



مجلة العلوم الشرعية

مجلة علمية فصلية محكمة

العدد الأربعون

رجب ١٤٣٧هـ

رقم الإيداع: ٣٥٦٤ / ١٤٢٩ بتاريخ ١٩ / ٠٦ / ١٤٢٩ هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٤٢٠١ - ١٦٥٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





المشرف العام

الدكتور / فوزان بن عبد الرحمن الفوزان

مدير الجامعة بالنيابة



نائب المشرف العام

الأستاذ الدكتور / فهد بن عبد العزيز العسكر

وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي



رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور / إبراهيم بن محمد قاسم الميمن

وكيل الجامعة لشؤون المعاهد العلمية



مدير التحرير

الدكتور / أحمد بن عبد الرحمن الرشيد

الأستاذ المشارك في قسم أصول الفقه بكلية الشريعة



أعضاء هيئة التحرير

- أ. د. إبراهيم مصطفى آدي
قسم الدراسات الإسلامية بجامعة عثمان بن فودي في نيجيريا
- أ. د. حمد بن إبراهيم العثمان
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت
- أ. د. علي بن محمد السويلم
الأستاذ في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة - كلية أصول الدين
- أ. د. محمد كمال الدين إمام
رئيس قسم الشريعة في كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية
- د. عبد العزيز بن عبد الرحمن المحمود
وكيل الجامعة للشؤون التعليمية
- د. محمد بن خالد البداح
الأستاذ المشارك في قسم الدراسات الإسلامية المعاصرة - المعهد العالي
للدعوة والاحتساب
- د. هشام عبد العزيز محمد الشرقاوي
عمادة البحث العلمي - أمين تحرير مجلة العلوم الشرعية

قواعد النشر

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (العلوم الشرعية) دورية علمية محكمة، تصدر عن عمادة البحث العلمي بالجامعة. وتُعنى بنشر البحوث العلمية وفق الضوابط الآتية :

أولاً : يشترط في البحث ليقبل للنشر في المجلة :

- ١- أن يتسم بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية والمنهجية، وسلامة الاتجاه .
- ٢- أن يلتزم بالمنهج والأدوات والوسائل العلمية المعتبرة في مجاله .
- ٣- أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج .
- ٤- أن يتسم بالسلامة اللغوية .
- ٥- ألا يكون قد سبق نشره .
- ٦- ألا يكون مستلاً من بحث أو رسالة أو كتاب، سواء أكان ذلك للباحث نفسه، أو لغيره .

ثانياً : يشترط عند تقديم البحث :

- ١- أن يقدم الباحث طلباً بنشره، مشفوعاً بسيرته الذاتية (مختصرة) وإقراراً يتضمن امتلاك الباحث لحقوق الملكية الفكرية للبحث كاملاً، والتزاماً بعدم نشر البحث إلا بعد موافقة خطية من هيئة التحرير .
- ٢- ألا تزيد صفحات البحث عن (٦٠) صفحة مقاس (A 4) .
- ٣- أن يكون بنط المتن (١٧) Traditional Arabic، والهوامش بنط (١٣) وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرد) .
- ٤- يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة من البحث، مع ملخص باللغتين العربية والإنجليزية، لا تزيد كلماته عن مائتي كلمة أو صفحة واحدة ..

ثالثاً: التوثيق :

- ١- توضع هوامش كل صفحة أسفلها على حدة .
 - ٢- تثبت المصادر والمراجع في فهرس يلحق بآخر البحث .
 - ٣ - توضع نماذج من صور الكتاب المخطوط المحقق في مكانها المناسب .
 - ٤ - ترفق جميع الصور والرسومات المتعلقة بالبحث، على أن تكون واضحة جلية .
- رابعاً:** عند ورود أسماء الأعلام في متن البحث أو الدراسة تذكر سنة الوفاة بالتاريخ الهجري إذا كان العَلَم متوفى .
- خامساً:** عند ورود الأعلام الأجنبية في متن البحث أو الدراسة فإنها تكتب بحروف عربية وتوضع بين قوسين بحروف لاتينية، مع الاكتفاء بذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة .
- سادساً:** تُحَكَّم البحوث المقدمة للنشر في المجلة من قبل اثنين من المحكمين على الأقل.
- سابعاً:** تُعاد البحوث معدلة، على أسطوانة مدمجة CD أو ترسل على البريد الإلكتروني للمجلة .
- ثامناً:** لا تعاد البحوث إلى أصحابها، عند عدم قبولها للنشر .
- تاسعاً:** يُعطى الباحث نسختين من المجلة، وعشر مستلقات من بحثه .
- عنوان المجلة :**

جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة العلوم الشرعية

الرياض ١١٤٣٢- ص ب ٥٧٠١

هاتف : ٢٥٨٢٠٥١ - ناسوخ (فاكس) ٢٥٩٠٢٦١

www.imamu.edu.sa

E.mail: journal@imamu.edu.sa

المحتويات

١٣	منع ولي الأمر النكاح بسبب مرض الخاطبين، أو أحدهما د. حسين بن معلوي بن حسين الشهراني
٨٧	التنازل عن الحق المالي: صورته، وأحكامه، وتطبيقاته القضائية د. عبد الكريم بن محمد بن أحمد السماعيل
١٧٣	حكم رهن المبيع على ثمنه د. صالح بن عبد اللطيف بن صالح العامر
٢٣٣	الاستدلال بالمصلحة على مسائل الزكاة وبعض تطبيقاته المعاصرة د. عبد السلام بن إبراهيم بن محمد الحصين
٣٠٩	تأصيل مراتب الكبائر والصغائر وتطبيقاتها في باب التعزير (دراسة أصولية مقاصدية تطبيقية) د. محمد همام عبد الرحيم ملحم
٤٣٥	دعاوى تجديد التفسير في العصر الحديث المصطلح، والمفهوم، والمنطلقات، تحليل ونقد د. بريك بن سعيد القرني



منع ولي الأمر النكاح
بسبب مرض الخاطبين، أو أحدهما

د. حسين بن معلوي بن حسين الشهراني
قسم الثقافة الإسلامية - كلية التربية
جامعة الملك سعود



منع ولي الأمر النكاح بسبب مرض الخاطبين، أو أحدهما

د. حسين بن معلوي بن حسين الشهراني
قسم الثقافة الإسلامية - كلية التربية
جامعة الملك سعود

ملخص البحث:

انتظم البحث مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة. ثم ثبت المصادر والموضوعات. بدأت المقدمة بأهمية النكاح، وحث الشرع عليه، وما استجد في هذا العصر من أنواع الأمراض مما له أثر إما على الزوجين، أو على ذريتهما بعد، مما يبين أهمية بحث مثل هذه الموضوعات. المبحث الأول: الفحص الطبي قبل الزواج. وفي هذا المبحث عرفت الفحص الطبي، ثم بينت أهدافه، مع التطرق لإيجابياته وسلبياته، ثم ختمت هذا المبحث بعرض الخلاف الفقهي لإلزام ولي الأمر الخاطبين بهذا الفحص، وبناء على القول بالجواز صدر قرار مجلس الوزراء ذي الرقم (٥٤٥٠٤/٥/٤) في ١١/١٥/١٤٢٤هـ، بالإلزام به.

المبحث الثاني: الأمراض المعاصرة وأثرها في عقد النكاح. وفيه مقدمة عن الأسس التي يبنى عليها اختيار الزوج أو الزوجة، ثم عرض لأنواع الأمراض المعاصرة، وبخاصة الخفية منها غير الظاهرة؛ كالأمراض الوراثية، والأمراض المعدية، وخطر كل منهما وآثاره، ثم عرض موجز لحكم الزواج من المصاب بالمرض المعدي، كمرض الإيدز، سواء أكان المصاب به أحد الخاطبين، أو كليهما، والضوابط المعتمدة في ذلك.

المبحث الثالث: سلطة ولي الأمر في تقييد المباح. بينت في هذا المبحث المقصود بولي الأمر الواجبة طاعته، والمقصود بالمباح، ثم عرفت بـ: "تقييد المباح". وعرضت الأدلة على هذه السلطة الممنوحة شرعاً، وأنها مقيدة بالمصلحة الشرعية، متطرقاً للشروط الواجب توافرها لاعتبار المصلحة الشرعية، مختتماً المبحث بالضوابط المعتمدة لتقييد ولي الأمر للمباح، وهي خمسة ضوابط.

