

الجمعية
الفقهية
السعودية

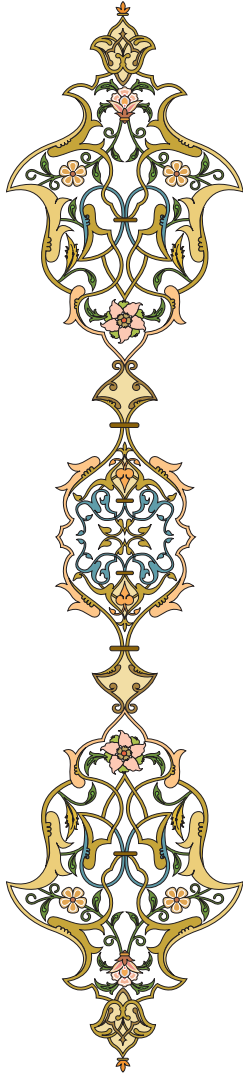


المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الجمعية الفقهية السعودية

مجلة الجمعية الفقهية السعودية

مجلة فصلية محكمة متخصصة

العدد السادس والعشرون
ذو القعدة
١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م



العدد السادس والعشرون
ذوالقعدة ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م
حقوق الطبع محفوظة
للجمعية الفقهية السعودية
رقم الإيداع ٢٩١٣/٢٤٢٧
بتاريخ ١/٥/١٤٢٧هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٢٩٦٩-١٦٥٨

المشرف العام
أ.د. جميل بن عبدالمحسن الخلف
رئيس مجلس إدارة
الجمعية الفقهية السعودية
الأستاذ في قسم أصول الفقه
في كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

رئيس التحرير
أ. د. عبدالعزيز بن سعود الضويحي
نائب رئيس مجلس الإدارة
رئيس قسم الدراسات الإسلامية
كلية التربية - جامعة الملك سعود

أعضاء هيئة التحرير
أ. د. محمد بن سعد المقرن
الأستاذ في قسم الدراسات الإسلامية
كلية التربية - جامعة الملك سعود

د. عبد الله بن سعد آل مغيرة
الأستاذ المشارك في قسم أصول الفقه
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

د. محمد بن حسن آل الشيخ
الأستاذ المشارك في قسم الفقه
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

د. محمد بن فهد الفريح
الأستاذ المشارك في قسم الفقه المقارن
في المعهد العالي للقضاء

مدير التحرير
د. محمد معلم أحمد

أعضاء مجلس إدارة الجمعية

أ. د. جميل بن عبدالمحسن الخلف

رئيس مجلس إدارة

الجمعية الفقهية السعودية

أ. د. عبدالعزيز بن سعود الضويحي

نائب الرئيس

د. زيد بن عبد الله آل قرون

أمين مجلس إدارة الجمعية

د. محمد بن حسن آل الشيخ

أمين مال الجمعية

أ. د. علي بن إبراهيم القصير

عضو مجلس إدارة الجمعية

أ. د. عبد الله بن محمد العمراني

عضو مجلس إدارة الجمعية

د. علي بن عبدالعزيز المطرودي

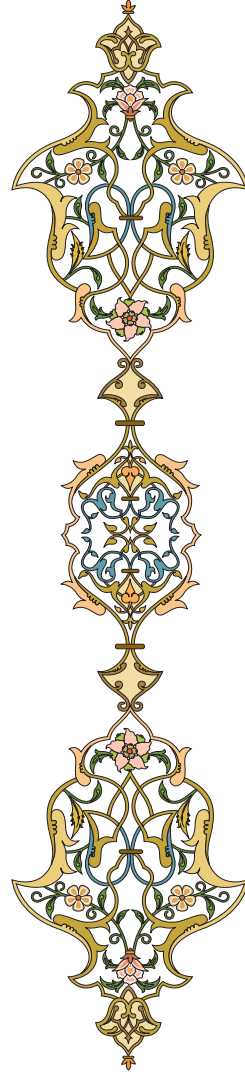
عضو مجلس إدارة الجمعية

د. حمد بن إبراهيم الحيدري

عضو مجلس إدارة الجمعية

د. زيد بن سعد الغنام

عضو مجلس إدارة الجمعية



عنوان المجلة

ص.ب: ٥٧٦١ الرمز: ١١٤٣٢

الرياض

هاتف: ٢٥٨٢١١٨ - ٢٥٨٢٣٣٢

فاكس: ٢٥٨٢٢٤٤

mfiqhiah@gmail.com

المحتويات

٧	افتتاحية العدد
١١	كلمة التحرير

البحوث

١٣	خُلُو الْعَصْرِ مِنَ الْمُجْتَهِدِ وَأَثَرَهُ الْأُصُولِيَّةُ د. فيصل بن سعود بن عبدالعزيز الحليبي
٩٩	موقف العامي عند اختلاف فتاوى الفقهاء - دراسة أصولية د. مصطفى بن كرامة الله مخدوم
١٩٩	مفهوم السياسة الشرعية أ. د. عبدالله بن إبراهيم بن عبدالله الناصر
٣٠٥	إغلاق المحلات التجارية للصلاة في الشريعة والنظام د. صالح بن علي الشمراني
٣٦٣	ولاية الفاسق للنكاح دراسة فقهية مقارنة د. سامي بن فراج بن عيد الحازمي
٤٢١	الغضب مفهومه وضوابطه في إيقاع الطلاق - دراسة فقهية د. علي عوده الشرفات
٤٦١	بنوك الحليب وموقف الشريعة الإسلامية منها د. أمل بنت إبراهيم بن عبدالله الدباسي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



ضوابط النشر في المجلة

- ١ أن تتوافر في البحث صفات الأصالة، واستقامة المنهج، وسلامة اللغة والأسلوب.
- ٢ ألا يكون البحث منشوراً أو مقبولاً للنشر في وعاء آخر.
- ٣ ألا يكون مستقلاً من عمل علمي سابق.
- ٤ ألا تزيد صفحاته عن خمسين صفحة، ولهيئة التحرير الاستثناء من ذلك.
- ٥ أن يكون في تخصص المجلة (الفقه وأصوله).
- ٦ أن تجعل حواشي كل صفحة أسفلها.
- ٧ أن يتقدم الباحث برغبته في نشر بحثه كتابة مع التزامه بعدم نشر بحثه قبل صدور المجلة إلا بعد موافقة خطية من هيئة تحرير المجلة.
- ٨ أن يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة على الحاسوب مع CD وملخصاً موجزاً لبحثه، ويمكن إرسال البحوث عن طريق بريد المجلة الإلكتروني.
- ٩ يجعل مقاس الحرف في الصلب (١٨) وفي الحاشية (١٤)، ونوع الخط (Traditional Arabic).
- ١٠ يحكم البحث من قبل متخصصين اثنين على الأقل.
- ١١ لا تعاد البحوث إلى أصحابها؛ نشرت أو لم تنشر.
- ١٢ للمجلة الحق في نشر البحث في موقع الجمعية وغيره من أوعية النشر الإلكتروني بعد اجتياز البحث للتحكيم.
- ١٣ يعطى الباحث خمس نسخ من العدد الذي تم نشر بحثه فيه.
- ١٤ البحث المنشور في المجلة يعبر عن رأي صاحبه.

افتتاحية العدد

لسماحة مفتي عام المملكة العربية السعودية

الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ

رئيس شرف الجمعية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين،
وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن الله تعالى خلق عباده في هذه الأرض لعبادته، حيث قال سبحانه:
﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات]، وأنزل إليهم كتباً تتضمن ما
يرشد الناس إلى ما فيه مصالحهم الدنيوية والأخروية، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا
إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، وبعث إليهم
رسلاً مبشرين ومنذرين، ليبينوا للناس ما نزل إليهم، قال تعالى: ﴿رُسُلًا
مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥]، وختمهم
بنبيينا محمد بن عبد الله، فقال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن
رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، الذي أدى الأمانة، وبلغ الرسالة كما
أمر، ونصح الأمة ثم تركها على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها
إلا هالك، ثم حمل من بعده مسؤولية تبليغ الرسالة صحابته الكرام، الذين

اصطفاهم الله لصحبة نبيه، فأدوا الأمانة للأجيال اللاحقة، وقاموا بالمهمة خير قيام، ثم جاء بعدهم علماء الأمة الذين هم ورثة الأنبياء، فانتقلت إليهم مسؤولية حمل الرسالة وتبليغها للناس، وكانوا يفتشون في أعماق الشريعة، ويستخرجون منها أحكام المسائل والقضايا التي كانت تواجههم، فكان علماء كل جيل يسلمون الرسالة لمن بعدهم صافية نقية، واستمر الحال على ذلك حتى جاء عصرنا الحاضر، وكان من حسن حظ علمائه أن كان أمامهم ثروة هائلة من الفقه الإسلامي موزعة في ثنايا كتب الفقه بمختلف مذاهبه، فكانوا يستفيدون من جهود من سبقهم في معرفة أحكام مستجدات العصر ونوازل وقضاياها، وما لم يجدوه في فتاواهم وكتبهم يجتهدون على ضوء القواعد والأصول التي دونوها في كتبهم، وأصلوها واستنبطوها من القواعد والمبادئ العامة للشريعة: كمسألة تغير الفتوى بتغير الزمان والحال والمكان والعرف، ومراعاة قواعد المصالح والمفاسد.

فالمسؤولية الملقاة على كاهل العلماء لبيان الحق للناس في كل زمان ومكان ثقيلة، ويتطلب ذلك من علماء هذا العصر بذل المزيد من الجهد واستفراغ الوسع في بيان الحق للناس، وإعداد المؤهلين إعداداً متكاملًا يؤهلهم للقيام بالمهمة، ونقلها للجيل الذي يأتي بعدهم صافية ناصعة، قال رسول الله ﷺ: (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين)، وذلك اعتماداً على منهج واضح وخطوات وأسس مدروسة واضحة عبر الأجيال المتعاقبة، ولا شك أن كثيراً من المؤسسات التعليمية القائمة كالمجامع الفقهية والكليات والأقسام الشرعية تسهم في هذا المجال بدور مهم، والمأمول العناية بتطوير تلك المؤسسات، وتوفير الدعم اللازم لها وتزويدها بالكفاءات العلمية اللازمة، حتى تؤدي دورها على الوجه المطلوب، ومن تلك المؤسسات التي لها إسهام جيد في هذا المجال الجمعيات العلمية في الجامعات، وعلى رأسها الجمعية



الفقهية السعودية، والتي تبذل جهوداً كبيرة في خدمة الفقه والفقهاء،
وتيسير الفقه، ونشره بين طلبة العلم والفقهاء والباحثين.
أشكر القائمين عليها، وأهيب بالمحسنين تقديم الدعم لها، والوقوف معها
مادياً ومعنوياً.
وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.





كلمة التحرير

أ. د. عبدالعزيز بن سعود الضويحي

الحمد لله رب العالمين، والشكر له على نعمائه، وصلاة وسلاماً تامين
دائمين على خاتم أنبيائه، وأفضل أصفياه، وسيد أوليائه، نبينا محمد بن
عبدالله، وعلى آله وأصحابه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم لقاءه.
أما بعد:

فقد صنّف الفقهاء رحمهم الله تعالى مؤلفات كثيرة، تنوعت بتنوع الغرض
الذي من أجله صنفت، فنهاك كتب المختصرات، وهناك كتب الروايات
والأقوال، وهناك كتب الاستدلالات، وهناك كتب الاختلاف خارج المذهب،
ومعرفة أهم المصنفات الفقهية في كل مذهب، ومنزلة كل مصنف من الأمور
التي يجب الاعتناء بها في الدراسات المنهجية في تخصص الفقه وأصوله.
فيجب الاعتناء بالمؤلفات الفقهية من خلال معرفة ما يميزه به كل مؤلف،
وذلك بمعرفة أسلوبه في العبارة: يُسر العبارة، وسلاسة الأسلوب، ووضوح
التركيب، مع معرفة المسائل التي يوردها في كل باب، وهل يختصر اختصاراً
مخلاً بالمقصود، أم وسّع فيه العبارة؟ وهل يعتني المؤلف بتوضيح الإجمال
ورفع الإشكال فيما يحتاج لذلك.

ولا بد من معرفة ما يوصف به المؤلف، فبعض المؤلفات في الفقه يوصف
بأنه مستوعب لجميع المسائل التي ذكرها من سبقه.

وبعض دواوين الفقه توصف بأن ما جاء بعدها من مصنفات المذهب عيال عليها، وعليها الاعتماد في الفتوى والأحكام والقضاء.

وبعض المختصرات في الفقه توصف على صغر حجمها واختصارها، بأنها تشمل بين دفتيها أربع آلاف مسألة من مسائل الفقه، ويقتصر فيها المؤلف بإيراد المسائل التي عليها الاعتماد في المذهب، دون ذكر الخلاف، بل يكتفي في مؤلفه بالمشهور والراجح من المذهب.

وبعض المصنفات الفقهية تلقى القبول والانتشار بين الخاصة والعامة، وينكب عليها الفقهاء بالقراءة والشرح والتعليق في القديم والحديث.

وجميع ما سبق من الأمور يجب الاعتناء بها، وهي من أهم الركائز في البحث العلمي في الجوانب الفقهية، فلا يوثق ببحث لا يميز فيه الباحث بين المؤلفات الفقهية، وما يتميز به كل مؤلف، خاصة الرسائل العلمية (الماجستير، والدكتوراه)، فكثيراً ما يشتكي من يشارك في مناقشة الرسائل العلمية من قلة اعتناء الطلاب بمعرفة المؤلفات الفقهية، وما يتميز به كل مؤلف، وقد كان لوجود التقنية الحديثة سبباً في هذا الأمر من يسر الوصول إلى المعلومة دون معرفة المؤلف، فضلاً عن منزلته في مذهبه.

وقد اعتنت الجمعية الفقهية بنشر الرسائل المتميزة في موضوعها، والمصادر التي يعتني بها صاحب الرسالة، وتقوم بنشر ذلك حسب الإمكانيات المتاحة للجمعية.

وفي الختام نسأل الله تعالى أن يرزقنا العلم النافع والعمل به، على هدي الكتاب الكريم والسنة النبوية، إنه نعم المولى ونعم المعين.

رئيس التحرير



خُلُو الْعَصْرِ مِنَ الْمَجْتَهَدِ وَأَثَارِهِ الْأَصُولِيَّةِ

إعداد:

د. فيصل بن سعود بن عبدالعزيز الحليبي
أستاذ أصول الفقه المشارك في قسم الشريعة
بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية في الأحساء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فإن الله تعالى خصَّ العلماء الربانيين بعبادة لا يشترك فيها معهم غيرهم، وهي (الاجتهاد)، وجزاهم عليها بالأجر إن أصابوا وإن أخطئوا، فقال ﷺ: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ، فَلَهُ أَجْرٌ»^(١).

وإذا تقرر في الأصول أنه لا اجتهاد مع النص، فإن القضايا المنصوص على حكمها ليست مجالاً للاجتهاد؛ لأنها جليّة واضحة؛ لا تحمل إلا معنى واحداً، غير قابل لاختلاف وجهات النظر في الحكم، لتتجه مهمة المجتهد فيها إلى تبيينها للناس فحسب، وعدم كتمانها عنهم؛ امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧].

وتبقى مهمة الاجتهاد متركزة على القضايا التي تحتاج إلى استنباط من الأدلة الظاهرة أو المجملة؛ لاستصدار الأحكام الشرعية للوقائع الجديدة،

(١) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، (٧٣٥٢)، ١٣/٣٢٠، ورواه مسلم في كتاب الأفضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، (١٧١٦)، ١٢/٢٥٤.



وإنما يكون ذلك بالرد إلى كلام الله تعالى وهدى نبيه ﷺ؛ عملاً بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ [النساء].

وبموت الحبيب ﷺ انقطع الوحي، وبقيت الوقائع تتجدد في كل حين، حتى أخذت أشكالاً غاية في التعقيد في الأزمان الأخيرة، وهنا تساءلت:

• هل يمكن أن تخلو الأرض من قائم لله تعالى بالحجة مع شدة الحاجة إليه؟

• وهل هناك زمن يمكن أن يقع فيه مثل ذلك؟

• وإلى من سيلجأ الناس في أخذ الأحكام على فرض خلو الأرض من المجتهد؟

• وهل يصح أن يتولى ذلك من لم يصل إلى درجة الاجتهاد، من العوام والجهال؟

وهنا رأيت أن الأصوليين تناولوا هذه المسألة بالبحث والاستدلال، ووقع الخلاف القوي بينهم في حكمها، والحقيقة أن خلافهم استند على أدلة نقلية وأخرى عقلية، يظهر للمطلع عليها شيء من التعارض، مما جعل المسألة تحتاج إلى مزيد نظر وتأمل للجمع بين هذه الأدلة، والتوصل بالاستنباط منها إلى قول راجح يكون هو الصواب فيها بإذن الله تعالى، ومن ثم إبراز آثار هذه المسألة على أخواتها من مسائل الأصول.

ويمكن أن أوجز أسباب اختيار موضوع البحث: (خُلُو الْعَصْرِ مِنَ الْمُجْتَهِدِ وَأَثَارُهُ الْأَصُولِيَّةِ)، في الأسباب الآتية:

١. تجدد أهمية رتبة الاجتهاد في كل زمن، لأنها الرتبة المتفردة التي بها تستنبط الأحكام الصحيحة للوقائع الجديدة من الأدلة المتغيرة.



٢. النظر في مآلات الوقائع المستجدة، حينما يخلو العصر من المجتهد على حد القول بجواز ذلك، ومدى اتساق ذلك مع مقاصد الشريعة؛ التي من أصولها صلاحيتها لكل زمان ومكان.

٣. لفت نظر المؤسسات العلمية العالية إلى أهمية صناعة المفتين، وتأهيل المجتهدين؛ إذ إنها المخولة بهذه المهمة العظيمة؛ أداءً لأمانة تبين العلم للناس، وإبقاءً لشعيرة الاجتهاد، وصوناً للشريعة من أن يتجرأ عليها العوام والجهال.

٤. جمع ما تفرّق من هذه المسألة من الأدلة، والاعتراضات، والمناقشات، والتوصّل إلى قولٍ راجح بإذن الله، وبيان أسباب الترجيح.

٥. بيان آثار هذه المسألة على عدد من المسائل الأصولية التي تأثر الاستدلال فيها بحكمها.

وقد خصص جملة من الأصوليين لموضوع البحث مسألة مستقلة، ولكن لم أجد من أفرداها بالبحث في مؤلف مستقل، سوى ما كتبه الإمام السيوطي [ت: ٩١١هـ] في كتابه: (الرد على من أخذ إلى الأرض وجعل أن الاجتهاد في كل عصر فرض)، وهو كتاب نفيس في بابه، إلا إنه سرد المعلومات سرداً، وافتقدت فيه عدداً ليس بالقليل من الأدلة والمناقشات، كما أنه أقحم فيه مسائل ليست من صميم المسألة وإن كانت ذات علاقة بها؛ مثل: استئذان الولد من والديه لطلب العلم، والإسهاب في المواضع التي يشترط فيها الاجتهاد؛ كوزارة التفويض والتنفيذ والقضاء والحسبة، ونحو ذلك، ولم يورد كل المسائل التي تأثرت بالخلاف فيها، واكتفى بالإشارة إلى بعضها في ثنايا عرضه للمسألة.

وممن أوردها كمسألة ضمن مؤلفه أ.د/علي عباس حكيمي في رسالته الماجستير: (الاجتهاد ومدى الحاجة إليه في الشرع الإسلامي)، في الفصل



الأول من الباب السادس، حيث حمل الفصل عنوان: جواز خلو العصر من المجتهدين، وكذا د/يوسف القرضاوي في بحث له بعنوان: (الاجتهاد بين الاستمرار والانقطاع)، و د/ السيد عبد اللطيف كساب في كتابه: أضواء حول قضية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، حيث أورد هؤلاء العلماء الأجلاء بعض أدلة المسألة والإجابة عنها، ولم يذكروا أكثر الآثار الأصولية المترتبة عليها.

من هنا وجدت الحاجة إلى بحث مستقل يجمع ما تفرّق منها من أدلة وآثار، وأتوصل فيه إلى عدد من النتائج التي توصل بإذن الله إلى تحقيق المراد من البحث، فأرجو من الله تعالى أن أكون قد وفقت فيما كتبت، وأن يكون ملبياً لهذه الحاجة، والله المستعان.

وقد رسمت لهذا البحث خطة تتظم في مبحثين، مهدت لهما بثلاثة

مطالب:

المطلب الأول: تعريف الاجتهاد في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: المقصود بخلو العصر من المجتهد.

المطلب الثالث: مراتب المجتهدين.

المبحث الأول: حكم خلو العصر من المجتهد، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تحرير محل النزاع في المسألة.

المطلب الثاني: أقوال الأصوليين وأدلتهم، وبيان القول الراجح ودليله.

المبحث الثاني: آثار مسألة خلو العصر من المجتهد على عدد من المسائل الأصولية، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: أثر مسألة خلو العصر من المجتهد على إمكان انعقاد

الإجماع.



المطلب الثاني: أثر مسألة خلو العصر من المجتهد على حجية إجماع العوام.

المطلب الثالث: أثر مسألة خلو العصر من المجتهد على اشتراط انقراض العصر في الإجماع.

المطلب الرابع: أثر مسألة خلو العصر من المجتهد على حجية الإجماع السكوتي.

المطلب الخامس: أثر مسألة خلو العصر من المجتهد على حكم الاجتهاد في كل عصر.

ثم ختمت البحث بخاتمة بيّنت فيها أبرز النتائج التي توصلت إليها.

المنهج العلمي في البحث:

ولقد سرت في هذا البحث على المنهج الآتي:

١. جمعت المادة العلمية من مصادرها الأصيلة والمعاصرة.
٢. بينت أرقام الآيات وعزوتها إلى سورها، فإن كانت آية كاملة قلت مثلاً: الآية رقم (٢٠)، من سورة (البقرة)، وإن كانت جزءاً من آية قلت: من الآية رقم: (١٢٢)، من سورة (التوبة).
٣. اتبعت في تخريج الأحاديث والآثار المنهج الآتي:

- بيّنت من أخرج الحديث، أو الأثر بلفظه الوارد في البحث أو بنحوه.
- أحلت إلى مصدر الحديث أو الأثر بذكر الكتاب والباب، ورقم الحديث أو الأثر، ثم بذكر الجزء والصفحة، إن كان مذكوراً في المصدر.
- إن كان الحديث بلفظه في الصحيحين أو أحدهما، فأكتفي بتخريجه منهما.





- إن لم يكن في أي منهما، خرّجته من المصادر الأخرى المعتمدة، مع ذكر حكم بعض أهل الحديث عليه.
- ٤. في مسألة البحث ذكرت القولين في المسألة، وأدلة كل منهما، والاعتراضات الواردة على الأدلة إن وجدت، ثم بيّنت الراجح في المسألة، وأسباب الترجيح.
- ٥. وثقت جميع المعلومات والأقوال والنصوص من مصادرها الأصلية المباشرة، فإن لم أجد فإلى مصدر قريب منها.
- ٦. التزمت الأمانة في النقل، واصطلحت على أن كل كلام بين علامتي تنصيص فهو منقول بنصّه، والإحالة إلى مصدره في الهامش تكون مصدرّة بكلمة: (انظر)، أما إذا كان الكلام منقولاً بمعناه، أو به شيء من التصرف فلا أضعه بين علامتي تنصيص، وإنما أصدر الإحالة إلى مرجعه بكلمة: (راجع).
- ٧. اكتفيت عند ذكر أسماء العلماء بذكر سنة الوفاة فقط، وجعلتها بين معكوفين.
- ٨. بذلت جهدي في ضبط الألفاظ التي يترتب على عدم ضبطها شيء من الغموض.
- ٩. اعتنيت بعلامات الترقيم.
- ١٠. كتبت الآيات الكريمة مشكّلة ووضعتها بين هاتين العلامتين: ﴿﴾، والأحاديث والآثار بين «»، والنصوص المنقولة بين “”.
- ١١. قمت بعمل ثبت للمصادر والمراجع التي استفدت منها في كتابة هذا البحث.
- ١٢. قمت بعمل فهرس للمصادر والمراجع والمحتويات.



وفي ختام هذه المقدمة: أشكر الله تعالى أن يسّر لي كتابة هذا البحث، الذي أحسب أنني بذلت فيه ما أستطيعه من وقت وإطلاع وتأمل وإبداء رأي، متوخياً في ذلك الصواب ما وفقني الله إليه، أما الخطأ فهذا من سمات البشر، والله تعالى ورسوله ﷺ منه بريئان، وأسأل الله تعالى أن يتوب عليّ في تقصيري، وأن يعفو عني زللي، فإنه جواد كريم.

ولمشايخي الفضلاء خصوصاً، ولكل من اطّلع عليه من أهل الاختصاص عموماً شكر وتقدير على ما يبذونه من تصويبات وتوجيهات، من شأنها أن تصوّب الخطأ، وتثري البحث، سائلاً لي ولهم العون والتوفيق، والرجوع إلى الحق والأخذ به.

كما أدعو الله تعالى لوالدي الحبيبين رعاهما الله تعالى أن يبارك لهما في حياتهما الدنيا ويسعدهما في الآخرة، على ما أجده منهما من تشجيع ومتابعة ودعاء.

والشكر موصول لزوجتي وأولادي على تعاونهم معي وتقديرهم لانشغالي بالبحث والقراءة والتأليف، فجزاهم الله عني خيراً.

فجزى الله كل هؤلاء خير الجزاء، وأسأل الله تعالى أن يكون عملي خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله حجة لي لا حجة عليّ، وأن ييسر لي الانتفاع به في دنياي وآخرتي، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين.

وصلّى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.





التمهيد

ويتضمن ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

تعريف الاجتهاد في اللغة والاصطلاح.

أولاً: تعريف الاجتهاد في اللغة:

مأخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها وهو: الطاقة والمشقة^(١)، وقيل: المشقة: بالفتح، والطاقة: بالضم^(٢).

والاجتهاد: ”أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة، يقال: جهدتُ رأياً وأجهدتُه: أتعبته بالفكر“^(٣)، ويقال كذلك: اجهد جهدك؛ أي: ابلغ غايتك، والتجاهد: بذل الوسع كالاجتهاد^(٤).

(١) راجع: القاموس المحيط (الجهد) ٢٩٦/١، والمفردات في غريب القرآن (جهد): ١٠١، ومعجم مقاييس

اللغة (جهد) ٤٨٦/١، وأساس البلاغة (جهد): ١٠٦، ومختار الصحاح (جهد): ١٠١.

(٢) راجع: لسان العرب (جهد) ١٠٧/٤، والمفردات في غريب القرآن (جهد): ١٠١، ومختار الصحاح (جهد):

١٠١، وفتح القدير للشوكاني ٢/٢٨٥، ونفائس الأصول ٩/٣٧٨٨.

(٣) انظر: المفردات في غريب القرآن (جهد): ١٠١، وراجع: لسان العرب (جهد) ٣/٣٩٥.

(٤) راجع: القاموس المحيط (الجهد) ١/٢٩٦.



وبناءً على هذه المعاني يمكن بيان المقصود من الاجتهاد في اللغة بأنه: بذل الجهد، واستفراغ الوسع في تحصيل أمرٍ ما، ولا يكون إلا فيما فيه كلفة^(١).

ثانياً: تعريف الاجتهاد في الاصطلاح:

يطلق الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين على معنيين:

المعنى الأول:

إطلاقه على المعنى الإسمي للاجتهاد، وهو الوصف القائم بالاجتهاد؛ حيث يعرف على هذا المعنى بأنه: ”ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية“^(٢).

المعنى الآخر:

تعريف الاجتهاد بالنظر إلى معناه المصدري، الذي هو فعل المجتهد، وهو الذي جرت عادة الأصوليين بتعريفه، وقد رأيت أن عبارات الأصوليين في تحديدهم الاجتهاد على هذا المعنى غير متفقة على صياغة واحدة، بل جاءت مختلفة في التعبير اختلافاً كبيراً، ويرجع هذا الاختلاف إلى تحديد نوع الحكم الثابت بالاجتهاد: هل هو قطعي، أو ظني، أو مطلقاً عن ذلك كله، فقد جاء بعضها مقيداً بالعلم، وبعضها مقيداً بالظن، وبعضها جاء

(١) راجع: لسان العرب (جهد) ٣٩٧/٢، والقاموس المحيط (الجهد) ٢٩٦/١، وهذا المعنى هو الذي ذكره علماء الأصول في تعريفهم للفوي للاجتهاد، راجع: التقرير والتحرير ٢٩١/٣، وتيسير التحرير ١٧٨/٤، وكشف الأسرار للخاري ٢٥/٤، والمستصفي ٣٥٠/٢، ونهاية الوصول في دراية الأصول ٢٧٨٥/٨، ومنهاج العقول ٢٦٠/٣، ونهاية السؤل ٥٤٢/٤، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣٩٦/٤، والإبهاج ٢٤٦/٣، وروضة الناظر ٩٥٩/٣، وشرح الكوكب المنير ٤٥٧/٤، وإرشاد الفحول: ٢٥٠، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ٣٦٧، ومذكرة أصول الفقه للشنقيطي: ٣٦٩، وأصول الفقه للخضري: ٣٦٦، والاجتهاد في الشريعة الإسلامية لحسن أحمد مرعي: ١١.

(٢) انظر: تبصير النجباء: ٢٨، والاجتهاد فيما لا نص فيه ١٢/١، والاجتهاد والتقليد للعلواني: ١٦، والاجتهاد في الإسلام د/نادية العمري: ٢٣، وأضواء حول قضية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية لعبد اللطيف كساب: ٩.



مطلقاً غير مقيد بعلم ولا ظن، وبعد تتبع هذه التعريفات يمكن تقسيمها إلى ثلاث اتجاهات، أذكر لكل اتجاه تعريفاً فحسب طلباً للإيجاز:

الاتجاه الأول: وهو لمن عرّف الاجتهاد مطلقاً عن تقييده بالعلم أو الظن، ومن هذه التعريفات تعريف الفخر الرازي [ت: ٦٠٦هـ]: حيث عرّف الاجتهاد بأنه: ”استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم، مع استفراغ الوسع فيه“^(١).

الاتجاه الثاني: وهو لمن عرّف الاجتهاد مقيداً بتحصيل العلم، ومن أبرز التعريفات الواردة على هذا الاتجاه: تعريف الإمام الغزالي [ت: ٥٠٥هـ] حيث عرّفه بأنه: ”بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة“، وخص الاجتهاد التام بوصف قال فيه: ”أن يبذل الوسع في الطلب، بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب“^(٢).

والاتجاه الثالث: وهو لمن قيّد الاجتهاد بتحصيل الظن، ومن التعريفات الواردة على هذا الاتجاه تعريف الكمال بن الهمام [ت: ٨٦١هـ] وابن عبد الشكور [ت: ١١١٩هـ]، فقد عرّفا الاجتهاد بأنه: ”بذل الطائفة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني“^(٣).

وبعد التأمل في هذه الاتجاهات وتعريفاتها يمكنني التوصل إلى تعريف للاجتهاد أجده في حد نظري جامعاً مانعاً، ويفي بالمقصود في هذا البحث: بحيث أعرّف الاجتهاد بأنه: استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل حكم شرعي عملي كليّ بطريق الاستنباط.

- (١) انظر: المحصول ١/٦، وراجع: شرح الأصفهاني لمنهاج الأصول ٨٢٢/٢، والتحصيل من المحصول ٢٨١/٢، ونفائس الأصول ٣٧٨٨/٩، ونهاية السؤل ٥٢٧/٤.
- (٢) انظر: المستصفى ٢/٣٥٠، وراجع: نفائس الأصول ٣٧٩١/٩، وكشف الأسرار للبخاري ٢٦/٤، وأصول الفقه للبخاري: ٣٦٧، والاجتهاد في الشريعة الإسلامية لمحمد صالح موسى: ١٧.
- (٣) انظر: تيسير التحرير ٤/١٧٩، ومسلم الثبوت ٢/٣٦٢، والتقريب والتحرير ٣/٢٩١، وأصول مذهب الإمام أحمد: ٦٩٤، والاجتهاد في الإسلام لنادية العمري: ٢٥، ٢٧، والاجتهاد ضوابطه وأحكامه لجلال الدين عبدالرحمن: ١٦.

وطهارة الأواني والثياب، وتعيين إحدى الجهات لاستقبال القبلة في الصلاة، وتعيين الزوج من بين الأكفاء، فإن هذه أمور جزئية لا تتعدى تلك الصور المعنية، بخلاف الفتاوى فإنها عامة على الخلق.

وتقييد الاجتهاد بأن يكون: ”بطريق الاستنباط“: يخرج بذل الوسع في نيل تلك الأحكام من النصوص ظاهراً، أو بحفظ المسائل، أو بالكشف عنها من الكتب، فإنه وإن سمي اجتهاداً في اللغة، فإنه لا يسمى كذلك في الاصطلاح.

كما يخرج بهذا القيد أيضاً: بذل الطاقة في معرفة وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج وتحريم الزنا ونحو ذلك؛ إذ إن هذه الأحكام لا يحتاج في معرفتها إلى استنباط أو إعمال فكر؛ لكونها مما يعلم من الدين بالضرورة.

المطلب الثاني

المقصود بخلو العصر من المجتهد

الخلو في اللغة: كما يقول ابن فارس [ت: ٣٩٥هـ]: ”أصل واحد يدل على تعري الشيء من الشيء، يقال: هو خلو من كذا، إذا كان عرواً منه“^(١).
وخلا المكان أو الزمان أو الشيء، يخلو خلواً وخلأً وأخلى، إذا لم يكن فيه أحدٌ ولا شيء فيه، فهو خالٍ^(٢).

وبناء على هذا المعنى يكون المقصود بالخلو هنا: عدم وجود المجتهد.

والمقصود بالعصر: أي عصر من العصور السابقة لعلامات الساعة

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (خلو) ٢/٢٠٤.

(٢) راجع: لسان العرب (خلا) ٤/٢٠٥.



الكبرى، مثل: خروج الدجال، والدابة، ويأجوج ومأجوج، وطلوع الشمس من مغربها^(١).

والمقصود بالمتجدد: هو كل من يمكن تفويض الفتاوى إليه^(٢)، وتوفرت فيه صفات المتجدد^(٣)، ”وصارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل من غير حاجة إلى تعبٍ كثير، بحيث لو بحث عن المسألة ونظر في الأدلة: استقلَّ بها، ولم يفتقر إلى تعلم من غيره“^(٤).

ويمكن أن يُعرَّف أيضاً بأنه: من استفرغ وسعه في تحصيل حكم شرعيٍّ عمليٍّ كليٍّ بطريق الاستنباط، وقد توفرت فيه الأهلية المعتبرة لذلك^(٥).

المطلب الثالث

مراتب المجتهدين

للمجتهدين أربع مراتب، وهي على الوجه الآتي:

المرتبة الأولى:

المجتهدون المستقلون في الاجتهاد، ويشترط فيهم شروطه المعهودة عند

- (١) راجع: مسلم الثبوت ٢/٣٩٩، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٥/٢٩٣٥، ونهاية الوصول ٨/٣٨٨٧.
 - (٢) راجع: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٥/٢٩٣٥، ونهاية الوصول ٨/٣٨٨٧.
 - (٣) من أبرز هذه الصفات على وجه الإيجاز: أن يكون المجتهد مسلماً، عاقلاً، بالغاً، عدلاً، عارفاً بآيات وأحاديث الأحكام بطريق النص أو الظاهر، وعارفاً ما يصحُّ من تلك الأحاديث وما لا يصح، وعارفاً بالناسخ والمنسوخ من الأحكام في الكتاب والسنة، وعارفاً بمواطن الإجماع، وأصول الفقه وكيفية الاستدلال بها، ودلالات الألفاظ، ومراتب الأدلة، وطرق الجمع بينها، وطرق الترجيح والتعارض، وعارفاً بالقواعد الفقهية، وعالماً بقدر من قواعد اللغة يتعلق بفهم الخطاب ودرك المقاصد، وأوجه التفسير والقراءات، ويعرف من فروع الفقه ما يعينه على الاستنباط وفهم الأصول، وأن يكون ماهراً في معرفة الناس وفقه أنفسهم.
 - (٤) راجع: المستصفى ٢/٣٥٠، وروضة الناظر ٣/٩٦٠، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: ٤٥٢، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية د/محمد فوزي فيض الله: ٢٢.
 - (٥) انظر: روضة الناظر ٣/١٠٠٨، وراجع: المستصفى ٢/٣٨٤، والإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: ٦٩.
- (٥) راجع نحو هذا التعريف في: البحر المحيط ٦/١٩٩، والتقرير والتحرير ٣/٢٩١، ومنهاج العقول ٣/٢٦١، ونهاية السؤل ٤/٥٢٨، مختصر حصول المأمول: ١١٥، وحاشية البناني على جمع الجوامع ١/٣٥.



علماء أصول الفقه، وهم الذين يسلكون كلَّ سبيل الاستدلال التي يرونها، فهم الذين أسسوا قواعد الأصول، ورسموا المناهج، وفرَّعوا عليها الفروع، من غير تقليدٍ لأحدٍ في الأصول ولا في الفروع^(١).

ومن هؤلاء: فقهاء الصحابة أجمعون رضي الله عنهم، وفقهاء التابعين؛ أمثال: سعيد بن المسيب^(٢)، وإبراهيم النخعي [ت: ٩٦هـ]، ومن جاء بعدهم، من الفقهاء المجتهدين، كأمثال: محمد الباقر [ت: ١١٨هـ]، وابنه جعفر الصادق [ت: ١٤٨هـ]، والأئمة الأربعة: أبو حنيفة [ت: ١٥٠هـ]، ومالك بن أنس [ت: ١٧٩هـ]، والشافعي [ت: ٢٠٤هـ]، وأحمد بن حنبل [ت: ٢٤١هـ]، والأوزاعي [ت: ١٥٧هـ]، والليث بن سعد [ت: ١٧٥هـ]، وغير هؤلاء كثيرون رحمهم الله أجمعين وإن لم تصل إلينا مذاهبهم مجمعة ومدونة ومبوبة، ولكن في ثنايا كتب اختلاف الفقهاء تجد آراءهم منقولة برواية لا دليل على كذبها، والراجع صدقها^(٣).

المرتبة الثانية:

المجتهدون المنتسبون: وهم العلماء الملازمون لإمامهم، والقادرون على استخراج الأحكام من الأدلة التي قررها لهم الإمام، وهم إن اتفقوا في الأصول معه إلا أنهم قد يختلفون معه في الفروع^(٤).

ومن هؤلاء: أصحاب أبي حنيفة، الأئمة: أبو يوسف الثقفي [ت: ١٨٢هـ]،

(١) راجع: عقود رسم المفتي لابن عابدين: ١١، وإعلام الموقعين ٤/٢١٢، وصفة الفتوى: ١٦، كتاب المفتي تأليف الدكتور الربيع: ١٤، وأضاف ابن القيم: "ولا ينال في اجتهاده تقليده لغيره أحياناً؛ فلا تجد أحداً من الأئمة إلا وهو مقلد من هو أعلم منه في بعض الأحكام".

(٢) قيل توفى: سنة ٩١هـ، وقيل: ٩٢هـ، وقيل: ١٠٥هـ.

(٣) راجع: أصول الفقه لأبي زهرة: ٣٦٥، والمجموع ١/٤٢، والإنصاف في أسباب الخلاف: ٧٠، وعقود رسم المفتي لابن عابدين: ١١.

(٤) راجع: عقود رسم المفتي لابن عابدين: ١١، والإنصاف في أسباب الخلاف: ٧٠، والمجموع ١/٤٣، وصفة الفتوى لابن حمدان: ١٧، وإعلام الموقعين ٤/٢١٢، وأصول الفقه لأبي زهرة: ٣٦٥، وأحكام الإفتاء والاستفتاء د/عبد الحميد ميهوب: ٣٥.





ومحمد بن الحسن الشيباني^(١)، وزفر [ت: ١٥٨هـ]، وفي المذهب المالكي: عبدالرحمن بن القاسم [ت: ١٩١هـ]، وابن وهب [ت: ١٩٧هـ]^(٢)، وفي المذهب الشافعي: المزني [ت: ٢٦٤هـ]، وفي المذهب الحنبلي: عبدالله ابن الإمام أحمد بن حنبل [ت: ٢٩٠هـ]، وأبو بكر الأثرم [ت: ٢٧٣هـ]^(٣).

يقول ابن القيم [ت: ٧٥هـ]: ”ومن تأمل أحوال هؤلاء وفتاويهم واختياراتهم علم أنهم لم يكونوا مقلدين لأئمتهم في كل ما قالوه، وخلافهم لهم أظهر من أن ينكر، وإن كان منهم المستقل والمستكثر، ورتبة هؤلاء دون رتبة الأئمة في الاستقلال بالاجتهاد“^(٤).

المرتبة الثالثة:

المجتهدون في المذهب، وهم: الفقهاء الذين يتبعون الإمام في الأصول والفروع التي انتهى إليها، ويمكن حصر اجتهادهم في أمرين: أولهما: استخلاص القواعد التي كان يلتزمها الأئمة السابقون، وجمع الضوابط الفقهية التي تتكون من علل الأقيسة التي استخرجها أولئك الأئمة الأعلام.

والآخر: استنباط الأحكام التي لم ينص عليها بالبناء على تلك القواعد. واشترط الإمام النووي [ت: ٦٧٦هـ] في مجتهد هذه المرتبة: ”كونه عالماً بالفقه وأصوله وأدلة الأحكام تفصيلاً، بصيراً بمسالك الأقيسة والمعاني، تام الارتياض في التخريج والاستنباط، قيماً بالحق ما ليس منصوصاً عليه لإمامه بأصوله“^(٥).

(١) قيل: توفي سنة: ١٨٩هـ، وقيل سنة: ١٨٧هـ.

(٢) راجع: أصول الفقه لأبي زهرة: ٣٦٩.

(٣) راجع: ابن حنبل لأبي زهرة: ٣٦٩.

(٤) انظر: إعلام الموقعين ٤/٢١٢.

(٥) انظر: المجموع ٤٣/١، وصفة الفتوى لابن حمدان: ١٨.



وهذه المرتبة هي التي دونت الفقه المذهبي، ووضعت الأسس لنمو هذه المذاهب، والتخريج فيها، والبناء عليها، وهي التي وضعت أسس الترجيح والمقايسة بين الآراء، لتصحيح بعضها، وإضعاف غيرها، وهي التي ميّزت الكلام الفقهي لكل مذهب.

ومن أمثلة هؤلاء العلماء في المذهب الحنفي: أبو جعفر الطحاوي [ت: ٣٢١هـ]، وأبو الحسن الكرخي [ت: ٣٤٠هـ]^(١)، وفي المذهب المالكي: أبو بكر محمد بن عبد الله الأبهري [ت ٣٧٥هـ]، وابن أبي زيد القيرواني [ت ٣٨٦هـ]، وفي المذهب الشافعي: أبو إسحاق الشيرازي [ت ٤٧٦هـ]، وابن خزيمة [ت ٣١١هـ]، وفي المذهب الحنبلي: القاضي أبو يعلى [ت ٤٥٨هـ]، والقاضي أبو علي بن أبي موسى [ت ٤٢٨هـ]^(٢).

المرتبة الرابعة:

المجتهدون المرجحون: وهؤلاء لا يستنبطون أحكام فروع لم يجتهد فيها السابقون ولم يعرفوا حكمها، كما أنهم لا يستنبطون أحكام مسائل لا يُعرف حكمها، ولكن يرجحون بين الآراء المروية بوسائل الترجيح التي ضبطتها لهم المرتبة السابقة، فلهم أن يقرروا ترجيح بعض الأقوال على بعض بقوة الدليل، أو الصلاحية للتطبيق، بموافقة أحوال العصر، ونحو ذلك مما لا يعد استنباطاً جديداً مستقلاً أو تابعاً.

وبهذا يتبين أن الفرق بين هذه المرتبة والتي قبلها دقيق جداً، بل هي قريبة منها حتى إن الإمام النووي [ت: ٦٧٦هـ] عدّها مرتبة واحدة^(٣)؛

(١) راجع: عقود رسم المفتي لابن عابدين: ١٢، وأصول الفقه لأبي زهرة: ٣٦٩.

(٢) راجع: الفقه الإسلامي وأدلته ٤٨/١.

(٣) راجع: المجموع ٤٤/١.



لأن الترجيح بين الآراء بمقتضى الأصول لا يقل وزناً عن استنباط أحكام الفروع التي لم تُؤثر فيها الأحكام عن الأئمة^(١).

وهذه المرتبة يدخل فيها كثير من المتأخرين إلى أواخر المئة الرابعة^(٢).

كما أنه يدخل في هذه المرتبة نوعان من المجتهدين أوردهما ابن حمدان الحنبلي [ت: ٦٩٥هـ]، وهما:

النوع الأول: ”المجتهد في نوع من العلم؛ فمن عرف القياس وشروطه؛ فله أن يفتي في مسائل منه قياسية لا تتعلق بالحديث“^(٣).

النوع الثاني: ”المجتهد في مسائل أو في مسألة، وليس له الفتوى في غيرها، وأما فيها؛ فالأظهر: جوازه، ويحتمل المنع؛ لأنه مظنة القصور والتقصير“^(٤).

يقول الشيخ محمد أبو زهرة [ت: ١٣٩٤هـ] معلقاً على هذه المراتب: ”هذا وإن كل الطبقات السابقة مهما يكن عددها لكل واحدة منها ضرباً من الاجتهاد؛ فالأولى: لها الاجتهاد الكامل الموفور، والثانية: لها اجتهاد في الفروع مطلق، وليس لها اجتهاد في الأصول في الجملة، والثالثة ويدخل فيها الرابعة: لها اجتهاد في استخراج العلل ومناط الأحكام، وتحقيق ذلك المناط في المسائل التي يتحقق فيها“^(٥).



(١) راجع: أصول الفقه لأبي زهرة: ٣٧٢.

(٢) راجع: المجموع ١/٤٤.

(٣) انظر: صفة الفتوى لابن حمدان: ٢٤.

(٤) انظر: صفة الفتوى لابن حمدان: ٢٤.

(٥) راجع: أصول الفقه لأبي زهرة: ٣٧٢.



المبحث الأول

حكم خلو العصر من المجتهد

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول

تحرير محل النزاع في المسألة

حرّر الأصوليون محل النزاع في حكم خلو العصر من المجتهد على الوجه الآتي:

أولاً: اتفق الأصوليون على أن المقصود بالعصر في المسألة: أي عصر من العصور السابقة لعلامات الساعة الكبرى، أما بعدها فاتفقوا على جواز خلوه من المجتهد^(١).

قال ابن عبد الشكور [ت: ١١١٩هـ]: ”والنزاع إنما هو فيما قبل أشراط الساعة من خروج الدجال، ويأجوج ومأجوج، ودابة الأرض، وطلوع الشمس من المغرب، فالخلو بعد ظهور أشراط الساعة مجمع عليه، وأما عيسى عليه الصلاة والسلام فهو وإن كان يدخل في الدين المحمدي، لكن التحقيق أنه يفتي بإلهام إلهي،

(١) راجع: مسلم الثبوت ٢/٣٩٩، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٥/٢٩٣٥، ونهاية الوصول ٨/٢٨٨٧، وجمع الجوامع مع حاشية البنانبي ٢/٦١٣، والبحر المحيط ٦/٢٠٨، وتيسير التحرير ٤/٢٤٠.



لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه أن حكم الحادثة في الدين
المحمدي: كذا، فيحكم به لا عن اجتهاد^(١).

ثانياً: اتفق الأصوليون على أن موضع الاختلاف هو الجواز الشرعي، أما
الجواز العقلي فلا أحد يمنعه.

قال ابن الهمام [ت: ٨٦١هـ]: "لا يتأتى لعاقِلٍ إحالته أي الخلو عقلاً"^(٢).

ثالثاً: أن المقصود بالمجتهد في هذه المسألة هو غير المجتهد المطلق^(٣).

وقد أشار إلى ذلك ابن حمدان [ت: ٦٩٥هـ] بقوله: "ومن زمن
طويل عُدِمَ المجتهد المطلق"^(٤)، غير أنه استدرك على نفسه قائلاً:
"مع أنه الآن أيسر منه في الزمن الأول؛ لأن الحديث والفقهاء قد
دوّنا، وكذا ما يتعلق بالاجتهاد من الآيات والآثار وأصول الفقه
والعربية وغير ذلك، لكن الهمم قاصرة، والرغبات فاترة"^(٥).
فيدل كلامه أنه لا يمنع من وجوده، ولكنه لا يرى أسبابه في زمنه
قائمة.

أما ابن عبد الشكور [ت: ١١١٩هـ] فيرى قطعياً عدم وجود المجتهد
المطلق، حيث قال: "والنزاع في المجتهد مطلقاً سواء كان مجتهداً
في المذهب أو مجتهداً بالمذهب، وهو المراد إذا أُطلق؛ لخلو الزمان
عن المجتهد المطلق قطعاً"^(٦).



- (١) انظر: فواتح الرحموت ٢/٣٩٩.
- (٢) انظر: التحرير مع تيسيره ٤/٢٤٠، وراجع: أضواء حول قضية الاجتهاد لكساب: ١١١، مع أنه يفهم من كلام البناني أن المراد بجواز خلو العصر من المجتهد أعم من أن يكون شرعياً أو عقلياً، حيث قال: "انظر: هل المراد الجواز عقلاً أو شرعاً؟ والظاهر: أن كلا صحيح" حاشية البناني على جمع الجوامع ٢/٦١٣.
- (٣) راجع: مسلم الثبوت ٢/٣٩٩، ونهاية الوصول ٨/٣٨٨٧، وراجع: أضواء حول قضية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ١١١.
- (٤) انظر: صفة الفتوى: ١٧.
- (٥) انظر: صفة الفتوى: ١٧.
- (٦) انظر: فواتح الرحموت ٢/٣٩٩.



ونقل الزركشي [ت: ٧٩٤هـ] عن الرافعي [ت: ٦٢٣هـ] شبه اتفاق على عدم وجوده في زمنه، حيث قال: ”وقال الرافعي: الخلق كالمثقفين على أنه لا مجتهد اليوم“^(١).

واحتمل أن يكون الرافعي أخذ ذلك من الرازي [ت: ٦٠٦هـ] أو الغزالي [ت: ٥٠٥هـ]؛ فإن الرازي قال: ”ليس في هذا الزمان مجتهد“^(٢)، كما قال الغزالي: ”وقد خلا العصر أيضاً عن المجتهد المستقل“^(٣).

لكن الزركشي [ت: ٧٩٤هـ] استدرک عليهم فقال: ”وَنَقَلَ الاتِّفَاقَ فِيهِ عَجِيبٌ، وَالْمَسْأَلَةُ خِلَافِيَّةٌ“^(٤).

والذي يظهر لي والله أعلم: أن المقصود بالمجتهد المتنازع على حكم خلو العصر منه: هو كل من يمكن أن يتصدّر للفتوى؛ سواء أكان مجتهداً مطلقاً، أو ممن هو دونه؛ لأن وجود المجتهد بكل مراتبه مرهون بوجود أسبابه، فإذا وجدت أسبابه وجد، ويبقى النظر في أدلة كل فريق ودلالاتها على جواز خلو الزمان من المجتهد من عدمه، ويؤيد ذلك قول الزركشي في هذا المقام: ”والحق: أن الفقيه الفطن القياس كالمجتهد في حق العامي، لا الناقل فقط“^(٥).

ويؤيده أيضاً قول السيوطي [ت: ٩١١هـ]: ”إن المجتهد في الشرع مطلقاً يفتي، وإن المجتهد المقيد يفتي أيضاً على الأصح“^(٦).

(١) انظر: البحر المحيط: ٢٠٧/٦.

(٢) انظر: المحصول: ٧٢/٦.

(٣) انظر: الوسيط للغزالي: ٢٩٠/٧.

(٤) انظر: البحر المحيط: ٢٠٧/٦.

(٥) انظر: البحر المحيط: ٢٠٧/٦.

(٦) انظر: الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: ١٥.





المطلب الثاني

أقوال الأصوليين وأدلتهم،

وبيان القول الراجح وسبب الترجيح

اختلف الأصوليون في حكم خلو العصر من المجتهد على قولين:

القول الأول:

أنه يجوز خلو العصر عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى إليه، ونسبه الزركشي [ت: ٧٩٤هـ] وأمير باد شاه [ت: ٩٨٧هـ] إلى الأكثرين^(١)، ومنهم: الغزالي [ت: ٥٠٥هـ]^(٢)، والرافعي [ت: ٦٢٣هـ]^(٣)، واختاره الآمدي [ت: ٦٣١هـ]^(٤) وابن السبكي [ت: ٧٧١هـ]^(٥)، والزركشي^(٦) [ت: ٧٩٤هـ]، وابن عبد الشكور [ت: ١١١٩هـ]^(٧).

كما نسبه ابن عقيل [ت: ٥١٣هـ] إلى بعض المحدثين^(٨).

وجاءت عباراتهم قريبة من قول ابن السبكي: ”يجوز خلو الزمان عن

مجتهد“^(٩).



القول الثاني:

أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى إليه،



(١) راجع: البحر المحيط، ٢٠٨/٦، وتيسير التحرير، ٢٠٤/٤.

(٢) راجع: شرح الإلمام بأحاديث الأحكام ٢٣/١، والوسيط للغزالي ٢٩٠/٧.

(٣) راجع: البحر المحيط، ٢٠٨/٦، وفواتح الرحموت ٣٩٩/٢، وشرح الكوكب المنير ٥٦٩/٤.

(٤) راجع: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢٩٣٥/٥.

(٥) راجع: جمع الجوامع مع حاشية البناني ٦١٣/٢.

(٦) راجع: الرد على من أخلد إلى الأرض وجعل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: ٤.

(٧) راجع: فواتح الرحموت ٣٩٩/٢.

(٨) راجع: الواضح في أصول الفقه ٤٢١/٥، والمسودة: ٤٧٢.

(٩) راجع: جمع الجوامع مع حاشية البناني ٦١٣/٢.



وإليه ذهب الحنابلة^(١)، وبه جزم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني [ت: ٤١٨هـ]^(٢)، واختاره ابن دقيق العيد [ت ٧٠٢هـ]^(٣)، وأشار إليه القرافي [ت ٦٨٤هـ]^(٤)، وانتصر له السيوطي [ت ٩١١هـ]^(٥)، وأيده الشوكاني [ت: ١٢٥٠هـ]^(٦).

وقد قرر ابن عقيل [ت: ٥١٣هـ] هذا المذهب بقوله: ”لا يجوز خلو عصر من الأعصار من مجتهدٍ يجوز للعامي تقليده“^(٧).

وقال أبو إسحاق: ”لا يخلي الله زماناً من قائمٍ بالحجة“^(٨).

وقال ابن دقيق العيد: ”والأرض لا تخلو من قائمٍ لله بالحجة، والأمة الشريفة لا بد فيها من سالكٍ إلى الحق على واضح المحجة، إلى أن يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى، ويتتابع معه ما لا يبقى معه إلا قدم الأخرى“^(٩).

وأشار القرافي إلى هذا المذهب بقوله: ”فيجب على الأمة أن يكون منهم طائفة يتفقون في الدين؛ ليكونوا قدوة للمسلمين؛ حفظاً للشرع من الضياع، والذي يتعين لهذا من المسلمين: من جاد حفظه، وحسن إدراجه، وطابت سجيته وسريره، ومن لا فلا“^(١٠).

(١) راجع: الواضح في أصول الفقه ٤٢١/٥، وأصول الفقه لابن مفلح ٤/١٥٥٢، وشرح الكوكب المنير ٤/٥٦٤، والمسودة: ٤٧٢، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٥/٢٩٣٥، وجمع الجوامع مع حاشية البناني ٢/٦١٣، وفواتح الرحموت ٢/٣٩٩.

(٢) راجع: فواتح الرحموت ٢/٣٩٩، والبحر المحيط ٦/٢٠٧.

(٣) راجع: البحر المحيط ٦/٢٠٧.

(٤) راجع: شرح تنقيح الفصول: ٤٢٥.

(٥) راجع: شرح تنقيح الفصول: ٤٢٥.

(٦) راجع: إرشاد الفحول: ٢٥٣.

(٧) انظر: الواضح في أصول الفقه ٤٢١/٥.

(٨) راجع: البحر المحيط ٦/٢٠٧.

(٩) انظر: شرح الإمام بأحاديث الأحكام ١/٢٣.

(١٠) راجع: تنقيح الفصول مع شرحه: ٤٢٥.



وألف السيوطي [ت: ٩١١هـ] كتاباً يرد فيه على من لا يرى الاجتهاد فرضاً في كل عصر، أسماه الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض (١).

وبنى الشوكاني [ت: ١٢٥٠هـ] هذا المذهب على القول بكون الاجتهاد فرضاً؛ فقال: ”ولا يخفak أن القول بكون الاجتهاد فرضاً يستلزم عدم خلو الزمان عن مجتهد“ (٢).

وبعد تقرير المذهبين، أبين أدلة كل قول، ثم الترجيح.

أ. أدلة القول الأول:

استدل القائلون: إنه يجوز خلو العصر عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى إليه بثلاثة أدلة نقلية، وثلاثة أدلة عقلية، ودليل وقوع واحد، وبيانها على الوجه الآتي:

أولاً: الأدلة النقلية:

الدليل الأول: الأحاديث النبوية التي ظاهرها الدلالة على غربة الدين في آخر الزمان، وأن الساعة لا تقوم إلا على شرار الخلق.

ومن ذلك:

• قوله ﷺ: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى لَا يُقَالَ فِي الْأَرْضِ: اللَّهُ اللَّهُ» (٣).

• وقوله ﷺ: «فَبَيْنَمَا هُمْ كَذَلِكَ، إِذْ بَعَثَ اللَّهُ رِيحًا طَيِّبَةً، فَتَأْخُذُهُمْ تَحْتَ أَبْطَاهِمَ، فَتَقْبِضُ رُوحَ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَكُلِّ مُسْلِمٍ،

(١) راجع: الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: ٢.

(٢) انظر: إرشاد الفحول: ٢٥٢.

(٣) رواه مسلم من حديث أنس بن مالك في كتاب الإيمان، باب دُهابِ الإيمانِ آخرِ الزمانِ، الحديث (٢٣٤)



وَيَبْقَى شَرَارُ النَّاسِ يَتَهَارَجُونَ فِيهَا تَهَارُجَ الْحُمْرِ، فَعَلَيْهِمْ تَقُومُ السَّاعَةُ»^(١).

• وقوله ﷺ: «بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا، وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ»^(٢).

ويمكن أن يقال في وجه الاستدلال من هذه الأحاديث ونحوها: أن الساعة لا تقوم إلا على قوم لا يأتي ذكر الله على ألسنتهم، وهؤلاء هم شرار الخلق، ولا ريب أن المجتهدين وأهل الفتوى ليسوا منهم، وكل هذا من غربة تأتي على الإسلام في آخر الزمان، ليعود غريباً كما بدأ، وهذا يدل على أنه يأتي زمان يخلو فيه عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى إليه.

الجواب عن ذلك: أن هذه الأحاديث لفظها على العموم، والمراد منها الخصوص، فمعناها: لا تقوم الساعة على أحد يوحد الله تعالى إلا بموضع كذا؛ إذ لا يجوز أن تكون الطائفة القائمة بالحق التي توحد الله تعالى هي شرار الخلق، وقد جاء مبيناً في قول النبي ﷺ: «لَا يَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ، حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ»^(٣)^(٤).

ورواية الإمام مسلم [ت: ٦٢١هـ] تبين بوضوح أن الطائفة المنصورة وهم أهل الحق والعلم تجتمع مع تلك الطائفة الضالة المخدلة المشار

- (١) رواه مسلم من حديث النّواسة بن سمعان في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر الدجال وصفته ومن معه، الحديث رقم (٢٩٣٧) ٦٨/١٨.
- (٢) رواه مسلم من حديث أبي هريرة في كتاب الإيمان باب: بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً، وأنه يآرز بين المسجدين، الحديث رقم (٢٣٢) ١٧٦/٢.
- (٣) الحديث رواه البخاري في صحيحه في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق وهم أهل العلم»، (٧٣١١)، ٢٠٦/١٣، وذلك من حديث المغيرة بن شعبه.
- (٤) راجع: شرح الكوكب المنير ٥٦٦/٤.



إليها في الأحاديث المستدل بها هنا، وفيها: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ»^(١).

كما أن الحديث الذي وردت فيه غربة الدين في آخر الزمان له رواية صحيحة أخرى تدل على أن هؤلاء الغرباء يُصَلِّحُونَ ما أفسد غيرهم من السُّنَّة، فقد جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ الدِّينَ بَدَأَ غَرِيبًا وَيَرْجِعُ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ؛ الَّذِينَ يُصَلِّحُونَ مَا أَفْسَدَ النَّاسُ مِنْ بَعْدِي مِنْ سُنَّتِي»^(٢)، وهذا يدل على عدم دلالة الأحاديث المذكورة على خلو العصر من أهل العلم والمجتهدين.

وجواب آخر بيّنه ابن عقيل [ت: ٥١٣هـ] وحاصله: أن معناها ”محمول على طرف من الأطراف، أو صقع من الأصقاع، أو أراد به: قلة القوم، مثل قولنا: لم يبق في البلد رجل، نعني به: قلّ الرجال، وقيل بحضرة النبي ﷺ: «أُبِيدَتْ خَضْرَاءُ قُرَيْشٍ لَا قُرَيْشَ بَعْدَ الْيَوْمِ»^(٣)، ففهم مراد القوم، وهو كثرة القتلى»^(٤).

قال الرازي [ت: ٦٠٦هـ]: الحديث ”يدل على حصول الشرار في ذلك الوقت؛ فأما أن يكونوا بأسرهم شرارًا فلا، وكذا القول في سائر الأحاديث“^(٥).

(١) الحديث رواه مسلم في كتاب الإمامة بلفظ قريب من هذا اللفظ، باب قوله: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم، حتى يأتي أمر الله وهم كذلك)، وذلك من حديث ثوبان بن بجدد، (١٩٢٠)، ٧١/١٣.

(٢) الحديث رواه الترمذي في الجامع الصحيح، في كتاب الإيمان، باب ما جاء أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً، من حديث كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف بن زيد بن ملحمة عن أبيه عن جده، (٢٦٣٠)، ١٩/٥، وقال الترمذي: ”هذا حديث حسن صحيح“، وصححه الألباني في الصحيحة، (١٢٧٣)، ٢٦٧/٣.

(٣) الحديث رواه مسلم في كتاب الجهاد والسير، باب فتح مكة، من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، (١٧٨٠)، ١٤٢/١٢.

(٤) انظر: الواضح في أصول الفقه ٤/٢٦٦.

(٥) انظر: المحصول ٤/٦٥، وراجع: الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: ٤٢.



الدليل الثاني: قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ أَنْتِزَاعًا يَنْتَرَعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمًا، اتَّخَذَ النَّاسُ رِعْوسًا جَهَالًا فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا»^(١).

ووجه الدلالة: أن العلماء سيقبضون جميعاً، ويُقبض العلم بقبضهم، فلا يبقى عالم في الأرض، حتى يلجأ الناس إلى الجهال فيستفتونهم فيفتونهم بغير علم، ”فهذا الخبر بصراحته يدل على خلو العصر عن المفتي“^(٢).

وأجيب عنه: ”أن غاية ما يلزم منه خلو الزمان عن العالم، والنزاع إنما وقع في خلوه قبل وقوع أشرطة الساعة، فما لزم غير المدعى، وما هو مدعى غير لازم“^(٣).

الدليل الثالث^(٤): قول النبي ﷺ: «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ؛ شَبْرًا بِشَبْرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ؛ حَتَّى لَوْ سَلَكَوا جَحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكَتُمُوهُ، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ: فَمَنْ!»^(٥).

ويمكن الاستدلال بهذا الحديث: بأن هذه الأمة سيأتها زمان تتبع فيه سنن من كان قبلها؛ لأنها لم تجد من يبين لها أمر دينها، وهذا يلزم منه خلو العصر عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى إليه.

ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال: بأن الحديث لا يفيد أن الأمة كلها تتبع سنن من كان قبلها، وإنما المراد: الأغلب، وستبقى خاصة

(١) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، (١٠٠)، ٢٣٤/١.

(٢) انظر: نهاية الوصول في دراية الوصول ٢٨٨٨/٨، وراجع: فواتح الرحموت ٢/٣٩٩، وجمع الجوامع ٦١٤/٢.

(٣) راجع: فواتح الرحموت ٢/٣٩٩.

(٤) أورد الأمدى هذا الحديث بلفظ آخر، ولكنه لم يبين وجه الاستدلال منه، فيبينته.

(٥) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، (٣٤٥٦)، ٥٧١/٦.

وبلفظ قريب رواه مسلم في كتاب العلم، باب اتباع سنن اليهود والنصارى، (٢٦٦٩)، ٢٢٢/١٦.





منهم قائمين بالحق، جمعاً بين هذا الحديث وحديث: «لَا يَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ، حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ»^(١).
قال ابن حجر [ت: ٨٥٢هـ]: "قال ابن بطّال: أَعْلَمَ ﷺ أن أمته ستتبع المحدثات من الأمور والبدع والأهواء، كما وقع للأمم قبلهم، وقد أنذري في أحاديث كثيرة بأن الآخر شرٌّ، وأن الساعة لا تقوم إلا على شرار الناس، وأن الدين يبقى قائماً عند الخاصة من الناس"^(٢).

ثانياً: الأدلة العقلية:

الدليل الأول: ذكره ابن عقيل [ت: ٥١٣هـ] في أدلة خصومه في هذه المسألة فقال: "إن شروط الاجتهاد قد تعدّرت؛ إذ كانت علوماً شتى، بين لغة وعربية، وحفظ كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، ومعرفة أحكام القرآن، والحديث، والصحيح منه والفساد، ومعرفة الخاص والعام، والناسخ والمنسوخ، والمطلق والمقيّد، ثم يعرف القياس، وشروطه، وصحيحه وفساده، وغير ذلك من الأدلة، ويضعها مواضعها، وما يناسبها فيها من الأحكام ويلائمها، وذلك لا يكمل فيه أحد في عصرنا على حسب ما نعرفه من علمائنا، وتقتصرهم عن علوم السلف"^(٣).

والجواب عنه: أن تعظيم شروط الاجتهاد وتعدادها لا يشترطها عاقل أن تتوافر في عمر قصير، لاسيما والعلوم مهولة وكثيرة، فلا يشترط أن يكون الواحد في النحو كالخليل بن أحمد الفراهيدي [ت: ١٧٤هـ]، وفي اللغة كأصمعي [ت: ٢١٦هـ]، وفي الفقه كأبي يوسف الثقفني

(١) الحديث سبق تخريجه.

(٢) انظر: فتح الباري ١٣/٣١٤.

(٣) انظر: الواضح في أصول الفقه ٥/٤٢٣.



[ت: ١٨٢هـ] ومحمد بن الحسن الشيباني [ت: ١٨٩هـ]، فضلاً عن الأئمة الأكابر: كأبي حنيفة [ت: ١٥٠هـ]، ومالك [ت: ١٧٩هـ]، والشافعي [ت: ٢٠٤هـ]، وأحمد بن حنبل [ت: ٢٤١هـ]، لكن المأخوذ على المجتهد معرفة ما جمعه كتب الفقه وفروعه من معرفة الأدلة، وذلك لا يقصّر عنه منتدب للفتيا، ولقد وقف الأواخر من علوم الأوائل وما تجدد من الحوادث على ما كادوا يتزيدون به على من قبلهم، وللسبق حكمه من الفضل، والغلو في تعظيم الأوائل يحط المتأخرين عن مناصبهم غير محمود في الشرع والعقل، والعدل إعطاء كل إنسان منزلته، فلا يجوز حط الأواخر عن منزلة بلغوها، كما لا يجوز إعطاء الأوائل منزلة لم يبلغوها، والحق أحق أن يتبع، وقد رأينا من تقدم لما بقي بعضهم، فتوارتت عليه الحوادث، وكثرت المسائل تقدم في الفقه تقدماً فاق به من تقدمه، فإذا وجد مثل ذلك في عصرنا لم يجوز أن يحرم صاحبه رتبة الاجتهاد لكونه في عصر تأخر عن عصر السلف، ولهذا سائر العلوم السابق والتالي فيها سواء إذا كان سالكاً طريقته في العلم، وعاملاً عمله، وسادا مسده، ولا يحرم الأواخر رتبة الأوائل لمكان مجرد التقدم^(١).

الدليل الثاني: ”إن العلماء اليوم بين محقق في النظر وتشقيق المعاني، ليس له قدم في الكتاب والسنة، أو محقق في الكتاب والسنة، قاصر في القياس، ولا تجتمع علوم الاجتهاد لأحد إلا ويقصّر في بعض إذا تفرد في بعض، فإن بدر من يوماً إليه بالتكامل كان فاسقاً بمخالطة ظلمة السلاطين، وأكل الحرام، ولبس الحرير، وغير ذلك من الأسباب الموجبة للفسق، بخلاف السلف الذين تكاملت أدوات الاجتهاد فيهم، مع عدالتهم وزهدهم في الدنيا، وعفتهم، وإذا

(١) راجع: الواضح في أصول الفقه ٤٢٥/٥.



كان ذلك متعذراً بما نعلمه ونقطع به، كان إثبات الاجتهاد الصالح للاستفتاء وانعقاد الإجماع كإثبات الرفضة الإمام المعصوم الذي لا نعرفه، فإجماعكم الذي تثبتونه اليوم، كإثبات الإمام المعصوم عند القوم، ولا إمام لأولئك نعلمه، ولا إجماع ولا اجتماع لأدوات الاجتهاد في أحد نعرفه، وإنما هو مجرد شبهة لأسماء عنها^(١).

الجواب عن ذلك: أنه لا وجه لتعلقهم بالفسق ومخالفة العلم؛ "لأن العصر لا يخلو من عامل بعلمه، ونعوذ بالله أن يدعى أن العصر يخلو من عدل، ولئن جاز دعوى ذلك وجب أن ينسدَّ طريق الأخبار والشهادات؛ فإن العدالة المعتبرة في الفتوى والاجتهاد الحاصل ممن ينعقد به الإجماع معتبرة لرواة الأحاديث، التي عليها تنبني أحكام الشريعة، وكما لا يجوز أن يقال: لا عدل تثبت به الحقوق، ولا تصحُّ به الأخبار، لا يجوز أن يقال: لا عدل مجتهدٌ تحصل به الفتوى، كما أن الشرع معنيٌّ بأمر الحقوق وأخبار الديانات؛ لئلا تتعطل، فكذا معنيٌّ بأمر الفتيا والتقليد والإجماع؛ لئلا يتعطل هذا الأمر العظيم الذي تعمُّ حاجة المكلفين إليه، وبه يصلح أمر العالم"^(٢).

الدليل الثالث: "أنه لو امتنع، فإما أن يمتنع لذاته، وهو باطل؛ لأننا لو فرضنا وقوعه لم يلزم عنه لذاته مجال عقلاً.

أو لأمر خارجي، وهو أيضاً باطل؛ لأن الأصل عدمه، فمن ادعى ذلك فعليه البيان"^(٣).

(١) انظر: الواضح في أصول الفقه ٤٢٤/٥.

(٢) انظر: الواضح في أصول الفقه ٤٢٥/٥.

(٣) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول ٢٨٨٨/٨، وراجع: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢٩٣٥/٥ وأصول الفقه لابن مفلح ١٥٥٣/٤.



ويجاب عنه: بأن هذا الاستدلال غير صحيح؛ لأنه استدلال على إثبات الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني، وهو غير كافٍ في ذلك؛ لأن الإمكان الخارجي إنما يثبت بالعلم بعدم الامتناع، والإمكان الذهني عبارة عن عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بعدم الامتناع^(١).

ثالثاً: دليل الوقوع:

فقد قال الإمام الغزالي: "قد خلا العصر عن المجتهد المستقل"^(٢).
وقال الرافعي: "الناس كالمثقفين أن لا مجتهد اليوم"^(٣).
وقال الإمام النووي: "من دهر طويل عُدِمَ المفتي المستقل، وصارت الفتوى إلى المنتسبين إلى أئمة المذاهب المتبوعة"^(٤).
وأجيب عنه: "أن وقوع الخلو ممنوع، وما ذكر مجرد دعوى"^(٥).
بل إن الشوكاني [ت: ١٢٥٠هـ] أورد على من استدلل بالوقوع بأن قد وُجِدَ في عصرهم من قام بعلوم الاجتهاد على الوفاء والكمال، ومن كان له إمام يعلم التاريخ والاطلاع على أحوال علماء الإسلام في كل عصر لا يخفى عليه مثل هذا، بل قد جاء بعدهم من أهل العلم من جمع الله له من العلوم فوق ما اعتدّه أهل العلم في الاجتهاد^(٦).

(١) راجع: درء تعارض العقل والنقل ١/٣١.

(٢) راجع: البحر المحيط ٦/٢٠٧، وفواتح الرحموت ٢/٣٩٩، وإرشاد الفحول: ٢٥٣.

(٣) انظر: البحر المحيط ٦/٢٠٧، وراجع: فواتح الرحموت ٢/٣٩٩، وشرح الكوكب المنير ٤/٥٦٩.

(٤) انظر: المجموع ١/٤٣.

(٥) انظر: فواتح الرحموت ٢/٣٩٩.

(٦) راجع: إرشاد الفحول: ٢٥٥، وشرح الكوكب المنير ٤/٥٧٠، وعدّ من هؤلاء الجماعة: الشيخ تقي الدين ابن

تيمية، وتقي الدين السبكي، والبلقيني.

وقال الشوكاني: "ولما كان هؤلاء الذين صرحوا بعدم وجود المجتهدين شافعية، فها نحن نصرّح لك من وُجِدَ من الشافعية بعد عصرهم ممن لا يخالف مخالف في أنه جمع أضعاف علوم الاجتهاد، فمنهم: ابن =



ثم إنه لو صحَّ ادِّعاء عدم وجود من يقوم لله بالحجة لم تقم الفرائض كلها؛ ولو عطلت الفرائض كلها لحلتَّ النعمة بذلك في الخلق^(١)، ولا يكون ذلك إلا عند قيام الساعة.

ب. أدلة القول الثاني:

استدل أهل المذهب الثاني، القائلون: أنه لا يجوز خلوَّ الزمان عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى إليه بثلاثة أدلة نقلية، وأربعة أدلة عقلية، وبينها على الوجه الآتي:

أولاً: الأدلة النقلية:

الدليل الأول: قول النبي ﷺ: «الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ»^(٢).

وجه الدلالة: ”أن أحق الأمم بالوراثة هذه الأمة، وأحق الأنبياء بإرث العلم عنه نبيُّ هذه الأمة؛ إذ لا نبي بعد نبيِّها ﷺ“^(٣)، وإرث العلم عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يدل على بقائه في الناس، وعدم خلو الأرض من عالم إلى قرب قيام الساعة.

= عبد السلام، وتلميذه ابن دقيق العيد، وتلميذه ابن سيِّد الناس، ثم تلميذه زين الدين العراقي، ثم تلميذه ابن حجر العسقلاني، ثم تلميذه السيوطي، فهؤلاء ستة أعلام، كل واحد منهم تلميذ من قبله، قد بلغوا من المعارف العلمية ما يعرفه من يعرف مصنفاً حق معرفتها، وكل واحد منهم إمام كبير في الكتاب والسنة، محيط بعلوم الاجتهاد إحاطة متضاعفة، عالم بعلوم خارجة عنها، ثم في المعاصرين لهؤلاء كثير من المماثلين لهم، وجاء بعدهم من لا يقصر عن بلوغ مراتبهم، والتعداد لبعضهم فضلاً عن كلهم؛ يحتاج إلى بسط طويل، وقد قال الزركشي في البحر ما لفظه: ولم يختلف اثنان في أن ابن عبد السلام بلغ رتبة الاجتهاد، وكذلك ابن دقيق العيد، انتهى، وهذا الإجماع من هذا الشافعي يكفي في مقابلة حكاية الاتفاق من ذلك الشافعي الرافي، انظر: إرشاد الفحول ٢٥٤، وراجع: البحر المحيط ٢٠٩/٦.

(١) راجع: البحر المحيط ٨٠٢/٦، والرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: ٥.

(٢) روه الترمذي في الجامع الصحيح، في كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، (٢٦٨٢)،

٤٧/٥، وأبو داود في سننه، في كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، (٣٦٤١)، ٣١٧/٣، وصححه ابن حبان، فرواه في صحيحه في كتاب العلم، في ذكر وصف العلماء الذين لهم الفضل، (٨٨)، ٢٨٩/١، وقال شعيب الأرنؤوط: ”حديث حسن“.

(٣) انظر: الواضع في أصول الفقه لابن عقيل ٤٢٢/٥، وراجع: الإحكام في أصول الأحكام للأمدي ٢٩٣٧/٥.



الدليل الثاني: قوله ﷺ: «لَا يَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ، حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ ظَاهِرُونَ»^(١).

وجه الدلالة: أن أمة النبي ﷺ آخر الأمم، وعليها تقوم الساعة، وإن ظهرت أشراطها، وضعف الدين، فلا بد أن يبقى من أمته عليه الصلاة والسلام من يقوم به، وهذا يدل على عدم خلو الزمان من مجتهد^(٢).

وقيل في وجه الاستدلال به أيضاً: «أن الاجتهاد فرض كفاية، فيستلزم انتفاؤه اتفاق المسلمين على الباطل، وذلك محال لعصمة الأمة عن اجتماعها على الباطل»^(٣).

وأجيب عنه: «أنه لا دلالة فيه على نفي الجواز، بل لو دل فإنما يدل على عدم الوقوع، ولا يلزم منه عدم الجواز، على أننا نقول: لا يلزم من كونهم ظاهرين على الحق بالنصر والتمكين والذب عن الدين أن يكونوا مفتين»^(٤).

ويمكن أن يجاب عنه: كيف يكونون ظاهرين على الحق، وليس فيهم من يبيته لهم، وهل يعرف الحق إلا مفت أو عالم مجتهد!!

الدليل الثالث: قول النبي ﷺ: «إِنَّ الدِّينَ بَدَأَ غَرِيبًا وَيَرْجِعُ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ؛ الَّذِينَ يُصْلِحُونَ مَا أَفْسَدَ النَّاسُ مِنْ بَعْدِي مِنْ سُنَّتِي»^(٥).

(١) الحديث سبق تخريجه.

(٢) راجع: شرح الكوكب المنير ٥/٤٠٦، وأصول الفقه لابن مفلح ٤/١٥٥٢، ونهاية الوصول في دراية الأصول ٨/٢٨٨٨، وفواتح الرحموت ٢/٤٠٠، واستدل بالحديث الأمدي في الإحكام ٥/٢٩٣٦.

(٣) راجع: الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: ٢٧.

(٤) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول ٨/٢٨٨٨، وراجع: فواتح الرحموت ٢/٤٠٠.

(٥) الحديث سبق تخريجه.

وراجع الاستدلال بالحديث في: نهاية الوصول في دراية الأصول ٨/٢٨٨٨، والإحكام في أصول الأحكام للأمدى ٥/٢٩٣٦، وإن كانا قد ذكرا بصيغة أخرى قريبة من هذه الصيغة.



وجه الدلالة: أنه لا يخلو الزمان من قائم لله بالحجة، حتى لو كثرت الفساد في آخر الزمان ووقعت الغربية؛ إذ إنه ستكون مهمتهم إصلاح ما أفسد الناس.

وأجيب عنه: أنه لا يلزم من كونهم يصلحون إذا فسد الناس أن يكونوا مفتين؛ إذ لا يلزم من كونهم يصلحون أحوالهم بما عرفوه من جليّات الدين، أو بطريق الفتيا ممن كان قبلهم أن يكونوا مفتين.

وإذا سلّم الاستدلال بهذا الحديث ونحوه على المطلوب، فإنه معارض بأحاديث آخر؛ نحو قوله ﷺ: «تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلَّمُوهُ النَّاسَ؛ فَإِنِّي أَمْرٌ مُقْبُوضٌ، وَإِنَّ الْعِلْمَ سَيَقْبِضُ، وَتَظْهَرُ الْفِتَنُ، حَتَّى يَخْتَلَفَ الْإِثْنَانُ فِي الْفَرِيضَةِ لَا يَجِدَانِ مَنْ يَقْضِي بِهَا»^(١).

ويجاب عنه: أن الحديث في إسناده اضطراب، وانقطاع^(٢).

وإذا لم يصح هذا الحديث، فإنه معارض بحديث آخر صحيح، وهو قول النبي ﷺ: «يَذْهَبُ الصَّالِحُونَ الْأَوَّلُ فَالْأَوَّلُ، وَيَبْقَى حُفَالَةٌ كَحُفَالَةِ الشَّعِيرِ أَوْ التَّمْرِ، لَا يَبَالِغُهُمُ اللَّهُ بِالَّة»^(٣).

قال ابن حجر [ت: ٨٥٢هـ]: «استدل به على جواز خلو الأرض من عالم حتى لا يبقى إلا أهل الجهل صرفاً»^(٤).

- (١) رواه الحاكم في مستدرکه، في كتاب الفرائض، (٧٩٥٠)، ٣٦٩/٤، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وله علة، عن أبي بكر بن إسحاق، عن بشر بن موسى، عن هوزة بن خليفة، عن عوف»، وقال الذهبي في التلخيص: «صحيح، كذا رواه النضر بن شميل، وقال: هوزة عن عوف عن رجل، عن سليمان بن جابر»، ولفظ قريب رواه الدارمي في سنته، في المقدمة، في باب الاقتداء بالعلماء، (٢٢٥)، ٧٨/١، وروى الترمذي أوله في جامعه، في كتاب الفرائض، باب ما جاء في تعليم الفرائض، (٢٠٩١)، ٣٦٠/٤، وقال: «هذا حديث فيه اضطراب»، قال ابن حجر: «كلهم من رواية عوف عن سليمان بن جابر عن ابن مسعود، وفيه انقطاع»، انظر: تلخيص الحبير ٧٩/٣.
- (٢) وراجع الاستدلال بالحديث في: نهاية الوصول في دراية الأصول ٣٨٨٨/٨.
- (٣) راجع: تخريج الحديث في الهامش السابق.
- (٣) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب الرقاق، باب ذهاب الصالحين ويقال الذهاب المطر، (٦٤٣٤)، ٢٥٦/١١، قال البخاري: «يقال: حفالة وحفالة».
- (٤) انظر: فتح الباري ٢٥٧/١١.



ويجاب عنه: بأنه يُحْمَلُ على ما بَعَدَ الرِّيحَ اللَّيْنَةَ، وَقَبِضِ أرواحِ الْمُؤْمِنِينَ بها^(١)؛ جَمْعاً بَيْنَ هَذَا الْحَدِيثِ وَحَدِيثِ: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ رِيحاً مِنَ الْيَمَنِ، أَلْيَنَ مِنَ الْحَرِيرِ، فَلَا تَدْعُ أَحَدًا فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ؛ قَالَ أَبُو عَلْقَمَةَ: مِثْقَالُ حَبَّةٍ، وَقَالَ عَبْدِ الْعَزِيزِ: مِثْقَالُ ذَرَّةٍ، مِنْ إِيْمَانٍ إِلَّا قَبِضَتْهُ»^(٢).

ثانياً: الأدلة العقلية:

الدليل الأول: "أن الاجتهاد طريقة لمعرفة حكم الله في كل حادثة، فلو لم يبق مجتهد، لتعطلت الحوادث عن أحكام الله؛ فإن غير المجتهد إنما يقول حزرًا وتخمينًا، وذلك ليس بطريق في الشرع"^(٣).

الدليل الثاني: "أنه لا طريق للعامة إلا التقليد، ولا يجوز لهم التقليد إلا لمجتهد، فلو خلا العصر من مجتهد، لانقطع طريق الاتباع والإصابة لحكم الله، فلا عالم يجتهد، ولا عامي يمكنه التقليد مع فقِّد المجتهد، فتبقى الأمة في الحيرة والضلال، وقد ضمن الله سبحانه حفظ الأمة وحراستها عن الضلالة بقوله ﷺ: "أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ"^{(٤) (٥)}.

(١) راجع: أصول الفقه لابن مفلح ٤/٣٥٥١.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب في الرِّيحِ الَّتِي تَكُونُ قُرْبَ الْقِيَامَةِ تَقْبِضُ مَنْ فِي قَلْبِهِ شَيْءٌ مِنَ الْإِيْمَانِ، (١١٧)، ٢/١٣٣.

(٣) انظر: الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ٥/٤٢٢، وراجع: البحر المحيط ٦/٢٠٨.

(٤) انظر: الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ٥/٤٢٢، وراجع: البحر المحيط ٦/٢٠٨.

(٥) هذا الحديث له طرق متعددة، وله ألفاظ مختلفة، فمن أقر بها: ما رواه أبو داود في سننه بسنده: (عن أبي مالك -يعني الأشعري- قال: قال رسول الله ﷺ: إن الله أجاركم من ثلاث) فذكر منها: (وأن لا تجتمعوا على ضلالة) فقد رواه في كتاب الفتن والملاحم، باب في ذكر الفتن وملاحمها، (٤٢٥٢)، ٤/٩٨، قال ابن كثير: "في إسناده هذا الحديث نظر"، انظر: تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، (٣٥) ص: ١٢٠، وقال ابن حجر عنه: "في إسناده انقطاع"، انظر: تلخيص الحبير، (١٤٧٤)، ١٤١/٣، ورواه الترمذي في جامعه، في كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة من حديث ابن عمر مرفوعًا، بلفظ: (إن الله لا يجمع أمتي، أو قال: أمة محمد ﷺ على ضلالة) الحديث، (٢١٦٧) ٤/٤٠٥، قال الترمذي: "هذا حديث غريب من هذا الوجه"، وقال ابن كثير في هذه الرواية: "في إسناده سفيان بن سليمان، وقد ضعفه الأكثرون" انظر: تحفة الطالب، (٣٦)، ص: ١٢٠، ورواه الحاكم بسنده =



وأجيب عن الدليلين السابقين: أنه لا يُسَلَّم أنه يؤدي إلى ذلك؛ لأنه
يحتمل أن تنقل إليهم الأحكام من أهل عصر قبلهم نقلًا يغلب
عن الظن صدقه^(١).

ورُدَّ عليه بجوابين:

الأول: أن هذا يمكن أن يقبل في المسائل التي وقعت سابقًا وأفتى فيها
السابقون، ولكنه لا يجري على الحوادث الجديدة التي تحتاج
إلى مجتهد ينظر فيها ويستتبط حكمها وقد خلا العصر منه^(٢).

الثاني: ”أن اللازم من دليكم دوام اعتقاد الحق لا دوام وقوع الاجتهاد،
والمطلوب هذا دون ذلك“^(٣)، فإن المطلوب شرعًا هو بذل الجهد
في تعرّف الحق وهذا باستطاعة المجتهد، دون إصابته فعلاً فهذا
ليس باستطاعته في كل حال.

= قال: حدثنا خالد بن يزيد القرني، ثنا المعتمر بن سليمان، عن أبيه، عن عبد الله بن دينار، عن ابن
عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة أبدًا» الحديث، روى ذلك في كتاب
العلم، (٢٩١) ٢٠٠/١، ثم قال: ”خالد بن يزيد القرني هذا شيخ قديم للبغداديين، ولو حفظ هذا الحديث
لحكمنا له بالصحة“، وقال ابن حجر عن إسناده الترمذي والحاكم: ”فيه سليمان بن شعبان وهو ضعيف“،
انظر: تلخيص الحبير (١٤٧٤)، ١٤١/٣، ورواه ابن أبي عاصم في السنة، في باب: ما ذكر عن النبي ﷺ
من أمره بلزوم الجماعة، وإخباره أن يد الله على الجماعة، من حديث كعب بن عاصم الأشعري سمع النبي
ﷺ يقول: فذكر نحوه، (٨٢)، ص: ٤١، وقال مخرجه الشيخ الألباني: ”حديث حسن، إسناده ضعيف“
ورواه كذلك من حديث أنس بن مالك أن النبي ﷺ كان يقول: فذكر نحوه، (٨٢)، ص: ٤١، قال مخرجه:
”حديث حسن، إسناده ضعيف“، ورواه ابن ماجه من حديث الوليد بن مسلم قال: ثنا معان بن رفاعه
السلامي، حدثني أبو خلف الأعمى قال: سمعت أنس بن مالك يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: فذكر
نحوه، فقد روى ذلك في كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، (٣٩٥٠) ١٣٠٢/٢، وفي الزوائد: ”في إسناده
أبو خلف الأعمى، واسمه حازم بن عطاء وهو ضعيف“، انظر سنن ابن ماجه: ١٣٠٢/٢، وضعّف ابن كثير
إسناده هذه الرواية لضعف معان بن رفاعه، راجع: تحفة الطالب (٣٧)، ١٢٢، لكن الألباني حسن الحديث
فقال: ”الحديث بمجموع هذه الطرق حسن“، انظر: السلسلة الصحيحة (١٣٢١) ٣٢٠/٣، والحديث يصح
موقوفًا عن عبد الله بن مسعود ﷺ، فقد رواه ابن أبي شيبة في كتاب الفتن، باب من كره الخروج في الفتنة
وتعوذ منها، الأثر (٨٤) من هذا الباب، ٦٠٤/٨، ولنظفه: (إن الله لا يجمع أمة محمد على ضلالة)، قال
ابن حجر عنه: ”إسناده صحيح، ومثله لا يقال من قبل الرأي“ انظر: تلخيص الحبير ١٤١/٣، ورواه موقوفًا
كذلك ابن أبي عاصم في السنة في الموضوع السابق، (٨٥)، ص: ٤٢، قال مخرجه الألباني: ”إسناده جيد
موقوف، رجاله رجال الشيخين“.

(١) راجع: الإحكام في أصول الأحكام للأمدي ٢٩٢٩/٥، ونهاية الوصول في دراية الأصول ٢٨٩٠/٨.

(٢) راجع: فواتح الرحموت ٤٠٠/٢.

(٣) راجع: فواتح الرحموت ٤٠٠/٢.



الدليل الثالث: "أننا أجمعنا أن الإجماع دلالة معصومة قطعية، وليس الإجماع إلا اتفاق أهل الاجتهاد على حكم الحادثة، فإذا عُدِمَ المجتهد عُدِمَ الإجماع، وأفضى إلى بقاء الأمة بغير معصوم يخلف النبي المعصوم"^(١).

ويمكن أن يجاب عنه بما لا يتعارض مع هذا القول: بأن الإجماع بالاتفاق أحد الأدلة الشرعية المعتبرة، ولكنه ليس الدليل الوحيد الذي تتوقف الفتوى عليه؛ لوجود أدلة أخرى معتبرة أيضاً، كما لا تتوقف الفتوى على وجود المعصوم، فليس كل الفتاوى تحتاج إلى هذه العصمة التي هي من ميزات الإجماع، فإذا وجد من يفتي بالفتوى القائمة على أصولها الشرعية بأدلة أخرى كان كافياً في الدلالة على عدم خلو العصر من مجتهد تفوّض الفتاوى إليه.

الدليل الرابع: "أن التفقه في الدين فرضٌ على الكفاية؛ إذا اتفق على تركه الكل أثموا كلهم، وكانوا جاهلين كلهم بحكم الحادثة إذا حدثت، وكانوا مجمعين في تركهم على ضلالة، وقد أخبر النبي ﷺ بأن أمته لا تجتمع على ضلالة"^(٢)، وهذا يعم الاعتقاد والفعل، فكما لا بد من معتقد للحق في أمته، لا بد من طالب للحق، وإهمال الاجتهاد ضلالة، وليس بحق، وخبر النبي ﷺ لا يقع بخلاف مَخْبَرِهِ"^(٣).

وأجيب عنه بجوابين:

الأول: أن الملازمة المذكورة ممنوعة؛ فإن الخلو من المجتهد المطلق لا

(١) انظر: الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ٤٢٢/٥، وراجع: البحر المحيط ٢٠٨/٦.

(٢) سبق ذكر الحديث وتخريجه.

(٣) انظر: الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ٤٢٢/٥، وراجع: أصول الفقه لابن مفلح ١٥٥/٤، والبحر المحيط ٢٠٨/٦، الرد على من أخلد إلى الأرض وجعل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: ٢٧.



يلزم منه الإجماع على الباطل؛ لجواز أن يوجد في كل عصر مجتهد أقل رتبة يستفتيه الناس، كما لو كان مجتهداً في المذهب أو مجتهداً في بعض مسأله^(١).

الثاني: أنه يمتنع أن تجتمع الأمة على ضلالة مهما كان الأمر؛ لأن الأمة معصومة عن ذلك^(٢) بقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّةً مُّحَمَّدٍ عَلَى ضَلَالَةٍ»^(٣).

ج. الترجيح:

بعد أن سقت أدلة المذهبين، ومناقشة كل منهما للآخر، يبدو لي والله أعلم أن الراجح من المذهبين هو: المذهب الثاني، وهو القول بأنه لا يجوز خلو العصر عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى إليه.

ويمكن إيجاز سبب الترجيح في الأمور التالية:

١. أن الله تعالى أمر عباده بسؤال أهل الذكر، وهم أهل العلم المضطلعين بالفتوى، ولم يحدد ذلك بزمن، وجعل ذلك منوطاً بعدم علم السائل، فقال تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، فإذا كان الجهل بأي حكم شرعي متوقع في كل زمن؛ فإن وجود المفتي مفترض في كل زمن؛ تلبية لهذه الحاجة وأداءً للفریضة التي فرضها الله تعالى على عامة الناس بسؤال أهل العلم عما يجهلون من أحكام.

٢. أنه ورد عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه قال: "لَا تَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّةٍ، لَيْلًا تَبْطُلُ حُجَجُ اللَّهِ وَبَيِّنَاتُهُ، أَوْلَيْتَكَ هُمْ الْأَقْلُونَ عَدَدًا، الْأَعْظَمُونَ عِنْدَ اللَّهِ قَدْرًا، بِهِمْ يَدْفَعُ اللَّهُ عَن حُجَجِهِ، حَتَّى

(١) انظر: فواتح الرحموت ٢/ ٤٠٠.

(٢) راجع: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٥/ ٢٩٣٧، ونهاية الوصول في دراية الأصول ٨/ ٢٨٨٩.

(٣) سبق تخريج الحديث.



يُؤَدُّوَهَا إِلَى نَظَرَاتِهِمْ، وَيَزْرَعُوهَا فِي قُلُوبِ أَشْبَاهِهِمْ، هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْأَمْرِ فَاسْتَلَانُوا مَا اسْتَوَعَرَ مِنْهُ الْمُتَرْفُونَ، وَأَسِئُوا مِمَّا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجَاهِلُونَ“^(١).

٣. قال السيوطي [ت: ٩١١هـ]: ”هذا موقوف له حكم الرفع؛ لأن مثل هذا لا يقال من قبل الرأي، وله شواهد مرفوعة وموقوفة“^(٢).

٤. أنه لو خلا عصر من العصور من مجتهد يقوم لله بالحجة لزال التكليف الشرعي عن الناس؛ إذ لا سبيل لمعرفة ما كلفهم الله تعالى به إلا بهذا الطريق، وإذا زال التكليف اندرست الشريعة، وهذا يخالف النصوص الصريحة في أن هذه الشريعة باقية إلى قيام الساعة.

٥. أن القول بخلو أي زمان من مجتهد قائم لله بالحجة فيه تخصيص لعصور بالتعبد بالاجتهاد في حق الخاصة من أهل العلم وتخصيص لفئة من العامة بسؤالهم دون عصور أخرى؛ وهذا ما لم ترد به الأدلة.

٦. وقد أشار ابن بدران إلى هذا المعنى بقوله: ”وقد أطال العلماء النفس في هذا الموضوع، وأورد كل من الفريقين حججاً وأدلة، وكان القائلين بجواز خلو عصر عن مجتهد قاسوا جميع علماء الأمة على أنفسهم؛ وخيلوا لها أنه لا أحد يبلغ أكثر من مبلغهم من العلم، ثم رازوا“^(٣)

(١) رواه أبو نعيم في حلية الأولياء، في وصية علي بن أبي طالب عليه السلام للكميل بن زياد ٧٩/١.

(٢) انظر: الرد على من أخلد إلى الأرض وجعل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: ٣١، وذكر من شواهد ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لا تعجلوا بالبليّة قبل نزولها؛ فإنكم إن لا تعجلوها قل نزولها لا ينفك المسلمون وفيهم إذا هي نزلت من إذا قال وفق وسدد، وإنكم إن تعجلوها تختلف بكم الأهواء، فتأخذوا هكذا وهكذا، وأشار بين يديه، وعن يمينه، وعن شماله)، رواه الدارمي في سننه، في المقدمة من حديث وهب بن عمرو الجمحي، باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، (١١٦) ٥٢/١، قال الألباني: ”ضعيف“، انظر: السلسلة الضعيفة والموضوعة ٢/٢٨٦.

(٣) راز: من الرّوز؛ وهو التجربة والاختبار والتقدير. راجع: لسان العرب (روز)، ٣٦٨/٥.





أنفسهم فوجدوها ساقطة في الدرك الأسفل في التقليد، فمنعوا فضل الله تعالى، فقالوا: لا يمكن وجود مجتهد في عصرنا البتة، بل غلا أكثرهم، فقال: لا مجتهد بعد الأربع مئة من الهجرة، وينحلُّ كلامهم هذا إلى أن فضل الله تعالى كان مداراً على أهل العصور الأربعة! ثم إنه نضب فلم يبق منه قطرة تنزل على المتأخرين! مع أن فضل الله تعالى لا ينضب، وعطاؤه ومدده لا يقفان عند الحد الذي حدّه أولئك“^(١).

٧. أن النصوص متناهية، والوقائع متجددة، والحاجة إلى الاجتهاد في كل عصر ملحة للغاية، وخصوصاً فيما نشهده في زماننا من سرعة تغيير الأحوال، وتجدد المسائل وتنوعها، وكثرة مجالاتها؛ فمنها: المالي، والإعلامي، والاجتماعي، والسياسي، وغير ذلك، وما تعمُّ به البلوى من محدثات لا يمكن أن يتمكن من النظر فيها وتخرجها على الأصول إلا مجتهد متضلع في قواعد الشريعة وفروعها، فعلى فرض خلو الأرض منه، فإن ذلك يعني تعطيل العمل بالشريعة، وإطباق أهل الأرض على الجهل والباطل، وهذا يناقض ما نصت به الأحاديث على بقاء طائفة قائمة بالحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله تعالى وهم على ذلك^(٢).



(١) انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران: ٢٨٦.
(٢) سبق ذكر الحديث وتخرجه، راجع ص ٢٨ من هذا البحث.



المبحث الثاني

آثار مسألة خلو العصر من المجتهد على عدد من المسائل الأصولية

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول

أثر مسألة خلو العصر من المجتهد على إمكان انعقاد الإجماع^(١)

اتفق من يُعتد بقولهم من علماء الأمة الإسلامية على أن الإجماع حجة شرعية، وقد أشار إلى ذلك صفي الدين الهندي [ت: ٧١٥هـ]؛ حيث قال: **”مذهب جماهير السلف والخلف: أن إجماع أمة محمد ﷺ حجة“**^(٢).

(١) راجع: باب حكم الإجماع في المراجع التالية: الفصول في الأصول ٢٥٧/٣، وأصول السرخسي ٢٩٥/١، وأصول الشاشي: ٢٨٧، وميزان الأصول ٧٧١/٢، وكشف الأسرار للبخاري ٤٦٣/٣، وكشف الأسرار للنسفي ١٨٩/٢، والتوضيح ٤٧/٢، وفواتح الرحموت ٢١٣/٢، وتيسير التحرير ٢٢٧/٣، والتقريب والتحبير ٨٣/٣، وشرح تنقيح الفصول: ٣٢٤، وأحكام الفصول: ٣٦٧، ومنتهى الوصول والأمل: ٥٢، ومفتاح الوصول: ٢٣٢، والمحصول في أصول الفقه لابن العربي: ١٢٣، والبرهان ٤٣٤/١، والمستصفي ٢٠٤/١، والمحصول ٣٥/٤، والإحكام في أصول الأحكام للأمدى ١٧٠/١، والتبصرة: ٣٤٩، وشرح للمع ٦٦٥/٢، وقواطع الأدلة ١٩٠/٣، وجمع الجوامع مع حاشية العطار ٢٣٠/٢، والإبهاج ٣٥٢/٢، والوصول إلى الأصول ٧٢/٢، والبحر المحيط ٤٤٠/٤، والتمهيد للإسنوي: ٤٥، ونهاية الوصول في دراية الأصول ٢٤٣٥/٦، ونهاية السؤل ٢٤٥/٣، والعدة لأبي يعلى ١٠٥٨/٤، والتمهيد لأبي الخطاب ٢٢٤/٣، والواضح لابن عقيل ١٠٤/٥، وأصول الفقه لابن مفلح ٣٧١/٢، ومجموع فتاوى ابن تيمية ١٧٦/١٩، والمسودة: ٣١٥، وروضة الناظر ٤٤١/٢، وشرح الكوكب المنير ٢١٤/٢، وشرح مختصر الروضة ١٤/٣، وإرشاد الفحول: ٧٨، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٥٣٨/٤، والمعتمد ٤٥٨/٢، وشرح العمدة ٥٥/١.

(٢) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول ٢٤٣٥/٦.



وشدَّ النِّظامَ^(١) المعتزلي [ت: حوالي ٢٢٠ هـ] وقوم من الإمامية^(٢)، فقالوا بعدم الاحتجاج بالإجماع، واستدلوا بأنه ورد عن النبي ﷺ ما يدل على جواز خلو العصر عن تقويم الحجّة بقوله، مستدلين بعدد من الأحاديث النبوية، منها: قوله ﷺ: «بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا، وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ»^(٣)، وقوله ﷺ: «لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كَفَّارًا»^(٤) فقد نهى الكل عن الكفر، وهو دليل جواز وقوعه منهم^(٥)، وقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ أَنْتَرَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمًا، اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوسًا جُهَالًا فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا»^(٦)، وقوله ﷺ: «تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَعَلِّمُوهُ النَّاسَ؛ فَإِنِّي أَمْرٌ مَقْبُوضٌ، وَإِنَّ الْعِلْمَ سَيُقْبِضُ، وَتُظْهِرُ الْفِتْنَ، حَتَّى يَخْتَلِفَ الْإِثْنَانُ فِي الْفَرِيضَةِ لَا يَجِدَانِ مَنْ يَقْضِي بِهَا»^(٧).

ومفاد مجموع هذه الأدلة: أنه يمكن أن يخلو العصر من المجتهدين الذين لا يمكن أن يقوم الإجماع إلا بهم^(٨)؛ وذلك إما بعودة غربة الدين، أو بعموم الكفر على الناس، أو بقبض العلماء واتخاذ الجهال محلًا للفتوى.

(١) راجع مذهب النِّظام وتوجيه العلماء لكلامه في: البحر المحيط ٤/٤٤٠، وقواطع الأدلة ٣/١٩١، والوصول إلى الأصول ٢/٦٧، ومنتهى الوصول والأمل: ٥٢، والمستصفي ١/١٧٢.

(٢) راجع مذهب الإمامية هذا في كتب أهل السنّة: التبصرة: ٣٤٩، والبرهان ٤٣٤-٤٣٥، وقواطع الأدلة ٣/١٩١، والبحر المحيط ٤/٤٤٠، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/٢٢٥، وأصول الفقه لابن مفلح ٢/٢٧٢، والمعتمد ٢/٥٨٤. وبالنظر إلى كتب أصول الشيعة يتبين صحة ما نقله عنهم هؤلاء الأصوليون؛ حيث إنهم ينصون على أن الإجماع حجة بشرط انضمام قول المعصوم عندهم إلى المجمعين، فهو مناط الحجية، وقد أشار إلى ذلك محمد رضا المظفر في كتابه الأصول: "إن الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمية له عند الإمامية ما لم يكشف عن قول المعصوم"، انظر: أصول الفقه: ١٠٥، وراجع: معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٣٣١، واصطلاحات الأصول للميرزا المشكيني: ٢٥، وكفاية الأصول للخراساني: ٢٨٨.

(٣) سبق تخريج هذا الحديث.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحج، باب الخطبة في منى، (١٧٢٩)، ٣/٦٧٠، ولفظ قريب من هذا اللفظ رواه مسلم في كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، (١٦٧٨)، ١١/١٧٥.

(٥) راجع: الإحكام في أصول الأحكام للآمدني ٢/٦٣٦.

(٦) سبق تخريج هذا الحديث.

(٧) سبق تخريج هذا الحديث، وراجع الاستدلال بهذه الأحاديث في الإحكام في أصول الأحكام في معرض الكلام عن حجية الإجماع ٢/٦٣٦.

(٨) راجع: الإحكام في أصول الأحكام للآمدني ٢/٦٣٦.



والجواب عن ذلك:

أن قوله ﷺ: «بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا، وَسَيَعُودُ كَمَا بَدَأَ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ»،^(١) لا يدل على أنه لا يبقى من تقوم الحجة بقوله، بل غايته أن أهل الإسلام حينئذ هم الأقلون.

وأن قوله ﷺ: «لَا تَرَجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا»^(٢)؛ يحتمل أنه خطاب مع جماعة معينين.

وأن قوله ﷺ: «حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقِ عَالِمًا، اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوسًا جُهَالًا»^(٣)، غايته: الدلالة على جواز انقراض العلماء، ونحن ندعي وجود الإجماع مع انقراض العلماء، وإنما الكلام في اجتماع من كان من العلماء.

قال الأمدى [ت: ٦٣١هـ]: ”وعلى هذا يكون الجواب عن باقي الأحاديث الدالة على خلو آخر الزمان من العلماء؛ كيف وإن ما ذكره معارض بما يدلُّ على امتناع خلو عصر من الأعصار عن تقوم الحجة بقوله، وهو قوله ﷺ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ»^(٤)“^(٥).

وبهذا يتبين أنه لا حجة لمن يقول بعدم حجية الإجماع فضلاً عن استناده على القول المرجوح في جواز خلو العصر من المجتهد. وقد أشار الزركشي [ت: ٧٩٤هـ] إلى صلة هذه المسألة بمسألة البحث، بقوله: ”المسألة العاشرة: الإجماع في العصور المتأخرة؛ هل ينعقد الإجماع في زماننا؟ لا نص فيه، وينبغي أن يأتي فيه خلاف مبني على أن عصرنا هل يخلو عن المجتهد أم

(١) سبق تخريج هذا الحديث.

(٢) سبق تخريج هذا الحديث.

(٣) سبق تخريج هذا الحديث.

(٤) سبق تخريج هذا الحديث.

(٥) راجع: الإحكام في أصول الأحكام للأمدى ٦٥١/٢.





لا؟ فإن قلنا: لا يخلو، فلا شك في انعقاده، وإن قلنا: خلاف، فيحتمل أن يقال: لا ينعقد، وإن كان هناك مجتهدون في المذاهب وناظرون في الشريعة، ولم يترقوا إلى رتبة الاجتهاد.

والظاهر أنه ينعقد، وليست هذه مسألة اعتبار العوام في الإجماع، والدليل على ذلك أن حجة الإجماع، إما من السمع وهو عدم اجتماع الأمة على خلافه، أو من العقل، وهو أن الجرم الغفير لا يقدر على قاطع، وهؤلاء جمع كثير، وهذا الموجود فيهم^(١).

المطلب الثاني

أثر مسألة خلو العصر من المجتهد

على حجية إجماع العوام

أجمع العلماء على اعتبار إجماع المجتهدين؛ لأن الحكم الشرعي يجب أن يبنى على اليقين أو على الظن الراجح، قال ابن قدامة [ت: ٦٢٠هـ]:
”ولا خلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع“^(٢).

ولا إشكال فيما اتفق عليه المجتهدون، ولم يخالف فيه العوام؛ لأنهم يدخلون معهم في الإجماع تبعاً؛ إذ إنهم لا يضمرون في أنفسهم مخالفة في الأصل، فيحسن تسمية ذلك إجماع الأمة قاطبة.

لكن الإشكال فيما إذا خالف عامي في واقعة اتفق رأي المجتهدين فيها، ومن المعلوم عدم استناد العوام على يقين أو ظن، بل على وهم في الغالب، فهل ينعقد الإجماع دونة؟^(٣)

(١) انظر: البحر المحيط: ٤/٤٩٣.

(٢) انظر: روضة الناظر ٢/٤٥١، وراجع: جمع الجوامع مع حاشية البناي ١/٢٦٩، العدد ٤/١١٣٣، والمستصفي ١/١٨١.

(٣) راجع: المستصفي ١/١٨١.



اختلف الأصوليون في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

- القول الأول: عدم الاعتداد بقول العوام في الإجماع، وهو قول الأكثرين^(١).
القول الثاني: الاعتداد بقول العوام، واختاره الآمدي [ت: ٦٣١هـ]،
ونسبه إلى القلة^(٢).

القول الثالث: القول بالتفصيل؛ بحيث يعتبر إجماع الخاصة والعامة فيما
كُفِّتِ الخاصة والعامة معرفة الحكم فيه، من أصول الشريعة،
كوجوب الصلاة، والحج، ونحو ذلك.

أما ما يتفرّد بعلمه الحكماء والأئمة والفقهاء، كأحكام المدبر والمكاتب،
ودقائق أحكام الطلاق والجنائيات، ونحوها، فهذا لا يعتد فيه بخلاف
العامة^(٣).

(١) راجع: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/١٩١، وأصول السرخسي ١/٣١١، وإحكام الفصول: ٣٩١،
وشرح تنقيح الفصول: ٣٤١، والعدة ٤/١١٣٣، وروضة الناظر ٢/٤٥١، وحكى ابن السبكي هذا القول
عن أبي بكر الباقلاني فقال: "إن الذي قاله القاضي في مختصر التقريب ما نصه: "الاعتبار في
الإجماع بعلماء الأمة، حتى لو خالف واحد من العوام ما عليه العلماء لم يكثر بخلافه، وهذا ثابت
اتفاقاً واطباقاً"، انظر: الإبهاج ٢/٣٨٣.

(٢) وهو قول بعض المتكلمين كما نسب إليه ابن السمعاني والقاضي أبو يعلى، وهو منسوب إلى القاضي أبي
بكر الباقلاني، وقد نسب إليه: أبو الوليد الباجي، والقرائفي، وابن جزي، وابن الحاجب، وعبد العزيز
البخاري، وابن السمعاني، والشيرازي، والفخر الرازي، والهندي، وابن عقيل، والطويجي، والآمدي
واختاره، فقال: "ذهب الأكثرون إلى أنه لا اعتبار بموافقة العامي من أهل الملة في انعقاد الإجماع، ولا
بمخالفته، واعتبره الأقلون، وإليه ميل القاضي أبي بكر، وهو المختار"، انظر: الإحكام في أصول الأحكام
للآمدي ١/١٩١.

