

الجمعية
الفقهية
السعودية



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

مجلة الجمعية الفقهية السعودية

مجلة علمية محكمة متخصصة في الفقه وأصوله

العدد الرابع والأربعون

رجب - شوال

١٤٣٩هـ / ٢٠١٨م

ضوابط النشر في المجلة

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

✍ ألا يكون البحث منشوراً أو مقبولاً للنشر في وعاء آخر.

✍ ألا يكون مستلماً من عمل علمي سابق.

✍ ألا تزيد صفحاته عن خمسين صفحة.

✍ أن يكون في تخصص المجلة (الفقه وأصوله).

✍ أن تجعل حواشي كل صفحة أسفلها.

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

✍ أن يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة على الحاسوب مع قرص (C.D) وملخصاً موجزاً لبحثه، ويمكن إرسال البحوث على بريد المجلة الإلكتروني.

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

✍ يحكم البحث من قبل متخصصين اثنين على الأقل.

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

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

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

✍ البحث المنشور في المجلة يعبر عن رأي صاحبه.

الهيئة العلمية الاستشارية للمجلة

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

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

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

معالي الشيخ الأستاذ الدكتور/ سليمان بن عبدالله أبا الخيل
مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وعضو هيئة كبار العلماء

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

معالي الشيخ الأستاذ الدكتور / عبدالله بن علي الركبان
الأستاذ بكلية الشريعة في جامعة الإمام وعضو هيئة كبار العلماء سابقاً

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

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

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

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

هيئة تحرير المجلة

المشرف العام

أ.د. سعد بن تركي الخثلان

رئيس مجلس إدارة الجمعية الفقهية والأستاذ بقسم الفقه بكلية الشريعة
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

رئيس التحرير

أ.د. محمد بن سليمان العريني

أمين مجلس إدارة الجمعية الفقهية والأستاذ بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أعضاء هيئة التحرير

أ.د. حسين بن عبدالله العبيدي

الأستاذ بقسم الفقه بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أ.د. إبراهيم بن ناصر الحمود

الأستاذ بقسم الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء سابقاً

د. حسين بن معلوي الشهراني

الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية في كلية التربية بجامعة الملك سعود

د. محمد معلم أحمد

مدير التحرير

عنوان المجلة

المملكة العربية السعودية - الرياض

ص.ب: ٥٧٦١ الرمز: ١١٤٣٢

هاتف: ٠١١٢٥٨٢٢٢٢٢ - ٠١١٢٥٨٢١١٨

فاكس: ٠١١٢٥٨٢٢٤٤

mfqhiah@gmail.com

العدد الرابع والأربعون

رجب - شوال

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

حقوق الطبع محفوظة للجمعية الفقهية السعودية

رقم الإيداع ١٤٢٧/٢٩١٣ بتاريخ ١٤٢٧/٥/١هـ

الرقم الدولي المعياري (رمد) ٢٩٦٩-١٦٥٨

سيرة النبي العظيم صلى الله عليه وسلم

المحتويات

- ٧ افتتاحية العدد
- ١٠ كلمة رئيس التحرير

البحوث

- ١١ قاعدة: إذا تعارض المانع والمقتضي يُقدّم المانع (دراسة تأصيلية تطبيقية)
د. رائد بن حمدان بن حميد الحازمي
- ٨٩ حكم الصلاة على شهيد المعترك
د. أديب فايز الضمور
- ١٣٩ حُكْمُ المؤثِّرَاتِ الصَّوْتِيَّةِ الشَّبِيهِةِ بالموسيقى دراسةً فقهيةً مقارنةً
د. عامر بن محمد فداء بن محمد بهجت
- ١٩١ مقصد الإحسان وتطبيقاته في حياة المسلمين وتشريعاتهم
د. جميلة بنت ناصر آل ماضي
- ٢٥٣ مصرف الفقراء والأغنياء الوقفي
د. أسامة عمر سليمان الأشقر
- ٣٠٧ احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع (دراسة فقهية تأصيلية)
أ.د. خيرية بنت عمر هوساوي
- ٣٧٣ القول باضطراب متن الحديث وأثره في الفقه الإسلامي
د. عروة عكرمة صبري
- ٤٤٧ القبض في العقود المالية ونماذج من صوره المعاصرة
د. البندري بنت عبد الله الجليل
- ٥٠١ اختيار الموظف العام وتدريبه وتأهيله في النظام الإداري الإسلامي
د. بندر بن طلال المحلاوي

افتتاحية العدد

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

الحمد لله ولي المؤمنين، والصلاة والسلام على قائد الغر المحجلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين... أما بعد:

فلا شك أن المؤمنين بعضهم أولياء بعض، يقول الله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٧١﴾﴾ [التوبة] إنها آية عظيمة تذكر ما بين المؤمنين من محبة، وما بينهم من روابط وأواصر وأخوة، فلا صلة لنسب أو جاه أو مال، ولكنها الصلة المنبعثة من القلب المليء إيماناً، والولاية بين المسلمين تقتضي منهم المحبة، والتناصح بينهم ومحبة الخير لإخوانهم والسعي لإصلاح شأنهم، وأن يكونوا على منهج واضح وطريق مستقيم، فالإيمان في القلب لا يكفي بل لا بد أن يظهر أثره عليهم في سلوكهم وتعاملهم مع إخوانهم المسلمين، المؤمن ولي لأخيه المؤمن، لا يرضى له النقص ولا العيب، ولا يفرق بين الأمة بلون أو جنس أو بلد، بل ينظر نظرة المحبة للجميع.

إن شريعة الإسلام دعت المسلمين إلى أسباب الوحدة، ونأت بهم عن أسباب الفرقة والشقاق يقول النبي ﷺ: «الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ وَلَا يَحْقِرُهُ» فلا تظلم أخاك المسلم في ماله وعرضه ولا تنتقص شيئاً من قدره ولا تسئ الظن به، وإن أخطأ أصلحت أخطاءه، إن تجاوز الحد

أوقفته عند حده لكن بضوابط الشرع، فالتعامل بين المؤمنين يكون على أساس المحبة ومحبة الخير لكل قال ﷺ: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قالوا: يا رسول الله أنصره مظلوماً فكيف أنصره ظالماً؟ قال: تردعه عن الظلم فذلك نصرك إياه»، فأخوك إن وقع الظلم عليه تتصره وتتقف معه حتى ترتفع مظلّمته، وإن وقع الظلم منه تتقف معه حتى يرتفع الظلم منه، وحتى يعود لصلابه ورشده، إن الأخطاء ممكنة الوقوع من كل أحد، ولكنها في المجتمع المسلم تتقلص مع قوة الإيمان واليقين، فقد اختلف مع أخي في قضية أو وجهة نظر فهل هذا الخلاف يجعلني أقف منه موقف العداوة؟ إن المؤمن حقاً يسعى لتضييق شقة الخلاف والنزاع، ويسعى أن يكون المؤمنون إخوة، وأي نزاع أو اختلاف بالإمكان حله على بساط المحبة وعلى بساط: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ١٢]، إن موقف المسلم من أخيه موقف الرحمة والمحبة؛ لذا جاء في الحديث، قول النبي ﷺ: «ما من امرئ يخذل امرءاً مسلماً في موضع تنتهك فيه حرمة وينتقص فيه من عرضه إلا خذله الله في موطن يحب فيه نصرته، وما من امرئ ينصر مسلماً في موضع ينتقص فيه من عرضه وينتهك فيه من حرمة إلا نصره الله في موطن يحب نصرته»، إن الخلاف موجود ولكن أهل الإيمان لا تخرج خلافاتهم عن واقعهم ولا محيطهم، فيعالجونها بالحكمة والمحبة الصادقة والولاية الإيمانية التي تجمع القلوب ولا تفرقها، وتجعل المسلم يشعر بالمحبة والمودة نحو أخيه، ولنا في المؤمنين في العصور الأولى المثل الأعلى، قال شيخ الإسلام رحمه الله: " ما كان فيمن مضى مثلهم، ولن يكون فيمن يأتي مثلهم، سبقونا في الصحبة وسبقونا بالإيمان الصادق الذي ضربوا به أروع المثل في التأخي بينهم والتعاون بينهم " وحذرنا ربنا من الاختلاف فقال تعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ ٤٥ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ ٤٦ [الأنفال]، فالمسلمون موقفهم موقف
التناصح والتعاون والسير مع المنهج الصحيح.

أسأل الله تعالى أن يوفقنا لصالح القول والعمل، وأن يجعلنا هداة مهتدين
غير ضالين ولا مضلين، وأن يجعلنا ممن يستمعون القول فيتبعون أحسنه،
وصلى الله وسلم على عبده ورسوله محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

كلمة رئيس التحرير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
 نبينا محمد وعلى آله وصحابه أجمعين، أما بعد:
 فإن فضل العلم الشرعي مما لا يخفى، والأدلة على ذلك من الكتاب
 والسنة كثيرة ومشهورة، ومن أراد الله به خيراً فقهه في دينه.
 ولا شك أن البحث العلمي من صور التفقه في الدين ووسائله وثمراته، فهو
 مشمول بخيريته وفضله وأجره بإذن الله تعالى.
 ومجلة الجمعية الفقهية السعودية باقية على العهد في الحرص على
 اقتناص كل جديد ومفيد من البحوث العلمية في الفقه وأصوله، لتكون معلماً
 فريداً ومكنزاً ثرياً عميقاً تقوم بحوثه على القرآن والسنة وإيها تعود.
 فاللهم زدنا علماً وعملاً وسداداً وارشاداً يا رب العالمين

رئيس التحرير

أ.د. محمد بن سليمان العريني

قاعدة: إذا تعارض المانع والمقتضي يُقدّم المانع

(دراسة تأصيلية تطبيقية)

إعداد

د. رائد بن حمدان بن حميد الحازمي

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية كلية الآداب - جامعة بيشة



مُقَدِّمَةٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما يحب ربنا ويرضى، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن من أعظم نعم الله تعالى علينا بعد الإسلام، نعمة العلم الشرعي، فقد تضافرت نصوص الكتاب والسنة في تعظيم شأنه، والتنويه بمكانته، والحث على تحصيله، والثناء على أهله.

ولا ريب أن القواعد الفقهية من أعظم علوم الشريعة وأهمها؛ فهي تُكوِّن الملكة الفقهية لطالب الفقه، وتضبط له أصول الشريعة، وتُطلِّعه من مآخذ الفقه على ما كان عنه قد تغيب، وتُنظِّم له منثور المسائل في سلك واحد، وتُقَيِّد له الشوارد، وتُقَرِّب عليه كل متباعد^(١).

فهي قواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف، ويظهر رونق الفقه ويُعرف، وتتضح مناهج الفتوى وتكشف^(٢).

وما زال العلماء قديماً وحديثاً يتداولون تلك القواعد الفقهية بالدراسة

(١) القواعد لابن رجب (ص ٣).

(٢) الفروق للقرافي (١ / ٣).

والتأصيل، والتفريع عليها والتطبيق، مما يدل على أهميتها عندهم، وشدة عنايتهم بها.

ونظراً لهذه الأهمية والمكانة لهذا العلم، فقد بحثت في مصادره؛ لعلني أحظى بقاعدة من قواعده أجليها، وأبحث فيها، فظفرت بقاعدة: «إذا تعارض المانع والمقتضي يُقدّم المانع»، ووجدتها حرة بالدراسة والبيان، فاستعنت بالله تعالى في دراستها دراسة فقهية تأصيلية تطبيقية، وجعلت البحث بعنوان: (قاعدة: إذا تعارض المانع والمقتضي يُقدّم المانع، دراسة تأصيلية تطبيقية).

وتبرز أهمية هذا الموضوع وأسباب اختياره في الأمور التالية:

١- أن هذه القاعدة لها صلة بمقاصد الشريعة، وهي مرتبطة بمقصد عظيم، وقاعدة جليلة، وهي قاعدة سد الذرائع.

٢- أن هذه القاعدة تعتبر من قواعد الاحتياط، حيث يتمثل فيها جانب الاحتياط في الدين، فتغليب المانع على المقتضي هو من باب الاحتياط الشرعي.

٣- كونه يتعلق بدراسة قاعدة مقاصدية فقهية، يمكن تطبيقها على كثير من الفروع الفقهية، وسواء كانت تلك الفروع قديمة مستديمة أو نازلة عصرية.

٤- أن هذه القاعدة مع أهميتها لم تحظ - حسب اطلاعي - ببحث مستقل، يجمع شتاتها ويلم شعثها، ويستوفيها بدراسة وافية على النحو المبين في الخطة.

مشكلة البحث:

تعد قاعدة «إذا تعارض المانع والمقتضي يقدم المانع» من القواعد المهمة المتصلة بباب التعارض والترجيح، حيث تعتبر من المرجحات التي يفرع إليها الفقهاء للترجيح بين الجزئيات المتعارضة، إلا أن إعمالها في الفروع والنوازل مما يُحتاج فيه إلى ضبطٍ للقاعدة، وهذا يقتضي الإجابة على الإشكالات التالية: ما المراد بهذه القاعدة؟ وهل هي على إطلاقها أم مقيدة ببعض الشروط التي تبين مجال عملها ومحلها؟ وما أثر هذه القاعدة وتطبيقاتها؟

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث لتحقيق جملة من الأهداف، ومنها:

- 1- بيان المراد بالقاعدة، والألفاظ التي وردت بها القاعدة عند الفقهاء.
- 2- بيان أدلة القاعدة، وشروط إعمالها.
- 2- بيان أثر القاعدة وتطبيقاتها الفقهية والمعاصرة.

حدود البحث:

تقتصر هذه الدراسة على تأصيل قاعدة «إذا تعارض المانع والمقتضي يقدم المانع»، وتتبع تطبيقاتها الفقهية والمعاصرة.

الدراسات السابقة:

قبل البدء في كتابة هذا البحث، لم أجد -بعد البحث والاطلاع- دراسة علمية تناولت هذه القاعدة الفقهية بالدراسة والتأصيل، والتفريع عليها والتطبيق، ولهذا رغبت في بحث هذه القاعدة الفقهية بحثاً تأصيلياً تطبيقياً.

أبيّن من خلاله: ألفاظها المتداولة عند الفقهاء، ومعناها الشرعي، وتوثيقها من كتب أهل العلم، وأدلتها الشرعية، وتطبيقاتها الفقهية والمعاصرة.

ثم تبين لي أن هناك دراسة علمية بعنوان: «التطبيقات الفقهية لقاعدة: إذا تعارض المانع والمقتضي يقدم المانع في فقه الأسرة والقضاء والشهادة»، للطالب: عبد الله بن خلف الشراري، وهو بحث تكميلي مقدم لنيل درجة الماجستير في الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء، عام ١٤٢٧هـ.

وهذه الرسالة لم أعلم عنها إلا بعد انتهائي من كتابة بحثي، فأحببت أن اطلع على هذه الرسالة قبل تقديم بحثي للتحكيم، وبعد اطلاعي على هذه الرسالة والتي تقع في (٥٧) صفحة، لاحظت عليها ما يلي:

١- توسع الباحث -وفقه الله- في تعريف القاعدة الفقهية باعتبار مفرداتها وباعتبارها لقباً، والفرق بينها وبين كل من الضابط الفقهي والقاعدة الأصولية.

٢- لم يستوف الباحث الجانب التأصيلي للقاعدة، حيث كان حظ القاعدة من الدراسة التأصيلية صفحتين فقط، تحدث فيها عن معنى القاعدة في اللغة والاصطلاح، ثم تطرق لصيغ القاعدة وذكر أنه لم يجد بعد البحث إلا صيغة واحدة، وأحال على كتاب معاصر وهو: القواعد الفقهية وتطبيقاتها للزحيلي. ثم تطرق لأدلة القاعدة، ولم يذكر إلا دليلاً واحداً من السنة من غير بيان وجه الدلالة.

فالباحث -وفقه الله- لم يتطرق لعزو القاعدة إلى مصادرها المعتمدة، يبيّن فيها الصيغ التي وردت بها القاعدة عند الفقهاء، من خلال كتب الفقه عموماً، والقواعد الفقهية خصوصاً.

كما أنه لم يتطرق إلى أهمية القاعدة ومكانتها في الفقه، ولم يتناول شروط العمل بالقاعدة مع أهمية ذلك؛ فالقاعدة ليست على إطلاقها، بل مقيدة ببعض الشروط التي تبين مجال عملها ومحلها.

٢- لم يتطرق الباحث - في حدود بحثه - للتطبيقات الفقهية المعاصرة. وجملة القول: إن تأصيل هذه القاعدة وتتبع تطبيقاتها الفقهية والمعاصرة على نحو يجمع شتاتها ويلم شعنها مما لم يُفرد ببحث مستقل يسهل الرجوع إليه، وهو ما يأمل الباحث تحقيقه في هذه الرسالة.

خطة البحث:

جاءت خطة هذا البحث في مقدمة، وسبعة مباحث، وخاتمة، وتفصيلها كالتالي:

المقدمة: وتشتمل على أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهداف البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجه.

المبحث الأول: معنى القاعدة في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: عزو القاعدة وتوثيقها.

المبحث الثالث: أهمية القاعدة.

المبحث الرابع: أدلة القاعدة من الكتاب والسنة.

المبحث الخامس: شروط إعمال القاعدة.

المبحث السادس: تطبيقات القاعدة ومسائلها الفقهية.

المبحث السابع: مستثنيات القاعدة.

الخاتمة: وتشتمل على أهم نتائج البحث.

منهج البحث:

سرت في بحثي لهذه القاعدة وفق المنهج التالي:

١- اتبعت المنهج الاستقرائي التحليلي، فقمتم باستقراء مادة البحث من المصادر المعتمدة، ومن ثم تحليلها بدراسة مفردات البحث بأسلوب علمي واضح.

٢- التزمت بطريقة المؤلفين في القواعد الفقهية؛ من حيث ذكر الفرع الفقهي المدرج تحت القاعدة، مع عدم الدخول في الخلافات الفقهية.

٣- عزوت الآيات القرآنية إلى مواضعها من المصحف الشريف.

٤- خرّجت الأحاديث الواردة في ثنايا البحث، فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بتخريجه منهما، وإلا خرّجته من مصادر أخرى معتمدة، مع بيان ما ذكره أهل الشأن في درجته.

٥- قمت بما يلزم من توثيق علمي للتعريفات والمسائل والأقوال الواردة في ثنايا البحث.

٦- ذيّلت البحث بفهرس للمصادر والمراجع، وآخر للموضوعات.

والله أسأل أن يبارك في هذا البحث، وأن يجعله مقبولاً ونافعاً، إنه تعالى

خير مسؤول، وأكرم مأمول، والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول

معنى القاعدة في اللغة والاصطلاح

أولاً: معاني ألفاظ القاعدة:

هذه القاعدة تتكون من ثلاث مصطلحات أساسية، وهي: (التعارض) و(المانع) و(المقتضي)، وبمعرفة معانيها في اللغة والاصطلاح يتجلى معنى القاعدة والمراد بها، فإن «معظم الأغاليط والاشتباهات، ثارت من الشغف بإطلاق ألفاظ دون الوقوف على مداركها ومآخذها»^(١).

التعارض:

التعارض لغة: مصدر تعارض على وزن تفاعل، من اعترض الشيء: صار له عارضاً، والتعارض: التفاعل والتمانع، ومنه يقال: عارض الشيء بالشيء: قابله به، ويقال: عرض لي في الطريق عارض أي: مانع يمنع من المضي، ومنه سُميت الموانع عوارض^(٢).

والتعارض اصطلاحاً: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة^(٣).

المانع:

المانع لغة: اسم فاعلٍ من المنع، وأصل مادته يدل على خلاف الإعطاء. والمنع أن تحول بين الرجل وبين الشيء الذي يريد، يقال: منعه يمنعه منعاً، وامتنع منه وتمنّع، والاسم المنعّة، ورجل منوع ومانع: ضنين ممسك^(٤).

(١) شفاء الغليل (ص ٤٢٠).

(٢) انظر: لسان العرب (١٦٧/٧)، المصباح المنير (٤٠٢/٢)، المعجم الوسيط (٥٩٤/٢).

(٣) انظر: أصول السرخسي (١٢/٢)، البحر المحيط (١٢٠/٨)، شرح الكوكب المنير (٦٠٥/٤).

(٤) انظر: معجم مقاييس اللغة (٢٧٨ / ٥)، لسان العرب (٢٤٣ / ٨).

والمانع اصطلاحاً: هو ما يلزم من وجوده عدم الحكم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته^(١).

والمراد بالمانع في هذه القاعدة: المفسدة^(٢). وقد يطلق المانع هاهنا ويراد به مطلق المنع، بحيث يمنع الحكم الوارد إليه سواء كان جائزاً أو غير جائز.
المقتضي:

المقتضي لغة: اسم فاعل من الاقتضاء، والاقتضاء يدل على الطلب، يقال: اقتضى الدين وتقاضاه أي: طلبه، واستقتضيته: طلبت قضاءه، واقتضيت منه حقي: أخذته^(٣).

والمقتضي اصطلاحاً: الاقتضاء طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الإيجاب، أو بدونه وهو النذب، أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم، أو بدونه وهو الكراهة^(٤).

ويطلق المقتضي عند الأصوليين على الشرط والسبب والعلة؛ لأنه قد يطلق كل واحد منهما على الآخر^(٥).

والمراد بالمقتضي في هذه القاعدة: الأمر الطالب للفعل، سواء كان الأمر أمر وجوب أو أمر نذب^(٦). وقد يطلق المقتضي هاهنا ويراد به المبيح^(٧).

(١) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج (١ / ٢٠٦)، التحبير شرح التحرير (٢ / ١٠٧٢).

(٢) انظر: حاشية العطار على شرح المحلى (٢ / ٣٤٤)، موسوعة القواعد للبورنو (٢ / ٣٥٩).

(٣) انظر: لسان العرب (١٥ / ١٨٨)، تاج العروس (٢٩ / ٣١٢).

(٤) انظر: التعريفات (ص ٣٢)، كشاف اصطلاحات الفنون (١ / ٦٩٧)، إرشاد الفحول (١ / ٢٥).

(٥) انظر: حاشية قواعد الحصني (٣ / ٣٣٢).

(٦) انظر: التحبير شرح التحرير (٢ / ٧٩٨)، الوجيز للبورنو (ص ٢٦٦).

(٧) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ١٠٠)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ١١٥)، نظرية التعميد الفقهي للروكي (ص ٥٦٣).

ثانياً: المعنى الإجمالي للقاعدة:

تدل هذه القاعدة على أنه إذا اجتمع في مسألة من مسائل الفقه دليل دالّ على العمل به، وآخر دالّ على عدم العمل به، فقد تعارضاً، فإننا حينئذ نرجح الدليل الدالّ على المنع؛ لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات^(١).

ومن هنا؛ فإن المانع المتعارض مع المقتضي يُقدّم ويُعمل به دون المقتضي.

(١) انظر: شرح القواعد الفقهية للزرقا (ص ٢٤٣)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها للزحيلي (١ / ٢٤٤)، القواعد الفقهية للدعاس (ص ٢٤)، الممتع في القواعد الفقهية للدوسري (ص ٢٥٩).

المبحث الثاني عزو القاعدة وتوثيقها

هذه القاعدة من القواعد الفقهية المتداولة بين الفقهاء، وقد نصَّ عليها فقهاء المذاهب الأربعة في كتبهم ومصنفاتهم، واستدلوا بها، وخرَّجوا عليها عدداً من المسائل الفقهية الجزئية.

ومن خلال التتبع لكتب الفقه عموماً، وكتب القواعد خصوصاً، وجدت أن أهل العلم رَحِمَهُمُ اللهُ ذكروا هذه القاعدة بالألفاظ التالية:

١- نصَّ عليها القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي المالكي (ت ٤٢٢هـ) رَحِمَهُ اللهُ بلفظ: «المانع والمبيح إذا اجتمعا غلب المنع»^(١).

وبنحو هذا نص الإمام محمد بن عبد الباقي الزرقاني المالكي (ت ١١٢٢هـ) رَحِمَهُ اللهُ بلفظ: «إذا تعارض المانع والمبيح قدم المانع»^(٢).

٢- ونصَّ عليها الإمام شمس الدين السرخسي الحنفي (ت ٤٨٣هـ) رَحِمَهُ اللهُ بلفظين:

أحدهما: قوله: «المانع من الجواز إذا استوى بالمجوز يترجَّح المانع»^(٣).

وثانيهما: قوله: «فإذا اجتمع المانع من الجواز مع المجوز يترجَّح المانع»^(٤).

(١) المعونة (ص ١٦٥٠).

(٢) شرح الزرقاني على الموطأ (٢ / ٣٧٨).

(٣) المبسوط (٤ / ١٤٢).

(٤) المبسوط (٤ / ١٤٤).

- ٣- ونصَّ عليها العلامة بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي الشافعي (ت ٧٩٤هـ) رَحِمَهُ اللهُ بلفظ: «إذا تعارض المانع والمقتضي يُقَدَّم المانع»^(١).
- وهذا هو اللفظ المشهور للقاعدة المُتَدَّأولُ بين الفقهاء؛ حيث نصَّ عليها به: الإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي الشافعي (ت ٩١١هـ) رَحِمَهُ اللهُ^(٢).
- والإمام أحمد بن حمزة الرملي الشافعي (ت ٩٥٧هـ) رَحِمَهُ اللهُ^(٣).
- والإمام زين الدين إبراهيم بن نجيم الحنفي (ت ٩٧٠هـ) رَحِمَهُ اللهُ^(٤).
- والإمام أحمد بن قاسم العبادي الشافعي (ت ٩٩٢هـ) رَحِمَهُ اللهُ^(٥).
- والإمام محمد بن سليمان الشهير بناظر زاده الحنفي (كان حياً عام ١٠٦١هـ) رَحِمَهُ اللهُ^(٦).
- والإمام محمد بن أحمد البهوتي الشهير بالخلوتي (ت ١٠٨٨هـ) رَحِمَهُ اللهُ^(٧).
- والإمام شهاب الدين أحمد بن محمد الحموي الحنفي (ت ١٠٩٨هـ) رَحِمَهُ اللهُ^(٨).
- والإمام محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت ١١٨٢هـ) رَحِمَهُ اللهُ^(٩).

(١) المنشور في القواعد (١ / ٣٤٨).

(٢) الأشباه والنظائر (ص ١١٥).

(٣) حاشية الرملي على أسنى المطالب (٣ / ١٠٧).

(٤) الأشباه والنظائر (ص ١٠٠).

(٥) حاشية العبادي على تحفة المحتاج (٧ / ٣٢٩).

(٦) ترتيب اللآلي (١ / ٢٧٧).

(٧) حاشية الخلوتي على منتهى الإرادات (١ / ٢٣٠).

(٨) غمز عيون البصائر (١ / ٣٣٥)، (١ / ٣٥٥).

(٩) سبل السلام (٢ / ٢٢٩).

ومجلة الأحكام العدلية التي صدر العمل بها في عهد الدولة العثمانية في
(٢٦ شعبان ١٢٩٣هـ)^(١)، وشروحها^(٢).

والشيخ أحمد بن الشيخ أحمد الزرقا (ت ١٣٥٧هـ) رَحِمَهُ اللهُ^(٣)، وابنه الشيخ
مصطفى الزرقا^(٤).

والعلامة محمد عميم الإحسان المجددي البركتي (ت ١٣٩٥هـ) رَحِمَهُ اللهُ^(٥).
والشيخ عزت عبيد الدعاس^(٦)، والدكتور محمد صدقي البورنو^(٧)،
والدكتور محمد مصطفى الزحيلي^(٨).

٤- وصاغها الحافظ زين الدين عبد الرحمن بن رجب الحنبلي
(ت ٧٩٥هـ) رَحِمَهُ اللهُ بلفظ الاستفهام^(٩)؛ حيث قال: «إذا تقارن الحكم
ووجود المنع منه؛ فهل يثبت الحكم أم لا؟».

(١) مجلة الأحكام العدلية، المادة رقم (٤٦).

(٢) شرح المجلة لسليم رستم (١ / ٢٨)، درر الحكام لعلي حيدر (١ / ٥٢)، شرح المجلة للأتاسي
(١ / ١٠٣).

(٣) شرح القواعد الفقهية (ص ٢٤٣).

(٤) المدخل الفقهي العام (٢ / ٩٩٧).

(٥) القواعد الفقهية (ص ٥٦).

(٦) القواعد الفقهية (ص ٣٤).

(٧) الوجيز (ص ٢٦٦)، موسوعة القواعد الفقهية (١ / ٤٢١).

(٨) القواعد الفقهية (١ / ٢٤٤).

(٩) وهذه طريقة الإمام ابن رجب في القواعد الفقهية التي يكون حكمها أغلبيا ولا يطرد الحكم في
جميع فروعها التطبيقية. وسيأتي بيان مستثنيات القاعدة في المبحث السابع.

وهذا اللفظ ذكره ابن رجب على أنه قاعدة، وهي القاعدة السابعة والخمسون من قواعده^(١).

وبهذا اللفظ ذكرها القاضي أحمد بن عبد الله القاري (ت ١٣٥٩هـ) رَحِمَهُ اللهُ فِي مَجَلَّةِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ^(٢).

٥- ونصَّ عليها -أيضاً- الإمام محمد بن حمزة الرملي بلفظ آخر قريب من اللفظ المشهور؛ حيث قال: «إذا اجتمع المقتضي والمانع قدم المانع»^(٣). وبهذا اللفظ ذكرها الإمام زكريا بن محمد الأنصاري الشافعي (ت ٩٢٦هـ) رَحِمَهُ اللهُ^(٤).

والإمام أبو بكر بن أبي القاسم الأهدل (ت ١٠٣٥هـ) رَحِمَهُ اللهُ^(٥).

والإمام أحمد بن سلامة القليوبي الشافعي (ت ١٠٦٩هـ) رَحِمَهُ اللهُ^(٦).

والإمام نور الدين بن علي الشبراملسي الشافعي (ت ١٠٨٧هـ) رَحِمَهُ اللهُ^(٧).

والإمام سليمان بن عمر العجيلي المعروف بالجمل (ت ١٢٠٤هـ) رَحِمَهُ اللهُ^(٨).

(١) القواعد لابن رجب (ص ٩٧).

(٢) مجلة الأحكام الشرعية، المادة رقم (٥٧).

(٣) حاشية الرملي الكبير على أسنى المطالب (٣ / ٢٠٦).

(٤) الفرر البهية (٤ / ٣٨٤)، منحة الباري (٢ / ٥٩٧).

(٥) الفرائد البهية (ص ١٥).

(٦) حاشية القليوبي على شرح المحلى (٤ / ١٠٩).

(٧) حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج (٦ / ٢٢٢).

(٨) حاشية الجمل على المنهج (٤ / ١٥١).

والإمام سليمان بن محمد البجيرمي الشافعي (ت ١٢٢١هـ) رحمته الله^(١).

والإمام عبد الحميد الشرواني المكي الشافعي (ت ١٣٠١هـ) رحمته الله^(٢).

والشيخ عثمان بن محمد الدمياطي الشهير بالبكري (ت ١٣١٠هـ)

رحمته الله^(٣).

والشيخ عبد الرحمن بن محمد الشرييني المصري الشافعي (ت

١٣٢٦هـ)^(٤).

ومن خلال هذا العرض التوثيقي التاريخي لهذه القاعدة الفقهية الجليلة،

تتضح أفاظها ومعانيها عند الفقهاء، وأنها من القواعد الفقهية المهمة التي

تكرر ذكرها في كتب الفقه والقواعد، وهي وإن كان بينها بعض الاختلاف في

الصياغة إلا أن المعنى واحد، وبه يتضح توثيقها وعزوها لمصادر الأصلية.

(١) حاشية البجيرمي على الخطيب (٤ / ٢٩٦).

(٢) حاشية الشرواني على تحفة المحتاج (٣ / ١٨٨).

(٣) إغاثة الطالبين (٤ / ٩٤).

(٤) حاشية الشرييني على الدرر البهية (٥ / ٤٨).

المبحث الثالث أهمية القاعدة

هذه القاعدة الفقهية قاعدة عظيمة النفع، جليلة القدر، وتظهر أهميتها من خلال الأمور التالية:

أولاً: أن هذه القاعدة من القواعد المهمة التي لها علاقة في باب التعارض والترجيح، وتعتبر من المرجحات التي يفزع إليها الفقهاء للترجيح بين الجزئيات المتعارضة.

ثانياً: هذه القاعدة لها صلة وثيقة بقاعدة سد الذرائع التي يتوصل بها إلى حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل من المفساد جميعها.

إذ من المعلوم أن قاعدة سد الذرائع تقوم على المقاصد والمصالح، فهي تقوم على أساس أن الشارع ما شرع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها من جلب المصالح ودرء المفساد، فإذا أصبحت أحكامه تستعمل ذريعة لغير ما شرعت له، ويتوسل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية، فإن الشارع لا يُقرُّ إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده.

ومن تأمل مصادر الشريعة ومواردها، عَلِمَ أن الشارع الحكيم سَدَّ الذرائع المفضية إلى المفساد ونهى عنها.

وهذه القاعدة تفريع على قاعدة سد الذرائع؛ وذلك لأن أكثر الذرائع اجتمع فيها المقتضي والمانع، ومتى ما اجتمع المقتضي والمانع في محل واحد، فإنه يُغلب جانب المانع؛ درءاً للمفسدة وسداً للطرق والوسائل الموصلة إليها. فظهر بذلك أن هذه القاعدة لها صلة بمقاصد الشرع المبنية على جلب

المصالح ودرء المفسد، ومعلوم أن جلب المصلحة لا يكون إلا بدفع مضرة أو مفسدة.

ثالثاً: ومما يزيد من أهمية هذه القاعدة الجليلة تعلقها بقاعدة العمل بالاحتياط، حيث يتمثل فيها جانب الأخذ بالاحتياط الشرعي، فإذا كان للشئ أو العمل محاذير تستلزم منعه، ودواعٍ تقتضي تسويغه، فالاحتياط يقتضي تغليب المانع؛ لأن المنع يعتمد المفسد، فيتعين الاحتياط له، وهذا هو الذي تقتضيه القاعدة.

قال الإمام الشاطبي: «الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى المفسدة، فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل، فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها»^(١).

رابعاً: ومما يدلُّ على أهمية هذه القاعدة الفقهية: أنها تحتل جزءاً كبيراً في مجال التطبيق؛ وذلك لأن كثيراً من المسائل الفقهية يتنازعها جانبان؛ أحدهما مقتضٍ والآخر مانع.

وسياتي -إن شاء الله- مزيد إيضاح لهذا في التطبيقات والفروع لهذه القاعدة.

(١) الموافقات (٢ / ٨٥).

المبحث الرابع

أدلة القاعدة من الكتاب والسنة

يدلُّ على ثبوت هذه القاعدة الفقهية واعتبارها أدلة متعددة من الكتاب والسنة، بيانها على النحو التالي:
أولاً: من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].
وجه الدلالة:

أن الله عز وجل نهى رسوله ﷺ وعباده المؤمنين عن سبِّ آلهة المشركين؛ لأنه علم سبحانه وتعالى أنهم إذا سبَّوها أدى ذلك إلى تنفير الكفار عن الإسلام، ومقابلتهم السبِّ بسبِّ الله عز وجل، مع أن سبِّ آلهة الكفار قرابة يتقرب بها العبد إلى الله عز وجل، وفيه مصلحة وهي تحقير دينهم وإهانتهم لشركهم، ولكن لما كان ذلك يؤدي إلى سبِّ الله تعالى، صار سبِّ آلهتهم ممنوعاً^(١).

قال القرطبي رَحِمَهُ اللهُ: «قال العلماء: حكمها باقٍ في هذه الأمة على كل حال، فمتى كان الكافر في مَنعةٍ وخيف أن يسبب الإسلام، أو النبي عليه السلام، أو الله عز وجل، فلا يحل لمسلم أن يسبب صلبانهم ولا دينهم ولا كنائسهم، ولا يتعرض إلى ما يؤدي إلى ذلك؛ لأنه بمنزلة البعث على المعصية»^(٢).

فالمقصود أن هذه الآية دالة على هذه القاعدة: إذا تعارض المانع والمقتضي

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم (٢ / ٢١٤)، الفتاوى الكبرى (٦ / ١٧٤)، إعلام الموقعين

(٥ / ٥)، مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور (١ / ٢٩٧).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٧ / ٦١).

يقدم المانع؛ وذلك أنه تعارض المقتضي - وهو جواز سب آلهة الكفار - مع المانع - وهو سب الله عز وجل - فقدم المانع.

ثانياً: من السنة:

١- حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ، فَإِذَا نَهَيْتُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»^(١).

وجه الدلالة:

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني رَحِمَهُ اللهُ: «واستدل بهذا الحديث على أن اعتناء الشرع بالمنهيات فوق اعتنائها بالمأمورات؛ لأنه أطلق الاجتناب في المنهيات، وقيد في المأمورات بقدر الطاقة، وهذا منقول عن الإمام أحمد»^(٢).

ولذلك إذا اجتمع في أمر من الأمور مقتضٍ ومانعٍ وجب تقديم المانع؛ لأنه من اجتناب المنهيات، وهو أولى من تقديم المقتضي؛ لأنه من فعل المأمورات.

٢- حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ: «لَوْلَا حَدَاثَةُ قَوْمِكَ بِالْكَفْرِ لَنَقَضْتُ الْبَيْتَ، ثُمَّ لَبِنَيْتَهُ عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَإِنْ قُرَيْشًا اسْتَقَصَّرَتْ بِنَاءَهُ، وَجَعَلَتْ لَهُ خَلْفًا»^(٣)»^(٤).

(١) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، صحيح البخاري (٩ / ٩٤) برقم [٧٢٨٨]، ومسلم في كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، صحيح مسلم (٢ / ٩٧٥)، برقم [١٣٣٧].

(٢) فتح الباري (١٣ / ٢٦٢). وانظر: جامع العلوم والحكم (١ / ٢٥٢).

(٣) أي: باباً من خلفها. انظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم (٤ / ٤٢٨)، عمدة القاري (٩ / ٢٢٠).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، صحيح البخاري (٢ / ١٤٦) برقم [١٥٨٥]، ومسلم في كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، صحيح مسلم (٢ / ٩٦٨) برقم [١٣٣٣].

وجه الدلالة:

دلَّ الحديث على أنه اجتمع في إعادة النبي ﷺ لبناء الكعبة مصلحة تقتضي الفعل، ومانع يمنع منه.

فالمقتضي هو ردُّ الكعبة إلى قواعد إبراهيم عليه السلام بعد تغيير قريش لها في الجاهلية، وأما المانع فهو خوف فتنة من أسلم قريباً؛ لأن قريشاً كانت تعظم أمر الكعبة، فخشي النبي ﷺ أن يظنوا أنه غير بناءها لينفرد بالفخر عليهم، فقدم النبي ﷺ المانع على المقتضي، وترك الكعبة على ما هي عليه.

٣- حديث لقيط بن صبرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «... وَيَبَالِغُ فِي الْأَسْتِنَاقِ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ صَائِماً»^(١).

وجه الدلالة:

دلَّ الحديث على أنه اجتمع في المبالغة بالاستنشاق في حق الصائم مصلحة تقتضي الفعل، ومانع يمنع منه.

فالمقتضي هو تحقيق أمر الشارع في المبالغة بالاستنشاق في الوضوء مطلقاً، وأما المانع فهو أن المبالغة بالاستنشاق للصائم سببٌ في دخول الماء إلى جوفه، وذلك يعدُّ مبطلًا وناقضاً للصوم، فقدم النبي ﷺ المانع على المقتضي، ونهى الصائم عن المبالغة في الاستنشاق.

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب في الاستنثار، سنن أبي داود (١ / ١٠٠) برقم [١٤٢]، والترمذي في كتاب الصوم، باب ما جاء في كراهية مبالغة الاستنشاق للصائم، سنن الترمذي (٣ / ١٤٦) برقم [٧٧٨]، وقال: «هذا حديث حسن صحيح»، والنسائي في كتاب الطهارة، باب المبالغة في الاستنشاق، سنن النسائي (١ / ٦٦) برقم [٨٧]، وابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها، باب المبالغة في الاستنشاق والاستنثار، سنن ابن ماجه (١ / ١٤٢) برقم [٤٠٧]، والحاكم في المستدرک (٤ / ١٢٢) برقم [٧٠٩٤] وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

والحديث صححه ابن القطان في الوهم والإيهام (٥ / ٥٩٢)، والنووي في شرح مسلم (٣ / ١٠٥). وانظر: نصب الراية (١ / ١٦)، والتلخيص الحبير (١ / ١٣٩).

المبحث الخامس شروط إعمال القاعدة

من المعلوم أن «القواعد الفقهية أغلبية غير مطردة؛ لأنها تصوّر الفكرة الفقهية المبدئية، التي تعبر عن المنهاج القياسي العام في حلول القضايا وترتيب أحكامها»^(١).

وكون هذه القواعد الفقهية أغلبية وغير مطردة، فإنها دائماً ما تكون مقيّدة عند أهل العلم بشروط وضوابط تقيد عملها، كما أن لها استثناءات تخرج عنها، وهذه الشروط والاستثناءات لا تغضّ من قيمتها العلمية، وعظم موقعها وقوة أثرها في الفقه الإسلامي.

وأشار إلى ذلك الدكتور يعقوب الباحسين، حيث قال: «إن القواعد الفقهية شأنها شأن القواعد الاستقرائية الأخرى، لا تكون صادقة من دون قيد ولا شرط، حتى وإن كانت العلاقة فيها سببيّة، بل هي تصدق تحت شروط وقيد معينة، ويبدو من تتبع القواعد، أنّ هذا صادق حتى على القواعد المؤسّسة على النصوص الشرعية، وعلى الأمور الخاضعة للتجربة والملاحظة»^(٢).

وقاعدتنا هذه: «إذا تعارض المانع والمقتضي يقدم المانع» ليست على إطلاقها، بل مقيّدة ببعض الشروط التي تبين مجال عملها ومحلّه. وفيما يلي عرض لشروط إعمال هذه القاعدة:

(١) المدخل الفقهي العام للزرقا (٢ / ٩٦٦). وانظر: غمز عيون البصائر (١ / ٥١)، تهذيب الفروق، محمد علي حسين (١ / ٣٦)، تطور القواعد الفقهية، د. محمد المرعشلي (ص ١٢)، القواعد الأصولية، د. محمد محمد أحمد (ص ٥٩)، القواعد الفقهية للندوي (ص ٤٢)، (٤٤).

(٢) القواعد الفقهية (ص ١٧٥).

الشرط الأول: أن يتساوى المانع والمقتضي، أو يكون المانع أكثر وأعظم من المقتضي^(١)، فكلما كثر المانع رجح على المقتضي، وكلما قلَّ المانع ضعف، حتى ينتهي الأمر إلى إلغاء أي اعتبار فقهي لهذا المانع القليل؛ لأن الحكم للغالب لا للقليل النادر^(٢)، وحينها يجب تقديم المقتضي على المانع.

مثال التساوي: بيع الراهن للعين المرهونة، فإن المانع والمقتضي هنا متساويان؛ لتعلقهما بالمال المرهون على السواء^(٣). إذا العين المرهونة أمانة في يد المرتهن، فهذا يمنع بيعها، ومن جهة أن المرتهن أحق بثمن المرهون إذا لم يقض الراهن الدين الذي عليه، فهذا يقتضي بيعها، فاستوى المانع والمقتضي.

ومثال المانع الزائد على المقتضي: الخروج على الإمام الجائر إذا ترتب عليه مفسدة أعظم من جوره، فالمانع من الخروج عليه أعظم مما يقتضي الخروج، فيقدم المانع حينئذ.

ومثال المقتضي الزائد على المانع: إذا لم يجد المضطر ما يدفع به الهلاك إلا طعام الغير، فإنه يجوز تناوله، فالمقتضي وهو إحياء النفس، مقدم على المانع وهو كون الطعام ملك الغير؛ لأن حرمة النفس أعظم من حرمة المال^(٤).

الشرط الثاني: أن يرد المانع والمقتضي معاً على محل واحد كما سيأتي

(١) انظر: شرح القواعد الفقهية للزرقا (ص ٢٤٣).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (١ / ٣٠٣)، الفروق للقرافي (٤ / ١٠٤)، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام (٣ / ١٥٦)، الواضح في أصول الفقه (٢ / ٥٧٤)، السيل الجرار (ص ٨٢٦).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ١٠١)، شرح القواعد الفقهية للزرقا (ص ٢٤٣)، نظرية التعميد الفقهي للروكي (ص ٥٦٣).

(٤) انظر: شرح القواعد الفقهية للزرقا (ص ٢٤٣)، نظرية التعميد الفقهي (ص ٥٦٣).

في تطبيقات القاعدة. أما إذا ورد كل منهما على محل، فذلك خارج دائرة القاعدة، وحينئذ يكون لكل واحد منهما حكمه المناسب له^(١).
مثاله: مسألة تفريق الصفقة^(٢)، كأن يجمع الشخص بين من تحل له ومن لا تحل له في عقد واحد، فإن العقد يصح في الحلال ويبطل في الأخرى.
ومثل أن يبيع عبده وعبد غيره بغير إذنه، صح البيع في عبده وبطل في الآخر؛ لأن كل واحد منهما له حكم يخصه، فإذا اجتمعا بقيا على حكمهما^(٣).

(١) شرح القواعد الفقهية للزرقا (ص ٢٤٥)، نظرية التقعيد الفقهي (ص ٥٦٤).

(٢) الصفقة لغة: من صفق، وهو الضرب باليد على اليد الذي يسمع له صوت.

انظر: الصحاح (٤ / ١٥٠٧)، لسان العرب (١٠ / ٢٠٠).

واصطلاحاً: عبارة عن العقد.

انظر: التعريفات (ص ١٣٣)، الحدود الأنيقة (ص ٧٤).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ٩٧)، القوانين الفقهية (ص ١٧٢)، المجموع (٩ / ٣٨١)،

الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ١٠٨)، المغني (٤ / ١٧٨)، المبدع (٤ / ٣٩).

المبحث السادس

تطبيقات القاعدة ومسائلها الفقهية

لهذه القاعدة الفقهية تطبيقات كثيرة، وفروعها ومسائلها متجددة ما تجددت حوادث الأزمنة والأمكنة.

وقد اتفقت المذاهب الفقهية في الجملة - كما سبق - على معنى هذه القاعدة، إلا أنهم تفاوتوا في عدد المسائل التطبيقية لها، وفي هذا المبحث أذكر - إن شاء الله - أهم التطبيقات والفروع الفقهية التي ظهرت لي خلال التتبع لكتب القواعد الفقهية، وكتب الفقه الأخرى التي ذكرت هذه القاعدة واستدلّت بها، ومما اجتهدت في جمعه مما يتفرع عليها بما في ذلك المسائل المعاصرة.

وسيكون هذا بذكر المسائل وأبرز أدلتها إجمالاً، من غير دخول في التفصيلات الخلافية لهذه المسائل.

وفيما يأتي أهم تطبيقات القاعدة وفروعها ومسائلها.

١- إذا ضاق الوقت أو الماء عن سنن الطهارة:

إذا ضاق الوقت عن الإتيان بسنن الطهارة، بحيث لو أتى بها المكلف جميعاً لخرج الوقت، فإنه يحرم الإتيان بها، وكذا لو قلّ الماء بحيث لا يكفيه إلا للفرض، فإنه يقتصر على الفرض وتحرم الزيادة^(١).

فهاتان المسألتان مندرجتان تحت قاعدة: إذا تعارض المانع والمقتضي يُقَدَّم المانع؛ وذلك لأن المقتضي هو الإتيان بالسّنن، ولكن عارضه المانع وهو

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ١٠٠)، ترتيب الآلي (١ / ٢٧٧)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ١١٥)، إيضاح القواعد الفقهية للحجي (ص ٤٩).

خروج الوقت - في المسألة الأولى - والعدول إلى التيمم مع القدرة على الماء - في المسألة الثانية -، فقدم المانع.

٢- تغيير فم الصائم بغير الصوم:

لو تغير فم الصائم بسبب غير الصوم، كأن نام بعد الزوال، فهل يكره له السواك؟

قال الإمام النووي - عند شرحه لحديث أبي هريرة رضي الله عنه: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (قال الله عز وجل: كل عمل ابن آدم له إلا الصيام هولي وأنا أجزي به فوالذي نفس محمد بيده لخلقة فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك) - : «احتج أصحابنا بهذا الحديث على كراهة السواك للصائم بعد الزوال؛ لأنه يزيل الخلوف الذي هذه صفته وفضيلته وإن كان السواك فيه فضل أيضاً؛ لأن فضيلة الخلوف أعظم، وقالوا: كما أن دم الشهداء مشهود له بالطيب، ويترك له غسل الشهيد مع أن غسل الميت واجب، فإذا ترك الواجب للمحافظة على بقاء الدم المشهود له بالطيب، فترك السواك الذي ليس هو واجباً للمحافظة على بقاء الخلوف المشهود له بذلك أولى»^(١).

واستدل الشافعية أيضاً على كراهية السواك للصائم الذي تغير فمه بسبب غير الصوم بهذه القاعدة: إذا تعارض المانع والمقتضي يقدم المانع؛ وذلك لأنه وجد المانع وهو الخلوف، والمقتضي وهو التغير، فقدم المانع^(٢).

٣- الاستمتاع من الحائض:

الاستمتاع بالحائض في فرجها محرم؛ لتضافر النصوص على التحريم،

(١) شرح النووي على مسلم (٨ / ٢٠).

(٢) انظر: تحفة المحتاج (١ / ٢٢٣)، المنثور في القواعد (١ / ٣٤٨)، الأشباه والنظائر للسيوطي

(ص ١١٥).

ومنها قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا مِنَ النِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وحديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: (اصنعوا كلَّ شيءٍ إلا النكاح) (١).

وأما الاستمتاع بالحائض فيما بين السرة والركبة ففيه خلاف بين العلماء، وجمهور العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية على تحريم ذلك (٢).

قال الإمام ابن قدامة: «الاستمتاع من الحائض فيما فوق السرة ودون الركبة جائز بالنص والإجماع، والوطء في الفرج محرم بهما. واختلف في الاستمتاع بما بينهما، فذهب أحمد رحمه الله إلى إباحته... وقال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي: لا يباح؛ لما روي عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَأْمُرُنِي فَأَتَزِرُ، فَيَبَاشِرُنِي وَأَنَا حَائِضٌ» رواه البخاري (٣) (٤).

والقول بالحرمة متفق مع القاعدة؛ فقلوه ﷺ: «اصنعوا كلَّ شيءٍ إلا النكاح» يقتضي إباحة الاستمتاع من الحائض بما دون الفرج، وحديث عائشة رضي الله عنها: «كَانَ يَأْمُرُنِي، فَأَتَزِرُ، فَيَبَاشِرُنِي وَأَنَا حَائِضٌ» يمنع من إباحة ذلك، فيقدم المانع.

(١) أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب اصنعوا كل شيء إلا النكاح، صحيح مسلم (١ / ٢٤٦) برقم [٣٠٢].

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٥ / ١١٩)، عيون الأدلة لابن القصار (٣ / ١٣٧٧)، روضة الطالبين (١ / ١٣٦).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الحيض، باب مباشرة الحائض، صحيح البخاري (١ / ٦٧) برقم [٣٠٠].

(٤) المغني (١ / ٢٤٢).

٤- غسل الشهيد الجنب:

إذا استشهد الجنب في أرض المعركة، فهل يغسل أم لا؟ مقتضى القاعدة أنه لا يغسل، وهو قول المالكية^(١)، والأصح عند الشافعية^(٢)، وقول أبي يوسف ومحمد من الحنفية^(٣)؛ لأن الموت يقتضي الغسل، والشهادة تمنع منه^(٤).

وقد روى أنس بن مالك رضي الله عنه: «أَنَّ شُهَدَاءَ أَحَدٍ لَمْ يَغْسَلُوا، وَدُفِنُوا بِدِمَائِهِمْ، وَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمْ»^(٥).

قال الإمام ابن المنذر: «واختلفوا في الجنب يقتل في المعركة، فقالت طائفة: لا يغسل ولا يصلّى عليه، كذلك قال أبو ثور، وقال يعقوب ومحمد: جنباً كان أو غير جنب لا يغسل. وحكى أبو ثور عن النعمان أنه قال: يغسل.

قال أبو بكر - أي ابن المنذر -: لا يغسل؛ لأن النبي ﷺ ترك غسل الشهيد والصلاة عليه، فذلك عام لا يستثنى منه أحد، والله أعلم»^(٦).

(١) انظر: البيان والتحصيل (٢ / ٢٤٩، ٢٥٠)، مواهب الجليل (٢ / ٢٤٩).

(٢) انظر: نهاية المطلب (٣ / ٣٦، ٣٧)، فتح العزيز (٥ / ١٥٧).

(٣) انظر: المبسوط (٢ / ٥٧)، الاختيار للموصلي (١ / ٩٧).

(٤) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ١٠١)، المنثور في القواعد (١ / ٢٤٨)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ١١٥).

(٥) أخرجه أبو داود في كتاب الجنائز، باب في الشهيد يغسل، سنن أبي داود (٣ / ١٩٥) برقم [٢١٢٥]، والدارقطني في سننه (٥ / ٢٠٦) برقم [٤٢٠٧]، والحاكم في المستدرک (١ / ٥٢٠) برقم [١٣٥٢] وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم»، ووافقه الذهبي في تلخيص المستدرک (١ / ٥٢)، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٤ / ١٦) برقم [٦٧٩٧].

قال النووي في المجموع (٥ / ٢٦٥): «رواه أبو داود بإسناد حسن أو صحيح»، وقال ابن الملقن في البدر المنير (٥ / ٢٤٣): «هذا الحديث حسن».

(٦) الأوسط (٥ / ٣٥١، ٣٥٢).

٥- إذا حطَّ البائع كل الثمن عن المشتري:

لو حطَّ البائع جميع الثمن عن المشتري -إحساناً إليه- فإنه يصح حطُّه؛ ولكن لا يلتحق الحطُّ بأصل العقد: بل يعتبر بمنزلة هبة مبتدأة؛ وذلك تقديماً للمانع عن التحاقه به، وهو تأديته إلى بطلان العقد؛ لفقد ركنه بخلو العقد حينئذ عن الثمن، على المقتضي للإلحاق، وهو المحطوط ثمناً، وهو من متعلقات البيع وناشئ عنه، بل هو ركن فيه.

وهذا بخلاف ما لو حطَّ البائع عن المشتري بعض الثمن، فإنه يلتحق الحطُّ بأصل العقد؛ لعدم المانع حينئذ من التحاقه^(١).

٦- انعقاد الهبة بالبيع بلا ثمن:

إذا قال البائع للمشتري: بعتك بلا ثمن، أو لا ثمن لي عليك، فقال المشتري: اشتريت، وقبضه، فلا ينعقد هبة؛ تقديماً للمانع على المقتضي، وذلك لأن الأمر دار بين بيع فاسد، وهو مانع، وبين هبة صحيحة، وهو مقتضي، فقدم المانع^(٢).

٧- تصرف المؤجر بالعين المؤجرة:

مما هو محل اتفاق بين الفقهاء^(٣)؛ بل هو إجماع: أن الإجارة عقد لازم

(١) انظر: حاشية ابن عابدين (٥ / ١٥٥)، المدونة (٢ / ٢٤٨)، مختصر المزني (٨ / ٢٢٠)،

كشاف القناع (٢ / ٢٢٤)، شرح القواعد الفقهية للزرقا (ص ٢٤٤).

(٢) انظر: شرح القواعد الفقهية للزرقا (ص ٢٤٥)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها للزحيلي (١ / ٢٤٧).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٥ / ١٩٥)، المعونة (٢ / ١٠٩١)، المقدمات الممهدة (٢ / ١٦٦)،

التهذيب في فقه الإمام الشافعي (٤ / ٤٤٧)، البيان للعمرائي (٧ / ٣٢٨)، الإنصاف

(٦ / ٥٨)، شرح منتهى الإرادات (٢ / ٢٦٣).

للمتعاقدين لا يحل لأحدهما فسخه بدون رضا العاقد الآخر، ويقتضي استحقاق المستأجر للمنفعة واستحقاق المؤجر للأجرة^(١).

وبناءً عليه فليس من حق المالك أن يتصرّف في منفعة العين المؤجرة خلال مدة الإجارة بأي وجه من وجوه التصرف، لا بانتفاع ولا بإعارة ولا بإجارة؛ وذلك تقديماً للمانع وهو حق المستأجر.

قال الإمام ابن قدامة عند قول الخرقي: «ولا يتصرف مالك العقار فيه إلا عند تقضي المدة»، قال: «وجملته أن المستأجر يملك المنافع بالعقد، كما يملك المشتري المبيع بالبيع، ويزول ملك المؤجر عنها، كما يزول ملك البائع عن المبيع، فلا يجوز له التصرف فيها؛ لأنها صارت مملوكة لغيره، كما لا يملك البائع التصرف في المبيع»^(٢).

٨- وطء الجارية المشتركة:

إذا كانت الجارية مشتركة بين أكثر من واحد، فإنه لا يحل لأبيّ منهم وطؤها؛ لأن الوطاء يصادف ملك غيره من غير نكاح، ولم يحلّه الله تعالى في غير ملك ولا نكاح، بدليل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَفِظُونَ ۗ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ المؤمنون: ٥ - ٦.

قال الإمام ابن حزم: «واتفقوا أن وطء الأمة المشتركة لا يحل لأحد منهم ولا لجميعهم التلذذ بها، ولا رؤية عورتها»^(٣).

فهذه المسألة تعارض فيها المقتضي والمانع، فنصيبه من الملك يقتضي جواز الوطاء، ونصيب شريكه يمنع منه، فقدم المانع.

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٦٥ / ٢٠).

(٢) المغني (٢٣٤ / ٥).

(٣) مراتب الإجماع (ص ٩١).

٩- إذا جرح الجاني جرحين عمداً وخطأً:

إذا جرح الجاني المجني عليه جرحتين، وكان أحد الجرحين خطأً والآخر عمداً، أو كان أحد الجرحين مضموناً والآخر هدرأً، ومات منهما جميعاً من غير معرفة سبب التلف من الجرحين، فلا قصاص؛ لأن الخطأ والهدر يمنعان القصاص^(١).

قال الإمام ابن قدامة في مسألة: إذا اشترك اثنان في قتل نفس، أحدهما مخطئ والآخر متعمد، قال: «أما المخطئ، فلا قصاص عليه؛ للكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾ [النساء: ٩٢]. وقال تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ﴾ [الأحزاب: ٥]. وأما السنة فقول النبي ﷺ: «عفي لأمتي عن الخطأ والنسيان». وأجمع أهل العلم على أنه لا قصاص عليه، وأما شريكه فأكثر أهل العلم لا يرون عليه قصاصاً... كما لو قتله واحد بجرحين عمداً وخطأً^(٢).

١٠- التصرف في المال المشترك:

إذا كان المال مشتركاً بين شريكين، فإنه لا يجوز لأحد منهما أن يتصرف فيه بشيء من التصرفات التعاقدية كالبيع، والإجارة، والإعارة وغيرها بصورة تضر شريكه؛ لأن حق شريكه مانع، وإن كان حق نفسه مقتضياً^(٣).

(١) انظر: الخراج لأبي يوسف (ص ١٧٤)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ١٠٠)، المنتقى شرح الموطأ (٧/ ١١٦)، مغني المحتاج (٥/ ٢٤٧)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ١١٥)، كشف القناع (٥/ ٥٢٠)، إيضاح القواعد الفقهية للحجي (ص ٤٩).

(٢) المغني (٨/ ٢٩٧).

(٣) انظر: مجلة الأحكام العدلية (ص ٢٠٦)، المدخل الفقهي العام (٢/ ٩٩٧).

قال الإمام علاء الدين الكاساني: «كل واحد من الشريكين أجنبي في نصيب صاحبه، لا يجوز له التصرف فيه بغير إذنه؛ لأن المطلق للتصرف الملك أو الولاية، ولا لكل واحد منهما في نصيب صاحبه ولاية بالوكالة أو القرابة، ولم يوجد شيء من ذلك، وسواء كانت الشركة في العين أو الدين»^(١).

وقال الإمام الماوردي: «إذا خلط الشريكان مال الشركة، لم يجز لواحد منهما أن يتصرف في جميعه ويتجر فيه إلا بإذن صاحبه... لأن خلط المال لا يفيد أكثر من الشركة فيه، وحدوث الشركة في المال لا يوجب التصرف في جميعه، كما لو ورثا مالاً أو استوهباه؛ ولأن التصرف في ملك الغير بحق النيابة إنما يكون وكالة، والوكالة لا تصح إلا بلفظ صريح، كما لو أراد التصرف في مال غير مشترك»^(٢).

١١- إذا بطل بعض القضاء أو الشهادة:

إذا بطل بعض القضاء، أو بعض الشهادة، فإن الكل يبطل^(٣).

فإذا قضى القاضي لأحد أصوله أو فروعه على شخص أجنبي، فإن القضاء يبطل كله؛ فالمقتضي وهو جواز حكم القاضي على الشخص الأجنبي، يعارضه المانع وهو عدم جواز حكم القاضي لأحد أصوله أو فروعه، فقدّم المانع.

وكذلك في الشهادة، فإنه لو شهد الشاهد لمن تقبل شهادته، ولمن لا تقبل، فإن الشهادة تبطل في كليهما؛ تقديماً للمانع على المقتضي.

(١) بدائع الصنائع (٥ / ٦٥).

(٢) الحاوي الكبير (٦ / ٤٨٢).

(٣) انظر: شرح القواعد الفقهية للزرقي (ص ٢٤٤).

١٢- إذا تعارض الجرح والتعديل للشاهد:

الجرح: وصفٌ متى التحق بالراوي والشاهد سقط الاعتبار بقوله، وبطل العمل به^(١).

والتعديل: من العدالة، وهي: ملكة راسخة في النفس تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة، واعتدال أقواله وأفعاله^(٢).

فإذا وُجد شاهد عند القاضي، عدلُّه بعض المزكين، وجرحه بعضهم، فإنه يَرَجَّحُ جانب الجرح، فيرد القاضي شهادته؛ تقديماً للمانع وهو الجرح، على المقتضي وهو التعديل^(٣).

قال القاضي عياض اليحصبي: «... وهذه مسألة اختلف فيها المحدثون والفقهاء والأصوليون في باب الخبر والشهادة، وقالوا: إذا عدلَّ معدلون رجلاً، وجرحه آخرون، فالجرح أولى، وحكوا في ذلك إجماع العلماء مع الحجة بأن المجرح زاد ما لم يعلمه المعدل، وهو بين، ولا خلاف في هذا إذا كان عدد المجرحين أكثر، فإن تساوا، فكذلك عند القاضي أبي بكر^(٤) والجمهور^(٥)».

وقال الإمام النووي: «ولو تعارض جرح وتعديل، قدم الجرح على المختار الذي قاله المحققون والجماهير، ولا فرق بين أن يكون عدد المعدلين أكثر أو

(١) انظر: جامع الأصول (١ / ١٢٦).

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١ / ١٤٤)، التحبير شرح التحرير (٤ / ١٨٥٩).

(٣) انظر: شرح القواعد الفقهية للزرقي (ص ٢٤٦)، المدخل الفقهي العام (٢ / ٩٩٧).

(٤) الباقلائي. انظر: المستصفي (١ / ١٦٢)، المحصول (٤ / ٤٠٨)، الإحكام للآمدي (٢ /

٨٥).

(٥) إكمال المعلم (١ / ١٦٠).

أقل، وقيل: إذا كان المحققون أكثر قدم التعديل، والصحيح الأول؛ لأن الجارح أطلع على أمر خفي جهله المعدل»^(١).

١٣- إذا تعارضت بيّنة النكاح وبيّنة الطلاق:

إذا شهد اثنان على امرأة بأن زوجها قد مات وهي امرأته، وشهد آخران بأنه طلقها قبل موته، فإنه تقدم بيّنة الطلاق قبل الموت على بيّنة أنه قد مات وهي امرأته^(٢).

قال الإمام برهان الدين ابن مازة: «وفي فتاوى الفضلي: سئل عن من مات فشهد شاهدان أن هذه المرأة كانت امرأته يوم مات، وشهد شاهدان أنه كان طلقها قبل الموت،... قال القاضي الإمام ركن الإسلام على السفدي -رحمه الله -: بيّنة الطلاق أولى؛ لأنهم أثبتوا زيادة أمر مع الإقرار بالنكاح، وهو الطلاق»^(٣).

ففي هذه المسألة تعارض المقتضي والمانع فقدّم المانع؛ وذلك أن المقتضي للإرث وهو النكاح، قد تعارض مع المانع من الإرث وهو الطلاق، فقدّم المانع.

١٤- إذا تعارض بيّنة النكاح وبيّنة الخلع:

إذا ادعى الورثة على امرأة بأن زوجها قد خالعه قبل وفاته، وأقاموا بيّنة على دعواهم، وادّعت المرأة بأن زوجها قد مات وهي امرأته، وأقامت بيّنة على دعواها، فإن بيّنة الخلع تقدم على بيّنة النكاح.

قال صاحب جامع الفصولين: «إن بيّنة الخلع أولى من بيّنة النكاح، ولو

(١) شرح النووي على مسلم (١ / ١٢٥).

(٢) انظر: الوجيز للسرخسي (م / ل: ٢٢٤، ٢٢٨).

(٣) المحيط البرهاني (٨ / ٥٢١).

ادعت النكاح في الحال؛ لأن الخلع أبداً يكون بعد النكاح؛ ولأن بينة النكاح بناء على عقد سبق باستصحاب الحال، فبينة الخلع تكون مبطلّة»^(١).

١٥- إجابة دعوة الوليمة المشتملة على المنكر:

عند تأمل الأحاديث الواردة في مسألة إجابة الدعوة إلى الوليمة، نجد أن هدي النبي ﷺ إجابة الدعوة إذا دُعي إليها، وقد تعددت الأحاديث القولية والفعلية في ذلك، كما في حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْوَلِيمَةِ فَلْيَأْتِهَا»^(٢).

قال الإمام ابن عبد البر: «وما أعلم خلافاً بين السلف من الصحابة والتابعين في القول بالوليمة وإجابة من دعا إليها»^(٣).

وقال الإمام ابن حزم: «وجمهور الصحابة والتابعين على ما ذكرنا من إيجاب الدعوة»^(٤).

وعلى القول بإجابة دعوة الوليمة لمن دُعي إليها، اشترط العلماء أن لا تشتمل الدعوة على منكر، كشرب خمر، أو غناء ومزامير، أو رقص، أو أكل في آنية ذهب أو فضة ونحو ذلك، فإن اشتملت على منكر كان ذلك مانعاً من الإجابة^(٥).

(١) جامع الفصولين (١ / ١٠٥).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب حق إجابة الوليمة والدعوة، صحيح البخاري (٧ / ٢٤) برقم [٥١٧٣]، ومسلم في كتاب النكاح، باب الأمر بإجابة الداعي الدعوة، صحيح مسلم (٢ / ١٠٥٢) برقم [١٤٢٩].

(٣) الاستذكار (٥ / ٥٢٢).

(٤) المحلى (٩ / ٢٥).

(٥) انظر: أعلام الحديث للخطابي (١ / ٦٦١)، التمهيد (١ / ١٧٩)، عارضة الأحوذى (٥ / ٦)، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم (٤ / ١٥٧)، شرح النووي على مسلم (٩ / ٢٢٤)، طرح التثريب

ودليل هذا الشرط: حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَقْعُدُ عَلَى مَائِدَةٍ يُدَارُ عَلَيْهَا الْخَمْرُ»^(١).

وعليه؛ يكون قد اجتمع في هذه المسألة المقتضي والمنع، فالدعوة مقتضية للإجابة، وحصول المنكر مانع عنها، فتعارض المقتضي والمنع، والحكم للمانع.

١٦- إذا شهد لامرأة أجنبية ثم تزوجها أو صار أجيماً قبل القضاء بشهادته:

إذا شهد رجل عند القاضي لامرأة أجنبية عنه، ثم تزوجها بعد أداء الشهادة وقبل قضاء القاضي بشهادته، فإن هذه الشهادة تبطل^(٢).

وكذا لو شهد رجل عند القاضي لامرأة أجنبية عنه، ثم صار أجيماً خاصاً^(٣) قبل القضاء بشهادته، فإن هذه الشهادة باطلة^(٤).

فهاتان المسألتان مندرجتان تحت قاعدتنا؛ وذلك لأن المقتضي لقبول

(٧٥ / ٧)، المغني (٢٧٩ / ٧)، الآداب الشرعية لابن مفلح (٣٠٨ / ١)، فتح الباري لابن حجر (٩ / ٢٤٢)، سبل السلام (٢٢٨ / ٢)، نيل الأوطار (٢١٩ / ٦).

(١) أخرجه أحمد في المسند (١٩ / ٢٣) برقم [١٤٦٥١]، والنسائي في كتاب آداب الأكل، باب النهي عن الجلوس على مائدة يدار عليها الخمر، سنن النسائي الكبرى (٦ / ٢٥٧) برقم [٦٧٠٨]، والحاكم في المستدرک (٤ / ٣٢) برقم [٧٧٧٩] وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي في تلخيص المستدرک. قال ابن حجر في الفتح (٩ / ٢٥٠): «وإسناده جيد»، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٦ / ٧).

(٢) انظر: معين الحكام (ص ٨٨)، حاشية ابن عابدين (٥ / ٤٧٨).

(٣) الأجير الخاص: هو الذي يستحق الأجرة بتسليم نفسه في المدة، عمل أو لم يعمل.

انظر: تحرير ألفاظ التنبيه (ص ٢٢٤)، التوقيف على مهمات التعاريف (ص ٣٩).

(٤) انظر: معين الحكام (ص ٨٨)، حاشية ابن عابدين (٥ / ٤٧٨).

شهادته وهو كونها أجنبية عنه وقت الشهادة، قد تعارض مع المانع من قبول شهادته وهو كونها زوجة له في المسألة الأولى، وأجيراً خاصاً في المسألة الثانية، فقدم المانع.

١٧- التجارة في الخمر والمسكرات والمخدرات:

أجمع العلماء على أن الخمر، كثيرها وقليلها، والنقطة منها، حرام على غير المضطر، والمتداوي من علة ظاهرة^(١).

قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠].

وعن أنس من مالك رضي الله عنه قال: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْخَمْرِ عَشْرَةَ: عَاصِرَهَا وَمُعْتَصِرَهَا، وَشَارِبَهَا، وَحَامِلَهَا وَالْحَمُولَةَ إِلَيْهِ، وَسَاقِيَهَا، وَبَائِعَهَا، وَآكَلَ ثَمَنِهَا، وَالْمُسْتَتِرِي لَهَا، وَالْمُسْتَرَاةَ لَهَا»^(٢).

وذهب جمهور أهل العلم إلى أن الخمر ما أسكر كثيره أو قليله، يستوي في ذلك عصير العنب وغيره من سائر الأشربة والأنبذة^(٣)؛ لحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال ﷺ: «كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»^(٤).

(١) انظر: التمهيد (١ / ٢٤٥)، مراتب الإجماع (ص ١٣٦)، الإقناع في مسائل الإجماع (١٠٩ / ١).

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب البيوع، باب النهي أن يتخذ الخمر خلاً، سنن الترمذي (٥٨٩ / ٣) برقم [١٢٩٥]، وابن ماجه في كتاب الأشربة، باب لعنت الخمر على عشرة أوجه، سنن ابن ماجه (٢ / ١١٢٢) برقم [٢٣٨١]، والطبراني في المعجم الأوسط (٢ / ٩٣) برقم [٤٠٩٠]. والحديث صححه ابن الملقن في البدر المنير (٨ / ٦٩٩)، والألباني في صحيح ابن ماجه (٢ / ٢٤٣).

(٣) انظر: بداية المجتهد (٣ / ٢٢)، البيان للعمراني (١٢ / ٥١٩)، المغني (٩ / ١٥٩).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر، صحيح مسلم (٢ / ١٥٨٧) برقم [٢٠٠٢].

ويندرج أيضاً تحت هذا الباب ما يتعلق بالمخدرات، فإنها محرمة لما فيها من الخبث، وقد قال تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

والمخدرات محرمة باتفاق علماء المسلمين، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كل ما يُغيب العقل فإنه حرام، وإن لم تحصل به نشوة ولا طرب، فإن تغيب العقل حرام بإجماع المسلمين... ومن اعتقد حل ذلك كفر»^(١).

مما تقدم يتضح تحريم جميع المسكرات والمخدرات، وبما أن الحكم بالحرمة يتجه إلى تعاطيها، فإن الاتجار فيها بيعاً وشراءً وتهريباً وتسويقاً أمر حرام كحرمة تناولها؛ لأن الرضا بالمعاصي معصية محرمة شرعاً قطعاً، سيما وأن الاتجار بها إعانة على المعصية، وتهيئة لتداولها وانتشارها، فهي حرام كحرمة ذات المسكرات والمخدرات، ولو أن فيها أرباحاً ومنافع اقتصادية^(٢).

وكذا يحرم الاتجار بالخبائث المحرمة كالحشيش، والأفيون، والدخان، والقات، والнарجية، وغيرها، فيشمّلها التحريم ولو أن فيها ربحاً.

١٨- حق المالك بالتصرف في ملكه:

الأصل في تصرف المالك الإباحة؛ لأنه تصرف في ملكه، والمالك يقتضي إطلاق التصرف كما يشاء المالك، إلا إذا لحق بسببه ضرر بالغير، فيمنع حينئذ المالك منه، لحديث أبي شريح رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:

(١) مجموع الفتاوى (٢٤ / ٢١١). وانظر: زاد المعاد (٥ / ٦٦٢)، زهر العريش للزركشي (ص ١١٩).

(٢) انظر: القواعد الفقهية للدعاس (ص ٣٥)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها للزحيلي (١ / ٢٤٥)، فتاوى الأزهر (٧ / ٢٠٦).

«والله لا يُؤْمِنُ، والله لا يُؤْمِنُ، والله لا يُؤْمِنُ» قيل: ومن يا رسول الله ؟ قال: «الذي لا يَأْمَنُ جَارَهُ بَوَائِقَهُ»^(١).

وبناء على ما سبق، فإنه يمنع المالك من اتخاذ فرن أو محرك يؤذيان الجيران بالدخان أو اهتزاز الجدران، أو تشويش في الأصوات. ويمنع أيضاً مالك الدار من اتخاذ نوافذ تطل على جاره، ولو كان فيها منفعة، وهو يوافق النظرية المعروفة في القانون الحديث: نظرية منع التعسف في استعمال الحق^(٢).

فهنا تعارض المقتضي والمانع فقدّم المانع؛ وذلك أن الملك يقتضي إطلاق التصرف كما يشاء المالك، والإضرار يمنع منه، فقدّم المانع.

١٩- إقرار المريض لوارث وأجنبي:

إذا أقرّ المريض في مرض موته لأحد ورثته ولأجنبي غير وارث بدين أو عين مشتركاً على الشيوع، لم ينفذ في حق الأجنبي أيضاً؛ لوجود مانع النفاذ في حق الوارث^(٣).

قال الإمام السرخسي: «ولو أقر المريض بدين لوارثه ولأجنبي، فأقراره باطل؛ لما فيه من منفعة الوارث، فإن ما يحصل للأجنبي بهذا الإقرار يشاركه الوارث فيه، بخلاف ما إذا أوصى لوارثه ولأجنبي، فإن الوصية تصح في نصيب الأجنبي؛ لأن ذلك أنشأ عقداً، فإذا صححناه في حق الأجنبي لم ينتفع

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب إثم من لا يأمن جاره بوائقه، صحيح البخاري (١٠ / ٨) برقم [٦٠١٦]. انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٩ / ٢٢٢).
 (٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ١٠١)، القواعد الفقهية للدعاس (ص ٣٥).
 (٣) انظر: درر الحكام (١ / ٥٢).

به الوارث، والإقرار إخبار بدين مشترك بينهما، فإذا صححناه في نصيب الأجنبي، انتفع الوارث بالمشاركة معه في ذلك»^(١).

٢٠- المتاجرة في أسهم الشركات المختلطة:

الأسهم: هي صكوك متساوية القيمة، وقابلة للتداول بالطرق التجارية، والتي يتمثل فيها حق المساهم في الشركة، لاسيما حقه في الحصول على الأرباح^(٢).

والمراد بالشركات المختلطة: هي الشركات التي أصل نشاطها مباح، مثل الشركات الصناعية، والتجارية، وشركات الخدمات، ولكن قد تمارس ببعض الأنشطة المحرمة بنسبة يسيرة، كالتعامل مع البنوك الربوية إقراضاً، أو استقراضاً، أو إيداعاً^(٣).

وقد جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورة مؤتمره السابع بجدة في المملكة العربية السعودية من ٧ - ١٢ ذي القعدة ١٤١٢هـ الموافق ٩ - ١٤ أيار (مايو) ١٩٩٢م، ما يأتي:

أ- بما أن الأصل في المعاملات الحل، فإن تأسيس شركة مساهمة ذات أغراض وأنشطة مشروعة أمر جائز.

ب- لا خلاف في حرمة الإسهام في شركات غرضها الأساسي محرم، كالتعامل بالربا أو إنتاج المحرمات أو المتاجرة بها.

(١) المبسوط (١٨ / ٣٦).

(٢) انظر: الأسهم والسندات وأحكامها، للدكتور: أحمد الخليل (ص ٤٧).

(٣) انظر: حكم تداول أسهم الشركات، للشيخ عبد الله بن منيع، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة (ص ١٣)، الاستثمار والمتاجرة في أسهم الشركات المختلطة، للدكتور عبد الله العمراني (ص ٤).

ج- الأصل حرمة الإسهام في شركات تتعامل أحياناً بالمحرمات، كالربا ونحوه، بالرغم من أن أنشطتها الأساسية مشروعة^(١).

وجاء في قرار المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الرابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، والتي بدأت يوم السبت ٢٠ من شعبان ١٤١٥هـ الموافق ٢١ / ١ / ١٩٩٥م، ما يأتي:

«لا يجوز لمسلم شراء أسهم الشركات والمصارف إذا كان في بعض معاملاتها ربا، وكان المشتري عالماً بذلك. وإذا اشترى شخص وهو لا يعلم أن الشركة تتعامل بالربا، ثم علم فالواجب عليه الخروج منها»^(٢).

٢١- التأمين التجاري:

المراد بالتأمين التجاري: هو عقد يلتزم فيه أحد الطرفين وهو المؤمن أن يؤدي إلى الطرف الآخر وهو المؤمن له، أو إلى المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه مبلغاً من المال، أو إيراداً مرتباً، أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث، أو تحقق الخطر المبين بالعقد، وذلك في نظير مبلغ من المال يدفع أقساطاً، أو دفعة واحدة، يؤديها المؤمن له للمؤمن^(٣).

ومسألة التأمين بجميع أنواعه قد حظيت باهتمام كبير من قبل الفقهاء المعاصرين، وكانت محلاً للعناية في أكثر من مجمع علمي، ومركز بحثي في العالم الإسلامي، ومن ذلك:

مؤتمر علماء المسلمين الثاني بالأزهر، القاهرة، عام ١٣٨٥هـ (١٩٦٥م)،
 وندوة التشريع الإسلامي المنعقدة بدعوة الجامعة الليبية في الفترة من ٢٣ -

(١) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (١ / ٧ / ٧١١)، قرار رقم: (٦٥).

(٢) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي (ص ٢٩٧)، قرار رقم: (٤).

(٣) انظر: الوسيط للسنةوري (٧ / ١٠٨٤)، التأمين الإسلامي للقررة داغي (ص ١٦).

٢٨ ربيع أول ١٣٩٢هـ (١٩٧٢م)، والمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي الذي دعت إليه جامعة الملك عبد العزيز بجدة، والمنعقد بمكة المكرمة من ٢١ - ٢٦ صفر ١٣٩٦هـ، ومجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية في دورته العاشرة المنعقدة بالرياض في ٤ / ٤ / ١٣٩٧هـ، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي بجدة، في دورة مؤتمره الثاني بجدة في المملكة العربية السعودية من ١٠ - ١٦ ربيع الثاني ١٤٠٦هـ.

وكان مما جاء في توصية المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي بمكة المكرمة عام ١٣٩٦هـ، ما يأتي: «يرى المؤتمر أن التأمين التجاري الذي تمارسه شركات التأمين التجارية في هذا العصر لا يحقق الصيغة الشرعية للتعاون والتضامن؛ لأنه لم تتوافر فيه الشروط الشرعية التي تقتضي حله»^(١).

وصدر مثل ذلك عن هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية^(٢)، ومجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي^(٣).

ومن ضمن الأدلة التي استدلت بها على تحريم التأمين التجاري قاعدة: «إذا تعارض المانع والمقتضي قدم المانع»، فقد استند عليها بعض الفقهاء المعاصرين في حرمة التأمين التجاري بجميع أنواعه^(٤).

٢٢- الحجر الصحي:

المراد بالحجر الصحي هو: عزل المريض المصاب بمرض معدٍ عن بقية

(١) انظر: فقه النوازل للجزيري (٣ / ٢٦٧).

(٢) انظر: أبحاث هيئة كبار العلماء (٤ / ٣١٤).

(٣) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (٢ / ٢ / ٧٣١)، قرار رقم: (٢).

(٤) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (٢ / ٢ / ٥٩٧).

الأصحاء طيلة فترة حضانة المرض، ووضعه تحت الرقابة الطبية الدقيقة إلى أن تنتهي هذه الفترة.

ففي عصر التقدم العلمي والطبي الحديث ظهرت أمراض معدية، ومن تلك الأمراض ملازمة الالتهاب التنفسي الحاد «سارس»، والتهاب السحايا، وحمى الوادي المتصدع، وجنون البقر.

وفي عام ١٤٢٩هـ ظهر مرض جديد من الأمراض المعدية وهو انفلونزا الطيور، وفي عام ١٤٣٠هـ ظهر أيضاً مرض انفلونزا الخنازير (A.H.N١)، فهذه الأمراض المعدية من أهم الوسائل للحد من انتقالها وانتشارها في العصر الحاضر: الحجر الصحي على المرض.

وبناء على ما تقدم فإن قاعدة إذا تعارض المانع والمقتضي يُقَدَّم المانع تقتضي العمل بالحجر الصحي؛ فإن المقتضي هو عدم عزل المريض والتضييق عليه بالحجر، ولكن عارضه المانع وهو ما يلحق بالآخرين من الأصحاء من انتقال الأمراض الوبائية والمعدية إليهم وانتشارها بينهم، فقدّم المانع.

٢٣- رقق غشاء البكارة:

غشاء البكارة: هو غشاء رقيق يسد مدخل المهبل من الخارج، ويفصل بين الثلث الخارجي والثلث الأوسط من المهبل، وله عدة أشكال، ويوجد فيه ثقب صغير لتسمح بخروج دم الحيض ونحوه، ويُزال هذا الغشاء جزئياً مع أول اتصال جنسي^(١).

(١) انظر: الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء (ص ٢٠٩)، الموسوعة الطبية الحديثة (٢ / ٢٣٧)، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة د. محمد نعيم ياسين (ص ٢٢٧).

والمراد برتق غشاء البكارة: إصلاح غشاء البكارة وإعادتها إلى وضعها السابق قبل التمزق، أو إلى وضع قريب منه، وهو عمل الأطباء المتخصصين. ولاشك في أن عملية رتق البكارة من المسائل الحادثة الجديدة التي عرفها الناس بعد تقدم العلوم والمعارف الطبية، فهي مسألة مستجدة لم يتناولها نص من نصوص الشريعة بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ولم يتعرض الفقهاء لبيان حكمها، لعدم إمكان حدوثها في عصرهم، فلم يبق إلا النظر في مقاصد الشرع والموازنة بين المصالح والمفاسد التي يمكن أن تترتب على هذا التصرف وترجيح بعضها على بعض.

وقد اتفق الفقهاء المعاصرون على حرمة رتق غشاء البكارة بالنسبة للمرأة الزانية التي اشتهر زناها بحكم قضائي، أو كانت بغياً^(١).

واختلفوا فيما عدا هذه الصورة كزوال غشاء البكارة بسبب الزنا الذي لم يشتهر أمره، أو بالاغتصاب، أو الحوادث على قولين:

القول الأول: التفصيل حيث أجازوا رتق البكارة في حالات دون غيرها بالنظر إلى سبب زوال البكارة^(٢).

القول الثاني: يحرم رتق غشاء البكارة مطلقاً^(٣).

والقول بالحرمة متفق مع القاعدة؛ وذلك أن المقتضي هو الستر على

(١) انظر: أحكام الجراحة الطبية للشنتيبي (ص ٤٢٩)، الجراحة التجميلية للفوزان (ص ٥٩٤)

الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء (ص ٢١٢).

(٢) انظر: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (ص ٢٤٣).

(٣) انظر: أحكام الجراحة الطبية (ص ٤٣٢)، بحوث ندوة الرواية الإسلامية، بحث عز الدين

الخطيب حول هذا الموضوع (ص ٥٧٢).

المرأة ودفع الضرر عنها وعن أهلها، ولكن عارضه المانع وهو التيسير للفتيات بارتكاب جريمة الزنا؛ لعلمهن بإمكان رتق البكارة بعد الجماع، فقدّم المانع. هذه أشهر التطبيقات والفروع المدرجة تحت هذه القاعدة الفقهية، وقد أضفت تطبيقات ومسائل أخرى لم يذكرها أهل العلم، وإنما اجتهدت في جمعها ورأيت أنها من فروع القاعدة ومسائلها، بما في ذلك التطبيقات المعاصرة. والمقصود منها التمثيل للقاعدة، وبيان أهميتها في الاستدلال والفقه، وأما حصر الفروع المدرجة تحتها فهو غير ممكن؛ إذ يدخل تحتها من الفروع ما لا يُحصى.

المبحث السابع مستثنيات القاعدة

الاستثناء في اللغة: استفعال من الثني وهو الصرف والعطف.
يقال: ثبت الثوب إذا عطفته، وثني الثوب ما كف وعطف من أطراف الأذيال^(١).

والاستثناء اصطلاحاً: هو إخراج بعض الجملة من الجملة بلفظ «إلا» أو ما أقيم مقامه^(٢).

والاستثناء في القواعد الفقهية معناه: إخراج مسألة فقهية أو أكثر يظهر دخولها في القاعدة الفقهية من حكم القاعدة^(٣).

وقد سبق أن بينت أن القواعد الفقهية أغلبية وأنها غير مطردة، فكثيراً ما ترد عليها الاستثناءات، وهذه الاستثناءات تختلف باختلاف القواعد الفقهية.

والسبب في ذلك أن معظم هذه القواعد مبني على الاستقراء، إما استقراء نصوص الشرع وتصرفاته بشقيه المفهوم والمنطوق، أو استقراء اجتهادات الأئمة، وفي هذا ما فيه من إمكان تخلف جزئيات عدة عن الحكم العام الذي توصل إليه.

وقد أشار إلى ذلك العلامة محمد طاهر الأتاسي في شرح مجلة الأحكام العدلية، فقال: «إن المحققين من الفقهاء قد أرجعوا المسائل الفقهية إلى قواعد كلية كل منها ضابط وجامع لمسائل كثيرة، وتلك القواعد مسلمة معتبرة من

(١) انظر: تهذيب اللغة (١٥/ ٩٧)، معجم مقاييس اللغة (١/ ٣٩١)، لسان العرب (١٤/ ١١٥).

(٢) انظر: المحصول (٣/ ٢٧)، الإحكام للأمدي (٢/ ٢٨٦)، نهاية الوصول (٤/ ١٥٠٧).

(٣) انظر: المستثنيات من القواعد الفقهية للشعلان (ص ٣١).

الكتب الفقهية تتخذ أدلة لإثبات المسائل وفهمها في بادئ الأمر، لكن ربما يعارض فروع تلك القواعد أثر أو ضرورة أو قيد أو علة مؤثرة تخرجها عن الاطراد، فتكون مستثناة من تلك القاعدة، معدولاً بها عن سنن القياس^(١). وبهذا يظهر أن القواعد لا تخلو عن الشواذ والمستثنيات التي لا تنقص من كليتها، ولا تقدر في عمومها؛ ولذلك تحفظ المستثنيات، كما تحفظ الأصول؛ حتى يتم الموضوع من جميع الجوانب.

وفيما يأتي بيان لأهم المستثنيات من القاعدة:

١- اختلاط موتى المسلمين بالكفار:

إذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار، ولم يتميذوا، فإنه يجب غسل الجميع وتكفينهم والصلاة عليهم، سواء من كان يُصلى عليه أكثر أو أقل، وسواء دار الحرب وغيرها، وينوي الإمام الصلاة على المسلمين، ويدفنون في مقابر المسلمين^(٢).

وبهذا تكون المسألة مستثناة من القاعدة؛ لأن القاعدة تدل على أنه إذا تعارض المانع والمقتضي قدّم المانع، فمقتضي المسألة عدم تغسيل الكل؛ تقديماً للمانع وهو تغسيل موتى الكفار والصلاة عليهم، ولكنهم أوجبوا تغسيل الكل؛ لحديث أسامة بن زيد رضي الله عنه: «أن النبي ﷺ مرَّ بِمَجْلِسٍ فِيهِ أَخْلَاطٌ مِنْ الْمُسْلِمِينَ وَالْمَشْرِكِينَ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ»^{(٣)(٤)}.

(١) شرح المجلة (١ / ١١، ١٢).

(٢) انظر: الذخيرة (٢ / ٤٧٢)، الحاوي الكبير (٢ / ٢٨)، المغني (٢ / ٣٩٩).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان، باب التسليم في مجلس فيه أخلاط من المسلمين والمشركين، صحيح البخاري (٨ / ٥٦) برقم [٦٢٥٤]، ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب في دعاء النبي ﷺ وصبره على أذى المنافقين، صحيح مسلم (٣ / ١٤٢٢) برقم [١٧٩٨].

(٤) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ١٠١)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ١١٥)، إيضاح القواعد الفقهية للحجي (ص ٤٩).

٢- الانتفاع بالعتقار المشترك:

إذا سكن أحد الشريكين العتقار المشترك في غيبة شريكه، فإنه يجوز، ويحق للشريك الغائب أن يسكن بعد عودته نظير ما سكن شريكه^(١).

قال الإمام برهان الدين ابن مازه الحنفي: «... فأما إذا سكن بنفسه وشريكه غائب، فالقياس أن لا يكون له ذلك فيما بينه وبين الله كما لو أسكن غيره، وفي الاستحسان له ذلك؛ لأن له أن يسكن من غير إذن صاحبه حال حضرة صاحبه؛ لأنه يتعذر الاستئذان في كل مرة»^(٢).

فهذه المسألة مستثناة من القاعدة؛ لأنهم أجازوا انتفاع الشريك الحاضر بالسكنى في العتقار المشترك حالة غيبة شريكه، مع أن القاعدة تدل على عدم الجواز؛ لأن حق شريكه مانع، وإن كان حق نفسه مقتضياً.

٣- الانتفاع بالثمر المشترك:

إذا كان هناك ثمرٌ مشتركاً بين شريكين، فباع الشريك الحاضر الثمر المشترك في حالة غيبة شريكه، فإنه يجوز له ذلك.

قال صاحب جامع الفصولين: «أرض، أو كرم بين حاضر وغائب، أو بين بالغ وبتيم، يرفع الأمر إلى القاضي، فإن لم يرفع الحاضر، ففي الأرض لو زرع حصته يطيب له، وفي الكرم يَقُومُ -أي الحاضر- عليه، فإن أدرك الثمر يبيعه، ويأخذ حصته، ويوقف حصة الغائب، فيسعه ذلك إن شاء الله، فإذا قدم الغائب يُخَيَّرُ؛ أجاز بيعه، أو ضمنه القيمة.

(١) انظر: البحر الرائق (٥ / ١٨٠)، مجمع الضمانات (ص ٢٨٦)، مجلة الأحكام العدلية (ص ٢٠٩).

(٢) المحيط البرهاني (٥ / ٣٩٨).

قال محمد: لو أخذ الحاضر حصته من الثمر، فأكلها، جاز، ويحفظ حصة الغائب، فإذا حضر، فكما مر، وإن لم يحضر، فهو كلقطة. قال الفقيه أبو الليث: وهذا استحسان، وبه نأخذ^(١). وبهذا تكون المسألة مستثناة من القاعدة؛ لأنهم أجازوا انتفاع الشريك الحاضر بالثمر المشترك في حالة غيبة شريكه، مع أن القاعدة تدل على المنع.

٤- تعمير الشريك للبناء المشترك:

المراد من ذلك أنه إذا عمّر أحد الشريكين البناء المشترك بدون إذن شريكه، وبدون إذن القاضي، فإنه يجوز له ذلك.

وقد أوضحت ذلك مجلة الأحكام العدلية في المادة (١٣١٣) بقولها: «إذا احتاج الملك المشترك الذي لا يقبل القسمة كالطاحون والحمام إلى العمارة، وطلب أحد صاحبيه تَعْمِيرَهُ، وامتنع شريكه، فله أن يَصْرِفَ قدرًا معروفًا من المال، ويُعمِّره بإذن القاضي، ويكون مقدار ما أصاب حصة شريكه من مصاريف التعمير دَيْنًا عليه، وله أن يُؤَجِّرَ ذلك الملك المشترك ويستوفي دينه هذا من أجرته.

وإذا عمّر من غير إذن القاضي، فلا يُنظر إلى مقدار ما صرف، ولكن له أن يستوفي المقدار الذي أصاب حصة شريكه من قيمة البناء وقت التعمير على الوجه المشروح^(٢).

(١) جامع الفصولين (٢ / ١٩٣). وانظر: نور العين في إصلاح جامع الفصولين (ص ٦٨٥).

حاشية ابن عابدين (٤ / ٣٠٤)، شرح القواعد الفقهية للزرقا (ص ٢٤٧).

(٢) مجلة الأحكام العدلية (ص ٢٥٠). وانظر: جامع الفصولين (٢ / ٢٠٦)، حاشية ابن عابدين

(٤ / ٣٢٣)، شرح القواعد الفقهية للزرقا (ص ٢٤٧).

وبهذا تكون المسألة غير داخلية تحت القاعدة؛ لتقديم المقتضي على المانع كما هو ظاهر.

هـ- تغطية المحرمة جزءاً من وجهها في الصلاة:

اتفق أهل العلم على تحريم تغطية المرأة وجهها في حالة الإحرام^(١). وأجمعوا أيضاً على وجوب تغطية الحرة البالغة رأسها في الصلاة، وعلى أنها إذا صلّت وجميع رأسها مكشوف أن عليها إعادة الصلاة^(٢). فاجتمع في حق المحرمة بحج أو عمرة تحريم ستر الوجه، ولا يمكن كشف جميع الوجه إلا بكشف جزء من الرأس، ووجوب ستر رأسها إذا أرادت الصلاة، ولا يتم ستر الرأس إلا بستر بعض الوجه، فهل لها ستر جزء من وجهها مع الرأس للصلاة أم لا؟ مقتضى القاعدة التحريم؛ تقديماً للمانع، ولكنهم استثنوا هذه المسألة من القاعدة، وقالوا: الواجب على المرأة المحرمة إذا صلت مراعاة المقتضي والمحافظة على ستر الرأس كله^(٣).

قال الإمام الروياني: «الوجه منها - أي المحرمة - كرأس الرجل، عليها كشفه بكل حال إلا القدر الذي لا يمكنها تغطية الرأس إلا بستر بعض من الوجه... فإن قيل: هلا قلتم بكشف جميع الوجه، ولا يمكن ذلك إلا بكشف جزء من الرأس، فكشف ذلك القدر أيضاً، ولم قدمتم الستر على الكشف؟ قلنا: لأن الرأس يجب ستره من المرأة؛ لأنه عورة، وهذا المعنى موجود في

(١) انظر: المبسوط (٤/ ١٢٨)، الذخيرة (٣/ ٢٠٧)، البيان (٤/ ١٥٤)، المغني (٣/ ٣٠١).

(٢) انظر: الإجماع (ص ٤٣)، الإقناع في مسائل الإجماع (١/ ١٢١، ١٢٢)، المغني (١/ ٤٣٠).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ١١٥)، إيضاح القواعد الفقهية للحجي (ص ٤٩)،

القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة للزحيلي (١/ ٢٤٨).

جميعه. وفي الوجه نهي رسول الله ﷺ عن النقاب، وهذا القدر من الستر لا يكون نقاباً، ولا في معناه... ولأن الستر أكد فغلب حكمه»^(١).

٦- القضاء على الغائب، وله صور أشهرها ما يأتي:

أ- إذا ادعى رجل على ذي اليد أن العين التي في يده كانت ملك فلان الغائب، وأنه كان اشتراها منه، وأنه ملكها بذلك الشراء، وأقام الحجة على ذلك على الرغم من إنكار المدعى عليه، قضى له بذلك، وكان حكماً على الغائب بالبيع، فلو حضر وأنكر البيع لا يسمع منه^(٢).

قال الإمام الكمال بن الهمام: «ادعى داراً في يد رجل أنها ملكه، وأنكر ذو اليد، فأقام البينة أنها داره اشتراها من فلان الغائب -وهو يملكها- فإنه يُقضى بها في حق الحاضر والغائب؛ لأن الشراء سبب لثبوت ما يدعيه على الحاضر؛ لأن الشراء من المالك سبب لا محالة للملكه»^(٣).

ب- إذا ادعى رجل على آخر أنه اشترى هذه الدار من فلان الغائب، وادعى أيضاً أنه شفيعها، وأقام البينة على ذلك، فإنه يقضى للمدعي فيما ادعاه، ويكون حكماً على الغائب بالبيع^(٤).

فهاتان المسألتان غير داخلتين تحت القاعدة، وذلك لتقديم المقتضي، وهو

(١) بحر المذهب (٢ / ٤٣٢). وانظر: مواهب الجليل (٢ / ١٤٠، ١٤١)، شرح الزركشي على مختصر الخرقى (٣ / ١٢٨).

(٢) انظر: معين الحكام (ص ٦٠)، الدر المختار (ص ٤٧٢).

(٣) فتح القدير (٧ / ٣١٢).

(٤) انظر: تبين الحقائق (٤ / ١٩٢)، البناية شرح الهداية (٩ / ٥٥).

دعوى المدعي وبينته القائمة، على المانع، وهو كون المالك الأول المقضي عليه بالبيع غائباً^(١).

ج- إذا أقام الكفيل بالأمر بينته على الأصل أنه أوفى الطالب دينه، والطالب غائب، فإنه يقضى له بذلك، ويصير الطالب مقضياً عليه بالاستيفاء، فلو حضر وأنكر الإيفاء لا يسمع منه، ولا حاجة إلى إعادة البينة بمواجهته في جميع ذلك^(٢).

فهذه المسألة أيضاً من المسائل المستثناة من القاعدة؛ وذلك لتقديم المقضي، وهو دعوى الكفيل وبينته القائمة، على المانع، وهو الحكم على الغائب بالاستيفاء.

٧- هجرة المرأة وحدها من بلاد الكفر:

اتفق الفقهاء على أنه يحرم على المرأة أن تسافر بمفردها، وأنه لا بد من وجود محرم أو زوج معها^(٣).

واستدلوا على ذلك بما يأتي:

١- حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يومٍ وليلةٍ ليس معها حُرْمَةٌ»^(٤).

(١) المصادر السابقة في الهامشين السابقين، وانظر أيضاً: شرح القواعد الفقهية للزرقا (ص ٢٤٧، ٢٤٨)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها للزحيلي (١ / ٢٤٩).

(٢) انظر: البحر الرائق (٧ / ٢١)، حاشية ابن عابدين (٥ / ٤١٢)، شرح القواعد الفقهية للزرقا (ص ٢٤٨).

(٣) انظر: فتح القدير (٢ / ٤١٩)، مواهب الجليل (٢ / ٥٢١)، مغني المحتاج (٢ / ٢١٦)، كشف القناع (٢ / ٣٩٤).

(٤) أخرجه البخاري -واللفظ له- في كتاب تقصير الصلاة، باب في كم يقصر الصلاة، صحيح البخاري (٢ / ٤٢)، برقم [١٠٨٨]، ومسلم في كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، صحيح مسلم (٢ / ٩٧٧) برقم [١٣٣٩].

٢- حديث ابن عباس رضي الله عنهما أنه سمع النبي ﷺ يقول: «لا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ، وَلَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ، فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنْ امْرَأَتِي خَرَجَتْ حَاجَةً، وَإِنِّي اكْتَتَبْتُ فِي غَزْوَةٍ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: أَنْطَلِقْ فَحُجَّ مَعَ امْرَأَتِكَ»^(١).

واستثنى الفقهاء من منع سفر المرأة بدون زوج أو محرم: المهاجرة والأسيرة، فقد اتفق الفقهاء على أن المرأة إذا أسلمت في دار الحرب، لزمها الخروج منها إلى دار الإسلام، وإن لم يكن معها محرم^(٢).

قال الإمام أبو العباس القرطبي: «اتَّفَقَ عَلَى أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهَا -أَيِ الْمَرْأَةِ- أَنْ تَسَافِرَ مَعَ غَيْرِ ذِي مَحْرَمٍ إِذَا خَافَتْ عَلَى دِينِهَا وَنَفْسِهَا، وَتَهَاجِرَ مِنْ دَارِ الْكُفْرِ كَذَلِكَ»^(٣).

وقال الإمام ابن الملقن: «أما سفر الهجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام، فاتفق العلماء على وجوبه، وإن لم يكن معها أحد من محارمها»^(٤).

فهذه المسألة مستثناة من القاعدة؛ لتقديم المقتضي، وهو وجوب الهجرة على المرأة المسلمة من بلاد الكفر، على المانع، وهو سفر المرأة وحدها بدون محرم^(٥).

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب من اكتتب في جيش فخرجت امرأته حاجة أو

كان له عذر، صحيح البخاري (٥٩ / ٤) برقم (٢٠٠٦)، ومسلم -واللفظ له- في كتاب الحج،

باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، صحيح مسلم (٩٧٨ / ٢) برقم (١٣٤١).

(٢) انظر: المبسوط (٤ / ١١١)، المقدمات الممهدة (٣ / ٤٧٠)، نهاية المطلب (١٧ / ١٨١)،

الإنصاف (٤ / ١٢١).

(٣) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٣ / ٤٥٠).

(٤) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام (٦ / ٧٩).

(٥) انظر: غمز عيون البصائر (١ / ٣٣٥)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص ١١٥)، إيضاح

٨- خدمة المرأة الأجنبية للمعاق:

ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى جواز قيام المرضة أو الخادمة بشؤون المعاق من تنظيف المعاق بالتغسيل وغيره، وأجازوا ذلك بشروط، وهي:

١- عدم قدرة المعاق على خدمة نفسه.

٢- عدم وجود من هو الأولي بذلك؛ كأمه وزوجته، أو عدم توفر من يقوم بذلك من الرجال.

٣- عدم كشف عورة المعاق عند التنظيف، ويكون تنظيفها من وراء حائل من لباس ونحوه^(١).

وبهذا تكون المسألة غير داخلة تحت القاعدة؛ وذلك لتقديم المقتضي، وهو صيانة المعاق عن الأذى والنجاسة التي تضره، على المانع، وهو قيام المرأة الأجنبية بتغسيل وتنظيف من لا يباح لها كشف عورته.

القواعد الفقهية للحجي (ص ٤٩)، الموسوعة الفقهية الكويتية (١٨ / ٧٦)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة للزحيلي (ص ٢٥٠).
(١) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة (٢٤ / ٤٢٥)، الفتاوى الطبية، د. عبد الرحمن الجبري (ص ١٢٢).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبينا محمد الذي ختم الله به الرسل والرسالات، وبعد:
في ختام هذا البحث أذكر أبرز ما توصلت إليه من النتائج والتوصيات، وهي على النحو التالي:

- ١- القواعد الفقهية فن شرعي يُعنى بدراسة المبادئ والأسس الكلية التي تعود إليها جزئياتها وفروعها، فيقدر إحاطة الفقيه بها، يكون قادراً على الإحاطة بالفروع الفقهية والنوازل المعاصرة.
- ٢- أن قاعدة: «إذا تعارض المانع والمقتضي يُقدّم المانع» من القواعد المهمة المتصلة بباب التعارض والترجيح، حيث تعتبر من المرجحات التي يفرع إليها الفقهاء للترجيح بين الجزئيات المتعارضة.
- ٣- أن هذه القاعدة متعلقة بقاعدة سد الذرائع، ودرء المفسد، ومراعاة مقاصد الشريعة.
- ٤- أن هذه القاعدة تعتبر من قواعد الاحتياط الشرعي، وينبغي التمسك بها في أغلب الأحكام؛ لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتناؤه بالمأمورات.
- ٥- اتفق أهل العلم في الجملة على معنى هذه القاعدة.
- ٦- أن هذه القاعدة دلت عليها النصوص الشرعية من الكتاب والسنة.
- ٧- أن القاعدة ليست على إطلاقها، بل مقيدة ببعض الشروط، ومنها:
أ- أن يتساوى المانع والمقتضي، أو يكون المانع أكثر وأعظم من المقتضي.

ب- أن يرد المانع والمقتضي معاً على محل واحد.

٨- مسائل هذه القاعدة، والفروع الفقهية المدرجة تحتها كثيرة جداً، مما يدل على أهميتها، ومكانتها في الفقه الإسلامي.

٩- إن هذه القاعدة شأنها شأن سائر القواعد الفقهية لا تخلو من خروج بعض المسائل الجزئية عنها؛ لوجود أثر أو ضرورة أو علة مؤثرة في هذه المسألة.

١٠- ينبغي على الباحثين وطلاب العلم الاهتمام والعناية بدراسة القواعد الفقهية، وتتبع مواضعها في كتب الفقه الإسلامي، واستخراجها وتأصيلها تأصيلاً شرعياً، وبيان تطبيقاتها وفروعها ومسائلها المختلفة؛ لما في ذلك من خدمة الفقه، وإثراء الدراسات الفقهية المتخصصة في مجال القواعد الفقهية.

١١- ينبغي الاهتمام بإبراز أثر القواعد في النوازل المعاصرة، وبيان أحكام تلك النوازل من خلال تطبيقات القاعدة.

وفي الختام: فإني أحمد الله تعالى على ما منَّ به من إتمام هذا البحث، وأسأله سبحانه أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن يفر لي ما فيه من زلل أو خطأ أو تقصير.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

- ١- أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، د. محمد نعيم ياسين، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤١٦هـ.
- ٢- أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، طبع ونشر إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ١٤٢١هـ.
- ٣- الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ.
- ٤- الإجماع، محمد بن إبراهيم بن المنذر (ت ٣١٨هـ)، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم، ط١، ١٤٢٥هـ.
- ٥- أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، د. محمد بن محمد المختار، مكتبة الصحابة، جدة، ط٢، ١٤١٥هـ.
- ٦- الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي، د. محمد خالد منصور، دار النفائس، الأردن، ط٢، ١٤٢٠هـ.
- ٧- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن علي الآمدي (ت ٦٣١هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٨- الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود الموصللي (ت ٦٨٣هـ)، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٣٥٦هـ.
- ٩- الآداب الشرعية والمنح المرعية، محمد بن مفلح المقدسي (ت ٧٦٣هـ)، عالم الكتب، بيروت.

- ١٠ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٩هـ.
- ١١ - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.
- ١٢ - الاستثمار والتجارة في أسهم الشركات المختلطة، د. عبد الله بن محمد العمراني، كنوز إشبيليا، الرياض، ط١، ١٤٢٧هـ.
- ١٣ - الاستذكار الجامع لمذاهب الأمصار وعلماء الأقطار، يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
- ١٤ - الأسهم والسندات وأحكامها في الفقه الإسلامي، د. أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي، ١٤٢٤هـ.
- ١٥ - الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
- ١٦ - الأشباه والنظائر، زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم (ت ٩٧٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.
- ١٧ - أصول السرخسي، شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- ١٨ - إغاثة الطالبين على حل أفاضل فتح المعين، عثمان بن محمد شطا الدمياطي (ت ١٣١٠هـ)، دار الفكر، ط١، ١٤١٨هـ.

- ١٩- أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، حمد بن محمد الخطابي (ت ٣٨٨هـ)، تحقيق: د. محمد بن سعد آل سعود، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٩هـ.
- ٢٠- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
- ٢١- الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، عمر بن علي الأنصاري المعروف بابن الملتن (ت ٨٠٤هـ)، تحقيق عبد العزيز المشيخ، دار العاصمة، ط١، ١٤١٧هـ.
- ٢٢- الإقتاع في مسائل الإجماع، علي بن محمد المعروف بابن القطان (ت ٦٢٨هـ)، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ.
- ٢٣- إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى اليحصبي (ت ٥٤٤هـ)، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط١، ١٤١٩هـ.
- ٢٤- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرادوي (ت ٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٢٥- الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، محمد بن إبراهيم بن المنذر (ت ٢١٨هـ)، تحقيق: صغير أحمد حنيف، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ٢٦- إيضاح القواعد الفقهية، عبد الله بن سعيد اللحجي (ت ١٤١٠هـ)، مطبعة المدني، ١٣٨٨هـ.
- ٢٧- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم (ت ٩٧٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، ط٢.

- ٢٨ - البحر المحيط في أصول الفقه، محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)،
دار الكتبي، ط١، ١٤١٤هـ.
- ٢٩ - بحر المذهب، عبد الواحد بن إسماعيل الروياني (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق:
طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.
- ٣٠ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد (ت ٥٩٥هـ)، دار
الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ.
- ٣١ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين مسعود الكاساني
(ت ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.
- ٣٢ - البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواردة في الشرح الكبير، عمر بن
علي الأنصاري المعروف بابن الملقن (ت ٨٠٤هـ)، تحقيق: مصطفى أبو
الغيث، وعبد الله بن سليمان، وياسر بن كمال، دار الهجرة، الرياض، ط١،
١٤١٨هـ.
- ٣٣ - البناية شرح الهداية، محمود بن أحمد العيني (ت ٨٥٥هـ)، دار الكتب
العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.
- ٣٤ - بيان الوهم والإيهام الواقعيين في كتاب الأحكام، ابن القطان الفاسي
(ت ٦٢٨هـ)، تحقيق: د. الحسين سعيد، دار طيبة، الرياض،
ط١، ١٤١٨هـ.
- ٣٥ - البيان في مذهب الإمام الشافعي، يحيى بن أبي الخير العمراني
(ت ٥٥٨هـ) تحقيق: محمد قاسم نوي، دار المنهاج، جدة، ط١، ١٤٢١هـ.
- ٣٦ - البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، محمد بن
أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٢٠هـ)، تحقيق: محمد حجي وآخرين، دار
الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ.

- ٣٧- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، دار الهداية.
- ٣٨- التأمين الإسلامي، د. علي محيي الدين القره داغي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط١، ١٤٣١هـ.
- ٣٩- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي الزليعي (ت ٧٤٣هـ)، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط١، ١٤١٢هـ.
- ٤٠- التحبير شرح التحرير، علي بن سليمان المرادوي (ت ٨٨٥هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين وآخرين، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ.
- ٤١- تحرير ألفاظ التنبيه، يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ.
- ٤٢- تحفة المحتاج لشرح المنهاج، أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٧هـ.
- ٤٣- ترتيب اللآلئ في سلك الأمالي، محمد بن سليمان الشهير بناظر زاده الحنفي، تحقيق: خالد بن عبد العزيز آل سليمان، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ.
- ٤٤- تطور القواعد الفقهية من ظاهرة إلى علم، د. محمد عبد الرحمن المرعشلي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الكويت، العدد السابعون، شعبان ١٤٢٨هـ.
- ٤٥- التعريفات، علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

- ٤٦ - تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي محمد سلامة، دار طيبة، ط٢، ١٤٢٠هـ.
- ٤٧ - التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس، مؤسسة قرطبة، مصر، ط١، ١٤١٦هـ.
- ٤٨ - تلخيص المستدرک، محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، مطبوع مع المستدرک.
- ٤٩ - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.
- ٥٠ - تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، محمد علي بن حسين المالكي (ت ١٣٦٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٥١ - تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهرى (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- ٥٢ - التهذيب في فقه الإمام الشافعي، محمد بن الحسين البغوي (ت ٥١٦هـ)، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ.
- ٥٣ - التوقيف على مهمات التعاريف، محمد بن عبد الرؤوف المناوي (ت ١٠٢١هـ)، عالم الكتب، القاهرة، ط١، ١٤١٠هـ.

- ٥٤ - جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين ابن الأثير الجزري (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرنبوط، مكتبة الحلواني، ط١، ١٣٨٩هـ.
- ٥٥ - الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ) تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٩٥هـ.
- ٥٦ - جامع العلوم والحكم، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب (ت ٧٩٥هـ)، تحقيق: شعيب الأرنبوط، وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٧، ١٤٢٢هـ.
- ٥٧ - جامع الفصولين، محمد بن إسرائيل الشهير بابن قاضي سماونة (ت ٨٢٢هـ) المطبعة الكبرى الميرية، مصر، ١٣٠٠هـ.
- ٥٨ - الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ.
- ٥٩ - الجراحة التجميلية (عرض طبي ودراسة فقهية مفصلة)، د. صالح بن محمد الفوزان، دار التدمرية، ط٢، ١٤٢٩هـ.
- ٦٠ - حاشية البجيرمي على الخطيب، سليمان بن محمد البجيرمي (ت ١٢٢١هـ) دار الفكر، ١٤١٥هـ.
- ٦١ - حاشية الجمل على شرح المنهج، سليمان الجمل (ت ١٢٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت.
- ٦٢ - حاشية الخلوتي على منتهى الإرادات، محمد بن أحمد الشهير بالخلوتي (ت ١٠٨٨هـ)، تحقيق: د. سامي الصقير، ود. محمد اللحيان، دار النوادر، سوريا، ط١، ١٤٣٢هـ.

- ٦٣ - حاشية الرملي على أسنى المطالب، أحمد بن حمزة الرملي (ت ٩٥٧هـ)،
دار الكتاب الإسلامي.
- ٦٤ - حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج، علي الشبراملسي (ت ١٠٨٧هـ)،
دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- ٦٥ - حاشية الشربيني على الفرر البهية، عبد الرحمن محمد الشربيني
(ت ١٢٢٦هـ)، مطبوع مع الفرر البهية.
- ٦٦ - حاشية الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، عبد الحميد الشرواني،
المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٧هـ.
- ٦٧ - حاشية العبادي على تحفة المحتاج، أحمد بن قاسم العبادي (ت ٩٢٢هـ)،
المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٧هـ.
- ٦٨ - حاشية العطار على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع، حسن العطار
(ت ١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٦٩ - حاشية القليوبي على شرح جلال الدين المحلي للمنهاج، أحمد بن أحمد
القليوبي (ت ١٠٦٩هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- ٧٠ - الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، علي بن محمد الماوردي
(ت ٤٥٠هـ)، تحقيق علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية،
بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ.
- ٧١ - الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، زكريا محمد الأنصاري (ت ٩٢٦هـ)،
تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط ١، ١٤١١هـ.
- ٧٢ - حكم تداول أسهم الشركات المساهمة بيعاً وشراءً وتملكاً وتمليكاً، عبد
الله بن سليمان بن منيع، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد السابع،
١٤١١هـ.

- ٧٣- الخراج، لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (ت ١٨٢هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف، وسعد حسن، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- ٧٤- درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر (ت ١٣٥٣هـ)، تعريب: المحامي فهمي الحسيني، دار الجيل، ط١، ١٤١١هـ.
- ٧٥- رتق غشاء البكارة، عز الدين الخطيب، بحث مقدم لندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية، الكويت، ١٤٠٧هـ.
- ٧٦- رد المختار على الدر المختار، محمد أمين الشهير بابن عابدين (ت ١٢٥٥هـ) دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ.
- ٧٧- روضة الطالبين وعمدة المفتين، يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ.
- ٧٨- زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٨هـ.
- ٧٩- زهر العريش في تحريم الحشيش، محمد بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: د. أحمد فرج، دار الوفاء، مصر، ط٢، ١٤١١هـ.
- ٨٠- سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت ١١٨٢هـ)، دار الحديث.
- ٨١- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
- ٨٢- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.

- ٨٣- سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.
- ٨٤- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ.
- ٨٥- سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٢هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ.
- ٨٦- سنن النسائي الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٢هـ)، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.
- ٨٧- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأنهار، محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٥هـ.
- ٨٨- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي الزرقاني (ت ١١٢٢هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ.
- ٨٩- شرح الزركشي على مختصر الخرقى، محمد عبد الله الزركشي (ت ٧٧٢هـ)، دار العبيكان، ط١، ١٤١٣هـ.
- ٩٠- شرح القواعد الفقهية، أحمد بن محمد الزرقا (ت ١٢٥٧هـ)، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤٠٩هـ.
- ٩١- شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد الفتوحى (ت ٩٧٢هـ)، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط٢، ١٤١٨هـ.
- ٩٢- شرح المجلة، سليم رستم باز (ت ١٢٢٨هـ)، المطبعة الأدبية، بيروت، ط٣.