المبحث الرابع: حكم منع ولي الأمر لعقد النكاح بسبب مرض الطرفين أو أحدهما. صورت المسألة، وعرضت الخلاف فيها، بأدلتها، ومناقشاته، ثم ذكرت بعض الأمور التي ينبغي مراعاتها واعتبارها عند النظر في هذه المسألة. ثم ذيلت البحث بخاتمة ذكرت فيها بعض الرؤى والتوصيات.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن الله تعالى خلق الإنسان لحكمة بالغة، ألا وهي تحقيق العبودية له - سبحانه - وشرع له من الدين ما يحقق مصالحه في الدنيا والآخرة. ومن مقاصد الشرع الضرورية حفظ النسل، ومن أجل ذاك شرع الله - عز وجل - النكاح، وجعله آية من آياته؛ فقال عز من قائل ﴿وَمِن آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(١). وقال جل وعلا: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ بَيْنًا وَبَيْنًا وَحَفْذَةً﴾^(٢). ففي الآيتين وغيرهما ما يبين امتنان الله - عز وجل - بشرع الزواج، وما يثمر من حصول الأولاد. وفي الأحاديث النبوية الشريفة ما يدعو إلى تحقيق هذا المقصد ويحث عليه، فمن ذلك على سبيل المثال قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "يا معشر الشباب، من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء"^(٣). وقوله عليه الصلاة والسلام: "تزوجوا الودود الولود إني مكاثركم الأنبياء يوم القيامة"^(٤).

ولا شك أن من مقاصد الشرع استمرار عقد الزوجية وبقائه على وجه يحقق المصالح المنشودة من حصول المودة والرحمة، والمحبة بين الزوجين، وبين أفراد الأسرة

(١) الآية (٢١) من سورة الروم.

(٢) بعض الآية (٧٢) من سورة النحل.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه؛ كتاب النكاح، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من استطاع منكم الباءة فليتزوج..". رقم (٥٠٦٦). ومسلم في صحيحه؛ كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه رقم (١٤٠٠).

(٤) رواه أحمد في مسنده (١٥٨/٣، ٢٤٥)، وابن ماجه في سننه، بنحوه (ص ٢٦٧) كتاب النكاح، باب تزويج الحرائر والودود (١٨٦٣)، وصححه الألباني، ينظر: إرواء الغليل ٦/ ١٩٥.

على وجه العموم، ومن حصول الأولاد الصالحين الأسوياء الذين يعود نفعهم على الوالدين والأسرة والمجتمع والأمة جمعاء.

وقد تتغير الوسائل إلى تحقيق هذه المقاصد مع اختلاف الأزمنة والأمكنة وطرق المعاش؛ إلا أن هذه المقاصد ينبغي أن تبقى مع تعاقب الأجيال بقاء أمة الإسلام، مع العناية الشديدة بالأحكام الشرعية الثابتة المستمدة من الأدلة الشرعية الصحيحة من أن يطالها تغيير أو تحريف.

وعصرنا الذي نعيش فيه ازدادت فيه أعداد البشر زيادة كبيرة -ولا تزال -، وتغيرت أنماط معيشتهم، كما تطورت فيه وسائل الحياة تطوراً كبيراً في كافة مجالاتها، وبخاصة مع ظهور التقنية الحديثة بجميع تطبيقاتها، ومن ذلك مجال الطب البشري بشتى فروعه وعلومه، ومنها ما يتعلق بعلم الوراثة ومجال التقنية البيولوجية، وعلم الأمراض بأنواعها، الوراثة وغير الوراثة، وعلم الجينات، وبخاصة ما يسمى (الجينوم البشري)، وغيرها مما لا يسع المقام لعرضه.

وفي مقابل هذا التقدم العلمي في مجال الطب وغيره ظهرت -ولا تزال - أنواع كثيرة من الأمراض لم تكن معروفة من قبل، لها تصنيفات وتقسيمات كثيرة، فقد تقسم إلى أمراض وراثية، وغير وراثية، وقد تقسم إلى أمراض معدية وغير معدية، والذي يعني في هذا البحث ما له علاقة بالزواج؛ مما قد يؤثر على ابتداء عقد الزوجية أو استمراره، مما يأتي بيانه -إن شاء الله تعالى-.