وراجع: الإشارة في معرفة الأصول: ٢٧٦، وشرح تنقيح الفصول: ٣٤١، وتقريب الوصول إلى علم الأصول:
٣٣٠، ومنتهى الوصول والأمل: ٥٥، وكشف الأسرار للبخاري ٣/٤٤٠، وقواطع الأدلة ٣/٢٣٩، وشرح للمع
٢/٧٢٠، والمحصول ٤/١٩٦، والبحر المحيط ٤/٤٦١، ونهاية الوصول في دراية الأصول ٦/٢٦٤٨، والعدة
لأبي يعلى ٤/١١٣٣، والواضح في أصول الفقه لابن عقيل ٥/١٧٦، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/٢٥٠،
وروضة الناظر ٢/٤٥١، وشرح مختصر الروضة ٣/٣١، وشرح الكوكب المنير ٢/٢٢٥. وأما الباجي فقد
نقل القولين عن أبي بكر الباقلاني، راجع: إحكام الفصول: ٣٩١.

(٣) وإلى هذا القول ذهب فخر الإسلام البزدوي، والنسفي، وأبو الوليد الباجي، ونسبه أيضاً إلى القاضي
أبي بكر الباقلاني، وذكره ابن السمعاني ونسبه إلى بعض أصحابهم وبعض المتكلمين، وأورده القرائفي
والزركشي ولم ينسبه لأحد. راجع: أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري ٣/٤٤٣، وكشف الأسرار
للسفي ٢/١٨٢، وإحكام الفصول: ٣٩١، وشرح تنقيح الفصول: ٣٤١، وقواطع الأدلة ٣/٢٤٢، والبحر
المحيط ٤/٤٦٤.





وقد أشار الشوكاني [ت: ١٢٥٠هـ] إلى تأثر هذه المسألة بمسألة البحث بقوله: ”إجماع العوام عند خلو الزمان عن مجتهد عند من قال بجواز خلوه عنه هل يكون حجة أم لا؟ فالقائلون باعتبارهم في إجماع مع وجود المجتهدين يقولون: بأن إجماعهم حجة، والقائلون بعدم اعتبارهم لا يقولون بأنه حجة. وأما من قال: إن الزمان لا يخلو عن قائم بالحجة، فلا يصح عنده هذا التقدير“^(١).

وإذا كان الراجح عند المحققين: هو عدم الاعتداد بقول العوام في الإجماع؛ لأنه يتصور عصمة الأمة عن الخطأ إلا ممن تتصور منه الإصابة لأهليته الشرعية، وهم المجتهدون الذين يبنون أقوالهم على اليقين أو الظن الراجح، دون العوام الذين وإن أصابوا فغاية مستدهم هو الوهم الذي لا تقوم به حجة^(٢)، فإذا كان الراجح ذلك فإنه لا عبرة لإجماع العوام حتى عند فرضية خلو الزمان من المجتهد، وقد علل ذلك الزركشي [ت: ٧٩٤هـ] بقوله: ”إجماع العوام عند خلو الزمان من المجتهد لا عبرة به؛ لأننا إن لم نعتبرهم في انعقاد الإجماع، مَنَعْنَا إمكان وقوع المسألة؛ لأنه لا يجوز خلو الزمان ممن يقوم بالحق، وإن اعتبرنا قولهم، مَنَعْنَا أن إجماعهم ليس إجماعاً شرعياً“^(٣).

ويسند عدم اعتبار إجماع العوام حتى على معنى خلو الزمان من المجتهد ذم النبي ﷺ للرووس الجهال، وذلك في قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ أَنْتَرَاعًا يَنْتَرَعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمًا، أَخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَالًا، فَسُئِلُوا، فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا»^(٤).

فالحديث ظاهر في دلالته على عدم اعتبار فتوى الجهال ولو لم يبق

(١) انظر: إرشاد الفحول: ٨٨.

(٢) راجع: روضة الناظر ٤٥٢/٢.

(٣) انظر: البحر المحيط ٤/٤٦٥.

(٤) سبق تخريج هذا الحديث.



إلا هم، بل عدّهم النبي ﷺ مصدرًا للضلال والإضلال في شأن الفتوى لجهلهم بمداركها وعللها.

المطلب الثالث

أثر مسألة خلو العصر من المجتهد

على اشتراط انقراض العصر في الإجماع^(١)

المقصود بانقراض العصر: هو ”موت جميع مَنْ هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها“^(٢).

وقد اختلف الأصوليون في اشتراط انقراض العصر لانقضاء الإجماع، وذلك على أقوال:

القول الأول:

إنه ليس بشرط لانقضاء الإجماع، ولا شرط في كونه حجة، حتى إن أهل العصر إذا أجمعوا على حكم حادثة قولاً، أو وجد القول من بعضهم والسكوت عن الباقيين، من غير تقيّة، ومضى مدة التأمل، لا يحل لواحد من

(١) راجع هذا الشرط في: الفصول في الأصول ٣/٣٠٧، وأصول السرخسي ١/٣١٥، وميزان الأصول ٢/٧٢٢، وكشف الأسرار للبخاري ٣/٤٥٠، وكشف الأسرار للنسفي ٢/١٨٥، وتيسير التحرير ٣/٢٢٠، والتقرير والتعبير ٣/٨٦، والمغني في أصول الفقه للبخاري: ٢٧٨، وفواتح الرحموت ٢/٢٢٤، ومنتهى الوصول والأمل: ٥٩، وشرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ١/٥٨١، وشرح تنقيح الفصول: ٣٣٠، وإحكام الفصول: ٤٠١، وتقريب الوصول إلى علم الأصول: ٣٢٨، وشرح العضد على ابن الحاجب ٢/٢٨، والبرهان ١/٤٤٤، والمستصفي ١/١٩٢، والمنخول: ٣١٧، والمحصل ٤/١٤٧، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/٢١٧، والتبصرة: ٣٧٥، وشرح الملح ٢/٦٩٧، والوصول إلى الأصول ٢/٩٧، وقواطع الأدلة ٣/٣١٠، والإبهاج ٢/٣٩٣، ونهاية الوصول في دراية الأصول ٦/٢٥٥٦، والبحر المحيط ٤/٥١٠، ونهاية السؤل ٣/٢١٥، والعدة لأبي يعلى ٤/١٠٩٥، والواضح في أصول الفقه ٥/١٤٢، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/٣٤٨، والمسودة: ٢٢٠، وروضة الناظر ٢/٤٨٢، وشرح مختصر الروضة ٣/٦٦، وأصول الفقه لابن مفلح: ٢/٤٢٩، وشرح الكوكب المنير ٢/٢٤٦، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٤/٥٥٨، وإرشاد الفحول: ٨٣، والمعتمد ٢/٥٠٢، وشرح العمدة ١/١٥٣.

(٢) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٣/٤٥٠، وراجع: كشف الأسرار للنسفي ٢/١٨٥، وجامع الأسرار ٣/٩٣٩، ومراقي السعود إلى مراقي السعود: ٢٩٧.





أهل هذا العصر أن يرجع عن قوله، وكذا لا يحل لأحد من العصر الثاني أن يخالفهم في ذلك.

هذا قول جمهور الأصوليين من الحنفية، والمالكية، وهو أصح القولين عند الشافعية، كما أنه قول مخرّج للإمام أحمد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في مسألة التابعي إذا أدرك عصر الصحابة هل يعتد بخلافه ووفاقه؟ حيث إن له رواية بعدم الاعتداد بخلافه ووفاقه، وقد انتصر لها أبو الخطاب من الحنابلة.

وإلى هذا القول ذهب ابن حزم، وهو قول أكثر المعتزلة والمتكلمين، كما نسبه إليهم أبو الحسين البصري، ونسبه الآمدي [ت: ٦٣١ هـ] إلى الأشاعرة^(١).

القول الثاني:

إن انقراض العصر يشترط لانقضاء الإجماع، حتى يحل لواحد منهم أن يرجع قبل موت الباقيين، ولكن لا يحل لأحد في العصر الثاني أن يخالفهم؛ لوجود شرطه وهو انقراض العصر الأول^(٢).

وهذا قول بعض الشافعية، وهو مذهب الإمام أحمد - في إحدى الروايتين عنه - وأكثر أصحابه، ومنسوب إلى بعض الفقهاء والمتكلمين^(٣).

(١) راجع هذا القول في: الفصول في الأصول ٣/٣٠٧، وأصول السرخسي ١/٣١٥، وميزان الأصول ٢/٧٢٣، وكشف الأسرار للبخاري ٣/٤٥٠، وكشف الأسرار للنسفي ٢/١٨٥، وتيسير التحرير ٢/٢٣٠، والتقرير والتحبير ٣/٨٦، وفواتح الرحموت ٢/٢٢٤، ومنتهى الوصول والأمل: ٥٩، وشرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ١/٥٨١، وشرح تنقيح الفصول: ٣٣٠، وإحكام الفصول: ٤٠١، وتقريب الوصول إلى علم الأصول: ٣٢٨، وشرح العضد على ابن الحاجب ٢/٣٨، والبرهان ١/٤٤٤، والمستصفي ١/١٩٢، والمحصل ٤/١٤٧، والتبصرة: ٣٧٥، وشرح اللمع ٢/٦٩٧، والوصول إلى الأصول ٢/٩٧، وقواطع الأدلة ٣/٣١٠، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/٢١٧، والإبهاج ٢/٣٩٣، ونهاية الوصول في دراية الأصول ٦/٢٥٥٦، والبحر المحيط ٤/٥١٠، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/٢٤٨، والعدة لأبي يعلى ٤/١١٠٤، والمسودة: ٣٢٠، وروضة الناظر ٢/٤٨٢، وشرح مختصر الروضة ٣/٦٦، وشرح الكوكب المنير ٢/٢٤٧، وإرشاد الفحول: ٨٣، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٤/٥٥٩، وشرح العمدة ١/١٥٤، والمعتمد ٢/٥٠٢.

(٢) راجع: ميزان الأصول ٢/٧٢٤.

(٣) راجع هذا القول في: كشف الأسرار للبخاري ٣/٤٥٠، والتحرير مع تيسيره ٢/٢٣٠، والتقرير والتحبير ٣/٨٦، وجامع الأسرار ٣/٩٣٩، وفواتح الرحموت ٢/٢٢٤، ومنتهى الوصول والأمل: ٥٩، وشرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ١/٥٨١، وشرح تنقيح الفصول: ٣٣٠، وإحكام الفصول: ٤٠١، والإشارة في معرفة الأصول: ٢٧٨، والمحصل ٤/١٤٧، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/٢١٧، والتبصرة: ٣٧٥، وشرح اللمع ٢/٦٩٧، والوصول إلى الأصول ٢/٩٧، وقواطع الأدلة ٣/٣١٠، والإبهاج ٢/٣٩٣، ونهاية الوصول في دراية الأصول ٦/٢٥٥٦، والبحر =



وقد استدل القائلون بعدم اشتراط انقراض العصر بعدد من الأدلة، ومن أبرزها ما تأثر بمسألة حكم خلو العصر من المجتهد، حيث قالوا: لو شُرِّطَ انقراض العصر لما وُجِدَ إجماع؛ لِتَلَاخُحِ الْمُجْتَهِدِينَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، فلو توقف الإجماع على الانقراض ووجد مجتهد، وجب دخوله ضمن من يجب أخذ قوله في الإجماع، ثم يجب انقراض العصر، فيجب دخول آخر لاحق به قبل الانقراض، وهكذا!

وأجيب عنه: بأن تلاحق المجتهدين ليس بواجب؛ بل غايته الجواز، فمن أين يلزم عدم تحقق الإجماع، بل غايته ما يلزم جواز عدم تحقق الإجماع، ولا فساد فيه.

وَرَدَّ عَلَيْهِ: إِنَّهُ وَاجِبٌ عَادَةٌ، وَإِنْ لَمْ يَجِبْ عَقْلًا؛ فَإِنَّ الْعَادَةَ جَرَتْ بِوُجُودِ مُجْتَهِدٍ فِي كُلِّ عَصْرٍ، بِنَاءً عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّهُ لَا يَخْلُو عَصْرٌ مِنْ مُجْتَهِدٍ.

ومع أن ابن عبد الشكور [ت: ١١١٩هـ] لا يرى انقراض العصر شرطاً في الإجماع إلا أنه لم ير وجاهة هذا الرد لأنه لا يتفق مع رأيه في جواز خلو العصر من المجتهد، ولذا أجاب عنه بقوله: إن لمنع مجالاً؛ فإن جريان العادة بوجود المجتهد في القرون السابقة مُسَلِّمٌ، وأما في كل عصر، فهو غير معلوم؛ لأنه في حيز الخفاء^(١).

ثم بين أن الأوجه في الإجابة عن الدليل أن يجاب عنه بوجهين:

الأول: لو شُرِّطَ انقراض العصر للزم منه عدم تحقق الإجماع في زمان قد أجمعوا على تحققه فيه؛ وهو زمان الصحابة والتابعين وتابعيهم، وحينئذ لا يمنع اللحوق للمجتهدين ولا يصح؛ لأنه معلوم الوقوع.

= المحيط ٤/٥١٠، ونهاية السؤل ٣/٣١٥، والعدة لأبي يعلى ٤/١٠٩٥، والواضح في أصول الفقه ٥/١٤٢، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/٢٤٦، والمسودة: ٢٢٠، وروضة الناظر ٢/٤٨٢، وشرح مختصر الروضة ٣/٦٦، وأصول الفقه لابن مفلح ٢/٤٢٩، وشرح الكوكب المنير ٢/٢٤٦، وإرشاد الفحول: ٨٢، والمعتمد ٢/٥٠٢، وشرح العمدة ١/١٥٣.

(١) راجع: فواتح الرحموت ٢/٢٢٤.



الثاني: ”أن الشرط إنما هو انقراض المجمعين الأولين فقط لا انقراض اللاحقين، ولو قيل بمدخلية اللاحقين في تحقق الإجماع، وحينئذ لا يلزم عدم تحقق الإجماع، وأما إذا قيل بعدم مدخلية اللاحقين بأن يكون الإجماع إجماع المجمعين، لكن الحجة مشروطة بالانقراض، فعدم اللزوم أظهر، وأنت لا يذهب عليك أن الانقراض لو كان شرطاً لكان لاحتمال ظهور الحجة بخلافه والرجوع إليه، وهذا متحقق في كل من له دخل في الإجماع، فالمجتهد اللاحق إن كان الإجماع بدون رأيه غير معتبر، فلا بد من انقراض عصره أيضاً؛ لقيام الاحتمال المذكور، وإن لم يكن له دخل في الإجماع بل تم بدونه، فهذا باطل؛ لأنه إذا شرط الانقراض فقبله لا حجة أصلاً، فجاز مخالفة اللاحق بالرأي، ويكون قوله معتبر، فوقت الحجية وهو وقت الانقراض لم يوجد قول كل الأمة، فانتهى الإجماع، وحينئذ اتجه الدليل واندفع الكلامان الأخيران، فتأمل“^(١).

وقد ترجّح في البحث ما يثبت عدم جواز خلو العصر من المجتهد بالأدلة النقلية والعقلية، ولذا فإنه لا مستمسك للقائلين بعدم اشتراط انقراض العصر في الإجماع بجواز خلو العصر من المجتهد، وإن كانت لهم أدلة قوية ترجّح قولهم في عدم اشتراط ذلك.



المطلب الرابع

أثر مسألة خلو العصر من المجتهد على حجية الإجماع السكوتي

المراد بالإجماع السكوتي: أن يذهب واحد أو جماعة من المجتهدين في

(١) راجع: فواتح الرحموت ٢/٢٢٤.



عصر إلى حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب، وينتشر ذلك بين أهل العصر، ومضت مدة التأمل المعتادة، ولم يظهر مخالف لهذا القول، فهل يُعدُّ ذلك إجماعاً؟^(١).

وقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة على أقوال، أبرزها قولان:

القول الأول: الإجماع السكوتي إجماع وحجة، وذهب إليه أكثر الحنفية^(٢)، كما نسب ذلك لهم عبدالعزيز البخاري [ت: ٧٣٠هـ]^(٣)، واعتبره السرخسي مذهب الحنفية^(٤)، وكلام البخاري [ت: ٧٣٠هـ] أدق؛ لخلاف أبي الحسن الكرخي [ت: ٤٠٠هـ] للحنفية؛ فإنه قال: "إنه حجة وليس بإجماع"؛ وعيسى ابن أبان [ت: ٢٢١هـ]: فإنه قال: "بأنه ليس بإجماع ولا حجة"، كما حكى ذلك عنهما البخاري^(٥).

وذهب إليه أكثر المالكية^(٦)، وحكى هذا القول عن الإمام الشافعي -رحمه

(١) راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤٢٦/٣، وعبر البخاري عن المجمعين في الإجماع السكوتي بلفظ: "أهل الحل والعقد"، وعبر البزدوي بلفظ: "البيض"، وعبر الإقناني في شرحه للبزدوي بلفظ: "أهل العدالة والاجتهاد"، واخترت التعبير بالمجتهدين لأنها تكفي عن ذلك كله، راجع: أصول البزدوي ٢/٢٩٠. والأسرار للبخاري ٤٢٦/٣، والشامل شرح أصول البزدوي ٢/٢٩٠. وقد أورد الزركشي قيوداً في مسألة الإجماع السكوتي فقال: "قيود لا بد منها في الإجماع السكوتي" ثم ذكرها مفصلة، وأذكرها على وجه الإيجاز:

الأول: أن يكون في مسائل التكليف.

الثاني: أن يعلم أنه بلغ جميع أهل العصر.

الثالث: كون المسألة مجردة عن الرضى والكراهة.

الرابع: مضي زمن يسع قدر مهلة النظر عادة في تلك المسألة.

الخامس: أن لا يتكرر ذلك مع طول الزمان.

السادس: أن يكون قبل استقرار المذاهب.

(٢) راجع: أصول الفقه لأبي النشاء اللامشي: ١٦٥، ومعرفة الحجج الشرعية ١٤٩، والأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع ١/٥٠، والفصول في الأصول ٣/٢٨٥، وميزان الأصول ٢/٧٢٩، وأصول الشاشي: ٢٩١، والغنية في الأصول: ٣٥، والكافي للسفناقي ٤/١٥٩٧، وكشف الأسرار للنسفي ٢/١٨٠، وجامع الأسرار ٣/٩٣٠، والمغني في أصول الفقه للخيازي: ٢٧٤، والتوضيح مع التلويح ٢/٤١٢، وفواتح الرحموت ٢/٢٣٢.

(٣) راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤٢٧/٣.

(٤) راجع: أصول السرخسي ١/٣٠٣.

(٥) راجع: كشف الأسرار للبخاري ٤٢٧/٣.

(٦) راجع: منتهى الوصول والأمل: ٥٨، وإحكام الفصول: ٤٠٧، والإشارة في معرفة الأصول: ٢٨٢، وتقريب الوصول إلى علم الأصول: ٣٢٤، وبيان المختصر للأصفهاني ١/٥٧٥.





اللَّهِ - [ت: ٢٠٤هـ]، كما حكاه الزركشي [ت: ٧٩٤هـ]^(١)، غير أنه قال بعد الإشارة إلى كلام الإمام الشافعي بأنه صرَّح في موضع آخر بخلاف هذا القول، فقال: ”لا ينسب إلى ساكت قول ولا عمل، وإنما ينسب إلى كل قوله وعمله“^(٢). وإلى القول بالاحتجاج بالإجماع السكوتي ذهب بعض الشافعية: كابن السمعاني [ت: ٤٨٩هـ] واعتبره حجة قطعية^(٣)، ووافقه الشيرازي [ت: ٤٧٦هـ]، غير أنه اشترط فيه فقال: ”عندنا انقراض العصر شرط في هذا النوع من الإجماع“^(٤).

وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني [ت: ٤١٨هـ] كما حكى ذلك عنه الجويني [ت: ٤٧٨هـ] في البرهان^(٥).

وهو مذهب الحنابلة باشتراط انقراض العصر، كما صرح بذلك القاضي أبو يعلى [ت: ٤٥٨هـ] وابن عقيل [ت: ٥١٣هـ]^(٦)، وأشار ابن النجار الفتوحى [ت: ٩٧٢هـ] إلى أنه لا يعدُّ إجماعاً قطعياً، ولا يشترط فيه انقراض العصر، وإلى هذا أشار بقوله في الكوكب المنير: ”وقول مجتهد في مسألة اجتهادية تكليفية إن انتشر، ومضت مدة يُنظر فيها، وتجرَّد عن قرينة رضئ وسخط، ولم ينكر، قبل استقرار المذاهب: إجماع ظني“، وأضاف في شرحه: ”عند الإمام أحمد رحمته الله [ت: ٢٤١هـ] وأصحابه“^(٧).

القول الثاني: لا بد من التنصيص من جميع من ينعقد بهم الإجماع، ولا ينعقد الإجماع بالسكوت، ويحكى هذا القول عن الإمام الشافعي [ت:

(١) راجع: البحر المحيط ٤/٤٩٥.

(٢) راجع: الرسالة: ٤٥٧، واختلاف الحديث: ٥٠٧، والبحر المحيط ٤/٤٩٥.

(٣) راجع: قواطع الأدلة ٣/٢٧٢.

(٤) راجع: التبصرة: ٣٩١.

(٥) راجع: البرهان ١/٤٤٧.

(٦) راجع: العدة لأبي يعلى ٤/١١٧٠، والواضح في أصول الفقه لابن عقيل ٥/٢٠١.

(٧) انظر: الكوكب المنير مع شرحه ٢/٢٥٢، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/٢٢٢، وروضة الناظر ٢/٤٩٢، والمسودة: ٣٣٥.



٢٠٤هـ] ^(١)، وتبعه عليه جمع من أصوليي الشافعية ^(٢)، وبعض الحنفية ^(٣)،

وبعض المالكية ^(٤)، والظاهرية ^(٥)، وبعض المعتزلة ^(٦).

(١) حكى هذا القول جمع من الأصوليين عن الإمام الشافعي رحمه الله؛ لأنه قال في اختلاف الحديث: "ولا ينسب إلى ساكت قول قائل، ولا عمل عامل، إنما ينسب إلى كل قوله وعمله" ٥٠٧.

وقد نص الفخر الرازي بأنه مذهب الإمام الشافعي، وقد حكى هذا عن الإمام الشافعي رحمه الله: الجويني وقال: بأنه ظاهر كلامه، والغزالي في المنحول وقال: بأنه مذهبه في الجديد، وابن السمعاني، والآمدي، والهندي، وغيرهم.

ومع هذا النقل المستفيض عن الإمام الشافعي رحمه الله في عدم الاحتجاج بالإجماع السكوتي إلا أن الإمام النووي قال -فيما حكاه البناني في حاشيته-: "الصحيح من مذهب الشافعي أنه حجة وإجماع، ولا ينافيه قول الشافعي: لا ينسب إلى ساكت قول؛ لأنه محمول عند المحققين على نفي الإجماع القطعي، فلا ينافيه كونه إجماعاً ظنياً، ويكون المراد بقوله: لا ينسب إلى ساكت قول؛ نفي نسبة القول صريحاً إليه، لا نفي الموافقة الأعم من الصريح، كما يسمى سكوت البكر عند استئذانها إذناً، ولا يسمى قولاً". والذي يظهر لي -والله أعلم- أن تفسير الإمام النووي لكلام الإمام الشافعي فيه نظر؛ وذلك لأن الإمام الشافعي قد تولى توضيح عبارته بنفسه بما لا يتفق مع تفسير الإمام النووي لها؛ حيث قال الإمام الشافعي في موضع آخر من اختلاف الحديث: "فلا ينسب الذي لم يرو عنه شيء إلى خلافه، ولا موافقته؛ لأنه إذا لم يقل لم يعلم قوله، ولو جاز أن ينسب إلى موافقته جاز أن ينسب إلى خلافه، ولكن كلا كذب إذا لم يعلم قولاً ولا الصدق فيه، إلا أن يقال ما يعرف، إذا لم يقل قولاً"، انظر اختلاف الحديث: ٥٠٨.

أما استدلال الإمام النووي بأنه يسمى سكوت البكر عند استئذانها إذناً؛ فإنه خارج عن محل النزاع؛ لأن هذا قد دلّ الدليل الشرعي على أن سكوتها يفيد الرضا وهو قوله رحمه الله: (إذنها صماتها)، [رواه البخاري في صحيحه، في كتاب الحيل، باب في النكاح، (٦٩٧١)، ٣٥٦/١٢، ورواه مسلم في صحيحه، في كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، (١٤٢١)، ٢٠٤/٩]. وكلامنا إنما هو فيما إذا لم يدل دليل على رضا الساکت أو عدم رضاه.

(٢) راجع: المحصول ١٥٣/٤، والبرهان ٤٤٧/١، وقواطع الأدلة ٢٧٢/٣، والمستصفي ١٩١/١، والمنحول: ٣١٨، ونهاية الوصول ٢٥٦٧/٦، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢١٤/١، وشرح للمع ٦٩١/٢، والإبهاج ٢٨٠/٢، وجمع الجوامع مع حاشية العطار ٢٢٢/٢، وحاشية البناني على جمع الجوامع ٢٨٨/٢، والبحر المحيط ٤٩٤/٤.

(٣) حكى الجصاص هذا القول عن الكرخي. انظر: الفصول في الأصول ٢٨٨/٣، وراجع: أصول السرخسي ٣٠٥/١، وتيسير التحرير ٢٤٦/٣، وكشف الأسرار للبخاري ٤٢٧/٣، والتقريب والتحبير ١٠٢/٣، وفوائح الرحموت ٢٢٢/٢، والأقوال الأصولية للإمام أبي الحسن الكرخي: ٩٧.

(٤) حكى ذلك الباجي عن أبي بكر الباقلاني، انظر: إحكام الفصول: ٤٠٧-٤٠٨، وراجع نسبة هذا القول للباقلاني في: الإشارة في معرفة الأصول: ٢٨٢، وفوائح الرحموت ٢٢٢/٢، وتيسير التحرير ٢٤٧/٣، والتقريب والتحبير ١٠٢/٣، وكشف الأسرار للبخاري ٤٢٧/٣، والتمهيد لأبي الخطاب ٣٢٤/٣، والمسودة: ٣٣٥.

(٥) وقد نص ابن حزم على الأخذ بهذا في النبذ، وهو منقول عن داود الأصفهاني، كما حكى ذلك عنه الكمال بن الهمام، والباجي، والهندي، والآمدي، والشيرازي في شرح للمع، والزرکشي في البحر المحيط، وابن السمعاني. انظر: النبذ في أصول الفقه: ٤٥، وراجع: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٥٥٢/٤، والتحرير مع تيسيره ٢٤٦/٣، وإحكام الفصول: ٤٠٨، وقواطع الأدلة ٢٧٢/٣، ونهاية الوصول ٢٥٦٧/٦، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢١٤/١، وشرح للمع ٦٩١/٢، والبحر المحيط ٤٩٤/٤.

(٦) وهو قول أبي عبد الله البصري، كما حكاه عنه أبو الحسين البصري وغيره. راجع: المعتمد ٥٢٣/٢، وشرح العمدة ٢٤٨/١، والتحرير مع تيسيره ٢٤٦/٣، وكشف الأسرار للبخاري



وقد تأثر الحكم في هذه المسألة بمسألة خلو العصر من المجتهد، حيث استدل القائلون بأن الإجماع السكوتي ليس بحجة ولا إجماع بقولهم: إن الساكت في الإجماع قد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب [وذكروا منها اثنين يتصلان بالبحث]:

أحدها: أن يكون لم ينظر في المسألة.

الثاني: أن ينظر فيها فلا يتبين له الحكم.

وأجيب عن ذلك: أن كلا السببين خلاف الظاهر؛ لأن الدواعي متوفرة، والأدلة ظاهرة، وترك النظر خلاف عادة العلماء عند النازلة، ثم يفضي ذلك إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته، وهذا غير جائز^(١).

وقد ضرب ابن عقيل [ت: ٥١٣هـ] لهذا الدليل مثلين مستكرًا فيهما على من لا يعدُّ الساكت في الإجماع موافقًا عليه وراضيًا به؛ لأن هذا يؤدي إلى خلو العصر من قائم لله بحجته، فقال: "فلا يجوز أن يكونوا لم يجتهدوا؛ لأن ذلك إهمال لحكم الله فيما حدث، وذلك لا يليق بمنصبهم؛ فإنه غاية ما يوجب ذمَّ المجتهدين من أهل التدين، وما هو إلا بمثابة دخول وقت الصلاة، فيهمل الشروع في تحصيل شروط أدائها.

ولا يجوز أن يكونوا اجتهدوا فلم يذهب بهم الاجتهاد إلى حكم أصلاً، فبعيد أيضًا؛ لأن على حكم الله في كل حادثة دلائل وأمارات، وكل ذي قريحة وطلب إعمال النظر والبحث إلى أن يهجم به نظره على إثبات، أو نفي تحريم، أو حظر إيجاب، أو إسقاط، فأما أن لا يهجم به على حكم، فهو بمثابة القول بأن الصحيح البصير يجوز أن يحدِّق ويحقق التأمّل نحو ما تصح رؤيته، ولا يدرك شيئاً ولا يراه، ولو جاز ذلك على كل واحد على

٤٢٧/٣، وقواطع الأدلة ٢٧٤/٣.

(١) انظر: روضة الناظر ٤٩٤/٢، وراجع: أصول الفقه لابن مفلح ٤٢٩/٢.



انفراد، لجاز على جماعتهم، فيفرضي إلى خلو العصر عن حكم الله في الحادثة!“(١)

وأورد ابن مفلح [ت: ٧٦٣هـ] جواباً مقتضياً على ذلك فقال: ”وردّ: بجوازه لعدم علمهم“(٢)؛ أي والله أعلم: أن خلو العصر عن مجتهد في المسألة عند بعضهم جائز؛ لعدم علمهم بأمر مستقبلي، فقد يخلو العصر مستقبلاً من قائم لله بالحجة في إحدى المسائل، وذلك بناءً على قول من يجيز ذلك.

أقول: وإذا تبين في هذا البحث عدم رجحان هذا القول، فإنه لا تبقى في هذا الدليل حجة على أن الإجماع السكوتي ليس بحجة ولا إجماع؛ لدلالة الأدلة على عدم خلو العصر من قائم لله بحجته.

المطلب الخامس

أثر مسألة خلو العصر من المجتهد على حكم الاجتهاد في كل عصر

تقدّم تعريف الاجتهاد بأنه: استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل حكم شرعيّ عمليّ كليّ بطريق الاستنباط.

وهذا التعريف يبيّن أن البناء الأساس للاجتهاد يتطلب تمام المعرفة باستجماع شروط الاجتهاد، فلا مجال فيه إلا بها، تحصيلاً لهذا الفرض الكفائي، كما قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَسْأَلُوا فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]؛ فقد أفادت الآية الكريمة: أن التفقه في الدين يتطلب التفرغ

(١) انظر: الواضح في أصول الفقه ٢٠٢/٥.

(٢) انظر: أصول الفقه لابن مفلح ٤٢٩/٢.



له، فلا بد في الاجتهاد من أخذ الحيطة الكاملة للوصول إلى الفهم الفقهي الصحيح.

قال الغزالي [ت: ٥٠٥هـ]: ”الفتوى ركنٌ عظيمٌ في الشريعة؛ لا ينكره منكر، وعليه عوّل الصحابة بعد أن استأثر الله برسوله ﷺ، وتابعهم عليه التابعون إلى زماننا هذا، ولا يستقل به كل أحد، ولكن لا بد من أوصاف وشرائط“^(١).

وقد أوضح السيوطي [ت: ٩١١هـ] أيضاً جلياً أن الاجتهاد فرض كفاية، وأنه لم ينقطع، وذلك في كتابه: (الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض)، وأوضح أن بابه لم يغلق، ولا يملك أحد إغلاقه، ولاسيما أن علماء الأصول -حين بحثوا مسألة جواز خلو الزمن عن مجتهد، أو عدم خلوه- اتفقوا على أن باب الاجتهاد مفتوح أمام من تتوافر فيه شروطه، وإنما تقاصرت الهمم عن تحصيل درجة الاجتهاد، وهي التزلع في علوم القرآن، والسنة المطهرة، وأصول الفقه، وأحوال الزمن، ومقاصد الشريعة، وقواعد الترجيح عند تعارض الأدلة، مع عدالة المجتهد وتقواه والثقة بدينه.

وقد نقل السيوطي نقولات كثيرة عن أهل العلم تؤيد ذلك، ليس هنا مقام نقلها^(٢).

وقد خلاص مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في دورته الثامنة إلى قرار يسند ذلك، وهذا ملخصه:

١. أن حاجة العصر إلى الاجتهاد حاجة أكيدة؛ لما يعرض من قضايا، لم تعرض لمن تقدم عصرنا، وكذلك ما سيحدث من قضايا جديدة

(١) انظر: المنحول: ٤٦٢.

(٢) راجع: الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: ٣.



في المستقبل، وقد أقر النبي ﷺ معاذ بن جبل رضي الله عنه [ت: ١٨هـ] على الاجتهاد حين لا يجد نصًّا من كتاب الله تعالى ولا سنة رسوله ﷺ، وذلك حينما سأله حين بعثه إلى اليمن، فقال: «كَيْفَ تَصْنَعُ إِنْ عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟» قَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، لَا أَلُو، قَالَ: فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدْرِي، ثُمَّ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ» (١).

وباستمرارية الاجتهاد تحفظ للإسلام جدته وصلاحيته للعصور

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده بلفظ قريب من هذا اللفظ، (٢٢٠٠٧)، ٢٢٣/٣٦، ورواه أبو داود في كتاب الأفضلية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، (٢٥٩٢)، ٣٠٣/٣، ورواه الترمذي في كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، (١٣٢٧)، ٦١٦/٣، وقال: ”هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل“، ورواه البيهقي في السنن الكبرى، في كتاب آداب القاضي، باب ما يقضي القاضي به ويفتي به المفتي، ١١٤/١٠، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، في باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة، (١٥٩٢)، ٨٤٤/٢، (١٥٩٣)، ٨٤٥، وقال محققه: ”حديث ضعيف“، وقال عنه ابن حزم: ”هذا حديث ساقط، لم يروه أحد من غير هذا الطريق، وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يسموا، فلا حجة فيمن لا يعرف من هو، وفيه الحارث بن عمر وهو مجهول لا يعرف من هو، ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه“، انظر: الإحكام في أصول الأحكام ٤٢٨/٧، وراجع: النبد في أصول الفقه: ١١٥، وأورد الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير نقولاً عن بعض أئمة الحديث تنص على عدم صحته، كالبخاري وابن الجوزي والدارقطني وغيرهم، راجع: تلخيص الحبير (٢٠٧٦)، ١٨٢/٤، وقد روى الحديث أيضًا الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه في كلامه عن الإجماع، (٤١٣)، ٣٩٧/١، (٥١٥)، ٤٧٢/١، كلهم من طرق عن شعبة بن الحجاج قال: حدثني أبو عون، عن الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة عن أناس من أصحاب معاذ من أهل حمص، عن معاذ به، وقال الخطيب البغدادي في الموضوع السابق: ”فإن اعترض المخالف بأن قال: لا يصح هذا الخبر؛ لأنه يروى عن أناس من أهل حمص لم يسموا فهم مجاهيل، فالجواب: أن قول الحارث بن عمرو: ”عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ“ يدل على شهرة الحديث، وكثرة رواته، وقد عرف فضل معاذ وزهده، والظاهر من حال أصحابه الدين والثقة والزهد والصلاح، وقد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبدالرحمن بن غنم، عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به، وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، لكن لما تلقفتها الكافة عن الكافة، غنوا بصحتها عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ، لما احتجوا به جميعاً، غنوا عن طلب الإسناد له“، وانتصر ابن القيم للاستدلال بهذا الحديث في إعلام الموقعين مؤيداً كلام الخطيب البغدادي، وقال: ”كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث! وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يدك به“ انظر: إعلام الموقعين ٢٠٢/١.



كلها؛ إذ تحل المشكلات في المعاملات، ونظم الاستثمارات الحديثة، وسواها من المشكلات الاجتماعية، وحبذا لو أقيم مركز يجمع ما يصدر عن الجامع، والمؤتمرات، والندوات، لينتفع بذلك، وتزوّد به كليات الشريعة، والدراسات العليا الإسلامية، وبذلك يشع الإسلام، وفي ذلك ضمان لحياة مستقيمة صالحة.

٢. أن يكون الاجتهاد جماعياً، بصدوره عن مجمع فقهي، يمثل فيه علماء العالم الإسلامي، وأن الاجتهاد الجماعي هو ما كان عليه الأمر في عصور الخلفاء الراشدين كما أفاده الشاطبي [ت: ٧٩٠هـ] في الموافقات، من أن عمر بن الخطاب، وعمامة خيار الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، قد كانت ترد عليهم المسائل، وهم خير القرون، وكانوا يجمعون أهل الحل والعقد من الصحابة، ويتباحثون ثم يفتون^(١)، وسار التابعون على غرار ذلك، وكان المرجع في الفتاوى إلى الفقهاء السبعة^(٢)؛ فإنهم إذا جاءتهم المسألة، دخلوا فيها جميعاً، ولا يقضي القاضي، حتى يرفع إليهم، وينظروا فيها.

٣. توافر شروط الاجتهاد المطلوبة في المجتهدين؛ لأنه لا يتأتى اجتهاد بدون وسائله، حتى لا تتعثر الأفكار، وتحيد عن أمر الله تعالى؛ إذ لا يمكن فهم مقاصد الشرع في الكتاب الكريم وسنة الرسول ﷺ إلا بها.

٤. الاسترشاد بهدي السلف، حتى يقع الاجتهاد على الوجه الصحيح في كل شأن، والاستعانة بما قدمه الأئمة المقتدى بهم، وإلا اختلطت السبل، فإن كتبت الفقه الإسلامي المستنبط من الكتاب والسنة أكبر عون على ما يعرض من المشكلات إلحاقاً لها بنظائرها.

(١) راجع: الموافقات ٤/٢٨٧.

(٢) الفقهاء السبعة من أهل المدينة هم: سعيد بن المسيب، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وعروة بن الزبير، وخارجة بن زيد بن ثابت، وأبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وسليمان ابن يسار، انظر: معرفة علوم الحديث للحاكم: ٤٣.



٥. أن تراعى قاعدة أنه (لا اجتهاد في مورد النص)، وذلك حيث يكون النص قطعي الثبوت والدلالة، وإلا انهدمت أسس الشريعة^(١).
ومن أبرز ما استدل لفرضية الاجتهاد الكفائية مما له صلة وثيقة بموضوع البحث ما يأتي:

الدليل الأول: أنه لا يجوز خلو الزمان من مجتهد قائم بحجج الله، يبين للناس ما نُزِّلَ إليهم، ولا بد أن يكون في كل قطر من يقوم به الكفاية؛ لأن الاجتهاد من فروض الكفايات^(٢).

الدليل الثاني: أن خلو العصر من المجتهد يلزم منه إجماع الأمة على الخطأ، وهو ترك الاجتهاد الذي هو فرض كفاية^(٣).

الدليل الثالث: لو كان جميع القرآن الكريم جلياً محكماً لعدِمَ الثواب على الاستنباط، وسقط حكم الاجتهاد المؤدي إلى شرف المنزلة، وعظم المروءة، ولهذا المعنى لم ينص الله تعالى على حكم جميع الحوادث مفصلاً، بل أبان بعضها، وذكر أشياءً في الجملة، ووكل ببيانها إلى رسوله ﷺ؛ ليرفع بذلك درجته، وتفترق أمته في علم شريعته إليه، فأبان النبي ﷺ منها، ووكل ما يطراً منها إلى العلماء بعده، وجعلهم في علم التنزيل ورثته والقائمين مقامه، في إرشاد أمته إلى حكم التأويل؛ ليعلو الطالب بتلك المنازل، ويفتقر الجاهل إلى العالم لأن الدنيا دار تكليف وبلوى، لا دار راحة.

الدليل الرابع: لو كان جميع العلم جلياً لا يحتاج إلى بحث واجتهاد، ولا

(١) راجع: مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، في دورته الثامنة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي، بمكة المكرمة في المدة ما بين ٢٧ ربيع الآخر ١٤٠٥ هـ و ٨ جمادى الأولى ١٤٠٥ هـ الموافق ١٨-٢٩ يناير ١٩٨٥ م (بتصرف يسير).

(٢) راجع: إرشاد الفحول: ٢٥٢، والبحر المحيط ٢٠٦/٦، والرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: ١٤.

(٣) راجع: البحر المحيط ٢٠٨/٦، والرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: ٥.





إلى نظر واستنباط، لكان علم التوحيد كذلك، فكان العلم بالله سبحانه ضرورة، وكان في ذلك سقوط المثوبة وإبطال الشريعة، واستغني عن العمل لطلب الثواب وخوف العقاب، وهذه صفة الآخرة وحكم بقاء الخلق في الجنة.

الدليل الخامس: ”نعلم قطعاً وبقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أيضاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد“^(١).

ثم الاجتهاد من فروض الكفايات لا فروض الأعيان، حتى إذا استقل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع، وإن قصر فيه أهل عصر عصوا بتركه، وأشرفوا على خطر عظيم؛ فإن الأحكام الاجتهادية إذا كانت مرتبة على الاجتهاد ترتب المسبب على السبب ولم يوجد السبب كانت الأحكام عاطلة، والآراء خاطئة، فلا بد إذن من مجتهد في كل عصر، هذا ما أورده الشهرستاني [ت: ٥٤٨هـ]^(٢).

وقد علق السيوطي [ت: ٩١١هـ] على كلام الشهرستاني قائلاً: ”وهذا الكلام إذا عرض على أهل العصر شق عليهم جداً؛ فإنه متى ادعى عندهم ثبوت وصف الاجتهاد لأحد موجود الآن ليسقط عنهم الإثم والعصيان؛ كبر ذلك عليهم واستعظموه، وربما عدوا هذا القول من الهذيان والخرافات!! والسبب في ذلك أن أحداً منهم لا يمكن أن يدعيه لنفسه، ولا يدعيه له“

(١) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ٢/٢٢٠.

(٢) راجع: الملل والنحل للشهرستاني ٢/٣٧٠، والرد على من أخلد إلى الأرض وجعل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: ٥٠.



أحدٌ من خاصته؛ لخلوه يقينا عن أكثر شروطه؛... ومَتَى ادَّعَى عَنْهُ خَلُو الْعَصْرِ عَنْ مُجْتَهِدٍ وَهُوَ الْمُوَافِقُ لِعَرَضِهِمْ كَانَ ذَلِكَ مَنَادَاةً عَلَيْهِمْ بِإِثْمِهِمْ كُلِّهِمْ وَعَصِيَانَةً بِأَسْرِهِمْ.

وَمَا أَدْرِي: هَلْ تَرْضَوْنَ بِذَلِكَ؟! أَوْ يَعُودُونَ عَلَى قَائِلِ هَذِهِ الْمَقَالَةِ بِالتَّشْنِيعِ وَالتَّضْعِيفِ لِقَوْلِهِ؛ وَإِنَّهَا مَقَالَةٌ وَاهِيَةٌ سَاقِطَةٌ، لَا يَعُولُ عَلَيْهَا، وَلَا يَعْتَمِدُ عَلَيْهَا، أَحْسَنَهُمْ حَالًا مَنْ يُسَلِّمَهَا وَيَقُولُ: إِنَّ الْعَصْرَ لَا يَخْلُو عَنْ مُجْتَهِدٍ وَإِنْ كُنَّا لَا نَعْلَمُهُ، وَلَعَلَّهُ فِي الْبِلَادِ الْقَاصِيَةِ لَا فِي هَذِهِ الْبِلَادِ“^(١).

وقال السيوطي [ت: ٩١١هـ] أيضًا: ”عن الحنابلة أنهم قالوا: لا يجوز خلو العصر عن مجتهد، وعَلَّاهُ: أن الاجتهاد فرض كفاية، والخلو عنه يستلزم اتفاق الأمة على الباطل، فقد صرحوا في استدلالهم أن الاجتهاد فرض كفاية“^(٢).

ويقول الشوكاني [ت: ١٢٥٠هـ]: ”ولا يخفak أن القول بكون الاجتهاد فرضًا يستلزم عدم خلو الزمان عن مجتهد“^(٣).

وبهذا يتبين أن القول الذي اتفق العلماء المعتبرون عليه في كون الاجتهاد فرض كفاية يسند القول الراجح في عدم جواز خلو العصر من المجتهد؛ الذي سخره الله تعالى وتعبده يفتي للناس فيما يستجد لهم من وقائع، وهو القول الذي يحقق الأصل الأصيل من كون الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، لا يفتر العمل بها، ولا الإفتاء ببيان أحكامها مهما تغيرت الظروف، وتقدمت العصور، حتى يأتي أمر الله تعالى.



(١) راجع: تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد للسيوطي ٣٠/١.

(٢) راجع: الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض: ١٩.

(٣) انظر: إرشاد الفحول: ٢٥٣.





الخاتمة

وفيهما أبرز نتائج البحث.

في ختام هذا البحث أحمد الله تعالى أولاً وأخيراً، ويمكنني أن أوجز أبرز نتائجه في النقاط الآتية:

١. الاجتهاد هو: استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل حكم شرعي عملي كلي بطريق الاستنباط.

٢. المقصود بخلو العصر من المجتهد: عدم وجود المجتهد الذي يمكن تفويض الفتاوى إليه في أي عصرٍ من العصور السابقة لعلامات الساعة الكبرى.

٣. للمجتهدين أربع مراتب: المرتبة الأولى: المجتهدون المستقلون في الاجتهاد، والمرتبة الثانية: المجتهدون المنتسبون، والمرتبة الثالثة: المجتهدون في المذهب، والمرتبة الرابعة: المجتهدون المرجحون، ولكل واحدةٍ منها شروط ومسلك في الاجتهاد، بيّنته في موضعه.

٤. حرّر العلماء محل النزاع في المسألة بأنه في العصور التي تسبق علامات الساعة الكبرى، أما بعده فيجوز خلو العصر من المجتهد





اتفاقاً، واتفقوا على أن موضع الاختلاف هو الجواز الشرعي، أما الجواز العقلي فلا أحد يمنعه، وظهر لي أن المقصود بالمجتهد المتنازع على حكم خلو العصر منه: هو كل من يمكن أن يتصدّر للفتوى؛ سواء أكان مجتهداً مطلقاً، أو ممن هو دونه.

٥. اختلف الأصوليون في جواز خلو الأرض من المجتهد على قولين: الأول: الجواز، والثاني: عدم الجواز، وبعد أن سقت أدلة المذهبين، ومناقشة كل منهما للآخر، بدا لي والله أعلم أن الراجح هو: المذهب الثاني، وهو القول بأنه لا يجوز أن يخلو العصر عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى إليه، ثم بينت أربعة أسباب لترجيح هذا القول.

٦. بيّنت أثر هذه المسألة في خمس مسائل أصولية، أولها: حجية الإجماع، وقد استدلت من ينكر الإجماع بعدد من الأدلة منها أنه يمكن أن يخلو العصر من المجتهدين، الذين لا يمكن أن يقوم الإجماع إلا بهم؛ وقد بيّنت أنه لا حجة لمن يقول بعدم حجية الإجماع بهذا الدليل ونحوه فضلاً عن استناده على القول المرجوح في جواز خلو العصر من المجتهد.

٧. ومن المسائل المتأثرة بمسألة البحث: حجية إجماع العوام، وإذا كان الراجح عند المحققين: هو عدم الاعتداد بقول العوام في الإجماع؛ فإنه لا عبرة لإجماع العوام حتى عند فرضية خلو الزمان من المجتهد؛ لفقدانهم آلة الاجتهاد وشروطه، وإذا كان الراجح في مسألتنا عدم جواز خلو العصر من المجتهد فعدم الاعتداد بإجماعهم مع وجود المجتهدين يكون من باب الأولى؛ لوجود من يجب عليه القيام بفرض الاجتهاد الكفائي وهو المجتهد المعتبر.

٨. ومن المسائل المتأثرة بمسألة البحث: اشتراط انقراض العصر في



الإجماع، وقد تبين لي فيها أنه لا مستمسك للقائلين بعدم اشتراط انقراض العصر في الإجماع بجواز خلو العصر من المجتهد، وإن كانت لهم أدلة قوية ترجح قولهم في عدم اشتراط ذلك.

٩. ومن المسائل المتأثرة بمسألة البحث: حجية الإجماع السكوتي، حيث ذهب بعض الأصوليين إلى عدم الاحتجاج به؛ مستندين على أن سكوت المجتهد ليس بالضرورة دالاً على موافقته، وأجيب عنه: بأن هذا القول يؤدي إلى جواز خلو العصر من المجتهد، وإذا تبين في هذا البحث عدم رجحان هذا القول، فإنه لا يبقى في استنادهم قوة على أن الإجماع السكوتي ليس بحجة ولا إجماع.

١٠. ومن المسائل المتأثرة بمسألة البحث: حكم الاجتهاد في كل عصر، بينت فيها أن جميع العلماء المعتبرين يرون أن الاجتهاد مشروع في كل عصر، ولا يقول بخلاف ذلك أحد، ومن يرى إغلاق باب الاجتهاد إنما رأى قصر الهمم في تحصيل آله وشروطه، ولا ريب أن هذا يسند القول الراجح في عدم جواز خلو العصر من المجتهد. وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.





فهرس المصادر والمراجع

حرف الألف

١. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الأصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي (ت: ٦٨٥هـ)، تأليف: علي بن عبد الكافي السبكي (ت: ٧٥٦هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت: ٧٧١هـ)، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، كتب هوامشه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤١٦هـ ١٩٩٥م.
٢. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ولي الله الدهلوي، راجعه وعلق عليه: عبدالفتاح أبو غدة، دار النفائس، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
٣. الاجتهاد فيما لا نص فيه، للدكتور الطيب خضري السيد، مكتبة الحرمين بالرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
٤. الاجتهاد في الإسلام أصوله أحكامه آفاقه: د/نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.
٥. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، لمحمد صالح موسى حسين، دار طلاس، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
٦. الاجتهاد والتقليد في الإسلام، لطله جابر العلواني، دار الأنصار بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.
٧. أحكام الإفتاء والاستفتاء، للدكتور: عبد الحميد ميهوب عويس، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.
٨. أحكام الفصول في إحكام الأصول، لأبي سليمان بن خلف الباجي، (ت: ٤٧٤هـ)، تحقيق ودراسة، د/عبدالله محمد الجبوري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.
٩. الاجتهاد ضوابطه وأحكامه، د/جلال الدين عبدالرحمن، دار الطباعة الحديثة بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.



١٠. الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، (ت: ٣٨٤هـ ٤٥٦م)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
١١. الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي الآمدي، كتب هوامشه: إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.
١٢. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، لحسن أحمد مرعي، أشرفت على طباعته ونشره: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠١هـ ١٩٨١م.
١٣. اختلاف الحديث، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ ٢٠٤هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، عامر أحمد حيدر.
١٤. إرشاد الفحول، إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، (ت ١٢٥٥هـ)، دار المعرفة، بيروت لبنان.
١٥. أساس البلاغة، لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، دار الفكر، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.
١٦. الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع، للقاضي أبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي، المتوفى سنة: ٤٣٢هـ، مطبوع على آلة كاتبة في رسالة أعدها: محمود توفيق عبد الله العواطي الرفاعي للحصول على درجة العالمية من قسم الدراسات العليا بكلية الشريعة والقانون في جامعة الأزهر بالقاهرة سنة: ١٩٨٤م.
١٧. أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، (ت ٤٩٠هـ)، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، عنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدرآباد الدكن بالهند، مطابع دار الكتاب العربي، ١٣٧٢هـ، مكتبة ابن تيمية.



١٨. الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، تأليف: الإمام الحافظ أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، المتوفى سنة ٤٧٤هـ، دراسة وتحقيق وتعليق: محمد علي فركوس، أستاذ بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين والخروبة جامعة الجزائر، المكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م، قامت بطباعته وإخراجه دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان.
١٩. اصطلاحات الأصول للمشكيني ومعظم أبحاثها، المؤلف: آية الله الحاج الميرزا علي المشكيني، دفتر نشر الهادي، الطبعة السادسة، ١٣٧٢هـ.
٢٠. أصول الشاشي، لأبي علي الشاشي، (ت ٣٤٤هـ)، وبهامشه عمدة الحواشي، للمولى محمد فيض الحسن الكنكوهي، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.
٢١. أصول الفقه، لأبي الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي، من وراء النهر، عاش في أواخر الخامس وأوائل السادس الهجري، حققه: عبد المجيد تركي مدير بحوث في المركز الوطني للبحث العلمي بباريس، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥م، الطبعة الأولى.
٢٢. أصول الفقه، تأليف: شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، حققه وعلّق عليه وقدم له: الدكتور/ فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.
٢٣. أصول الفقه، لمحمد الخضري بك، دار القلم، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.
٢٤. أصول الفقه، لمحمد رضا المظفر، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان.
٢٥. أصول مذهب الإمام أحمد دراسة أصولية مقارنة، للدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.



٢٦. أصول الفقه، لمحمد أبوزهرة، دار الفكر العربي، القاهرة.
٢٧. أضواء حول قضية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د/السيد عبداللطيف كساب، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٢٨. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية، (ت ٧٥١ هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ١٤٠٧هـ.
٢٩. الأقوال الأصولية للإمام أبي الحسن الكرخي، المتوفى سنة ٣٤٠هـ، تأليف الدكتور: حسين خلف الجبوري، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، ١٤٠٩هـ.

حرف الباء

٣٠. البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، (٧٤٥هـ - ٧٩٤هـ)، قام بتحريره عبدالقادر عبدالله العاني، راجعه الدكتور: عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.
٣١. البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني، (٤١٩-٤٧٨هـ)، حققه وقدمه ووضع فهارسه: الدكتور: عبدالعظيم محمود الديب، دار الوفاء، الطبعة الثالثة للكتاب، والأولى للناسر، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٣٢. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، لشمس الدين أبي الثناء، محمود بن عبدالرحمن بن أحمد الأصفهاني (ت ٧٤٩ هـ)، تحقيق الدكتور: محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، دار المدني بجدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

حرف التاء

٣٣. التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف





- الفيروز آبادي الشيرازي، (٤٧٦هـ)، شرحه وحققه الدكتور: محمد حسن هيتو، دار الفكر بدمشق، تصوير ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م، عن الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.
٣٤. تبصير النجباء بحقيقة الاجتهاد والتقليد والتلفيق والإفتاء، للدكتور: محمد إبراهيم الحفناوي، دار الحديث بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.
٣٥. التحرير مع تيسير التحرير، الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية لابن الهمام الإسكندري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٣٦. التحصيل من المحصول، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، دراسة وتحقيق د/عبدالحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.
٣٧. تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، للإمام الحافظ إسماعيل بن عمر ابن كثير القرشي الدمشقي الشافعي، (ت: ٧٧٤هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور: عبدالغني بن حميد بن محمود الكبيسي، دار ابن حزم، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.
٣٨. تقريب الوصول إلى علم الأصول، لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي المالكي، (ت: ٧٤١هـ)، دراسة وتحقيق محمد علي فركوس، دار الأقصى، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٣٩. تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد، عبدالرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، تحقيق: د/فؤاد عبدالمنعم أحمد، الناشر: دار الدعوة الاسكندرية، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ.
٤٠. التقرير والتحبير شرح ابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ)، على تحرير الكمال بن الهمام (ت: ٨٦١هـ)، في علم الأصول الجامع لاصطلاحى الحنفية والشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣هـ.



٤١. تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لأبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت: ٨٥٢هـ)، عني بتصحیحه وتنسیقه والتعلیق علیه: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت لبنان.

٤٢. التمهيد في أصول الفقه، لمحمود بن أحمد أبي الخطاب الكلوزاني الحنبلي، (ت: ٤٣٢ ٥١٠ هـ) دراسة وتحقيق الدكتور: محمد بن علي ابن إبراهيم، والدكتور: مفيد محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، دار المدني، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ١٩٨٥م.

٤٣. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لجمال الدين أبي محمد بن الحسن الإسنوي، (ت: ٧٧٢هـ)، حققه وعلق عليه الدكتور: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، (١٤٠٧هـ ١٩٨٧م).

٤٤. التوضيح في حل غوامض التنقيح، لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي، (ت: ٧٤٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، وهو المطبوع مع التلويح.

حرف الجيم

٤٥. الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، وهو أبو عيسى محمد بن عيسى ابن سورة، (٢٠٩هـ ٢٧٩هـ)، بتحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

٤٦. جمع الجوامع، لتاج الدين عبدالوهاب ابن السبكي، مع حاشية العطار، دار الكتب العلمية، دار الباز.

٤٧. جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر يوسف بن عبدالبر (ت: ٤٣٦هـ)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي بالدمام، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ١٩٩٤م.





حرف الحاء

٤٨. حاشية البناني (ت: ١١٩٨هـ) على شرح الجلال المحلي (ت: ٨٦٤هـ) على متن جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب بن السبكي (ت: ٧٧١هـ)، ومعه تقرير عبدالرحمن الشرييني (ت: ١٣٢٦هـ)، ضبط نصه وخرّج آياته: محمد عبدالقادر شاهين، مكتبة دار الباز، عباس أحمد الباز، مكة المكرمة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
٤٩. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني، (ت: ٤٣٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

حرف الدال

٥٠. درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية أبي العباس تقي الدين أحمد ابن عبدالحليم، تحقيق الدكتور: محمد رشاد سالم، طبع هذا الكتاب على نفقة جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

حرف الراء

٥١. الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، الإمام الحافظ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
٥٢. الرسالة، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠هـ-٢٠٤هـ)، تحقيق وشرح أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
٥٣. روضة الناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لموفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (٥٤١هـ-٦٢٠هـ)، قدم له وحققه وعلق عليه: الدكتور: عبدالكريم بن علي ابن محمد النملة، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.



حرف السين

٥٤. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع بالرياض، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٥٥. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الخامسة، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٥٦. السنَّة، لأبي بكر عمرو بن أبي عاصم الضحاك بن مخلد الشيباني (ت ٢٨٧هـ)، ومعه ظلال الجنَّة في تخريج السنَّة، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٥٧. سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، (٢٠٢-٢٧٥هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية.
٥٨. سنن الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه (٢٠٧-٢٧٥هـ)، مع زوائد البوصيري، حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
٥٩. سنن الدارمي، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، حققه وشرح ألفاظه وعلق عليه ووضع فهرسه الدكتور: مصطفى ديب البغا، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
٦٠. السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، دار المعرفة، بيروت لبنان، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

حرف الشين

٦١. الشامل في شرح أصول الفقه للإمام فخر الإسلام علي البزدوي، تأليف: قوام الدين أبي حنيفة أمير كاتب بن أمير عمر العميد الفارابي الإتقاني



٦٢. (٦٨٥-٧٥٨هـ)، الجزء السابع، من باب تقسيم السنة في حق النبي ﷺ حتى آخر الشرط الثاني من شروط القياس دراسة وتحقيقاً)، تحقيق د/فيصل بن سعود الحليبي، رسالة دكتوراه لم تنشر بعد.
٦٣. شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، لشمس الدين محمود بن عبدالرحمن الأصفهاني، قدّم له وحققه وعلّق عليه د/عبدالكريم بن علي بن محمد النملة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، السعودية الرياض.
٦٤. شرح الإمام بأحاديث الأحكام للحافظ الفقيه الأصولي أبي الفتح تقي الدين محمد بن علي بن وهب القشيري الشهير بابن دقيق العيد (٦٢٥هـ - ٧٠٢هـ)، حققه وخرّج أحاديثه ونصّوه: عبدالعزيز بن محمد السعيد، الطبعة الأولى، دار أطلس للنشر والتوزيع.
٦٥. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لشهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، حققه: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة.
٦٦. شرح صحيح مسلم، لمحيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، (٦٣١ ٦٧٦هـ)، دار الفكر، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
٦٧. شرح العمدة، لأبي الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب، تحقيق ودراسة الدكتور: عبدالحميد بن علي أبو زنيد، الأستاذ المشارك بكلية الشريعة بالقصيم، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٦٨. شرح اللمع، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٦٩. شرح الكوكب المنير، المسمى بمختصر التحرير، أو المختبر المبتكر



شرح المختصر في أصول الفقه، لمحمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي الفتوح الحنبلي المعروف بابن النجار، (ت ٩٧٢هـ)، تحقيق الدكتور: محمد الزحيلي، والدكتور: نزيه حماد، مركز البحوث وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ. ٦٩. شرح مختصر الروضة، لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق الدكتور: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

حرف الصاد

٧٠. صحيح الإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، المطبوع مع فتح الباري لابن حجر العسقلاني، قام على تحقيقه وإخراجه وترقيمه ومراجعته: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبد الباقي، قصي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ. ٧١. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، لأحمد بن حمدان الحراني الحنبلي، خرّج أحاديثه وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٣٩٧هـ.

حرف العين

٧٢. العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، (٣٨٠ ٤٥٨هـ)، حققه وعلق عليه وخرج نصه الدكتور: أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م. ٧٣. عقود رسم المفتي، السيد محمد أمين الشهير بابن عابدين، المطبوعة مع مجموعة رسائل ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان.

حرف الفاء

٧٤. فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل





البخاري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (٧٧٣-٨٥٢هـ)،
قرأ أصله تصحيحاً وتعليقاً عبدالعزيز بن عبد الله بن باز، وأخرجه
ورقمه وأشرف على مراجعته: محب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد
عبد الباقي، وقصي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة،
الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٧٥. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، لمحمد
ابن علي الشوكاني، (ت ١٢٥٠هـ) دار الفكر، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.
٧٦. الفصول في الأصول، لأحمد بن علي الرازي الجصاص (ت ٣٧٠هـ)،
تحقيق الدكتور: عجيل جاسم النشمي، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون
الإسلامية في دولة الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
٧٧. الفقه الإسلامي وأدلته الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية
وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها
وفهرسة ألفبائية للموضوعات وأهم المسائل الفقهية، للدكتور: وهبة
الزحيلي، دار الفكر، الطبعة الثالثة ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م.
٧٨. الفقيه والمتفقه، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي الخطيب،
حققه: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، المملكة العربية
السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م.
٧٩. فواتح الرحموت، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، دار
الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت لبنان.

حرف القاف

٨٠. القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، دار
الجيل، بيروت.
٨١. قواطع الأدلة في أصول الفقه، تأليف: الإمام أبي المظفر منصور بن
محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي، (٤٢٦هـ - ٤٨٩هـ)، تحقيق



الدكتور: عبدالله بن حافظ بن أحمد الحكمي، الطبعة الأولى،
١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

حرف الكاف

٨٢. الكافي شرح أصول البزدوي للسفناقي، لحسام الدين السفناقي الحنفي، طبع كاملاً بتحقيق د/فخر الدين سيّد محمد قانت، في رسالة دكتوراه بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وقد عُنت مكتبة الرشد بطبعه الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

٨٣. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، لأبي البركات عبدالله ابن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي، (ت ٧١٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٨٤. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، للإمام علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري، المتوفى سنة ٧٣٠هـ، ضبط وتعليق وتخريج: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٨٥. كفاية الأصول، تأليف: الأستاذ الآخوند الشيخ محمد كاظم الخرساني، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

حرف اللام

٨٦. لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور (٦٣٠ - ٧١١هـ)، دار النفائس، الرياض، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

حرف الميم

٨٧. المجموع شرح المذهب، لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار الفكر.





٨٨. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، وساعده ابنه: محمد، دار عالم الكتب بالرياض، ١٤١٢هـ - ١٩٩١ م.
٨٩. مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، في دورته الثامنة المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي، بمكة المكرمة في المدة ما بين ٢٧ ربيع الآخر ١٤٠٥هـ و ٨ جمادى الأولى ١٤٠٥هـ الموافق ١٨-٢٩ يناير ١٩٨٥ م.
٩٠. المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، (٥٤٤ ٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢ م.
٩١. المحصول في أصول الفقه، للإمام الحافظ الفقيه القاضي أبي بكر ابن العربي المعافري المالكي (٤٦٨ ٥٤٣هـ)، أخرجه واعتنى به: حسين علي البدري، وعلق على مواضع منه: سعيد عبداللطيف فودة، دار البيارق، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م.
٩٢. ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، لأبي بكر محمد السمرقندي، حققه الدكتور: عبدالملك عبدالرحمن السعدي، وقد عُنيت بطبعه لجنة إحياء التراث العربي والإسلامي، بوزارة الأوقاف والشؤون الدينية في دولة العراق، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧ م.
٩٣. مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، إخراج: دائرة المعاجم في مكتبة لبنان بيروت، ١٩٨٩ م.
٩٤. مختصر حصول المأمول من علم الأصول، لصديق حسن خان، دار الصحوة بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥ م.
٩٥. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعبدالقادر بن بدران الدمشقي، صححه وقدم له وعلق عليه الدكتور: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ - ١٩٨١ م.



٩٦. مذكرة في أصول الفقه، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ)، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
٩٧. مراقي السعود إلى مراقي السعود، لمحمد الأمين بن أحمد زيدان الجكني المعروف بالمرابط، تحقيق ودراسة: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، الناشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٩٨. المستدرك على الصحيحين، لحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، مع تضمينات الإمام الذهبي في التلخيص والميزان، والعراقي في أماليه، والمناوي في فيض القدير وغيرهم من العلماء الأجلاء، دراسة وتحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
٩٩. المستصفي من علم الأصول، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ومعه كتاب فواتح الرحموت، للعلامة العلي محمد نظام الدين الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية.
١٠٠. مسلم الثبوت، لمحب الدين بن عبد الشكور، المطبوع مع شرحه فواتح الرحموت والمستصفي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية.
١٠١. مسند الإمام أحمد بن حنبل، إشراف الدكتور: سمير طه المجذوب، إعداد: محمد سليم إبراهيم سمارة، على نايق البقاعي، على حسن الطويل، سمير حسين غاوي، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، كما رجعت إلى بعض الأجزاء المحققة منه، التي أشرف على إصدارها الدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وأشرف على تحقيقه: الشيخ: شعيب الأرناؤوط، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
١٠٢. المسودة في أصول الفقه، تتابع على تصنيفه ثلاثة من أئمة آل تيمية،





- مجد الدين أبو البركات عبدالسلام بن عبدالله الخضر، شهاب الدين أبو المحاسن عبدالحليم ابن عبدالسلام، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم، جمعها وبيّضها: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن عبدالفني الحراني الدمشقي (ت ٧٤٥هـ)، حقق أصوله وفصله وضبط شكله وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت.
١٠٣. المصنف في الأحاديث والآثار، للحافظ عبدالله بن محمد بن أبي شيبه الكوفي العبسي (٢٣٥هـ)، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
١٠٤. معالم الدين وملاذ المجتهدين، تأليف: أبو منصور جمال الدين الحسن بن زين الدين النحاريري العاملي الجباعي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الرابعة.
١٠٥. المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، (ت ٤٣٦هـ - ١٠٤٤م)، قدم له وضبطه: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
١٠٦. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١هـ.
١٠٧. معرفة علوم الحديث، لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، المولود سنة ٣٢١هـ، المتوفى سنة ٤٠٥هـ، المكتبة العلمية، مراجعة السيد معظم حسين، المدينة المنورة، ١٩٧٧م، ١٣٩٧هـ.
١٠٨. المغني في أصول الفقه، لجلال الدين أبي محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي (٦٢٩ - ٦٩١ هـ)، تحقيق الدكتور: محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.



١٠٩. معرفة الحجج الشرعية، للقاضي الإمام صدر الإسلام أبي اليسر محمد بن محمد بن الحسين البزدوي، تحقيق: عبدالقادر بن ياسين ابن ناصر الخطيب، تقديم الدكتور: يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين الأستاذ المشارك بقسم أصول الفقه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
١١٠. مفتاح الأصول في بناء الفروع على الأصول، تأليف: الإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد المالكي التلمساني، (٧٧١.٧١٠هـ)، حققه وخرّج أحاديثه وقدم له: عبدالوهاب عبداللطيف الأستاذ بكلية الشريعة بجامعة الأزهر، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
١١١. المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاي، دار المعرفة، بيروت لبنان.
١١٢. المنخول من تعليقات الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، حققه وخرّج نصه وعلق عليه الدكتور: محمد حسن هيتو، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
١١٣. منهاج العقول وهو شرح البدخشي، للإمام محمد بن الحسن البدخشي، ومعه شرح الإسنوي نهاية السؤل، كلاهما شرح منهاج الأصول في علم الأصول، للقاضي البيضاوي، ت: ٦٨هـ) دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.
١١٤. الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، وهو إبراهيم ابن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (ت ٧٩٠هـ)، بضبط وتعليق وتخرّيج: عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت لبنان.

حرف النون

١١٥. النبذ في أصول الفقه، تأليف: الإمام الحافظ أبي محمد علي بن



- أحمد بن سعيد ابن حزم (٣٨٤ ٤٥٦هـ)، دراسة وتحقيق أبي عبد الله محمد بن حمد الحمود النجدي، مكتبة دار الإمام الذهبي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
١١٦. نفائس الأصول في شرح المحصول، لشهاب الدين أبي العباس أحمد ابن إدريس ابن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المشهور بالقرايفي، (ت ٦٨٤هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، وقرظه الدكتور: عبدالفتاح أبو سنة، مكتبة نزار الباز، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.
١١٧. نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، لجمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي، (ت ٧٧٢هـ)، عالم الكتب.
١١٨. نهاية الوصول في دراية الأصول، لصفي الدين محمد بن عبدالرحيم الأرموي الهندي، تحقيق الدكتور: صالح بن سليمان اليوسف، والدكتور: سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية بمكة المكرمة.

حرف الواو

١١٩. الواضح في أصول الفقه، تأليف: أبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد ابن عقيل البغدادي الحنبلي (٥١٣هـ)، تحقيق الدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وزير الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، مؤسسة الرسالة.
١٢٠. الوسيط في المذهب، حجة الإسلام الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المتوفى سنة: ٥٠٥هـ، دار السلام.



فهرس المحتويات

١٥	المقدمة
٢٣	التمهيد
٢٣	المطلب الأول: تعريف الاجتهاد في اللغة والاصطلاح
٢٧	المطلب الثاني: المقصود بخلو العصر من المجتهد
٢٨	المطلب الثالث: مراتب المجتهدين
٣٣	المبحث الأول: حكم خلو العصر من المجتهد
٣٣	المطلب الأول: تحرير محل النزاع في المسألة
٣٦	المطلب الثاني: أقوال الأصوليين وأدلتهم وبيان القول الراجح
٥٥	المبحث الثاني: آثار حكم خلو العصر من المجتهد على المسائل الأصولية
	المطلب الأول: أثر مسألة خلو العصر من المجتهد على إمكان
٥٥	انعقاد الإجماع
	المطلب الثاني: أثر مسألة خلو العصر من المجتهد على حجية
٥٨	إجماع العوام
	المطلب الثالث: أثر مسألة خلو العصر من المجتهد على اشتراط
٦١	انقراض العصر في الإجماع
	المطلب الرابع: أثر مسألة خلو العصر من المجتهد على حجية
٦٤	الإجماع السكوتي
	المطلب الخامس: أثر مسألة خلو العصر من المجتهد على حكم
٦٩	الاجتهاد في كل عصر
٧٧	الخاتمة
٨٠	فهرس المصادر والمراجع



موقف العامي عند اختلاف فتاوى الفقهاء دراسة أصولية

إعداد:

د. مصطفى بن كرامة الله مخدوم

عضو هيئة التدريس

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة طيبة



مقدمة

الحمد لله الذي أوضح السبيل للسائرين، وهدى بشريعته عقول المؤمنين، ونور بنوره قلوب الحائرين، وأقام الحجة على الخلق بوحيه المبين، وبعث لهم سيد الأولين والآخرين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه إلى يوم الدين..
أما بعد:

فعند التأمل في واقع الفقهاء المفتين نجد الاختلاف بينهم في بعض الفتاوى الفقهية ظاهرة واقعية، فهذا يفتي بالجواز، وآخر يفتي في المسألة نفسها بالمنع، كما في مسألة التأمين التجاري، ومسألة المتاجرة في أسهم الشركات المختلطة، ومسألة زكاة حلي المرأة، وإخراج القيمة في الزكاة، ونحوها من المسائل الخلافية التي يتجدد الحديث عنها والخوض فيها كلما جاء وقتها.

وقد برز هذا الاختلاف الفقهي بصورة واضحة في عصرنا بسبب القنوات الفضائية وتطور وسائل الاتصالات، فصارت العامة من الناس يستفتون هؤلاء الفقهاء مباشرة عبر الاتصال بالقناة ويسمعون الإجابة، بينما يخرج بعض الفقهاء في قناة أخرى، ويسمع الناس منه فتوى مغايرة في القضية نفسها.

وهذا الواقع الفقهي يعطي بعض العامة انطباعاً سيئاً وتصوراً خطأً وشعوراً

باختلاف الشرع وتناقضه وعدم حسمه للمشكلات، وعدم شمول الشريعة في بيانها لأحكام التصرفات الإنسانية.

وأساس هذا التصور ناشئ عن كون المفتي يخبر عن الشرع ولا ينشئ الحكم، فإذا قال: هذا الفعل حلال، فإنه بمعنى أن الشرع أحله، وإذا قال: هذا حرام، فهو بمعنى أن الشرع حرمه، لأن حق التشريع والتحليل والتحریم هو حق الله تعالى، وليس من شأن الفقهاء كما قال سبحانه: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١] فكأن كل فقيه عند الاختلاف يخبر عن الشرع بخلاف خبر الآخر^(١).

وقد يتصيد بعض أعداء الفقه الإسلامي وخصوم الشريعة هذه الفتاوى المتعارضة، فيسعى لإبرازها ونشرها وتضخيمها بهدف إظهار تناقض الفقهاء، والتقليل من شأنهم، أو إضعاف سيادة الفقه والشريعة في حياة الناس، والتنقيص من قداسة الدين في نفوس العامة.

ويستخدم هؤلاء منهج التشكيك في الأحكام الفقهية، وإثارة الشبهات حولها، تحت شعارات ونظريات مختلفة، مثل نظرية الشك المعرفي، ونظرية النسبية في الدلالة.

والمشكلة تكمن في العامة وشعورهم بالحيرة والتردد بين الفتاوى المختلفة، وسؤالهم عن الفتوى التي يعتمدون عليها في العمل، فهم فيها مُبلسون على طرائق قدد، فمنهم من يترك هذه الفتاوى ويعمل بهواه ورأيه، ومنهم من يأخذ منها بما يفتيه به قلبه، ومنهم من يأخذ بما يوافق مصلحته، ومنهم من يتخير بينها، محتجاً بأن الخلاف رحمة، ومنهم من يبحث عن الرخص، ومنهم من يرجح رأياً على آخر، ومنهم من يأخذ بفتوى أهل بلده، وتحت هذا الأخير صور من العصبية للجنس أو القبيلة أو الوطن.

(١) كما أشار إليه البابر تي في كتابه التقرير لأصول البزدوي ٢٧٧/٦.



فالواقع لدى العامة يعاني من مشكلة غياب المنهج الصحيح في التعامل مع هذه الفتاوى، مما يستدعي وجود رؤية أصولية ودراسة فقهية واضحة، تساعد العامة في اتخاذ الموقف الرشيد تجاه هذه المشكلة الواقعية، التي كثرت في عصرنا هذا، وبات البيان العلمي فيه واجبا على أهل الاختصاص، لمعالجة هذه الفوضى، وإزالة الحيرة التي أنشأها اختلافُ الفتوى، وعمّقها اضطرابُ المنهج لدى العامة، وكلما كان الفقيه أو المصلح قريبا من الناس مخالطاً لهم، كلما أحس بعمق المشكلة لديهم، وشدة حيرتهم، واضطرابهم، وضيق صدورهم.

وقد ذكر الفقهاء والأصوليون في آداب الفتوى: أن الواجب على المفتين غاية البيان المزيل للإشكال، من حيث اللغة والمضمون، والبعد عن الإبهام والألفاظ المحيرة للمستفتي، كما قال العلوي في المراقبي:

ولكَ أن تسألَ للتثبِتِ عن مأخذِ المسؤولِ لا التعتُّبِ
ثم عليه غايةَ البيانِ إن لم يكن عذرٌ بالاكْتِنانِ^(١)

ولا يصنعوا ما صنع المفتي الذي سئل عن مسألة في الموارِيث، فقال: «يقسم بين الورثة على فرائض الله عز وجل» وسئل آخر عن مسألة، فقال: «فيها قولان ولم يزد»، ومثله قول الآخر: «يجوز بشرطه»^(٢) دون بيان الشرط، فلا يجوز لهم إيقاع السائلين في الحيرة والتردد والغموض^(٣).

إننا نستطيع القول بأن من أهم مقاصد الشرع في باب الفتوى دفع الحيرة والتردد عن المستفتي بكل سبيل، لأن الفتوى يراد بها العمل والتطبيق، ومع الخلاف في الفتوى لا يتمكن العامة من ذلك.

والحيرة والشك عند العامة مرض علاجه في سؤال العلماء، كما قال تعالى:

﴿ فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقرءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قِبَلِكَ ﴾ [يونس: ٩٤]، وما

(١) نشر البنود للعلوي ٢/٣٣٩.

(٢) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ٤/١٧٧-١٧٨.

(٣) انظر: مطالب أولي النهى للرحبياني ٦/٤٥٢، وأدب المفتي لابن الصلاح ١٤٠.

ورد الشك والحيرة في القرآن إلا في سياق الذم وفي أوصاف الكفار والمنافقين^(١)

﴿ قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا اللَّهَ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ أَتَيْنَا قُلُوبَهُمْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَأَمْرًا نُسَلِّمُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٧١﴾ [الأنعام].

وقد عني الأصوليون والفقهاء بهذه القضية، وحاولوا أن يحددوا موقف العامي عند اختلاف الفقهاء، وما يجب عليه فعله، لكنهم اختلفوا عليه في ذلك أيضاً على أقوال كثيرة وصلت إلى خمسة عشر قولاً، فصار بعض العامة كالشاة العائرة بين الغنمين، لا تدري أيهما تتبع، وصار الأمر كما قال امرؤ القيس^(٢):

أطافت به جيلان عند قطاعه وردت عليه الماء حتى تحيرا

أو كما قال بعض أهل العلم -معلقاً على اختلاف الفقهاء في المرأة المتحيرة- وهي التي نسيت عاداتها الشهرية، وليس لها تمييز: (ما زادوها إلا تحيراً)^(٣). والعتاب مطروح عن الفقهاء في هذا الخلاف، نظراً لأسبابه العلمية المعتبرة، لكننا بحاجة إلى تحرير المسألة، وتوضيح المنهج الأصولي في تعامل العامة مع هذا الخلاف الفقهي عند وقوعه.

ولم أطلع -حسب علمي القاصر- على بحث أفرد هذه القضية بالتأليف، فانشرحت صديري للكتابة فيها، وإمالة اللثام عن حقيقتها، واستجلاء أدلتها ومآخذها، لعلني أسهم بشيء يسير في إزالة الغشاوة، ومعالجة الحيرة، واضطراب المنهج لدى العامة من الناس.

ولكن الحديث عن هذه القضية التي تعم بها البلوى، ومعالجتها بطريقة

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٠٢/٢ - ١٧٩/٥ - ٢٨٤/١١.

(٢) جيلان حي من قبيلة. انظر: تاج العروس للزبيدي ٢٨/٢٦٠، ومقاييس اللغة لابن فارس ١/٤٩٩، وجمهرة اللغة لابن دريد ٢/١٠٤٤.

(٣) انظر: المجموع للنووي ٢/٣٥٢ وما بعدها، وخزانة الأدب لابن حجة الحموي ٢/٣٤٠.



علمية صحيحة، يتطلب بيان بعض القضايا الأصولية والفقهية، التي هي من باب المقدمات والمتعلقات، لاستكمال الصورة لدى القارئ.

خطة البحث:

بناءً على ما سبق رأيت تقسيم البحث حسب الخطة التالية:

مقدمة عن موضوع البحث وخطته ومنهجه.

تمهيد عن الاختلاف الفقهي وأسبابه وأنواعه وضوابطه.

الفصل الأول: في التعريفات، وفيه مباحث:

المبحث الأول: في تعريف الاختلاف في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: في تعريف الفقه في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثالث: في تعريف العامي في اللغة والاصطلاح.

المبحث الرابع: في تعريف الفقيه في اللغة والاصطلاح.

المبحث الخامس: في تعريف الفتاوى في اللغة والاصطلاح.

الفصل الثاني: في وجوب رجوع العامة إلى أهل العلم.

الفصل الثالث: في حكم اجتهاد العامي.

الفصل الرابع: في تجزؤ الاجتهاد.

الفصل الخامس: موقف العامي عند اختلاف الفتيا، وفيه مباحث:

المبحث الأول: الأقوال والأدلة.

المبحث الثاني: الترجيح.

المبحث الثالث: الخلاف هل يكون حجة؟

الخاتمة، وفيها أهم نتائج البحث.

الفهارس (المراجع-الموضوعات).



منهجية البحث:

لقد حرصت على السير في كتابة البحث على المنهج التالي:

١. التزام الموضوعية وأصول المنهج العلمي، والبعد عن التعصب للرأي، والتجريح للمخالف.

٢. نقل كلام الأئمة والعلماء، الدال على المعنى المقصود، توثيقاً ودعمًا للمسائل.

٣. توثيق المسائل والأقوال المنقولة، وعزوها إلى مصادرها، والاكتفاء بذكر اسم الكتاب واسم المؤلف في هوامش البحث، وتأجيل ذكر بيانات الطبعة إلى فهرس المراجع.

٤. عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها وكتابتها بالخط العثماني.

٥. تخريج الأحاديث من مصادرها الأصلية، وبيان درجتها: صحة وضعفًا إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.

٦. ترجمة الأعلام التي أرى - في نظري - عدم أو ضعف شهرتها، مع أن الشهرة تدخلها النسبية.

٧. التعريف بالمصطلحات والمفردات الغريبة - في نظري - إما في صلب البحث أو هامشه.

ولا أدعي لعملي هذا الكمال، ولكن حسبي بذل ما استطعت من الجهد على الرغم من كثرة الشواغل وضيق الوقت.

أسأل الله تعالى أن يبارك في هذا البحث، ويجعله مقبولاً ونافعاً، والحمد لله رب العالمين.



تمهيد عن الاختلاف الفقهي وأسبابه وأنواعه وضوابطه

إن الاختلاف في الآراء من طبيعة البشر، التي جبلوا عليها، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا نَزَّلْنَا الْوَحْيَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١٧٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨-١١٩] والقضايا الخلافية بين الناس أكثر من القضايا الاتفاقية، كما يدل عليه الاستقرار التام للقضايا الإنسانية، غير أن الاختلاف متى كان مضبوطاً بالضوابط الشرعية كبذل الجهد في طلب الدليل، وصدق النية، والتجرد للحق، واحترام الطرف الآخر، صار سمة إيجابية، ومصدراً ثراً وينبوعاً دافقاً لمعالجة القضايا من خلال الآراء المتنوعة والمذاهب المتعددة، وصار علامة على رحمة الله بالأمّة.

ولهذا فإن الاختلاف بين الفقهاء ليس أمراً مستغرباً أو جديداً على الساحة العلمية بل هو ظاهرة طبيعية من الظواهر الفكرية والعلمية التي تدل على صدق القرآن الكريم في خبره عن الناس من دوام الاختلاف وتباين وجهات النظر في القضية الواحدة.

وقد وجد الاختلاف في الإسلام منذ العهد النبوي؛ ففي عصر النبوة اختلفت آراء بعض الصحابة في بعض الأمور كما حصل في الخروج إلى غزوة أحد، والخروج إلى بني قريظة، وفي مسائل متنوعة من أبواب مختلفة في العبادات والمعاملات، حتى المواريث التي وردت فيها نصوص صريحة، لكن الاختلاف في عهد النبوة كان منضبطاً لأن مرجعه إلى رسول الله ﷺ وكان الوحي ينزل عليه من السماء ليحسم الخلاف.

ولما جاء عصر الصحابة كان الأمر مختلفاً لانقطاع الوحي، فاختلّفوا في بعض مسائل العلم، التي يدخلها الاجتهاد، لكن الاختلاف لم يحسم في أكثر صوره، بل استمر وامتدت أطنا به من عصر إلى عصر، يشتد تارة ويخبو تارة، ويستفحل في بعض الأوساط العلمية حتى تقع الفتنة، ويختفي في أوساط علمية أخرى حتى لا يرى له أثر إلا فيما دونه أولئك العلماء من مسائل في صنفهم.

وهذا التباين في الواقع يدلنا على أن الاختلاف إن كان منضبطاً بالأصول العلمية والآداب الشرعية لن يترك أثراً سلبياً بين المختلفين، ولن يتسبب في زرع الأحقاد والضغائن، وأما إن كان غير منضبط بالأصول العلمية والآداب الشرعية، فإن نتائجه وخيمة.

وقد سجل التاريخ لكل نوع من هذه الأنواع حالات، وقدم لنا نماذج لكلا الوجهين، وسيظل هذا الخلاف قائماً بين العالمين إلى قيام الساعة، كما دلت عليه الآية السابقة.

فلا يسع المتأمل في النصوص الشرعية والظواهر الكونية إلا أن يدرك أنّ الاختلاف سنة من سنن الوجود، وسر من أسرار الحياة، بل لا يسعه إلا أن يدرك أنه النتيجة الطبيعية لحرية الاختيار التي منحها الله عز وجل لكل إنسان، وجعلها مرتكزاً للابتلاء في الحياة الدنيا، وهو بجميع درجاته بدءاً من عدم التماثل، وانتهاء إلى التناقض والتضاد، مظهر من مظاهر الحياة الإنسانية، التي لا يخلو عصر منها.

ولئن كان جزء غير يسير من النصوص، وجزء آخر من مآثورات الأئمة على امتداد التاريخ الإسلامي قد أفاض في ذم الاختلاف؛ فإن ذلك محمول على الاختلاف المذموم، مثل الاختلاف في الأصول المؤدي إلى الفرقة والتناحر، أو الذي لم يبن على علم واجتهاد.

والتجربة الإسلامية على المستويين المعرفي والواقعي تؤكد أنّ الاختلاف كان



دعامة من دعائم الوجود الإسلامي على مر العصور، فقد تعددت المدارس الإسلامية في كل ضرب من ضروب الحياة وفي كل فرع من فروع المعرفة، وكانت نتيجة ذلك كله رصيماً حضارياً مشرقاً في تاريخ الأمة.

ونظراً لاختلاف طبائع البشر ومداركهم واختلاف طبيعة لغة النصوص الشرعية، قال الإمام الشاطبي « وقد ثبت عند النظر أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف فيها»^(١).

ولو لم يكن الاختلاف الفقهي مشروعاً منذ عهد الصحابة لما مارسه السلف وتناقله الفقهاء من بعدهم جيلاً بعد جيل، ومروراً بعهد الأئمة الأعلام وإلى يومنا هذا.

أسباب وقوع الاختلاف الفقهي:

لقد تتبع العلماء أسباب الاختلاف بين الفقهاء وحاولوا جمعها وحصرها، ومن أهم تلك الأسباب ما ورد عند ابن السيد البطليوسي^(٢) في كتابه الإنصاف في التنبية على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين إجمالاً هي:

١. الاشتراك الواقع في الألفاظ واحتمالها للتأويل.
٢. تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز.
٣. تردد الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه.
٤. تردد الدليل بين العموم والخصوص.
٥. الاختلاف حول الرواية نتيجة علل ثمانية تقدح فيها، وهي:
 - فساد الإسناد.
 - نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ.

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي - ت الهلالي ٦٧٤/٢.

(٢) هو عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي نسبة إلى مدينة بطليوس بالأندلس، لغوي أديب فقيه، له شرح الموطأ والافتضاب في شرح أدب الكتاب وكتاب المثلث في اللغة توفي عام ٥٢١ هـ.
انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٢/٢٨٢، ونفح الطيب للمقري ١٦٧/٢.

- من جهة الإعراب.
 - من جهة التصحيف.
 - من جهة إسقاط شيء من الحديث لا يتم المعنى إلا به.
 - أن ينقل المحدث الحديث ويغفل السبب الموجب له.
 - أن يسمع المحدث بعض الحديث، ويفوته سماع بعضه.
 - نقل الحديث من الصحف دون لقاء الشيخ.
 - ٦. الاختلاف الراجع إلى جهة الاجتهاد والقياس.
 - ٧. الاختلاف الراجع إلى دعوى النسخ وعدمه.
 - ٨. الاختلاف الراجع إلى جهة الإباحة والتوسع.
 - ٩. أسباب تعود إلى سلامة الدليل من المعارض.
- وهذه الأسباب ترجع إلى أمور هي:

١. أسباب تعود إلى ثبوت الدليل.
 ٢. أسباب تعود إلى دلالة الدليل.
 ٣. أسباب تعود إلى سلامة الدليل من المعارض.
 ٤. أسباب تعود إلى الاجتهاد عند عدم وجود الدليل^(١).
- كما تناول شيخ الإسلام ابن تيمية-ت٧٢٨هـ- في كتابه رفع الملام عن الأئمة الأعلام تلك الأسباب إجمالاً على النحو التالي:

١. عدم بلوغ الحديث.
٢. بلوغ الحديث مع عدم الثبوت.
٣. اعتقاد ضعف الحديث أو عدمه.
٤. الاختلاف في شروط قبول الحديث المروي عن طريق خبر الواحد.

(١) انظر: الإنصاف لابن السيد البطليوسي ٢٢ وما بعدها.



٥. نسيان الحديث بعد بلوغه.

٦. عدم التوصل إلى الدلالة المستفادة من الحديث.

٧. الاعتقاد بأن الحديث ليست له دلالة.

٨. الاعتقاد بأن دلالة الحديث معارضة بنص آخر مما يدل على أنها غير مرادة.

٩. الاعتقاد بأن الحديث معارض بما يدل على ضعفه أو نسخه.

١٠. الاعتقاد بأن الحديث معارض بما يدل على تأويله.

ثم جعل جميع تلك الأسباب التي سماها أعداراً ترجع إلى ثلاثة أصناف فقط هي:

أولاً: عدم اعتقاد أن النبي ﷺ قاله.

ثانياً: عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول.

ثالثاً: اعتقاد أن ذلك الحكم منسوخ^(١).

ولهذه الأسباب نستطيع القول بأن الخلاف في المسائل الاجتهادية سائغ وفيه رحمة بالأمة، إذا التزم المختلفون فيها بضوابط الشرع، قال ابن تيمية: (وَالنِّزَاعُ فِي الْأَحْكَامِ قَدْ يَكُونُ رَحْمَةً إِذَا لَمْ يُفْضَ إِلَى شَرٍّ عَظِيمٍ مِنْ خَفَاءِ الْحُكْمِ؛ وَلِهَذَا صَنَّفَ رَجُلٌ كِتَابًا سَمَاهُ « كِتَابُ الْاِخْتِلَافِ » فَقَالَ أَحْمَدُ: سَمَّه « كِتَابُ السُّعَةِ » وَإِنَّ الْحَقَّ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَاحِدٌ وَقَدْ يَكُونُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ بِبَعْضِ النَّاسِ خَفَاؤُهُ لِمَا فِي ظُهُورِهِ مِنَ الشَّدَّةِ عَلَيْهِ، وَيَكُونُ مِنْ بَابِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ يَكْتُمُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ بُدِّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ ﴾ [المائدة: ١٠١]^(٢).

والمسائل في الشريعة نوعان:

١. مسائل قطعية لا يقبل فيها الخلاف، وتمثل الثوابت اليقينية في الشريعة.

(١) انظر: رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية ص: ٤.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٤/ ١٥٩.

٢. مسائل ظنية يقبل فيها الخلاف، وتسمى بمسائل الاجتهاد، ولها أحكام تخصها، ويلزم التفريق بينها وبين عموم المسائل الخلافية، وعدم التفريق بينهما كان سبباً في احتدام النزاع وتفرق العلماء، كما قال ابن القيم: (وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد، كما اعتقد ذلك طوائف من الناس...) (١).

فالمسائل الخلافية أعم من المسائل الاجتهادية، وليست كل مسألة خلافية هي مسألة اجتهادية، فقد تكون خلافية لكن فيها دليلاً قاطعاً خفي على المخالف.

وعليه نقول: إن المسألة الخلافية هي المسألة التي اختلف فيها العلماء، وهي على نوعين:

الأول: المسألة الخلافية الاجتهادية، وهي التي اختلف فيها العلماء، وليس فيها دليل قاطع، يرجح أحد الأقوال، فهذه يسوغ فيها الخلاف، ولا يجري فيها الإنكار.

الثاني: المسألة الخلافية غير الاجتهادية، وهي التي اختلف فيها العلماء وورد فيها دليل قاطع يصوب أحد الأقوال، فهذه لا يسوغ فيها الخلاف ويجري فيها الإنكار (٢).

ويترتب على ذلك اختلاف التعامل مع كل نوع، فالمسائل التي يدخلها الاجتهاد تمتاز بالأحكام التالية:

أ. الخلاف في المسائل الاجتهادية لا يخرج المختلفين من دائرة الإيمان، إذا ردوا ما تنازعوا فيه إلى الله ورسوله ﷺ.

(١) إعلام الموقعين لابن القيم ٣/٣٠٠.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٧٩/٣٠ - ٢٠٧/٢٠، والأحكام السلطانية للماوردي ٢٤١-٢٥٣، وإعلام الموقعين لابن القيم ٣/٣٠٠، وأصواء البيان للشنقيطي ١٤٧/٣.



ب. أن المجتهد يجب عليه اتباع ما أداه إليه اجتهاده، ولا يجوز له ترك ذلك، إلا إذا تبين له خطأ ما ذهب إليه أولاً.

ت. لا يصح للمجتهد أن يقطع بصواب قوله وخطأ من خالفه فيما إذا كانت المسألة محتملة، وليس له حق إلزام الناس باتباع قوله.

ث. أن المجتهد في مسائل الاجتهاد بين الأجر والأجرين، وذلك إذا اتقى الله في اجتهاده.

ج. لا يجوز الإنكار على المخالف فيها، فضلاً عن تفسيره أو تأثيمه أو تكفيره.

ح. أن سبيل الإنكار فيها إنما يكون ببيان الحجة وإيضاح المحجة. وقد وضع العلماء ضوابط للخلاف المقبول، تقلل من سلبيات هذه الظاهرة، وعدم وضوح الحق بين العامة من الناس، وأهم هذه الضوابط ما يلي:

١. الإخلاص لله تعالى في القصد والعمل، بمعنى أن يكون قصد المختلفين الوصول إلى الحقيقة والعمل بها.

٢. المتابعة والتسليم لما جاء به كتاب الله تعالى وسنة الرسول ﷺ، عملاً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] وقد أكد أئمة المذاهب الأربعة وغيرهم على أن النص إذا ثبت فإنه مقدم على قول كل أحد كائناً من كان.

٣. حسن الظن بالمخالف، وحب الخير له، كما قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْرٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات: ١٢]، وقال ﷺ: (إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث) (١).

٤. قال الإمام ابن تيمية: (وليعلم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند

(١) رواد الإمام البخاري ١٩٧٦/٥ حديث رقم: ٤٨٤٩، والإمام مسلم ١٩٨٥/٤ برقم ٢٥٦٢.



الأمة قبولاً عاماً يتعمد مخالفة رسول الله ﷺ في شيء من سنته دقيق ولا جليل، فإنهم متفقون اتفاقاً يقينياً على وجوب اتباع الرسول ﷺ، وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ، ولكن إذا وجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه، فلا بد له من عذر في تركه (١).

٥. بذل الوسع، واستفراغ الطاقة في طلب الحق، وتحري الدليل الراجح.
٦. الحذر من الوقوع في أعراض العلماء، أو النيل منهم لمجرد الاختلاف في مسائل خاضعة للاجتهاد، وتحتمل الصواب والخطأ، وقد قال الحافظ ابن عساكر: «لحوم العلماء مسمومة، وعادة الله في هتك أعراض منتقصيهم معلومة، ومن أطلق لسانه في العلماء بالثلب ابتلاه الله قبل موته بموت القلب..» (٢).

قال ابن القيم رحمته الله: (ومن له علم بالشرع والواقع يعلم قطعاً أن الرجل الجليل الذي له في الإسلام قدم صالحة وآثار حسنة - وهو من الإسلام وأهله بمكان - قد تكون منه الهفوة والزلة هو فيها معذور، بل مأجور لاجتهاده، فلا يجوز أن يُتبع فيها، ولا يجوز أن تهدر مكانته وإمامته في قلوب المسلمين) (٣).

لقد أطلت في هذا التمهيد لأنه ضروري في معالجة الانطباع السيئ لدى العامة والتصور الخاطئ الذي أشرت إليه في مقدمة البحث، فيدرك العامة من خلال هذا التمهيد أن الاختلاف الفقهي له أسبابه العلمية المعتبرة، وليس ناشئاً عن الهوى، وأن المسائل الاجتهادية لا مناص من وقوع الخلاف فيها، ولا يجوز فيها الإنكار على المخالف، وأن هذا الخلاف بين الفقهاء ليس اختلافاً

(١) رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية ص: ٣-٤.

(٢) انظر: التبيين للنووي ١٦، والصارم المسلول لابن تيمية ص ٢١٧، والزواجر للهيتمي ص ٢١٦، وسير أعلام النبلاء للذهبي ٩٤/١٠.

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين ٢٨٢/٣.



في الشريعة نفسها، وإنما هو اختلاف في أذهان الفقهاء لأسباب معتبرة، فلا تضيق صدور العامة به، ولكن يجب عليها أن تفكر في منهج التعامل مع هذا الاختلاف، وهو ما سأبينه في الفصول القادمة.





الفصل الأول

في التعريفات، وفيه مباحث

المبحث الأول

تعريف الاختلاف

الاختلاف لغة: افتعال من الخلاف وهو مصدر للفعل اختلف، واختلف ضد اتفق، يقال: تخالف القوم واختلفوا، إذا ذهب كل واحد منهم إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر، ويقال: تخالف الأمران واختلفا، إذا لم يتفقا، وكل ما لم يتساو: فقد تخالف واختلف^(١).

قال الراغب الأصفهاني: «الخلاف: أعم من الضد؛ لأن كل ضدين مختلفان، وليس كل مختلفين ضدين»^(٢).

والاختلاف اصطلاحاً لا يختلف عن المدلول اللغوي، فقيل: "أن يذهب كل واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر"^(٣)، وقيل هو: «منازعة تجري بين المتعارضين؛ لتحقيق حق أو لإبطال باطل»^(٤).

والمسائل الخلافية في الأحكام الشرعية هي: "المسائل الفقهية التي لم يتفق عليها من يعتد بخلافه من العلماء"^(٥).

(١) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس ٢/٢١٣، والقاموس المحيط للفيروز آبادي ٣/١٤٢، ولسان العرب لمحمد بن منظور الأفريقي ٩/٩١، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي لأحمد المقرئ الفيومي ص ١٧٩، وتاج العروس للزبيدي ٢٣/٢٧٥ مادة: «خلف».

(٢) مفردات ألفاظ القرآن للراغب ص: ٢٩٤.

(٣) انظر: المصباح المنير للفيومي، ص: ١٧٩.

(٤) انظر: التعريفات لعللي بن محمد الجرجاني ص: ١٣٥.

(٥) انظر: معجم لغة الفقهاء للقلعجي ص: ١٩٨.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله: ”ولفظ الاختلاف في القرآن يراد به التضاد والتعارض، لا يراد به مجرد عدم التماثل - كما هو اصطلاح كثير من النظار - ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] وقوله: ﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ﴾ (٨) ﴿يُؤْفِكُ عَنْهُ مِنَ الْأَفْكِ﴾ (٩) [الذاريات: ٨-٩]، وقوله: ﴿وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾ [البقرة: ٢٥٣] (١).

يعني أن القرآن يستعمل لفظ الاختلاف في بعض صوره اللغوية، وهي صورة التضاد والتناقض، وهي أعلى صور الاختلاف.

قلت: هذا صحيح، ولكنه ليس للحصر، فقد يستعمل القرآن لفظ الاختلاف فيما هو أعم من ذلك بمعنى عدم المثل، ويدخل فيه اختلاف التناقض كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافْتُمْ فِي الْمِيعَادِ﴾ [الأنفال: ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٤٨]، وهذه نصوص مطلقة تدخل فيها كل صور الاختلاف ما كان تناقضاً أو خلافاً.

الفرق بين الخلاف والاختلاف.

وقد فرق بعض العلماء - لاسيما من الحنفية - بين الخلاف والاختلاف من وجوه، وهي:

- أ. الاختلاف: ما اتحد فيه القصد، واختلف في الوصول إليه، والخلاف: يختلف فيه القصد مع الطريق الموصل إليه، وقيل عكسه.
- ب. الاختلاف: ما يستند إلى دليل، بينما الخلاف لا يستند إلى دليل.
- ت. الاختلاف: من آثار الرحمة، بينما الخلاف من آثار البدعة.

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٣/١٩-٢٠.



ث. الاختلاف: لو حكم به القاضي لا يجوز فسخه من غيره، بينما الخلاف يجوز فسخه.

ج. الاختلاف ما فيه خلاف معتبر كالاختلاف بين السلف، والخلاف ما ليس معتبراً.

ح. الاختلاف هو القول غير المهجور الذي لا يخالف الجمهور، والخلاف هو القول المهجور المخالف لقول الجمهور^(١).

وخلاصة هذا القول: أنه إذا جرى الخلاف فيما يسوغ سمي اختلافاً، وإن جرى فيما لا يسوغ سمي خلافاً.

قلت: والتفرقة بين الخلاف والاختلاف بهذا الاصطلاح الذي ذكره الكفوي^(٢) وغيره، لا تستند إلى مستند لغوي، ولا إلى دليل شرعي، ولكنه مجرد اصطلاح.

وذهب جمهور العلماء إلى عدم التفرقة بين الخلاف والاختلاف لأن أصل المادة واحد^(٣)، ولا دليل على التفرقة بينهما، بل القرآن استعمل لفظ الاختلاف في الخلاف المذموم، فقال سبحانه: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران: ١٠٥]، وقال سبحانه: ﴿وَلَكِنْ اٰخْتَلَفُوْا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا اقْتَتَلُوْا وَلَكِنَّ اللّٰهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيْدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقال سبحانه: ﴿فَاخْتَلَفَ الْاَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيْمٍ﴾ [مريم: ١١٩].

(١) انظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي ٦١/١، وحاشية ابن عابدين على الدر المختار ٣٣١/٤، وفيض التقدير لعبد الرؤوف المناوي ٢٠٩/١، ولسان الحكام لإبراهيم الحنفي ص ٢٢١، والتعاريف للمناوي ص ٣٢٢، ومرقاة المفاتيح لعلي القاري ٣٢٥/٦، ومجمع الأنهر لشيخي زاده ٢٣٧/٣.

(٢) هو أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي الحنفي له كتاب الكليات في الاصطلاحات توفي عام ١٠٩٤ هـ.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٩/١٣-٢٠، ومفردات القرآن للراغب الأصفهاني ص ٢٩٤، والمصباح المنير للفيومي ص: ١٧٩، والتعريفات للجرجاني ص: ١٣٥، ومعجم لغة الفقهاء للفلعجي ص: ١٩٨.



المبحث الثاني

تعريف الفقه

أما في اللغة: فهو الفهم، قال ابن فارس: «الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح، يدل على إدراك الشيء والعلم به، تقول: فقهته الحديث أفقته، وكل علم بشيء فهو فقهه، يقولون: لا يفقهه ولا ينقه، ثم اختص بذلك علم الشريعة، ف قيل لكل عالم بالحلال والحرام: فقيه»^(١).

واختلف العلماء، فيه فذهب فريق إلى أنه مطلق الفهم، وذهب آخرون إلى أنه هو الفهم الدقيق العميق النافذ إلى جوهر الأشياء وحقيقتها.

قال القرافي: (وهذا أولى، ولهذا خصصوا اسم الفقه بالعلوم النظرية، فيشترط كونه في مظنة الخفاء، فلا يحسن أن يقال: فهمت أن الاثني أكثر من الواحد)^(٢).

فلما جاء الاسلام غلب اسم الفقه على علم الدين عموماً، لسيادته وفضله على سائر أنواع العلم، كما ذكره صاحب لسان العرب، وهو عند أهل الصدر الأول: العلم بالدين كله، لا فرق في ذلك بين المسائل الاعتقادية والمسائل الأخلاقية والفروع العملية، والفقيه هو صاحب البصيرة في دينه، الذي خلص إلى معاني النصوص^(٣).

وفي الاصطلاح هو: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة، وقيل: من أدلتها التفصيلية^(٤).

قولهم: «العلم»: بمعنى الإدراك، ولو عبروا بالمعرفة لكان أحسن، لأن

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٤/٤٤٢.

(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه ليدر الدين الزركشي، تحقيق: د. محمد تامر ١/٢٢.

(٣) انظر: لسان العرب لابن منظور ٤/١٨١-١٩٢.

(٤) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي ١/٢٨، وإرشاد الفحول لمحمد الشوكاني ١/١٧.



العلم يطلق بمعنى حصول المعنى في الذهن، ويطلق على أخص من ذلك وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع^(١).

وقولهم: «بالأحكام» أي المتعلق بالأحكام، فخرج العلم المتعلق بالذوات والصفات والأفعال.

والأحكام: جمع حكم، وهو نسبة أمر إلى آخر بالإيجاب أو السلب^(٢).

وقولهم: «الشرعية» أي المأخوذة من الشرع، فتخرج الأحكام العقلية: كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، واللغوية كالعلم بأن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب.

وقولهم: «العملية» يخرج العلمية أي الاعتقادية: كالعلم بأن الله واحد، وأنه يرى في الآخرة^(٣).

وقولهم: «المكتسب» يخرج علم الله وعلم النبي وجبريل - فيما علماه بالوحي - لأنه غير مكتسب، كما يخرج علمنا بالأموار المعلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات الخمس^(٤).

وقولهم: «من أدلتها التفصيلية» يخرج علم المقلد، فإنه لا يسمى فقهاً، لأنه مكتسب من دليل إجمالي، وهو أنه أفتاه به المجتهد، وكل ما أفتاه به المجتهد فهو حكم الله في حقه^(٥).

والتعريف (بالأدلة) أحسن ليشمل التفصيلية والإجمالية، فإن العلم المذكور المكتسب من الأدلة الإجمالية كالقياس والاستصلاح هو نوع من الفقه بل هو أجله وأدقه، ويكون إخراج علم المقلد حاصلاً بلفظ (من الأدلة)، لأن

(١) انظر: الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/٥٠.

(٢) انظر: شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع للسيوطي ١/٥٠.

(٣) انظر: نفائس الأصول للقرايبي ١/٢٠، وشرح تنقيح الفصول للقرايبي ص: ١٧.

(٤) انظر: حاشية البناني على شرح الجلال ١/٤٤.

(٥) انظر: المحصول للرازي ١/١٠٠، وشرح الأسنوي على المنهاج ١/٢٩، وشرح المنهاج للأصفهاني ١/٤٠.



علمه ليس مكتسباً من النظر في الأدلة، ولكن من قول المجتهد، وقول المجتهد ليس دليلاً في الحقيقة، لكنه ينزل منزلة الدليل في حق العامي.

المبحث الثالث

تعريف العامي

أما في اللغة فالعامي -بتشديد الميم وكسرهما- منسوب إلى العامة، الذين هم خلاف الخاصة، وهم العلماء؛ لأن العامة لا تعرف العلم، وإنما يعرفه الخاصة، وكل واحد عامي بالنسبة إلى ما لم يحصل علمه، وإن حصل علماً سواه^(١).

قال ابن قتيبة الدينوري: تقول رجل عامي تنسبه إلى عامة الناس^(٢).

والعامة خلاف الخاصة والجمع عوام، مثل دابة ودواب، والنسبة إلى العامة عامي^(٣).

فالعامي هو الجاهل، ويدخل فيه المتعلم غير العالم، ويسمى الأول بالعامي المحض أو الصّرف^(٤).

والعامة بهذا المعنى درجات ومراتب، فمنهم الجاهل المحض، والأمي الصّرف، ومنهم المبتدئ في العلم، والشادي الذي حاز طرفاً من المعارف، لكن لم يبلغ درجة أن يقال له عالم بالإطلاق.

وكذلك الخاصة درجات، منهم العالم النحرير، والمجتهد المطلق^(٥).

(١) انظر: المطلع على أبواب المقنع لأبي الفتح البعلبي الحنبلي ص: ٤١٣.

(٢) انظر: غريب الحديث ١/٢٨٤، وهو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أديب لغوي مؤرخ، له أدب الكاتب وعيون الأخبار وطبقات الشعراء ت ٢٧٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١٣/٢٩٦، والواحي للصفدي ١٧/٢٢٦.

(٣) انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي ٢/٤٣٠.

(٤) انظر: إيقاظ الهمم للفلاحي ص ٣٩.

(٥) انظر: مقدمة ابن خلدون ١/٤٢٠.



ويطلق العامي أيضاً عند علماء اللغة على اللفظ الذي تستعمله العامة من الناس، ولم يؤثر عن الفصحاء الذين يحتج بلغتهم^(١).

جاء في المعجم الوسيط: (العامي المنسوب إلى العامة، ومن الكلام ما نطق به العامة على غير سنن الكلام العربي، والعامية لغة العامة، وهي خلاف الفصحى)^(٢).

وأما العامي -بتخفيف الميم وكسرهما- فهو الشخص الذي لا يبصر طريقه، كما قال الشاعر:

لا تأتي تبغني لين جانبي برأسك نحوي عاميا متعاشيا
ويقال: أرض عامية، أي لا يهتدى فيها^(٣).

وأما العامي -بتخفيف الميم وكسرهما وتشديد الياء- منسوب إلى العام وهو السنة، ومنه قول القائل: (سوى الحنظل العامي)، لأنه يتخذ عام الجذب، ومنه قولهم: (نبت عامي) أي: يابس، لأنه مضى عليه عام^(٤).

وأما العامي اصطلاحاً، فقد قال ابن حجر الهيتمي رحمته الله: «والمراد بالعامي في عرف الأصوليين غير المجتهد المطلق، فالمقلدون كلهم عوام عندهم، وإن جلت مراتبهم، وفي عرف الفقهاء من يعرف الظاهر من الأحكام الغالبة بين الناس دون الأحكام الخفية ودقائقها والأحكام النادرة»^(٥).