- ٩٣ - شرح المجلة، محمد خالد الأتاسي (ت ١٣٢٦هـ)، وأتمها ابنه محمد طاهر (ت ١٣٤١هـ)، المكتبة الحبيبية، باكستان.
- ٩٤ - شرح النووي على صحيح مسلم، يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٣٩٢هـ.
- ٩٥ - شرح صحيح البخاري، علي بن خلف بن بطلال (ت ٤٤٩هـ)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط ٢، ١٤٢٣هـ.
- ٩٦ - شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١هـ)، عالم الكتب، ط ١، ١٤١٤هـ.
- ٩٧ - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط ١، ١٣٩٠هـ.
- ٩٨ - الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٤٠٧هـ.
- ٩٩ - صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد زهير، دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- ١٠٠ - صحيح سنن ابن ماجة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١، ١٤٢٩هـ.
- ١٠١ - صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ١٠٢ - طرح الثريب في شرح التقريب، عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت ٨٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- ١٠٣ - عارضة الأحوزي بشرح صحيح الترمذي، محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت ٥٤٢هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ١٠٤ - عمدة القاري شرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد العيني (ت ٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ١٠٥ - عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار، علي بن عمر المعروف بابن القصار (ت ٣٩٧هـ)، تحقيق: د. عبد الحميد السعودي، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ١٤٢٦هـ.
- ١٠٦ - الفرر البهية في شرح البهجة الوردية، زكريا الأنصاري (ت ٩٢٦هـ)، المطبعة الميمنية.
- ١٠٧ - غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، أحمد بن محمد الحسيني (ت ١٠٩٨هـ)، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ.
- ١٠٨ - فتاوى الأزهر، وزارة الأوقاف المصرية.
- ١٠٩ - الفتاوى الطبية المعاصرة، د. عبد الرحمن بن أحمد الجرعي، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢٨هـ.
- ١١٠ - الفتاوى الكبرى، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ.
- ١١١ - فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، طبع ونشر إدارة البحوث العلمية للإفتاء، الرياض، ١٤١٩هـ.
- ١١٢ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

- ١١٣- فتح العزيز شرح الوجيز، عبد الكريم بن محمد الرافعي (ت ٦٢٣هـ)،
دار الفكر، بيروت.
- ١١٤- فتح القدير على الهداية، محمد بن عبد الواحد بن الهمام (ت ٨٦١هـ)،
دار الفكر، بيروت، ١٣٩٧هـ.
- ١١٥- الفرائد البهية نظم القواعد الفقهية، لأبي بكر الأهدل (ت ١٠٣٥هـ)،
بدون دار طبع.
- ١١٦- الفروق، أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ)، عالم الكتب، بيروت.
- ١١٧- فقه النوازل، د. محمد بن حسين الجيزاني، دار ابن الجوزي، الدمام،
ط٤، ١٤٣٣هـ.
- ١١٨- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة للدورات من الأولى إلى السابعة
عشرة، مطابع رابطة العالم الإسلامي بمكة.
- ١١٩- القواعد الأصولية للإمام القرافي وتطبيقاته عليها من خلال كتابه
الذخيرة، د. محمد محمد أحمد، دار التدمرية، ط١، ١٤٣٣هـ.
- ١٢٠- قواعد الفقه، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي (ت ١٣٩٥هـ)،
كراتشي، لجنة الثقافة والنشر والتأليف، ط١، ١٤٠٧هـ.
- ١٢١- القواعد الفقهية، د. يعقوب الباسين، مكتبة الرشد، الرياض،
ط٢، ١٤٢٠هـ.
- ١٢٢- القواعد الفقهية، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ)،
دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٩هـ.
- ١٢٣- القواعد الفقهية، عزت عبيد الدعاس، دار الترمذي، بيروت، ط٣،
١٤٠٩هـ.

- ١٢٤- القواعد الفقهية، علي بن أحمد الندوي، دار القلم، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
- ١٢٥- القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د. محمد الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٧هـ.
- ١٢٦- القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن جزي (٧٤١هـ)، بدون دار طبع.
- ١٢٧- كتاب القواعد، تقي الدين الحصني (ت ٨٢٩هـ)، تحقيق: عبد الرحمن الشعلان، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.
- ١٢٨- كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي (ت ١١٥٨هـ)، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- ١٢٩- كشف القناع على متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٣٠- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور المصري (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
- ١٣١- المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ.
- ١٣٢- مجلة الأحكام الشرعية، أحمد بن عبد الله القاري، تحقيق: د. عبد الوهاب أبو سليمان، ود. محمد إبراهيم، مطبوعات تهامة، جدة، ط٣، ١٤٢٦هـ.

- ١٣٣- مجلة الأحكام العدلية، لجنة مكونة من علماء الدولة العثمانية، تحقيق: نجيب هواويني، مكتبة نور محمد التجارية، كراتشي.
- ١٣٤- مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، العدد الثاني، والسابع.
- ١٣٥- مجمع الضمانات، غانم بن محمد البغدادي الحنفي (ت ١٠٣٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- ١٣٦- مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤١٦هـ.
- ١٣٧- المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار الفكر، بيروت.
- ١٣٨- المحصول، محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٨هـ.
- ١٣٩- المحلي، علي بن أحمد بن حزم (ت ٤٥٦هـ)، دار الفكر، بيروت.
- ١٤٠- المحيط البرهاني في الفقه النعماني، برهان الدين محمود بن مازة الحنفي (ت ٦١٦هـ)، تحقيق: عبد الكريم الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ.
- ١٤١- مختصر المزني، إسماعيل بن يحيى المزني (ت ٢٦٤هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٠هـ.
- ١٤٢- المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤٢٥هـ.

- ١٤٣ - المدونة، مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- ١٤٤ - مراتب الإجماع، علي بن أحمد بن حزم (ت ٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٤٥ - المستتبات من القواعد الفقهية، د. عبد الرحمن الشعلان، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية، العدد (٣٤)، ١٤٢٦هـ.
- ١٤٦ - المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.
- ١٤٧ - المستقصى، محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
- ١٤٨ - المسند، أحمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
- ١٤٩ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد الفيومي (ت ٧٧٠هـ)، المكتبة العلمية، بيروت.
- ١٥٠ - المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، تحقيق: طارق عوض الله، وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.
- ١٥١ - المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.
- ١٥٢ - معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس الرازي (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

- ١٥٣- المعونة على مذهب عالم المدينة، عبد الوهاب بن علي البغدادي (ت ٤٢٢هـ)، تحقيق: حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.
- ١٥٤- معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، علي بن خليل الطرابلسي (ت ٨٤٤هـ)، دار الفكر، بيروت.
- ١٥٥- المغني، عبد الله بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ.
- ١٥٦- مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني (ت ٩٧٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ.
- ١٥٧- المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، أحمد بن عمر القرطبي (ت ٦٥٦هـ)، تحقيق: محي الدين ديب مستو وآخرين، دار ابن كثير، دمشق، ط ١، ١٤١٧هـ.
- ١٥٨- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ)، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٢٥هـ.
- ١٥٩- الممتع في القواعد الفقهية، د. مسلم بن محمد الدوسري، دار زدني، الرياض، ط ١، ١٤٢٨هـ.
- ١٦٠- المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان الباجي (ت ٤٩٤هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط ١، ١٣٣٢هـ.
- ١٦١- المنثور في القواعد، محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط ٢، ١٤٠٥هـ.

- ١٦٢- منحة الباري بشرح صحيح البخاري، زكريا بن محمد الأنصاري (ت ٩٢٦هـ)، تحقيق: سليمان العازمي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ.
- ١٦٣- الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ.
- ١٦٤- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، محمد بن محمد الطرابلسي المعروف بالحطاب (ت ٩٥٤هـ)، دار الفكر، ط٢، ١٤١٢هـ.
- ١٦٥- الموسوعة الطبية الحديثة، مجموعة من الأطباء، لجنة النشر العلمي بوزارة التعليم العالي، مصر، ١٩٧٠م.
- ١٦٦- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
- ١٦٧- موسوعة القواعد الفقهية، د. محمد صدقي بن أحمد البورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.
- ١٦٨- نصب الراية لأحاديث الهداية، عبد الله بن يوسف الزيلعي (ت ٧٦٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- ١٦٩- نظرية التعميد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، د. محمد الروكي، مطبعة النجاح، المغرب، ١٤١٤هـ.
- ١٧٠- نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق: عبد العظيم الديب، دار المنهاج، جدة، ط١، ١٤٢٨هـ.
- ١٧١- نهاية الوصول في دراية الأصول، صفي الدين محمد الهندي (ت ٧١٥هـ)، تحقيق: د. صالح اليوسف، ود. سعد السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ١٤١٦هـ.

- ١٧٢- نور العين في إصلاح جامع الفصولين، محيي الدين محمد الشهير بنشانجي زاده (ت ١٠٣١هـ)، رسالة دكتوراه، تحقيق: محمد بن سعد الفايز، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٣٣هـ.
- ١٧٣- نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط١، ١٤١٣هـ.
- ١٧٤- الواضح في أصول الفقه، علي بن عقيل البغدادي (ت ٥١٣هـ)، تحقيق: عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.
- ١٧٥- الوجيز، محمد بن سهل السرخسي (ت ٥٧١هـ)، مخطوط، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، تحت رقم: (٤٤١)، مصورة عن نسخة بجامعة برنستون برقم: (٤٠٢٤).
- ١٧٦- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، د. محمد صدقي بن أحمد البورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤١٦هـ.
- ١٧٧- الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، عبد الرزاق أحمد السنهوري، منشورات الحلبي، بيروت، ١٩٩٨م.

فهرس الموضوعات

صفحة	الموضوع
١٣	المقدمة:
١٩	المبحث الأول: معنى القاعدة في اللغة والاصطلاح:
٢٢	المبحث الثاني: عزو القاعدة وتوثيقها:
٢٧	المبحث الثالث: أهمية القاعدة:
٢٩	المبحث الرابع: أدلة القاعدة من الكتاب والسنة:
٣٢	المبحث الخامس: شروط إعمال القاعدة:
٣٥	المبحث السادس: تطبيقات القاعدة ومسائلها الفقهية:
٥٦	المبحث السابع: مستثنيات القاعدة:
٦٥	الخاتمة:
٦٧	فهرس المصادر والمراجع:
٨٦	فهرس الموضوعات:

هجر القرآن أنواع:

أحدها: هجر سماعه والإصغاء إليه، الثاني: هجر العمل به، وإن قرأ به وأمن به، الثالث: هجر تحكيمة والتحاكم إليه، الرابع: هجر تدبره وتفهمه، الخامس: هجر الاستشفاء والتداوي به، وكل هذا داخل في قول الله تعالى: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ (٣٠) الفرقان: ١٣٠، وإن كان بعض الهجر أهون من بعض.

ينظر: الفوائد، لابن القيم: (١/٨٢)، ولطائف الفوائد،

أ.د. سعد الخثلان (ص: ٢٥٩).

حكم الصلاة على شهيد المعتك

إعداد

د. أديب فايز الضمور

أستاذ الفقه وأصوله المشارك بقسم الدراسات الإسلامية

في كلية التربية بجامعة المجمعة



الملخص

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الصلاة على شهداء المعركة من المسائل التي اختلفت فيها أقوال المذاهب الفقهية، فذهب الجمهور للقول بعدم جواز صلاة الجنازة على الشهداء، وذهب الحنفية للقول بوجوبها، وذهب عدد من أهل العلم للقول بجواز الصلاة على الشهيد وصحتها.

وبعد استقراء أدلة الفقهاء وتحليلها ومناقشتها ترجح للباحث القول بجواز وصحة الصلاة على شهداء المعركة، وذلك لوجود نصوص صحيحة بذلك عن رسول الله ﷺ، وأن صلاته على الشهداء كانت صلاة جنازة وليست مجرد دعاء.

الكلمات المفتاحية: حكم - صلاة - الجنازة - الشهيد - المعركة - المذاهب الفقهية.

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، وعلى آله
وصحبه الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (١٦٩) فَرِحِينَ بِمَاءِ آتِهِمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَفَضْلِهِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٧١﴾ آل عمران ١٦٩- ١٧١، فالشهداء لهم من دون الناس حياة عند ربهم؛ حالهم فيها الفرح والاستبشار، فالشهادة منزلة عظيمة، ومقامها كريم، كما بين الله في كتابه، كيف لا والله هو من قال: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ (٦٩) النساء ٦٩، ولذا لا بد من تعلم فقه هذا المقام، وعلم ما يختص بأصحاب هذه المنزلة العظيمة، وخاصة فيما يتعلق بأحكامهم الدنيوية والأخروية، ومن هذه الأحكام حكم الصلاة على الشهداء الذين قتلوا في المعركة.

وقد دفعني لبحث هذه المسألة ما شاهدته في بعض البلاد العربية التي تحدث فيه المعارك كما في فلسطين واليمن والشام وغيرها؛ أو على حدودها كالسعودية وباكستان؛ حيث يطالب الأهالي بنقل الشهداء والصلاة عليهم في مدنهم وقراهم، مع أن رأي جمهور أهل العلم بعدم جواز الصلاة على الشهداء؛ فمن هنا توجهت لبحث هذه المسألة، واستقراء النصوص الواردة

فيها، وأقوال أهل العلم، واستدلالاتهم وتوجيهاتهم وفهومهم واجتهاداتهم فيها فكانت ولادة هذا البحث نتيجة لهذه الفكرة.

أهداف الدراسة:

هنالك عدة أهداف للدراسة منها:

- ١- الوقوف على أقوال وأدلة الفقهاء في حكم الصلاة على شهداء المعركة.
- ٢- تحليل ومناقشة أقوال الفقهاء في مسألة كثر وقوعها في هذا الزمان في بلاد المسلمين.
- ٣- استظهار الرأي الذي قويت أدلته، وسلمت عن المعارضة استدلالاته.

مشكلة البحث وأسئلته:

تتحدد مشكلة البحث وأسئلته في الآتي:

- ١- هل ثبت أن رسول الله ﷺ صلى على الشهداء أم لم يثبت ذلك؟
- ٢- هل تمنع الصلاة على الشهداء أو تجب أو تصح وتجوز؟
- ٣- هل صلاته عليه السلام على الشهداء كانت بمعنى الدعاء أو بمعنى

صلاة الجنازة؟

الدراسات السابقة:

لم أجد كتاباً أو بحثاً مستقل يبحث هذا الموضوع، ولكن وجدت الفقهاء تناولوا هذا الموضوع في ثنايا تناولهم لكتاب الجنائز أو الشهيد... ولم أقف على بحث علمي مستقل لهذه المسألة، وأكثر ما كان في هذا الباب أن بعض

أهل العلم كتب كتاباً في باب الجنائز كالشيخ الألباني رحمه الله، ولكن الشيخ لم يخصص كتابه لبحث هذه المسألة، بل كان جزءاً من كثير من المسائل، وركز على الأحاديث الواردة في الباب ولم يتوسع في المسألة ببحثها فقهاً بشكل يستوعبها عند أهل الفقه، ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتتناول هذه المسألة في بحث مستقل.

مناهج البحث المستخدمة:

١. المنهج الاستقرائي: استقراء أبرز النصوص المتعلقة بالمسألة، وخاصة الأحاديث الواردة في الصلاة على شهداء أحد خصوصاً، وفي الصلاة على الشهداء عموماً، واستقراء المذاهب والأقوال، وتخريج الأدلة وذكر التعريفات المتعلقة بالموضوع.
٢. المنهج التحليلي: بتحليل أدلة من منع الصلاة على الشهداء، ومن أوجبها منهم، ومن قال بصحتها، والوقوف على استدلالاتهم وتعليلاتهم ومناقشتها.
- ٣ - المنهج الترجيحي: حيث رجح الباحث القول الذي صحت أدلته، وقوي استدلاله، وتحقق مناطه، وسلم من المعارضة.

حدود البحث:

سيتناول البحث مسألة حكم صلاة الجنازة على شهيد المعركة أو المعترك كما يسميه الفقهاء، وهو من قتل في المعركة، وبسببها، ولم تطل حياته بعد انقضائها زمنياً ينقل فيه للعلاج أو يتناول فيه الطعام والشراب، وهو من سماه الفقهاء باسم المرتث، وهو من أصيب في المعركة، ولكنه لم يمض إلا بعد زمن.

فهذا الشهيد اتفق أهل العلم على الصلاة عليه، وكذلك لن يتطرق الباحث لبيان أنواع الشهادة وشروطها وأنواع المعارك وتطورها المعاصر، بل سيقصر على حكم الصلاة على الشهيد الذي أثبت الفقهاء أنه شهيد المعركة واختلفوا في حكم الصلاة عليه.

خطة البحث:

يتألف هذا البحث من مقدمة وأربعة مطالب وخاتمة: أما المقدمة فقد تناولت أهداف الدراسة، ومشكلة البحث وأسئلته، والدراسات السابقة، ومناهج البحث، ومحدداته، وخطته، وتناول المطلب الأول المراد بشهيد المعترك عند الفقهاء، وأما المطلب الثاني فذكرت فيه أقوال العلماء في المسألة ومذاهبهم، وخصص المطلب الثالث لبيان أدلة العلماء في المسألة ومناقشتها وتحليلها، أما المطلب الرابع فرجع الباحث فيه ما صح دليله واستدلاله من هذه الأقوال، ثم الخاتمة والتي تضمنت أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث.

المطلب الأول: المراد بشهيد المعترك عند الفقهاء

وفي هذا المطلب سأعرف بالشهيد لغة واصطلاحاً، وما المقصود بشهيد المعترك عند الفقهاء.

أولاً: الشهيد لغة:

قال ابن فارس: «(شهد) الشين والهاء والذال أصل يدل على حضور وعلم وإعلام، لا يخرج شيء من فروعه عن الذي ذكرناه...»^(١)، وقال ابن

(١) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (٢٢٩ - ٣٩٥ هـ = ٩٤١ - ١٠٠٤ م).

منظور: «قال: الشهيد في الأصل من قتل مجاهداً في سبيل الله، ثم اتسع فيه فأطلق على من سماه النبي، ﷺ، من المبطون والغرق والحرق وصاحب الهدم وذات الجنب وغيرهم»^(١)، فالشهيد في اللغة يطلق على صور عدة منها من قتل في سبيل الله .

ثانياً: شهيد المعترك في الاصطلاح:

وهو هنا من يطلق عليه الفقهاء بأنه الشهيد الذي لا يغسل، ويطلق عليه البعض: شهيد المعترك، أو شهيد الدنيا والآخرة، أو الشهيد حقيقة وحكماً، أو الشهيد المطلق، وعرفه الحنفية بأنه: «من قتله المشركون أو وجد في المعركة وبه أثر أو قتله المسلمون ظلماً ولم يجب بقتله دية»^(٢)، وعرفه المالكية بأنه: «من مات بسيف القتال مع الكفار في وقت قيام القتال»^(٣) وعرفه الشافعية بما يلي: قال النووي: «الشهيد الذي لا يغسل ولا يصل على عليه هو من مات بسبب قتال الكفار حال قيام القتال»^(٤). وعرفه الحنابلة بأنه: «من قتل بأيدي الكفار في

مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ج ٢ ص ٢٢١.

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم (٦٣٠ - ٧١١ هـ = ١٢٣٢ - ١٣١١ م)، لسان العرب، دار صادر

- بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ، ج ٢ ص ٢٤٢.

(٢) المرغيناني، علي بن أبي بكر (٥٣٠ - ٥٩٣ هـ = ١١٣٥ - ١١٩٧ م)، الهداية في شرح بداية

المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي - بيروت - لبنان، ج ١ ص ٩٢.

(٣) العدوي، أبو الحسن، علي بن أحمد (١١١٢ هـ - ١١٨٩ هـ) حاشية العدوي على كفاية الطالب

الرباني، تحقيق: يوسف البقاعي، دار الفكر - بيروت، بدون طبعة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م، ج ١/

٤١٨.

(٤) النووي، أبو زكريا (٦٣١ - ٦٧٦ هـ، ١٢٣٤ - ١٢٧٨ م) المجموع شرح المذهب، معها تكملة

السبكي والمطيعي، دار الفكر، ج ٥ ص ٢٦١. وانظر الخطيب الشربيني (١٠٠٠ - ٩٧٧ هـ =

معركتهم»^(١)، ويظهر مما سبق اتفاقهم على أن شهيد المعترك عند الفقهاء هو من قتل في أرض المعركة، وأن من مات بعد مدة يغسل ويصلى عليه وهو المسمى عندهم بالمرتث^(٢) واستدل الفقهاء^(٣) على ذلك أن عمر رضي الله عنه طعن ثم حمل إلى بيته فعاش يومين فلما مات غسل^(٤) وكان شهيداً على لسان رسول الله ﷺ، وكذلك علي رضي الله عنه لما طعن حمل حياً فلما مات

٠٠٠ - ١٥٧٠ م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ج ٢ ص ٣٤.

(١) ابن مفلح، إبراهيم بن محمد (٨١٦ - ٨٨٤ هـ = ١٤١٣ - ١٤٧٩ م)، المبدع في شرح المقنع،

دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠٢ م، ج ٢ ص ٢١٢.

(٢) أي الشهيد الذي طال بقاؤه حياً فأكل وشرب أو تداوى ثم مات ولم يمض في أرض المعركة وقت القتال..

(٣) انظر السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت ٤٨٣ هـ)، المبسوط، تحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، ج ٢ ص ٩١.

(٤) عن مالك، عن نافع، عن عبد الله بن عمر: أن عمر بن الخطاب غسل وكفن وصلى عليه، وكان شهيداً يرحمه الله ... عن مالك: أنه بلغه عن أهل العلم، أنهم كانوا يقولون: الشهداء في سبيل الله، لا يغسلون، ولا يصلى على أحد منهم، وإنهم يدفنون في الثياب التي قتلوا فيها. قال مالك: وتلك السنة فيمن قتل في المعترك، فلم يدرك حتى مات. قال: وأما من حمل منهم، فعاش ما شاء الله بعد ذلك، فإنه يغسل ويصلى عليه، كما عمل بعمر بن الخطاب. مالك، مَالِكِ بْنِ أَنَسِ الْأَصْبَحِيِّ (٩٣ ١٧٩ هـ)، موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي، دار إحياء التراث العربي - مصر تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، باب العمل في غسل الشهداء، حديث رقم (١٣٢٢)، ج ١ ص ٥٩٦. واستناد حديث أن عمر غسل صحيح انظر الطريفي، عبد العزيز بن مرزوق (ولد ١٢٩٦ هـ)، التحجيل في تخريج ما لم يخرج من الأحاديث والآثار في إرواء الغليل، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ص ١٠٦.

غسل^(١) وكان شهيداً، وأما عثمان رضي الله عنه لما قتل لم يغسل^(٢)، فعلم من ذلك أن من طعن ثم حمل حياً ليمرض في خيمته أو في بيته ثم مات لم يغسل، واتفقوا أن شهيد المعترك الذي لا يغسل هو من قتله الكفار واختلفوا فيمن قتله غيرهم كالبغاة ومن قتل ظلماً، فالجمهور على أنه يأخذ حكم شهيد المعترك فلا يغسل، والشافعية قالوا بأنه يغسل ولا يعتبر شهيد معترك، قال السرخسي في الشهيد: «من قتل من أهل العدل في محاربة أهل البغي فهو

(١) عن إسرائيل عن أبي إسحاق: أن الحسن صلى على علي رضي الله عنهما. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين الخراساني البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ = ٩٩٤ - ١٠٦٦ م)، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، باب المراث والذو الذي يقتل ظلماً في غير معترك الكفار والذي يرجع إليه سيفه، حديث رقم (٦٨٢١)، ج٤ ص٢٦. وروى الهيثمي في وفاة علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "قبض في شهر رمضان في سنة أربعين وغسله الحسن والحسين وعبد الله بن جعفر وكفن في ثلاثة أثواب ليس فيها قميص وكبر عليه الحسن تسع تكبيرات. الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر (٧٣٥ - ٨٠٧ هـ = ١٣٢٥ - ١٤٠٥ م)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م، ج٩ ص١٤٣ - ١٤٤.

(٢) روى عبد الله بن فروخ، عن أبيه، قال: "شهدت عثمان بن عفان رضي الله عنه، دفن في ثيابه بدمائه، ولم يغسل". ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (١٦٤ - ٢٤١ هـ، ٧٨٠ - ٨٥٥ م)، مسند أحمد، تحقيق: السيد أبو المعاطي النوري، عالم الكتب - بيروت، ط١، ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ م، ج١ ص٧٣، وعن ملك - يعني ابن أنس - قال: قتل عثمان فأقام مطروحاً على كنانة بني فلان ثلاثاً وأتاه اثنا عشر رجلاً منهم جدي مالك بن أبي عامر وحويطب بن عبد العزى وحكيم بن حزام وعبد الله بن الزبير وعائشة بنت عثمان معهم مصباح في حق فحملوه على باب وإن رأسه تقول على الباب: طلق حتى أتوا به البيع فاختلوا في الصلاة عليه فصلى عليه حكيم بن حزام أو حويطب بن عبد العزى - شك عبد الرحمن - ثم أرادوا دفنه فقام رجل من بني مازن فقال: لئن دفنتموه مع المسلمين لأخبرن الناس غدا فحملوه حتى أتوا به حش كوكب فلما دلوه في قبره صاحبت عائشة بنت عثمان فقال لها ابن الزبير: اسكتي فوالله لئن عدت لأضربن الذي فيه عينك فلما دفنوه وسووا عليه التراب قال لها ابن الزبير: صيحي ما بدا لك أن تصيحي". قال الهيثمي: ورجاله ثقات. الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، حديث رقم (١٤٥٥٨)، ج٩ ص٩٥.

شَهِيدٌ لَا يَغْسَلُ» لَأَنَّ الْمَحَارِبَةَ مَعَهُمْ مَأْمُورٌ بِهَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ طَافَيْتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَلُوا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَقِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَالَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾﴾ [الحجرات: ٩]، فالمقتول في هذه المحاربة باذل نفسه لا ابتغاء مرضات الله كالمقتول في محاربة المشركين. ولما قاتل علي رضي الله تعالى عنه أهل النهروان لم يغسل من استشهد من أصحابه»^(١).

وأما المالكية فلم أقف إلا على قول للإمام القرافي في حيث قال: «ولا يغسل من قتلته البغاة لأن علياً رضي الله عنه لم يغسل من قتل معه ولأنهم في نصره الدين كقتال المشركين»^(٢).

أما الشافعية فقد فرقوا بين من قتل حال القتال^(٣) مع المحاربين الكفار

(١) السرخسي، المبسوط، ج ٢ ص ٩٢. قال ابن مودود الموصلني الحنفي: "وهو من قتله المشركون، أو وجد بالمعركة جريحاً، أو قتله المسلمون ظلماً، ولم يجب فيه مال؛ فإنه لا يغسل إن كان عاقلاً بالغاً طاهراً" ابن مودود، عبد الله بن محمود الموصلني (٥٩٩ - ٦٨٢ هـ = ١٢٠٢ - ١٢٨٤ م)، الاختيار لتعليل المختار، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي - القاهرة، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م، ج ١ ص ٩٧. وقال ابن نجيم في البحر الرائق: "هو من قتله أهل الحرب أو البغي أو قطاع الطريق أو وجد في المعركة وبه أثر أو قتله مسلم ظلماً، ولم يجب بقتله دية" ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم المصري (١٠٠٠ - ٩٧٠ هـ = ١٥٦٣ - ١٠٠٠ م)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢، ج ٢ ص ٢١١.

(٢) القرافي (١٠٠٠ - ٦٨٤ هـ = ١٢٨٥ - ١٠٠٠ م)، الذخيرة للقرافي، تحقيق سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١، ١٩٩٤ م، ج ٢ ص ٤٧٦.

(٣) قال النووي: "الشهيد الذي لا يغسل ولا يصلى عليه هو من مات بسبب قتال الكفار حال قيام القتال سواء قتله كافر أو أصابه سلاح مسلم خطأ أو عاد إليه سلاح نفسه أو سقط عن فرسه أو رمحته دابة فمات أو وطئته دواب المسلمين أو غيرهم أو أصابه سهم لا يعرف هل رمى به مسلم أم كافر أو وجد قتيلاً عند انكشاف الحرب ولم يعلم سبب موته سواء كان عليه أثر دم أم لا وسواء مات في الحال أم بقي زمناً ثم مات بذلك السبب قبل انقضاء الحرب

والمرتدين وأهل الذمة وبين من قتل في قتال مع البغاة قال النووي: «وإن قتل أهل البغي عادلاً فقولان مشهوران (أصحهما) يغسل ويصلى عليه كعكسه»^(١)، ووافق الحنابلة الجمهور فقال ابن قدامة: «ومن قتل من أهل العدل في المعركة، فحكمه في الغسل والصلاة عليه، حكم من قتل في معركة المشركين؛ لأن علياً لم يغسل من قتل معه، وعمار أوصى أن لا يغسل، وقال: ادفنوني في ثيابي، فإني مخاصم. قال أحمد: قد أوصى أصحاب الجمل: إنا مستشهدون غداً، فلا تنزعوا عنا ثوباً، ولا تغسلوا عنا دماً. ولأنه شهيد المعركة، أشبهه قاتل الكفار. وهذا قول أبي حنيفة. وقال الشافعي في أحد قوليه: يغسلون؛ لأن أسماء غسلت ابنها عبد الله بن الزبير. والأول أولى^(٢)؛ لما ذكرناه، وأما عبد الله بن الزبير فإنه أخذ وصلب، فهو كالمقتول ظلماً، وليس بشهيد المعركة»^(٣)،

وسواء أكل وشرب ووصى أم لم يفعل شيئاً من ذلك وهذا كله متفق عليه عندنا نص عليه الشافعي والأصحاب». النووي، أبو زكريا (٦٢١ - ٦٧٦ هـ، ١٢٢٤ - ١٢٧٨ م) المجموع شرح المهذب، معها تكملة السبكي والمطيعي، دار الفكر، ج ٥ ص ٢٦١. وانظر الخطيب الشربيني (٠٠٠ - ٩٧٧ هـ = ١٥٧٠ - ٠٠٠ م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، ج ٢ ص ٣٤.

(١) النووي، المجموع شرح المهذب، ج ٥ ص ٢٦١. وقال الشربيني: " (أو) مات عادل (في قتال البغاة) له (فغير شهيد في الأظهر)؛ لأنه قاتل مسلم، فأشبهه المقتول في غير القتال، وقد غسلت أسماء بنت أبي بكر - رضي الله تعالى عنهما - ابنها عبد الله بن الزبير - رضي الله تعالى عنهما - ولم ينكر عليها أحد. نعم لو استعان البغاة بكفار فقتل كافر مسلماً فهو شهيد كما قاله القفال في فتاويه، والثاني وصححه السبكي أنه شهيد؛ لأنه كالمقتول في معركة الكفار؛ ولأن علياً - رضي الله تعالى عنه - لم يغسل من قتل معه". الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ج ٢ ص ٣٤. وقوله (والثاني وصححه السبكي) أي القول الثاني وهو المقابل للأظهر (بأنه غير شهيد عند الشافعية).

(٢) أي القول الأول للحنابلة والحنفية وهو: (أنهم لا يغسلون) أولى بالاعتبار من القول الثاني في أحد قولي الشافعي وهو (أنهم يغسلون).

(٣) ابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين (٥٩٧ - ٦٨٢ هـ = ١٢٠٠ - ١٢٨٢ م)، المغني

فالمذاهب الثلاثة اتفقت على أن من قتل من أهل العدل بأيدي أهل البغي من المسلمين هو شهيد خلافاً للشافعية، واستدلال الجمهور أرجح لوجوه منها: اقرار الصحابة لعدم غسل علي لمن قتل معه، بل نقل عن الصحابة طلبهم ذلك كعمار وأصحاب الجمل، وأما استدلال الشافعي بتغسيل أسماء ابنتها عبد الله فهو إن ثبت فيجانب عنه بأنه خالف ما عليه جمهور الصحابة، ومن خلال ما سبق استطيع تعريف شهيد المعترك الذي لا يغسل بأنه: من قتل في المعترك أو بسببه حال القتال ولم يرتث^(١)، فشرط الموت بسبب المعركة وشرط الموت وقت القتال والمعركة متوفرة في التعريف، ولم أقيّد الشهادة بأيدي الكفار بل أطلققتها لتشمل من استشهد بسبب الكفار أو البغاة .

المطلب الثاني: أقوال العلماء في المسألة،

وتحرير محل النزاع في حكم الصلاة على الشهيد.

المسألة الأولى: أقوال العلماء: اختلفت أقوال أهل العلم في حكم الصلاة

على شهيد المعركة على ثلاثة مذاهب على النحو الآتي:

القول الأول: وجوب الصلاة على شهيد المعترك: وهذا قول الحنفية^(٢)،

لابن قدامة، تحقيق التركي والحلو، عالم الكتب، الرياض، ط٢، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ج٢ ص٤٧٤-٤٧٥.

(١) أي: لم يطل بقاءه حياً ولم يأكل ولم يشرب ولم يداوى.

(٢) قال السرخسي: "وإذا قتل الشهيد في معركة لم يغسل وصلي عليه عندنا". السرخسي،

محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، المبسوط، تحقيق: خليل

محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ج٢ ص٨٨.

وهو قول سفيان الثوري^(١)، والمزني^(٢)، والحسن البصري^(٣)، وابن^(٤) المسيب^(٥).

القول الثاني: عدم مشروعية الصلاة على شهيد المعترك: وهو قول الجمهور من المالكية^(٦)، والشافعية^(٧)، والحنابلة^(٨)، قال النووي: «وهو قول

(١) هو أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي (٩٧ - ١٦١ هـ = ٧١٦ - ٧٧٨ م).

(٢) المزني، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل (١٧٥ - ٢٦٤ هـ = ٧٩١ - ٨٧٨ م) صاحب الإمام الشافعي.

(٣) الحسن البصري، (٢١ - ١١٠ هـ = ٦٤٢ - ٧٢٨ م) تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه..

(٤) سعيد بن المسيب، أبو محمد القرشي المخزومي (١٥ - ٩٤ هـ)، عالم أهل المدينة، وسيد التابعين في زمانه.

(٥) انظر ابن قدامة، المغني، ج ٢ ص ٤٦٧. وانظر النووي، المجموع شرح المهذب، ج ٥ ص ٢٦٠.

(٦) قال ابن رشد: "فقال مالك والشافعي لا يصل على الشهيد المقتول في المعركة". ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ = ١١٢٦ - ١١٩٨ م)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث - القاهرة، بدون طبعة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م، ج ١ ص ٢٥٤. وانظر ابن عرفة، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (١٠٠٠ - ١٢٣٠ هـ = ١٨١٥ - ١٠٠٠ م)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بدون طبعة وبدون تاريخ، ج ١ ص ٤٢٦.

(٧) قال الشافعي: "وإذا قتل المشركون المسلمين في المعترك لم تغسل القتلى، ولم يصل عليهم. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (١٥٠ - ٢٠٤ هـ، ٧٦٧ - ٨٢٠ م)، الأم، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م، باب ما يفعل بالشهيد، ج ١ ص ٣٠٤. وقال النووي: "مذهبتنا تحريمها، وبه قال جمهور العلماء". النووي، أبو زكريا (٦٣١ - ٦٧٦ هـ، ١٢٣٤ - ١٢٧٨ م)، المجموع شرح المهذب، وتكملة السبكي والمطيعي، دار الفكر، ج ٥ ص ٢٦٤.

(٨) قال ابن قدامة: "فأما الصلاة عليه، فالصحيح أنه لا يصل عليه، وهو قول مالك والشافعي وإسحاق". ابن قدامة، موفق الدين ابن قدامة (٥٤١ - ٦٢٠ هـ، ١١٤٧ - ١٢٢٢ م) المغني، دار الفكر - بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ، ج ٢ ص ٢٩٨.

عطاء^(١)، والنخعي^(٢) ... وحما^(٣)، والليث^(٤)، ومالك^(٥) وتابعيه من أهل المدينة، وأحمد^(٦)، وإسحاق^(٧)، وأبي ثور^(٨)، وابن المنذر^(٩).

القول الثالث: جواز الصلاة على شهيد المعترك: قال العيني: وهو قول ابن عباس وابن الزبير، وعقبة بن عامر، وعكرمة، وسعيد بن المسيب، والحسن البصري، ومكحول^(١١)، والثوري، والأوزاعي^(١٢)، والمزني^(١٣)، وبه قال

(١) عطاء بن أبي رباح، (٢٧ هـ - ١١٤ هـ) مفتي الحرم، من أهم الفقهاء والتابعين في القرن الأول والثاني الهجري.

(٢) إبراهيم النخعي أبو عمران بن يزيد (٦٦٦ - ٧١٥ م)، الإمام، الحافظ، فقيه العراق.

(٣) حماد بن سليمان بن مسلم الكوفي (ت ١٢٠ هـ / ٧٣٧ م)، من صفار التابعين، فقيه العراق.

(٤) الليث بن سعد (٩٤ - ١٧٥ هـ = ٧١٣ - ٧٩١ م)، إمام أهل مصر في عصره، حديثاً وفقهاً.

(٥) مالك (٩٣ - ١٧٩ هـ، ٧١٢ - ٧٩٥ م)، مؤسس المذهب المالكي.

(٦) ابن حنبل، أبو عبد الله (١٦٤ - ٢٤١ هـ، ٧٨٠ - ٨٥٥ م)، الفقيه والمحدث، صاحب المذهب.

(٧) إسحاق ابن راهويه، أبو يعقوب (١٦١ - ٢٣٨ هـ = ٧٧٨ - ٨٥٣ م)، عالم خراسان في عصره.

(٨) أبو عبد الله، إبراهيم بن خالد الكلبى (١٧٠ - ٢٤٠) مفتي العراق، أبو ثور الكلبى، البغدادي، الفقيه.

(٩) ابن المنذر، محمد بن إبراهيم (٢٤٢ - ٣١٩ هـ = ٨٥٦ - ٩٣١ م)، كان شيخ الحرم بمكة.

(١٠) انظر النووي، المجموع، ج ٥ ص ٢٦٤.

(١١) أبو عبد الله، مكحول بن أبي مسلم (ت ١١٢)، عالم أهل الشام.

(١٢) أبو عمرو الأوزاعي، عبد الرحمن بن عمرو بن يحمى (٨٨ هـ - ١٥٧ هـ)، شيخ الإسلام، وعالم أهل الشام.

(١٣) انظر كل من سبق عند العيني، بدرالدين (٧٦٢ - ٨٥٥ هـ = ١٣٦١ - ١٤٥١ م)، البناية شرح

الهداية، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ج ٢ ص ٢٦٧.

ابن حزم^(١)، وابن القيم^(٢)، والألباني^(٣)، وهو رواية عن الإمام أحمد^(٤).

المسألة الثانية: تحرير محل النزاع في المسألة:

ومحل النزاع هل ثبت عن رسول الله ﷺ أنه صلى على شهيد المعترك

صلاة الجنائز أم لا؟

(١) قال ابن حزم: " وإن صلي عليه: فحسن، وإن لم يصل عليه: فحسن ... ليس يجوز أن يترك أحد الأثرين المذكورين للأخر، بل كلاهما حق مباح، وليس هذا مكان نسخ؛ لأن استعمالهما معا ممكن في أحوال مختلفة". ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ، ٩٩٥ - ١٠٦٣ م)، المحلى بالآثار، دار الفكر - بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ، ج ٣ ص ٣٣٦ - ٣٣٧.

(٢) قال ابن القيم: " والصواب في المسألة أنه مخير بين الصلاة عليهم وتركها لمجيء الآثار بكل واحد من الأمرين". ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١)، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢، ١٤١٥ هـ، ج ٨ ص ٢٨٤.

(٣) قال الألباني: " وتشرع الصلاة على من يأتي ذكرهم: الأول: الطفل ... الثاني: الشهيد. وفيه أحاديث كثيرة". الألباني، محمد ناصر الدين (١٣٢٢ هـ - ١٩١٤ م، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م)، أحكام الجنائز، المكتب الإسلامي، ط ٤، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٨٠ - ٨١.

(٤) قال ابن قدامة: " وعن أحمد رواية أخرى أنه صلى عليه اختارها الخلال وهو قول الثوري وأبي حنيفة إلا أن كلام أحمد في هذه الرواية يشير إلى أن الصلاة عليه مستحبة غير واجبة قال في موضع: إن صلي عليه فلا بأس به وفي موضع آخر قال: يصلى وأهل الحجاز لا يصلون عليه وما تضره الصلاة لا بأس به وصرح بذلك في رواية المروزي فقال: الصلاة عليه أجود وإن لم يصلوا عليه أجزأ فكأن الروایتين في استحباب الصلاة لا في وجوبها". ابن قدامة، موفق الدين ابن قدامة (٥٤١ - ٦٢٠ هـ، ١١٤٧ - ١٢٢٣ م) المغني، دار الفكر - بيروت، ط ١، ١٤٠٥ هـ، ج ٢ ص ٣٩٨. قال ابن القيم: «وهذا إحدى الروايات عن الإمام أحمد وهي الأليق بأصوله ومذهبه». ابن قيم الجوزية، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ج ٨ ص ٢٨٤.

المطلب الثالث: أدلة العلماء

أولاً: أدلة القائلين^(١) بوجوب الصلاة على الشهيد وهي:
من أهم ما استدل به القائلون بصحة الصلاة (إن كان وجوباً أو جوازاً)
ما يأتي:

١- ما رواه البخاري عن عقبة بن عامر: «أن النبي ﷺ خرج يوماً؛
فصلى على أهل أحد صلواته على الميت...»^(٢).

موطن الشاهد قول عقبة: (فصلى على أهل أحد صلواته على الميت)،
ووجه الاستدلال أن صلواته عليه السلام على شهداء أحد كانت بعد الدفن،
فتكون الصلاة على الشهداء قبل الدفن أولى^(٣).

وقد اعترض المانعون على الاستدلال بهذا الحديث بعدة اعتراضات منها
ما ذكره ابن حجر بقوله: «فإن صلواته عليهم تحتمل أموراً أخرى، منها: أن
تكون من خصائصه، ومنها: أن تكون بمعنى الدعاء كما تقدم، ثم هي واقعة

(١) أغلب هذه الأحاديث ذكرها الزيلعي، نصب الرأية، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان،
بيروت-لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة - السعودية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م،
باب الشَّهيد، ج٢ ص٣٠٧.

(٢) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (١٩٤ - ٢٥٦هـ، ٨١٠ - ٨٧٠م)، الجامع المسند
الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه المعروف بصحيح
البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ، باب
الصلاة على الشهيد، حديث رقم (١٣٤٤)، ج٢ ص٩١.

(٣) وانظر الطحاوي، أبو جعفر (٢٢٨ - ٢٢١هـ، ٨٥٢ - ٩٢٣م)، شرح معاني الآثار، حققه وقدم
له: محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق، وراجعته ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د
يوسف عبد الرحمن المرعشلي، عالم الكتب، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، ج١ ص٥٠٤.

عين لا عموم فيها»^(١)، وقال ابن قدامة الحنبلي: «بأن حديث عقبه مخصوص بشهداء أحد فإنه صلى عليهم في القبور بعد ثمانين سنين»^(٢). فملخص ما اعترض به المانعون على الاستدلال بهذا الحديث ثلاثة اعتراضات هي:

أ- أن الصلاة على شهداء أحد من خصائص النبي ﷺ.
 ب- صلاة النبي ﷺ عليهم بهذا الحديث هي دعاء وليست صلاة جنازة.
 ج- أن الصلاة في هذا الحديث هي واقعة عين لا عموم لها.
 وأجاب الفريق الآخر بأجوبة عدة على هذه الاعتراضات على النحو الآتي:

أ - الجواب على أن الصلاة على شهداء أحد من خصائص النبي عليه السلام.

قال الشوكاني: «وأنت خبير بأن دعوى الاختصاص خلاف الأصل»^(٣)، أي أن الأصل في أفعاله ﷺ هي للاقتداء، والقول بأن هذا الفعل من خصائصه هو خلاف الأصل لذا يحتاج التخصيص لدليل، وهنا لا دليل فيبقى على الأصل.

(١) ابن حجر، أحمد بن علي ابن جَر العَسْقلاني (٧٧٣هـ - ٨٥٢هـ، ١٣٧٢م - ١٤٤٨م)، فتح الباري، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه محب الدين الخطيب، عليه تعليقات عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ج ٣ ص ٢١١. وانظر النووي، المجموع، ج ٥ ص ٢٦٥.

(٢) ابن قدامة، المغني، ج ٢ ص ٣٩٨.

(٣) الشوكاني، محمد بن علي (١١٧٣هـ - ١٢٥٠هـ، ١٧٥٩-١٨٣٤م)، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، تحقيق: عصام الدين الصبايطي، دار الحديث، مصر، ط ١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ج ٤ ص ٥٤.

ب - أما دعوى أن صلاة النبي ﷺ بهذا الحديث هي الدعاء وليست صلاة جنازة.

ويرجح ذلك وصف الصحابة للصلاة بأنها ك (صلاته على الميت) فهذا بيان لكيفية الصلاة بأنها مثل الصلاة التي كان ﷺ يصليها على الميت غير الشهيد، قال بدر الدين العيني: «فإن قلت: لم لا يجوز أن تحمل الصلاة في الأحاديث التي ورد فيها الصلاة على الدعاء؟ وممن قال ذلك ابن حبان والبيهقي، قلت: يدفع هذا قوله في الحديث الذي رواه عقبه بن عامر المذكور (صلاته على الميت)... لا يجوز حمل الصلاة عليهم على معنى الدعاء، وكيف يجوز هذا وقد أكد قوله: صلته على الميت، لنفي احتمال المحال»^(١)، وقال الشوكاني: «ودعوى أن الصلاة بمعنى الدعاء يردها قوله في الحديث: «صلاته على الميت» وأيضاً قد تقرر في الأصول أن الحقائق الشرعية مقدمة على اللغوية^(٢)، فلو فرض عدم ورود هذه الزيادة لكان المتعين المصير إلى حمل الصلاة على حقيقتها الشرعية وهي ذات الأذكار والأركان»^(٣)، والقول بأن الإجماع يقتضي حمل الصلاة على الدعاء فهو قول بعيد؛ لأن الحنفية وإن منعوا الصلاة على القبر بعد أشهر لأن جسده يبلى، فإنهم ذهبوا للقول

(١) العيني، بدر الدين (٧٦٢ - ٨٥٥ هـ = ١٣٦١ - ١٤٥١ م)، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ج٣ ص٢٦٩.

(٢) انظر الشوكاني، محمد بن علي (١١٧٣ هـ - ١٢٥٠ هـ، ١٧٥٩ - ١٨٣٤ م)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، البحث الثالث: الحقائق اللغوية والعرفية والشرعية والخلاف في ثبوتها وثمرتها ذلك، ج١ ص٦٣ وما بعدها.

(٣) الشوكاني، محمد بن علي (١١٧٣ هـ - ١٢٥٠ هـ، ١٧٥٩ - ١٨٣٤ م)، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، تحقيق: عصام الدين الصبايطي، دار الحديث، مصر، ط١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، ج٤ ص٥٤.

ببقاء جسد الشهيد^(١) لذا فهم يجيزون الصلاة عليه ولو بعد حين فلا اجماع على ما ذكر النووي، وكذلك اتفاق الفريقين على عدم الصلاة لا يعني اتفاق جميع مجتهدي الأمة.

أما الحكمة من صلاته عليه السلام بعد هذه المدة فقد بين الشوكاني الحكمة بطريقة ترجح قول القائلين بصحة الصلاة على الشهيد فقال: «ومع هذا فلو سلمنا أن النبي ﷺ لم يصل عليهم حال الواقعة، وتركنا جميع هذه المرجحات لكانت صلاته عليهم بعد ذلك مفيدة للمطلوب؛ لأنها كالاستدراك لما فات مع اشتمالها على فائدة أخرى وهي أن الصلاة على الشهيد لا ينبغي أن تترك بحال وإن طالبت المدة وتراخت إلى غاية بعيدة»^(٢).

ج - أما دعوى أنها واقعة عين لا عموم لها:

فقد أجاب عنها الشوكاني فقال: «ودعوى أنها واقعة عين لا عموم لها يردها أن الأصل فيما ثبت لواحد أو لجماعة في عصره ﷺ ثبوته للغير^(٣)، على أنه يمكن معارضة هذه الدعوى بمثلها؛ فيقال: ترك الصلاة على الشهداء في يوم أحد واقعة عين لا عموم لها، فلا تصلح للاستدلال بها على مطلق

(١) قال: "لعله لم يصل عليهم في ذلك اليوم وصلى عليهم في يوم آخر لأنهم لا يعترهم تغير بمر السنين". ابن أبي العز، صدر الدين علي بن علي ابن أبي العز الحنفي (٧٢١ - ٧٩٢ هـ = ١٣٣١ - ١٣٩٠ م)، التنبيه على مشكلات الهداية، تحقيق ودراسة: عبد الحكيم بن محمد شاکر (ج ١، ٢، ٣) - أنور صالح أبو زيد (ج ٤، ٥)، أصل الكتاب: رسالة ماجستير - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، مكتبة الرشد ناشرون - المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٢ م، ج ٢ ص ٨١٢.

(٢) الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٤ ص ٥٥

(٣) انظر فصل: أمر الله تعالى للنبي أمر للأمة ما لم يوجد تخصيص. ابن قدامة، موفق الدين ابن قدامة (٥٤١ - ٦٢٠ هـ، ١١٤٧ - ١٢٢٢ م)، روضة الناظر وجنة المناظر، مؤسسة الريان، ط ٢، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، ج ١ ص ٥٨٦.

الترك بعد ثبوت مطلق الصلاة على الميت، ووقوع الصلاة منه على خصوص الشهيد في غيرها كما في حديث شداد بن الهاد وأبي سلام^(١). وقال العيني: «قلت: إذا ثبت أنه صلى على شهداء أحد صحت الصلاة عليهم بعدم القائل بالفرق»^(٢)، فالتفريق بغير دليل تحكم، ولعدم وجود المخصص يرجح القول بعموم صحة الصلاة على شهداء أحد وغيرهم، وخاصة ثبوت صلاة النبي عليه السلام على غير شهداء أحد كما في حديث شداد وغيره كما سيأتي.

ومن خلال البحث والاستقراء وجدت ما يسند أن الصلاة على الشهيد ليست من خصائصه عليه الصلاة والسلام، وكذلك ليست خاصة بشهداء أحد، وهو ما رواه الإمام مسلم في صحيحه: «أن سلمة بن الأكوع قال لما كان يوم خيبر: قاتل أخي قتالاً شديداً مع رسول الله ﷺ فارتد عليه سيفه؛ فقتله؛ فقال أصحاب رسول الله ﷺ في ذلك، وشكوا فيه: رجل مات في سلاحه، وشكوا في بعض أمره. قال سلمة: فقفل رسول الله ﷺ من خيبر؛ فقلت: يا رسول الله ائذن لي أن أرجز لك؛ فأذن له رسول الله ﷺ، فقال عمر بن الخطاب: أعلم ما تقول. قال: فقلت: واللّه لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا، فقال رسول الله ﷺ: (صدقت). وأنزلن سكينه علينا، وثبت الأقدام إن لاقينا، والمشركون قد بغوا علينا، قال: فلما قضيت رجزي قال رسول الله ﷺ: من قال هذا؟ قلت: قاله أخي؛ فقال رسول الله ﷺ: يرحمه الله. قال: فقلت: يا رسول الله إن ناساً ليهابون الصلاة عليه يقولون: رجل مات بسلاحه. فقال رسول

(١) الشوكاني، محمد بن علي (١١٧٣هـ - ١٢٥٠هـ، ١٧٥٩-١٨٣٤م)، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، تحقيق: عصام الدين الصبايطي، دار الحديث، مصر، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، ج٤ ص٥٤.

(٢) العيني، البناءة شرح الهداية، ج٣ ص٢٦٩.

الله ﷺ: (مات جاهداً مجاهداً)». قال ابن شهاب: ثم سألت ابناً لسلمة بن الأكوع؛ فحدثني عن أبيه مثل ذلك غير أنه قال -حين قلت: إن ناساً يهابون الصلاة عليه- فقال رسول الله ﷺ: (كذبوا مات جاهداً مجاهداً)؛ فله أجره مرتين، وأشار بإصبعيه^(١)، فقوله «إن ناساً يهابون الصلاة عليه» يدل على اشتهاار صلاة الجنائزة على الشهيد، وأن الصحابة كانت تصلي على الشهداء، وأنها ليست من خصائصه عليه السلام، وكذلك لم تكن هذه الصلاة خاصة بشهداء أحد.

٢- حديث شداد بن الهاد: «أن رجلاً من الأعراب جاء إلى النبي ﷺ فأمن به واتبعه ثم قال أما جر معك فأوصى به النبي ﷺ بعض أصحابه، فلما كانت غزوة غنم النبي ﷺ سبياً فقسم وقسم له فأعطى أصحابه ما قسم له، وكان يرعى ظهرهم فلما جاء دفعوه إليه فقال: ما هذا؟ قالوا: قسم قسمه لك النبي ﷺ فأخذه فجاء به إلى النبي ﷺ فقال: ما هذا؟ قال: قسمته لك، قال: ما على هذا اتبعتك ولكني اتبعتك على أن أرمى إلى ها هنا وأشار إلى حلقه بسهم فأموت فأدخل الجنة فقال: إن تصدق الله يصدقك، فلبثوا قليلاً ثم نهضوا في قتال العدو فأتى به النبي ﷺ يحمل قد أصابه سهم حيث أشار فقال النبي ﷺ: أهو هو! قالوا: نعم، قال: صدق الله فصدقته، ثم كفنه النبي ﷺ في جبة النبي ﷺ ثم قدمه فصلى عليه، فكان فيما ظهر من صلاته اللهم هذا عبدك خرج مهاجراً في سبيلك فقتل شهيداً أنا شهيد على ذلك»^(٢)، وفي

(١) مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (٢٠٤ - ٢٦١ هـ، ٨٢٠ - ٨٧٥ م)، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة بيروت، باب غزوة خيبر، حديث رقم (٤٧٧٠)، ج ٥ ص ١٨٦.

(٢) النسائي، أبو عبد الرحمن (٢١٥-٢٠٢ هـ، ٨٢٠ - ٩١٥ م)، سنن النسائي، عليها تعليقات

رواية قال: «أنا أشهد عليه فلم يغسله وصلى عليه» ورواه النسائي أيضاً. فلم يغسله وصلى عليه.

وجه الاستدلال: قال العيني في الحديث: «وأخرج الطحاوي^(١) هذا الحديث لمعنيين أحدهما: لأنه شاهد لما ذكره من الدلائل في إثبات الصلاة على الشهيد. والثاني: رداً على من زعم أنه لم ينقل عن النبي ﷺ أنه صلى على أحد ممن قتل في المعركة في غير غزوة أحد»^(٢). وروى أبو داود عن أبي مالك، قال: أتى رسول الله ﷺ يوم أحد بحمزة بن عبد المطلب، فوضع، وجيء بتسعة فصلى عليهم رسول الله ﷺ، فرفعوا وترك حمزة، ثم جيء بتسعة فوضعوا، فصلى عليهم سبع صلوات، حتى صلى على سبعين رجلاً، منهم حمزة في كل صلاة صلاها»^(٣)، وروى أحمد في مسنده عن الشعبي عن ابن مسعود: «أن النساء كن يوم أحد خلف المسلمين يجهزن على جرحى المشركين... فوضع رسول الله ﷺ حمزة فصلى عليه وجيء برجل من الأنصار فوضع إلى جنبه فصلى عليه

الألباني، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، دار المعرفة ببيروت، ط ٥، ١٤٢٠هـ، باب الصلاة على الشهداء، حديث رقم (١٩٥٢)، ج ٧ ص ٢٨. قال الألباني: صحيح.

(١) قال العيني: "وروى الطحاوي عن ابن عباس وابن الزبير - رضي الله عنهما - (أنه - صلى الله عليه وسلم - على شهداء أحد مع حمزة، وكان يؤتى بتسعة لتسعة، وحمزة عاشهم فيصلي عليهم، وكبر يومئذ سبع تكبيرات). قال: وقد صلى على غيرهم، كما روى بشير بن الهاد...". العيني، البناية، ج ٣ ص ٢٨٩.

(٢) العيني، بدر الدين (٧٦٢ - ٨٥٥ هـ = ١٣٦١ - ١٤٥١ م)، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ج ٣ ص ٢٦٩.

(٣) أبو داود، سليمان بن الأشعث (٢٠٢ - ٢٧٥ هـ، ٨١٧ - ٨٨٩ م)، المراسيل لأبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط ١، ١٤٠٨، باب الصلاة على الشهيد، حديث رقم (٤٢٧)، ج ٣ ص ٢٠٦. وقال الألباني: "قال الحاكم: "صحيح على شرط مسلم"، ووافقه الذهبي، وإنما هو حسن فقط". الألباني، أحكام الجنائز، مسألة رقم (٣٧) ص ٦٠.

فرغ الأنصاري وترك حمزة ثم جيء بأخر فوضعه إلى جنب حمزة فصلى عليه ثم رفع وترك حمزة حتى صلى عليه يومئذ سبعين صلاة»^(١).

وقد اعترض المانعون على الاستدلال بهذا الحديث بعدة اعتراضات:

أولها: ضعف الحديث قال النووي: «قال البيهقي وغيره: وأقرب ما روي حديث أبي مالك، وهو مرسل، وكذا حديث شداد مرسل أيضاً»^(٢)، وقال المازري المالكي: «وجوابنا عن هذا أن نقول يحتمل أن يكون معنى قوله: صلى عليه صلى الله عليه وسلم دعا له. ويحتمل أن يكون مات بعد أن تقضي الحرب على صفة لا تمنع من الصلاة عليه»^(٣).

ثانيها: ومن وجوه التضعيف كما في بعض الروايات ما ذكره المازري المالكي بقوله: «فإن الأئمة ضعفوه لا سيما وقد ذكر فيه: أنه كان يؤتى بعشرة؛ فيصلي عليهم ومعهم حمزة رضي الله عنهم؛ فكانت صلاته على حمزة سبعين صلاة، وهذا حساب يوهن الخبر، لأن الشهداء سبعون، وإنما يحصل لحمزة سبعون صلاة إذا صلى عليه مع كل عشرة لو كان الشهداء سبعمئة»^(٤).

فملخص ما اعترض به المانعون على الاستدلال بهذا الحديث هو:

أ- أن الحديث مرسل لا يصح الاستدلال به.

(١) تعليق شعيب الأرنؤوط: حسن لغيره وهذا إسناد ضعيف لانقطاعه. ابن حنبل، أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ، ٧٨٠ - ٨٥٥ م)، مسند أحمد، مؤسسة قرطبة - القاهرة، الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط عليها، مسند عبد الله بن مسعود، حديث رقم (٤٤١٤)، ج ١ ص ٤٦٣.

(٢) النووي، المجموع شرح المذهب، ج ٥ ص ٢٦٥.

(٣) المازري، أبو عبد الله محمد بن علي المازري المالكي (٤٥٣ - ٥٣٦ هـ = ١٠٦١ - ١١٤١ م)، شرح التلقين، تحقيق: محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٨ م، ج ١ ص ١١٨٦.

(٤) المازري، شرح التلقين، ج ١ ص ١١٨٦.

ب- الخطأ في كيفية حساب عدد الصلوات الوارد في بعض الروايات يوهن الحديث.

ج- حمل الصلاة على معنى الدعاء، وليس صلاة الجنازة.

د- احتمال أن الأعرابي مات بعد المعركة وليس في المعركة، وهنا حكمه أن يغسل ويصلى عليه، فيكون خارج محل النزاع.

وأجاب المستدلون على هذه الاعتراضات بالآتي:

أ - أما أن الحديث مرسل لا يصح الاستدلال به فأجيب عنه بجوابين:

الجواب الأول: قال الكمال ابن الهمام الحنفي: «ونمنع أصل المخالف في

تضعيف المراسيل ولو سلم، فعنده^(١) إذا اعتضد يرفع معناه»^(٢)، أي يرتقي

لدرجة الحسن ويصح الاستدلال به^(٣)، ثم دلل على ذلك فقال: «روى الحاكم

عن جابر قال: فقد رسول الله ﷺ حمزة حين فاء الناس من القتال، فقال

رجل: رأيته عند تلك الشجرة، فجاء رسول الله ﷺ نحوه، فلما رآه ورأى ما

مثل به شهق وبكى، فقام رجل من الأنصار، فرمى عليه بثوب ثم جيء بحمزة،

(١) والخلاف في الاحتجاج بالمرسل مشهور قال النووي: "المرسل حديث ضعيف عند جماهير

المحدثين والشافعي وكثير من الفقهاء وأصحاب الأصول. وقال مالك، وأبو حنيفة في طائفة:

صحيح، فإن صح مخرج المرسل بمجيئه من وجه آخر مسندا أو مرسلأ أرسله من أخذ عن

غير رجال الأول كان صحيحا". السُّيُوطِي، جلال الدين (٨٤٩ - ٩١١ هـ، ١٤٤٥ - ١٥٠٥ م)،

تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، حققه: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، ج ١

ص ٢٢٢، ولكن الكمال ابن الهمام يؤكد على أن الاحتجاج بالمرسل حتى عند الشافعية يحتج

به إذا اعتضد بغيره مسندا أو مرسلأ أرسله من أخذ عن غير رجال الأول كان صحيحاً. وهذا

اعتضد بغيره فيصح الاستدلال به حتى على شرط الشافعية.

(٢) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت ٦٨١هـ)، شرح فتح القدير،

دار الفكر بيروت، ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٣) قال الشوكاني: "ولا يخفى عليك أنها رويت من طرق يشد بعضها بعضاً". الشوكاني، نيل

الأوطار، ج ٤ ص ٥٥.

فصلى عليه ثم بالشهداء، فيوضعون إلى جانب حمزة، فيصلى عليهم ثم يرفعون ويترك حمزة حتى صلى على الشهداء كلهم، وقال ﷺ: (حمزة سيد الشهداء عند الله يوم القيامة) (مختصر) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه^(١)،... فهذا الحديث عضد ما سبق من المرسل فحسنة لذا قال الكمال ابن الهمام فيه: «فلا يقصر الحديث عن درجة الحسن وهو حجة استقلالاً فلا أقل من صلاحيته عاضداً لغيره»^(٢) ثم يستدل بما يعضده أيضاً مما أسنده الإمام أحمد عن ابن مسعود قال: كان النساء يوم أحد خلف المسلمين يجهزن على جرحى المشركين، إلى أن قال: فوضع النبي ﷺ حمزة، وجيء برجل من الأنصار، فوضع إلى جنبه، فصلى عليه، فرفع الأنصاري، وترك حمزة، ثم جيء بآخر، فوضع إلى جنب حمزة، فصلى عليه، ثم رفع، وترك حمزة، صلى يومئذ عليه سبعين صلاة»^(٣)، ثم يسوق الكمال ابن الهمام كثيراً من هذه الأحاديث والتي يحكم عليها بأنها حسنة ثم يقول: «ثم لو كان الكل ضعيفاً ارتقى الحاصل إلى درجة الحسن، ثم كان عاضد المراسيل سيد التابعين عطاء ابن أبي رباح»^(٤)، لذلك نجد أن الألباني حكم على صحة حديث شداد بن الهاد فقال: «أخرجه النسائي وغيره بسند صحيح»^(٥)،

(١) الحاكم (٢٢١ - ٤٠٥ هـ، ٩٢٢ - ١٠١٥ م)، المستدرک علی الصحیحین للحاکم، تحقیق:

مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١١ - ١٩٩٠، ج٢ ص١٢٠.

(٢) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت ٦٨١ هـ)، شرح فتح القدير، دار الفكر بيروت، ج٢ ص١٤٤ - ١٤٥.

(٣) قال شعيب: "حسن لغيره". أحمد ابن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ، ٧٨٠ - ٨٥٥ م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، ج٧ ص٤١٩.

(٤) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت ٦٨١ هـ)، شرح فتح القدير، دار الفكر بيروت، ج٢ ص١٤٤ - ١٤٥.

(٥) الألباني، كتاب الجنائز، ص٨٢.

وكذلك حسن الألباني الحديث المروي عن عبد الله الزبير: «أن رسول الله ﷺ أمر يوم أحد بحمزة، فسجى ببردة، ثم صلى عليه، فكبر تسع تكبيرات، ثم أتى بالقتلى يصفون، ويصلي عليهم، وعليه معهم»^(١).

الجواب الثاني: بتصحيح حديث شداد وبيان أن شداداً صحابي وليس تابعياً، وهذا يعني اتصال السند ونفي علة الإرسال عنه، حيث رد الألباني على النووي بأن شداداً تابعي فقال: «قلت: وإسناده صحيح، رجاله كلهم على شرط مسلم ما عدا شداد بن الهاد لم يخرج له شيئاً، ولا ضير، فإنه صحابي معروف، وأما قول الشوكاني في «نيل الاوطار» (٢/ ٣٧) تبعاً للنووي في «المجموع» (٥/ ٥٦٥): إنه تابعي! فوهم واضح فلا يغتر به»^(٢).

ب- أما الجواب عن الخطأ في كيفية حساب عدد الصلوات الوارد في بعض الروايات، وأن ذلك يوهن الحديث.

فقد بينه الكاساني بقوله: «وبعضهم أولوا ذلك بأنه كان يؤتى بواحد واحد؛ فيصلي عليه رسول الله ﷺ وحمزة رضي الله عنه بين يديه؛ فظن الراوي أنه كان يصلي على حمزة في كل مرة؛ فروي أنه صلى عليه سبعين صلاة، ويحتمل أنه كان ذلك على حسب الرواية، وكان مخصوصاً بتلك الكرامة»^(٣)، أي يصلي على حمزة مع أحد الشهداء وليس مع عشرة منهم،

(١) قال الألباني: أخرجه الطحاوي في "معاني الآثار" (١/ ٢٩٠) وإسناده حسن رجاله كلهم ثقات معروفون، وأبي إسحاق قد صرح بالحديث، وله شواهد كثيرة ذكرت بعضها في "التعليقات الجياد" في المسألة (٧٥). الألباني، كتاب الجنائز ص ٨٢.

(٢) الألباني، كتاب الجنائز، ص ٦١.

(٣) الكاساني، علاء الدين الكاساني (٥٠٠ - ٥٨٧ هـ = ١١٩١ - ١٢٠٠ م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي بيروت، ١٩٨٢ م، ج ١ ص ٣٢٥.

قال الشوكاني: «المراد صلى على سبعين نفساً وحمزة معهم كلهم، فكأنه صلى عليه سبعين صلاة»^(١).

ج- أما الجواب على حمل الصلاة على معنى الدعاء، وليس صلاة الجنائز.

فقد تبين في الجواب على نفس الدعوى في الحديث السابق بما يفني عن إعادته.

د- أما الجواب على دعواهم بوجود احتمال أن الأعرابي مات بعد المعركة وليس في المعركة، وهنا حكمه أن يغسل ويصلى عليه، فيكون خارج محل النزاع.

فهي دعوى لم تستند إلى أي دليل، ثم ما جاء في الرواية يشعر بأن الأعرابي كان شهيداً معتركاً؛ لأنه أتى به محمولاً إلى النبي ﷺ، وهذا الحمل يشعر أنه كان بعد انتهاء المعركة مباشرة كما في الحديث (ثم نهضوا في قتال العدو، فأتى به النبي ﷺ يحمل قد أصابه سهم حيث أشار)، فبعد انتهاء الجولة الأولى والجلوس ثم القيام للجولة الثانية استخدم الصحابي حرف العطف (ثم نهضوا) وهذا يدل على التراخي بين الجولتين، ولكن قول الصحابي (ثم نهضوا في قتال العدو فأتى به) فحرف الفاء يدل على الفورية وعدم التراخي بين انتهاء المعركة والاتيان به شهيداً، ثم دليل آخر أنه شهيد معترك ولم يرث ما جاء في الحديث (ثم كفنه النبي ﷺ في جبة النبي ﷺ) ثم قدمه فصلى عليه، فلم يذكر الحديث أنه غسله مع بيان أنه صلى عليه وهذا لا يكون إلا

(١) الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٤ ص ٥٤.

لشهيد المعترك، أما التكفين بجبته فقد روي أن حمزة كفن بثوب وكذلك غيره من الشهداء فلا يمنع عند الحاجة.

٣- حديث أبي سلام: عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال: أغرنا على حي من جهينة، فطلب رجل من المسلمين رجلاً منهم فضربه، فأخطأه وأصاب نفسه بالسيف، فقال رسول الله ﷺ: (أخوكم يا معشر المسلمين) فابتدره الناس فوجدوه قد مات، فلفه رسول الله ﷺ بثيابه ودماؤه وصلى عليه ودفنه، فقالوا: يا رسول الله، أشهيد هو؟ قال: «نعم وأنا له شهيد»^(١).

وجه الاستدلال: صلاته عليه السلام على شهيد المعركة، قال الشوكاني: «وأما حديث أبي سلام فلم أقف للمانعين من الصلاة على جواب عليه، وهو من أدلة المثبتين؛ لأنه قتل في المعركة بين يدي رسول الله ﷺ وسماه شهيداً وصلى عليه»^(٢)، ولكنني وجدت أهل الحديث يضعفون حديث أبي سلام، فقد قال الألباني فيه: ضعيف» كما بينته في الهامش.

٦- ومن الأدلة التي ساقها القائلون بمشروعية الصلاة على الشهيد أن الصلاة تكريم لم تمنع إلا عن منافق: قال السرخسي: «ولأن الصلاة على الميت لإظهار كرامته ولهذا اختص به المسلمون، ونهى رسول الله ﷺ

(١) قال الشوكاني: "الحديث سكت عنه أبو داود والمنذري، وفي إسناده سلام بن أبي سلام وهو مجهول وقال أبو داود بعد إخرجه عن سلام المذكور: إنما هو عن زيد بن سلام عن جده أبي سلام انتهى وزيد ثقة". الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٤ ص ٢٨. قال الألباني: "إسناده ضعيف"، انظر أبو داود، سليمان بن الأشعث (٢٠٢ ٢٧٥ هـ، ٩٨١٧ ٨٨٩ م)، سنن أبي داود مذيلة بأحكام الألباني عليها، حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، باب في الرجل يموت بسلاحه، حديث رقم (٢٥٢٩)، ج ٢ ص ٢١.

(٢) الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٤ ص ٥٥.

عن الصلاة على المنافقين^(١)، والشهيد أولى بما هو من أسباب الكرامة^(٢)، وقال ابن الهمام: «لا يخفى أن المقصود الأصلي من الصلاة نفسها الاستغفار له والشفاعة، والتكريم يستفاد إرادته من إيجاب ذلك على الناس، فتقول: إذا أوجب الصلاة على الميت على المكلفين تكريماً فلأن يوجبها عليهم على الشهيد أولى؛ لأن استحقاقه للكرامة أظهر»^(٣).

٧- ومما استدل به أصحاب هذا الرأي الصلاة على عثمان بن عفان وصلاة علي من قتل معه رضي الله عنهم: فقد روى الأمام أحمد في مسنده عن قتادة قال: صلى الزبير على عثمان ودفنه وكان أوصى إليه^(٤)، وقال ابن حزم: «وقد كان عمر وعثمان وعلي - رضي الله عنهم - شهداء، فغسلوا، وكفنوا وصلي عليهم»^(٥)، مع أن المانعين استدلووا على عدم غسل

(١) لم أجد نصاً كما ذكر السرخسي يفيد بنهي النبي عليه السلام عن الصلاة على المنافقين، والذي وجدته أن الله تعالى نهى نبيه عن الصلاة عليهم قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّا تَأْتِي قَبْرَهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَآ تَأْتِي قَبْرَهُمْ فَيَسْئَلُونَ عَنَّا﴾ [التوبة: ١٨٤].

(٢) السرخسي، المبسوط، ج ٢ ص ٨٩ - ٩٠.

(٣) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت ٦٨١هـ)، شرح فتح القدير، دار الفكر بيروت، ج ٢ ص ١٤٥.

(٤) ابن حنبل، أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ، ٧٨٠ - ٨٥٥م)، مسند أحمد، مؤسسة قرطبة - القاهرة، الأحاديث مذيبة بأحكام شعيب الأرنؤوط عليها، حديث رقم (٥٤٩)، ج ١ ص ٧٤. قال الهيثمي: رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح إلا أن قتادة لم يدرك القصة. الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (٧٣٥ - ٨٠٧هـ = ١٣٣٥ - ١٤٠٥م)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، باب فيما كان في الجمل وصفين، حديث رقم (١٢٠١٦)، ج ٧ ص ١٦٢.

(٥) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٣٨٤ - ٤٥٦هـ، ٩٩٥ - ١٠٦٣م)، المحلى بالآثار، دار الفكر - بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ، ج ٣ ص ٣٣٧.

الشهيد بأن علياً رضي الله عنه لم يغسل من استشهد معه، ويقتضي ذلك أن يستدلوا أيضاً بما ذكر بنفس النص بأنه صلى عليهم، وهذا ما لم يأخذوا به، ويؤخذ عليهم^(١)، بل ذهب البعض ممن منعوا الصلاة للقول بوجود احتمال أن ترك الصلاة على الشهيد كان في أول الإسلام كما في حديث جابر، ثم نسخ هذا الحكم، كما ثبت في الصلاة على الشهداء فيما بعد ومنهم الخلفاء: «وقد يحتمل أن يكون إنما لم تُترك الصلاة على عمر رضي الله عنه لكون ترك الصلاة على الشهداء مَنسُوخ؛ لما روى أن رسول الله ﷺ خرج إلى قتلى أحد قبل موته، فصلى عليهم صلاته على الميت، أخرجه البخاري»^(٢).

ويخلص الباحث من خلال مناقشة الأدلة والاستدلال بها للأمر الآتية:

أ- ثبوت الصلاة من رسول الله ﷺ على الشهداء.

ب- هذه الصلاة ثبتت لشهداء أحد وغيرهم.

(١) يقول ابن قدامة: "ومن قتل من أهل العدل في المعركة فحكمه في الغسل والصلاة حكم من قتل في معركة المشركين؛ لأن علياً رضي الله عنه لم يغسل من قتل معه وعمار أوصى ألا يغسل وقال: ادفنوني في ثيابي فإني مخاصم قال أحمد: قد أوصى أصحاب الجمل إنا مستشهدون غدا فلا تزعوا عنا ثوبا ولا تغسلوا عنا دما ... فأما الصلاة على أهل العدل فيحتمل ألا يصلى عليهم لأننا شبهناهم بشهداء معركة المشركين في الغسل فكذلك في الصلاة ويحتمل أن يصلى عليهم لأن علياً رضي الله عنه صلى عليهم". ابن قدامة، المغني، ج ٢ ص ٤٠٢. وانظر السرخسي، المبسوط، ج ٢ ص ٩٠. البيهقي، أبي بكر (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ، ٩٩٤ - ١٠٦٦ م)، عن الشعبي: أن علياً صلى على عمار بن ياسر وهاشم بن عتبة، فجعل عماراً مما يليه وهاشماً أمامه فلما أدخله القبر جعل عماراً أمامه وهاشماً مما يليه. السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدرآباد، ١ ط، ١٣٤٤ هـ، حديث رقم (٧٠٧٣)، ج ٤ ص ١٧.

(٢) الرجراجي، أبو الحسن علي بن سعيد (المتوفى: بعد ٦٢٣ هـ)، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، اعتنى به: أبو الفضل الدمياطي - أحمد بن علي، دار ابن حزم، ١ ط، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، ج ٢ ص ٢٧.

ج- عدم اختصاص الصلاة برسول الله ﷺ دون المسلمين.

د- هذه الصلاة هي صلاة الجنائز المعروفة لدى الصحابة وليست مجرد دعاء.

ثانياً: أدلة القائلين بعدم جواز مشروعية الصلاة على الشهيد وهي:

١- حديث جابر رضي الله عنه في شهداء أحد: قال: «كان النبي ﷺ يجمع بين الرجلين من قتلى أحد في ثوب واحد ثم يقول: أيهم أكثر أخذاً للقرآن؟ فإذا أشير له إلى أحدهما قدمه في اللحد، وقال: أنا شهيد على هؤلاء يوم القيامة، وأمر بدفنتهم في دمائهم، ولم يغسلوا، ولم يصل عليهم»^(١).

واعترض على الاستدلال بهذا الحديث بعدم جواز الصلاة على الشهيد بأمور منها:

أ- أن نفي صلاة رسول الله ﷺ على الشهداء هو قول الصحابي جابر، وليس أمر النبي ﷺ، ويتفرع من هذه القضية مسألتان:

المسألة الأولى: ثبوت النهي عن تغسيل الشهيد عن رسول الله ﷺ في الأحاديث وكان صريحاً، ولكن لم يثبت عنه ﷺ أمره بعدم الصلاة على الشهيد بنص صحيح صريح، لذا وجدنا اتفاق الفقهاء على ترك غسل الشهيد، واختلافهم في الصلاة عليه، فلو كان الشهيد لا يصل على لبيّن رسول الله ﷺ ذلك، ولبيّن علة ترك الصلاة أيضاً، كما بيّن ترك تغسيه وعلة ذلك، مع شدة الحاجة لبيان ذلك في ذلك الموقف، وهنا يظهر للباحث الفرق بين حكم غسل الشهيد وحكم الصلاة عليه.

المسألة الثانية: أن راوي الحديث هو جابر بن عبد الله رضي الله عنهما،

(١) البُخاري، صحيح البخاري، باب الصلاة على الشهيد، حديث رقم (١٣٤٣)، ج ٢ ص ٩١.

وهو شاهد النفي، لذلك بحث الفقهاء حالة جابر رضي الله عنه وأثر ذلك على نقله لخبر نفي الصلاة على شهداء أحد، فقال السرخسي: «إنه كان يومئذ مشغولاً؛ فقد قتل أبوه وأخوه وخاله؛ فرجع إلى المدينة ليدبر كيف يحملهم إلى المدينة، كما قال جابر: «فرجعنا بهما، فدفنهما حيث قتلا»^(١)، فلم يك حاضراً حين صلى رسول الله ﷺ عليهم، فلهذا روى ما روى، ومن شاهد النبي ﷺ فقد روى أنه صلى عليهم، ثم سمع جابر رضي الله عنه منادي رسول الله ﷺ: «أن يدفن الموتى في مصارعهم»، فرجع فدفنهم فيها^(٢).

ب- ما روي من حديث جابر وأنس من نفيهم صلاة رسول الله ﷺ على شهداء أحد، ويقابل ذلك أحاديث كثيرة في إثبات صلاة رسول الله ﷺ على شهداء أحد وغيرهم، ومن طرق الترجيح تقديم رواية المثبت على النافي. قال الشوكاني: «وأيضاً أحاديث الصلاة قد شد من عضدها كونها مثبتة والإثبات مقدم على النفي، وهذا مرجح معتبر»^(٣).

ورد المازري المالكي على ذلك فقال: «فإن رجحوا خبرهم بأنه مثبت، وخبرنا ناف فيمكن أن يكون راويه لم يعلم الصلاة. أجبنا بأنه محال أن تخفى الصلاة على قتلى أحد مع اشتهاق قصتهم وكثرة عددهم. على أنا أيضاً نوجه خبرنا بسلامته عن الطعن في راويه»^(٤)، وقال النووي: «شهادة

(١) قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح. ابن حنبل (١٦٤ - ٢٤١هـ، ٧٨٠ - ٨٥٥م)، مسند أحمد، مؤسسة قرطبة - القاهرة، الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط عليها، حديث رقم (١٥٣١٦)، ج ٢/ ٢٩٧ - ٢٩٨. وقال الألباني: أخرجه أحمد (٢/ ٢٩٧ - ٢٩٨) بسند صحيح. الألباني، أحكام الجنائز، ج ١ ص ١٣٩.

(٢) السرخسي، المبسوط، ج ٢ ص ٨٩.

(٣) الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٤ ص ٥٥.

(٤) المازري، شرح التلقين، ج ١ ص ١١٨٦.

النفى إنما ترد إذا لم يحط بها علم الشاهد، ولم تكن محصورة، أمّا ما أحاط به علمه وكان محصوراً فيقبل بالاتفاق، وهذه قصة معينة أحاط بها جابر وغيره علماء، وأمّا رواية الإثبات ضعيفة فوجودها كالعدم، إلا حديث عقبه وقد أجبنا عنه^(١).

فهم رجحوا رواية النافي لسببين الأول: أن الراوي أحاط بالواقعة علماً فذلك تقبل ويعمل بها، والسبب الثاني: رواية النافي صحيحة ورواية المثبت ضعيفة.

وهذه أسباب لو سلمت عن الرد لكان فيها وجاهة، ولكنها لم تسلم؛ فأما أن الراوي جابر وأنس أحاطا علماً بالواقعة فلا يسلم؛ فقد ذكرنا أن رواية الإثبات صحيحة وأكثر عدداً من رواية النفي التي نقلت عن جابر وأنس مع أنه روي عنهم إثبات الصلاة على الشهداء، وكذلك كان جابر مشغولاً بقتل أبيه وأخيه وخاله؛ ومشغولاً كذلك بنقلهم إلى المدينة ثم إلى مصارعهم كما بينا سابقاً، وهذا يؤثر على إحاطته بالواقعة؛ لأنه لم يكن موجوداً في كل الأوقات، أما أنس فكان في ذلك الوقت من صغار الصبيان كما بين الشوكاني فقال: «والقدح في اعتباره في المقام يبعد غفلة الصحابة عن إيقاع الصلاة على أولئك الشهداء معارض بمثله، وهو يبعد غفلة الصحابة عن الترك الواقع على خلاف ما كان ثابتاً عنه ﷺ من الصلاة على الأموات، فكيف يرجح ناقله وهو أقل عدداً من نقلة الإثبات الذي هو مظنة الغفول عنه، لكونه واقعاً على مقتضى عادته ﷺ من الصلاة على مطلق الميت، ومن مرجحات الإثبات الخاصة بهذا المقام أنه لم يروِ النفي إلا أنس وجابر، وأنس عند تلك الواقعة

(١) النووي، المجموع، ج ٥ ص ٢٦٥.

من صغار الصبيان، وجابر قد روى أنه ﷺ صلى على حمزة، وكذلك أنس كما تقدم، فقد وافقا غيرهما في وقوع مطلق الصلاة على الشهيد في تلك الواقعة ويبعد كل البعد أن يخص النبي ﷺ بصلاته حمزة لمزية القرابة ويدع بقية الشهداء»^(١)، وهنا بين الشوكاني مرجحات لرواية الإثبات على النحو الآتي:

- ساوى الشوكاني بين دعوى الغفلة وعدم الإحاطة بين المثبت والنافي لثبوت النفي والإثبات بروايات صحيحة صريحة.

- ورجح رواية المثبت لأسباب منها أن القول بالصلاة على الشهداء يتفق مع أصل الصلاة على الميت عموماً، وأن النهي عن الصلاة خلاف الأصل الذي كان عليه العمل من رسول الله ﷺ، ولا شك أن ما كان مع الأصل يقدم على ما خالف الأصل في عموم المسألة، وقد صرح بذلك الشوكاني فقال: «ودعوى أن الأصل عدم الصلاة مسلمة قبل ورود الشرع. وأما بعد وروده فالأصل الصلاة على مطلق الميت والتخصيص ممنوع»^(٢)، كما في قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة ١٠٣] أي على عموم المسلمين والشهداء منهم.

- ومن المرجحات كذلك حال الراوي؛ فجابر كان مشغولاً، وأنس صغيراً، بينما غيرهم ممن روى الإثبات سلم عن هذه العلة.

- ومن مرجحات رواية الإثبات أنهم أكثر عدداً، وأن النفي لم يثبت إلا برواية جابر وأنس.

(١) الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٤ ص ٥٥.

(٢) الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٤ ص ٥٥.

- من المرجحات أنه قد روي عن جابر^(١) وأنس^(٢) إثبات الصلاة على الشهداء وخاصة على حمزة، وهذا له مدخل في الترجيح كذلك.

- ويمكن القول إن من المرجحات أن رواية الإثبات كانت في شهداء أحد وغيرهم، بينما النفي اقتصر على شهداء أحد، ويمكن القول كذلك أن رواية النفي متقدمة فأحد كانت في السنة الثالثة، بينما روايات الإثبات كانت في أحد وما بعدها حتى خيبر وغيرها.

٢- استدلال المانعون من الصلاة على الشهيد بحديث أنس بن مالك: فقد روى أبو داود عن أنس بن مالك: «أن شهداء أحد لم يغسلوا، ودفنوا بدمائهم، ولم يصل عليهم»^(٣)، وعن أنس أيضاً رواية أخرى: «أن النبي ﷺ مرّ بحمزة، وقد مُتَّ به، ولم يصل على أحد من الشهداء غيره»^(٤).

اعترض المجيزون على حديث أنس بأن نفي الصلاة ثم إثباتها على حمزة فقط دون الصحابة يضعف من قوة الرواية في الاستدلال على المنع من وجوه منها:

أ- نفي الصلاة عموماً ثم إثباتها في حمزة خاصة يوهن الحديث ويجعله مضطرباً.

ب- هل صلاته على حمزة خصيصة لحمزة، فتمنع الصلاة على غيره

(١) وذكرناه في مناقشة ابن الهمام لاعتراضات المانعين على دليل المجيزين الثاني من حديث شداد ابن الهاد.

(٢) كما سيأتي في دليل المانعين رقم ٢.

(٣) قال الألباني: حسن. أبو داود، سليمان بن الأشعث (٢٠٢ ٢٧٥ هـ، ٩١٧ ٨٨٩ م)، سنن أبي داود مذيلة بأحكام الألباني عليها، حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، باب في الشهيد يغسل، حديث رقم (٢١٢٥)، ج ٢ ص ٢١٢.

(٤) قال الشيخ الألباني: حسن، أبو داود، سنن أبي داود مذيلة بأحكام الألباني عليها، باب في الشهيد يغسل، حديث رقم (٢١٢٧)، ج ٢ ص ٢١٢.

أو لا؟ قال أبو جعفر الطحاوي: «ففي هذا الحديث أن النبي ﷺ، لم يصل يومئذ على أحد من الشهداء غير حمزة، فإنه صلى عليه، وهو أفضل شهداء أحد، فلو كان من سنة الشهداء ألا يصل عليهم، لما صلى على حمزة، كما لم يغسله، إذ كان من سنة الشهداء ألا يغسلوا، وصار ما في هذا الحديث أن النبي ﷺ صلى على حمزة، ولم يصل على غيره، فهذا يحتمل أن يكون لم يصل على غيره، لشدة ما به مما ذكرنا، وصلى عليهم غيره من الناس، وقد جاء في غير هذا الحديث أن رسول الله ﷺ صلى يومئذ على حمزة، وعلى سائر الشهداء»^(١). فعدم ثبوت التخصيص بدليل دل على عموم جواز الصلاة على جميع الشهداء، أما تعليل الصلاة على حمزة فقط فهي رؤية أنس الخاصة لواقعة مثلها مثل رؤية جابر رضي الله عنهما، ويجاب عنها بما أجيب عن نفي جابر رضي الله عنه لصلاة النبي عليه السلام على شهداء أحد كما سبق، لأنها تعارضها روايات صحيحة عدة أثبتت الصلاة على حمزة وغيره من الشهداء في أحد وفي غير أحد.

٣- ومن أدلة المانعين: أن صلاة الجنازة شرعت على الأموات، أما الشهداء فهم أحياء عند ربهم^(٢).

وأجيب عليه:

بأن الشريعة فرقت بين أحكام الشهداء الدنيوية وبين الأحكام الآخروية فالصلاة من الأحكام الدنيوية، وحياته عند الله من الأحكام الآخروية وليست

(١) الطحاوي، شرح معاني الآثار، ج ١ ص ٥٠٢ - ٥٠٣. انظر الأحاديث والحكم عليها في هامش رقم (٧٣ و٧٥).

(٢) قال ابن قدامة: "وأما سقوط الصلاة عليهم فيحتمل أن تكون علتة كونهم أحياء عند ربهم والصلاة إنما شرعت في حق الموتى". ابن قدامة، المغني، ج ٢ ص ٣٩٨.

من أحكام الحياة الدنيا المشاهدة والمحسوسة للأحياء، قال السرخسي الحنفي: «الشهيد حيٌّ في أحكام الآخرة كما قال تعالى: ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: 169]، فأما في أحكام الدنيا فهو ميت يقسم ميراثه، وتتزوج امرأته بعد انقضاء العدة، وفريضة الصلاة عليه من أحكام الدنيا؛ فكان فيه ميتاً يصلّى عليه»^(١).

٤- الصلاة شفاعة لأصحاب الذنوب والشهيد مستغن عنها لرفع درجته وكثرة ثوابه^(٢).

واعترض على ذلك بأن الشهيد ليس بمستغنٍ عن طلب الرحمة والمغفرة والدعاء له، ويدل على ذلك أمران:

الأول : الأنبياء أكمل وأرفع مقاماً وأعلى درجةً، ومع ذلك صلى المسلمون على رسول الله ﷺ قال محمد بن الحسن الشيباني: «الصلاة على الميت من حق المسلم على المسلم كرامة له، والشهيد أولى بهذه الكرامة، ولا إشكال أن درجة الشهيد دون درجة من غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وقد صلى عليه أصحابه والناس يقولون: وارحم محمداً وآل محمد في الصلاة؛ فعلمنا أنه لا يبلغ الشهيد درجة يستغني بها عن استغفار المؤمنين والدعاء بالرحمة له»^(٣).

(١) السرخسي، المبسوط، ج ٢ ص ٩٠.

(٢) قال ابن قدامة: "ويحتمل أن ذلك لغناهم عن الشفاعة لهم فإن الشهيد يشفع في سبعين من أهله فلا يحتاج إلى شفيع والصلاة إنما شرعت للشفاعة". ابن قدامة، المغني، ج ٢ ص ٣٩٨.

(٣) الشيباني، محمد بن الحسن الشيباني (١٣١ - ١٨٩ هـ = ٧٤٨ - ٨٠٤ م)، شرح السير الكبير، تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٧ م، ج ١ ص ١٦٠.

الثاني: وإن كان الإنسان مستغنياً فالاستغناء ليس مانعاً من الصلاة شرعاً قال العيني: «وكذلك الصبي مطهر من الذنوب، وقد صلي عليه»^(١). وأجاب المالكية على هذا الاعتراضات بأمرين: «أحدها: أن المزية لا تقتضي الأفضلية؛ ألا ترى ما ورد من أنه إذا أذن المؤذن أدبر الشيطان وله ضراط فإذا صلى أقبل بوسوسته. الثاني: أن الصحابة فهموا الخصوصية في شهيد المعترك فبقي ما عداه على الأصل، ولأن الشرع في إبقائهم على حالهم غرضاً وهو البعث عليها لقوله ﷺ: «زملوهم بثيابهم فإنهم يبعثون يوم القيامة اللون لون الدم والريح ريح المسك»^(٢).

ويمكن أن يكون لما ذكره المالكية وجهاً لولا وجود الفارق بالقياس بين الحالين، فإدبار أو إقبال الشيطان بينته وفرقت بين الحالتين نصوص، بينما التفريق بين الصلاة على الشهيد وبين الصلاة على الأنبياء والأطفال مسألة

(١) العيني، بدرالدين (٧٦٢ - ٨٥٥ هـ = ١٣٦١ - ١٤٥١ م)، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ج٣ ص٢٦٨.

(٢) التنوخي، قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القيرواني (٠٠٠ - ٨٢٧ هـ = ٠٠٠ - ١٤٢٣ م)، شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة، تحقيق أحمد فريد المزدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، ج١ ص٢٥٨. وانظر النفاوي، أحمد بن غانم (١٠٤٤ - ١١٢٦ هـ = ١٦٣٤ - ١٧١٤ م)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بدون طبعة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، ج١ ص٢٩٠. والحديث في مسند الإمام أحمد بالألفاظ التالية: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم أحد: «زملوهم في ثيابهم»، والحديث الذي يليه: قال: «أشهد على هؤلاء ما من مجروح جرح في الله، إلا بعثه الله يوم القيامة وجرحه يدمي، اللون لون الدم والريح ريح المسك» وحكم عليهما شعيب الأرنؤوط بالصحة، انظر أحمد بن حنبل، مسند أحمد ط الرسالة، حديث رقم (٢٣٦٥٧) وحديث رقم (٢٣٦٥٨)، ج٣٩ ص٦٢.

مختلفة لورود نصوص صحيحة صريحة في صحتها على الشهداء والأنبياء، فورود النصوص منعت القياس ورجحت نفي الفارق بين حاجة الشهيد وحاجة غيره للشفاة والدعاء، أما قولهم: أن الصحابة فهموا الخصوصية في شهيد المعتك، فهذه دعوى لا دليل عليها من نقل ولا عقل، بل النقل ثبت بصحة الصلاة على الشهيد كما سبق، ودعوى العموم أولى من دعوى التخصص، لأن العموم يتفق مع الأصل وهو صلاة النبي ﷺ والصحابة على الأموات عموماً والشهيد فرد من هذا العموم، وإخراج الشهيد من هذا العموم وتخصيصه بعدم الصلاة يحتاج لدليل.

ثالثاً: أدلة القائلين بجواز الصلاة على الشهيد وهي:

الأدلة التي استدلت بها القائلون بجواز الصلاة على الشهيد هي نفس أدلة القائلين بوجوب الصلاة على الشهيد، ولكن الذي جعلهم يقولون بالجواز وليس بالوجوب أنهم سلكوا مسلك الجمع بين الأدلة، أي الأدلة التي ذكرت ترك الصلاة على الشهداء، كما في حديث جابر وأنس، مع الأدلة التي ذكرت أن رسول الله ﷺ صلى على شهداء أحد وغيرهم، وخاصة أن أحاديث الفريقين ثبتت صحتها، فكان لابد من مسلك التوفيق بين الأدلة بالجمع أو النسخ، والجمع أولى ما أمكن؛ إعمالاً للأدلة وعدم إهمالها، قال ابن حزم: «وإن صلي عليه: فحسن، وإن لم يصل عليه: فحسن... ليس يجوز أن يترك أحد الأثرين المذكورين للآخر، بل كلاهما حق مباح، وليس هذا مكان نسخ؛ لأن استعمالهما معاً ممكن في أحوال مختلفة»^(١)، وقال ابن القيم: «والصواب في المسألة أنه مخير بين الصلاة عليهم وتركها لمجيء الآثار بكل

(١) ابن حزم، المحلى بالآثار، ج ٢ ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

واحد من الأمرين»^(١)، وقال الألباني: «ويستثنى من ذلك شخصان فلا تجب الصلاة عليهما... الثاني: الشهيد، لأن النبي ﷺ لم يصل على شهداء أحد وغيرهم... ولكن ذلك لا ينفي مشروعية الصلاة عليهما بدون وجوب كما يأتي من الأحاديث فيهما»^(٢)، والجمع كما ذكر أهل العلم ممكن فيصير إليه في هذه الحالة .

المطلب الرابع: الترجيح

وعليه وبعد مناقشة الأدلة ووجوه الاستدلال يظهر للباحث القول بمشروعية الصلاة على الشهيد لثبوت ذلك في أحاديث عدة صحيحة عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة أيضاً، في شهداء أحد وفي غيرهم، وحمل ما ورد في الأحاديث على معنى صلاة الجنائز أولى من حمله على مجرد الدعاء لوجود قرائن ترجح ذلك كما سبق، وبسبب وجود نصوص صحيحة نقلت ترك الصلاة على الشهيد كما في حديث جابر؛ فالأولى القول بجواز الصلاة عليه لا بوجوبها جمعاً بين الأدلة وإعمالاً لها وعدم إهمالها، والله تعالى أعلم وأحكم.

(١) ابن قيم الجوزية، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ج ٨ ص ٢٨٤.

(٢) الألباني، أحكام الجنائز، ج ١ ص ٧٩-٨٠.

الخاتمة

بعد توفيق الله تعالى وعونه خلصت إلى بعض النتائج التي جاءت على النحو الآتي:

١- اختلف الفقهاء في حكم الصلاة على شهيد المعركة على ثلاثة أقوال هي: الجمهور القائلون بالمنع، والحنفية القائلون بالوجوب، وبعض أهل العلم قالوا بالجواز.

٢- ترجح للباحث القول بمشروعية صلاة الجنازة على الشهيد لأسباب أهمها:

أ- ثبوت صلاة الجنازة على الشهداء في أحد، وغيرهم من رسول الله ﷺ ومن الصحابة بروايات صحيحة.

ب- عند تعارض دلالات النصوص فترجيح النصوص المثبتة على النافية أولى في منهج أهل العلم كما رأينا في المناقشة، لذا ترجح للباحث القول بصحة الصلاة على الجنازة.

ج- حمل معنى الصلاة الواردة في الأحاديث على معنى صلاة الجنازة أولى من حملها على معنى الدعاء، لوجود قرائن ترجح ذلك.

٣- مع وجود أدلة ذكرت ترك الصلاة على شهداء أحد كما في حديث جابر وأنس، ووجود أدلة أثبتت الصلاة على شهداء أحد بعد زمن كما في حديث عقبة، وثبوت الصلاة على غير شهداء أحد بأحاديث صحيحة أخرى؛ فالأولى القول بجواز الصلاة لا بوجوبها إعمالاً للأدلة.

ويوصي الباحث بعقد مؤتمر علمي يتناول مسائل وأحكام الشهداء، يشارك فيه نخبة من أهل العلم والفقهاء، وخاصة في هذا الزمان حيث كثرت مسائل الشهادة والشهداء في عالمنا الإسلامي، وهذه واحدة من هذه المسائل التي تحتاج إلى اجتهاد جماعي من مجتهدي الأمة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

فهرس المصادر والمراجع

١. ابن أبي العزّ، صدر الدين عليّ بن عليّ ابن أبي العز الحنفي (٧٣١ - ٧٩٢ هـ = ١٣٣١ - ١٣٩٠ م)، التنبيه على مشكلات الهداية، تحقيق ودراسة: عبد الحكيم بن محمد شاكر (ج ١، ٢، ٣) - أنور صالح أبو زيد (ج ٤، ٥)، أصل الكتاب: رسالة ماجستير-الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، مكتبة الرشد ناشرون- المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
٢. ابن أبي شيبة، أبو بكر (١٥٩ - ٢٣٥ هـ، ٧٧٦ - ٨٥٠ م)، مُصنّف ابن أبي شيبة، الدار السلفية الهندية القديمة، تحقيق محمد عوامة.
٣. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت ٦٨١ هـ)، شرح فتح القدير، دار الفكر بيروت.
٤. ابن حجر، أحمد بن علي ابن حَجَر العَسْقلاني (٧٧٣ هـ - ٨٥٢ هـ، ١٣٧٢ م - ١٤٤٨ م)، فتح الباري، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩ هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه محب الدين الخطيب، عليه تعليقات عبد العزيز بن عبد الله بن باز.
٥. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ، ٩٩٥ - ١٠٦٣ م)، المحلى بالآثار، دار الفكر - بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.
٦. ابن حنبل، أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ، ٧٨٠ - ٨٥٥ م)، مسند أحمد، مؤسسة قرطبة - القاهرة، الأحاديث مزيلة بأحكام شعيب الأرناؤوط عليها.

٧. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ = ١١٢٦ - ١١٩٨ م)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث - القاهرة، بدون طبعة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م.
٨. ابن عرفة، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (١٢٣٠ - ٠٠٠ هـ = ١٨١٥ - ٠٠٠ م)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بدون طبعة وبدون تاريخ.
٩. ابن قدامة، موفق الدين ابن قدامة (٥٤١ - ٦٢٠ هـ، ١١٤٧ - ١٢٢٣ م)، روضة الناظر وجنة المناظر، مؤسسة الريان، ط٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢ م.
١٠. ابن قدامة، موفق الدين ابن قدامة (٥٤١ - ٦٢٠ هـ، ١١٤٧ - ١٢٢٣ م) المغني، دار الفكر - بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
١١. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١ هـ)، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ.
١٢. ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (٢٠٩ - ٢٧٣ هـ، ٨٢٤ - ٨٨٧ م)، سنن ابن ماجه، حقه: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
١٣. أبو داود، سليمان بن الأشعث (٢٠٢ ٢٧٥ هـ، ٨١٧ ٨٨٩ م)، المراسيل لأبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١، ١٤٠٨.
١٤. أبو داود، سليمان بن الأشعث (٢٠٢ ٢٧٥ هـ، ٨١٧ ٨٨٩ م)، سنن أبي داود مذيلة بأحكام الألباني عليها، حقه: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.

١٥. الألباني، محمد ناصر الدين (١٣٣٢هـ - ١٩١٤م، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)،
 أحكام الجنائز، المكتب الإسلامي، ط٤، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
١٦. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (١٩٤ - ٢٥٦هـ، ٨١٠ - ٨٧٠م)،
 الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه
 المعروف بصحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار
 طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.
١٧. البيهقي، أبو بكر (٣٨٤ - ٤٥٨هـ، ٩٩٤ - ١٠٦٦م)، السنن الكبرى للبيهقي
 وفي ذيله الجوهر النقي، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند
 ببلدة حيدر آباد، ط١، ١٣٤٤هـ.
١٨. التنوخي، قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القيرواني (٠٠٠ - ٨٣٧هـ =
 ٠٠٠ - ١٤٣٣م)، شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة، تحقيق أحمد
 فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
١٩. الحاكم (٣٢١ - ٤٠٥هـ، ٩٣٣ - ١٠١٥م)، المستدرک على الصحيحين
 للحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت،
 ط١، ١٤١١ - ١٩٩٠.
٢٠. الرجراجي، أبو الحسن علي بن سعيد (ت بعد ٦٣٣هـ)، مناهج التحصيل
 ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، اعتنى به أبو الفضل
 الدميّاطي - أحمد بن عليّ، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٢١. الزيلعي، نصب الراية، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان، بيروت
 - لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة - السعودية، ط١،
 ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٢٢. السَّرْحَسِيُّ، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت ٤٨٢هـ)، المبسوط، تحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٢٣. السُّيُوطِي، جلال الدين (٨٤٩ - ٩١١ هـ، ١٤٤٥ - ١٥٠٥ م)، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، حققه: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة.
٢٤. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (١٥٠ - ٢٠٤هـ، ٧٦٧ - ٨٢٠م)، الأم، دار المعرفة - بيروت، بدون طبعة، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
٢٥. الشوكاني، محمد بن علي (١١٧٣ هـ - ١٢٥٠ هـ، ١٧٥٩ - ١٨٣٤م)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
٢٦. الشوكاني، محمد بن علي (١١٧٣ هـ - ١٢٥٠ هـ، ١٧٥٩ - ١٨٣٤م)، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، تحقيق: عصام الدين الصباطي، دار الحديث، مصر، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٢٧. الشيباني، محمد بن الحسن الشيباني (١٣١ - ١٨٩ هـ = ٧٤٨ - ٨٠٤ م)، شرح السير الكبير، تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.
٢٨. الطحاوي، أبو جعفر (٢٣٨ - ٣٢١ هـ، ٨٥٢ - ٩٣٣م)، شرح معاني الآثار، حققه وقدم له: محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق، وراجعته ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د يوسف عبد الرحمن المرعشلي، عالم الكتب، ط١، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.

٢٩. العيني، بدر الدين (٧٦٢ - ٨٥٥ هـ = ١٣٦١ - ١٤٥١ م)، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
٣٠. الكاساني، علاء الدين الكاساني (٥٨٧ - ٠٠٠ هـ = ١١٩١ - ٠٠٠ م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي بيروت، ١٩٨٢ م.
٣١. المازري، أبو عبد الله محمد بن علي المازري المالكي (٤٥٣ - ٥٣٦ هـ = ١٠٦١ - ١١٤١ م)، شرح التلقين، تحقيق: محمد المختار السّلامي، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨ م.
٣٢. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (٢٠٤ - ٢٦١ هـ، ٨٢٠ - ٨٧٥ م)، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة - بيروت.
٣٣. النسائي، أبو عبد الرحمن (٢١٥ - ٣٠٣ هـ، ٨٣٠ - ٩١٥ م)، سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي، تحقيق مكتب تحقيق التراث، دار المعرفة ببيروت، ط٥، ١٤٢٠ هـ.
٣٤. النفراوي، أحمد بن غانم (١٠٤٤ - ١١٢٦ هـ = ١٦٣٤ - ١٧١٤ م)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بدون طبعة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
٣٥. النووي، أبو زكريا (٦٣١ - ٦٧٦ هـ، ١٢٣٤ - ١٢٧٨ م)، المجموع شرح المذهب، معها تكملة السبكي والمطيعي، دار الفكر.
٣٦. الهيتمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر الهيتمي (٧٣٥ - ٨٠٧ هـ = ١٣٣٥ - ١٤٠٥ م)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.

فهرس الموضوعات

صفحة	الموضوع
٩١	المخلص:
٩٢	المقدمة:
٩٥	المطلب الأول: المراد بشهيد المعترك عند الفقهاء:
١٠١	المطلب الثاني: أقوال العلماء في المسألة، وتحريم محل النزاع في حكم الصلاة على الشهيد:
١٠٥	المطلب الثالث: أدلة العلماء:
١٢٩	المطلب الرابع: الترجيح:
١٣٠	الخاتمة:
١٣١	فهرس المصادر والمراجع:
١٣٦	فهرس الموضوعات:

من أدب النصيحة أن تكون سراً بينك وبين من تريد نصيحتته،
ولا تكون علانية أمام الناس، قال الإمام الشافعي: "من وعظ أخاه
سراً، فقد نصحه وزانه، ومن وعظه علانية، فقد فضحه وشانه".

ينظر: مناقب الإمام الشافعي، لابن كثير (٢٣٣)،
ولطائف الفوائد، أ.د. سعد الخثلان (ص: ٤٠٩).

حُكْمُ الْمُؤَثَّرَاتِ الصَّوْتِيَّةِ الشَّبِيهِةِ بِالْمَوْسِيقِي

دراسةٌ فقهيةٌ مقارنةٌ

إعداد

د. عامر بن محمد فداء بن محمد بهجت

عضو هيئة التدريس بجامعة طيبة



مُقَدِّمَةٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه، أما

بعد:

فقد تتابع العلماء رحمهم الله في القديم والحديث على ذم المعازف آلات اللهو، وحذروا منها وأنكروا على المخالف، واتفقت المذاهبُ الفقهيةُ الأربعةُ على تحريمها والمنع منها^(١).

ووقع الخلاف بينهم - قديماً وحديثاً - في حكم الغناء بالكلمات المباحة بغير استخدام المعازف ما بين مبيح ومانع ومفصل^(٢).

أياً ما كان فليس المراد بهذه الورقات تقرير تحريم المعازف وآلات اللهو، ولا تقرير جواز الغناء الخالي من المعازف أو ما يسمى بالأناشيد، بل محل البحث في هذه الورقات عن حكم ما دخل على بعض الأناشيد أو في بعض القنوات

(١) قال ابن تيمية: (فمذهب الأئمة الأربعة: أن آلات اللهو كلها حرام) الفتاوى ٥٥٧/١١، وقال

ابن رجب في شرح البيخاري: (وأما استماع آلات الملاهي المطربة المتلقاة من وضع الأعاجم، فمحرم مجمع على تحريمه، ولا يعلم عن أحد منه الرخصة في شيء من ذلك، ومن نقل الرخصة فيه عن إمام يعتد به فقد كذب وافترى) فتح الباري لابن رجب ٤٣٦/٨.

(٢) للتوسع في معرفة الأقوال في حكم الغناء بغير آلة راجع «كف الرعاع» لابن حجر الهيتمي،

وقد ذكّر عن الإمام أحمد في حكمه ثلاث روايات: الجواز والكراهة والتحريم راجع: المغني ١٦٠/١٤، غذاء الألباب ١١٨/١، ومما يحسن التنبيه إليه هنا أن العلماء يفرّقون بين الغناء والمعازف، فالغناء مختلف فيه وهو تطريب الصوت بغير آلة (وهو ما يسمى الآن نشيداً)، وأما المعازف فالإجماع محكي على تحريمها، وقد خلط كثير من المعاصرين بين المسألتين فنقل الخلاف الواقع في مسألة حكم الغناء إلى مسألة حكم المعازف، واستدل بعضهم بكلام مجيزي الغناء على جواز المعازف، وهذا خلط للأوراق، فالمسألتان مختلفتان تماماً فلينتبه إلى عدم الخلط بينهما. والله الهادي.

من المؤثرات الصوتية المسماة بـ «الإيقاعات» التي تصدر باستخدام أجهزة أو برامج حاسوبية تقوم بمعالجة وتعديل الصوت البشري ويمكن بذلك تحويله إلى صوت شبيه جدا بصوت الموسيقى.

وأصل هذا البحث كتبته قبل ست سنوات؛ لما أسمعني زوجتي مقطعاً من نشيد ملحن مقترن بأصوات مطربة لم يكن لي بها عهد في الأناشيد، فاستكرتها في نفسي وضاق بها صدري.

فقلت لي: إن هذه ليست موسيقى، وإنما هي إيقاعات، وبدأت تشرح لي معنى الإيقاعات، وأنها أصوات خالية من المعازف، فما ازددت بكلامها إلا رفضاً واستنكاراً.

فلما سألتني: أحرامٌ هي؟ توقفت عن الجواب؛ لأن استنكار الطبع، ورفض غير المؤلف لا ينتهز دليلاً لتحريمه، والحكم في دين الله بالتحسين والتقبيح العقلي -فضلاً عن التحسين والتقبيح الذوقي- ضلالٌ وقولٌ على الله بغير علم.

ومثل هذه المسألة لا يحسن الجواب فيها إلا بعد بحث وتحقيق، واستدلال وتدقيق، فمكثت مدة لا همَّ لي سوى السؤال والمناقشة والبحث في هذه المسألة، حتى اجتمع عندي فيها خلال ذلك مادة تصلح للنشر فاستعنت بالله وكتبتها ثم نشرتها في شبكة الإنترنت، وكانت بعنوان: (الإقناع في حكم الإيقاع)، ثم غيرته إلى: (جزء في حكم الإيقاعات) ثم إلى: (جمع الاستدلالات في حكم الإيقاعات)، وقد انتشر البحث على الشبكة فوق ما كنت أتصور، وأسأل الله أن يجعله في ميزان الحسنات.

كما رجع إلى البحث عدة ممن كتبوا في الموضوع، منهم: الشيخ عبد الله رمضان موسى في كتابه: (الرد على القرضاوي والجديع).

وهو من مطبوعات دار المؤيد، والباحثة/ مريم بنت ولي علي حكمي في رسالتها للماجستير بعنوان: (أحكام الدف في الفقه الإسلامي دراسة فقهية مقارنة)، وهي مطبوعة، والدكتورة/ حنان بنت علي بن محمد اليماني في بحث لها بعنوان: (حكم النشيد الإسلامي دراسة تأصيلية فقهية)، من مطبوعات المكتبة الأسدية بمكة المكرمة، والكاتب أبو فيصل البدراني في كتابه: (حكم الغناء والمعازف وآلات الملاهي والمؤثرات الصوتية) منشور في الإصدار الرسمي للمكتبة الشاملة.

ولما دفعتُ رسالتي للماجستير عن أحكام التسجيلات الصوتية للطباعة، رأيت أن ألحق بها هذا البحث سائلاً الله أن ينفع به. وأشير هنا إلى أنني أعدت النظر في هذا البحث وراجعته فجاءت هذه النسخة مختلفة اختلافاً كبيراً وفيها إضافات وتعديلات كثيرة على النسخة التي نُشرت في النت قبل ثمان سنوات.

وقبل الكلام عن الحكم لا بد من بيان معنى «الإيقاع» في اللغة وفي اصطلاح أهل الموسيقى، ثم بيان صورة المسألة التي يراد الكلام عليها والمراد بالإيقاع هنا إذ «الحكم على الشيء فرع عن تصوره»^(١).

(١) ذكر هذه القاعدة عدد من أهل العلم منهم: ابن عابدين الحنفي في «حاشية البحر الرائق» ٢٢٢/١، والنراوي المالكي في «الفواكه الدواني» ١١٢/١، والخطيب الشرييني الشافعي في «مغني المحتاج» ٤٩٨/٣، وابن النجار الحنبلي في «شرح الكوكب المنير» ٥٠/١.

المبحث الأول تعريف الإيقاعات في اللغة والاصطلاح

معنى الإيقاع في اللغة:

مصدر أوقع يوقع إيقاعاً، وله معانٍ كثيرة لكن ألتصقها بموضوع البحث ما ذكره الأزهري^(١) في «تهذيب اللغة»، وابن منظور^(٢) في «لسان العرب»، والزيدي^(٣) في «تاج العروس» أن (الإيقاع: ألحان الغناء، وهو أن يوقع الألحان ويُنِيها، وسَمِيَ الخَلِيل كتاباً من كتبه في ذلك المعنى: كتاب الإيقاع)^(٤). وقد وردت كلمة الإيقاعات على لسان غير واحد من أهل العلم بهذا المعنى فمن ذلك:

قول أبي المعالي الجويني^(٥) رَحِمَهُ اللهُ: (والذي يقتضيه الرأي أن ما يصدر منه ألحان مستلذة تَهَيِّجُ الإنسان، وتستحثه على الشرب، ومجالسة إخوانه،

- (١) أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة الأزهري الهروي اللغوي الشافعي، كان رأساً في اللغة والفقه، ثقة، ثبتاً، ديناً، روى عن ابن أبي داود، وروى عنه أبو عبيد الهروي، وله كتاب «تهذيب اللغة» المشهور، وكتاب «التفسير»، وكتاب «تفسير ألفاظ المزي» (ت: ٣٧٠هـ). انظر: «معجم الأدباء» ١٦/١٦٤، «سير أعلام النبلاء» ١٦/٣١٥.
- (٢) محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري الإفريقي ثم المصري، جمال الدين، أبو الفضل، الإمام اللغوي الحجة، ولد بمصر، وخدم في ديوان الإنشاء بالقاهرة. ثم ولي القضاء في طرابلس، وعاد إلى مصر فتوفي فيها. له «لسان العرب» ومختصر تاريخ دمشق (ت: ٧١١هـ). انظر: «الدرر الكامنة» ٦/١٥.
- (٣) محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزيدي، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، علامة باللغة والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنفين. أصله من واسط (في العراق) ومولده بالهند، ومنشوه في زييد (باليمن)، له «تاج العروس في شرح القاموس»، و«إتحاف السادة المتقين» (ت: ١٢٠٥هـ). انظر: «حلية البشر» ٣/١٤٩٢، «الأعلام» للزركلي ٧/٧٠.
- (٤) «تهذيب اللغة» ٢/٢٦، ونحوه في «لسان العرب» ٨/٤٠٨، «تاج العروس» ٢٢/٣٥٩.
- (٥) هو إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني الشافعي، من

فهو المحرّم، والمعازف والمزامير كذلك، وما ليس له صوت مستلذ، وإنما تتحب في إيقاعات قد تطرب، فإن كانت لا تُلذ، فجميعها في معنى الدف، والكوبة في هذا المسلك كالدف، فإن صح فيها تحريم، حرّمناها، وإلا توقفنا فيها (1).

قول ابن القيم (2) رَحِمَهُ اللهُ: (وكلُّ من له علم بأحوال السلف، يعلم قطعاً أنهم برآء من القراءة بالبحان الموسيقي المتكلفة، التي هي إيقاعات وحركات موزونة معدودة محدودة، وأنهم أتقى لله من أن يقرؤوا بها، ويُسَوِّغوها) (3).

قول ابن رجب الحنبلي (4) رَحِمَهُ اللهُ: (فلما فتحت بلاد فارس والروم ظهر للصحابة ما كان أهل فارس والروم قد اعتادوه من الغناء الملحن بالإيقاعات الموزونة، على طريقة الموسيقى بالأشعار التي توصف فيها المحرمات من الخمور والصور الجميلة المثيرة للهوى الكامن في النفوس، المَجْبُولُ محبته فيها، بآلات اللهو المطربة، المخرج سماعها عن الاعتدال، فحينئذ أنكر الصحابة الغناء واستماعه، ونهوا عنه وغلظوا فيه) (5).

قول القسطلاني (6) رَحِمَهُ اللهُ: (وقد علم مما ذكرناه أن ما أحدثه المتكلفون

مصنفاته: «غياثي الأمم»، «مغيث الخلق»، «نهاية المطلب»، «الورقات» في أصول الفقه، توفي سنة ٤٧٨هـ. انظر: «طبقات الشافعية الكبرى» ١٦٥/٥، «سير أعلام النبلاء» ٤٦٨/١٨.

(1) نهاية المطلب ٢٣/١٩.

(2) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرْعِيّ الدمشقيّ، أبو عبد الله، شمس الدين، الإمام المتفنن، من أصحاب شيخ الإسلام ابن تيمية، صاحب المصنفات الشهيرة، منها: زاد المعاد، إعلام الموقعين، الصواعق المرسله، وغيرها، توفي سنة ٧٥١هـ. ينظر: أعيان العصر ٣٦٦/٤، المقصد الأرشد ٢/٣٨٤.

(3) زاد المعاد ٤٧٤/١.

(4) عبد الرحمن بن أحمد بن حسن بن رجب البغدادي ثم الدمشقي الشيخ زين الدين المعروف بابن رجب الحنبلي، توفي في رجب ٧٩٥هـ، ينظر: ذيل التقييد ٧٢/٧٢.

