أسس وقواعد الصياغة القانونية الحديثة نموذج «مجلة الأحكام العدلية» الصادرة إبان الخلافة العثمانية وقد صيغت طبقاً لمذهب السادة الحنفية؛ وهو أمر بات ضرورة عملية ودعوية تقتضيها الحاجة القانونية المعاصرة.
- يوصي الباحث بتكتيف الجهود العلمية والتدريبية؛ الحاجة قائمة إلى إعداد دراسات إجرائية في مجال «قوانين التأمين التكافلي»، بحيث تقدم الأطر الشرعية والفنية والقواعد المنظمة لأعمال شركات التأمين التكافلي.
- ضرورة دعم وتنمية عمل هيئات الفتوى والرقابة الشرعية التي تقوم بدور الترشيد والتسييد لعمليات المؤسسات (البنوك وشركات الاستثمار وشركات التأمين)؛ من أجل أسلامة المعاملات المصرفية والمالية والتأمينية.
- يوصي الباحث بضرورة تجديد المصطلحات الفقهية المستخدمة في لغة المعاملات المالية المعاصرة.
- أوصت الدراسة بأهمية التعامل مع فقه المعاملات المالية المعاصرة على أنه فن مستقلٌ في الفقه المعاصر، بحيث يكون له أصوله المنهجية العامة والخاصة، وأصطلاحاته، وتصنيفاته الملائمة، بما يحقق المحافظة على وحدته الموضوعية، وجودة أثره في الواقع العملي المعاصر.
- ضرورة تجديد أثر دليل العرف المعاصر على الأحكام المالية المعاصرة، باعتبار الدليل المفسّر العملي للشريعة على اختلاف بيئات التطبيق وأزمنته وأعراقه.
- ضرورة تجديد أثر المقاصد الشرعية على الأحكام المالية المعاصرة، من خلال استنباط المقاصد الشرعية الحاكمة للتصرفات والمعاملات المالية

- في الشريعة الإسلامية، ومثال ذلك: مقصود «التداول والرواج»، وهو مقصود اقتصادي يُعد العمدة في المعاملات المالية المعاصرة.
- يوصي الباحث بضرورة تجديد أثر القواعد الفقهية على الأحكام المالية المعاصرة.
 - أهمية العناية بالصياغة القانونية المعاصرة لفقه المعاملات المالية كأداة تشريعية ودعوية ضرورية في ظل سيادة اللغة القانونية بين الأفراد والمؤسسات والدول.
 - ضرورة التزام الدول العربية والإسلامية العمل بالتأمين التكافلي، بدلاً من التأمين التجاري التقليدي، الذي يعود على الأمة الإسلامية بالضرر المادي والمعنوي؛ المبني على الجهالة والغرر والدخول في الربا بأنواعه، والميسر والقامار، وهي معاملات مالية لا تخفي أضرارها على الاقتصاد والمكلفين معاً.
 - الارتفاع بالمهن التأمينية والإسهام الفعال في توفير الخبرات بما يتواافق ومقاصد التشريع الحكيم والتجارب المتطورة.
 - يوصي البحث بإيجاد جو من التعاون والتكامل بين شركات التأمين التعاوني فيما بينها في مجال الأبحاث والبرامج الشرعية التي تطور عملياتها وفق المنهج الشرعي الصحيح.
 - مساعدة التجارب الحديثة والفتية في مجال التأمين التكافلي في بعض الدول الإسلامية وغير الإسلامية، وتثمينها بنقل الخبرات لها من أكثر التجارب تطوراً في التأمين التكافلي مثل: وماليزيا، وال السعودية، والبحرين، والأردن، وقطر...
 - يوصي الباحث الباحثين من الفقهاء والمهنيين بالاجتهاد والمثابرة لابتکار نماذج أخرى في التأمينات الإسلامية، من أجل توفير منتجات وخدمات تأمين

- إسلامية تقدم للمستهلك مزايا عملية وتفادي استنساخ المنتجات التقليدية.
- يوصي البحث أن تخصص شركات التكافل جزءاً من ميزانيتها سنوياً في سبيل تمويل برامج التوعية بحقيقة التكافل وأهدافه.
 - ضرورة إنشاء مراكز أبحاث متخصصة في صناعة التأمين التكافلي الإسلامي في كل بلد عربي وإسلامي، ولعلنا في المغرب أحوج ما نكون إلى هذا المطلب الثمين والملحق.
 - لا بد من أن تتخلى الدول الإسلامية عن التعامل مع شركات التأمين التجاري ودعمها؛ لما في عملياتها من المحاذير الشرعية، مادام أن الحل الشرعي قد وجد في شركات التأمين التكافلي ذات الطابع الإسلامي. ولعل هذا يكون جزءاً من تطبيق الشريعة المنشود للجميع.
- وأخيراً..

إن التأمين التكافلي الإسلامي - عند تحقيق مناطه المصلحي،- يكون من العقود القائمة على أساس رعاية المصالح الإنسانية واعتبار المنافع التكافلية، والأخذ بالمقاصد الوظيفية التي تتعلق بحياة الإنسان أفراداً وجماعات لحاله ومستقبله، من أجل تحقيق الرفاهية وبناء الحياة الرغيدة في الأولى والأخرى. هذا ما ظهر لنا ببيانه بإيجاز شديد في هذا البحث الشائك.. وفي ختام الدراسة، أسأل الله الكريم، رب العرش العظيم أن ينفع بها كاتبها وقارئها ومسددها وناشرها، وأن يجعل فيها حظاً لإثراء للفقه المالي الإسلامي المعاصر، وأداة فاعلة في نشره وتحقيقه وترسيخه ليكون أعظم نفعاً وأجلّ أثراً.

هذا، والله أعلم. والله من وراء القصد؛ وهو يهدي سوء السبيل.

﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَمَنْ نَا مِنْ سَلِيمٍ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٧١]

**تحقيق معنى الفقه لغة من شرح
مختصر الروضة للطوفى**

الدكتور/ رضوان عبد الرب سيف السروري
أستاذ أصول الفقه المشارك - بكلية الشريعة والقانون
جامعة جازان

المقدمة

روضة حمدٍ لمن عَلِم بالقلم، ووارفٌ صلاةً وسلامٌ على نبِيِّنا محمدٍ خيرٍ من عِلْم، ففِيقه، فأفَهَم، وأله وصَحبَه: وُعَاءُ عِلْم، ورُعَاةُ خيرٍ، وسُعَاةُ عَدْل، ودُعَاةُ نُورٍ في دِيَاجِي الظُّلْم، فحُقٌّ انتخابُهم من أَمَّةٍ أَخْرَجَتُ للنَّاسِ خيرَ الْأَمْمِ، والتابعُي الإِحسانَ فِيهِم: مَن تَأَخَّرَ مِنْهُمْ كَمَنْ تَقَدَّمَ.

وبعد، فهذه مقدمةٌ ترْسُمُ للقارئ صورةً إِجماليةً لبحثٍ من خلال اشتتمالها على الآتي:

أولاً: عنوان البحث:

(تحقيق معنى الفقه لغة من «شرح مختصر الروضة» لـ الطوفى).

ثانياً: أهمية الموضوع، وسبُب اختياره:

١. ما وجدتُ - مع تنوُّع اطْلَاعِي - ما وجدتُه في النص^(١) الذي شرح «الطفوي» به معنى «الفقه» في اللغة!؛ فقد اشتمل على جملة من القضايا التي إذا وقفْتَ عليها بعين البصيرة، فلن تسمح لقلبك إلَّا أن يُنْيِخ بِرَحْلِه عندها: لا ليكشفَ عما فيها من التناقض الذي يَحُول دون فَهْمِها، ولا ليشير إلى ما اكتنفها من الأخطاء التي تسلُّبَ فائِدَتَها، لا هذا، ولا ذاك فحسب، بل ليُصلِحَ من أمرها؛ حتى ينسابَ مجرِّ الفَهْمِ عليها.

فأهمية هذا البحث تَبُرُّز من خلال أنه يقف على هذه القضايا، مقرّراً ما لها، وما عليها.

(١) المذكور في المطلب الأول.

٢. ثم إن هذه العبارة، وإن وردت في كتابه «شرح مختصر الروضة» إلا أن أصلها «بِلْبَلُهُ» الذي هو له أيضاً، وهو أصلٌ لذلك الشرح. وأصل «البلبل»: «روضَةُ» ابن قدامة، وهذه أصلها «مستصفى» الغزالي من ناحية، وكتابٌ تُعنَى بتدريسه بعض الجامعات من ناحية أخرى، وسلسلة كهذه - تبدأ بـ«البلبل» وتنتهي بـ«المستصفى» -، لا يخفي عليك ما يَحْفَلُ بها من شرف رفيع.

٣. على أن تعريف الفقه هو من أوائل ما يقع نظرُ الطالب عليه في الأصول، وليس من حُسن المطلَعِ أن يكون أولُ حظّه من النظر كلامٍ لا تُغريه بما بعدها!!

٤. وقد استُنفرتْ هَمَتِي إلى تخصيص هذا النص بالبحث؛ لَمَا كان الكتاب محققاً^(١) مطبوعاً؛ فلعلَّ المارٌ عليه^(٢) يَظْنُ بصَحتِه خَيْراً؛ لأنَّه يتوهَّم أن التحقيق قد ضمَّن سقفاً من السلامة يُجْنِبُ النَّصَّ أَنْ يقع فيه مثلُ ما سينكشف لك في هذا البحث، والأمر ليس كذلك؛ لذا كان بالتنبيه آكلاً.

٥. وأخيراً، فالقارئ لهذا النص لا يخلو من أحدِ أربعة: إما أن لا يفهم ما يقرأ، أو يفهمه خطأً كما هو، أو يجمع بينهما، أو يستظهِر الخطأ، فالبحث صونٌ لفهم القارئ من أن يكون أحدَ الثلاثة الأولى، وتحريز لفهمِه إِنْ كَانَهُ، وأَنْيَسُ لفهمِ رابعها^(٣).

(١) حققه د. عبدالله بن عبد المحسن التركي.

(٢) أي: على هذا النص، ولا أخفيك سرّاً إذا قلت: إن الأخطاء الكثيرة قد أضرت بهذا الكتاب العظيم الفائدة، وقد حفقتُ كثيراً منها في قسم التصويبات من: كتابي «المذكريات».

(٣) الضمير في «رابعها» راجع إلى «أربعة» من «لا يخلو من أحد أربعة».

ثالثاً: مشكلة البحث:

في طريق تقليل النظر في نصّ الطوسي، اعتَرَضَ البحث مشكلات، هي:

١. تعريف الفقه بالفهم: هل هو تعريف بالمرادف، أم بالمساوي؟،
أعني: هل هو: كتعريف الإنسان: بالبشر، فيكون مرادفا، أم بالناطق،
فيكون مساويا؟.
٢. هل العلم يبادر الفهم؟، وإن كان، فبِمَه؟.
٣. ما النسبة بين الفقه، والعلم؟.

رابعاً: حدود البحث:

١. تعريف الفقه.
٢. وكون ذلك التعريف إنما هو في اللغة.
٣. وكون ذلك التعريف اللغوي إنما هو من نصّ كتاب «شرح مختصر الروضة» للطوسي.
٤. وكون ذلك التعريف الذي من ذلك النص إنما هو وليد اختيار الطوسي.
٥. هي حدود البحث الأربع الأصلية، التي مهما توسع النظر في البحث،
فلن يتجاوزها إلا بما يخدمها.
٦. هذا، والباحث مع التزامه بهذه الحدود، لا دخل له في هذا الاختيار
الذي ساق الطوسي التحقيق تقريراً له، وإنما في التحقيق الذي ساقه
لذلك الاختيار، بحيث يُنْقَح التحقيق مما اعتبراه من تعويق.

خامسًا: منهجي في البحث:

١. أضع خطأً تحت محل الخطأ من النص؛ ليتقوّت النظر إليه.
٢. ما من قضية أشير إلى خطئها إلا وأحيطها بوجهٍ يُظهر الخطأ، والصواب،
مُظهراً - هذا، وذاك - بالدليل.

٣. ثم أودعت الخاتمة خلاصةً تضمنَت صورةً مختصرةً، ومركزةً للبحث.
٤. اعتمدت المصادر الأصلية في التوثيق، إلا إذا كان الكلام لي، فأميّزه بـ «قلت»، أو «أقول». وربما ميّز من غيرهما.
٥. صُنِّفت النكهة الأصولية للبحث من الضياع، بحيث تطغى على البحث اللغوي الصّرْف؛ مراعاةً لمقام العِلْم الذي يجري البحث على ساحتة؛ لذا حيث التَّفَتَّ، تجدُ القواعد العقلية، والأصولية مبئوثةً في تحرير مسائله، ولا أبالغ إن قلت: هذا البحث مدرسةٌ في فقه الاستدلال؛ وما ذاك إلا ترجيحاً للكفة الأصولية، فاندفع ما قد يقال: ما كان أخرى ببحثك أنْ تُؤْلِيهِ وجْهَةَ أهْلِ اللسان!.
٦. قد تجد في كلامي تكراراً، لكنه إما: لتلخيص موضوع بعد تمام ما فيه من الكلام، أو لتنشيطه بعبارة أخرى اقتضاها المقام، ومع هذا وذاك، فلن تُعدم فيه فائدةً جديدةً تُحيله جملةً مرغوبَةً، وكلماتٍ محبوبة.
٧. إذا قلت: «العلامة»، فأعني به الإمام الطوفي (رحمه الله تعالى).

سادساً: خطة البحث:

- انتظمها: تمهيدٌ، ومطلبان، وخاتمة تمهيد: التعريف بالطوفي، كتابه.
- المطلب الأول: ذكرُ النص من كتاب «شرح مختصر الروضة».
- المطلب الثاني: شرح النص.
- الخاتمة: زبدة البحث.

تمهيد

التعريف بالطوفى، وكتابه

أولاً: التعريف بالطوفى: هو أبو الريبع، سليمان بن عبدالقوى، نجم الدين، الصرصري، البغدادي، الحنبلي اشتهر بالنسبة إلى «طوفى»، من قرى السواد البغدادي، التي ولد بها سنة (٦٥٧) هـ.

فقيه حنبليٌّ كبير، مشارك في علوم كثيرة فضلاً عن علم الأصول الذي برع فيه، فتعددتْ شيوخه الذين منهم: المزي^(١)، كما تعددتْ مؤلفاته التي منها: دفع الملام عن أهل المنطق والكلام، والبلبل في أصول الفقه، وشرح مختصر الروضة. توفي (رحمه الله) في «الخليل» بـ«فلسطين»، سنة (٧١٦) هـ^(٢).

ثانياً: التعريف بالكتاب: اسم الكتاب هو «شرح مختصر الروضة»، وهذا الاسم تضمنَّ كتاباً ثلاثة: الروضة، ومختصرها، وشرح مختصرها، فالروضة هي: «روضة الناظر، وجنة المذاخر» لابن قدامة^(٣). وأصلها «مستصفى» الغزالى.

ومختصر الروضة: هو المعروف بـ«البلبل» للطوفى، ومع كونه مختصراً للروضة القدامية، إلا أنه اشتمل على فوائد لم تذكر فيها.

أما شرح مختصر الروضة - الذي بحثنا هذا في نص من نصوصه - فهو شرح للبلبل، الذي عرفتْ أنه «مختصر الروضة».

(١) أبو الحاج يوسف بن عبد الرحمن، جمال الدين المزي، (٦٥٤ - ٦٧٤٢ هـ)، إمام المحدثين، أخذ عن الذهبي، له: تهذيب الكمال في معرفة أسماء الرجال. معجم المؤلفين، لعمر رضا حكالة (٣٠٨ / ٢١).

(٢) نفس المرجع (٤ / ٢٦٦).

(٣) ابن قدامة عبدالله بن أحمد بن محمد المقطسي، موقف الدين، صاحب المغني في الفقه الحنبلي، (٥٤١ - ٦٢٠ هـ). نفس المرجع.

المطلب الأول

ذكر النص من كتاب شرح مختصر الروضة

بعد أن ذكر «العلامة» قول «القرافي»^(١): إن الفقه في اللغة هو: الفهم، والعلم، والشعر، والطب، قال:

«غير أن «الجوهري»^(٢) لم يذكر غير أن «الفقه: الفهم»، وهو الأكثر المشهور. ولا شك أن بين الفهم، والعلم ملازمة؛ إذ الفهم يستلزم علم المعنى المفهوم، والعلم يستلزم فَهْمَ الشيء المعلوم، ففيُشَبِّهُ أن من سُمِّيَ الفقه علماً تجُوزُ في ذلك لهذه الملازمة.

وعلى هذا يُحمل ما ذكره «الجوهري» في (فهم): فهمت الشيء فهماً، علمته، إذ لو كان الفهم: العلم حقيقة مع قوله: «الفقه: الفهم»، لكان الفقه هو العلم، فكان تفسيره بدون واسطة الفهم أولى؛ لأنه أشهر.

ومما يدل على تغایر الفقه، والفهم: أن الفقه يتعلق بالمعاني، دون الأعيان، والعلم يتعلق بهما، فيصح أن يقال: «علمت معنى كلامه»، و«علمت السماء، والأرض».

وتقول: «فقهت معنى الكلام»، و«فهمته»، ولا يقال: «فقهت السماء، والأرض».

(١) أبو العباس أحمد بن إدريس، القرافي، شهاب الدين (٦٢٦ - ٦٨٤ هـ)، مشارك في علوم كثيرة، له «الذخيرة» في الفقه، نفس المرجع (١ / ١٥٨).

(٢) إسماعيل بن حمَّاد الجوهرى، أبو نصر الفارابى، قرأ العربية على أبي علي الفارسي، من تصانيفه: «تاج اللغة، وصحاح العربية» ت (٣٩٣) هـ. نفس المرجع (٢ / ٢٦٧).

وحكى «القرافي» عن «أبي إسحاق الشيرازي»^(١) - ولم أجده في «اللمع» فلعله في غيره، أو في غير مظنته -: أن الفقه في اللغة: إدراك الأشياء الخفية؛ فلذلك تقول: «فَهَمْتَ كَلَامَكَ»، ولا تقول: «فَهَمْتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»، وهذا يقتضي أن الفقه أخص من العلم، فهذا اختلافهما بحسب متعلقيهما. وأما بحسب حدّهما، فالعلم قد عُلِمَ حُدُّه بما مُرِّ، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

والفهم قال «ابن عقيل» في «الواضح»: «هو إدراك معنى الكلام بسرعة». قلت أنا: ولا حاجة لقيد «السرعة»؛ لأن من سمع كلاماً، ولم يدرك معناه إلا بعد شهر أو أكثر، قيل: قد فهمه؛ ولذلك يقال: الفهم إما: بطيء، أو سريع، فينقسم إليهما، ومورد القسمة مشتركاً بين الأقسام، نعم، «السرعة» قيد في الفهم الجيد.

فقد تحقق بما ذكرته أن الفقه هو الفهم»^(٢). اهـ.

المطلب الثاني شرح النص

النص الذيرأيته، يتكلم على تعريف الفقه في اللغة، وقد عُرِّفَ بتعريفات لا تخرج في الجملة عن هذه الستة: مقيّد وهو اثنان هما:

- إدراك الأشياء الخفية^(٣)، أو بـ:

(١) جمال الدين، إبراهيم بن علي (٣٩٣ - ٤٧٦ هـ) ولد بفيروزباد، فقيه، صوفي، من مؤلفاته: المهدب في الفقه، واللمع وشرحه، والمعونة في الجدل. نفس المراجع (٦٨، ٦٩).

(٢) شرح مختصر الروضة (١٣١، ١٣٢).

(٣) وهو في قوله: «ما دق وغمض» الذي عند الشيرازي في شرح اللمع له. (١٥٧ / ١).

٢- فَهُمْ غَرْضُ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ كَلَامِهِ^(١).

ومطلق، وهو أربعة: الفَهْمُ، وَالْعِلْمُ^(٢)، وَالشِّعْرُ، وَالْطِبُّ^(٣).

و«الجوهريُّ» لم يعرِّف الفقة إلا بالفهم، و«العلامة»^(٤) لا يرى إلا هذا؛ ولأجله ساق تحقيقاً قال: إنه يؤدي إلى كون الفقه هو: الفهم، دون غيره، مع أن «الجوهريُّ» قد عرَّف الفهم بالعلم أيضًا. وما بحثنا إلا التعليق على هذا التحقيق، على النظم الآتي:

أولاً: الدعوى:

«العلامة» يدَّعِي أن: «الفقه محصور في الفهم»، وهذه الدعوى تنحلُّ إلى دعويَّين^(٥) هما: الفقه هو الفهم، وليس غير الفهم؛ ضرورة أن الحصر: إثبات، ونفي.

والمقصود بـ «غير الفهم» هنا هو العلم، فمآل الدعوى أخيرًا إلى هذين الجزأين:

الجزء الأول: الفقه هو الفَهْمُ.

الجزء الثاني: الفقه ليس هو العلم.

(١) كما عند الرازبي في محسوله (١ / ٧٨)، وأصله في «معتمد» البصري. وهو وإن لم يذكر بحرفه في نص الطوفي الذي نبحثه، لكن له حضور فيه في الجملة، وذلك عندما عرف الفهم بأنه إدراك معنى الكلام بسرعة «ونسبه إلى «واضح» ابن عقيل».

(٢) كما عند الغزالى في «مستصفاه» (١ / ٤)، وأخرين. انظر: شرح مختصر الروضة للطوفى (١ / ١٣١)، البحر المحيط للزركشى (١ / ١٩).

(٣) تنجيح الفصول للقرافي. ص (١٦).

(٤) وهو الطوفي كما سبق.

(٥) تثنية «دعوى»، قال ابن مالك: آخر مقصور تُثَنَّى اجعله يا إن كان عن ثلاثة مرتفعيا.

ثانياً: المسار الذي سلكه «العلامة» في التحقيق:

تلك هي دعوه، أما المقدمات التي تنفع في إثبات الدعوى - إجمالاً -، فهي ثلث:

١. ترداد الفقه، والفهم.

٢. مبادنة العلم للفقه.

٣. مبادنة العلم للفهم.

غير أن إثبات الدعوى: هل هو بحاجة إلى هذه الثلاث، أم يكفيه بعضها؟ لا يخفى عليك أنه لا غنى عن المقدمة الأولى البتة، وإن كان هذا الموضع أبهم، وأخفى ما ذُكر في التحقيق!.

أما المقدمتان: الثانية، والثالثة، فلا بدّ من إدراهما لإثبات جزء الدعوى الثاني، وهي كون الفقه ليس هو العلم. و«العلامة» جمع بينهما؛ لزيادة الفائدة؛ لأن مبلغ همه التفريقُ بين الفقه والعلم، فأتى عليه من جهتي: المعرف وهو الفقه، والمعرف وهو الفهم، ففرق بين العلم والفقه، وبين العلم والفهم. وبعد، فهذا أوان تحقيق النصّ، وقد قسمته إلى جمل ستّ، وهذه - بعد توفيق الله - أولها:

ثالثاً: التحقيق:

الجملة الأولى:

«غير أن «الجوهري» لم يذكر غير أن الفقه: الفهم، وهو الأكثر المشهور».

١. الشرح:

تعريف الفقه في اللغة وإن تعدد^(١)، إلا أن «الجوهري» لم يذكر له من تعريف إلا تعريفه بالفهم. وهو الأكثر عدداً بالنسبة إلى تعريفه بغيره من نحو: «العلم»، و«فهم الأشياء الخفية»، و«فهم غرض المتكلم من كلامه»، بل هو الأشهر نقلأ^(٢)، ومعنى.

هذا ما يريد «العلامة» قوله هنا.

وما ينبغي لنا أن نغادر الشرح إلا بعد أن تُنْتَعَمَ^(٣) النظر في معنى «الفهم»، فأقول: الفهم عُرِّف بتعريفين:

الأول: مطلق الإدراك^(٤).

الثاني: جودة الذهن من حيث تهيئه لاقتناص كلّ ما يرد عليه من المطالب^(٥).

٢. النسبة بين التعريفين:

قلت: غالب النظر أن النسبة هي: العموم والخصوص المطلق، وأن الثاني أخصّ مطلقاً من الأول؛ ضرورةً أخذ «جودة الذهن» فيه. بيان ذلك:

أن الذهن هو: «قوة النفس المستعدة لاكتسابها الحدود الوسطى»^(٦)

(١) كما أخبرتُك في تمهيد هذا المطلب.

(٢) أي: في نقل الرواية تعريف الفقه لغة.

(٣) وهي أفسح من «نعم».»

(٤) البحر المحيط للزرκشي. (١ / ٣٢).

(٥) الإحکام في أصول الأحكام للأمدي (١ / ٢٠، ١٩).

(٦) الحد الأوسط هو علة الحكم بالحد الأكبر على الأصغر.

(٧) البحر المحيط للزرκشي (١ / ٣٢). فالنفس هي المستعدة وما الذهن - الذي هو العقل - إلا معه لها حتى تكتسب. هذا ما عليه المحققون. قلت: وعليه فـ«المستعدة» صفة مجرورة للنفس، وإذا أردنا جعلها صفة للقوة، قلنا: «المعدّة» بالضم، فالمهم أن النفس هي المدركة، ولكن بواسطة =

والفهم أمر زائد، فهو جودة في هذه القوة، والشيء إذا زادت أوصافه، قلتْ أفراده، فهذا يؤيد أنه أخص من الفهم الذي بالمعنى الأول، وهو «مطلق الإدراك» الذي هو وصول الذهن إلى المعنى مطلقاً، أي: سواء أكان الذهن الواعي له جودة، أم لا.

لكن يبقى الوجه الذي حصل به خصوص هذا عن ذاك، ما هو؟ ولعله: خفيّات الأشياء، أو الإدراك الخفيُّ، أو السريع، أو إتقان الشيء، والثقة به^(١)، أو وجه، لكنها مهما تعددت، فينبغي عليك أن تطمئن أنه ليس من بينها التخصيص بالمعنى دون الأعيان؛ لأن الفهم يشملها على كلٍّ من معنييه.

٣. الاعتذار من عَرَفَ الفهم بما يُخْرِجُه عن التعريفين:

وكلُّ تعريفٍ للفهم بغير هذين التعريفين، فلا يخلو عن أحد احتمالين: إما أن يكون مآلَه إلى واحدٍ منها، أو لاً:

١. فإن كان مآلَه إلى واحدٍ منها، فإما أن يكون إلى الأول، أو إلى الثاني:

فمن الأول:

قولهم «الفهم»: قوة، أو هيئة النفس بها يتحقق معاني ما تَحُسُّ^(٢). قلت: والمعنى هنا بالمعنى الأعم الشامل للأعيان. وفاعل «تحُسُّ»: هو النفس.

= الذهن الذي يعدها وتهبئها لذلك الإدراك. إذا عرفت هذا، فالمذكور في تعريف الفهم هو أن الذهن هو المدرك، وهذا مخالف للمذكور في تعريف الذهن من أن النفس هي المدركة، فلو قال: الفهم: جودة الذهن من حيث تهيئه لجعل النفس تقتنص المطالب، لكان جارياً على ما عليه المحققون. انظر: حاشية الملوى على شرح السلم، ص (٣٢، ٣٣).

(١) بحر الزركشي (١ / ٣٢). الفروق اللغوية للعسكري، ص (١٠١) وما بعدها.

(٢) الفصول الغرورية للحائرى. ص (١).

وإنما دخل فيه؛ لأن الإدراك هو: «وصول النفس إلى المعنى». ووصولها إليه في قوة أن يتحقق لها المعاني التي تحسُّها.

ومن الثاني:

تعريف مَنْ قَيِّدَه بـ«السرعة»: كقولهم: «سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب»، وأيضاً: «سرعة انتقال النفس من الأمور الخارجية إلى غيرها»، ومنه كذلك: «مَلَكَةُ النَّفْسِ يُقْتَدِرُ بِهَا عَلَى الْإِنْتِقَالِ مِنَ الْمَلْزُومَاتِ إِلَى الْلَّوَازِمِ بلا فصل ما كث»^(١).

وجه دخوله في الثاني أنه لو لا السرعة لما كان لذكر الجودة فائدة.
٢. وإن لم يكن مآلَه إلى واحدٍ منها، فلي في تحريره نظران:
الأول: من باب إطلاق العام وإرادة الخاص؛ حيث أطلق الفهم وأراد
فهمًا مخصوصًا، أي: أحد أفراده، فهو إلى باب المسامحة أقرب.

من ذلك: قول «العلامة»: الفهم: «القوَّةُ الَّتِي يُدْرِكُ بِهَا معنى الْكَلَامِ»^(٢)، وكالذِي نسبه «العلامة» إلى «واضح» ابن عقيل في هذا النص الذي نبحث
فيه، وهو: «إدراك معنى الكلام بسرعة»، فتقدير الفهم فيهما بـ«معنى
الكلام» قرينةٌ خروجهما من الفهم على كلا التعرفيين؛ إذ هو فيهما شامل
للمعاني، والأعيان، كما أخبرتك آنفاً.

الثاني: من باب غلبة الاستعمال، وهي: استعمال اللفظ العام في بعض

(١) انظر: التلطف في الوصول إلى التعرف لابن علان الصديقي ص (٦)، والفصل الغروية للحائري، ص (٢).

(٢) شرح مختصر الروضة للطوفي. (١ / ٩٦).

أفراده بحيث يرجح هذا اللفظ إلى ذلك البعض عند الإطلاق بلا قرينة، بل القرينة تحتاج إليها عند إرادة معنى العموم الذي هو المعنى الأصلي.

والغلبة غالبان: تحقيقية، وتقديرية، فإن كان اللفظ قبل غلبه في معنى قد استعمل في غيره، فتحقيقية، كالبيت للكعبة، وإن فتقديرية، أي: بأن كان من ابتداء وضعه لم يستعمل في غير ما غالب فيه مع أن القياس يقتضي صحة إطلاقه على غيره، كالرحمن، فإنه وإن اقتضى القياس استعماله في غيره تعالى إلا أنه لم يستعمل^(١). ولعل ما نحن فيه هو من قبيل هذه التحقيقية.

فاتتفق النظاران في أن الخصوص هو مدلول اللفظ، واحتلفا في طريقه، فهو في الأول إرادة المتكلم، ويحتاج إلى قرينة؛ لأنه مجاز حيث أطلق العام وأراد الخاص، وفي الثاني غلبة استعمال العرف، ولا يحتاج إلى قرينة؛ لأنه حقيقة بالغلبة.

فالفهم في النظر الثاني غالب العرف استعماله في «المعاني» بعد أن استعمل فيه وفي «الأعيان»، فلا يستعمل الآن إلا فيها، أراده المتكلم، أم لم يُرده. و«المعاني» في الأول لم يُغلب العرف استعمال الفهم فيها، وإنما أراده المتكلم ولو لا إرادته للخصوص لما تَخصَّص؛ لأنه عام وضععاً واستعمالاً؛ ولذا يحتاج إلى قرينة.

وكما أن لفظ «الرحمن» وضع لكل من اتصف بالرحمة، إلا أنه لم يستعمل إلا في الذات المقدسة كما سبق، فالفهم كذلك وضع عاماً في إدراك المعاني والأعيان والخفيات الواضحات إدراكاً سريعاً على التعريفين،

(١) انظر: «إيضاح إبداع حكمة الحكيم في بيان بسم الله الرحمن الرحيم» للشيخ محمد علش، ص (٧).

وبطبيئاً أيضاً على الأول، إلا أنه لم يستعمل إلا في إدراك المعاني على الأول، أو إدراها بسرعة على الثاني، أو الإدراك الخفيّ، أو إدراك الخفيات عليهم.

وعرفت أن الأول من باب المجاز، والثاني من باب الحقيقة.

والحاصل: أن الفهم المفسّر به الفقه لا يخرج عن واحد من هذه الثلاثة:

١. مطلق الإدراك. ولنصلح على الإشارة إليه بـ «المعنى الأول».
٢. جودة الذهن من حيث تهيئة لاقتناص كلّ ما يرد عليه من المطالب^(١).
وأشير إليه بـ «المعنى الثاني».

٣. إدراك مخصوص بالمعاني، أو الخفيات، أو كونه في نفسه خفيّاً.
والإشارة إليه تكون بـ «المعنى الثالث».

وبعد، فأسترعى بصر القارئ المار على هذه الكلمات، وبصیرته الاعتناء
غاية الاعتناء بتعاريف الفهم هذه، وما ذكر معها من تقرير، وتقريب؛ فهو
حجر الرحى في تعليقنا على تحقيق «العلامة»، بل مرجعنا في حل جلّ ما
يستقبلنا من المشكلات. والله الهادي.

وبعد، فإذا كان الفهم يرد بهذه المعاني الثلاثة، فالفهم المذكور في
تعريف «الجوهرى» وارد على أي منها؟.

٤. الفهم - المفسّر للفقه - على أيّ معنى من معانى الفهم هو؟
الفهم الذي عرف به «الجوهرى» الفقه مطلق، فلا شك أنه يراد به أحد
الثلاثة السابقة، غير أنه لا قرينة في تعريفه على تعين هذا الأحد.

لكن إذا كان الفهم يرادف العلم، فمرادفته قرينة على أن الفهم هو الذي

(١) الإحکام في أصول الأحكام للأمدي (١٩ / ٢٠).

بالمعنى الأول؛ لأنك قد عرفت أن العلم إنما يرادفه الفهم بالمعنى الأول؛ إذ كلُّ منها مطلق إدراك.

وإذا كان الفهم ببيان العلم، فمباينته قرينة على كون الفهم المعرف للفقه هو الفهم بالمعنى الثاني؛ لما عرفت من أن العلم إنما يبأينه الفهم الذي بالمعنى الثاني، باعتبار كونه أخص من العلم في سرعة الإدراك مثلاً.

أما إذا كان الفهم هو الفهم الذي خُصّ بغلبة الاستعمال في المعاني مثلًا فهذا مباينٌ لهما.

و«الجوهرى» صاحب التعريف يقول بالأول؛ لأنه فُسر الفقه بالفهم، والفهم بالعلم. وسترى.

و«العلامة» يقول بالثاني؛ لما سترى عنه أنه يرى أن الفهم أخص من العلم.

وتفسير الفهم بما سيدركه «العلامة» عن «واضح» ابن عقيل^(١) يرجح الثالث.

٥. تعريف الفقه بـ «الفهم» تعريف بالمرادف:
وأيًّا ما كان الأمر، فتعريف الفقه بالفهم تعريفٌ بالمرادف، فهو تعريف لفظي؛ لأن كلاًّ منها له نفس المفهوم، وهو أحد المعاني الثلاثة المتقدمة. ومعلوم أن التعريف ثلاثة: حَدِّي، ورسميٌّ، ولفظيٌّ، فال الأول بالذاتيات، وهي الدخلة في الحقيقة المعرفة، والثاني باللوازم، وهي الخارجة عن

(١) وسيأتيك في الجملة الخامسة.

الحقيقة المعرفة، والثالث لا بهذا، ولا بذلك، وإنما هو تبديل لفظ بلفظ أشهر عند السادس^(١) له نفس مفهوم **اللُّفْظِ الْمَعْرُوفِ**، بخلاف الحد والرسم، فإن كلاًّ منهما وإن كان تبديل لفظ بلفظ إلا أن **اللُّفْظِ الْمَبَدِلِ** به ليس له نفس مفهوم **المَبَدِلِ**، وإن كان له نفس فرد **المَبَدِلِ**.

فقولك في «القرقف»: مرة أنه «مسكر»، ومرة أنه «خمر» في كلٍّ منها تبديل لفظ بلفظ، إلا أن مفهوم «المسكر» غير مفهوم «القرقف»، فالمسكر: المعديم للعقل مثلاً، والقرقف: عصيري عنب مقدوسي الزيد مثلاً، وإن كان فردهما واحداً، هو هذا الذي في الدّنٌّ، بينما مفهوم الخمر والقرقف واحد هو العصير المذكور، ويلزم من اتحاد المفهوم اتحاد الفرد.

لكن يبقى السؤال المهم: ما الدليل - من تحقيق «العلامة» - على ترادف الفقه والفهم الذي سيق شطر التحقيق - إن لم يكن جلّه - لأجله؟.

٦. القيمة الاستدلالية لهذه الجملة:

لما كان طريق اللغة يعتمد النقل، ولما كان الرجل^(٢) هو من هو في هذا العلم!، اعتُبر مثل هذا النقل حجة في كون الفقه هو الفهم، لكن لما خالفه أهلُ اللسان في تعريفه، احتجنا إلى الدليل المعيض؛ ولهذا أقام «العلامة» تحقيقاً يستدل به على صحة ما قاله هذا الجبل من كون الفقه فهماً.

تنبيه: «العلامة» لم يذكر في النص الدليل على كون الفقه هو الفهم، وهو عجيب.

(١) تنقية الفصول للقرافي. ص (١١، ١٢).

(٢) أي: الجوهرى.

الجملة الثانية:

ولا شك أن بين الفَهْم، والعلم ملازمة؛ إذ الفهم يستلزم علم المعنى المفهوم، والعلم يستلزم فَهْمَ الشيءِ المعلوم؛ فـيُشَبَّهُ أنَّ من سَمِّيَ الفقه علماً تجَوَّزَ في ذلك لهذه الملازمة.

تمهيد: التعليق على هذه الجملة يفتقر إلى بيان:

١. ارتباط هذه الجملة بما قبلها.
٢. ما يتوقف عليه فهمها.
٣. الخطأ الذي فيها.
٤. القيمة الاستدلالية لها في التحقيق.

الأول: ارتباط هذه الجملة بما قبلها:

هذه الجملة شروع من «العلامة» في دفع اعتراض مقدار مفاده: تعريفُ الفقه بالفهم دون العلم يعارض تعريفٍ من عرَّفَهُ بالعلم دون الفهم، فبَيَّنَتْ هذه الجملة وجَهَ الانفصال عن هذا الاعتراض.

هذا هو سبب الشروع، وقد ينخرط الذهنُ مع سببين آخرين:

الأول: إذا كان الفقه مرَّةً هو الفهم، كما عند «الجوهري»، ومرة هو العلم، كما عند غيره، فهذا يعني أن الفهم والعلم متراجنان، فجاء بهذه الجملة ليُبْطِلَ بها ترادفهما، أو قل: تساويهما حتى إذا ما عُرِّفَ الفقه بالعلم كان تعريفاً له بما لا يساويه، ولا يرادفه.

الثاني: إذا كان الفقه هو الفهم - كما نُقلَ عن «الجوهري» في الجملة

السابقة - والفهم هو العلم، كما نُقل عنه أيضاً، فلتكن نتيجة هاتين المقدمتين هي أن الفقه هو العلم، كما يقتضيه الشكل الأول^(١)، ولما كان تحقيق «العلامة» قائماً على إبطال هذه النتيجة، فليس أمامه لإبطالها إلا إبطال إحدى مقدمتيها، لكنه يُسلِّم بصحَّة الأولى، فلم يبق له إلا إبطالُ الثانية، فأسفرت هذه الجملة عن الدليل الدال على كون الفهم لا يساوي العلم، ولا يرادفه.

والأحسن ما ذكرته لك قبلهما. وحاصله: حُصْرُكَ تعريف الفقه في الفهم، دون العلم ينافي تعريف مَنْ عَرَّفَهُ بالعلم، فلا بد أن يَصُدُّقَ أحدهما ويَكِيدَبَ الآخر، ففَكَّتْ هذه الجملة جهْتَيْ هذا التناقض بما سيظهر لك عند الشرح.
وإنما كان أقرباً؛ لما سمعنا من كلام «ابن قتيبة»^(٢) الآتي، ولأن تعريف الفهم بالعلم الذي يذكره «الجوهري» لم يُذَكَّر في هذه الجملة التي بين أيدينا الآن - حتى نعتبره سبباً لارتباطها بما قبلها - بل سيأتي بعد، بخلاف تعريف الفقه بالعلم؛ فإنه مذكور في هذه الجملة.

أرجُعُ بعد هذا إلى نصّ «العلامة»، فهو يقول: «ولا شك أن بين الفهم، والعلم ملازمة؛ إذ الفهم يستلزم علم المعنى المفهوم، والعلم يستلزم فهم الشيء المعلوم».

فلما حكم بالملازمة عرفنا أن النسبة من النسب الأربع ليست هي التبادل؛ لأن الذي فيه إنما هو تناف فقط، ولا العموم والخصوص الوجهى؛ لأنه لا

(١) من الأشكال الأربع المنطقية لصور الأقيسة الحملية حيث الأوسط محمول في الصغرى موضوع في الكبيري.

(٢) أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢١٣ - ٢٧٦ هـ)، صاحب «أدب الكاتب» وغيره.

تلازم ولا تنافٍ فيه أصلًا. كما دلت الملازمة بينهما أنهما ليسا مترادفين. وأيضاً لما بَيَّنَ أن كُلَّاً منها يستلزم الآخر، عرفنا أن النسبة ليست العموم والخصوص المطلق؛ لأن التلازم الذي فيها إنما هو من طرف واحد لا من طرفين، فلم يبق إلا التساوي^(١)، وهو كذلك.

فإذن مقتضى كلام «العلامة» الذي وصفه بانتفاء الشك أن النسبة بين الفهم والعلم هي «التساوي». وهذه فائدة يصونها ذهن اللبيب..

وحكم التلازم في نسبة التساوي هذه: أن يجري بين طرفيها - وهما في موضوعنا: الفهم والعلم -: التلازم بين الثبوتين، وبين النفيتين، كلاهما طرداً وعكساً أيضاً، فنواتجه أربعة، هكذا:

١. يلزم من وجود الفهم وجود العلم (تلازم بين ثبوتين طرداً).
٢. يلزم من وجود العلم وجود الفهم (تلازم بين ثبوتين عكساً).
٣. يلزم من عدم الفهم عدم العلم (تلازم بين نفيتين طرداً).
٤. من عدم العلم عدم الفهم (تلازم بين نفيتين عكساً).

فمعنى التلازم من الطرفين - وهو التلازم الذي ورد في عبارة «العلامة» بين العلم والفهم -: أن كُلَّاً منها يلزم من الآخر وجوداً وعدماً، فكل منهما لازم وملزوم، فما يصدق عليه أنه عِلم يصدق عليه أنه فَهْم، والعكس صحيح، وما لا يصدق عليه أنه عِلم، لا يصدق عليه أنه فَهْم، والعكس صحيح.

فتحصّل لنا من تحقيق «العلامة» هنا أن العلم والفهم وإن اختلفا

(١) وهو الاتحاد في الأفراد والاختلاف في المفهوم، كالفقير والمجتهد، والضاحك والناطق.

في المفهوم، إلا أنهم متساويان في الأفراد كإنسان، والناطق: مفهوم كلٌ مختلف، والفرد الذي يصدق عليه المفهومان عليه واحد.

وأما كون العلم والفهم ليسا بمتزدفين؛ فلأنه لما كان بينهما تلازمٌ عند «العلامة»، والتلازم لا يكون إلا بين كليين مختلفين في المفهوم، دل ذلك على أنهم ليسا بمتزدفين؛ لأن المفهوم الكلي في المتزدفين واحد بيده أن له لفظين، والتلازم إنما يكون بين كليين. على أنه يلزم من اتحاد المفهوم اتحاد الأفراد. لكن لا يلزم من عدم تزدفيهما تباينُهما، أو تساويهما، فقد يتباينان، وقد يتساويان، وقد علمت أنهم متساويان؛ لأن التلازم بينهما من الطرفين؛ بناء على كلام «العلامة» المأر الذي سيقع نظرك على خطئه الآن:

الثالث: الخطأ الذي في هذه الجملة:

أعظم، وأخطر خطأً اشتملت عليه هذه الجملة، بل النص كله هو ما وقع هنا من قوله: «والعلم يستلزم الفهم». وصوابها قطعاً: «والعلم لا يستلزم الفهم».

وإنما كانت خطأً لأدلة من المنطوق والمفهوم:

فمن المفهوم دلالة السياق؛ لأن صحة التحقيق تتوقف على ما ذكرناه من تصويب، وبيانه:

أن التعريف بأحد المتساوين يستلزم التعريف بالمساوي الآخر، وعليه، فلو كان الفقه يُعرَّف بالفهم، لزم أن يُعرَّف بالعلم؛ بناء على منطوق هذه الجملة من أن الفهم، والعلم متلازمان تلازم مساواة، وهذا ينافق تحقيقه الذي يسير في طريق أن الفقه يُعرَّف بالفهم، ولا يُعرَّف بالعلم؛ لأن الفهم

والعلم متباينان، كما سيخبرنا «العلامة» نفسه عندما يقول: «الفقه أخص من العلم»!.

وهذا الدليل يسمى دلالة الاقتضاء، ولك أن تستعرضه بعبارة أخرى، فتقول: ما يقتضيه تحقيقه من تباينهما، يناقض ما تقتضيه عبارته في هذه الجملة من تساويهما، وحينئذ، فإنما أن يصح ما قاله هنا، ويبطل تحقيقه، أو يصح تحقيقه، ويبطل ما قاله هنا!.

والدليل على التناقض: إنما تساويهما، مما عرفته قبل قليل من هذه الجملة، وأما تباينهما؛ فلأن: التحقيق قائم على أن الفقه: فهم، لا علم، ولا يصح أن يقال هذا إلا إذا كان الفهم، والعلم متباينين، لا متساوين.

هذا التناقض هو الدليل على الخطأ، فاحتاجنا إلى التصويب، وهو إنما يكون بنفي استلزم العلم للفهم، لا العكس.

والدليل على كون الصواب هو هذا، ما سيأتيك من أخصية الفهم على العلم. والقاعدة تقول: العام لا يستلزم الخاص.

فإن قلت: فهل من نهج منهج «العلامة» في هذا التحقيق، حتى يكون شاهداً على ذلك السقط، فيكون من جملة المصحّحات لما تدّعي؟ قلت: بل هناك من سبق «العلامة» في مسلكه هذا.

فهذا ابن قتيبة^(١) - بعد أن نقل عنه صاحب «العدّة»: أن الفقه في اللغة هو الفهم - يقول: «ثم يقال للعلم الفقه؛ لأن الفهم يكون، والعلم

(١) تقدمت ترجمتها.

فقيه؛ لأنَّه يعلم بفهمه^(١) أهـ. والشاهد في قوله: «لأنَّه عن الفهم يكون»، ولم يعكس فيقول: «لأنَّ الفهم عن العلم يكون»، وكذا لم يقل: «لأنَّه يفهم بعلمه» وإنما قال: «لأنَّه يعلم بفهمه»، ومعنى: «لأنَّه عن الفهم يكون»: أي: لأنَّ العلم يكون عن الفهم، و«يكون» من «كان» التامة، أي: إذا حصل الفهم فلا بد أن يحصل العلم، لا العكس؛ لأنَّ الفهم يدل على العلم، أو لأنَّ العلم يُسْتَدِلُ عليه بالفهم؛ لأنَّه لازم أعمُّ للفهم. والفهم ملزومه الأخص، والمعنى: فتعريف الفقه بالعلم ليس لأنَّه معنٍّ حقيقةً له، بل لأنَّه لازم للفهم، وكذا «الفقيه» حقيقةً هو فهيم، أو فاهم، وإنما أطلق عليه عالم، لا لأنَّ العلم حقيقته بالطابقة، بل لأنَّ الفقيه يعلم بفهمه، أي: لأنَّه يحصل على العلم بسبب فهمه؛ لأنَّ كلَّ فاهم عالم، ولا عكس.

ويصح في فاعل «يكون» أن يكون هو: العلم، أو الفهم، أي: لأنَّ العلم يكون عن الفهم، أو لأنَّ العلم عن (الفهم يكون)، والجمل بعد المعرفة أحوال، والتقدير: عن الفهم حال كون الفهم كائناً، أي: حاصلاً، فجملة «يكون» حال، لكنَّ الجار حينئذ متعلق بمحذوف، والتقدير: «لأنَّ العلم كائن عن الفهم حال كون الفهم كائناً وحاصلًا»، بخلاف الأول، فإنَّ الجار متعلق بالفعل المذكور «يكون».

وبعد، فلو لم يكن لنا من دليل إلا ما ذكرتُه لك من دلالة الاقتضاء المفيدة لكون مسار التحقيق قائماً على تبادل العلم والفهم، ثم تعضدتُ بما عند ابن قتيبة، لكتفانا في إثبات السقط، كيف، ونحن على موعد مع محل واسع

(١) العدة لأبي يعلى (٦٧ / ٦٨).

سيخُصّه «العلامة» يستعرض فيه دلالة المنطق على تبainهما، وذلك من

وجهين:

- تباینٌ في متعلقاتهما،
- وتباینٌ في حدیهمَا.

وظهوره في محله الآتي يغنيني عن تذكيرك به، وحثك على التهؤله.

الرابع: فائدة هذه الجملة في مسار التحقيق

إذا كانت الدعوى هي ما عرفت من كون الفقه يُعرَف بالفهم، لا بالعلم، وإذا كانت هذه الجملة شروعاً منه في الاعتذار عن تعريف الفقه بالعلم الذي يقول به غيره ولا يعتقد هو، فلا بد أن يسلك «العلامة» طريقاً يُثبت فيه مباینة العلم إما للفهم، أو للفقه، حتى إذا ما عُرِف الفقه بأحدهما لم يُعرَف بالآخر؛ لأن تعريف الفقه بالفهم لا يمنع من تعريفه بالعلم، إلا إذا كان مبایناً للفهم، أو للفقه.

لكن «العلامة» لم يُقِم الدليل في هذه الجملة على تبainهما، وهو وإن لم يفعل ذلك الآن، إلا أنه ذكر شيئاً لو صح، لاقتضى التباین وإن كان لم يقم الدليل على صحة ذلك المقتضي.

هذا الشيء الذي ذكره «العلامة» في هذه الجملة، واقتضى التباین هو استلزم الفهم للعلم، دون العكس، فقد حكم بالقطع عندما نفى الشك بأن الفهم يستلزم العلم، والعلم لا^(١) يستلزم الفهم، وإن كان سياطي لاحقاً ويذكر الدليل على استلزم الفهم للعلم، دون العكس.

(١) أي: بعد التصويب.

ولا يخفى عليك أن استلزم أحد الكليين لآخر، دون العكس، وإن كان طریقاً مثیتاً للتباین، إلا أن هذا التباین من نوع التباین الجزئي الذي يكون المستلزم فيه أخص من الآخر، والآخر أعم، فيكون الفهم أخص من العلم، والعلم أعم من الفهم، فيحصل التباین الجزئي بينهما.

وهذه هي نسبة العموم والخصوص المطلق التي تقدّمت، حيث عرفت أن التلازم فيها من طرف واحد، لا من طرفين، وإنما زدت ببياناً الآن أن تلك النسبة من قبيل التباین الجزئي، لا التباین الكلي الذي لا يقع هنا.

خلاصة ما سبق: أن منطوق هذه الجملة - بعد تصويبها - هو أن الفهم أخص من العلم، وملزوم له^(١)، والعلم أعم من الفهم، ولازم له، ومدلول هذا المنطوق أمراً:

أولهما: أن بين الفهم والعلم تبایناً.

وثانيهما: أن هذا التباین جزئي: الفهم فيه أخص من العلم.
لكنَّ هذه الجملة لم تذكر الدليل على ذلك المنطوق من التلازم حتى نُسِّلَ بمدلوله من هذين الأمرين.

أعني: هو حكم بالقطع في استلزم الفهم للعلم، دون العكس، لكن ما الدليل على هذا الاستلزم حتى تثبت أخصيَّة الفهم، وأعميَّة العلم؟ هذا ما لم يذكره «العلامة» الآن، فلا تعدو هذه الجملة - والحال هذه - أن تكون مجرد دعوى، ولنا عليه أن يُسْعِفنا بها، ولك علىَّ أن أذْكُرَك بها حينما تكون^(٢).

(١) أو يستلزمـه فالعبارة سيان، تقول: وجود السقف ملزوم لوجود الجدار، أو يستلزم وجود الجدار.

(٢) «تكون» هنا تامة، أي: توجد.

نعم، يُستأنس الآن بنكبة دقique هي من مؤشرات ذكاء «العلامة»، وهي: «وصفه المعنى بالمفهوم، والشيء بالمعلوم»، ولم يعكس، ولا شك في أن المعنى أخصٌ من الشيء؛ لأنفراد هذا بالأعيان، فكل معنى شيء ولا عكس، ثم إن أخصية الموصوف تُؤذن بأخصية الصفة، فالفهم أخص من العلم. وهو ما سيُثبته لاحقاً، فناسب اقترانُ الأخص بالأخص، والأعمُ بالأعم. ولنك اعتبار هذه النكبة دليلاً مستقلاً^(١) إن لم تعتبره استئناساً^(٢).

وقوله: «فيُشَبِّهُ أن من سُمِّيَ الفقه علماً تجُوزُ في ذلك لهذه الملازمة». الفاء في: «فيُشَبِّهُ» للتفرير^(٣)؛ لأن ما قبلها علة لما بعدها، وسيتضح لك التفرير بعد قليل.

واسم الإشارة «ذلك» راجع إلى المصدر المنتزع من «سُمي» وهو «التسمية».

والمعنى: لِمَا كان الفقه هو الفهم حقيقة، والعلم لازم الفهم؛ لأنه أعم، والفهم ملزومه؛ لأنه أخص^(٤)، كانت تسمية الفقه بالعلم من باب المجاز، وليس الحقيقة، حيث أطلق اللازم وأراد الملزوم.

فمعنى الجملة: تعريف الفقه بالعلم ليس لأنـه هو المعنى المطابق للفقه، بل لأنـه لازم للمعنى المطابق الذي هو الفهم الملزوم، وهذا هو معنى عبارة

(١) لأنـ المقام مقام تفرير بين العلم، والفهم.

(٢) وجه الاستئناس أنه قد يجوز العكس، مع تفويت مقتضى الحال.

(٣) قال الناظم:

والفاء للتفرير جاءت إن يكن ما قدموه علة للاحـق.

(٤) ولا يفوتك أنه لم يذكر الدليل على لازمية العلم، وملزومية الفهم.

ابن قتيبة السابقة: «لأنه عن الفهم يكون».

وغير خافٍ عليك أن صحة هذه الجملة تتوقف على التسليم بصحة مقدمتين:

أولاًهما: كون الفقه هو الفهم.

وثانيهما: كون العلم أعم من الفهم، الذي بدوره يقتضي تبادل الفهم والعلم.

لأن كون العلم هو لازم المعنى، فلا بد أن يكون هناك معنى ملزوماً حقيقةً يكون العلم لازماً بالنسبة له، وهو يريد أن المعنى الحقيقي هو «الفهم»، لكن «العلامة»:

١. لم يذكر الدليل على كون الفقه هو الفهم حقيقة، كمارأيت في الجملة الأولى.

٢. كما لم يذكر الدليل على أن العلم هو لازم الفهم، كما ترى في هذه الجملة. فكان عليه الوفاء بدينهين، وسيحل الأجل.

وما يجدر ذكره هنا هو أن هذه الجملة، وإن احتجت إلى دليل لإثباتها، إلا أنها في نفسها تفيد بوصفها دليلاً ثانياً على الخطأ الوارد في كلامه من كلامه أيضاً، أعني: سقوط «لا» النافية في الجملة السابقة.

فقد مرَّ أن مسار التحقيق يقضي بتباين العلم والفهم، وهو مناقض لعباته التي حكمت - خطأً - بتساويهما.

وهذا الدليل الثاني في هذه الجملة يدل على التباين من جهة أنه حَكِمَ على

تسمية الفقه بالعلم بأنه من باب المجاز، ولو كان الإطلاق حقيقياً، لكن كلّ من الفهم والعلم متزددين.

والعلاقة في هذا المجاز هي: الازمية، والملزومية، ومعلوم أن اللازم الأعم مباین للملزوم الأخص، فصح كونه دليلاً ثانياً على صحة ما قلنا من الخطأ في العبارة السابقة، وسيأتيك الدليل الثالث إن شاء الله.

فائدة مهمّة: إنما قال: «ولا شك أن بين الفهم والعلم ...»، ولم يقل: «ولا شك أن بين الفقه والعلم ...»، وقد كان بإمكانه أن يقولها؛ لأن الخصم قد سلم تفسير الفقه بالفهم، فأراد أن يستغل هذا التسلیم؛ ليتخذ دليلاً على عدم صحة تفسير الفقه بالعلم، كأنه يقول: الدليل على عدم صحة تفسير الفقه بالعلم هو أن الفهم المفسّر به الفقه - عندك - مباین للعلم، فيلزم منه مباینة الفقه للعلم؛ لأن مراد المباین الآخر مباین لذلك الآخر، فيستقيم له الاستدلال على مباینة الفهم للعلم بقوله: «ولا شك أن بين الفهم والعلم ...».

أو يقول:

لو فُسِّر الفقه بالعلم، لما صح تفسيره بالفهم، لكن تفسيره به قد سُلِّمَتْ صحته، فلا يصح تفسيره بالعلم، فيتهيأ له الاستدلال على الملزومية بقوله: «ولا شك ...». يبقى بعد ذلك تسلیم الخصم بما سيذكره المستدل من فرقٍ بينهما.

وحاصل هذه الجملة: أن لدينا دعوى هي أن «الفقه هو الفهم، لا العلم»، ولا بد لإثباتها من أمرين: وجود المقتضي، وانتفاء المانع، فإذا تنزّلنا واعتبرنا تعريف «الجوهري» الفقه بالفهم مقتضٍ لإثبات تلك الدعوى، فتعريف

غيره الفقه بالعلم معارض له، فدفع «العلامة» هذا المعارض بأن تعریف «الجوهري» حقيقی، بينما معارضه مجازی، واستدل على ذلك بأن الفهم يستلزم العلم لا العكس، فالتعريف به تعریف باللازم.

لكن صحة هذا الاستدلال تقتضي إقامة الدليل على:

١. أن الفهم هو معنی حقيقي للفقه.

٢. وعلى كون العلم بیاین الفهم.

٣. وعلى كون ذلك التباین جزئیاً، فيه الفهم أخص من العلم، فيستلزم الفهم العلم، دون العكس.

وإلا لجاز لمن عرَّف الفقه بالعلم أن يقلب الدليل على المستدل، ويقول: «بل الفقه هو العلم حقيقة، فمن عرَّفه بالفهم فقد عرَّفه بملزوم المعنی الحقيقي؛ لأن الفهم ملزوم للعلم، فكان التعريف به مجازاً!».

فلا بدَّ من هذه الثلاثة حتى لا ينقلب الدليل، لكنها تبقى دیناً في الاستدلال إلى أن يحلَّ أجل الوفاء بها.

وأول هذه الثلاثة قد تقدم في الجملة الأولى، وسيأتيك ما عداه.

الجملة الثالثة:

«وعلى هذا يُحمل ما ذكره الجوهری في «فهم»: فهمتُ الشيء فهمما، علمته؛ إذ لو كان الفهم العلم حقيقة - مع قوله: الفقه الفهم - لكان الفقه هو العلم، فكان تفسيره به بدون واسطة الفهم أولى؛ لأنه أشهر». اهـ.

أولاً: ارتباط هذه الجملة بما سبق، وفائدة استدلالية:

لو صح تعريف الفهم المرادُ للفقه بالعلم - كما هو قول الجوهرى في هذه الجملة - لبطل دعوى «العلامة» القائلة: إن الفقه ليس هو العلم، لأنَّه حينئذ يصير الفقه هو العلم، فجاء «العلامة» بهذه الجملة ليوجّه قول الجوهرى توجيهًا لا يعود على دعواه بالإبطال.

عبارة أخرى: من قال: إن الفهم - المرادُ للفقه - هو العلم، فقوله هذا يؤدي إلى أن الفقه هو العلم، ويلزم من صحة هذا بطلان دعوى «العلامة» القائلة: إن الفقه ليس هو العلم، فأبطل «العلامة» ذلك القول؛ لتسْلَمَ له دعواه. أو قل: إذا صح كون الفهم مباینًا للعلم؛ لأنَّه أَخْصُ منه، كما ادعى «العلامة» فكيف يُوجَّه قول الجوهرى: إن الفهم هو العلم؟؛ إذ لو صح قوله هذا، لبطل كون الفهم أَخْصُ من العلم، بل ولعاد على أصل الدعوى - وهو كون الفقه ليس هو العلم - بالبطلان.

وبلغة المناطقة يقال للعلامة: بين ما ادعيته في الجملة السابقة من كون الفهم أَخْصُ من العلم، وبين ما يقوله الجوهرى الآن من أنَّ الفهم هو العلم؟ تضادٌ؛ إذ لا يجتمع في شيء واحد كونه أَخْصُ من غيره مع مساواته لذلك الغير، فإذا كان الصوم أَخْصُ من العبادة استحال أن يكون هو هي، وكذا أخصية الإنسان من الحيوان تُحيل كونه هو هو، فكذا ما هنا: أخصية الفهم من العلم مانعة من ترادفهما، فتولدت قضيّتان متناقضتان هما: الفهم هو العلم، وليس هو العلم، فجاءت هذه الجملة لتفك جهة هذا التناقض الذي يتهافت مع أصل الدعوى؛ والدليل قياس استثنائي متصل هكذا: لو صح أنَّ الفهم هو العلم، لكان قول «العلامة» أنَّ الفقه ليس هو العلم، وإنما هو

الفهم باطلًا، لكن قول «العلامة» صحيح؛ بيان اللزومية: أن العلم إذا رادف الفهم المرادف للفقه، فقد رادف الفقه. وبيان بطلان التالي ما سيأتيك.

فتعارض كونُ الفقه هو العلم مع كونه ليس هو العلم، ومنشئه كون الفهم هو العلم مع كونه ليس هو العلم.

ولك عرضه بطريق منطقي آخر، فتقول: قضية أن الفقه هو العلم يناقض قضية أن الفقه ليس هو العلم.

والأولى لازم قول الجوهري: أن الفقه هو الفهم، والفهم هو العلم. إذ ينتج منها أن الفقه هو العلم.

والثانية لازم قول «العلامة»: أن الفقه هو الفهم، والفهم ليس هو العلم. إذ ينتج منها أن الفقه ليس هو العلم.

فأبطل «العلامة» كونَ الفهم هو العلم بقياس الخُلُف الآتي؛ لتصح دعواه أن الفقه ليس هو العلم.

فاحتاجنا لفَكِ جهْتِي التعارض، والجملة التي بين أيدينا تحمل هذا الفك.

وتقول بلغة الأصوليين:

سيقت هذه الجملة لدفع اعتراض مقدّر، مفاده: كيف تقولون: إن الفهم ليس هو العلم، وأن تعريفه بالعلم لو حصل، فهو مجازي - لا حقيقي - أَمْلَتُه علاقة اللازمية ليس إلا، مع أنَّ من تتحجون بكلامه في تعريف الفقه بالفهم - وهو الجوهري -، وجدناه يُعرَّف الفهم بالعلم؟ ويلزمكم من الاحتجاج به هناك أن تتحجوا به هنا، وعليه، فإذا كان عنده الفقه هو الفهم

- بناء على ما نقلناه عنه في أول الكلام - والفهم هو العلم - بناء على هذه الجملة -، فالناتج إذن: الفقه هو العلم، لا كما تدعون بأنه ليس هو العلم. فدفعه بما دفع به تعريف الفقه بالعلم من كونه مجازاً في تعريف الفقه هناك، وكذلك في تعريف الفهم هنا، لكنه لم يكتف بهذا القدر من الاستدلال، كما اكتفى به من قبل عندما دفع الاعتراض القائل بأن الفقه هو العلم، بل زاد فاستدل على كونه مجازاً بما سيأتيك.

فالحاصل أن «العلامة» يريد أن يقول: كما اعتذرنا - في الجملة السابقة - من عَرَفَ الفقه بالعلم بأنه عَرَفَه بلازم المعنى وليس بالمعنى الحقيقي، كذلك نفعل - في هذه الجملة - فنعتذر من عَرَفَ الفهم بالعلم بأنه عَرَفَه بلازم المعنى، وليس بالمعنى الحقيقي، والتعریف باللازم من باب التعریف بالرسم، لا الحدّ، فاندفع اعتراض مفاده: «أن تعريف الفهم بالعلم يلزم منه تعريف الفقه بالعلم؛ لأن الفقه لما عُرِفَ بالفهم وهو مراد العلم صحّ تعريفه بالعلم أيضًا».

وتقول على طريقة النظار:

١. ادعى المستدل أن الفقه هو الفهم، لا العلم.
٢. فقال السائل: أمنع أنه ليس هو العلم، ثم أنسد المنع فقال: كيف، والفهم هو العلم - كما يقول الجوهرى - ومقتضى هذا القول هو تعريف الفقه بالعلم.
٣. فدفع المستدل بأن تعريف الفهم بالعلم ليس حقيقةً، بل مجازي، وكلامنا في الحقيقي. فانفكَ التناقض.

وببيانه: لا نمنع تعريف الفهم بالعلم، وإنما نمنع أن يكون تعريفه به حقيقياً، كتعريف الفقه بالعلم لا نمنع تعريفه به، بل نمنع كونه حقيقياً. لكن ما الدليل على كون الفهم ليس هو العلم حقيقة، وهو أحد الديون الخمسة السابقة؟.

الدليل على ذلك هو أن الفهم لو كان هو العلم حقيقة، لكان تعريف الفقه بالفهم مستدركاً بأنه تعريف بالأخفى؛ لأن العلم مسلمٌ بأنه أشهر من الفهم، والتعريف بالأشهر الأجل شرطٌ صحة في التعريف، فيلزم بطلان تعريف الفقه بالفهم، لكنه لم يبطل، وليس لعدم بطلانه من تفسير إلا أن العلم الأشهر ليس مراداً للفهم، بل مباين، فالحاصل أن تعريف الفقه بالعلم، وإن انتفى منه مانع الخفاء؛ لكونه أشهر، إلا أن المقتضي لتعريفه بالعلم لم يوجد؛ لمباينته للفقه، ودليل المباينة كون الفقه عُرِّف بالفهم، ولم يُعرض عليه بأنه تعريف بالأخفى.

وهذا الدليل وإن كان فيه ملمحٌ ذكاء، لكن غير خافٍ على الناظر ضعفه؛ لأن عدته التسليم بكون العلم أشهر من الفهم، وأنّى يساعدُ عليه؟ فما يكون مشهوراً عند قوم لا يكون كذلك عند آخرين، كيف، وقد عُرِّف به تعريفاً حقيقياً، لا مجازياً^(١) - عند جماعة كبار - طرق سمعك في التمهيد؟!.

واسم الإشارة «هذا» راجع إلى التوجيه الذي خرّجنا به تعريف من عُرِّف الفقه بالعلم، وهذا التوجيه هو كونه تعريفاً بالمجاز، أو كون العلم لازماً للفهم، أي: وعلى ذلك التوجيه، أو الطريق الذي خرّجنا به تعريف من عُرِّف

(١) إنما قلت: لا مجازياً؛ لئلا يفهم أن المراد بال حقيقي الذي هو في مقابل الرسمي.

الفقه بالعلم نخرج هنا تعريف من عَرَفَ الفهم بالعلم أَيْضًا، فهي تقول: كما اعتبرنا في السابق أن تعريف الفقه بالعلم ليس تعريفاً بالمعنى الحقيقي الذي هو الفهم، وإنما بلازمه، فهو مجاز علاقته الازمية، كذلك هنا نعتبر تعريف الفهم بالعلم تعريفاً مجازياً باللازم.

وهذا يُعتبر أول دليل يرد في كلامه. ويلزم من التسليم بصحته أمران:

١. دفع الاعتراض القائل بأن الفهم هو العلم.
٢. صحة كون الفقه ليس هو العلم.

فائدتان:

الأولى: هذا الدليل شاهد على صحة تصويبنا المفيد لحصول سقط في «لا» النافية.

وحاصله: أنه لو تلازم الفهم والعلم من الطرفين، لتساوي، لكنهما غير متساوين؛ للدليل الدال على تباينهما الذي حاصله أن شهرة العلم على الفهم لم تشفع له بأن يُعرَف الفقه به، كما سبق هنا، فبطل تلازمهما من الطرفين.

فاتضح لك أن هذا الدليل مع ما يدل عليه من المبادئ، يدل أَيْضًا على التحريف الذي تقدم الدليل عليه ثلاث مرات، فليكن هذا هو الرابع.

الثانية: تناقض وفكه:

قد سمعت أن الاستدلال هنا قائم على التسليم بكون العلم أشهر من الفهم، لكن قد تقدم في الجملة الأولى أن الفهم أشهر من العلم، وذلك عندما

علق على تعريف الفقه بالفهم أنه هو الأكثر المشهور، أي: على تعريف الفقه بالعلم، وما ذاك إلا لشهرة الفهم على العلم، فاجتمع في كل منهما أنه أشهر من الآخر، وليس أشهر من الآخر هذا تنافق؟.

وأقول في حلّه: أن الجهة منفكة، فالفهم أشهر من العلم بقيد كونه تعريفاً للفقه، والعلم أشهر من الفهم بقيد كونه قسيماً له في الإدراك، فالإدراك له فردان، العلم أشهرهما، والفقه له تعریفان، الفهم أشهرهما. وبهذا انحلَّ دينُ من الديون السابقة.

تنبيه: الديون التي عرفتها ستة، وقد حصل الوفاء بثلاثة منها: اثنان في هذه الجملة، وواحد قبلها، فبقي ثلاثة هي:

١. ترداد الفقه والفهم.
٢. وكون العلم أعم من الفقه، والفهم.
٣. والسر في تقديم الفرق بالحد على سواه.

ومحل الوفاء بأولئك الجملة الآتية:

الجملة الرابعة:

«ومما يدل على تغاير الفقه، والفهم: أن الفقه يتعلق بالمعاني، دون الأعيان، والعلم يتعلق بهما، فيصح أن يقال: علمت معنى كلامه، وعلمت السماء، والأرض.

وتقول: فقهت معنى الكلام، وفهمته، ولا يقال: فقهت السماء، والأرض. وحکى القرافي عن أبي إسحاق الشيرازي - ولم أجده في «اللمع» فلعله

في غيره، أو في غير مظلنته -: أن الفقه في اللغة إدراك الأشياء الخفية؛ فلذلك تقول: فهمت كلامك، ولا تقول: فهمت السماء، والأرض، وهذا يقتضي أن الفقه أخص من العلم، فهذا اختلافهما بحسب متعلّقهما. اهـ.

١- الغرض من هذه الجملة:

ما كان تحقيق «العلامة» قائماً على كون الفقه يرادف الفهم، وبيان العلم، كان لا بد من إقامة دليلين: دليل على المرادفة، ودليل على التباين، أعني: مبادنة العلم لأحدهما، فجاءت هذه الجملة منطويةً على هذين الدليلين - الذين طال انتظارهما - غير أنها أفصحت عن دليل التباين صراحة، أما دليل الترافق، فليس كذلك، ومع كون هذا صعب المنزع، وضيق المأخذ في هذه الجملة، فالجملة نفسها قد اكتنفها اضطراب كثير، وستعرفه، ومحاولة حلّه^(١) إن شاء الله.

٢- علاقة هذه الجملة بما قبلها:

وإذا كانت الغاية ما عرفت، فهي في هذه الجملة نفسها في السابقة، وهو الاستدلال على تباين الفهم والعلم؛ ليُستدلَّ به على تغاير الفقه والعلم. ومع كون الغاية فيهما واحدة، إلا أن الطريق المؤصل لها مختلف فيهما، فالطريق هنا الاستدلال بتباين متعلّقاتهما فحسب، بينما الاستدلال هناك باعتبار مطلق التغاير، وكان على مرحلتين:

الأولى: الاستدلال على تباين الفهم والعلم أولاً. وذلك عندما أفاد أن شهرة العلم على الفهم كانت تستوجب أن يُعرَّف الفقه بالعلم الأشهر، ومع ذلك

(١) الواو في «وحلّه»: واو المعية.

لم يحصل بل عُرِّف بالفهم الأخفى، ولم يُعترض على تعريفه به، فشهرته لم تساعده على تعريف الفقه به من ناحية، ولا على الاعتراض على تعريفه بالفهم من ناحية أخرى؛ ولا معنى لإهدار الشهرة بتقديم الخفيّ إلا أن الفهم يبأين العلم، وهذا هو الاستدلال الأول.

الثانية: الاستدلال بتباين الفهم والعلم - الذي حصل في الأولى - على تباين الفقه والعلم ثانياً.

ووجهه: أن مبادئ العلم للفهم المفسّر به الفقه مبادئ للفقه أيضًا؛ لأن مبادئ المرادف^(١) للغير مبادئ لذلك الغير.

٣- أهُمُّ ما تضمنته الجملة من أخطاء:

عرفت أن هذه الجملة والتي قبلها قد ظهرت على بيان تغایر الفقه والعلم، لكن العبارة هنا أخطاء الصواب، فبدلاً من أن تقول: ومما يدل على تغایر الفقه والعلم، قالت: ومما يدل على تغایر الفقه والفهم.
ولا أحتج إلى إرهاق كاهل الدليل على إثبات هذا الخطأ أكثر من:

١. كون التحقيق - الذي يتولاه «العلامة» - يبني على دعوى تتكون من جزأين أحدهما: ترادف الفقه والفهم، فكيف يغاير بين أمرين^(٢) يسعى في إثبات الترادف بينهما؟!.

٢. هذا فضلًا عن أن الجملة الخامسة الآتية تستعرض الفرق بين:
الفهم- المرادف للفقه- والعلم.

(١) إضافة مبادئ للمرادف من باب إضافة المصدر للمفعول، أي: مبادئ لفظ مرادف لغيره مبادئ لذلك الغير.

(٢) هما: الفقه، والفهم.

على أن كلامه في أول هذه الجملة الرابعة ونهايتها أوضح شاهد على ما أقول، فقابل بين الفقه، والعلم ابتداء وانتهاء؛ ألا ترى أنه عندما شرع في ذكر الفرق قال: «الفقه يتعلّق بالمعاني، دون الأعيان، والعلم يتعلّق بهما»، ثم عَقَبَ على ما ذكره، فقال: «وهذا يقتضي أن الفقه أخص من العلم، فهذا اختلافهما بحسب متعلّقهما» اهـ. قلت: وكيف يصح عقلاً الحكم على شيء بأنه أخص من آخر، والحال أن التلازم بينهما تلازم مساواة؟!.

ولا إشكال في أن أحد المتعاطفين المتغايرين هو العلم، هذا لا بد منه قطعاً، إنما الإشكال في المتغاير الآخر، هل هو: الفهم، أم الفقه، أم هما معاً؟.

والذي دعاني إلى هذا التردّيد، اضطراب عبارة «العلامة»:

١. فمرة يفرّق بين الفقه والعلم: كما في قوله الآنف: الفقه يتعلّق بالمعاني، دون الأعيان، والعلم يتعلّق بهما.
٢. ومرة بين الفهم والعلم: وذلك كما في السابق واللاحق على هذه الجملة، فاللاحق عند مقابلته بين حدّي الفهم والعلم في الجملة الخامسة الآتية في قوله: وأما تغايرهما بحسب حدّهما، والسابق ما مضى في الجملة الثانية في قوله: ولا شك أن بين الفهم، والعلم ملازمة؛ إذ الفهم يستلزم علم المعنى المفهوم، والعلم (لا) يستلزم فَهْمَ الشيء المعلوم.

٣. ومرة يجمع بين الفقه والفهم فيجعلهما طرفاً في التغاير في مقابل الطرف الآخر وهو العلم، كما في قوله: وتقول: فقهت معنى الكلام، وفهمته.
- وستتبّئ لك هذه المرات الثلاث على نمط أوضح، غير أنه لو أشير إلى

بوضع العبارة صافيةً، لوضعتها هكذا: «ومما يدل على تغاير الفقه والعلم أن الفقه يتعلق بالمعاني ...» وقلبي ينزع إلى أن عبارة «العلامة» هي هذه.

يدل عليه أن:

١. أصل الدعوى هو مبادئ الفقه والعلم، فالدليل واقع عليها!.

٢. هذه المغایرة يتطلبها الوفاء بكلام سابق فهي تمامٌ له؛ لأنها دليل عليه. وهذا السابق هو دفع الاعتراض المقدّر الذي حاصله أن الفقه هو العلم، وقد بدأ الجواب عندما أفاد أن بين العلم والفهم تلازمًا، ثم أتمه مرتين: بدليل الشهرة مرة، وقد تقدم قبل هذا، وبدليل المتعلقات أخرى، وهو ما هنا.

٣. قوله: «ومما يدل» يشير إليه، كأنه يقول: قد ذكرتُ لك تغايرهما بدليل الشهرة، وأزيدك دليلاً آخر على تغايرهما، ولكنه باعتبار المورد، فأقول ...».

اعتراف على كون التصويب هو «التغاير بين الفقه والعلم»:

فإن قلت: الفرق بين الفقه والعلم قد تقدم في الجملة السابقة على هذه الجملة، فهلا اعتبرت الآن إحدى المبادئتين الأخرىتين؟ فالتأسيس خير من التأكيد؟.

قلت: لا إشكال في أن كل واحد من الاحتمالات الثلاثة يؤدي الغرض، إنما الكلام في الأنساب.

فإن قلت: الصحيح أن تكون المغایرة بين الفهم والعلم؛ ليكون ما سيذكره الآن دليلاً على ما تقدم من دعوى اختلاف النسبة بينهما.

قلت: ما تقدم من دعوى الفرق بين الفهم والعلم ليس مقصوداً لذاته، بل مقصود لغيره، فما ذكره إلا ليستدل به على مغايرة الفقه للعلم، فهذه هي المقصود لذاتها.

على أن المغايرة بين العلم والفهم^(١) لازمة من المغايرة بين العلم والفقه؛ لأن العلم إذا غير الفقه، فقد غير مرادفه وهو الفهم، ولا يذهب عن ذلك أنه يلزم من هذا أن يكون الفهم المفسّر للفقه هو الذي ليس بالمعنى الأول^(٢). ونحن نفترض أن «الجوهري» يريد بالفهم المفسّر به الفقه هو الفهم بالمعنى الثالث؛ والذي جعلنا نفترض هذا هو تحقيق «العلامة» الذي اختار تعريف الفهم عند ابن عقيل، وهو داخل في المعنى الثالث، كما سيأتي. وقد التزمنا عدم التدخل في اختياره، فليُعرَف مثلُ هذا، فإنه مهمٌ.

فإن قلت: ثمة ما يبطل كلامك، وهو قول «العلامة»: «فهذا اختلافهما بحسب متعلقهما، وأما بحسب حدّهما...». اهـ. فالقارئ لهذه الجملة لا يشك أن المفرّق بينهما أمر واحد، إما: الفقه والعلم، أو الفهم والعلم؛ إذ مرجع ضمير التثنية واحد، وأنت جمعت بينهما، وعليه فإما: أن تجعل الأول هو الفهم والعلم؛ ليناسب الثاني، أو تجعل الثاني هو الفقه والعلم؛ ليناسب الأول.

(١) المراد بالفهم: الفهم بالمعنى الثاني، وهو جودة الذهن، لأن العلم يرادف الفهم إذا فُسِّرَ هذا بالمعنى الأول وهو مطلق الإدراك، لا إذا فسر بالثاني؛ لتميزه عن العلم بخصوص سرعة الإدراك فالفقه إذا فسر بالفهم بالمعنى الثاني، أو بفهم مخصوص، فقد فُسِّر بما ببأين العلم، فلزم من ذلك مبادئ الفقه للعلم، لا إذا فسر الفقه بالفهم بالمعنى الأول. و«العلامة» قد اختار الثالث.

(٢) لأنك قد عرفت أن الفهم بالمعنى الأول يرادف العلم فمفهومهما واحد وهو مطلق الإدراك، فيكون الفقه مرادفاً للعلم، فلا تتصور مغايرة العلم له.

قلت: هذا القيل صحيح، ونختار الثاني، وهو التفريق بين الفقه والعلم في الثاني ليناسب الأول، لكن ينبغي أن يُعلَم أن التفريق بين الفهم والعلم حداً هو في قوة التفريق بين الفقه والعلم؛ لأن الفهم المفسَّر به الفقه إذا كان يبأين العلم، فالفقه المفسَّر بالفهم مباین للعلم بداعه أيضًا، فكأن الثاني هو التفريق بين الفقه والعلم وهو مناسب للأول، على أن يكون في ضمير «حدهما» استخداماً^(١)، فتنبئ لهذا التوجيه.

ووهنا فائدة جليلة: وهي أنك إذا فسَّرتَ الفقه بالفهم، وقلت في نفس الوقت أن الفقه يبأين العلم، فهذه قرينة على أن المراد بهذا الفهم إنما هو الذي بالمعنى الثاني، أو الثالث؛ لأنهما هما اللذان يغایران العلم، لا الأول فهو يرادفه. يبقى تحديد أحد المعنيين، وهذا يحتاج إلى قرينة أخرى هي قرينة المورد؛ لأن الإدراك السريع يشتر� فيه هذان المعنيان؛ فكان لا بد من الفصل بالمورد.

ولما كان «العلامة» يسلك المسلك المقتضي لمثل هذا الفصل، كان لزاماً عليه أن يغایر بين الفقه والعلم لا باعتبار الحد فحسب، بل باعتبار المتعلقات أيضاً، ولا يسعفه في هذا إلا تفسير الفقه بالفهم بالمعنى الثالث.

على أي حال، سأحل لك هذه الجملة تحليلًا يكشف لك أهمَّ ما تتضمنه، فأقول - طالباً عونَه تعالى - :

٤- بيان الاستدلال في هذه الجملة:

الاستدلال الذي ذكره «العلامة» استدلالان:

(١) الاستخدام: هو أن تذكر اللفظ بمعنى، ثم تذكر ضميراً راجعاً إلى ذلك اللفظ، ولكن ليس بذلك المعنى بل بمعنى آخر.

الأول: استدلال على المبادئ.

الثاني: استدلال على الترافق.

الأول: استدلال على المبادئ:

استدل «العلامة» على المبادئ مرتين:

المرة الأولى: المبادئ بين الفقه والعلم. (جهة المتعلقات).

المرة الثانية: المبادئ بين الفهم والعلم. (جهة الحدّ).

أما الثانية، فستأتيك في الجملة الخامسة. وهذه الأولى:

المرة الأولى: المبادئ بين الفقه والعلم (جهة المتعلقات)

أما التباين من هذه الجهة، فذكر له متعلّقين، أو قل: موردين:

المورد الأول: مورد المعاني، والأعيان.

المورد الثاني: مورد الأشياء الخفية.

فلينصرف الكلام إليهما:

المورد الأول: المعاني، والأعيان

الفقه، وكذا الفهم يتعلقان بالمعاني، دون الأعيان، بينما العلم يتعلق بهما.

والدليل على ذلك استقراء كلام العرب، فكلامهم يُورِدُ العلم ذلك المورد الأعم، فيقولون مثلاً في الأعيان: علمت السماء والأرض، وفي المعاني: علمت معنى كلامك.

أما الفقه والفهم فيأتيان في كلامهم على المورد المعنوي، دون المورد

العيني، فيقولون في المعاني: فقهرت، أو فهمت معنى كلامك، ولا يقولون في الأعيان: فقهرت، أو فهمت السماء والأرض. هذا معنى قوله: ومما يدل على تغاير الفقه، و[العلم]: أن الفقه يتعلق بالمعاني، دون الأعيان، والعلم يتعلق بهما، فيصح أن يقال: علمت معنى كلامه، وعلمت السماء، والأرض. وتقول: فقهرت معنى الكلام، وفهمته، ولا يقال: فقهرت السماء، والأرض.

ويلاحظ عليه الآتي:

١. المقارنة - كما تراها - بين الفقه والعلم، لكن «العلامة» أدرج الفهم مع الفقه، فلنا - وقد أعزونا دليل ترافقهما - أن نستثمر هذا الإدراك دليلاً على ترافقهما.

٢. لكن كان ينبغي أن يقول بعد ذلك: «ولا يقال: فقهرت السماء والأرض وفهمتهما»، كما كان ينبغي أن يقول قبل ذلك: «ومما يدل على تغاير الفقه والفهم مع العلم». والقبليُّ أولى بالذكر؛ إذ يمكن الاعتذار لحذف البعدِي بالاكتفاء بذكر الوسط.

٣. لا إشكال في شمول العلم للمعاني والأعيان، كما لا إشكال في شمول الفقه للمعاني، لكن الإشكال في عدم شموله للأعيان. والحقوق على شموله لها حتى علّق شيخ الإسلام ابن دقيق العيد على صنيع المقيدين - وهو قلة -: إنه تقدير للمطلق بما لا يتقييد به، وقد سبقت كلمته إلى سمعك.

٤. على أننا لو قلنا بتقييده بالمعاني، وعدم شموله للأعيان، فليس محله تعريف «الجوهري» هذا - حيث الفقه هو مطلق الفهم- إنما محله تعريف من يعرف الفقه بفهم مخصوص، فهنا قد يُتاح لك أن تفسر

الخصوص بالمعانى، أَمَا في تعريف «الجوهرى»، فلَا؛ لأن الفهم فى تعريفه مطلق وهو شامل للمعاني والأعيان، سواء أكان الفهم بالمعنى الأول، أم الثاني، كما مرّ.

فإن قلت: فما منعك من حمله على المعنى الثالث؟ قلت: قد كان لولا رفض المحققين له.

فالذى يمنع الثالث يعترض على «العلامة»، فيقول: إنما استدعاى «العلامة» الفرق بين الفقه والعلم؛ ليدفع اعتراضاً مفاده: كيف تَحُصُّر تعريف الفقه بالفهم، وقد عُرِّف بالعلم؟ فأبطل «العلامة» تعريف الفقه بالعلم، ولكن بما يعود على تعريف الفقه بالفهم بالبطلان وهذا تهافت، والتهافت باطل.

بيان ذلك: أنه أراد أن يُبطل تعريف الفقه بالعلم بواسطة الاستدلال بالفرق بينه وبين العلم بكونه أخص من العلم؛ لحصره في المعانى. وإذا كان الفقه أخص من العلم باعتبار المعانى فالفهم المرادف للفقه يكون أخص من العلم أيضًا بنفس الاعتبار، وهذا يعني أن الفهم المفسر به الفقه هو فهم مخصوص، وإذا كان كذلك فتعريفك له بأنه مطلق باطل، وأيُّ فائدة من إبطال اعتراض خصمك بحيث يعود على دعوى نفسك بالبطلان أيضًا!^(١). فيدفع هذا بقوله: قد صار الفهم - بغلبة الاستعمال - مقيدًا ومخصوصًا.

(١) نعم، لو دفعه بإبداء فرق لا يعود على دعوه بالبطلان، لُقْبِل، كأن يقول مثلاً: الفقه إدراك سريع، أما العلم فسرير وبطيء، فهذا وإن لم يكن من الموارد إلا أنه يدفع اعتراض الخصم من غير أن يرجع على دعوى المستدل بالإبطال.

وعرُضُ الكلام على طريقة الجدل:

أن المستدل يقول: الفقه هو الفهم، وليس هو العلم.

فيقول المعارض: قد عُرِّفَ بالعلم.

فيقول المستدل: لو عُرِّفَ الفقه به لما فُرقَ بينهما يكون الفقه أخصَّ من العلم باعتبار تقييده بالمعاني، دون الأعيان، لكنه فُرق، فكان مبایناً، والتعريف بالمباین لا يصح.

فيقول المعارض: نمنع أولاً أن يُقْيَد الفقه بالمعاني، بل يشمل الأعيان أيضًا، فصح تعريفه بالعلم الشامل لهما.

سلمنا ذلك، ولكن نمنع ثانياً أن يكون هذا محله؛ لأنك يا مستدل كيف ترضى لنفسك أن تأتي بفرق يُبطل دعواك؟ فأنت لم تُعرِّفَ الفقه بـ«فهم مخصوص» حتى يصح فرقك، فلو عرَّفتَه به، ثم اعترض عليك معارض فقال: بل هو العلم، فقلت: إن تعريفه بالعلم لا يصح؛ للفرق المذكور بينه وبين الفقه، لاتَّجه استدلالك بالفرق مبِطلاً لاعتراضه، لكنك عرَّفتَه بالفهم المطلق، وهو لا يتقييد بالمعاني، فالفقه كذلك، فكيف تأتي وتقيدَه بالمعاني دون الأعيان؛ لتمنع تعريفه بالعلم الشامل لهما. أنت بهذا أبطلت دعوتك قبل أن تُبِطل اعتراضَ خصمك!.

فيقول المستدل: قد آل الفهم بغلبة الاستعمال إلى الخصوص، فيمنع المعارض ذلك قائلاً تلك العبارة، وهي: هذا تقييد للمطلق بما لا يتقييد به. وبعد، فالاعتراض بالتهافت لا يخلو من مشترَك الإلزام؛ بيانه أنه يقال لـ«العلامة»: فرقك لو صح للزم منه أمران:

الأول: بطلان اعتراف خصمك الذي يفيد كون الفقه هو العلم.

الثاني: بطلان دعواك التي تفيد كون الفقه هو مطلق الفهم ويُصيّرها كونه فهماً مخصوصاً.

فيقول المستدل: فرقني صحيح، واعتراف خصمي باطل، ولا تبطل دعواي؛ لأن الفهم المفسّر به الفقه قد صار بغلبة الاستعمال مخصوصاً بالمعنى، دون الأعيان.

والحاصل: أن من عَرَفَ الفقه بالفهم:

فإن أراد به الذي بالمعنى الأول، فالفقه عنده مراده للعلم، وحينئذ لا يحتاج في الفرق بينهما إلى أيٌ من الاعتبارين؛ لأن هذا الفهم - كما علمت - مطلق الإدراك. وهو يرادف العلم حداً، ومورداً.

وإن أراد به الذي بالمعنى الثاني، فالفقه عنده مغاير للعلم، ويحتاج حينئذ إلى واحد من هذين الاعتبارين، وهو الاعتبار المميز لنوع الإدراك - وهو السرعة - أو قل: هو اعتبار الحد.

وإن أراد به الذي بالمعنى الثالث، فمغايرة الفقه للعلم عنده تقوم على الاعتبارين معاً: حداً، ومورداً.

والحاصل: أنه بإرادة هذا المعنى الثالث يندفع اعترافٌ على مسلك «العلامة» مفاده: ما ذكرته من فرق لا يصح على تعريف «الجوهرى» من كون الفقه هو الفهم؛ لأن الفقه إما: أن يرادف العلم وذلك إذا كان الفهم بالمعنى الأول، أو ببيانه، ولكن بغير الفرق في المورد، بل باعتبار سرعة الإدراك، وذلك إذا كان الفهم بالمعنى الثاني، ففرقك لا يصح على أيٍ من

المعنيين، فيدفع هذا الاعتراض بالعنابة؛ إذ يقال في الجواب: إن «العلامة» قد عنى بالفهمِ الذي بالمعنى الثالث، واختاره.

وتقدم لك تعهدنا بأننا لن نتدخل فيما اختاره «العلامة»، وإنما يتوجه قلمنا إلى التحقيق المسلط على ذلك الاختيار الذي نفترض صحته، أو قل: نغض الطرف عنه، لكن لو أتيح لي مثل ذلك الخروج، لقلت:

١. من أين لـ «العلامة» أن «الجوهري» لم يُرِد بالفقه العلم؟
٢. ومن أين له أنه أراد بالفهم المفسّر للفقه الفهم المخصوص الذي بالمعنى الثالث؟.

٣. أليس تعريفه الفقة بالفهم لا يمنع من أن يريد به العلم أيضًا، وذلك حين يُراد بالفهم الفهم الذي بالمعنى الأول؟

٤. على أن «الجوهري» لم يذكر فرقًا بين العلم والفقه البة: لا بالحد، ولا بالمورد حتى يقال: إنه لم يُرِد به العلم.

٥. بل على العكس من ذلك، هو من فسر بنفسه الفهم بالعلم! ، فلزم من هذا مرادفة الفقه للفهم، والعلم معًا، وأن الفهم هو بالمعنى الأول.

لكن تحقيق «العلامة» سائرٌ على أن الفقه هو الفهم المبانيُّ للعلم، وهو لا يكون مبنيًّا إلا إذا كان بالمعنى الثاني، بل بالثالث، ونحن خلفه سائرون. لكننا ننادي عليه من خلفه: إن استدلالك لإثبات التباين بين الفقه والعلم باعتبار الفرق في المتعلقات إنما يبني على القول بالثالث والمحققون على خلافه. وعلى النبيِّ حفظ هذا، فإن مأخذَه دقيق.

وإذا كان فرق التقيد بـ «المعاني» لا يصح إذا عُرِّف الفقه بالفهم مطلقاً عند الجميع، كما أنه لا يصح إذا عُرِّف بفهم مخصوص عند المحققين فقط، فلننظر في الفرق الثاني الآتي:

المورد الثاني: الأشياء الخفية

وحكى القرافي عن أبي إسحاق الشيرازي - ولم أجده في «اللمع» فعله في غيره، أو في غير مظنته -: أن الفقه في اللغة إدراك الأشياء الخفية؛ فلذلك تقول: فهمت كلامك، ولا تقول: فهمت السماء، والأرض، وهذا يقتضي أن الفقه أخص من العلم، فهذا اختلفهما بحسب متعلقهما.

التعليق على هذه الجملة يتناول الآتي:

أولاً: شرحها وربطها بما قبلها:

الدليل على تبادل الفقه والعلم: أن الفقه عَلَّقه أهلُ اللغة على إدراك الخفيات، دون الواضحات، أي: والعلم يعمُّهما.

والذي سبق قُبَيلَ هذا هو أن الفقه عَلَّقه أهلُ اللغة على إدراك المعاني، دون الأعيان. ، أي: والعلم يعمُّهما.؛ ولذا قال: الفقه أخص من الفقه.

وإذا جمعنا الموردين، أعني: مورد المعاني والأعيان، ومورد الأشياء الخفية والواضحة، حصلت أربعة أقسام؛ لأن «المعاني» في المورد الأول تشمل: الخفيات، والواضحات. و«الخفيات» في الثاني تشمل: المعاني، والأعيان، وكذا يقال في: «الأعيان»، و«الواضحات»، فتنشأ أربعة أقسام هي:
١. معانٍ خفيات: كاستنباطات الفقهاء، نحو: رفع السبابية في التشهد عند

«إلا الله» من: «أشهد أن لا إله إلا الله».

٢. معان واضحات: كفوقية السماء، وأصغرية الجزء عن الكل، وأكبرية الاثنين على الواحد.

٣. أعيان خفيات: كالمقصوص أثر قدِمه.

٤. أعيان واضحات: كالسماء، والأرض.

ثانيًا: النسبة: بين الفقه والعلم في الموردين، وبين الموردين في الفقه والعلم:

١- النسبة بين الفقه والعلم في كل مورد على حدة:

وهي العموم والخصوص المطلق، فكل فقه علم، ولا عكس، سواء أقنا بمورد المعاني والأعيان، أم بمورد الخفيات وال واضحات.

فعلى الأول: يتفق الفقه والعلم في المعاني، وينفرد العلم بالأعيان.

وعلى الثاني: يتفقان في الخفيات، وينفرد العلم بال واضحات.

٢- النسبة بين الموردين في كلٌّ من الفقه والعلم على حدة:

وهي العموم والخصوص الوجهي:

بالنسبة للفقه: مما كان من المعاني الخفيات، ففقه على الموردين، وينفرد الفقه في المورد الأول بالمعاني الواضحات، وفي المورد الثاني بالأعيان الخفيات.

وبالنسبة للعلم: مما كان من الأعيان الواضحات، فعلم على الموردين، وينفرد العلم في الأول بالأعيان الخفيات، وفي الثاني بالمعاني الواضحات.

ثالثاً: الراجح من الموردين

مورد المعاني وإن كان أرجح من مورد الخفيات عند «العلامة» إلا أن المحققين على العكس، فتعلّق الفقه بالخفيات عندهم أرجح من تعلّقه بالمعاني.

أو قل: الراجح من الموردين حين يقيّد الفقه بالفهم المخصوص هو المورد الذي يعلّق الفقه بالخفيات.

أو قل: المحققون إذا قيّدوا تعريف الفقه^(١)، ففسّروه بفهم مخصوص، فسّروا خصوصه بـ«الخفيات» مطلقاً: معانٍ كانت، أو أعياناً.

أو قل: تفسير خصوص الفهم - المفسّر للفقه - بالخفيات أرجح من تفسيره بالمعاني عند المحققين، بل وأرجح من تفسيره بالمعاني الخفيات عندهم.

وجه الترجيح:

قلت: وإنما كان تفسير الخصوص بالخفاء هو الأرجح؛ لقرائنا:

١. يقال بطريق السبر والتقسيم: الخصوص إما أن يُفسّر بالمعنى، أو بالخفيات، لكن تفسيره بالمعنى لا يصح؛ لأنّه يُدخل واضحاً منها، ودخولها لا يناسب تخصيص الفقه عن الفهم، ويُخرج خفيات الأعيان وخروجها لا يناسب الإدراك. ولزيادة البيان أقول:

(١) قد علمت أن الكثير المشهور هو عدم التقيد، وأن الفقه هو مطلق الفهم، سواء أكان بالمعنى الأول، أم بالمعنى الثاني، لكن إذا قيّد ففسّر بالفهم المخصوص، فالمحققون على أن يُفسّر الخصوص بالأشياء الخفية، لا كما ذهب الرازي تبعاً لصاحب المعتمد أنه فهم غرض المتكلم من كلامه.

القول بتعلق الفقه بالمعاني فيه عيبان:

أولهما: أنه يدخل المعاني الواضحت فيه.

وثانيهما: أنه يخرج الأعيان الخفيات عنه.

بينما تعلقه بالخفيات لا عيب فيه؛ لأنّه يُخرج ما دخل، ويدخل ما خرج. ومن ذا الذي يقبل أن يعتبر «الواضح» داخلاً في الفقه بحجة أنه «معنی»، بينما لا يقبل أن يعتبر «الخفی» داخلاً فيه بحجة أنه «عیناً»؟! كيف، والخفاء هو الوصف المؤثر في تمييز الفقه عن العلم من الجهتين: جهة دخول الأعيان، وعدم دخول الواضحت. ولا كذلك المعاني.

فلعل الذاهب إلى معيار «المعاني» قيّد الخفاء عنده مقدراً؛ بدليل تمثيله للخارج بـ«السماء فوقنا»، ففوقيتها معنی واضح، ولو كان المعيار هو المعاني مطلقاً، لما صح هذا مثلاً للخارج؛ لأنّه يطابق المثل، فكان حقيقه الدخول، فالفوقية «معنى» كما علمت. لا يقال: بل هو غير مطابق؛ لأن «السماء» عين، لا معنی؟ قلت: لو أراد ذلك، لقال: «فقة السماء» فقط، ولما زاد «فوقنا».

وبهذا التقرير أصلحنا العيب الأول بجعل المعاني فيه مقيدة بـ«الخفيات»، بقي العيب الثاني، وهو: خروج خفيات الأعيان عن الفقه، وهذا هو الذي يحتاج إلى تحقيق، فأقول: من قيّد الفهم المفسر به الفقه بالمعاني من الخطاب، بل بالمعاني الخفيات كما في تعريف «المحصول»^(١) بأنه «فهم غرض المتكلم من كلامه»؛ إنما أغراه على هذا واقع الأمثلة الواردة على المعاني

(١) للفخر الرازي الذي تبع فيه صاحب المعتمد أبا الحسين البصري.

فولدوا منها تعريفاً كلّياً مطابقاً! ، وإلا فالتحقيق أن يقال: إذا عُرِّفَ الفقه بالفهم، فإما أن يبقى الفهم على إطلاقه، أو يقيّد.

إذا بقي على الإطلاق، فله تعريفان، لا بأس أن أذكّرك بهما:
أ. مطلق الإدراك.

ب. مطلق جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب.

وإذا قيّد، أخذ أحد هذين المعنيين وقيّد بما أريد له أن يقيّد به، ونظرنا إنما هو في هذا القيد، فمن قيده بالمعاني الخفية، كان الفقه هو إدراك المعاني الخفية، أو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المعاني الخفية، وحينئذ يقال: لم تَحُصُّ الْخَفَيَاتِ بِالْمَعْنَى؟ وما الحكمة من حرمان الإدراك، والاكتساب بجودة الذهن من خفيات الأعيان حتى إن إدراكتها لا يُسمّى عندك فقهاً، مع أن الأصل في الشيء إذا أطلق انصرف إلى الفرد الكامل^(١)؟! نعم، قد يكون التقييد بالمعاني الخفية، هو الغالب الذي يحكى واقع أمثلتهم، لا حصره فيها.

وإذ بطل التفسير بالمعاني، فلم يبق إلا الخفاء فكان هو.

٢. الإدراك الفقهي اللغوي لا ينحصر في المعاني، كما في آية: «لهم قلوب لا يفقهون بها» (الأعراف: ٩٧)، فالفقه هنا كما يشمل الفهم من الخطاب، يشمل الفهم من: الأدلة السمعية، والعقلية، بل وطرق الاعتبار المختلفة كذلك^(٢)؟ وكون واقع الأمثلة تُعلّقُ الفقه بمعاني الخطاب^(٣)،

(١) حاشية العطار على جمع الجواجم (٢ / ٢٤١).

(٢) بحر الزركشي (١ / ٣٢، ٣١).

(٣) كما في آية: «ما نفقه كثيراً» (هود: ٩١)، و«لا يكادون يفقهون حدِيثاً» (النساء: ٧٨).

فهذا غاية ما يدل عليه هو أن فهم الخطاب يسمى فقهًا، وأنه يخفى في الغالب، لا على أنه لا يسمى فقهًا إلا ما كان كذلك كما مرّ.

فالحاصل: أن الموجبة الجزئية تخرُّم السالبة الكلية، وأية الأعراف موجبة جزئية، وانتفاء الأعيان والحصر في المعاني سالبة كلية، فيبطل لسلب الكلية.
والجواب عن اعتراض مفاده: أن آيات دلَّتْ على أن الفقه واقع على المعاني هو: أنا نقول بموجبها، لكن غايتها وقوعها على المعاني، لا حصرها فيها.

٣. تعليق «العلامة» على تعريف الشيرازي للفقه في اللغة أنه: «إدراك الأشياء الخفية» حين قال: «فلذلك تقول: فهمتُ كلامك، ولا تقول فهمت السماء، والأرض» اهـ. فلو كانت الأعيان لا تدخل في تعريف الفقه أصلًا، لما ذُكر السماء والأرض؛ لأن المانع من دخولهما - حينئذ - ليس هو عدم خفائهما، بل لكونهما من الأعيان، فدلَّ ذكرهما على أن العبرة بالخفاء، لا بالعينية؛ فدخل «الكلام» لما كان خافياً، ولم تدخل «الأرض» لما كانت واضحة، لا لأنها عينًا! وهذا قطفٌ لطيفٌ ما ينبغي لفطنة القارئ إلا أن تلتقطه.

٤. أنه كمالاً يصح لك أن تقول: «فهمت السماء والأرض»، وهو «عين»، كذلك لا يصح أن تقول: «فهمت أكثرية الاثنين على الواحد»، وهو «معنى»، ولو كان المانع هو العينية، لصح هذا، فدلَّ ذلك على أن المانع من الدخول هو الوضوح؛ ولذلك اشتركا في امتناع كونهما فقهًا؛ لاشتراكهما في الجلاء، وإن اختلفا في العينية، والمعنوية؛ حتى قال الزركشي^(١): «يشترط كونه

(١) في بحره المحيط (١ / ٣١، ٣٢).

[أي: ما يقع عليه الفهم المفسّر به الفقه] في مظنة الخفاء».

٥. بل قال الزمخشري: «الفقه حقيقة الشق والفتح، والفقيه: العالم الذي يشق الأحكام، ويفتّش عن حقائقها، ويفتح ما استغلق منها. وما وقعت من العربية فأوه فاءً، وعينه قافاً^(١) جُلُه دالٌ على هذا المعنى»^(٢). فانظر كيف لم يقيّد الشق والفتح بالمعاني مع دلالتهما على الخفاء بالتضمن؟. والأحكام وإن كانت من المعاني إلا أنه لم يقصد الحصر فيها؛ لأن ذكرها على سبيل التمثيل بالفقه الاصطلاحي. وهذا يدل على ما قلته لك من أن واقع الأمثلة تتسلط كثيراً على المعاني، فيظن ظانُ أن الفقه محصور فيها، ثم يغريه ظنه بجعله مذهبًا.