ويقابل العامي بالفقيه، فيقال: (هذا صريح بالنسبة للعامي، وكناية بالنسبة للفقيه)^(٦).

(١) انظر: البيان والتبيين للجاحظ ٨٦/١، وسر الفصاحة للخفاجي ص ١٠٧.

(٢) المعجم الوسيط لفريق من المتخصصين ٦٢٩/٢.

(٣) انظر: تهذيب اللغة للأزهري ١٥٧/٣، ولسان العرب لابن منظور ٩٦/١٥.

(٤) انظر: المحكم في اللغة لابن سيده ٤٢٩/٩، والنهاية لابن الأثير ٢٢٣/٣، ولسان العرب لابن منظور ٢٥٣/١١.

(٥) ٤٢٢/١٢، وتاج العروس للزبيدي ١٦٠/٢٣، وخزانة الأدب للبغدادي ٢٩٦/١١.

(٦) انظر: الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي ٢٥١/٢.

(٦) انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شعبة ٣١٨/١.



وقيل: العامي هو الذي لا يميز فرائض الصلاة من سننها^(١) والعالم من يميز ذلك^(٢).

وهذا أقرب إلى التمثيل منه إلى التعريف الجامع المانع، والمراد في بحثنا هذا المعنى الأول، الذي ذكره ابن حجر الهيتمي، فيشمل كل من ليس مجتهداً مطلقاً.

ويقول ابن القيم رحمته الله: إذا كان الرجل إماماً في أي علم من العلوم ولم يكن على علم بما جاءت به الرسل، ولا تحلى بعلوم الإسلام، فهو كالعامي إلى علومهم، بل أبعد منه^(٣).

قلت: وهذا داخل في المعنى الاصطلاحي الأول، لأن من لا يعلم علوم الإسلام وما جاءت به الرسل من النصوص والمعارف فليس بمجتهد مطلق. ويطلق الشيعة لفظ (العامي) على أهل السنة، فيصفون محمد بن جرير ابن رستم الطبري الشيعي بأنه كان معاصراً لسميه العامي صاحب التفسير يعنون الإمام محمد بن جرير الطبري المتوفى عام ٣١٠هـ^(٤)، وهذا اصطلاح خاص بهم، وليس مناسباً - في نظري - الرد عليه هنا خشية الإطالة والخروج عن المقصود.

المبحث الرابع تعريف الفقيه

الفقيه لغة: على وزن فعيل، مشتق من الفقه وهو الفهم، قال ابن فارس:

- (١) انظر: فتاوى الرملي ١/١٤٠.
- (٢) انظر: إغاثة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لأبي بكر الدمياطي ١/٢٦١.
- (٣) انظر: مفتاح دار السعادة لابن القيم ٢/٢١١.
- (٤) انظر: نوائغ الرواة لأغا بزرك الطهراني ١/٨.



«الفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح، يدل على إدراك الشيء والعلم به، تقول: فقهته الحديث أفقّته، وكل علم بشيء فهو فقّه»^(١)، وقد سبق الكلام على مدلول الفقه في المبحث الثاني.

وأما الفقيه اصطلاحاً فهو: من يتمكن من استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية^(٢).

وقال الشيخ أبو إسحاق^(٣) في كتاب الحدود: «الفقيه من له الفقه، فكل من له الفقه فقيه، ومن لا فقه له فليس بفقيه، قال: والفقيه هو العالم بأحكام أفعال العباد التي يسوغ فيها الاجتهاد».

وقال ابن سراقه^(٤) (الفقيه من حصل له الفقه)، ثم ذكر أن حقيقة الفقه الاستنباط^(٥).

وذكر ابن الحاجب: أن الفقيه: هو العالم بالأحكام.

ثم أورد على هذا الحد إشكالاً، وهو أنه لا يطرد علم الفقيه للأحكام في كل مسألة لثبوت: لا أدري عن كثير من الأئمة الفقهاء المجمع على إمامتهم في الفقه والدين: كمالك، والشافعي.

وأجيب عن هذا الاعتراض: بأن المراد تهيؤه للعلم بالجميع، أو المراد العالم بجملة غالبية من الأحكام^(٦).

- (١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٢/٤، ولسان العرب لابن منظور ١٢/٥٢٢، والمفردات للراغب الأصفهاني ٢٨٤.
- (٢) انظر: الدرر السنية في الأجوبة النجدية ٤/١١٦.
- (٣) هو إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الشافعي فقيه أصولي، من مؤلفاته: المهذب والتبهيه واللمع والتبصرة، ولد عام ٣٩٣هـ وتوفي عام ٤٧٦هـ. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ١/١٩٠ - طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣/٨٨.
- (٤) هو أبو الحسن محمد بن يحيى بن سراقه العامري الشافعي فقيه محدث أصولي فرضي، من مؤلفاته: التلقين والحيل وأدب القضاء والكشف عن أصول الفرائض وكتاب في الأصول، توفي عام ٤١٠هـ وقيل ١٦هـ.
- (٥) انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١/١٩٦ - طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٤/٢١١.
- (٦) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي ١/٢٢-٢٤.
- (٦) انظر: مختصر منتهى السؤل لابن الحاجب: ١/٢٩ مع الشرح وحواشيه، والإحكام للآمدي ١/٦، والعواصم والقواصم لابن الوزير اليماني ٢/١٥، وحاوية العطار على المحلي ٢/٤٢٥.



وقال العبدري^(١) (الفقيه هو المجتهد الذي ينتج تلك الفروع عن أدلة صحيحة)^(٢) يعني أن الحافظ للفروع الفقهية ليس بفقيه، وإنما المجتهد المستنبط لتلك الفروع هو الفقيه.

وقد استقر رأي الأصوليين على أن المفتي هو المجتهد، فأما غير المجتهد ممن يحفظ أقوال المجتهدين فليس بمفت، ولكنه ناقل للفتوى^(٣).

قال العطار: (والشائع عند الأصوليين أن الفقيه هو المجتهد)^(٤).

وتعريف الفقيه بالمجتهد إما أن يكون من باب التعريف بالرسم لتتلائم مفهومهما في الاصطلاح، فإن الفقيه هو العالم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة، والمجتهد هو العالم الذي استفرغ وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي، والاجتهاد منزلة تسبق العلم بالحكم المجتهد فيه.

وإما أن يكون من باب بيان (المصدق) كما يسميه المناطقة، أي الفرد الذي يصدق عليه اللفظ^(٥)، بمعنى أن الشخص الذي يصدق عليه لفظ الفقيه: هو الشخص الذي يصدق عليه لفظ المجتهد، والعكس كذلك، وإن اختلف اللفظان من حيث الدلالة اللفظية، وهو ما اختاره الجلال المحلي^(٦).

المبحث الخامس

تعريف الفتاوى في اللغة والاصطلاح

أما في اللغة فالفتاوى جمع فتوى، وأصل «الفتوى»: بفتح الفاء هو «الفتيا»

- (١) هو أبو الحسن علي بن سعيد العبدري نسبة لبني عبدالدار، فقيه شافعي، من مؤلفاته: الكفاية في الفقه توفى عام ٤٩٢هـ. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١/٢٧٠ - طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٥/٢٥٧
- (٢) البحر المحيط للزركشي ١/١٧.
- (٣) انظر: عقد الجيد للدهلوي ص ٣٥.
- (٤) حاشية العطار على المحلي ٢/٤٣٣.
- (٥) انظر في تعريفه: ضوابط المعرفة لعبدالرحمن الميداني ص ٤١، وطرق الاستدلال ليعقوب الباحثين ص ١٢٥.
- (٦) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع بحاشية العطار ١/٥٦.



بضم الفاء، فأبدلت الياء واوًا، وهكذا في كل ياء وقعت لام اسم على وزن فُعلَى، كما في تقوى أصلها تقيا^(١).

والفتيا والفتوى والإفتاء بمعنى واحد، وهو الجواب عن المشكل وبيان الحكم، تقول العرب: استفتاه عن كذا فأفتاه أي: طلب منه الفتيا فأجابه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَسْتَفتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ [النساء: ١٢٧] أي: يطلبون منك الفتيا، فقل لهم: إن الله يجيبكم في شأنهن ويبين لكم.

قال ابن فارس: «والأصل الآخر: الفتيا، يقال: أفتى الفقيه في المسألة إذا بين حكمها، واستفتيت إذا سألت عن الحكم، قال تعالى: ﴿سْتَفتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الكَلَدَةِ﴾ [النساء: ١٧٦] ويقال منه فتوى وفتيا»^(٢).

وأما في الاصطلاح فقد عرف العلماء الفتيا بتعريفات متعددة، تدور حول معنى واحد مع شيء يسير من الاختلاف^(٣) ويمكن استخلاص تعريف مختار منها، وهو: (إظهار الفقيه الحكم الشرعي بلا إلزام).

ولفظ «إظهار» يدل على حقيقة عمل المفتي، وهو الإظهار لحكم موجود في الشرع، لكنه خفي على السائل، ولا يقوم المفتي بإنشاء الأحكام الشرعية ابتداءً، ولهذا وصفوا المفتي بأنه مخبر عن الله تعالى، وموقع عن رب العالمين.

ولفظ: «الفقيه» يراد به العالم المجتهد الذي توافرت فيه شروط الفتوى.

وهذا قيد لإخراج نقل العامي للفتوى عن أحد المفتين، فإنه إظهار للحكم الشرعي دون إلزام، ولكنه لا يسمى فتوى في الاصطلاح، فنقل الفتيا لا يعد فتيا في ذاته، فيصح من العامي على سبيل الإخبار عن المفتي.

(١) انظر: المفصل في صنعة الإعراب ٥٤٢/١، شرح ابن عقيل ٢٢٦/٤، الشافية للاسترايازي ١٠٧/١.

(٢) مقاييس اللغة ٤/٤٧٤.

(٣) انظر: إبطال الحيل لابن بطه ٢١/١ - مطالب أولي النهى للرحيبياني ٤٢٧/٦ - مغني المحتاج للشربيني ٢٧٢/٤ - فتح الباري لابن حجر ٢٦٥/٨ - زاد المسير لابن الجوزي ٢١٥/٢ - الموافقات للشاطبي ٤/٢٤٥.



ولفظ: «الحكم الشرعي» قيد يخرج إظهار الحكم غير الشرعي، فلا يسمى فتوى اصطلاحاً.

وقوله: «بلا إزام» قيد يخرج القضاء، لأنه إظهار للحكم الشرعي، ولكنه على وجه الإلزام.



الفصل الثاني

وجوب رجوع العامة إلى أهل العلم

اتفق العلماء على وجوب رجوع العامة إلى أهل العلم عند النوازل لمعرفة الحكم الشرعي.

قال أبو الحسين البصري: (الامة مجمعة على أنه - أي العامي - يلزمه الرجوع إلى العلماء، فبعضهم يقول: يقلدهم، والمخالف يقول: يسألهم عن الأدلة الشرعية ليعمل عليها)^(١) بمعنى أن الرجوع إلى العلماء واجب عند الجميع، سواء قلنا بتقليدهم أم بسؤالهم عن دليل الفتوى.

وقال الخطيب البغدادي: (أول ما يلزم المستفتي إذا نزلت به نازلة أن يطلب المفتي ليسأله عن حكم نازلته، فإن لم يكن في محلته وجب عليه أن يمضي إلى الموضوع الذي يجده فيه، فإن لم يكن ببلده لزمه الرحيل إليه وإن بعدت داره...)^(٢).

ويدل على وجوب ذلك أمور:

الأول: قول الله تعالى: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

فإطلاق هذا الأمر القرآني يدل على وجوب سؤال أهل الذكر وهم العلماء، وما أمر الله بسؤالهم إلا لوجوب الرجوع إليهم، وحتمية طاعتهم.

(١) المعتمد ٢/٣٦١.

(٢) الفقيه والمتفقه ٢/٣٧٥.

وطاعة العلماء فيما أمروا به من دين الله وشرعه طاعة لله ورسوله؛ لأنها المقصودة بالأصالة، وطاعة أولي العلم تقع تبعاً وضمناً لا استقلالاً.

قال أبو بكر الجصاص: (إذا ابتلي العامي الذي ليس من أهل الاجتهاد بنازلة، فعليه مساءلة أهل العلم عنها، وذلك لقول الله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، فأمر من لا يعلم بقبول قول أهل العلم فيما كان من أمر دينهم من النوازل، وعلى ذلك سارت الأمة من لدن الصدر الأول، ثم التابعين، إلى يومنا هذا، وإنما يفرع العامة إلى علمائها في حوادث أمر دينها) (١).

الثاني: قول الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، والعلماء داخلون في أولي الأمر.

قال جابر بن عبد الله وابن عباس في رواية ومجاهد وعطاء والحسن البصري: هم أهل العلم والفقهاء. وقال آخرون: هم الأمراء (٢).

ورجح الجصاص وابن كثير أن المراد العلماء والأمراء (٣)، وهو الراجح، لأن طاعة الشرع واجبة على الأمراء أيضاً، ولا يعلم حكم الشرع إلا من جهة العلماء، فتكون طاعتهم فيما يخبرون به عن الشرع واجبة.

(١) الفصول في الأصول ٢٨١/٤.

(٢) انظر: تفسير ابن جرير ١٤٨/٥-١٥٠، وتفسير عبدالرزاق الصنعاني ١٦٦/١.

(٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١٧٧/٣، وتفسير ابن كثير ٥١٩/١.



الثالث: قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

وجه الدلالة: أن الله عاتب المنافقين وضعفة المسلمين على ترك الرجوع إلى أولي الأمر عند حلول النوازل، وأخبر أن الرجوع إليهم أقرب إلى معرفة الصواب في المشكلات.

وفي الآية إشارة واضحة إلى أن أولي الأمر فئتان: فئة عملها الاستنباط، وفئة لا تقوم بالاستنباط^(١)، وهي ترجح القول الذي سبق ذكره من كون لفظ أولي الأمر يشمل العلماء والأمراء، أما أولو الأمر المستنبطون فهم العلماء، لأن استنباط الأحكام من شأنهم^(٢).

الرابع: حديث جابر بن عبد الله قال: خرجنا في سفر فأصاب رجلاً منا حجر فشججه في رأسه ثم احتلم فسأل أصحابه، فقال لهم: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ فقالوا: ما نجد لك رخصة، وأنت تقدر على الماء. فاغتسل فمات، فلما قدمنا على النبي ﷺ أخبر بذلك، فقال: قتلوه، قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا، فإنما شفاء العيِّ السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم..^(٣)

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ غضب على بعض الصحابة بسبب ترك سؤال أهل العلم وترك الرجوع إليهم، والاكتفاء بظاهر النص في الفتوى حتى هلك المستفتي، فدل على أن الواجب على كل من لا يعلم أن يسأل العلماء ويرجع إليهم.

الخامس: أن صلاح الناس وسعادتهم منوط بالالتزام بشرع الله، ولا يمكن

(١) انظر: التفسير الكبير للرازي ١٠/١٥٩، وتفسير السمعاني ١/٤٥٣، وتفسير الطبري ٥/١٨١.

(٢) انظر: تفسير البغوي ١/٤٥٦.

(٣) رواه أبو داود ٩٣/١ برقم ٢٣٦، وابن ماجه ١/١٨٩ برقم ٥٧٢، والحاكم ١/٢٨٥ برقم ٦٢٠، والبيهقي ١/٢٢٧ برقم ١٠١٦، والدارمي ١/٢١٠ برقم ٧٥٢، والطبراني في الكبير ١١/١٩٤ برقم ١١٤٧٢، وبعض طرقه من حديث ابن عباس.



الالتزام بشرع الله إلا بعد معرفته، ومعرفته متوقفة على الرجوع إلى أهل العلم، فيكون الرجوع واجباً، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

السادس: أن اتباع الهوى محرم شرعاً، لقوله تعالى: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجمعة: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّكَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلِئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٧٥]، والعمل بالشيء دون معرفة حكم الشرع فيه هو اتباع للهوى المحرم، ولا يتم تجنبه إلا بسؤال أهل العلم فيكون سؤالهم واجباً.

السابع: ما ذكره الجصاص قائلًا: (العامي لا يخلو عند بلواه بالحادثة من أن يكون مأموراً بإهمال أمرها، وترك المسألة عنها، وترك أمره على ما كان عليه قبل حدوثها، أو أن يتعلم حتى يصير من حدود من يجوز له الاجتهاد، ثم يمضي بما يؤديه إليه اجتهاده، أو يسأل غيره من أهل العلم بذلك، ثم يعمل على فتياه، ويلزمه قبولها منه. وغير جائز للعامي إهمال أمر الحادثة، ولا الإعراض عنها، وترك الأمر على ما كان عليه قبل حدوثها، لأنه مكلف بأحكام الله تعالى الثابت منها بالنص وبالبدليل.

ولأنه لا يعلم بوجود تركها على ما كان عليه قبل حدوثها، إذ كان ذلك سبباً مختلفاً فيه بين أهل العلم، وإنما يصار إلى معرفة



الحق فيه من جهة النظر والاستدلال، وليس معرفة ذلك في طوق العامي^(١).

قلت: والعلماء متفقون - كما حكاه ابن عبد البر والجويني - على رجوع العامة إلى العلماء في كل عصر، وتقليدهم في فتواهم، سواء كانت الفتوى صادرة على سبيل الاجتهاد أم على سبيل التقليد - عند من يرى جواز فتوى المقلد - أم على سبيل النقل عن المجتهدين، كما قال أبو الفتح الهروي^(٢) ت ٤٩٣ هـ وغيره: (العامي لا مذهب له) ومذهبه مذهب مفتيه^(٣).

ولم يخالف في ذلك إلا من حرم التقليد، وأوجب الاجتهاد حتى على العامة كابن حزم ومعتزلة بغداد، وهو مذهب سنناقشه ونبين حقيقته في الفصل التالي إن شاء الله.



(١) الفصول في الأصول ٢٨١/٤.

(٢) هو عمر بن عبد الله الهروي، فقيه شافعي، توفي عام ٤٩٣ هـ انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي ٢٤٣ - طبقات

الشافعية لابن قاضي شعبة ١/ ٢١٤

(٣) انظر: البحر المحيط للزركشي ٥٩٧/٤، وروضة الطالبين للنووي ١١/١٠١، وحاشية ابن عابدين ٨٠/٤، وعقد

الجيد للدهلوي ص ٣٠-٣٥.



الفصل الثالث

حكم اجتهاد العامي

الاجتهاد كما عرفه أهل اللغة: هو بذل الوسع فيما فيه كلفة^(١).
وقيل: الاجتهاد في اللغة بذل الوسع والطاقة في طلب أمر، ليبلغ مَجْهُودَهُ
ويصل إلى نهايته.

ولا يخرج استعمال الفقهاء عن هذا المعنى اللغوي^(٢).

واصطلاحاً: بذل الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم^(٣).

وعند بعض الأصوليين: بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي
ظني^(٤)، فلا اجتهاد فيما علم من الدين بالضرورة؛ كوجوب الصلوات وكونها
خمساً.

ومن هذا يعلم أن معرفة الحكم الشرعي من دليله القطعي لا يسمى
اجتهاداً^(٥).

والتقليد اصطلاحاً: قبول قول الغير من غير حجة، وقيل: أخذ قول من
غير معرفة دليله^(٦).

(١) انظر: مختار الصحاح لابن أبي بكر الرازي مادة: جهد.

(٢) انظر: كشف اصطلاحات الفنون لمحمد بن علي التهانوي ٢٦٧/١، والمصباح المنير ص ٤٣ مادة: جهد.

(٣) انظر: جمع الجوامع بشرح الجلال ٢/٣٧٩، بيان المختصر للأصفهاني ٣/٢٨٨.

(٤) انظر: التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٦/١٤١، وفواتح الرحموت للأنصاري ٢/٣٣٨.

(٥) انظر: فواتح الرحموت للأنصاري ٢/٤٠٤-٤٠٥.

(٦) انظر: البرهان للجويني ٢/١٣٥٧، والإحكام للآمدي ٤/١٩٢، ومنتهى السؤل والأمل لابن الحاجب ص ٢١٨، والمختصر في

أصول الفقه لابن اللحام ص ١٦٦، وروضة الناظر لابن قدامة المقدسي ٢/٤٥٠، وشرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/٥٢٩.



واختلف في العامي هل يجوز له تقليد المجتهد أو لا يجوز له؟ على مذاهب:

المذهب الأول:

ذهب الجمهور من السلف والخلف إلى أن العامي يجب عليه تقليد الفقهاء؛ لأن الصحابة كانوا يفتون العامة ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم بالضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم.

ولأن الإجماع منعقد على تكليف العامي بالأحكام، وتكليفه رتبة الاجتهاد يؤدي إلى انقطاع الحرث والنسل، وتعطيل الحرف والصنائع فيؤدي إلى خراب الدنيا وقد أمر الله تعالى بسؤال العلماء فقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] (١).

وقال الإمام ابن عبد البر: (لم يختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها، وأنهم المرادون بقول الله عز وجل: ﴿فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ [النحل: ٤٣] (٢). وقد حكى الاتفاق عدد من العلماء منهم الجويني وأبو الحسين البصري والقرطبي والأمين الشنقيطي (٣).

قال الشيخ الفلاني (٤) - بعد أن نقل كلام ابن عبد البر -: (وهذا فيه نظر، فإن دعوى الإجماع فيه غير مسلمة، فقد نقل الأصفهاني في تفسيره عن الإمام ابن دقيق العيد ما ملخصه: أن اجتهاد العامي - عند من قال به من العلماء - هو أنه إذا سئل في هذه الأعصار التي غلب فيها الفتوى بالاختيارات البشرية غير المعصومة، بل المختلفة المتضادة أن يقول للمفتي: هكذا أمر الله تعالى ورسوله؟ فإن قال نعم أخذ بقوله، ولم يلزمه أكثر



- (١) انظر: نهاية الوصول لصفي الدين الهندي ٢٨٩٥/٨، واللباب في شرح الكتاب لعبد الغني الميداني ٢/ ٢٩١.
- (٢) انظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ٢/ ١١٥، والاستذكار لابن عبد البر ٥/ ٢٢٩، والبحر المحيط للزركشي ٤/ ٥٦٦.
- (٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١١/ ٢٧٢، وأضواء البيان للشنقيطي ٧/ ٣١٢، والمعتمد للبصري ٢/ ٣٦١.
- (٤) هو صالح بن محمد بن نوح الفلاني العمري المالكي من علماء المدينة المنورة له كتاب كطف الثمر وكتاب الأجوبة المعربة وكتاب إيقاظ الهمم توفي عام ١٢١٨ هـ انظر: هدية العارفين للرومي ٥/ ٤٢٤، وإيضاح المكنون للرومي ٣/ ١٦٠.

من هذا البحث ولا يلزم المفتي أن يذكر له الآية والحديث وما دلا عليه، واستخرج منها بطريق الأصول الصحيح.

وإن قال له هذا قولي أو رأيي أو رأي فلان أو مذهبه، فعين واحداً من الفقهاء أو انتهره أو سكت عنه، فله طلب عالم غيره، حيث كان يفتيه بحكم الله تعالى وحكم نبيه محمد ﷺ في ذلك، وما يجب في دين الإسلام في تلك المسألة، ومن تأمل أقوال السلف والأئمة الأربعة في الحث على أن لا يستفتى إلا العالم بالكتاب والسنة عرف مصداق ما ذكرناه^(١).

قلت: ليس في كلام ابن دقيق ما ينافي الإجماع الذي حكاه الحافظ ابن عبد البر، وإنما معناه توجيه العامي بالتحري في الاستفتاء وذلك بالسؤال عن حكم الله ورسوله وليس عن رأي المفتي، وإنما قال ذلك من باب التحري بسبب ما غلب على المفتين في عصره من الفتوى بالرأي الشخصي، وأصل هذا الكلام مأخوذ من كلام ابن حزم الظاهري^(٢).

وذكر الدليل للعامي أو القول بأن هذا حكم الله ورسوله وإن كان مفيداً لكنه لا يخرج المستفتي عن حد التقليد ولا يدخله في حيز الاجتهاد، لأنه قلده في فهم الدليل وترجيحه على غيره دون نظر في المسألة وأدلتها.

والاجتهاد في حقيقته هو بذل الوسع بالنظر في الأدلة للوصول إلى حكم شرعي، وهذا لم يقع من العامي، والتقليد حقيقته قبول قول الغير من غير حجة ولا نظر في الدليل، فقبول قول المفتي مع دليله دون نظر في صحته ومعارضه ضرب من التقليد.

قال إمام الحرمين: (أجمع العلماء على أن العامي لا يجب عليه سبر طرق الأدلة في آحاد المسائل، فإنه لا يبلغ إلى ذلك إلا بأن يستجمع أوصاف

(١) إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار، صالح بن محمد الفلاني ص: ٢٩.

(٢) انظر الإحكام لابن حزم ١٥٢/٦.

المجتهدين، ولو كلفنا الناس أجمع أن يبلغوا أنفسهم رتبة المفتين لانقطعوا عن أسباب المعاش وأفضى ذلك إلى امتناع الطلب على الطلبة..^(١)

والإجماع المذكور هو إجماع السلف الصالح من الصحابة والتابعين قبل حدوث خلاف معتزلة بغداد وابن حزم، كما قال أبو الحسين البصري: (والدليل على ذلك إجماع الأمة قبل حدوث المخالف فإن الصحابة ومن بعدهم كانوا يفتون العامة في غامض الفقه ولا يعرفونهم أدلتهم ولا يبنهونهم على ذلك ويلزمونهم سؤالهم إياهم، ولا ينكرون عليهم اقتصارهم على مجرد أقاويلهم)^(٢).

وقال ابن قدامة: (وأما التقليد في الفروع فهو جائز إجماعاً...) ثم ذكر قول بعض المعتزلة ورد عليه بقوله: (وهو باطل بإجماع الصحابة..)^(٣).

وأورد البصري سؤالاً على الاحتجاج بالإجماع، كيف يصح مع مخالفة معتزلة بغداد؟ وأجاب بأنهم لم ينكروا الإجماع لكن تأولوه بأن الإجماع وقع على الرجوع والسؤال وليس على التقليد، وقرر سقوط هذا التأويل^(٤).

المذهب الثاني:

تحريم التقليد ووجوب الاجتهاد مطلقاً حتى على العامي، وقد اشتهر هذا عن معتزلة بغداد، وأوجبوا على العامي الوقوف على طريق الحكم، وقالوا إنما يرجع إلى العالم لتبنيه على أصولها، حكاه عنهم الحاكم^(٥) في «شرح العيون».

وقال المنصور^(٦) في «الصفوة»: هو مذهب الجعفرين ومن طابقتها

- (١) الاجتهاد للجويني ص ١٢٧.
- (٢) انظر: المعتمد للبصري ٣/٢٦١، ونهاية الوصول للهندي ٨/٣٨٩٤، والتمهيد للكلوذاني ٤/٣٩٩.
- (٣) روضة الناظر ٣/١٠١٨-١٠١٩ - مكتبة الرشد بتحقيق د. النملة ١٤١٣هـ.
- (٤) انظر: شرح العمدة للبصري ٢/٣٠٨.
- (٥) هو أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الجشقي مفسر عالم بالأصول والكلام، حنفي، ثم معتزلي فزيدي، وهو شيخ الزمخشري، قرأ بنيسابور وغيرها واشتهر بصنعاء اليمن، وتوفي مقتولاً بمكة سنة ٤٩٤ هـ، وكتابه شرح عيون المسائل منه نسخة خطية في جزئين في المكتبة الغربية بالجامع الكبير بصنعاء، كتبت سنة ٨٠٧ هـ. انظر: الأعلام للزركلي ٥/٢٨٩، وهامش العواصم والقواصم ١/٢٦٩.
- (٦) هو المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان من ملوك صعدة باليمن توفي سنة ٦١٤ هـ. انظر: سمط النجوم =



من متعلمي البغدادية»^(١) وقال أبو الحسين البصري: (منع قوم من شيوخوا البغداديين -رحمهم الله- من تقليد العامي للعالم في فروع الشريعة، وقالوا: لا يجوز له أن يأخذ بقوله إلا بعد أن يبين له حجته)^(٢).

ونقل ابن الوزير اليماني عن الإمام أبي طالب^(٣) في كتاب المجزى أنه قال: «ذهب جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر ومن تابعهما من أصحابنا البغداديين إلى أن العامي لا يجوز له تقليد العالم، وإنما يلزمه الرجوع إليه، ليعرفه طريقة النظر فيها، وينبهه على أصولها، فيعمل بما يوجبه نظره فيها...» ثم قال: «وقد فسر البغدادية كيفية اجتهاد العامي، وقالوا: إنه إذا سأل العالم عن الدليل، وأخبره به، جاز له أن يعمل به من غير طلب لما يعارضه، أو ينسخه، أو يخصه من غير ذلك العالم، ولهذا أوجبوا على المفتي أن يبين للعامي الدليل، ليكون العامي مجتهداً خارجاً بذلك عن التقليد»^(٤).

وهذا القول الذي ذهب إليه ابن حزم الظاهري أيضاً، وأكد على منع التقليد مطلقاً خاصة في الأحياء، لأن الفتنة لا تؤمن عليهم، وأن المقلد آثم وإن أصاب الحق^(٥).

قال ابن حزم: (قد بينا تحريم الله تعالى للتقليد جملة، ولم يخص الله تعالى بذلك عامياً من عالم ولا عالماً من عامي... فالتقليد حرام على العبد المجلوب من بلده والعامي والعذراء المخدرة والراعي في شغف الجبال، كما هو حرام على العالم المتبحر ولا فرق، والاجتهاد في طلب حكم الله تعالى ورسوله **ﷺ** في كل ما خص المرء من دينه لازم لكل من ذكرنا كلزومه للعالم المتبحر ولا فرق، فمن قلد من كل من ذكرنا فقد عصى الله عز وجل وأثم...)^(٦).

= العوالي لعبد الملك المكي ١٩٢/٤.

- (١) انظر: العواصم والقواصم لابن الوزير اليماني ٢٩٦/١.
- (٢) المعتمد في أصول الفقه ٢/٣٦٠ - ٣٦١، وانظر: شرح العمدة للبصري ٣٠٣/٢.
- (٣) لم أفق له على ترجمة.
- (٤) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم لابن الوزير اليماني ٢٩٦/١ - ٢٩٧.
- (٥) انظر الإحكام لابن حزم ١٦٥/٦.
- (٦) الإحكام ١٥١/٦.



وقال ابن حزم: (وأما من أباح للعامي أن يقلد فقد أخطأ بالبراهين التي قدمنا من نهى الله تعالى عن التقليد جملة، ومع خطئه فقد تناقض لأن القائل بما ذكرنا قد أوجب على العامي البحث عن أفقه أهل بلده، وهذا النوع من أنواع الاجتهاد فقد فارق التقليد وتركه ولم يقل أحد: إن العامي يقلد كل من خرج إلى يده، فقد صح معنى ترك التقليد من العامي وغيره بإجماع لما ذكرنا آنفاً)^(١).

أقول: إذا تأملنا في كلام ابن حزم أدركنا أنه يقول بوجوب الاجتهاد على العامي صراحة لكنه يفسر الاجتهاد الواجب على العامي بغير الاجتهاد الواجب على المجتهد، فالاجتهاد الواجب على المجتهد هو النظر في الأدلة والترجيح بينها عند التعارض، وأما الاجتهاد الذي أوجبه ابن حزم على العامي، فهو أن يسأله: هل هذا أمر الله ورسوله؟ فإذا قال نعم أخذ بقوله.

قال ابن حزم: (فاجتهاد العامي إذا سأل العالم عن أمور دينه فأفتاه أن يقول له: هكذا أمر الله ورسوله؟ فإن قال له: نعم أخذ بقوله ولم يلزمه أكثر من هذا البحث، وإن قال له: لا، أو قال له: هذا قولي... فحرام على السائل أن يأخذ بفتياه)^(٢).

فهذا هو الاجتهاد الذي يوجبه ابن حزم وليس الاجتهاد بمعنى النظر في الأدلة والترجيح، لأنه ليس في مقدور العامي ذلك، وابن حزم يسلم بعدم استطاعة العامي ذلك، كما يدل عليه قوله - في التفريق بين العالم المتبحر والعامي -: (ولكن يختلفون في كيفية الاجتهاد فلا يلزم المرء منه إلا مقدار ما يستطيع عليه، لقوله تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]... وهذا نص جلي على أنه لا يلزم أحداً من البحث على ما نزل به من الديانة إلا بقدر ما يستطيع فقط فعلى كل أحد حظه من الاجتهاد... وهذا الذي قلنا لا يعجز عنه أحد وإن بلغ الغاية في جهله...)^(٣).

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١٦٦/٦.

(٢) الإحكام ١٥٢/٦.

(٣) المصدر السابق ١٥١/٦-١٥٢.



وهذا السؤال الذي أوجبه ابن حزم على العامي لا يمنعه الجمهور، ولكن يخالفونه في وجوبه وفي خروج العامي عن دائرة التقليد إلى الاجتهاد بإجابة العالم بنعم أو بذكر الدليل.

والصواب عندي: أن السؤال المذكور لا يجب لإطلاق الآية ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] فلو سأله عن الحكم فقط دون الدليل ودون السؤال الظاهري، فقد أدى ما أوجبه الله عليه، لأن المطلق يتحقق ببعض أفرادها، ومن أوجب شيئاً زائداً فيحتاج إلى دليل^(١).

ولم ينقل عن العامة في زمن النبي ﷺ والصحابة أنهم كانوا يسألون المفتين بهذا السؤال.

وقد تقدم قبل قليل أن ذكر الدليل أو الجواب على السؤال الظاهري بنعم لا يخرج العامي عن دائرة التقليد، ولا يدخله في دائرة الاجتهاد المصطلح عليه، وإن سمي اجتهادا لغة.

والظاهر عندي أيضاً أن معتزلة بغداد لا يوجبون على العامي الاجتهاد بمعنى النظر في الأدلة والترجيح بعد حيازة شروط الاجتهاد، وإنما يوجبون سؤال العالم عن حجته، كما يدل عليه نص أبي الحسين البصري المعتزلي: (منع قوم من شيوخنا البغداديين -رحمهم الله- من تقليد العامي للعالم في فروع الشريعة، وقالوا: لا يجوز له أن يأخذ بقوله، إلا بعد أن يبين له حجته)^(٢).

فظاهر هذا أنهم يكتفون ببيان الحجة للعامي، وهذا وحده لا يخرج الأمر من دائرة التقليد، خلافاً للباقلاني وابن خوزيمنداد وابن الوزير والشوكاني، الذين اعتبروا بيان الدليل مخرجاً عن دائرة التقليد، وربما سموه بالاتباع^(٣).

(١) انظر: نهاية الوصول لصفي الدين الهندي ٢٨٩٧/٨.

(٢) انظر: المعتمد في أصول الفقه ٢/٣٦٠ - ٣٦١.

(٣) انظر: البرهان للجويني ١٢٥٨/٢، والتلخيص للجويني ٤٢٦/٢، وجامع بيان العلم لابن عبد البر ١١٧/٢، والعواصم

ويمكن أن نعد الخلاف لفظياً إذا سلم المخالفون بوجوب قبول قول المفتي ولو بعد السؤال، كما نص عليه الباقلاني، لأنه اعتبر قول المجتهد دليلاً في حق العامي^(١).

والمستند الرئيس لهذا القول هو كون العامي مكلفاً بهذه الأحكام كالمجتهد، ويمكنه معرفتها بالاجتهاد والنظر.

بالإضافة إلى أن العامي لا يأمن أن يكون من قلده لم ينصح له في الاجتهاد فيقع في المفسدة^(٢).

ويجاء عن الأول بالمنع فالعامي لا يمكنه الاجتهاد الصحيح في الأدلة، وعن الثاني بأنه احتمال مرجوح وخلاف الأصل، ويلزم مثله في العمل بخبر الواحد^(٣).

وأما ابن حزم فقد اعتمد على النصوص الواردة في ذم تقليد الكفار لآبائهم، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢]، والنصوص الواردة في ذم القول بغير علم، والتقليد منه^(٤).

وجوابه: أن المراد بذلك التقليد في أصول الدين أو التقليد في معارضة النص^(٥).

المذهب الثالث:

يجوز للعامي التقليد في مسائل الاجتهاد ولا يجوز في غيرها، وبه قال أبو علي الجبائي فيما حكاه قاضي القضاة عبد الجبار في شرحه على العمدة^(٦).

والفواصم لليمانى ٢٩٧/١، وإرشاد الفحول ٢٦٨.

(١) البرهان للجويني ١٣٥٨/٢، وقد نبه عليه الدكتور أبو زنيد في تعليقه على شرح العمدة للبصري ٣٠٥/٢.

(٢) انظر: المعتمد للبصري ٣٦٢/٢، وشرح العمدة للبصري ٣٠٦/٢.

(٣) انظر: المرجع السابق ٣٦٢/٢.

(٤) انظر الإحكام ١٢٦/٦ وما بعدها.

(٥) انظر: نهاية الوصول للهندي ٢٨٩٨/٨-٢٨٩٩.

(٦) انظر: المعتمد لأبي الحسين البصري ٣٦١/٢، والتمهيد لأبي الخطاب ٤٠٢/٤.



ووجه ذلك أن مسائل الاجتهاد ظنية يتعذر على العامي الاجتهاد فيها بعكس غيرها، فيمكن للعامي معرفة الصواب فيها.

وهذا القول لا يستقيم عملياً من جهة أن التفريق بين مسائل الاجتهاد وغيرها يحتاج إلى علم ونظر ومعرفة بمراتب الأدلة لا تتوافر لدى العامة^(١)، كما يردده عموم الأدلة التي تدل جواز التقليد للعامي.

وهو أيضاً قول مبني على تصويب المجتهدين في الفروع^(٢)، وهو قول ضعيف عند جماهير العلماء.

فالنتيجة التي يمكننا الخروج بها من هذا الفصل هو أن الواجب على العامة الرجوع إلى أهل العلم بلا خلاف، وأن الاجتهاد بمعنى بذل الجهد في إدراك الحكم الشرعي عن طريق النظر في الأدلة والأقوال والترجيح بينها، لا يجب على العامي ولا يصح منه لعدم توافر أدوات الاجتهاد الصحيح عنده، ولم يقل به أحد من العلماء والطوائف، وإنما أوجب بعضهم السؤال عن حكم الله ورسوله أو ذكر الدليل، وهذا اجتهاد غير الاجتهاد المصطلح عليه الذي سبق ذكره.

وسأقرر في الفصول القادمة بإذن الله أن جمهور العلماء يقولون بصور من الاجتهاد الصادر من العامي كلاجتهاد الجزئي والاجتهاد في أعيان المفتين، وقد سموه اجتهاداً^(٣).



(١) المعتمد ٢/٣٦٣.

(٢) المصدر السابق ٢/٣٦٣.

(٣) انظر: الفصول للجصاص ٤/٢٨٢، والإحكام لابن حزم ٦/١٦٦.





الفصل الرابع حكم تجزؤ الاجتهاد

معنى تجزؤ الاجتهاد - ويسمى أيضاً بتبويض الاجتهاد - هو جريانه في بعض المسائل دون بعض، بأن يحصل للمجتهد ما هو مناط الاجتهاد من معرفة الأدلة في بعض المسائل دون غيرها.

فالمقصود به إذن: أن يكونَ الفقيهُ مجتهداً في بابٍ من أبواب الفقه دون غيره، أو في مسألةٍ دون مسألةٍ فيجتهد فيها، وهو مع ذلك صاحب ملكة فقهية وقدرة على النظر والترجيح والموازنة - مما سماه بعض الأصوليين بقوة الاجتهاد - ولكن الفقيه هنا لم تتوافر فيه شروط المجتهد المطلق.

وقد اختلف العلماء في جواز تجزؤ الاجتهاد وعدم جوازه إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: الجواز مطلقاً.

ذهب جمهور العلماء من أهل السنة والجماعة والمعتزلة والشيعة الإمامية^(١) إلى جواز تجزئة الاجتهاد، وأن الرجل قد يكون مجتهداً في باب أو مسألة من العلم دون بقية العلم، ويترتب على هذا الجواز: جواز إفتاء هذا العالم فيما هو مجتهد فيه.

(١) انظر في ذلك: المستصفي للغزالي ٢/٣٥٢-٣٥٤، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤/٢٢٠-٢٢١، المحصول للرازي ٢/٣٧-٣٨، جمع الجوامع ٢/٢٨٦، والمجموع للنووي ٧٦٨ فما بعدها، ومسلم الثبوت لابن عبد الشكور ٢/٣٦٤، وتيسير التحرير لأمير بادشاه ٤/١٨١، والمعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين المعتزلي البصري ٢/٩٢٩ حيث ذكر آراء المعتزلة، وتهذيب الوصول إلى علم الأصول للحلي ص ١٠٠ حيث ذكر آراء الشيعة الإمامية. وانظر: السيل الجرار للشوكاني ١/٢٤، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٠/٢٠٤.

وهذا المذهب نص عليه الغزالي، والرازي والرافعي من الشافعية، وصححه ابن الصلاح والنووي، وابن السبكي، واختاره ابن دقيق العيد، وهو مذهب الحنابلة والظاهرية^(١).

قال ابن القيم: «الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهداً في نوع من العلم، مقلداً في غيره، أو في باب من أبوابه.

كمن استفرغ وسعه في نوع العلم بالفرائض وأدلتها واستنباطها من الكتاب والسنة دون غيرها من العلوم، أو في باب الجهاد، أو الحج، أو غير ذلك.

فهذا ليس له الفتوى فيما لم يجتهد فيه، ولا تكون معرفته بما اجتهد فيه مسوغة له الإفتاء بما لا يعلم في غيره، وهل له أن يفتي في النوع الذي اجتهد فيه؟ فيه ثلاثة أوجه:

أصحها: الجواز، بل هو الصواب المقطوع به، والثاني: المنع، والثالث: الجواز في الفرائض دون غيرها.

وحجة الجواز: أنه قد عرف الحق بدليله، وقد بذل جهده في معرفة الصواب، فحكمه في ذلك حكم المجتهد المطلق في سائر الأنواع^(٢).

وسياتي ذكر باقي الأدلة في الترجيح.

المذهب الثاني:

المنع من التجزئة مطلقاً؛ وهو المنقول عن أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تعالى وبه قال الشوكاني، وملاخسرو، والفتناري من الحنفية^(٣).

(١) انظر: المستنصف للغزالي ٢٥٣/٢، ونهاية السؤل للأسنوي ٢٩٣/٣، والمجموع للنووي ٧٧/١، وإرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٥٥، الإحكام لابن حزم ٦٩٤-٦٩٥/٥، وجمع الجوامع لابن السبكي ٢٤٥/٢، والإحكام للآمدي ٢٢١/٤.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ٢١٦/٤.

(٣) انظر: المرأة لملاخسرو ٤٦٧/٢-٤٦٨، وإرشاد الفحول للشوكاني ٢٥٤-٢٥٥، وفصول البدائع للفتناري ٢٥٢/٤، وفواتح الرحموت للأنصاري ٣٦٤/٢.



قالوا: لو جاز تجزئة الاجتهاد للزم أن يقال: نصف مجتهد، أو ثلثه، أو رבעه، ولم يقل بذلك أحد.

واحتجوا بأن كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المنظور فيه، فلا يحصل له الظن بعدم المانع^(١).

وفي البحر المحيط: (ولأن المسألة في نوع من الفقه ربما كان أصلها نوعاً آخر منه، كتعليل الشافعي تخليل الخمر بالاستحالة، فلا تكتمل شرائط الاجتهاد في جزء حتى يستقل بالفنون كلها، ومن فوائد الخلاف في هذا أنه هل يعتبر خلاف الأصولي في الفقه، فإن قلنا يتجزأ اعتبر خلافه وإلا فلا. قيل: وكلامهم يقتضي تخصيص الخلاف إذا عرف باباً دون باب، أما مسألة دون مسألة فلا تتجزأ قطعاً.

والظاهر جريان الخلاف في الصورتين، وبه صرح الأبياري وتوسط، فقال: إن أجمعوا في مسألة على ضبط مأخذها وكان الناظر المخصوص محيطاً بالنظر في تلك المأخذ صح أن يكون مجتهداً فيها، وإلا لم يصح، بناء على ما سبق أنه لا يجوز له الحكم بالدليل حتى تحصل غلبة الظن وفقدان المعارض من الشريعة، فإذا لم يكن الناظر بهذه المثابة فكيف يجزم أو يظن^(٢).

المذهب الثالث:

التفريق بين مسائل الفرائض وغيرها، فيجوز عندهم الاجتهاد في مسائل الميراث وحدها، فمن عرف أصول الموارث وأحكامها جاز أن يفتي فيها، وإن لم يكن عالماً بأحاديث النكاح، ولا عارفاً بما يجوز له الفتوى في غير ذلك من أبواب الفقه؛ لأن الفرائض لا تنبني على غيرها من الأحكام، فأما ما

(١) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٥٥.

(٢) انظر: البحر المحيط لبرد الدين الزركشي ٢٠٩/٦-٢١٠.

عداها من الأحكام فبعضه مرتبط ببعض، ومن أصحاب هذا المذهب ابن الصباغ^(١) من الشافعية^(٢) وأبو الحسين البصري من المعتزلة^(٣).

ومستند هذا المذهب:

١. أن أحكام قسمة المواريث ومعرفة مستحقيها مستقلة عن غيرها من أبواب الفقه، وليست متعلقة به، فلا صلة لها بكتاب البيوع والإجازات والرهن وسائر أبواب الفقه إلا في النادر، والنادر لا حكم له ولا يقدر في الاجتهاد.

٢. أن عامة أحكام المواريث قطعية، منصوص عليها في الكتاب والسنة، بخلاف غيرها.

ويجاب بأن استقلال المبحث عن غيره لا يختص بباب الفرائض فقط، بل يوجد في غيرها، مثل استقلال باب العبادات عن باب المعاملات، والاستقلال درجات، وأما قطعية جميع أحكام الفرائض فغير مسلمة، بل فيها بعض الظنيات المختلف فيها، كما أن غيرها من الأبواب فيها أحكام قطعية منصوص عليها، فتخصيص باب الفرائض بتجزئة الاجتهاد لا وجه له. قال ابن الصلاح: (والأصح أن ذلك لا يختص بباب المواريث)^(٤).

الترجيح:

الراجح -عندي- المذهب الأول، وهو أن الاجتهاد يتجزأ مطلقاً، وأن للمجتهد أن يفتي في النوع من العلم الذي اجتهد فيه، وأحاط بأدلتها ومأخذها، قال في المراقي^(٥):

(١) وابن الصباغ هو أبو نصر عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد بن الصباغ، من كبار أئمة الشافعية، ت ٤٧٧هـ.

(٢) انظر: المجموع للنووي ٧٧/١، وإعلام الموقعين لابن القيم: ٢١٦/٤.

(٣) المعتمد ٣٥٩/٢.

(٤) أدب المفتي ص ٩١.

(٥) نشر البنود للعلوي ٣١٨/٢.



يجوز الاجتهاد في فنٍ فقط
أو في قضيةٍ وبعضٍ قد ربطَ
ووجوه الترجيح أربعة^(١):

١. أن الصحابة، والأئمة بعدهم، قد كانوا يتوقفون في مسائل كثيرة، ولم يخرجهم ذلك عن الاجتهاد، ولم يمنعهم ذلك عن الإفتاء بما علموه. وكم توقف الشافعي في مسألة، وسئل مالك عن أربعين مسألة، فقال في ستة وثلاثين: لا أدري، فلو كان العالم لا يكون مجتهداً إلا بمعرفة حكم الله في كل جزئية لما كان هؤلاء مجتهدين؛ لتوقفهم عن بعض المسائل، ولكنهم مجتهدون باتفاق، فدلَّ على أنه لا يشترط التعميم.
٢. أن المجتهد في نوع من العلم قد غلب على ظنه أنه قد أحاط بجميع ما يتعلق بالنوع أو الباب الذي اجتهد فيه من الأدلة، وعرف كل ما يتصل بهذه الأدلة مما له صلة في الدلالة، وقد بذل جهده في البحث، فتكليفه بأن يعلم ما وراء ذلك تكليف بغير مقدور، وهو ممتنع^(٢).
٣. أن المجتهد في مسألة مثل المجتهد المطلق المستقل في تلك المسألة، التي أحاط بأدلتها ومتعلقاتها، وأما جهله بالمسائل الأخرى فإنه لا يؤثر في علمه بتلك المسألة.

٤. أن الاجتهاد الجزئي لو لم يكن جائزاً للزم في المجتهد المطلق العلمُ بجميع المسائل والإحاطة بها، وهذا متعذر لا يمكن للإنسان.

قال الغزالي: «دقيقة في التخفيف يغفل عنها الأكثرون: اجتماع هذه العلوم الثمانية في المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام

(١) انظر: مسلم الثبوت لابن عبد الشكور ٢/٣٦٤، والإحكام للأمدى ٣/١٢٤، وإعلام الموقعين ٤/٢١٦.

(٢) انظر: روضة الناظر لابن قدامة ٢/٤٠٦، ٤٠٧، ومجموع الفتاوى ٢٠/٢٠٤، ٢١٢، والمذكرة للشيخ محمد الأمين الشنقيطي ص ٣١٢.

دون بعض، فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية، وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث»^(١).

وقال الإمام الزركشي: (الصحيح جواز تجزؤ الاجتهاد، بمعنى أنه يكون مجتهداً في باب دون غيره، وعزاه الهندي للأكثرين، وحكاه صاحب النكت عن أبي علي الجبائي وأبي عبد الله البصري، قال ابن دقيق العيد: وهو المختار، لأنه قد يمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية حتى يحصل المعرفة بما أخذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالماخذ أمكن الاجتهاد، وقال الرافعي تبعاً للغزالي: يجوز أن يكون العالم بمنصب الاجتهاد في باب دون باب، والناظر في مسألة المشتركة تكفيه معرفة أصول الفرائض، ولا يضره أن لا يعرف الأخبار الواردة في تحريم المسكر مثلاً،... قال أبو المعالي بن الزمكاني: الحق التفصيل، فما كان من الشروط كلياً كقوة الاستنباط ومعرفة مجاري الكلام، وما يقبل من الأدلة، وما يرد، ونحوه، فلا بد من اجتماعه بالنسبة إلى كل دليل ومدلول، فلا تتجزأ تلك الأهلية، وما كان خاصاً بمسألة أو مسائل أو باب، فإذا استجمعه الإنسان بالنسبة إلى ذلك الباب أو تلك المسألة أو المسائل مع الأهلية، كان فرضه في ذلك الجزء الاجتهاد دون التقليد)^(٢).

وقال الإمام الشاطبي: (المكلف بأحكامها - أي الشريعة - لا يخلو من أحد أمور ثلاثة:

أحدها: أن يكون مجتهداً فيها، فحكمه ما أداه إليه اجتهاده فيها، لأن اجتهاده في الأمور التي ليست دلالتها واضحة إنما يقع موقعه على فرض أن يكون ما ظهر له هو الأقرب إلى قصد الشارع والأولى بأدلة الشريعة؛ دون ما ظهر لغيره من المجتهدين، فيجب عليه اتباع ما هو الأقرب بدليل أنه لا يسعه فيما اتضح فيه الدليل إلا

(١) المستصفي ٢/٣٥٣.

(٢) البحر المحيط لبدر الدين الزركشي ٦/٢٠٩-٢١٠.



اتباع الدليل، دون ما أداه إليه اجتهاده، ويعد ما ظهر له لغوًا كالعدم؛ لأنه على غير صوب الشريعة الحاكمة، فإذا ليس قوله بشيء يعتد به في الحكم.

والثاني: أن يكون مقلدًا صرفًا خليًا من العلم الحاكم جملة، فلا بد له من قائد يقوده، وحاكم يحكم عليه، وعالم يقتدي به، ومعلوم أنه لا يقتدى به إلا من حيث هو عالم بالعلم الحاكم. والدليل على ذلك أنه لو علم أو غلب على ظنه أنه ليس من أهل ذلك العلم لم يحل له اتباعه ولا الانقياد لحكمه، بل لا يصح أن يخطر بخاطر العامي ولا غيره تقليد الغير في أمر مع علمه بأنه ليس من أهل ذلك الأمر، كما أنه لا يمكن أن يسلم المريض نفسه إلى أحد يعلم أنه ليس بطبيب، إلا أن يكون فاقد العقل، وإذا كان كذلك فإنما ينقاد إلى المفتي من جهة ما هو عالم بالعلم الذي يجب الانقياد إليه، لا من جهة كونه فلانًا أيضًا، وهذه الجملة أيضًا لا يسع الخلاف فيها عقلاً ولا شرعاً.

والثالث: أن يكون غير بالغ مبلغ المجتهدين، لكنه يفهم الدليل وموقعه، ويصلح فهمه للترجيح بالمرجحات المعتبرة في تحقيق المناط ونحوه.

فلا يخلو: إما أن يعتبر ترجيحه أو نظره، أو لا، فإن اعتبرناه صار مثل المجتهد في ذلك الوجه، والمجتهد إنما هو تابع للعلم الحاكم ناظر نحوه، متوجه شطره، فالذي يشبهه كذلك.

وإن لم نعتبره فلا بد من رجوعه إلى درجة العامي، والعامي إنما اتباع المجتهد من جهة توجهه إلى صوب العلم الحاكم، فكذا من نزل منزلته^(١).

(١) الاعتصام للإمام أبي إسحاق الشاطبي ٤٤١/٢-٤٤٢، وتيسير التحرير لأمر بادشاه ٢٧/١.

إلا أن هناك مسألة قد تخفى على بعض الناس، وهي أن الاجتهاد في مسألة لا تكفي فيه معرفة جميع النصوص الواردة فيها من الكتاب والسنة، ولا معرفة أقوال العلماء فيها، بل لابد - بالإضافة إلى هذا - من وجود ملكة الاجتهاد والنظر في الناظر، وذلك حاصل بمعرفة علوم اللغة وأصول الفقه، حتى يتمكن الإنسان من الاستنباط، كما أشار إليه ابن تيمية والشوكاني رحمهما الله، فمن كان قادراً على الاستنباط فله أن يجتهد في المسألة، التي جمع نصوصها والأقوال فيها دون غيرها من المسائل، ومن لم يكن كذلك فلا يصح له الاجتهاد. والله أعلم.



الفصل الخامس

حكم العامي عند اختلاف الفتيا عليه

إذا نزلت بالعامي نازلة وجب عليه أن يعرف حكم الشرع فيها، ولا يمكنه ذلك إلا بالرجوع إلى العلماء فيجب عليه الرجوع إليهم وسؤالهم، فإذا لم يمكنه إلا سؤال فقيه واحد وجب عليه سؤاله والأخذ بفتواه، وأما إذا كان يمكنه سؤال أكثر من فقيه، فاختلف العلماء فيه هل يلزمه الاجتهاد في أعيانهم أو لا يلزمه، ويجوز له التخيير بينهم على قولين:

الأول: يلزمه الاجتهاد في أعيانهم وتقليد أفضلهم، وهو قول بعض الشافعية منهم ابن سريج والقفال، وهو ما اختاره ابن عقيل وابن القيم.
الثاني: لا يلزمه الاجتهاد في أعيانهم، بل يجوز له تقليد من شاء منهم، وبه قال الجمهور، ورجحه الأمدى.

أدلة القول الأول:

١. قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، والاجتهاد في أعيانهم مستطاع، فيكون مأمورا به.
٢. أن ظن الإصابة في تقليد الأعم والأوثق أقوى فوجب المصير إليه.
٣. أن قول المفتين في حق العامي كالأدلة المتعارضة في حق المجتهد، وكما يجب على المجتهد الترجيح، كذلك يجب على العامي الترجيح بين المفتين^(١).

(١) انظر: الواضح لابن عقيل ٢٥٨/٤، والإحكام للأمدى ٢٢٧/٤، وإعلام الموقعين لابن القيم ٢٦١/٤



أدلة القول الثاني:

١. قوله تعالى: ﴿فَسأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].
 ٢. وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر بسؤال أهل العلم مطلقاً دون تحديد، فمن سأل المفضول فقد امتثل الأمر، لأن المطلق يتحقق بأي فرد.
 ٣. إجماع الصحابة على تجويز سؤال المفضول مع وجود الفاضل، ولم ينقل عنهم تكليف العوام بالاجتهاد في أعيان المفتين ولا سؤال الأفضل.
 ٤. أن الاجتهاد في أعيان العلماء والتفضيل بينهم يحتاج إلى علم واجتهاد، والعام لا يمكنهم ذلك لقصورهم واغترارهم بالظواهر^(١).
- قلت: أقوى ما يحتج به في هذه المسألة هو الإجماع العملي المنقول في عدم اللزوم، كما قال الآمدي: (لولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى)^(٢).
- ولا خلاف بين العلماء أن العامي إذا أفته أهل الاجتهاد، وتفقوا على حكم، وجب على العامي الأخذ به، وحرّم عليه الخروج عنه^(٣)، أما إذا سأل العامي فقيهين فصاعداً عن مسألة واحدة، فاختلفوا عليه في الجواب، فماذا يصنع؟ وبأي الأقوال يأخذ؟ هذا محل البحث والاختلاف، وسأتناوله في بحثين:



المبحث الأول

في ذكر الأقوال والأدلة

أما محل الخلاف في مسألة الباب، فنلاحظ هنا أن بعض العلماء يورد

(١) انظر: المراجع السابقة.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ٢٣٨/٤

(٣) انظر: المعتمد للبصري ٣٦٤/٢، والمحصول للرازي ١١٢/٣، ونهاية الوصول للهندي ٣٩٠٥/٨

الأقوال في حالة سؤال العمالي واختلاف أجوبة الفقهاء، دون نظر إلى قيد آخر^(١)، بينما يظهر من كلام بعض الأصوليين كالجويني والغزالي أن هذا الخلاف فيما إذا استوى المفتون في العلم والورع، أما في حال التفاوت، فيتبع العمالي الأعلم والأورع^(٢).

والظاهر عندي الأول، فالخلاف لا يختص بحالة الاستواء في العلم والورع، لكنه عام في حالة التفاوت أيضاً كما سبق ذكره فيما قبل السؤال والخلاف.

وكذلك قيد بعض الأصوليين الخلاف بعدم العمل، فلو عمل العمالي بفتوى الأول ثم أفتاه الآخر بخلافه لم يجز الرجوع عن الأول^(٣).

قلت: والظاهر جريان الخلاف فيه حتى بعد العمل، خاصة إذا كان الثاني أعلم أو غلب على ظن العمالي صوابه^(٤).

وقد اختلف العلماء فيما يلزم العمالي عند اختلاف أجوبة الفقهاء عليه بحسب الأقوال التالية^(٥):

القول الأول: يأخذ بالقول الأخف والأيسر، وهو وجه عند الشافعية والحنابلة، ونسب للقاضي عبد الجبار المعتزلي^(٦).

واحتجوا بعموم نصوص التيسير والتخفيف في الشريعة، مثل قول الله عز وجل: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ أَحَبُّنَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّثْلَ أَيْكُمُ الْإِبْرَاهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨].

(١) انظر: الفروع لابن مفلح ٢٨٦/١، وحلية العلماء للقفال الشاشي ٥٥/١، وإجابة السائل للصنعاني ٤١٤، وإرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٧١، والإحكام لابن حزم ٣٠٣/٦.

(٢) التحقيق والبيان للأبياري ٥٥٧/٤، والبرهان ١٣٤٤/٢، والمنقول للغزالي ص ٤٨٣.

(٣) انظر: البحر المحيط للزركشي ٣١٥/٦.

(٤) انظر البحر المحيط للزركشي ٣٢٤/٦.

(٥) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم الظاهري ١٥٩/٦، والبحر المحيط للإمام الزركشي: ٣١٢-٣١٤. والموسوعة الفقهية الكويتية ٢٩٩/٢-٣٠٠، والمجموع للنووي ٩٤/١.

(٦) هكذا نقله عنه صاحب التحرير شرح التحرير ٤٠٩٩/٨ ونقل الكلوزاني في التمهيد ٤٠٦/٤ عنه عكسه، ولكن ظاهر كلام عبد الجبار وهو المراد بقاضي القضاة عند المعتزلة يدل على ترك الأخذ بالأخف في حال التساوي، وإنما ذكر الأخذ بالأخف احتمالاً. انظر: المعتمد للبصري ٣٦٤/٢.



وأن النبي ﷺ كما قالت عائشة: (ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن إثماً) ^(١).

وأجاب ابن حزم عن هذا الاستدلال بأن كل ما ألزمتنا الله تعالى به فهو يسر ^(٢).

وفي هذا الجواب الجدلي نظر، فإن كون كل ما شرعه الله تعالى ميسراً للعباد حق وليس محل البحث، ولكن هذا لا يسقط الترجيح بالأيسر حال التعارض، وقبل معرفة ما شرعه الله، كما يدل عليه حديث عائشة السابق. ويجاب أيضاً بأنه لا يلزم أن يكون الأيسر دائماً هو الأرجح، وإنما المدار على مجموع الأدلة، أما التيسير فهو أحد المرجحات.

ويجاب أيضاً بأن الحكم الشرعي يرتبط بالمصلحة الشرعية، والمصلحة قد تكون في التيسير أحياناً وفي التشديد أحياناً أخرى، فلا يصح الأخذ بالأيسر مطلقاً ولا بالأشد مطلقاً ^(٣).

وأجاب الشاطبي بأن السماح والتيسير في الشريعة جارية على أصولها، والأخذ بالأيسر دون النظر في الدليل يناه في أصولها ^(٤).

القول الثاني: يأخذ العامي بالأثقل والأشد، حكاه الأستاذ أبو منصور ^(٥) عن أهل الظاهر، وهو وجه عن الشافعية، وذكره ابن البناء من الحنابلة وجهاً في المذهب ^(٦) لكن ينقضه ما جاء عن الإمام أحمد في رواية الحسين بن بشار

(١) صحيح البخاري ١٩٥/٣ برقم ٦٤٠٤، وصحيح مسلم ١٨٠٤/٤ برقم ٢٢٢٧.

(٢) الإحكام ٥٨٩/٨.

(٣) انظر: المعتمد ٢/٢٣١.

(٤) انظر: الموافقات ٤/١٤٥-١٤٩.

(٥) انظر: شرح مختصر الروضة للطوي في ٧٠٢/٣، وارشاد الفحول للشوكاني ٢٧١- وعزاه الجويني في التلخيص

٤٦٧/٣ إلى بعض من لاحظ له في الأصول - ولعله يعني الظاهرية - وفي نسبه للظاهرية نظر، فإن ابن حزم قد نص على بطلانه وفساده، وأنه قول بلا دليل فيسقط. انظر: الإحكام لابن حزم ٦/٣٠٤ - ٥٨٩/٨.

(٦) انظر: التعبير شرح التحرير للمرداوي ٨/٤٠٩٩، وأصول الفقه لابن منفلح ٤/١٥٦٦.



المخرم^(١) من قوله للسائل عن مسألة في الطلاق (فقال: إن فعل حنث، فقال له: يا أبا عبد الله إن أفتاني إنسان يعني أنه لا يحنث؟ فقال: تعرف حلقة المدنيين؟ - حلقة بالرصافة- فقال: إن أفتوني به حل؟ فقال: نعم)^(٢) فسوغ له الأخذ بقول المدنيين بالإباحة، ولم يلزمه القول بالأشد.

ومبنى هذا القول على أمور:

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَلَفْنَا عَلَيْكَ قَوْلًا ثِقِيلًا﴾ [المزمل]، فهذه الآية تدل على أن الحق ثقيل^(٣).

٢. ما جاء في الحديث: (الحق ثقيل مريء، والباطل خفيف وبيء)^(٤).

٣. الاحتياط والفرار من الشك إلى اليقين، والأخذ بالحزم والنفور من الشبهات.

٤. القياس على تعارض الدليل الحاضر والدليل المبيح، فيقدم الحاضر.

وأجاب الجويني والغزالي عن هذا القول بأن هذا تحكم لا مستند له، فالشرع قد ينهى عن الأثقل ويأمر بالأيسر كما في أمر الحائض بقضاء الصوم دون قضاء الصلاة، والغالب في الشرع تغليب الأيسر، فالثقل ليس علامة على الصحة، فرب ثقيل باطل، ورب سمح صحيح^(٥).

وأجاب ابن قدامة وغيره بأن هذه الأدلة تتعارض مع أدلة التيسير فيتساقطان^(٦).

- (١) من تلاميد الإمام أحمد، فقيه حنبلي له أسئلة معروفة ينقل فيها جواب الإمام أحمد. انظر: طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى/١-١٤٢ - المفصل الأرشد لابن مفلح/١-٣٤٤
- (٢) انظر: التمهيد لأبي الخطاب/٣-٤٠٣-٤٠٤، والعدة لأبي يعلى/٤-١٢٢٦-١٢٢٧.
- (٣) انظر: روضة الناظر لابن قدامة/٣-١٠٢٦.
- (٤) رواه هناد بن السري في الزهد موقوفاً على عبد الله بن مسعود/١-٢٨٧ - ومن طريقه الخطيب البغدادي/٢-٢٠٢ وعزاه إليه ابن القيم دون إسناد في الفوائد ص ١٤٨، وعزاه الجاحظ والقلقشندي إلى عمر بن الخطاب دون إسناد. انظر: البيان والتبيين للجاحظ/١-٤٥٤، وصبح الأعشى للقلقشندي/١-٢٥٧.
- (٥) انظر: التلخيص للجويني/٣-٤٦٨، والمنخول للغزالي ص ٤٨٦.
- (٦) انظر: روضة الناظر/٣-١٠٢٦، والتمهيد للكلوذاني/٤-٤٠٧.



ويمكن الجواب عن الاستدلال بالآية بأن معنى الثقل ليس في تعاليمه وأحكامه فإن الشريعة سمحة ميسرة، كما دلت عليها النصوص الأخرى، وإنما المراد بالثقل ثقل الوحي على رسول الله عند نزوله، كما قالت عائشة رضي الله عنها: (لقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً) ^(١)، وقالت في رواية أخرى: (إن كان ليوحى إلى رسول الله وهو على راحلته فتضرب بجرانها - وهو باطن العنق-) ^(٢) وقال زيد بن ثابت: (أنزل على رسول الله الوحي وفخذه على فخذي، فتثقلت عليّ، حتى خفت أن ترض فخذي) ^(٣). وهذا ما رجحه ابن كثير وابن العربي في تفسير الآية ^(٤).

وأما الحديث فلم يثبت عن رسول الله بإسناد ^(٥).

وأما الاحتياط، فهو أحد المرجحات وليست كلها.

وأما القياس فأجاب القاضي أبو يعلى عنه بأنه قياس مع الفارق، فتعارض الحاضر والمبنيح من الأصول، ومبناها على التأكيد والتحري، ومسألتنا من الفروع، ومبناها على التخفيف ^(٦).

القول الثالث: يأخذ بقول الأكثر من الفقهاء، وهذا قول قاله الوزير ابن هبيرة في حق القضاة غير المجتهدين ^(٧)، وقاله أبو عمرو بن الصلاح فيما إذا اختلف أئمة المذهب على من ليس من أهل الترجيح ^(٨)، وهو قول يمكن تخريجه على قول من قال بسؤال مفت ثالث، والأخذ بقول من وافق أحد الأولين، كما ذكره ابن الصلاح والنووي وابن القيم ^(٩).

- (١) رواه البخاري ٤/١ برقم ٢.
- (٢) رواه أحمد برقم ١١٨/٦ برقم ٢٤٩١٢ ورجال الصالح، ومجمع الزوائد ٨/٢٥٧.
- (٣) رواه البخاري ١٠٤٢/٣ برقم ٢٦٧٧.
- (٤) انظر: تفسير ابن كثير ٤/٤٣٦، وتفسير ابن جرير ٢٩/١٢٧، وأحكام القرآن لابن العربي ٤/٣٢٨.
- (٥) ولأبي الحسين البصري أجوبة أخرى انظرها في المعتمد ٢/٣٦٤.
- (٦) انظر: العدة ٤/١٢٢٧-١٢٢٨.
- (٧) انظر: المسودة لآل تيمية ص ٤٨٠-٤٨٢.
- (٨) انظر: أدب المفتي لابن الصلاح ص ١٢٦-١٢٧.
- (٩) انظر: أدب المفتي لابن الصلاح ١٦٥، والمجموع للنووي ١/٩٤، وإعلام الموقعين لابن القيم ٤/٢٦٤.



وترجيح القول بكثرة رواته أو بكثرة القائلين به مذهب معروف عند أكثر الأصوليين، لأنهم أبعد عن الخطأ، ويزيد الظن بترادف الروايات وتتابع العلماء، حتى يصل إلى القطع والتواتر.

واحتج له أبو بكر الصيرفي بأن الله تعالى جعل الزيادة في العدد موجباً للتذكر في شهادة النساء، ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ رَضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢].

وقد ذهب ابن دقيق العيد إلى أن الترجيح بكثرة الرواة أقوى المرجحات^(١).

القول الرابع: أنه يأخذ بقول أول المفتين الذين أفتوه.

وهذا وجه عند الشافعية فيما حكاه الروياني^(٢) عن الرافعي، ولم يذكره النووي في المجموع ضمن الأوجه الخمسة لأصحابه من الشافعية لكن ذكره في الروضة^(٣)، وهو قول ذهب إليه الجويني في التلخيص في تعارض الفتويين بين التحليل والتحريم^(٤).

ومستند هذا القول: أنه لزمه حين سأل أول مرة.

ويعترض عليه بالمنع، وأن العامي لا يلزمه الأخذ بفتوى الأول لعدم الدليل، وله أن يسأل غيره، إلا إن التزمه أو ظن صحته أو لم يجد غيره^(٥).

القول الخامس: يجب على العامي تقليد الأعلام والأوثق منهم، فإن استووا فالتخير.

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي ٦/١٥٠-١٥١.

(٢) هو أبو المحاسن فخر الإسلام القاضي عبدالواحد بن إسماعيل الروياني، فقيه شافعي كبير، له كتاب البحر في الفقه والكالفة، توفي عام ٥٠٢ هـ. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي ٢٤٧- طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢٨٧/١

(٣) البحر المحيط للزركشي ٦/٣١٤، والمجموع للنووي ١/٩٤، وروضة الطالبين للنووي ١١/١٠٥.

(٤) ٢/٤٦٨ وفي تحديد مذهب الجويني اضطراب واضح.

(٥) انظر: إعلام الموقعين ٤/٢٦٤، والتحبير للمرداوي ٨/٩٦٦-٤٠٩٧.



وهو ظاهر مذهب الإمام الشافعي كما جاء في «الأم» في القبلة أنه إذا اختلفوا على الأعمى، فعليه تقليد أوثقهما وأدينهما عنده، واختاره السمعاني الكبير^(١)، وابن قدامة وأبو الحسين البصري^(٢).

وقد استدل لنسبة هذا القول إلى الإمام أحمد بقوله الذي رواه ابنه عبد الله: (إذا كان عند الرجل الكتب المصنفة فيها قول رسول الله واختلاف الصحابة والتابعين، فلا يجوز أن يعمل بما شاء ويتخير فيقضي به ويعمل به، حتى يسأل أهل العلم ما يؤخذ به، فيكون على أمر صحيح)^(٣).

لكن يقال: هذا وارد في الأخذ من الكتب وليس في الإفتاء^(٤)، أو هو وارد في المفتي وليس المستفتي.

وهذا أيضا قول الإمام ابن جرير الطبري، لكنه قال بترك الفعل عند الاستواء وعدم الترجيح^(٥).

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١. الأخذ بقول الأعمى أسكن للنفس، والظن في صوابه أغلب^(٦).
٢. القياس على تعارض الأدلة عند المجتهد، فإنه يجب عليه الأخذ بأوثق الدليلين وأرجحهما.
٣. القياس على القبلة إذا تعارض في تحديدها قولان، فيجب على الجاهل والأعمى الأخذ بقول الأوثق.

(١) انظر: قواطع الأدلة للسمعاني ٣٦٥/٢، وأدب المفتي لابن الصلاح ص ١٦٥ وهو أبو منصور محمد بن عبد الجبار السمعاني الحنفي ت ٤٥٠هـ وابنه أبو المظفر منصور السمعاني الشافعي صاحب قواطع الأدلة والاصطلام.

انظر: الوايع في ١٧٧/٣، وتاريخ الإسلام ٢٥٧/٣٠، وطبقات الحنفية للقرشي ٧٣/٢.

(٢) انظر: التعبير شرح التحرير ٤٠٩٨/٨، والروضة لابن قدامة ١٠٢٥/٣، والفروع لابن مفلح ٣٨٦/١، والمجموع للنووي ٩٤/١، والمعتمد لأبي الحسين ٣٦٤/٢.

(٣) إعلام الموقعين لابن القيم ٤٤/١، والمسودة لآل تيمية ص ٤٦١-٤٦٢.

(٤) المسودة لآل تيمية ص ٤٦٢.

(٥) نقله الشاطبي عنه في الاعتصام ١٦٠/٢.

(٦) انظر: المعتمد للبصري ٣٦٤/٢.



واعترض على هذا القول بأن مراتب العلم والفضل متفاوتة وغامضة، والعامي ليست له القدرة على معرفة الأعلام والأوثق حقيقة، وربما غرته الظواهر، فالتفضيل بين المجتهدين يحتاج إلى اجتهاد غير موجود لدى العامي^(١).

وأجاب المخالفون بأن المطلوب من العامي هنا هو النظر في الأمارات التي تفيد غلبة الظن مثل الشيوخ وإذعان العلماء له، وليس المطلوب البحث في نفس العلم^(٢).

قلت: الشيوخ والتسامع والإذعان ونحوها قرائن يمكن العامي الوقوف عليها، لكن لا يلزم منها ثبوت الألفية والأوثقية، فقد يشيع الأمر ولا حقيقة له، وقد يذعن له الناس لمنصبه أو جاهه لا لعلمه، ولا يخلو عالم ممن يفضله على غيره، لكنها مؤشرات تفيد شيئاً من الظن والترجيح.

ويعترض على الدليل الثاني بأنه قياس مع الفارق فالمجتهد قادر على الترجيح بين الأدلة، والعامي غير قادر على الترجيح بين المجتهدين.

واعترض على الدليل الثالث بالفرق أيضاً، قال النووي: (والفرق بينه وبين ما نص عليه في القبلية أن أماراتها حسية فإدراك صوابها أقرب فيظهر التفاوت بين المجتهدين فيها، والفتاوى أماراتها معنوية فلا يظهر كبير تفاوت بين المجتهدين)^(٣).

القول السادس: أنه يبني على قول من أخذ الأثر دون الرأي، حكاه الرافعي أيضاً، وهو وجه عند الشافعية^(٤)، وهو ما يفهم من كلام الإمام أحمد، مثل قوله: (ضعيف الحديث أحب إلينا من الرأي)^(٥). وسأله ابنه عبد الله: (عن الرجل يكون في بلد لا يجد فيها إلا صاحب حديث لا يعرف

(١) انظر: روضة الناظر ١٠٢٥/٣، ولباب المحصول لابن رشيقي ٧٣٩/٢.

(٢) انظر: روضة الناظر ١٠٢٦/٣.

(٣) المجموع للنووي ٩٤/١.

(٤) انظر: البحر المحيط ٣١٤/٦، وإرشاد الفحول ٢٧١، وروضة الطالبين ١٠٥/١١.

(٥) المحلى ١٤٨/٤، وتدريب الراوي ١٦٨/١، والحطبة في ذكر الكتب الستة ص ١٢٦.



صحيحه من سقيمه وصاحب رأي، فمن يسأل منهما عن دينه؟ فقال: يسأل صاحب الحديث، ولا يسأل صاحب الرأي^(١) ولم أر في الحنابلة من جعل هذا القول رواية أو وجهاً في المذهب.

ومعنى الرواية الأخيرة أن الفقيه الذي يبني اجتهاده على الرواية والحديث - وإن لم تكن له القدرة على التمييز بين الصحيح والسقيم - مقدم على الفقيه الذي يبني اجتهاده على الرأي المجرد، لأن الأعم بالروايات أقرب إلى إصابة الحق.

قال ابن حزم: (صدق أحمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لأن من أخذ بما بلغه عن رسول الله وهو لا يدري ضعفه فقد أجر يقينا على قصده إلى طاعة رسول الله كما أمره الله تعالى، وأما من أخذ برأي أبي حنيفة أو رأي مالك أو غيرهما فقد أخذ بما لم يأمره الله تعالى قط بالأخذ به، وهذه معصية لا طاعة)^(٢).

قلت: إن كان أحد المفتين اعتمد على نص فقوله مقدم على غيره بلا خلاف، وأما إن لم يعتمد على نص في المسألة وإنما هو الاجتهاد - كما هو الغالب في المسائل التي يختلف فيها أهل الفتوى - فلا يلزم من كونه صاحب حديث أن يكون مصيباً في اجتهاده لكن الذي يراعي النصوص ومعانيها ومقاصدها أقرب إلى الإصابة من هذا الوجه، وهو وجه من وجوه الترجيح لكن يلزم النظر في المرجحات الأخرى واعتبارها.

القول السابع: يجب على العامي سؤال غيرهم والأخذ بقول الثالث، وهو ما صرح به ابن حزم وقيده بموافقة الحق، وحكاه ابن الصلاح والنووي وجهاً عند الشافعية، وحكاه ابن البنا وجهاً عند الحنابلة^(٣).

(١) مسائل الإمام أحمد ١٣١٢/٣، ورواه ابن حزم في المحلى ٦٨/١، والإحكام ٢٢٦/٦ - وصححه ابن حجر في النكت ٤٢٧/١، وقواعد التحديث ص ١١٨.

(٢) الإحكام ٢٢٦/٦.

(٣) انظر: روضة الطالبين للنووي ١٠٥/١١، والمجموع للنووي ٩٤/١، وإعلام الموقعين لابن القيم ٢٦٤/٤، وأصول الفقه لابن مفلح ١٥٦٦/٤، والتجريب للمرداوي ٤٠٩٨/٨ - ٤٠٩٩، والإحكام لابن حزم ١٦٠/٦.



قال ابن حزم رحمه الله: (والذي نقول به وبالله تعالى التوفيق إنه إن أفتاه فقيهان فصاعداً بأمور مختلفة نسبوها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو غير فاسق بتركه قبول شيء منها، لأنه إنما يلزمه ما ألزمه النص في تلك المسألة وهو لم يدره بعده فهو غير آثم بتركه ما وجب مما لم يعلمه لكنه يتركهم ويسأل غيرهم ويطلب الحق.

مثال ذلك رجل سأل كيف أحج؟ فقال له فقيه: أفرد فهكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجته التي لم يكن له بعد الهجرة غيرها، وقال له آخرون: أقرن فهكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجته التي لم تكن له بعد الهجرة غيرها، وقال له آخرون: تمتع فهكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجته التي لم يكن له بعد الهجرة غيرها، ففرض عليه أن يتركهم ويستأنف سؤال غيرهم، ثم يلزمه ما قلنا أنفاً قبل هذا من موافقته للحق أو حرمانه إياه بعد اجتهاده ويكون العامي حينئذ بمنزلة عالم لم يبين له وجه الحكم في مسألة ما.. فحكمه التوقف والتزيد من الطلب والبحث حتى يلوح له الحق أو يموت وهو باحث عن الحق..^(١)

قلت: سؤال مفت ثالث هو من باب طلب المرجح، وهذا أصل صحيح عند التعارض، وأصحاب هذا القول يختلفون بعد ذلك فبعضهم يقول: يأخذ بقول من وافق أحد الأولين، وهذا ترجيح بالكثرة، وبعضهم يطالب العامي بالنظر والاجتهاد في قول المفتي الثالث فإن كان موافقاً للحق أخذ به وإلا زاد في البحث حتى يتضح له الحق وهو قول ابن حزم، وهذا ضرب من الاجتهاد متعذر أو متعسر خاصة على العامي الصرف، وقد لا تحتمل المسألة عنده التأخير أو التوقف.

القول الثامن: التفصيل بين حق الله تعالى وحق العباد، فإن كان من حقوق الله تعالى أخذ بالأيسر، وإن كان من حقوق العباد أخذ بالأثقل، وهذا القول حكاه الأستاذ أبو منصور، وبه قال الكعبي.^(٢)

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم الظاهري ١٦٠/٦-١٦١.

(٢) انظر: البحر المحيط للزرکشي ٣١٤/٦، وإرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٧١.

ووجه هذا التفصيل أن حقوق الله تعالى مبناها على التيسير والمسامحة،
وأما حقوق العباد فمبناها على التضييق والمشاحة والاحتياط لها.
ومستنده أيضاً الجمع بين أدلة القائلين باتباع الأيسر وأدلة القائلين
باتباع الأثقل وقد سبق ذكرها.

القول التاسع: إن اتسع عقله للفهم فعليه أن يسأل المختلفين عن
حجتها، فيأخذ بأرجح الحجتين عنده، وإن قصر عن ذلك أخذ بقول
الأفضل عنده.

وهذا قول رواه الخطيب البغدادي بسنده عن أبي عبد الله الزبيري^(١).

ووجه هذا القول أن الترجيح واجب عند التعارض، فالقادر على الترجيح
بين الأدلة يجب عليه كالمجتهد لقدرته على الترجيح، وأما العامي الصرف
فغير قادر على الترجيح بين الأدلة فلا يجب عليه، لكنه قادر على معرفة
الأفضل فيلزمه، لأنه أقرب إلى الصواب.

القول العاشر: وجوب الأخذ بقول الأفضل لرجحان الظن بالنسبة
إليه^(٢) فإن تساويا راجعهما مرة أخرى، وقال تناقض فتواكما وتساويتما فما
الذي يلزمي؟ فإن خيره بين الجوابين اختار أحدهما، وإن اتفقا على الأمر
بالاحتياط أو الميل إلى جانب معين فعل، وإن أصرا على الخلاف تخير، فإنه
لا سبيل إلى تعطيل الحكم وليس أحدهما أولى من الآخر، وهذا تفصيل
ذهب إليه الغزالي^(٣).

قلت: وهذا مثل القول الخامس المنقول عن الشافعي لكن يختلف عنه

(١) انظر: الفقيه والمتفقه ٤٣١-٤٣٢، والبحر المحيط في أصول الفقه ٢١٤/٨ والزبيري هو الزبير بن أحمد بن سليمان

الشافعي البصري فقيه أديب نسابة من أصحاب الوجوه في المذهب له كتاب الكافي وكتاب النية وكتاب الإمارة، عمي
آخر حياته توفيه عام ٢١٧ هـ انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي ص ١٩٩، ووفيات الأعيان لابن خلكان ٢/٢١٣.

(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه ٨/٣١٤.

(٣) انظر: المستصفى للغزالي ١٥٤-١٥٣/٤، والبحر المحيط في أصول الفقه ٨/٣١٤.



في المراجعة وطلب الترجيح من المفتين أنفسهم حماية للعامية من الترجيح الفاسد وحفاظا على أصل مرجعية العلماء عند اشتباه الحق، وهم أعلم بطريقة التعامل مع الاختلاف الفقهي.

القول الحادي عشر: الأخذ بقولهما إن أمكن الجمع.

وهو قول خرج الزركشي من كلام الماوردي، فإنه قال في باب استقبال القبلة: (ولو كانا عنده في العلم سواء فوجهان: أحدهما: يتخير، والثاني: يأخذ بقولهما، ويصلي إلى جهة كل واحد منهما) (١).

قلت: هذا الوجه ذكره الماوردي في الأعمى إذا اختلف عليه بصيران في جهة القبلة بناء على الاجتهاد، فذكر الماوردي أن الأعمى يأخذ بقول الأعم والأوثق، فإن كانا سواء في الثقة والعلم، ففيه وجهان: أحدهما التخيير، والثاني الأخذ بقولهما، ويصلي إلى الجهتين (٢).

فالأخذ بقولهما جزء من القول يتعلق بحالة التساوي بين المفتين في العلم والثقة، لكنه يقول باتباع الأعم في حال التفاوت.

ووجه هذا القول القياس على تعارض الأدلة حيث أمكن الجمع بينها، فلا يصار إلى الترجيح، وأقوال المجتهدين تنزل منزلة الأدلة في حق العامي.

القول الثاني عشر: أنه يجتهد ويتحرى بحسب حاله، ويعمل بما يترجح عنده، وهذا وجه عند الحنابلة ذكره ابن البنا، وقال به ابن السمعاني (٣)، ورجحه ابن الصلاح وابن القيم وصححه المرادوي من الحنابلة (٤).

(١) البحر المحيط للزركشي ٣١٤/٦.

(٢) الحاوي الكبير للماوردي ٨٧/٢.

(٣) حكاه عنه في البحر المحيط ٣١٤/٦ لكن في فواطع الأدلة للسمعاني ٢٦٥/٢ أنه يجب عليه الاجتهاد في أعلمهم وأدينهم، وهذا راجع إلى القول الخامس.

(٤) انظر: أصول الفقه لابن مفلح ١٥٦٦/٤، والتعبير للمرادوي ٤٠٩٨/٨، وأدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح ص ١٦٥، وإعلام الموقعين لابن القيم ٢٦٤/٤.

ووجه هذا القول:

١. قوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا لِلَّهِ مَا أَسْطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].
 ٢. حيث أمر الله المؤمنين بتقوى الله حسب الاستطاعة، والتحري عند الاختلاف من تقوى الله، والعامي يستطيع التحري والاجتهاد، بحسب حاله وقدرته من النظر في القرائن والمرجحات، فيكون ذلك التحري والنظر مأمورا به.
 ٣. القياس على حكم التعارض بين الأدلة، فيجب على المجتهد الترجيح بينها كذلك العامي هنا.
 ٤. القياس على اختلاف الطريقتين والطبيين والمشيرين في الأمور الدنيوية. قلت: وهذا القول في الحقيقة ليس قولاً مستقلاً ومغايراً لأكثر الأقوال، بل هي داخلة فيه لأنها وجوه للاجتهاد، لكن بعضها حدّد الاجتهاد والترجيح بوجه معين كالأعلم أو الأيسر أو الأشد.. وهذا لم يحدد وجهها معنا من وجوه الترجيح، كما سيأتي توضيحه في مبحث الترجيح.
- القول الثالث عشر:** يحتكم العامي إلى خاطره فيأخذ بما يقع في نفسه.
- وهذا قول حكاة الزركشي والكيما الهراسي^(١)، وبناه على القول بالإلهام^(٢)، وهو قول بعض المتصوفة^(٣).
- قال القشيري^(٤): (فرقان هذه الأمة الذي اختصوا به نور في قلوبهم يفرقون به بين الحق والباطل... وذلك الفرقان ما قدموه من الإحسان)^(٥).

- (١) بهزمة مكسورة ولام ساكنة، وهو أبو الحسن علي بن محمد الطبرستاني الشافعي تلميذ إمام الحرمين وشيخ الشافعية ببغداد توفي عام ٥٠٤ هـ. انظر: شذرات الذهب لابن العماد ٩/٤، ووفيات الأعيان لابن خلكان ٢٨٦/٣.
- (٢) وهو ما يلقي في القلب من غير استدلال ولا حجة. انظر: التعريفات للجرجاني ص ٢٤، والبحر المحيط للزركشي ١٠٣/٦.
- (٣) انظر: البحر المحيط ٣١٥/٦، وسلاسل الذهب كلاهما للزركشي ص ٤٥٢.
- (٤) هو عبد الكريم بن هوازن القشيري، فقيه مفسر متصوف، أخذ العلم عن ابن فورك وأبي إسحاق الاسفراييني، وثقه الخطيب البغدادي ت ٤٦٥ هـ. انظر: التدوين للقرظيني ٢١٠/٣، وتاريخ بغداد للخطيب ٨٣/١١.
- (٥) نقلا عن البحر المحيط لأبي حيان ٣٦١/١.



واستدل أصحابه بما يلي (١):

١ . قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنَفُّوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩] فوعد الله تعالى المؤمنين أن يجعل لهم ما يفرقون به بين الحق والباطل بشرط التقوى، ويدخل في عموم ذلك العامي عند اختلاف الفقهاء إذا اتقى الله.

٢ . قال القشيري: (الفرقان ما يفرق به بين الحق والباطل من علم وافر وإلهام قاهر) (٢).

٣ . قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

٤ . وجه الدلالة: أن الله تعالى وعد المتقين بالتعليم والتفهيم منه، فالعامي إذا اتقى الله عند اختلاف الفقهاء، فهمه الله الحق كما فهمها سليمان عليه السلام.

٥ . قوله ﷺ لوابصة بن معبد: (استفت قلبك، البر ما اطمأنت إليه النفس، والإثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس، وأفتوك) (٣).

قوله: (استفت قلبك) أي اطلب الفتوى من قلبك (٤).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ رد المسلم إلى فتوى القلب، حتى عند اختلاف الناس، فيدخل في ذلك العامي إذا اشتبه عليه الصواب باختلاف المفتين.

واعترض على هذا الاستدلال بما يلي:

- (١) انظر: البحر المحيط لأبي حيان ٣٦١/١، والجامع للقرطبي ٣٩/٧، وفيض القدير للمناوي ٤٩٦/١.
- (٢) لطائف الإشارات للقشيري ٦١٩/١.
- (٣) رواه أحمد ٢٢٨/٤ برقم ١٨٠٣٥، والدارمي ٣٢٠/٢ برقم ٢٥٣٣، وأبو يعلى ١٦١/٣ برقم ١٥٨٦، وحسنه النووي والمنذري والسيوطي والشوكاني كما في المجموع للنووي ١٤١/٩، والترغيب والترهيب للمنذري ٣٥١/٢، وفيض القدير للمناوي ٤٩٦/١، وإرشاد الفحول ٤١٣- وضعفه الحافظ ابن رجب لكن جود إسناده من حديث أبي ثعلبة الخشني بلفظ قريب. انظر: جامع العلوم والحكم ٢٥٠/١-٢٥١.
- (٤) انظر: مرقاة المفاتيح لملا علي القارئ ٢٠/٦.

١. أن معنى هذه النصوص هو اتقاء الشبهات وترك الريب وطلب التورع عن الفعل عند الشبهات والظنون^(١).

٢. أنه خاص بأهل التقوى الذين امتلأت قلوبهم نوراً وصدقاً، وماتت فيها الشهوات، وما أعزها وأقلها، أما القلوب الشهوانية لأهل التخليط فليس لها من هذه العلامة شيء.

قال الحكيم الترمذي: (دلت الآيات أن هذا لأهل التقوى.. وأهل المجاهدة، وهم أهل اليقين وطهارة القلوب، أما العامة فإنهم يحتاجون إلى النصوص والآثار على السنة علماء الظاهر، لما دخل عليهم من آفة النفس وتخليطها، فقد تراكت على صدورهم سحائب تترى: من حب الدنيا، وحب الجاه، وحب الثناء، وحب الرياسة، وحب الشهوات، وفتن الدنيا، ورين الذنوب...)^(٢).

وقال الغزالي: (وإنما الاعتبار بقلب العالم الموفق المراقب لدقائق الأحوال فهو المحك الذي تمتحن به خفايا الأمور، وما أعز هذا القلب في القلوب)^(٣).

٣. أن الأخذ بفتوى القلوب إنما هو في تحقيق المناط وتطبيق الحكم، وليس في إثبات أصل الحكم أو الترجيح، فإنه لا يثبت إلا بدليل شرعي. فالعامي إذا قيل له: العمل الكثير الذي ليس من جنس الصلاة يبطلها بخلاف اليسير، فهذا حكم لا بد له من دليل، لكن تطبيقه على الواقع لا يفتر إلى دليل فيرجع العامي إلى فتوى قلبه، وهذا جواب الشاطبي^(٤).

(١) انظر: أضواء البيان للشنقيطي ٣/٢٢٥، والدراري المضية للشوكاني ١/١٤.

(٢) نواذر الأصول ١/٢٤٠-٢٤١.

(٣) إحياء علوم الدين ٢/١١٨. وانظر: البحر المحيط للزركشي ٦/١٠٥.

(٤) انظر: الاعتصام ٢/١٦٠-١٦٣.



٤. أن الأخذ بفتوى القلوب إنما هو في الترجيح بين المباحات، وليس عاماً في كل شيء، وهذا جواب الغزالي^(١).

قال الجويني: (ومن صار إلى اتباع ما يشهد له نفسه بالصحة، فهو اتباع الهواجس والحماقات)^(٢).

القول الرابع عشر: أنه يتخير ويعمل بقول من شاء منهما، سواء استويا عنده في العلم والورع، أم تفاوتتا في ذلك.

وهذا القول نقله المحاملي عن أكثر الشافعية، وصححه الشيخ أبو إسحاق في «اللمع»^(٣) والخطيب البغدادي^(٤) والجويني^(٥)، ورجحه النووي^(٦) وهو وجه عند الحنابلة صححه المرادوي^(٧)، وهو الظاهر عند القاضي والمجد وأبي الخطاب، لما رواه الحسين بن بشار المخرمي عن أحمد لما سئل عن مسألة في الطلاق فقال: إن فعل حنث، فقال له: يا أبا عبد الله إن أفتاني إنسان يعني أنه لا يحنث؟ فقال: تعرف حلقة المدنيين؟ - حلقة بالرصافة - فقال: إن أفتوني به حل؟ فقال: نعم^(٨)، ونقل عن القاضي الباقلاني، واختاره الآمدي^(٩) مستدلاً على ذلك بإجماع الصحابة، وأنهم لم ينكروا العمل بقول المفضول مع وجود الأفضل. واختاره ابن الصباغ وابن قدامة فيما إذا تساوى في نفسه.

قلت: أورد الزركشي هذا القول في صورة اختلاف أجوبة المفتين بعد

(١) انظر: البحر المحيط ١٠٥/٦.

(٢) البرهان ١٣٥٠/٢، والتحقيق والبيان في شرح البرهان للأبياري ٥٦١/٤.

(٣) شرح اللمع ١٠٣٩/٢.

(٤) الفقيه والمتفقه ٤٣٢/٢.

(٥) في التلخيص ٤٦٦/٣ وهو يخالف ما ذهب إليه في البرهان من اتباع الأعم والأوثق ١٣٤٤/٢.

(٦) في المجموع ٩٤/١.

(٧) في التحرير شرح التحرير ٤٠٩٨/٨.

(٨) التمهيد لأبي الخطاب ٤٠٣-٤٠٤، لكنه أورد هذه الرواية فيما قبل السؤال، والعدة لأبي يعلى ١٢٢٦-١٢٢٧ وقد احتج القاضي بالرواية عن أحمد فيما قبل السؤال وفيما بعده - وأوردها المرادوي فيما بعد السؤال واختلاف الأجوبة ٤٠٩٨-٤٠٩٩.

(٩) الإحكام في أصول الأحكام ٢٣٩/٣.

السؤال^(١) لكن الأمدى ذكر هذا القول فيما قبل سؤال المفتين، وليس فيما اختلف فيه المفتون بعد السؤال، وبين الصورتين فرق، فالتخيير فيما قبل السؤال ليس له معارض، والتخيير له وجه معتبر، ويدل له الإجماع كما ذكر الأمدى بخلاف التخيير بعد السؤال والاختلاف، فيعارضه قول المجتهدين الآخرين، ويكون كتعارض الأدلة فيه التحري وليس فيه التخيير.

قال الشاطبي: (للاجتماع أثر لأن كل واحد منهما -أي المجتهدين- في الافتراق طريق موصل، كما لو وجد دليلاً ولم يطلع على معارضه بعد البحث عليه جاز له العمل، أما لو اجتمعا واختلفا عليه فهما كدليلين متعارضين اطلع عليهما المجتهد)^(٢).

وقد استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١. حديث: (لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة)^(٣).

قال ابن المنير: (لو لم أجد تخيير العامي عند اختلاف المفتين منصوصاً عليه في الحديث لما كان الهجوم على تقريره سائفاً، وأدل أن النبي ﷺ بعث سرية إلى بني قريظة، وقال: لا تنزلوا حتى تأتوهم، فحانت صلاة العصر في أثناء الطريق، فاختلفوا حينئذ، فمنهم من صلى العصر ثم توجه، ومنهم من تهادى^(٤) وحمل قوله: «لا تنزلوا» على ظاهره، فلما عرضت القصة على النبي ﷺ لم يخطئ أحداً منهم، ونحن نعلم أن السرية ما خلت عنن لا نظر له ولا مفرع إلا تقليد وجوه القوم وعلمائهم، وكان ذلك المقلد مخيراً، وباختياره قلد، ولم يلحقه عتب ولا عيب)^(٥).

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه ٣١٣/٦.

(٢) الموافقات ١٣٤/٤.

(٣) صحيح البخاري ٣٢١/١ برقم ٩٠٤، وصحيح مسلم ١٣٩١/٣ برقم ١٧٧٠.

(٤) ذكره بالمعنى مع اختلاف يسير.

(٥) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي ٣١٣/٦.



قلت: ليس في قصة بني قريظة ما يدل على أن العامة منهم كانوا يعتقدون التخيير بين الأقوال، فالدليل مجمل، بل يحتمل أن الجميع تحرى، واجتهد في فهم النص، بحسب حاله ومعرفته باللغة، وهو الأقرب إلى ظاهر الحديث، كما قال ابن عمر في رواية البخاري: (فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها. وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك. فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحداً منهم)^(١).

٢. استدل النووي لترجيح هذا القول بأن العامي ليس من أهل الاجتهاد، وإنما فرضه أن يقلد عالماً أهلاً لذلك، وقد فعل ذلك بأخذه بقول من شاء منهما^(٢).

ويجاب بأن المفتين قد اختلفوا عليه في بيان حكم الشرع، وكل واحد يخبر عن الشرع بخلاف الآخر^(٣) فيجب عليه التحري ولا يجوز له التخيير كما هو الحال في تعارض الخبرين، لا يجعله مخيراً في العمل بهما.

٣. أن الحق والصواب في مسائل الاجتهاد يجري في جميع الأقوال، فأياً قدمه العامي وأخذ به فهو الحق.

ويجاب عن هذا بأنه مبني على القول بتصويب المجتهدين، وهو قول مرجوح عند جماهير العلماء، ومنهم الأئمة الأربعة^(٤).

ويعترض على القول بالتخيير بأنه قلب للوضع الأصلي، وهو أن اختيار الإنسان يجب أن يتبع حسن الفعل وقبحه، وما فيه من المصلحة والمفسدة، فلا يجوز أن يكون الحسن والمصلحة تابعين للاختيار.

قال القاضي عبد الجبار في مسألة التفويض: (الشرائع إنما يتعبد الله بها

(١) سبق تخريجه قبل قليل.

(٢) انظر: المجموع ١/٩٤.

(٣) كما أشار إليه البابرني في التقرير ٦/٢٧٧.

(٤) انظر: نهاية الوصول لابن الساعاتي ٢/٦٨٣.



لكونها مصالح، والإنسان قد يختار الصلاح وقد يختار الفساد فلو أباح الله تعالى للإنسان الحكم بما يختاره لكان فيه إباحة الحكم بما لا يأمن من كونه فساداً^(١).

القول الخامس عشر: تتساقط الأقوال ولا يلزمه منها شيء، حكاه ابن حزم -وظاهر هذا التوقف- وهو ما صرح به ابن حزم، لكنه أوجب معه الاجتهاد وطلب الحق وسؤال غيرهم^(٢)، وهو قول أبداه الطوفي احتمالاً، ثم عقب عليه بأن العامي يرجع لغيرهما إن وجد، وإلا إلى ما قبل ورود السمع^(٣). وحكاه الكيا الهراسي في حال تساوي المجتهدين ولا مرجح^(٤).

وهو قول إمام الحرمين الجويني أيضاً، فيما لو تساوى المفتون في العلم والورع والفضل، فلا تكليف عليه، كمن بلغه أصل الإسلام، ولم تبلغه التفاصيل^(٥). ووجه ذلك: أنها أقوال تعارضت، فتساقطت كالأدلة إذا تعارضت في حق المجتهد.

ويعترض عليه بأن هذا معناه إسقاط التكليف عن العامة، فإن أكثر المسائل مختلف فيها، فيلزم تركها والعمل بالهوى، وفيه من الفساد ما فيه.

المبحث الثاني الترجيح بين الأقوال

عند التأمل في الأقوال السابقة نجد كثيراً من هذه الأقوال متداخلة، يدخل بعضها في بعض، وتختلف في التفاصيل وليس في أصل المعنى، فأكثرها

(١) العتمد ٢/٣٣٠-٣٣١.

(٢) انظر: الإحكام ٦/١٥٩-١٦١.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة ٣/٦٦٦.

(٤) انظر: البحر المحيط ٦/٢١٥.

(٥) انظر: البرهان ٢/١٣٥١.



تصب في القول بالاجتهاد والترجيح، لكنها تختلف في وجوه الاجتهاد، فبعضهم يحدّد الاجتهاد والترجيح بوجه معين: كالأعلم أو الأيسر أو الأشد.. وبعضهم لم يحدد وجهاً معيناً من وجوه الترجيح.

وهكذا القائلون بالتخيير منهم من يخير مطلقاً، ومنهم من يخير عند تساوي المفتين في الثقة والعلم والورع، وعند تفاوتهم في هذه الصفات يختلف النظر والترجيح.

والظاهر عندي أن هذه الأقوال ترجع في أصل المسألة إلى ثلاثة أقوال رئيسة، وهي:

١. وجوب التحري والاجتهاد والترجيح بين أقوال المفتين، بما يتناسب مع قدرة العامي، وبه قال جمهور الأصوليين - بغض النظر عن وجه الترجيح -.

٢. تخيير العامي بين أقوال المفتين، وبه قال أكثر الشافعية وأكثر الحنابلة كما سبق.

٣. الجمع بينها وفعل الجميع إن أمكن، وهو وجه مخرج من كلام الماوردي كما سبق.

وهذا القول الثالث لا يرد إلا في صور قليلة كالقابلة ونحوها، أما أغلب المسائل فلا يمكن الجمع فيها بين أقوال المفتين: كالاختلاف الدائر بين الحل والحرمة.

وأما القول بالتوقف والتساقط فإن كان بمعنى سقوط التكليف عن العامي وانتفاء الحكم فهو راجع إلى التخيير، وإن كان بمعنى الرجوع إلى الأصل أو سؤال فقيه ثالث أو النظر في دليل أو طلب قول آخر، فهو راجع إلى التحري والاجتهاد.

والمسألة لها أساس من القول بتصويب المجتهدين كما ذكره الأستاذ أبو منصور، فمن خير بينهما بناه على أن كل مجتهد مصيب^(١).

قلت: لكنها في الحقيقة ليست أساس المسألة عند كل القائلين بالتخيير، فأكثر الحنابلة يقولون بالتخيير، ولا يقولون بأن كل مجتهد مصيب.

وهكذا القول فيما ذكره الكيا الهراسي من أن الخلاف في المسألة يلتفت إلى أن الإلهام حجة أو لا^(٢)، فإن الفقهاء - خلافاً لبعض المتصوفة - لا يقولون بحجية الإلهام في الشرع، ومع هذا قال بعضهم من الحنابلة والشافعية بالتخيير.

والراجع في هذه المسألة - والعلم عند الله تعالى - هو مذهب الجمهور من التحري والاجتهاد، وأن على المقلد أن يتحرى الصواب بحسب استطاعته، ويتبع ما غلب على ظنه صوابه، بحسب نظره في القرائن والأمارات من الأدلة والكثرة والأعلمية واليسر والاحتياط ونحو ذلك، حتى يغلب على ظنه ما يراه أقرب لمراد الله ورسوله، لقوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا لِلَّهِ مَا أَسْطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، حيث أمر الله المؤمنين بتقوى الله حسب الاستطاعة، والتحري عند الاختلاف من تقوى الله، والعامي يستطيع التحري والاجتهاد، بحسب حاله وقدرته من النظر في القرائن والمرجحات، فيكون ذلك التحري والنظر مأموراً به.

وعملًا بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

وعملًا بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر] فالله تعالى مدح اتباع الأحسن من الأقوال، وجعله دليلاً على الهداية والعقل.

(١) انظر: المصدر السابق ٢١٥/٦.

(٢) انظر: سلاسل الذهب للزركشي ص ٤٥٢.



والمدار على حصول غلبة الظن بالصحة والرجحان، وهذا أمر يختلف باختلاف المرجحات والقرائن في كل مسألة، ويختلف فيه العامة من الناس، فمنهم طالب العلم صاحب الملكة الذي يمكنه البحث والتعمق في المسألة والنظر في أدلتها ليصل إلى الصواب حسب ظنه، ومنهم من لا يمكنه إلا النظر في المرجحات العامة كالأكثرية، ولا يكلف الجميع من ذلك إلا ما يدخل في الاستطاعة، كما نفع ذلك عند اختلاف أقوال الأطباء على المريض، فإننا نتحرى ونسأل وننظر في القرائن بحسب قدرتنا ثم نختار رأياً منها.

وكما يصنع المرء عند اختلاف المستشارين في أمر من أمور الدنيا: كالزواج والبيع والشراء، فإنه يتحرى ويجتهد في البحث عن الأحسن والأصوب.

قال ابن القيم: -بعد ذكر الآراء- «يجب عليه أن يتحرى ويبحث عن الراجح بحسبه، فيعمل كما يعمل عند اختلاف الطريقين أو الطبيبين أو المشيرين»^(١).

وأما التخيير فقد أشار الغزالي في هذا الصدد إلى معنى كلي جليل في ضبط الخلق، وهو ما عبر عنه بقوله: (وهذا التحقيق وهو أننا نعتقد أن لله تعالى سراً في رد العباد إلى ظنونهم، حتى لا يكونوا مهملين متبعين للهوى، مسترسلين استرسال البهائم، من غير أن يزمهم لجام التكليف، فيردهم من جانب، إلى جانب فيتذكرون العبودية ونفاذ حكم الله تعالى فيهم في كل حركة وسكون، يمنعهم من جانب إلى جانب، فما دما نقدر على ضبطهم بضابط، فذلك أولى من تخييرهم وإهمالهم: كالبهائم والصبان. أما إذا عجزنا عند تعارض مفتيين وتساويهما، أو عند تعارض دليلين، فذلك ضرورة... فهذا هو الأصح عندنا، والأليق بالمعنى الكلي في ضبط الخلق بلجام التقوى والتكليف)^(٢).

(١) إعلام الموقعين ٤/٢٦٤.

(٢) المستصفى ٤/١٥٤-١٥٦.

وهذا المعنى الجليل الذي ذكره الغزالي يضعف القول بالتخيير، ويرجع القول بالاجتهاد والتحري حسب القرائن، ومنها اتباع الأعلام والأوثق الذي رجحه الغزالي.

وأخذ الشاطبي هذا المعنى وقرره بقوله: (وأما اختلاف العلماء بالنسبة إلى المقلدين، فكذلك أيضاً لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل ومصادفة العامي المفتي، فتعارض الفتويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معا، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتيين معا ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح.

وقول من قال: (إذا تعارضا تخير) غير صحيح من وجهين:

أحدهما: أن هذا قول بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر وقد مر ما فيه آنفاً.

والثاني: ما تقدم من الأصل الشرعي، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه، وتخييره بين القولين نقض لذلك الأصل وهو غير جائز فإن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة وعلى مصلحة كلية في الجملة... وأما الكلية فهي أن يكون المكلف داخلاً تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته.. فلا يكون متبعاً لهواه كالبهيمة المسيبة، حتى يرتاض بلجام الشرع، ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم، لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة، فلا يصح القول بالتخيير على حال...^(١).

(١) الموافقات في أصول الشريعة ٤/ ١٣٠-١٣١.



ثم قال: (ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف... لأن كل واحد من المفتين متبع لدليل عنده، يقتضي ضد ما يقتضيه دليل صاحبه، فهما صاحبا دليلين متضادين، فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى... فليس إلا الترجيح بالأعلمية وغيرها، وأيضاً فالمجتهدان بالنسبة إلى العامي كالدليلين بالنسبة للمجتهد، فكما يجب على المجتهد الترجيح، أو التوقف، فكذلك المقلد.. وأيضاً فإن ذلك يفضي إلى تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي)^(١).

وقال ابن حزم: (أما من قال هو مخير فقد أمره باتباع الهوى، وذلك حرام وأخطأ بلا شك وجعل الدين مردوداً إلى اختيار الناس، يعمل بما شاء، وأجاز فيه الاختلاف، والله تعالى يقول: ﴿لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْجُدُوا فِيهِ أَخْتِلَفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَزَعَوْا فَنَفْسُلُوا وَتَذَهَبَ رِيحُكُمْ وَأَصِيرُوا إِنَّا اللَّهُ مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [الأنفال: ٦١] وقال تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠].

فالاختلاف ليس من أمر الله تعالى الذي أباحه وأمر به، وقد علمنا أن حكم الله تعالى في الدين حكم واحد، وأن سائر ذلك خطأ وباطل، فقد خيره هذا القائل في أخذ الحق أو تركه، وأباح له خلاف حكم الله تعالى، وهذا الباطل المتيقن بلا شك، فسقط هذا القول بالبرهان الضروري)^(٢).

وتقرب المسافة بين الفريقين إذا أدركنا أن التخيير قد يطلق عند الفقهاء على التخيير القائم على النظر والمصلحة وليس التخيير القائم على مجرد

(١) الموافقات في أصول الشريعة: ١٣٣/٤-١٣٤.

(٢) الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٢١٥/٦-٢١٦.

التشهي^(١) - وهو القول من غير نظر^(٢) - لكن لمجرد الاستحسان النفسي فإنه ترجيح بلا مرجح ومذموم شرعا كما قال تعالى: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ إِنَّ اللَّهَ أَذِنَ لَكُمْ أَنْ تَقْتُلُوا مَا كَفَرْتُمْ بِهِ ﴾ [يونس]

فذمهم على التحليل والتحريم لمجرد التشهي والهوى، وهذا مهجور باتفاق العقلاء كما يقول الشوكاني^(٣)، وقد حكوا الاتفاق على بطلان الاستحسان العقلي المجرد، وأنه مراد الشافعي بقوله: (من استحسنت فقد شرع)^(٤).

وهذا كما قال بعض الفقهاء في التمهيد بمذهب معين لا يكون لمجرد التشهي^(٥).

ومع هذا الترجيح فالمسألة اجتهادية، والخلاف فيها معتبر، والإنكار فيها مستنكر، وإنما هي النصيحة والتحاور العلمي للوصول إلى الصواب، والله أعلم.

المبحث الثالث

الخلافا هل يكون حجة؟

هذه مسألة أصولية مرتبطة بالقول بالتخيير عند اختلاف الفقهاء، فبعض العلماء يجعلون الخلاف حجة ودليلاً في مسائل منها: المنع من الخروج منه بإحداث قول جديد، ومنها: إباحة الفعل المختلف فيه، فكل ما وقع الخلاف فيه يجوز فعله للمكلف، كما أن الإجماع حجة فيما وقع فيه^(٦).