(5) فتح الباري لابن رجب ٤٢٧/٨.

(6) هو أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني الأصل، المصري، الشافعي، ولد

بمعرفة الأوزان والموسيقى في كلام الله من الألحان والتطريب والتغني المستعمل في الغناء بالغزل على إيقاعات مخصوصة وأوزان مخترعة أن ذلك من أشنع البدع^(١).

وقول ابن عابدين^(٢) رَحِمَهُ اللهُ : («علم الموسيقى» بكسر القاف: وهو علم رياضي يعرف منه أحوال النغم والإيقاعات، وكيفية تأليف اللحن، وإيجاد الآلات. وموضوعه الصوت من جهة تأثيره في النفوس باعتبار نظامه في طبقته وزمانه. وثمرته بسط الأرواح وتعديلها وتقويتها وقبضها أيضا)^(٣).

الإيقاع في اصطلاح علم الموسيقى:

عرفه الخوارزمي^(٤) (ت: ٢٨٧هـ) في فصل الإيقاعات المستعملة من باب الموسيقى من كتابه مفاتيح العلوم بقوله: (الإيقاع هو النقلة على النغم في أزمنة محدودة المقادير)^(٥).

بمصر ونشأ بها وكان متعففا، جيد القراءة للقرآن والحديث والخطابة، شجي الصوت، مشاركا في الفضائل، متواضعا متوددا، واشتهر بالصلاح والتعفف على طريق أهل الفلاح، له: «إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري» و«المواهب اللدنية في المنح المحمدية» (ت: ٩٢٣هـ). انظر «الضوء اللامع» ١٠٣/٢.

(١) «إرشاد الساري» ٤٨١/٧.

(٢) هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحيم عابدين الدمشقي، المفسر المحدث الفقيه النحوي اللغوي البياني العروضي الذكي النبیه، فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره، مولده ووفاته في دمشق، له «رد المحتار على الدر المختار»، انظر: «حلية البشر» للطهار ١٢٣٠/٢، «الأعلام» للزركلي ٤٢/٦.

(٣) حاشية ابن عابدين ٤٦/١.

(٤) محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي الكاتب (أبو عبد الله) عالم مشارك في علوم، له: «مفاتيح العلوم» (ت: ٢٨٧هـ) انظر: معجم المؤلفين ٩٢/٩.

(٥) مفاتيح العلوم ص ٢٦٦.

وقد ذكر صديق حسن خان^(١) أن علم الإيقاع من العلوم المتفرعة عن علم الموسيقى^(٢)، وذكر أن علم الموسيقى (يشتمل على بحثين البحث: الأول: عن أحوال النغم والبحث الثاني: عن الأزمنة فالأول يسمى: علم التأليف. والثاني: علم الإيقاع)^(٣).

وأما الإيقاعات في عُرف المجال الإنشادي - وهو المراد في هذا البحث - فهي: (صوت مشابه أو مماثل لصوت الآلات الموسيقية يصدر بمعالجة وتعديل أصوات ليست صادرة عن آلات موسيقية بواسطة برامج الكمبيوتر أو نحوها).

فخرج بقولنا: (صوت مشابه أو مماثل لصوت الآلات الموسيقية) المؤثرات الصوتية التي تستعمل مع الأناشيد وغيرها مما لا يشابه الأصوات الموسيقية كالأهات الطبيعية، فهذه المؤثرات التي لا تشبه الموسيقى غير داخلة في هذا البحث.

وخرج بقولنا: (يصدر بمعالجة..) الصوت الطبيعي المشابه للموسيقى، كما لو استطاع الإنسان أن يصدر من حنجرته دون تدخل الآلات صوتاً مشابهاً للأصوات الموسيقية، فهذا غير داخل في محل البحث، ولكني نقلت فيه - استطراداً - فتوى شيخنا العلامة عبد الله بن جبرين رحمه الله، وفتوى الشيخ/ هاني الجبير حفظه الله، إلا أن هذه الصورة ليست المقصودة بالبحث أصالة.

(١) محمد صديق خان بن حسن الحسيني البخاري القنوجي، أبو الطيب: من رجال النهضة الإسلامية المجددين، له نيف وستون مصنفاً بالعربية والفارسية والهندية، (ت: ١٣٠٧هـ)، انظر: الأعلام للزركلي ١٦٧/٦.

(٢) أبجد العلوم ص ٤٦٦.

(٣) أبجد العلوم ص ٥٢١.

هذا ما يتعلق بحقيقة الإيقاعات الصوتية وتعريفها، وأما حكمها فقد اختلف أهل العلم المعاصرون في الحكم على هذه النازلة ما بين مانع ومجوز، وسأعرض هنا كلا القولين (التحريم والجواز) بأدلتهما كل قول منهما بأدلته في مبحث مستقل.

المبحث الثاني

القول بمنع الإيقاعات، وأدلته

ذهب جماعة من أهل العلم إلى أنّ الإيقاعات بالمعنى المذكور سابقاً ممنوعة شرعاً، ومجموع ما يستند إليه هذا القول يتلخص فيما يأتي:

١. عموم النص الوارد في المعازف.

٢. القياس بنفي الفارق.

٣. قياس العلة.

٤. قياس الشبه.

٥. أدلة النهي عن التشبه بالفساق.

٦. قول الصحابي.

٧. تحريم الحيل.

٨. سد الذرائع.

٩. قاعدة تقديم الظاهر على الأصل.

١٠. قاعدة تقديم الحاضر على المبيح.

١١. التخريج على بعض المسائل الفقهية.

الدليل الأول: عموم النص الوارد في المعازف.

وتفصيله: أن أجهزة الكمبيوتر وبرامج الصوت إذا استخدمت لإصدار الأصوات المطربة كانت من آلات اللهو المحرمة الداخلة في عموم قوله ﷺ: «ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف»^(١)، وجه العموم فيه أنه: جمع معرف بأل، والقاعدة في الأصول أن الجمع المعرف بأل

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ١٠٦/٧، كتاب الأشربة، باب ما جاء فيمن يستحل الخمر، حديث رقم: ٥٤٦٣.

يفيد العموم^(١)، وتغير صورة المعازف لا يمنع من دخولها في العموم، فالمعازف تتطور وتتغير من زمان لآخر، ولا يمكن قصر الحديث على الآلات الموجودة في زمن الرسالة.

والدليل على شمول لفظ المعازف لها إجماع أهل اللغة، قال ابن تيمية: (والمعازف هي آلات اللهو عند أهل اللغة، وهذا اسم يتناول هذه الآلات كلها)^(٢)، وقال ابن القيم: (المعازف هي آلات اللهو كلها لا خلاف بين أهل اللغة في ذلك)^(٣)، فكل ما يستخدم لإصدار الأصوات الموسيقية هو من المعازف الداخلة في الحديث.

ويناقد من ثلاثة أوجه:

الأول: أن أجهزة الكمبيوتر وبرامج الصوت لا تسمى «معازف» لا لغة ولا عرفاً فليست هي آلة من آلات اللهو، لأنها غير معدة للهو والطرب، فليست كالتبيل والمزمار ونحوهما، وإنما هي وسيلة ذات أغراض متعددة.

وردد: بأن استخدامها على ذلك الوجه يجعلها آلة لهو، وإن لم تكن معدة لذلك في الأصل، ثم إن اعتماد كثير من المطربين وأهل الفن على برامج الصوت والأجهزة الحديثة يجعلها من أبرز آلات اللهو في هذا العصر عند استخدامها لهذا الغرض، فكلمة «آلات اللهو» تعم كل آلة تستخدم في اللهو والطرب.

الثاني: أن الإيقاعات تستخدم لغرض نشر الخير والدعوة فليست من اللهو، ولذا فلا يصح تسمية الآلات المصدرة لها «آلات لهو».

(١) شرح الكوكب المنير ٣/١٣٠.

(٢) مجموع الفتاوى ١١/٥٣٥.

(٣) إغاثة اللفهان ١/٢٦٠.

ورُدَّ: بأن استخدامه للأغراض المذكورة لا يغيّر الحكم فهو «لهو» استخدم لما ذُكِرَ، والعبرة بالحقائق لا بالمسمّيات، ومن المعلوم أن من شرط الوسائل أن تكون مباحة غير محرمة.

الثالث: أن العموم يُخصّص بالعرف المقارن للخطاب، فيفسر النص بالمعازف المعهودة في زمن الرسالة.

ورُدَّ: بأن المراد بالتخصيص بالعرف المقارن للخطاب أن يفسّر النص الشرعي بالحقيقة العرفية في زمن الخطاب لا بحقيقة عرفية حادثة بعده، وليس المقصود أن خطاب الشرع لا يدخل فيه من الصور إلا ما كان موجودا زمن الخطاب، بل المقصود أنه لا يحمل على حقيقة حادثة غير معهودة، ولتوضيح ذلك أقول: إن اللفظ قد يكون عامّا شاملا لصور موجودة وصور غير موجودة يجمعها حقيقة واحدة، فشموله لصور مستجدة داخلة في تلك الحقيقة العرفية لا إشكال فيه، وإنما الخطأ إدخال صور مستجدة لا تدخل تحت الحقيقة العرفية في زمن الخطاب أصلا، وإنما تدخل في الحقيقة العرفية في الزمان المتأخر.

وقد ذكر الزركشي في البحر المحيط في (فَصْلٌ فِيْمَا ظَنَّ أَنَّهُ مِنْ مُخَصِّصَاتِ الْعُمُومِ التَّخْصِصُ بِالْعَادَةِ) ونقل عن تقي الدين^(١) قوله: (هذه المسألة تحتاج إلى تحرير لأنه قد أطلق القول بالخلاف فيها وترجيح القول بالعموم فيها، والصواب أن يفصل بين عادة ترجع إلى الفعل وعادة ترجع

(١) يعني ابن دقيق العيد، وهو الإمام الفقيه المجتهد المحدث الحافظ العلامة شيخ الإسلام تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري المنفلوطي الصعيدي المالكي والشافعي، صاحب التصانيف، له «شرح العمدة» و«الإمام» (ت: ٧٠٢) انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي ٤/١٨٢.

إلى القول، فما يرجع إلى الفعل يمكن أن يرجح فيه العموم على العادة مثل أن يحرم بيع الطعام بالطعام ويكون العادة بيع البر منه فلا يخصص عموم اللفظ بهذه العادة الفعلية، وأما ما يرجع إلى القول مثل أن يكون أهل العرف اعتادوا تخصيص اللفظ ببعض موارد اعتبارا بما سبق الذهن بسببه إلى ذلك الخاص فإذا أطلق اللفظ العام فيقوى تنزيهه على الخاص المعتاد لأن الظاهر أنه إنما يدل باللفظ على ما شاع استعماله فيه لأنه المتبادر إلى الذهن^(١).

وعليه فالذي يظهر لي صحة الاستدلال بالعموم في صورة الإيقاعات، والله أعلم.

الدليل الثاني: القياس بنفي الفارق، ويسمى القياس في معنى الأصل.
ذلك أن الشرع لا يفرق بين المتماثلات، فلا يليق أن ينسب إلى الشرع الحكيم أنه يحرم صوتاً ثم يبيح صوتاً مماثلاً له، قال ابن القيم: (وإذا تأملت أسرار هذه الشريعة الكاملة وجدتها في غاية الحكمة ورعاية المصالح لا تفرق بين متماثلين البتة، ولا تسوي بين مختلفين ولا تحرم شيئاً لمفسدة وتبيح ما مفسدته مساوية لما حرمته أو رجحته عليه، ولا تبيح شيئاً لمصلحة وتحرم ما مصلحته تساويه لما أباحته البتة، ولا يوجد فيما جاء به الرسول شيء من ذلك البتة)^(٢).

وقال أيضاً: (أما أحكامه الأمرية الشرعية فكلها هكذا، تجدها مشتملة على التسوية بين المتماثلين، وإلحاق النضير بنظيره، واعتبار الشيء بمثله، والتفريق بين المختلفين، وعدم تسوية أحدهما بالآخر، وشريعته سُبْحَانَ اللَّهِ

(١) البحر المحيط ٢/٥٢٥.

(٢) بدائع الفوائد ٣/١٤١.

منزهة أو تنهى عن شيء لمفسدة فيه، ثم تبيح ما هو مشتمل على تلك المفسدة أو مثلها أو أزيد منها، فمن جوز ذلك على الشريعة فما عرفها حق معرفتها؛ ولا قدرها حق قدرها وكيف يظن بالشريعة أنها تبيح شيئاً لحاجة المكلف إليه ومصالحته ثم تحرم ما هو أحوج إليه والمصلحة في إباحته أظهر، وهذا من أمحل المحال؛ ولذلك كان من المستحيل أن يشرع الله ورسوله من الحيل ما يسقط به ما أوجبه، أو يبيح به ما حرمه، ولعن فاعله، وأذنه بحربه وحرب رسوله، وشدد فيه الوعيد؛ لما تضمنه من المفسدة في الدنيا والدين، ثم بعد ذلك يسوغ التوصل إليه بأدنى حيلة، ولو أن المريض اعتمد هذا فيما يحميه منه الطبيب ويمنعه منه لكان معيناً على نفسه، ساعياً في ضرره، وعد سفيهاً مفرطاً، وقد فطر الله ﷻ عباده على أن حكم النضير حكم نظيره، وحكم الشيء حكم مثله، وعلى إنكار التفريق بين المتماثلين، وعلى إنكار الجمع بين المختلفين، والعقل والميزان الذي أنزله الله ﷻ شرعاً وقدرًا يأبى ذلك^(١).

وصوت الإيقاعات مماثل لصوت الموسيقى فلا يصح التفريق بينهما في الحكم الشرعي، وهذا ما يسمى «بالقياس بنفي الفارق المؤثر»، الذي هو أحد أنواع «القياس الجلي» ويسمى «القياس في معنى الأصل»، و«القياس القطعي» ولا يشترط فيه التعرض لبيان وجود علة جامعة بين الأصل والفرع بل يكفي القطع بعدم وجود الفارق المؤثر، ذلك أن (القياس إما أن يصرح فيه بالعلة أو بما يلازمها، أو لم يصرح بها فيه، فالأول قياس العلة، والثاني قياس الدلالة، والثالث القياس في معنى الأصل، وهو ما جمع فيه بين الأصل والفرع

(١) إعلام الموقعين ١/١٥٠.

بنفي الفارق)^(١)، فما قطع فيه بنفي الفارق فقياس جلي، وإن لم يقطع فيه بنفي الفارق فهو قياس خفي^(٢).

ويناقد هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: أن الغالب في الإيقاعات أنها لا تماثل الصوت الصادر من الآلات مماثلة تامة بل يدرك المتخصص والخبير الفرق بينهما. ورد من ثلاثة أوجه:

الأول: أن وجود الفارق اليسير بين الصوتين لا يمنع التسوية بينهما في الحكم؛ لأن المعتبر في القدر هو الفارق المؤثر لا مطلق الفرق.

الثاني: أن آلات اللهو يختلف صوتها باختلاف العازف عليها وطريقة العزف ولم يكن هذا موجباً للتفريق بينهما في الحكم فكذلك هنا.

الثالث: أن هذا الفارق اليسير لا يدركه عامة الناس فلا يعد فرقاً. واعترض: بأن المعتبر في مثل هذا بأهل الخبرة والاختصاص لا بالعامّة والجهلة فربّ إنسان لا يدرك الفرق بين الذهب الأصيل والمغشوش، ولا يدرك مثل هذا إلا أهل الخبرة ولا يقال بتسوية الذهب الأصيل بالمغشوش في الأحكام لأن عامة الناس لا يفرقون بينهما.

الوجه الثاني في الاعتراض على الاستدلال: أن الشرع قد يفرق بين صوتين متماثلين فيبيح أحدهما ويحرم الآخر لاختلاف مصدرهما، فإن الرجل يباح له سماع صوت تغنّج زوجته وتكسرهما في الكلام ولا يباح له سماع صوت الأجنبية على تلك الحال ولو كان الصوتان متماثلين تماماً، فدلّ على

(١) شرح مختصر الروضة ٢/٢٢٢.

(٢) شرح مختصر الروضة ٢/٢٢٢، شرح الكوكب المنير ٤/٢٠٨.

أن لمصدر الصوت أثراً في تغيير الحكم من الحل للحرمة أو بالعكس، وعليه فيكون الفرق في مصدر الصوت ونوع الآلة فرقاً مؤثراً.

ورُدَّ: بأن منع سماع صوت الأجنبية على تلك الصفة إنما هو من باب منع الوسائل المفضية إلى الزنا، ولما كانت الزوجة حلالاً له انتفت العلة التي من أجلها منع من ذلك الصوت، وليس ذلك لاختلاف مصدر الصوت فإنه لو طلق زوجته وبانت منه حرم عليه ذلك منها مع أن المصدر واحد، بخلاف مسألتنا.

وبناء على ما سبق فالذي يظهر لي صحة الاستدلال بهذا النوع من القياس، وأن الاعتراض الوارد عليه مردود، والله أعلم.

الدليل الثالث: قياس العلة.

سبق أن (القياس إما أن يصرح فيه بالعلة أو بما يلازمها، أو لم يصرح بها فيه، فالأول قياس العلة، والثاني قياس الدلالة، والثالث القياس في معنى الأصل، وهو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بنفي الفارق)^(١)، وأن القياس بنفي الفارق لا يشترط فيه التعرض لبيان وجود علة جامعة بين الأصل والفرع بل يكفي القطع بعدم وجود الفارق المؤثر، وقد تبين في الدليل السابق صحة إعمال القياس في معنى الأصل لإلحاق الإيقاعات بالمعازف.

وفي هذا الدليل يُستدل بثبوت الإلحاق عن طريق نوع آخر من القياس، وهو قياس العلة.

ذلك أن الطرب الحاصل بالإيقاعات نفس الطرب الحاصل بالآلات الموسيقي فوجب إلحاقها بها بهذا الجامع بل قد يكون بعض الإيقاعات أبلغ في الطرب

(١) شرح مختصر الروضة ٢/٢٢٢.

من بعض أصوات الموسيقى، قال ابن القيم: (وإذا كان الزمر، الذي هو أخف آلات اللهو، حراماً، فكيف بما هو أشد منه؟ كالعود، والطنبور، واليراع، ولا ينبغي لمن شم رائحة العلم أن يتوقف في تحريم ذلك. فأقل ما فيه: أنه من شعار الفساق وشاربي الخمر)^(١).

وقال ابن حجر الهيتمي^(٢): (ويمكن أن يستدلّ لتحريم الشَّبَابَةِ بالقياس على الآلات المحرّمة؛ لاشتراكه معها في كونه مطرباً بل ربما كان الطرب الذي فيه أشدّ من الطرب الذي في نحو الكمنجة والرباب، فهو إمّا قياس الأولى أو المساواة بالنسبة إلى المذكورين، وهما حرام بلا خلاف. انتهى.

وصرّح بما يعمُّ ذلك إمام الحرمين أيضاً، ونقله عنه الأذري، وقال [عقبه]: إنّه في غاية الحُسن، وعبارة توسطه، وقد أشار الإمام إلى ضابط المحرّم من ذلك وغيره بقوله: ما يصدر منه ألحانٌ مُستلذّة تهيج [السامع] وتستحثّه على الطرب ومجالسة أحداثه فهو المحرّم، فهذه العبارة تشمّل ما نحن فيه بالنص؛ لأنّ ما ذُكر موجودٌ فيه وزيادة)^(٣).

وقال الماوردي^(٤): (وأما الملاهي فعلى ثلاثة أضرب: حرام، ومكروه، وحلال.

(١) إغاثة اللهفان ١/٢٢٨.

(٢) هو شهاب الدين، أبو العباس، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، كان يجرا في علم الفقه وتحقيقه لا تكدره الدلاء، له: «تحفة المحتاج لشرح المنهاج»، و«الصواعق المحرقة» وغيرهما، (ت: ٩٧٤هـ) انظر: «النور السافر عن أخبار القرن العاشر» ٢٥٨/١.

(٣) «كف الرعاع عن محرّمات اللهو والسمع» ص ١٠٢.

(٤) هو أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب، الإمام الجليل القدر الرفيع الشأن، من كبار فقهاء الشافعية، له «الحاوي» و«الإقناع» في الفقه و«أدب الدين والدنيا» وغير ذلك، (ت: ٤٥٠هـ) انظر: طبقات الشافعية للسبكي ٢٦٧/٥.

فأما الحرام: فالعود والطنبور والمعزفة والطبل والمزمار وما ألهى بصوت مطرب إذا انفرد.

وأما المكروه: فما زاد به الغناء طرباً، ولم يكن بانفراده مطرباً، كالفسح، والقضيب، فيكره مع الغناء لزيادة إطرابه، ولا يكره إذا انفرد لعدم إطرابه. وأما المباح: فما خرج عن آلة الإطراب، إما إلى إنذار كالقوق، وطبل الحرب، أو لمجمع وإعلان كالدف في النكاح^(١).

ودليل كون العلة في المنع هي الطرب والإطراب يمكن إثباته بمسلك السبر والتقسيم من مسالك العلة، وبمسلك المناسبة، وبمسلك الإيماء والتنبيه.

أما مسلك السبر والتقسيم وهو: حصر الأوصاف في الأصل المقيس عليه وإبطال ما لا يصلح منها للتعليل بدليل فيتعين أن يكون الباقي علة.

وتطبيقه على مسألتنا أن ننظر في أوصاف المعازف المتفق على تحريمها كالطنبور والعود، فيقال:

إما أن يكون علة تحريمها هو مادة صنعها (الأوتار مثلاً أو الخشب).

أو صدور مطلق الصوت عنها.

أو لونها.

أو صدور صوت مطرب منها.

وقد علم أن هذه الأوصاف كلها طردية لا مناسبة فيها، إضافة إلى ثبوت الدليل بجواز استعمال المواد التي صنعت منها في وجوه أخرى، فلم يبق ما يصلح للتعليل إلا وصف الإطراب، فيتعين أن يكون هو العلة.

وأما مسلك المناسبة فهي تعيين علة الأصل بإبداء المناسبة من ذات

الوصف يعني أن يكون الأصل مشتملاً على وصف مناسب للحكم، فيحكم

(١) الحاوي ١٧/١٩٢.

العقل بوجود تلك المناسبة: أن ذلك الوصف هو علة الحكم، والمناسب: ما تقع المصلحة عقبه، قال الطوي^(١) في مختصره: المناسب: هو ما تتوقع المصلحة عقبه لربط عقلي^(٢).

وأما الإيماء والتنبية، فلما أخرج البخاري عن عبد الرحمن بن غنم الأشعري، قال: حدثني أبو عامر أو أبو مالك الأشعري، والله ما كذبتني: سمع النبي ﷺ يقول: «ليكونن من أمتي أقوام، يستحلون الحر والحرير، والخمر والمعازف، ولينزلن أقوام إلى جنب علم، يروح عليهم بسارحة لهم، يأتيهم - يعني الفقير - لحاجة فيقولون: ارجع إلينا غدا، فيبيتهم الله، ويضع العلم، ويمسح آخرين قرده وخنازير إلى يوم القيامة»، وهو مبني على ما سبق من كون المعازف هي آلات اللهو والطرب، فلو لم يكن تحريمها هو لكونها آلات للطرب لكان ذكرها بلفظ (المعازف) بعيداً عن الفصاحة، جاء في المعجم الوسيط: (المعزف) آلة الطرب كالعود والطنبور (ج) معازف^(٣)، فلو لم يرد الشرع ربط التحريم بكونها مطربة لما عبّر باللفظ الذي يدل عليه.

ويناقش هذا القياس من أوجه:

الأول: أنه لم يأت دليل صريح على أن علة تحريم المعازف التي يدور معها

(١) هو أبو الربيع، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوي في الصرصري، فقيه حنبلي، من الأصوليين المحققين في المذهب الحنبلي، جاور بالحرمين الشريفين، وسمع بهما، وأقام بالقاهرة مدة، وصنف تصانيف كثير، منها: «شرح مختصر الروضة»، «الإكسير في قواعد التفسير» (ت: ٧١٦هـ) انظر: ذيل طبقات الحنابلة، ٤/٤٠٤.

(٢) ينظر شرح الكوكب المنير ٤/١٥٢ وما بعدها، ومبحث المناسبة من المباحث التي أطل فيها الأصوليين النفس، وكتب فيها كتب مستقلة فليراجعها من رام التوسع.

(٣) المعجم الوسيط ٢/٥٩٩.

الحكم وجودًا وعدمًا هي الطرب أو الإطراب، وهذا ما يسميه الأصوليون بقادح المطالبة وهو منع كون الوصف علة والمطالبة بتصحيح ذلك^(١).

ورد: بما سبق من ثبوت العلة بمسالك العلة السابقة، وهي مسالك معتبرة عند جمهور من يثبتون القياس.

الثاني: أنه لو قيل بأن علة تحريم المعازف هي الطرب للزم منه: جواز سماع المعازف على وجه لا طرب فيه، وهو ما يسمى عند الأصوليين بقادح (عدم العكس وهو وجود الحكم بدون الوصف في صورة أخرى)^(٢).

ورُدَّ: بأنه قد قيل به بناء على أن استعمالها على وجه لا طرب فيه يخرجها عن كونها من المعازف كما ذكر الفقهاء في طبل الحرب^(٣)، ثم لا يمتنع أن

(١) شرح الكوكب المنير ٤/٢٥٦.

(٢) البحر المحيط ٧/٣٥٥.

(٣) جواز طبل الحرب أشار إليه عدد من الفقهاء في المذاهب الأربعة، فذكره الحنفية كما في فتح القدير لابن الهمام ٥/٢٧٢، تبين الحقائق ٥/٢٢٨، عمدة القاري ١٣/٢٩، وبعض المالكية كما في المدخل لابن الحاج ٣/١١٩، مواهب الجليل ٤/٧، والإمام الشافعي كما في الأم ٤/٩٦، وتبعه الشافعية كما في مختصر المزني ٨/٢٤٣، المهذب للشيرازي ٢/٣٥٥، الحاوي ٨/٢٣٨، روضة الطالبين ٦/١٢١، وفيه (اسم الطبل يقع على طبل الحرب الذي يضرب به للتهويل، وعلى طبل الحجيج والقوافل الذي يضرب به للإعلام بالنزول والارتحال، وعلى طبل العطارين وهو سفط لهم، وعلى طبل اللهو، كالطبل الذي يضرب به المخنثون، وسطه ضيق وطرفاه واسعان. فإن أطلق الطبل، ففيه كلام نذكره في أول الباب الثاني - إن شاء الله تعالى - وإن عين ما سوى طبل اللهو صح. وإن عين طبل اللهو، نظر، إن صلح للحجيج، أو الحرب، أو منفعة أخرى مباحة، إما على الهيئة التي هو عليها، وإما بعد التغيير الذي يبقى معه اسم الطبل، فالوصية أيضا صحيحة، وإلا فباطلة)، وينظر أيضًا: الأشباه والنظائر للسبكي ١/١٧١، التمهيد للأسنوي ١/١٥٢، المنثور للزركشي ١/١٨٣، ٢/٥٠، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٢٨، وبعض الحنابلة كما في الكافي ٢/٢٨٥، المغني ٦/٢٥٦، الشرح الكبير ٦/٥٠٩، الفروع ٨/٣٧٧، وفيه: (وكره أحمد الطبل لغير حرب، واستحبه ابن عقيل فيه، لتنهيز طباع الأولياء وكشف صدور الأعداء، وليس عبثًا)، المبدع ٦/٢٤٠، ٨/٣١١، الإنصاف ٨/٢٤٣، شرح المنتهى ٢/٤٧٥، ٣/٣٦٩، كشاف القناع ٤/١٣٣، ٤/٣٧١.

يثبت الحكم فيه من باب آخر كسد الذريعة، فيكون المنع في المطرب منها للطرب، وفي غيره لوصف آخر، والمختار في أصول الفقه عدم امتناع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين^(١).

الثالث: أن الشرع لم يحرم كل مطرب، فقد يطرب الإنسان لصوت زوجته فلا يحرم سماع صوتها، وقد يطرب لصوت البلبل فلا يحرم سماعه، وقد يطرب لصوت قارئ فلا يحرم سماعه، وقد ثبت في الصحيح أن رسول الله ﷺ، سمع صوت أبي موسى الأشعري رضي الله عنه فقال صلى الله عليه وسلم: «لقد أوتي هذا مزماراً من مزامير آل داود»^(٢) وقال أبو عثمان النهدي^(٣): (دخلت دار أبي موسى الأشعري فما سمعت صوت صنج ولا بربط ولا ناي أحسن من صوته)^(٤)، والصنج هو آلة تتخذ من نحاس كالطبقين يضرب أحدهما بالآخر، والبربط آلة تشبه العود، والناي هو المزمارة^(٥)، فهل يكون صوت أبي موسى محرماً! وهذا ما يسمى عند الأصوليين بقادح النقض (وهو عبارة عن تخلف الحكم مع وجود ما ادعي كونه علة له)^(٦).

(١) البحر المحيط ٢٥٦/٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ١٩٥/٦، كتاب فضائل القرآن، باب حسن الصوت بالقراءة للقرآن، حديث رقم: ٤٩٢٨.

(٣) عبد الرحمن بن مل بن عمرو بن عدى بن وهب بن ربيعة بن سعد، أبو عثمان النهدي الكوفي، ثقة ثبت عابد، من كبار التابعين، (ت: ٩٥ هـ) وقيل بعدها، روى له الجماعة، انظر: تهذيب التهذيب ٢٧٨/٦.

(٤) رواه ابن سعد في الطبقات ١٠٨/٤، وأبو عبيد في فضائل القرآن ص ١٦٢، وغيرهما، وصحح إسناده الحافظ ابن حجر في فتح الباري ج ١٠ ص ١١٢.

(٥) انظر فتح الباري لابن حجر ١١٣/١٠.

(٦) الإحكام للأمدى ٨٩/٤.

وُردٌ: بأنَّ هذا الطرب حصل بغير آلة، والطرب المراد هنا هو ما كان بالآلة، ولا يمتنع أن تكون العلة مركبة من وصفين: الطرب، وكونه من آلة. الرابع: أن الطرب أمرٌ ذوقِيٌّ يتفاوت الناس فيه فليس وصفاً ظاهراً منضبطاً يمكن تعليل الحكم به، وقد اشترط الأصوليون في كون الوصف علة أن يكون وصفاً ظاهراً منضبطاً، قال ابن النجار^(١): (ويعتبر فيه «أي الوصف المجعول علة» أمران، أحدهما: أن يكون ظاهراً لا خفياً، الثاني: أن يكون منضبطاً، أي متميزاً عن غيره) (٢).

وُردٌ: بأن التمييز بين المطرب وغيره مما يُدرك بالسمع، وليس المراد بالانضباط إمكان قياسه بدقة متناهية، فهذا غير موجود في التعليل بكثير من العلل المتفق عليها، وعليه فوصف الطرب وصفٌ منضبط في الجملة.

الدليل الرابع: قياس الشبه أو قياس غلبة الأشباه.

وذلك أنَّ أن هذه الأصوات تتردد بين أصلين:

أصل مباح: وهو صوت الآدمي.

وأصل محرم: وهو صوت المعازف والموسيقى.

فتلحق بأكثرهما شَبهاً بها ولاشك أن شَبهاً بأصوات الموسيقى أقرب من

شَبهاً بأصوات الآدميين الطبيعية المجردة، وهذا ما يسمّى عند الأصوليين

بـ "قياس الشَبه" إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بما هو أشبه منهما^(٣).

(١) أبو البقاء، محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى، الشهير بابن النجار، فقيه حنبلي مصري. من القضاة، له «منتهى الإرادات في جمع المنع مع التنقيح وزيادات» وعليه اعتماد المتأخرين في المذهب الحنبلي، (ت: ٩٧٢هـ) انظر: مختصر طبقات الحنابلة للشطي (٨٧)، الأعلام للزركلي (٦/٦).

(٢) شرح الكوكب المنير ج ٤ ص ٤٥.

(٣) شرح الكوكب المنير ج ٤ ص ٤٥.

ويناقد من وجهين:

الأول: أن قياس الشبه ليس بحجة أصلاً.

ومحل الجواب عنه في علم الأصول بتثبيت حجية قياس الشبه، وقد ذهب الأكثر إلى الاحتجاج به بل (إنك إذا تفقدت مواقع الخلاف من الأحكام الشرعية، وجدتها نازعة إلى الشبه بهذا التفسير، فإن غالب مسائل الخلاف تجدها واسطة بين طرفين تنزع إلى كل واحد منهما بضرب من الشبه فيجذبها أقوى الشبهين إليه، فإن وقع في ذلك نزاع، فليس في هذه القاعدة، بل في أي الطرفين أشبه بها حتى يلحق به) ^(١)، قال الجويني: (وذهب معظم الفقهاء إلى قبول قياس الشبه والقول به) ^(٢)، وقال الغزالي: (لعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليها، إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية) ^(٣)، وليس هذا محل الاستدلال لحجية قياس الشبه.

الثاني: أنه لو كان حجة فلا يصار إليه - بالإجماع - مع إمكان قياس العلة ^(٤).

ويجاب بأنه واردٌ هنا على فرض عدم تسليم الخصم بصحة قياس العلة الذي سبق، فإن سلم بصحة قياس العلة السابق لم يُحتج إليه. وبناء على ما سبق، فالذي يظهر لي صحة التمسك بقياس الشبه في المنع من الإيقاعات إلا أنه لا يحتاج إلى اللجوء إليه لثبوته بما هو أقوى من قياس الشبه، والله أعلم.

(١) شرح مختصر الروضة ٤٢٥/٢.

(٢) البرهان ٥٨/٢.

(٣) المستصفي ص ٣١٧.

(٤) البحر المحيط ٢٩٨/٧.

الدليل الخامس: أدلة النهي عن التشبه بالفساق.

دلَّت الأدلة على المنع من التشبه بالفساق^(١) ومن أدلة ذلك: حديث: «من تشبه بقوم فهو منهم»^(٢)، واستخدام الإيقاعات فيه تشبه بالفسقة والكفرة.

قال الشيخ أحمد بن عمر الحازمي - حفظه الله -: (هذه الإيقاعات المذكورة غير جائزة لأنَّ فيها تشبهاً بأمرٍ محرّم وهو الموسيقى، فالحكم حكمه حينئذٍ، ثمَّ هي من الوسائل الوافدة التي تلقّتها النفوس الضعيفة من أهل الفنِّ ونحوهم، وقد قال ﷺ: «من تشبه بقوم فهو منهم». انتهى كلامه.

ويناقد من وجهين:

الأول: أن هذه الأصوات ليست من خصائص الفسقة والكفرة فلا تكون تشبهاً فقد استخدمها أهل الخير والصلاح فانتفى وصف التشبه عن مستخدميها؛ لأنَّ التشبه إنما يكون فيما هو من خصائصهم، فإذا زال الاختصاص زال المنع لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا^(٣).

الثاني: أن استخدام الفسقة أو الكفرة للتقنية في الباطل، ومن استخدمها في الخير لم يكن متشبهاً بهم لاختلاف محل الاستخدام ومجاله، فالتشبه لا يتم إلا بالاتفاق في الأوصاف المؤثرة.

وبناء على ما سبق، فالذي يظهر لي ضعف الاستدلال بهذا الدليل على منع الإيقاعات.

(١) ينظر: التشبه المنهي عنه في الفقه الإسلامي ص ٦٥.

(٢) أخرجه أحمد (٥١١٤)، وأبو داود (٤٠٣١)، وجود إسناده ابن تيمية في الاقتضاء ٢٦٩/١.

وابن حجر في الفتح ٩٨/٦، وصححه الألباني في إرواء الغليل ١٠٩/٥.

(٣) ينظر: التشبه المنهي عنه في الفقه الإسلامي ص ١٠٤.

الدليل السادس: قول الصحابي.

فقد ثبت عن أبي بكر رضي الله عنه ما يدل على أن مجرد مشابهة الزمر والمعازف مذموم ولو لم تكن المشابهة صادرة عن آلات كما روى البخاري عن عائشة قالت دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَعِنْدِي جَارِيَتَانِ تُغَنِّيَانِ بِغِنَاءٍ بُعَاثَ فَاضْطَجَعَ عَلَى الْفِرَاشِ وَحَوَّلَ وَجْهَهُ وَدَخَلَ أَبُو بَكْرٍ فَانْتَهَرَنِي وَقَالَ مِزْمَارَةُ الشَّيْطَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَأَقْبَلَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: «دَعُهُمَا» فَلَمَّا غَضَلَ غَمَزَتْهُمَا فَخَرَجَتَا.

قال العيني⁽¹⁾ في شرحه: (وقال المهلب: الذي أنكره أبو بكر كثرة التنغيم وإخراج الإنشاد من وجهه إلى معنى التطريب بالألحان، ألا ترى أنه لم ينكر الإنشاد، وإنما أنكر مشابهة الزمر بما كان في المعتاد الذي فيه اختلاف النغمات وطلب الإطراب، فهو الذي يخشى منه، وقطع الذريعة فيه أحسن)، فنحن ننكر مشابهة الموسيقى كما أنكر أبو بكر رضي الله عنه مشابهة الزمر.

ويناقش: بأن إقرار النبي ﷺ يدل على جواز فعل الجاريتين، فكيف يستدل بإنكار أبي بكر، ولا يستدل بإقرار النبي ﷺ؟
ولو تمسك به فغاياته أن (قطع الذريعة فيه أحسن) لا واجب كما قال المهلب.

وبناء على ما سبق، فالذي يظهر لي عدم صحة التمسك بهذا الدليل لتحريم الإيقاعات، والله أعلم.

(1) محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين بن يوسف الحلبي، أصله من حلب ومولده في عينتاب (واليها نسبته) أقام مدة في حلب ومصر ودمشق والقدس، وولي في القاهرة الحسبية وقضاء الحنفية، ثم صرف عن وظائفه، وعكف على التدريس والتصنيف إلى أن توفى بالقاهرة، له: «عمدة القاري في شرح البخاري»، و«مغاني الأخيار في رجال معاني الآثار» (ت: ٨٥٥هـ) انظر: الضوء اللامع ١٠/١٢١.

الدليل السابع: تحريم الحيل.

أن استعمال الإيقاعات المشابهة لصوت المعازف بحجة أنها لا تدخل في المعازف من التحايل على الشرع، والتحايل على الشرع محرم، وهو من طريقة اليهود عندما نهوا عن الصيد يوم السبت نصبوا الشباك يوم الجمعة ورفعوها يوم الأحد بحجة أن هذا غير داخل في النهي، وقد قال النبي ﷺ: «لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل»^(١)، وقال أيضاً: «قاتل الله اليهود، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَلَوْهَا فَبَاعُوهَا»^(٢).

ويناقدش: بأن الحيلة المحرمة هي التي يتدرع بها إلى الحرام، أما الإيقاعات فهي - إذا سُلِّمَ أنها حيلة - حيلة إلى ترك الحرام واجتنابه والاستغناء عن المعازف.

والذي يظهر لي - والله أعلم - عدم صحة الاستدلال بتحريم الحيل على تحريم الإيقاعات إلا بعد تثبيت تحريم الإيقاعات، فالاستدلال به على تحريمها مصادرة على المطلوب - والله أعلم -.

الدليل الثامن: سد الذرائع.

وجهه: أن القول بجواز هذه الإيقاعات ذريعة لاستماع الموسيقى المحرمة، فإن عامة الناس وغير المتخصصين لا يميزون بين الإيقاعات وبين الموسيقى المحضنة، فقد يستمع الإنسان للموسيقى يظنها إيقاعات.

(١) أخرجه ابن بطة في «إبطال الحيل» ص ٤٦، قال ابن كثير: (أخرجه ابن بطة بإسناد جيد) تفسير ابن كثير ٢/٢٦٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب لا يذاب شحم الميتة، حديث رقم: ٢١٩٥.

فلو قلنا بجواز الإيقاعات: فهل يكون سماع الصوت الموسيقي الذي لا يُعلم مصدره مباحاً أم محرماً؟

إن قيل: مباحٌ أفضى إلى جواز الموسيقى حتى يعلم أن مصدرها الآلات المخصصة، فينتهي الأمر إلى سماع الموسيقى إلا للمتخصص الذي له قدرة على تمييز الأصوات.

ثم إن هذا سيفتح الباب لتجار الفن والموسيقى في ترويج أنواع الموسيقى زاعمين أنها أصوات بشرية، فما الضابط؟؟ أم سيشترط أن يشهد مسلمان عدلان من أهل الاختصاص أنها أصوات غير موسيقية؟؟ وإن قيل: بل يحرم سماعها حتى يعلم أنها أصوات بشرية فهذا تحكم مخالفٌ للأصل وهو الإباحة. فوجب المنع منها سداً للذريعة.

وقد يناقش: بأنه لا مانع أن يطبق هنا قواعد اشتباه الحلال والحرام، دون تحريم الأصل الذي لم يختلط بغيره، ولو سلمنا بمنعه عند الاشتباه فهذا لا يتعدى إلى الإيقاعات التي يُعلم حالها.

الدليل التاسع: قاعدة تقديم الظاهر على الأصل.

أن العبرة في الشرع بالظاهر وليس بالأصل، فإذا كان ظاهره يشبه المحرم فهو محرّم ولا عبرة بكونه مباحاً في الأصل^(١).

ونوقش: بأن مسألة تقديم الظاهر على الأصل مسألة خلافية؛ فمن العلماء من يرى تقديم الأصل على الظاهر، والتحقيق أنه لا يصح تقديم

(١) هذا الدليل استدلل به الشيخ مصطفى مخدوم في فتواه.

أحدهما على الآخر مطلقاً، بل يُعمل بأقواهما فلا يصح الاستدلال بهذه القاعدة بإطلاق^(١).

الدليل العاشر: قاعدة تقديم الحاضر على المبيع.

على فرض وجود دليل لإباحة الإيقاعات فقد وُجِدَ دليلٌ لتحريمها والقاعدة عند تعارض الأدلة: ترجيح الحاضر منها على المبيع^(٢).

ويناقش من وجهين:

الأول: عدم التسليم بوجود الحاضر فإن الأصل الإباحة وما استُدلَّ به على الحظر غير مسلم على الحظر به أصلاً.

الثاني: أن (الحاضر لا يرجح على المبيع على ما ظنه قوم لأنهما حكمان شرعيان صدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة)^(٣).

الدليل الحادي عشر: التخريج على بعض المسائل الفقهية.

وهذا وإن لم يكن دليلاً وحجة في نفسه إلا أنه يعضد ما سبق من الأدلة. **المسألة الأولى:** التخريج على مسألة الماء الطهور إذا وقعت فيه نجاسة فغيرت أحد أوصافه فإنه يسلبه الطهورية ولا يجوز التطهر به بالإجماع كما حكاه ابن المنذر^(٤) وغيره، ولا ينظر هنا إلى أصله الطاهر فكذلك في مسألتنا^(٥).

المسألة الثانية: التخريج على استحالة الأعيان الطاهرة إلى نجسة،

(١) ينظر في مسألة تعارض الأصل والظاهر: نظرية الأصل والظاهر في الفقه الإسلامي لمحمد سماعي الجزائري.

(٢) العدة لأبي يعلى ١٠٤١/٣.

(٣) المستصفي للغزالي ص ٣٧٨.

(٤) الإجماع لابن المنذر ص ٤.

(٥) هذا الدليل استدلل به الشيخ د. مصطفى مخدوم في فتاواه في المسألة.

فإنها تكون نجسة كالطعام الطاهر يأكله الإنسان ثم يتحول في الجوف إلى قيء أو دم أو بول أو عذرة فلا يقال بطهارتها نظرا للأصل، وهكذا كثير من الأعيان النجسة هي مستحيلة عن أعيان طاهرة^(١).
ويناقش من أوجه:

الأول: أن جماعة من العلماء يرون أن النجاسة لا تطهر بالاستحالة، فلا أثر للاستحالة - أصلاً - على هذا القول.

الثاني: أن الدليل دل على نجاسة البول والغائط، مما يمنع استحباب أصلها لوجود الدليل الناقل عن الأصل، بخلاف مسألتنا فلم يدل دليل صحيح على نقل الحكم فوجب استحباب الأصل.

(١) هذا الدليل استدلل به الشيخ د. مصطفى مخدوم في فتواه في المسألة.

المبحث الثالث القول بالجواز وأدلته

ذهب بعض المشايخ إلى جواز الإيقاعات، ويمكن الاستدلال لهم بالأدلة

الآتية:

١. الاستصحاب.
 ٢. القياس على تحسين الصوت البشري.
 ٣. القياس على صوت المرأة.
 ٤. الاستصلاح.
 ٥. التخريج على بعض المسائل الفقهية.
- الدليل الأول: الاستصحاب.

ذلك أن الأصل الجواز والإباحة، ولا ينتقل عنه إلا بدليل، وأدلة التحريم لا تسلم من مناقشة فوجب استصحاب الأصل والبقاء عليه حتى يصح الدليل الناقل، وهذا ما يسمى عند الأصوليين بـ«الاستصحاب».

ويناقش: بأن الأدلة السابقة تكفي للانتقال عن هذا الأصل، وأما ما ورد على بعضها من المناقشة فكثيرٌ منها غير مسلمٌ وعلى فرض التسليم ببعضه فيبقى البعض الآخر سالمًا من المعارض الراجع.

والذي يظهر لي عدم صحة التمسك بالاستصحاب هنا؛ لأنه آخر مدار الفتوى، والأدلة السابقة كافية للانتقال عن الأصل.

الدليل الثاني: القياس على تحسين الصوت البشري

ذلك أن تحسين الصوت البشري لا يوجب تحريمه ولوفاق أصوات الآلات في الحسن وهذه الأصوات إنما هي أصوات بشرية محسنة فلا وجه لمنعها، وقد قال أبو عثمان النهدي: (دخلت دار أبي موسى الأشعري فما سمعت

صوت صنج ولا بربط ولا ناي أحسن من صوته) ^(١) قال ابن حجر: (والصنج هو آلة تتخذ من نحاس كالطبقين يضرب أحدهما بالآخر، والبربط آلة تشبه العود، والناي هو المزمارة) ^(٢).

فالأصل هنا: تحسين الصوت البشري بلا آلة، والفرع: تحسينه بآلة، والجامع: الحُسن والطرب فيهما، وحكم الأصل: الجواز فيعدى إلى الفرع. ويناقدش من ثلاثة أوجه:

الأول: أن هذا مسلّم في تحسين الصوت بغير آلات أو على وجه لا يماثل المعازف المحرمة، أما قياسه مع وجود الآلة فقياس مع الفارق المؤثر، لما ثبت من تحريم استعمال آلات اللهو والطرب، وكذلك قياس ما يماثل آلات المعازف في الصوت على ما لا يماثلها قياس مع الفارق.

الثاني: أنه حملٌ للفظ على الحقيقة مع قيام الدليل على إرادة المجاز، فليس مراد أبي عثمان أن صوت أبي موسى مماثل أو مشابه لأصوات تلك الآلات بل هو تشبيهه لجمال الصوت وحسنه، وهذا جلي فإنه لا يمكن أن يشتهبه على ذي سمع تلاوة أبي موسى للقرآن بأصوات المعازف البتة، وهذا هو الصارف لكلامه عن الحقيقة إلى المجاز.

الثالث: أن هذا المسموع ليس بصوت آدمي، وإنما كان صوت آدمي قبل المعالجة الصوتية، والعبارة بالمسميات لا بالأسماء، وبالحقائق لا بالشكليات، والخمر التي حرّمها الله تعالى كانت في حالتها الأولى شراباً مباحاً ولكن بعد التغير والتخمير صارت محرمة، وكثير من المواد الكيميائية وأنواع الصابون والدواء والمعاجين والمساحيق هي في الأصل مواد سميّة وضارة، فلو نظرنا إلى

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر فتح الباري لابن حجر ١١٣/١٠.

أصلها السابق لقلنا بتحريم استعمالها ولكنها بعد التركيب والمعالجة تغيرت صفاتها وزالت آثارها فصارت مباحة.

الدليل الثالث: القياس على صوت المرأة.

ذلك أن الشرع قد يبيح صوتاً ويحرم صوتاً مماثلاً له لاختلاف مصدرهما كما في صوت تغنج الزوجة وتكسرهما بالكلام وصوت الأجنبية في ذلك فإن الأول مباح والثاني محرم ولو كان صوت الأجنبية مماثلاً ١٠٠٪ لصوت الزوجة، فكذلك في مسألتنا يفرق بين الصوتين لاختلاف مصدرهما فالشرع نهى عن المعازف ولم ينه عن صوت الآدمي، فيبقى صوت الآدمي جائزاً ولو تماثل مع المعازف في الصوت لاختلاف المصدر. فدل أن اختلاف المصدر وصف مؤثر غير طردي.

ويناقش: بأن منع سماع صوت الأجنبية على تلك الصفة إنما هو من باب منع الوسائل المفضية إلى الزنا، ولما كانت الزوجة حلالاً له انتفت العلة التي من أجلها منع من ذلك الصوت، وليس ذلك لاختلاف مصدر الصوت فإنه لو طلق زوجته وبانت منه حرم عليه ذلك منها مع أن المصدر واحد، بخلاف مسألتنا، وقد سبق بيان هذا.

الدليل الرابع: التخريج على الحرير والذهب الصناعيين.

ذلك أن الشئيين قد يتماثلان في الصورة والشكل ويختلفان في الحكم فيحرم أحدهما ويباح الآخر إبقاء له على الأصل، ومن صور ذلك: يحرم على الرجال لبس الحرير الطبيعي للنهي عنه، ويباح لهم لبس الحرير الصناعي

ولو كان ملمسه كالطبيعي فلم يوجب اتفاقهما في الصورة والشكل اتفاقهما في الحكم^(١)، وكذلك يقال في لبس ما لونه كلون الذهب.

ويناقش: بأن الحرير المنهي عنه هو حرير دودة القز، أما ما يسمى بالحرير الصناعي فليس حرير في اللغة ولا في الشرع وتسميته حريرا تجوز، أما المعازف المنهي عنها فهي "جميع آلات اللهو بلا خلاف بين أهل اللغة"^(٢) وآلات اللهو مهما تطورت داخلة في عموم «المعازف» ومن آلات اللهو تلك البرامج التي تستخدم لإيجاد الأصوات الموسيقية عند استخدامها على هذا الوجه.

الدليل الخامس: الاستصلاح.

أن في استخدام هذه الأصوات مصالح متعددة: ففيها مندوحة عن استخدام المعازف المحرمة، وفيها إبعاد للناس عن المحرم الظاهر «المعازف»، وفيه غنية لمن ابتلي بسماع المعازف، وإيجاد البدائل الشرعية عن المحرمات مطلوب شرعاً.

والمصلحة المرسله التي لا تعارض دليلاً شرعياً معمول بها.

ويناقش: بأن هذا إنما يسلم إذا قيل بجواز هذه الأصوات وقد سبقت الأدلة الدالة على تحريمها، فصارت هذه المصلحة ملغاة لمعارضتها للدليل الشرعي، والبدل الذي يشرع لإيجاده هو البديل المباح لا البديل المحرم. وُردّ: بأن تحريم هذه الأصوات - على فرض التسليم به- ليس كتحرير

(١) جاء في فتاوى اللجنة الدائمة ٤٨/٢٤: (لا حرج في استعمال ما يسمى الحرير الصناعي، لأن

المحرم على الرجال هو الحرير الطبيعي، حرير دودة القز) أ.هـ. التوقيع: عبد العزيز بن باز، عبد الرزاق عفيفي، عبد الله بن غديان.

(٢) سبق نقل هذا من كلام ابن القيم رحمه الله.

المعازف في القوة ففي نقل الناس من المعازف إليه تخفيف للشر وارتكاب لأخف المفسدتين.

ويجاب عن هذا الرد من ثلاثة أوجه:

١. بأنه يمكن نقل الناس إلى المباح وهو النشيد الخالي من هذه الأصوات فلا وجه لنقلهم من محرم إلى محرم أخف - على فرض التسليم بأنه أخف-.
٢. أن الواقع أن كثيرا ممن يستمعون لهذه الأصوات المصاحبة للنشيد هم ممن لا يستمعون الموسيقى أصلاً، فكان فيها نقل لهم من المباح إلى المحرم.
٣. أن في المباح ما يغني عن الحرام.
٤. أنه إنما يقال بارتكاب أخف الضررين حينما يكون الإنسان مضطراً إلى أحدهما، ولا ضرورة هنا أصلاً.

المبحث الرابع الموازنة بين أدلة الفريقين

من خلال ما سبق يتبين أنّ المانعين صح لهم من الأدلة:

- عموم النص، فقد تبين مما سبق صحة التمسك بعموم لفظ «المعازف» في هذه المسألة، وتبين أنّ حقيقة المعازف تصدق على الإيقاعات المشابهة للموسيقى، قال ابن القيم: (المعازف هي آلات اللهو كلها لا خلاف بين أهل اللغة في ذلك)^(١).
- قياس العلة، ذلك أنّ الطرب الحاصل بالإيقاعات نفس الطرب الحاصل بآلات الموسيقى فوجب إلحاقها بها بهذا الجامع، وقد سبق بيان مسلك إثبات العلة، كما سبقت مناقشة ما أُورد على هذه العلة من اعتراضات، وثبت صحة العلة، وصحة القياس.
- القياس في معنى الأصل، فصوت الإيقاعات مماثل لصوت الموسيقى فلا يصح التفريق بينهما في الحكم الشرعي، وهذا ما يسمى «بالقياس بنفي الفارق المؤثر»، الذي هو أحد أنواع «القياس الجلي» ويسمى «القياس في معنى الأصل»، و«القياس القطعي»، ولا يشترط فيه التعرض لبيان وجود علة جامعة بين الأصل والفرع بل يكفي القطع بعدم وجود الفارق المؤثر، وقد سبقت مناقشة ما أُورد على هذا الاستدلال، وتبين عدم وجود فارق مؤثر بينهما.
- قياس الشبه، وذلك أنّ هذه الأصوات تتردد بين أصلين: أصل مباح: وهو صوت الآدمي، وأصل محرم: وهو صوت المعازف والموسيقى، فتلحق

(١) إغاثة اللهفان ١/٢٦٠.

بأكثرهما شبيهاً بها ولاشك أن شبيهاً بأصوات الموسيقى أقرب من شبيهاً بأصوات الآدميين الطبيعية المجردة، وهذا ما يسمّى عند الأصوليين بـ«قياس الشبّه» إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بما هو أشبه منهما^(١)، وقد سبقت مناقشة الاعتراضات الواردة على هذا الاستدلال بما يسلم به الاستدلال من الاعتراض.

كما تبين أن الأقيسة التي استدل بها على الجواز غير سالمة، وأن الاستدلال بالمصلحة والاستصحاب على الجواز إنما يصح لو لم يثبت دليل المنع، أما وقد ثبت دليل المنع؛ فإن التمسك بالاستصحاب ممتنع، والمصلحة المذكورة خرجت عن كونها مصلحة مرسلّة إلى كونها مصلحة ملغاة. وعليه فالذي يظهر أن الإيقاعات المذكورة ممنوعة شرعاً، وحكمها كحكم المعازف لا فرق - والله أعلم -.

(١) شرح الكوكب المنير ج٤ ص٤٥.

قائمة المراجع

١. الإجماع، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى : ٣١٩هـ)، المحقق : فؤاد عبد المنعم أحمد، الناشر : دار المسلم للنشر والتوزيع، الطبعة : الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
٢. الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي (المتوفى: ٦٣١هـ)، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان.
٣. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (المتوفى: ٩٢٣هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، الطبعة: السابعة، ١٣٢٣ هـ.
٤. الأشباه والنظائر، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٥. الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
٦. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٧. أعيان العصر وأعوان النصر، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (المتوفى: ٧٦٤هـ)، المحقق: الدكتور علي أبو زيد، الدكتور نبيل أبو

- عشمة، الدكتور محمد موعد، الدكتور محمود سالم محمد، قدم له: مازن عبد القادر المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م
٨. إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، المحقق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية
٩. الأم، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، دار المعرفة - بيروت، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
١٠. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي دمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية.
١١. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ١١٢٨ هـ)، وبالْحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ.
١٢. البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١٣. بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
١٤. البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨هـ)، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
١٥. تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
١٦. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (المتوفى: ٧٤٣ هـ)، الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي (المتوفى: ١٠٢١ هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣١٣ هـ.
١٧. التشبه المنهي عنه في الفقه الإسلامي، جميل بن حبيب اللويحق، الناشر: دار الأندلس الخضراء، جدة، الطبعة: الأولى ١٤١٩ هـ.
١٨. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
١٩. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: ٧٧٢هـ)،

- المحقق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٠.
٢٠. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.
٢١. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
٢٢. دقائق أولى النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإيرادات، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: ١٠٥١هـ)، عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
٢٣. ذيل التقييد في رواية السنن والأسانيد، محمد بن أحمد بن علي، تقي الدين، أبو الطيب المكي الحسني الفاسي (المتوفى: ٨٣٢هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م.
٢٤. رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (المتوفى: ١٢٥٢هـ)، دار الفكر - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
٢٥. روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف

- النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م
٢٦. زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.
٢٧. الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (المتوفى: ٦٨٢هـ)، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار.
٢٨. شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحى المعروف بابن النجار الحنبلي (المتوفى: ٩٧٢هـ)، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة: الطبعة الثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٢٩. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: ٧٧١هـ)، المحقق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤١٣هـ
٣٠. العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد ابن خلف ابن الفراء (المتوفى: ٤٥٨هـ)، حققه وعلق عليه وخرج نصه: د أحمد بن علي بن سير المباركى، الأستاذ في كلية الشريعة بالرياض - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٣١. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: ٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٣٢. غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى: ١١٨٨هـ)، مؤسسة قرطبة - مصر، الطبعة: الثانية، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م.
٣٣. فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع - الرياض.
٣٤. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.
٣٥. فتح الباري شرح صحيح البخاري، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب بن الحسن، السَّلَامِي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: ٧٩٥هـ)، تحقيق: لجنة من المحققين، مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة النبوية، الحقوق: مكتب تحقيق دار الحرمين - القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
٣٦. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النضراوي الأزهري المالكي

- (المتوفى: ١١٢٦هـ)، دار الفكر، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٣٧. الكافي في فقه الإمام أحمد، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٣٨. الكتاب: سير أعلام النبلاء، المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايّماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م
٣٩. شرح مختصر الروضة، المؤلف: سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (المتوفى: ٧١٦هـ)، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
٤٠. كتاب الفروع ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرادوي، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي (المتوفى: ٧٦٣هـ)، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م
٤١. كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: ١٠٥١هـ)، دار الكتب العلمية.

٤٢. كف الرعاع عن محرّمات اللّهُ والسّماع، للإمام العلامة أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، تحقيق عادل عبد المنعم أبو العباس، مكتبة القرآن، الطبعة الأولى ١٩٧٧م.
٤٣. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ.
٤٤. المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد اللّهُ بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (المتوفى: ٨٨٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
٤٥. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
٤٦. مختصر المزني (مطبوع ملحقاً بالأم للشافعي)، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزني (المتوفى: ٢٦٤هـ)، دار المعرفة - بيروت، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م (يقع في الجزء ٨ من كتاب الأم).
٤٧. المدخل، أبو عبد اللّهُ محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي الشهير بابن الحاج (المتوفى: ٧٣٧هـ)، دار التراث، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.
٤٨. المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشايفي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

٤٩. معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: ٦٢٦هـ)، المحقق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
٥٠. المعجم الوسيط، المؤلف: مجمع اللغة العربية، الناشر: مكتبة الشروق الدولية، سنة النشر: ٢٠٠٤ م.
٥١. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
٥٢. المغني لابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.
٥٣. المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (المتوفى: ٨٨٤هـ)، المحقق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد - الرياض - السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
٥٤. المنثور في القواعد الفقهية، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
٥٥. المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية.

٥٦. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعِينِي المالكِي (المتوفى: ٩٥٤هـ)، دار الفكر، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٥٧. نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: ٤٧٨هـ)، حققه وصنع فهارسه: أ. د/ عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٥٨. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (المتوفى: ٩٠٢هـ)، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت.
٥٩. إبطال الحيل، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَرِي المعروف بابن بَطَّة العكبري (المتوفى: ٣٨٧هـ)، المحقق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣.
٦٠. مختصر طبقات الحنابلة، محمد جميل بن عمر البغدادي المعروف بابن شطي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٦ هـ دراسة فواز أحمد زمرلي.
٦١. الكتاب: تهذيب التهذيب، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ.
٦٢. معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة

الدمشقي (المتوفى: ١٤٠٨هـ)، الناشر: مكتبة المثنى - بيروت، دار
إحياء التراث العربي بيروت.

٦٣. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تقي الدين أبو
العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي
القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى:
٧٢٨هـ)، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، الناشر: دار عالم الكتب،
بيروت، لبنان، الطبعة: السابعة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م

٦٤. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين
الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، إشراف: زهير الشاويش، الناشر: المكتب
الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

فهرس الموضوعات

صفحة	الموضوع
١٤١	المقدمة:
١٤٤	المبحث الأول: تعريف الإيقاعات في اللغة والاصطلاح:
١٤٤	معنى الإيقاع في اللغة:
١٤٦	الإيقاع في اصطلاح علم الموسيقى:
١٤٩	المبحث الثاني: القول بمنع الإيقاعات، وأدلته:
١٤٩	الدليل الأول: عموم النص الوارد في المعازف:
١٥٢	الدليل الثاني: القياس بنفي الفارق، ويسمى القياس في معنى الأصل:
١٥٥	الدليل الثالث: قياس العلة:
١٦١	الدليل الرابع: قياس التشبه أو قياس غلبة الأشباه:
١٦٣	الدليل الخامس: أدلة النهي عن التشبه بالفساق:
١٦٤	الدليل السادس: قول الصحابي:
١٦٥	الدليل السابع: تحريم الحيل:
١٦٥	الدليل الثامن: سد الذرائع:
١٦٦	الدليل التاسع: قاعدة تقديم الظاهر على الأصل:
١٦٧	الدليل العاشر: قاعدة تقديم الحاضر على المبيح:
١٦٧	الدليل الحادي عشر: التخريج على بعض المسائل الفقهية:
١٦٩	المبحث الثالث: القول بالجواز وأدلته:
١٦٩	الدليل الأول: الاستصحاب:
١٦٩	الدليل الثاني: القياس على تحسين الصوت البشري:
١٧١	الدليل الثالث: القياس على صوت المرأة:

١٧١الدليل الرابع: التخريج على الحرير والذهب الصناعيين:
١٧٢الدليل الخامس: الاستصلاح:
١٧٤المبحث الرابع: الموازنة بين أدلة الفريقين:
١٧٦فهرس المصادر والمراجع:
١٨٨فهرس الموضوعات:

أحضر الرشيد رجلاً ليوليه القضاء، فقال له: إني لا أحسن
القضاء ولا أنا فقيه. قال الرشيد: فيك ثلاث خلال: لك شرف
والشرف يمنع صاحبه من الدناءة، ولك حلم يمنعك من العجلة،
ومن لم يعجل قلّ خطؤه، وأنت رجل تشاور في أمرك ومن شاور كثير
صوابه، وأما الفقه فسينضم إليك من تتفقه به. فولي، ما وجدوا فيه
مطعناً).

ينظر: عيون الأخبار، لابن قتيبة (٧/١)، ولطائف الفوائد،
أ.د. سعد الخثلان (ص: ٢٦٦-٢٦٧).

مقصد الإحسان وتطبيقاته في حياة المسلمين وتشريعاتهم

إعداد

د. جميلة بنت ناصر آل ماضي

أستاذ الفقه وأصوله المساعد بقسم الدراسات الإسلامية في كلية
التربية جامعة الملك سعود



مُقَدِّمَةٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المحسن المنان، المتفضل على عباده ذي الطول لا إله إلا هو بيده الخير والإحسان، والصلاة والسلام على نبينا محمد بن عبد الله إمام المحسنين، وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين. أما بعد:

لا يخفى على مسلم ما للمقاصد الشرعية من أهمية بالغة وفوائد جلية في تحديد الأطر العامة للتشريع الإسلامي، ومن أعظم مقاصد التشريع الإسلامي مقصد الإحسان بشتى صورته ومختلف أشكاله في جميع الحالات والتصرفات، والإحسان الإلهي منبع كل إحسان وهو أجل وأعظم مما يمكن حصره في خلق أو تدبير؛ ومع كل ذلك الإحسان في خلقه وتدييره أمرنا الله عز وجل بأن نسلك سبيل الإحسان قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل ٩٠]؛ لذا فهو أعلى مراتب الدين بل ذكر ابن تيمية رحمه الله أن الإحسان هو لب الإيمان وروحه وكماله^(١)، وأهل الإحسان هم الفائزون بمحبة الله: قال تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة ١٩٥]، وهم السعداء بمعية الله ورعايته ورحمته: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ [النحل ١٢٨].

وبالرغم من أن الكثير من الباحثين قد تناول الإحسان بالشرح والتبيان؛ إلا أن الإحسان كمقصد في التشريع الإسلامي وآثاره ظلت قاصرة على الإحسان إلى الفقراء والمساكين دون ذكر تأصيله وأثره وشموليته لشتى

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٧/٧)، مدارج السالكين (٤٧٩/٢).

ضروب الحياة، ونحن في هذا الزمان أحوج ما نكون إلى إحياء قيم ومعاني مقصد الإحسان في القرآن الكريم والسنة، فلا بد أن ندرك حقيقة العمل به ونتلمس ما تضمنته آيات مقاصد الإحسان في كل الأعمال والأحوال، ومن هنا كان الدافع لهذا البحث للعناية بدراسة: "مقصد الإحسان وتطبيقاته في حياة المسلمين وتشريعاتهم".

أولاً: أهمية البحث وأسباب اختياره:

تتطلب أهمية هذا البحث وأسباب اختياره من عدة أسباب، منها:

١. تحتل الدراسات العلمية التي تركز على الشريعة الإسلامية بوصفها نظاماً استوعب كل متطلبات الفرد والمجتمع؛ مكانة مهمة في الأوساط الأكاديمية والبحثية؛ لذا رغبت أن تكون لي مشاركة علمية ولو بالنزر اليسير في إثراء هذا الجانب.

٢. أهمية علم المقاصد وحاجتنا إلى بناء الأحكام الشرعية بنظرة مقاصدية، وإخراجه من الجانب الفردي الضيق إلى سعة المجتمع والدولة، وإعادة قراءته في توازن وعمق بما يتناسب مع مجالات حياتنا.

٣. إبراز الحاجة الماسة لمقصد الإحسان ومجالاته وتطبيقاته في التشريع الإسلامي، خصوصاً في ظل الواقع الحالي الذي نعيشه من اتهام الإسلام والمسلمين بالتطرف والغلو وانتشار العنف والقسوة على المستويات كافة.

ثانياً: الدراسات السابقة للموضوع:

يوجد رسالتان علميتان تناولتا موضوع الإحسان بوصفه دراسة موضوعية في ضوء القرآن والسنة، وهو مختلف عن غاية هذا البحث في تناول

الإحسان بوصفه مقصداً شرعياً وقاعدة كلية كبرى وتطبيقاته في جميع جوانب الحياة. وهاتان الرسالتان هما:

١. الإحسان في ضوء الكتاب والسنة النبوية، دراسة موضوعية. رسالة دكتوراه، إعداد أحمد بن سعد الغامدي، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى عام ١٤٢٢هـ.

٢. الإحسان ومجالاته وآثاره من المنظور القرآني، دراسة موضوعية. رسالة ماجستير، إعداد مروان أفندي نصر، قسم القرآن والسنة بالجامعة الإسلامية بماليزيا عام ٢٠٠٧م.

وهما دراستان تتبع فيهما الباحثان لفظ الإحسان ومشتقاته في القرآن الكريم والسنة النبوية ودراستها دراسة موضوعية، مستدلين بأقوال المفسرين وشرح الحديث في هذا الجانب، مستعينين بكتب التفسير الموضوعي، وإيضاح مجالات الإحسان وآثاره، ولا يخفى أن هاتين الدراستين السابقتين متعلقتان بإبراز لفظ الإحسان في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية بمجال التفسير الموضوعي على وجه الخصوص، ولم تتطرق للجانب الأصولي للإحسان وتطبيقاته في الفقه الإسلامي وهذا مختلف عن الجانب الأساس للدراسة الحالية.

ثالثاً: أهداف البحث:

١. معرفة مقاصد الإحسان.
٢. أهمية علم المقاصد وعلاقته بالإحسان.
٣. إبراز عناية القرآن الكريم والسنة النبوية بالإحسان بوصفه مقصداً شرعياً.
٤. توضيح علاقة مقصد الإحسان بالتكاليف والأدلة الشرعية.

٥. بيان مجالات تطبيق مقصد الإحسان في حياة المسلمين وتشريعاتهم: العبادات، والحياة الاجتماعية، والحياة الاقتصادية، والحياة السياسية.

رابعاً: منهج البحث:

تقتضي طبيعة هذا البحث اتباع المنهج الاستقرائي للنصوص الشرعية التي أشارت للإحسان، والوقوف على معانيها ودراستها دراسة تحليلية ما أمكن في حدود تحقيق أهداف البحث. واتبعت المنهج العلمي للبحوث الأكاديمية لإخراج البحث في أبهى حلة، من حيث اعتماد المصادر والمراجع الأصيلة، وعزو الآيات والأحاديث إلى مواضعها من القرآن وكتب السنن المعتمدة، كما اعتيت بالنواحي الشكلية التحريرية للبحث.

خامساً: خطة البحث:

اقتضى الموضوع تقسيمه إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة. المقدمة: وتتضمن أهمية البحث وأسباب اختياره وأهدافه والمنهج المتبع. المبحث الأول: مقاصدية الإحسان، ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم مقصد الإحسان.

المطلب الثاني: أهمية معرفة المقاصد وعلاقتها بالإحسان.

المبحث الثاني: تأصيل مقصد الإحسان، ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: الإحسان في القرآن الكريم والسنة النبوية.

المطلب الثاني: مقصد الإحسان وعلاقته بالتكاليف والأدلة

الشرعية.

المبحث الثالث: مجالات مقصد الإحسان وتطبيقاته في حياة المسلمين وتشريعاتهم، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مجالات تطبيق مقصد الإحسان في العبادات.

المطلب الثاني: مجالات تطبيق مقصد الإحسان في الحياة الاجتماعية.

المطلب الثالث: مجالات تطبيق مقصد الإحسان في الحياة الاقتصادية.

المطلب الرابع: مجالات تطبيق مقصد الإحسان في الحياة السياسية.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث وأهم التوصيات.

الفهارس: وتتضمن فهرس أهم المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات. وختاماً أسأل الله أن يسدد خطاي ويجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وعلماً نافعاً أسلك به طريقاً إلى الجنة.

المبحث الأول مقاصدية الإحسان

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم مقصد الإحسان.

المطلب الثاني: أهمية معرفة المقاصد وعلاقتها بالإحسان.

المطلب الأول مفهوم مقصد الإحسان

أولاً: مفهوم المقاصد:

المقاصد في اللغة:

جمع مَقْصِدٍ على وزن مَفْعَلٍ، وهذا الوزن يستعمل حقيقةً في الزمان والمكان والمصدر، فيكون المراد بلفظ المقصد إما في المصدر وهو القصد، يقال: قصد الشيء، وقصد إليه قصداً ومقصداً، أو في المكان المقصود، أو في الزمن المقصود، والغاية المقصودة، وكلمة القصد في اللغة لها عدة معانٍ كلها متقاربة في الجمل^(١)، فقد ترد قصده بمعنى: طلبه، أو أثبته^(٢). وقد يرد القصد بمعنى: استقامة الطريق^(٣). وقد يرد بمعنى: العدل والوسط بين الطرفين^(٤)، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ ﴾ [القمان ١٩]. ومنه ما يراد

(١) انظر: مادة: قصد في معجم مقاييس اللغة (٩٥/٥)، لسان العرب (٣٥٣/٣)، المصباح

المنير (٦٩١/٢)، القاموس المحيط (٢٢٧/١).

(٢) لسان العرب (٣٥٣/٣)، المصباح المنير (٦٩١/٢).

(٣) لسان العرب (٣٥٣/٣).

(٤) معجم مقاييس اللغة (٩٥/٥)، مختار الصحاح (ص: ٥٢٦)، لسان العرب (٣٥٣/٣).

به: الاعتزام والأتم، والتوجه وإتيان الشيء، وهو المعنى الذي أرجع إليه علماء اللغة مادة القصد واعتبروه أصلاً لها^(١).

المقاصد في الاصطلاح:

لم يبرز عند العلماء المتقدمين حدّ ومفهوم دقيق للمقاصد يحظى بالاتفاق والقبول، على الرغم من عنايتهم بها وكثرة استعمالهم لهذا اللفظ في مؤلفاتهم، وربما يعود ذلك إلى وضوح معنى هذا المصطلح لديهم^(٢).

قال الغزالي رحمه الله تعالى: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة"^(٣)، ويبدو أن الغزالي لم يرد بكلامه هذا أن يعطي حدّاً دقيقاً للمقاصد، وإنما أراد حصر المقاصد في الأمور المذكورة. بل حتى شيخ المقاصد الإمام الشاطبي رحمه الله مع كثرة عنايته بمقاصد الشريعة واهتمامه بها في كتابه الموافقات لم يذكر تعريفاً محدداً للمقاصد، وإنما بيّن أنواعها وغاياتها وتفاصيلها^(٤).

لذا كان لا بد من البحث عن مفهوم المقاصد في كتب المتأخرين، فوجدتُ عدة تعريفات متقاربة في مجملها من حيث الدلالة على إعطاء مفهوم دقيق يدل على معنى المقاصد ومسمّاها^(٥)، منها:

- (١) معجم مقاييس اللغة (٩٥/٥)، لسان العرب (٣٥٢/٣)، تاج العروس (٤٣/٩).
- (٢) قواعد مقاصد الشاطبي للكيلاني (ص: ٤٥).
- (٣) المستصفي (ص: ١٧٤).
- (٤) الموافقات (٦/٢). ولعل ما زهد الشاطبي في تعريف المقاصد كونه وجه كتابه للعلماء الراسخين في علوم الفقه والشريعة.
- (٥) انظر بعض تعريفات المتأخرين للمقاصد في كتبهم مثل: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور (ص: ١٢)، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها للفاسي (ص: ٣)، أصول الفقه الإسلامي للزحيلي (ص: ١٧٤)، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية للدكتور البدوي (ص: ٢٧).

ما ذكره ابن عاشور رحمه الله أن المقاصد العامة هي: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة..."^(١)، وعرف المقاصد الخاصة فقال: "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة..."^(٢). وقد اعترض على هذا التعريف عدة اعتراضات، وأنه ما هو إلا بيان وتفصيل للمواطن التي تلتبس فيها المقاصد من الشريعة. ومهما كانت هذه الاعتراضات بعد البحث يبقى أن ابن عاشور رحمه الله قد أعطى تصوراً دقيقاً للمقاصد، ومن جاء بعده إنما بنى على قوله.

كما عرف الفاسي المقاصد فقال هي: "الغاية والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"^(٣). ويلاحظ على هذا التعريف أنه جعل المقاصد هي الأسرار، والواقع أن الأسرار قد تكون مقاصد وقد لا تكون، كما أنها ليست من باب الأسرار في الشريعة دائماً.

ولعل تعريف الريسوني رَحِمَهُ اللهُ من أسلم التعاريف لمصطلح المقاصد عند المتأخرين حيث قال هي: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"^(٤)؛ لكونه تعريفاً موجزاً واضحاً عاماً يشمل مفهوم المقاصد العامة والخاصة، وذكر فيه مصالح العباد فاتفق مع آراء وأقوال العلماء المتقدمين والمتأخرين في كون مقصود الشارع جلب المصلحة ودفع المفسدة^(٥).

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص: ٥١).

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية (ص: ١٤٦).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (ص: ٣).

(٤) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص: ٦).

(٥) انظر: الإحكام في أصول الأحكام (٢/٢٧٤)، شجرة المعارف والأحوال (ص: ٤٠١)، شرح

ثانياً: مفهوم الإحسان:

الإحسان في اللغة:

مصدر أحسن يُحسن إحساناً، إذا جاء بفعل حسن، وهو كل مرغوب فيه، وكل ما يسر النفس من نعمة تنال الإنسان في بدنه، ونفسه، وأحواله^(١)، والفعل أحسن يطلق على معنيين: أحدهما: متعدّ بنفسه، كقولك: أحسنت كذا، إذا حسنته وكملتته، وثانيهما: متعدّ بغيره بحرف جر، كقولك: أحسنت إلى فلان، إذا أوصلت إليه النفع^(٢).

وقد ورد لفظ الإحسان بعدة معان منها: الكمال، فالحسن في الشيء كونه بلغ صفة الكمال^(٣)، وقد يرد بمعنى: إحسان المعاملة، فالإحسان في المعاملة ضد الإساءة^(٤)، وقد يرد بمعنى: الإتقان وإجادة الصنع^(٥)، ومنه: قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة ٧]. وعلى كل فالمراد هنا هو كل تلك المعاني مجتمعة إذ لا تعارض بينها.

الإحسان في الاصطلاح:

يجد المتتبع لكتب العلماء من المحدثين، والفقهاء، والمفسرين، وحتى المعاصرين في معنى الإحسان؛ تعريفات عديدة سأذكر بعضها خشية الإطالة،

تتقيح الأصول (ص: ٤٢٧)، الفتاوى الكبرى (٤٨/٢٠)، الموافقات (٦/٢)، وللاستزادة بالموضوع انظر المواقع الإلكترونية التالية:

<http://www.alukah.net> - <http://fiqh.islammmessage.com>

(١) الفروق اللغوية للعسكري (١٩٣/١)، معجم مقاييس اللغة (٢٦٢/٢)، لسان العرب (١١٧/١٣).

(٢) المستصفي (٢٩٠/١)، الجامع لأحكام القرآن (١١٠/١٠)، الموافقات (٦/٢).

(٣) الكشاف (١٤٨/٢).

(٤) معجم مقاييس اللغة (٢٦٢/٢)، لسان العرب (١١٧/١٣).

(٥) جامع العلوم والحكم (ص: ١٣١).

فقد سئل النبي ﷺ عن معنى الإحسان فقال هو: "أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك"^(١). قال الشوكاني رحمه الله صحَّ عن النبي ﷺ أنه: "فسر الإحسان بأن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، وهذا هو معنى الإحسان شرعاً"^(٢). قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: "الإحسان هو الإخلاص في العبادة والخشوع، وفراغ البال حال التلبس بها، ومراقبة المعبود، ومشاهدة الحق بقلبه كأنه يراه بعينه، واستحضار أن الحق مطَّع يرى كل ما يعمل"^(٣). كما عرّف العز بن عبد السلام الإحسان بذكر أنواعه الثلاثة فقال: "أحدها إحسان العبادة وهو: أن تعبد الله عز وجل كأنك تراه فإن لم تكن تراه فقدّر أنه يراك، والثاني: الإحسان إلى الخلائق إما بجلب المنافع، أو بدفع المضار، أو بهما، والثالث: إحسان المرء إلى نفسه بجلب ما أمر الله بجلبه من المصالح الواجبة والمندوبة، ودرء ما أمر الله بدرئه عنها من المفسد المحرمة والمكروهة"^(٤). وذكر ابن عاشور رَحِمَهُ اللهُ الإحسان في تفسيره فقال: "هو معاملةً بالحسنى ممن لا يلزمه إلى من هو أهلها، والحسن ما كان محبوباً عند المعامل به، ولم يكن لازماً لفاعله، وأعلاه ما كان في جانب الله مما فسره النبي ﷺ"^(٥). ومن المعاصرين من عرّف الإحسان بإيجاز فقال: "هو الإتيان بالمطلوب شرعاً على وجه حسن"^(٦). ومما لا شك فيه أن أصح المعاني عن الإحسان هو ما ورد في حديث جبريل عليه السلام، فقد فسره

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل للنبي ﷺ برقم (٤٤٩٩).

(٢) شرح فتح القدير (١٨٨/٢).

(٣) فتح الباري بشرح صحيح البخاري (١٩٩/١).

(٤) القواعد الصغرى لابن عبد السلام (١١١-). ١١٤.

(٥) التحرير والتنوير (٢٠٥/١٢).

(٦) ثلاث كلمات في الإخلاص والإحسان والالتزام بالشريعة للعباد (ص: ١٠).

النبي ﷺ تفسيراً لا يستطيع قوله أحد من المخلوقين غيره؛ لما أوتي ﷺ من جوامع الكلم.

ويتلخص مما سبق أن المراد بالإحسان هو استحضار مراقبة الله في جميع الأحوال والأعمال الظاهرة والباطنة مع الخالق والخلق، حتى يثمر منه الإتقان وإخلاص النية لله تعالى.

المطلب الثاني

أهمية معرفة المقاصد وعلاقتها بالإحسان

أولاً: أهمية معرفة المقاصد:

لمعرفة مقصد الإحسان ومقاصد الشريعة عامة في أحكامها وفروعها؛ أهمية عظيمة وفوائد كثيرة، للمسلم عامة، وللباحث، والعالم، والفقهاء، والمجتهد خاصة، وتتجلى في الأمور التالية^(١):

١. تبين الإطار العام للشريعة، والتصور الكامل للإسلام، وتوضح الصورة الشاملة للتعاليم والأحكام الكلية، لتتكون النظرة الإجمالية للفروع، فكل ما يحقق مصالح الناس في العاجل والآجل، في الدنيا والآخرة؛ فهو من الشريعة، وكل ما يؤدي إلى الفساد والضرر فليس منها.
٢. تبين الأهداف السامية التي ترمي إليها الشريعة في الأحكام، وتوضح الغايات الجليلة التي جاءت بها، فيزداد المؤمن إيماناً، وتمسكاً بدينه، خاصة إذا قارن ذلك مع بقية التشريعات والديانات والأنظمة الوضعية.
٣. تعين الدارس على المقارنة بين المذاهب وترجيح القول الذي يحقق

(١) إعلام الموقعين (٥/٣).

المقاصد، ويتفق مع أهدافها في جلب المنافع ودفع المفسد فيما لا نص فيه، وتساعد على الترجيح عند تعارض الأدلة الكلية والجزئية في الفروع والأحكام.

٤. تعين الباحث والمجتهد والفقهاء على فهم النصوص الشرعية وتفسيرها بشكل صحيح عند تطبيقها على الوقائع، وترشده إلى تحديد مدلولات الألفاظ الشرعية ومعانيها بوضوح.

٥. تعين المجتهد والفقهاء والقاضي في استنباط الأحكام بالاجتهاد، والقياس، والاستحسان، وسد الذرائع، والاستصلاح، والعرف، إذا فقد النص على المسائل والوقائع الجديدة بما يتفق مع روح الدين.

ثانياً: علاقة المقاصد الشرعية بالإحسان:

المقصد لعمل ما هو الباعث الحقيقي لأدائه، والموضَّح للغاية منه، والدافع لإنجازه والامتنال له، والمقاصد الشرعية هي قاعدة كبرى من قواعد الدين التي تمثل إطاراً شرعياً مرجعياً لمقصد الإحسان وغيره. والاجتهاد في إرجاع الإحسان إلى هذه القواعد العامة والمبادئ الكبرى للفقهاء هو عمل دقيق في الدين نافع في الواقع؛ لإبعاد النظرة الجزئية للأحكام والقضايا الشرعية، دلّ على ذلك التتبع والاستقراء الكامل للنصوص الشرعية من جهة، ولمصالح الناس من جهة أخرى، فقد جاءت النصوص الشرعية في العقائد والعبادات، والأخلاق والمعاملات، والعقود المالية، والسياسة الشرعية، والعقوبات، وغيرها، كلها معللة بتحقيق المصالح ودفع المفسد، المصالح التي تظل إحدى غايات الإحسان عند تحقيقها.

الإحسان هو عنوان المقاصد الشرعية وجوهرها، كما هو ظاهر حديث جبريل عليه السلام المشهور، فقد جعله أحد أركان الدين الثلاثة: الإيمان،

والإسلام، والإحسان، وهو أعلى مراتب الدين وأفضل منازل العبودية، قال ابن القيم رحمه الله: "ومن منازل إياك نعبد وإياك نستعين: منزلة الإحسان؛ فهي لب الإيمان وروحه وكماله، وهذه المنزلة تجمع جميع المنازل، فجميعها منظومة فيه"^(١).

فإذا كان الإسلام هو الأركان الظاهرة عند التفصيل واقتترانه بالإيمان، والإيمان هو الأركان الباطنة؛ فالإحسان هو تحسين الظاهر والباطن^(٢).

الإحسان نموذج رفيع لمنهج الإسلام، هذا المنهج المؤسس على التعامل الإحساني في كل الأحوال، فلا يقتصر على الإحسان إلى الفقراء والمساكين واليتامى، فهي وإن كانت من أساسيات الإحسان وأبجدياته، إلا أنه أوسع من ذلك بكثير، بل هو مقصد من المقاصد الكبرى التي تبين معرفتها الإطار العام للتشريع، وتوضح الصورة الشاملة للتعاليم والأحكام، لتتكون النظرة الكلية الإجمالية للفرع، وتحدد الطريق السوي لاختيار منهج الحياة الأمثل. وهذا يجعل من مقصد الإحسان منهجاً وسلوكاً يطبع العمل الإسلامي عامة، وسلوك الأفراد خاصة، ويحقق إقامة النظم، وإرساء العلاقات الإنسانية، وأداء الحقوق بمعايير الإحسان، فلا ينظر إلى علاقة المسلم بالآخرين بأنها مجرد تحصيل خدمات منه، أو توصيله إليه، وإنما هي علاقة جلب صلاح له أو استجلابه منه، ودفع فساد عنه أو استدفاعه به.

(١) مدارج السالكين (٢/٢١٩).

(٢) معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول (٢/٩٨٩).

المبحث الثاني تأصيل مقصد الإحسان

ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: الإحسان في القرآن الكريم والسنة النبوية.
المطلب الثاني: مقصد الإحسان وعلاقته بالتكاليف والأدلة الشرعية.

المطلب الأول

الإحسان في القرآن الكريم والسنة النبوية

أولاً: الإحسان في القرآن الكريم:

الإحسان الإلهي منبع كل إحسان فهو سمة بارزة لهذا الدين في كل جوانبه؛ لذا فقد اهتم القرآن الكريم بالإحسان بوصفه مقصداً اهتماماً بالغاً حتى لا تكاد تخلو سورة من ذكر الإحسان تصريحاً أو تلميحاً. فقد ورد لفظ الإحسان في القرآن الكريم فيما يقرب من مائة وتسعين موضعاً بصيغ مختلفة، جاءت على عدة معانٍ لتخرج عن دلالة الكلمة إلى معانٍ جديدة، وهذه العناية تدل على المكانة السامية التي يحتلها مقصد الإحسان في التشريع الإسلامي.

ومن تلك المعاني على سبيل المثال لا الحصر:

- الإحسان بوصفه صفة من صفات الله سبحانه قال تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البقرة 128]، ووصف أسمائه بالحسنى فقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف 180]، ووصف خلقه للمخلوقات فقال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة 17].

- الإحسان بمعنى الجنة، قال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ الْحُسْنَىٰ﴾ [الرعد ١٨].
- الإحسان بمعنى الطاعة، قال تعالى: ﴿وَالسَّيْقُوتَ الْأُولَىٰ مِنْ أُمَّهَاتِ جَنَّةٍ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة ١٠٠].
- الإحسان بمعنى الأعمال الصالحة قال تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا﴾ [النمل ٨٩].
- الإحسان بمعنى الصبر قال سبحانه وتعالى: ﴿وَأَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [هود ١١٥].
- الإحسان بمعنى العفو قال تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَأَصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة ١٣].
- الإحسان بمعنى الجهاد في سبيل الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهِدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت ٦٩].
- الإحسان بمعنى إتقان العمل وإصلاحه، قال تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ [البقرة ١١٢].

وغير ذلك من المعاني وفضائل الأعمال، والأقوال، والأجور، والأرزاق التي أتى الله عليها بالحسن والإحسان في كتابه الكريم، وكل هذه المعاني تثبت سعة معنى الإحسان وشموله عن المعنى القاصر الذي قد يتبادر إلى الأفهام.

ثانياً: الإحسان في السنة النبوية:

أوضحت السنة النبوية أن الإحسان كالروح يجب أن يسري في كل أمور المسلم، فتقوم حياة المسلم كلها على الإحسان في أمور حياته كافة؛ في عبادته

وسلوكياته وأموره المختلفة. وقد ظهر الإحسان جلياً في الخطاب النبوي، وحث النبي في كل أقواله وأفعاله ﷺ بدعوة واضحة بيّنة إلى الإحسان والجودة والإتقان، قال ﷺ عن معنى الإحسان: "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك" (١). وهو حديث عظيم القدر، جامع لأبواب الدين ومراتبه، تناول حقيقة الإحسان بأبسط أسلوب وأوضح عبارة، وقال ﷺ: "إن الله كتب الإحسان على كل شيء" (٢).

كما تمثل الإحسان في أفعال النبي ﷺ في كل شأن من الشؤون، وتنظيم كل عمل، فقد كان من شيم النبي ﷺ في كل أموره. قال عثمان بن عفان -رضي الله عنه- في خطبة له: "إنا والله قد صحبنا رسول الله ﷺ في السفر والحضر، فكان يعود مرضانا، ويتبع جنازتنا، ويغزو معنا، ويواسينا بالقليل والكثير" (٣). وليس أدل على إحسانه تطبيقاً مما فعل يوم فتح مكة، فلم ينتقم كما يفعل الملوك، وإنما دخل على أهل مكة الذين حاربوه وقتلوا من أصحابه فقال لهم النبي ﷺ: "أقول لكم كما قال يوسف عليه السلام لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم" (٤).

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل للنبي ﷺ برقم (٤٤٩٩).

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الصيد والذبائح، باب الأمر بالإحسان في الذبح برقم (١٩٥٥).

(٣) رواه الإمام أحمد في مسنده، مسند الخلفاء الراشدين، مسند عثمان بن عفان برقم (٤٥١).

(٤) رواه البيهقي في السنن الكبرى (١١٨/٩)، والحديث حسن بمجموع شواهد، ذكر العراقي أن الحديث بإسناد البيهقي جيد وأن رجاله كلهم ما بين الثقة والصدوق، الحديث فيه ضعف يسير يتقوى بمجموع شواهد انظر: تخريج الإحياء (١٧٩/٣).

المطلب الثاني

مقصد الإحسان وعلاقته بالتكاليف والأدلة الشرعية

تعد التكاليف الشرعية إطاراً رئيساً لمقصد الإحسان، فقد ثبتت هذه التكاليف بالنصوص من أوامر الشرع ونواهيهِ في القرآن الكريم والسنة المطهرة، ومعلوم أنهما قد أصلا للإحسان نصوصه وأحكامه وآدابه ومقاصده، وهو ما أعطى مقصد الإحسان الأصالة والمرجعية الثابتة.

فما من أمر بالفعل أو الترك إلا ومطلوب فيه الإحسان؛ لأن امتثال المكلف لأوامر الشرع واجبات كانت أو مندوبات أو مباحات، وترك المنهيات محرّمات كانت أو مكروهات؛ ليس مقصوداً لذاته، وإنما من أجل المقاصد والمصالح الناجمة عن هذا الامتثال أو ذاك الترك. وقد أثبتت الأدلة الشرعية وجوب الإحسان في كل شيء بمواضع عديدة من الكتاب والسنة.

وسأكتفي هنا بإيراد بعض النصوص الصريحة في الأمر بالإحسان والقول فيها بما يبرز حقيقة الإحسان ومقصده:

- قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل ٩٠].

ليس هناك أدل على مقصد الإحسان من هذا الدليل، فقد أمر الله سبحانه وتعالى في هذه الآية بالعدل والإحسان، والأمر هنا يدل على العموم المطلق الذي يستغرق كل مفرداته وأفراده من حيث أنواع الإحسان ومجالاته، شمل به كل إحسان سواء كان في حق الله، أم في حق نفسه، أم في حق العباد، فهو مأمور بالإحسان في فعل الواجبات؛ فتؤدى على وجه الكمال في واجباتها، والاجتهاد في مستحباتها، ومأمور بالإحسان في ترك المحرمات، والانتهاز عن ظاهر الإثم وباطنه^(١).

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٠/١٦٥).

- قال تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف ٥٦].
الإحسان هنا له دلالة بمنطوقه، ودلالة بإيمائه وتعليه، ودلالة بمفهومه،
فدلالتة بمنطوقه على قرب الرَّحمة من أهل الإحسان. ودلالته بتعليه وإيمائه
على أن هذا القُرْب مستحقُّ بالإحسان، فهو السَّبب في قرب الرَّحمة منهم.
ودلالته بمفهومه على بُعد الرَّحمة من غير المحسنين. كما أن الآية تنبيه ظاهر
على أن فعل المأمور به هو الإحسان المطلوب منكم، وأما مطلوبكم أنتم من الله
فهو رحمته، ورحمته قريبة من المحسنين الذين فعلوا ما أمروا به على أحسن
وجه، فقُرْب الرحمة إليهم بحسن أدائهم لمطلوب الله منهم^(١).

- قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَوَةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك ٢].
أحسن عملاً أي: أصوبه وأخلصه فيجازيكم على مراتب متفاوتة حسب
تفاوت مراتب أعمالكم؛ لأن الأعمال من حيث القبول والانتفاع لا تقاس
بالأعظم ولا بالأكثر، ولكن بالحسن والموافقة والمطابقة لشرع الله، فمن انقاد
لأمر الله وأحسن العمل، أحسن الله له الجزاء في الدارين، فالله عز وجل
قصد الإحسان في قبول العمل لما قال: أيكم أحسن عملاً، ولا يكون العمل
حسناً إلا إذا كان خالصاً لوجه الله تعالى، موافقاً لما جاء بالكتاب
والسنة^(٢).

- قال النبي ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ"^(٣).

(١) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم (١٧/٢).

(٢) كتاب الإخلاص والنية لأبي الدنيا (ص: ٥٠)، جامع العلوم والحكم (٢١٢/١)، تيسير الكريم
الرحمن (ص: ٤٤٧).

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الصيد والذباح، باب الأمر بالإحسان في الذبح برقم
(١٩٥٥).

هذا الحديث من الأحاديث الجامعة لقواعد الدين التي نصت على وجوب الإحسان بوصفه مقصداً شرعياً^(١)؛ لأن لفظ الكتابة من الألفاظ التي تقتضي الوجوب عند أكثر الفقهاء والأصوليين، فدل ذلك على أن الإحسان واجب مأمور به في كل شيء، قال ابن رجب رحمه الله: "إنما يعرف استعمال لفظة الكتابة في القرآن فيما هو واجب حتم؛ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء ١٠٢]. وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة ١٨٣]. وأما الإحسان كمصدر بمعنى أحسن يُحسِن، إذا أجاد وأتقن وأتى بالشيء على أحسن الوجوه وأكملها، والمراد طلب تحسين الأعمال المشروعة على كل شيء"^(٢).

أولاً: مقصد الإحسان وعلاقته بالتكاليف الشرعية:

الحكم التكليفي بما يحويه من دلالات متنوعة يقصد إلى الإحسان بوصفه مقصداً كلياً يدخل تحته جزئيات متفاوتة في طلب الشارع له من حيث الوجوب والندب، بل إن من الواجبات ما قد يتفاوت في درجة الوجوب وكذلك المندوبات.

لذا تتنوع هذه الأحكام الشرعية في ضوء مقصد الإحسان إلى نوعين:

النوع الأول: مقصد الإحسان في حق الخالق:

ينقسم الإحسان المأمور به في معاملة الخالق من حيث درجة التكليف إلى

قسمين:

(١) انظر: شرح مسلم للنووي (٩٠/١٣)، شرح الأربعين النووية لابن دقيق العيد (ص: ٥٧)، فيض القدير (٣١١/٢)، الجواهر اللؤلؤية شرح الأربعين النووي (ص: ١٦١)، تحفة الأحوذى (٦٦٤/٤).

(٢) جامع العلوم والحكم (١/٢٩٠).

١- الإحسان الواجب.

٢- الإحسان المندوب^(١).

الأول: الإحسان الواجب في حق الخالق، يتضمن جانبين:

- الإحسان في فعل الواجبات.

- الإحسان في ترك المحرمات.

الإحسان في فعل الواجبات: بمعنى الإحسان في العبادات المأمور بها في حق الله الظاهرة والباطنة، بتكميل ما به يكون إجزاؤها وصحتها وحصول الثواب بها من الأركان والواجبات والشرائط، وهذا القدر من الإحسان هو واجب فيها، ومقصد الإحسان مأمور به في العبادة كما بينه النبي ﷺ لما قال: "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"^(٢). هذا من جوامع الكلم التي أوتيتها النبي ﷺ؛ لأنه لو قام بعبادة الله وهو يعاين ربه سبحانه وتعالى لم يترك شيئاً مما يقدر عليه من الإتيان، وحسن الخضوع والخشوع، وحسن السمات واجتماع ذلك بظاهر العمل وباطنه؛ لاستحضاره قرب ربه منه واطلاعه عليه ومثوله بين يديه كأنه يراه، فذلك يوجب الخشية، والخوف، والهيبة، والتعظيم، وإخلاص العبادة لله وتحسينها وإكمالها على أحسن وجه، ومن بلغ هذه المرتبة فقد بلغ قصد الإحسان^(٣)؛ لذا جاء في رواية أبي هريرة عند مسلم بلفظ: "أن تخشى الله كأنك تراه"^(٤). قال تعالى:

(١) بهجة قلوب الأبرار للسعدي (ص: ١٥٦)، شرح الأصول الثلاثة لابن عثيمين (ص: ١١٦).

حصول المأمول بشرح ثلاثة الأصول (ص: ١٢٨).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل للنبي ﷺ برقم (٤٤٩٩).

(٣) معالم السنن (٧١/٥)، جامع العلوم والحكم (١٢٩/١)، فتح الباري (١٢٠/١)، معارج

القبول (٢٧٢/٢)، شرح الأصول الثلاثة لابن عثيمين (ص: ١١٧).

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله برقم

(١١).

﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ﴾ القمان
١٢٢. وإسلام الوجه لله بإحسان هو إخلاص العمل من الشرك.

الإحسان في ترك المحرمات: هو اجتنابها بالكلية، والانتهاز عنها ظاهراً
وباطناً، كما قال الله سبحانه تعالى: ﴿وَذَرُوا ظِلَهِرَ الْأَثَرِ وَبَاطِنَهُ﴾ الأنعام
١٢٠، وهذا القدر من الإحسان فيها واجب، ومن ذلك: الإحسان في الصبر
على المقدورات، فيأتي بالصبر عليها على وجهه من غير تسخط ولا جزع^(١).

الثاني: الإحسان المندوب إليه في حق الخالق يتضمن جانبين:

- الإحسان في فعل المستحبات.
- الإحسان في ترك المكروهات.

الإحسان في فعل المستحبات: بمعنى فعل كل مستحب من نوافل العبادات
في حق الله وإتقانه من قيام الليل، وصوم التطوع ونحوها قال تعالى: ﴿إِنَّ
الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾ ١٥ ﴿ءَاخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا
قَلِيلًا مِّنَ الَّذِينَ يَفْعَلُونَ﴾ الذاريات ١٥-١٧. والشروع بالنوافل في حق الله
يوجب إحسانها على أكمل وجه، كصلاة الضحى فإنها وإن لم تكن واجبة
في أصل مشروعيتها، لكن الشروع فيها يوجب إتقانها وحسن أدائها، ومن
أداها بغير إحسان ولا إتقان كان من أسوأ السارقين، قال النبي ﷺ: "أَسْوَأُ
النَّاسِ سَرِقَةً الَّذِي يَسْرِقُ مِنْ صَلَاتِهِ! قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ يَسْرِقُ مِنْ
صَلَاتِهِ؟ قَالَ: لَا يَتِمُّ رُكُوعُهَا وَلَا سُجُودُهَا. أَوْ قَالَ: لَا يُقِيمُ صَلْبَهُ فِي الرُّكُوعِ
وَالسُّجُودِ"^(٢).

(١) جامع العلوم والحكم (١/٢٨٢).

(٢) رواه البيهقي في السنن الكبرى (٢/٢٨٦)، حديث صحيح انظر: المستدرک علی الصحیحین

(١/٢٢٩).

الإحسان في ترك المكروهات: بمعنى ترك كل مكروه من مكروهات العبادات في حق الله تقرباً وإحساناً، من مكروهات الصلاة والصيام والحج ونحوها، مثل: الالتفات بلا حاجة في الصلاة، لما ورد عن عائشة رضي الله عنها لما سألت النبي ﷺ عن الالتفات في الصلاة؟ فقال: "اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد"^(١).

النوع الثاني: مقصد الإحسان في حق المخلوق:

الإحسان هو بذل جميع المنافع من أي نوع كان، لأي مخلوق يكون، ولكنه يتفاوت بتفاوت المحسن إليهم وحقهم ومقامهم، وبحسب الإحسان وعظيم نفعه، وبحسب إيمان المحسن وإخلاصه والسبب الداعي له إلى ذلك^(٢). وأعلى مراتب الإحسان في حق المخلوق هو الإحسان إلى النفس قبل الإحسان للآخرين، ومن ذلك إحسانه لها بأن ينقذها من النار، فيعمل على الإحسان إلى النفس بالظاهر والباطن، وتحقيق الإخلاص لله وحده وأداء الواجبات وترك المحرمات، ومن عصى الله فقد أساء إلى نفسه، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء ١٧]، والتمسك بالأخلاق الحسنة وبالسمت الحسن في كل أمور، قال النبي ﷺ: «السمت الحسن والتؤدة والاقتصاد جزء من أربعة وعشرين جزءاً من النبوة»^(٣).

ثم الإحسان إلى خلق الله فهو بذل ما يمكن من أنواع الإحسان بالقول والفعل والمال والجاه والتعليم والنصيحة وبذل المعروف.

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب أبواب صفة الصلاة، باب اختلاس يختلسه الشيطان من

صلاة العبد برقم (٧١٩).

(٢) بهجة قلوب الأبرار للسعدي (ص: ٢٠٤).

(٣) بهجة قلوب الأبرار للسعدي (ص: ٢٠٤).

ينقسم الإحسان المأمور به في معاملة الخلق من حيث درجة التكليف إلى قسمين:

- ١- الإحسان الواجب.
 - ٢- الإحسان المندوب^(١).
- الأول: الإحسان الواجب بمعاملة الخلق، ويتضمن جانبين:
- الإحسان في فعل الواجبات.
 - الإحسان في ترك المحرمات.

الإحسان في فعل الواجبات بمعاملة الخلق: هو القيام بما أوجب الله من حقوق في معاملة الخلق ومعاشرتهم؛ كالقيام ببرّ الوالدين، وصلة الأرحام، والإنصاف في جميع المعاملات، وإعطاء كل ذي حق حقه الواجب على أكمل وجه. قال تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء ٣٦]. فأمر الله بالإحسان إلى جميع خلق الله^(٢). قال الحافظ ابن رجب رَحِمَهُ اللهُ: "الأمر بالإحسان تارة يكون للوجوب كالإحسان إلى الوالدين والأرحام بمقدار ما يحصل به البر والصلة، والإحسان إلى الضيف بقدر ما يحصل به قراه"^(٣).

قال ابن رجب رَحِمَهُ اللهُ: "والإحسان الواجب في معاملة الخلق ومعاشرتهم هو القيام بما أوجب الله من حقوق ذلك كله، والإحسان الواجب في ولاية الخلق

(١) بهجة قلوب الأبرار للسعدي (ص: ١٥٦)، شرح الأصول الثلاثة لابن عثيمين (ص: ١١٦)،

حصول المأمول بشرح ثلاثة الأصول (ص: ١٢٨).

(٢) بهجة قلوب الأبرار للسعدي (ص: ٢٠٤).

(٣) جامع العلوم والحكم (١/٣١٢).

وسياستهم، والقيام بواجبات الولاية كلها^(١). وكما يكون الإحسان في العمل يكون في القول أيضاً، قال تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة ١٨٣. أي: قولوا لهم قولاً حسناً، بأن تخاطبهم بالكلام الطيب، وبذل العلم والنصح الذي يجلب الطاعة ويرغب في فعل الخير، كما يشمل الصدق في الحديث، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الإحسان في ترك المحرمات بمعاملة الخلق: بمعنى الانتهاء عنها، وترك ظاهرها وباطنها، كما في قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا ظَهْرَ الْأَئِمَّةِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْأَئِمَّةَ سَيَجْرُونَ بِمَا كَانُوا يَفْعَرُونَ﴾ [الأنعام ١٢٠]. فهذا القدر من الإحسان فيها واجب، ومن أمثله: تحريم ترك الإحسان إلى الوالدين، قال الله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ عَلَىٰ كُمُ الْأَيْمَانِ وَالْأَلْفِ الْوَالِدِينَ حَسَنًا﴾ [الأنعام ١٥١]. الإحسان إلى الوالدين من الواجبات الثابتة في الشريعة على سبيل الوجوب والإلزام بلا خلاف، فوضع الأمر بالإحسان إلى الوالدين بالآية موضع النهي وتحريم الإساءة إليهما، ووجوب الإحسان إليهما؛ لأنَّ الأمر بالشيء وجوباً يقتضي تحريم نقيضه.

الثاني: الإحسان المندوب إليه بمعاملة الخلق، ويتضمن جانبين:

- الإحسان في فعل المستحبات.

- الإحسان في ترك المكروهات.

الإحسان في فعل المستحبات بمعاملة الخلق: وهو ما زاد على فعل الواجب من بذل نفع للخلق^(٢) بدني، أو مالي، أو توجيه لخير ديني، أو مصلحة دنيوية كصدقة التطوع، وكل معروف صدقة، وكل ما أدخل السرور على الخلق صدقة،

(١) جامع العلوم والحكم (١/٢٨٢).

(٢) جامع العلوم والحكم (١/٢٨٣).

وكل ما أزال عنهم ما يكرهون، ودفع عنهم ما لا يرتضون^(١)، هذا كله داخل في باب المستحب من الإحسان، قال الله تعالى: ﴿ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [البقرة ١٩٥]، قال تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ ﴾ [التوبة ٩١]. وقال الله تعالى: ﴿ وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ (١٣٣) الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَبِيرِ وَالصَّغِيرِ وَالْعَالِي وَالسَّافِرِ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (١٣٤) آل عمران ١٣٤. قال الشيخ السعدي رحمه الله: "الإحسان فضيلة مستحبة، وذلك كنفع الناس بالمال والبدن والعلم، وغير ذلك من أنواع النفع، حتى إنه يدخل فيه الإحسان إلى الحيوان البهيم المأكول وغيره"^(٢). وقال تعالى: ﴿ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلِّ وَعُيُونٍ (٤١) وَفَوْقَهُمْ مِّمَّا يَسْتَهْوُونَ (٤٢) كَلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كَسَبَتْ تَعْمَلُونَ (٤٣) إِنْ كَذَّبَكَ نَجْمِي الْمُحْسِنِينَ (٤٤) ﴾ [المرسلات ٤١-٤٤].

الإحسان في ترك المكروهات بمعاملة الخلق: قال النبي ﷺ: "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه"^(٣)، قال ابن رجب رحمه الله: "من حسن إسلامه ترك ما لا يعنيه من قول وفعل واقتصر على ما يعنيه من الأقوال والأفعال؛ لأن الإسلام الكامل الممدوح يقتضي فعل الواجبات وترك المحرمات، وإذا حسن الإسلام اقتضى ترك ما لا يعنيه كله من المحرمات والمشتبهات والمكروهات

(١) انظر: بهجة قلوب الأبرار للسعدي (ص: ٢٠٥).

(٢) تيسير الكريم الرحمن (ص: ٤٤٧).

(٣) رواه الترمذي في سننه، كتاب الزهد، باب من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه، برقم (٢٤٢٢)، رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه، برقم (٢٩٧٦)، صححه الألباني بمجموع طرقه، انظر: صحيح الجامع (٢٩٧٦).

وفصول المباحات التي لا يحتاج إليها، فإن هذا كله لا يعني المسلم إذا كمل إسلامه وبلغ درجة الإحسان^(١).

ثانياً: مقصد الإحسان وعلاقته بالأدلة الشرعية:

الشريعة الإسلامية وحدة متكاملة ونظام شامل اتحدت جزئياتها وكيالاتها على جلب المصالح وتكثيرها ودفع المفسد وتقليلها، ولذا كان من الطبيعي في هذه الشريعة أن تكون الصلة قوية وواضحة بين مقاصد الشريعة وأدلتها إذ ما من دليل إلا وهو يتضمن مقصداً كلياً أو جزئياً، فالدليل يحمل في طياته قصد الشارع من التشريع.

ولا يخفى دور القرآن الكريم والسنة النبوية في تقرير مقصد الإحسان فقد نصت على بعض الأحكام الشرعية التي من أسمى غاياتها الإحسان كما سبق. ويؤكد غالب الأئمة والفقهاء والباحثين على ضرورة اعتماد مقاصد الشريعة الإسلامية في الاجتهاد، ويعدون التمكن منها شرطاً من شروط التمكن من الاجتهاد فيما لم يرد به نص، بل حتى ما ورد بشأنه نص عند ابتغاء تنزيله. فهذا الإمام الشاطبي رحمته الله يقرر: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"^(٢). فإذا فقد النص على المسائل والوقائع الجديدة، رجع المجتهد والفقهاء والعالم والقاضي إلى مقاصد الشريعة الكبرى وغاياتها بما فيها مقصد الإحسان لاستنباط الأحكام الشرعية المناسبة بالاجتهاد، والقياس، والاستحسان، وسد الذرائع، والمصالح المعتبرة، والعرف، بما يتفق مع روح الدين ومقاصد الشريعة

(١) جامع العلوم والحكم (١/٢٨٨).

(٢) انظر: الموافقات (٤/١٠٦).

وأحكامها المعتمدة، وهذا يؤكد أهمية الاجتهاد في تحقيق مقصد الإحسان في كل الأحوال وربطه بواقعنا الحالي، وبذل كل الجهد لإقامته على قواعده وأصوله وتطبيقاته لتحقيق غاياته وبيان مآلاته في شتى ضروب الحياة. وذلك يستوجب ذكر بعض الأدلة الشرعية المتفق والمختلف عليها والتي تؤصل لمقصد الإحسان في التشريع، ومنها:

- القرآن الكريم والسنة النبوية أدلة واضحة في تقرير المقاصد الشرعية، ومقصد الإحسان في التشريع بشكل خاص، والنبى ﷺ أعلم الناس بمقاصد القرآن فكانت أقواله مبينة وموضحة لنصوص القرآن ومقاصده في التشريع.
- المناسب عند الأصوليين في مسالك العلة عند القياس هو مبحث مقاصد الشريعة، باعتبار أن المناسبة المطلوبة هي التي تتفق مع مقاصد الشرع واعتباراته. وقد أرجع الإمام الغزالي المناسبة إلى رعاية المقاصد^(١)؛ لذا كان مقصد الإحسان من المقاصد المناسبة لإثبات الحكم الشرعي.
- الاستحسان ترك القياس لدليل آخر أقوى منه، فكأنه بذلك يعود إلى الأدلة الأخرى التي سبق بيان علاقتها بمقصد الإحسان؛ لأن تحقيق الإحسان والنظر في مآلات الأفعال من الأصول المعتبرة والمقصودة شرعاً.
- مراعاة المصلحة المرسله من المقاصد الشرعية، فإذا عدم النص وتحققت المصلحة وكانت راجحة وهدمت المفسدة في أي قضية فإنها تكون مقصودة للشارع، والمصلحة المرسله لا شك أنها إحدى غايات

(١) انظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (ص: ٢١٧).

الإحسان من حيث تحقيقها، فقد جاء الشرع الحنيف لتحقيق مصالح العباد الضرورية، والحاجية، والتحسينية، فلا عبرة بالمصلحة حتى يقوم لها ما يؤيدها من المقاصد الشرعية.

— أحوال الشريعة الأحكام المطلقة التي وردت بدون ضوابط ولا تحديد بالرجوع إلى العرف بوصفه دليلاً شرعياً مثل: تحديد مقدار الإحسان في كل شيء، وهذه الأحكام الاجتهادية المبنية على العرف تتغير بتغير الأزمان والأمكنة والأحوال حسب تحقيق هذا المقصد^(١). قال رجل للنبي ﷺ: "كيف لي أن أعلم إذا أحسنت وإذا أسأت؟ فقال النبي ﷺ: إذا سمعت جيرانك يقولون: قد أحسنت فقد أحسنت، وإذا سمعهم يقولون: قد أسأت، فقد أسأت"^(٢).

— ومن شروط المجتهد أن يكون عالماً بمقاصد الشريعة ضابطاً لأسرارها متفهماً في نصوصها؛ لأن معرفته بالنصوص والمقاصد تؤهله لتمييز المصالح من المفساد ليسيير على النهج القويم في إصدار الحكم.

(١) انظر: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (ص: ٢١٧).

(٢) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب إذا سمعت جيرانك يقولون أحسنت فقد أحسنت (٤٢٢٢)، قال الهيثمي رحمه الله: رجاله رجال الصحيح. انظر: مجمع الزوائد (٢٧٤/١٠).

المبحث الثالث

مجالات مقصد الإحسان وتطبيقاته

في حياة المسلمين وتشريعاتهم

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مجالات تطبيق مقصد الإحسان في العبادات.

المطلب الثاني: مجالات تطبيق مقصد الإحسان في الحياة الاجتماعية.

المطلب الثالث: مجالات تطبيق مقصد الإحسان في الحياة الاقتصادية.

المطلب الرابع: مجالات تطبيق مقصد الإحسان في الحياة السياسية.

المطلب الأول

مجالات تطبيق مقصد الإحسان في العبادات

مقصد الإحسان مطلوبٌ في شأن المكلف كُله؛ في إسلامه، وإيمانه، وفي عباداته، ومُعاملاته، وفي نفسه، ومع غيره، وفي بدنه، وفي ماله، وفي جاهه، وفي علمه، وعمله. والمجالات والأيادي التي تتطلب الإحسان بمعناه العام كثيرة جداً في حياة المسلم، قد فصلها القرآن الكريم والسنة المطهرة تفصيلاً يصعب حصره أو تحديده، ذلك أن الإحسان مطلوب في جميع الأحوال والأوقات. ومن أهم هذه المجالات والأيادي التي يتجلى فيها مقصد الإحسان:

● الإحسان في أداء العبادات:

الإحسان مع الله مقصد شرعي، والإحسان في العبادة هو نهاية الإخلاص

على أكمل وجوهه من الإتقان والإحكام والجمال في الظاهر والباطن، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ العنكبوت 176، ومراقبة العبد ربه في جميع تصرفاته القولية والعملية والقلبية هو أفضل منازل العبودية، وأعلى مقامات الإحسان في التعامل مع الله سبحانه وتعالى. ولا يتم الإحسان للعبد إلا إذا كان شعوره قوياً بمراقبة الله عز وجل حتى كأنه يرى الله ويشاهده، أو يشعر نفسه بأن الله مطلع عليه ناظرٌ إليه؛ لذا كانت إجابة النبي ﷺ عن معنى الإحسان في حديث جبريل عليه السلام: "أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك" (1)، فأخبر النبي ﷺ أن مرتبة الإحسان في العبادة على درجتين، الأولى: كأنك تراه، والثانية: لأنه يراك، بمعنى: إذا لم تستطع أن تعبد الله كأنك تراه، فاعبده لأنه مطلع عليك ويراك، والفرق أن الأولى: عبادة طمع ورغبة، والثانية: عبادة خوف ورهبة (2)؛ لذا يجب أن تؤدّي كل العبادات بإحسان أيّاً كان نوعها، أداءً صحيحاً وعلى الوجه المشروع.

يتأكد مقصد الإحسان في العبادات في صور وتطبيقات عديدة، منها: الإحسان في التوحيد: وهو تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له والتوجه بقلبه وجوارحه لربه ربّ الأرباب ومُسبب الأسباب، طالباً منه، مُعتمداً عليه، راضياً عنه، وشهادة أن محمداً رسول الله ﷺ بمحبته، ولزوم طاعته، وحسن متابعتها.

الإحسان في الصلاة: بحسن طهورها، وآدابها، وسُننها، وسكينتها، وقتوتها، وطمأنينتها.

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل للنبي ﷺ برقم (٤٤٩٩).

(2) انظر: تيسير الكريم الرحمن (ص: ٤٤٧)، أعمال القلوب سهل بن رفاع العتيبي (ص: ٥٨).

الإحسان في الزكاة: بحسن الإنفاق فيخرج زكاته من طيب ماله، بطيب من نفسه، من غير من ولا أذى.

الإحسان في الصيام: بأن يدع الصائم طعامه وشرابه وشهوته من أجل ربه ومولاه إيماناً واحتساباً.

الإحسان في الحج: بأن يهمل الحاج بالتوحيد متمماً الحج والعمرة لله، مجتنباً الرفث والفسوق والجدال بالحج.