٦. ثم إن جملة: «ما دقّ وغمض» - الواردة في تعريف الفقه لغة للشيخ الشيرازي - أعم من كونه عيناً، أو معنى، فمن أين يؤخذ أن الشيخ حصر الفقه في المعاني، والحال أن «ما» من صيغ العموم؟ نعم، الأمثلة المذكورة واقعة على المعاني، لكنها ليست شواهد، بل لا تدل على الحصر في المعاني كما سمعت آنفاً.

على أن النسبة بين «المعاني»، و«ما دقّ» العموم والخصوص الوجهي يتلقان في المعنى الخفي، وينفرد «المعنى» بالواضحات، و«ما دقّ» بالأعيان. فإذا عرفت أن «الواضحات» لا تدخل في الفقه ولو كان معنى، كما في تعريف الشيرازي، عرفت أن الفقه هو: إدراك الخفيّات مطلقاً.

(١) قلت: فخرج بالأول: «فقط»؛ لأن فاءه في حكم المنفصل، وبالثاني: نحو «فسق» فلامه قاف، لا عينه. ولعل الخارج بالجلّ نحو «فقد»، ودخل الفقر. والله أعلم.

(٢) الفائق في غريب الحديث للزمخشري (٣ / ١٣٤).

٧. دليل المناسبة يقتضي ذلك الخفاء، فهو وصف مناسب يحقق الحكمة من تميُّز الفقه عن العلم.

والحاصل: أن الفهم المفسّر به الفقه لو قلنا: إنه فهم مخصوص، فخصوصيته ليست باعتبار كونه معنى، أو حتى خفيًّا معنى، وإنما باعتبار كونه خفيًّا مطلقاً: معنى كان، أو عيناً.

ولا يذهب عليك أن الفهم الذي حصل له تخصيص بالخفاء: يستوي أن يكون هو الفهم بالمعنى الأول، أم بالثاني، غير أن الفرق بين الفقه والعلم يكون بالخفاء والسرعة، إذا ورد التخصيص على الفهم بالمعنى الثاني، وبالخفاء فقط إذا ورد على الفهم بالمعنى الأول.

هذا كله إذا قيّد الفهم المفسّر للفقه بالخصوص، أو كان الخصوص بغلبة الاستعمال وهي التي التزمها «العلامة»، ولم يلتزمها «الجوهرى»، بل رفضها المحققون، فهؤلاء لهم على تفريق «العلامة» اعتراض قوى قد سمعته في فرق المعانى السابق، إلا أنني سأعيده في الفرق الحالى جامعاً بينهما مع مزيد فائدة فأقول:

رابعاً: الاعتراض على التفريق بين الفقه والعلم باعتبار الخفيات وجوابه:
حاصل الاعتراض: أن ذلك التفريق لا يناسب تفسير الفقه بالفهم، بيانه: إذا كان الفقه في اللغة عند «الجوهرى» هو الفهم، فمعنى هذا أنه لم يُرِدْ تقييده لا بالمعنى، ولا بالخفيات؛ لأن الفهم لا يُقيّد بهما؛ إذ لو أراد هذا، لقال: إنه فهم مخصوص، ثم يُفَسَّر خصوصه بتعلقه بالمعنى، أو بالخفيات؛ وإلا فالفهم شامل للجميع، فقد علمت أنه إما:

مطلق إدراك، سواء أكان إدراكاً للمعاني، أم الأعيان، للواضحت، أم الخفيات، وهو الذي كررناه مراراً أنه المعنى الأول.

أو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب، سواء أكانت مطالب: معنوية، أم عينية، واضحة، أم خفية. وهو المعنى الثاني الذي سبق غير مرة.

فلا الفهم بمعنىٍ - كما ترى - ينحصر في ذلك التعلق، ولا الجوهرى علّقه به فإذا كان ذلك كذلك، فلم يأتى «العلامة» ويقول: الفقه يتعلق بالمعاني، أو بالخفيات، عندما فرق بينه وبين العلم؟ ، ألا يعني هذا أنه قيد الفهم - المفسّر به الفقه - بما لم يقيده به صاحبُه وهو الجوهرى؟.

قلت: هو يريد أن يقول: «الفقه يغاير العلم؛ لما كان الفهم المفسّر به الفقه يغاير العلم»، لكنه - عند المحققين - لم يُصِبْ في وجه المغایرة عندما اعتبرها بالمعاني، أو بالخفيات، وإن كان مصيباً عند غيرهم.

وعند هذا الغير يتعلّق الفقه بهما، أو بأحدهما؛ لأن الفهم المفسّر للفقه وإن كان بحسب الأصل يعم تلك الموارد، إلا أنه غالب استعماله في خصوص المعاني على قول، أو الخفيات على آخر. نعم، إن الْجِهْنَةُ إلى القول بالخصوص، فتعلّقه بالخفيات مطلقاً: معان، أو أعيان، هو الأجرد عند المحققين من تعلّقه بالمعاني.

خامسًا: علّق «العلامة» على تعريف الفقه المنسوب للشيرازي، فقال: «ولم أجده في «اللمع»، فلعله في غيره، أو في غير مظنته ». أقول: نعم، ليس هو في «اللمع»، لكنه في كتابه الموسوم «شرح اللمع». وعبارته في هذا:

«والفقه في اللغة: ما^(١) دقٌّ وغمض، ومنه يقال: فِقْهَتْ معنى كلامك؛ لأنَّه قد يدق ويغمض، ولا يقال فِقْهَتْ أنَّ السماء فوقى، والأرض تحتى، وأنَّ الماء رطب، والترب يابس، ومنه يقال: فلان فقيه في الخير، فقيه في الشر، إذا كان يدق النظر في ذلك، وكانت الشعراة في الجاهلية يُسمُّون «فقهاء»؛ لإدراكهم المعاني الغامضة في أشعارهم، وما يجري في كلامهم من الحِكم الخفية التي لا يدركها غيرهم»^(٢) اهـ.

سادساً: قوله: «أو في غير مظنته» يدل على أن «العلامة» لم يطلع على كتاب «شرح اللمع»، ولو اطلع عليه ل كانت عبارته: «ولم أجده في اللمع، لكن وجدته في شرحه»، لكنه لما لم يظفر بهذا الشرح من ناحية، ولم يجده قبل ذلك في «اللمع» من ناحية أخرى، والحال أن التعريف ثابت للشیرازی من ناحية ثالثة، قال ما قال، واحتَمَلَ احتمالين:

أولهما: أن يوجد في غير اللمع من كتبه.

ثانيهما: أو يوجد - كما قال - «في غير مظنته»، ولم أفهمها؛ لأن التعريف إذا لم يوجد في اللمع، ولا في غير اللمع من كتب الشیرازی، فقد استُنفِدَ ما يمكن أن يُنَسَّب للشیرازی، فأين تكون غير المظنة هذه إذن؟!.

فلو قال: «ولم أجده في مظنته من اللمع، فلعله في غيرها منه، أو في غيره» لفهمتها؛ لأن المعنى هكذا: قد بحثت عن التعريف في مظنته، أي: في المكان

(١) أقول: هذا تعريف للفقه بمعنى متعلق به، فهو تعريف للمصدر باسم المفعول، فالمعنى: إدراك، ثم إن هذا الإدراك يتعلق بما دقٌّ، وغمض.

(٢) شرح اللمع للشیرازی (١٥٧).

الذى يدرك وجوده فيه - من اللمع - إدراكاً راجحاً^(١) - كالمحل الذى يُعرف فيه أصول الفقه - فلعل مكان وجوده من اللمع حينئذ إنما هو في غير تلك المظنة، أو لعله في غير اللمع أصلاً من كتبه الأخرى. فالضمير في (غيرها) راجع للمظنة، وفي (غيره) راجع للمع.

ولا تكُلُّ في هذا المعنى، بل هو متدرج تدرجًا تصاعديًّا طبيعياً إلى مراحل ثلات؛ لأنَّه إما:

أن يوجد في مظنته حيث المكان الذي يُذكر فيه تعريف الفقه عند مناسبة ذكر تعريف أصول الفقه باعتباره مركباً، ولقباً.

وإلا يوجد في هذا المكان، فلعله في مكان آخر هو غير مظنة التعريف من كتاب اللمع.

فإن لم يوجد في هذا أيضًا، فلم يبق إلا أن يكون في كتاب آخر غير اللمع للشيرازي.

فالترقي في هذه الثلاث ظاهر. والواحد عندما يبحث عن شيء فإنما يبحث عنه في مظنته أولاً، فإن وجده فذاك، وإن الأقرب، فالأقرب.

لكن عبارة «العلامة» ليست على هذا النسق:

فهو أولاً يقول: لم أجد التعريف في اللمع، وهذا يعني أنه لم يوجد فيه مطلقاً، لا في مظنة التعريف، ولا في غير مظنته؛ لأن «ال» في اللمع تستغرق مسائله، أي: لم أجد التعريف في أي مسألة من مسائله، بل القضية في قوة النكرة في سياق النفي، أي: لم أجد تعريفاً للفقه في اللمع.

(١) لأن المظنة اسم مكان من الظن وهو إدراك الطرف الرابع.

ثم يأتي ثانياً فيقول: «فلعله في غيره»، والضمير راجع إلى اللمع، أي: لما لم أجد التعريف في اللمع فلعله في غير اللمع من كتب الشيخ. والكلام إلى هنا طبيعي.

ثم يقول ثالثاً: «أو في غير مظنته». وهنا الإشكال؛ لأن الضمير إن رجع إلى التعريف، كان المعنى: فلعله يوجد في غير مظنة التعريف. وحينئذ يُقسم الكلام، فيقال: وأين هذا المحل الذي هو غير المظنة؟:

فإن أردت أنه من اللمع، فلا يصح؛ لأنك قد نفيته أولاً عندما قلت بأنك لم تجده في اللمع، فكيف تأتي الآن وتقول: «إنه فيه، ولكن في غير المحل الذي يُطْبَّنُ ذكره فيه»، وهل هذا إلا تهافت.

وإن أردت أنه من غير اللمع، قيل لك: ألسنت قد احتملت ثبوته فيه عندما قلت: «فلعله في غيره»؟ وهل هذا إلا تحصيل حاصل؟

وحينئذ تحتاج إلى تكفل في توجيه عبارته، وذلك بأن تجعل المراد باللامع محلّاً مخصوصاً منه، وهو «مظنة التعريف»، فيكون من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء، والضمير في: «غيره» راجع إلى اللمع، وفي «مظنته» راجع إلى التعريف. والمعنى: «ولم أجد التعريف في مظنته من اللمع، فلعله في غير اللمع، أو في غير مظنة التعريف من اللمع».

ولا يخفى عليك أنه مع ما في تكفل المجاز في «اللامع»، الترتيب أيضاً ليس على الطبيعي؛ إذ انتقل إلى غير اللمع من اللمع، ثم عاد إلى اللمع!. هذا ما حاوله فهمي، ومن فتح عليه بفهم آخر، فليصلني به، أو ليعلّق عليه مشكوراً.

سابعاً: هذا التعريف الذي نسبه «العلامة» - وغيره كثير - إلى الشيخ الشيرازي، لم يُنصَّ الشيخ عليه بالحرف، بل لم يَصُّ للفقه تعريفاً يمكن نقله بالنص عنده، كما ترى من هذا النقل، لكن يمكن أن يُستنبط منه هذا التعريف المنسوب إليه؛ فكلام الشيخ لا يخرج عن كونه شرحاً له، المهم أن هذا التعريف وإن لم يكن له نصاً، لكن لو قيل للشيخ: «صُّ لنا تعريفاً»، كان نحواً من هذا. والدليل على أنه لم يقصد بيان الحقيقة بقدر ما قصد ذكر الضابط هو: أن السياق المقارنة بذكر المتعلقات، لا بذكر الحد - فهذا سيأتي في الجملة الخامسة -، ينضاف إلى ذلك ما سأذكره الآن:

ثامناً: الناسبون هذا التعريف للشيرازي يختلفون في الكلمة الأولى منه بين: «إدراك»، و«فهم»، وفي الأخيرة بين: «خفية»، و«حقيقة»، وبعضهم يقول: «إدراك الأشياء الخفية» ركماً يصيغه القرافي^(١)، وبعضهم يعبر بـ يقول: «فهم الأشياء الدقيقة»، كما في «البحر المحيط»^(٢)، ولا يختلفون في نسبة كل ذلك إلى الشيخ، وهذا دليل على أنه لم يُنصَّ على تعريف معين، كما هو ذوق عبارته، بل صاغ كُلُّ منهم تعريفاً رأى أنه خلاصةً معنى عبارته.

قلت: أما بالنسبة للإدراك، والفهم: فإذا اعتربنا الفهم:

الفهم بالمعنى الأول، فالتعبير بهذا مرة، وبذاك أخرى: «تفنن»^(٣); إذ كُلُّ منها «مطلق إدراك».

(١) في تنتيقه ص (١٦).

(٢) للزركشي (١ / ٣٢، ٣١).

(٣) هو ارتکاب فنن، أي: نوعين من التعبير، وهو من المحسنات البديعية؛ لما فيه من دفع ثقل التكرار اللغطي. حاشية البيجوري المسماة: تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام، للعلامة إبراهيم البيجوري ص (٢١).

أما إذا اعتبرناه بالمعنى الثاني وهو الإدراك السريع - والمعنى حينئذ: «إدراك سريع للأشياء الدقيقة» - وحينئذ يقال: مذهب المعرف هو الذي يحدد أياً من التعريفين هو الأولى، فإن كان يرى السرعة فيه، فالتحديد بالفهم أولى؛ لأنَّه يُؤخذ جنساً قريباً في التعريف، والإدراك جنس بعيد فيه، والتعبير بالبعيد معيب، وإن ذكر معه القريب، فكيف إن لم يذكر، كما هو معروف في محله^(١). وللائل أن يقول: بل التعبير بالإدراك أولى مع كونه بعيداً؛ لأنَّ الفهم له معنيان، أحدهما مطلق الإدراك، وهذا لا يختص بالسرعة، فمحل ما ذكرت من أولوية القريب هو حيث تمْحض للقرب. وإن كان لا يرى السرعة، فالتعبير بالإدراك أولى من التعبير بالفهم؛ لتمْحضه للعموم، بخلاف الفهم، فإنه عام على أحد المعنيين وهو المعنى الأول.

هذا، وستسمع اعتراف «العلامة» على قيد «السرعة»، والجواب عنه. وأما بالنسبة للخفاء، والدقة، ومثلهما الغموض، فهي ألفاظ متقاربة هنا، وكلها تردَّت في كلامه (رحمه الله).

تاسعاً: لما كان المعرف في اللغة في كلام الشيرازي هو الفقه في اللغة، كان المناسب أن يستبدل «فهمت» بـ«فقيهت» في قوله: «فلذلك تقول: فهمت كلامك، ولا تقول: فهمت السماء، والأرض». وجه التناسب ما تقدم من ضرورة مطابقة المثال للممثَّل.

فائدة: وقع للزركشي في «بحره» ما يستحق التنبيه عليه، فبعد أن ذكر

(١) انظر: روضة الناظر لابن قدامة ص (١١، ١٢).

تعريف الفقه القائل إنه: «فهم غرض المتكلم»، قال: «وَرُدَّ بِأَنَّهُ يُوصَفُ بِالْفَهْمِ حَيْثُ لَا كَلَامٌ»^(١) اهـ. والصواب: «بِالْفَقْهِ»، لكنها انقلبت عليه؛ فهو يريد أن يقول: هذا التعريف غير منعكس، أو غير جامع؛ لأن «فَهْمَ غَيْرِ الْكَلَامِ» يوصف بالفقه مع أنه لا يدخل في التعريف.

هذا، وأكرر على سمعك التنبية على أن «العلامة» في تحقيقه هذا، وإن عدّ أوجه التباين، بل وأعلن عنه بصريح العبارة، إلا أنه لم يصنع مثل هذا في الترافق، لا في التعدد، ولا في التصريح، فبلغ التعامل مع التباين قدرًا لم يبلغه الترافق، مع أن كلاًّ منهما ركن في التحقيق.

المرة الثانية: المبادنة بين الفهم والعلم (جهة الحدّ)

هذه الجهة تناولتها هذه الجملة، وهي:

الجملة الخامسة: وفيها يقول «العلامة»:

وأما بحسب حدّهما، فالعلم قد عُلِمَ حدُّه بما مرّ، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

والفهم قال ابن عقيل في «الواضح»: هو إدراك معنى الكلام بسرعة.

قلت أنا: ولا حاجة لقيد «السرعة»؛ لأن من سمع كلاماً، ولم يدرك معناه إلا بعد شهر أو أكثر، قيل: قد فهمه؛ ولذلك يقال: الفهم إما: بطيء، أو سريع، فينقسم إليهما، ومورد القسمة مشترك بين الأقسام، نعم، السرعة قيد في الفهم الجيد.

(١) (٣٢ / ١).

أولاً: فائدة هذه الجملة:

هذه آخر جملة في تحقيق «العلامة» المؤدي^(١) إلى كون الفقه فهماً، فبعد أن استدل على تبادل العلم والفقه باعتبار أفراد الإدراك - وهو المراد بالمتعلّقات -، هنا هو يستدل الآن على تبادلهما باعتبار نوع الإدراك - وهو المراد بالماهية -. .

وليته قدّم الفرق باعتبار الحد على الفرق باعتبار المورد؛ لأنّه لا يلزم من اختلاف الحدود اختلاف الموارد، فقد تختلف: كحدّي الحجر والشجر، وقد لا تختلف: كحدّي الإنسان والناطق. والحال أن الحدود مختلفة في كلّ، فإذا ذكر اختلاف المورد بعد ذلك أفاد فائدة جديدة، بخلاف العكس؛ إذ يلزم من اختلاف المورد اختلاف الحد ضرورة، فذكْرُه بعده يكون للتأكيد. والتأسيس خير منه. وهذا الجواب تلبية وعد سابق.

وعلى أي حال، ففائتها إقامة الدليل على تبادل الفقه والعلم الذي بدأ في الجملة قبلها. وقد عرفت بيانه هناك، أما بيانه هنا فيقال فيه من الشكل الأول:

إذا كان الفقه يرادف الفهم. وإذا كان الفهم يباعين العلم، فالناتج - بعد حذف الأوسط - أن الفقه يباعين العلم؛ فمبادرات لغيره مباینٌ لذلك الغير.

(١) خرج بالمؤدي إلى ما ذُكِر: غيره، فاندفع ما قد يقال بقي جملة سادسة بعد هذه الجملة فلم يجعلتها آخر؟ وكل آخر آخر، ولا عكس.

وليس فائدتها الوقوف عند تباین الفهم والعلم، بل تجاوزه إلى تباین الفقه والعلم، لكن لما كان هذا التباین يقوم على تباین الفهم والعلم ذكره هنا، فاندفع ما قد يقال: كيف يفرق بين الفقه والعلم تارة وبين الفهم والعلم أخرى؟ وقد تقدم هذا سؤالاً وجواباً.

والحاصل: أن إثبات مباینة الفقه للعلم هو هدف مشترك للجملتين مع فارق أن الإثبات هناك كان مباشراً، وهنا بواسطة إثبات مباینة الفهم والعلم. ومثل هذا التعليل ليس جديداً على سمعك^(١).

ثانياً: علاقة هذا التعريف بتعريفات الفهم الثلاثة:

اعلم أن الفهم المعرف هنا هو الفهم المفسّر للفقه، هذا شيء. ثم هناك شيء آخر، وهو ما قد عرفته من أن الفهم عُرّف بتعريفات ثلاثة، ولولا التعريف الثالث لقلنا: إن تعريف الفهم لابن عقيل خطأ؛ لأن الفهم لم يقيّد بالمعنى لا في الأول ولا في الثاني، فالمذكور هنا سبق قلم أراد الفقة^(٢) فذكر الفهم.

والسؤال المهم الآن: ما الدليل على المعنى الثالث؟ قلت: تجده في «فروق» العسكري^(٣)، حيث يقول عند فرقه بين الفقه والعلم: «إن الفقه هو العلم بمقتضى الكلام على تأمله، فموردُه مورد الفهم وهو معنى الكلام. ولا يستعمل إلا على معنى الكلام».

قلت: «على» بمعنى «مع»، والضمير في «تأمله» راجع للكلام. ويلزم منه

(١) بل تقدم أيضاً.

(٢) أو الفهم المخصوص، أو الفهم المفسّر به الفقه.

(٣) أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (٣٩٥ هـ) لغوی معروف، صاحب كتاب الصناعتين: الشعر والنثر.

أن يكون العلم نظريًّا، فـ«على تأمله» يقوم مقام الصفة للعلم، كأنه يقول:
ـ«العلم النظري بمقتضى الكلام».

وقد قال قبل ذلك عندما فرق بين الفهم والعلم: «الفهم يكون في معاني الكلام وما يجري مجراه من الإشارة، والعلم أعم»^(١). فكون مورد الفهم هو معنى الكلام هذا دليل على المعنى الثالث. وكون مورد الفهم هو المعيار في مورد الفقه، أقل ما يقال فيه تساويهما. وكون إدراك معنى الكلام هو مفهوم الفهم والفقه، فهذا دليل ترافقهما!.

فإذا عرفت هذا، عرفت أن تعريف الفهم الذي في «الفرق» هو أصل تعريف الفهم الذي يذكره «العلامة» هنا عن «واضح» ابن عقيل.
وقوله: «فموردك مورد الفهم» هو في قوته ما تقدم لك من عبارة «غلبة الاستعمال»^(٢)، ومعناه.

ثالثًا: ما السُّرُّ في اعتبار الفرق في السرعة فرقًا في الماهية، والفرق في المعاني والخفيات فرقًا في المتعلقات؟

اعلم أن ضابط ما كان من الموارد والمتعلقات أنه يقع مفعولاً به؛ ولذا كانت «المعاني»، وـ«الخفيات»: من الموارد. تقول: «أدركتُ المعنى، والشيء الخفيّ»، بخلاف السرعة التي تقع صفة للإدراك، لا مفعولة بها؛ ولذا فهي فصلٌ له تميّزه عن البطيء وهو جنس لها يشملها ويشمل البطيء، فتقول: «أدركتَ المعنى إدراكًا سريعاً، أو بطئاً». وإذا قلت: أدركت إدراكًا سريعاً

(١) الفرق، للعسكري. ص (١٠١، ١٠٢).

(٢) عند توجيه المعنى الثالث من المعاني الثلاثة للفهم المذكورة في الجملة الأولى.

سرعة شيء ما، أو أدركت إدراكاً معنوياً معنى من المعاني، فال الأول منها^(١) نوع الإدراك، والثاني منها^(٢) موردك. وفهم مثل هذا نافع فاحرص عليه.

رابعاً: بيان التباين بين الفهم والعلم باعتبار الماهية:

فالفهم - قال «العلامة»: كما في «الواضح» لابن عقيل - إدراك معنى الكلام بسرعة، والعلم - كما سبق قبل هذا النص - معرفة المعلوم على ما هو به^(٣).

وسأقر لك الفرق بناء على المذكور في هذين التعريفين، ثم أعلق لك بناء على القواعد المرعية، فأقول: تبادل الحدين حصل بثلاثة أوجه: الظن، والبطء، وثالثها ما تقدم من وجه المتعلقات، وهو الأعيان.

والنسبة بين الفهم والعلم: العموم والخصوص الوجهى، يتلقان في: الإدراك القطعى السريع المتعلق بالمعانى، وينفرد الفهم بالإدراك الظنى، وينفرد العلم بالإدراك البطيء المتعلق بالأعيان.

هذا ما يقال بالنسبة للتقرير كلام «العلامة»، وأقول أولاً: هذه النسبة بالرغم من أنها تعُد صحة ما ذهبنا إليه من الخطأ الوارد من سقوط «لا» في عبارة «العلامة»، إلا أنه يعُگر من صفوها أنها لا تتفق أيضاً مع التصويب؛ لأن نسبة عبارة «العلامة» قبل التصويب هي «التساوي»، وبعد هى «العموم والخصوص المطلق»، لتصريح «العلامة» في التحقيق أن الفهم أخص من العلم مطلقاً. ومعلوم ضرورة أن العموم والخصوص الوجهى

(١) وهو «سريعاً»، و«معنوياً».

(٢) وهو «سرعة»، و«معنى».

(٣) شرح مختصر الروضة (١/١٦٨).

مبادرٍ لهما، فكيف المخرج لانتشار تصويبنا بعد هذا السقوط الآن؟.

لا يقال: لعله أضاف في العلم مع الإدراك القطعي الإدراك الظني، فعاد الفهم أخص مطلقاً من العلم؛ لضياع انفراده^(١)؛ إذ ليس لأحد مثل هذه الإضافة بلا مقتضٍ، كيف، والعلم في أصل اللغة إدراك قطعيٌّ فحسب، لكن يقال: لعله جرَّد الفهم عن الظن، فاستوى مع العلم في اعتبار القطع من غير ظن، فيصار حينئذ إلى النسبة التي مشى عليها تحقيقه بعد التصويب.

قلت: والذي يُرُشح اعتبار القطع في الفهم من غير ظن هو قيد السرعة؛ لأن من شأن الإدراك السريع أن يكون المدرك لا تتحفُّ به الاحتمالات؛ لأنها تحتاج إلى نظر فيها، وتفاصل بينها من شأنه أن يُبْطئِ الإدراك. فحاصل الكلام أن القطع لازم السرعة فيستدل بها عليه.

فإن قلت: هذا تهافتٌ يعود على كلامك بالإبطال؛ لأن العلم فيه القطع أيضاً، فيكون الإدراك فيه سريعاً، فيتساوى التعريفان من هذا الوجه، ونرجع إلى صحة عبارة «العلامة» وبطلان اعترافك عليه بشهادة كلامك هذا بعينه؟

قلت: أما صحة عبارته فلا؛ فالتحقيق قائم على كون الفهم ببيان العلم قطعاً، لا مرأء في ذلك.

وأما ما ذكرته من اعتبار القطع في الفهم، دون الظن بدليل^(٢) السرعة فليس من شأنه اعتبار السرعة في العلم، دون البطلاء بدليل القطع؛ لأن القطع

(١) لأن الفهم كان ينفرد بالظن، لكن بعد أن أضفنا الظن إلى العلم استوى مع الفهم من هذه الناحية، فلم يعد الفهم منفرداً بالظن.

(٢) الباء في «بدليل» في هذا والذي قبله متعلق بـ«اعتبار».

لازم السرعة وهي ملزومته، ولازم الشيء أعم من ملزومه بداعه، ولا يستدل بوجود الأعم على وجود الأخص، فلا يلزم من وجود القطع في العلم أن يكون سريعاً؛ ولذا قالوا: التنبية في الضروريات جائز للغفلة عنها، ولا كذلك في السرعة، فالحاصل: أنه يلزم من السرعة القطع، ولا عكس.

وبعد، فهذا تقرير لطيف مني: لما لم أجد من نص على أن الإدراك في الفهم هل هو قطعي، أم ظني؟ لكن قد كان يغني عنه الاستدلال بكون الفهم أخص من العلم على كون الإدراك في الفهم قطعياً؛ لأن العلم قطعياً لا غير، فلا يكون الفهم إلا كذلك؛ إذ الخصوص فرع العموم، والعلم ليس بعام في الإدراك القطعي، والظني حتى يقال إن الفهم أخص منه؛ لأن ترى إلى أن العلم لما كان في المعاني، والأعيان صح لنا تفريع الخصوصية في الفهم يجعل متعلقاً بهما.

فالمحصل من هذا التقرير: أن الفهم أخص مطلقاً من العلم: يشتركان في الإدراك القطعي للمعاني بسرعة، وينفرد العلم بالإدراك البطيء للأعيان. هذا، والبطء في الإدراك - قلت: وهو تراخٍ في الانتقال بين المبادئ والمطالب -، وإن كان يُعد من التباين بين حدي العلم والفهم، لكن بناءً على من عرف الفهم بغير التعريف الأول، ذلك أنه عُرف بالتعريفات الثلاثة التي مررت بك: فأولها: يرافق العلم.

وثانية، وثالثها: وإن كان العلم يزيد عليهما باعتبار البطء، إلا أن الثالث يزيد العلم عليه باعتبار المعاني.

خامسًا: الاعتراضات على هذه الجملة

١- اعتراض «العلامة» على قيد السرعة:

«العلامة» يريد حذف قيد السرعة من تعريف ابن عقيل بحجة أن وجوده فيه يفسده؛ لأنَّه يصيِّرُه غير جامع؛ لخروج «إدراك البليد» منه فهذا مع كونه أحد أفراد المحدود إلا أنه لا يدخل في الحد؛ لبطء إدراكه، فلا بد من أنْ يُعرَّفُ الفهم بمطلق الإدراك حتى يكون جامعًا.

لا يقال: إن نسبة الخصوص والعموم المطلق بين الفهم والعلم ستتأثر بهذا الحذف؛ والسبب في عدم التأثير هو أنَّ أخصية الفهم من العلم ما زالت قائمة باعتبار اشتراكهما في المعاني وانفراد العلم بالأعيان.

لكن إن أرضينا «العلامة» بحذف القيد؛ ليكون جامعاً، فقد أغضبنا غيره؛ لأنَّ هذا الغير يقول: «تعريف الفهم بمطلق الإدراك فاسد؛ لأنَّه غير مانع؛ لأنَّ إدراك البليد يدخل في التعريف مع أنه لا يسمى فهماً»، فإنَّ قلت: سنقيده بما يمنع دخوله كالسرعة؛ فيكون حينئذ مانعاً صحيحاً، فإنَّ بهذا ترجح وتُغضِّب من أرضيته أولاً.

قلت: ولا مخرج من الاعتراضين إلا بالالتزام «النقل»، بأن يكون الفهم وُضع أولاً لأحدهما ثم نُقل إلى الآخر.

فلو قلنا بوضعه أولاً مقيداً بالسرعة، ثم نقل إلى المطلق، قيل لمن اعترض على المطلق بأنه غير مانع: «هذا ما اقتضاه النقل، فلا محل لاعتراضك الآن، وكلامك صحيح قبل النقل»، وقيل للمعارض على المقيد بأنه غير جامع: «كلامك صحيح بعد النقل، لكنَّ كلامنا في تعريف الفهم قبل النقل، ولا محل لاعتراضك هنا». فأعملنا القولين.

وكذا لو قلنا: وضع مطلقاً، ثم قيّد، قيل للمعارض على المطلق بعدم المنع: قد نُقل فأصبح مانعاً، لكننا نعرّفه قبل النقل، ولا محل لاعتراضك هناك، وقيل للمعارض على المقيد بعدم الجمع: لا معنى لاعتراضك؛ لأن هذا المقيد قد نُقل المعنى إليه من المطلق، وكلامنا فيما قبل النقل واعتراضك لا يلاقي قابلاً هنا.

والحاصل: أنَّ من طالب بتقييد التعريف: ليكون مانعاً عنده، قلنا له: وهو كذلك، لكن حصل للفهم نقلٌ إلى المطلق، أو نقلٌ من المطلق، ومحل اعتراضك فيما لو لم يحصل نقل، وبقي المعنى على إطلاقه، والأمر ليس كذلك، فهذا المطلق:

- قد انتقل من المقيد، وليس لك أن تعتريض على ما عَمِّمه العرف،
- أو انتقل إلى المقيد، فلا محل لاعتراضك الآن.

ومن طالب بالإطلاق ليكون جاماً عنده، قلنا له: فليكن كذلك، لكن لا محل لاعتراضك؛ لأن التقييد إما أن يكون:

- قد انتقل من الإطلاق، فليس لك أن تعتريض الآن على ما أراد العرف تقييده.
- أو انتقل إلى الإطلاق، فاعتراضك لا مورد له أصلاً.

لكن يبقى الكلام في تعين المعنى المنقول منه، والمعنى المنقول إليه هل: وضع الفهم أولاً لمطلق الإدراك، ثم نُقل إلى المقيد بالسرعة ثانياً، أو العكس، وأيّاً كان، فالعبارة بالتزام النقل حتى يندفع الاعتراضان وهو يحصل بأيّاً منهما، ولكلّ نظير، فالأول: كالدابة، والمرأة، والثاني: كالباس وضع للحرب ثم عُمِّمت لكل شدة، وكأكل مال اليتيم عمه العرف في جميع الإتفاقات.

٢- الاعتراض على التقييد بالمعاني:

أقول: ما عرفته من أن اعتبار تقييد «الفهم» بمعاني الكلام تقييد للمطلق بما لا يتيقى به كما قال الكبار^(١)، فلو قال: الفقه: إدراك الخفيات بسرعة، لما انحصر في المعاني التي لا وجه لانحصر الفهم فيها، يبقى التقييد بالسرعة: هل يناسب أم لا؟ هذا أمر آخر.

٣- الاعتراض على نسبة التعريف:

بقي أن أقول: إن: نسبة «العلامة» تعريف الفهم لـ «واضح» ابن عقيل لا تناسب الواقع، فهذا ليس في «الواضح»^(٢)، وما في «الواضح» ليس هذا^(٣).

سادساً: السرُّ في تخصيص الموارد في التفريق بين الفقه والعلم وتخصيص الماهية في التفريق بين الفهم والعلم مفاده: أن «العلامة» فرق بين الفقه والعلم تارة، وبين الفهم والعلم أخرى، لكنه عندما اعتمد التفريق بالموارد والمتصلقات فرق بين الفقه والعلم، وعندما اعتمد التفريق بالحد فرق بين الفهم والعلم، وقد كان بإمكانه أن يعتمد هذا الفرق بين الفقه والعلم؛ قلت: ولعل السرُّ في ذلك أن موارد الفقه قد اشتهرت بأنها أخص من موارد العلم، فلم يحتاج إلى توسط الفهم المخصوص لإظهارها.

أما كون التفريق بالحد واقعاً بين الفهم والعلم؛ فليس لأنه ينحصر فيه، ولكن لأنه لا يحتاج إلى واسطة، بخلاف ما لو ذكر الفقه بدل الفهم. بيان

(١) منهم شيخ الإسلام ابن دقيق العيد. انظر: البحر المحيط للزركشي (١ / ٣٢).

(٢) بل في غيره كفروق العسكري، ص (١٠١).

(٣) بل العلم بمعنى القول عند سماعيه.

ذلك: أن الفهم بالتعريف الثالث هو الذي يقع التفريق بينه وبين العلم من حيثيتين معاً:

١. نوع الإدراك: فهو في الفهم - بالمعنى الثالث - سريع، وفي العلم أعم، دون الفهم بالمعنى الأول؛ فإنه مرادف للعلم في الجملة.
٢. مورد الإدراك: فهو في ذلك الفهم معانٍ فحسب، وفي العلم معان وأعيان، بخلاف الفهم بالمعنى الثاني، فإنه وإن كان الإدراك فيه سريعاً إلا أنه لا يختلف عن العلم في الموارد.

إذا أردت التفريق بين الفقه والعلم، احتجت أولاً إلى تعريف الفقه بالفهم، ثم احتجت ثانياً إلى معرفة معنى الفهم: هل هو من الأول، أم من الثاني، أم من الثالث؟

وكتب قد ذكرت لك قبلي^(١) أني لا أبتدر حكمة واضحة هنا إلا ما أبدىته هناك مما في القلب منه شيء. وليس في هذا الذي أبرزته الآن شيء جديد عما ذكر ثمة غير أن فيه زيادة بيان، فكانه مدرك لطيف لا قلق معه وإن وجد غيره أكده ولن يُبطله.

وهذا تلخيص لأهم الملاحظات في هذه الجملة:
الأولى: اعتراض «العلامة» على فصل^(٢) «السرعة» يدفع بالتزام نقل الفهم من المطلق إلى المقيد، أو العكس، أو أنه استعمل خاصاً.
الثانية: الفهم: إدراك، أو جودته، وعلى كلّ منهما لا يقيّد بمعاني الكلام.
وتعريف الفقه به لا يسُوغ تقييده بالمعاني.

(١) عند بيان مسلك المصنف في التحقيق.

(٢) الفصل قيد في الجنس، وهو أحد الكليات الخمس.

نعم، من غير بين الفقه والعلم اضطر إلى تفسير الفهم بالجودة، لأنه أخص من مطلق الإدراك الذي يفسّر به العلم: يتلقى في الإدراك السريع لخفيات المعاني والأعيان، وينفرد العلم بالإدراك البطيء للمذكورات، وال سريع لواضحت المعاني والأعيان.

أما من رادف بين الفقه والعلم، فكلُّ منها إدراك سريع وبطيء لخفيات المعاني والأعيان وواضحتها.

الثالثة: إذا اعتبرنا ثبوت قيد «السرعة»، فالمباینة الفهم للعلم حداً دليلاً سادس على خطأ العبارة في أول النقل من كون نسبتهما هي التساوي، وإلا فالمباینة قائمة باعتبار الأفراد في الأعيان.

الرابعة: نسبة تعريف الفهم لابن عقيل في «واضحه» غير واضحة.

الخامسة: أن تحقيق «العلامة» قد انتهى عملياً ولم يصرح بالترادف بين الفقه والفهم. والتحقيق بدونه لا قيمة له! ، فلنَّ من أين نأتي عليه، ول يكن الكلام فيه الآن:

الثاني: استدلال على الترادف

أي: بين الفقه والفهم، ونناشه في الجملة الأخيرة، وهي:

الجملة السادسة:

وفيها يقول العلامة: «فقد تحقق بما ذكرتُه أن الفقه هو الفهم.

وهي ختام تحقيقه، والحقَّ الحقُّ، قد كان أولى بالعبارة أن يقال فيها: «فقد تحقق بما ذكرتُه أن الفقه ليس هو العلم!» فقد علمَ ركناً التحقيق،

ولك أن تتعجب من الإشارة المتكررة بصرح العبرة على مغايرة العلم للفقه حيناً وللفهم حيناً آخر، في مقابل عدم التصريح - ولو مرة واحدة - بأعظم الركنين وهو ترادف الفقه والفهم، لأن يذكر كلاماً، ثم يعلق عليه، قائلاً - مثلاً - : «فهذا ما دلّ على تراويفهما»، فيقع في تحقيقه حينئذ ما يُصدق الجملة السادسة، لكن لا مثل هذا حصل، ولا لأن ما ذكره من مغايرة العلم للفهم والفقه يلزم منه تراويفهما! ، حتى لقد خيّل إلى أن «العلامة» لم يُرد ذكر الدليل على تراويفهما؛ لأنه يفترض التسليم بذلك، إنما اتجهت همة إلى دليل التباهي، وربما قلت لنفسي: ما حملك على تجشم البحث بما أعرض «العلامة» صفحًا عنه؟

فإن قلت: الفاء في «فقد» للتفریع، أي: التحقق من كون الفقه مرادفًا للفهم مفرّغًا على ما تقدم ذكره.

واعلم أن المواطن التي تقدم ذكرها مما هي مظنة لأن ينبع منها كون الفقه مرادفًا للفهم هي:

أولاً: تعريف «الجوهرى» له بالفهم، مع ضميمة حُكم «العلامة» على تعريف «الجوهرى» نفسه الفهم بالعلم بالمجاز، فدلّ مجموع التعريف، والحكم على أن الفقه هو الفهم حقيقة، وليس هو العلم.

هذا هو الموطن، لكن يقال فيه: «الجوهرى»، وإن كان حجة في مجاله، إلا أنَّ تعريف غيره الفقه بالعلم يعارضه، ومع هذه المعارضه لا يكون ما ذكره «الجوهرى» حجة قاطعة.

ثانياً: لو كان الفقه مرادفاً للعلم، والحال أن العلم أشهر من الفهم، لما جاز تعريف الفقه بالفهم؛ لأن الفهم ليس مرادفاً للفقه، بل لأن العلم اجتمعت فيه حسنتان: حسنة الترافق، وحسنة الشهرة، ولأن ساوي العلم الفهم في الأولى حتى جاز تعريف الفقه به^(١)، فقد تميّز عنه في الثانية حتى امتنع تعريفه به؛ ضرورة أن التعريف بالأخفى عيب في التعريف، وفساد.

أما وأنه لم يُعرف بالعلم، ولم تشفع أشهريته له في تعريف الفقه به، ولم يُعرض على تعريف الفقه بالفهم، فأيُّ معنى لهذا المجموع إلا كون الفقه يبأين العلم! فلبيق المدعى حينئذ - وهو مرادفة الفقه للفهم - سليماً عن المعارض.

هذا هو الموطن، لكن لن يقنع هذا الدليل خصماً يُعرف الفقه بالعلم، فله دفعه بأن يمنع أولاً دعوى الأشهرية؛ فـيُعرف الفقه بالفهم تعريفه بالعلم؛ لترافق الفهم والعلم عنده، أو يسلّم بها ثانياً، ولكن يمنع تعريفه بالفهم؛ إذ لم يُقم «العلامة» الدليل على ذلك، على أن العبرة - ثالثاً - بوجود المقتضي للترافق، وانتفاء المانع، وأنت قد ذكرت هذا، ولم تذكر ذاك! أي: كون العلم أخفى من الفهم مانع من تنصيب العلم معرفاً للفقه، وأنت إن ذكرت أن هذا المانع قد انتفى بتسلیم كونه أشهر من الفهم، لكنك لم تذكر المقتضي لتعريف الفقه بالعلم.

كم أنه لن يقنع خصماً يُعرف الفقه بالفهم ويرى العلم مرادفاً له ولكن ليس أشهر منه.

(١) الضمير راجع للفهم، وكذلك في «به» الذي بعده.

وعلم من عدم الإقناعين أنه ربما أقنع من يعرّف الفقه بالفهم ويرى العلم أشهر منه.

ثالثاً: اتحاد ماصدقهما^(١) من ناحية، واتحادهما في مقابلة العلم من ناحية أخرى.

هذا هو الموطن، وهو أحسنها، لكن لقائل أن يقول: اتحاد المصدق أعمُ من الترافق، ولا يُستدل بالأعم على الأخص؛ ألا ترى أن المتساوين - كالإنسان، والناطق - ماصدقهما واحد، وليس بمتزدفين. ولا ينفع التحقيق إلا اتحاد مفهومهما؛ إذ لا سبيل إلى إثبات الترافق إلا به، وأنّى تجده في نصّه.

قلت: هذا اعتراض وجيه، والنص لم يُشِّفِ الغليل في الجواب عنه، مع أن الكلام فيه أولى من بعض كلام في النص لو حُذف لما أثر في التحقيق!.

هذه هي المواطن، ولا تنْهَض بها حجّة كما ترى. ويكدّ أنْ أنْفُض يَدِيَ من مطعم حجّة موصلّة، ومطمح حيلة محصلة، حتى راودت ذهني تلك الباردةُ القائلة: كانَ «العلامة» قد قصد الاستدلال على مبaitنة الفقه للعلم، ولم يقصد الاستدلال على الترافق أصلًا، حتى استوقفني التوفيقُ حيال هذه العوايصة إلى أن الترافق لَمْ كان إنما يثبت باتحاد المفهوم، فلنبحث عن هذا الاتحاد في تحقيقه، فاقتتصُّه من مأخذين:

أولهما: لعل «العلامة» يفترض أن تعريف الفقه قد انحصر ترافقه في الفهم والعلم ولا ثالث لهما، فإذا أقام الدليل على تبادل الفقه والعلم، فقد

(١) أي: اتحاد الفقه والفهم في فرد «معاني الكلام»، وفرد «الأشياء الخفية».

أثبت بذلك التباهي الترافق بين الفقه والفهم، وهذا هو الطريق المعروف بقياس الخلف^(١).

واثنيهما: مجموع تعريفِي الفقه عند الشيرازي، والفهم عند ابن عقيل، فالناظر في التعريفين يرى تقاربَهما، وخصوصاً إذا فسّرنا «خفّيات الأشياء» في تعريف الشيرازي بـ«معانِي الكلام» في تعريف ابن عقيل، ويؤيدُه قول العلامة قبل ذكر التعريفين: «وتقول: فقهتْ معنى الكلام وفهمته»، فدل هذا على أن الفهم ليس اسم للفقه وليس الفقه مسماه، بل هما اسمان لـ«إدراك معنى الكلام».

فإن قلت: يعكر على صفو اتحاد مفهوميهما قيدُ «السرعة» المذكورُ عند ابن عقيل؛ لأن الفقه في تعريف الشيرازي خالٍ عنها، والفهم في تعريف ابن عقيل مقيدُ بها، فكيف يكون الفقه مراداً للفهم، والحالما رأيت من تغايرهما في هذا القيد وجوداً، وعدماً؟.

قلت: ولعل هذا هو السُّرُّ في اعتراض العلامة «على هذا القيد، وكأن لسان حاله: لو بقي هذا القيد على ما هو عليه، لتباين الفقه، والفهم، ولبطل التحقيق؛ إذ لم يثبت فيه ما يدل على الترافق.

ولقائل أن يقول: تعريف ابن عقيل للفهم هو قبل النقل، والترافق إنما يردُ فيما لو اعتبر الفهم بعد النقل؛ لأنه حينئذ شامل للبطيء أيضاً.

أردت أن أقول: قيد «السرعة» وإن منع من الترافق إلا أن محلَّ ذلك المنع قبل النقل، أما بعده، فلا، وناظرنا هنا. وعلى هذا النظر، فكلُّ منهما: «إدراك معنى الكلام»، فترافقا.

(١) وهو صحة الدعوى بباطل نقيضها، أو العكس.

فإن قلت: ما صفا لك الترافق، بل بقي شيء يعُگر عليك صفوه، وهو قيد «معنى الكلام» المذكور في تعريف الفهم، وقيد «الأشياء الخفية» المذكور في تعريف الفقه، فهما علامتان تحولان دون ترافق التعريفين.

وأقول لك قول الواقع: لو نظرت إلى التعريفين بضميمة تعليق «العلامة» عليهما، لولَّدت ترافقهما، بيان ذلك:

أن «العلامة» عندما نقل تعريف الفهم عن واضح ابن عقيل، اعترض عليه بأنه غير منعكس، أو غير جامع بسبب قيد «السرعة» فيه، فلو حذف لكان جامعاً لإدراك البليد البطيء، فيكون التعريف الصحيح للفهم هو: إدراك معنى الكلام.

وعندما نقل تعريف الشيرازي للفقه وهو: «إدراك الأشياء الخفية» عبر عنه بطريق الحكاية وهو قريب من «قيل» التمريضية، يؤيد هذا أمران: أولهما: التعبير بالأشياء: والتعبير بها ضعيف عنده؛ لدخول «الأعيان» في مورد الفقه، وإنما كان دخولها ممْرضًا عنده؛ لأنَّه إنما يحصر مورده في المعاني.

وثانيهما: التعبير بالخفية، فهذه تُخرج الواضحة وهو يريد إدخالها؛ ولذا مُرِّض. والدليل على أنه يريد لها الدخول أمران: الأول: أنه مع حصره مورد الفقه في المعاني، إلا أنه لم يقيده بالخفيات، أي: لم يقل: «المعاني الخفيات»؛ لذا شملت الواضحة.

الثاني: ما تقدم من اعتراضه على قيد «السرعة»؛ ليدخل إدراكُ البليدُ البطيء، وهذا إذاً أدرك فإنما يدرك الواضحة غالباً! فيؤول تعريف الفقه

إلى إدراك معنى الكلام، وهو نفس تعريف الفهم الذي نتج بعد تقرير «العلامة» لتعريف ابن عقيل.

وأكثر من هذا أقول لك: إن رمت دليلاً جامعاً لما فصلته، فها أنا ذا ألقى أمام سمعك تعريف الفهم لـ «العلامة» نفسه - لا نقلأ عن غيره -، في يقول: الفهم: «القوّة التي يُدرك بها معنى الكلام»^(١) فهذا دليل على أن «العلامة» يرى أن الإدراك في الفهم:

أ. لا يُقيّد بالسرعة، بل يشمل البطيء.

ب. ويعني بالمعنى، فلا يشمل الأعيان.

ج. لكن لا تُقيّد هذه المعاني بالواضحة فشملت الخفيّات.

وبعد، فهذه فائدة تقع على رأس فوائد البحث، وثمرة هي أغلى ثمراته التي يلتبس بها الذهن.

وإلى هنا أكون قد أتيتُ على ما قصدتُ من بيانِ ما وقع فيه النص من أخطاء، بقي على أن أقدم النص بمزجه مع الشرح، وهو ما أعرضه في المسألة الآتية:

الخاتمة:

موضوع هذا البحث: نصُّ للعلامة الطوفى يتحدث عن معنى الفقه في اللغة - ما هو؟ وتلخيصُ الجواب محمول على أمرتين: تحقيق^(٢)، وتعليق.

(١) شرح مختصر الروضة (١ / ٩٦).

(٢) أي: هما تحقيق، وتعليق. وجواز النصب على التأكيد واضح.

أولاً: التحقيق:

وهو للعلامة، ومفاده أنه يقول:

الفقه ليس هو العلم، بل هو الفهم؛ لأن الفهم - المفسّر للفقه - يفارق العلم؛ بدليل أنه أخصُّ من العلم نقلًا، وعقلاً.

فالنقل: باعتبار: المورد، والماهية.

والعقل: باعتبار مطلق التغاير.

أما الفرق العقلي - باعتبار مطلق التغاير - : فيقوم على كون التعريف بالجليّ شرطٌ لصحة التعريف، لا يجوز ترْكِه إلى الخفيّ إلا لمسوغ، فلو لم يكن هذا المسوغ هو أن الجليّ مباینٌ للمعرفَ، لاعتُرض عليه بتركه إلى الخفيّ بلا مبررٍ، وهو ممنوع.

وكذا يقال فيما نحن فيه، فمن المسلَّم أن العلم أجي من الفهم، فلو لم يكن تعريف الفقه بالفهم سببُه أن العلم مباینٌ للفقه، لترك العلم الجليّ إلى الفهم الخفيّ بلا مقتضٍ وهو غير مرضيٌّ.

وأما المورد: فمنهم من اعتبر مورد المعاني، ومنهم من اعتبر مورد الخفيّات. فعلى الأول - وهو الراجح عند «العلامة» - : مورد الفهم والفقه هو المعاني، بينما مورد العلم: المعاني، والأعيان.

وعلى الثاني - وهو عند الشيرازي - : موردهما الخفيّات، ومورد العلم: الخفيّات، والواضحت.

وأما الماهية: فالفهم: إدراكُ معنى الكلام بسرعة، والعلم: إدراك المعلوم على ما هو به، أي: سواء أكان إدراك معاً، أم أعيان، سريعاً، أم بطئاً.

فالعلم - كما ترى - أعم باعتبار الأعيان. وهل هو أعم باعتبار البطء أيضًا؟ ظاهر التعريف: نعم، عند «العلامة»: لا؛ لأن تقدير الفهم بالسرعة عنده يُصَرِّ التَّعْرِيفَ فاسدًا؛ لكونه غير جامع لبُطْيَءِ الفهم، وهو البليد.

وإذا كان الفهم يبادر العلم على ما سمعتَ الآن، فإذا رأيتَ بعد ذلك من عرَّفَ الفقه، أو الفهم بالعلم فعل المجاز علاقته الازمية: أطلق اللازم الأعم، وأراد الملزم الأخص.

فَتَحَقَّقَ بِمَبَابِيَّةِ الْفَقَهِ لِلْعِلْمِ أَنَّ الْفَقَهَ هُوَ الْفَهْمُ؛ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَغَيْرِهِمَا.

ثانيًا: التعليق على التحقيق:

وهو للباحث. وفيه المحاور الآتية:

المحور الأول: تصويب الأخطاء، وهي:

١. قول «العلامة»: «ولا شك أن بين الفهم، والعلم ملزمة؛ إذ الفهم يستلزم علم المعنى المفهوم، والعلم يستلزم فهم المعنى المعلوم».

والصواب: «والعلم لا يستلزم فهم المعنى المعلوم» والخطأ إنما هو بناءً على تحييقه، وإلا فالعبارة قد تكون صحيحة عند من يرى أن الفهم هو العلم حقيقة.

وعليه، فوجه الخطأ: أنها تعني أن النسبة بين العلم، والفهم هي التساوي، وهذا ينافي أصل تحييقه القائم على تباينهما الذي يدل عليه كلامه إما: باللزوم: كما يفيده مجموع قوله: «وهذا يقتضي أن الفقه أخص من العلم»، و«فقد تحقق بما ذكرته أن الفقه هو الفهم»؛ إذ يلزم منها أن الفهم أخص من العلم؛ لما كان مراده - وهو الفقه - أَخْصُ من العلم. وإما بالمطابقة: كما يفيده عموم متعلقات العلم، وخصوص متعلقات الفهم.

فالنسبة بين الفهم والعلم حينئذ هي: العموم والخصوص المطلق، لا التساوى. والنسبة بين هاتين النسبتين هي: التبادل الكلى؛ لأنهما متضادتان لا تجتمعان. على أن ما نُقل عن ابن قتيبة: «ثم يقال للعلم الفقه؛ لأنَّه عن الفهم يكون، والعالم فقيه؛ لأنَّه يعلم بفهمه» كلام مستقيم يدل على هذا التحريف، وعلى صحة تصويبنا له.

وإذا كان الخطأ هنا هو أنه ساوى بين أمرين يسعى تحقيقه إلى إثبات التغاير بينهما، فإن الخطأ الآتي عكسُ هذا، وهو:

٢. قوله: «ومما يدل على تغاير الفقه، والفهم»: إذ غير بين أمرين يعتمد تحقيقه على ترادفهما، كما قال في آخره: «فقد تحقق بما ذكرته أن الفقه هو الفهم».

والصواب احتمالات ثلاثة:

أ. «ومما يدل على تغاير العلم، والفقه»: ويعيد هذا الاحتمال قوله: «الفقه يتعلق بالمعانى، دون الأعيان، والعلم يتعلق بهما»، بل هو رأس الحرية في تحقيقه.

ب. «ومما يدل على تغاير العلم، والفهم»: ويidel عليه قوله: «وأما بحسب حددهما، فالعلم قد عُلم حُدُّه بما مر ...، والفهم، قال ابن عقيل ...».

ج. «ومما يدل على تغاير العلم لـكُلِّ من الفقه، والفهم»: ويساعد عليه قوله: «وتقول: فقهت معنى الكلام، وفهمته ...».

وباعتبار الغاية، لا أفضلية لأحد هذه الاحتمالات على غيره؛ المهم أن يكون أحد المتأيِّرين هو العلم، أما الآخر - فما دام أن الفقه يرافق

الفهم - فيستوي أن يكون هو الفهم، أم الفقه، أم هما معا.

لكن باعتبار أن جزء أصل الدعوى هو مغايرة الفقه للعلم، فيُصطفى الأول.

٣. قوله: «أو في غير مظنته»، في إرجاع الضمير إلى «التعريف» محذور؛ لأنَّه قد نفى وجوده في غير المظنة من اللمع، واحتُمل وجوده في غير المظنة من غير اللمع، فكيف يأتي بعده لاحتُمل وجوده في المحل الذي قد نفاه منه، أو احتُمل وجوده فيه؟ وهل الأول إلا جمعُ بين النقيضين، وهل الثاني إلا تحصيلٌ حاصل، وكلاهما باطل؟ فلو قال: «ولم أجده في مظنته من اللمع، فإن لم يكن مع ذلك في غيرها منه، فلم يبق إلا أن يكون في غيره من سائر كتبه».

نعم، لك أن توجَّه عبارته بالعناية فيلفظ «اللام» بأن يراد به «بعض اللمع». وهذا البعض هو «مظنة التعريف»، أي: من اللمع. والتقدير: «ولم أجده تعريف الفقه في مظنته من اللمع - أي: في المحل الذي يُظنُّ به تعريفُ الفقه في اللمع -، فلعله في غير اللمع من كتبه، أو في اللمع، ولكن في غير تلك المظنة». يبقى أن الترتيب فيه غير طبيعي.

هذا، والتعريف قد وُجد في كتاب «شرح اللام» للشیرازی.

٤. قال «العلامة» وهو ينقل تعريفَ الفهم: «والفهم، قال ابن عقيل في الواضح: هو إدراك معنى الكلام بسرعة» اهـ.

قلت: بل كلُّ من ذكر هذا التعريف نسبةً لـ«واضح» ابن عقيل، ولن تجده فيه. والعبرة بالنسبة الأول، فغيره مقلَّد له ليس إلا، ولعل الأول وجده في هامش الكتاب، ثم لَمْ نُسخ الكتاب لم يُذكر ذلك الذي في الهامش، فاستمرَّ

النَّقْلَةُ بِالاعْتِدَادِ بِقُولِ النَّاسِ الْأَوَّلِ، وَلَمْ يَرْجِعُوا إِلَى الْكِتَابِ بَعْدِ النَّسْخِ.

هذا، وتعريف الفهم في «الواضح» هو: «العلم بمعنى^(١) القول عند سماعه»، وقد ذُكر هذا التعريف مرتين في «واضحه».

وهما بمعنى واحد؛ لأن قيد «السرعة» هناك في قوة «عند سماعه» هنا، فمن عِلْمٍ معنى القول من غير تراخٍ عن سماعه، يصح أن يقال فيه: إنه أدرك معنى الكلام بسرعة^(٢). وبناء على هذا، فلعل نسبته إلى «الواضح» باعتبار الرواية بالمعنى.

المحور الثاني: الاعتراضات

١. قوله: «قلت أنا: ولا حاجة لقيد السرعة؛ لأن ...» اهـ يريد: أن قيد «السرعة» أفسدَ التعريفَ بجعله غير جامع؛ لصدق المحدود على فهم البليد من غير صدق الحد عليه. قلت: وكلامه وجيه لو التزم العموم في تعريف الفهم باعتبار الأصل من غير أن يكون منقولاً منه، لكن لو التزمنا التخصيص بالسرعة أولاً، ثم حصل نقل إلى العموم - عكس ما قالوا في «الدابة» - لاندفع اعتراضه؛ إذ لم يلق قابلاً لبطلانه قبل النقل، وعدم تصوره بعده، هذا، وكلامهم طافح بتقييد معنى الفهم بما يخصه عن مطلق الإدراك، كما في «فروق» العسكري.

(١) لو حذف الباء من: «بمعنى» وقال: «علم معنى القول ...»، لكان أحسن، ولعله قصد تضمين العلم معنى الإحاطة فعداً بباء.

(٢) هذا، وتعليق الفاضل الشثري في تحقيق الروضة بأن الذي في «الواضح» هو أن «الفقه: الفهم»، لا يناسب المقام، فالكلام قد انتقل من تعريف الفقه إلى تعريف الفهم، وقد عرفت مناسبة هذا الانتقال، وهي أن الطوفي يرى أن الفقه لا بد أن يُعرَف بالفهم، لا بالعلم ثم تصدى للاستدلال على هذا، وفيه أن الفهم يغاير العلم في المتعلق، وفي الحد، فاستدعاه هذا إلى ذكر الحدّين؛ ليثبت التغاير بينهما باعتبار حدّيهما. روضة الناظر لابن قدامة، تحقيق د. سعد الشثري (١ / ٢٨).

٢. قوله: «فالعلم قد عُلم حده بما مِرَّ، وسيأتي إن شاء الله» اهـ. أقول: المقام مقام استظهار الفرق بين حدِي العلم والفهم، فالوعد فيه يُخالف حسراً على قلب القارئ المتلهف لمعرفة الفرق بين الحدَيْن الآن. وهو لم يكتف بعدم التعليق المُظْهَر للفرق بينهما، بل لم يذكره أصلًاً قانعًاً عن ذكره بالإحالات إليه في السابق، واللاحق.
٣. ترادف الفقه والفهم أمر يقوم عليه تحقيق «العلامة»، كمباینة الفهم للعلم، بل هو أعظم، لكنه لم يصرح به تصريحه بها، وكأنَّ تحقيقه يفترض صحة كونه فهمًا، ولم يبق على عاتق التحقيق إلا البرهنة على تلك المباینة! مع أنه يقول في آخر تحقيقه: «فقد تحقق بما ذكرته أن الفقه هو الفهم»!.

المحور الثالث: تحقيقات الباحث

١. اختلفوا في تعريف الفقه لغةً. و «العلامة» اختار ما ذكره الجوهرى من كونه «الفهم».
٢. لكن الفهم لغةً له معنيان:
- أ. مطلق الإدراك.

ب. جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب. وسرعة الإدراك، أو ما يقوم مقامها - مما سيأتي - هي محلُ الفرق بين التعريفين. وهي تناسب الثاني؛ لأنها تدل على جودة الذهن؛ لذا فهو أخص مطلقاً من الأول؛ وإنما جعلته الجودة أخص؛ لأن الإدراك وصولُ الذهن إلى المعنى. وهذا القدر متحقق في

التعرّيفين، غير أن هذا الوصول في الثاني مقيد بالجودة. والشيء إذا زادتْ أوصافه قلتُ أفراده. والأخص أقل أفراداً من أعمّه.

أما شمول كلٌّ منها: للمعاني، والأعيان، والواضحات والخفيات فأمرٌ يستويان فيه.

3. ثم إن الفهم المعرف للفقه يجوز أن يكون هذا، أو ذاك، لكن الظاهر أنه الأول في تعريف الجوهرى بدليل أنه عرف الفهم بالعلم، ولا يكون الفهم مرادفًا للعلم إلا إذا كان بالمعنى الأول؛ إذ كلٌّ منها: مطلق إدراك.

أما «العلامة» فلم يعتبرهما؛ لأنه فسر الفهم المفسر للفقه بـ«إدراك معنى الكلام بسرعة»، فلما قيده بمعنى الكلام، خرج الفهم عن ذينك المعنيين، وصرنا إلى فهمٍ بمعنى ثالثٍ مخصوص.

وهل هذا الخصوص من باب غلبة الاستعمال، فيكون حقيقة عرفية عامة، أم من باب إرادة المتكلم استعماله في هذا الخاص، فيكون مجازاً محتاجاً لقرينة؟ الأقرب الأول.

4. ثم بنى على ذلك مغایرة الفقه للعلم؛ لأنه إدراك المعلوم على ما هو عليه، وهو شامل للأعيان، ولا كذلك الفهم.

5. بل اقتتنص من بنات فكره ما يصح أن يكون دليلاً على هذه المغایرة، حينما جعل من افتراض التسليم بشهرة العلم على الفهم مع تعريف الفقه بالفهم الخفيٍّ من غير اعتراض على ترك العلم الجليٍّ دليلاً على تلك المغایرة. وضعفه ظاهر واقعاً، ففرض التسليم ضائع.

٦. وكأنه يرى أن غلبة الاستعمال قد آلت بالفهم المفسّر للفقه إلى ذلك المعنى المخصوص حتى بنى عليه تلك المغايرة بينه وبين العلم. يريد: أن الفهم فهمان: فهم لا يُفَسِّر به الفقه، وهذا له أحد المعنيين السابقين، وفهم يُفَسِّر به، وهذا لا يكون إلا مخصوصاً.
٧. القائلون بالخصوص اختلفوا في الوجه الذي تخصّص به الفهم، وأكتفي بثلاثة أوجه:
واحدٌ تخصّص به الإدراك، وهو: السرعة، وفي قوّته ومعناه: «عدم الفصل الماكم»، و«عند السماع».
- واثنان تخصّص بها ما يقع عليه الإدراك، أو قل: متعلقُ الإدراك، وهما: معاني الخطاب، وخفيات الأشياء.
٨. تعريف الشيرازي للفقه بأنه إدراك الأشياء الخفية يندرج في الفهم ذي التعريف الثاني.
٩. الفهم كالعلم باعتبار القطع، لكنه أخص منه باعتبارين: سرعة الإدراك، وتعلقه بالخفّيات. والعلم أعم لانفراده بالواضحات، والبطء في الإدراك.
١٠. لكن يبقى السؤال: كيف التقط «العلامة» الدليل على ذلك المخصوص، أو التقييد من كلام الجوهرى، والحال أن هذا يرى أن الفقه هو الفهم، والفهم هو العلم؟ كيف، والمحققون لا يرضون بهذا التقييد حتى قال ابن دقيق العيد في صنيع المقيدين للفقه بنحو ما صنعه «العلامة»: «هذا تقييد للمطلق بما لا يتقييد به».

١١. إن قلنا: الفقه: فهم مخصوص، فـ «العلامة» يرى تخصيصه بالمعاني ولو كانت واضحات، والشيرازي بالخفيات ولو كانت أعياناً. والحقوقن - كابن دقيق العيد - على عدم التقييد، فإن كان ولا بدّ، فاللتقييد بالخفيات أرجح منه بالمعاني، كالزمخشري، والزركشّي.
١٢. وبغضّ النظر عن الفهم المفسّر للفقه، على أيّ معنى من المعاني الثلاثة السابقة هو؟ ، فالفهم ليس هو مسمى الفقه، بل هما اسمان مسمى واحد، أو قل: تعريف الفقه بالفهم تعريف لفظي؛ لأنّه تعريف بالمرادف، وليس بالمساوي؛ لأن المتساوين يتحدان فرداً ويختلفان مفهوماً، والمترادفين يتحدان مفهوماً. ويلزم من الاتحاد في المفهوم الاتّحاد في الأفراد، ولا عكس، فلا يلزم من الاتحاد في الأفراد الاتّحاد في المفهوم.
١٣. والدليل على ترادفهما هو أن الفهم إدراك معنى الكلام بسرعة. والفقه إنما يتعلق بمعنى الكلام. نعم، قيد السرعة حائل من ترادفهما؛ ولهذا اعترض «العلامة» على ذكرها، لكن يجاب عنه بأنه قد نُقل إلى المطلق، إنما السرعة باعتبار ما قبل النقل، فتمّ الترادف، يعُضده أنه لا يرتضي تعريف الشيرازي للفقه بإدراك الأشياء الخفية؛ لأن: «الأشياء» تُدخل الأعيان، و«الخفيات» تُخرج الواضحات وهو إنما يرى العكس بدليل تعريفه الفهم بـ: «القوة التي يُدرك بها معنى الكلام»^(١).
١٤. المسّلك الذي سار عليه «العلامة» في تحقيقه تمثّل في استدلاله على مغايرة العلم للفقه مرة، وعلى مغايرة العلم للفهم أخرى، إلا أنه

(١) شرح مختصر الروضة (١/٩٦).

جعل المغایرة في الأولى باعتبار الموارد والمعنّمات، وفي الثانية باعتبار الماهية والحد، ولو قدّم الثانية على الأولى لأحسن - نظير إحسانه في الجمع بين الاعتبارين -؛ لأن الثاني وهو التغاير في الحد يلزم مما أتى به أولاً وهو التغاير في الأفراد، فلا يفيق فائدة جديدة، بخلاف العكس؛ إذ لا يلزم ما أتى به أولاً من الثاني، فيفيد جديداً.

١٥. إذا كان التعريفُ اللفظيُّ الحقيقِيُّ للفقه عند «العلامة» إنما يكون بالفهم، فتعريفه بالعلم تعريف باللازم. وحينئذ فهو من باب التعريف بالرسم؛ لأن اللازم خارج عن الماهية. وكذا يقال في تعريف الفهم بالعلم أنه رسميٌ.
١٦. المترادفان لا يدخلان في النسب الأربع؛ لأنها إنما تكون بين كليين. والمترادفان كليٌ واحد له لفظان.
١٧. النسبة بين التساوي والتراصف التباين، لا العموم والخصوص المطلق.
١٨. التنافي: هو وجوب عدم الاجتماع، إما: مطلقاً، أي: في الوجود والعدم، أو مقيداً، أي: بأحدهما، ويوجد في نسبة التباين فقط. وأما التلازم: فهو وجوب الاجتماع في الوجود، إما: من الطرفين، وهو تلازم التساوي، أو من طرف واحد، وهو تلازم الطرد. فإن كان: من طرف واحد، فإنه يقع في نسبة العموم والخصوص المطلق، وإن كان من طرفين، فإنه يقع على نسبة التساوي^(١): ولهذا يسمى هذا التلازم الواقع من الطرفين «تلازم التساوي»^(٢).

(١) أما نسبة العموم والخصوص الوجهي، فلا يقع فيها تلازم ولا تباين، كما عرفت.

(٢) حاشية التفتازاني على شرح العضد (٣ / ٥٥٥).

١٩. من مواطن ذكاء «العلامة» - وكله ذكاء :-
- «وصفه المعنى بالمفهوم، والشيء بالمعلوم» فالمعلوم أعمُّ من المفهوم، والشيء أعمُّ من المعنى، فناسبَ بين النظيرين في الذكر.
- وكذلك قوله: «ولا شك أن بين الفهم والعلم ...»، ولم يقل: «ولا شك أن بين الفقه والعلم ...» مع أن المقصود هو الفرق بين هذين؛ وذلك لأن تسليم الخصم بالفهم مفسّراً للفقه يجعل الفرق بين الفهم والعلم أَنْفعَ في إِلزامه إثبات الفرق بينهما منه من الفرق بين الفقه والعلم؛ لأن العلم إذا بَيَانَ الفَهْمَ المُسَلَّمَ بِأَنَّه مِرَادُ لِلفَقْهِ فَقَدْ بَيَانَ الْفَقْهَ.
- وكذلك اقتناصُ الاستدلال على مغايرة الفهم للعلم بتعريف الفقه بالفهم الأَخْفَى، لا بالعلم الأَشْهَرِ.
٢٠. ذكر الزركشىُّ في «بحره» تعريف الفقه القائل إنه: «فَهْمُ غَرض المتكلّم»، ثم اعترض عليه، فقال: «وَرُدَّ بِأَنَّه يُوصَفُ بِالْفَهْمِ حِيثُ لَا كَلَامٌ» (١) اهـ. قلت: انقلبتُ عليه. والصواب: «بِالْفَقْهِ»؛ لأنَّ الاعتراض بعدم الجامعيَّة يقتضي صدق المحدود على فرد مع عدم دخوله في الحد، فيكون المحدود أعمَّ من الحد، وما هنا كذلك، ففردُ «فَهْمُ غَيرِ الكلام» يُوصَفُ بِالْفَقْهِ المحدود مع أنه لا يدخل في حدِّه. فَيُسَحَّحُ الحدُّ بنحو: «الفهم مطلقاً؛ ليدخلُ هذا الفرد، فيحصلُ التمام.
- وهنا حصل تمامُ الكلامِ في المراد، فنسأله تعالى التوفيق إلى السداد، ورحم الله كلَّ من ذَكَرْنَا من أئمتنا الأَفذاذ، وصلى الله وسَلَّمَ على نبينا محمد، وعلى آله، وصحبه ما راح رائِحُه، وغداً غاِيدٍ.

(١) (٣٢ / ١).

الفهارس

أولاً: فهرس المصادر

تنبيه:

- الرمز: (ت) = تحقيق، (م) = مطبعة، (ط) = طبعة
- ١- الإحکام في أصول الأحكام: علي بن أبي علي، أبو الحسن الأَمْدِي (٦٣١هـ)، ت: عبدالرزاق عفيفي، م: دار الصميدي - السعودية، ط: الأولى ١٤٠٤هـ - ٢٠٠٣م.
 - ٢- إيضاح إبداع حكمة الحكيم في بيان بسم الله الرحمن الرحيم: محمد أحمد عليش (١٢٩٩هـ)، م: مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط: الأولى ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
 - ٣- البحر المحيط في أصول الفقه: محمد بن عبدالله بدر الدين الزركشي (٧٩٤هـ)، م: دار الكتبية - مصر، ط: الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
 - ٤- تحرير القواعد المنطقية: محمود بن محمد، قطب الدين الرازى (٧٦٦هـ)، م: مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط: الأولى ١٣٥٢هـ - ١٩٣٤م.
 - ٥- تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام: إبراهيم بن محمد البيجوري (١٢٧٧هـ)، م: مطبعة سليمان مرعي - سنغافورة، ط: بدون.
 - ٦- التلطف في الوصول إلى التعرُّف: محمد بن علي الصَّدِيقِي الشافعِي (١٠٥٧هـ)، م: الترقي الماجدية العثمانية - مكة، ط: الأولى ١٣٣٠هـ.

- ٧ تafsīr al-fusūl fi aḥṣār al-muhsūl: Ḥamad b. Idrīs, Shāhāb ad-Dīn al-Qarāfi (٦٨٤هـ), t: Ṭahā b. ar-Rawwāf, m: Maktabat al-Khilāyat al-Azharīyah, t: al-awwalī ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- ٨ Ḥāshiyat at-Tafazānī ʻalī ḥeṣr al-`aḍd: Muṣawwad b. `Umr, Sūd ad-Dīn at-Tafazānī (٧٩١هـ), muqabla: ḥeṣr Mūtarrif al-Mutnā, t: Muḥammad Ḥasan Ismā'īl, m: Dar al-Kutub al-Ulmiyyah - Beirut, t: al-awwalī ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- ٩ Ḥāshiyat al-Uṭṭār ʻalī Jum` al-Jawāmī: Ḥasan b. Muḥammad, al-Uṭṭār (١٢٥٠هـ), baha'mash: Tqrīr al-Shurbīnī, m: Dar al-Kutub al-Ulmiyyah - Beirut, t: bida'.
- ١٠ Ḥāshiyat ʻalī ḥeṣr as-Salṭan li-l-Malwī: Muḥammad ʻAlī, Abū al-`Urfān al-Ṣibān al-Shāfi`ī (١٢٠٦هـ), m: Muṣṭafā al-Bābi al-Halbī - Misr, t: al-thāniyah ١٣٥٧هـ.
- ١١ Rوضة الناظر وجنة المناظر: `Abd Allāh b. Aḥmad, Abū Qadāma al-Maqdīsī (٦٢٠هـ), t: Sharqat al-Itrāt al-Mutawwīn - as-Saūdiyah, t: al-awwalī ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م.
- ١٢ Rوضة الناظر وجنة المناظر: `Abd Allāh b. Aḥmad, Abū Qadāma al-Maqdīsī (٦٢٠هـ), t: D. Sa`d al-Shabrī, m: Dar Kanūz al-Asbābīyah - as-Saūdiyah, t: al-awwalī ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- ١٣ ḥeṣr al-Lūm: Ibrāhīm b. ʻAlī, Abū Isḥāq al-Shirāzī (٤٧٦هـ), t: `Abd al-Majīd Trākī, m: Dar al-Garb al-islāmī - Beirut, t: al-awwalī ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- ١٤ - شرح مختصر الروضۃ: سليمان بن عبدالقوی، نجم الدين الطوفی (٧١٦هـ)، ت: د. عبدالله التركي، م: مؤسسة الرسالۃ، ط: الأولى ٢٠١١هـ - ١٤٣٢م.
- ١٥ - الصاحب: إسماعيل بن حماد، أبو نصر الجوهری (٣٩٣هـ)، ت: د. أمیل بدیع، وآخر، م: دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الأولى ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ١٦ - العُدة في أصول الفقه: محمد بن الحسين، أبو يعلى الفراء (٤٥٨هـ)، ت: د. أحمد المباركي، م: مؤسسة الرسالۃ، ط: الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ١٧ - الفائق في غريب الحديث: محمود بن عمر، جار الله الزمخشري (٥٣٨هـ)، ت: علي البحاوي، وآخر م: عيسى البابي الحلبي - مصر، ط: الثانية ١٩٧١هـ.
- ١٨ - الفروق اللغوية: الحسن بن عبدالله، أبو هلال العسكري (٤٠٠هـ)، م: دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الرابعة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ١٩ - الفصول الغروري في الأصول الفقهية: محمد حسين الأصفهاني الحائری (١٢٤٥هـ)، م: دار إحياء العلوم الإسلامية، ط: ١٤٠٤هـ.
- ٢٠ - كشاف اصطلاحات الفنون: محمد بن علي التهانوي (١١٩١هـ)، ت: علي درحوج، وآخر م: مكتبة لبنان، ط: الأولى ١٩٩٦م.
- ٢١ - المحصل: محمد بن عمر، فخر الدين الرازي، ت: د. طه العلواني، م: مؤسسة الرسالۃ، ط: الثالثة ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

- ٢٢- المستصفى من علم الأصول: محمد بن محمد، أبو حامد الغزالى (٥٠٥ هـ)، معه: فواحح الرحموت، م: دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الأولى ١٣٢٤ هـ.
- ٢٣- معجم المؤلفين: عمر رضا كحال (١٤٠٨ هـ)، م: مكتبة المثنى - بيروت، ط: بدون.
- ٢٤- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس، أبو الحسين الرازى (٣٩٥ هـ)، ت: عبدالسلام هارون، م: دار الفكر - بيروت، ط: ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
- ٢٥- الواضح في أصول الفقه: علي بن عقيل، أبو الوفاء الحنفي (٥١٣ هـ)، ت: د. عبدالله التركي، م: مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: الأولى ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.



**دور أصول الفقه في حفظ
مصادر الشريعة الإسلامية**

الدكتور/ سليمان بن محمد النجران
جامعة القصيم – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
قسم أصول الفقه

ملخص البحث:

الناظر في أصول الفقه، يجد دوره متصلًا في حفظ وتأكيد المرجعية التشريعية للملة، التي تستقى منها الأحكام، فهو الغرض الأصلي لأصول الفقه؛ لأن غرضه الآخر: الذي هو ضبط منهج استنباط الأحكام، لا يكون إلا بوجود هذا الأصل أولاً، فلا يمكن أن نؤصل منهجة استنباط الأحكام، إلا بأصول شرعية قارة، عليها دلالات وبراهين قطعية، ثم يأتي وضع القواعد التي تعين الناظر في استنباط الحكم الصحيح من الأصل الصحيح؛ لذا كان منطلق الأصول من تقرير: «الأدلة»، لأن الدليل هو الذي يجمع هذين الغرضين معًا: المرجع التشريعي، والمأخذ الاستنباطي؛ فالأدلة مصادر للأحكام الشرعية، وأصلها الذي عليه المعتمد، وهي أيضًا معدن ومكمن استنباط واستنتاج الأحكام الشرعية، فالمرجعية التشريعية أولاً، ثم استنباط الأحكام مرتب عليها؛ فتعامل علماء الأصول مع كل دليل إجمالي: كالكتاب، والسنّة، والقياس، والاستصحاب، وقول الصحابي، والاستصلاح، وعمل أهل المدينة، والاستحسان وفق مستويات ثلاثة: تحقيق ثبوت أصل الدليل، ثم تحقيق مواضع القطعية والظننية فيه، ثم تحقيق القواعد والأصول والشروط، التي تحقق استنباط الحكم الشرعي الصحيح من هذا الدليل، ومع تباين هذه الأدلة، اختلفت الشروط والقواعد لكل دليل منها، كل هذا من أجل توفير مصادر قوية واضحة لأهل الاجتهاد، تبني منها أحكام الشريعة للمكلفين، مراعي فيها كليات الشريعة ومصالحها ومقاصدها الخاصة وال العامة والجزئية.

شكر وتقدير لجامعة القصيم:

يطيب للباحث بعد أن تفضل الله عليه بإتمام هذا البحث، أن يتقدم بالشكر والتقدير لجامعة القصيم، ممثلة بعمادة البحث العلمي، على الدعم والمساعدة لكتابة هذا البحث، وتشجيع أعضاء هيئة التدريس على التوسيع بالبحوث العلمية ونشرها، لما في ذلك من عناية بالعلم وأهله، ومتابعة مستجداته، والمشاركة والمساهمة في المنافسات العلمية الإقليمية والدولية، التي بها يكون رفعة لجامعتنا العريقة، ولوطننا العزيز؛ إذ أحد المعايير المعتبرة في تقييم أداء الجامعات كثرة ونوعية البحوث العلمية المنتجة في أروقتها .



دور أصول الفقه في حفظ

مصادر الشريعة الإسلامية

الحمد لله الذي حفظ شريعته بحفظ أصولها، وحفظ أحكامها بحفظ قواعد فهمها، فسمت وتعالت على الأهواء والشهوات، وتمنعت وتحصنت عن العبث واللهو والبغى والعدوان، والصلة والسلام على من أقام الملة بالحجج والبرهان، وبالعدل والإيمان، وعلى آله وصحبه، الذين ذادوا عن السنة والقرآن بالبيان والبيان .. وبعد:

فإن الناظر في أصول الفقه، يجد دوره متصلًا في حفظ وتأكيد المرجعية التشريعية للملة التي تستقى منها الأحكام، فهو الغرض الأصلي لأصول الفقه؛ لأن غرضه الآخر: الذي هو ضبط منهج استنباط الأحكام، لا يكون إلا بوجود أصول الأحكام أولاً؛ فمن لم يعرف الأدلة لم يعرف حقيقة الحكم، كما قال الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) ^(١).

وقد بدأ حفظ مصادر الأحكام منذ زمن الصحابة - رضي الله عنهم - علماً وعملاً، كما في كتاب - عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى شريح القاضي: بقضائه بكتاب الله، فإن لم يجد فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم يجد فيما اجتمع عليه الناس؛ فإن لم يجد فيجتهد رأيه ^(٢)؛ فأرشد لحفظ الكتاب الكريم، والسنة النبوية المطهرة، والإجماع.

(١) المستصفى (ص ٣٤٣).

(٢) سنن الدارمي (١/٧١)، مصنف ابن أبي شيبة (٤/٥٤٣)، السنن الكبرى للبيهقي (١٠/١١٥)، وقال حسين أسد في تحقيقه لسنن الدارمي (١/٧١): «إسناده جيد».

فكان المدافعة والمحافظة في كل عصر على مصادر الأحكام على أشدتها؛ حفظ أصل، وحفظ فهم، وحفظ عمل؛ إذ لم تعرف الأمة التساهل أو التفريط بشيء من أحكام الشريعة على مر عصورها، وعندما بدأ تدوين العلوم؛ بدأ التمايز بينهم في حفظ الشريعة؛ فنهضت كل طائفة من العلماء بناحية من علوم الشريعة، حافظين للمرجعية التشريعية من جهتهم، بما يقيم ناحيتهم وينصب علمها، ذائدين عن مصادر التشريع من جهتهم، إلا أن العلماء لما رأوا الاعتداء على مصادر التشريع وأصول الأحكام، بالاختراع تارة، والفهم الضعيف مرة أخرى؛ أسسوا أصول الفقه قياماً بهذه المهمة؛ فكانت وظيفته الأصلية حفظ أصول الأحكام بحفظ أصلها، وحفظ فهمها؛ إقامة لحفظ العمل؛ ببيان انفراد الله سبحانه وتعالى بأصل الحكم، فلا يشاركه أحد فيه: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦]، فلا يستقل أحد ولا ينفرد بحكم عن حكمه سبحانه، بل هو لهتبع، وكل منازع لحكمه ملغى من أي جهة كانت، وأعظمها: العقل والهوى.

قال إمام الحرمين (ت ١٤٧٨هـ): «أجمعت الأمة قاطبة على أن من قال قولًا بغير دليل، أو أماره منصوبة شرعاً، فالذى يتمسك به باطل، ثم أجمعوا على بطلان اتباع الهوى»^(١)، ونحوه قاله الإبىاري وغيرهما من علماء الأصول^(٢).

ثم قرروا أصلًا، وهو الملزمة بين الدليل والحكم، فلا حكم إلا بدليل، ولا دليل إلا بوضع صحيح له؛ فالاستدلال الصحيح فرع ثبوت الدليل المعتبر، ولهذا نهض علماء أصول بوظيفة أصول الفقه، القائمة على حفظ

(١) التلخيص في أصول الفقه (٣١٤ / ٣).

(٢) انظر: التحقيق والبيان (١ / ٢٧٠)، أضواء البيان (٧ / ٣٥٠).

الدليل والحكم معاً؛ فأكدوهما من خلال تعريفهم لأصول الفقه، وغرضه، وموضوعه، وإقامة الأدلة الإجمالية، وما سوى الأدلة من مباحث الأصول خادمة ومحومة حولها، تقييمها وترعاها وتبيّنها؛ فجاء تعامل علماء الأصول مع أصول الأحكام وهي الأدلة، وفق ثلاثة مراتب: إقامة البراهين العقلية والنقلية على حجية الدليل، كأصل عام في كل دليل. ثم إثباتات درجة حجية الدليل بين الظن واليقين والإلغاء والإهمال. ثم النظر في القواعد والقوانين المرعية في استنباط الأحكام الشرعية بواسطة هذا الدليل؛ كل هذا لتبسيط المرجع الصحيح لبناء الأحكام، وهي الأدلة.

فكان هذا البحث الذي أردت منه إظهار هذا الدور لأصول الفقه، لئلا يغاب عن حملة الشريعة: الأصوليين والفرعويين معاً؛ إظهاراً وإبرازاً لأهميته، ووسّمته بـ: «دور أصول الفقه في حفظ مصادر الشريعة الإسلامية»، الذي انتظمت خطته - ولله الحمد أولاً وأخراً - وفق المفردات التالية:

تمهيد: في تعريف مفردات عنوان البحث تفصيلاً وإنجماً: «أصول الفقه»، «مصادر»، «الشريعة الإسلامية».

المبحث الأول: بناء أصل المرجعية التشريعية للأحكام عند الأصوليين:
المطلب الأول: تصدير كتب الأصول بـ«لا حاكم إلا الله».

المطلب الثاني: قطعية أصول الفقه لبناء المرجعية التشريعية للأحكام.
المطلب الثالث: هيمنة الشريعة على العقل عند الأصوليين.

المطلب الرابع: الأحكام المخترعة مناقضة لأصول الفقه.

المبحث الثاني: مصادر التشريع الإجمالية هي مكون أصول الفقه.

المبحث الثالث: حضور الأصوليين أصول مصادر التشريع.

المبحث الرابع: حماية الأصوليين النص الشرعي .

المبحث الخامس: دراسة لحفظ أصول الفقه لأبرز مصادر الأحكام الشرعية:

أولاً: الكتاب الكريم . ثانياً: السنة النبوية المطهرة على أصحابها أفضل الصلاة والسلام . ثالثاً: الإجماع. رابعاً: القياس. خامساً: قول الصحابي رضي الله عنه .
سادساً: عمل أهل المدينة. سابعاً: المصلحة المرسلة. ثامناً: الاستحسان.

مشكلة البحث:

تظهر مشكلة البحث من خلال الأسئلة التالية:

أسئلة البحث:

س / هل يوجد دور لأصول الفقه في حفظ مصادر الشريعة الإسلامية؟

س / ما هي العلاقة بين مصادر الشريعة الإسلامية، وأصول الفقه؟

س / كيف استطاع أصول الفقه حفظ مصادر الشريعة الإسلامية؟.

أهداف الدراسة:

١ - إظهار دور أصول الفقه في حفظ المرجعية الصحيحة التي تستقى منها الأحكام الشرعية .

٢ - توضيح دور أصول الفقه في الملزمة بين الدليل المعتبر والحكم الصحيح، وعدم الانفكاك بينهما.

٣ - بيان الطرق التي سلكها علماء الأصول في حفظ نصوص مصادر الأحكام.

٤ - مناقشة تطبيقية لدور أصول الفقه في حفظ أبرز مصادر أحكام الشريعة الإسلامية.

أهمية الدراسة:

- ١- بيان الملازمة بين الأدلة المعتبرة، والأحكام الصحيحة، وفق منهج الأصوليين.
- ٢- خطورة إطلاق الفقه بلا أصول على الدليل والحكم معًا، فوجب تأكيد وظيفة الأصول في حفظهما معًا.
- ٣- واردات الشبه على الحكم الشرعي، لا ترد إلا بمنهج عملي كامل مقام على الأصول.
- ٤- إظهار دور علماء الأصول في حفظ مرجعية الأمة التشريعية.
- ٥- الاقتداء بعلماء الأصول في بناء منهج كامل للدفع عن حياض الشريعة، والأخذ من معينهم.
- ٦- لكل زمن شبهة ومشكلات في حفظ أصول التشريع يجب وضع المناهج المناسبة لكل شبهة.
- ٧- التفريق بين مناهج الاستدلال الاجتهاد والأصول، التي تستقى منها الأحكام، وربما حصل بعض الخلط بينهما.
- ٨- قدرة علماء الأصول على تمحيص كل أصل، ليفرقوا بين موطن الاعتبار، ومراتبه، ومواطن الإلغاء.

الدراسات السابقة:

حسب اطلاعي على مصادر المعلومات وأوعية المعارف في كافة المكتبات، التي استطعت الوصول إليها، لم أجد من كتب بهذا العنوان، ولكن وجدت بعض الدراسات التي لها تعلق جزئي بهذه الدراسة، من أهمها:

١. نظرية الحكم، ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي، للدكتور أحمد الحصري، تكلم فيه عن مسائل الأصول، مقارناً وموازناً أقوال الأصوليين مع بعضها في غالب مباحثه، نظر في مسائل الأصول دون غيرها.
٢. أصول التشريع الإسلامي، للهادي كرو، تكلم فيه عن أصول الفقه، وعن الاجتهاد، وأصول الأدلة من القرآن والسنة، والإجماع، والقياس، وعن المذاهب الفقهية الكبرى .
٣. التيسير في التشريع الإسلامي، للدكتور منصور الحفناوي، تطرق لأصول التيسير، في الضروريات، وال حاجيات، والتحسينيات، ثم تكلم عن أمثلة في الفقه الإسلامي للتيسير في العبادات والمعاملات، وأخيراً ختم عن أسباب التيسير .
٤. منهج التشريع الإسلامي وحكمته، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكنى الشنقيطي، تناول فيه أصول وقواعد تعود إليها أحكام الشريعة العلمية والعملية .
٥. دراسات في أصول الفقه: مصادر التشريع، لمتولي البراجيلي، تطرق إلى أهم مصادر التشريع، وهي الكتاب والسنة، والقواعد الأصولية في كل واحد منها .
٦. مصادر التشريع الإسلامي، د. عباس شومان، تطرق فيه إلى أهم مصادر التشريع الإسلامي الأربع: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ثم ذكر التشريع الإسلامي تاريخياً، دون تطرق لموضوع البحث.

دور أصول الفقه في حفظ مصادر الشريعة الإسلامية

تمهيد في تعريف مفردات البحث: «أصول الفقه» «مصادر» «الشريعة الإسلامية»:

المبحث الأول: تعريف مفردات البحث تفصيلاً:

أولاً: تعريف «أصول الفقه»:

«أصول الفقه» مصطلح مركب من كلمتين «أصول» و«فقه»، ونحتاج نعرف كل لفظة منها، ثم نعود ونعرف المصطلح كاملاً: «أصول الفقه»
أ - تعريف: «أصول» لغة: أصول جمع أصل، وفي اللغة يتناوب «الأصل»
معنيان متقاربان: أساس الشيء، وأسفله وقاعدته، وجَمْعُهُ أُصُولٌ^(١).

ب - معنى كلمة «أصل» في الاصطلاح:

جاء عند علماء الأصول لـ«الأصل» ستة معانٍ، هي^(٢): بمعنى الدليل التفصيلي، والدليل الإجمالي، والقاعدة، وأحد أركان القياس، والاستصحاب، والذات المقابل للعرض والوصف^(٣).

ج - معنى كلمة «فقه» في اللغة: يتدرج معنى الفقه في اللغة من مجرد العلم بأي شيء، وفهمه، ثم يضيق إلى الفهم الدقيق، ثم يضيق إلى معرفة مراد المتكلم من كلامه، وهذا أوسع المعاني وأشملها للفقه، ثم يضيق إلى أن يكون فهم الأشياء

(١) انظر: العين (٧/١٥٦)، تهذيب اللغة (١٢/١٦٨)، مجمل اللغة (ص ٩٨)، أساس البلاغة (١/١٢٩)، المفردات (١١/٧٨)، لسان العرب (١١/١٦)، المصباح المنير (ص ١٦)، مادة «أصل».

(٢) انظر: الفقيه والمتفقة (١/٥١٢)، شرح مختصر الروضة (١/١٢٦)، التحبير شرح التحرير (١/١٥٢)، الكليات (ص ١٢٢).

(٣) انظر: نهاية المطلب (١/٢٠)، المغني (٣/٣٦)، الضروري (ص ٨٨، ص ٨٣)، الفقيه والمتفقة (١/٥١٢) الأشباه والنظائر (١/١١٧-١١٩)، قواعد الأحكام (١/٨٦)، اللمع (ص ٩٩).

والعلم بها على تأمل فيها وتبصر^(١)، ثم يضيق إلى أن يكون فهم حقائق الأشياء وأغراضها وغاياتها، حتى قالوا بأنه: فهم غرض المتكلم من كلامه، وهو أخص من مجرد فهم الكلام؛ فيشعر معناه بما فيه دقة وخفية^(٢).

د - معنى كلمة «فقه» في الاصطلاح: الفقه في أصله الشرعي بمعنى: العلم بأحكام الدين الاعتقادية والعملية في الدنيا والآخرة؛ كما قال - تعالى - **لَيَنْفَعُهُمْ فِي الدِّينِ** [التوبه: ١٢٢]، فهذا فقه لجليات الدين وأركانه وأصوله، قوله عليه الصلاة والسلام لابن عباس: «اللهُمَّ فَقِهْهُنَّ فِي الدِّينِ»^(٣)، شامل للدين كل، قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «فحـد الفـقهـ هو المـعرفـةـ بأـحكـامـ الشـرـيعـةـ منـ الـقـرـآنـ، وـمـنـ كـلـامـ الرـسـلـ بـهـاـ، الـذـيـ لـاـ تـؤـخـذـ إـلـاـ عـنـهـ»^(٤)؛ فـشـمـلـ بـهـذـاـ الـحـدـ كـلـ أـحـكـامـ الشـرـيعـةـ ظـاهـرـهـاـ وـبـاطـنـهـاـ.

ثم نـقـلـ مـعـنـىـ الـفـقـهـ، وـخـصـ بـمـعـرـفـةـ الـأـحـكـامـ الـعـمـلـيـةـ دـوـنـ الـاعـتـقـادـيـةـ أوـ الـأـخـلـاقـيـةـ، وـهـذـاـ نـقـلـ حـادـثـ عـنـ أـصـلـ مـعـنـاهـ، بـيـنـ هـذـاـ عـدـدـ مـنـ الـعـلـمـاءـ؛ كـالـحـلـيـمـيـ (ت ٣٤٠هـ) الـذـيـ ذـكـرـ بـأـنـ تـخـصـيـصـ اـسـمـ الـفـقـهـ بـهـذـاـ اـصـطـلـاحـ حـادـثـ، وـأـنـ اـسـمـ الـفـقـهـ يـعـمـ جـمـيـعـ الشـرـيعـةـ الـاعـتـقـادـيـةـ وـالـعـمـلـيـةـ، وـأـكـدـ هـذـاـ الغـزـالـيـ (ت ٥٠٥هـ) بـعـدـ^(٥)؛ فـاسـتـقـرـ الـفـقـهـ اـصـطـلـاحـاـ بـأـنـهـ: «الـعـلـمـ بـالـأـحـكـامـ الشـرـيعـةـ»^(٦)، ثـمـ زـيـدـ

(١) انظر: جمهرة اللغة (٩٦٨/٢)، الصحاح (٦/٢٢٤٣)، مجلمل اللغة (١/٧٠٣).

(٢) انظر: جمهرة اللغة (٩٦٨/٢)، الصحاح (٦/٢٢٤٣)، مجلمل اللغة (١/٧٠٣)، مادة «فقه»، الفقيه والمتفقه (١/١٨٩)، النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/٤٦٥)، الفروق اللغوية (١/٤١٢)، أنيس الفقهاء (ص ٣٠٨)، الكليات (ص ٦٩٠).

(٣) صحيح البخاري (١٤٣)، واللفظ له، صحيح مسلم (٢٤٧٧).

(٤) الإحـكامـ فـيـ أـصـوـلـ الـأـحـكـامـ (٥/٩١٣).

(٥) انظر: المنهاج في شعب الإيمان (٢/١٨٦)، البحر المحيط (١/٣٩)، إحياء علوم الدين (١/٤٥، ٤/٢٠٧).

(٦) انظر: التلخيص لإمام الحرمين (ص ٧، ٤٦)، البرهان (١/٨)، المحسن لابن العربي (ص ٢١).

إيضاً بأنه: «العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية دون العقلية»^(١)، ثم استقر عند الأغلب: «العلم بالأحكام العملية، المكتسب من أدلتها التفصيلية»^(٢).

هـ - معنى «أصول الفقه» اصطلاحاً: «معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية استفادة الأحكام منها، وحال المستفيد»^(٣)، وسيأتي تفصيل التعريف وأنواعه وإيضاحه في البحث الثاني بإذن الله.

ثانيًا: تعريف «مصادر» لغة: «المصادر»: جمع مصدر، والمصدر اسم مكان الصدور، والصدر: يطلق في اللغة على معنيين: الأول: مُقدِّم كل شيء؛ كصدر القناة أعلاها، وصدر النهار . وعلى ما يستمد منه الشيء، ويكون منه ارتباط وامتداد؛ كصدر الإبل وغيرها، ومنه المصدر أصل الكلمة^(٤)، والمراد بهذه الدراسة المعنى الثاني، وهذا هو المعنى الاصطلاحي.

ثالثاً: تعريف «الشريعة»:

بـ - تعريف الشريعة لغة: من «شرع»، و«شرع» أصلها في اللغة البيان والظهور^(٥)، قال ابن فارس: «الشين، والراء، والعين؛ أصل واحد، وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه»^(٦)، وهي: الموضع التي ينحدر إلى الماء منها، ثم أطلقت على موارد الماء نفسها المهمة التي يشرب الناس، وتشرب دوابهم

(١) وهذا تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني، كما نقله إمام الحرمين في التلخيص (ص ٧).

(٢) الإحکام للآمدي (٨/١)، مع اختلاف في التعريف، إذ عرف الفقه بأنه: «العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية، بالنظر والاستدلال»، المحسول للرازي (١/٧٨)، التعريفات (ص ١٦٨)، الكليات (ص ٦٩٠)، الفواكه الدواني (١/٢٢).

(٣) الحاصل (١/٢٣٠)، لوحة رقم (٢)، مخطوط، جامعة الملك سعود، الرقم: ٥٠٢٦، ف ١٠٠٦، ٣.

(٤) انظر: العين (٧/٩٤)، مقاييس اللغة (٣/٣٣٧)، تهذيب اللغة (١٢/٩٦).

(٥) انظر: المصباح المنير (١/٣١٠)، التعريفات (ص ١٢٦)، الكليات (ص ٥٢٤).

(٦) مقاييس اللغة (٢/٢٦٢) مادة «شرع».

منها، والعرب لا تسميه شريعة حتى يكون الماء عدّاً لا انقطاع له، ويكون ظاهراً معيناً، لا يسقى بالرشاء؛ كماء الأنهر^(١).

ج - تعريف «الشريعة» اصطلاحاً: لها إطلاقان: الأول: عام: «كل فعل أو ترك مخصوص من النبي من الأنبياء، صريحاً أو دلالة^(٢)»؛ فهذا معنى «الشرع» العام، وتتدخل معه مصطلحات: «الشريعة» و«الدين» و«الملة»، و«السنة» و«الفقه»؛ فكلها شاملة للأحكام الباطنة والظاهرة، الاعتقادية والعملية، الدنيوية والأخروية؛ كما قال تعالى:- ﴿ شَرَعْ لَكُمْ مِّنَ الْدِينِ مَا وَصَّيْ بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ [الشورى: ١٣]^(٣).

الثاني: خاص: الأحكام الشرعية العملية خاصة، قال الكفووي (ت ١٠٩٤ هـ) : «والشريعة: اسم للأحكام الجزئية التي يتهدب بها المكلف معاشاً ومعاداً، سواء كانت منصوصة من الشارع أو راجعة إليه^(٤)، وهذا الذي غالب على مصطلح: «الشريعة» و«الشرع» و«الفقه»، أخذنا من قوله تعالى:- ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة: ٤٨]، فالذي اختص به كلنبي عن غيره، الأحكام العملية القابلة للنسخ والتغيير والاجتهاد، دون أصول الاعتقاد.

(١) انظر: العين (١/٢٥٢)، الصحاح (٣/١٢٣٦)، مقاييس اللغة (٢/٢٦٢)، الحكم والمحيط الأعظم (١/٣٦٩)، المفردات (ص ٤٥)، لسان العرب (٨/١٧٥)، المصباح المنير (١/٣١٠)، مادة «شرع».

(٢) انظر: الكليات (ص ٥٢٤)، كشاف اصطلاحات الفنون (١/١٨١). وانظر تعريف آخر للشريعة: الإحکام لابن حزم (١/٤٦)، الكليات (ص ٥٢٤).

(٣) انظر: الكليات (ص ٥٢٤).

(٤) الكليات (ص: ٥٢٤).

المبحث الأول

بناء أصل المرجعية التشريعية عند علماء الأصول

المطلب الأول: تصدير كتب الأصول بـ«لا حاكم إلا الله»:

١. علم الأصول له وظيفتان كبيرتان: حفظ مصادر الأحكام الشرعية، وضبط طرق الاستنباط من تلك المصادر، ونهض علماء الأصول بالغايتين والمقصدين معاً، وكانتا متداخلتين؛ فهم يثبتون الأصول ويبنونها ويقيمونها بالبراهين والحجج العقلية والنقلية، ويدفعون عنها الشبه والواردات عليها، ثم يولدون قواعد الاستنباط الصحيحة منها؛ فتتابع علماء الأصول على تقرير وتأكيد أصل: أنه لا حاكم إلا الله، أو لا حاكم إلا الشرع^(١)؛ إذ عليه تقام وتبني كل الأدلة والبراهين الصحيحة، قال الشافعي (ت ٤٢٠ هـ): «لا أعلم أحداً من أهل العلم رخص لأحد من أهل العقول، والأداب في أن يفتى، ولا يحكم برأي نفسه»^(٢)، وقال إمام الحرمين (ت ٧٨٤ هـ): «فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلة الفقه هي الأدلة السمعية، وأقسامها: نص الكتاب، ونص السنة المواترة، والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى»^(٣)، وقال الغزالى (ت ٥٥٠ هـ): «أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا من له الخلق والأمر»^(٤)؛ فلا يوجب العقل حكماً بمفرده، كما يقول ابن حزم

(١) انظر: المستصفى (ص ٦٦)، الإحکام للأمدي (١/٧٩)، بدیع النظم (١/١٢٧)، جمع الجواامع (ص ٢١٠)، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٤٩)، البحر المحيط (١/١٧٥).

(٢) الأم (٧/٣١٥).

(٣) البرهان (١/٨).

(٤) المستصفى (ص ٦٦).

(١) (٤٥٨هـ)، ولهذا فكل مطاع بعد الله، طاعته ليست على الاستقلال والانفراد، بل على التبع لطاعة الله سبحانه وتعالى كطاعة الوالدين والزوج والسيد، كما قرره الإبجاري (ت ٦١٦هـ) (٢)، لاختصاصه سبحانه بنعم الإنشاء، والإبقاء، والتغذية، والإصلاح الديني والدنيوي (٣).

٢. ونظرًا للتجاذبات والشبهات عن دور العقل في أصل التشريع، هل له استقلال أم على التبع والانقياد للشرع؟، بين ابن الهمام (ت ٨٦١هـ) ذلك، فقال: «الحاكم لا خلاف في أنه الله رب العالمين»، ثم وضح بعد ذلك موقع العقل، فقال: «فلا حكم له - أي العقل، إنما استقل بدرك بعض أحکامه تعالى» (٤)، ثم بين الشارح ابن أمير حاج (ت ٨٧٩هـ) عن شيخه ابن الهمام (٥)، أنه قال: «وهذا عين قول المعتزلة، لا كما يحرفه بعضهم»، يعني أن المعتزلة لا يجعلون العقل حاكماً مستقلاً منفرداً بالحكم، إنما يستقل بإدراكك بعض أحکامه تعالى، التي وضعها الله سبحانه وتعالى، فهو طريق لمعرفة حكم الله، وليس منشأ للأحكام (٦).

المطلب الثاني: قطعية أصول الفقه لبناء المرجعية التشريعية للأحكام:

١. لهذا المعنى - أعني المرجعية التشريعية الأصلية للأصول - جاء عند علماء الأصول التأكيد على قطعية مسائل وقواعد أصول الفقه، وليس

(١) الأحكام (١/٦٩).

(٢) انظر: التحقيق والبيان (١/٢٧٠).

(٣) انظر: قواعد الأحكام (٢/١٥٨).

(٤) التحرير (ص ٢٢٤).

(٥) التقرير والتحبير (٢/٨٩).

(٦) انظر: تشنيف المساجع (١/١٩٠).