ونظراً لما قد يترتب على وجود بعض الأمراض في الزوجين أو أحدهما من احتمال انتقالها للأولاد، مما ينتج عنه أمراض وتشوهات خلقية، سارعت بعض الدول إلى بعض الحلول الوقائية، التي من شأنها تقليل نسب الإصابة بهذا النوع من الأمراض -وبخاصة المنتشرة منها- ومن ذلك أنها ألزمت الخاطبين -الذين حصل بينهما التوافق ابتداءً- بإجراء الفحص الطبي قبل الزواج؛ للكشف عن حالهما الصحي وتأريخهما الوراثي،

والتحقق إن كانا أو أحدهما يحمل شيئاً من هذه الأمراض أو الأعراض التي يحتمل انتقالها إلى الزوج الآخر أو إلى الأولاد.

وهذا يقود إلى البحث في مسألة حكم منع ولي الأمر لعقد النكاح بسبب مرض الطرفين أو أحدهما.

وستكون مباحث هذا البحث - إن شاء الله تعالى - كالآتي:

المبحث الأول: الفحص الطبي قبل الزواج.

المبحث الثاني: الأمراض المعاصرة وأثرها في عقد النكاح.

المبحث الثالث: سلطة ولي الأمر في تقييد المباح.

المبحث الرابع: حكم منع ولي الأمر لعقد النكاح بسبب مرض الخاطبين أو

أحدهما.

* * *

المبحث الأول: الفحص الطبي قبل الزواج^(١).

الفحص الطبي قبل الزواج يشمل الفحوصات التي تعنى بمعرفة الأمراض الوراثية والمعدية والجنسية والعادات اليومية التي ستؤثر مستقبلاً على صحة الزوجين المؤهلين، أو على الأطفال عند الإنجاب.

جاء في موقع وزارة الصحة السعودية:

” هو إجراء الفحص للمقبلين على الزواج لمعرفة وجود الإصابة لصفة بعض أمراض الدم الوراثية (فقر الدم المنجلي والثلاسيميا)، وبعض الأمراض المعدية (الالتهاب الكبدي الفيروسي ب، ج، ونقص المناعة المكتسب (الإيدز)، وذلك بغرض إعطاء المشورة الطبية حول احتمالية انتقال تلك الأمراض إلى الطرف الآخر في الزواج أو الأبناء في المستقبل، وإعطاء الخيارات والبدائل أمام الخطيبين من أجل مساعدتهما على التخطيط لأسرة سليمة صحياً^(٢).”

وهذه الفحوصات الطبية قبل الزواج وبعده على أنواع، منها ما يلي:

(أ) الفحوص المخبرية الخاصة بالأمراض الوراثية:

هناك أمراض تنتشر في بعض المجتمعات؛ فمثلاً مرض الثلاسيميا (أنيميا حوض البحر الأبيض المتوسط) ينتشر في اليونان وقبرص ومعظم البلاد العربية وإيران، وتتراوح نسبة حاملي الجين في هذه البلاد ما بين ٢% إلى ١٦% من مجموع السكان، بينما تصل النسبة في الأنيميا المنجلية إلى ٢٥% من جملة السكان في بعض المناطق^(٣).

(١) ينظر: فقه القضايا الطبية المعاصرة، أ.د.علي محيي الدين القره الداغي وأ.د.علي يوسف المحمدي ص ٢٥٣، إفشاء السر الطبي وأثره في الفقه الإسلامي، علي محمد علي ص ٢٠٥، أحكام مرضى الإيدز في الفقه الإسلامي، راشد بن مفرح الشهري ص ٤٦، الفحص الطبي قبل الزواج ومدى مشروعيته، د.عبدالرحمن النفيسة ص ٣٠٢ (ضمن مجلة البحوث الفقهية، العدد ٦٢).

(٢) ينظر: موقع وزارة الإلكترونيات على الإنترنت:

<http://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/Beforemarriage/Pages/default.aspx>

(٣) تشير الدراسات والإحصائيات إلى أن عدد الأطفال المصابين بالثلاسيميا أكثر من ٨٠ مليون طفل في العالم. ينظر: الفحص قبل الزواج والاستشارة الوراثية، د.محمد علي البار، ص ١٥-١٨.