فإذا لم تؤد كل العبادات بإحسان وإتقان لم تقبل، كما في قصة الرجل المسيء في صلاته، لما ردد عليه النبي ﷺ مراراً: "ارجع فصل فإنك لم تصل"؛ لعدم إحسانه صلاته وإخلاله بشروطها وأركانها، حتى قال الرجل للنبي ﷺ: "والذي بعثك بالحق ما أحسن غير هذا فعلمني". فقال له النبي ﷺ: "إذا قمت إلى الصلاة فكبر، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راکعاً، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً، ثم اعمل ذلك في صلاتك كلها"^(١). حتى النوافل من العبادات في حق الله بمجرد الشروع فيها يوجب إتقانها وحسن أدائها على أكمل وجه، حتى وإن لم تكن واجبة على المسلم في أصل مشروعيتها.

المطلب الثاني

مجالات تطبيق مقصد الإحسان في الحياة الاجتماعية

للإحسان آفاقه الواسعة في هذه الحياة؛ فهو ميزانها الدقيق في كل جوانبها. والمتأمل للأدلة الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية يجد أن مقصد

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب أمر النبي ﷺ الذي لا يتم ركوعه بالإعادة برقم (٧٦٠).

الإحسان يشكل جوهر العلاقة بين الناس، فهو معيارٌ قياس نجاح العلاقات الاجتماعية، وثباتها، ودوامها. هناك عدة أمور وآداب على المسلم أن يتقيد بها كي يكون سويًا في بناء علاقاته الاجتماعية مع كل من حوله على مبدأ من الإحسان والإتقان، كإحسان القول، قال تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة 183]. وإحسان الاستماع، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر 18]، وإحسان الحوار، قال تعالى: ﴿وَجَدِلْهُمْ بِلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل 125]، وإحسان التحية، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّمُ بِنَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ [النساء 86].

يدور الإحسان في العلاقات الاجتماعية في مجموعة دوائر بعضها حول الآخر، تتضمن كل معاني الإتقان وحسن التعامل من الإخلاص والمحبة والطاعة والرحمة والنصح؛ لتشمل هذه الدوائر: النفس، ثم الوالدين، ثم الأقارب، ثم المجتمع، ثم الإنسانية عامة.

يتنوع الإحسان في التعامل مع المجتمع تبعاً لمدى قرابتهم واختلاف أحوالهم ومن ذلك:

الإحسان للنفس: فلا بد من الإحسان إلى النفس قبل الإحسان للآخرين، وأعظمه أن تحقق فيها مراد الله سبحانه من حسن أداء العبادة لله وحده، وكمال الطاعة له؛ لذا من عصى الله فقد أساء إلى نفسه قال تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء 17].

الإحسان للوالدين: ببيتهما ومعاشرتهما بالمعروف، والرحمة بهما، وكف الأذى عنهما، والدعاء والاستغفار لهما، وامتنال أمرهما في غير معصية، سئل الحسن البصري رحمه الله: "ما بر الوالدين؟ قال: أن تبذل لهما ما ملكت،

وتطيعهما فيما أمراك، ما لم يكن معصية"^(١)؛ لذا قرن الله الإحسان إليهما بعبادته فقال تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [النساء ٣٦]. فهذا يعمُّ كلَّ إحسان قولِي وفعلي من البر ممَّا هو إحسان إليهما، وفيه النَّهي عن عدم الإحسان والإساءة لهما؛ لأنَّ الأمر بالشَّيء نهيٌّ عن ضده. فترك الإحسان لهما بدون إساءة محرَّم، والإساءة لهما أعظم جرماً^(٢).

الإحسان للأقارب: يشمل الإحسان إلى ذوي الرحم والقربى؛ بالبر والصلة، واللطف في القول والعمل. وعقب الله الإحسان للوالدين بالإحسان لذوي القربى لتأكيد أهميته فقال الله تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [النساء ٣٦]. ويتأكد الإحسان في صلة الرحم حتى ولو كان في مقابلها جفاء وقطيعة، قال النبي ﷺ: "ليس الواصل بالمكافئ، ولكن الواصل من إذا قطعت رحمه وصلها"^(٣). ومن ذلك بذل الإحسان للبنات قال النبي ﷺ: "من ابتلي من هذه البنات بشيء فأحسن إليهن كن له ستراً من النار"^(٤)، بتربيتهن التربية الصحيحة وتعليمهن، والحرص على عفتهن وبعدهن عما حرم الله. وأمر النبي ﷺ بالإحسان للزوجات فقال ﷺ: "وَحَقُّهُنَّ عَلَيْكُمْ أَنْ تَحْسِنُوا إِلَيْهِنَّ فِي كَسْوَتِهِنَّ وَطَعَامِهِنَّ"^(٥). وليس مقصود الإحسان الأكل والشرب والكسوة فقط، بل المراد ما هو أعم من ذلك من وجوه الإحسان قال النبي

(١) مصنف عبد الرزاق (١٣٨/١).

(٢) انظر: تيسير الكريم الرحمن للسعدي (ص: ٤٤٧).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب ليس الواصل بالمكافئ، برقم (٥٦٤٥).

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الإحسان إلى البنات حديث رقم (٢٩٨٢).

(٥) تحفة الأحوذى (٤/٦٦٤).

ﷺ: "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً وخياركم خياركم لنسائهم" (١). كما أمر الله سبحانه وتعالى بالإحسان إليهن حتى عند الطلاق فقال: ﴿الطَّلُوقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة ٢٢٩].

الإحسان للمجتمع من حوله: يشمل عموم الناس في المجتمع من الجيران، والأصدقاء، والفقراء، والخدم، وكل من له علاقة بالمجتمع الذي يعيش فيه؛ بحفظ الحقوق، وحسن الخلق والمعاملة، وكف الأذى، قال النبي ﷺ: "إن من خياركم أحاسنكم أخلاقاً" (٢). قال الشيخ السعودي رحمه الله: "يدخل في الإحسان قضاء حوائج الناس، من تفريغ كرباتهم، وإزالة شداتهم، وعيادة مرضاهم، وتشجيع جنائزهم، وإرشاد ضالهم، وإعانة من يعمل عملاً، والعمل لمن لا يحسن العمل، ونحو ذلك مما هو من الإحسان الذي أمر الله به" (٣).

وتتسع دوائر الإحسان لتشمل الإحسان إلى اليتامى والأرامل والمساكين والضعفاء وأصحاب الحاجات الخاصة؛ قال تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء ١٣٦]. والإحسان في حقهم من باب أولى لضعفهم، بصيانة حقوقهم، وقضاء

(١) رواه الترمذي في سننه، كتاب الإيمان، باب ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته أو نقصانه حديث رقم (٢٦١٢). قال الحاكم عن الحديث: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه انظر: المستدرک (١/٢).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، ما سئل النبي ﷺ عن شيء قط فقال: لا، برقم (٥٦٨٨). رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب أشد حياء من العذراء في خدرها برقم (٢٣٢١).

(٣) تيسير الكريم الرحمن (ص: ٩١).

حاجتهم، وحفظ كرامتهم، والنصح لهم، كما يتعاهد الجيران بالهدية، والصدقة، والدعوة، وكف الأذى. فهذا من أعظم ضروب الإحسان، وقد قرن الله تبارك وتعالى الإحسان إلى هذه الأصناف من الناس بعبادته؛ ليلفت النظر إلى هذه الرعاية ويؤكد لهم هذه الحقوق^(١). كما جاءت السنة مؤكدة لهذا الإحسان فقال النبي ﷺ: "الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله أو قال: كالفائم الذي لا يفتر، وكالصائم الذي لا يفطر"^(٢). وقال النبي ﷺ في بذل الإحسان للجار: "وأحسن جوار من جاورك تكن مسلماً"^(٣).

وممن يتعين الإحسان إليهم أيضاً من عموم الناس؛ الغرباء، وأبناء السبيل، والوافدون المخالفون لك في الدين والمعتقد، بالحرص على حفظ حقوقهم، وكف الأذى عنهم، والصفح والنصح لهم، ودلالتهم على الخير والهدى. كل هذا من باب الإحسان، قال تعالى: ﴿فِيمَا نَقَّضْتَهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا وَتَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا نَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة ١١٣].

فوجب الإحسان إلى كل من له علاقة به في المجتمع، بل يتجاوز إحسان

(١) مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة للبحوث والإفتاء، المملكة العربية السعودية (٢٩٣/٢٢).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب النفقات، باب الساعي على الأرملة والمسكين حديث رقم (٥٠٣٩)، رواه مسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق، باب الإحسان إلى الأرملة والمسكين واليتيم حديث رقم (٢٩٨٢).

(٣) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب الورع والتقوى برقم (٤٢١٧)، رواه الترمذي في سننه، كتاب الزهد، باب من اتقى المحارم فهو أعبد الناس برقم (٢٣٠٥)، قال أبو عيسى: حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث جعفر بن سليمان انظر: سنن الترمذي (٥٥١/٤)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة (٦٢٧/٢).

المعاملة بالمثل أورد الجميل، إلى الإحسان ابتداءً ولولم يسبق له منهم إحسانٌ؛
ويترقى إلى مقابلة الإساءة بالإحسان قال تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا
الَّذِي يَبْنِيكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [أفصلت ٢٤].

الإحسان إلى كل ما حولك داخل هذا الكون: فإذا تجاوزنا الإنسانية وجدنا
دائرة أعظم في قصد الإحسان تشمل كل ما يوجد حولك في هذا الكون من
حيوان، ونبات، بل حتى الجماد.

الإحسان إلى الحيوان مطلوب شرعي، فقد وضع الإسلام مبدأ الإحسان
والرفق بالحيوان، بل هو من المبادئ التي تلقاها الغرب عن المسلمين، ورد عن
النبي ﷺ: "أن امرأةً بغيًّا رأت كلباً يلهث من العطش يأكل الثرى، فنزعت
خفها وأدلته في بئر فنزعت من الماء ثم سقت ذلك الكلب، فغفر الله لها"^(١).
كما أخبر النبي ﷺ عن امرأة دخلت النار في هرة حبستها، لا هي أطعمتها
وسقتها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض^(٢). بل من عظيم شفقة
النبي ﷺ وإحسانه بالحيوان أنه أمر أن لا ترى البهيمة آلة الذبح، فقال ﷺ
للرجل الذي بطح الشاة واضعاً رجله على عنقها ويحد سكينه أمامها: "يا هذا
أتريد أن تميتها مرتين، هلاً فعلت هذا قبل ذلك"^(٣)، وأرشد المسلم إلى أن
يحسن ذبح الحيوان الذي أبيح له قتله فقال ﷺ: "إن الله كتب الإحسان على

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب أن امرأةً بغيًّا رأت كلباً برقم (٢٢٤٥).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الشرب والمساقاة، باب دنت مني النار حتى قلت أي رب وأنا
معهم، حديث برقم (٢٢٣٦)، رواه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب أن امرأةً بغيًّا رأت
كلباً حديث برقم (٢٢٤٥).

(٣) رواه الطبراني في معجمه، كتاب الذبائح رقم (٧٦٧٧)، قال الحاكم في المستدرک: صحيح على
شرط الشيخين ولم يخرجاه، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، انظر: (٢٢/١).

كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة"، فهذا شأنٌ عظيمٌ في دين الإسلام؛ لأن استحقاقَ القتل لا يُنْأَى في الإحسان في كَيْفِيَّتِهِ وآلَتِهِ، وضربَ المِثَالِ بالقتل والذبح الذي ربما يُتَوَهَّمُ أنه في غاية البُعد عن الإحسان. كما يقتضي الإحسان للحيوان البعد عن العبث بروحه، عن الشريد -رضي الله عنه- قال: سمعت النبي ﷺ يقول: "من قتل عصفوراً عبثاً عَجَّ إلى الله يوم القيامة يقول: يا رب إن فلاناً قتلني عبثاً ولم يقتلني لمنفعة" (١).

وأما الإحسان في باب النبات والجماد فمنه: الإحسان إلى البيئَة، فقد نهى الإسلام عن قطع الثمر من الشجر وإفْسَادِهَا، ونهى عن التبول في الطرقات، وفي الماء، وفي ظل الناس، وللجماد نصيبه من الإحسان قال النبي ﷺ: "أحد جبل يحبنا ونحبه" (٢). فأى إحسان أعظم من هذا على مستوى الحجر والشجر.

المطلب الثالث

مجالات تطبيق مقصد الإحسان في الحياة الاقتصادية

تعتمد الاقتصاديات العالمية على النفعية المادية البحتة دون اعتبار للقيم والأخلاق في تعاملاتها مطلقاً، بينما يتميز الاقتصاد الإسلامي عن غيره بأنه اقتصاد قائم على احترام القيم والأخلاق والتي لم يجد عنها في كل تشريعاته بالحياة حتى في المعاملات المبنية على المصلحية النفعية كالتعاملات المالية

(١) رواه النسائي في سننه، كتاب الضحايا، باب من قتل عصفوراً بغير حقها برقم (٤٤٤٥). ضعفه الألباني ثم تراجع وقال: حديث حسن لغيره، انظر: ضعيف الجامع (٥٧٥/١)، صحيح الترغيب والترهيب (١٠٩/٢).

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب أحد يحبنا ونحبه برقم (٣٨٥٥).

والتجارية^(١)، والمتأمل للتشريع الإسلامي يجد أن للإحسان معنى واسعاً ودلالات عظيمة في المجال الاقتصادي من خلال الأحكام والقواعد الشرعية للمعاملات التي تنظم كسب المال وأوجه تميته والجوانب التطوعية.

فقد أمر الله تعالى بالإحسان في المعاملات التجارية فقال في قصة قارون قال الله تعالى: ﴿وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص ١٧٧]. وربط المولى عز وجل بين الإنفاق في وجوه الخير وهو المظهر الاقتصادي للإحسان؛ والتهلكة وخراب المجتمعات فقال تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِكُمْ إِلَى الْهَلَكَةِ وَأَخْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة ١٩٥].

ويتأكد مقصد الإحسان في الحياة الاقتصادية والمعاملات المالية في صور وتطبيقات عديدة، منها:

أعظم الإحسان ما أوجبه الله في الأموال من الزكاة، وهي من أعظم التطبيقات العملية التي يظهر فيها مقصد الإحسان جلياً، فقد جعل الإسلام الزكاة من الأركان الأساسية التي يقوم عليها الدين، وإحسانه فيها بأن يخرج المسلم زكاته من طيب ماله بطيب نفس إلى مصارف الزكاة من الفقراء والمساكين، من غير أن يتبع ذلك مناً ولا أذى. ومن صور الإحسان النذب إلى التبرعات والإنفاق في وجوه الخير كالصدقات المستحبة والأوقاف، والوصية بالثلث، والهبات والعطايا، وكل ما يحقق التكافل الاجتماعي.

ومن صور الإحسان وجوب البعد عن كل المعاملات المالية والأنشطة الاقتصادية المحرمة كالربا، والغش، والرشوة، والاختلاس، والاحتكار، والمبالغة في الأسعار، وعدم استغلال التجار لحاجة الضعفاء ونحو ذلك من

(١) مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام (ص: ٥٤).

الأنشطة المحرمة التي لا يمكن محاربتها والقضاء عليها إلا من خلال تقوى الله وتحقيق مبدأ الإحسان.

ومن صور الإحسان إتقان العمل بإجادته، وإتقان صنعته، مع الأمانة والبعد عن التزوير والتدليس، قال النبي ﷺ: "إن الله يحب من العامل إذا ما عمل أن يحسن"^(١). بل نجد في القرآن الكريم في بعض المجالات الاقتصادية لا يكتفي بطلب العمل الحسن، بل يأمر بالعمل الأحسن، كما في طلب تنمية مال اليتامى فقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ [الأنعام ١٥٢]. قال الشيخ يوسف القرضاوي: "من القيم المهمة في مجال الإنتاج بعد قيمة العمل إحسان العمل وإتقانه، فليس المطلوب في الإسلام مجرد أن يعمل، بل أن يعمل عملاً حسناً يؤديه بإحكام وإتقان. وهذا الإحسان في العمل ليس نافذة، أو فضلاً، أو أمراً هامشياً في نظر الإسلام، بل هو فريضة دينية مكتوبة على المسلم"^(٢).

ومن صور الإحسان في التعاملات التجارية السماح في البيع والشراء، فيكون المسلم سمحاً إذا باع، وسمحاً إذا اشترى، قال النبي ﷺ: "رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى"^(٣). وغيرها من النصوص الدافعة إلى استحضار الرفق ورفع الغبن، واستبعاد استغلال حاجات الناس وضرورتهم، واجتناب الصيد في مآسيهم، وتقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في السلوك الاقتصادي للمسلم، قال الحافظ ابن حجر

(١) رواه الطبراني في الأوسط (١٩٩/١٩)، ضعفه الهيتمي في مجمع الزوائد (٩٨/٤)، وحسنه الألباني لشواهد في السلسلة الصحيحة (١٠٦/٣).

(٢) دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي (ص: ١٥١).

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع، ومن طلب حقاً فليطلبه في عناف برقم (٢٠٧٦).

رحمه الله: " في الحديث الحض على السماحة في المعاملة، واستعمال معالي الأخلاق، وترك المشاحة، والحض على ترك التضييق على الناس في المطالبة وأخذ العفو منهم" (١).

ومن صور الإحسان إعطاء القروض وحسن القضاء والاقتضاء. والقرض من عقود الإرفاق التي يقصد بها الإحسان إلى المقترض، وهي من العقود المستحبة قال تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيَضَعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة ٢٤٥]. ولا ينال رتبة الإحسان إلا من كان حسن القضاء حسن الاقتضاء، فمن حسن القضاء أن يمشي إلى صاحب الحق، ولا يكلفه أن يمشي إليه يتقاضاه، قال النبي ﷺ: " إن خيار الناس أحسنهم قضاء" (٢)، فيرد الحق لصاحبه في موعده، ولا يكلفه عناء المطالبة أو المقاضاة، ويشفع القضاء بالشكر والدعاء. وحسن الاقتضاء بالإحسان إلى المعسرين عند استيفاء الديون، ومنه: المطالبة بالمعروف، والإنظار بالإمهال والتأخير (٣)، قال تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة ٢٨٠]. وعدم الإلحاح في الطلب، ولا يرفع أمره إلى القضاء وهو مستعد للدفع، والإحسان بالمسامحة والتجاوز إن استطاع (٤). وقد كان النبي المثل الأكمل في البر والسماحة؛ فقد روي: " أنه ﷺ اسْتَسَلَفَ مِنْ رَجُلٍ بَكْرًا، فَقَدِمَتْ عَلَيْهِ إِبِلٌ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ،

(١) فتح الباري (٣٠٢/٤).

(٢) رواه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب من استسلف شيئاً فقاضى خيراً منه وخيركم أحسنكم قضاء، حديث برقم (١٦٠٠).

(٣) انظر: التمهيد (٦٨/٤).

(٤) فتح الباري (٣٠٢/٤).

فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكَرِه، فرجع إليه أبو رافع فقال: لم أجد فيها إلا خياراً رباعياً، فقال: "أعطه إياه، إن خيار الناس أحسنهم قضاء"^(١).
ومن صور الإحسان والمعروف والترخيص في بعض المعاملات المالية^(٢)،
مثل: بيع العرايا الذي ترجحت إباحته لا لمجرد الحاجة، وإنما تحقيقاً لمقصد الإحسان والمعروف^(٣)؛ ذلك أن النبي ﷺ نهى عن بيع الثمر بالتمر وقال: "ذلك الربا، تلك المزابنة"، إلا أنه رخص في بيع العرايا^(٤) فجعل قاعدة الإحسان مرجحة للعمل بحديث العرايا^(٥). ومن صور الإحسان في المعاملات المالية الإقالة^(٦)؛ لما فيها من مراعاة لمصالح الناس عند الندم في البيع أو الشراء، جاء في السنة قول النبي ﷺ: "من أقال مسلماً، أقال الله عشرته يوم القيامة"^(٧). ومن ذلك أيضاً وضع الجوائح^(٨) فإذا تلف المبيع قبل التمكن من

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب من استسلف شيئاً ففرض خيراً منه وخيركم أحسنكم قضاء، حديث برقم (١٦٠٠).

(٢) انظر: المقدمات المهديات (٥٢٨/٢)، بداية المجتهد (٢٠٢/٢)، المدخل لابن الحاج (٧٣/٤).

(٣) انظر: الموافقات (٢٠٧/٤).

(٤) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو في نخل، برقم (١٤٤٠)، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، برقم (١٥٤٠).

(٥) انظر: جامع الأمهات لابن الحاجب (ص: ٣٦٦)؛ شرح الزرقاني للموطأ (٢٦٢/٣).

(٦) الإقالة بمعنى: رفع العقد وإلغاء حكمه وأثاره برضا طرفيه. انظر: بدائع الصنائع (٣٠٨/٥)، المغني (٢٠١/٦).

(٧) رواه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في فضل الإقالة، برقم (٢٤٦٠)، ورواه ابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب الإقالة، برقم (٢١٩٩). والحديث إسناده صحيح، انظر: البدر المنير في تخريج الأحاديث (٥٥٦/٦).

(٨) جمع الجائحة وهي: الآفة تصيب الثمر من حر مفرط، أو برد، أو برد يعظم حجمه، فيتنقض الثمر ويلتقيه. انظر: الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي (ص: ٢٠٤).

القبض بطل العقد، قال النبي ﷺ: "لو بعت من أخيك ثمراً، فأصابته جائحة، فلا يحل لك أن تأخذ منه شيئاً، بم تأخذ مال أخيك بغير حق"^(١). فإذا باع المسلم ثمراً، فأصابته جائحة وتلف المبيع قبل التمكّن من قبضه، كان أخذ شيء من الثمن يعدّ أخذاً بغير حق^(٢).

والأمثلة كثيرة يصعب حصرها والتي جعل الإسلام فيها مقصد الإحسان هو المحور الذي تنطلق منه كل المعاملات والأنشطة الاقتصادية من البيع والشراء والقضاء والاقضاء والبذل والعطاء في معاملتهم للخلق أجمعين.

المطلب الرابع

مجالات تطبيق مقصد الإحسان في الحياة السياسية

تمثل مقاصد الشريعة ضابطاً لأحكام السياسة العامة في مراعاتها لمصالح العباد، وشمولها وصلاحتها لكل عصر، وذلك برجوع بعض طرقها وأساليبها إلى حاجات الناس وعاداتهم وما يجدّ من تطورات علمية وطرق سياسية حديثة مما يوافق أصول الشريعة ولا يتعارض مع مقاصدها^(٣). ومن ذلك مقصد الإحسان وتنزيله على الحياة السياسية لمراعاة الظروف المتغيرة، والموازنة بين المصالح والمفاسد، وفق معايير الشريعة وضوابطها مما يصلح حال الراعي والرعية. ويظهر مقصد الإحسان في صور وتطبيقات عديدة في الحياة السياسية لا سبيل لحصرها.

ولكن اخترت منها ما يبرز الإحسان بوصفه مقصداً من خلال ثلاثة

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب وضع الجوائح، برقم (١٥٥٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٦٨/٢٠).

(٣) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن تيمية (ص: ٤٢٧).

جوانب رئيسة، هي:

الجانب الأول: الإحسان في السياسة العامة للدولة:

يدخل الإحسان في السياسة العامة للدولة في جميع أنشطتها، ومفاصل أعمالها، حيث يجب الإحسان في التعامل مع المواطنين والآخرين، وتنفيذ التشريعات، كان النبي ﷺ يوصي عماله وولاته بالإحسان والشفقة وعدم أخذ كرائم الأموال عند تطبيق الزكاة^(١). وكذا بقية التشريعات تقوم على أساس من العدل والإحسان. ومن صور الإحسان الواجب على الدولة وضع الخطط والسياسات المرحلية والاستراتيجيات المستقبلية للنهضة بها، وتوجيه الأمة إلى ما هو الأحسن في كل الجوانب.

وتظهر صور الإحسان في السياسة العامة للإنفاق بالدولة في

اتجاهين:

أحدهما: توجيه الفرد نحو التكافل الأسري والاجتماعي، من خلال ما تفرضه الدولة على الأفراد عدا الزكاة، من النفقة، والأموال التي تصرف في المصالح العامة لتحقيق التكافل الاجتماعي.

والآخر: أن تقوم الدولة نفسها بالإنفاق من أموالها العامة ومن مواردها لصالح الفقراء والمعوزين، والمسنين فهي مسؤولية أمام الله تعالى استشعرها الخليفة عمر الفاروق رضي الله عنه لما قال: "ويلك يا عمر لو أن دابة عثرت لَسُئِلَ عنها عمر"^(٢).

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة برقم (١٣٨٩).

(٢) محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (٢/٦٢١).

الجانب الثاني: الإحسان في السياسة الشرعية بين الراعي والرعية:

مقصد الإحسان من مقاصد الشريعة التي هي غاية وهدف للسياسة الشرعية، إذ وظيفة الحاكم في الدولة إنما هي حراسة الدين الإسلامي، وإقامة المصالح الدنيوية، وإصلاح أمور العباد وفق قاعدة العدل والإحسان، وتتجلى أعلى صور الإحسان في اختيار رجال الدولة؛ في دعاء النبي لمن يتولى أمر المسلمين حين قال: "اللهم من ولي من أمي شيئاً فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمي شيئاً فرقق بهم فارقق به"^(١). حتى قال رجل لأحد السلاطين: "أحقُّ النَّاسِ بِالْإِحْسَانِ مَنْ أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْهِ، وَأَوْلَاهُمْ بِالْإِنصَافِ مَنْ بَسَطَتِ الْقُدْرَةَ بَيْنَ يَدَيْهِ؛ فَاسْتَدِمَّ مَا أُوتِيَتْ مِنَ النِّعَمِ بِتَأْدِيَةِ مَا عَلَيْكَ مِنَ الْحَقِّ"^(٢).

وقد تمثل الإحسان في سلوكيات أعظم قائد في حياة البشرية النبي ﷺ وتعامله مع رعيته، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب ٢١]. وتجلت أعظم صور للإحسان عرفتها الإنسانية في التعامل بين الراعي والرعية، قال عثمان رضي الله عنه: "صحبنا رسول الله في السفر والحضر، فكان يعود مرضانا، ويتبع جنازتنا، ويفزو معنا، ويواسينا بالقليل والكثير"^(٣)، ثم اقتدى بإحسانه أصحابه من بعده حتى قال عمر-رضي الله عنه- وهو مضرب المثل في العدل والإحسان بالرعية: "لئن سلمني الله لأدعنَّ

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الأمانة، باب اللهم من ولي من أمي شيئاً فشق عليهم فاشقق عليه، برقم (١٨٢٩).

(٢) انظر: عيون الأخبار (٢٨٦/١).

(٣) رواه أحمد في مسنده، مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند الخلفاء الراشدين حديث برقم (٥٠٦)، حديث صحيح انظر: فتح الباري (٦٩/٢).

أرامل أهل العراق لا يحتجن إلى رجل بعدي أبداً^(١).

فالواجب على كل راعٍ من حاكم، أو وزير، أو مسؤول أن يقود الرعية وفق مقصد الإحسان الذي يحدوه الشفقة والرحمة بهم، قال تعالى: ﴿وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء ٢١٥]. ويقوم على دفع ما يشق عليهم، ويراعي مصالحهم، ويقضي حوائجهم. قال النبي: "من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتجّب دون حاجتهم، وختلتهم، وفقرهم احتجّب الله دون حاجته وختلته وفقره يوم القيامة"^(٢). وحذر النبي من العنف عليهم والقسوة بهم، فقال ﷺ: "إن شرّ الرعائِ الحطمة، فأياك أن تكون منهم"^(٣).

ومن الإحسان الواجب على الرعية السمع والطاعة لولي الأمر بالمعروف في غير معصية الله، وبذل النصيحة الصادقة لوجه الله، والحرص على وحدة صفوف المسلمين، والتعاون معه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الجانب الثالث: الإحسان في العلاقات الدولية مع المسلمين وغير

المسلمين:

يتحكم الإحسان في جميع العلاقات الدولية بالمسلمين وغير المسلمين وفي حالة السلم والحرب، فمن صور الإحسان في حالة السلم إقامة العدل،

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب قصة البيعة حديث برقم (٣٤٩٧).

(٢) رواه أبو داود في سننه، كتاب الخراج والإمارة والضيء، باب من ولاه الله شيئاً من أمر المسلمين، برقم (٢٩٤٨).

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح إلا لم يدخل الجنة معهم، برقم (١٨٢٠). والمقصود بالحطمة: العنف في رعاية الإبل.

والتعايش معهم، وعدم الاعتداء والعدوان عليهم، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِينِكُمْ أَنَّ بَرُّوهُمْ وَقَسَطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة ٨]. والمقصود بالبر هنا الإحسان وهو أسمى أنواع التعامل مع الآخر، ذلك أن لفظ البر يستعمل في التعامل مع الوالدين كما استعمل معهما الإحسان، قال تعالى في وصف يحيى عليه السلام: ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ﴾ [مريم ١٤]. وقال سبحانه في وصف عيسى: ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ﴾ [مريم ١٢٢]. كما قال تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء ٢٣]. فالبر والإحسان يأتيان بمعنى واحد في القرآن الكريم^(١). وحتى في جانب الإحسان المالي فإن الإسلام يجيز دفع الصدقات والأوقاف لغير المسلمين بالاتفاق^(٢)، كما يجيز دفع الزكاة للفقراء غير المسلمين عند بعض الفقهاء^(٣). وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن العلاقات الدولية بين الدولة الإسلامية وغيرها يجب أن يتحكم فيها الإحسان مادامت الدول الأخرى لا تعتدي.

وكما يكون الإحسان في السلم يكون الإحسان أيضاً في الحرب والقتال، ومن صور ذلك ما أوصى به النبي ﷺ جيشه عند خروجه لغزوة مؤتة فقال: "انطلقوا باسم الله وبالله، وعلى ملة رسول الله ﷺ، لا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً صغيراً، ولا امرأة، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا، وأحسنوا إن الله يحب المحسنين"^(٤). بل الإحسان مطلوب حتى عند قتل الكافر المعتدي، قال تعالى: ﴿فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ﴾ [الأنفال ١٢]. فأرشدهم الله إلى تحديد

(١) انظر: تفسير ابن كثير (٤/٤٤٦).

(٢) انظر الأم للشافعي (٩٧/٢)، بشرط أن يكون من غير المحاربين.

(٣) انظر: البيان في مذهب الشافعي (٣/٤٤١).

(٤) رواه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب لا تقتلوا شيخاً فانياً، برقم (٣٢٢٢)، حديث صحيح، انظر: نيل الأوطار (٧/٢٩٢).

مكان القتل، ليكون القتل أسهل بعيداً عن التعذيب. كما أرشد الله إلى الإحسان في معاملة أسرى الحرب، فقال الله تعالى: ﴿ قُلْنَا يَا الْقَارِئِينَ إِنَّمَا أَنْتُمْ مُعَذِّبُونَ وَإِنَّمَا أَنْتُمْ مُعَذَّبُونَ ﴾ (٨٧) قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُّكَرًا (٨٧) وَأَمَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحَسَنَىٰ ﴿ [الكهف ٨٦-٨٨].

ومن صور ذلك أيضاً الأمر بالإحسان في الجهاد والإنفاق عليه، فقال سبحانه وتعالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [العنكبوت ٦٩]. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَىٰ التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [البقرة ١٩٥]. قال الغزالي رحمه الله: " هنا يذكر القرآن الكريم معنى آخر للإحسان، فالأمر لا تخدم رسالتها بالبخل وكرهية الإنفاق في سبيل الله، والحروب قديماً وحديثاً تتطلب مالا كثيراً، والعرب والمسلمون مكلفون بمعرفة هذه الحقيقة، ولن يسلم لهم دينهم وتبقى لهم بلادهم إلا إذا توسعوا في الإنفاق الحربي، وأحسنوا تهيئة كل شيء لكسب المعركة، ويشهد لذلك ما جاء في آيات أخرى عن حقيقة الإحسان، ودائرته الرحبة، يقول المولى سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴾ (١٤٧) فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحَسُنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿ [آل عمران ١٤٧-١٤٨] (١)".

(١) انظر: المحاور الخمسة للقرآن الكريم (ص: ١٩٣).

الخاتمة

لكل بداية نهاية فأحمد الله بالنهاية كما ابتدأته بالحمد الذي يسر لي هذا البحث وتفضله سبحانه وتعالى عليّ بإتمامه، الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات.

يمكن إجمال أهم النتائج التي توصلت إليها فيما يلي:

- ١- أن المقاصد عند المتأخرين هي الغايات التي وضعتها الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد.
- ٢- أن معنى الإحسان العام هو استحضار مراقبة الله في جميع الأحوال والأعمال الظاهرة والباطنة مع الخالق والخلق، حتى يثمر الإتيان وإخلاص النية لله تعالى.
- ٣- أن المقاصد تبين الغايات والأهداف السامية التي ترمي إليها الشريعة في الأحكام الشرعية فيزداد المؤمن إيماناً وتمسكاً بدينه خاصة عند مقارنته بالأديان الأخرى والأنظمة الوضعية.
- ٤- مقصد الإحسان هو عنوان المقاصد الشرعية وجوهرها كما ظهر من حديث جبريل عليه السلام المشهور في معنى الإحسان.
- ٥- إرجاع الإحسان بوصفه مقصداً كلياً إلى قواعد الدين الكبرى للشريعة هو عمل دقيق نافع في إبعاد النظرة الجزئية للأحكام والقضايا الشرعية، دلّ عليه التتبع والاستقراء للنصوص الشرعية من جانب، ومعرفة مصالح العباد من جانب آخر.
- ٦- الإحسان الإلهي منبع كل إحسان؛ لذا ظهرت عناية القرآن الكريم والسنة النبوية البارزة به، ليكون الإحسان سمة هذا الدين في كل جوانبه.

- ٧- مقصد الإحسان في الشريعة كالروح تسري في أمور المسلم كافة؛ عبادته وحياته وسلوكياته في أحواله المختلفة.
- ٨- تعدُّ التكاليف الشرعية إطاراً رئيساً لمقصد الإحسان، فما من أمر بالفعل أو الترك إلا ومطلوب فيه الإحسان.
- ٩- أثبتت الأدلة الشرعية وجوب الإحسان في كل شيء بمواضع عديدة من القرآن والسنة.
- ١٠- يدل الأمر بالإحسان في قوله تعالى: "إن الله يأمر بالعدل والإحسان" على العموم المطلق الذي يستغرق كل مفرداته وأفراده من حيث أنواع الإحسان ومجالاته.
- ١١- يتنوع الحكم التكليفي في ضوء مقصد الإحسان إلى قسمين: الإحسان المأمور به على وجه الوجوب، والإحسان المأمور به على وجه الندب.
- ١٢- الإحسان المأمور به وجوباً يتضمن جانبين: الإحسان في فعل الواجبات، والإحسان في ترك المحرمات.
- ١٣- الإحسان المأمور به ندباً يتضمن جانبين: الإحسان في فعل المستحبات، والإحسان في ترك المكروهات.
- ١٤- رعاية الأدلة الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية بدلالة واضحة على تقرير مقصد الإحسان.
- ١٥- ضرورة اعتماد مقصد الإحسان في الاجتهاد فيما لم يرد به النص من المسائل والوقائع الجديدة، وبذل الجهد من المجتهد والمفتي والقاضي لإقامته على قواعد وأصول؛ لتحقيق غاياته وبيان مآلاته في شتى ظروف الحياة.

- ١٦- مراعاة المصالح المرسله إذا عدم النص وتحققت المصلحة وعدمت المفسدة لا شك أنها إحدى غايات الإحسان من حيث تحقيقها.
- ١٧- وجوب الإحسان مع الله في العبادات مقصد شرعي، بمراقبة الله وخشيته وإخلاص العمل وإتقانه على أكمل وجه في الباطن والظاهر.
- ١٨- وجوب الإحسان في نوافل العبادات في حق الله بمجرد الشروع في أدائها على أكمل وجه حتى وإن لم تكن واجبة في أصل مشروعيتها.
- ١٩- يشكل مقصد الإحسان جوهر العلاقات الاجتماعية بين الناس، وهو معيار نجاح بناء العلاقات ويتنوع حكمه بين الوجوب والندب تبعاً لمدى قرابتهم واختلاف أحوالهم.
- ٢٠- يتجاوز الحث على الإحسان في العلاقات الاجتماعية ابتداءً ولو لم يسبق له من الناس إحسان؛ إلى حد مقابلة الإساءة بالإحسان حتى مع المخالفين له في الدين والمعتقد.
- ٢١- يسمو مقصد الإحسان في الشريعة الإسلامية ليشمل كل ما يوجد حولك في هذا الكون من الحيوان والنبات والجماد.
- ٢٢- أعظم الإحسان في المعاملات الاقتصادية ما أوجبه الله من الزكاة، وهي من أفضل التطبيقات العملية التي يظهر فيها مقصد الإحسان جلياً.
- ٢٣- مقصد الإحسان هو المحور الذي تنطلق منه كل التعاملات التجارية والأنشطة الاقتصادية من البيع والشراء والقضاء والاقتضاء والبدل والعطاء.
- ٢٤- يعد مقصد الإحسان من الضوابط الشرعية التي تدخل في أحكام

السياسة العامة للدول وجميع أنشطتها وخططها المستقبلية القائمة على مصالح العباد.

٢٥- يتجلى مقصد الإحسان في السياسة الشرعية في كل أمورها: من اختيار

رجال الدولة إلى ما يجب من الإحسان في حق الراعي والرعية.

٢٦- يتجلى مقصد الإحسان في العلاقات الدولية مع المسلمين وغير

المسلمين في حال السلم والحرب والجهاد في سبيل الله.

وبعد هذا الجهد المتواضع أسأل الله أن يجعل التوفيق حليفي، وأن يلبس

عملي ثوب الإحسان، ويعصمني من الخطأ والزلل في القول والعمل، إنه مولاي

فنعم المولى ونعم النصير، والصلاة والسلام على رافع لواء الإحسان وإمام

المحسنين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أهم التوصيات:

- إقامة مؤتمرات وندوات علمية تبرز مقصد الإحسان بوصفه مقصداً

كلياً يدخل في كل شؤون الحياة، وكيفية تطبيق هذا المقصد خصوصاً

في معالجة قضايا العنف والإرهاب المنتشرة بين المسلمين.

- عمل دراسات وبحوث أكاديمية عميقة تبرز دور الإحسان في القضايا

الاجتماعية والسياسة الشرعية.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. أحكام القرآن، محمد بن العربي، تحقيق: علي محمد البجاوي. بيروت: دار المعرفة.
٣. الإخلاص والنية، عبد الله بن أبي الدنيا، تحقيق إياد الطباع، دار البشائر عام ١٩٩٦م.
٤. الاستصلاح والمصالح المرسله في الشريعة الإسلامية، مصطفى الزرقاء دمشق: دار القلم عام ١٤٠٨هـ.
٥. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم الجوزية، تعليق: طه عبد الرؤوف. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية. طبعة: ١٣٨٨هـ.
٦. أعمال القلوب حقيقتها وأحكامها عند أهل السنة والجماعة، سهل بن رفاع العتيبي، جامعة الإمام محمد بن سعود، عام ١٤٢٦هـ.
٧. الأم، محمد إدريس الشافعي، تحقيق رفعت، بيروت: فوزي دار المعرفة عام ١٣٩٣هـ.
٨. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد الحفيد، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي ١٣٩٥هـ.
٩. بهجة الناظرين فيما يصلح الدنيا والدين، عبد الله بن جار الله آل جار الله.
١٠. بهجة قلوب الأبرار وقررة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار، عبد الرحمن ناصر السعدي، وزارة الأوقاف السعودية.

١١. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد الزبيري، بيروت: دار المكتبة عام ١٣٠٦هـ.
١٢. التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، تونس: دار التونسية للنشر، عام ١٩٨٤.
١٣. تفسير القرآن العظيم، عماد الدين ابن كثير، بيروت: دار الفكر، عام ١٤٢٥هـ.
١٤. التمهيد لما في الموطأ، لأبي عمر يوسف القرطبي، تحقيق: مجموعة من الباحثين. المغرب مطبعة فضالة، ١٩٨٢.
١٥. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن ناصر السعدي، بيروت: مؤسسة الرسالة، عام ١٤٢٠هـ.
١٦. ثلاث كلمات في الإخلاص والإحسان والالتزام بالشريعة، عبد المحسن العباد، مكتبة التوعية للنشر والبحث العلمي عام ١٩٨٩م.
١٧. جامع العلوم والحكم، عبد الرحمن ابن رجب الحنبلي، بيروت: دار المعرفة عام ١٤٠٨هـ.
١٨. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق أحمد عبد الحليم، القاهرة: دار الشعب عام ١٣٧٢هـ.
١٩. دور القيم والأخلاق في الاقتصاد الإسلامي، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة ١٤١٥هـ.
٢٠. سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي عام ١٣٩٥هـ.

٢١. سنن أبي داود، إعداد وتعليق: عزت الدعاس، وعادل السيد. حمص: دار الحديث.
٢٢. سنن الترمذي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
٢٣. السنن الكبرى للبيهقي، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف عام ١٣٥٢هـ.
٢٤. سنن النسائي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث الإسلامي. بيروت: دار المعرفة.
٢٥. شرح الأصول الثلاثة لمحمد بن عبد الوهاب، محمد العثيمين، دار الإيمان ١٤٢٢هـ.
٢٦. شرح فتح القدير على الهداية، كمال ابن الهمام، مصطفى البابي القاهرة ١٩٧٠م.
٢٧. شرح رياض الصالحين، محمد صالح العثيمين، دار الوطن عام ١٤٣٦هـ.
٢٨. صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة عام ١٤١٤هـ.
٢٩. صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير الناصر. دار طوق النجاة. الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ.
٣٠. صحيح مسلم، تحقيق أبو صهيب الكرمي. الرياض: بيت الأفكار الدولية ١٤١٩هـ.

٣١. الفتاوى الكبرى، أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، دار الکتب العلمیة، بیروت.
٣٢. فتح الباری شرح صحیح البخاری، أحمد بن حجر العسقلانی، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار المعرفة.
٣٣. فیض القدر شرح الجامع الصغیر من أحادیث البشیر النذیر، محمد زین العابدین المناوی، دار العقیة، ٢٠٠٩م.
٣٤. القاموس المحیط، مجد الدین محمد یعقوب الفیروز آبادی، مصر: المکتبة الکبری.
٣٥. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبی، عبد الرحمن الکیلانی، دمشق: دار الفکر.
٣٦. لسان العرب، أبي الفضل جمال الدين بن منظور دار صادر بیروت عام ١٣٧٤هـ.
٣٧. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيتمي، دار الريان، القاهرة، عام ١٤٠٧هـ.
٣٨. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، طباعة الأوقاف السعودیة.
٣٩. المحاور الخمسة للقرآن الکریم، محمد الغزالی، القاهرة: دار الشروق.
٤٠. محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، يوسف حسن المبرد، المدينة المنورة، عام ١٤٢٠هـ.

٤١. مختصر الفوائد في أحكام المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى،
للعز بن عبد السلام، تحقيق صالح آل منصور دار الفرقان للنشر
والتوزيع.
٤٢. مدارج السالكين، ابن القيم الجوزية، تحقيق محمد البغدادي، دار
الكتاب العربي ١٤٢٣هـ.
٤٣. مدخل للفكر الاقتصادي في الإسلام، سعيد مرطان، بيروت مؤسسة
الرسالة ١٤٢٥هـ.
٤٤. المستدرک على الصحيحين، لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري، طبعة
بإشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار المعرفة.
٤٥. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت:
مؤسسة الرسالة ١٤١٦هـ.
٤٦. المصباح المنير، أحمد بن علي الفيومي، دار الحديث بالقاهرة، الطبعة
الأولى.
٤٧. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، حافظ بن أحمد
الحكي، دار ابن القيم، سنة النشر ١٤١٥هـ.
٤٨. معجم مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام
هارون، دار الفكر، بيروت، عام ١٩٧٩م.
٤٩. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، للعلامة علال الفاسي، تحقيق
إسماعيل الحسني.

٥٠. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد بن عاشور، تحقيق محمد الخوجة،
وزارة الأوقاف.
٥١. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف أحمد البدوي، دار النفائس
للنشر ٢٠٠٠م.
٥٢. الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق: محمد
عبد الله دراز. مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
٥٣. الموطأ لإمام دار الهجرة مالك بن أنس، تحقيق: بشار عواد معروف.
بيروت: دار الغرب الإسلامي. عام ١٤١٧هـ.
٥٤. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق
رائد أبي علفة، وزارة الأوقاف السعودية.

فهرس الموضوعات

صفحة	الموضوع
١٩٣	المقدمة:
١٩٨	المبحث الأول: مقاصدية الإحسان:
١٩٨	المطلب الأول: مفهوم مقصد الإحسان:
٢٠٣	المطلب الثاني: أهمية معرفة المقاصد وعلاقتها بالإحسان:
٢٠٦	المبحث الثاني: تأصيل مقصد الإحسان:
٢٠٦	المطلب الأول: الإحسان في القرآن الكريم والسنة النبوية:
٢٠٩	المطلب الثاني: مقصد الإحسان وعلاقته بالتكاليف والأدلة الشرعية:
٢٢١	المبحث الثالث: مجالات مقصد الإحسان وتطبيقاته في حياة المسلمين وتشريعاتهم:
٢٢١	المطلب الأول: مجالات تطبيق مقصد الإحسان في العبادات:
٢٢٣	المطلب الثاني: مجالات تطبيق مقصد الإحسان في الحياة الاجتماعية:
٢٢٩	المطلب الثالث: مجالات تطبيق مقصد الإحسان في الحياة الاقتصادية:
٢٣٤	المطلب الرابع: مجالات تطبيق مقصد الإحسان في الحياة السياسية:
٢٤٠	الخاتمة: أهم النتائج والتوصيات:
٢٤٤	فهرس المصادر والمراجع:
٢٥٠	فهرس الموضوعات:

قال الإمام الشافعي رحمه الله: المرء -أي الجدل المذموم- في العلم يقسي القلوب، ويورث الضغائن. وقال عبد الرحمن ابن أبي ليلى: ما ماريت أخي أبداً؛ لأنني إن ماريته إما أن أكذبه، وإما أن أغضبه.

ينظر: الآداب الشرعية (٢٣/١)، ولطائف الفوائد،
أ.د. سعد الخثلان (ص:٤٢٢).

مصرف الفقراء والأغنياء الوقفي

إعداد

د. أسامة عمر سليمان الأشقر

عضو هيئة التدريس بقسم الشريعة في كلية الشريعة

والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى



مُقَدِّمَةٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وبعد:
أقر الإسلام أنظمة وتشريعات تحقق التكافل المالي والاجتماعي بين أفراد المجتمع مثل الزكاة والوقف والصدقة، ونظراً لأهمية المحافظة على أموال العمل الخيري والوقفي، وعدم تبديد وإهدار تلك الأموال، فقد اعتنى فقهاؤنا بتحديد وتعيين المصارف الخيرية، وبيان حدود كل مصرف منها، فكما أن عنصر جمع المال أمر مهم وأساسي في العمل الخيري، أيضاً فإن طريقة إنفاق المال الخيري تعتبر من الأولويات والضروريات، خاصة في هذا العصر، الذي توسعت فيه احتياجات البشر، مع شح في موارد العمل الخيري.
وعليه فإن بيان المستحقين لأموال الزكاة والصدقات والأوقاف، والسعي في تمييز المستحق عن غيره، ومنع من ليس مستحقاً، كل ذلك هو من أوجب الأعمال، كما نص علماؤنا رحمهم الله تعالى، فإن الله يأمر بالعدل والإحسان، ومن العدل بيان أوجه المستحقين لتلك الأموال.

في هذا السياق يأتي هذا البحث لمحاولة التحديد الدقيق لمستحقي المال الوقفي ضمن مصرف الفقراء والأغنياء، وذلك من خلال استقراء آراء العلماء وبيان الرأي الفقهي في تحديد ماهية الفقير في مباحث الوقف، والقدّر الذي ينفق عليه، ومن ثم بيان الرأي الفقهي ومسلكه في التعامل مع قضية الوقف على الأغنياء، وتناول صور فقهية وتطبيقات مختلفة تتعلق بهذا المصرف عموماً.

وسيلاحظ القارئ الكريم مدى الترابط بين مصرفي الفقر والغنى طوال مباحث ومطالب هذا البحث، وسيمتد هذا الأمر عند نقاش التطبيقات، فالمصرفان مترابطان موضوعياً، وهذا ما جعلني أناقش المصرفين باعتبارهما وحدة واحدة.

إشكاليات البحث:

هذا البحث يحاول الإجابة عن مجموعة من التساؤلات أهمها:

- ١- ما هو تعريف المصارف الوقفية؟ وما هي شروط اعتبارها؟
- ٢- هل ضابط الفقر والغنى في مباحث الوقف هو ذاته في مباحث الزكاة؟
- ٣- ما هو الرأي الفقهي في الوقف على جهة الأغنياء؟
- ٤- إذا كان طالب العلم غنياً هل يجوز الوقف عليه؟
- ٥- إذا كانت الفئة التي ينفق عليها فيهم الفقراء والأغنياء كالصوفية، فهل يجوز الوقف عليهم؟
- ٦- هل طبق العلماء الشروط العامة للمصارف الوقفية على مصرف الفقراء والأغنياء؟ أم أن الفقهاء ولضرورات معينة خرجوا عن تطبيق الشروط العامة؟
- ٧- ما هو المسلك الفقهي الأنسب لهذا العصر في التعامل مع قضية الوقف مع الأغنياء؟
- ٨- ما هو موقف القوانين المعاصرة من قضية الوقف على الأغنياء؟

الدراسات السابقة:

الدراسات المختصة بالمصارف الوقفية ضعيفة عموماً بالمقارنة بالدراسات التي ركزت على مصارف الزكاة، أما مصرف الفقر والغنى فلم أجد -بحسب اطلاعي- من ناقش هذا المصرف بهذا التوسع، كما أن التطبيقات الفقهية التي ناقشها البحث هي جديدة من حيث الطرح، وقد ذلت البحث بدراسة للتوجهات القانونية والقضائية فيما يتعلق بهذا المصرف.

خطة البحث:

جاء هذا البحث في مقدمة ومبحث تمهيدي تطرقت فيه لتعريف المصارف الوقفية، كذلك قمت فيه سريعاً باستعراض الشروط العامة لاعتبار المصارف الوقفية، أما المبحث الأول فقد تناولت فيه ضابط الفقر، والقدر الذي ينفق على الفقير، وفي المبحث الثاني تناولت حكم الوقف على الأغنياء، وقد خصصت المبحث الثالث لمناقشة بعض التطبيقات، وأخيراً ناقشت في المبحث الأخير التوجهات القانونية والقضائية حول هذا الموضوع. وهذه خطة البحث التفصيلية:

المبحث التمهيدي: التعريف بالمصارف الوقفية وشروط اعتبارها، وفيه

مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالمصارف الوقفية لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: شروط ومعايير اعتبار مصارف الوقف.

المبحث الأول: مصرف الفقراء، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ضابط الفقر.

المطلب الثاني: القدر الذي يدفع إلى الفقير من أموال الوقف.

المبحث الثاني: الوقف على الأغنياء، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ضابط الغنى،

المطلب الثاني: حكم الوقف على الأغنياء.

المبحث الثالث: تطبيقات فقهية متعلقة بمصرف الفقر والغنى، وفيه

مطلبان:

المطلب الأول: الوقف على العلماء،

المطلب الثاني: الوقف على الصوفية.

المبحث الرابع: مصرف الفقراء والأغنياء من المنظور القانوني.

أسأل الله أن ينفع بهذا البحث، وأسأله سبحانه أن يغفر لنا إن زللنا أو
أخطأنا. والحمد لله رب العالمين.

د. أسامة عمر سليمان الأشقر

المبحث التمهيدي

سيتناول هذا المبحث التعريف بمصطلح (المصارف الوقفية)، وسأقوم لاحقاً بتعريف مصطلحي الفقر والغنى في المباحث المتعلقة بكل منهما. كما سأقوم في هذا المبحث باستعراض موجز لشروط العلماء واعتباراتهم لتحديد المصارف الوقفية، وهذا المطلب ضروري لتقديم تصور كامل عن المصارف الوقفية، قبل الولوج للحديث عن مصرف الفقر والغنى.

المطلب الأول

التعريف بالمصارف الوقفية لغةً واصطلاحاً

المصارف في اللغة جمع مصرف مشتق من الصرف، ففي المصباح المنير: "صرفته عن وجهه صرفاً من باب ضَرَبَ وَصَرَفْتُ الأجير والصبي: خَلَيْتُ سبيله، وصرفت المال أنفقته"^(١)، والمصرف هو المكان والمصدر أيضاً^(٢)، وتصريف الآيات تبيينها، وفي الدراهم والبياعات إنفاقها^(٣).

أما الوقف لغةً بمعنى الحبس^(٤)، واصطلاحاً بمعنى تحبيس الأصل وتسجيل المنفعة^(٥)، وهذا التعريف أصله حديث النبي صلى الله عليه وسلم عندما سأله عمر رضي الله عنه عما يفعل بأرض أصابها؟، فقال عليه السلام: (إن شئت

(١) الفيومي، المصباح المنير، مادة صرف، ص ٢٣٨.

(٢) الرازي: مختار الصحاح، ص ٢٦٣.

(٣) الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ص ٧٢٨.

(٤) الفيومي: المصباح المنير، ص ٩٦٦.

(٥) هناك خلاف واسع في تعريف الوقف عند الفقهاء، بالنظر إلى اختلافهم في مسائل الوقف، وقد اخترت هذا التعريف لاتفاقهم على جزئياته، انظر تعريفات الفقهاء للوقف، القونوي: أنيس الفقهاء، ص ٧٩١، ابن نجيم: البحر الرائق، ج ٥، ص ٣١٢، القرطبي: الكافي في فقه أهل المدينة، ج ٢، ص ٢١٠، المرادوي: الإنصاف، ج ٧، ص ٢.

حبّست أصلها وتصدقت بها)، فتصدق عمر أنه لا يباع أصلها، ولا يوهب ولا يورث، في الفقراء والقربى والرقاب وفي سبيل الله والضيف وابن السبيل^(١). أما تعريف المصارف الوقفية باعتباره مصطلحاً مركباً، فلم أجد من الفقهاء من تطرق لذلك، إلا أن المعنى اللغوي للمصرف يفيد أنه هو المكان والموضع، وعليه فإن المصارف الوقفية هي المواضع التي تُنفق فيها غلة الوقف، وقد استخدم الفقهاء مصطلح (المصرف) دون إضافته للوقف، كما أنهم استخدموا اشتقاقات أخرى مثل كلمة (مصرفاً) أو (يصرف)، يقول ابن عابدين: "متى ذكر للوقف مصرفاً، لا بد أن يكون فيهم تنصيب على الحاجة"^(٢). ويظهر أن الفقه المعاصر قد تأثر بعناوين الفقهاء القدامى وحديثهم حول مصارف الزكاة، فأقروا ذات المصطلح في الوقف.

كما أن بعض الفقهاء يستخدم لفظ (الجهة) بمعنى المصرف، يقول الشرييني رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ: "وإن وقف مسلمٌ أو ذميٌّ على جهة معصية، كعمارة الكنائس ونحوها... أو وقف على جهة قرينة"^(٣).

والمصارف الوقفية كثيرة ومتنوعة، وقد ذكر الحديث السابق طرفاً من هذه المصارف على سبيل المثال لا الحصر، بخلاف مصارف الزكاة، فقد حدد الشارع هذه المصارف، لكن وقع خلاف بين الفقهاء في بيان حدود كل مصرف منها.

(١) أخرجه البخاري، كتاب الوصايا، باب كيف يكون الوقف، رقم ٥٢٦٢، وأخرجه مسلم كتاب الوصية،

باب الوقف، رقم ٣٣٦١.

(٢) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج ٦، ص ٧٥٥.

(٣) الشرييني: مغني المحتاج، ج ٢، ص ٥٣٥.

المطلب الثاني

شروط ومعايير اعتبار مصارف الوقف

اختلف العلماء في شروط ومعايير اعتبار المصرف الوقفي من عدمه إلى قولين رئيسيين هما:

القول الأول: يرى أن المصرف الوقفي يجب أن يكون جهة بر^(١) وقربة^(٢) كالمساجد والقناطر والسقايات وكتب العلم وإصلاح الطرق، وعليه فلا يجوز الوقف على المباح والمكروه، وما لا يظهر فيه وجه قربة. وهذا القول هو ما ذهب إليه الحنفية^(٣)، وهو الأصح عند الشافعية^(٤) والحنابلة^(٥).

لكن الحنفية لديهم تفصيل مختلف، حيث يشترطون أن تكون القربة موجودة في اعتقاد الواقف كما هي في نظر الشريعة، وعليه فلا يجوز عندهم أن يصرف الذمي غلة الوقف على بناء مسجد^(٦). ويستدل هذا الفريق لرأيه بأدلة منها^(٧):

— الواقف لن ينتفع بوقفه إن لم يصرفه في طاعة الله.

- (١) يعرف ابن الرفعة (البر): "اسم جامع للخير وأصله الطاعة، فهو أعم من المعروف"، ويقول البهوتي: "اسم جامع للخير أصله الطاعة لله"، انظر: ابن النبيه: كفاية النبيه، ج ٢١، ص ١١، البهوتي: كشف القناع، ج ٤، ص ٥٤٢.
- (٢) تعرف القربة على أنها: فعل ما يتاب عليه بعد معرفة من يتقرب إليه به، وإن لم يتوقف على نية، انظر: ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج ١، ص ٢٢٢.
- (٣) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج ٦، ص ١٢٥.
- (٤) العمراني: البيان، ج ٨، ص ٣٦، ابن الرفعة: كفاية النبيه، ج ٢١، ص ١١.
- (٥) البهوتي: كشف القناع، ج ٤، ص ٥٤٢، ابن قدامة، الشرح الكبير، ج ٦١، ص ٠٨٣.
- (٦) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج ٦، ص ١٢٥، ابن نجيم: البحر الرائق، ج ٥، ص ٢١٣.
- (٧) انظر: البعلي: مختصر الفتاوى المصرية، ص ٩٩٣-١٠٠٤، البهوتي: كشف القناع، ج ٤، ص ٥٤٢، ابن الرفعة: كفاية النبيه، ج ٢١، ص ١١-٢١.

- من وقف على مباح شرطاً فاسداً، لن يكون منفعة فيه لا له، ولا للموقف عليه.
 - المال لا يجوز دفعه إلا لمنفعة الدين أو الدنيا، ومن خرج عن هذا كان سفيهاً.
 - أن الأصل القصد بالوقف القرية، فهو موضوعٌ لذلك.
- القول الثاني:** ويرى هذا الفريق أنه لا يشترط أن يكون المصرف جهة برّ وقرية، لكن يشترط أن لا يكون على معصية، فالوقف على الفساق والزنادقة والمطربين والمغنيين وقف باطل لا يجوز، لكن الوقف على تعليم الشعر أو على المكروه لا إشكال فيه.
- وقد أخذ بهذا القول المالكية^(١)، وهو وجه عند الشافعية^(٢) والحنابلة^(٣). ويستدل هذا الفريق لرأيه بأدلة منها^(٤):
- الوقف يسلك به مسلك التملك، والتمليك قد يقع في أمور لا قرية فيها.
 - القرية حاصلة في أصل الوقف.
 - الوقف من باب الهدايا والعطايا لا باب الصدقات، والقرية لا يشترط فيها النية.

(١) الخطاب: مواهب الجليل، ج٧، ص٤٣٦، الخرشي: حاشية الخرشي، ج٢، ص٠٨.

(٢) ابن الرفعة: كفاية النبيه، ج٢١، ص٢١، الرافي: العزيز شرح الوجيز، ج٦، ص٥٨٢.

(٣) المرادوي: الإنصاف، ج٧، ص٢١.

(٤) الخطاب: مواهب الجليل، ج٧، ص٤٣٦، الرافي: العزيز شرح الوجيز، ج٦، ص٨٥٢-٩٥٢، الشربيني:

مغني المحتاج، ج٢، ص٨٢٥-١٢٥، الخرشي: حاشية الخرشي، ج٢، ص٠٨.

المبحث الأول

مصرف الفقراء

مصرف الفقر يعتبر من أكثر المصارف ذكراً ووروداً في كتب الفقهاء، وقد يتصور القارئ لكتبهم -رحمهم الله- أن أولوية الإنفاق الوقفي تختص بهذا المصرف بالدرجة الأولى، وذلك نظراً لشدة اعتنائهم به. مع ملاحظة أن أولويات الإنفاق الوقفي لا تقاس بكثرة ذكرها في كتب الفقهاء فحسب، إلا أن ذلك يعتبر أحد المؤشرات الهامة.

ومن أمثلة ما ذكره العلماء من مصارف فرعية تتعلق بمصرف الفقر: إنفاق الغلة على الفقراء والمساكين، وطلبة العلم، وأبناء السبيل، والكتب وكتابتها، والمدارس، والبيمارستانات، وأكفان الموتى، ومؤونة الغساليين والحفارين، وشراء الأواني وقدر الطبخ، والأمثلة كثيرة جداً، بعضٌ منها قد يختص به الفقراء، وبعضها الآخر قد يستوي في الاستفادة منه الفقير والغني كالقناطر والسقايات وإصلاح الطرق^(١)، على خلاف نأتي عليه لاحقاً.

ويمكن في الوقت المعاصر تقسيم الخدمات التي يمكن أن تسهم في عملية القضاء على الفقر في مجتمعاتنا على النحو التالي:

- الخدمات التعليمية والتدريبية لطلبة المدارس والجامعات.
- الخدمات الصحية، والعلاجية، والدوائية.
- رعاية ذوي الاحتياجات الخاصة، كالمعاقين والمرضى فأغلبهم من الفقراء.
- خدمات الإعاشة والتموين، وتوفير المطعم والملبس.

(١) انظر مثل هذه الأمثلة: العمراني: البيان، ج٨، ص٣٦، وانظر الأزهرى: جواهر الإكليل، ج٢، ص٧٠٢، والأوزجندی: فتاوى قاضيخان، ج٣، ص١١٢، البهوتي: كشاف القناع، ج٤، ص٥٤٢.

- ويمكن أن توفر هذه الاحتياجات للفقراء عبر عدة صيغ من أهمها:
- توفير السلع مباشرة أو عبر المنح والقروض: مثل توفير الملابس والأثاث المنزلي، والغسالات والثلاجات.
 - توفير خدمات: كخدمة صيانة المنازل ومدّها بالكهرباء والمياه وإصلاح الطرق.
 - دفع الفواتير المتعلقة بالتعليم، والتدريب، وشراء الكتب، وفواتير الضريبة والهاتف.

المطلب الأول

ضابط الفقر

لا شك أن هذا الموضوع نال نقاشاً واسعاً عند حديث الفقهاء عن ضابط الفقر في مباحث الزكاة، لكن سأقتصر هنا على ما أورده الفقهاء في مباحث الوقف، وتظهر أهمية دراسة ضابط الفقر والغنى في موضوع الوقف لأمرين: الأول: باعتبار أن عنصر الفقر هو شرط لاستحقاق غلة الوقف عند فريق من العلماء، الثاني: قد يشترط الواقف انتفاع الفقراء فحسب بوقفه فيجب مراعاة شرطه.

نصوص الفقهاء على أن فقير الزكاة والوقف هما بمعنى واحد، وهذا ما نص عليه الحنفية^(١) والشافعية^(٢) والحنابلة^(٣).

يقول الشرييني رَحْمَةُ اللَّهِ: "ظاهر كلام الرافعي في قسم الصدقات أن فقير

(١) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٦، ص٢٥٦.

(٢) الشرييني: مغني المحتاج، ج٣، ص٣٥.

(٣) ابن قدامة: المغني، ج١، ص١٢٢١.

الزكاة والوقف واحد، فما مُنِعَ منه أحدهما منع من الآخر^(١) .

وقد نصّ ابن قدامة من الحنابلة رَحِمَهُ اللهُ على أنه يُقاس فقير الوقف على فقير الزكاة في عدة مسائل، مما يعني أن الخلاف حول الفقر في الوقف هو ذاته في مباحث الزكاة^(٢) .

وإذا كان العلماء متفقين هنا على أن فقير الوقف والزكاة بمعنى واحد، إلا أنه عند الرجوع لآرائهم في تحديد معنى الفقير في مباحث الزكاة فقد انقسموا إلى قسمين: أذكرهما باختصار ودون استطراد كما يلي:

الأول: الفقير هو الذي لا يملك كفايته، ولا يدور موضوع الفقر والمسكنة على ملك النصاب.

وهو قول الجمهور من الشافعية، والحنابلة، وهو القول المعتمد عند المالكية^(٣) .

الثاني: الفقير هو الذي يملك شيئاً دون النصاب، أو يملك ما قيمته نصاب من الأمتعة ونحوها، لكنه محتاج إليها في حاجاته الأصلية.

وهو قول الحنفية وهو وجه عند المالكية إذا فاض كثيراً عن النصاب^(٤) .

إن ربط جمهور العلماء ضابط الفقر بعنصر الكفاف يؤكد أن مصطلح الفقر من القضايا النسبية التي تختلف باختلاف الأشخاص والطبقات والدول والحضارات، وهو إذن من الأمور الاجتهادية بحسب الواقعة والفتوى، يقول الشريبي رَحِمَهُ اللهُ: "والغنى في الناس مختلف، فمنهم من يُغنيه القليل لقلة

(١) الشريبي: مغني المحتاج، ج٢، ص٢٥.

(٢) ابن قدامة: المغني، ج١، ص١٢٢١.

(٣) الشريبي: مغني المحتاج، ج٤، ص٤٧١، البهوتي: كشف القناع، ج٢، ص٢٧٢، الحطاب: مواهب

الجليل، ج٢، ص٢٢.

(٤) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٢، ص٤٨٢، الحطاب: مواهب الجليل، ج٢، ص٢٢، ص٥٢٢.

عياله، وخفّة مؤنّته، ومنهم ما لا يغنيه إلا الكثير لكثرة عياله وشدة مؤنّته، فهذا مما يُجْتَهد فيه"^(١).

ويقول الحطاب المالكي رَحِمَهُ اللهُ: "وأوضحوه بمثال فقالوا: البقلي يكفيه خمسة دراهم، والباقلاني عشرة، والفاكاهاني عشرون، والخباز خمسون، والبقال^(٢) مائة، والعطار ألف، والبزاز^(٣) ألفان، والصيرفي خمسة آلاف، والجوهري عشرة آلاف، وظاهرٌ كما قال شيخنا على التقريب، فلوزاد على كفايتهم أو نقص، نُقص أو زيد ما يليق بالحال"^(٤).

هناك اتجاه آخر لدى فقهاءنا قام بضبط حدود الفقر بذكر بعض فئاته كالمرضى والأرامل واليتامى والكهول والمساجين، فمثل هذه الفئات يكثر فيها الفقراء، وقد صرّح الحنفية أن الاحتياج كما يورد صراحة بلفظ الفقر، قد يرد في استعمال الناس من خلال ألفاظ تدل على الحاجة والعوز^(٥).

لقد انتقل خلاف العلماء حول الوقف على الغنى إلى خلاف حول جواز الوقف على الأغنياء في مثل هذه الفئات الضعيفة، ففي كفاية النبيه: "لو وقف على يتامى بلد صُرف إلى صغيرٍ... سواء كان فقيراً أو غنياً، ولو وقف على اليتامى مطلقاً، فهل يصرف إلى يتيم غني، فيه وجهان"^(٦)، وعند الحنفية خلاف حول العميان^(٧). وسيأتي مزيد تفصيل لهذه المسألة.

(١) الشرييني: مغني المحتاج، ج٤، ص٦٨١.

(٢) البقلي هو من يبيع البقول والباقلاني من يبيع الباقلاء والبقال من يبيع الحبوب، انظر الشرييني: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ج٢، ص٢٥١، طبعة دار المعرفة.

(٣) البزاز بائع الثياب، انظر: الرازي: مختار الصحاح، ص١٢، طبعة مكتبة لبنان ٦٨٩١.

(٤) الحطاب: مواهب الجليل، ج٢، ص٨٢٢.

(٥) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٦، ص١٨٦.

(٦) ابن الرفعة: كفاية النبيه، ج٢١، ص٢١.

(٧) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٦، ص١٨٦.

إن اهتمام العلماء بمثل هذه الفئات الضعيفة يعود بالدرجة الأولى لعناية الفقهاء -رحمهم الله- بمثل هذه الفئات المحرومة، أيضاً مراعاة لتطبيق شرط الواقف والالتزام به، ولذا نجد أن محاولات فقهاءنا اتسمت بالدقة في تحديد هذه المصطلحات، وقد يحتاج تتبع مصطلحات العلماء للفئات الضعيفة بحثاً مستقلاً.

المطلب الثاني

القدر الذي يدفع إلى الفقير من أموال الوقف

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يُعطى فقير الوقف الذي يُعطاه فقير الزكاة، وهذا قول الحنفية والشافعية وهو وجه عند الحنابلة^(١). يقول ابن عابدين رحمهم الله: "يكره إعطاء نصاب لفقير؛ لأنه صدقة فأشبهه الزكاة، إلا إذا وقف على فقراء قرابته، أي فلا يكره لأنه كالوصية"^(٢).

ويقول ابن مفلح رحمهم الله: "ولا يُدفع إلى واحدٍ منهم أكثر من القدر الذي يدفع إليه في الزكاة"^(٣).

مع ملاحظة أن العلماء في مباحث الزكاة انقسموا في مسألة المقدار الذي يُعطاه الفقير إلى فريقين: فمنهم من ربط المقدار بحد الكفاية، ومنهم من حدد مبلغاً مالياً^(٤).

(١) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٦، ص٤٥٦، ابن مفلح: المبدع، ج٥، ص١٥٢، وعند الشافعية صرحوا أن فقير الزكاة والوقف واحد، انظر: الشرييني: مغني المحتاج، ج٢، ص٢٥.

(٢) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٦، ص٢٥٦.

(٣) ابن مفلح: المبدع، ج٥، ص١٥٢.

(٤) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٢، ص٤٨٢، الحطاب: مواهب الجليل، ج٢، ص٨٢٢، الشرييني: مغني المحتاج، ج٤، ص٥٨١، البهوتي: كشف القناع، ج٢، ص٢٧٢.

القول الثاني: جواز الزيادة عما هو مقدر في الزكاة، وهو وجه عند الحنابلة.

ففي الإنصاف: "لا يُدفع إلى واحد أكثر من القدر الذي يدفع إليه من الزكاة إذا كان الوقف على صنف من أصناف الزكاة، وهو المذهب، نص عليه ابن قدامة في المغني والشرح والفروع، واختار أبو الخطاب في الهداية، وابن عقيل، زيادة المسكين والفقير على خمسين درهماً، وإن منعاه منها في الزكاة"^(١).

(١) المرادوي: الإنصاف، ج٧، ص٩٩.

المبحث الثاني الوقف على الأغنياء المطلب الأول ضابط الغنى

ضابط الغنى قد يكون له تعلق بضابط الفقر، فمن كان غنياً لا يكون فقيراً، فبضدها تعرف الأشياء، لكنني وجدت أن هذا المطلب ألصق بمبحث الوقف على الأغنياء فأوردته هنا.

علماء المذاهب لم يهتموا كثيراً بنقاش هذه المسألة، خلافاً لتأخري الحنفية والشافعية، فعلى سبيل المثال ينص الشرييني رَحِمَهُ اللهُ عَلَى أَنْ عُلَمَاءَ الْمَذْهَبِ لَمْ يَتَعَرَّضُوا لِضَابِطِ الْغِنَى فِي مَبَاحِثِ الْوَقْفِ، يَقُولُ: "لَمْ يَتَعَرَّضُوا لِضَابِطِ الْغِنَى الَّذِي يَسْتَحِقُّ بِهِ الْوَقْفَ عَلَى الْأَغْنِيَاءِ: قَالَ الْأَدْرَعِيُّ: وَالْأَشْبَهُ أَنْ الْمَرْجِعُ فِيهِ إِلَى الْعَرَفِ، وَقَالَ غَيْرُهُ إِنَّهُ مِنْ يَحْرَمُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ: إِمَّا لِلْمَلِكِ، أَوْ لِقَوْتِهِ وَكَسْبِهِ، أَوْ كِفَايَتِهِ بِنَفَقَةِ غَيْرِهِ، وَهَذَا أَوْلَى"^(١).

لكن نُقِلَ عَنِ الزَّرْكَشِيِّ رَحِمَهُ اللهُ قَوْلَهُ فِي ضَابِطِ الْغِنَى: "وَلَا يُمْكِنُ ضَبْطُهُ بِالْعَرَفِ لِاخْتِلَافِهِ بِاخْتِلَافِ طَبَقَاتِ النَّاسِ، وَقَصْدُ اعْتِبَارِهِمُ الْفَقْرَ بِالزَّكَاةِ، أَنْ يَكُونَ مِقَابِلَهُ مِنْ تَحْرِمِ عَلَيْهِ الزَّكَاةِ، لَكِنِ الْمَدْيُونُ تَجِبُ عَلَيْهِ الزَّكَاةُ -أَيُّ عَلَى رَأْيِ الرَّافِعِيِّ- وَيَجُوزُ لَهُ أَخْذُهَا فَلَمْ يَصِحَّ الضَّابِطُ"^(٢).

وقد نقل صاحب كتاب تيسير الوقوف كلاماً عاماً عند الشافعية في بيان حد الغنى إما باعتبار القوة والكسب، أو باعتبار الغنى بالغير كغنى المرأة بزوجها، وإما باعتبار غنى النفس، ثم رجح دور العرف في تحديد مفهوم

(١) الشرييني: مغني المحتاج، ج٢، ص١٢٥، وانظر أيضاً: المناوي: تيسير الوقوف، ص٩٦.

(٢) المناوي: تيسير الوقوف، ص٩٦.

الغنى، فقال: "إنما يحمل على ما يفهمه أهل العرف من إطلاق لفظ الغنى، أن المراد به هو مُعَدَم من العَمَال فقير الحال، أما غنى النفس، هذا مما لا يسبق إليه الذهن أصلاً"^(١).

أما الحنفية فقد كانوا متسقين مع قولهم وتفصيلهم في بيان ضابط ربط الفقر والغنى بالنصاب، يقول الخصاص رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: "من لم يملك مائتي درهم أو عشرين ديناراً فإنه يعطى منه"^(٢).

وقد ذكر الخصاص الحنفي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حالات وأمثلة لضبط الغنى والفقر من خلال معيار نصاب الزكاة، وفي بعض هذه الحالات يجري احتساب الأمتعة والممتلكات الزائدة عن حاجة الإنسان ضمن النصاب، وأذكر هنا بعض الحالات التي أوردها:

- ١- فمن كان له خادم ومسكن فهل يجب أن يعطى من غلة هذا الوقف؟ قال: نعم.
- ٢- فإن كان له خادم ومسكن وثياب يلبسها وثياب يفرشها لا فضل فيها؟ قال: يعطى من الوقف.
- ٣- وإن كان له مع ذلك ثياب فضل أو فرش فضل عما يحتاج إليه، تكون قيمة ذلك مائتي درهم أو عشرين ديناراً؟ قال: لا يعطى من غلة هذا الوقف، وكذلك الزكاة لا يجوز له أن يأخذ من الزكاة شيئاً.
- ٤- فإن كان له مع الخادم والمسكن مسكن آخر يُكْرِيه ويأخذ كراءه، وذلك لا يقوم بمؤنته قال لا يعطى من الوقف شيئاً.
- ٥- وكذلك لو كانت له أرض يستغلها، وما يأتيه من غلتها لا يكفيه لمؤنته،

(١) المناوي: تيسير الوقوف، ص ٩٦.

(٢) الخصاص: أحكام الأوقاف، ص ٦٤.

قال: هو غنيٌّ فلا يجب أن يعطى من الزكاة شيئاً، إذا كانت قيمة المنزل الذي يكرهه أو الأرض التي يستغلها مائتي درهم فأكثر، فإن كانت قيمة ذلك أقل من مائتي درهم كان له أن يأخذ من غلة هذا الوقف وكان فقيراً.

٦- فما تقول إن كانت قيمة المنزل مائة درهم، وقيمة الأرض مائة درهم وذلك سوى المسكن والخادم هل يجب أن يأخذ من غلة الوقف شيئاً؟ قال: لا هذا عندنا غنيٌّ بما كان يملك، سوى المسكن والخادم والثياب التي لا غنى له عنها ما يساوي مائتي درهم كان غنياً بذلك ولم يكن فقيراً.

٧- فإن كان يملك هذا الذي ذكرناه وعليه دين مثل قيمة ذلك وأكثر منه، قال: فهو فقيرٌ، ويجب له حقه من غلة هذا الوقف^(١).

المطلب الثاني

حكم الوقف على الأغنياء

ناقش الفقهاء مسألة الوقف على الأغنياء ، وقد انقسمت آراء العلماء في هذه المسألة على خمسة أقوال، مع ملاحظة أن الخلاف هنا ستركز على جهة الأغنياء كمصرف وقفي، لا الغنى المعين لأن موضوعنا عن المصارف، ولأن الغنى المعين يجوز الوقف عليه باعتبار شخصه، وليس بسبب غناه.

القول الأول: الجواز مطلقاً.

وهو القول المعتمد عند المالكية^(٢)، وهو وجه عند الحنفية^(٣)، وهو الأصح

(١) الخصاص: أحكام الأوقاف، ص ٦٤.

(٢) الخرشي: شرح الخرشي، ج ٧، ص ١٨، الأزهرى: جواهر الإكليل، ج ٢، ص ٥٠٢.

(٣) ابن نجيم: البحر الرائق، ج ٥، ص ٣١٢.

عند الشافعية^(١)، وهو وجه عند الحنابلة^(٢).

أدلة هذا الضريق:

١. الوقف هو نوع تمليك، والأغنياء يجوز لهم أن يملكوا. يقول الشريبي رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ: "أو وقف على جهة لا تظهر فيها القرية كأغنياء... صحَّ في الأصح، نظراً إلى أن الوقف تمليك"^(٣).
٢. لا يشترط في الوقف أن يكون على قرية، بل المرعي أن لا يكون على معصية، والوقف على الأغنياء ليس بمعصية. وفي الإنصاف: "أن يكون على بر... وقال في التلخيص، وقيل المشترط أن لا يكون على جهة معصية سواءً كان قرية وثواباً أم لم يكن انتهى، فعلى هذا يصح الوقف على الأغنياء"^(٤).
- يقول الخرشي رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ: "فأصل القرية حاصل في الوقف مطلقاً... لا للذمي فقط، أي بل هي أعم، كالوقف على أغنياء أهل الذمة، أو على أغنياء أهل الإسلام"^(٥).
٣. تجوز الصدقة على الأغنياء، وبالتالي يجوز الوقف عليهم أيضاً، يقول ابن نجيم الحنفي رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ: "وقد يقال إن الوقف على الغنى تصدق بالمنفعة؛ لأن الصدقة كما تكون على الفقراء تكون على الأغنياء"^(٦).
٤. الوقف على الغني فيه نوع قرية وإن كانت في المنزلة أقل من الوقف على

(١) الشريبي: مغني المحتاج، ج٣، ص١٣٥، وانظر: الزركشي: خادم الرافعي والروضة، ص٨٦١، ٩٦١.

(٢) الزركشي: شرح الزركشي، ج٤، ص٧٩٢، المرادوي: الإنصاف، ج٧، ص٢١.

(٣) الشريبي: مغني المحتاج، ج٢، ص١٣٥، وانظر: النووي، روضة الطالبين، ج٥، ص٢٢، الزركشي: خادم الرافعي والروضة، ص٨٦١، ٩٦١.

(٤) المرادوي: الإنصاف، ج٧، ص٢١.

(٥) الخرشي: شرح الخرشي على مختصر خليل، ج٧، ص١٨.

(٦) ابن نجيم: البحر الرائق، ج٥، ص٣١٣.

- الفقير. ففي حاشية ابن عابدين رَحِمَهُ اللهُ: "وَصَرَحَ فِي الذَّخِيرَةِ: بِأَنَّ فِي التَّصَدَّقِ عَلَى الْغَنِيِّ نَوْعَ قَرْبَةٍ دُونَ قَرْبَةِ الْفَقِيرِ"^(١).
٥. فِي الصَّدَقَةِ عَلَى الْغَنِيِّ فَضِيلَةُ الْإِعْتِبَارِ وَهِيَ طَاعَةٌ، وَقَدْ ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِينَ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فِي حِكَايَةِ الرَّجُلِ الَّذِي قَالَ لِأَتَصَدَّقَنَّ بِصَدَقَةٍ^(٢): (فَخَرَجَ بِصَدَقَتِهِ فَوَضَعَهَا فِي يَدِ سَارِقٍ، فَأَصْبَحُوا يَتَحَدَّثُونَ: تَصَدَّقَ عَلَى سَارِقٍ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ، فَقَالَ: لِأَتَصَدَّقَنَّ بِصَدَقَةٍ، فَخَرَجَ فَوَضَعَهَا فِي يَدِ زَانِيَةٍ، فَأَصْبَحُوا يَتَحَدَّثُونَ، تَصَدَّقَ اللَّيْلَةَ عَلَى زَانٍ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ، لِأَتَصَدَّقَنَّ بِصَدَقَةٍ، فَخَرَجَ فَوَضَعَهَا فِي يَدِي غَنِيًّا، فَأَصْبَحُوا يَتَحَدَّثُونَ: تَصَدَّقَ عَلَى غَنِيٍّ، فَقَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى سَارِقٍ وَعَلَى زَانِيَةٍ وَعَلَى غَنِيٍّ، فَأَتَى فَقِيلَ لَهُ: أَمَا صَدَقْتِكَ عَلَى سَارِقٍ فَلَعَلَهُ أَنْ يَسْتَعْفِفَ عَنْ سَرَقَتِهِ، وَأَمَا الزَّانِيَةَ فَلَعَلَّهَا أَنْ تَسْتَعْفِفَ عَنْ زَنَاهَا، وَأَمَا الْغَنِيَّ فَلَعَلَّهُ يَعْتَبِرُ، فَيَنْفِقُ مِمَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ)^(٣).
- وَقَدْ نَوَقَشَ هَذَا الدَّلِيلَ أَنَّ الْحَدِيثَ لَيْسَ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى الْوَقْفِ عَلَى الْجِهَةِ، وَإِنَّمَا هُوَ عَلَى الْمَعِينِ.
٦. مِرَاعَاةٌ لَشَرْطِ الْوَاقِفِ وَرَغْبَاتِهِ وَاحْتِرَامٌ لِإِرَادَتِهِ. فِي الْحَاوِي رَحِمَهُ اللهُ: "قَالَ الْمَزْنِيُّ: قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ (وَالْتَسْوِيَةُ بَيْنَ أَهْلِ الْغَنَى وَالْحَاجَةِ)، قَالَ الْمَاوَرِدِيُّ: وَهَذَا صَحِيحٌ، لِلْوَاقِفِ أَنْ يَشْرَكَ فِي وَقْفِهِ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ وَالْفُقَرَاءِ، وَلَهُ أَنْ يَخْصَّ بِهِ الْأَغْنِيَاءَ دُونَ الْفُقَرَاءِ"^(٤).

(١) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٦، ص٩١٥، وانظر: ابن نجيم: البحر الرائق، ج٥، ص٢١٢.

(٢) الزركشي: خادم الرافعي والروضة، ص٩٦١.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة، باب إذا تصدق على غني وهو لا يعلم، رقم (٥٥٣١)، وأخرجه

مسلم كتاب الزكاة، باب ثبوت أجر المتصدق وإن وقعت الصدقة في يد غير أهلها، رقم (٢٢٠١).

(٤) الماوردي: الحاوي، ج٩، ص٤٩٣.

٧. الوقف من باب العطايا والهبات لا من باب الصدقات، ولهذا يصح الوقف على الغني والفقير^(١).

القول الثاني: الوقف على أغنياء المسلمين، والكرهه إذا كان على أغنياء أهل الذمة، وبه قال بعض المالكية.

يقول العدوي رَحْمَةُ اللَّهِ: "والحاصل أن الوقف في أغنيائهم، وليس هناك صلة رحم فهو مكروه، وأما على فقرائهم، أو على رحم، وإن كان غنياً فجاز"^(٢).
أدلة هذا الفريق:

يمكن لبعضهم توقع أدلة هذا الفريق من أن المسألة هنا متعلقة بالوقف على أهل الذمة، لكن ذلك ليس صحيحاً، ذلك أن المالكية يجيزون مطلقاً الوقف على أهل الذمة، على اعتبار أن الوقف عليهم ليس فيه معصية^(٣)، كما أن المالكية لا يشترطون القرابة في الوقف كما سبق بيانه في المبحث التمهيدي. والذي أراه والله أعلم أن هذا الفريق يرى أن حكم الكراهة هو في تخصيص أغنياء أهل الذمة، وكأن هذا التخصيص فيه نوع من الإعانة على المعصية، وتقوية لهم على حساب أغنياء وأثرياء المسلمين، وكما هو معلوم أن للأثرياء دوراً في نشر ودعم الديانات، فالتخوف إذن هو من الوقوع في الإعانة على المعصية، وهو يتسق مع طريقة المالكية ومسلكتهم في عدم اشتراط القرابة واشتراط انتفاء المعصية، وربما يتضح هذا الرأي عند نقاش القول الثالث القائل بالحرمة.

القول الثالث: جواز الوقف على أغنياء المسلمين، وحرمة على أغنياء

الديانات الأخرى.

(١) الخرشي: شرح الخرشي على مختصر خليل، ج٧، ص٠٨.

(٢) العدوي: حاشية العدوي، ج٧، ص١٨.

(٣) ابن الحطاب: مواهب الجليل، ج٧، ص٣٣٦.

وهذا وجه عند الشافعية، وقد رجحه النووي والرافعي -رحمهما الله-، يقول النووي رَحْمَتُهُ: "لكن الأحسن توسطُ لبعض المتأخرين، وهو تصحيح الوقف على الأغنياء، وإبطاله على اليهود والنصارى وقطاع الطرق وسائر الفساق، لتضمنه الإعانة على المعصية"^(١).

أدلة هذا الفريق:

أن في الوقف على أغنياء أهل الذمة إعانة على المعصية. يقول ابن الرفعة رَحْمَتُهُ: "وقد ذهب بعض الأصحاب إلى أن الوقف على الجهة العامة لا يشترط فيه وجود القرية، بل الشرط انتفاء المعصية حتى جَوَزَ الوقف على مساكين أهل الذمة والأغنياء من المسلمين.. وإن أشبهه هو تصحيح الوقف على الأغنياء، وإبطال الوقف على اليهود والنصارى، وقطاع الطرق، وسائر الفساق، لتضمنه الإعانة على المعصية"^(٢).

القول الرابع: عدم جواز الوقف على الأغنياء مطلقاً.

وهو وجه عند الشافعية^(٣)، وهو المذهب عند الحنابلة^(٤).

أدلة هذا الفريق:

١- جعل الله الفيء مقسوماً بين الفئات المحتاجة، وهكذا يجب أن يكون الوقف^(٥)، يقول سبحانه وتعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الحشر: ١٧].

(١) النووي: روضة الطالبين، ج ٥، ص ٢٣، وانظر: الرافعي: العزيز شرح الوجيز، ج ٦، ص ٦٢.

(٢) ابن الرفعة: كفاية النبيه، ج ٢١، ص ٣١.

(٣) النووي: روضة الطالبين، ج ٥، ص ٢٣، الزركشي: خادم الرافعي والروضة، ص ٧٩٢.

(٤) الزركشي: شرح الزركشي، ج ٤، ص ٧٩٢، البهوتي: كشف القناع، ج ٤، ص ٧٤٢.

(٥) الزركشي: شرح الزركشي، ج ٤، ص ٧٩٢.

- ٢- الوقف على الأغنياء قد يجعل المال متداولاً ومحتكراً بين الأغنياء^(١)، وهذا أمر ترفضه الشريعة، يقول سبحانه وتعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ١٧].
- ٣- المرعي في الوقف أن يكون على جهة التقرب إلى الله، فالوقف في أصله وضع ليتقرب به إلى الله، ولا قربة في الوقف على الأغنياء^(٢).

القول الخامس: التفصيل.

وهذا القول هو المعتمد لدى الحنفية. ولأهمية هذا التفصيل وكثرة فروعه سأبيّنه وفق المحاور التالية:

أولاً: الوقف على الأغنياء إن كانوا محصورين جائز، وبالتالي يكون الوقف عليهم باعتبار أعيانهم لا باعتبار غناهم^(٣).

ففي ترتيب الصنوف: "لا يصح الوقف على الأغنياء وحدهم، ولكن لو كان الأغنياء محصورين عند الوقف، وجعل الوقف من بعدهم إلى الفقراء صح الوقف، وصار الوقف لهم أولاً، ومن بعدهم للفقراء"^(٤).

وهذه الجزئية يتفق فيها علماء المذاهب الأخرى مع ما ذهب إليه الحنفية، وأوضح من فرق بين الغني المعين وجهة الأغنياء هم الشافعية والحنابلة، ففي كتاب العزيز شرح الوجيز: "فإن كان موقوفاً على شخص معين فشرطه أن يكون أهلاً للهبة منه والوصية له... ولو كان الوقف على جهة عامة كالمساكين

(١) الزركشي: خادم الرافي والروضة، ص ٩٦١، وانظر: الزركشي: شرح الزركشي، ج ٤، ص ٧٩٢.

(٢) النووي: روضة الطالبين، ج ٥، ص ٢٢٣، الزركشي: خادم الرافي والروضة، ص ٩٦١، الشربيني:

مغني المحتاج، ج ٢، ص ١٢٥، البهوتي: كشاف القناع، ج ٤، ص ٧٤٢، شرح الزركشي: ج ٧، ص ٧٩٢.

(٣) مع أن هذه النقطة خارجة عن موضوع الوقف على جهة ومصرف الأغنياء، إلا أنني أوردتها لضرورة فهم الموضوع وتصوره تصوراً كاملاً. كما أنني أوردت نصوصاً للعلماء في التفريق قد تساعد في فهم تفصيل المسألة.

(٤) أفندي: ترتيب الصنوف، ص ٥٥١.

والفقراء فإن كان فيه قرابة فصحيح، وإن كان معصية كالوقف على عمارة البيع والكنائس وكتبة التوراة ونفقة قطاع الطرق فباطل، وإن لم يكن لا قرابة ولا معصية، كالوقف على الأغنياء، أو على المساكين من الكفار والفساق ففيه خلاف^(١).

ثانياً: الحنفية في غالب توجههم يرفضون الوقف على جهة الأغنياء، لأنه ليس في الوقف عليهم وجه قرابة. ففي ترتيب الصنوف: "كالوقف على الأغنياء غير المحصورين، لعدم وجود قرابة في الوقف عليهم"^(٢).

ثالثاً: يرى الحنفية أن إمكانية استفادة الأغنياء من الأوقاف تكون بحسب نوع الوقفية، فهناك من الوقفيات ما لا يمكن أن يستفيد منها إلا الفقراء، وهناك من الأوقاف ما يستوي الفقراء والأغنياء في الاستفادة منها، وسأنتقل هنا نص السرخسي رَحْمَةُ اللهِ كَامِلاً لأنه يوضح المقصود ولأن الحنفية اعتمدوا على تفصيله، حيث يقول: "وكذلك إن جعلها سكنى للغزاة والمرابطين في ثغر من الثغور، أو جعل غلة أرضه للغزاة في سبيل الله تعالى، ودفع ذلك إلى وليّ يقوم به فهو جائز، ولا سبيل له إلى رده لأنه قصد التقرب بما صنع، فأما السكنى فلا بأس بأن يسكنها الغني والفقير من الغزاة والمرابطين والحاج، وكذلك نزول الخان والدفن في المقبرة، فأما الغلة التي جعلت للغزاة فلا يعجبني أن يأخذ منها إلا محتاج إليها لأن الغلة مال يملك، والتقرب إلى الله تعالى بتملك المال يكون من المحتاج خاصة دون الغني بخلاف السكنى، وحقيقة المعنى في الفرق أن الغني مستغن عن مال الصدقة بمال نفسه، وهو لا يستغني بماله عن الخان لينزل فيه، وعن الدفن في المقبرة، فلا يمكنه أن

(١) الرافعي: العزيز شرح الوجيز، ج٦، ص٦٢.

(٢) أفندي: ترتيب الصنوف، ص٨٥١.

يتخذ ذلك في كل منزل، وربما لا يجد ما يستأجره، فهذا يستوي فيه الغني والفقير، وهو نظير ماء السقاية والحوض والبئر، فإنه يستوي فيه الغني والفقير لهذا المعنى^(١).

وفي ترتيب الصنوف: "ينتفع الأغنياء والفقراء جميعهم من أوقاف الحجاج والمعتمرين، والغزاة المرابطين في الثغور، ومن السقايات التي جعلت لشرب المساكين، ومن المقابر التي وقفت لدفن الموتى"^(٢). ويمثل الأوزجدي رَحِمَهُ اللهُ أيضاً بمثال آخر، فيقول: "شجرة على طريق المارة جعلت وقفاً للمارة يباح تناولها للمارة ويستوي فيها الفقير والغني، وكذا الماء الموضوع في الفلوات، وماء السقاية، وسرير الجنازة وثيابها، ومصحف الوقف، يستوي الفقير والغني في هذه الأشياء"^(٣).

رابعاً: يرى الحنفية أنه متى ما ذكر الواقف مصرفاً بلفظ يدل استعماله بين الناس على الحاجة والفقير، فإنه مصرف معتبر، كلفظ كاليتمى، وأبناء السبيل، فإن كانوا لا يحصون أي كان الوقف على سبيل الجهة، فتصرف غلة الوقف على فقرائهم دون أغنياءهم.

ويستدل الحنفية لذلك أن الاحتياج والفقير قد يُورد صراحة أحياناً، كذكر الواقف لفظ الفقراء والمساكين، وقد يرد أحياناً أخرى باعتبار ما يستعمل الناس، وليس باعتبار حقيقة اللفظ، كذكر الواقف لليتمى والزمنى والعُميان وقُرَّاء القرآن والفقهاء، وأهل الحديث والعُرَّجان، وطلبة العلم ومن ماثلهم. وذلك بناء على عجز هؤلاء عن الكسب، وتحقق الأحوال التي تمنعهم عن الكسب، وتغلب الفقر فيهم، واستعمال الناس لصفاتهم ونعوتهم بمعنى

(١) السرخسي: المبسوط، ج٦، ص٢٢. وانظر: الخصاف: أحكام الأوقاف، ص١٢٢.

(٢) أفندي: ترتيب الصنوف، ص٦٢.

(٣) فتاوى قاضيخان، ج٣، ص١١٢.

الفقر؛ نظراً لمنع طلاب العلم والحديث عن الاشتغال، والعمي عن الكسب، وتغلب خصلتا الفقر والاحتياج في هاتين الحالتين^(١).

يقول السرخسي رَحِمَهُ اللهُ: "والحاصل أنه متى ذكر مصرفاً فيه تنصيص على الفقر والحاجة فهو صحيح سواء كانوا يحصون أو لا يحصون، لأن المطلوب وجه الله تعالى، ومتى ذكر مصرفاً يستوي فيه الأغنياء والفقراء، فإن كانوا يحصون فذلك صحيح لهم باعتبارهم أعيانهم، وإن كان لا يحصون فهو باطل، إلا أن يكون في لفظه ما يدل على الحاجة، استعمالاً بين الناس لا باعتبار حقيقة اللفظ، كاليتامى، فحينئذ إن كانوا يحصون فالفقراء والأغنياء فيه سواء، وإن كانوا لا يحصون فالوقف صحيح وتصرف إلى فقرائهم دون أغنيائهم؛ لأن الاستعمال بمنزلة الحقيقة"^(٢).

ومن الأمثلة والفتاوى التي ضربها الحنفية على هذا النوع نذكر مثلاً:

- وكذا لو قال موقوفة على أبناء السبيل، لأنهم لا ينقطعون، ويكون لفقراء ابن السبيل، دون أغنيائهم بمنزلة خمس الغنيمة^(٣).
- وإذا قال موقوفة على اليتامى، فإنما يقصد في ذلك الفقراء اليتامى، لأن الناس أجمعوا في قول الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ، وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤٢]، أن الذي سمي لليتامى من هذا الخمس، إنما هو للفقراء دون الأغنياء، وكلما ذكر وجهاً من الوجوه التي لا تنقطع من أبواب البر، فالوقف على ذلك جائز^(٤).

(١) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج٦، ص٧٥٥، وانظر: أفندي: ترتيب الصنوف، ص٥٥١.

(٢) السرخسي: المبسوط، ج٦، ص٤٢، وانظر: ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج٦، ص٨٥٥.

(٣) الأوزجدي: فتاوى قاضيخان، ج٣، ص٧٨٢.

(٤) الخصاف: أحكام الأوقاف، ص٢٣، ص٢٢٢، وانظر: أفندي: ترتيب الصنوف، ص٢٩٢.

إلا أن الحنفية عندما طبقوا قاعدتهم هذه على بعض الفئات اختلفوا فأبطل بعضهم مثلاً الوقف على العميان والزمنى والعرجى، يقول الخصاص رَحْمَةُ اللَّهِ: "الوقف على العميان باطل، لأن فيهم الغني والفقير، وهم لا يحصون فلا يجوز الوقف عليهم، قلت: فما سبيل هذا الوقف؟ قال: تكون غلته للمساكين"^(١).

لكن ابن عابدين رَحْمَةُ اللَّهِ تتبع هذا التوجه واعتبره مخالفاً للمذهب، حيث قال ناقلاً كلام المانعين للوقف على العميان: "فإنه وقع فيه خلاف، قلت: لكن في الإسعاف قال شمس الأئمة: إذا ذكر مصرفاً فيهم تنصيص على الحاجة، فهو صحيح، وإن استوى فيه الفقراء والأغنياء، فإن يحصون صح، وإلا بطل ويصرف لفقرائهم، فهذا الضابط يقتضي صحة الوقف على الزمنى والعميان"^(٢).

والأمر الذي لا بد أن نلاحظه هنا أن الحنفية ليسوا هم الوحيديين الذين تنبهوا لمسألة الوقف على الفئات الضعيفة، فقد مرّ معنا اهتمام كافة المذاهب بهذه الفئات، إلا أن الحنفية هم الوحيدون الذين قصرُوا مسألة الاستفادة من الوقف على الفقراء، أما باقي المذاهب فيجري على هذه الفئات الخلاف في حكم الوقف على الأغنياء، ففي البيان على سبيل المثال يقول ابن الرفعة: "لو وقف على يتامى بلدٍ صرف إلى صغيرٍ مات أبوه سواءً أكان فقيراً أو غنياً"^(٣)، وفي تيسير الوقوف: "أو العميان أو الزمنى أو أهل السجون أو الغارمين، اشترط معهم فقرهم، لأنه العرف المطرد في الأوقاف، وإن شمل

(١) الخصاص: أحكام الأوقاف، ص ٦٧٢، ص ٥٢١.

(٢) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج ٦، ص ١٨٦.

(٣) ابن الرفعة: كفاية النبيه، ص ١٨.

اللفظ الأغنياء، إذ لا يقصد به إلا إعانة الضعيف"^(١).

القول الراجح:

أرى والله أعلم أن القول بتفصيل الحنفية هو الأفضل والأنسب في هذا العصر الذي شحت فيه أموال العمل الخيري، وتفاقت فيه مشاكل البشر، فمن العيب أن تتجه أموال العمل الخيري لتنفق على الأغنياء في هذا الوقت. على أنه يجوز للأغنياء الاستفادة من بعض الوقفيات التي هم في حاجة لها كالمكتبات الوقفية أو البحثية، أو من المؤسسات الخيرية التي تقدم خدمات معينة قد لا تقدمها الجهات الأخرى.

ثم إن أدلة المجيزين بإطلاق أو بتقييد لا تخلوا من إشكالات عند التطبيق، من ذلك تجويز الوقف على أغنياء اليهود والنصارى، وهذا لا يمكن أن يقول به أحد، وهو ما تنبه له بعض متأخري الشافعية كما رأينا. أيضا لا يقال أن في الوقف على الغني نوع قرابة بالنظر إلى كونه إنسانا وبشرا فحسب، ودون النظر لمعيار الحاجة وسد الخلة، وعلى فرض أنها قرابة، فإن لولي الأمر تقييد الإنفاق على الأغنياء من مصرف الوقف إن وجد أن المسلمين الفقراء في زمان معين هم أحوج. وقد سبق الرد على ما استدلوا به من السنة، أما احترام شروط الواقفين فيمكن للقضاء تقييد الوقف على الأغنياء ومنعه للمصلحة العامة وإن كان جائزا.

(١) المناوي: تيسير الوقوف، ٦١١.

المبحث الثالث

تطبيقات فقهية متعلقة بمصرف الفقر والغنى

في هذا المبحث سأحاول بيان كيفية تعامل الفقهاء مع بعض المسائل الواقعية التي واجهتهم، وكيف طبقوا الجانب النظري على مثل هذه المسائل.

المطلب الأول

الوقف على الصوفية^(١)

نحاول في هذا المطلب الوقوف على طريقة تعامل الفقهاء ونظرتهم لفئة الصوفية، والتي يندرج ضمن عضويتها الفقراء والأغنياء، فهل كان لاعتبار الفقر والغنى دوره بالقول بجواز الوقف عليهم من عدمه؟

هذه المسألة خلافية عند أهل العلم، وقد ورد فيها أربعة أقوال هي:

القول الأول: الجواز مطلقاً.

وقد نُقل هذا القول عن شمس الأئمة رحمهم الله من الحنفية^(٢)، وهو وجه عند الشافعية^(٣) والحنابلة^(٤).

(١) أورد هنا تعريف الصوفية كما نقله الزركشي عن ابن الصلاح، يقول: "ووجدت بخط ابن الصلاح في فوائد رحلته عن عيون الأجوبة للأستاذ أبي القاسم القشيري، مسألة: إن قيل ما التصوف؟ الجواب: ليس يوجد في لغة العرب طريق يصح هذا الاسم من طريق الاشتقاق، فالواجب أن يقال: لقب طائفة مخصوصة، يراعى فيه اشتقاق المعنى دون اشتقاق اللفظ، وتكلم الناس فيه فأكثرُوا وكلُّ أشار إلى معنى تراءى لقلبه. ويقع لنا أن التصوف التعرض للتقوى من الأوصاف الذميمة، والصوفي من تنقى عن الأوصاف المذمومة؛ فكل من ذكر شيئاً في معناه، يوجد فيه هذا الذي ذكرناه؛ لأنه بالوصف الذي أشار إليه ذلك القائل بقوله: "تنقى عن صفات ذميمة فعدها من صفات حميدة هذا على الحمل". الزركشي: خادم الرافعي والروضة، ص ٧٨١، وانظر أيضاً: تعريفات مختلفة للصوفية، تيسير الوقوف، ص ٧٠٦.

(٢) ابن نجيم: البحر الرائق، ج ٥، ص ٢٢٢، الأوزجندى: فتاوى قاضيخان، ج ٣، ص ٨٥٢.

(٣) النووي: روضة الطالبين، ج ٥، ص ٠٢٣، ابن الرفعة: كفاية النبيه، ج ٢١، ص ٦١.

(٤) ابن مفلح، المبدع، ج ٥، ص ٠٢٣.

ففي البحر الرائق: "يجوز على الصوفية"^(١).

ويقول النووي رَحِمَهُ اللهُ: "وأما الوقف على الصوفية فما رأيت به بخط بعض المحصلين أن الشيخ أبا محمد لم يصحح الوقف على الصوفية أصلاً، إذ ليس للتصوف حد يوقف عليه والمشهور الصحة"^(٢). وفي المبدع: "يصح الوقف على الصوفية، وهم المشتغلون بالعبادات في غالب الأوقات المعرضون عن الدنيا... ولم يعتبر الحارثي الفقر"^(٣).

وهذا القول يستند فيما ذهب إليه على عدم اشتراط القربة في الوقف، فالوقف يجوز ولو لم تظهر فيه نوع قربة، وقد يكون ظاهر كلام المالكية متسقاً مع هذا الرأي.

القول الثاني: الجواز لكن تصير الغلة للفقراء منهم دون الأغنياء، وهذا هو القول المعتمد لدى الحنفية، وهو يتسق مع تفصيلهم السابق الذي ذكرناه، من أنه إذا ذكر المصطلح، وكان يدل على الحاجة عرفاً، فالوقف صحيح ويصرف على الفقراء.

ففي الفتاوى الهندية: "يجوز ويصرف إلى الفقراء منهم، وهو الأصح كذا في القنية"^(٤).

يقول ابن عابدين في تفصيل هذا الرأي بعد حكاية من قال بالمنع: "فإنه وقع فيه خلاف، قال في شرح الوهبانية عن الخلاصة بعد حكاية الخلاف:

(١) نقل هذا القول عن شمس الأئمة، ابن نجيم: البحر الرائق، ج ٥، ص ٢٢٢، الأوزجدي: فتاوى قاضيخان، ج ٢، ص ٨٥٢.

(٢) النووي: روضة الطالبين، ج ٥، ص ١٢٢، وانظر: الرافعي: العزيز، ج ٦، ص ٢٦٢، الزركشي: خادم الرافعي والروضة، ص ٦٨١، ابن الرفعة: كفاية النبيه، ج ٢١، ص ٦١.

(٣) ابن مفلح: المبدع، ج ٥، ص ٢٢٢.

(٤) الشيخ نظام: الفتاوى الهندية، ج ٢، ص ٧٢.

وأخرج الإمام علي السعدي الرواية من وقف الخصاص أنه لا يجوز على الصوفية، والعميان، فرجعوا إلى جوابه. قلت: لكن في الإسعاف: قال شمس الأئمة: إذا ذكر مصرفاً فيهم تنصيص على الحاجة... ومقتضاه: أنه يصح على الصوفية أيضاً، لأن الفقر فيهم أغلب من العميان، بل اصطلاحهم تسميتهم بالفقراء"^(١).

وفي ترتيب الصنوف: "ومثله الوقف على الصوفية، أو أبناء السبيل، أو على المسافرين، مثلاً فهو صحيح، وتصير الغلة إلى الفقراء من هؤلاء الأغنياء"^(٢).

وهذا الفريق هو ممن يرى اشتراط القربة في الوقف، كما أن مصطلح الصوفية في نظر هؤلاء هو مصطلح يدل على الحاجة، لأن الفقر فيهم هو الغالب، فجاز الصرف عليهم، لكن يقتصر الإنفاق على فقرائهم فحسب.

القول الثالث: عدم الجواز.

وهو وجه عند الحنفية والشافعية والحنابلة.

أما الحنفية فقد نقل ابن عابدين المنع بقوله: "لا على الصوفية والعميان"^(٣)، ويقول ابن نجيم رَحِمَهُ اللهُ أَيضاً: "الوقف على الصوفي، وصوفيّ خانه لا يجوز"^(٤). وفي الفتاوى الهندية حكاية القول بالمنع: "وقَفَ على الصوفية، فقليل لا يجوز، وقيل يجوز، ويصرف إلى الفقراء منهم، وهو الأصح كذا في القنية، والله أعلم"^(٥).

(١) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٦، ص١٨٦.

(٢) أفندي: ترتيب الصنوف، ص٦٥١.

(٣) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٦، ص١٨٦.

(٤) ابن نجيم: البحر الرائق، ج٥، ص٢٢٢.

(٥) الشيخ نظام: الفتاوى الهندية، ج٢، ص٧٢.

وقد نُقل منع الشافعية عن الشيخ أبي محمد رَحْمَهُ اللهُ، وذلك في نظره لأنه لا حد للتصوف يعرف به، يقول النووي رَحْمَهُ اللهُ: "وحكى عن الشيخ أبي محمد أنه باطل، إذ ليس للتصوف حد يعرف" (١).

وفي المبدع: "ويتوجه احتمال لا يصح عليهم" (٢).

أما مستند هذا الفريق وأدلته فمعظم الرأي الفقهي - داخل هذا الفريق - يرى اشتراط القربة، فالصوفية مصطلح فضفاض فيهم الأغنياء والفقراء، كما أن فيهم من يرتكب المخالفات الشرعية، ولذا يمنع هذا الفريق الوقف على الصوفية، أيضا هناك من منع الوقف على الصوفية لأنه ليس لهم حد معروف يمكن مراعاته وضبطه، وهذا رأي أبي محمد الجويني رَحْمَهُ اللهُ من الشافعية.

القول الرابع: التفصيل بعدة اعتبارات، إما باعتبار القدرة على التكسب، ومدى ظهور ثروة الصوفي وغناه، وإما باعتبار التزام الصوفي بحقيقة التصوف، أو مدى انضباطه بأحكام الشريعة، وهذا القول هو وجه عند الحنفية والشافعية والحنابلة، وسأذكر جزءاً من نقولهم لأهميتها.

ابن عابدين رَحْمَهُ اللهُ ينقل هذا الرأي وأدلته عن أبي اليسر من الحنفية بقوله: "أن الصوفية أنواع فمنهم قوم يضربون بالمزامير، ويشربون الخمر، إلى أن قال فيهم، إذا كانوا بهذه المكانة كيف يصح الوقف عليهم. أ.هـ، فأفاد أن العلة أن منهم من لا يصح الوقف عليهم، فلا يكون قربة، ويحتمل أن المراد لا يصح الوقف على هذا النوع منهم إذا عينهم الواقف... لأن لفظ الصوفية إنما يراد به في العادة من كانوا على طريقة مرضية، أما غيرهم فليسوا

(١) النووي: روضة الطالبين، ج٥، ص١٢٣، وانظر: الرافعي: العزيز شرح الوجيز، ج٦، ص٢٦٢.

(٢) ابن مفلح، المبدع، ج٥، ص٢٢٣.

منهم حقيقة وإن سموا أنفسهم بهذا الاسم، فإذا أطلق الاسم لا يدخلون فيه، فيصح الوقف ويستحقه أهل ذلك الاسم حقيقة"^(١).

أما الشافعية فيعتمدون على نص الغزالي رَحِمَهُ اللهُ وتفصيله حول الصويف الذي يجوز الوقف عليه، حيث يقول: "لا بد في الصويف من العدالة ومن ترك الحرفة، نعم، لا بأس بالوراقة والخياطة، وما يشبههما إذا كان يتعاطاها أحياناً في الرباط لا في الحانوت، ولا تقدر قدرته على الاكتساب ولا الاشتغال بالوعظ والتدريس، ولا أن يكون له من المال قدر ما لا تجب فيه الزكاة...، ويقدر الثروة الظاهرة، والعروض الكثيرة. قال ولا بد، وأن يكون في زي القوم إلا إذا كان مساكناً لهم في الرباط، فيقوم بالمخالطة والمساكنة مقام الزي. قال: ولا يشترط لبس المرقعة من يد شيخ"^(٢).

ويقول ابن الرفعة رَحِمَهُ اللهُ في زيادة تفصيل: "فيصرف إلى كل من كان مشغولاً بعبادة الله تعالى في أغلب أمره، فأما من كان مشغولاً بالأكل والرقص والسماع فلا، كذا قاله القاضي الحسين في التعليق"^(٣).

أما فريق الحنابلة فيعتمدون على نص ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ وتفصيله حيث اشترط لجواز الوقف على الصوفية ثلاثة شروط لخصها البهوتي رَحِمَهُ اللهُ بقوله: "الأول: أن يكون عدلاً في دينه، الثاني: أن يكون ملازماً لغالب الآداب الشرعية في غالب الأوقات، وإن لم تكن الآداب واجبة، كأداب الأكل، والشرب، واللباس، والنوم، والسفر، والصحبة والمعاملة مع الخلق إلى غير ذلك من

(١) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٦، ص١٨٦.

(٢) الرافعي: العزيز شرح الوجيز، ج٦، ص٢٦٢، وانظر: النووي: روضة الطالبين، ج٥، ص١٢٣، ابن الرفعة: كفاية النبيه، ج٢١، ص٦١، الشرييني: مغني المحتاج، ج٢، ص١٨٣، المناوي: تيسير الوقوف، ص٥٦.

(٣) ابن الرفعة: كفاية النبيه، ج٢١، ص٦١.

آداب الشريعة قولاً وفعلاً، ولا يلتفت إلى ما أحدثه بعض المتصوفة من الآداب التي لا أصل لها في الدين، من التزام شكل مخصوص في اللبسة ونحوها، مما لا يستحب في الشريعة، الشرط الثالث: أن يكون قانعاً بالكفاية من الرزق بحيث لا يمسك ما يفضل عن حاجته"^(١).

ويتضح من أقوال علماء هذا الفريق أن أدلتهم هي مزيج من الاعتبارات المتعلقة بالالتزام الصوفية بأحكام الشريعة، وحقيقة التصوف المنضبط شرعاً، كذلك باعتبار عدم ظهور الغنى والثروة فيهم.

القول الراجح:

أرى والله أعلم أن الاتجاه الفقهي العام لدى العلماء يدور عموماً حول ربط الوقف على الصوفية بشرط الفقر، أو عدم ظهور الغنى، وهو القول الراجح، فالصوفية بحد ذاتها ليست مصرفاً وإنما يكون ذلك بسبب ما يغلب عليهم من الفقر، مع ملاحظة أن العلماء اشترطوا شروطاً أخرى للوقف عليهم. والصوفية من حيث عنصر الفقر فيهم المستحق الذي يأخذ حقه، وفيهم من يأخذ فوق حقه، وفيهم من لا يعطى إلا دون حقه، وفيهم غير المستحق، حتى إنهم في الطعام الذي يشتركون فيه يعطى أحدهم أفضل مما يعطى الآخر، وإن كان أغنى منه، خلاف ما جرت عادة أهل العدل، الذين يسوون في الطعام بالعدل، كما يعمل في رباطات أهل العدل، وأمر ولي الأمر العدل بين هؤلاء، وهذا من أعظم الواجبات على الولاة"^(٢).

(١) البهوتي: كشاف القناع، ج ٤، ص ٨٤٢. وانظر النص بإسهاب في كتاب الفتاوى المصرية، ص ٥٩٢.

(٢) منقول بتصرف، البعلي: مختصر الفتاوى المصرية، ص ٢١٤.

المطلب الثاني

الوقف على طلبه العلم

هل يشترط عند الفقهاء أن يكون العالم أو طالب العلم فقيراً؟ هذه المسألة اختلف فيها العلماء على قولين.

القول الأول: هو قول الجمهور، والذين اعتبروا التعليم مصرفاً وقفياً قائماً بذاته، وليس مصرفاً مرتبطاً بمصرف الفقر، وقد أكد المرادوي رَحِمَهُ اللهُ على ذلك عندما نص على أن العلماء ولو كانوا أغنياء يجوز الوقف عليهم، حتى على قول من منع الوقف على الأغنياء، يقول رَحِمَهُ اللهُ: "العلماء هم حملة الشرع، على الصحيح من المذهب. جزم به في الرعاية الصغرى، والحاوي الصغير، والفائق، وغيرهم، وقدمه في الرعاية الكبرى، والفروع، والحاوي، وغيرهم. وقيل: من تفسير، وحديث، وفقه، ولو كانوا أغنياء على القولين"^(١).

وهكذا تضافرت نصوص العلماء على القول بجواز الوقف على العلماء وطلبة العلم دون تفصيل أو تفريق بين غني وفقير، وقد لاحظنا في مطلب الوقف على الصوفية ملاحظة جانب الفقر في الصوفي، وهذا عند من يشترط القربة في الوقف، لكن هنا هذا الفريق ممن يقول بالقربة^(٢) وجدناه هنا يقول بالجواز دون التفضيل بين غني وفقير.

ففي روضة الطالبين: "يصح الوقف على المتفقهة - وهم المشتغلون

(١) المرادوي: الإنصاف، ج٧، ص٤٩.

(٢) خاصة ممن يقول باشتراط القربة ضمن مذهبي الشافعية والحنابلة.

بتحصيل الفقه - مبتدئهم ومنتهيهم، وعلى الفقهاء، ويدخل فيه من حصل منه شيئاً وإن قل" (١).

وقد بين الزركشي رَحْمَةُ اللهِ فِيهِ أثناء نقاشه لمسائل مختلفة أن قصد القربة واضح في التعليم، ويستوي فيه العلماء والفقراء، يقول: "ويقال قصد القربة إنما هو في الفقراء والعلماء ونحوه" (٢).

وهذا الملحظ أشار إليه الشريبي رَحْمَةُ اللهِ بِأَن قصد القربة واضح في مصرف العلماء، حيث يقول: "أو وقف على جهة قربة، أي يظهر قصد القربة فيها... كالفقراء والعلماء والقراء والمجاهدين" (٣).

يقول البهوتي رَحْمَةُ اللهِ وَهُوَ ممن يشترط القربة: "والقربة قد تكون على الأدمي كالفقراء والمساكين والغزاة والعلماء والمتعلمين" (٤).

كذلك العمراني الشافعي رَحْمَةُ اللهِ وَهُوَ ممن يشترط القربة في الوقف، يجيز مطلق الوقف على العلماء فيقول: "ولا يصح الوقف إلا على ما فيه طاعة لله كالوقف على... أو الفقراء والمساكين، وطلبة العلم" (٥).

يقول الرافعي رَحْمَةُ اللهِ فِيمَنْ يجوز الوقف عليهم: "وعلى المتفقهة، وهم المشتغلون بتحصيل الفقه مبتدئهم ومنتهيهم، وعلى الفقهاء" (٦).