المراد به قطعية الأدلة الإجمالية؛ كالكتاب والسنّة والإجماع والقياس والاستصحاب؛ فهذه قطعية بلا ريب، لكن المقصود قطعية القواعد والمسائل المأخوذة من هذه الأدلة، فلو لم تكن قطعية لما حصلت الطمأنينة للفروع المستنبطه منها، قال إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) : «إإن قيل: أفيدخل في هذا الفن ما لا يلتمس فيه القطع والعلم؟ قيل: ما ارتضاه المحققون أن ما لا يبتفغ في العلم، لا يعد من الأصول»^(١). وليس هذا من جهة أصل استنباط أحكامها الفرعية فقد تكون قطعية، وقد تكون ظنية، كما في العام بعد التخصيص، وخبر الآحاد عند جماهيرهم، وغالب الأقىسة، وبعض مراتب وأنواع الإجماعات، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، والاستحسان .. إلخ، فكلها مصادر لاستنباط الأحكام العملية، غالبيها ظنية غير قطعية، لكن لا يكون مرجعاً تشريعياً من الأصول إلا قطعياً؛ فالقطع جاء من تكامل الأدلة المتعددة التي أقامت هذا الأصل، وهذا ما أشار إليه الباقلاني (ت ٣٤٠هـ)^(٢).

٢. وتحصل قطعية حجية الدليل: إما بكونه قطعياً بنفسه؛ كالكتاب والسنّة والإجماع والقياس والاستصحاب؛ فهذه دلت أدلة كثيرة مباشرة على قطعيتها، أو بمجموع الدلائل المتضارفة على معنى واحد؛ فترتقي بالدليل ليصبح قطعياً إن كان دليلاً بنفسه، أو ترقي بالقاعدة الأصولية لتكون قطعية، وكانت أظن أن أول من أصل هذا المعنى الإمام الشاطبي، لكن وجدت أنه سبقه إليه القرافي (ت ٦٨٤هـ) بتفصيل وتأصيل جامع

(١) التلخيص (١/١٠٧).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (١/١٧٢).

في أكثر من موطن، وفي أكثر من كتاب له، خلاصة كلامه: أن مسائل الأصول تحصل قطعيتها بكثر الاستقراء والمطالعة، وجمع الدلالات فيها، من دلالات شتى، لم تستوعبها كتب الأصول^(١). ثم أكمل إيضاح هذا المعنى الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)^(٢).

والحق فيما تقدم: أن أصول الأدلة الكبرى في الشريعة التي اتفق عليها العلماء كافة قطعية، وهي الأربع: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ويضاف لها دليلان يقربان منها: «الاستصحاب» و«العرف»، ويدانيهما: «سد الذرائع»، فالدلائل على اعتبار قطعيتها أكثر من أن تحصر، وهذه الأدلة أصل لبقية الأدلة، وما عداها يقرب تارة من القطعية، ويبعد أخرى؛ فلا يمكن يقال في دليل مثل: «الاستحسان» أو «شرع من قبلنا» بأنه قطعي، وقد تظهر القطعية بالاستقراء، ولا يكون ظاهراً ابتداء، كـ«سد الذرائع» الذي استقرأ أدالته ابن القيم (ت ٧٥١ هـ) من الكتاب والسنة، فوجدها تزيد على تسعه وتسعين دليلاً، وهذا مؤذن بقطعيتها^(٣)؛ فمن قال: بأن «أصول الفقه» قطعيقصد شيئاً: القطعي بنفسه، أو القطعي المعنوي بالاستقراء التام لها، وقصد أيضاً: أصل الدليل أو القاعدة أو المسألة الأصولية، لا نتيجة الاستنباط منه؛ فمثلاً قامت دلائل كثيرة على قطعية الاحتجاج بخبر الآحاد، أو قطعية القياس، أو قطعية شهادة الاثنين في الدماء والأموال؛ فهذا يثبت قطعية حجيته، وهذا غير الحكم الشرعي المستنبط من خبر الآحاد أو من

(١) انظر: نفائس الأصول (١/١٤٧)، (٦/٢٧٧٠)، (٧/٣١٥٨)، (٦/٢٥٨٣)، (٥/٢٢٧٩)، (٥/٢٣٢٤)، (٣/١٢٧٠)، العقد المنظوم (١/٤٩٩).

(٢) انظر: المواقفات (١/٣٧).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين (٢/١٢٦).

القياس؛ فقد يكون قطعياً وقد يكون ظنّياً، وكذا نتيجة شهادة الشاهدين قد تكون صدقاً وقد تكون كذباً.

أما من نفى قطعية «أصول الفقه» أراد أحد ثلاثة أشياء: إما أنه أراد بعض الأدلة المختلف فيها بين علماء الأصول بقوة ك «الاستحسان»، و«شرع من قبلنا» وغيرهما، بدليل اختلاف العلماء فيها؛ إذ لو كانت قطعية لما حصل الخلاف فيها بين العلماء بشكل كبير واضح.

أو أراد: نتيجة استنباط الأحكام من بعض القواعد، لا أصلها؛ كخبر الآحاد كما تقدم آنفاً، أو أصل دليل القياس ثبت بأدلة كثيرة تصل به إلى القطعية، لكن الأحكام المستنبطة به قد تكون ظنية، وقد تكون قطعية، ومثل سد الذرائع ثبت بأدلة قاطعة، كما استقرأها ابن القيم، ولكن الأحكام المستنبطة منه قد لا تكون قطعية.

أو أراد: بعض قواعد الأصول التي تستنبط بها الأحكام الفقهية؛ كقواعد الأمر والنهي والعموم والخصوص والمطلق والمقييد .. إلخ فهذه بعضها قطعي وبعضها ظني، فمثلاً قاعدة: «هل الأمر على الفور؟» عائدة لنصوص الكتاب والسنة، وهي ليست قطعية لقوة الخلاف فيها؛ إذ لا تبسط الخلافيات المعتبرة في القطعيات أبداً؛ فهذه أنزل رتبة وأضعف منزلة من أن يصل إلى القطع بها؛ فيكون حكم المستنبط بها من الأحكام الفقهية، حكم أصلها قوة وضعفاً؛ إذ الأصول هي التي تقوى فروعها أو تضعفها، ومثل قواعد الأمر والنهي: قواعد استنباط الأحكام من القياس؛ فليس ما استنبط من الأحكام بقياس منصوص على عنته، كقياس عنته مستنبطة، أو كقياس

الشبه، أو قياس الدلالة، وليس الحكم المأخذ من الخاص كالحكم المأخذ من العام بعد التخصيص، وليس المنطوق كالمفهوم، وليس الحكم المأخذ من إجماع نطقي متواتر كالحكم المأخذ من الإجماع السكوتى، وهكذا، قال الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ) في القاعدة الأصولية: «هل النهي يقتضي فساد النهي عنه؟»: «ولأن هذا وإن كان من مسائل الأصول، إلا أنها من مسائل الاجتهاد؛ فهي بمنزلة سائر الفروع»^(١).

المطلب الثالث: هيمنة الشريعة على العقل عند الأصوليين:

١. الشريعة في تشريعاتها مهيمنة على العقل؛ فهذا أصل متفق عليه عند علماء الأصول كما سبق، ثم تفرع على هذا الأصل عدد من المسائل، منها المسألة الشهيرة في الأصول: التقبیح والتحسين العقلیان، وأدخل علماء الأصول تأثير هذه المسألة في جملة من المسائل الأصولية، ولن أطرق لهذه المسألة والنقاش في جملة أدلةها، لتشعبها وطولها، وليس هذا مكان بسطها، لكن أورد الأصل الذي بني عليه دفع نفي التحسين والتقبیح العقلی، وهو: خوف مضاهاة العقل الشارع في التشريع؛ لأن من قال بالحسن والقبح العقلین أثبتوا وبرهنا كون الأشياء لها قبح وحسن ذاتي، للعقل قدرة على معرفته بمجردة، معزول عن الوحي، وهذا مشهور قول المعتزلة؛ فالعقل طريق لمعرفة الحكم الشرعي عندهم، كما قاله الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) عنهم^(٢).

(١) التبصرة في أصول الفقه (ص: ١٠١).

(٢) تشنيف المسامع (١٣٩ / ١)، وانظر: تشنيف المسامع (١٤٢ / ١).

٢. وبناء عليه: رد طوائف من علماء الأصول على هذا وتوسعوا بالرد، ونفوا كون للعقل قدرة على إدراك الحسن والقبح الذاتي للأشياء جملة، من جهة التحليل والتحريم الشرعيين، وبالغوا في النفي، حتى أوهموا، أو قد وقعوا، في نفي أي معنى عقلي للحكم الشرعي، وأرجعوا ذلك كله للشرع، ونفوا أن يحيل الشارع إلى العقل تكليفاً يعتبره الشارع، منعاً أو أحذناً، أو أن يدرك الثواب والعقاب مستقلاً بذاته، يقول السمعاني (ت ٤٨٩هـ): «الحسَن ما حَسَنَهُ الشَّرْعُ، وَالْقَبِحُ مَا قَبَحَهُ الشَّرْعُ؛ فَإِذَا أَمْرَنَا بِشَيْءٍ، فِي الْأَمْرِ عَرَفْنَا حَسَنَهُ، وَإِذَا نَهَا نَهَا عَنْهُ زَالَ الْمَقْيَدُ لِحَسَنَهُ؛ فَزَالَ حَسَنَهُ، وَكَذَلِكَ النَّهْيُ يَدُلُّ عَلَى قَبْحِ الشَّيْءِ؛ فَإِذَا ارْتَفَعَ النَّهْيُ ارْتَفَعَ قَبْحُهُ»^(١).

فكل شيء شمله التكليف، لا مدخل للعقل فيه البتة؛ دفعاً عن الشريعة أعظم ما يتسلل به إلى نقض تفرد الله بالحكم المطلق؛ لهذا سماها الجويني (ت ٤٧٨هـ)، وابن القشيري: «شريعة العقل»، قال ابن القشيري: «وهذا باطل، إذ ليس للعقل شريعة»^(٢)، وقال الجويني (ت ٤٧٨هـ): «فذهب المعتزلة إلى أنه ﷺ لم يكن على اتباع النبي، ولكن على شريعة العقل، في اجتناب القبائح وإتيان المحسن العقلية.. وهذا كلام مستنده أصلان باطلان: أحدهما القول بشريعة العقل، وقد أبطلناه»^(٣)، وشدد في موطن آخر على تلقي الشريعة من استصلاح العقلاة، وجعل ذلك ردًا للشريعة من أصلها^(٤).

(١) قواطع الأدلة (٤٣٥/١).

(٢) البحر المحيط (٤١/٨).

(٣) البرهان (١٩١/١).

(٤) انظر: الغياثي (ص ٢٢٠).

٣. كشف القرافي (ت ٦٨٤هـ) محل النزاع بين المعتزلة والأشاعرة في التحسين والتقييم العقلي: بأنه الثواب والعقاب على الأفعال دون غيره من الأفعال، التي يحتمل معرفتها العقل منفرداً^(١); وهنا القرافي (ت ٦٨٤هـ) جعل محل النزاع: «الثواب والعقاب»، ولو جعل محل النزاع ترتيب عموم الأثر الشرعي للفعل، لكان أولى وأوضح؛ إذ الثواب والعقاب ما هي إلا إحدى آثار اعتبار الحكم كونه شرعياً من عدم اعتباره؛ فمن جعل للعقل أثراً في معرفة التكاليف الشرعية عدا هذا الأثر إلى كل حكم على المكلف حكم فيه العقل بالحكم الشرعي.
٤. ثم جاء الزركشي (ت ٧٩٤هـ) ولخص المذاهب، في التحسين والتقييم العقلي، بعد طول وسعة في العرض، وحاول المزج بين مذهبي الأشاعرة والمعزلة في الحسن والقبح، مستخلصاً مذهباً ثالثاً؛ فأعمل كلا الأصلين: النقل والعقل، في توازن وتكامل بينهما، دون إهمال أي منهما؛ فلم يجعل العقل يعتدي على الشرع، ولم يفرّغ التكاليف من معانيها العقلية المؤثرة في الحكم؛ فالعقل يدرك حسن التكاليف وقبحها، ولكن لا يتربّ أثراً، إلا بمؤثر شرعي، لا عقلي^(٢).

المطلب الرابع: الأحكام المخترعة مناقضة لأصول الفقه:

١. فظاهر بما سبق بأن مقصود من بالغ في منع القول بالتحسين والتقييم العقلي التخوف والتحوط لموضوع التشريع، لما فيه من تعدٍ على حكم الله تعالى، وإيجاب عليه فيما لم يوجبه؛ لذا قال القرافي (ت ٦٨٤هـ):

(١) انظر: شرح تنقية الفصول (ص ٨٩).

(٢) البحر المحيط (١٩١/١).

«أَمَا عِنْدَنَا فَلَا ضُرُورَةٌ وَلَا نَظَرٌ، وَلَا الشَّرْعُ كَاشِفٌ، بَلْ مَنْشَئٌ فِي
الْجَمِيعِ، وَعِنْهُمُ الشَّرَائِعُ إِمَّا مُؤْكَدَةٌ فِيمَا تَقْدِمُ عِلْمَهُ، أَوْ كَاشِفَةٌ فِيمَا لَمْ
يَتَقْدِمُ عِلْمَهُ»^(١).

وربط الدكتور محمد الزحيلي التحسين والتقبیح العقلي عند المعتزلة باختراع القوانین الوضعییة، فقال: «فَقَدْ يَقَالُ: إِنَّ أَسَاسَ هَذَا الْمَذْهَبِ هُوَ
الْمُسَوْغُ لِتَشْرِيعِ الْأَحْکَامِ الوضعییةِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا فِي الْقَوْانِینِ، الَّتِي تَخَلَّتْ عَنْ
شَرْعِ اللَّهِ وَحْكَمَهُ»^(٢) إِلَّا أَنَّا يَجُبُ أَنْ نَفْرُقَ بَيْنَ الْقَوْانِینِ الوضعییةِ، وَقَوْلُ
الْمَعْتَزَلَةِ، بِفَرْوَقِ مَعْتَبَرَةٍ، وَإِنْ حَصَلَ بَعْضُ الالْتقاءِ بَيْنَهُمَا فِي النَّتَائِجِ، كَمَا
يَقُولُ الإِبِيَارِيُّ (٦١٨هـ)^(٣): فَبَيْنَهُمَا فِي الْمُقَدَّمَاتِ فَرْوَقُ مَعْتَبَرَةٌ، هِيَ:

٢. وَاضْعُوا الْقَوْانِينِ الوضعییةِ الْحَدِیثَةِ الْمُضَاهِيَّةِ لِلشَّرِیعَةِ؛ إِمَّا أَنْهُمْ مُنْكَرُونَ
حُكْمُ الشَّرِیعَةِ أَصْلًا، فَيَمْضِيُّ وَضْعُوا فِيهِ الْقَوْانِینِ الْمُضَادَةِ لِحُكْمِ اللَّهِ
تَعَالَى؛ فَيَقُولُونَ هَذَا لَا حُكْمُ فِيهِ لِلَّهِ، وَاللَّهُ وَكُلُّنَا فِيهَا إِلَى عَقْوَلَنَا، لَنْ يَضُعَ
أَحْکَامُهَا. أَوْ يَقُولُونَ: بَعْدِ صَلَاحِيَّةِ أَحْکَامِ الشَّرِیعَةِ لِهَذَا الزَّمْنِ، وَفِي
كُلِّ الْحَالَتَيْنِ اعْتِدَاءُ عَلَى اللَّهِ، وَمُنَازِعَةُ لِهِ بِأَصْلِ حُكْمِهِ أَوْ بِأَصْلِ عِلْمِهِ؛
فَأَحْکَامُهُمْ غَيْرُ مُنْسُوبَةٍ لِلشَّرِعِ أَصْلًا، وَفِي هَذَا يَقُولُ مُحَمَّدُ الْلَّبَابِيِّ،
وَهُوَ عَالَمُ سُورِيٌّ: «لَا يَتَوَهَّمُ أَحَدٌ أَنَّ آيَةَ النَّسْخِ قدْ انتَهَى حُكْمُهَا بِوفَاهَةِ
الرَّسُولِ، كَمَا يَتَبَادِرُ إِلَى ذَهَنِ الْبَعْضِ، كَلَّا؛ فَإِنَّ الْقُرْآنَ قدْ نَصَّ عَلَى
أَنَّ الْأُمَّةَ وَحْدَهَا هِيَ مَصْدِرُ السُّيَادَةِ، وَلَيْسَ اللَّهُ، نَعَمْ اللَّهُ كَانَ الْمُشْرِعُ

(١) شرح تنتقیح الفصول (ص ٩١).

(٢) الوجيز في أصول الفقه (٤٥٨/١).

(٣) التحقیق والبيان في شرح البرهان (٢٩١/١).

ابداء، ثم غدا التشريع إلى الأمة انتهاء؛ لأن الله سبحانه رحمة بالناس، هو الذي رد هذه السلطة إلى الأمة»^(١).

وأصل هذا القول مرقع وملحق من أخطاء في فهم حكمة التشريع بالنسخ، ليصل بهذا إلى أصل مصدر القوانين الوضعية، التي تعطى الأمة مصدر السيادة مطلقاً، حتى إن لها القدرة على نسخ أحكام الشريعة وتبدلها، فتذهب هذه النظرية في أصلها: إلى أن الأمة هي صاحبة السيادة مطلقاً، لا ينزعها أحد في ذلك، وهذه السيادة تتسم بـ«الإطلاق»، و«السمو»، و«التفرد»، و«الشمول»، و«الاستقلال»، و«الدوام»، و«الأصالة»، و«عدم القابلية للتمليك»، و«عدم القابلية للتجزئة»، و«العصمة»^(٢)؛ ففي هذا رفع سيادة الأمة بأعطائها حق التشريع الكامل في الأحكام والتصرف فيها، بمعزل عن حكم الله تعالى حسب ما تملية عليه عقولهم، ولهذا في مبدأ وضع هذه القوانين شنع عليهم علماء الإسلام، وعلى رأسهم الشيخ أحمد شاكر(ت ١٣٧٧هـ) الذي قال: «فذهبوا يلعبون بدينهم، فيما عرفوا وما لم يعرفوا، فأحلوا وحرموا، وأنكروا وأقروا، واضطربوا وترددوا، وكثير منهم يؤمن بالإسلام، ويحرص على التمسك به، ولكنه أخطأ الطريق، بما أشرب في قلبه من مبادئ التشريع الحديث»^(٣).

(١) الشريعة الإلهية (ص ١١١).

(٢) انظر: السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية (ص ٨)، الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية (ص ٧٣-٧٦)، صفحة أ.د. علي هادي حميد الشكرياوي، جامعة بابل، «الأمة صاحبة السيادة، نظرية سيادة الأمة» <http://www.uobabylon.edu.iq/uobColeges/lecture.aspx?fid=7&lcid=24296> (ص ٩ وما بعدها)، جلاء الظلمة (ص ٢٧).

(٣) الكتاب والسنّة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر (ص ٢٦).

٣. بينما المعتزلة لا يقولون بهذا، بل يقولون: هذا حكم الشرع كشف العقل عنه، وتوصل إليه، قياساً لقدرة العقل على معرفة حسن وقبح الأشياء خلقاً؛ فيعرف حسن الأشياء وقبحها حكماً؛ فكما أن العقل يدرك حسن وقبح المخلوقات، كذلك يدرك حسن وقبح الأحكام الشرعية التكليفية؛ فيستقل بمعرفتها كما استقل بمعرفة حسن وقبح المخلوقات، وهذا كله مخالف للوضعيين المعاصرين؛ فالمعاصرون لا ينسبون هذا لله؛ لأنهم ينطلقون عن سيادة الأمة وحقها في أن تقيم أحكامها معزولة عن أمر الله ونهيه؛ فيجعلون ذلك حقاً للنفس غير ملزمة بالخصوص للأمر والنهي الشرعيين، بخلاف المعتزلة؛ فمنطلقهم الوصول والكشف عن حكم الله، وينسبون الحكم الذي توصل به العقل إلى الله، ويعتقدون بذلك أنهم أكثر تعظيماً لله سبحانه وتعالى من مخالفيهم؛ لأنهم أثبتوا قوة التلازم بين الاسم والحكم؛ فإن الله وضع في الأحكام أوصافاً ناشئة عن أسمائه الحسنى، يستطيع العقل إدراكتها؛ فمأخذهم: النظر في مقتضيات أسمائه الحسنى التي لا تتغير ولا تتبدل، فلا يمكن تبدل وتغيير وصفه بـ«العدل»، ولا بـ«الحكمة»، ولا بـ«العلم»، ولا بـ«الرحمة»^(١)، قال أبو الحسين البصري المعتزلي (ت ٤٣٦هـ): «ويجب أن نعرف حكمة المتكلم، ليصح أن نعلم ما يجوز أن قوله ويريده، وما لا يجوز أن يريده ويقوله، ولا يصح المعرفة بحكمة الله، إلا مع المعرفة بذاته وصفاته»^(٢)؛ فيجب إثبات الحسن والقبح ذاتياً للأشياء ليطرد

(١) انظر تفصيل مفيد في أصل مذهب المعتزلة في: شرح مختصر الروضة (١/٤٠٧)، وكذا شرح تنقية الفصول (ص ٩٠).

(٢) المعتمد (٢/٣٥٨).

الحكم؛ فلا تتناقض أحكامه، ولا تتبدل ولا تتغير؛ فهي كقوانين الكون والخلق الثابتة التي يكشفها العقل ويصل إليها؛ فكل حكم كشف عنه العقل هو بيان وكشف لحكمة الحكيم، وعلم العليم، ورحمة الرحيم، وعدل العادل سبحانه وتعالى؛ فعادت على تعظيمه وإجلاله.

المبحث الثاني

مكون أصول الفقه مصادر التشريع الإجمالية

أعظم ما يبين ويظهر دور أصول الفقه في حفظ مصادر الأحكام الشرعية: أن الأصوليين جهدوا وأكدوا على أن أصول الفقه ما هو إلا الأدلة الإجمالية المعترضة شرعاً، والقواعد الصحيحة المستنبطة للحكم الصحيح منها، وكيفية إعمال هذه القواعد للوصول للحكم الصحيح، لا يخرج عندهما من خلال تعريفهم لأصول الفقه، وموضوعه، وغايته، إذ يبدأون به كتب الأصول غالباً؛ تقريراً لهذه المهمة للأصول، وبياناً وإضافات لها؛ كي لا يخرج به أحد عن أصل وظيفته، أو ينحرف به عن المراد منه:

١ - فأكّد علماء الأصول على أن «غاية» أصول الفقه ومقصده، بناء الحكم الصحيح من الدليل المعتبر؛ إذ الحكم غاية الدليل، قال الأمدي (ت ٦٣١هـ): «وأما غاية علم الأصول؛ فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية، التي هي مناط السعادة الدنيوية، والأخروية»^(١)، وربط ذلك الإسنوي (ت ٧٧٢هـ) بالأدلة، فقال: «لأن المقصود من معرفة أدلة الفقه، استنباط الأحكام منها»^(٢).

(١) الأحكام (١/٧).

(٢) نهاية السؤول (ص ٩)، وانظر: التبشير بشرح التحرير (١/١٨٥)، أبجد العلوم (ص ٢٧٧).

٢ - ثم يعرج عادة علماء الأصول على «موضوع» أصول الفقه، فيذكرون أنه «الأدلة»^(١)، قال القرافي (ت ٦٨٤هـ): «فموضوع أصول الفقه: الأدلة الموصلة للأحكام الشرعية، وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفية الاستدلال بها على الأحكام الشرعية على وجه الإجمال، دون التفصيل»^(٢).

٣ - وبالمزاج بين غرض علم الأصول، وموضوعه؛ ينتج لنا تعريف أصول الفقه الذي دار غالباً على «الدليل» و«الحكم»؛ فالتلازم بين «الدليل» و«الحكم» أصل؛ لأنه لا يمكن الوصول لحكم صحيح إلا بمعرفة تامة بالدليل الشرعي المعتبر، قال الغزالى (ت ٥٠٥هـ): «فإن من لم يعرف شروط الأدلة؛ لم يعرف حقيقة الحكم، ولا حقيقة الشرع، ولم يعرف مقدمة الشارع، ولا عرف من أرسل الشارع»^(٣)، ويقول ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): «عليك بإحکام أصول الفقه؛ فإنه يبيّن لك طرق استخراج الأحكام الشرعية، من الأدلة السمعية»^(٤).

- في معرض تعرضهم لتعريف أصول الفقه تدرج الأصوليون في تعريف أصول الفقه، ليأتي على حقيقة علم الأصول الجامع بين الموضوع والغاية: الدليل والحكم، مبتدئين بكون أصول الفقه يعتمد أصلًا على: «الأدلة»؛ لأنها البناء الأصلي للحكم الذي يستمد منها^(٥)؛ فحدوا «أصول الفقه»: بـ: «الأدلة»، على سبيل الإجمال، تجلّي هذا عند غالب متقدمي علماء الأصول؛ كأبي يعلى

(١) انظر: المعتمد (١٥)، الإحکام للأمدي (١٧)، نهاية السول (ص ١٠).

(٢) أبجد العلوم (ص ٢٧٧).

(٣) المستصفى (ص ٣٤٣).

(٤) تنبيه الرجل العاقل (٢/٣٨٨). وانظر: نفائس الأصول (١/١٠٠).

(٥) انظر: المواقفات (٣/٣).

(٨٥٤هـ)، والباجي (ت٧٤٤هـ)، والشيرازي (ت٦٧٦هـ)، والجويني (٨٤٧٨هـ)، والغزالى (ت٥٠٥هـ)^(١)، حتى نقل الزركشى (ت٧٩٤هـ) إجماع المتقدمين على أن أدلة الفقه، تسمى أصول الفقه^(٢).

٤ - إلا أن بعض المتقدمين من الأصوليين، وغالب من أتى بعدهم حاول إكمال هذا الحد وإيضاحه؛ فأضاف بعض القيود والأوصاف، التي تظهر ضرورة تخطي مجرد معرفة الدليل - لكونه من المسلمات - إلى ما قد يقع فيه الخطأ والإشكالات في منهجأخذ الحكم الشرعي من الدليل، الذي هو غرض بناء الدليل؛ فكملوه بضبط طرق الاستنباط والاستدلال الصحيح من الدليل، لتضاف لتعريف أصول الفقه؛ فمعرفة الدليل لا يكفي وحده، وإن كان هو الأصل، بل يجب تحقيق الحكم الشرعي الصحيح من الدليل؛ فعرف أبو الحسين البصري (ت٣٦٤هـ) أصول الفقه بأنه: «النظر في طرق الفقه، على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع كيفية الاستدلال بها»^(٣)، وهذا من أنضج التعريف للأصول مع تقدمه وقربه منه إمام الحرمين (ت٧٨٤هـ)، والسمعاني (ت٨٩٤هـ)، والغزالى (ت٥٠٥هـ) والرازى (ت٦٠٦هـ)، والأمدي (ت٦٣١هـ)^(٤)، ثم جاء تاج الدين الأرموي (ت٦٥٣هـ) بعد هذا، وسبك تلك العبارات مع بعضها، مع تغيير يسير رأه؛ فحدّ أصول

(١) العدة (١/٧٠).

(٢) تشنيف المسماع (١/١٢٥).

(٣) المعتمد (١/٥).

(٤) انظر على الترتيب: الورقات (ص٩)، قواطع الأدلة (١١/١٨)، المستصفى (ص٥)، المحصول (١/٨٠)، الإحکام (١/٧).

الفقه بأنه: «معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية استفادة الأحكام منها، وحال المستفيد»^(١)، وتابعه على ذلك البيضاوي (ت ٦٨٥هـ) وغيره^(٢).
فهذه الإضافات؛ كالتنمية والتكميل الضرورية لبيان غرض ومقصود أصول الفقه بالترابط فيه بين مصدر التشريع: الدليل، وبين قيمته وفائدة الحكم، ولهذا قال ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ): «ويمكن الاقتصار على الدلائل، وكيفية الاستفادة منها، والباقي كالتابع والتنمية، لكن لما جرت العادة بإدخاله في أصول الفقه وضعاً، أدخل فيه حداً»^(٣)، وأكد هذا الزركشي (ت ٧٩٥هـ)^(٤).
ثم أدخل بعض الأصوليين وصرح ببعض المتممات الأخرى، وهي:
الترجيح، والاجتهاد؛ فجاء في تعريف أصول الفقه: «الأدلة الإجمالية، وكيفيات الترجيح، وشروط الاجتهاد»^(٥)، وبهذا تكاملت أجزاء أصول الفقه كلها في التعريف، كما كشف الغزالي (ت ٥٥٠هـ) ذلك التكامل والتلازم بين أجزاء علم الأصول لا ينفصل بعضها عن بعض^(٦).

(١) الحاصل، لوحة رقم (٥)، مخطوط، جامعة الملك سعود، الرقم: ٥٠٢٦، ف ١٠٦ / ٣.

(٢) انظر: منهاج الوصول مع نهاية السول (ص ٧)، الإبهاج في شرح المنهاج (١/١٩)، وما يلاحظ أن حد أصول الفقه السابق نسبه أكثر من واحد للبيضاوي وأخرهم د. عبدالكريم النملة في الشامل (١/١٠٤)، والظاهر أن أول من صاغه بهذه العبارة تاج الدين الأرموي المتوفى سنة (٦٥٣هـ) في الحاصل، حيث خالف صياغة أصل كتابه المحصول؛ لذا قال السبكي في الإبهاج (١/١٩) لما ذكر حد أصول الفقه: «هذه العبارة بعينها عبارة تاج الدين الأرموي في الحاصل». إلا أن البيضاوي ربما تصرف فيه بحذف كلمة واحدة من حد الأرموي في الحاصل (١/٨) حيث عرفه الأرموي بأنه: «معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية استفادة الأحكام منها، وحال المستفيد». فحذف البيضاوي: «الأحكام»، وكأنه ينظر إلى أن الاستفادة من الأدلة الإجمالية قد تكون أوسع من الأحكام، والله أعلم.

(٣) البحر المحيط للزركشي (١/٣٩)، وانظر: تشنيف المسامع (١/١٢٩).

(٤) انظر: البحر المحيط للزركشي (١/٤٠).

(٥) نشر البنود (١/١٧).

(٦) انظر: المستصفى (ص ٧).

٥ - ويتكمel النظر هنا بتقرير مقصd الأصول بالتعريف الآخر للأصول؛ فإذا كان التعريف الأول راعى موضوع أصول الفقه، وهو أدلته الإجمالية؛ فالتعريف الثاني راعى واتجه للغرض من أصول الفقه، وهو استنباط الأحكام الشرعية؛ إذ عرف «أصول الفقه» بأنه: «العلم بالقواعد، التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، عن أدلتها التفصيلية»^(١)؛ فالتعريف الأول يوصل للأدلة، والتعريف الثاني يوصل لمنهج الاستنباط؛ فهو مبين ومكمل للتعريف الأول الذي يجعل أصول الفقه: «أدلة»، إذ يتعدّر النظر في الدليل، إلا بوجود قواعد واضحة، يتبعها المجتهد لاستخراج الحكم الصحيح منها، فهي أصل ضبط الاستدلال والاستنباط الصحيح، كما قرر ذلك التفتازاني (ت ٧٩٣هـ) بكلام جميل حول هذا الموضوع^(٢).

٦ - وعلى هذا فإن من قصر وظيفة «أصول الفقه» كله بمباحثه ومسائله على كونه: «وسيلة للتوصّل لاستخراج الأحكام الشرعية؛ فالحكم هو محور العلم كله، وغايته التي يهدف إليها»^(٣)، غير متوجه؛ إذ إن وظيفة أصول الفقه الأولى: «الأدلة»، وليس الحكم، تأصيلاً وبرهاناً وتمحیضاً وبياناً واحتجاجاً، ثم يأتي الحكم تبعاً لثبت الأدلة؛ لأن الأدلة هي الأصل التي يحفظ به مصدر ومورد الحكم الصحيح؛ فإذا لم يثبت الدليل أصلاً، لا قيمة لما يبني عليه من أحكام، فلا حكم صحيح إلا بدليل صحيح،

(١) وأول من ذكر هذا التعريف ابن الحاجب في مختصره (٢٠١/١)، ثم تابعه بعد ذلك عدد من الأصوليين، انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول (٦/١)، شرح مختصر الروضة (١٢٠/١)، التوضيح مع التلويح (٣٤/١)، شرح الكوكب المنير (٤٤/١).

(٢) شرح التلويح على التوضيح (٣٤/١).

(٣) دراسات في أصول الفقه، علي أحمد بابكر، مجلة الجامعة الإسلامية، العددان: ٥٠، ٥١، ربيع الآخر - رمضان ١٤٠١هـ.

قال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «وقد عرفت من هذا: أن أدلة الأحكام الكتاب والسنة والإجماع؛ فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة، وشروط صحتها، ووجوه دلالتها على الأحكام، هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه»^(١); فذكر ثلاث غايات لأصول الفقه.

والخلاصة من هذا: أن غرض أصول الفقه، وموضوعه، وتعريفه؛ كلها تدور على أمرتين لا ثالث لهما: الدليل، والحكم الشرعيان، ومتعلقاتهما، حصرًا، ومعرفةً، واستنباطًا، وتأصيلًا، وتقعيدًا، وهذه هي الأصول المبني عليها المرجعية التشريعية للأمة، قال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «اعلم أنه لما رجع حد أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام؛ اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ: المعرفة، والدليل، والحكم»^(٢).

٧ - لما ضَبَطَ علماء الأصول غاية أصول الفقه ووظيفته التي وجد من أجلها؛ حصر علماء الأصول نظر الناظر فيه بالأدلة والدلالة؛ كي لا يخرج إلى قضايا لا تهتم بالدليل ولا الأحكام، ولا تعنى باستخراج الأحكام؛ فيضيع علم الأصول، ويخرج عن طور مهمته وغرضه الذي يعود على الدليل والحكم؛ ثبيتاً واستنباطاً، قال الغزالي (ت٥٠٥هـ): «والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة»^(٣)، ولهذا نجد الغزالي (ت٥٠٥هـ) في أكثر من موطن من «المستصفى» يترك مناقشة بعض المفاهيم الخارجية عن علم الأصول، لئلا يدخل على أصول الفقه ما ليس منه؛ كبعض مفاهيم الجدل أو علم الكلام^(٤).

(١) المستصفى (ص٦).

(٢) المستصفى (ص٩).

(٣) المستصفى (ص٦).

(٤) انظر: المستصفى (ص٤٣٢، ٦٩).

المبحث الثالث

حصر الأصوليين أصول مصادر التشريع

من المقاصد المعتبرة لتعليق أصول الفقه بالأدلة؛ استقرار الأدلة وثبوتها؛ لأن هذا حصل بعد نقاش واسع حتى عرف المعتبر منها من الملغى، والمعلم من المهمل، وقوة المعتبر ودرجاته ومراتبه، وعرفت طرق وأساليب إيصالها للحكم؛ لأن الأدلة هي مصدر ومورد الفقه الذي منه تستقى الأحكام، وهي أدلة توقيفية في أصلها، لا يجوز أن يزداد فيها دليل يؤخذ منه الحكم أصلة، دون توقيف من الشارع؛ وقد حاول بعض المعاصرین فتح الأصول، وتغييرها، وزيادتها؛ إذ لم تعد الأصول السابقة صالحة – حسب دعواهم – لهذا الزمن، يقول الدكتور كمال أبو المجد: «الاجتهاد الذي نحتاج إليه اليوم، ويحتاج إليه المسلمون، ليس اجتهاداً في الفروع وحدها، وإنما هو اجتهاد في الأصول كذلك .. وكم من مسألة تواجه المسلمين اليوم فإذا بحثوها وأعملوا الجهد طليباً لحكم الإسلام فيها، أفضى بحثهم إلى وقفه مع الأصول ... وليس ما ترددت الكثرة الغالبة من المعاصرين من امتناعٍ في الاجتهاد في الأصول إلا التزاماً بما لا يلزم، وتقصيراً في بذل الجهد، بحثاً عما ينفع الناس»^(١)، وغيره له كلام قريب من هذا^(٢).

فهذا الكلام يحتاج إلى تحرير مراده بالاجتهاد في الأصول؛ فإن كان

(١) حوار لا مواجهة، د. أحمد كمال أبو المجد، ص ٤٢، كتاب العربي العدد ٧، مقال بعنوان: «مواجهة مع عناصر الجمود».

(٢) كالترابي في كتابه «التجديد في الفكر الإسلامي» (ص ٤٠) وغيرهم، بعضهم يطالب بتجديد أصول الفقه، وبعضهم يطالب بإلغاء أصول الفقه.

الاجتهاد داخل تلك الأصول، بمزيد فهم، ومعرفة نصوصه، وأصوله، ودلائله، ومعانيه فهذا حق . أما إن كان باستحداث أصول جديدة تؤخذ منها الأحكام ابتداء، مفصولة عن الكتاب العزيز، والسنّة النبوية، منازعة لهما؛ فهذا لا شك في بطلانه؛ فإن الأصل أن أدلة الشريعة الكلية محصورة معدودة، عائدة كلها إلى الكتاب والسنّة، غير قابلة للزيادة والاجتهاد في أصل عدتها، قال الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) : «أول ما يبدأ به الكلام على خطاب الله عز وجلـ، خطاب رسوله ﷺ؛ لأنهما أصل لما سواهما من الأدلة»^(١)؛ فهذا أصل الدين والتشريع، وكل الأدلة الأخرى: كالإجماع، والقياس، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، والاستصلاح، والاستحسان، والعادة، وغيرها بيان لكتاب والسنّة، وإفصاح لهما؛ فدليل الإجماع على قوته وعلو منزلته ما هو إلا مفصح ومبين لدلالة الكتاب والسنّة، قال ابن عقيل الحنفي (ت ٥١٣هـ) مفصحاً عن أصل الإجماع: «إن قيل: كيف أَخْرُتُمِ الإجماعَ عن الكتاب والسنّة بالإجماع، ولا تتركونَ الإجماعَ بهما؟ قيل: نحن لا نتركُ قولَ اللهِ، وقولَ رسولِهِ، لقولِ علماءِ الأمةِ، لكنْ نتركُهما لمثلهما، فنتبعُنَّ بإجماعِ الأمةِ أن ذلك منسوخ، أو معدولٌ عن ظاهره؛ إذْ كان الإجماعُ ليس بدليل في نفسه، لكنْ يصدرُ عن دليل»^(٢).

فلا تقام الشريعة بأصولها ولا بكمالها إلا بحفظ أصولها، لا بتضييعها وإطلاقها؛ إذ لو فات حصر مصادر الشريعة وأصولها وحدها؛ لم يبق معنى لإيجاد الشريعة ذاتها؛ لأن كل له الحق في اختيار أصول يستقي منها

(١) اللمع (ص ٦).

(٢) اللمع (ص ٦).

الحكم حسب هواه، وأصولها كلها تعود للقرآن الكريم والسنة النبوية، قال الشافعي (ت ٢٠٤هـ): «ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول، إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب، والسنة، والإجماع، والآثار، وما وصفت من القياس عليها»^(١).

لهذا فإن القرافي (ت ٦٨٤هـ) وغيره من العلماء حاول حصر أدلة الشريعة، فقال: «فأدلة مشروعية الأحكام محصورة شرعاً، تتوقف على الشارع، وهي نحو العشرين»^(٢).

وهذا العدد الذي ذكره، يزيد فيه وينقص أهل الأصول لأنها عائدة إلى أصلها: الكتاب والسنة، وبقية الأدلة بيان وإيضاح، فيؤكدون على أن أصل التشريع «القرآن الكريم»، وحجية السنة مأخوذة من القرآن، وكذا الإجماع، والقياس، عائد إليهما لا محالة، قال السمعاني (ت ٤٨٩هـ): «فأما

(١) الرسالة (ص ٥٠٧).

(٢) الفروق (١٢٨/١)، عد القرافي أدلة الشريعة الإجمالية في الفروق (١٢٨/١)، وذكر أنها نحو عشرين دليلاً، وتابعه ابن جزي في تقرير الوصول (ص ١٧٦). وفي شرح تنقح الفصول جعلها القرافي تسعه عشر دليلاً بالاستقراء (ص ٤٤٥)، وتابعه الطوفي في التعين (ص ٢٢٧) على ذلك؛ فجعلها تسعه عشر دليلاً فقال: «أدلة الشرع تسعه عشر بالاستقراء، لا يوجد بين العلماء غيرها، أولها: الكتاب، وثانيها: السنة، وثالثها: إجماع الأمة، ورابعها: إجماع أهل المدينة، وخامسها: القياس، وسادسها: قول الصحابي، وسابعها: المصلحة المرسلة، وثامنها: الاستصحاب، وتاسعها: البراءة الأصلية، وعاشرها: العوائد، الحادي عشر: الاستقراء، الثاني عشر: سد الذرائع، الثالث عشر: الاستدلال، الرابع عشر: الاستحسان، الخامس عشر: الأخذ بالأخف، السادس عشر: العصمة، السابع عشر: إجماع أهل الكوفة، الثامن عشر: إجماع العشرة، التاسع عشر: إجماع الخلفاء الأربع. وبعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه، ومعرفة حدودها، ورسومها»، ولكن قوله: «لا يوجد بين العلماء غيرها» ربما يقصد أن غيرها يدخل فيها، وإنما بحسب التسمية فقد يوجد غيرها؛ كالتحري، والأخذ بالاحتياط، والقرعة، ولدلة الاقتران، ولدلة السياق، وعموم البلوى، والعمل بالشبيهين، والاستدلال على الشيء بفساد نظيره، والأخذ بأقل ما قيل، وإبطاق الناس من غير نكير، وغيرها، انظر البحر المحيط: (ص ٨٥/٥٣)؛ فهذه أدلة تتداخل وتفترق مع الأدلة المذكورة.

الكتاب فهو أُم الدلائل، وقيم البيان لجميع الأحكام.. والسنة مأخذة منه، والقياس مأخذ من الكتاب والسنة، والإجماع مأخذ من الكتاب، والسنة، والقياس^(١)، ونحوه قاله الجويني (٤٧٨هـ)، وابن القيم (ت ٧٥١هـ)، والشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، وغيرهم^(٢).

المبحث الرابع

حماية الأصوليين النص الشرعي

١. بعد أن قرر الأصوليون أصل الأدلة، لكونها مصدر التشريع للأحكام كلها، قرروا بعدها طرائق وقواعد الاستنباط الصحيح، وأقاموا مع هذا أصولاً تحميها وتحفظها؛ لأنها لا معنى لإقامة الدليل، ثم الانقضاض على أصول دلالاته وتعطيلها وعزلها عن الأحكام، ولهذا بنوا قواعد كثيرة، تدور على حفظ دلالة النص على الحكم، من أعظمها أنه: «لا اجتهاد مع النص»^(٣)، وما في معناها كـ«الاجتهاد مع النص محال»^(٤)، أو: «لا حظ للاستنباط مع النص»^(٥)، وغيرها، واتفق الأصوليون كافة على معنى هذه القواعد والأخذ بها، قال الجصاص (ت ٣٧٠هـ): «ولا خلاف في سقوط الاجتهاد مع النص»^(٦).

فمدار هذه القاعدة على التعارض بين قوة دلالة النص، والاجتهاد؛

(١) قواطع الأدلة (١/٢٩).

(٢) انظر: البرهان (٢/١٧٨)، بدائع الفوائد (٤/١٥)، المواقف (٣/٤٢).

(٣) الواضح في أصول الفقه (٥/٣٧١).

(٤) المستصفى (ص ٣٤٥).

(٥) الفصول في الأصول (٤/٢٠٨).

(٦) الفصول في الأصول (٤/٣٨).

فكلما قويت دلالة النص ضعف الاجتهاد لقلة الحاجة إليه، ومتى خفيت أو عدلت دلالة النص زادت قوة الاجتهاد بياناً للحكم الشرعي. وهذه القاعدة معنى حديث معاذ رضي الله عنه لما أرشده رسول الله صلى الله عليه وسلم، عندما بعثه لليمن بأن يحكم بالكتاب، فإن لم يجد، فإن لم يجد يجتهد رأيه^(١)، قال الجصاص (ت ٣٧٠ هـ) : «نحن لا نجيز الاجتهاد مع نص الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، ولا مع دليل قائم من واحد من هذه الأصول»^(٢).

ومما يوضح ذلك: أن العلماء اتفقوا على أنه لا ينقض الاجتهاد باجتهاد مثله، وينقض حالة مخالفته قاطعاً من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس الجلي عند مالك والشافعي، ورواية عن الإمام أحمد^(٣)؛ حفظاً وصيانة لأصول التشريع؛ فكل من خالفها لم يقم اجتهاده على أصل صحيح، فلا يعتبر هذا الاجتهاد لوقوعه في غير محله^(٤).

٢- وكما حفظوا أصل النصوص بأن لا يعتدى عليها باجتهاد، لم تكتمل شرائطه فتعطله أو تضعفه، حفظوا أيضاً موارد الاستنباط من النص؛ فقرروا قواعد تقييم الاستنباط الصحيح، وترعاه، وتضبطه؛ فالاستنباط الصحيح المعتبر

(١) مسند أحمد (٥/٢٢٦)، سنن الدارمي (١٦٨)، سنن أبي داود (٣٥٩٤)، سنن الترمذى (١٣٢٧)، واختلف العلماء في تصحیحه وتضعیفه؛ فضیفه جماعة منهم: البخاري في التاريخ الكبير (٢/٢٧٧)، والترمذى عقب سیاقه له، وابن حزم في المحل (٦/٦٢)، وابن الجوزي في العلل المتألهة (٢/٢٧٣)، وصححه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (١/٤٧١)، وابن القیم في إعلام الموقعين (٢/٣٥١)، وابن كثير في تفسيره (١/٧) حيث قال: «وهذا الحديث في المسانيد والسنن، بإسناد جيد».

(٢) الفصول في الأصول (٤/٥٩).

(٣) انظر: الإحکام في تمیز الفتاوی عن الأحكام (ص ١٣٥)، تشנیف المسامع (٤/٥٩١)، المنشور في القواعد الفقهية (١/٩٣)، شرح الكوكب المنیر (٤/٥٠٣)، غمز عيون البصائر (١/٣٢٥).

(٤) انظر: الإحکام للأمدي (٤/٢٠٣).

هو العائد على النص بالقوة والإحکام، لا العائد عليه بالإضعاف والانحلال أو الرفع والإبطال؛ فكل استنباط عاد على النص بضعف أو إبطال، فهو استنباط ملغى، وقرروا قاعدة في هذا، وهي: «لا يجوز أن يستتب من النص معنى يعود عليه بالإبطال»^(١)، وبلفظ: «إذا استتب معنى من أصل؛ فأبطله، فهو باطل»^(٢)، قطع بها الغزالى (ت ٥٠٥ هـ)^(٣).

ولكن قد يختلفون داخل هذا المعنى؛ فتردّدوا بجواز استنباط معنى يعود على النص بالتصنيف؛ بعضهم أجازه؛ لأنّه داخل في فهم النص ذاته لا خارجه، وبعضهم منعه، لما فيه من إضعاف النص، لذا دمج هاتين القاعدتين مع بعضهما ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ)، فقال: «كل علة مستتبطة، تعود على النص بالإبطال والتصنيف؛ فهي باطلة»^(٤).

المبحث الخامس

دراسة تطبيقية لحفظ أصول الفقه

لأبرز مصادر الأحكام الشرعية

سأوضح في هذا المبحث أبرز وأهم مصادر الأحكام الشرعية المتفق عليها، وهي: الكتاب الكريم، والسنّة النبوية المطهرة، والإجماع، والقياس، كما تناولت بعض الأدلة المختلف فيها، وهي: قول الصحابي، وعمل أهل المدينة،

(١) الأشباه والنظائر للسبكي (٤٥٦/١)، البحر المحيط (٤٩١/٥٠)، طرح التثريب (١٣٤/٢)، التحبير شرح التحرير (٢٨٥٤/٦)، شرح الكوكب المنير (٤٥٦/٣)، تحفة المحتاج (٢١٠/١).

(٢) قواعد المقرى (٤٨٥/٢) القاعدة رقم: (٢٤٢).

(٣) انظر: المستصفى (ص ١٩٨)، قواعد المقرى (٤٨٥/٢) القاعدة رقم: (٢٤٢).

(٤) إحكام الأحكام (٢٥٧/١).

والمصلحة المرسلة، والاستحسان، وأشارت إلى شرع من قبلنا عند الكلام على الكتاب الكريم.

أولاً: الكتاب الكريم:

أ - الكتاب الكريم ينبع الدين، وأصل الملة، وكلي الشريعة، وأساس الرسالة، وقطب الإسلام، وعمدة الملة، ومجمع الأحكام كلها، وركن الدين الذي لا يقوم إلا به، كما قرره علماء الإسلام عامة وعلماء الأصول خاصة^(١)؛ فهذا مقام الكتاب الكريم في الشريعة، وفي الأمة، يقرره ويؤكده علماء الأصول؛ لأنه أصل كل مصادر التشريع، ومعتصم الأنام كافة؛ فتطرقوا لحفظ الكتاب في كونه مصدر تشريع من ثلاث جهات: حفظ نصه، وحفظ فهمه، وحفظ ناسخه ومنسوخه.

الأولى: حفظ أصله: أكد علماء الأصول على حفظ نص الكتاب العزيز كاملاً، لا يزيد ولا ينقص منه حرف، وشددوا فيه، قال الغزالى (ت ٥٠٥ هـ): «إلحاد ما ليس بقرآن بالقرآن كفر، كما أنه من الحق القنوت، أو التشهد، أو التعوذ بالقرآن فقد كفر»^(٢)؛ لئلا يدخل فيه ما ليس منه، أو أن يخرج ما هو منه، وقررروا فيه التواتر، وليس أي تواتر؛ إذ حاز القرآن العظيم أرفع مراتب التواتر، كما يقول ابن رشد (ت ٩٥٩ هـ)^(٣)، وأكدوا وأثبتو اعتبار أصل التواتر في القرآن الكريم كله، حتى جعلوه ضمن حده الذي حدوا به القرآن الكريم^(٤).

(١) انظر: غياث الأمم (ص ٤٠٠)، المواقفات (٣٤٦ / ٣).

(٢) المستصفى (ص ٨٢).

(٣) الضروري (ص ٨٧).

(٤) جعل علماء الأصول «التواتر» فصلاً في حد الكتاب العزيز، انظر: أصول البذدوى (ص ٩٥)، المستصفى (ص ٨١)، المغني في أصول الفقه (ص ١٨٥).

ولهذا شددوا ونظروا في القراءة الشاذة، ووضعوها في مرتبتها المناسبة لها، حفظاً لمصادر التشريع؛ إذ لم يدخلوها على الكتاب العزيز، وإن اعتبرها بعضهم في الأحكام، بتوازن فيها بين الإلغاء والاعتبار، قال إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) : «والذي يحقق سقوط الاحتجاج بالقراءة الشاذة أمران: أحدهما: أن القرآن قاعدة الإسلام، وقطب الشريعة، وإليه رجوع جميع الأصول، ولا أمر في الدين أعظم منه، وكل ما يجل خطره، ويعظم وقوعه، لا سيما من الأمور الدينية؛ فأصحاب الأديان يتناهون في نقله وحفظه، ولا يسوغ في اطراد الاعتياد، رجوع الأمر إلى نقل الآحاد، ما دامت الدواعي متوفرة، والنفوس إلى ضبط الدين متشففة، وهذا يستند إلى ما سبق تمهيداً فيما يقتضي تواتر الأخبار»^(١).

الثانية: حفظ طرق استنباط الحكم من ألفاظ القرآن الكريم، واعتمدوا في هذا الحفظ على أصل اللغة، التي نزل بها القرآن الكريم، بفهم أساليب العرب، ومجاري عادات كلامهم ومخاطباتهم، ثبيتاً لدلالة الحكم، وتأميناً من الوقوع في الغلط، أو تعطيل بعض النص، ولهذا جعله الشافعي أصلاً يعود إلى جماع العلم كله بالكتاب، فقال: «ومن جماع علم كتاب الله: العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب»^(٢)، ثم فصل وأبان أبو شامة (ت ٦٦٥هـ) في هذا الأصل، فقال: «واعلم أن استخراج مسائل الفقه، وتحقيقها؛ متوقف على إحكام علم أصول الفقه، وإتقان كل هذه العلوم،

(١) البرهان (١/٢٥٧).

(٢) الرسالة (ص ٣٤).

متوقف على التبحر في معرفة علم اللسان العربي»^(١).

فباینوا بين الأحكام، بناء على قوة دلالة اللفظ على المعنى؛ ففرقوا بين التأويل الصحيح، وال fasد، والصريح والمحتمل، والمجمل وطرق بيانه، والحقيقة والمجاز، والمنطوق والمفهوم، ورتبا المفهوم درجات، وأعطوا لكل أمر ونهي مقام يعرف فيه قوته وضعفه، وضبطوا مخصصات العموم، ومقيمات المطلق، وأظهروا المشتركات، وأبانوا قوة أثر حروف المعاني في تنوع الأحكام.. إلخ، فهذه المباحث من أصلب موضوعات أصول الفقه، وهي ما يطلق عليها دلالات الألفاظ، التي مناطها فهم اللغة إفراداً وتركيبياً، وهي معظم الأصول، كما يقول إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ)^(٢).

الثالثة: جهة النسخ، فحفظوا ناسخ القرآن ومنسوخه؛ فحررروا قواعدهما، وأقاموا أصولاً تحفظ أحكامه من أن يتسع بنسخ أحكامه، أو يلغى ما تحقق نسخه؛ فجعلوا قوة تواتر الكتاب العزيز حاجبة لأي نسخ أضعف منه؛ فقووا وعظموا شأن القرآن بالتواتر من أن يتطرق إليه ضعف في ثبوت أصل أحكامه؛ إذ لا يقدر على رفع حكمه إلا ما شاكله في القوة، لخطورة الاعتداء عليه بالنسخ، يقول إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ): «أجمع العلماء على أن الثابت قطعاً، لا ينسخه مظنون؛ فالقرآن لا ينسخه الخبر المنقول آحاداً»^(٣).

ب - وما يتعلق بالقرآن الكريم مما له صلة هنا: أن بعض الأصوليين توقفوا في الأخذ بأحكام «شرع من قبلنا»، مما ورد فيه الكتاب الكريم،

(١) خطبة الكتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول (ص ٦٢).

(٢) البرهان (١/ ١٣٠).

(٣) البرهان (٢/ ٢٥٥).

وهذا الذي عليه غالب الشافعية، وهو مذهب المعتزلة، وجمع من الأشاعرة، وخالفهم في هذا جمهور العلماء من المذاهب كلها، وأخذ من منع: أن شريعة محمد عليه الصلاة والسلام نسخت غيرها من الشرائع، فلا يكون أخذ الحكم صحيحاً؛ فإن الأوامر التي جاءت عليه الصلاة والسلام متتجدة، خارجة عن أصل الشرائع السابقة^(١)، وهذا الذي ارتضاه إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، وأكده الأمدي (ت ٦٣١هـ)^(٢)، وجزم ابن العربي (ت ٥٤٣هـ) بأن كل الشافعية لا يأخذون بـ«شرع من قبلنا»^(٣)، ولكن الصحيح أن بعض الشافعية أخذوا بشرع من قبلنا، كما ذكر ذلك إمام الحرمين والشيرازي والأمدي، وغيرهم^(٤).

وأما من اعتبر «شرع من قبلنا» شرعاً لنا - وهم الجمهور - فما أخذهم: أن الاعتبار بما ورد في الكتاب العزيز من الأحكام لكونه جاء بكتابنا في حكايته عن قبلنا من الأمم، وأقره القرآن، ولم ينسخ بشرعيتنا؛ فإذا ورد في القرآن الكريم قصص تضمنت أحكاماً، وسكت عنها؛ فالأخذ بما فيها من أحكام هو أخذ من كتاب الله لكونه أوردها وأقرها، لا لكونه شرائع سابقة وأديان ماضية؛ فأخذ الحكم منها يكون معتبراً بهذا النظر^(٥)، قال ابن العربي (ت ٥٤٣هـ): «ونكتة ذلك: أن الله تعالى أخبرنا عن قصص النبيين؛ فما

(١) انظر: اللمع (ص ٦٣)، البرهان في أصول الفقه (١/١٨٩)، المستصفى (ص ١٦٦)، شرح مختصر الروضة (٣/١٧٠).

(٢) انظر: التلخيص (٢/٢٦٥)، الإحکام في أصول الأحكام (٤/١٤١).

(٣) أحكام القرآن لابن العربي (١/٣٥٦).

(٤) انظر: التبصرة (ص ٢٨٥)، اللمع (ص ٦٣)، البرهان (١/١٨٩)، الإحکام في أصول الأحكام (٤/١٤٠).

(٥) انظر: التبصرة في أصول الفقه (ص ٢٨٧).

كان من آيات الإزدجاج، وذكر الاعتبار؛ ففائدته الوعظ، وما كان من آيات الأحكام؛ فالمراد به الامتثال له، والاقتداء به»^(١).

ثانيًا: السنة النبوية المطهرة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام:
اعتنى علماء الأصول بالسنة النبوية من نفس جهات عنايتهم بالكتاب العزيز: حفظ النص، وحفظ الفهم والاستنباط، وحفظ الناسخ والمنسوخ، وزادوا على القرآن ثلاث زيادات في الحفظ، انفردت بها السنة عن الكتاب، وهي: تأكيد أصل حجية السنة، وبيان مراتب السنة من حيث قوتها ثبوتها، وبيان أحوال مقاماته عليه الصلاة والسلام حال البلاغ.

١- تأكيد أصل حجية السنة:

السبب في ذلك: أنه في كل زمان يظهر أهل زيف وعناد، ينافقون في مجرى الاحتجاج بالسنة؛ إما كلًّا أو جزءاً؛ فزاد أهل الأصول تأكيد الاحتجاج بالسنة، وتشيّت ركنية الاستدلال بها، نقلًّا، وعقلًّا، زيادة على حجية القرآن؛ لأن حجية القرآن الكريم أكبر من يشكك فيها رجل ينسب نفسه إلى الإسلام؛ فاعتنوا بتقرير حجية السنة، وقرنوها بكتاب الله -عز وجل-؛ فمن أول كتب الأصول «الرسالة» التي بالغ فيها الإمام الشافعي بتقرير هذا الأصل وبيانه، وإظهاره بالبراهين النقلية والعقلية المتنوعة، فقال: «وضع الله رسوله من دينه وفرضه وكتابه، الموضع الذي أبان - جل ثناؤه - أنه جعله علَّما لدينه، بما افترض من طاعته، وحرَّم من معصيته، وأبان من فضيلته، بما قرَن من الإيمان برسوله مع الإيمان به»^(٢).

(١) أحكام القرآن لابن العربي (٣٧ / ١).

(٢) الرسالة (ص ٧٣).

ثم أورد الأدلة والنصوص من الكتاب على قرن طاعة الله بطاعته - عز وجل - وأن السنة وهي كالقرآن، نحو قوله - تعالى -: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ، عَلَىٰ أُمُّهُ جَامِعٌ لَّمْ يَذْهَبُوْ حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ﴾ [النور: ٦٢]؛ فجعل كمال ابتداء الإيمان، الذي ما سواه تبع له: الإيمان بالله ورسوله... ففرض الله على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله^(١).

ولهذا لم يفصلوا بين السنة والقرآن في دلالات الألفاظ، وبينوا تلك الدلالات لهما معًا؛ إذ مزجوا بين الكتاب والسنة، بين ذلك إمام الحرمين (٤٧٨هـ) بقوله: «فإن قيل: لمَ لم تعدوا كتاب الله تعالى؟ قلنا: هو مما تلقى من رسول الله ﷺ؛ فكل ما يقوله الرسول فمن الله تعالى فلم يكن لذكر الفصل بين الكتاب والسنة معنى»^(٢).

ومن أجل هذا جعلوا كل الأدلة عائدة إلى صدقه عليه الصلاة والسلام؛ فالكتاب، والسنة، والإجماع، وغيرها؛ كلها تعود إليه عليه الصلاة والسلام، لا غير؛ لأن كل الشريعة قائمة على صدقه عليه الصلاة والسلام^(٣).

٢- بيان مراتب السنة:

أـ اعنى علماء الأصول ببيان حفظ السنة من جهة مراتب ثبوتها؛ لأن هذا الذي يبني عليه أصل التشريع؛ فقسموا الخبر عنه عليه الصلاة والسلام من حيث قوة الثبوت وعدمه إلى متواتر وأحادي، وعلقوا بكل نوع دلالة مناسبة

(١) انظر: الرسالة (ص ٧٣).

(٢) البرهان (٤٢/١).

(٣) انظر: المستصفى (ص ٦).

له، ودافعوا كثيراً عن خبر الآحاد، وأقاموا عليه الأدلة العقلية والنقلية في اعتباره؛ فكل من انتسب لأهل العلم من أهل السنة لا إشكال عنده في حجية السنة، ولكن الإشكال عنده في ثبوت الطرق التي وصلت إلينا بها السنة عنه عليه الصلاة والسلام؛ ولهذا قال السرخسي (ت ٤٨٣ هـ) : «ولأن قول الرسول ﷺ، موجب للعلم باعتبار أصله، وإنما الشبهة في النقل عنه»^(١).

فهذا كله عائد إلى حفظ السنة وضبطها، ومعرفة أنواع الخبر، وقوة كل نوع، ورتبة الاحتجاج بكل نوع، ونوع الاحتجاج؛ فتوسعوا في ذلك، قال إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ) : «معرفة السنن، فهي القاعدة الكبرى؛ فإن معظم أصول التكاليف متلقي من أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وفنون أحواله، ومعظم أي الكتاب لا يستقل دون بيان الرسول، ثم لا يتقرر الاستقلال بالسنن إلا بالتبحر في معرفة الرجال، والعلم بالصحيح من الأخبار والسميم، وأسباب الجرح والتعديل، وما عليه التعويل في صفات الأثبات من الرواية والثقة، والمسند والمرسى، والتاريخ التي تترتب عليها استبانت الناسخ والمنسوخ»^(٢).

ب - دار علماء الأصول على تحريهم ثبوت السنة إليه عليه الصلاة والسلام؛ لأن ثبوت التشريع معلق بها فقوله عليه الصلاة والسلام يقين بأصله، وإنما الشبهة في طريقة النقل، ولو ارتفعت هذه الشبهة؛ كان حجة قطعاً كما يقول عبدالعزيز البخاري (ت ٧٣٠ هـ)^(٣).

(١) أصول السرخسي (١/٣٣٩)، وانظر: كشف الأسرار (٢/٣٥٩).

(٢) غياث الأنم (ص ٤٠١ - ٤٠٠).

(٣) كشف الأسرار (٢/٣٧٨)، وانظر: شرح التلويح على التوضيح (٢/٨).

ولهذا دافعوا بشدة عن حجية العمل بخبر الواحد، مع أن بعض من توقف بالأخذ بخبر الواحد له احتجاج عائد إلى أصل معتبر، إلا أن تنزيله على خبر الواحد غير صحيح؛ فبعض من توقف بالأخذ بخبر الآحاد وجه ذلك بوجود مفسدة، و: «وجه المفسدة: أن يروي الواحد خبراً في سفك دم، أو في استحلال بعض، وربما يكذب؛ فيظن أن سفك الدم هو بأمر الله تعالى، ولا يكون بأمره، فكيف يجوز الهجوم بالجهل؟ ومن شكتنا في إباحة بضעה وسفك دمه، فلا يجوز الهجوم عليه بالشك، فينقبح من الشارع حوالة الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهם»^(١).

فهذا الأصل المذكور صحيح، فلا يقام حكم على خطأ أو وهم بالاتفاق، لكن تنزيله على خبر الواحد بإطلاق غير صحيح؛ فخبر الواحد ليس وهمًا، وليس خطأً؛ لأن علماء الحديث نخلوا الأخبار كلها وغربلوها، وعرفوا رواتها؛ ففرقوا بين ما كان وهمًا وخطأً، وبين ما كان صوابًا؛ مما كان صوابًا وجوب العمل به، كأي خبر آحاد، يتعامل به الناس بينهم، ويقيموا عليه ضرورات حياتهم كل الأوقات، ويبينون عليها أحكامهم، ومعاملاتهم وتصرفاتهم؛ ولذا قال الغزالى (ت ٥٠٥ هـ): «وأما العمل بخبر الواحد فمعلوم الوجوب بدليل قاطع؛ أوجب العمل عند ظن الصدق، والظن حاصل قطعًا، ووجوب العمل عند معلوم قطعًا؛ كالحكم بشهادة اثنين، أو يمين المدعى، مع نكول المدعى عليه»^(٢).
فالغالب أحكام قضاة الأرض اليوم مسلمة وكافرها وبناء

(١) المستصفى (ص ١١٦)، وانظر نحوه في البرهان في أصول الفقه (١ / ٢٣٠).

(٢) المستصفى (ص ١١٦).

تصرفات الناس، وتطبيق الأنظمة صائرة إلى مثل خبر الواحد أو أضعف منه؛ لذا رد إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) على من ضعف العمل بخبر الأحاديث شهادة الشهود في تفاصيل القضاء، وفتوى الفتى، وهي كلها ظنية، وهم يعملون بها^(١).

ج - وعلى هذا: فإن الأصوليين أعظم ما قاموا به في السنة إقامة أصل الاحتجاج بخبر الواحد واضحة جلية؛ حفظاً لمصدر تشريعي كبير، لأنه غالب السنة آحاد، وأول من انتصب لتقرير هذا الأصل، وتوسيع فيه ناصر السنة، وشيخ الأصوليين، الإمام الشافعي^(٢): فاستقرأ الشافعي عهده عليه الصلاة والسلام، وعهد أصحابه من الخلفاء الراشدين وغيرهم؛ استقراء يكاد يكون كاملاً، واستخرج جمل وافرة من الحوادث، التي ألحقت بها الأحكام بأخبار آحاد، وهو استقراء قوي واضح الدلالة، وأخذ الشافعي مثلاً واحداً لذلك من أمثلة كثيرة ذكرها؛ فقال مستدلاً على الأخذ بخبر الواحد في بعثه للملك الأرض رجلاً واحداً: «وبعث في دهر واحد، اثنى عشر رسولاً، إلى اثنى عشر ملكاً، يدعوهם إلى الإسلام، ولم يبعثهم إلا إلى من قد بلغته الدعوة، وقامت عليه الحجة فيها، وألا يكتب فيها دلالاتٍ لمن بعثهم إليه، على أنها كتبه»^(٣).

ثم جاء بعده أهل الأصول، فقررروا ما قرره، وأكدوا ما ذكره، وبنوا على ما أنسسه، وزادوا عليها زيادات وتنبيهات وتوضيحات وتحسينات، وإن كان

(١) انظر: البرهان (١/ ٢٢١).

(٢) انظر: الرسالة (ص ٤٠١)، وما بعدها.

(٣) الرسالة (ص ٤١٥).

أصل من شد البنيان وأحکمه الشافعی؛ فيبقى أصلًا لكل من جاء بعده، ومن هؤلاء الجصاص (ت ٣٧٠ھـ) فقد تكلم وحرر وحقق خبر الآحاد، وذكر أنواعه، ومراتبه، وقوة الاحتجاج بكل نوع، ثم عقب ذلك بقوله: «قد اتفق السلف والخلف على استعمال هذه الأخبار حين سمعوها؛ فدل ذلك من أمرها على صحة مخرجها وسلامتها، وإن كان قد خالف فيها قوم؛ فإنهم عندنا شذوذ، لا يعتد بهم في الإجماع»^(١)، ثم بعده إمام الحرمين (ت ٧٨٤ھـ) الذي استند في اعتبار أخبار الآحاد على أصلين: التواتر عنه عليه الصلاة والسلام، باعتماده على الآحاد في إنفاذ رسالته^(٢) والأصل الثاني: إجماع الصحابة على قبول أخبار الآحاد، ولم يطلبوا التواتر^(٣)، ثم جاء السمعاني (ت ٤٨٩ھـ) فأطال بتقرير هذا الأصل، وكذا الغزالى (ت ٥٠٥ھـ) ومن بعدهم من علماء الأصول، قرروا هذا الأصل وأقاموا^(٤).

٣ - بيان أحوال مقاماته عليه الصلاة والسلام في البلاغ:

أ - كان نظر علماء الأصول في دلالات ألفاظ الكتاب العزيز مُستَضْحِبًا في السنة النبوية، وقررها فيها ما قرروه في الكتاب من النظر بدللات الألفاظ على الأحكام فيها، فكل ما قرروه في الكتاب الكريم كرروه في السنة النبوية، كما يقول عبيد الله المحبوبى (ت ٦١٩ھـ)^(٥).

إلا أنه يوجد في السنة جهة زائدة على الكتاب بالفصل، والتفريق بين

(١) الفصول في الأصول (٣/٦٨).

(٢) انظر: البرهان (١/٢٢٨).

(٣) انظر: البرهان (١/٢٢٩).

(٤) انظر: قواطع الأدلة (١/٣٣٧)، المستصفى (ص ١٢٠).

(٥) التوضيح في حل غواصي التنقىح (٢/٣).

ما وقع منه عليه الصلاة والسلام على سبيل البلاغ، وما وقع على تصاريف أحواله الأخرى باعتبار مقامات مختلفة؛ ككونه قاضياً، أو كونه إماماً الإمامة العظمى، أو كونه مفتياً، أو ما كان من خصوصياته، أو كونه زوجاً، أو ما كان على سبيل العادة والجبلة، والتجربة الحياتية التي لا تنفك عنها حياة البشر؛ فاعتنى علماء الأصول بهذا، ورتبوا دلالته على الأحكام الشرعية، وبيّنوه قوة وضعفاً، وفرقوا بين أحوال مختلفة بحسب الغرض والمقصد، الذي أقيم الحكم من أجله، وأنزلوا الفروق المعتبرة بين أفعاله وأقواله عليه الصلاة والسلام، باعتبار مقامه عليه الصلاة والسلام؛ تارة بكونه مبلغاً، وتارة باعتباره قاضياً، وأخرى بمقتضى الإمامة العظمى، فكل تصرف من هذه التصرفات تكون أحكامها بحسب مقامه عليه الصلاة والسلام فلا يتعدى غيرها، وقد أوضح هذا الأصل العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)؛ إذ جعل مقاماته التشريعية ثلاثة: البلاغ والفتيا، والإمامية، والقضاء، ثم كمل هذا القرافي (ت ٦٨٤هـ) وزاد عليه زيادات وتفصيلات مهمة وأبقاها على ثلات، ثم جاء الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) وأوصل مقاماته عليه الصلاة والسلام، المختلفة في التشريع إلى اثنى عشر مقاماً^(١).

ب - ثم نظروا في فعله عليه الصلاة والسلام وتركه ونوعوها بحسب قصده من الفعل والترك؛ فمع اتفاقهم على الاستدلال بأفعاله عليه الصلاة والسلام على الأحكام، وكونها مصدراً من مصادر التشريع، قال أبو الحسين البصري (ت ٤٣١هـ): «لا خلاف بين الأمة في الاستدلال بأفعال النبي ﷺ».

(١) انظر: قواعد الأحكام (١٤٢/٢)، الفروق (١٠٦/١)، مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور (ص ١٥٠).

على الأحكام^(١).

إلا أنهم أناطوا فعله وتركه عليه الصلاة والسلام بمقصده، بمعنى هل وقع هذا الفعل بياناً شرعاً أم لا؟ فلا يثبت الحكم العملي حتى ينكشف مقصده عليه الصلاة والسلام من الفعل، كما يقول الغزالي^(٢)، فهذا ضابط معتبر في الأفعال والترك؛ إذ لا نتابعه عليه الصلاة والسلام بمجرد صورة الفعل والترك، بل يجب أن نعلم مقصوده عليه الصلاة والسلام من كل فعل وترك، هل هو بيان أم لا؟ كي يكون الاقتداء والتأسي موافقاً، ونصيب الحكم الصحيح؛ ولهذا وضع أبو الحسين البصري (ت ٣٦٤ هـ) حدّاً للتأسي يضبطه بقوله: «أما التأسي بالنبي ﷺ، فقد يكون في فعله، وفي تركه، أما التأسي به في الفعل فهو: أن نفعل صورة ما فعل، على الوجه الذي فعل، لأجل أنه فعل. والتأسي به في الترك وهو: أن نترك مثل ما ترك، على الوجه الذي ترك، لأجل أنه ترك»^(٣)، وهذا كلام قيم له وزن واعتبار، إذ لا نأخذ الصور المجرد للفعل، والترك بل نستصحب معها قصده عليه الصلاة والسلام فيهما، وهذا يظهر بقراءتين للأحوال والسيارات التي تكشف مقصد عليه الصلاة والسلام من فعله أو تركه.

ويعني بوجوب اتباعه هنا: المتابعة الاعتقادية، وليس العملية؛ فيجب متابعته عليه الصلاة والسلام بمقصوده من العمل، وعليه تترتب درجة

(١) المعتمد (٣٤٧/١).

(٢) المستصنفي (ص ٢٤٦).

(٣) المعتمد (١ / ٣٤٣). وانظر: قواطع الأدلة (١ / ٣٠٦)، التمهيد في أصول الفقه (٢ / ٣١٣)، الإحکام في أصول الأحكام للأمدي (١ / ١٧٢، ١٨١، ١٨٦)، شرح تنقیح الفصول (ص ٢٩٠).

الحكم التكليفي قال أبو الطيب الطبرى (ت ٤٥٠هـ): «الاتباع والتأسي لا يصح، إلا إذ علمنا الوجه الذى وقع عليه فعله»^(١).

ج - ومن هنا فرقوا في أفعاله عليه الصلاة والسلام بين ما كان من جبلته وطبيعته البشرية؛ لأنعدام البيان الشرعي في مثل هذه الأشياء، فلا تتعدى الإباحة بالاتفاق^(٢)، وأبان أبو شامة (ت ٦٦٥هـ) عن سبب ذلك: لوقوعه منه عليه الصلاة والسلام اضطراراً بحكم الطبيعة البشرية دون قصد التشريع^(٣)، قال الغزالى (ت ٥٠٥هـ): «فإن قيل: وبم يعرف كون فعله بياناً؟ قلنا: إما بتصريح قوله، وهو ظاهر، أو بقرائن، وهي كثيرة»^(٤)، ثم عدد جملًا من القرائن المتنوعة المبينة لذلك.

ومن أفعاله أيضًا التي يكون فيها لبس: التفريق بين ما فعله على وجه الخصوصية به عليه الصلاة والسلام، وبين ما كان له ولأمه؛ فربما ظهر من الرواية خصوصية هذا به عليه الصلاة والسلام، وفي مرات آخر لا يظهر من الرواية شيء؛ فتولى علماء الأصول هذا الأمر؛ ففرقوا بين أفعاله عليه الصلاة والسلام، التي ظهر فيها أثر خصوصيته بذلك مما يختص بها عن سائر أمته؛ كإباحة الزيادة على أربع في النكاح، والوصال في الصوم.. وغيرهما^(٥)، قال الأمدي (ت ٦٣١هـ): «وأما ما سوى ذلك، مما ثبت كونه من

(١) المحقق من علم الأصول (٣١٨)، وانظر: التمهيد لأبي الخطاب (٣١٣/٢).

(٢) انظر: البرهان في أصول الفقه (١/١٨٣)، الإحکام في أصول الأحكام للأمدي (١٧٣/١)، نهاية السول (ص ٢٥٠)، التقرير والتحبير (٣٠٢/٢).

(٣) المحقق من علم الأصول (ص ١٩١)، وانظر (ص ١٧٦).

(٤) المستصفى (ص ٢٧٨).

(٥) انظر: البحر المحيط (٦/٢٧)، التقرير والتحبير (٣٠٢/٢).

خواصه، التي لا يشاركه فيها أحد، فلا يدل ذلك على التشريك بيننا وبينه فيه إجماعاً^(١).

د - وهكذا في «الترك» عنه عليه الصلاة والسلام اختلط «الترك التشريعي»، و«الترك الجبلي» في ألفاظ الرواة؛ فتولى علماء الأصول إقامة وبيان هذا الأصل بالتفريق بين التركين، بل «الترك التشريعي» جاء مختلطًا بين أنواع من المقاصد المختلفة؛ فأوجبوا فهم مقصود الترك، ليقيم المكلف الحكم التشريعي الصحيح، وفق مقصود تركه عليه الصلاة والسلام؛ لئلا يوضع حكم في غير محله، قال أبو الحسين البصري (ت ٣٦٤ هـ) : «وقد يكون تركه بياناً نحو أن يترك الجلسة في الركعة الثانية»^(٢)، وقد لا يكون بياناً، ولهذا فإن قول ابن السمعاني (٤٨٩ هـ) : «إذا ترك النبي ﷺ شيئاً من الأشياء؛ وجب علينا متابعته فيه»^(٣) ليس على إطلاقه، بل ينظر في نوعية المتروك، والقصد إلى المتروك وعدمه؛ فالترك عدم محض، لا يدل على شيء، ما لم يقترن به ما يوضحه وبينه؛ فهو أشد غموضاً من الفعل، وأحسن من كشف هذا الجصاص (ت ٣٧٠ هـ) لما قال: «نقول في الترك كقولنا في الفعل؛ فمتى رأينا النبي ﷺ قد ترك فعل شيء، ولم ندر على أي وجه تركه، قلنا تركه على جهة الإباحة، وليس بواجب علينا، إلا أن يثبت عندنا أنه تركه على جهة التأثم بفعله، فيجب علينا حينئذ تركه على ذلك الوجه، حتى يقوم الدليل على أنه

(١) الإحکام (١/١٧٣).

(٢) المعتمد (١/٣٥٧).

(٣) قواطع الأدلة (١/٣١١).

مخصص به دوننا»^(١).

ثالثاً: الإجماع

١ - الإجماع من أخطر مصادر الشريعة التي اعنى بها الأصوليون إثباتاً ونفيّاً؛ لأنّه يحمي الشريعة، وربما هدمها في نفس الوقت؛ فمتى تحقّق إجماعاً قطعياً أقام بناء الشريعة وعصمتها من الخطأ، وزاد عن حياضها، وشدّ أصولها، قال إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ): «إذ على الإجماع ابتنى معظم أصول الشريعة، فلو خالف فيه مخالف، لنقل خلافه في هذا الأمر العظيم، والخطب الجسيم»^(٢)، وفي مقابل هذا: متى ادعى إجماع متوهّم، فيوقف الاجتهاد ويعطل النظر، ويجعل للفروع والجزئيات ما للأصول والأركان والكلّيات، وهذا خطير على الشريعة لأنّه يقلبها، ويجعل التغيير ثابتاً، وربما أحال الفرع أصلّاً؛ فلهذا كان حفظ الأصوليين لدليل الإجماع من جهتي الوجود والعدم.

فاعنى الأصوليون عناية كبيرة بالإجماع؛ فبيّنوا معناه، وشروط قيامه، وحققوا إمكانية وجوده، ومنزلته مع الكتاب والسنة، وأنواعه، وحكم مخالفة كل نوع من أنواعه؛ إذ فرقوا بين مخالفة القطعي والظنّي، ورفعوا منزلة القطعي منه؛ فمتى ثبتت قطعيته بطريق صحيح؛ لزم الأخذ به، واعتباره، وحرم تعديه؛ لأنّ أصل معنى الإجماع يقوم على عصمة الأمة عند اجتماعها على حكم شرعي؛ فإن العصمة الفردية انتهت بموته عليه الصلاة والسلام،

(١) الفصول في الأصول (٣/٢٢٨).

(٢) التلخيص (٣/٢٨).

وانقطاع الوحي؛ فلم يبق إلا العصمة الجماعية باجتماع علماء الأمة كلهم على حكم شرعي، قال الشافعى: «وأجمعوا أنه لا يجوز لأحد أن يخرج على أقاويل السلف فيما أجمعوا عليه، وعما اختلفوا فيه، أو في تأويله؛ فإن الحق لا يجوز أن يخرج عن أقاويلهم»^(١)، وقال ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) في الإجماع: «قاعدة من قواعد الملة الحنفية، يرجع إليها، ويفرغ نحوه، ويُكفر من خالفة، إذا قامت عليه الحجة بأنه إجماع»^(٢)، ونحوه قاله القاضي أبو يعلى، وابن عبد البر، وابن تيمية^(٣).

وجعل السرخسي (ت ٤٨٣ هـ) مأخذ الإجماع، بأنه كرامة لهذه الأمة خاصة لديها، دون غيرها من أمم الكفر^(٤) إلا أن ابن فورك (ت ٦٤٠ هـ) جعل المعنى في مأخذ الإجماع: ليعصم هذا الأمة عند البلاغ من الخطأ، لأنهم كنبي جدد شريعة^(٥).

٢- ولهذا امتى ثبت الإجماع منع الاجتهاد والخلاف، فلا اجتهاد في المسائل الإجماعية، قال الشافعى (ت ٢٠٤ هـ): «معنى الاجتهاد من الحاكم: إنما يكون بعد أن لا يكون فيما يريد القضاء فيه كتاب، ولا سنة، ولا أمر مجتمع عليه، فأما وشيء من ذلك موجود فلا»^(٦)؛ فالاجتهاد مع وجود الإجماع خطأ؛

(١) الرسالة (ص ٣٦).

(٢) مراتب الإجماع (ص ٧).

(٣) انظر: العدة (٤/١٠٥٨)، جامع بيان العلم وفضله (٢/٢٣٤)، التمهيد (٤/٢٦٧)، الفتوى الكبرى (٦/١٦٢).

(٤) أصول السرخسي (١/٢٩٥).

(٥) انظر: البحر المحيط (٦/٣٩٢)، العدة (٤/١٠٨٥).

(٦) الأم (٦/٢٨١).

لأن فيه اعتداء على الأمة جماعه بتعديها في إجماعهم إلى مخالفتهم، قال ابن حزم (ت ٥٦٤هـ) : «إذا صح الإجماع فقد بطل الخلاف»^(١) ، وشدد في ذلك السبكي (ت ٧٥٦هـ) فقال: «الاجتهاد مع قيام الإجماع خطأ، ولو صدر من واحد لسفهنا كلامه، وقضينا عليه، بما نقضى على خارق الإجماع»^(٢) .

وقدم غالب الأصوليين الأخذ بالإجماع المتحقق القطعي على الأخذ بنص من الكتاب والسنة: فجعله الأصوليون ميزاناً للنص والرأي يوزن بهما لئلا يعتدى على الشريعة؛ لأن الإجماع أقوى مرجع، وأوضح مسلك، فلا يقبل النسخ ولا التأويل، قال الجصاص (ت ٣٧٠هـ) : «فالإجماع يصح خبر الواحد، ويمنع الاعتراض عليه، كما يصح الرأي، ويمنع مخالفته»^(٣) ، ولهذا قدم العلماء الأخذ بالإجماع على خبر الواحد؛ فقوية دلالة الإجماع مقدمة على خبر الواحد عند غالب العلماء، بل نقل اتفاقهم على ذلك^(٤) ، قال الشافعي: «والإجماع أكبر من الخبر الفرد»^(٥) ، وقال صفي الدين الحنبلي (ت ٧٣٩هـ) : «وأما ترتيب الأدلة وترجيحها: فإنه يبدأ بالنظر في الإجماع، فإن وجد لم يحتاج إلى غيره؛ فإن خالفه نص من كتاب أو سنة؛ علم أنه منسوخ أو متأول؛ لأن الإجماع قاطع لا يقبل نسخاً، ولا تأويلاً»^(٦) ، وجعل الجصاص سبب تقديم الإجماع على خبر الواحد أو غيرها من الأدلة الظنية،

(١) مراتب الإجماع (ص ١٢).

(٢) الإبهاج (١٧٧/٢).

(٣) الفصول في الأصول (١٧٧/١ - ١٧٨).

(٤) انظر: الفصول في الأصول (١٧٥/١)، المستصفى (ص ٢٤٦)، بداع الصنائع (٢٧/١)، كشف الأسرار (٣٧٨/٢)، البحر المحيط (٤/٤٨١)، إرشاد الفحول (١/٣٩٤).

(٥) آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم (ص ١٧٧). وانظر: إعلام الموقعين (٤/١٨٩).

(٦) قواعد الأصول ومعاقد الفصول (ص ٩٧)، وانظر: الإقناع في مسائل الإجماع (١/٦٨).

لأن الإجماع لا يجوز وقوع الخطأ فيه، بخلاف خبر الواحد، كما أن الإجماع لا يجوز الاجتهاد معه بخلاف خبر الواحد فلا يمنع الاجتهاد^(١).

وليس هذا منهم توهيناً ولا إضعافاً للخبر، بل تقوية له وتعزيزًا لاستدلال الصحيح بالأخبار؛ فهذا منهج فريد في حفظ وضبط منهج الاستدلال الصحيح من الأخبار؛ فالإجماع يحفظ الأخبار ويعد دلالتها الصحيحة على الأحكام، ولا يعارضها كما قال الجصاص في الإجماع: «يصح خبر الواحد، ويمنع الاعتراض عليه»؛ إذ يستحيل على أمّة محمد عليه الصلاة والسلام أن تجمع على خلاف خبر صحيح، وتبني أحكاماً مضادة له، ويستحيل أن تُغفل خبراً لا يقوم غيره مقامه في بيان حكم شرعي؛ فالإجماع من الأدوات المهمة لحفظ الوحي، ولهذا لما تطرق الأصوليون لمسألة مخالفة الإجماع للنص ردوا هذا، وقالوا يستحيل أن يخالف الإجماع نصاً^(٢).

٣ - ولهذه المنزلة الرفيعة للإجماع في بناء الأحكام الشرعية حق الأصوليون للإجماع، ودققوا فيه؛ لخطورته في إيجاد وبناء الأحكام الشرعية، وجعلوه عماداً في بناء الشريعة، وأصول الملة، ومالوا إلى أن من أنكره ليس على قوام السنة، ولا على نهج الأئمة، بالتفسيق تارة، وبالتكفير أخرى، بحسب قطعية الإجماع وظنيته، قال الإمام أحمد: «في الصحابة إذا اختلفوا، لم يُخرج من أقوايلهم، أرأيت إن أجمعوا، له أن يخرج من أقوايلهم؟ هذا قول خبيث، قول أهل البدع، لا ينبغي أن يخرج من أقوايل الصحابة إذا

(١) انظر: الفصول في الأصول (١٧٧-١٧٨).

(٢) انظر: البحر المحيط (٦/٤٠٨)، أصول السرخسي (١/٣٠٨).

اختلفوا^(١)، وهذا متضمن لحجية الإجماع، وقال السرخسي (ت ٤٨٣ هـ): «ومن أنكر كون الإجماع حجة موجبة للعلم، فقد أبطل أصل الدين؛ فإن مدار أصول الدين ومرجع المسلمين إلى إجماعهم؛ فالمنكر لذلك يسعى في هدم أصل الدين»^(٢).

وفي مقابل هذا: شددوا على دعوى الإجماع التي لا تسندها براهين واضحة؛ فاعتبروا للإجماع شروطًا لا يصح إلا بها، كما أنهم ردوا للإجماعات المدعاة التي لم تكتمل شروطها، ولم تقم مقتضياتها، قال ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ): «إن أهل العلم مالوا إلى معرفة الإجماع ليعظموا خلاف من خالقه، ويجزرون عن خالقه فقط، وكذلك مالوا إلى معرفة اختلاف الناس لتکذيب من لا يبالي بادعاء الإجماع؛ جرأة على الكذب، حيث الاختلاف موجود، فيرد عونه بإيراده عن اللجاج في كذبه فقط»^(٣).

ومن هنا جاء إنكار الإمام الشافعي - رحمه الله - على أقوام نقلوا إجماعات غير صحيحة؛ كنقل أهل المدينة للإجماع على ترك السجود في المفصل، وهذا غير معتبر، لأن عمر بن عبد العزيز أمر بالسجود في الانشقاق، وفَعَلَ أبو هريرة ذلك، ونقلوا سجود عمر بن الخطاب في التجم؛ فكيف يدعى هنا الإجماع على ترك السجود؟^(٤)، مع تأصيل الشافعي للإجماع، واستدلاله به؛ فيكون الرد والإنكار على الإجماعات التي لم تتكامل شروطها

(١) العدة (٤/١٠٥٩).

(٢) أصول السرخسي (١/٢٩٦)، وانظر: قواطع الأدلة (١/٤٧٢)، الفقيه والمتفقه (١/٤٣٤)، مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣/٢٦٧).

(٣) الإحکام (٤/٥٣٧).

(٤) انظر: الأم (٧/٢١٣).

لخطورتها على الشريعة.

وأقرب من هذا ما تواردت به الروايات عن الإمام أحمد بقوله: «من ادعى الإجماع فهو كذب، لعل الناس قد اختلفوا، هذا دعوى بشر المريسي، والأصم، ولكن لا يعلم الناس يختلفون، أو لم يبلغه ذلك، ولم ينته إليه فيقول: لا يعلم الناس اختلفوا»^(١)، مع استدلال الإمام أحمد بالإجماع في أكثر من موطن؛ كالتكبير من غداة عرفة إلى آخر أيام التشريق^(٢)، وقوله: أجمع المسلمون على جواز متعة الحج^(٣)، وفسر القاضي أبو يعلى (٤٥٨ هـ) ما ورد من إنكار الإجماع عن الإمام أحمد: بأن هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف؛ لأنه أطلق القول بصحة الإجماع في رواية عبدالله، وأبي الحارث^(٤)، فهذا يوضح أن مقصوده بإنكار الإجماع ليس مطلقاً، إنما إجماع مقيد لم يتحققه ويحكمه قائله، فهو سبيل أهل البدع، كما قال: «هذه دعوى بشر المريسي، والأصم»، فجعلها دعوى أهل البدع.

٣ - ولهذا تحرز الأصوليون كثيراً في الإجماع، وأكثروا من شروطه، ولم يتسعوا فيه؛ خوفاً من التعدي في الاستدلال به؛ فلو خالف الأقل، بل لو خالف واحد؛ فالجمهور على عدم انعقاد الإجماع، ولم يتتفقوا على اعتبار إجماع أهل المدينة، ولا أهل الحرمين، ولا الخلفاء الأربع، ولا الشيفيين، ولا أهل البيت، ولا الأئمة الأربع؛ فدققوا في عدد أهل الإجماع، ونوعهم،

(١) مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبدالله (ص ٤٣٨) رقم: (١٥٨٧). وانظر: هذه الأقوال في العدة (٤ / ١٠٦٠)، الواضح في أصول الفقه (٥ / ١٠٤)، التمهيد في أصول الفقه (٣ / ٢٤٧).

(٢) انظر: العدة (٤ / ١٠٦٠)، المغني (٢ / ٢٩٢).

(٣) انظر: المغني (٣ / ٢٦٤).

(٤) انظر: العدة (٤ / ١٠٦٠).

وطبقاتهم، وبلدانهم، واشترطوا شروطاً كثيرة في أهل الاجتهاد؛ لأنهم هم المعتبرون في المخالفة والموافقة في الإجماع، دون المقلدة وأهل التمذهب، حتى من أشرف وقارب الاجتهاد لا يعتبر قوله^(١).

كل ذلك قياماً بما حق هذا الأصل الحافظ للأحكام، لكي لا يتجاوز فيه حد، وما تضخم الإجماع والمسائل التي نقل فيها، إلا بتجاوز شروط أهل الأصول فيه، وعدد غير قليل من الإجماعات المنقولة، تنزل من كونها حجة قطعية إلى كونها حجة ظنية، أو أقل من ذلك، وقد أحصى صاحب كتاب إجماعات ابن عبدالبر في العبادات بأن عدد الإجماعات التي نقلها ابن عبدالبر (ت ٦٣٥هـ) في العبادات (٣٣٥) إجمالاً، منها (٢٥٥) إجماع صحيح، و(٣٢) خلافاً شاذًا، و(٥٤) خلافاً معتبراً^(٢)، وهذا الذي أضعف إجماعات ابن رشد (ت ٩٥٥هـ)، لأنه اعتمد إجماعات ابن عبدالبر في الاستذكار كما صرحت بذلك^(٣)، رحم الله الجميع، ومثله إجماعات ابن المنذر (ت ١٨٣هـ)؛ فمع إكثاره من نقل الإجماع في كتبه: «الإجماع» و«الأوسط» و«الإشراف»، وعليه اعتمد جملة من العلماء ممن جاء بعده؛ كابن قدامة والنوي وغيرهم، إلا أن المتعقب من إجماعاته كثير، ويقرب منه معاصره الطحاوي (ت ٢٢١هـ). وحتى ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الذي شدد كثيراً في تأصيله للإجماع فقال:

(١) انظر: العمدة في أصول الفقه (٤/١١١٧)، أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٢/٢٣٩)، المستصفى (١٤٤)، المحسول للرازي (٤/١٦٩، ١٦٢)، الإحکام للأمدي (١/٢٤٩)، البحر المحيط (٦/٤١٥، ٤٢٨).

(٢) انظر: إجماعات ابن عبدالبر في العبادات (١/٢٨٥).

(٣) انظر: بداية المجتهد (١/٩٥).

«ودعوى الإجماع بغير يقين كذب على الأمة كلها، نعوذ بالله من ذلك»^(١)، إلا أنه نقل بعض الإجماعات المتناقضة في «مراتب الإجماع»، كما نبه على ذلك ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)^(٢)، ولهذا ذكر ابن القيم (ت ٧٥١هـ) عدداً من الإجماعات، نُقل فيها الإجماع المتناقض، كل فريق ينقل الإجماع على خلاف الفريق الآخر في مسألة واحدة، ويسمى «تناقض الإجماعات»^(٣).

٤ – وترتيباً لقوة دليل الإجماع في حفظ مصادر الشريعة، جعله علماء الأصول مراتب، لتعرف قوة الحكم المأخذ من الدليل؛ ففرقوا بين مجرد كونه حجة يحتاج بها، وبين كونه قطعياً لا يجوز مخالفته، قال ابن بدران (ت ١٣٤هـ) في «اتفاق الأغلب»: «والحق أن اتفاق الأكثر حُجَّةٌ يجب العمل به على أهله، لكنه ليس في رتبة الإجماع، بل هو في رتبة القياس وخبر الواحد»^(٤)، وذكر البزدوي (ت ٤٨٢هـ) الإجماع بأنه: «على مراتب؛ فإجماع الصحابة مثل الآية والخبر المتواتر، وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث، وإذا صار الإجماع مجتهداً في السلف كان كال الصحيح من الآحاد»^(٥)، وبعضهم رتبه من جهة أخرى: فجعلوا أعلى القطعي الذي لا يجوز

(١) المحلى (٢١٠/١). وانظر أيضاً: المحلى (٢٧٨/٨).

(٢) نقد مراتب الإجماع (ص ٣٠٢).

(٣) انظر: الصواعق المرسلة (٥٨٣/٢)، وسماه ابن عثيمين في شرح مختصر التحرير (ص ٥٤٠)، بـ«الإجماع بالتناقض»، ولم أجد غيره عبر بهذا المصطلح، ولكن الذي عبر عنه الغزالى في المستصفى بأكثر من موضع (ص ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤)، والرازي في المحسوب (٤/٢٠٢)، وابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم (٢٠٥/٢)، وغيرهم، بـ«تناقض الإجماعين، أو تناقض الإجماعات»، وقد يكون هذا المصطلح أوضح على المراد من المصطلح الذي ذكره الشيخ ابن عثيمين رحمه الله.

(٤) المدخل لابن بدران (ص ٢٨١).

(٥) أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٣/٢٦١).

مخالفته؛ كإجماع القولي التصريحي المتواتر مكتمل الشروط، قال الطوفى (ت ٧١٦هـ) : «والقطعي: هو النطقي، المتواتر، المستكملا للشروط»^(١)، وبعضها لها حكم الظنية كإجماع السكتى، والإجماع العملى، وقد يرتقى السكتى والعملى إلى القطعى إذا انضمت إليهما جملة من القرائن^(٢).

رابعاً: القياس:

١ - الحكم بالقياس الصحيح حكم بالنص:

عني الأصوليون ودققوا بدليل القياس كثيراً، ولا يوجد دليل شرعى بالغوا في تقرير حجيته، وضبط طرق الاستدلال فيه، ومعرفة أنواعه ومراتبه وشروطه، مثل دليل القياس، ليقع القياس موقعه دون زيادة ولا نقصان، لخطورته على الأحكام أخذأ أو ردأ، وكثرة توليد الأحكام منه؛ محققاً حكم الله -عز وجل- في الحادثة، مانعاً أهل الأهواء الاعتداء على شرع الله وحكمه؛ فمن أهمه كلياً اضطررت عليه الأحكام، وضاقت مسالكه، ووقع في شر مما ترك، ومن أخذه معزولاً عن النص صادم به أحكام الشريعة، واحتزع أحكاماً لم يأذن بها الله، ومن أخذه عن فهم، مناط بالنص في أصله، سالكاً المسالك الصحيحة في استقراء العلل؛ استقام له النظر والحكم، وأعطى الشريعة حقها، ونزعها عن تعطيل أحكامها، وأعمل معانيها؛ لأن القياس الصحيح ميزان توزن به الأحكام إثباتاً ونفياً؛ فهو ميزان عقول أولي النهى، وميدان الفحول ذوى الحجا، به يعرف قدر الحذاقة والفتانة، وييسر غور

(١) شرح مختصر الروضة (٣/١٣٦).

(٢) انظر: المحصل للرازى (٤/١٥٣)، البحر المحيط (٦/٤٧٥).

الفقاهة والرذانة، وفيه تحار العقول والأفهام، ويفرط الإلقاء والأوهام^(١)، لذا كرر الشافعي «معنى الكتاب» ويقصد به القياس^(٢)، فمن أخطأ وترك معاني النصوص فهو كمن ترك النصوص ذاتها؛ لأن النصوص لم تأت إلا لمعانيها، قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) مبيناً موقع القياس من النص: «فليس القياس من تصرفات العقول محضاً، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد»^(٣)، حتى قارب الزركشي (ت ٧٩٥هـ) بين الخطأ في النص، والخطأ في معنى النص^(٤)؛ فالنص منشئ للقياس منتج للحكم؛ فقيد الأصوليون القياس بالنص، وجوداً وعدماً؛ لأن قوة دليل القياس وضعفه مدار على النص؛ فهما، وتحقيقاً، وتنقيحاً، وتخريجاً، بنظر جزئي أو كلي؛ فكل ما عرف بالقياس فهو مردود للنص، كما قال الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)^(٥)؛ لأن قوة القياس وضعفه، معياره العلة، والعلة مردها للأصل، فمتى صحت صحة القياس، ومتي ضعفت ضعف القياس، كما قرره الباقي (ت ٤٧٤هـ)^(٦)، ولهذا الوشيعة والأصرة القوية بين النص والقياس جعل الجويني (ت ٤٧٨هـ) المجنهد لا يحتوي مجتمع الفقه إلا بالقياس، بضبط مآخذه ومراتبه وتقاسيمه^(٧).

(١) انظر: كشف الأسرار (٣/٢٦٦)، الت婢ير (٧/٣١١٥).

(٢) انظر: الأم (٥/١٤٠، ٦/٢٠٣، ٧/٣١٥).

(٣) المواقفات (١/٨٩).

(٤) البحر المحيط (٨/٣٠٢).

(٥) التبصرة (ص ٤٢٠).

(٦) إحکام الفصول (٢/٦٢٠).

(٧) البرهان (٢/٣).

٢- القياس المذموم هو القياس المعارض للنصوص:

كلما قوي النزع عن النص قوي القياس، وكلما ضعف وبعد عن النص ضعف القياس؛ فالأصوليون يقررون أصل حجيته، بكونه مصدراً للأحكام للشرعية بالأدلة العقلية والنقلية الكثيرة، وأعظم وأقوى الأدلة التي يستند إليها الأصوليون لحجية القياس كون مرتكزه النص، غير خارج عنه، ولا معنى عليه، وقد كثرت القواعد التي وضعوها، بحيث لا يعتدي قياس على نص، وينازعه حقه؛ كقاعدة: «لا قياس مع النص»^(١).

فعاد القياس إلى إدراك معاني النص بمدركات صحيحة، وتوسيع دلالاته وإحاطة بمقتضياته، وفهم لمراده لا غير، ولهذا فإنهم يوجهون أدلة منكريه ويوضحون المقصود منها؛ فهي في غالبيها متوجهة للأقىسة الفاسدة غير الصحيحة المضادة للنصوص، هذا النوع يسميه علماء الأصول: «قياس فاسد الاعتبار»^(٢)؛ فكم من دليل يستدل به على فساد القياس، وهو خارج محل النزاع أصلاً.

ولهذا أجب الأصوليون عن الأقوال التي رويت عن السلف بذم الرأي عموماً، والقياس على وجه الخصوص؛ أنها كلها متوجهة إلى الرأي الرافع للنص، والقياس المضاد للخبر، لا المقيم له كما أوضح ذلك الجصاص (ت ٣٧٠ هـ)، والباقي وغيرهما^(٣).

(١) المبسوط (٦/٦٤)، المجموع (١/٢٢٧)، وانظر معنى هذه القاعدة في: بدائع الصنائع (٧/٤)، المغني (٥/٤٣٠)، لفصل في الأصول (٤/٢٤٦)، أحكام القرآن للجصاص (٢/٤٩١)، الذخيرة للقرافي (٣/٢٣٨)، بريقة محمودية (٤/٢٥٦).

(٢) انظر: إلحاكم للأدمي (٤/٧٣).

(٣) انظر: أحكام القرآن (٤/٦٤)، إلحاكم الفصول (٢/٦٢٠).

٣- اعتبار الأقيسة بقربها وبعدها من النص:

ثم أحکم الأصوليون طرائق القياس وأنواعه، وكلها تدور على قوة اعتبار التشابه والتقارب والتماثل بين الأصل المأخذ من النص، وبين الفرع؛ فما قارب وماثل أصله؛ كانت دلالته على الحكم تقترب من القطع؛ لأنّه في معنى أصله، وما باعد أصله كانت دلالته ظنية، والظن مراتب، بحسب قوّة تخليص العلة من مضعفاتها، وبسط الشافعي مراتب الأقيسة وكشف عن القطعي منها وغيرها، ثم جاء بعده إمام الحرمين وكمّل ذلك وزاده إيضاحاً وبياناً^(١).

فسدوا بناء أركان القياس، بجملة شروط لكل ركن؛ تحتم على الفقيه عدم تعديها عند استنباط حكم، وكل الشروط محورها النص، حتى اشترط الامدي (ت ٦٣١هـ) لكل ركناً من أركان القياس الأربع شروطاً؛ فاشترط فقط للأصل ثمانية شروط، وبقية الأركان لها شروط متعددة، كلها آيلة لضبط القياس وربطه بالنص^(٢)؛ ولهذا اتفق العلماء كافة في مبدأ هذه الأمة، على الأخذ بالقياس الصحيح المعتبر كاملاً للأركان والشروط، نقل الاتفاق الجصاصي والغزاوي وغيرهما^(٣).

٤- ضبط القياس ضبط لفهم النص:

أ- بدأت العناية بضبط القياس مبكراً منذ زمن الصحابة -رضي الله عنهم- فأكدوا على أن الرأي الصحيح هو الناشئ عن النص، أو الذي لا يعارض النص؛ فالرأي الصحيح شامل للقياس بمفهوميه: الضيق العائد إلى العلة،

(١) انظر: الرسالة (ص ٥١٣)، البرهان (٢/٢٠٥).

(٢) انظر: الإحکام (٣/١٩٤)، نفائس الأصول (٧/٣٠٩٠).

(٣) انظر: أحكام القرآن (٤/٣٢)، المستصفى (ص ٣٨٤).

والواسع، العائد إلى عموم الرأي والاجتهد بالصالح الشرعية، المقيم لمقاصد الشريعة، غير الخارج عنهما، لذا جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه التحذير من الرأي، والأمر بالرأي؛ الأول الرأي الفاسد، والثاني الرأي الصحيح^(١)، وعلى مثل قول عمر رضي الله عنه تحمل كافة الأقوال التي وردت عن الصحابة، والتابعين في التحذير من الرأي بحمله على الرأي الفاسد^(٢)؛ فيحتاج هذا إلى علم واسع بالشريعة وبالنصوص، ويحتاج إلى قوة فهم وإدراك للعلل والمقاصد والمعانى، التي تضمنتها النصوص، حتى جعل ابن القيم (ت ٧٥١هـ) العلم ب الصحيح القیاس من فاسده من أجل العلوم^(٣).