- (١) انظر: توجيه النظر للجزائري ٥٢٧/١، وإعانة الطالبين للدمياطي ٢/٢٥٠، والإقناع للشريبي ٢/٢٨٣، والوسيط للغزالي ٤/٢١٩، وفتاوى السبكي ٢/٤١٩.
- (٢) انظر: المعتمد للبصري ٢/٣٣٦.
- (٣) انظر: فتح القدير للشوكاني ٢/٤٥٥.
- (٤) انظر الإبهاج للسبكي ٣/١٩٠، والمحصل للرازي ١/٢٢٨-٥٥/٦، والبحر المحيط للزركشي ٤/٣٩٢.
- (٥) انظر: روضة الطالبين للنووي ١١/١١٧، وفتاوى ابن الصلاح ١/٨٨، وفتاوى الفقهية لابن حجر المكي ٤/٣٠٥.
- (٦) انظر: البحر المحيط للزركشي ٤/٥٤٩ - الموافقات للشاطبي ٤/١٤١.



ويترتب على القول بأن الخلاف حجة تسويغ الذهاب إلى كل واحد من الأقوال المختلف فيها كما ذكره الزركشي.^(١)

وهذا قول مرجوح في نظري، أو كما يقول الشاطبي: (عين الخطأ على الشريعة) بدليل ما يلي:

١. أن الله تعالى أمرنا عند وقوع الخلاف بالرد إلى الله ورسوله، فقال:

﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

فلو كان مجرد الخلاف دليلاً على الإباحة لما كان للأمر بالرد إلى الله والرسول فائدة.

٢. أن الخلاف فعل المكلفين، وليس فعلهم دليلاً على الإباحة ولا التحريم، ولكنه يستدل له وعليه بالأدلة.

٣. يلزم على جعل الخلاف دليلاً على الإباحة إباحة كثير من المحرمات القطعية والظنية: كربا الفضل ونكاح المتعة لوقوع الخلاف فيها، وهذا يفتح باب الانحلال من الشرع.

٤. أن هذا المسلك يخالف ما تقرر بالاستقراء التام من كون الحل والحرمة في التصرفات مرتبطاً بالمصالح والمفاسد، والآخذ بهذا المسلك يغفل عن هذا الأصل، فلا ينظر في المصلحة والمفسدة، ولكن في مجرد وجود الاختلاف.

٥. لا يمكن أن يكون كل ما اختلف فيه مصلحة إذ يحتمل أن يكون مفسدة، ولا يزول الاحتمال إلا بالنظر في الأدلة.

٦. أن هذا المسلك يخالف ما تقرر من كون مقصود الشرع من التكليف

(١) البحر المحيط ٤/٥٤٩

هو إخراج المكلف من داعية الهوى إلى داعية الشرع، ليكون عبداً لله
اختياراً، كما كان عبداً لله اضطراراً. (١) والله أعلم.



(١) انظر: الموافقات للشاطبي ١٦٨/٢ - ١٤١/٤ - ١٤٤

الخاتمة

وفيهما أهم نتائج البحث.

من خلال ما تقدم ذكره يمكن أن نلخص أهم النتائج التي تم الوصول إليها على النحو الآتي:

- إن الاختلاف في الآراء من طبيعة البشر التي جبلوا عليها، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨-١١٩]، غير أن الاختلاف متى كان مضبوطاً بالضوابط الشرعية صار سمة إيجابية، ومصدراً ثراً دافقاً لمعالجة القضايا من خلال الآراء المتنوعة والمذاهب المتعددة.

- كل ما ورد من النصوص ومأثورات الأئمة على امتداد التاريخ الإسلامي في ذم الاختلاف؛ فإن ذلك محمول على الاختلاف المذموم، مثل الاختلاف في الأصول المؤدي إلى الفرقة والتناحر، أو الذي لم يبين على علم واجتهاد.

- المسائل في الشريعة نوعان:

١. مسائل قطعية لا يقبل فيها الخلاف، وتمثل الثوابت اليقينية في الشريعة.



٢. مسائل ظنية يقبل فيها الخلاف، وتسمى بمسائل الاجتهاد، ولها أحكام تخصها، ويلزم التفريق بينها وبين عموم المسائل الخلافية، وعدم التفريق بينهما كان سبباً في احتدام النزاع وتفرق العلماء فالمسائل الخلافية أعم من المسائل الاجتهادية، وليست كل مسألة خلافية هي مسألة اجتهادية، فقد تكون خلافية لكن فيها دليل قاطع خفي على المخالف.

والمسألة الخلافية هي المسألة التي اختلف فيها العلماء، وهي على نوعين:

الأول: المسألة الخلافية الاجتهادية، وهي التي اختلف فيها العلماء، وليس فيها دليل قاطع يرجح أحد الأقوال، فهذه يسوغ فيها الخلاف، ولا يجري فيها الإنكار.

الثاني: المسألة الخلافية غير الاجتهادية، وهي التي اختلف فيها العلماء، وورد فيها دليل قاطع يصوب أحد الأقوال، فهذه لا يسوغ فيها الخلاف، ويجري فيها الإنكار.

ويترتب على ذلك اختلاف التعامل مع كل نوع.

• المسائل التي يدخلها الاجتهاد تمتاز بالأحكام التالية:

- أ. الخلاف في المسائل الاجتهادية لا يخرج المختلفين من دائرة الإيمان إذا ردوا ما تنازعوا فيه إلى الله ورسوله ﷺ.
- ب. أن المجتهد يجب عليه اتباع ما أداه إليه اجتهاده، ولا يجوز له ترك ذلك، إلا إذا تبين له خطأ ما ذهب إليه أولاً.
- ج. لا يصح للمجتهد أن يقطع بصواب قوله وخطأ من خالفه، فيما إذا كانت المسألة محتملة، وليس له حق إلزام الناس باتباع قوله.



د. أن المجتهد في مسائل الاجتهاد بين الأجر والأجرين، وذلك إذا اتقى الله في اجتهاده.

هـ. لا يجوز الإنكار على المخالف فيها فضلاً عن تسييقه أو تأثيمه أو تكفيره.

و. أن سبيل الإنكار فيها إنما يكون ببيان الحجة وإيضاح المحجّة.

• أهم ضوابط الخلاف المقبول:

١. الإخلاص لله تعالى في القصد والعمل، بمعنى أن يكون قصد المختلفين الوصول إلى الحقيقة والعمل بها.

٢. المتابعة والتسليم لما جاء به كتاب الله تعالى وسنة الرسول ﷺ.

٣. حسن الظن بالمخالف، وحب الخير له.

٤. بذل الوسع، واستفراغ الطاقة في طلب الحق، وتحري الدليل الراجح.

٥. الحذر من الوقوع في أعراض العلماء، أو النيل منهم لمجرد الاختلاف في مسائل خاضعة للاجتهاد، وتحتمل الصواب والخطأ.

• يجب أن يدرك العامة أن الاختلاف الفقهي له أسبابه العلمية المعتبرة، وليس ناشئاً عن الهوى، وأن المسائل الاجتهادية لا مناص من وقوع الخلاف فيها، وأن هذا الخلاف بين الفقهاء ليس اختلافاً في الشريعة نفسها، وإنما هو اختلاف في أذهان الفقهاء لأسباب معتبرة فلا تضيق صدور العامة به، ولكن يجب عليها أن تفكر في منهج التعامل مع هذا الاختلاف.

• والاختلاف اصطلاحاً لا يختلف عن المدلول اللغوي، وهو "أن يذهب كل واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر" والتفرقة بين الخلاف والاختلاف



اصطلاح لا يستند على مستند لغوي، ولا دليل شرعي، ولكنه مجرد اصطلاح.

وجمهور العلماء يرون عدم التفرقة بين الخلاف والاختلاف، لأن أصل المادة واحد، ولا دليل على التفرقة بينهما، بل القرآن استعمل لفظ الاختلاف في الخلاف المذموم.

- العامة خلاف الخاصة، وهم بهذا المعنى درجات ومراتب، فمنهم الجاهل المحض، والأمي الصرف، ومنهم المبتدئ في العلم، والشادي الذي حاز طرفاً من المعارف، لكن لم يبلغ درجة أن يقال له عالم بالإطلاق.

- والعامي في عرف الأصوليين كل من ليس مجتهداً مطلقاً، فالمقلدون كلهم عوام عندهم، وإن جلت مراتبهم.

والفقيه عندهم هو: من يتمكن من استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية، وهو بمعنى المجتهد والمفتي.

- والعلماء متفقون على وجوب رجوع العامة إلى العلماء في كل عصر، وتقليدهم في فتواهم سواء كانت الفتوى صادرة على سبيل الاجتهاد، أم على سبيل التقليد، أم على سبيل النقل عن المجتهدين، ولم يخالف في ذلك إلا من حرم التقليد وأوجب الاجتهاد، حتى على العامة: كابن حزم ومعتزلة بغداد، وهو مذهب مرجوح.

- الاجتهاد بمعنى بذل الجهد في إدراك الحكم الشرعي عن طريق النظر في الأدلة والأقوال، والترجيح بينها لا يجب على العامي، ولا يصح منه، لعدم توفر أدوات الاجتهاد الصحيح عنده، ولم يقل به أحد من العلماء والطوائف، وإنما أوجب بعضهم السؤال عن حكم



الله ورسوله أو ذكر الدليل، وهذا اجتهاد غير الاجتهاد المصطلح عليه، وهذا وحده لا يخرج العامي من دائرة التقليد، خلافاً للباقلاني وابن خويزمنداد وابن الوزير والشوكاني، الذين اعتبروا بيان الدليل مخرجاً عن دائرة التقليد، وربما سموه بالاتباع.

ويمكن أن نعد هذا الخلاف لفظياً إذا سلم المخالفون بوجوب قبول قول المفتي ولو بعد السؤال.

- ذهب جمهور العلماء إلى جواز تجزئة الاجتهاد، وأن الرجل قد يكون مجتهداً في باب أو مسألة من العلم دون بقية العلم، ويترتب على هذا الجواز: جواز إفتاء هذا العالم فيما هو مجتهد فيه.

إلا أن الاجتهاد في مسألة لا تكفي فيه معرفة جميع النصوص الواردة فيها من الكتاب والسنة، ولا معرفة أقوال العلماء فيها، بل لابد -بالإضافة إلى هذا- من وجود ملكة الاجتهاد والنظر في الناظر، فمن كان قادراً على الاستنباط فله أن يجتهد في المسألة التي جمع نصوصها والأقوال فيها دون غيرها من المسائل، ومن لم يكن كذلك فلا يصح له الاجتهاد.

- إذا نزلت بالعامي نازلة، وكان يمكنه سؤال أكثر من فقيهه، فالجمهور على أنه لا يلزمه الاجتهاد في أعيانهم، بل يجوز له تقليد من شاء منهم، وأقوى ما يحتج به في هذه المسألة هو الإجماع العملي للصحابة.

- لا خلاف بين العلماء أن العامي إذا أفتاه أهل الاجتهاد، واتفقوا على حكم وجب على العامي الأخذ به، وحرّم عليه الخروج عنه، أما إذا سأل العامي فقيهين فصاعداً عن مسألة واحدة فاختلّفوا عليه في الجواب ففي هذه المسألة خمسة عشر قولاً للفقهاء.

وعند التأمل في الأقوال السابقة نجد كثيراً من هذه الأقوال متداخلة



يدخل بعضها في بعض، وتختلف في التفاصيل، وليس في أصل المعنى، فأكثرها تصب في القول بالاجتهاد والترجيح، لكنها تختلف في وجوه الاجتهاد، فبعضهم يحدّد الاجتهاد والترجيح بوجه معين: كالأعلم أو الأيسر أو الأشد.. وبعضهم لم يحدد وجهاً معيناً من وجوه الترجيح.

وهكذا القائلون بالتخيير، منهم من يخير مطلقاً، ومنهم من يخير عند تساوي المفتين في الثقة والعلم والورع، وعند تفاوتهم في هذه الصفات يختلف النظر والترجيح.

والظاهر عند الباحث أن هذه الأقوال ترجع إلى ثلاثة أقوال رئيسة، وهي:

١. وجوب التحري والاجتهاد والترجيح بين أقوال المفتين، بما يتناسب مع قدرة العامي.

٢. تخيير العامي بين أقوال المفتين.

٣. الجمع بينها وفعل الجميع إن أمكن.

وهذا القول الثالث لا يرد إلا في صور قليلة كالقبلة ونحوها، أما أغلب المسائل فلا يمكن الجمع فيها بين أقوال المفتين: كالخلاف الدائر بين الحل والحرمة.

وأما القول بالتوقف والتساقط فهو راجع إلى التخيير أو التحري والاجتهاد.

- والراجع في هذه المسألة عند الباحث هو لزوم التحري والاجتهاد، وأن على المقلد أن يتحرى الصواب بحسب استطاعته، ويتبع ما غلب على ظنه صوابه بحسب نظره في القرائن والأمارات من الأدلة والكثرة والأعلمية واليسر والاحتياط ونحو ذلك، حتى يغلب على ظنه ما يراه أقرب لمراد الله ورسوله.



- والمدار في هذا التحري على حصول غلبة الظن بالصحة والرجحان، وهذا أمر يختلف باختلاف المرجحات والقرائن في كل مسألة، ويختلف فيه العامة من الناس، فمنهم طالب العلم صاحب الملكة، الذي يمكنه البحث والتعمق في المسألة والنظر في أدلتها، ليصل إلى الصواب حسب ظنه، ومنهم من لا يمكنه إلا النظر في المرجحات العامة كالأكثرية، ولا يكلف الجميع من ذلك إلا ما يدخل في الاستطاعة.
- لا يصلح أن يكون الخلاف في مسألة دليلاً على الإباحة، بل يجب عرض الخلاف على الأدلة.
- مسألة موقف العامي عند اختلاف الفقهاء مسألة اجتهادية، والخلاف فيها معتبر، والإنكار فيها مستنكر، وإنما هي النصيحة والتحاور العلمي للوصول إلى الصواب، والله أعلم.



فهرس المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.
٢. الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي - دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى.
٣. إجابة السائل لمحمد بن إسماعيل الصنعاني - الرسالة - الطبعة الأولى.
٤. الاجتهاد - إمام الحرمين الجويني - تحقيق أبو زيد - دار القلم - الأولى ١٤٠٨ هـ
٥. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي القرطبي الظاهري، ت: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٦. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الأمدي أبو الحسن، تحقيق: د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ.
٧. الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الأمدي - تعليق عبد الرزاق عفيفي دار الكتاب العربي - الأولى ١٤٠٤ هـ.
٨. أدب المفتي والمستفتي - ابن الصلاح الشهرزوري - تحقيق موفق عبدالقادر - مكتبة العلوم والحكم - الأولى ١٤٠٧ هـ.
٩. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي ابن محمد الشوكاني، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق - كفر بطنا، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
١٠. أصول الفقه - ابن مفلح الحنبلي - تحقيق السدحان - مكتبة العبيكان - الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ.
١١. إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية - دار الجيل - تحقيق طه سعد.



١٢. الاعتصام للشاطبي، للإمام أبي إسحاق الشاطبي، ت: مشهور آل سلمان، الدار الأثرية، ط: ٢، ١٤٢٨هـ.
١٣. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الجكني الشنقيطي، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت - لبنان، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
١٤. إغاثة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قررة العين بمهمات الدين، لأبي بكر ابن السيد محمد شطا الدمياطي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، النشر بيروت.
١٥. إعلام الموقعين عن رب العالمين، للإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، الدمام. ط: ١، ١٤٢٣هـ.
١٦. الإنصاف في التبيه على أسباب الاختلاف لابن السيد البطليوسي - تحقيق محمد الداية - دار الفكر - الطبعة ٢ - ١٤٠٣هـ.
١٧. إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار، صالح بن محمد بن نوح العمري، الشهير بالفلاني، دار المعرفة - بيروت - ١٣٩٨.
١٨. البحر المحيط لبدر الدين الزركشي، وزارة الأوقاف الكويتية - تحرير: عمر الأشقر (الناشر وتاريخ الطبع: بدون).
١٩. البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٢٠. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، الملقب بمرتضى الزبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية.



٢١. البرهان في أصول الفقه لعبد الملك بن عبد الله الجويني - تحقيق
عبد العظيم الديب - دار الوفاء ١٤١٨هـ.
٢٢. البيان والتبيين لعمرو بن بحر الجاحظ - دار صعب بيروت - دون تاريخ.
٢٣. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لعلاء الدين أبي الحسن المرادوي
الحنبلي، تحقيق د. عبدالرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد
السراح، مكتبة الرشد. السعودية / الرياض، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٢٤. التحقيق والبيان في شرح البرهان - علي الأبياري - تحقيق الجزائري
- دار الضياء - الأولى ١٤٣٢هـ.
٢٥. التلخيص في أصول الفقه - إمام الحرمين الجويني - تحقيق النيبالي
وشبير - دار الباز - الأولى ١٤١٧هـ.
٢٦. التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، ط: الأولى ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
٢٧. تفسير القرآن العظيم لإسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي - دار
الفكر ١٤٠١هـ.
٢٨. التفسير الكبير لفخر الدين الرازي - دار الكتب العلمية - الأولى ١٤٢١هـ.
٢٩. التقرير لأصول البزدوي - أكمل الدين البابرتي - تحقيق عبدالسلام
حامد - وزارة الأوقاف الكويتية ١٤٢٦هـ.
٣٠. جمع الجوامع بحاشية البناني - دار الفكر - دون تاريخ.
٣١. التقرير والتحرير في علم الأصول، لابن أمير الحاج، دار الفكر،
بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٣٢. التمهيد في أصول الفقه - أبو الخطاب الكلوزاني - تحقيق محمد
إبراهيم - جامعة أم القرى - الأولى ١٤٠٦هـ.
٣٣. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ليوسف بن عبدالبر -
وزارة الأوقاف المغربية ١٣٨٧هـ.
٣٤. تهذيب اللغة لمحمد بن أحمد الأزهرى - دار إحياء التراث ٢٠٠١م.



٣٥. جامع البيان في تفسير القرآن لمحمد بن جرير الطبري - دار الفكر
١٤٠٥هـ.
٣٦. جامع بيان العلم وفضله - ابن عبد البر المالكي - دار الكتب العلمية - ١٣٩٨هـ.
٣٧. الجامع لأحكام القرآن لمحمد بن أحمد القرطبي - دار الشعب
بالقاهرة دون تاريخ.
٣٨. حاشية العطار على جمع الجوامع، حسن العطار، دار الكتب العلمية،
لبنان/ بيروت، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٣٩. حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبي
حنيفة، لابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت. ١٤٢١هـ -
٢٠٠٠م.
٤٠. خزنة الأدب - عبدالقادر بن عمر البغدادي - تحقيق عبدالسلام
هارون - مكتبة الخانجي - الثالثة ١٤٠٩هـ.
٤١. خزنة الأدب - ابن حجة الحموي - تحقيق عصام شقيو - دار
الهلal - الأولى ١٩٨٧م.
٤٢. رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت،
لبنان.
٤٣. روضة الطالبين وعمدة المفتين ليحيى بن شرف النووي - المكتب
الإسلامي - الثانية ١٤٠٥هـ.
٤٤. روضة الناظر وجنة المناظر، عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو
محمد، تحقيق: د. عبدالعزيز عبدالرحمن السعيد، جامعة الإمام
محمد بن سعود - الرياض، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ.
٤٥. روضة الناظر وجنة المناظر، عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي
أبو محمد، تحقيق: د. عبدالكريم النملة - مكتبة الرشد - الرياض،
الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٤٦. سلاسل الذهب - بدر الدين الزركشي - تحقيق محمد المختار - مكتبة ابن تيمية - الأولى ١٤١١هـ.
٤٧. سمط النجوم العوالي - عبد الملك المكي - دار الكتب العلمية - ١٤١٩هـ.
٤٨. سنن ابن ماجه - دار الفكر - تحقيق محمد عبد الباقي.
٤٩. سنن أبي داود - دار الفكر - تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.
٥٠. سنن الترمذي - دار إحياء التراث - تحقيق أحمد شاکر.
٥١. سنن الدارمي - دار الكتاب العربي - الأولى ١٤٠٧هـ.
٥٢. السنن الكبرى أحمد بن الحسين بن علي البيهقي - دار الباز - ١٤١٤هـ.
٥٣. السنن الكبرى النسائي - دار الكتب العلمية - الأولى ١٤١١هـ.
٥٤. سنن النسائي - مكتب المطبوعات الإسلامية ١٤٠٦هـ - تحقيق أبو غدة.
٥٥. سير أعلام النبلاء للذهبي - مؤسسة الرسالة - التاسعة ١٤١٣هـ.
٥٦. شذرات الذهب - ابن العماد الحنبلي - تحقيق الأرنؤوط - دار ابن كثير ١٤٠٦هـ.
٥٧. شرح تنقيح الفصول للقراي - دار الفكر - الأولى - دون تاريخ.
٥٨. شرح العمدة - أبو الحسين البصري - تحقيق أبو زيد - مكتبة العلوم والحكم - الأولى ١٤١٠هـ.
٥٩. شرح الكوكب المنير، لتقي الدين أبي البقاء محمد بن أحمد الفتوحى المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي و نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٦٠. شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧م.
٦١. صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المغني - الرياض. ط: ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.



٦٢. شرح اللمع - أبو إسحاق الشيرازي - تحقيق تركي - دار الغرب - الأولى ١٤٠٨هـ.
٦٣. صحيح محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ط: ٣، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٦٤. ضوابط المعرفة لعبد الرحمن حبنكة الميداني - دار القلم - الثانية ١٤٠١هـ.
٦٥. طرق الاستدلال - يعقوب الباحسين - الرشد - الأولى ١٤٢١هـ.
٦٦. العدة في أصول الفقه - القاضي أبو يعلى - تحقيق المباركي - الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
٦٧. العواصم والقواصم - ابن الوزير اليماني - الرسالة - الثانية ١٤١٢هـ.
٦٨. غريب الحديث، لعبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: د. عبد الله الجبوري، مطبعة العاني - بغداد، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ.
٦٩. الفتاوى الفقهية الكبرى ابن حجر الهيتمي، دار الفكر.
٧٠. الفصول في الأصول - أبو بكر الجصاص - تحقيق النشمي - وزارة الأوقاف - الثانية ١٤١٤هـ.
٧١. فواتح الرحموت - عبد العلي الأنصاري، بشرح مسلم الثبوت لابن عبد الشكور، ضبط: عبد الله عمر، دار الكتب العلمية - بيروت. ط: ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٧٢. فيض القدير، لعبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط: ١، ١٣٥٦هـ.
٧٣. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، ط: ٦، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٧٤. قواطع الأدلة - أبو المظفر السمعاني - تحقيق محمد الشافعي - دار الكتب العلمية - الأولى ١٤١٨هـ.



٧٥. كشف اصطلاحات الفنون، للإمام محمد بن علي التهاوني، ت: أحمد حسن، دار الكتب العلمية-بيروت. ط: ٢، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٧٦. الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي- دار ابن الجوزي- الثانية ١٤٢١هـ.
٧٧. الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
٧٨. اللباب في شرح الكتاب، لعبدالغني الفغيمي الدمشقي الميداني، تحقيق: محمود أمين النواوي، دار الكتاب العربي (تاريخ: بدون).
٧٩. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى، (بدون تاريخ).
٨٠. لطائف الإشارات - أبو القاسم القشيري - تحقيق بسيوني - الهيئة المصرية - الطبعة الرابعة ٢٠٠٧م
٨١. المجموع في شرح المذهب - الإمام النووي - تحقيق المطيعي - مكتبة الإرشاد بجدة.
٨٢. مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن ابن القاسم، مكتبة النهضة الحديثة، ١٤٠٤هـ.
٨٣. المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.
٨٤. المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار لعلي بن حزم الأندلسي- دار الآفاق الجديدة - دون تاريخ.
٨٥. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون- بيروت، ط: ١، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.
٨٦. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلي القاري- دار الكتب العلمية- الأولى ١٤٢٢هـ - تحقيق جمال عيتاني.



٨٧. المستدرك على الصحيحين للحاكم - دار الكتب العلمية - الأولى ١٤١١هـ.
٨٨. المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي ابن محمد بن علي البعلي أبو الحسن، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، جامعة الملك عبدالعزيز - مكة المكرمة.
٨٩. المستصفي في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: ١، ١٤١٣هـ.
٩٠. المستصفي في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، تحقيق: د. حمزة حافظ - دون بيانات.
٩١. مسند الإمام أحمد - مؤسسة قرطبة - دون تاريخ.
٩٢. المسودة لآل تيمية - مطبعة المدني - تحقيق محمد محيي الدين.
٩٣. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المكتبة العلمية - بيروت.
٩٤. مطالب أولي النهى - مصطفى الرحباني - الطبعة الثانية - ١٤١٥هـ.
٩٥. المطلع على أبواب الفقه، محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي أبو عبدالله، تحقيق: محمد بشير الأدلبي، المكتب الإسلامي - بيروت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
٩٦. المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين المعتزلي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
٩٧. معجم لغة الفقهاء، (عربي - إنكليزي)، محمد رواس قلعه جي، دار النفائس، الطبعة الثانية: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٩٨. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبدالله، دار الكتب العلمية - بيروت.



٩٩. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، ط٢، دار القلم، دمشق، سنة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
١٠٠. المعجم الوسيط- مجموعة من الباحثين - دار الدعوة - دون تاريخ.
١٠١. مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
١٠٢. الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي - دار المعرفة - تحقيق عبدالله دراز.
١٠٣. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية- الكويت، ط١، مطابع دار الصفاة، مصر، ط٢، دار السلاسل - الكويت ١٤٠٤هـ - ١٤٢٧هـ.
١٠٤. نشر البنود شرح مراقي السعود - عبدالله العلوي الشنقيطي - دار الكتب العلمية - الأولى ١٤٠٩هـ.
١٠٥. نفائس الأصول في شرح المحصول للقراي في - مكتبة نزار الباز - الثانية ١٤١٨هـ.
١٠٦. نفع الطيب - أحمد المقرئ التلمساني - تحقيق إحسان عباس - دار صادر ١٣٨٨هـ.
١٠٧. نهاية الوصول في دراية الأصول - الصفي الهندي - تحقيق اليوسف والسويح - المكتبة التجارية - الأولى ١٤١٦هـ.
١٠٨. هدية العارفين لمصطفى الرومي الحنفي - دار الكتب العلمية ١٤١٣هـ.
١٠٩. الواضح في أصول الفقه - ابن عقيل الحنبلي - تحقيق التركي - الرسالة - الأولى ١٤٢٠هـ.
١١٠. الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفي - دار إحياء التراث ١٤٢٠هـ.
١١١. وفيات الأعيان لابن خلكان - تحقيق إحسان عباس - دار الثقافة - لبنان - دون تاريخ.



١١٢. الخلاصة في أحكام الاجتهاد والتقليد، علي بن نايف الشحود، (بحث منشور على الإنترنت) موقع أهل الحديث، رابط:

١١٣. <http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=148197>

بتاريخ: (١١/٢٢/١٤٣٣هـ).



فهرس المحتويات

المقدمة	١٠١
تمهيد عن الاختلاف الفقهي وأسبابه وأنواعه وضوابطه	١٠٧
الفصل الأول: في التعريفات، وفيه مباحث:	١١٧
المبحث الأول: في تعريف الاختلاف في اللغة والاصطلاح	١١٧
المبحث الثاني: في تعريف الفقه في اللغة والاصطلاح	١٢٠
المبحث الثالث: في تعريف العامي في اللغة والاصطلاح	١٢٢
المبحث الرابع: في تعريف الفقيه في اللغة والاصطلاح	١٢٤
المبحث الخامس: في تعريف الفتاوى في اللغة والاصطلاح	١٢٦
الفصل الثاني: في وجوب رجوع العامة إلى أهل العلم	١٢٩
الفصل الثالث: في حكم اجتهاد العامي	١٣٥
الفصل الرابع: في تجزؤ الاجتهاد	١٤٥
الفصل الخامس: موقف العامي عند اختلاف الفتيا، وفيه مباحث ..	١٥٣
المبحث الأول: الأقوال والأدلة	١٥٤
المبحث الثاني: الترجيح	١٧٢
المبحث الثالث: الخلاف هل يكون حجة؟	١٧٨
الخاتمة: وتضمنت أهم نتائج البحث	١٨١
فهرس المصادر والمراجع	١٨٨



مفهوم السياسة الشرعية

إعداد:

أ. د. عبد الله بن إبراهيم بن عبد الله الناصر
الأستاذ بقسم الدراسات الإسلامية في كلية التربية
بجامعة الملك سعود



ملخص البحث

يهتم هذا البحث ببيان مفهوم «السياسة الشرعية» التي تمثل أحد وجهي الحكم الشرعي، وهو الوجه الذي يتسم بالمرونة والقابلية للتطور حسب الزمان والمكان والمجتمعات البشرية، في مقابل الوجه الآخر الذي يمثله الحكم الشرعي الثابت بالنص، والمتسم بالثبات والاستقرار.

وقد اعتمد الباحث في بيان مفهوم «السياسة الشرعية» على دراسة معنى «السياسة»، ومعنى «الشريعة»، ثم تتبع معنى «السياسة الشرعية» في كتب الفقه والأصول والأحكام السلطانية.

وقد تبين من خلال البحث أن كلمة «السياسة» كلمة عربية أصيلة وردت في السنة النبوية، وعلى السنة الصحابة والتابعين، وحوتها قصائد الشعر العربي، وأنها تطلق على عدة معانٍ منها: القيام على الشيء بما يصلحه، وهذا المعنى هو الذي يتفق مع أحد أقسام السياسة، وهو «السياسة الشرعية» الذي يتميز عن السياسة العقلية من حيث المصدر ومن حيث الهدف والغاية.

وقد استخدم فقهاء المذاهب مصطلحات متعددة للدلالة على السياسة الشرعية: كالسياسة الإلهية، والسياسة الدينية، والسياسة النبوية، والسياسة العادلة، كما أنهم تفاوتوا في استخدام مصطلح السياسة الشرعية؛ فلم

يستخدمها المتقدمون من فقهاء المذاهب، وإنما عبروا عنها بمصطلح «السياسة» مجرداً عن الوصف كما هو عند الحنفية وبعض الشافعية، أو مصطلحات الأدلة التبعية كما هو عند المالكية، والحنابلة، وجمهور الأصوليين، بينما شاع استخدام مصطلح «السياسة الشرعية» عند المؤلفين في الأحكام السلطانية والمتأخرين من الفقهاء.

أما من حيث المفهوم، فنرى الفقهاء متفاوتين ما بين موسع ومضيق ومتوسط، فمن الفقهاء من جعل السياسة الشرعية تعني: تطبيق أولي الأمر أحكام الشريعة الإسلامية على رعاياهم، سواء ورد بهذه الأحكام نص خاص أو لم يرد بها نص، ومنهم من ضيق المفهوم؛ فجعل السياسة الشرعية قاصرة على بعض الأبواب الفقهية، وهي الجنائيات والقضاء، أو على ما لم يرد به نص دون ما ورد به نص، أو على ما صدر عن صاحب الولاية العامة دون غيره، ومنهم من توسط؛ فقصر السياسة الشرعية على ما لم يرد به نص أو ما ورد به نص ولكن من شأنه التغير، وجعل السياسة الشرعية تشمل جميع مجالات الفقه فيما لم يرد بشأنه نص وظهرت الحاجة إلى تنظيمه، أو وجد بشأنه نص ولكن لا يتعين الأخذ به؛ لوجود ما يستثني هذه الحالة من عموم النص.

وبعد الدراسة والتحليل اختار الباحث تعريف السياسة الشرعية بأنها: (تصرفات أولي الأمر التي لا تخالف حكماً شرعياً، والمبنية على المصلحة، فيما لم يرد به نص يتعين العمل به).



المقدمة

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

فإن السياسة الشرعية تمثل أحد وجهي الحكم الشرعي، وهو الوجه الذي
يتسم بالمرونة والقابلية للتطور حسب الزمان والمكان والمجتمعات البشرية،
في مقابل الوجه الآخر الذي يمثله الحكم الشرعي الثابت بالنص المتسم
بالثبات والاستقرار.

وهذا من أعظم معجزات التشريع الإسلامي الحكيم؛ حيث فرق بين
القسمين، وجعل لكل قسم موضوعه المناسب، مراعيًا الاختلاف بين الأصول
والفروع، والمعتقدات والشرائع، والعبادات والمعاملات.

وقد نص النظام الأساسي للحكم (الصادر بالمرسوم الملكي رقم: أ/٩٠
وتاريخ: ٢٧/٨/١٤١٢هـ) في المملكة العربية السعودية على وجوب العمل
بالسياسة الشرعية؛ فقد نصت المادة الخامسة والخمسون منه على أن:
(يقوم الملك بسياسة الأمة سياسة شرعية طبقًا لأحكام الإسلام، ويشرف على
تطبيق الشريعة الإسلامية، والأنظمة، والسياسة العامة للدولة، وحماية البلاد
والدفاع عنها).

ومن خلال قراءتي المستمرة في كتب «السياسة الشرعية» هذا العلم الأصيل والحيوي، وجدت أن هناك اختلافاً واسعاً في تحديد مفهوم السياسة الشرعية، بين اتجاهات متعددة، منها المضيق القاصر لها على بعض جوانبها، والموسع الذي أدخل في مفهومها ما ليس منها، ولذا رأيت أن من المهم تحرير هذا المصطلح باستعراض المفهوم اللغوي، والمفهوم الاصطلاحي، في كتب الفقه، والأصول، والأحكام السلطانية، وكتابات الفقهاء المعاصرين؛ وصولاً للمفهوم الذي نرى مناسبته وموضوعيته.

وكان من أهم أسباب اختياري للموضوع ما يلي:

١. الاختلاف الواسع في مفهوم هذا العلم ونطاقه.
 ٢. الربط بين علم «السياسة الشرعية» وعلم «الإمامة»، أو ما يسمى حديثاً «النظام السياسي الإسلامي» وجعلهما بمعنى واحد من قبل كثير من المفكرين الشرعيين، بل حتى من قبل بعض المتخصصين في السياسة الشرعية.
 ٣. لم أجد من أفرد هذا الموضوع بحث، واعتنى بحدوده، واستعرض الاتجاهات المتعلقة به،
- ولذا رأيت بحث هذا الموضوع مستعيناً بالله راجياً منه التوفيق والسداد.

حدود البحث:

البحث متخصص في بيان مفهوم السياسة الشرعية؛ حتى تتجلى عن غيرها من العلوم المشابهة لها، وذلك باستعراض بعض النصوص المتعلقة بها من كتب الفقهاء، والأصوليين، والأحكام السلطانية، ومن ألف في السياسة الشرعية من المعاصرين، وصولاً للمفهوم المختار الذي نرى مناسبته. وذلك دون الدخول في تفصيل أحكام السياسة الشرعية ومجالاتها وشروط اعتبارها.



منهج البحث:

سأتبع المنهج الاستقرائي، وذلك بتتبع ما ذكره العلماء من مسائل وأمثلة في السياسة الشرعية؛ حتى نصل إلى المفهوم المناسب.

تقسيم البحث:

يتضمن البحث: مقدمة، وعشرة مباحث، وخاتمة، وذلك حسب التفصيل التالي:

المقدمة: تتضمن: أهمية البحث، وأسباب اختياره، وحدوده.

المبحث الأول: تعريف مصطلح «السياسة».

المبحث الثاني: أقسام السياسة ومراتبها.

المبحث الثالث: تعريف مصطلح «الشرعية»، وعلاقتها بالسياسة الشرعية.

المبحث الرابع: أسماء السياسة الشرعية.

المبحث الخامس: مفهوم «السياسة الشرعية» في كتب الفقه الحنفي والمالكي والشافعي.

المبحث السادس: مفهوم «السياسة الشرعية» في كتب الفقه الحنبلي.

المبحث السابع: مفهوم «السياسة الشرعية» في كتب الأصول.

المبحث الثامن: مفهوم «السياسة الشرعية» في كتب الأحكام السلطانية.

المبحث التاسع: مفهوم «السياسة الشرعية» عند المعاصرين.

المبحث العاشر: التعريف المختار.

وأخيراً: الخاتمة، وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها.





المبحث الأول

تعريف مصطلح «السياسة»

المطلب الأول

تعريف «السياسة» في اللغة

حيث إن كلمة «سياسة» هي المدخل الرئيس لهذا العلم، وبما أن هذه الكلمة قد نالها ما نالها من التشويش والتأويل الذي لا يزال يظهر بين فينة وأخرى؛ كان من المناسب استيعاب ما كتب حولها في اللغة العربية حتى يتبين الأمر جلياً بإذن الله، فنقول:

السياسة في اللغة: مصدر ساس يسوس سياسة.

قال ابن قتيبة الدينوري^(١) (ت ٢٧٦): (باب فعل يفعل: يجيء المصدر من هذا على فعول نحو: سكت سكوتاً... وعلى فعالة نحو: زار يزور زيارة، وساس يسوس سياسة)^(٢).

وقال ابن فارس^(٣) (ت ٣٩٥هـ): (السين والواو والسين أصلان: أحدهما فسادٌ في شيء، والآخر جبلة وخليقة، فالأول: ساس الطعام يساس، وأساس يسيس، إذا فسد بشيء يقال له: سوس، وساست النشاة تساس، إذا كثر قملها،

(١) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد، من أئمة الأدب، ومن المصنفين المكثرين، ولد ببغداد وسكن الكوفة، ثم ولي قضاء الدينور مدة، فنسب إليها، من كتبه: «تأويل مختلف الحديث»، و«أدب الكاتب».

انظر: الأعلام ١٣٧/٤

(٢) انظر: أدب الكاتب ١/٥٠٧

(٣) معجم مقاييس اللغة مادة: (سوس).



وأما الكلمة الأخرى فالسوس، وهو الطبع، ويقال: هذا من سوس فلان، أي طبعه، وأما قولهم: سسته أسوسه، فهو محتملٌ أن يكون من هذا، كأنه يدلّه على الطبع الكريم، ويحمله عليه^(١).

وقال ابن منظور^(٢) (ت ٧١١هـ): (والسوس: الرياسة، يقال: ساسوهم سوسا، وإذا رأسوه قيل: سوسوه وأساسوه، وساس الأمر سياسة: قام به، ورجل ساسٌ: من قوم ساسة وسواس، أنشد ثعلب:

سادة قادة لكل جميع ساسة للرجال يوم القتال

وسوسه القوم: جعلوه يسوسهم، ويقال: سوس فلان أمر بني فلان: أي كلف سياستهم، قال الجوهري^(٣): سست الرعية سياسة، وسوس الرجل أمور الناس - على ما لم يسم فاعله - إذا ملك أمرهم، ويروى قول الحطيئة^(٤):

لقد سوست أمر بنيك حتى تركتهم أدق من الطحين

وقال: الفراء^(٥): سوست خطأ^(٦).

(١) اختلف العلماء في سنة وفاة ابن فارس، وما ذكرته هو ما رجحه العلامة: المحقق محمد محيي الدين عبد الحميد حيث قال: (أصح الأقوال وأولها بالصواب أن وفاته كانت سنة «٣٩٥هـ»، كما ذكر القنطي في إنباه الرواة، وكما نقل السيوطي عن الذهبي في بغية الوعاة، قال: «وهو أصح ما قيل في وفاته»، وذكره -أيضاً- في هذه السنة ابن تفرج بردي في النجوم الزاهرة، وابن كثير في البداية والنهاية، وهو الذي استظهره ياقوت، إذ وجد هذا التاريخ على نسخة قديمة من كتاب المجل) انظر: مقدمة تحقيقه لمجمع مقاييس اللغة ١٠/١ لسان العرب مادة (سوس).

(٢) إسماعيل بن حماد الجوهري، أبو نصر صاحب قاموس «تاج اللغة وصحاح العربية» توفي سنة ٣٩٣ هـ. انظر: الأعلام ١/٣١٢

(٣) انظر: ديوان الحطيئة ١/١٤٨

(٤) يحيى بن زياد الديلمي إمام العربية، أبو زكريا المعروف بالفراء، قيل له: الفراء لأنه كان يفري الكلام، توفي سنة ٢٠٧ هـ. راجع: السيوطي في بغية الوعاة ٢/٣٢٢

(٦) وجدت كثيراً ممن استشهد بهذه العبارة لم يُعن بضبطها، أو ضبطها بطريقة خاطئة مما أشكل في معناها، وقد اعتني الصاغاني بضبطها، قال: (وسوس الرجل أمور الناس - على ما لم يسم فاعله - إذا ملك أمرهم، قال الحطيئة يهجو أمه:

جزاك الله شرّاً من عجوز ولصاك العقوق من البنين

لقد سوست أمر بنيك حتى تركتهم أدق من الطحين

ويروى: «سوست» فبتحتين، وقال الفراء: سوست خطأ، وقال أبو زيد: سوس فلان لفلان أمراً فركبه، كما تقول: سول له وزين له، والتركيب يدل على فساد في شيء وعلى جبلة وخليقة) انظر: العباب الزاخر ١/١٢٥.



وفلان مجربٌ قد ساس و سيس عليه: أي أمرٌ وأمرٌ عليه.

وفي الحديث: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم أنبياءهم»^(١)، أي: تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية، والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه، والسياسة: فعل السأس، يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته، أبو زيد^(٢): سوس فلانٌ لفلان أمرا فركبه، كما يقول: سول له و زين له، وقال: غيره: سوس له أمرا أي روضه وذلكه^(٣).

كلمة «السياسة» في السنة المطهرة: من الأحاديث التي وردت فيها كلمة السياسة ما يلي:

• حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء؛ فيكثرون» قالوا: فما تأمرنا؟ قال: «فوا ببيعة الأول فالأول، أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم»^(٤).

• قال: القاضي عياض^(٥) (ت ٥٤٤هـ): «قوله: «وكانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء..» يدبر أمورهم، والسياسة القيام على الشيء والتدبير له، ومثله «فكنت أسوس فرسه»، و«كفتني سياسة الفرس» هو القيام عليه، والنظر فيما يحتاج إليه من خدمته وسقيه وعلفه»^(٦).

وقال البدر العيني^(٧) (ت ٨٥٥هـ): «قوله: «تسوسهم الأنبياء» صلى الله عليه وسلم،

- (١) أخرجه البخاري في صحيحه حديث رقم (٣٤٥٥).
- (٢) أبو زيد الأنصاري النحوي، سعيد بن أوس بن ثابت بن بشير، صاحب التصانيف، توفي سنة ٢١٥. انظر: سير أعلام النبلاء ٩/ ٩٩٤.
- (٣) من التذييل.
- (٤) أخرجه البخاري في صحيحه حديث رقم: (٣٤٥٥)، ومسلم في صحيحه حديث رقم: (٤٨٧٩).
- (٥) عياض بن موسى السبتي، عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته، كان من أعلم الناس بكلام العرب وأنسابهم وأيامهم، ولي قضاء سبته، ثم قضاء غرناطة، من تصانيفه: «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى». انظر: الأعلام ٥/ ٩٩.
- (٦) انظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار ٢/ ٢٣١.
- (٧) محمود بن أحمد بن موسى الحنفي، مؤرخ، علامة، من كبار المحدثين، نسبته إلى عينتاب، وولي في القاهرة الحسبة وقضاء الحنفية ونظر السجون، وتقرب من الملك المؤيد حتى عد من أخصائه. الأعلام للزركلي ٧/ ١٦٢.

أي تتولى أمورهم كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية، والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه، وذلك لأنهم كانوا إذا أظهروا الفساد بعث الله نبيًّا يزيل الفساد عنهم، ويقيم لهم أمرهم، ويزيل ما غيروا من حكم التوراة) (١).

- وعن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها قالت: (تزوجني الزبير وما له في الأرض من مال...) ومما جاء فيه: (قالت: حتى أرسل إليّ أبو بكر بعد ذلك بخادم يكفيني سياسة الفرس، فكأنما أعتقني) (٢)، وهذا النص فيه دلالة على أن السياسة غير مقصورة على الإنسان، فهي تفيد هنا رعاية الحيوان والقيام بشؤونه بالإضافة إلى ترويضه، وقد فسّرت رواية مسلم مراد أسماء من السياسة، قالت: (فلم يكن من الخدمة شيء أشد عليّ من سياسة الفرس كنت أحتش له، وأقوم عليه وأسوسه، قال: ثم إنها أصابت خادماً - جاء النبي ﷺ سبي فأعطها خادماً - قالت: كفتني سياسة الفرس، فألقت عني مئونته) (٣)، فقد استخدمت السياسة هنا بمعناها العام وهو كل ما يتعلق بشؤون الفرس.

كلمة السياسة في الآثار: من الآثار الواردة عن الصحابة رضي الله عنهم، والمتضمنة لهذا المصطلح:

- ما رواه المستظل بن حصين، قال: (خطبنا عمر بن الخطاب؛ فقال: قد علمت ورب الكعبة متى تهلك العرب، فقام إليه رجل من المسلمين، فقال: متى يهلكون يا أمير المؤمنين؟ قال: حين يسوس أمرهم من لم يعالج الجاهلية ولم يصحب الرسول ﷺ) (٤)، وفي رواية: (إذا ساسهم) (٥).

(١) عمدة القاري ٢٣/٤٥٤، وانظر: فتح الباري ٦/٤٩٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٥٢٢٤).

(٣) حديث رقم (٥٨٢٢).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف حديث رقم (٣٣١٣٩). وأخرجه الحاكم في المستدرک حديث رقم (٨٣١٨)، وصححه الذهبي.

(٥) أخرجه ابن الجعد في مسنده حديث رقم (٢٣٦٨).



- قول عمرو بن العاص في وصف معاوية رضي الله عنه: (الحسن السياسة، الحسن التدبير، وهو أخو أم حبيبة زوجة النبي صلى الله عليه وسلم)^(١).
- قول زياد^(٢): (ما غلبني أمير المؤمنين^(٣) بشيء من السياسة إلا بباب واحد، استعملت فلاناً، فكسر خراجه، فخشي أن أعاقبه، ففر إلى أمير المؤمنين، فكتب إليه: إن هذا أدب سوء لمن قبلي، فكتب إلي: أنه ليس ينبغي لي ولا لك أن نسوس الناس سياسة واحدة، أن نلين جميعاً؛ فيمرج الناس في المعصية، ولا أن نشدت جميعاً؛ فنحمل الناس على المهالك، ولكن تكون للشدة والفضاظة والغلظة، وأكون للين والرفافة والرحمة)^(٤)، فقد استعمل زياد بن أبيه لفظ السياسة بمعنى أدق من القيام على شأنهم، حيث أراد به كيفية التعامل مع الرعية وضمان طاعتهم، وهو أقرب ما يكون إلى الترويض.

كلمة «السياسة» في الشعر العربي: استعمل الشعراء العرب مصطلح السياسة في أشعارهم بنحو من المعنى اللغوي السابق بيانه؛ فمن أشعارهم غير ما ذكر في كتب اللغة السابقة:

- قول حرقة بنت النعمان^(٥) (ت ٧٤ هـ):

فبيننا نسوس الناس والأمر أمرنا إذ نحن فيهم سوقة نتنصف

فأف لدنيا لا يدوم نعيمها تقلب تارات بنا وتصرف^(٦)

(١) انظر: تاريخ الأمم والملوك ١١١/٣.

(٢) لعله زياد بن معاوية كما في العقد الفريد لابن عبد ربه ٢٠٢/٢.

(٣) يعني معاوية كما في التذكرة الحمدونية ١١٠/١.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم (٣١١٥٩).

(٥) حرقة بنت النعمان بن المنذر بن امرئ القيس بن عمرو شاعرة. انظر: المؤلف والمختلف في أسماء الشعراء ٤٥/١ وقد أشار البغدادي في خزنة الأدب إلى هذين البيتين، ونسبهما إلى هند بنت النعمان بن المنذر، وقال: (لعل حرقة يكون لقباً لهند أو أختاً لها)، راجع: الخزنة ٦٤/٧.

(٦) ديوان الحماسة ٥٣/٢.

ومعنى الأبيات: (بيننا نستخدم الناس، وندبر أمورهم، وطاعتنا واجبة عليهم، وأحكامنا نافذة، تقلبت الأمور، واتضعت الأحوال، وصرنا سوقة تخدم الناس)، شرح ديوان الحماسة أبو على أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني ٣٧٠/١.

- وقال أبو علي يزيد بن المهلب^(١) (ت ١٠٢هـ): يمتدح سليمان بن عبد الملك الأموي (ت ٨٦هـ)

ساس الخلافة والداك كلاهما من بين سخطة ساخط أو طائع
ساس الخلافة: أي قام بشأنها، ودبر أحوال الخلافة.

وما ذكرته يسير من كثير، وإنما أردت التمثيل لا الاستقصاء.^(٢)
ويتبين من هذه النقول ما يلي:

١. أن الكلمة عربية الأصل ومستخدمة في السنة النبوية والشعر العربي الفصيح، كما أن الصحابة رضي الله عنهم قد استخدموها في خطبهم.
٢. أن أصل الكلمة: سوس، ويستخدم لمعنيين:

أ. فساد يصيب الشيء، كما يقال للطعام: أصابه سوس، وهو داء يصيبه بسبب تنامي البكتيريا والجراثيم الضارة عليه، ولا يزال هذا المعنى مستخدماً في الوقت الحاضر.

ب. الطبع؛ يقال: هذا من سوس فلان، أي طبيعه، وجعل ابن فارس أن قولهم: "سسته أسوسه" محتمل أن يكون من هذا، فكأن السائس

(١) راجع الأغاني لأبي فرج الأصفهاني ٢٢٤/١٦، وابن المهلب هو: يزيد بن المهلب بن أبي صفرة الأزدي، أبو

خالد، أمير من القادة الشجعان الأجواد، ولي خراسان وتغلب على البصرة، وكان من عاقبة أمره أن نابذ بني أمية الخلافة، فقتل بعد حروب كثيرة مشهورة. الأعلام للزركلي ١٥٩/٨
(٢) يلحظ انتشار المصطلح بعد القرن الأول، ولعل هذا بحكم اتصال العرب بغيرهم من أصحاب الحضارات الأخرى وتعدد الأوضاع السياسية، فمن ذلك:

قول أبي نواس (١٩٩هـ): لأَعْرَبُ بِنَفْسِي الدُّجَى عَنْ وَجْهِهِ
ديوان أبي نواس ٩٤٧/١
وقول أبي تمام (٢٣١هـ): لَقَدْ سَأَسْنَا هَذَا الزَّمَانَ سِيَاسَةً
ديوان أبي تمام ٥٨٣/١

وقول دعبل بن علي (٢٠٨هـ): لَقَدْ ضَاعَ أَمْرُ النَّاسِ إِذْ سَاسَ مَلِكُهُمْ وَصَيْفٌ وَأَشْنَأٌ وَقَدْ عَظُمَ الْكَرْبُ
وقول أبو العلاء المعري (٤٤٩هـ): مَضَى قَيْلٌ مِصْرَ إِلَى رَبِّهِ وَخَلَى السِّيَاسَةَ لِلخَائِلِ
ديوان أبي العلاء المعري ١١٦١/١

وغيرها كثير، ويلحظ أن هذا قبل المقرئ الذي يرى أن الكلمة بمعنى تدبير الأمور على وجه الظلم ليست عربية الأصل، وستأتي مناقشة هذا الرأي.



يدل المسوس على الطبع الكريم ويحمله عليه، وهذا المعنى هو الذي اشتق منه مصطلح السياسة.

٣. أن من معاني السياسة التي اشتقت من المعنى الثاني لها: الرياسة، فيقال: سُوِّس فلانٌ أمر بني فلان؛ أي كُفِّ سياستهم، وسوس الرجل أمور الناس إذا ملك أمرهم، وإذا رأسوا شخصا يقال: سوسوه وأساسوه، وسوّسه القوم جعلوه يسوسهم.

٤. أن من لوازم السياسة بالنسبة للسائس: ”القيام بالشيء الموكول إليه“، ومنه قولهم: ”ساس الأمر سياسة“ إذا قام به، ولا يلزم أن تكون هذه الرئاسة على بني آدم، بل كل ما وُكِّل إلى الشخص القيام به من إنسان أو حيوان فهو سائسه، يقال: ”يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها“.

٥. قد تقصر السياسة في ”القيام على الشيء بما يصلحه“، وفي هذا تخصيص للمعنى العام لها الذي هو مطلق القيام على الشيء، وإلا فقد تطلق السياسة على ما يهلك الشيء، فقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: تهلك العرب، إذا ساس أمرهم من لم يصحب الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يعالج أمر الجاهلية.

وعلى هذا، فإن للسياسة إطلاقين: عام: هو القيام على الشيء، وخاص: وهو القيام على الشيء بما يصلحه، وذلك بتدبير أمره على أتم وجه. ومن جانب آخر خست الكلمة أخيرا بالولاية على جنس الإنسان، كما تشير إليه العبارات المستخدمة، أما الولاية على غير الإنسان فمن باب المعنى العام للكلمة.

٦. تستعمل السياسة بمعنى أدق من القيام بشأن الرعية، فيراد بها مداراة بما يضمن طاعتها ويدفع ثورتها، وهذا المعنى أقرب ما يكون إلى الترويض.

٧. أن ما ذكره المقرئزي^(١) من أن السياسة إذا كانت ظالمة فهي لا ترجع إلى المعنى اللغوي للكلمة، بل هي مشتقة من كلمة غير عربية هي الياسة؛ وهو القانون الذي كان يعمل به التتار أثناء دخولهم البلاد الإسلامية، ويظهر لي أن هذا التفريق اجتهاد منه، وإلا فإن المعنى اللغوي يتضمن الأمرين معاً، فالسياسة الظالمة وكذا غير المستمدة من الشريعة تدخل ضمن هذا المصطلح، كما سبق تقريره لغويًا^(٢).

المطلب الثاني

مفهوم «السياسة» في الاصطلاح

يظهر من تتبع الكتب العامة في غير العلوم الشرعية؛ كعلم التاريخ، أو علم البلدان، أو علم بيان مصطلحات العلوم وغيرها، أنهم استخدموا مصطلح «السياسة» بمعناه اللغوي العام، وهو: «القيام على الشيء» سواء بما يصلحه أو بما لا يصلحه، وإن كان الغالب إطلاقها على المعنى الأول.

ومن استخدامه بالمعنى العام له؛ تقسيم المؤلفين في العلوم المذكورة السياسة إلى قسمين: عادلة وظالمة، ووصف من لم يعدل بين الرعية بأنه ساس سياسة

(١) راجع كتابه المواعظ والاعتبار ٢/٤٢٠، والمقرئزي أصل الكلمة، وجعل مصدرها عربي، ثم قسّم السياسة إلى قسمين: عادلة وظالمة، ثم جعل الظالمة مشتقة من الياسة يقول ﷺ: (والنوع الآخر سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها، وليس ما يقوله أهل زماننا في شيء من هذا، وإنما هي كلمة مُعَلَّبة، أصلها ياسة، فحرفها أهل مصر وزادوا بأولها سيناً، فقالوا: سياسة، وأدخلوا عليها الألف واللام، فظن من لا علم عنده أنها كلمة عربية، وما الأمر فيها إلا ما قلت لك، واسمع الآن كيف نشأت هذه الكلمة حتى انتشرت بمصر والشام، وذلك أن جنكيز خان القائم بدولة التتر في بلاد الشرق، لما غلب الملك أونك خان وصارت له دولة، قرّر قواعد وعقوبات أثبتها في كتاب، سمّاه ياسة، ومن الناس من يسميه يسق، والأصل في اسمه ياسة، ولما تم وضعه كتب ذلك نقشاً في صفائح الفولاذ، وجعله شريعة لقومه فالتموه بعد حتى قطع الله دابرهم، وكان جنكيز خان لا يتدين بشيء من أديان أهل الأرض، كما تعرف هذا إن كنت أشرفت على أخباره، فصار الياسة حكماً بئاً بقي في أعقابها لا يخرجون عن شيء من حكمه) إلى آخر ما ذكره ﷺ.

(٢) قال عبد القادر البغدادي في خزنة الأدب ٧/٦٠: (السياسة لفظة عربية خالصة زعم بعضهم أنها معرب سه يسا،، وهذا شيء لا أصل له، فإنها لفظة عربية متصرفة، تكلمت بها العرب قبل أن يخلق جنكيز خان، فإنه كان في تاريخ الست مئة وصاحبة هذا البيت -يعني خرقه بنت النعمان- قبله بأربع مئة سنة).



جائرة وظالمة، ونذكر في هذا السياق من نصوصهم ما أورده أبو الحسن بن بسام في كتابه «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» حيث قال ^(١): (تأملنا من ساس جهتك قبلنا، فوجدنا يد سياسته خرقاء)، وقال ^(٢): (فساءت أحوالهم لهذه السياسة المذمومة)، ولذا نجد أن جلَّ المؤرخين عند بيانهم لسياسة الوالي والوزير ونحوهم يتبعون ذلك بوصف سياسته؛ فيقولون: «وكان حسن السياسة»، أو «كان سيئ السياسة والتدبير» ^(٣).

ومن ذلك -أيضاً- إطلاق السياسة على القوانين والأنظمة التي سنّها الولاة أو من هم دونهم من أصحاب المناصب، التي تباشر تنظيم أحوال الناس، وضبط أوضاعهم من دون رجوع إلى المتخصصين من علماء الشريعة، كما حصل فيما بعد القرن الرابع الهجري، حيث انتشر التفويض في هذا الأمر، قال ابن تيمية رحمته الله مبيناً هذا الحال وسبب حدوثه، واختصاص مفهوم السياسة في ذلك الزمن بالأنظمة التي لم تتحقق فيها شروط السياسة الشرعية: (فلما صارت الخلافة في ولد العباس، واحتاجوا إلى سياسة الناس، وتقلد لهم القضاء من تقلده من فقهاء العراق، ولم يكن ما معهم من العلم كافياً في السياسة العادلة، احتاجوا حينئذ إلى وضع ولاية المظالم، وجعلوا ولاية حرب غير ولاية شرع، وتعاظم الأمر في كثير من أمصار المسلمين حتى صار يقال: الشرع والسياسة، وهذا يدعو خصمه إلى الشرع، وهذا يدعو إلى السياسة، سوغ حاكماً أن يحكم بالشرع والآخر بالسياسة، والسبب في ذلك أن الذين انتسبوا إلى الشرع قصروا في معرفة السنة؛ فصارت أمور كثيرة إذا حكموا ضيعوا الحقوق، وعطلوا الحدود، حتى تسفك الدماء، وتؤخذ الأموال، وتستباح المحرمات، والذين انتسبوا إلى السياسة صاروا يسوسون بنوع من الرأي من

(١) الذخيرة ٤٩٩/١

(٢) الذخيرة ٥٢٠/٥

(٣) وهذا كثير جداً في كتب التاريخ والتراجم، انظر مثلاً: كتاب «العقود المؤلوية في تاريخ الدولة الرسولية للخزرجي» ٢٤٦/١، ٢٥٢، والمواعظ والاعتبار للمقرئزي ٢٣٠/٢ وغيرهما.



غير اعتصام بالكتاب والسنة، وخيرهم الذي يحكم بلا هوى وتحري العدل، وكثير منهم يحكمون بالهوى، ويحابون القوي ومن يرشونهم ونحو ذلك) (١).

وقد انتقلت العدوى إلى بلاد المغرب الإسلامي في بعض أنظمتها، فقد مثل ابن خلدون لهذه الحالة، فقال: (وانقسمت وظيفة الشرطة قسمين: منها وظيفة التهمة على الجرائم، وإقامة حدودها، ومباشرة القمع والقصاص حيث يتعين، ونصب لذلك في هذه الدول حاكم يحكم فيها بموجب السياسة دون مراجعة الأحكام الشرعية، ويسمى تارة باسم الوالي، وتارة باسم الشرطة، وبقي قسم التعازير وإقامة الحدود في الجرائم الثابتة شرعاً، فجمع للقاضي مع ما تقدم، وصار ذلك من توابع وظيفته وولايته، واستقر الأمر لهذا العهد على ذلك) (٢).

والحقيقة أن هذا الحال لا يزال -وللأسف- هو الغالب في كثير من بلاد الإسلام ممن تراعي الحكم بشريعة الإسلام (٣)، حيث يظهر التقصير من أهل التخصصات الشرعية في فهم الرؤية الشرعية المناسبة للسياسات التي تحتاج إليها الدولة، فيحال الأمر إلى جهات قانونية لا تعنى بالأحكام الشرعية ولا بمقاصد شريعة الإسلام، وهذا من أعظم أنواع التقصير من قبل الشرعيين مما جعل غيرهم يتعدى على تخصصاتهم.

أما استخدام السياسة بمعناها الخاص وهو: «القيام على الشيء بما يصلحه» فهو الأكثر، وأصحاب هذا الاتجاه منهم من يطلق السياسة على كل تصرف وقانون صادر من الحاكم أو ما شابهه لأجل استصلاح أحوال الناس بغض النظر عن استمداده، سواء كان من الشريعة أو من غيرها،

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/٣٩٤

(٢) مقدمة ابن خلدون ١/١١٦

(٣) أما الدولة التي لا تراعي الأحكام الشرعية، فهي قد استنسخت جميع أنظمتها من غيرها، ولم تنظر في مدى الموافقة والمخالفة، والمشاهد في هذا العصر أن هناك أوبة من الشعوب الإسلامية للرجوع إلى الشريعة الإسلامية، وهذا مبشر خير، والله الحمد، نسأل الله أن يريد بهذه الأمة خيراً، وأن يعينهم على تطبيق شريعة ربهم.



ومن ذلك تعريف المقرئزي^(١) (ت ٨٤٥هـ) للسياسة بأنها: (القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال)^(٢)، وعلى هذا؛ فكل قانون وُضع لرعاية الآداب وتوجيه الناس إليها، وتحقيق المصالح العامة، وضبط أحوال الرعية يعتبر من السياسة من دون نظر إلى جهة استمداده، فهو يشمل السياسة الشرعية والعقلية.

ومنهم من عرّف السياسة بمعناها الشرعي، كما في تعريف أبي البقاء^(٣) في كتابه الكليات، حيث عرفها بقوله: (السياسة: هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل)^(٤)، وقريبا منه تعريف التهانوي^(٥) في كتابه كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، حيث قال: (السياسة: استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة)^(٦).

وما ذكرناه هو في الأعم الأغلب لإطلاق هذا المصطلح.

غير أننا نجد مفاهيم أخرى لمصطلح السياسة قصرتها على جانب معين من الجوانب المتعلقة بها، فمن ذلك:

١. إطلاق هذا المصطلح للدلالة على الإدارة مع الرعية أو الأعداء،

وأخذهم بطول النفس والتحايل، حتى يتحقق الأمر المنشود من

(١) أحمد بن علي، تقي الدين المقرئزي: مؤرخ الديار المصرية، نسبته إلى حارة المقارزة «من حارات بعلبك، من تصانيفه كتاب «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ويعرف بخط المقرئزي». انظر: الأعلام للزركلي ١/١٧٧

(٢) المواعظ والاعتبار ٢/٤٢٠

(٣) أيوب بن موسى الكفوي، أبو البقاء: صاحب كتاب «الكليات» من قضاة الحنفية، عاش وولي القضاء في «كفه» بتركيا، وبالقدس، وببغداد، وعاد إلى استانبول فتوفي بها، اختلف في سنة وفاته فقيل: عام ١٠٩٢ وقيل ١٠٩٥، انظر ترجمته في: الأعلام للزركلي ٢/٢٨

(٤) انظر كتاب الكليات ١/٨٠٨

(٥) محمد بن علي الفاروقي الحنفي التهانوي الهندي، نسبة إلى (تهانه بهون) من أعمال مظفر نكر بالهند، ومن ضواحي دلهي، له: «كشف اصطلاحات الفنون» توفي سنة ١١٥٨ هـ، انظر ترجمته كاملة في مقدمة كتابه المذكور.

(٦) ١/٩٩٣.



تحصيل الطاعة أو منع المواجهة، ولذا يقولون في صفة من هذا طبعه: «كان كثير السياسة»^(١)، وينتشر هذا المصطلح في كتب السياسة لأن هذه الصفة هي من صميم خصائص السائس، فكما تحلى بها وضبط نفسه عليها، كلما استحق هذا اللقب وفاز به.

٢. استخدام المصطلح بمعنى المنصب، وهو الحكم والإمامة وخاصة في كتب التاريخ^(٢).

٣. استخدام هذا المصطلح بمعنى العلم، أي علم السياسة، كما في كتابات المتأخرين، حيث ظهرت وانتشرت أقسام السياسة في الجامعات، والمراكز العلمية والبحثية التي تعنى بتدريس علم السياسة، وبحث علومه ومواضيعه، وتحليل حوادث السياسة وشؤونها.



(١) المواعظ والاعتبار ١٢٣/٣

(٢) انظر مثلاً: المقدمة لابن خلدون ١١٧/١، ١٢٠، ١٢١ وغيرها.

المبحث الثاني

أقسام السياسة ومراتبها

المطلب الأول

أقسام السياسة

ومن خلال تأمل ما ذكره المؤلفون من فقهاء ومؤرخين ولغويين وغيرهم يتبين لنا أن السياسة بشكل عام تنقسم إلى أقسام متعددة باعتبارات مختلفة:

تقسيم السياسة باعتبار مصادرها:

قسم ابن خلدون في مقدمته السياسة بحسب هذا الاعتبار إلى قسمين رئيسين:

- سياسة شرعية: وهي المفروضة من الله بشارع يقررها ويشعرها، لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، ولما كانت أعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم، وكان مقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم، وجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء.
- سياسة عقلية: وهي المفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها



من غير رجوع إلى الكتاب والسنة، وهي تنصب على مراعاة مصالح الدنيا فقط بغض النظر عن الآخرة^(١).

ثم إن السياسة العقلية تكون على وجهين:

أحدهما: التي يراعى فيها المصالح على العموم، ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص مع الأخذ بقوانين السياسة وقواعدها. الوجه الثاني: أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وقد تكون المصالح العامة في هذه تبعاً إذا لم تتعارض مع مصلحة السلطان.

والسياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع هي التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر، إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم^(٢)، «فقوانينها إذاً مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية، والافتداء فيها بالشرع أولاً، ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم»^(٣).

تقسيم السياسة بحسب العدل وخلافه:

تنقسم السياسة بهذا الاعتبار إلى:

- (١) مقدمة ابن خلدون ص ٩٧، ولقد أكد ابن خلدون هذا التقسيم، وقرر ذلك المعنى في موضع آخر من المقدمة ص ١٦٦، مبيناً أن الفارق بين السياسة المدنية والسياسة العقلية، فقال: (وما تسمعه من السياسة المدنية، فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلق حتى يستغنوا عن الحكام رأساً، ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك، وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير) وإنما نبهت على ذلك لأنني وجدت بعض المؤلفين جعلهما بمعنى واحد، انظر: د. عبدالعال عطوة في المدخل إلى السياسة الشرعية ص ٢٠
- (٢) مقدمة ابن خلدون ص ١٦٦
- (٣) مقدمة ابن خلدون ص ١٦٦



- سياسة عادلة؛ تبين الحق وتنصر صاحبه، وهذه من الشريعة؛ لأنها تهدف إلى تطبيق أحكام الشرع ومقاصده على الرعية.
- سياسة ظالمة؛ مبنية على الجور وأساليبه من الاعتداء على حقوق الآخرين والقسوة في معاملة الرعية والاستئثار بالأموال العامة ونحو ذلك، وهذا القسم ليس من الشريعة في شيء وإن كان السائس مسلماً ويدعي العدل والإنصاف^(١).

تقسيم السياسة إلى مدنية وغير مدنية:

قسم ابن سينا^(٢) (ت ٤٢٨هـ) وتبعه التهانوي^(٣) (ت ١١٥٨هـ)^(٤) وغيرهما^(٥) الحكمة العملية^(٦) إلى ثلاثة أقسام قسمان منها يتعلقان بالسياسة غير المدنية وواحد بالسياسة المدنية :

- علم السياسة غير المدنية: وتشمل النوعين التاليين:

◆ علم الأخلاق: وهو العلم بمصالح شخص بانفراده، وفائدته: تهذيب الأخلاق، أي تنقيح الطباع بأن تعلم الفضائل وكيفية

(١) هذا التقسيم ذكره أكثر الذين تحدثوا عن السياسة كابن القيم في السياسة الشرعية ص ٣، وابن فرحون في تبصرة الحكام ٢٥٥/٤، والطرابلسي في معين الحكام ٣٢٢/٢، وابن الأزرقي في بدائع السلك في طبائع الملك ٦٠/١

(٢) راجع المنطق ص ٣، وابن سينا هو: الحسين بن عبدالله بن سينا، أبو علي، شرف الملك، الفيلسوف الرئيس، صاحب التصنيف في الطب والمنطق والطبيعات والإلهيات من تصانيفه: «الشفاء، والسياسة». الأعلام للزركلي ٢٤١/٢

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون ٥١/١

(٤) محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي: باحث هندي، له: كشاف اصطلاحات الفنون و «سبق الغايات في نسق الآيات» توفي سنة ١١٥٨هـ، الأعلام للزركلي ٢٩٥/٦

(٥) انظر: الموافقات ٢٩٢/٢

(٦) الحكمة العملية هي القسم الثاني من الحكمة ويقابلها الحكمة النظرية، يقول التهانوي في بيان ماهية كل منهما: «الأعيان الموجودة إما الأفعال والأعمال ووجودها بقدرتها واختيارنا، أو لا، فالعلم بأحوال الأول من حيث إنه يؤدي إلى صلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية لأن غايتها ابتداء الأعمال التي لقدرتنا مدخل فيها، فنسبت إلى الغاية الابتدائية، والعلم بأحوال الثاني يسمى حكمة نظرية... وأنما سميت حكمة نظرية؛ لأن غايتها الابتدائية ما حصل بالنظر وهو الإدراكات التصورية والتصديقية المتعلقة بالأمور التي لا مدخل لقدرتنا واختيارنا فيه) المرجع السابق.



اقتنائها لتزكى بها النفس، وأن تعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس.

◆ علم التدبير: وهو العلم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالولد والوالد والزوج والزوجة والمالك والمملوك ونحو ذلك، وفائدته أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد لتتنظم بها المصلحة المنزلية.

• علم السياسة المدنية: وهي العلم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة أو (هي تدبير المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه)^(١)، وسمي بها لحصول السياسة المدنية أي مالكية الأمور المنسوبة إلى البلدة بسببها، وفي بعض الكتب يسمي «علم السياسة» و«الحكمة السياسية» و«الحكمة المدنية» و«سياسة الملك»، وفائدته أن يعلم كيفية المشاركة التي بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء نوع الإنسان^(٢).

وهذا التقسيم مهم، حيث ينبغي عليه أن مسايسة المرء لنفسه وتوجيهها إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال لا يدخل ضمن مصطلح السياسة الشرعية، وكذا مسايسة قيم الأسرة لأهله وتوجيههم إلى المصالح المشتركة ليس داخلاً في هذا المصطلح، وإنما يطلق عليه علم التدبير.

تقسيم السياسة إلى صحيحة وفسادة:

تتقسم السياسة بهذا الاعتبار إلى:

- (١) مقدمة ابن خلدون ٢/١، وعرفها ابن سينا بأنها: دراسة الأمور التي «تتعلق بتعليم الآراء التي تنتظم باستعمالها المشاركة الإنسانية العامة، وتُعرف بتدبير المدينة» المنطق ص ٢
- (٢) كشف اصطلاحات الفنون ٥١/١، ونجد أن المقابل للسياسة المدنية عند فلاسفة اليونان وغيرهم هي «السياسة الشرعية» من حيث إن السياسة المدنية تعنى بتحقيق مصالح المدينة بمقتضى الأخلاق والحكمة، بينما تعنى السياسة الشرعية بتحقيق مصالح المدينة أيضاً ولكن عن طريق الاهتداء بتعاليم الشرع الإلهي الذي يشمل في أحكامه الحكمة والأخلاق وضبط النفس البشرية والمجتمع الإنساني فيما يسعد دنيا وآخره.



- سياسة صحيحة؛ تتفق مع أحكام الإسلام ومنهجه وطريقته، وتحقق مقاصده، وهي السياسة الشرعية التي يجب على الحكام أن يتبعوها في سياسة رعاياهم.
- سياسة فاسدة؛ وهي ما سوى ذلك، وإن كان من قام بها مسلماً، ويدعي العدل والإنصاف بين الرعية.^(١)

المطلب الثاني مراتب السياسة

- يُنَّ أبو حامد الغزالي^(٢) رحمته الله مكانة السياسة وأهميتها للمجتمعات البشرية، ثم جعلها على أربع مراتب:
- المرتبة العليا: سياسة الأنبياء عليهم السلام، وحكمهم على الخاصة والعامة جميعاً في ظاهريهم وباطنيهم.
 - المرتبة الثانية: سياسة الخلفاء والملوك والسلاطين، وحكمهم على الخاصة والعامة جميعاً، ولكن على ظاهريهم لا على باطنيهم.
 - المرتبة الثالثة: سياسة العلماء بالله عز وجل وبدينه، وحكمهم على باطن الخاصة فقط، ولا يرتفع فهم العامة على الاستفادة منهم، ولا تنتهي قوتهم إلى التصرف في ظواهرهم بالإلزام والمنع والشرع.
 - المرتبة الرابعة: الوعاظ وحكمهم على بواطن العوام فقط.^(٣)



(١) إعلام الموقعين ٤/٣٧٥

(٢) محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، فيلسوف، متصوف، نسبته إلى صناعة الغزل «عند من يقوله بتشديد الزاي» أو إلى غزالة «من قرى طوس» لمن قال بالتخفيف، من مصنفاته: «إحياء علوم الدين»، و«تهافت الفلاسفة»، توفى سنة ٥٠٥ هـ. الأعلام للزركلي ٧/٢٢

(٣) إحياء علوم الدين ١/٢٨



المبحث الثالث

تعريف الشريعة وعلاقتها بالسياسة الشرعية

المطلب الأول

تعريف «الشريعة» في اللغة

جاء في لسان العرب: (الشريعة في كلام العرب: مَشْرَعَةُ الماء؛ وهي مَوْرِدُ الشارِبَةِ التي يَشْرَعُهَا الناس، فيشربون منها وَيَسْتَقُونَ، وربما شَرَعُوهَا دَوَابَّهُمْ حتى تَشْرَعُهَا وتشرب منها، والعرب لا تسميها شريعةً حتى يكون الماء عِدًّا لا انقطاع له، ويكون ظاهرًا مَعِينًا لا يُسْقَى بالرِّشَاءِ... وشَرَعَ إبله وشَرَعَهَا: أَوْرَدَهَا شريعةَ الماء، فشربت ولم يَسْتَقِ لها، وفي المثل: «أَهْوَنُ السَّقْيِ التَّشْرِيعُ» وذلك لأن مَوْرِدَ الإِبِلِ إذا وَرَدَ بها الشريعة لم يَتَعَبْ في إسْقَاءِ الماء لها كما يتعب إذا كان الماء بعيدًا) (١).

قال: ابن فارس (٢): (الشين والراء والعين أصل واحد، وهو شيء يُفْتَحُ في امتدادٍ يكون فيه... واشتقَّ من ذلك الشَّرْعَةُ في الدين والشريعة، قال الله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ [المائدة: ٤٨]، وقال سبحانه: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرْعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾ [الجن: ١٨].

(١) لسان العرب لابن منظور، مادة «شرع».

(٢) معجم مقاييس اللغة مادة «شرع».

المطلب الثاني

تعريف «الشريعة» في الاصطلاح

تطلق الشريعة في الاصطلاح على معنيين:

• معنى عام، وهو: كل أحكام الدين مما شرعه الله لعباده من عقائد وأعمال^(١)، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣].

• معنى خاص وهو: الأحكام الشرعية العملية، وهذه الأحكام تختلف فيها كل شريعة سماوية عن غيرها؛ كما قال الله عز وجل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاةٌ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقد بين رسول الله ﷺ الفرق بين القسمين، فقال: «نحن معاشر الأنبياء أبناء علات، ديننا واحد، وشرائعنا شتى»^(٢)، فالعقائد يتفق عليها جميع الأنبياء، أما الشرائع فلكل نبي شريعته التي تخصه.

وأورد ابن جرير في تفسيره عن قتادة في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ أن الشريعة هي: (الفرائض والحدود، والأمر والنهي)^(٣).

وعلى هذا المعنى تكون الشريعة الإسلامية هي: ما شرعه الله لعباده من

أحكام عملية.^(٤)

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (اسم الشريعة والشرع والشرعة فإنه ينتظم كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال). مجموع الفتاوى ١٩/ ٢٠٦.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه حديث رقم «٦٢٨٠»، والعلات بفتح العين وتشديد اللام، أي: هم إخوة من أب واحد، فإن العلة الضرة، وبنو العلات أولاد الرجل من نسوة شتى. انظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود ٩/ ١٨٩٦.

(٣) تفسير ابن جرير الطبري ٢١/ ٨٥، ومن ذلك تعريف الخليل بن أحمد للشريعة بأنها: (ما شرع الله للعباد من أمر الدين، وأمرهم بالتمسك به من الصلاة والصوم والحج وشبهه) معجم العين ١/ ٢٥٣، وإنما أوردته لأنه أقدم ما رأيت في تعريف الشريعة، وانظر تعريف الجرجاني في التعريفات ١/ ١٦٧.

(٤) انظر: معجم العين ١/ ٢٥٣، والتعريفات للجرجاني ١/ ١٦٧، تفسير المنار ٦/ ٣٤٣، ومقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية ص ٣١.



العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي:

يتبين مما سبق وجه الارتباط بين المعنيين اللغوي والشرعي، فالشريعة لغة: مَوْرَدُ الشَّارِبَةِ التي يَشْرَعُهَا النَّاسُ فيشربون، ولا تسمى كذلك حتى يكون الماء عَدًّا لا انقطاع له، وهذا يصدق على شريعة الإسلام، وقد ذكر فقهاء اللغة سبب تسمية شريعة الإسلام بذلك؛ أنه: (تشبيها بشريعة الماء، بحيث إن من شرع فيها على الحقيقة المصدوقة روي وتظهر)^(١).

اختصاص مصطلح الشريعة بشريعة الإسلام:

درج عليه علماء الأمة في كتبهم وأقوالهم على قصر استخدام الشريعة فيما شرعه الله في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ من أحكام^(٢)، ويتبع ذلك ما يسنُّه ولاة الأمر من سياسات، تتفق مع ما ورد في الكتاب والسنة.

وعلى هذا فمصطلح الشريعة خاص بشريعة الإسلام، فإذا ورد مطلقاً فإنما يقصد به الأحكام الشرعية التي وردت في الكتاب والسنة وما يأخذ حكمها من الأحكام الداخلة ضمن السياسة الشرعية، أما القوانين الوضعية فلا يشملها هذا المصطلح إلا على وجه الإضافة والمجاز، ولذا يظهر أنه إذا استخدم هذا المصطلح للقانون الوضعي فلا بد من إضافة ما يبين أنها مبدلة ومن عند البشر، وإن كان الأولى قصر ذلك على الشريعة الإسلامية واستخدام المصطلحات الأخرى لغيرها، فيقال: «قانون حمورابي» و«القانون الفرنسي» و«القوانين اللاتينية».

كما أنه لا يطلق على من عمل على القانون بأنه مشرّع أو شارع، بل يقال: «مقنن» أو «منظم»، فالمشرع هو الله وحده وليس لغيره - جلّ وعلا - أن يشرع^(٣)، ففي نصوص الكتاب والسنة إسناد التشريع إليه جلّ وعلا، قال الله تعالى:

(١) تاج العروس للزبيدي ٢٥٩/٢١

(٢) هذا ما ظهر لي من خلال تأمل كثير من النصوص في كتبهم عند إيرادهم لهذا المصطلح.

(٣) تفسير المنار ٣٤٢/٦

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾ [الشورى: ١٣] ﴿ويقول عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: (إن الله شرع لنبىكم سنن الهدى) (١). (٢)

أما إطلاقه - سبحانه - على من سنن قوانين تخالف حكم الله أنه «شَرَعَ» في قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَائُوا شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]؛ فلا يعارض ما تقرر؛ لأن هذا وارد في معرض التهكم والذم والإنكار والتوبيخ. (٣)

المطلب الثالث

العلاقة بين الشريعة والسياسة الشرعية

قسّم شيخ الإسلام ابن تيمية الشريعة إلى ثلاثة أقسام (٤): الشرع المنزّل: وهو ما جاء في الكتاب والسنة؛ فهذا يجب اتباعه، ومن خالفه وجبت عقوبته، والشرع المؤوّل: وهو آراء العلماء المجتهدين فيها، والشرع المبدّل: وهو الكذب على الله ورسوله ﷺ أو على الناس بشهادات الزور ونحوها والظلم البين. (٥)

والسياسة الشرعية تدخل ضمن الشرع المؤوّل، ولذا تعتبر جزءاً من

- (١) أخرجه مسلم، حديث رقم ١٥٢٠
- (٢) انظر في ذلك كتاب «التطور التشريعي في المملكة العربية السعودية» لمحمد عبد الجواد محمد، ص ٣٢ - ٢٦، ومعجم المناهي اللفظية للشيخ بكر أبو زيد رحمته الله، ويقول رحمته الله: (لهذا فإن قصر إسناد ذلك إلى الله سبحانه وتعالى أخذ في كتب علماء الشريعة على اختلاف فنونهم صفة التقعيد، فلا نرى إطلاقه على بشر حسب التبع، ولا يلزم من الجواز اللغوي الجواز الاصطلاحي) وقد صدر قرار مجلس الوزراء رقم ٢٢٨ في ١/٣/١٣٩٦ هـ بعدم استعمال كلمة (المشرع) في الأنظمة ونحوها.
- (٣) انظر في ذلك: تفسير التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي ١/١٩٤٥، وتفسير الطبري ٢٠/٤٩٢، وتفسير القرطبي ١٦/١٩، وتفسير فتح القدير ٦/٣٧٦، وتفسير التحرير والتنوير ٢٥/١١٨
- (٤) أورد هذا التقسيم في العديد من كتبه، منها الفتاوى ٢/٢٦٨، ١١/٤٣١، ١١/٥٠٧، ٢٥/٣٦٦، ٢٥/٣٩٦، والفرقان ١/٢٦٤
- (٥) المراجع السابقة.



الشريعة ومتفرعة عنها، وقد أورد شيخ الإسلام ابن تيمية مفهوماً للشريعة، حيث جعلها شاملة لأوامر أولي الأمر، فقال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (الشريعة هي: طاعة الله ورسوله وأولي الأمر منا)^(١)، وهذا مفهوم شامل يجعل الشريعة ليست قاصرة على الأحكام المنصوص عليها في الكتاب والسنة، وإنما يشمل ما استفيد منها مما رآه المجتهدون من العلماء والأمراء، داخلًا فيها، ومحققًا لمقاصدها.

كما أن ابن القيم (ت ٧٥١هـ) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد أبطل تقسيم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة، ورد على القائلين بهذا التقسيم بقوله: (تقسيم بعضهم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة؛ كتقسيم غيرهم الدين إلى شريعة وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدين إلى عقل ونقل، وكل ذلك تقسيم باطل، بل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل، كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح وفاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة لا قسيم لها، والباطل ضدها ومنافياها، وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها، وهو مبني على حرف واحد، وهو عموم رسالته رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه العباد في معارفهم وعلومهم وأعمالهم، وأنه لم يحوج أمته إلى أحد بعده، وإنما حاجتهم إلى من يبلغهم عنه ما جاء به، فرسالته عمومًا محفوظان، لا يتطرق إليهما تخصيص: عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم، وعموم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه من بعث إليه في أصول الدين وفروعه، فرسالته كافية شافية عامة لا تحوج إلى سواها، ولا يتم الإيمان به إلا بإثبات عموم رسالته في هذا وهذا، فلا يخرج أحد من المكلفين عن رسالته، ولا يخرج نوع من أنواع الحق الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به)^(٢). والشريعة في الاصطلاح العام كما جاء في كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي: الشريعة: هي ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام، التي جاء بها نبي من الأنبياء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ المتعلقة بكيفية عمل،

(١) مجموع الفتاوى ٣٠٩/١٩

(٢) إعلام الموقعين ٤/٣٧٥

وتسمى فرعية وعملية، ودون لها علم الفقه، أو بكيفية الاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية، ودون لها علم الكلام.

الأنظمة وصلتها بالشرعية والسياسة الشرعية:

لا تخلو الأنظمة والقرارات وسائر التصرفات الصادرة عن أولي الأمر في الدولة الإسلامية من أربعة أقسام:

القسم الأول: أن تكون تنفيذاً لأحكام شرعية ثبتت بالنصوص الشرعية، فهذا القسم من الشريعة.

القسم الثاني: أن تكون لتحقيق القيام بالأحكام الشرعية المشروعة بالنص عليها، فهذا القسم من الشريعة، إذ لا يمكن لولي الأمر تحقيق بعض الأحكام المناطة على الرعية إلا بوسائل تجعل الرعية يبادرون إليها ويعتنون بها، وهذا يدخل في قاعدة «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»^(١)، فإذا كانت هذه الوسائل مشروعة ومناسبة لحال المجتمع والأفراد فهي من الشريعة، ومن الأمثلة على ذلك: سن الأنظمة التي توجب إغلاق المحلات التجارية وقت أداء الصلاة، ومعاقبة من يتساهل في ذلك، وكذا سن الأنظمة التي تمنع من انتشار الفواحش والمنكرات والمسكرات والمخدرات ووضع العقوبات الزاجرة والرادعة لها^(٢)

القسم الثالث: أن تكون من قبيل تنظيم أوضاع الرعية حتى لا يحصل التنازع والاختلاف بينهم، أو أنها متعلقة بتحقيق مصالح الرعية، التي لم يرد بتحصيلها نصوص خاصة، وهو ما عليه أكثر الأنظمة

(١) انظر: القاعدة كتاب "الأشياء والنظائر" للسبكي ٩٠/٢، وشرح الورقات للمحلي ١٠٩/١

(٢) انظر: في هذا الأمر كتاب القرائي "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام" ص ٤١، ٦٩، ٨٠، ٩٨، ٢٠٨، ويقول في ص ٨٠: (وتقريره أن الله -تعالى- جعل للحكام أن يحكموا في مسائل الاجتهاد بأحد القولين، فإذا حكموا بأحدهما كان ذلك حكماً من الله -تعالى- في تلك الواقعة، وإخبار الحاكم بأنه حكم فيها كنص من الله عز وجل ورد خاص بتلك الواقعة)



واللوائح والقرارات في الدول المعاصرة، ونستطيع تسمية هذا القسم بالسياسة التنظيمية.

وهذا القسم له أحوال متعددة، وعلى الجملة؛ إن كانت هذه الأعمال التنظيمية داخلة ضمن السياسة الشرعية بمعنى أنها قد تحققت فيها شروطها فإنها تدخل في مسمى الشريعة، وتعد منسوبة إلى الإسلام، لأن الله أوجب على الرعية طاعة أولي الأمر منهم بالمعروف، كما أوجب عليهم القيام بما تقتضيه مصالح الرعية من سن الأنظمة التي تضبط مصالحهم وتدرأ المفسد عنهم، ومن أمثلة هذا القسم سن الأنظمة التي تضبط عمل التجار كإصدار السجلات التجارية والتراخيص اللازمة لكل نوع، ومسك الدفاتر التجارية، وسن أنظمة تضبط الأعمال الإدارية والوظائف المدنية والعسكرية وغير ذلك.^(١)

القسم الرابع: أن لا تكون كذلك، فليست تنفيذاً لأحكام شرعية، أو لتحقيق القيام بالأحكام الشرعية، أو لتنظيم أوضاع الرعية بما لا يخالف الأحكام الشرعية، فهذا القسم ليس من السياسة الشرعية، ولا تجوز نسبته إلى شريعة الإسلام حتى وإن صدر عن مسلم، وهذا القسم دركات متفاوتة شدة وضعفاً بحسب بعدها عن شريعة الله.^(٢)



(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) يلحظ أن هذا القسم كان معروفاً في السابق بمسميات متعددة، منها السياسة العقلية، وهي التي تكون من السياسة من دون الرجوع إلى الكتاب والسنة، وهي تنصب على مراعاة مصالح الدنيا فقط، بغض النظر عن الآخرة، وقد سبق في تقسيمات السياسة.







المبحث الرابع أسماء السياسة الشرعية

١. السياسة الشرعية:

وهو أولها ظهوراً وأشهرها ذيوغاً وأكثرها استخداماً، خاصة بعد كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمته الله، ولعل أول من استخدم هذا المصطلح فيما وقفت عليه من أئمة الإسلام، هو الفقيه الحنبلي ابن عقيل^(١) (ت ٥١٣هـ) في كتابه الفنون، حسب ما نقله ابن القيم عنه بنصه، قال: (قال: ابن عقيل في الفنون: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية: أنه هو الحزم، ولا يخلو من القول به إمام^(٢))، أما قبل هذا الزمن فقد استخدم الفقهاء مصطلحات أخرى في كتبهم للدلالة على هذا العلم منها «السياسة» مفردة، ويقصدون بها «السياسة الشرعية»، كما يفهم من سياق كلامهم في المسألة محل بحثهم واستدلالتهم لها، وكذا مصطلح «المصلحة» منكرًا أو معرفًا، وأكثر من استخدمه فقهاء الحنابلة والشافعية.

ويلاحظ أن الفقهاء وخاصة من ألف منهم في الأحكام السلطانية قد استخدموا مصطلح «السياسة» مجردًا عن الوصف، ثم أصبحوا يصفون السياسة بالشرعية، وخاصة بعد انتشار المصطلح تمييزًا لها عن السياسة

(١) علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي عالم العراق وشيخ الحنابلة ببغداد في وقته، اشتغل بمذهب المعتزلة في حياته ثم أظهر التوبة، له تصانيف أعظمها «كتاب الفنون» بقيت منه أجزاء، وهو في أربع

مئة جزء، و«الفصول» في فقه الحنابلة. الأعلام للزركلي ٤/٣١٣

(٢) انظر: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص ١٦



العقلية، ولأن الاجتهاد فيها غير مبني على الهوى والمصالح المجردة، وإنما على أصول وقواعد معتبرة شرعاً، ولذا نعتت هذه السياسة بأنها شرعية^(١).

٢. السياسة الإلهية:

هذا المصطلح استخدمه شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، حيث أطلقه على مضمون رسالته التي ناصح بها السلطان في وقته، والمعروفة بالسياسة الشرعية، حيث قال: (أما بعد: فهذه رسالة مختصرة فيها جوامع من السياسة الإلهية والآيات النبوية، لا يستغني عنها الراعي والرعية)^(٢).

٣. السياسة الدينية:

وهذا المصطلح استخدمه الماوردي^(٣) (ت ٤٥٠هـ)، حيث قال: (الجرائم محظورات شرعية، زجر الله تعالى عنها بحد أو تعزير، ولها عند التهمة حال استبراء تقتضيه السياسة الدينية)^(٤).

كما استخدمه شيخ الإسلام ابن تيمية، إذ بعد بيانه لحال العلماء في علاقتهم بالسلطين، وما يأخذونه أو ينفقونه من الأموال العامة، أو ما يأخذونه من أموال الرعية، وواجب مراعاتهم للإنصاف والتحري في الإنفاق، وأن يكون بحسب الحاجة، قال: (ولا تتم السياسة الدينية إلا بهذا، ولا يصلح الدين والدنيا إلا بهذه الطريقة)^(٥).

ولا يزال هذا المسمى مستخدماً عند بعض المعاصرين^(٦).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨/٢٩٢

(٢) مقدمة كتاب السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ص ٢

(٣) أبو الحسن علي بن محمد حبيب الماوردي، ولي القضاء في بلدان كثيرة، وكان يميل إلى مذهب الاعتزال، نسبته إلى بيع ماء الورد، من كتبه: «أدب الدنيا والدين، والحاوي في فقه الشافعية» .. الأعلام للزركلي

٢٢٧/٤

(٤) الأحكام السلطانية ٤٣٨

(٥) السياسة الشرعية للدكتور عبدالله القاضي ص ٥٩

(٦) انظر مثلاً: الزحيلي في الفقه الإسلامي وأدلته ٧/٢٥٨



٤. السياسة النبوية:

وهذا الاسم استخدمه الطرطوشي (ت ٥٢٠هـ) في كتابه سراج الملوك، حيث قال: (إن السلطان الكافر الحافظ لشرائط السياسة الاصطلاحية، أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه المضيع للسياسة النبوية).^(١)

٥. السياسة العادلة:

وقد استخدم هذا المصطلح ابن تيمية، حيث قال في مقدمة كتابه بعد ذكره لآيتي الأمراء: (وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل: فهذان جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة)^(٢).
وقريبا منه السياسة العدلية عند الطرطوشي في كتابه سراج الملوك^(٣)،^(٤).

وهذه التسمية منتشرة من قبل ولكن بدون قرنها بالسياسة، فيقال: الأحكام العادلة، السنن العادلة، القواعد العادلة، الدولة العادلة ونحو ذلك، يقول الماوردي: (فكان عمر بن عبدالعزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أول من ندب نفسه للنظر في المظالم فردها وراعى السنن العادلة)^(٥) ويقول في موضع آخر: (حفظ القوانين على الرسوم العادلة)^(٦)

وهذه التسمية كثيرة الانتشار في العصر الحاضر^(٧).

(١) ٤٣/١

(٢) السياسة الشرعية ٤/١ والفتاوى ٣٩٤/٢٠، كما استخدمه ابن القيم من بعده بكثرة: انظر: الطرق الحكمية ص ١٧، ٣.

(٣) المرجع السابق، ٤٣/١

(٤) الفتاوى ٣٩٤/٢٠، والطرق الحكمية ص ٣، ١٧ انظر: تصديره كتابه "الأحكام السلطانية".

(٥) الأحكام السلطانية ١٣٥/١

(٦) المرجع السابق ٤٢٢/١، وانظر: الإمامة والسياسة لابن قتيبة ١٠٧/١ الخراج وصناعة الكتابة لقدماء ابن جعفر ١٨/١

(٧) حيث تستخدم في مجلة «أم القرى» المعنية بنشر الأنظمة السعودية.



٦. الأحكام السلطانية:

وقد استخدمه ابن جماعة في مقدمة كتابه تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، حيث قال: (وهذا مختصر في جمل من الأحكام السلطانية)^(١)
كما ذكره الماوردي في مقدمة كتابه أيضاً، والذي يحمل نفس الاسم.^(٢)



(١) ص ٤٥
(٢) انظر: تصديره كتابه "الأحكام السلطانية".

المبحث الخامس

مفهوم «السياسة الشرعية»

في كتب الفقه الحنفي والمالكي والشافعي

استخدم الفقهاء مصطلح «السياسة الشرعية» للدلالة على علم مستقل، متفرع عن علم الأصول من جهة أصوله وقواعده العامة، وعن علم الفقه من جهة فروعه وتطبيقاته.

كما استخدموه -أيضاً- لوصف التصرفات الصادرة من ولي الأمر، والتي توفرت فيها الضوابط الشرعية التي قدرها وفهموها من نسق الشريعة.

وعلى هذا نجد أنهم أطلقوا هذا المصطلح على العلم -أي علم السياسة الشرعية- والعمل -أي: ذات التصرف السياسي-.

وسنتناول استخدام الفقهاء في كتبهم لهذا المصطلح أو للمصطلحات ذات الصلة، وذلك حتى يظهر مرادهم الدقيق بهذا العلم.

المطلب الأول

مفهوم «السياسة الشرعية» في كتب الفقه الحنفي

لم يستخدم متقدمو فقهاء الحنفية مصطلح «السياسة الشرعية»، وإنما اقتصروا على مصطلح «السياسة»، كما لم يؤثر عنهم تعريف لها.



يقول ابن نجيم^(١) الحنفي (ت ٩٧٠هـ): (ولم أرَ في كلام مشايخنا تعريف السياسة)^(٢)، ثم ساق كلام المقرئ في تعريف السياسة من حيث اللغة والاصطلاح العام، وهو ما يعرف بمسمى القانون.

غير أنه في موضع آخر من البحر الرائق عند حديثه عن منع الجمع بين الجلد والنفي للزانية غير المحصنة؛ عرف السياسة بتعريف شامل سنقف عليه.^(٣)

وعندما ننظر في كتب متقدمي الحنفية نجد أنهم يستخدمون مصطلح «السياسة» للدلالة على حق الإمام في العقوبات التعزيرية التالية:

- العقوبات على الجرائم التي لم يرد بشأنها عقوبة محددة؛ كعقوبة من فعل فعل قوم لوط عليه السلام، فهو من السياسة المتروكة لولي الأمر ينزلها حسب الحال الأنسب.^(٤)
- العقوبات المتروكة تنفيذها إلى ولي الأمر إن شاء نفذها، وإن شاء لم ينفذها، كتغريب الزانية غير المحصنة؛ حيث إن عقوبتها هي الجلد، أما التغريب فهو من باب السياسة^(٥).
- العقوبات التي لا ينطبق عليها القصاص أو الحد الشرعي، كاشتراك مجموعة في قطع يد شخص، فإنهم لا يقطعون به جميعاً إلا من باب السياسة^(٦).
- الزيادة على الحد الشرعي المقدر إذا ارتبط به وصف يقتضي تشديد العقوبة، كالزنا في نهار رمضان.

(١) زين الدين بن إبراهيم بن محمد، فقيه حنفي مصري، له تصانيف، منها: الأشباه والنظائر في أصول الفقه، والبحر الرائق في شرح كنز الدقائق «الأعلام للزركلي ٦٤/٣.

(٢) البحر الرائق ١٣/ ٢٧٩.

(٣) البحر الرائق ١٣/ ٤١.

(٤) انظر: المبسوط للسرخسي ١١/ ٨١.

(٥) بدائع الصنائع للكاساني ٨/ ٤٢٩.

(٦) المرجع السابق ١٧/ ١٦.



يقول ابن عابدين^(١) (ت ١٢٥٢هـ) نقلاً عن القهستاني^(٢): (السياسة لا تختص بالزنا، بل تجوز في كل جناية، والرأي فيها إلى الإمام)^(٣).

فالسياسة الشرعية في كتبهم الفقهية مقصورة في باب العقوبات وفي الجرائم، التي لم يقدر الشارع عقوبتها، وعلى هذا تكون مرادفة لمصطلح التعزير كما أوضح ذلك ابن عابدين، حيث قال: (الظاهر أن السياسة والتعزير مترادفان، ولذا عطفوا أحدهما على الآخر لبيان التفسير، كما وقع في الهداية والزليعي وغيرهما، بل اقتصر في الجوهرة على تسميته تعزيراً)^(٤).

وقد بين ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ) أن هذا التعريف عندهم إنما هو بالمعنى الأخص، فقال بعد تعريفه للسياسة بمعناها العام^(٥): (وتستعمل أخص من ذلك مما فيه زجر وتأديب ولو بالقتل، كما قالوا في اللوطي والسارق والخنّاق إذا تكرّر منهم ذلك حلّ قتلهم سياسة، وكما مر في المبتدع، ولذا عرفها بعضهم^(٦) بأنها تغليظ جناية لها حكم شرعي، حسماً لمادة الفساد، وقوله: «لها حكم شرعي» معناه: أنها داخلة تحت قواعد الشرع، وإن لم ينص عليها

(١) أحمد بن عبدالغني بن عمر، فقيه حنفي، ولد ومات في دمشق، له نحو عشرون كتاباً ورسالة، منها «رسالة في تبرة الشيخ الأكبر مما نسب إليه من القول بالحلول والاتحاد»، و«البحر الرائق شرح كنز الدقائق»، الأعلام للزركلي ١/١٥٢.

(٢) محمد القهستاني، شمس الدين؛ فقيه حنفي. كان مفتياً ببخارى. من مصنفاته: «جامع الرموز في شرح النقاية مختصر الوقاية»، لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود». توفي سنة ٩٥٣هـ. الأعلام للزركلي ٧/١١٧.

(٣) حاشية رد المحتار ١٥/٣٢.

(٤) حاشية رد المحتار ١٥/٣٢.

(٥) سياأتي ذكره قريباً.

(٦) لعله يقصد بذلك إبراهيم بن يحيى خليفة المشهور بدده أفندي، والمتوفى سنة ٩٧٢ هـ في كتابه السياسة الشرعية ص ٧٢، والكتاب مطبوع بتحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم، كما أنه مطبوع بتحقيق الدكتور عبد الله بن صالح الحديثي منسوباً إلى ابن نجيم الحنفي المتوفى سنة ٩٧٠ هـ، وكلا الكتابين لا يختلف عن الآخر بشيء. وقد بين الدكتور فؤاد عبد المنعم أستاذ السياسة الشرعية بجامعة الأمير نايف للعلوم الأمنية في مقدمة تحقيقه أن الكتاب نسب إلى عدة مؤلفين، منهم ابن كمال باشا، وابن نجيم المصري، ودده أفندي، ثم رجع نسبته إلى الأخير المتوفى على الراجح سنة ٩٧٢ هـ، فانظر هذه المقدمة، فإنها مهمة في بيان نسبة الكتاب إلى مؤلفه.

ولعل هذا الكتاب شبيه بكتابي الأحكام السلطانية للماوردي ولأبي علي، وإن كان بين الأخيرين فرق يبين أن آخرهما نقل من أولهما وعدل ما يرى أنه متفق مع مذهبه.

بخصوصها، فإن مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان على حسم مواد الفساد لبقاء العالم^(١).

وإذا كان التعريف بالمعنى الخاص للسياسة هو الاتجاه العام في كتب الحنفية، فإننا نجد من الحنفية من عرفها تعريفاً عاماً؛ فمن هؤلاء:

- النسفي^(٢) (ت ٥٣٧هـ) حيث عرّف السياسة بأنها: (حياطة الرعية بما يصلحها لطفاً وعنفاً)^(٣).
- ابن نجيم الحنفي (ت ٩٧٠هـ) حيث عرّف السياسة بأنها: (فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي)^(٤).
- ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ) من متأخري الحنفية، حيث عرفها بمعنى أشمل، فقال: (استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة)^(٥).

المطلب الثاني

مفهوم «السياسة الشرعية» في كتب المالكية

يعدُّ المذهب المالكي من أوسع المذاهب الفقهية أخذًا بمصادر السياسة الشرعية من المصلحة المرسلّة والاستحسان وسد الذريعة، قال ابن

- (١) حاشية رد المحتار لابن عابدين ٢٣/١٥.
- (٢) عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي: عالم بالتفسير والأدب والتاريخ، من فقهاء الحنفية، من مصنفاته: «طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية»، و«العقائد» وهو المعروف بعقائد النسفي. الأعلام للزركلي ٦٠/٥.
- (٣) طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية ٤٤٩/١.
- (٤) البحر الرائق ٤١/١٣.
- (٥) حاشية رد المحتار ٣٢/١٥، وقد استفاده من أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في الإحياء، انظر: إحياء علوم الدين ٢٨/١.



القيم (ت ٧٥١هـ) عن فقهاءه في معرض حديثه عن السياسة الشرعية: (وأما كلام مالك وأصحابه في ذلك فمشهور)^(١).

غير أن فقهاء المالكية لم يستخدموا مصطلح السياسة إلا قليلاً، ويستبدلونه بمصطلح المصلحة أو مصطلحات آخر مشابهة له.

ومن المسائل التي تعرضوا لها مبينين تغير الحكم فيها، لما تقتضيه المصلحة ما يلي:

- بين أبو الوليد بن رشد^(٢) (ت ٥٢٠هـ) سبب تسامح العلماء في وضع شهادتهم على من لا يعرفونه بأنه: (سياسة في نفع العامة)^(٣)، مع أن الأصل عدم صحة من كتب شهادته على من لا يعرفه بالعين والاسم، إلا أن يشهد بها على عينه^(٤).

- إذا تعارضت المصلحة العامة مع المصلحة الخاصة؛ فإن العامة تقدم ويمنع من الخاصة من باب السياسة، يقول ابن رشد: (يُمنع من ذبح الفتى من الإبل مما فيه الحمولة، وذبح الفتى من البقر مما هو للحرث، وذبح ذوات الدر من الغنم، للمصلحة العامة للناس، فتمنع المصلحة الخاصة)^(٥).

- وقال القرافي^(٦) (ت ٦٨٤هـ) في معرض حديثه عن مؤاخذة السكان والمجنون بقولهما في حال التمييز: (وما قالاه في حال الميز)^(٧) وإن

(١) إعلام الموقعين ٤ / ٣٧٨.

(٢) محمد بن أحمد بن رشد، قاضي الجماعة بقرطبة، من أعيان المالكية، وهو جد ابن رشد الفيلسوف، من مصنفاته: «المقدمات الممهدة في الأحكام الشرعية»، و«البيان والتحصيل». الأعلام للزركلي ٥ / ٢١٦.

(٣) البيان والتحصيل ٩ / ٤٦٦.

(٤) المرجع السابق.

(٥) نقله الحطاب في مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل ٤ / ٣٤٧.

(٦) شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، نسبته إلى «القرافة» من أحياء القاهرة القديمة، يعد مصنفه «الإحكام» من أفضل ما ألف في السياسة الشرعية، ومن مصنفاته أيضاً: «الفروق»، و«الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام». الأعلام للزركلي ١ / ٩٤.

(٧) أي التمييز.

فقد العقل الموجب للتكليف أدبًا، ويوالي أدبهما على ذلك كما يؤدبان على قبائح أفعالهما استصلاحًا لهما^(١).

- يرى الدسوقي^(٢) (ت ١٢٣٠هـ) عدم قتل المحارب القاتل إذا ترتب على قتله فساد أعظم، مع أن الواجب قتله، يقول: («وبالقتل يجب قتله» ما لم تكن المصلحة في إبقائه؛ بأن يخشى بقتله فسادٌ أعظم من قبيلته المتفرقين، فلا يجوز قتله، بل يطلق ارتكابًا لأخف الضررين)^(٣).
- ونلاحظ أن فقهاء المالكية:

- يعممون السياسة على مجالات الفقه، ولا يقصرونها على مجال الجنايات، كما فعل بعض الحنفية.
- يقصدون بالمصلحة معناها الشامل، الذي يتضمن دليلي سد الذريعة والاستحسان مع المصلحة المرسلة، والتي هي مصادر السياسة الشرعية.

المطلب الثالث

مفهوم «السياسة الشرعية» في كتب الشافعية

لما كان المذهب الشافعي هو أقل المذاهب الفقهية التي تأخذ بدليل المصلحة المرسلة والاستحسان، والذان يدور عليهما رعى السياسة الشرعية؛ فريما يبدو للمرء أن فقهاء الشافعية لم يتعرضوا لمصطلح السياسة، ولم يأخذوا بمضمونه في القضايا التي لها صلة به.

- (١) الذخيرة ٣٠/١٢.
- (٢) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي: من علماء العربية، من أهل دسوق بمصر، كان من المدرسين بالأزهر، من مصنفاته: «الحدود الفقهية في فقه الإمام مالك»، و«حاشية على الشرح الكبير على مختصر خليل». الأعلام للزركلي ١٧/٦.
- (٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢٢/١٩.



غير أن المطلع على كتبهم يجد فيها كثيراً من المسائل القائمة على هذين الدليلين، وأنهم استخدموا مصطلح السياسة بكثرة وإن لم تبلغ كثرة كتب أهل الرأي أو المالكية.

فقد استعمل متقدمو فقهاء الشافعية مصطلح «السياسة» منذ وقت مبكر:

فهذا الإمام الماوردي (ت ٤٥٠هـ) في الحاوي الكبير قد ذكر مجموعة من الأحكام، وعلل جوازها أو حظرها بعلّة السياسة:

- ففي مسألة تحريم الإحراق بالنار، أجاب الماوردي (ت ٤٥٠هـ) عما ورد عن خالد بن الوليد أنه قاتل أهل الردة باليمامة، فأخذ جماعة من الأسرى وأحرقهم بالنار^(١)، بأن هذه المسألة كانت حالة لم ينتشر فيها حكم النهي، وأن خالدًا فعل ذلك بما اقتضاه حكم السياسة عنده؛ لأنه كان في متقدم الإسلام، وكان أسرى اليمامة أول قوم تظاهروا بالردة بعد قبض الرسول ﷺ وآمنوا بمسيمة الكذاب، فأظهر بما فعل من إحراقهم بالنار أعظم العقوبات لارتكابهم أعظم الكفر، ثم علم بالنهي فكفّ وامتنع^(٢).

- المنع من حكم القاضي بخلاف مذهبه، قال في الحاوي^(٣): (وكان بعض أصحابنا يمنع من اعتزا إلى مذهب أن يحكم بغيره لتوجه التهمة إليه، وهذا وإن كانت السياسة تقتضيه بعد استقرار المذاهب وتميز أهلها).

- عدم جواز حمل المستحلف إلى مكة أو المدينة لتغليظ يمينه فيها إلا من باب السياسة، فقد بين الماوردي أن فعل أبي بكر وعمر رضي الله عنهما بحمل

(١) أخرجه عبدالرزاق في المصنف «كتاب الجهاد، باب القتل بالنار» برقم ٩٤١٢.

(٢) الحاوي ١٧٥/١٤.

(٣) الحاوي ٢٤/١٦، والماوردي يرى خلاف ذلك، فهو يرى جواز عمل القاضي بما أدى إليه اجتهاده، مبيناً أن «حكم الشرع لا يوجب له ما يلزمه من الاجتهاد في كل حكم طريقة الاجتهاد».

المستحلف من باب السياسة لتحصيل المصلحة، قال في الحاوي^(١):
(ولا يجوز أن ينقل مستحلفٌ من بلده، لتغليظ يمينه بمكة أو المدينة،
فإن قيل: فقد نقل أبو بكر رضي الله عنه قيس بن المكشوح في وثاق من اليمن
إلى المدينة حتى أحلفه بها^(٢)، ونقل عمر أهل القسامة من مسافة
اثنين وعشرين يوماً إلى مكة حتى أحلفهم في الحجر^(٣)، قيل: إنما
فعلاً ذلك في حق السياسة المعتبرة بالرأي والمصلحة، ولم ينقلوا في
حق المستحلف)، وعلى هذا فإن الأصل عدم جواز نقل المستحلف إلا
إذا رأى السلطان ذلك من باب السياسة، فيكون على وجه الاستثناء.

• ذكر الإمام النووي^(٤) (ت ٦٧٦هـ) مجموعة من المسائل الداخلة ضمن
السياسة الشرعية منها؛ أن للسلطان تعزير من قذف زوجته وإن لم
تطلب ذلك، وهو وجه محكي عن الإمام^(٥).