(١) النووي: روضة الطالبين، ج ٥، ص ١٢٢.

(٢) الزركشي: خدام الرافعي والروضة، ص ١٧١.

(٣) الشريبي: مغني المحتاج، ج ٣، ص ٣٥.

(٤) البهوتي: كشاف القضاء، ج ٤، ص ٥٤٢.

(٥) العمراني: البيان، ج ٨، ص ٣٦.

(٦) ابن الرفعة: كفاية النبيه، ج ٢١، ص ٥١. وانظر: الرافعي: العزيز شرح الوجيز، ج ٦، ص ٦١٢.

ويقول النووي رَحِمَهُ اللهُ مَسَاوِيًّا بَيْنَ جِهَةِ الْفُقَرَاءِ وَالْعُلَمَاءِ بِاعْتِبَارِ عَامِ الْإِنْقِرَاضِ: "وَفِي مَعْنَى الْفُقَرَاءِ الْعُلَمَاءِ، عَلَى الصَّحِيحِ"^(١).

وَمِنَ الْمَالِكِيَّةِ مَنْ نَصَّ عَلَى جَوَازِ الْوَقْفِ عَلَى طَلِبَةِ الْعِلْمِ مُطْلَقًا، يَقُولُ الْخُرَشِيُّ رَحِمَهُ اللهُ وَكَذَلِكَ يَصِحُّ الْوَقْفُ إِذَا قَالَ تَصَدَّقْتُ عَلَى الْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ أَوْ عَلَى الْمَسَاجِدِ أَوْ عَلَى طَلِبَةِ الْعِلْمِ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ"^(٢).

القول الثاني: وهو قول الحنفية.

وَفِي هَذَا الْقَوْلِ يَتَابَعُ الْحَنْفِيَّةُ تَمَسُّكَهُمْ بِتَفْصِيلِهِمْ فِي مَصْرَفِ الْفَقْرِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ فِي عِدَّةِ مَحَاوِرٍ، لَكِنْ هُنَا عِنْدَ التَّطْبِيقِ وَقَعَ الْحَنْفِيَّةُ فِي حَيْرَةٍ، فَبِحَسَبِ مَلَا حِظَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ لَجَانِبٍ مَعِينٍ اخْتَلَفَتْ آرَاءُهُمْ وَانْقَسَمَتْ، فَمِنَ الْحَنْفِيَّةِ مَنْ أَجَازَ الْوَقْفَ عَلَى الْعُلَمَاءِ عَلَى أَنْ يَصْرَفَ لِلْفُقَرَاءِ مِنْهُمْ، يَقُولُ ابْنُ عَابِدِينَ رَحِمَهُ اللهُ: "قُلْتُ: وَمَقْتَضَاهُ أَنَّهُمْ إِذَا كَانُوا لَا يَحْصُونَ يَخْتَصُّ بِفُقَرَائِهِمْ، فَعَلَى هَذَا وَقَفَ الْمَصْحُفُ فِي الْمَسْجِدِ وَالْكَتَبِ فِي الْمَدَارِسِ، لَا يَحِلُّ لِغَيْرِ فَقِيرٍ، وَهُوَ خِلَافُ الْمَتَبَادِرِ مِنْ عِبَارَةِ الْخُلَاصَةِ وَالْقَنِيَّةِ فِي الْمَصْحُفِ"^(٣).

أَيْضًا هُنَاكَ مِنَ الْحَنْفِيَّةِ مَنْ لَاحِظٌ أَنَّ الْوَقْفَ عَلَى طَلِبَةِ الْعِلْمِ يَرْجِعُ إِلَى أَنَّ أَغْلِبَهُمْ مِنَ الْفُقَرَاءِ الْمُحْتَاجِينَ، وَأَنَّ لَفْظَ طَالِبِ الْعِلْمِ فِي الْإِسْتِعْمَالِ يَدُلُّ عَلَى الْفَقْرِ، يَقُولُ ابْنُ عَابِدِينَ رَحِمَهُ اللهُ: "قَوْلُهُ وَإِنْ عَلَى طَلِبَةِ الْعِلْمِ... إلخ، ظَاهِرُهُ صِحَّةُ الْوَقْفِ عَلَيْهِمْ لِأَنَّ الْغَالِبَ فِيهِمْ الْفَقْرُ، كَمَا عِلْمٌ مِنَ الضَّابِطِ الْمَارِ أَنْفَاءً، قَالَ شَمْسُ الْأَثْمَةِ رَحِمَهُ اللهُ: فَعَلَى هَذَا إِذَا وَقَفَ عَلَى طَلِبَةِ الْعِلْمِ فِي بَلَدَةٍ،

(١) النووي: روضة الطالبين، ج ٥، ص ٥٢٣.

(٢) الخرشبي: شرح الخرشبي، ص ٩٨، وانظر أيضا: الأزهري: جواهر الإكليل، ج ٢، ص ٧٠٢، الدسوقي: حاشية الدسوقي، ج ٤، ص ٤٨.

(٣) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج ٦، ص ٨٥٥.

هذا يجوز لأن الفقر غالب فيهم، فكان منبئاً عن الحاجة، ثم ذكر الضابط المار"، ويقول ابن عابدين رَحِمَهُ اللهُ فِي موضع آخر: "الاشتغال بالعلم يقطع عن الكسب فيغلب فيهم الفقر"^(١). وهذا التوجه لا يخرج عموماً عن رأي الحنفية في المجمل، ففي نظر الحنفية أن بعض المصطلحات تدل على الفقر صراحة، وبعضها يدل على الفقر من خلال استعمال الناس، ويدخل في ذلك ألفاظ العلماء والفقهاء^(٢).

هناك أيضاً من الحنفية من له رأي آخر في تكييف الوقف على طلبه العلم باعتبار أن الوقف على المدارس والكتب هو مما يستوي فيه الفريقان الأغنياء والفقراء، كالأربطة والخانات والمقابر، وهذا التفصيل أيضاً لا يخرج عن تفصيل الحنفية في مسألة الوقف على الأغنياء^(٣).

أيضاً للحنفية تفصيل آخر لكن خارج إطار تفصيلهم العام، حيث يجيز بعضهم الوقف على العلماء باعتبار وظائفهم وتفرغهم للعمل داخل هذه الوقفيات، وبالتالي فإن هؤلاء العلماء يستحقون مرتبات مالية قد تكون مجزية، وقد يكون بعضهم غنياً، وقد أطلق الحنفية مصطلح (الجامكية) على مثل هذه المرتبات، يقول ابن عابدين رَحِمَهُ اللهُ: "قوله (الجامكية) هي ما يرتب من الأوقاف لأصحاب الوظائف كما يفيد كلام البحر عن ابن الصائغ. وفي الفتح: الجامكية كالعطاء، وهو ما يثبت في الديوان باسم المقاتلة أو غيرهم، إلا أن العطاء سنوي والجامكية شهرية... يعني أن اعتبار شبهها

(١) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٦، ص٨٥٥.

(٢) أفندي: ترتيب الصنوف، ص٥٥١.

(٣) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٦، ص٩٥٥.

بالأجرة من حيث حل تناولها للأغنياء، إذ لو كانت صدقة محضة لم تحل لمن كان غنياً^(١).

ولذلك أجاز ابن عابدين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن يعطى هؤلاء العلماء ما فوق النصاب، يقول: "فإن كان ذلك المرتب بشرط الواقف، فلا شبهة في جواز ما رتبته وإن كثر، وإن كان من جهة كالمتولي، فلا يجوز النصاب. هذا ما ظهر لي"^(٢).

(١) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٦، ص١٥٦.

(٢) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين، ج٦، ص٢٥٦.

المبحث الرابع

مصرف الفقراء والأغنياء من المنظور القانوني

عند البحث في التوجهات القانونية والقضائية العربية المعاصرة، قد لا نجد إلا النزر القليل من الكتابات حول المصارف الوقفية، مقارنة بالتراث الفقهي الواسع لعلمائنا العظام. فحتى هذه اللحظة لم نر محاولات لتصنيف مصارف الوقف تصنيفاً قانونياً أو قضائياً، كذلك هناك قصور في بيان حدود تلك المصارف الوقفية، مقارنة مع بعض التجارب العالمية.

أما ما وجدته في القوانين العربية فهي إشارات بسيطة، حيث إن بعض القوانين العربية اشترطت في الموقوف عليه أن يكون على جهة بر وقربة، وهذا ما اتجه إليه قانون الوقف العماني^(١)، وقانون الوقف اليمني^(٢)، وكذلك مدونة الأوقاف المغربية^(٣). ومع أن تلك القوانين لم توضح حكم الوقف على الأغنياء، إلا أنه يُفهم من اشتراط القرابة عدم جوازه.

وفي بعض القضايا التي اطلعت عليها في محكمة النقض المصرية، لاحظت قضية بموجبها اعتبرت المحكمة قراء القرآن الكريم مصرفاً وقفياً^(٤)، كذلك قضية أخرى اعتبرت صفة الفقر مصرفاً خيراً^(٥).

مشروع قانون الوقف في الشارقة لم يشترط القرابة في الموقوف عليه، لكنه

(١) مادة رقم (٩) من قانون الوقف العماني لسنة ٢٠٠٢م.

(٢) مادة رقم (٤٢) من قانون الوقف اليمني لسنة ٢٩٩١.

(٣) مادة رقم (١) من مدونة الأحكام المغربية لعام ١٣٤١ هجري.

(٤) طعن ٤٠٧ لسنة (٣٧).

(٥) طعن ٣٧٥ لسنة (٥٧).

في المقابل اشترط عدم الوقف على المعصية أو ما هو محرم شرعاً^(١)، وعليه فقد يفهم من ذلك جواز الوقف على الأغنياء.

من حيث التجارب القانونية العالمية فقد وجدت بعض قوانين العمل الوقفي الغربي -إن جازت التسمية- قد أقرت ذات التوجهات الفقهية لدى علمائنا فيما يختص ببيان حد الفقر، فقد نصت تلك القوانين على صعوبة تحديد دقيق لمصطلح الفقر، ذلك لأن للفقر أبعاداً مختلفة، وموضوعه متشابك ومعقد، ثم اعتمدت هذه القوانين على اعتبار الكفاية في ضبط الفقر، فاعتبرت الفقير الشخص الذي لا يستطيع الحصول على حاجاته الأساسية مقارنة بالمجتمع، وهذا المسلك هو ما تعتمده المحاكم الغربية، وعليه فقد اعتُبرت حالات العسر المالي المؤقت لبعض الأغنياء داخلة في مفهوم الفقر، كما نصت تلك القوانين على ضرورة أن يراعي القاضي كل حالة بحسبها^(٢).

وأذكر هنا حالات نصت التجربة الغربية على اعتبارها مصرفاً وقفياً تابعاً للفقر منها:

١- تعثر الآباء عن سداد أقساط المدارس يدخل ضمن مفهوم الفقر، مع ملاحظة أن الأب عامل، وقد يكون مكتفياً من حيث الراتب للإنفاق على شؤونه الأخرى.

٢- قد يكون تابعاً لمصرف الفقر ما يتعلق بإزالة الفوارق الاجتماعية بين أفراد

(١) مادة (١١) فقرة ٢ من مشروع قانون الوقف في الشارقة.

(2) CHARITABLE PURPOSES & PUBLIC BENEFIT. Statutory guidance for applicants and existing charities, Issued pursuant to section 13 of the Charities Act 2014. Ministry of Home Affairs. Registry General & Charity Commissioners.p8 . The Prevention or Relief of Poverty for the Public Benefit 2008, as amended December 2011 Charity Commission,p8.

- المجتمع، فعلى سبيل المثال قد يكون عملاً خيراً توفير الدخل للشبكة الإلكترونية لغير القادرين مالياً، نظراً لأهمية المعلومات التي تقدمها الشبكة العنكبوتية، لكن ذلك لا يعني أن من العمل الخيري إزالة الفوارق المالية بين الطبقات، بدعم الأشخاص مثلاً ليكونوا شديدي الثراء.
- ٣- قد يملك شخص مسن منزلاً، فهو بهذا الاعتبار غني، لكنه قد لا يملك دخلاً لدفع فواتير التدفئة شتاءً فهو بهذا الاعتبار فقير.
- ٤- قد يكون الشخص غنياً قبل (٥٠) عاماً، لكن بالنظر إلى التضخم وغلاء الأسعار قد يصبح فقيراً في هذه الأيام.
- ٥- قد يعد من العمل الخيري دعم الطبقة العاملة مالياً إذا كان دخلها يقل عن المستوى العام للرواتب في الدولة.
- ٦- اختصاص مكان معين بغلة الوقف، كأن تتوجه المنح المالية لدولة أو إقليم معين فقير.
- ٧- تقديم الخدمات الصحية والتعليمية للفقراء، وإن كان خارج إطار حدود الدول.
- ٨- الإنفاق على الدراسات والبحوث التي تعنى بدراسة وسائل القضاء على الفقر، والمشكلات الناتجة عنه.
- ٩- منح العلامات التجارية والتقديرية لسلع استطاعت تقديم منتج بسعر عادل ومقبول للفقراء والمساكين^(١).

(1) The Prevention or Relief of Poverty for the Public Benefit 2008. as amended December 2011 Charity Commission.p11. CHAR - TABLE PURPOSES & PUBLIC BENEFIT. Statutory guidance for applicants and existing charities. Issued pursuant to section 13 of the Charities Act 2014. .Ministry of Home Affairs. Registry General & Charity Commissioners.p9.

أيضاً قامت التجربة الغربية بإقرار مصطلح (الوقاية من الفقر) باعتباره مصرفاً وقصياً، فلا يشترط أن يكون الشخص فقيراً فحسب لكي يستحق أموال الوقف بل يمكن أيضاً للشخص (القابل والممكن وقوعه) في دائرة الفقر أن يستفيد من تلك الأموال.

على سبيل المثال يمكن لأموال الوقف مساعدة الشباب الذين وجدوا أنفسهم في المدينة دون مأوى وعمل، مع ملاحظة أنهم لم يقعوا بعد في دائرة الفقر، أيضاً يجوز أن تُبنى بأموال الوقف مساكن غير فاخرة للطبقة العاملة لكي يسكنوها بشكل مؤقت، مع أن هؤلاء ليسوا فقراء⁽¹⁾.

لذا فإنه من الضروري العناية بالبنية التعليمية والمهنية والصحية، مثل إنشاء المدارس والجامعات والمستشفيات ومراكز التدريب والتأهيل، كل ذلك هو مما يساهم في الوقاية من الفقر، بل ربما يساعد في إخراج جيل معتمد على نفسه علمياً ومالياً وصحياً.

أيضاً فيما يختص بالفئات الضعيفة فقد أقرت القوانين الغربية المصرف الذي يعنى بالفئات الضعيفة لسبب يتعلق بالسن أو المرض أو العجز، ففي منظور هذه القوانين أن هذه الرعاية ليست متعلقة بفقر هؤلاء، وإنما بتوفير احتياجاتهم الآنية المؤقتة، فقد لا يستغني بعض الأغنياء عن الاحتياجات والمعدات التي تقدمها المؤسسات الخيرية التي تعنى بهم، خاصة المعاقين وكبار السن، ولذا فقد اعتُبر هذا المصرف -مصرف الفئات الضعيفة- مصرفاً مستقلاً لا علاقة له بمصرف الفقر⁽²⁾.

(1) The Prevention or Relief of Poverty for the Public Benefit 2008. as amended December 2011 Charity Commission. p9.

(2) The relief of those in need. Supporting document for charity trustees. The Charity Commission for Northern Ireland. November 2013.p 4. Also: CHARITABLE PURPOSES & PUBLIC BENEFIT. Statutory gui -

كما أن تلك القوانين منعت أي أوقاف تقوم على تمييز أو عدم مساواة لأحد الفئات التي يحميها حقوق الإنسان، والذي يوجب منع أي تمييز بسبب لون أو عرق أو وطن أو أثنية أو جنس أو دين أو معتقد سياسي، أو سوابق جنائية، أو وضع عائلي كالمترولين.

ومن الأمور التي تدخل ضمن مصرف الفئات الضعيفة:

- ١- إنشاء دور الرعاية للأطفال والشباب المحتاجين.
- ٢- إنشاء دور الرعاية لكبار السن.
- ٣- العناية بذوي الاحتياجات الخاصة.
- ٤- توفير المعدات والاحتياجات لمثل هذه الفئات.
- ٥- الاعتناء بالأرامل.
- ٦- الاعتناء بالمرضى الفقراء سواء أكان العلاج نفسياً أو جسدياً.
- ٧- تقديم النصائح والاستشارات القانونية لمن لا يستطيع التحصل عليها من تلك الفئات^(١).

ance for applicants and existing charities. Issued pursuant to section 13 of the Charities Act 2014. .Ministry of Home Affairs. Registry General & Charity Commissioners.p22.

- (1) The relief of those in need. Supporting document for charity trustees. The Charity Commission for Northern Ireland. November 2013. p 4. CHARITABLE PURPOSES & PUBLIC BENEFIT. Statutory guidance for applicants and existing charities. Issued pursuant to section 13 of the Charities Act 2014. .Ministry of Home Affairs. Registry General & Charity Commissioners.p22.

الخاتمة

- ١- المصارف الوقفية تعرف على أنها المواضع التي تُتفق فيها غلة الوقف، وقد استخدم الفقهاء مصطلح (المصرف) دون إضافته للوقف، كما أنهم استخدموا اشتقاقات أخرى مثل كلمة (مصرفاً)، ويظهر أن الفقه المعاصر قد تأثر بعناوين الفقهاء القدامى وحديثهم حول مصارف الزكاة، فأقروا ذات المصطلح في الوقف، كما أن بعض الفقهاء يستخدم لفظ (الجهة) بمعنى المصرف.
- ٢- مصرف الفقر يعتبر من أكثر المصارف ذكراً ووروداً في كتب الفقهاء، وقد يتصور القارئ لكتبهم -رحمهم الله- أن أولوية الإنفاق الوقفي تختص بهذا المصرف بالدرجة الأولى، وذلك نظراً لشدة اعتنائهم به. مع ملاحظة أن أولويات الإنفاق الوقفي لا تقاس بكثرة ذكرها في كتب الفقهاء فحسب، إلا أن ذلك يعتبر أحد المؤشرات الهامة.
- ٣- نصوص الفقهاء على أن فقير الزكاة والوقف هما بمعنى واحد، وهذا ما نص عليه الحنفية والشافعية والحنابلة. لكن هناك اتجاه آخر لدى فقهاءنا قام بضبط حدود الفقر بذكر بعض فئاته كالمرضى والأرامل واليتامى والكهول والمساجين، فمثل هذه الفئات يكثر فيها الفقراء.
- ٤- اختلف العلماء في القدر الذي يدفع إلى الفقير من أموال الوقف على قولين، فبعضهم قاسه على مسألة الزكاة وآخرون اعتبروها مسألة مستقلة.
- ٥- ناقش العلماء حد الغنى إما باعتبار القوة والكسب، أو باعتبار الغنى بالغير، وإما باعتبار غنى النفس، أو دور العرف في تحديد مفهوم الغنى، أو باعتبار النصاب.
- ٦- أرى والله أعلم أن القول بمنع الوقف على الأغنياء هو التفصيل الأفضل

والأنسب في هذا العصر الذي شحت فيه أموال العمل الخيري، وتفاقت فيه مشاكل البشر، فمن العيب أن تتجه أموال العمل الخيري لتتنفق على الأغنياء في هذا الوقت. على أنه يجوز للأغنياء الاستفادة من بعض الوقفيات التي هم في حاجة لها كالمكتبات الوقفية أو البحثية، أو من المؤسسات الخيرية التي تقدم خدمات معينة قد لا تقدمها الجهات الأخرى.

٧- أرى والله أعلم أن الاتجاه الفقهي العام لدى العلماء يدور عموماً حول ربط الوقف على الصوفية بشرط الفقر، أو عدم ظهور الغنى، فالصوفية بحد ذاتها ليست مصرفاً وإنما يكون ذلك بسبب ما يغلب عليهم من الفقر، مع ملاحظة أن العلماء اشترطوا شروطاً أخرى لجواز الوقف عليهم.

٨- من العلماء من اعتبر التعليم مصرفاً وقفياً قائماً بذاته، ومنهم من منع الوقف عليهم إلا بالنظر لفقرهم، ومن العلماء من أجاز الوقف عليهم باعتبار وظائفهم في تلك الوقفيات، لكن في المجمل هناك اتفاق في جواز الوقف عليهم.

٩- يوصي الباحث بمزيد محاولات لتصنيف مصارف الوقف تصنيفاً قانونياً أو قضائياً، كذلك محاولة بيان حدود تلك المصارف الوقفية.

١٠- يوصي الباحث بدراسة مصارف الوقف كل على حدة، فلذلك نتائج مختلفة وتفصيلات مختلفة، فيما إذا درسنا الشروط العامة لاعتبار المصرف الوقفي.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن الرفعة، نجم الدين (ت ٧١٠هـ): كفاية النبيه شرح التنبيه.
- ابن عابدين، محمد أمين: رد المحتار على الدر المختار، تحقيق علي معوض وآخرون، الرياض، دار عالم الكتب.
- ابن قدامة: المغني، بيت الأفكار الدولية.
- ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد: الشرح الكبير، تحقيق عبد الله التركي، هجر للطباعة والنشر.
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد (ت ٨٨٤): المبدع شرح المقنع، المكتب الإسلامي.
- ابن نجيم، إبراهيم بن محمد (ت ٩٧٠هـ): البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الأزهري، صالح، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، طبعة عيسى البابي الحلبي.
- أفندي، علي: ترتيب الصنوف في أحكام الوقوف، بيروت، مؤسسة الريان.
- البعلي، بدر الدين (ت ٧٧٧هـ): مختصر الفتاوى المصرية، تصحيح عبد المجيد سليم، بيروت، دار الكتب العلمية.
- البهوتي، منصور بن يونس (ت ١٠٤٦): كشف القناع عن متن الإقناع، بيروت، عالم الكتب.
- الحطاب، محمد بن محمد (ت ٩٥٤هـ): مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار عالم الكتب.

- الخرشي، عبد الله: حاشية الخرشي على مختصر خليل وبهامشه حاشية العدوي، المطبعة الأميرية ببولاق، ط٢.
- الخصاف، أحمد بن عمرو: أحكام الأوقاف، القاهرة، مكتبة الثقافة.
- الدسوقي، محمد عرفة: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، طبعة إحياء التراث، عيسى البابي الحلبي.
- الرازي، محمد بن أبي بكر: مختار الصحاح، دار المعارف بمصر.
- الرافي، عبد الكريم بن محمد (ت١٢٢٣هـ): العزيز شرح الوجيز، تحقيق علي معوض، دار الكتب، بيروت.
- الزركشي، محمد بن عبد الله بهادر (ت٧٩٤هـ): خادم الرافي والروضة، رسالة ماجستير بجامعة أم القرى (قسم الوقف)، ١٤٢٨هـ.
- الزركشي، محمد بن عبد الله، (ت٧٧٢هـ): شرح الزركشي على مختصر الخرقى، مكتبة العبيكان، ط١، ١٤١٢هـ.
- السرخسي، شمس الدين: المبسوط، بيروت، دار المعرفة.
- السرخسي، شمس الدين: المبسوط، دار المعرفة، بيروت.
- الشربيني، محمد: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق علي معوض وآخرون، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الشيخ نظام وآخرون: الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمكيرية في مذهب الإمام أبي حنيفة، بيروت، دار الكتب العلمية.
- العمراني، يحيى (ت٥٥٨هـ): البيان في مذهب الإمام الشافعي، دار المنهاج.
- الفيومي، محمد، المصباح المنير، دار المعارف، مصر.

- قاضيخان، الأوزجندی: فتاوی قاضيخان، الطبعة الأميرية، بولاق، ۱۲۱۰هـ.
- القرافي، أحمد بن إدريس (ت ۱۲۸۵هـ): الذخيرة، تحقيق سعيد أعرب، بيروت، دار الغرب، ط ۱، ۱۹۹۴م.
- القونوي، قاسم: أنيس الفقهاء، جدة، دار الوفاء، ط ۱، ۱۴۰۶هـ.
- الماوردي، علي بن محمد، (ت ۴۵۰هـ): الحاوي الكبير، تحقيق محمود مطرجي، بيروت، دار الفكر.
- المرادوي، علاء الدين: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف في مذهب الإمام أحمد، بيروت، دار إحياء التراث، ط ۱، ۱۳۷۶هـ.
- المناوي، عبد الرؤوف: تيسير الوقوف على غوامض أحكام الوقوف، مكتبة نزار الباز، مكة.
- النووي، يحيى بن شرف (ت ۶۷۶هـ): روضة الطالبين، بيروت، المكتب الإسلامي.
- القوانين:
 - قانون الوقف العماني لعام ۲۰۰۲م.
 - قانون الوقف اليمني لسنة ۲۹۹۱.
 - مدونة الأحكام المغربية لعام ۱۳۴۱ هجري.
 - مشروع قانون الوقف في الشارقة.

الكتب باللغة الإنجليزية:

- The relief of those in need.Supporting document for charity trustees.The Charity Commission for Northern Ireland.November.2013
- CHARITABLE PURPOSES & PUBLIC BENEFIT. Statutory guidance for applicants and existing charities. Issued pursuant to section 13 of the Charities Act.2014 .Ministry of Home Affairs .Registry General & Charity Commissioners.
- The Prevention or Relief of Poverty for the Public Benefit 2008. as amended December 2011 Charity Commission.

فهرس الموضوعات

صفحة	الموضوع
٢٥٥	المقدمة:
٢٥٩	المبحث التمهيدي: التعريف بالمصارف الوقفية وشروط اعتبارها:
٢٥٩	المطلب الأول: التعريف بالمصارف الوقفية لغةً واصطلاحاً:
٢٦١	المطلب الثاني: شروط ومعايير اعتبار مصارف الوقف:
٢٦٣	المبحث الأول: مصرف الفقراء:
٢٦٤	المطلب الأول: ضابط الفقر:
٢٦٧	المطلب الثاني: القدر الذي يدفع إلى الفقير من أموال الوقف:
٢٦٩	المبحث الثاني: الوقف على الأغنياء:
٢٦٩	المطلب الأول: ضابط الغنى:
٢٧١	المطلب الثاني: حكم الوقف على الأغنياء:
٢٨٢	المبحث الثالث: تطبيقات فقهية متعلقة بمصرف الفقر والغنى:
٢٨٢	المطلب الأول: الوقف على الصوفية:
٢٨٨	المطلب الثاني: الوقف على طلبة العلم:
٢٩٣	المبحث الرابع: مصرف الفقراء والأغنياء من المنظور القانوني:
٢٩٨	الخاتمة:
٣٠٠	فهرس المصادر والمراجع:
٣٠٤	فهرس الموضوعات:

قال الشافعي: "لا أعلم علماً بعد الحلال والحرام أنبل من الطب، إلا أن أهل الكتاب قد غلبونا عليه. قال حرملة: كان الشافعي يتلهف على ما ضيع المسلمون من الطب، ويقول: ضيعوا ثلث العلم، ووكلوه إلى اليهود والنصارى".

ينظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (٥٧/١٠)، ولطائف الفوائد، أ.د. سعد الخثلان (ص: ١٩٧).

احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع (دراسة فقهية تأصيلية)

إعداد

أ.د. خيرية بنت عمر هوساوي

الأستاذ بجامعة أم القرى



مُقَدِّمَةٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ﷺ.

وبعد:

فقد جعل الله سبحانه وتعالى شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خصائص المؤمنين والمؤمنات وقرنها بالصلاة والزكاة، بل قدمها عليهما في الذكر، وذلك في سياق الآيات التي تحت على النصره وتعزز المسؤولية المجتمعية في نفوس المؤمنين؛ حيث قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 171].

والله سبحانه وتعالى شرع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من أجل حماية مقاصد الشريعة في الخلق؛ فجعله تارة أمراً عينياً، وتارة كفائياً، حتى لا يشق على عباده. وعلى هذا النهج التشريعي الموافق للفطرة الإنسانية السليمة سار النبي ﷺ في تطبيق قواعد الشريعة وأدائها، ثم سار على نهجه الصحابة رضوان الله عليهم، فاقتدى بهم التابعون ومن بعدهم إلى عصرنا الحاضر؛ حتى تبقى خاصية الخيرية التي وصفت بها هذه الأمة كما في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ آل عمران: 110. وما تمت هذه الفضيلة للأمة

إلا بعد تحقيق الصفات المذكورة في الآية كما قال سيدنا عمر رضي الله عنه في حجة حجها، فرأى من الناس منكراً فقراً الآية السابقة ثم قال: "من سره أن يكون من هذه الأمة فليؤد شرط الله فيها"^(١).

ولأهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والاحتساب فيهما كانت عنايتي بهذا الموضوع؛ لبروز الحاجة إلى هذه الوظيفة الشرعية التي خلت بصورتها المنظمة من أغلب البلدان الإسلامية، فانبرى الغيورون من أهل العلم -وبدافعية قوية- إلى تفعيل هذه الشعيرة قيماً بالمسؤولية المجتمعية التي أناطها بهم المشرع، ولا غرو في هذا؛ فقد كثر الفساد في هذا الزمان، واتسع الخرق.

والاحتساب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -مع كونه وظيفة لعامة المسلمين والمسلمات- إلا أنه مشروطٌ بالاستطاعة، وبضوابط ذكرها العلماء في بابه؛ فكان حَرِيّاً أن نَعْرِفَ بها ونبرزها، ولاسيما مع تطور المنابر واتساع المجال الدعوي المُشْرَعِ أبوابه للجميع؛ فقد خاضت المرأة غماره مثلها مثل الرجل، واعتلت منابرهُ بشتى صورهِ؛ فتارة تراها ضمن المشاهير في مواقع التواصل، وتارة تراها ضمن مقدمي البرامج في الإذاعة أو التلفزيون، وتارة تسمع مواعظها عبر التسجيلات المنشورة في قنوات اليوتيوب (youtube)، والواتس أب (whatsapp)، حتى غدا بروزها الإعلامي ظاهرة تباينت الآراء حولها بين مؤيد ومتحفظ، فجاء هذا البحث مستعرضاً للعوامل التي أسهمت في نشوء تلك الظاهرة، ولتلك الآراء المتباينة، مع عرضها على ميزان

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٤/٤٣، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.

الشرع، وموازنتها وفقاً للمصالح والمفاسد؛ لتأصيل ما توافق منها مع مقاصد الشارع وضبطها بالمبادئ والأعراف الشرعية.

هذا وقد قسمت البحث إلى مقدمة ضمنيتها النقاط الآتية:

أهداف البحث ومشكلته:

يهدف البحث إلى تسليط الضوء على ظاهرة بروز المرأة في الإعلام المرئي والمسموع، بغرض الاحتساب والدعوة إلى الله؛ وذلك لبيان الحكم الشرعي فيها، من خلال التأصيل والموازنة بين المصالح والمفاسد. ومن هنا تفرض الباحثة التساؤلات الآتية:

- هل تستدعي الحاجة احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع، فيأخذ حكم الفرض الكفائي؟

- هل احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع يتوافق مع مقاصد المشرع أو يحقق مصالح معتبرة؟

- هل لطبيعة المرأة أثر في سلامة الاحتساب وفاعليته؟

- هل يحكم احتساب المرأة في المجال الإعلامي ضوابط معتبرة؟
الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة علمية -فيما بحثت- تحمل نفس عنوان البحث، أو تؤصل لموضوع احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع.

منهج البحث:

- اعتمدت في البحث على المنهج التاريخي الوصفي التحليلي، مع موازنة الأقوال والأدلة.

- لم أترجم للأعلام لا المشهورين ولا لغيرهم؛ لمحدودية الصفحات المتاحة في البحث.

- قد أستدل لبعض الآراء إن لم يكن لها دليل؛ مبينة ذلك بقولي "ويمكن أن يستدل له".

- استطلعت آراء الداعيات وبعض الدعاة وشريحة عشوائية من أفراد المجتمع؛ للاستئناس بوجهة نظرهم في احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين:

المبحث الأول كان في جهود المرأة الدعوية عبر التاريخ، والمتغيرات التي أثرت في مسيرتها، وقد اشتمل على ثلاثة مطالب:
الأول: جهود نساء السلف في الاحتساب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الثاني: المتغيرات التي أثرت على الاحتساب في مجال الدعوة.

الثالث: واقع أنشطة المرأة في الاحتساب.

أما المبحث الثاني فقد كان في احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع، وتضمن ثلاثة مطالب:

الأول: بينت فيه حكم احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع.

الثاني: الترويج والموازنة بين الآراء والاتجاهات المتباينة في ظاهرة احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع.

الثالث: الضوابط التي ينبغي مراعاتها عند احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع.

الخاتمة: وقد تضمنت أهم النتائج والتوصيات.

تمهيد

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سببٌ للنجاة من عذاب الله؛ قال تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ (٣٥) [الأعراف: ١٦٥].

هذا وقد وصف الباري سبحانه وتعالى المنافقين بأنهم أمرون بالمنكر وناهون عن المعروف حيث قال تعالى: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (٦٧) [التوبة: ١٦٧].

فكان لهذا التنويه بشعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أكبر الأثر في خلق دافعية في نفس المؤمن تحمله على احتساب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والواقع التاريخي حافل بال نماذج التي تؤكد تلك الدافعية واحتساب المسلمين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن هنا كانت عناية الفقهاء بتظهير الحسبة وحدها بما يبين ماهيتها والغاية منها؛ كما وضعوا ضوابط وأسسا تحكمها بما يتوافق مع مقاصد الشارع.

ومن هنا يحسن ذكر جملة من الجوانب النظرية التي اعتنى بها الفقهاء في موضوع الحسبة بما يجليها ويمهد لموضوع البحث:

أولاً: تعريف الحسبة:

في اللغة: الأجر، جَمَعُهَا: حَسَبٌ، [ح س ب]. (مصدر حَسَبَ). وتأتي بمعنى العد؛ يقال احتسب فلانُ ابنه، إذا مات كبيراً. وذلك في أن يعده في الأشياء المدخرة له عند الله تعالى.

والحسبة: احتسابك الأجر.

واحتسب فلان على فلان: أنكر عليه قبيح عمله؛ واحتسب بكذا أجراً عند الله: اعتده ينوي به وجه الله.

وتأتي الحسبة بمعنى التدبير: فيقال فلان حسن الحسبة: أي حسن التدبير.^(١)

والتأمل في المعاني اللغوية يجد أن معنى الحسبة يدور على: "الرقابة والإحصاء وحسن التدبير وابتغاء الأجر من الله".

والحسبة في الاصطلاح: قد عرفها الإمامان أبو يعلى والجويني -رحمهما الله- بأنها "أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله"^(٢) وعرفها الإمام الغزالي رَحْمَهُ اللهُ بِأَنَّهَا "عبارة شاملة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".^(٣)

وعُرفت بأنها: "ولاية دينية يقوم ولي الأمر -الحاكم- بمقتضاها؛ بتعيين من يتولى مهمة الأمر بالمعروف إذا أظهر الناس تركه، والنهي عن المنكر إذا أظهر الناس فعله، صيانة للمجتمع من الانحراف، وحماية للدين من الضياع، وتحقيقاً لمصالح الناس الدينية والدينية وفقاً لشرع الله تعالى"^(٤)

التعريف المختار: بالتأمل في التعاريف السابقة يتبين أن العلماء قد اختلفت أقوالهم في تعريف الحسبة لغةً واصطلاحاً، إلا أنه بالنظر للتعاريف السابقة يمكن أن تُعرف الحسبة اصطلاحاً بأنها "كل ما يبذله المكلف من نصح

(١) مقاييس اللغة لابن فارس ٦٠/٢ (مادة حسب)، لسان العرب لابن منظور، ٤٢٨/٢، مادة (حسب)، القاموس المحيط للفيروز آبادي، ص ٩٥، مادة (حسب).

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي ٣١٥؛ والأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، ٢٨٤

(٣) إحياء علوم الدين، ٧٨٨

(٤) من كتاب الحسبة لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله. ت: علي بن نايف الشجود ص٢

وتوجيهه، وأمر بمعروف ونهي عن منكر، ابتغاء لوجه الله تعالى^(١). وعلى هذا التعريف سترتكز مفاهيم البحث ولا يشكل على هذا ما عرفها به ابن خلدون بأنها: "وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"^(٢)؛ فكونها وظيفة دينية لا يعني أنها لا تفعل على جهة الاحتساب من قبل من لم تتعين عليه، وقوله ﷺ (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)^(٣) مؤيد لما ذكره ابن خلدون في معنى الحسبة وهو أن تغيير المنكر وظيفته، إلا أن الحديث قد اقتصر على المنكر، فيكون مجال الاحتساب في الأمر بالمعروف أوسع منه في إنكار المنكر، وإن كان ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ قد بين أن الإنكار أيضاً قد يكون احتساباً حيث قال: "أما المحتسب فله الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما ليس من اختصاص الولاية والقضاة وأهل الديوان ونحوهم"^(٤).

وقد تبين للباحثة من خلال ما نص عليه ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: أن لمحتسب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اختصاصات يجب ألا تتجاوز اختصاصات من تعين عليهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من الولاية والقضاة وأهل الديوان ونحوهم؛ حتى لا يخرجهم ذلك من مفهوم الاحتساب إلى مسلك الافتيات على ولاية الأمر!

(١) إلا أن هناك طائفة من الفقهاء تطلق على من يقوم بالأمر بالمعروف بلا مقابل -أو توجيه من أحد- "متطوع"، ويطلقون لفظ المحتسب على من يتولى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بتوجيه من الإمام أو نحوه. ينظر الأحكام السلطانية للماوردي ٢٤٠، ٢٤١. والأحكام السلطانية لأبي يعلى ٢٨٠، ٢٨٥.

(٢) المقدمة ص ١٩٥

(٣) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص. رقم [١٧٢].

(٤) ينظر كتاب الحسبة المرجع السابق.

فالمحتسب يساند في عمله وظيفه ولاة الأمر في تعزيز القيم الفاضلة للمجتمع، ويسهم في بناء المجتمع بتعزيز الخير ودفع الشر.

ثانياً: أدلة مشروعية الحسبة:

أ- من الكتاب الكريم:

دلت نصوص عدة من القرآن الكريم على مشروعية الحسبة، ونصت على ذلك بشكل واضح وصريح، ومن تلك النصوص الكريمة:

١- ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ آل عمران: ١٠٤.

٢- وقوله سبحانه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ آل عمران: ١١٠.

٣- وقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١].

٤- وقوله عز وجل: ﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَرْتَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَعَاتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الحج: ٤١].

٥- وقوله تعالى: ﴿يَبْتَغِي أَقِيمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [لقمان: ١٧].

ب- من السنة المطهرة:

هناك العديد من الأحاديث التي تنص بشكل واضح وصريح على مشروعية الحسبة، وتحت أفراد المجتمع المسلم على القيام بها، ومن تلك الأحاديث:

قول النبي ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)^(١).
 وقوله ﷺ: (ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره. ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدكم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل)^(٢).

وقوله ﷺ: (إياكم والجلوس في الطرقات) فقالوا: ما لنا بد، إنما هي مجالسنا نتحدث فيها، قال: (فإذا أبيتم إلا المجالس فأعطوا الطريق حقها) قالوا: وما حق الطريق؟ قال: (غض البصر، وكف الأذى، ورد السلام، وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر)^(٣).

ج- من الإجماع:

"أجمعت الأمة الإسلامية ممثلة بعلماء السلف المعبرين على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، استناداً منهم لنصوص الكتاب والسنة. وحكى عنهم الإجماع الإمام النووي فقال رَحِمَهُ اللهُ: "وقد تطابق على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب والسنة وإجماع الأمة"^(٤). وحكاها

(١) رواه مسلم، والحديث سبق تخريجه.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان أن النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص برقم [١٧٤].

(٣) متفق عليه رواه البخاري في كتاب المظالم والغصب، باب أفنية الدور والجلوس فيها والجلوس على الصعدات، برقم [٢٤٦٥]، واللفظ له، ورواه مسلم في كتاب اللباس والزينة باب النهي عن الجلوس في الطرقات وإعطاء الطريق حقه، برقم [٢١٢١].

(٤) شرح مسلم، ٢/٢٢٠.

أيضاً عنهم الإمام أبو بكر الجصاص فقال رَحِمَهُ اللهُ: "أكد الله تعالى فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مواضع من كتابه، وبينه رسول الله ﷺ في أخبار متواترة عنه فيه، وأجمع السلف وفقهاء الأمصار على وجوبه"^(١). وبهذا يتضح أن الحسبة تقوم على أسس وركائز متينة في الإسلام هي كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع الأمة"^(٢).

ثالثاً: حكم الاحتساب:

من النصوص والأدلة السابقة تتبين عناية المشرع بالاحتساب، ويتبين أيضاً أن الاحتساب واجب على كل مسلم ومسلمة، إلا أن المحققين من العلماء قرروا أن الاحتساب هو واجب كفائي، ولا يتعين إلا على من ولاه الله أمراً، وقد يأخذ حكم النذب وذلك فيما إذا ترك المندوب أو فعل المكروه، فإن الاحتساب فيهما مستحب أو مندوب إليه.^(٣) قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: "وهذا واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض كفاية ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره من ذوي الولاية والسلطان، فعليهم ما ليس على غيرهم؛ فإن مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على القادر ما لا يجب على العاجز"^(٤).

وقد تكون محرمة في حق الجاهل بالمعروف والمنكر الذي لا يميز موضوع أحدهما من الآخر، فهذا يحرم في حقه، بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ

(١) أحكام القرآن، ٥٩٢/٢.

(٢) ينظر: الحسبة في الإسلام (مفهومها، أدلتها، حكمها، مكانتها، أهميتها، الحكمة من مشروعيتها، تاريخ نشأتها) عبدالقادر بن فالح الحجيري السلمي. مقال في موقع صيد الفوائد الإلكتروني: <http://www.saaid.net/alsafinh/48.htm>

(٣) لمزيد من التفصيل ينظر الزواجر عن اقتراف الكبائر ١٧٩/٢ والفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني ٤٥٥/٢.

(٤) الطرق الحكمية، لابن قيم الجوزية، ص ١٩٩.

مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾
الإسراء: ٣٦.

رابعاً: شروط الحسبة:

لا يختلف أهل العلم في أنه يشترط على المحتسب أن يكون مخلصاً في قوله وفعله، ومواظباً على سنن رسول الله ﷺ، وأن يكون من شيمته الرفق ولين القول وطلاقة الوجه وسهولة الأخلاق عند أمره الناس، إضافة إلى ذلك فإنه يشترط فيه ما يأتي:

- ١- التكليف: أن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً^(١). وهذا شرط في سائر التصرفات التي تقتضي المسؤولية عن الفعل والأثر المترتب عليه.
- ٢- العلم:

أ- أن يكون عارفاً بأحكام الشريعة؛ فلا يأمر ولا ينهى إلا عن علم. وهنا لا يشترط جمهور الفقهاء بلوغه مرتبة الاجتهاد الشرعي^(٢)؛ وعليه فإن المحتسب لا يجب عليه الإنكار إلا في القضايا المجمع عليها أو ما يرى الفاعل تحريمه، وما عداه يكون على سبيل الندب وعلى وجه النصيحة^(٣). لأنه لا يأمر في دقائق الأمور إلا العلماء^(٤).

- ب- أن يكون عالماً بكيفية الأمر بالمعروف وبصفة تغيير المنكر^(٥).
- ٣- العدالة: وهي أن يكون المحتسب متجنباً لفعل الكبائر والصغائر الدالة

(١) أدب القاضي للماوردي ٢٧٥/١

(٢) ينظر: الموسوعة الفقهية، ٢٣٥/١٧

(٣) إحياء علوم الدين ٤٠٩/٢، غذاء الألباب، للسفاريني، ١٧٣/١، الفروق للقرافي ٢٣٥-٢٣٦.

(٤) ينظر: غذاء الألباب، ١٦٤-١٧٢.

(٥) إحياء علوم الدين المرجع السابق، والفروق ٢٥٥/٤، وقواعد الأحكام ٥٨/١.

على الخسة وسائر ما يخل بالمروءة وإن كان مباحاً. وهذا الشرط لم يشترطه جمهور العلماء فيمن يأمر بالحسبة تطوعاً، ومع اعتبارنا بقول الجمهور إلا أنه يندب للمحتسب وإن كان متطوعاً أن يكون متجنباً للأفعال التي ينهى عنها وأن يكون عاملاً بما يأمر به، لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرُ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٣﴾﴾^(١) [٣ - ٢].

٤- الاستطاعة: فمن علم أو غلب على ظنه أنه يصله مكروه في بدنه بالضرب، أو في ماله بالاستهلاك، أو في جاهه بالاستخفاف به بوجه يقدح في مروءته، أو علم أن حسبته لا تفيد، سقط عنه الوجوب، أما إذا غلب على ظنه أنه لا يصاب بأذى فيما ذكر فلا يسقط عنه الوجوب، وكذلك إذا احتمل الأمران.^(٢)

٥- ألا يكون مما يجتهد فيه: أي فيما إذا كان من مسائل الاختلاف حيث لم يخالف نصاً صريحاً من كتاب وسنة صحيحة صريحة وإجماع قديم^(٣)؛ فإن الإنكار فيها غير سائغ إلا ممن هو أهل للاجتهاد. يقول الإمام الجويني رَحِمَهُ اللهُ: "إن الحكم الشرعي إذا استوى في إدراكه الخاص والعام، ففيه للعالم وغير العالم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه أمر ونهي، بل الأمر فيه موكول لأهل الاجتهاد"^(٤). قال النووي

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية المرجع السابق، ص ٢٣٦..

(٢) إحياء علوم الدين ٢/٤٠٩، تحفة الناظر ص ٤-٧.

(٣) غذاء الألباب، للسفريني، ١/١٧٢.

(٤) كتاب الإرشاد، للجويني ص ٣٦٩.

رَحِمَهُ اللهُ: "إنما يأمر وينهى من كان عالماً بما يأمر به وينهى عنه، وذلك يختلف باختلاف الشيء؛ فإن كان من الواجبات الظاهرة كالصلاة والصيام، أو ظاهر بالمنكرات كالزنا والخمر ونحوها، فكل المسلمين علماء بها، وإن كان من وقائع الأفعال والأقوال، ومما يتعلق بالاجتهاد لم يكن للعوام مدخل فيه، ولا لهم إنكاره بل ذلك للعلماء" (١).

(١) شرح صحيح مسلم للنووي ٢/ ٢٣.

المبحث الأول جهود المرأة الدعوية عبر التاريخ، والتغيرات التي أثرت في مسيرتها

وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: جهود نساء السلف في الاحتساب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لقد قامت المسلمات من سلف هذه الأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لعامة الناس، وللقارب والمعارف، والعلماء وطلبة العلم، وأصحاب السلطة، كما قمن بالاحتساب على الرجال والنساء، الكبار والصغار. قد قمن -رحمهن الله تعالى- بالاحتساب في مجالات كثيرة تشمل العقائد والأحكام، والرفاق والآداب، والتفسير والمناقب وغيرها. وقد كن يستندن في احتسابهن إلى الكتاب العزيز والسنة المطهرة. ويستخدمن درجات مختلفة من درجات الإنكار، من تعريف ووعظ ونصح، وتخويف وتعنيف، وإزالة المنكر باليد والتهديد، على حسب ما كان يقتضيه المقام.⁽¹⁾

ومجالات الحسبة عند المرأة لا تخرج عما يلي:

أولاً: الدعوة إلى الله، ومن أمثلتها:

- 1- عرض أم سليم رضي الله عنها الإسلام على زوجها مالك بن النضر: فقد روى عنها الحافظ ابن عبد البر: "كانت تحت مالك بن النضر

(1) ينظر مقال للدكتورة رقية المحارب في موقع دعوتها (ب عنوان دور المرأة في الاحتساب). <http://www.wdawah.com>

أبي أنس بن مالك في الجاهلية، فولدت له أنس بن مالك، فلما جاء الله بالإسلام أسلمت مع قومها وعرضت الإسلام على زوجها، فغضب عليها، وخرج إلى الشام فهلك هناك^(١)

٢- أمر أم سليم رضي الله عنها من تقدم لخطبتها بقبول الإسلام وترك الشرك:

مضت مدة وفاة مالك بن النضر زوج أم سليم رضي الله عنها فجاء أبو طلحة يخطبها، فأمرته بقبول الإسلام واجتتاب الشرك مبينة شناعته وقبحه، كما أبدت موافقتها على الزواج منه إذا دخل في الإسلام؛ فقد روى الإمام ابن سعد عن أنس رضي الله عنه قال: جاء أبو طلحة يخطب أم سليم رضي الله عنها فقالت: "إنه لا ينبغي لي أن أتزوج مشركاً، أما تعلم يا أبا طلحة أن آلهتكم التي تعبدون ينحتها عبد آل فلان النجار، وأنكم لو أشعلتم فيها ناراً لا احترقت؟" وفي رواية أخرى أنها قالت: "يا أبا طلحة! ألسنت تعلم أن إلهك الذي تعبد إنما هو شجرة تثبت من الأرض وإنما نجرها حبشي بني فلان؟"

قال: "بلى"

قالت: "أما تستحي تسجد لخشبة تثبت من الأرض نجرها حبشي بني فلان؟"

قالت: "فهل لك أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله"^(٢).

(١) الاستيعاب في معرفة الأصحاب ٤/١٩٤٠

(٢) الطبقات الكبرى، لابن سعد، ١٠/٣٩٧.

٣- أمر أم حكيم رضي الله عنها زوجها بالإتيان إلى رسول الله ﷺ وقبول الإسلام:

أسلمت أم حكيم بنت الحارث رضي الله عنها زوجة عكرمة بن أبي جهل يوم الفتح، وفرّ زوجها إلى اليمن، وكان النبي ﷺ قد أمر بقتله، لما كان قد فعله ضد الإسلام والمسلمين. فلحقت بزوجها، وقالت له "يا ابن عم! جئتك من عند أوصل الناس، وأبر الناس، وخير الناس، لا تهلك نفسك" وفي رواية "فإن تسلم وتقبل أمان رسول الله ﷺ فأنا زوجتك، وإلا انقطعت العصمة بيني وبينك" (١)

٤- أمر عمة عدي بن حاتم إياه بالإتيان إلى الرسول الكريم ﷺ:

قدمت خيل رسول الله ﷺ إلى بلاد طيء، فقرّ عدي بن حاتم كارهاً الإسلام ورسول الله ﷺ، وكانت عمته ضمن السبي الذين جيء بهم إلى الرسول الكريم ﷺ بالمدينة المنورة فطلبت المنّ منه ﷺ فمنّ عليها، فذهبت إلى ابن أخيها بالشام، فأمرته بالإتيان إلى رسول الله ﷺ فاستجاب لها وحضر إلى المدينة المنورة، فحاور معه النبي الكريم ﷺ فدخل في الإسلام. (٢)

ثانياً: احتسابهن في الأمر بالمعروف ومن أمثلته:

- أمر عائشة رضي الله عنها ابن أخيها عبد الرحمن بإسباغ الوضوء: دخل عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما على أخته عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها فتوضأ عندها، فقالت له: "يا عبد الرحمن،

(١) تاريخ دمشق، لابن عساکر، ٦١/٤١-٦٣.

(٢) ينظر: مسؤولية النساء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنکر للدكتور فضل الهي ص ٣٢.

أسبغ الوضوء، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: (ويل للأعقاب من النار)^(١).

• أمر سلمى زوجها رضي الله عنهما بالوضوء عندما أحدث في الصلاة: روى الإمام أحمد عن عائشة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ قالت: أتت سلمى مولاة الرسول ﷺ أو امرأة أبي رافع إلى رسول الله ﷺ تستأذنه على أبي رافع قد ضربها.

قالت: قال رسول الله ﷺ لأبي رافع (مالك ولها يا أبا رافع) قال: (تؤذيني يا رسول الله)، فقال رسول الله ﷺ: (بما أذيتيه يا سلمى)، قالت: (ما أذيته بشيء، ولكنه أحدث وهو يصلي، فقلت له: يا أبا رافع! إن رسول الله ﷺ قد أمر المسلمين إذا خرج من أحدهم الريح أن يتوضأ، فقام فضربني)، فجعل رسول الله ﷺ يضحك، ويقول: (يا أبا رافع! إنها لم تأمرك إلا بخير)^(٢).

• أمر عائشة رضي الله عنها أمير المدينة برد المطلقة إلى بيتها: أن يحيى بن سعيد بن العاص طلق بنت عبد الرحمن بن الحكم، فانتقلها عبد الرحمن فأرسلت عائشة أم المؤمنين إلى مروان بن الحكم وهو أمير المدينة اتق الله واردها إلى بيتها.^(٣)

• احتساب عائشة على عروة بن الزبير: روى الإمام مسلم عن هشام عن أبيه عروة بن الزبير أن حسان بن ثابت رضي الله عنه كان

(١) رواه مسلم، كتاب الطهارة، باب وجوب غسل الرجلين بكاملهما، رقم (٢٤١). وروى البخاري نحوه،

في كتاب العلم، باب من رفع صوته بالعلم برقم (٦٠).

(٢) رواه الإمام أحمد في باقي مسند الأنصار (إذا خرج من أحدهم الريح أن يتوضأ) برقم ٢٥٨٠٧.

والحديث صححه الألباني رحمه الله في السلسلة الصحيحة: برقم (٣٠٧٠)، ١٩٢/٧.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الطلاق، باب قصة فاطمة بنت قيس، رقم (٥٠١٥).

ممن تكلم في عائشة رضي الله عنها يوم شأن الإفك. قال: فسببته، فقالت: يا ابن أختي! دعه، فإنه كان ينافح عن رسول الله ﷺ أي: يدافع ويناضل^(١).

• احتساب حفصة بنت سيرين على بعض الشباب: ذكر الإمام ابن الجوزي عن هشام بن حسان قال: كانت حفصة بنت سيرين تقول لنا: "يا معشر الشباب خذوا من أنفسكم وأنتم شباب فإني ما رأيت العمل إلا في الشباب"^(٢).

• احتساب امرأة حبيب العجمي على زوجها: وقد ذكر الإمام ابن الجوزي أن عمرة امرأة حبيب العجمي انتبعت ليلة وهو نائم فنبهته في السحر وقالت له: قم يا رجل! قد ذهب الليل وجاء النهار، وبين يديك طريقٌ وزادٌ قليل، وقوافل الصالحين قد سارت قبلنا، ونحن قد بقينا^(٣). متأولة في ذلك لقوله ﷺ: (رحم الله رجلاً قام من الليل فصلى وأيقظ امرأته فصلت فإن أبت نضح في وجهها الماء، رحم الله امرأة قامت من الليل فصلت وأيقظت زوجها، فإن أبت، نضحت في وجهه الماء)^(٤).

(١) متفق عليه، رواه البخاري في كتاب المغازي، باب حديث الإفك، رقم (٣٨٥٥) ورواه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل حسان بن ثابت رضي الله عنه، رقم، (٢٤٨٧)، واللفظ له.

(٢) صفة الصفوة، لابن الجوزي ص ٧٠٦.

(٣) المرجع السابق ص ٧١٢.

(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده -بِأَقْيَمِ مُسْنَدِ الْمُكْتَرِبِينَ- رحم الله رجلاً قام من الليل فصلى وأيقظ أهله فصلت، رقم (٩٣٤٤). ورواه أبو داود، كِتَابُ الصَّلَاةِ -أَبْوَابُ قِيَامِ اللَّيْلِ- رحم الله رجلاً قام من الليل فصلى وأيقظ امرأته، رقم (١٤٥٠)، -واللفظ له- ورواه النسائي، كِتَابُ قِيَامِ اللَّيْلِ وَتَطَوُّعِ

المطلب الثاني: المتغيرات التي أثرت على الاحتساب في مجال الدعوة

- بالتأمل في متغيرات الساحة الدعوية وما نتج عنها من تطورات تبين للباحثة أن المتغيرات مردها لأمرين: الأول: التغيير المنهجي الفكري، والثاني: التطور التقني والإلكتروني، وبين الأمرين تلازم ظاهر؛ فقد أدى التغيير الفكري إلى تغير الوسائل الدعوية كما أدى اتساع الوسائل الدعوية إلى انتشار سريع للمناهج الفكرية، وأحدث الانفتاح العالمي تطوراً ملحوظاً في المفاهيم والثقافات. ومع حدوث العولمة، والاطلاع على الثقافات الأخرى ولا سيما الثقافة الغربية التي تعج بالمناهج الفكرية والمدارس الفلسفية، كان هناك تدفق سريع لتلك المناهج، وإن كانت قد قوبلت بقالب آخر لتتناسب مع الفكر العام السائد في الساحة العربية والإسلامية، فلم يسلم من ذلك حتى بعض المنتسبين إلى التيار الدعوي الإسلامي، فمنهم من فرضت عليه الظروف البيئية والاجتماعية تغيير منهجية الخطاب الدعوي، كالمهاجرين في الدول الأوروبية ونحوها، أو الدول التي ما زالت تهيمن عليها سياسات الدول المستعمرة. ومنهم من دفعته الظروف الدراسية أو العمل إلى العيش في الدول الأجنبية لحقبة من الزمن، فخضع لمراجعات فكرية نتج منها العدول عن منهجيته وسياساته التي كان يتبعها تأسياً بأسلافه من الدعاة، فكان لهذه الفئات المحسوبة ضمن التيار الدعوي أثر واسع في إحداث تغيير في مناهج الدعوة ووسائلها، إذ اقتحمت جميع

النَّهَارِ - رحم الله رجلاً قام من الليل فضلى ثم أيقظ امرأته فصلت -، رقم (١٦١٠). والحديث صححه الألباني في صحيح أبي دواد.

القنوات المتاحة واعتلت المنابر الإعلامية بشتى أنواعها، ونودي بحريات غير محدودة في الخطابات الدعوية. ومنهم من طالب بتجديد الخطاب الديني ووسائله حتى وإن أفضى ذلك إلى تغيير في الثوابت الإسلامية. وفي مقابل هذه الفئات ظهرت تيارات نابذة للثقافات الوافدة وللأفكار المتمخضة عنها، ورفضت أي تغيير في مناهج الدعوة ووسائلها. وهناك فئة تمسكت بالمناهج، وتسامحت في الوسائل، ودعت لاستغلال الطفرة الإعلامية والإلكترونية، ومواكبة المستجدات بجميع الوسائل المتاحة؛ لكي تجتاز الإقليمية والحدودية وتصل إلى شعوب العالم أينما كانوا. وكان لهذا التباين في فكر المنتمين إلى التيار الدعوي أكبر الأثر في تغيير وتطور أنشطة الاحتساب في مجال الدعوة.

• ومع الإيجابيات التي تحققت من خلال ممارسة الدعوة من خلال الوسائل الإعلامية والإلكترونية فإن هناك سلبيات كان لها وقعها على الساحة الدعوية؛ منها على سبيل المثال لا الحصر:

- ١- الانفتاح الواسع في المجال الدعوي وبلا ضوابط تذكر.
- ٢- ممارسة الاحتساب من غير المتأهلين لذلك.
- ٣- انتشار المناهج الفكرية بشتى صورها بما أسهم في تعزيز الحزبية.
- ٤- خفاء شخصية بعض المحتسبين والمحتسبات لظهور بعضهم بالكنى أو بالأسماء المستعارة سواء أكانت بغرض أو بغير غرض.
- ٥- انتشار الرسائل الموجهة لسلوك العوام بصورة يصعب معها الحد من آثارها السلبية.

المطلب الثالث: واقع أنشطة المرأة في الاحتساب

- قد تبين من المطلب الأول، ومن خلال صور احتساب نساء السلف، أن الأنشطة الدعوية للمرأة متأصلة بجذورها في التاريخ؛ فلا غرو إذن أن نجد ذلك الاهتمام بالاحتساب لدى المرأة المسلمة، ومن الجدير بالذكر أن يُبين أن متغيرات الساحة الدعوية -سواء أكانت تلك المنهجية الفكرية أو التقنية- قد أَلقت بظلالها على نشاط المرأة الدعوي والاحتسابي، ولهذا نجد أن نشاط المرأة المسلمة قد اتسع في الآونة الأخيرة وفقاً للمتغيرات؛ فبينما كانت أنشطتها محصورة بين الاحتساب الآني الكائن في إنكار منكر حادث أو أمر بمعروف يتطلب موقفاً أو إلقاء المحاضرات التوعوية، والدروس الدينية، والكلمات الافتتاحية للمناشط الدينية، نجدها الآن تمارس الحسبة بشتى الوسائل، وفي سائر المجالات، وتكاد تتساوى في ذلك مع الرجل!
- والمتأمل في أنشطة المرأة الدعوية يجدها متنوعة، فمنها ما يمكن تصنيفها ضمن الجانب النظري، ومنها ما يمكن تصنيفها ضمن الجانب التطبيقي أو العملي؛ فالجانب النظري يشمل النصوص المعنية بتعريف الحسبة واشتراطاتها ومعوقاتهما، ودور المرأة فيها ومجالاتها، وسائر ما يقترح في جانب تطوير الوسائل التي تجعل مناشط المرأة أكثر قبولاً وانتشاراً. أما الجانب التطبيقي فمجالاته متعددة؛ فمنه العمل الدعوي المنظم كالإشراف على مكاتب الدعوة والمراكز الإسلامية تطوعاً، بالإضافة إلى تأسيس مراكز استشارية تربوية ودينية، هذا مع عدم إغفال الوسائل الدعوية المعهودة التي سبقت الإشارة إليها آنفاً. هذا وإنه يُلاحظ نشاطٌ ظاهر للمرأة في الاحتساب من خلال وسائل الإعلام بمختلف أنواعها؛

حيث تتنوع جهود المرأة - وذلك بحسب مستواها العلمي والفكري - بين تأليف وإخراج وتنسيق ونشر. ومن هنا يمكن القول بأن نشاط المرأة في الاحتساب الإعلامي من أوسع المجالات التي تمارس من خلالها المرأة نشاطها؛ فالإعلام أصبح منبراً دعوياً وعليه يجب أن يشترط له ما يشترط في المنابر الدعوية الأخرى، خاصة وأن الدعوة من خلاله تأخذ الصبغة العالمية.

المبحث الثاني

احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حكم احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع

قد سبق بيان المتغيرات الفكرية والمنهجية التي ألفت بظلالها على مساهمات المرأة في المجال الإعلامي؛ إذ لم تعد تقتصر مشاركتها على الكتابة في الصحف أو مواقع التواصل الاجتماعي، بل تجاوزتها إلى المشاركة بالصوت والصورة، اعتباراً لواقع الحال. ولما كان الاحتساب وظيفة شرعية تباينت الآراء والاتجاهات⁽¹⁾ في شأن احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع. والاتجاهات في هذه المسألة ثلاثة:

الاتجاه الأول: يرى جواز مشاركة المرأة في الإعلام المرئي والمسموع.

الاتجاه الثاني: يرى عدم جواز مشاركة المرأة في الإعلام المرئي والمسموع مطلقاً.

الاتجاه الثالث: يرى جواز مشاركة المرأة في الإعلام المسموع دون الإعلام المرئي الذي تظهر فيه بهيئتها وصورتها الحقيقية.

الأدلة والمناقشات:

أولاً: أدلة أصحاب الاتجاه الأول:

١- إن مظاهر الفسق والمنكرات قد غزت الإعلام بوجه عام، وإذا لم يعد بالإمكان منع هذا الفساد فينبغي أن يتم بالتوازي مع ذلك نشر دعوة

(١) وقد تجلت هذه الاتجاهات من نتائج تحليل الاستبانة التي استهدفت الدعاة.

واسعة إلى الفضائل الإنسانية، لإبعاد البشر عن هذه المخازي وهذا التدني السلوكي^(١). ولما كانت المرأة أعلم بحاجة المرأة من الرجال، وعلى دراية بالقضايا التي تلامس واقعها كان حرياً بها أن تحتسب في توعية بني جنسها، وأن تستفيد من جميع الوسائل الدعوية المتاحة بما فيها الإعلام المرئي والمسموع.

- ٢- الاستئناس بفعل الصحابييات ونساء السلف اللاتي تصدرن للحسبة؛ فقد قامت المسلمات من سلف هذه الأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجالات كثيرة تشمل العقائد والأحكام، والرفاق والآداب، دونما أي نكير من أحد؛ فكما جاز لنساء السلف مخاطبة أفراد المجتمع بجميع أطيافهم والاحتساب عليهم فإنه يجوز لمن خلفهن من النساء الاحتساب بنحوهن وفقاً للإمكانات المتاحة^(٢).
- ٣- ويمكن الاحتجاج لهم: بعموم الأدلة الحاتة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنها لم تفرق بين الرجل والمرأة. وعليه فإن للمرأة أن تقوم بمسؤوليتها المجتمعية في القضايا التي تعني بشؤون المرأة؛ مثلها مثل الرجل وبغض النظر عن المنبر الدعوي.
- ٤- إن المرأة مستهدفة من قبل الإعلام العالمي، وتتازعها عدة اتجاهات لتشكيل ثقافتها والتأثير على قناعاتها. وهذا يحتم على المثقفات من النساء من ذوات الرأي الحصيف استغلال جميع وسائل الإعلام للوصول من خلاله إلى المرأة المستهدفة^(٣).

(١) الحسبة في النظام الإسلامي، لإدريس محمد عثمان ٢٢١-٢٢٢.

(٢) وقد احتجت بهذا طائفة من الداعيات ممن شملتهم الاستبانة. سبق بيان مجالات الاحتساب عند نساء السلف في المطلب الأول من المبحث الأول.

(٣) الارتقاء بالعربية في وسائل الإعلام لنور الدين بليب، ص ٢٩. صفات مقدمي البرامج ص ١٠ (بتصرف).

ثانياً أدلة أصحاب الاتجاه الثاني:

- ١- قد تبين من خلال الواقع المشاهد أن الاحتساب الإعلامي لا تحكمه ضوابط شرعية معلنة أو معايير معتبرة؛ فالفوضى في تقديم المعارف الإسلامية باتت ظاهرة في الإعلام الإسلامي، وأسهم في ذلك الانفتاح الإعلامي، وتزايد عدد القنوات الفضائية الإسلامية، وعدد البرامج الإسلامية في غيرها من الفضائيات العربية، وتعدد المواقع الإلكترونية التي تهتم بالشأن الإسلامي؛ حتى تعالت الأصوات المحذرة من تداعيات مشكلة الفوضى المعرفية في وسائل الإعلام الإسلامية، ومع اقتحام النساء لهذا المجال ستعم الفوضى أكثر لغياب المعايير التي تحكم الاحتساب الإعلامي.^(١)
- ٢- إنه لا ينبغي للمرأة أن تشارك في الإعلام المرئي والمسموع؛ لما جاء عن السلف من كراهيتهم لوجود المرأة في المواقع التي تبرزها للرجال؛ فقد قال ابن العربي رَحِمَهُ اللهُ: "أنه لا يتأتى للمرأة أن تبرز إلى المجالس وتخالط الرجال وتفاوضهم مفاوضة النظير للنظير؛ لأنها إن كانت فتاة حرم النظر إليها وكلامها وإن كانت متجالدة^(٢) برزة لم يجمعها والرجال مجلس تزدهم فيه معهم، ولم يفلح قط من تصور هذا ولا اعتقده منها".^(٣)
- ٣- إن الله سبحانه وتعالى قد قال في شأن المرأة: ﴿أَوْ مَن يُنَشِّئُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [النزخرف: ١١٨]، ومشاركة المرأة

(١) ينظر بتصرف: المرجعية الإعلامية في الإسلام للدكتور طه الزبيدي ص ٩.

(٢) المرأة التي تبرز للقوم يجلسون إليها ويتحدثون عنها. لسان العرب لابن منظور مادة (برز).

(٣) أحكام القرآن، لابن العربي، ٢/٢٧٠.

في الإعلام المرئي والمسموع يغلب عليها طابع الأنوثة، والأنوثة ليس من مقتضاها عدم العلم والمعرفة، ولا عدم الذكاء والفتنة، وإنما شيء وراء ذلك وهو العاطفة والعوارض الطبيعية التي تضعف من قوة المرأة المعنوية وتوهن من عزيمتها.^(١) بما يؤثر على طرحها ومناظراتها في القضايا التي يحدث فيها الخصام والجدال مع الطرف المعارض. وإذا كان هذا الشأن فيها فالأولى أن تقتصر في احتسابها على الإعلام المقروء الذي يتيح لها عرض قضاياها بعيداً عن المجادلات والمباحكات الفكرية -أثناء الطرح- والتي من شأنها أن تشتت فكرها وتضعف حجتها وتفسد غايتها.

٤- إن الفقهاء ذكروا أن العلة في عدم تشريع الجهاد للمرأة هي: أن النساء مأمورات بالستر والسكون، والجهاد يتنافى مع ذلك إذ فيه مخالطة الأقران والمبارزة ورفع الأصوات^(٢). وبناء على ما ذكره الفقهاء الأجلاء فإنه ليس للمرأة أن تحتسب من خلال الإعلام المرئي والمسموع، للمعنى الذي منعت لأجله من الجهاد؛ إذ أن المشاركة الإعلامية تتطلب تواصلًا مع القائمين على القناة، ومن ترتيب لوضعيتها في الإعلام المرئي وغيره من الأمور التي تدفعها إلى مخالطة الرجال.

٥- إنه لا يؤمن الافتتان بصوتها وبهيئتها لا سيما وأن المشاركات الإعلامية

(١) فتوى لجنة علماء الأزهر، انظر: مجلة العربي ٣٢-٣٤/ عدد ١٤٤/ رمضان/ ١٣٩٠هـ نوفمبر- ١٩٧٠م.

(٢) سبل السلام للصنعاني ١٩٩/٤.

المسموعة والمرئية تخضع لمحسنات الصوت والأداء، وغيرهما من الصفات^(١).

٦- إن النساء مأمورات بخفض الصوت حال حضور الرجال الأجانب، ولهذا شرع لهن التصفيق في الصلاة فقال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (التسبيح للرجال، والتصفيق للنساء)^(٢)، قال كمال الدين ابن الهمام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "... لأن نعمتها عورة، ولهذا قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (التسبيح للرجال والتصفيق للنساء)"^(٣) وقال ابن القيم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ "فالمرأة لما كان صوتها عورة منعت من التسبيح، وجعل لها التصفيق"^(٤). وقد أجمع العلماء على أن السنة في حق المرأة ألا ترفع صوتها بالتلبية، وإنما عليها أن تسمع نفسها، فخرجت بذلك من جملة ظاهر الحديث الأمر برفع الصوت بالتلبية^(٥)، وخصت بذلك، وبقي الحديث في الرجال^(٦). وعليه فإنه لا ينبغي للمرأة أن تشارك في الإعلام المرئي والمسموع؛ لأنه يتنافى مع مقصد المشرع من صيانة المرأة عن أن تكون مثاراً للفتن ومن صيانة الرجال من التعرض للفتن.

-
- (١) صفات مقدمي البرامج الإسلامية في الإذاعة والتلفزيون، محمد خير رمضان يوسف ص ١٥. (بتصرف).
- (٢) متفق عليه رواه البخاري في كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب التصفيق للنساء برقم [١١٢٠٣] ورواه مسلم كتاب الصلاة، باب التسبيح الرجل وتصفيق المرأة إذا نابهما شيء في الصلاة برقم [٤٢٢].
- (٣) شرح فتح القدير، ١/٢٦٠.
- (٤) ينظر: تعليقه على الحديث بحاشيته على سنن أبي داود ٢/٢١٦.
- (٥) فقد روي عن النبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: (أتاني جبريل، فأمرني أن أمر أصحابي أن يرفعوا أصواتهم بالإهلال والتلبية) رواه الترمذي في كتاب الحج، باب ما جاء في رفع الصوت بالتلبية رقم (٨٢٩) وقال: حديث حسن صحيح. وقال أنس: سمعتهم يصرخون بهما صراخا.
- (٦) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر، ص ١٧/٢٢٩.

٧- إن العلماء مختلفون في حكم الظهور الإعلامي للعلماء والمشايخ للمفاسد المصاحبة لكثير من وسائل الإعلام كي لا يكون ظهورهم ذريعة لمتابعة تلك الفضائيات^(١)؛ فلأن تمنع المرأة من باب أولى.

ثالثاً أدلة أصحاب الاتجاه الثالث:

استدلوا فيما يتعلق بمشاركة المرأة في الإعلام المسموع بأدلة المجيزين مطلقاً، ويمكن أن يستدل لهم أيضاً:

- بقاعدة "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان"^(٢) فقد تغيرت وسائل الدعوة وأصبحت الوسائل المسموعة أسرع في الانتشار وإبلاغ الموعظة. وبناء على هذه القاعدة فإنه لا ينكر استغلال النساء لها والاحتساب من خلالها.

ويمكن أن يستدل لهم على تحفظهم في مشاركة المرأة في الإعلام المرئي بما يأتي:

- إن الباري جبل المرأة على رقة الطبع لحكمة يريدها - سبحانه - فكانت عرضة للافتتان بها، ويتبين هذا من قوله تعالى: ﴿رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ﴾ [آل عمران: ١٤]، ومن قوله ﷺ: (ما تركت بعدي فتنة أضر على الرجال من النساء)^(٣). ومن هنا تشوف المشرع إلى رعاية المرأة

(١) ينظر خلافهم في كتاب، المرجعية الإعلامية في الإسلام تأصيل وتشكيل، للدكتور طه أحمد الزبيدي، ص ٦٥.

(٢) المراد بالأحكام هنا الأحكام المبنية على العرف والعادة فقد جاء في شرح مجلة الأحكام "إن الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان هي الأحكام المستندة على العرف والعادة... بخلاف الأحكام المستندة على الأدلة الشرعية التي لم تن على العرف والعادة فإنها لا تتغير" ينظر درر الأحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر ١/٤٧.

(٣) متفق عليه، رواه البخاري في كتاب النكاح باب ما يتقى من شؤم المرأة، برقم [٥٠٩٦] واللفظ له، ورواه مسلم في كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة الفقراء وأكثر أهل النار النساء، وبيان الفتنة بالنساء برقم [٢٧٤٠].

وصونها عن أن تكون محلاً للافتتان، وصون الرجال أيضاً عن الافتتان بها، وقد تجلى ذلك من نصوص عدة منها:

١- قوله ﷺ: (خير صفوف الرجال أولها، وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها، وشرها أولها)^(١).

٢- أن الرسول ﷺ نهى المرأة أن تتوسط الطريق فقد جاء عن أبي أسيد الأنصاري رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول -وهو خارج من المسجد فاختلط الرجال مع النساء في الطريق- فقال رسول الله ﷺ للنساء: (استأخرن، فإنه ليس لكن أن تحقن الطريق، عليكن بحافات الطريق)^(٢).

٣- وقوله ﷺ: (ياكم والجلوس على الطرقات) فقالوا: مالنا بد، إنما هي مجالسنا نتحدث فيها. قال: (فإذا أبيتم إلا المجالس فأعطوا الطريق حقها)، قالوا: وما حق الطريق؟ قال: (غض البصر، وكف الأذى، ورد السلام، وأمر بالمعروف، ونهي عن المنكر)^(٣).

فهذه النصوص بمجموعها تجعلنا نتحفظ على بروز المرأة في الإعلام المرئي؛ فإنه لا يؤمن الافتتان بها حتى وإن كانت بكامل حجابها، ولهذا تعارف المسلمون على وضع قبة على جسمان المرأة - حال وفاتها - فيعتلي النعش ما يوارى تقاسيم جسدها عن الرجال الذين قد يشاركون في حملها أو الصلاة عليها.

(١) رواه مسلم في كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها وفضل الأول فالأول برقم [٤٤٠].

(٢) رواه أبو داود (رقم/٥٢٧٢)، وبوب عليه رحمه الله بقوله: "باب في مشي النساء مع الرجال في الطريق" والحديث حسنه الألباني في صحيح الجامع برقم (٩٢٩)، ينظر: ٤٣١/٢.

(٣) سبق تخريجه.

المطلب الثاني: الموازنة والترجيح بين الاتجاهات في ظاهرة

احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع

بالنظر في شروط الحسبة نجد أن الشروط في الجملة تنطبق على المرأة، فالمرأة مخاطبة أصالة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فتارة يتعين عليها، وتارة يكون واجباً كفائياً، وتارة يكون مندوباً. وقد يكون مكروهاً في حقها، أو محرماً مثلها مثل الرجل على التفصيل المذكور سابقاً. وعليه فإنه يشرع للمرأة أن تحتسب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن بالنظر في بعض الأدلة التي ذكرها أصحاب الاتجاه الأول، وكذا ما جاء في أدلة الاتجاه الثالث فيما يتعلق بالإعلام المسموع والتي تنص على أن الواقع يفترض على المرأة الاحتساب من خلال الإعلام، فإنه يترجح لدى الباحثة الرأي الذي تبناه أصحاب الاتجاه الثالث؛ وذلك متى تحققنا من وجود مصلحة عامة، على أن تكون المصلحة غير متعارضة مع مقاصد الشرع وألا تخالف الكتاب والسنة، وألا تخالف القياس الصريح، وألا تخالف مصلحة أقوى منها. هذا وإنه لا يستقيم إطلاق القول بالجواز؛ فإن أدلة أصحاب الاتجاه الثاني لها وجاهتها ولاسيما فيما يتعلق بالإعلام المرئي. ومما يستأنس به في هذا الاستطلاع الذي استهدف (٨١) من المشتغلين والمشتغلات بالدعوة في المملكة العربية السعودية فكانت نتائج الاستطلاع على النحو الآتي:

أولاً: نتائج السؤال المفتوح الذي كان يستفسر عن: "الأثر المتوقع من مشاركة المرأة في الإعلام المرئي والمسموع" حيث رأى (٤٤٪) أنه سلبي؛ للأدلة التي ذكرها أصحاب الاتجاه الثاني، ورأى (٥١٪) أنه إيجابي؛ للأدلة والمسوغات التي ذكرها أصحاب الاتجاه الأول. ومع ارتفاع نسبة من يرون

أن مشاركتها إيجابية فإنه لا يستهان بنسبة من رأى أنها سلبية لأن نسبتهم قاربت النصف.

ثانياً: كانت نتائج إجاباتهم على الاختيار المتعدد على النحو الآتي:

أ- مشاركة المرأة في البرامج التلفزيونية أو الإذاعية -لأجل التوعية الدينية- تعد حاجة ملحة. ذهب الأكثر ونسبتهم: (٤, ٢٨٪) إلى أنهم لا يوافقون على ذلك.

ب- مداخلة المرأة الصوتية في البرامج الإذاعية والتلفزيونية بصفة نادرة. ذهب الأكثر ونسبتهم: (٧, ٤٠٪) إلى أنهم يؤيدون ذلك.

ج- مداخلة المرأة الصوتية في البرامج الإذاعية والتلفزيونية بصفة دائمة في البرامج الموجهة للعامة -رجالاً ونساء- ذهب الأكثر ونسبتهم: (٦, ٢٩٪) إلى أنهم لا يؤيدون ذلك.

د- مداخلة المرأة الصوتية في البرامج الإذاعية والتلفزيونية بصفة دائمة في البرامج الموجهة للنساء بصفة خاصة. ذهب الأكثر ونسبتهم: (٤٢٪) إلى أنهم يوافقون وبشدة على ذلك.

هـ- تقديم المرأة لبرنامج إذاعي. ذهب الأكثر ونسبتهم: (١, ٣٢٪) إلى أنهم لا يوافقون على ذلك وبشدة.

و- تقديم المرأة لبرنامج تلفزيوني مع الالتزام بالحجاب الشرعي. ذهب الأكثر ونسبتهم: (٤٦٪) إلى أنهم لا يوافقون على ذلك وبشدة.

ز- تسجيل المحاضرات النسائية ونشرها عبر قناة اليوتيوب أو المقاطع الصوتية القصيرة. ذهب الأكثر ونسبتهم: (٥, ٢٣٪) إلى أنهم لا يوافقون على ذلك بيد أن الفرق بين نسبتهم ونسبة من يوافقون على ذلك يسير؛ فقد بلغت نسبتهم (٢, ٢٢٪).

وفي استطلاع آخر استهدف شريحة عشوائية من أفراد المجتمع بلغ عددهم (٧٦٢) كانت نتائج إجاباتهم على الاختيار المتعدد على النحو الآتي:
أ- مشاركة المرأة في البرامج التلفزيونية أو الإذاعية -لأجل التوعية الدينية- تعد حاجة ملحة. ذهب الأكثر ونسبتهم: (٤٣,٨%) إلى أنهم لا يوافقون وعللوا ذلك بخشية الافتتان بصوتها.

ب- مداخلة المرأة الصوتية في البرامج الإذاعية والتلفزيونية بصفة نادرة. ذهب الأكثر ونسبتهم: (٤٢,٣%) إلى أنهم لا يوافقون على ذلك.

ج- مداخلة المرأة الصوتية في البرامج الإذاعية والتلفزيونية بصفة دائمة في البرامج الموجهة للعامة -رجالاً ونساء-. ذهب الأكثر ونسبتهم: (٢٩,١%) إلى أنهم لا يوافقون على ذلك.

د- مداخلة المرأة الصوتية في البرامج الإذاعية والتلفزيونية بصفة دائمة في البرامج الموجهة للنساء بصفة خاصة. ذهب الأكثر ونسبتهم: (٣٨,٨%) إلى أنهم يوافقون على ذلك، وتليها نسبة من يوافقون على ذلك بشدة حيث بلغت (٢٨,٣%).

هـ- تقديم المرأة لبرنامج إذاعي، ذهب الأكثر ونسبتهم: (٢٩,٢%) إلى أنهم لا يوافقون على ذلك، وقريب منها نسبة من لا يوافقون وبشدة؛ فقد بلغت (٢٧,٨%).

و- تقديم المرأة لبرنامج تلفزيوني مع الالتزام بالحجاب الشرعي، ذهب الأكثر ونسبتهم: (٢٦,٥%) إلى أنهم لا يوافقون بشدة على ذلك، وتقترب منها نسبة من لا يوافقون على ذلك؛ حيث بلغت نسبتهم (٢٥,٣%).

ز- تسجيل المحاضرات النسائية ونشرها عبر قناة اليوتيوب، أو المقاطع الصوتية القصيرة ذهب الأكثر ونسبتهم: (٤, ٣٧٪) إلى أنهم يوافقون على ذلك.

وبناء على نتائج استطلاع فئة المشتغلين بالدعوة، ونتائج استطلاع شريحة من أفراد المجتمع، نجد أن ما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الثالث -الذين فرقوا بين الإعلام المسموع والإعلام المرئي- قد تبنته الأكثرية في الاستطلاعين، وهذا يقوي رأيهم. غير أن الباحثة ترى أن يقتصر احتساب المرأة على برامج نسائية موجهة إلى النساء بصفة خاصة، أو المداخلات التي تقرضها بعض القضايا الملحة، مع التحفظ على ظاهرة المحاضرات الصوتية التي انتشرت في قنوات اليوتيوب (youtube) ونحوها؛ لأنه من العسير ضبطها وقد خاض في إخراجها وأدائها من ليس لديهم علم، وأيضاً أصبحت تتداول من قبل الذكور والإناث على حد سواء، بما لا يؤمن معه الفتنة التي تخوفت منها شريحة المشتغلين بالدعوة، والذين بلغت نسبتهم في الاستطلاع (٨, ٤٣٪). وهذا التحفظ من الباحثة حال عدم وجود جهة رقابية تحكم تلك التسجيلات، وتخرجها وفقاً للضوابط التي ستذكر في المطلب التالي.

المطلب الثالث: الضوابط^(١) التي ينبغي مراعاتها

عند احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع

قد تبين أن الراجح هو أنه: لا بأس بمشاركة المرأة في وسائل الإعلام المسموعة في برامج نسائية موجهة إلى النساء بصفة خاصة، أو المداخلات

(١) وهذه الضوابط لا تخص المرأة بعينها لكن تتناولها بنحو ما تتناول غيرها إلا أن بعضها يتأكد في حقها لكونها عرضة للافتتان بها.

التي تفرضها بعض القضايا الملحة، غير أن ذلك الترويج مقيد بالشروط التي ذكرها السلف لجواز الحسبة، وبأخلاقيات المهنة الإعلامية^(١)، بالإضافة إلى ضوابط اقتضاها واقع الحال وهي على النحو الآتي:

١- مراعاة الواقع وجاهزية الأمة، فلا تثار القضايا التي لا تتسم بالأهمية، حال انشغال الأمة بقضايا مهمة؛ فعلى الداعية أن تحرص على عدم المشاركة في قضايا تشغل المجتمع عن أمر هو أهم؛ فمراعاة الواقع كان منهجاً للسلف. ومن هذا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن عبد الرحمن حدثه (بمنى) في آخر حجة حجها عمر رضي الله عنه قال: "إن رجلاً أتى عمر بن الخطاب فقال: إن فلاناً يقول: لو مات عمر بايعت فلاناً، فقال عمر: إني قائم العشية -إن شاء الله- في الناس فمحذره هؤلاء الرهط؛ يريدون أن يغضبوهم أمرهم. قال عبد الرحمن: فقلت: يا أمير المؤمنين: لا تفعل فإن الموسم يجمع رعاك الناس، وغوغاءهم، وإنهم الذين يغلبون على مجلسك إذا قمت في الناس، فأخشى أن تقول مقالة يطير بها أولئك فلا يضعونها في موضعها، ولكن حتى تقدم المدينة: فإنها دار الهجرة والسنة، وتخلص بعلماء الناس وأشرفهم فتقول ما قلت متمكناً فيعون مقاتلك، ويضعونها في موضعها"^(٢).

٢- ترك التشهير وإذاعة الزلات ولا سيما تلك التي يقع فيه ذوو الهيئات والمناصب والرموز؛ لما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال

(١) ومع وجود أخلاقيات مهنة في المجال الإعلامي غير أنها ليست ذات فاعلية؛ لأنها مجهولة لدى أكثر المحتسبين كما أنها تنقصها الرقابة والعقوبات الرادعة لمزيد من التفصيل ينظر: التربية الإعلامية لفهد الشميميري ص ١١٠-١١٥.

(٢) رواه البخاري في صحيحه كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت برقم [٦٨٢٠].

- رسول الله ﷺ (أقبلوا ذوي الهيئات^(١) عثراتهم...) (٢). فعلى الداعية أن تبعد عن إذاعة الزلات، وتكتفي بمناصحة صاحب الزلة فيما بينها وبينه، إن كان قد تعين عليها الإنكار وكان في حدود استطاعتها.
- ٣- ألا يترتب على بروزها في الإعلام المسموع الافتتان بصوتها؛ كأن تكون ذات صوت ندي بشهادة من ظاهرهن العدالة. فعلى الداعية أن تراعي هذا الأمر، فتتأى بنفسها عن أن تكون محللاً للافتتان؛ فإن من السلف من نص على أن صوت المرأة عورة:
- قال الإمام ابن العربي رَحِمَهُ اللهُ: "والمرأة كلها عورة، بدنها وصوتها، فلا يجوز كشف ذلك إلا لضرورة أو لحاجة، كالشهادة عليها، أو دأً يكون ببدنها، أو سؤالها عما يعن ويعرض عندها"^(٣).
- وقال الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللهُ: "النساء مأمورات بالستر فألاً يسمع صوت المرأة أحدٌ أولى بها، وأستر لها"^(٤).
- وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ: "إن صوت المرأة عورة يجب تجنب استماع الأجنب إليه، إلا بما تدعو إليه الحاجة"^(٥).

(١) والمراد بهم في الحديث الذين لا يعرفون بالشر، فيزل أحدهم الزلة، والهيئة: صورة الشيء وشكله وحالته؛ يريد به ذوي الهيئات الحسنة الذين يلزمون هيئة واحدة وسمتاً واحداً، ولا تختلف حالاتهم بالنتقل من هيئة إلى هيئة. النهاية في غريب الحديث والأثر، ص ١٠١٧.

(٢) رواه الدارقطني في كتاب الحدود والديات برقم (٢٤٢٢)، والبيهقي في السنن الكبرى، في كتاب السرقة برقم (١٧٢٢٩)، ورواه الطحاوي في مشكل الآثار، باب بيان مشكل ما روي في إقالة ذوي الهيئات برقم (٢٣٦٧) واللفظ له، والحديث قد حسنه شعيب الأرنؤوط وقال: قد أطال أهل العلم في الكلام عليه مع تعدد طرقه إلى أنه يتقوى بمجموعها. ينظر تعليقه على الحديث بهامش مشكل الآثار ٦/١٤٢.

(٣) أحكام القرآن ٢/٦١٦.

(٤) الأم ٢/١٧٠.

(٥) الإنصاف ٨/٣٠.

- هذا وإن من رأى من أهل العلم أن صوت المرأة ليس بعورة حرم الإصغاء إليه عند الخوف من الفتنة، ومن ذلك قول الإمام النووي رَحْمَتُهُ: "وصوتها ليس بعورة على الأصح، لكن يحرم الإصغاء إليه عند خوف الفتنة"^(١). وقال الدمياطي رَحْمَتُهُ: "وليس من العورة أي صوت المرأة، ومثله صوت الأمرد، فيحل سماعه ما لم تخش فتنة أو يلتذ به والإحرم"^(٢). وقال ابن مفلح رَحْمَتُهُ: "والمذهب أنه -أي صوت المرأة- ليس بعورة"^(٣).

٤- ترك معالجة صوتها بالمحسنات الصوتية؛ فعلى المحتسبة من خلال الإعلام المسموع أن تشترط على مديري البرامج أن تلقي كلماتها بعيدة عن المؤثرات والمحسنات الصوتية؛ إذ قد تزيد تلك المحسنات صوت المرأة عذوبة ورقة. وقد ذهب بعض السلف إلى أنه ينبغي للمرأة أن تغلظ صوتها حين تتحدث مع الأجانب تجنباً للفتنة؛ قال النووي رَحْمَتُهُ: "إذا قرع بابها -أي الرجل الأجنبي- فينبغي ألا تجيب بصوت رخيم، بل تغلظ صوتها"^(٤). وبنحوه ما جاء في حاشية البجيرمي -الشافعي- حيث قال: "وإذا قرع باب المرأة أحد فلا تجبه بصوت رخيم، بل تغلظ صوتها بأن تأخذ طرف كفيها بفيها وتجب". وفي هذا الشأن ذكر السلف -انطلاقاً من تشوُّف المشرّع لصيانة المرأة عن أن تكون محلاً للافتتان- أنه ليس للمرأة أن ترفع صوتها بالأذان؛ لأنه معلوم أن الأذان يرفعه الأندى صوتاً، فذكر المالكية في حكم أذان

(١) الروضة ٢١/٧.

(٢) إعانة الطالبين ٣/٢٦٠.

(٣) الفروع ١/٣٧٢.

(٤) الروضة المرجع السابق

المرأة حال اجتماع النساء للصلاة ما نصه: "أن رفع الصوت في حق النساء مكروه^(١) مع الاستغناء عنه؛ لما فيه من الفتنة وترك الحياء، وإنما تسمع المرأة نفسها ومن يدنو منها في موضع الجهر"^(٢)، وقالت الشافعية: "وإذا قلنا تؤذن فلا ترفع الصوت فوق ما تسمع صواحبها؛ اتفق الأصحاب عليه ونص عليه في الأم. فإن رفعت فوق ذلك حرم كما يحرم تكشفها بحضرة الرجال؛ لأنه يفتن بصوتها كما يفتن بوجهها"^(٣). ويرى الحنابلة أنه "ليس للنساء أذان ولا إقامة، فالأذان يشرع له رفع الصوت ولا يشرع لها رفع الصوت"^(٤)؛ فالحنابلة لا يرون لها الأذان ابتداء؛ لأن ماهية الأذان الإعلام، وهذا يقتضي رفع الصوت، والمرأة ممنوعة من رفع صوتها.

قلت: إن تسامحنا في مسألة عدم إمكانية ضبط مستوى الصوت في سائر المشاركات الإعلامية، فلا يمكن أن نتسامح في احتساب ذوات الصوت الندي في الإعلام المسموع، للنصوص المنقولة عن أهل العلم آنفاً.

٥- ألا يكون هناك تعدد على الحريات التي كفلتها الشريعة الإسلامية للإنسان، حتى وإن كنا نقول بأن الإعلام الإسلامي حر، فإن هذه الحرية يجب ألا تقضي إلى سوء استخدامه، أو إيذاء النفس أو

(١) و الكراهة هنا تحريمية لما نقل عن القران وغيره بأنه حرام وقال الشيباني: "وليس ما ذكره من الكراهة بظاهر بل ينبغي أن تحمل الكراهة على المنع". ينظر مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب ٨٨/٢.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المجموع للنووي، ١٠٠/٣.

(٤) لمغني لابن قدامة ٢٣٥/١.

الآخرين، أو التجاوز على الشريعة.^(١) فالحرية الإعلامية إذن مقيدة بالفضيلة والأخلاق والقيم؛ فعلى المسلم أن يتجنب الفوضوية الشائعة في وسائل الإعلام الغربية والشرقية التي تطفح بالعورات، أو تمتلئ بالفضائح والشائعات والبذيء من الألفاظ والعبارات، والخوض في أعراض الناس وهتك أستارهم.^(٢) وعليه أيضًا احترام حق الخصوصية، فلا ينتهك حرمة الأماكن الخاصة، ولا ينشر معلومات من حياة الإنسان الخاصة بدون موافقته، مع ترك استخدام أجهزة التنصت والتصوير الدقيقة.^(٣)

قال الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ فِي الْمَوَافِقَاتِ: "إنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يُطلب نشره، وإن كان من علم الشريعة، ومما يفيد علمًا بالأحكام، بل ذلك ينقسم؛ فمنه ما هو مطلوب النشر وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص...."^(٤)

أن تتحلى بالمصداقية والتثبت من الأخبار؛ فعلى المحتسبة أن تتحرى الحقيقة وتتأكد من صدق الخبر، ومعرفة أبعاده وصلته بالأحداث الكبرى والصغرى؛ حتى لا يكون الحديث سطحيًا، أو ضارًا بجهة بريئة. فالتثبت من الأنباء والأخبار من السمات اللازمة للعاملين في الإعلام الإسلامي قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: ١٦]^(٥). وذكر الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ أن

(١) المرجعية الإعلامية في الإسلام، طه أحمد الزيدي، ص ٩٦.

(٢) ينظر: المرجع السابق.

(٣) ينظر: التربية الإعلامية لفهد الشميميري، ص ١١٣..

(٤) المواقفات للشاطبي ٤/١٨٩

(٥) ينظر: صفات مقدمي البرامج الإسلامية محمد خير يوسف، ص ٩٥.

السلف كانوا يكرهون الكلام فيما ليس تحته عمل وقد وضع ضابطاً للحديث في الأمور الشرعية فقال ما نصه: "وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله. فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها، فلك أن تتكلم فيها؛ إما على العموم - إن كانت مما تقبلها العقول على العموم - وإما على الخصوص؛ إن كانت غير لائقة بالعموم. وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ؛ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية"^(١).

(١) الموافقات، ٤/١٩١

الخاتمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله محمد ﷺ: وبعد:

فقد توصلت من خلال البحث إلى النتائج الآتية:

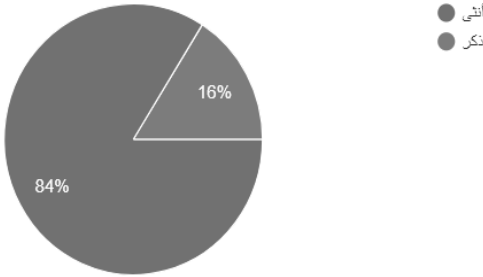
- ١- إن التغيير في الوسائل المحققة للمقاصد الشرعية يجب أن يكون منوطاً بمصلحة متحققة لا بمصلحة موهومة، وأن تكون المصلحة غير متعارضة مع الكتاب والسنة والقياس الصريح، أو مصلحة أقوى منها.
 - ٢- إن التكامل في الإسلام والدخول في السلم كافة يقتضي التوازن في تكييف الأحكام فاعتبارنا للمستجدات، يجب ألا يكون بعيداً عن فهم السلف واستباطاتهم القائمة على الكتاب والسنة الصحيحة.
 - ٣- إن الفوضى في تقديم المعارف الإسلامية مردها غياب المرجعية وعدم وجود هيئة إعلامية إسلامية تضبط تلك المساهمات التي تشهدها وسائل الإعلام وسائر قنوات التواصل الاجتماعي.
- وبناء على النتائج فإن الباحثة توصي بما يلي:
- ١- إنشاء هيئة إعلامية إسلامية ذات شخصية اعتبارية مستقلة تسن وتراقب الأنظمة وتعمل على تعزيز وحماية التراث الإسلامي من خلال إجراءات إلزامية.
 - ٢- توعية الناشطات والمحتسبات بالشروط التي ذكرها أهل العلم في الاحتساب وبأخلاقيات المهنة الإعلامية.
 - ٣- على أفراد المجتمع بمختلف أطرافهم أن يتحروا عن يأخذون دينهم؛ فالاحتساب ومخرجاته ليس إلا صورة من صور العلم الشرعي الذي نبه السلف على التحري في أخذه، فقالوا "إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم".
- هذا ما انتهى إليه البحث، وفي ختامه أسأل الله أن يوفق المسلمين والمسلمات لما يحب ويرضى وأن يرزقهم العلم النافع والعمل الصالح، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الملاحق

(أ) ملحق نتائج استبانة الدعاة

الجنس

81 رأياً

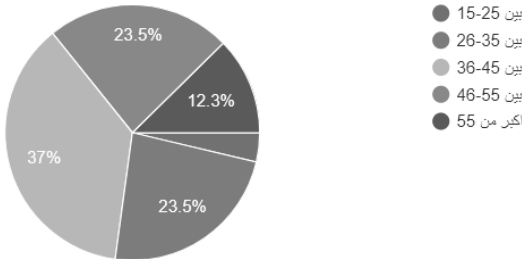


شكل رقم (١)

(بلغت نسبة الذكور في الدراسة ١٦٪ بينما بلغت نسبة الإناث ٨٤٪ وهذا يدل
أنهن أكثر الفئات المشاركة والقريبة من محيط الباحثة).

العمر

81 رأياً

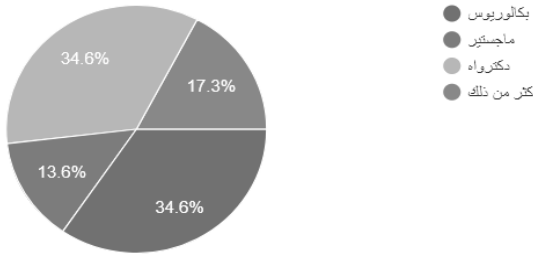


شكل رقم (٢)

(نسبة الذين تتراوح أعمارهم من ٢٦ - ٣٥ هي ٢٣,٥٪
 ومن ٣٦ - ٤٥ هي ٣٧٪
 ومن ٤٦ - ٥٥ هي ٢٣,٥٪
 ومن كانت أعمارهم فوق ٥٥ عاما يمثلون ١٢,٣٪
 ويتضح أن الفئة الاولى والثالثة متساويتان في النسبة بينما الفئة الثانية تمثل
 أعمارهم معظم أعمار فئة المشتغلين بالدعوة.)

المؤهل العلمي

81 رناً

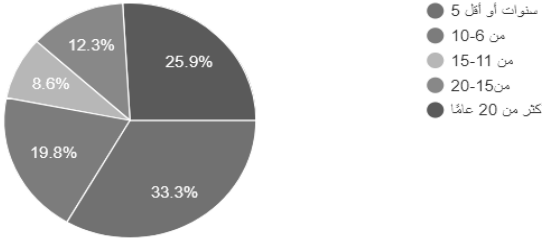


شكل رقم (٣)

(٦, ٣٤)٪ من المشاركين مستواهم التعليمي بكالوريوس، وهم يمثلون
 غالبية فئة المشتغلين بالدعوة وكذلك كانت نسبة الحاصلين على الدكتوراه
 ٦, ١٣٪ كانت نسبة الحاصلين على الماجستير، أما من مستواهم التعليمي
 أكثر من ذلك فقد بلغت نسبتهم ٣, ١٧٪.)

سنوات الخبرة في المجال الدعوي

رثا 81

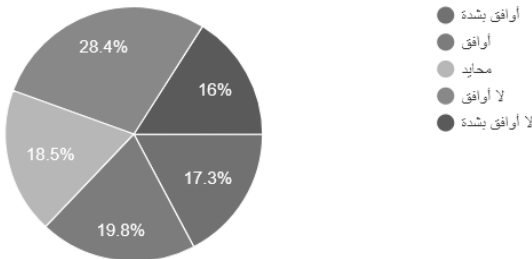


شكل رقم (٤)

يتبين من الرسم البياني أن ٣٣,٢٪ خبرتهم في المجال الدعوي (٥) سنوات فأقل وهم يمثلون الغالبية. وأن ١٩,٨٪ خبرتهم من (٦-١٠) سنوات وأن ٨,٦٪ خبرتهم من (١١-١٥) سنة وهم يمثلون الأقلية وأن ١٢,٢٪ خبرتهم من (١٥-٢٠) سنة وأن ٢٥,٩٪ خبرتهم أكثر من ٢٠ سنة وهم يحتلون المرتبة الثانية بعد الفئة الأولى).

مشاركة المرأة في البرامج التلفزيونية أو الإذاعية لأهداف توعوية ودينية تعد حاجة ملحة

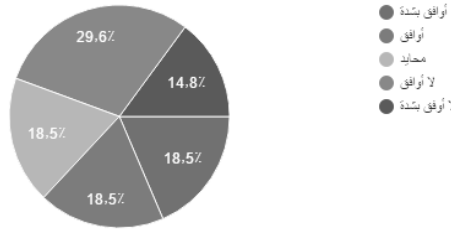
رثا 81



شكل رقم (٥)

(يُلاحظ من الرسم البياني أن الذين يوافقون على مشاركة المرأة إعلامياً ويرون أن هذا يعد حاجة ملحة قد بلغت نسبتهم ١٩,٨ ٪، بينما بلغت نسبة الذين يوافقون وبشدة ١٧,٣ ٪ وأن ١٨,٥ ٪ محايدون ، أما الذين أبدوا عدم موافقتهم لمشاركة المرأة ولا يرون أن في ذلك حاجة ملحة فإنهم يمثلون الأغلبية حيث بلغت نسبتهم ٢٨,٤ ٪ وبلغت نسبة الذين لا يوافقون (بشدة ١٦ ٪).

مداخلة المرأة الصوتية في البرامج الإذاعية والتلفزيونية بصفة دائمة في البرامج الموجهة للعامة (رجال ونساء)
(81 رداً)

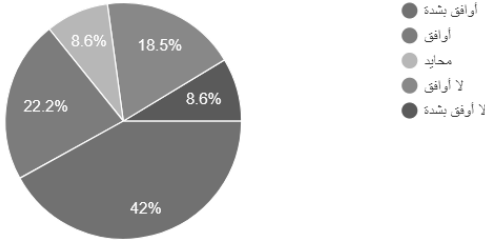


شكل رقم (٦)

(يتضح من الرسم البياني أن من يوافقون على مداخلة المرأة الصوتية بشكل دائم وكذا من يوافقون بشدة والمحايدون قد بلغت نسبتهم ١٨,٥ ٪ على حد سواء. ويمثل الذين لا يوافقون على ذلك الغالبية العظمى فقد بلغت نسبتهم ٢٩,٦ ٪ أما الذين لا يوافقون بشدة فنسبتهم ١٤,٨ ٪).

مداخلة المرأة الصوتية في البرامج الإذاعية والتلفزيونية بصفة دائمة في البرامج الموجهة للنساء بصفة خاصة

81 رداً

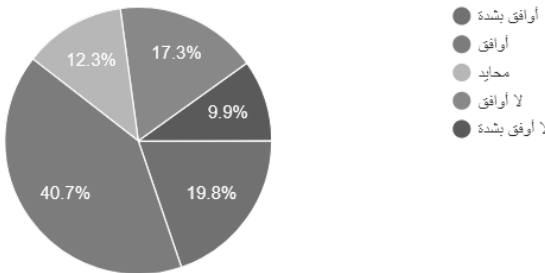


شكل رقم (٧)

(يتبين من الرسم البياني أن نسبة الموافقين على مداخلة المرأة الصوتية بصفة دائمة في البرامج الخاصة بالنساء قد بلغت ٢٢,٢٪، وأن معظم فئة المشتغلين بالدعوة والذين يمثلون ٤٢٪ يوافقون بشدة. أما المحايدون والذين لا يوافقون بشدة فنسبتهم ضئيلة فقد بلغت ٨,٦٪ على حد سواء، بينما بلغت نسبة الذين لا يوافقون ١٨,٥٪ وهي نسبة لا بأس بها.)

مداخلة المرأة الصوتية في البرامج الإذاعية والتلفزيونية بصفة نادرة

81 رداً

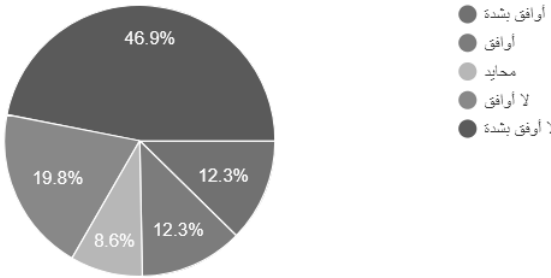


شكل رقم (٨)

(يتبين من الرسم البياني أن نسبة الموافقين على مداخله المرأة في البرامج بصفة نادرة بلغت ٧, ٤٠٪ وهم يمثلون غالبية الدعاة، وأما الموافقون بشدة فقد بلغت نسبتهم ٨, ١٩٪ والمحايدين بلغت نسبتهم ٣, ١٢٪ وفي المقابل بلغت نسبة الذين لا يوافقون ٣, ١٧٪ وأما الذين لا يوافقون بشدة فإن نسبتهم ضئيلة فقد بلغت ٩, ٩٪.)

تقديم المرأة لبرنامج تلفزيوني مع الالتزام بالحجاب الشرعي

81 رداً

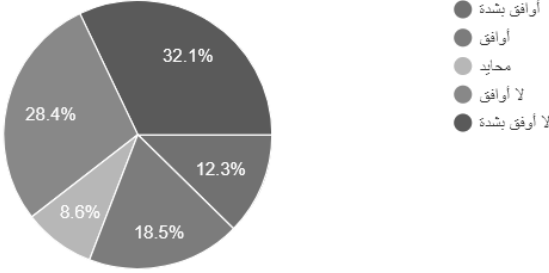


شكل رقم (٩)

(يبين الرسم البياني أن الموافقين على تقديم المرأة لبرنامج تلفزيوني مع التزامها بالحجاب الشرعي وأن الموافقين بشدة قد بلغت نسبتهم ٣, ١٢٪ على حد سواء، وكان المحايدين الأقل نسبة فإنهم يمثلون ٦, ٨٪ وأما الذين لا يوافقون فقد بلغت نسبتهم ٨, ١٩٪ بينما كانت النسبة الأعلى للذين لا يوافقون بشدة فقد بلغت نسبتهم ٩, ٤٦٪.)

تقديم المرأة لبرنامج إذاعي

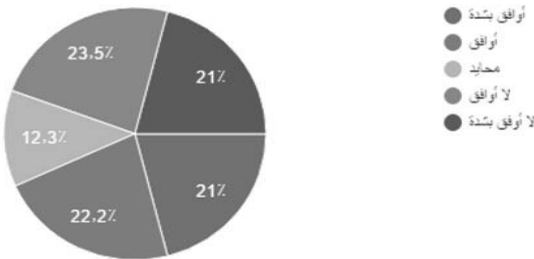
81 رأياً



شكل رقم (١٠)

(يتضح من الرسم البياني أن ١٨,٥٪ يوافقون على تقديم المرأة لبرنامج إذاعي وأن الذين لا يوافقون بشدة قد بلغت نسبتهم ١٢,٣٪، أما المحايدون فيمثلون ٨,٦٪ بينما ذهب الغالبية العظمى إلى أنها لا توافق وبشدة على ذلك فقد بلغت نسبتهم ٣٢,١٪ وقريب منها نسبة من لا يوافقون فقد بلغت نسبتهم ٤,٢٨٪).

تسجيل المحاضرات النسائية ونشرها عبر قناة اليوتيوب أو المقاطع الصوتية القصيرة (81 رأياً)

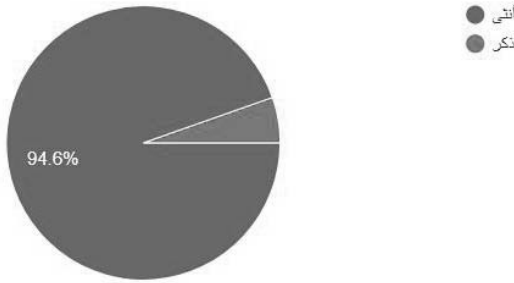


شكل رقم (١١)

(يتضح من الرسم البياني أن الموافقين على تسجيل المحاضرات الصوتية النسائية ونشرها عبر اليوتيوب يمثلون ٢٢,٢٪ وقريب منها نسبة الموافقين بشدة فقد بلغت ٢١٪ وبينما بلغت نسبة المحايدين ١٢,٣٪ ، أما الذين لا يوافقون فقد بلغت نسبتهم ٢٣,٥٪ وكانت نسبة الذين لا يوافقون بشدة ٢١٪ وهي نسبة مساوية لنسبة الذين يوافقون بشدة. ويلحظ أن النسب هنا متقاربة بوجه عام.)

الجنس

763 رأياً

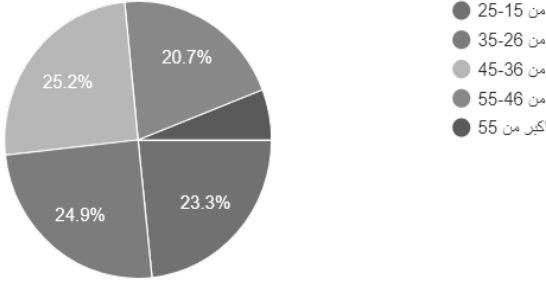


شكل رقم (١٢)

(نسبة الإناث الى الذكور ٩٤,٦٪ تقريباً هن يشغلن معظم المساحة حيث لم تبق سوى ٥٪ للذكور وهذا يدل على أنهن أكثر الفئات المشاركة والقريبة من محيط الباحثة.)

العمر

763 رداً



شكل رقم (١٣)

(٧, ٢٠٪) تتراوح أعمارهم من ١٥-٢٥

ومن ٢٦-٣٥ يمثلون ٩, ٢٤٪ وهي نسبة قريبة من سابقتها

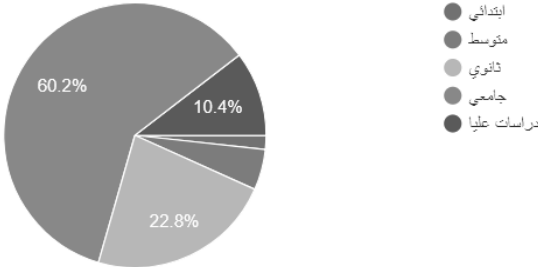
وبنسبة أعلى قليلاً لمن تتراوح أعمارهم ٣٦-٤٥ وهي ٢, ٢٥٪

وبنسبة ٦, ٢٠٪ لمن تتراوح أعمارهم ٤٦-٥٥

وأما من هم أكبر من ٥٥ عاماً فإن نسبتهم لا تذكر.

المؤهل العلمي

763 رداً

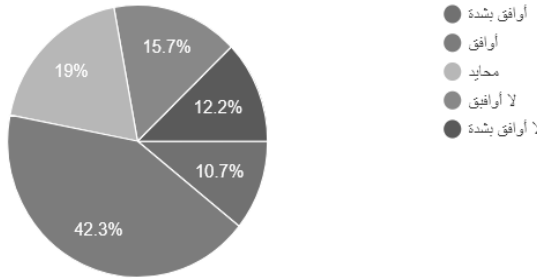


شكل رقم (١٣)

(٥) من المشاركين مستواهم العلمي متوسط أما الابتدائي فإن نسبتهم لا تكاد تذكر و٨, ٢٢٪ مستواهم ثانوي وهي نسبة جيدة أما الغالبية العظمى فهم من حملة البكالوريوس وقد بلغت نسبتهم ٢, ٦٠٪ بينما أصحاب الدراسات العليا لم تتجاوز نسبتهم الـ ٤, ١٠٪).

مداخلة المرأة الصوتية في البرامج الاذاعية والتلفزيونية بصفة نادرة

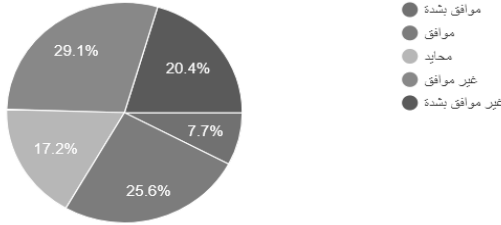
ر٦٣ 763



شكل رقم (١٤)

(يُلاحظ من الرسم البياني أن الموافقين على مداخلة المرأة في البرامج بصفة نادرة يمثلون غالبية المجتمع؛ فقد بلغت نسبتهم ٢, ٤٢٪ وبلغت نسبة الذين لا يوافقون - وبشدة - ٧, ١٠٪ وهي النسبة الأقل أما المحايدون فنسبتهم ١٩٪ وبلغت نسبة الذين لا يوافقون ٧, ١٥٪ وقريب منهم الذين لا يوافقون بشدة حيث بلغت نسبتهم ٢, ١٢٪).

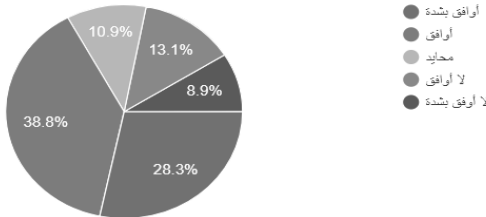
مداخلة المرأة الصوتية في البرامج الإذاعية والتلفزيونية بصفة دائمة في البرامج الموجهة للعامة (رجال ونساء)
763 رأياً



شكل رقم (١٥)

(يتضح من الرسم البياني: أن نسبة من يوافقون على مداخلة المرأة الصوتية بصفة دائمة في البرامج الموجهة للعامة قد بلغت ٦, ٢٥٪ وأن من يوافقون وبشدة - هي النسبة الأقل - فقد بلغت ٧, ٧٪ أما المحايدون فقد بلغت نسبتهم ٢, ١٧٪، أما الذين لا يوافقون فكانوا يمثلون الغالبية العظمى فقد بلغت نسبتهم ١, ٢٩٪ وبلغت نسبة الذين لا يوافقون وبشدة ٤, ٢٠٪).

مداخلة المرأة الصوتية في البرامج الإذاعية والتلفزيونية بصفة دائمة في البرامج الموجهة للنساء بصفة خاصة
763 رأياً

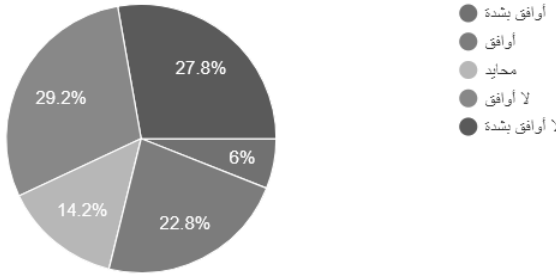


شكل رقم (١٦)

(يتبين من الرسم البياني أن معظم فئات المجتمع والذين يمثلون ٣٨,٨٪ يوافقون على مداخله المرأة الصوتية بصفة دائمة في البرامج الخاصة بالنساء، ويليهم الموافقون بشدة فقد بلغت نسبتهم ٢٨,٣٪. أما المحايدون فإنهم يمثلون نسبة ١٠,٩٪ وقد بلغت نسبة الذين لا يوافقون ١٣,١٪ وأما نسبة -الذين لا يوافقون وبشدة - فقد كانت ضئيلة؛ حيث بلغت ٨,٩٪.)

تقديم المرأة لبرنامج إذاعي

763 رداً

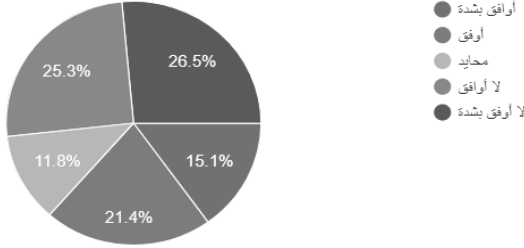


شكل رقم (١٧)

(يتضح من الرسم البياني أن ٢٢,٨٪ يوافقون على تقديم المرأة لبرنامج إذاعي ومن يوافقون وبشدة هم النسبة الأقل فقد بلغت نسبتهم ٦٪ وأما المحايدون فإنهم يمثلون ١٤,٢٪ ويتضح أن الغالبية العظمى لا يوافقون على ذلك فقد بلغت نسبتهم ٢٩,٢٪ ويليهم من لا يوافقون وبشدة ونسبتهم ٢٧,٨٪)

تقديم المرأة لبرنامج تلفزيوني مع الالتزام بالحجاب الشرعي

763 رثا

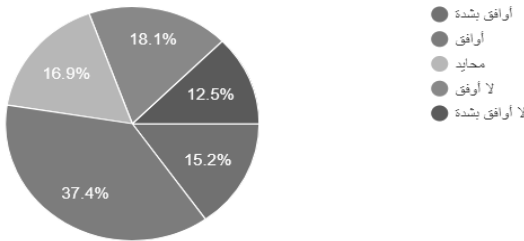


شكل رقم (١٨).