فهذا تخوف من الأصوليين بالتعدي على أساس التشريع ومصدريه: الكتاب والسنة، بالقياس، حتى إن الإمام أبي حنيفة الذي اشتهر عنه الأخذ بالقياس، قال: البول في المسجد؛ أحسن من بعض القياس^(٤)، ويقصد بهذا القياس الضعيف المنازع لنصل، أو غيره مما فاتت شروطه، قال ابن القيم (ت ٧٥١هـ): «وأصحاب أبي حنيفة - رحمه الله - مجتمعون على أن مذهب أبي حنيفة؛ أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي»^(٥)،

(١) التحذير من الرأي انظر: سنن الدارقطني (١٢)، تاريخ المدينة (٢٨/٢)، المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي (٢١٣) جامع بيان العلم وفضله (١٠٤١/٢)، والأخذ بالرأي انظر: سنن الدارقطني (١٥)، السنن الكبرى للبيهقي (١٥/١٠).

(٢) انظر هذه الأقوال عن الصحابة والتابعين في التحذير من الرأي الفاسد في: سنن الدارمي برقم: (١٨٩، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢)، الفصول في الأصول (٤/٦٦)، الإحکام لابن حزم (٤/٤)، إحکام الفصول (٢/٦١٨)، قواطع الأدلة (٣/٩٣)، إعلام الموقعين (١/٤٠).

(٣) انظر: إعلام الموقعين (٢/٣٠).

(٤) المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي (ص ٢٠٣)، أخبار أبي حنيفة وأصحابه (ص ٢٧)، الفقيه والمتفقه (١/٥٠٩).

(٥) إعلام الموقعين (١/٦٠).

وهذا لا يخفى في القياس الضعيف، الذي لم تتحرر علته ولم يظهر معناه، وأما القياس التي ظهرت علته وبيان مناطه؛ فهو أقوى وأولى من الحديث الضعيف؛ لأن القياس المجمع على علته في معنى النص.

ب - لهذا جاءت كتابة الإمام الشافعي تنتوبيجاً وتأكيداً وتأصيلاً لأقوال أئمة الصحابة والتابعين في ضبط القياس والرأي في الكتاب والسنة، وغالب ما ذكره الإمام تحرير وبيان لكلام من سبقه من أئمة الصحابة والتابعين في رسم الطريق للمجتهد في القياس، لكن كلما تأخر الزمن ظهرت الحاجة أكثر لبيان هذه الكلية الشرعية؛ فأظهر الشافعي هذا الأصل وأبانه، ونبه إلى خطورة مزالقه، وكثرة انعطافاته، وبعد هوته، كشفه تنظيرياً وتطبيقاً في كتابي «الرسالة» و«الأم» فقال: «ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة، لأنه لا يحل القياس، والخبر موجود»^(١)، ثم وضع الشروط المقيمة للقياس وعدها، وفصل فيها نظراً لخطورته، وكثرة الأخطاء فيه^(٢).

وبعد الإمام الشافعي جاء الإمام أحمد، ووضع محترزات وتنبيهات مليحة؛ ففي رواية أحمد بن الحسين بن حسان، فقال: «إنما القياس أن يقيس الرجل على أصل، فاما أن يجيء إلى أصل فيهدمه فلا»؛ فحد القياس بما كان على أصل مستنبط. وكذلك قال في رواية الميموني: «سألت الشافعي عن القياس، فقال: عند الضرورة، وأعجبه ذلك». ومعنى قوله: «عند

(١) انظر: الرسالة (ص ٥٩٨)، الأم (٦/٢١٩).

(٢) انظر: الرسالة (ص ٥٠٩)، الأم (٧/٣١٧).

الضرورة». إذا لم يجد دليلاً غيره من كتاب أو سنة، والاحتجاج بالتنبيه
يجوز مع وجود دليل غيره^(١).

فكلام الإمامين الشافعي وأحمد، وقبلهم الإمام أبو حنيفة، وقبله
الصحاباة، أصل لكل علماء الأصول، ممن جاء بعدهم في الأخذ بالقياس؛
فمثلاً في أصول الشاشي الحنفي جعل شروط القياس خمسة^(٢)، وكل هذه
الشروط للقياس مرتكزة على تعظيم النص، وعدم تعديه لئلا تقام أحكام
منسوبة للشريعة خارجة عن النص أو ناقضة له، فلا يتقدم القياس بين
يدي النص بإقامة الأحكام وابتدائها، ويبين ذلك أكثر: أن الشاشي ضرب
مثالاً للقياس في مقابلة النص، فقال: «إذا قلنا: جاز حج المرأة مع المحرم،
فيجوز مع الأمينات، كان هذا قياساً بمقابلة النص، وهو قوله عليه السلام:
«لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر فوق ثلاثة أيام وليلاتها،
إلا ومعها أبوها، أو زوجها، أو ذو محرم منها»^(٣).

وتكلم إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ) عن أوجه تطرق الخطأ للقياس، وعد
منها خمسة أوجه، وزادها الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) إلى ستة أوجه^(٤)، كلها دائرة
على الخطأ في العلة، المعنى الجامع بين الفرع والأصل، أو نقول: المعنى
الجامع بين الحادثة والنص، تحرزاً وتخوفاً على النص من القياس.

ج - وبهذا نخلص إلى أن مقصود من أنكر القياس، وحذر منه؛ كان

(١) انظر: العدة في أصول الفقه (٤/١٣٣٦)، التمهيد في أصول الفقه (٤/٥).

(٢) أصول الشاشي (ص ٢٤٥).

(٣) أصول الشاشي (ص ٢٤٦).

(٤) انظر: التلخيص (٣/٢٣٣)، المستصفى (ص ٣٠٤).

انتصاراً وحفظاً لمصدري التشريع، خوفاً من الاعتداء عليهما بالرأي المجرد، خشية اختراع أحكام وشرع لم يأذن به الله، كما قرر ذلك ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) وأبانه^(١).

كما أن من أثبت القياس كان انتصاراً وحفظاً لمصدري التشريع من ضياع معانيهما الملزمان لمنطوقيهما في حفظ دلالتهما، كما صرحت بهذا الجصاص (ت ٣٧٠هـ)، والسرخسي (ت ٤٨٣هـ)، والغزالى (ت ٥٠٥هـ)، والآمدي (ت ٦٣١هـ) وغيرهم^(٢).

خامسًا: قول الصحابي:

نظر علماء الأصول وفحصوا بدقة اجتهاد الصحابي، في اعتباره مصدرًا للتشريع من عدمه؛ ففرقوا بين منزلة الصحابة بجلالة قدرهم، وعظميّة فضلهم، وما ترجم العظيمة في تشييد أركان الإسلام وعقد عراه، وإقامة أصول الإيمان وأركان الإسلام بالجهاد بالنفس والمال، ونقل الدين إلى الأمة كافة، وحفظ الدين قوله تعالى وعملاً واعتقاداً، وما أعطاهم الله من قوة فهم وإدراك ومعارف لأصول الدين وفروعه، وبين كون اجتهادهم المجرد حجة، بينما يناظر أصول التشريع الأصلية: الكتاب والسنة؛ فينتج أحكاماً جديدة خارجة عنهم بمجرد الاجتهاد. كما فرقوا بين الاجتهاد المجرد بإعمال الرأي، وبين قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه، كما فرقوا بين القول الذي

(١) المحلى (١/٧٩). وانظر تقرير مسألة رد القياس ببطوله عند ابن حزم في الإحکام (٨/٢)، والنبد (٦٢).

(٢) انظر: الفصول في الأصول (٤/٧٥)، أصول السرخسي (٢/١٢١)، المستصفى (٢٥٠ص).

وانظر للغزالى كلام جميل حول هذا المعنى في أساس القياس (ص ٣٣)، الإحکام في أصول الأحكام (٣/١٦٤).

قاله أحد الصحابة فاشتهر وانتشر وذاع وعرف بين الصحابة فلم ينكروه، وبين اجتهاد بعيد مستتر مختلف لم يعرف بين الصحابة؛ ففصل علماء الأصول بين هذه الأمور كلها؛ فاعتبروا قوة اجتهادهم وكونه من المرجحات لكانthem ومنزلتهم العظيمة دون كونه حجة مطلقاً، واعتبروا ما لا مجال للرأي فيه، دون الرأي والاجتهاد المجرد، واعتبروا المشتهر دون المستتر، وهذا من أقوى التمييز والسبل للأدلة الإجمالية، حتى تحرر عندهم أن الرأي المحض للصحابي: هو الذي لا تشوبه شائبة النقل عن المعصوم عليه الصلاة والسلام، ولا شائبة الإجماع؛ فتحاور الأصوليون وتناولوا في حجية هذا النوع؛ فمن يعتبر لهذا الاجتهاد، ومن غير معتبر^(١)، ولهذا أكد الباقلانى (ت ٤٠٣هـ) أنه لا يخص العموم بقول الصاحبى؛ إبقاء لحكم العام، واحتراماً للنص، ثم بين بأن سبب ذلك: خشية اختلاط الاجتهاد بالنص؛ فالاجتهاد قابل للخطأ غير حجة بذاته، والنص غير قابل الخطأ^(٢).

٢ - ظاهر تحرز الأصوليين من إضعاف الأصول، بإدخال اجتهاد عليها قابل للخطأ والصواب؛ لأن الصحابة أنفسهم - رضي الله عنهم - مشهور ومتواتر عنهم نهיהם غيرهم عن تقليدهم فيما قالوه بأرائهم واجتهاداتهم المطلقة، كما نقل ذلك ابن حزم (٤٥٦هـ) وغيره^(٣)؛ فوجب فصل الاجتهاد عن النص؛ لأن بناء الأحكام يجب إقامته على أصول قوية لها أدلة المعصومة،

(١) انظر: التقرير والإرشاد (٣/٢١١)، التخلص (٢/١٢٨)، (٢/٤٥٠)، المستصفى (ص ١٦٨)، شرح مختصر الروضة (٣/١٨٥).

(٢) انظر: التقرير والإرشاد (٣/٢١١).

(٣) الإحکام (٦/٩٩).

دون المخاطرة بأحكام الشريعة، باجتهادات قابلة للخطأ والصواب، كما نبه على ذلك إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) مجيباً عن بعض تعليقات من جعل اجتهاد الصحابي مصدرًا تشريعياً، وقرب منه ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)^(١).

٤ - أقوى ما ارتكز عليه منكرو الاحتجاج بقول الصحابي: احتمال الخطأ؛ إذ لا عصمة لهم عن الخطأ؛ لأنه إذا لم يقع اتفاق وإجماع على الرأي، بل اقتصر على آحادهم؛ فاحتمال الخطأ في الاجتهاد وارد، وإذا احتمل الخطأ؛ لم يبق بهذا الأصل مستمسك، ولهذا نجد العلماء يفرقون في ما روي عن الصحابي بين ما لم يكن فيه للرأي مجال؛ فيعتبرونه بمنزلة التوقيف الذي يجب الأخذ به؛ لأن الصحابي لا يقول ذلك من تلقاء نفسه^(٢)، وبين ما كان للرأي فيه مجال فيعتبرونه ضرب اجتهاد تجوز مخالفته؛ لأن الصحابة أنفسهم صرحوا بهذا، فقالوا في مسائل كثيرة معتمدتهم فيها الاجتهاد والرأي: أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمن نفسي والشيطان^(٣)؛ فلم يوجبوا على أحد متابعتهم في اجتهاداتهم، بل فهو عن ذلك؛ إذ لا يمكن إنكار قيام اجتهادهم على الرأي في وقائع كثيرة.

(١) الإحکام في أصول الأحكام (٦/٧٥)، التلخيص (٣/٤٥٥).

(٢) انظر: فتح القدير للكمال بن الهمام (٢/٥٠٦)، نيل الأوطار (١١/٣٥٥)، الحاوي للفتاوى السوطي (٢/٢١٧).

(٣) كما في قول الصديق رض في الكلالة، في سنن الدارمي (٢٩٧٢)، مصنف عبد الرزاق (١٠/٣٠٤)، مصنف ابن أبي شيبة (٦/٢٩٨)، السنن الكبرى للبيهقي (٦/٢٢٣)، قال ابن حجر في التلخيص الحبير (٣/١٩٧): « رجاله ثقات إلا أنه منقطع ». وكما نقل ذلك عنه ابن سيرين - رحمة الله - في الطبقات الكبرى (٣/١٧٧)، الإحکام لابن حزم (٦/٥٠)، جامع بيان العلم وفضله (٢/٨٣٠) . وكما جاء عن عمر بن الخطاب رض كما في شرح مشكل الآثار (٩/٢٥)، السنن الكبرى للبيهقي (١٠/١١٦). وكما جاء عن ابن مسعود في بروع بنت واشق عند شرح مشكل الآثار (٩/٢٥)، السنن الكبرى للبيهقي (١٠/١١٦). وغيرهم.

إذا ثبت جاء التوقف لاحتمال في الأخذ باجتهاده لاحتمال الخطأ^(١); فإذا انتفت العصمة، واحتمل الخطأ ارتفع أصل الاستدلال كما يقول الغزالى^(٢).

سادساً: عمل أهل المدينة:

١ - لما جعل الإمام مالك - رحمه الله - إجماع أهل المدينة العملي، أصلًا تشرعياً تستقى منه الأحكام، أوجب هذا عليه تقديم هذا الأصل، على بعض أحاديث الآحاد حال التعارض، لاجتهد رأه، حتى إنه ربما استظهر صحة الحديث، من عمل أهل المدينة، إثباتاً أو نفيًا، قال المازري (ت ٥٣١ هـ): «ويرجح مالك ما أخذ به من الأخبار بعمل أهل المدينة»^(٣).

إلا أن جماهير العلماء خالفوا مالكًا، ولم يوافقوه، وردوا وأكثروا من الردود عليه؛ لأنهم - على رأيهم - اعتبروه مخترعاً لأصل من أصول الشريعة؛ لم تقم دلائل صحيحة عليه، مضاهياً لأصلي التشريع الكتاب والسنة؛ فإن الأصل المطرد عند علماء الأصول الذي لا ينتقض: أن الأصول لا تبني إلا بأصول مثلها بالقوة والدلالة، فلا يقام أصل باستحسانات العقول أو تزييناتها المجردة، قال إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ): «فإننا لا نثبت أصول الشريعة إلا بمستند قطعي؛ فما قطعنا به أثبتناه، وما غالب على ظننا ترددنا فيه، وألحقناه بالظنونات»^(٤).

فجادلوا وحاوروا الإمام مالكًا، وأصحابه، وأكثروا من ذلك في هذا الأصل،

(١) انظر: أصول السرخي (٢/١٠٧).

(٢) انظر: المستصفى (ص ١٦٨).

(٣) شرح التلقين (١/٤٣٤).

(٤) البرهان (٢/١٨٦).

حتى قال القاضي عياض (ت ٤٥٤هـ) في حجية إجماع أهل المدينة: «اعلموا أكرمكم الله؛ أن جميع أرباب المذاهب من الفقهاء، والمتكلمين، وأصحاب الأثر، والنظر؛ إلّب واحد على أصحابنا على هذه المسألة، مخطئون لما فيها بزعمهم، محتجون علينا بما سنج لهم»^(١)؛ فما ذكره القاضي عياض -رحمه الله- وما لم يذكره يعود إلى ضبط أهل الأصول لأصول التشريع، وعدم المساس بها، وكونهم كما قال القاضي «إلّب واحد على أصحابنا»؛ فهذا اتفاق منهم على مخالفة مالك وأصحابه في هذا الأصل، لخطورة هذا الأمر باختراع أصول غير معترفة، قال الجصاص (ت ٣٧٠هـ): «فلما لم نر أحداً من تابعي أهل المدينة، ومن غيرهم، وممن جاء بعدهم؛ دعا سائر الأمصار إلى اعتبار إجماع أهل المدينة، ولزوم اتباعهم؛ دل ذلك: على أنه قول محدث، لا أصل له عن أحد من السلف، بل إجماع السلف من أهل المدينة وغيرهم ظاهر في تسویغ الاجتهاد لأهل سائر الأمصار معهم، وأجازوا لهم مخالفتهم إياهم»^(٢).

٢ - وربما حصلت تجاوزات من بعض أرباب المذاهب على الإمام مالك وأصحابه، أو حملوا مذهبة ما لا يحتمل، لكن أصل الإنكار والجدال، وعدم التسليم له، بوضع أصل من الأصول دون تمحیص، وسبر، وتدقيق فيه، ومعرفة مكانه الصحيح؛ أمر صحيح سليم؛ لأن هذه الوظيفة الأصلية للعلماء عموماً، ولعلماء الأصول خصوصاً، بتنقية الأصول الشريعة فيعتبر المعتبر،

(١) ترتيب المدارك (١/٤٧).

(٢) الفصول في الأصول (٣٢٤/٣).

ويلغى الملغى؛ لئلا يعتدى عليها، وقد وجه إمام الحرمين (ت ٧٨٤هـ) بعض أصل عمل أهل المدينة الذي أقامه الإمام مالك إلى أن مالكاً: «قد يتوقف في الأحاديث التي نقلها علماء المدينة، ثم خالفوها، لاعتقاده فيهم أنهم أخبر من غيرهم، بمواقع الأخبار وتاريخها»^(١).

٣ - ولهذا لما كثر الحوار مع مالك وأصحابه حول هذا الأصل، عاد أصحاب مالك على الأصل الذي وضعه إمامهم، بالبيان، والتصفيه، والتحقيق، والتنقیح، والنظر في المعتبر منه بصلاحية كونه أصلًا شرعيًا، ونفي غير المعتبر؛ ففرقوا وفصلوا بين ما كان فيه حجة معتبرة ليكون أصلًا شرعيًا، وما ليس كذلك، وأن لا يجري عليهما مجرى واحد، وكانت المراسلة بين الإمام مالك، وبين الليث بن سعد، مبكرة في ذلك معروفة، إذ نقد الليث الإمام مالكاً في اعتباره أصل عمل أهل المدينة^(٢).

ثم حاول المالكية تحرير هذا الأصل؛ فجعلوه أنواعًا، وردوا المحتج فيه إلى أصل معتبر؛ إما من جهة كونه إجماعًا زمن الصحابة، أو من جهة كونه رواية متواترة عملية عن النبي عليه الصلاة والسلام، نقلها جيل بعد جيل، أو كون عملهم يدل على نسخ الخبر الوارد، ولم ينقل الناسخ؛ فكان عملهم دليلاً على النسخ^(٣)؛ وما عدا ذلك فهو اجتهاد، قد تكون له بعض القوة

(١) البرهان (٢٧٨/١).

(٢) انظر نص الرسالة كاملاً في «المعرفة والتاريخ» (١/٦٨٧) للفسوبي، و«تاریخ ابن معین» (٤/٤٨٧ - ٤٩٧)، وأشار إليها القاضي عياض في «ترتيب المدارك» (٣/٤٣ - ٤٤)، ونقل غالباً ابن القيم في إعلام الموقعين (٣/٦٩) مقرراً لها.

(٣) انظر: المعونة على مذهب عالم المدينة (٢/٦٠٧) إحكام الفصول (١/٤٨٨)، نفائس الأصول (٦/٢٧٠٨).

الاجتهادية، لخاصية المدينة؛ فربما رُجح به أحياناً حال التعارض كما قاله الغزالى، لهذا قال الغزالى (ت ٥٥٠ هـ)^(١)؛ فهو كغيره من الاجتهادات، لا يصلح كونه أصلاً تبني منه الأحكام ابتداء، دون أصل مسبق؛ لقبوله الخطأ والصواب؛ لأنه لم يرد شرع بتصويب أهل المدينة دون غيرهم، أو عصمتهم كما يقول الباجى^(٢).

ولهذا صلح هذا المعنى القاضي عبد الوهاب (ت ٤٢٢ هـ) بأنه «يرجح به على غيره، ولا يحرم الذهاب إلى خلافه»^(٣) فهذا في ما يجوز مخالفته، أما ما لا يجوز مخالفته فهو ما نقل بالتواتر العملي؛ كالآذان والصاع والمد وترك أخذ الزكاة من الخضراوات وغيرها^(٤)؛ ففصل بين المقطوع به وغير المقطوع من إجماع عمل أهل المدينة، وهذا الذي أكد الباجى (ت ٤٧٤ هـ)، والقاضي عياض (ت ٤٥٤ هـ)، وابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥ هـ)؛ إذ جعلوا إجماع أهل المدينة على ضربين: ما كان طريقه النقل فهذا حجة، وما كان طريقه الاستنباط والاجتهاد فليس بحجة^(٥).

٤ – فخلص المالكية هذا الأصل مما اتهموا فيه باختراع أصل غير معترض شرعاً؛ فدفعوا ذلك، واحتلوا والتتجأوا إلى الأصول المعتبرة، وجعلوا عمل أهل المدينة لا يخرج عن أصلين معتبرين: إما إجماع الصحابة، أو النقل المتواتر عنه عليه الصلة والسلام، واطرحوا ما سهوهما، حتى عقب الباجى

(١) انظر: المستصفى (ص ٣٧٧).

(٢) إحكام الفصول (٤٨٩ / ١).

(٣) المعونة على مذهب عالم المدينة (٦٠٧ / ٢).

(٤) انظر: المعونة على مذهب عالم المدينة (٦٠٧ / ٢).

(٥) انظر: إحكام الفصول (٤٨٨ / ١)، ترتيب المدارك (٤٧ / ١)، (٥٠ / ١)، الضروري (ص ٩٤).

(ت ٧٤هـ) في نهاية مبحث حجية أهل المدينة بقوله: «على أنه - أي الإمام مالك - لم يحفظ عنه من طريق، ولا وجه؛ أن إجماع أهل المدينة في ما طرifice الاجتهاد حجة عنده، وقد يورد الفصل في كتابه، وإن لم يكن قائلاً به، ولكن على معنى أن يورد أقوايل الناس، وجمل الكلام»^(١).

سابعاً: المصالح المرسلة:

١ - المقصود بـ«المصالح المرسلة»: كل مصلحة لم يشهد لها الشرع باعتبار خاص، ولا بإلغاء؛ فهي مرسلة أي مطلقة، ليس لها حكم خاص بذاتها، وتسمى «الاستصلاح»، و«الاستدلال المرسل»، و«المناسب المرسل»، و«القياس المرسل»، و«الاستدلال»^(٢)، وإنما سميت مرسلة: «أي لم تعتبر، ولم تلغ»^(٣).

فتوقف طوائف من علماء الأصول في اعتبارها دليلاً شرعياً مستقلاً، تكون مناطاً للأحكام، لتخوفهم من وضع هذا الدليل، وكيفية التعامل معه فيأخذ الحكم منه بمزاحمته للنصوص، ومصادر التشريع الأصلية؛ فنالها من التتبع والاستقراء، لبيان المعتبر منها والمهمل، ما جعل طوائف من أهل الأصول يتوقف بالأخذ بها أصلاً؛ خوفاً من الافتات على أصول التشريع أو مزاحمتها، وهذا الذي جعل غالب الأصوليين يتحرز، ويتحفظ من تجويز اعتبار المصلحة أصلاً تشريعياً مستقلاً^(٤)، ولذا وصفها الغزالى

(١) إحكام الفصول (٤٩١/١).

(٢) انظر: نهاية السول (ص ٣٦٤)، البحر المحيط (٨/٨).

(٣) البحر المحيط (٨/٨).

(٤) انظر: إحكام للأحدى (٤/١٦٠)، أصول الفقه لابن مفلح (٤/١٤٦٨)، نهاية السول (ص ٣٦٤)، البحر المحيط (٨/٨)، التقرير والتحبير (٣/١٥١).

(ت ٥٠٥ هـ) بأنها من الأصول الموهومة؛ فألحقها ببعض الأصول، التي لا ترقى أن تسمى أصولاً بذاتها^(١)، حتى قال الأمدي (ت ٦٣١ هـ) في «المصالح المرسلة»، وسماه «المناسب المرسل»: «اتفق الفقهاء من الشافعية، والحنفية، وغيرهم، على امتناع التمسك به، وهو الحق»^(٢).

ولما أدرجها الغزالي (٥٠٥ هـ) ضمن الأصول الموهومة، مع ما بني وخرج عليها من أحكام المصالح، عقب في نهاية مبحثه على دليل «المصلحة» بقوله: «تبين أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً برأسه، بل من استصلاح فقد شرّع، كما أن من استحسن فقد شرّع»^(٣): فقرنه وشبهه بالاستحسان الذي هو أضعف من المصلحة المرسلة .

٢ - نقل الجويني (ت ٤٧٨ هـ)، وابن السمعاني (ت ٤٨٩ هـ) عن القاضي الباقياني (٤٠٣ هـ) بأن المأخذ لعدم اعتبار «المصلحة» مزاحمتها للأصول في إنتاج الأحكام، ومضارعتها لها في التشريع، ومقاربة الحكماء الأنبياء في ابتناء التشريع عموماً، وعادة الأحكام المبنية على «المصلحة» تكون مضطربة، متباعدة زماناً، ومكاناً، وحالاً، وهذا خلاف المعهود من أحكام الله -عز وجل- المأخوذة عن أصول الشريعة المعتبرة؛ فأحكامه مطردة، ثابتة على مر الزمان، بحسب مناطتها الشرعية المؤثرة في الأحكام، وجوداً وعدماً^(٤).

(١) انظر: المستصفى (ص ١٧٩).

(٢) انظر: الإحکام للأمدي (٤ / ١٦٠).

(٣) المستصفى (ص ١٨٠).

(٤) البرهان (٢ / ١٦٢)، قواطع الأدلة (٢ / ٢٥٩، ٢٦٠).

وفي موضع آخر يؤكد إمام الحرمين (ت ٦٧٨هـ) رد هذا الأصل بقوة، ويرخي العنان لقلمه ليؤكد ويرد كل شبهاً لهذا الأصل، ويعتبر تغيير الأحكام الثابتة في الكتاب والسنة بسبب تغير الأزمان لطلب أحكام تناسبه، ضرب من الغرفة والغباوة والجهل بالدين ومن تشبت بهذا، فقد انسل عن ربة الدين انسال الشعرة عن العجين^(١)، ولعل ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) أخذ بعض هذه المعاني من كلام الباقياني والجويني، وزاد عليه في تقريره لما أكد بأن القائلين في المصلحة ليسوا مستنبطين بل شارعين^(٢).

٣ – فكانت «المصلحة» يتقاتفها علماء الأصول بينهم، تارة يعتبرونها، وتارة ينكرونها؛ إنكارهم ليس تضعيفاً لها أو إهمالاً لقيمتها الشرعية، ولكن تخوفاً من وضع أصل يغلب على أصول الشريعة ومصادرها الأصلية فيحمل على غير محمله؛ فيفتح باب كبير لسن أحكام خارجة عن الأصول الشرعية الأصلية، مما يزاحماها ويناظرها؛ فتعظم المفسدة ويتسع الخرق؛ فكان كبار علماء الأصول دائمًا على وجل وخوف من الأخذ بها، حتى قال فيها الباقياني وإمام الحرمين والسمعاني والغزالى وابن رشد مقولاتهم الآنفة، معتمدين في ذلك على أن المصالح المعتبرة هي المأخوذة عن النصوص، دون ما تستحسن العقول، والكلام كله في التخوف الكبير من اعتبار مصالح مرسلة غير منصوصة، يعتدى به على مصالح النصوص؛ فهي وإن أنشأت أحكاماً في مبتدئها غير مناهضة للنصوص، إلا أنها قد تكون في نهايتها معارضة ومصادمة للمصالح الشرعية جملة.

(١) انظر: غيث الأئم (ص ٢١٩).

(٢) الضروري (ص ١٢٨).

٤ - لهذا حاول العلماء الاستفادة من هذا الأصل من جهة، والتحوط له من جهة أخرى، بوضع الشروط التي تضبط مأخذة، وتعطل مفاسده؛ فجعل الغزالي (ت ٥٥٠ هـ) اعتبار «المصالح المرسلة» أصلًا تشريعياً مناط بشرط تحقق أوصافاً ثلاثة: «وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف: أنها ضرورة، قطعية، كلية»^(١)، فلو كانت في التتمات، أو المكملات، أو الحاجيات؛ لم تعتبر، ولو لم نجزم بحصولها لم تعتبر، ولو كانت في جزئية من الجزئيات لم تعتبر؛ فضيق الغزالي كثيراً في اعتبار المصالح والأخذ بها؛ فمتى خلت عن أحد هذه الأوصاف لم يعتبر اعتماد الأخذ بالمصالح المرسلة خوفاً من تعدي الاستدلال بالأصول؛ فهي عنده لا يذهب إليها إلا حال الضرورة القصوى التي تتحقق من تحصيل مصالحها ودرء مفاسدها.

وجاء الآمدي (ت ٦٣١ هـ) ونقل اتفاق غالب الفقهاء على عدم اعتبارها، واستثنى من ذلك الضروري^(٢) كما فعل الغزالي، ثم جاء بعده العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ)، وتكلم عن المصالح بأطول وأوسع كلام، ولكن كان ضابطاً لصطلحه في المصالح؛ فلم يخرج كلامه في المصالح عن المعتبر من المصالح التي دلت عليها النصوص دون المرسل، وهكذا من جاء بعده من طلابه.

ألا أن القرافي (ت ٦٨٤ هـ) خرج بالصلاح عن شروط الغزالي (ت ٥٥٠ هـ) الذي حصرها بالمصالح الضرورية، إلى رحب فضاء المالكية في توسيعهم بها؛ فعداها إلى أنواع المصالح كلها: الضرورية، والجارية،

(١) المستصفى (ص ١٧٦).

(٢) الإحکام (٤ / ١٦٠).

والتحسينية، وأقوى مستند له في ذلك: كثرة عمل الصحابة - رضي الله عنهم - بصور كثيرة من المصالح المرسلة، اعتبرها ضرب من أضرب الإجماع، ثم عقب هذا بقوله: «وهذا يفيد القطع باعتبار المصالح المرسلة مطلقاً؛ كانت في مواطن الضرورات، أو الحاجات، أو التتمات»^(١).

٥ - وليس أحد من المثبت، أو النافي للمصلحة، متعد بها نصاً، أو مهملاً أصلاً؛ فأي مصلحة معارضة للنصوص فهي ملغاً مطروحة بالاتفاق، قال إمام الحرمين (ت ٦٧٨ هـ): «ولا يجوز التعليق عندنا بكل مصلحة، ولم ير ذلك أحد من العلماء، ومن ظن ذلك بمالك رضي الله عنه فقد أخطأ»^(٢)، ونحوه قاله ابن برهان (ت ٦١٨ هـ)^(٣): فكل مذهب اعتبر نوعاً من المصالح بالنظر في جزئيات الأحكام، ولم يخل من استدلال بها، حتى إن القرافي (ت ٦٨٤ هـ) رد على الشافعية، وأثبتت عن إمام الحرمين في كتابه «الغياثي»، والماوردي في «الأحكام السلطانية» صوراً من المصالح المرسلة واسعة، أخذوا بها وقرروها، لم يأخذ بها المالكية أنفسهم^(٤).

٦ - لكن الحقيقة أن كلام القرافي، يحتاج شيئاً من البيان والتوجيه: فالشافعية أو غيرهم من العلماء إنما توقفوا بالأخذ بها من جهة كلية الدليل لا جزئيته؛ فهم لا يريدون وضع أصل كامل في الشريعة، يسمى «المصلحة المرسلة» أو نحوه؛ فهذا الفرق بين المالكية والشافعية في هذا، ولهذا أكثر

(١) نفائس الأصول (٩/٨٨٤).

(٢) البرهان (٢/٦٢).

(٣) البحر المحيط (٨/٨٥).

(٤) انظر: نفائس الأصول (٩/٦٤٠).

من أصل لها وبينها، واستدل لها، ومثل لها، وبين الفرق بينها وبين البدعة الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، فذكر عشرة أمثلة تبين أثرها في بناء الأحكام، ثم عقب بعد ذلك فكشف عنها بکواشف ثلاثة، هي شروطها، وهي أيضًا فوارق تفرقها عن غيرها مما يشابهها:

١- الملاعنة مقاصد الشرع، فلا تخالف أصلًا من أصوله .

٢- جريانها في المعلات، التي تدرك العقول مصالحها دون التعبدات.

٣- اختصاصها بالوسائل دون المقاصد^(١).

وحاول الشاطبي إعادتها إلى أدلة متفق عليها، كما فعل أصوليو المالكية مع عمل أهل المدينة؛ فهم إما يرجعونها إلى اتفاق الصحابة على العمل بها، أو يرجعونها إلى عموم الأدلة الكلية^(٢).

فمتى أرجعناها إلى أدلة الشريعة المتفق عليها: الإجماع، أو عموم نصوص الكتاب والسنّة؛ لم يبق حاجة إلى هذه التسمية الموهمة، وهذا جذر المسألة عند الأصوليين، الذين أنكروا كونها دليلاً مستقلًا، ولهذا فإن ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وائم بين هذه الأصول الكبيرة في الشريعة؛ فقرر بأنه لا يمكن الصدام بين المصالح والنصوص، وأن كل واحد يقيم الآخر لا ينقضه، ومتى حصل التضاد، دل على ضعف أحدهما لا محالة^(٣)، وكأن ابن تيمية يريد تحرير الأحكام على النصوص الشرعية في الكتاب والسنّة، بدل أن يقال هذا

(١) انظر: الاعتصام (٦٢٧/٢).

(٢) انظر: الاعتصام (١/٢٤٠).

(٣) مجموع الفتاوى (١١/٣٤٤).

دليله المصلحة، وهذا ما أكده الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) وبينه ووضحته^(١).

٧ - والذي يرتب عليه النظر في هذا المقام الضنك - والله أعلم، أن يقال: إن تخوف الأصوليين من وضع هذا الأصل، وتعليق الأحكام عليه مطلقاً، غير القول بتخريج بعض الفروع عليه أحياناً؛ فلا تلزم بينهما، فلا يلزم من بنى حكماً على المصلحة في جزئية من الجزئيات باعتبار عمومات الكتاب والسنة، أن يعتبر كلية الدليل من أصله مطلقاً؛ إذ فرق معتبر مؤثر بين إقامة الدليل إقامة دائمة؛ فكلما نزلت نازلة فزع إليها أهل الاجتهاد بتعليق الحكم به مباشرة، دون تكامل النظر في نصوص الكتاب والسنة، والتأمل بتنزيل الحادثة على النصوص الصحيحة المقيمة لها. وبين النظر الطويل في النازلة، ثم استغراق النظر في النصوص، فإذا وجد ما يقيم، أو يرد أصل هذه النازلة؛ اعتبر، وإن لم يوجد قربها بأشبه النصوص فيها العمومات التي تحمل بين طياتها قواعد المصالح كلها، ويبعد نزول نازلة عارية عن نص له أدنى مأخذ من عمومات الشريعة وكلياتها؛ لتكون أصلاً يستند عليه في ابتناء الحكم، ويظهر وجه الدلالة من النص، ثم تعضد وتقوى بعد ذلك باعتبار المصلحة؛ فتكون المصلحة مقوية عاضة للنص، لا مؤسسة للحكم منفصلة عنه.

فيحتاج تجدد نظر دائم مع كل نازلة في فهم النازلة أولاً، ثم في النصوص وإناطته فيها؛ فهذه كلها فروق معتبرة بين وضع أصل كامل يستقي أهل الاجتهاد منه مباشرة بمجرد وجود النوازل، مع شبه إعراض عن النظر والتأمل والاستنباط من دقائق النصوص؛ لأن من تعلق بأصل

(١) المواقف (٢/٣٩).

دليل المصلحة؛ ربما لا يجيز نظره إلا في النصوص الواضحة البينة القريبة على عجل، وهذا لا تخفي مآلاته بالصرف والبعد عن أصل الكتاب والسنة، ونسيانهما بالتدريج فيتركان مع الزمن، ولهذا قال الشنقيطي (ت ١٣٩٣ هـ): «لكن التحقيق أن العمل بالمصلحة المرسلة أمرٌ يجب فيه التحفظ وغاية الحذر؛ حتى يتحقق صحة المصلحة، وعدم معارضتها لمصلحة أرجح منها، أو مفسدة أرجح منها، أو مساوية لها، وعدم تأديتها إلى مفسدة في ثاني حال»^(١)، ويقصد بـ«ثاني حال» المآلات التي يؤود إليها اعتبار المصلحة الحالية إلى مفسدة، وهذا من الأهمية بمكان؛ فكم من مصلحة حاضرة تنقلب مفسدة في المال .

فمن تحوط لهذا الأصل، وخشي من عواقبه واعتدائه على التشريع؛ فتخوفه في محله، ومن أنكر أصل اعتبار دليل المصلحة دليلاً مستقلاً بذاته، فلا يتناقض في بناء بعض الأحكام عليها، إذا جدد النظر في أدلة الكتاب والسنة، مع كل حادثة وواقعة، ثم خرجها على نص من النصوص، ولو على بعد، وبين وجه المصلحة من النص؛ فهذا يكون من تعليق الحكم بالقياس الذي ظهر تأثير جنسه في عين الحكم، وهو أحد أنواع الملائم من المناسب، وهذا أقوى وأولي من مجرد اعتبار المصلحة مع غياب للنص. ورحم الله الإمام العالم الفذ الكبير أبو الفتح تقي الدين ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ) لما حذر خطورة التعاطي مع هذا الأصل، فقال: «فإنْ صَحَّ ذَلِكَ فَهُوَ مِنْ بَابِ الْعَزْمِ عَلَى الْمُصَالِحِ الْمُرْسَلَةِ، فَحَمِلُّهُ عَلَى التَّهْدِيدِ الرَّادِعِ لِلْمُصَالِحِ أَوْلَى مِنْ حَمِلِهِ عَلَى حَقِيقَةِ الْقَطْعِ

(١) المصالح المرسلة (ص ٢١).

للمصلحة، وهذا يجرّ إلى النظر فيما يسمى مصلحة مرسلة، والاسترسال في ذلك عظيم، ويقع فيه منكراتٌ عظيمةُ الواقع في الدين، واسترسال قبيح في أذى المسلمين، ولست أنكرُ على من اعتبر أصل المصالحة المرسلة، لكن يحتاج إلى نظر شديدٍ، وتأمل سديده، وعدم التجاوز للحد المعتبر^(١).

ثامناً: الاستحسان:

١ - فَحَصَ وفرز علماء الأصول الاستحسان بقوه، لما قدمه بعض أهل الاجتهاد بكونه مصدرًا للأحكام؛ فنظروا فيه فوجدوا في بعض معانيه ما يتعدى به على أصول الاستدلال الأصلية المعتبرة، باختراع أحكام على غير أصل معتبر، واشتد نكيرهم له، وإن كان يبقى ضمن نطاق المصلحة؛ فهو يشبه المصلحة من وجه، ولكن يفارقها من وجه أهم وأقوى؛ فالتشابه يأتي في أن كليهما يعتمد مصلحة في إقامة الحكم، خالية عن دليل خاص.

إلا أن المصالحة المرسلة تكون ابتداء في أحكام عرت عن الأدلة الخاصة نفيًا أو إثباتًا. وأما الاستحسان فتخصيص لدليل، باستحسان مصلحة، رأها المجتهد، والدليل المخصوص منه قد يكون نصًا، أو قياسًا، أو مصلحة، قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) : «إلا أنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالحة المرسلة»^(٢)؛ فظهر بهذا بأن الاستحسان استثناء من دليل وقاعدة كلية، ولهذا الاستحسان أضعف من المصلحة المرسلة في أصله وفرعه؛ لأن المصلحة المرسلة لا تعتبر إلا بانعدام الدليل الخاص في

(١) شرح الإمام (٢١٧/٢).

(٢) الاعتصام (٦٤١/٢).

الحادية، أما الاستحسان فيتقرر الحكم بناء على مصلحة مخالفة لدليل؛ فكان إنكاره من أهل الأصول أشد، وتتابعوا على نقضه، لإجماع الأمة بمنع إحداث حكم، بلا مأخذ ودليل معتبر^(١)، قال الشافعي: «ومن استجاز أن يحكم أو يفتى بلا خبر لازم، ولا قياس عليه؛ كان محجوجاً بأن معنى قوله: أفعل ما هو يت

قوله: أفعل ما هو يت^(٢)، ولهذا فإن استبعاد الاستحسان عن كونه مصدراً شريعياً أوضح من استبعاد المصلحة، لأنه أقوى معارضة للأصول من المصلحة لأنها يكون له معارض مرجوح، والمصلحة، لا يشترط فيها معارض كما يقول القرافي (ت ٦٨٤ هـ)^(٣).

٢ - فالاستحسان درجات يختلف بحسب قوة المستثنى والمستثنى منه؛ فربما قوي الاستحسان وربما ضعف، حتى ربما خالف الدليل الخاص، وأحياناً يوافقه من وجه، ويخالفه من وجه آخر؛ فهو دائئر على قوة المصلحة المستحسنة، ومدى ملاءمتها للمصالح الشرعية هذا من جهة، ومن جهة أخرى على مدى قوة المخالفة للدليل الخاص في هذه المسألة وعدمه؛ فالاستحسان تخصيص دليل من الأدلة، لاستحسان مصلحة من المصالح عند المجتهد، تارة يستطيع أن يفصح عنها ويوضحها ويبينها تامة، وتارة لا يستطيع ذلك؛ فإذا قويت المصلحة المُخْصَّصة، واحتمل الدليل للتخصيص؛ قوي الاستحسان، وقد يظهر به قوة المجتهد وفقهه، خصوصاً إذا أبان المجتهد وجه الاستحسان

(١) انظر في نقل الإجماع على منع إحداث قول بلا أصل شرعي معتبر: إحكام الفصول (٢/٦٩٤)، التلخيص في أصول الفقه (٢/٣١٤)، شرح تنقية الفصول (ص ٤٥١)، المواقفات (١/٨٧).

(٢) الأم (٧/٣١٥).

(٣) نفائس الأصول (٩/٤٠٩٥).

وقوة المأخذ، وإنما ضعفت المصلحة المستحسنة، وامتنع الدليل عن التخصيص لهذه المصلحة المستحسنة؛ ضعف الاستحسان؛ فالشخص يقارب المُحَسِّن بالقوية أو يقل عنه؛ فتقوى المعارض بينهما.

وهذا التبادل في الاستحسان قوة وضعفاً هو سبب قوة التبادل بين العلماء في اعتبار، أو إلغاء، الاستحسان كدليل شرعي، حتى رفع مناره الإمام مالك، فقال فيه: «تسعة أعشار العلم الاستحسان»^(١)، وفي مقابل هذا قال ابن العربي (ت ٤٥٤ هـ): «أنكره الشافعي وأصحابه، وكفروا أبا حنيفة في القول به تارة، وبدعوه أخرى، وقد قال به مالك»^(٢)، وقال الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ): «إن الاستحسان يراه معتبراً في الأحكام مالك، وأبو حنيفة، بخلاف الشافعي؛ فإنه منكر له جدداً، حتى قال: من استحسن فقد شرع»^(٣).

٣ - تولى الشافعي رد «الاستحسان» بنقد مؤصل، فجاء عليه من أصله، ونقضه من أسه، وبين وجه بطلانه بالدلائل الشرعية والعقلية، وكتب في هذا كتاب: «إبطال الاستحسان»، كما بين أصول المأخذ عليه بكلام جميل في «الرسالة» بباب عقده للاستحسان^(٤) حتى قال فيه: «ومن قال: أستحسن، لا عن أمر الله، ولا عن أمر رسوله ﷺ فلم يقبل عن الله، ولا عن رسوله ما قال»^(٥).

فواضح من إنكار الشافعي واشتداده على «الاستحسان» لكونه قول

(١) البيان والتحصيل (٤/١٥٥)، وقال الشاطبي في الاعتصام (٢/٦٣٥): «رواه أصبغ عن ابن القاسم عن مالك».

(٢) المحصول لابن العربي (ص ١٣١).

(٣) الاعتصام (٢/٦٣٧).

(٤) انظر: الرسالة (ص ٥٣٠).

(٥) الأم (٧/٣١٥)، وانظر: الرسالة (ص ٥٧٠).

بالظن، والرأي المحسن في التشريع، الذي لا يعتمد على أصل من الأصول التي تناظر بها الأحكام؛ لأنَّه حصرها في أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس^(١)، وما عدا هذه الأصول يعتبر اعتداء بالتشريع عليها، فلا يجوز الأخذ به مطلقاً، وعلى هذا اتفاق العلماء كلهم، لا يخالفون أنه لا يجوز أن ينشئ أحد حكماً تبعاً لهواء المحسن^(٢)، قال إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ): «أجمعَتِ الْأُمَّةُ قَاطِبَةً، عَلَى إِنْ مَنْ قَالَ قَوْلًا بِغَيْرِ دَلِيلٍ، أَوْ أَمَارَةً مَنْصُوبَةً شَرْعًا؛ فَالَّذِي يَتَمَسَّكُ بِهِ بِاطْلٌ»^(٣)، ونحوه قاله الآمدي (ت ٦٢١ هـ)^(٤).

٤ - فالذي أنكره الشافعي الاستحسان والتحكم العقلي المحسن المزاحم للأصول الشرعية الكلية المعتبرة؛ لأن الشافعي يتكلم عن واقع شاهده ولاحظه، وعايش أهله القائلين به، ويعرفهم وقد حاورهم وحاوروه، وجادلهم وجادلوه، فلا يمكن أن يكتب كل هذه الردود والمسائل، ثم يقال: بأن الاستحسان الذي تكلم عنه الشافعي غير الاستحسان الذي جعله أبو حنيفة ومالك أصلاً من الأصول، كما قال أبو بكر الجصاص (ت ٣٧٠ هـ)، ويقصد الإمام الشافعي^(٥).

وهذا لا يخفى مجازفة كبيرة في الكلام، وكأن الشافعي لا يدرك المعاني، ويلقي الكلام على غير أصوله ومعانيه ومقتضياته، وهو الذي عاش مع كل

(١) الأم (٣١٣/٧).

(٢) انظر في نقل الإجماع على منع إحداث قول بلا أصل شرعي معتبر: إحكام الفصول (٢/٦٩٤)، التلخيص في أصول الفقه (٣١٤/٢)، شرح تنقية الفصول (ص ٤٥١).

(٣) التلخيص في أصول الفقه (٣١٤/٣).

(٤) إحكام في أصول الأحكام (٤/١٥٧).

(٥) انظر: الفصول في الأصول (٤/٢٢٥).

من قال بالاستحسان من الحنفية، والمالكية، وخبرهم، وأخذ عنهم، وأخذوا عنه، قبل الجصاص بقرنين من الزمان؛ فهو يتكلم عن استحسان مخالف للأخبار؛ لأنه قال: «إن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان، إذا خالف الاستحسان الخير»^(١).

كما أثنا في مقابل هذا: على يقين بأن أئمة؛ كأبي حنيفة، ومالك، لا يمكن يخترعون أصلًا ليضربوا أو يضعفوا به دلالات الكتاب والسنة، وفق ما رد به الشافعي عليهم؛ فهذا يصعب جدًا في حقهم؛ فكل أصل أقاموه في نظرهم مقِوٍ للكتاب والسنة لا مضعف وموهن لهما؛ فنظروا في إيجاد أصل أو منحى اجتهادي، تحفظ به بعض المصالح الشرعية التي قدروها، مما لا يحفظها القياس الظاهر لدقتها، أو حتى بعض الأصول الأخرى؛ لأن الواقع يكون بخلافها؛ فتواضعوا على هذا الأصل لهذا الغرض، وكان في بعض هذا الدليل: الحكم بما يُستحسن من غير دليل^(٢) قال القرافي (ت ٦٨٤ هـ) بأن الاستحسان: «الحكم بغير دليل، وهذا اتباع للهوى؛ فيكون حراماً إجماعاً»^(٣)، ثم لما بدأ التشنيع على القائل به؛ صحووا معناه المشكل إلى القول بأن الاستحسان: العدول عن موجب الدليل، لدليل آخر؛ أقوى منه^(٤)، وهذا تسميتها استحساناً، أو جعله باسم خاص له، مغالطة لا تخفي؛ لأن

(١) الرسالة (ص ٥٠٥).

(٢) انظر: إحكام الفصول (٦٩٤/٢)، اللمع (ص ١٢١)، نفائس الأصول (٤٠٣٩/٩).

(٣) شرح تنقية الفصول (ص: ٤٥١).

(٤) انظر: إحكام الفصول (٦٩٣/٢، ٦٩٤)، الحصول لابن العربي (ص ١٣١)، شرح تنقية الفصول (ص ٤٥١)، شرح مختصر الروضة (١٩٨/٣).

هذا حجة إجماعاً كما قال القرافي^(١)، إلا إن قصد بالدليل الأقوى المصلحة المخالفة للنص، وهذا الذي قاله ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) : « هو جمع بين الأدلة المتعارضة، وإذا كان ذلك كذلك، فليس هو قول بغير دليل»^(٢).

٥ - وقد حاول أصوليو الأحناف تقرير الاستحسان عندهم بكوفته على ضربين: الأول: ما وكل فيه التقدير إلى المجتهد، نحو المتعة للمطلقة، بحسب يسر وعسر الزوج، وتقدير نفقة الزوجة، وأروش الجنایات .. إلخ؛ فهذا نوع من الاستحسان يحتاج إلى الاجتهاد، وهذا لا إشكال فيه . وأما الذي فيه الإشكال فهو النوع الثاني: الذي يعد ضرباً من القياس إلا أنه خفي غير ظاهر، يقدم على القياس الظاهر لقوة معناه، وسموه استحساناً، تمييزاً له عن القياس الظاهر^(٣)، وقد بسط السرخسي (ت ٤٨٣ هـ) هذا الأصل وأرجعه لترجيح قياس على آخر، لمعنى خفي يظهر بالتأمل للمجتهد، لوجب يقتضي هذا الترجح، وليس لطلاق الاستحسان العقلي^(٤)، وربما أن هذا المنحى منهم هو نسخة مصححة لمعنى الاستحسان، الذي تكاثر ذكره عنهم بأنه: « ترك القياس، لما استحسنـه الإنسان، من غير دليل»^(٥).

٦ - يبقى الاستحسان أكبر مشكلاته أنه لم تضبط مآخذـه، وأصولـه، ومحترزـاته، وسبـل إجراءـاته؛ فجاءـت ممارـستـه، تـارة تصـيبـ، ومرة تـخطـىـ،

(١) شرح تنقـيـح الفـصـول (ص ٤٥١).

(٢) بداية المجـتـهد (٤ / ٦٠).

(٣) انظر: الفـصـول في الأـصـول (٤ / ٢٢٣)، تـقوـيم الأـدـلـة (ص ٤٠٤)، أـصـول السـرـخـسي (٢ / ٢٠٠).

(٤) أـصـول السـرـخـسي (٢ / ٢٠١، ٢٠٠).

(٥) انظر: إـحـکـام الفـصـول (٢ / ٦٩٤)، التـبـصـرة في أـصـول الفـقـه (ص ٤٩٢)، التـلـخـیـص في أـصـول الفـقـه (٢ / ٣١٠).

ومن استقرأ الفروع الفقهية، وجد التباين بين هذه الفروع، قرّباً وبعدها من الأصول، إلا أن الشافعي بثاقب نظره، وبعد فهمه، وتحوطه لحماية أصول الشريعة القطعية؛ لم يناقش ممارسات الاستحسان، وتطبيقاته، والأحكام التي أنجبها؛ لأن بعضها قد يكون صحيحاً لأخذ آخر؛ فالشافعي نفسه استحسن بعض الأشياء فقال: «إإن ادعى أنه قتله. قلت: القياس إذا لم يحلف أن يقتل، ولكن أستحسن فأحبسه حتى يقر فيقتل، أو يحلف فيرأ»^(١)، وقال في متعة المطلقة: «أستحسن بقدر ثلاثين درهما»^(٢)، والظاهر هذا منه استحسان لغوي، لا على المعنى الاصطلاحي، وإنما ناقش الشافعي أصل دليل الاستحسان، والإيرادات الكبيرة على الأصل، ولم يناقش الفروع المرتبة عليه؛ لأن الأصل عنده خاطئاً، حتى وإن ولد اجتهادات صحيحة أحياناً، فهو يرى أن إقامة أصل بهذا الغموض، تستمد منه الأحكام، يركبه عالم قد يحسن أحياناً، ويركتبه آخر فيولد أحكاماً ناقضة للشرع؛ من أخطر الأشياء على الشرع؛ لأنه أوسع مجال للقول بالتشهي والهوى، ولذا وصف الشافعي الاستحسان بقوله: « وإنما الاستحسان تلذ»^(٣)، حتى تراجع القائلون به، وصححوه، بأن أدخلوه تحت أحد الأصول المعتبرة في الشريعة وهو القياس. فائي أصل تبني منه أحكام شرعية، لا يكون قطعياً في أصل ثبوته، أو يقرب من ذلك، ولا منضبطاً بضوابط تمنع كونه مطية للأهواء وما تشتهيه الأنفس من الأحكام، وتستلذه؛ فليس بأصل معتبر البتة، ولهذا فإن أكبر المآخذ

(١) الأم (٤١/٧).

(٢) مختصر المزنی (ص ٢٨٣).

(٣) الرسالة (ص ٥٠٧).

على الاستحسان صعوبة العمل به، وعدم انضباطه بأصول واضحة لأهل الاجتهاد، تجعل ينزعون عنه نزعاً صحيحاً مطرباً، يعطي أحكاماً صحيحة، بعيدة عن التشهي والتلذذ كالقياس الذي بذل فيه العلماء جهداً كبيراً لضبط قواعده وأصوله وسبل الاستنباط منه كأصل من الأصول الكبيرة للشريعة.

وهذا الذي جعل الشافعي يجанс في الاستحسان بين أهل العلم، وغيرهم من أهل العقول^(١)، وشبهه الباقي (ت ٤٧٤ هـ) استحسان العالم بلا دليل، بكلام العامي والطفل في الأحكام لأنه حكم بلا دليل^(٢).

فالقياس - مثلاً، الذي يعتمد في جانب منه كبير على العقل؛ منضبط بالنص، والعلة، فلا قياس إلا بأصل له من نص صحيح، وعلة معتبرة بمسالكها، وشروط أخرى، أما الاستحسان فلا يضبطه ضابط؛ لذا جاء في بعض تعريفات الاستحسان بأنه: «دليل ينقدح في نفس المجتهد، لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إظهاره»^(٣)؛ فبهذا الاعتبار يبقى مشروع الأبواب، لكل صاحب هو أن يقول في الشريعة أستحسن كذا وكذا؛ لذا قال الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ): «فأنت ترى أن هذا الموضع مزلة قدم أيضاً، من أراد أن يبتدع، فله أن يقول: إن استحسنت كذا وكذا؛ فغيري من العلماء قد استحسن»^(٤)، وليس فقط على البدع، بل هدم الدين كله من أصله وأسه.

٧ - والذي يظهر - والله أعلم - مما سبق تقريره: أنه لا يوجد

(١) انظر: الرسالة (ص ٥٠٣).

(٢) انظر: إحكام الفصول (٦٩٥ / ٢).

(٣) انظر: المستصفى (ص ١٧٣)، الإحكام في الأحكام للأمدي (٤ / ١٥٧).

(٤) الاعتصام (٦٣٧ / ٢).

أصل يسمى «الاستحسان» في الشريعة، تبني منه أحكام شرعية مباشرة، وينظر فيه بنظر مستقل عن الأصول المعتبرة الشرعية، لكن يوجد منه يرعاه المجتهد في استنباطه من النص وتعليق الحكم به، يدخل ضمنه «الاستحسان» بالنظر والتأمل بالصالح المرعية، التي ربما حسن تعليق الحكم بأصل أبعد من أصله القريب عندما يتजاذب الفرع أكثر من أصل، لكونه يحقق ويرعى مصلحة وعدل في هذه الحادثة بذاتها؛ فهذا فقه معتبر له وزنه وقيمة، لا ينكره أحد، وهو أحد المعالم التي يتمايز بها أهل الاجتهاد عن بعضهم حال النظر بالأحكام الشرعية؛ لاستصحابه العدل والمصلحة في تقرير الحكم الشرعي؛ لذا قال ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) : «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال، هو الالتفات إلى المصلحة، والعدل»^(١).

فالتعلق بفقه الاستحسان معتبر، لا التعلق بكونه أصلًا يفرز إليه مطلقاً في الحوادث والواقع، دون نظر في المآخذ والمدارك والأصول الشرعية الأصلية المعتبرة؛ فهو نظر في النصوص، لأنه أصل للنظر بذاته يزاحمه، أو يستقل عنها، أو يدفعها، قال ابن السمعاني (ت ٤٨٩ هـ) : « وإنما المستنكر أن يجعل ذلك أصلًا من الأصول، تبني عليه الأحكام، وخالف بينه، وبين سائر الأدلة»^(٢)، وبهذا الاعتبار للاستحسان نستطيع تفسير ما جاء عن الإمام مالك في قوله: «تسعة ألعشر العلم الاستحسان»^(٣)؛ فجعله من العلم

(١) بداية المجتهد (٢٠١ / ٣).

(٢) قواطع الأدلة (٢٧١ / ٢).

(٣) البيان والتحصيل (٤ / ١٥٥)، وقال الشاطبي في الاعتصام (٢ / ٦٣٥) : «رواه أصبح عن ابن القاسم عن مالك».

لا من الأصول، ويعني بذلك – والله أعلم – أن العالم إذا لم يستصحب نظر المصالح والعدل في إقامة الحكم الشرعي فاته الكثير، لأنه لم يعتبر كليات الشريعة ومقداصها العامة والخاصة في المسألة، فلا يظهر لعلمه معنى أو اعتبار؛ فيفوت الميزان والمعيار الذي يزن به الحكم ويرجعه إليه، لا أن الاستحسان يكون مصدرًا مستقلًّا للأحكام، مبني على العقل وحده؛ فهذا لا ي قوله أحد، فضلًا عن الإمام مالك؛ فيجب فهم كلام الأئمة، وتنزيله مواضعه الصحيحة؛ لأن الإمام مالك، هو إمام أهل السنة والأثر، القائل: «فُبْضُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَدْ تَمَ هَذَا الْأَمْرُ، وَاسْتَكْمَلَ، فَإِنَّمَا يَنْبَغِي أَنْ نَتَبَعَ آثَارَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا نَتَبَعَ الرَّأْيَ؛ فَإِنَّهُ مَنْ تَبَعَ الرَّأْيَ جَاءَ رَجُلٌ أَخْرَى أَقْوَى فِي الرَّأْيِ مِنْكُمْ فَاتَّبَعَهُ، فَأَنْتَ كَمَا جَاءَ رَجُلٌ غَلَبَكُمْ اتَّبَعَهُ، أَرَى هَذَا لَا يَتَمَ»^(١).

(١) الاعتصام (١/١٤٠).

الخاتمة والتوصيات

أـ الخاتمة:

بعد أن أعاد المولى سبحانه وتعالى، وأفاض علىَّ من فضله بإتمام هذه الدراسة، أحب أن أضع أمام القارئ الكريم أهم ما توصلت إليه هذه الدراسة من نتائج:

١. يتناوب تعريف «أصول الفقه» الاصطلاحي تعريفان، بمجموعهما يحققان معناه، ويقيمان وظيفته وغايتها؛ الأول: «معرفة الأدلة الإجمالية، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد»، والتعريف الثاني: «العلم بالقواعد، التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، عن أدلتها التفصيلية»؛ فأقاما «موضوع» أصول الفقه و«غايتها» وذلك بحفظ: الدليل والحكم.
٢. لازم علماء الأصول بين الحكم والدليل؛ إذ لا حكم صحيح إلا بدليل صحيح.
٣. «الأدلة الإجمالية» أصلب وأقوى مباحث أصول الفقه، فهي مؤثرة في كل جزئية من جزئيات هذا العلم.
٤. الأصل في أدلة الشريعة الإجمالية توقيفها، لا يجوز اختراع شيء منها، وغيرها عائدة لكتاب والسنة تفصيلاً وإيضاً وبياناً؛ فهي مؤكدة، غير بانية ولا مؤسسة لأصول جديدة.
٥. أكد الأصوليون على حفظ النصوص، كما حفظوا طرق الاستنباط؛ إذ لا

معنى لحفظ أصلها مع ضياع طرق الفهم.

٦. دار حفظ علماء الأصول لكتاب الكريم على ثلاثة مرتکزات: نصه، وطرق الاستنباط منه، وناسخه ومنسوخه، وكذا السنة شملت هذه الثلاثة، وزادوا: تأكيد حجية السنة في أصلها، ومنها خبر الواحد، ومراتب ثبوتها، وقوة كل مرتبة في الحكم. والفصل بين مقامات أحواله عليه الصلاة والسلام عند البلاغ.
٧. اعتنى علماء الأصول بحفظ دليل الإجماع لقوة أثره في حفظ الشريعة؛ فحفظوا الإجماع من جهتي الوجود والعدم.
٨. اهتم علماء الأصول بالقياس لعظم موقعه من الشريعة لكثرة الأحكام المقادمة عليه؛ ففصلوا في أركانه وشروطه.
٩. انفرد إمام دار الهجرة بالقول بحجية عمل أهل المدينة، وبعد أن شدد العلماء على أتباعه فيه؛ عاد أصحاب مالك على الأصل الذي وضعه إمامهم، بالبيان، والتخصيف؛ فردوا المعتبر منه: إما إلى كونه إجماعاً زمن الصحابة، أو إلى كونه رواية متواترة عملية عن النبي عليه الصلاة والسلام، أو إلى كون عملهم يدل على نسخ الخبر الوارد، ولم ينقل الناسخ؛ فكان عملهم دليلاً على النسخ.
١٠. غالباً علماء الأصول لم يأخذوا بحجية «المصلحة المرسلة» كدليل ينهض ببناء الأحكام بمفرداتها، مع إقرارهم بكون المصلحة أصل في كل حكم شرعي بلا استثناء، ولكن تخوفهم وتحوطهم الكبير من بناء أحكام على مجرد معانٍ مخيّلة ومناسبات مرسلة، منعهم من القول بها مطلقاً؛

فأجازوها بشروط فاحصة تحد من غلوائها، وتوجه أحکامها، وتضيق على التوسيع فيها لئلا تزاحم أو تعطل المنصوصات .

١١. تنازع علماء الأصول في معنى «الاستحسان» فما كان فيه اعتماد على الرأي المحسن المجرد اتفقوا على اطراحه وعدم الاعتداد به، وما كان منه قائم على مصلحة معتبرة فتردد فيه العلماء كثيراً؛ لأن تخصيص النص بالصلاحة، فهو بهذا أضعف من المصلحة المرسلة؛ فهذا يجب أن يكون في مسالك النظر والاجتهاد، لا في عداد الأدلة والأصول.

ب - التوصيات:

١. ضرورة إيضاح أصل وظيفة أصول الفقه: أنه حفظ وإقامة أدلة الشريعة الإجمالية بمعرفة مراتبها والمعلم والمهمل منها؛ إذ غالباً الدارسين والطلاب يظنون أن وظيفتها: معرفة القواعد التي تستنبط بها الأحكام، وهذه الوظيفة تأتي تالية للوظيفة الأولى.
٢. يجب على علماء الأصول في هذا الزمن تقرير أصل الأدلة الإجمالية، وهذا الكتاب والسنة، وكيف تتفرع عنهما بقية الأدلة؛ إذ يُظن أن الأدلة الأخرى منفصلة عن الكتاب والسنة، وهذا نظر قاصر ضعيف، فيه خطورة على الشريعة وأهلها .
٣. على علماء الأصول تحقيق وتمحيص طرائق الاستدلال المعتبرة، وتنزيلها على كثير من الاستدلالات المعاصرة، ليظهر المزييف منها فينكر، ويبقى الحق فيقرر؛ لئلا تنطلي الشبهة على جمهرة أهل الإسلام.
٤. لم يزل العلماء ينكرون الأدلة التي لا تستند لأصل؛ فأنكروا على علماء

وأئمة؛ كإنكارهم على الإمام مالك اعتبار «عمل أهل المدينة» أصلًا تحاكم إليه النصوص، وإنكارهم على أبي حنيفة «الاستحسان» القاضي باستحسان الحكم دون دليل، وإنكارهم الاستدلال بالمصلحة المرسلة، وهذا يقود لإنكار الأصول المخترعة في هذا الزمن؛ كسيادة الأمة وحقها في التشريع، وغيرها من الأصول المخترعة.

٥. قد لا تكون المشكلة في الأصل ذاته؛ إذ يرجع بعض أهل الاستدلال لأصل معتبر كالقياس أو الإجماع، ولكن يكون الخطأ بعدم تكامل معرفته بكيفية الاستدلال بهذا الأصل، إما بتقديم مؤخر أو تأخير مقدم، أو اعتبار ملغى أو إلغاء معتبر، وهذا كثير جدًا في هذا الزمن، فيعود على الشريعة بأحكام ضعيفة خطرة، مناقضة لمقاصدها وكلياتها.

٦. بناء الأدلة الصحيحة وكيفية الاستدلال بها ومراتبها وتطبيقاتها واجب كل فقيه ومتفقه، كما أن ممارسة الفقه بتنزيل قواعد الأصول عليه لازمة لكل أصولي، ومن الخلل الكبير على الشريعة وأهلها في هذا الزمن الفصل بين الفقه وأصوله؛ إذ خرّجت لنا الجامعات فقهاء لا أصول عندهم، وأصوليين لا فقه لديهم، فضاع العلمان: الفقه والأصول معاً، وضعف النتاج والاجتهاد والخطاب القائم على الشرع؛ لأنه أدى إلى الانفصال التام بين العلمين، وهذا لا يعرف في تاريخ الإسلام كله.

مصادر البحث

- ١ أبجد العلوم؛ لأبي الطيب محمد صديق خان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- ٢ الإيهاج في شرح المنهاج، لتقى الدين علي السبكي، وأكمله ولده تاج الدين، الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٤٤٠هـ.
- ٣ إحکام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لتقى الدين المشهور بابن دقیق العید، ت: أحمد شاکر، عالم الكتب، ط٢، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- ٤ إجماعات ابن بطّال في شرحه لصحيح البخاري في بابي الطهارة والصلوة - لعدنان الفهداوي، ماجستير، جامعة الأنبار، كلية العلوم الإسلامية في الرمادي، ٢٠١٢م.
- ٥ إجماعات ابن رشد، العبادات، بن فائز الزبير، مذكرة لنيل درجة الماجستير، جامعة الجزائر، ١٤٢٦-١٤٢٥هـ.
- ٦ إجماعات ابن عبدالبر في العبادات، لعبدالله بن مبارك البوصي، دار طيبة، الطبعة الأولى، الرياض، ١٤٢٠هـ.
- ٧ الإحکام في أصول الأحكام، سيف الدين علي الأَمْدِي، الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- ٨ الإحکام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، لشهاب الدين القرافي، ت: محمود عرنوس، الأزهرية للتراث .
- ٩ إحکام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباقي، ت: عبد المجيد تركي، الغرب الإسلامي، ط الثانية، بيروت، ١٤١٥هـ
- ١٠ الإحکام في أصول الأحكام، لعلي بن أحمد بن حزم، تحقيق أحمد محمد شاکر، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت.

- ١١- أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن علي الرازى الجصاص، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.
- ١٢- أحكام القرآن، محمد بن عبدالله بـ«ابن العربي المالكي»، ت: محمد عبد القادر، الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٤٢٤هـ.
- ١٣- إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسي، دار المعرفة، بيروت.
- ١٤- آداب الشافعى ومناقبه لعبدالرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، ت: عبد الغنى عبد الخالق، الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٤هـ.
- ١٥- أخبار أبي حنيفة وأصحابه، للحسين بن علي الصيمرى، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٦- إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد الشوكاني، ت: أحمد عزو، الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٤١٩هـ.
- ١٧- أساس البلاغة، لمحمود الزمخشري، ت: محمد باسل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٩هـ.
- ١٨- أساس القياس، لأبي حامد محمد بن محمد الطوسي، تحقيق: د. فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣هـ.
- ١٩- الأشباه والنظائر، لعبد الوهاب السبكي، ت: عادل عبدالموجود، علي محمد عوض، الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١١هـ.
- ٢٠- أصول البزدوي بـ«كنز الوصول إلى معرفة الأصول»، لعلى البزدوي، ت أ.د. سائد بقداش، دار السراج، ط، المدينة المنورة، ١٤٣٦هـ.
- ٢١- أصول التشريع الإسلامي، للهادى كرو، الدار العربية للكتاب، بيروت، الطبعة الثانية، بيروت .
- ٢٢- أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد سهل السرخسي، تحقيق أبي الوفاء الأفغانى، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٢هـ.
- ٢٣- أصول الشاشى، لنظام الدين الشاشى، ت: مولانا بركة الله بن محمد اللکنوی، ابن کثير، الطبعة الثانية، دمشق، ١٤٣٢هـ.

- ٢٤- أصول الفقه، لحمد بن مفلح المقدسي، ت: د. فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.
- ٢٥- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين الجكنى الشنقيطي، دار الفكر، لبنان، ١٤١٥ هـ.
- ٢٦- الاعتصام، لإبراهيم بن موسى الشاطبى، تحقيق: سليم الهلالي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، السعودية، ١٤١٢ هـ.
- ٢٧- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لحمد بن أبي بكر «ابن قيم الجوزية»، ت: مشهور حسن، ابن الجوزي، ط١، السعودية، ١٤٢٣ هـ.
- ٢٨- اقتضاء المراتب المستقيم لخالفة أصحاب الجحيم لأحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، ت: ناصر العقل، ط١، ٤٠٤ هـ.
- ٢٩- الإقناع في مسائل الإجماع، لأبي الحسن ابن القطان، ت: فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة، ط١، القاهرة، ١٤٢٤ هـ.
- ٣٠- الأئم، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعى، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٠ هـ.
- ٣١- أنوار البروق في أنواع الفروق، لأحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب، بيروت.
- ٣٢- أنيس الفقهاء في تعريف الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، لقاسم القوني، ت: د. أحمد الكبيسي، دار الوفاء، ط١، جدة، ٤٠٦ هـ.
- ٣٣- البحر الزخار المعروف بمسند البزار، لأبي بكر البزار، ت: محفوظ الرحمن زين الله، العلوم والحكم، ط١، المدينة المنورة، ١٤٠٩ هـ.
- ٣٤- البحر المحيط، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشى، دار الكتبى.
- ٣٥- بدائع الفوائد، لأبي عبدالله محمد المعروف بـ«ابن قيم الجوزية»، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٤ هـ.
- ٣٦- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لأبي بكر علاء الدين الكاسانى، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢ م.

- ٣٧ - بداية المجتهد ونهاية المقتضى، لأبي الوليد محمد بن رشد الحفيذ، تنقیح وتصحیح خالد العطار، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- ٣٨ - بديع النظم، أو: نهاية الوصول إلى علم الأصول، لمظفر الدين أحمد الساعاتي، ت: سعد السلمي، جامعة أم القرى، ١٤٠٥هـ.
- ٣٩ - البرهان في أصول الفقه، عبدالمالك الجوني، ت: عبدالعظيم محمود الدبيب، الوفاء، ط٤، المنصورة - مصر، ط٤، ١٤١٨هـ.
- ٤٠ - برققة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمديّة لأبي سعيد الخادمي، مطبعة الحلبي، ١٢٤٨هـ.
- ٤١ - البيان والتحصيل، لأبي الوليد محمد بن رشد، ت: محمد حجي وأخرين، الغرب الإسلامي، ط٣، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- ٤٢ - تاج العروس من جواهر القاموس، محمد الحسيني الزبيدي، ت: عبدالستار فراج، وزارة الإرشاد الكويتية، حكومة الكويت، ١٣٨٥هـ.
- ٤٣ - تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدارمي) لأبي زكريا يحيى بن معين، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، دار المؤمن للتراث، دمشق.
- ٤٤ - تاريخ مدينة دمشق، لأبي القاسم علي بن الحسن المعروف بـ«ابن عساكر»، تحقيق محب الدين العمروي، الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- ٤٥ - تاريخ المدينة لابن شبة، لعمر بن شبة، ت: فهيم شلتوت، طبع على نفقة: السيد حبيب محمود أحمد، جدة، ١٣٩٩هـ.
- ٤٦ - التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي، ت: محمد حسن هيتو، دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، ١٤٠٣هـ.
- ٤٧ - التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين المرداوي، ت: د. عبدالرحمن الجبرين وأخرين، مكتبة الرشد، ط١، السعودية.
- ٤٨ - تحفة المحتاج بشرح المنهاج، لشهاب الدين أحمد بن حجر الهيثمي المكي، دار إحياء التراث العربي، ١٣٥٧هـ.

- ٤٩- التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، لعلي الإبياري، ت: د. علي الجزائري، دار الضياء، ط١، الكويت، ١٤٣٤ هـ.
- ٥٠- ترتيب المدارك وتقرير المسالك، للقاضي عياض اليحصبي، ت: ابن تاویت الطنجي وآخرين، مطبعة فضالة، ط١، المحمدية - المغرب.
- ٥١- تشنيف المسامع بجمع الجوامع، لمحمد الزركشي، تحقيق د. سيد عبدالعزيز، د. عبدالله ربيع، قرطبة، ط١، ١٤١٨ هـ.
- ٥٢- التعريفات، لعلي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦ هـ.
- ٥٣- التقرير والإرشاد «الصغير»، لمحمد الباقلاني، ت: د. عبدالحميد أبو زنيد، الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ.
- ٥٤- التمهيد في أصول الفقه، لمحفوظ بن أحمد الكلوذاني، ت: مفید أبو عمše، البحث العلمي، أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.
- ٥٥- التوضيح في حل غواصات التنتقيح، لعبد الله بن مسعود المحبوبى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦ هـ.
- ٥٦- التعين في شرح الأربعين، لنجم الدين سليمان الطوفى، تحقيق أحمد حاج، المكتبة المكية، ط١، مكة المكرمة، ١٤١٩ هـ.
- ٥٧- تقرير الوصول إلى علم الأصول، لحمد بن أحمد بن جزي، ت: عبدالله الجبوري، النفائس، ط١، عمان - الأردن، ١٤٢٢ هـ.
- ٥٨- التقرير والتحبير، لحمد بن محمد، المعروف بابن أمير حاج، الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
- ٥٩- تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد الدبوسي، ت: خليل الميس، الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢١ هـ.
- ٦٠- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعى الكبير، لأحمد بن علي العسقلانى، الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩ هـ.
- ٦١- التلخيص في أصول الفقه، لعبد الملك الجوييني، ت: محمد حسن، الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٤ هـ.

- ٦٢- التمهيد في تخریج الفروع على الأصول، لعبد الرحيم الإسنوی، ت: محمد هيتو،
الرسالة، ط١، بيروت، ١٤٠٠هـ.
- ٦٣- تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل بالباطل، لأحمد ابن تيمية، تحقيق: علي
العمران، عالم الفوائد، ط١، مكة المكرمة، ١٤٢٥هـ.
- ٦٤- تهذيب اللغة، محمد الأزهري، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث،
الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠١م.
- ٦٥- التوقيف على مهمات التعاريف، لمحمد المناوي، ت: محمد رضوان الديمة، دار
الفكر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٠هـ.
- ٦٦- تيسير التحرير، لمحمد أمين بادشاه، مصطفى البابي، القاهرة.
- ٦٧- التيسير في التشريع الإسلامي، د. منصور الحفناوي، مطبعة الأمانة، الطبعة
الأولى، القاهرة، ١٤١٢هـ.
- ٦٨- جامع بيان العلم وفضله، ليوسف بن عبدالبر، ت: فواز زمرلي، الريان، ط١،
بيروت، ١٤٢٤هـ.
- ٦٩- الجامع الصحيح المعروف بـ«صحيح البخاري»، لمحمد بن إسماعيل البخاري،
السلام، ط١، الرياض، ١٤١٧هـ.
- ٧٠- جمع الجوامع في أصول الفقه، لعبد الوهاب السبكي، تحقيق: عقيلة حسين،
ابن حزم، ط١، بيروت، ١٤٣٢هـ.
- ٧١- جمهرة اللغة، لمحمد بن دريد، تحقيق رمزي منير، دار العلم للملائين، الطبعة
الأولى، بيروت، ١٩٨٧م.
- ٧٢- حاشية العدوی على كفاية الطالب الرباني، لعلي الصعيدي العدوی، دار الفكر،
بيروت، ١٤١٢هـ.
- ٧٣- حوار لا مواجهة، د. أحمد كمال أبو المجد، كتاب العربي العدد ٧.
- ٧٤- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأحمد بن عبدالله الأصبهاني، دار الكتاب
العربي، الطبعة الرابعة، بيروت.

- ٧٥ دراسات في أصول الفقه، علي أحمد بابكر، مجلة الجامعة الإسلامية، العددان: ٥٠، ٥١، ربیع الآخر - رمضان ١٤٠١ هـ.
- ٧٦ دراسات في أصول الفقه: مصادر التشريع، لمتولي البراجيلي، مكتبة السنة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٤٣٠ هـ.
- ٧٧ درر الحكم في شرح غرر الأحكام، لمحمد بن فراموز الشهير بـ «منلا خسرو»، دار إحياء الكتب العربية.
- ٧٨ الذخيرة، لأحمد بن إدريس القرافي، ت: محمد حجي، الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤ م.
- ٧٩ رد المحتار على الدر المختار، لمحمد أمين الشهير بـ «ابن عابدين»، المكتبة التجارية، ط٢، مكة المكرمة، ١٢٨٦ هـ.
- ٨٠ الرسالة، لأبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، ١٣٥٨ هـ.
- ٨١ رفع النقاب عن تنقية الشهاب، للحسين الرجراحي، ت: د. أحمد السراح، الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٥ هـ.
- ٨٢ السراج الوهاج في شرح المنهاج، لأحمد الجابري، ت: د. أكرم أوزيكان، المعراج، ط٢، الرياض، ١٤١٨ هـ.
- ٨٣ سنن ابن ماجه، لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني، ت: محمد عبدالباقي، إحياء التراث، ١٣٩٥ هـ.
- ٨٤ سنن الدارقطني، لعلي بن عمر أبي الحسن الدارقطني، ت: عبدالله هاشم، دار المعرفة، بيروت، ١٢٨٦ هـ.
- ٨٥ سنن الدارمي، لعبدالله الدارمي، ت: حسين سليم أسد، المغني للنشر والتوزيع، ط١، السعودية، ١٤١٢ هـ.
- ٨٦ السنن الكبرى، لأحمد البهقي وبحاشيته «الجوهر النقي» لابن التركمانى، دار الفكر.

- ٨٧ الشامل في حدود وتعريفات مصطلحات أصول الفقه، د. عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٣٠ هـ.
- ٨٨ شرح الإمام بأحاديث الأحكام، محمد بن علي الشهير بابن دقيق العيد، ت: عبد العزيز السعدي، أطلس، ط١، ١٤١٨ هـ.
- ٨٩ شرح التلويع على التوضيح، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، مكتبة ومطبعة صبيح، مصر.
- ٩٠ شرح التقين لمحمد المازري، ت: محمد المختار السلاوي، الغرب الإسلامي، ط٢٠٠٨ م ٢٠٠٨ م.
- ٩١ شرح تنقية الفصول في اختصار المحسول، لأحمد القرافي، الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٨ هـ.
- ٩٢ شرح الكوكب المنير، لمحمد الفتوحي، تحقيق محمد الزحيلي، نزية حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨ هـ.
- ٩٣ شرح مختصر التحرير، لمحمد بن صالح بن عثيمين، مؤسسة ابن عثيمين الخيرية، ط١، عنيرة، ١٤٣٤ هـ.
- ٩٤ شرح مختصر الروضة، لسليمان الطوفي، ت عبدالله التركي، الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٧ هـ.
- ٩٥ شرح مشكل الآثار، لأحمد الطحاوي، ت: شعيب الأرنؤوط، الرسالة، ط١، ١٤١٥ هـ.
- ٩٦ الشريعة الإلهية لا القوانين الوضعية، د. عمر بن سليمان الأشقر، دار الدعوة، الطبعة الثانية، الكويت، ١٤٠٦ هـ.
- ٩٧ الصاحاج تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل الفارابي، ت: أحمد عطار، العلم للملاتين، ط٤، بيروت، ١٤٠٧ هـ.
- ٩٨ الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لمحمد بن أبي بكر ابن القيم، ت: علي الدخيل الله، العاصمة، ط٢، الرياض، ١٤١٨ هـ.
- ٩٩ الضروري في أصول الفقه، لمحمد بن رشد، ت: جمال الدين العلوي، الغرب الإسلامي، ط١، بيروت، ١٩٩٤ م.

- ١٠٠ - الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، ط١، بيروت، ١٩٦٨ م.
- ١٠١ - طرح التثريب في شرح التقريب، عبد الرحيم العراقي، وولده أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي، دار إحياء التراث، بيروت .
- ١٠٢ - العدة في أصول الفقه، محمد بن الحسين الفراء، ت: د. أحمد المباركى، جامعة الإمام، ط٢، ١٤١٠ هـ.
- ١٠٣ - العقد المنظوم في الخصوص والعموم، لأحمد القرافي، ت: د. أحمد الختم عبدالله، المكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.
- ١٠٤ - غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، لأحمد بن محمد الحموي، الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٠٥ هـ .
- ١٠٥ - غيات الأمم في التياش الظلم، لعبد الملك بن عبدالله الجوني، ت: عبدالعظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط٢، ١٤٠١ هـ .
- ١٠٦ - الفتاوى الفقهية الكبرى، لأحمد بن محمد الهيثمي، جمعها: عبدالقادر الفاكهي المكي، المكتبة الإسلامية.
- ١٠٧ - الفتاوى الكبرى، لأحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٨ هـ.
- ١٠٨ - الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، ت: محمد سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.
- ١٠٩ - الفقيه والمتفقه، لأحمد بن علي البغدادي، ت: عادل العزاوي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط٢، ١٤٢١ هـ.
- ١١٠ - الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القير沃اني، لأحمد النفراوي، دار الفكر، ١٤١٥ هـ.
- ١١١ - الفصول في الأصول، لأحمد الرازى الجصاص، ت: عجیل النشمي، الأوقاف الكويتية، ط٢، الكويت، ١٤١٤ هـ.

- ١١٢ - قواطع الأدلة في الأصول، لمنصور السمعاني، ت: محمد إسماعيل، الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٨ هـ.
- ١١٣ - قواعد الأحكام، لعبدالعزيز بن عبدالسلام السالمي، الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤ هـ.
- ١١٤ - القواعد، لمحمد المقرى، تحقيق: أحمد بن حميد، أم القرى، مركز إحياء التراث، ط١، مكة المكرمة .
- ١١٥ - قواعد الأصول ومعاقد الفصول، لعبد المؤمن البغدادي، ت: د. علي الحكمي، أم القرى، ط١، ١٤٠٩ هـ.
- ١١٦ - الكافي في فقه الإمام أحمد؛ لعبد الله بن أحمد بن قدامة، الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٤ هـ.
- ١١٧ - كتاب العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق د. مهدي المخزومي، مكتبة الهلال.
- ١١٨ - الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين، لأحمد محمد شاكر، مكتبة السنة، مصر.
- ١١٩ - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لحمد التهانوي، تحقيق: علي درحوج، لبنان ناشرون، ط١، بيروت، ١٩٩٦ م.
- ١٢٠ - كشف الأسرار شرح أصول البذري، لعبدالعزيز البخاري، الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٤١١ هـ.
- ١٢١ - الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوبي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤١٩ هـ.
- ١٢٢ - لسان العرب، لجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٤١٤ هـ.
- ١٢٣ - اللمع في أصول الفقه، لإبراهيم الشيرازي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٢٤ هـ.
- ١٢٤ - المبسوط، لأبي بكر شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤ هـ.

- ١٢٥ - مجلل اللغة، لأحمد بن فارس، تحقيق: زهير سلطان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
- ١٢٦ - المجموع شرح المذهب، لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، المطبعة المنيرية، مصر.
- ١٢٧ - مجموع الفتاوى، لأحمد ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- ١٢٨ - الحصول في أصول الفقه، لمحمد بن عبدالله أبو بكر بن العربي، ت: حسين اليدري، البيارق، ط١، الأردن، ١٤٢٠ هـ.
- ١٢٩ - الحصول في علم الأصول، لمحمد الرازى، تحقيق طه العلوانى، جامعة الإمام، ط١، الرياض، ١٤٠٠ هـ.
- ١٣٠ - الحق من علم الأصول، لأبي شامة المقدسي، ت: محمود جابر، الجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى، المدينة المنورة، ١٤٣٢ هـ.
- ١٣١ - الحكم والمحيط الأعظم، لعلي بن سيده، ت: عبدالحميد هنداوى، الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢١ هـ.
- ١٣٢ - المحلى، لأبي محمد علي بن حزم الظاهري، دار الفكر.
- ١٣٣ - مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر، لأبي شامة، ت: صلاح الدين مقبول، الصحوة الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.
- ١٣٤ - مختصر المزنى، لأبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزنى، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٩ هـ.
- ١٣٥ - مختصر منتهى السؤال والأمل، لعثمان بن عمرو ابن الحاجب، ت: د. نذير حماد، ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ.
- ١٣٦ - المدخل إلى السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد الأعظمي، دار الخلفاء، الكويت.
- ١٣٧ - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد القادر بن بدران، تحقيق: د. عبدالله التركي، الرسالة، ط٣، بيروت، ١٤٠١ هـ.

- ١٣٨ - مراتب الإجماع، لعلي بن أحمد بن حزم، الكتب العلمية ومعه: «نقد مراتب الإجماع» لأحمد ابن تيمية.
- ١٣٩ - مسائل أحمد بن حنبل، رواية ابنه عبدالله، لأحمد بن حنبل، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط١، بيروت، ١٤٠١ هـ.
- ١٤٠ - المستصفى في علم الأصول، لأبي حامد محمد الغزالى، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت.
- ١٤١ - المسند الصحيح المختصر المعروف بـ«صحيح مسلم»، لمسلم بن الحاج، ت: محمد عبدالباقي، التراث، بيروت.
- ١٤٢ - مشارق الأنوار على صحاح الآثار، لعياض بن موسى اليحصبي، المكتبة العتيقة ودار التراث.
- ١٤٣ - مصادر التشريع الإسلامي، د. عباس شومان، الدار الثقافية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٤٢٠ هـ.
- ١٤٤ - المصباح المنير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٧ هـ.
- ١٤٥ - مصنف ابن أبي شيبة، لعبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق كمال الحوت، الرشد، ط١، الرياض، ١٤٠٩ هـ.
- ١٤٦ - المصنف، لعبد الرزاق الصنعاني، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط٢، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
- ١٤٧ - المعتمد في أصول الفقه، لمحمد أبي الحسين البصري المعتزلي، ت: خليل الميس، الكتب العلمية، الأولى، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
- ١٤٨ - المعرفة والتاريخ، ليعقوب بن سفيان الفسوبي، تحقيق أكرم العمري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٠٢ هـ.
- ١٤٩ - المعجم الاشتقاقي المؤصل لأنفاظ القرآن الكريم، د. محمد جبل، الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠١٠ م.

- ١٥٠ - المعونة على مذهب عالم المدينة، لعبدالوهاب المالكي، ت: محمد الشافعي، الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٤٢٥ هـ.
- ١٥١ - المغني في أصول الفقه، لعمر الخبازي، ت: د. محمد بقا، مركز البحث العلمي، أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٣ هـ.
- ١٥٢ - المغني، لموفق الدين عبد الله بن أحمد المعروف بـ «ابن قدامة»، دار إحياء التراث.
- ١٥٣ - مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ت صفوان داودي، القلم، ط١، دمشق، ١٤١٢ هـ.
- ١٥٤ - مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، لمحمد التلمساني، ت عبد الوهاب عبد اللطيف، الكتب العلمية، ١٤٠٣ هـ.
- ١٥٥ - مقاصد الشريعة الإسلامية، لمحمد بن الطاهر بن عاشور، ت محمد الميساوي، الفجر، ط١، عمان –الأردن، ١٤٢٠ هـ.
- ١٥٦ - مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل.
- ١٥٧ - المنثور في القواعد، لمحمد بن بهادر الله الزركشي، تحقيق تيسير محمود، وزارة الأوقاف الكويتية ط٢، ١٤٠٥ هـ.
- ١٥٨ - منهاج في شعب الإيمان للحسين الحليمي، ت: حلمي فودة، دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٣٩٩ هـ.
- ١٥٩ - المواقف، لإبراهيم بن موسى اللخمي ت: عبدالله دراز، دار المعرفة، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٤١٥ هـ.
- ١٦٠ - منهاج الوصول إلى علم الأصول، لعبدالله البيضاوي، ت: د.شعبان إسماعيل، ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ.
- ١٦١ - منهاج التشريع الإسلامي وحكمته، محمد الأمين الشنقيطي، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
- ١٦٢ - ميزان الأصول في نتائج العقول، لمحمد بن أحمد السمرقندى، ت: د. محمد عبد البر، الدوحة، ط١، قطر، ١٤٠٤ هـ.

- ١٦٣ - نشر البنود على مراقي السعودية، لعبدالله بن إبراهيم العلوي، مطبعة فضاله بالغرب.
- ١٦٤ - نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول، لجمال الدين عبدالرحيم الإسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٦٥ - الواضح في أصول الفقه، لعلي بن عقيل، ت: د. عبدالله التركي، الرسالة، ط١، بيروت، ١٤٢٠ هـ.
- ١٦٦ - الورقات، لعبد الملك بن عبدالله الجوياني، ت: د. عبداللطيف العيد، التراث، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٩٧ هـ.
- ١٦٧ - الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، د. محمد الزحيلي، دار الخير، ط٢، دمشق، ١٤٢٧ هـ - م. ٢٠٠٦.
- ١٦٨ - النبذ في أصول الفقه الظاهري، لعلي بن حزم، ت: محمد حلاق، ابن حزم، ط١، بيروت، ١٤١٣ هـ.
- ١٦٩ - نظرية الحكم، ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي، د. أحمد الحصري، المطبعة الغنية، القاهرة، ١٤٠١ هـ.
- ١٧٠ - نفائس الأصول في شرح المحصول، لأحمد بن إدريس الشهير بـ«القرافي»، ت: عادل أحمد، الباز، ط١، مكة المكرمة، ١٤١٦ هـ.
- ١٧١ - النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين ابن الأثير، ت الطاهر أحمد الزاوي، محمود الطناحي، دار الفكر، ط١، ١٤١٨ هـ.
- ١٧٢ - نهاية المطلب في دراية المذهب، لعبدالملك الجوياني، تحقيق د. عبدالعظيم الدّيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر، ط١، ١٤٢٨ هـ.



فقه الأحكام والسلوكيات الوقائية

المعززة للأمن الأسري

الدكتورة / حنان فتال يبرودي
أستاذ الفقه وأصوله المشارك
جامعة الملك فيصل

ملخص البحث:

حرص الإسلام على إقامة مجتمع سليم آمن، تسود علاقـة المودة والأخوة بين أفراده، إذ الأمـن هو غـاية كل مجـتمع، فلا استقرار ولا تـطور ولا إـعمار بلا أـمن، ولـقد هـدفت مقـاصـد الشـرـيعـة الإـسـلـامـيـة إـلـى حـفـظ هـذـا الـأـمـن مـن خـلـال حـفـظ الدـيـن وـالـنـفـس وـالـعـرـض وـالـمـال وـالـعـقـل، فـجـاءـت أحـكـامـها تـصـبـ في هـذـا الـجـانـبـ، وـلـما كـانـ الـأـمـنـ الـأـسـرـيـ أـحـدـ أـهـمـ الجـوانـبـ المـعـزـزـةـ لـلـأـمـنـ الـاجـتمـاعـيـ، فـقـدـ اـهـتـمـ بـهـ التـشـريـعـ، وـرـسـمـ لـلـأـسـرـةـ مـنـهـجـاـ يـحـقـقـ أـمـنـهـاـ وـيـضـمـنـ اـسـتـقـرـارـهـاـ، لـأـنـهـ لـأـمـنـ لـلـمـجـتمـعـ إـلـاـ بـأـمـنـ أـسـرـهـ، فـالـأـسـرـةـ هـيـ الـبـنـةـ الـأـسـاسـيـةـ فيـ بـنـائـهـ.

وـقـدـ جـاءـ التـشـريـعـ الإـسـلـامـيـ بـنـوـعـيـنـ مـنـ الـأـحـكـامـ الـتـيـ تـحـفـظـ هـذـاـ الـأـمـنـ، نـوـعـ جـاءـ بـصـيـغـةـ طـلـبـ الـفـعـلـ كـأـمـرـ بـحـسـنـ اـخـتـيـارـ الـزـوـجـينـ لـبعـضـهـمـاـ، وـأـمـرـهـ الـزـوـجـ بـحـسـنـ الـعـشـرـةـ، وـأـمـرـهـ الـزـوـجـةـ بـالـطـاعـةـ، وـنـوـعـ جـاءـ بـصـيـغـةـ طـلـبـ الـتـرـكـ وـالـنـهـيـ عنـ الـفـعـلـ كـنـهـيـهـ عنـ الـجـمـعـ بـيـنـ الـأـخـتـيـنـ، وـنـهـيـهـ عنـ أـنـوـاعـ الـأـنـكـحةـ الـمـخـلـةـ بـأـمـنـ الـأـسـرـةـ، وـغـيرـهـاـ مـنـ الـأـمـورـ الـتـيـ نـهـيـهـ عنـ هـذـاـ الـمـشـرـعـ كـتـدـابـيرـ وـقـائـيـةـ يـهـدـيـهـ منـهـاـ إـلـىـ تـعـزـيزـ أـمـنـ الـأـسـرـةـ، وـهـذـاـ الـبـحـثـ يـتـوقـفـ عـنـ هـذـهـ الـمـنـهـيـاتـ وـالـأـعـمـالـ، فـيـدـرـسـهـاـ دـرـاسـةـ فـقـهـيـةـ، مـبـيـنـاـ أـثـرـ النـهـيـ عـنـ هـذـهـ الـمـنـهـيـاتـ وـالـأـعـمـالـ، وـذـلـكـ تـحـتـ عـنـوانـ: «ـفـقـهـ الـأـحـكـامـ وـالـسـلـوـكـيـاتـ الـوـقـائـيـةـ الـمـعـزـزـةـ لـلـأـمـنـ الـأـسـرـيـ»ـ.

المقدمة:

إن الناظر في أحوال الناس والمجتمعات في هذا الزمان ليجد أنّ حالة من الخوف والضياع تسود هذه المجتمعات، وأنّها أصبحت تفتقد إلى الأمان الذي يعدّ من أهم متطلبات الحياة الإنسانية، ولعلّ هذا يظهر في فقدان كثير من الأسر منها، وهي اللبنة الأولى في بناء المجتمع، فكثرة النزاعات، وارتفعت نسب الطلاق، وباتت الكثير من الأسر تفتقد إلى الأمان والاطمئنان في داخلها، وليس من المبالغة أن نعزّو ذلك إلى الابتعاد عن شرع الله في بناء هذه الأسر، وارتكاب المحظورات الشرعية التي نهى الله عنها حفاظاً على أمن الأسرة ووقاية لها من التفكك والانهيار، فالمتأمل بأحكام الله -عز وجل- يجد أنّ التشريع الإلهي قد رسم نظاماً متكاملًا للأسرة، فأوجب من الأحكام ما يحفظ استقرار هذه الأسر، ونهى عن أعمال وسلوكيات كإجراءات وقائية تدفع المفاسد عنها، وتحيطها بسياج من الاستقرار، لأنّ هذه السلوكيات والأعمال هي بمثابة المعول الهدام للأمن الأسري الذي سعت أحكام الشريعة لبنائه في الجانب الإيجابي من التكليف بما هو واجب ومندوب، وفيما اطلعنا عليه من أبحاث وكتب تحدثت عن الأمان الأسري، فقد وجدتها جميعاً تُركّز على عوامل بناء الأسرة بالشكل السليم فيما أمر الله به من أحكام تكليفية كحسن اختيار الزوجين لبعضهما، والأمر بوجوب النفقة، وامتنال كل منهما بما له من حقوق اتجاه الآخر، واتجاه الأولاد، ونحو ذلك من الأحكام، لكن هذه الدراسات أغفلت الجانب الآخر من الأحكام التكليفية لحفظ الأمن الأسري والتي جاءت في نطاق الأعمال والسلوكيات والتصرفات التي نهى المشرع عنها، كجانب وقائي لحفظ أمن الأسرة، فعمدت في هذا البحث إلى جمع ما توصلت إليه من هذه الأحكام والسلوكيات التي نهى الله عنها دفعاً لمفسدة هدم الأسر، ودفعاً للأخطار عنها، وجعلت عنوانه: «فقه الأحكام والسلوكيات الوقائية المعززة للأمن الأسري».

أهمية البحث:

تتجلى أهمية البحث في كونه بحثاً يناقش موضوعاً حيوياً يهم المجتمع عامة والأسرة خاصة، إذ يتناول بالدراسة الأعمال والسلوكيات التي تنخر بجسد الأسرة، وتقلق أمنها واستقرارها، بل وربما تؤدي إلى انهيارها، وهي تصرفات وأفعال نبه إليها الشرع وحذّر منها، وربما يتهاون الكثيرون في أثرها السلبي على الأسرة فلا يعيّرون بها، رغم تحذير المشرع منها، ومنعه لها كتدابير وقائية حافظة لأمن الأسرة، بل وربما يكون التساهل بها عاملاً من عوامل انهيار الأسر وضياعها.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

١. دراسة السلوكيات التي منع منها الإسلام تعزيزاً لحفظ الأمن الأسري.
٢. جمع الأحكام المتفرقة، والمرتبطة بالسلوك الإنساني والأسري من ثانياً كتب الفقه، وصهرها في بوتقة موضوع واحد يجمع بينها، ويحقق مقصد الشارع من تشريعها.
٣. إظهار عظمة الإسلام في اهتمامه بأدق تفاصيل الآداب والأحكام المحققة للغايات الكبرى من أحكامه، والمتمثلة بحفظ الإنسان وأمنه.

منهج البحث:

اعتمدت في بحثي المنهج الاستقرائي الاستدلالي المقارن، حيث أقوم باستقراء المسائل المرتبطة بموضوع البحث من مظانها في كتب الفقه والحديث والتفسير، ثم دراستها دراسة فقهية مقارنة، مستعينة بالأدلة وتوجيهها في خدمة البحث، هذا إضافة إلى مراعاة قواعد الكتابة في البحث العلمي.

خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث.

- المقدمة: وتشتمل على:

- أهمية البحث

- أهداف البحث

- منهج البحث

- خطة البحث: واشتملت على تمهيد، وأربعة مباحث:

- التمهيد: التعريف بمصطلحات البحث، وعلاقة الأحكام والسلوكيات الوقائية

بأمن الأسرة، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: التعريف بمصطلحات البحث، وفيه ثلاثة فروع:

- الفرع الأول: تعريف الفقه لغة واصطلاحاً

- الفرع الثاني: تعريف الأحكام والسلوكيات الوقائية

- الفرع الثالث: تعريف الأمن الأسري

- المطلب الثاني: علاقة السلوكيات الوقائية بأمن الأسرة

- المبحث الأول: المبادئ والقواعد التي تقوم عليها السلوكيات الوقائية المعززة

للأمن الأسري، ويشمل ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: مبدأ سد الذريعة

- المطلب الثاني: تحقيق مقاصد الشريعة

- المطلب الثالث: قاعدة هل النهي يقتضي التحرير أم الكراهة

- المبحث الثاني: السلوكيات الوقائية المعززة لأمن الزوجين الأسري، وفيه

مطلبان:

- المطلب الأول: أثر العلاقة الزوجية في حفظ الأمن الأسري

- المطلب الثاني: تطبيقات السلوكيات الوقائية المعززة لأمن الزوجين الأسري، ويشمل:
- الفرع الأول: النهي عن الأنكحة المخلة بالأمن الأسري، وفيه:
 - المسألة الأولى: النهي عن نكاح المتعة
 - المسألة الثانية: النهي عن النكاح المؤقت
 - المسألة الثالثة: النهي عن نكاح المشركة
 - المسألة الرابعة: النهي عن الجمع بين الأخرين، وبين المرأة وعمتها أو خالتها
 - الفرع الثاني: المنع من إسكان الضرتين في بيت واحد
 - الفرع الثالث: النهي عن الإخلال بأمانة المعاشرة الزوجية
 - الفرع الرابع: النهي عن التعسفي استعمال الطلاق
 - الفرع الخامس: النهي عن إذن المرأة في بيت زوجها من يكره .

المبحث الثالث: السلوكيات الوقائية المعززة للأولاد الأسري، وفيه:

- المطلب الأول: النهي عن المفاضلة بين الأولاد في العطية
- المطلب الثاني: النهي عن التبني وتغيير النسب
- المطلب الثالث: النهي عن العقوق

المبحث الرابع: السلوكيات الوقائية المعززة للأمن الأسري العام: وفيه:

- المطلب الأول: النهي عن العنف الأسري
- المطلب الثاني: النهي عن الخلوة بالأجنبية والحموم
- المطلب الثالث: النهي عن كشف العورات في البيوت
- المطلب الرابع: النهي عن البخل في النفقة

الخاتمة والنتائج

- مصادر البحث
- الفهرس

التمهيد: التعريف بمصطلحات البحث وعلاقة الأحكام والسلوكيات الوقائية

بأمن الأسرة:

- المطلب الأول: التعريف بمصطلحات البحث:

- الفرع الأول: تعريف الفقه لغة واصطلاحاً:

الفقه لغة: مطلق الفهم، قال تعالى حكاية عن قوم شعيب: ﴿قَاتُلُوا يَسْعَيْبَ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١]، أي ما نفهم^(١)، وفي المصباح المنير: الفقه: فهم الشيء^(٢).

- الفقه اصطلاحاً: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلالها التفصيلية^(٣).

شرح التعريف^(٤):

- العلم: وصول النفس إلى معنى الشيء^(٥); فإن كان طريق الوصول إليه بدليل قطعي فهو العلم اليقيني، وعرف بأنه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل، وإن كان طريق الوصول إليه بدليل ظني فهو العلم الظني خبر الأحاداد^(٦)، والمراد بالعلم هنا المعنى الأعم الذي يشمل النوعين;

(١) الأسنوي، جمال الدين، نهاية السول على منهاج الوصول للبيضاوي، ١ / ١٥.

(٢) الفيومي، المصباح المنير، مادة: فقه / ٢٨٤.

(٣) الأسنوي، نهاية السول / ١٩، الشوكاني، إرشاد الفحول / ١٧، خلاف، عبدالوهاب، علم أصول الفقه / ١١.

(٤) ينظر سرح التعريف في الزركشي، بهاء الدين بن بهادر، تشنيف المسامع / ٩١-٩٧.

(٥) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مادة العلم / ٢٣٢.

(٦) هذا قول الجمهور، وذهب بعض العلماء إلى أنه يفيد العلم، وفسر بعض المحققين بأنه يفيد العلم النظري، أي وجوب العمل به . الخطيب البغدادي، الكفاية / ١، ٨٨، ٩١، الخطيب، شرح النخبة «نזהة النظر» / ٥٢، الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط / ٦، ١٣٤، محمد عجاج، المختصر الوجيز في علم أصول الفقه / ١٢٦-١٢٧.

فإن الأحكام الشرعية تثبت بأدلة قطعية وظنية^(١).

- الأحكام: جمع حكم، ويراد به ما يثبت لأفعال المكلفين من وجوب أو ندب أو حرمة أو كراهة أو إباحة أو صحة أو فساد أو بطلان ..

- الشرعية: وهذا قيد للدلالة على أنها منسوبة إلى الشرع، أي مأخوذة منه، فلا يدخل في التعريف:

أ - الأحكام العقلية: كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء .

ب - الأحكام الحسية: كالعلم بأن النار محرقة .

ج - الأحكام الثابتة بطريق التجربة: كالعلم بأن السُّم قاتل-بأمر الله -.

د - الأحكام اللغوية: كالعلم بأن كان وأخواتها ترفع المبتدأ وتنصب الخبر.

- العملية: أي المتعلقة بأفعال المكلفين وأعمالهم، كصلاتهم وبيوعهم وجنایاتهم، فلا يدخل فيها:

أ- ما تعلق باعتقادهم: كالإيمان باليوم الآخر، فهذا مجاله علم الاعتقاد.