• حكى ابن حجر الهيتمي^(٦) (ت ٩٧٤هـ) فتوى ابن الصلاح^(٧) (ت ٦٤٣هـ)
بجواز بيع الموقوف على النفس في الباطن دون الظاهر، وأن المنع في
الظاهر إنما كان بمقتضى السياسة الشرعية، فقال: (أفتى ابن

(١) ١٧ / ٢٢٤، وما ذكرته عنه مجرد إشارات، وإلا فالكتاب مليء بالأمثلة والتعليقات، التي ترجع إلى مجال
السياسة الشرعية.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى حديث رقم «٢١٢٠٧»، ضعفه الشيخ محمد عوامة. انظر تحقيقه على
نصب الراية ٢٩٦/٤.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى حديث رقم «١٦٨٨٨».

(٤) محي الدين يحيى بن شرف بن مري النووي، الشافعي، أبو زكريا، علامة بالفقه والحديث، مولده
نسبته إلى «نوا» من قرى حوران، بالشام، من مصنفاته: «مختصر المنهاج في الفقه على مذهب الإمام
الشافعي»، و«شرح صحيح مسلم». الأعلام للزركلي ١٤٩/٨.

(٥) روضة الطالبين وعمدة المفتين ٣٣٢/٨.

(٦) أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، كنيته أبو العباس؛ فقيه باحث أزهرى مصري، مولده في محلة
أبي الهيثم بمصر وإليها نسبته، له تصانيف منها: «مبلغ الأرب في فضائل العرب»، و«تحفة المحتاج
لشرح المنهاج»، توفي سنة ٩٧٤هـ، الأعلام للزركلي ١/٢٢٤.

(٧) أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبدالرحمن، أحد الفضلاء المقدمين في التفسير والحديث والفقه
وأسماء الرجال، له كتاب معرفة أنواع علم الحديث ويعرف بمقدمة ابن الصلاح، و«شرح الوسيط» في
فقه الشافعية، توفي سنة ٦٤٣هـ، الأعلام للزركلي ٤/٢٠٧.



الصلاح بأنه إذا حكم حاكمٌ بصحة الوقف على النفس وكان ممن يراه
جاز التصرف فيه ببيع ووقف وغيرهما كسائر الأملاك في الباطن، لأن
حكم الحاكم لا يغير ما في نفس الأمر، قال ما معناه، وإنما منع منه في
الظاهر سياسةً شرعيةً ويلحق بهذا ما في معناه^(١).

وبعد هذا العرض لبعض المسائل الداخلة ضمن السياسة الشرعية يتبين
أن فقهاء الشافعية يقرون بالسياسة الشرعية، ويأخذون بأحكامها في سائر
الفروع الفقهية المنطبقة عليها.

غير أنني لم أر من علماء الشافعية من تعرض لتعريف السياسة الشرعية
في كتبهم الفقهية، وإنما أشار حجة الإسلام الغزالي إلى الغاية والهدف من
علم السياسة، فقال: (السياسة في استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق
المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة).^(٢) ثم بين المراتب التي تقوم عليها.

كما أورد البجيرمي^(٣) (ت ١٢٢١هـ) مفهوماً عاماً للسياسة بأنها: (إصلاح
أمور الرعية، وتدبير أمورهم)^(٤).

ويظهر من هذه النقول أن فقهاء الشافعية ذكروا أمثلة متعددة في كتبهم
للسياسة الشرعية، وعرفها من مر بها عرضاً بتعريف هو أقرب إلى العموم
والإجمال.



(١) فتاوى ابن حجر الهيتمي ٣/٣٣٠.

(٢) إحياء علوم الدين ١/٢٨.

(٣) سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، ولد في بجيرم بمصر وقدم القاهرة صغيراً، فتعلم في الأزهر،
ودرس، وكف بصره، من مصنفاته: «كتاب التجريد» وهو حاشية على شرح المنهج في فقه الشافعية،
و«حاشية على شرح الخطيب» المسمى بالإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع. الأعلام للزركلي ٣/١٣٣.

(٤) حاشية البجيرمي على المنهاج ٦/٣٥١.





المبحث السادس

مفهوم السياسة الشرعية في كتب الحنابلة

المطلب الأول

كتب المذهب

لم يستخدم متقدمو الحنابلة مصطلح «السياسة» في كتبهم الفقهية^(١)، وإنما استخدموا مصطلحات أخرى مرتبطة بها وتؤدي معناها، بينما أكثر متأخروهم من استخدام هذا المصطلح لاسيما بعد تأليف شيخ الإسلام لكتابه «السياسة الشرعية»، وسنذكر بعضاً من المسائل الفقهية التي نص عليها فقهاؤهم، مبينين أن مرجعيتها إلى ولي الأمر:

فمن مسائل السياسة الشرعية المحكية عن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ^(٢):

- أن المخنث ينفى؛ لأنه لا يقع منه إلا الفساد والتعرض له، فلإمام نفيه إلى بلد يأمن فساد أهله، وإن خاف به عليهم حبسه^(٣).
- من شرب خمرًا في نهار رمضان أو أتى شيئًا نحو هذا أقيم الحد عليه، وغلظ عليه مثل الذي يقتل في الحرم دية وثلاث^(٤).
- إذا أتت المرأة المرأة تعاقبان وتؤدبان^(٥).

(١) أما كتب الأحكام السلطانية فقد استخدموها ككتاب «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى الحنبلي وغيره.

(٢) إعلام الموقعين ٤/ ٣٧٧

(٣) هذه المسألة من رواية المروزي وابن منصور عنه، وهذا من التعزير الموكول إلى الإمام.

(٤) هذه المسألة من رواية حنبل عنه، وهذه الزيادة ليست من الحد، وإنما تعزيراً على الاستهانة بشهر رمضان.

(٥) هذه المسألة من رواية حرب عنه، وهذا من باب التعزير لعمل محرم ليس عليه حد مقدر، فيتولى تقديره الإمام أو من ينبيهه.



- من طعن على الصحابة فقد وجب على السلطان عقوبته، وليس للسلطان أن يعفو عنه، بل يعاقبه ويستتيبه، فإن تاب وإلا أعاد العقوبة.^(١)

وقد مضى علماء المذهب على ما مضى عليه إمامهم، حيث يرون جواز العمل بالسياسة، ونقل عن أبي الوفاء علي بن عقيل (ت ٥١٣هـ) في كتابه «الفنون» قوله: (للسلطان سلوك السياسة وهو الحزم عندنا، ولا تقف السياسة على ما نطق به الشرع)^(٢)

والمقصود بالسياسة هنا السياسة الاختيارية، التي يجتهد فيها الحاكم والمبينة في الأعم الأغلب على الحزم والقوة، أما السياسة الشرعية التي تقتضيها المصلحة فإنه يلزم الأخذ بها، ولا يجوز للسلطان التساهل فيها.

ومن مسائل السياسة الشرعية التي نص عليها فقهاء المذهب:

- النساء إذا خيف عليهن المساحقة، حُرِّمَ خلوة بعضهن ببعض^(٣).
- من أسلم وتحتة أختان فإنه يجبر على اختيار إحداهما، فإن أبى ضرب حتى يختار.
- كل من وجب عليه حق فامتنع من أدائه، فإنه يضرب حتى يؤديه.
- إذا رأى الإمام تحريق اللوطي بالنار فله ذلك؛ لأن خالد بن الوليد كتب إلى أبي بكر رضي الله عنه أنه وجد في بعض نواحي العرب رجلاً ينكح كما

(١) إعلام الموقعين ٤/ ٢٧٧، وهذا المثال دخل ضمن السياسة الشرعية، لأنه لا يوجد نص في ذلك، وغنماً على السلطان أن يسوس الرعية بما يحقق المقاصد الشرعية، وحيث إن حفظ الدين أهم المقاصد، فإن من يستهين بالصحابة ويقدم بهم قد استهان بالأحكام الشرعية وبالكتاب والسنة، إذ الصحابة رضي الله عنهم وسيلة نقلها، ولذا كان من الواجب على السائس أن يعاقب من يسبهم وينتقص من قدرهم، وإن كان ذلك هو ما يمليه عليه دينه ومعتقده، فلا حرية في هذه الأمور، ودخول السياسة الشرعية هنا من باب السياسة التنفيذية، التي عن طريقها تنفذ الأحكام الشرعية الموكولة إلى الإمام حسب ما يراه مع وجوب ذلك عليه.

(٢) الإنصاف ١٠/ ١٨٩

(٣) ودخلت السياسة هنا من باب سد الذريعة، وهي مقدره من قبل السائس، سواء كان والي حسبة أو قاضياً أو مفتياً أو ولي أمر عام أو غيرهم.



تتكح المرأة، فاستشار أصحاب النبي ﷺ وفيهم أمير المؤمنين علي ﷺ وكان أشدهم قولاً فقال: إن هذا الذنب لم تعص الله به أمة من الأمم إلا واحدة، فصنع الله بهم ما قد علمتم، أرى أن يحرقوه بالنار، فأجمع رأى أصحاب رسول الله ﷺ على أن يحرقوه بالنار فكتب أبو بكر الصديق ﷺ إلى خالد بن الوليد ﷺ بأن يحرقوا، فحرقهم^(١).

- قال ابن مفلح^(٢) (ت ٧٦٣هـ) في الفروع^(٣) معقباً على قول بعض الحنابلة بجواز أمر السلطان للعامة بالصوم في أيام صلاة الاستسقاء: (وظاهر كلامهم: لا يلزم الصوم بأمره، مع أن في المستوعب وغيره تجب طاعته في غير المعصية، وذكره بعضهم، ولعل المراد: في السياسة والتدبير والأمور المجتهد فيها لا مطلقاً، ولهذا جزم بعضهم^(٤): تجب في الطاعة، وتسب في المسنون، وتكره في المكروه)، ونقل هذا النص عن ابن مفلح مجموعة ممن أتى بعده من الحنابلة كصاحب المبدع^(٥) والكشاف^(٦) ومطالب أولي النهى^(٧).

وما ذكره قاعدة مهمة تضبط علاقة السياسة الشرعية بالأحكام التكليفية.

- حكى ابن مفلح في الفروع قول أبي الخطاب الكلوزاني^(٨) (ت ٥١٠هـ) بجواز إلزام المستأجر الفطر للمرأة الظئر إذا نقص لبنها أو تغير، ثم

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان حديث رقم (٥٠٠٥)، وانظر: إعلام الموقعين ٤/ ٣٧٨.
 (٢) برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن مفلح الدمشقي، شيخ الحنابلة في عصره، من مصنفاته: «طبقات أصحاب الإمام أحمد»، و«كتاب الملائكة». الأعلام للزركلي ١/ ٦٤.
 (٣) الفروع ٣/ ١٤٨.
 (٤) حكى صاحب المبدع وجوب طاعة الإمام في غير المعصية، وعن بعضهم أنه إجماع.
 (٥) المبدع شرح المقنع، لإبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (ت ٨٨٤هـ) ٢/ ١٨٤.
 (٦) كشف القناع ٤/ ٢٤٧، ومثله في شرح منتهى الإرادات، كلاهما لمنصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١هـ).
 (٧) مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى بن سعد السيوطي الرحبياني (ت ١٢٤٣هـ) ٤/ ٢٤٧.
 (٨) محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوزاني، إمام الحنبلية في عصره، أصله من «كلواذي» من ضواحي بغداد، من كتبه «التمهيد في أصول الفقه»، و«الانتصار في المسائل الكبرى».. الأعلام للزركلي ٥/ ٢٩١.

عقب على ذلك قائلاً: (ويؤخذ من هذا أن يلزم الحاكم إلزامها بما يلزمها، وإن لم تقصد الضرر بلا طلب قبل الفسخ، وهذا متجه) (١).

- حكى المرادوي في الإنصاف اختيار أبي بكر الأجري (٢) (ت ٣٦٠هـ) جواز قتل الأسير للمصلحة، يقول المرادوي: (يحرم قتل أسير غير ما تقدم على الصحيح من المذهب، واختار الأجري جواز قتله للمصلحة كقتل بلال رضي الله عنه أمية بن خلف لعنه الله أسير عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه (٣) وقد أعانه عليه الأنصار). (٤)

ومما سبق من أمثلة -لم نقصد بها الاستقصاء- يظهر لنا أن متقدمي الحنابلة عبروا عن السياسة الشرعية بمصطلحات الأدلة التبعية؛ لأنها هي مصدرها ومستندتها في المشروعية، وهم يقصدون بها معناها الخاص الذي هو: تصرف الحاكم في أمور رعيته بما يحقق المصلحة المعتبرة شرعاً.

المطلب الثاني

ابن تيمية وابن القيم

استعرض ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) رحمته الله مسائل السياسة الشرعية في كثير

- (١) انظر الفروع ٤/٤٦٨
- (٢) أبو بكر محمد بن الحسين بن عبدالله، فقيه شافعي محدث، نسبته إلى «آجر» من قرى بغداد، ولد فيها، وحدث ببغداد، ثم انتقل إلى مكة، فتنسك، وتوفي فيها، من مصنفاته: «الشبهات»، و«تغير الأزمنة». الأعلام للزركلي ٦/٩٧.
- (٣) أخرجه البخاري في صحيحه «حديث رقم ٢٣٠١» عن عبدالرحمن بن عوف، رضي الله عنه، قال: «كاتب أمية بن خلف كتاباً بأن يحفظني في صاغيتي بمكة، وأحفظه في صاغيته بالمدينة، فلما ذكرت الرحمن قال: لا أعرف الرحمن كاتبني باسمك الذي كان في الجاهلية، فكاتبته عبد عمرو فلما كان في يوم بدر خرجت إلى جبل لأحرزه حين نام الناس فأبصره بلال فخرج حتى وقف على مجلس من الأنصار، فقال: أمية بن خلف، لا نجوت إن نجا أمية. فخرج معه فريق من الأنصار في آثارنا فلما خشيت أن يلحقونا خلفت لهم ابنه لأشغلهم فقتلوه، ثم أبوا حتى يتبعونا، وكان رجلاً ثقيلاً فلما أدركونا قلت له: ابرك فبرك، فألقيت عليه نفسي لأمنعه، فتخلوه بالسيوف من تحتي، حتى قتلوه، وأصاب أحدهم رجلي بسيفه، وكان عبدالرحمن بن عوف يرىنا ذلك الأثر في ظهر قدمه».
- (٤) الإنصاف ٤/٩٥



من كتبه وخاصة فتاويه والسياسة الشرعية ودرء تعارض العقل والنقل وغيرها.

ففي كتابه القيم «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، والذي يعتبر أول كتاب حمل اسم هذا العلم^(١)؛ تحدث ابن تيمية عن أغلب المواضيع المتعلقة بعلم السياسة الشرعية ومضمونها، حيث بدأ بقاعدة هذا العلم، وهي آيتا الأمراء في سورة النساء، قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(٥٨) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوه إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٥٩) [النساء: ٥٨-٥٩] حيث قال في بيانها: (إذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل: فهذان جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة)^(٢)، ثم استعرض رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هذين الركنين في أقسام الكتاب وفصوله.

ولم يعرف شيخ الإسلام بالسياسة الشرعية، مع أن عنوان الكتاب يحمل هذا العلم، ولعله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يفعله، لأن هذا الكتاب كان رسالة ونصيحة موجّهة إلى «من أوجب الله نصحه من ولاة الأمور»^(٣)، ولذا لم يناقش فيها مفهوم

(١) يرد تساؤل في هذا المقام مفاده، أن هذه التسمية هل هي من شيخ الإسلام ذاته، أم أنها كانت من عمل تلامذته البارين به، الذين نشروا علمه وفقهه في وقت مبكر؟ لعل الظاهر هو الثاني، وقد وصف الإمام ابن تيمية رسالته - المعروفة حالياً بالسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية - بأنها «رسالة مختصرة فيها جوامع من السياسة الإلهية والإنابة النبوية، لا يستغني عنها الراعي والرعية»، فهي رسالة بيان ومناصحة، ثم عرفت هذه الرسالة بعد ذلك بهذا الاسم المستوحى من عبارته الواردة في مقدمة الرسالة، ولعل هذا هو شأن كثير من الرسائل التي ألفها شيخ الإسلام، فبعضها عرفت بالمدن التي ألفت فيها جواباً عن سؤال ورد من أحد مواطنيها، موجّهاً إلى الشيخ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كالحموية والتدمرية والواسطية وغيرها.

وبالرغم من أن هذا الكتاب مجرد رسالة ألفها، كما يذكر في ساعات من ليل أو نهار، فهو عمدة من ألف في السياسة الشرعية من بعده، ولا أرى من أتى بعده إلا قد نهل من هذا الكتاب واغترف منه مستكثراً أو مستقلاً، فهو يبقى بحق من أروع ما ألف في السياسة الشرعية بمفهومها العام، رحم الله شيخ الإسلام رحمة واسعة على ما قدم لأمته، وأعظم له الأجر والمثوبة.

(٢) السياسة الشرعية ٤/١

(٣) السياسة الشرعية ٤/١

السياسة الشرعية، وإنما ركز على القواعد والطرق الشرعية التي تعين على السياسة العادلة، التي هي مدار السياسة الشرعية.

ومن خلال تأمل ما كتبه رحمته الله تبين أنه يقصد بالسياسة الشرعية المفهوم العام لها، الذي يعني: «تطبيق أولي الأمر الشريعة الإسلامية على رعاياهم»، سواء في الأمور المنصوص عليها، أو الأمور التي لم يرد بشأنها نص خاص، ومما يؤيد هذا الاستنتاج ما يلي:

- أن المسائل التي استعرضها في كتابه، تشمل الأمور المنصوص عليها وخاصة في القسم الثاني من الكتاب، الذي تضمن الحدود والحقوق^(١).
- رده على أتباع الكوفيين الذين يعللون عدم تنفيذ بعض العقوبات بأن هذا من قبيل السياسة، مما جعلهم يتساهلون فيها^(٢).
- استنكاره تقسيم الولاية في عهد الدولة العباسية إلى ولاية حرب وولاية شرع، حيث قال رحمته الله: (فلما صارت الخلافة في ولد العباس واحتاجوا إلى سياسة الناس، وتقلد لهم القضاء من تقلده من فقهاء العراق، ولم يكن ما معهم من العلم كافياً في السياسة العادلة، احتاجوا حينئذ إلى وضع ولاية المظالم، وجعلوا ولاية حرب غير ولاية شرع، وتعاضم الأمر في كثير من أمصار المسلمين، حتى صار يقال الشرع والسياسة، وهذا يدعو خصمه إلى الشرع، وهذا يدعو إلى السياسة، سوغ حاكماً أن يحكم بالشرع والآخر بالسياسة، والسبب في ذلك أن الذين انتسبوا إلى الشرع قصروا في معرفة السنة؛ فصارت أمور كثيرة إذا حكموا ضيعوا الحقوق وعطلوا الحدود، حتى تسفك الدماء وتؤخذ الأموال وتستباح المحرمات، والذين انتسبوا إلى السياسة صاروا يسوسون

(١) أي عقوبة الحدود الشرعية كحد قطاع الطريق والسُّراق والزناة، والحقوق التي لله أو لآدمي كحق القصاص.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٠/٢٩١



بنوع من الرأي من غير اعتصام بالكتاب والسنة، وخيرهم الذي يحكم بلا هوى وتحري العدل، وكثيرٌ منهم يحكمون بالهوى، ويحابون القوي ومن يرشوهم، ونحو ذلك) (١).

- تعبيره عن السياسة الشرعية بالسياسة الإلهية، حيث قال فيمن يشير على ولي الأمر بمن يظهر شعائر غير المسلمين: إنه رجل منافق أو رجل جاهل في غاية الجهل، لا يعرف السياسة الشرعية الإلهية. (٢)
- تأكيده أن المقصود بالسياسة (أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله العليا، وكلمة الله: اسم جامع لكلماته التي تضمنها كتابه) (٣).
- إشارته إلى مفهوم علم السياسة بأنه: (علم بما يدفع المضرة عن الدنيا ويجلب منفعتها). (٤)

أما ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) فقد تناول مواضيع السياسة الشرعية في كثير من كتبه، وعلى الأخص كتابه القيم «الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية»، وكذا كتبه «إعلام الموقعين عن رب العالمين» و«أحكام أهل الذمة» و«زاد المعاد في هدي خير العباد».

وتضمن كتابه «الطرق الحكيمة» العديد من القواعد والأحكام التي يحتاج إليها العامل بالسياسة الشرعية وخاصة من القضاة وأمثالهم ممن يفصلون في حقوق الخلق.

وقد نقل في بيان مفهوم السياسة الشرعية تعريف ابن عقيل الحنبلي (ت ٥١٣هـ) بأنها (ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي) (٥)، ثم بين أهمية

(١) مجموع الفتاوى ٣٩٣/٢٠

(٢) مجموع الفتاوى ٦٧٢/٢٨

(٣) السياسة الشرعية ١٩/١

(٤) مجموع الفتاوى ٤٩٣/١٤

(٥) الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية ١٦/١



هذا العلم موضعاً حال العلماء والسلاطين فيه، ما بين جاف غير عارف به، ومغال أدخل في الدين ما ليس منه، وتوصل إلى أن السياسة العادلة ليست مخالفة لما نطق به الشرع بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحهم، وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الإمارات والعلامات^(١)، ثم ساق الأدلة على حجية السياسة الشرعية من القرآن الكريم وأفعال الرسول ﷺ وخلفائه من بعده.

ومن خلال تتبع الأمثلة التي ذكرها رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يظهر أنه يختلف عن شيخه في مفهومه للسياسة الشرعية، حيث يقصد بها المعنى الخاص، والمتعلق بما لم يرد بشأنه نص، أو ما ورد بشأنه نص، ولكن يختلف باختلاف الأحوال والأزمان والأماكن.^(٢) ولعله يرتضي التعريف الذي نقله عن ابن عقيل الحنبلي (ت ٥١٣هـ) حيث صدره في كتابه الطرق الحكمية وتولى بيانه والرد على من قال: لا سياسة إلا ما وافق الشرع.

المطلب الثالث

المعاصرون من الحنابلة

أكثر المعاصرين من فقهاء الحنابلة من استخدام مصطلح «السياسة»، بل لا تكاد تجد كتاباً من كتبهم في الفقه إلا ويتضمنه في العديد من المواضيع التي يتطرق إليها.

• فمن ذلك ما أورده أعضاء اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ١٨/١

(٢) لمزيد من التوسع عن منهج ابن القيم ونظراته للسياسة الشرعية، انظر كتبه المتعلقة بهذا العلم، وخاصة الطرق الحكمية وإعلام الموقعين، ولا شك أنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يعد من أقوى من خدم هذا العلم وأصله وجمع مسأله، وقد قامت الدكتورة جميلة بنت عبدالقادر الرفاعي ببحث هذا الموضوع في رسالتها للدكتوراه بعنوان: «السياسة الشرعية عند ابن قيم الجوزية» في الجامعة الأردنية بعمان.



في جوابهم عن معنى السياسة الشرعية، بأنها: القائمة على الكتاب والسنة، وذلك بالعدل من الراعي، والسمع والطاعة من الرعية.^(١)

• وفي فتوى للجنة أيضاً بشأن ترك الأعمال الصالحة خشية الريا بينت اللجنة في جوابها أنه: «إذا وقع للإنسان حالة ترك فيها العمل الذي لا يجب عليه، لئلا يظن به ما يضره فليس هذا الرياء، بل هو من السياسة الشرعية».^(٢)

• وفي جواب للجنة عن كيفية التعامل مع من يسب الأصحاب الثلاثة بيّنت أنه: إن «تمادى في سبهم وجب الأخذ على يده مع مراعاة السياسة الشرعية في الإنكار بقدر الإمكان».^(٣)

• وذكر فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ) في مسألة حكم البيع على البيع، مؤيداً رأي المذهب في بطلان العقد، قال **رَضِيَ اللهُ عَنْهُ**: (وقوله: «ويبطل العقد» نص على بطلان العقد؛ لأن بعض أهل العلم يقول: إن العقد صحيح، لأن النهي هنا لا يعود إلى ذات المعقود عليه، وإنما يعود إلى أمر خارج وهو العدوان على المسلم، فيكون العقد حراماً ولكنه صحيح، ويبدل على ذلك أن هذا الذي باع على بيع أخيه لو أذن له الذي بيع على بيعه لكان العقد صحيحاً ولا شيء فيه، فإذا يكون التحريم غير عائد إلى ذات المنهي عنه، ويكون العقد صحيحاً مع الإثم، ولكن القول بالمذهب من باب السياسة ويمنع العدوان على الناس، فيكون قولاً جيداً)^(٤).

• وقد عرف الشيخ ابن عثيمين السياسة الشرعية بأنها: (رعاية

(١) فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى، الفتوى رقم ١٥٦٣١

(٢) المرجع السابق، الفتوى رقم ٣٤١٩

(٣) المرجع السابق ١٨٩

(٤) الشرح الممتع ٢٠٦/٨



المصالح التي لا تخالف الشرع^(١)، ثم علق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على التعريف بقوله: (إنه لا يمكن لأي شيء يسمى مصالح أن يخالف الشرع، بل كل ما خالف الشرع فهو مفسدة، لكننا نقول ذلك من حيث يترأى للناظر أن هذا مصلحة، ويخفى عليه أنها داخلة في الشرع)^(٢)، وهذا التعريف منسجم مع المفهوم السائد عن متقدمي الحنابلة كما سبق بيانه.



(١) هذا التعريف رغم قصره، إلا أنه من أجمع تعاريف السياسة وأمنعها، فقد جمع بين شرطي السياسة الشرعية: تحقيق المصلحة، وعدم المخالفة، وهذا يدل على عمق فهم الشيخ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ للسياسة الشرعية، ولا غرو في ذلك فقد درس كتاب السياسة الشرعية لشيخ الإسلام وشرحه، واعتنى بهذا العلم تمثيلاً لمسائل العلم، وتطبيقاً في فتاويه العامة والخاصة، وقد لحظت ذلك منه في جلسات متعددة معه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ رحمة واسعة.

(٢) الشرح الممتع ٢٤٨/١٥

المبحث السابع

مفهوم السياسة الشرعية في كتب أصول الفقه

علم السياسة الشرعية من حيث أصوله راجع إلى علم أصول الفقه، حيث إن الأصوليين بحثوا جلَّ المباحث الأصولية المتعلقة به من قاعدة الحاكمية، والتحسين والتقييح، والمصادر التبعية: من المصلحة المرسله، والاستحسان، وسد الذريعة، وفتحها، والعرف، وتقييد المباح، والاجتهاد في تحقيق المناط، وغير ذلك من المواضيع المتعلقة بعلم السياسة الشرعية، وهذا أمر طبعي فالأحكام الشرعية السياسية إنما هي تابعة للشرعية وفقهها، ومن ثم بحثت أصولها وقواعدها في كتب الأصول التي تعنى بالتقييد والتأصيل.

غير أننا نلاحظ قلة استخدام متقدمي الأصوليين لمصطلح «السياسة الشرعية»، أو السياسة بشكل عام، ولعلمهم استعاضوا عن ذلك باستخدام المصطلحات المتفرعة، التي هي محل البحث المباشر عندهم: كالمصلحة أو الاستحسان أو سد الذريعة ونحوها.

وسنقف على بعض الأمثلة التي ذكروها واستخدموا فيها هذا المصطلح:

- ذكر علاء الدين الحنفي البخاري^(١) (ت ٧٣٠هـ) في كتابه كشف الأسرار مخالفة الحنفية للشافعية في العمل بحديث: (البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام)^(٢) واستدلّ لهم به على وجوب نفي الزانية إلى موضع بينه

(١) عبدالعزیز بن أحمد بن محمد:، فقیه حنفي من علماء الأصول، من أهل بخارى، له تصانیف، منها: «شرح على أصول البيزدوي سماه "كشف الأسرار" و "شرح المنتخب الحسامي". الأعلام للزركلي ١٣/٤

(٢) أخرجه البزار في المسند حديث رقم «٢٦٨٦» حديث صحيح.

وبين موضع الزاني مدة السفر؛ وعدهم ذلك من تمام الحد، مبيّنًا أن الحنفية إنما تركوا العمل بهذا الحديث، لأنهم حملوه على السياسة الشرعية، مستدلين بما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف، وقال: (والله لا أنفي أحدًا أبدًا)^(١)، قال البزدوي^(٢): (فلو كان النفي حدًا لما حلف، لأن الحد لا يترك بالارتداد فعرّفنا أن ذلك كان بطريق السياسة والمصلحة).

• وممن استخدم مصطلح السياسة الشرعية من المالكية الإمام الشاطبي^(٣) (ت ٧٩٠هـ) في كتابه الموافقات، الذي هو بحق من أقوى الكتب صلة بهذا العلم، وذلك عند تعليقه على فتوى المازري^(٤) في عدم جواز أخذ الطعام عوضًا عن الطعام الثابت في الذمة مداينة، والرد على من يبيح ذلك، أخذًا بغير مذهب مالك، حيث قال المازري (ت ٥٣٦هـ): (ولست ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه؛ لأن الورع قل، بل كاد يعدم، والتحفظ على الديانات كذلك، وكثرت الشهوات، وكثر من يدعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه، فلو فتح لهم باب في مخالفة المذهب؛ لاتسع الخرق على الراقع، وهتكوا حجاب هيبة المذهب، وهذا من المفسدات التي لا خفاء بها)، ثم عقد الشاطبي تعليقًا على ذلك فصلًا قال فيه: (فصل: وقد أذكر هذا المعنى جملة مما في اتباع رخص المذاهب من المفاصد، سوى ما تقدم ذكره في تضاعيف المسألة؛ كالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف،

(١) أخرجه عبد الرزاق في المصنف حديث رقم (١٣٢٢٠) قال: (عن عبدالله بن عمر أن أبا بكر بن أمية بن خلف غرب في الخمر إلى خيبر، فلحق بهرقل، قال: فتنصر، فقال عمر: لا أغرب مسلمًا بعده أبدًا. وعن إبراهيم أن عليًا قال: حسبهم من الفتنة أن ينفوا).

(٢) كشف الأسرار ١٠٣/٣، وانظر: ٢٥٣/٤.

(٣) إبراهيم بن موسى بن محمد، أصولي حافظ، من أهل غرناطة، كان من أئمة المالكية، من كتبه الموافقات في أصول الفقه، والمجالس شرح به كتاب البيوع من صحيح البخاري. الأعلام للزركلي ٧٥/١.

(٤) أبو عبدالله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، محدث، من فقهاء المالكية، نسبته إلى «ماز» بجزيرة صقلية من كتبه: إيضاح المحصول في الأصول، والمعلم بفوائد مسلم. الأعلام للزركلي ٦/٢٧٧.



وكالاستهانة بالدين، إذ يصير بهذا الاعتبار سيئاً لا ينضبط، وكترك ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم؛ لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة، وكانخرام قانون السياسة الشرعية بترك الانضباط إلى أمر معروف، وكإفضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق إجماعهم، وغير ذلك من المفاصد التي يكثر تعدادها^(١).

• وممن أشار إلى مفهوم هذا المصطلح من أصوليي الشافعية الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) في المستصفى، وذلك تعليلاً لقضية من أهم قضايا السياسة الشرعية، خالف اجتهاد عمر فيها اجتهاد أبي بكر رضي الله عنه، وكان كل منهما مصيباً فيما أفضى إليه اجتهاده، وهي قضية توزيع العطاء من بيت المال هل يكون بالسوية وهو رأي أبي بكر أم بالأفضلية وهو رأي عمر؟ ثم علل اجتهادهما قائلاً: (وبيانه أن أبا بكر رأى التسوية في العطاء إذ قال: الدنيا بلاغ كيف وإنما عملوا لله عز وجل وأجورهم على الله، حيث قال عمر: كيف تساوي بين الفاضل والمفضول، ورأى عمر التفاوت ليكون ذلك ترغيباً في طلب الفضائل، ولأن أصل الإسلام وإن كان لله فيوجب الاستحقاق، والمعنى الذي ذكره أبو بكر فهمه عمر رضي الله عنه، ولم يفده غلبة الظن، وما رآه عمر فهمه أبو بكر ولم يفده غلبة الظن، ولا مال قلبه إليه، وذلك لاختلاف أحوالهما، فمن خلق خلقة أبي بكر في غلبة التأله وتجريد النظر في الآخرة غلب على ظنه لا محالة ما ظنه أبو بكر، ولم ينقدح في نفسه إلا ذلك، ومن خلقه الله خلقة عمر وعلى حالته وسجيته في الالتفات إلى السياسة ورعاية مصالح الخلق وضبطهم وتحريك دواعيهم للخير، فلا بد أن تميل نفسه إلى ما مال إليه عمر، مع إحاطة كل واحد منهما بدليل صاحبه، ولكن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون)^(٢).

(١) الموافقات ٥/ ١٠٢.

(٢) المستصفى ٢/ ٤١٢.



وقد أورد بدر الدين الزركشي^(١) (ت ٧٩٤هـ) في كتابه البحر المحيط هذا المصطلح بعد إيراده للخلاف في حجية المصلحة المرسله، واستدلال من يقول بالمنع، حيث قال: (ثلاثة مذاهب: أحدها: المنع منه مطلقاً، وهو الذي عليه الأكثرون منهم القاضي، إذ لا تدل عليها دلالة العقول، ولا يشهد لها أصل من الأصول، ولأن في اعتبارها رد الشريعة إلى السياسة)^(٢).

وحكى السيوطي^(٣) (ت ٩١١ هـ) في الأشباه والنظائر قول الماوردي: (إذا كان الحاكم شافعيًا وأداه اجتهاده في قضية إلى أن يحكم بمذهب أبي حنيفة جاز)^(٤)، ثم قال: (ومنعه منه بعض أصحابنا لتوجه التهمة إليه، ولأن السياسة تقتضي مدافعة استقرار المذاهب وتمييز أهلها)^(٥).

• أما المذهب الحنبلي فقد عقد الإمام ابن القيم في كتابه الأصولي إعلام الموقعين عن رب العالمين فصلاً كاملاً في العمل بالسياسة الشرعية، وذكر مجموعة من الأمثلة عليها، كما قرر أن السياسة العادلة هي جزء من الشريعة لا تنفك عنها، وما ذكره يعتبر بحق من أجود ما قيل في "السياسة الشرعية"، وعنه تناقله كثير من المؤلفين في جميع المذاهب الفقهية، فمن ذلك بيانه لأقسام من ينتسبون إلى العلم في السياسة واختلافهم بين مفرط ومفرط ومتوسط، قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (هذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك في معترك صعب، فرط فيه طائفة

(١) بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، عالم بفقهاء الشافعية والأصول، له تصانيف كثيرة في عدة فنون منها: الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، والبحر المحيط في أصول الفقه.

الأعلام للزركلي ٦٠/٦

البحر المحيط ٤/١٩٧

(٢) جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، إمام حافظ مؤرخ أديب، من كتبه: «الإتقان في علوم القرآن، والأشباه والنظائر في العربية»، و«الأشباه والنظائر في فروع الشافعية»، ٩١١هـ. الأعلام

للزركلي ٣/٣١٠

(٤) الأشباه والنظائر ١/٢٠١

(٥) الأشباه والنظائر ١/٢٠١



فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من الطرق يعرف بها المحق من المبطل، وعطلوها مع علمهم، وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها، فلما رأى ولاة الأمر ذلك وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشيء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة؛ فأحدثوا لهم قوانين سياسية ينتظم بها مصالح العالم، فتولد من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طویل وفساد عريض، وتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وأفرط فيه طائفة أخرى، فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله.

وكلا الطائفتين أتيت من قبل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله؛ فإن الله أرسل رسله وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط؛ وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد، وأبطل غيره من الطرق، التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط؛ فأى طريق استخراج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تتراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق، إلا وهي شرعة وسبيل للدلالة عليها، وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟^(١)

(١) إعلام الموقعين ٤/٣٧٢، كما أورده في الطرق الحكمية ص ١٨، وهذا النص الجميل نقله من أتى بعده ممن ألف في السياسة الشرعية كابن فرحون في بصيرة الحكام ٤/٢٥٥، والطرابلسي في معين الحكام ٢/٣٢٣

ثم بين أن السياسة العادلة موافقة للشريعة، فقال: (لا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلاً فهي من الشرع، فقد حبس رسول الله ﷺ في تهمة، وعاقب في تهمة لما ظهرت أمارات الريبة على المتهم، فمن أطلق كل متهم وخلق سبيله أو حلفه مع علمه باشتهاره بالفساد في الأرض ونقب الدور وتواتر السرقات، ولا سيما مع وجود المسروق معه، وقال: لا أخذه إلا بشاهدي عدل أو إقرار اختيار وطوع، فقله مخالف للسياسة الشرعية... إلى غير ذلك من السياسة التي ساس بها الأمة، فسارت سنة إلى يوم القيامة، وإن خالفها من خالفها)^(١).

ويتبين من هذه النقول أن كتب الأصول بشكل عام تعرضت لبعض المسائل الفقهية المتعلقة بالسياسة الشرعية، وتحدثت عن كثير من المباحث التي عليها قوامها، غير أنها لم تتعرض إلى بيان مفهوم السياسة الشرعية وتفريقه عن غيره، كما هي عادة الأصوليين؛ حيث يولون الحدود والتعاريف اهتماماً خاصة لأنها هي مداخل العلوم ومنها تتحدد المعايير الدقيقة في دخول هذا الحال ضمن الشيء المعرف أو عدم دخوله.

ومن خلال ما ذكر من أمثلة نستطيع أن نقول: إن مفهوم السياسة الشرعية عند الأصوليين متعلق بمفهومها الخاص وهو رعاية المصلحة الشرعية من قبل الحكام والقضاة ونحوهم، وهذا المفهوم هو ما أكده ابن القيم رحمته الله فيما نقلنا عنه.

وما ذكرته إنما هو من كتب الأصول القديمة، أما الكتب المعاصرة في علم الأصول فقد خدمت هذا العلم في كثير من فروعها، إلا أنه لا يزال عدم الاهتمام بجد هذا العلم وعقد فصول وأبواب مستقلة له؛ ملحظاً عاماً

(١) إعلام الموقعين ٤/٢٧٢، وقد نقله عنه بتصريف ابن فرحون في التبصرة ٤/٢٥٥



على هذه الكتب، والواجب أن يُعنى الأصوليون بحد هذا العلم وضوابطه، وسرد مباحثه متتابعة، لأنها مرتبطة ببعض، وكذا خدمة بعض المباحث التي اشتدت الحاجة إليها كضوابط الحكم الشرعي السياسي وشروطه وما يتعلق به من مسائل.





المبحث الثامن

مفهوم السياسة الشرعية في كتب الأحكام السلطانية

بما أن مرجع أكثر الأحكام الشرعية في الأحكام السلطانية إلى السياسة الشرعية، فقد كثر إيراد هذا المصطلح في كتب الأحكام السلطانية، فلا تجد كتاباً منها إلا وقد ورد فيه هذا المصطلح مرات عديدة في العديد من أبوابه، وسنبين مفهوم السياسة الشرعية في كتب الأحكام السلطانية العامة، وكتب القضاء، وكتب الإمامة، التي هي فروع لهذا العلم:

المطلب الأول

كتب الأحكام السلطانية العامة

أهم هذه الكتب كتاباً^(١) الماوردي (ت ٤٥٠هـ) وأبي يعلى^(٢) (ت ٤٥٨هـ) رحمهما الله، فقد خرصا هذا العلم، وبيننا كثيراً من المسائل المتعلقة به.

• فقد أوضح الماوردي - في مقدمة كتابه - أهمية السياسة والحكم السياسي بالنسبة للبيعة؛ حيث قال **رَضِيَ اللهُ عَنْهُ**: (إن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة، وحاط به الملة، وفوض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع،

(١) كلا الكتابين يحمل اسمًا واحدًا، وهو «الأحكام السلطانية».

(٢) محمد بن الحسين بن محمد الفراء، عالم عصره في الأصول والفروع وأنواع الفنون، من أهل بغداد، من مصنفاة: «الأحكام السلطانية»، و«الكفاية في أصول الفقه»، توفي سنة ٤٥٨هـ. الأعلام للزركلي ٩٩/٦.

فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة، حتى استتببت بها الأمور العامة، وصدرت عنها الولايات الخاصة، فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني^(١).

• وقال **رَضِيَ اللهُ عَنْهُ** عند تعداده لشروط الوزير: (لئن لم يكن هذا من الشروط الدينية المحضة، فهو من شروط السياسة الممازجة لشروط الدين، لما يتعلق بها من مصالح الأمة واستقامة الملة)^(٢)، وهذا يعني تفريقه بين الشرط المعتبر بأمر الشارع والشرط الذي تقتضيه المصلحة، والذي هو راجع إلى السياسة الشرعية.

• وقال عن حلف الفضول وحضور الرسول **ﷺ** له: (كان فعلاً جاهلياً دعتهم إليه السياسة، فقد صار بحضور رسول الله **ﷺ** له وما قاله في تأكيد أمره حكماً شرعياً وفعلاً نبوياً)^(٣)

ويظهر من هذه النقول التفريق بين الحكم الشرعي الثابت بطريق النص، والحكم الشرعي السلطاني الثابت بطريق المصلحة، وإن كان كلاهما من الأحكام الشرعية التي تجب طاعتها والانقياد إليها، ويحرم أو يكره التساهل فيها بحسب درجاتها.

المطلب الثاني

كتب القضاء

السياسة الشرعية من أهم أسس القضاء الشرعي، ولذا أفرد لها من ألف في هذا العلم فصلاً مستقلاً في بيان الحاجة إلى القضاء بأحكام السياسة

(١) الأحكام السلطانية ص ١

(٢) الأحكام السلطانية ص ٢٧

(٣) الأحكام السلطانية ١٢٧



الشرعية، وضرورة ذلك بالنسبة لعمل القاضي، وخاصة في أفضية النوازل، وعند فساد الزمان، وتعدد وسائل القرائن، ونحو ذلك.

ولعل أهم ما أُلّف في هذا العلم من حيث التعلق بالسياسة الشرعية مؤلف ابن القيم رحمته الله (ت ٧٥١هـ) «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»، فقد عقد فيه فصولاً متعددة عن القضاء بالسياسة الشرعية، مبيناً مستنده وأحواله ثم أتى من بعده جماعة كابن فرحون المالكي^(١) (ت ٧٩٩هـ) في كتابه «تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام»، والطرابلسي^(٢) (ت ٨٤٤هـ) في كتابه «معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام»، واستفادوا مما قعده ومثّل به رحمهم الله جميعاً.

وبما أننا قد نقلنا من كتب ابن القيم رحمته الله في المباحث السابقة، فسأذكر شيئاً مما ذكره ابن فرحون في التبصرة^(٣) عن بعض المسائل المتعلقة بالسياسة الشرعية، التي نقل بعضها عن ابن القيم رحمهما الله جميعاً، فمن ذلك:

• ذكر ابن فرحون قصة المرأة التي حملت كتاب حاطب بن أبي بلتعة^(٤) إلى قريش، وقول علي رضي الله عنه لها: (لتخرجي هذا الكتاب أو لأكشفنك)؛ مهدداً إياها بتجريدتها من ثيابها، فلما رأت الجد منه استخرجت الكتاب من قرون رأسها^(٥)، قال ابن فرحون: (فالتريق

(١) برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون اليعمري، تولى القضاء بالمدينة سنة ٧٩٢ هـ، وهو من شيوخ المالكية، من تصانيفه: «الديباج المذهب في تراجم أعيان المذهب المالكي»، و«تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام». الأعلام للزركلي ١/٥٢.

(٢) أبو الحسن علاء الدين علي بن خليل، فقيه حنفي، كان قاضياً بالقدس، من تصانيفه: «معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام في فقه الحنفية». الأعلام للزركلي ٢/٢٨٦.

(٣) الغرض من تأليف كتاب التبصرة كما صرح به في مقدمته «ذكر قواعد هذا العلم وبيان ما تفصل به الأفضية من الحجاج، وأحكام السياسة الشرعية وبيان مواقعها»، انظر: مقدمة الكتاب ص ٣.

(٤) هو الصحابي الجليل حاطب بن أبي بلتعة بن عمرو بن عمير اللخمي حليف بني أسد بن عبد العزى قديم الإسلام توفي سنة ٣٠ هـ، تهذيب التهذيب لابن حجر ٢/١٤٧.

(٥) أخرجه الطبراني في مسند الشاميين حديث رقم «٢٥٧٧».

التي استخرج بها الكتاب من السياسة الشرعية وهي التهديد والإرعاب^(١).

- وفي مسألة الرجل الذي خاصم لنفسه وجلس مع خصمه ثلاث مرات، قال ابن فرحون: (لم يكن له أن يوكل إلا أن يمرض أو يريد سفراً)^(٢)، ثم حكى قول ابن العطار بجواز تحليفه سياسة، قال: (قال ابن العطار^(٣): ويحلف أنه ما استعمل السفر ليوكل، فإن نكل لم يكن له أن يوكل، فاليمين هنا من السياسة الشرعية)^(٤).
- وقال أيضاً: (من السياسة الشرعية: القضاء بتضمين الصناع وشبههم، والصناع ضامنون لما استصنعوا فيه إذا نصبوا أنفسهم لذلك، سواء عملوا ذلك بأجر أو بغير أجر، إذا عملوا في حوانيتهم أو دورهم هذا إن عملوا ذلك في غيبة رب المتاع واختلف إذا عملوا مع حضوره)^(٥).

ومن هذه النقول يتبين لنا أن كتب القضاء هي من أكثر الكتب خدمة لهذا المصطلح واستخداماً له، وخاصة من ألف بعد ابن القيم حيث استفاد من كتابه وجعله أساساً له، كما أن شدة حاجة القضاة إلى هذا العلم لتعلق قضاياهم به، جعله كثيراً من المؤلفين في علم القضاء يعتنون بهذا العلم ويفردونه بالأبواب الخاصة به، غير أنهم لم يتعرضوا لبيان مفهوم السياسة الشرعية بشكل خاص، وإنما دخلوا مباشرة في مباحثه، ولعلمهم يقصدون به تصرف القاضي المبني على المصلحة الشرعية المعتبرة، وهذا المفهوم شامل لأبواب الفقه فمن

- (١) ٢٦٤/٤، وهو عند ابن القيم في الطرق ص ١٢ والإعلام ٨٨/١، ونقله صاحب معين الحكام ٣/٢٤٢.
- (٢) تبصرة الحكام ٧/٥.
- (٣) أبو الحسن، علاء الدين علي بن إبراهيم بن داود بن سلمان، فاضل من أهل دمشق، باشر مشيخة المدرسة النورية، من مصنفاته: «الوثائق المجموعة»، و«الإحكام شرح عمدة الأحكام»، توفي ٧٢٤هـ. الإعلام للزركلي ٤/٢٥١.
- (٤) تبصرة الحكام ٧/٥.
- (٥) ٣٥٠/٥، ونقلها معين الحكام ٢/٤٧٢.



حق القاضي، ومن باب أولى من هو أعلى منه أن يحكم بما تقتضيه أحكام السياسة الشرعية عند عدم ورود نص يحكم موطن النزاع.

وعلى هذا فالسياسة الشرعية في عرفهم ليست خاصة بباب من الأبواب، بل تشمل جميع الأبواب الفقهية، وخاصة الأبواب ذات الصلة المباشرة بها، ومنها باب القضاء.

وما قررته هو ما درج عليه أكثر المؤلفين في القضاء إلا بعض متأخري الحنفية كالطرابلسي وابن عابدين وغيرهم.

فقد عرّف الطرابلسي السياسة الشرعية بمفهومها الخاص؛ حيث قال: (السياسة: شرع مغلظ)^(١)، فهو قد عرفها بمفهومها الخاص وقصرها على مجال من مجالاتها وهو جانب العقوبة على الرغم من إيراد أمثلة ليست تابعة لهذا المجال، وليس فيها شيء من تغليظ العقوبة.

المطلب الثالث

كتب الإمامة

بما أن مسئولية السياسة الشرعية تقع على عاتق الإمام الأعظم في الدولة الإسلامية، ومن يقوم مقامه من نوابه ومعاونيه ووزرائه؛ فقد تناولت كتب الإمامة هذا الموضوع وأولته اهتماماً خاصاً مبيّنة واجبه في سياسة رعيته بالسياسة الشرعية، التي تحقق مقاصد الشارع، وتنظم مصالح الرعية.

ولذا لا تكاد تجد عالماً كتب في الإمامة إلا وقد اعتنى بوجوب العمل بالسياسة الشرعية، وتحريم سياسة الرعية بما عداها، وقد بلغ موضوع السياسة الشرعية عندهم مبلغاً جعلهم يستفتون به كتبهم، أو يجعلونه في فصل مستقل، مبيّنين

(١) معين الحكام ٢/٢٢٣، وكرره في ٢/٤٥٧.

فيه قاعدة العدل، وما يتعلق بها من مسائل.

وسنتقف على بعض نصوصهم التي استخدموا فيها هذا المصطلح، حتى يتبين لنا مفهومه عندهم:

- ذكر الإمام محمد بن الحسن الشيباني^(١) (ت ١٨٩هـ) في كتابه «السير الكبير» قصة ابن أبي الحقيق، وابن كنانة اليهوديين وإخفائهما الكنز يوم خيبر، وأمر رسول الله ﷺ للزبير ﷺ بتعذيبهما حتى يدلا عليه، ثم قال معقبا عليها: (يحتمل أن يكون هذا قبل نهي النبي ﷺ عن المثلة، وإن كان بعد ذلك، فيحتمل أنه فعل ذلك على سبيل السياسة، ليظهر الأمر، ويتم الزجر في حق غيره عن مثل هذا التلبيس)^(٢).
- وقد بين أبو بكر الطرطوشي^(٣) المالكي (ت ٥٢٠هـ) في كتابه المهم في هذا العلم «سراج الملوك» أن العدل قسمان: (إلهي: جاءت به الأنبياء والرسل عليهم السلام عن الله تعالى، والثاني: ما يشبه العدل والسياسة الإصلاحية، التي هرم عليها الكبير، ونشأ عليها الصغير، وبعيد أن يبقى سلطان أو تستقيم رعيته في حال إيمان أو كفر، بلا عدل قائم ولا ترتيب للأمر ثابت، فذلك مما لا يمكن ولا يجوز)^(٤)، ثم فصل في القسم الثاني، حيث قال: (وأما القسم الثاني من العدل وهو السياسة الاصطلاحية، وإن كان أصلها على الجور فيقوم بها أمر الدنيا، وكأنها تشاكل مراتب الإنصاف، على نحو ما كانت عليه

(١) أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد، من موالى بني شيبان، إمام في الفقه والأصول، سمع من أبي حنيفة، وغلب عليه مذهبه وعرف به، له كتب كثيرة في الفقه والأصول منها: «المبسوط في فروع الفقه»، و«الزيادات والجامع الكبير»، و«الجامع الصغير»، و«السير الكبير». الأعلام للزركلي ٨٠/٦

(٢) ٢٨٠/١

(٣) أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف الأندلسي، أديب، من فقهاء المالكية الحفاظ، من أهل طرطوشة بشرقي الأندلس، تولى التدريس واستمر فيه إلى أن توفى، من تصانيفه: «سراج الملوك»، و«الحوادث والبدع». الأعلام للزركلي ١٣٣/٧

(٤) -سراج الملوك ٤١/١



ملوك الطوائف في أيام الفرس،، فتواضعوا بينهم سنناً، وأسسوا لهم أحكاماً... كل ذلك بعقولهم على وجوه ما أنزل الله بها من سلطان، ولا نصب عليها من برهان، بيد أنه لما جاءت الشريعة من عند الله تعالى على لسان نبيه صاحب المعجزة محمد ﷺ، فمنها ما أقرته في نصابه، ومنها ما نسخته وأبطلت حكمه، فعادت الحكمة البالغة أمر الله تعالى والحكم بما أنزل الله وبطل ما سواه، وكان ملكهم محفوظاً برعايتهم للقوانين المألوفة بينهم، فانقطع بذلك حبل الهمل، فكانوا يقيمون بها واجب الحقوق، ويتعاطون بها ما لهم وعليهم، وعن هذا كان يقال: إن السلطان الكافر الحافظ لشرائط السياسة الاصطلاحية؛ أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه المضيع للسياسة النبوية العدلية، والرجور المرتب أبقى من العدل المهمل، إذ لا شيء أصح للسلطان من ترتيب الأمور، ولا شيء أفسد له من إهمالها^(١).

فالطرطوشي رحمته الله جعل السياسة الاصطلاحية إذا كانت قائمة على مبادئ الشرع، فإنها من العدل الذي هو أساس الملك وسر بقائه، والسياسة الاصطلاحية العدلية التي أشار إليها هي السياسة الشرعية بمعناها الخاص، والذي هو سياسة الرعية بما يحقق مصالحهم وفق أحكام الشرع ومقاصده، كما يفهم هذا المعنى في العديد من المواضع التي تطرق إليها عند ذكر هذا المصطلح.

• ولعل ابن الأزرقي الأندلسي^(٢) (ت ٨٩٦هـ) من أكثر المؤلفين في الإمامة توسعاً في إيراد مصطلح «السياسة»، وذلك في كتابه (بدائع السلك في طبائع الملك)، ومن ذلك ما ذكره من وجوب العمل بالسياسة

(١) سراج الملوك للطرطوشي ٤٣/١

(٢) أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن علي بن محمد الأندلسي، عالم اجتماعي سلك طريقة ابن خلدون، من أهل غرناطة، من مصنفاته: الإبريز المسبوك في كيفية آداب الملوك، وتخيير الرياسة وتحذير السياسة، وبدائع السلك في طبائع الملك. الأعلام للزركلي ٢٨٩/٦

الشرعية، وأنها قسيمة السياسة العقلية، حيث قال في مقدمته الأولى: (ال عمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره، لما تقدم أن الوازع فيه ضروري، سواء كان يزع الخلق بمقتضى السياسة الشرعية أو العقلية، وحينئذ فرياسته بذلك إن لم تنته إلى الملك الحقيقي لفقد شرطه، فلا أقل من تمكنه وتمشييه ما يسوس به من تحت رياسته، وحينئذ يسمى رئيساً)^(١).

ويؤكد هذا المفهوم بتعبير يجعل السياسة الشرعية هي الوجه الآخر من أوجه الحكم الشرعي، والمقابل للشرع الذي يقصد به النص، حيث علق رحمته الله على اعتبار ابن خلدون الغضب في الملك والسعي في تمهيدده داخل في الجهاد والعدل، بقوله: (قلت: الجهاد في الأخير^(٢) مقيد بعدالة السلطان، وفيه نظر يأتي إن شاء الله، هذا إن كان القصد تمهيد الملك الحاصل، كما أشار إليه^(٣)، وأما طلب ما وراءه لغير ما يشير إليه الشرع أو السياسة المعتبرة، كقصد لذة الغلبة والانتقام لشفاء غيظ فقط، أو ليجري على من غلب عليه حكم الغرض والهوى، فقد قال الفارابي من الحكماء: «إن الحرب لأجل ذلك جور» وهو ظاهر^(٤).

ووضّح هذا المفهوم عند بسطه للركن التاسع من الأركان العشرين، التي تقام بها صورة الملك ووجوده، وهو ركن «رعاية السياسة» حيث قال: (الركن التاسع: «رعاية السياسة»، ولتنظر فيها منهجان: أحدهما بحسب المعتمد منها عقلاً، والآخر من جهة المعتمد منها شرعاً، وقبل ذلك فهنا مقدمتان: المقدمة الأولى: أن أحكام الملك القاهر بمقتضى الغضب^(٥) لما كانت مائلة

(١) بدائع السلك ص ٢

(٢) يقصد به هنا النوع الرابع من أسباب الحرب، بدائع السلك ١٩/١

(٣) يقصد ابن خلدون.

(٤) بدائع السلك ص ١٩

(٥) وهو ما يسمى عند علماء الأحكام السلطانية بالقهر والغلبة.



عن الحق غالباً تحمل صاحبها على ما فوق الطاقة من أغراضه وشهواته إذ ذاك؛ فتعسر الطاعة وتخشى المعصية المؤذنة بفساد الاجتماع الإنساني، وجب المرجع في ذلك إلى قوانين سياسة الوضع، يسلكها الكافة، وينقاد لحكمها المفروض.

المقدمة الثانية: أن هذه القوانين المفروضة، إن كانت من العقلاء وذوي البصيرة بتدبير الدولة كانت سياسة عقلية نافعة في الدنيا فقط، وإن كانت عن الله تعالى بواسطة شارع يشرعها، كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة، لما سبق من تقرير حمل الخلق على حكم الدين، الذي خلقوا له عاجلاً وأجلاً^(١).

ثم شرع في بيان المنهج الأول، وهو أن الجاري على الحكمة من السياسة العقلية ما روعيت فيه المصالح عمومًا، وأن السلطان الكافر الحافظ لشروط السياسة الاصطلاحية، أبقى، وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه، المضيع للسياسة الشرعية، وأن السياسة التي لسائر الملوك من النوع العقلي إلا أن ملوك الإسلام يسلكون فيها على مقتضى الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم.

ثم نقل كلام ابن خلدون في مصادر السياسة وأن قوانينها مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية والاقتداء فيها بالشرع أولاً، ثم بالحكام في آدابهم والملوك في سيرهم^(٢).

ثم بين الموجب لانقياد الكافة لأحكام هذه السياسة العقلية، وهو ما يتوقعونه من ثواب الحاكم بها بعد معرفته بمصالحهم، ثم شرع في بيان بعض الشروط المتعلقة بها.^(٣)

(١) بدائع السلك ص ٦٠

(٢) مقدمة ابن خلدون ١٦٦

(٣) تدبير السلك ص ٦٠ وما بعدها،



وجاء في «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»^(١) لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) قوله: (الأمن إنما يكون مع سياسة السلطان، فيجب على السلطان أن يعمل بالسياسة، وأن يكون مع السياسة عادلاً؛ لأن السلطان خليفة الله^(٢)).

وقال ابن نصر الشيزري (ت ٥٨٩هـ) في كتابه «المنهج المسلوك في سياسة الملوك» مبيناً حال الملك، وأنه يجب أن يكون على الاعتدال بين الحلم والشدّة: (ينبغي للملك أن يتلطف في تدبير من هذه صفته على وجه يحصل به الردع والزجر من غير مبالغة في النكايّة على ما تقتضيه المصلحة في تدبير السياسة)^(٣).

ومما سبق يتجلى لنا أن المؤلفين في الإمامة يقصدون بمفهوم «السياسة» مطلق السياسة، التي تشمل السياسة العقلية وغير العقلية، وهذا إذا كان السياق دون إضافة العلم أو النشاط السياسي، أما عند وصفها بالشرعية أو النبوية أو العدلية ونحوها من الصفات، فإنهم يقصدون بها ما يفرضه الحاكم من قوانين وأنظمة تضبط أحوال الناس ومصالحهم، سواء كانت هذه الأنظمة في شؤون السياسة العليا والإدارة أو في شؤون الرعية مما يتعلق بالأمر التي لم يرد فيها نص خاص يحكمها.



(١) ص ٢٥

(٢) مقولة: «إن السلطان خليفة الله في الأرض» ليست مستقيمة مع المنهج الاعتقادي الصحيح، الذي يقتضي أن الله عز وجل لا يخلفه أحد من خلقه إذ من مقتضيات الخلافة زوال المخلوف ومجيء خلفه، وهذا ليس متحققاً في هذا الحال، ولذا ورد في الأثر أن بعض الرعية لما أتوا إلى أبي بكر رضي الله عنه فحيوه بأنه خليفة الله قال: لهم، «لست خليفة الله وإنما خليفة رسول الله»، وقد تم بسط القول في هذه المسألة في بحث: «مفهوم الاقتصاد الإسلامي - دراسة تأصيلية في ضوء نصوص القرآن الكريم» وهو موجود على موقعنا على الإنترنت.

(٣) ٣٤٥



المبحث التاسع

مفهوم السياسة الشرعية عند المعاصرين

يعتبر العصر الحديث من العصور المهمة في حراك التأليف لعلوم الشريعة عامة، ولعلم السياسة الشرعية خاصة، حيث ظهرت شدة الحاجة إليه وضرورة تعلمه وتعليمه.

ولعل من أهم الأسباب التي ساعدت على اتساع حركة التأليف في هذا العلم ظهور الحاجة الملحة إلى سن الأنظمة التي تضبط الأوضاع داخل الدولة من جميع الجوانب، وما عانتها الأمة الإسلامية من انتقال كثير من القوانين الوضعية إلى بلادها، ووجود من يناصر هذه القوانين وينتصر لها، مما جعل جامعات الدول الإسلامية تقيم الكليات والأقسام التي تدرس هذه القوانين الوافدة، وتخرج من لا يفهم شيئاً من الأحكام الشرعية، ولا يراعى قيمها وآدابها، وهذا جعل الفيورين من أصحاب التخصصات الشرعية يسعون لإقامة التخصصات المقابلة لها: كأقسام السياسة الشرعية والقضائية ونحوها في الجامعات الإسلامية؛ فانتشرت تبعاً لذلك الرسائل العلمية في هذا العلم الحيوي والمهم، الذي هو بحق سياج حفظ الشريعة الإسلامية وسر بقائها.

وسنذكر بعضاً من التعاريف⁽¹⁾ التي ذكرها المؤلفون المعاصرون في السياسة الشرعية، مبينين باختصار ما يرد من وجهة نظرنا من الملاحظات على كل تعريف.

(1) اقتصرنا على بعض من ألف في علم السياسة الشرعية دون من عرفها بشكل عرضي، واخترت خمسة تعريفات لأصحابها فضل السبق بالتأليف في هذا العلم.



أولاً: تعريف الشيخ عبدالرحمن تاج:

عرف الشيخ عبدالرحمن تاج^(١) السياسة الشرعية بأنها: (الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة وتدبر بها شؤون الأمة مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية ولولم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة)^(٢).

ويلاحظ عليه ما يلي:

- أنه قصر السياسة الشرعية على الأحكام النظرية دون التصرفات الحركية وهي التي يعبر عنها حديثاً بالإجراءات، وهي داخلة كما ذكرنا ضمن مفهوم السياسة الشرعية.
- قوله: (ولولم يرد شيء من النصوص التفصيلية...) يفهم منه أن السياسة شاملة لما ورد به نص، فهذا التعريف أقرب إلى المفهوم العام الذي يُدخِل ما ورد به النص في السياسة.

ثانياً: تعريف الأستاذ عبدالوهاب خلاف^(٣):

عرف الأستاذ عبدالوهاب خلاف السياسة الشرعية بأنها: (تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين)^(٤).

(١) عبدالرحمن تاج: أحد علماء الأزهر الشريف، تخرج من جامعة الأزهر سنة ١٩٢٣م، تخصص في القضاء الشرعي، ونال عضوية هيئة كبار العلماء عن كتابه «السياسة الشرعية في الشريعة الإسلامية»، ثم عين شيخاً للأزهر في سنة ١٩٥٤م، من مصنفاته: «الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية»، و«حكم الربا في الشريعة الإسلامية» توفي في سنة ١٩٧٥م، راجع موقع الأزهر التعليمي <http://www.alazhar.gov.eg/gallery/xGrandImams.aspx>

(٢) انظر: السياسة الشرعية والفقهاء الإسلامي ص ٨ الناشر: دار التأليف بالقاهرة، وهذا التعريف يعتبر أول تعريف للسياسة الشرعية من المؤلفين المعاصرين في علم السياسة الشرعية، ويكتسب أهميته من أن صاحبه رحمته هو شيخ الأزهر وأنه نال بكتابه السياسة الشرعية عضوية هيئة كبار العلماء، وقد نقل هذا التعريف عنه جل من أتى بعده ممن ألف في السياسة الشرعية.

(٣) الشيخ عبدالوهاب خلاف، عالم أزهري محدث، أصولي، فقيه، عين عضواً بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، وأستاذاً لكرسي الشريعة بكلية الحقوق بجامعة القاهرة، من مصنفاته: «أصول الفقه»، و«الوقف والمواثيق»، و«السياسة الشرعية»، توفي في سنة ١٣٧٥هـ.

(٤) السياسة الشرعية ص ١٥ الناشر: دار الأنصار بالقاهرة.



ويلاحظ عليه ما يلي:

- قوله: (تدبير الشؤون العامة للدولة) يقصر السياسة على الشؤون العامة للدولة، بينما تشمل السياسة التدبير في الشؤون العامة والخاصة، فليست مقصورة على أحدهما.
- قوله: (وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين) يلحظ عليه ما لوحظ على سابقه من شمول السياسة لما ورد به نص، كما يفهم منه أن من حق ولي الأمر أن يجتهد في تدبير شؤون الرعية، حتى وإن خالف في هذا الاجتهاد أقوال المجتهدين وهذا محل نظر، فاجتهاد الحاكم مقيد باجتهاد المتخصصين من أهل العلم والنظر الشرعي، وليس له حق الاجتهاد المطلق بشكل عام.

ثالثاً: تعريف الدكتور/ عبدالله محمد القاضي^(١):

وقد أورد تعريفين: (العلم الذي يبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يتم على كل تدبير دليل خاص. أو فعل شيء من صاحب الولاية العامة لمصلحة يراها فيما لم يرد فيه نص خاص، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل وتختلف باختلاف المصالح والعصور والأحوال)^(٢).

هذا النقل يتضمن تعريفين، تعريفاً للسياسة الشرعية باعتبارها علماً، وتعريفاً للسياسة الشرعية باعتبارها إجراء، وبهنا هنا التعريف الثاني؛ الذي استفاد بعضه من تعريف ابن نجيم الحنفي^(٣)، والذي تظهر أهميته في

(١) عبدالله بن محمد محمد القاضي، مصري الجنسية، من أساتذة جامعة الأزهر، عمل بعدد من الجامعات السعودية منها المعهد العالي للقضاء والجامعة الإسلامية.

(٢) السياسة الشرعية مصدر التقنين بين النظرية والتطبيق ص ٢٥، وهذا الكتاب رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر، وهي - بحسب علمي - أقدم رسالة علمية تناول فيها مؤلفها مفهوم السياسة الشرعية وبعض مباحثها وعلومها التابعة لها.

(٣) البحر الرائق ١٣/٧١



اعتماد بعض من ألف في السياسة الشرعية بعده عليه، والتعريف بشكل عام جامع لأطراف السياسة الشرعية، ولعل من أهم الملحوظات عليه ما يلي:

- قوله: «صاحب الولاية العامة» قيد في التعريف يقصر التصرف بالسياسة الشرعية على صاحب الولاية العامة، وهذا قصر لها على بعض أفرادها، وهو ما صدر عن صاحب الولاية العامة دون غيره من أصحاب الولايات الخاصة: كالقاضي والوزير وسائر المسؤولين، من الذين يملكون التفويض في وضع السياسات التي تخدم إداراتهم.
- قوله: «مصلحة يراها» قيد يجعل السياسة الشرعية منوطة بتحقيق المصلحة التي يراها الحاكم فقط؛ بيد أن الواقع يلزم باشتراك غيره معه في تقدير المصلحة لاسيما أهل المشورة والتخصص، وذلك حسب الحاجة.
- قوله: «وفي الأمور» فيها عموم، إذ الأمر يشمل الحكم والقضية وغير ذلك، ولعله يقصد «وفي الأحكام المنصوص عليها، ولكن من شأنها ألا تبقى على وجه واحد».
- قوله: «التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل وتختلف باختلاف المصالح والعصور والأحوال» يلحظ في هذه الجملة التكرار، ومن مقاصد التعريف أن يكون مختصراً بما يدل على المعرف.

رابعاً: تعريف الدكتور/ عبدالعال عطوة⁽¹⁾:

عرف الدكتور عبدالعال عطوة السياسة الشرعية بأنها: (فعل شيء

(1) عبدالعال بن أحمد عطوة من أكبر علماء الأزهر، عمل بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض أستاذاً بالمعهد العالي للقضاء ورئيساً لقسم السياسة الشرعية، من أهم مؤلفاته: «المدخل إلى السياسة الشرعية»، الذي يعتبر من أهم المختصرات في أصول علم السياسة الشرعية.



من الحاكم لمصلحة يراها فيما لم يرد فيه نص خاص، أو في الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل تبعاً لتغير الظروف والأحوال^(١).

هذا التعريف توجيه لتعريف ابن نجيم كما ذكر المؤلف رحمته، وهذا التعريف يتميز بأنه جمع شقي السياسة الشرعية فيما لم يرد به نص وفيما ورد به نص، ولكن من شأنه أن يتغير بحسب الأحوال، ومن الملاحظات عليه ما يلي:

- قوله: «من الحاكم» قيد في التعريف يقصر التصرف بالسياسة الشرعية على الحاكم فقط، بيد أن السياسة الشرعية قد يكون السائس فيها هو الحاكم، وقد يكون غيره كالقاضي والمسئول الذي يملك حق التنظيم كعض الوزراء ومديري الجامعات وغيرهم.
- قوله: «لمصلحة يراها» سبق بيان الملحوظ عليها في التعريف السابق.
- قوله: «بل تتغير وتتبدل تبعاً لتغير الظروف والأحوال» سبق بيان الملحوظ عليها في التعريف السابق.

خامساً: تعريف الدكتور/ عبدالفتاح عمرو^(٢):

عرف الدكتور/ عبدالفتاح عمرو السياسة الشرعية بأنها: (مجموعة الأوامر والإجراءات الصادرة عن مختص شرعاً التي تطبق من خلالها أحكام الشريعة فيما لا نص فيه على المحكومين بشروطها المتبعة)^(٣).

هذا التعريف حاول فيه المؤلف رحمته أن يجمع بين قسمي التصرف

(١) المدخل إلى السياسة الشرعية ص ٢٨

(٢) عبدالفتاح عمرو، أردني الجنسية، نال درجة الدكتوراه في السياسة الشرعية على رسالته «تطبيقات السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية» من الجامعة الأردنية بعمان، وقد توفى رحمته.

(٣) السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية ص ٢٤

من الأوامر الصادرة والإجراءات النافذة حتى تشمل الجانب النظري والتطبيقي للسياسة الشرعية، ومن الملحوظات عليه ما يلي:

- أنه قصر السياسة الشرعية على ما لا نص فيه.
 - قوله: «بشروطها المعتبرة» جملة فيها انقطاع عمّا تعود إليه وهي الأوامر والإجراءات اللتان وردتا في أول التعريف.
- والواقع أن ما ذكرته من ملحوظات على هذه التعريفات لا يقلل من قيمتها أو قيمة أصحابها، الذين كان لهم فضل خدمة هذا العلم وشرف السبق في التأليف فيه^(١).



(١) ما ذكرته من تعريفات للسياسة الشرعية إنما هو مجرد التمثيل والبيان، وإلا فهناك تعريفات أخرى أرى أهمية الإشارة إليها: منها تعريف الدكتور/فؤاد عبد المنعم في مقدمة تحقيقه لكتاب السياسة الشرعية لدة أفندي ص٦٨ فقد عرف السياسة الشرعية بأنها: (حكم تقتضيه الشريعة الإسلامية لاتفاقه مع مقاصد الإسلام من حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل والمال، ومع مبادئ الإسلام الكلية وقواعده العامة، وأن لا يخالف دليلاً جزئياً تفصيلاً قطعي الثبوت والدلالة من الكتاب والسنة). ومن التعريفات المهمة أيضاً تعريف الدكتورة/جميلة الرفاعي في رسالتها للدكتوراه «السياسة الشرعية عند ابن قيم الجوزية» ص٩٠: فقد عرفت السياسة الشرعية بأنها: (أحكام وإجراءات شرعية من مسئول شرعاً تدبر بها شؤون الأمة في مختلف مجالات الحياة سواء ورد في ذلك نص أم لم يرد محققة المصلحة الموافقة لروح الشرع).

وأيضاً تعريف الدكتور/سعد بن مطر العتيبي في رسالته للدكتوراه «فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين» فقد عرف السياسة الشرعية بأنها: (ما صدر عن أولي الأمر من أحكام وإجراءات منوطة بالمصلحة فيما لم يرد بشأنه دليل خاص، متعين، دون مخالفة للشريعة)، وهو من أدقها، بارك الله في الجميع، ونفع بالجهود التي تخدم شريعتنا.

المبحث العاشر

التعريف المختار للسياسة الشرعية

حتى نتوصل إلى الحد الذي نرى أنه مناسب لتعريف السياسة الشرعية، ينبغي أن نقف أولاً عند بعض المسائل لنحدد الرأي فيها، إذ يتوقف على الإجابة عليها وضع التعريف الجامع المانع للسياسة الشرعية، وهذه المسائل هي:

١. ما الاتجاه المناسب بالنسبة لمفهوم السياسة الشرعية؟
٢. هل التصرف بالسياسة الشرعية مقصور على الحكام فقط، أم يشمل غيرهم من أهل الولاية؟

وسنعرض للإجابة على هذه الأسئلة في المطلبين التاليين، ثم نبين التعريف المختار:

المطلب الأول

الاتجاهات في تعريف السياسة الشرعية

من خلال العرض السابق لمفهوم السياسة الشرعية عند الفقهاء والأصوليين ومن تبعهم من المؤلفين المعاصرين، ومن خلال كتب الأحكام السلطانية، نجد أن هناك اتجاهين في مفهوم السياسة الشرعية:

الاتجاه الأول: «المفهوم العام»:

أصحاب هذا الاتجاه توسعوا في مفهوم السياسة الشرعية، فهي من وجهة



نظرهم تمثل تطبيق أولي الأمر لأحكام الشريعة الإسلامية على رعاياهم، سواء ورد بهذه الأحكام نص خاص أو لم يرد بها نص، وهذا الاتجاه هو ما يستفاد من كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية، ومن التعريفات العامة لها كتعريف ابن عابدين للسياسة الشرعية بأنها: (استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة)^(١)، وتعريف النسفي بأنها: (حياطة الرعية بما يصلحها لطفًا وعنفًا)^(٢)، والبجيرمي بأنها: (إصلاح أمور الرعية، وتديير أمورهم)^(٣).

فكل من ساس رعيته بتطبيق ما ورد به النص، أو بالعدل والاستصلاح فيما لم يرد به النص فقد ساسهم سياسة شرعية.

ويقترّب من هذا الاتجاه تعريف ابن عقيل الحنبلي (ت ٥١٣هـ) للسياسة بأنها: (ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي)^(٤)، وكذا تعريف ابن نجيم الحنفي للسياسة الشرعية بأنها: (فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي)^(٥).

فهما وإن كانا من أفضل الحدود التي حدت بها السياسة الشرعية في كتب المتقدمين، إلا أنهما لا يفهم منهما إدخال تطبيق الأحكام الشرعية التي ورد بها نص خاص في مفهوم السياسة الشرعية، فعبارة ابن عقيل (ت ٥١٣هـ): «وإن لم يضعه الرسول ﷺ» يفهم منها أنه سواء وضع رسول الله ﷺ هذا الفعل أم لم يضعه فهو من السياسة الشرعية، وشبيه بها عبارة ابن نجيم: «وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي».

(١) حاشية رد المحتار ٣٢/١٥، وقد استوحى ابن عابدين هذا التعريف من كلام الغزالي في الإحياء ٢٨/١

(٢) طلبية الطلبة في الاصطلاحات الفقهية ٤٤٩/١

(٣) حاشية البجيرمي على المنهاج ٣٥١/٦

(٤) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ١٦/١

(٥) البحر الرائق ٧١/١٣



الاتجاه الثاني: «المفهوم الخاص للسياسة الشرعية»:

وهذا الاتجاه يصعب حصره في صورة واحدة، إذ تتعدد فيه التصورات، ولكن يمكن جمعها في مسلكين:

المسلك الأول: «المضيق لمفهوم السياسة الشرعية»

ويمثل هذا المسلك مجموعة من الفقهاء ممن جعلوا السياسة الشرعية قاصرة على بعض الأبواب الفقهية وهي الجنايات والقضاء، أو من قصروها على ما لم يرد به نص دون ما ورد به نص، أو من قصروها على ما صدر عن صاحب الولاية العامة دون غيره.

ومن أمثلة ذلك، المفهوم الغالب لدى أكثر الحنفية بأن السياسة الشرعية هي: (شرع مغلط)^(١)، وأنها مرادفة للتعزير^(٢)، وكذلك تعريفها بأنها: (تغليظ جناية لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد)^(٣)، وهذا غير صحيح فالسياسة ليست قاصرة على هذا النوع فقط، بل هو جزء من أجزائها، ولعل عذرهم في ذلك أن دخول السياسة الشرعية في كتاب العقوبات كثير، وخاصة من باب التعزير، الذي وكل أمره إلى ولي الأمر، سواء من حيث اعتبار الفعل جريمة أو من حيث وضع العقوبة عليها وتقديرها، بحسب الوضع الملائم لها وللجاني، ولذا صرح ابن عابدين رحمته الله بأن هذا المفهوم إنما هو بالمعنى الخاص وليس بمعناها العام^(٤).

المسلك الثاني: «المتوسط في مفهوم السياسة الشرعية»

وهو المسلك الذي قصر «السياسة الشرعية» على ما لم يرد به نص أو

(١) معين الحكام ٢/٣٣٣/٢، ٤٥٧/٢.

(٢) حاشية رد المحتار ٣٣/١٥.

(٣) عرفها بهذا إبراهيم بن يحيى خليفة المشهور بدده أفندي، والمتوفى سنة ٩٧٣هـ في كتابه السياسة الشرعية ص ٧٢.

(٤) حاشية رد المحتار لابن عابدين ٣٣/١٥.

ما ورد به نص ولكن من شأنه التغير، وجعل السياسة الشرعية تشمل جميع مجالات الفقه ما دام أنه لا يوجد نص وظهرت الحاجة إلى التنظيم أو وجد نص، ولكن من شأنه الاختلاف حسب المصالح والمفاسد.

وهذا المسلك هو الذي يظهر أن أقسام التدريس المعاصرة قد استقرت عليه، واستخدمه أكثر من ألف في السياسة الشرعية من المتأخرين.

وأخيراً نستطيع القول: إن حد السياسة الشرعية عند المتقدمين لم يكن بتلك الدرجة من الغموض وعدم الوضوح، فمن يتأمل الأمثلة التي ساقوها وأوردنا شيئاً يسيراً منها^(١)؛ يتبين له أنهم يقصدون بها: (رعاية المصالح التي لا تخالف الشرع)^(٢)، كما يلاحظ أن من قصرها منهم على مجال العقوبة والجناية إنما قصد بذلك المفهوم الأخص لها، كما صرح بذلك بعضهم، أما من عرفها منهم بمفهوم شامل فإنما قصد بذلك أن أول ما يجب على السائس هو تطبيق ما ورد به النص؛ ثم استصلاح الخلق فيما لم يرد به نص على وفق ما ورد به.

ولذا نجد أن أكثر من عرف السياسة الشرعية من المعاصرين استفاد من تعريف ابن عقيل (ت ٥١٣هـ)، وابن نجيم؛ وعدله بما يفيد إدخال ما ورد به النص: كتعريف الشيخ عبد الرحمن تاج، والدكتور/ عبدالله القاضي والدكتور/ عبدالعال عطوة وغيرهم.

ولذا فإن الاتجاه الذي نرى مناسبته لمفهوم السياسة الشرعية هو المسلك الأخير (المتوسط) الذي قصر السياسة الشرعية على ما لم يرد به نص أو ما ورد به نص، ولكن من شأنه التغير، وجعلها شاملة لجميع المجالات الفقهية.

- (١) هذه المسائل كثيرة، وقد أورد بعض من ألف في السياسة الشرعية شيئاً منها، ولكنها في الحقيقة تحتاج إلى شيء من الجمع والدراسة في رسائل علمية أو بحوث محكمة، حتى يعم نفعها ويتبين من خلالها الحكم المبني على نص، والحكم المبني على مصلحة شرعية.
- (٢) وهذا تعريف الشيخ ابن عثيمين رحمته الله، الشرح الممتع ٢٤٨/١٥



المطلب الثاني

السياسة الشرعية وصلتها بغير الإمام

من خلال العرض السابق للتعريف التي ذكرت نجد أن هناك اتجاهين في تحديد من يسوغ له التصرف بالسياسة الشرعية:

الاتجاه الأول: أن السياسة الشرعية مقصورة على تصرفات الحكام، وبعض المؤلفين قصرها على الأئمة، بل إن بعضهم جعلها حكراً على الإمام الأعظم.

الاتجاه الثاني: أن السياسة الشرعية تشمل تصرف كل من ولي أمراً من أمور الرعية، كالإمام الأعظم ومن تحته من أصحاب الولاية، والقضاة بدرجاتهم، بل كل من كان مسئولاً في منصب، بحيث يملك حق التصرف النظامي فيه؛ فإنه يعتبر داخلاً ضمن المتصرفين بالسياسة الشرعية، والمعلم ونحوهم.

ويظهر لي أن الاتجاه الثاني هو الأنسب لمفهوم السياسة الشرعية.⁽¹⁾

المطلب الثالث

التعريف المختار وشرحه

بعد هذا العرض الذي أرجو من الله العليّ القدير أن يكون صواباً أصل إلى نتيجة البحث في تحديد مفهوم السياسة الشرعية الذي أراه راجحاً: فأقول السياسة الشرعية هي:

(1) تحدثنا عن هذه الجزئية في بحثنا عن أركان السياسة الشرعية، وهو بحث غير منشور، وقد بينا علاقة كل مسئول بالسياسة الشرعية بدءاً بالإمام الأعظم ومن دونه، وكذا قاضي القضاة ومن دونه من القضاة، وكذا المفتي الرسمي للدولة ومن دونه من المفتين، بل وحتى الإمام في الصلاة فله صلة بالسياسة الشرعية.

[تصرفات أولي الأمر التي لا تخالف حكماً شرعياً، والمبنية على المصلحة، فيما لم يرد به نص يتعين العمل به].

شرح التعريف:

«تصرفات»: جمع تصرف، وهو مصدر الفعل «تَصَرَّفَ»، والتصرف في اللغة يفيد تحصيل الفعل بزيادة العمل والمشقة فيه^(١)، ويعرف في الاصطلاح الشرعي بأنه: (كل قول أو فعل له أثر فقهي)^(٢)، وهو نوعان: قولي وفعلي: فالتصرفات القولية من ولي الأمر: هي التي تصدر منه بالقول مباشرة، كأن يأمر بتعيين شخص في منصب أو بمنحه أرضاً، وقد كانت التصرفات القولية هي الأكثر في السابق.

والتصرفات الفعلية: هي التي تصدر من ولي الأمر على شكل فعل، ويأخذ حكمها إقراره لفعل ما؛ إذا دلت القرائن على رضاه عنه، وهذا القسم هو الغالب في الدولة الحديثة حيث لا بد في التصرفات السياسية والإدارية أن يصدر ما يدل عليها من خطاب كتابي صادر عن صاحب الشأن، والتصرفات المتعلقة بسياسة الرعاية حالياً أنواع منها: القرار، والنظام وغيرها.

«أولى الأمر»: أولي الأمر: هم كل من ولي أمراً من أمور الرعاية، كما جاء في الحديث: (كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته،، الحديث)^(٣)، ومصطلح أولي الأمر هو المصطلح الذي ورد في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ

(١) راجع: دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون للقاظمي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمدي نكري ١/٢٠٢: ٤

(٢) معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعة جي، ص ١٣٢

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه حديث رقم «٢٤٠٩»



الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴿ [النساء: ٨٣]، وقد استخدمه العلماء قاصدين به الإمام ومن دونه من الأمراء أو الوزراء ونحوهم من أصحاب القرار، كما يشمل العلماء على القول الصحيح من أقوال أهل العلم، وهو مرادف لمصطلح «ولي الأمر» فالعلماء يستخدمون المصطلحين للمعنى ذاته.

«التي لا تخالف حكماً شرعياً» هذا هو الشرط الأول من شروط اعتبار السياسة الشرعية، حيث يشترط لصحة التصرفات السياسية واعتبارها شرعاً أن لا تخالف حكماً شرعياً، ونقصد بالمخالفة: أن يكون التصرف مضاداً تماماً لحكم شرعي، ثبت بصريح الكتاب أو بصريح صحيح السنة، أو أن يكون التصرف غير موافق للأصول العامة في التشريع الإسلامي، أو أن يكون التصرف لم يراع النصوص العامة الثابتة بالقرآن والسنة أو القواعد الشرعية التي تصدر عنها الأحكام الشرعية^(١).

«والمبنية على المصلحة»: هذا هو الشرط الثاني من شروط اعتبار السياسة الشرعية، حيث يشترط لصحة التصرف الصادر عن ولي الأمر واعتباره شرعاً أن يكون مبنياً على المصلحة الشرعية، وهنا مسائل نتعرض لها:

١. نقصد بالمصلحة «المصلحة الشرعية»، وهي المتعلقة بتحقيق المقاصد الشرعية من حفظ الضرورات الخمس، وما يرتبط بها من المقاصد الجزئية، والصادرة عن أحد الأدلة التبعية: (المصلحة المرسلة، والاستحسان، وفتح الذريعة، وسدها، والعرف)؛ فهذه الأدلة الأربعة هي عماد السياسة الشرعية ومبنى أحكامها، ووصف المصلحة بالشرعية قيد مهم، فقد تكون السياسة مبنية على المصالح العقلية، التي ربما تظهر للسائس في بداية الأمر، ولكنها عند التحقيق قد تتفق أو تختلف مع المصالح الشرعية، وننبه إلى أنه ليس المقصود

(١) انظر في تفصيل شرط المخالفة: (شرط «عدم مخالفة السياسة لحكم شرعي - دراسة تأصيلية»). للباحث

بالمصلحة؛ حفظ الدين فقط فالشريعة جاءت بما يصلح أمر الدين والدنيا.

٢. اللازم لصحة التصرف بالسياسة الشرعية، هو كون الفعل مبنياً على المصلحة الشرعية، وليس كونه محققاً لها، لأن التصرف يصدر أولاً من ولي الأمر بقصد تحقيق المصلحة، ولكن بعد ذلك قد يتحقق المقصود منه وقد لا يتحقق؛ فالمراد أنه طالما أن ولي الأمر قصد بتصرفه تحقيق المصلحة المعتبرة شرعاً، فإن تصرفه يكون معتبراً شرعاً، سواء تحققت المصلحة أم لم تتحقق.

«فيما لم يرد به نص يتعين العمل به» هذا القيد يخرج الأحكام الشرعية التي ورد بشأنها نص شرعي يلزم العمل به وعدم الخروج عليه، فالحكم الذي لا يدخل ضمن السياسة الشرعية له صفتان:

١. ورود النص به، سواء كان هذا النص خاصاً به أو عاماً له، ولغيره من الفروع التي تدخل فيه.

٢. تعين العمل به، أي: وجوب العمل بهذا الحكم المنصوص عليه.

وهذا قيد يخرج ما لا يتعين العمل به من الأحكام، التي منها:

- الأحكام التي نصت على تخيير الإمام بين بدائل متعددة يختار أحدها، فهذا القسم داخل ضمن السياسة الشرعية نصاً، إذ اختياره إنما يكون حسب المصلحة، وليس حسب التشهي والرغبة.
- الأحكام المستفادة من نصوص عامة أو قواعد كلية، ووجدت قواعد أخرى متعلقة بالمصلحة، تستثنى منها بعض أفرادها، ومن ذلك قاعدة ”تخصيص عموم النص بالمصلحة“، و”الاستحسان“ رفعا للحرج، و”سد الذريعة“ أو ”فتح الذريعة“ مراعاة لمقاصد الشارع،



ونحوها من القواعد والأدلة المتعلقة بالسياسة الشرعية، فهذه داخلة في السياسة الشرعية برغم أنه قد وردت بشأنها نصوص ولكنها عامة فاستثيت بسبب نصوص وقواعد أخرى ظهر ارتباطها بها بشكل أقوى^(١).

أما الأحكام التي ورد بشأنها نص يتعين العمل به فغير داخلة ضمن السياسة الشرعية بمفهومها الخاص الذي ظهر لنا^(٢)، ومهمة أولي الأمر في هذه الحالة تطبيق الأحكام على الرعية حسب الاستطاعة، وليس لهم مجال في الاجتهاد المصلحي بشأنها، والله أعلم.



(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) ولكنها داخلة حسب المفهوم العام كما أشرنا سابقاً.



الخاتمة

أحمد الله أن يسر عليّ إتمام هذا البحث، وأسأله تعالى أن يجعله في موازين الأعمال الصالحة يوم أن ألقاه، وأذكر في خاتمة البحث أهم النتائج التي توصلت إليها من خلاله:

- كلمة «السياسة» عربية أصيلة، لورودها في السنة المطهرة، وجريانها على السنة الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، وورودها في الشعر العربي.
- تدور كلمة «السياسة» في اللسان العربي حول عدة معان، منها: الطبع، والرياسة، والمداراة، ومطلق القيام على الشيء، سواء بما يصلحه أو يفسده، وسواء أكان هذا الشيء إنساناً أو غيره، ثم استخدمت بعدة معان اصطلاحية، كالمنصب وهو الحكم والإمامة، أو للدلالة على العلم المعروف بـ «علم السياسة».
- تختلف أقسام السياسة تبعاً لاعتبار التقسيم، فباعتبار مصادرها تنقسم إلى شرعية وعقلية، وباعتبار العدل وخلافه إلى عادلة وظالمة، وباعتبار الصحة والفساد إلى صحيحة وفاسدة.
- يقصد بـ «الشرعية»: ما شرعه الله في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ من أحكام، أما القوانين الوضعية فلا يشملها هذا المصطلح، إلا على وجه الإضافة أو المجاز.



- إذا استخدم مصطلح “الشريعة” للقانون الوضعي فلا بد من إضافة ما يبين أنها مبدلة ومن عند البشر، وإن كان الأولى قصر ذلك على الشريعة الإسلامية.
- يدخل في “الشريعة” كل عمل تطبيقي قصد به تحقيق الأحكام الموكول تنفيذها إلى أولى الأمر، أو قصد به تنظيم أوضاع الرعية وتحقيق مصالحهم بشرط توفر شروط السياسة الشرعية.
- استخدم الفقهاء مصطلحات متعددة للدلالة على السياسة الشرعية هي: السياسة الإلهية، السياسة الدينية، السياسة النبوية، السياسة العادلة.
- لم يستخدم متقدمو فقهاء الحنفية مصطلح “السياسة الشرعية” وإنما اقتصروا على مصطلح “السياسة”، وهي في كتبهم الفقهية مقصورة في باب العقوبات، وخاصة الجرائم التي لم يقدر الشارع عقوبتها، أي أنها مرادفة لمصطلح التعزير، وقد عرفها بعضهم بما يفيد ذلك إلا أن ابن عابدين الحنفي بين أن هذا التعريف إنما هو بالمعنى الأخص، وهذا هو الاتجاه العام في كتب الحنفية، إلا أننا نجد من الحنفية من عرفها تعريفاً عاماً.
- لم يستخدم فقهاء المالكية مصطلح “السياسة الشرعية” إلا قليلاً، ولكنهم استبدلونه بمصطلح المصلحة أو بعض المصطلحات المشابهة لها، وهم يعممون السياسة على مجالات الفقه، ولا يقصرونها على مجال الجنايات، كما أنهم يقصدون بالمصلحة معناها الشامل الذي يتضمن دليلى سد الذريعة والاستحسان مع المصلحة المرسله، التي هي مصادر السياسة الشرعية.
- ربما يبدو للبعض أن فقهاء الشافعية لم يتعرضوا لمصطلح السياسة،



ولم يأخذوا بمضمونه في القضايا التي لها صلة به، غير أن المطلع على كتبهم يجد فيها كثيراً من المسائل القائمة على هذين الدليلين، ويجد أنهم استخدموا مصطلح السياسة بكثرة، وإن لم تبلغ كثرة كتب أهل الرأي أو المالكية، ومن عرف السياسة الشرعية من الشافعية عرفها بما هو أقرب إلى العموم والإجمال.

- لم يستخدم متقدمو الحنابلة مصطلح "السياسة" في كتبهم الفقهية، وإنما استخدموا مصطلحات الأدلة التبعية؛ لأنها هي مصدرها ومستندها في المشروعية، وهم يقصدون بها معناها الخاص الذي هو: تصرف الحاكم في أمور رعيته بما يحقق المصلحة المعتبرة شرعاً، بينما أكثر متأخريهم من استخدام هذا المصطلح لاسيما بعد تأليف شيخ الإسلام لكتابه "السياسة الشرعية".

- لم يُعرّف شيخ الإسلام ابن تيمية بالسياسة الشرعية في كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، ولعله لم يفعله، لأن كتابه رسالة نصيحة موجهة إلى من أوجب الله نصحه من ولاة الأمور، ولذا لم يبين فيه مفهوم السياسة الشرعية، وإنما ركز على القواعد والطرق الشرعية التي تعين على السياسة العادلة التي هي مدار السياسة الشرعية، ومن خلال تأمل ما كتبه رحمة الله تبين أنه يقصد بالسياسة الشرعية المفهوم العام لها والذي يعني: "تطبيق أولي الأمر الشريعة الإسلامية على رعاياهم"، سواء في الأمور المنصوص عليها أو الأمور التي لم يرد بشأنها نص خاص.

- يختلف ابن القيم عن شيخه ابن تيمية في تصوره لمفهومه السياسة الشرعية، حيث يقصد بها المعنى الخاص والمتعلق بما لم يرد بشأنه نص، أو ما ورد بشأنه نص، ولكن يختلف باختلاف الأحوال والأزمان والأماكن.



- يندر استخدام متقدمي الأصوليين لمصطلح "السياسة الشرعية" أو السياسة بشكل عام، ولعلمهم استعاضوا عن ذلك باستخدام المصطلحات المتفرعة، التي هي محل البحث المباشر عندهم: كالمصلحة أو الاستحسان أو سد الذريعة ونحوها وإن كانت كتب الأصول بشكل عام قد تعرضت لبعض المسائل الفقهية المتعلقة بالسياسة الشرعية، وتحدثت عن كثير من المباحث التي عليها قوامها، غير أنها لم تتعرض لبيان مفهوم السياسة، أما الكتب المعاصرة في علم الأصول فقد خدمت هذا العلم في كثير من فروعها.
- مفهوم السياسة الشرعية عند الأصوليين متعلق بمفهومها الخاص وهو: رعاية المصلحة الشرعية من قبل الحكام والقضاة ونحوهم.
- فرقت كتب الأحكام السلطانية العامة بين الحكم الشرعي الثابت بطريق النص، والحكم الشرعي السلطاني الثابت بطريق المصلحة، وإن كان كلاهما من الأحكام الشرعية التي تجب طاعتها والانقياد إليها، ويحرم أو يكره التساهل فيها، بحسب درجاتها.
- المؤلفون في علم القضاء هم أكثر المؤلفين عناية بعلم "السياسة الشرعية"، واستخداماً لمصطلحاته، خاصة من أتى بعد ابن القيم، غير أنهم لم يتعرضوا لبيان مفهوم "السياسة الشرعية" بشكل خاص، والسياسة الشرعية في عرف أغلبهم ليست خاصة بباب من الأبواب بل تشمل جميع الأبواب الفقهية، وخاصة الأبواب ذات الصلة المباشرة بها، ومنها باب القضاء.
- المؤلفون في الإمامة يقصدون بالسياسة الشرعية ما يفرضه الحاكم من قوانين وأنظمة تضبط أحوال الناس ومصالحهم، سواء كانت هذه الأنظمة في شؤون السياسة العليا والإدارة أو في شؤون الرعية،



مما يتعلق بالأمر التي لم يرد فيها نص خاص يحكمها.

- من الفقهاء من توسع في مفهوم السياسة الشرعية، فجعلها تشمل: تطبيق أولي الأمر لأحكام الشريعة الإسلامية على رعاياهم، سواء ورد بهذه الأحكام نص خاص أو لم يرد بها نص، ومنهم من ضيق فجعل السياسة الشرعية قاصرة على بعض الأبواب الفقهية، وهي الجنايات والقضاء، أو على ما لم يرد به نص دون ما ورد به نص، أو على ما صدر عن صاحب الولاية العامة دون غيره، ومنهم من توسط فقصر السياسة الشرعية على ما لم يرد به نص أو ما ورد به نص ولكن من شأنه التغير، وجعل السياسة الشرعية تشمل جميع مجالات الفقه ما دام أنه لا يوجد نص وظهرت الحاجة إلى التنظيم أو وجد نص ولكن من شأنه الاختلاف حسب المصالح والمفاسد، وهذا الاتجاه الأخير هو ما أراه قد استقر عليه الأمر عند أكثر من ألف في السياسة الشرعية من المتأخرين.
- أرى أن التعريف الأرجح للسياسة الشرعية، هو: تصرفات أولي الأمر التي لا تخالف حكماً شرعياً، والمبنية على المصلحة، فيما لم يرد به نص يتعين العمل به.

تم بحمد الله



فهرس المصادر والمراجع:

١. الماوردى، أبو الحسن على بن محمد بن محمد بن حبيب البغدادي. الأحكام السلطانية. بيروت: دار الكتب العلمية.
٢. الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف. الأحكام السلطانية للفراء. ط الأولى. مصر: مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٧هـ ١٩٣٨م تحقيق محمد حامد الفقي.
٣. القرافي، بدر الدين محمد بن يحيى بن عمر بن أحمد. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. ط الثانية. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية ١٤١٦هـ ١٩٩٥م. تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة.
٤. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة.
٥. ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري. أدب الكاتب ط الرابعة. مصر: المكتبة التجارية ١٩٦٣م. تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد الطبعة الرابعة.
٦. أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم بيروت: دار الفكر ١٩٩٣م.
٧. السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر. الأشباه والنظائر ط الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٨. السنوسي، عبدالرحمن بن معمر. اعتبار مآلات الأفعال ومراعاة نتائج التصرفات- دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة ط الأولى. دار ابن الجوزي ١٤٢٤ هـ.
٩. الزركلي، خير الدين دمشقي. الأعلام. ط الخامسة عشرة. بيروت: دار العلم للملايين.
١٠. المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. الإنصاف في



- معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. ط الأولى. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٩هـ.
١١. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي. إعلام الموقعين عن رب العالمين بيروت: دار الجيل ١٩٧٣م تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.
١٢. الأصفهاني، أبو الفرج. الأغاني. ط الثانية. بيروت: دار الفكر، تحقيق: سمير جابر.
١٣. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم الحنفي. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بيروت: دار المعرفة.
١٤. ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي. بدائع السلك في طبائع الملك. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر.
١٥. الكاساني، أبو بكر بن مسعود بن أحمد. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع بيروت: دار الكتب العلمية. المحقق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبدالموجود.
١٦. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لبنان: المكتبة العصرية تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
١٧. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. البيان والتحصيل ط الثانية. بيروت: دار الغرب الإسلامي الطبعة: الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م تحقيق: د محمد حجي وآخرون.
١٨. الزبيدي، محمد بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس دار الهداية تحقيق: مجموعة من المحققين.
١٩. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك، ط الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٠٧هـ.
٢٠. رضا، محمد رشيد علي. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٠ م.



٢١. ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد. تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع. المحقق: جمال مرعشلي.
٢٢. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد. التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، ط الأولى. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
٢٣. ابن جزي، محمد بن أحمد بن محمد المالكي. التسهيل لعلوم التنزيل. بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م. المحقق: محمد سالم هاشم.
٢٤. ابن حجر، أحمد بن علي. تهذيب التهذيب بيروت: دار الفكر.
٢٥. السعدي، عبدالرحمن بن ناصر بن عبدالله. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ط الأولى، مؤسسة الرسالة ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م. المحقق: عبدالرحمن بن معلا اللويحق.
٢٦. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان في تفسير آي القرآن للطبري ط الأولى. دار هجر. المحقق: مكتب التحقيق بدار هجر.
٢٧. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. ”جامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه“ صحيح البخاري. ط الأولى. القاهرة: دار الشعب ١٤٠٧هـ.
٢٨. القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) ط الثانية القاهرة: دار الكتب المصرية ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش.
٢٩. البجيرمي، سليمان بن محمد. حاشية البجيرمي على المنهاج مطبعة الحلبي ١٣٦٩هـ.
٣٠. الدسوقي، محمد بن أحمد. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. بيروت: دار الفكر.



٣١. الشعراوي، محمد متولي. تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم.
٣٢. الحموي، تقي الدين أبو بكر علي بن عبد الله. خزانة الأدب وغاية الأرب. ط الأولى. بيروت: دار ومكتبة الهلال ١٩٨٧ م تحقيق: عصام شعيتو.
٣٣. البغدادي، عبد القادر بن عمر. خزانة الأدب ولب لسان العرب بيروت: : دار الكتب العلمية ١٩٩٨ م. تحقيق: محمد نبيل طريفي، وإميل بديع اليعقوب.
٣٤. الحطيئة، أبو مليكة جرول بن أوس بن مالك العبسي. بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م. المحقق: مفيد محمد قميحة.
٣٥. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. الذخيرة بيروت: دار الغرب ١٩٩٤ م. تحقيق: محمد حجي.
٣٦. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. ”رد المحتار على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار“ بيروت: دار الكتب العلمية.
٣٧. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. روضة الطالبين وعمدة المفتين بيروت: المكتب الإسلامي ١٤٠٥ هـ.
٣٨. الطرطوشي، أبو بكر محمد بن محمد ابن الوليد الفهري سراج الملوك الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
٣٩. دده أفندي وآخرون. السياسة الشرعية» مجموعة رسائل. ط الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٣ م تحقيق: محمد حسن إسماعيل.
٤٠. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية دار القلم الكويت ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م تحقيق أبي عبد الله علي بن محمد المغربي.
٤١. عبد الفتاح عمرو. السياسة الشرعية في الأحوال الشخصية. ط الأولى دار النفائس ١٤١٨ هـ: ١٩٩٨ م.
٤٢. فؤاد عبد المنعم أحمد. السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية



- وتطبيقاتها المعاصرة. البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب.
٤٣. خلاف، عبد الوهاب. السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية. دار القلم ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٤٤. القرضاوي، يوسف. السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. القاهرة: مكتبة وهبة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٤٥. القاضي، عبدالله محمد محمد. السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
٤٦. عبدالرحمن تاج. السياسة الشرعية والفقهاء الإسلامي القاهرة: دار التأليف بالقاهرة.
٤٧. ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد. الشرح الممتع على زاد المستقنع. ط الأولى. دار النشر: دار ابن الجوزي ١٤٢٢ - ١٤٢٨هـ.
٤٨. المرزوقي، أحمد بن محمد بن الحسن. شرح ديوان الحماسة بيروت: دار الكتب العلمية.
٤٩. السيوطي، عبدالغني، فخر الحسن الدهلوي، شرح سنن ابن ماجه كراتشي: قديمي كتب خانة.
٥٠. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. شرح منتهى الإرادات. بيروت: دار الكتب العلمية بيروت.
٥١. الإمام مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري. الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم. بيروت: دار الجيل بيروت، دار الأفاق الجديدة
٥٢. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية القاهرة: مطبعة المدني.
٥٣. ابن عبد ربه الأندلسي. العقد الفريد بيروت: المكتبة العصرية.



٥٤. النسفي، أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد. طلبية الطلبة في الاصطلاحات الفقهية. بغداد: مطبعة العامرة، مكتبة المثنى ببغداد ١٤١٣هـ.
٥٥. الصاغاني، الحسن بن محمد بن الحسن. العباب الزاخر واللباب الفاخر الصغان. الرياض: دار الرشيد.
٥٦. عمدة القاري شرح صحيح البخاري بدر الدين العيني الحنفي، الهند: مجمع الحديث.
٥٧. الهيثمي، ابن حجر. فتاوى ابن حجر الهيتمي بيروت: دار الفكر.
٥٨. ابن حجر، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري بيروت: دار المعرفة ١٣٧٩هـ.
٥٩. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب.
٦٠. ابن مفلح، محمد المقدسي. الفروع بيروت: دار الكتب العلمية.
٦١. الزحيلي، وهبة بن مصطفى. الفقه الإسلامي وأدلته الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها ط الرابعة. دمشق: دار الفكر.
٦٢. الفراهيدي، عبدالرحمن الخليل بن أحمد. كتاب العين الناشر. دار ومكتبة الهلال تحقيق: د، مهدي المخزومي ود، إبراهيم السامرائي.
٦٣. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. كتاب الكليات. مؤسسة الرسالة. تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري.
٦٤. التهانوي، محمد علي. كشف اصطلاحات الفنون والعلوم بيروت: مكتبة لبنان ناشرون بيروت ١٩٩٦م.
٦٥. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. كشف القناع عن متن الإقناع بيروت: دار الكتب العلمية.

٦٦. علاء الدين البخاري، عبدالعزيز بن أحمد بن محمد. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. ط الأولى بيروت: دار الكتب العلمية ١٤١٨هـ/١٩٩٧م. المحقق: عبدالله محمود محمد.
٦٧. ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب ط الأولى. بيروت: دار صادر - بيروت.
٦٨. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن محمد. المبدع شرح المقنع الرياض: دار عالم الكتب ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.
٦٩. السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل. المبسوط للسرخسي ط الأولى. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، دراسة وتحقيق: خليل محيي الدين الميس.
٧٠. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. مجموع الفتاوى. ط الثالثة. دار الوفاء ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م المحقق: أنور الباز - عامر الجزائر
٧١. النسفي، أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود. مدارك التنزيل وحقائق التأويل. ط الأولى. بيروت: دار الكلم الطيب ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٧٢. ابن الجعد، علي بن الجعد بن عبيد أبو الحسن الجوهري البغدادي. مسند ابن الجعد ط الثانية. بيروت: دار نادر ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
٧٣. البزار، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق. مسند البزار: البحر الزخار، السعودية مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة.
٧٤. اليحصبي، أبو الفضل عياض بن موسى. مشارق الأنوار على صحاح الآثار المكتبة العتيقة ودار التراث.
٧٥. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. مكتبة لبنان ١٩٨٧م.
٧٦. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام. مصنف عبد الرزاق ط الثانية. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣ تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.



٧٧. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستقصى في علم الأصول ط الأولى. بيروت: مؤسسة الرسالة ١٤١٧هـ/١٩٩٧م المحقق: محمد بن سليمان الأشقر.
٧٨. الرحيباني، مصطفى بن سعد السيوطي. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى بيروت: المكتبة العلمية
٧٩. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة دار الفكر ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م. المحقق: عبدالسلام محمد هارون
٨٠. الطرابلسي، علي بن خليل. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام دار الفكر.
٨١. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن محمد. مقدمة ابن خلدون بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٨٢. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبدالله. المنطق دار المشرق، سلسلة المكتبة الفلسفية، ١٩٨٦م.
٨٣. المقرئزي، أحمد بن علي بن عبدالقادر. المواعظ والاعتبار ط الأولى. مكتبة مدبولي ١٩٩٧م.
٨٤. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. الموافقات. ط الأولى. دار ابن عفان ٤١٧هـ/ ١٩٩٧م. المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان
٨٥. الخطاب، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي. مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل. دار عالم الكتب ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م. المحقق: زكريا عميرات



إخلاق المصطلات التجارية للصلاة في الشريعة والنظام

إعداد:

د. صالح بن علي الشمrani
وكيل معهد البحوث العلمية للثقافة والنشر
جامعة أم القرى



المقدمة

الحمد لله الذي هدانا للإسلام، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا، ونشكره على ما منَّ به علينا من سائر النعم وأولانا، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وخيرته من خلقه، وحجته على عباده، أرسله رحمة للعالمين، وقدوة للعاملين، وحجة على المعاندين، وحسرة على الكافرين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد أثيرت مؤخراً مسألة إغلاق المحلات التجارية لأجل الصلاة، وكانت الإثارة على ثلاثة مستويات:

الأول: من رأى بدعيته

الثاني: من رأى أنه خلاف المصلحة

الثالث: من رأى أنه ليس بواجب

وقد رأيت في هذا القول جرأة على الشريعة وعمل الأمة وإقرار الأئمة سلفاً وخلفاً؛ فأردت أن أكتب في هذه المسألة نصرة لها ودفعاً لغائلة التبديل، والله الهادي إلى سواء السبيل.

خطة البحث:

البحث يتكون من: مقدمة، وتمهيد وأربعة مطالب، ثم خاتمة:



المقدمة: وفيها خطة البحث ومنهجه.

التمهيد: وفيه منزلة الصلاة في الإسلام.

المطلب الأول: حكم صلاة الجماعة.

المطلب الثاني: مشروعية إغلاق المحلات التجارية أثناء إقامة الصلاة
وفيه مسألتان:

الأولى: أدلة المشروعية.

الثانية: النص النظامي لإغلاق المحلات أثناء الصلاة ووجوب التزامه.

المطلب الثالث: الفرق بين الإلزام بالصلاة والإلزام بإغلاق المحلات.

المطلب الرابع: شبهات وردود.

خاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

منهج البحث:

1. كتابة الآيات بالرسم العثماني وتوثيقها بذكر اسم السورة ورقم الآية.
2. تخريج الأحاديث من مصادرها الأصلية.
3. إذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بهما.
4. إذا كان الحديث في غير الصحيحين خرجته من أحد المصادر مع ذكر حكم أحد الأئمة عليه.
5. توثيق المسائل من مصادرها الأصلية.



التمهيد

وفيه منزلة الصلاة في الإسلام

الإسلام دين جرى به العمل، وليس طقوساً تختفي وراء الكنائس والبيع، بل انتقل من نصوصه المجردة إلى واقع معاش تلحظه في جسد الأمة كلها، وقد تلقت الأمة شريعة الله منذ العصر الأول بالقبول والإذعان، وعملت بها في سائر الأقطار والأزمان، وأخضعت لها العبادات والمعاملات، وسلمت لها تسليماً.

وإن من الشعائر العظيمة في الإسلام شعيرة الصلاة، التي جعلها الشرع فارقاً بين الإسلام والكفر، فقال عز وجل: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١١]، وقال عز وجل: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وقال: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة: ٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣].

وفي الصحيحين في خبر معاذ رضي الله عنه حينما بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، وقال له: «وأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة»^(١)؛ وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وحج البيت»^(٢).

(١) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، برقم ١٣٩٥، ومسلم، الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين ٥٠/١.

(٢) متفق عليه: البخاري، كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم، برقم ٨، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان

أركان الإسلام، برقم ١٦.



وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «خمس صلوات كتبهن الله على العباد، فمن جاء بهن لم يضيّع منهن شيئاً استخفافاً بحقهن، كان له عند الله عهداً أن يدخله الجنة...» الحديث (١).

ومما يدل على عظيم منزلتها في الإسلام ما يلي:

١. أنها الركن الثاني من أركان الإسلام ومبانيه العظام، كما في حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما المتقدم.

٢. جعل مجرد الإعلام بدخول وقتها دليلاً على إسلام أهل القرى واستحقاقهم للأمان والسلام (٢).

٣. كفر تاركها مطلقاً عند جماهير السلف والخلف لما جاء في حديث جابر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة» (٣). وعن عبد الله بن بريدة عن أبيه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر» (٤).