يتبين من الرسم البياني أن الموافقين على تقديم المرأة لبرنامج تلفزيوني مع التزامها بالحجاب الشرعي قد بلغت نسبتهم ٤, ٢١٪، وأما الموافقون بشدة فنسبتهم ١, ١٥٪، وكانت نسبة المحايدون هي النسبة الأقل فقد بلغت ٨, ١١٪، ويتبين أيضاً أن نسبة من لا يوافقون كانت عالية فقد بلغت ٢, ٢٥٪، بينما بلغت نسبة من لا يوافقون وبشدة ٥, ٢٦٪ فكانوا يمثلون معظم رأي المجتمع).

تسجيل المحاضرات النسائية ونشرها عبر قناة اليوتيوب أو المقاطع الصوتية القصيرة

763 رثا



شكل رقم (١٩).

(يتضح من الرسم البياني أن الموافقين بشدة على تسجيل المحاضرات الصوتية النسائية ونشرها عبر اليوتيوب يمثلون ١٥,٢% وأما الموافقون فان نسبتهم الاعلى فقد بلغت ٣٧,٤% بينما المحايدون يمثلون نسبة متوسطة وهي ١٦,٩% وغير الموافقين بلغت نسبتهم ١٨,١% وبلغت نسبة الذين لا يوافقون وبشدة ١٢,٥)

المراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- أحكام القرآن، للإمام أبي بكر أحمد الرازي الجصاص، راجعه: صدقي محمد جميل، (ط: بدون)، ط(دار الفكر: بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م).
- ٣- أحكام القرآن، للإمام أبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، ت: عبد الرزاق المهدي، الطبعة الأولى، ط(دار الكتاب العربي: بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).
- ٤- أدب القاضي: لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق: محمد هلال السرحان، (ط بدون)، بغداد، وزارة الأوقاف بالعراق (١٣٩١هـ - ١٩٧١م).
- ٥- إحياء علوم الدين: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، الطبعة الأولى، بيروت: دار ابن حزم (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٠م).
- ٦- إغاثة الطالبين، للسيد أبي بكر المشهور بالسيد البكري بن السيد محمد الدمياطي (ط: بدون)، ط(المكتبة الفيصلية: مكة المكرمة)، (ت: بدون).
- ٧- الأحكام السلطانية: للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء (٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد الفقي، (ط: بدون)، بيروت، دار الكتب العلمية (١٤٠٣هـ).
- ٨- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن علي بن حبيب الماوردي، ت: خالد العليمي، الطبعة الثانية، ط(دار الكتاب العربي: بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م).

- ٩- الارتقاء بالعربية في وسائل الإعلام لنور الدين بليبيل الطبعة الأولى، ط(وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: قطر، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).
- ١٠- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين عبد الملك الجويني، ت: علي عبد الحميد ومحمد موسى (ط: بدون)، ط: مكتبة الخانجي: القاهرة، (تاريخ بدون).
- ١١- الاستيعاب في معرفة الأصحاب: ليوسف عبد الله محمد عبد البر أبو عمر، ت: محمد علي البجاوي، الطبعة الأولى، ط(دار الجيل: بيروت، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م).
- ١٢- الأم، للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ط(بدون)، بيروت: دار الفكر، (تاريخ بدون).
- ١٣- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لأبي الحسن علي بن سليمان بن أحمد بن محمد المرادوي، ت: محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، ط(السنة المحمدية، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م).
- ١٤- التربية الإعلامية، لفهد الشميمري الطبعة الأولى، فهرسة: مكتبة الملك فهد الوطنية، (١٤٣١هـ-٢٠١٠م).
- ١٥- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للإمام الحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله المعروف بابن عبد البر، ت: مصطفى العلوي وآخرون، ط: بدون) ط: (مكتبة ابن تيمية) (تاريخ: بدون).
- ١٦- الحسبة في الإسلام: لتقي الدين، أحمد عبد الحليم ابن تيمية (ت٥٧٢٨)، تحقيق: علي نايف الشحود، الطبعة الثانية، (١٤٢٧هـ-٢٠٠٤م).

- ١٧- الحسبة في الإسلام (مقال) (مفهومها، أدلتها، حكمها، مكانتها، أهميتها، الحكمة من مشروعيتها، تاريخ نشأتها)، عبد القادر بن فالح الحجيري السلمي، بموقع صيد الفوائد.
- ١٨- الحسبة في النظام الإسلامي لإدريس محمد عثمان -رسالة ماجستير- إشراف د. السائح علي حسين.
- ١٩- الزواجر عن اقتراف الكبائر: لابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٣هـ)، الطبعة الأولى، بيروت: دار الفكر، (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م).
- ٢٠- السنن الكبرى، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، (ط: بدون)، ط (دار الكتب العلمية: بيروت، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).
- ٢١- الطبقات الكبرى (طبقات ابن سعد): لمحمد بن سعد بن منيع الزهري (ت ٢٣٠هـ)، تحقيق: علي محمد عمر، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).
- ٢٢- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لشمس الدين أبي عبد الله محمد ابن قيم الجوزية، تحقيق: بشير عيون، الطبعة الأولى، ط (بيروت: مكتبة المؤيد، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م).
- ٢٣- الفروق: لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقراي في (ت ٦٨٤هـ-.)، (ط: بدون)، السعودية، دار عالم الكتب (ت: بدون).
- ٢٤- الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني: لأحمد بن غنيم النفراوي (ت ١١٢٦هـ)، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٩٩٧م).

- ٢٥- القاموس المحيط، للعلامة أبي الطاهر مجد الدين محمد يعقوب الفيروز آبادي، ت: محمد العرقسوسي، الطبعة الخامسة، ط (مؤسسة الرسالة: بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م).
- ٢٦- (القواعد الكبرى) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: للعز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)، تحقيق: نزيه حماد، وعثمان ضميرية، الطبعة الأولى، ط (دار القلم، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).
- ٢٧- المجموع بشرح المذهب لأبي زكريا محي الدين شرف النووي، (ط: بدون)، ط (بيروت: دار الفكر)، (ت: بدون).
- ٢٨- المرجعية الإعلامية في الإسلام تأصيل وتشكيل، للدكتور طه أحمد الزيدي، الطبعة الأولى، (دار الفجر: العراق، ١٤٣٠هـ/٢٠١٠م).
- ٢٩- المغني، للعلامة موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة، الطبعة الأولى، ط (دار الفكر: بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
- ٣٠- الموسوعة الفقهية إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت، الطبعة الثانية، الكويت وزارة الأوقاف (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).
- ٣١- النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، ت: علي بن حسن الحلبي، الطبعة الأولى، ط (دار ابن الجوزي: الرياض ١٤٢١هـ).
- ٣٢- تاريخ ابن عساكر (مدينة دمشق): تصنيف الإمام العالم الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر، (ط: بدون)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (٤٩٩ هـ - ٥٧١ هـ).

- ٣٢- تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر: لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن قاسم بن سعيد العقباني التلمساني المالكي، تحقيق: علي الشنوي، المعهد الثقافى الفرنسى دمشق سنة (١٩٦٧م).
- ٣٤- جامع البيان عن تأويل آي القرآن: للأمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٢١٠هـ)، (ط: بدون)، بيروت، دار الفكر، (١٤٠٥هـ).
- ٣٥- دور المرأة في الاحتساب، مقال للدكتورة رقية محارب في موقع دعوتها.
- ٣٦- روضة الطالبين، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، وبحاشيته منتقى البيوع للحافظ جلال الدين السيوطي، ت: عادل عبد الموجود، علي معوض، الطبعة الأولى، ط (دار الكتب العلمية: بيروت، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م).
- ٣٧- سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، ت: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى، ط (مكتبة المعارف، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).
- ٣٨- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، لمحمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى، ط (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م).
- ٣٩- سنن أبي داود (المطبوع مع عون المعبود): لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (ط: بدون)، صيدا بيروت، المكتبة العصرية، (ت: بدون).

٤٠- سنن الدارقطني، للإمام الحافظ علي بن عمر الدارقطني، ت: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، الطبعة الأولى، ط(دار المعرفة: بيروت، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م).

٤١- سنن النسائي، للإمام الحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، مطبوع مع التعليقات السلفية لأبي الطيب الفوجياني، الطبعة الأولى، ط(المكتبة السلفية: باكستان، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م).

٤٢- شرح صحيح مسلم: للإمام أبي زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي، مطبوع مع صحيح مسلم، الطبعة الأولى، ط(المطبعة المصرية بالأزهر: القاهرة، ١٣٤٧هـ/١٩٢٩م).

٤٣- شرح فتح القدير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام، ط(بدون) ط(إحياء التراث العربي: بيروت، تاريخ بدون).

٤٤- شرح مشكل الآثار، للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، ت: شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية، ط(مؤسسة الرسالة: بيروت، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م).

٤٥- صحيح البخاري مع فتح الباري، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، وقرأ أصله تصحيحاً وتحقيقاً: عبد العزيز بن باز رَحِمَهُ اللهُ، ط(بدون)، (دار الفكر: بيروت)، (تاريخ بدون).

٤٦- صحيح مسلم: للإمام مسلم بن الحجاج القشيري (مطبوع مع شرح النووي)، ت: محمد عبد العزيز الخالدي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، (١٤١٧هـ / ١٩٩٦م).

- ٤٧- صفات مقدمي البرامج الإسلامية في الإذاعة والتلفزيون، محمد خير رمضان يوسف، الطبعة الأولى، (١٤٠٦هـ/١٩٩٦م).
- ٤٨- صفة الصفة: لجمال الدين أبو الفرج ابن الجوزي، ت: خالد مصطفى طرطوسي، (ط: بدون)، دار الكتاب العربي، (ت: بدون).
- ٤٩- صيد الفوائد الإلكتروني: <http://saaid.net/img/winn>
- ٥٠- عون المعبود على سنن أبي داود، ومعه: شرح ابن القيم لأبي الطيب محمد شمس الحق آبادي، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الثانية، ط (المكتبة السلفية: المدينة المنورة، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م).
- ٥١- غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، لمحمد السفاريني، ت: محمد الخالدي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- ٥٢- فتاوى لجنة الفتوى لجماعة كبار علماء الأزهر، انظر: مجلة العربي ٣٣- ٣٤/ عدد ١٤٤/ رمضان / ١٣٩٠هـ نوفمبر- ١٩٧٠م.
- ٥٣- لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور، (ط: بدون)، ط (دار الحديث: بالقاهرة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م).
- ٥٤- مجلة الأحكام العدلية، لعلي حيدر، تعريب: فهمي الحسني، الطبعة الأولى، ط (دار الجيل: بيروت، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م).
- ٥٥- مسؤولية النساء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: د. فضل إلهي، الطبعة الأولى، (إدارة الترجمان القرآن: باكستان، ١٤١٥هـ).
- ٥٦- مسند أحمد: لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، تحقيق: (شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - وآخرون)، الطبعة الأولى، (مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م).

- ٥٧-مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت: عبد السلام هارون، (ط: بدون) طابيروت: دار الجيل (تاريخ: بدون)
- ٥٨- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، للعلامة أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي، الطبعة الأولى ط (دار الكتب العلمية بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م).

فهرس الموضوعات

صفحة	الموضوع
٣٠٩	المقدمة:
٣١٣	التمهيد:
٣٢٢	المبحث الأول: جهود المرأة الدعوية عبر التاريخ، والمتغيرات التي أثرت في مسيرتها:
٣٢٢	المطلب الأول: جهود نساء السلف في الاحتساب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:
٣٢٧	المطلب الثاني: المتغيرات التي أثرت على الاحتساب في مجال الدعوة:
٣٢٩	المطلب الثالث: واقع أنشطة المرأة في الاحتساب:
٣٣١	المبحث الثاني: احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع:
٣٣١	المطلب الأول: حكم احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع:
٣٣٨	المطلب الثاني: الموازنة والترجيح بين الآراء والاتجاهات المتباينة في ظاهرة احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع:
٣٤١	المطلب الثالث: الضوابط التي ينبغي مراعاتها عند احتساب المرأة في الإعلام المرئي والمسموع:
٣٤٨	الخاتمة:
٣٤٩	الملاحق:
٣٦٣	فهرس المصادر والمراجع:
٣٧١	فهرس الموضوعات:

قال سليمان التيمي رحمه الله: لو أخذت برخصة كل عالم ،
أو زلة كل عالم ، اجتمع فيك الشر كله.

ينظر: حلية الأولياء (٣٢/٢) ، ولطائف الفوائد،

أ.د. سعد الخثلان (ص: ٤٣٢).

القول باضطراب متن الحديث وأثره في الفقه الإسلامي

(مسائل الطهارة والصلاة نموذجاً)

إعداد

د. عروة عكرمة صبري

أستاذ الفقه المشارك كلية القرآن والدراسات الإسلامية

جامعة القدس - فلسطين



ملخص البحث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يقدم هذا البحث دراسة فقهية حديثة حول موضوع القول باضطراب متن الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، حيث تم التعريف بالحديث المضطرب وأنواعه، وبيان أقسام الاضطراب الواقع في المتن، ثم تم عرض المسائل التي ظهر فيها القول باضطراب متن الحديث في مبثي الطهارة والصلاة لتكون نموذجاً لذلك.

وكان من هذه المسائل في مبثي الطهارة، مسألة طهارة الماء إذا وقعت فيه نجاسة ولم تغير أحد أوصافه، ومسألة طهارة المنى، وحكم طهارة الجلد بعد دباغته، وتجديد الماء لمسح الرأس في الوضوء وتجديد الضربة الثانية في التيمم.

كما ظهر القول باضطراب متن الحديث في عدد من مسائل الصلاة منها مسألة إجابة المؤذن، وحد عورة الرجل، والجهر بالبسملة في الصلاة الجهرية، وكيفية النزول إلى السجود في الصلاة، وسجود السهو بعد إتمام الصلاة لمن نسي إتمامها.

وقد توصل الباحث إلى عدة نتائج من أهمها، أنه لا وجود لاضطراب متن الحديث في المسائل التي تم بحثها، حيث إن القول بالاضطراب في بعض الأحاديث كان مبناه تساوي الروايات في القوة، إلا أن الذي تبين هو عدم تساوي بعض هذه الروايات، فمنها ما هو ضعيف، ومنها ما هو متفاوت في القوة، وأما الروايات التي ظهر فيها التساوي فقد أمكن الجمع بينها والعمل بها جميعاً.

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فقد تعددت مناهج الفقهاء واختلفت في كيفية استدلالهم بالحديث الشريف على المسائل الفقهية، وكان من أسباب اختلاف مناهجهم تعاملهم مع الحديث حال ورود أسباب الضعف إليه، فكان من الفقهاء من يعمل ويستدل به على اعتبار عدم الحكم بضعفه، ومنهم على خلاف ذلك.

وكان من أسباب ضعف الحديث والتي أثرت في وجود الخلاف الفقهي، اضطراب متن الحديث، فرغم قلة الأحاديث المضطربة متناً إلا أننا نجد أن هناك عدداً من المسائل الفقهية التي كان من أسباب الخلاف فيها القول باضطراب متن الحديث، فكان هذا الموضوع حرياً بالبحث والدراسة، خاصة أن مناقشة وجود الاضطراب أو عدمه هي من مهمة الفقهاء؛ لأن المسألة تدرس من حيث دلالة الحديث على المعنى المراد منه، وهذا النوع من الأحاديث يختلف عن الأحاديث الأخرى التي يتطلب الحكم عليها دراسة سند الحديث ورجاله لمعرفة صحته أو ضعفه.

كما أنه يمكن أن يتوصل من خلال مناقشة وجود الاضطراب في المتن إلى الترجيح الفقهي المبني على أسس سليمة؛ لأنه يلزم منها تتبع الروايات جميعاً والتي يظهر فيها القول بالاضطراب ومقارنتها بغيرها من الروايات والأحاديث الأخرى بحيث يتم في النهاية ترجيح العمل بالرواية الأصح، وبحث إمكانية نفي وجود الاضطراب.

أما فيما يتعلق بالدراسات السابقة في هذا الموضوع، فقد تم التعرض للحديث المضطرب بنوعيه اضطراب السند واضطراب المتن في كتب مصطلح الحديث وعلومه، كما أن الحديث المضطرب قد أفرد بالبحث في كتاب مستقل بعنوان (المقترَب في بيان المضطرب) للباحث أحمد بن عمر بازمول وأصل هذا الكتاب هو رسالة ماجستير نوقشت في جامعة أم القرى بمكة المكرمة. حيث تم التطرق بشكلٍ موسعٍ وافٍ لما يتعلق بالحديث المضطرب من أنواعٍ وتقسيماتٍ وأحكامٍ.

أما عن أثر اضطراب الحديث في الفقه الإسلامي فقد تم التعرض له في عدد من الدراسات المعاصرة منها كتاب أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء للباحث ماهر ياسين الفحل، وأصل هذا الكتاب رسالة ماجستير نوقشت في العراق عام ١٩٩٩ م، حيث تم التطرق لموضوع اضطراب المتن في بضع صفحات، ضمن الحديث عن علل الحديث المشتركة بين السند والمتن.

ومنها أيضاً كتاب أثر اختلاف الأسانيد والمتون في اختلاف الفقهاء للباحث ماهر ياسين الفحل، حيث تم بحث موضوع اضطراب المتن ضمن الحديث عن الاختلاف في السند والمتن، كما تم عرض نماذج لأحاديث مضطربة متناً وأثر الاستدلال بها في اختلاف الفقهاء.

أما هذا البحث فيتميز بأنه دراسة فقهية حديثة تتعلق ببيان الفروع الفقهية التي تأثرت بالقول باضطراب متن الحديث، حيث تم التركيز فيها على مناقشة الروايات المتعددة التي وصفت بالاضطراب وبيان الأدلة الأخرى التي يمكن أن ترجح العمل بإحدى الروايات.

وقد اقتصرنا فيها على مسائل الطهارة والصلاة لأقدم نموذجاً لهذه الفروع، حيث إن أغلب الأحاديث المضطربة متناً موجودة في هذا النوع من المسائل.

وقد قسمت بحثي إلى ثلاثة مباحث وعدة مطالب، أوضحها في الآتي:

المبحث الأول: تعريف الحديث المضطرب وحكمه وأنواعه.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الحديث المضطرب.

المطلب الثاني: حكم الحديث المضطرب.

المطلب الثالث: أنواع الحديث المضطرب.

المطلب الرابع: أقسام الاضطراب الواقع في المتن.

المبحث الثاني: القول باضطراب متن الحديث وأثره في أحكام

الطهارة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: القول باضطراب متن الحديث وأثره في أحكام

المياه والنجاسات.

المطلب الثاني: القول باضطراب متن الحديث وأثره في أحكام

الوضوء والتميم.

المبحث الثالث: القول باضطراب متن الحديث وأثره في أحكام

الصلاة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: القول باضطراب متن الحديث وأثره في أحكام

الأذان وستر العورة.

المطلب الثاني: القول باضطراب متن الحديث وأثره في أحكام كيفية الصلاة.

ثم ختمت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم نتائج البحث. كما وضعت فهرسين للبحث، الأول للمصادر والمراجع، والثاني للمحتويات.

وقد اتبعت في كتابة هذا البحث المنهج الوصفي مع المقارنة والتحليل، حيث قمت بتقديم دراسة نظرية عن معنى الحديث المضطرب وأنواعه وركزت فيها على موضوع اضطراب المتن.

ثم جمعت المسائل التي ظهر فيها القول باضطراب متن الحديث في مبحثي الطهارة والصلاة، وبدأت في عرضي لكل مسألة بذكر روايات الحديث التي ظهر فيها اضطراب المتن، ثم عرضت لآراء الفقهاء المختلفة في هذه المسألة، ثم عرضت الأدلة الأخرى التي استدلت بها صاحب كل رأي، وتطرقت بعد ذلك للمناقشة والترجيح ببيان وجود الاضطراب أو عدمه والرأي الراجح في المسألة المبحوثة.

وقد قمت بعزو الآيات القرآنية إلى موضعها في المصحف الشريف، وخرجت الأحاديث الشريفة من كتب السنة والآثار، وذكرت آراء العلماء في الحكم على الحديث من حيث الصحة والضعف والاضطراب، كما أنني وثقت آراء الفقهاء من كتب المذاهب الفقهية المعتمدة.

وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يكون قد وفقني في كتابة هذا البحث وأن يجعل جهدي هذا في ميزان حسناتي يوم القيامة، إنه سميع مجيب.

المبحث الأول

تعريف الحديث المضطرب وحكمه وأنواعه

المطلب الأول: تعريف الحديث المضطرب

الاضطراب لغة: من اضطرب الموج إذا ضرب بعضه بعضاً، واضطرب أي تحرك وماج، ويقال اضطرب الحبل بين القوم إذا اختلفت كلمتهم، واضطرب أمره أي اختلف^(١).

أما الحديث المضطرب فعرف اصطلاحاً بعدة تعريفات منها:

تعريف ابن الصلاح: "هو الذي تختلف الرواية فيه، فيرويه بعضهم على وجه وبعضهم على وجه آخر مخالف له"^(٢).

وعرفه ابن كثير: "أن يختلف الرواة فيه على شيخ بعينه أو من وجوه آخر متعادلة لا يترجح بعضها على بعض"^(٣).

أما ابن دقيق العيد فعرفه: "هو ما روي من وجوه مختلفة"^(٤).

وقد عبر عنه الحافظ العراقي في ألفيته فقال:

مضطرب الحديث ما قد ورد	مختلفاً من واحد فأزيده
في متن أو في سند إن اتضح	فيه تساوى الخلف أما إن رجح
بعض الوجوه لم يكن مضطرباً	والحكم للراجح منها وجباً ^(٥)

(١) انظر: لسان العرب (١/٥٤٤، ٥٤٣)، القاموس المحيط (١/١٢٨)، مادة ضرب.

(٢) معرفة أنواع علم الحديث، ص ١٩٢.

(٣) الباعث الحثيث (١/٢٢١).

(٤) الاقتراح في بيان الاصطلاح، ص ٢١٩.

(٥) ألفية الحافظ العراقي في علوم الحديث، ص ١٠٩.

وبالنظر إلى التعريفات السابقة فإن الحديث لا يحكم عليه بالاضطراب إلا إذا روي بروايات متساوية لا يمكن الترجيح أو الجمع بينها. أما إن أمكن ترجيح إحدى الروايات على الأخرى بوجه من وجوه الترجيح بأن يكون راويها أحفظ أو أكثر صحبة للمروي عنه أو غير ذلك من وجوه الترجيحات المعتمدة، فإن الحكم يكون للراجح ويترك المرجوح، وكذلك لو أمكن الجمع بين الروايات، فإنه لا يطلق وصف الاضطراب على الحديث^(١). وفي حال أن كانت الروايات غير متساوية في القوة بأن يكون أحد الوجوه مروياً من وجه ضعيف والآخر من وجه قوي، فإن العمل بالوجه القوي هو المتعين ولا اضطراب بين هذه الروايات^(٢).

المطلب الثاني: حكم الحديث المضطرب

الاضطراب في الحديث يوجب ضعفه لإشعاره بعدم ضبط رواته الذي هو شرط في الصحة والحسن^(٣). ولكن الواجب قبل الحكم بضعف الحديث بسبب الاضطراب محاولة الجمع بين الروايات لإزالة الاضطراب أو جعله غير مسبب لضعف الحديث كما في الصور الآتية^(٤):

- (١) انظر: معرفة أنواع علم الحديث، ص ١٩٢، المنهل الروي (٥٢/١)، فتح المغيث (٢٣٧، ٢٣٨/١)، توجيه النظر (٥٨١، ٥٨٢/٢).
- (٢) انظر: الاقتراح في بيان الاصطلاح، ص ٢٢٠.
- (٣) انظر: معرفة أنواع علم الحديث، ص ١٩٢، التبصرة والتذكرة، ص ٢٤٥، تدريب الراوي (٢٩٢/١).
- (٤) انظر: الاقتراح في بيان الاصطلاح، ص ٢٢١، النكت على ابن الصلاح (٧٩١/٢)، رسوم التحديث، ص ٨٥، تدريب الراوي (٢٦٧/١)، التقريرات السنوية (٩٣/١)، مقدمة في أصول الحديث للدهلوي (٤٩/١).

١- إذا عبّر بلفظين واردين عن معنى واحد، كأن يقال: رجل ثم يسمى بمحمد مثلاً في رواية أخرى، فيكون المسمى هو ذلك المبهم فلا تعارض.

٢- إذا اختلفت مخارج الحديث وتباعدت ألفاظه أو كان سياق الحديث في حكاية واقعة يظهر تعددها، فالذي يتعين القول به أن يجعلاً حديثين مستقلين، ويحكم بتعدد الرواية.

ومثاله أن يسمى الراوي باسم معين في رواية ويسمى آخر باسم آخر في رواية أخرى.

ولا بد من التنبيه هنا إلى أن اختلاف الروايات في حادثة واحدة لا يعني القول بأنها حادثة أخرى لدفع الاضطراب.

يقول ابن القيم في هذا الأمر: "هذه طريقة ضعفاء النقد كلما رأوا اختلاف لفظ جعلوه قصة أخرى، كما جعلوا الإسراء مراراً لاختلاف ألفاظه، وجعلوا اشتراءه من جابر بغيره مراراً لاختلاف ألفاظه، وجعلوا طواف الوداع مرتين لاختلاف سياقه، ونظائر ذلك، وأما الجهابذة النقاد فيرغبون عن هذه الطريقة، ولا يجبنون عن تغليب من ليس معصوماً من الغلط ونسبته إلى الوهم"^(١).

٢- اتحاد الرواية مع كون الرواة الثقات مختلفين، وهنا لا يضر هذا الاختلاف؛ لأنه إن كان الحديث عن راوٍ معين فهو عدل، وإن كان الآخر فهو عدل، فكيفما انقلبنا، انقلبنا إلى عدل.

(١) انظر: زاد المعاد (٢/٢٧٢).

٤- إذا وقع الاختلاف في اسم رجل واحد وأبيه ونسبته ونحو ذلك، ويكون ثقة، فيحكم للحديث بالصحة، ولا يضر الاختلاف فيما ذكر مع تسميته مضطرباً.

المطلب الثالث: أنواع الحديث المضطرب

الاضطراب يقع في متن الحديث وفي سنده، وقد يقع ذلك من راوٍ واحد وقد يقع بين رواة له جماعة، إلا أن الاضطراب في المتن يقل وقوعه، وقلما يوجد إلا ومعه اضطراب في السند^(١).

وبناء عليه فإن للحديث المضطرب نوعين:

النوع الأول: مضطرب السند.

وهذا يكثر وقوعه^(٢)، ومن أمثله حديث أبي بكر أنه قال: "يا رسول الله، قد شبت، قال: شيبتني هود والواقعة والمرسلات وعم يتساءلون وإذا الشمس كورت"^(٣).

قال الدارقطني: "هذا مضطرب، فإنه لم يُروَ إلا من طريق أبي إسحاق وقد اختلف عليه فيه على نحو عشرة أوجه، فمنهم من رواه مرسلًا، ومنهم من رواه موصولًا، ومنهم من جعله من مسند أبي بكر، ومنهم من جعله من

(١) انظر: معرفة أنواع علم الحديث، ص ١٩٣، الباحث الحثيث (٢٢١/١)، نزهة النظر (١١٧/١)، المنهل الروي (٥٣/١).

(٢) انظر: التقريرات السننية (٩٢،٩٣/١).

(٣) سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن باب (ومن سورة الواقعة) (٤٠٢/٥)، رقم (٢٢٩٧)، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب، مصنف عبد الرزاق، كتاب فضائل القرآن باب (تعليم القرآن وفضله) (٣٦٨/٣)، رقم (٥٩٩٧)، مستدرک الحاكم، باب (تفسير سورة هود) (٢٧٤/٢)، رقم (٣٢١٤)، قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه.

مسند سعد، ومنهم من جعله من مسند عائشة وغير ذلك، ورواته ثقات لا يمكن ترجيح بعضهم على بعض والجمع متعذر^(١).

النوع الثاني: مضطرب المتن.

ومثاله الاضطراب في حديث الربيع بنت معوذ^(٢)، حيث وردت روايتان

لهذا الحديث:

الأولى: "أن النبي ﷺ مسح برأسه من فضل ماء كان في يده"^(٣).

الثانية: "أتيت النبي ﷺ بميضاة فقال: اسكبي، فسكبت فغسل وجهه وذراعيه وأخذ ماءً جديداً فمسح به رأسه مقدمه ومؤخره..."^(٤).

فالرواية الأولى لم يرد فيها تجديد الماء لمسح الرأس بخلاف الرواية

الثانية.

وهذا النوع يقل وجوده مقارنة بمضطرب السند، بل إن أغلب الأمثلة على

اضطراب المتن لا تسلم من الخدش، فإن الأمثلة التي تذكر، منها ما يمكن

(١) تدريب الراوي (١/٢٦٦، ٢٦٥).

(٢) انظر: عون المعبود (١/١٥١)، تحفة الأحوذى (١/١١٧).

(٣) سنن أبي داود، كتاب الطهارة باب (صفة وضوء النبي ﷺ) (١/٢٢)، رقم (١٢٠)، واللفظ لأبي داود، مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطهارة باب (من كان يمسح رأسه بفضله يديه) (١/٢٨)، رقم (٢١١)، مسند أحمد (٦/٣٥٨)، رقم (٢٧٠٦١)، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف، سنن الدارقطني، كتاب الطهارة باب (المسح بفضله يديه) (١/٨٧)، رقم (١)، سنن البيهقي، كتاب الطهارة باب (الدليل على أنه يأخذ لكل عضو ماءً جديداً...) (١/٢٣٧)، رقم (١٠٦١)، وقد ضعفه البيهقي، اختلف العلماء في صحة هذا الحديث بسبب ابن عقيل وقد روى له الترمذي حديثاً وحكم عليه بالحسن، انظر: الجوهر النقي (١/٢٣٧)، نصب الراية (١/٩٩). إلا أن الشيخ الألباني قال عنه حسن، انظر: صحيح سنن أبي داود (١/٢٧).

(٤) سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها باب (الرجل يستعين على وضوئه...) (١/١٢٨)، رقم (٣٩٠)، سنن البيهقي، كتاب الطهارة باب (الدليل على أنه يأخذ لكل عضو ماءً جديداً...) (١/٢٣٧)، رقم (١٠٦٠)، الحديث حسنه الألباني، انظر: صحيح سنن ابن ماجه (١/٦٧).

الجمع فيه بين الروايات ومنها ما يكون بعض الروايات فيه راجحة، وفي الحاليين لا يبقى اضطراب^(١).

إلا أننا نلاحظ أن من الفقهاء من لم يستدل ببعض الأحاديث الشريفة بدعوى اضطراب متنها، وهذا ما سيعالجه البحث في الصفحات القادمة بإذنه تعالى، حيث إن من الفقهاء من لم يتوصل إلى الترجيح أو الجمع بين الروايات فأثبت الاضطراب ولم يعمل بالحديث، ومنهم من وفق لذلك فنفي وجود الاضطراب، وكان هذا من أسباب الخلاف بينهم.

ولا بد من التنبيه إلى أن المحدثين قلما يحكمون على الحديث بالاضطراب إذا كان الاختلاف فيه واقعاً في نفس المتن؛ لأن ذلك ليس من شأنهم من جهة كونهم محدثين، وإنما هو شأن المجتهدين، إنما يحكمون على الحديث بالاضطراب إذا كان الاختلاف فيه واقعاً في نفس الإسناد لأنه من شأنهم^(٢).

المطلب الرابع: أقسام الاضطراب الواقع في المتن

للاضطراب الواقع في المتن عدة أقسام:

القسم الأول: ما يختلف به معنى غير المعنى المقصود، وهذا القسم لا أثر له في ثبوت الحديث إلا في ذلك المعنى الذي لا يقصد^(٣).

يقول ابن حجر: "ما لا تتضمن المخالفة بين الروايات اختلاف حكم

(١) انظر: فتح المغيب (٢٤١/١)، توجيه النظر (٥٨٢/٢).

(٢) انظر: توجيه النظر (٥٨٢/٢).

(٣) انظر: الأنوار الكاشفة، ص ٢٦٢، المقترَّب في بيان المضطرب، ص ١٧٩.

شرعي، فلا يقدر ذلك في الحديث، وتحمل تلك المخالفة على خلل وقع لبعض الرواة، إذ رووه بالمعنى متصرفين بما يخرجهم عن أصله"^(١).

ومثاله الاختلاف في حديث سهو النبي ﷺ كما ورد في حديث أبي هريرة في قصة ذي اليمين، حيث قال: "صلى لنا رسول الله ﷺ صلاة العصر، فسلم في ركعتين، فقام ذو اليمين فقال: أقصرت الصلاة يا رسول الله أم نسيت، فقال رسول الله ﷺ: كل ذلك لم يكن، فقال: قد كان بعض ذلك يا رسول الله، فأقبل رسول الله ﷺ على الناس فقال: أصدق ذو اليمين، فقالوا: نعم، يا رسول الله، فأتهم رسول الله ﷺ ما بقي من الصلاة ثم سجد سجدتين وهو جالس بعد التسليم"^(٢)

ففي الرواية السابقة السهو كان في صلاة العصر.

وورد أيضاً أن السهو كان في صلاة الظهر أو العصر^(٣).

وورد أنه كان في صلاة الظهر^(٤).

القسم الثاني: ما يختلف به معنى مقصود، لكن في الحديث معنى آخر مقصود لا يختلف^(٥)، فهذا يترك ما اضطرب فيه راويه، ويؤخذ ما لم يضطرب^(٦).

(١) النكت على ابن الصلاح (٨٠٢/٢).

(٢) صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب (السهو في الصلاة والسجود له) (٤٠٤/١)، رقم (٥٧٢).

(٣) صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب (السهو في الصلاة والسجود له) (٤٠٣/١)، رقم (٥٧٢).

(٤) صحيح البخاري، كتاب الفتن باب (هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس) (٢٥٢/١)، رقم (٦٨٢).

(٥) انظر: الأنوار الكاشفة، ص ٢٦٢.

(٦) انظر: المقترب في بيان المضطرب، ص ١٨١.

ومثاله حديث عبد الله بن عكيم، قال: قرئ علينا كتاب رسول الله ﷺ بأرض جهينة وأنا غلام شاب: "أن لا تستمتعوا من الميتة بإهاب ولا عصب" (١) (٢).

فقد وردت رواية: قبل موته بشهر^(٣).

وفي رواية أخرى: قبل وفاته بشهرين^(٤).

وفي رواية: قبل وفاته بشهر أو شهرين^(٥).

وفي رواية: قبل وفاته بأربعين يوماً^(٦).

(١) المقصود بالإهاب الجلد قبل دباغته، أما العصب فهو مفصلات الحيوان. انظر: عون المعبود (١٢٤/١١).

(٢) سنن أبي داود، كتاب الصلاة باب (من روى أن لا ينتفع بإهاب الميتة) (٦٧/٤)، رقم (٤١٢٧)، سنن الترمذي، كتاب اللباس باب (ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت)، (٢٢٢/٤)، رقم (١٧٢٩)، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن، سنن النسائي، كتاب الفرع والعتيرة باب (ما يدبغ به جلود الميتة) (١٧٥/٧)، رقم (٤٢٤٩)، سنن البيهقي، جماع أبواب الأواني باب (في جلد الميتة) (١٤/١)، رقم (٤٢)، صحيح ابن حبان، كتاب الطهارة باب (جلود الميتة) (٩٤/٤)، رقم (١٢٧٨)، شرح معاني الآثار، كتاب الفرائض باب (دباغ الميتة هل يطهرها أم لا) (٤٦٨/١)، اختلف العلماء في صحة هذا الحديث، وقد حكم الألباني بصحته، انظر: تلخيص الحبير (٤٧، ٤٨/١)، نصب الراية (١٢١/١)، إرواء الغليل (٧٦/١).

(٣) سنن أبي داود، كتاب الصلاة باب (من روى أن لا ينتفع بإهاب الميتة) (٦٧/٤)، رقم (٤١٢٨)، صحيح ابن حبان، كتاب الطهارة باب (جلود الميتة) (٩٣/٤)، رقم (١٢٧٧)، سنن البيهقي، كتاب الطهارة باب (في جلد الميتة) (١٥/١)، رقم (٤٤)، مسند أحمد (٣١٠/٤)، رقم (١٨٨٠٤)، قال شعيب الأرناؤوط: إسناده ضعيف، وكذلك حكم بضعفه الألباني، انظر: إرواء الغليل (٧٧/١).

(٤) سنن الترمذي، كتاب اللباس باب (ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت) (٢٢٢/٤)، رقم (١٧٢٩)، وقد ذكرها الترمذي بصيغة روي وبدون إسناده.

(٥) مسند أحمد (٣١٠/٤)، رقم (١٨٨٠٥)، قال شعيب الأرناؤوط: إسناده ضعيف.

(٦) سنن البيهقي، كتاب الطهارة باب (في جلد الميتة) (١٥/١)، رقم (٤٤)، وقد ذكرها البيهقي بصيغة روي وبدون إسناده.

فاضطرب خالد الحذاء في تحديد المدة، وقد رواه غيره بلا تحديد، فتترك تحديد المدة ولا يضر هذا في بقية الحديث^(١).

القسم الثالث: ما يختلف به المعنى المقصود كله فهذا إن صح السند بالوجهين وأمكن الترجيح فالراجح هو الصحيح^(٢)، فإن لم يمكن الترجيح فإنه يتوقف عن القول بثبوتها؛ لاضطراب متنها^(٣).

ومثاله: حديث عيسى بن زياد عن أبيه أن النبي ﷺ قال: "إذا بال أحدكم فليوتر ذكره ثلاث مرات"^(٤).

وفي رواية: "كان النبي ﷺ إذا بال نتر ذكره ثلاثاً"^(٥).

فالاضطراب في الحديث كونه روي مرة حديثاً قولياً ومرة حديثاً فعلياً^(٦).

(١) انظر: المقترَّب في بيان المضطرب، ص ١٨١.

(٢) انظر: الأنوار الكاشفة، ص ٢٦٢.

(٣) انظر: المقترَّب في بيان المضطرب، ص ١٨٢.

(٤) سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها باب (الاستبراء بعد البول) (١١٨/١)، رقم (٣٢٦)، مسند أحمد (٣٤٧/٤)، رقم (١٩٠٧٧)، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف.

(٥) سنن البيهقي، كتاب الطهارة باب (الاستبراء عن البول) (١١٣/١)، رقم (٥٥٢)، وقد حكم بضعفه البيهقي.

(٦) انظر: المقترَّب في بيان المضطرب، ص ١٨٢.

المبحث الثاني

القول باضطراب متن الحديث وأثره في أحكام الطهارة

المطلب الأول: القول باضطراب متن الحديث

وأثره في أحكام المياه والنجاسات

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: حكم طهارة الماء إذا وقعت فيه نجاسة ولم تغيره.

اختلف الفقهاء في طهارة الماء الذي وقعت فيه نجاسة ولم تغيره، وكان من أسباب اختلافهم قول بعضهم باضطراب متن حديث ابن عمر حيث ورد بعدة روايات متعارضة^(١).

فقد ورد أن النبي ﷺ سئل عن الماء، فقال: "إذا كان الماء قلتين^(٢) لم يحمل الخبث"^(٣).

(١) انظر: التمهيد (٢٢٩/١)، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود (٧٨/١)، فتح القدير (٧٥/١)، البحر الرائق (٨٥/١)، نيل الأوطار (٢٧/١)، سبل السلام (١٩/١)، أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء، ص ٢٤٩-٢٥٢.

(٢) مفردها قلة، وسميت بذلك؛ لأنها تقل أي ترفع إذا ملئت وتحمل، وتنسب القلال إلى هجر وهي قرية قرب المدينة المنورة كانت تعمل بها القلال، أما مقدار القلة الواحدة فهي قربتان، وتقدر القلتان بخمسة رطل بالعراقي، أما بالمساحة ذراع وررع طولاً وعرضاً وعمقاً. انظر: المغني (٣٠/١)، روضة الطالبين (١٩/١)، لسان العرب (٥٦٥/١١).

(٣) سنن أبي داود، كتاب الطهارة باب (ما ينجس الماء) (١٧/١)، رقم (٦٢)، سنن الترمذي، كتاب الطهارة باب (منه آخر) (٩٧/١)، رقم (٦٧)، سنن النسائي، كتاب الطهارة باب (التوقيت في الماء) (٤٦/١)، رقم (٥٢)، سنن الدارمي، كتاب الطهارة باب (قدر الماء الذي لا ينجس) (٢٠٢/١)، رقم (٧٢٢)، سنن الدارقطني، كتاب الطهارة باب (حكم الماء إذا لاقته النجاسة) (١٤/١)، رقم (٢)، سنن البيهقي، كتاب الطهارة باب (الفرق بين القليل الذي ينجس...) (٢٦٠/١)، رقم (١١٦٢).

وفي رواية: "إذا كان الماء قلتين أو ثلاثاً لم ينجسه شيء"^(١).

وفي رواية أخرى عن جابر: "إذا بلغ الماء أربعين قلة لا يحمل الخبث"^(٢).

وفي رواية أخرى عن أبي هريرة موقوفاً: "إذا بلغ أربعين غرباً أو دلواً..."^(٣).

أما أقوال الفقهاء في هذه المسألة فهي على النحو التالي:

(١) قول الحنفية في ظاهر المذهب إن النجاسة إذا وقعت في حوض الماء وغلب على الظن خلوص النجاسة إلى الماء بحيث إذا حرك الماء وصلت النجاسة إلى الجانب الآخر، فإنه لا تصح الطهارة بهذا الماء وإلا فلا، ولم يوقتوا في كثير الماء وقليله حداً^(٤).

أما محمد بن الحسن من الحنفية فوقت لأقل الماء أن يكون في

-
- مستدرك الحاكم، كتاب الطهارة (٢٢٥، ٢٢٦/١)، رقم (٤٥٩، ٤٦١)، الحديث صححه الحاكم، مسند أحمد (١٠٧/٢)، رقم (٥٨٥٥) والحديث حكم بصحته شعيب الأرنؤوط.
- (١) سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها باب (مقدار الماء الذي لا ينجس) (١٧٢/١)، رقم (٥١٨)، سنن البيهقي، كتاب الطهارة باب (الفرق بين القليل الذي لا ينجس...) (٢٦٢/١)، رقم (١١٦٩)، مستدرك الحاكم، كتاب الطهارة (٢٢٧/١)، رقم (٤٦٢)، سنن الدارقطني، كتاب الطهارة باب (حكم الماء إذا لاقته النجاسة) (٢٢/١)، رقم (٢٠) وقد ضعف الدارقطني قوله أو ثلاثاً، مسند أحمد (١٠٧/٢)، رقم (٥٨٥٥)، وقد ضعف شعيب الأرنؤوط قوله ثلاثاً.
- (٢) سنن البيهقي، كتاب الطهارة باب (الفرق بين القليل الذي لا ينجس...) (٢٦٢/١)، رقم (١١٧١)، وقد ضعفه البيهقي، سنن الدارقطني، كتاب الطهارة باب (حكم الماء إذا لاقته نجاسة) (٢٦/١)، رقم (٢٤)، قال الدارقطني: الصحيح أربعين غرباً، الحديث ضعيف، انظر: نصب الراية (١١٠/١).
- (٣) سنن الدارقطني، كتاب الطهارة باب (حكم الماء إذا لاقته نجاسة) (٢٤/١)، رقم (٤٠)، سنن البيهقي، كتاب الطهارة باب (الفرق بين القليل الذي لا ينجس...) (٢٦٢/١)، رقم (١١٧١).
- (٤) انظر: المبسوط (٧١/١)، البحر الرائق (٧٨، ٧٩/١).

حوض يبلغ عشرة أذرع في عشرة حتى تصح الطهارة به ما دام الماء لم يتغير^(١).

(٢) قول المالكية^(٢) والحنابلة في رواية^(٣) أن الماء إذا اختلط بنجاسة ولم يتغير فإنه يبقى على أصل الطهارة سواء كان الماء كثيراً أم قليلاً.
(٣) قول ابن القاسم من المالكية^(٤) والشافعية^(٥) والحنابلة^(٦) أن الماء إذا بلغ قلتين فأكثر ووقعت فيه نجاسة ولم يتغير فإنه يبقى على طهارته.

أدلة القول الأول:

١- قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وجه الدلالة من الآية السابقة أن النجاسة من الخبائث فحرمها الله ولم يفرق بين حال اختلاطها وانفرادها بالماء، فوجب تحريم استعمال كل ما تيقنا به جزءاً من النجاسة^(٧).

٢- حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده"^(٨). وجه الدلالة من الحديث السابق أن فيه لأمرًا بغسل اليد احتياطاً

(١) انظر: المبسوط (٧١/١)، بدائع الصنائع (٧١/١).

(٢) انظر: مواهب الجليل (٧١/١)، حاشية الدسوقي (٤٧/١).

(٣) انظر: المغني (٣٠/١).

(٤) انظر: الفواكه الدواني (١٢٥/١).

(٥) انظر: الأم (٥/١)، المجموع (١٦٥/١).

(٦) انظر: الإنصاف (٣٦/١)، الفروع (٧١/١).

(٧) انظر: البحر الرائق (٨٢/١).

(٨) صحيح البخاري، كتاب الطهارة باب (الاستجمار وترأ)، (٧٢/١)، رقم (١٦٠)، صحيح مسلم،

كتاب الطهارة باب (كراهية غمس المتوضئ...)، (٢٢٣/١)، رقم (٢٧٨).

من نجاسة أصابته من موضع الاستنجاء، ومعلوم أنها لا تغير الماء، ولولا أنها مفسدة عند التحقيق لما كان للأمر بالاحتياط معنى^(١).

٢- حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "طهور إناء أحدهم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبع مرات..."^(٢).

وجه الدلالة من الحديث السابق أن ولوغ الكلب ينجس الماء ولا يغير لونه ولا طعمه ولا ريحه^(٣).

٤- إن جهة الحظر من طريق النجاسة أولى من جهة الإباحة؛ لأن الأصل أنه إذا اجتمع المحرم والمبيح، قدم المحرم^(٤).

٥- ما ورد عن ابن عباس وابن الزبير أنهما أمرا في زنجي وقع في بئر زمزم بنزح ماء البئر كله ولم يظهر أثره في الماء، وكان الماء أكثر من قلتين، وذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم، ولم ينكر عليهما أحد فانعقد الإجماع^(٥).

٦- القياس على اختلاط النجاسة بسائر المائعات غير الماء إذا خالطه اليسير من النجاسة، فإن اليسير كحكم الكثير^(٦).

أدلة القول الثاني:

١- حديث أبي سعيد الخدري أنه قيل لرسول الله ﷺ: أنتوضأ من بئر

(١) انظر: بدائع الصنائع (٧٢/١)، البحر الرائق (٨٣/١).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الطهارة باب (حكم ولوغ الكلب) (٢٣٤/١)، رقم (٢٧٩).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٧٢/١)، البحر الرائق (٨٣/١).

(٤) انظر: البحر الرائق (٨٣/١).

(٥) انظر: بدائع الصنائع (٧٢/١).

(٦) انظر: البحر الرائق (٨٣/١).

بُضاعة وهي بئر يطرح فيها الحيض ولحم الكلاب والنتن، فقال رسول الله ﷺ: "الماء طهور لا ينجسه شيء" (١).

٢- حديث راشد بن سعد، قال رسول الله ﷺ: "الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على لونه أو طعمه أو ريحه" (٢).

٣- لا يصح أن يحكم بنجاسة الماء إلا بدليل لا تنازع فيه ولا مدفع له (٣).

أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب هذا القول بحديث ابن عمر السابق "إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث".

وجه الاستدلال من الحديث السابق أنه ﷺ جعل القلتين حداً، فلو كان لا فائدة من ذكر القلتين لكان التقييد بذلك باطلاً (٤).

المناقشة والترجيح:

١- نوقشت أدلة القول الثاني بما يلي:

(أ) إن حديث بئر بضاعة ضعيف (٥).

(١) سنن أبي داود، كتاب الطهارة باب (ما جاء في بئر بضاعة) (١٧/١)، رقم (٦٦)، سنن الترمذي،

كتاب الطهارة باب (ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء) (٩٥/١)، رقم (٦٦)، قال أبو عيسى: حديث

حسن، سنن النسائي، كتاب الطهارة باب (ذكر بئر بضاعة) (١٧٤/١)، رقم (٣٢٦)، سنن

الدارقطني، كتاب الطهارة (٢٩/١)، رقم (١٠)، سنن البيهقي، كتاب الطهارة باب (التطهير بماء

البئر) (٤/١)، رقم (٧)، الحديث حكم بصحته الألباني، انظر: إرواء الغليل (٤٥/١).

(٢) شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة باب (الماء يقع فيه النجاسة) (١٦/١)، الحديث منقطع، انظر:

تنقيح تحقيق أحاديث التعليق (٢٧/١).

(٣) انظر: التمهيد (٣٣٠/١).

(٤) انظر: المجموع (١٧٣/١).

(٥) انظر: تبیین الحقائق (٢١/١)، البحر الرائق (٨٣/١).

(ب) إن ماء بئر بضاعة كان جارياً في البساتين، والدليل على كونه جارياً أن الماء الراكد إذا وقع فيه عذرة الناس والحیض والنتن تغير طعمه وريحه ولونه وينجس بذلك إجمالاً وليس في الحديث استثناء فدل على جريان مائها^(١).

٢- نوقشت أدلة القول الثالث بما يلي:

(أ) إن حديث ابن عمر ضعيف لاضطرابه، وضعف الأحاديث في تقدير الماء يجعل التقدير إلى الدلائل الحسية دون الدلائل السمعية^(٢).

(ب) إن هناك اضطراباً في تحديد مقدار القلة ومحال أن يتعبد الله عباده بما لا يعرفونه^(٣).

(ت) إن معنى قوله لم يحمل خبثاً، أي يضعف عن حمل النجاسة فتظهر فيه، فتغير أحد أوصافه، فيكون فيه إشارة إلى أن التنجس بسبب التغير، والشيء ينعدم بانعدام سببه^(٤).

وقد أجاب أصحاب القول الثالث عن الاضطراب في حديث ابن عمر بأن رواية ثلاثاً شاذة غير ثابتة، بل هي شك وقع لبعض الرواة.

أما ما روي من أربعين قلة أو أربعين غرباً أي دلواً فهو مروى عن أبي هريرة وعمرو بن العاص، وما روي عن النبي ﷺ مقدم عليهما^(٥).

والذي يترجح في هذه المسألة - والله أعلم - عدم وقوع اضطراب في متن

(١) انظر: شرح معاني الآثار (١٢/١)، البحر الرائق (٨٣/١).

(٢) انظر: المبسوط (٧١/١)، بدائع الصنائع (٧٢/١)، التمهيد (١٨، ١٩/٢٤).

(٣) انظر: التمهيد (٢٢٩/١)، فتح القدير (٧٦، ٧٧/١).

(٤) انظر: الفواكه الدواني (١٢٥/١).

(٥) انظر: المجموع (١٧٢/١)، تحفة الأحوذى (١٨٤/١).

حديث القلتين؛ لأن الأحاديث الواردة بثلاث قلال هي ضعيفة السند، وكذلك الأحاديث الواردة بأربعين فإنها إما موقوفة على الصحابي أو ضعيفة. أما الراجح من الأقوال السابقة، فإنني أرجح ما قاله أصحاب القول الثاني بأن الأصل في الحكم بطهورية الماء أو عدمها هو تغير الماء بأحد أوصافه الثلاثة، اللون أو الطعم أو الرائحة، فإن حصل التغير فالماء نجس، وإلا فإنه على أصل الطهورية.

أما حديث القلتين فهو محتمل في دلالته على تحديد مقدار معين من الماء يفيد كثرة الماء التي لا تحمل الخبث، وبما أن هناك اتفاقاً على أن الماء ينجس عند تغيره إذا اختلط بنجاسة، فإن هذا يجري على الماء القليل والكثير.

ويكون تقدير المعنى في حديث القلتين أن الماء إذا كثر فإن النجاسة لا تؤثر فيه بناء على الغالب في ذلك ولا دلالة فيه على التحديد.
المسألة الثانية: حكم نجاسة المنى.

اختلف الفقهاء في حكم نجاسة المنى، وكان من أسباب اختلافهم القول باضطراب متن حديث أم المؤمنين عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا^(١) حيث ورد بروايتين: الرواية الأولى: "أنها سئلت عن المنى يصيب الثوب، فقالت: كنت أغسله من ثوب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيخرج إلى الصلاة وأثر الغسل في ثوبه بقع الماء"^(٢).

(١) انظر: بداية المجتهد (٥٩/١).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الطهارة باب (غسل المنى وفركه...) (٩١/١)، رقم (٢٢٧)، صحيح مسلم، كتاب الطهارة باب (حكم المنى) (٢٣٩/١)، رقم (٢٨٩).

الرواية الثانية: أنها قالت في المنى: "...ولقد رأيتني أفركه من ثوب رسول الله ﷺ فركاً فيصلي فيه" (١).

أما أقوال الفقهاء في هذه المسألة فكانت كالآتي:

١- قول الحنفية (٢) والمالكية (٣) والشافعية في قول (٤) والحنابلة في رواية (٥) نجاسة المنى.

٢- قول الشافعية (٦) والحنابلة (٧) والظاهرية (٨) طهارة المنى.

٣- يرى الشافعية في قول آخر عندهم (٩) نجاسة منى المرأة وطهارة منى الرجل.

أدلة القول الأول:

١- حديث عائشة السابق والذي ورد في غسل الثوب من المنى.

وجه الاستدلال أن المنى لو كان طاهراً لم يغسل؛ لأنه إتلاف للماء لغير حاجة (١٠).

٢- إن المنى خارج معتاد من مخرج البول فهو أشبه بالبول والمذي (١١).

(١) صحيح مسلم، كتاب الطهارة باب (حكم المنى) (٢٣٨/١)، رقم (٢٨٨).

(٢) انظر: المبسوط (٨١/١)، بدائع الصنائع (٨٤/١).

(٣) انظر: المدونة (٢١/١)، التاج والإكليل (١٠٤/١).

(٤) انظر: روضة الطالبين (١٧/١)، مغني المحتاج (٨٠/١).

(٥) انظر: الكافي (٨٧/١)، الإنصاف (٣٣٢/١).

(٦) انظر: الأم (٥٥/١)، إعانة الطالبين (٨٥/١).

(٧) انظر: الكافي (٨٧/١)، المبدع (٢٥٤/١).

(٨) انظر: المحلى (١٢٥/١).

(٩) انظر: مغني المحتاج (٨٠/١).

(١٠) انظر: البحر الرائق (٢٣٦/١).

(١١) انظر: الكافي (٨٧/١)، المبدع (٢٥٤/١).

٢- إن المذي نجس وهو جزء من المني يخرجان مع الشهوة فاشتركا في النجاسة^(١).

أدلة القول الثاني:

١- حديث عائشة السابق والذي ورد في فرك الثوب من المني. وجه الاستدلال أن المني لو كان نجساً لم يكف فركه^(٢).

٢- قول ابن عباس: "إذا احتلمت في ثوبك فأمطه بإذخرة أو خرقة ولا تغسله إن شئت إلا أن تقذر أو تكره أن يرى في ثوبك"^(٣).

٢- إن بدء خلق آدم كان من ماء وطين وهما طاهران وبدء خلق ولد آدم من المني فكان طاهراً كالطين^(٤).

دليل القول الثالث:

استدلوا على طهارة مني الرجل بالأدلة السابقة الواردة ضمن أدلة القول الثاني، أما دليلهم على نجاسة مني المرأة فمبناه القول بنجاسة رطوبة فرج المرأة؛ لأن الرطوبة متولدة في محل النجاسة فكانت نجسة^(٥).

المناقشة والترجيح:

نوقشت أدلة القول الأول بما يلي:

١- إن الطهارة لا تكون من النجاسة فقط، فقد ورد في حديث أنس "أن

(١) انظر: المجموع (٥١٢/٢).

(٢) انظر: المصدر السابق، نفس الموضوع.

(٣) مصنف عبد الرزاق (٣٦٨/١).

(٤) انظر: الأم (٥٥/١)، المغني (٨٧/١).

(٥) انظر: مغني المحتاج (٨٠/١)، المجموع (٥٢٦/٢).

النبي ﷺ رأى نخامة في القبلة فشق ذلك عليه حتى رؤي في وجهه،
فقام فحكه بيده...^(١).

والنخامة ليست نجسة^(٢).

٢- إن المني لا يجب غسله إذا جف فلم يكن نجساً^(٣).

٣- إن غسل المني وفركه على سبيل الاستحباب وليس الوجوب^(٤).

٤- إن خروج المني من مخرج البول لم يلزم منه النجاسة؛ لأن ملاقة
النجاسة في الباطن لا تؤثر، وإنما تؤثر ملاقاتها في الظاهر^(٥).

٥- إن المذي يختلف عن المني في اسمه وخلقته وكيفية خروجه^(٦).

نوقشت أدلة القول الثاني:

بأن تطهير المني يكون بالفرك إذا كان يابساً، أما إذا كان رطباً فلا
يطهر إلا بالغسل؛ وهذا استحساناً لحديث عائشة، أما القياس فإنه لا يطهر
إلا بالغسل^(٧).

والذي يترجح هنا عدم وجود الاضطراب في حديث أم المؤمنين عائشة
ﷺ وذلك لإمكانية الجمع بين روايتي الحديث ومن ذلك ما ذكره الحنفية من
أن المني الجاف طهارته الفرك والمني الرطب طهارته الغسل.

(١) صحيح البخاري، كتاب الصلاة باب (حك البزاق باليد من المسجد) (١٥٩/١)، رقم (٣٩٧).

(٢) انظر: المحلى (١٢٧/١).

(٣) انظر: المغني (٢٥٤/١)، المبدع (٢٥٤/١).

(٤) انظر: المجموع (٥١٢/٢).

(٥) انظر: المصدر السابق، نفس الموضوع.

(٦) انظر: المصدر السابق، نفس الموضوع.

(٧) انظر: بدائع الصنائع (٨٤/١)، البحر الرائق (٢٣٦/١).

وكذلك ما ذكره من قال بطهارة المنى من أن الطهارة الواردة بالغسل أو بالفرك هي طهارة من غير نجاسة.

أما الراجح في هذه المسألة -والله أعلم- فهو القول بطهارة المنى كما قال أصحاب القول الثاني لما ورد في رواية فرك المنى بعد جفافه، فلو كان المنى نجساً لما صح التطهر منه بالفرك؛ لأن العين النجسة لا تطهر بالفرك حتى لو كانت جافة، إنما طهارتها تكون بالغسل.

أما غسل المنى الوارد في الرواية الثانية فيحمل على أنه غسل نظافة، وليس غسلًا من نجاسة، وذلك جمعاً بين الروایتين.

ويؤكد الترجيح السابق العمل بقاعدة الأصل في الأعيان الطهارة، فإذا تردد الأمر بين الحكم بنجاسة عين أو طهارتها، فالمرجح الحكم بالطهارة. **المسألة الثالثة: حكم الانتفاع بجلد الميتة بعد دباغته.**

اختلف الفقهاء في حكم الانتفاع بجلد الميتة بعد دباغته، وكان من أسباب اختلافهم عدم العمل بحديث عبد الله بن عكيم لاضطراب متنه، من حيث إثبات تأخر هذا الحديث ونسخه لحديث ابن عباس الدال على جواز الانتفاع بجلد الميتة بعد تطهيره بالدباغ؛ لعدم معرفة تاريخ وروده^(١).

أما روايات الحديث فهي:

١- حديث عبد الله بن عكيم قال: "قرأ علينا كتاب رسول الله ﷺ بأرض جهينة وأنا غلام شاب أن لا تستمتعوا من الميتة بإهاب ولا عصب"^(٢).

(١) انظر: المجموع (٢٧٦، ٢٧٧/١)، نصب الراية (١٢١/١)، تلخيص الحبير (٤٨/١)، نيل الأوطار (٧٥/١).

(٢) سبق تخريجه في المطلب الرابع من المبحث الأول.

٢- "أن رسول الله ﷺ كتب إلى جهينة قبل موته بشهر أن لا ينتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب"^(١).

٣- وفي رواية أخرى: "قبل وفاته بشهرين"^(٢).

٤- وفي رواية: "قبل وفاته بشهر أو شهرين"^(٣).

٥- وفي رواية: "قبل وفاته بأربعين يوماً"^(٤).

أما أقوال الفقهاء في مسألة الانتفاع بجلد الميتة بعد دباغته والتي مبناها طهارة الجلد بعد دباغته أو عدمها، فقد اختلفوا فيها على رأيين:

١- قول الحنفية^(٥) والشافعية^(٦) وأحمد في رواية^(٧) والظاهرية^(٨) أن جلد الميتة يطهر بالدباغ ويجوز استخدامه بعد دباغته، علماً أن هناك خلافاً بين أصحاب هذا الرأي في طهارة بعض الجلود بعد دباغتها.

٢- قول المالكية^(٩) والحنابلة^(١٠) أن جلد الميتة لا يطهر بالدباغ، إلا أنهم يرون إباحة استخدامه في اليابسات دون الرطوبات، وكذلك يرون منع الصلاة عليه أو به.

(١) سبق تخريجه في المطلب الرابع من المبحث الأول.

(٢) سبق تخريجه في المطلب الرابع من المبحث الأول.

(٣) سبق تخريجه في المطلب الرابع من المبحث الأول.

(٤) سبق تخريجه في المطلب الرابع من المبحث الأول.

(٥) انظر: بدائع الصنائع (٨٥/١)، مجمع الأنهر (١٩٥، ١٩٦/٤).

(٦) انظر: الأم (٩/١)، روضة الطالبين (٤٢/١).

(٧) انظر: المغني (٥٤/١).

(٨) انظر: المحلى (١١٨/١).

(٩) انظر: مواهب الجليل (١٠٢/١)، شرح الخرشي (٩٠/١).

(١٠) انظر: كشف القناع (٥٤/١)، مطالب أولي النهى (٥٩/١).

أدلة القول الأول:

- ١- حديث ابن عباس أن النبي ﷺ قال: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر"^(١).
وجه الدلالة من الحديث السابق أن نجاسة الجلد من رطوبات سائلة ودماء تزول بالدباغ فتطهر، كالثوب النجس إذا غسل^(٢).
- ٢- حديث ابن عباس: "أن رسول الله ﷺ مر بشاة لميمونة فقال: هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به، فقالوا: إنها ميتة، فقال: إنما حرم أكلها"^(٣).

أدلة القول الثاني:

- ١- حديث عبد الله بن عكيم السابق.
وجه الدلالة منه أن هذا الحديث ناسخ لما قبله؛ لأنه كان في آخر عمر النبي ﷺ وأن لفظه دال على سبق الترخيص وأنه متأخر عنه^(٤).
ويؤيد ذلك رواية: "...إني كنت رخصت لكم في جلود الميتة، فلا تتنعوا من الميتة بجلد ولا عصب"^(٥).
- ٢- حديث جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال: "لا تتنعوا من الميتة بشيء"^(٦).

(١) صحيح مسلم، كتاب الحيض باب (طهارة جلود الميتة بالدباغ) (٢٧٧/١)، رقم (٣٦٦).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٨٥/١).

(٣) صحيح مسلم، كتاب الحيض باب (طهارة جلود الميتة بالدباغ) (٢٧٦/١)، رقم (٣٦٣).

(٤) انظر: المغني (٥٣/١).

(٥) المعجم الأوسط (٣٩/١)، رقم (١٠٤)، الحديث ضعيف، انظر: إرواء الغليل (٧٩/١).

(٦) شرح معاني الآثار، كتاب الصلاة باب (دباغ الميتة هل يطهرها أم لا) (٤٧٣/١)، الحديث وضعفه

ابن حجر العسقلاني بسبب زمعة بن صالح، انظر: تلخيص الحبير (٤٨/١)، وانظر:

نصب الراية (١٢٢/١).

٢- إن الجلد جزء من الميتة فكان حراماً فلم يطهر بالديغ كاللحم؛ ولأنه حرم بالموت كان نجساً كما قبل الديغ^(١).

٤- أما الأدلة على إباحة استخدام الجلد في اليابسات دون الرطوبات فهي:

(أ) إن الصحابة لما فتحوا فارس انتفخوا بسروجهم وأسلحتهم، وذبائحهم ميتة، ولأنه انتفاع من غير ضرر^(٢).

(ب) إن الرطوبات يمكن أن تتحلل مع النجاسات الموجودة بها^(٣).

٥- إن الصلاة لا تصح بها أو عليها لأنها نجسة لا تطهر بالديغ حتى لو كانت جافة^(٤).

المناقشة والترجيح:

نوقشت أدلة القول الثاني بما يلي:

١- ضعف حديث عبد الله بن عكيم وحديث جابر بن عبد الله^(٥).

٢- إن المقصود من النهي عن الانتفاع الوارد في الحديث هو الانتفاع قبل الديغ؛ لأن الإهاب هو الجلد قبل أن يديغ وأما بعد الديغ فيسمى شناً أو قربة^(٦).

(١) انظر: المغني (٥٤/١).

(٢) انظر: المغني (٥٢/١).

(٣) انظر: مواهب الجليل (١٠٢/١)، حاشية الدسوقي (٥٥/١).

(٤) انظر: المصدر السابق، نفس الموضوع.

(٥) انظر: المجموع (٢٧٦/١)، نصب الراية (١٢٢/١).

(٦) انظر: المحلى (١٢١/١)، المجموع (٢٦٩/١)، تلخيص الحبير (٤٨/١).

٢- إن حديث عبد الله بن عكيم لا يدل على النسخ؛ لأنه عام وحديث ابن عباس خاص وهو مقدم على العام^(١).

والذي يترجح في هذه المسألة عدم وجود الاضطراب في روايات حديث عبد الله بن عكيم الدالة على تأخر ورودها عن حديث ابن عباس، وذلك لضعفها جميعاً، مما يدل على عدم صحة ادعاء النسخ.

أما المرجح في حكم هذه المسألة فهو القول بطهارة جلد الميتة بعد دباغته وذلك لما دل عليه حديثا ابن عباس السابقين فهما حديثان صحيحان وصريحان ويدلان على طهارة الجلد بعد الدباغة.

أما حديث عبد الله بن عكيم فهو مختلف في صحته بين أهل العلم، وعلى فرض صحته فهو لا يساوي حديث ابن عباس في القوة ولا يعارضه في المعنى حيث يمكن أن يحمل النهي فيه على النهي عن الانتفاع بالجلد قبل الدباغ.

المطلب الثاني: القول باضطراب متن الحديث

وأثره في أحكام الوضوء والتيمم.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: حكم تجديد الماء عند مسح الرأس في الوضوء.

اختلف الفقهاء في حكم أخذ ماء جديد عند مسح الرأس في الوضوء على عدة أقوال، وكان من أسباب اختلافهم القول باضطراب حديث الربيع بنت معوذ^(٢)، حيث وردت روايتان لهذا الحديث:

(١) انظر: المجموع (٢٧٧/١).

(٢) انظر: عون المعبود (١٥١/١)، تحفة الأحوذى (١١٧/١).

الأولى: "أن النبي ﷺ مسح برأسه من فضل ماء كان في يده" (١).

الثانية: "أتيت النبي ﷺ بميضة فقال: اسكبي، فسكبت فغسل وجهه وذراعيه وأخذ ماءً جديداً فمسح به رأسه مقدمه ومؤخره..." (٢).

أما أقوال الفقهاء في هذه المسألة فقد اختلفوا فيها على قولين:

١- يرى الحنفية (٣) والمالكية في رواية (٤) والشافعية (٥) والحنابلة (٦) وجوب تجديد الماء لمسح الرأس، وعدم إجزاء مسح الرأس بالبلل في اليد من غسل عضو آخر.

٢- يرى المالكية (٧) أنه يندب تجديد الماء لمسح الرأس في الوضوء.
أدلة القول الأول:

١- حديث الربيع بنت معوذ السابق الدال على تجديد الماء لمسح الرأس.

٢- حديث عبد الله بن زيد الأنصاري: "أنه رأى النبي ﷺ توضع وأنه مسح برأسه بماء غير فضل يده" (٨).

وفي رواية أخرى عند الترمذي: "أخذ لرأسه ماءً جديداً" (٩).

(١) سبق تخريجه عند الحديث عن أنواع الحديث المضطرب.

(٢) سبق تخريجه عند الحديث عن أنواع الحديث المضطرب.

(٣) انظر: فتح القدير (٢٧/١)، البحر الرائق (١٤/١).

(٤) انظر: بداية المجتهد (٩/١)، الفواكه الدواني (١٤١/١).

(٥) انظر: المجموع (٤٧٠/١)، حاشية الشرواني (٢٢٣/١).

(٦) انظر: المغني (٨٩/١)، شرح العمدة (١٩٠/١، ١٨٩).

(٧) انظر: شرح الخرشني (١٢٤/١)، حاشية الدسوقي (٨٨/١).

(٨) صحيح مسلم، كتاب الطهارة باب (في وضوء النبي ﷺ) (٢١١/١)، رقم (٢٣٦).

(٩) سنن الترمذي، كتاب الطهارة باب (ما جاء أنه يأخذ لرأسه ماءً جديداً) (٥٠، ٥١/١)، رقم (٢٥).

٢- إن البلب الباقي في اليد مستعمل فلا يجزئ المسح به، كما لو فصله في إناء ثم استعمله^(١)، فالماء المستعمل في رفع الحدث يعد طاهراً غير مطهر، فلا يستعمل مرة أخرى^(٢).

أدلة القول الثاني:

١- حديث الربيع بنت معوذ السابق الدال على عدم تجديد الماء لمسح الرأس.

٢- حديث عثمان بن عفان في الوضوء، حيث ورد في إحدى رواياته: "ثم مسح مقدم رأسه بيده مرة واحدة ولم يستأنف له ماءً جديداً..."^(٣).

٣- إن الماء المستعمل لا يخرج عن طهوريته سيما الغسلة الثانية والثالثة^(٤).

المناقشة والترجيح:

رد على الرواية الدالة على مسح الرأس من فضل الماء من حديث الربيع بنت معوذ بتأويله بأنه أخذ ماءً جديداً وصب نصفه ومسح ببلب يده ليوافق حديث عبد الله بن زيد السابق^(٥).

والذي يترجح هنا عدم وجود الاضطراب في حديث الربيع بنت معوذ وذلك لأن الرواية الدالة على عدم تجديد الماء لمسح الرأس في الوضوء،

(١) انظر: المغني (١/٨٩).

(٢) انظر: مطالب أولي النهى (١/٣٥، ٣٦).

(٣) انظر: كنز العمال (٩/٤٤٤، ٤٤٣)، رقم (٣٦٨٩٠).

(٤) انظر: المغني (١/٨٩).

(٥) انظر: سنن البيهقي (١/٢٣٧)، عون المعبود (١/١٥١).

مختلف في إمكانية الاستدلال بها، ولو صح الاستدلال بها فيمكن أن تؤوّل أنه أخذ ماءً جديداً وصبّ قسماً منه ومسح ببلل يده، وبذلك تتفق هذه الرواية مع الرواية الأخرى عن الربيع بنت معوذ والتي ورد فيها تجديد الماء لمسح الرأس.

أما المرجح في هذه المسألة فهو قول أصحاب القول الأول وهو وجوب تجديد الماء عند مسح الرأس في الوضوء وعدم الاكتفاء بالبلل الموجود على اليد من أثر غسل أعضاء الوضوء وذلك لقوة أدلتهم والتي تتفق مع الأصل وهو وجوب تجديد الماء لكل عضو.

المسألة الثانية: عدد الضربات في التيمم.

اختلف الفقهاء في عدد الضربات على الصعيد في التيمم، وكان من أسباب اختلافهم القول باضطراب متن حديث عمار بن ياسر^(١)، حيث ورد بروايتين:

الأولى: "...أنه كان يحدث أنهم تمسحوا وهم مع رسول الله ﷺ بالصعيد لصلاة الفجر، فضربوا بأكفهم الصعيد ثم مسحوا وجوههم مسحة واحدة ثم عادوا فضربوا بأكفهم الصعيد مرة أخرى فمسحوا بأيديهم كلها إلى المناكب والآباط من بطون أيديهم"^(٢).

الثانية: "فقام المسلمون مع رسول الله ﷺ فضربوا أيديهم إلى

(١) انظر: الاستذكار (٣١٢/١)، التمهيد (٢٨٥، ٢٨٧/١٩)، تلخيص الحبير (١٥٣/١)، أثر اختلاف الأسانيد والمتون ص ٢٠٥ وما بعدها.

(٢) سنن أبي داود، كتاب الطهارة باب (التيمم) (٨٦/١)، رقم (٢١٨)، سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها باب (في التيمم ضربتين) (١٨٩/١)، رقم (٥٧١)، الحديث حكم بصحته الألباني، انظر: صحيح سنن أبي داود (٦٤/١).

الأرض، ثم رفعوا أيديهم ولم يقبضوا من التراب شيئاً فمسحوا بها وجوههم وأيديهم إلى المناكب"^(١).

أما أقوال الفقهاء في هذه المسألة فقد اختلفوا على عدة أقوال:

١- قول الحنفية^(٢) والشافعية^(٣) وجوب الضربتين في التيمم، ضربة للوجه وضربة لليدين.

٢- يرى الحنفية في قول^(٤) والمالكية^(٥) والشافعية في رأي عندهم^(٦) والحنابلة^(٧) وجوب الضربة الأولى في التيمم والتي يمسح بها الوجه واليدين.

وقالوا باستحباب الضربة الثانية، فتكون الأولى للوجه والثانية لليدين.

٣- يرى الحنفية في قول^(٨) والشافعية فيما صححه النووي^(٩) والحنابلة في قول^(١٠) أن ضرب الصعيد ليس واجباً بل سنة، حيث يمكن أن

(١) سنن أبي داود، كتاب الطهارة باب (التيمم) (٨٦/١)، رقم (٢٢٠)، السنن الكبرى للنسائي، أبواب التيمم باب (التيمم في السفر) (١٣٢/١)، رقم (٣٠٠)، مسند أحمد (٢٦٠/٣٠)، رقم (١٨٣٢٢) قال شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين، سنن البيهقي، كتاب الطهارة باب (ذكر الروايات في كيفية التيمم) (٢٠٨/١)، رقم (٩٤٧).

(٢) انظر: المبسوط (١٠٧/١)، تبين الحقائق (٢١٦/٢).

(٣) انظر: مغني المحتاج (٩٩/١)، أسنى المطالب (٨٦/١).

(٤) انظر: البحر الرائق (١٥٢/١).

(٥) انظر: الذخيرة (٣٥٢/١)، شرح الزرقاني (١٦٦/١).

(٦) انظر: المجموع (٢٦٤/٢)، مغني المحتاج (٩٩/١).

(٧) انظر: الكافي (٦٢/١)، الإنصاف (٣٠١/١).

(٨) انظر: البحر الرائق (١٥٣/١).

(٩) انظر: المجموع (٢٦٤/٢)، كفاية الأخيار (٦٠/١).

(١٠) انظر: كشاف القناع (١٧٨/١)، مطالب أولي النهى (٢١١/١).

يستعاض عنه بإيصال التراب وذلك بالتعرض لريح ونحوه ثم يعمم
العضو بالمسح.

أدلة القول الأول:

١- استدلوا بحديث عمار بن ياسر السابق بروايته الدالة على وجوب
الضريبتين.

٢- حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال: " التيمم ضربتان، ضربة للوجه
وضربة لليدين إلى المرفقين" (١).

٣- حديث جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال: " التيمم ضربة للوجه
وضربة للذراعين إلى المرفقين" (٢).

أدلة القول الثاني:

١- استدلوا بالرواية الثانية في حديث عمار السابق الدالة على الضربة
الواحدة.

٢- حديث آخر عن عمار بن ياسر حيث قال: " بعثني النبي ﷺ في حاجة
فأجنت فلم أجد الماء، فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة، ثم
أتيت النبي ﷺ فذكرت ذلك له، فقال: إنما كان يكفيك أن تقول

(١) سنن الدارقطني، كتاب الطهارة باب (التيمم) (١٨٠/١)، رقم (١٦)، حيث رجح الدارقطني وقفه
على ابن عمر، مستدرک الحاكم، كتاب الطهارة (٢٨٧/١)، رقم (٦٢٤)، سنن البيهقي، كتاب
الطهارة باب (كيف التيمم) (٢٠٧/١)، رقم (٩٤١)، حيث رجح البيهقي وقفه على ابن عمر.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الطهارة باب (في التيمم كيف هو) (١٤٧/١)، رقم (١٦٨٨)، سنن
الدارقطني، كتاب الطهارة باب (التيمم) (١٨١/١) رقم (٢٢) قال الدارقطني: رجاله كلهم ثقات،
والصواب موقوف، مستدرک الحاكم، كتاب الطهارة (٢٨٨/١)، رقم (٦٢٨)، سنن البيهقي، كتاب
الطهارة باب (كيف التيمم) (٢٠٧/١)، رقم (٩٤٣). الحديث موقوف، انظر: تلخيص الحبير
(١٥٢/١).

بيديك هكذا، ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة، ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه" (١).

أدلة القول الثالث:

١- إن المقصود هو إيصال التراب إلى محل الغرض، وهذا هو السبب في مشروعية الضرب على الصعيد (٢).

٢- إن ضربة الأرض ليست من مسمى التيمم شرعاً، فإن المأمور به المسح ليس غير، ويحمل ذكر الضربتين، إما على إرادة الأعم من المسحتين أي على العضو وليس على الأرض، أو أنه أخرج مخرج الغالب (٣).

المناقشة والترجيح:

- نوقش الاستدلال بحديث عمار بأن الصحابة فعلوا التيمم بأرائهم، ثم بعد ذلك علمهم النبي ﷺ حيث انتبهوا إلى قوله (٤).

- نوقش الاستدلال بحديث عمار والذي ورد فيه ذكر الضربة الواحدة، أن الهدف منه بيان صورة الضرب للتعليم، لا لبيان جميع ما يحصل به التيمم (٥).

والذي يترجح عدم وجود الاضطراب في حديث عمار؛ وذلك لإمكانية توجيهه، خاصة أنه يحكي كيفية تيمم الصحابة، كما أن في تعليم النبي ﷺ

(١) صحيح البخاري، كتاب الوضوء باب (التيمم ضربة) (١٢٣/١)، رقم (٢٤٠)، صحيح مسلم، كتاب

الحيض باب (التيمم) (٢٨٠/١)، رقم (٣٦٨)، واللفظ لمسلم.

(٢) انظر: كشاف القناع (١٧٩/١).

(٣) انظر: البحر الرائق (١٥٣/١).

(٤) انظر: تنقيح تحقيق أحاديث التعليق (٢١٦/١).

(٥) انظر: أسنى المطالب (٨٦/١).

لعمار كيفية التيمم بشكل صريح دليل على عدم علم الصحابة قبل تعليمهم
بالكيفية المطلوبة.

كما يمكن الجمع بين الروایتين عن عمار أن منهم من تيمم بضربة أو
ضربتين بناء على ما يمكن ترجيحه من أن الضربة الأولى واجبة والثانية
مستحبة جمعاً بين الأدلة.

والذي يترجح في هذه المسألة قول أصحاب القول الثاني بوجوب الضربة
الأولى واستحباب الضربة الثانية، وذلك لما دلت عليه الرواية الصريحة
والصحيحة في تعليم النبي ﷺ لكيفية التيمم، حيث تم الاقتصار فيها على
ضربة واحدة، أما الأحاديث التي أفادت الضربتين فهي تصح موقوفة عن
الصحابة، وعليه فإنه يعمل بها ويستدل بها على الاستحباب فقط.

أما ما قاله أصحاب القول الثالث من عدم وجوب الضربة الأولى فيرد
عليه بأن في رواية التعليم دليل على أن هذه الكيفية هي المطلوبة ولا يصح
حملها على الاستحباب؛ لأنها ذكرت ضمن أفعال التيمم المطلوب شرعاً، كما
أنه لم ترد هناك رواية في كيفية التيمم لم يذكر فيها الضرب قبل المسح
على الأعضاء.

المبحث الثالث: القول باضطراب متن الحديث وأثره في أحكام الصلاة

المطلب الأول: القول باضطراب متن الحديث وأثره في أحكام الأذان وستر العورة

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: ما يقول سامع الأذان عند إجابته للمؤذن.

اختلف الفقهاء في الألفاظ التي يقولها سامع الأذان عند إجابته للمؤذن وذلك عند سماعه لقوله حي على الصلاة حتى آخر الأذان، على عدة آراء وكان من أسباب اختلافهم القول باضطراب متن حديث معاوية رضي الله عنه (1) حيث ورد بروايتين:

الأولى: ما رواه سهل بن حنيف، قال: "سمعت معاوية بن أبي سفيان وهو جالس على المنبر، أذن المؤذن قال: الله أكبر الله أكبر، قال معاوية: الله أكبر الله أكبر، قال: أشهد أن لا إله إلا الله، فقال معاوية: وأنا، فقال: أشهد أن محمداً رسول الله، فقال معاوية: وأنا، فلما قضى التأذين، قال: يا أيها الناس، إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا المجلس حين أذن المؤذن يقول ما سمعتم مني من مقالتي" (2).

الثانية: ما رواه عبد الله بن علقمة بن وقاص، قال: "إني عند معاوية

(1) انظر: الاستذكار (373/1)، التمهيد (138، 139/10).

(2) صحيح البخاري، كتاب الجمعة باب (يؤذن الإمام على المنبر إذا سمع النداء) (209/1)، رقم (872).

إذ أذن مؤذنه، فقال معاوية كما قال المؤذن، حتى إذا قال حي على الصلاة قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، فلما قال حي على الفلاح، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، وقال بعد ذلك ما قال المؤذن، ثم قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول مثل ذلك"^(١).

أما أقوال الفقهاء في هذه المسألة فقد اختلفوا على عدة أقوال:

١- قول الحنفية^(٢) والمالكية في قول^(٣) والشافعية^(٤) والحنابلة^(٥) استحباب أن يقول السامع مثل ما يقول المؤذن إلا الحيعلتين، أي حي على الصلاة وحي على الفلاح، فيقول: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

٢- يرى الحنفية في قول عندهم^(٦) أن السامع يجيب المؤذن مثل ما يقول، فإذا قال حي على الصلاة، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، وبعد حي على الفلاح يقول: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

٣- قول المالكية في المشهور^(٧) أن إجابة المؤذن تكون حتى منتهى الشهادتين فقط.

-
- (١) سنن النسائي، كتاب الأذان باب (القول إذا قال المؤذن...) (٢٥/٢)، رقم (٦٧٧)، مسند أحمد، (٤٢/٢٨)، رقم (١٦٨٣١) قال شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره، معرفة السنن والآثار، كتاب الصلاة باب (القول مثل ما يقول المؤذن) (٤٣٦/١)، رقم (٥٧٥).
- (٢) انظر: بدائع الصنائع (١٥٥/١)، حاشية ابن عابدين (٣٩٧/١).
- (٣) انظر: الذخيرة (٥٥/٢)، شرح الخرشي (٢٣٣/١).
- (٤) انظر: المجموع (١٢٤، ١٢٥/٣)، إعانة الطالبين (٢٤٢/١).
- (٥) انظر: الإنصاف (٤٢٥/١)، الفروع (٢٨١/١).
- (٦) انظر: البحر الرائق (٢٧٣/١)، حاشية ابن عابدين (٣٩٧/١).
- (٧) انظر: مواهب الجليل (٤٤٢/١)، التاج والإكليل (٤٤٢/١).

أدلة القول الأول:

- ١- استدلوا بالرواية الثانية عن معاوية والتي وردت فيها الحوقلة بعد قول المؤذن حي على الصلاة وحي على الفلاح.
- ٢- حديث عمر: "أن رسول الله ﷺ قال: إذا قال المؤذن الله أكبر الله أكبر، فقال أحدكم: الله أكبر الله أكبر، ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله، قال: أشهد أن لا إله إلا الله، ثم قال: أشهد أن محمداً رسول الله، قال: أشهد أن محمداً رسول الله، ثم قال: حي على الصلاة، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، ثم قال: حي على الفلاح، قال: لا حول ولا قوة إلا بالله، ثم قال: الله أكبر الله أكبر، قال: الله أكبر الله أكبر، ثم قال: لا إله إلا الله، قال: لا إله إلا الله من قلبه دخل الجنة"^(١).

دليل القول الثاني:

كان دليلهم على عدم تكرار الحوقلة عند قول المؤذن حي على الفلاح أن هذا يشبه الاستهزاء؛ لأنه ليس بتسبيح ولا تهليل^(٢).

أدلة القول الثالث:

- ١- استدلوا بالرواية الأولى عن معاوية والتي تدل على انتهاء إجابة المؤذن عند الشهادتين.
- ٢- حديث سعد بن أبي وقاص، أن رسول الله ﷺ قال: "من قال حين يسمع المؤذن أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله، رضيت بالله رباً وبمحمد رسولاً وبالإسلام ديناً غفر له ذنبه"^(٣).

(١) صحيح مسلم، كتاب الصلاة باب (استحباب القول مثل قول المؤذن...) (٢٨٩/١)، رقم (٢٨٥).

(٢) انظر: البحر الرائق (٢٧٣/١).

(٣) صحيح مسلم، كتاب الصلاة باب (استحباب القول مثل قول المؤذن...) (٢٩٠/١)، رقم (٢٨٦).

وجه الاستدلال من الحديث السابق أنه لم يذكر إلا لفظ التمجيد والتوحيد والشهادتين^(١).

٢- إن الحيلة إنما هي دعاء إلى الصلاة والسمع ليس بداع إليها^(٢).
المناقشة والترجيح:

يمكن مناقشة القول عند الحنفية من أن التكرار فيه استهزاء، بأنه ضعيف؛ لأنه لا دليل على حمل التكرار على الاستهزاء، كما أن الأحاديث الصريحة والصحيحة نصت عليها فلا مجال للرأي فيها.

أما ما قاله المالكية في المشهور، فإن مبناه الرواية الأولى عن معاوية والتي سكت فيها عن الإجابة إلى آخر الأذان، ويجاب عنه بأن الرواية المصرح بها وكذلك حديث عمر أقوى في الدلالة من الرواية المسكوت فيها.

أما حديث سعد بن أبي وقاص فدلالته غير صريحة، وهو يتعلق بالدعاء بعد الأذان بشكل أوضح، ولو قلنا بظاهره واستدل به على مسألتنا فهو ساكت عن الحوقلتين كالرواية الأولى من حديث معاوية، ويجاب عنه كما سبق بقوة الرواية المصرح بها على المسكوت عنها.

والذي يترجح هنا عدم الاضطراب في متن حديث معاوية؛ لأن السكوت في الرواية الأولى عند نهاية التشهد لا يعني عدم مشروعية الاستمرار بعد ذلك بإجابة المؤذن بالحوقلة؛ ولأنه يمكن أن يكون قد أسر بها في نفسه، حيث إن الرواية الثانية تثبت استمرار الإجابة حتى آخر الأذان.

(١) انظر: مواهب الجليل، (١/٤٤٢).

(٢) انظر: المصدر السابق، نفس الموضع.

أما المرجح في هذه المسألة فهو القول باستحباب إجابة المؤذن حتى نهايته بأن يقول السامع مثل قول المؤذن إلا الحيعلتين فيقول لا حول ولا قوة إلا بالله، وذلك لحديث عمر وللرواية الثانية عن معاوية.

المسألة الثانية: حكم عد الفخذ من عورة الرجل.

اختلف الفقهاء في حكم عد الفخذ من عورة الرجل، وكان من أسباب اختلافهم القول باضطراب متن حديث عائشة رضي الله عنها ووجه اضطرابه أنه ذكر فيه كشف الفخذين والساقين والركبتين^(١).

حيث ورد الحديث بصيغة "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مضطجعاً في بيته كاشفاً عن فخذه أو ساقيه فاستأذن أبو بكر فأذن له، وهو على تلك الحال فتحدث، ثم استأذن عمر فأذن له وهو كذلك فتحدث، ثم استأذن عثمان فجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم وسوى ثيابه... فسأله عائشة، فقال: ألا أستحي من رجل تستحي منه الملائكة"^(٢).

أما الركبتان فقد ورد ذكرهما في رواية أبي موسى الأشعري "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان قاعداً في مكان فيه ماء قد انكشف عن ركبتيه أو ركبته، فلما دخل عثمان غطاهما"^(٣).

(١) انظر: الاستذكار (١٩٨/٢)، التمهيد (٣٨٠/٦)، عمدة القاري (٤٢٦/١١).

(٢) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة باب (من فضائل عثمان بن عفان رضي الله عنه) (١٨٦٦/٤)، رقم (٢٤٠١).

(٣) صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة باب (مناقب عثمان بن عفان...) (١٣٥١/٣)، رقم (٣٤٩٢).

أما أقوال العلماء في هذه المسألة فقد اختلفوا فيها على قولين:

١- قول الحنفية^(١) والمالكية^(٢) والشافعية في الصحيح^(٣) والحنابلة^(٤)

إن فخذ الرجل عورة، وقال المالكية بجواز كشف الفخذ مع الخواص ولا يجوز مع غيرهم.

٢- يرى الشافعية في وجه شاذ عندهم^(٥) وأحمد في رواية^(٦) والظاهرية^(٧)

أن فخذ الرجل ليس بعورة.

أدلة القول الأول:

١- حديث جرهد الأسلمي قال: "جلس رسول الله ﷺ عندنا وفخذي منكشفة، فقال: أما علمت أن الفخذ عورة"^(٨).

٢- حديث علي بن أبي طالب قال رسول الله ﷺ: "لا تكشف فخذك ولا تنظر إلى فخذ حي ولا ميت"^(٩).

(١) انظر: المبسوط (١٤٦/١٠)، البحر الرائق (٢٨٤، ٢٨٥/١).

(٢) انظر: الفواكه الدواني (٣١١/٢)، حاشية العدوي (٥٩٤/٢).

(٣) انظر: المجموع (١٧١/٣)، كفاية الأخيار (١١٨، ١١٩/١).

(٤) انظر: الفروع (٢٨٧/١)، كشف القناع (٢٦٥/١).

(٥) انظر: المجموع (١٧١/٢).

(٦) انظر: المبدع (٣٦١/١).

(٧) انظر: المحلى (٢١٠/٢).

(٨) سنن أبي داود، كتاب الحمام باب (النهى عن التعري) (٤٠/٤)، رقم (٤٠١٤)، سنن الترمذي،

كتاب الأداب باب (ما جاء أن الفخذ عورة) (١١٠/٥)، رقم (٢٧٩٥)، قال أبو عيسى: حديث حسن،

مسند أحمد (٤٧٨/٣)، رقم (١٥٩٦٨)، قال شعيب الأرنؤوط في حكمه على أحاديث مسند أحمد:

حسن لشواهده، سنن الدارقطني، كتاب الحيض باب (في بيان العورة والفخذ منها) (٢٢٤/١)،

سنن البيهقي، كتاب الصلاة باب (عورة الرجل) (٢٢٨/٢)، رقم (٢٠٤٥)، قال الألباني: صحيح

بشواهده، انظر: إرواء الغليل (٢٩٨/١).

(٩) سنن أبي داود، كتاب الحمام باب (النهى عن التعري) (٤٠/٤)، رقم (٤٠١٥)، قال أبو داود: وهذا

الحديث فيه نكارة، سنن ابن ماجه، كتاب الجنائز باب (ما جاء في غسل الميت) (٤٦٩/١)، رقم

(١٤٦٠)، قال الألباني: ضعيف جداً، انظر: إرواء الغليل (٢٩٦/١).

أدلة القول الثاني:

- ١- استدلوا بحديث عائشة وحديث أبي موسى الأشعري السابقين.
- ٢- حديث أنس وفيه " أن رسول الله ﷺ أجرى في زقاق خيبر وإن ركبتني لتمس فخذ نبي الله ﷺ ثم حُسر الإزار عن فخذيه حتى إني أنظر إلى بياض فخذ نبي الله ﷺ" (١).

المناقشة والترجيح:

- نوقشت أدلة القول الأول بضعف الأحاديث التي استدلوا بها (٢).
- نوقشت أدلة القول الثاني بما يلي:
 - ١) إنه لا دلالة في حديث عائشة؛ لأنه مشكوك في الجزء المكشوف من الرجل (٣).
 - ٢) إن كشف الفخذ مؤول بكشف بعض الثياب لا كلها (٤).
 - ٣) إن حديث عائشة يتعلق بقضية عين لا عموم لها ولا حجة فيها (٥).
 - ٤) إن أبا بكر وعمر حين دخلا جلسا في موضع لم يقع بصرهما على الموضع الذي كان مكشوفاً منه، فلما دخل عثمان لم يبق إلا موضع لو جلس فيه وقع بصره على ركبتيه فلهذا غطاه (٦).

(١) صحيح البخاري، كتاب الصلاة باب (ما يذكر في الفخذ) (١٤٥/١)، رقم (٣٦٤)، صحيح مسلم،

كتاب النكاح باب (فضيلة إعتاقه أمة ثم يتزوجها) (١٠٤٣/٢)، رقم (١٣٦٥).

(٢) انظر: كشاف القناع (٢٦٥/١).

(٣) انظر: المجموع (١٧٢/٣).

(٤) انظر: المصدر السابق، نفس الموضع.

(٥) انظر: المصدر السابق، نفس الموضع.

(٦) انظر: المبسوط (١٤٧/١٠).

٥) تم تأويل حديث أنس بأن الإزار انكشف وانحسر بنفسه ولم يتعمد كشفه، بل انكشف لإجراء الفرس^(١).

والذي يترجح أنه لا اضطراب في رواية حديث عائشة؛ لأنها لم ترد بصيغة الجزم حيث ذكرت الفخذين أو الساقين، كما أنه لا اضطراب مع رواية أبي موسى الأشعري وذلك لتعدد الحادثة^(٢).

كما يترجح في هذه المسألة القول بأن فخذ الرجل عورة وذلك لصحة حديث جرهد وصراحته في الدلالة القولية، وهي مقدمة على الدلالة الفعلية المحتملة في الأحاديث الأخرى.

أما حديث عائشة وأنس وأبي موسى الأشعري فهي لا تدل صراحة على أن الفخذ ليست عورة، للاحتمال الوارد فيها وإمكانية تأويلها بأن كشف العورة لم يكن مقصوداً، ولذلك فإن إعمال الأدلة والعمل بها ودفع التعارض يقتضي العمل بحديث جرهد، وقد قال الإمام البخاري -رحمه الله- في هذه المسألة: "حديث أنس أسند وحديث جرهد أحوط حتى يخرج من اختلافهم"^(٣).

المطلب الثاني: القول باضطراب متن الحديث

وأثره في أحكام كيفية الصلاة

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: حكم الجهر بالبسملة عند قراءة الفاتحة في الصلاة

الجهرية.

(١) انظر: المجموع (١٧٢/٣)، البحر الرائق (٢٨٤/١).

(٢) انظر: فتح الباري (٤٧٩/١).

(٣) صحيح البخاري (١٤٥/١).

اختلف الفقهاء في حكم الجهر بالبسملة عند قراءة الفاتحة في الصلاة الجهرية، وكان من أسباب اختلافهم القول باضطراب حديث أنس بن مالك رضي الله عنه (١)، حيث ورد بعدة روايات:

الأولى: "أن النبي ﷺ وأبا بكر وعمر كانوا يفتتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين" (٢).

وفي لفظ: "صليت خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين، لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم في أول قراءة ولا في آخرها" (٣).

وفي لفظ آخر: "صليت مع رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحداً منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم" (٤).

الثانية: "صليت خلف النبي ﷺ وخلف أبي بكر وخلف عمر وخلف عثمان وخلف علي، فكلهم كانوا يجهرون بقراءة بسم الله الرحمن الرحيم" (٥).

وفي لفظ آخر: "سمعت رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم" (٦).

(١) انظر: الاستذكار (١/٤٣٧، ٤٣٦)، التمهيد (٢/٢٢٠)، المجموع (٣/٢٩٨)، سبل السلام (١/١٧٢).

(٢) صحيح البخاري، كتاب صفة الصلاة باب (ما يقول بعد التكبير) (١/٢٥٩)، رقم (٧١٠).

(٣) صحيح مسلم، كتاب الصلاة باب (حجة من قال لا يجهر بالبسملة) (١/٢٩٩)، رقم (٣٩٩).

(٤) صحيح مسلم، كتاب الصلاة باب (حجة من قال لا يجهر بالبسملة) (١/٢٩٩)، رقم (٣٩٩).

(٥) مستدرک الحاكم، كتاب الإمامة وصلاة الجماعة باب (التأمين) (١/٢٥٩)، رقم (٨٥٥)، الحديث ضعيف، انظر: نصب الراية (١/٢٤١). وقد وصفه الذهبي في التلخيص بالكذب.

(٦) مستدرک الحاكم، كتاب الإمامة وصلاة الجماعة باب (التأمين) (١/٢٥٨)، رقم (٨٥٢)، قال الحاكم: رجاله ثقات، ووافقه الذهبي في التلخيص، سنن الدارقطني، كتاب الصلاة باب (وجوب

أما أقوال الفقهاء في هذه المسألة فقد اختلفوا على عدة أقوال:

١- قول الحنفية^(١) والمالكية^(٢) والحنابلة^(٣) والظاهرية^(٤) بعدم جهر

المصلي بالبسملة عند قراءة الفاتحة في الصلاة الجهرية.

مع الإشارة إلى أن أصحاب القول السابق مختلفون في عد البسملة آية

من الفاتحة، إنما كان اتفاقهم على عدم الجهر وهو محل الاضطراب في

حديث أنس.

٢- قول الشافعية^(٥) وأحمد في رواية^(٦) وجوب قراءة البسملة والجهر بها

في الصلاة الجهرية.

أدلة القول الأول:

١- استدلووا بحديث أنس السابق برواياته الدالة على عدم الجهر

بالبسملة.

٢- حديث عبد الله بن مغفل عن أبيه قال: "صليت خلف رسول الله ﷺ

وخلف أبي بكر وخلف عمر-رضي الله عنهما - فما سمعت أحداً منهم

قرأ بسم الله الرحمن الرحيم"^(٧).

قراءة بسم الله الرحمن الرحيم (٣٠/١) وقد ضعفه العظيم آبادي، انظر: التعليق المغني (٧٧/٢).

(١) انظر: تبيين الحقائق (١١٢/١)، حاشية ابن عابدين (٤٩٠/١).

(٢) انظر: الشرح الكبير (٢٥١/١)، الفواكه الدواني (١٧٨/١).

(٣) انظر: شرح الزركشي (١٧٦/١)، كشف القناع (٣٢٥/١).

(٤) انظر: المحلى (٢٥٢/٣).

(٥) انظر: المجموع (٢٧٩/٣)، الإقتناع (١٣٣/١).

(٦) انظر: شرح الزركشي (١٧٦/١)، المبدع (٤٣٦/١).

(٧) سنن الترمذي، كتاب الصلاة باب (ما جاء في ترك الجهر بسم الله الرحمن الرحيم) (١٢/٢)،

رقم (٢٤٤) قال أبو عيسى: حديث حسن، سنن النسائي، كتاب الصلاة باب (ترك الجهر بسم

٢- حديث أبي هريرة قال: "سمعت النبي ﷺ يقول: قال الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبي ما سأل، فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال الله تعالى: حمدني عبدي..."^(١).
وجه الدلالة من الحديث السابق أنها لو كانت آية لعددها وبدأ بها^(٢).
أدلة القول الثاني:

- ١- استدلووا بحديث أنس السابق برواياته الدالة على الجهر بالبسملة.
- ٢- حديث أبي هريرة: "أن النبي ﷺ كان إذا أمَّ الناس، قرأ بسم الله الرحمن الرحيم"^(٣).
- ٣- حديث أبي هريرة: "أن النبي ﷺ كان إذا قرأ وهو يؤم الناس افتتح ببسم الله الرحمن الرحيم". قال أبو هريرة: "هي آية من كتاب الله عز وجل، اقرؤوا إن شئتم فاتحة الكتاب، فإنها الآية السابعة"^(٤).

الله الرحمن الرحيم) (١٣٥/٢)، رقم (٩٠٨)، سنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها باب (افتتاح القراءة) (٢٦٧/١)، رقم (٨١٥)، سنن ابن أبي شيبة، كتاب الصلاة باب (من كان لا يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم) (٢٥٩/١)، رقم (٤١٢٨)، سنن البيهقي، كتاب الصلاة باب (من قال لا يجهر بها) (٥٢/٢)، رقم (٢٢٤٨). اختلف العلماء في صحة هذا الحديث وقد نقل الزيلمي هذا الخلاف ورجح صحة الحديث، انظر: نصب الراية (١/٢٢٢، ٢٢٣) وذكر ابن التركماني إمكانية الاحتجاج به، انظر: الجوهر النقي (٥٣/٢).

- (١) صحيح مسلم، كتاب الصلاة باب (وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة...) (٢٩٦/١)، رقم (٣٩٥).
- (٢) انظر: كشف القناع (٣٣٥/١).
- (٣) سنن البيهقي، كتاب الصلاة باب (افتتاح القراءة في الصلاة...) (٤٦/٢)، رقم (٢٢٢٤)، الحديث ضعيف، انظر: الجوهر النقي (٤٦/٢)، نصب الراية (١/٢٤١).
- (٤) سنن الدارقطني، كتاب الصلاة باب (وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم) (٣٠٦/١)، رقم (١٧)، سنن البيهقي، كتاب الصلاة باب (افتتاح القراءة في الصلاة...) (٤٧/٢)، رقم (٢٢٢٥)، قال الزيلمي: وهذا ليس فيه دلالة على الجهر، ولئن سلم فالصواب فيه الوقف، انظر: نصب الراية (٢٤٣/١).

٤- حديث ابن عمر: "أن رسول الله ﷺ كان إذا افتتح الصلاة يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم"^(١).

وفي رواية: "صليت خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعمر -رضي الله عنهما-، فكانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم"^(٢).

المناقشة والترجيح:

والذي يترجح لدي عدم وجود اضطراب في متن حديث أنس وذلك لقوة الرواية في الصحيحين التي تدل على عدم الجهر بالبسملة مقابل الأحاديث الأخرى فترجح عليها، كما أنه يمكن العمل بالروايتين والقول بعدم وجود الاضطراب على أساس تعدد كيفية الصلاة.

والذي أرجحه في هذه المسألة القول بجواز الجهر أو الإسرار بالبسملة عند قراءة الفاتحة في الصلاة الجهرية، وذلك لإمكانية الاستدلال ببعض الأحاديث الواردة في الباب ولا تعارض بينها، مع القول بأن أحاديث عدم الجهر هي الأصح والأشهر.

المسألة الثانية: كيفية النزول إلى السجود في الصلاة.

اختلف الفقهاء في كيفية النزول من القيام إلى السجود في الصلاة هل يكون على الركبتين أو اليدين، وكان من أسباب اختلافهم القول باضطراب متن حديث أبي هريرة^(٣)، حيث وردت عنه روايتان:

- (١) سنن الدارقطني، كتاب الصلاة باب (وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم) (٢٠٥/١)، رقم (١١)، سنن البيهقي، كتاب الصلاة باب (افتتاح القراءة في الصلاة...) (٤٨/٢)، رقم (٢٢٢٢)، قال البيهقي: والصواب أنه موقوف.
- (٢) سنن الدارقطني، كتاب الصلاة باب (وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم) (٢٠٥/١)، رقم (١٢) الحديث ضعفه العظيم آبادي، انظر: التعليق المغني (٧١/٢).
- (٣) انظر: سبل السلام (١٨٨/١)، تحفة الأحوذى (١٢٢/٢).

الأولى: "إذا سجد أحدكم فليبدأ بركبتيه قبل يديه ولا يبرك بروك الجمل"^(١).

الثانية: "إذا سجد أحدكم فليضع يديه قبل ركبتيه ولا يبرك بروك البعير"^(٢).

أما أقوال الفقهاء في هذه المسألة فكانت كالآتي:

١- قول الحنفية^(٣) والشافعية^(٤) والحنابلة^(٥) إن المصلي ينزل على ركبتيه أولاً ثم يديه.

٢- قول المالكية^(٦) وأحمد في رواية^(٧) والظاهرية^(٨) إن المصلي ينزل على يديه أولاً ثم ركبتيه.

أدلة القول الأول:

١- استدلوا بحديث أبي هريرة السابق الدال على تقديم الركبتين على اليدين.

(١) شرح معاني الآثار، كتاب الصلاة باب (ما يبدأ بوضعه في السجود...) (٢٥٥/١)، مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الصلاة باب (في الرجل إذا انحط في السجود...) (٢٣٥/١)، رقم (٢٧٠٢)، سنن البيهقي، كتاب الصلاة باب (من قال يضع يديه قبل ركبتيه) (١٠٠/٢)، رقم (٢٤٦٧)، وقد ضعفه البيهقي، الحديث ضعيف، انظر: تحفة الأحوزي (١٢٣/٢)، إرواء الغليل (٧٩/٢).

(٢) سنن أبي داود، كتاب الصلاة باب (كيف يضع ركبتيه قبل يديه) (٢٢٢/١)، رقم (٨٤٠)، سنن النسائي، كتاب التطبيق باب (أول ما يصل إلى الأرض من الإنسان في سجوده) (٢٠٧/٢)، رقم (١٠٩١)، سنن الدارقطني، كتاب الصلاة باب (ذكر الركوع والسجود وما يجزئ فيهما) (٣٤٤/١)، رقم (٣)، سنن البيهقي، كتاب الصلاة باب (من قال يضع يديه قبل ركبتيه) (٩٩/٢)، رقم (٢٤٦٥)، الحديث صححه الألباني، انظر: إرواء الغليل (٧٨/٢).

(٣) انظر: البحر الرائق (٣٣٥/١)، الفتاوى الهندية (٧٥/١).

(٤) انظر: الأم (١١٣/١)، المجموع (٣٨٠/٣).

(٥) انظر: المبدع (٤٥٢/١)، الإنصاف (٦٥/٢).

(٦) انظر: التلطين (١٠٧/١)، حاشية الدسوقي (٢٥٠/١).

(٧) انظر: المبدع (٤٥٢/١)، الإنصاف (٦٥/٢).

(٨) انظر: المحلى (١٢٨، ١٢٩/٤).

٢- حديث وائل بن حجر قال: " رأيت النبي ﷺ إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه" (١).

٢- إن النزول على الركبتين أرفق بالمصلي وأحسن في الشكل ورأي العين (٢).

أدلة القول الثاني:

١- استدلوا بحديث أبي هريرة السابق الدال على تقديم اليدين على الركبتين في الرواية الثانية عنه.

٢- حديث ابن عمر: " أنه كان يضع يديه قبل ركبتيه، وقال: كان النبي ﷺ يفعل ذلك" (٣).

المناقشة والترجيح:

١- نوقش الاستدلال بحديث وائل بن حجر بالقول إنه حديث ضعيف (٤).

٢- نوقش الاستدلال بحديث أبي هريرة بالقول بنسخ الحديث (٥)، لما ورد

(١) سنن أبي داود، كتاب الصلاة باب (كيف يضع ركبتيه قبل يديه) (٢٢٢/١)، رقم (٨٢٨)، سنن الترمذي، كتاب الصلاة باب (ما جاء في وضع الركبتين قبل اليدين في السجود) (٥٦/٢)، رقم (٢٦٨)، قال الترمذي: حديث حسن غريب، سنن النسائي، كتاب التطبيق باب (أول ما يصل إلى الأرض من الإنسان في سجوده) (٢٠٦/٢)، رقم (١٠٨٩)، سنن ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها باب (السجود) (٢٨٦/١)، رقم (٨٨٢)، الحديث ضعفه الألباني، انظر " إرواء الغليل (٧٥/٢) وما بعدها.

(٢) انظر: المبدع (٤٥٢/١)، كشاف القناع (٣٥٠/١).

(٣) مستدرک الحاكم، كتاب الصلاة باب (التأمين) (٣٤٨/١)، رقم (٨٢١)، قال الحاكم: الحديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبي في التلخيص، سنن البيهقي، كتاب الصلاة باب (من قال يضع يديه قبل ركبتيه) (١٠٠/٢)، رقم (٢٤٧٠).

(٤) انظر: الثمر الداني (١١٠/١).

(٥) انظر: المغني (٣٠٢/١)، المبدع (٤٥٢/١).

في حديث سعد بن أبي وقاص، قال: "كنا نضع اليدين قبل الركبتين، فأمرنا بالركبتين قبل اليدين"^(١).

٢- نوقش الاستدلال بحديث أبي هريرة بأن حديث وائل بن حجر أصح منه^(٢).

والذي يترجح في هذه المسألة عدم وجود اضطراب في متن حديث أبي هريرة وذلك لضعف إحدى الروايتين، ولا اضطراب مع الضعف.

يقول المباركفوري: "...فلا اضطراب في حديث أبي هريرة، فإن من شروط الاضطراب استواء وجوه الاختلاف، ولا تعل الرواية الصحيحة بالرواية الضعيفة الواهية كما تقرر في مقره"^(٣).

أما ما يترجح في هذه المسألة فإنني أرجح قول الجمهور بأن السنة في النزول إلى السجود على الركبتين وليس اليدين، وهذا مبناه فهم حديث أبي هريرة بأن النهي الوارد عن البروك يتناول هيئة النزول على اليدين، حيث إن بروتك البعير يكون بوضع اليدين قبل الركبتين، وهذا الفهم هو سبب الترجيح وليس تقديم حديث على حديث آخر في الاستدلال.

يقول النووي: "ولا يظهر ترجيح أحد المذهبين من حيث السنة"^(٤).
ويقول ابن القيم معلقاً على حديث أبي هريرة: "فالحديث -والله أعلم- وقع فيه وهم من بعض الرواة، أوله يخالف آخره، فإنه إذا وضع يديه قبل

(١) صحيح ابن خزيمة، كتاب الصلاة باب (ذكر الدليل على أن الأمر بوضع اليدين قبل الركبتين...) (٣١٩/١)، رقم (٦٢٨). الحديث حكم بضعفه الدكتور محمد مصطفى الأعظمي.
(٢) انظر: المبدع (٤٥٢/١).
(٣) انظر: تحفة الأحوذى (١٢٣/٢).
(٤) انظر: المجموع (٢٨٠/٣).

ركبتيه فقد برك كما يبرك البعير فإن البعير إنما يضع يديه أولاً، ولما علم أصحاب هذا القول ذلك، قالوا: ركبتا البعير في يديه لا في رجليه، فهو إذا برك وضع ركبتيه أولاً فهذا هو المنهي عنه، وهذا فاسد لوجوه:

أحدها: أن البعير إذا برك فإنه يضع يديه أولاً وتبقى رجلاه قائمتين، فإذا نهض، فإنه ينهض برجليه أولاً وتبقى يده على الأرض، وهذا هو الذي نهى عنه ﷺ وفعل خلافه، وكان أول ما يقع منه على الأرض الأقرب منها، فالأقرب وأول ما يرتفع عن الأرض منها الأعلى فالأعلى، وكان يضع ركبتيه أولاً ثم يديه ثم جبهته...^(١).

كما أن هناك من عمل بحديث وائل بن حجر لصحته عندهم، كما قال الترمذي: "والعمل عليه عند أكثر أهل العلم، يرون أن يضع الرجل ركبتيه قبل يديه، وإذا نهض رفع يديه قبل ركبتيه"^(٢).

المسألة الثالثة: حكم من سلم قبل إتمام صلاته ناسياً ثم يكملها هل

يسجد للسهو؟

اختلف الفقهاء في حكم من سلم قبل إتمام صلاته ناسياً ثم يكملها هل يسجد للسهو؟ وكان من أسباب اختلافهم القول باضطراب متن حديث أبي هريرة^(٣) حيث ورد بروايتين:

الأولى: "أن النبي ﷺ انصرف من الركعتين من صلاة مكتوبة فقال له رجل: أقصرت الصلاة أم نسيت، قال: كل ذلك لم أفعل، فقال الناس

(١) انظر: زاد المعاد (١/٢١٥).

(٢) انظر: سنن الترمذي (٢/٥٦).

(٣) انظر: التمهيد (١/٣٦٦)، شرح النووي على مسلم (٥/٧٢).

قد فعلت ذلك يا رسول الله، فركع ركعتين آخرين ثم انصرف ولم يسجد سجدي السهو" (١).

الثانية: "صلى بنا رسول الله ﷺ إحدى صلاتي العشي إما الظهر وإما العصر فسلم في ركعتين، ثم أتى جذعاً في قبلة المسجد فاستند إليها مغضباً، وفي القوم أبو بكر وعمر فهابا أن يتكلما وخرج سرعان الناس قصرت الصلاة، فقام ذو اليمين، فقال يا رسول الله: أقصرت الصلاة أم نسيت، فنظر النبي ﷺ يميناً وشمالاً فقال: ما يقول ذو اليمين، قالوا: صدق، ولم تصل إلا ركعتين، فصلى ركعتين وسلم، ثم كبر ثم سجد ثم كبر فرفع ثم كبر وسجد ورفع..." (٢).

قال الزهري معلقاً على الرواية السابقة: "ثم سجد سجديين بعدما تفرغ" (٣).

أما أقوال الفقهاء في هذه المسألة فقد اختلفوا على قولين:

الأول: ذهب جمهور العلماء من الحنفية^(٤) والمالكية^(٥) والشافعية^(٦)

- (١) سنن أبي داود، كتاب الصلاة باب (السهو في السجديتين) (٢٦٧/١)، رقم (١٠١٥). وقد علق أبو داود على هذه القصة فقال: ثم سجد سجديتين وهو جالس بعد التسليم، وقد حكم الألباني على رواية "ولم يسجد سجدي السهو" بالشذوذ. انظر: ضعيف سنن أبي داود، ص ١٠٠.
- (٢) صحيح البخاري، كتاب المساجد باب (تشبيك الأصابع في المسجد وغيره) (١٨٢/١)، رقم (٤٦٨)، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب (السهو في الصلاة والسجود له) (٤٠٢/١)، رقم (٥٧٢)، واللفظ لمسلم.
- (٣) سنن البيهقي، كتاب الصلاة باب (الكلام في الصلاة) (٣٥٦/٢)، رقم (٢٧٢٥).
- (٤) انظر: المبسوط (٢٢٢/١)، بدائع الصنائع (١٦٤/١).
- (٥) انظر: المدونة (١٠٥/١)، شرح الزرقاني (٢٨١/١).
- (٦) انظر: الأم (١٣١/١)، الإقناع (١٥٦/١).

والحنابلة^(١) والظاهرية^(٢) إلى أن من نسي في صلاته فسلم قبل إتمامها ثم تذكر فإنه يتمها ثم يسجد سجود السهو.

الثاني: يرى ابن شهاب الزهري أن الواجب على من نسي إتمام الصلاة هو إتمامها فقط وليس عليه سجود السهو^(٣).

أدلة القول الأول:

١- استدلوا بحديث أبي هريرة السابق والذي ورد فيه سجود السهو في آخر الصلاة.

٢- حديث عمران بن الحصين قال: "سلم رسول الله ﷺ في ثلاث ركعات من العصر ثم قام فدخل الحجر، فقام رجل بسيط اليدين فقال: أقصرت الصلاة يا رسول الله، فخرج مغضباً فصلى الركعة التي كان ترك ثم سلم ثم سجد سجدي السهو ثم سلم"^(٤).

أدلة القول الثاني:

١- استدل ابن شهاب الزهري على رأيه السابق بما ورد من حديث أبي هريرة في الرواية الثانية.

٢- حديث أبي بكر بن سليمان بن أبي حثمة حيث أخبره أنه بلغه "أن رسول الله ﷺ في قصة ذي اليدين ولم يسجد السجدين اللتين تسجدان إذا شك حتى لقيه الناس"^(٥).

(١) انظر: شرح الزركشي (٢١٠/١)، كشف القناع (٢٩٩/١).

(٢) انظر المحلى (١٦٣/٤).

(٣) انظر: التمهيد (٣٦٦/١).

(٤) صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب (السهو في الصلاة والسجود له) (٤٠٥/١)، رقم (٥٧٤).

(٥) سنن أبي داود، كتاب الصلاة باب (السهو في السجدين) (٢٦٦/١)، رقم (١٠١٣)، سنن البيهقي،

المناقشة والترجيح:

والذي يترجح عدم وجود الاضطراب في متن حديث أبي هريرة وذلك لضعف سند الرواية الأولى والإرسال في رواية سليمان بن أبي حثمة، وبما أن هناك أسباباً أخرى تضعف روايات الزهري لحديث ذي اليدين فإنه لا اضطراب في متن الحديث.

يقول ابن عبد البر: "لا أعلم أحداً من أهل العلم والحديث المنصفين فيه، عول على حديث ابن شهاب في قصة ذي اليدين لاضطرابه فيه، وأنه لم يتم له إسناداً ولا متناً"^(١).

أما ما يترجح في هذه المسألة، فإن الراجح هو قول جمهور الفقهاء المثبت لسجود السهو بعد إتمام النقص في الصلاة؛ لما ورد من أحاديث صحيحة في هذا الباب، ولا يؤثر على صحة هذه الروايات ما ورد عن الزهري لضعفه.