ب- ما تعلق بأخلاقهم: كوجوب الصدق، وحرمة الغش، فهذا مجاله علم الأخلاق، وإن أطلق عليها أحكاماً أخلاقية.

- المكتسبة: أي المستفادة والمأخوذة والمستنبطة .

- الأدلة التفصيلية: أي الأدلة الجزئية التي يتعلق كل منها بمسألة خاصة، وينص على حكم معين لها، مثل:

أ- قوله -تعالى-: ﴿ يَأَيُّهَا أَلَّذِينَ أَمْنَوْكُنَّ عَلَيْكُمُ الصَّيَامُ كَمَا كُثِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَنَقُّونَ ﴾ [البقرة: ١٨٣]، فهذا دليل تفصيلي،

(١) ابن جزي، محمد بن أحمد المالكي، تقريب الوصول / ٩٠ .

أي دليل جزئي يتعلق بمسألة خاصة وهي صيام رمضان، ويدل على حكم معين لها، وهو وجوب هذا الصيام.

- الفرع الثاني: **تعريف الأحكام والسلوكيات الوقائية:**

أولاً: تعريف الحكم الشرعي:

هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو تخيراً أو وضعاً^(١).

شرح التعريف:

- خطاب الله: كلامه سبحانه وتعالى، ويشمل ما جاءنا عنه مباشرة وهو القرآن، أو ما جاءنا عنه بالواسطة وهو السنة، وبقية مصادر التشريع الإسلامي من إجماع وقياس ومصلحة وعرف ... لأن هذه المصادر تستند في النهاية إلى القرآن والسنة^(٢).

المتعلق: أي المرتبط.

- بأفعال المكلفين: أي بما يصدر عن المكلف، وهو عام يشمل ما يصدر عنه من فعل جواز أو عقيدة أو أقوال، لأن الحكم كما يتطرق بالأفعال بإيجاب الصلاة والزكاة والحج يتعلق بالأقوال كتحريم الغيبة والنسمة، ويتعلق كذلك بالاعتقاد مثل اعتقاد الوحدانية لله واجب^(٣).

والمكلف: هو البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة وتأهل للخطاب^(٤). ومن ثم لا يتعلق خطاب الله بالصبي ولا المجنون ولا الساهي ولا النائم ولا بمن عاش في مكان لم تبلغه دعوة الإسلام .

(١) الأسنوي، نهاية السول / ١، الشوكاني، إرشاد الفحول / ٢٣ .

(٢) الزركشي، البحر المحيط / ٧ / ١٠ .

(٣) الخن، د مصطفى، الكافي / ٤١ /، زهير، أبو النور، أصول الفقه، ١ / ٣٧ .

(٤) المرجعين السابقين الموضع نفسه.

- طلبًا: أي يوجه الله الخطاب للمكلف بطلب، يطلب منه فيه فعل أمرٍ ما أو ترك أمرٍ ما، وعليه فالطلب ينقسم إلى طلب فعل أو طلب ترك، وطلب الفعل يشمل الإيجاب والذنب، وطلب الترك يشمل التحرير والكرابة.
- أو تخييرًا: والمراد بذلك التسوية بين فعل الشيء أو تركه، دون ترجيح أحدهما على الآخر، وهي الإباحة^(١).
- أو وضعًا: والمراد بالوضع جعل الشيء سببًا أو شرطًا أو مانعًا أو صحيحاً أو فاسداً، أو رخصة أو عزيمة^(٢).

ثانيًا: تعريف السلوك:

- السلوك لغة: من سلك المكان، سلوگاً وسلگاً، أي دخل فيه ونفذ، وأسلكه المكان، جعله يسلكه، والسلوك سيرة الإنسان ومذهبه واتجاهه، فيقال: فلان حسن السلوك ، أو سيء السلوك^(٣).

والسلوك اصطلاحًا: هو سيرة الإنسان وتصرفاته، وحسن السلوك جعل التصرف من الأقوال والأفعال وفق شريعة الله^(٤).

- وفي علم النفس: الاستجابة الكلية التي يبديها كائن حي إزاء أي موقف يواجهه^(٥).

(١) الأنسنوي، نهاية السول / ١٣٢.

(٢) ألحق بعض العلماء العزمية والرخصة بالحكم التكليفي، وذهب البعض الآخر إلى أنها من أقسام الحكم الوضعي، وهو ما اعتمدته، ينظر: أبو زهرة، أصول الفقه / ٤٧ / ، البغا، د مصطفى، أصول الفقه / ٢٢٣ / النملة، د. عبدالكريم، المذهب في علم أصول الفقه / ٤٥٣ / .

(٣) الجوهري، معجم الصحاح ، مادة سلك / ٥٠٦ ، الفيومي، المصباح المنير، مادة سلك / ١٧٢ / .

(٤) قلعة جي، معجم لغة الفقهاء، مادة سلك .

(٥) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، مصر، مادة، سلك / ٣١٨-٣١٩ / .

- وأما علماء التربية فيعرفون السلوك بأنه: كل نشاط يصدر عن الإنسان، سواء كان أفعالاً يمكن ملاحظتها وقياسها كالنشاطات الفيسيولوجية والحركية، أو نشاطات تتم على نحو غير ملحوظ كالتفكير والتذكر، وغيرها^(١).

أو هو: كل ما يفعله الإنسان ظاهراً كان أم غير ظاهر. وينظر إلى البيئة على أنها كل ما يؤثر في السلوك، فالسلوك إذن هو عبارة عن مجموعة من الاستجابات، وإلى البيئة على أنها مجموعة من المثيرات^(٢).

ومما سبق يتبين أن السلوك يشمل ما يصدر عن الإنسان من أقوال وأفعال تعكس تفاعله بالمحيط.

- ثالثاً: وأما كلمة الوقائية، فهو لفظ مأخوذ من فعل وقى يقيه وقاية بالكسر، أي حفظه وصانه من الأذى وحماه، واتقى بالشيء جعله وقاية له من شيء آخر، وتوقّاه حذره وتجنبه، والوقائية ما يوقى به الشيء^(٣).

ومن التعريف السابقة يمكن التوصل إلى بيان المراد بالأحكام والسلوكيات الوقائية، فهي:

مجموعة التدابير التي اتخذها الشارع لحماية المكلف من المفسدة والخطر، عن طريق النهي عن الأعمال والأقوال والأخلاق والأنشطة التي تؤدي إليها لما فيها من مفسدة تعود عليه في أمور دينه ودنياه.

(١) السكارنة، د. بلال خلف، أخلاقيات العمل / ٢٥٨ /.

(٢) الحبس، مني خضر، المشكلات التربوية السلوكية / ٢ / .

(٣) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، مادة وقى / ٦٧٩ /، الفيومي، المصباح المنير، مادة وقى / ٣٩٨ /، الجوهري، معجم الصحاح، مادة وقى / ١١٥٦ /.

فمن المعلوم شرعاً أنّ أحكام الله -عز وجل- التكليفيّة جاءت بخطاب طلب موجه للمكلّف، وهذا الطلب إما أن يكون طلب فعل، أو طلب ترك، فإذا كان طلب فعل فهو الواجب أو المندوب، وإذا كان طلب ترك، فهو الحرام أو المكروه - كما سبق بيانه في تعريف الحكم الشرعي -.

وعندما يخاطب الله -عز وجل- الإنسان بطلب ترك أمر، فإن هذا يسمى: النهي عن الفعل، والغاية من هذا النهي هو دفع المفسدة عن الإنسان وقاية له وحماية لما يحمله هذا الفعل من ضرر وخطر عليه في أمور دينه أو دنياه.

- الفرع الثالث: تعريف الأمن الأسري:

مصطلح الأمن الأسري، مصطلح مركب ترکيبياً إضافياً من كلمتين: إحداهما الأمن، والثانية الأسرة، وللوصول إلى معنى المصلح المركب، لا بدّ من بيان ما يراد بمركبته:

- تعريف الأمن:

- الأمن لغة: من أَمِنَ زيد الأسد أَمْنًا، وأَمِنَ منه مثل سِلم منه وزناً ومعنى، والأصل أن يُستعمل في سكون القلب وطمأنينة النفس، وزوال الخوف، وأَمِنَ الْبَلْد اطمأنَّ أَهْلَه بِهِ، فهو آمن وأمين، والأمن والأمانة والأمان في الأصل مصادر^(١).

- الأمن اصطلاحاً: لا يخرج التعريف الاصطلاحي للأمن عن تعريفه اللغوي، فهو: عدم توقع مكروه في الزمان الآتي، لطمأنينة النفس وزوال الخوف^(٢).

(١) الفيومي، المصباح المنير، مادة أمن / ٢٠ /، الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، مادة أمن / ٩٠ /.

(٢) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية / ٦ / ٢٧٠، عبد المنعم، محمود، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية / ١ / ٢٩٥، الجزري، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث / ٩٦ /.

- تعريف الأسرة:

- الأسرة لغة: ورد في لسان العرب أنّ الأسرة هي الدرع الحصينة، وأسرة الرجل هي عشيرته ورهاطه الأدنون، لأنّه يتقوى بهم ^(١).

- الأسرة اصطلاحاً: إنّ لفظ الأسرة لم يذكر في القرآن الكريم ولا السنة النبوية، كما لم يستعمله الفقهاء في عباراتهم في كتب الفقه، وإنما ورد استعمال لفظ الأل، والأهل والعیال، ويطلق لفظ المعيل على من كان يعول زوجة وأولاداً، وأصولاً وفروعاً.

وقد ذكر لفظ الأهل في القرآن بقوله - تعالى -: (فنجيناهم وأهله أجمعين) [الشعراء: ٢٦]، وكذلك بقوله - تعالى -: ﴿فَأَسْرِ بِإِهْلِكَ بِقِطْعٍ﴾ [هود: ٨١]. كما ورد في السنة النبوية هذا اللفظ بقوله ﷺ: «خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي» ^(٢).

وأما الفقهاء فقد أوردوا أحكام الأسرة في كتبهم في أبواب النكاح والطلاق والمهر والنفقات والحضانة والنسب، وغيرها ...

ومنه يتضح أن لفظ الأسرة مصطلح حديث، وضع له المعاصرن عدة تعاريفات، من أهمها:

- الأسرة: مجموعة من الأفراد، ارتبطوا برباط إلهي، هو رباط الزوجية أو الدم أو القرابة، ليتحققوا بذلك الرابط غایيات أرادها الله منهم، وهم يعيشون تحت سقف واحد غالباً، وتجمعهم مصالح مشتركة ^(٣).

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة أسر ١/١٦٦.

(٢) الترمذى، سنن الترمذى، كتاب المناقب، باب فضل أزواج النبي ﷺ، رقم الحديث ٣٨٩٥ / ٢٠٥٠ ..

(٣) فؤاد، د أحمد، النظام الاجتماعي والخلقي في الإسلام / ٣٧ .

- الأسرة: هي الجماعة التي ارتبط ركناها بالزواج الشرعي، والتزمت بالحقوق والواجبات بين طرفيها، وما ينتج عنهما من ذرية، وما اتصل بهما من أقارب^(١)

- وعرفها علماء الاجتماع بأنها: الوحدة الاجتماعية الأولى التي تهدف إلى المحافظة على النوع الإنساني، وتقوم على المقتضيات التي يرضيها العقل الجمعي، والقواعد التي تقررها المجتمعات المختلفة^(٢).

ويتبين من التعريفات السابقة أنَّ الأسرة هي: وحدة إنتاجية بيولوجية، تقوم على زواج شرعي بين شخصين، ويترتب على ذلك الزواج نتاج من الأطفال يحول هذه الأسرة إلى وحدة اجتماعية يرتبط أفرادها بعلاقات من الود والمحبة^(٣).

- تعريف الأمن الأسري:

يمكن من خلال جمع تعريف مفردات مصطلح الأمن الأسري الوصول إلى تعريفه بأنه:

منظومة الإجراءات والتدابير والأساليب التي تجعل الأسرة تعيش في طمأنينة وسكون، بعيدة عن الخوف وتوقع المكروه في علاقة أفرادها وروابطهم.

(١) محمد، إدريس حامد، دور الأسرة في أمن المجتمع، ورقة عمل مقدمة لندوة المجتمع والأمن في دورته الثالثة، كلية الملك فهد للأمنية، الرياض ٤١٩٤ / ٤١٩.

(٢) بدوي، أحمد، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية / ٥٦ / .

(٣) ينظر: فؤاد، د.أحمد، النظام الاجتماعي والخلقي في الإسلام ١٩٥ / ١ .

المطلب الثاني: علاقة السلوكيات الوقائية بأمن الأسرة:

المراد من السلوكيات الوقائية في هذا البحث المرتبط بأمن الأسرة هو: مجموعة الأحكام التي نهى المشرع عنها لأجل حماية الأسرة، وحفظ أمنها من أخطار التمزق والخوف والانهيار.

فقد اعنى الإسلام بالأسرة لما لها من مكانة عالية مرمودة، إذ الأسرة هي اللبننة الأساسية في بناء المجتمعات، وهي المحضن الأول الذي ينشأ فيه الفرد، وتتربي فيه الأجيال، ولهذا اهتم التشريع الإسلامي بها اهتماماً بالغاً، وشرع لها من الأحكام ما يجعلها في حصن منيع يقيها من الانزلاق إلى مدارك الرذيلة، وأودية الانحراف، وجاءت أحكامه في حماية هذه الأسرة على نوعين من الأحكام:

- النوع الأول: أحكام أمر (أي أحكام على سبيل طلب الفعل، سواء أكان الطلب على سبيل الوجوب أم الندب):

وهي الأحكام التي أمر المشرع فيها أفراد الأسرة بأوامر عليهم القيام بها، إما على سبيل الوجوب أو الندب، لأنّ في الالتزام بها على الوجه المأمور به شرعاً زيادة رسوخ في بناء الأسرة، وتأكيد على مودة أفرادها وترابطهم، فأمر سبحانه بحسن اختيار الزوجين لبعضهما، وأن تقوم العلاقة بينهما على الوجه المشروع، كما أمر كلاً منهما بحسن العشرة للأخر، ووجوب تحمل كل فرد واجباته ومسؤولياته المنوطة به، فأمر الزوجة بطاعة الزوج في معروف، والقيام بشؤون البيت، ورعاية الأولاد، كما أمر الزوج بحسن العشرة، وتحمل مسؤولية الإنفاق على الأسرة، إضافة إلى أمر الأولاد بطاعة

والوالدين وصحتهما بالإحسان، غيرها من الأحكام التي يعُد الالتزام بها أكبر ضامن لأمن الأسرة وطمأنينتها.

- النوع الثاني: أحكام نهي (أي أحكام على سبيل طلب الترك، سواء أكان الطلب على سبيل التحرير أم الكراهة):

كما حظر الله -عز وجل- أفعلاً على أفراد الأسرة، ونهاهم عنها، وقاية لهذه الأسرة من الضياع والتحلل والتفكك، فجاءت هذه الأحكام المنهي عنها كوقاية وحماية لأمن الأسرة وطمأنينتها، وهي لا تقل في أهميتها عن الأحكام المأمور بها، بل كل منها متمم للآخر داعم له .

فكان من هذه المنهيات: النهي عن الخلوة، وعن الأنكحة المخلة بالأمن الأسري، وكذلك النهي عن الاختلاط، وغيرها من الأحكام التي سيجمعها هذا البحث في محاولة من الباحثة للتأكيد على أهمية هذه المنهيات في حفظ أمن الأسرة وتعزيزه.

والمراد من السلوكيات الوقائية في هذا البحث المرتبط بأمن الأسرة هو: مجموعة الأحكام التي نهى المشرع عنها لأجل حماية الأسرة، وحفظ أمنها من أخطار التمزق والخوف ووقاية لها من الانهيار.



المبحث الأول

المبادئ والقواعد التي تقوم عليها السلوكيات الوقائية

المعززة للأمن الأسري

ويشمل ثلاثة مطالب

- المطلب الأول: مبدأ سد الذريعة:

١- تعريفه:

أ- لغة: الذرائع هي الوسائل، والذريعة هي الوسيلة^(١) والطريق إلى الشيء، سواءً أكان مفسدة أم مصلحة، قوله أَمْ فعَلَ، ولكن غالب إطلاق اسم الذرائع على الوسائل المفضية إلى المفاسد؛ فإذا قيل هذا من باب سد الذرائع، فمعنى ذلك: أنه من باب منع الوسائل المؤدية إلى المفاسد.

ب- اصطلاحاً: منع كل ما يتوصل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة أو مضره^(٢).

٢- أقسام الذرائع بالنسبة لما يترتب عليها، وحكم كل قسم^(٣):

والذرائع بالنسبة لما يترتب عليها أربعة أقسام:

القسم الأول:

ما يكون أداه إلى المفسدة قطعياً، كحفر الآبار في طريق المسلمين إذا علم أو ظنّ وقوعهم فيها، أو دسّ السم في طعامهم إذا علم أو ظنّ أنهم يأكلون

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة سدد.

(٢) الزحيلي، د وحبة، الوجيز في أصول الفقه / ١٠٨ /.

(٣) الخن، د مصطفى، الكافي / ٢٢٧ /، بتصرف.

منها، وكالمانع من سبّ الأصنام عند من يعلم أنه سيسب الله تعالى.
حكم هذا القسم: هذا القسم مما أجمعـت الأمة على منعه وحـسمـه
وسـدـه^(١).

القسم الثاني:

ما يكون أداوه إلى المفسدة نادراً وقليلًا، وتكون مصلحته هي الراجحة ومفسدته هي المرجوحة.

كالنظر إلى المخطوبة، وزراعة العنب؛ فلا تمنع هذه الأشياء بحجة أنه قد يترب عليها مفسدة، ككشف العورات في رؤية المخطوبة، واحتمال اتخاذ العنب لصناعة الخمر، وذلك لأن مثل هذه المفاسد مغمورة في المصلحة الراجحة في هذه الأمور.

حكمه: لا خلاف بين العلماء في بقاء هذه الأمور على أصل الإذن؛ لأن ما يترتب عليها من المنافع أكثر مما يترتب عليها من المضار، حيث المضار نادرة بالنسبة للمنافع^(٢).

القسم الثالث:

ما يكون أداً إلى المفسدة من باب غلبة الظن لا من باب العلم القطعي،
ولا يعد نادراً، ومثال ذلك: بيع السلاح وقت الفتنة وببيع العنبر للخمار.

حكمه: يلحق العلماء الغالب هنا بالعلم القطعي، ويوجبون سد الذرائع هنا لأن الاحتياط من وقوع المفسدة الغالية واجب، لأنه غلبة ظن فتجرى في

١١) الشوكاني، إرشاد الفحول / ٤١١ .

٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

الأحكام العملية مجرى العلم؛ ومن ثم يحرم بيع السلاح وقت الفتنة لغبة إراقة دماء المسلمين هنا فوجب منع ذلك. ويحرم بيع العنبر للحمار لغبة الظن بتصنيعه الخمر منها.

القسم الرابع:

ما يكون أداوه إلى الفساد كثيراً، ولكن كثرته لم تبلغ مبلغ الظن الغالب ولا العلم اليقيني .

مثال ذلك: من يتولى بالنكاح الصحيح لغرض تحليل المطلقة ثلاثة لطلاقها، وكم من يتولى بالبيع إلى الربا ..

حكمه: وهذا القسم موضع خلاف بين العلماء أ يؤخذ بمبدأ سد الذرائع؛ فيبطل التصرف ترجيحاً لفساده، أم يبقى على الحل متمسكاً بالأصل؟ وهذا ما يعرف بخلاف العلماء في الأخذ بمبدأ سد الذرائع .

اختلاف العلماء في الأخذ بمبدأ سد الذرائع^(١):

١. ذهب الحنابلة والمالكية إلى الأخذ بمبدأ سد الذرائع، ومنع الأمور التي يترجح فيها المفسدة، وذلك لأن الشريعة إنما جاءت بمنع الفساد وسد طرقه ومنافذه، فنظر هؤلاء إلى مقاصد الأفعال وغاياتها ومالها.
٢. وقال الشافعية والحنفية بعدم الأخذ به وهؤلاء نظروا إلى الإباحة الأصلية بغض النظر عن النتيجة، فقالوا بعدم المنع ترجيحاً للإذن الشرعي العام الوارد على الضرر المحتمل المتآتي منه.

(١) الشاطبي، المواقفات ٤ / ٤٠٧-٥٥٩، الشوكاني، إرشاد الفحول / ٤٠ .

مع ترجيح الدكتور وهبة الزحيلي أن الشافعية والحنفية أخذا بمبدأ سد الذرائع في حالات، وأنكرا العمل بها في حالات؛ ومن ذلك أن الشافعية منعوا المفتر في رمضان بعذر من المجاهرة بفطره على سبيل الاستحباب عند من يجهل عذرها سداً لذريعة التهمة بالفسق والعصيان^(١).

والحنفية ألموا المعتمدة من طلاق بائن بترك الزينة، حتى لا يكون ذلك وسيلة للوقوع في الحرام وهو النكاح؛ لأن الزينة من دواعي النكاح^(٢).

علاقة مبدأ سد الذرائع بتحقيق الأمن الأسري:

لما كان مبدأ سد الذرائع يقوم على منع كل ما يتوصل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة أو مضر، فقد منع الإسلام جميع السلوكيات أو التصرفات التي يتوصل من خلالها إلى مفسدة انهيار الأسرة، وزعزعة أمنها واستقرارها، ولهذا نجد النهي التشريعي عن كل حكم يؤول إلى مفسدة تحيط بالأسرة قبل وقوع هذه المفسدة، فيمنع الاختلاط المفضي إلى مفسدة الزنا، والذي هو أحد أسباب انهيار الأسر، ويمنع الشجار والخلاف داخل الأسرة لأنه قد يفضي إلى وقوع الطلاق والذي هو سبب رئيس لانهيار الأسر وهكذا.

المطلب الثاني: تحقيق مقاصد الشريعة:

من المتفق عليه بين جمهور العلماء، أنَّ الله سبحانه وتعالى لم يشرع حكماً من الأحكام إلا لمقاصد عامة تهدف في جملتها إلى جلب المنافع للناس

(١) الشيرازي، المهدب مع المجموع ٦/٢٦٧.

(٢) المرغيناني، الهدایة ٤/١٦٣.

ودفع المفاسد عنهم، وإخلاء العالم من الشرور، وإحلال الأمن في المجتمعات، ولما كانت الأسرة هي اللبننة الأساسية في المجتمع، كان حفظ أمنها من أجل الغايات للمشرع، فشرع من الأحكام التي تحقق مقاصد الشريعة في جلب المنفعة لأفرادها ودفع المفسدة عنهم، فجاءت كل أوامرها في الأحكام المرتبطة بالأسرة لتجلب المصلحة لأفرادها، وكذلك جاءت كل نواهيه في الأحكام المرتبطة بالأسرة (وهي مناط هذا البحث) لتدفع المفسدة عن أفرادها، وكلا الأوامر والنواهيه في أحكام الأسرة، إنما اجتمعت لتضمن أمن الأسرة واستقرارها.

المطلب الثالث: قاعدة هل النهي يقتضي التحرير أم الكراهة

تعريف النهي:

النهي هو طلب الكف على جهة الاستعلاء بالصيغة الدالة عليه^(١).

تعريف الكراهة:

المكره: وهو ما طلب الشارع من المكلف تركه، والكف عن فعله طلباً

غير حتم^(٢).

الصيغ التي يدل بها على النهي:

يدلل المشرع على النهي بصيغ كثيرة، من أشهرها^(٣):

١. الفعل المضارع المقرر بلا النهاية، كقوله - تعالى - ﴿ وَلَا نَقْرِبُوا

الرِّزْقَ ﴾ [الإسراء: ٣٢]، وهذه الصيغة هي أكثر ما يذكره الأصوليون.

(١) إرشاد الفحول / ١٩٢، شرح مختصر ابن الحاجب ٢ / ١٩٤، الكافي / ٣٢٥ .

(٢) الزحيلي، د وحبة، الوجيز، / ١٣٣-١٣٤ .

(٣) الخن، الكافي / ٣٢٥ .

٢. صيغة الأمر الدالة على الكف، قوله - تعالى -: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠].

٣. فعل نهى وما اشتقت منه، قوله - تعالى -: ﴿وَمَا مَنَّ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ، وَنَهَى النَّفَسَ عَنِ الْهَوَى﴾ [النازيات: ٤٠].

٤. الجمل الخبرية المستعملة في النهي من طريق التحرير أو نفي الحل،
قوله - تعالى -: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَائِكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَحَدَّلَتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٢].

المعاني التي تأتي لها صيغة النهي:

تأتي صيغة النهي لمعانٍ عدّة منها:

١. التحرير: قوله - تعالى -: ﴿وَلَا تُنْكِحُو مَا نَكَحَءَابَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٢].

٢. الكراهة: قوله ﷺ: «لاتصلوا في أعطان الإبل»^(١).

٣. الدعاء: قوله - تعالى -: ﴿رَبَّنَا لَا تُزْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا﴾ [آل عمران: ٨].

٤. الإرشاد: قوله - تعالى -: ﴿يَكَاهُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْئُوا عَنْ أَشْيَاءِ إِنْ بُدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

كما تستعمل للتهديد، والتحقيق، وبيان العاقبة، وغيرها.

هل صيغة النهي تدل على التحرير أم الكراهة:

- اتفق الأصوليون على أنّ صيغة النهي تدل على طلب الترك، وأنها حقيقة

(١) الترمذى، سنن الترمذى، كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهة ما يصلى فيه وإليه، رقم ٣٤٦ / ١٦٧٤، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب المساجد، باب الصلاة في أعطان الإبل، رقم ٧٦٩ / ٢٥٢٢ واللفظ له .

في هذا الدلالة، وبمعنى آخر فإن استعمال صيغة النهي في الدلالة على التحرير أو الكراهة هو حقيقة لاتحتاج إلى قرينة لتدل على ذلك، ثم اختلفوا هل هي حقيقة في التحرير أو الكراهة أو فيما معاً، على المذاهب التالية:

١. المذهب الأول: هي حقيقة في التحرير دون الكراهة، ولا يدل على غيره إلا بقرينة، وهو مذهب جمهور الأصوليين.
٢. المذهب الثاني: أن النهي يدل على الكراهة، ولا يصرف للتحريم إلا بقرينة.
٣. المذهب الثالث: أن النهي مشترك بين التحرير والكراهة.
٤. المذهب الرابع: التوقف حتى يقوم ما يدل على المراد منه^(١).

العلاقة بين قاعدة، هل النهي يقتضي التحرير أم الكراهة وبين الأمان الأسري: حفظ الله سبحانه وتعالى أمن الأسرة بكافة أحكامه، ولهذا نهى عن كل ما يخلُّ بهذا الأمن، وقد اتفق العلماء على أنَّ صيغة النهي تقتضي كفَّ المكلف عن إتيان الفعل المنهي عنه، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك هل هذا النهي يفيد التحرير أم الكراهة، ومن ثم فكل حكم يخل بأمن الأسرة مطلوب الكفَّ والبعد عنه حفاظاً على أمن هذه الأسرة، ثم بعد ذلك لا بد من دراسة صيغة هذا النهي لمعرفة هل جاء بصيغة النهي الدال على الحرمة (وهو الأصل)، أم اقترن هذا النهي بما يصرفه إلى الكراهة، ومن هنا فالباحث يعرض للسلوكيات أو الأفعال التي تخل بأمن الأسرة ومن ثم نهى المشرع عنها، ثم يدرس هل هذا النهي للتحرير أم للكراهة، من خلال دراسة صيغ النهي والقرائن المحتفة به.

(١) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول ١٩٢-١٩٣، الأسد، الإحکام ٢/٣٧٣.

المبحث الثاني

السلوكيات الوقائية المعززة لأمن الزوجين الأسري

- المطلب الأول: أثر العلاقة الزوجية في حفظ الأمن الأسري:

يت Shawf الإسلام إلى استمرارية الأسرة التي تكونت بناء على عقد نكاح صحيح، ودوامها واستمرارها، ولهذا اهتم بنائهما على أساس صحيح، واهتمّ بعناصر بنائهما، وهما الزوجان، فوضع للتقاءهما في بناء هذه الأسرة ضوابط ومعايير تكفل أن يكون بناؤها قائماً على عاتق شخصين مؤهلين لهذا البناء، فوضع معايير لاختيار كل منهما لشريك حياته، وبنائهما على أعلى الموصفات المتمثلة بالكفاءة وأسس الاختيار السليم، ومنها:

- بالنسبة للزوج: فإن يكون اختيار الزوج على أساس الدين والخلق مع قدرته على القيام بأعباء الزوجية، إضافة لتحقق الكفاءة بينه وبين أهل الزوجة.
- بالنسبة للزوجة: فإن يكون اختيارها على أساس الدين والخلق أيضاً، مع العفة والبكارة والنسب الطيب.

بل إنّ كثيراً من العلماء اعتبر حسن اختيار كل من من الزوجين للأخر من حقوق الأولاد على آبائهم، لأنّ نتاج هذا الاختيار سينعكس بلا شك على الأولاد^(١). كما وضع التشريع الإسلامي حقوقاً وواجبات لكل من الزوجين اتجاه الآخر، والمتأمل في هذه الحقوق والواجبات يرى فيها كمال علم الله وحكمته وعدله، حيث منح كلاً منها من الحقوق والواجبات ما يكفل قيام الحياة

(١) أبو غدة، د. حسن وآخرون، الإسلام وبناء المجتمع / ١٣٧ .

الزوجية على أكمل وجه، واستمرار أمن الأسرة على أفضل وضع.

- فمن حقوق الزوج على زوجته: الطاعة بالمعروف، والقرار في بيت الزوجية، وحسن العشرة، وعدم الإذن في بيته لمن يكره، إضافة للإرث، وحق الاستمتاع بها.

- ومن حقوق الزوجة على زوجها: حسن العشرة، والمهر، وحل الاستمتاع به، والنفقة، المبيت عندها، والعدل في حال تعدد الزوجات، والإرث^(١).

- **المطلب الثاني: تطبيقات السلوكيات الوقائية المعززة لأمن الزوجين الأسري:**
هناك العديد من الأحكام والسلوكيات الوقائية التي نهى عنها الإسلام ومنع منها حفاظاً على أمن العلاقة بين الزوجين، لأن استقرار العلاقة بين الزوجين سيؤدي بشكل مباشر أو غير مباشر إلى أمن الأسرة بأكملها، ولهذا نجد الإسلام ينهى عن أي نوع من أنواع النكاح يخل بهذا الأمن، كما يمنع وينهى عن أي سلوك يصدر من أحدهما يدمر هذه الرابطة العظيمة بينهما. أو يكون سبباً في اختلال أمن الأسر.

- **الفرع الأول: النهي عن الأنكحة المخلة بالأمن الأسري:**

- **المسألة الأولى: النهي عن نكاح المتعة:**

- **المتعة لغة:** بضم الميم وكسرها، مشتقة من المتعاع، وهو كل شيء يُنتفع به ويُبلغ به ويُنَزَّود^(٢).

(١) لن أخوض في تفصيلات معايير اختيار الزوجين ولا في حقوق كل منهما اتجاه الآخر تجنباً للإطالة وعدم الخروج عن موضوع البحث.

(٢) الفيروز آبادي، لسان العرب ١٢/١٣، الصحاح ١٢٨٢/٣.

- نكاح المتعة اصطلاحاً: هو قول الرجل للمرأة: أعطيك كذا على أن أتمتع بك يوماً أو شهراً أو سنة أو نحو ذلك سواء أقدر المتعة بمدة معلومة أو مجهولة كقوله: أعطيك كذا على أن أتمتع بك ما أقمت في البلد^(١). أو هو أن يقول الرجل لامرأة: خذى هذه العشرة أمتّ بك مدة معلومة فتقبّله^(٢).

وقد اتفقت كلمة علماء المذاهب الأربع على حرمة نكاح المتعة^(٣)، وبطلان عقده إذا كان العقد بلفظ المتعة أو التمتع كأن يقول لها، أتمتع بك عشرة أيام مثلاً بكتاب من المال، ولم يخالف في هذا عدا الشيعة. قال في المغني: «وهذا قول عامة الصحابة والفقهاء، ومن روى عنه تحريمها: عمر وعلي وابن مسعود وابن الزبير، قال ابن عبد البر، وعلى تحريم المتعة مالك وأهل المدينة، وأبو حنيفة في أهل الكوفة، والأوزاعي في أهل الشام، والليث في أهل مصر، والشافعي وسائر أصحاب الآثار»

واستدل جمهور الفقهاء بأدلة كثيرة، منها:

- القرآن: قوله - تعالى -: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَفِظُونَ ﴾ ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ [المؤمنون: ٦-٥].

قال الجصاص: «يقتضي تحريم نكاح المتعة، إذ ليست بزوجة ولا مملوكة يمين»^(٤).

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية ٤١/٢٣٣.

(٢) الجرجاني، التعريفات، مادة النكاح / ٣٣٧.

(٣) الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٤٨٩/٢، اللخمي، أبو الحسن علي بن محمد التبصري ٤١٨٥٨، الهيثمي، أحمد بن محمد شهاب الدين، تحفة المحتاج بشرح المنهاج ٣/١٩١، ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير ٧/٥٧١.

(٤) الجصاص، أحكام القرآن ٥/٩٢، سورة المؤمنون ٥/٦-٥.

- السنة: فقد نهى النبي ﷺ عن المتعة في حجة الوداع في السنة العاشرة من الهجرة فعن الربيع بن سبرة الجهني أن أباه حدثه أنه كان مع رسول الله ﷺ فقال: «يا أيها الناس إني كنت قد أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيمة فمن كان عنده منه شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتتكموهن شيئاً»^(١).

- وفي رواية عنه رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء، وعن أكل الحمر الأهلية يوم خير»^(٢).

وقد دلت الأحاديث برواياتها على تحريم نكاح المتعة، وأن ما كان من إباحته فهو منسوخ^(٣).

قال ابن المنذر: « جاء عن الأوائل الرخصة فيها -أي في المتعة- ولا أعلم اليوم أحداً يجيزها إلا بعض الرافضة، ولا معنى لقول يخالف كتاب الله وسنة رسوله»^(٤).

ومن الواضح تماماً مالهذا النكاح من أثر على الأمن الأسري، فأي أسرة ستقوم وهي مبنية على لقاء عابر الهدف منه مجرد المتعة، فإذا حصل حمل فأي أمن ستشعر به امرأة قضى الرجل منها وطره، ثم ول ظهره عنها، بل وأي أمن سيشعر به طفل نتج عن لقاء مؤقت، ولهذا اعتبر العلماء هذا اللقاء مخالف لمقصد الشريعة من النكاح.

(١) مسلم،كتاب النكاح،باب نكاح المتعة،رقم ٣٤٢٢ ، / ٩١١ .

(٢) البخاري،كتاب النكاح،باب نهى النبي ﷺ عن نكاح المتعة،رقم ٥١١٥ ، / ٤٤٢ ، مسلم،كتاب النكاح،باب نكاح المتعة رقم ٣٤٢١ / ٩١٢ .

(٣) عتر،أد نور الدين،إعلام الأنام شرح بلوغ المرام ٣/٢٢٤ .

(٤) الشوكاني،محمد بن علي،نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ٢/١٣٢٢ .

يقول ابن عاشور: «إن الدخول في عقدة النكاح على وجه التأقيت والتأجيل يقربه من عقود الإجرارات والأكريية، ويخلع عنه ذلك المعنى المقدس الذي ينبعث في نفس الزوجين من نية كليهما أن يكون قريناً للآخر ما صلح الحال بينهما، فلا يتطلب إلا ما يعين على دوامه إلى أمد مقدر، فإن الشيء المؤقت المؤجل يه jes في النفس انتظار محل أجله، ويبعث فيه التدبير إلى تهيئة ما يخلفه به عند إبان انتهائه، فتتطلع نفوس الزوجات إلى رجال تعدهم وتمنيهم، أو إلى افتراض في مال الزوج، وفي ذلك حدوث تبلبات واضطرابات فكرية، وانصراف كل من الزوجين عن إخلاص الود للآخر، وهذا يفضي لا محالة إلى ضعف الحصانة»^(١).

ويقول الأشقر: «إن القول باستمرارية حل نكاح المتعة يناقض مقاصد الشريعة في النكاح، فقد شرع الله الزواج ليسكن الزوج إلى زوجته، ولاستمرار بقاء النوع بالتناسل، وتکثير سواد المسلمين، هذه المقاصد لا تتم لبني الإنسان على الوجه الأکمل إلا بزواج مستمر دائم، يتعاون فيه الزوجان على العناية بشمرة اجتماعهما»^(٢).

- المسألة الثانية: النهي عن النكاح المؤقت:

تعريف النكاح المؤقت: هو أن يتزوج الرجل امرأة بشهادة شاهدين مدة محددة كعشرة أيام مثلاً أو شهر أو سنة، ونحو ذلك^(٣).

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية / ٣٢٠ /.

(٢) الأشقر، د.أسامة عمر سليمان، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق / ٢١٤ /.

(٣) الموسوعة الكويتية ٤١ / ٣٤٢ .

- الفرق بين نكاح المتعة والنكاح المؤقت:

يفترق نكاح المتعة عن النكاح المؤقت بأمور ثلاثة، وهي^(١):

١. يكون نكاح المتعة بلفظ التمتع لا غير، بينما المؤقت بلفظ الزواج والنكاح، وما يؤدي معناهما.
٢. إنّ الشهود ليسوا بشرط في زواج المتعة، وهم شرط في الزواج المؤقت.
٣. لا يشترط تعيين الوقت في زواج المتعة، وهو شرط في الزواج المؤقت.

- أقوال الفقهاء في حكم النكاح المؤقت:

اختلاف الفقهاء في حكم النكاح المؤقت إلى أجل محدد، كقوله: أتزوجك عشرة أيام، أو نحو ذلك على قولين:

- قول جمهور الفقهاء: من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة^(٢) إلى أنّ هذا النكاح باطل، ويُعدُّ صورة من صور نكاح المتعة المحرّم.

- قول زفر من الحنفية: النكاح جائز، وهو مؤبد، والشرط باطل^(٣). واستدل جمهور الفقهاء لقولهم بالبطلان، بأنّ هذا النكاح له حكم المتعة، وإن عَبر عنه بلفظ التزوج أو النكاح، والمعتبر في العقود معانيها لا الألفاظ.

قال في رد المحتار: «ولا شك أنه لا دليل لهم على تعيين كون المتعة الذي أبىح ثم حُرِّم هو ما اجتمع فيه مادة م ت ع للقطع من الآثار بأنه كان أذن

(١) ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار ٤/١٤٨.

(٢) الزيلعي، تبيين الحقائق ٢/٤٩٠، ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار ٤/١٤٨، اللخمي، التبصرة ٤/١٨٥٨، الدسوقي، حاشية الدسوقي ٣/٤٢، ابن حجر الهيثمي، تحفة المحتاج ٣/١١٩، البهوي، منصور بن يونس، شرح منتهي الإرادات ٥/١٨٧.

(٣) العيني، بدر الدين، البناءة شرح الهدایة ٥/٦٥.

لهم في المتعة، وليس معناه أَنَّ من باشر هذا يلزمه أن يخاطبها بلفظ أَتمتنع وإن جهلت المدة أو طالت في الأَصْح﴾^(١).

وأما الإمام زفر فاستدل لقوله بأنَّ اشتراط التوقيت شرط فاسد، والشرط الفاسد لا يبطل عقد النكاح، بل يبقى العقد صحيحاً، ويُلغى الشرط. ومن الواضح أَنَّ العلة من منع هذا النكاح هو افتقاده لعنصر التأبيد، الذي هو دعامة استمرار الحياة الزوجية ومقصدها، وهو من أهم عناصر الحياة الزوجية الآمنة، فقدان هذا الشرط يعني قيام اللقاء بين الطرفين على أساس المتعة وقضاء الوتر فحسب، وفي هذا إهمال لمقاصد النكاح في الإسلام من النسل، والقرار النفسي للطرفين، وبناء الأسرة المتماسكة. وحتى الإمام زفر الذي صَحَّ هذا النكاح اشترط إلغاء شرط التأقيت وبين فساده، بل هو بقوله هذا يسعى إلى تصحيح عقد ممكِّن تصحيحة، لئلا تنهدم الأسرة بسببه، وفي هذا حفاظ على أمنها واستقرارها.

- المسألة الثالثة: النهي عن نكاح المشركة:

لا يحل للمسلم الزواج بالمرأة المشركة أو الوثنية ويحرم ذلك بالإجماع^(٢)، وهي التي تعبد مع الله إلَّا آخر، كالأصنام أو الكواكب أو النار أو الحيوان، وتلحق بها المرأة التي لا تدين بدين سماوي أَصْلًا كالملحدة أو المادية .
قال - تعالى -: ﴿وَلَا تَنِكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَنَّ وَلَآمَّةٌ مُّؤْمِنَاتٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَاتٍ وَلَوْ أَعْجَبْتُكُمْ﴾ [البقرة ٢٢١/٢].

(١) ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار ٤/١٤٨.

(٢) ابن عابدين، رد المحتار ٤/١٢٥، الدسوقي، حاشية الدسوقي ٣/٨٦، ابن حجر الهيثمي، تحفة المحتاج ٣/٢٤١، البهوتى، شرح منتهى الإرادات ٥/١٧٢-١٧٣.

كما يحرم زواج المسلمة بالكافر، لقوله -تعالى-: ﴿وَلَا تُنِكِّحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ [البقرة/٢٢١].

ولعلّ الحكمة من هذا التحريم هو حفظ الأسرة من الاضطراب العقدي الذي يُخل بأمنها، ويؤدي إلى التناحر بين الزوجين من جهة، والأولاد من جهة أخرى. فائي أمان أسري ولا عقيدة واحدة تجمع بين أطرافها.

وقد لخص فضيلة الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي -رحمه الله - الحكمة من النهي عن الزواج بالمشرك والمشركة، بقوله^(١):

«والسبب في تحريم الزواج بالمشركة ونحوها: عدم تحقق الانسجام والاطمئنان والتعاون بين الزوجين، لأنّ تباين العقيدة يُسبب القلق والاضطراب بين الزوجين، فلا تستقيم الحياة الزوجية القائمة على دعائم المودة والرحمة والمحبة، وغايتها الهدوء والاستقرار، ثم إنّ عدم الإيمان بدين يسهل على المرأة الخيانة الزوجية والفساد والشر، ولأنّ في هذا الزواج -أي زواج المسلمة بالكافر- خوف وقوع المؤمنة في الكفر، لأنّ الزوج يدعوها عادة إلى دينه، والنساء في العادة يتبعن الرجال فيما يؤمنون من الأفعال، ويقلدونهم في الدين».

- المسألة الرابعة: النهي عن الجمع بين الأختين، وبين المرأة وعمتها أو خالتها: يحرم على الرجل بالإجماع الجمع بين الأختين، أو بين المرأة وعمتها أو خالتها أو كل من كان محرماً لها.

(١) الزحيلي، أ. د وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ١٥٧-١٥٨/٧.

قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أن لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها، ولا الكبرى على الصغرى، ولا الصغرى على الكبرى»^(١).

ودليل حرمة الجمع بين الأختين، قوله - تعالى -: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْرِيْنَ لَا مَاقْدَسَلَفَ﴾ [النساء ٤/٢٣].

والحكمة من هذا التحرير واضحة جلية، وهي حفظ أمن أسرة الأخرين من أن تطالها دواعي التبغض وقطيعة الرحم، وذلك لما هو معروف من الغيرة القائمة بين الضرتين، والتي قد تؤدي للتبغض والحقن والحسد.

وكذلك يحرم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، لتصريح نص النهي عن ذلك بما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: «نهى النبي ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها»^(٢). وفي رواية ابن حبان: «إِنْكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ»^(٣).

ومن الواضح ما يؤدي إليه هذا النوع من النكاح من تبغض وتحاسد داخل الأسرة الواحدة، مما يكون سبباً في انهيار الأمن الأسري داخل العائلة الواحدة، وعلة النهي هذه واضحة جلية في حديث النبي ﷺ: «إِنْكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ».

قال ابن الملقن: «العلة في النهي عنه ما يقع بسبب المضاراة من التبغض والتنافر، فيؤدي ذلك إلى قطيعة الرحم»^(٤).

(١) ابن المنذر، الإجماع مع شرحه المسمى الإبداع شرح الإجماع ، بشرح أكرم بن حمد بن فاضل . / ٢٢٢ /

(٢) البخاري، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، رقم ٥١٠، ٤٤٢ / . مسلم، كتاب النكاح، باب تحرير الجمع بين المرأة وعمتها، رقم ٣٤٣٩، ٩١٢ / .

(٣) ابن حبان، كتاب النكاح، باب ذكر العلة التي من أجلها زجر عن هذا الفعل، رقم ٤٠٤.

(٤) ابن الملقن، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام ٤/ ٢٩٣ .

- الفرع الثاني: المنع من إسكان الضرتين في بيت واحد:

إنّ من الواجب على الزوج أن يُسكن زوجته في مسكن لائق بحالها، وأن يكون ذلك على وفق العرف، وإن كان له أكثر من زوجة، فلا يجوز له أن يجمع بينهنّ في مسكن واحد إلا برضاهنّ، ولكن عليه أن يجعل لكل واحدة مسكنها اللائق بها بحيث لا تشاركها الأخرى ولا تطلع على خصوصياتها، لأنّ ذلك مما يسبب الخيرة، ويشعل نار الخلاف بينهما، وهذا بدوره يؤثّر سلباً على استقرار الأسرة وأمنها واطمئنانها، حيث ستبقى الخلافات هي المسيطرة، والنزاعات هي السائدة، ولهذا وسداً لذريعة هذا الخلاف نهى الله عن هذا الفعل وقاية للأسرة وأمنها. وأمر بالتفريق بين الضرتين بإسكان كل واحدة منها بمنزل مستقل، وإن لم يكن بإمكان الزوج ذلك، وأراد أن يسكنهما بنفس الدار، فقد اشترط الفقهاء أن يسكن كل واحدة منها في مسكن داخل الدار بحيث تفترق المراقب، ويكون لكل واحدة منها مراقبها الخاصة^(١).

قال في الحاوي الكبير: «على الزوج أن يُفرد لكل واحدة من نسائه مسكنًا، لأنّ رسول الله ﷺ فعل مثل ذلك في نسائه، وكما لا يشتركن في النفقة فكذلك لا يشتركن في المسكن، ولأنّ بين الضرائر تنافساً وتباغضاً إن اجتمعن خرجن إلى الافتراء والقبح، ولأنهنّ إذا اجتمعن شاهدت كل واحدة منهن خلوة الزوج بضرتها، وذلك مكروه»^(٢).

(١) العيني، البنية شرح الهدایة ٥/٦٨١: «وقد نصّ على أنه يجب على الزوج إسكان زوجته في دار مفردة ليس فيها أحد من أهله إلا أن تخثار ذلك» وهذا يشمل بالطبع المنع من إسكان ضررتها معها . الدسوقي، حاشية الدسوقي ٣/٢٠٨، الخطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل شرح مختصر سيدي خليل ٥/٢٢٤، الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد، الحاوي الكبير ٩/٥٨٢، البهوي، شرح منتهى الإزادات ٥/٣١٥ .

(٢) الماوردي، أبو الحسن، الحاوي الكبير ٩/٥٨٣ .

- الفرع الثالث: النهي عن الإخلال بأمانة المعاشرة الزوجية:

يحيط الإسلام الأسرة بسياج من الحماية، ويحميها من كل وسائل التأثير الخارجية، و يجعل للشؤون الزوجية والأبناء خصوصية حفاظاً على أسرار الأسرة، وحصرًا للمشكلات في أضيق نطاق حتى تكون فرصة الحل أسهل وأسرع.

من هنا كان محظوراً شرعاً وعرفاً على أي من الزوجين أن يبوح بأسرار العلاقة الزوجية لأحد، حتى لو كان أقرب الناس إليه، ونصّ الفقهاء على حرمة هذا الفعل^(١)، فخصوصية هذه العلاقة ممحورة بينهما فقط، وأي تعدد على هذه الخصوصية هو نوع من خيانة الأمانة، إضافة إلى أنه سلوك غير إنساني، وهو أحد الأسباب المؤدية إلى الشقاق بين الزوجين، وانهيار الأسر، لما ينتج عنها من تدخل المتطفلين والفاشدين في أسرار هذه العلاقة، إضافة لما فيها من خدش الحياة الأسرية .

ولهذا نهى الإسلام عن إفشاء أسرار الحياة الزوجية، وخاصة علاقة الفراش بين الزوجين، ووصف من يفعل ذلك بأنه من شرار الناس، فجاء في الحديث عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ مِنْ أَشَرِ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مِنْزَلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ الرَّجُلُ يَفْضِي إِلَى امْرَأَتِهِ وَتَفْضِي إِلَيْهِ ثُمَّ يُنْشَرُ سِرْهَا»^(٢).

وفي رواية أخرى: «إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الْأَمَانَةِ عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الرَّجُلُ يَفْضِي إِلَى امْرَأَتِهِ وَتَفْضِي إِلَيْهِ ثُمَّ يُنْشَرُ سِرْهَا»^(٣)

(١) البهوي، منصور بن يونس، الروض المربع / ٥٢٧ .

(٢) مسلم، شرح النووي على مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم إفشاء سر المرأة، رقم ١٤٣٧ ، ١٠٨٥ / .

(٣) مسلم، الموضع السابق .

قال النووي - رحمه الله -: «وفي هذا الحديث تحريم إفشاء الرجل ما يجري بينه وبين امرأته من أمور الاستمتاع ووصف تفاصيل ذلك، وما يجري من المرأة فيه من قول أو فعل، ونحوه».^(١)

وجاء في إعلام الأنام شرح بلوغ المرام:

«الحديث ظاهر في تحريم أن يتحدث الرجل إلى غيره مما يقع بينه وبين امرأته من أمور الجماع، ووصف تفصيل ذلك مما يقع له أو لامرأته من أحوال، وهو قبل أن ينهى عنه شأن ساقطي المروءة، وذوي الدناءة في الهمة، وهو آفة تتغشى في المجتمع الحديث، ولفرط الانهماك في الشهوة.

ودلالة الحديث على ذلك ظاهرة جدًا لوصف الشخص، فإنه من أشر الناس، ووصف عمله في الرواية بالخيانة وهي حرام، فكيف وقد قال: «من أعظم الأمانة» أي خيانة الأمانة، وعلى ذلك جمهور العلماء، بل وأشار بعضهم إلى كونه كبيرة.

وأما تحدث المرأة في ذلك فمن باب أولى، لأنّ وصف الحياة عندها أكثر».^(٢)

حكم إفشاء أسرار الزوجية: إفشاء أسرار الزوجية على أقسام:

القسم الأول: أن تكون هذه الأسرار فيما يتعلق بأمور الاستمتاع بين الزوجين، ووصف التفاصيل الراجعة إلى الجماع وإفشاء ما يجري من المرأة من قول أو فعل حالة الواقع. فهذا الحديث فيها نوعان:

- النوع الأول: إذا كان الحديث بلا حاجة فلا يجوز الكلام فيها في

(١) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، الموضع السابق.

(٢) عتر، أ.د. نور الدين، إعلام الأنام شرح بلوغ المرام ٣٦٣ / ٣.

المجالس للحديثين السابقين، قال الإمام النووي - رحمه الله - في شرح صحيح مسلم: «في هذا الحديث تحريم إفشاء الرجل ما يجري بينه وبين امرأته من أمور الاستمتاع، ووصف تفاصيل ذلك، وما يجري من المرأة فيه من قول أو فعل ونحوه».

ووصف النبي ﷺ من يفعل ذلك من الزوج أو الزوجة بالشيطان، فجاء في الحديث عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «ألا عسى أحدكم أن يخلو بأهله يغلق باباً، ثم يرخي ستراً، ثم يقضى حاجته، ثم إذا خرج حدث أصحابه بذلك، ألا عسى إحداكن أن تغلق بابها وترخي ستراً، فإذا قضت حاجتها حدثت صواحبها، فقالت امرأة سفيعاء الخدين: والله يا رسول الله إنهن ليفعلن وإنهم ليفعلون، قال: فلا تفعلوا، فإنما مثل ذلك مثل شيطان لقي شيطاناً على قارعة الطريق، فقضى حاجته منها، ثم انصرف وتركها»^(١).

فهذا نهي صريح عن كشف أسرار الفراش ، كما أنها نوع من المجاهرة، وسبب لتجربة السفهاء وإماتة اللثام عن الحياة.

- النوع الثاني: إن كان الحديث فيها لإثبات حق أو رفع ظلم، وأن تكون أمم القاضي أو من اتفقا على أن يكون المصلح بينهما فتنكر المرأة نكاح الزوج لها وتدعى عليه العجز عن الجماع أو نحو ذلك، وهذا لا بأس بالحديث فيه لما يلي:

- روى البخاري في صحيحه أن رجلاً ادعت عليه امرأته العنة، فقال:

(١) رواه البزار، ينظر الهيثمي، ابن حجر، الزواجر عن اقتراح الكبائر، /٣٨/ .

والله يا رسول الله إني لأنقضها نقض الأديم، ولكنها ناشرت يريد رفاعة ولم ينكر عليه ﷺ (١).

- وفي الصحيحين أن النبي ﷺ قال لأبي طلحة: «أعرستم الليلة؟» (٢).

القسم الثاني: إن كانت الأسرار فيما عدا ذلك، فهو أيضًا على أنواع

- النوع الأول: إن كان الحديث في وصف الأزواج خلقيًّا فلا يجوز لقول النبي ﷺ: «لا تباشر المرأة فتنعتها لزوجها، كأنه ينظر إليها» (٣). والمذكور نفسه موجود عند النساء، فإذا استغرقت المرأة في وصف زوجها وجماله وبهائه، قد يحدث في نفوس الحاضرات ما لا تحمد عقباه من الحسد ونحوه.

- النوع الثاني: إن كان الحديث في وصف الأزواج خلقيًّا فهو بين أمرتين:

- الأول: إن كان الحديث ذمًّا: كوصفه بالبخل أو الجهل أو الغلطة، فهذا لا يجوز، إلا إذا كان على سبيل الشكайنة لمن يريد الإصلاح، كالقاضي ونحوه، لأنها من الغيبة والغيبة، كما هو معلوم ذكرك أخاك بما يكره، وهي محمرة.

- الثاني: إن كان الحديث مدحًّا: فهذا على حسب المصلحة إن كان في الحديث عن صفاته منفعة، فلا بأس وإلا فلا خوف من ترتب المفاسد.

الفرع الرابع: النهي عن التعسف في استعمال الطلاق:

كلمة التعسف مأخوذة من مادة عسف، والعسف والتعسف والاعتراض

(١) البخاري، كتاب اللباس، باب ثياب الخضر، رقم ٥٨٢٥ / ٤٩٧.

(٢) البخاري، كتاب العقيقة، رقم ٥٤٧، / ٤٧١. مسلم، كتاب الأدب، باب استحباب تحنيك المولود، رقم ٥٦١٣ / ١٠٦٠.

(٣) البخاري، كتاب النكاح، باب لا تباشر المرأة فتنعتها لزوجها، رقم ٥٢٤، / ٤٥٣.

هو السير بغير هداية، وعسف السلطان: أي ظلم، وعسف في الأمر: فعله بلا رؤية أو تدبر^(١).

وأما معناه الاصطلاحي فهو: مناقضة قصد الشارع في تصرف مأذون فيه شرعاً بحسب الأصل^(٢).

ومن ثم فالمراد بالتعسف في استعمال الطلاق، هو مناقضة قصد الشارع في التصرف باستعمال الرجل حق الطلاق الذي أباحه المشرع للحاجة إليه. وبالرغم من إباحة الشريعة الإسلامية للطلاق، إلا أنها حذرت من التعسف في استعماله، وحذرت من الطلاق من غير أسباب موجبة لذلك كتعسر الحياة الزوجية، ففي الحديث: «ما أحل الله شيئاً أبغض إليه من الطلاق»^(٣).

فالاصل أنّ الزواج يقوم على المودة والألفة والوفاق بين الزوجين ويتشوف المشرع إلى استمرارها لمحافظة على الأمن الأسري، لكن إذا دخل على هذه العلاقة الزوجية ما ينافي الهدف من وجودها، ويجعل من المتذر استمرارها، فهنا أذن المشرع بالطلاق، إزالة للمفسدة الحاصلة من هذه العلاقة المشوهة، ولكن شدد على عدم اللجوء إلى هذا الحل، إلا بعد استنفاذ فرص بقاء الأسرة قائمة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الأصل في الطلاق الحظر، وإنما أبيح منه قدر الحاجة»^(٤).

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ٧٥٤، ابن منظور لسان العرب ٩/٢٤٥.

(٢) الدريري، نظرية التعسف في استعمال الحق /٨٤.

(٣) أبو داود، كتاب الطلاق، باب في كراهيته الطلاق رقم ٢١٧٧ /١٣٨٣.

(٤) ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٣/٨١.

وقال الكاساني: «إنّ الأصل في الطلاق هو الحظر إلا أنه أبىحت الطلاقة الواحدة للحاجة إلى الخلاص عند مخالفة الأخلاق»^(١).

وجاء في إعلام الأنام: «وذلك البعض - أي الوارد في الحديث - لأنّه يؤدي إلى قطع وصلة النكاح، والتواجد بين أفراد الأسرة والتأثير السيء في الأولاد، لكن لِمَا أَنَّ واقع الحياة يشمل حالات لا يتفق فيها الزوجان بل قد يتعداها ويتباغضان، كان لا بدّ من علاج ذلك بالتفريق، فكان لهذا مشروعًا مباحًا لشدة الحاجة»^(٢).

ومع أنّ الشريعة أذنت بالطلاق وشرعته، لكنها بنفس الوقت حافظت على المرأة وكرامتها وأمرت أن يكون التسريح بإحسان وبصورة ترعى الأولاد بحيث نظمت علاقتهم بآبائهم بعد الانفصال حفاظًا على أمنهم، قال - تعالى -:

﴿الْطَّلاقُ مَرَّتَانِ ﴿إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِيعٌ بِإِحْسَنٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

ومن صور التعسف في استعمال الطلاق، الصور التالية:^(٣)

- أن تشترط الزوجة الثانية تطليق الزوجة الأولى .
- استعمال الطلاق بقصد حض المرأة على القيام بفعل أو الامتناع عنه .
- استعمال الطلاق بقصد المزاح أو الهزل.
- استعمال الطلاق بسبب خلاف مع الزوجة في أمور ليس من حق الزوج التدخل بها، كطلاقها لأمر يتعلق بإدارة أموالها الخاصة، أو لتنازلها عن ميراثها المستحق من أهلها

(١) الكاساني، بدائع الصنائع ١٥٦/٣.

(٢) عتر، د نور الدين، إعلام الأنام ٤٣٨/٣.

(٣) الأسطل، إيمان يونس، تعسف الزوج في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير في الفقه المقارن ٢٠١٣-١٤٣٤ هـ، الجامعة الإسلامية، غزة .

- الفرع الخامس: النهي عن إذن المرأة في بيت زوجها من يكره:

من حق الزوج على زوجته أن لا تأذن في بيته لأحد يكره دخوله عليه، سواء أكان قريباً أم لا، لقوله ﷺ: «فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون، ولا يأذن في بيوتكم لمن تكرهون»^(١).

وقوله ﷺ فيما يرويه أبو هريرة رضي الله عنه: «لا يحل للمرأة أن تصوم زوجها شاهد إلا بإذنه، ولا تأذن في بيته إلا بإذنه»^(٢).

قال العيني: «أي لا تأذن المرأة في بيت زوجها لا لرجل ولا امرأة يكرهها زوجها، لأن ذلك يوجب سوء الظن، ويبعث على الغيرة التي هي سبب القطيعة»^(٣)

وقال النووي: «والاختار أن معناه أن لا يأذن لأحد تكرهونه في دخول بيوتكم والجلوس في منازلكم، سواء كان المأذون له رجلاً أجنبياً أو امرأة أو أحداً من محارم الزوجة، فالنهي يتناول جميع ذلك، وهذا حكم المسألة عند الفقهاء، أنها لا يحل لها أن تأذن لرجل أو امرأة، ولا محرم، ولا غيره في دخول منزل الزوج، إلا من علمت أو ظلت أن الزوج لا يكرهه، لأن الأصل تحريم دخول منزل الإنسان حتى يوجد الإذن في ذلك منه، أو من من أذن له في الأذن في ذلك، أو عرف رضاه باطراط العرف بذلك ونحوه، ومتي حصل

(١) الترمذى، سنن الترمذى، كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، رقم ١١٦٢ / ١٧٦٥، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب حق المرأة على الزوج، رقم ١٨٥٠ / ٢٥٨٧.

(٢) البخارى، كتاب النكاح، باب لا تأذن المرأة في بيت زوجها لأحد إلا بإذنه، رقم ٥١٩٥ / ٤٤٩، مسلم، شرح النووي على مسلم، كتاب الزكاة، باب ما أنفق العبد من مال مولاه، رقم ١٠٢٦ / ٧٩٠.

(٣) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخارى، ١٦ / ٤٦٨.

الشك في الرضا ولم يترجح شيء، ولا وجدت قرينة لا يحل الدخول ولا
بالإذن»^(١).

وقد علل الإمام النووي رحمه الله الحكم بكون البيت ملكاً للزوج، فقال:
«فيه إشارة إلى أنه لا يفتات على الزوج وغيره من مالكي البيوت وغيرها
بالإذن في أملاكهم إلا بإذنهما، وهذا محمول على ما لا يعلم رضا الزوج
ونحوه به، فإن علمت المرأة ونحوها رضاه به جاز»^(٢).

وتمسك بعضهم بكلام النووي هذا ليقول: إنَّ البيت إذا كان ملكاً للزوجة
لم يكن لها استئذان زوجها بإدخال الأشخاص إليه، وأنَّ عليه أن يستأذنها
هو بذلك.

ولكن الحق أنَّ الإمام ابن حجر صرَّح بأنَّ هذا المنع باق، ولو لم يكن
البيت ملكاً للزوج، فقال في الفتح: «قوله باب لا تأذن المرأة في بيت زوجها
لأحد إلا بإذنه، المراد: ببيت زوجها سكنه سواء كان ملكه أو لا»^(٣)

والحكمة من هذا المنع واضحة جلية، وهي الحفاظ على أمن الأسرة
واستقرارها، فربما كان من يكره الزوج دخوله إنسان سيء الخلق، يثير
المشكلات بين أفراد الأسرة الواحدة، مما يؤدي إلى نشوب الخلافات فيها. فإذا
نهى الزوج زوجته عن إدخال أحد بيته كان من واجبها الامتثال والطاعة^(٤).

(١) النووي، شرح صحيح مسلم / ٩٣٨ .

(٢) النووي، شرح صحيح مسلم / ٧٩٠ .

(٣) ابن حجر، فتح الباري ٢/ ٢٢١٢ .

(٤) ينظر: أبو غدة، الإسلام وبناء المجتمع / ١٧٨ .

المبحث الثالث

الأحكام والسلوكيات الوقائية المعززة لأمن الأولاد الأسري

ما لا شك فيه أنّ الأولاد هم سرّ سعادة الأسرة، وروح وجودها، وعماد قيامها، وصدق الله القائل: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦]. ولذلك اهتمّ بها التشريع الإسلامي أيمًا اهتمام، فشرع الأحكام التي تضمن حقوقهم، والتعامل معهم بما يحقق الأمان داخل الأسرة، بل إنّ منهم هو جزء مهم من أمن الأسرة ذاتها.

ومن التشريعات التي شرعها الإسلام لضمان هذا الجانب من أمن الأسرة: الأمر بالعدل بين الأولاد بالعطية، وعدم التفريق بينهم بالمعاملة، إضافة إلى حفظ أنسابهم، وتحريم العقوق عليهم، وفي المطالب التالية بيان مفصل لذلك.

المطلب الأول: النهي عن المفاضلة بين الأولاد في المعاملة والعطية:

نهى الإسلام عن التفرقة في المعاملة بين الأولاد، والتمايز بينهم، سواء أكان تفريقاً معنويًّا يتجلّى بالتمييز بالمعاملة، أو تفريقاً ماديًّا يتجلّى في التفرقة بالعطایا، وكما جعل الإسلام النفقة على الأولاد حقاً من حقوق الأولاد على آبائهم، وحثّ الآباء على إكرام أولادهم بهذه النفقة، ورتب على ذلك الأجر والثواب، فقد حرص أيضاً على حفظ أمن الأسرة من أن تطالها أحقاد الضغينة، وتبعث بها رياح الكره والحسد، بسبب الأمور المالية التي يسببها عطاء الآباء لبعض أولادهم دون بعضهم الآخر، ولو كان على سبيل الصدقة أو الهبة أو المنحة. ولذلك جاء النهي عن هذا واضحاً جلياً في

نصوص الأحاديث الشريفة، ومنها:

- عن النعمان بن بشير رضي الله عنهم، أنّ أباه أتى به رسول الله ﷺ، فقال: «إني نحلت ابني هذا غلاماً كان لي؟» فقال رسول الله ﷺ: «أكل ولدك نحلته مثل هذا؟»، فقال: لا، فقال رسول الله ﷺ: «فارجعه»^(١)، وفي لفظ: فانطلق بي إلى النبي ﷺ ليشهده على صدقتي، فقال: «أفعلت هذا بولدك كلام؟»، قال: لا، قال: «اتقوا الله واعدلوا بين أولادكم» فرجع فرد عطيته^(٢). وفي رواية لسلم قال: «فأشهد على هذا غيري»، ثم قال: «أيسرك أن يكونوا لك في البر سواء؟» قال: بل، قال: «فلا إذن».

ويتعلق بهذه الأمور أحكام فقهية، كلها تهدف إلى تحقيق أمن الأسرة واستقرارها، باستقرار النفوس فيها، ومنها:

المسألة الأولى: حكم التسوية بين الأولاد في العطية:

اختلاف الفقهاء في حكم التسوية بين الأولاد بالهبات والعطايا على قولين:
القول الأول: التسوية بين الأولاد بالعطية واجب: و هو قول الحنابلة، وبعض المالكية، وقول أبي يوسف من الحنفية: واستدلوا لذلك بأمور مستتبطة من روایات حديث النعمان بن بشير، ومنها^(٣):

١- أمر النبي ﷺ بإيقاف الهبة عندما علم بعدم التسوية بالعطاء بين أولاد بشير.

(١) البخاري، ك الهبة، باب الهبة للولد رقم ٢٥٨٦، / ٢٠٤ .

(٢) البخاري، ك الهبة، باب الهبة للولد رقم ٢٥٨٧، / ٢٠٤ ، مسلم، المنهاج للنحوبي، ك الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة / ١٢٣٥ (رقم ١٦٢٣).

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع، ٦/١٩٨، المرداوي، الإنصال ١٧/٦٣، ابن قدامة، المغني ٦/٢٦٢ .

٢- ربط بين عدم التسوية والتقوى، فقال: اتقوا الله واعدلوا بين أولادكم.

٣- تسميتها عدم العدل بالجور، فقال في رواية: «لَا أَشْهُدُ عَلَى جُورٍ» والجور حرام.

٤- قو له ﷺ: «أَشْهُدُ عَلَى هَذَا غَيْرِيْ» لِيُسَمِّيَ الْإِذْنَ بِاللَّزْجَرِ، كَمَا تَدَلُّ عَلَيْهِ أَفْاظُ الْحَدِيثِ، وَلَوْ لَمْ يَفْهَمْ بَشِيرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هَذَا الْمَعْنَى، لَبَادَرَ إِلَى إِشْهَادِ غَيْرِ النَّبِيِّ ﷺ، وَلَمْ يَرِدِ الْعَطِيَّةُ.

وقالوا: وأما إذا كان على سبيل الحاجة، فلا بأس به .

قال في الإنفاق: «فَأَمَّا إِنْ خَصَّ بَعْضَهُمْ لِمَعْنَى يَقْتَضِيهِ تَخْصِيصُهُ مِنْ حَاجَةٍ، أَوْ زَمَانَةً، أَوْ عَمَى، أَوْ كَثْرَةِ عَايَةٍ، أَوْ لَا شَغَالَةَ بِالْعِلْمِ، أَوْ صَرَفَ عَطْيَتِهِ عَنْ بَعْضِ وَلَدِهِ لِفَسْقَهُ، أَوْ بَدْعَتِهِ، أَوْ لِكَوْنِهِ يَعْصِيَ اللَّهَ تَعَالَى بِمَا يَأْخُذُهُ، فَقَدْ رُوِيَ عَنْ أَحْمَدَ مَا يَدْلِلُ عَلَى جُوازِ ذَلِكَ»^(١)

القول الثاني: التسوية بين الأولاد بالعطية سنة: وهو قول الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية: واستدلوا لذلك بأمور مستنبطة من روايات حديث النعمان بن بشير أيضاً ، ومنها^(٢) :

١- قوله ﷺ: «أَشْهُدُ عَلَى هَذَا غَيْرِيْ» فلو كان حراماً ما قال له ذلك^(٣) ، ويحمل امتناع النبي ﷺ على الشهادة على وجه التنزية^(٤).

(١) المرداوي، الإنفاق ٦٦/١٧ .

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع ٦/١٩٨، ابن رشد (الجد)، البيان والتحصيل ١٣ / ٣٧١، الماوردي، الحاوي الكبير ٧/٥٤٥ .

(٣) النووي، المنهاج / ١٢٣٦ .

(٤) ابن الملقن، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام ٤/١٩٣ .

٢- وأما قوله: لا أشهد على جور، فهو محمول على أنَّ المعنى اللغوي للجور هو الميل عن الاستواء و الاعتدال، سواءً أكان حراماً أم مكروهاً، فيتأول هنا على المكره جمعاً بين الأدلة .^(١)

والذي يترجح لي، والله أعلم: أن القول بالوجوب هو الأرجح عند عدم وجود حاجة لتفضيل، كما ذكر أصحاب القول الأول، أما إذا وجدت الحاجة فلا مانع، والله أعلم.

المسألة الثانية: هل وجوب المساواة بالعطية يشمل الذكور و الإناث؟

- ذهب الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية^(٢) (القائلون أصلًا بأن التسوية سنة)، إلى أن المساواة بالعطية تشمل الذكور و الإناث لقوله عليه السلام: «أفعلت هذا بولدك كلهم؟»، ولم يفرق بين الذكر والأنثى.

- بينما ذهب الحنابلة (القائلون بالوجوب أصلًا): إلى أن العدل أن يعطي الأولاد بحسب أنصبهم بالميراث.

وأما الحكمة من المفاضلة بين الأولاد بالعطية: فهي واضحة جلية، وهي: ما يؤديه هذا التفاضل من المفاسد العظيمة وتفكك الأسرة وقطيعة الرحم^(٣)، إضافة إلى محبة الوالد أن يكون بر أولاده له على السواء، فكذلك ينبغي أن تكون عطيته لهم، وكل الأمرين يهدفان إلى تحقيق الأمن الأسري الذي لا يقوم دون بر الأولاد بأبيهم، ولا مع وجود ضغائن وأحقاد تزرع في نفوس بعض الأولاد على بعضهم الآخر، والله أعلم.

(١) النووي، المنهاج، ١٢٣٦ / ٤، ابن الملقن، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام ١٩٣.

(٢) ابن عابدين، رد المحتار، ٥٠١ / ٨، عتر، نور الدين ٣ / ١٩٤.

(٣) عتر، د نور الدين، إعلام الأنام ٣ / ١٩٤.

المطلب الثاني: النهي عن التبني وتغيير النسب:

إنّ مصدر النسب في الإسلام هو: ولادة أو نكاح، ولا يعترف الإسلام بأي رابطة نسب تخرج عن هذين الأمرين، ومن ثم فقد حرّم التبني تحريمًا قاطعًا بقوله -تعالى-: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبِهِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ الَّتِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَتُكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴾ ^٤ أدعوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّمَا تَعْلَمُوا أَبَاءَهُمْ فَإِخْوَنُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوْلَيُكُمْ ﴾ [الأحزاب ٤-٥]، وتبين الآية بصریح العبارة أنّ التبني ليس ابناً صلبياً، ولا حقيقةً، بل هو دعيٌ فقط، وعليه فالتبني لا ينشئ عن علاقة دم أو قرابة، أو مصاهرة أو رضاع، هذه العلاقات التي تبني عليها أحكام شرعية عديدة في الإسلام، منشؤها جميعًا عقد النكاح الصحيح، وحفظ النسب هو أحد أهدافها، بل نجد العكس من ذلك، فالتبني وتغيير النسب يؤديان إلى إحداث خلل في هذه العلاقات، ويؤديان إلى اضطراب فيما ينتج عن هذه العلاقات من أحكام شرعية منها: تحريم النكاح، وحل النظر والخلوة والاختلاط والميراث، ومن ثم دخول عنصر غريب بين أفراد الأسرة بشكل غير صحيح فيكشف العورات، ويتقاسم الميراث مع أصحابه، ويختلط بأفراد الأسرة بشكل غير مباح، وكل هذا سيؤدي إلى تزعزع كيان الأسرة، وانهدام العديد من قيمها، بل وربما نشر الضغينة بين أفرادها، وخاصة عندما يدخل بين الورثة عنصر غريب فيقاسمهم حقهم الخالص، ولعل في هذا بيان لبعض الحكم من تحريم هذا التبني ومنعه في الإسلام.

وقد اتفقت كلمة الفقهاء على تحرير التبني^(١)، ونسخه في الإسلام بعد أن كان مباحاً، قال الشيخ محمد علي السايس: «الأدعية جمع دعي، وهو الذي يدعى ابنًا وليس بابن، وقد كان التبني عادة فاشية في الجاهلية وصدر الإسلام، يتبنى الرجل ولد غيره، فتجرى عليه أحكام البنوة كلها، وقد تبني رسول الله ﷺ زيد بن حارثة، وتبني حذيفة سالماً مولاً، وتبني الخطاب «أبو عمر رضي الله عنه» عامر بن أبي ربيعة، وكثير من العرب تبني ولد غيره، فجاء القرآن الكريم بإبطال هذا العمل وإلغائه»^(٢).

والحكم ذاته يشمل من يغير نسبه، وذلك بانتساب الشخص إلى غير أبيه، وهو يعلم أنه ليس بأبيه، وعد العلماء ذلك من الكبائر، لورود النهي الشديد عن ذلك^(٣)، ومنها حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «من ادعى أباً في الإسلام غير أبيه، يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام»^(٤). وفي حديث آخر، عن أبي ذر رضي الله عنه، أنه سمع النبي ﷺ يقول: «ليس من رجل ادعى لغير أبيه وهو يعلمه، إلا كفر بالله، ومن ادعى قوماً ليس فيهم نسب فليتبواً مقعده من النار»^(٥).

(١) السرخسي، المبسوط ٤ / ٢٠٠، الزيلعي، تبيين الحقائق ١٠٣ / ٢، الأزهري، الفواكه الدواني ١٦ / ٢، العمرياني، البيان في مذهب الإمام الشافعي ١٤٧ / ١١، ابن عثيمين، الشرح المتع على زاد المستقنع ١٢١ / ١٢١.

(٢) السايس، الشيخ محمد علي، تفسير آيات الأحكام ٧ / ٢.

(٣) المرجع السابق الموضع نفسه.

(٤) مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم، رقم ٢١٩، ٦٩١ / .

(٥) البخاري، كتاب المناقب، باب .. رقم ٣٥٠٨ / ٢٨٦، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان حال من قال لأخيه المسلم يا كافر، رقم ٢١٧، ٦٩١ / .

وتظهر الحكمة من تحريم التبني وتغيير النسب واضحة جلية في معارضة تغيير النسب لمقصد الشريعة في حفظ العرض والنسب أساسه، ومن ثم حفظ أمن الأسرة واستقرارها، وعدم دخول العبث إلى أهم جوانبها وقواعدها وهو النسب.

المطلب الثالث: النهي عن العقوق:

إِنَّ حُقُوقَ الْوَالِدِينَ عَلَى الْأَبْنَاءِ مِنْ أَعْظَمِ الْحَقُوقِ وَأَشَدُهَا تَأْكِيدًا فِي الْبَيَانِ
إِلَهِي بَعْدَ حَقِّ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَقَدْ جَاءَ هَذَا الْبَيَانُ مُشِيدًا بِحَقِّهِمَا فِي
العَدِيدِ مِنَ الْآيَاتِ، وَمِنْهَا: قَوْلُهُ -تَعَالَى-: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ
وَبِالْوَالِدَيْنِ إِلَّا حَسِنَ إِيمَانًا يَبْلُغُنَّ عِنْدَكُمُ الْكِبَرُ أَحَدُهُمَا أَوْ كَلَّاهُمَا فَلَا تَنْعُلُ
لَهُمَا أَفَّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإِسْرَاءِ: ٢٣].

والوالدان هما عماد الأسرة وأساسها، وبتعبيهما وجدهما وحنانهما قامت قائمة الأسرة، واستوت على سوقها، ولهذا فهما صمام الأمان لاستقرار الأسرة واستمرار المودة والمحبة بين ربوعها، ولأجل هذا شدد الإسلام على البر والإحسان إليهما، ونهى عن عقوبهما والإساءة إليهما، بأي شكل من أشكال الإساءة، حتى بالكلمة الدالة على التضجر والتأنف، وهي كلمة «أف» كما ورد في الآية السابقة، كما نهى عن سبهما وشتئهما، فقال ﷺ: «إِنَّ مِنَ الْكَبَائِرِ شَتْمُ الرَّجُلِ وَالدِّيَهِ»، قالوا: يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: نعم، يسب الرجل أبا الرجل فيسب أبوه، ويسب أمه فيسب أمه»^(١).

(١) مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، رقم ١٤٦، ينظر شرح النووي على صحيح مسلم / ١٨٧ .

جاء في إعلام الأنام مبيناً ما يستنبط من الحديث: فرضية الاحتياط في بر الوالدين، واجتناب كل ما يؤدي إلى تأديهما، ولو بطريق غير مباشر، فقد عدَّ وسيجيء من الكبائر التسبب في شتم الوالدين أو أحدهما، فما بالك بالسبّ المباشر؟ وفي قوله: «يسب أبا الرجل فيسب أباه» دليل على إثبات قاعدة سدّ الذرائع، فكل فعل يؤدي إلى محرم فهو محرم، كما في هذا الحديث^(١)

بل عدّ الإسلام عقوقهما من الكبائر، جاء في الحديث عن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في الكبائر قال: «الشرك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، وقول الزور»^(٢).

قال النووي: «وقال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله: العقوق المحرّم: كل فعل يتّأذى به الوالد أو نحوه تأدياً ليس بالهين، مع كونه ليس من الأفعال الواجبة»^(٣).

المبحث الرابع

السلوكيات الوقائية المعززة للأمن الأسري العام

هناك سلوكيات وأفعال نهى الإسلام عن ارتكابها داخل الأسرة، وإن لم ترتبط بأمن أفرادها المباشر، لكنها ارتكابها سيؤدي إلى الإخلال بالأمن العام للأسرة، إما من خلال الإخلال بالأدب العام فيها أو الإخلال بالاستقرار النفسي لأفرادها.

(١) عتر، د نور الدين، إعلام الأنام / ٤٩٦.

(٢) مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، رقم ١٤٤، ينظر شرح النووي على صحيح مسلم / ١٨٤.

(٣) النووي، المنهاج / ١٨٧.

المطلب الأول: النهي عن العنف الأسري:

تُعدُّ الأسرة - كما سبق ذكره - عنصراً من أهم عناصر التنشئة الاجتماعية على الإطلاق، فكل شخص في هذا الكون لا بد أن ينتمي إلى أسرة تشعره بالأمن، وتغمره بالعاطفة والحنان، وغالباً ما تكون الأسرة هي الملاذ الآمن والأخير لكل إنسان، إلا أنَّ هذه الوظيفة قد تختل في بعض الأحيان، وتتحول الأسرة إلى مصدر إزعاج وتهديد لأحد أفرادها ففيشعر بعدم الأمان، وربما يصل الأمر إلى اللجوء للعنف بكل أشكاله^(١)، هذا العنف الذي نبذه الإسلام بكل صوره وأشكاله داخل الأسرة وخارجها، إلا أننا في هذا البحث نركز على العنف الأسري تحديداً .

أولاً - تعريف العنف الأسري:

- **العنف لغة:** ورد تعريف العنف في لسان العرب بأنه قلة الرفق، بل هو ضده، وأعنف الشيء أخذه بالعنف، والتعنيف هو التقرير واللوم، والعنف هو استخدام الضغط أو القوة استخداماً غير مشروع من شأنه التأثير على إرادة فرد ما .

- العنف الأسري اصطلاحاً:

مصطلح العنف الأسري من المصطلحات الحديثة، وقد تعدد تعريفه عند المعاصرين، ولكنها جميعاً تدور حول معانٍ متقاربة، ولعلَّ من أفضل هذه التعريفات:

العنف الأسري: تصرف مقصود يلحق الأذى أو الضرر المادي أو المعنوي بأحد أفراد الأسرة ويكون صادراً من قبل عضو آخر في نفس الأسرة^(٢) .

(١) الجبرين، د.جبرين علي، العنف الأسري خلال مراحل الحياة، /١٧/ .

(٢) الجبرين، د.جبرين علي، العنف الأسري خلال مراحل الحياة، /١٧/ .

ويبيّن التعريف الشروط التي لا بدّ من توفرها ليندرج العنف تحت مسمى العنف الأسري، وهي:

- ١- إلحاق الأذى أو الضرر بأحد أفراد الأسرة .
- ٢- الضرر قد يكون ماديًّا، وقد يكون معنوًّا.
- ٣- أن يصدر من أحد أفراد الأسرة .
- ٤- أن يقع على أحد أفراد الأسرة .
- ٥- التعمد أو القصد .

ثانيًا: أنواع العنف الأسري:

تتعدد أنواع العنف الأسري، وأهمها^(١):

١. العنف الجسدي: وهو السلوكيات التي تتصف بإساءة المعاملة الجسدية، مثل اللكم، والعض، أو الحرق، أو أية طريقة أخرى تؤذي الجسم.
٢. العنف النفسي أو الانفعالي
٣. الإهمال: ويشمل: الإهمال الجسدي، والتربوي، والعاطفي .
٤. العنف الجنسي

ثالثًا: دوافع العنف الأسري:

إن الدوافع التي يندفع الإنسان بمقتضاه نحو العنف الأسري يمكن تقسيمها إلى^(٢):

(١) كاتبى، محمد عزت عربى، العنف الأسري الموجه نحو الأبناء وعلاقته بالوحدة النفسية /٧٥/، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق، مجلد ٢٨، العدد (١)، ٢٠١٢ م.

(٢) المرجع السابق، بتصرف /٧٨/ .

١. الدوافع الذاتية: والمراد بها الدوافع الذاتية النفسية للشخص، والتي تقويه نحو العنف الأسري، وقد تكون نتيجة ظروف خارجية أثرت بالشخص فشكلت عنده دوافع للعنف داخل الأسرة.
٢. الدوافع الاقتصادية: فالحالة الاقتصادية المتدهورة للأب قد تقويه لاستخدام العنف داخل الأسرة .
٣. الدوافع الاجتماعية: وتمثل بالعادات والتقاليد التي اعتادها أفراد مجتمع ما، ومنها ضرورة إثبات رجولته بقيادة الأسرة عن طريق العنف.

رابعاً: موقف الشريعة الإسلامية من العنف الأسري:

سنت الشريعة الإسلامية الأحكام التي تضمن أمن وسلامة أفراد الأسرة كاملة، ومن ثم منعت من العنف الأسري، الذي يُقوّض أمن أفرادها من أولاد وزوجة، فجاءت الأحكام الإسلامية لتأمر بالرفق في التعامل معهم، وتنبذ أساليب العنف والشدة، وسنعرج في البحث على الأحكام التي نهت عنها الشريعة، حفاظاً على أمنها لما تحمله من عنف، دون الوقوف عند الأحكام التي أمرت بها – تمشياً مع غاية البحث –

١- منع العنف الأسري مع الأبناء:

أمرت الشريعة الإسلامية الآباء بحماية الأبناء، وألقت بمسؤولية هذه الحماية عليهم، ومنعت من التعدي عليهم، وتوعدت بالعقوبات الدينية والأخروية على هذا التعدي. ويشمل منع العنف مع الأبناء جميع مراحل حياة الأبناء.

أ- في مرحلة الاجتنان: تحريم الشريعة الإسلامية الاعتداء على حق حياة الجنين، فتمنع من الإجهاض وتضع أحكاماً خاصة بالإجهاض، اتفق الفقهاء في بعضها، واختلفوا في بعضها الآخر، ويمكن تلخيص هذا الحكم بما يلي:

١- حكم إجهاض الجنين قبل نفخ الروح فيه:

اختلف الفقهاء في حكم إجهاض الجنين قبل نفخ الروح فيه، وفق الأقوال التالية:

القول الأول: يجوز إجهاض الجنين في جميع مراحل تكوينه (النطفة، والعملة، والمضغة، وحتى طور العظام وكسوتها لحماً) ما دام لم تنفخ فيه الروح، وهو قول عند الحنفية، وقول الشافعية في المعتمد، وقول ابن عقيل من الحنابلة^(١)

أدلة أصحاب هذا القول: استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١. القياس على العزل^(٢): حيث قالوا: كما يجوز للرجل العزل؛ يجوز له الإسقاط، واستدلوا بحديث ابن عباس رضي الله عنهما: «خلق ابن آدم من سبع، ثم تلا قوله - تعالى - ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَنَ مِنْ سُلَّةٍ ۚ مِّنْ طِينٍ ۖ ۝ مُّثَجَّلَةً نُطْفَةً فِي قَارِبِ مَكِينٍ ۝ » إلى قوله تعالى: ﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَلْقِينَ ۝ » [المؤمنون: ١٢-١٤]. وسئل عن العزل؟ فقرأ هذه الآية، ثم قال:

(١) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار ١٧٦/٣، مطلب في حكم إسقاط الحمل، القليوبي، حاشية القليوبي ٤/١٦٠، الدمياطي، ابن شطا، حاشية إعانته الطالبين ٤/١٣٠، وينظر: البجيرمي، حاشية البجيرمي على الخطيب ١٠/٢٨، والرملي، نهاية المحتاج ٢٩/٤٦٤، المرداوي، الإنصاف، ١/٢٧٤.

(٢) العزل هو: منع مني الذكر من الوصول إلى رحم الأنثى، معجم لغة الفقهاء ١/٣١١، وينظر: ابن حجر، فتح الباري ١/١٥٦.

فهل يخلق أحد تجري فيه هذه الصفة، وفي رواية: وهل تموت نفس حتى تمر على هذا الخلق؟»^(١).

وروي عن رفاعة بن رافع قال: «جلس إلى عمر، وعلي، والزبير، وسعد، في نفر من أصحاب رسول الله ﷺ، فذكروا العزل، فقالوا: لا بأس به. فقال رجل: إنهم يزعمون أنها المؤودة الصغرى؟ فقال علي: لا تكون مؤودة حتى تمر على التارات السبع: تكون من سلالة من طين، ثم تكون نطفة، ثم تكون علقة، ثم تكون مضغة، ثم تكون عظاماً، ثم تكون لحماً، ثم تكون خلقاً آخر. فقال عمر رضي الله عنه: صدقت، أطال الله بقاءك»^(٢).

قال ابن حجر: «ويتنزع من حكم العزل حكم معالجة إسقاط النطفة قبل نفخ الروح، فمن قال بالمنع؛ ففي هذه أولى، ومن قال بالجواز؛ فيمكن أن يلحق به»^(٣).

٢. استدلوا: بأن الجنين قبل الأربعة الأشهر لم تنفخ فيه الروح، بدليل حديث ابن مسعود الصحيح السابق، وما دام لم تحله الروح، فهو ليس بآدمي، ومن ثم لا حرمة له، ولا تثبت له أحكام الآدمي، فيجوز إسقاطه^(٤).

٥. إن كل ما لم تحله الروح لا يبعث يوم القيمة، ومن لا يبعث يوم القيمة لا اعتبار لوجوده، ومن ثم فلا حرمة في إسقاطه^(٥).

(١) ابن رجب، جامع العلوم والحكم . ٥ / ١ .

(٢) المرجع السابق ٦ / ٥ ، وقال: رواه الدارقطني في المؤتلف والمختلف، وينظر: المرداوي، الإنصاف . ٦٨ / ١٠ .

(٣) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري . ٩ / ٣١٠ .

(٤) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار . ١ / ٢٣٠ .

(٥) ابن مفلح، الفروع ١ / ٣٦٩ ، كشاف القناع . ٢ / ٣١٠ .

القول الثاني: يجوز الإجهاض فيما قبل الأربعين يوماً من بداية الحمل (أي في مرحلة النطفة الأمشاج) ويحرم فيما عادها، وهو قول الحنفية، وبعض المالكية في قول مرجوح، والشافعية، وقول الحنابلة في الراجح عندهم، ورجحه من المعاصرين د. مصطفى الزرقاء^(١).

أدلة أصحاب هذا القول: استدل أصحاب هذا القول بالأدلة التالية:

١. رواية الإمام أحمد لحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ النُّطْفَةَ تَكُونُ فِي الرَّحْمِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا عَلَىٰ حَالِهَا لَا تَتَغَيِّرُ، فَإِذَا مَضَتِ الْأَرْبَعُونَ صَارَتْ عَلْقَةً، ثُمَّ مُضْغَةً كَذَلِكَ»^(٢). وجاه الاستدلال: أن هذا الحديث يدل على أن النطفة تبقى في الرحم ماء، ولا تنعدم وتصور، وما لا ينعدم يجوز إسقاطه^(٣).
٢. رواية للإمام مسلم لهذا الحديث بلفظ: «إِذَا مَرَّ بِالنُّطْفَةِ ثَنَتَانِ وَأَرْبَعُونَ لَيْلَةً، بَعْثَ اللَّهِ إِلَيْهَا مَلَكًا، فَصُورَهَا، وَخَلَقَ سَمْعَهَا وَبَصَرَهَا وَجَلَدَهَا وَلَحَمَهَا وَعَظَامَهَا، ثُمَّ قَالَ: يَا رَبَّ! أَذْكُرْ أَمْ أَنْثِي؟ فَيَقْضِي رَبُّكَ مَا شَاءَ، وَيَكْتُبُ الْمُلْكَ»^(٤).

(١) الكاساني، بدائع الصنائع ١١٥ / ١٧، وينظر: الموصلي، الاختيار لتعليق المختار ٤ / ١٧٩، ابن نجيم، البحر الرائق ٢ / ٣٥٦، السرخسي، المبسوط ٦ / ٤٥، الحطاب، مواهب الجليل ٥ / ١٣٤، الخريشي، شرح الخريشي على خليل ١١ / ٩٠، الرملي، نهاية المحتاج ٨ / ٤٢، ابن مفلح، الفروع ٣٦٩ .. وينظر: البهوتى، كشف النقانع ٢ / ١٠٣، الزرقاء، مصطفى، الإجهاض في الشرع الإسلامي ٢٧٧ / ٢٧٠-٢٨٠، الجريدة الحقوقية عدد: ٢٦، ١٩٣٩ م.

(٢) أحمد، المسند ٧ / ٤٠٧، رقم: ٣٣٧٢، مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وقال السيوطي في جامع الأحاديث: قال الهيثمي: رواه أبو عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وأبو عبيدة لم يسمع من أبيه، وعلى بن زيد سيء الحفظ ٨ / ٢٨٠.

(٣) العيسى، د. سليمان، إسقاط الحمل وأثاره في الفقه الإسلامي ١٦٣ / .

(٤) مسلم، كتاب القدر، باب: كيفية خلق الآدمي في بطن أمه، ١٣ / ١٠٢ .

وفي هذا الحديث دليل على: أنّ بداية التخليق والتصوير للجنين تكون في أول الأربعين الثانية، وهذا يدل على أنه قبل هذه المدة ليس بشيء، فيجوز إسقاطه^(١). ولهذا ذهب أصحاب هذا القول إلى أنّ الأحكام المتعلقة بالحمل لا ترتبط به إلا بعد هذه المدة، وعليه: فالعدة لا تنقضي بإسقاط العلقة، والغرة لا تجب بذلك أيضًا^(٢).

القول الثالث: يحرم الإجهاض في جميع مراحل الجنين، منذ لحظة العلقة، وهو قول بعض الحنفية، المشهور من مذهب المالكية، وهو قول الغزالي من الشافعية، وبعض العلماء المعاصرين كالدكتور وهبة الزحيلي^(٣) - رحمه الله -

أدلة أصحاب هذا القول:

١. حديث ابن مسعود المتفق عليه المتقدم، والذي فيه: «إِنَّ أَحَدَكُمْ يَجْمَعُ خَلْقَهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عَلْقَةً مُثْلِذَكَ.....» الحديث^(٤).

ووجه الدلالة: أنّ الحديث فيه دلالة صريحة على أنّ الله سبحانه وتعالى يجمع خلق الجنين في بطن أمه، وهو نطفة جمًا خفيًا، وما دام الله جمع خلقه، فلا يجوز التعدي عليه وإسقاطه^(٥).

(١) العيسى، د. سليمان، إسقاط الحمل وأثاره في الفقه الإسلامي / ١٦٤ .

(٢) النwoي، روضة الطالبين / ٨ ، الحصيني، تقى الدين أبو بكر بن محمد الحصيني الدمشقي، كفاية الأئمّا / ٤٣٤ .

(٣) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار / ١٠ / ٢٤٢ ، مطلب في حكم العزل، طبعة الشاملة، الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الكبير / ٢ / ٢٦٧ . وينظر: ابن جزي، القوانين الفقهية / ١٦٠ ، ابن عيسى، محمد بن أحمد، فتح العلي المالك / ٣ / ٢٩٠-٢٩١ ، الغزالي، محمد بن محمد، أبو حامد، إحياء علوم الدين / ٢ / ٥٦ ، الزحيلي، أ.د. وهبة، الفقه الإسلامي وأدله / ٣ / ٥٥٦-٥٥٧ .

(٤) متفق عليه، وقد سبق تخرجه.

(٥) العيسى، د. سليمان، إسقاط الحمل وأثاره في الفقه الإسلامي / ١٧٠ .

٢. حديث مالك بن الحويرث، وفيه: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا أَرَادَ خَلْقَ عَبْدٍ، فَجَامِعُ الرَّجُلِ الْمَرْأَةُ؛ طَارَ مَأْوَهُ فِي كُلِّ عَرْقٍ وَعَضْوٍ مِنْهَا، فَإِذَا كَانَ يَوْمُ السَّابِعِ جَمِيعُهُ اللَّهُ تَعَالَى، ثُمَّ أَحْضَرَهُ فِي كُلِّ عَرْقٍ لَهُ دُونَ آدَمَ: **فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَبُّكَ**.
٣. وقد سبق وجه دلالة الحديث، وأن بدء مراحل الخلق والتکوین يكون في النطفة في أوائل الحمل، وعليه فلا يجوز إسقاطه^(١).
٤. الأحاديث التي جاءت بوجوب الغرّ «دية الجنين»، ومنها: ما رواه البخاري، ومسلم في صحيحهما، عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أَنَّ امْرَاتِينَ مِنْ هَذِيلَ رَمَتَا إِحْدَاهُمَا أُخْرَى، فَطَرَحْتَ جَنِينَهَا، فَقُضِيَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهَا بَغْرَةٌ: عَبْدٌ أَوْ أُمَّةٌ»^(٢).
- وفيه دليل على وجوب الغرّة في الجنين، والجنين - كما تقدم -: اسم للحمل ما دام في البطن، ووجوب الغرّة على ما في البطن: بسبب الاعتداء، والاعتداء محرم، فيكون الإسقاط محرّماً، وقضاء النبي عليه بالغرّة فيه تضمين لهذا الاعتداء، وفي ذلك دليل على تحريم الإسقاط بجميع مراحله^(٣).
٥. إن الإسقاط يشبه الوأد؛ لاشتراكهما في القتل، إذ الإسقاط قتل لكاين موجود تهياً ليكون إنساناً، والوأد محرم، فيكون الإسقاط محرّماً^(٤).
٦. قياس حرمة الاعتداء على الجنين في بداية تخلقه، على حرمة الاعتداء على بيض الصيد للمحرم بالحج، فلما كان المعرض للبيض - الذي هو

(١) المرجع السابق / ١٧١.

(٢) صحيح البخاري ١٨، رقم: ٥٣١٧ ، صحيح مسلم ٩/٣٨، رقم: ٣١٨٣ .

(٣) العيسى، د. سليمان، إسقاط الحمل وآثاره في الفقه الإسلامي / ١٧٢ .

(٤) القرطبي ٧/١٣٢ تابع سورة الأنعام .

أصل الصيد - مؤاخذًا عليه، فكذلك الجنين منذ بداية تخلقه لا يجوز التعرض له؛ لأنّه أصل الإنسان، وهو مستعد للحياة قبل إِنْزَاله^(١).

٢- حكم الإجهاض بعد نفخ الروح فيه:

أجمع أئمة المسلمين وفقاً لهم على: تحريم الإجهاض إذا دخل الجنين المرحلة الإنسانية، أي: بعد اكتمال التخلق ونفخ الروح فيه، وبلوغه مئة وعشرين يومًا، وأن ذلك يعد جريمة قتل، وجناية على حي متّكّل بالخلق . جاء في القوانين الفقهية: «إذا قبض الرحم المنى لم يجز التعرض له، وأشد من ذلك إذا تخلق، وأشد من ذلك إذا نفخ فيه الروح، فإنه قتل نفس، إجماعاً»^(٢). وفي نهاية المحتاج: «وقد يقال: أما في حالة نفخ الروح، فما بعده إلى الوضع: فلا شك في التحرير»^(٣) .

الترجيح:

والذي أراه في المسألة: أن مدار الخلاف هو مسألة: هل إسقاط الجنين قبل نفخ الروح فيه إزهاق للحياة أم لا؟ لأنّ الشرع إنما اعتبر الجنائية مقابل قتل نفس وإزهاق روح، يقول تعالى: ﴿ وَلَا تَقْنُلُوا النَّفَسَ أَلَّا تَرَكَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [آل عمران: ١٥١]. وهذا غير متحقق في حالة الإجهاض قبل نفخ الروح فيه، لكنّ هذا لا يعني جواز - أو: حلّ - الاعتداء على الحمل - وهو في مرحلة ما قبل نفخ الروح فيه - دون مبرر أو سبب ... فإذا وجد السبب

(١) ابن عابدين، رد المحتار / ٣ / ١٧٦.

(٢) ابن جزي، القوانين الفقهية / ١٤١ / . وينظر: داماد أفندي، البحر الرائق / ٢٢٩ / ، ابن عابدين، رد المحتار / ١ / ٣٧٨ و ٥ / ٦٠٢ ، الدسوقي، حاشية الدسوقي / ٢ / ٢٦٧ ، علیش، فتح العلي المالك / ١ / ٣٩٩ .

(٣) نهاية المحتاج / ٨ / ٤١٦ و ٤٤٢ ، وينظر: المرداوي، الإنصاف / ١ / ١٨٦ .

أو المبرر، فقد ارتفعت الحرجمة . ولعل التفصيل في هذا الحكم يكون كالتالي:

١. أما بالنسبة لما قبل مرحلة المضفة - أي: ما قبل الأربعين يوماً - فالراجح جواز الإسقاط، إذا كانت هناك حاجة تدعو إلى ذلك الإسقاط، ولا نقول هنا ضرورة، بل يكفي وجود عذر يتولد منه حاجة لدى الزوجين إلى التخلص من الحمل: لأن يكون هناك خشية من حدوث مشقة ب التربية الأولاد، بسبب وظيفة المرأة مثلاً، أو حاجتها إلى إتمام الدراسة، أو سفرها. وقد مثل لذلك ابن عابدين في حاشيته: بانقطاع لبنها بعد ظهور الحمل، وليس لأبي الجنين ما يستأجر به الظئر، ويخاف هلاكه. ويفؤكد ذلك عدم ارتباط الإسقاط في هذه المرحلة بأيّ من الأحكام الشرعية، فلا تنقضي العدّة بإسقاط الجنين في هذه المرحلة، كما لا تجب به الغرّة.

٢. وأما بالنسبة لإسقاط الجنين فيما بعد الأربعين يوماً من بداية الحمل، وقبل نفح الروح: فلا بد أن ترتقي الحاجة، وتكون أشدّ وأقسى لحصول الإجهاض والتخلص من الجنين، وذلك عملاً بقاعدة: «الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة»^(١). وال الحاجة هنا التي يمكن أن نقول بجواز الإجهاض بها، تكون مما يسبب ضيقاً وحرجاً شديدين، فتدعونا هذه الحاجة إلى الأخذ بالرخص، وتنزيلها منزلة الضرورة، وذلك كما في حالة ثبوت تشوه في الجنين يسبب له وأهله حرجاً بعد ولادته، أو كما لو كان الحمل يسبب ضرراً غالباً على الأم بإثبات الأطباء، أو كما لو كان الحمل بسبب الاغتصاب - وهو موضوع البحث، وسيأتي التفصيل -.

(١) الزرقاء، أحمد ابن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية / ٢٠٩ .

٣. وأما بالنسبة لإنجاب الجنين بعد الأربعة الأشهر، حيث تكون الروح قد نفخت فيه: فلا مجال للحديث عن الإجهاض لأي سبب من الأسباب، لأنّه وبلا شك يعُد إزهاقاً للروح، وقتلاً لنفس بشرية .

٢- في مرحلة الطفولة:

- حرّمت الشريعة الإسلامية قتل الأطفال وإيذاءهم خشية العسر وضيق، العيش فقال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أُولَئِكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ تَخْنَزُونَ رُزْقَهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَاتَلَهُمْ كَانَ خَطْأًا كَيْرًا ﴾ [الإسراء: ٢١].

- ومنعت تلك العادة الجاهلية التي كانت تقوم على وأد البنات بعد الولادة، فقال تعالى: ﴿ وَإِذَا أَمْوَادَهُ دَهْ سُلَيْلَتْ ٨ يَأْيَ ذَنْبِ قُتِلَتْ ﴾ [التكوير: ٩-٨].

- كما نهت عن الجفاء العاطفي مع الأولاد داخل الأسرة، لأنّ ذلك يتعارض مع الأمان العاطفي، الذي يطلب من الآباء والأمهات تأمينه لأطفالهم، لما له من أثر في تحقيق أمن الأسرة، ولهذا نجده ﷺ يربط بين قبلة الأبناء والرحمة، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قيل رسول الله ﷺ الحسن رضي الله عنه، فقال الأقرع بن حابس: يارسول الله إنّ لي عشرة من الولد لم أقبل واحداً منهم قط، فقال له رسول الله ﷺ: «من لا يرحم لا يُرحم»^(١).

- منع الإسلام ضرب الأطفال قبل سن العاشرة، وأنذن بضربه للصلوة ضرباً غير مبرح في العاشرة وما بعدها، بقصد تعليمه وتأديبه، وقد بحث فقهاؤنا في مسألة ضرب الأطفال تأديباً لهم وزجرًا بحثاً موسعاً، وبينوا حكم ذلك بالتفصيل، وفرقوا بين حكم ضربه قبل سن العاشرة،

(١) البخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الولد وتنقيبه، رقم ٥٩٩٤، / ٥٠٨ .

وحكمه بعد سن العاشرة، ووضعوا ضوابط لهذا الضرب.

حكم ضرب الأطفال بقصد التأديب:

لا تنكر الشريعة الغراء ضرورة وجود عقوبات بدنية على الأفراد، ولذلك وجدت في الإسلام ألوان كثيرة من العقوبات البدنية المناسبة مع الجرم كالقتل قصاصاً، والرجم والجلد، والقطع . وبالطبع لا تصل العقوبة المقررة بالنسبة للصبيان إلى حد القتل، أو القطع، أو الجلد، لأنهم لا يزالون قاصرين غير مكلفين، إلا أنّ هذا لا يعني إلغاء العقوبة الضرورية عنهم حال ارتكابهم خطأً، أو أثناء العملية التربوية الموجهة إليهم ^(١).