٤. ثناء الله على مقيميها والآمريين بها، كما في قوله تعالى: ﴿وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا ﴿٥٤﴾ وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا ﴿٥٥﴾﴾ [مريم: ٥٤-٥٥]. وقال عز وجل: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴿٢﴾ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ﴿٤﴾ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾ فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب في من لم يوتر، ٦٢/٢، برقم ١٤٢٠، وصححه الألباني رضي الله عنه في صحيح سنن أبي داود ١٦١/٥.

(٢) المغني ٧٥/٢، مواهب الجليل ٧٠/٢.

(٣) مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة، ٨٦/١، برقم ٧٦.

(٤) أخرجه الترمذي، كتاب الإيمان، باب ما جاء في ترك الصلاة، ١٤/١، برقم ٢٦٢١، والنسائي، كتاب الصلاة، باب الحكم في تارك الصلاة، ٢٣١/١، وابن ماجه، كتاب الإقامة، باب ما جاء في من ترك الصلاة، برقم ١٠٧٩، والحاكم وصححه ووافقه الذهبي، ٧٠/٦/١.



الْعَادُونَ ﴿٧﴾ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رِعُونَ ﴿٨﴾ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ
يُحَافِظُونَ ﴿٩﴾ [المؤمنون: ٩-١].

٥. ذم الله تعالى المضيعين لها والمتكاسلين عنها، فقال تعالى: ﴿خَلَفَ مِنْ
بَدَيْهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَةَ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيَاً﴾ [مريم: ٥٩]. وقال
تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالًا
رِئَاءَ وَنَ النَّاسِ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢].

٦. أنها تنهى عن الفحشاء والمنكر؛ قال الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ
الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾
[العنكبوت: ٤٥].

٧. أنها أفضل الأعمال بعد الشهادتين؛ لحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
قال: سألت رسول الله ﷺ: أي العمل أفضل؟ قال: «الصلاة لوقتها»
قال: قلت: ثم أي؟ قال: «برّ الوالدين» قال: قلت: ثم أي؟ قال: «الجهاد
في سبيل الله»^(١).

٨. أن الله فرضها على رسوله ﷺ بلا واسطة من فوق سبع سموات ليلة
الإسراء والمعراج^(٢).

٩. أنها فرضت خمسين صلاة، ثم خفف الله تعالى عن عباده إلى
خمس^(٣)، وهذا يدل على عظم مكانتها.

١٠. أمر الله النبي محمداً ﷺ وأتباعه أن يأمروا بها أهلبيهم، فقال الله
تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَنَقِبَةُ

(١) متفق عليه: البخاري، كتاب التوحيد، باب وسمى النبي ﷺ الصلاة عملاً، ٢٦٥/٨، برقم ٧٥٣٤، ومسلم،
كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، ٨٩/١، برقم ٨٥.

(٢) متفق عليه من حديث أنس رضي الله عنه: البخاري، كتاب التوحيد، باب ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى

تَكَلِيمًا﴾، برقم ٧٥١٧، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ وفرض الصلوات، برقم ١٦٢.

(٣) المرجع السابق.

لِلنَّفَوَى (١٣٢) [طه: ١٣٢]، وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع»^(١).

١١. أن من نسيها أو نام عنها قضاها مما يدل على عظيم شأنها، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «من نسي صلاةً فليصلها إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك». وفي رواية لمسلم: «من نسي صلاةً أو نام عنها، فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها»^(٢).

١٢. أنها أول ما يحاسب عليه العبد من عمله، كما قال ﷺ: «أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة صلاته، فإن كان أتمها كتبت له تامة، وإن لم يكن أتمها قال الله تعالى ملائكته: انظروا هل تجدون لعبدي من تطوع فتكملون بها فريضته، ثم الزكاة كذلك، ثم تؤخذ الأعمال على حسب ذلك»^(٣).

١٣. أنها جعلت عمود الدين، قال ﷺ: «رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة، وذروة سنامه الجهاد»^(٤).

١٤. أنها آخر ما يُفقد من الدين، كما في حديث: «لِتُنْقِضَ عُرَى الْإِسْلَامِ

(١) أبو داود، كتاب الصلاة، باب متى يؤمر الغلام بالصلاة، ١٣٣/١، برقم ٤٩٥، وأحمد، ١٨٠/٢، ١٨٧،

وصححه الألباني في إرواء الغليل، ٧/٢، ٢٦٦/١.

(٢) متفق عليه: البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها ١٦٦/١، برقم

٥٩٧، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها،

٤٧٧/١، برقم ٦٨٤.

(٣) أبو داود، كتاب الصلاة، باب قول النبي ﷺ: «كل صلاة لا يتمها صاحبها تتم من تطوعه» ٢٢٨/١ برقم

٨٦٤، ومن حديث أبي هريرة برقم ٩٦٦، وابن ماجه، من حديث أبي هريرة في كتاب إقامة الصلاة

والسنة فيها، باب ما جاء في أول ما يحاسب به العبد: الصلاة، ٤٥٨/١، برقم ١٤٢٥، وأحمد، ٦٥/٤،

١٠٣، ٢٧٧/٥، وصححه الألباني في صحيح الجامع، ٣٥٣/٢.

(٤) الترمذي، كتاب الإيمان، باب ما جاء في حرمة الصلاة، ١١/٥، برقم ٢٦١٦، وقال: "حديث حسن

صحيح"، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب كف اللسان في الفتنة، ١٣١٤/٢، وأحمد، ٢٣١/٥، وحسنه

الألباني في إرواء الغليل، ١٣٨/٢.



عُرْوَةٌ عُرْوَةٌ، فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها، فأولهن
نقضاً للحكم، وآخرهن الصلاة»^(١).

١٥. والصلاة آخر وصايا النبي ﷺ، فقد كان في رمقه يقول: «الصلاة
الصلاة وما ملكت أيمانكم»، حتى جعل نبي الله ﷺ يجعلها في
صدره وما يفيض بها لسانه»^(٢).

هذه بعض مزايا الصلاة وفضائلها ومكانتها في الإسلام، وإذا كان الأمر
كذلك فليس غريباً أن يعتنى بها، وأن تعطل الأعمال لأجلها كما سيأتي إن
شاء الله بيانه.



(١) أحمد ٢٥١/٥، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب ٢٢٩/١.
(٢) أحمد، ٢٩٠/٦، ٣١١، ٣٢١، وصححه الألباني في إرواء الغليل، ٢٣٨/٧.



المطلب الأول

حكم صلاة الجماعة

اتَّفَقَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّ إِقَامَةَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ فِي الْمَسَاجِدِ هِيَ مِنْ أَعْظَمِ الْعِبَادَاتِ وَأَجَلِ الْقُرْبَاتِ، وَلَكِنْ تَنَازَعُوا بَعْدَ ذَلِكَ فِي وَجوبِهَا عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ:

الأول: أنها ليست واجبة على الأعيان، ثم منهم من قال: إنها واجبة، على الكفاية، وهذا هو المرجح في مذهب الشافعي وقول بعض أصحاب مالك، وقول في مذهب أحمد، ومنهم من قال: إنها سنة مؤكدة، وهذا هو المعروف عن أصحاب أبي حنيفة وأكثر أصحاب مالك وكثير من أصحاب الشافعي ويذكر رواية عن أحمد^(١).

الثاني: أنها واجبة على الأعيان، وهذا هو المنصوص عن أحمد وغيره من أئمة السلف وفقهاء الحديث وغيرهم، والمذهب المنصوص عليه بل الراجح عند الحنفية، وهو قول عند الشافعية، بل قال النووي في المجموع: إنه قول اثنين من كبار أصحابنا المتمكنين في الفقه والحديث، وهما أبو بكر ابن خزيمة وابن المنذر. قال الراجح: وقيل إنه قول للشافعي^(٢).

(١) حاشية ابن عابدين ٢/٢٤٠، مواهب الجليل ٢/٣٩٥، الحاوي ٢/٦٧٩، المجموع ٤/١٨٣، الإنصاف

٢/٢٠٦، شرح منتهى الإرادات ١/٥٣٤.

(٢) حاشية ابن عابدين ٢/٢٤٠، الإنصاف ٢/٢٠٦، الحاوي ٢/٦٧٩، المجموع ٤/١٨٤، النجم الوهاج

٢/٣٢٦، شرح منتهى الإرادات ١/٥٣٤.

الثالث: أنها شرط في صحة الصلاة فلا تصح صلاة منفرد لغير عذر، وهو قول طائفة من قدماء أصحاب أحمد، ذكره القاضي أبو يعلى في شرح المذهب عنهم، وبعض متأخريهم كابن عقيل، وهو قول طائفة من السلف، واختاره ابن حزم وغيره^(١).

أدلة القول الأول:

الَّذِينَ نَفَوْا الْوُجُوبَ احْتَجُّوا بِأدلة عمدتها دليلان:

١. بتفضيل النبي ﷺ صلاة الجماعة على صلاة الرجل وحده^(٢).
وجه الدلالة: قالوا: لو كانت واجبة لم تصح صلاة المنفرد ولم يكن هناك تفضيل!

٢. حديث أبي بن كعب رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «صلاة الرجل مع الرجل أذكى من صلاته وحده، وصلاة الرجل مع الرجلين أذكى من صلاته مع الرجل، وكلما كثرت كان أحب إلى الله عز وجل»^(٣).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ جعل بين صلاة الجماعة والانفراد من الصلاة مثل ما بين كثرة الجماعة وقتهم من الفضل، فدل ذلك على أن الجماعة غير فرض، لأن العدول من قليل الجماعة إلى كثيرها غير فرض.

ويجاب عن هذا الدليل بأن غاية ما يدل عليه أن الجماعة الأكثر عدداً أكثر أجراً ممن هي أقل منها، ووجوب أصل الجماعة يؤخذ من أدلة أخرى.

٣. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: أن رجلاً دخل المسجد وقد صلى رسول

(١) المحلى ١٢٢/٤، الحاوي ٦٧٩/٢، النجم الوهاج ٣٢٦/٢، الإنصاف ٢٠٦/٢، شرح منتهى الإرادات ٥٣٤/١.

(٢) كما في حديث: «صلاة الرجل في جماعة تزيد على صلاته في بيته وصلاته في سوقه بضعا وعشرين درجة» متفق عليه: رواه البخاري ح ٦٤٧، ومسلم ح ١٥٢٨ عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) رواه أبو داود، باب في فضل صلاة الجماعة ١٥١/١ وحسنه الألباني في تعليقه على السنن..



الله ﷺ بأصحابه فقال رسول الله ﷺ: من يتصدق على هذا فيصلي معه؛ فقام رجل من القوم فصلى معه (١).

وجه الدلالة: لو كانت الجماعة واجبة لأنكر عليه تأخره، ولنهاه عن مثله، ولما أخبر أن الصلاة معه صدقة عليه.

ويجاب عن هذا: أن تأخره قد يكون لعذر، وكيف ينكر عليه وقد جاء يريد الجماعة.

أدلة القول الثاني:

احتج الموجبون بالكتاب والسنة والآثار:

دليل الكتاب:

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَنْتَقِمَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ﴾ [النساء: ١٠٢].

وجه الدلالة أمران:

أحدهما: أنه أمرهم بصلاة الجماعة معه في صلاة الخوف، وذلك دليل على وجوبها حال الخوف، وهو يدل بطريق الأولى على وجوبها حال الأمن.

الثاني: أنه سن صلاة الخوف جماعة، وسوغ فيها ما لا يجوز لغير عذر؛ كاستدبار القبلة والعمل الكثير، فإنه لا يجوز لغير عذر بالاتفاق، وكذلك مفارقة الإمام قبل السلام عند الجمهور، وكذلك التخلف عن متابعة الإمام، كما يتأخر الصف المؤخر بعد ركوعه مع الإمام إذا كان العدو أمامهم. قالوا: وهذه الأمور تبطل الصلاة لو فعلت لغير عذر، فلو لم تكن الجماعة واجبة بل مستحبة لكان قد التزم فعل محظور مبطل للصلاة وتركت المتابعة الواجبة في الصلاة

(١) رواه ابن حبان في صحيحه ج ٦ / ص ١٥٩ حديث رقم: ٢٢٩٩.

لَأَجْلِ فَعَلٍ مُّسْتَحَبٍّ مَعَ أَنَّهُ قَدْ كَانَ مِنَ الْمُمْكِنِ أَنْ يُصَلُّوا وَحِدَانًا
صَلَاةً تَامَةً، فَعَلِمَ أَنَّهَا وَاجِبَةٌ^(١).

ونوقش هذا الدليل: بأن المراد بها تعليم صلاة الخوف، وبيانها عند
ملاقاة العدو؛ لأن ذلك أبلغ في حراستهم؛ لأنهم لو صلوا منفردين اشتغل
كل واحد منهم بنفسه، فلم يؤمن سطوبة العدو بهم عند انتهاز الفرصة
منهم لشغلهم، ولو أمروا أن يصلوا معاً لأدى ذلك إلى الظفر بهم^(٢).

وأجيب عن هذه المناقشة: بأن قصد التعليم لا ينفى أصل وجوب الجماعة،
وأما كون أدائها جماعة أبلغ في حراستهم فهذا يؤكد الوجوب ولا ينافيه،
والله أعلم.

وَأَمَّا أدلة القائلين بالوجوب من السنة؛ فالأحاديث المستفيضة في
الباب؛ مثل:

الدليل الأول: حديث أبي هريرة المتفق عليه أنه ﷺ قال: «لَقَدْ هَمَمْتُ
أَنْ أَمَرَ بِالصَّلَاةِ فُتْقَامَ ثُمَّ أَمَرَ رَجُلًا فَيُصَلِّيَ بِالنَّاسِ، ثُمَّ أَنْطَلِقَ إِلَى قَوْمٍ
لَا يَشْهَدُونَ الصَّلَاةَ: فَأَحْرَقَ عَلَيْهِمْ بَيْوتَهُمْ بِالنَّارِ»^(٣).

وجه الدلالة: أنه همم بتحريق من لم يشهد الصلاة.

وقد نوقش هذا الدليل بأمرين^(٤):

الأول: أن المقصود صلاة الجمعة لا الجماعة.

الثاني: أنه محمول على المنافقين.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٣/٢٢٧.

(٢) الحاوي ٢/٦٧٩.

(٣) متفق عليه من حديث أبي هريرة؛ رواه البخاري ح ٦٤٤، ومسلم ح ١٥١٣.

(٤) الحاوي ٢/٦٨١، المجموع ٤/١٩٢، النجم الوهاج ٢/٢٢٦.



وأجيب عنهما بما يلي^(١) :

أما مَنْ حَمَلَ ذَلِكَ عَلَى تَرْكِ شُهُودِ الْجُمُعَةِ فَسِيَاقُ الْحَدِيثِ يَبِينُ ضَعْفَ قَوْلِهِ حَيْثُ ذَكَرَ صَلَاةَ الْعِشَاءِ وَالْفَجْرِ بِقَوْلِهِ: «لَيْسَ صَلَاةٌ أَثْقَلُ عَلَى الْمُنَافِقِينَ مِنَ الْفَجْرِ وَالْعِشَاءِ»^(٢)، ثُمَّ اتَّبَعَ ذَلِكَ بِهِمَّ بِتَحْرِيقِ مَنْ لَمْ يَشْهَدْ الصَّلَاةَ، صَحِيحٌ أَنَّهُ قَدْ جَاءَ فِي الْحَدِيثِ أَيْضًا الْهَمُّ بِتَحْرِيقِ الْمُتَخَلِّفِ عَنِ الْجُمُعَةِ^(٣) لكن هذا يدل على أن شأن الصلوات الخمس والجمعة في وجوب الجماعة سواء، وقد جاء حديث أبي هريرة مطلقاً، ولذا قال يزيد بن الأصم وهو الراوي عنه: صُمِّمَتَا أَدْنَايَ إِنْ لَمْ أَكُنْ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ يَأْتِرُهُ عَن رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَا ذَكَرَ جُمُعَةً وَلَا غَيْرَهَا^(٤).

وَأَمَّا مَنْ حَمَلَ الْعُقُوبَةَ عَلَى النَّفَاقِ لَا عَلَى تَرْكِ الصَّلَاةِ فَقَوْلُهُ ضَعِيفٌ لِأَوْجِهِ^(٥) :

أَحَدُهَا: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَا كَانَ يُقِيلُ الْمُنَافِقِينَ إِلَّا عَلَى الْأُمُورِ الْبَاطِنَةِ، وَإِنَّمَا يُعَاقِبُهُمْ عَلَى مَا يَظْهَرُ مِنْهُمْ مِنْ تَرْكِ وَاجِبٍ أَوْ فِعْلِ مُحَرَّمٍ، فَلَوْلَا أَنَّ فِي ذَلِكَ تَرْكٌ وَاجِبٌ لَمَا هُمَّ بِتَحْرِيقِهِمْ.

الثَّانِي: أَنَّهُ رَتَبَ الْعُقُوبَةَ عَلَى تَرْكِ شُهُودِ الصَّلَاةِ، فَيَجِبُ رَبْطُ الْحُكْمِ بِالسَّبَبِ الَّذِي ذَكَرَهُ.

الثَّلَاثُ: أَنَّهُ سَيَّأَتِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ حَدِيثُ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ، حَيْثُ اسْتَأْذَنَهُ أَنْ يُصَلِّيَ فِي بَيْتِهِ فَلَمْ يَأْذَنْ لَهُ، وَابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ لَيْسَ مُنَافِقًا، بَلْ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ خِيَارِ الْمُؤْمِنِينَ، أَتْنَى عَلَيْهِ الْقُرْآنُ، وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَسْتَخْلِفُهُ عَلَى الْمَدِينَةِ، وَكَانَ يُؤْذَنُ لِلنَّبِيِّ ﷺ.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٢٩/٢٣.

(٢) جاءت في رواية للبخاري ح ٦٥٧.

(٣) رواه مسلم ح ١٥١٧ من حديث ابن مسعود ﷺ.

(٤) رواه أبو داود ٢١٥/١.

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٢٩/٢٣.

الرَّابِعُ: أَنَّ ذَلِكَ حُجَّةٌ عَلَى وُجُوبِهَا أَيضًا؛ كَمَا قَدْ ثَبَتَ فِي صَاحِحِ مُسْلِمٍ وَغَيْرِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه أَنَّهُ قَالَ: "مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَلْقَى اللَّهَ غَدًا مُسْلِمًا فَلْيَحَافِظْ عَلَى هَؤُلَاءِ الصَّلَوَاتِ حَيْثُ يَنَادِي بِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ شَرَعَ لِنَبِيِّكُمْ ﷺ سُنَنَ الْهُدَى، وَإِنَّهُنَّ مِنْ سُنَنِ الْهُدَى، وَلَوْ أَنَّكُمْ صَلَّيْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ كَمَا يُصَلِّي هَذَا الْمُتَخَلِّفُ فِي بَيْتِهِ لَتَرَكْتُمْ سُنَّةَ نَبِيِّكُمْ وَلَوْ تَرَكْتُمْ سُنَّةَ نَبِيِّكُمْ لَضَلَلْتُمْ، وَمَا مِنْ رَجُلٍ يَتَطَهَّرُ فَيُحَسِّنُ الطَّهْرَ ثُمَّ يَعْمُدُ إِلَى مَسْجِدٍ مِنْ هَذِهِ الْمَسَاجِدِ، إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ خَطْوَةٍ يَخْطُوهَا حَسَنَةً وَيَرْفَعُهُ بِهَا دَرَجَةً، وَيَحُطُّ عَنْهُ بِهَا سَيِّئَةٌ وَلَقَدْ رَأَيْتَنَا وَمَا يَتَخَلَّفُ عَنْهَا إِلَّا مُنَافِقٌ مَعْلُومُ النِّفَاقِ، وَلَقَدْ كَانَ الرَّجُلُ يُؤْتَى بِهِ يَهَادَى بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ حَتَّى يُقَامَ فِي الصَّفِّ" (١).

وجه الدلالة: قَدْ أَخْبَرَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ رضي الله عنه أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَتَخَلَّفُ عَنْهَا إِلَّا مُنَافِقٌ مَعْلُومُ النِّفَاقِ، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى اسْتِقْرَارِ وُجُوبِهَا عِنْدَ الْمُؤْمِنِينَ وَلَمْ يَعْلَمُوا ذَلِكَ إِلَّا مِنْ جِهَةِ النَّبِيِّ ﷺ.

الدليل الثاني: حديث الأعمى كما ثبت في الصحيح: أَنَّ أَعْمَى اسْتَأْذَنَ النَّبِيَّ ﷺ أَنْ يُصَلِّيَ فِي بَيْتِهِ فَأَذِنَ لَهُ، فَلَمَّا وَلَّى دَعَاهُ، فَقَالَ: «هَلْ تَسْمَعُ النِّدَاءَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَأَجِبْ» (٢).

وجه الدلالة: أَنَّهُ أَمَرَهُ بِالْإِجَابَةِ إِذَا سَمِعَ النِّدَاءَ وَهُوَ أَعْمَى، فَغَيْرِهِ مِنْ بَابِ أَوْلَى.

ونوقش هذا الدليل: بأنه لا يدل على الوجوب، لأن النبي ﷺ رخص لعتاب حين شكا بصره أن يصلي في بيته، وحديثه في الصحيحين: قالوا: وإنما معناه لا رخصة لك لتحققك بفضيلة من حضرها كأنه سأل هل له رخصة في الصلاة

(١) صحيح مسلم ج ١٥٢٠.

(٢) صحيح مسلم ١٥١٨.

بَيْتِهِ مُنْفَرِدًا تَلَحُّقَهُ بِفَضِيلَةٍ مِّنْ صَلَّى جَمَاعَةً؟ فَقِيلَ لَا^(١)، ورأيت بعضهم كأنه يحمله على نداء الجمعة، كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [الجمعة: ٩].^(٢)

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن حمله على الجمعة يخالف ظاهر النص، حيث استأذنه أن يصلي في بيته ولم يخص السؤال بالجمعة، وأما كون سؤاله هل له رخصة يحصل بها ثواب الجماعة فهو تكلف بعيد، لأنه إذا عذره الشارع لمرضه كتب له ما كان يعمل كما دل عليه حديث أبي موسى رضي الله عنه قال: قال رسول الله: «إِذَا مَرِضَ الْعَبْدُ أَوْ سَافَرَ كَتَبَ لَهُ مِنَ الْعَمَلِ مَا كَانَ يَعْمَلُهُ صَاحِبًا مُّقِيمًا»^(٣).

أدلة من قال صلاة الجماعة شرط في صحة الصلاة:

مَنْ قَالَ: لَا تَصِحُّ صَلَاةُ الْمُنْفَرِدِ إِلَّا لِعُذْرٍ. اِحْتَجَّ بِأَدَلَّةِ الْوُجُوبِ. قَالَ: وَمَا تَبَّتْ وَجُوبُهُ فِي الصَّلَاةِ كَانَ شَرْطًا فِي الصَّحَّةِ كَسَائِرِ الْوَاجِبَاتِ.

وَاسْتَدَلُّوا عَلَىٰ ذَلِكَ بِحَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ الَّذِي فِي السُّنَنِ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم «مَنْ سَمِعَ النِّدَاءَ ثُمَّ لَمْ يُجِبْ مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ فَلَا صَلَاةَ لَهُ»^(٤).

وَأَيَّدُوا ذَلِكَ بِقَوْلِهِ صلى الله عليه وسلم: «لَا صَلَاةَ لَجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ»، وَهُوَ مَعْرُوفٌ مِنْ كَلَامِ عَلِيِّ وَعَائِشَةَ وَأَبِي هُرَيْرَةَ وَأَبْنِ عُمَرَ، وَقَدْ رَوَاهُ الدَّارِقُطَنِيُّ مَرْفُوعًا إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم، وَقَوَّىٰ ذَلِكَ بَعْضُ الْحَفَاطِ^(٥).

قَالُوا: وَلَا يُعْرَفُ فِي كَلَامِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ حَرْفُ النَّفْيِ دَخَلَ عَلَىٰ فِعْلِ شَرْعِيٍّ

(١) المجموع ٤/١٩٠، مغني المحتاج ٣/٢٠٥.

(٢) وانظر: مواهب الجليل ٢/٥٩٠.

(٣) رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب يُكْتَبُ لِلْمَسَافِرِ مِثْلُ مَا كَانَ يَعْمَلُ فِي الْإِقَامَةِ ح ٢٩٩٦.

(٤) رواه ابن ماجه ح ٧٩٢، والدارقطني ح ١٥٥٥، وصحيح ابن حبان ٤١٥/٥، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه والإرواء ٢/٣٢٧.

(٥) رواه الدارقطني ح ١٥٥٣، والحاكم في مستدرکه ح ٨٩٨ من طريق سليمان بن داود اليمامي وهو ضعيف جداً، قال ابن حجر في تلخيص الحبير ٢/٧٧: ضعيف ليس له إسناد ثابت. السلسلة الضعيفة ١/٣٢٢، وهو عند البيهقي في سننه عن علي وعن أبي هريرة رضي الله عنه موقوفاً ٣/٥٧.

إِلَّا لَتَرَكَ وَاجِبٌ فِيهِ كَقَوْلِهِ: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِأَمِّ الْكِتَابِ»^(١)، وَ «لَا إِيْمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ»^(٢)، وَنَحْوَ ذَلِكَ^(٣).

وَأَجَابَ هَؤُلَاءِ عَنْ حَدِيثِ التَّفْضِيلِ بِأَنَّ قَالُوا: هُوَ مَحْمُولٌ عَلَى الْمَعْدُورِ؛ كَالْمَرِيضِ وَنَحْوِهِ^(٤)؛ فَإِنَّ هَذَا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِهِ ﷺ: «صَلَاةُ الْقَاعِدِ عَلَى النَّصْفِ مِنْ صَلَاةِ الْقَائِمِ وَصَلَاةُ النَّائِمِ عَلَى النَّصْفِ مِنْ صَلَاةِ الْقَاعِدِ»^(٥).

وَأَنَّ تَفْضِيلَهُ صَلَاةَ الرَّجُلِ فِي جَمَاعَةٍ عَلَى صَلَاتِهِ وَحْدَهُ؛ كَتَفْضِيلِهِ صَلَاةَ الْقَائِمِ عَلَى صَلَاةِ الْقَاعِدِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْقِيَامَ وَاجِبٌ فِي صَلَاةِ الْفَرَضِ دُونَ النَّفْلِ كَمَا أَنَّ الْجَمَاعَةَ وَاجِبَةٌ فِي صَلَاةِ الْفَرَضِ دُونَ النَّفْلِ^(٦).

وسياتي الجواب عن أدلة هؤلاء في الكلام عن الراجح في هذه المسألة بعد قليل.

الترجيح:

والراجح والله أعلم هو وجوب صلاة الجماعة على الذكر المقيم الصحيح، لما تقدم من دلالة الكتاب والسنة، وأما القول بشرطها في صحة الصلاة فلم يثبت فيه دليل، وما استدلووا به من أحاديث لوقيل بتحسينها فلا استدلال بها ضعيف لأمرين:

الأول: أنها معارضة بما هو أصح منها، وهو حديث التفضيل، وإذا كان أحد الدليلين في الصحيحين قدم على غيره إذا تعذر الجمع، والجمع لا يتعذر هنا فيقال:

الثاني: لا تعارض فإن النفي يحمل على نفي الكمال، جمعاً بين

- (١) متفق عليه من حديث أبي هريرة: رواه البخاري ح ٧٥٦، ومسلم ح ٩٠٠.
- (٢) رواه أحمد في مسند أنس رضي الله عنه ح ١٢٤٠٦.
- (٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٣/٢٤١.
- (٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٣/٢٤١.
- (٥) رواه البخاري ح ١١١٥ من حديث عمران بن الحصين رضي الله عنه.
- (٦) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٣/٢٤١.



النصوص، ولا شك أن الصلاة الكاملة تكون في الجماعة، فلا صلاة لجار المسجد أكمل ولا أفضل من صلاته فيه، فيأثم بتخلفه عن الجماعة للأحاديث الموجبة لها، لكن تصح صلاته لدلالة حديث التفضيل.

وأما من لم ير الوجوب: فاحتجَّ بهم: بِتَفْضِيلِ صَلَاةِ الرَّجُلِ فِي الْجَمَاعَةِ عَلَى صَلَاتِهِ وَحْدَهُ عَنْهُ جَوَابَانِ:

الأول: أن هذا يدل على صحة الصلاة لكن لا يدل على سقوط وجوب صلاة الجماعة كما لو أخرج العَصْرَ إِلَى وَقْتِ الإِصْفَارِ كَانَ أَثْمًا مَعَ كَوْنِ الصَّلَاةِ صَحِيحَةً...

الثاني: أن التفضيل لا يدلُّ على أن المفضول جائز؛ فقد قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٩﴾﴾ [الجمعة]؛ فجعل السعي إلى الجمعة خيراً من البيع، والسعي واجبٌ والبيع حرامٌ. وقال تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَيْدِيهِمْ وَيَحْفَظُوا أَرْوَاحَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ﴾ [النور: ٣٠]، والغض أزكى، وهو واجب.





المطلب الثاني

مشروعية إغلاق المحلات التجارية أثناء إقامة الصلاة

وفيه مسألتان:.

المسألة الأولى

أدلة المشروعية

مشروعية الإغلاق يستدل لها بأدلة الكتاب والسنة القولية وال فعلية والتقريرية وعمل الصحابة وسلف الأمة والنظر الصحيح المبني على القواعد الشرعية والمراعي لمقاصد الشريعة، وبيان ذلك كما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخِوُنْكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١١].

فمتى تابوا عن كفرهم، وأقاموا الصلاة التي هي ركن العبادة العملية الأعظم، وأذعنوا بالزكاة ركن الإسلام المالي الأعظم، حينها تتحقق أخوتهم في الدين، وكيف عنهم.

فإن قال القائل: نحن لا نمنع الصلاة لكن لا نلزم الناس بها، قيل: الآية لم تقل ذلك، لم تقل: فإن تابوا وصلوا، بل قالت: ﴿وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ [التوبة: ١١]، وفرق بين الصلاة اللازمة وإقامة الصلاة المتعدية.



ثم إذا جاز الجهاد وجاز إلزام الناس بالزكاة ومقاتلتهم عليها فمن أين أخرجت الصلاة، وأنه لا يلزم بإقامتها.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١].

وجه الدلالة: أن أول وظيفة تجب على من ولي أمر المسلمين أن يقيم الصلاة فيهم. قال الضحاك: هو شرط شرطه الله عز وجل على من آتاه الملك^(١).

ومما يقوي هذا ما جاء في الآية قبلها: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوَامِعُ وَبِعُ وِصَلَوَاتٌ وَمَسْجِدٌ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٤٠]، فلو لم يكن الأمر بالصلاة ظاهراً في الأمة المسلمة لكان مؤداً إغلاق المساجد وهدمها وخرابها.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا﴾ [البقرة: ١١٤].

وجه الدلالة: أن في ترك الناس يتبادلون الصفقات في أسواقهم في الوقت الذي ينادى فيه بالصلاة سعياً في خراب هذه المساجد وهجر الناس لها.

رابعاً: قوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ۗ رِجَالٌ لَا لُئْلِيهِمْ تَجَازُّ وَلَا يَبِيعُ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾ [النور: ٣٦-٣٧].

وجه الدلالة: أن الله تعالى أثنى على هؤلاء المؤمنين الذين إذا نودي للصلاة لم تلهم تجارتهم ويبيعهم عنها، بل يتركونها لله ويقيمون صلاتهم.

ولو قال قائل: إن هذا يترك لاختيار المكلف ولا نلزمه به، لقيل: لولي الأمر

(١) تفسير ابن كثير ٨/١٠٠.



أن يلزم الناس بما يصلح دينهم من المباحات فكيف ننكر إلزامه لهم بما هو مشروع، بل ما هو واجب على الصحيح بأصل الشرع.

خامساً: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٢].

وجه الدلالة: أنه ألزمهم بصلاة الجماعة حال الخوف، فالتزامهم بها أثناء الاشتغال بالبيع والشراء أولى من التزامها حال منازل العدو، فإذا لم يعذروا بتركها حال الجهاد فلتن لا يعذروا لأجل البيع والشراء أولى.

ولو قال قائل: إن صلاة الجماعة حال الخوف لا يدل على وجوبها!

لقليل: بل إن في قوله تعالى: ﴿فَأَقَمْتَ لَهُمُ﴾ ولم يكتف بقوله: ﴿فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾ فدل قوله: ﴿لَهُمْ﴾ على أن الإمام مأمور أن يقيم لهم الصلاة، ويدعوهم إليها، ويأمرهم بها.

سادساً: قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُلْهِكُمْ ءَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [المنافقون: ٩].

وجه الدلالة: أن هذا نهي وارتكاب المنهي عنه محرم، وفعل ما يدفعه واجب، وأوجب الواجب في ذكر الله هو إقامة الصلاة، وقد روي عن ابن عباس وعن عطاء ومقاتل في قوله: ﴿لَا تُلْهِكُمْ ءَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [المنافقون: ٩] قال: الصلاة المفروضة^(١).

وكذا روى ابن جرير عن الضحَّاك قال: ﴿ذِكْرِ اللَّهِ﴾: الصلوات الخمس^(٢).

سابعاً: قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا

(١) تعظيم قدر الصلاة للمروزي ١٢٨.

(٢) تفسير سورة المنافقون ٢٢/٦٧٠.

إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴿ [الجمعة: ٩]، قال الإمام ابن كثير رحمته الله: أي يقدمون طاعته ومراده ومحبته على مرادهم ومحبتهم ^(١).

ولو قال قائل: إن هذا في صلاة الجمعة!

قيل: الإجماع على حرمة البيع بعد النداء الثاني لحضور الخطبة، والفرائض الخمس أولى أن يترك البيع لأجلها من خطبة الجمعة، قال المرداوي في الإنصاف: ”ويحتمل أن يحرم إذا فاتته الجماعة بذلك وتعذر عليه جماعة أخرى حيث قلنا بوجوبها“ ^(٢).

ثامناً: قوله رحمته الله: «إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ» ^(٣).

وجه الدلالة: أنه إذا منع التنفل لأجل شهود الجماعة إذا أقيمت فمنع البيع والشراء أولى، وهل يقول عاقل: لا يجوز الاشتغال بالنافلة إذا أقيمت الفريضة لكن يجوز الاشتغال بالبيع والشراء أثناء الصلاة؟!

تاسعاً: عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ بْنِ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ. أَنَّهُ صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ رحمته الله وَهُوَ غُلَامٌ شَابٌّ، فَلَمَّا صَلَّى إِذَا رَجُلَانِ لَمْ يَصَلِّيَا فِي نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ، فَدَعَا بِهِمَا فَجِيءَ بِهِمَا تُرَعْدُ فَرَائِصُهُمَا، فَقَالَ: «مَا مَنَعَكُمَا أَنْ تَصَلِّيَا مَعَنَا؟». قَالَ: قَدْ صَلَّيْنَا فِي رِحَالِنَا. فَقَالَ «لَا تَفْعَلُوا إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فِي رَحْلِهِ ثُمَّ أَدْرَكَ الْإِمَامَ وَلَمْ يَصَلِّ فَلْيَصِلْ مَعَهُ، فَإِنَّهَا لَهُ نَافِلَةٌ» ^(٤).

وجه الدلالة: أنه إذا منع أن يعتزل المصلين من كان في المسجد فمنع من يبيع ويشترى والفريضة تقام في مسجد السوق أو قريب منه أولى. وقد أمر النبي رحمته الله أبا ذر بهذا حين سأله عن أئمة الجور الذين يؤخرون الصلاة عن

(١) تفسير ابن كثير ٦/٦٨.

(٢) الإنصاف ٤/٢٢٤، وانظر: شرح الزركشي ١/٢٦٨.

(٣) متفق عليه: رواه البخاري ح ٦٦٣، ومسلم ح ١٦٧٨.

(٤) صحيح ابن خزيمة ٢/٦٧، سنن أبي داود ١/٢٢٥، ورواه الترمذي وقال: حسن صحيح. سنن الترمذي ١/٢٩٥، أبواب الصلاة، بَابُ مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَحْدَهُ ثُمَّ يَدْرِكُ الْجَمَاعَةَ.



وقتها، فقال له: «صَلِّ الصَّلَاةَ لَوْ قَتَيْتَهَا، فَإِنْ أَدْرَكْتَهَا مَعَهُمْ فَصَلِّ، فَإِنَّهَا لَكَ نَافِلَةٌ»^(١).

عاشراً: روى الإمام أحمد في مسنده حديث عبد الله بن طهفة^(٢) الطويل وفيه: فجعل يوقظ الناس: الصلاة الصلاة. وكان إذا خرج يوقظ الناس للصلاة فمر بي وأنا على وجهي، فقال: من هذا فقلت: أنا عبد الله بن طهفة. فقال: إن هذه ضجعة يكرهها الله عز وجل^(٣).

حادي عشر: روى الإمام ابن خزيمة في «صحيحه» عن أبي قلابة، عن أنس، قال: كانت الصلاة إذا حضرت على عهد النبي ﷺ سعى رجل إلى الطريق، فنأدى: الصلاة الصلاة^(٤).

وهذان الحديثان من فعله ﷺ وتقريره، يدلان على مشروعية أمر الناس بشهود الصلاة.

ثاني عشر: أن أول عمل قام به النبي ﷺ حينما قدم المدينة مهاجراً أن بنى مسجده الشريف؛ لأجل إقامة صلاة الجمعة والجماعة فيه، ولأجل اجتماع القلوب والأبدان بين المسلمين، فكيف يقال: إن أمر الناس بعمارته بعد بنائه من البدع أو غير مشروع^(٥)؟ إن هذا لشيء عجاب.

ثالث عشر: من الأدلة على مشروعية هذا الفعل، وأن القول بعدم مشروعيته فضلاً عن تبيح فاعله قول لا يصدر إلا عن جهل:

أن العمل كان عليه في زمن النبي ﷺ، فلم يكونوا يمارسون البيع وقت

(١) صحيح مسلم ح ١٤٩٧.

(٢) عبد الله بن طهفة الغفاري. له ولأبيه صحبة. وهو من أصحاب الصفة. قد اختلف فيه العلماء اختلافاً كثيراً، فقتل طهفة وقيل طخفة وقيل عبد الله بن طخفة أو طهفة عن أبيه، قال ابن الأثير: حديثه مضطرب جداً. أسد الغابة ١٢٨/٢، الإصابة ٥٤٤/٣.

(٣) مسند الإمام أحمد ح ٢٣٦١٦، ورواه المقدسي في الأحاديث المختارة، وهو لا يروي إلا الصحيح ٢٤٣/٣.

(٤) صحيح ابن خزيمة ١٩١/١.

(٥) قد قال هذا أحدهم في مقالة له نشرت في موقع العربية على الشبكة العالمية.



الصلاة، بل كان هديهم الانصراف من السوق وتركه إلى المساجد، فقد روى أحمد بسند جيد عن زيد بن خالد الجهني قال: كنا نصلي مع النبي ﷺ المغرب، ونصرف إلى السوق^(١).

يعني أنهم قطعوا الضرب في الأسواق عصرًا بدخول وقت المغرب ثم انصرفوا إلى سوقهم مرة أخرى.

رابع عشر: أنه فعل السلف بعد زمن النبي ﷺ ابتداء بالصحابة فمن بعدهم، فلا يسوغ أن يظن بهم أن تقام الصلاة وهم على بيعهم وشرائهم في الأسواق، وكيف يكون ذلك وهذا ابن مسعود رضي الله عنه يقول: "وَلَقَدْ رَأَيْتَنَا وَمَا يَتَخَلَّفُ عَنْهَا إِلَّا مُنَافِقٌ مَعْلُومٌ النَّفَاقِ، وَلَقَدْ كَانَ الرَّجُلُ يُؤْتَى بِهِ يَهَادَى بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ حَتَّى يُقَامَ فِي الصَّفِّ"^(٢).

وعند ابن جرير في تفسيره عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه رأى قومًا من أهل السوق، حيث نودي للصلاة المكتوبة تركوا بياعاتهم ونهضوا إلى الصلاة، فقال عبد الله بن مسعود: هؤلاء من الذين ذكر الله في كتابه: ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ

يَجْرَةَ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [النور: ٣٧]^(٣). قال ابن كثير: وهكذا روى عمر بن دينار القهرماني عن سالم عن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما، أنه كان في السوق فأقيمت الصلاة، فأغلقوا حوانيتهم ودخلوا المسجد، فقال عبد الله بن عمر: فيهم نزلت: ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ يَجْرَةَ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(٤).

وقال عمرو بن دينار الأعور: كنت مع سالم بن عبد الله ونحن نريد المسجد، فمررنا بسوق المدينة، وقد قاموا إلى الصلاة وخمروا متاعهم،

(١) رواه أحمد في مسنده ح ١٧٠٧٠/٤، وقال شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد حسن.

(٢) صحيح مسلم ح ١٥٢٠.

(٣) الحديث عند الطبراني في الكبير ١٤٩/٨ ح ٨٩٨١، شعب الإيمان ٤/٣٦٧.

(٤) تفسير الطبري (١١٣/١٨)، تفسير ابن كثير ٦/٦٨.



فنظر سالم إلى أمتعتهم ليس معها أحد، فتلا سالم هذه الآية: ﴿رِجَالٌ لَا لَّهُمْ فِيهَا بَيْعٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ ثم قال: هم هؤلاء^(١).

وكذا قال سعيد بن أبي الحسن، والضحاك: لا تلهيهم التجارة والبيع أن يأتوا الصلاة في وقتها.

وقال مطر الورّاق: كانوا يبيعون ويشترون، ولكن كان أحدهم إذا سمع النداء وميزانه في يده خفضه، وأقبل إلى الصلاة^(٢).

وقال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس: ﴿لَا لَّهُمْ فِيهَا بَيْعٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [النور: ٣٧] يقول: عن الصلاة المكتوبة. وكذا قال الربيع بن أنس ومقاتل بن حيان^(٣).

وقال السدي: عن الصلاة في جماعة^(٤).

وعن مقاتل بن حيان: لا يلهيهم ذلك عن حضور الصلاة، وأن يقيموها كما أمرهم الله، وأن يحافظوا على مواقيتها، وما استحفظهم الله فيها^(٥).

وأخرج عبد الرزاق وابن جرير وابن أبي حاتم عن عمرو بن دينار عن سالم عن ابن عمر: أنه كان في السوق فأقيمت الصلاة فأغلقوا حوانيتهم، ثم دخلوا المسجد، فقال ابن عمر: فيهم نزلت: ﴿رِجَالٌ لَا لَّهُمْ فِيهَا بَيْعٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [النور: ٣٧]^(٦).

وروى الحاكم في مستدركه عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿فِي بُيُوتِ أَدْنَى اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (٣١) رِجَالٌ لَا لَّهُمْ فِيهَا بَيْعٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾

(١) تفسير ابن كثير ٦/٦٨.

(٢) تفسير ابن كثير ٦/٦٩.

(٣) المصدر السابق.

(٤) تفسير ابن كثير ٦/٦٩.

(٥) تفسير ابن كثير ٦/٦٨.

(٦) تفسير الطبري وابن كثير والدر المنثور في تفسير آية ٣٧ من سورة النور،

بِيعَ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ﴿ [النور: ٣٦-٣٧] قال: ضرب الله هذا المثل قوله: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ﴾ [النور: ٣٥] لأولئك القوم الذين لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، وكانوا أتجر الناس و أبيعهم، ولكن لم تكن تلهيهم تجارتهم ولا بيعهم عن ذكر الله^(١).

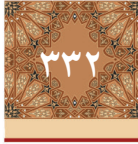
وبوب البخاري: باب التَّجَارَةِ فِي الْبَرِّ. وَقَوْلُهُ: ﴿رِجَالٌ لَا لُئْلِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [النور: ٣٧]. قال: وَقَالَ قَتَادَةُ: كَانَ الْقَوْمُ يَتَّبِعُونَ وَيَتَّجِرُونَ، وَلَكِنَّهُمْ إِذَا نَابَهُمْ حَقٌّ مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ لَمْ تَلْهِهِمْ تِجَارَةٌ، وَلَا يَبِيعُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ، حَتَّى يُوَدُّهُ إِلَى اللَّهِ^(٢).

وقال سفيان في قوله تعالى: ﴿رِجَالٌ لَا لُئْلِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ قال: كانوا يشترون ويبيعون فلا تشغلهم عن مواقيت الصلاة، أو قال: ” كَانُوا يَشْتَرُونَ وَيَبِيعُونَ وَلَا يَدْعُونَ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَاتِ فِي الْجَمَاعَاتِ “^(٣). وروى ابن أبي شيبة في قصة مقتل عمر: فَخَرَجَ عُمَرُ يُوقِظُ النَّاسَ بِدِرَّتِهِ لِصَلَاةِ الصُّبْحِ^(٤).

وإذا كانت هذه حاله مع النائم، فما ظنك باليقظان! أيدعه في بيعه وشرائه! وكان هذا من هدي علي عليه السلام، وقد جاء في خبر مقتله: أنه خرج من باب بيته للصلاة ثم نادى: أيها الناس الصلاة الصلاة^(٥).

فهؤلاء هم الصحابة والتابعون والمفسرون منهم على تباين بلدانهم، يحملون قول الله تعالى: ﴿رِجَالٌ لَا لُئْلِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [النور: ٣٧] على ترك البيع والشراء والانصراف للصلاة^(٦).

- (١) المستدرک ٤٣٢/٢ تفسير سورة النور، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقال الذهبي في التلخيص: صحيح.
- (٢) صحيح البخاري، كتاب البيوع، الباب ٨: باب التَّجَارَةِ فِي الْبَرِّ.
- (٣) تعظيم قدر الصلاة للمروزي ١٢٩، شعب الإيمان ٤/٣٦٨.
- (٤) مصنف ابن أبي شيبة ١٤/٥٨٦.
- (٥) المعجم الكبير ١/٧٥.
- (٦) تعظيم قدر الصلاة للمروزي ١٢٨، تفسير آية ٣٧ في سورة النور لابن جرير الطبري ١٧/٢٢١، وابن كثير ٦/٦٩ وغيرهما.



وإذا كان ذلك هو هديهم، فأولئك الذين هدى الله فيهداهم اقتده، وإلا كانت الثانية والعياذ بالله: ﴿غَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا﴾ [مريم: ٥٩].

ولا تزال طائفة من أمة الإسلام على هذا الهدى والحق ظاهرين، لا يضرهم من خذلهم إلى قيام الساعة، ولم يخل زمان من قائم لله بحجة: يقول أبو طالب المكي (ت: ٣٨٦هـ): ”وقد كان السلف من أهل الأسواق إذا سمعوا الأذان ابتدروا المساجد، وكانت الأسواق تخلوا من التجار، وكان في أوقات الصلاة معاش للصبيان وأهل الذمة، وكانوا يستأجرونهم التجار بالقراريط والدوانيق، يحفظون الحوانيت إلى أوان انصرافهم من المساجد“^(١).

وقال أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ): ”كانوا يستأجرون بالقراريط لحفظ الحوانيت في أوقات الصلوات“^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ): ”إذا تعمد الرجل أن يقعد هناك، ويترك الدخول إلى المسجد: كالذين يقعدون في الحوانيت، فهؤلاء مخطئون مخالفون للسنة“^(٣).

وسار على ذلك علماء الشريعة على مر العصور: قال ابن القيم رحمه الله: ”واعتناء ولاة الأمور إلزام الرعية بإقامة الصلاة أهم من كل شيء، فإنها عماد الدين، وأساسه وقاعدته، ويأمر والي الحسبة بالجمعة والجماعة وأداء الأمانة والصدق“^(٤).

كما نبه إلى ذلك جماعة ممن ألف في الحسبة وأحكامها، منهم عمر

(١) قوت القلوب (٢/٤٣٧).

(٢) إحياء علوم الدين (٢/٨٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٣/٤١١).

(٤) الطرق الحكمية ٣٤٩.

بن محمد السُّنَّامِي الحنفي، حيث قال: ”ويُحتسب على من لم يحضر الجماعة، ويخوف على ذلك بإحراق البيت“^(١).

وقال ابن تيمية في الحسبة: ”ويأمر المحتسب بالجمعة والجماعات“^(٢)..
وقال ابن القيم: ”على متولي الحسبة أن يأمر العامة بالصلوات الخمس في مواقيتها، ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس.. ويأمر بالجمعة والجماعة“^(٣).

خامس عشر: دليل العقل والنظر:

ووجهه: أن الأنظمة المختلفة ما زالت على اختلاف أديانها وبلدانها تُشرِّع قوانين لضبط أسواقهم ورعاياهم مراعين مصالح أممهم في أبدانهم ومعاشرهم؛ فإذا كان ذلك لإصلاح دنياهم فسن الأنظمة التي تصلح ديانة الناس أولى بالرعاية.

سادس عشر: دليل المصلحة، فإن في إغلاق المحلات مصالح دينية وديوية منها:

١. أن فيه تعظيماً لله -سبحانه- وإجلالاً لأمره ونهيه، وتقديم ما يحبه الله ورسوله على الدنيا وحطامها.
٢. وفيه انتصار على أهواء النفس، وإظهار لشعائر الإسلام.
٣. وفيه تعظيم لقدرة الصلاة، وإظهار لمنزلتها في الإسلام وتعاون على أعظم البر فيه.
٤. في هذا العمل ظهور عزة الإسلام وأهله، وقوة ارتباطهم بدينهم، على خلاف تدين الملل الأخرى، التي لا تظهر إلا في بيعهم وكنائسهم.

(١) نصاب الاحتساب ٢٢٢.

(٢) الحسبة ١٥.

(٣) الطرق الحكمية ٣٤٩.



٥. وفيه دعوة لغير المسلم، حين يرى صورةً مشرقةً عن عظمة هذا الدين الحنيف فيترك ذلك أثرًا كبيرًا في نفسه، حين مشاهدة هذه المظاهر الإيمانية للمسلمين، وقد ذكر هذا بعض حديثي الإسلام، وأخذ هذا الفعل بألباب بعض غير المسلمين، كما جاء في كثير من اللقاءات الصحفية والفضائية.

٦. وفيه تذكير للغافل من المسلمين عن الصلاة؛ فقد لا يكون من المصلين، فحين يرى الناس يقدمون أفواجًا إلى مساجد الأسواق، يستيقظ قلبه، ويزداد إيمانه، ويتوب عن تفریطه.

٧. وفيه تعاون على البر والتقوى، وإعانة للتجار والعمال على إقامة الصلاة والخشوع فيها، ولو ترك كل لتهاون بعض التجار في أداء الصلاة طمعًا في زيادة الصفقات.

٨. وفيه تجديد للإيمان، وتذكير بالله تعالى بعد غفلة السوق والبيع والشراء، ومساعدة لأرباب السوق في التغلب على شهوة المال المحرم، فإن: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

٩. وفيها تخفيف عنهم وإراحة لهم بالصلاة بعد عناء العمل؛ كيف وفيها راحة القلب والبدن، كما كان يقول فيها رسول الله ﷺ: «يا بلال أقم الصلاة، أرحنا بها»^(١).

المسألة الثانية

النص النظامي لإغلاق المحلات أثناء الصلاة ووجوب التزامه

جاء في اللائحة التنفيذية لنظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

(١) رواه أبو داود ح ٤٩٨٧ وصححه الألباني.

الصادر بقرار معالي الرئيس العام لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رقم (٢٧٤٠) وتاريخ ٢٤/١٢/١٤٠٧هـ ونشرت في جريدة أم القرى في عددها رقم (٣٢٠٣) وتاريخ ٣٠/٧/١٤٠٨هـ فيما يتعلق بالصلاة في الباب الأول من اللائحة ما يلي:

الباب الأول: واجبات الهيئة.

المادة الأولى:

على أعضاء هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- القيام بواجبات الهيئة حسبما حددتها المادة (التاسعة) من نظام الهيئة الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/٣٧) وتاريخ ٢٦/١٠/١٤٠٠هـ، التي أهمها إرشادات الناس، ونصحهم لاتباع الواجبات الدينية المقررة في الشريعة الإسلامية، وحملهم على أدائها، وكذا النهي عن المنكر بما يحول دون المحرمات والممنوعات شرعاً، واتباع العادات والتقاليد السيئة أو البدع المنكرة، ويكون ذلك باتباع الآتي:

أولاً: حث الناس على التمسك بأركان الدين الحنيف من صلاة، وزكاة، وصوم، وحج، وعلى التحلي بأدابه الكريمة، ودعوتهم إلى فضائل الأعمال المقررة شرعاً: كالصدق، والإخلاص، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانات، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، ومراعاة حقوق الجار، والإحسان إلى الفقراء والمحتاجين، ومساعدة العجزة والضعفاء، وتذكير الناس بحساب اليوم الآخر، وأن: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ [فصلت:٤٦].

ثانياً: لما كانت الصلاة هي عمود الدين، وسنامه، فيتعين على أعضاء الهيئة مراقبة إقامتها في أوقاتها المحددة شرعاً في المساجد، وحث الناس على المسارعة إلى تلبية النداء إليها، وعليهم التأكد من



إغلاق المتاجر، والحوانيت، وعدم مزاولة أعمال البيع خلال أوقات إقامتها.

إذا فالمادة الأولى نصت على أن من أعظم واجبات الهيئة العناية بالصلاة وإقامتها، ونلاحظ فيها ما يلي:

١. لم تتضمن اللائحة أي نص على عقوبات للمتخلفين عن الصلاة، فمهمة الهيئة تنتهي عند المتابعة والضبط، وما وراء ذلك من عقوبات تعزيرية لمخالفي النظام تتولاه السلطات القضائية والتنفيذية.

٢. ليس فيها إلزام الناس بأداء الصلاة، وإنما حثهم عليها، وبقي لغير المسلم وللمعذور كالحائض ونحوها فسحة في تركها مع التزام أمر الإغلاق لمصلحة الدين والأمة.

٣. قصر الإلزام على التأكد من إغلاق المحلات، حفاظاً على سياق الشريعة، وعناية بأعظم شعائره، وهي الصلاة.

وحيث إن هذا النظام يحقق مقصدًا عظيمًا من مقاصد الشريعة، وهو حفظ الدين، فإن التزام هذا النظام واجب شرعي ونظامي، ومعلوم أن أمر ولاة الأمور واجب الطاعة لهم ما لم تكن في معصية الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: ٥٩].

ولشرف الأمر وأهميته بايع الرسول ﷺ أصحابه على ذلك، ففي الصحيحين من حديث عبادة بن الصامت قال: «دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه فكان فيما أخذ علينا: أن بايعنا على السمع والطاعة، في منشطنا ومكرهنا، وعُسْرنا ويُسْرنا، وأثرة علينا»^(١). وفي الصحيح أن النبي ﷺ قال: «إن أمرَ عليكم عبد مجدع يقودكم بكتاب الله، فاسمعوا له وأطيعوا»^(٢).

(١) متفق عليه: البخاري ح (٦٥٢٢)، ومسلم ح (٢٤٢٧).

(٢) أخرجه: مسلم ح (١٨٢٨)؛ والترمذي ح (١٧٠٦) عن أم الحصين الأحمسية.



وطاعتهم واجبة في كل ما يأمر به من المعروف، أما إذا أمروا بمعصية فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق الله الواحد القهار، وقال ﷺ: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»^(١).

وطاعتهم فيما ينظّمونه من تنظيمات لإقامة مصالح الرعية، وضبط أمورهم، وحفظ أمنهم، مما لا يخالف الشريعة داخل في عموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

ومما ينبغي التنبيه إليه: أن طاعتهم ليست مرتبطة بصلاحتهم وأدائهم الواجبات المتحتمة عليهم في حق الرعية، مع وجوب مناصحتهم والإنكار عليهم، ففي الصحيحين من حديث ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «إنكم سترون بعدي أثره وأموراً تنكرونها. قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدوا إليهم حقهم، واسألوا الله حقكم»^(٢).

وهذا من الشريعة ليس إقراراً للاستبداد والظلم، وإنما هو رعاية للمصالح العظمى، ولكي تستقيم مصالح الناس.



(١) أخرجه: البخاري ح (٦٦١١)، ومسلم ح (٣٤٢٢).

(٢) أخرجه البخاري ح (٦٥٢٩).

المطلب الثالث

الفرق بين الإلزام بالصلاة والإلزام بإغلاق المحلات

الإغلاق نفسه لا يترتب عليه حكم لذاته، ولكنه من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالواجب هو الامتناع عن البيع إذا أقيمت الصلاة - وتوجه من تلزمه الجماعة لحضورها - فإذا تعذر هذا الامتناع إلا بالإغلاق وجب، ويكون الإغلاق علامة فقط على امتثال الواجب.

ولذا فعند بحث مسألة الإغلاق، لا يصح إيراد الخلاف في وجوب صلاة الجماعة؛ لأنه لا تلازم بين المسألتين، لأن الراجح المؤيد بالكتاب والسنة وجوبها، وحتى لو سلم بعدم وجوب صلاة الجماعة، فإن الإلزام بإغلاق المحلات لا يلزم منه الإلزام بصلاة الجماعة، ففي الناس المرأة الحائض والرجل المسافر والكافر.

وينبغي التنبيه هنا إلى خطأ منهجي مخالف لفقهاء الفتوى، والنصيحة لله وكتابه ولرسوله ﷺ ولعامة المسلمين، وذلك هو إظهار الخلاف في وجوب صلاة الجماعة للعامة بقصد توهين الأمر في قلوبهم، إذ إن بحث مثل هذا إنما يكون في مدونات الفقه ومجالس العلم، ولو سئل فقيه النفس عنها فإنه إذا لم يعتقد وجوبها لا يمنعه ذلك من نصيحة السائل، وبيان قول من قال بالوجوب أو الشرطية، ونصيحته للخروج من الخلاف بيقين، وعجباً كيف لا يدعوه إلى صنع ذلك ما ورد في تارك صلاة الجماعة: أنه منافق معلوم النفاق، وهذا في حق تاركها، فكيف بالمُزهد غيره فيها من عامة المسلمين.

كما لو جاء سائل متهور يسأل عن القول بتخليد القاتل في النار، فإن من فقه الفتوى أن يسلك به المفتي مسلك الوسط، فلا ينكر هذا القول إنكاراً ظاهراً، بل يوري في إجابته حتى لا يتساهل السائل ويستسهل القتل إذا أمن عقوبة التخليد في النار، ويكفي في الجواب أن يقرأ عليه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرًاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء، ١٣]، ثم يقول: والقول بالتخليد مروى عن ابن عباس، وحسبك بحبر الأمة وترجمان القرآن، ولا ينكر ما نسب إليه إنكاراً ظاهراً، بخلاف ما لو كان عرض الأقوال في تأليف أو درس علمي.

يقول الشاطبي رحمته الله: «المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على الوسط المعهود فيما يليق بالجمهور، فلا يميل بهم إلى طرف الانحلال، وهذا هو الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة، فلا إفراط ولا تفريط، وما خرج عن الوسط مذموم عند العلماء الراسخين.... وإذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة»^(١).



المطلب الرابع

شبهات وردود^(١)

يثار بعض الشبهات حول إجراء إغلاق المحلات للصلاة، ومن أبرزها

ما يلي:

الشبهة الأولى:

القول ببدعية هذا العمل، كما نص أحدهم؛ وهذه السقطة كافية في إبطال هذا القول، فمن تجرأ على القول بتبديع من يقيم الصلاة في الناس، مع ما تقدم من أدلة لم يرح رائحة العلم، إذ إن منزع التبديع عنده أنه لم ينقل عن السلف أمر الناس بإغلاق متاجرهم والتوجه للصلاة، فيقال: تلك شكاة ظاهرٌ عنك عارها، وهذا قول كذب، وبيان ذلك من وجوه:

أولاً: قد مرت نصوص تدل على مشروعية إغلاق المحلات التجارية ونحوها لأجل إقامة الصلاة، بالإضافة إلى جريان عمل السلف عليه، مما يدل على أن هذا القائل سعى إلى هذا القول بجهله.

ثانياً: إن القول بالتبديع لا يكون أبداً إلا لأمر جاء على خلاف الوارد على وجه التعبد، فكيف يكون الإلزام بالصلاة بدعة، مع عظيم شأنها في الإسلام، وأمر الله الصريح في صورة منها، وهي صلاة الجمعة بترك البيع بعد النداء إليها؛ فلو قال هذا القائل بعدم الوجوب

(١) انظر هذا الرابط: <http://www.saqifa.net/vb/showthread.php?t=38015>

لكان قولاً مردوداً لكن قد يكون له وجه من جهة خفاء الدليل عليه،
وأما التنصيص على بدعيته، فكانتصيص على بدعية الدعوة إلى
الله أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثالثاً: هذه دعوى مدعيها يثبتها، لأنه ناقل عن الأصل فهو الذي يحتاج إلى
أدلة تثبت دعواه، إذ فيها غاية سوء الظن بالنبي ﷺ وأصحابه ﺭﻩﻟﻴﻬﻢ
فإن قلت: كيف؟

فيقال: كيف يظن مسلم بأن المنافقين فضلاً عن الصحابة ﺭﻩﻟﻴﻬﻢ
كانوا يتبادلون الصفقات حول مسجد رسول الله ﷺ وهو يصلي
ببعض أصحابه، ثم لا ينقل وينكر؟ مع أنه لما خرج بعضهم وهو
قائم يخطب فيهم أنكر عليهم؟

ولو قال هذا القائل: هذا في صلاة الجمعة. قيل: لم ينكر عليهم
الخروج وترك الصلاة، وإنما أنكر عليهم تركه قائماً يخطب،
وسماع الخطبة ليس شرطاً في صحة الجمعة، فالإنكار على المشتغل
بالبيع والشراء عن صلاة الفريضة لو كان أولى.

بل حتى المنافقين لا يسوغ ظن هذا بهم، وأنهم يتركون الصلاة
للبيع والشراء جهرة إذ هم أهون من ذلك، ولما هم النبي ﷺ
بتحريقهم لم يكونوا في الأسواق وإنما أخبر عن اختبائهم في
بيوتهم، كما سيأتي في:

رابعاً: فكيف يظن هذا بالنبي ﷺ وقد هم بتحريق المتخلفين في بيوتهم،
فقال في الحديث المتفق على صحته: «أثقل الصلاة على المنافقين:
صلاة العشاء وصلاة الفجر. ولو يعلمون ما فيهما لأتوها ولو حبواً.
ولقد هممت أن أمر بالصلاة فتقام، ثم أمر رجلاً فيصلي بالناس،



ثم أنطلق معي برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة، فأحرق عليهم بيوتهم بالنار»^(١).

خامساً: كيف يقال بتبديع من يأمر الناس بالصلاة، وقد جاء في الصحيحين عن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةُ».

وهل يقول قائل عاقل: لا يجوز الاشتغال بالنافلة إذا أقيمت الفريضة، لكن يجوز الاشتغال بالبيع والشراء أثناء الصلاة.

سادساً: كيف يقال: إن إلزام الناس بالتفرغ للصلاة بدعة، وقد أجمع الأئمة على عقوبة تاركها، وقال الحنفية بحبسها، والجمهور بقتله، واختلفوا في قتله، هل يقتل ردة أو حدًّا^(٢)، وكيف يقتل أو يحبس وهو لم يؤمر بها، وكيف يشرع أمر الأفراد بالصلاة ثم نبدع أمر المتسوقين وأهل الحوانيت.

سابعاً: كيف يقال إن إلزام الناس بالتفرغ للصلاة بدعة، وهي من مأمورات الشريعة كما في قوله تعالى: ﴿تَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، ولو قال هذا القائل: إلزام الناس ليس بواجب لربما كان له عذر! وأما أن يقول عن شيء أذنت فيه الشريعة، بل أمرت به، بل جعلته شرط تمكين الدولة المسلمة وهو إقامة الدين وعموده الصلاة أنه بدعة؟ إن من شم رائحة العلم لا يمكن أن يفوه فوه بمثل هذا.

ثامناً: كيف لا تأمر الشريعة بالجماعة للمتسوقين وآكلي الكافيار على مناضد المقاهي، وقد أمرت بها المجاهدين وسيوفهم تقطر الدم؛

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة: رواه البخاري ح ٦٤٤، ومسلم ح ١٥١٣.

(٢) مجمع الأنهر ٢١٨/١، البيان والتحصيل ٤٧٦/١، روضة الطالبين ١٤٦/٢، المغني ٣٥١/٣.

فقال جل وعز: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَنْتُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا آسَلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٢].

عاشراً: نص بعض الأئمة على قتال تاركي الأذان، وهو مجرد الإعلام بوقت الصلاة^(١)، فهل يقول عاقل: إلزام الناس بالأذان الذي هو للإعلام بالصلاة مشروع وأما إلزامهم بالصلاة نفسها فبدعة؟

حادي عشر: كيف يُبدعُ أناس امتدحهم الله عز وجل، فقال عنهم: ﴿رَجَالٌ لَا لُئْلِهِمْ بَحْزَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [النور: ٢٧]، وكانوا رجالاً يبتغون من فضل الله يشترتون ويبيعون فإذا سمعوا النداء بالصلاة ألقوا ما بأيديهم، وقاموا إلى المساجد فصلوا.

ثاني عشر: كيف يسوغ الإنكار على من يغلق المحلات لأجل الصلاة على حين ينشرح الصدر لأنظمة غربية أو شرقية تغلق المحلات بعد الساعة السادسة أو نحوها أو للحداد على زعيم ونحوه.

الشبهة الثانية:

إذا كان النبي ﷺ يقول: «إذا أم أحدكم فليخفف، فإن وراءه المريض والضعيف وذا الحاجة»^(٢)، فأمر بتخفيف الصلاة لأجل ذوي الحاجات، فكيف بإطالة أمد الصلاة والاستعداد لها، ثم جعلها ثقلاً كبيراً على عباد الله قبل الصلاة وفي أثنائها وبعدها، وخاصة حين يطيل بعض أئمة مساجد الأسواق في الصلاة قراءة وركوعاً وسجوداً.

ويجاب عن هذا بأمور:

الأول: أن الذي أمر بالتخفيف في الصلاة هو الذي جعل الصلاة ركناً

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٤/١٢، الإنصاف ١/٢٨٩، فتح العزيز للرافعي ٤/٢٨٦.

(٢) متفق عليه، من حديث أبي هريرة: رواه البخاري ح ٧٠٣، ومسلم ح ١٠٧٤.



من أركان الإسلام، وأمر الرجال بأدائها جماعة، وهمّ بتحريق المتخلفين عنها، فوجب الجمع بين الأمرين.

الثاني: أن النبي ﷺ لم يرخص للناس بالصلاة في بيوتهم من أجل التطويل، بل أمر الأئمة بالتخفيف.

الثالث: أن يقال بتأكيد تخفيف الصلاة في مساجد الجماعات خاصة في الأسواق، لأنها مظنة حضور أرباب الحاجات، وليس الحل في الإعراض عن الصلاة بالكلية.

الشبهة الثالثة:

القول بأن في إغلاق المحلات أثناء الصلاة قطعاً للأرزاق أو إضعافاً للقوة الاقتصادية.

ويجاب عن هذا من وجوه:

الأول: أن يقال: هذا مبدأ مادي محض، والأمور في الإسلام لا ينظر إليها بمثل هذا المنظار، ولو غلبت مصلحة المال أو النفس لما شرع الجهاد والتضحية بالنفس والمال في سبيل الله تعالى.

وإذا كان في رأيك أن إلزام الناس بإغلاق متاجرهم فيه تقويت لمصالحهم وضياع لأموالهم، فنسألك: هل علمت أن الشريعة قد تلزم أهلها بأن يضحوا برقابهم ودمائهم وأموالهم في سبيل الله، فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَرِّبُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾ [التوبة: ١١١].

الثاني: أن الواقع خلاف ذلك، فإن الأرزاق والمكاسب في السعودية (مع إغلاق المحلات أثناء الصلاة) أكثر وأقوى من غيرها من الدول التي لا تغلق فيها المحلات أثناء الصلاة.

الثالث: أن الشرع يكذب ذلك، فقد جاء في سياق الأمر بالصلاة ضمان الرزق كما في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا تَسْأَلْكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى﴾ [طه: ١٣٢].

الرابع: لو سلم بوجود ذلك، فإن رعاية حفظ الدين أولى بالتقديم من حفظ النفس، فضلاً عن المال، فإن الضرر الديني المترتب على إهمال الصلاة أشد من الضرر الاقتصادي المحتمل.

الخامس: أن الصلاة لا تستغرق سوى دقائق معدودة، لا تصل بالتجارة إلى ما يتوهم من الخسارة.

السادس: أن الناس يغلقون طوعاً أو كرهاً كما في بعض البلدان والأوقات لأجل الراحة والنوم والطعام؛ فالإغلاق لأجل الصلاة أولى.

السابع: أن الناس وقت الصلاة ينجفون إلى المساجد خاصة في بلاد الحرمين حرسها الله، فلم الدعوة إلى إبقاء محلاتهم مفتوحة وفي بقائها كذلك زيادة ضرر في تكاليف الكهرباء والعمال.

الشبهة الرابعة:

الاحتجاج بالضرورة لمثل الصيدليات ومحطات الوقود وأن إغلاقها للصلاة قد يتسبب لحالات طارئة بالضرر أو الوفاة.

ويجاب عن ذلك من وجوه:

أولاً: أن هذه الحالات الضرورية نادرة الوجود، والنادر لا حكم له.

ثانياً: أن المستوصفات والمستشفيات لا تتوقف الطوارئ فيها لأجل الصلاة، بل العمل جارٍ على التناوب.

ثالثاً: أن في رعاية الصلاة إذكاء لروح التقوى في قلوب المؤمنين، وقد وعد الله المتقين بالفرج، فقال: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا﴾ [الطلاق: ٤].



رابعاً: أن الصلاة لا تستغرق سوى دقائق معدودة، يندر أن ترد خلال وقتها الضرورة.

خامساً: أن ذلك مما يمكن الاحتياط له في مسألة الوقود قبل دخول وقت الصلاة.

سادساً: لم ير الناس من يموت جوعاً على أبواب المطاعم والمتاجر أو مرضاً على أبواب المستشفيات، نظراً لاشتغال أربابها بالصلاة، مما يدل على أن هذه الشبهة متوهمة.

الشبهة الخامسة:

أن في ذلك تضيقاً للواجب الموسع، حيث إن وقت الصلاة أوسع من الوقت الذي يجبر الناس فيه إلى إغلاق محلاتهم، كما لو أجبر شخص على قضاء رمضان في شوال. ويجب عن ذلك بأمور:

الأول: يعود إلى ما ذكر غير مرة: أن الإلزام إنما هو إغلاق المحلات لا أداء الصلاة؛ لأن في الناس من لا تلزمه.

الثاني: لا شك أن الله تعالى فرض هذه الصلوات الخمس في أوقات موسعة؛ رحمةً منه وتيسيراً على عباده؛ ولكن لا يصح الاعتراض بهذا الأمرين:

الأمر الأول: أن إلزام أهل الحسبة للتجار بالإمساك عن البيع في أول وقت الصلاة، ليس المقصود منه الإلزام بالصلاة في أول الوقت، وإنما الإلزام بالجماعة، فوقع الإلزام في أول الوقت تبعاً لا قصداً.

الأمر الثاني: أن هذا القول يطرد في الاعتراض على النص النبوي



ومصادمته، فهل يقول قائل: إن قوله ﷺ للأعمى: «هَلْ تَسْمَعُ النَّدَاءَ؟ قَالَ: نَعَمْ قَالَ: فَاجِبٌ»^(١). أو قوله: «ثُمَّ أَنْطَلِقَ إِلَى قَوْمٍ لَا يَشْهَدُونَ الصَّلَاةَ: فَأَحْرَقَ عَلَيْهِمْ بَيْوتَهُمْ بِالنَّارِ»^(٢)، إنه موجبٌ للتشديد وتضييق للموسع، لا شك أن التزام هذا موجب لفسق والعياذ بالله.

ولهذا نقول: إن توسعة الوقت فيها رخصة لمن لا تلزمه الجماعة، ومن كان معذوراً في التخلف عنها، كما أنها رخصة للجماعة نفسها في أن تصلي في أي الوقت شاءت، لكن ليس في توسعة الوقت رخصة لمن تلزمه الجماعة في التخلف عن الجماعة، والله أعلم.

وأما القول بإلزام الناس بقضاء رمضان في شوال فلا قائل به، وفرق بين الصلاة والصيام، فالصلاة شعيرة ظاهرة، والصوم عمل بدني قلبي لا يكون إلا لله وهو أعلم به.

الشبهة السادسة:

أن في الإلزام بإغلاق المحلات وقت الصلاة إلزاماً بقول فقهي، ولا يصح الإلزام في مسائل الاجتهاد:

ويجاب عن هذا بأمر:

الأول: أنه على القول بوجوب صلاة الجماعة، فإن هذا الوجوب يتقوى بأمر ولاة أمر المسلمين، الذين أمر الله بطاعتهم في المباح، فكيف بطاعتهم فيما هو قربة بل ركن من أركان الإسلام، كما قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

الثاني: لا شك في أن الخلاف قد وقع في حكم صلاة الجماعة، وقد قرر كثير

(١) صحيح مسلم ح ١٥١٨.

(٢) متفق عليه من حديث أبي هريرة: رواه البخاري ح ٦٤٤، ومسلم ح ١٥١٣.



من العلماء -رحمهم الله- أن لا إنكار في مسائل الاجتهاد، لكن هذا الاعتراض غير قادح فيما تقوم به هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الإلزام بإغلاق المتاجر في أوقات الصلوات، وذلك لأمر: أولها: أن الإلزام ليس بصلاة الجماعة، وإنما بإغلاق المحلات، لأجل صلاة الجماعة، وبينهما فارق ظاهر.

ثانيها: لا مكان لإيراد قاعدة: لا إنكار على المخالف في مسائل الاجتهاد هنا؛ لأنه لا مكان للاجتهاد مع حكم الحاكم، والفتوى المقررة في البلد التي عمل الحاكم عليها هي القول بوجوب صلاة الجماعة، فالتوقف لأجلها إذا واجب.

ثالثها: أن الإلزام بالتوقف عن البيع في وقت الصلاة هو نظام سنه ولي الأمر، وفيه تحقيق للمقاصد الشرعية؛ فكان التزامه واتباعه واجبا؛ للإجماع على وجوب السمع والطاعة في غير معصية الله، إجماعاً مستندا إلى النصوص الكثيرة الواردة بهذا المعنى، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وغيرها من النصوص المتقدمة، وإذا كان الإمام إذا أمر بمندوب أو مباح وجب، فكيف بما رجع وجوبه.

وهل يمكن القول بأن أوامر ولاية الأمر لا تجب إلا إن كانت واجبة بأصل الشرع، فأين نجد في الشرع وجوب أنظمة المرور والبلديات والتعليم ونحوها؟

الشبهة السابعة:

دعوى أن إغلاق المحلات أثناء الصلاة يؤدي إلى التجمهر خارج المسجد وعدم أداء الصلاة أو ازدحام الطرقات أو التهور في القيادة والسرقات أو نحو ذلك.

ويجاء عن هذا بأمور:

الأول: أن التجمهر المجرد ليس فيه مفسدة، ولو وجدت فدفعها لا يكون بمنع صلاة الجماعة، ولكن تدرأ بإجراء احتياطي آخر.

الثاني: أن التجمهر يكون غالباً ممن لا تلزمهم صلاة الجماعة كالحَيض وغير المسلمين.

الثالث: أن على ولاة الأمر منع هذا التجمهر خاصة من الرجال، درءاً لمفسدة عدم المبالاة بالصلاة.

الرابع: احتمال وقوع السرقة بسبب الإغلاق للصلاة، لا يقضي بمنع الإغلاق للصلاة، بل الواجب منع السرقة لا منع التوقف للصلاة، كما أن احتمال السرقة أثناء الإغلاق للنوم والراحة لا يقضي بحرمان الناس من النوم.

الشبهة الثامنة:

الاستدلال بعدم وجوب الجماعة حال اشتغال القلب بطعام ونحوه، كما في قوله ﷺ: «لا صلاة بحضرة الطعام»^(١).

وهذا استدلال باطل من وجوه:

الأول: أن الرخصة لمشتهي الطعام إنما هو لأجل مصلحة الصلاة، حتى لا يصلي وقلبه مشتغل بالطعام.

الثاني: أن هذه الرخصة خاصة للفرد، لا يمكن أن تكون عامة لارتباطها بشدة تعلق القلب بالطعام، وهذا يندر أن يجتمع عليه جمع كبير كأهل السوق لأجل تجارتهم، كيف وفيهم من يخاف الله تعالى ويبادر بنفسه للصلاة حتى ولو سمح له بالبقاء.

(١) رواه مسلم ح ١٢٧٤.



الثالث: أن الرخصة لأجل تعلق القلب بالطعام نادر، بخلاف تعلق القلب بالدنيا فهو الغالب، ولوروعي لتركت الصلاة بالكلية.

الشبهة التاسعة:

دعوى اعتراض أكثر المجتمع:

وهذه دعوى بلا عنان، فالمجتمع محافظ وأغلبه يؤيد إغلاق المحلات أثناء الصلاة، ولو افترضنا اعتراض أكثرهم فالقضايا الشرعية لا تخضع لآراء الناس وأهوائهم، فالله تعالى يقول: ﴿وَأَن تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦]، ويقول: ﴿وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ﴾ [المؤمنون: ٧١].

وختاماً:

فإن كل ما ذكر من مفسد جراء إغلاق المحلات فهي إما مفسد متوهمة، وإما مفسد قليلة واقعة، لكن تقديم مصلحة الدين أولى من اعتبارها، وإما مفسد يمكن تداركها قبل أو بعد الصلاة، وما كان في مرتبة الضروريات يرخص فيه رخصة خاصة لا عامة، وهذا حاصل بحمد الله كما في المستشفيات ونحوها، أما جعل الضرر بالإغلاق هو الأصل، فهو من قلب الحقائق، بل الضرر حاصل بالاشتغال في المحلات وقت الصلاة وترك الذهاب إلى المساجد، وقد قال الله تعالى في حق من أعرض عن البيع وأقبل على ذكر الله: ﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الجمعة: ٩]، وقال بعد وصف الرجال الذين لا تلهيهم التجارة والبيع عن ذكر الله: ﴿وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [النور: ٣٨]، وفي هذا دليل على أن إغلاق المحلات لأداء الصلاة في المساجد سبب في زيادة الأرزاق لا نقصها، وقد أكد سبحانه هذا المعنى في قوله فيمن تلهيهم تجارتهم وبيعهم عن الصلاة في المسجد: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [المنافقون: ٩].

وقد جعل الله لنا في النهار سبحا طويلا فلئن توقفنا دقائق للصلاة
لذكره وشكره، فإنه أقل واجب من واجبات العبودية له سبحانه وتعالى
علينا.



خاتمة

النتائج والتوصيات:

وفي ختام هذه الورقة يمكن تسجيل النتائج والتوصيات الآتية:

النتائج:

١. الصلاة شأنها في الإسلام عظيم، وهي أعظم أركانها بعد الشهادتين.
٢. الصحيح الذي يدل عليه الدليل وجوب صلاة الجماعة على الذكر المقيم القادر.
٣. إغلاق المحلات التجارية أثناء الصلاة المفروضة دل عليه الكتاب والسنة وعمل الأمة.
٤. لا تلازم بين الإلزام بإغلاق المحلات والقول بعدم وجوب صلاة الجماعة، فحتى على القول بعدم وجوبها يلزم الإغلاق بإيجاب ولي الأمر.
٥. الإلزام بالإغلاق لا يعني إلزام الناس بالصلاة في الجماعة، ولم ينص عليه النظام، وإنما نص على الإلزام بالإغلاق رعاية لشأن الصلاة مع



حث الناس على المحافظة عليها، وفي ذلك مراعاة للحائض والمسافر والكافر ممن لا تجوز منهم الصلاة أو لا تجب في حقهم صلاة الجماعة.

٦. طاعة ولاة الأمور تجب في أمرهم بالمباح، فكيف بأمرهم بالمشروع، بله الواجب.

٧. كل ما يذكر من مفسد بسبب إغلاق المحلات للصلاة المفروضة متوهمة أو يسيرة أو ضرورية توجب الرخصة بقدرها.

التوصيات:

يوصي الباحث بما يلي:

١. وجوب العناية بأمر الصلاة، وكل ما من شأنه أن يعين في إقامتها من عموم المسلمين.

٢. يتأكد على ولاة الأمور خاصة العناية بشأن الصلاة أعظم من غيرها، ومقتضى ولايتهم يحتم عليهم ذلك.

٣. ينبغي إزالة العوائق المادية والمعنوية التي قد تحول بين الناس وبين المحافظة على صلاتهم وحسن تدينهم.

٤. يوصي الباحث أن يشترط نظام البلديات لكل سوق يقام أن يقام معه مسجد متكامل الخدمات في وسطه ومحيطه.

٥. يوصي البحث بتقليل المدة بين الأذان والصلاة في مساجد الأسواق.

٦. أن يراعي أئمة مساجد الأسواق حاجة الناس فيخففوا عليهم في الصلاة التزاماً لقوله ﷺ: «إذا أم أحدكم فليخفف، فإن وراءه المريض والضعيف وذا الحاجة».



٧. ينبغي أن يهياً في كل مسجد سوق مصلى لائق بالنساء متوافر الخدمات.
٨. ينبغي إلزام الأسواق والمجمعات التجارية بتهيئة مستراح للحِصِّ والأطفال يستوعبهم أثناء أداء الناس لصلاتهم.
٩. ينبغي وضع مصليّات داخلية في المتاجر الكبرى التي يتعذر الخروج منها أو يكون المسجد بعيداً عنها.
١٠. يوصي البحث بتمديد الوقت بين المغرب والعشاء إلى ساعتين في الصيف وثلاث ساعات في الشتاء مما يمكن الناس من قضاء حوائجهم بين الصلاتين، وينقلون بعدها إلى مساكنهم.



فهرس المصادر والمراجع:

١. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للعلامة محمد ناصر الدين الألباني طبعة المكتب الإسلامي - الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.
٢. إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار المعرفة - بيروت.
٣. الأحاديث المختارة، الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبلي المقدسي المشهور بالضياء المقدسي - ت: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش. - ط مكتبة النهضة الحديثة - مكة المكرمة. ١٤١٠هـ.
٤. الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي - دار الجيل - بيروت - الطبعة الأولى، ١٤١٢ تحقيق: علي محمد البجاوي.
٥. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالحي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، - دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان - الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
٦. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ) - دار المعرفة - مكان النشر: بيروت.
٧. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل للمسائل المستخرجة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: ٤٥٠هـ) - حققه: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان - الطبعة: الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.



٨. تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني- المدينة المنورة- ١٣٨٤-١٩٦٤- تحقيق/ السيد عبدالله هاشم اليماني المدني.
٩. تعظيم قدر الصلاة، محمد بن نصر بن الحجاج المروزي أبو عبدالله (٢٠٢ - ٢٩٤) - المحقق: د. عبدالرحمن عبدالجبار الفريوائي، مكتبة الدار- المدينة المنورة- الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ.
١٠. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (٧٠٠-٧٧٤هـ) - المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع- الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩ م.
١١. جامع البيان في تفسير آي القرآن للطبري، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤-٣١٠) - المحقق: مكتب التحقيق بدار هجر. دار هجر.
١٢. حاشية ابن عابدين ٢/٣٤٠ ط دار المعرفة- بيروت- لبنان ١٤٢٨هـ.
١٣. الحاوي الكبير للماوردي- العلامة أبو الحسن الماوردي - دار النشر: دار الفكر بيروت.
١٤. الحسبة لابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ).
١٥. روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ) - المكتب الإسلامي- سنة النشر: ١٤٠٥- مكان النشر: بيروت.
١٦. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني، دار النشر: دار المعارف - البلد: الرياض - الطبعة: الأولى- ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢ م.
١٧. سنن أبي داود- سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي - دار الفكر - تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد.



١٨. سنن ابن ماجه - ابن ماجه أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني -
كتب حواشيه: محمود خليل، مكتبة أبي المعاطي.
١٩. سنن الترمذي الجامع الصحيح، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي
السلمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - تحقيق: أحمد محمد
شاکر وآخرون.
٢٠. سنن الدارقطني - علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي،
دار النشر - دار المعرفة - بيروت - ١٣٨٦-١٩٦٦ - تحقيق/ السيد
عبدالله هاشم يمانى المدني.
٢١. السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن
علي البيهقي، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة
حيدرآباد، الطبعة: الأولى ١٣٤٤ هـ.
٢٢. شرح الزركشي على مختصر الخرقى، شمس الدين أبي عبدالله
محمد بن عبدالله الزركشي المصري الحنبلي، قدم له ووضع حواشيه:
عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية - سنة النشر: ١٤٢٣ هـ -
٢٠٠٢ م - مكان النشر: لبنان/ بيروت
٢٣. شرح منتهى الإرادات للشيخ منصور بن يونس البهوتي ت/ عبدالله
التركي ط / مؤسسة الرسالة.
٢٤. شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرَوِجِردِي
الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨ هـ) - حققه وراجع نصوصه
وخرج أحاديثه: الدكتور عبدالعلي عبدالحميد حامد أشرف على
تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية
بيومباي - الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع
الدار السلفية بيومباي بالهند - الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
٢٥. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان



- ابن معاذ بن مَعْبَدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ) - ترتيب: علي بن بلبان بن عبدالله، علاء الدين الفارسي، المنعوت بالأَمير (المتوفى: ٧٣٩هـ) - مؤسسة الرسالة.
٢٦. صحيح ابن خزيمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلمي النيسابوري - ط المكتب الإسلامي - بيروت، ١٣٩٠ - ١٩٧٠ - تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي.
٢٧. صحيح البخاري (الجامع الصحيح) لمحمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري - ط دار ابن كثير، اليمامة - بيروت - ١٤٠٧ - ١٩٨٧ - الطبعة: الثالثة - ت / د. مصطفى ديب البغا.
٢٨. صحيح الترغيب والترهيب، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف - الرياض.
٢٩. صحيح سنن أبي داود للعلامة محمد ناصر الدين الألباني، طبعة مكتبة المعارف - الرياض الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
٣٠. صحيح أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت - الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
٣١. صحيح مسلم بشرح النووي - أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي - دار الخير - بيروت - ١٤١٦هـ - الطبعة الثالثة - إعداد / علي عبد الحميد أبو الخير.
٣٢. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ). مطبعة المدني - القاهرة - تحقيق: د. محمد جميل غازي.
٣٣. فتح العزيز شرح الوجيز، الإمام أبو القاسم عبدالكريم بن محمد الرافعي المتوفى سنة ٦٢٣ هـ - دار الفكر.



٣٤. قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد
- محمد بن علي بن عطية الحارثي المشهور بأبي طالب المكي- ط دار
الكتب العلمية - بيروت / لبنان - ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م - الطبعة: الثانية
تحقيق: د. عاصم إبراهيم الكيالي.
٣٥. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لعبد الرحمن بن محمد بن سليمان
الكلببولي المدعو بشيخي زاده - تحقيق: خرج آياته وأحاديثه خليل
عمران المنصور، دار الكتب العلمية - سنة النشر: ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م
- مكان النشر: لبنان / بيروت.
٣٦. مجموع الفتاوى، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس -
جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي.
٣٧. المحلى للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ
ت/أحمد شاکر طبعة دار إحياء التراث العربي بيروت- لبنان -
الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.
٣٨. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم
النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى، ١٤١١ -
١٩٩٠ - تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.
٣٩. مسند الإمام أحمد طبعة وزارة الشؤون الإسلامية-الرياض - تحقيق/
شعيب الأرناؤوط وآخرون - الطبعة الثانية طبعة ١٤٢٠ هـ.
٤٠. مُصنّف ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي
الكوفي (١٥٩ ٢٣٥ هـ) - تحقيق: محمد عوامة.
٤١. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي،
أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠ هـ)
٤٢. المغني لابن قدامة - تحقيق /عبد الله التركي - طبعة دار عالم الكتب
- ١٤١٧ هـ.



٤٣. الموافقات في أصول الفقه، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، دار المعرفة - بيروت، تحقيق: عبدالله دراز.
٤٤. مواهب الجليل، طبعة دار عالم الكتب المحقق: زكريا عميرات ١٤٢٣هـ.
٤٥. النجم الوهاج في شرح المنهاج لمحمد بن موسى الدميري، طبعة دار المنهاج الأولى، ١٤٢٥هـ.
٤٦. نصاب الاحتساب، عمر بن محمد بن عوض السنامي.



فهرس المحتويات

٣٠٧	المقدمة
٣٠٩	التمهيد: وفيه منزلة الصلاة في الإسلام
٣١٥	المطلب الأول: حكم صلاة الجماعة
	المطلب الثاني: مشروعية إغلاق المحلات التجارية أثناء إقامة الصلاة، وفيه مسألتان:
٣٢٥	المسألة الأولى: أدلة المشروعية
٣٢٥	المسألة الثانية: النص النظامي لإغلاق المحلات أثناء الصلاة
٣٣٥	ووجوب التزامه
٣٣٩	المطلب الثالث: الفرق بين الإلزام بالصلاة والإلزام بإغلاق المحلات ...
٣٤١	المطلب الرابع: شبهات وردود
٣٥٣	خاتمة: وفيها نتائج وتوصيات
٣٥٦	فهرس المصادر والمراجع



ولاية الفاسق للنكاح دراسة فقهية مقارنة

إعداد:

د. سامي بن فراج بن عيّد الحازمي

الأستاذ المشارك بقسم الدراسات القضائية

بكلية الدراسات القضائية والأنظمة بجامعة أم القرى



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، أحمده سبحانه وأشكره على فضله ونعمه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الملك الحق المبين، وأشهد أن نبينا وسيدنا محمداً عبده ورسوله، صادق الوعد الأمين، اللهم صل وسلم وبارك على عبدك ورسولك محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فإن عقد النكاح من العقود المهمة في الإسلام؛ ولأهميته فإن الحق سبحانه وتعالى لم يصف عقداً من العقود بما وصف به عقد النكاح، فقد وصفه بأنه الميثاق الغليظ، قال تعالى: ﴿وَأَخَذَتْ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ [النساء: ٢١].

ثم إن الشارع الحكيم عني بهذا العقد عناية بالغة، ووضع له شروطاً وضوابط؛ لتتحقق تلك الحكم والمقاصد الرفيعة التي شرع من أجلها؛ إذ إنه يتعلق بأكثر الأمور حساسية بين الرجال والنساء، وهي رابطة الوصال الفطري، واللقاء الغريزي.

ومن أعظم الضوابط الشرعية التي وضعها الشارع لصيانة المرأة اشتراط الولي في نكاحها؛ لما في ذلك من الحفاظ التام على المرأة وكرامتها، وعفتها



وطهارتها، وصيانة لأدبها وحيائها، إذ المرأة غالباً ما تحكمها العاطفة، ويغلب عليها الضعف.

ثم إن هذا الولي له شروط معتبرة شرعاً، بموجبها يحكم بأهليته وصلاحيته لهذه الولاية المهمة، وهذه الشروط منها ما اتفق عليه الفقهاء، ومنها ما اختلفوا فيه، ومما اختلفوا فيه اختلافاً كبيراً اشتراط العدالة في الولي وعدم الفسق.

ثم إنه من المتقرر نقلاً وعقلاً أنّ أكثر الناس عصاة لله، متساهلون في شرعه، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٩]، أي: إن أكثر الناس خارجون عن طاعة ربهم، مخالفون للحق ناكبون عنه^(١).

ومعلوم أنه لا يأتي زمان إلا والذي بعده شر منه، كما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: «لَا يَأْتِي عَلَيْكُمْ زَمَانٌ إِلَّا الَّذِي بَعْدَهُ شَرٌّ مِنْهُ، حَتَّى تَلْقَوْا رَبُّكُمْ، سَمِعْتَهُ مِنْ نَبِيِّكُمْ ﷺ»^(٢).

فالفسق في الأزمنة المتأخرة كثر وانتشر حتى عمّ العباد والبلاد -والله والمستعان-، ومن هؤلاء الفساق من يتولى عقد النكاح ولا بد، فأصبح الناس في حرج من تولية الفاسق للنكاح للاختلاف في صحة ولايته، وهي من المسائل المختلف فيها بين الفقهاء.

لذا فقد عمدت إلى بحث هذه المسألة ولم أطرفها؛ إفادة للجميع ووصولاً إلى الحق، واستعنت بالله تعالى في دراستها دراسة فقهية مقارنة على ضوء الأدلة الشرعية، مبيناً حكمها، وعنونت لهذه الدراسة ب (ولاية الفاسق للنكاح، دراسة فقهية مقارنة).

وقد جاء هذا البحث في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة:

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٦٨/٢).

(٢) صحيح البخاري (٢٥٩١/٦) [٦٦٥٧].



المقدمة: وتضمنت أهمية الموضوع، والسبب الدافع للكتابة فيه، وخطة البحث، والمنهج.

التمهيد: وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بالولاية، والنكاح. وفيه فرعان:

الفرع الأول: التعريف بالولاية.

الفرع الثاني: التعريف بالنكاح.

المطلب الثاني: أسباب الولاية في النكاح.

المطلب الثالث: التعريف بالفسق، وبيان الصفات الموجبة له. وفيه فرعان:

الفرع الأول: التعريف بالفسق.

الفرع الثاني: بيان الصفات الموجبة للفسق.

المبحث الأول: حكم الولاية في النكاح، والحكمة منها. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم الولاية في النكاح.

المطلب الثاني: حكمة مشروعية الولاية في النكاح.

المبحث الثاني: حكم ولاية الفاسق للنكاح.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث قواعد البحث العلمي ومناهجه، ويتلخص ذلك

فيما يلي:

١. حرصت على استقصاء أقوال أئمة المذاهب الأربعة، وأدلتهم، مستقاة

من مراجعهم الرئيسية.



٢. ترجيح أحد الأقوال؛ بناءً على ما ظهر لي من قوة الأدلة.

٣. عزو الآيات القرآنية إلى السور، مع ذكر أرقامها.

٤. عزو الأحاديث النبوية، والآثار الواردة، فما كان منها في الصحيحين أو أحدهما فإني أكتفي بعزوه إليهما، وما لم يكن في أي منهما، فإني أعزوه إلى كتب الأحاديث والآثار، ثم أبين الحكم عليها من كلام أهل العلم.

٥. شرحت الغريب والمصطلحات.

٦. ذيّت هذا البحث بفهرس للمصادر والمراجع، وبفهرس للموضوعات.

والله أسأل أن يتقبله مني بحسن المثوبة والجزاء، فمنه وحده الاستمداد، وعليه التوكل والاستناد، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وصلى الله وسلّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.



التمهيد

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

التعريف بالولاية، والنكاح

وفيه فرعان:

الفرع الأول

التعريف بالولاية

أولاً: في اللغة:

الولاية - بكسر الواو- هي القرب، والإمارة، والسلطان. والولاية - بكسر الواو وفتحها- النصر^(١).

قال سيبويه: ”الولاية بالفتح المصدر، والولاية بالكسر الاسم، مثل الإمارة والنقابة؛ لأنه اسم لما توليته وقمّت به، فإذا أرادوا المصدر فتحوا“^(٢).

وقال ابن فارس: ”وكلُّ مَنْ وُلِيَ أمرٌ آخر فهو وليُّه“^(٣).

(١) لسان العرب (٤٠٥/١٥)، تاج العروس (٢٤٢/٤٠)، مادة: (ولي).

(٢) المصدران السابقان.

(٣) معجم مقاييس اللغة لابن فارس (١٤١/٦).

وقال ابن الأثير: ”ومن أسمائه عز وجل [الوالي] وهو مَالِكُ الأَشْيَاءِ جَمِيعِهَا الْمُتَصَرِّفُ فِيهَا. وَكَأَنَّ الوَلَايَةَ تُشْعِرُ بِالتَّدْبِيرِ والقُدْرَةِ والفِعْلِ وما لم يَجْتَمِعَ ذلكَ فِيهَا لم يَنْطَلِقْ عَلَيْهِ اسْمُ الوالي“^(١).

ثانياً: في الاصطلاح:

بالاطلاع على كتب الفقهاء والتعريفات الفقهية يلاحظ أنه لم ينص على تعريف الولاية في الاصطلاح الشرعي إلا فقهاء الحنفية فقالوا: هي: تنفيذ القول على الغير شاء أو أبي^(٢).

واعترض على هذا التعريف بأنه قاصر على ولاية الإيجاب دون ولاية الاختيار^(٣).

وهناك بعض التعريفات لمن بحث في الولاية من الباحثين المعاصرين، فمن ذلك ما يأتي:

الولاية هي: قيام شخص كبير راشد على شخص في تدبير شؤونه الشخصية^(٤).

الولاية: هي: سلطة شرعية تجعل لمن تثبت له القدرة على إنشاء التصرفات والعقود وتنفيذها^(٥).

الولاية: هي سلطة شرعية تمكن صاحبها من التصرف الصحيح النافذ لنفسه أو لغيره جبراً أو اختياراً^(٦).

وهناك من عرّف الولاية في النكاح على وجه الخصوص، فقال: الولاية

(١) النهاية في غريب الأثر (٥١٠/٥).

(٢) البحر الرائق (١١٧/٣)، العناية (٢٠١/١٠) حاشية ابن عابدين (٥٥/٣).

(٣) حاشية ابن عابدين (٥٥/٣).

(٤) موسوعة فقه إبراهيم النخعي، د. محمد رواس قلعجي (٧١٥/٢).

(٥) هامش رقم (١) من كتاب الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ٢٨٤) للمحقق: المنعصم بالله البغدادي.

(٦) ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، حافظ محمد نور (ص ٢٧).



في النكاح هي سلطة شرعية لعصبة نسب، أو من يقوم مقامهم، يتوقف عليها تزويج من لم يكن أهلاً لعقده^(١).

ولعل هذا التعريف هو المختار؛ لكونه أوضح، ومختص بالولاية في النكاح.

الفرع الثاني

التعريف بالنكاح

أولاً: في اللغة: النُّكاح - بالكسر - في كلام العرب: الوطاء في الأصل، وقيل: هو العقد له، وهو التزويج؛ لأنه سبب للوطء المباح. يقال: نكح فلان امرأة يَنْكِحُها نِكَاحًا إذا تزوجها، وَنَكَحَها يَنْكِحُها باضعها أيضاً^(٢).

ثانياً: في الاصطلاح: ذكر فقهاء المذاهب الأربعة عبارات مختلفة في تعريف النكاح، لكن المعنى واحد، وبيانها كما يلي:

قال الحنفية: النكاح: عقد يفيد ملك المتعة بالأنثى قصداً، أي: يفيد حل استمتاع الرجل من امرأة لم يمنع من نكاحها مانع شرعي^(٣).

وقال المالكية: النكاح عقد لحل تمتع بأشئ غير محرم ومجوسية وأمة كتابية بصيغة^(٤).

وقال الشافعية: النكاح عقد يتضمن إباحة وطء بلفظ إنكاح أو تزويج أو ترجمته^(٥).

وقال الحنابلة: النكاح عقد التزويج، أي عقد يعتبر فيه لفظ نكاح أو تزويج أو ترجمته^(٦).

(١) الولاية في النكاح، د. عوض العوفي (ص ٢٩).

(٢) لسان العرب (٦٢٥/٢)، تاج العروس (١٩٥/٧) مادة (نكح).

(٣) فتح القدير (٩٩ / ٣)، حاشية ابن عابدين (٢٥٨/٢ - ٢٦٠).

(٤) الشرح الصغير وحاشية الصاوي (٢٣٢/٢ - ٢٣٤).

(٥) مغني المحتاج (١٢٣/٣)، نهاية المحتاج (١٧٤/٦).

(٦) كشف القناع (٥/٥)، الروض المربع (ص ٣٣١).



المطلب الثاني

أسباب ولاية النكاح

الولاية في النكاح كغيرها من الولايات لها أسباب عدة، لمعرفة الولي الشرعي في النكاح لا بد من معرفة أسباب ولاية النكاح، والأسباب التي ذكرها الفقهاء خمسة، أربعة متفق عليها، وواحد مختلف فيه.

فاتفق الفقهاء على أن ولاية النكاح تثبت بالقربة، والملك، والولاء، والإمامة، واختلفوا هل تثبت بالوصاية أم لا؟ وبيان ذلك بما يلي:

١. القربة: وهي الاتصال بين إنسانين بالاشتراك في ولادة قريبة أو بعيدة^(١)، وتختص بالعصبة عند الجمهور، أما الحنفية فتثبت عندهم لجميع الأقارب، سواء كانوا عصبة، أو من ذوي الأرحام.

وسبب ثبوت هذه الولاية هو أصل القربة وذاتها، لا كمال القربة، وإنما الكمال شرط لتقدم بعض الأولياء على بعض. وعند الحنفية ثبوتها بمطلق القربة، إلا أن القريبة مقدمة على غيرها.

ومن الأدلة على أن الولاية تثبت بالقربة: قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ﴾ [النور: ٣٢]؛ ولأن القربة يحصل بها الشفقة وهي داعية إلى تحصيل النظر في حق المولى عليه^(٢).

٢. الملك: تثبت ولاية النكاح بالملك، أي ملك السيد لعبيده أو أمته؛ لأن ولاية الإنكاح ولاية نظر، والملك داع إلى الشفقة والنظر في حق المملوك، فكان سبباً لثبوت الولاية. والمملوك ليس له ولاية، لعدم الملك له، إذ هو مملوك في نفسه فلا يكون مالكا^(٣).

(١) شرح منتهى الإرادات (٥٠٠/٢)، كشف المخدرات (٥٢٩/٢).

(٢) بدائع الصنائع (٢٣٨، ٢٣٧/٢)، حاشية ابن عابدين (٢٩٦/٢)، الكافي لابن عبد البر (٥٢٢/٢)، الشرح الصغير (١١٦-١١٣/٣)، روضة الطالبين (٥٨، ٥٥، ٥٣/٧)، نهاية المحتاج (٢٣١/٦)، الكافي لابن قدامة (١٢/٣)، كشاف القناع (٤٨/٥ - ٥١).

(٣) المصادر السابقة.



٣. الولاء: تثبت ولاية النكاح للسيد المعتق على مملوكه المعتق؛ لقول النبي ﷺ: «الْوَلَاءُ لِحُمَةٍ كُلِّ حُمَةٍ النَّسَبِ»^(١).

والنسب سبب لثبوت الولاية، فكذا الولاء يكون سبباً لها^(٢).

٤. الإمامة: تثبت ولاية النكاح للإمام، والسلطان، والقاضي، إذا عدم الأولياء، أو إذا عضلوا^(٣) المرأة؛ لقول النبي ﷺ: «فَالسُّلْطَانُ وَوَلِيُّ مَنْ لَا وَوَلِيَّ لَهُ»^(٤)؛ ولأنه نائب عن جماعة المسلمين^(٥).

٥. الوصاية: يرى المالكية والحنابلة في رواية ثبوت ولاية النكاح لوصي الأب^(٦).

(١) أخرجه الحاكم عن ابن عمر مرفوعاً وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه" وخالفه الذهبي (٣٤١/٤)، والبيهقي في السنن الكبرى وضعفه (٢٤٠/٦)، وابن حبان في صحيحه (٣٢٥/١١)، والطبراني في الأوسط (٨٢/٢)، قال الهيثمي: "وفيه عبيد بن القاسم، وهو كذاب" مجمع الزوائد (٤١٩/٤). قال ابن الملقن: "وخالف البيهقي فأعله، وقال أوجه كلها ضعيفة، قلت: لإحاديث عبد الله ابن أبي أوفى، فإن إسناده كل رجاله ثقات، لم يعثر عليه البيهقي، ولا أحد من مصنفي الأحكام خلاصة البدر المنير (٤٥٦/٢)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (١٠٩/٦).

(٢) بدائع الصنائع (٢٣٧/٢، ٢٣٨)، حاشية ابن عابدين (٢٩٦/٢)، الكافي لابن عبد البر (٥٢٢/٢)، الشرح الصغير (١١٣-١١٦/٣)، روضة الطالبين (٥٣/٧، ٥٨، ٥٥)، نهاية المحتاج (٢٣١/٦)، الكافي لابن قدامة (١٢/٣)، كشاف القناع (٤٨/٥ - ٥١).

(٣) العضل: المنع، وعُضِلَ المرأة عن الزوج حبسها ومنعها. لسان العرب (٤٥١/١١)، مختار الصحاح (ص ٤٦٧).

(٤) أخرجه أحمد (١٩٩/٤٢)، وأبو داود (١٩٠/٢)، والترمذي (٤٠٧/٣)، وابن ماجه (٦٠٥/١)، والنسائي (٢٨٥/٣)، وعبد الرزاق (١٩٥/٦)، وابن أبي شيبة (١٦٨/١٤)، والحاكم (١٦٩/٢)، وابن حبان (٣٨٤/٩)، والدارقطني (٢٢١/٣)، والبيهقي (١٠٥/٧). وصححه ابن الجوزي في التحقيق في أحاديث الخلاف (٢٥٥/٢)، وابن الملقن في البدر المنير (٥٥٣/٧)، والألباني في صحيح سنن ابن ماجه (٣١٦/١).

(٥) بدائع الصنائع (٢٣٧/٢، ٢٣٨)، حاشية ابن عابدين (٢٩٦/٢)، الكافي لابن عبد البر (٥٢٢/٢)، الشرح الصغير (١١٣-١١٦/٣)، روضة الطالبين (٥٣/٧، ٥٨، ٥٥)، نهاية المحتاج (٢٣١/٦)، الكافي لابن قدامة (١٢/٣)، كشاف القناع (٤٨/٥ - ٥١).

(٦) الكافي لابن عبد البر (٥٢٦/٢)، الشرح الصغير (١١٦/٣)، المغني (٤٦٣/٦)، مطالب أولي النهى (٥٥/٥).

المطلب الثالث

تعريف الفسق، وبيان الصفات الموجبة له

وفيه فرعان:

الفرع الأول

تعريف الفسق

أولاً: تعريف الفسق لغة:

الفسق والفسوق: مصدران لقولهم: فسق يفسق ويفسق، بمعنى الخروج عن الطاعة. يقال: فسقت الرطبة، إذا خرجت عن قشرها^(١). وفي تاج العروس: ”الفسق - بالكسر - الترك لأمر الله عز وجل، والعصيان، والخروج عن طريق الحق سبحانه... أو هو الفجور كالفسوق - بالضم - وقيل: هو الميل إلى المعصية... والفسق يقع بالقليل من الذنوب وبالكثير، ولكن تعرف فيما كان بكثيره، وأكثر ما يقال الفاسق لمن التزم حكم الشرع وأقرب به ثم أخل بجمیع أحكامه أو ببعضها، وإذا قيل للكافر الأصل فاسق؛ فلأنه أخل بحكم ما ألزمه العقل واقتضته الفطرة“^(٢).

وقيل: الفسق أصله: خروج الشيء من الشيء على وجه الفساد^(٣).وسمي الفاسق بهذا؛ لانسلاخه عن الخير^(٤).

- (١) تهذيب اللغة للأزهري (٣١٥/٨)، لسان العرب لابن منظور (٣٠٨/١٠)، تاج العروس للزبيدي (٣٠٢/٢٦). القاموس المحيط للفيروزآبادي (١١٨٥/١)، مادة: (فسق).
- (٢) تاج العروس (٣٠٢/٢٦). وانظر: تهذيب اللغة (٣١٥/٨)، لسان العرب (٣٠٨/١٠)، القاموس المحيط (١١٨٥/١)، مادة: (فسق).
- (٣) المصباح المنير للفيومي (٤٧٣/٢) مادة: (فسق).
- (٤) تاج العروس (٣٠٢/٢٦)، القاموس المحيط (١١٨٥/١) مادة: (فسق).



ثانياً: تعريف الفسق اصطلاحاً:

ذكر بعض العلماء تعريف الفسق في الاصطلاح الشرعي، وهذه التعاريف متقاربة إلى حد كبير في مضامينها مع اختلافات يسيرة في ألفاظها، فمن هذه التعاريف ما يأتي:

١. الخروج من طاعة الله - عز وجل - فقد يقع على من خرج بكفر وعلى من خرج بعصيان^(١).

٢. العصيان والتكليف لأمر الله تعالى والخروج عن طريق الحق^(٢).

٣. الخروج عن الأمر المحمود إلى الأمر المذموم^(٣).

٤. خروج العقلاء عن الطاعة^(٤).

٥. وقال الراغب الأصفهاني: "فسق فلان: خرج عن حجر الشرع، وذلك من قولهم: فسق الرطب، إذا خرج عن قشره، وهو أعم من الكفر. والفسق يقع بالقليل من الذنوب وبالكثير؛ ولكن تعورف فيما كان كثيراً، وأكثر ما يقال (الفاسق) لمن التزم حكم الشرع وأقر به ثم أخل بجميع أحكامه أو ببعضه. وإذا قيل للكافر الأصلي (فاسق)؛ فلأنه أخل بحكم ما ألزمه العقل، واقتضته الفطرة"^(٥).

يتبين لنا مما سبق الترابط الواضح بين المعنيين اللغوي والاصطلاح؛ فالفسق في اللغة يدور حول معانٍ عديدة متقاربة الدلالة، ومؤداها في النهاية يؤول إلى: الخروج عن الشيء، ومن هنا جاءت تعريفات العلماء للفسق في الشرع متسقة في التعبير مع هذا المعنى، وهي في مجملها تعني: الخروج عن

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٨٣/١)، تفسير ابن عطية (١٥٥/١).

(٢) المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (١٤٨/٦).

(٣) معاصر المختصر لأبي المحاسن الحنفي (٢٧١/٢).

(٤) روح المعاني للأوسمي (٢١٠/١).

(٥) المفردات في غريب القرآن (ص ٣٨٢).

وأمر الشرع بترك المأمورات وفعل المحظورات. وكل من اتصف بهذا الوصف فهو فاسق، أي: خارج عن أمر الله ونهيه، وذلك بعصيانه لأمر ربه، وارتكابه لما نهى عنه.

الفرع الثاني

بيان الصفات الموجبة للفسق

تقدم أن الفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى. ولم يخل العمل المخرج عن هذه الطاعة من أن يكون بالجوارح أو بالاعتقاد.

قال ابن قدامة: ”الفسوق نوعان: أحدهما من حيث الأفعال... والثاني من جهة الاعتقاد“^(١).

وقال ابن القيم: ”وهو قسمان: فسق من جهة العمل، وفسق من جهة الاعتقاد“^(٢).

وبيان ذلك في مسألتين:

المسألة الأولى: الفسق بالأفعال والأقوال.

سبق تعريف الفسق اصطلاحاً بأنه: الخروج عن طاعة الله بارتكاب كبيرة من كبائر الذنوب، أو الإصرار على صغيرة.

فما هي الكبيرة؟ وما هي الصغيرة؟ وما حقيقة الإصرار على الصغيرة؟ الكبيرة هي: كل ذنب قرن به وعيد، أو حد في الدنيا، أو لعن.