كتاب الصلاة باب (الكلام في الصلاة على وجه السهو) (٢/٢٥٨)، رقم (٢٧٢٤). الحديث حكم عليه الألباني بأنه شاذ، انظر: ضعيف سنن أبي داود، ص ١٠٠.
(١) انظر: التمهيد (١/٣٦٦).

الخاتمة

في ختام هذا البحث فإنه يمكن أن نلخص أهم نتائجه في النقاط الآتية:

- ١- يعد الحديث المضطرب من أنواع الحديث الضعيف وقد يظهر الاضطراب في سند الحديث أو في متنه.
- ٢- يحكم على الحديث بالاضطراب في حال روايته بروايات متساوية في القوة لا يمكن الترجيح بينها، ولا الجمع بين المعاني التي تدل عليها.
- ٣- ظهر أثر القول باضطراب متن الحديث في عدد من مسائل الفقه الإسلامي وكان سبباً في عدم الاستدلال به، وكان من هذه المسائل ما تناوله البحث في مسائل الطهارة والصلاة.
- ٤- ترجح لدى الباحث أنه رغم وجود أثر القول باضطراب متن الحديث في خلاف الفقهاء، إلا أنه عند التدقيق والبحث فإنه لا وجود للحديث المضطرب متناً في المسائل المبحوثة، وذلك إما لضعف في الرواية أو أن هناك إمكانية لإثبات العمل بالروايتين أو الجمع بينهما.
- ٥- توصل الباحث إلى الترجيح في عدد من المسائل في مبحث الطهارة وهي: القول بطهورية الماء إذا وقعت فيه نجاسة بحيث لم يتغير أحد أوصافه الثلاثة اللون أو الطعم أو الريح سواء قل الماء أو كثر. وترجح القول بطهارة المني وطهارة جلد الميتة بعد الدباغ، كما ترجح القول بوجود تجديد الماء عند مسح الرأس في الوضوء، ووجوب الضربة الأولى على الصعيد في التيمم واستحباب الضربة الثانية.
- ٦- تم الترجيح في عدد من المسائل في مبحث الصلاة وهي: استحباب إجابة

المؤذن بأن يقول السامع مثل ما يقول المؤذن إلا الحيعلتين فيقول لا حول ولا قوة إلا بالله. كما ترجح القول بأن الفخذ يعد من عورة الرجل. وترجح أيضاً جواز الجهر أو الإسرار بالبسملة عند قراءة الفاتحة في الصلاة الجهرية، وأن السنة في النزول إلى السجود على الركبتين وليس اليدين، وأنه يشرع سجود السهو لمن سلم قبل إتمام صلاته ناسياً وذلك بعد إتمامها.

٧- يوصي الباحث بدراسة جميع المسائل التي ظهر فيها القول باضطراب متن الحديث وكذلك التي ظهر فيها القول باضطراب السند، حتى يتم التوصل إلى نتائج صحيحة من حيث الحكم بضعف الحديث أو عدمه، وهذا يعين الفقيه في الاستدلال بالأحاديث الصحيحة عند دراسة المسائل الفقهية.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. أثر اختلاف الأسانيد والمتون في اختلاف الفقهاء، ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٤٣٠ هـ-٢٠٠٩ م.
٣. أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء، ماهر ياسين الفحل، دار عمار، عمان، ط (١)، ١٤٢٠ هـ-٢٠٠٠ م.
٤. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، دمشق، ط (٢)، ١٤٠٥ هـ-١٩٨٥ م.
٥. الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق: سالم عطا ومحمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٢٠ هـ-٢٠٠٠ م.
٦. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد الأنصاري، المكتبة الإسلامية، د.م، د.ط، د.ت.
٧. إغاثة الطالبين، أبو بكر بن السيد محمد الدمياطي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
٨. الاقتراح في بيان الاصطلاح، تقي الدين بن دقيق العيد، تحقيق: قحطان عبد الرحمن الدوري، دن، بغداد، د.ط، ١٤٠٢ هـ-١٩٨٢ م.
٩. الإقتناع في حل ألفاظ أبي شجاع، شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات بدار الفكر، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤١٥ هـ-١٩٩٥ م.

١٠. ألفية الحديث، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم العراقي، تحقيق: أحمد شاكر، دار الجيل، بيروت، ط (١)، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
١١. الأم، محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ط (٢)، ١٣٩٣هـ-١٩٧٢م.
١٢. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين علي بن سليمان المرदाوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث، بيروت، د.ط، د.ت.
١٣. الأنوار الكاشفة، عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، عالم الكتب، بيروت، د.ط، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
١٤. الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: علي حسن الحلبي، دار العاصمة، الرياض، ط (١)، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
١٥. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن نجيم، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
١٦. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
١٧. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
١٨. التاج والإكليل، محمد بن يوسف المواق، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

١٩. التبصرة والتذكرة، محمد بن الحسين العراقي الحسيني، دن، د.م، د.ط، د.ت.
٢٠. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، د.ط، ١٣١٢هـ-١٨٨٤م.
٢١. تحفة الأحوزي شرح سنن الترمذي، محمد عبد الرحمن المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
٢٢. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د.ط، د.ت.
٢٣. تعليقة على علل ابن أبي حاتم، أبو عبد الله محمد بن عبد الهادي المقدسي، تحقيق: سامي جاد الله وعبد الله السعد، أضواء السلف، الرياض، ط (١)، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.
٢٤. التعليق المغني على الدارقطني، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١)، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م. الكتاب مطبوع مع سنن الدارقطني.
٢٥. التقريرات السنية شرح المنظومة البيقونية في مصطلح الحديث، حسن المشاط، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (٤)، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
٢٦. تلخيص الحبير، شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: السيد عبد الله المدني، دن، المدينة المنورة، د.ط، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.
٢٧. التلخيص، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: مصطفى

- عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت. الكتاب مطبوع مع مستدرك الحاكم.
٢٨. التلقين، عبد الوهاب بن علي الثعلبي، تحقيق: محمد الغاني، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٢٩. التمهيد، أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق: مجموعة من المحققين، وزارة الأوقاف المغربية، الرباط، د.ط، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.
٣٠. تنقيح تحقيق أحاديث التعليق، محمد بن أحمد بن عبد الهادي، تحقيق: أيمن شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
٣١. توجيه النظر إلى أصول الأثر، طاهر الجزائري الدمشقي، تحقيق: عبد الفتح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط (١)، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
٣٢. الثمر الداني شرح رسالة القيرواني، صالح عبد السميع الأزهرى، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ط، د.ت.
٣٣. الجواهر النقي في الرد على البيهقي، علاء الدين علي بن عثمان المارديني، المعروف بـ (ابن التركماني)، دار المعرفة، بيروت، د.ط، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م. الكتاب مطبوع مع سنن البيهقي.
٣٤. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن عرفة الدسوقي، تحقيق: محمد عيش، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
٣٥. حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، عبد الحميد الشرواني، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.

٣٦. حاشية ابن عابدين، محمد أمين عابدين، دار الفكر، بيروت، د.ط،
١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
٣٧. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب، علي الصعيدي العدوي، تحقيق:
يوسف البقاعي، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٣٨. حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، محمد بن أبي بكر (ابن القيم
الجوزية)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (٢)، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٣٩. الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: مجموعة من
المحققين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ط، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٤٠. رسوم التحديث في علوم الحديث، برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم
الجعبري، تحقيق: إبراهيم المليي، دار ابن حزم، بيروت، ط (١)،
١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
٤١. روضة الطالبين وعمدة المفتين، يحيى بن شرف النووي، المكتب
الإسلامي، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٤٢. زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية)،
تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة
المنار الإسلامية، الكويت، ط (١٤)، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.
٤٣. سبل السلام، محمد بن إسماعيل الصنعاني، تحقيق: محمد الخولي،
دار إحياء التراث، بيروت، ط (٤)، ١٣٧٩هـ-١٩٥٩م.
٤٤. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد
الباقي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.

٤٥. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
٤٦. سنن البيهقي، أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد عطا، مكتب دار الياز، مكة المكرمة، د.ط، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٤٧. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد شاکر وآخرين، دار إحياء التراث، د.ط، د.ت.
٤٨. سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله المدني، دار المعرفة، بيروت، د.ط، ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.
٤٩. سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: فؤاد زمرلي وخالد العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (١)، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٥٠. سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات، حلب، ط (٢)، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٥١. سنن النسائي الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الغفار البنداري. وسيد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
٥٢. شرح الخرشي لمختصر خليل، محمد بن عبد الله الخرشي، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
٥٣. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي الزرقاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
٥٤. شرح الزركشي على مختصر الخرقى، شمس الدين محمد بن عبد الله

- الزركشي، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٣م.
٥٥. شرح العمدة، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: سعود العطيشان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط (١)، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٥٦. الشرح الكبير، أبو البركات أحمد الدردير، تحقيق: محمد عlish، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
٥٧. شرح معاني الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
٥٨. شرح النووي على صحيح مسلم، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث، بيروت، ط (٢)، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.
٥٩. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة، بيروت، ط (٣)، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٦٠. صحيح ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (٢)، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
٦١. صحيح ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، د.ط، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م.
٦٢. صحيح سنن ابن ماجه، محمد ناصر الدين الألباني، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، والمكتب الإسلامي، بيروت، ط (٣)، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٦٣. صحيح سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، مكتب التربية العربي

- دول الخليج، الرياض، والمكتب الإسلامي، بيروت، د.ط، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
٦٤. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، د.ط، د.ت.
٦٥. ضعيف سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (١)، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
٦٦. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين محمود بن أحمد العيني، إشراف ومراجعة: صدقي العطار، دار الفكر، بيروت، ط (١)، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
٦٧. عون المعبود، شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (٢)، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٦٨. الفتاوى الهندية، مجموعة من العلماء، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
٦٩. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
٧٠. فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بـ (ابن الهمام)، دار الفكر، بيروت، ط (٢)، د.ت.
٧١. فتح المغيث شرح ألفية الحديث، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٧٢. الفروع، شمس الدين محمد بن مفلح، تحقيق: حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٧٣. الفواكه الدوانى، أحمد بن غنيم النضراوى، دار الفكر، بيروت، د.ط،
١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٧٤. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، مؤسسة الرسالة،
بيروت، د.ط، د.ت.
٧٥. الكافي فى فقه ابن حنبل، أبو محمد عبد الله بن قدامة، المكتب
الإسلامى، بيروت، د.ط، د.ت.
٧٦. كشف القناع، منصور بن يونس البهوتى، تحقيق: هلال مصيلحي هلال،
دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
٧٧. كفاية الأخيار، أبو بكر محمد الحصنى دمشقى، تحقيق: على بلطجى
ومحمد سليمان، دار الخير، دمشق، ط (١)، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٧٨. كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال، على بن حسام الدين المتقى
الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
٧٩. لسان العرب، جمال الدين بن منظور، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت.
٨٠. المبدع شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن مفلح، المكتب الإسلامى،
بيروت، د.ط، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
٨١. المبسوط، شمس الدين السرخسى، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
٨٢. مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد داماد
أفندي، خرج أحاديثه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط
(١)، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٨٣. المجموع شرح المذهب، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٨٤. المحلى، علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي بدار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت.
٨٥. المدونة الكبرى، مالك بن أنس الأصبحي، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت.
٨٦. مستدرک الحاكم، محمد بن عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
٨٧. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل الشيباني، مذيلة بأحكام: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ط، د.ت.
٨٨. مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق: كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط (١)، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
٨٩. مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٣هـ-١٩٨٢م.
٩٠. مطالب أولي النهى، مصطفى الرحيباني، المكتب الإسلامي، دمشق، د.ط، ١٣٨١هـ-١٩٦١م.
٩١. معرفة أنواع علم الحديث، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، تحقيق: عبد اللطيف الهميم وماهر الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.
٩٢. المعجم الأوسط، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق

- محمد وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، د.ط، ١٤١٥هـ-
١٩٩٥م.
٩٣. معرفة السنن والآثار، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: سيد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
٩٤. المغني، عبد الله بن أحمد بن قدامة، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤٠٥هـ-
١٩٨٥م
٩٥. مغني المحتاج، شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت.
٩٦. المقترب في بيان المضطرب، أحمد عمر بازمول، دار الخراز، جدة، دار ابن حزم، بيروت، ط (١)، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
٩٧. مقدمة في أصول الحديث، عبد الحق بن سيف الدين الدهلوي، تحقيق: سلمان النووي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٦هـ-
١٩٨٦م.
٩٨. المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، محمد بن إبراهيم بن جماعة، تحقيق: محيي الدين رمضان، دار الفكر، دمشق، ط (٢)،
١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٩٩. مواهب الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن عبد الرحمن الحطاب، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.
١٠٠. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الله الرحيلي، مطبعة سفير، الرياض، ط (١)، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

١٠١. نصب الراية لأحاديث الهداية، جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي، دار الحديث، القاهرة، د.ط، د.ت.
١٠٢. النكت على كتاب ابن الصلاح، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: ربيع هادي عمير، مطبعة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط (١)، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
١٠٣. نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني، دار الجليل، بيروت، د.ط، ١٣٩٢هـ-١٩٧٣م.

فهرس الموضوعات

صفحة	الموضوع
٣٧٥	ملخص البحث:
٣٧٦	المقدمة:
٣٨٠	المبحث الأول: تعريف الحديث المضطرب وحكمه وأنواعه:
٣٨٠	المطلب الأول: تعريف الحديث المضطرب:
٣٨١	المطلب الثاني: حكم الحديث المضطرب:
٣٨٣	المطلب الثالث: أنواع الحديث المضطرب:
٣٨٥	المطلب الرابع: أقسام الاضطراب الواقع في المتن:
٣٨٩	المبحث الثاني: القول باضطراب متن الحديث وأثره في أحكام الطهارة:
٣٨٩	المطلب الأول: القول باضطراب متن الحديث وأثره في أحكام المياه والنجاسات:
٤٠٣	المطلب الثاني: القول باضطراب متن الحديث وأثره في أحكام الوضوء والتيمم:
٤١١	المبحث الثالث: القول باضطراب متن الحديث وأثره في أحكام الصلاة:
٤١١	المطلب الأول: القول باضطراب متن الحديث وأثره في أحكام الأذان وستر العورة:
٤١٨	المطلب الثاني: القول باضطراب متن الحديث وأثره في أحكام كيفية الصلاة:
٤٣٠	الخاتمة:
٤٣٢	فهرس المصادر والمراجع:
٤٤٤	فهرس الموضوعات:

قال حكيم: ما نازعني أحد إلا وأخذت في أمره بثلاث: إن كان
فوقي عرفت له فضله، وإن كان دوني رفعت قدره عنه، وإن كان مثلي
تفضلت عليه.

ينظر: لطائف الفوائد، أ.د. سعد الخثلان (ص: ٤١٦).

القبض في العقود المالية ونماذج من صوره المعاصرة

إعداد

د. البندري بنت عبد الله الجليل

أستاذ الفقه المشارك في كلية الآداب

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن



مُقَدِّمَةٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وإمام
المتقين، وخاتم النبيين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى
يوم الدين... وبعد:

شرع الإسلام التقابض في عقود المعاوضات لتكون أداة لحفظ الحقوق،
وميزاناً لاستقرار العقود والمعاملات، وقد شدد الإسلام في موضوع تبادل
الأموال الربوية والصرف أكثر مما شدد في غيره.

ومع التطور في وسائل الحياة بمختلف أنواعها وأشكالها، ابتكرت وسائل
حديثة للقيام بعمليات المعاوضة بشكل عام ومبادلة العملات بشكل خاص،
مما أثار الكثير من المشاكل والصعوبات في كيفية التعامل مع هذه المستجدات،
حيث تنوعت السلع التي يتم تداولها، وتعددت أماكنها وكذا الوسائل الناقلة
لها، ووضعت الحدود والجمارك، وتعددت قضية التخليص مما يجعل السلعة
لا تصل إلى المشتري إلا بعد عناء وجهد، وهذا يقتضي تحديد موقف الفقه
الإسلامي من قضية القبض، خاصة وأن التجار في العصر الحديث اتجهوا
لبيع البضائع عن طريق التحويلات من غير أن يتم القبض بينهم. من هنا وقع
اختياري على موضوع (القبض في العقود المالية ونماذج من صورته المعاصرة)
ليكون عنواناً لدراستي في هذا البحث، راجية من الله التوفيق والسداد.

ومن أهم أسباب اختياري لهذا الموضوع بالإضافة لما سبق:

- أهمية الموضوع، لما يتعلق به من أحكام مهمة في عقود المعاملات.

- ظهور وسائل حديثة لعمليات القبض في العصر الحديث، مما يتطلب توضيح حكم التعامل بها.

- الحاجة الماسة لهذا الموضوع في ظل التطور البشري الهائل في هذا العصر، مما يستدعي دراسته وبيان أحكامه.

- توضيح الحكم في بعض النماذج المعاصرة للقبض في العقود المالية. الدراسات السابقة في الموضوع:

هناك بعض الدراسات السابقة المشابهة والتي تناولت بعض العناوين من البحث، منها:

١- بحث (القبض تعريفه وأقسامه) د. سعود بن محمد الثبيتي، بمجلة مجمع الفقه الإسلامي بجددة.

٢- بحث (القبض وصوره المعاصرة) للشيخ يوسف العاصم، موقع المسلم الالكتروني سنة ١٤٢٧هـ.

مشكلة البحث:

ما المقصود بالقبض في العقود المالية؟

وما تطبيقاته المعاصرة؟

منهج البحث:

- اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك بتتبع أقوال الفقهاء القدامى والمعاصرين، وعرضها مع أدلتها، وبيان القول المختار في المسألة.

- العناية بما جد من القضايا مما له صلة واضحة بالبحث.

- اعتمدت المذاهب الفقهية الأربعة (الحنفية، والمالكية، والشافعية،

والحنابلة)، وإن أغفلت ذكر أحد المذاهب فذلك يعني أنني لم أعتز
على قول لهم في تلك المسألة.

- عزوت الآيات القرآنية الواردة في البحث إلى سورها وذكرت أرقامها.
 - خرجت الأحاديث النبوية من كتب السنة، وإذا كان الحديث مخرجاً في
الصحيحين اكتفيت بذلك.
 - أعددت فهرساً للمراجع والمصادر، وآخر للموضوعات.
- خطة البحث:**

قسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، وذلك كما
يلي:

المقدمة: في أهمية الموضوع وأسباب اختياره والدراسات السابقة ومشكلة
البحث ومنهج البحث وخطته.

المبحث التمهيدي: وفيه مسائل:

المسألة الأولى: تعريف القبض لغة واصطلاحاً.

المسألة الثانية: الأصل في مشروعية القبض.

المبحث الأول: أركان القبض وشروطه، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أركان القبض.

المطلب الثاني: شروط القبض.

المبحث الثاني: أنواع القبض، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: القبض الحقيقي، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: القبض في المنقولات.

المسألة الثانية: القبض في العقار.

المطلب الثاني: القبض الحكمي، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: مفهوم القبض الحكمي.

المسألة الثانية: حالات القبض الحكمي.

المبحث الثالث: نماذج من صور القبض المعاصرة، وفيه مطالب:

المطلب الأول: القبض في البطاقات المصرفية.

المطلب الثاني: القبض في القيد المصرفي.

المطلب الثالث: القبض في أسهم الشركات.

المطلب الرابع: القبض في الشيكات.

المطلب الخامس: القبض في التسجيل العقاري.

المطلب السادس: القبض في البيوع البحرية.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج الدراسة.

فهرس المراجع والمصادر.

فهرس الموضوعات.

المبحث التمهيدي

معنى القبض والأصل في مشروعيتها

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف القبض لغة واصطلاحاً

القبض لغة:

القبض خلاف البسط يقال قبضه يقبضه قبضاً، ويطلق ويراد به الأخذ والتناول بالكف، وجمع الكف على الشيء والإمساك به، وتأكد الملك، ومرد هذه المعاني إلى أصل واحد وهو: "الأخذ والتجمع في الشيء"^(١).
والقبض مرادف للتسلم، والتسلم لغة هو: أخذ الشيء حقيقة أو حكماً^(٢).

القبض في الاصطلاح:

اختلف الفقهاء في معنى القبض في الاصطلاح تبعاً لاختلافهم فيما يتحقق به، على النحو الآتي:
أولاً: القبض عند الحنفية: (هو التمكين والتخلي، وارتفاع الموانع عرفاً وعادة حقيقة)^(٣). أي: يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري، برفع المانع الحسي والشرعي عن المبيع بحيث يتمكن المشتري من التصرف فيه.
ثانياً: القبض عند المالكية هو: (الاستيلاء، إما بإذن الشرع وحده

(١) الصحاح، الجوهري ٣/٢٢٤، لسان العرب، ابن منظور ٩/٧٩، معجم لغة الفقهاء، قلعه جي ٢٢٤.

(٢) لسان العرب، ابن منظور ٩/٧٩.

(٣) بدائع الصنائع، الكاساني ٥/٢٤٤، رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين ٧/١٦.

كاللقطة، والزكاة، أو بإذن غير الشرع كقبض المبيع بإذن البائع، أو بغير إذن الشرع وغيره كقبض الغاصب^(١).

وقالوا: إن قبض العقار يكون بالتخلية^(٢). وبالنقل في بيع الجراف، وإن كان منقولاً من عروض وأنعام فقبضه يرجع إلى العرف الجاري بين الناس، أو بالنية فقط^(٣). وهذا القول أقرب ما يكون إلى توضيح كيفية القبض، والتعريف المعتمد عندهم هو الأول.

ثالثاً: القبض عند الشافعية: أرجعوا القبض فيما ينقل إلى العرف، وفيما لا ينقل إلى التخلية. قال العز بن عبد السلام: (قولهم قبضت الدار والأرض والعبد والبعير يريدون بذلك الاستيلاء والتمكن من التصرف)^(٤)، وقال النووي: (قال أصحابنا: الرجوع في القبض إلى العرف، وهو ثلاثة أقسام:

- ١- العقار والثمر على الشجرة، فقبضه بالتخلية.
- ٢- ما ينقل في العادة كالأخشاب والحبوب والحيتان ونحوها، فقبضه بالنقل إلى مكان لا اختصاص للبائع فيه.
- ٣- ما يتناول باليد: كالدرهم، والمنديل، والكتاب، ونحوها، فقبضه بالتناول بلا خلاف)^(٥).

رابعاً: القبض عند الحنابلة: يكون بحسب المبيع، وذلك بالرجوع إلى العرف الجاري بين الناس، يقول ابن قدامة: (وقبض كل شيء بحسبه، لأن

(١) الذخيرة، القرائف/٥/١٢٠.

(٢) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، الخطاب ٤٢١/٦.

(٣) الذخيرة، القرائف/٥/١٢٠.

(٤) الإيجاز، العز بن عبد السلام ص ١٠٦.

(٥) المجموع شرح المهذب، النووي ٣٢٣/٩.

القبض مطلق في الشرع فيجب الرجوع فيه إلى العرف)، والعادة في قبض الأشياء هي:

ما كان منقولاً كالدراهم والدنانير باليد أو بالنقل إن كان ثياباً، وإن كان حيواناً فبتمشيته من مكانه، وغير المنقول مما لا يحول فبالتحلية بينه وبين مشتريه لا حائل دونه، أما المكيل والموزون وكذلك المعدود والمذروع فبالكيل والوزن والعد والذرع^(١).

من خلال التعريفات السابقة للقبض في المذاهب الأربعة، يمكن الجمع بينها بتعريف جامع، وهو:

أن القبض حيازة الشيء والتمكن منه، سواء كان ذلك التمكن باليد وهو ما يسمى بالقبض الحقيقي، أو بعدم المانع من الاستيلاء عليه وهو ما يسمى بـ (القبض الحكمي)^(٢).

المسألة الثانية: الأصل في مشروعية القبض

القبض للأموال المعقود عليها قبل التصرف فيها، ثابت بالسنة المطهرة، فقد وردت أحاديث كثيرة تثبت وجوب القبض، منها ما يلي:

١- عن ابن عباس رضي الله عنهما : (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن يبيع الرجل طعاماً حتى يستوفيه)^(٣).

(١) المغني، ابن قدامة ٢١٢/٤.

(٢) القوانين الفقهية، ابن جزي ص ٣٢٨، شرح حدود ابن عرفة، الرصاص ص ٣٤٤، الربا والمعاملات المصرفية، المترك ص ٣٩٤.

(٣) الجامع الصحيح بهامش فتح الباري، البخاري ٨٠/٥-٨٢، صحيح مسلم بشرح النووي، ٤٠٩/١٠.

- ٢- عن عبد الله بن دينار قال: سمعت ابن عمر رضي الله عنهما يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يقبضه) ^(١).
- ٣- عن أبي هريرة رضي الله عنه: (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (من اشترى طعاماً فلا يبيعه حتى يكتاله) ^(٢).
- ٤- عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: (كانوا يبتاعون الطعام جزافاً بأعلى السوق، فنهاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيعوه حتى ينقلوه) ^(٣).
- ٥- عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح: مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد) ^(٤).
- والناظر في منطوق الأحاديث السابقة يتبين له أنها جاءت بالنهي عن بيع الشيء قبل قبضه، مما يدل على أن القبض واجب، وأنه لا يجوز التصرف في المبيع قبل قبضه خصوصاً الطعام، لدلالة الأحاديث عليه بخصوصه ^(٥).

(١) الجامع الصحيح بهامش فتح الباري، البخاري ٨٠/٥-٨٢، صحيح مسلم بشرح النووي، ٤٠٩/١٠.

(٢) صحيح مسلم بهامش شرح النووي، مسلم ٤١١/١٠.

(٣) الجامع الصحيح بهامش فتح الباري، البخاري ٤١٠/١٠.

(٤) صحيح مسلم، كتاب المساقاة، حديث رقم (٨١).

(٥) فتح الباري، ابن حجر العسقلاني ٨٤/٥، سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد الأمير ٢٩-٢٥/٣.

المبحث الأول أركان القبض وشروطه

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أركان القبض

لم ينص الفقهاء رَحْمَهُمُ اللهُ عَلَى أركان القبض، ولكن من خلال تعريفاتهم السابقة يتبين تركيزهم على بعض الألفاظ التي تعتبر في حقيقتها أركاناً

للقبض، حيث لا تقوم ماهيته إلا بها، وهذه الأركان ثلاثة، وهي:

- ١- القابض: وهو الذي يأخذ الشيء المقبوض من المقبوض.
- ٢- المقبوض: وهو الذي يعطي المقبوض للقابض.
- ٣- المقبوض: وهو الشيء الذي يأخذه القابض من المقبوض.

هذا وقد اشترط الفقهاء رَحْمَهُمُ اللهُ اختلاف الركن الأول والثاني وعدم اتحادهما، لأنه إذا كان الشخص قابضاً لنفسه احتاط لها، وإذا كان مقبضاً وجب عليه الوفاء من غير زيادة، فلما اختلف الغرضان، والطباع مجبولة على الأثرة وحب مصالح النفس امتنع الجمع كقاعدة عامة^(١).

وهذه القاعدة ليست مطلقة بل لها استثناءات، وهو أن الركنين الأول والثاني قد يتحدان في شخص واحد فيكون هو القابض والمقبوض^(٢).

كما لو أجر داراً بدراهم معلومة، ثم أذن المؤجر للمستأجر في صرفها في العمارة فإنه يجوز.

(١) الأشباه والنظائر، السيوطي، ص ٣٠٦.

(٢) المنثور في القواعد، الزركشي ٨٩/١، التجريد لنفع العبيد، البجيرمي ١١٧/٣، نهاية المحتاج، الرملي

ومنها أيضاً: إذا خالعتها على طعام في ذمتها بصفة السلم وأذن لها في صرفه لولده منها، فصرفته له من غير توسط قبض صاحب المال فإنها تبرأ^(١).

المطلب الثاني: شروط القبض

لقبض شروط مؤثرة في عملية القبض، وهي تنقسم إلى قسمين:

أولاً: الشروط المتعلقة بالمتقبضين:

١- أن يكون الشخص أهلاً للقبض، على اختلاف بين الفقهاء فيمن تتحقق فيه هذه الأهلية على ثلاثة أقوال:

القول الأول: للجمهور من الشافعية والحنابلة وهو: أن يكون كلُّ منهما بالغاً عاقلاً غير محجور عليه، وبالتالي فلا يصح القبض من الصبي والسفيه^(٢)، لأن القبض ثمرة العقد، والمقصود منه كما قال ابن تيمية^(٣).

القول الثاني: للحنفية، وهو أن يكون عاقلاً، وأما البلوغ فيشترط للقبض في بعض التصرفات دون البعض^(٤).

القول الثالث: للمالكية، وهو أنه لا تشترط أهلية المعاملة، بل تكفي صفة الإنسانية لاعتبارها مناطاً لأهلية القبض فيصح بالتالي قبض الصغير والمجنون والسفيه ويكون عندهم قبضاً تاماً^(٥).

(١) المنثور في القواعد، الزركشي ٨٩/٩ - ٩٠، الأشباه والنظائر، السيوطي ص ٣٠٦.

(٢) روضة الطالبين، النووي ٣/٤٤٣، مغني المحتاج، الشرييني ٢/١٢٨، الإنصاف، المرادوي ٤/٢٦٨، كشف القناع، البهوتي ٤/٢٥٤.

(٣) نظرية العقد، ص ٢٢٥.

(٤) بدائع الصنائع، الكاساني ٦/١٢٦.

(٥) حاشية الدسوقي، الدسوقي ٢/٢٦٥، مجلة الأحكام العدلية، المادة رقم (٩٦٧، ٩٩١، ٩٩٣).

وأرجح هذه الأقوال الثلاثة هو: قول الجمهور من الشافعية والحنابلة وهو: أن يكون كل منهما بالغاً عاقلاً غير محجور عليه.

٢- صدور القبض ممن له ولاية^(١).

٣- الإذن سواء أكان صريحاً أم له دلالة: وهذا الشرط محل خلاف بين الفقهاء في بعض العقود المالية كالهبة والصدقة والوقف والبيع الحال

قبل نقد الثمن على قولين:

القول الأول: لجمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة، حيث اشترطوا الإذن فيها^(٢).

القول الثاني: للمالكية الذين قالوا بعدم اشتراط الإذن في تلك العقود^(٣).

بخلاف الرهن فإنهم اتفقوا على أنه يشترط لصحة القبض فيه إذن الراهن، لقوة حق الراهن ببقاء ملكه في يده، فلا يملك المرتهن إسقاط حقه بغير إذنه، وبخلاف البيع بعد نقد المشتري للثمن، أو قبله إن كان مؤجلاً، فلا يشترط لصحة القبض فيه إذن البائع اتفاقاً^(٤).

ثانياً: الشروط المتعلقة بالمقبوض:

١- أن يكون المقبوض غير مشغول بحق غيره:

وهذا الشرط ليس مسلماً عند جميع الفقهاء، بل هو محل اختلاف بينهم

على ثلاثة أقوال:

-
- (١) المرجع نفسه.
 (٢) بدائع الصنائع، الكاساني ١٢٢/٦، روضة الطالبين، النووي ٥١٧/٣، مغني المحتاج، الشرييني ٧٣/٢، كشاف القناع، البهوتي ٢٧٢/٣.
 (٣) الشرح الكبير، الدردير ١٠١/٤.
 (٤) التقابض في الفقه الإسلامي، ص ٩١.

القول الأول: للحنفية والشافعية، وهو أنه يشترط أن يكون المقبوض غير مشغول بحق غيره^(١).

القول الثاني: للحنابلة، وهو أنه لا يشترط^(٢).

القول الثالث: للمالكية، وهو أنه لا يشترط إلا في دار السكنى فيشترط إخلاؤها^(٣).

وهذه الأقوال لم يستدل أصحابها بأدلة من كتاب أو سنة، وإنما ردوها إلى العرف، وأن كل ما لم يرد له ضابط في الشرع ولا في اللغة يُرجع فيه إلى العرف، ولذا فلا مانع من الأخذ بهذه الأقوال أو بغيرها بحسب ما يقتضيه العرف السائد في كل زمن.

٢- ألا يكون المقبوض حصة شائعة: أي لا يكون حصة أو جزءاً من شيء مشترك بين شريكين من غير تعيين الحصة لكل منهما، وهذا قول الحنفية، معلنين قولهم: بأن معنى القبض إثبات اليد والتمكن من التصرف في المقبوض، وتحقق ذلك في الجزء الشائع وحده لا يُتصور^(٤).

وخالف في ذلك الجمهور، قالوا: لأن الشيوع لا ينافي صحة القبض، إذ لو كان القبض غير متحقق في الحصة الشائعة لعدم تمكن كل من الشريكين من التصرف في حصته، لكان كل شريكين في ملك شائع غير قابضين له، ولو كانا

(١) بدائع الصنائع، الكاساني ١٢٥/٦، المجموع، النووي ٢٧٦/٩.

(٢) كشاف القناع، البهوتي ٢٠٢/٣.

(٣) منح الجليل، عليش ٦٨٩/٢.

(٤) بدائع الصنائع، الكاساني ١٢٠/٦.

غير قابضين له لكان مهملاً، لا يد لأحد عليه، وهذا أمر ينكره الشرع، لأنه جعل تصرفهما فيه تصرف ذي الملك في ملكه^(١).

والأقرب هو مذهب الجمهور، لقوة ما استدلووا به .

٢- أن يكون المقبوض منفصلاً متميزاً:

وهذا الشرط أيضاً تفرد به الحنفية^(٢)، وقالوا: لأنه يمنع من التمكن من المقبوض ويحول دونه، فلا يصح قبضه وهو بهذه الحالة. ومثلوا له: بما لو وهب الشجر دون الثمر فإن القبض لا يصح، لاتصال الموهوب المراد قبضه بغيره اتصال الأجزاء، وهذا يمنع من صحة القبض^(٣).

والفرق بين هذا الشرط والشرط الأول هو أن هذا الشرط في اتصال الخلقة، وأما ما سبق فهو في اتصال المجاورة، وبينهما فرق واضح، فلا تكرر هنا^(٤).

(١) شرح ميارة على التحفة ١/١١٦، العزيز شرح الوجيز ٨/٤٥٩، كشف القناع، البهوتي ٣/٢٠٢.

(٢) بدائع الصنائع، الكاساني ٦/١٢٥، الفتاوى الهندية ٣/١٧، مجلة الأحكام العدلية، المادة (٢٦٧-٢٦٨).

(٣) المراجع السابقة.

(٤) الحيازة في العقود، د. نزيه حماد، ص ٧٨، التقابض في الفقه الإسلامي ص ١٠٦-١٠٧.

المبحث الثاني أنواع القبض

للقبض أهميته في استقرار الملكية، لذلك فإن الصور التي يتحقق بها القبض تعددت واختلفت بحسب طبيعة الأموال المعقود عليها، فهي إما ثابتة كالعقار، وإما غير ثابتة كالمنقولات، وترجع تلك الصور إلى العرف الجاري بين الناس في كيفية تسلم هذه الأموال، وهذا ما سيتناوله هذا المبحث، وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: القبض الحقيقي

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: القبض في المنقولات:

المنقولات جمع منقول، وهو ما يمكن نقله وتحويله، فيشمل النقود، والعروض، والحيوانات، والسيارات، والسفن، والطائرات، والمكيات، والموزونات، وما أشبه ذلك^(١).

وقد اختلف الفقهاء في كيفية قبض المنقول على قولين:

القول الأول: للحنفية، وهو أن تسلم المنقول يكون بالتناول باليد، أو بالتخلية على وجه التمكين^(٢)، ووافقهم الإمام أحمد في رواية عنه على اعتبار التخلية في المنقول قبضاً، إذ هو المقصود بالقبض، وقد حصل بها^(٣).
واستدل الحنفية على اعتبار التخلية مع التمكين في المنقولات قبضاً: بأن تسليم الشيء في اللغة معناه: جعله سالماً خالصاً لا يشاركه فيه غيره، وهذا

(١) شرح المجلة، منير القاضي، (م ١٢٨) ٧٠/١.

(٢) شرح المجلة، منير القاضي، (م ٢٧٢، ٢٧٥).

(٣) المغني، ابن قدامة ٨٥/٤.

يَحْصَلُ بِالتَّخْلِيَةِ، وَمَنْ وَجِبَ عَلَيْهِ التَّسْلِيمُ لِأَبْدٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ سَبِيلٌ لِلخُرُوجِ مِنْ عَهْدَةٍ مَا وَجِبَ عَلَيْهِ، وَالَّذِي فِي وَسْعِهِ هُوَ التَّخْلِيَةُ وَرَفْعُ الْمَوَانِعِ^(١).

الْقَوْلُ الثَّانِي: لِلْمَالِكِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ وَرَوَايَةٌ عِنْدَ الْحَنَابِلَةِ، فَقَدْ ذَهَبُوا إِلَى التَّفْرِيقِ فِي مَا يَعْتَبَرُ قَبْضًا لِلْمَنْقُولِ، حَيْثُ إِنْ بَعْضُ الْمَنْقُولَاتِ يُتَنَاوَلُ بِالْيَدِ عَادَةً، وَبِالْبَعْضِ الْآخَرَ لَا يَتَنَاوَلُ.

وَمَا لَا يَتَنَاوَلُ بِالْيَدِ نَوْعَانِ: أَحَدُهُمَا: لَا يَعْتَبَرُ فِيهِ تَقْدِيرٌ فِي الْعَقْدِ، وَالثَّانِي: يَعْتَبَرُ فِيهِ ذَلِكَ وَبِهَذَا يَكُونُ الْحَاصِلُ ثَلَاثَةَ أَنْوَاعٍ:

النَّوْعُ الْأَوَّلُ: وَهُوَ مَا يَتَنَاوَلُ بِالْيَدِ عَادَةً كَالنَّقُودِ، وَالثِّيَابِ، وَالْجَوَاهِرِ، وَالْكَتَبِ، وَالْأَوَانِي الْخَفِيفَةِ، وَنَحْوَهَا، فَتَسْلَمُهُ يَكُونُ بِتَنَاوُلِهِ بِالْيَدِ عِنْدَ جَمْهُورِ الْفُقَهَاءِ مِنَ الْمَالِكِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ وَالْحَنَابِلَةِ^(٢).

النَّوْعُ الثَّانِي: وَهُوَ مَا لَا يَكُونُ فِيهِ اعْتِبَارٌ تَقْدِيرٌ مِنْ كَيْلٍ، أَوْ وَزْنٍ، أَوْ ذَرَعٍ، أَوْ عَدٍّ، إِمَّا لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ فِيهِ ذَلِكَ أَصْلًا، أَوْ لِأَنَّهُ لَمْ يَرَاعَ فِيهِ التَّقْدِيرَ، كَالْأَمْتَعَةِ، وَالْعُرُوضِ، وَالدُّوَابِّ، وَالصَّبْرَةَ تَبَاعٍ جَزَافًا، وَفِي هَذَا النَّوْعِ اخْتَلَفَ الْمَالِكِيَّةُ مَعَ الشَّافِعِيَّةِ وَالْحَنَابِلَةِ عَلَى قَوْلَيْنِ:

الْقَوْلُ الْأَوَّلُ: لِلْمَالِكِيَّةِ، وَهُوَ أَنَّهُ يَرْجَعُ فِي تَسْلَمِهِ إِلَى الْعَرَفِ^(٣).

الْقَوْلُ الثَّانِي: لِلشَّافِعِيَّةِ وَالْحَنَابِلَةِ، وَهُوَ أَنْ قَبْضَهُ يَكُونُ بِنَقْلِهِ، وَتَحْوِيلِهِ إِلَى مَوْضِعٍ لَا اخْتِصَاصَ لِلْبَائِعِ فِيهِ، مُسْتَدْلِينَ بِمَا يَلِي:

١- مَا رَوَاهُ ابْنُ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (كُنَّا نَشْتَرِي الطَّعَامَ مِنَ الرِّكْبَانِ جَزَافًا، فَهَانَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْ نَبِيعَهُ حَتَّى نَنْقُلَهُ مِنْ مَكَانِهِ)^(٤). وَهَذَا يُقَاسُ عَلَى

(١) بدائع الصنائع، الكاساني ٢٤٤/٥.

(٢) الذخيرة، القرافي ١٢٥/١، المجموع، النووي ٣٢٢/٩، المغني، ابن قدامة ٨٥/٤.

(٣) حاشية الدسوقي، الدردير ١٤٥/٣.

(٤) الجامع الصحيح بهامش فتح الباري، البخاري ٨٤/١، صحيح مسلم بهامش شرح النووي،

مسلم ٤١٠/١٠.

الطعام وغيره^(١)، لقول ابن عباس رضي الله عنهما : (ولا أحسب كل شيء إلا مثله)^(٢).

٢- أن أهل العرف لا يعدون احتواء اليد عليه قبضاً من غير تحويل^(٣).
النوع الثالث: وهو ما يعتبر فيه تقدير من كيل، أو وزن، أو ذرع، أو عد، فمن اشترى صبرة حنطة مكايلة أو متاعاً موازنة، أو ثوباً مذارعة، أو معدوداً بالعدد، فإن جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة: اتفقوا على أن قبض هذا النوع يكون باستيفائه بما يقدر فيه من كيل، أو وزن، أو عد، أو ذرع^(٤)، إلا أن الشافعية اشترطوا مع ذلك النقل والتحويل للمبيع.

واستدل جمهور الفقهاء على ذلك بما يلي:

١- ما روي عن النبي ﷺ أنه: (نهى عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان: صاع البائع، وصاع المشتري)^(٥).

٢- قوله ﷺ: (من ابتاع طعاماً، فلا يبعه حتى يكتاله)^(٦)، فدل على أن التسلم لا يحصل إلا بالكيل فيما يبع بكيل، ويقاس عليه الباقي الموزون، والمذروع، والمعدود^(٧).

وحمل الحنفية والمالكية الأحاديث التي استدلت بها الجمهور، على أنها خرجت مخرج الغالب، وأن المراد بالانتقال هو القبض^(٨).

(١) مغني المحتاج، الشرييني ٢/٨٩، كشف القناع، البهوتي ٣/٢٧٧.

(٢) الجامع الصحيح بهامش فتح الباري، البخاري ٥/٨٠-٨٢. صحيح مسلم بشرح النووي، مسلم ٤٠٩/١٠.

(٣) المجموع، النووي ٩/٣٣٢، المغني، ابن قدامة ٤/٨٥.

(٤) الذخيرة، القرافي ١/١٥٢، مغني المحتاج، الشرييني ٢/٩٩، كشف القناع، البهوتي ٣/٢٧٧.

(٥) صحيح مسلم بهامش شرح النووي ١٠/٤١١.

(٦) صحيح مسلم بهامش النووي ١٠/١٦٩. والنسائي في السنن ٧/٢٨٥.

(٧) المغني، ابن قدامة ٤/٨٥.

(٨) بدائع الصنائع، الكاساني ٥/٢٤٤.

والذي يظهر لي أن الصحيح في قبض الطعام ونحوه من المكيل، والموزون، وما قيس عليهما كالمعدود، والمذروع، هو: الكيل، أو الوزن، أو العد، أو الذرع بحسب ما يبيع، وذلك لا يحصل إلا بتمام النقل أو التحويل، لأن هذا يتفق مع الأدلة الصريحة، وجمعاً بين الكيل والنقل في بيع الطعام الوارد في الأحاديث.

المسألة الثانية: القبض في العقار

العقار في اللغة: كل ماله أصل وقرار ثابت، كالأرض، والدار، والضياع، والنخل، وهو مأخوذ من عقر الدار، والجمع: عقارات، ويقابله: المنقول^(١).
والعقار في الاصطلاح: اختلف الفقهاء في المراد به على قولين:
القول الأول: للحنفية، وهو أن العقار ما له أصل ثابت، لا يمكن نقله وتحويله، كالأراضي، والدور^(٢)، أما البناء والشجر فيعتبران من المنقولات، إلا إذا كانا تابعين للأرض فيسري عليهما حينئذ حكم العقار بالتبعية^(٣).
القول الثاني: للمالكية والشافعية والحنابلة، وهو أن العقار ما لا يمكن نقله وتحويله، ويشمل الأرض، والبناء والشجر. فالمالكية يعتبرون البناء والغراس القائمين من العقارات، لأنهما متصلان بالأرض اتصال قرار، وغير قابلين للنقل مع البقاء على شكلهما^(٤). وهذا القول هو الأقرب لمعنى العقار.

(١) الإفصاح في فقه اللغة، حسين والصعيدي ١٢٣٤/٢.

(٢) شرح المجلة العدلية، (م ١٠٢٠، ١٠١٩).

(٣) المرجع السابق.

(٤) الشرح الكبير، الدردير ١٦٠/٣، مغني المحتاج، الشربيني ١٧١/٢، كشاف القناع، البهوتي ٢٠٢/٣.

معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، د. محمود عبد المنعم ٥١٥/٢-٥١٦.

كيفية قبض العقار:

اتفق الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة على أن قبض العقار يكون بالتخلية والتمكين من اليد، والتصرف مع الإذن، وعدم المانع^(١).

وقيد الشافعية هذه التخلية بما إذا كان العقار لا يعتبر فيه تقدير، فإذا كان يعتبر فيه ذلك، بأن اشترى أرضاً مزارعة، فلا تكفي التخلية مع التمكين، بل لا بد من المزارعة للأرض، مع التخلية والتمكين^(٢).

واشترط الحنفية أن يكون العقار قريباً من المشتري، بحيث يمكن رؤيته كاملاً مع إذن البائع بالتسليم والتخلية، فإذا كان بعيداً فلا يعد ذلك تسليماً، وهو رأي الصاحبين، والمعتمد في المذهب، خلافاً للإمام أبي حنيفة^(٣).
ومن الأمثلة على قبض العقار وتسلمه، ما يلي:

المثال الأول: إذا باع داراً وسلمها إلى المشتري، وفيها متاع قليل للبائع لا يصح التسليم إليه إلا فارغة، فإن أذن البائع للمشتري بقبض الدار صح القبض، لأن المتاع صار وديعة عند المشتري، وكذلك الأرض التي فيها زرع للبائع. وكذا لو باع سفينة مشحونة بالقماش خاص للبائع أو لغيره^(٤).

مثال آخر: إعطاء مفتاح العقار الذي له قفل للمشتري يكون تسليماً، إذا أمكنه فتحه بلا كلفة، بشرط أن يكون المشتري قريباً من العقار المبيع، أما إذا كان بعيداً فلا بد أن يمر وقت يتمكن فيه من الوصول إلى ذلك العقار^(٥).
يستلم بعده المفتاح ويتمكن من فتح العقار بلا كلفة.

(١) مواهب الجليل، ٤١٢/٦، مغني المحتاج، الشريبي ١٧١/٢، كشاف القناع، البهوتي ٢٧٩/٣، شرح

المجلة العدلية (م ٢٦٣).

(٢) روضة الطالبين، النووي ٥١٧/٣.

(٣) رد المحتار، ابن عابدين ٥٦١/٤، شرح المجلة العدلية، منير القاضي (م ٢٧٠).

(٤) الفتاوى الهندية، لجنة العلماء ١٦/٣، المجموع، النووي ٢٦٤/٩.

(٥) شرح المجلة العدلية، منير القاضي (م ٢٧١).

ما يلحق بالعقار:

الحق الحنفية، والشافعية، والحنابلة، الثمر على الشجر قبل أوان الجذاذ بالعقار، في اعتبار التخلية، مع ارتفاع الموانع تسليماً له، لحاجة الناس إلى ذلك وتعارفهم عليه^(١).

واعتبر الشافعية في قبضها معنى العقار قبل النضوج، وحلول أوان الجذاذ، أما بعدها فتأخذ معنى المنقول، قال في مغني المحتاج: "وفي معنى العقار الأشجار الثابتة، والثمرة المبيعة على الشجر قبل أوان الجذاذ. وتقييده بذلك يشعر بأن دخول وقت قطعها يلحقها بالمنقول"^(٢).

ومن أمثلة ذلك:

- لو باع الثمرة على الشجرة وخلق بين المشتري وبينها صار قابضاً؛ لأنه لا يمكنه الجذاذ من غير تصرف في ملك البائع، فحصلت التخلية بتسلم الشجر فكان قابضاً؛ ولذلك تقع أجرة الجذاذ على المشتري^(٣).
- إذا بيعت ثمار على أشجارها يكون إذن البائع للمشتري بجذّها تسليماً؛ لأنه لا يمكن للمشتري الجذاذ من غير تصرف في ملك البائع، ولأن مؤنة التسليم فيما يبيع جزافاً عائدته على المشتري^(٤).
- إذا بيعت أشجار فوقها ثمار يجبر البائع على جذ الثمار، ورفعها، وتسليم الأشجار خالية للمشتري^(٥).

(١) بدائع الصنائع، الكاساني ١٨٠/٥-١٨١، مغني المحتاج، الشربيني ٩٢/٢، المغني، ابن قدامة ٨٧/٤.

(٢) مغني المحتاج، الشربيني ٧١/٢، المجموع، النووي ٢٧٦/٩.

(٣) شرح فتح القدير على البداية، ابن الهمام ٢٦٥/٦.

(٤) مغني المحتاج، الشربيني ٨٢/٢، شرح المجلة العدلية، منير القاضي (م ٢٦٨، ٢٦٧).

(٥) المرجعان السابقان.

- إذا بيعت أرض مشغولة بالزراع أجبر البائع على رفع الزرع بحصاده، أو رعيه، وتسليم الأرض خالية للمشتري. وهذا عند الحنفية، والقول الثاني المقابل، للأصح عند الشافعية^(١).

المطلب الثاني: القبض الحكمي

المسألة الأولى: مفهوم القبض الحكمي وشروطه:

القبض الحكمي هو: القبض التقديري الذي لا يدرك بالحس كالتخلية، ويدخل في جميع أنواع العقار والمنقولات^(٢). فحيازة الشيء والتمكن منه، سواء كان التمكن باليد، أو بعدم المانع من الاستيلاء عليه، هو ما يسمى بالتخلية أو القبض الحكمي^(٣).

والقبض الحكمي معتبر عند الفقهاء، ومقبول لديهم في حالات كثيرة، ويقوم مقام القبض الحقيقي، لضرورات تقتضي اعتباره، وتترتب أحكام التسلم الحقيقي عليه^(٤).

شروط القبض الحكمي:

القبض الحكمي يقوم مقام القبض الحقيقي بشرطين:

الشرط الأول: أن يجري العرف التجاري العام بقبول هذه الوسائل، واعتبارها قبضاً تاماً مع مراعاة الأعراف الاقتصادية والقانونية في عمليات القبض مالم تتعارض مع الشرع، قال ابن قدامة -رحمه الله-: "ولأن القبض

(١) المرجعان السابقان.

(٢) التقابض في الفقه الإسلامي وأثره على البيوع المعاصرة، علاء الدين الجنكو، ص ٥٣.

(٣) القوانين الفقهية، ابن جزى ص ٣٢٨، حمود ابن عرفه ص ٤١٥.

(٤) القبض الحكمي للأموال، نزيه حماد، ص ٧٣-١٠٦.

مطلق في الشرع، فيجب الرجوع فيه إلى العرف كالإحراز والتفرق^(١). مع الأخذ بالاعتبار اتساع مفهوم التجارة العالمية، وتوسع وسائل تبادل النقود في العصر الحديث، فصارت تشمل كل وسيط يتوصل به إلى تسهيل عملية تبادل السلع والخدمات بين الناس، كالحسابات الجارية وغيرها.

الشرط الثاني: ألا تتعارض مع قواعد الشرع في قبض الأموال الربوية، فلا يجوز أن يكون القبض مؤجلاً أو ديناً، بل يجب أن يكون قبضاً ناجزاً.

وعليه، فعقود الصرف وتداول العملات يشترط فيها تحقق القبض، لكن لا يشترط في القبض التسليم باليد، بل يُكتفى في حالات "التداول الإلكتروني" بالتحويل للحساب المصرفي (القيد المصرفي) أو غير ذلك مما يعده الشرع والعرف قبضاً ناجزاً لا أجلاً. والله أعلم^(٢).

المسألة الثانية: حالات القبض الحكمي

من حالات القبض الحكمي ما يلي:

الحالة الأولى: قبض المنقولات بالتخلية مع التمكين:

ذهب الحنفية إلى أن تناول المنقول باليد يكون قبضاً حقيقياً، والقبض بالتخلية قبض حكمي، تترتب عليه أحكام القبض الحقيقي، قال ابن عابدين: "وحاصله أن التخلية قبضٌ حكماً، ولو مع القدرة عليه بلا كلفة"^(٣). وقال الكاساني: "فالتسليم والقبض عندنا هو التخلية، وهو أن يخلي البائع بين المبيع وبين المشتري برفع الحائل بينهما على وجه يتمكن المشتري من التصرف فيه"^(٤).

(١) المغني، ابن قدامة ٤/٨٥.

(٢) الفتاوى على الشبكة العنكبوتية، رقم الفتوى (٣٠٣٥) تاريخ ٢٨-١-٢٠١٥م.

(٣) رد المحتار، ابن عابدين ٤/٦١، شرح المجلة العدلية، منير القاضي (م ٢٧١).

(٤) بدائع الصنائع، الكاساني ٥/٢٤٤.

ومن أهم التطبيقات الفقهية على هذه الحالة، ما يلي:

- ١- إذا سلم البائع المبيع إلى شخص بأمر المشتري فقد حصل القبض.
- ٢- إذا استعمل البائع المبيع قبل قبض المشتري بإذنه في مصلحة المشتري، يكون قبضاً من المشتري.
- ٣- إذا أعطى المشتري البائع كيساً ليضع فيه المبيع، كان ذلك قبضاً من المشتري.
- ٤- إعطاء مفتاح العقار الذي له فضل للمشتري، يكون قبضاً إذا استطاع فتحه من غير تكلف^(١).
- ٥- الإتلاف والتعييب، فإذا أتلّف المشتري المبيع بيد البائع، أو عيّبه، أو أمر البائع بالإتلاف ففعل، ففي جميع هذه الحالات يكون المشتري قابضاً، ويتقرر عليه الثمن^(٢).
- ٦- إيداع المبيع عند المشتري أو إعارته له، يعتبر قبضاً من المشتري لما اشتراه، لأن الإيداع والإعارة للمالك الجديد وهو المشتري لا يصح، وكذا لو أودع المشتري المبيع عند أجنبي أو أعاره له، وطلب من البائع تسليمه إليه يكون مستلماً؛ لأن الإيداع والإعارة عند شخص آخر يصح ويكون أمانة عنده، فيكون المشتري بهذا التصرف قابضاً. بخلاف ما لو أودع المشتري المبيع عند البائع أو أعاره له أو أجره، لم يكن ذلك قبضاً؛ لأن الحبس بطريق الأصالة ثابت للبائع^(٣).

(١) رد المحتار، ابن عابدين ٦١/٤، بدائع الصنائع، الكاساني ٢٤٤/٥، شرح المجلة العدلية، منير القاضي (م ٢٧١).

(٢) بدائع الصنائع، الكاساني ٢٤٦/٥، مغني المحتاج، الشرييني ٩٢/٢، ٩٠.

(٣) الذخيرة، القرافي ١٢٠/٥.

٧- اتباع الجاني بالجناية على المبيع، فلو جنى أجنبي على المبيع فاختار المشتري اتباع الجاني بالضمان كان اختياره بمنزلة القبض^(١).

الحالة الثانية: القبض السابق لعين من الأعيان:

إذا كان هناك قبض سابق لعين من الأعيان، فإنه يقوم مقام قبض لاحق مستحق. والقبض السابق نوعان، وكل منهما له أثر يختلف عن أثر القبض الآخر، وهما:

النوع الأول: قبض ضمان:

وهو ما كان فيه القابض مسؤولاً عن المقبوض أمام الغير، فيضمنه إذا هلك عنده، ولو بأفة سماوية، كالمغصوب في يد الغاصب، والمبيع في يد المشتري على السوم^(٢).

النوع الثاني: قبض أمانة:

وهو ما كان فيه القابض غير مسؤول عن المقبوض إلا بالتعدي، أو التقصير في الحفظ كالوديعة في يد المودع عنده، والعارية في يد المستعير^(٣). واختلف الفقهاء في نيابة قبض الضمان عن قبض الأمانة، أو العكس، على قولين:

القول الأول: للحنفية وهو: أن قبض الضمان ينوب عن مثله، وعن قبض الأمانة، وأما قبض الأمانة فلا ينوب إلا عن مثله فقط، فقبض الضمان أقوى من قبض الأمانة بسبب الضمان المترتب عليه، والأصل عند الفقهاء

(١) بدائع الصنائع، الكاساني ٢٤٦/٥، مغني المحتاج، الشربيني ٩٢/٢.

(٢) العقود المسماة في الفقه الإسلامي: عقد البيع، مصطفى الزرقا، ص ١١٧.

(٣) المرجع السابق.

أن القبض السابق ينوب عن القبض اللازم في البيع إذا كانا متجانسين في الضمان وعدمه^(١).

القول الثاني: للمالكية والحنابلة وهو: أن القبض السابق ينوب عن القبض المستحق بالعقد مطلقاً، ولا يشترط الإذن من صاحبه، ولا مضي زمان يتأتى فيه القبض^(٢).

واتفق الشافعية مع المالكية والحنابلة، إلا أنهم اشترطوا لصحة ذلك أمرين:

الأول: الإذن من صاحبه إن كان له الحق في حبسه، كالمرهون، والمبيع إذا كان الثمن حالاً، وذلك لعدم جواز إسقاط حقه بغير إذنه، كما لو كانت العين في يده.

الثاني: مضي زمان يتأتى فيه القبض، ليحوزه ويتمكن منه، لأن دوام اليد كابتداء القبض^(٣).

(١) بدائع الصنائع، الكاساني ٢٤٨/٥، الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة الزحيلي ٢٣٨٩/٥.

(٢) الذخيرة، القرافي ١٢٠/٥، المغني، ابن قدامة ٨٨/٤.

(٣) المجموع، النووي ١٤٠/٩.

المبحث الثالث

نماذج من صور القبض المعاصرة

تختلف صور القبض نظراً لاختلاف العرف، فمبنى القبض ومسائله وصوره قائم على العرف، فكل ما عدّه العرف قبضاً في أي عصر من العصور فهو قبض، ما دام لا يخالف النصوص الشرعية الصحيحة الثابتة، ولم يخرج عن المقصد الشرعي لمفهوم القبض، كما أنه لا يجب الالتزام بجزئيات القبض وصوره المستخدمة في عصر ما، لتطبيقها في عصر آخر، فما بني على العرف يتغير بتغير ذلك العرف، يقول ابن القيم -رحمه الله-: "فهما تجدد في العرف فاعتبره، ومهما سقط فألغه، ولا تجمد على المنقول في الكتب طول عمرك... وما جرت به العادة واشتهر عند الناس بحيث صار عرفاً متبادراً إلى الذهن من غير قرينة حمل عليه"^(١). وأكد على ذلك ابن عابدين، فقال: "أعلم أن اعتبار العادة والعرف رُجع إليه في مسائل كثيرة، حتى جعلوا ذلك أصلاً"^(٢).

وعملية القبض في العصر الحديث ليست في جميع صورها حديثة، بل الكثير من صورها التي تناولها الفقهاء لا تزال باقية، مثل تسلم العقار، والأشياء التي لا يمكن نقلها كالمصانع، والأراضي والأبنية. وأما المنقولات: فهي التي حصل فيها اختلاف في كيفية القبض، حسب العصور، فقد جدّت معاملات تطورت فيها كيفية القبض، خاصة في مجال السلع والنقود.

وفي هذا المبحث أتناول نماذج من هذه الصور في المطالب الآتية:

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم ٧٨/٢.

(٢) رسائل ابن عابدين، ابن عابدين ١١٢/٢.

المطلب الأول: القبض بالبطاقات المصرفية

المسألة الأولى: تعريف البطاقة المصرفية:

البطاقة لغة: بطاقة ككتابة هي الحدقة، وقيل هي الورقة الصغيرة المنوطة بالثوب التي بها رقم ثمنه إن كان متاعاً، ووزنه وعدده إن كان عيناً^(١).
البطاقة اصطلاحاً: هي أداة محلية، أو داخلية، أو إقليمية، أو دولية للدفع، تصدر من بنك تجاري، تمكن حاملها من إجراء عقود خاصة والحصول على خدمات خاصة^(٢).

المسألة الثانية: أنواع البطاقات المصرفية:

١- بطاقات الصراف الإلكترونية: وهي بطاقة خصم فوري مخصصة للاستخدام الإلكتروني، كاستخدام أجهزة الصراف الآلي، ودفع قيمة المشتريات من حساب العميل لدى البنك الذي أصدرها^(٣).
٢- بطاقات ائتمانية: وهي مستند يعطيه البنك للعميل -بناءً على عقد بينهما- يمكنه من شراء السلع أو الخدمات ممن يعتمد المستند دون دفع الثمن حالاً لتضمّنه التزام المصدر بالدفع، ومن أنواع هذا المستند ما يمكن من سحب النقود من المصارف^(٤).

المسألة الثالثة: حكم القبض بالبطاقات المصرفية:

إذا أراد الإنسان أن يشتري بالبطاقة الإلكترونية سلعة يشترط فيها التقابض كذهب أو فضة، فإن مجرد قبول الجهاز لها، وتوقيع العميل على العملية، يكون قبضاً من البائع للمبلغ المدفوع مقابل تلك السلعة؛ لأن هذه

(١) القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ص ١١٢١.

(٢) كتاب البطاقات اللدائنية، محمد العصيمي ص ٨٩.

(٣) المعاملات المالية المعاصرة، عثمان شبير ص ١٨٥.

(٤) مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة ٧/١٧٧.

العملية هي في حقيقتها قبض، يتمكن فيه التاجر من التصرف في قيمة السلعة المباعة بمجرد إتمام العملية.

أما البطاقات الائتمانية، ففيها خلاف بين الفقهاء على ثلاثة أقوال: القول الأول: أن الدفع ببطاقة الائتمان لا يُعد قبضاً في شراء الذهب والفضة.

ودليل هذا القول: أن الفورية المطلوبة شرعاً في شراء الذهب والفضة غير متحققة في الشراء بالبطاقة، لأن حامل البطاقة يقبض الذهب، ويوقع على القسيمة، ولا يدفع الثمن للتاجر فوراً، بل يدفعه بنك التاجر بعد تقديم القسيمة إليه بعد فترة تصل إلى ثلاثة أيام من استلام قسيمة البيع. القول الثاني: أن الدفع ببطاقة الائتمان يُعد قبضاً مطلقاً.

ودليل هذا القول ما يلي:

١- أن فواتير البطاقة الائتمانية تعتبر واجبة الدفع من قبل البنك المصدر، والشرط الأساسي فيها هو تثبت البائع من شخصية العميل، ومطابقتها للمدون في البطاقة، ومطابقة توقيعه على القسيمة وعلى البطاقة، والتأكد من سريان صلاحية البطاقة، فإن تثبت من هذه الأمور، فالفاتورة تعتبر ملزمة للبنك وواجبة الدفع، وعلى هذا فالفاتورة تعتبر في قوة الشيك المصدق أو المحرر من البنك، لذا فالقبض في البطاقة الائتمانية ينبغي أن يلحق بالقبض بواسطة الشيك المصدق أو المحرر من قبل البنك.

٢- أن البطاقة الائتمانية أصبح لها قبول كبير عند الناس يفوق الأوراق النقدية والتجارية، والقبض يستند في كثير من أحكامه إلى العرف، والعالم جميعه يتجه إلى عصر اللانقد، والبائع يفضل قبض الثمن عن طريق البطاقة على قبضه نقداً، لكونه أحوط وأضبط.

٢- وجود الأجل في صرف قسيمة البيع لا يؤثر في الحكم؛ لأننا إذا اعتبرنا قبض القسيمة كقبض المحتوى، فلا فرق بين أن يتم الصرف حالاً، أو بعد حين؛ لأن القبض قد تم باستلام قسيمة البيع.

القول الثالث: أن الدفع ببطاقة الائتمان لا يعتبر قبضاً إلا إذا كان لصاحب البطاقة رصيد في حسابه لدى المصرف، وهو ما يُسمى بالبطاقة الائتمانية المغطاة^(١).

ودليل هذا القول:

إن شراء الذهب ببطاقة الائتمان غير المغطاة، أي التي لا تحتاج إلى رصيد مثل: الفيزا، أو المستركارد، أو أمريكيان إكسبرس، فهذه لا يجوز شراء الذهب أو الفضة بها، لعدم تحقق القبض في مجلس العقد، ولأن البطاقة عندما تمرر على الجهاز لا يُخصم من رصيده، وإنما يحصل التاجر على الموافقة للبيع، ويكون بهذه القسيمة ضَمِنَ حَقَّهُ فقط، ولم يقبض المال، وضمان الحق لا يعني القبض، لأن الشيء إذا كان مما يتناول باليد كالنقود والذهب، قبضه يكون بتناوله باليد فوراً، وبالتالي لم يتحقق القبض الحكمي.

وقد تضمن قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، في قراره رقم ١٠ (١٢/٢)٢، بشأن موضوع بطاقات الائتمان غير المغطاة، وفيه: "لا يجوز شراء الذهب والفضة، وكذا العملات النقدية بالبطاقة غير المغطاة"^(٢).

(١) بطاقات الائتمان والتكليف الشرعي، ديبان الديبان، منتدى الألوكة الإلكتروني على شبكة الإنترنت،

فتاوى بطاقات الائتمان، جمع أبو غدة، ومحبي الدين ص ١٣، ١٤.

(٢) بطاقات الائتمان والتكليف الشرعي، ديبان الديبان، منتدى الألوكة على شبكة الإنترنت.

الترجيح:

الراجع في هذه المسألة هو ما قرره المجامع الفقهية وهو القول بعدم جواز البيع والشراء بالبطاقة الائتمانية؛ وذلك لعدم تحقق القبض، ووجود هذه الشبهة كفيل بالتنزه عنها والابتعاد عن التعامل بها. والله أعلم.

المطلب الثاني: القبض بالقيود المصرفية

المسألة الأولى: تعريف القيد المصرفي:

هو عملية تحويل مصرفي تتم بواسطة قيود يجريها البنك، مضمونها أنه يجعل حساب عميل معين مدين بمبلغ معين لكي يجعل حساب عميل آخر دائماً بذات المبلغ. أو هو نقل من حساب إلى حساب آخر بمجرد قيود في الحساين^(١).

وقيل: هو إجراء كتابي يقوم به البنك في سجلاته (أو أجهزة الحاسب الآلي عنده) يثبت به استحقاق شخص معين لمبلغ محدد من المال في ذمة البنك^(٢).

المسألة الثانية: حكم القبض بالقيود المصرفية:

يعتبر القبض بالقيود المصرفية قبضاً حكماً، والقبض الحكمي المعتبر شرعاً له صور متعددة، ومنها:

القيد المصرفي لمبلغ من المال في حساب العميل في الحالات الآتية:

١- إذا أودع في حساب العميل مبلغ من المال مباشرة أو بحوالة مصرفية.

(١) القبض، سعود الثبيتي، مجلة مجمع الفقه بجهة ١٦/١/٦٥٩.

(٢) القبض وصوره المعاصرة، يوسف العاصم، موقع المسلم الإلكتروني.

- ٢- إذا عقد العميل عقد صرف ناجز بينه وبين المصرف في حال شراء عملة بعملة أخرى لحساب العميل.
- ٣- إذا اقتطع المصرف -بأمر العميل- مبلغاً من حساب له إلى حساب آخر بعملة أخرى، في المصرف نفسه أو غيره، لصالح العميل أو لاستفيد آخر^(١).

المطلب الثالث: القبض في أسهم الشركات

المسألة الأولى: تعريف السهم:

السهم في اللغة: الحظ والنصيب^(٢).

وفي الاصطلاح: السهم صك يمثل نصيباً عينياً أو نقدياً في رأس مال الشركة، قابلاً للتداول، يعطي مالكة حقوقاً خاصة^(٣).

المسألة الثانية: أنواع الأسهم:

تنقسم الأسهم من ناحية الشكل إلى ثلاثة أقسام:

- ١- أسهم اسمية: وهي الأسهم التي تحمل اسم المساهم وتثبت ملكيته لها في قيد المساهمين بالشركة.
- ٢- أسهم للآمر: وهي مثل سابقتها إلا أنها تزيد على ذلك بإمكانية تظهير صاحبها لأمر غيره، فإذا تصرف بها لغيره تصرفاً ناقلاً للملكية كتب اسمه بعد كلمة لأمر.

(١) القبض وصوره المعاصرة، يوسف العاصم، موقع المسلم الإلكتروني، مجلة مجمع الفقه الإسلامي (٤٥٣/١/٦)، قضايا فقهية معاصرة، ص ٩٨.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس ١١١/٢، معجم لغة الفقهاء، قلعة جي، ص ٢٢٥.

(٣) الأسهم والسندات وأحكامها، د. أحمد الخليل، ص ٤٧، المعاملات المالية المعاصرة، د. محمد شبير، ص ١٩٨.

٢- أسهم لحاملها: وهي التي لا تحمل اسم مالكها، ويعتبر حامل السهم هو المالك في نظر الشركة^(١).

المسألة الثالثة: حكم القبض في الأسهم:

النوع الأول والثاني من الأسهم جائزان شرعاً، وقبضهما يكون في الأول بنقل قيدها في سجل المساهمين لاسم آخر، وفي النوع الثاني فبالإظهار باسم الآخر من قبل المالك السابق.

والمقصود بالإظهار: الكتابة على ظهر الصك لتحويله إلى شخص آخر، بنقل الحق الثابت إليه.

وأما النوع الثالث، وهو الأسهم لحاملها ففيه جهالة وغرر بسبب عدم تحديد المشتري الذي سيكون شريكاً في الشركة فهذا موطن نزاع سد الشارع بابها، وكذلك إضاعة الحقوق؛ لأن الأسهم إذا سرقت أو ضاعت أو استولى عليها مغتصب فهو الذي سيصبح شريكاً في الشركة؛ لأن السهم لحامله والشارع نهى عن كل ضرر^(٢). ولكن إذا صحت عند بعض القائلين بها، فإن قبضها يحصل بتسليم الصك لحامله، وتداولها بالتسليم من يد إلى يد، دون الحاجة للتنازل عنها في سجلات الشركة^(٣).

المطلب الرابع: القبض في الشيكات

المسألة الأولى: تعريف الشيك:

الشيك صك يُحرر وفقاً لشكل معين، يتضمن أمراً صادراً من شخص

(١) الأسهم والسندات، أحمد الخليل، ص٥٢-٥٤، المعاملات المالية، محمد شبير ص ٢٠٠.

(٢) الأسهم والسندات، أحمد الخليل ص١٧٧.

(٣) القبض تعريفه وأقسامه، سعود الثبيتي، مجلة المجمع الفقهي بجدة (٦٦١/١/٦).

(يسمى الساحب) إلى شخص آخر (يسمى المسحوب عليه) بدفع مبلغ معين من النقود إلى شخص ثالث (يسمى المستفيد) بمجرد الاطلاع^(١). فهو صك أو وثيقة بمال يتضمن أمراً مكتوباً يطلب بواسطته الساحب (محرر الشيك) من المسحوب عليه (المصرف) أن يدفع بمجرد الاطلاع عليه مبلغاً معيناً من النقود لشخص معين أو لإذنه أو لحامله^(٢).

المسألة الثانية: حكم قبض الشيكات:

اختلف العلماء في قبض الشيك، هل يُعد قبضاً لمحتواه أم لا؟ على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وهو أن تسلم الشيك يعتبر قبضاً لمحتواه، واستدل أصحابه بما يلي:

- ١- إن الشيك يحاط بضمانات كبيرة وضوابط تجعل القابض للشيك مالكاً لمحتواه، ويستطيع أن يتصرف فيه ببيع أو شراء أو هبة^(٣).
- ٢- ما روي عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه: أنه كان يأخذ من قوم بمكة دراهم سفتجة^(٤)، ثم يكتب لهم بها إلى أخيه مصعب بن الزبير رضي الله عنه بالعراق، فسئل ابن عباس رضي الله عنهما عن ذلك فلم ير به بأساً^(٥). فإذا كانت

(١) أحكام الأوراق التجارية في الفقه الإسلامي، د. سعد الخثلان ص ٥٠.

(٢) حكم بيع الذهب والفضة بواسطة الشيكات في الفقه الإسلامي، عباس الباز، مجلة كلية الشريعة بالجامعة الأردنية، المجلد ٢٣ العدد ١ ص ٥ السنة ٢٠٠٦ م.

(٣) أحكام الأوراق التجارية، د. سعد الخثلان ص ٢٨٨.

(٤) السفتجة: بضم السين وقيل بفتحها وفتح التاء في الحالين، وهو الأشهر، هي معاملة مالية يقرض فيها إنسان لآخر في بلد ليوفيه المقترض أو نائبه في بلد آخر. (تحرير أفاض التنبيه، النووي، ص ١٩٣).

(٥) السنن الكبرى، البيهقي، باب ما جاء في السفاتج ٣٥٢/٥، (١١٢٦٦). وفي سننه حجاج بن أرطاة، وهو مدلس وقد عنعنه فهو ضعيف. (إرواء الغليل، الألباني ٣٢٨/٥).

السفتجة وهي جائزة عند جماعة من الفقهاء^(١)، تقوم مقام القبض، فالشيك يقوم مقامه من باب أولى^(٢).

القول الثاني: وهو إن تسلم الشيك ليس في قوة قبض محتواه، واستدل أصحابه بما يلي:

أن الشيك وإن كان قد أحيط بضمانات وضوابط تدعم الثقة به، إلا أنها ليست كافية للحكم باعتبار تسلمه في معنى القبض لمحتواه وذلك لما يأتي:

١- احتمال كون الشيك لا رصيد له وقت الصرف، فلا يتم القبض في وقته.

٢- احتمال تجميد رصيد الساحب، أو إفلاسه.

٣- احتمال تعليق صرف الشيك على إخطار للمصرف من صاحب الرصيد.

٤- أن قابض الشيك قد يتأخر عن تقديمه إلى المصرف الوكيل وقد يزيد السعر أو ينقص في الصرف فيتضرر أحدهما.

وهذه الاحتمالات تؤثر على اعتبار قبض الشيك قبضاً لمحتواه^(٣).

القول الثالث: التفريق بين الشيك المصدق وغير المصدق، فتسلم الشيك المصدق في معنى قبض محتواه، بخلاف الشيك غير المصدق، وإلى هذا الرأي ذهبت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية^(٤)، وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي^(٥). ودليلهم هو:

(١) المغني، ابن قدامة ٣٦٠/٤.

(٢) أحكام الأوراق التجارية، د. سعد الخثلان ص ٢٨٩.

(٣) بحوث في الاقتصاد الإسلامي، عبد الله المنيع ص ٣٧٦-٣٧٨، أحكام الأوراق التجارية، د. سعد الخثلان ص ٢٩٠.

(٤) فتاوى اللجنة الدائمة، جمع وترتيب: أحمد الدويش ٤٩٤/١٣ رقم الفتوى (٩٥٦٤).

(٥) مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورة المؤتمر السادس لسنة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م في قراره رقم ٥٥/٤/٦ بشأن صور التسلم المستجدة وأحكامه.

الجمع بين وجهة القول الأول ووجهة القول الثاني، فحملوا ما ذكره أصحاب القول الأول من توجيهه على الشيك المصدق، وما ذكره أصحاب القول الثاني من إيرادات واحتمالات على الشيك غير المصدق^(١).

الترجيح:

الراجع في مسألة قبض الشيك -والله أعلم- هو القول الثالث، وهو أن الشيك المصدق هو الذي يعتبر قبضه قبضاً لمحتواه، بخلاف الشيك غير المصدق، وهو ما أخذت به اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية. وقد يستثنى من ذلك الحكم الشيك غير المصدق فيكون تسلمه قبضاً إذا كان في قوة التصديق كما في بعض الدول التي تتوفر فيها حماية كبيرة جداً للشيكات عموماً، بحيث تكون الشيكات غير المصدقة -بسبب الحماية- في معنى ضمانات الشيكات المصدقة^(٢).

المطلب الخامس: القبض في التسجيل العقاري

المسألة الأولى: معنى التسجيل العقاري:

التسجيل العقاري هو: إجراء قانوني يتم بمقتضاه إثبات التصرفات القانونية، التي يكون محلها الحقوق العينية، سواء كانت في عقد البيع، أو في أي عقد ناقل للملكية، أو غير ناقل للملكية كالأحكام والسندات^(٣). ويعتبر عقد البيع أهم العقود التي يطبق عليها نظام التسجيل العقاري.

(١) بحوث في الاقتصاد الإسلامي، عبد الله المنيع ص ٢٧٦، أحكام الأوراق التجارية، د. سعد الختلان ص ٢٩٥-٢٩٦.

(٢) القبض وصوره المعاصرة، يوسف العاصم، موقع المسلم الإلكتروني.

(٣) أحكام عقد البيع، د. عبد الله العلفي ص ١٢٤.

المسألة الثانية: أنواع التسجيل العقاري:

التسجيل العقاري نوعان:

- ١- نظام شخصي: وذلك بترتيب السجل على أساس أسماء الأشخاص، فيقيد في هذا التسجيل اسم المتصرف وملتقي هذا التصرف.
- ٢- نظام عيني: يتم على أساس تخصيص مكان خاص في السجل لكل عقار، حيث يثبت في هذا المكان كل ما يقع على هذا العقار من تصرفات^(١).

المسألة الثالثة: حكم القبض في التسجيل العقاري:

الشريعة الإسلامية جعلت العقود تتحقق بمجرد التراضي، ولم تشترط لتمامها أن تتم في شكل التسجيل العقاري. وعليه تنتقل ملكية المنقول وغير المنقول بمجرد وقوع البيع، ودون الحاجة إلى إجراءات، وقد حثت الشريعة الإسلامية على توثيق العقود بالكتابة عند التداين، لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ البقرة: ٢٨٢. وإذا كانت الكتابة في الأصل وسيلة لإثبات النص، فإن حفظ ما كتب والرجوع إليه لمعرفة ما تم إثباته، مما يدخل في مدلول الكتابة^(٢).

لذلك اعتبر الفقهاء المعاصرون التسجيل العقاري قبضاً في صورة من صور البيع، خاصة مع وجود المكتب العقاري في كل الدول، حيث يجب التسجيل فيه حماية للحقوق، وتسليم العقار المبيع في البلاد التي فيها سجل عقاري،

(١) المصدر السابق.

(٢) التقابض في الفقه الإسلامي وأثره على البيوع المعاصرة، علاء الدين الجنكوص ٢١١-٢١٢.

يجب أن يكون تفرغ البائع العقارَ باسم المشتري في السجل كافيًا من الناحية الشرعية، بمعنى أنه يُعد قبضاً.

يقول مصطفى الزرقا: "والقضية ليس فيها نص... ولكن هذا ما يقتضي به النظر الفقهي، والقانوني معاً. ففي هذه القضايا الحادثة كنظام تسجيل العقود العقارية، يجب عند فقدان النص تحكيم المبادئ الفقهية العامة... وذلك بالرجوع إلى حكمة التشريع ومقاصده... فمتى تم تسجيل العقار المبيع على اسم المشتري انقطع عنه كل حق للبائع، ولم يعد يقبل أو يسجل تصرفاته فيه لأحد ما سوى المالك الجديد الذي يعتبر العقار في حوزته... واليد المشروعة يده"^(١).

وهذا الموضوع كان محل مناقشة واختلاف بين العلماء في بعض القضايا أمام القضاء، حيث يرى بعضهم أن التسجيل العقاري على اسم المشتري أو الموهوب له، لا يُعتبر قبضاً كافيًا، ولا بد بعده من التسليم بالصورة التي ذكرها الفقهاء في قبض العقار، لتترتب عليه أحكام القبض المقررة فقهياً. والذي يظهر-والله أعلم- أن تسجيل العقار يُعد قبضاً؛ لأن الطريقة الفعلية التي نص عليها الفقهاء في قبض العقار، إنما كانت قبل تأسيس نظام التسجيل، الذي يذهب القانون إلى اعتباره تمثيلاً كاملاً في العقود التي تقتضي قبضاً، وهو موافق أيضاً للغرض الفقهي من القبض في نظر الفقهاء^(٢).

ويضيف بعض الفقهاء المعاصرين تعقيباً على ذلك بقوله: وهذا عند

(١) العقود المسماة في الفقه الإسلامي عقد البيع، مصطفى الزرقا ص ١١٨-١١٩.

(٢) المصدر السابق ص ١٢١ بتصرف.

فقهاء الشريعة من المصالح المرسله، التي تحقق مصلحة عامة فاعتبرت عندهم، وصار الحكم الشرعي في هذه المسألة هو الحكم القانوني ذاته^(١).

المطلب السادس: القبض في البيوع البحرية

المسألة الأولى: معنى البيوع البحرية:

هي من أنواع العقود التجارية، وطرفاها يكونان من دولتين مختلفتين يتفان على شراء بضاعة تنقل من بلد البائع إلى بلد المشتري، مقابل ثمن يتم تسديده بطرق معينة.

وفي التجارة الدولية يتطلب القبض أمراً زائداً على دفع المبيع وهو نقل المستندات التي تمثل المبيع إلى المشتري كاملة مستوفية للبيانات، فإذا لم يقدم البائع المستندات، أو قدمها ناقصة، أمكن فسخ البيع، وجاز للمشتري رفض دفع الثمن.

وصاحب الحق في البيوع الدولية، هو من بحوزته سند الشحن، وهو الذي تسلم إليه البضاعة عند الوصول، ويملك التصرف فيها أثناء الطريق.

المسألة الثانية: أنواع البيوع البحرية:

١- البيع مباشرة بين المستورد والمصدر، وذلك بأن يبعث المستورد طلباً لبضاعة معينة، ومواصفات معينة يوافق عليها المصدر، ثم يبعثها عن طريق البر أو البحر أو الجو، ففي هذه الحالة لا يكون العقد ملزماً إلا بعد

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي ١/٦١، من بحث للدكتور: محمد الفرفور عضو مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

وصول البضاعة إلى المشتري، ومطابقتها للمواصفات المذكورة في العقد،
وحيثُ لا يتم القبض إلا بعد وصولها مع المستندات (سند الشحن)
والتأكد من التطابق، ولا يخفى أن رؤية الوكيل للبضاعة كرؤية الموكل،
ومن المعلوم فقهاً أن رؤية البعض قد تغني عن رؤية الكل.

٢- البيع عن طريق البنوك من خلال الاعتمادات المستندية، وهي تعني
توفير الضمان للبائع ليحصل على ثمن بضاعة، وللمشتري ليحصل على
البضاعة التي تعاقدها على شرائها، إذ يتعهد البنك فاتح الاعتماد بناءً
على طلب عميله وتعليماته، بأن يدفع لأمر المستفيد (البائع) مبلغاً معيناً
من المال في غضون مدة محددة مقابل قيام المستفيد (البائع) بإرسال
البضاعة أو نحوها، وتسليم مستندات معينة مطابقة للشروط المبينة في
خطاب الاعتماد.

المسألة الثالثة: كيفية القبض في البيوع البحرية:

إذا كان العقد عن طريق البنوك من خلال المعتمديات المستندية، فالبنك
إما أن يدخل كوكيل، أو يدخل كمرايح، ولكل حالة طريقة في القبض، هي
كالتالي:

١- إذا دخل البنك كوكيل، فتسليم البضاعة عن طريقه، مصحوبة بكافة
سندات الشحن يعتبر قبضاً، وهذه الحالة تتم في الغالب حينما يكون
الاعتماد المستندي مغطى غطاءً كلياً، وكذلك يعتبر تسلمه البضاعة -مع
توفر بقية الشروط- قبضاً، إذا دخل كشريك في الصفقة، وهذا يتم في
الغالب عندما يكون الاعتماد المستندي مغطى غطاءً جزئياً.

٢- أما إذا دخل البنك كمرايح (بيع المرابحة)^(١)، فحينئذ يكون قبضه للبضاعة قبضاً للبنك، ولا يتم قبض العميل لها إلا إذا وصلت الميناء المطلوب، ويتم العقد بين البنك والمشتري، ثم يراها ويخلي البنك بينه وبينها حسب العرف التجاري، فحينئذ يتم قبض المشتري لها، سواء قبضها بنفسه أو بوكيله^(٢).

(١) المرابحة في اللغة هي: النماء والزيادة (المفردات للأصفهاني ص ١٨٥)، وفي الاصطلاح: هي البيع بزيادة على الثمن الأول (التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي ص ٦٤٧).

(٢) بدائع الصنائع، الكاساني ١٦٣/٥، المجموع، النووي ٣٥٩/٩، ٣٤٨، فقه العقود المالية، عبد الحق حميش ص ٨٧، ٨٢، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس ٥٤٥/١ بتصرف.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد خرجت من هذا البحث بالنتائج الآتية:

١- القبض في الاصطلاح، اختلف الفقهاء في تعريفه تبعاً لاختلافهم فيما يتحقق به، وذكروا له عدة تعريفات أمكن الجمع بينها بتعريف جامع، هو: أن القبض حيازة الشيء والتمكن منه سواء كان ذلك التمكن باليد وهو ما يسمى بالقبض الحقيقي، أو بعدم المانع من الاستيلاء عليه وهو ما يسمى بالقبض الحكمي.

٢- القبض للأموال المعقود عليها قبل التصرف فيها، ثابت بالسنة المطهرة في أحاديث كثيرة تثبت وجوب القبض، ورد ذكرها في موضعها من البحث.

٣- القبض له أركان ثلاثة لا تقوم ماهيته إلا بها، وهي القابض والمقبض والمقبوض، وقد يتحد الركنان الأول والثاني في شخص واحد، فيكون هو القابض والمقبض.

٤- القبض له شروط مؤثرة فيه، بعضها يتعلق بالتقابض كالأهلية، وصدور القبض ممن له ولاية، والإذن في القبض. وبعضها شروط متعلقة بالمقبوض، ككون المقبوض غير مشغول بحق الغير، وألا يكون حصة شائعة وأن يكون منفصلاً متميزاً.

٥- القبض أنواع: قبض حقيقي، كالقبض في المنقولات، والقبض في العقار وما يلحق به، وقبض حكمي لا يدرك بالحس وإنما يكون بالتقدير ويدخل في جميع أنواع العقار والمنقولات.

- ٦- القبض الحكمي يقوم مقام القبض الحقيقي بشرطين: جريان العرف التجاري العام بقبوله وألا يتعارض مع قواعد الشرع في قبض الأموال.
- ٧- مبنى القبض وأساس مسائله وصوره قائم على العرف، فكل ما يعدّ في العرف قبضاً في أي عصر من العصور فهو قبض ما دام لا يصطدم مع نص شرعي ثابت، وعليه فمقتضيات الأعراف السابقة لا تكون حجة على مقتضيات العصر الحاضر ما دامت الأعراف قد تغيرت، لأن ما هو مبني على العرف يتغير بتغيره.
- ٨- الشراء ببطاقة الصراف الإلكترونية، يكون قبضاً بمجرد قبول الجهاز لها وتوقيع العميل على العملية. أما البطاقة الائتمانية فلا يجوز البيع والشراء بها، لعدم تحقق القبض، وهو ما قرره المجامع الفقهية.
- ٩- القبض بالقيود المصرفية لمبلغ من المال في حساب العميل، يعتبر قبضاً حكماً معتبراً شرعاً في حالة الإيداع المباشر، والعقد الناجز، واقتطاع مبلغ من حساب العميل لصالحه أو لمستفيد آخر.
- ١٠- الأسهم الاسمية، وأسهم الأمر جائزة شرعاً، وقبضها يكون بنقل قيدها في سجل المساهمين لاسم آخر. وأما الأسهم لحاملها ففيها جهالة وغرر، وقبضها عند من قال بصحتها يحصل بتسليم الصك لحامله دون الحاجة للتنازل عنها في سجلات الشركة.
- ١١- القبض في الشيك المصدق يعتبر قبضاً لمحتواه، بخلاف الشيك غير المصدق، وهو ما أخذت به اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية.
- ١٢- من تمام القبض في العقار تسجيله في السجل العقاري المتعامل به

في العصر الحديث، إذ يُعد قبضاً كافياً شرعاً، لأن هذا من المصالح المرسلة التي تحقق مصلحة عامة.

١٣- العقد في البيوع البحرية إما أن يتم بين المستورد والمصدر مباشرة، وحينئذ لا يلزم العقد إلا بعد وصول البضاعة ويتم القبض مباشرة. وإما أن يكون العقد عن طريق البنك من خلال الاعتمادات المستندية، وعليه فإن كان البنك وكيلًا يكون تسلمه البضاعة قبضاً، وكذا لو دخل كضريك. وإما أن يدخل كمرايح فيكون تسلمه البضاعة قبضاً لنفسه، ولا يتم القبض والتسليم للعميل إلا إذا وصلت البضاعة إلى الميناء المطلوب، ويتم العقد بين البنك والعميل، ثم يراها العميل وتتم التخلية بينه وبين البضاعة وفق العرف التجاري السائد في القبض.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

- أحكام الأوراق التجارية في الفقه الإسلامي، الختلان، سعد، ط ١، دار ابن الجوزي، الدمام، ٥٢٤١هـ.
- إرواء الغليل، الألباني، محمد بن ناصر الدين، ط ١، المكتب الإسلامي، دمشق، ٥٢٤١هـ. ط.
- الأسهم والسندات وأحكامها في الفقه الإسلامي، الخليل، أحمد بن محمد، ط ١، دار ابن الجوزي، الدمام، ١٤٢٤هـ.
- الأشباه والنظائر، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ. ١٩٩٠م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن أيوب، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٩م. ب.
- الإفصاح في فقه اللغة، حسين موسى، عبد الفتاح الصعيدي، ط ٤، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٠هـ.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، ط ٢، دار إحياء التراث العربي، ب. ت. ب. ك.
- بحوث في الاقتصاد الإسلامي، المنيع، عبد الله بن سليمان، ط ١، المكتب الاسلامي، دمشق، ١٤١٦هـ.
- بدائع الصنائع، الكاساني، علاء الدين أبو بكر، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ.

- بطاقات الائتمان والتكليف الشرعي، الديان، ديبان بن محمد، منتدى الألوكة الإلكتروني على شبكة الإنترنت. المقال الثالث.
- التجريد لنفع العبيد، البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر، مطبعة الحلبي، ١٣٩٦هـ. ١٩٥٠م. ب. ط.
- تحرير ألفاظ التنبيه، النووي، أبو زكريا محيي الدين، ط١، دار القلم، دمشق، ١٤٠٨هـ.
- التقابض في الفقه الإسلامي وأثره على البيوع المعاصرة، الجنكو، علاء الدين بن عبد الرزاق، رسالة ماجستير مطبوعة، ط١، دار النفائس، عمان، ١٤٢٣هـ. ٢٠٠٤م.
- التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي، زين الدين محمد، ط١، عالم الكتب، القاهرة، ١٤١٠هـ. ١٩٩٠م.
- الجامع الصحيح بهامش فتح الباري، البخاري، محمد بن إسماعيل ابن إبراهيم، دار الفكر، بيروت، ١٤١١هـ.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ. ١٩٩٦م.
- حكم بيع الذهب والفضة بواسطة الشيكات في الفقه الإسلامي، الباز، عباس أحمد، بحث مقدم لكلية الشريعة بالجامعة الأردنية، مجلة دراسات في الشريعة والقانون، مجلد ٣٣، العدد ١، ٢٠٠٦م.
- الذخيرة، القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م.

- رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، ابن عابدين، محمد أمين، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، يحيى بن شرف، تحقيق: الشاويش، زهير، ط ٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
- الربا والمعاملات المصرفية، المترك، عمر بن عبد العزيز، اعتناء الشيخ بكر أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط ٢، ١٤١٧هـ.
- السنن الكبرى، البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، الصنعاني، محمد بن إسماعيل، تحقيق: الألباني، محمد بن ناصر الدين، ط ١، مكتبة المعارف، ٢٠٠٦م.
- الشرح الكبير، الدردير، أحمد، دار الفكر، ب.ط.ب.ت.ب.ك.
- شرح حدود ابن عرفة، الرصاع، أبو عبد الله محمد، تحقيق: محمد الأجناف والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
- شرح فتح القدير على البداية، ابن الهمام، جمال الدين محمد بن عبد الواحد، تعليق وتخرير الشيخ عبد الرزاق غالب المهدي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- شرح ميارة، الإتيقان والإحكام في شرح تحفة الأحكام، ميارة، أبو عبد الله محمد بن أحمد الفاسي، دار المعرفة، ب.ط.ب.ت.ب.ك.

- الصحاح، الجوهري، أبو نصر إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠هـ.ب.ك.
- العزيز شرح الوجيز، القزويني، عبد الكريم بن محمد الرافعي، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ.١٩٧٩م.
- العقود المسماة في الفقه الإسلامي عقد البيع، الزرقا، مصطفى أحمد، دار القلم، دمشق، ط ١٢، ١٤٢٠هـ.١٩٩٩م.
- فتاوى بطاقات الأئتمان، جمع أبو غدة ومحيي الدين، ط ١، مجموعة دلة البركة، جدة، ١٣٢٥هـ.
- فقه العقود المالية، حميش، عبد الحق، الحسين شواط، ط ١، دار البيارق، عمان، ١٤٢١هـ.٢٠٠١م.
- الفتاوى الهندية (العالمكيرية)، لجنة من مشاهير علماء الهند، ط ٢، المكتبة الإسلامية بديار بكر، تركيا.ب.ت.
- الفتاوى على الشبكة العنكبوتية.
- الفقه الإسلامي وأدلته، الزحيلي، وهبة، ط ٤، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧م.
- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- القبض الحكمي للأموال، حماد، نزيه كمال، مجلة مجمع الفقه الاسلامي بجدة، ٧١١/١/٦.
- القبض وصوره المعاصرة، العاصم، يوسف بن سليمان، موقع المسلم الإلكتروني، تاريخ ١٤٢٧/٢/١هـ.

- القبض، الثبتي، سعود بن مسعد، بحث بمجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، ٦٣٩/١/٦.
- القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية، ابن جزي، محمد بن أحمد المالكي، تحقيق: أ.د. محمد سيدي مولاي، دار النفائس، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ.
- كتاب البطاقات اللدائنية، العصيمي، محمد بن سعود، ط١، دار ابن الجوزي، الدمام، ١٤٢٤هـ.
- كشف القناع على متن الإقتناع، البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- لسان العرب، ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، الطبعة الميرية، ١٣٠٠هـ.ب.ط.، ب.ك.
- مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي بجدة، ٧١٧/١/٧.
- المجموع شرح المذهب، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.
- المدونة، مالك بن أنس الأصبحي، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.ب.ك.
- المعاملات المالية المعاصرة، شبير، محمد عثمان، ط٦، دار النفائس، عمان الأردن، ١٤٢٧هـ.

- المفردات في غريب القرآن، الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، ط ١، دار القلم، دمشق، ١٤١٢هـ.
- معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، مصر، ب.ط.ب.ت.ب.ن.
- معجم لغة الفقهاء، قلعة جي، محمد رواس، دار النفائس، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ.
- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أبو الحسين أحمد، عناية إبراهيم شمس الدين، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- مغني المحتاج شرح المنهاج، الشربيني، شمس الدين محمد بن الخطيب، ط ١، دار الفكر، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- المغني، ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط ٥، ١٤٢٦هـ.
- المنثور في القواعد الفقهية، الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله، ط ٢، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- منح الجليل شرح مختصر خليل، عليش، محمد بن أحمد بن محمد، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، ط ٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ.

- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، الحطاب، محمد بن محمد بن عبد الرحمن، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ. ١٩٩٥م.
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ. ١٩٨٤م.

فهرس الموضوعات

صفحة	الموضوع
٤٤٩	المقدمة:
٤٥٣	المبحث التمهيدي: معنى القبض والأصل في مشروعيته
٤٥٧	المبحث الأول: أركان القبض وشروطه
٤٥٧	المطلب الأول: أركان القبض
٤٥٨	المطلب الثاني: شروط القبض
٤٦٢	المبحث الثاني: أنواع القبض
٤٦٢	المطلب الأول: القبض الحقيقي
٤٦٨	المطلب الثاني: القبض الحكمي
٤٧٣	المبحث الثالث: نماذج من صور القبض المعاصرة
٤٧٤	المطلب الأول: القبض بالبطاقات المصرفية
٤٧٧	المطلب الثاني: القبض بالقيود المصرفية
٤٧٨	المطلب الثالث: القبض في أسهم الشركات
٤٧٩	المطلب الرابع: القبض في الشيكات
٤٨٢	المطلب الخامس: القبض في التسجيل العقاري
٤٨٥	المطلب السادس: القبض في البيوع البحرية
٤٨٨	الخاتمة:
٤٩١	فهرس المصادر والمراجع:
٤٩٨	فهرس الموضوعات:

قال ابن مفلح في الفروع: قال شيخنا - يعني ابن تيمية-: (عامة
الفتن التي وقعت من أعظم أسبابها قلة الصبر، إذ الفتنة لها سببان:
إما ضعف العلم، وإما ضعف الصبر، فإن الجهل والظلم أصل الشر،
وفاعل الشر إنما يفعله لجهله بأنه شر، ولكون نفسه تريده، فبالعلم
يزول الجهل، وبالصبر يحبس الهوى والشهوة، فتزول الفتنة).

ينظر: الفروع (١٠/١٨١)، ولطائف الفوائد،

أ. د. سعد الخثلان (ص: ٤١٢).

اختيار الموظف العام وتدريبه وتأهيله في النظام الإداري الإسلامي

إعداد

د. بندر بن طلال المحلاوي

أستاذ الفقه المساعد بجامعة تبوك



مُقَدِّمَةٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله الأبرار الطيبين، وصحابته مصايح الدين، ومن اهتدى بهديهم واستن بنهجهم إلى يوم الدين.
أما بعد:

فمما لا شك فيه، ويشهد به واقع الحياة المعاصرة، تنامي أهمية الوظيفة العامة، وتشعب أدوارها في العصر الحديث، بما يمثل عصباً للحياة سواء على مستوى الأفراد أو الدول. هذا الدور الحيوي متعاظم الأهمية للوظيفة العامة انسحبت ظلالة على الموظف العام، وجعله محل اهتمام في الهيكل الإداري للدولة الحديثة، مما ألقى بالتزامات متزايدة على الدول أن تولي الموظفين العموميين ما يستحقونه من العناية والاهتمام، بدءاً من وضع الأسس العلمية التي يختار على أساسها الأكفاء، ثم الإشراف عليهم ومراقبة أدائهم، وتنمية قدراتهم، وهذه الأسس تكفل أن يحقق الموظفون العموميون أهداف الأمة ومصالحها العليا.

فإذا جاز أن يختصر كل هذا في عبارة موجزة كانت: إن قوة الدولة تقاس بمستوى موظفيها فكراً وسلوكاً.

ومما يقر به التاريخ للدولة الإسلامية أنها منذ وجودها الباكر، قد عرفت هذا الدور وتلك الأهمية للوظيفة العامة، فلم تتوان عن إيلائها العناية الكبرى كونها ركناً في الجهاز الإداري للدولة، فتم تنظيمها استقاءً من خلاصات رؤى الفقهاء المسلمين لسائر الجوانب المتعلقة بها، وذلك تحت مصطلح (الولاية

العامة) وهو المصطلح النظير لمصطلح الوظيفة العامة في فقه القانون الإداري المعاصر.

فلا تخطئ عينُ باحثٍ مقدار عناية الفقه الإسلامي بالموظفين العموميين، بدءاً من أسس اختيارهم ومروراً برقابتهم وتقويمهم، ابتغاء ما ينتظره منهم نظام الدولة من عطاء مثمر، فكانت (المادة الدستورية العليا) التي انطلقت منها هذه الرؤية هي قوله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦] بما تحتوي -على وجازتها- أعمق الأسس والمعايير في اختيار الموظف العام وفي دور الوظيفة العامة على السواء.

واستقصاءً لجوانب هذه المضامين كان اختياري لهذه الدراسة بعنوان: (اختيار الموظف العام وتدريبه وتأهيله في النظام الإسلامي)، بالإضافة لأسباب أخرى أجملها فيما يلي:

أسباب اختيار الدراسة وأهميتها:

١- إن الأسس العلمية التي تكفل حسن اختيار الموظف العام ضرورة قصوى، ليقوم الجهاز الإداري للدولة على قواعد من الموضوعية والشفافية وتقدير الكفاءة.

٢- إن تدريب الموظف العام وتأهيله ضرورة تفرضها حتمية مواكبة التطورات العلمية والتقنية التي صارت جزءاً لا يتجزأ من الحياة المعاصرة.

٣- إن حسن اختيار الموظف العام وحسن تأهيله ضرورتان متداخلتان يحتملها الحرص الواجب على أن يقوم الجهاز الإداري بأدواره المنوطة به على الوجه الأتم، بما يكفل تحقيق مطامح الأمة نحو غاياتها في الرقي.

٤- إن حسن اختيار الموظف العام مع حسن تدريبه وتأهيله واجب ديني على

الدولة وولي الأمر، فبهذا الواجب يوسد الأمر لأهله ذوي الكفاءة والدربة والصلاح، وهو واجب وطني.

٥- إن مداومة تدريب وتأهيل الموظف الذي اختير للوظيفة العامة على أسس علمية سليمة ضرورة عملية، بل فن دقيق، من حيث النظر إلى العصر وما يحفل به من تطورات متلاحقة وتحولات جذرية.

٦- إن تتبع ما حفل به تراث الحضارة في الدولة الإسلامية من تنظيم دقيق للوظيفة العامة، بناء على ما ذكره الفقهاء، ينطق بدوره بصلاحية الإسلام لعمران الحياة وريادتها في كل زمان ومكان.

لذا فقد جاء هذا البحث بعنوان: «اختيار الموظف العام وتدريبه وتأهيله في النظام الإسلامي».

خطة البحث:

جاءت هذه الدراسة في تمهيد وفصلين وخاتمة على النحو التالي:

تمهيد: التعريف بالمصطلحات الأساسية في البحث:

ويشتمل على أربع مباحث:

المبحث الأول: تعريف الوظيفة العامة.

المبحث الثاني: تعريف الموظف العام:

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الموظف العام في النظام الإسلامي.

المطلب الثاني: تعريف الموظف العام في النظم المعاصرة.

المبحث الثالث: تعريف التدريب.

المبحث الرابع: تعريف التأهيل.

الفصل الأول: اختيار الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي:

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أساليب اختيار الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي.

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعيين.

المطلب الثاني: الانتخاب.

المطلب الثالث: الامتحان.

المبحث الثاني: شروط اختيار الموظف العام في النظام الإداري

الإسلامي.

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: الشروط الخلقية للموظف العام في النظام الإداري

الإسلامي.

المطلب الثاني: الشروط الموضوعية للموظف العام في النظام الإداري

الإسلامي.

المطلب الثالث: حكم تقديم المفضل على الفاضل.

المبحث الثالث: التكيف الفقهي للوظيفة العامة.

الفصل الثاني: تدريب الموظف العام وتأهيله في النظام الإداري

الإسلامي.

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: تدريب الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي.

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: أهمية التدريب في الإسلام وأهدافه.

المطلب الثاني: وسائل التدريب: ويشتمل على فرعين:

الفرع الأول: العلم والتعليم.

الفرع الثاني: التوجيه.

المبحث الثاني: تأهيل الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي.

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: أنواع التأهيل: ويشتمل على فرعين:

الفرع الأول: التأهيل باعتبار الغرض منه.

الفرع الثاني: التأهيل باعتبار المكان الذي يتم فيه.

المطلب الثاني: مشروعية تأهيل الموظف العام.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

وعلى الله قصد السبيل، وهو - سبحانه - نعم المولى ونعم النصير.

تمهيد

التعريف بالمصطلحات الأساسية في البحث

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الوظيفة العامة.

المبحث الثاني: تعريف الموظف العام:

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الموظف العام في النظام الإسلامي.

المطلب الثاني: تعريف الموظف العام في النظم المعاصرة.

المبحث الثالث: تعريف التدريب.

المبحث الرابع: تعريف التأهيل.

المبحث الأول

تعريف الوظيفة العامة

الوظيفة في اللغة:

مصدر وُظِفَ، وجمعها: وظائف ووظف، والوظيفة: ما يقدر من عمل، أو رزق، أو غير ذلك في زمن معين، وتأتي بمعنى التعيين، والعهد، والشرط، والالتزام، والموافقة، والمؤازرة، والملازمة، والاستيعاب^(١).

الوظيفة العامة في الاصطلاح:

كان تعريف الوظيفة العامة ميداناً فسيحاً وخصباً لتلاقح الأفكار وتلاقح الرؤى وتباينها أيضاً بين شراح القانون الإداري، ونسوق في هذا الموضوع بعضاً مما عرّف به الشراح الوظيفة العامة. فمما قيل في ذلك إنها: "مجموعة العاملين الذين يمثلون الإدارة، ويؤدون عملهم باسمها ولحسابها، ويبتغون في ذلك المصلحة العامة"^(٢).

وعرفت ثانياً بأنها: "مجموعة من الاختصاصات القانونية التي يجب أن يمارسها صاحبها بصفة مستمرة، وبصورة منتظمة ومطردة، في خدمة إحدى وحدات الجهاز الإداري للدولة، بهدف تحقيق المصلحة العامة"^(٣).

ويبدو الفارق بين التعريفين واضحاً في اعتماد التعريف الأول على العنصر البشري، واعتماد الثاني على الأعمال والاختصاصات التي تسبغ وصف

(١) القاموس المحيط (٧٩٤)، معجم لغة الفقهاء (١٥١)، الصحاح (١٤٣٩/٤)، مقاييس اللغة (١٢٢/٦).

(٢) مبدأ المساواة في الوظيفة العامة دراسة مقارنة، د. طلعت حرب، ص (٤٤).

(٣) السابق، ص (٤٦).

الوظيفة العامة على الجهة التي تصدر عنها هذه الأعمال، وهو ما يعبر عنه بالتعريف العضوي والتعريف الموضوعي للوظيفة العامة^(١).
 غير أنه باستقراء اتجاهات فقه القانون الإداري في تعريف الوظيفة العامة؛ فإن الغالب هو تعريفها بالاعتماد على العنصر الموضوعي، فيقال بأنها: "هي العمل المسند إلى العامل، وهي مجموعة من الواجبات والمسؤوليات تحددها السلطة المختصة، وتتطلب فيمن يقوم بها مؤهلات واشتراطات معينة"^(٢).
 ومن أبرز خصائص الوظيفة العامة ديمومتها، وسبق وجودها على شغلها، وهي قد تُملاً وقد تكون شاغرة، والأساس أنها دائمة ولا تلغى بوفاة أو استقالة أو إقالة من يشغلها، وأن مصيرها منفصل عن مصير شاغليها^(٣).

-
- (١) مبادئ القانون الإداري، د.فؤاد العطار، ص (٤٤٥)، والوسيط في القانون العام، أسس وأصول القانون الإداري، ص (٢٢٨).
 (٢) التعليق على نصوص قانون نظام العاملين بالقطاع العام، عدلي خليل، ص (٤٤)، الإدارة العامة مدخل الأنظمة، علي شريف (٢٥٧).
 (٣) مبادئ علم الإدارة العامة، د.سليمان الطماوي، ص (٦٢)، وسيط القانون الإداري- الوظيفة العامة، د.أنور رسلان، ص (٢٤)، مبادئ علم الإدارة العامة، د.رمزي طه الشاعر، ص (١٥٦).

المبحث الثاني تعريف الموظف العام

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول

تعريف الموظف العام في النظام الإسلامي

عرفت الشريعة الإسلامية وحضارتها فكرة الوظيفة العامة والموظف العام، وإن لم تعبر عن أي منهما هذا التعبير بهذه الصيغة، بل أطلقت على الموظف العام عدداً من الأسماء بحسب الوظيفة التي يشغلها؛ كالإمام أو الخليفة لمنصب الإدارة العليا في الدولة الإسلامية، وهناك الوالي والمحاسب والعامل... إلخ، فكل واحد من أصحاب هذه الأسماء هو موظف عام، وإن لم يطلق عليه هذا المسمى، فهو مصطلح إداري حديث نشأ بعد الحقبة الحضارية الإسلامية بقرون عديدة، وأما الموظف العام - في الاصطلاح الإسلامي -، فقد عرفه بعض الباحثين بأنه: الشخص الذي يعمل لدى الدولة، ويصدر قرار من السلطة المختصة بإسناد الوظيفة إليه^(١).

وقد أشارت إلى هذه الدلالة عدد من نصوص الشريعة، منها ما جاء عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه أنه طلب من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقلده إحدى الوظائف فقال: يا رسول الله ألا تستعملني، قال: فَضْرَبَ بِيَدِهِ عَلَى مَنْكَبِي، ثُمَّ قَالَ: (يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خَزِيٌّ وَنَدَامَةٌ إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا)^(٢).

(١) مبادئ الوظيفة العامة وتطبيقاتها على التشريع الجزائري، د. أنس جعفر، ص (٤٢).

(٢) أخرجه مسلم (١٤٥٧/٣) كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة، برقم (١٦/١٨٢٥).

فدل هذا الحديث الشريف على اختصاص الدولة وسلطتها في إسناد الوظيفة العامة إلى الموظف العام.

وعند إمعان النظر إلى الوظيفة العامة، نجد أنها تنبثق من فكرة الولاية، وهو ما يقتضي التوقف عند هذا المفهوم كما بيّنه الفقهاء، فمن ذلك ما ذكره المرغيناني -رحمه الله- في الهداية قائلًا: "هي القدرة الشرعية على التصرف النافذ الصحيح، وهذه القدرة تثبت إذا توافرت في المولى صفات الأهلية من البلوغ والعقل والرشد والاختيار"^(١).

كما عرّف الكمال ابن الهمام -رحمه الله- الولاية في كتابه فتح القدير بأنها: "تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى"^(٢).

وقد استجمع البعض كثيراً من عناصر مفهوم الولاية في تعريفه لها بأنها: "صلاحية أو استحقاق شرعي أسبغه الشارع على كل مكلف من أفراد المسلمين، وهذه الصلاحية نابعة من تكليف الشارع للمسلمين بإقامة أحكام الدين، بما تتضمنه من تدبير للمصالح العامة"^(٣).

واستقاءً من هذا يكون الموظف العام هو: من أسند إليه أمر التصرف في شأن من الشؤون العامة على سبيل الوكالة، أو النيابة عن الأمة مباشرة كرئيس الدولة بوصفه صاحب السلطة الإدارية العليا في الجهاز التنفيذي برمته في الدولة الإسلامية كأصل تنفرع عنه سائر الوظائف العامة، ومسؤول عن سياسة الحكومة أمام الأمة.

وهو ما يفهم منه أن صفة الموظف العام تتسع لتشمل الإمام (ال خليفة)

(١) الكفاية على الهداية شرح بداية المبتدي للمرغيناني، (٢٥٧/٦).

(٢) فتح القدير، لابن الهمام الحنفي، (٢٥٣/١)، الموسوعة الفقهية الميسرة، د.محمد رواس قلعة جي، (١٩٨٠/٢).

(٣) الرسالة، للشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص (١٩٧)، الهداية، للمرغيناني، (٤٨٣/٢).

ومعاونيه من الوزراء والأمراء ومن ينوب عنهم؛ إذ إن هذا الوصف يصدق على كل من ولي أمراً عاماً من أمور المسلمين، فهو يمارس مسؤولية محددة في العقد الذي تولى بمقتضاه، حتى لو كانت ممارسته لهذا الشأن العام احتساباً (مثل والي الحسبة) فهو يعتبر موظفاً عاماً وتقع تصرفاته جائزة في حدود هذه الولاية، وما وقع منها صحيحاً يجب إنفاذه^(١).

وقد يقع الالتباس بين مفهوم الولاية ومفهوم الإمامة، فيطلق أحدهما ويراد به الآخر، والتدقيق في ذلك يكشف عن أن الولاية أعم من الإمامة (وهي رئاسة الدولة الإسلامية)، حيث تشتمل الولاية على الإمامة وعلى غيرها من الوظائف العامة في الدولة^(٢)، فالولاية العامة هي أداة شرعية لمباشرة نشاط معين أو تصرف عام لتحقيق جانب من جوانب التكليف العام بأحد المقاصد الشرعية، وذلك لا يتم إلا بتوافر قدر من السلطة العامة حسب الاصطلاح المعاصر، أو القدرة على النفاذ حسب اصطلاح الفقه الإسلامي^(٣).

ويستتبع هذا النظر القول: إن الفقه الإسلامي قد أسبغ وصف الموظف العام -بالاصطلاح المعاصر- على كل من أسند إليه التصرف في شأن من شئون المسلمين العامة على سبيل وكالته عنها، أياً ما كانت الجهة التي ولته وعينته، فهو موظف عام سواء كان من عينه هو السلطان (الإمام) أو الوزير أو الوالي؛ لأن كل من كان نافذاً الأمر في عمل، وجائزاً له النظر فيه، جاز له تقليد العمال عليه^(٤).

(١) الاختيار للوظيفة العامة في النظام الإسلامي دراسة مقارنة بالنظم المعاصرة، لإبراهيم عبد

الصادق محمود، ١٩٨٢م، ص (٥٢-٥٤).

(٢) الخدمة المدنية على ضوء الشريعة الإسلامية، محمد الشباني، ص (٤١)، الدولة ونظام الحسبة

عند ابن تيمية، لمحمد المبارك، ص (٢٦).

(٣) الإدارة في صدر الإسلام، لمحمد عبد المنعم خميس، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٧٢م،

ص (١٤٧).

(٤) الأحكام السلطانية للفراء، لأبي يعلى، ص (٢٤٧).

المطلب الثاني

تعريف الموظف العام في النظم المعاصرة

ذكر بعض العلماء عدة تعريفات للموظف العام^(١)، من ذلك: تعريف الدكتور مصطفى أبو زيد بأنه: "الشخص الذي يعمل في خدمة مرفق عام في وظيفة دائمة وبصفة دائمة، عن طريق التعيين مع قبوله لهذا التعيين"^(٢).

ورأى آخرون أنه: "الشخص الذي يشغل إحدى الوظائف العامة الخاضعة لنظام الخدمة المدنية، أو أحد الأنظمة الوظيفية الخاصة، كنظام القضاء وذلك بالشروط والمؤهلات المطلوبة لشغل أي من هذه الوظائف"^(٣).

وذكر الدكتور محمود عاطف في تعريفه للموظف العام أنه: "كل من يعهد إليه بعمل دائم في خدمة مرفق عام تديره الدولة، أو أحد أشخاص القانون العام الأخرى، بالطريق المباشر"^(٤).

ونصت المادة الثامنة من نظام مكافحة الرشوة السعودي الصادر عام ١٤١٣هـ على أنه: "يعد في حكم الموظف العام... كل من يعمل لدى الدولة أو لدى أحد الأجهزة ذات الشخصية المعنوية العامة، سواء كان يعمل بصفة

(١) الوظيفة العامة والتعيين فيها في الجهاز الإداري والقطاع العام، د. محمود حلمي، ص (٦٢٤)، الموظف العام في قانون العقوبات، د. أحمد طه، ص (١٣٤)، والوجيز في القانون الإداري، د. سليمان الطماوي، ص (٤٢٩)، الوظيفة العامة في النظام الإسلامي والنظم الحديثة، د. علي عبد القادر (١٥٤). والوجيز في القانون الإداري، د. مصطفى فهمي (١١٦).

(٢) الوجيز في القانون الإداري، د. مصطفى أبو زيد فهمي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط (١)، ١٩٥٧م، ص (١١٦).

(٣) الخدمة المدنية، عبد الله السنيدي (٣٥٢)، الرقابة القضائية على أعمال الإدارة د. علي شفيق، معهد الإدارة العامة، الرياض (٢٧٧).

(٤) مبادئ القانون الإداري، لمحمود عاطف، أساليب النشاط الإداري ووسائله، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٩، ص (٩٨).

دائمة أو مؤقتة، والمحكم أو الخبير المعين من قبل الحكومة أو أية هيئة لها اختصاص قضائي، وكل مكلف من جهة حكومية أو أية سلطة إدارية أخرى بأداء مهمة معينة، وكل من يعمل لدى الشركات أو المؤسسات الفردية التي تقوم بإدارة وتشغيل المرافق العامة أو صيانتها أو تقوم بمباشرة خدمة عامة، وكذلك كل من يعمل لدى الشركات المساهمة والشركات التي تساهم الحكومة في رأس مالها والشركات أو المؤسسات الفردية التي تزاوّل الأعمال المصرفية، ورؤساء وأعضاء مجالس إدارات الشركات المنصوص عليها في الفقرة الرابعة من هذه المادة"^(١).

وقد استخلص الدكتور عادل عبد الرحمن خليل من فقه القانون الإداري السعودي الشروط التي تكتنف الوظيفة العامة، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

- ١- ديمومة الوظيفة العامة.
- ٢- ديمومة الخدمة في الوظيفة العامة.
- ٢- إدارة الدولة للمرفق العام بطريقة الاستغلال المباشر.
- ٤- التعيين في الوظيفة العامة بقرار إداري من السلطة المختصة^(٢).

(١) نشر بجريدة أم القرى في عددها (٣٤١٤) وتاريخ ١٤١٣/٢/٢هـ.