وقد ورد الأمر بضربهم صريحاً في حديث رسول الله ﷺ القائل: «مرروا أولادكم بالصلاه، وهم أبناء سبع، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع»^(٢). فهذا الحديث هو الأصل الذي اعتمد عليه الفقهاء في الأمر بضرب الصبيان تأديباً لهم وتعليمًا، إلا أنّ لهذا الضرب ضوابط وقيوداً ذكرها الفقهاء، وهي:

١. عدم ضرب الطفل قبل سن العاشرة^(٣): حيث لم يسمح النبي ﷺ بالضرب على الصلاة التي هي عماد الدين، وركنه الأساسي قبل هذه السن، فمن باب أولى أن لا يضرب الصبي قبل هذه السن على أي من الأخطاء السلوكية أو التعليمية التي يرتكبها، لأنها مهما بلغت من الأهمية فلن تحانى أهمية

(١) الحافي، د باسل، فقه الطفولة «أحكام النفس» دراسة مقارنة / ٤٩٢ .

(٢) أبو داود، كتاب الصلاة، باب متى يؤمر الغلام بالصلاه، ح (٤٩٥) / ١٨٧ .

(٣) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين ٣ / ١٨٩ ، ابن الحاج، المدخل ٢ / ٤٥٩ ، ابن مفلح، الآداب الشرعية ١ / ٥٠٦ .

الصلة^(١). أما قبل العاشرة فطريقة العقوبة في عملية التأديب، إنما تتمثل

بالتأديب المعنوي، ثم التأديب الجسدي الخفيف كشد الأذن^(٢).

٢. أن لا يكون الضرب مبرحًا: قال العز بن عبد السلام: «إذا كان الصبي لا يصلحه إلا الضرب المبرح، فهل يجوز ضربه تحصيلًا لمصلحة تأديبه؟ قلنا: لا يجوز ذلك، بل لا يجوز أن يضربه ضربًا غير مبرح، لأنّ الضرب الذي لا يُبرح مفسدة، وإنما جاز لكونه وسيلة إلى مصلحة التأديب، فإذا لم يحصل التأديب به سقط الضرب الخفيف، كما يسقط الضرب الشديد، لأنّ الوسائل تسقط بسقوط المقاصد»^(٣).

٣. أن لا يؤدي الضرب إلى التأثير المشنع، أو الوهن المضر^(٤): فلا يجوز للمربي أن يضربه ضربًا يؤدي إلى كسر عضو أو إتلافه، ولا أن يضربه في مكان خطير كالرأس والبطن والرقبة، وحدد بعضهم مكان الضرب بالإليتين والرجلين والأفخاذ وأسافل القدمين^(٥).

كما منع الفقهاء من الضرب على الوجه لحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ: «إذا قاتل أحدكم فليتجنب الوجه»^(٦).

قال النووي: «قال العلماء هذا تصريح بالنهي عن ضرب الوجه، لأنه لطيف

(١) سويد / محمد نور، منهج التربية النبوية للطفل / ٣٦٦ .

(٢) الحافي، د باسل، فقه الطفولة / ٤٩٦ .

(٣) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الآنام / ١٢١ .

(٤) الحافي، د باسل، فقه الطفولة / ٤٩٦ .

(٥) الدسوقي، حاشية الدسوقي / ١٨٦ .

(٦) البخاري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليتجنب الوجه، رقم ٢٠١ / ٢٥٥٩ . مسلم، كتاب البر والصلة، باب النبي عن ضرب الوجه، رقم ٦٦٥١ / ١١٣٤ . ولفظه عند مسلم: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليتجنب الوجه».

يجمع المحسن، وأعضاؤه نفيسة لطيفة، وأكثر الإدراك بها، فقد يبطلها ضرب الوجه، وقد ينقصها، وقد يشوه الوجه، والشين فيه فاحش، لأنه بارز ظاهر لا يمكن ستره، ومتى ضربه لا يسلم من شين غالباً، ويدخل في النهي إذا ضرب زوجته، أو ولده، أو عبده ضرب تأديب فليتجنب الوجه»^(١)

٤. الالتزام بصفة أداة الضرب الشرعية: بحيث تكون دون الأداة التي تقام بها الحدود، لأن الحدود تقام عقوبة، أما ضرب الطفل فيقام تأدبياً، وقد حدد بعض العلماء وسيلة الضرب بأحد شيئاًين: العصا غير الغليظة حتى لا تكسر العظم، ولا الرقيقة حتى لا تؤلم الجسد، أو الدرة اللينة^(٢).

٥. أن يكون الضرب بقصد التأديب لا التشفي والانتقام.

٦. أن لا يضرب وهو غضبان.

٧. أن يتعين الضرب وسيلة للتأديب: بحيث يوقع المؤدب الضرب بعد استنفاد فرص التأديب الأخرى من حرمان، وتهديد، وتعنيف ... فإذا لم تجد لجأ إلى الضرب غير المبرح.

٢- منع العنف الأسري مع الزوجة:

حرص الإسلام على كرامة المرأة زوجة وبنّا، وأمّا، ولهذا شدد رسول الله ﷺ على حماية الزوجة، وحسن معاملتها في بيت زوجها، فأمر أن تكون العلاقة بين الزوجين علاقة مودة ورحمة، وليس علاقه استبداد وظلم، قال ﷺ مبيناً هذا المعنى: «خیرکم خیرکم لأهله، وأنا خیرکم لأهلي»^(٣).

(١) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج /١٨٦/ .

(٢) حجازي، عبد الرحمن، المذهب التربوي عند ابن سحنون /٨١/ .

(٣) الترمذى، كتاب المناقب، باب فضل أزواج النبي ﷺ، رقم ٣٨٩٥ /٢٠٥٠/ .

كما نهى عن الإساءة إليها وإهانتها وسوء معاملتها، ومن الأحاديث التي جاءت بهذا النهي قوله ﷺ: «لا يجلد أحدكم امرأته جلد العبد، ثم يجامعها في آخر اليوم»^(١).

الحكم الشرعي لضرب المرأة في الإسلام:

عن جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال في حجة الوداع: (... اتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولهم علیهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعل ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح، ولهم علیكم رزقهن وكسوتهم بالمعروف ...) ^(٢)

وببيان شروط ضرب الزوج المباح لزوجته فيما يلي:

١- أن يكون الضرب لنشوز المرأة، لا تعسفاً وامتهاناً لها، أو مجرد إظهار قوته وغلوته عليها، لأن الله ذكر ذلك بقوله: ﴿وَالَّذِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُمْ فَعِظُوهُمْ وَاهْجُرُوهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُمْ فَإِنَّ أَطْعَنَّهُمْ فَلَا يَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَكِيلًا﴾. [النساء: ٣٤].

والنشوز هو: خروج المرأة عن الطاعة الواجبة للزوج^(٣).

٢- أن يتدرج بأساليب الوعظ الواردة في الآية السابقة، فيبدأ أولاً بالوعظ والنصح لها، فإن لم تطعه ينتقل إلى الهجر في المضجع، فيترك فراشها ليلة أو ليلتين أو أكثر إن اقتضى الحال ذلك، فإن لم تنفع معها تلك الوسائل انتقل إلى الضرب غير المبرح.

(١) البخاري، كتاب النكاح، باب ما يكره من ضرب النساء، رقم ٥٢٠٤، / ٤٥٠.

(٢) مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، رقم ٢٩٥٠، / ٨٨١.

(٣) النسفي، عبد الله بن أحمد، تفسير النسفي «مدارك التنزيل» / ٢٢٦.

وتجرد الإشارة هنا إلى أنّ لكل امرأة طبيعتها التي تقتضي المعاملة بطريقة من الطرق الثلاثة سابقة الذكر، فبعض النساء تردعها الكلمة أكثر من غيرها من الوسائل، ومنهن من يردعها الهجر في المضجع دون غيره، ومنهن من لا تردع إلا بالضرب، فإن رأى الزوج بعد استنفاد الوسائل الثلاثة السابقة أن الزوجة لا تردع إلا بالضرب انتقل إليه، مع اتفاق الفقهاء على أن المرأة لو ارتدعت بالوعظ حرم على الزوج ما بعد الوعظ من الهجران والضرب^(١)، فإن لم يكن من الضرب بد فوق شروطه الشرعية، وهي:

أ- أن يضر بها ضرباً غير مبرّح، ولا مدم ولا شائن، فلا يخدش لحمًا ولا يكسر عظامًا، فإن الخالق عندما أباح الضرب أباحه بقصد التأديب، واشترط به ألا يكون مبرحًا، والضرب المبرح هو: ما يعظم ألمه عرفاً، أو ما يخشى منه تلف نفس أو عضو، أو ما يورث شيئاً فاحشاً^(٢)، ويمكن الوصول إلى هذه الغاية بأدنى ما يقال عنه ضرب، حتى إن بعض العلماء أشار إلى أن يكون الضرب بعصا السواك، ولا يضر بها بسوط ولا عصا ويراعي التخفيف على أبلغ الوجوه^(٣)، وذكر المالكية والشافعية أن المرأة إن لم تنزجر بالضرب غير المبرح لم يجز لزوجها تعزيرها لا بالضرب المبرح ولا غيره، وقال في مواهب الجليل: «فإن غالب على ظنه أنها لا تترك النشوذ إلا بضرب مخوف لم يجز تعزيرها أصلًا»^(٤)

(١) السايس، الشيخ محمد علي، تفسير آيات الأحكام ١/١٠٢.

(٢) الموسوعة الكويتية ٤٠ / ٢٩٨.

(٣) السايس، الشيخ محمد علي، تفسير آيات الأحكام ٢/١٠١.

(٤) الخطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ٥ / ٢٢٧.

بـ- ألا يمس الموضع التي تؤثر في نفسية المضروب، فلا يقترب من الوجه، لأنّ مجمع المحسن والأماكن المخوفة، لأنّ المقصود من الضرب التّأدّيب لا الإتلاف، لقوله ﷺ: (... وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوْطِئُنَّ فُرْشَكُمْ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ فَإِنْ فَعَلْنَ ذَلِكَ فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبَرِّحٍ، وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ...)^(١)

وعن معاوية القشيري رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله، ما حق زوجة أحدهنا عليه، قال: أن تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه ولا تقبح، ولا تهجر إلا في البيت^(٢)، ويمكن الوصول مما سبق بيانه إلى أن حكم ضرب الرجل لزوجته إنما يجوز إذا دعت الحاجة لذلك، ويكون الجواز مقيداً بالشروط السابقة الذكر. ومما سبق يتبيّن أن العنف الأسري منهي عنه في الشريعة الإسلامية على كافة أصعدة التعامل مع أفراد الأسرة بنين كانوا أو بنات، أو زوجات.

المطلب الثاني: النهي عن الخلوة بالأجنبيّة والحمو:

جاء الإسلام لحفظ الضروريات الخمس، ومنها حفظ النسل، فصان العرض وحماه بمنع اختلاط الأنساب، ومنع الفاحشة المؤدية إلى ذلك، فقال سبحانه: ﴿وَلَا نَقْرِبُوا الْزِنَّ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَيِّلًا﴾ [الإسراء: ٣٢]. كما حرم كل وسيلة موصولة إلى الزنا، باعتبار أن المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب ووسائل تفضي إليها، ومن ثم تأخذ حكمها، فوسائل المحرمات

(١) أخرجه مسلم، وقد سبق .

(٢) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في حق المرأة على زوجها، رقم ٢١٤٢ / ١٣٨٠ . قال أبو داود: «ولا تقبح: أن تقول قبح الله».

والمعاصي يكون حكمها في المنع والكراهية بحسب إفضائلها إلى غایاتها، فكل ما هو محرم تحرم الطرق والوسائل المفضية إليه، ومن هذه الوسائل التي منعت سدًّا لباب الزنا ما ثبت عنه ﷺ، من تحريم الخلوة بال أجنبية، ومن في حكمها سدًّا لذرية ما يخشى منه من الواقع في الفتنة، وحسماً لمادة وسائل الفساد ودفعاً لها . كما لا يخفى ما يؤدي إليه الاختلاط والخلوة بالمرأة الأجنبية من تأثير سلبي على حفظ الأمن الأسري وزعزعة ثباته من حيث إفضائله إلى الواقع بالفاحشة وتهديد استقرار الأسرة، ولهذا منعه الإسلام، وشدد في حرمته، وأكَّد على منعه في الأقارب من غير المحرمية.

تعريف الخلوة: الخلوة لغة: يقال خلا المكان والشيء إذا لم يكن فيه أحد، ويقال: خلا الرجل إذا وقع في موضع لا يزاحم فيه، كما يقال: أخل بأمرك أي تفرد به وتفرغ له، وخلا الرجل بصاحبِه وإليه ومعه، والخلوة الاجتماع معه في خلوة قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَيْنَا شَيْطَانُهُمْ﴾ [البقرة: ١٤]، ويقول الرجل للرجل: أخل معي حتى أكلمك، أي كن معي خالي، وخلا به وإليه ومعه: سأله أن يجتمع به في خلوة^(١).

والخلوة الصحيحة في الفقه: غلق الرجل الباب على منكره بلا مانع وطء»^(٢).

أو هي: ألا يوجد المانع للوطء بالمنكورة أي مانع كان: حسياً أو شرعاً أو طبيعياً^(٣) ويدخل في ذلك حكم البيوت كل مكان فيه مانع لدخول الغير.

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة خلا / ٤، الفيروز آبادي، القاموس المحيط ١٦٥٥ / ٢.

(٢) الجرجاني، التعريفات، مادة: خلوة / ١٦٤.

(٣) عبد المنعم، د محمود، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ٥٢ / ٢.

المراد بالمرأة الأجنبية:

المرأة الأجنبية: هي من ليست زوجة ولا محرماً، والمحرم من يحرم نكاحها على التأييد، إما لقرابة أو رضاعة أو مصاهرة^(١)، ولذلك نرى العلماء جعلوا زوجة الأخ في حكم الأجنبية، وكذا بنات العم، وبنات الحال، فلا يحل لأي مما مضى الخلوة بهن، أو الدخول عليهن، إلا إذا دخل مع غيره من المحارم من غير خلوة ولا ريبة.

حكم الخلوة بالمرأة الأجنبية:

اتفق جميع الفقهاء على حرمة خلو الرجل بمرأة ليست له زوجة، ولا ذات رحم محرم، وهذه الحرمة على الإطلاق، سواء أمنت الفتنة أم لم تؤمن، وسواء وجدت العدالة أم لم توجد، ونقل النووي الإجماع على ذلك^(٢).

وقد تعددت الأدلة المثبتة لحرمة الخلوة بالمرأة الأجنبية، ومنها:

١ - ما ورد عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بأمرأة ليس لها محرم فإن ثالثهما الشيطان»^(٣)، في هذا الحديث بيان أن من مقتضى الإيمان عدم الخلوة بال الأجنبية، وقد بين صلى الله عليه وسلم أن ذلك مداعاة لدخول الشيطان بينهما وإغرائهما للوقوع بالحرام، مما يدل على حرمة الخلوة بالمرأة الأجنبية.

٢ - عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ألا لا يبتن رجل عند

(١) الموسوعة الفقهية ٢٦٦/١٩.

(٢) النووي، شرح صحيح مسلم / ١٦٢٦، الموسوعة الفقهية ٢٦٦/١٩.

(٣) مسند أحمد، ينظر الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ٢١٥/٦.

امرأة ثيب، إلا أن يكون ناكحاً أو زنا محرّم»^(١)، ففي هذا الحديث نهى عن المبيت عند امرأة أجنبية، والمبيت يقتضي الخلوة مما يدل على حرمة الخلوة بال الأجنبية.

٣ - عن عقبة بن عامر رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إياكم والدخول على النساء، فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله أفرأيت الحمو قال: الحمو الموت»^(٢).

ففي هذا الحديث نهى عن الدخول عن النساء، والدخول يعني الخلوة بهن، والنهي يقتضي التحريم، ومما يدل على حرمة الخلوة بالمرأة الأجنبية، والحمو هو قريب الزوج، ويجمع على أحماء، وأراد بوصفه بالموت، أي فليمت ولا يفعل، وقد شدد على الحمو، لأن الخوف من الأقارب أكثر فتنة، لتمكنهم من الوصول إلى المرأة والخلوة بها من غير نكير عليهم، بخلاف غيرهم، وعادة الناس المساهلة فيه وتخلي الأخ بأمرأة أخيه، وهذا هو الموت^(٣).

المطلب الثالث: النهي عن كشف العورات في البيوت:

منذ أن خلق الله تعالى آدم وحواء عليهما السلام، وأسكنهما الجنة، وجه الخطاب إلى آدم باعتباره رب الأسرة والقائم على أمورها، فقال سبحانه: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَاَ بَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴾ [طه: ١١٨].

ولما وسوس إبليس لهما، وأكلَا من الشجرة، مخالفين وصية الله تعالى لهما، انكشفت سوآتهما، وانزاحت عنهما ثيابهما، وبدت عورتاهم، فجعلوا

(١) مسلم، شرح النووي / ٢، ١٠٨٦، رقم ٧١٥.

(٢) مسلم، كتاب السلام، باب تحريم الخلوة بال الأجنبية، رقم ٥٦٧٣، / ١٠٦٤ .

(٣) النووي، شرح صحيح مسلم / ١٦٢٦ .

يضعان عليهما من أوراق الشجر، طلباً للستر الذي تدعو إليه الفطرة السليمة والمرءة المتأصلة. قال تعالى في سورة الأعراف الآية ٢٢: ﴿فَذَلِكُمَا يَعْرُورُ فَلَمَّا دَأَقَا الْشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاهُمَا وَطَفِقَا يَخْصَفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَّمْ أَنْهِكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقْلَلْكُمَا إِنَّ الشَّيْطَنَ لَكُمَا عُدُوٌّ مُّبِينٌ﴾. وهكذا فإن اكتشاف العورة أمر مذموم في الفطرة البشرية، ومرفوض من الطبع السليم.

وقد عرفوا العورة في اللغة بأنها: من العور، وهو النقص والقبح، وسميت بذلك لاستقباح ظهورها طبعاً وذوقاً^(١).

أما في الشرع فالعورة هي: ما يجب ستته، ويحرم النظر إليه^(٢).

وقد أولى الإسلام موضوع اللباس وستر العورة اهتمامه البالغ وعنايته المؤكدة، وهو بهذا يعطي أسمى الأمثلة وأروعها في الرقي الذوقي الإنساني، وأسلوب التعامل الاجتماعي القويم، ويلاحظ هذا في مخاطبة القرآن الكريم للناس بلفظ الآدمية التي تميزهم عن الحيوانات الأدنى في مجال ستر الأجسام واتخاذ الملابس^(٣). قال الله تعالى في الآية ٢٦ من سورة الأعراف: ﴿يَبْنَىَءَادَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِيَابَاسًا يُوَرِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا﴾.

كما شددت السنة النبوية على اتخاذ اللباس، ونهت عن كشف العورات أو النظر إليها، ومنها:

(١) ينظر: الكفوبي، الكليات، مادة عورة.

(٢) الزحيلي، د وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته ١ / ٦٣٣.

(٣) أبو غدة، أ.د. حسن، حرمة اكتشاف العورات في الإسلام، الملتقى الفقهي- <http://fuqaha.is-lammassage.com>

- روى مسلم عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل، ولا تنظر المرأة إلى عورة المرأة»^(١).

- وحث أيضاً على حفظ الجسم، وعدم كشفه في محيط الأسرة أمام الإخوة والأبناء، ونحوهم من يتوجب الاحتشام أمامهم وستر العورة عنهم، فقد روى ابن ماجه عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله، عوراتنا ما نأتي منها وما نذر؟ قال: احفظ عورتك إلا من زوجتك، ثم قال بهز: قلت: الرجل يكون خالياً؟ قال: الله أحق أن يستحيي منه»^(٢).

هذا وإن في حرص الإسلام على اتخاذ الإنسان للباس، والبعد عن التعرى أو كشف ما لا يحل دعوه إلى خلق الحباء، وهو قيمة إنسانية اجتماعية، تدل على مرؤة صاحبها، وتقديره للناس وإكرامهم بالظهور أمامهم في صورة حسنة وهيئة كريمة، تغاير ظهور المخلوقات الأخرى مكشوفة بعضها أمام بعض. فضلاً عما في هذا الحرص الإسلامي من حماية للفضيلة الأخلاقية، وصيانة للأعراض، وكف للمفاسد والشهوات البهيمية، ومنع للجرائم والآثام^(٣)

وقد تكلم العلماء في موضوع تحديد العورة وما يحرم النظر إليه، فذكروا أنه لا ينبغي للرجل أن ينظر من الرجل الآخر ما بين السرة والركبة. وكذا لا يجوز للمرأة أن تنظر من المرأة الأخرى ما بين السرة والركبة^(٤).

(١) الترمذى، كتاب الأدب، باب كراهة مباشرة الرجل الرجل، والمرأة المرأة، رقم ٢٧٩٣، ١٩٣٢ / .

(٢) الترمذى، كتاب الأدب، باب ماجاء في حفظ العورة، رقم ٢٧٦٩، ١٩٣٠ / .

(٣) أبو غدة، أ. د. حسن، حرمة انكشاف العورات في الإسلام، الملتقى الفقهي.

(٤) الأحوذى، تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذى، كتاب الأدب .٦٣ / ٣

أما بالنسبة إلى نظر الرجل إلى مهارمه كأمه وأخته وابنته، فينبغي عليه أن يصون بصره من النظر إلى المواطن المثيرة للشهوة، وهي غير الأعضاء التي تظهرها المرأة عادة عند الخدمة في البيت وتدبير شؤون المنزل، نظراً للحاجة إليها وقت العمل، وذلك كالرأس وأعلى الصدر واليدين وأسفل الركبتين^(١).

وقد اتفق العلماء على حرمة النظر إلى المرأة، وإن كانت مستورة بثيابها الشرعية، إذا كان الباعث على هذا النظر الشهوة والتلذذ، وذلك درءاً للفتنة ومنعاً من الفساد، ورعاية لحق الله تعالى.

قال في تحفة الأحوذى: «وأما المحارم فالصحيح أنه يباح نظر بعضهم إلى بعض لما فوق السرّة وتحت الركبة، وجميع ما ذكرنا من التحريرم حيث لا حاجة من الجواز حيث لا شهوة»^(٢).

روى الشیخان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان الفضل بن عباس رديف النبي ﷺ -أي راكباً خلفه على الدابة- فجاءته امرأة من خضم تستفتنه، فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه، وجعل النبي ﷺ يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر -أي الطرف الذي ليس فيه المرأة- فقال العباس: يا رسول الله لم لويت عنق ابن عمك؟ قال:رأيت شاباً وشابة، فلم آمن الشيطان عليهما»^(٣).

(١) النووي، شرح صحيح مسلم / ٣٩٥ .

(٢) الأحوذى، تحفة الأحوذى، شرح صحيح الترمذى، كتاب الأدب ٣ / ٦٣ .

(٣) البخارى، كتاب جزاء الصيد، باب حج المرأة عن الرجل رقم ١٨٥٥ / ١٤٥ .

وينبغي على الآباء والأمهات أن يأمروا أولادهم من البنين والبنات بعد سن التمييز بالالتزام التستر والاحتشام، وعدم إظهار الفخذين، تعويضاً لهم على آداب الإسلام، وحثاً لهم على مكارم الأخلاق، وصيانة لهم عن التكشف. أما إذا اقترب الطفل من سن المراهقة، وبلغت البنت حدّاً صارت فيه تسرعى أنظار الرجال؛ لامتلاء جسمها وحسن هيئتها، فينبغي على الآباء والأمهات أن يلزمونهم بالتستر والвшمة، بحسب ما تقدم آنفًا في عورة الرجل البالغ والمرأة البالغة.

وهكذا يتضح مما سبق مدى انسجام تعاليم الإسلام وأحكامه مع السلوك السوي والفطرة البشرية في موضوع اتخاذ اللباس وستر العورة، وأن الإسلام حريص على نشر الفضيلة ومنع الرذيلة، وتعويد الأفراد كباراً وصغرىً على أهميات الفضائل من خلال الالتزام باللباس المحترم، الذي ميز الله به الإنسان عن المخلوقات الأدنى^(١).

المطلب الرابع: النهي عن البخل في النفقة:

يعدُ الحديث عن النفقة من المسائل المهمة في استقرار الأسرة، فالكثير من المشكلات التي تهدد أمن الأسر يكون سببها مادياً، إما بدخل رب الأسرة بالإإنفاق، أو بسبب عدم قدرته على الإنفاق.

ومن المعلوم أنَّ الله أوجب على الزوج النفقة على زوجته، بل أجمع الفقهاء على وجوب هذه النفقة لثبوت ذلك بالأدلة من القرآن والسنة^(٢):

(١) أبو غدة، حرمة انكشاف العورات في الإسلام، الملتقى الفقهي.

(٢) ابن المنذر، الإجماع مع شرحه المسمى الإبداع بشرح الإجماع /٢٣/.

أما من القرآن، فقوله تعالى: ﴿ وَالْوَلَدَاتُ يُرْضِعُنَّ أُولَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنِ أَرَادَ أَن يُمِّمَ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكَسْوَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكْلُفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضْكَارَ وَلَدَهُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَشَاءُوا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَن تَسْتَرْضِعُوا أُولَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا إِنْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [آل عمران، ٢٢٣]. فقد حدد الله سبحانه وتعالى في هذه الآية الكريمة أن على المولود له وهو الأب أن ينفق على الوالدات من خلال رزقهن وكسوتهم بالمعروف^(١).

كما ورد في السنة أحاديث شريفة كثيرة حول موضوع النفقه ، منها قوله ﷺ: (اتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله.....، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهم بالمعروف)^(٢). فالحديث واضح لجهة أنه يجب على الزوج الإنفاق على زوجته، وأن يكون ذلك بالمعروف، وأن يتقي الله سبحانه وتعالى في ذلك.

و منها، ما رواه حكيم بن معاوية عن أبيه معاوية بن حيدة رضي الله عنه، قال: قلت يا رسول الله، ما حق زوج أحدهنا عليه؟ قال: «تُطعمها إذا أكلت، وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه، ولا تُنْقِبَّ، ولا تهجر إلا في البيت»^(٣). فقد جعل الله من حقوق المرأة على زوجها النفقه، وجعلها جزءاً من فرض المعاشرة بالمعروف .

(١) السايس، الشيخ علي، تفسير آيات الأحكام ١/١٥٧.

(٢) مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، رقم ٢٩٥٠ / ٨٨٠ .

(٣) أبو داود، وابن ماجه، وقد سبق تحريره .

كما يجب على الأبوين الإنفاق على أولادهم في حالة عجز الأولاد عن النفقة على أنفسهم، إما لكونهم صغاراً، أو لكونهم فقراء، لا يقدرون على الإنفاق على أنفسهم بشكل كاف، كذلك يجب على الأولاد الإنفاق على والديهم في حالة عجزهما عن الإنفاق على أنفسهما أيضاً، فقد قال الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم: ﴿ وَوَصَّيْنَا إِلَيْنَاهُ بِوَلَدِيهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ، وَهَنَا عَلَى وَهِنْ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَن أَشْكُرْ لِي وَلِوَلَدِيَكَ إِلَى الْمَصِيرِ ﴾ [لقمان: ١٤]. ومعنى التوصية بالوالدين الإحسان إليهما وتأدية حقهما، ومنها النفقة عليهما في حالة عجزهما عن الإنفاق على أنفسهما، والوصية هنا ليست إرشاداً إلى أمر مستحب، بل هي حكم بوجوب ذلك، ونقل العلماء الإجماع على ذلك^(١).

الخاتمة والنتائج:

رسم المشرع سبحانه وتعالى نظاماً متكاملاً لبناء الأسرة، يضمن أمنها واستقرارها، ويحفظ الوَدَّ والترابط فيها، وقد تمثل هذا النظام بأحكام أوجبها، وأخرى نهى عنها وحرمتها وقاية وحماية للأسرة، فهي صمام الأمان الذي يحفظ استقرارها، ويدفع عنها الشر والسوء قبل وقوعه، وقد بحث الباحثة هذا الجانب من الأحكام، وتوصلت لنتائج يمكن تلخيصها بما يلي:

١. المراد بالسلوكيات الوقائية المعززة للأمن الأسري: مجموعة الأحكام والسلوكيات التي نهى المشرع عنها لأجل حماية الأسرة، وحفظ أمنها من أخطار التمزق والخوف ووقاية لها من الانهيار.

(١) ابن المنذر، الإجماع مع شرحه المسمى الإبداع بشرح الإجماع / ٢٣٢ .

٢. تقوم السلوكيات الوقائية المعززة للأمن الأسري على ثلاثة مبادئ رئيسة، هي: مبدأ سد الذريعة، ومقاصد الشريعة، وقاعدة هل النهي يفيد التحرير أم الكراهة.
٣. حرم الإسلام الأنكحة الفاسدة، التي لا تقوم على أسس صحيحة للحياة الزوجية لما تخالفه من مقصد المشرع في استقرار الحياة الأسرية.
٤. وقاية للأسرة من انتشار التشاحن بين أفرادها، وزعزعة الاستقرار فيها، فقد نهى الإسلام عن عدّة أمور، منها: إفشاء أسرار فراش الزوجية، وإسكان الضررتين في بيت واحد، وتعسف الزوج في استعمال الطلاق، ونهى المرأة أن تأذن في بيت زوجها لمن يكره، كما نهى عن حقوق الوالدين.
٥. ومنعًا من إثارة البغضاء والشحناه بين الأولاد، نهى عن إدخال عنصر غريب بينهم بالتبني، كما نهى عن التفاضل بينهم في العطايا.
٦. العنف الأسري مرفوض في الإسلام، سواء على صعيد الزوجة أو الأولاد، وبكلفة أنواعه الجسدي والنفسي والجنسى.
٧. نهى الإسلام عن كل ما يُخل بالآدب العام للأسرة، لما يسببه ذلك من إخلال بأمنها، ومن ذلك نهيه عن كشف العورات في البيوت، وعن الخلوة بالأجنبيّة، وعن البخل في الإنفاق.

مراجع البحث

- ١ الأحوذى، محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذى، دار الكتب العلمية، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٢ الأزهري، الشيخ أحمد بن غنيم النفراوى، الفواكه الدواني شرح رسالة أبي زيد القىروانى، مطبعة البابى الحلبي، القاهرة، ط ٣ / ١٣٧٤ - ١٩٥٥ م.
- ٣ الأسطل، إيمان يونس، تعسف الزوج في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير في الفقه المقارن ٢٠١٣ - ١٤٣٤ هـ، الجامعة الإسلامية، غزة.
- ٤ الأسنوى، جمال الدين، نهاية السول على منهاج الوصول للبيضاوى، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٥ الأشقر، د.أسامة عمر سليمان، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق ، ط ٢ / ١٤٣١ - ٢٠١٠ هـ، دار النفائس، الأردن .
- ٦ الأصفهانى، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داودى، دار القلم، دمشق ط ٥ / ١٤٣٣ - ٢٠١١ هـ .
- ٧ الألبانى، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تحریج أحاديث منار السبيل، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت، ط ٢ / ١٤٠٥ - ١٩٨٥ م.
- ٨ الآمدي، سيف الدين أبو الحسن، علي بن أبي علي، الإحکام في أصول الأحكام، المكتبة العصرية، لبنان، ط ١ / ١٤٣١ - ٢٠١٠ هـ . وط دار الكتاب العربي، بيروت ط ٢ / ١٤٠٦ - ١٩٨٦ م.
- ٩ البجيري، سليمان بن محمد، حاشية البجيري على الخطيب (موسوعة الشاملة).
- ١٠ البغ، أ.د مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، دار المصطفى، ط ١ / ١٤٢٥ - ٢٠٠٤ م.
- ١١ البهوتى، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبد المحسن التركى، ط ٢ / ١٤٢٦ - ٢٠٠٥ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ١٢ البهوتى، منصور بن يونس، الروض المربع شرح زاد المستقنع، تعلیق الشیخ محمد بن صالح العثيمین، مؤسسة الرسالۃ، ط ٢ / ١٤٣٦ - ٢٠١٥ هـ . وطبعه المكتبة العصرية، بيروت ط ٢ / ١٤١٩ - ١٩٩٨ م.

- ١٣ - ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، طبع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية ١٤٢٥-٢٠٠٤ م.
- ١٤ - الجبرين، د. جبرين علي، العنف الأسري خلال مراحل الحياة، مؤسسة الملك خالد الخيرية، ط ١٤٢٦-٢٠٠٥ م.
- ١٥ - الجرجاني، علي بن محمد الشريف، التعريفات، تحقيق د. محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، ط ١٤٢٨-٢٠٠٧ م.
- ١٦ -الجزري، مجد الدين، أبو السعادات المبارك، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق رضوان مامو، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١٤٣٢-٢٠١١ م.
- ١٧ - ابن جزي، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، تحقيق محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٤١٨-١٩٩٨ م.
- ١٨ - ابن جزي، محمد بن أحمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق محمد المختار ابن الشيخ محمد أمين الشنقيطي، المدينة المنورة، ط ٢٠٠٢-١٤٢٣ م.
- ١٩ - الجصاص، أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، تحقيق أحمد الصادق قحماوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١٤١٢-١٩٢٢ م.
- ٢٠ - الجوهرى، إسماعيل بن حماد، معجم الصاحب، تحقيق خليل مأمون شيخا، دار المعرفة، بيروت، ط ١٤٢٦-٢٠٠٥ م.
- ٢١ - ابن الحاج، محمد بن محمد العبدري المالكي، المدخل إلى تنمية الأعمال، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٤١٥-١٩٩٥ م.
- ٢٢ - ابن الحاج، جمال الدين عثمان بن عمرو، مختصر ابن الحاج، تحقيق محمد مظہر بقا، مركز البحث العلمي في جامعة أم القرى، مكة، ط ١٤٠٦-١٩٨٦ م.
- ٢٣ - الحافي، دباسل، فقه الطفولة «أحكام النفس» دراسة مقارنة، دار النوادر، دمشق، ط ١٤٢٩-٢٠٠٨ م.
- ٢٤ - حجازي، عبدالرحمن، المذهب التربوي عند ابن سحنون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٤٠٦-١٩٨٦ م.

- ٢٥- ابن حجر، الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي، المشهور بالعسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيت الأفكار الدولية، الأردن ٢٠٠٦ م.
- ٢٦- الحصيني، تقي الدين أبو بكر بن محمد، كفاية الأخيار، دار الخير، دمشق ١٩٩٤ م.
- ٢٧- الخطاب، شمس الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق زكريا عميرات، دار عالم الكتب ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م. وطبعة دار الحديث، القاهرة ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.
- ٢٨- الخريشي، محمد بن عبدالله، شرح مختصر خليل، موقع الإسلام، (الموسوعة الشاملة).
- ٢٩- خلّاف، عبدالوهاب، علم أصول الفقه، مكتبة دار التراث، مصر، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٣٠- الخن، أ. د مصطفى، الكافي الواقي في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، ط ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ٣١- داماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، موقع الإسلام، الموسوعة الشاملة.
- ٣٢- الدريري، د محمد فتحي، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ط ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، دار البشير، عمان.
- ٣٣- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ط ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣٤- الدمياطي، أبو بكر محمد شطا، حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، دار الفكر، بيروت، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٣٥- ابن رجب، زين الدين أبو الفرج، عبد الرحمن بن شهاب الدين، جامع العلوم والحكم، تحقيق د. ماهر ياسين الفحل (الموسوعة الشاملة).
- ٣٦- ابن رشد، القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليق لمسائل العتبية في فقه الإمام مالك، تحقيق محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٤١١ هـ - ٢٠١١ م.
- ٣٧- الرملي، محمد بن أبي العباس بن شهاب، الشهير بالشافعي الصغير، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢ - ١٩٨٤ م.

- ٣٨ - الزحيلي، أ. د. وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط: ٣١ / ١٩٩٠ م.
- ٣٩ - الزحيلي، أ. د. وهبة، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، ط: ١٤١٩ / ٥١٤١٩ م.
- ٤٠ - الزرقاء، مصطفى، الإجهاض في الشرع الإسلامي / ٢٧٧-٢٨٠ /، الجريدة الحقوقية عدد: ٢٦، ١٩٣٩ م.
- ٤١ - الزرقاء، أحمد ابن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ١٤٢٨ - ٢٠٠٧ م.
- ٤٢ - الزركشي، بهاء الدين بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتأج الدين السبكي، تحقيق د عبد الله ربيع ود سيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة، مصر، ط: ٢٠٠٦ / ٢٠٠٦ م.
- ٤٣ - الزركشي، بهاء الدين بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق الشيخ عبد القادر العاني، مراجعة د سليمان الأشقر، ود عبدالستار أبو غدة، وزارة الأوقاف، الكويت، ط: ١ / بلا تاريخ ولا رقم.
- ٤٤ - أبو زهرة، الشيخ محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٤٥ - زهير، أبو النور، أصول الفقه، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م
- ٤٦ - الزيلاعي، فخر الدين عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط: ٢٠١٠ / ٢٠١٠ م دار الكتب العلمية، بيروت .
- ٤٧ - الساييس، الشيخ محمد علي، تفسير آيات الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا رقم ولا تاريخ .
- ٤٨ - السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط، دار الفكر، بيروت، ط: ١ / ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م
- ٤٩ - السكارنة، د بلال خلف، أخلاقيات العمل، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، ط: ٢٠١١-٥١٤٣٢ م.

- ٥٠ سويد، محمد نور، منهاج التربية النبوية للطفل، دمشق، ط ٥/١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.
- ٥١ الشاطبي، إبراهيم بن موسى، المواقف في أصول الشريعة، تحقيق عبدالله دراز، ومحمد دراز، وعبدالسلام عبدالشافى، دار الكتب العلمية، بيروت بلا رقم ولا تاريخ، دار المعرفة، بيروت، ط ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- ٥٢ الشوكاني محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، خرج أحاديثه خليل مأمون شيخا، ط ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، دار المعرفة، بيروت.
- ٥٣ الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدرى، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط ٤/١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- ٥٤ الشيرازي، المذهب مع المجموع للنبوى، مكتبة الإرشاد، جدة، بلا رقم ولا تاريخ، وطبعة دار الفكر بيروت، تحقيق محمود مطرجي، ط ٢٤/١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
- ٥٥ ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد طاهر الميساوي، ط ١٩٩٨ م، دار البصائر للإنتاج العلمي.
- ٥٦ ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد مغوض، ط ٢٤/١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٢ م، دار الكتب العلمية، بيروت، وطبعة المطبعة العلمية، دمشق، ط ٣/١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٥٧ ابن عبد السلام، العز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق الشيخ عبد الغنى الدقر، دار الطباع، دمشق، ط ١٤١٤ هـ - ١٩٩٢ م.
- ٥٨ عبد المنعم، د محمود، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة، القاهرة، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٥٩ عتر، أ.د نور الدين، إعلام الأنام شرح بلوغ المرام من أحاديث الأحكام للحافظ ابن حجر العسقلاني، دار الفرفور، ط ٩/١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
- ٦٠ ابن عليش / محمد بن أحمد، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، تحقيق: علي بن نايف الشحود (الموسوعة الشاملة) .
- ٦١ العمراوي، يحيى بن أبي الخير سالم، البيان في مذهب الإمام الشافعى، اعتنى به قاسم محمد النوري، دار المنهاج بلا رقم ولا تاريخ.

- ٦٢- العيسى، د. سليمان بن فهد، إسقاط الحمل وأثاره في الفقه الإسلامي، ط ١ / ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.
- ٦٣- العيني، بدر الدين، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، المكتبة الوقفية، القاهرة، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٦٤- العيني، بدر الدين، محمود بن أحمد، البناء شرح الهدایة، تحقيق أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢٤٣٣-٥١٤٣٣ م.
- ٦٥- أبو غدة، أ. د. حسن، وأخرون، الإسلام وبناء المجتمع، مكتبة الرشد، الرياض، ط ٢٠٠٦ هـ - ١٤٢٧ م.
- ٦٦- أبو غدة، أ.د. حسن، حرمة اكتشاف العورات في الإسلام، الملتقى الفقهي . <http://fuqaha.islammassage.com>
- ٦٧- الغزالى، محمد بن محمد، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٦٨- فاضل، أكرم بن حمدين، الإبداع شرح الإجماع لابن المنذر، دار الفاروق، مصر، المنصورة، ط ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م.
- ٦٩- فؤاد، د. أحمد، ود محمد أحمد، النظام الاجتماعي والخلقي في الإسلام، ط ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- ٧٠- الفيريوز آبادى، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٧١- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرى، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مطبعة التقدم العلمية، مصر، ط ١٤٢٢ هـ .
- ٧٢- ابن قدامة، الشيخ موفق الدين، المغني مع الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٧٣- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنباري الخزرجي، تفسير آيات الأحكام دار عالم الكتب، الرياض، ط: ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م .
- ٧٤- كاتبى، محمد عزت عربى، العنف الأسرى الموجه نحو الأبناء وعلاقته بالوحدة النفسية، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق، مجلد ٢٨، العدد (١)، ٢٠١٢ م.

- ٧٥- الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار المعرفة، بيروت، ط ١٤٢٠-٥١٤٢٠.
- ٧٦- الكفوي، أبو البقاء أبوبن موسى الحسيني، الكليات، معجم المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: د. عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط ١٤٢٣-٢٠١١ هـ.
- ٧٧- اللخمي، أبو الحسن علي بن محمد، التبصرة، دراسة وتحقيق د.أحمد عبد الكريم نجيب، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، دار ابن حزم، بيروت، ط ١٤٣٣-٢٠١٢ م.
- ٧٨- الماوردي، علي بن محمد، الحاوي في الفقه الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١٤١٤-١٩٩٤ هـ.
- ٧٩- المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، بلا رقم ولا تاريخ، طبع بالهيئة العامة لشئون المطبع الأميرية.
- ٨٠- محمد، إدريس حامد، دور الأسرة في أمن المجتمع، ورقة عمل مقدمة لندوة المجتمع والأمن في دورته الثالثة، كلية الملك فهد للأمنية، الرياض ١٤٢٥ هـ.
- ٨١- المرداوي، علاء الدين، أبو الحسن، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١٤١٩ هـ.
- ٨٢- المرغيناني، برهان الدين، علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدى، صحيحة الشيخ طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٨٣- ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد، شمس الدين، الفروع (الموسوعة الشاملة).
- ٨٤- ابن مفلح، شمس الدين محمد بن مفلح الحنبلي، الآداب الشرعية والمنج المرعية، دار العلم للجميع، بيروت ١٩٧٢ م، بلا رقم.
- ٨٥- ابن المنذر، الإجماع مع شرحه المسمى الإبداع بشرح الإجماع، أكرم بن حمد بن فاضل، دار الفاروق، مصر، ط ١٤٣٤-٥١٤٣٤ م.
- ٨٦- ابن منظور، جمال الدين بن محمد بن مكرم الإفريقي المصري، لسان العرب، تحقيق أحمد فارس، دار صادر، بيروت، ط ١٣٠٠ هـ.

- ٨٧- ابن الملقن، محمد بن علي بن أحمد، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١٤٢٨-٥٢٠٠٧ م.
- ٨٨- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة ذات السلسل، الكويت، ط٢: ١٤٠٤-٥١٩٨٣ م.
- ٨٩- الموصلي، عبدالله بن محمود بن مودود الحنفي، الاختيار لتعليق المختار، تحقيق: عبد اللطيف محمد عبدالرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣: ٢٠٠٥-٥١٤٢٦ م.
- ٩٠- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (الموسوعة الشاملة).
- ٩١- النسفي، عبدالله بن أحمد النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار المعرفة، بيروت، ط٢٩-٥١٤٢٩ م٢٠٠٨.
- ٩٢- النملة، أ.د عبد الكريم، المهدب في علم أصول الفقه، مكتبة الرشد، الرياض، ط٧/١٤٣٤-٥١٣٢ م.
- ٩٣- النwoي، يحيى بن شرف، أبو زكريا، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٥ هـ.
- ٩٤- النwoي، يحيى بن شرف، أبو زكريا، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢: ١٣٩٢ هـ.
- ٩٥- الهيتمي، ابن حجر شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ط٤/٢٠١١ م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٩٦- الهيتمي، ابن حجر شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، دار الكتب العلمية، بلا رقم ولا تاريخ.



تفسير سورة الماعون
دراسة تحليلية في الأحكام والمسائل

الدكتورة / مطيبة العنزي
الأستاذ المساعد بجامعة تبوك

مقدمة

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَوَّرَ بِكَتَابِهِ الْقُلُوبَ، وَأَنْزَلَهُ فِي أَوْجَزِ لَفْظٍ، وَأَبْلَغَ أَسْلُوبَهُ،
فَأَعْيَتْ بِلَاغَتُهُ الْبُلْغَاءَ، وَأَعْجَزَتْ حِكْمَتُهُ الْحُكَمَاءَ، وَأَبْكَمَتْ فَصَاحَتُهُ الْخَطَباءَ،
وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ.

أما بعد:

فإن القرآن الكريم معجزة الله الخالدة، وحجه الباقي، فهو كتاب نورٍ وهداية، وكتاب علمٍ وعمل، «هو حبل الله المتين، وهو الذِّكرُ الحكيم، وهو الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلُق على كثرة الرَّدِّ، ولا تنقضي عجائبه»^(١).

وقد أنزله الله إحياءً للقلوب، وتركيبة للفرد على قِيم الحق والعدل والحرية، وإرشادًا للمجتمعات إلى طريق الخير والصلاح، حتى ينعم الناس بالسعادة والأمن، ويُسود الأرض العدالة والرَّحْمَةُ.

وإنَّ خير العلوم ما اتصل بخدمة كتاب الله، فهو أَجْلُ العلوم على الإطلاق، وأفضلها وأوجبها وأحبها إلى الله، وقد أَمَرَ الله بتدبر كتابه، والتفكر في معانيه، والاهتداء بآياته؛ لأنَّه عصمة لكل مسلم، وبه نجاته وفلاحته، وسعادته في الدنيا والآخرة.

فالقرآن كنز عظيم، وهو دستور الأمة، وهو حبل الله المتين، ونوره المبين،

(١) جزء من حديث أخرجه الترمذى في كتاب فضائل القرآن الكريم، باب ما جاء في فضل القرآن، ح ١٧٢ / ٥ عن علي رضي الله عنه، وقال: هذا حديث لا نعرفه من هذا الوجه، وإنسانه مجهول، وفي الحارث مقال، وضعفه الألبانى.

والصراط المستقيم، من قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن عمل به أجر، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم، وحتى يتحقق ذلك، وتجني الأمة ثمار الأخذ به، كان ضروريًا الوقوف على المبادئ والقيم والأحكام والوصايا المتضمنة بالقرآن، وتفعيلها في حياة الأفراد والأسر والمجتمعات، ولما كانت كل سورة من سور القرآن تحتوي على وصايا عظمى وحكم بلية، والغرض منها صون الإنسان عن الخطأ، ومن ثم حماية الأسرة والمجتمع من الشرور والأخطر، فالقرآن له منهج واضح وسنن في التربية في سائر ميادين الحياة، ولا شك أن دراسة سور القرآن من الناحية التحليلية، وإدراك ما اشتملت عليه من قضايا موضوعات متعددة، بأسلوب يتضح فيه تناسب الألفاظ والمعاني، وتناسق الموضوعات، لهو خير سبيل للتعرف على منهج القرآن واستجلاء مقاصده .

وتأتي سورة الماعون ذات الآيات السبع تعالج مشكلات دينية واجتماعية وأخلاقية واقتصادية، فهي تواجه كل هذه المشكلات، وتذم الواقعين فيها، وتقدم حلولاً بالإشارة أو الإللاح إلى ضد ما ذمه من أخلاق، فهي ترصد المشكلة الدينية من خلال من يكذب بالدين، سواء بجحوده والكفر به عموماً أو بادعاء الانتماء إليه كذباً وزوراً، كما أنها ترصد المشكلة الأخلاقية المتمثلة في البخل وقسوة القلب والجحود، والمشكلة الاجتماعية من خلال ضياع حق الفقير، واستثناء الغني بالثروة دونه، كما ترصد المشكلة الاقتصادية من خلال ضياع شرائح كبيرة في المجتمع، مما يعطى طاقة اقتصادية كبيرة كان يمكن لها أن تقدم خيراً كبيراً ونفعاً عظيمًا لمجتمعها وأمنها، كما تقدم السورة حلولاً لهذه الأمراض من خلال الحث على ضد ما ذمته من

هذه الأخلاق، فهي تحض على التئام أفراد المجتمع، وتدعو إلى التعاون بين الأغنياء والفقراة، وإصلاح علاقة الفرد بربه، وبمجتمعه، كما وضعت السورة اليد على مكمن الأدواء والأمراض، وهو الرياء الذي يدمر المجتمعات، ويقتل الدين، ونبهت السورة إلى داء آخر هو الشح والبخل، الذي ما وجد في مجتمع إلا أهلكه، فما قام مجتمع أبداً على بخل وإقلال، لذلك رأينا الحاجة ماسة لدراستها وتقديمها للمسلمين، لعلهم يقفون على كنز من كنوز القرآن بين أيديهم وهم عنه غافلون، وقد اخترت هذا المنهج الرائع في بحثي في سورة الماعون، حيث - بعد عون الله - أقوم بإبراز الموضوعات مسترشدةً بأقوال المفسّرين القدماء والمُحدّثين.

أسباب اختيار الموضوع:-

١. إضافة دراسة جديدة للمكتبة الإسلامية، يستفيد منها طلاب العلم.
٢. إبراز مقاصد وأهداف السورة الكريمة، فالقرآن كتاب هداية وإرشاد للبشرية جمِيعاً.
٣. الإسهام في خدمة كتاب الله سبحانه وتعالى.
٤. الوقوف عند مشكلات المجتمع الذي نعيش فيه ورصدها، وملاحظة تغلغلها في جنبات المجتمع.
٥. وضع اليد على مكمن الأدواء والأمراض، وهو الرياء الذي يدمر المجتمعات، ويقتل الدين.
٦. رصد المشكلات الدينية والاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية، التي عرضتها السورة الكريمة.

٧. ربط مقاصد الآيات بواقع المسلمين المعاصر، ومحاولة إبراز الحلول المناسبة.

أهمية الموضوع:-

١. تعلُّقه بأشرف الكتب وأعظمها، وهو القرآن الكريم.
٢. تقديم حلول للمشكلات التي ذكرت في السورة، فهي تحض على التئام أفراد المجتمع، بيان المقاصد والأهداف التي ترمي إليها الآيات.
٣. إصلاح علاقة الفرد بمجتمعه وكذلك إصلاح علاقته بربه تبارك وتعالى.
٤. تعظيم الفائدة في إظهار هدایات السورة، واستخراج مقاصدها ومراميها.

الدراسات السابقة التي وقفت عليها

- ١- التفاسير التحليلية وأشهرها على سبيل المثال لا الحصر: جامع البيان عن تفسير أبي القرآن للإمام محمد بن جرير الطبرى، وتفسير الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، التحرير والتنوير للإمام محمد الطاهر بن عاشور، في ظلال القرآن، للأستاذ سيد قطب، وتفسير الشيخ الشعراوى.
- ٢- التفاسير الموضوعية ومن أهمها: أصوات البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشيخ الشنقيطي، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم للشيخ محمد الغزالى، مباحث في التفسير الموضوعي مصطفى مسلم.
- ٣- الرسائل الجامعية، ومنها، المضامين التربوية المستنبطة من سورة الماعون، وتطبيقاتها التربوية في الأسرة، جابر القحطانى، تفسير سورة الماعون لأبى زيد، أحمد محمد، رسالة دكتوراه، مقدمة لكلية أصول الدين جامعة الأزهر.

أهداف البحث:-

- ١- الكشف عن الغاية النبيلة من الجمع الإلهي لعدة آيات بعينها في سورة واحدة، بحيث تؤلف وحدة واحدة متاجنة.
- ٢- بيان الجانب الإعجازي في القرآن الكريم، وذلك من خلال الدراسة التحليلية لأهداف ومقاصد آيات السورة الكريمة محل الدراسة.
- ٣- التعرُّف على حقيقة الدين الإسلامي من خلال ما تقرّرُه هذه السورة الكريمة.
- ٤- تقريب آيات سورة الماعون للأفهام، وتبسيط معاني آياتها، واستنباط ما فيها من عظات وعبر.

منهجية الباحث:-

سيكون منهجي -بإذن الله تعالى- في هذا البحث هو المنهج التحليلي الاستقرائي، تحليلي للألفاظ السورة، مع ذكر مناسبات الآيات، وبلافة الألفاظ القرآنية الواردة فيها، مع الالتزام بترتيب الآيات، كما جاءت في المصحف الشريف، وموضوعي للقضايا التي تعرضها السورة.

وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة وفصلين وخاتمة.

المقدمة: وقد اشتغلت على أسباب اختيار الموضوع، وأهميته، ومنهج البحث فيه.

**الفصل الأول: مقدمات حول السورة الكريمة، ومدخل لها، وفيه مبحثان،
المبحث الأول: التعريف بالسورة..:**

المطلب الأول: أسماء السورة.

المطلب الثاني: ترتيب السورة وعدد آياتها وكلماتها وحروفها.

المطلب الثالث: مكان نزول السورة.

المبحث الثاني: مناسبة السورة لسابقتها ولحققتها.

المطلب الأول: مناسبة السورة لما قبلها.

المطلب الثاني: مناسبة السورة لما بعدها.

المطلب الثالث: القول في أسباب النزول المتعلقة بالسورة.

الفصل الثاني:- التفسير التحليلي والموضوعي للسورة، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: تفسير قوله: ﴿أَرَءَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْدِينِ﴾.

المبحث الثاني: ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتَمَ ۝ وَلَا يَحْصُنْ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾.

المبحث الثالث: تفسير قوله -تعالى-: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ ۝ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ﴾.

المبحث الرابع: تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُوْنَ ۝ وَيَمْنَعُوْنَ الْمَاعُوْنَ﴾.

أهم المسائل والأحكام الفقهية في سورة الماعون.

خاتمة: واشتملت على أهم النتائج والتوصيات، ثم ثبت بالمصادر والرجوع.

الفصل الأول

مقدمات حول السورة الكريمة، ومدخل لها

المبحث الأول: التعريف بالسورة:

هذه السورة سورة عظيمة في بنائها وتركيبها، فهي تناطب أعماق القلب والوجدان؛ لتحفي حب التفاني في العطاء والتضحية لأجل الضعفاء، فقد وضعت لنا أسس الإيمان ومقوماته، التي تثبت القلب على الهدى واليقين بالله تعالى.

المطلب الأول: أسماء السورة وفضلها:-

سُمِّيَتْ هذه السُّورة في كثِيرٍ من المصاحف وكتب التَّفْسِير بعده أسماء، مما يدل على عظم فضلها وعلو مكانتها وعظم شرفها، فتعدد الأسماء دليل على شرف المسمى وكماله في أمر من الأمور، وفي «بصائر ذوي التمييز»: «اعلم أن كثرة الأسماء تدل على شرف المسمى، أو كماله في أمر من الأمور، أما ترى أن كثرة أسماء الأسد دَلَلتْ على كماله وقوته، وكثرة أسماء القيامة دَلَلتْ على كمال شدتها وصعوبتها، وكذلك كثرة أسماء الله تعالى دَلَلتْ على كمال جلال عظمته، وكثرة أسماء النبي ﷺ دَلَلتْ على علو رتبته وسُمو درجته، وكذلك كثرة أسماء القرآن الكريم دَلَلتْ على شرفه وفضيلته، فالقرآن بيَان لِغَيٍ والرشاد بما يذكره الله سبحانه من البَيِّنات والدلائل الواضحة والبراهين القاطعات»^(١).

(١) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: ٨٤٧هـ)، ت / محمد علي النجار، ط / المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،

أولاً: سورة الماعون:-

وهو الاسم المذكور في غالب المصاحف المخطوطة والمطبوعة، وهكذا سماها أكثر المفسرين، وقد سميت به؛ لوقوع لفظ «الماعون» في خاتمتها في قوله - تعالى -: ﴿ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴾ [الماعون: ٧]، وقد اختارت هذه السورة بهذا اللفظ، فلم يقع في سورة أخرى من القرآن^(١)، وهذه تسمية للسورة بأغرب ما فيها.

ثانياً: أسماؤها الاجتهادية:-

١. سميت في بعض التفاسير (سورةرأيت)، وكذلك في مصحف من مصاحف القىروان في القرن الخامس، وكذلك عنونها في صحيح البخاري^(٢)،

لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦ م، (٨٨/١).

(١) انظر: تفسير غريب القرآن، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ)، ت / أحمد صقر، ط / دار الكتب العلمية، (لعلها مصورة عن الطبعة المصرية)، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م، ص ٥٤٠، انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٠هـ)، ت / عبد الرزاق المهدي، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٢٠ هـ - ٥٥١ / ٨، انظر: التحرير والتتوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، ط / الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤هـ / ٣٠.

(٢) انظر: صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. ط / دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ١٤٢٢هـ / ١٧٧، انظر: جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأهمي أبو جعفر الطبراني (المتوفى: ٣١٠هـ)، ت / أحمد محمد شاكر، ط / مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠ م، (٢٤ / ٦٢٩)، انظر: جمال القراء وكمال الإقراء، علي بن محمد بن عبد الصمد الهمданى المصرى الشافعى، أبو الحسن، علم الدين السخاوي (المتوفى: ٦٤٣هـ)، ت / د. مروان العطية، وأخرون، ط / دار المأمون للتراث - دمشق - بيروت، ١٩٩٧ م، (٣٨ / ١)، انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعى، ط / دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ / ٧٣٠، انظر: زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، ط

عنونها ابن عطية بـ(سورة أرأيت الذي)^(١)، وهذه تسمية للسورة بمطلعها، وهو مطرد عند المفسرين .

٢. تسمى (سورة الدين) في عدد من المصاحف^(٢)، وذكره بعض المفسرين^(٣).

٣. تسمى (سورة التكذيب)^(٤).

٤. السُّورَةُ الَّتِي يُذْكَرُ فِيهَا الْمَاعُونُ^(٥).

١ / دار الكتاب العربي - بيروت، ٤٩٥ هـ / ١٤٢٢، والدر المنشور، عبد الرحمن بن أبي بكر، = جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١ هـ)، ط / دار الفكر - بيروت، (٨/٦٤١)، وأحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠ هـ)، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت، ٤٠٥ هـ (٥/٣٧٥)، التحرير والتنوير، (٣٠/٥٦٢).

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المخاربي (المتوفى: ٥٤٢ هـ)، ت / عبد السلام عبد الشافي محمد، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، ٤٢٢ هـ (٥/٥٢٧).

(٢) مصحف مخطوط في جامعة الإمام برقم (٨٠٤٣)، ورقم (١٨٦٨).

(٣) تناسق الدرر في تناسب السور، الحافظ جلال الدين السيوطي، ت / عبد القادر أحمد عطا، ط / دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٩ م - ١٤٠٦ هـ (ص ١٠٢)، انظر: فتح العدين، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠ هـ)، ط / دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ١٤١٤ هـ (٥/٦١١)، انظر: روح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، شهاب الدين محمود بن عبدالله الحسيني الألوysi (المتوفى: ١٢٧٠ هـ)، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥ هـ (١٥/٤٧٤)، انظر: جمال القراء وكمال الإقراء، علي بن محمد بن عبد الصمد الهمданى المصرى الشافعى، أبو الحسن، علم الدين السخاوي (المتوفى: ٦٤٣ هـ)، ط / دار المأمون للتراث - دمشق - بيروت، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، (ص ٣١٧).

(٤) انظر: عتائية القاضي وكفاية الرأسي على تفسير البيضاوى، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصرى الحنفى (المتوفى: ٦٩٠ هـ)، ط / دار صادر - بيروت، ١٤٢٠ م، (٨/٤٠٠)، انظر: التحرير والتنوير (٣٠/٥٦٣)، انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعى ط / دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (٢٢/٢٧٦).

(٥) تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقى (المتوفى: ٧٧٤ هـ)، ت / محمد حسين شمس الدين، ط / دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ (٨/٤٦٧).

٥. وقال البقاعي في نظم الدرر: تسمى (سورة اليتيم)^(١)، فهذه ستة أسماء.

ثالثاً: فضل السورة:-

لم يرد في فضل سورة الماعون حديث صحيح، ولكن أورد عدد من المفسرين حديثاً عن أبي بن كعب، عن رسول الله ﷺ: «مَنْ قَرَا سُورَةَ أَرْأَيْتَ ﴿غَفَرَ اللَّهُ لَهُ إِنْ كَانَ لِرَجَأَةٍ مُؤَدِّيًّا﴾»^(٢).

المطلب الثاني: ترتيب السورة وعدد آياتها وكلماتها وحروفها:-

إن ترتيب الآيات والسور في القرآن الكريم توفيقي عن رسول الله، فقد كان جبريل عليه السلام يتنزل بالآيات تلو الأخرى على رسول الله ﷺ، ويرشده إلى موضعها، فيأمر النبي ﷺ كتبة الوحي بكتابتها في موضعها، فيقول: ضعوا هذه الآيات في سورة كذا في موضع كذا، ولذا يكون ترتيب

(١) انظر: فتح القديم، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠ هـ)، ط١ / دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ١٤١٤ هـ (٥ / ٦١)، انظر: نظم الدرر للبقاعي (٢٧٦ / ٢٢)، التحرير والتنوير (٣٠ / ٥٦٣).

(٢) الكشف والبيان، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧ هـ)، ت / الإمام أبي محمد بن عاشور، ط١ / دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٤٢٢ هـ (٢٠٠٢ م / ٣٠٤)، وذكره الوحداني في الوسيط في تفسير القرآن المجيد، علي بن محمد بن علي الوحداني، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨ هـ)، ط١ / دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٥ هـ (٩٩٤ م / ٤٥٨)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨ هـ)، ط / دار الكتاب العربي - بيروت، الثالثة، ١٤٠٧ هـ (١٣٦ / ٢)، والحديث موضوع، انظر: الموضوعات، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧ هـ)، ط١ / المكتبة السلفية بالمدينة المنورة (١ / ٢٣٩)، وتنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشيعية الموضوعة، نور الدين، علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن ابن عراق الكناني (المتوفى: ٩٦٣ هـ)، ط١ / دار الكتب العلمية - بيروت، ١٣٩٩ هـ (١ / ٢٨٥)، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، المعروف بالمواضيع الكبرى، نور الدين علي بن محمد بن سلطان المشهور بالملاء علي القالي، ط٢ / المكتب الإسلامي، ١٩٨٦ م (ص ٤٥٣).

آيات القرآن الكريم وسُورَه كما في المصحف المتداول بين أيدينا توقيقاً لا
مراء في ذلك^(١).

نزلت سورة الماعون بعد سورة التكاثر، ونزلت بعدها سورة الكافرون^(٢).

قال ابن عاشور: «وَعُدَّتِ السَّابِعَةُ عَشْرَةً فِي عَدَادِ نَزْوَلِ السُّورِ بِنَاءً عَلَى
أَنَّهَا مَكْيَّةٌ، نَزَلتْ بَعْدَ سُورَةِ التَّكَاثُرِ وَقَبْلَ سُورَةِ الْكَافِرِ»^(٣).

وترتب سورة الماعون في المصحف (١٠٧)، وموقعها بين قريش والكوثر.

عدد آياتها: هذه السورة من قصار سور القرآن الكريم، وعدد آياتها
سبع آيات^(٤).

وقيل: ست آيات^(٥).

واختلفوا في آية: ﴿يَرَأُونَكَ﴾ [آلية: ٦] عدداً الكوفي والبصرى، فهي
فيهما سبع آيات، وست فيما سواها^(٦).

(١) انظر: الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩٦١ هـ)، ت / محمد أبو الفضل إبراهيم، ط / الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م، (١ / ٢١٦).

(٢) انظر: الكشاف، للزمخشري (٤ / ٨٠٣)، التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١ هـ)، ت / الدكتور عبدالله الخالدي، ط / شركة دار الأقلم بن أبي الأرق، بيروت، ١٤١٦ هـ (٢ / ٥١٦)، والتحرير والتنوير (٣٠ / ٥٦٣).

(٣) انظر: التحرير والتنوير (٣٠ / ٥٦٣).

(٤) انظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروزآبادي، ط / المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة ١٩٩٦ م، (١ / ٥٤٦)، انظر: تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، محمد الأمين بن عبدالله الأرمي العلوى الهرري الشافعى، ط / دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ١٤٢١ هـ (٢٠٠١ م / ٣٦١ / ٣٢).

(٥) انظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، شهاب الدين محمود بن عبدالله الحسيني الآلوسي (المتوفى: ١٢٧٠ هـ)، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥ هـ (٤٧٤ / ١٥)، والتحرير والتنوير لابن عاشور، (٣٠ / ٥٦٣).

(٦) انظر: جمال القراء / ٢٢٩ وروح المعاني للآلوزي (٤٧٤ / ١٥).

وأما عدد كلماتها فقد بلغت خمساً وعشرين كلمة، وعدد حروفها بلغ مائةً وخمسةً وعشرين حرفاً^(١).

المطلب الثالث: مكان نزول السورة:-

اختلاف المفسّرون -رحمهم الله تعالى- في مكان نزول هذه السورة على ثلاثة أقوال:-

القول الأول: إنها نزلت في مكة، وهذا قول الجمهور من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، فهي مكية في قول الأكثر، وقد روى هذا القول: ابن عباس، وابن الزبير، وعطاء^(٢).

القول الثاني: إنها نزلت في المدينة، وهو قول قتادة وآخرين^(٣).

القول الثالث: إنها مكية مدنية، حيث نزل نصفها الأول في مكة في العاشر من وايل، والنصف الثاني في المدينة في عبدالله بن أبي ابن سلول المنافق^(٤).
والراجح: القول الأول الذي عليه جمهور العلماء وأكثر أصحاب كتب التفسير.

(١) انظر: نظم الدرر، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، ط/ دار الكتاب الإسلامي، القاهرة (٢٢٤٨٢).

(٢) انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢ هـ)، ط / ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢ هـ. (٣٠)، الكشاف عن حقائق غواصي التنزيل (٦ / ٤٣٩)، فتح القدير للشوکانی (٥ / ٦٧٣).

(٣) انظر: أحكام القرآن، لابن الفرس الأندلسي، ط/ دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٧، ٢٠٠٦م، ٦٢٦/٣)، الدر المنشور للسيوطى (٦٨٢/٦).

(٤) انظر: الناسخ والمنسوخ، أبو القاسم هبة الله بن سلامة، ت: ٤١٠هـ ط ٢ / مطبعة مصطفى الحلي، ١٩٦٧م، ص ٣٣٣.

المبحث الثاني: مناسبة السورة:

المطلب الأول: مناسبة^(١) السورة لما قبلها:-

ترتبط سورة الماعون بسورة قريش من وجوه ثلاثة^(٢):

١ - ذم الله في السورة السابقة - سورة قريش - الجاحدين لنعمة الله الذين

﴿أَلَّذِي أَطْعَمْهُمْ مِنْ جُوع﴾ [قريش: ٤]، وذم في هذه السورة من لم يحصل على طعام المسكين.

٢ - أمر الله في السورة المتقدمة بعبادته وحده وتوحيده: ﴿فَلَيَعْبُدُوا رَبَّ

هَذَا الْبَيْت﴾، وذم في هذه السورة الذين هم عن صلاتهم ساهون، وينهون عن الصلاة.

٣ - عذ الله تعالى - في السورة الأولى نعمة على قريش، وهم مع ذلك

ينكرون البعث، ويجدون الجزاء في الآخرة، وأتباعه هنا بتهديدهم

وتخويفهم من عذابه لإنكار الدين، أي الجزاء الأخرى.

المطلب الثاني: مناسبة السورة لما بعدها^(٣).

هناك علاقة وترابط بين سورة الماعون وسورة الكوثر؛ حيث إن سورة

(١) المناسبة، تعني في اللغة: المشاكلة والمائلة. انظر: القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ط / ٨ / مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٥ م، ص ١٧٦. وأما في الاصطلاح فهي: الرابطة بين شيئين بأي وجه من الوجوه وفي كتاب الله. مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم، ط ٤ / دار القلم، ١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥ م، (ص ٥٨).

(٢) الفتوحات الإلهية، الشيخ سليمان بن عمر العجيلي الشافعي، ط / دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (٤ ٥٩٢)، وانظر: لطائف من سورة الماعون، مجلة منار الإسلام، أبو ظبي، العدد الخامس، السنة الحادية والعشرون، جمادى الأولى، ١٤١٦ هـ، ٢٧ سبتمبر ١٩٩٥ م، ص ٧.

(٣) تناقṣ الدرر في تناسب السور، مرجع سابق، (٢٢/٢٧٧).

الماعون فيها ذمٌ من الله تعالى للمنافقين، وتوعَّدَ اللَّهُ الذِّينَ لَا يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ،
وَلَا يَؤْدُونَ الزَّكَاةَ؛ لَأَنَّهُمْ مُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ، -غَيْرُ مُؤْمِنِينَ بِالْبَعْثَ وَالْحِسَابِ
وَالْجَزَاءِ - تَوعَّدَ اللَّهُ سَبَاحَهُ هُؤُلَاءِ بِالْوَلِيلِ وَالْهَلاَكِ، وَالْعَذَابُ الشَّدِيدُ فِي
نَارِ جَهَنَّمَ، وَفِي مُقَابِلِهِ هَذَا جَاءَتْ سُورَةُ الْكَوْثَرِ تَرْزُّفٌ إِلَى سَيِّدِ الْمُؤْمِنِينَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ هَذَا الْعَطَاءُ الْجَزِيلُ، وَذَلِكَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ مِنْ رَبِّهِ، وَمِنْ هَذَا
الْعَطَاءِ وَذَلِكَ الْفَضْلُ يَنالُ كُلُّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ نَصِيبَهُ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَعَطَائِهِ
عَلَى قَدْرِ مَا عَمِلَ.

المطلب الثالث: القول في أسباب النزول المتعلقة بالسورة:

سبب نزول سورة الماعون، فقد قيل: إنها خاصة، واختلف المفسرون
فيمن نزلت فيه هذه السورة على عدة أقوال، وهي:
قال مقاتل: نزلت في العاصِ بن وائل السهمي^(١).
قال السُّدِّيُّ، ومقاتل بن حيان، وابن كيسان: في الوليد بن المغيرة^(٢).
قال الضحاك: نزلت في عمرو بن عائذ المخزومي^(٣).
وقال عطاء عن ابن عباس: في رجل من المنافقين^(٤).

(١) معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، (المتوفى: ٥١٠ هـ)، ت / عبد الرزاق المهدى، ط ١ / دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٢٠ هـ (٥٤٩ / ٨).

(٢) فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠ هـ)، ط ١ / دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ١٤١٤ هـ (٦١١ / ٥).

(٣) الفتوحات الإلهية بتوضيح الجلالين للدقائق الخفية، للجمل، مرجع سابق (٥٩٢ / ٤).

(٤) معالم التنزيل للبغوي، (٨ / ٥٤٩).

وقال ابن جريج: نزلت في أبي سفيان^(١).

وقيل: نزل نصفها الأول بمكة في العاصِم بن وائل، ونصفها الثاني
بالمدينة في عبدالله بن أبي ابن سلول^(٢).

وقيل: إن السورة عامة، وإنها لم تنزل في شأن أحد بعينه، ولكنها نزلت
فيمن كان هذا حاله.

الفصل الثاني

التفسير التحليلي للسورة؛ تعريف التفسير

١- التفسير لغةً :

- مأخذ من مادة (فَسَرَ)، وهي تدل على ظهور الشيء وبيانه، ومنه
الكشف عن المعنى الغامض، هذا هو التفسير في اللغة.

(١) فتح القدير للشوكاني (٦١١/٥).

(٢) فتح البيان في مقاصد القرآن، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (المتوفى: ١٣٠٧هـ)، ط / المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيّدا - بيروت، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، (٤٠١/١٥).

(٣) انظر: لسان العرب، محمد بن منظور الأنباري الرويقي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، ط / دار صادر - بيروت، (٥٥/٥)، تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، ط / دار الهداية (١٢/٣٢٣)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، ط٤ / دار العلم للملايين - بيروت ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، (٢/٧٨١)، القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦هـ، (١/٤٥٦)، وأساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، ط١ / دار الكتب العلمية، بيروت - Lebanon، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، (٢/٢٢)، المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراجب الأصفهاني، (المتوفى: ٥٠٢هـ)، ط١ / دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، ١٤١٢هـ، ص ٦٣٦، وبصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروزآبادي، ٢٢٤/٣، ١٩٢/٤.

٢- التفسير اصطلاحاً^(١):

وأما في الاصطلاح فله عدة تعاريف، من أهمها وأوضحتها هذا التعريف، وهو: توضيح معنى الآية، وشأنها، وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة.

المبحث الأول: تفسير قوله - تعالى:- ﴿أَرَءَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِاللَّهِينَ﴾ [الماعون: ١] **المطلب الأول: دراسة معاني الكلمات:-**

في هذه الآية تصويرٌ بلغ لشاهد تجذب البصر والسمع والفؤاد، حيال من أنكروا الحق، وفَضَحَّ لِمَا صدر عنهم من سلوكيات، تعارض طبيعة النفس الإيمانية، أو الصفات الإنسانية، التي تُسْتَمدُّ من الفطرة الطبيعية، فالاستفهام هنا يدل على تهويل لِمَا يَتَصَفُّونَ به من سلوكيات مريضة بحب الدنيا ومَلَذَّاتِها، وَتَعَجُّبٌ من حال تلك النفس التي اعتادت على منطق الإتيان بما هو ضد الحق.

﴿أَرَءَيْتَ﴾ أي: الرؤية، ولها عدة معانٍ:-

(١) التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، ط / مؤسسة الرسالة - بيروت، بدون سنة نشر، ص ٦٣، والتوكيف على مهمات التعريف، زين الدين محمد المدعو بعد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٣١هـ)، ط ١٦ / عالم الكتب، ٢٨ عبد الخالق ثروت، القاهرة، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، ص ٢٦، تفسير البحر المحيط، ١٢١ / ١، الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، ٤٥٠ / ٤، والكليات معجم في المصطلحات والفرق اللغوية، أبيوبن موسى الحسيني القريمي الكفوبي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: ١٠٩٤هـ)، ت / عدنان درويش، محمد المصري، ط / مؤسسة الرسالة - بيروت، بدون، (ص ٢٦٠)، وتفسير البحر المحيط، أبو حيان، ١٢١ / ١، والبرهان في علوم القرآن، أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، ط ١٦ / دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (١٣ / ١).

الأول: النظر بالعين التي هي الحاسة.

الثاني: بالوهم والتخيل، نحو: أرى أن زيداً منطلق.

الثالث: بالتفكير، نحو: ﴿إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ﴾ [الأنفال: ٤٨].

الرابع: بالقلب، أي: بالعقل، وعلى ذلك قوله - تعالى -: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [النجم: ١١].

قال الزبيدي: الرؤية بالعين يُعدّى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم يتعدّى إلى مفعولين، يقال: رأى زيداً عالماً، وقال الراغب: (رأى) إذا عُدِّي إلى مفعولين اقتضى معنى العلم، وإذا عُدِّي بـ(إلى) اقتضى معنى النظر المؤدي إلى الاعتبار^(١).

وقوله - تعالى -: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَّهَنَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، رؤية بالعين، وكذلك قال ابن منظور: الرؤية بالعين تتعدّى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم تتعدّى إلى مفعولين، يقال: رأى زيداً عالماً^(٢)، وأكّد ذلك ابن هشام، حيث قال: لأن (رأى) البصرية وسائل أفعال الحواس إنما تتعدى لواحد بلا خلاف^(٣).

(١) انظر: تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، ت / مجموعة من المحققين، ط / دار الهداية، (١/٨٣٩٤).

(٢) انظر: لسان العرب، (١٤/٢٩١).

(٣) كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ٦٥٥هـ)، ت / د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، ط / دار ومكتبة الهلال، (٥/٦٥)، وانظر: المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: ٥٥٢هـ)، ت / صفوان عدنان الداودي، ط / دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، (١٤١٢هـ/١٣٧٥)، وروح المعاني للألوسي (١٥/٤٧٥)، وفتح القدير للشوکانی (٤٩٩/٤).

والرؤيا هنا قد تكون رؤيا بصرية؛ لأنهم أناس نراهم ونشاهدهم، وربما تكون علمية، ولكنها على كل حال تتعلق بأمر محسوس^(١).

والكذب هو خداع للنفس، وتزيين لها بالأوهام والضلالات التي ستؤدي ب أصحابها للخسران، فهو يكذب من أجل أن يحقق غايته الدنيوية الدنيئة، فيُخفي الحق ولا يسانده، يدعي عكسه ومخالفته، فهذا من أسوأ الأخلاق الإنسانية، التي يمكن أن يتَّصف بها الإنسان في الحياة الدنيا، ولعل هذا ما ورد في قوله: ﴿الَّذِي يُكَذِّبُ﴾، فالكذب نقىض الصدق، والكذب بالآية: الجُّحْدُ وَالْإِنْكَارُ^(٢)، والتکذیب بالتشدید هو الجحود والإنكار.

قوله - تعالى -: ﴿بِالَّذِينَ﴾

والدين في اللغة: الجزاء والمكافأة، ودِنْتُه بفعله دَيْنًا: جَزِيْتُه، ويوم الدين: يوم الجزاء، ومما قيل: كَمَا تَدِينُ تُدَانُ، أي: كما تُجَازِي تُجَازَى بفعلك وبحسب ما عملت، وقيل: كما تُفْعِلُ يُفْعَلُ بك. والدين: الحساب^(٣).

وأصطلاحاً: الدين: ما شرعه الله لعباده من أحكام، سواء ما يتصل منها بالعقيدة أو الأخلاق أو الأحكام العملية^(٤).

(١) قال الألوسي: «والرؤيا بمعنى المعرفة المتعددة لواحد، وقال الحوفي: يجوز أن تكون بصرية، وعلى الوجهين يجوز أن يتَّجَزَّ بذلك عن الإخبار، فيكون المراد بـ(رأيت): أَخْبَرْتِي، وحيثَنَّ تكون متعددة لاثتين؛ أولهما الموصول، وثانيهما مخدوف تقديره: مَنْ هُوَ، أَوْ: أَلِيسْ مُسْتَحْشِي للعذاب. والقول بأنه لا تكون الرؤيا المتَّجَزَّ بها إلَّا بصرية، فيه نظر، وكذا إطلاق القول بأن كاف الخطاب لا تتحق البصرية: إذ لا مانع من ذلك بعد التجوز، فلا يرجح كونها علمية قراءة عبدالله: «رأيت» بكاف الخطاب المزيدة لتأكيد التاء، روح المعاني (١٥ / ٤٧٤).

(٢) انظر لسان العرب (١ / ٧٠٤)، والمفردات للراغب (٧٠٤).

(٣) انظر: لسان العرب (١٣ / ١٦٩)، وانظر: مفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني (١ / ٣٢٣).

(٤) انظر: الموسوعة الفقهية (١ / ١٦).

ومن أقوال السلف في لفظ الدين: -

١. عن ابن عباس، في قوله: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِاللَّهِينَ﴾، قال: الذي يُكَذِّبُ بِحُكْمِ اللَّهِ -عَزَّ وَجَلَّ-، وَالْحِسَابُ بِهِ^(١).

٢. عن ابن جُرَيْحٍ: ﴿يُكَذِّبُ بِاللَّهِينَ﴾، قال: بالحساب^(٢).

المطلب الثاني: بيان ما أورده العلماء من إعراب الآية الكريمة:
 ﴿أَرَأَيْتَ﴾: فعل وفاعل، بمعنى: أَخْبَرْنِي، وهو يتعدّى إلى مفعولين،
 والهمزة فيه للاستفهام التعبّجيّ.

﴿الَّذِي﴾: اسم موصول مبني على السكون في محل نصب مفعول به
 أول لـ﴿أَرَأَيْتَ﴾، بمعنى: أَخْبَرْنِي، والمفعول الثاني محذوف تقديره: مَنْ
 هو، أو: أَوْ لَيْسَ مُسْتَحْقًا للعذاب؟^(٣).

﴿يُكَذِّبُ﴾: فعل مضارع مرفوع، وعلامة رفعه الضمة الظاهرة،
 والفاعل ضمير مستتر تقديره: هو، وجملة الصلة لا محل لها من الإعراب^(٤).

قوله -تعالى-: ﴿بِاللَّهِينَ﴾: الباء حرف جر مبني على الكسر، لا محل
 له من الإعراب، والدين: اسم مجرور بالباء وعلامة جَرِ الكسرة الظاهرة.

(١) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الهملي أبو جعفر الطبرى (المتوفى: ٣١٠ هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م، (٦٣٠ / ٢٤).

(٢) انظر: جامع البيان، الطبرى (٦٣٠ / ٢٤).

(٣) انظر: الكشاف للزمخشري (٤ / ٨٠٤)، وروح المعانى للآلوجى (١٥ / ٤٧٥).

(٤) انظر: إعراب القرآن، أحمد عبيد الدعايس وأخرون، ط١ / دار المنير ودار الفارابى، دمشق، ١٤٢٥ هـ (٤٧١ / ٣).

المطلب الثالث: بيان ما أورده العلماء من أوجه البلاغة في الآية:

١. افتتاح السورة بالاستفهام يُحَقِّقُ تنبئها للسامع أو القارئ، وتشويفاً لمعرفة المستفهم عنه وصفاته، فضلاً عما في الاستفهام من تعجب من حال المستفهم عنه، زيادةً في التنبية والتشويق، وقد صيغ هذا التعجب في نَظَمٍ مُشَوِّقٍ؛ لأن الاستفهام عن رؤية من ثبتت له صلة الموصول، يذهبُ بذهن السامع مذاهب شتى، لمعرفة المقصود بالاستفهام، فالتكذيب بالدين شائعٌ عندهم، ولذلك لا يكون مثاراً للتعجب، فيترقبُ السامع لما يريد، وهو الآية الثانية^(١)، وهذا يتحقق أيضاً ما تفيده همزة الاستفهام من تقرير وتفهيم؛ ليتذكر السامع من بهذه الصفة^(٢).
٢. الإتيان بالاسم الموصول (الذي) بعد الاستفهام، وفِعْل الرؤية زيادةً تشوييقاً حتى تَقْرَأ الصَّلْةُ سَمْعَ السَّامِعِ، فتتمكن منه كمالَ تَمْكُنٍ، والمراد بـ(الذي) الجنسُ للواحد وما فوقه، فيفيدي العموم^(٣).
٣. في قوله: ﴿يُكَذِّبُ﴾ جاءت الصيغة الفعلية لإفادة تكرر ذلك منه ودواجهه

(١) انظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور (٣٠ / ٥٦٤)، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير / أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازى الملقب بفخر الدين الرانى خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، ط / دار إحياء التراث العربى - بيروت، الثالثة، ١٤٢٠هـ (٣٠٥ / ٢٢)، وجواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، السيد أحمد الهاشمى، ط / المكتبة العصرية - صيدا، بيروت، (٧٨ / ١).

(٢) انظر: البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسى (المتوفى: ٧٤٥هـ)، ط / دار الفكر - بيروت ١٤٢٠هـ (١٠ / ٥٥٢)، ومحاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمى (المتوفى: ١٣٢٢هـ)، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٨هـ (٩ / ٥١٧).

(٣) انظر: الإعجاز البيانى في القرآن الكريم، لعمار ساسي، ط / دار المعارف للإنتاج والتوزيع - البليدة، ٢٠٠٣م (ص ٢٧٤)، والبحر المحيط لأبي حيان (٨ / ٥١٧).

واستمراره على التكذيب، على الرغم من وضوح الدلائل، فضلاً عن دلالة الفعل على التجديد والحركة، والإيحاء بأنه إرادي من فعل الإنسان، وقد أفاد التضعيف ﴿يُكَذِّبُ﴾ تأكيداً وتثبيتاً^(١).

٤. في قوله: ﴿بِالْدِينِ﴾ جاءت صيغة التعريف للتعبير عن الحساب، والحكم العادل بالثواب والعقاب، فليس هو أجزاء مُفرقة منفصلة يؤدي الإنسان منها ما شاء ويترك ما شاء، إنما هو منهج متكامل^(٢).

المطلب الرابع: بيان ما ورد من القراءات في الآية الكريمة:
قراءة عبدالله: ﴿أَرَءَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْدِينِ﴾ فالباء في قراءته صلة دخولها في الكلام وخروجها واحد^(٣).

وروي عن ابن مسعود: ﴿أَرَءَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْدِينِ﴾؛ بزيادة حرف الخطاب^(٤)، وعليه؛ فقوله - تعالى -: ﴿أَرَءَيْتَ﴾؛ معناه: هل عرفت الذي يكذب بالجزاء من هو؟ فإن لم تعرفه فهو الذي يدع اليتيم..

قال ابن خالويه: «ومن سورة (رأيت الماعون) قوله - تعالى -: ﴿أَرَءَيْتَ﴾ يُقرأ بتحقيق الهمزتين، وبتحقيق الأولى وتليين الثانية، وبتحقيق الأولى وحذف الثانية، فالحججة لمن حَقَّهُمَا أَنَّهُ أَتَى باللفظ على الأصل، والحججة لَمَنْ لَيَّنَ الثانية أَنَّهُ كَرِهَ حذفها، فَأَبْقَى دَلِيلًا عليها، والحججة لمن حذف

(١) محسن التأويل للقاسمي (٩/٥١٧)، ومفاتيح الغيب للرازي (٢٣/٥٠١).

(٢) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور (٣٠/٥٦٤)، ومحاسن التأويل للقاسمي (٩/٥٥٢).

(٣) انظر: جامع البيان للطبراني (٢٤/٦٣٠).

(٤) انظر: البحر المحيط لأبي حيان (١٠/٥٥٢).

الثانية أنه اجتنأ بهمزة الاستفهام من همزة الأصل؛ لأنها في الفعل المضارع ساقطة بإجماع^(١).

المطلب الخامس: الشرح العام للآية:

الاستفهام في بداية السورة يجذب البصر والسمع والرؤية، لحال من أنكروا الحق، وما يتصفون به من سلوكيات، ويدل على التعجب والدهشة من حال تلك النفس، التي اعتادت على منطق الإتيان بما هو ضد الحق، وفضح لما صدر عنها من سلوكيات، تعارض طبيعة النفس الإيمانية، أو الصفات الإنسانية التي تستمد من الفطرة الطبيعية، إن هذا الدين ليس دين مظاهر وطقوس، ولا تغْنِي فيه مظاهر العبادات والشعائر، ما لم تكن صادرةً عن إخلاص لله وتجدد، مُؤَدِّيَةً بسبب هذا الإخلاص إلى آثارٍ في القلب تدفع إلى العمل الصالح، وتتمثل في سلوكٍ صالحٍ به حياة الناس في هذه الأرض وترقى^(٢).

والآية تُخاطب السامع بأسلوب الاستفهام التعجبي: هل علمت بهذا الذي يجدد الحساب يوم القيمة؟

لتثير في نفسه - بناء على هذا الاستفهام - تساؤلات عديدة: من هو؟ ما صفاتاته؟ ما مصيره؟ فيتشوق السامع للآيات التالية.

قيل: الخطاب^(٣) في قوله: ﴿أَرَءَيْتَ﴾: للنبي صلى الله عليه وآلـه وسلم،

(١) انظر: الحجة في القراءات السبع، الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبدالله (المتوفى: ٣٧٠ هـ)، ط٤ / دار الشروق - بيروت، ١٤٠١ هـ (٣٧٧/١).

(٢) محسن التأويل للقاسمي (٥٥٣/٩).

(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤ هـ)، ت / محمد حسين شمس الدين، ط ١ / دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، ١٤١٩ هـ (٤٩٣/٨)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل،

بما أنه سامع فيتوجه إلى كل سامع، وال الصحيح الأقرب أنه خطاب عام، فكل أحد يصلح له الخطاب.

قوله - تعالى -: ﴿الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْدِينِ﴾ أي: ينكر الجزاء والحساب.

وقيل: المقصود: ينكر الإسلام، وقد تقدّم.

وفي هذه الآية إشارة كبيرة إلى عظمة الوازع الإيماني في القلوب، وأن الإيمان بالدار الآخرة هو فَيُصَلِّ وَمَفْرِقٌ طُرُقٍ، فذكر الدار الآخرة، والإيمان بالبعث بعد الموت، أساس في كل الأعمال، ولهذا قال الله - تعالى -: ﴿وَإِلَّا لِلْمُطَفَّقِينَ ۚ ۱﴾ الَّذِينَ إِذَا أَكَلُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۚ ۲﴿ وَإِذَا كَانُوهُمْ أَوْ زَانُوهُمْ يُخْسِرُونَ ۚ ۳﴾ أَلَا يَطْعُنُ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَعُوتُونَ ۔ ۴﴿ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ۖ ۵﴾ يَوْمٌ يَقُولُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ۚ﴾ [المطففين: ٦-١]، فهناك فرق بين من يعيش في هذه الدنيا، ويعلم أنه سوف يُبعث وتعاد روحه، وبين من يرى أن هذه الدنيا هي نهاية المطاف، وتنتهي حساباته عند آخر لحظة يعيش فيها على ظهر هذه الأرض. إن الإيمان باليوم الآخر ليس واجباً فحسب، بل يُعدُّ ركناً من أركان الإيمان، ولأهمية يوم الدين في حياة المؤمن، كانت عنابة القرآن به لا تقل عن عنایته بالإيمان بالله سبحانه وتعالى؛ فإنه إذا ذهب الإيمان بالله من قلب الإنسان، فلا شك أنه يفقد الإيمان باليوم الآخر، وهذا دليل على أن الصلة وثيقة بين الإيمان بالله وبين الإيمان باليوم الآخر^(١).

ناصر الدين أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥ هـ)، ط / ١٦.
دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤١٨ هـ (٦٢٥ / ٢).

(١) رحلة إلى الدار الآخرة، لمحمود المصري، ط / ٢ / مكتبة التقوى ٣، ٢٠٠٣، (ص ٦)، ومحاسن التأول للقاسي (٣٦ / ٢) وعقيدة المؤمن، لأبي بكر الجزائري، ط / ٢ / المكتبات الأزهرية، (ص ٢٠٦).

ثمرات الإيمان بيوم الدين:-

١. إن الإيمان بيوم الدين له أثر عظيم على حياة الإنسان، ذلك أن الإيمان به وبما فيه من جزاء وحساب، وثواب وعقاب، وجنّة ونار ... له أشد الأثر في توجيه الإنسان وانضباطه والتزامه بالعمل الصالح، وتقوى الله -عز وجل-، وبعده عن معصيته^(١)، يقول ابن كثير: «جعل الله سبحانه هذا القرآن هدىً وشفاءً ورحمةً للمحسنين، وهم الذين أحسنوا العمل في اتباع الشريعة، فأقاموا الصلاة المفروضة بحدودها وأوقاتها ... وأتوا الزكاة المفروضة عليهم إلى مُسْتَحِقِّها، وأيَّقَنُوا بالجزاء في الدار الآخرة ... أولئك على بصيرة وبيّنة ومنهج واضح، وأولئك هم المفلحون في الدنيا والآخرة»^(٢).
٢. إن الإيمان بيوم الدين يلي الإيمان بالله مباشرة؛ لأن الإيمان بالله تعالى يتحقق المعرفة بالمصدر الأول الذي صدر عنه الكون، والإيمان باليوم الآخر (يوم الدين) يتحقق المعرفة بالمصدر الذي ينتهي إليه الوجود، وعلى ضوء المعرفة بالمصدر يمكن للإنسان أن يحدد هدفه، ويرسم غايته ... ومتى فقد الإنسان هذه المعرفة، فإن حياته سوف تبقى حياة بلا هدف ولا غاية^(٣).
٣. إن الإيمان بيوم الدين يُظهر عدلاً الله سبحانه وتعالى فيما بين الخلق

(١) الإيمان أركانه حقيقته نوادره، د/ محمد نعيم ياسين، ط/ دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية، (ص ٧١).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم (٤٤١/٣).

(٣) العقائد الإسلامية، سيد سابق (المتوفى: ١٤٢٠ هـ)، ط/ دار الكتاب العربي، بيروت (ص ٢٥٩).

حين يحاسبهم، وأنه تعالى لا يظلم أحداً منهم، قال -تعالى-: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةٌ يُضَعِّفُهَا وَيُؤْتَ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٠]، «فالله لا يظلم مثقال ذرة، ولا خوف من الظلم في جزاء المؤمن، بل هناك الفضل والزيادة، بمضاعفة الحسنات، والزيادة من فضل الله بلا حساب».

٤. والإيمان بيوم الدين، وما فيه من نعيم، وعذاب، يُحَفَّ من حب الإنسان للدنيا، فيعلم أن هذه الدنيا بشهواتها ومَلَذَاتها لا تستحق الجهد والتعب والتنافس فيها، وفي ذلك يقول الطبرى: «أرضيتם بحظ الدنيا والدَّعَةِ فيها عَوْضًا من نعيم الآخرة، وما عند الله للمتقين في جناته؟ فما الذي يستمتع به المتمتعون في الدنيا من عيشها ولذاتها في نعيم الآخرة والكرامة التي أَعْدَهَا الله لأوليائه وأهل طاعته إلا يسير ... فاطلبوا، أيها المؤمنون، نعيم الآخرة، وشَرَفَ الكرامة التي عند الله لأوليائه، بطاعته والمسارعة إلى الإجابة إلى أمره في النفير لجهاد عَدُوه»^(١).

وكأن الله - سبحانه وتعالى - يقول: انظر إلى هؤلاء الذين لا يؤمنون بما وراء المحسوس، لا يؤمنون إلا بالحياة الدنيا، سوف يجازيهم الله سبحانه - تعالى يوم العرض عليه^(٢).

(١) جامع البيان، (١٤/٢٥٣).

(٢) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكنى الشنقيطى (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، ط / دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، (١١/٨).

المطلب السادس: فوائد مُسْتَنْبَطَةٌ من الآية الكريمة:

١. إن التكذيب بيوم الدين يحمل على كل الموبقات^(١).
٢. إن الخطاب ليس خاصاً بالنبي ﷺ فهو شاملٌ لكل عاقل يصلح له الخطاب^(٢).
٣. نَمَّتِ السُّورَةُ الْمَكْذُوبَةُ بِالْجَزَاءِ وَالْحِسَابِ فِي الْآخِرَةِ، وَهُوَ عَامٌ لِكُلِّ مُكَذَّبٍ.
٤. الاستفهام أحد الأساليب القرآنية في افتتاح السور، ماله من وقع مختلف ومميز في نفس المثلقي، ومثل هذه السورة في الافتتاح بالاستفهام سورة الغاشية.
٥. للتشويق أثره في لفت انتباه السامع وإقباله على ما يلقي على مسامعه من توجيهات وعظات، ولهذا سلك القرآن الكريم طريق التشويق في مطلع السورة الكريمة، ليقع خطابه في نفس السامع وقلبه موقع الانتباه والاهتمام .

المبحث الثاني: تفسير قوله -تعالى-: ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْأَيَّتِيمَ وَلَا يَحُصُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ [الماعون: ٣-٢]

المطلب الأول: مناسبة هاتين الآيتين للأية التي قبلهما^(٣):

جاء جوابُ الاستفهام في الآية السابقة على سبيل الوصل لعطف الصفة الثانية على الأولى؛ لإفاده تسبُّب مجموع الصفتين في الحكم المقصود من

(١) انظر: أضواء البيان، للشنقيطي (١٢/٨).

(٢) غرائب القرآن ورغمات الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (المتوفى: ٦٥٨هـ)، ط ١ / دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ (٦/٥٧٤).

(٣) نظم الدرر في تناسب الآيات وال سور، أبو بكر البقاعي، (٢٢/٢٧٨).

الكلام، والمعنى: عطف صفتی دع اليتيم وعدم إطعام المسكين على التكذيب بالدين، ففي هذه الآية ذكر صفات من صفات الذين يكذبون بالدين، فكأن سائلاً يسأل: ما صفة المكذب بالدين، وما هي أحواله، فترد عليه هاتان الآيتان بأنه كذا وكذا^(١).

قال البقاعي: «قوله - تعالى - ﴿أَرَءَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِاللِّيْلِينَ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتَيْمَ﴾، أي: أن هذه الصفات من دفع اليتيم وبعده الشفقة عليه، وعدم الحض على إطعامه، من شأن المكذب بالحساب والجزاء، فعل المؤمن أن يتزه عنها؛ فليست من صفاته في أصل الإيمان؛ فإن دع اليتيم من الكبر الذي يهلك صاحبه وعدم الحض على إطعامه، فإنما هو عمل البخل، فنهى الله عباده عن هذه الصفات، ولما كان المراد بهذا الجنس، وكان من المكذبين من يخفي تكذيبه، عرفهم بعلامات تنشأ من عمود الكفر الذي صدر به، ويتفرع منه تفضحهم، وتدل عليهم وإن اجتهدوا في الإخفاء وتوضحهم، فقال مسبباً عن التكذيب ما هو دال عليه: ﴿فَذَلِكَ الْبَغِيْضُ الْبَعِيْدُ مِنْ كُلِّ خَيْرٍ﴾، أي: يدفع دفعاً عنيفاً بغاية القسوة، ﴿الْيَتَيْمَ﴾ ويظلمه، ولا يحث على إكرامه^(٢).

المطلب الثاني: دراسة معاني الكلمات

يبدأ القرآن الكريم كعادته دائمًا بتسمية الشيء باسمه ليبني عليه مقتضاه؛ فعندما أطلق القرآن وصف اليتيم بصيغة الإفراد^(٣)

(١) انظر: مفاتيح الغيب للرازي (٥٥٢/٢٢)، التحرير والتنوير لابن عاشور (٥٦٤/٣٠).

(٢) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، أبو بكر البقاعي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، ط / دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (٢٧٨/٢٢).

(٣) ﴿فَآمَّا الْيَتَيْمُ فَلَا نَقْهَرُ﴾.

والثنية^(١) والجمع^(٢)، وكرر لفظ اليتيم ومشتقاتها أكثر من عشرين مرة في الكتاب العزيز، كان المقصود من ذلك بيان أن صفة اليتيم ليس فيها عيب ولا عار ولا تهمة، وأن فقد الآباء والأقرباء ليس سخرية من القدر أوجبت احتقاراً من البشر، فاليتيم شخص كامل في شخصيته، تامٌ في إنسانيته، ومن ثم فلا مكان للشعور بالدونية، أو الإحساس بالنقص لدى اليتيم الذي فقد أباه.

قوله - تعالى -: ﴿يَدْعُ﴾: الدفع الشديد، وأصله أن يقال للغائر: دعْ دعْ، كما جاء في قوله - تعالى -: ﴿يَوْمَ يُدَعُونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعًا﴾ [الطور: ١٣]، وقال ابن فارس: «الدال والعين أصلٌ واحدٌ مُنْقَاسٌ مطَرِّدٌ، وهو يدلُّ على حركة ودفع واضطراب»^(٣)، وقيل: هو الرُّدُّ بعنف وجفاء وقسوة^(٤).

قوله - تعالى -: ﴿الْيَتِيمَ﴾: اليتيم في كتب اللغة هو: الفرد من كل شيء، وكل شيء يعزُّ نظيره، يقال: بيت يتيم، وبلد يتيم، ودُرّة يتيمة، واليتيم من الناس: من فقد أباه، ومن البهائم: من فقد أمه.

وذلك لأن الكفالة في الإنسان مُنوطَةٌ بالأب، فكان فاقدُ الأب يتيمًا دون من فقد أمه، وعلى العكس في البهائم: فإن الكفالة مُنوطَةٌ بالأم، لذلك كان من فقد أمه يتيمًا^(٥).

(١) ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغَارِمٍ يَتِيمَينَ﴾.

(٢) {وَيَسْأَلُوكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحُهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ}.

(٣) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن ذكرياء القردوبي الرازى، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، ت / عبدالسلام محمد هارون، ط / دار الفكر، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، (٢/٢٥٧).

(٤) معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ)، ط / عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، (٥/٣٦٧)، انظر: البحر المحيط لأبي حيان (٨/٥١٧).

(٥) انظر: لسان العرب لابن منظور، (٩/٦٤٥)، تاج العروس (٩/١١٣).

وقد يُطلق على اليتيم بعد بلوغه لفظُ (يتيم)، وهو إطلاق مجازي، وليس بإطلاق حقيقي، وذلك باعتبار ما كان، كما كانوا يسمون النبي ﷺ وهو كبير: يتيم أبي طالب؛ لأنَّه رَبَّاهُ بعد موت أبيه، وكما في قوله - تعالى -: ﴿ وَأَنْتُمْ أَئْلَمُ بِأَنْتُمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾ [النساء: ٢]، وهم لا يُؤْتُونَ أموالهم إلا بعد البلوغ والرشد، أي: بعد زوال صفة اليتُم عنهم^(١).

أما في الاصطلاح: فإنَّ اليتيم عند الفقهاء^(٢): هو مَنْ فَقَدَ أَبَاهُ مَا لَمْ يَلْعَنْ الْحُلْمُ، فإذا بلغ الحُلْم زال عنه اليتُم، قال النبي ﷺ: «لَا يُتَمَّ بَعْدَ احْتِلَامٍ»^(٣). وقد ورد لفظ (اليتيم) ومشتقاته في القرآن ٢٣ مرة^(٤)، منها قوله - تعالى -: ﴿ وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴾ [النساء: ٨]. قوله: ﴿ يَحْضُنُ ﴾: كلمة الحض تعني في اللغة: الحَثُّ، وَحَضَّهُ على الأمر، تعني: حَثَّهُ بقوَّة وأغراه، وحرف الحاء والضاء يَرْمُزان عادةً للقرب من الشيء والوُدُّ له، فمن الكلمات التي تشير لذلك: الحب، الحنية، الحنان، الحضن، والضم والضنا^(٥).

(١) انظر: جامع الأحكام القرطبي (١١/٣٤)، وفتح القدير للشوكاني (٥/٦١١).

(٢) انظر: أحكام القرآن، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (المتوفى: ٥٤٣ هـ)، ط٣ / دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٣ م، (٨/٥).

والمعنى، أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠ هـ)، ط١ / مكتبة القاهرة، (٤٢/٧)، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (١/٥٧٤).

(٣) رواه أبو داود (٢٨٧٣) وغيره، وذكر الألباني طرقة في إرواء الغليل برقم (١٢٤٤) وصححه.

(٤) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن (ص/٤٥٩).

(٥) مفردات القرآن للراحل (١/١٥٩)، ولسان العرب، وانظر أحكام القرآن لابن العربي (١/٣٠٨)، والمغني لابن قدامة (٦/٤١٣)، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (١/٥٧٤).

والخلاصة: أن الحض يعني الحَثّ بقوة والتحريض بفاعلية.

وقد وردت عبارة (الحضر على طعام المسكين) في ثلاثة مواضع في القرآن

الكريم^(١)، وهي:

- ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ ﴾٢٣﴾ وَلَا يَحْصُنُ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ [الحاقة:

. ٣٤ - ٣٣]

- ﴿كَلَّا لَّا تُكْرِمُونَ الْيَتَمَ ﴾١٧﴾ وَلَا تَحْضُرُونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾

[الفجر: ١٧-١٨].

- ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتَمَ ﴾١﴾ وَلَا يَحْصُنُ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾

[الماعون: ٢-٣].

قوله: ﴿طَعَامٌ﴾ هو اسم جامع لكل ما يُؤْكَل^(٢)، وقد ورد ذكر هذه الكلمة ومشتقاتها في القرآن الكريم ٤٨ مرة^(٣)، ومنها قوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَسْنَهُ﴾ [البقرة: ٢٥٩]، وقوله تعالى: ﴿فَأَكَلَ لَآيَاتِكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا﴾ [يوسف: ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُجَّهِ مِسْكِينًا وَيَتَمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: ٨].

قوله: ﴿الْمِسْكِينُ﴾، المسكين في اللغة جاءت بمعانٍ متعددة، فجاءت بمعنى: الهداء الساكن، فلفظة «مسكين» من لفظ «سكن»، وهي تعني الهدوء، يقال: سَكَنَ الشيءُ؛ إذا ذهبَ حَرَكتُهُ، والسكنُ ضدَ الحركة،

(١) تفسير البغوي، عبدالله بن أحمد بن علي الزيد، (٨/١٤٠)، الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، (٢٠/٢١).