ومن أمثلة الكبائر الفعلية: السرقة، وشرب الخمر، والزنا، والربا، وأكل

مال اليتيم، وقتل النفس.

(١) المغني (١٠/١٦٨).

(٢) مدارج السالكين (١/٣٦١).



والكبائر القولية مثل: الكذب، والقذف، وشهادة الزور، والنميمة، والغيبة.

والصغيرة: تطلق على الذنب الذي لم يرد فيه وعيد، أو حد، أو لعن.

مثل النظرة المحرمة، واللمسة المحرمة.

وحقيقة الإصرار على الصغيرة: هو الإقدام على الذنب مع العزم

على معاودته، ثم تكراره^(١).

فالإصرار على الصغائر يصيرها كبائر؛ إذ لا صغيرة مع الإصرار، ولا

كبيرة مع الاستغفار^(٢).

والفاسق هو: المرتكب للكبيرة، أو المصر على صغيرة.

المسألة الثانية: الفسق بالاعتقاد.

يُقصد بفسق الاعتقاد، اعتقاد البدعة^(٣).

قال ابن القيم: ”فسق الاعتقاد: كفسق أهل البدع الذين يؤمنون بالله

ورسوله واليوم الآخر، ويحرمون ما حرم الله، ويوجبون ما أوجب الله، ولكن

ينفون كثيراً مما أثبت الله ورسوله، جهلاً وتأويلاً، وتقليداً للشيوخ، ويثبتون

ما لم يثبتته الله ورسوله كذلك“^(٤).

والبدعة لغة: اسم من الابتداء، يقال: ابتدع الشيء وأبدعه، إذا

استخرجه وأحدثه، واخترعه لا على مثال.

(١) انظر: فتح القدير لابن الهمام (٤١٢/٧)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٦٣/١)، روضة الطالبين

للنووي (٢٢٥/١١)، شرح الزركشي على الخراقي (٣٣١/٧)، الكليات للكفوي (ص ٦٧٤)، الزواج عن

اقتراح الكبائر لابن حجر الهيتمي (١٣/١-١٩).

(٢) انظر: التفسير الكبير (١٥٦/٢٣)، تفسير السمعاني (٤١٢/٢)، بدائع الصنائع للكاساني (٢٧٠/٦)،

عمدة القاري (١١٦/٣)، الموافقات للشاطبي (١٣٢/١).

وتروى هذه العبارة عن ابن عباس رضي الله عنه مرفوعاً، ولكنه ضعيف. انظر: المقاصد الحسنة للسخاوي (ص ٧٢٥).

(٣) المغني (١٦٨/١٠).

(٤) مدارج السالكين (٣٦١/١).



وقيل لمن خالف السنّة مُبتدِع؛ لأنه أحدث في الإسلام ما لم يسبقه إليه السلف^(١).

والبدعة في الاصطلاح: عرّفت بتعريفات عدة، كلها ترجع إلى الإحداث في الدين.

فمن هذه التعريفات:

١. طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه^(٢).

٢. البدعة هي: الفعلة المخالفة للسنّة، وهي الأمر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون، ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي^(٣).

٣. إحداث ما لم يكن في عهد رسول الله ﷺ^(٤).

والبدعة على نوعين: بدعة مفسقة، وبدعة مكفرة.

قال ابن عقيل: ”أهل البدع على ضربين: من يُحكم بفسقه ولا يُحكم بكفره، وهم العامة الذين يعتقدون البدع تقليداً، أو مهاواة بغير علم، ولا يستدلون عليها، ولا يدعون إليها، ومن خالف في أصل ليس فيه دليل مقطوع به، مثل أن يثبت بخبر واحد، أو قول صحابي، ونحو ذلك.

والثاني: من يُحكم بكفره، وهم كل من خالف في أصل فيه دليل مقطوع به، مثل نص الكتاب والسنّة المتواترة، وأدلة العقول“^(٥).

والذي يتناوله البحث هو النوع الأول، البدعة المفسقة.



(١) تهذيب اللغة للأزهري (١٤٣/٢)، الصحاح (١١٨٣/٣)، القاموس المحيط (٥/٣) مادة: (بدع).

(٢) الاعتصام للشاطبي (ص٢٧).

(٣) التعريفات للجراني (ص٦٢).

(٤) تهذيب الأسماء واللغات للنووي (٢٠/٣).

(٥) نقله عنه السامري في المستوعب (٢/٣٤٤-٣٤٥).



المبحث الأول

حكم الولاية في النكاح، والحكمة منها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول

حكم الولاية في النكاح

الولاية في النكاح مشروعة باتفاق الفقهاء، واختلفوا في كونها شرطاً من شروط صحة النكاح على قولين^(١).

القول الأول: إن الولاية شرط لصحة النكاح، وهو قول المالكية والشافعية والحنابلة^(٢).

القول الثاني: إن الولاية ليست شرطاً لصحة النكاح، وهو قول الحنفية^(٣).

سبب الاختلاف:

أنه لم تأت آية ولا سنة هي ظاهرة في اشتراط الولاية في النكاح، فضلاً

(١) المغني (٣٣٧/٧)، بداية المجتهد ٢(٩/٩)، المحلى (٤٥١/٩).

تنبية: هذان القولان هما المشهوران، وهناك أقوال أخرى لم أذكرها؛ لأن المسألة ليست موضوع البحث، وخشية الإطالة، ومن تلك الأقوال: التفصيل: باعتبار كفاءة الزوج أو عدمها، وباعتبار إذن الولي للمرأة، وباعتبار أحوال المرأة من بكارة أو ثبوبة، ومن شرف أو دناءة.

(٢) مواهب الجليل (٤٣، ٤٢/٥)، الأم (١٦٦/٥)، الحاوي الكبير (٥٧/١١)، المغني (٢١٤/٦)، كشاف القناع (٤٨/٥).

(٣) بدائع الصنائع (٣٢٥/٣)، شرح فتح القدير (٢٤٦/٣).

عن أن يكون في ذلك نص، بل الآيات والسنن التي جرت العادة بالاحتجاج بها عند من يشترطها هي كلها محتملة.

وكذلك الآيات والسنن التي يحتج بها من يشترط إسقاطها هي أيضاً محتملة في ذلك، والأحاديث مع كونها محتملة في ألفاظها مختلف في صحتها، إلا حديث ابن عباس، وإن كان المسقط لها ليس عليه دليل؛ لأن الأصل براءة الذمة^(١).

أدلة القول الأول: من أدلة الجمهور على اشتراط الولاية ما يلي:
أولاً: من الكتاب:

١. قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَانَ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ [النور: ٢٢].

وجه الدلالة:

دلت الآية على أن للولي حقاً في التزويج؛ لأن الله خاطب الأولياء بذلك، وقيل للأزواج. والصحيح الأول؛ إذ لو أراد الأزواج لقال: (وانكحوا) بغير همز، وكانت الألف للوصل. وفي هذا دليل على أن المرأة ليس لها أن تنكح نفسها بغير ولي^(٢).

٢. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾ [البقرة: ٢٢١].

وجه الدلالة:

أن الله تعالى خاطب بالإنكاح الرجال، ولم يخاطب به النساء، فكانه قال لا تنكحوا أيها الأولياء موليائكم للمشركين^(٣).

٣. قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمَّا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾

[البقرة: ٢٢٢].

(١) بداية المجتهد (٩/٢).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٢٣٩/١٢)، فتح الباري (١٢٧/٩).

(٣) فتح الباري (١٨٤/٩).



وجه الدلالة:

الآية أصرح دليل على اعتبار الولي، وإلا لما كان لعضله معنى^(١).

وهذا خطاب للأولياء، ولو لم يكن لهم في الولاية ما نهوا عن العضل^(٢).

قالوا: ويؤيد هذا ما ورد في سبب نزول الآية، فعن معقل بن يسار المزني رضي الله عنه أنها نزلت فيه، قال: زوّجت أختاً لي من رجل فطلقها، حتى إذا انقضت عدتها جاء يخطبها، فقلت له: زوّجتك وفرشتك وأكرمك فطلقتها، ثم جئت تخطبها، لا والله لا تعود إليها أبداً، وكان رجلاً لا بأس به، وكانت المرأة تريد أن ترجع إليه، فأنزل الله هذه الآية **﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾**، فقلت: الآن أفعل يا رسول الله فزوّجتها إياه^(٣).

قال القرطبي: ”ففي الآية دليل على أنه لا يجوز النكاح بغير ولي؛ لأن أخت معقل كانت ثيباً، ولو كان الأمر إليها دون وليها لزوّجت نفسها، ولم تحتج إلى وليها معقل، فالخطاب إذاً في قوله تعالى: **﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾** للأولياء، وأن الأمر إليهم في التزويج مع رضاهن“^(٤).

ثانياً: من السنة:

١. حديث أبي موسى رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ)^(٥).

٢. حديث عائشة رضي الله عنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهَا، فَتِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَتِكَاحُهَا بَاطِلٌ، فَتِكَاحُهَا بَاطِلٌ».

(١) أسنى المطالب في شرح روض الطالب (١٢٥/٣)، مغني المحتاج (١٤٧/٣).

(٢) بداية المجتهد (٩/٢).

(٣) أخرجه البخاري (١٦/٧)، [٥١٣٠].

(٤) الجامع لأحكام القرآن (١٥٨/٣).

(٥) أخرجه أحمد (٥٢٣/٣٢)، والترمذي (٤٠٧/٣)، وأبو داود (١٩١/٢)، وابن ماجه (٦٠٥/١)، وابن حبان (٣٨٨/٩)، والدارمي (١٨٥/٢)، والدارقطني (٢٢٠/٣)، والطبراني في الأوسط (٢١١/١)، والحاكم (١٧١/٢)، والبيهقي (٥٦/٧)، وصححه ابن المديني والترمذي وابن حبان، بلوغ المرام (ص ٣٨٣)، وحسنه ابن حجر في هداية الرواة (٢٥٩/٣)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (١٣٥١٣)، قال شعيب الأرنؤوط: ”إسناده صحيح على شرط الشيخين“.

فَإِنْ أَصَابَهَا فَلَهَا مَهْرُهَا بِمَا أَصَابَهَا، وَإِنْ تَشَاجَرُوا فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ
مَنْ لَا وَلِيَ لَهُ»^(١).

٣. حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةَ الْمَرْأَةَ، وَلَا تُزَوِّجُ الْمَرْأَةَ نَفْسَهَا، فَإِنَّ الزَّانِيَةَ هِيَ الَّتِي تُزَوِّجُ نَفْسَهَا»^(٢).

أدلة القول الثاني: من أدلة الحنفية على عدم اشتراط الولاية ما يلي:
أولاً: من الكتاب:

١. قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا مِحْلَ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠].
والاستدلال به من وجهين^(٣):

أحدهما: أنه أضاف النكاح إليها، فيقتضي تصور النكاح منها.
والثاني: أنه جعل نكاح المرأة غاية الحرمة، فيقتضي انتهاء الحرمة
عند نكاحها نفسها.

٢. قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَعْنٌ أَجْلُهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢].

والاستدلال به من وجهين^(٤):

أحدهما: أنه أضاف النكاح إليهن، فيدل على جواز النكاح بعبارتهم
من غير شرط الولي.

(١) أخرجه أحمد (٤٣٥/٤٠)، والترمذي وحسنه (٤٠٧/٢) أبو داود (١٩٠/٢)، والنسائي (٢٨٥/٢)، والدارقطني (٢٢١/٢)، والدارمي (١٨٥/٢)، وابن حبان (٢٨٤/٩)، والحاكم وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه" (١٦٩/٢) والبيهقي (١٣٨/٧). وصححه ابن الجوزي في التحقيق في أحاديث الخلاف (٢٥٥/٢)، وحسنه ابن حجر في هداية الرواة (٢٥٩/٣)، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح (٢١٠/٢).

(٢) أخرجه ابن ماجه (٦٠٦/١)، والدارقطني (٢٢٧/٢)، والبيهقي (١١٠/٧). قال ابن حجر: "ورجاله ثقات بلوغ المرام (ص ٢٨٤)، وصححه الألباني في صحيح ابن ماجه (١٥٢٧) دون قوله: "فإن الزانية..."

(٣) بدائع الصنائع (٢٤٨/٢).

(٤) بدائع الصنائع (٢٤٨/٢).



والثاني: أنه نهى الأولياء عن المنع عن نكاحهن أنفسهن من أزواجهن إذا تراضى الزوجان، والنهي يقتضي تصوير المنهي عنه.

ثانياً: من السنة:

حديث ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الأيّم (١) أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، وَالْبَكْرُ تَسْتَأْذِنُ فِي نَفْسِهَا وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا»، وفي رواية: «الثَّيْبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا...» (٢).

وجه الدلالة:

أنه أثبت لكل منها ومن الولي حقاً في ضمن قوله: (أَحَقُّ)، ومعلوم أنه ليس للولي سوى مباشرة العقد إذا رضيت، وقد جعلها أحق منه به (٣).

ثالثاً: من المعقول:

أنها لما بلغت عن عقل وحرية، فقد صارت ولية نفسها في النكاح، فلا تبقى مولياً عليها، كالصبي العاقل إذا بلغ، والجامع أن ولاية الإنكاح إنما ثبتت للأب على الصغيرة بطريق النيابة عنها شرعاً؛ لكون النكاح تصرفاً نافعاً، متضمناً مصلحة الدين والدنيا، وحاجتها إليه حالاً ومآلاً، وكونها عاجزة عن إحراز ذلك بنفسها، وكون الأب قادراً عليه وبالبلوغ عن عقل، زال العجز حقيقة، وقدرت على التصرف في نفسها حقيقة، فتزول ولاية الغير عنها، وتثبت الولاية لها؛ لأن النيابة الشرعية إنما تثبت بطريق الضرورة نظراً، فتزول بزوال الضرورة (٤).

الترجيح:

بعد ذكر أبرز الأدلة لمسألة حكم الولاية في النكاح، يترجح القول

- (١) الأيّم في الأصل: التي لا زوج لها بكرة كانت أم ثيباً، مطلقة كانت أو متوفى عنها. ويريد بالأيّم في هذا الحديث الثيب خاصة. النهاية في غريب الأثر (٢٠٧/١).
- (٢) أخرجه مسلم (١٠٢٧/٢) [١٤٢١].
- (٣) شرح فتح القدير (٢٥٩/٣)، البحر الرائق (١١٧/٣).
- (٤) بدائع الصنائع (٢٤٨/٢).

الأول - وهو قول الجمهور - القائل: إنَّ الولاية شرطٌ لصحة النكاح؛ وذلك لصراحة الأدلة وقوتها؛ ولإجماع الصحابة على القول بوجوب اشتراط الولي في النكاح، فقد نقل ابن حجر عن ابن المنذر في قوله: "إنَّه لا يُعرف عن أحد من الصحابة خلاف ذلك"^(١).

وقال ابنُ عبد البر: "فقد صرح الكتاب والسُّنة بأن لا نكاح إلا بولي فلا معنى لما خالفهما"^(٢).

المطلب الثاني

حكمة مشروعية الولاية في النكاح

تقدم في المطلب السابق اتفاق الفقهاء على مشروعية الولاية في النكاح. وأما حكمة مشروعيتهما فهي تتبع من أهمية النكاح، وما يترتب عليه من أثر في حياة الإنسان، فمشروعيتهما من تمام عناية الإسلام بهذا العقد، وصيانته ورفع مكانته ورعاية مقاصده، حيث إن المرأة ضعيفة وغالبًا ما تحكمها العاطفة، ومن السهل خداعها؛ لذا كان لابد من الولي؛ ليكون سندًا لها، ومعينًا تستنير برأيه، فيحقق لها المصالح، ويصد عنها المفسد.

وحين جعل الإسلام الولاية للرجل على المرأة في النكاح لم يكن القصد من ذلك قهر المرأة، أو إذلالها، أو التحكم في شؤونها، وإنما كان ذلك لحكم كثيرة، نلخصها فيما يلي^(٣):

١. صيانة المرأة عمَّا يشعر بوقاحتها ورعونتها وميلها إلى الرجال، فالمرأة تجد غضاضة في مباشرة ذلك. وحياتها يمنعها منه.

(١) فتح الباري (١٨٧/٩).

(٢) التمهيد (٩٠/١٩).

(٣) انظر: أحكام الزواج (ص ١١٩).



٢. الرجال أقدر على البحث عن أحوال الخاطب من النساء، ولو تركت المرأة وحدها لتختار زوجها بلا معونة من أهلها وأقاربها، فقد لا توفق إلى الاختيار الأنسب.

٣. اشتراط الولي فيه مزيد من الإعلان عن النكاح، والشريعة تدعو إلى إعلان النكاح وإشهاره، من أجل ذلك شرع الولي والشهود والوليمة والتهنئة.

٤. ارتباط المرأة بالرجل الذي تختاره ليس شأنًا خاصًا بها دون سواها، فإن أهلها وقرباتها يلحقهم من جرّاء زواجها عارٌّ أو فخر، ولو طلقت المرأة لكان واجباً على وليها النفقة عليها والعناية بها. ولو كانت ذات أولاد للتحقّ أولياءها مشقة من العناية بهم وتربيتهم. ولذا كان من حق الولي القوامة على المرأة، واختيار الزوج المناسب لها، مع عدم إجبارها على من لا تريد، كما هو معلوم ومقرر.







المبحث الثاني حكم ولاية الفاسق للنكاح

تمهيد في ذكر شروط الولي

ذكر العلماء شروطاً لا بد من توافرها في الولي لتكون ولايته صحيحة ومعتبرة شرعاً، وهذه الشروط منها ما اتفق عليه الفقهاء، ومنها ما اختلفوا فيه، وسأذكر ذلك إجمالاً، وأما التفصيل فسيكون للشروط المتعلقة بموضوع البحث وهو العدالة، وهذه الشروط هي كالآتي:

الشرط الأول:

العقل: وهذا الشرط لا خلاف فيه بين الفقهاء^(١)، قال ابن قدامة: ”فأما العقل، فلا خلاف في اعتبار؛ لأن الولاية إنما تثبت نظراً للمولى عليه عند عجزه عن النظر لنفسه، ومن لا عقل له لا يمكنه النظر، ولا يلي نفسه، فغيره أولى، وسواء في هذا من لا عقل له لصغره كطفل، أو من ذهب عقله بجنون أو كبر، كالشيخ إذا أفند^(٢)“^(٣).

(١) تبين الحقائق (١١٦/٢)، الذخيرة (٢٤٤/٤)، مغني المحتاج (١٥٤/٣)، المبدع (٤٢/٧).

(٢) أفند: الفند الحرف وإنكار العقل من الهرم أو المرض. لسان العرب (٣٣٨/٣).

(٣) المغني (٣٢٥/٦).



الشرط الثاني:

البلوغ: وقال به عامة أهل العلم، إلا رواية عن الإمام أحمد أنه قال إذا بلغ الصبي عشراً زوج وتزوج. والراجح عند الحنابلة اشتراط البلوغ^(١).

الشرط الثالث:

الحرية: فلا ولاية لعبد في قول جماعة أهل العلم، فإن العبد لا ولاية له على نفسه، فعلى غيره أولى. وقال أصحاب الرأي: يجوز أن يزوجه العبدُ بإذنها، بناء منهم على أن المرأة تزوج نفسها^(٢).

الشرط الرابع:

الإسلام: لا يثبت لكافر ولاية على مسلمة، وهو قول عامة أهل العلم. قال ابن المنذر أجمع عامة من نحفظ عنه من أهل العلم على هذا؛ لأن الكافر ليس من أهل الولاية على المسلم قال الله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ [النساء: ١٤١]^(٣).

الشرط الخامس:

العدالة: وهذا موضوع بحثنا؛ إذ العدالة يقابلها الفسق، وسيأتي تفصيل الكلام فيه.

الشرط السادس:

الذكورة: وهي شرط عند الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة^(٤)؛ لأنه يعتبر فيها الكمال، والمرأة ناقصة قاصرة تثبت الولاية عليها لقصورها

(١) فتح القدير (٢٨٤/٣)، بداية المجتهد (٩/٢)، روضة الطالبين (٦٢/٧)، المبدع (٣٥/٧).

(٢) المبسوط (٢٢٣/٤، ٢٢٤)، المدونة (١٥٠/٢)، روضة الطالبين (٦٢/٧)، المغني (٣٥٦/٧).

(٣) تبين الحقائق (١١٧/٢)، بداية المجتهد (١٤/٢)، مغني المحتاج (٢٥٧/٤)، المغني (٣٥٥/٧).

(٤) المدونة (١٤٧/٢)، مغني المحتاج (٢٥٤/٤)، المغني (٣٥٥/٧).



عن النظر لنفسها، فلا تثبت لها ولاية على غيرها، ويرى أبو حنيفة أن عبارة النساء معتبرة في النكاح^(١).

الشرط السابع:

الرشد: الرشد هنا هو المعرفة بالكفاء ومصالح النكاح، ليس هو حفظ المال، فإن رشد كل مقام بحسبه^(٢).

واختلف الفقهاء في اشتراط كون الولي في عقد النكاح رشيداً على قولين: القول الأول: إنه لا يشترط الرشد في ولاية النكاح، وهو قول الحنفية وقول للمالكية والشافعية في وجه هو الراجح عندهم ورواية للحنابلة^(٣).

القول الثاني: إن الرشد شرط للولاية، وهو قول للمالكية ووجه للشافعية ورواية للحنابلة هي المذهب^(٤).

واستدل للأول بقوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ﴾ [النور: ٣٢]. حيث جاء الخطاب عاماً دون تفريق بين رشيد وسفيه. ولأنه كامل النظر في أمر النكاح^(٥).

واستدل للثاني بأن السفیه لا يلي أمر نفسه فغيره أولى^(٦).

الشرط الثامن:

ألا يكون محرماً بحج أو عمرة: اختلف الفقهاء في اشتراط خلو ولي النكاح من الإحرام بحج أو عمرة إلى قولين:

- (١) المغني (٣٥٥/٧).
- (٢) الإنصاف (٥٧/٨)، الإقناع للحجاوي (١٧٣/٣).
- (٣) أحكام القرآن للجصاص (٥٩٣/١)، بداية المجتهد (١٤/٢)، مغني المحتاج (٢٥٤/٤)، المغني (٣٥٥/٧).
- (٤) بداية المجتهد (١٤/٢)، مغني المحتاج (٢٥٤/٤)، المغني (٣٥٥/٧).
- (٥) مغني المحتاج (٢٥٤/٤).
- (٦) المصدر السابق.



القول الأول: إنه يشترط خلوه من الإحرام بحج أو عمرة، وهو قول المالكية، والشافعية والحنابلة^(١). لحديث «لَا يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ وَلَا يَنْكَحُ وَلَا يَخْطُبُ»^(٢).

القول الثاني: إنه لا بأس للمحرم أن ينكح وينكح ويخطب، ولكنه إن تزوج فلا ينبغي له أن يدخل حتى يحل. وهو قول الحنفية^(٣). واستدلوا بما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم^(٤).

وأجاب الجمهور عن حديث ميمونة بأجوبة أصحها: أن النبي ﷺ إنما تزوجها حلالاً، هكذا رواه أكثر الصحابة، ولم يرو أنه تزوجها محرماً إلا ابن عباس وحده، وروى ميمونة وأبو رافع وغيرهما أنه تزوجها حلالاً، وهم أعرف بالقضية لتعلقهم به، بخلاف ابن عباس؛ ولأنهم أضبط من ابن عباس وأكثر^(٥).

الشرط التاسع:

ألا يكون الولي مكرهاً: اختلف الفقهاء في اشتراط أن يكون ولي النكاح غير مكره على عقده على قولين:

القول الأول: إنه لا يصح نكاح الولي الذي أكره على عقد النكاح، وهو قول المالكية والشافعية والحنابلة^(٦). ويستدل لهم بقول النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَن أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ»^(٧).

- (١) بداية المجتهد (٣٤٨/١)، مغني المحتاج (٢٥٤/٤)، المغني (٣٥٥/٧).
- (٢) أخرجه مسلم (١٠٣٠/٢)، [١٤٠٩].
- (٣) تبين الحقائق (١١١، ١١٠/٢)، البحر الرائق (١١٢، ١١١/٣).
- (٤) أخرجه البخاري (١٥/٣)، [١٨٣٧]، ومسلم (١٠٣١ / ٢)، [١٤١٠].
- (٥) شرح النووي على مسلم (١٩٤/٩)، المغني (٣١٨/٣).
- (٦) أحكام القرآن لابن العربي (٣١١/١)، الأم (٢٤١/٣)، المغني (٤٧٢/٨، ٤٧٣).
- (٧) أخرجه ابن ماجة (٦٥٩/١)، والبيهقي (٨٤/٦)، والطبراني في الأوسط (١٦١/٨)، والحاكم في المستدرک، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه" ووافقه الذهبي (٢١٦/٢)، وابن حبان (٢٠٢/١٦). وقد رواه بعضهم بلفظ: (إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ). قال الهيثمي: "وفيه محمد بن مصفى وثقه أبو حاتم وغيره، وفيه كلام لا يضر، وبقية رجاله رجال الصحيح" مجمع الزوائد (٣٧٩/٦)، وقال شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح على شرط البخاري"، وقال الألباني: "صحيح" إرواء الغليل (١٢٢/١).



القول الثاني: إنه يصح نكاح الولي إذا أكره على تزويج موليته وهو قول الحنفية^(١). فيصح نكاح المكره؛ لأن النكاح مما لا يحتمل الهزل، والقاعدة عندهم أن كل ما يصح مع الهزل يصح مع الإكراه؛ لأن ما يصح مع الهزل لا يحتمل الفسخ، وكل ما لا يحتمل الفسخ لا يؤثر فيه الإكراه^(٢).

ما سبق ذكره هي الشروط التي لا بد من توافرها في الولي؛ لتكون ولايته صحيحة ومعتبرة شرعاً، وقد ذكرتها إجمالاً دون تفصيل لاتفاق أو اختلاف الفقهاء فيها، وأما التفصيل فسيكون للشرط المتعلق بموضوع البحث وهو شرط العدالة. فهل يشترط في الولي أن يكون عدلاً غير فاسق؟

اختلف الفقهاء في ذلك، وبيانه بما يلي:

تحرير محل النزاع:

الولاية في النكاح إما أن تكون بسبب النسب، أو بسبب الإمامة والسلطة، أو بسبب الملك.

وعلى هذا فالولي إما أن يكون قريباً، أو سلطاناً، أو سيدياً.

فأما السلطان فله ولاية في النكاح إذا عُدَّ الأولياء، أو غابوا غيبة منقطعة، أو عضلوا موليتهم أو تشاجروا؛ لقول النبي ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلِيهَا فَنَكَاحُهَا بَاطِلٌ «ثَلَاثَ مَرَّاتٍ»، فَإِنْ دَخَلَ بِهَا فَالْمَهْرُ لَهَا بِمَا أَصَابَ مِنْهَا، فَإِنْ تَشَاجَرُوا فَالسُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَ لَهُ»^(٣).

(١) البحر الرائق (٨٥/٨)، الدر المختار (١٣٩/٦).

(٢) المصدران السابقان.

(٣) أخرجه أحمد (٢٤٣/٤٠)، وأبو داود (١٩٠/٢)، والترمذي وقال: «هذا حديث حسن» (٤٠٧/٣)، وابن ماجه (٦٠٥/١)، والبيهقي (١٠٥/٧)، والطبراني في الكبير (٢٠٢/١١)، والحاكم في المستدرک، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي (١٦٩/٢)، وابن حبان (٣٨٦/٩)، وعبدالرزاق (١٩٥/٦)، وابن أبي شيبة (١٢٨/٤).

قال ابن الجوزي: «هذا الحديث صحيح ورجاله رجال الصَّحِيح» التحقيق في أحاديث الخلاف (٢٥٥/٢)، وقال ابن الملقن: «هذا الحديث صحيح» البدر المنير (٥٥٣/٧).

قال ابن المنذر: ” وأجمعوا أن للسلطان أن يزوج المرأة إذا أرادت النكاح، ودعت إلى كفاء، وامتنع الولي أن يزوجها“^(١).

وقال ابن قدامة: ” لا نعلم خلافاً بين أهل العلم في أن للسلطان ولاية تزويج المرأة عند عدم أوليائها أو عضلهم“^(٢).

فإن كان هذا السلطان فاسقاً، فعامة أهل العلم على أن العدالة تسقط في هذه الحال. وعللوا ذلك بأنه يزوج بالولاية العامة، فتصح ولايته مع فسقه تفخيماً لشأنه، وللحاجة إليه^(٣).

وأما السيد فله ولاية على أمته، والرق سبب لثبوت ولاية المالك على مملوكه إجماعاً^(٤)؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ [النور: ٣٢].
وجه الدلالة:

أنه أمر بإنكاح العبيد والإماء، كما أمر بإنكاح الأيامي، وذلك بيد السادة في العبيد والإماء، كما هو في الأحرار بيد الأولياء^(٥).

فإن كان السيد فاسقاً، فعامة أهل العلم على أن العدالة تسقط -أيضاً- في هذه الحال. وعللوا ذلك بأنه تصرف في ماله كالبيع والإجارة؛ ولأن التصرف فيما يملك استيفاءه ونقله إلى الغير، إنما يكون بحكم الملك كاستيفاء المنافع ونقلها بالإجارة؛ ولأنه ينتفع بتزويجها لما حصل له من مهرها وولدها، ويسقط عنه من نفقتها وكسوتها^(٦).

(١) الإجماع (ص ٧٨).

(٢) المغني (٣٤٦/٧).

(٣) روضة الطالبين (٦٥/٧)، نهاية المحتاج (٢٣٩/٦)، شرح منتهى الإرادات (٦٤٠/٢).

(٤) المغني (٣٩٨/٧)، فتح الباري (٤٠٧/٩).

(٥) أحكام القرآن لابن العربي (٢٧٨/٢)، أحكام القرآن للجصاص (٣٢٢/٣)، الجامع لأحكام القرآن

للقرطبي (٢٤٠/١٢).

(٦) مغني المحتاج (١٧٢/٣)، نهاية المحتاج (٢٣٩/٦)، المحرر في الفقه (١٥/٢)، المغني (٣٩٨/٧)، شرح

منتهى الإرادات (٦٤٠/٢).



أما إذا كانت ولاية الولي في النكاح بسبب النسب، كأن يكون أباً أو ابناً أو أخاً أو عمّاً للمرأة، فهل يشترط في صحة ولايته عليها أن يكون عدلاً، أو لا يشترط ذلك؟

إن كان فاسقاً متهتاً^(١) غير مبال بما تنسب إليه وليته، فلا ولاية له عليها اتفاقاً، وهذا مما لا ينبغي أن يكون محل خلاف^(٢). وإنما الخلاف في ولاية الفاسق الذي لديه شيء من الأنفة على صيانة عرضه، والحرص على طلب الحظ لمن كانت له عليها ولاية.

وفي صحة ولايته في هذه الحال للفقهاء ثلاثة أقوال^(٣):

القول الأول: إنه تصح ولاية الفاسق في النكاح، وهو قول الحنفية، والمالكية في المشهور، والشافعية في قول، ورواية للحنابلة^(٤).

القول الثاني: إنه لا تصح ولاية الفاسق في النكاح، وهو قول للمالكية، والمعتمد عند الشافعية، ومذهب الحنابلة^(٥).

القول الثالث: إنه إن كان الفاسق لو سلب الولاية لانقلت إلى حاكم فاسق

(١) المتهك: هو الذي لا يبالي أن يهتك ستره عن عورته، والهتك: خرق الستر عما وراءه. لسان العرب (٥٠٢/١٠).

(٢) فتح القدير (٢٨٥/٣)، البحر الرائق (١٣٣/٣)، حاشية ابن عابدين (٥٤/٣)، منح الجليل (٢٨٩/٣).

(٣) هناك أقوال أخرى في المسألة جميعها للشافعية، لم أذكرها لعدم وجود توجيه لها، وفي توجيه بعضها نظر، وهي:

١. أنه يلي إن كان مجبراً، والمقصود بالمجبر عندهم: الأب والجد فيما لهما إجباره، كالصغير والبكر.

٢. أنه يلي إن لم يكن مجبراً، عكس الأول.

٣. أنه يلي إن كان فسقه بغير شرب الخمر.

٤. أنه يلي إن كان مستتراً غير معلن بفسقه.

روضة الطالبين (٦٤/٧)، الولاية في النكاح د. عوض العوفي (٢٤٩، ٢٤٤/٢).

(٤) بدائع الصنائع (٢٣٩/٢)، حاشية ابن عابدين (١٥٣/٤)، المنتقى للباجي (٢٧٢/٣)، الشرح الصغير

(٢٧١/٢)، الوسيط (٧٢/٥)، روضة الطالبين (٦٤/٧)، الكافي لابن قدامة (٢٣٠/٤)، تصحيح الفروع

للمرداوي (١٣٤/٥).

(٥) الذخيرة (٢٤٥/٤)، مواهب الجليل (٧١/٥)، الحاوي الكبير (٦١/٩)، روضة الطالبين (٦٤/٧)،

الكافي لابن قدامة (٢٣٠/٤)، الإنصاف (٧٣/٨).



صحت ولايته، وإلا فلا، وبه أفتى الغزالي من الشافعية، واختاره بعض أئمتهم كابن الصلاح والنووي^(١).

قال الغزالي: "ولا سبيل إلى الفتوى بغيره إذ الفسق قد عم البلاد والعباد"^(٢).

قال النووي: "وهذا الذي قاله حسن، وينبغي أن يكون العمل به"^(٣).

سبب الاختلاف:

يرجع اختلافهم في هذه المسألة إلى اختلافهم في العدالة من جهة أنها نظر للمعنى: أي معنى هذه الولاية، فلا يؤمن مع عدم العدالة أن لا يختار لها الكفاءة^(٤). فمن رأى أن الفسق لا يؤثر في المعنى المقصود، -وهو أن يضع موليته عند من يناسبها- قال بصحة ولاية الفاسق، ومن رأى أنه يؤثر في المعنى المقصود، قال بعدم صحة ولاية الفاسق.

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل القائلون إنه تصح ولاية الفاسق في النكاح بما يلي:

أولاً من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ﴾ [النور: ٣٢].

وجه الدلالة:

إن الآية خطاب للأولياء، ولم يفرق بين العدل والفاسق^(٥).

(١) روضة الطالبين (٦٤/٧)، مغني المحتاج (١٥٥/٣)، نهاية المحتاج (٢٣٩/٦).

(٢) مغني المحتاج (١٥٥/٣)، نهاية المحتاج (٢٣٩/٦).

(٣) روضة الطالبين (٦٤/٧).

(٤) بداية المجتهد (١٢/٢).

(٥) بدائع الصنائع (٢٣٩/٢)، الحاوي الكبير (٦١/٩)، تكملة المجموع (١٥٩/١٦).



المناقشة:

أنها خطاب إما للأزواج، فلا يكون فيها دليل، أو للأولياء، فلا نسلم له أنها تتصرف إلى الفاسق لأنه ليس بولي عندنا، فإن سلمنا فإن عمومها مخصص بالخبر^(١).

ثانياً: من السنة:

حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «تَخَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ، وَأَنْكِحُوا الْأَكْفَاءَ، وَأَنْكِحُوا إِلَيْهِمْ»^(٢).

وجه الدلالة:

أنه خطاب للأولياء، ولم يفرق بين العدل والفاسق^(٣).

المناقشة:

يمكن مناقشته من وجهين:

الوجه الأول: أن الحديث ضعيف، فلا حجة فيه^(٤).

الوجه الثاني: على التسليم بصحة الحديث، فإنه يناقش بما نوقش به الدليل السابق.

ثالثاً: من الإجماع:

إجماع الأمة، وذلك أن الناس عن آخرهم عامهم وخاصهم من لدن رسول

(١) الحاوي الكبير (٦٢/٩)، تكملة المجموع (١٥٩/١٦).

(٢) أخرجه ابن ماجة (٦٣٣/١)، والحاكم وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه" (١٦٤/٢)، والبيهقي (١٣٣/٧)، والدارقطني (٢٩٩/٣). قال ابن حجر: "ومداره على أناس ضعفاء رووه عن هشام، أمثالهم صالح بن موسى الطلحي، والحارث بن عمران الجعفري وهو حسن" التلخيص الحبير (٣٠٩/٣)، وقال البوصيري: "هذا إسناد فيه الحارث بن عمران المدني، قال فيه أبو حاتم: ليس بالقوي والحديث الذي رواه لا أصل له - يعني هذا الحديث - وقال ابن عدي: والضعف على رواياته بين، وقال الدارقطني: متروك" مصباح الزجاجة (١١٥/٢).

(٣) بدائع الصنائع (٢٣٩/٢)، الحاوي الكبير (١٤١/٩)، تكملة المجموع (١٥٩/١٦).

(٤) ينظر وجه ضعفه في تخريج الحديث.



اللَّهُ ﷻ إلى يومنا هذا يزوجون بناتهم من غير نكير من أحد، ولم يُمنعوا من التزويج في عصر الأولين^(١).

رابعاً: من المعقول:

١. أن ولاية النكاح سببها القرابة، وشرطها النظر، والفسق لا يقدر في القدرة على تحصيل النظر، ولا في الداعي إليه وهو الشفقة^(٢).

ولذا قيل: الوازع الطبيعي أقوى من الوازع الشرعي^(٣).

٢. أن الكافر يحق له الولاية على بنته الكافرة، فالفاسق في أحقية الولاية على بنته المسلمة أولى^(٤).

المناقشة:

وأما ولاية الكافر؛ فلأنه عدلٌ في دينه، ولو كان فاسقاً في دينه وبين أهل ملة أبطلنا ولايته، وكذا كالفاسق في ديننا^(٥).

٣. أن الفاسق يلي نكاح نفسه، فتثبت له الولاية على غيره كالعدل^(٦).

المناقشة:

نوقش من وجهين:

الوجه الأول: المعنى في العدل: أنه لما صحت ولايته على المال، صحت ولايته على النكاح، والفاسق لما بطلت ولايته على المال، بطلت ولايته على النكاح^(٧).

(١) بدائع الصنائع (٢٣٩/٢)، مغني المحتاج (١٥٥/٣).

(٢) بدائع الصنائع (٢٣٩/٢)، المغني (٣٥٥/٧).

(٣) مغني المحتاج (١٥٥/٣)، نهاية المحتاج (٢٣٩/٦).

(٤) الحاوي الكبير (٦١/٩)، تكملة المجموع (١٥٩/١٦).

(٥) الحاوي الكبير (٦٢/٩).

(٦) بدائع الصنائع (٢٣٩/٢)، الحاوي الكبير (٦١/٩)، المغني (٣٥٥/٧)، المبدع (٣٥/٧).

(٧) الحاوي الكبير (٦٢/٩).



الوجه الثاني: أن الفاسق يزوج نفسه لأن غايته أن يضر بها، ويحتمل في حق نفسه ما لا يحتمل في حق غيره؛ ولهذا يقبل إقراره على نفسه، ولا تقبل شهادته على غيره^(١).

٤. أن العدالة إنما شرطت في الولايات لتزج الولي عن التقصير والخيانة، وطبع الولي في النكاح يزعه عن التقصير والخيانة في حق وليته؛ لأنه لو وضعها في غير كفاء كان ذلك عاراً عليه وعليهم، وطبعه يزعه عما يدخله على نفسه ووليته من الأضرار والعار^(٢).

٥. أن الفاسق من أهل أحد نوعي الولاية، وهو ولاية الملك حتى يزوج أمته، فيكون من أهل النوع الآخر^(٣).

المناقشة:

نوقش بأن المعنى فيه: أنه يعقده في حق نفسه، ألا تراه يملك المهر دونها، فلم تعتبر فيه العدالة كالزوجين، والولي يعقده في حق غيره، فاعتبرت فيه العدالة كالحاكم^(٤).

٦. أن من تعين في عقد النكاح لم يعتبر فيه العدالة كالزوج^(٥).

المناقشة:

نوقش بأن المعنى في الزوج: أنه يتولى في حق نفسه، فلم يعتبر رشده، كما لم تعتبر حرите وإسلامه، والولي يتولاه في حق غيره، فاعتبر رشده، كما اعتبرت حرите وإسلامه^(٦).

(١) مغني المحتاج (١٥٥/٣).

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٦٧/١).

(٣) بدائع الصنائع (٢٣٩/٢)، الحاوي الكبير (٦١/٩).

(٤) الحاوي الكبير (٦٢/٩).

(٥) الحاوي الكبير (٦١/٩).

(٦) الحاوي الكبير (٦٢/٩).

أدلة القول الثاني:

استدل القائلون إنه لا تصح ولاية الفاسق في النكاح بما يلي:

أولاً: من السنة:

ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ مُرْشِدٍ وَشَاهِدَي عَدْلٍ»^(١). وفي لفظ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ وَشَاهِدَي عَدْلٍ، فَإِنْ أَنْكَحَهَا وَلِيٌّ مَسْخُوطٌ عَلَيْهِ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»^(٢).

وجه الدلالة:

أن الرشد المشروط في الولي من أسماء المدح، والفاسق ليس بممدوح فلا يلي^(٣).

قال الشافعي: "المراد بالمرشد في الحديث العدل"^(٤).

المناقشة:

نوقش هذا الحديث من جهة إسناده ومن جهة دلالاته:

أما من جهة الإسناد فالحديث لا يصح مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم، والصحيح أنه موقوف على ابن عباس رضي الله عنهما^(٥).

وأما من جهة الدلالة فيقال: لو ثبت فنقول بموجبه والفاسق مرشد؛ لأنه يرشد غيره لوجود آلة الإرشاد وهو العقل فكان هذا نفيًا لولاية المجنون^(٦).

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١٢٤/٧).

(٢) أخرجه الدارقطني (٢٢١/٢)، والبيهقي في السنن الكبرى وقال: "كذا رواه عدى بن الفضل وهو ضعيف، والصحيح موقوف" (١٢٤/٧)، وقال ابن الجوزي: "في هذا الإسناد عدي، قال يحيى: ليس بثقة، لا يكتب حديثه، وقال أبو حاتم الرازي: متروك الحديث، وفيه عبد الله بن عثمان، قال يحيى: ليست أحاديثه بالقوية" التحقيق في أحاديث الخلاف (٢٦٠/٢) وضعفه الألباني وقال: "الصحيح أنه موقوف" إرواء الغليل (٢٥١/٦).

(٣) تكملة المجموع (٢٥٥/١٧).

(٤) مغني المحتاج (١٥٥/٣).

(٥) ينظر التخريج السابق للحديث.

(٦) بدائع الصنائع (٢٣٩/٢، ٢٤٠).



أو نقول إن قوله: ”مرشد“ ولم يقل رشيد يقتضي أن يوجد منه فعل الرشد في غيره، وإن كان غير موجود في نفسه، وهو إذا زوجها بكفاء كان مرشداً، وإن لم يكن رشيداً^(١).

الجواب:

أجيب عن المناقشة الأخيرة بأن هذا تأويل يفسد من وجهين^(٢):

أحدهما: أنها صفة مدح تتعدى عنه إلى غيره، ومن ليس برشيد لا يتوجه إليه مذمة، ولا يتعدى عنه رشد.

والثاني: أن في الخبر الآخر في قوله: «فَإِنْ أَنْكَحَهَا وَلِيٌّ مَسْخُوطٌ عَلَيْهِ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ»^(٣)، ما يبطل هذا التأويل.

ثانياً: من المعقول:

١. أن الولاية على النكاح ولاية نظرية، فلا يستبد بها الفاسق، وهي بذلك كولاية المال التي لا يولأها الفاسق^(٤).

المناقشة:

نوقش بأن قياس ولاية النكاح على ولاية المال قياس مع الفارق؛ وذلك لأن المال محبوب إلى الطبع حباً يفرضي إلى القطيعة، عند معارضته بذلك القدر من شفقة الأقارب؛ فيؤدي إلى الخيانة، فمن ثم لم تكن للفاسق ولاية على المال، أما الإنكاح فطبع الولي - وإن كان فاسقاً - يزعجه عن التقصير والخيانة، والوازع الطبيعي أقوى من الوازع الشرعي^(٥).

(١) الحاوي الكبير (٦٢/٩).

(٢) المصدر السابق.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) المهذب (٢٧/٢)، مغني المحتاج (١٦٨/٣)، المغني (٣٥٧/٧)، المدع (٧٣٥).

(٥) نهاية المحتاج (١٨٣/٥).

٢. أن الفاسق غير مأمون على نفسه، فأولى على غيره^(١).
٣. أن الفاسق لا يؤمن من أن يحمله فسقه على أن يضع المرأة في أحضان غير كفاء، فيلحق العار بأهلها، فلم يجز أن يكون ولياً^(٢).
٤. أن الفسق نقص يؤثر في الشهادة، فيمنع ولاية النكاح، كنقص الرق^(٣).
٥. أن من تولى عقد النكاح في حق غيره منع الفسق من عقده كالحاكم^(٤).

أدلة القول الثالث:

استدل القائلون إنه إن كان الفاسق لو سلب الولاية لانتقلت إلى حاكم فاسق صحت ولايته، وإلا فلا، بأنه لا سبيل إلى الفتوى بغيره إذ الفسق قد عم البلاد والعباد^(٥).

قال الأذري: ”ليس هذا مخالفاً للمشهور عن العراقيين والنص والحديث، بل ذلك عند وجود الحاكم المرضي العالم الأهل، وأما غيره من الجهلة والفساق فكالعدم، كما صرح به الأئمة في الوديعه وفي غيرها“^(٦).

قال الشرييني: ”والأوجه إطلاق المتن -يعني عدم صحة ولاية الفاسق-؛ لأن الحاكم يزوج للضرورة وقضاؤه نافذ“^(٧).

وبهذا يعلم أن هذا القول لا يتنافى مع قول من منع ولاية الفاسق؛ لأن محل النزاع إذا كان الحاكم عدلاً، وأما الحاكم الفاسق فوجوده كعدمه،

- (١) الذخيرة (٢٤٥/٤).
- (٢) تكملة المجموع (٢٥٥/١٧).
- (٣) التهذيب (٢٦٠/٥)، فتح العزيز (٥٥٤/٧).
- (٤) الحاوي الكبير (٦١/٩).
- (٥) مغني المحتاج (١٥٥/٣)، نهاية المحتاج (٢٣٩/٦).
- (٦) المصدران السابقان.
- (٧) المصدران السابقان.



ولكن الصحيح أن الحاكم لا يشترط فيه العدالة؛ لأن حكمه للضرورة، كما يدل عليه قول الخطيب الشربيني السابق^(١).

الترجيح:

بالنظر في الأقوال السابقة وأدلتها وتوجيهها والمناقشات الواردة عليها والأجوبة عنها، يتضح أن أقوى ما يوجه به القول بعدم صحة ولاية الفاسق هو الحفاظ على الدين والعرض، وأقوى ما يوجه به القول بصحة ولاية الفاسق هو الحاجة إلى ولاية الفاسق، خصوصاً وقد عم الفساد.

وليس هناك دليل صريح صحيح يحسم النزاع في المسألة، وأقوى ما في هذا الباب من جهة النصوص ما تقدم عن ابن عباس رضي الله عنهما موقوفاً عليه، وهو قوله: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ مُرَشِدٍ»، ومعلوم أن الموقوف على صحابي مختلف في حجتيه^(٢)، وعلى القول بحجتيه فقد نوقش.

وبناء عليه فإنه يظهر لي -والله أعلم- أن القول الراجح هو القول بصحة ولاية الفاسق للنكاح؛ وذلك لما تقدم وما يأتي:

أولاً: أن الأصل في العقود الصحة، ما لم يتم دليل على بطلانها، ومنها عقد الولي الفاسق لموليته في النكاح، وما تقدم من أدلة القائلين بعدم صحته غير ناهض على المدعى.

(١) الولاية في النكاح (٢/٢٤٩).

(٢) اختلف العلماء في الاحتجاج بقول الصحابي وفعله على أقوال:

الأول: أنه ليس بحجة مطلقاً، وإليه ذهب الجمهور.

الثاني: أنه حجة شرعية، مقدمة على القياس، وبه قال أكثر الحنفية، ونقل عن الإمام مالك، وهو قديم قولي الإمام الشافعي، ورواية للإمام أحمد.

الثالث: أنه حجة إذا انضم إليه القياس، وهو ظاهر قول الشافعي.

الرابع: أنه حجة إذا خالف القياس والافلا.

الخامس: أن الحجة في قول أبي بكر وعمر دون غيرهما.

انظر: كشف الأسرار لعلاء الدين البخاري (٣/٤٠٦)، الإشارة في معرفة الأصول للباقي (ص ٢٨٢-٢٨٤)، الإحكام للآمدي (٤/١٤٩)، نهاية السؤل (٤/٤٠٣)، شرح مختصر الروضة (٣/١٨٥، ١٨٦).



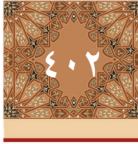
ثانياً: أن سبب اشتراط الولي في النكاح هو الاحتياط للموالية ووضعها عند كفاء، وهذا موجود في الفاسق؛ لأن طبع الولي - وإن كان فاسقاً - يزعجه عن التقصير والخيانة، والوازع الطبيعي أقوى من الوازع الشرعي.

ثالثاً: أن قياس ولاية الفاسق على شهادته قياسٌ مع الفارق، فإن العدالة في الشهادة قد تكون ضرورية لعظم مفسدة شهادة الزور، وقد تكون حاجية كالشهادة على الوصية، بخلاف ولاية الفاسق في النكاح فهي أخف؛ لأنها أقرب للتمتات.

قال الإمام القرافي: "فالعدالة ضرورية في الشهادات لعموم البلوى وعظم مفسدة شهادة الزور، وفي محل الحاجات الوصية كحاجة الإنسان لوثوقه بوصية بعد موته، والفاسق خائنٌ لربه لنفساده، فعباده أولى، وفي محل التتمات في ولاية النكاح، وهو أخفض رتبة؛ لأن وازع القرابة يقوم مقام العدالة في دفع العار والسعي في الأضرار، لكن القرابة مع العدالة أتم على الخلاف في ذلك، ولا يشترط في الأقارب إجماعاً؛ لأن الإقرار على خلاف الوازع الطبيعي، فاكتفي بالطبع عن العدالة، فإن الإنسان محمول على جلب النفع لنفسه ودفع الضرر عنها، فلا يعدل عن ذلك إلا لما هو حق في ظاهر الحال"^(١).

رابعاً: الحاجة والضرورة إلى تفويض أنكحة النساء إلى أوليائهن وإن كانوا فاسقاً؛ لما في منعهم من الضيق والحرَج على الناس، خصوصاً مع عموم البلوى بكثرة الفسق في العباد، مع ما يترتب على ذلك من المفاسد والخصومات، بسبب أنفة الأولياء الفساق عن التنازل عن حقهم في ولاية أنكحة نساءهم؛ ولذلك اضطرَّ كثيرٌ من أئمة الشافعية

(١) الذخيرة (١٥٩/٧).



إلى الفتوى بصحة ولاية الفاسق، خلافاً للمعتمد من مذهبهم؛
معللين ذلك بالضرورة والحاجة، وعموم البلوى بكثرة الفاسق.

خامساً: إن القول بعدم صحة ولاية الفاسق في هذا الباب يفضي إلى
بطلان كثير من الأنكحة، وفي هذا من الحرج ما لا يخفى^(١).

سادساً: لو كانت العدالة شرطاً في الولاية لبينها النبي ﷺ للحاجة إلى
معرفة ذلك، فإن الأمر يحتاج إلى معرفة حكمه عموم الناس؛
حيث إنه يرتبط بحياتهم وبعقد مهم للغاية وهو عقد النكاح الذي
وصفه الله تعالى بأنه الميثاق الغليظ، إضافة إلى أن الأمر يخص
الأعراض واستحلال الفروج، فوجب بيان الحكم للناس، وتأخير
البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، كما هو مقرر في قواعد الشريعة.



(١) شرط الولاية في عقد الزواج وهبة الزحيلي (ص ١٤).



الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فإنه من خلال عملي في هذا البحث المعنون بـ (ولاية الفاسق للنكاح دراسة فقهية مقارنة)، توصلت إلى عدة نتائج، أرى تسجيل أهمها كخاتمة لهذا العمل، وهي كالتالي:

١. الولاية في النكاح هي: سلطة شرعية لعصبة نسب، أو من يقوم مقامهم، يتوقف عليها تزويج من لم يكن أهلاً لعقده.
٢. اتفق الفقهاء على أن ولاية النكاح تثبت بالقربة، والملك، والولاء، والإمامة، واختلفوا في ثبوتها بالوصاية.
٣. الفسق هو: الخروج عن طاعة الله بارتكاب كبيرة من كبائر الذنوب، أو الإصرار على صغيرة.
٤. الفسق قسمان: فسق من جهة العمل، وفسق من جهة الاعتقاد.
٥. الولاية في النكاح مشروعة باتفاق الفقهاء، واختلفوا في كونها شرطاً من شروط صحة النكاح والجمهور على أنها شرط -وهو الصحيح- خلافاً للحنفية.



٦. مشروعية الولاية في النكاح من تمام عناية الإسلام بهذا العقد، وصيانتها ورعاية مقاصده، حيث إن المرأة ضعيفة وغالبًا ما تحكمها العاطفة، ومن السهل خداعها؛ لذا كان لابد من الولي؛ ليكون سندًا لها، ومعينًا تستير برأيه، فيحقق لها المصالح، ويدرأ عنها المفاسد.
 ٧. للولي في النكاح تسعة شروط، اتفق الفقهاء على أربعة منها، واختلفوا في الباقي، والمتفق عليه من الشروط هي: العقل، البلوغ، الحرية، الإسلام. واختلفوا في: العدالة، الذكورة، الرشد، ألا يكون محرماً بحج أو عمرة، أن لا يكون مكرهاً.
 ٨. إن كان الولي هو السلطان وكان فاسقاً، فعامة أهل العلم على أن العدالة تسقط في هذه الحال.
 ٩. إن كان السيد فاسقاً، فعامة أهل العلم على أن العدالة تسقط إذا تولى نكاح أمته.
 ١٠. إن كان فاسقاً متهتكاً غير مبال بما تنسب إليه وليته، فلا ولاية له عليها اتفاقاً.
 ١١. اختلف الفقهاء في صحة ولاية الفاسق في النكاح على ثلاثة أقوال: الأول: إنه تصح ولاية الفاسق في النكاح، الثاني: إنه لا تصح ولاية الفاسق في النكاح، الثالث: إنه إن كان الفاسق لو سلب الولاية لانتقلت إلى حاكم فاسق صحت ولايته، وإلا فلا.
 ١٢. القول الراجح هو القول بصحة ولاية الفاسق للنكاح؛ لعدة أسباب ذكرت في الترجيح.
- وفي الختام، فإني أحمد الله تعالى على ما منَّ به من إتمام هذا البحث،



وأسأله سبحانه أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، وأن يتجاوز عما فيه من
خلل أو قصور.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.



فهرس المصادر والمراجع:

١. الإجماع، محمد بن إبراهيم بن المنذرت ٣١٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ.
٢. أحكام الزواج في ضوء الكتاب والسنة، عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، ط٣، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
٣. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الأمدي ت٦٣١هـ، تحقيق: د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.
٤. أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٥. أحكام القرآن، محمد بن عبد الله (ابن العربي) ت ٥٣٤هـ، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٦. الأحكام المترتبة على الفسق في الفقه الإسلامي، فوفانا آدم، دار المنهاج، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ.
٧. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ.
٨. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٠م.
٩. الأشباه والنظائر، عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي ت ٩١١هـ، تحقيق: علاء السعيد، مكتبة نزار الباز، مكة.
١٠. الإشارة في معرفة الأصول، سليمان بن خلف الباجي ت٥٧٤هـ، تحقيق: محمد علي فركوس، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ.



١١. الاعتصام، إبراهيم بن موسى الشاطبي ت ٧٩٠هـ، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
١٢. الإقناع لطالب الانتفاع، موسى بن أحمد الحجاوي ت ٩٦٨هـ، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دار هجر، ط ٢، ١٤١٩هـ.
١٣. الأم، محمد بن إدريس الشافعي ت ٢٠٤هـ تصحيح: محمد زهري النجار، دار المعرفة، ١٣٩٣هـ.
١٤. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرادوي ت ٨٨٥هـ، تحقيق: محمد حسن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ.
١٥. البحر الرائق شرح كنز الدقائق زين الدين بن إبراهيم (ابن نجيم) ت ٩٧٠هـ، دار المعرفة، بيروت.
١٦. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين مسعود الكاساني ت ٥٨٧هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢م.
١٧. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد ت ٥٩٥هـ، دار الفكر، بيروت.
١٨. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملقن عمر بن علي بن أحمد الشافعي ت ٨٠٤هـ، المحقق: مصطفى أبو الغيط و عبدالله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة، ١٤٢٥هـ.
١٩. بلوغ المرام من أدلة الأحكام، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت ٨٥٢هـ، تحقيق: محمد حامد الفقي، مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ١٤٠٩هـ.
٢٠. تاج العروس، محمد مرتضى الزبيدي ت ١٢٠٥هـ، دار الهداية.
٢١. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزيلعي ت ٧٤٣هـ، دار الكتاب الإسلامي، ١٣١٣هـ.



٢٢. التحقيق في أحاديث الخلاف، عبدالرحمن بن علي بن الجوزي ت ٥٩٧هـ، تحقيق: مسعد عبدالحميد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ.
٢٣. تصحيح الفروع، علي بن سليمان المرادوي، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣ م.
٢٤. التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١.
٢٥. تفسير السمعاني، منصور بن محمد السمعاني ت ٤٨٩هـ، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس، دار الوطن، الرياض، ط ١، ١٤١٨هـ.
٢٦. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٣هـ.
٢٧. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، محمد بن عمر الرازي، ت ٦٠٦هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٤١٥هـ.
٢٨. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت ٨٥٢هـ، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ.
٢٩. تهذيب الأسماء واللغات، يحيى بن شرف النووي ت ٦٧٦هـ، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٩٦ م.
٣٠. التهذيب في فقه الإمام الشافعي، الحسين بن مسعود البغوي ت ٥١٦هـ، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧ م.
٣١. تهذيب اللغة، محمد أحمد الأزهري ت ٣٧٠هـ، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١ م.



٣٢. الجامع الصحيح، محمد بن سورة الترمذي ت ٢٧٩هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٣. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ت ٦٧١هـ، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤٢٠هـ.
٣٤. حاشية رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين الشهير بابن عابدين ت ١٢٥٥هـ، دار الفكر، بيروت، ١٤٢١هـ.
٣٥. حاشية الصاوي على الشرح الصغير المعروف بلغة السالك لأقرب المسالك، أحمد الصاوي، تحقيق: محمد عبدالسلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٣٦. الحاوي الكبير، علي بن محمد الماوردي ت ٤٥٠هـ، تحقيق: محمود مطرجي وآخرين، دار الفكر، بيروت.
٣٧. خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي، عمر بن علي ابن الملقن ت ٨٠٤هـ، تحقيق: حمدي عبدالمجيد إسماعيل السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤١٠هـ.
٣٨. الذخيرة، أحمد بن إدريس القرايفت ت ٦٨٤هـ، تحقيق: سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، ط ١.
٣٩. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الألوسي أبو الفضل، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٠. روضة الطالبين، يحيى بن شرف النووي ت ٦٧٦هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
٤١. الروض المربع شرح زاد المستقنع في اختصار المقنع، منصور بن يونس البهوتي ت ١٠٥١هـ، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، لبنان.



٤٢. الزواجر عن اقتراف الكبائر، أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، ت٩٧٣هـ، تحقيق: محمد محمود وسيد إبراهيم وجمال ثابت، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣هـ.
٤٣. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني ت ٢٧٥هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٤. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني ت ٢٧٥هـ، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر.
٤٥. سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني ت ٣٨٥هـ، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦ هـ.
٤٦. سنن الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.
٤٧. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي ت ٤٥٨هـ، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤ هـ.
٤٨. سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي ت ٣٠٣هـ، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
٤٩. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، محمد عبدالله الزركشي ت ٧٧٢هـ، تحقيق: عبدالمنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ.
٥٠. الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، أحمد ابن محمد الدردير ت ١٢٠١هـ، دار المعارف، ١٣٩٢هـ.
٥١. شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبدالقوي الطوفي ت ٧١٦هـ، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م
٥٢. شرط الولاية في عقد الزواج، وهبة الزحيلي، دار المكتبي، سوريا، ٢٠٠١م.



٥٣. شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي ت ١٠٥١هـ، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
٥٤. شرح النووي على صحيح مسلم، يحيى بن شرف النووي ت ٦٧٦هـ. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.
٥٥. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، علي بن بلبان الفارسي ت ٧٣٩هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.
٥٦. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري ت ٢٥٦هـ، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.
٥٧. صحيح الجامع، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ١٤٠٨هـ.
٥٨. صحيح سنن ابن ماجه، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٢٩هـ.
٥٩. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري ت ٢٦١هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٦٠. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري ت ٣٩٣هـ، تحقيق: راميل بديع يعقوب ومحمد نبيل طريفى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.
٦١. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد العيني ت ٨٥٥هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٦٢. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت ٨٥٢هـ، تصحيح محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.
٦٣. فتح العزيز بشرح الوجيز، عبد الكريم بن محمد الرافي ت ٦٢٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.



٦٤. فتح القدير على الهداية، كمال الدين محمد بن عبدالواحد المعروف بابن الهمام ت ٨٦١هـ، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٣٩٧هـ.
٦٥. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي ت ٨١٧هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٦٦. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبدالسلام السلمي ت ٦٦٠هـ، مراجعة: طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل، ط ٢، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
٦٧. الكافي، عبدالله بن قدامة المقدسي ت ٦٢٠هـ، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢.
٦٨. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، يوسف بن عبدالله بن عبدالبر ت ٤٦٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ.
٦٩. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، عبدالله بن محمد بن أبي شيبة ت ٢٣٥هـ، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٠٩هـ.
٧٠. كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي ت ١٠٥١هـ، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ.
٧١. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبدالعزيز بن أحمد البخاري ت ٧٣٠هـ، تحقيق: عبدالله محمود محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
٧٢. الكليات، أيوب بن موسى الحسيني ت ١٠٩٤هـ، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ.
٧٣. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور ت ٧١١هـ، دار صادر، بيروت، ط ١.
٧٤. المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن مفلح ت ٨٨٤هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.



٧٥. المبسوط، شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي ت ٤٨٣هـ وقيل:
٤٨٦ هـ، تصحيح: محمد راضى الحنفي، دار المعرفة، بيروت، ط٢.
٧٦. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي ت ٨٠٧هـ،
دار الريان للتراث القاهرة، دار الكتاب بيروت، ١٤٠٧ هـ.
٧٧. المجموع شرح المذهب، يحيى بن شرف النووي ت ٦٧٦هـ، تحقيق:
محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.
٧٨. المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبدالسلام
ابن عبدالله ابن تيمية ت ٦٥٢هـ، مكتبة المعارف-الرياض، ط٢،
١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
٧٩. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير ابن عطية)، عبدالحق
ابن غالب بن عطية ت ٥٤١هـ، تحقيق: عبدالسلام عبدالشاي في محمد،
دار الكتب العلمية، لبنان ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م
٨٠. المحكم والمحيط الأعظم، علي بن إسماعيل بن سيده ت ٤٥٨هـ،
تحقيق: عبدالحميد هنداي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.
٨١. المحلى، علي بن أحمد بن حزم ت ٤٥٦هـ، تحقيق: إحياء التراث
العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٨٢. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي
بكر (ابن قيم الجوزية) ت ٧٥١هـ، دار إحياء التراث العربي، ط١،
١٤١٩هـ.
٨٣. المدونة الكبرى، مالك بن أنس الأصبحي ت ١٧٩هـ، تحقيق: زكريا
عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
٨٤. المستدرک على الصحيحين، محمد بن عبدالله الحاكم ت ٤٠٥هـ،
تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١،
١٤١١هـ.



٨٥. المستوعب، محمد بن عبدالله السامري ت ٦١٦هـ، تحقيق: مساعد ابن قاسم الفالح، مكتبة المعارف، ط ١، ١٤١٣هـ.
٨٦. المسند، أحمد بن حنبل الشيباني ت ٢٤١هـ، مؤسسة قرطبة، مصر.
٨٧. مشكاة المصابيح، محمد بن عبدالله الخطيب، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٨٨. مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، أحمد بن أبي بكر الكفاني، ت ٨٤٠هـ، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٨٩. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد الفيومي ت ٧٧٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ.
٩٠. المصنف، عبدالرزاق بن همام الصنعاني ت ٢١١هـ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ.
٩١. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى السيوطي الرحباني، ت ١٢٤٣هـ، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٦١م.
٩٢. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني ت ٣٦٠هـ، تحقيق طارق عوض الله محمد وعبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.
٩٣. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني ت ٣٦٠هـ، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، مكتبة الزهراء، الموصل، ط ٢، ١٤٠٤هـ.
٩٤. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر.
٩٥. المغني، عبدالله بن قدامة المقدسي ت ٦٢٠هـ، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي وعبدالفتاح محمد الحلو، هجر، القاهرة، ط ٢، ١٤١٢هـ.



٩٦. مغني المحتاج إلى معرفة أفاظ المنهاج، محمد الشربيني الخطيب، ت ٩٧٧هـ، تحقيق: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٩٧. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، محمد عبدالرحمن السخاوي ت ٩٠٢هـ، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤١٧هـ.
٩٨. المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان الباجي ت ٤٩٤هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٣٣٢هـ.
٩٩. المهذب، إبراهيم بن علي الشيرازي ت ٤٧٦هـ، دار الفكر، بيروت.
١٠٠. منح الجليل على مختصر العلامة خليل، الشيخ محمد عيش، دار الفكر.
١٠١. الموافقات، إبراهيم بن موسى الغرناطي ت ٧٩٠هـ، تحقيق: عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت.
١٠٢. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن محمد الطرابلسي المعروف بالحطاب ت ٩٥٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ.
١٠٣. موسوعة فقه إبراهيم النخعي، محمد رواس قلعه جي. دار النفائس، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
١٠٤. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي ت ٧٧٢هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
١٠٥. النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري ت ٦٠٦هـ، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ.
١٠٦. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أحمد الرملي ت ١٠٠٤هـ، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ.



فهرس المحتويات

المقدمة	٣٦٥
التمهيد	٣٦٩
المطلب الأول: التعريف بالولاية، والنكاح	٣٦٩
الفرع الأول: التعريف بالولاية	٣٦٩
الفرع الثاني: التعريف بالنكاح	٣٧١
المطلب الثاني: أسباب الولاية في النكاح	٣٧٢
المطلب الثالث: تعريف الفسق، وبيان الصفات الموجبة له	٣٧٤
الفرع الأول: تعريف الفسق	٣٧٤
الفرع الثاني: بيان الصفات الموجبة للفسق	٣٧٦
المبحث الأول: حكم الولاية في النكاح، والحكمة منها	٣٧٩
المطلب الأول: حكم الولاية في النكاح	٣٧٩
المطلب الثاني: حكمة مشروعية الولاية في النكاح	٣٨٤
المبحث الثاني: حكم ولاية الفاسق للنكاح	٣٨٧
تمهيد: في ذكر شروط الولي في النكاح	٣٨٧
تحرير محل النزاع	٣٩١
أقوال الفقهاء في حكم ولاية الفاسق للنكاح، وأدلتهم، والمناقشة ..	٣٩٣
الترجيح	٤٠١
الخاتمة	٤٠٥
فهرس المصادر والمراجع	٤٠٨



الغضب
مفهومه وخطاياه
في إيقاع الطلاق
" دراسة فقهية "

إعداد:

د. علي عوده الشرفات

محاضر غير متفرغ في جامعة آل البيت في الأردن



ملخص

يتناول هذا البحث مفهوم الغضب وضوابطه في إيقاع الطلاق؛ بحيث يتميز الغضب الذي يُعذر به الإنسان ولا يقع طلاقه معه، من الغضب الذي لا يعتدّ به ويقع معه الطلاق، حيث إن الأمر حدث به لبس؛ فأصبح كثير من الناس يتذرّع ويتهرب من الطلاق الواقع بحقه بذريعة الغضب، وكذلك الأمر عند المفتين؛ فأصبح هناك تخبط في تحديد ضابط الغضب المعتدّ به ووصفه؛ لذا جاءت هذه الدراسة بياناً وتوضيحاً لذلك، وحسماً للخلاف فيه.





المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أمّا بعد؛ فقد تفاقمت حالات الطلاق في هذه الأيام، وتكاد تغص دور الإفتاء بالمستفتين عن حالات طلاق وقعت منهم، وهذا مشاهد بأُم العين، فقد عملت في مجال المحاكم الشرعية، فلا يمرّ يوم إلا ويتم فيه تسجيل واقعة طلاق، وأثناء التحقيق والسؤال عن سبب الطلاق يكاد يكون السبب الأكثر والأغلب عند المطلقين هو الغضب، وقد يكون هذا السبب هو الدافع الحقيقي وراء الطلاق، وقد يكون ذريعة من المطلق حتى لا يُسجل عليه الطلاق ولا يحصى عليه، كما وإنه في الآونة الأخيرة كثرت الفتاوى بخصوص الطلاق في الغضب بين موقّع له وبين مانع منه، وكثرت التساؤلات كذلك حول صفة الغضب وضابطه، وحتى تعلم الحالة التي يقع فيها الطلاق من عدمه؛ أحببت أن أبين الصفة والضابط للغضب الذي يُعتدّ به، ولا يقع معه الطلاق من الغضب الذي لا يعتدّ به ويقع به الطلاق سائلاً المولى عز وجل الإخلاص والتوفيق في العمل، إنّه نعم المولى ونعم المجيب.

مشكلة الدراسة وأهميتها وأهدافها:

تتمثل مشكلة الدراسة في بيان ضابط الغضب الذي يُعتدّ به، ولا يقع به

الطلاق عند الفقهاء والوقوف على كنهه، وتمييزه من غيره، وتبرز أهمية الموضوع من خلال ما نشاهده في واقعنا المعاصر من كثرة حالات الطلاق في الغضب، ووجود إشكالية في تحديد الغضب وضبطه، بحيث يتسنى للإنسان أن يحدد وقوع الطلاق من عدمه في الحالة التي مرَّ بها، وتتجلى أهداف هذه الدراسة من خلال الإجابة عن التساؤلات الآتية:

١. ما المقصود بالغضب؟ وما أنواعه؟
٢. ما موقف الشرع من الغضب؟ وما حكم طلاق الغضبان؟
٣. ما الحكمة في الشرع من عدم إيقاع الطلاق في حالة الغضب الحقيقي؟ وما آثاره؟
٤. ما الصفة والضابط الحقيقي للغضب المانع من إيقاع الطلاق؟
٥. ما آثار الغضب، وكيفية علاجه؟

الدراسات السابقة:

إن الناظر في كتب فقهاء العظیم يجد أنها تناولت في أبوابها موضوع الطلاق، وتناولت فيه مسألة طلاق الغضبان، وبيان حكم هذا الطلاق، ومنها على سبيل المثال لا الحصر المبسوط للإمام السرخسي، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد، ومغني المحتاج للشرييني، والمغني لابن قدامة، وإغاثة اللفهان في حكم طلاق الغضبان لابن قيم الجوزية، ولا نريد أن نجعل هذه الدراسة منصبة على مسألة حكم طلاق الغضبان عند الفقهاء من حيث الوقوع وعدمه، فقد بسطت هذه المسألة في كتب الفقه^(١)، كما وإن قانون

(١) ينظر: علاء الدين أبو بكر الكاساني (ت ٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط ٢، القاهرة، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، ١٥٨/٣، ومحمد بن أحمد بن رشد (ت ٥٩٥هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط ٢، بيروت، دار المعرفة، ٢٠٠٠م، ٨٠١/١، ومحمد الخطيب الشربيني (ت ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة أفاضل المنهاج، بيروت، دار الفكر، ٢٨٧/٣، وعبدالله بن أحمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ)، المغني، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٥هـ، ٢٦٠/٨، ومحمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، نيل الأوطار شرح منقذ الأخبار، إدارة المطبعة المنيرية، ١٣/٧.



الأحوال الشخصية الأردني رقم ٣٦ لسنة ٢٠١٠م؛ وهو المعمول به كذلك في الإفتاء يمنع من إيقاع طلاق الغضبان، ولكن الغضب فيه جاء مجملاً، حيث جاء في منطوق المادة (٨٦) منه الفقرة (أ) (لا يقع طلاق السكران ولا المدهوش ولا المكره ولا المعتوه ولا المغمى عليه ولا النائم) وجاء في الفقرة (ب) منها (المدهوش هو الذي غلب الخلل في أقواله وأفعاله نتيجة غضب أو غيره، بحيث يخرج عن عاداته)، وقد ذكر الأستاذ محمود السرطاوي في شرحه لقانون الأحوال الشخصية الأردني عند ذكر الشروط الواجب توافرها في المطلق، فذكر في الشرط الثالث أن يعي ما يصدر عنه، فلا يقع طلاق السكران والمدهوش والغضبان غضباً بحيث غلب على أفعاله وأقواله الخلل، فخرجت عن عاداته، وإن كان يعيها ويريدها، ورجح فيه قول الإمام ابن القيم رحمته في عدم إيقاع طلاق الغضبان ما دام أن غضبه يخرج عن عاداته^(١)، وكذلك جاء شرح الأستاذ مصطفى السباعي لقانون الأحوال الشخصية السوري بترجيح عدم وقوع طلاق الغضبان، وأن بداية الأمر كان يحكم فيه بوقوع طلاق الغضبان وجاءت المادة (٨٩) من هذا القانون بأنه (لا يقع طلاق السكران ولا المدهوش ولا المكره)، وذكر فيه كذلك أن المدهوش؛ هو الذي فقد تمييزه من غضب أو غيره فلا يدري ما يقول^(٢)، وتبقى مسألة ضابط الغضب ووصفه مسألة تستحق الدراسة إذ إن الدراسات السابقة كانت في مجملها تركّز على حكم الطلاق في حالة الغضب ولم تعط دراساتاً حقها من حيث البحث، وقد تميزت هذه الدراسة عن سابقتها بالتفصيل في موضوع الغضب؛ فذكرت تعريفه، وموقف الشرع منه، وبيان أنواعه وضوابطه في مسألة الطلاق وآثاره وطرق علاجه، لذا شمرت عن ساعد الجدّ، وعزمت على جمع كل ما استطعت الوقوف عليه في مسألة الغضب، وبيانه والوقوف

(١) محمود علي السرطاوي، شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني، مطبعة الجامعة الأردنية، عمّان ١٩٩٥م، ٨٥/٢.

(٢) مصطفى السباعي، شرح قانون الأحوال الشخصية، ط٩، الرياض، دار الوراق، ٢٠٠١م، ص ٢١٩.

على كنهه بدراسة مستقلة تشفي الغليل، وتبعث على الراحة والطمأنينة لكل من المفتي والمستفتي والباحث والمطالع.

منهج البحث:

المنهج الذي اتبعته في هذا البحث كالآتي:

١. المنهج الاستقرائي، حيث تتبعت الجزئيات المتعلقة بهذا البحث من حيث المعاني اللغوية والاصطلاحية وكذلك أقوال الفقهاء، وذلك بالرجوع إلى كتب اللغة وكتب الفقه ومصادره الأصيلة المعتمدة.
٢. عزو الآيات القرآنية الكريمة.
٣. تخريج الأحاديث النبوية الشريفة، والحكم عليها من حيث الصحة والضعف.

خطة البحث:

يشتمل هذا البحث على مقدمة، وثلاثة مباحث وخاتمة؛ وذلك على النحو الآتي:

المبحث الأول: تعريف الغضب، وموقف الإسلام منه. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الغضب.

المطلب الثاني: موقف الإسلام من الغضب.

المبحث الثاني: أنواع الغضب وحكم طلاق الغضبان، وضابط الغضب ووصفه. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أنواع الغضب.

المطلب الثاني: حكم طلاق الغضبان.



المطلب الثالث: ضابط الغضب ووصفه.

المبحث الثالث: آثار الغضب، وطرق علاجه. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: آثار الغضب.

المطلب الثاني: طرق معالجة الغضب.

الخاتمة: أبرز النتائج وأهم التوصيات.





المبحث الأول

تعريف الغضب، وموقف الإسلام منه

المطلب الأول

تعريف الغضب

أولاً: تعريف الغضب لغة.

الغَضَبُ: من الفعل غَضِبَ، فالغين والضاد والباء أصلٌ صحيح يدل على شِدَّةٍ وَقُوَّةٍ^(١)، والغَضْبُ نَقِيضُ الرِّضَا، وَغَضِبَ عَلَيْهِ غَضَبًا وَمَغْضَبَةً، وَأَغْضَبْتُهُ أَنَا فَتَغَضَّبَ وَغَضِبَ لَهُ، وَالغَضْبَةُ الصَّخْرَةُ الصَّلْبَةُ، وَمِنْهُ اشْتَقَّ الْغَضَبُ؛ لِأَنَّهُ اشْتَدَّ السَّخَطُ^(٢).

ثانياً: تعريف الغضب اصطلاحاً.

إن الناظر في معنى الغضب اصطلاحاً يجد أن تعريفاته تكاد تتفق فيما بينها على مصطلح الغضب، فعرفه المناوي بقوله: الغضب؛ هو تغير يحصل عند ثوران دم القلب لإرادة الانتقام^(٣)، وعرفه الجرجاني بقوله: تغير يحصل عند غليان دم القلب ليحصل عنه التشنفي للصدر^(٤).

(١) أحمد بن فارس بن زكريا (توفي ٣٩٥ هـ/١٠٠٤ م)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، بيروت، دار الجيل، ٤/٤٢٨.

(٢) جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (توفي ٧١١ هـ/١٣١١ م)، لسان العرب، (ط١) بيروت، دار صادر، ١/٦٤٨.

(٣) محمد عبدالرؤوف المناوي (توفي ٥٠٩ هـ/١٠٢٠ م) التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد الداية، ط١ بيروت، دار الفكر، ١٤١٠ هـ، ص ٥٣٩.

(٤) علي بن محمد بن علي الجرجاني (توفي ٥٠٩ هـ/١٠٢٠ م) التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط١، بيروت، دار الكتاب لعربي، ١٤٠٥ هـ، ٢٠٩.

وعرفه صاحب الحدود الأنيقة بقوله: هو غليان دم القلب لإرادة الانتقام^(١).
وقيل: هو ثوران دم القلب لقصْدِ الانتقام^(٢)، وقيل: هو غليان دم القلب طلباً للانتقام^(٣).

وعليه فيمكن القول: إنَّ الغضب في معناه الاصطلاحي يدور حول ثوران الدم، وغليانه في القلب لأجل الانتقام، أو التشفي للصدر لسبب، أو لشيء ما أثار القلب والدم في العروق، لذلك قال ابن عرفة في الغضب: الغضب من المخلوقين شيء يداخل قلوبهم^(٤).

المطلب الثاني

موقف الإسلام من الغضب

لقد نهى الشرع الحكيم عن الغضب، وحذر الإنسان منه أيما تحذير، كما نهى عن دواعي الغضب وأسبابه، وحث على كظم الغيظ والصبر عند الغضب، ودليل ذلك الآتي:

أولاً: قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَحْنَبُونَ كَثِيرَ إِإْتِمٍ وَالْفَوْحَشَ وَإِذَا مَا عَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾ [الشورى: ٣٧].

وجه الدلالة: جاء في تفسير هذه الآية؛ أي: (سجيتهم تقتضي الصفح والعتو عن الناس، ليس سجيتهم الانتقام من الناس)^(٥).

- (١) زكريا بن محمد الأنصاري (توفي ٧٢١هـ/١٣٢١م)، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق مازن المبارك ١، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١١هـ، ٧٣.
- (٢) أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي (توفي ٧٧٠هـ/١٣٦٩م)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، بيروت، المكتبة العلمية، ٢/٤٤٨.
- (٣) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ/١٣٥٠م)، الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، تحقيق علي الدخيل الله الرياض، دار العاصمة، ١٩٩٨م، (٣ط)، ١/٢٢٣.
- (٤) السيد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، بدون طبعة، ص ٨٢٤.
- (٥) إسماعيل بن عمر بن كثير (توفي ٣١٠هـ/٩٢٢م) تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٥٠/٤.



ثانياً: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُفْقُونَ فِي السَّيِّئَاتِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَظِيمِ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤].

وجه الدلالة: لقد جاءت هذه الآية في سياق المدح لمن كظم غيظه، وعفا عن الناس، حيث جاء في تفسير هذه الآية: (والغيظ مصدر من قول القائل: غاظني فلان، فهو يغيظني غيظاً، وذلك إذا أحفظه وأغضبه، وتعني هنا؛ والجارعين الغيظ عند امتلاء نفوسهم منه، ويقال: كظم فلان غيظه، إذ تجرعه، فحفظ نفسه من أن تمضي ما هي قادرة على إمضائه باستمكانها ممن غاظها، وانتصارها ممن ظلمها، ولو لم يكن كظم الغيظ يعود على الإنسان بخير لما أخبر الله تعالى بذلك، ولو كان في إظهار الغيظ خير لبيّنه سبحانه وتعالى) (١).

ثالثاً: عن أبي هريرة رضي الله عنه (أن رجلاً قال: يا رسول الله أوصني، قال: «لا تغضب» فردّد مراراً قال: «لا تغضب» (٢).

وجه الدلالة: جاء في شرح هذا الحديث، قال الخطابي: (معنى قوله ﷺ: «لا تغضب» اجتنب أسباب الغضب، ولا تتعرض لما يجلبه، وأما نفس الغضب فلا يتأتى النهي عنه، لأنه أمر طبيعي لا يزول من الجبلة، وقال غيره: ما كان من قبيل الطبع الحيواني لا يمكن دفعه فلا يدخل في النهي؛ لأنه من تكليف المحال، وما كان من قبيل ما يكتسب بالرياضة فهو المراد، وقيل: معناه لا تغضب؛ لأن أعظم ما ينشأ عنه الغضب الكبر، لكونه يقع عند مخالفة أمر يريده، فيحمله الكبر على الغضب، فالذي يتواضع حتى يذهب عنه عزة

(١) محمد بن جرير الطبري (توفي ٣١٠هـ، ٩٢٢م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٤٣٧/٣، وابن كثير، تفسير ابن كثير، ٥٣٥/١.

(٢) محمد بن إسماعيل البخاري (توفي ٢٥٦هـ/٩٠٨م)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، حديث رقم ٥٧٦٥، تحقيق: مصطفى البغا، ١، بيروت، دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ٢٢٧/٥.

النفس يسلم من شر الغضب، وقيل: معناه لا تفعل ما يأمرك به الغضب، وقد قيل: تفكرت فيما قال فإذا الغضب يجمع الشر كله، وقال ابن التين: جمع ﷺ في قوله: «لا تغضب» خير الدنيا والآخرة؛ لأن الغضب يؤول إلى التقاطع ومنع الرفق وربما آل إلى أن يؤذي المغضوب عليه، فينتقص ذلك من الدين، وقال البيضاوي: لعله لما رأى أن جميع المفاسد التي تعرض للإنسان إنما هي من شهوته، ومن غضبه، وكانت شهوة السائل مكسورة، فلما سأل عما يحترز به عن القبائح نهاه عن الغضب، الذي هو أعظم ضرراً من غيره، وأنه إذا ملك نفسه عند حصوله كان قد قهر أقوى أعدائه، وقال ابن حبان: أراد لا تعمل بعد الغضب شيئاً مما نهيت عنه، لا أنه نهاه عن شيء جبل عليه ولا حيلة له في دفعه»^(١).

وعليه؛ فإن وجه الدلالة في الحديث واضح في النهي عن الغضب، وأن الغضب لا يأتي بخير، وأرى أن النهي في الحديث عن الغضب جاء عاماً يشمل النهي عن أصله وأسبابه، ودعوى أن النهي المراد به هو عن أسباب الغضب أو الأفعال بعد الغضب غير مسلم بها؛ لأنه كما أن الغضب لا يمكن تجنبه، كذلك الأسباب لا يمكن تجنبها، بدليل أنه قد يرى أو يسمع الإنسان ما يغيظه، ويغضبه بقصد أو بدونه، كما إنه قد يأتي إنسان ويتعمد إغضاب هذا الشخص فأين الحيلة في تجنب هذا الشخص؟

رابعاً: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ليس الشّدِيد بالصُّرعة، إنما الشّدِيد الذي يملك نفسه عند الغضب»^(٢).

(١) أحمد بن علي بن حجر (٨٥٢هـ / ١٤٤٩م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ٥٢٠/٨.

(٢) الإمام البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، حديث رقم ٥٧٦٣، ٢٢٦٧/٥.



وجه الدلالة: جاء في شرح هذا الحديث: (الصرعة بضم الصاد المهملة وفتح الراء الذي يَصْرَعُ الناس كثيراً بقوته، وقوله: «وإنما الشَّدِيد الذي يملكُ نَفْسَهُ عند الغَضَبِ» الذي يَغْضِبُ فيشْتَدُّ غضبه، ويحمر وجهه، فيصرع غضبه، وقال ابن بطال: إن مجاهدة النفس أشد من مجاهدة العدو؛ لأنه ﷺ جعل الذي يملك نفسه عند الغضب أعظم الناس قوة^(١)، فتلاحظ أن النبي ﷺ بين أن القوي من يتمالك نفسه عند الغضب، وخصه بهذه الميزة لأفضليته على غيره.



(١) ابن حجر، فتح الباري، ١٠/٥١٩.



المبحث الثاني

أنواع الغضب، وحكم طلاق الغضبان،

وضابط الغضب ووصفه

المطلب الأول

أنواع الغضب

لقد ذكرنا فيما سبق أن الإسلام نهى عن الغضب، ولكن الناظر في الأمر يجد أن هناك نصوصاً ذكرت أن الله سبحانه وتعالى يغضب، وكذلك رسله، فيظن أن هناك إشكالاً في الأمر، والحقيقة أنه لا إشكال فيه، فيمكن التوفيق بين هذه النصوص من خلال تقسيم الغضب إلى نوعين:

النوع الأول: الغضب المحمود.

وهذا النوع جائز؛ بل ويحمد الإنسان عليه، ومنه غضب الأنبياء والصالحين، وصورته أن يكون هذا الغضب لأجل الدين، بأن يغضب الإنسان لانتهاك حدود الله وحرماته^(١)، وهذا ما حصل مع نبينا محمد ﷺ، فقد كان النبي ﷺ يصبر على الأذى فيما كان من حق نفسه ولا يغضب، وأما إذا كان في حق الله تعالى فإنه يغضب، ويتغير لونه ﷺ، وقد ذكر غضب النبي ﷺ لأسباب

(١) عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، دار المعرفة، ط١، بيروت، ١٤٠٨هـ، ٣٢٥، أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ / ٣٢٨م)، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق علي حسن الناصر، ط١، الرياض، دار العاصمة، ١٤١٤هـ، ١٠٣/٣، ومحمد بن محمد الغزالي (توفي ٥٠٥هـ / ١١١١م)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ٣١٠/٢.

٢. عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (إن الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه: إن رحمتي سبقت غضبي) ^(١).

جاء في شرح هذا الحديث: المراد بالرحمة إرادة إيصال الثواب، وبالغضب إرادة إيصال العقوبة ^(٢).

٣. قول الله تعالى في شأن موسى عليه السلام: ﴿فَرَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا﴾ [طه: ٨٦].

جاء في شرح هذه الآية؛ أي: غاية في الغضب، والحنق عليهم لما عبدوا غير الله؛ ولهذا قال: رجع إليهم غضبان أسفًا، والأسف شدة الغضب ^(٣).

٤. قول الله تعالى في شأن يونس عليه السلام ﴿وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغْتَضِبًا﴾ [الأنبياء: ٨٧].

جاء في تفسير هذه الآية أي: غضب على قومه ^(٤)، وقيل: المعنى مغاضبًا من أجل ربه، كما تقول: غضبت لك، أي من أجلك، والمؤمن يغضب لله عز وجل إذا عصي ^(٥).

٥. عن أبي مسعود رضي الله عنه قال: (قال رجل: يا رسول الله لا أكاد أدرك الصلاة مما يطول بنا فلان، فما رأيت النبي ﷺ في موعظة أشد غضبًا من يومئذ، فقال: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ مُنْفَرُونَ، فَمَنْ صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيُخَفِّفْ؛ فَإِنَّ فِيهِمُ الْمَرِيضَ وَالضَّعِيفَ وَذَا الْحَاجَّةِ» ^(٦).

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧]، حديث رقم ٦٩٨٦/٦، ٦٩٨٦.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: (ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين)، ٤٤١/١٣.

(٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٢١٨/٣.

(٤) الطبري، جامع البيان، ٧٣/٩.

(٥) محمد بن أحمد القرطبي (توفي ٩٧١هـ/١٢٧٢م)، الجامع لأحكام القرآن، ٢٨٧/١١.

(٦) البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب الغضب في الموعظة والتعليم إذا رأى ما يكره، حديث رقم ٩٠، ٤٦/١، ومسلم رقم ٤٦٦.



وجه الدلالة: أن النبي ﷺ غضب للدين لما رأى من أن الإطالة في الصلاة سبب في التنفير، فهذا هو الغضب المحمود الذي يكون لأجل الدين، وجاء في شرح هذا الحديث، وقوله: أشد غضباً، قيل: إنما غضب لتقدم نهيته عن ذلك؛ أي: عن التطويل، وإلحاق المشقة بالناس، وعدم التيسير عليهم^(١).

٦. عن زيد بن خالد الجهني قال: (جاء رجل إلى النبي ﷺ فسأله عن اللقطة فقال: «أعرف وكاءها وعفاصها ثم عرفها سنة ثم استمتع بها، فإن جاء ربها فادها إليه»، قال: فضالة الإبل؟ فغضب حتى احمرت وجنتاه أو قال احمر وجهه، فقال: «وما لك ولها معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء وترعى الشجر، فذرهما حتى يلقاها ربها»^(٢).

وجه الدلالة: جاء في شرح هذا الحديث (وقوله: فغضب، أي النبي ﷺ) إما لأنه كان نهى قبل ذلك عن التقاطها؛ أي: ضالة الإبل، وإما لأن السائل قصر في فهمه، فقاس ما يتعين التقاطه على ما لا يتعين، فوجهه أن غضب النبي ﷺ كان لأجل الدين والمبالغة في زجر السائل عن أخذ هذه الضالة^(٣).

النوع الثاني: الغضب المذموم.

وهذا النوع ما كان في غير الحق، وهو ما نهى عنه الشرع الحكيم، وحذر منه؛ لأنه يوقع الإنسان في مفسد كثيرة، ولا يخلف إلا الحسرة والندامة^(٤)، وقد حذر منه النبي ﷺ في مواطن كثيرة، منها ما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه

(١) ابن حجر، فتح الباري، كتاب العلم، باب الغضب في الموعدة والتعليم إذا رأى ما يكره، ١/١٨٦.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب الغضب في الموعدة والتعليم إذا رأى ما يكره، حديث رقم ٤٦/١، ٩١، ومسلم رقم ١٧٢٢.

(٣) ابن حجر، فتح الباري، كتاب العلم، باب الغضب في الموعدة والتعليم إذا رأى ما يكره، ١/١٨٧.

(٤) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص ١٤٤.



(أن رجلاً قال: يا رسول الله أوصني، قال: «لا تغضب» فردّد مراراً قال: «لا تغضب»^(١) .

المطلب الثاني حكم طلاق الغضبان

سنتعرف من خلال هذا المطلب على حكم الطلاق في حالة الغضب من حيث الوقوع وعدمه عند الفقهاء، وهي مسألة طلاق الغضبان، وقبل الدخول في بيان حكم هذه المسألة نحرر محل النزاع في المسألة على النحو الآتي:

تحرير محل النزاع في المسألة:

لا خلاف بين الفقهاء في وقوع طلاق الغضبان في حالة الغضب، التي يعي الإنسان معها ويدرك ما يقول وما يفعل، وإنما الخلاف وقع في الحالة التي يكون الإنسان فيها غير مدرك لأقواله وتصرفاته من جرّاء الغضب وهي حالة الغضب الشديد، وكذلك الخلاف بين الفقهاء في الحالة المتوسطة بين الحالتين السابقتين من الغضب، وأما تفصيل أقوال العلماء في مسألة طلاق الغضبان، فهي على النحو الآتي:

القول الأول:

إن الطلاق في حالة الغضب يقع سواء كان مدركاً لما يقول أو غير مدرك، وإلى هذا القول ذهب كل من المالكية^(٢)، والشافعية^(٣)، والحنابلة^(٤)، ودليل أصحاب هذا القول على ما ذهبوا إليه الآتي:

- (١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، حديث رقم ٥٧٦٥، ٢٢٧٦/٥.
- (٢) محمد عرفة (ت ١٢٣٠هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ٦٥/٩.
- (٣) السيد البكري محمد الدمياطي، إغاثة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، ٩/٤.
- (٤) مصطفى بن سعد الرحيباني (ت ١٢٤٣هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، ٦/١٦.

• عن خولة بنت ثعلبة - امرأة أوس بن الصامت- قالت: والله فيَّ وفيَّ أوس بن صامت أنزل الله - عز وجل - صدر سورة المجادلة. قالت: كنت عنده وكان شيخاً كبيراً، قد ساء خلقه وضجر. قالت: فدخل عليَّ يوماً، فراجعته بشيء، فغضب، فقال: أنت عليَّ كظهر أمي. وفيه أمره ﷺ: «بعثت رقبة، ثم بصيام شهرين متتابعين، ثم بإطعام ستين مسكيناً»^(١).
وجه الدلالة: أن أوس بن الصامت قد ظاهر في حالة الغضب، ومع هذا فإن النبي ﷺ ألزمه بالكفارة، ولم يلغ ظهاره كونه غضباناً، والظهار كالطلاق^(٢).

• عن أبي موسى ﷺ قال: «أرسلني أصحابي إلى رسول الله ﷺ أسأله الحُمْلان لهم، إذ هم معه في جيش العسرة، وهي غزوة تبوك، فقلت: يا نبي الله! إن أصحابي أرسلوني إليك؛ لتحملهم، فقال: والله لا أحملكم على شيء، ووافقته وهو غضبان، ولا أشعر... الحديث»^(٣)
وفي رواية «قلنا: يا رسول الله! إنا استحملناك، فحلفت أن لا تحملنا، فظننا أنك نسيت يمينك، فقال: إن الله هو حملكم. إني والله - إن شاء الله - لا أحلف على يمين، فأرى غيرها خيراً منها، إلا أتيت الذي هو خير، وتحملتها»^(٤).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ لم يعتبر الغضب عذراً في حالة الحلف، بل إن الإنسان إذا أراد أن يأتي شيئاً خيراً مما حلف عليه فإنه يتحللها بأحد أنواع كفارة اليمين، ولو كان الغضب مانعاً من ذلك، لما قال النبي ﷺ ذلك.

- (١) الإمام أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث رقم ٢٦٠٥٦، ٥٥ / ٢١٧، برقم، قال الإمام الألباني: صحيح. ينظر: الإمام الألباني، إرواء الغليل، حديث برقم ٢٠٨٧، ٧ / ١٧٣.
(٢) أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٤٠٨ هـ، ص ١٤٩.
(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة تبوك، حديث برقم ٤١٥٣، ٤ / ١٦٠٢.
(٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب لحم الدجاج، حديث برقم ٥١٩٩، ٥١٩٩ / ٢١٠١.



• عن مجاهد قال: (جاء رجل من قريش إلى ابن عباس فقال: يا أبا عباس إني طلقت امرأتي ثلاثاً وأنا غضبان فقال: إن أبا عباس لا يستطيع أن يحل لك ما حرم عليك، عصيت ربك، وحرمت عليك امرأتك، إنك لم تتق الله فيجعل لك مخرجاً) (١).

وجه الدلالة: أن ابن عباس أمضى عليه الطلاق في حالة الغضب، ولم يجعل الغضب مانعاً من إيقاع الطلاق، ولو كان مانعاً من ذلك لما حرّم عليه زوجته.

القول الثاني:

إن الطلاق في حالة الغضب الشديد لا يقع، بل يعدّ الطلاق لغواً في هذه الحالة، وإلى هذا القول ذهب كل من الحنفية (٢)، وبعض الحنابلة (٣)، ودليل أصحاب هذا القول على ما ذهبوا إليه الآتي:

١. قول الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥].

وجه الدلالة: جاء في تفسير هذه الآية عن ابن عباس قال: (لغو اليمين أن تحلف وأنت غضبان) (٤)، وعليه فإن الغاضب لا يقع طلاقه.

٢. قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف].

وجه الدلالة: جاء في تفسير هذه الآية أي: (وإمّا يفضبك من الشيطان غضب يصدك عن الإعراض عن الجاهلين، ويحملك على مجازاتهم

(١) الدارقطني علي بن عمر، سنن الدارقطني، كتاب الطلاق والخلع والايلاء وغيره، دار المعرفة - بيروت، ١٣٨٦، حديث برقم ٢٨، ٤/١٣.

(٢) محمد بن أمين بن عابدين، (ت ١٢٥٢هـ)، حاشية ابن عابدين، ٢/٤٢٧.

(٣) ابن القيم، إغاثة اللهفان، ص ٢٥.

(٤) ابن جرير، جامع البيان، ٢/٤١٦.



﴿فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ يقول: فاستجر الله من نزغه ﴿إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ يقول: إن الله الذي تستعيز به من نزغ الشيطان ﴿سَمِيعٌ﴾ لجهل الجاهل عليك، ولاستعادتك به من نزغه ولغير ذلك من كلام خلقه لا يخفى عليه شيء ﴿عَلِيمٌ﴾ بما يذهب عنك نزغ الشيطان^(١)، وما يتكلم به الغضبان في حالة شدة غضبه من طلاق أو شتم ونحوه؛ هو من نزغات الشيطان؛ فإنه يلجئه إلى أن يقول ما لم يكن مختاراً^(٢).

٣. عن عائشة رضي الله عنها: (أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا عتاق ولا طلاق في إغلاق)^(٣).

وجه الدلالة: جاء في شرح الحديث: (والإغلاق: أي الإكراه، لأن المكره يغلط عليه في أمره ويقال: كأنه يغلط عليه الباب، ويضيق عليه حتى يطلق...، وغلط إذا غضب غضباً شديداً، وقال ابن المرابط: الإغلاق حرج النفس)^(٤)، وقيل: اختلف في الإغلاق، فقال أهل الحجاز: هو الإكراه، وقال أهل العراق: هو الغضب^(٥).

المناقشة والترجيح:

الحقيقة أن الناظر في أدلة القولين يجد أنه يرد عليها اعتراضات، ولا يسلم لأصحابها بالاستدلال بها على ما ذهبوا إليه، فأدلة أصحاب القول الأول يعترض عليها بأن حديث خولة بنت ثعلبة ليس نصاً في المسألة، إنما هو قياس للظهار على الطلاق، ولا شك أن هناك فرقاً بينهما، وهو قياس مع الفارق،

(١) ابن جرير، جامع البيان، ٦/ ١٥٥.

(٢) ابن القيم، إغاثة اللفهان، ص ٣٥.

(٣) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، برقم ٢٠٤٦، ٦٦٠/١، والإمام أحمد ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ٦/ ٢٧٦، ومحمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، كتاب الطلاق، تحقيق: مصطفى عطا، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، برقم ٢٨٠٢، ٢/ ٢١٦، وقد حسنه الإمام الألباني، ينظر: الإمام الألباني، مختصر إرواء الغليل، ص ٤٠٦.

(٤) بدر الدين محمود بن أحمد العيني (ت ٨٥٥هـ)، عمدة القاري، ٢٠/ ٢٥٠.

(٥) ابن القيم، إغاثة اللفهان، ٣٦.



وكذلك في الحديث الثاني لا يقاس الأيمان على الطلاق فبينهما تباين، وأما قول ابن عباس فقد يراد به الغضب في مبادئه، وليس الغضب المخرج عن الإدراك والتصور لما يقوله هذا الرجل.

وأما بالنسبة إلى أدلة أصحاب القول الثاني فيعترض على أدلتهم بأن قياس لغو اليمين على طلاق الغضبان قياس مع الفارق، وبين يمين اللغو وطلاق الغضبان فرق كبير، وكذلك الغضب من الشيطان مسلّم به، والآية تثبته وفيها الأمر بالاستعاذة من نزع الشيطان، وليس فيها ما يدل على عدم ترتب حكمه عليه، أي عدم وقوع طلاق الغضبان، وكذلك حديث الطلاق في إغلاق يختلف في لفظ الإغلاق فقيل إنه الإكراه، وهكذا نجد أن الأدلة لا تسلم من الاعتراض، ولو كان في المسألة دليل قاطع لما ورد هذا الخلاف بين العلماء، ومع هذا فالذي أرجحه هو القول الثاني والقاضي بعدم وقوع الطلاق في حالة الغضب الذي يخرج عن الإدراك والتمييز، وهو ما رجّحه ابن القيم^(١) رَحِمَهُ اللهُ، وبسطه في كتابه إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان، وما أخذ به قانون الأحوال الشخصية الأردني^(٢)، وسبب ترجيح ذلك أن أصحاب القول الثاني يبقى لديهم دليل في المسألة وهو حديث الطلاق حالة الإغلاق وإن لم يسلم من الاعتراض بالنسبة إلى الاختلاف في لفظ الإغلاق، أضف إلى ذلك أن الغضب يسلب الإنسان الرضا والاختيار.

المطلب الثالث

ضابط الغضب ووصفه

لقد ذكرنا تعريف الغضب، وموقف الشرع منه، وذكرنا أنواعه، وبيناً

- (١) ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان، تحقيق محمد عفيفي، ط١، الرياض، المكتب الإسلامي، ١٩٨٦م، ٣٥.
- (٢) قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٣٦، لعام ٢٠١٠م المادة ٨٦.

حكم طلاق الغضبان، ونريد أن نتعرف هنا على ضابط الغضب ووصفه؛ وبمعنى آخر نريد أن نتعرف على كنه الغضب وحقيقته الذي إذا وقع وتلبس به الإنسان أصبح مؤثراً في تصرفاته، وبما أن هذا البحث يتناول ضابط الغضب ووصفه في مسائل الطلاق، فلا بد أن نتعرف على ذلك الغضب الذي يُعدُّ مانعاً من إمضاء الطلاق ومؤثراً في نفاذه، من ذلك الغضب غير المعتد به، ومن خلال الاطلاع على ما ذكره المانعون من إيقاع طلاق الغضبان؛ فإنه يمكن القول بأن الغضب الذي يصيب الإنسان يكون على ثلاث حالات، ومن خلال هذه الحالات الثلاث يمكن الحكم على هذا الشخص بأن غضبه معتد به أم لا، لما يترتب عليه من أثر في إمضاء الطلاق أو لا، وهذه الحالات هي (١):

الحالة الأولى: الغضب العادي الذي لا يوصف بشدة، وهو ما يكون في مبادئه بحيث لا يمنع صاحبه من تصور ما يقول ويقصده، ففي هذه الحالة يقع الطلاق، ولا يلتفت إلى مثل هذا النوع من الغضب.

الحالة الثانية: الغضب الشديد الذي يزول معه الشعور، فلا يشعر صاحبه بما يقول، وهذا النوع يعتد به، وفي هذه الحالة لا يقع الطلاق.

الحالة الثالثة: الغضب الذي يكون بين الحالتين السابقتين، فهو حالة توسط بين المرتبتين فتعدى مبادئه ولم ينته إلى آخره، وهذا النوع من الغضب معتد به، ويمنع من إيقاع الطلاق لما له من تأثير على اختيار الشخص ورضاه، وهذا ما رجّحه ابن القيم رحمته الله (٢)، وعليه فيمكن القول: بأنه لا بد لإيقاع طلاق الغضبان من توفر الرضا والاختيار، وعدم التأثير على إرادة الإنسان.

(١) ينظر: ابن القيم، إغاثة اللفهان، ص ٣٩، ومحمد بن صالح العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستنقع، ١٤، الدمام، دار ابن الجوزي، ١٤٢٨هـ، ١٣ / ٢٦-٢٩، وخالد بن عبدالرحمن الجريسي، الفتاوى الشرعية في المسائل العصرية، ١٤٤٠.

(٢) ابن القيم، إغاثة اللفهان، ٣٩.



ومما سبق نستطيع التوصل إلى الضوابط الآتية:

١. كل غضب يُفقد الشعور، ويُغلق على صاحبه عقله؛ فهو معتدّ به، وطلاق صاحبه لا يقع.
٢. كل غضب يُفقد صاحبه الاختيار والرضا، وإن لم يُغلق عليه عقله ويفقده الشعور؛ فهو غضب معتدّ به، وطلاق صاحبه لا يقع.
٣. كل غضب لا يُفقد صاحبه الشعور والاختيار والرضا، ولا يُغلق عليه عقله؛ فهو غير معتدّ به وطلاق صاحبه يقع.







المبحث الثالث آثار الغضب، وطرق علاجه

المطلب الأول آثار الغضب

لا شك أن الإسلام لما نهى عن الغضب المذموم كان لحكمة عظيمة؛ يمكن أن تتجلى من خلال الآثار التي يخلفها الغضب على صاحبه وعلى غيره، ومن هذه الآثار ما يأتي:

أولاً: الآثار الظاهرة؛ وهي تلك الآثار التي تظهر على جسد الإنسان؛ كتغير اللون، والرعدة في الأطراف وخروج الأفعال عن غير ترتيب، واستحالة الخلقة حتى لورأى الغضبان نفسه في حال غضبه لكان غضبه حياء من قبح صورته^(١).

ومن الآثار الظاهرة كذلك؛ ما يظهر على لسان الغضبان من ألفاظ الشتم والسب والإساءة لغيره والذي يستحي منه العاقل، ويندم قائله عند سكون الغضب^(٢).

ومن الآثار الظاهرة كذلك؛ ما يظهر على جوارح الغضبان من فعل الضرب أو القتل، ولعل إن فات المغضوب عليه بهرب أو نحوه؛ رجع إلى نفسه

(١) ابن حجر، فتح الباري، ٥٢٠/٨.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ٥٢٠/٨.



فيمزق ثوب نفسه، ويلطم خده، وربما سقط صريعاً، وربما أغمى عليه، وربما كسر الآنية، وضرب من ليس له في ذلك جريمة^(١).

ثانياً: الآثار الباطنة؛ وهي أشد قبحاً من الآثار الظاهرة؛ وهي ما يتولد وينتج عن الغضب في نفس الغضبان؛ كالحقد في القلب، والحسد وإضرار السوء على اختلاف أنواعه^(٢)، ومن تأمل هذه المفاصد عرف مقدار ما اشتملت عليه هذه الكلمة اللطيفة من قوله ﷺ: «لا تغضب»^(٣) من الحكمة واستجلاب المصلحة في درء المفسدة مما يتعذر إحصاؤه والوقوف على نهايته^(٤).

ومما سبق أستطيع القول بأن الغضب المذموم لا يأتي بخير أبداً، إنما يجر المفاصد بأنواعها وما ذكرناه مما ينتج ويترتب على الغضب من آثار؛ ما هو إلا على سبيل التمثيل لا على سبيل الحصر، إذ إن آثار الغضب، ونتائجها كثيرة يصعب حصرها.

المطلب الثاني

طرق معالجة الغضب

لم يكتف الإسلام بالنهي والتحذير عن الغضب، والدعوة إلى تجنبه، بل وضع الطرق الكفيلة لمعالجة هذه الحالة؛ لا سيما وأن الإنسان قد يتعرض لأسباب وأحوال تعصف به، وتجعله عرضة للغضب، ومن هذه الطرق التي وضعها الشرع الحنيف لمعالجة الغضب ما يأتي:

١. الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم؛ ودليل ذلك قول الله تعالى:

﴿وَمَا يَزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزَعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف].

(١) ابن حجر، فتح الباري، ٨/٥٢٠.

(٢) ابن حجر، فتح الباري، ٨/٥٢٠.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، حديث رقم ٥٧٦٥، ٥/٢٢٧٦.

(٤) ابن حجر، فتح الباري، ٨/٥٢٠.



إلى الله في تلك الحالة بالاستعاذة به من الشيطان أمكنه استحضار ما ذكر، والله أعلم^(١).

٢. الجلوس إلى الأرض امتثالاً لحديث النبي ﷺ؛ وهذا كذلك نوع من العلاج، فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: (صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة العصر ذات يوم بنهار، ثم قام يخطبنا إلى أن غابت الشمس...، قال: «إن الغضب جمرة في قلب ابن آدم تتوقد، ألم تروا إلى حمرة عينيه وانتفاخ أوداجه، فإذا وجد أحدكم ذلك، فليجلس، أو قال: فليصق بالأرض»^(٢)).

٣. الوضوء؛ وهو علاج للغضب، فقد أرشد النبي ﷺ إلى هذا العلاج، فمن غضب فليتوضأ؛ فإن الوضوء يذهب عنه ما يجد، قال النبي ﷺ: «إن الغضب من الشيطان، وإن الشيطان خلق من النار، وإنما تطفأ النار بالماء، فإذا غضب أحدكم فليتوضأ»^(٣).

كما أنه يعين على دفع الغضب استحضار ما جاء في كظم الغيظ من الفضل العظيم، وما جاء كذلك في عاقبة ثمرة الغضب من الوعيد كما بيناه سابقاً؛ وهذا كله في علاج الغضب الدنيوي لا الغضب الديني، كما تقدم تقريره.



(١) ابن حجر، فتح الباري، ٨/ ٥٢٠.

(٢) الإمام أحمد بن حنبل، المسند، رقم ١١٦٠٤، ج ٢، ص ٦٣، والنيسابوري، المستدرک، رقم ٨٥٤٣، ٤/ ٥٥١.

(٣) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الآداب، باب ما يقال عند الغضب، برقم ٤٧٨٤، ٢/ ٦٦٤، وأحمد بن حنبل، المسند، برقم ١٨٠١٤، ٤/ ٢٢٦، قال الألباني ضعيف، ينظر: الجامع الصغير وزياداته، برقم ٣٤٣٤، ١/ ٣٤٤.

الخاتمة

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على النبي المصطفى، وبعد؛ فقد خلصت في نهاية هذا البحث إلى أهم النتائج والتوصيات الآتية: -

- أن الإسلام حرص على تماسك الأسرة المسلمة، فلم يلتفت إلى طلاق الغضبان.
- أن الإسلام حرص على تماسك المجتمع، فنهى عن الغضب المذموم الذي يؤدي إلى التقاطع والتباغض وكثير من المفاسد.
- أن الغضب نوعان محمود ومذموم، المحمود ما كان لأجل الدين، والمذموم ما كان لأجل الدنيا.
- الغضب الذي يعتدّ به؛ هو الذي يفقد الشعور والاختيار والرضا، ولا يقع معه الطلاق.
- الغضب الذي لا يعتدّ به؛ هو الذي لا يفقد الشعور ولا يسلب الاختيار والرضا، وطلاق صاحبه يقع.
- أن الغضب على مراتب، وليست في الأثر سواء.