(٢) النظام الإداري السعودي، د.عادل عبد الرحمن خليل، دار حافظ للنشر والتوزيع، جدة، ط (١)، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص (٢٨) وما بعدها، والنظام الإداري السعودي، د.محمود مسعد، دار حافظ للنشر والتوزيع، جدة، ص (٢٠).

المبحث الثالث تعريف التدريب

التدريب لغة:

تدور معاني التدريب في اللغة حول: التعويد على الشيء، والتمرين عليه، للوصول إلى الحذق فيه وإتقانه.

وَدَرَّبَ بِهِ يَدْرِبُ دَرَبًا وَدَرَّبَةً: اعتاده وأولع به، وَدَرَّبَ عَلَى الشَّيْءِ: قَرَنَ وَحَدِّقَ. وَدَرَّبَهُ بِالشَّيْءِ وَعَلَيْهِ وَفِيهِ: عَوَّدَهُ وَمَرَّنَهُ. وَدَرَّبَ بِالشَّيْءِ، إِذَا لَزِمَهُ وَلَصِقَ بِهِ^(١).

وأما في الاصطلاح:

فمما يعرف به التدريب في مجال الوظيفة العامة أنه: "عملية منظمة، يتم التخطيط لها على أسس علمية، وفق احتياجات الموظف العام في كل درجة من درجات السلم الوظيفي؛ ويقوم بها متخصصون أكثر تمرساً من المتدرب؛ لتزويده بالمعارف والمهارات والاتجاهات الجديدة في المجال الوظيفي الذي يشغله؛ ليصبح الموظف أكثر قدرة وفاعلية في أداء عمله الوظيفي"^(٢).

ويظهر من خلال هذا التعريف أن المقصود بهذه الطريقة أن تقوم الإدارة بإعداد المرشحين لشغل الوظائف العامة قبل اختيارهم اختياراً نهائياً، وذلك بتدريبهم بشكل مسبق ولمدة معينة على الأعمال التي ستوكل إليهم، بحيث يتم تثبيتهم بعد انتهاء هذه المدة في وظائفهم المرشحين لها، إذا ما ثبتت

(١) العين للخليل الفراهيدي (٢٧/٨)، جمهرة اللغة لابن دريد (٢٩٧/١)، مجمل اللغة لابن فارس (٣٢٤/١).

(٢) ينظر: تدريب المعلمين بالخارج، دراسة في التخطيط للتنمية المهنية، رشيدة السيد، ص (٣، ٤).

صلاحياتهم لممارسة مسؤولياتهم والمهام التي تتضمنها، وإلا تم استبعادهم من مجال تلك الوظائف.

وتعد هذه الطريقة من أفضل طرق التعيين في الوظائف العامة، حيث تساعد على رفع الروح المعنوية للموظف فيشعر بقيمته وقيمة الدور الذي يؤديه، وهو ما يسمى بمبدأ تدريب الحساسية الذي ظهر في إطار نظرية التنظيم، إضافة إلى أن هذه الطريقة تساعد على ضمان حسن أداء الوظيفة^(١).

(١) ينظر: مصطلحات الفكر الحديث، سامي خشبة، (٣٤٤/٢)، الفخري في الآداب السلطانية والدولة الإسلامية، لمحمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقا، ص (١٧)، طرق الاختيار والتعيين في الوظيفة العامة، خبراء المنظمة العربية للتنمية الإدارية، ص(٢٦)، الإدارة في صدر الإسلام، د.محمد عبد المنعم، ص(١٢٢).

المبحث الرابع تعريف التأهيل

التأهيل لغة:

التأهيل في اللغة مصدر مأخوذ من أهل فلاناً للأمر: صيره أهلاً له ومستحقاً، ويقال: هو أهل لكذا: مستوجب ومستحق له، ومنه: الأهلية للأمر: الصلاحية له^(١).

وأما في الاصطلاح:

فإن أعم ما يعرف به التأهيل أنه: "حزمة من البرامج المعنية بالتعليم وبحسن المهارة الفنية؛ ليؤدي المستهدف إنجازاً أفضل في قيامه بوظيفته المسؤول عن أدائها"^(٢).

وسيراً في سياق هذا التعريف يمكن تشوف عدد من الإمكانيات التي يتيحها التأهيل للموظف العام، بحسبانه -التأهيل- هذه الحزمة من البرامج العلمية والعملية، وتتمثل في:

١- الوصول إلى تصور ذهني صحيح للمشكلة العارضة في الموقف الوظيفي، من خلال الإحاطة الوافية بعناصرها.

٢- الإحاطة الذهنية بتصور صحيح لحل المشكلة.

٣- اكتساب مهارة وأهلية لوضع الحلول المناسبة لغيرها من المشكلات^(٣).

(١) المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (٢٥٦/٤)، لسان العرب لابن منظور (٢٩/١١)، شمس العلوم للحميري (٢٤٦/١)، معجم اللغة العربية المعاصرة د. أحمد مختار وآخرون (١٣٥/١).

(٢) لماذا التأهيل للقضاء، الشيخ صالح الحصين، ورقة عمل مقدمة للملتقى الأول للقضاء، المنعقد في فندق الفيصلية، مدينة الرياض، في الفترة ١١-١٢ صفر ١٤٢١هـ الموافق ٢٦-٢٧ يناير ٢٠١٠م، بعنوان (تأهيل القضاة رؤية مستقبلية).

(٣) المرجع السابق.

الفصل الأول

اختيار الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أساليب اختيار الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي.

المبحث الثاني: شروط اختيار الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي.

المبحث الثالث: التكيف الفقهي للوظيفة العامة.

المبحث الأول

أساليب اختيار الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي

تعددت أساليب اختيار الموظفين العموميين في الدولة الإسلامية، استقاءً من الفقه الإسلامي، وكان أهم هذه الأساليب ثلاثة: التعيين، والانتخاب، والامتحان، وهي التي نعرض لها تباعاً في المطالب التالية:

المطلب الأول

التعيين

في الحقبة الإسلامية الأولى كان لولي الأمر -الخليفة- أوسع نطاق من السلطة في اختيار الموظفين في الدولة، بحسبانه هو صاحب الولاية العامة التي تتفرع عنها جميع السلطات والولايات والوظائف العامة في الدولة الإسلامية، وفي قيامه بعملية تعيين العمال والموظفين العموميين فإما أن يكون تعيينه لهم من قبله هو مباشرة، وإما بتفويض من هم دونه من الأمراء والولاة والعمال في تعيين غيرهم وتوليتهم من يرون على الوظائف العامة لا سيما في البقاع البعيدة والنائية عن مركز الحكم، فهناك حيث يرى الحاضر ما لا يراه الغائب، وحيث تجدّ أمور تقتضي العجلة لئلا تضيع أو تتوقف مصالح الناس^(١).

وكان شرط الكفاءة والصلاحية مفترضاً توافره أصلاً في نواب الخليفة الذين يفوض إليهم اختيار غيرهم^(٢)، وبذا تكون هناك ضمانات لانتقاء الأصح ممن تتوافر فيهم شروط شغل الوظيفة العامة، فالكفاء يختار كفوّاً غالباً. وأما الأساس الذي كان يتم التعيين بناء عليه فكان له وسائل كثيرة، لعل

(١) نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، د. ظافر القاسمي، ص (٤٩٠).

(٢) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن علي الماوردي، ص (٤٨).

من أهمها المعرفة السابقة بين القائم بالاختيار والتعيين وبين من يقع عليه هذا الاختيار، وكذلك من هذه الوسائل أن يقوم بالاستعلام عنه لدى ذوي الخبرة والموثوقية.

أولاً: المعرفة السابقة:

وهي أقرب الوسائل التي تعد أساساً لاختيار الموظفين، فإذا ما كان ولي الأمر أو من يفوض إليه الاختيار يعرف الشخص المراد توليته الوظيفة العامة معرفة شخصية، فإن ذلك أدنى أن يكون مدخلاً إلى معرفة مدى استيفائه للشروط الخلقية الشخصية والموضوعية اللازم توافرها فيه بما يلئم الوظيفة العامة ذاتها، وهو الأساس الذي كان متوافراً للنبي ﷺ مع علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين ولاه قضاء اليمن ولم يختبره في أمر القضاء ^(١)، وكما فعل أبو بكر رضي الله عنه حين قلد ولاية القضاء لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، وولاية المال لأبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه ^(٢).

ثانياً: الاستعلام:

ربما كان ولي الأمر أو من ينوب عنه في اختيار الموظفين العموميين على غير معرفة بالشخص المطلوب اختياره للوظيفة، أو لم يكن على قدر من المعرفة به يتيح له الوثوق من مدى كفاءته وصلاحيته للوظيفة العامة وواجباتها، فهنا يلجأ إلى أهل الخبرة وذوي الثقة مستعلماً عنه، فإن وقف منهم على خبره فاستبان له صلاحيته للوظيفة العامة ولاه إياها.

وهذه الوسيلة اتبعها الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين أراد أن يختار

(١) أدب القاضي للماوردي (١/١٧٥)، أدب القضاء لابن أبي الدم ص (٤٢)، تبصرة الحكام لابن

فرحون (١/٢٢)، المغني لابن قدامة (١١/٣٧٨).

(٢) تاريخ الطبري (٣/٢٢٦).

عاملاً يسند إليه أحد الأعمال، فجمع مجموعة من الصحابة ممن يمتازون بالخبرة والدراية، وقال: "أشيروا علي ودلوني على رجل أستعمله على أمر قد دهمني، فقالوا له: ما عندك؟ فقال: أريد رجلاً إذا كان في القوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم، وإذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم، فقالوا له: ما نعرف هذه الصفة إلا في الربيع بن زياد الحارثي، فقال لهم: صدقتم، ثم ولاه العمل"^(١).

وعلى خطى جده الفاروق رضي الله عنه سار الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز، حيث أعوزه رجل يوليه خراسان، فقال لأصحابه: "أبغوني رجلاً صدوقاً أسأله عن خراسان، فقيل له: أبو مجلز لاحق بن حميد، فكتب إليه، فلما جاء قال له عمر: أخبرني عن عبد الرحمن بن عبد الله القشيري، قال: يكافئ الأكفاء، ويعادي الأعداء، وهو أمير يفعل ما يشاء، ويقدم إن وجد من يساعده. قال: أخبرني عن عبد الرحمن بن نعيم، قال: ضعيف لين يحب العافية وتأتي له، قال: الذي يحب العافية وتأتي له أحب إليّ، فولاه الصلاة والحرب، وولى عبد الرحمن القشيري الخراج"^(٢).

فبهذين السبيلين في انتقاء الموظفين العموميين كان اختيار الأصلح للوظيفة العامة أدنى إلى التحقق في نهج الإدارة الإسلامية، ومتى وقف ولي الأمر من خلال هاتين الوسيلتين أو إحداهما على من هو كفاء للوظيفة العامة، فإنه يقوم بتوليته وتعيينه فيها.

(١) رواه ابن الأثير في أسد الغابة (٢/٢٥٥)، والذهبي في تاريخ الإسلام (٤/١٠٤)، وابن حجر في الإصابة في تمييز الصحابة (٢/٢٨١). وفيه الهيثم بن عدي وهو ضعيف.
(٢) رواه الطبري في تاريخه (٦/٥٦١)، وابن مسكويه في تجارب الأمم (٢/٤١٧)، وابن خلدون في تاريخه (٣/٩٥).

المطلب الثاني

الانتخاب

يشيع لدى غير المتخصصين الاعتقاد أن طريقة الانتخاب لتولية الموظفين العموميين الوظائف العامة هي طريقة وافدة من غير بيئة الدولة الإسلامية، وهذا الاعتقاد خاطئ كل الخطأ؛ لأن النظام الإداري في الدولة الإسلامية عرف طريقة الانتخاب في اختيار الموظفين العموميين، فضلاً عن أنه عرفها في اتخاذ القرارات الهامة والكبرى المتصلة بشأن الأمة، ومن شواهد ذلك واقعة تاريخية كان من نتائج انتهاج الإدارة الإسلامية فيها طريقة الانتخاب أن وقع الاختيار على سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه لقيادة جيش المسلمين في العراق^(١).

بل إن بعض العلماء المعاصرين يرى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد سبق الفكر الحديث في إرسائه لنظام التمثيل النسبي حين جعل التمثيل النيابي نسبياً حسب القوة العددية^(٢) إذ جعل النقباء بحسب عدد سكان كل قبيلة فكان النقباء أو النواب عن الخزرج تسعة وعن الأوس ثلاثة^(٣).

ولم تكن طريقة الانتخاب لاختيار الموظفين العموميين قاصرة على ما

(١) وتفاصيل هذه الواقعة أنه توالى أنباء الهجوم المتتابع الذي تشنه الفرس على المسلمين، فقرر عمر رضي الله عنه قيادة الجيش الذي سيلاقى الفرس بنفسه، لكن الكثرة الغالبة من الصحابة رفضت خروجه، واقترحوا أن يختار أحداً غيره، فبدأ التشاور حول اختيار القائد، حتى قال عبد الرحمن بن عوف: لقد وجدت الرجل، فقال عمر: ومن هو؟ قال: سعد بن مالك الزهري، فأيد المسلمون هذا الترشيح، فولاه عمر. ينظر: الفاروق عمر محمد رضا (١١٦)، عمر بن الخطاب وأصول السياسة سليمان الطماوي (١٣٦)، فن الحكم في الإسلام مصطفى فهمي (١٢٣).

(٢) النظم السياسية الدولة والحكومة في ضوء الشريعة الإسلامية د. داود الباز ص (٢٧٢)، الإدارة في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، أحمد عجاج (٧١).

(٣) السيرة لابن هشام (٤٤٤/١)، والطبقات لابن سعد (٢٢٣/١).

يمكن تسميته بوظائف الإدارة العليا، بل كان لها حضور في كثير مما يتعلق بأعمال الدولة الإسلامية^(١)، ومن شواهد ذلك ما يرويه الطبري في حوادث سنة ١٠٦هـ، أن عمر بن هبيرة أمير العراق وخراسان في عهد يزيد بن عبد الملك، قال لمسلم بن سعيد حين ولاه خراسان: "ليكن حاجبك من صالح مواليك، فإنه لسانك والمعبر عنك، وحُث صاحب شرطتك على الأمانة، وعليك بعمال العذر، قال: وما عمال العذر؟ قال: مُر أهل كل بلد أن يختاروا لأنفسهم، فإذا اختاروا رجلاً فوله، فإن كان خيراً كان لك، وإن كان شراً كان لهم دونك، وكنت معذوراً"^(٢).

وغير هذه الحوادث والوقائع كثير -مما لا يتسع له المقام- مما يكشف بجلاء عن أن الإدارة في الدولة الإسلامية عرفت طريقة الانتخاب في اختيار الموظفين العموميين.

المطلب الثالث

الامتحان

يسجل تاريخ الإدارة في الدولة الإسلامية أنها قد عرفت الامتحان كوسيلة لاختيار الموظفين العموميين، وكان مسلكها مناسباً لظروفها التاريخية والحضارية، ومتلائماً مع طبيعة الوظيفة العامة التي يتم الاختيار لها. وأما آلية هذا الامتحان فكانت تتم بأن يستدعي صاحب قرار اختيار الموظف العام الشخص المراد توليته، فيختبره بنفسه، أو يفوض غيره في الاختبار، فإذا تحقق من صلاحيته للوظيفة، واطمأن إليه ولاه.

(١) نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي د. ظافر القاسمي ص (٤٩١، ٤٩٢).

(٢) تاريخ الطبري (٣٥/٧).

ولم يكن أسلوب الامتحان لاختيار الموظفين العموميين قاصراً على من لا يعرفهم صاحب قرار الاختيار أو لا علم له بالقدرات المهنية اللازمة للوظيفة العامة، بل كان يعقد هذا الامتحان كذلك لمن كان يعرفهم للثبوت من صلاحيتهم لشغل الوظيفة العامة بدرجة أكثر واقعية^(١).

ومن التطبيقات الناصعة في الدلالة على انتهاج الإدارة الإسلامية أسلوب الامتحان في تولية الوظائف العامة ما قام به النبي ﷺ حين أجرى اختباراً لمعاذ بن جبل، عندما أراد أن يوليه الحكم والقضاء في اليمن^(٢).

(١) الاختيار على أساس الصلاحية للوظيفة العامة في النظام الإداري الإسلامي، د. محمد باهي أبو يونس، ص (١٤٩).

(٢) أخرجه أبو داود (٢٢٧/٢) كتاب الأفضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء حديث (٣٥٩٢، ٣٥٩٣)، والترمذي (٦١٦/٣) كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، حديث (١٣٢٧، ١٣٢٨)، وأحمد (٢٣٠/٥، ٢٣٦، ٢٤٢)، والدارمي (٦٠/١)، والطبراني في الكبير (١٧٠/٢٠) (٣٦٢)، والبيهقي (١١٤/١٠)، كلهم من طريق شعبة عن الحارث عن أصحاب معاذ بن جبل أن النبي ﷺ حين بعث معاذ بن جبل إلى اليمن قال له: (كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: بسنة رسول الله قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي لا آلو، قال: فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله). اهـ. وقال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده عندي بمتصل. وقال البخاري: لا يصح. والحديث أعله ابن حزم وغيره بثلاث علل: الإرسال، وجهالة أصحاب معاذ، وجهالة الحارث بن عمرو. ينظر: التاريخ الكبير للبخاري (٢٧٧/٢)، سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني (٢٨٥/٢).

قال ابن الجوزي: هذا حديث لا يصح وإن كان معناه صحيحاً والفقهاء كلهم يذكرونه في كتبهم ويعتمدون عليه.

قال الحافظ ابن حجر: وقد أطلق صحته جماعة من الفقهاء كالباقلائي وأبي الطيب الطبري وإمام الحرمين لشهرته وتلقي العلماء له بالقبول، وله شاهد صحيح الإسناد لكنه موقوف، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "لقد أتى علينا زمان وما نسأل ولسنا هناك، ثم بلغنا الله ما ترون، فإذا سئل أحدكم عن شيء فليُنظر في كتاب الله، فإن لم يجده في كتاب الله فليُنظر في سنة رسول الله، فإن لم يجده في كتاب الله ولا في سنة رسول الله، فليُنظر فيما اجتمع عليه المسلمون فإن لم يكن فليجتهد رأيه، ولا يقل أحدكم إنني أخشى: فإن الحلال بين والحرام بين، وبين ذلك أمور مشتبهة،

على الرغم من أن معاذاً كان مشهوراً بعلمه وسعة أفقه، لدرجة أن النبي ﷺ قال عنه: (أعلم أمتي بالحلال والحرام معاذ بن جبل) (١).

وبلغ من ترسخ الثقة في هذا الأسلوب الإداري في تولية الوظائف العامة في الدولة الإسلامية أن علياً ﷺ أشار به على واليه على مصر الأشتر النخعي في كتابه إليه قائلاً: "وانظر في أمور عمالك الذين تستعملهم، فليكن استعمالك إياهم اختباراً، ولا يكن محاباة ولا أثرة" (٢).

وكان لأسلوب الامتحان في اختيار الموظفين العموميين طرائق، لعل من أظهرها طريقتان:

أولاً: الامتحان بالأسئلة:

وفي هذه الطريقة يطرح صاحب قرار اختيار الموظف العام على الشخص المرشح لتولي الوظيفة العامة بعض الأسئلة المتعلقة بطبيعة الوظيفة وواجباتها وتخصصاتها، ومن مجمل أجوبته تستبين صلاحيته للوظيفة أو عدم كفاءته لها.

وكان للنبي ﷺ تطبيق عملي لهذه الطريقة مع معاذ بن جبل ﷺ فاختره بأن طرح عليه أسئلة متعلقة بوظيفة القضاء؛ إذ سأله النبي ﷺ: (بم تقضي يا معاذ؟ قال معاذ: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد، قال: أقضي بسنة رسوله،

فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك". رواه الدارمي (١٧١) (٢٦٩/١). وينظر: التلخيص لابن حجر (١٨٢/٤).

(١) أخرجه الترمذي (٦٢٣/٥) كتاب المناقب، باب مناقب معاذ (٣٧٩١)، وابن ماجه (٥٥/١)، في المقدمة، باب فضائل خباب ﷺ (١٥٤). قال ابن حجر: رجاله ثقات. وصححه الألباني. ينظر: فتح الباري (١٢٦/٧)، سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢٢٢/٣).

(٢) الإمامة والسياسة، لابن قتيبة الدينوري، ص (٢٧٢).

قال: فإن لم تجد في سنة رسوله؟ قال معاذ: أجتهد رأي ولا آلو، فقال النبي ﷺ: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله^(١).
ومن التطبيقات التي تقوم مثلاً على هذه الطريقة من الامتحان بطرح الأسئلة على المرشح لشغل الوظيفة العامة، ما يروى أنه لما عزل ابن شبرمة عن قضاء اليمن قال له واليها: " اختر لنا رجلاً نوليهِ القضاء، فقال: ما أعرفه، فذكر له رجل من أهل صنعاء، فأرسل إليه فجاءه، فقال له ابن شبرمة: هل تدري لم دُعيت؟ قال: لا، قال: إنك دعيت لأمر عظيم، للقضاء، قال: ما أيسر القضاء، فقال له ابن شبرمة: فتسألك عن شيء يسير منه، قال: سل، قال له ابن شبرمة: ما تقول في رجل ضرب بطن شاة حامل فألقت ما في بطنها؟ فسكت الرجل، قال له ابن شبرمة: إنا بلوناك فما وجدنا عندك شيئاً، فقيل له: ما القضاء فيها؟ قال ابن شبرمة: تقوم حاملاً وتقوم حائلاً ويغرم قدر ما بينهما"^(٢).

ومما يروى كذلك شاهداً على تطبيق الإدارة الإسلامية طريقة الامتحان بطرح الأسئلة على المرشح للوظيفة العامة أنه لما أراد عمر بن هبيرة أن يولي إياس بن معاوية على إحدى الولايات أجرى له اختباراً انطوى على طرح عدة أسئلة كانت لازمة للاستيثاق من صلاحيته لهذه الوظيفة، فقد سأله عمر: أتقرأ القرآن؟ قال إياس: نعم، قال عمر: أتقرض الفرائض؟ قال إياس: نعم، قال عمر: أتعرف من أيام العرب شيئاً؟ قال: نعم، قال: أتعرف من أيام العجم شيئاً؟ قال: أنا بها أعرف، قال عمر: إني أريد أن أستعين بك على أحد الأعمال، قال إياس: إن بي خلافاً ثلاثاً لا أصلح معهن للعمل، قال عمر: وما

(١) تقدم.

(٢) عيون الأخبار، لابن قتيبة (١/٦٤).

هذه؟ قال: دميم كما ترى، وأنا حديد، وأنا عيٌّ، قال عمر: أما دمامتك فإني لا أريد أن أحاسن بك الناس، وأما العيِّ فإني أراك تعبر عن نفسك، وأما سوء الخلق فإن السوط يقومك، قم قد وليتك، قال: فولاني وأعطاني ألفي درهم فهما أول مال تمولته^(١).

ثانياً: اختبار الموقف:

وهذه الطريقة من طريقتي الامتحان لشغل الوظيفة العامة، كانت تقوم على ما يصدر من المرشح للوظيفة العامة من حسن التصرف في موقف معين وواقعة حدثت، ويكون صاحب القرار متلمساً أصوب علاج لهذا الموقف أو تلك الواقعة بما يكشف عن لباقة وفتنة وعمق نظر^(٢).

ووقائع تاريخ الإدارة الإسلامية ملأى بشواهد هذه الطريقة في امتحان المرشح للوظيفة العامة، ومنها ما رواه الشعبي -رحمه الله- أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أخذ فرساً من رجل ليحمل عليه رجلاً، فعضب الفرس -كسرت ساقه- فقال للرجل خذ فرسك، فأبى الرجل ذلك، وطالبه بثمنه، ولكنه رفض، وطلب من الرجل أن يختار حكماً يختصمان إليه، فاختر صاحب الفرس شريحاً العراقي للفصل بينهما، وبعد أن سمع شريح ما حدث، قال لعمر: يا أمير المؤمنين أخذته صحيحاً سليماً على سوم، فعليك أن ترده كما أخذته، قال: فأعجب من قضائه وحدة ذكائه، وبعثه قاضياً على اليمن، ثم قال: ما وجدت في كتاب الله فالزمه، وإلا فالسنة، وإلا فاجتهد رأيك^(٣).

(١) السابق (١٨/١).

(٢) الاختيار على أساس الصلاحية للوظيفة العامة في النظام الإداري الإسلامي، د.محمد باهي أبو يونس، ص (١٥٢).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٢٧١/٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٧٤/٥)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (١٢٧/٤)، وعبد الرزاق في المصنف (٢٢٤/٨)، رقم (١٤٩٧٩)، وابن سعد

وفي طبقات ابن سعد قال عمر: وهل القضاء إلا هكذا؟ سر إلى الكوفة، فبعثه قاضياً عليها، قال: وإنه لأول يوم عرفه فيه^(١).

ومما يرويه الشعبي -رحمه الله- أيضاً من شواهد هذه الطريقة في امتحان المرشح للوظيفة العامة في الدولة الإسلامية -والتي كان من أبرز العاملين بها الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه- أن كعب بن سوار كان جالساً عند عمر بن الخطاب، فجاءته امرأة فقالت: يا أمير المؤمنين ما رأيت رجلاً قط أفضل من زوجي، والله إنه ليبيت ليله قائماً، ويظل نهاره صائماً في اليوم الحار ما يفطر، فقال لها عمر: نعم الزوج زوجك، فكررت ذات قولها مرة أخرى، فقال لها: نعم الزوج زوجك، فاستحيت المرأة وانصرفت، فقال كعب بن سوار: يا أمير المؤمنين إن هذه المرأة تشكو زوجها في أمر مباحته إياها عن فراشه، فقال أمير المؤمنين ردوا علي المرأة، فقال لها: لا بأس بالحق أن تقوليه، إن هذا زعم أنك جئت تشكين زوجك أنه يجتنب فراشك، قالت: أجل إني امرأة شابة، وإني لأبتغي ما يبتغيه النساء، فأرسل لزوجها فجاء، فقال لكعب: اقض بينهما، قال: أمير المؤمنين أحق أن يقضي بينهما، قال: عزمت عليك لتقضي بينهما، فإنك فهمت من أمرهما ما لم أفهم، فقال كعب لزوجها: إن الله قد أحل لك من النساء مثنى وثلاث ورباع، فلك ثلاثة أيام ولياليهن تعبد فيهن ربك، ولها يوم وليلة، فقال عمر رضي الله عنه لكعب: والله ما أدري

(١٢٢/٦)، ووكيع في أخبار القضاة (١٨٩/٢)، ومداره على عامر الشعبي، وهو ثقة من الثالثة روايته عن عمر منقطعة وبقيّة رجاله عند ابن أبي شيبة ثقات. ينظر: دراسة نقدية في المرويات الواردة في شخصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه وسياسته الإدارية (٧٦٩/٢).

(١) الطبقات الكبرى، لابن سعد، (١٢٢/٦).

من أي أمريك أعجب، أمن فهمك أمرهما، أو حكمك بينهما؟ اذهب فقد وليتك القضاء بالبصرة^(١).

وهكذا تكشف هذه القصة عن رؤية الفاروق عمر رضي الله عنه لهذه اللمعة التي بدرت من كعب فكشفت عن فطنته ونفاذه الحاد إلى الصواب، فما كان منه رضي الله عنه إلا أن تمسك به لوظيفة القضاء، لمصلحة الأمة أن يكون مثل صاحب هذا العقل قاضياً فيها.

(١) رواه ابن أبي شيبه في المصنف (٢٥٢/٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (٨٧/١٠)، وابن سعد في الطبقات (٩٢/٧)، وابن عبد البر في الاستيعاب (١٣٢١/٣)، وابن أبي الدنيا في العيال (٦٨٩/٢)، ومداره على الشعبي وروايته عن عمر منقطعة كما سبق وبقية رجاله عند ابن سعد ثقات. ينظر: دراسة نقدية في المرويات الواردة في شخصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه وسياسته الإدارية (٧٧٤/٢).

المبحث الثاني

شروط اختيار الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي

إن أهمية الوظيفة العامة في النظام الإسلامي جعلت اختيار الشخص لشغلها محاطاً بشروط وضوابط، بعضها موضوعي، وبعضها خلقي وقيمي، وهو ما تمتاز به الحياة الإسلامية عامة، وفي شأن الوظيفة العامة خاصة، وهو ما نعرض له في المطلبين التاليين:

المطلب الأول

الشروط الخلقية للموظف العام في النظام الإداري الإسلامي

جاء قوله سبحانه: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ آسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ القصص: ٢٦؛ ليكون بمثابة النص الدستوري الأعلى الذي تصدر عنه سائر نصوص الشريعة الإسلامية التي تدور حول الوظيفة العامة وتستقضي شرائط شغلها.

وانبثاقاً من النص على شرطية الأمانة وما يحيط بها من خلائق كالتقوى والورع والرفق، جاءت النصوص لتؤكد على هذه القيم والمعايير الخلقية فيمن يشغل الوظيفة العامة ويقوم من خلالها على خدمة مصالح المسلمين.

فمن ذلك ما رواه أبو الجهم رضي الله عنه قال: (بعثني النبي صلى الله عليه وسلم ساعياً، ثم قال: أَنْطَلِقْ أَبَا مَسْعُودٍ، وَلَا الْفَيْئَكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَجِيءُ وَعَلَى ظَهْرِكَ بَعِيرٌ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ لَهُ رُغَاءٌ قَدْ غَلَّتَهُ. قال: إذن لا أنطلق، قال: إذن لا أكرهك) (١).

كما روى أبو ذر الغفاري رضي الله عنه أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم توليته عملاً من

(١) أخرجه أبو داود (١٣٥/٣) كتاب الخراج والإمارة والفيء باب في غلول الصدقة (٢٩٤٧)،

والطبراني (٢٤٧/١٧)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٨٩/٣): رجاله رجال الصحيح.

الأعمال فقال: يا رسول الله أَلَا تَسْتَعْمَلُنِي قَالَ: (فَضْرَبَ بِيَدِهِ عَلَى مَنْكَبِي، ثُمَّ قَالَ: يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّكَ ضَعِيفٌ وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا وَادَى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا) (١).

وفي تنبيه من يتقلدون الوظائف العامة إلى ضرورة مباشرة عملهم بالنصح للأمة، والوعيد على خلاف ذلك ما روى معقل رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّهُ رَعِيَّةً يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٍ لِرَعِيَّتِهِ إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ) (٢).

المطلب الثاني

الشروط الموضوعية للموظف العام في النظام الإداري الإسلامي

لا يكفي لشغل الوظيفة العامة من المنظور الإسلامي أن تتوافر لصاحبها الشروط الأخلاقية من أمانة وتقوى وورع وصدق... إلخ، وإنما يجب أن يلازم ذلك طائفة أخرى من الشروط الموضوعية، وهي ما عبر عنه النص القرآني بلفظ (القوي)، فالقوة والعلم في سياق التحمل لأمانة الوظيفة تعني الأهلية الكاملة لشغل الوظيفة العامة جسمانياً، بالقدر الذي يلائم طبيعتها وأعبائها، وعقلياً، بتوافر العلم النظري والتطبيقي بمهامها، وهو ما يعبر عنه بالصلاحية. وهذا الأمر هو الذي رشح نبي الله يوسف عليه الصلاة والسلام نفسه به لإدارة المال بمصر فلم يذكر نبوته وتقواه وإنما طلبها بحفظه وعلمه حين قال ﴿ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ [يوسف: ٥٥].

(١) تقدم.

(٢) أخرجه البخاري (١٢/١٣٥) (٧١٥٠) كتاب الأحكام باب من استرعى رعية فلم ينصح، ومسلم

(١٢٥/١) كتاب الإيمان باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار (١٤٢).

ومن هنا تعتبر الغاية من عملية الاختيار هي انتقاء الأفضل، أما طريقة أو أسلوب الاختيار فيعتبر وسيلة للوصول إلى هذه الغاية، فالمهم تحقيق الغاية بأي وسيلة مشروعة؛ لذلك وجدنا أساليب اختيار النواب في الدولة الإسلامية تعددت واختلفت من وقت لآخر، ويعد من هذه الوسائل ما يسمى بالتعيين، والانتخاب، والاختبار.

وشرط الصلاحية هو ما كان يطبقه النبي ﷺ في اختياره لعماله، فإذا كان الشخص غير قادر على تولي أعباء الوظيفة العامة، لم يكن يعينه فيها مهما كان ورعه وتقواه وشدة صلته به أو قرابته فعن أبي ذر رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله ألا تستعملني؟ قال: (إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَأَنْهَا أَمَانَةٌ، وَأَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخَذَهَا بِحَقِّهَا وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا) (١).

وعلى نهج القويم ﷺ سار خلفاؤه الراشدون، فكان اختيارهم على الأساس نفسه من الكفاءة والصلاحية، ومن ذلك تعيين الصديق أبي بكر خالد بن الوليد -رضي الله عنهما- لقتال الروم في الشام رغم أن في الجيش أبا عبيدة بن الجراح رضي الله عنه وهو الذي سماه النبي ﷺ أمين الأمة (٢)، فكانت رسالة أبي بكر إلى أبي عبيدة درساً في هذا النهج من تحري الصلاحية فيمن يتولى الوظيفة العامة؛ إذ يقول فيها: "سلام الله عليك أما بعد فقد وليت خالداً لقتال العدو في الشام، فلا تخالفه، واسمع له وأطع، وأنا أعلم أنك خير منه وأفضل ديناً، ولكن ظننت أن له فطنة في الحرب ليست لك فأحببت أن أنسي به الروم وساوس الشيطان، أراد الله بنا وبك سبل الرشاد" (٣).

(١) تقدم.

(٢) أخرجه البخاري (١١٦/٧) كتاب فضائل الصحابة باب مناقب أبي عبيدة (٢٧٤٤)، ومسلم

(١٨٨١/٤) كتاب فضائل الصحابة، باب فضل أبي عبيدة بن الجراح (٥٢).

(٣) رواه ابن المنذر في الأوسط (٢٤٤/١)، والذهبي في سير أعلام النبلاء (٢٢/١).

ويستمر بنا المسير في أثر الراشدين لنرى أبلغ الحرص على تولية الأكثر جدارة وصلاحيّة للوظيفة العامة، وذلك فيما رواه الإمام البخاري - رحمه الله - عن عمرو بن ميمون في حديث قصة بيعة عثمان رضي الله عنه قال: "فَقَالُوا أَوْصِ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ مَا أَحَدٌ أَحَقُّ بِهَذَا الْأَمْرِ مِنْ هَؤُلَاءِ النَّفَرِ أَوْ الرَّهْطِ الَّذِينَ تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم وَهُوَ عَنْهُمْ رَاضٍ، فَسَمَى عَلِيًّا وَعَنْمَانَ وَالزُّبَيْرَ وَطَلْحَةَ وَسَعْدًا وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ، وَقَالَ يَشْهَدُكُمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَلَيْسَ لَهُ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ كَهَيْئَةِ التَّعْزِيَةِ لَهُ، فَإِنْ أَصَابَتِ الْإِمْرَةَ سَعْدًا فَهُوَ ذَاكُ وَإِلَّا فَلْيَسْتَعِنَ بِهِ أَيُّكُمْ مَا أَمُرُ" (١).

وعلى النهج السوي سار عثمان بن عفان رضي الله عنه، فكان حريصاً على توجيه العمال إلى الرفق بالرعية، فأرسل إلى بعضهم قائلاً: "إن الله أمر الأئمة أن يكونوا رعاة، ولم يطلب إليهم أن يكونوا جباة، ألا إن أعدل السير أن تنظروا في أمور المسلمين فتعطوهم الذي لهم وتأخذوا بما عليهم" (٢).

وكان من توجيه علي بن أبي طالب رضي الله عنه لمالك بن الحارث النخعي - أحد قواده العسكريين - الذي تولى إمارة مصر، قوله: "انظر أمور عمالك فاستعملهم اختياراً ولا تولهم محاباةً وأثرة، وتوخ منهم أهل التجربة والحياء من أهل البيوتات الصالحة والقدم في الإسلام، ثم أسبغ عليهم الأرزاق فإن ذلك قوة لهم على استصلاح أنفسهم، وغنى لهم عن تناول ما تحت أيديهم، ثم تفقد أعمالهم وابعث عليهم العيون من أهل الصدق والوفاء" (٣).

-
- (١) أخرجه البخاري (٧٤/٧ - ٧٦) كتاب الفضائل باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان.
 (٢) رواه عبد الرزاق في المصنف (٤٥٦/٥)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (٢٤٥/١)، والطبري في تاريخه (٥٥٦/٢).
 (٣) رواه الطبري في تاريخه (١٢٦/٣ - ١٢٨)، والبخاري في التاريخ الكبير (٣٠٧/٧)، وذكره ابن عبد البر في الاستيعاب، (١٩٦٩/٣).

المطلب الثالث

حكم تقديم المفضل على الفاضل في الوظيفة العامة

تحرير محل النزاع: إذا عسر اختيار الأفضل في الوظيفة العامة، واقتضت مصلحة المسلمين تقديم المفضل، لكونه أصلح للناس، وأجمع لشملهم من الاختلاف والتفرق فيقدم اختياره وتفويض الوظيفة إليه اتفاقاً^(١)، وهذا يدخل في قاعدة درء المفسد أولى من جلب المصالح^(٢)، فإن لم يكن ذلك فقد اختلف العلماء في حكم تقديم الفاضل على قولين:

القول الأول: يجب تقديم الفاضل، وهو مذهب الحنفية^(٣)، والحنابلة^(٤) وبعض الشافعية^(٥).

القول الثاني: يستحب تقديم الفاضل، وهو مذهب الشافعية^(٦) والمالكية^(٧).

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

١- أن الولايات أمانة، كما قال النبي ﷺ لأبي ذر: "إنها أمانة"، وقد أمر تعالى بأداء الأمانات فقال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ

(١) انظر: الذخيرة (٢٧/١٠)، الأحكام السلطانية للماوردي (٢٧)، غيات الأمم في التيات الظلم (١٦٧).

(٢) انظر: نهاية المحتاج (٢٢٥/٨)، الإنصاف (١٥٨/٦).

(٣) انظر: الهداية (٢٣٧/٢)، رد المحتار على الدر المختار (٤١/٨).

(٤) انظر: الإنصاف ١٥٥/٦، كشاف القناع (٢٨٧/٦)، مطالب أولي النهى (٤٥٥/٦).

(٥) انظر: غيات الأمم في التيات الظلم (١٦٨).

(٦) انظر: الحاوي الكبير (١٠/١٦)، المهذب (٣٧٧/٢)، مغني المحتاج (٤٧٢/٤)، أدب القضاء لابن أبي الدم (٤٧).

(٧) انظر: الذخيرة (٢٦/١٠).

إِلَى أَهْلِهَا ﴿النساء: ٥٨﴾، وتولية غير الفاضل تقصير في الاجتهاد وخلل في الأمانة^(١).

٢- أن مسؤولية الحاكم تقتضي وجوب نصحه لرعيته؛ كما روى ابن عمر رضي الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم قال: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع ومسؤول عن رعيته)^(٢)، وعن معقل رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال: (ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة)^(٣)، وتولية غير الأصلح غش للرعية، وعدم نصح لهم^(٤).

٣- القياس على ولي اليتيم وناظر الوقف فقد أجمع المسلمون على أنهما لا يتصرفان إلا بالأصلح^(٥)، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الأنعام: ١٥٢]، فذلك من يتولى شؤون المسلمين فوجب عليه ألا يتصرف إلا لجلب مصلحة أو درء مفسدة^(٦)، وتولية المفضول مع وجود من هو أفضل منه من غير عذر ولا حاجة ليس تصرفاً بالمصلحة.

(١) انظر: السياسة الشرعية (١٩)، حسن السلوك (٨٥).

(٢) أخرجه البخاري (١٢٠/٣) (٢٤٠٩) كتاب الاستقراض والديوان، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه، ومسلم (١٤٥٩/٢) (٤٧٢٤) كتاب الإمارة باب فضيلة الأمير العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم.

(٣) أخرجه البخاري كتاب الأحكام باب من استرعى رعية فلم ينصح (٦٤/٩) (٧١٥١)، ومسلم كتاب الإمارة باب فضيلة الإمام العادل (١٤٦٠/٣) (١٠٠٦).

(٤) انظر: غياث الأمم في التياث الظلم (٢٥٠).

(٥) انظر: الإقناع في مسائل الإجماع (٨٢/٢)، السياسة الشرعية لابن تيمية (٢٠).

(٦) انظر: الولايات للونشريسي (١٤١).

واستدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

١- أنه قد ثبت في عهد النبي ﷺ تولي المفضول على الفاضل وانتشر ذلك من غير نكير^(١).

مناقشة الدليل: أن اختيار من هو الأصلح للمسلمين ليس مقتصراً على أفضلية المتولي واستعداده للولاية فقط، بل ينظر فيها لمصالح أخرى، وقد كان النبي ﷺ أعظم الناس اجتهاداً في تحقيق أكبر المصالح للمسلمين، ولم يكن ليقدم الصالح على من هو أصلح منه لغير مصلحة شرعية مقدمة.

٢- أن الكفاية إنما تحصل بتولية المفضول، فيلزم من ذلك عدم وجوب تولية الفاضل^(٢).

مناقشة الدليل: أن الإمام لا بد وأن يجتهد في تحقيق الأصلح للمسلمين وإلا كان مفراطاً وذلك من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأما حصول الكفاية فلا يتحقق به ذلك.

الترجيح:

الراجح - والله أعلم - هو وجوب اجتهاد الإمام في اختيار الأصلح قدر الاستطاعة، وحرمة تقديم المفضول لغير مصلحة شرعية، فالولايات لا يكتفى فيها بالصالح لها، بل لا بد من الأصلح.

وينبغي أن يعلم أن الواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها. فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة والآخر أعظم قوة، قدم أنفعهما لتلك الولاية وأقلهما

(١) انظر: شرح منتهى الإرادات (٤٦٥/٦).

(٢) انظر: الذخيرة (٢٦/١٠)، بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق المالكي (٢٥٤)، المهذب

(٢٧٧/٣)، الحاوي الكبير (١٠/١٦).

ضررا فيها، فيقدم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع - وإن كان فيه فجور - على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أمينا؛ كما سئل الإمام أحمد: عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قوي فاجر والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يغزى؛ فقال: أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين وفجوره على نفسه؛ وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين، فيغزى مع القوي الفاجر^(١).

ومما يراعى أيضا تخفيف الشر ودفع المفسدة ما أمكن، فإذا تعذرت العدالة في الولايات العامة والخاصة بحيث لا يوجد عدل ولينا أقلهم فسوقاً، فإذا تفاوتت رتب الفسوق في حق الأئمة قدمنا أخفهم فسوقاً^(٢). كذلك حال الاستطاعة والقدرة فقد لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية فيختار الأمتل في كل منصب بحسبه^(٣). وينظر فيها إلى حال الزمان فلو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت، فإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور أهل البدع كان الأعلم أحق^(٤). ويدل على ذلك فعله عليه السلام فقد كان يصرف الولايات بين عدد كبير من أصحابه، ويولي بعضهم على بعض، كما ولي أبا بكر رضي الله عنه في الحج^(٥)، وعلياً

(١) انظر: السياسة الشرعية لابن تيمية (١٥).

(٢) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (٨٨).

(٣) السياسية الشرعية لابن تيمية (٢٢).

(٤) الأحكام السلطانية للماوردي (١٦).

(٥) أخرجه البخاري كتاب المغازي باب حج أبي بكر بالناس سنة تسع (١٦٧/٥) (٤٣٦٢)، ومسلم كتاب الحج باب لا يحج البيت مشرك ولا يطوف بالبيت عريان وبيان يوم الحج الأكبر (٩٨٢/٢) (٣٢٨٧).

ﷺ في خيبر^(١)، وأبا عبيدة بن الجراح ﷺ على سرية سيف البحر^(٢)، وعمرو بن العاص ﷺ على ذات السلاسل^(٣)، وأسامة بن زيد ﷺ في آخر حياته عليه الصلاة والسلام^(٤).

-
- (١) أخرجه البخاري كتاب المغازي باب غزوة خيبر (١٣٤/٥) (٤٢٠٩)، ومسلم كتاب فضائل الصحابة باب من فضائل علي بن أبي طالب (١٨٧١/٤) (٦٢٢٢).
- (٢) أخرجه البخاري كتاب المغازي باب غزوة سيف البحر وهم يتلقون عيراً لقريش (١٦٦/٥) (٤٣٦٠)، ومسلم كتاب الصيد باب إباحة ميئات البحر (١٥٣٥/٣) (٤٩٩٨).
- (٣) أخرجه البخاري (١٦٦/٥) (٤٣٥٨) كتاب المغازي باب غزوة ذات السلاسل، ومسلم (١٨٥٦/٤) (٦١٧٧) كتاب فضائل الصحابة باب من فضائل أبي بكر ﷺ.
- (٤) أخرجه البخاري (١٥/٦) (٤٤٦٨) كتاب المغازي باب بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد -رضي الله عنهما- في مرضه الذي مات فيه، ومسلم (١٨٨٤/٤) (٦٢٦٤) كتاب فضائل الصحابة باب من فضائل زيد بن حارثة وابنه أسامة -رضي الله عنهما-.

المبحث الثالث

التكييف الفقهي للوظيفة العامة

اختلف الفقهاء حول التكييف الفقهي للسلطة أو الولاية أو الوظيفة العامة، على قولين:

القول الأول: أن السلطة أو الولاية أو الوظيفة العامة من باب الوكالة^(١)، وإليه أشار الماوردي والكاساني^(٢).

القول الثاني: أن الولاية أو الوظيفة العامة من باب الإجارة^(٣). وهو قول جمهور الفقهاء^(٤).

استدل أصحاب القول الأول بالمعقول وهو:

أن جميع الولايات مشتقة من الإمامة العظمى وهي الوظيفة الرئيسية في الدولة الإسلامية^(٥).

(١) الوكالة في اللغة: مأخوذة من وكل وهو من باب وعد، ووكلت الأمر إليه أي فوضته إليه واكتفيت به.

وفي الاصطلاح: تفويض الإنسان غيره في تصرف معلوم قابل للنيابة ليفعله في حياته. انظر: العين (٤٠٥/٥)، تهذيب اللغة (١٠/ ٣٧٢)، تحرير ألفاظ التنبيه (٢٠٦/١)، بداية المجتهد (٢٩٥/٥)، المبدع (٣٥٥/٤).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني (١٦/٧)، وشرح مقاصد الطالبين، سعد الدين التفتازاني (٢٨٢/٢).

(٣) الإجارة: لغة: اسم للأجرة، والأجرة تستعمل بمعنى الأجر وهو الجزاء على العمل، يقول ابن فارس: ما أعطيت من أجر في عمل.

وفي الاصطلاح: هي عقد على منفعة مقصودة معلومة قابلة للبدل والإباحة بعوض معلوم. انظر: مقاييس اللغة (٦٣/١)، لسان العرب (١٠/٤)، مغني المحتاج (٤٢٨/٣)، أسنى المطالب (٤٠٣/٢).

(٤) ينظر: الكفاية على الهداية، جلال الدين الخوارزمي (٦٢/٨)، وحاشية العدوي على الخرشي (١٥/٧)، ونهاية المحتاج (٢٦٢/٥)، والمغني (٥٢٤/٥)، عقود التوظيف في الفقه الإسلامي، د. أحمد شويح، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد ١٦، ١٤ (٦).

(٥) ينظر: المقاصد الشرعية في القواعد الفقهية، د. عبد العزيز عزام، ص (٢٥٤).

فتختار الأمة من يتولى إمامتها الكبرى؛ ليقوم نائباً عنها في حراسة الدين وسياسة الدنيا، فهو في ذلك مفوض من قبلها، أي: وكيل عنها، ولما كانت رقعة الدولة الإسلامية على قدر شاسع من الاتساع، وكانت الوظائف العامة على قدر كبير من الكثرة والتشعب، بحيث يصعب - بل يستحيل - على الإمام مباشرتها بنفسه، فإن ذلك كان من لوازمه ضرورة أن يتخذ أعواناً ومساعدين ونواباً يقومون معه بتسيير مصالح الأمة، فهؤلاء نواب عنه يخضعون لإشرافه ورقابته، وهو المعنى الذي يجمله ابن خلدون بقوله: "إن الوظائف السلطانية في هذه الملة مندرجة تحت الخلافة، لاشتمال منصب الخلافة على الدين وسياسة الدنيا"^(١)، وهذا ما أشار إليه الماوردي بقوله: "إن ما وُكِّل إلى الإمام من تدبير الأمة، لا يقدر على مباشرة جميعه إلا بالاستنابة"^(٢). وبهذا يظهر أن الوظيفة نيابة أي وكالة.

استدل أصحاب القول الثاني بالكتاب والأثر والمعقول:

أولاً: الكتاب:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦].

وجه الدلالة: عبر النص القرآني بلفظ الإجارة في شأن اختيار الموظف العام، مما يفصح عن أن العلاقة بين الموظف والدولة هي عقد إجارة، وقد ساند هذا القول بعض الفقهاء المحدثين، كالدكتور علي عبد القادر، بقوله عن هذه الآية: "أنها وضعت أول قاعدة في اختيار الموظفين في الإسلام"^(٣).

(١) ينظر: مقدمة ابن خلدون، لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ص (٢١٨، ٢١٩).

(٢) الأحكام السلطانية، ص (٢٢).

(٣) الوظيفة العامة في النظام الإسلامي وفي النظم الحديثة، ص (١٣٢)، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، للقاسمي، ص (٤٧٦).

ثانياً: الأثر:

ما روى أبو مسلم الخولاني أنه عندما دخل على أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه قال: "السلام عليك أيها الأجير، فقالوا: قل أيها الأمير، فقال: السلام عليك أيها الأجير، فقالوا: قل أيها الأمير، فقال معاوية: دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول، فقال: إنما أنت أجير استأجرك رب هذه الغنم لرعايتها، فإن أنت هنأت^(١) جرباها، وداويت مرضاها، وحبست أولاها على أхраها، وفاك سيدها أجرك، وإن أنت لم تهناً جرباها ولم تداو مرضاها، ولم تحبس أولاها على أхраها عاقبك سيدها"^(٢).

وجه الدلالة: فقد دل هذا الأثر بمنطوقه على أن السلطة العامة هي من قبيل الإجارة^(٣).

ثالثاً: المعقول:

أن السلطة من قبيل عقود الأعمال التي يتقاضى عليها القائم بها أجره نظير ذلك^(٤)، ومن ثم يصدق عليها ما قاله الفقهاء في الإجارة أنه: "إذا وقعت الإجارة على عمل، ملك العامل الأجرة بالعقد أيضاً، لكن لا يجب تسليمها إلا بعد العمل"^(٥).

(١) الهناء: ضرب من القطران وهناً الإبل: طلاها بالهناء. ينظر: لسان العرب، لابن منظور (٤٧٠٨/٦).

(٢) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (١٢٥/٢)، والذهبي في تاريخ الإسلام (٢٩٧/٥)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٥١٦).

(٣) ينظر: حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، للموصلي، ص (٨٦)، والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لابن تيمية، ص (٢٤).

(٤) ينظر: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص (٤٧).

(٥) ينظر: المبسوط للسرخسي (١١٢/١٥)، تبيين الحقائق للزبيعي (١٠٧/٥)، المدونة الكبرى (٥٢٥/٣)، حاشية الدسوقي (٣/٤)، الأم للشافعي (٢٠/٤)، الحاوي الكبير للماوردي (٢١١/٩)، البيان للعمرائي (٣٢٢/٧)، المغني لابن قدامة (١٩/٨)، كشف القناع (٤١/٤).

الترجيح:

الذي يظهر -والله أعلم- من خلال دراسة هذه المسألة أن الراجح هو أن الوظيفة العامة وكالة بأجرة، وهذا جمع بين القولين، فالوظيفة العامة نيابة أي وكالة يستوفي صاحبها أجراً يغنيه مغبة الحاجة لينصرف بجهوده إلى الوفاء بأعباء وظيفته ومسئولياتها، فهي أشبه أن تكون نوعاً من الوكالة لتوازر عناصر النيابة فيها، وبالتالي فالموظف العام في الحقيقة إنما يعمل بولاية المسلمين وفي حقوقهم فهو نائب عنهم ويتقاضى على ذلك أجراً^(١)، والفقهاء لا يمنعون أن يتقاضى الوكيل أجراً على الأعمال التي وكل بها كما نص على ذلك ابن جزي -رحمه الله- بقوله: "وتجوز الوكالة بأجرة وبغير أجرة، فإن كانت بأجرة فحكمها حكم الإجازات..."^(٢).

وهذا يتطلب منا دراسة حكم عقد الوكالة بأجر من حيث الجواز واللزوم^(٣)، فقد اختلف العلماء هل عقد الوكالة إذا كان بأجر لازم من الطرفين أم جائز، على قولين:

(١) ينظر: بدائع الصنائع، (١٦/٧)، فتح القدير (٦/٢)، القوانين الفقهية (٣٢٩)، المغني (٥/٨٥).

(٢) القوانين الفقهية لابن جزي ص (٢١٦).

(٣) تنقسم العقود من حيث اللزوم وعدمه إلى قسمين:

العقد اللازم: هو كل عقد صحيح نافذ لا يقبل الفسخ أو يقبله ولكن لا يملك أحد الطرفين فسخه أو إبطاله إلا إذا حصل اتفاق بينهما.

والعقد غير اللازم: هو كل عقد يقبل الفسخ من طرفيه ولو لم يرض الآخر. ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي (٢٥٦/١)، المنشور في القواعد (٣٠٤/٢)، قواطع الأدلة (٤٠٦/٢)، كشف الأسرار (٤٠٥/٢)، تيسير الأصول (٥٤/١).

القول الأول: أن الوكالة بأجر عقد جائز من الطرفين. وهو المذهب عند

الشافعية^(١).

القول الثاني: أنها لازمة من الطرفين. وهو مذهب الحنفية^(٢) والمالكية^(٣)

وهو قول للشافعية^(٤) ومقتضى مذهب الحنابلة^(٥).

استدل أصحاب القول الأول بالمعقول وهو :

أنها عقد إرفاق على تصرف في المستقبل، ليس من شروطها تقدير عمل

ولا زمن، فكان لكل منهما فسخها كالجعالة^(٦)^(٧).

استدل أصحاب القول الثاني بالمعقول وهو:

أنها وكالة بأجرة اجتمعت فيها شرائط الإجارة، والإجارة لا تنفسخ إلا بما

تنفسخ به العقود اللازمة^(٨).

(١) ينظر: العزيز (٧٠/١١)، أسنى المطالب (٢٧٨/٢)، مغني المحتاج (٢٣١/٢).

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين (٢٦٩/٧)، تبيين الحقائق (٢٨٧/٤)، فتح القدير (١٣٧/٨).

(٣) أما إن كانت على سبيل الجعالة فعلى ثلاثة أقوال: أحدها: اللزوم من الطرفين، وعكسه وهو الجواز منهما، واللزوم من جهة الجاعل فقط. ينظر: التبصرة (٤٦٢٢/١٠)، عقد الجواهر (٦٨٨/٢)، القوانين الفقهية لابن جزي (٢١٦)، الذخيرة (٩/٨).

(٤) ينظر: روضة الطالبين (٣٣٢/٤)، جواهر العقود (٣٢٨/١)، تحفة المحتاج (٣٣٧/٥).

(٥) لم أجد للحنابلة نصاً في هذه المسألة، لكن لعل ذلك يظهر من كلامهم في المساقاة إذ يقول ابن قدامة: "فأما إن قلنا: إنه عقد لازم، فلا يصح إلا على مدة معلومة". اهـ. ولأن العبرة عندهم في العقود بالمعنى لا باللفظ وهي في المعنى إجارة والإجارة لازمة من الطرفين. ينظر: المغني (٣٠٠/٥)، القواعد لابن رجب (١٦٩/١)، الإنصاف (٤٧٢/٥).

(٦) الجعالة لغة: بفتح الجيم وكسرهما وضمها وهي اسم لما يجعل للإنسان على عمل يفعله. واصطلاحاً: هي التزام عوض معلوم مقابل عمل معين معلوم، أي أن يجعل للرجل جعلاً إلى عمل يعمل، كبناء منزل أو زراعة أرض، فإنه إذا فعله بعد إذنه بالجعل فإنه يستحقه. ينظر: العين (٢٢٩/١)، تهذيب اللغة (٢٤٠/١)، أسنى المطالب (٤٣٩/٢)، تحفة المحتاج (٣٦٤/٦).

(٧) انظر: حاشية الرملي (٢٧٨/٢).

(٨) انظر: أسنى المطالب (٢٧٨/٢) حاشية الجمل على المنهج (٢٠٣/٣).

الراجح:

بعد ذكر أقوال العلماء في مسألة حكم عقد الوكالة بأجر من حيث الجواز واللزوم وأدلتهم فإن الراجح عندي -والله أعلم- هو القول الثاني أن الوكالة بأجر لازمة من الطرفين؛ إذ العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني وليست بالألفاظ والمباني، وهذه في المعنى إجارة، فإن لفظ وكلتك في عمل كذا بكذا معناه إجارة وهي لازمة من الجانبين.

الفصل الثاني تدريب الموظف العام وتأهيله في النظام الإداري الإسلامي

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تدريب الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي.

المبحث الثاني: تأهيل الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي.

المبحث الثالث: مشروعية تأهيل الموظف العام.

المبحث الأول

تدريب الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول

أهمية التدريب في الإسلام وأهدافه

ويشتمل على فرعين:

الفرع الأول: أهمية التدريب في الإسلام

من خلال عدة مفاهيم وردت في القرآن الكريم والسنة المطهرة نستطيع

إدراك أهمية التدريب في الإسلام، وهي كما يلي:

أولاً: الإعداد: يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ

وَمِنْ رَبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦٠].

وجه الدلالة: لقد جاء الأمر في الآية بإعداد كل ما في الاستطاعة

من قوة؛ ولو بلغت القوة من التطور ما بلغت، والإعداد اتخاذ الشيء لوقت

الحاجة^(١). يقول الشيخ الأمين الشنقيطي -رحمه الله-: "فهذا أمر جازم

بمسايرة التطور في الأمور الدنيوية، وعدم الجمود على الحالات الأول إذا طرأ

تطور جديد"^(٢). إذن فالآية الكريمة تشير إلى أهمية الإعداد السابق والذي لا

يتأتى إلا من خلال التدريب.

(١) تسمية القوى العاملة في الفكر الإداري الإسلامي والمعاصر، محمد حسين خليل، وقائع ندوة الإدارة في الإسلام رقم ٣١، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، ط١، ١٩٩٥، ص٥٤٢

(٢) أضواء البيان (٣٨/٣). وينظر: التفسير الكبير للرازي (٤٩٩/١٥)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٥/٨)، الباب في علوم الكتاب لابن عادل الحنبلي (٥٥١/٩).

ثانياً: التطبيق: التدريب الذي يخلو من التطبيق لا يعتبر تدريباً حتى وإن سمي بذلك، لأن التدريب إن لم يكن كله يشمل على تطبيقات فإن أغلبه يشمل على تطبيقات، قال عمر بن عبد العزيز -رحمه الله-: "إن العلم والعمل والعلم قرينان فكن عالماً بالله عاملاً له، فإن أقواماً علموا ولم يعملوا فكان علمهم عليهم وبالاً"^(١).

ثالثاً: الإتقان والجودة: لفت الله سبحانه وتعالى أنظار الناس إلى ما في خلقه من الإتقان والإحكام والإحسان فقال سبحانه ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوُّتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾^(٢) ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ^(٣) ﴿[الملك: ٣ - ٤]، وبين سبحانه أنه خلق ﴿الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، وهو جل وعلا ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ [السجدة: ٧]، وكذلك يريد لعباده إتقان الأعمال.

فالإسلام اهتم بمفهوم الإتقان والجودة في المهنة والعمل، فالمسلم يسعى إلى الإبداع في مهنته، ويبالغ في إتقانها على أكمل وجه يقول النبي ﷺ: (إن الله يحبُّ إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه)^(٤).

رابعاً: التغيير: إن تنمية الموارد البشرية تسعى لتغيير إمكانات الإنسان ومهاراته نحو الأفضل، لذلك جعل الله سبحانه وتعالى إرادة التغيير وهو القادر على كل شيء بإرادة الإنسان ذاته، فأول ما يبدأ به الإسلام في عمليته التغييرية من داخل كيان الإنسان نفسه، فهو ينطلق من مخاطبة عقل الإنسان،

(١) رواه الطبري في تاريخه (٥٦٧/٦)، وينظر: جمهرة رسائل العرب العصر الأموي، أحمد زكي صفوت (٢٩٣)، وأثار عمر بن عبد العزيز الأدبية: تحقيق ودراسة، مفلح الفايز (١٦٤).

(٢) رواه البيهقي في شعب الإيمان (٢٣٢/٧) وأبو يعلى في مسنده (٣٤٩/٧)، والطبراني في المعجم الأوسط (٢٧٥/١). وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٠٦/٣).

ويربط بين التغيير الداخلي والتغيير على أرض الواقع، وبهذا تكون العملية التغييرية موفقة في بلوغ هدفها، ذلك أن التغيير إذا لم يمس الكيان الإنساني من الداخل فإنه يتحول إما إلى نصائح لا تمتلك ضمانة التنفيذ، أو إلى قانون مفروض يستجيب له الناس بالقوة^(١)، يقول سبحانه وتعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

الفرع الثاني: أهداف التدريب وفق المنهج الإسلامي

لقد اهتم الإسلام - كما ذكرنا في المقدمة - بنشاط التدريب، والمتأمل في المراحل التي سبقت بعث الأنبياء يجد أنها كانت عبارة عن تدريب لمهام مستقبلية يقومون بها بعد البعث، والتدريب وفق المنهج الإسلامي - الذي يبيث فيه روح ومعاني الشريعة الإسلامية - له أهمية خاصة نستخلص منها أهدافا محددة يمكن توضيحها كما يلي:

أولاً: السيطرة على التناقض بين سلوك المسلم وواقع الممارسة:

إن المهمة التي تواجه الأمة اليوم تتحدد في حل المشكلة التعليمية، إذ يتعذر على الأمة الإسلامية استعادة مكانتها دون إعادة بناء نظامها التعليمي وتصحيح عيوبه ومن ثم إزالة حالة التناقض بين الواقع وسلوك المسلم المثالي^(٢)، وقد أكد ذلك قرار مجمع الفقه الإسلامي والذي جاء في نصه: "قرّر المجمع التأكيد على دعوة الحكومات الإسلامية إلى تشجيع المصارف الإسلامية القائمة، والتمكين لإقامتها في كل بلد إسلامي لتغطي حاجة المسلمين كيلا يعيش المسلم في تناقض بين واقعه ومقتضيات عقيدته"^(٣).

(١) أسس تنمية الموارد البشرية من منظور إسلامي، سعيد عبد الله حارب، مجلة الوعي الإسلامي، ص ٣٢.

(٢) مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة، أبو بكر محمد أحمد، ص ١٦.

(٣) دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من ١٠-١٦/٤/١٤٠٦هـ الموافق ٢٢-٢٨/١٢/١٩٨٥م.

ثانيا: إثارة الدافع وتنمية الإبداع في العمل:

إن توفير الدافع الذاتي للفرد يؤدي إلى زيادة كفاءته وتحسين إنتاجيته من خلال إتاحة الفرصة له بالتطوير وتنمية القدرات وذلك بإسناد بعض الأعمال التي تولد لديه الرغبة في العمل والشعور بأهميته، فقيمة العامل ومكانته إنما تقدر بحسب جهده وكفاءته وإنتاجه العملي^(١)، يقول الله ﷻ: ﴿لَا يَلْبَسُهُمْ مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا﴾ [الحجرات: ١٤]، ومما جاء في ذلك وصية أبي بكر الصديق ليزيد بن أبي سفيان -رضي الله عنهما- حين ولاه أبو بكر ﷺ الشام، فخرج معه ماشياً يُودِّعُهُ وَيُوجِّهُهُ يَقُولُ لَهُ: "إِنَّكَ شَابٌ تُذَكَّرُ بِخَيْرٍ، وَقَدْ أَرَدْتُ أَنْ أُخْتَبِرَكَ، فَإِنْ أَحْسَنْتَ زِدْتُكَ، وَإِنْ أَسَأْتَ عَزَلْتُكَ"^(٢).

(١) التوجيه الإسلامي في التدريب الإداري، متولي فتحي قايل، ص ٤٧.

(٢) رواه ابن سعد في الطبقات الكبرى (١/١٠٠)، وابن الأثير في الكامل في التاريخ (٢/٢٤٩)، وابن عساکر في تاريخ دمشق (٦٥/٢٤٤)، وسبط ابن الجوزي في مرآة الزمان في تواريخ الأعيان (٥/٣٠٠).

المطلب الثاني

وسائل التدريب

ويشتمل على فرعين:

الفرع الأول: العلم والتعليم

للعلم - بهذا المعنى الرحب- والذي هو خلاصة التدريب، وفي الوقت نفسه أهم وسائله؛ وسائل يتم بها تحصيله، وقد أشار القرآن الكريم في مواضع عديدة إلى هذه الوسائل، بما يمكننا إجمالاً في ثلاث: القراءة، والنظر مع الملاحظة، والسمع وتتبع الأخبار، وتفصيل ذلك:

أ- القراءة، إذ يقول سبحانه وتعالى: ﴿أَفَرَأَى بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) أَفَرَأَى وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥)﴾ [العلق: ١-٥].

ب- المشاهدة والملاحظة بالنظر، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١].

ج- ويطالبنا المولى ﷺ باكتساب المعرفة النافعة عن طريق السماع والاتباع، فيقول عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: ١٨].

وقد اهتم الفقهاء المسلمون بصفة العلم والمعرفة والمهارة الفكرية كشرط لازمة لتولي الوظائف العامة، بل اشترطوا في بعض الوظائف كرئاسة الدولة والقضاء ونحوها أن يكون المتولي من أهل الرأي والتدبير، وأن يكون ممن وصل إلى درجة الاجتهاد في الأصول والفروع، متمكناً من إقامة الحجة

مستقبلاً بالفتوى في النوازل والأحكام نصاً واستنباطاً^(١)، وزاد بعضهم: أن يكون أفضلهم في العلم والدين^(٢).

فيجب على الدولة إعداد من يصلحون للأعمال التي هي فرض على الكفاية والتي لا تتم المصلحة العامة للناس إلا بها، ولو أدى ذلك إلى إجبار البعض على التخصص في تلك الأعمال^(٣) مع أنه كما يقول ابن تيمية: "يجوز تولية غير أهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود، فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال حتى يكمل في الناس ما لا بد لهم من أمور الولايات والإمارات ونحوها، كما يجب على المعسر السعي في وفاء دينه، وإن كان في الحال لا يطلب منه إلا ما يقدر عليه"^(٤).

الفرع الثاني: التوجيه

من أبرز وسائل التدريب في النظام الإسلامي: التوجيه، أو ما يمكن تسميته -بالمصطلح المعاصر- التدريب الميداني، وهو الذي يستقى من مصاحبة النبي ﷺ لعبد الله بن عمر رضي الله عنه إلى الأسواق ليشرح له عملياً كيف يشق دنان الخمر عندما كلفه بتلك المهمة^(٥)؛ ليكسبه المهارة والثقة بالنفس^(٦).

وقريباً من هذا التدريب الميداني كان التوجيه بمعناه العام، وهو ما يصدره القادة الإداريون في المواقع الإدارية الأعلى إلى من يدنونهم وظيفياً، فكانت

(١) الفصل في الملل والأهواء والفحل لابن حزم (١٦٦/٤)، الهداية (١٥٥/٣).

(٢) الأحكام السلطانية لأبي يعلى ص (٢٠)، المغني لابن قدامة (١٣٦/٢).

(٣) السياسة الشرعية لابن تيمية ص (١٨-١٩).

(٤) الدولة عند ابن تيمية لمحمد المبارك ص (٦١).

(٥) أخرجه أحمد (٢٠٦/١٠)، والطبراني في مسند الشاميين (٣٥٤/٢). والحديث صححه الألباني

بمجموع طرقه في إرواء الغليل (٣٦٤/٥).

(٦) الإدارة الإسلامية في عز العرب، محمد كرد علي، ص (٢٦)، الإدارة في صدر الإسلام، د. محمد

عبد المنعم خميس، ص (١٣٢، ١٣٣).

هذه التوجيهات تنقسم -بما يطابق التقسيم الحديث- إلى توجيهات قبل بدء شغل الوظيفة العامة، وأخرى في أثنائها، كما تنقسم إلى توجيهات عامة، وأخرى خاصة^(١).

وتعد هذه التوجيهات بمثابة (اللوائح الإدارية) التي يتعين على الموظف العام الصادرة إليه اتباعها من ناحية، وتيسير حصول الرقابة عليه إن هو خالفها فيما يصدر عنه من قرارات أو إجراءات.

أولاً: التوجيه عند بدء شغل الوظيفة العامة:

حفل تاريخ الإدارة في النظام الإداري للدولة الإسلامية بعدة نماذج من الوقائع التي تجسد فيها التوجيه من القائد الإداري الأعلى إلى الموظف العام تحت إمرته عند بدء شغل الوظيفة، ومن ذلك ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان إذا أراد أن يستعمل رجلاً أشهد عليه رهطاً من الناس، واشترط عليه أربعة شروط: ألا يركب برذوناً، ولا يلبس ثوباً رقيقاً، ولا يأكل نقياً، ولا يغلق بابه دون حوائج الناس ومصالحهم، ولا يتخذ حاجباً^(٢).

ومنها كذلك ما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه كان إذا بعث سرية ولى أمرها رجلاً وأوصاه فقال له: "أوصيك بتقوى الله الذي لا بد لك من لقاءه، وعليك بالذي يقربك إلى الله فإن ما عند الله خلف من الدنيا"^(٣).

(١) الإعداد الفني في مجال شغل الوظائف العامة، د.محمد الدماصي، بحث بمجلة العلوم الإدارية،

السنة (٣٤)، ١٤، ١٩٩٢م، ص (٣٣).

(٢) الخراج، لأبي يوسف، المطبعة السلفية، القاهرة، ص (١٢٥، ١٢٦)، ومناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، لابن الجوزي، دار الكتب العلمية، ص (١١٩)، البداية والنهاية لابن كثير، (١٤٨/٧)، والإسلام والحضارة العربية، لمحمد كرد علي، (١١٤/٢).

(٣) الخراج، لأبي يوسف، ص (١٢٨)، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، لابن الجوزي، ص (١٣٠).

ثانياً: التوجيه أثناء شغل الوظيفة العامة:

إن أغلب نماذج الوقائع التي يتجسد فيها التوجيه كوسيلة من وسائل التدريب في النظام الإداري للدولة الإسلامية؛ كان من قبيل التوجيه أثناء شغل الوظيفة العامة، ومن هذه النماذج ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إلى أبي عبيدة وهو بالشام فقال له: "أما بعد فإنني كتبت إليك بكتاب لم ألك ونفسي خيراً، الزم خمس خلال يسلم لك دينك، وتحظ بأفضل حظيك، إذا حضرك الخصمان فعليك بالبينات العدول والأيمان القاطعة، ثم أدن الضعيف حتى تبسط لسانه ويجترئ قلبه، وتعهد الغريب فإنه إذا طال حبسه ترك حاجته وانصرف إلى أهله، وإن الذي أبطل حقه من لم يرفع به رأساً، واحرص على الصلح ما لم يستبن لك القضاء، والسلام"^(١).

ثالثاً: التوجيهات العامة:

إن كثيراً من التوجيهات التي تمثل وسيلة للتدريب في النظام الإداري بالدولة الإسلامية كانت عبارة عن توجيهات عامة تسري على سائر الوظائف ويتوجب الالتزام بمضمونها في سائر المواقع الوظيفية، من قبيل لزوم العدل والإنصاف والرفق والأخذ بالنصيحة الصائبة... إلخ.

وما أكثر النماذج التاريخية في الإدارة الإسلامية التي تمثل هذا القسم من التوجيهات العامة، فمنها ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد جمع عماله وقام فيهم خطيباً وموجهاً ومدرباً لهم فقال: "أيها الناس إن الله عظم حقه فوق حق خلقه، فقال فيما عظم: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنِّسَاءَ

(١) رواه أبو يوسف في الخراج ص (١٢٦)، وابن أبي الدنيا في الإشراف في منازل الأشراف ص (١٥٦)، وابن عساکر في (٢٧٩/٤٤)، وابن حبان في الثقات (٣٥/٩). وفيه محمد بن يزيد الضبي وهو ضعيف.

أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿٨٨﴾ آل عمران: ٨٠، ألا وإني لم أبعثكم أمراء ولا جبارين، ولكن بعثتكم أئمة الهدى يهتدى بكم، فأدروا على المسلمين حقوقهم، ولا تضربوهم ولا تحمدوهم فتفتنوهم، ولا تغلقوا الأبواب دونهم فيأكل قلوبهم ضعيفهم، ولا تستأثروا عليهم فتظلموهم، ولا تجهلوا عليهم" (١).

فها هي توجيهات الفاروق رضي الله عنه جلية في أسمع التاريخ؛ إذ يوجه العمال في معاملتهم لعامة الناس توجيهاً عاماً لا يقتصر على وظيفة دون أخرى أن يلتزموا العدالة والمساواة، وتجنب الظلم والأثرة.

ومن هذا القسم أيضاً ما يمكن تسميته (بالنص) الذي كان يردده معاوية بن أبي سفيان -رضي الله عنهما- لكل شخص يزعم توليته وظيفته عامة، فيقول: "لا تبيعن كثيراً بقليل، وخذ لنفسك من نفسك، واكتف فيما بينك وبين عدوك بالوفاء تخف عليك المؤنة وعلينا منك، وافتح بابك للناس، وإذا أعطيت عهداً فوف به" (٢).

رابعاً: التوجيهات الخاصة:

ويقابل التوجيهات العامة تلك التوجيهات الخاصة، وهي التي يكون نطاقها وظيفة بعينها أو موقفاً بذاته، إذا كانت هذه الوظيفة أو ذلك الموقف مما يستلزم مداومة التوجيه والإرشاد.

وأشهر النماذج لذلك هي التوجيهات في النطاق الحربي والعسكري،

-
- (١) رواه أبو يوسف في الخراج، ص (١٢٧) قال: وحدثني محمد بن إسحاق قال حدثني من سمع طلحة بن معدان العمري، والطبري في تاريخه (٢٠٤/٤)، والبالذري في أنساب الأشراف (٣٦٤/١٠) مختصراً. وإسناده ضعيف لإبهام شيخ ابن إسحاق.
- (٢) رواه الطبري في تاريخه (٢٩٦/٥)، والذهبي في سير أعلام النبلاء (٢١٤/٦)، وسبط ابن الجوزي في مرآة الزمان في تواريخ الأعيان (٣١٩/٧).

ومنها ما اختطه الصديق أبو بكر رضي الله عنه من أطر عامة لعمل قواد الجيوش، كقوله ليزيد بن أبي سفيان حين وجهه إلى الشام: "وإذا قدمت على وفود العجم فأنزلهم معظم عسكريك، وأسبغ عليهم النفقة، وامنع الناس من محادثتهم ليخرجوا جاهلين كما دخلوا جاهلين"^(١).

ومنها تلك التوجيهات التي سبقت أرقى المواثيق الدولية المعاصرة، زاجراً للجنود عن قتل كبار السن أو قتل النساء أو الأطفال، وألا يعتدوا، وألا يمثلوا بعدو إذا ظفروا به^(٢).

ومن التوجيهات الخاصة أيضاً ما كان يصدر من ولاية الأمر من توصيات في مجال تحصيل الأموال، ونهيهم عمالهم في تحصيلها بالعنف، ومنها ما روي أن عدي بن أرطاة عامل عمر بن عبد العزيز كتب يسأله في توقيع العذاب على الممتنعين عن أداء مستحقات الخزانة العامة، ذلك أن بعض الناس لا يؤدون ما عليهم من خراج حتى يمسه شيء من العذاب، فكتب إليه عمر منكرًا ذلك: "أما بعد، فالعجب كل العجب استئذائك إياي في عذاب البشر كأنني جنة لك من عذاب الله، أو كأن رضاي ينجيك من سخط الله. فإذا أتاك كتابي هذا، فمن أعطاك ما قبله عفوا فاقبله منه، وإلا فاستحلفه بالله، فوالله لئن يلقوا الله بخيانتهم أحب إلي من أن ألقى الله بعذابهم، والسلام"^(٣).

واستحوذ مجال القضاء على كثير من التوجيهات الخاصة كإحدى وسائل التدريب، فكان منها ما كتبه الفاروق عمر رضي الله عنه إلى شريح بن الحارث الكندي

(١) أخرجه ابن عساکر في تاريخ دمشق (٢٤٨/٦٥)، والدينوري في المجالسة وجواهر العلم ص (٣٥٦/٤)، وابن قتيبة في عيون الأخبار (١٨٧/١).

(٢) تاريخ الطبري (١٨٧/٤)، والإسلام والحضارة العربية، محمد كرد علي (١١٢/٢).

(٣) رواه أبو يوسف في الخراج، ص (١٢٨)، وابن زنجويه في الأموال (١٦٥/١).

واليه للقضاء على الكوفة؛ إذ قال فيه: "إذا جاءك شيء في كتاب الله فاقض به، ولا يلفتك عنه الرجال، فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله فانظر سنة رسول الله ﷺ فاقض بها، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، وليس فيه سنة من رسول الله ﷺ، فانظر ما اجتمع الناس عليه فخذ به، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، ولم يكن فيه سنة من رسول الله ﷺ، ولم يتكلم فيه أحد قبلك فاختر أي الأمرين شئت: إن شئت أن تجتهد برأيك وتقدم فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيرا لك" (١).

ومنها توجيهه ﷺ إلى أبي موسى الأشعري ﷺ في وثيقة تعد حجة بالغة على سبق الإسلام إلى أعلى المثل في تحري العدالة في القضاء، وعن إعلاء قيمة القضاء في حياة الأمة إذا كان العدل منواله، فقال: "إن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة، فعليك بالعقل والفهم، وكثرة الذكر، فافهم إذا أدلى إليك الرجل الحجة، فاقض إذا فهمت، وأمض إذا قضيت، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له، أس بين الناس في وجهك ومجلسك وقضائك حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا بيبأس ضعيف من عدلك، البينة على المدعي، واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما، أو حرم حلالا.

ومن ادعى حقا غائبا أو بينة، فاضرب له أمدا ينتهي إليه، فإن جاء ببينته أعطيته حقه، وإلا استحللت عليه القضية، فإن ذلك أبلغ في العذر وأجلى للعمى، ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فرجعت فيه عقلك، وهديت

(١) أخرجه ابن أبي شعبة (٥٤٣/٤)، رقم (٢٢٩٩٠)، والدارمي في السنن (٢٦٥/١)، والضياء المقدسي في المختارة (٢٢٩/١).

فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التماذي في الباطل.

الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما ليس في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ثم اعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور عند ذلك، واعمد إلى أقربها إلى الله تعالى وأشبهها بالحق. المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودا في حد أو مجربا عليه شهادة زور، أو ظنينا في ولاء، أو نسب، أو قرابة؛ فإن الله تعالى تولى منكم السرائر، وادراً بالبينات والأيمان، وإياك والغضب، والقلق، والضجر، والتأذي بالناس عند الخصومة والتنكر عند الخصومات؛ فإن القضاء عند موطن الحق يوجب الله تعالى به الأجر، ويحسن به الذكر، فمن خلصت نيته في الحق، ولو على نفسه، كفاه الله تعالى ما بينه وبين الناس، ومن تخلق للناس بما ليس في قلبه شأنه الله تعالى فإن الله تعالى لا يقبل من العباد إلا ما كان خالصا، فما ظنك بثواب من الله في عاجل رزقه، وخزائن رحمته، والسلام عليك^(١).

ولا يقف الأمر بالتوجيه كأحد وسائل التدريب في مجال الوظيفة العامة عند ما يصدره الرؤساء الإداريون إلى مرؤوسيهم من الموظفين العموميين، رسماً للطريق القويم في القيام بمهام الوظيفة العامة، فهناك فتاوى كبار العلماء التي كانت مصابيح هداية وتوجيه وتقويم للموظفين العموميين في تسيير المرفق العام، ولا عجب أن يكون ذلك كذلك، خاصة إذا ما وسعنا دائرة النظر لنرى الفقهاء في ذلك العصر يقومون مقام (الخبراء الفنيين) في المصطلح المعاصر، فكانوا يمدون جهات الإدارة والحكم بخلاصات خبراتهم وعلمهم في سائر التخصصات الوظيفية.

(١) أخرجه الدارقطني (٢٠٦/٤)، والبيهقي (١٩٧/١٠). وصححه الألباني في الإرواء (٢٤٢/٨).

ومن أنصع النماذج الشاهدة على هذا الدور وهذا الثقل لعلم العلماء في تسيير أمور الوظيفة العامة في الدولة الإسلامية ما قام به الإمام أبو يوسف تلميذ الإمام أبي حنيفة وصاحبه من وضع كتاب بناء على طلب الخليفة هارون الرشيد، أسماه "كتاب الخراج" أوضح فيه الأصول التي يتعين الاستهداء بها في النظم المالية^(١).

(١) المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، د. محمد يوسف موسى، ص (٥٥).

المبحث الثاني

تأهيل الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول

أنواع التأهيل

للتأهيل أنواع كثيرة، استقر أكثر العلم الإداري على تقسيمها وفقاً لاعتبارين؛ هما: التأهيل باعتبار الغرض منه، وباعتبار المكان الذي يتم فيه، وهذا ما نعرض له فيما يلي:

الفرع الأول: التأهيل باعتبار الغرض منه:

ينقسم التأهيل باعتبار الغرض منه لدى علم الإدارة إلى ثلاثة أنواع؛

هي:

أولاً: التأهيل لغرض الالتحاق بالوظيفة العامة لأول مرة:

وهو نوع من التأهيل يختلف بدوره بحسب الدرجة الوظيفية المراد الالتحاق بها، والأساس المبدئي اللازم له هو أن يكون الموظف العام ذا أهلية -من حيث الأصل- للالتحاق بالوظيفة العامة، التي هي -في المنظور الإسلامي- نوع من الولاية؛ إذ للولاية في السياسة الشرعية شرطان جوهريان؛ أولهما: العلم بأحكام الولاية، وثانيهما: القدرة على تحصيل مصالحها وتجنب مفاسدها^(١).

(١) ينظر: الأحكام السلطانية، للماوردي، ص (٢٦). والأحكام السلطانية، للفراء، ص (٢٠). وأصول

الدين، لأبي منصور البغدادي، ص (٢٧٧). والمواقف للإيجي، ص (٦٠٥).

ثانياً: التأهيل للترقي وتحصيل وظيفة أعلى:

فالموظف العام كلما حاز أقدمية تمثل عنصراً من عناصر أو شروط الترقية إلى وظيفة أعلى؛ يلزمه تأهيل خاص، لا سيما إذا كانت الوظيفة التي سيرقى إليها ذات تخصص أدق أو ذات مهام إدارية أوسع مدى.

ولهذا النوع من التأهيل أهداف ينبغي أن تكون واضحة، وهي ما يمكن إجمالها فيما يلي:

١- إحداث تغيير إلى الأفضل وعلى نحو أكثر إيجابية في عمل الموظف العام.

٢- تنمية ملكات الفكر الإداري والكشف عن أفكار جديدة وأساليب أحدث لنظم الإدارة وأنماطها.

٣- تنمية مهارات الموظفين العموميين ومعاونيهم.

٤- ترشيد العادات الوظيفية وتقويمها.

٥- تحسين جهة الإدارة من حيث السمعة والموثوقية والصورة الذهنية عنها، سواء عند الموظفين العموميين أنفسهم أو عند المتعاملين معها^(١).

ثالثاً: التأهيل لإتقان مهام الوظيفة التي يشغلها الموظف العام:

فيمثل ما يكون التدريب عملية دائمة للوظيفة العامة، كذلك فإن التأهيل لا بد أن يكون له صفة الاستمرارية، لضمان إمداد الموظف العام بكل ما هو جديد فيما يتصل بشؤون وظيفته^(٢).

(١) ينظر: التدريب القضائي، أهميته وواقعه ومستقبله، ص(٢٩٨)، الوسيط في القانون الإداري، د. رمضان بطيخ، ص(٤٥٦).

(٢) ينظر: شخصية القاضي: سبل بنائها وتمييزها وحمايتها، كلثم الماجد، ضمن بحوث مؤتمر القضاء الشرعي في العصر الحاضر، ص(٢٢).

وهناك أبعاد يجب مراعاتها في هذا النوع من التأهيل -بحسب الغرض- وهي ما يمكن إجمالها فيما يلي:

١- **البعد الفكري:** فينبغي أن تقدم للموظف العام معلومات وثقافات ومعارف جديدة بشكل مستمر؛ لتطوير معارفه، وتنمية معلوماته، وإكسابه مهارات ذهنية متطورة.

٢- **البعد العملي:** حيث ينبغي تزويد الموظف العام بالمهارات والآليات التي تساعد على إنجاز مهامه المكلف بها أو المهمة التي يقوم بها بشكل أفضل.

٣- **البعد الوجداني:** وهو البعد الخاص بتطوير وتنمية الاتجاهات والدوافع، من أجل تعديل مواقف الموظف العام تجاه أمر من الأمور المتعلقة بالأفكار، وأساليب العمل الجديدة.

٤- **البعد السلوكي:** وهو البعد الخاص بتطوير القيم والمعتقدات، والذي يركز على الجانب الأخلاقي والسلوكي، بغرس قيم جديدة، ومبادئ عمل أساسية في نواحي جهة الإدارة كافة^(١).

الفرع الثاني: التأهيل باعتبار المكان الذي يتم فيه

وهذا النوع الثاني من التأهيل ينقسم بدوره إلى نوعين:

أولاً: **التأهيل خارج البلاد:** وهو ما يعبر عنه بـ "الابتعاث الخارجي".

وهو وسيلة مهمة من وسائل تأهيل الكوادر البشرية في كافة المجالات الوظيفية، يكتسب الابتعاث أهميته من الحاجة إلى تفاعل الثقافات، خاصة

(١) ينظر: مبادئ علم الإدارة العامة، د. أحمد نجم، ص (٣٥٩، ٣٦٠)، التدريب القضائي: أهميته، وواقعه، ومستقبله، ص (٢٢٧).

الثقافة المعرفية، والوقوف على أهم المستجدات في علم الإدارة؛ وهو ما يقتضي إيفاد الموظفين العموميين إلى هذه الدول للإفادة مما أنجزوه، وتوصلوا إليه، ولكن لا بد من العمل الجاد من أجل تلافي سلبيات الابتعاث، وهو ما يحتم حسن انتقاء المبتعثين، واختيارهم ممن يمتازون بالعلم والورع والتقوى، والارتباط الوثيق بالثقافة الإسلامية، كما يجب حسن الإشراف على المبتعثين ومتابعتهم وتوجيههم، وحسن التخطيط للابتعاث وتحديد غاياته وأهدافه بدقة.

ثانياً: التأهيل داخل البلاد: وهو النوع الغالب في عملية التأهيل، وينقسم إلى قسمين:

١- التأهيل في بيئة العمل الحقيقية: وفيه يلزم الموظفون العموميون الجدد زملاءهم الأقدم منهم، ليتعلموا منهم، ويتمرسوا بدقائق الوظيفة العامة^(١).

وتركز هذه الوسيلة على تطوير الفرد؛ ليحقق أهدافه الوظيفية. وبالرغم من إمكانية تدريب مجموعة صغيرة من المتعلمين بهذه الطريقة فإنها في الوقت نفسه أكبر فاعلية إذا استخدمت في التعلم من شخص لشخص^(٢).

٢- التأهيل خارج بيئة العمل: والوسائل المعروفة لهذا القسم من التأهيل هي الدورات التدريبية، والمؤتمرات، والندوات، والحلقات النقاشية،

(١) ينظر: قدرات التدريب والتطوير، جل بروكس، ترجمة: د.عبد الإله كتيبي، معهد الإدارة العامة، ١٤٢١هـ ص (١٢٨، ١٢٩).

(٢) قدرات التدريب والتطوير، دليل عملي، جل بروكس، ص (١٢٩)، مبدأ الجدارة في تولية الوظائف العامة، د.عمر حلمي، ص (٢٤١).

والاننداب، وغيرها من الوسائل التي يمكن من خلالها تحقيق التأهيل خارج بيئة عمل الموظف العام^(١).

المطلب الثاني

مشروعية تأهيل الموظف العام

إن مشروعية تأهيل الموظفين العموميين مقطوع بها، ويدل لها القرآن الكريم والسنة النبوية والمعقول، على التفصيل التالي:

أولاً: القرآن الكريم:

يدل لمشروعية تأهيل الموظف العام من القرآن الكريم وفرة من آياته، نوجز الاختيار من بينها فيما يلي:

أ- قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الزمر: ١٩].

ب- قوله تعالى: ﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٤].

ج- قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [فاطر: ١٢٨].

د- قوله تعالى: ﴿ يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾

[المجادلة: ١١].

وجه الدلالة: دلت الآيات الكريمة على رفعة المكانة التي يحوزها ذوو العلم، كما حضت على بذل الجهد ووسع الطاقة في طلب العلم؛ لأجل التبصر بأمور الدين والدنيا.

ومن هذه الدلالة يستفاد وجوب أن يتعلم الموظف وأن يتأهل ويصبح على

(١) الإعداد الفني في مجال شغل الوظائف العامة، الدماصي، ص(٢٢)، النظرية العامة للتدريب في مصر، المعداوي، رسالة دكتوراه، ص(٢٩٢).

أعلى ما يمكنه من درجات الصلاحية للوظيفة العامة التي هي ولاية في مفهوم السياسة الشرعية، وبها تقوم مصالح العباد.

ثانياً: السنة النبوية:

أ- حديث أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع) ^(١).

ب- حديث أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من سلك طريقاً يطلب فيه علماً، سلك الله به طريقاً من طرق الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم، وإن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض، والحيتان في جوف الماء، وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر) ^(٢).

وجه الدلالة: ساوت دلالة الحديث الأول بين الخارج في طلب العلم والخارج في سبيل الله بما يدل على عظم أجر طالب العلم، ولا شك أن طلب الموظف العام لما يلزم لقيامه بأعباء وظيفته من علم داخل في هذا الباب. وحث الحديث الثاني على اتخاذ كل ما يمكن اتخاذه من طرق تحصيل العلم ووسائله، ودل على عظم أجر الآخذ بهذه الوسائل، ومنهم الموظف الساعي إلى التأهيل.

(١) أخرجه الترمذي (٢٩/٥) كتاب العلم، باب فضل طلب العلم (٢٦٤٧)، والحديث حسنه الألباني في صحيح الترغيب (١٤٣/١).

(٢) أخرجه أبو داود (٢١٧/٣) كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم (٣٦٤١)، وابن ماجه (٨١/١) المقدمة، باب فضل العلماء (٢٢٣)، وابن حبان (٨٨) (٢٨٩/١)، والحديث صححه الألباني في التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان (٢٠١/١).

ج- ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تَسْمَعُونَ وَيَسْمَعُ مِنْكُمْ، وَيَسْمَعُ مِمَّنْ سَمِعَ مِنْكُمْ" (١).

وجه الدلالة: دل الحديث على وجوب نشر العلم، سمعاً عن السابقين، أو توصيلاً إلى اللاحقين، ويدخل في هذا الباب كل وسيلة يمكن بها نقل العلم إلى الآخرين، ومن ذلك نقله إلى الموظفين العموميين لتأهيلهم.

ثالثاً: المعقول:

١- أن الوظيفة العامة - بحسبانها ولاية في السياسة الشرعية - يشترط لها ولحسن القيام بها العلم بأحكامها والقدرة على تحصيل مصالحها، يقول العز بن عبد السلام - رحمه الله -: "للولاية شرطان: العلم بأحكامها، والقدرة على تحصيل مصالحها، وترك مفسدها، فإذا فقد الشرطان حرمت الولاية" (٢).

وفي هذا جزم بأنه ينبغي للمرء ألا يلج إلى العمل بوظيفة عامة ما لم يكن موقناً في نفسه بالكفاءة والصلاحية لها، وهما لا يتأتيان إلا بالتأهيل المناسب، فوجوب التأهيل للموظف العام يأتي من هذا الباب.

٢- ومن الأدلة على وجوب تأهيل الموظف العام القواعد الشرعية، فما لا يتم تحصيل العلم إلا به فهو واجب فعله، فينشأ من أجل ذلك وزارات وهيئات كوزارة التعليم، وكل ما يتطلبه ذلك من وسائل تدفع الجهل وتجلب العلم.

(١) أخرجه أبو داود (٣٢٢/٣) كتاب العلم، باب فضل نشر العلم (٣٦٥٩)، وأحمد (٣٢١/١) (٢٩٤٧)، وابن حبان في صحيحه (٢١٩/١)، والحاكم في المستدرک (٩٥/١) وقال: صحيح على شرط الشيخين، ليس له علة. ووافقه الذهبي. وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٣٨٩/٤).

(٢) زاد المحتاج شرح المنهاج، للكوهجي، (٥١٦/٤).

٢- كما يدل على مشروعية تأهيل الموظف العام توافقه التام مع المقاصد والمصالح التي تحرص الشريعة الغراء على تحصيلها، فكل ما لا تتم مصلحة الأمة إلا به فهو واجب تحقيقه واقعا وعملا وإجماعا بوجوب تحقيق تلك المصلحة، وهذا يشعر بوجوب تأهيل الموظف العام لدفع الجهل، وصون الأمة الإسلامية أفرادا وجماعات، وذلك يؤخذ مما استنبطه الفقهاء من القاعدة الشرعية المقررة عند الفقهاء بـ "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"^(١).

وقد اعتبر الفقهاء جلب المصالح ودرء المفسد وسد الذرائع وتغيير الزمان من العوامل المقتضية للعمل بالاستصلاح^(٢) في استنتاج الأحكام الشرعية، وعلى هذا فيدخل تأهيل الموظف في قاعدة جلب المصالح ورعايتها؛ لأن مصالح الناس تتجدد وبعض ما يتجدد ليس له نظير في عصر التشريع، والمتبع لفقهاء الأئمة وما يتضمنه من مسائل اجتهادية يجدهم جميعاً كانوا يبنون بعض الأحكام على وفق المصالح المرسلة^(٣).

ومن مجمل هذه الدلائل على مشروعية -بل وجوب- تأهيل الموظف العام، وتوفير أيسر السبل لإيصال العلم إليه، كغيره من فئات المجتمع، خاصة في الجانب الوظيفي، فإننا نجد بعض الدول المعاصرة ومنها الدول العربية توفر فرص التعليم على اختلاف أنواعه ومراحله وبالمجان، ومنها ما نصت على

(١) شرح الكوكب المنير، لابن النجار (٣٥٩/١)، القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ص (٨١)، التمهيد للأسنوي، ص (١٣١)، الإحكام للآمدي، (١١١/١)، المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، ص (٦١)، أنوار البروق في أنواع الفروق، للقرايبي، (٣٠١/١).

(٢) الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة، مصطفى الزرقا، ص (٣٧)، والمدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، (٩٧/١).

(٣) ينظر: نهاية السؤل (١٨٥/٣)، المستصفي (١٣٩/١)، والإحكام للآمدي (١٣٨/٣)، والبحر المحيط للزركشي، (٣٧٧/٤).

ذلك في صلب دساتيرها، وهو ما نص عليه أيضاً الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة ٢٦ منه بقولها: "إن لكل إنسان حق التعليم... ويجب أن يكون التعليم الفني والمهني ممكناً بصفة عامة، وأن يقبل الجميع في التعليم العالي على قدم المساواة والجدارة".

الخاتمة

وأهم نتائج الدراسة

في خاتمة الرحلة مع هذه الدراسة عبر الصفحات السابقة، أوجز أهم ما تكشف لهذه الدراسة وما توصلت إليه من نتائج فيما يلي:

١- وقفت الدراسة على أن الشريعة الإسلامية وحضارتها ونظامها الإداري قد عرفت فكرة الوظيفة العامة والموظف العام، وإن لم تعبر عن أي منهما بتعبيراتها المعاصرة هذه، فكان لها إلى هاتين الفكرتين أسماء وتعبيرات أخرى خاصة بها وبسياقها الحضاري.

٢- امتازت الشريعة الإسلامية ونظامها الإداري بعدد من الشروط الخلقية تلازم الشروط الموضوعية لاختيار الموظف العام، فكانت الأمانة والصدق والتقوى والورع والعفاف قيماً مجاورة لقيمة الكفاءة والصلاحية ومتداخلة معها في شروط الإدارة الإسلامية فيمن يتولى الوظيفة العامة.

٣- كشفت الدراسة عن أنه كان للإدارة الإسلامية أساليب في اختيار الموظف العام، منها التعيين والانتخاب والامتحان، ورفعت الدراسة الخطأ الشائع حول تراث الحضارة الإسلامية وأنها لم تعرف فكرة الانتخاب لتولية الموظفين العموميين.

٤- كشفت الدراسة عن أن الإدارة في النظام الإسلامي عنيت بتدريب الموظف العام وتأهيله، واتخذت لذلك وسائل أحاطت بكل من أنواع التدريب والتأهيل المعروفة في فكر الإدارة الحديث والمعاصر.

٥- أبانت الدراسة كثيراً من وجوه المشروعية التي توجب أن يتم تدريب الموظف العام وتأهيله تحقيقاً للغايات والمصالح المبتغاة من الوظيفة العامة بحسبانها من الولايات العامة في السياسة الشرعية.

والحمد لله أولاً وآخراً

المصادر والمراجع

١. الأحكام السلطانية، لأبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(٢)، ٢٠٠٠م.
٢. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، علي الماوردي، تحقيق: عماد البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
٣. الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن أحمد بن حزم، دار الحديث، القاهرة، ط(١)، ١٤٠٤هـ.
٤. الإحكام في أصول الأحكام، علي الآمدي، تحقيق: د.سيد الجميلي، دار الكتاب، بيروت، ١٤٠٤هـ.
٥. الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجها البخاري ومسلم في صحيحهما
٦. المؤلف: ضياء الدين المقدسي، تحقيق: عبد الملك بن دهيش، دار خضر، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.
٧. أخبار القضاة، لوكيح محمد بن خلف بن حيان، عالم الكتب، بيروت.
٨. الاختيار على أساس الصلاحية للوظيفة العامة في النظام الإداري الإسلامي، د.محمد باهي أبو يونس، دار الجامعة الجديدة للنشر، ط(١)، ١٩٩٩م.
٩. الاختيار للوظيفة العامة في النظام الإسلامي دراسة مقارنة بالنظم المعاصرة، لإبراهيم عبد الصادق محمود، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الشريعة والقانون بالقاهرة ١٩٨٣م.
١٠. أخلاق العلماء، محمد الأجرئي، تحقيق: إسماعيل الأنصاري، رئاسة إدارة البحوث العلمية، السعودية.

١١. الإدارة الإسلامية في عز العرب، لمحمد كرد علي، مطبعة مصر القاهرة، ١٩٣٤م.
١٢. الإدارة في صدر الإسلام، لمحمد عبد المنعم خميس، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٧٢م.
١٣. الإدارة العامة مدخل الأنظمة، علي شريف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٠م.
١٤. أدب القاضي، للماوردي، تحقيق: محيي هلال السرحان، وزارة الأوقاف، العراق.
١٥. أدب القضاء، ابن أبي الدم، تحقيق: د.محمد الزحيلي، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.
١٦. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الألباني، المكتب الإسلامي، ط (١)، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
١٧. الاستصلاح والمصالح المرسله في الشريعة، مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط (١)، ١٤٠٨هـ.
١٨. الاستيعاب، لابن عبد البر، تحقيق: علي محمد وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١٥هـ.
١٩. أسس تنمية الموارد البشرية من منظور إسلامي، سعيد عبد الله حارب، بحث بمجلة الوعي الإسلامي.
٢٠. الإسلام والحضارة العربية، لمحمد كرد علي، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط (٢)، ١٩٦٨م.
٢١. أصول الدين، لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٠هـ.

٢٢. الإعداد الفني في مجال شغل الوظائف العامة، د.محمد السيد الدماصي، بحث بمجلة العلوم الإدارية، السنة الرابعة والثلاثون، العدد الأول يونيه ١٩٩٢م.
٢٣. الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله ﷺ، للكلاعي الأندلسي، تحقيق: د.محمد كمال، عالم الكتب، بيروت، ط (١)، ١٤١٧هـ.
٢٤. الأم، لمحمد بن إدريس الشافعي أبي عبد الله، دار المعرفة، بيروت، ط (٢)، ١٣٩٣هـ.
٢٥. الإمامة والسياسة، لابن قتيبة الدينوري، تحقيق: محمد طه، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٧م.
٢٦. الأموال، ابن زنجويه، تحقيق: شاکر ذيب، مركز الملك فيصل، السعودية، ط (١)، ١٤٠٦هـ.
٢٧. أنوار البروق في أنواء الفروق، للقرايف، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ.
٢٨. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، لابن المنذر، تحقيق: د.أبو حماد، دار طيبة، ط (٢)، ١٤١٤هـ.
٢٩. الأولياء، لأبي نعيم الأصبهاني، دار الريان للتراث، القاهرة مصر، ط (٥)، ١٤٠٧هـ.
٣٠. البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، تحقيق: محمد تامر، دار الكتب العلمية، ط (١)، ١٤٢١هـ.
٣١. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢م.

٣٢. البداية والنهاية في التاريخ، لابن كثير، دار الفكر العربي، القاهرة، ط (١)، ١٣٥١هـ.
٣٣. البيان في مذهب الإمام الشافعي، للعمراني، اعتنى به: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، ط (١)، ٢٠٠٠م.
٣٤. تاريخ الطبري، لمحمد بن جرير أبو جعفر الطبري، دار التراث، بيروت، ط (٢)، ١٣٨٧هـ.
٣٥. التاريخ الكبير، لمحمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق: السيد هاشم الندوي، دار الفكر.
٣٦. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لابن فرحون المدني، مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٨هـ.
٣٧. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، الزيلي الحنفي، دار الكتب الإسلامي، القاهرة، ١٣١٣هـ.
٣٨. تدريب المعلمين بالخارج، دراسة في التخطيط للتنمية المهنية، رشيدة السيد أحمد الطاهر، رسالة ماجستير، معهد الدراسات والبحوث التربوية، جامعة القاهرة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٣٩. التعليق على نصوص قانون نظام العاملين بالقطاع العام، المستشار/ عدلي خليل، المكتبة القومية، ١٩٨٣م.
٤٠. التلخيص الحبير في أحاديث الرافي الكبير، لابن حجر، تحقيق: السيد عبد الله، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ.
٤١. التمهيد، الأسنوي، تحقيق: د.محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١)، ١٤٠٠هـ.
٤٢. تنمية القوى العاملة في الفكر الإداري الإسلامي والمعاصر، محمد

- حسين خليل، وقائع ندوة الإدارة في الإسلام رقم ٣١، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي للتنمية، ط١، ١٩٩٥م.
٤٣. التوجيه الإسلامي في التدريب الإداري، متولي فتحي قابيل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠م.
٤٤. جامع بيان العلم، لابن عبد البر، تحقيق: أبي الأشبال، دار ابن الجوزي، السعودية، ط (١)، ١٤١٤هـ.
٤٥. جمهرة اللغة لابن دريد الأزدي، المحقق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
٤٦. حاشية البناني على شرح المحلى، لجلال الدين محمد أحمد على جمع الجوامع، للسبكي، مطبعة الحلبي.
٤٧. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لمحمد عرفة الدسوقي، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت.
٤٨. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١٩هـ.
٤٩. حسن السلوك الحافظ دولة الملوك، محمد الموصللي، تحقيق د.محمد فؤاد، الإسكندرية، ١٤١٦هـ.
٥٠. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، دار الكتب العلمية، بيروت.
٥١. الخدمة المدنية على ضوء الشريعة الإسلامية، محمد الشباني، مطبعة عالم الكتب، ط (١) ١٩٧٧م.
٥٢. الخراج، لأبي يوسف، المطبعة السلفية، القاهرة.
٥٣. دراسة نقدية في المرويات الواردة في شخصية عمر بن الخطاب

- وسياسته الإدارية ﷺ، عبد السلام بن محسن آل عيسى، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط ١، ٢٠٠٢م
٥٤. الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، لمحمد المبارك عبد القادر، دار الفكر العربي.
٥٥. الرسالة، للشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٥٦. الرقابة القضائية على أعمال الإدارة، د.علي شفيق، معهد الإدارة العامة، الرياض، ١٤٢٢هـ.
٥٧. زاد المحتاج شرح المنهاج، عبد الله الكوهجي، تحقيق: عبد الله الأنصاري، ط ١، ١٤٠٢هـ.
٥٨. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقها وفوائدها، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١.
٥٩. سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد أبو عبد الله بن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر.
٦٠. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت.
٦١. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، مطبعة الحلبي، القاهرة، ط (٢)، ١٣٩٨هـ. سنن الدارقطني، لعلي بن عمر الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ.
٦٢. سنن الدارمي، لعبد الله الدارمي، تحقيق: فواز زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط (١)، ١٤٠٧هـ.

٦٣. السنن الكبرى، لأبي بكر البيهقي وبذيله الجوهر النقي، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٥م.
٦٤. السنن الكبرى، للنسائي، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١١هـ.
٦٥. السياسة الشرعية لابن تيمية، وزارة الشؤون الإسلامية، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.
٦٦. سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط (٣)، ١٤٠٦هـ.
٦٧. شرح الكوكب المنير، لابن النجار، تحقيق: د.محمد الزحيلي وآخرون، جامعة أم القرى، ط (٢) ١٤١٣هـ.
٦٨. شرح مقاصد الطالبين، سعد الدين التفتازاني، دار الطباعة، الأستانة، ١٢٧٧هـ.
٦٩. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم للحميري اليمني، تحقيق: د.حسين العمري وآخرون، دار الفكر المعاصر بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.
٧٠. الصحاح للجوهري، تحقيق: أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ.
٧١. صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م.
٧٢. صحيح أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت.
٧٣. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير، بيروت، تحقيق د.مصطفى البيغا، ١٤٠٧هـ.

٧٤. صحيح الترغيب محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، السعودية، ط١، ١٤٢١هـ.
٧٥. صحيح الجامع الصغير وزياداته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١.
٧٦. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، تحقيق/ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
٧٧. الضعفاء الكبير، للعقيلي، تحقيق: عبد المعطي قلنجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٠٤هـ.
٧٨. الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار صادر، بيروت، ط (١)، ١٩٩٨م.
٧٩. طرق الاختيار والتعيين في الوظيفة العامة، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، بحوث مؤتمر حقوق وواجبات الموظف العام ونظم تأديبه، مصر، ٢٠٠٩م.
٨٠. عزل الموظف العام في النظام الإسلامي والنظم الإدارية المعاصرة، مرزوق أولاد عبد الله، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، القاهرة.
٨١. عقود التوظيف في الفقه الإسلامي، د. أحمد شويح، مجلة الجامعة الإسلامية، المجلد ١٦، ١٤، ٢٠٠٨م.
٨٢. العلل المتناهية، لابن الجوزي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
٨٣. عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، سليمان الطماوي، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٧٦م.
٨٤. عيون الأخبار، لابن قتيبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

٨٥. العين، للخليل بن أحمد، المحقق: د إبراهيم السامرائي وآخرون، دار الهلال.
٨٦. غياث الأمم في التياث الظلم، عبد الملك الجويني، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٤هـ.
٨٧. الفاروق عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين، محمد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م..
٨٨. فتح الباري لابن حجر، تحقيق: الشيخ عبد العزيز بن باز، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.
٨٩. فتح القدير، لابن الهمام الحنفي، دار الفكر، بيروت، ط (٢)، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
٩٠. الفخري في الآداب السلطانية والدولة الإسلامية، لابن الطقطقا، دار صادر، بيروت.
٩١. الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الأندلسي، مكتبة الخانجي، القاهرة.
٩٢. الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ.
٩٣. الفكر الإداري الإسلامي والمقارن، د.حمدي أمين عبد الهادي، دار الفكر العربي، ط (٣).
٩٤. فن الحكم في الإسلام، د.مصطفى أبوزيد فهمي، المكتب المصري الحديث.
٩٥. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، عبد العلي الأنصاري، المطبعة الأميرية ببولاق، ط ١، ١٣٢٢هـ.

٩٦. قدرات التدريب والتطوير، جل بروكس، ترجمة: د. عبد الإله كتيبي، مركز البحوث، السعودية، ١٤٢١هـ.
٩٧. القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، تحقيق: محمد الفقي، مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة، ١٣٧٥هـ.
٩٨. كشف القناع عن متن الإقتناع، للعلامة منصور بن يونس البهوتي، دار الفكر، بيروت.
٩٩. الكفاية على الهداية شرح بداية المبتدي، جلال الدين الخوارزمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٠٠. لسان العرب، جمال الدين بن مكرم بن منظور، طبعة دار صادر.
١٠١. مبادئ القانون الإداري، الجزء الثاني، لمحمود عاطف البنا، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٠م.
١٠٢. مبادئ القانون الإداري، د. فؤاد العطار، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٢م.
١٠٣. مبادئ الوظيفة العامة وتطبيقاتها على التشريع الجزائري، د. أنس جعفر، مطبعة إخوان مور أفنتلي، ١٩٨٣م.
١٠٤. مبادئ علم الإدارة العامة، د. أحمد نجم، مطبعة عين شمس، ط (٦)، ١٩٧٩م.
١٠٥. مبادئ علم الإدارة العامة، د. رمزي طه الشاعر، دار النهضة العربية، ١٩٨٨م.
١٠٦. مبادئ علم الإدارة العامة، د. سليمان محمد الطماوي، مطبعة عين شمس، ط (٦)، ١٩٧٩م.

١٠٧. مبادئ الإدارة العامة والنظام الإداري في الإسلام، أحمد فؤاد عبد المنعم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٩١م.
١٠٨. مبدأ الجدارة في تولية الوظائف العامة، د. عمر حلمي فهمي، طبعة مكتبة عين شمس، ١٩٩٤م.
١٠٩. مبدأ المساواة في الوظيفة العامة، د. طلعت حرب محمد محفوظ، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، ١٩٨٢م.
١١٠. المبسوط، لشمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.
١١١. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي الهيثمي، تحقيق: عبدالله درويش، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.
١١٢. مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، ١٤١٣هـ.
١١٣. مجمل اللغة لابن فارس، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.
١١٤. المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده، تحقيق عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٤٢١هـ.
١١٥. المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، دمشق، ط (١٠)، ١٣٨٧م.
١١٦. المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، د. محمد يوسف موسى، دار الفكر العربي، ط٢، القاهرة، ١٩٦١م.
١١٧. المدونة الكبرى، للإمام مالك برواية سحنون التتوخي، طبعة دار السعادة، القاهرة، ١٣٢٣هـ.

١١٨. المستصفي، للغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
١١٩. مسند الإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (٥)، ١٤٠٥هـ.
١٢٠. مسند الطيالسي لسليمان بن داود الطيالسي، دار المعرفة، بيروت.
١٢١. المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت.
١٢٢. مشكل الآثار، للطحاوي، دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط (١).
١٢٣. مصطلحات الفكر الحديث، سامي خشبة، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦م.
١٢٤. مصنف ابن أبي شيبة، للحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، دار الفكر، بيروت، ط (١).
١٢٥. المصنف، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣هـ.
١٢٦. المعجم الصغير، للطبراني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.
١٢٧. المعجم الكبير، للطبراني، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ١٤٠٤هـ.
١٢٨. المغني، لعبد الله بن أحمد بن قدامة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط (١)، ١٤٠٥هـ.
١٢٩. مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة، أبو بكر

- محمد أحمد، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،
فرجينيا، أمريكا، ٤٢٤-٤٣، ٢٠٠٦م.
١٣٠. المقاصد الشرعية في القواعد الفقهية، د. عبد العزيز محمد عزام، دار
البيان، القاهرة ٢٠٠١م.
١٣١. مقاييس اللغة لابن فارس الرازي، المحقق: عبد السلام محمد هارون،
دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
١٣٢. مقدمة ابن خلدون، لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، دار
القلم، بيروت، ط ٥، ١٩٨٤م.
١٣٣. مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، لابن الجوزي، تحقيق د. زينب
الفاروط، دار الكتب العلمية.
١٣٤. المنتخب، لعبد بن حميد، تحقيق: صبحي السامرائي وآخرون، عالم
الكتب، بيروت، ط (١)، ١٤٠٨هـ.
١٣٥. المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي،
دار الفكر، بيروت.
١٣٦. موارد الظمان، للهيتمي، تحقيق: حسين الداراني وآخرون، دار الثقافة
العربية، دمشق، ط (١)، ١٤١١هـ.
١٣٧. المواقف، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق: د. عبد الرحمن
عميرة، دار الجيل، بيروت، ط (١)، ١٩٩٧م.
١٣٨. الموسوعة الفقهية الميسرة، د. محمد رواس قلعة جي، دار النفائس،
ط ١، ١٤٢١هـ.

١٣٩. الموظف العام في قانون العقوبات، د. أحمد طه خلف الله، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ١٩٩١م.
١٤٠. النظام الإداري السعودي، د. عادل عبد الرحمن خليل، دار حافظ، جدة، ط (١)، ١٤١٣هـ.
١٤١. النظام الإداري السعودي، د. محمود مسعد، دار حافظ للنشر والتوزيع، جدة.
١٤٢. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ظافر القاسمي، الحياة الدستورية، مطبعة دار النفائس، ١٩٧٧م.
١٤٣. النظرية العامة للتدريب في مصر، السيد محمد المعداوي، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ١٩٧٨م.
١٤٤. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، للأسنوي، عالم الكتب بيروت، ط بدون، ١٩٨٢م.
١٤٥. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شهاب الدين الرملي، دار الفكر للطباعة، بيروت، ١٩٨٤م.
١٤٦. الوجيز في القانون الإداري، د. مصطفى أبوزيد فهمي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط (١)، ١٩٥٧م.
١٤٧. الوجيز في القانون الإداري، د. سليمان الطماوي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٩م، وطبعة ١٩٩١م.
١٤٨. وسيط القانون الإداري - الوظيفة العامة، د. أنور رسلان، دار النهضة العربية، ١٩٧٧م.

١٤٩. الوسيط في القانون الإداري، د.رمضان بطيخ، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٩٧م.
١٥٠. الوسيط في القانون العام، أسس وأصول القانون الإداري، طبعة، أخوان مورافتلي، بدون تاريخ.
١٥١. الوظيفة العامة في النظام الإسلامي وفي النظم الحديثة، مطبعة السعادة، ط (١)، ١٩٨٣م.
١٥٢. الولايات ومناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية، أحمد بن يحيى الونشريسي، تحقيق: محمد الأمين بلغيث، مطبعة لافوميك، الجزائر، ١٩٨٥م.

فهرس الموضوعات

صفحة	الموضوع
٥٠٣	المقدمة:
٥٠٨	تمهيد: التعريف بالمصطلحات الأساسية في البحث:
٥٠٩	المبحث الأول: تعريف الوظيفة العامة:
٥١١	المبحث الثاني: تعريف الموظف العام:
٥١١	المطلب الأول: تعريف الموظف العام في النظام الإسلامي:
٥١٤	المطلب الثاني: تعريف الموظف العام في النظم المعاصرة:
٥١٦	المبحث الثالث: تعريف التدريب:
٥١٨	المبحث الرابع: تعريف التأهيل:
٥١٩	الفصل الأول: اختيار الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي:
٥٢٠	المبحث الأول: أساليب اختيار الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي:
٥٢٠	المطلب الأول: التعيين:
٥٢٣	المطلب الثاني: الانتخاب:
٥٢٤	المطلب الثالث: الامتحان:
٥٣١	المبحث الثاني: شروط اختيار الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي:
٥٣١	المطلب الأول: الشروط الخلقية للموظف العام في النظام الإداري الإسلامي: ..
٥٣٢	المطلب الثاني: الشروط الموضوعية للموظف العام في النظام الإداري الإسلامي: ..
٥٣٥	المطلب الثالث: حكم تقديم المفضل على الفاضل:
٥٤٠	المبحث الثالث: التكيف الفقهي للوظيفة العامة:
٥٤٦	الفصل الثاني: تدريب الموظف العام وتأهيله في النظام الإداري الإسلامي:
٥٤٧	المبحث الأول: تدريب الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي:
٥٤٧	المطلب الأول: أهمية التدريب في الإسلام وأهدافه:
٥٥١	المطلب الثاني: وسائل التدريب:
٥٦٠	المبحث الثاني: تأهيل الموظف العام في النظام الإداري الإسلامي:

صفحة	الموضوع
٥٦٠	المطلب الأول: أنواع التأهيل:
٥٦٤	المطلب الثاني: مشروعية تأهيل الموظف العام:
٥٦٩	الخاتمة:
٥٧٠	المصادر والمراجع:
٥٨٥	فهرس الموضوعات:

تم بحمد الله