(٢) مفردات غريب القرآن للرااغب (٢/٣٧٩)، ولسان العرب لابن منظور (١٢/٣٦٣).

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، فؤاد عبد الباقي (ص ٥٢٣).

والمسكنة هنا بمعنى الذليل الخاضع، يقال: سكن «مسكين»: هدوء النفس وسكنها، ويأتي أيضًا لفظ (وأسكن واستكَنْ وتمسَكَ واستكَانَ) أي: خضع وذلَّ، فالمسكنة هنا تأتي بمعنى الذل والضعف، وتأتي أيضًا بمعنى السؤال والطواف على الأبواب وتكفُّف الناس، والمسكين: من أُسْكِنَتُه الحاجة وجَعَلَتُه لا يبرح مكانه، وهذا يضطره إلى الالتصاق بالتراب^(١).

والمسكين في الاصطلاح: اختلف الفقهاء في تعريف المسكين شرعيًّا، كما حصل عند علماء اللغة، فيرى الأحناف: أن المسكين هو من لا شيء له، وسمى مسكيناً، لِمَا أُسْكِنَتُه حاجته عن التحرُّك، فلا يقدر يبرح مكانه من شدة حاجته^(٢). وقال المالكية: المسكين الذي لا يُعلم به، وهو أشد حاجة من الفقير، كما هو رأي الأحناف^(٣).

أما الشافعية فيرون أن المسكين هو: من له مال أو حرفٌ لا تقع منه موقعاً ولا تُغْنِيه، سائلاً كان أو غير سائل^(٤).

أما الحنابلة فيرون أن المسكين هو: الذي يجد معظم كفایته^(٥).

(١) مفردات غريب القرآن، للراغب (٢١٤ / ١)، وجمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١ هـ)، ط / ١ / دار العلم للملايين – بيروت، ١٩٨٧ م (٨٥٦ / ٢).

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧ هـ)، ط / ٢ / دار الكتب العلمية، ١٤٠٦ هـ، ١٩٨٦ م (٤٣ / ٢).

(٣) القوانين الفقهية، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١ هـ) (ص ٧٤).

(٤) الأم، الشافعي أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤ هـ)، ط / دار المعرفة – بيروت، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م (٧٧ / ٢).

(٥) الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنفي، أبو الفرج، شمس الدين (المتوفى: ٦٨٢ هـ)، ط / دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ٦٩٠ / ٢.

وقد ورد لفظ (المسكين) ٢٣ مرة^(١)، منها قوله -تعالى-: ﴿وَلَا يُحِصُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ [الحاقة: ٣٤، الماعون: ٣].

وقوله -تعالى-: ﴿فَكَفَرَتْهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسْكِينٍ مِّنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩].

المطلب الثالث: بيان ما أورده العلماء من الإعراب في الآيتين^(٢): ﴿فَذَلِكَ﴾، الفاء الفصيحة، لأنها جواب شرط مقدر، والتقدير إن لم تعرفه فذلك، وذلك مبتدأ، و﴿الذِي﴾ خبره وجملة يدع اليتيم صلة.

﴿يَدْعُ﴾: فعل مضارع مرفوع، وعلامة رفعه الضمة، والفاعل ضمير مستتر تقديره: هو.

﴿الْيَتَيمَ﴾: مفعول به منصوب، وعلامة نصبه الفتحة، والجملة الفعلية ﴿يَدْعُ الْيَتَيمَ﴾ لا محل لها من الإعراب؛ صلة الموصول.

قوله -تعالى-: ﴿وَلَا﴾: الواو حرف عطف مبني على الفتح، لا: حرف نفي مبني على السكون.

﴿يُحِصُّ﴾: فعل مضارع مرفوع، وعلامة رفعه الضمة، والفاعل ضمير مستتر تقديره: هو، والجملة الفعلية معطوفة على ما قبلها ﴿يَدْعُ الْيَتَيمَ﴾.

(١) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، فؤاد عبد الباقي (ص ٤٤٩).

(٢) انظر: إعراب ثلاثة سور من القرآن الكريم، الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبدالله (المتوفى: ١٣٦٠هـ) ط / مطبعة دار الكتب المصرية (١٩٤١م)، (ص ٢٠٤)، إعراب القرآن للدعاس (٤٧١/٣)، وإعراب القرآن، أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (المتوفى: ٣٣٨هـ)، ط ١ / منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ (٥/١٨٦)، روح المعاني للألوسي (٤٧٥/١٥)، وفتح القدير (٥/٦١).

﴿عَلَى﴾: حرف جر مبني على السكون.

﴿طَعَامِ﴾: اسم مجرور بـ (على)، وعلامة جره الكسرة، وهو مضارف.

﴿وَالْمِسْكِينِ﴾: مضارف إليه مجرور وعلامة جره الكسرة.

المطلب الرابع: بيان ما أورده العلماء من أوجه البلاغة في الآيتين الكريمتين: صيغة المضارع في قوله ﴿يَدْعُ﴾ تفيد التكرار والدואم والاستمرارية والقصدية الإرادية، مما يزيد صورة الكافر قبحاً، ويُظهر إصراره على التكذيب و فعل القبائح، فالتشديد في ﴿يَدْعُ﴾ أفاد أنه يعتاد ذلك على الدوام والتکثیر، فلا يتناول الوعيد من وجداً منه ذلك وندم عليه^(١).

قوله: ﴿وَلَا يَحْصُ﴾ جاء بالتشديد أيضاً لإفادة التجديد والاستمرار والتكرار في عدم الحض، وكأنه اعتاد على ذلك دوماً، ومما يقوّي دلالة الاستمرار النفي بـ (لا)، التي أفادت امتداد معنى النفي امتداداً لا تتحققه أداة نفي غيرها^(٢).

قوله: ﴿عَلَى طَعَامِ﴾ جاء بحرف (على) الذي يفيد الاستعلاء، كأن الله سبحانه وتعالى أراد أن تتعالى النفس الإنسانية على شهواتها وغرائزها، لتعلو فوقها، وتقوده إلى ما يريد الله سبحانه وتعالى، لا إلى ما تريده هي^(٣).

(١) مفاتيح الغيب، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازى، الملقب بفخر الدين الرازى خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، ط ٣ / دار إحياء التراث العربى - بيروت، ١٤٢٠هـ (٣٢/٣٠٣).

(٢) ابن القيم وحسنه البلاجى فى تفسير القرآن، عبد الفتاح لاشين، ط ١ / الرائد العربى، لبنان، ١٤٠٢هـ (١٩٨٢م)، ص ٥٢، صفوة التفاسير، محمد علي الصابونى، ط ١ / دار الصابونى للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (٢/٦١٠).

(٣) انظر: التحرير والتنوير (٣٠/٥٦٥).

قوله: ﴿طَعَامُ الْمِسْكِينِ﴾ إضافة الطعام إلى المسكين تدل على أحقيته به، فكأنه منع المسكين مما هو حقه^(١).

المطلب الخامس: بيان ما ورد من أوجه القراءات في هذا المقطع:-

قوله تعالى: ﴿يَدْعُ﴾ بـالتَّشْدِيدِ: يَدْفَعُ، وَقُرِئَ بِفَتْحِ الدَّالِ وَتَخْفِيفِ الْعَيْنِ (يَدْعُ)، أَيْ يُهْمِلُهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ^(٢).

قوله - تعالى:-: ﴿يَحْضُ﴾، تُقْرَأُ (يَحَاضُ) بفتح الياء وألف بعدها الحاء^(٣).

المطلب السادس: الشرح العام للأيتين:-

بعد أن ذكرت السورة الكافر الجاحد لِنَعْمِ الله، والمُكَذِّبَ بيوم الحساب^(٤)، تناولت الصفات الذميمة التي يُعرف بها، ومنها: دُعُ اليتيم وَقَهْرُهُ وَظُلْمُهُ وَمَنْعُهُ حَقَّهُ وَالْتَّسْلُطُ عَلَيْهِ، ولا يمد يده بإحسان على فقير أو مسكين، ولا يَحْثُ الْغَيْرَ عَلَى الْبَذْلِ مِنَ النَّفْسِ أَوِ الْمَالِ، فويل له ولأمثاله، وقال الرازى: «والفاء في قوله «فذلك» للسببية، أي: لَمَّا كان كافراً مُكَذِّباً

(١) انظر: صفوة التفاسير للصابوني (٦١٠ / ٣).

(٢) التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبدالله بن الحسين بن عبد الله العكبري (المتوفى: ٦٦٦هـ)، ط / عيسى البابي الحلبي وشركاه (٢/٣٠٦)، المحتسب في تبيين وجوه شواد القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جنى الموصلى (المتوفى: ٩٢٣هـ) ط / وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ٢٠١٤هـ (٢/٤٣٧)، والبحر المحيط لأبي حيان (٨/٧٥)، وإعراب القراءات الشواد، أبو البقاء للعكبري، ت / محمود السيد عزوز، ط / عالم الكتب (ص ٧٥٠).

(٣) معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١٣هـ)، ط / عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٨هـ (٣/٦٢١)، والكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: ٢٧٤هـ)، ت / الإمام أبي محمد بن عاشور، ط / دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ٢٠٠٢هـ (١٠/٤٢٠)، والبحر المحيط لأبي حيان (٨/٧٥١)، وإعراب القراءات الشواد للعكبري (ص ٧٥٠)، روح المعانى للألوسى (١٥/٧٤).

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم (١٠/٦٤٦).

كان كُفْرُهُ سبِّاً لِدَعِ الْيَتَيمِ، وإنما اقتصر عليهما على معنى أن الصادر عنمن يُكَذِّبُ بالدين ليس إلا ذلك؛ لأنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْكَذَّابَ بِالدِّينِ لَا يَقْتَصِرُ عَلَى هَذِينَ، بل عَلَى سَبِيلِ التَّمثِيلِ، كَأَنَّهُ تَعَالَى ذَكَرَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَسْمَيْنِ مَثَلًا وَاحِدًا، تَنبِيَّهًا بِذِكْرِهِ عَلَى سَائِرِ الْقَبَائِحِ، أَوْ لِأَجْلِ أَنْ هَاتِيْنِ الْخَصْلَتَيْنِ، كَمَا أَنَّهُمَا قَبِيحَتَانِ مُنْكَرَتَانِ بِحَسْبِ الشَّرْعِ، فَهُمَا أَيْضًا مُسْتَنْكَرَتَانِ بِحَسْبِ الْمَرْوَةِ وَالْإِنْسَانِيَّةِ^(١).

قوله: ﴿يَدْعُ الْيَتَيمَ﴾ الدع هو الدَّفْعُ بِقُوَّةٍ مَعَ الإِعْرَاضِ وَإِشَاحَةِ الوجه، أو شدة الانفعال والغضب والتحقير لشأن من يُدعى، وصَرْفُهُ عن الاقتراب منه، وهذه التصرفات لا تصدر إلا من قسوة قلب؛ فاليتيم الذي ما زال ضعيفاً مُسْتَضْعِفاً فريسة سهلة للآخرين للانقضاض عليه، والاعتداء على حَقِّهِ، والإيقاص من نصبيه، وتأتي صفة الدَّعَّ لليتيمِ مِنْ قِبَلِ مَنْ تَوَلَّ أَمْرُهُ، وسيطر على أملاكه وميراثه، فعندما يلْجأُ ذلك اليتيم إِلَيْهِ طالباً بعضاً مِنْ حَقِّهِ لِيُنْفَقَهُ عَلَيْهِ، فَيُدْفَعُهُ دُفَعًا شَدِيدًا، فَيَدْعُ عَلَيْهِ الْجَهَلَ وَصِغَرَ السَّنِ وَعَدَمِ الْحَاجَةِ لِذَلِكِ الْإِنْفَاقِ، مُدَعِّيَا لِنَفْسِهِ حَقَّ الْإِنْفَاقِ عَلَيْهِ، وَهُوَ فِي الْحَقِيقَةِ مُقَصِّرٌ مَعَهُ وَفِي حَقُوقِهِ، يَقُولُ اللَّهُ سَبَّحَهُ وَ-تَعَالَى-: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًاٰ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]، فهذا الذي لا يؤمن بِشَرِيعَةِ خَالقِهِ، وَمَا جَاءَ فِيهَا مِنْ حَضْنٍ عَلَى كفالةِ الْيَتَيمِ وَالرَّحْمَةِ بِهِ، وَالَّذِي دَفَعَهُ لِذَلِكَ هُوَ الْكِبْرُ وَالْغَرْوَرُ وَحُبُّ الذَّاتِ، وَعَدَمِ الانتِمَاءِ وَالْإِحْسَاسِ بِالآخِرِينِ، وَحُبُّ الدُّنْيَا وَطُولِ الْأَمْلِ .

(١) انظر: مفاتيح الغيب (٣٢/٣٠٢).

قوله - تعالى -: ﴿ وَلَا يَحُصُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ ﴾، بدأت الآية بواو العطف مع النفي، فهي عطف على ما سبقها من اعتقاد وفعل، وتأتي هنا صفة أخرى لشخصية من اتَّخَذَ الكذب منهجاً وسبيلاً، وهي حب المنع للخير، والحرص الشديد على ما يملك، وعدم البَدْل منه للمستضعفين وأهل الحاجات، فهي النفس التي لم تستطع أن تتغلب على شهواتها، فهي منقادة للنفس الْأَمَارَة بالسوء، فنفي صفة الْحَضْنَ هنا عن أصلًا هو مُكَذِّب للدين يدل على دناءة النفس، فعندما يسيطر حب الذات والشهوات على قلب الإنسان، فتسبب له الضعف والفتور في الإيمان والإقبال على العمل، وقد ورد في القرآن والسنة كثير من الآيات والأحاديث تَحْثُّ على البَدْل والعطاء، وفضلهما، ورعاية اليتيم والمسكين.

والحُضْنُ: التحرير، كالْحَثُّ، إلا أنَّ الحث بِيُسِّرٍ وأنَّه، والحُضْنُ أَشَدُّ إِمَّا في حرف الضاد من الشدة، فالْحَضْنُ إذن: الْحَثُّ، وَهُوَ أَنْ تَطْلُبَ غَيْرَكَ فِعْلًا بِتَأْكِيدٍ، هذا المعنى جاء هنا، وفي سورة الفجر ﴿ وَلَا تَحْصُونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ ﴾ [الفجر: ١٨]، وفي سورة الحاقة: ﴿ وَلَا يَحُصُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ ﴾ [الحاقة: ٣٤]، وما هذا إلا لأهمية العمل وقُبْحِ تَرْكِه^(١).

قال الرازبي: «لا يَحُضُّ نَفْسَهُ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ، وإِضافة الطعام إلى الْمِسْكِينِ تدل على أن ذلك الطعام حق الْمِسْكِينِ، فكأنه مَنَعَ الْمِسْكِينَ مَا هُوَ حَقُّهُ، وذلك يدل على نهاية بُخْلِهِ وقسوة قلبه وخساسة طبعه، والثاني: لا يَحُضُّ غَيْرَهُ عَلَى إِطْعَامِ ذَلِكَ الْمِسْكِينِ، بِسَبِيلٍ أَنَّهُ لَا يَعْتَقِدُ فِي ذَلِكَ الْفَعْلِ ثَوَابًا،

(١) انظر: التحرير والتنوير (٢٠/٥٦٦).

والحاصل أنه تعالى جَعَلَ عِلْمَ التكذيب بالقيامة الإقدام على إيداء الضعيف، ومَنْعُ المعروف، يعني أنه لو آمَنَ بالجزاء وأَيْقَنَ بالوعيد لَمَا صدر عنه ذلك، فموضع الذنب هو التكذيب بالقيامة»^(١).

فالقصد بالطعام هنا الحاجة الأساسية لبقاء الإنسان واستمراره، وهي من الحقوق الأساسية التي يجب على المجتمع أن يُوفّرها لأفراده، وخاصة الفقراء والمساكين، فإن كان ذلك الذي لا يحضر على توفير تلك الحاجة الضرورية للمحتاج إليها من أفراد مجتمعه، حتى يسهم في حفظه، وبقاء توازنه، وعدم انتشار الفساد والفقر والضعف بين أبنائه، فكيف سيقدم ما هو أعظم وأكبر من ذلك لخدمة مجتمعه وأهله.^(٢).

ونلاحظ أن قوله: ﴿يَدْعُ﴾ استخدم لليتيم، فهو فعل شديد، أما المسكين فقد جاء فعل يدل على التَّرَك: ﴿وَلَا يَحْضُ﴾، فهو لم يُؤْذِنَ المسكين، وجاءت هذه التفرقة بسبب أن اليتيم صغير السن، ولذلك يتجرأ عليه كثير من الناس ويُؤْذِنُونَه، ولا يبالون به؛ لأنَّه لا وَالَّدَ ولا رقيب ولا مدافع، أما المسكين فقد يكون كبيراً، شهيراً، وشريفاً في قبيلته وأسرته، وقد يكون قويّاً في بدنَه، والمتسكين هنا يدخل فيها الفقير الذي لا يجد شيئاً، والعلماء يقولون: إنَّ الفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا^(٣).

(١) مفاتيح الغيب، (٣٠٣/٣٢).

(٢) انظر: محسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: ١٤٣٢هـ)، ط١ / دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ (٥٥٢/٩)، وصفوة التفاسير، للصابوني (٥٥٢/٩)، والتحرير والتنوير (٥٦٦/٣٠).

(٣) فقه الفقراء والمساكين في الكتاب والسنة، د. عبدالسلام الخريشي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار المؤيد، السعودية، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م (ص ١٩).

إذا فقد بینت الآیات الكثیر من الصفات السلبية التي صدرت من يکذب بالدين، ویدع اليتیم، ولا يحضر على طعام المسکین، فهذه أفعال وسلوکیات تعارض الإیمان، ولا تدل إلا على الكفر والنفاق، وتدل على أن الأفعال والسلوکیات المضادة لها بالخیر هي تنجی صاحبها من الویل الموعود لکل من يکذب بالدين .

المطلب السابع الفوائد المستنبطة:

١. تحقيق العدالة الاجتماعية، حيث يُشارِكُ الأَغْنِيَاءُ الْفَقَرَاءُ أَمْوَالَهُمْ.
٢. التعريف باليتیم والمسکین والفرق بينهما.
٣. أهمية الحَضْن على فعل الخیر، وأنه من سمات أهل الإیمان.
٤. فضل إطعام الطعام، ومَثُوبَتُه عند الله.
٥. القسوة على اليتیم وسوء معاملته دلیل على ضعف الإیمان، وكذا منع مساعدة المحاج والدعاة إليه .
٦. الفئات الضعیفة في المجتمع تحتاج إلى رعاية أهل الإیمان - سلوکیاً ومالیاً - ليخففوا عنهم معاناة الفقر والمسکنة والیتم.

المبحث الثالث: تفسیر قوله -تعالى-: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيَنَ﴾ [آلَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ] [الماعون: ٤-٥]

المطلب الأول: مناسبة هاتین الآیتين للآیات التي قبلهما:-

بعدما ذَکَرَ الله في أول السورة تقصیر أولئک في حَقِّ المخلوقین من الأيتام والفقراء والمسکین، انتقل الكلام إلى تقصیرهم في حق الخالق، وهو أنَّهم

يُضيّعون الصلاة، وإذا صَلُّوهَا لم يُؤْدُوا حَقَّهَا مِنَ الخشوع والإخلاص، ولَمَّا فَسَدَ باطْنُهُمْ وظَاهِرُهُمْ فَهُمْ يَمْنَعُونَ الْخَيْرَ^(١).

قال صاحب نَظَمِ الدَّرَرِ: «وَلَمَّا كَانَ هَذَا حَالَهُ مَعَ الْخَلَائِقِ، أَتَبَعَهُ حَالَهُ مَعَ الْخَالِقِ إِعْلَامًا بِأَنَّ كُلَّاً مِنْهُمَا دَالٌّ عَلَى خَرَابِ الْقَلْبِ، وَمُوجِبٌ لِمَقْتِ الرَّبِّ، وَأَعْظَمُ الْإِهَانَةِ وَالْكَرْبِ، وَأَنَّ الْمَعَاصِي شَوْئِ مُهْلِكٍ، تَنْفِيرًا عَنْهَا وَتَحْذِيرًا مِنْهَا، فَسَبَبَ عَنْهُ قَوْلُهُ مُعَبِّرًا بِأَعْظَمِ مَا يَدِلُّ عَلَى الْإِهَانَةِ: ﴿فَوَيْلٌ﴾، وَلَمَّا كَانَ الْأَصْلُ (لَهُ): بِالْإِضْمَارِ وَالْإِفْرَادِ، وَكَانَ الْمَرَادُ بِ(الَّذِي) الْجِنْسُ الصَّالِحُ لِلْوَاحِدِ وَمَا فَوْقَهُ، وَكَانَ مَنْ يَسْتَهِينُ بِالْأَسْعِيفِ لِضَعْفِهِ يُعْرِضُ عَمَّا لَا يَرَاهُ وَلَا يُحِسْسُهُ لِغَيْبِتِهِ، وَكَانَ مَنْ أَضَاعَ الصَّلَاةَ كَانَ لِمَا سَوَاهَا أَضْيَعَ، وَكَانَ مَنْ بَاشَرَهَا رَبِّاً مَا ظَنَّ النَّجَاهَ، وَلَوْ كَانَتْ مُبَاشِرَتُهُ لَهَا عَلَى وَجْهِ الرِّيَاءِ، أَوْ غَيْرِهِ مِنَ الْأَمْوَارِ الْمُحِبِّطَةِ لِلْعَمَلِ، عَبَرَ بِالْوُصْفِ تَعْمِيًّا وَتَعْلِيقًا لِلْحُكْمِ بِهِ، وَشَقَّهُ مِنَ الصَّلَاةِ تَحْذِيرًا مِنَ الْغَرُورِ، وَإِشَارَةً إِلَى أَنَّ الَّذِي أَثْمَرَ لَهُ تَلْكَ الْخَسَاسَةَ هُوَ مَا تَقدَّمُ مِنَ الْجَرِيِّ مَعَ الطَّبَعِ الرَّدِيءِ، وَأَتَى بِصِيغَةِ الْجَمْعِ تَنْبِيهًًا عَلَى أَنَّ الْكُثُرَةَ لَيْسَتْ لَهَا عِنْدَهُ عَزَّةٌ؛ لِأَنَّ إِهَانَةَ الْجَمْعِ مُسْتَلْزِمَةٌ لِإِهَانَةِ الْأَفْرَادِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ، فَقَالَ: ﴿لِلْمُمْصَلِّينَ﴾^(٢).

المطلب الثاني: دراسة معاني الكلمات:

﴿فَوَيْلٌ﴾: الويل هو حلول العذاب والهلاك على أهل الشر^(٣).

(١) انظر: مفاتيح الغيب (٣٢ / ٣٠٥)، والكشف للزمخشري (٢ / ١٣٨٠)، فتح القدير للشوکانی (٥ / ٦١١).

(٢) نظم الدرر في تناسب الآيات وال سور، أبو بكر البقاعي، (٢٢ / ٢٨٠).

(٣) انظر: المفردات، للراغب (٨٨٨)، لسان العرب (٢ / ٦٢٨)، معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ)، ط١ / عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م (١٦٠ / ١).

١ - ويل: حلول الشر.

٢ - ويل: هلاك.

٣ - ويل: كلمة يُدعى بها على من وقع في هلاك يستحقه، قال -تعالى:-

﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْرُؤْبُوهُ إِنَّمَا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا كَتَبْتُ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة: ٧٩].

﴿صَلَاتِهِمْ﴾: الصلاة في اللغة: الدعاء والاستغفار^(١)، وقال ابن الأثير: «هي العبادة المخصوصة، وأصلها في اللغة الدعاء، فسميت ببعض أجزائها، وقيل: إن أصلها في اللغة التعظيم، وسميت العبادة المخصوصة صلاة؛ لـما فيها من تعظيم رب -تعالى-.»

وفي الاصطلاح: الصلاة في الشريعة عبارة عن أركان مخصوصة، وأنذار معلومة بشرط مخصوصة في أوقات مقدرة^(٢).

﴿سَاهُونَ﴾: «السين والهاء والواو، معظم الباب يدل على الغفلة والسكون»^(٣).

السَّهُوُ: خَطأً عن غفلة، وذلك ضربان:

أحدهما: أن لا يكون من الإنسان جوالبه ومولاته؛ كمجنون سب إنساناً.

والثاني: أن يكون منه مولاته، كمن شرب خمراً، ثم ظهر منه منكر، لا

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور (٣٧٩/٧)، ومقاييس اللغة لابن فارس (٣٠/٣) وانظر: المفردات للراغب الأصفهاني (٤٩١).

(٢) التعريفات، للجرجاني (ص ١٢٤).

(٣) مقاييس اللغة (١٠٧/٢)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، ط٤ / دار العلم للملايين - بيروت، ١٤٠٧ هـ، م، (٢٣٨٦/٦).

عن قصد إلى فعله، والأول: معفون عنه، والثاني: مأخوذ به، وعلى نحو الثاني ذم الله تعالى، فقال: ﴿فِي عَمَرَةٍ سَاهُونَ﴾ [الذاريات: ١١]، ﴿عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾^(١).

ومعنى السهو لدى الفقهاء هو الذهول عن الشيء تقدّمه؛ نُكْرُ أو لم يتقّدمه، بعكس النسيان فلا بد أن يتقدّمه نُكْرُ، وهذا الذهول قد يعتري المصلي بانصرافٍ عن الصلاة بأن يتشتّت ويكثر عليه التفكير في أمور غير صلاته، فلا يدرى ما صلّى، ولا ما قال فيها^(٢).

المطلب الثالث: بيان ما أورده العلماء من إعراب الآيتين الكريمتين^(٣):

﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾

﴿فَوَيْلٌ﴾: الفاء سببية، ويل: مبتدأ مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة.

﴿لِّلْمُصَلِّينَ﴾: اللام حرف جر مبني على الكسر، لا محل له من الإعراب، المصلين: اسم مجرور باللام وعلامة جره الياء؛ لأنّه جمع مذكر سالم، والجار والمجرور متعلق بممحض في محل رفع خبر المبتدأ.

﴿أَلَّاَذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾

الذين: اسم موصول مبني على الفتح: في محل جر نعت (للمصلين)، هم: ضمير مبني في محل رفع مبتدأ.

(١) مفردات القرآن الكريم، للراغب (ص ٤٣١).

(٢) أحكام السجود، السهو والمسبيق والتلاوة والشكراً وموضعها، مفتاح محمد (ص ١٣٦).

(٣) انظر: إعراب القرآن، لابن خالويه (ص ٢٠٥)، إعراب القرآن للدعاس (٤٧١/٣)، وإعراب القرآن للنحاس (١٨٦/٥)، روح المعاني للألوسي (٤٧٥/١٥) وفتح القدير (٦١٢/٥).

عن: حرف جر مبني على السكون، لا محل له من الإعراب.

صلاتهم: اسم مجرور بـ(عن) وعلامة جره الكسرة الظاهرة، هم: ضمير متصل مبني في محل جر مضاف اليه، والجار والمجرور متعلق بـ(ساهون) ساهون: خبر المبتدأ مرفوع وعلامة رفعه الواو؛ لأنَّه جَمْعُ مُذَكَّرٍ سالم.

المطلب الرابع: بيان ما أوردده العلماء من أوجه البلاغة في هذا المقطع:
﴿فَوَيْلٌ﴾: الوصل بالفاء لترتيب الوعيد على الكافرين أيضًا، وما ذُكرَ من قبائحهم، وقد أفادت فاء التفريغ^(١) دخول هؤلاء المصلين المنافقين في جملة الْمُكَذِّبِينَ في يوم الدين^(٢).

﴿الْمُصَلِّيَنَ﴾: وُضِعَتْ موضع الضمير للتوصيل بذلك إلى بيان أنَّ لهم قبائح آخر غير ما ذُكر^(٣)، فابتداً الوعيد بالهلاك بكل مَنْ ذُكرَتْ صفاتَه، والمقصود بالمصلَّين هم المنافقون، وجاء على صيغة الجمع؛ لأنَّه على معنى الجمع، إذ المراد به الجنس^(٤)، وقد عَبَرَ بالوصف تعميمًا، وأتى بصيغة الجمع تنبئها على أنَّ الكثرة ليست لها عنده عزة؛ لأنَّ إهانة الجميع مُسْتَلزمَةٌ لإهانة الأفراد، من غير عكس، فقال: ﴿الْمُصَلِّيَنَ﴾^(٥).

﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾، ولما كان وصفهم بـ﴿الْمُصَلِّيَنَ﴾ تَهْكُمًا بهم ابتدأ ذِكر صفتِهم بالاسم الموصول ﴿الَّذِينَ﴾ استهجاناً بهم

(١) «فاء التفريغ» في القرآن هي كل فاء تشير إلى «تفرع» ما بعدها عن ما قبلها.

(٢) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (٣٠/٥٦٧)، وفتح القدير للشوكاني (٦١٢/٥).

(٣) انظر: فتح القدير للشوكاني (٦١١/٥).

(٤) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور (٣٠/٥٦٧)، والكتشاف (٢/١٣٨١).

(٥) انظر: نظم الدرر وتناسب السور (٢٢/٢٨٠).

وتحقيراً لهم، ولا سيما أنه جاء موصولاً بما صدر منهم من فعل على سبيل الثبوت والتوكيد، وللموصول إيحاء آخر، وهو إرادة العموم لكل من كانت هذه صفتة، وجاء ضمير الفصل هم للدلالة على أن الوارد بعده خبر مؤكد^(١) فضلاً عن دلالته على قصر السهو عليهم، مما استوجب تخصيص الويل لهم، عن يدل على المجاوزة، وساهون اسم فاعل يفيد الثبوت^(٢)، وهنا استعارة تهكمية للإعراض والترك عن عمدة للصلة ولاثارها^(٣).

المطلب الخامس: بيان ما ورد من القراءات في هذا المقطع:
﴿صَلَاتِهِمْ﴾ **﴿غَلَظَ الأَزْرَقَ لَام﴾**^(٤)، وهذا مطرد لورش من طريق الأزرق في كلمة الصلاة.

المبحث السادس: الشرح العام الآيتين:

قوله: **﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيَنَ﴾** **﴿أَلَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾**

الوَيْلُ إشارة إلى شدة العذاب، والله سبحانه يتوعّد المصلين الذين يتّصّفون بصفة السهو عن الصلاة، والسهو هو الغفلة عنها والتهاون بشأنها، وليس المراد تركها؛ لأن الترك كُفرٌ أكبر، وإن لم يجحد وجوبها

(١) انظر: معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، ط١ / دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م (ص ١١٠)، والكشف، للزمخشري (٤٩٦/٣).

(٢) انظر: تفسير القرآن للشريبي (٤/٥٩٤)، نظم الدرر وتناسب السور (٢٢/٢٨١)، وابن القيم وحسه البلاغي لعبد الفتاح لاشين (ص ٧٠).

(٣) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (٣٠/٥٦٩).

(٤) إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربع عشر، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الديمياطي، شهاب الدين الشهير بالبناء (المتوفى: ١١١٧ هـ)، ط ٣ / دار الكتب العلمية - لبنان، ٢٠٠٦ م، ١٤٢٧ هـ (٢/٦٣٢).

في أصح قول العلماء، نسأل الله العافية، أما التساهل عنها فهو التهاون ببعض ما أوجب الله فيها؛ كالتأخر عن أدائها في الجماعة في أصح قول العلماء، وهذا فيه الوعيد المذكور.

عن مصعب بن سعد، قال: قلت لأبي: أرأيت قول الله -عز وجل-: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾: أهي ترکھا؟ قال: لا، ولكن تأخيرها عن وقتها^(١).

عن مسروق: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾، قال: الترك لوقتها^(٢).

عن ابن عباس: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾، قال: هم المنافقون، يتركون الصلاة في السر، ويصلون في العلانية^(٣).

عن مجاهد، قوله: ﴿عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾، قال: لاهون^(٤).

قال ابن زيد، في قوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾: يصلون، وليس الصلاة من شأنهم^(٥).

قال الطبرى^(٦): «وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب بقوله: ﴿سَاهُونَ﴾: لاهون، يتغافلون عنها، وفي اللهو عنها والتشاغل بغيرها، تضييعها أحياناً، وتضييع وقتها أخرى، وإذا كان ذلك كذلك صح بذلك قول من قال: عَنِي

(١) انظر: جامع البيان، الطبرى (٢٤ / ٦٣٠).

(٢) جامع البيان، الطبرى، (٢٤ / ٦٣٠)، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازى ابن أبي حاتم (المتوفى: ٣٢٧هـ)، ت / أسعد محمد الطيب، ط ٣ / مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ١٤١٩ هـ.

(٣) ٣٤٦ / ١٠.

(٤) جامع البيان (٢٤ / ٦٣٢)، وابن أبي حاتم (٣٤٦٨ / ١٠).

(٥) أخرجه الطبرى في جامع البيان (٢٤ / ٦٣٠)، وابن أبي حاتم (٣٤٦٨ / ١٠).

(٦) أخرجه الطبرى في جامع البيان (٢٤ / ٦٣٠)، وابن أبي حاتم (٣٤٦٨ / ١٠).

بذلك تَرُكْ وقتها، وقول من قال: عَنِي بِهِ تَرَكُكَاهَا لِمَا ذُكِرَتْ مِنْ أَنْ فِي السُّهُوِ
عَنْهَا الْمَعْانِي الَّتِي ذُكِرَتْ».

قال ابن باز رحمه الله^(١): «ليس سهوهم عنها التَّرَكُ؛ لأن التَّرَكَ كفرٌ
أكبر، نسأل الله العافية، ولكنه نوع من التساهل، كتأخيرها عن أدائها في
الجماعة، والتهاون في بعض مُكَمَّلَاتِها التي يجب أن تُفْعَلُ، ونحو ذلك مما
يتعلق بالنقص فيها، فهذا فيه الوعيد، أما إذا تَرَكَهَا عمدًا فهذا يكون كافرًا
كُفُرًا أكبر، وإن لم يجحد وجوبها في أصح قولي العلماء: لقول النبي ﷺ:
«الْعَهْدُ الَّذِي بَيَّنَنَا وَبَيَّنْتُمُ الصَّلَاةَ، فَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ كَفَرَ»^(٢)، ولقوله -عليه
الصلوة والسلام-: «بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الْكُفْرِ وَالشُّرُكِ تَرُكُ الصَّلَاةِ»^(٣)، فهذا
الحديثان وما جاء في معناهما حجة قائمة، وبرهانٌ ساطع في كُفر تارك
الصلوة، نعود بالله، وإن لم يجحد وجوبها، لكن إذا تساهل فيها بأن تساهل
في أدائها ولم يُؤَدِّها كما يجب، أو تَأَخَّرَ عن أدائها في الجماعة، فهذا يعتبر
من السهو عنها، أما السهو فيها فهذا ليس به شيء، وليس فيه وعيد، فقد
سَهَّا النَّبِيُّ ﷺ، وسَهَّا الْمُسْلِمُونَ.

قال ابن عثيمين: «كما فَرَقَ الْعُلَمَاءُ بَيْنَ السُّهُوِ فِي الشَّيْءِ وَالسُّهُوِ عَنِ
الشَّيْءِ، فَالسُّهُوُ فِي الشَّيْءِ لَيْسَ بِمَذْمُومٍ، بِخَلَافِ السُّهُوِ عَنِ الشَّيْءِ؛ فَإِنَّهُ

(١) موقع الشيخ ابن باز 260/ noor@binbaz.org.sa

(٢) صحيح الجامع الصغير وزياداته، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، ابن الحاج نوح بن
نجاتي بن آدم، الأشقرودري الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، ط/ المكتب الإسلامي، ٦٧٠ / ٢ ح
١٤٣، وأخرجه الإمام أحمد، وأهل السنن بإسناد صحيح.

(٣) صحيح مسلم، مسلم بن الحاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، ط/ دار
إحياء التراث العربي - بيروت، ١/ ٨٨ ح ٨٢.

مدحوم، ولذا قال الله -عز وجل- ذاماً الساهين عن الصلاة، فقال: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ إِذَا هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ﴾، وذلك لأن السهو في الشيء ترك له من غير قصد، والسهو عن الشيء ترك له مع القصد^(١).

وقيل: المقصود المنافقون يراؤون الناس بصلاتهم؛ لأنهم لا يصلون رغبة في ثواب، ولا رهبة من عقاب، وإنما يصلونها ليراهם المؤمنون، فيظنونهم منهم فـيَكُفُوا عنهم، أو الغفلة واللامبالاة بالصلاحة حتى تفوت بالكلية، أو يخرج وقتها، أو لا تُصَلِّي الصلاة، كما صَلَّاها الرسول ﷺ، ولكن يـنْقِرُهـا نـقـراً بدون خـشـوع، ويـنـجـدـ فيها ويـتـهـمـ، وفي كل وـادـ من الأفـكارـ غـيرـ المـنـاسـبـةـ لهاـ يـهـيمـ، ويـسـلـمـ منهاـ وـلـاـ يـدـريـ ماـ قـرـأـ فـيـهاـ..إـلـىـ غـيرـ ذـلـكـ مـنـ قـلـةـ المـبـالـاةـ بهاـ، كلـ هـذـاـ دـاـخـلـ فـيـ السـهـوـ عـنـ الصـلاـةـ^(٢).

فعلى العاقل أنْ يعلم حين صلاته أَنَّه واقفٌ بين يدي الله، وليجتهد بإفراج قلبه عما سوى الله، فيلازم الخشوع والخصوص والخوف، ويذكر وقوفه في موقف القيامة، لا ينفع فيه مالٌ ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، وليعلم أَنَّ الله لا يقبل عملاً من قلب غافل لاه.

المطلب السادس: فوائد مستنبطة:

- ١- الوعيد الشديد للمتهاونين بالصلاحة والمُفـرـطـينـ فـيـهاـ .
- ٢- الحث على أداء الصلاة في وقتها، قال -تعالى-: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣].

(١) مجموع فتاوى ابن عثيمين، محمد بن صالح بن العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ)، ت / فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، ط / دار الوطن، دار الشريا، ١٤١٣هـ (١٣/١٤).

(٢) انظر: روح المعاني، للألوسي (٤٧٥/١٥)، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٢٠/١٤٤).

- ٣- أن الصلاة لها شأن عظيم، ولها فضلها ومكانتها، ومنزلتها، وهي الفَيْضُلُ بين الإسلام والكفر.

٤- الفرق بين السهو في الصلاة والسهو عن الصلاة.

٥- بَيَّنَتِ الآيات عقاب المصلي الذي لم يَرْجُ لها ثواباً، وإن تركها لم يَخْشَ على تركها عقاباً.

٦- أهمية انتماء الفرد المسلم ل مجتمعه، والمساهمة في بنائه وتطوره.

٧- السهو المتعمد عن الصلاة من أعظم الجرائم التي يرتكبها الإنسان في حق نفسه.

٨- ليس كل من أتى بصورة العبادة مستحق لثوابها، بل لابد أن يقوم بها على وفق الشرع حتى تُقبل منه.

٩- من أشد الخسران أن يُتعب الإنسان نفسه في عبادة ظاهرية خالية من حضور القلب وتجاوب الجوارح، وتقويم للسلوك.

المبحث الرابع: تفسير قوله - تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾

وَبِيَّنَ اللَّهُ تَعَالَى مَرْضًا مِنْ أَخْطَرِ الْأَمْرَاضِ عَلَى الْإِنْسَانِ، أَلَا وَهُوَ الرِّيَاءُ،
وَبِيَّنَ أَنَّ هَذَا الْمَرْضَ الْعُضَالَ مِنَ الْمُكْنَ أَنْ يُصِيبَ قَلْبَ الْإِنْسَانِ، فَهُوَ
يَتَغْلِفُ إِلَيْهِ فِي الْخَفَاءِ دُونَ أَنْ يُبَصِّرَهُ، وَمَا يُسَاعِدُ إِنْسَانًا عَلَى الانتِبَاهِ إِلَيْهِ،
وَالْحَرْصُ عَلَى دُمُّ إِصَابَةِ الْقَلْبِ بِهِ، هُوَ أَدَاءُ الصَّلَاةِ وَالْعَبَادَاتِ الْخَالِصَةِ
لِلَّهِ، وَإِلَحْاقُهَا بِالْأَعْمَالِ الصَّالِحةِ الَّتِي تُقَوِّيُّ الْقَلْبَ وَتُشَفِّيهِ مِنْ أَىِّ دَاءٍ.

المطلب الأول: مناسبة هاتين الآيتين للآيات التي قبلها:-

بعدما ذكر الله في الآية السابقة حالهم مع الصلاة وسهوهم عنها، ذَكَرَ في هاتين الآيتين سبباً من أسباب السهو، فقال: ﴿يُرَاءُونَ﴾، ومن السهو عن الصلاة الرياء فيها، كفعل المنافقين، فالواجب أن يصلِّي المؤمنُ لله وحده، ي يريد وجهه الكريم، ويريد الثواب عنده سبحانه وتعالى؛ لعلمه بأن الله فرض عليه الصلوات الخمس، فيؤديها إخلاصاً لله، وتعظيمًا له، وطلبًا لرضاته -عز وجل-، وحذرًا من عقابه، ثم بعد أن فرغ من تقصيرهم في حَقِّه من أداء الصلوات، ذَكَرَ تقصيرهم في حقوق العباد، فقال: ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾^(١).

المطلب الثاني: دراسة معاني الكلمات:

تضمنت السورة الكريمة الحديث عن صنفين موجودين في المجتمع الإنساني: المُكَذِّبين بالدين، والمُرَايَين بِأَعْمَالِهِمْ، والاثنان محل مذمَّة، وموطن منقصة، يلزِمُ المسلمُ غير المُكَذِّب بالدين الابتعاد عنهما، ولا بدّ من أن يتَخَفَّفَ المجتمعُ المسلم بأسره من هذين النَّمطَيْنِ المُخَذَّلَيْنِ، لذلك نرى الله تعالى يُحَذِّرُ من الرياء بقوله: ﴿يُرَاءُونَ﴾.

والرياء في اللغة: مصدر (رَأَى)، ومصدره يأتي على بناء مُفَاعَلةٍ وفعَالٍ، وهو مهموز العين؛ لأنَّه من الرؤية، ويجوز تخفيفها بقلبها ياء، قال ابن فارس: الرياء أصلٌ يدل على نظر، وإبصار بعين، أو بصيرة، فالرأي ما يراه

(١) انظر: مفاتيح الغيب، الرازي (٣٢٥ / ٣٢).

الإنسان في الأمر، وتراءى القوم: إذا رأى بعضهم بعضاً، وهو أن يفعل شيئاً ليراه الناس^(١).

تعريف الرياء: ذكر العلماء تعاريفات متقاربة للرياء قريبة من المعنى اللغوي، وإن اختلفت عباراتهم في ذلك، ومدار تعريفاتهم عن شيء واحد، وهو أن يقوم العبد بالعبادة، التي يتقرّب بها لله لا يريد الله -عز وجل-، بل يريد عرضاً دنيوياً، أو يريد بها وجه الله ووجه الناس.

ومن هذه التعريفات:

١. إظهار العبادة بقصد رؤية الناس، لها فيحتملوا صاحبها^(٢).
٢. الفعل المقصود به رؤيةُ الخلق غفلةً عن رؤية الحق عمامة عنه^(٣).
٣. تَرْكُ الإخلاص في العمل بملحوظة غير الله فيه^(٤).

وقد فَرَقَ العلماء بين الرياء والسمعة بأن الرياء يتعلّق بحاسة البصر، والسمعة بحاسة السمع^(٥)، ويلاحظ من التعريفات السابقة اتفاقها على صِرْفِ العمل إلى وجهة معينة صرفاً في غير موضعه؛ إذ إن المرائي بحرصه على نَيْلِ رضا الناس قد ضَلَّ سبيلاً الوجهة المطلوبة، وهي قَصْدٌ

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازمي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، ط / دار الفكر، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م، (٤٧٢/٢)، لسان العرب (٢٩٦/١٤)، سبل السلام، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكلhani ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (المتوفى: ١١٨٢هـ)، ط / دار الحديث، بدون (٦٦٠/٢).

(٢) انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، ط / دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ / ٣٣٦ (١١).

(٣) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات وال سور، لأبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (٤/٧٩).

(٤) انظر: التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، ط / دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، (ص ١١٣).

(٥) انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر (١١/٣٣٦).

رضا الله - سبحانه - فكان عنده ممقوتاً مذموماً، وقد قال النبي ﷺ: «منْ سَمِعَ سَمْعَ اللَّهِ بِهِ، وَمَنْ يُرَأِي يُرَأِي اللَّهُ بِهِ»^(١).

كذلك يلاحظ مما تقدم من تعريفات للرياء أن التعريف الأول خصّ الرياء بما كان في العبادة فقط، في حين أفاد التعريفان الآخران عموم ما يقع فيه الرياء، ومعلوم أن الرياء يتحقق في أعمال الدين وأعمال الدنيا.

﴿الْمَاعُونَ﴾: اسم جامع لمنافع البيت، كالقدر والفأس والقصعة، ونحو ذلك، مما تعود الناس إعارته، والعامة تُحَصّصه فلا تطلقه إلا على الإناء الذي يُؤْكَل به الطَّعام، وقيل: هو اسم مفعول من (أَعَانَ، يُعِينُ) وأصله: «مَعْوُونٌ»، فَقُلْبَتْ فصارت عَيْنُه مكان فائه، فصار «مَوْعُونٌ»، ثم قُلْبَت الواو أَلْفًا فصار «مَاعُونٌ»، فوزنُه معقولٌ؛ بتقديم العين على الفاء^(٢).

وذكر المفسرون أقوالاً كثيرة في معنى الماعون، منها: الزكاة الواجبة، والطاعة والانقياد، وقيل: إنها الحاجة، وقيل: إنها الحق، ولكن المشهور أن المراد بالماعون كل ما فيه منفعة مما تسهل معاونة الناس به؛ كالقدر والفأس والنار والدلوا، وما أشبه ذلك.

قال ابن حجر: وأصل الماعون من كل شيء منفعته^(٣)، قال أبو عبيدة والمُبَرِّد: الماعون في الجاهلية كل ما فيه منفعة، حتى الفأس، والدلوا، والقدر، والقدَّاحة، وكل ما فيه منفعة قليل أو كثير^(٤).

(١) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب الرياء والسمعة، (ح ٦٤٩٩)، (٨/١٠٤).

(٢) انظر: لسان العرب لابن منظور (٤١٠ / ١٣)، الصحاح للجوهرى (٦/٢٢٠٤).

(٣) جامع البيان في تأويل آي القرآن، للطبرى (٢٤/٦٣٤).

(٤) معالم التنزيل، البغوى، حسين بن مسعود، مرجع سابق (٨/٥٥٢).

وقال محمد بن كعب القرظي: الماعون المعروفُ كله، يتعاطاه الناس فيما بينهم^(١).

وقد ذكر ابن الجوزي ستة أقوال في مُسمى الماعون، أحدها: الإبرة، والماء، والنار، والفأس، وما يكون في البيت من هذا النحو، وهذا القول رواه أبو هريرة وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم في رواية، وروى عنه أبو صالح أنه المعروف كله، حتى ذَكَرَ الْقِدْرَ وَالْقَصْعَةَ وَالْفَأْسَ، وقال الزَّجَاجُ: الماعون في الجاهلية: كل ما كان فيه منفعة، كالفأس والقدر والدلوك والقَدَّاحَة، ونحو ذلك أيضًا.

الثاني: أنه الزكاة، قاله علي، وابن عمر، والحسن، وعكرمة، وقتادة.
الثالث: أنه الطاعة، قاله ابن عباس في رواية.

الرابع: المال، قاله سعيد بن المسيب والزهري.

الخامس: المعروف، قاله محمد بن كعب.

السادس: الماء، ذكره الفراء عن بعض العرب^(٢).

المطلب الثالث: بيان ما أورده العلماء من أوجه الإعراب في الآيتين^(٣):

﴿ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ ﴾

الذين: اسم موصول مبني في محل جر نعت (المصلين)

(١) انظر: فتح البيان، خان، صديق حسن، مرجع سابق (٤٥٧/١٠).

(٢) انظر: زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، ط١ / دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ (٤٩٦/٤).

(٣) انظر: إعراب القرآن، لابن خالويه (ص ٢٠٦)، إعراب القرآن للدعاس، (٤٧٢/٣)، وإعراب القرآن للنحاس (٥/١٨٧)، روح المعاني للألوسي (٤٧٥/١٥)، وفتح القدير (٤/٥٠١).

هم: ضمير منفصل مبني على السكون في محل رفع مبتدأ.
يراءون: فعل مضارع مرفوع بثبوت النون؛ لأنه فعل من الأفعال
الخمسة، وواو الجماعة ضمير متصل مبني في محل رفع فاعل، وجملة
(يراءون) في محل رفع خبر المبتدأ.

﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾

ويمعنون: الواو حرف عطف مبني على الفتح، لا محل له من الإعراب.
يمعنون: فعل مضارع مرفوع بثبوت النون؛ لأنه من الأفعال الخمسة.
واو الجماعة: ضمير متصل في محل رفع فاعل.
الماعون: مفعول به منصوب وعلامة نصبه الفتحة.

المطلب الرابع: بيان ما أورده العلماء من أوجه البلاغة في الآيتين:
﴿أَلَّذِينَ هُمْ﴾: كرر التعبير القرآني (الذين هم) «ولم يقتصر على مرة واحدة؛ لامتناع عطف الفعل على الاسم [يعني عطف يراءون على ساهون]،
ولم يقل: الذين هم يمنعون؛ لأنه فعل، فحسن العطف على الفعل [يعني
عطف يمنعون على يراءون]»^(١).

﴿يُرَاءُونَ﴾ حذف المفعول للتعميم والإيجاز، فهم يراءون بصلاتهم
وغيرها^(٢)، وقد جاء الوصف بالصفة الفعلية للدلالة على التجدد والاستمرار
والحركة، كما أن هناك طباقاً معنوياً بين ﴿يُرَاءُونَ﴾ و﴿وَيَمْنَعُونَ﴾؛ إذ

(١) تفسير روح البيان، إسماعيل حقي الخلوقي البروسوي (ت ١١٣٧)، ط / دار الفكر، بيروت
(٥٢٣ / ١٠).

(٢) انظر: الكشاف للزمخشري (١٣٨١ / ٢)، التحرير والتنوير لابن عاشور (٥٦٩ / ٣٠).

يقابل الشيء بضده في المعنى لا في اللفظ، حيث يُظهر ما حقه الخفاء، وهو إخلاص الطاعة، وينبع ما حقه البذل، وهو الماعون، وهذا دليل على تناقض داخل النفس الخبيثة، وهكذا هو المنافق^(١).

المطلب الخامس: بيان ما أورده العلماء من أوجه القراءات في الآيتين^(٢) ﴿يَرَءُونَ﴾ قُرِئَتْ ﴿يُرَءُونَ﴾؛ بتشدد من غير ألف، وماضيه (رأى) مشدداً على التكثير^(٣).

المطلب السادس: الشرح العام للآيتين:-

قال -تعالى-: ﴿أَلَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾ ٦ ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ جاء بصفة أخرى في هذه الآية، فقال: ﴿أَلَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾، يعني: يرءون الناس في أعمالهم، يريدون مدحهم، ويؤدون الأعمال الصالحة لا يريدون بها وجه الله، وإنما يريدون أن يمدحهم الناس، كالذي يتصدق لأجل أن يمدحه الناس، أو يصلى، أو يطلب العلم، أو يؤدي أي عبادة من العبادات، لا رغبة في الطاعة والثواب، وإنما يريد بذلك أن يمدحه الناس ويُثُنُوا عليه، فهذا هو الرياء.

وهذا يُحيط العمل، كما قال - سبحانه وتعالى -: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَّاهُكُمْ إِلَهٌ وَحْدَهُ فَنَّ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلَيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ﴾

(١) انظر: معجم المصطلحات البلاغية، د. أحمد مطلوب، ط / مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، ٢٥٧ / ٢.

(٢) انظر: إعراب القرآن لابن خالويه (ص ٢٠٧)، إعراب القرآن للدعاس (٤٧٢ / ٣)، وإعراب القرآن للنحاس (١٨٧ / ٥)، روح المعاني للألوسي (٤٧٥ / ١٥)، وفتح القدير (٤ / ٥٠١).

(٣) انظر: الحجة في القراءات السبع، الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبدالله (المتوفى: ٣٧٠ هـ)، ت / المزیدي ط ٤ / دار الشروق - بيروت، ١٤٠١ هـ (٢٤٩ / ٢).

بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴿الكافر: ١١٠﴾، والنبي ﷺ يقول^(١): «أَخْوَفُ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ الشَّرُكُ الأَصْغَرُ»، فُسْئِلَ عَنْهُ فَقَالَ: «الرِّيَاءُ»، فَالرِّيَاءُ مُحْبِطٌ لِلْعَمَلِ، وَهُوَ شَرُّكُ الْشَّرِكِ، الْأَصْغَرُ خَطَرٌ شَدِيدٌ.

والرِّيَاءُ مِنْ صَفَاتِ الْمُنَافِقِينَ؛ لَأَنَّهُمْ كَمَا قَالَ اللَّهُ -تَعَالَى-: ﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذَكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢].
وَلَا تَكُونُ الْعِبَادَةُ مَقْبُولَةً عِنْدَ اللَّهِ سَبَّانَهُ وَتَعَالَى، إِلَّا إِذَا كَانَتْ خَالِصَةً لِوَجْهِهِ مِنْ رِيَاءِ الْمُخْلُوقِينَ وَالتَّصْنِعِ لَهُمْ، وَطَلَبُ مَدْحُومِهِمْ وَحَمْدِهِمْ، وَتَبَّلِّيلُ الْحَظْوَةِ وَالْمَكَانَةِ فِي نُفُوسِهِمْ، وَجَعْلُ هَذِهِ الْعِبَادَةِ لِلَّهِ تَعَالَى وَإِفْرَادُهُ بِهَا.

وَقَدْ بَيَّنَ النَّبِيُّ ﷺ فِي الْحَدِيثِ الْقَدِيسِ خَطُورَةَ فَسَادِ الاعْتِقَادِ الْمُرْتَبِطِ بِالرِّيَاءِ، وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (أَنَا أَغْنَى الشَّرَكَاءَ عَنِ الْشَّرِّكِ، مَنْ عَمَلَ أَعْشَرَكَ مَعِي فِيهِ غَيْرِي تَرَكْتُهُ وَشَرَكْهُ).^(٢)

كَذَلِكَ جَاءَ الرِّيَاءُ فِي الْقُرْآنِ مُرْتَبِطًا بِالنَّفَاقِ، وَمَثَالُ ذَلِكَ قَوْلُهُ -تَعَالَى-: ﴿إِنَّ الْمُنَفِّقِينَ يُحَدِّعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِيرُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذَكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢]، فَبَيْنَ اللَّهِ -تَعَالَى- لِلْمُؤْمِنِينَ أَنَّ هَذِهِ الْخَصْلَةَ الْمَذْمُوَّةَ لَا يَحْقِقُ أَنْ تَصْدُرَ مِنْهُمْ، وَهِيَ صَفَةُ الْصَّقُّ مَا تَكُونُ بِأَهْلِ النَّفَاقِ؛ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يَقْصِدُونَ بِأَعْمَالِهِمْ وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَى تَبَعًا لِفَسَادِ بِوَاطِنِهِمْ، وَإِنَّمَا يَقْصِدُونَ إِعْجَابَ النَّاسِ، أَوْ اتِّقاءَ بِأَسْهَمِهِمْ وَالْتَّمْوِيَّهِ عَلَيْهِمْ.

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، ت: شعيب الأنطاوطي، عادل مرشد، آخرين، ط / مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م (٣٩ / ٣٩ ح ٢٣٦٣٠).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله، (٤)، (٢٩٨٥)، (٤)، (٢٢٨٩).

كما اقترن الرياء في القرآن بانتفاء الإيمان بالله واليوم الآخر، كما في قوله تعالى:- **﴿يَتَأْيِهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنْ وَالْأَذْنِى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَا لَهُ رِءَاءً أَنَّاسٍ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْأَخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفَوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَأَبْلَى فَتَرَكَهُ صَلَدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾** [البقرة: ٢٦٤]، قوله - تعالى:- **﴿وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِءَاءً أَنَّاسٍ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْأَخِرِ وَمَنْ يَكُنْ أَشَيْطَلُنَّ لَهُ وَقَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا﴾** [النساء: ٣٨]، إذ أفادت هذه الآية اقتران الرياء بسوء القرین وهو الشيطان، وفي ذلك إفاده الزجر للمؤمنين عن الإقدام على أفعال يشابهون فيها أهل الكفر، حين يكون المقصود من أفعالهم هو الرياء، وليس وجه الله تعالى، كذلك جعل الله سبحانه وتعالى آفة الرياء من أهم ملامح المكذبين بالدين، وأن أعمالهم مهما كانت في ظاهرها من الطاعات، فإنها مردودة عليهم مُعَذَّبُونَ بها، ويؤيد ذلك قوله - تعالى:- **﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ ٦ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾**^(١).

أنواع الرياء^(٢):

قسم العلماء الرياء إلى قسمين رئيسيين:

الأول: يطلقون عليه الرياء المحس، أو الرياء الخالص، أو رياء الإخلاص،

(١) انظر: فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، ت / محمد حامد الفقي، ط٧ / السنة الحمدية، القاهرة، مصر، ١٣٧٧هـ / ١٩٥٧م (ص ٣٧٩)، تفسير السعدي (ص ١٨٩)، تفسير ابن كثير (٤ / ٥٥٤)، التحرير والتنوير لابن عاشور (٣٠ / ٥٦٨)، تفسير الكشاف للزمخشري (٤ / ٦٣٨)، تفسير أضواء البيان للشنقيطي (٩ / ٥٤٥).

(٢) انظر: جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السّلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنفي (المتوفى: ٧٩٥هـ)، ط٧ / مؤسسة الرسالة، بيروت (ص ٧٩).

أي خالص للخلق، وهو أن يعمل المرء العمل لا يريد به وجه الله تعالى البتة، بل الناس فقط، فهذا الرياء يكون رياءً محضاً لا يكاد يصدر من مؤمن في فرض الصلاة والصيام، وقد يصدر في الصدقة الواجبة، أو الحج، أو غيرها من الأعمال الظاهرة التي يتعدى نفعها، فإن الإخلاص فيها عزيز، فهذا النوع من الرياء كفر ونفاق، وهو مُحْبِطٌ للأعمال مُبْطِلٌ لها، ويتحقق فيه قوله: ﴿إِنَّ الْمُنَفِّقِينَ يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَذِيلُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَىٰ يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذَكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢].

أما القسم الثاني من الرياء، فهو رياء الشرك، وهو: أن يريد العبد بعبادته الناس ورب الناس، فإن شارك الرياء العمل من أصله فالعمل باطل حابط، وأما إن كان أصل العمل لله، ثم طرأ عليه نية الرياء، فلا يخلو من أحد حالين:

الحال الأولى: أن يكون حدوث الرياء على العمل خاطراً ثم يدفعه، فهذا لا يضره.

بغير خلاف فلا يحيط العمل؛ لكون الرياء مجرد خاطر بادر إلى دفعه. والحال الثانية: أن يطرأ الرياء على العمل فيسترسل معه، ولم يدفعه بعد حدوثه، بل استمر الرياء في العمل، فهذا حكمه يختلف حسب نوع العمل والعبادة التي وقع فيها الرياء، فإن كان العمل من الأعمال التي يرتبط آخرها بأولها كالصلاحة والصوم والحج، ففي بطانته وحبوطه خلاف بين علماء السلف، قد حکاه الإمام أحمد وابن جرير الطبری، ورجحا أن عمله لا يبطل بذلك، وأنه يجازى بنبيته الأولى، وهو مردود عن الحسن البصري وغيره.

وذكر ابن جرير أن هذا الاختلاف إنما هو في عمل يرتبط آخره بأوله كالصلوة والصيام والحج، فأما ما لا ارتباط فيه كالقراءة والذكر وإنفاق المال ونشر العلم، فإنه ينقطع بنية الرياء الطارئة عليه ويحتاج إلى تجديد نية.

﴿ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴾، فإذا استعارهم مؤمنٌ ماعوناً للحاجة به لا يُعِرِّفُونَ، ويعتذرون بمعاذير باطلة، فلا يُعِرِّفُونَ فأساً ولا منجلًا ولا قدراً، ولا آيةً آنية أو ماعون؛ لأنهم يُبَغْضُونَ المؤمنين، ولا يريدون أن ينفعوهم بشيء، فَيَحْرِمُونَهُمْ مِنْ إِعَارَةِ شَيْءٍ، ينتفعون به ويردونه عليهم.

ومَنْعُ المَاعُونَ ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: قسم يأثم به الإنسان.

والقسم الثاني: قسم لا يأثم به، لكن يفوته الخير.

فما وجب بذله فإن الإنسان يأثم بمنعه، وما لا يجب بذله لا يأثم بمنعه، لكن يفوته الخير، مثل ذلك: إنسان جاءه رجل مضطر يقول: أَعْطِنِي ماء أشربه، فإن لم أشرب مت، فبذل الإناء له في هذه الحالة واجب يأثم بتركه الإنسان، حتى إن بعض العلماء يقول: لو مات هذا الإنسان فإنه يضمنه بالدية؛ لأنه هو سبب موته، ويجب عليه ما طلبه^(١).

المطلب السابع: الفوائد المستنبطة من الآيتين:

١. التنديد والوعيد للذين يتهاونون بالصلوة، ولا يبالون في أي وقت صَلَّوها، وهو من علامات النفاق، والعياذ بالله.
٢. أثر عمل القلب في قبول العبادة أو ردّها.

(١) تفسير القرآن الكريم جزء عم، لابن عثيمين، ط / دار الثريا (ص ٣٣٣).

٣. منع الماعون من صفات المنافقين، والمانع لما المسلمين في حاجة إليه ليس منهم؛ لحديث «مَنْ لَمْ يَهْتَمْ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ»، فكيف بالذي يمنعهم ما هو فضلٌ عنده وهم في حاجة إليه.
٤. الصدق والإخلاص من المنازل العالية التي جعل القرآن ثمن بلوغها هو صدق التوجّه وحسن الالتجاء وتمام الإنابة والتسليم.
٥. النية في القرآن أصل وعماد، قامت على أساسه سائر أعمال العباد، وترتّب عليه قبولها عند الله تعالى، فثبت في القرآن أجرًّاً لغيره لم تكن ظاهرة، في حين حبّطت أعمال عظيمة عند فساد باعثها.
٦. الحث على فعل المعروف وبذل الأموال الخفيفة، كعارية الإناء، والدلو، والكتاب، ونحو ذلك؛ لأن الله نَهَى مَنْ لَمْ يَفْعُلْ ذلك.
٧. الحث على رعاية الفقراء والمحاويخ، والمساكين والأرامل، ومن وقعوا في نكبة، ونحو ذلك.
٨. فَهُمُ الْدِينُ الْإِسْلَامِيُّ فَهُمَا مُتَكَامِلًا.
٩. الْدِينُ الْمُعَالَمَةُ، فمن يمنع الناس ماعوناً يحتاجون إليه فإيمانه ناقص، وإن كانت هذه عادته فليبيح عن قلبه.
- أهم المسائل والأحكام الفقهية في سورة الماعون
- اشتملت السورة الكريمة - بالإضافة إلى ما سبق - على مسائل وأحكام جُمعت هنا إبرازاً لها مع بعض التفصيل، وسيأتي ذكرها تحت الآية المتعلقة بها كالتالي:

٠ أولاً: قوله - تعالى :- ﴿ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ * الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾

فوويل: أي عذاب لهم، قال بعض المفسرين: هم الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، فلا يصلونها إلا بعد خروج الوقت^(١).

روى أبو يعلى في مسنده من حديث مصعب بن سعد عن أبيه سعد بن أبي وقاص قال: قلت لأبي: يا أبا تاه أرأيت قوله - تبارك وتعالى - : ﴿ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾ [الماعون: ٥] أيننا لا يسهو؟ أيننا لا يحدث نفسه؟! قال: ليس ذاك، إنما إضاعة الوقت يلهو حتى يضيع الوقت^(٢).

قال - تعالى :- ﴿ فَلَفَّ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَأَتَبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيَّاً ﴾ [مريم: ٥٩].

وقال آخرون: يتركونها فلا يصلونها، وقد ورد ذلك عن ابن عباس، وقال: هم المنافقون الذين يتركون الصلاة سرّاً، ويصلونها علانية^(٣).

قال ابن كثير - رحمه الله - :

أي يؤخرون الصلاة إلى آخر الوقت دائماً أو غالباً، وإنما يقتصرن عن أدائها بأركانها وشروطها على الوجه المأمور به، وإنما عن الخشوع فيها والتدبر لمعانيها، فاللفظ يشمل ذلك كله، وكل من اتصف بشيء من ذلك له قسط من هذه الآية، ومن اتصف بجميع ذلك فقد تم له نصيبه منها، وكم

(١) انظر: أحكام القرآن / ٤٤٣ - علي بن محمد بن علي المعروف بالكيا الهراسي الشافعي (المتوفى: ٤٥٠هـ) - المحقق: موسى محمد علي وعزبة عبد عطية - ط دار الكتب العلمية - الثانية / ٤٠٥هـ.

(٢) مسندي أبي يعلى (١/٣٣٦) برقم (٧٠٠)، وقال المنذري في كتابه الترغيب والترهيب (١/٤٤١) إسناده حسن.

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠/٢١٢.

النفاق العملي، كما في صحيح مسلم من حديث أنس بن مالك: أن النبي ﷺ قال: «تلك صلاة المنافق، يجلس يرقب الشمس، حتى إذا كانت بين قرني الشيطان، قام فنقرها أربعًا، لا يذكر الله فيها إلا قليلاً»^(١).

وقال الجصاص في كتابه أحكام القرآن:

﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾

«قال أبو العالية: هو الذي لا يدري أعلى شفع انصرف أو على وتر. قال أبو بكر يشهد لهذا التأويل ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن أبي مالك الأشجعي عن أبي حازم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا غرار في الصلاة ولا تسليم) .

ومعناه: أنه لا ينصرف منها على غرار وهو شاك فيها، ونظيره ما روى أبو سعيد أن النبي ﷺ قال: (من شك في صلاته فلم يدر أثلاً صل أم أربعًا، فليصل ركعة أخرى، وإن كان قد تمت صلاته، فالركعة والسجدتان له نافلة)^(٢).

أما المسلم الطائع لله ولرسوله فيحرص على أداء الصلاة في وقتها، قال تعالى:- ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَبًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣].

وروى البخاري ومسلم في صحيحهما من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال: سألت النبي ﷺ أي العمل أحب إلى الله؟ قال: (الصلاحة على وقتها)^(٣).

(١) انظر: تفسير ابن كثير ٨/٩٣، والحديث في صحيح مسلم برقم ٦٢٢.

(٢) أحكام القرآن ٥/٣٧٥ - أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ) - المحقق: محمد صادق القمحاوي - ط دار إحياء التراث العربي / ١٤٠٥هـ.

(٣) البخاري ١/١١٢ كتاب مواقف الصلاة - باب فضل الصلاة لوقتها - رقم ٥٢٧، ومسلم ١/٩٠ كتاب الإيمان - باب كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال - رقم ٨٥).

وهذا، وإنما يمكن أن يقال في هذه الآية ثلاثة مسائل، فصلها ابن العربي، فقال:

«المسألة الأولى: النسيان هو الترك، وقد يكون بقصد، وقد يكون بغير قصد؛ فإن كان بقصد فاسمه العمد، وإن كان بغير قصد فاسمه السهو، ولا يتعلق به تكليف، وهي:

المسألة الثانية: فإن تكليف الساهي محال؛ لأن من لا يعقل الخطاب كيف يخاطب؟ فإن قال: فكيف ذم من لا يعقل الذم؛ أو كلف من لا يصح منه التكليف؟ قلنا: إنما ذلك على وجهين: أحدهما أن يعقد نيته على تركها، فيتعلق به الذم إذا جاء الوقت. وإن كان حينئذ غافلاً أو من يكون الترك لها عادته، فهذا يتعلق به الذم دائمًا، ولا يدخل فيه من يسهو في صلاته، وهي:

المسألة الثالثة: لأن السلامة عن السهو محال فلا تكليف. وقد سها النبي ﷺ في صلاته، والصحابة، وكل من لا يسهو في صلاته بذلك رجل لا يتذكرها ولا يعقل قراءتها، وإنما همه في إعدادها، وهذا رجل يأكل القشور ويرمي اللب، وما كان النبي ﷺ يسهو في صلاته إلا لفكرته في أعظم منها، اللهم إلا أنه قد يسهو في صلاته من يقبل على وسوس الشيطان إذا قال له: اذكر كذا [لما لم يكن يذكره] حتى يضل الرجل أن يدرى كم صلى»^(١).

٠ ثانية: قوله - تعالى: ﴿أَلَّذِينَ هُمْ يَرَاءُونَ﴾ أي لا أحسنوا عبادة ربهم بإخلاص العبادة له، ولا أحسنوا إلى خلقه، حتى ولا بإعارة ما ينتفع به،

(١) أحكام القرآن ٤ / ٤٥٣ وما بعدها بتصرف يسير - القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (المتوفى: ٥٤٣هـ) - تحقيق: محمد عبد القادر عطا - ط دار الكتب العلمية، - الثالثة / ١٤٢٤هـ.

ويستعان به مع بقاء عينه ورجوعه إليهم كالإناء، والدلوا، والفالس، فهو لاء؛
لمنع الزكاة وأنواع القربات أولى^(١).

وحقيقة الرياء طلب ما في الدنيا بالعبادات، وأصله طلب المنزلة في قلوب
الناس؛ فأولها: تحسين السمت؛ ويريد بذلك الجاه والثناء.
ثانيهما: الرياء بالثياب القصار والخشنة، ليأخذ بذلك هيئة الزهد في
الدنيا.

ثالثهما: الرياء بالقول بإظهار التسخط على أهل الدنيا، وإظهار الوعظ
والتأسف على ما يفوت من الخير والطاعة.

رابعهما: الرياء بإظهار الصلاة والصدقة، أو بتحسين الصلاة لأجل
رؤيه الناس، وذلك يطول؛ وهذا دليله^(٢).

أما المسلم المتخلق بأخلاق القرآن، فيحرص على الإخلاص في العمل،
ويحذر من الرياء والسمعة، قال - تعالى - عن عباده المؤمنين: ﴿ وَيُطْعِمُونَ
الطَّعَامَ عَلَى حُيُّهِ، مَسْكِنًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾ ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا تُرِيدُنَّكُمْ جَرَاءً وَلَا
شُكُورًا ﴾ [الإنسان: ٨-٩].

وروى البخاري ومسلم من حديث جندب: أن النبي ﷺ قال: «مَنْ
سَمِعَ سَمْعَ اللَّهِ بِهِ، وَمَنْ يُرَأِي يُرَأِي اللَّهُ بِهِ»^(٣).

(١) تفسير ابن كثير ٤٩٥ / ٨ .

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٤٥٤ / ٤ .

(٣) البخاري ١٠٤ / ٨ كتاب الرقاق - باب الرياء والسمعة برقم (٦٤٩٩) والله لفظ له، ومسلم
٤ / ٢٢٨٩ كتاب الزهد والرقائق - باب من اشرك في علمه غير الله برقم (٢٩٨٧) .

٠ ثالثاً: قوله - تعالى -: ﴿ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴾

قال أكثر المفسرين: الماعون هو اسم لما يتعاوزه الناس بينهم من الدلو، والفالس، والقدر، ولا يمنع عادة كالماء والملح. وقيل: هو الزكاة، أي يمنعون زكاة أموالهم. وقال الفراء: سمعت بعض العرب يقول: الماعون الماء.

وقيل: هو المستغل من منافع الأموال، مأخوذ من المعن وهو القليل.

قال قطرب: أصل الماعون من قلة، والمعنى الشيء القليل، فسمى الله الصدقة والزكاة، ونحو ذلك من المعروف ماعوناً لأنه قليل من كثير^(١).

وهذه الآية الكريمة فيها ثلاثة مسائل بينها ابن العربي، فقال:

«المسألة الأولى في تحقیق الكلمة: الماعون: مفعول من أungan يعين، والعون هو الإمداد بالقوة والآلة والأسباب الميسرة للأمر .

المسألة الثانية في أقوال العلماء فيه، وذلك ستة أقوال: الأول: قال مالك: هي الزكاة، والمراد بها المنافق يمنعها. وقد روى أبو بكر بن عبد العزيز عن مالك، قال: بلغني أن قول الله - تعالى -: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ٤ إِنَّ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ٥ إِنَّ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ ٦ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴾

قال: إن المنافق إذا صلى لا لله، بل رباء، وإن فاتته لم يندم عليها؛ ويمنعون الماعون: الزكاة التي فرض الله عليهم، قال زيد بن أسلم: لو خفت لهم الصلاة كما خفت لهم الزكاة ما صلوها. الثاني: قال ابن

(١) انظر تفسير الطبری (٣٠ / ٢٠٣)، والدر المنثور للسيوطی (٦ / ٤٠١)، وأحكام القرآن للكیا الهراسی (٤ / ٤٣١)، ونيل المرام من تفسیر آیات الأحكام (١ / ٤٦٧) - أبو الطیب محمد صدیق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسینی البخاری القنوجی (المتوفی: ١٣٠٧ھ) - تحقیق: محمد حسن اسماعیل وأحمد فرید المزیدی - ط دار الكتب العلمیة .

شهاب: الماعون المال. الثالث: قال ابن عباس: هو ما يتعاطاه الناس بينهم. الرابع: هو القدر والدلوا والفالس وأشباه ذلك. الخامس: هو الماء والكلأ. السادس: هو الماء وحده.

المسألة الثالثة لما بينا أن الماعون من العون، كان كل ما ذكره العلماء في تفسيره عوناً، وأعظمها الزكاة إلى المحلب، وعلى قدر الماعون والحاجة إليه يكون الذم في منعه، إلا أن الذم إنما هو على منع الواجب، والعارية ليست بواجبة على التفصيل؛ بل إنها واجبة على الجملة. والله أعلم؛ لأن الويل لا يكون إلا من منع الواجب، فاعلموه وتحققوا^(١).

وال المسلم الحق هو الذي يحرص على فعل المعروف، وبذل الأموال الخفيفة، كعارض الإناء، والدلوا، والكتاب، والفالس، ونحو ذلك؛ لأن الله ذم من لم يفعل ذلك في سورة الماعون.

وروى البخاري في صحيحه من حديث عبدالله بن عمرو: أن النبي ﷺ قال: «أَرْبَعُونَ خَصْلَةً أَعْلَاهُنَّ مَنِيحةً العَنْزِ، مَا مِنْ عَامِلٍ يَعْمَلُ بِخَصْلَةٍ مِنْهَا رَجَاءً ثَوَابِهَا، وَتَصْدِيقَ مَوْعِدِهَا، إِلَّا دَخَلَهُ اللَّهُ بِهَا الجَنَّةَ»^(٢).

(١) أحكام القرآن لابن العربي (٤ / ٤٥٦).

(٢) البخاري ١٦٦ كتاب الهبة - باب فضل المنية برقم (٢٦٣١) [ش (خصلة) صفة]. (منيحة العنزة) أنتي العنزة تعطى لينتفع ببنها ثم ترد. (تصديق موعدوها) مصدقًا بما وعد الله تعالى عليها من الأجر. (تشميست العاطس) أن يقول له: يرحمك الله وتحوه، وأصل الشماتة أن يفرح بالمحمية تنزل بغيره، فكأنه يدعوه له بدفع المصيبة. (تبلغ خمس عشرة) حسب اجتهاده ومبلغ علمه، ولم يذكرها ﷺ مع القطع بعلمه بها، لحكمة الله ورسوله أعلم بها، ولعلها الاجتهاد بأعمال البر عامة، وحتى لا يقتصر الناس عليها].

الخاتمة:

العيش في ربوع القرآن صفوٌ لا يعرف الكدر، وتذوق معانيه زاد أولي النظر، والانتفاع بأخباره عبرة لمن يعتبر، فالحمد لله الذي تم بنعمته الصالحات، وله الحمد أَنْ وفقني لإنتهاء هذا العمل، فإنْ أحسنت فمن الله وحده، وإنْ أساءت فمن نفسي والشيطان، ومهما بذلت من جهد فسأقر بالتقدير.

وفي القرآن الكريم دروس وعبر، تصلح لكل زمان ومكان لإقامة حياة الإنسان، وتجعله يؤدي دور الخلافة على أكمل وجه، وأحسن حال، في غير إفراط مموج، أو تفريط مُخلّ، فالاستقامة الكاملة منبعها الكتاب الحكيم، والسعادة الحَقَّة دستورها الكتاب المبين، وإن هذا الدين ليس دين مظاهر وظفوس، ولا تغنى فيه مظاهر العبادات والشعائر، ما لم تكن صادرةً عن إخلاص لله وتجدد، مؤدية بسبب هذا الإخلاص إلى آثار في القلب تدفع إلى العمل الصالح، وتمثل في سلوك تصلح به حياة الناس في هذه الأرض وترقي.

هذا وقد توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:-

١. إن سورة الماعون لها أهمية عظيمة، فهي ترتكز على الأسس العقدية التي جاءت بها جميع الديانات السماوية، وأن الدين الإسلامي أعطى مفهوماً شاملًا وواسعًا عن اليوم الآخر، وهو يوم الدين، فالصديق به يجعل العبد المؤمن يضبط تصرفاته، ويسيطر عليها، مع الابتعاد عن هوى النفس وملذاتها.
٢. اشتغلت السورة على ذم المكذب بالجزاء والحساب في الآخرة، واللفظ عامٌ لا يقتصر على من كان سبب نزول الآية.

٣. أن سورة الماعون تُنَنِّي عند الفرد الأخلاق الفاضلة والسلوك القويم، وتجعله حريصاً على القيام بالأعمال الحسنة في حياته اليومية، ويبعد عن الأعمال السيئة.
٤. أن هذه السورة ركَّزت بصورة أساسية على تقرير حقيقة المكذب بيوم الدين، والعلامات الدالَّة عليه، والنتائج المترتبة على ذلك يوم الجزاء والحساب.
٥. أن السورة اشتملت على تقرير عقيدة البعث والجزاء.
٦. أن سورة اشتملت على التنديد بالذين يأكلون أموال اليتامي، ويدفعونهم عن حقوقهم استصغاراً لهم واحتقاراً.
٧. من صفات المكذب بالجزاء الأخرى وقبائحه: زَجْرُ اليتيم وطرده ودفعه عن حقه، وظلمُه وقهره، وتركُ الخير، وعدم الحث أو عدم الأمر على إطعام الفقير والمسكين، من أجل بخله وتكذيبه بالجزاء، وليس الذَّمْ عاماً حتى يتناول من تركه عجزاً، ولكنهم كانوا يبخلون مع الغنى، ويعتذرون لأنفسهم.
٨. التهديد العظيم لمن فعل ثلاثة أمور؛ أحدها: السهو عن الصلاة، وثانيها: فعل المراءاة، وثالثها: مَنْعُ الماعون.
٩. للعقيدة المنحرفة أثرها على سلوك أصحابها الذي لا يخشى الله في ضعفاء الناس، وفي طليعتهم اليتامي والمساكين .
١٠. مَنْ أَدَى ظاهر العبادة دون أن يتغلغل إلى باطنها، وتصلح هي من ظاهره وباطنه حُرم من ثوابها .

التوصيات:

١. ضرورة تشجيع البحوث التي تتناول سور وآيات القرآن الكريم بالبحث والتحليل، والعمل على نشرها بين المسلمين حتى يَعُم خيرها وينتفع الجميع بثمرتها.
٢. عَرْسُ التصديق بيوم الدين في النفوس، وأهمية الإيمان باليوم الآخر، وما به من جزاء وحساب وجنة ونار، حتى يتم ضبط التصرفات والسيطرة على النفس، فتبعد عن كل الأمور التي تؤدي إلى هلاكها في الدنيا والآخرة.
٣. الإحسان إلى اليتيم والمسكين والفقير، ولا ينبغي أن يكون مقصوراً على هذه الحالات، بل كل ما يحتاج إلى مساعدة ضحايا الحروب، والمجاعات وغيرها.
٤. أن الصلاة لها شأن عظيم، ولها فضلها ومكانتها، ومنزلتها، وهي الفَيْصلُ بين الإسلام والكفر.
٥. الحث على التعاون المجتمعي والعمل المشترك.

ثبت بالمصادر والمراجع:

- ١- ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن، عبد الفتاح لاشين، ط / الرائد العربي، لبنان - ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.
- ٢- الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩٦١ هـ)، محمد أبو الفضل إبراهيم، ط / الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م.

- ٣- أحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ١٤٠٥هـ)، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٤٣٧هـ.
- ٤- أحكام القرآن، القاضي محمد بن عبدالله أبو بكر بن العربي المعافري الأشبيلي المالكي، (المتوفى: ٥٤٣هـ)، ط / دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٥- أحكام القرآن، لابن الفرس الأندلسي، ط / دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ٦- أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله (المتوفى: ٣٨٥هـ)، ط / ١ دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ٧- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، المعروف بالموضوعات الكبرى، نور الدين علي ابن محمد بن سلطان المشهور بالملأ علي القاري، ط / ٢ المكتب الإسلامي، ١٩٨٦م.
- ٨- أضواء البيان، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الشنقيطي، ط / دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ٩- الإعجاز البياني في القرآن الكريم، لعمار ساسي، ط / دار المعارف للإنتاج والتوزيع - البلدية، ٢٠٠٣م.
- ١٠- إعراب القراءات الشوانذ، أبو البقاء للعكبي، ت / محمود السيد عزوز، ط / عالم الكتب.
- ١١- إعراب القرآن، أحمد عبيد الدعاس وآخرون، ط / ١ دار المنير ودار الفارابي - دمشق، ١٤٢٥هـ.
- ١٢- إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبدالله (المتوفى: ٣٧٠هـ) ط / مطبعة دار الكتب المصرية (١٣٦٠هـ - ١٩٤١م).
- ١٣- الأُم، الشافعي؛ أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع ابن عبدالمطلب بن عبد مناف المطلي القرشي المكي (المتوفى: ٤٢٠هـ)، ط / دار المعرفة - بيروت، ١٤١٠ / ١٩٩٠م.

- ١٤- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)، ط/ العربي - بيروت، ١٤١٨هـ.
- ١٥- الإيمان أركانه حقيقته نوادقه، د/ محمد نعيم ياسين، ط/ دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية.
- ١٦- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ)، ط/ دار الفكر - بيروت ١٤٢٠هـ.
- ١٧- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)، ط ٢٦ / دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٨- البرهان في تناسب سور القرآن، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، أبو جعفر (المتوفى: ٧٠٨هـ)، ت/ محمد شعباني، ط/ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ١٩- البرهان في علوم القرآن، أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- ٢٠- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني - مجموعة من المحققين، ط/ دار الهداية.
- ٢١- التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبدالله بن الحسين بن عبدالله العكاري (المتوفى: ٦٦٦هـ)، ط/ عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- ٢٢- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، ط/ الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤هـ.
- ٢٣- التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ)، ت: الدكتور عبدالله الخالدي، ط ١ / شركة دار الأرقام بن أبي الأرقام - بيروت، ١٤١٦هـ.

- ٢٤- التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، ط / مؤسسة الرسالة - بيروت، بدون سنة نشر.
- ٢٥- تفسير الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: ٥٠٢هـ)، جزء ١: المقدمة وتفسير الفاتحة والبقرة، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد العزيز بسيوني، الناشر: كلية الآداب - جامعة طنطا، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٢٦- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) لمحمد رشيد، ط / الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- ٢٧- تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، ت / محمد حسين شمس الدين، ط / دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٢٨- تفسير القرآن الكريم، لابن القيم، تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١٤١٠هـ.
- ٢٩- تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي (المتوفى: ١٣٧١هـ)، ط ١ / شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.
- ٣٠- تفسير ابن عثيمين، ط ١ / دار الثريا للنشر، ٢٠٠٤م - ١٤٢٥هـ.
- ٣١- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنية الموضعية، نور الدين علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن بن عراق الكناني (المتوفى: ٩٦٣هـ)، ط ١ / دار الكتب العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ.
- ٣٢- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأعملي أبو جعفر الطبرى (المتوفى: ٣٢٠هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

- ٣٣- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: ٧٩٥هـ)، ط٧ / مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ٣٤- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبدالله محمد القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، ط / الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، دار الكتب المصرية - القاهرة.
- ٣٥- جمال القراء وكمال الإقراء، علي بن محمد بن عبد الصمد الهمданى المصرى الشافعى، أبو الحسن، علم الدين السخاوي (المتوفى: ٦٤٣هـ)، ت / د. مروان العطية، وأخرون، ط١ / دار المأمون للتراث - دمشق - بيروت، ١٩٩٧م.
- ٣٦- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، السيد أحمد الهاشمي، ط / المكتبة العصرية - صيدا بيروت.
- ٣٧- رحلة إلى الدار الآخرة، لمحمود المصري، ط٢ / مكتبة التقوى، ٢٠٠٣م.
- ٣٨- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، شهاب الدين محمود بن عبدالله الحسيني الآلوسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ)، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ.
- ٣٩- زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٥٩٧هـ)، ط١ / دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٢٢هـ.
- ٤٠- زهرة التفاسير، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد، المعروف بأبي زهرة (المتوفى: ١٣٩٤هـ)، ط / دار الفكر العربي.
- ٤١- السراج المنير، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربى الشافعى (المتوفى: ٩٧٥هـ)، مطبعة بولاق (الأميرية) - القاهرة ١٢٨٥هـ.
- ٤٢- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- ٤٣- سنن الترمذى، محمد بن عيسى بن سُورة بن موسى بن الضحاك، الترمذى،

- أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج ١، ٢)،
ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر
الشريف (ج ٤، ٥)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي -
مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- ٤٤- الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد ابن قدامة المقدسي
الجماعي الحنفي، أبو الفرج، شمس الدين (المتوفى: ٦٨٢هـ)، ط / دار الكتاب
العربي للنشر والتوزيع.
- ٤٥- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق:
محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (بصورة عن السلطانية بإضافة
ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٤٦- صحيح مسلم: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله
- صلوات الله عليه وآله وسلامه - مسلم بن الحاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)،
المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت - بدون
تاريخ طبعة.
- ٤٧- صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني - دار الصابوني للطباعة والنشر
والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ٤٨- العقائد الإسلامية، سيد سابق (المتوفى: ١٤٢٠هـ) ط / دار الكتاب العربي - بيروت.
- ٤٩- عقيدة المؤمن، لأبي بكر الجزائري، ط ٢ / المكتبات الأزهرية.
- ٥٠- غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي
النيسابوري (المتوفى: ٨٥٠هـ) ط / دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٥١- فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (المتوفى:
١٢٥هـ)، ط ١ / دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت - ١٤١٤هـ.
- ٥٢- فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، ت: محمد
حامد الفقي ط ٧ / السنة المحمدية، القاهرة، مصر، ١٣٧٧هـ / ١٩٥٧م.

- ٥٣ - الفتوحات الإلهية، الشيخ سليمان بن عمر العجيلي الشافعي، ط / دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ٥٤ - فقه الفقراء والمساكين في الكتاب والسنة، د. عبد السلام الخريشي، ط / ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار المؤيد، السعودية، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م.
- ٥٥ - القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- ٥٦ - القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ط / ٨ / مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- ٥٧ - القوانين الفقهية، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١ هـ).
- ٥٨ - كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠ هـ)، ت / د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، ط / دار ومكتبة الهلال.
- ٥٩ - الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨ هـ)، ط / دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ.
- ٦٠ - الكشف والبيان، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧ هـ)، ت: الإمام أبي محمد بن عاشور، ط ١ / دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.
- ٦١ - الكليات معجم في المصطلحات والفرق اللغوية، أليوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: ١٠٩٤ هـ)، ت / عدنان درويش - محمد المصري، ط / مؤسسة الرسالة - بيروت، بدون.

- ٦٢ - لسان العرب، محمد بن منظور الأنباري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١ هـ) ط / دار صادر - بيروت.
- ٦٣ - مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم، ط٤ / دار القلم، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- ٦٤ - مباحث في علوم القرآن، مناع بن خليل القطان (المتوفى: ١٤٢٠ هـ)، ط٣ / مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ٦٥ - محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢ هـ)، ط١ / دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨ هـ.
- ٦٦ - المحتسب في تبيين وجوه شواد القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفى: ٣٩٢ هـ)، ط / وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
- ٦٧ - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطيه الأندلسى المحاربى (المتوفى: ٥٤٢ هـ)، ط١ / دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢٢ - ١٤٢٢ هـ.
- ٦٨ - مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١ هـ)، المحقق: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، آخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- ٦٩ - معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١ هـ)، ط١ / عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- ٧٠ - معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، ط١ / دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - الأردن، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ٧١ - المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ت: (إبراهيم مصطفى وزملاؤه)، ط / الناشر: دار الدعوة.

- ٧٢- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، ط / دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٧٣- المغني، أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنفي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، ط / مكتبة القاهرة.
- ٧٤- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٦٠هـ)، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.
- ٧٥- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (المتوفى: ٥٥٢هـ)، تحقيق / صفوان عدنان الداودي، ط / دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٧٦- الموضوعات، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، ط / المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
- ٧٧- الناسخ والمنسوخ، أبو القاسم هبة الله بن سلامة، (ت: ٤١٠هـ)، ط / مطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٦٧م.
- ٧٨-نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي، ط / دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.



فتاوي الفقهاء (*)

✿ التعريف الفقهي للسفويه والرشيد.

علي حيدر

✿ القضاء في ميراث الولد المستلحق.

الإمام مالك بن أنس

✿ المراد بتحريم الرضاع بعض المرضعين دون بعض.

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي

✿ إذا تزوجت المرأة تزويجاً فاسداً، لم يجز تزويجها لغير من
تزوجها حتى يطلقها أو يفسخ نكاحها.

موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي

(*) تختار المجلة في كل عدد من أعدادها بعضًا من فتاوى السلف، للدلالة على حيوية الفقه الإسلامي، ودوره الرائد في معالجة القضايا والمشكلات المعاصرة.

التعريف الفقهي للسفیه والرشید

علي حیدر

السفیه هو الذي يصرف ماله في غير موضعه، ويبذر في مصروفاته، ويضيع أمواله، ويتلفها بالإسراف، والذين لا يزالون يغفلون في أخذهم وإعطائهم، ولم يعرفوا طريق تجارتهم وتمتعهم بحسب بلاهتهم وخلو قلوبهم، يعدون أيضًا من السفهاء. السفیه مأخوذ من السفة، والسبة لغة خفة العقل، والسفیه هو من كان في عقله خفة، أما شرعاً فهو الذي يصرف ماله في غير موضعه، يعني خلافاً لما يقتضيه الشرع والعقل، ويبذر في مصروفاته، ويضيع أمواله، ويتلفها بالإسراف.

والفرق بين الإسراف والتبذير، هو أن التبذير صرف الشيء في غير محله اللائق. أما الإسراف فهو صرف الشيء في محله اللائق زيادة عن اللازم. (رد المحتار في الفرائض). فعلى ذلك التبذير هو تجاوز موضع الحق، وجهل بمواقع ومواقع الحقوق: أما الإسراف فهو تجاوز في الكمية وجهل في مقدار الحقوق.

فالتبذير والإسراف اللذان ينشأان عن السفة يكونان أحياناً في أمور الشر، فكما أن من يعطي ماله للعاذفين والمغنين، أو يجمع في بيته أهل الشرب والفسق، فيطعمهم ويسقيهم، أو يسرف في الإنفاق عليهم، أو من يفتح باب الجوائز والصلات أو يشتري الطيور الطائرة بأثمان باهظة أو من يلقي أمواله في النهر والبحر أو يحرقها بالنار، وكذلك يعد

سفيها من أسرف في نفقة؛ إذ إن الذي لا يكون له غرض في تصرفاته، وكان له غرض إلا أنه تصرف به بصورة جعلته لا يعد غرضاً فهو سفيه كالغبن في التجارة من غير ملحة، وإن يكن الأصل في التصرفات أن تكون مبنية على المساحة، كما أن البر والإحسان مشروعان، إلا أن الإسراف فيها حرام كإسراف في المأكولات والمشروبات؛ قال الله - تعالى -: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا مِمْْلَكَتَهُمْ يُسْرِفُوا﴾ [الفرقان: ٦٧] أي: لم يتجاوزوا حد الكرم ﴿وَلَمْ يَقْتُرُوا﴾ [الفرقان: ٦٧]، أي: لم يضيقوا تصييق الشحيح، أي: البخيل ويكون الإسراف في الأمور الخيرية أيضاً كبناء المساجد أو صرف جميع أمواله على الأمور الخيرية، مع عدم اقتداره متبناً الهوى وتاركاً ما يدل على الحجى، أما إذا صرف شخص ماله على المعاصي كشرب الخمر والزنا، فلا يعد سفيها بالمعنى المبين في هذه المادة، انظر المادة (٩٦٣) (رد المحتار، أبو السعود، الهندية في الباب الثاني)، ويعد أيضاً بمنزلة السفيه الذين لا يزالون يغفلون في أخذهم وإعطائهم، ولم يعرفوا طريق تجارتهم وتمتعهم بحسب بلاهتهم، مع أنه لا يعدون سفهاء بالمعنى الوارد في الفقرة الأولى، ويمكن الحجر على أبله وبسيط كهذا عند الإمامين كما ذهبت إليه المادة (٩٥٨)، ويطلق على كل من الأبله وبسيط مغفل، وليس المغفل فاسداً، وإنما هو من كان سليم القلب لا يقدر على التصرفات الرابحة مع كونه يخدع فيها (رد المحتار منلا مسكين، الهندية في الباب الثاني)، والمغفل أيضاً اسم مفعول من التغفيل، وهو من لم توجد فيه فطانة (الطحطاوي).

والرشيد هو الذي يتقيى بمحافظة ماله ويتوقي السرف والتبذير

الرشيد هو المصلح في ماله أي: الذي يتقيى بمحافظة ماله، ويتوقي السرف والتبذير والصرف في غير مواضعه ويجتنبه، وهذا يعد رشيداً ما دام على تلك الحال، سواء أكان فاسقاً طارئاً أو أصلياً أم غير فاسق، يعني: أن مجرد الفسق ليس مانعاً للرشيد وموجباً للسفه، وعليه إنما يتحرى عن الرشد في المال، وليس في المال والدين معاً، وقد فسر الرشد بالإصلاح في قوله تعالى - ﴿فَإِنْ أَءَانَسْتُمْ﴾ [النساء: ٦]، أي: عرفتم وأبصرتم ﴿مِنْهُمْ رُشْدًا﴾ [النساء: ٦]، فالرشيد من يكون مصلحاً في ماله فقط (التنوير)^(١).

القضاء في ميراث الولد المستلتحق

الإمام مالك بن أنس

قال مالك: الأمر المجتمع عليه عندنا في الرجل يهلك وله بنون. فيقول أحدهم: قد أقر أبي أن فلاناً ابنه: أن ذلك النسب لا يثبت بشهادة إنسان واحد، ولا يجوز إقرار الذي أقر إلا على نفسه في حصته من مال أبيه، يعطى الذي شهد له قدر ما يصيبه من المال الذي بيده.

قال: وتفسير ذلك، أن يهلك الرجل ، ويترك ابنين له. ويترك ست مئة دينار. فيأخذ كل واحد منها ثلاثة مئة دينار. ثم يشهد أحدهما بأن أباه الهاك أقر أن فلاناً ابنه. فيكون على الذي شهد للذي استلتحق مئة دينار. وذلك نصف ميراث المستلتحق. لو لحق ولو أقر له الآخر أخذ المائة الأخرى، فاستكمل حقه وثبت نسبه.

(١) درر الحكم شرح مجلة الأحكام ج ٢ ص ٥٨٦ - ٥٨٧.

وهو أيضاً بمنزلة المرأة تقر بالدين على أبيها أو على زوجها. وينكر ذلك الورثة. فعليها أن تدفع إلى الذي أقرت له بالدين قدر الذي يصيّبها من ذلك الدين. لو ثبت على الورثة كلهم. إن كانت امرأة ورثت الثمن، دفعت إلى الغريم ثمن دينه. وإن كانت ابنة ورثت النصف، دفعت إلى الغريم نصف دينه. على حساب هذا يدفع إليه من أقر له من النساء.

قال مالك: فإن شهد رجل على مثل ما شهدت به المرأة: أن لفلان على أبيه ديناً. أحلف صاحب الدين مع شهادة شاهده. وأعطي الغريم حقه كله، وليس هذا بمنزلة المرأة، لأن الرجل تجوز شهادته. ويكون على صاحب الدين، مع شهادة شاهده أن يحلف. ويأخذ حقه كله. فإن لم يحلفأخذ من ميراث الذي أقر له، قدر ما يصيّبها من ذلك الدين. لأنّه أقر بحقه. وأنكر الورثة. وجاز عليه إقراره^(١).

المراد بتحريم الرضاع بعض المرضعين دون بعض

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي

قال الشافعي رحمه الله تعالى: «وكذلك أبان أن المراد بتحريم الرضاع بعض المرضعين دون بعض، واحتج فيما قال النبي ﷺ لسهلة بنت سهيل لما قالت له: كنا نرى سالماً ولداً، وكان يدخل عليًّا وأنا فضل، وليس لنا إلا بيت واحد، فماذا تأمرني؟ فقال عليه السلام فيما بلغنا «أرضعيه خمس رضعات، فيحرم بلبنها» ففعلت، فكانت تراه ابنًا من الرضاعة^(٢).

(١) موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي ص ٥٢٦ - ٥٢٧.

(٢) مختصر المزن尼 ص ٢٢٧ وتنمية الفصل: «فأخذت بذلك عائشة رضي الله عنها فيمن أحببت أن =

قال الماوردي: وذهب أكثر الفقهاء إلى أن رضاع الكبير لا يحرم، وقالت عائشة: رضاع الكبير يحرم كرضاع الصغير، وبه قال من الفقهاء الأوزاعي، ويshire به أن يكون قول أهل الظاهر، احتجاجاً بقول النبي ﷺ لسهمة بنت سهيل: «أرضعيه خمس رضعات يحرم بهن عليك»، وكان سالم كبيراً، وكانت عائشة رضي الله تعالى عنها إذا أحببت أن يدخل عليها من الرجال أحد، أمرت أختها أم كلثوم أو غيرها من بنات إخوتها وبنات أخواتها أن ترضعه خمس رضعات يصير بهن محurma، وخالفتها أم سلمة، وسائر أزواج النبي ﷺ في ذلك قلن ما نرى رضاع الكبير إلا رخصة في سالم وحده. والدليل على أن رضاع الكبير لا يحرم قول الله - تعالى -: ﴿ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتَمَّ الرَّضَاعَةُ ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فجعل تمام الرضاع في الشرع مقدراً بحولين، فاقتضى أن يكون حكمه في الشرع بعد الحولين مخالفًا لحكمه في الحولين، وحكمه في الشرع هو التحرير.

وروى ابن عباس أن النبي ﷺ قال: لا رضاع بعد الحولين نفياً لحرميته لا لجوازه.

= يدخل عليها من الرجال وأبى سائر أزواج النبي ﷺ أن يدخل عليهن بتلك الرضاعة أحد من الناس، وقلن: ما نرى الذي أمر به ﷺ إلا رخصة في سالم وحده، وروى الشافعى رحمة الله: أن أم سلمة قالت في الحديث: هو لسالم خاصة (قال الشافعى) رحمة الله تعالى، فإذا كان خاصاً، فالخاص مخرج من العام، والدليل على ذلك قول الله - جل ثناوه -: ﴿ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتَمَّ الرَّضَاعَةُ ﴾، فجعل الحولين غاية وما جعل له غاية فالحكم بعد مضي الغاية خلاف الحكم قبل الغاية كقوله - تعالى -: (المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)، فإذا مضت الأقراء فحكمهن بعد مضيها خلاف حكمهن فيها (قال المزننى)، وفي ذلك دلالة عندي على نفي الولد لأكثر من سنتين بتأقير حمله وفصالة ثلاثين شهراً، كما نفى توقيت حولين الرضاع لأكثر من الحولين (قال الشافعى) رحمة الله تعالى: وكان عمر رضيعه لا يرى رضاع الكبير يحرم وابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما، وقال أبو هريرة رضيعه: لا يحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء.

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: لا رضاع بعد فطام، يعني لا تحرم رضاع بعد انقضاء زمانه.

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: الرضاعة من الماجعة، وما سد الجوعة والكبير لا يسد الرضاع جوعته فلم يثبت له فيه حكم.

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «الرضاع ما أنبت اللحم، وأنشر العظم». وروى: الرضاعة ما فتق الأمعاء وأنبت اللحم، وهذا لا يكون إلا في الصغير، وقد مضى الجواب عن حديث سالم في اختصاصه بالرضاع في الكبير دون الصغير. فإذا ثبت أن تحريم الرضاع مختص بالصغير دون الكبير، فقد اختلف الفقهاء في حد تحريمه على أربعة مذاهب:

أحدها: وهو مذهب الشافعي: أنه محدد بحوالين، فإن وجد بعد الحولين بيوم لم يحرم، وهو قول أبي يوسف ومحمد.

والذهب الثاني: ما قاله مالك في إحدى رواياته: إنه يحرم بعد الحولين بشهر، فجعل زمانه محدوداً بخمسة وعشرين شهراً.

والذهب الثالث: ما قاله أبو حنيفة إنه يحرم بعد الحولين بستة أشهر، فجعل زمانه محدوداً بثلاثين شهراً.

والذهب الرابع: ما قاله زفر بن الهذيل أنه يحرم إلى ثلاثة أحوال محددة بستة وثلاثين شهراً، استدلاً بعموم قول الله -تعالى-: ﴿وَمَهْتُمُ الَّذِي أَرْضَعْنَاكُم﴾ [النساء: ٢٣]، ويقول النبي ﷺ: «الرضاعة من الماجعة»، ولأنها من يعتد فيها بالرضاع فوجب أن يثبت فيها التحريم كالحولين.

ودليلنا قوله - تعالى -: ﴿ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتَمَّ الرَّضَاعَةَ ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وما حد في الشرع إلى غاية كان ما عدتها بخلافها للأقراء، وهذه دلالة الشافعي.

وروى ابن عباس أن النبي ﷺ « لا رضاع بعد فصال ». والفصال في الحولين لقول الله تعالى: ﴿ وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَثُونَ شَهْرًا ﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقد ثبت أن أقل الحمل ستة أشهر، فدل على أن الباقي هو الفصال، وأنه حول لا يثبت حكم الرضاع في آخره، فوجب أن لا يثبت حكمه في أوله كالحول الرابع طرداً، والثاني عكساً، ولأن الحد إذا علق بالحول ولم يبلغ به الكمال قطع على التمام كالحول في الزكاة.

فأما الاستدلال بعموم الآية والخبر فمخصوص بما ذكرناه.

وأما قياسهم على الحولين ف fasad بالشهر السابع يتغذى فيه باللين، ولا يقع به التحرير، ثم المعنى في الحولين: أنه لما وقع التحرير بالرضاع في آخره، وقع بالرضاع في أوله، وخالف الثالث^(١).

إذا تزوجت المرأة تزويجاً فاسداً، لم يجز تزويجها لغير من تزوجها حتى يطلقها أو يفسخ نكاحها.

موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي وإذا تزوجت المرأة تزويجاً فاسداً، لم يجز تزويجها، لغير من تزوجها حتى يطلقها أو يفسخ نكاحها. وإذا امتنع من طلاقها، فسخ الحاكم نكاحه. نص عليه أحمد. وقال الشافعي: لا حاجة إلى فسخ ولا طلاق؛ لأنه نكاح غير

(١) الحاوي الكبير ج ١٤ ص ٤٢٥-٤٢٨.