- لا بدّ على المفتي أن يراعي الدرجة والحالة للغضب من قبل المطلق قبل إصدار الفتوى.
 - وضع الإسلام طرقاً كفيلة بمعالجة الغضب، كالأستعاذة، والوضوء،... وغيرها.
- وأخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.



فهرس المصادر والمراجع:

١. أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ / ٣٢٨م)، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ط١، ١٤١٤هـ، دار العاصمة، الرياض، تحقيق علي حسن الناصر.
٢. أحمد بن علي بن حجر (٨٥٢هـ/١٤٤٩م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
٣. أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي (توفي ٧٧٠هـ / ١٣٦٩م)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، بيروت، المكتبة العلمية.
٤. الإمام أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بدون طبعة.
٥. أحمد بن فارس بن زكريا (توفي ٣٩٥هـ / ١٠٠٤م)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل.
٦. إسماعيل بن عمر بن كثير (توفي ٣١٠هـ، / ٩٢٢م)، تفسير القرآن العظيم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٧. بدر الدين ابن جماعة، ايضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، تحقيق وهبي سليمان، دار السلام، ط١، ١٩٩٠م.
٨. جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ/١٥٠٥م)، الأشباه والنظائر، الطبعة الأخيرة، شركة ومطبعة مصطفى البابي، مصر، ١٩٥٩م.
٩. جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (توفي ٧١١هـ/١٣١١م)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، (ط١).
١٠. خالد بن عبد الرحمن الجريسي، الفتاوى الشرعية في المسائل العصرية، مطابع الحميضي، الرياض.



١١. زكريا بن محمد الأنصاري (توفي ٧٢١هـ/١٣٢١م)، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق مازن المبارك، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١١هـ، (ط ١).
١٢. السيد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، بدون طبعة.
١٣. عبدالله بن عبدالرحمن أبو محمد الدارمي (ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م)، سنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد، ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.
١٤. عبدالله بن محمود بن مودود الموصلني (ت ٦٨٣هـ/١٢٨٢م)، الاختيار لتعليل المختار، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٠م.
١٥. عبدالله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي (ت ٧٦٦هـ/١٣٦٠م)، نصب الراية، تحقيق محمد البنوري، دار الحديث، مصر، ١٣٥٧هـ.
١٦. عبدالواحد التميمي، اعتقاد الإمام ابن حنبل، دار المعرفة، بيروت.
١٧. عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ.
١٨. عبدالله بن أحمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ)، المغني، ط ١، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٥هـ.
١٩. علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي (ت ٨٨٥هـ/١٤٨٠م)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: أبي عبدالله محمد حسن الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٠. علاء الدين أبو بكر الكاساني (ت ٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط ٢، القاهرة، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م.
٢١. علي بن محمد بن علي الجرجاني (توفي ٥٠٩هـ/١٠٣٠م) التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ، (ط ١).
٢٢. قانون الأحوال الشخصية الأردني رقم ٣٦، لعام ٢٠١٠م المادة ٨٦.



٢٣. قحطان بن عبد الرحمن الدوري، صفوة الأحكام من نيل الأوطار وسبل السلام، ط٢، دار الفرقان، عمان، ٢٠٠٣م.
٢٤. مجد الدين الفيروزآبادي (٨٦٧هـ/١٤١٥م)، القاموس المحيط، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م.
٢٥. محمد أمين بن عابدين (ت١٢٥٢هـ/١٨٣٦م)، رد المحتار على الدر المختار المسمى (بحاشية ابن عابدين)، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٦. محمد الخطيب الشربيني (ت٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، بيروت، دار الفكر.
٢٧. محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ/١٣٥٠م)، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تحقيق علي الدخيل الله الرياض، دار العاصمة، ١٩٩٨م، (ط٣).
٢٨. محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الجيل.
٢٩. محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان في حكم طلاق الفضبان، تحقيق محمد عفيفي، المكتب الإسلامي، الرياض، ط١، ١٩٨٦م.
٣٠. محمد بن أحمد القرطبي (ت٩٧١هـ/١٢٧٢م)، الجامع لأحكام القرآن، بدون طبعة.
٣١. محمد بن أحمد بن رشد (ت٥٩٥هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط٢، بيروت، دار المعرفة، ٢٠٠٠م.
٣٢. محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت١١٨٢هـ/١٧٦٨م)، سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.
٣٣. محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ/٩٠٨م)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسنته وأيامه، تحقيق: مصطفى البغا، بيروت، دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، (ط٣).



٣٤. محمد بن جرير الطبري (توفي ٣١٠هـ، ٩٢٢م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بدون طبعة.
٣٥. محمد بن سورة الترمذي (ت ٢٩٧/٨٩٢م)، الجامع الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٦. محمد بن صالح العثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ١، ١٤٢٨هـ.
٣٧. محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ / ١٠١٤م)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عطا دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة ١، ١٩٩٠م.
٣٨. محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، إدارة المطبعة المنيرية.
٣٩. محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
٤٠. محمد عبدالرؤوف المناوي (توفي ٥٠٩هـ / ١٠٣٠م) التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد الداية، بيروت، دار الفكر، ١٤١٠هـ، (ط ١).
٤١. محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، ط ٣، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨م.
٤٢. محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزياداته (الفتح الكبير)، ط ٣، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠م.
٤٣. محمود بن أحمد العيني (ت ٨٥٥هـ)، عمدة القاري، بدون طبعة.
٤٤. محمود علي السرطاوي، شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني، مطبعة الجامعة الأردنية، عمان ١٩٩٥م.
٤٥. مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري (٢٦١هـ / ٨٧٥م)، صحيح مسلم، ط ١، مؤسسة عز الدين، ١٩٨٧م.



٤٦. محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة بيروت.
٤٧. مصطفى السباعي، شرح قانون الأحوال الشخصية، دار الوراق، الرياض ط٩، ٢٠٠١م.
٤٨. منصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١هـ/١٧١٤م)، كشف القناع عن متن الإقناع، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٢م.
٤٩. يحيى بن شرف بن مري النووي (توفي ٦٧٦هـ/١٢٨٠م) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ، (ط ٢).
٥٠. يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري الأندلسي (ت ٤٦٣هـ/١٠٩٢م)، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما يتضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك بالإيجاز والاختصار، تحقيق حسان عبد المنان ومحمود القيسية، ط ٤، مؤسسة النداء، أبوظبي، ٢٠٠٣.



بنوك الحليج وموقف الشريعة الإسلامية منها

إعداد:

د. أمل بنت إبراهيم بن عبد الله الدباسي
عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين،
نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

أما بعد...

فإن من أهم ما تميز به الفقه الإسلامي مواكبته لجميع التطورات،
واقسامه ليستوعب كل جديد، وصلاحيته للفصل في كثير من الحوادث
والمستجدات في كل زمان ومكان، فما من قضية تثار، ولا نازلة بالأمة تحل،
مالية كانت أو اجتماعية أو طبية أو سياسية أو غيرها إلا ويتناولها العلماء
بالبحث والدراسة، أسوة بمن سبقهم من الفقهاء، الذين كانوا يجتهدون
فيما يستجد عندهم من القضايا بعد طول النظر والتأمل في نصوص
الشرع ومقاصده.

ومن المستجدات التي طرأت على الساحة في زمننا هذا ما يعرف بـ(بنوك
الحليب)، ولقد رغبت في المساهمة ببحث هذه النازلة المهمة، وتناول
جزئياتها بالدراسة التأصيلية الفقهية، وجعلت عنوان بحثي هذا

(بنوك الحليب، وموقف الشريعة الإسلامية منها).

أهمية الموضوع، وأسباب اختياره:

١. وجود الكثير من الإشكالات الشرعية في التعامل مع (بنوك الحليب) الآدمي.
٢. ما يكتنف موضوع (بنوك الحليب) من صعوبات ومحاذير صحية واقتصادية واجتماعية، يتعرض لها الرضيع والمرضعة.
٣. أهمية عرض ما يستجد في بلاد الغرب -مما ظاهره خدمة البشرية- على الشرع قبل نقله إلى بلاد المسلمين.
٤. حاجة المجتمعات المسلمة اليوم لبيان حكم ما يستجد على الساحة من قضايا.

أهداف البحث:

١. التعريف بـ (بنوك الحليب)، والبيان الشامل لكل ما له تعلق بها.
٢. بيان آراء الفقهاء في هذه النازلة يبحث يجمع بين التأصيل والمعاصرة.

منهج البحث:

١. إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق، فأذكر حكمها بدليلها، مع توثيق الاتفاق من مظانه المعتبرة.
٢. إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف فأتبع ما يلي:
 - أ. تحرير الخلاف، إذا كانت بعض صور المسألة محل خلاف، وبعضها محل اتفاق.
 - ب. ذكر الأقوال في المسألة، وبيان من قال بها من أهل العلم، ويكون عرض الخلاف حسب الاتجاهات الفقهية.



- ج. الاقتصار على المذاهب الفقهية المعتبرة، مع العناية بذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف الصالح.
- د. توثيق الأقوال من كتب أهل المذهب نفسه.
- هـ. استقصاء أدلة الأقوال، مع بيان وجه الدلالة، وذكر ما يرد عليها من مناقشات، وما يجاب به عنها ما أمكن.
- و. الترجيح مع بيان سببه.
٣. الاعتماد على أمهات المصادر والمراجع الأصلية في التخريج والتحرير والتوثيق والجمع.
٤. التركيز على موضوع البحث، وتجنب الاستطراد.
٥. تجنب ذكر الأقوال الشاذة.
٦. ترقيم الآيات وبيان سورها.
٧. تخريج الأحاديث، وبيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها إن لم تكن في الصحيحين، أو أحدهما، فإن كانت كذلك فأكتفي حينئذ بتخريجها.
٨. تخريج الآثار من مصادرها الأصلية، والحكم عليها.
٩. التعريف بالمصطلحات وشرح الغريب.
١٠. العناية بقواعد اللغة العربية، والإملاء، وعلامات الترقيم.

خطة البحث:

قسمت هذا البحث إلى ستة مباحث:

المبحث الأول: المراد بـ(بنوك الحليب).

المبحث الثاني: فكرة بنوك الحليب (الزمان والمكان).



المبحث الثالث: أهمية (بنوك الحليب).

المبحث الرابع: الفئة المنتفعة من (بنوك الحليب).

المبحث الخامس: محاذير استخدام (بنوك الحليب).

المبحث السادس: الأحكام الشرعية المتعلقة بـ(بنوك الحليب)، وفيه
مطلبان:

المطلب الأول: حكم إنشاء بنوك الحليب، وحكم سقي الطفل منها.

المطلب الثاني: حصول حرمة النكاح بسبب (بنوك الحليب).

وأخيراً الخاتمة مشتملة على خلاصة البحث، ثم فهرست المراجع
والمصادر.

ولقد تحررت في هذه الدراسة الصواب، فإن يكن فمن الله وحده، وإن
يكن غيره فمن نفسي والشيطان، وعزائي أني قد بذلت فيها غاية مجهودي.



المبحث الأول

المراد بـ(بنوك الحليب)

بنوك الحليب هي: مؤسسة خاصة لتخزين اللبن الأدمي في قوارير معقمة لحين الحاجة إليه، بعد أن تم أخذه بطريقة معقمة أيضاً من أمهات متبرعات أو بأجر^(١).

وسبب التبرع بهذا اللبن من قبل الأمهات؛ كونه فائضاً عن حاجة أطفالهن، أو أن الطفل قد توفى وبقي اللبن في الثدي.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا اللبن لا يجفف، بل يبقى على هيئته السائلة، حتى لا يفقد ما به من مضادات الأجسام (Antibodies) التي توجد في اللبن الإنساني، ولا يوجد مثلها في لبن الحيوانات؛ كالأبقار والأغنام وغيرها^(٢).



(١) الطبيب أدبه وفقهه للدكتور/ زهير السباعي، والدكتور/ محمد البار ص(٣٤٧).

(٢) الطبيب أدبه وفقهه للدكتور/ زهير السباعي، والدكتور/ محمد البار ص(٣٤٧).



المبحث الثاني

فكرة (بنوك الحليب) المكان والزمان

فكرة (بنوك الحليب) فكرة حديثة ظهرت في السبعينيات من القرن العشرين، في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وقد نشأت بعد انتشار مجموعة من البنوك: كبنوك الدم، وبنوك القرنية، وبنوك المنى، وبنوك الأعضاء^(١).



(١) الطبيب أدبه وفقهه للدكتور/ زهير السباعي، والدكتور/ محمد البار ص(٣٤٧).



المبحث الثالث

أهمية (بنوك الحليب)

لحليب الأم خصائص تجعله أنسب الأغذية للطفل، وهي ما يلي:

١. يحتوي حليب الأم على البروتين، والدهون، والمعادن، والماء والسكريات، والفيتامينات بكميات تناسب حاجة الطفل.

٢. يحتوي حليب الأم على أجسام مضادة للكثير من الأمراض، مما يساعد على حماية الطفل من التقاط العدوى إلى حين يتمكن جسده من إنتاج الأجسام المضادة.

٣. حليب الأم - وخاصة اللبأ - غني بالخلايا الملتهمية الكبرى (Macrophages)، التي لها القدرة على ابتلاع الميكروبات والأجسام الغريبة وقتلها أو تحليلها^(١).

٤. حليب الأم يحتوي على خلايا المقاومة أو المناعة المكتسبة (Lymphocytes)، والتي تقي الطفل - بإذن الله - من الخلايا السرطانية والفيروسات والبكتيريا الطفيليات.

وغيرها من الفوائد والمزايا الغذائية والصحية.

ولأن بعض الأمهات قد لا تتمكن من إرضاع طفلها لأسباب كثيرة؛ كنضوب لبنها، أو مرضها المعدي، أو المقعد لها عن تحمل الرضاعة وتبعاتها، مع حاجة

(١) الرضاعة الطبيعية آثارها الصحية والنفسية لأسماء عائض الرادادي ص(٨٥-٩٢).



الصغير الماسة للحليب الآدمي، فبات إيجاد مرضعة بديلة للطفل أمراً مهماً؛
لئلا يحرم تلك الفوائد والمزايا الموجودة في حليب الأم.
وبما أن المرضعات اختفين فلا وجود لهن لاسيما في المجتمعات الغربية،
جاءت أهمية فكرة تكوين بنك للحليب الطبيعي^(١).



(١) الطبيب أدبه وفقهه ص(٣٤٨).

المبحث الرابع

الفئة المنتفعة من (بنوك الحليب)

أكثر ما يُستخدم حليب (بنوك الحليب) لبعض الأطفال الذين هم في أمس الحاجة إلى لبن الأم، وهم:

١. الأطفال الخُدَّج (وهم الذين ولدوا قبل الميعاد الطبيعي، أي لأقل من تسعة أشهر).

٢. الأطفال ناقصو الوزن عند الولادة.

٣. الأطفال المصابون بالتهابات حادة^(١).

ويضاف إلى هؤلاء بعض الأطفال الطبيعيين، الذين يختار لإرضاعهم اللبن الآدمي، لأسباب أخرى: كفقد الأم، أو مرضها، أو عملها، ونحوها من الأسباب.



(١) الطبيب أدبه وفقهه ص (٣٤٩).



المبحث الخامس

محاذير استخدام (بنوك الحليب)

ذكر الباحثون بعض المحاذير المتنوعة التي تحف ببنوك الحليب (اللبن) من حيث إنشائها والتعامل معها، ومن تلك المحاذير ما يلي:

أ. محاذير شرعية، وهي:

١. أن الحليب المحفوظ ينشر الحرمة بين المرتضعين، وفي الأخذ منه دون قيد أو شرط، فوضى واختلاط وضياع للنسب، ومن المعلوم أن من أهم الكليات التي جاء الإسلام بحفظها النسب، وهذه المسألة وإن كانت محل خلاف - كما سيأتي تفصيله في المطلب الثاني من المبحث التالي - فإن من منع إنشاء هذه البنوك ورأى حرمتها من أكابر العلماء الذين ينبغي احترام آرائهم، ووضعها موضع عناية.

٢. بيع الحليب المخزن في هذه البنوك، وهذا ما يحصل اليوم في بلاد الغرب، وفي الفقه الإسلامي يرى كثير من العلماء حرمة بيع لبن الأدمية: تكريمًا للإنسان وصيانة لأجزائه عن الابتذال بالبيع^(١)،

(١) ينظر: المسبوط للسرخسي (١٢٥/١٥)، الفتاوى الهندية (١١٦/٣)، حاشية ابن عابدين (٦٨/٥)، واللباب للمنجي (٥١١/٢).

وعمومًا فالمسألة مختلف فيها: قسم جوز بيع لبن الأدمية عمومًا، وهم الشافعية، وأكثر المالكية، ورواية عن الإمام أحمد، قياسًا على جواز استئجار المرضعة، فإن جازت المعاوضة عن الكل جازت عن البعض. وقسم منعه مطلقًا، وهم الحنفية، والقول بالمنع هو الرواية الثانية عن الإمام أحمد، وقسم فصل فأجاز بيع لبن الأمة دون الحررة، وهي الرواية الثالثة عن الإمام أحمد وهي المذهب؛ ودليلهم: أن المعاوضة إن جازت عن الكل جازت عن البعض، والأمة يصح بيعها فصح بيع لبنها دون الحررة. =

يقول ابن نجيم رحمته الله: ” (ولبن امرأة) بالجر، أي لم يجز بيع لبن المرأة لأنه جزء الآدمي، وهو بجميع أجزائه مكرم مصون عن الابتذال بالبيع، أطلقه فشمّل لبن الحرّة والأمة، وهو ظاهر الرواية“^(١).

وقد ذكر ابن نجيم رحمته الله عقب هذه المسألة قاعدة نفيسة، مفادها أن القول بجواز بيع المهان فيه إعزاز له، والقول بجواز بيع المكرم فيه إهانة له، ولذا مُنِع الأمان، كما ذكر غيره نحواً مما ذكر^(٢).

ويقول الجصاص رحمته الله: ” ولم يجز أصحابنا بيع لبن المرأة“^(٣)، كما قال بكرهه بيع لبن الآدمية بعض الشافعية^(٤)، وكرهه الإمام أحمد رحمته الله، يقول ابن قدامة رحمته الله: ” فصل فأما بيع لبن الآدميات، فقال أحمد: أكرهه“^(٥)، ويقول سبط ابن الجوزي رحمته الله: ” مسألة: لا يجوز بيع لبن الآدميات في قح، وهو قول أحمد“^(٦)، بل نقل بعض الفقهاء إجماع الصحابة على عدم صحة بيع لبن المرأة على اعتبار أنه ليس بمال^(٧)، فإن قيل: كيف يصح الانتفاع به مع القول بعدم صحته ببيع، أجيب: بأنه لا يلزم من صحة الانتفاع بالشيء صحة بيعه، كدم الآدمي، حيث يصح بذله للانتفاع به ولا يصح بيعه.

٣. أن الحليب المجموع في البنوك سيكون من نساء شتى لا تعرف أخلاقهن، بل قد تكون منهن الكافرة، لاسيما مع ندرة النساء المتبرعات، والحاجة إلى استيراد اللبن الإنساني من الخارج، وفي هذا

= ينظر: بداية المجتهد (٩٦/٢)، الفروق (٣٨٩/٣)، الوسيط (٢٠/٣)، المدع (١٢/٤)، المحرر (٢٨٥/١)، مجموع الفتاوى (٦١/٣٤).

- (١) البحر الرائق (٨٧/٦).
- (٢) ينظر: فتح القدير لابن الهمام (٤٢٥/٦).
- (٣) أحكام القرآن (٣٦٠/٥).
- (٤) ينظر: روضة الطالبين (٣٥٣/٣)، المجموع (٢٤١/٩).
- (٥) المغني (١٧٧/٤)، كما ذكر نحوه في الكافي (٥/٢).
- (٦) إنبأ الإنصاف (٣٠٤/١).
- (٧) ينظر: بدائع الصنائع (١٤٥/٥)، وإنبأ الإنصاف (٢٠٤/١).



إشكال شرعي؛ إذ ورد عنه ﷺ «النهي عن استرضاع الحمقاء»^(١)، وذلك لأن اللبن يشبهه، ولتأثير الرضاع في الطباع، فإن كان النهي عن الحمقاء فالمشركة من باب أولى، وقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله: «إن اللبن يشبه عليه»^(٢).

قال ابن نجيم: (يحتمل أن الحمقاء -والكافرة من باب أولى- لا تحتمي من الأشياء الضارة للولد، فيؤثر لبنها، فيضر بالصبي، وهذا موافق لما تقوله الأطباء، فإنهم يأمرؤن المرضعة بالاحتماء من أشياء تؤثر بالصبي وعليه)^(٣).

ب. محاذير صحية، وهي:

١. أن الاعتماد على بنوك الحليب يفقد الأم الفوائد الجمة للرضاعة، وذلك أن عملية مص الثدي تؤدي إلى إفراز مادة الأكسيتوسين (Oxytocin) التي تساعد الأم على عودة الرحم إلى وضعه الطبيعي بعد الولادة، وعودة الجسم إلى وضعه الطبيعي، وتساعد الأم أيضاً

(١) أورده البيهقي في سننه الكبرى (١٥٤٦٠)، وقال عنه: "حديث مرسل"، ورواه أبو داود في مراسيله (٢١٠/١)، وأيد البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة إرساله (٥٦/٤). وهذا الحديث من رواية زياد السهمي، ونقل الصنعاني عن الحافظ ابن حجر قوله عن زياد هذا: «وليس له صحة». ينظر: سبل السلام (٤١٢/٣).

(٢) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى (١٥٤٥٧)، وسعيد بن منصور في سننه (٢٢٩٩)، وعبدالرزاق في مصنفه (١٢٩٥٣)، وجاء في كنز العمال (١٥٦٨٤)، وذكره أبو داود في مراسيله (٢١٠/١)، قال الشيخ الألباني في إرواء الغليل (لم أقف عليه). ينظر الإرواء (٢١٨/٧)، وجاء في التحجيل في تخريج ما لم يخرج في إرواء الغليل للشيخ عبدالعزيز الطريفي بعد قول عمر: (إن اللبن يشبه عليه): "في إسناده جهالة... فيه شعيب بن خالد الخثعمي لا تعرف حاله"، وقد نقل كثير من الفقهاء في كتبهم بعد قول عمر عبارة: (فلا تسق من يهودية ولا نصرانية ولا زانية)، وجعلوها من المروي عن الخليفة الراشد عمر رضي الله عنه، ولم أعثر على هذه الزيادة في كتب الحديث، فلعل هذا القول -كما يقول الطريفي في كتابه التحجيل- من بعض الأئمة الفقهاء المتقدمين عقب به على أثر عمر شارحاً لمعناه مستدلاً به، فتتابع الفقهاء المصنفون على نقله، ولهذا نظائر في كتب الفقه، والله أعلم.

وعموماً فإن هذه الروايات وإن كانت لم تثبت ولم يجزم بصحتها، فإن الطب أثبت صحة تأثير اللبن على الرضيع، وقد ذكر ذلك من الفقهاء ابن نجيم رضي الله عنه في البحر الرائق (٢٢٢/٣).

(٣) البحر الرائق (٢٢٢/٣).



على منع الحمل طيلة فترة الرضاعة، وتجنبها أخطار عقاقير منع الحمل وغيرها، بالإضافة إلى الفائدة النفسية للأم الحاصلة بعملية الإرضاع وإصاق الطفل بالصدر، حيث يزيد ذلك من ارتباطها بطفلها.

٢. أن الاعتماد على بنوك الحليب يفقد الطفل فوائد الرضاعة، حيث إن تلك الفوائد لا تتحقق بأخذ اللبن الإنساني فقط؛ بل إن عملية مص الطفل الثدي يفيد في نموه النفسي والجسدي.

٣. أن امتناع الأم عن الرضاعة يؤدي إلى نقص إفراز الحليب من الثدي، ومجرد سحب اللبن من الثدي الذي تعتمد عليه بنوك الحليب لا يقوم مقام مص الطفل الثدي، وذلك لأن إفراز هرمون البرولاكتين الذي يزيد من إفراز اللبن مرتبط بعملية المص ذاتها.

٤. إن حليب المرأة المحفوظ في بنوك الحليب معرض للتلوث، إما عند جمعه؛ لأن عملية التعقيم في الغالب قد تكون غير مجدية ولا كافية وهذا متوقع، أو عند تخزينه؛ إذ يحفظ في بنوك قد لا تتوافر فيها المقاييس المطلوبة للحفظ طيلة فترة التخزين مما يعرضه للفساد، أو عند تناوله؛ إذ يعطى في قوارير قد تحتاج إلى تعقيم شديد، وهذا أمر قد يهمل فيه من يعطي الطفل الحليب^(١).

٥. أن الحليب المخزن في تلك البنوك كثيراً ما يتعرض لفقدان بعض خصائصه وميزاته، نتيجة تحليل المواد الموجودة فيه، مع تقادم الزمن، لا سيما مع ندرة الحاجة إليه.

ومن الصعوبات التي قد تواجه هذا المشروع في بلاد المسلمين على وجه الخصوص، والتي تفضي لتبعات صحية أيضاً ندرة الأمهات المتبرعات

(١) الطبيب أدبية وفقهه ص(٢٥١) وما بعدها.



بالحليب، وهذا يستلزم استيراد اللبن الإنساني من الخارج، ومن ثم سيكون هذا اللبن المستورد أكثر عرضة للتلوث والفساد^(١).

ت. محاذير اقتصادية، وهي:

١. أن الكلفة المادية لإنشاء تلك البنوك والعناية بها عالية جداً، وهذا ثابت في البلاد المتقدمة تقنياً؛ كالولايات المتحدة، ولا شك أن هذا الأمر سيكون في البلاد النامية أشد وأصعب؛ لأن درجة التقنية والنظافة أقل بكثير مما هي عليه في بلاد الغرب، بالإضافة إلى كونها باهظة التكاليف جداً بالنسبة للبلاد الفقيرة، مقابل عدم جدواها كثيراً؛ لتحلل مواد اللبن المهمة بالتخزين الطويل.

٢. أن إنشاء هذه البنوك في البلاد النامية قد يتحول مع الوقت إلى تجارة، وتضطر الفقيرات المعدمات إلى بيع لبنهن وترك أولادهن للمسغبة أو لمستحضرات الألبان الصناعية، بل إن واقع بنوك الحليب في بلاد الغرب قائم على شراء الحليب من الأمهات^(٢).

ث. محاذير اجتماعية، وهي:

١. إذا انتشرت هذه البنوك فيحتمل أن تتعاس الأمهات السليمات والقادرات على الرضاعة عنها؛ لأسباب تافهة، وخاصة الطبقة الثرية المترفة؛ كالمحافظة على الجمال، أو العمل، ونحوهما، واستبدال ذلك بالحليب الإنساني المأخوذ من بنوك الحليب على اعتبار أنه يمثل اللبن الإنساني المطلوب، والأفضل بكثير من لبن الأبقار والجواميس والغنم، مما يضعف ارتباط الوليد بأمه.

٢. من المحاذير أن هذا المشروع وإن كان في ظاهره إنساني وله هدف

(١) الطبيب أدبه وفقهه ص(٣٦٢).

(٢) الطبيب أدبه وفقهه ص(٣٦٢).



نبيل؛ إلا أنه ينطوي عليه أمور بعيدة كل البعد عن الإنسانية، إذ قد تستغل فقيرات النساء للإرضاع، مقابل مبلغ معين من المال، وعندها سيحرم أطفال تلك الأمهات الفقيرات لبنهن، لأن الأم ستبيع لبنها للبنك، وتعطي طفلها بدلاً منه اللبن الصناعي، وبذلك تزداد الأخطار الاجتماعية على هؤلاء الأطفال^(١).

أضف إلى ما سبق جميعه من المحاذير المتنوعة أن الله عز وجل كرم الإنسان وفضله على سائر مخلوقاته، وتطبيق نظام بنك حليب الأمهات ستمثل الأم بالبقرة الحلوب أو الجاموسة أو النعاج بجمع لبنها، ويعامل هذا اللبن بوسائل الحفظ المختلفة من تبريد وتجفيف، وهذه الطريقة لا يمكن أن تقبل لا شكلاً ولا موضوعاً^(٢).



(١) الطبيب أدبه وفقهه ص(٣٦٢).

(٢) المقالة للدكتور محمد فؤاد إسماعيل أخصائي حفظ وتبريد الألبان في مصر. نقل في كتاب الطبيب أدبه وفقهه ص(٣٥٤).

المبحث السادس

الأحكام الشرعية المتعلقة بـ(بنوك الحليب)

وفيه مطلبان

المطلب الأول

حكم إنشاء بنوك الحليب، وحكم سقي الطفل منها

اختلف العلماء المعاصرون في حكم إنشاء بنوك الحليب، وحكم سقي الطفل منها، ولهم في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: يحرم إنشاء بنوك لحليب الآدميات في العالم الإسلامي، ويحرم سقي الطفل منها مطلقاً، وهو اختيار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، حيث نص في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من ١-٦ ربيع الثاني ١٤٠٦هـ الموافق ٢٢-٢٨ ديسمبر ١٩٨٥م، بعد أن عرض على المجمع دراسة فقهية ودراسة طبية حول بنوك الحليب^(١)، وقد قال أيضاً بهذا القول جمع من العلماء الذين اشترك عدد منهم في ندوة الإنجاب بالكويت^(٢)، وبهذا القول أفتى الشيخ ابن عثيمين^(٣) رحمته الله.

(١) من موقع الإسلام أون لاين على شبكة الإنترنت (المعلومات).

(٢) من هؤلاء الدكتور/ أحمد الغندور، والشيخ عبدالرحمن عبدالخالق، والشيخ عبدالله البسام، والشيخ تقي العثماني، والشيخ محمد المختار السلامي، والشيخ رجب التميمي، وما عليه مصطفى الزرقا. ينظر: المسائل الطبية المستجدة، للنشرة (١/١٣٣-١٤٤).

(٣) من موقع الإسلام أون لاين على شبكة الإنترنت (المعلومات).

القول الثاني: يجوز إنشاء بنوك لحليب الآدميات، ويجوز سقي الطفل منها مطلقاً، وممن ذهب إلى الرأي المبيح الشيخ عبداللطيف حمزة مفتي مصر، والدكتور يوسف القرضاوي^(١)، وغيرهما^(٢).

القول الثالث: يجوز إنشاء بنوك لحليب الآدميات، وسقي الطفل منها بشرطين: الأول: مسيس حاجة الطفل إلى الحليب الآدمي، والثاني: وضع احتياطات مشددة وضوابط معينة عند إنشاء هذه البنوك وعند الانتفاع بلبنها، منها: أن يكتب على كل قارورة اسم المتبرعة، ويسجل ذلك في سجل، ويكتب اسم الطفل الذي تناول هذا الحليب، ويحفظ في سجل خاص، ويعلم أهل الطفل اسم هذه المرضعة، وهو رأي الدكتور محمد الأشقر^(٣).

• أدلة كل قول:

أدلة القول الأول:

استدل من يرى المنع مطلقاً بما يلي:

الدليل الأول:

أن الإسلام يعتبر الرضاع لحمة ك لحمة النسب، يحرم به ما يحرم به النسب بإجماع المسلمين، ومن مقاصد الشريعة الكلية المحافظة على النسب، وبنوك الحليب مؤدية إلى الفوضى والاختلاط والريبة^(٤).

- (١) الطبيب أدبه وفقهه ص (٣٦٠).
- (٢) كالدكتور/ خالد مذكور، والدكتور/ بدر المتولي عبد الباسط، والطبيب الدكتور/ حسان حتحوت، والدكتور/ محمد علي التسخير، وفق ما تم طرحه عند بحث مسألة (بنوك الحليب) في ندوة الإنجاب نقل ذلك الدكتور/ محمد عبد الجواد النثشة في كتابه المسائل الطبية المستجدة (٤٠٨/١).
- (٣) ذكره في ندوة الإنجاب المذكورة، وأيده الدكتور/ بدر المتولي عبد الباسط، والدكتور/ عبد الرحمن عبدالخالق، والدكتور/ زكريا البري، والدكتور/ عمر الأشقر. وبين إمكانية تنفيذ الدكتور/ عبد الرحمن العوضي وزير الصحة بالكويت. ينظر: الطبيب أدبه وفقهه ص (٣٦١)، والمسائل الطبية المستجدة (٤٣٥/١).
- (٤) ينظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي، من موقع الإسلام أون لاين، وفتوى الشيخ ابن عثيمين على موقع الإسلام على شبكة المعلومات.



الدليل الثاني:

أن العلاقات الاجتماعية في العالم الإسلامي توفر للمولود الخداج أو ناقص الوزن أو المحتاج إلى اللبن البشري في الحالات الخاصة ما يحتاج إليه من الاسترضاع الطبيعي، الأمر الذي يعني عن بنوك الحليب^(١)، لا سيما مع محاذيرها المتعددة.

الدليل الثالث:

أن إنشاء بنوك الحليب والاسترضاع منها فيه من المفاصد الكثيرة، والمحاذير العامة ما يفوق مصالحه، فالقول بمنعها يستند لجملة من القواعد الشرعية منها: قاعدة: «سد الذرائع»^(٢)، وقاعدة: «درء المفسدة أولى من جلب المصلحة»^(٣)، وقاعدة: «إذا تعارضت مفسدتان^(٤) روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما»^(٥)، وقاعدة: «الضرر لا يزال بالضرر»^(٦)، و«والضرر الخاص (المتعلق بالصغير) يجب تحمله لدفع الضرر العام (المتعلق بفوضى الأنساب في المجتمع)»^(٧)، و«النظر في مآلات الأمور معتبر شرعاً»^(٨)، وغيرها من القواعد.

- (١) ينظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي، من موقع الإسلام أون لاين، وفتوى الشيخ ابن عثيمين على موقع الإسلام على شبكة المعلومات.
- (٢) ينظر في مرجع القاعدة: البحر المحيط (٢٨٣/٤)، والاعتصام (١٠٤/١)، وقواعد الفقه للبركتي (٣٠٣/١).
- (٣) ينظر في مرجع القاعدة: مجلة الأحكام العدلية م (٣٠) (١٩/١)، ودرر الحكام (٣٧/١)، والاعتصام (٢٣٨/١)، وقواعد الفقه (٨١/١)، وشرح القواعد الفقهية (٢٠٥/١).
- (٤) أعني المفسدة الحاصلة للصغير بعدم الاستفادة من الحليب الآدمي، والمفسدة الحاصلة للمجتمع باختلاط وفوضى الأنساب فيه.
- (٥) ينظر في مرجع القاعدة: مجلة الأحكام العدلية م (٢٨) (١٩/١)، غمز عيون البصائر (٢٨٦/١)، درر الحكام (٣٧/١)، الأشباه والنظائر للسيوطي ص (٨٧)، قواعد الفقه (٥٦/١)، شرح القواعد الفقهية (٢٠٣/١).
- (٦) ينظر في مرجع القاعدة: درر الحكام (٣٤٦/٣)، الأشباه والنظائر للسيوطي ص (٨٦).
- (٧) ينظر في مرجع القاعدة: درر الحكام (٣٦/١)، قواعد الفقه (١٣٩/١)، شرح القواعد الفقهية (١٩٧/١).
- (٨) الموافقات (٢١١/٤).



أدلة القول الثاني:

استدل من يرى الجواز مطلقاً بما يلي:

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿وَأَمَهْتُكُمْ الَّتِي أَرْضَعْتَكُمْ وَأَخَوْتُكُمْ مِنَ الرِّضْعَةِ﴾

[النساء: ٢٣].

وجه الاستدلال من الآية: أن الأمومة المقصودة في هذه الآية هي الأمومة المرضعة التي تعني إقام الثدي والتقامه، وامتصاصه، لا مجرد الاغتذاء باللبن بأي وسيلة، ولأن سقي الطفل من بنوك الحليب لا يكون إلا عن طريق الزجاج، فلا أثر لحليب البنوك في نشر الحرمة، وعليه فلا وجه للقول بمنع إنشائها، أو تحريم الانتفاع بلبنها^(١).

• ويجاب عنه:

بعدم التسليم بما ذكر، فإن العبرة بحصول التغذية باللبن، وهي حاصلة بالمص وبغيره مما يوصل اللبن جوف الطفل على ما سيأتي بيانه مفصلاً في المطلب التالي.

الدليل الثاني:

أنه يشترط لحصول التحريم باللبن كونه خالصاً من آدمية لم يخالطه غيره^(٢)، واللبن في بنوك الحليب قد يضاف إليه الماء، أو ما يعزز قوته ويزيد قيمته الغذائية من المركبات الكيميائية المفيدة، كما أن بنوك الحليب قائم في أساس فكرته على جمع الحليب من أمهات متعدّدات، ولذلك فإن اللبن المجموع حينئذ لا ينشر الحرمة، فجاز استعماله.

(١) الطبيب أدبه وفقهه ص (٢٥٩).

(٢) ينظر: الطبيب أدبه وفقهه ص (٣٦٠)، كما ذكره الدكتور/ سعد الدين الهلالي على موقعه على الشبكة الإلكترونية دليلاً للمبيحين عندما استعرض حكم إنشاء بنوك الحليب.



- ويمكن أن يجاب عنه:

بأن القول باشتراط خلوص اللبن لتحريم الرضاع مردود، إذ إن اللبن في بنوك الحليب وإن خلط بغيره غالب على ما خلط به، وأهل العلم متفقون على أن اللبن ينشر الحرمة إذا غلب مائعاً خلط به، وأكثرهم على التحريم إن غلب جامداً خلط به، أما لبن جمع من النسوة فأهل العلم على حصول التحريم به إما لكل امرأة سقت صبياً أو للتي غلب لبنها، وسيأتي بيان ذلك مفصلاً في المطلب التالي، وعليه فلا يسلم لهم ما ذكروا.

الدليل الثالث:

أن اللبن المجموع في بنك الحليب لا ينشر حرمة النكاح؛ لأن عامل الجهالة والشك فيه ظاهر؛ لما يلي:

- أ. أن اللبن المجموع من نساء غير محصورات ولا متعينات بعد الخلط.
 - ب. أن مقدار اللبن من كل امرأة غير معلوم، وفي حديث عائشة رضي الله عنها (١)
- اشتراط للتحريم كون الرضعات خمساً معلوماً.

وعليه فيجوز إنشاء بنوك الحليب والاسترضاع منها حينئذ؛ لعدم إمكان إثبات التحريم (٢) للجهالة الظاهرة.

- ويمكن أن يجاب عنه:

بأن إنشاء مثل هذه البنوك وسقي الصبي منها تقحم للجهالة والأمور المريبة وخوض فيما فيه شك، والمسلم مأمور باتقاء الشبهات، والبعد عن مواطن الشك والمريبة، لاسيما وأن من أهل

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، باب التحريم بخمس رضعات من كتاب الرضاع (١٤٥٢)، وسيأتي كاملاً في المطلب التالي.

(٢) الطبيب أدبه وفقهه ص (٣٦٠).



العلم من يرى أن مطلق الرضاع يحرم، كما سيأتي بيانه في المطلب التالي.

الدليل الرابع:

إن جاز استئجار المرضع، جاز بيع لبنها^(١).

• ويمكن أن يجاب عنه:

بأن جواز المعاوضة بالكل (النفس) لا يلزم منه جواز المعاوضة بالبعض (الجزء)، فإن نفس الآدمي تصح أن تكون محللاً للبيع والشراء كما في حال الرق، دون أجزائه، جاء في الغرة المنيفة في معرض الحديث عن تحريم بيع لبن الآدمية: «ليس كل منتفع به يجوز بيعه، فإن الجزء منتفع به ولا يجوز بيعه، بل محل البيع النفس دون جزء الآدمي»^(٢).

الدليل الخامس:

قد يكون من الضرورة أحياناً الاستعانة بينوك الحليب لعدم إمكانية إرضاع الطفل بشكل طبيعي لسبب من الأسباب؛ والقول بالجواز حينئذ فيه إعمال لجملة من القواعد الشرعية؛ كالقاعدة الكلية الكبرى: «المشقة تجلب التيسير»^(٣)، وقاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات»^(٤)، وقاعدتي: «الحاجة تنزل منزلة الضرورة»^(٥)، و«الحرص مرفوع»^(٦).

- (١) ذكره الدكتور/ سعد الدين الهلالي على موقعه على الشبكة الإلكترونية دليلاً للمبيحين، عندما استعرض حكم إنشاء بنوك الحليب.
- (٢) الغرة المنيفة للغزنوي الحنفي ٩١/١.
- (٣) ينظر في مرجع القاعدة: مجلة الأحكام العدلية م (١٧) (١٨/١)، الأشباه والنظائر للسيوطي ص(١٧٦)، المنثور في القواعد (١٢٣/١)، قواعد الفقه للبركتي (١٢٢/١).
- (٤) ينظر في مرجع القاعدة: مجلة الأحكام العدلية م (٢١) (١٨/١)، المنثور في القواعد (٣١٧/٢)، قواعد الفقه للبركتي (٨٩/١)، شرح القواعد الفقهية للزرقا (١٦٣/١).
- (٥) ينظر مرجع القاعدة: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص(١٠٠)، الأشباه والنظائر للسيوطي ص(٨٨)، المنثور في القواعد (٢٥/٢)، شرح القواعد الفقهية ص(٢١٠).
- (٦) ينظر في مرجع القاعدة: كشف الأسرار (٤٣٣/٤)، الموافقات (١٣٦/٢)، شرح القواعد الفقهية (١٥٧/١).



- ويمكن أن يجاب عنه:

بأن القواعد المذكورة معارضة بمثلها مما ذكره أصحاب القول الأول، ثم إنه لا ضرورة ولا مشقة ولا حرج يدعو لإنشاء بنوك الحليب واسترضاع الأطفال منها؛ إذ الألبان الصناعية اليوم تقوم مقام حليب الأم في تغذية الطفل، وهي أكثر أمناً من الحليب المجموع في البنوك.

دليل القول الثالث:

أن الإجراءات المذكورة تزيل عامل الجهالة في اللبن المجموع، وبذلك ينتفي المحذور.

- ويمكن أن يجاب عنه:

بأن ما ذكر قد يكون ذا كلفة مادية باهظة، مع احتمال تعرض تلك الوثائق المقيمة للتلف والضياع لأي عارض، ثم إن تلك الإجراءات إن تمكنت من التعامل مع المحذور الشرعي، فإنها عاجزة عن التعامل مع المحاذير الأخرى، التي سبق التفصيل فيها.

• الترجيح:

الراجح - والله أعلم - هو القول الأول، قول من منع إنشاء بنوك الحليب، ومنع سقي الطفل منها؛ لقوة ما استدل به هؤلاء، والقدرة على مناقشة أدلة المبيحين، وسيتبين ذلك أكثر فيما سأعرضه في المطلب التالي بإذن الله. وممن رجح هذا القول بعد دراسة طبية وفقهية الدكتور/ زهير السباعي، والدكتور/ محمد البار^(١).

(١) الطبيب أدبه وفقهه ص (٣٦٢).



المطلب الثاني

حصول حرمة النكاح بسبب (بنوك الحليب)

الخلافاً في مسألة إنشاء (بنوك الحليب) والاستفادة منها مرتبط فقهيًا بحصول حرمة النكاح بسببها، ومبني في معظم أدلته على الخلاف في بعض الجزئيات المتعلقة بشروط الرضاع المحرّم، ولذا فإنني لن أتمكن من البيان الشافي لضعف أدلة القول المرجوح في مسألة حكم إنشاء بنوك الحليب والاستفادة منها بسقي الطفل لبنها إلا بالدراسة المفصلة لتلك الجزئيات، التي هي منشأ وسبب الخلاف.

وسأجعل الحديث فيما يتعلق بضوابط الرضاع المحرّم فيما له تعلق بينوك الحليب، في خمسة فروع:

الفرع الأول: معنى الرضاع:

أولاً: الرضاع لغة:

بفتح الراء وكسرها وإثبات التاء مصدر للفعل رضع، ومعناه: امتصاص الرضيع ثدي مرضعته وشرب لبنها^(١).

ثانياً- الرضاع اصطلاحاً:

عرفه الحنفية بأنه: مص الرضيع من ثدي الأمية في وقت مخصوص^(٢).

وعرفه المالكية بأنه: وصول لبن آدمي لمحلّ مظنة غذاء^(٣).

وعرفه الشافعية بأنه: اسم لحصول لبن امرأة، أو ما حصل منه في معدة

طفل أو دماغه^(٤).

(١) ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير، وأساس البلاغة للأستاذ الطاهر أحمد الزاوي (٣٤٧/٢-٣٤٨) مادة (رضع).

(٢) البحر الرائق (٢٢١/٣).

(٣) شرح حدود ابن عرفة (٣١٦/١).

(٤) تكملة المجموع للمطيعي (٣٠٩/١٩).



وعرفه الحنابلة بأنه: مصّ لبن في الحولين ثاب عن حمل من ثدي امرأة، أو شربه، أو نحوه^(١).

واختلافهم في تعريف الرضاع راجع إلى ما يروونه من ضوابط وقیود، ليحصل التحريم بمثل هذا الرضاع.

الفرع الثاني: الكيفية المعتبرة لحصول التحريم بالرضاع.

اتفق العلماء على أن الطفل إذا مصّ ثدي المرأة، ووصل لبنها إلى جوفه، واستفاد من ذلك اللبن، أن هذا الرضاع يحرم^(٢).

فأما السعوط والوجور^(٣) فقد وقع فيهما خلاف يسير، وللعلماء في حصول التحريم بهما قولان:

القول الأول: حصول التحريم بهما. وهو قول جماهير أهل العلم من الحنفية^(٤)، والمالكية^(٥)، والشافعية^(٦)، والحنابلة في الرواية المشهورة لهم^(٧). يقول الوزير ابن هبيرة رحمته الله: «واتفقوا على أنه يتعلق التحريم بالسعوط والوجور، إلا في إحدى الروايتين عن أحمد»^(٨).

القول الثاني: لا يحصل التحريم بالوجور والسعوط. وهو قول ابن حزم^(٩)، ووافقته الإمام أحمد في أضعف الروايتين عنه^(١٠)، ومال

(١) شرح منتهى الإرادات (١٤٢٤/٤).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٤٠٦/٣)، البحر الرائق (٢٢١/٣)، الدر المختار (٣٩٩/٤)، الكافي (٥٣٩/٢)، مواهب الجليل (٢٢٥/٣)، حاشية الدسوقي (٥٠٢/٣)، روضة الطالبين (٦٩/٦)، نهاية المحتاج (١٧٢/٧)، زاد المحتاج (٥٤٦/٣)، المغني (٣١٣/١١)، منتهى الإرادات (١٤٢٤/٤)، كشاف القناع (٣٨٨/٤)، المحلى (١٨٥/١٠).

(٣) الوجور: حلب اللبن ووضعه في فم الصغير، والسعوط: وضعه في أنفه. ينظر: تكملة المجموع (٣٢١/١٩).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (٤٠٧/٣)، البحر الرائق (٢٢١/٣)، الدر المختار (٣٩٢/٤).

(٥) ينظر: الكافي (٥٤٠/٢)، بداية المجتهد (٩٩٩/٤)، الشرح الكبير للدردير (٥٠٣/٢).

(٦) ينظر: روضة الطالبين (٦/٩)، المنهاج (٥٤٠/٣)، تكملة المجموع (٣٢٢/١٩)، زاد المحتاج (٥٤٠/٣).

(٧) ينظر: شرح الزركشي (٥١٧/٥)، كشاف القناع (٣٨٨/٤)، شرح منتهى الإرادات (١٤٢٦/٤).

(٨) الإفصاح (١٧٩/٢).

(٩) المحلى (١٨٥/١٠).

(١٠) المغني (٣١٣/١١).

إلى قول ابن حزم من المتقدمين الليث وعطاء^(١)، وداود واختيار أبي بكر من الحنابلة، ومن المعاصرين الدكتور يوسف القرضاوي، واعتمد عليه في القول بإباحة بنوك الحليب لعدم نشرها حرمة النكاح كما تقدم^(٢).

قالوا: لا يحرم من الرضاع إلا ما امتصه الراضع من ثدي المرضعة بفيه فقط، فالرضاعة عندهم تستلزم شقين: تناول اللبن، وتناول الثدي.

ومنشأ الخلاف في السعوط والوجور: في وصول اللبن إلى الجوف، فمن اشترط وصوله، وحصول التغذية به تبعاً دون التفات لكيفية وصوله، والجهة التي يصل من خلالها قال بالتحريم بهما، ومن يرى أن الرضاع لا يطلق إلا على كيفية معينة، ويقول باشتراط وصوله من الجهة المعتادة، وبالطريقة المعتادة منع التحريم بهما، وخص التحريم بما امتصه الراضع من الثدي فقط.

يقول الصنعاني رحمته الله: «قلت إذا لوحظ المعنى من الرضاع دخل ما ذكروا -يعني الوجور والسعوط والحقنة- وإن لوحظ مسمى الرضاع فلا يشمل إلا التقام الثدي ومص اللبن منه»^(٣).

• أدلة كل فريق:

أدلة القول الأول:

استدل من قال بأن السعوط والوجور ينشران الحرمة بما يلي:

١. قوله رحمته الله: «لا يحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء»^(٤) ^(٥).

- (١) ينظر: بداية المجتهد (٩٩٩/٣)، المغني (٣١٢/١١)، شرح الزركشي (٥٨٧/٥). وقد نسبوا هذا القول لداود وعطاء، وذكر في مصنف عبدالرزاق ما يفيد نسبة هذا القول لعطاء (٤٦٢/٧) (١٣٨٩٣)، ونص ابن قدامة على اختيار أبي بكر الخلال له، وأما الليث فنسب له هذا القول ابن حزم في المحلى (١٨٥/١٠)، ولم أجد فيما اطلعت عليه من كتب ما يثبت صحة هذه النسبة.
- (٢) الطبيب أدبه وفقهه ص (٣٥٩).
- (٣) سبل السلام (٤٠٣/٣)، وذكر ابن رشد نحواً منه في بداية المجتهد (٩٩٩/٣).
- (٤) يقول الشوكاني في نيل الأوطار (١٢٢/٧): «فتق الأمعاء إذا سلك فيها، والفتق: الشق، والأمعاء جمع المعى بفتح الميم وكسرهما».
- (٥) أخرجه الترمذي في سننه من حديث أم سلمة رضي الله عنها، باب ما جاء أن الرضاعة لا تحرم إلا في الصغر من =



٢. عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قال: «لا رضاع إلا ما أنشز^(١) العظم، وأنبت اللحم»^(٢).

وجه الاستدلال من الحديثين: دلّ الحديثان أن المؤثر في التحريم هو حصول الغذاء باللبن، وحدوث الإنشاز والإنبات لعظم الصغير ولحمه، وسد جوعه، وهذا حاصل بالإسعاط والإيجار؛ لأن الوجور يصل إلى الجوف فيغذي، والسعوط يصل إلى الدماغ وإلى الحلق فيغذي أيضاً^(٣)، وإن كان عن طريق الأنف؛ إذ الأنف سبيل لفطر الصائم، فكان سبيلاً للتحريم؛ كالرضاع من الفم^(٤).

أدلة القول الثاني:

استدل من قال بعدم التحريم بالوجور والسعوط بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمْ النَّبِيِّ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِّنَ الرَّضَعَةِ﴾

[النساء: ٢٣].

= كتاب الرضاع (١١٦٢)، قال أبو عيسى: حديث حسن والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم، وأخرجه ابن ماجه في سننه عن عبد الله بن الزبير، باب الإرضاع بعد فصال من كتاب النكاح (١٩٤٦)، والنسائي في سننه الكبرى باب الرضاعة بعد الفطام قبل الحولين من كتاب الرضاع (٥٤٦٥)، وذكره ابن حزم في المحلى (٢٠٧/١٠)، وأعله بالانقطاع.

كما أخرجه البيهقي في سننه الكبرى (١٦٠٤٨)، والدارقطني في سننه (١٧٣/٤)، وعبدالرزاق في مصنفه (١٣٩١٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٧٠٥٧)، وصححه ابن القيم في زاد المعاد، ودفع عنه علة الانقطاع (٥٩٠/٥)، ويكفي فيه تصحيح الترمذي؛ إذ لا يصحح الضعيف كما جاء في نيل الأوطار (١٢٢/٧)، كما ذكره ابن حبان في صحيحه (٤٢٢٤)، وتابعه في التصحيح شعيب الأرنؤوط. ينظر: صحيح ابن حبان بتحقيق شعيب الأرنؤوط (٢٧/١٠).

(١) جاء في النهاية في غريب الحديث (٥٥/٥): «نشز العظم: أعلاه، ورفع، وأكبر حجمه، من النشز، وهو ما ارتفع من الأرض».

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، باب في رضاعة الكبير من كتاب النكاح (٢٠٥٩)، والبيهقي في سننه الكبرى (١٥٤٤٣)، والإمام أحمد في مسنده (٤١١٤)، قال شعيب الأرنؤوط: «صحيح بشواهد»، كما أخرجه الدارقطني في سننه (١٧٣/٤)، وعبدالرزاق في مصنفه (١٣٨٩٥)، وابن أبي شيبة (١٧٠٢٩)، قال ابن حزم (١٩٢/١٠): «وبه يؤخذ»، إلا أن أحمد شاكر ضعفه عند تحقيق المسند وأعله بالانقطاع. ينظر المسند (٨٠/٦).

(٣) بدائع الصنائع (٤٠٦/٣). بتصرف يسير

(٤) المغني (٣١٣/١١).



٢. عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب» وفي رواية «من الولادة»^(١).

وجه الاستدلال من الآية والحديث: أن الله ورسوله لم يحرما على هذا المعنى نكاحاً إلا بالإرضاع والرضاعة، ولا يسمى بذلك إلا ما وضعته المرضعة من ثديها في فم الرضيع، وكأنهم تمسكوا بالمعنى اللغوي للرضاعة، وهو مص الثدي^(٢).

جاء في القاموس «رضع أمه كسمع وضرب رضعاً، ويحرك رضاعاً ورضاعة، وتكسر إن امتص ثديها»^(٣)، ويقول ابن فارس: «الراء والضاد والعين أصل واحد، وهو شرب اللبن من الضرع أو الثدي، تقول: رضع المولود يرضع»^(٤)، ويؤيده ما ذكر ابن قتيبة حيث قال بعد أن أورد قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمْ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ قال: «والرضاع أن يمتص الصبي من الثدي، فإذا فصل اللبن من الثدي فأوجره الصبي أو آدم له به أو ديف في الدواء أو سقيه أو سعط به لم يكن رضاعاً، ولكنه يحرم به ما يحرم بالرضاع؛ لأن اللبن لا يموت أي: لا يبطل عمله بمفارقتة الثدي»^(٥).

• يجاب عما استدلووا به:

أن الآية والحديث وإن هما أثبتا التحريم بالإرضاع، فلا يدلان على نفي ما سواه، وهو حصول التحريم بالإسقاط والإيجار، وقد ذكر الفقهاء أنهما ينشران الحرمة قياساً على الإرضاع بجامع حصول الإنشاز والإنبات والتغذية للصغير بهما، والقياس من الأدلة الشرعية المعتمدة^(٦).

- (١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب ﴿وَأُمَّهَاتُكُمْ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ من كتاب النكاح (٤٨١١). ومسلم باب يحرم من الرضاعة ما يحرم من الولادة من كتاب الرضاع (١٤٤٤).
- (٢) المحلى (١٨٥/١٠).
- (٣) نقله المباركفوري في التحفة (٢٥٨/٤)، وينظر: المطلع على أبواب المنع (٣٥٠/١).
- (٤) المقييس في اللغة، باب الراء والضاد وما يثلثهما، كتاب الراء مادة (رضع) ص (٤٠٦).
- (٥) غريب الحديث (٤٥/٢).
- (٦) المغني بتصرف (٣١٣/١١).



وقد جاء النص في الآيات والأحاديث على الإرضاع وحصول التحريم به؛ لكونه الأصل، ولذا أجمع العلماء على حصول التحريم به، وصار غيره تابعاً له.

وإنما حصر الإمام ابن حزم الرضاع المحرم فيما كان مصاً من الثدي لكونه رَضَعَهُ لا يعتبر القياس دليلاً شرعياً.

• نوقش:

بأن قياسكم هذا مردود؛ لأنكم منعمت قياس الشاة على الأدمية في حصول التحريم بلبنها مع أن ذلك كله إرضاع. ومع كونه قياساً إلا أنه مردود بإجماع^(١).

• يجاب عن مناقشتهم:

أن قياس لبن الأدمية على لبن البهيمة قياس مع الفارق، وذلك لأن لبن البهيمة يختلف عن لبن الأدمية؛ لأن الثاني مخلوق لغذاء الطفل أما الأول فلا.

والأدمية ليست كالشاة لكرامتها وتشريف الله لها، كما أنه يحصل من المفسدة بالقول بالتحريم بلبن البهيمة ما لا يحصل في القول بالتحريم بالإسعاط والإيجار من لبن الأدمية، ولا عبرة بطريقة دخوله إذا حصلت التغذية به.

وقد أعلَّ ابن حزم رَضَعَهُ الحديث الذي استدل به الجمهور، وهو حديث أم سلمة: «لا يحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء» بالانقطاع^(٢).

• ويجاب عن هذا:

(١) المحلى (١٠/١٨٦).

(٢) المحلى (١٠/٢٠٧).



بأن هذا القول لابن حزم يقابله قول طائفة من أهل العلم صححوا الحديث، وعلى رأسهم الإمام الترمذي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وهو لا يصحح المنقطع^(١). كما أن ابن القيم في الزاد أسهب في رد علة الانقطاع المذكورة^(٢). وعلى فرض التسليم بانقطاعه فقد ثبت له شواهد تقويه عن أبي هريرة وعبدالله بن الزبير رَضِيَ اللهُ عَنْهُ^(٣).

ومثله حديث ابن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فإنه وإن طعن فيه بعض العلماء^(٤)، إلا أنه روي من وجه آخر. والحديثان بمجموعهما، مع ما لهما من شواهد حجة.

• الترجيح:

الراجح -والله أعلم بالصواب- هو ما ذهب إليه الأئمة الأربعة من كون الوجور والسعوط تحصل بهما حرمة الرضاع؛ لقوة ما استدل به من يرى هذا الرأي، وإمكان الإجابة عن أدلة المخالفين.

الفرع الثالث: عدد الرضعات المحرمات.

اختلف العلماء في الرضاع: هل مطلقه ينشر الحرمة أم لا بد من مقدار معين أو عدد معين من الرضعات ليحصل التحريم؟، ولهم في هذه المسألة أربعة أقوال: القول الأول: أن الرضاع لا تثبت حرمة بأقل من خمس رضعات متفرقات. وهو قول الشافعية^(٥)، والرواية المشهورة للإمام أحمد^(٦)، وبه قال الظاهرية^(٧)، وهو مروى عن عائشة، وابن مسعود، وابن الزبير، وعطاء، وغيرهم^(٨).

(١) ينظر: الجامع الصحيح (٣١١/٢)، نيل الأوطار (١٢٣/٧).

(٢) زاد المعاد (٥٩٠/٥).

(٣) المحلى (١٩٥/١٠).

(٤) التلخيص الحبير (٤/٣).

(٥) ينظر: منهاج الطالبين (١٧٦/٧)، روضة الطالبين (٧/٩)، نهاية المحتاج (١٧٦/٧).

(٦) ينظر: المغني (٣٠٩/١١)، كشف القناع (٣٨٨/٤)، شرح منتهى الإرادات (١٤٢٤/٤).

(٧) المحلى (١٨٩/١٠) م: ٢٠١٩.

(٨) المغني (٣١٠/١١).



القول الثاني: لا اعتبار للعدد في تحريم الرضاع، فقليل الرضاع يحرم كما يحرم كثيره. وهو قول الحنفية^(١)، والمالكية^(٢)، ورواية للإمام أحمد^(٣)، وهو القول المروي عن علي، وابن عباس، وبه قال سعيد بن المسيب، والأوزاعي، والثوري والليث، وزعم الليث رضي الله عنه أن المسلمين أجمعوا على أن قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر به الصائم^(٤).

قال الشوكاني رضي الله عنه: «وحكى ابن القيم عن الليث أنه لا يحرم إلا خمس رضعات... فينظر في المروي عنه من حكاية الإجماع، فإنه يبعد كل البعد أن يحكى العالم الإجماع في مسألة ويخالفها»^(٥).

القول الثالث: لا تنشر الحرمة إلا الثلاث رضعات فأكثر، وهو قول أبي ثور، وداود، وابن المنذر، وسليمان بن يسار، وسعيد بن جبير^(٦)، وهو رواية للإمام أحمد^(٧).

القول الرابع^(٨): أن الرضاع المحرم عشر رضعات، ولا حرمة بما قل عن ذلك، وهو مروي عن عائشة وحفصة رضي الله عنهما^(٩).

• أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

استدل من يرى أن لا تحريم إلا بخمس رضعات بما يلي:

- (١) ينظر: بدائع الصنائع (٤٠٥/٣)، الهداية (٢١٧/٢)، البحر الرائق (٢٢٢/٣).
- (٢) ينظر: موطأ الإمام مالك (٤١٥-٤١٨)، الكافي (٥٤٠/٢)، حاشية الدسوقي (٥٠٢/٢).
- (٣) ينظر: المغني (٣١٠/١١)، شرح الزركشي (٥٨٤/٥-٥٨٥).
- (٤) ينظر: المغني (٣١٠/١١)، زاد المعاد (٥٧١/٥).
- (٥) نيل الأوطار (١١٦/٧).
- (٦) ينظر: بداية المجتهد (٩٩٥/٣)، المهذب (٥٨٤/٤)، المغني (٣١٠-٣١١)، المحلى (١٩١/١٠).
- (٧) ينظر: المغني (٣١٠/١١)، شرح الزركشي (٥٨٤/٥).
- (٨) في المسألة قول خامس، وهو أنه لا يحرم أقل من سبع رضعات، ونسب لأم المؤمنين عائشة، ولم أذكره لأنه لا متعلق له فيسقط، وقد نسبه لأم المؤمنين الزبير وعروة رضي الله عنهما.
- (٩) ينظر: مصنف عبدالرزاق (٤٦٦-٤٦٧)، المحلى (١٩٠/١٠).
- (٩) المحلى (١٨٩-١٩٠)، زاد المعاد (٥٧٤/٥).

١. حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس رضعات معلومات، فتوفي رسول الله، وهن فيما يقرأ من القرآن»^(١).

٢. حديث سهلة بنت سهيل رضي الله عنها وهي امرأة أبي حذيفة، وقد جاءت إلى الرسول ﷺ فقالت: يا رسول الله، كنا نرى سألماً ولدًا، وكان يدخل عليّ، وأنا فُضِّل، وليس لنا إلا بيت واحد، فماذا ترى في شأنه؟ فقال لها رسول الله ﷺ: «أرضعيه خمس رضعات، فيحرم بلبنها»^(٢).

قال الإمام ابن حزم عن الحديثين: «وهذان خبران في غاية الصحة وجلالة الرواة وثقتهم، ولا يسع أحدُ الخروج عنهما»^(٣).

ووجه الاستدلال من الحديثين: أن التحريم لو تعلق بأقل من الخمس لم يكن لذكر الخمس معنى، ولأطلق النبي ﷺ الأمر لسهولة بالإرضاع دون تحديد عدد الرضعات. فدلّ تعيين العدد في الحديثين على اعتبارهما دون ما هو أقل منهما.

• واعترض:

بعدم ثبوت هذه الأحاديث والطعن فيها، لا سيما حديث عائشة الأولى، لأنها رضي الله عنها ذكرت في آخر الحديث أن الرسول ﷺ توفي وهن فيما يقرأ من القرآن، فأين هو اليوم من لفظ القرآن، وهل نسخت تلاوته، وكيف يقال بذلك ولا نسخ بعد وفاته ﷺ، ولا يمكن أن يقال

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، باب التحريم بخمس رضعات من كتاب الرضاع (١٤٥٢).

(٢) أخرجه الإمام أبو داود في سننه باب فيمن حرم به من كتاب النكاح (٢٠٦١)، والبيهقي في سننه الكبرى (٤٦٠١)، والإمام أحمد في مسنده (٢٥٦٩١)، وصحح شعيب الأرنؤوط إسناده، وأخرجه الحاكم في مستدركه (٢٦٩٢)، وقال: «صحيح على شرط البخاري»، ووافقه الذهبي، كما أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (١٢٨٨٧)، وهذه القصة أوردتها الإمام مسلم في كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير لكنه لم تنص روايته على عدد الرضعات. ينظر: (١٤٥٢).

(٣) المحلى (١٩٨/١٠).



بضياح شيء من القرآن، ولذا نقل الكاساني عن الطحاوي قوله في هذا الحديث: «هذا الحديث منكر، وأنه من صياغة الحديث، ولئن ثبت فيحتمل أنه كان في رضاع الكبير فنسخ العدد بنسخ الرضاع»^(١).
• ويجاب عن الاعتراض المذكور بما يلي:

- أ. الحديث صحيح ثابت في صحيح مسلم فلا يمكن رده.
- ب. لا يقصد بالحديث ما فهمه بعض العلماء ولأجل فهمهم ردوا الحديث، وإنما يراد أن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله جداً، حتى أن النبي ﷺ توفي وبعض الناس يقرأ خمس رضعات، ويجعلها قرآناً متلوّاً لكونه لم يبلغه النسخ لقرب عهده، فلما بلغهم النسخ رجعوا عن ذلك، وأجمعوا على أن هذا لا يتلى^(٢).

دليل القول الثاني:

استدل من يرى حصول التحريم بقليل الرضاع وكثيره بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمْ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِمَّنْ أَرْضَعْتُمْ﴾ [النساء: ٢٣].
٢. قوله ﷺ: «إنما الرضاعة من المجاعة»^(٣)»^(٤).

وغيرهما من عمومات النصوص الدالة على التحريم بمطلق الرضاع. وجه الاستدلال من الآية والحديث: إطلاق الرضاعة في هذه

(١) بدائع الصنائع (٣/٤٠٥).

(٢) تكملة المجموع (١٩/٣١٧).

(٣) جاء في النهاية في غريب الحديث (١/٣١٦): «المجاعة: مفعلة من الجوع، أي أن الذي يحرم من الرضاع، إنما هو الذي يرضع من جوعه، وهو الطفل».

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، باب: من قال لا رضاع بعد الحولين لقوله «حولين كاملين...» وما يحرم من قليل الرضاع وكثيره من كتاب النكاح (٤٨١٤)، ومسلم في صحيحه، باب: إنما الرضاعة من المجاعة من كتاب الرضاع (١٤٥٥).



النصوص وغيرها، حيث لم يقيّد الرضاع المحرم بخمس رضعات ولا غيرها، والإطلاق يقتضي أن قليله وكثيره يحصل به التحريم.

٣. أن تحريم الرضاع لعله، وهي كونه ينشز العظم وينبت اللحم، وهذا يحصل بقليل الرضاع كما يحصل بكثيره، فوجب التحريم بقليله كما وجب بكثيره لوجود علة التحريم^(١).

• ونوقشت هذه الأدلة بما يلي:

أ. أن ما أطلق من النصوص قيّد بنصوص أخرى؛ كحديث عائشة وسهلة رضي الله عنهما، والسنة يفسر بعضها بعضاً، كما تفسر نصوص القرآن وتقيّد بعض عموماته.

ب. أن النصوص الصريحة جاءت معارضة لهذا القول؛ كحديث أم الفضل رضي الله عنها: «لا تحرم الإملاجة^(٢) والإملاجان» وفي رواية: «لا تحرم الرضعة أو الرضعتان، أو المصة أو المصتان»^(٣).

• واعترض:

يكون هذه النصوص مضطربة؛ تروى مرة عن عائشة، ومرة عن ابن الزبير، ومرة عن أم الفضل بنت الحارث^(٤).

• وأجيب:

بأن رواية الخبر من طرق متعددة تقويه لا تضعفه، وهذا الاعتراض لا دليل على صحته أصلاً فهو دعوى فاسدة.

(١) نيل الأوطار (١١٨/٧).

(٢) جاء في النهاية في غريب الحديث (٣٥٣/٤): «الملج: المص. وملج الصبي أمه يملجها ملجاً، وملجها ملجاً، إذا رضعها، والملجة المرة».

(٣) وهاتان الروايتان أخرجهما الإمام مسلم في صحيحه عن أم الفضل رضي الله عنها. باب في المصة والمصتان من كتاب الرضاع (١٤٥١).

(٤) المحلى (٢٠١/١٠).

(٤) المحلى (٢٠١/١٠).



• أما دليلهم العقلي فيجاب عنه بجوابين:

أ. أن الحديثين الذين استند إليهما هذا الدليل - في كون الرضاع المحرم ما أنشز العظم وأنبت اللحم - متكلم فيهما، وعلى اعتبار أنهما حجة لتصحيح بعض أهل العلم لهما، فلا يقدمان على ما وجد في الصحيح من الأحاديث التي تثبت حصول التحريم بخمس رضعات وتنفية عن الرضعة والرضعتان.

ب. أن الإنبات والإنشاز أمر خفي، وإن كان هذا الأمر يحصل بالمصّة والمصتان، ففي حديث الخمس رضعات زيادة يجب قبولها والعمل بها، وإن كانا لا يحصلان إلا بالخمس فقد جاء النص بها وهو أعلم بما يفتق الأمعاء، وينبت اللحم.

ويكون حديث الخمس رضعات مقيداً لحديث ابن مسعود وأم سلمة رضي الله عنهما، وإن كانا لا يحصلان إلا بزيادة فيكون الحديثان مقيدين لحديث الخمس، ولكن هذين الحديثين لا يقويان على تقييد حديث الخمس ^(١).

وبالجملة فلا مجال للأقيسة والأدلة العقلية مع وجود النص.

دليل القول الثالث:

استدل من لا يرى التحريم إلا بثلاث رضعات، بما يلي:

١. أن التحريم ثابت بعموم الرضاع في قوله: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمْ النَّسَاءُ أَرْضَعْنَكُمْ﴾

[النساء: ٢٣].

ونفت السنة الصريحة حصول التحريم بما دون الثلاث، في الحديث الذي ترويه أم الفضل بنت الحارث رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «لا تحرم الرضعة أو الرضعتان»، وفي رواية «لا تحرم الإملاجة والإملاجان» ^(٢).

(١) نيل الأوطار (١١٨/٧).

(٢) سبق تخريجه.

إذ هو دال بمفهوم المخالفة على حصول التحريم بما فوق الرضعة والرضعتان، وهي الثلاث.

٢. علق التحريم في الرضاع بالثلاث خاصة؛ لأن ما يعتبر فيه العدد والتكرار يعتبر فيه الثلاث، ولأنها أول مراتب الجمع، واعتبرها الشارع في مواضع كثيرة^(١).

• ونوقش:

أ. أن ما استدلوا به يخالف بمفهومه منطوق أحاديث الخمس رضعات، وإذا تعارض مفهوم ومنطوق، قدم المنطوق.

ب. أن أحاديث الخمس رضعات صريحة في دلالتها على عدد الرضعات المعتبرة، وعليه فصريح ما رواه أصحاب القول الأول يخص مفهوم ما رواه أصحاب هذا القول، فيجمع بين الأقوال وتحمل على الصريح^(٢).

ج. أن التعليل المذكور يمكن أن يستأنس به لو أن السنة لم تأت بأحاديث صريحة صحيحة تدل على اعتبار الخمس رضعات في حصول الحرمة، أما وقد جاءت بها، فلا يلتفت للتعليلات العقلية.

دليل القول الرابع:

استدل من قال: إن التحريم لا يحصل إلا بعشر رضعات بما يلي:

١. عن سالم بن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أن عائشة زوج النبي ﷺ أرسلت إلى أم كلثوم -أختها- بنت أبي بكر الصديق وهي ترضع، فقالت: أرضعيه عشر رضعات، حتى يدخل عليّ، قال سالم: (فارضعيني

(١) زاد المعاد (٥/٥٧٢).

(٢) المغني (٧/٣١٢).



ثلاث رضعات، ثم مرضت أم كلثوم فلم ترضعني، فلم أكن أدخل عليها من أجل أن أم كلثوم لم تتم لي عشرًا من الرضعات^(١).

٢. أن حفصة أم المؤمنين رضي الله عنها أرسلت بعاصم بن عبد الله بن سعد إلى أختها فاطمة بنت عمر بن الخطاب ترضعه عشر رضعات ليدخل عليها وهو صغير يرضع، ففعلت فكان يدخل عليها^(٢).

• نوقش:

أ. أن الأثر الوارد عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها هو عمل منها مخالف لما روته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والذي فيه النص على أن ما يحرم من الرضعات خمس، فالعبرة بما روى الراوي لا بما يرى.

ب. قد يقال في الأثرين: أنهما رضي الله عنهما كانتا تأخذان لنفسيهما بالعشر رضعات احتياطًا وتورعًا، ولغيرهما بالخمس بناء على الحديث الصحيح^(٣).

ج. قد يقال إن فعلهما كان قبل نسخ العشر رضعات، حيث إن النسخ - كما بينت سابقًا - تأخر جدًا.

• الترجيح:

الراجح - والله أعلم - هو القول الأول القائل بأن التحريم لا يحصل إلا بخمس رضعات فما فوق؛ لقوة أدلته، والقدرة على مناقشة المخالفين، وهذا

(١) أخرجه الإمام مالك في موطنه (١٢٦٠)، والبيهقي في سننه الكبرى (١٥٤١٦)، وعبد الرزاق في مصنفه (١٣٩٢٨)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٧٠٣١).

(٢) أخرجه الإمام مالك في موطنه (١٢٦١)، والبيهقي في سننه الكبرى (١٥٤١٨)، وعبد الرزاق في مصنفه (١٣٩٢٩)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١٧٠٣١)، وقد وهم رضي الله عنه فنسب أثر حفصة لعائشة، فقال: «وأمرت - يقصد رضي الله عنها - فاطمة بنت عمر رضي الله عنه أن ترضع عاصم بن سعيد مولى لهم، فأرضعته عشر رضعات، فكان يدخل عليها».

(٣) المحلى (١٩٠/١٠).



القول رجحه شيخ الإسلام^(١) وتلميذه ابن القيم^(٢) والشوكاني^(٣) رحمهم الله جميعاً.

الفرع الرابع: حصول التحريم بلبن امرأة خلط بغيره.

أولاً: حصول الحرمة بلبن امرأة خلط بمائع أو جامد.

اختلف العلماء القائلون بحصول حرمة الرضاع بالوجور^(٤) في هذه المسألة، ولهم فيها ثلاثة أقوال:

القول الأول:

إذا خلط اللبن بمائع من ماء أو دواء، أو لبن شاة أو خل، أو بجامد ثبت التحريم مطلقاً غلب اللبن أو غلب، وهو ما ذهب إليه الشافعية^(٥)، وهو قول في مذهب الحنابلة، إلا أنهم قيدوا قولهم هذا ببقاء صفات اللبن إن كان مغلوباً^(٦)، ورجحه منهم الخرقى وابن قدامة رحمهما الله^(٧).

القول الثاني:

إذا خلط اللبن بمائع من ماء أو دواء، أو لبن شاة أو خل فالحكم للغالب منهما، وإن خلط بجامد، لم يحرم مطلقاً سواء كان الطعام المضاف للبن غالباً أو مغلوباً، وهو مذهب أبي حنيفة رحمته الله^(٨).



(١) مجموع الفتاوى (٥٩/٣٤).

(٢) زاد المعاد (٥٧٠/٥).

(٣) نيل الأوطار (١١٧/٧).

(٤) هذه المسألة لا يمكن تصورها إلا وجوراً أو سعوياً، ولذا أوردت القيد المذكور قبل عرض الخلاف في المسألة؛ إذ هذا الخلاف لا يرد على من يرون أن الوجور لا ينشر حرمة الرضاع.

(٥) ينظر: المهذب (٣٢١/١٩)، مغني المحتاج (٤١٥/٣)، أسنى المطالب (٤١٦/٣)، تكملة المجموع (٣٢٣/١٩).

(٦) ينظر: المغني (١٤٠/٨)، كشاف القناع (٤٤٧/٥)، كشف المخدرات للبلي (٦٨٠/٢).

(٧) ينظر: مختصر الخرقى (١٤٠/٨)، الكافي (٣٤٤/٣)، المغني (١٤٠/٨)، كشاف القناع (٤٤٧/٥).

(٨) ينظر: فتح القدير (٤٥٢/٣-٤٥٣)، البحر الرائق (٢٤٥/٣).

القول الثالث:

إن كان اللبن أغلب من مائع أو جامد ثبت التحريم، وإن غلبا عليه لم يحرم، وهو قول صاحبي أبي حنيفة^(١)، وبه قال بعض الشافعية^(٢) موافقة للمزني منهم^(٣)، وهو قول المالكية إلا أن بعضهم عبر عن الغلبة بالاستهلاك^(٤)، وهو القول الثاني عند الحنابلة^(٥).

• أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

استدل من يرى التحريم باللبن المخلوط مطلقاً بما يلي:

١. أن ما تعلق به التحريم إذا كان غالباً تعلق به إذا كان مغلوباً؛ كتأثير النجاسة والخمرة المغلوبتين في غيرهما^(٦).

• ويمكن أن يجاب عنه:

أن النجاسة القليلة في الماء الكثير غير مؤثرة، وإنما تجتنب للاستقذار، وكذا الخمرة المستهلكة في غيرها لا أثر لها حيث لا يتعلق بها حد؛ لأنه منوط بالشدة المزيلة للعقل^(٧).

• ويمكن أن يناقش:

بأن تقدير النجاسة للماء الموجب اجتنابها يدل على أثرها فيها، كما أن الخمرة المستهلكة في غيرها وإن كانت لا توجب حداً، فهي مؤثرة؛

(١) ينظر: فتح القدير (٤٥٢/٣)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (٥٥٦/١)، البحر الرائق (٢٤٥/٣).

(٢) ينظر: المهذب (٣٢١/١٩)، مغني المحتاج (٤١٥/٣)، جواهر العقود (١٦٣/٢).

(٣) ينظر: المهذب (٣٢١/١٩).

(٤) ينظر: منح الجليل (٢٧٣/٤-٢٧٤).

(٥) ينظر: الكافي لابن قدامة (٣٤٤/٣)، المغني (١٤٠/٨).

(٦) ينظر: المهذب (١٥٧/٢)، والكاظمي لابن قدامة (٣٤٤/٣).

(٧) أسنى المطالب (٤١٦/٣).



وأثرها في حرمة تناولها وإن قلت وغلبت في غيرها، جاء في منار السبيل: «أجمع المسلمون على تحريم الخمر، لكن اختلفوا فيما يقع عليه اسمه، وكل شراب أسكر كثيره فقليله حرام؛ لعموم الآية»^(١).

٢. أن إنبات اللحم وإنشاز العظم يحصل باللبن وإن كان مغلوباً^(٢).

• ويمكن أن يجاب عنه:

أنا نسلم لكم أن اللبن وإن كان مغلوباً ينشز العظم وينبت اللحم بشرط ألا يستهلك تماماً في غيره، وتزول صفاته بالاستهلاك.

٣. أن القول بالتحريم باللبن المغلوب؛ احتياطاً في باب الحرمة^(٣).

ودليل الحنابلة على قيدهم المذكور: أنه بزوال صفات اللبن المخلوط بغيره بالغلبة والاستهلاك ينتفي الرضاع اسماً لكونه وجوراً، ومعناً إذ لا يسمى حينئذ لبناً، وبذلك لا يحصل به إنشاز العظم وإنبات اللحم^(٤)، فلا ينشر حرمة.

أدلة القول الثاني:

استدل من يرى أن خلط اللبن بمائع يكون الحكم فيه للغالب منهما، وخلطه بجامد، لا يحرم مطلقاً بما يلي:

أما اللبن الغالب بمائع فينشر الحرمة؛ لحصول الإنبات به لبقاء قوته^(٥).

وأما اللبن المغلوب بمائع فلا ينشر حرمة، لما يلي:

١. أن اللبن لا يكون منبئاً إن كان مغلوباً بمائع؛ لذهاب قوته^(٦).

- (١) (٣٣٥/٢).
- (٢) شرح الزركشي (٥٥٣/٢).
- (٣) تحفة الفقهاء (٢٣٩/٢).
- (٤) شرح الزركشي (٥٥٣/٢).
- (٥) تحفة الفقهاء (٢٣٩/٢).
- (٦) فتح القدير (٤٥٢/٣).



٢. القياس على اليمين على أن لا يشرب لبنًا، فإنه لا يتعلق الحنث بشربه مغلوبًا بالماء؛ لأن الظاهر حكم الغالب، فكذا في هذه الصورة لا يتعلق به التحريم لذلك الظاهر^(١).

• ويمكن أن يجاب عن الدليلين:

أن ما ذكر يصح في حال كان اللبن المغلوب قد فقد صفاته بالخلط، أما إن كان مغلوبًا وصفاته باقية فلا يسلم لهم ما ذكروا.

وأما القول بعدم التحريم باللبن المخلوط بجامد مطلقًا، فذليله ما يلي:

أن الطعام (الجامد) يسلب قوة اللبن، ولا يكفي الصبي بشربه، والتغذي يحصل بالجامد؛ إذ هو الأصل فكان اللبن تبعًا له وإن كان غالبًا^(٢)؛ ومعنى ذلك أن خلط اللبن بالطعام (الجامد) لا يكون للرضيع إلا بعد تَعَوُّده الطعام وتغذيته به، وعند ذلك يقل تغذيته باللبن ونشوؤه منه، فيكون قد اجتمع في جوفه ما ينبت وأحدهما أكثر وهو الطعام، فيصير الآخر الرقيق مستهلكًا وإن كان الأكثر فلا يثبت التحريم^(٣).

• ويمكن أن يجاب عنه بما يلي:

أ. عدم التسليم بالتفريق بين اللبن الغالب في الماء، واللبن الغالب في طعام من حيث قوة التغذية، وحصول الإنبات، إذ لا دليل على التفريق بينهما.

ب. غلبة اللبن المخلوط بجامد تصير المغلوب تابعًا، وتجعل الحكم للمتبوع، والعبارة بالغلبة، كما لو خلط بمائع، ولا فرق.

(١) فتح القدير (٤٥١/٣).

(٢) ينظر: فتح القدير (٤٥٢/٣)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (٥٥٦/١).

(٣) فتح القدير (٤٥٢/٣)، وذكر ابن نجيم في البحر الرائق نحوه (٢٤٥/٣).



أدلة القول الثالث:

استدل من يرى أن الحكم للغالب سواء خلط اللبن بمائع أو جامد بما يلي:

١. القياس على ما خلط بمحرم؛ فكما يصير محرماً تغليباً لجانب الحظر فكذا اللبن^(١) سواء خلط بمائع أو جامد.

• ويمكن أن يجاب عنه:

بقلب الدليل، حيث يدلُّ على أن مجرد خلط الحلال بالحرام يصيره حراماً، غالباً كان المحرم أو مغلوباً؛ احتياطاً للتحريم وتغليباً لجانب الحظر، والاحتياط للتحريم باللبن هو دليل القول الأول.

٢. أنه مع غلبة المخالطة لمائع أو جامد ومع الاستهلاك يزول الاسم والمعنى الذي يراد به^(٢)، لأن المغلوب المستهلك كالمعدوم^(٣).

• ويمكن أن يجاب عنه:

لا يسلم لكم أن اللبن المغلوب في غيره يزول عنه الاسم والمعنى المراد به إن كان محتفظاً بصفاته، وليس حينئذ كالمعدوم، بل هو لبن يحصل به غذاء المولود لبقاء قوته وإن كان مغلوباً.

• الترجيح:

بالنظر إلى بعض أدلة الأقوال نجد أنها في المعنى متقاربة، وعليه فيكون الراجح -والله أعلم- هو القول بأن التحريم ينتشر باللبن المخلوط بغيره مائعاً كان أو جامداً، غالباً أو مغلوباً، بشرط أن يكون المغلوب محتفظاً بصفاته، وهذا ما قيد به الحنابلة قولهم الأول؛ لقوة ما استدل به أصحاب

(١) مختصر المزني ص(٢٢٧).

(٢) المهذب (١٥٧/٢).

(٣) مغني المحتاج (٤١٥/٣).



هذا القول، وإمكان مناقشة أدلة المخالفين، ويؤيد هذا القول العرف الجاري؛ إذ العرف لا يعتبر المغلوب الذي ذهب صفاته، فلا يقال لشارب ماء فيه لبن مغلوب تمامًا شرب لبنًا إلا أن يقال مخلوطًا، فيقيدونه^(١)، بخلاف ما لو غلب مع بقاء صفاته وقوته، فهو معتبر عرفًا.

ثانياً: حصول الحرمة بلبن امرأة خلط بلبن أخرى.

اختلف العلماء القائلون بحصول التحريم بالوجور في نشر اللبن المأخوذ من أكثر من امرأة لحرمة النكاح، ولهم في هذه المسألة قولان:

القول الأول: تحصل حرمة النكاح بما غلب من اللبن دون غيره، فإن ساوى لبن امرأة غيره في المقدار حصل التحريم بهما. وهو رواية عند الإمام أبي حنيفة، ووافقه فيها صاحبه أبو يوسف^(٢).

القول الثاني: تثبت حرمة النكاح لكل لبن، سواء غلب غيره أم لم يغلب، وهو الرواية الثانية لأبي حنيفة، ووافقه فيها صاحبه محمد بن الحسن، وزفر من الحنفية^(٣)، وبه قال المالكية^(٤)، واشترط الشافعية لحصول الحرمة من اللبن المغلوب كونه يساوي في قدره الخمس رضعات أو أكثر^(٥)، والقول بالتحريم بهما هو قول الحنابلة^(٦).

• أدلة الأقوال

دليل القول الأول:

استدل من يرى حصول التحريم باللبن الغالب من مجموع اللبن، وحصوله

بكل لبن إذا استوتت في مقدارها:

- (١) فتح القدير (٤٥٢/٣).
- (٢) ينظر: فتح القدير (٤٥٢/٣-٤٥٣)، البحر الرائق (٢٤٥/٣).
- (٣) ينظر: فتح القدير (٤٥٢/٣-٤٥٣)، البحر الرائق (٢٤٥/٣).
- (٤) منح الجليل (٣٧٣/٤).
- (٥) ينظر: مغني المحتاج (٤١٥/٣)، أسنى المطالب (٤١٦/٣).
- (٦) ينظر: المغني (١٤٠/٨)، كشف القناع (٤٤٧/٥)، كشف المخدرات للبلعي (٦٨٠/٢).

بأن الحرمة تحصل للغالب منها من باب جعل الأقل تابعاً للأكثر^(١)، في بناء الحكم عليه كما لو اختلط بلبن الأنعام وإن اتحد المقصود^(٢).

فإن استوت حرمت؛ لعدم الأولوية^(٣).

• وأجيب عنه:

أن الجنس لا يغلب جنسه فلا يستهلك فيه، فلم يكن شيء منهما تبعاً للآخر، فيثبت التحريم بكل منهما^(٤)؛ لحصول التغذية بكليهما.

• ويمكن أن يجاب عنه أيضاً:

بأن قياس لبن الآدمية على لبن الأنعام غير مسلم؛ لكون لبن الأنعام وإن حصل به إنبات اللحم وإنشاز العظم مختلف عن لبن الآدمية حكماً وجنساً؛ أما حكماً فلكون التحريم من الشرع، ولم يرد إلا في لبن الآدمية^(٥)، وأما جنساً فلأن لبن البهيمة لم يخلق لغذاء الآدمي^(٦)، بخلاف لبن النساء؛ ولذا ينشر الحرمة إن حصل به المقصود، وإن كان قليلاً.

دليل القول الثاني:

استدل من يرى التحريم بكل لبن آدمية خلط بمثله بما يلي:

١. أن كل واحد من اللبنين محرم؛ لأنه سبب لإنبات اللحم وإنشاز العظم، فاستوى قليله وكثيره^(٧).

(١) فتح القدير (٤٥٣/٣).

(٢) تبين الحقائق (١٨٥/٢).

(٣) حاشية ابن عابدين (٢١٨/٣).

(٤) ينظر: فتح القدير (٤٥٣/٣)، البحر الرائق (٢٤٥/٣).

(٥) المهذب (١٥٧/٢).

(٦) ولأجل ذلك فلا ينشر لبن البهيمة الحرمة قولاً واحداً، وقد نقل الإجماع على ذلك الرحيباني في مطالب

أولي النهي (٥٩٩/٥).

(٧) تبين الحقائق (١٨٥/٢).



٢. القول بالتحريم؛ احتياطاً في باب الحرمة^(١).

أما القيد الذي ذكره الشافعية فلأن هذا القدر هو المؤثر في التحريم لو شرب منفرداً.

• الترجيح:

الراجح -والله أعلم- هو القول الثاني القائل بثبوت الأمومة وفروعها بلبن أكثر من امرأة سواء استوى بعضها مع بعض في المقدار، أو غلب أحدها غيره؛ إلا أنه يحسن تقييد التحريم بما ذكره الشافعية من اعتبار أن يكون كل لبن خلط بمقدار الخمس رضعات فأكثر؛ لاعتبار الشرع هذا المقدار هو المؤثر في نشر الحرمة بدلالة النصوص الشرعية التي سبق بيانها والتفصيل فيها في فرع سابق.

الفرع الخامس: الشك في الرضاع.

اختلف أهل العلم فيمن شك في ثبوت أصل الرضاع، أو شك في عدده، فلا يعلم أرضع الصغير أربعاً أم خمساً، ولهم في هذه المسألة قولان:

القول الأول: يحكم بالعدم إذا شك في أصل الرضاع، ويحكم بالأقل إذا تيقن ثبوته وشك في عدده، وهذا قول جمهور العلماء من الحنفية^(٢) والشافعية^(٣) والحنابلة^(٤)، وبه قال شيخ الإسلام^(٥).

القول الثاني: يحكم بثبوت الرضاع وثبوت عدده المشكوك فيهما، وبه قال المالكية^(٦).

(١) تحفة الفقهاء (٢٣٩/٢).

(٢) البحر الرائق (٢٢٢/٣)، فتح القدير لابن الهمام (٤١٨/٣)، حاشية ابن عابدين (٤٠٢/٤).

(٣) المهذب للشيرازي (٥٨٧/٤)، روضة الطالبين (٩/٩)، تكملة المجموع (٢٢٠/١٩).

(٤) المغني (٣١٢/١١)، كشاف القناع (٣٩٦/٤)، الروض المربع (١٠٥/٧).

(٥) مجموع الفتاوى (٤٥/٣٤).

(٦) الشرح الكبير للدردير (٥٠٢/٢)، حاشية الدسوقي (٥٠٢/٢).



• أدلة القولين:

دليل القول الأول:

استدل من يرى الحكم بعدم الرضاع إن شك في أصله والأقل إن شك في عدده بما يلي:

١. تمسكاً بالأصل واليقين، وهو العدم في حال الشك في الثبوت، والأقل في حال الشك في العدد^(١)، إذ اليقين لا يزول بالشك.
٢. قياساً على الشك في الطلاق وعدده، فإن الأصل عدمه إن شك فيه، والمتيقن أقله إن شك في عدده^(٢).

دليل القول الثاني:

استدل من يرى الحكم بثبوت الرضاع إن شك في أصله، وثبوت العدد المشكوك فيه:

بالاحتياط لإمكانية حصول الرضعات المحرمات^(٣).

• ويمكن أن يجاب عنه:

أن الاحتياط لا يعتبر دليلاً شرعياً، بل إن قوله ﷺ في الرضعات (معلومات) دال بمفهومه على أن ما لم يعلم غير معتبر شرعاً.

• الترجيح:

الراجح - والله أعلم - ما ذكره الجمهور للقاعدة الكلية الكبرى (اليقين لا يزول بالشك)^(٤)، ولأن الأصل الإباحة والعدم، ولا ينقل إلى غير ذلك إلا

- (١) ينظر: المغني (٣١٢/١١)، المبدع (١٨٠/٨)، الروض المربع (١٠٥/٧).
- (٢) ينظر: المهذب (١٥٦/٢)، المغني (٣١٢/١١)، مجموع الفتاوى (٤٥/٣٤).
- (٣) ينظر: الشرح الكبير للدردير (٥٠٢/٢)، حاشية الدسوقي (٥٠٢/٢).
- (٤) ينظر في مرجع القاعدة: مجلة الأحكام العدلية م (٤) (١٦/١)، درر الحكام (٢٠/١)، قواعد الفقه (١٤٣/١)، شرح القواعد الفقهية (٧٩/١).



بدليل قاطع. ولأن النبي ﷺ في الحديث الذي ترويه أم المؤمنين عائشة نص على كون الخمس رضعات (معلومات) وذلك احترازاً مما قد يتوهم أو يشك فيه، وعليه فالخمس رضعات إذا لم تكن معلومة متيقنة فلا حرمة، يقول الإمام الشوكاني رحمته الله: (قوله (معلومات) فيه إشارة إلى أنه لا يثبت حكم الرضاع إلا بعد العلم بعدد الرضعات، وأنه لا يكفي الظن بل يرجع معه ومع الشك إلى الأصل وهو العدم)^(١).

وبعد دراسة المسائل المتعلقة بضوابط الرضاع المحرم نعود لأصل المسألة: هل تحصل حرمة النكاح باللبن المأخوذ من بنوك الحليب؟

بناء على الضوابط السابقة التي تمت دراستها والتفصيل فيها أخلص إلى أن اللبن المأخوذ من بنوك الحليب بشكلها الحالي لا ينشر حرمة النكاح مطلقاً؛ لتوافر عامل الشك والجهالة فيه، فمع كونه يعطى للطفل وجوراً (عن طريق الزجاجة) وقد سبق القول بحصول التحريم به، ومع كون اختلاطه بغيره من المائعات والجامدات لا يؤثر في نشره الحرمة لكونه الأغلب، وبقاء صفته، وقوته التي يحصل بها إنشاز العظم وإنبات اللحم، ومع كونه من نساء شتى، وقد تقرر ثبوت التحريم لسائرهن إن كان مقدار ما يؤخذ من كل واحدة ما يعدل الخمس رضعات إلا أن النساء المساهمات فيه غير معلومات، وكذا عدد الرضعات الحاصلة من كل امرأة، وإذا وجد الشك رجع إلى الأصل وهو عدم استكمال الخمس رضعات كما تقرر سابقاً، وعليه فلا ينشر لبن هذه البنوك الحرمة.

إلا أنه يجب القول أن الشك والجهالة في اللبن المجموع لا يبرران إنشاء بنوك الحليب ولا يبيحان الاسترضاع منها؛ لكون الجهالة والشك لم يردا عرضاً، بل نحن من أوجدتهما، وهناك فرق بين الأمرين^(٢)، إذ التقصير في

(١) نيل الأوطار (١١٦/٧).

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي/ ٢ / ٢٨١.

ضبط الأمور، والتهاون في التثبت والاحتياط مع القدرة، أو في أمر لا ضرورة تدعو إليه، واقتحام الشبهات مع إمكان التحرز لا يصح في نفسه ولا أن يبني عليه - إن فعل - حكم شرعي في مسألة ما؛ لأن ما بني على باطل فهو باطل. فإن ضبط اللبن المجموع في تلك البنوك بالضوابط التي ذكرها الدكتور محمد الأشقر وغيره من المعاصرين من ضرورة قيد أسماء النساء المساهمات، وقيد مقدار اللبن المأخوذ من كل واحدة، مع توثيق أسماء من ارتضعوا منهن من الصغار في سجل يحفظ، فإن لبن هذه البنوك حينئذ ينشر التحريم بين الرضيع ومن أرضعته خمس رضعات وإن تناوله عن طريق الزجاجاة لانتفاء عامل الجهالة والشك حينئذ، وهذا الضبط وإن كان يحصل به نشر الحرمة فإنه أيضاً لا يبرر إنشاء هذه البنوك، وسقي الطفل منها للمحاذير الأخرى المتنوعة، والتي سبق بيانها.



الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين.

أما بعد...

فقد وعدت القارئ الكريم أن أعرض له في نهاية خلاصته بحثي، وجعلتها في النقاط التالية:

١. إن فكرة بنوك الحليب فكرة غربية الأصل والمنشأ، ظهرت في السبعينيات، وتتلخص في إنشاء مؤسسة يجمع فيها الحليب من أمهات متبرعات أو بأجر، في قوارير معقمة.

٢. نظرًا لما تميز به لبن الأم من احتوائه على كثير من العناصر الغذائية والصحية التي لا توجد في نظيره من الألبان الصناعية أولاً، ولما قد يعرض للأم من عوارض تجعلها غير قادرة على ممارسة عملية الإرضاع مما قد يؤثر سلباً على صحة المولود، لاسيما الخدج ومن في معناهم ممن هم في أمس الحاجة إلى اللبن الطبيعي ثانياً، جاءت فكرة إنشاء مثل هذه البنوك باعتباره أمراً إنسانياً، وعملاً نبيلاً.

٣. أن مثل هذه البنوك لا حاجة لها في بلاد المسلمين ولو في الوقت الراهن



على الأقل، نظرًا لما يكتنف هذا الموضوع من صعوبات ومحاذير طبية وصحية (على الرضيع والمرضع) ومحاذير اقتصادية واجتماعية وشرعية، كما قرر ذلك جماعة من أهل العلم.

٤. العلماء مختلفون في حكم إنشاء بنوك الحليب، وفي حكم سقي الطفل منها، وخلافهم في هاتين المسألتين مبني على الخلاف في بعض الجزئيات المتعلقة بضوابط وشروط الرضاع المحرم.

٥. بعد دراسة المسائل المبني عليها الخلاف في مسألة إنشاء بنوك الحليب والاستفادة منها يتبين أن الراجح والله أعلم قول من قال بالمنع من إنشاء هذه البنوك في بلاد المسلمين، وتحريم سقي الصغير منها مطلقاً.

٦. أن لبن بنوك الحليب بشكلها الحالي لا ينشر حرمة النكاح بين المرتضع ومن أرضعته للجهالة في النساء المساهمات ومقدار اللبن المأخوذ، فإن تم توثيق هذه الأمور وضبطها على نحو يزيل الجهالة والشك فإن لبن هذه البنوك ينشر الحرمة إن شرب الطفل من المرأة ما يعدل خمس رضعات، وإن كان وجوراً أو مختلطاً بغيره، ويبقى القول بالمنع من إنشائها وسقي الطفل منها في الحالتين للمحاذير الأخرى.

وأخيراً على المجتمعات الإسلامية التفكير فيما ينفعها من أمور دنيهاها، والنظر في سائر المستجدات إلى مصالحها ومفاسدها وهذا أمر معتبر شرعاً، وأن لا تلهث وراء كل صيحة في الغرب، وتجري خلف كل ناعق منهم.

والله الهادي إلى سواء السبيل.



فهرس المصادر والمراجع:

١. أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، ت/ محمد الصادق قمحاوي، طبعة دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٢. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للشيخ /محمد ناصر الدين الألباني، إشراف /زهير الشاويش- المكتبة الإسلامية- بيروت- لبنان ط/١٤٠٥هـ.
٣. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، لزين العابدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط-١٤٠٠هـ.
٤. أسنى المطالب شرح روض الطالب، لأبي يحيى زكريا الأنصاري، المكتبة الإسلامية، المطبعة الميمنية بمصر، ١٣١٢هـ.
٥. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، لجلال الدين عبدالرحمن ابن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
٦. إعانة الطالبين إلى حل ألفاظ فتح المعين، للسيد البكري ابن السيد محمد شطا الدمياطي، دار الفكر للطباعة، بيروت.
٧. الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، المكتبة التجارية، مصر.
٨. الإفصاح عن معاني الصحاح، للوزير ابن هبيرة الحنبلي- المؤسسة السعيدية بالرياض.
٩. الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: محمود مطرجي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، وطبعة دار المعرفة، بيروت.
١٠. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، لعلاء الدين أبي الحسن بن علي بن سلمان بن أحمد المرदाوي، طبعة دار إحياء التراث.



١١. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم الحنفي الناشر / سعيد - باكستان.
١٢. البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، ت/د: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
١٣. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر الكاساني الحنفي. ت/د: عبدالرزاق الحلبي - دار إحياء التراث العربي، وطبعة دار الكتب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.
١٤. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ت/د: ماجد الحموي، دار ابن حزم، ط١، ١٤١٦ هـ.
١٥. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
١٦. تحفة الأحوذى بشرح سنن الترمذي، لمحمد بن عبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٧. تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
١٨. ترتيب القاموس وأساس البلاغة للزمخشري، للأستاذ/ الطاهر أحمد الزاوي.
١٩. تكملة المجموع، لمحمد بخيت المطيعي ت/د: محمود مطرجي - دار الفكر - بيروت - ط/١٤١٧هـ.
٢٠. التلخيص الحبير، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق السيد: عبدالله هاشم اليماني، المدينة المنورة، ١٣٤٨هـ.
٢١. تلخيص الذهبي، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي أبو عبدالله، مطبوع مع المستدرک، دار المعرفة.



٢٢. الجامع الصحيح سنن الترمذي لأبي عيسى الترمذي، دار الفكر - ط الثالثة.
٢٣. جواهر العقود، لشمس الدين الأسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٤. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للعالم شمس الدين الشيخ محمد عرفة الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية.
٢٥. حاشية الروض المربع، للشيخ عبدالرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، الطبعة ١٤١٣هـ.
٢٦. الدر المختار وشرح تنوير الأبصار، لعلاء الدين الحصكفي (مطبوع مع حاشية ابن عابدين).
٢٧. درر الحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر، تحقيق: فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت.
٢٨. دليل الطالب لمربي بن يوسف الحنبلي (مطبوع مع منار السبيل)، طبعة مكتبة المعارف، وطبعة دار المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٨٩هـ.
٢٩. رد المحتار على الدر المختار، لمحمد أمين المعروف (بحاشية ابن عابدين)، ت/ عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤١٥هـ، وطبعة دار الفكر، بيروت.
٣٠. الرضاعة الطبيعية وآثارها الصحية والنفسية على الأم والطفل لأسماء عائض الرادادي ط - الأولى ١٤١٤هـ.
٣١. الروض المربع شرح زاد المستقنع (مطبوع مع حاشية الروض المربع).
٣٢. روضة الطالبين وعمدة المفتين للإمام النووي، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤١٢هـ.
٣٣. زاد المحتاج على المنهاج، لعبدالله الكوهجي، ت / عبدالله الأنصاري، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر.



٣٤. زاد المعاد في هدي خير العباد، لمحمد بن أبي بكر الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٣٥. سنن البيهقي الكبرى، لأحمد بن الحسين البيهقي، ت/ محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الفكر- بيروت- لبنان.
٣٦. سنن أبي داود، لسليمان الأشعث السجستاني، ت/ محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٦ هـ.
٣٧. السنن الكبرى، للإمام أحمد بن شعيب النسائي، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي - دار إحياء التراث العربي.
٣٨. سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد القزويني، ت/ محمد فؤاد عبد الباقي دار الفكر، بيروت.
٣٩. شرح الزركشي على مختصر الخرقى في المذهب الحنبلي، لشمس الدين محمد الزركشي ت/ عبد الله بن جبرين، ط الأولى / ١٤١٠ هـ، وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.
٤٠. شرح حدود ابن عرفة الموسم الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، لأبي عبد الله الأنصاري الرصاع، ت/ محمد المحمودي، دار الغرب الإسلامي.
٤١. شرح القواعد الفقهية، لأحمد ابن الشيخ محمد الزرقا، تحقيق: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.
٤٢. الشرح الكبير، لأحمد بن أبي البركات الدردير (مطبوع مع حاشية الدسوقي) دار إحياء الكتب العربية.
٤٣. شرح منتهى الإرادات، لمنصور بن يونس البهوتي، مركز الدراسات والبحوث العلمية مرزاً مصطفى الباز، الرياض، ط- الأولى، ١٤١٧ هـ، وعالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦ م.
٤٤. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لمحمد بن حبان بن أحمد أبي



- حاتم التميمي البستي، ت/ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.
٤٥. صحيح البخاري، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: د/ مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط١٤٠٧، ٣هـ.
٤٦. صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت.
٤٧. صحيح مسلم بشرح الإمام محيي الدين النووي، ت/ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط١٤١٧، ٣هـ.
٤٨. الصحاح في اللغة والعلوم، للجوهري، ت/ نديم وأسامة مرعشلي، دار الحضارة العربية، بيروت.
٤٩. الطبيب أدبه وفقهه، للدكتورين /زهير السباعي، ومحمد البار، دار القلم.
٥٠. غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، لابن عباس أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
٥١. الفتاوى الهندية في مذهب الإمام أبي حنيفة، لهام مولانا الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند - دار إحياء التراث العربي.
٥٢. فتح القدير على الهداية، لكامل الدين السيواسي المعروف بابن الهمام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط- الأولى ١٤١٥هـ، وطبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية.
٥٣. الفروع، لشمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: أبي الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.
٥٤. قواعد الفقه، لمحمد عميم الإحسان المجدي البركتي، الصدف بن بيلشرز في كراتشي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.



٥٥. الفروق، للإمام شهاب الدين أبي العباس الصنهاجي القرافي، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٥٦. الكافي في فقه الإمام المجل أحمد بن حنبل، لأبي محمد عبد الله بن قدامه المقدسي، ت/زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية.
٥٧. الكافي، لأبي عمر بن يوسف القرطبي النمري، دار الكتب العلمية، بيروت ط١-١٤٠٧هـ.
٥٨. كشف القناع على متن الإقناع، لمنصور البهوتي، طبعة عالم الكتب، ط- الأولى، ١٤١٧هـ، وطبعة دار الفكر، بيروت.
٥٩. كشف الأسرار على أصول البزدوي، لعلاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري، ت/عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.
٦٠. كشف المخدرات، لعبدالرحمن بن عبد الله البعلي، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٦١. المبدع في شرح المقنع، لابن إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح المؤرخ الحنبلي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ.
٦٢. المبسوط للسرخسي، دار المعرفة، بيروت.
٦٣. مجلة الأحكام العدلية، ت/نجيب هوايني، كارخانه تجارت كتب.
٦٤. مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، دار عالم الكتب-الرياض ١٤١٢هـ.
٦٥. المحرر في الفقه، لعبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن تيمية، مكتبة المعارف (مطبوع مع النكت والفوائد السنية).
٦٦. المحلى بالآثار، لابن حزم الظاهري، تحقيق: د/عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ودار الآفاق الجديدة، بيروت.



٦٧. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، لعبدالرحمن بن محمد بن سليمان الكلبيولي المعروف بشيخي زاده، ت/ خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.
٦٨. مختصر الخرقى، للإمام أبي قاسم بن الحسين الخرقى (مطبوع مع كتاب المغنى).
٦٩. مختصر المزني، (مطبوع مع كتاب الأم).
٧٠. المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس الأصبجي، رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي والإمام عبدالرحمن بن قاسم، تحقيق: أحمد عبدالسلام، دار الكتب العلمية، بيروت ط١-١٤١٥هـ.
٧١. المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة الإسلامية، للدكتور/محمد ابن عبدالجواد المنتشة، سلسلة إصدارات الحكمة، بريطانيا، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٧٢. المستدرک على الصحيحين، لمحمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، ويليه التلخيص للحافظ الذهبي، دار المعرفة للطباعة.
٧٣. مسند الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، والمسند بشرح أحمد شاكر دار المعارف - مصر.
٧٤. مصنف ابن أبي شيبة، لأبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق: عامر الأعظمي - الدار السلفية.
٧٥. مصنف عبدالرزاق، لأبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي ط - الأولى.
٧٦. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، للشيخ مصطفى السيوطي الرحيباني، المكتب الإسلامي.
٧٧. المطلع على أبواب المقنع، لأبي عبدالله محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي، تحقيق: محمد بشير الأدلبي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ.



٧٨. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للشيخ محمد الخطيب الشربيني على متن منهاج الطالبين للنووي، دار الفكر، بيروت.
٧٩. المغني، لأبي محمد عبد الله بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ود/ عبدالفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط١٤١٧هـ.
٨٠. المقاييس في اللغة، لأبي الحسين بن فارس، تحقيق: شهاب الدين أبي عمرو، طبعة دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٨١. المنثور في القواعد، لمحمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تحقيق: تيسير فائق محمود، وزارة الأوقاف، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
٨٢. منح الجليل شرح مختصر سيدي خليل، للشيخ محمد عيش، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ.
٨٣. منهاج الطالبين، للإمام النووي مطبوع مع زاد المحتاج.
٨٤. المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق الشيرازي (مطبوع مع المجموع)، وطبعة دار القلم والدار الشامية ط الأولى - ١٤١٢هـ.
٨٥. الموافقات، لأبي إسحاق إبراهيم الشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.
٨٦. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن محمد الطرابلسي المغربي المعروف بالحطاب، وطبعة دار إحياء التراث الإسلامي - قطر - ١٤٠٧هـ.
٨٧. الموطأ، للإمام مالك بن أنس الأصبحي، جمع وتحقيق / أحمد راتب عرموش، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.
٨٨. نصب الراية شرح أحاديث الهداية، لجمال الدين الزيلعي، المكتبة الإسلامية.
٨٩. النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات المبارك بن محمد



- الجزري، ت/ طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ.
٩٠. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه الشافعي، لشمس الدين محمد ابن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، وطبعة دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ.
٩١. نيل الأوطار شرح منتهى الأخبار، لمحمد علي الشوكاني، دار الجيل، بيروت.
٩٢. الهداية شرح بداية المبتدي، لبرهان الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، ت/ طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٩٣. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، للدكتور: محمد صدقي البورنو، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
٩٤. الوسيط، لمحمد بن محمد بن محمد أبي حامد الغزالي، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، ومحمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.



فهرس المحتويات

٤٦٣	المقدمة.....
٤٦٥	المبحث الأول: المراد بـ(بنوك الحليب).....
٤٦٩	المبحث الثاني: فكرة (بنوك الحليب) الزمان والمكان.....
٤٧١	المبحث الثالث: أهمية (بنوك الحليب).....
٤٧٣	المبحث الرابع: الفئة المنتفعة من (بنوك الحليب).....
٤٧٥	المبحث الخامس: محاذير استخدام (بنوك الحليب).....
	المبحث السادس: الأحكام الشرعية المتعلقة بـ(بنوك الحليب)، وفيه
٤٨١	مطلبان:.....
٤٨١	المطلب الأول: حكم إنشاء بنوك الحليب، وحكم سقي الطفل منها.....
٤٨٨	المطلب الثاني: حصول حرمة النكاح بسبب (بنوك الحليب).....
٥١٣	الخاتمة.....
٥١٥	فهرس المصادر والمراجع.....