منعقد، أشبه النكاح في العدة. ولنا، أنه نكاح يسوع فيه الاجتهاد، فاحتياج في التفريق فيه إلى إيقاع فرقة، كالصحيح المختلف فيه، ولأن تزويجها من غير تفريق يفضي إلى تسليط زوجين عليها، كل واحد منها يعتقد أن نكاحه الصحيح، ونكاح الآخر الفاسد، ويفارق النكاح الباطل من هذين الوجهين.

وإذا زوجت بأخر قبل التفريق، لم يصح الثاني أيضاً، ولم يجز تزويجها الثالث حتى يطلق الأولان أو يفسخ نكاحهما، ومتى فرق بينهما قبل الدخول، فلا مهر لها؛ لأنّه عقد فاسد لم يتصل به قبض، فلم يجب به عوض كالبيع الفاسد، وإن كان التفريق بعد الدخول، فلها المهر؛ بدليل قوله - عليه السلام -: «فلها المهر بما استحل من فرجها». وإن تكرر الوطء فالمهر واحد؛ للحديث، ولأنه إصابة في عقد فاسد، أشبه الإصابة في عقد صحيح.

فصل: والواجب لها مهر مثلها، أو ما إليه أُحْمَد؛ فإنه قال في العبد يتزوج بغير إذن سيده: يعطي شيئاً.

قال القاضي: يعني مهر المثل. وهو ظاهر قول الخرقى؛ لقوله: «وإذا زوج الوليان فالنكاح للأول منها، فإن دخل بها الثاني فلها مهر مثلها». وهذا مذهب الشافعى. والمنصوص عن أَحْمَد أن لها المسمى؛ لأن في بعض ألفاظ حديث عائشة: «ولها الذي أعطاها بما أصاب منها». قال القاضي: حدثنا أبو بكر البرقانى، وأبو محمد الخلال، بإسناديهما. وقال أبو حنيفة: الواجب الأقل من المسمى أو مهر المثل؛ لأنها إن رضيت بدون مهر مثلها فليس لها أكثر منه، كالعقد الصحيح، وإن كان المسمى أكثر لم يجب الزائد؛ لأنه بغير عقد صحيح ولنا، قول النبي ﷺ: «فلها المهر بما استحل من

فرجها». فجعل لها المهر المميز بالإصابة، والإصابة إنما توجب مهر المثل، ولأن العقد ليس بمحض، بدليل الخبر، وأنه لو طلقها قبل مسها لم يكن لها شيء، وإذا لم يكن موجباً كان وجوده كعدمه، وبقي الوطء موجباً بمفرده، فأوجب مهر المثل، كوطء الشبهة، لأن التسمية لو فسست لوجب مهر المثل، فإذا فسد العقد من أصله كان أولى. وقول أبي حنيفة إنها رضيت بدون صداقها. إنما يصح إذا كان العقد هو الموجب، وقد بينا أنه إنما يجب بالإصابة، فيجب مهر المثل كاملاً، كوطء الشبهة.

فصل: ولا يجب لها بالخلوة شيء. في قول أكثر أهل العلم: لأن النبي ﷺ جعل لها المهر بما استحل من فرجها. يعني أصاب. ولم يصبها. والمنصوص عن أحمد أن المهر يستقر بالخلوة، قياساً على العقد الصحيح، وبناء على أن الواجب المسمى بالعقد، وقد ذكرنا ذلك^(١).



(١) المغني لابن قدامة ج ٣٥١ ص ٣٥٣-٣٥٤ .

مسائل في الفقه (*)

الدكتور / عبدالرحمن بن حسن النفيسة

٥٢٥ * * الفساد في الأرض في معناه الشامل.

٥٢٦ * * حكم من يفتى دون أن يكون له علم فيما يفتى فيه.

٥٢٧ * * حكم تشبه أحد الجنسين بالأخر.

٥٢٨ * * تحديد بدايات الشهور ونهاياتها.

٥٢٩ * * الجهر بالقراءة وقت الصلاة خارج المسجد.

٥٣٠ * * شرط الولاية في النكاح وحكم نسب الولد في حال فقد هذا الشرط.

(*) هذه المسائل ترد من الإخوة القراء، ويجبب عنها رئيس تحرير المجلة معالي الدكتور / عبد الرحمن بن حسن النفيسة، وتنشر في موقع المجلة على الشبكة (www.alfiqhia.com).

٥٢٥- الفساد في الأرض في معناه الشامل

سؤال من ع . محمد حول معنى الفساد في الأرض، وما يشمله هذا المعنى
والوسائل لمقاومته

الفساد في اللغة: من فسد الشيء بمعنى عطب ، وفسد اللحم انتن، وفسد الرجل جاوز الصواب والحكمة . والفساد التلف والعطب والاضطراب والخلل^(١). وفي الاصطلاح عرّف الفقهاء الفساد بأنه: مخالفة الفعل المشرع، ويکاد هذا التعريف مشابهاً لمعناه اللغوي^(٢).

والحديث عن الفساد في الأرض، وما قيل فيه مما يصعب جمعه وذكر تفاصيله؛ ففي كتاب الله الكريم آيات كثيرة عن تحريمها والتوعيد بالعقاب عليه، وستتوقف عند ثلاثة منها: الأولى: قول الله - تعالى -: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾١١﴿ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنَّ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ [البقرة: ١٢] والمراد بهم المنافقون الذين حاربوا رسالة رسول الله ﷺ عن طريق الخداع والكذب، وظهورهم العلني أنهم مسلمون ومخلصون لهذه الرسالة، وأن هدفهم ابتغاء الاصلاح، بينما هم يحاربونها في بوطنهم وبين زعمائهم، فكذبهم الله وبين أنهم هم المفسدون، ولكنهم لا يشعرون بفسادهم - إما بسبب ما ران على قلوبهم من الكفر، وإما لأنهم جهلة لا يشعرون بأن الله يعلم سرائرهم .

(١) المعجم الوسيط مادة (فسد).

(٢) التلويح على التوضيح ٢ / ١٣٢، ودرر الحكم ١ / ٩٣ م ١٠٨، والأحكام للأمدي ١ / ٦٧ - ٦٨، وكشف الأسرار ١ / ٢٥٨.

والفساد بسبب النفاق ليس حالة طارئة على الرسالة النبوية، بل هو حالة تاريخية مستمرة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولكن هذا الفساد يتکيف حسب الحال والزمان والمكان الذي يوجد فيه المنافقون، فإذا كان هؤلاء في عهد الرسالة يتخاつون فيما بينهم، فيزعمون أنهم يفعلون ما فيه صلاح الأمة، فالفرق التاريخية التي حاصرت المسلمين في القرون التالية للرسالة، كانت تجهر بفسادها وتحليلها للحرمات وتحريمها للمحلات، وقد تجسد أصحابها في فرق السبئية وفرق الخوارج عامه: كالحرورية والمحكمة والنواصب والأزارقة والنجدات، وغيرهم من فرق الخوارج، التي ابتليت بها الأمة. وهؤلاء لا يختلفون عن الفرق التالية لهم، ومنها في هذا العصر: البابية والبهائية والقاديانية، ومن يسمون أهل القرآن، ومن هم على شاكلتهم من الفرق الباطنية، التي تطفو على السطح ما بين وقت وآخر، وتنشر الفساد في الأرض، ومع خطر الفرق في ماضيها إلا أن الفرق المعاصرة أشد خطراً منها بسبب تطور التقنية ووسائل الاتصال بين الإنسان في هذا الزمان، إلى جانب القوى المعادية المساندة لها في إطار الصراع الأممي المعاصر.

وإذا كان وجود هذه الفرق في ماضيها وحاضرها أمراً ليس بعجب، بحكم ما يطأ على مسيرة الإنسان من خلل عقدي أو فكري أو نفسي ، أو بحكم الصراع الأممي، الذي تتضارب فيه المصالح بأخطارها ، إذا كان هذا ليس بعجب فإن العجب، ألا تستطيع الأمة مقاومة هذه الفرق، إلا بعد أن يشتد خطراها، ثم يصعب على الأجيال درءها، ف تكون هذه الأجيال فريسة

لها، كما حدث قديماً في بعض أطراف بلاد المسلمين، والأندلس مثال شاهد على ذلك.

الآية الثانية: قول الله -عز وجل-: ﴿وَلَا نُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٨٥] إن الأصل الذي لا مراء فيه أن الله جعل الأرض صالحة لحياة عباده، ليقيموا فيها شعائره، مما هو مبين في رسالات الأنبياء والمرسلين؛ فالإفساد في الأرض يشمل في عمومه أمرتين: الأول: ما هو متعلق بحق الله في وجوب توحيده وطاعته واتباع أوامره ، واجتناب نواهيه، كما وردت على لسان أنبيائه ورسله، وخاتمهم رسولنا محمد ﷺ؛ فمن كفر بما أمر الله به أو دعا إلى غير طاعته فقد أفسد في الأرض، فأصبح من قال فيهم: ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيقَاتِهِ، وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ لَا أُولَئِكَ هُمُ الْمُلْعَنُونَ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ [الرعد: ٢٥]. الأمر الثاني: ما يتعلق بحق العباد في وجوب حفظ دمائهم وأموالهم وأعراضهم وعقولهم؛ فكل من تعرض لشيء من هذه الحقوق دون سبب مشروع يعد مفسداً في الأرض، سواء كان هذا الفساد يتعلق به ذاته كقتله نفسه أو إفساده ماله، أو عقله، أو كان هذا الفساد يتعلق بغيره كسرقة ماله أو قطع الطريق عليه.

وقد ذكر الفقهاء - رحمهم الله - أمثلة كثيرة من هذا الفساد، ففي مذهب الإمام أبي حنيفة: أنه يحرم على المسلم الإفساد لما اكتسبه والسرف والم الخليفة فيه، لقول الله -عز وجل-: ﴿وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ﴾ [القصص: ٧٧]، ومن اشتد جوعه حتى عجز عن طلب القوت، ففرض على كل من علم

به أن يطعنه، أو يدل عليه من يطعنه، صوّناً له عن الهلاك، فإن امتنعوا عن ذلك اشترکوا في الإثم، لقول رسول الله ﷺ: أيمما رجل مات ضياعاً بين أقوام أغنياء، فقد برئت منهم ذمة الله وذمة رسوله^(١).

وفي مذهب الإمام مالك يعد أخذ المال من الفساد في الأرض، وإنما يجتهد الإمام في الذي يخيف ولا يقتل ولا يأخذ مالاً، ويؤخذ بحضرته ذلك قبل أن يطول زمانه^(٢). وكذا يعد قطع الدنانير من الفساد في الأرض، وفي هذا قال محمد بن رشد : الدنانير التي قطعها من الفساد في الأرض، هي تلك القائمة التي تجوز عدداً بغير وزن، فإذا قطعت فردت ناقصة غش بها الناس، فكان ذلك من الفساد، وهذا في تفسير قول الله -عز وجل-: ﴿قَالُوا يَشْعَيْبُ أَصْلَوْتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَرْكَ مَا يَعْبُدُ إِبَائَوْنَا أَوْ أَنْ تَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ﴾ [هود: ٨٧]، إنهم أرادوا بذلك قطع الدنانير والدرارهم، لأنهم ناهام عن ذلك، وقيل: إنهم أرادوا بذلك تراضيهم فيما بينهم بالربا الذي كان ناهام عنه^(٣).

وفي مذهب الإمام الشافعي: أن من الفساد في الأرض قطع الطريق مجاهرة، لقول الله -عز وجل-: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقْتَلُوْا﴾ [المائدة: ٣٢] الآية. فهذه الآية قد نزلت إخباراً من الله تعالى بحكم من حارب الله ورسوله، ويسعى في الأرض فساداً من المسلمين وغيرهم^(٤).

(١) الاختيار لتعليق المختار لابن مودود الموصلي ج ٤ ص ١٧٥ وأحكام القرآن للجصاص ج ٤ ص ٥٤-٥٦.

(٢) المدونة الكبرى للإمام مالك رواية الإمام سحنون ج ٤ ص ٥٥٢ مع مقدمات ابن رشد.

(٣) البيان والتحصيل في المسائل المستخرجة لأبي الوليد بن رشد ج ٦ ص ٤٧٤-٤٧٥.

(٤) الحاوي الكبير للماوردي ج ١٧ ص ٢٣٥-٢٣٦.

وفي مذهب الإمام أحمد المراد بتحريم الفساد في الأرض بعد إصلاحها: الأمر للعباد ألا يفسدوا فيها بالمعاصي والدعاء إلى غير طاعة الله، بعد إصلاح الله إليها، فإن عبادة غير الله والدعوة إلى غيره والشرك به هو أعظم فساد في الأرض، بل فساد الأرض، في الحقيقة إنما هو الشرك به، ومخالفة أمره^(١). والأمثلة في هذا مما يصعب حصره .

الآية الثالثة: قول الله -عز وجل-: ﴿ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [الروم: ٤١] قيل: إن الفساد هنا بمعنى القحط وقلة النبات وذهاب البركة^(٢). وقال ابن عباس رضي الله عنهما: المراد به نقصان البركة بأعمال العباد كي يتوبوا^(٣)، وهذه الآية مناطة بما قبلها من آيات أخبر فيها عز وجل: أن الناس إذا ذاقوا رحمة من ربهم فرحوا بها، وإذا أصابتهم سيئة بما قدمت أيديهم قنطوا، وهم أيضاً لم يروا أنه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، وأن الذي يتعامل بالربا لكي يربو ماله لن يربو عند الله، وأن ما يؤتى العبد من صدقة يريدها وجه الله، يضاعف له ما عمله، وأن الله هو الذي خلق الخلق، ويرزقهم ثم يميتهم، ثم يحييهم، وأنه ليس من أصنام المشركين من يفعل من شيء من هذا، ولهذا فهو الذي يسبح له كل شيء، فتعالى وتنزه عما يفعله المشركون. وبسبب أفعال هؤلاء من الأمم البائدة ظهر الفساد في البر والبحر، بما يعنيه ذلك من القحط وفساد النبات، ونزع البركة من الأنفس والأموال،

(١) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج ١٥ ص ٢٤ وبدائع الفوائد لابن القيم ج ٢ ص ٦.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ١٤ ص ٤.

(٣) المرجع السابق نفسه .

وما كان هذا ليكون لو أنهم اتبعوا ما أمرهم الله به، فلما كانوا على تلك الحال من الفساد أذاقهم بعض ما استحقوه من العذاب، بسبب فسادهم، وكان هذا الاستحقاق نذيرًا لهم، بأن يرجعوا إلى ما أمرهم به ربهم (الروم: ٤١، ٣٩، ٣٧، ٣٦). وفي هذا رحمة لهم من استحقاق كامل العذاب، المتمثل في الغرق والخسف والأخذ بالصيحة والرجفة، كما حدث لقوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب، وغيرهم من الأمم البائدة. وهذا الاستحقاق من العذاب عام في كل زمان ومكان، لكل من كان على مثل ما كان عليه أقوام الأمم البائدة.

قلت: والمعنى الشامل للفساد في الأرض مبين في كتب التفسير والحديث والفقه أما معناه جواباً عن السؤال فيمكن إيجازه في خمس مسائل:

المسألة الأولى: ما يتعلق -كما ذكر- بحق الله عز وجل على عباده، فيما أمرهم به من توحيد وطاعته، وعدم الشرك به، وما أوجبه عليهم من اتباع الأحكام، التي جاءتهم بها رسليه، وأخرهم وخاتمهم رسوله محمد ﷺ، ومنها وجوب إقامة العدل وتحريم الظلم والبغى والفسوق والطغيان، مما هو معلوم لهم من هذه الكتب ومن الرسل مباشرة؛ فمن جحد أو أنكر حقاً من هذه الحقوق أو حكمًا من هذه الأحكام تكذيباً أو استهزاء أو تشكيكاً يعد مفسداً في الأرض. وكل من أنكر حقاً من حقوق أنبياء الله ورسله كإنكار رسالاتهم، أو الاستهزاء بهم، أو التنقص منهم يعد مفسداً في الأرض.

المسألة الثانية: ما يتعلق بحق رسول الله ﷺ على أمته، وذلك فيما جاءهم به من البيانات، وما يجب عليهم من طاعته في قوله أو فعله أو تقريره . ومن هذه الحقوق التمسك بسننته والسير على هديه وحماية رسالته والدفاع عنها والتبشير

بها وإبلاغها، فمن خالف ما أمر به أو نهى عنه أو تعرض لسنته، أو شك فيها، أو استهزاً بها، أو تعرض لزوجاته أمهات المؤمنين، أو تعرض لصحابته بتكذيبهم أو الاستهزاء بهم أو التنقص منهم يعد مفسداً في الأرض.

المسألة الثالثة: ما يتعلق بواجب العبد تجاه نفسه، ذلكم أنها ليست ملكاً له، وإنما هي ملك لله عز وجل وبنيانه في الأرض، فمن تعرض لها بقتل أو جرح أو ظلم، أو ألقى بها إلى التهلكة، يعد مفسداً في الأرض، والأصل فيه قول الله -عز وجل-: ﴿وَلَا تُلْقِوْا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى الْتَّهْلِكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] ومن الفساد في الأرض الشرك بالله وإسراف العبد في إنفاق المال، والعلو، والكبر، وارتكاب الزنا والفواحش. وشاهدته قول الله -تعالى-: ﴿وَعَبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هُوَنًا﴾ [الفرقان: ٦٣] إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا آنفَقُوا مَمْلِكَةً يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ بِمَعِ اللَّهِ إِلَيْهَا أَخْرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَرْزُقُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً يُضَعَّفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَكَّماً﴾ [الفرقان: ٦٨-٦٧].

المسألة الرابعة : ما يتعلق بواجب العبد تجاه غيره، وهذا الواجب يقتضي مسامته له، فلا يعتدي أو يتعدى عليه، ولا يظلمه، ولا يبخسه حقاً من حقوقه، سواء كان مناط هذه الحقوق النفس أو المال أو العرض أو العقل، فالطبيب الذي يسقط الأجنحة دون حق يعد مفسداً في الأرض، ومثله المرأة التي تغوى النساء، والتاجر الذي يبيع للناس أطعمة فاسدة، وهكذا كل من ولـي أمرـاً من أمور العباد، وأفسد فيه يعد مفسداً في الأرض، والأمثلة أكثر من أن تحصـي، والأصل في مسامـلة

العبد لغيره من جنسه، قول الله عز وجل: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنَا﴾ [البقرة: ٨٣] وقوله -عذ ذكره-: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا أَلَّا تَهِي أَحَسْنُ﴾ [الإسراء: ٥٣] وقول رسول الله محمد ﷺ: (لا تحاسدوا، ولا تناجشو، ولا تبغضوا، ولا تدابروا، ولا بيع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخواناً، المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله، ولا يحرقه، التقوى ها هنا ويشير إلى صدره ثلاثة مرات، بحسب امرئ من الشر أن يحرق أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه)^(١). ومسألة العبد لا تتحضر في جنسه بل في جنس غيره من المخلوقات الأخرى. والأصل فيه قصة المرأة التي دخلت النار في هرة حبستها ولم تطعمها ولم تتركها^(٢).

المسألة الخامسة : ما يتعلّق بواجب العبد تجاه المكان الذي يعيش فيه، وهو الأرض وهذه قد جعلها الله صالحة لخلقه أماناً وملاناً لهم، تقيهم من البرد والحر والكواسر من الحيوانات، وقد ذكر الله مكانتها في آيات كثيرة في قوله -عز وجل- : ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ كُلُّوْمِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَّاً طَيْبًا﴾ [البقرة: ١٦٨] ، وقوله -عز ذكره- : ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ [الرحمن: ١٠] ، وقوله تقدس اسمه: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُّوْمِنْ رِزْقِهِ﴾ [الملك: ١٥] ، وقوله: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَنَهَا ٢٠﴾ أخرج منها ماءها رِزْقَهِ [الملك: ١٥] ، وقوله: ﴿وَالْأَرْضَ مَنَعَ لَكُمْ وَلَا نَعْمَلُكُمْ﴾ [النازعات: ٣٣-٣٠] ، ومرعنهما ﴿وَالْجِبَالَ أَرْسَنَهَا ٢٢﴾ وهذا الفضل الذي وضعه الله في الأرض يقتضي صيانتها من العبث، أو

(١) أخرجه المسلم في كتاب البر والصلة والأداب بباب تحريم ظلم المسلم، وخدله، واحتقاره ودمه، وعرضه، وماله برقم (٢٥٦٤).

(٢) **وكامل الحديث** : عن ابن عمر رضي الله عنهم، عن النبي ﷺ، قال: (دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، فلم تطعمها، ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض) أخرجه البخاري في كتاب بده الخلق باب: **خمس من الدوافن فواسق، يقطن في الحرم** برقم (٣٢١٨)

تلويثها بالملوثات، أو إفساد مكنوناتها، سواء في البر أو البحر أو في الهواء،
ما هو واقع في هذا الزمان، فهذا كلّه من الفساد في الأرض.
قلت: هذا هو الفساد في الأرض في إيجازه.

أما السؤال عن الوسائل لمقاومة الفساد، فمن العسير تحديد هذه الوسائل،
ولكنها ترتبط بمدى وعي الإنسان، وقدرته على مقاومة هذا الفساد. فالشعوب
التي استطاعت تطوير التربية العلمية والعملية لإنسانها، استطاعت مقاومة
الفساد، فتعلم إنسانها كيف يفعل في حياته طوعاً أو كرهاً، وفي الحياة المعاصرة
وقائع محسوسة ومشهودة عن أفعال الإنسان في صلاحته أو فساده.

٥٢٦- حكم من يفتني دون أن يكون له علم فيما يفتني فيه
سؤال من س.ر عن شخص يدعي العلم، ويفتني من يستفتني، دون أن
يكون له علم معلوم.

مسألة الفتيا مشكلة الماضي، كما هي مشكلة الحاضر؛ ففي الماضي
كانت معاناة الأمة من الفرق التي كانت تفتني، وتحرف الكلم عن مواضعه،
كما فعلت فرق الخوارج ما فعلت، فأؤللت القرآن الكريم والأحاديث فضلت،
وأضللت، حتى تواتت الفتن التي ما تزال الأمة تعيش آثارها. أما في الحاضر
فالأمر لا يختلف عن الماضي، فبحكم واقع الاتصال ونوازل الحياة وحاجة
الناس إلى معرفة ما يواجهونه كثُر المفتون حتى صاروا البسطاء يفتون في
قضايا شائكة، وهم مع حسن نيتهم لا يدركون أخطار الفتوى، التي قال
عنها رسول الله ﷺ: أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار^(١).

(١) أخرجه الدارمي في سننه ج ١ ص ٢٥٨ برقم: (١٥٩).

والكلام عن الفتيا وأثارها وأخطارها، مما أفاض فيه أئمة السلف والخلف من العلماء، وأفادوا فيه بما يغنى. ويمكن إيجاز حال المفتين في أمرين: الأول: الفتيا المبنية على الهوى والمخالفة، لما ورد في كتاب الله وسنة رسوله محمد ﷺ، وإجماع الأمة، فهذه الفتيا محرمة وباطلة ويجب منع أصحابها والحجر عليه ...^(١).

والالأصل في التحريم الكتاب والسنة والإجماع ، أما الكتاب، ففيه آيات كثيرة، منها قول الله عز وجل لنبيه داود -عليه السلام-: ﴿يَنْدَوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَنْتَبِعْ أَهْوَى فِي ضِلَالٍ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦] ومنها قوله عز ذكره لنبيه محمد ﷺ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَنْتَبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨] وقوله تقدست أسماؤه : ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهًا هُوَ بَهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غَشْوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ٢٢].

أما السنة، فقول رسول الله ﷺ: (لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود، فتسخروا محارم الله بأدنى الحيل^(٢)). وقوله عليه الصلاة والسلام: (ما بال أقوام يلعبون بحدود الله، ويستهزرون بأياته: طلقتك. راجعتك)^(٣).

(١) حاشية رد المحatar على الدر المختار لابن عابدين ج٥ ص٩٣ والمجموع للنووي ج١ ص٤ وإعلام الموقعين لابن القيم ج٤ ص٢١٧.

(٢) إبطال الحيل لابن بطة ج١ ص٤٦ وعون المعبد شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته ج٩ ص٢٤٤.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ج٧ ص٥٢٨ برقم (١٤٨٩٨) وذكره ابن بطة في إبطال الحيل ج١ ص٤١ و٤٠.

الأمر الثاني: الفتيا من قبل الجاهل الذي لا يعرف الأحكام الشرعية، التي جاءت في كتاب الله، وفي سنة رسوله محمد ﷺ وأقوال العلماء، فهذا يأثم إثماً عظيماً، ولا يعذر في جهله وفي هذا قال الإمام الشافعي - رحمة الله - لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله، إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله: ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به، ويكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله ﷺ، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة، بصيراً بالشعر، وما يحتاج إليه من السنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف، ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار وتكون له قريحة بعد هذا فإذا كان هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتني^(١). وقال الإمام ابن القيم - رحمة الله - ولما كان التبليغ عن الله سبحانه يعتمد العلم بما يبلغ، والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا، إلا من اتصف بالعلم والصدق، فيكون عالماً بما يبلغ، صادقاً فيه^(٢).

والفتيا من صاحب الهوى أو من الجاهل مما يفتن الناس، ويضرهم في دينهم ودنياهم، لقول رسول الله ﷺ: إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبْقِ عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا^(٣).

لهذا يلزمولي الأمر - أي ولـي أمر - منع من يفتي بهواه، أو يفتي وهو

(١) نقله ابن القيم عن الخطيب البغدادي في إعلام الموقعين عن رب العالمين ج ١ ص ١٠.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين ج ١ ص ١٠.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب العلم بباب: كيف يقبض العلم؟ برقم (١٠٠).

جاهل بما يفتني فيه، لأن في استمرارهما فتنة للناس، وخطرًا عليهم في دينهم ودنياهم . والأصل في مسؤوليةولي الأمر قول رسول الله ﷺ: (كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته)، الإمام راع ومسئول عن رعيته.... الحديث)^(١). كما تترتب مسؤوليته بحكم ولايته العامة، التي توجب عليه حفظ الناس في دينهم وفي أنفسهم وأموالهم وأعراضهم وعقولهم.

٥٢٧- حكم تشبه أحد الجنسين بالآخر

سؤال من الأخ ع النعابي القبائي من الجزائر عن تشبه أحد الجنسين بالآخر والحكم فيه .

التشبه والتشبّه في اللغة : الدلالة على مشاركة أمرٍ لآخر في معنى، فالامر الأول هو المشبه، والثاني هو المشبه به، وذلك المعنى هو وجہ التشبّه، ولا بد فيه من آلة التشبّه، وغرضه، والمشبه، وفي اصطلاح علماء البيان: هو الدلالة على اشتراك شيئاً في وصف من أوصاف الشيء في نفسه، كالشجاعة في الأسد، والنور في الشمس^(٢).

وظاهرة تشبه الرجال بالنساء، وتشبه النساء بالرجال معلومة منذ القدم، ولكنها قد تختلف شكلاً ومضموناً في زمان أو مكان دون آخر، ولعل هذه الظاهرة أشد في هذا الزمان، بحكم ما طرأ فيه من وسائل التجميل والمحترفين له، إلى جانب انتشار وسائل التواصل بين الإنسان، وما فيها من الإغراء والتقليد، ناهيك عن الأمور الأخرى، التي قد تستهوي بعض الشباب

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة بباب الجمعة في القرى والمدن برقم (٨٩٣).

(٢) المعجم الوسيط مادة (أشبه وشبّه) والتعريفات للجرجاني ص ٥٨.

من الجنسين، فغيرهن فيها حسناً ما ليس بالحسن. والأصل فيه التحرير، لما رواه ابن عباس رضي الله عنهم أن : رسول الله ﷺ لعن المتشبهين من الرجال النساء، والمتشبهات من النساء بالرجال^(١). وقد ذكر الإمام ابن حجر - رحمه الله - في شرح هذا الحديث ما قاله الإمام الطبرى - رحمه الله - بأن المعنى لا يجوز للرجال التشبه بالنساء في اللباس والزينة، التي تختص بالنساء ولا العكس، ثم قال الإمام ابن حجر: وكذا في الكلام والمشي، فأما هيئة اللباس فتختلف باختلاف عادة كل بلد، فرب قوم لا يفترق زين نسائهم من رجالهم في اللبس، لكن يمتاز النساء بالاحتجاب والاستثار وأما ذم التشبه بالكلام، فمختص بمن تعمد ذلك ، وأما من كان ذلك من أصل خلقته، فإنما يؤمر بتكفل تركه، والإدمان على ذلك بالتدريج، فإن لم يفعل وتمادي دخله الذم، وهو هنا التشبه^(٢). وعامة الفقهاء على أن تشبه أحد الجنسين بالأخر محرم^(٣).

قلت: وما نراه في هذا الزمان أن تشبه الرجال النساء يظهر في تقليد الرجال للنساء في لبس الزينة الخاصة بالنساء: كالأصباغ في الوجه واليدين، ولبس القلائد والثياب والأسوره النسائية، وتقليلهن في الأصوات والحركات، والمشي والكلام، ونحو ذلك مما يختص به النساء دون الرجال . كما أن تشبه النساء بالرجال يظهر في تقليد الرجال في اللباس والمظهر والوشم على

(١) أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب المتشبهون بالنساء والمتشبهات بالرجال برقم (٥٨٨٥).

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري ج ١٠ ص ٣٤٦-٣٤٥.

(٣) الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر الهيثمي ج ١٤٤ ونهاية المحتاج ص ٣٦٢ وروضة الطالبين للنحوبي ج ٢٦٣ وكشف النقاع للبهوتى ج ١ ص ٢٨٣ وإعلام الموقعين لابن القيم ج ٤ ص ٤٠٢ وكتاب الكبائر للذهبي ص ١٣٤.

اليدين والكفين وتقليل الرجال في رفع أصواتهم والعزوف عن الزواج منهم
ونحو ذلك مما هو من صفات الرجال دون النساء .

والأخطر في تشبه أحد الجنسين بالأخر، ما قد يؤدي إليه هذا التشبه،
ويؤول إليه مما يعرف بـ زواج المثل، حيث أصبح لأصحاب هذا الزواج
حقوق ودور في عدد من المجتمعات، فتستثمر أصواتهم في الانتخابات، وتفتح
لهم النوادي، وتعلن أفعالهم في الإعلام، مما يؤذن بعقاب الله، كما فعل بقوم
لوط على جريمتهم، التي تقشعر منها الأبدان، وتشمئز منها النفوس ، وتنفر
منها الطباع - بما فيها طباع الحيوانات- ويمقتها كل ذي عقل، فاستحقوا
 بذلك العقاب، الذي تمثل في قلب بلدتهم، فجعل الله عاليها سافلها وأمطر
 عليهم حجارة من سجيل، كما قال -عز وجل-: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَاجَعَلْنَا
 عَنْ لِيَهَا سَاقِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِيلٍ مَنْضُودٍ﴾ [هود: ٨٢].
 فالحكم في تشبه أحد الجنسين بالأخر محرم بالنص، ومن يفعله لا
 خلاق له.

٥٢٨- تحديد بدايات الشهور ونهاياتها

سؤال من الأخ ع... البداح من المملكة العربية السعودية، وأيضاً الأخ محمد
العمر من المملكة الأردنية الهاشمية عن تحديد بدايات الشهور ونهاياتها
وكيف يتم إثبات هذه البداية وهذه النهاية ؟

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على نبيه ورسوله الأمين محمد
وعلى آله وصحابته، ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن بدايات الشهور ونهاياتها تعرف بالأهلة. كما تعرف بهذه الأهلة مسيرة العباد في أزمانهم وأمكانتهم ومختلف عباداتهم كصومهم وحجهم وفي هذا قال الله -عز وجل-: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ ﴾ [البقرة: ١٨٩] وقد نزلت هذه الآية لما قال معاذ بن جبل رضي الله عنه لرسول الله عليه السلام: يا رسول الله إن اليهود يكترون علينا السؤال عن الأهلة، فما بال الهلال يبدو دقيقاً، ثم يزيد حتى يستوي ويستدير، ثم ينقص حتى يعود كما كان؟! فأنزل الله هذه الآية، وفيها الحكمة عن بدو الهلال وتناقصه، ليكون ذلك معيناً للعباد في أمرين مهمين من حياتهم، أولهما ما يتعلق بدنياهم و حاجاتهم فيها من البيوع، ومختلف المعاملات، وثانيهما ما يتعلق بأمورهم الدينية، كالصوم والفطر والحج وغير ذلك.

فاقتضى هذا حكمـاً أن بداية أي شهر من السنة تثبت بإهلال الهلال، كما تثبت نهاية بغياب هذا الهلال. وهذا الإثبات يتم برؤية العين المجردة، لقول رسول الله عليه السلام في شهر رمضان: (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين)^(١). وهذا الإهلال يثبت في الصوم بشاهد واحد، لما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاء أعرابي إلى النبي عليه السلام، فقال: أبصرت الهلال الليلة، فقال: «أتشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله؟» قال: نعم، قال: «قم يا بلال فأذن في الناس أن يصوموا غداً)^(٢)، ولما روى ابن عمر رضي الله عنهما (أن الناس ترأوا الهلال

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب قول النبي عليه السلام: إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، برقم (١٩٠٩).

(٢) أخرجه ابن ماجه في سنته في كتاب الصوم، باب ما جاء في الشهادة على رؤية الهلال برقم

فأخبرت رسول الله ﷺ أني رأيته فأمر الناس بالصيام^(١)، هذا في دخول شهر رمضان: أما في خروجه أي في نهاية الشهر، وما يعقبه من الفطر، فلا يكون إلا بشهادين عدلين، لما رواه الحارث بن حاطب رضي الله عنه قال: عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك للرؤيا، فإن لم نر وشهدنا شاهداً عدل، نسكنا بشهادتهما^(٢) وهكذا في بدايات الشهور ونهاياتها سائر السنة.

وهنا لا خلاف بين جمهور العلماء، في أن الرؤيا الشرعية أساس في تحديد بدايات الشهور ونهاياتها، بما في ذلك شهر رمضان وشهر ذي الحجة، ولكن هناك من يقول بأن الرؤيا قد لا تتيسر بسبب ما يحجبها من الغيوم أو الأمطار أو الأتربة أو الدخان الكثيف أو نحو ذلك من النوازل، مما يحجبها عن العين، وهو ما أشار إليه رسول الله ﷺ بقوله: (إإن غم عليكم)، ومع تطور التقنية العلمية، وما أفرزته من المراسيد الفلكية، أصبح من المهم الاستعانة بها في بيان بداية الشهر ونهايته، لأن المراسيد يرى الهلال بالعين من خلال المرصد ولا يعلم خلاف جوهرى حول الاستعانة بهذه الوسيلة العلمية، إنما الخلاف قد انصب، ولا يزال ينصب على تحديد بدايات الشهور ونهاياتها بـ(الحساب)، وهذا الخلاف ليس جديداً فقد ذهب مطرف بن عبدالله بن الشخير^(٣) منذ أواخر القرن الأول وابن قتيبة

(١٦٥٢) والحاكم في المستدرك ج ١ ص ٥٨٦ برقم (١٥٤٣).

(١) أخرجه الدارمي في سننه ج ٢ ص ١٠٥٢ برقم (١٧٣٣).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصوم، بباب شهادة رجلين على رؤية هلال شوال برقم (٢٣٢٨).

(٣) مطرف بن عبدالله بن الشخير الحرشي العامري، أبو عبد الله: زاهد من كبار التابعين. له كلمات في الحكم مأثورة، وأخبار. ثقة فيما رواه من الحديث. ولد في حياة النبي ﷺ. ثم كانت إقامته ووفاته في البصرة. حلية الأولياء ج ٢ ص ١٩٨ والأعلام للزركي ج ٧ ص ٢٥٠.

من اللغويين^(١) إلى القول بتقدير المنازل، واعتبار حسابها في صوم رمضان، حتى إنه لو كان صحوا لرؤي لقوله عليه الصلاة والسلام : (إِنْ غَمَ عَلَيْكُمْ فَاقْدِرُوا لَهُ)^(٢)، أي استدلوا عليه بمنازله، وقدروا تمام الشهر بحسابه . وقد تداول عدد من أئمة المذاهب الأربعه هذه المسألة؛ ففي مذهب الإمام أبي حنيفة ذهب القاضي عبد الجبار^(٣) ومحمد بن مقاتل الرazi^(٤) وغيرهم إلى القول بالحساب^(٥). وفي مذهب الإمام مالك ذهب عدد من علماء المذهب إلى القول باعتماد الحساب واعتباره قطعي، ومنهم القرافي^(٦)، وذكر الإمام القرطبي: أن الداودي قيل له في معنى قوله (فَاقْدِرُوا لَهُ)، أي قدروا المنازل قال:

(١) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد: من أئمة الأدب، ومن المصنفين المكثرين. ولد في بغداد وسكن الكوفة. ثم ولـي قضاء الدينور مدة، فنسب إليها. وتوفي ببغداد. من كتبه «تأويل مختلف الحديث وأدب الكاتب و المعارف وكتاب المعانـي وعيون الأخبار والشعر والشـعـراء». وفيات الأعيان ج ١ ص ٢٥١ ولسان الميزان ج ٣ ص ٣٥٧.

(٢) سبق تخریجه

(٣) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الاسد ابادي، أبو الحسين: قاض، أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولـي القضاء بالرـيـ، ومات فيهاـ. له تصـانـيفـ كثـيرـةـ، منهاـ: (تنـزيـهـ القرآنـ عنـ المـطـاعـنـ) وـ(الأـمـالـ) وـ(المـجـمـوعـ فـيـ المـحـيطـ بـالـتـكـلـيفـ). لـسانـ المـيزـانـ جـ ٣ صـ ٢٨٦ وـتـارـيـخـ بـغـدـادـ جـ ١١٣ صـ ١١٣.

(٤) محمد بن مقاتل الرازـيـ لاـ المـروـزـيـ، حدـثـ عنـ وـكـيعـ وـطـبـقـتـهـ تـكـلـمـ فـيـهـ وـلـمـ يـتـرـكـ اـنـتـهـيـ، روـيـ عـنـهـ محمدـ بنـ جـرـيرـ الطـبـريـ وـغـيرـهـ، وـسـمـعـ مـنـهـ الـبـخـارـيـ، وـلـمـ يـحـدـثـ عـنـهـ، فـرـوـيـ الـخـلـيلـ فـيـ الإـرـشـادـ منـ طـرـيـقـ بـهـثـةـ بـنـ سـلـيمـ، قـالـ سـمـعـتـ الـبـخـارـيـ يـقـولـ: حدـثـنـاـ مـحـمـدـ بـنـ مـقـاتـلـ فـقـيلـ لـهـ الرـازـيـ، فـقـالـ: لأنـ أـخـرـ مـنـ السـمـاءـ إـلـىـ الـأـرـضـ أـحـبـ إـلـيـ مـنـ أـنـ أـرـوـيـ عـنـ مـقـاتـلـ وـأـقـلـنـ ذـلـكـ منـ قـبـلـ الرـأـيـ وـتـوـفـيـ سـنـةـ ثـمـانـ وـأـرـبعـينـ وـمـتـنـيـ، - وـقـيـلـ: فـيـ التـيـ بـعـدـهـ - مـنـ الـحـادـيـةـ عـشـرـ، ضـعـيفـ.. لـسانـ المـيزـانـ جـ ٥ صـ ٣٨٨ وـمـعـجمـ شـيوـخـ الطـبـريـ جـ ٥٩١.

(٥) حاشية رد المحتار لابن عابدين ج ٢ ص ٣٨٧.

(٦) أحمدـ بنـ إـدـرـيسـ بـنـ عـبـدـ الرـحـمـنـ، أبوـ العـبـاسـ، شـهـابـ الـدـيـنـ الصـنـهـاجـيـ القرـافـيـ: مـنـ عـلـمـاءـ الـمـالـكـيـةـ، نـسـبـتـهـ إـلـىـ قـبـيـلةـ صـنـهـاجـةـ (مـنـ بـرـابـرـةـ الـمـغـرـبـ)، وـإـلـىـ الـقـرـافـةـ (الـمـحـلـةـ الـمـجاـوـرـةـ لـقـبـرـ الـإـمـامـ الشـافـعـيـ) بـالـقـاهـرـةـ. وـهـوـ مـصـرـيـ الـمـوـلـدـ وـالـمـنـشـأـ وـالـلـوـفـاةـ. لـهـ مـصـنـفـاتـ جـلـيلـةـ فـيـ الـفـقـهـ وـالـأـصـولـ، مـنـهـ (أـنـوـارـ الـبـرـوقـ فـيـ أـنـوـاءـ الـفـرـوـقـ) الـدـيـبـاجـ المـذـهـبـ صـ ٦٢ - ٦٧ وـشـجـرـةـ النـورـ الذـكـيـةـ صـ ١٨٨.

وهذا لا نعلم أحداً قال به إلا بعض أصحاب الإمام الشافعي، أنه يعتبر في ذلك بقول المنجمين، وأن الإجماع حجة عليهم^(١). وأكثر من قال باعتماد الحساب عدد من أصحاب المذهب الشافعي، ومنهم القفال^(٢) وابن دقيق العيد^(٣) وفي فتاوى السبكي^(٤)، قال: بأن الخلاف فيما إذا دل الحساب على إمكان رؤية الهلال، ولم ير فأحد الوجهين أن السبب إمكان الرؤية ، والثاني: وهو الأصح أن السبب نفس الرؤية، أو إكمال العدة، وعلى كلا الوجهين ليس ما دل عليه الحساب محكوماً عليه بالبطلان، وقد يكون في نفسه، بحيث تنتهي مقدماته إلى القطع، وقد لا تنتهي إلى ذلك بحسب مراتب بعده عن الشمس وقربه.

ثم ذكر صورة أخرى هي أن يدل الحساب على عدم إمكانية رؤيته، ويدرك ذلك بمقومات قطعية، ويكون في غاية القرب من الشمس، ففي هذه الحالة لا

(١) جامع الأحكام الفقهية من تفسير القرطبي ج ١ ص ٣٤٠.

(٢) محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي، القفال، أبو بكر: من أكابر علماء عصره بالفقه والحديث واللغة والأدب. من أهل ما وراء النهر. وهو أول من صنف الجبل الحسن من الفقهاء. وعنه انتشر مذهب (الشافعي) في بلاده. مولده ووفاته في الشاش (وراء نهر سیحون) رحل إلى خراسان والعراق والنجاش والشام. من كتبه (أصول الفقه) و(محاسن الشريعة) و(شرح رسالة الشافعي) وفتاوى الأعيان ج ١ ص ٥٨٤ وتهذيب الأسماء واللغات ج ٢ ص ٢٨٢ وطبقات السبكي ج ٢ ص ١٧٦.

(٣) محمد بن علي بن وهب بن مطيع، أبو الفتح، تقى الدين القشيري، المعروف كأبيه وجده بابن دقيق العيد: قاض، من أكابر العلماء بالأصول، مجتهد. أصل أبيه من منفلوط (بمصر) انتقل إلى قوص، فنشأ بقوص، وتعلم بدمشق والإسكندرية ثم بالقاهرة. وولي قضاء الديار المصرية سنة ٦٩٥ هـ فاستمر إلى أن توفي (بالقاهرة) . له تصانيف، منها (أحكام الأحكام) الدرر الكامنة ج ٤ ص ٩١ ومفتاح السعادة ج ٢ ص ٢١٩ وفوات الوفيات ج ٢ ص ٢٤٤.

(٤) تقى الدين السبكي

علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الأنباري الخزرجي، أبو الحسن، تقى الدين: شيخ الإسلام في عصره، وأحد الحفاظ المفسرين المناظررين. وهو والد التاج السبكي صاحب الطبقات. ولد في سبك (من أعمال المنوفية بمصر) وانتقل إلى القاهرة ثم إلى الشام. وولي قضاء الشام سنة ٧٣٩ هـ واعتُلَّ فعاد إلى القاهرة، فتوفي فيها، من كتبه الدر النظيم في التفسير، لم يكمله، ومجموعة فتاوى وغيرها من الكتب . طبقات الشافعية ج ٦ ص ١٤٦ - ٢٢٦ والأعلام للزركي ج ٤ ص ٣٠٢.

يمكن فرض رؤيتنا له حسًّا، لأنه يستحيل فلو أخبرنا به مخبر واحد أو أكثر، من يتحمل خبره الكذب أو الغلط، فالذي يتوجه قبول هذا الخبر، وحمله على الكذب أو الغلط، ولو شهد به شاهدان لم تقبل شهادتهما، لأن الحساب قطعي، والشهادة والخبر ظنيان، والظن لا يعارض القطع، فضلاً عن أن يقدم عليه^(١)

وقد عارض هذا القول جمهور العلماء، ففي مذهب الإمام أبي حنيفة: أنه لا عبرة بقول المؤقتين، ولو كانوا عدولًا، وفي هذا قال ابن عابدين «إنه لا عبرة لقولهم في وجوب الصوم على الناس، ولا يعتبر قولهم بالإجماع، ولا يجوز للمنجم أن يعمل بحساب نفسه، وأشار إلى ما ورد بأنه لا يلزم بقول المؤقتين: إنه أي الهلال يكون في السماء ليلة كذا وإن كانوا عدولًا، وذكر أن ما قاله السبكي من الاعتماد على قول الحساب، قد ردّه متأخرو أهل مذهبة، منهم ابن حجر والرملي في شرحه المنهاج. وفي فتاوى الشهاب للرملي، سُئل عن قول السبكي: لو شهدت بيًّنة رؤية الهلال ليلة الثلاثاء من الشهر، وقال الحساب بعدم إمكان الرؤية تلك الليلة عمل بقول أهل الحساب، لأن الحساب قطعي والشهادة ظنية، فهل يعمل بما قاله أم لا؟ فأجاب بأن المعمول به ما شهدت به البينة، لأن الشارع نزلها منزلة اليقين، وما قاله السبكي مردود رده عليه جماعة من المتأخرین، وليس في العمل بالبينة مخالفة لصلاته عليه الصلاة والسلام، ووجه ما قلناه: إن الشارع لم يعتمد الحساب، بل ألغاه بالكلية بقوله عليه الصلاة والسلام : «نحن أمة لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا، واختتم بالقول بأن مجد الأئمة الترجماني

(١) فتاوى السبكي ج ١ ص ٢٠٧.

ذكر أن أصحاب الإمام أبي حنيفة إلا النادر والشافعي أنه لا اعتماد على قول من قال بالحساب»^(١).

وفي مذهب الإمام أحمد: شدد شيخ الإسلام ابن تيمية الإنكار على من يقول بالحساب، وسماهم: بـ(المتفقة الحادثين) بعد المئة الثالثة من الهجرة، وأن العلم بالاضطرار من دين الإسلام أن العمل في رؤية هلال الصوم أو الحج، وغير ذلك من الأحكام المعلقة بالصلاحة بخبر الحاسب، أن يرى أو لا يرى لا يجوز، وأن النصوص المستفيضة عن رسول الله ﷺ بذلك كثيرة، وأن المسلمين قد أجمعوا عليه، ولا يعرف فيه خلاف قديم أصلًا، ولا خلاف حديث، إلا من بعض المتأخرین من المتفقة الحادثين؛ فما زعموه أنه إذا غم الهلال جاز للحاسب أن يعمل في حق نفسه بالحساب، فإن كان الحاسب دل على الرؤية صام، وإلا فلا، وهذا القول وإن كان مقيداً بالاغمام ومختصاً بالحساب فهو شأن مسبوق بالإجماع على خلافه، وقال - رحمة الله - فأما اتباع ذلك في الصحو أو تعليق عموم الحكم العام به، فما قاله مسلم. وأشار إلى أن هذا القول قد يقارب قول من يقول من الإسماعيلية بالعدد دون الهلال، وبعضهم يروي عن جعفر الصادق جدولاً يعمل عليه، وهذه الأقوال خارجة عن دين الإسلام^(٢).

قلت: ولا مراء في أن الرؤية الشرعية في بدايات الشهور ونهاياتها، وخاصة شهري رمضان وذي الحجة هي الأصل، لثبت الحكم فيها ولا خلاف فيه ولا

(١) حاشية رد المحتار لابن عابدين على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان ج ٢ ص ٣٨٧-٣٨٨.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج ٢٥ ص ١٣٢-١٣٥ والمغني لابن قدامة ج ٤ ص ٣٢٨ وما بعدها.

خلاف أيضاً بأن على المسلمين أن يجتهدوا في الأخذ بهذه الوسيلة، عند صومهم وفطرهم وحجهم، وسائل أحكامهم فيما يحتاجونه من معرفة بداية شهورهم ونهايتها في الإيلاء والعدة، ونحو ذلك من الأحكام المبنية على التوقيت، ومن المعلوم أن دين الإسلام لما بدأ في المدينة وأطرافها وما حولها كانت الرؤية في تحديد بدايات ونهايات الشهور سهلة. وبعد انتشار دين الإسلام في الأرض مصداقاً لقول رسول الله ﷺ : (لا يبقى على الأرض بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله الإسلام بعز عزيز، أو بذل ذليل)^(١) بعد هذا الانتشار قد لا تكون الرؤية المجردة ممكنة حسبما تتعرض له أماكن المسلمين من الصحو والغيم، وهو ما أشار إليه رسول الله ﷺ بقوله: (إِنْ غَمَ عَلَيْكُمْ). ناهيك بأن أقليات من المسلمين تسكن في أقصى الشرق والغرب، وفي القطبين، فإذا كانت هذه الأقليات أو بعضها قريبة من بلاد المسلمين، ولم يكن ثمة اختلاف في المطالع فسوف يكون لل المسلم هناك معرفة وقت صومه وفطره وحجه. أما إذا كان المسلم في مكان بعيد كالقطبين، أو أقصى الصين، أو اليابان، ولا يستطيع أن يحقق الرؤية في صومه وفطرها، فلا مناص له حينئذ من وسيلة أخرى، تعينه على أداء عبادته، فالحساب ربما هو الوسيلة الممكنة له، والاعتماد على هذا الحساب لا يسقط بأي حال حكم الرؤية، بل هو باق إلى يوم القيمة .

وقد علمنا بالأصل من دين الإسلام أن الله عز وجل قد وسّع على عباده في أداء شعائرهم، فلم يكلفهم ما لا يطيقون، والآيات في كتاب الله وسنة رسوله محمد ﷺ كثيرة، ففي الكتاب قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه ج ١٥ ص ٩٢ برقم (٦٩٩).

إِلَّا وُسْعَهَا [البقرة: ٢٨٦]، قوله عز ذكره : **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** [الحج: ٧٨]، قوله تقدس اسمه : **فَانْقُوْا إِلَّا مَا أُسْتَطَعْتُمْ** [التغابن: ١٦]، وأما في السنة فقول رسوله محمد ﷺ: (يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا، فإني بعثت بشرا لا منفرا) ^(١). قوله عليه الصلاة والسلام : (لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم، فإن قوماً شددوا على أنفسهم، فشدد الله عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديار) ^(٢)، قوله: (إن أعظم المسلمين جرمًا، من سأله عن شيء لم يحرم، فحرم من أجل مسأله) ^(٣).

والذين قالوا بالحساب حال غم الهلال أئمة وأعلام من التابعين وتابعهم، ولاشك أنهم قد اجتهدوا فيما قالوا: إما لأنهم علموا ما حدث من نوازل لبعض المسلمين في الأطراف، التي يقيمون فيها، أو لأنهم استشرفوا المستقبل، فقالوا بجواز ما قد يحدث للمسلمين من نوازل في مسيرة حياتهم، وما قد تحتاجه هذه المسيرة من أحكام .

وأما القول بأن رسول الله ﷺ قال: نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، فإن هذا كان وصفاً لظرف زمني هو حال وصف العرب قبل الإسلام، كما قال الله عز وجل عنه: **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَّيَّنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتَلَوَّ عَلَيْهِمْ أَيْتَهُمْ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ** [ال الجمعة: ٢]، وهذا الوصف لا يدل على تحريم الحساب والكتابة، لأن الله عز

(١) أخرجه البخاري في كتاب العلم بباب ما كان النبي ﷺ يتخلوهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا برقم (٦٩).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الأدب، باب في الحسد برقم (٤٩٠٤).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، بباب ما يكره من كثرة السؤال وتتكلف ما لا يعنيه برقم (٧٢٨٩).

وجل جعل الليل والنهار آيتين من آياته العظام، فطمس آية الليل، وجعل آية النهار مبصرة، ليعلم عباده حساب السنين، كما قال عز ذكره: ﴿وَجَعَلْنَا الْيَلَ وَالنَّهَارَ إِيَّاهُنَّ فَمَحَوْنَا إِيَّاهَ أُتْلِ وَجَعَلْنَا إِيَّاهَ النَّهَارَ مُبْصِرَةً لِتَبَغُّوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلُّ شَيْءٍ فَصَلَّنَهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء: ١٢]، وقد أمر رسوله وأمر المؤمنين بأن يكتبوا دينهم ومعاملاتهم في قوله تقدس اسمه: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا أَتَدَائِنُتُمْ بِدِينِ إِلَّا أَجَعَلْ مُسْكَنَ فَأَكَتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

خلاصة القول: إن تحديد بدايات الشهور و نهاياتها بما فيها، وأهمها في حياة المسلمين شهر رمضان وذى الحجة، يكون بالرؤية الشرعية المباشرة، أي بروؤية العين. فإن لم يتيسر ذلك ف تكون الرؤية من خلال المراصد الفلكية، فإن لم تتيسر إحدى هاتين الوسائلتين، فيلجأ حينئذ إلى اعتماد الحساب في تحديد بدايات الشهور و نهاياتها.

٥٢٩- الجهر بالقراءة وقت الصلاة خارج المسجد

سؤال عن: حكم الجهر بالقراءة خارج المساجد وقت الصلاة.

لعل هذا مما عمت به البلوى، فالذى يجهر بالقراءة ويرفع صوته خارج المسجد يرى في ذلك فضلاً كبيراً، فليس أفضل من أن يستمع من هم حول المسجد إلى القرآن، ناهيك بما في ذلك من تنبيه الغافلين عن الصلاة، وموعظة النساء في بيوتهن، وترغيب الصبيان في الذهاب إلى المساجد. ولا شك أن في الجهر بالقراءة فضلاً كبيراً فقد روى البخاري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (ما أدن الله لشيء

ما أذن لنبي حسن الصوت بالقرآن يجهر به)^(١). ولكن هذا الجهر ليس على إطلاقه فقد روى عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (الجاهر بالقرآن كالجاهر بالصدقة، والمسر بالقرآن كالمسر بالصدقة)^(٢). كما أن الجهر بالقراءة مقيد بعدم إيذاء الغير، ففي حديث أبي سلمة عن أبي سعيد رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ اعتكف في المسجد، فسمعهم يجهرون بالقراءة، فكشف الستر وقال: (ألا إن لكم مناج ربه، فلا يؤذين ببعضكم بعضاً، ولا يرفع بعضكم في القراءة أو قال في الصلاة)^(٣). وينبني على هذا عدم جواز الجهر بالقراءة إذا كان في هذا الجهر إيذاء للآخرين. وأراء العلماء في هذا مبنية على هذا الحديث، فقد روى عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أنه كان يخرج آخر الليل وكان حسن الصوت يصلى فقرأ، فقال سعيد بن المسيب: يا برد اطرد هذا القارئ عنِّي فقد آذاني. فسكت برد فقال: يا ويحك يا برد اطرد هذا القارئ عنِّي فقد آذاني. فقال برد: إن المسجد ليس لنا، إنما هو للناس، فسمع ذلك عمر فأخذ نعليه ثم تناهى^(٤).

وقد نقل الإمام النووي - رحمه الله - في المجموع عن العلماء: أن محل رفع الصوت بقراءة القرآن إذا لم يخف رياء، ولم يتأنَّ به أحد، وإنما الإسرار بها أفضل ، ويقاس على هذا من يجهر بالذكر أو القراءة بحضورة من يطالع

(١) أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول النبي ﷺ: «الماهر بالقرآن مع الكرام البررة» برقم (٧٥٤٤).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة، باب في رفع الصوت بقراءة في صلاة الليل برقم (١٣٣٣).

(٣) نفس المرجع، وينظر التمهيد لما في الموطأ من المعانِي والأسانيد، لابن عبدالبر النمري ج ٣ ص ١٣٥-١٣٣.

(٤) البيان والتحصيل لأبي الوليد بن رشد القرطبي ج ١ ص ٤٦٦.

أو يدرس أو يصنف^(١). ولما كان رفع الصوت بالقراءة مما يكون فيه أذى فلا يجوز لقارئ الجهر بها بين نيات أو مصلين أو تالين لها جهراً. ونقل صاحب الفروع في المذهب الحنفي عن حنبل قوله: إن كثيراً من أقوال وأفعال يخرج مخرج الطاعات عند العامة، وهي مآثم عند العلماء، مثل القراءة في الأسواق، ويصبح فيها أهل الأسواق بالنداء والبيع، فلا أهل السوق يمكنهم الاستماع، وذلك امتهان^(٢).

قلت: هذا قليل من كثير، ولا شك أن هؤلاء الذين يرفعون أصواتهم بالقراءة يبتغون الأجر والمثوبة، فهم بالتأكيد حسنوا النية، كما أن الذين يحبون الاستماع لكلام ربهم يبتغون الأجر، ولكنهم قد لا يدركون مدى الضرر الذي يسببونه لمريض أقعده المرض عن حضور صلاة الجمعة، أو امرأة تهجد في بيتها، أو مسن أو مسنة يصليان، وهما قاعدان، أو على جنبيهما، كما قد لا يدرك هؤلاء ما يسببه رفع أصواتهم من ضرر لأطفال نياں مستغرقين في نومهم.

والواجب في هذه المسألة مراعاة أمر رسول الله ﷺ بعدم الإيذاء بالقراءة، فهو الرؤوف بأمته، والأسوة الحسنة لها، لقول الله -عز وجل-: ﴿حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبه: ١٢٨] وقوله عز ذكره: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أَشْوَهُ حَسَنَةٍ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ [الأحزاب: ٢١].

(١) المجموع شرح المذهب ج ٢ ص ١٦٦.

(٢) كتاب الفروع لابن مفلح ج ١ ص ٥٥ وكشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتi ج ١ ص ٤٣١.

٥٣٠- شرط الولاية في النكاح وحكم نسب الولد في حال فقد هذا الشرط.

سؤال من الأخ ع ... فارح عن امرأة تزوجت بدون ولد، وأنجبت من زوجها

أولاداً فهل يلحق نسب هؤلاء الأولاد بأبيهم أم لا ؟

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

فإن شرط الولاية في النكاح مما اختلف فيه السلف، والسبب في هذا الاختلاف: أنه - كما قيل - لم يأت نص من الكتاب أو السنة في وجوب هذا الشرط أو عدمه وأن كل ما جاء فيه يعد من باب (الاحتمال) وفي هذا الاختلاف قولان: القول الأول: الوجوب ومن قال به احتج بقول الله -عز وجل-: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجْلِهِنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقد نزلت هذه الآية في أخت معقل بن يسار، فقد طلقها زوجها، وتركها إلى أن انتهت عدتها، ثم ندم على طلاقها، فخطبها فرضيت بزواجهها منه، فأبى أخوها معقل، وقال: وجهي من وجهي أن تزوجنيه. فنزلت هذه الآية، فدعاه رسول الله ﷺ، وقال له: (إِنْ كُنْتَ مُؤْمِنًا فَلَا تَمْنَعْ أَخْتَكَ مِنْ زَوْجِهَا)، فقال معقل: آمنت بالله، فزوجها منه (١).

وعلى هذا القول فإن هذا توجيهه لولي المرأة، فلولم يكن له حق في الولاية على موليتها، لما نُهِيَ عن عضلها، كما هو حال معقل بن يسار وأخته. كما احتج أصحاب هذا القول بما روتة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: أن

(١) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب (وإذا طلقت النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن) برقم (٤٥٢٩).

رسول الله ﷺ قال : (أئمًا امرأة نكحت بغير إذن ولها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتروا فالسلطانولي من لاولي له)^(١). كما احتجوا أيضًا بحديث أبي موسى رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (لا نكاح إلا بولي)^(٢).

والقائلون بالوجوب من الصحابة ابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وأم المؤمنين عائشة وعمران بن الحصين وأنس بن مالك رضي الله عنهم^(٣). كما قال به عدد من التابعين ومنهم عمر بن عبدالعزيز وسعيد بن المسيب وابن أبي ليلى والثوري وقال به أيضًا عدد من الأئمة.

ففي مذهب الإمام مالك وجوب هذا الشرط في رواية عن الإمام، وقيل: إنه يرى أن الشرط سنة، وليس بفرض مع التفريق بين المرأة الشريفة وغيرها^(٤). وفي مذهب الإمام الشافعي وجوب شرط الولاية في نكاح المرأة، فلا يصح العقد عليها إلا به، ولا يجوز لها أن تعقد على نفسها، ولو أذن لها ولها، وسواء كانت كبيرة أم صغيرة أو بكرًا أم ثيبًا^(٥). بمثل هذا في مذهب الإمام أحمد، فلا نكاح إلا بولي وشاهدين من المسلمين، فلا تملك المرأة إذا تزويج نفسها، ولا غيرها، ولا توكيل غيرها في تزويجها، فإن فعلت لم يصح نكاحها^(٦).

(١) أخرجه الترمذى في كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي برقم (١١٠٢).

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي برقم (١٨٨٠) وأبو داود في كتاب النكاح باب في الولي برقم (٢٠٨٥).

(٣) المغني لابن قدامة ج ٩ ص ٣٤٥.

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتضى لابن رشد القرطبي ج ٢ ص ٨.

(٥) الحاوي الكبير ج ١١ ص ٥٧.

(٦) المغني لابن قدامة ج ٩ ص ٣٤٥.

القول الثاني: عدم وجوب شرط الولاية في النكاح، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة وزفر والزهري والشعبي وآخرين، واحتجوا بقول الله تعالى: ﴿أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، قوله عز ذكره: ﴿حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، قوله تقدس اسمه ﴿فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ إِلَّا مَعْرُوفٌ﴾ [البقرة: ٢٣٤] وهذا يفيد رفع الاعتراض عنهن. كما احتجوا بأحاديث، منها حديث ابن عباس رضي الله عنهما الذي سبق ذكره أن رسول الله ﷺ قال (الأيم أحق بنفسها) وكذا حديث عائشة: أن فتاة دخلت عليها، فقالت: إن أبي ونعم الأب زوجني ابن أخيه، ليرفع بي خسيسته، وأنا كارهة، قالت: اجلسي حتى يأتي رسول الله ﷺ، فجاء عليه الصلاة والسلام فأخبرته، « فأرسل إلى أبيها فدعاها، فجعل الأمر إليها، فقالت: يا رسول الله، قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن أعلم أن النساء من الأمر شيء^(١). كما احتجوا بأن المرأة تملك حق التصرف في مالها، فما دام هذا يجوز لها فيجوز لها أن تنفرد بالعقد على نفسها، إلا إذا تزوجت من غير كفء^(٢).

قلت : لقد دل الاختلاف على أن وجوب شرط الولاية مما يحتمل، وأن عدم هذا الشرط مما يحتمل أيضاً، فإذا عقد ولـي المرأة عليها، فهذا مما يحتمل صوابه، للتأويل المذكور للآيات والأحاديث، وإن تزوجت المرأة بدون ولـي، أي انفردت بالعقد على نفسها، فهذا أيضاً مما يحتمل صوابه للتأويل المذكور للآيات والأحاديث المشار إليها. والراجح في هذه المسألة -والله أعلم- وجوب شرط الولي ولعله الأصوب للمرأة المسلمة في هذا الزمان الذي تعقدت فيه القضايا وكثير فيه الإشكال في مجال الأسرة.

(١) أخرجه النسائي في كتاب النكاح بباب البكر يزوجها أبوها وهي كارهة برقم (٣٢٦٩).

(٢) الهدایة شرح البداية للمرغینانی ج ١ ص ١٩٦.

أما ما ورد في السؤال عن نسب الولد في حال انفراد أمه بالعقد على نفسها، فالحكم فيه أن يلحق نسبه بالزوج لأن وطأه لها مما يحتمل صوابه، وقد جاء في المغني لابن قدامة على مذهب الإمام أحمد : إن من اعتقد حله (الزواج بدون ولد) ليس عليه إثم ولا أدب، لأنه من مسائل الفروع المختلف فيها، ومن اعتقد حرمته أثم وأدب، وإن أتت منه بولد لحقه نسبه في الحالين^(١). ولما سئل شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - عن هذه المسألة قال: إن المسلمين متفقون على أن كل نكاح اعتقد الزوج أنه نكاح سائع إذا وطىء فيه، فإنه يلحقه فيه ولده، ويتوارثان باتفاق المسلمين، وإن كان ذلك النكاح باطلًا في نفس الأمر^(٢).

وخلصة القول: إن شرط الولاية في النكاح أو عدمه مما اختلف فيه السلف، ولكل منهم - رحمهم الله - حجته، واستدلاله في الوجوب أو عدمه، فمن قال بالوجوب فصوابه محتمل، ومن قال بعدم الوجوب فيحتمل أيضًا صوابه. والراجح: في هذه المسألة - والله أعلم - وجوب هذا الشرط ولعله الأصول للمرأة المسلمة في هذا الزمان، الذي تعقدت فيه القضايا في مجال الأسرة. أما نسب الولد فيلحق بنسب الزوج الواطئ، ويتوارث معه.

والله أعلم .



(١) المغني لابن قدامة ج ٩ ص ٣٥٤ .

(٢) مجموع الفتاوى ج ٢٤ ص ١٣ .

وثائق في الفقه

- تكفير المسلم: أسبابه، وأثاره، وعلاجه
- وقف الأسهم والصكوك والحقوق المعنوية والمنافع
- التورق: حقيقته، أنواعه (الفقهى المعروف والمصرفى المنظم)
- الجراحة التجميلية وأحكامها
- حقوق الارتفاق وتطبيقاته المعاصرة في الأموال المشتركة
- عقد التملك الزمني TIME SHARING
- حقوق وواجبات المرأة المسلمة
- تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف
- المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام

مقدمة:

تنص المادة الثالثة من نظام (مجلة البحوث الفقهية المعاصرة) على أن تكون المجلة على اتصال وتعاون مع مؤتمرات الفقه الإسلامي والندوات التي تعقد لبحث القضايا المعاصرة.

تنفيذاً لهذا تنشر المجلة القرارات التالية الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي:

تكفير المسلمين: أسبابه، وأثاره، وعلاجه

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من: ٢٠١٥-٢٢ جمادى الآخرة ١٤٣٦هـ، الموافق: ٢٥-٢٢ مارس ٢٠١٥م.

وبعد اطلاعه على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع التكفير وأسبابه وأثاره وعلاجه، وبعد استماعه إلى الحوار والمناقشات التي دارت حول هذا الموضوع، وبالنظر إلى تفاقم ظاهرة الجرأة على تكفير المسلمين والتسرع في إطلاق حكم الردة على الأفراد والمجتمعات والدول والحكومات دون مراعاة لأصول الشريعة ومقاصدها وقواعدها.

ونظراً لخطورة الآثار المترتبة على هذه الجرأة من القتل والتدمير والتشريد.

وبعد استعراض ما ورد في الشريعة من تدابير، تحفظ كيان الأمة وتحمي المجتمعات الإسلامية والأفراد من أخطار التكفير، قد قرر ما يأتي:

أولاً: التأكيد على قرار المجمع رقم: (١٢٥/١٧) الصادر في الدورة السابعة عشرة، بشأن الإسلام والأمة الواحدة والمذاهب العقدية والفقهية والتربوية، والمتضمن عدم جواز تكفير أي فئة من المسلمين تؤمن بالله سبحانه وتعالى وبرسوله r، وأركان الأيمان وأركان الإسلام، ولا تنكر معلوماً من الدين بالضرورة.

ثانياً: التأكيد على قرار المجمع رقم: (١٧٥/١٩) بشأن الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية: أبعادها وضوابطها، والمتضمن الحكم بأن الفتوى بالردة أو التكفير مردتها إلى أهل العلم المعتبرين مع توقيع القضاء النظر والحكم في ذلك وفق ما اشترطه الفقهاء مع النظر في درء الحكم بالردة فيما يمكن أن يكون شبهة، ويحذر من خطورة المحاولات التي تتجه إلى نسبة التكفير إلى طائفة من طوائف المسلمين وإلصاقه بها، كما يحذر من خطورة تكفير الصحابة وأمهات المؤمنين رضي الله عنهم أجمعين أو التقليل من مكانتهم وتقديرهم.

ويوصي بما يأتي:

أن تستكمل أمانة المجمع تنفيذ التوصيات السابقة التي دعا إليها المجمع، المتضمنة عقد ندوات ولقاءات تبحث في الموضوعات الآتية:

- مسألة الولاء والبراء.
- حديث الفرقة الناجية، وما بُني عليه من نتائج.
- التكفير لعدم التطبيق الشامل لأحكام الشريعة الإسلامية.

ويوصي المجمع:

١. شباب الأمة ويحذرهم من ادعاءات أصحاب الفكر المنحرف وأهل الغلو، ويوجههم للعلم الصحيح النافع، وفق منهج وسطي ويقتدى بما جاء عن سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعاتهم بإحسان.
٢. علماء الأمة ودعاتها للتواصل مع الشباب والقيام بمسؤولية الدعوة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفق المنهج الوسطي.
٣. الحكومات والدول بتوفير الوسائل وتذليل العقبات للتواصل مع الشباب وتوجيههم الوجهة الصحيحة من قبل علماء الأمة وقادة الفكر والرأي فيها.
٤. الإفادة من التجارب الناجحة في بعض الدول في محاورة أصحاب الفكر الضال، ومن ذلك تجربة: «المناصحة» في المملكة العربية السعودية.

الإثبات بالقرائن والأدلة (المستجدات)

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي في دورته العشرين المنعقدة في وهران (الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية) خلال الفترة من ٢٦ شوال إلى ٢ من ذي القعدة ١٤٣٣هـ، الموافق ١٨-١٣ سبتمبر (أيلول) ٢٠١٢م.

بعد اطلاعه على البحث الوارد إلى المجمع بخصوص موضوع الإثبات بالقرائن والأدلة (المستجدات)، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله.

قرر ما يأتي:

أولاً: تعريف القرائن

أمر ظاهر يُستفاد منه في استنباط أمر مجهول.

ثانياً: أنواع القرائن:

إن للقرينة مفهوماً واسعاً يستوعب أنواعاً متعددة باعتبارات مختلفة، وقد استجذت قرائن كثيرة تبعاً لتطور الحياة العلمية كالبصمة بأنواعها المختلفة، والتصوير، والتسجيل الصوتي، والتوفيق الإلكتروني، والرسائل الإلكترونية ونحوها.

ثالثاً: العمل بالقرائن:

الأصل أن لا يُقضى إلا بحجة شرعية تبين الحق من إقرار، أو شهادة، أو يمين، فإن لم يوجد شيء من ذلك جاز العمل بالقرائن القطعية؛ نصية كانت أو قضائية، وعلى ذلك:

رابعاً:

١. يجوز الاعتماد على القرائن القطعية المستجدة في إثبات الحقوق

المالية والجرائم المختلفة ما عدا الحدود والقصاص.

٢. يجوز الاعتماد على القرائن في إثبات العقود ما لم يرد عليها ما
يبيطلها.

٣. يستأنس بالقرائن غير القطعية لإثبات الحقوق ونحوها إذا وجدت
دلائل أخرى يطمئن إليها القضاء.

وقف الأسماء والصكوك والحقوق المعنوية والمنافع

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من ١ إلى ٥ جمادى الأولى ١٤٣٠ هـ الموافق ٢٦ - نيسان (أبريل) ٢٠٠٩ م،

بعد اطلاعه على البحث الوارد إلى المجمع بخصوص وقف الأسماء والصكوك والحقوق المعنوية والمنافع، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله،

قرر ما يأتي:

أولاً: الوقف من أوسع أبواب الفقه التي تقوم على الاجتهد وهو تصرف معقول المعنى مرتبط بمقاصد الشرع، مبتغاه تحقيق مصالح الوقف للواقف والموقوف عليهم.

ثانياً: وقف الأسماء والصكوك والحقوق المعنوية والمنافع ووحدات الصناديق الاستثمارية:

(١) إن النصوص الشرعية الواردة في الوقف مطلقة يندرج فيها المؤبد والممؤقت، والمفرز المشاع، والأعيان والمنافع والنقود، والعقار والمنقول، لأنه من قبيل التبرع وهو موسع ومرغب فيه.

(٢) يجوز وقف أسماء الشركات المباح تملكها شرعاً، والصكوك، والحقوق المعنوية، والمنافع، والوحدات الاستثمارية، لأنها أموال معتبرة شرعاً.

(٣) تترتب على وقف الأسهم والصكوك والحقوق والمنافع وغيرها
أحكام من أهمها:

- (أ) الأصل في الأسهم الوقفية بقاؤها واستعمال عوائدها في أغراض الوقف وليس المتاجرة بها في السوق المالية فليس للناظر التصرف فيها إلا لمصلحة راجحة أو بشرط الواقف فهي تخضع للأحكام الشرعية المعروفة للاستبدال.
- (ب) لو صفت الشركة أو سدت قيمة الصكوك فيجوز استبدالها بأصول أخرى كعقارات أو أسهم وصكوك أخرى بشرط الواقف أو بالمصلحة الراجحة للوقف.
- (ت) إذا كان الوقف مؤقتاً بإرادة الواقف يُصفى حسب شرطه.
- (ث) إذا استثمر المال النقدي الموقوف في شراء أسهم أو صكوك أو غيرها فإن تلك الأسهم والصكوك لا تكون وقفاً بعينها مكان النقد، ما لم ينص الواقف على ذلك، ويجوز بيعها للاستثمار الأكثر فائدة لمصلحة الوقف، ويكون أصل المبلغ النقدي هو الموقوف المحبس.
- (ج) يجوز وقف المنافع والخدمات والنقود نحو خدمات المستشفيات والجامعات والمعاهد العلمية وخدمات الهاتف والكهرباء ومنافع الدور والجسور والطرق.
- (ح) لا يؤثر وقف المنفعة لمدة محددة على تصرف مالك العين بملكه، إذ له كل التصرفات المباحة شريطة المحافظة على حق الوقف في المنفعة.

(خ) ينقضي وقف الحقوق المعنوية بانتهاء الأجل القانوني

المقرر لها.

(د) يقصد بالتوقيت أن تكون للوقف مدة ينتهي بانقضائه.

ويجوز التوقيت بإرادة الوقف في كل أنواع الموقوفات.

(ذ) يمكن لمن حاز أموالاً مشبوهة أو محرّمة لا يعرف أصحابها

أن يبرئ ذمّته ويخلص من خبثها بوقفها على أوجه البرّ

العامة في غير ما يقصد به التعبد، من نحو بناء المساجد

أو طباعة المصاحف، مع مراعاة حرمة تملك أسهم البنوك

التقليدية (الربوية) وشركات التأمين التقليدية.

(ر) يجوز لمن حاز أموالاً لها عائد محرم أن يقف رأس ماله منها

والعائد يكون أرصاداً له حكم الأوقاف الخيرية؛ لأنّ مصرف

هذه العوائد والأموال إلى الفقراء والمساكين ووجوه البرّ العامة

عند عدم التمكن من ردّها لأصحابها. وعلى متولي الوقف أن

يعمل بأسرع وقت على أن يستبدل بهذه الأموال ما هو حلال

شرعاً ولو خالف بذلك شرط الواقف إذ لا عبرة بشرط الواقف

إذا تعارض مع نص الشارع.

ويوصي بما يلي:

(١) دعوة الحكومات وال المجالس التشريعية في البلدان الإسلامية إلى

تعديل قوانين ونظم الأوقاف فيها بما يتفق مع قرارات مجمع الفقه

الإسلامي الدولي.

- (٢) دعوة وزارات التعليم والجامعات في البلدان الإسلامية إلى تخصيص مقررات دراسية تعنى بدراسة الوقف دراسة علمية موضوعية.
- (٣) دراسة المجتمع موضوع إدارة الوقف وأسسها وتنظيمها وضوابطها ومعايير اختيار واستمرار الإدارة في موقعها في دورات قادمة، وأن يولى هذا الموضوع عناية خاصة باعتباره أساس نجاح ونهضة الأوقاف واستثماراتها.

التورق: حقيقته، أنواعه (الفقهي المعروف والمصرفي المنظم)

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من ١ إلى ٥ جمادى الأولى ١٤٣٠ هـ الموافق ٢٦ - ٣٠ نيسان (إبريل) ٢٠٠٩ م،

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع التورق: حقيقته، أنواعه (الفقهي المعروف والمصرفي المنظم)، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله،

وبعد الاطلاع على قرارات المجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة بهذا الخصوص،

قرر ما يلي:

أولاً: أنواع التورق وأحكامها:

(١) التورق في اصطلاح الفقهاء: هو شراء شخص (المستورق) سلعة

بثمن مؤجل من أجل أن يبيعها نقداً بثمن أقل غالباً إلى غير من اشتُرِيت منه بقصد الحصول على النقد. وهذا التورق جائز شرعاً، شرط أن يكون مستوفياً لشروط البيع المقررة شرعاً.

- (٢) التورق المنظم في الاصطلاح المعاصر: هو شراء المستورق سلعة من الأسواق المحلية أو الدولية أو ما شابهها بثمن مؤجل يتولى البائع (الممول) ترتيب بيعها، إما بنفسه أو بتوكيل غيره أو بتواطؤ المستورق مع البائع على ذلك، وذلك بثمن حال أقل غالباً.
- (٣) التورق العكسي: هو صورة التورق المنظم نفسها مع كون المستورق هو المؤسسة والممول هو العميل.

ثانياً: لا يجوز التورقان (المنظم والعكسي) وذلك لأن فيهما تواططاً بين الممول والمستورق، صراحة أو ضمناً أو عرفاً، تحايلاً لتحصيل النقد الحاضر بأكثر منه في الذمة، وهو ربا.

ويوصي بما يلي:

التأكيد على المصادر والمؤسسات المالية الإسلامية باستخدام صيغ الاستثمار والتمويل المشروعة في جميع أعمالها، وتجنب الصيغ المحرمة والمشبوهة التزاماً بالضوابط الشرعية، بما يحقق مقاصد الشريعة الغراء، ويجيء فضيلة الاقتصاد الإسلامي للعالم الذي يعاني من التقلبات والكوارث الاقتصادية المرة تلو الأخرى.

تشجيع القرض الحسن لتجنيد المحتاجين للجوء للتورق. وإنشاء المؤسسات المالية الإسلامية صناديق للقرض الحسن.

الصكوك الإسلامية (التوريق) وتطبيقاتها المعاصرة وتدالوها

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من ١ إلى ٥ جمادى الأولى ١٤٣٠ هـ الموافق ٢٦ - ٣٠ نيسان (إبريل) ٢٠٠٩ م،

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع الصكوك الإسلامية (التوريق) وتطبيقاتها المعاصرة وتدالوها، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله،

قرر ما يأتي:

أولاً: المقصود بالتوريق، والتصكيم:

التوريق التقليدي تحويل الديون إلى أوراق مالية (سندات) متساوية القيمة قابلة للتداول، وهذه السندات تمثل ديناً بفائدة لحامليها في ذمة مصدرها، ولا يجوز إصدار هذه السندات ولا تداولها شرعاً.

أما التصكيم (التوريق الإسلامي) فهو إصدار وثائق أو شهادات مالية متساوية القيمة تمثل حصصاً شائعة في ملكية موجودات (أعيان أو منافع أو حقوق أو خليط من الأعيان والمنافع والنقود والديون) قائمة فعلاً أو سيتم إنشاؤها من حصيلة الاكتتاب، وتصدر وفق عقد شرعي وتأخذ أحكامه.

ثانياً: خصائص الصكوك:

- (١) يمثل الصك حصة شائعة في ملكية حقيقية.
- (٢) يصدر الصك على أساس عقد شرعي، ويأخذ أحكامه.
- (٣) انتفاء ضمان المدير (المضارب أو الوكيل أو الشريك المدير).
- (٤) أن تشتراك الصكوك في استحقاق الربح بالنسبة المحددة وتحمّل الخسارة بقدر الحصة التي يمثلها الصك، ويمتنع حصول صاحبه على نسبة محددة مسبقاً من قيمتها الاسمية أو على مبلغ مقطوع.
- (٥) تحمل مخاطر الاستثمار كاملة.
- (٦) تحمل الأعباء والتبعات المترتبة على ملكية الموجودات الممثلة في الصك، سواء كانت الأعباء مصاريف استثمارية أو هبوطاً في القيمة، أو مصروفات الصيانة، أو اشتراكات التأمين.

ثالثاً: أحكام الصكوك:

- (١) لا يجوز أن يتعدى مدير الصكوك بإقراض حملة الصكوك، أو بالتب裘 عند نقص الربح الفعلي عن الربح المتوقع، ولوه - بعد ظهور نتيجة الاستثمار - أن يتبرع بالفرق، أو أن يقرضه، وما يصير عرفاً يعتبر كالتعهد.
- (٢) مدير الصكوك أمين لا يضمن قيمة الصك إلا بالتعدي أو التقصير أو مخالفة شروط المضاربة أو المشاركة أو الوكالة في الاستثمار.
- (٣) لا يجوز إطفاء الصكوك بقيمتها الاسمية بل يكون الإطفاء بقيمتها السوقية، أو بالقيمة التي يتفق عليها عند الإطفاء.

(٤) يراعى في الصكوك من حيث قابليتها للتداول الالتزام بالضوابط المنصوص عليها في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم: (٣٠ / ٤) التالية:

(أ) إذا كانت مكونات الصكوك لا تزال نقوداً فتطبق أحكام الصرف.

(ب) إذا انقلبت الموجودات لتصبح ديوناً كما هو الحال في بيع المرابحة فيطبق على تداول الصكوك أحكام الدين، من حيث المنع إلا بالمثل على سبيل الحوالة.

(ت) إذا صار مال القراض موجودات مختلطة من النقود والديون والأعيان والمنافع فإنه يجوز تداول صكوك المقارضة وفقاً للسعر المترافق عليه، على أن يكون الغالب في هذه الحالة أعياناً ومنافع. أما إذا كان الغالب نقوداً أو ديوناً فتراعى في التداول الأحكام الشرعية التي ستبينها لائحة تفسيرية تووضع وتعرض على المجمع في الدورة القادمة.

وفي جميع الأحوال يتبع تسجيل التداول أصولياً في سجلات الجهة المصدرة.

رابعاً: لا يجوز أن يتخذ القول بالجواز ذريعة أو حيلة لتصكيم الديون وتداروها لأن يتحول نشاط الصندوق إلى المتاجرة بالديون التي نشأت عن السلع، ويجعل شيء من السلع في الصندوق حيلة للتداول.

خامسًا: التطبيقات المعاصرة للصكوك:

انطلاقاً من أن الشريعة الإسلامية قادرة على استيعاب المستجدات، ومنها الحل لكل ما يطرأ والحكم على كل ما يستجد، وانطلاقاً من أن الصكوك الإسلامية تعتبر ابتكاراً لأداة تمويلية شرعية تستوعب القدرات الاقتصادية الكبيرة، فقد تعددت مجالات تطبيق الصكوك ومنها استخدامها أداة فاعلة من أدوات السياسة النقدية، أو في تمويل موارد البنوك الإسلامية أو استثمار فائض سيولتها، وفي إعمار الممتلكات الوقفية، وتمويل المشروعات الحكومية، وإمكانية استخدام هذه الصكوك في الخخصصة المؤقتة شريطة أن يكون عائد هذه الصكوك جميعها ناشئاً عن موجودات دارة للدخل.

يوصي المجمع بما يلي:

- (١) ضرورة التزام المصادر الإسلامية بالبحث عن حلول تلبى الحاجات الاقتصادية وتلتزم بالأحكام الشرعية.
- (٢) حيث إن الإطار القانوني لعملية التحكيم هو أحد المقومات الأساسية التي تؤدي دوراً حيوياً في نجاح عمليات التحكيم فإن مما يحقق ذلك الدور قيام السلطات التشريعية في الدول الأعضاء بإيجاد الإطار القانوني المناسب والبيئة القانونية الملائمة والحاكمة لعملية التحكيم من خلال إصدار تشريعات قانونية ترعى عمليات التحكيم بمختلف جوانبها وتحقق الكفاءة الاقتصادية والمصداقية الشرعية بشكل عملي.

الجراحة التجميلية وأحكامها

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ، الموافق ١٤ - ٩ تموز (يوليو) ٢٠٠٧م،

بعد الاطلاع على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع: الجراحة التجميلية وأحكامها، وبعد استماعه إلى المناقشات المستفيضة التي دارت حوله،

قرر ما يأتي:

أولاً: تعريف جراحة التجميل:

جراحة التجميل هي تلك الجراحة التي تعنى بتحسين (وتعديل شكل) جزء أو أجزاء من الجسم البشري الظاهر، أو إعادة وظيفته إذا طرأ عليه خلل مؤثر.

ثانياً: الضوابط والشروط العامة لإجراء عمليات جراحة التجميل:

(١) أن تتحقق الجراحة مصلحة معتبرة شرعاً، كإعادة الوظيفة وإصلاح العيب وإعادة الخلقة إلى أصلها.

(٢) أن لا يترتب على الجراحة ضرر يربو على المصلحة المرتجاة من الجراحة، ويقرر هذا الأمر أهل الاختصاص الثقات.

(٣) أن يقوم بالعمل طبيب (طبيبة) مختص مؤهل؛ وإلا ترتب مسؤوليته عليه (حسب قرار المجمع رقم ١٤٢ / ٨ / ١٥).

- (٤) أن يكون العمل الجراحي بإذن المريض (طالب الجراحة).
- (٥) أن يلتزم الطبيب (المختص) بالتبصير الواعي (لمن سيجري العملية) بالأخطار والمضاعفات المتوقعة والمحتملة من جراء تلك العملية.
- (٦) أن لا يكون هناك طريق آخر للعلاج أقل تأثيراً ومساساً بالجسم من الجراحة.
- (٧) أن لا يتربّ عليها مخالفة للنصوص الشرعية وذلك مثل قوله عليه السلام في حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «لعن الله الواشمات والمستوشمات والنامصات والمتنمصات والمتفاجات للحسن المغیرات خلق الله». [رواه البخاري]، وحديث ابن عباس رضي الله عنهما: «لعن الواصلة والمستوصلة والنامصة والمتنمصة والواشمة والمستوشمة من غير داء». [رواه أبو داود] ولننهيه عليه السلام عن تشبه النساء بالرجال والرجال بالنساء. وكذلك نصوص النهي عن التشبه بالأقوام الأخرى، أو أهل الفجور والمعاصي.
- (٨) أن تراعى فيها قواعد التداوي من حيث الالتزام بعدم الخلوة وأحكام كشف العورات وغيرها، إلا لضرورة أو حاجة داعية.

ثالثاً: الأحكام الشرعية:

- (١) يجوز شرعاً إجراء الجراحة التجميلية الضرورية والجاجية التي يقصد منها:
- (أ) إعادة شكل أعضاء الجسم إلى الحالة التي خلق الإنسان عليها، لقوله سبحانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَنَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤].

- (ب) إعادة الوظيفة المعهودة لأعضاء الجسم ،
- (ج) إصلاح العيوب الخلقية مثل: الشفة المشقوقة (الأرنبيّة) واعوجاج الأنف الشديد والوحمات، والزائد من الأصابع والأسنان، والتصاق الأصابع إذا أدى وجودها إلى أذى مادي أو معنوي مؤثر.
- (د) إصلاح العيوب الطارئة (المكتسبة) من آثار الحروق والحوادث والأمراض وغيرها، مثل: زراعة الجلد وترقيعه، وإعادة تشكيل الثدي كلياً حالة استئصاله، أو جزئياً إذا كان حجمه من الكبير أو الصغر بحيث يؤدي إلى حالة مرضية، وزراعة الشعر حالة سقوطه خاصة للمرأة.
- (ه) إزالة دمامات تسبب للشخص أذى نفسياً أو عضوياً. (قرار المجمع ٢٦/١/٤) -
- (٢) لا يجوز إجراء جراحة التجميل التحسينية التي لا تدخل في العلاج الطبيعي ويقصد منها تغيير خلقة الإنسان السوية تبعاً للهوى والرغبات بالتقليد للآخرين، مثل عمليات تغيير شكل الوجه للظهور بمظهر معين، أو بقصد التدليس وتضليل العدالة وتغيير شكل الأنف وتتكبير أو تصغير الشفاه وتغيير شكل العينين وتتكبير الوجنتين.
- (٣) يجوز تقليل الوزن (التنحيف) بالوسائل العلمية المعتمدة ومنها الجراحة (شفط الدهون)، إذا كان الوزن يشكل حالة مرضية ولم تكن هناك وسيلة غير الجراحة بشرط أمن الضرر.
- (٤) لا يجوز إزالة التجاعيد بالجراحة أو الحقن ما لم تكن حالة مرضية شريطة أمن الضرر.

- (٥) يجوز رتق غشاء البكارة الذي تمزق بسبب حادث أو اغتصاب أو إكراه، ولا يجوز شرعاً رتق الغشاء المتمزق بسبب ارتكاب الفاحشة، سداً لذرية الفساد والتلليس. والأولى أن يتولى ذلك الطبيبات.
- (٦) على الطبيب المختص أن يلتزم بالقواعد الشرعية في أعماله الطبية، وأن ينصح لطاليبي جراحة التجميل (فالدين النصيحة).
- ويوصي بما يأتي:
- (١) على المستشفيات والعيادات الخاصة والأطباء الالتزام بتعالى الله تعالى، وعدم إجراء ما يحرم من هذه الجراحات.
- (٢) على الأطباء والجراحين التفقه في أحكام الممارسة الطبية خاصة ما يتعلق بجراحة التجميل، وألا ينساقوا لإجرائها لمجرد الكسب المادي، دون التحقق من حكمها الشرعي، وأن لا يلجأوا إلى شيء من الدعايات التسويقية المخالفة للحقائق.

حقوق الارتفاق وتطبيقاته المعاصرة في الأموال المشتركة

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ الموافق ٩ - ١٤ تموز (يوليو) ٢٠٠٧م، بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع حقوق الارتفاق وتطبيقاته المعاصرة في الأموال المشتركة، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله،

قرر ما يأتي:

أولاً: تعريف حقوق الارتفاق:

حقوق الارتفاق كل ما ثبت لعقار ما على عقار آخر من الأمور المنفع بها، مما يقبل الاشتراك.

ثانياً: أنواع حقوق الارتفاق:

الارتفاعات متعددة، ومتتجدة، ومما ذكره الفقهاء قديماً:

(١) **حق الشرب:** هو نوبة الانتفاع بالماء لسقيا الزرع والحيوانات، أو إجراء الماء من عقار إلى آخر.

(٢) **حق المسيل:** هو إسالة الماء الفائض عن الحاجة، أو غير الصالح، من الأرض المرتفعة إلى الأرض المرتفق بها، أو مروراً بها إلى مصرف عام.

(٣) **حق المرور:** هو ما يثبت لأرض من حق، في المرور إليها على أرض أخرى مجاورة لها.

(٤) **حق التعلي أو العلو:** هو حق الجزء الأعلى من البناء الذي يتكون من بناءين، أو من أبنية متعددة متراصة فوق بعضها، في أن يعلو ويستقر على البناء الأأسفل منه، والمملوك لغيره.

ثالثاً: تنشأ حقوق الارتفاق بالأسباب التالية:

(١) إذن المالك، في الأموال الخاصة، إما بطريق المعاوضة، أو التبرع.

(٢) الضرورة.

(٣) إحياء الموات.

(٤) الجوار والأملاك المشتركة.

(٥) يمكن أن تحدث أسباب تنشئ حقوق ارتفاق حديثة، تكون معتبرة شرعاً، ما لم تخالف نصوص الشريعة وقواعدها العامة، مثل تمديد أسلاك الكهرباء وأقنية وأنابيب الصرف الصحي.

رابعاً: الأحكام:

(١) القاعدة الكلية لحقوق الارتفاع أن الأصل في المنافع الحل، وفي المضار التحريم.

أما المياه الخاصة المحرزة، فلا تستحق إلا عند الضرورة، وبثمن المثل.

(٢) حق الارتفاع بالشرب أو بالإجراء وبالمسيل ثابت للعقار والمزارع ونحوها، بما يقتضيه جريان العرف والعادة.

ومن ذلك: الارتفاع بإجراء الأنابيب بغرض تشغيل المصنع والمعامل أو الصرف الصحي، مقيداً ذلك كله بعدم الإضرار.

(٣) حق التعلي ثابت لصاحبه وله التصرف فيه بعوض وبدونه بحسب ما تقتضيه الأحكام المنظمة له.

خامساً: الارتفاعات المعاصرة:

ما استقر العرف المعاصر على جعله من حقوق الارتفاع إمارات وسائل الخدمات العامة، كوسائل الاتصال، والكهرباء، والماء، والغاز، والصرف الصحي، والتكييف المركزي.

سادساً: أحكام الارتفاعات المعاصرة:

مواقف السيارات إذا كانت مواقف خاصة كالبنيايات والأسواق والمحال التجارية تتبع العين التي أُبيح الوقوف من أجلها.

عقد التملك الزمني TIME SHARING

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ الموافق ١٤ - ٩ تموز (يوليو) ٢٠٠٧م،

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع عقد التملك الزمني TIME SHARING، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله.

قرر ما يلي:

أولاً: تعريف التملك الزمني المشترك:

هو عقد على تملك حصص شائعة، إما على سبيل الشراء لعين معلومة على الشيوع، أو على سبيل الاستئجار لمنافع عين معلومة لمدة متعاقبة، أو الاستئجار لمنافع عين معلومة لفترة ما بحيث يتم الانتفاع بالعين المملوكة أو المنفعة المستأجرة بالمهابية الزمانية، أو المهامية المكانية، مع تطبيق خيار التعين في بعض الحالات لاختصاص كل منهم بفترة زمنية محددة.

ثانياً: أنواع التملك الزمني المشترك:

ينقسم التملك الزمني المشترك إلى:

- (أ) تملك تام (للعين والمنفعة) بشراء حصة شائعة بعد البيع للانتفاع المشترك في مدد متعاقبة.
- (ب) تملك ناقص (للمنفعة فقط) باستئجار حصة شائعة من المنفعة بعد الإجارة للانتفاع المشترك في مدد متعاقبة.

ثالثاً: الحكم الشرعي لمبدأ (التملك الزمني المشترك):

- (أ) يجوز شرعاً شراء حصة مشاعة في عين و استئجار حصة مشاعة في منفعة محددة لمدة مع الاتفاق بين المالك للعين أو المنفعة على استخدامهما بطريقة المهايأة (قسمة المنافع) زمنياً أو مكانياً سواء اتفق على المهايأة بين المالك مباشرة أو من خلال الجهة الموكول إليها إدارة الملكية المشتركة، ولا بأس بتبادل الحصة المشاعة بيعاً وشراءً وهبةً وإرثاً ورهناً، وغير ذلك من التصرفات الشرعية فيما يملكه المتصرف لانتفاء المانع الشرعي.
- (ب) يُشترط لتطبيق المبدأ المشار إليه استيفاء المتطلبات الشرعية للعقد، بيعاً كان أو إجارة.
- (ت) يجب في حالة الإجارة أن يلتزم المؤجر بتكاليف الصيانة الأساسية التي يتوقف عليها الانتفاع، أما الصيانة التشغيلية والدورية فيجوز اشتراطها على المستأجر، وإذا قام بها المؤجر فلا يتحمل المستأجر إلا تكلفة المثل، أو ما يتطرق عليه الطرفان.
- أما في حالة البيع فيتحملها المالك باعتبارها من أعباء الملكية، وذلك بنسبة حصته الزمنية والمكانية في الملكية المشتركة.
- (ث) لا مانع من التبادل للحصص في التملك الزمني المشترك بين مالكي العين أو المنفعة على الشيوع، سواء تم التبادل مباشرة بين المالك، أو عن طريق الشركات المتخصصة بالتبادل.

حقوق وواجبات المرأة المسلمة

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨ هـ، الموافق ١٤ - ٩ تموز (يوليو) ٢٠٠٧،

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع حقوق وواجبات المرأة المسلمة، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، واستحضره أن الإسلام وضع المرأة موضعها الصحيح وجعلها أساساً لتكوين الأسرة، وفسح لها المجال للعمل، وهياً لها المكان للعطاء، وأتاح لها الفرصة للمشاركة والإبداع، وعني بها عناية خاصة وشملها في توجيهاته برعاية حانية ووفاها حقوقها كاملة، وأوصى بها أما وأختا وبناتها وزوجة.

وسمى بين الرجل والمرأة في استحقاق التكريم الإلهي، وفي شؤون العقيدة وفرائض العبادات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي العمل الصالح، وفي المسؤولية والجزاء، وحق التعليم، وفي التصرفات المالية. ووضع لذلك ضوابط شرعية معتبرة، وأن الأصل العام أن خطاب التكليف شامل للرجال والنساء، إلا ما خص به أحدهما،

قرر ما يلي:

أولاً: للمرأة أن تملك ما شاءت من العقارات والمنقولات على أساس ضوابط الملكية الشرعية.

ثانياً: عمل المرأة يخضع لضوابط شرعية، وتشجع على العمل في المجالات التي تتفوق فيها نظراً لطبيعتها الخاصة حيث تقدم إنتاجية عالية،

مثل: التربية والتعليم وطب النساء والأطفال والعمل الاجتماعي.

ثالثاً: المرأة المسلمة الإسهام في الأنشطة الاجتماعية والثقافية والتربوية التي لا تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة، وفقاً لضوابطها المقررة.

رابعاً: يؤكد المجمع على قراراته السابقة بشأن المرأة رقم ١١٤ (١٢/٨)، (١٥٩) (١٧/٨).

ويوصي المجمع بما يأتي:

(١) إنشاء هيئة إسلامية عالمية متخصصة لشؤون المرأة، ويكون من اختصاصها متابعة قضايا المرأة ورصد المؤتمرات المتعلقة بشؤون المرأة والمشاركة فيها.

(٢) التعاون مع المؤسسات الدولية لحماية الأسرة والمرأة والطفل من الأخطار والتيارات التي تهددها.

(٣) دعوة جميع الدول الأعضاء للتحفظ على بنود الاتفاقيات الدولية التي تشتمل على مخالفات شرعية.

(٤) يوصي المجمع بإجراء المزيد من البحث والدراسة في شأن الحقوق السياسية والقضاء والولايات العامة للمرأة.

تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوترا جايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ، الموافق ٩ - ١٤ تموز (يوليو) ٢٠٠٧م،

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، وبعد استحضار أن العقل مناط التكليف، وأن الصغير لا يكلف شرعاً إلا إذا بلغ مرحلة تدل على توافر العقل وتمام الإدراك، وأن هناك أمارات بدنية تدل على ذلك، وأن اللجوء إلى تحديد سن معينة في حالة عدم معرفة البلوغ الطبيعي بالأmarات البدنية الدالة عليه متواافق مع قواعد الشريعة وممقاصدها، وأن الشريعة جاءت بالاحتياط في الحدود بدرئها بالشبهات،

قرر ما يلي:

أولاً: سن التمييز السابق لمرحلة البلوغ سبع سنوات وتعتبر تصرفات من لم يبلغها باطلة. أما المميز فإن تصرفاته المالية تنقسم إلى: تصرفات نافعة نفعاً محضاً فتقع صحيحة نافذة، وتصرفات دائرة بين النفع والضرر فتقع موقوفة على الإجازة من يملكها، وتصرفات ضارة ضرراً محضاً فلا يعتد بها.

ثانياً: نظراً لكون البلوغ مرتبطاً بنمو الجسم ووصوله إلى مرحلة معينة يحصل بها تمام الإدراك فإنه يعتبر البلوغ الطبيعي بالأamarات الدالة عليه، أو بالبلوغ بالسن بتمام (خمس عشرة سنة) في مسائل التكاليف بالعبادات. أما في التصرفات المالية والجنائية فلولي الأمر تحديد سن مناسبة للبلوغ حسبما تقتضيه المصلحة طبقاً للظروف المكانية والبيئية.

ثالثاً: لا يجوز إيقاع العقوبة بالحد أو القصاص على غير البالغ وتكون

عقوبته بالتعزير والتأديب المفوض إلىولي الأمر، بما يتناسب
والمرحلة العمرية التي وصل إليها غير البالغ.

رابعاً: لا تسقط عن غير البالغ التبعات المالية من ضمان المخلفات وتحمل
الديات حسب ما هو مقرر شرعاً.

المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر
الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من ٢٤
إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ الموافق ٩ - ١٤ تموز (يوليو) ٢٠٠٧م،
بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع المقاصد
الشرعية ودورها في استنباط الأحكام، وبعد استماعه إلى المناقشات التي
دارت حوله،

قرر ما يأتي:

أولاً: مقاصد الشريعة هي المعانى والحكم العامة والغايات التي قصد الشارع
إلي تحقيقها من تشريع الأحكام جلباً لمصالح العباد في الدنيا والآخرة.

ثانياً: يؤدي اعتبار المقاصد في الاجتهاد، وظائف عده، منها:

(١) النظر الشمولي لنصوص الشريعة وأحكامها.

(٢) اعتبار مقاصد الشريعة من المرجحات التي ينبغي مراعاتها في
اختلاف الفقهاء.

(٣) التبصر بآلات أفعال المكلفين وتطبيق الأحكام الشرعية عليها.

ثالثاً: اعتبار المقاصد الشرعية بمراتبها المختلفة الإطار الأساسي والمناسب لحقوق الإنسان.

رابعاً: أهمية استحضار المقاصد الشرعية في الاجتهاد.

خامساً: الإعمال الصحيح للمقاصد لا يعطى دلالة النصوص الشرعية والإجماعات الصحيحة.

سادساً: أهمية دراسة الأبعاد المختلفة لمقاصد الشريعة في النواحي الاجتماعية والاقتصادية والتربية والسياسية وغيرها.

سابعاً: أثر استحضار المقاصد الشرعية في الفهم السديد للخطاب الشرعي.

ثامناً: أهمية إعمال مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقعات والنوازل للمعاملات المالية المعاصرة وغيرها لتحقيق التميز في الصيغ والمنتجات الإسلامية واستقلالها عن الصيغ التقليدية.

ويوصي:

(١) دعوة أمانة المجمع إلى استكتاب المزيد من الأبحاث من أجل التعريف بمقاصد الشريعة وجهود العلماء والباحثين فيها.

(٢) دعوة المؤسسات والمراكز العلمية إلى تدريس مقاصد الشريعة في مناهجها التعليمية.

والله أعلم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وفيات الأعيان

دمعة حرّى وإيمان بقضاء الله وقدره، وحكمته وتدبره، وتصرفه في خلقه.
في اليوم الثامن والعشرين من شهر رمضان المبارك من عام ١٤٤٠
للهجرة النبوية توفيت الأخت الأستاذة الدكتورة / عزيزة بنت مطلق بن محمد
الشهري. كما توفي معها أبناؤها الثلاثة الدكتور / عبدالله، والشيخ عاصم،
والمهندس محمد، وذلك أثر حريق مؤلم حدث لهم في سكنهم في مكة المكرمة.
والأخت عزيزة أستاذة الفقه وأصوله في جامعة الملك عبدالعزيز، وقد
شاركت في بحوث مجلة البحوث الفقهية المعاصرة وكانت أحقرص ما تكون
على جعل بحوثها متميزة تتبعها خدمة شريعة الله وسنة رسوله
محمد صلى الله عليه وسلم.
وأسرة المجلة التي آلمها هذا الحادث تبعث أبلغ التعازي والمواساة إلى
أسرتها الكريمة وإلى زوجها الأخ عبد الرحمن بن عبدالله الشهري، وإلى
زملائها وزميلاتها، وطلابها وطالباتها.
ونسأل الله -عز وجل- أن يتقبلها وأبناءها ويشملهم برحمته وواسع
مغفرته، وينزلهم منازل الشهداء، ويجزيها خير الجزاء على خدمتها لفقه
شريعة الله وأصوله.

إنه ولِي ذلك والقادر عليه.

إنا لله وإنا إليه راجعون.