ب- الفحوص المخبرية الخاصة بالأمراض المعدية:

وهي الفحوصات التي تكشف لنا بعض الأمراض المعدية، مثل : التهاب الكبد الفيروسي من نوع B أو C أو غيرهما، وفيروس تضخم الخلايا (سيتومجال وفيروس)، والزهري والملاريا؛ فإن إجراء هذا الفحص قبل الزواج ممكن، ويقوم الطبيب بتقديم هذه المعلومات إلى من يرغبون في الزواج، وينبغي أن يترك لهما الخيار في إتمامه من عدمه^(١).

ج) الفحوص المخبرية الخاصة بالأمراض الجنسية:

فالفحوصات الطبية التي تجري قبل الزواج تتضمن جوانب عديدة، منها الكشف عن الأمراض الجنسية؛ إذ من خلاله يمكن الكشف عن الخلايا المنوية عند الرجال؛ حيث إن نقص هذه الخلايا يؤدي للعقم، كما أن الفحص يحد من انتشار الأمراض التناسلية عن طريق التشخيص المبكر والعلاج الفعال.

فمن المعروف أن الأمراض التناسلية تنتقل عن طريق الاتصالات الجنسية، وقد يكون ذلك عن طريق الاتصالات الجنسية المحرمة التي ينتقل عن طريقها بعض الأمراض الخطيرة مثل الإيدز^(٢).

(١) ينظر: الفحص قبل الزواج، للبارص ٢٢-٢٨.

(٢) الإيدز أو السيدا تعبير أجنبي مختصر لعبارة (متلازمة العوز المناعي المكتسب) أو (نقص المناعة المكتسبة)، لم يكن معروفاً من قبل، وتكمن خطورته في أن فيروساته تصيب الخلايا الليمفاوية المناعية في جسم الإنسان، وتستطيع أن تغير غلافها البروتيني، مما يساعدها على الهرب من مقاومة الجسم لها، ثم تتكاثر وتتوالد بسرعة فائقة فتحرم الجسم من خلاياه المناعية، وتحطم جهازه المناعي وتدمره.

ومن السهولة أن تنتقل عدواه عن طريق الاتصال الجنسي، خاصة الاتصال المحرم الذي يقع بين الشواذ، كما ينتقل عن طريق الدم، أو استعمال الحقن الملوثة بالميكروب.

ينظر: الأمراض الجنسية، أسبابها وعلاجها، د.محمد البارص ١٣٠، أسس الثقافة الصحية، د.منال عبد الوهاب، ص ١٢٣، نقص المناعة المكتسبة (الإيدز) وأثره على العلاقة الزوجية في الفقه الإسلامي، د.صبري السعداوي ص ٨١ (منشور ضمن مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد الأول ١٤٢٧).

د- الفحوصات المخبرية الخاصة بالتشوهات الخلقية:

وهذه الفحوص تأتي نتيجة لعدم الإقبال على الفحص المبكر قبل الزواج. وهذه التشوهات أو النواقص الخلقية الكبيرة الناتجة بعد الزواج قد تقضي على حياة الجنين مبكراً، وبالتالي يجهض الحمل، وهي من أهم أسباب الإجهاض التلقائي عند الحوامل، ويمكن حصر التشوهات في مجموعتين هما :

المجموعة الأولى: تشوهات خلقية كبيرة، مثل التي تصيب الجهاز العصبي وروافده، أو القلب، والأوعية الدموية، و جدار البطن والجهاز البولي .. إلخ.

بعض هذه التشوهات تكون واضحة؛ بحيث يمكن رؤيتها؛ والجنين لا يزال داخل الرحم، وتكون ظاهرة للعيان فور ولادة الجنين، وبعضها تقضي على حياة الجنين داخل الرحم أو فور ولادته، ولا يمكن للحياة أن تستمر معها مثل: (نقص نمو الجمجمة أو المخ أو انسداد القصبة الهوائية)، والبعض الآخر يمكن للطفل أن يواصل الحياة بها، ولكنها تتطلب عناية فائقة، وهو بتلك التشوهات يعيش حياة معطلة معتمدة على غيره، ومن فضل الله على الناس أن هذا النوع من التشوهات أقل حدوثاً من الأنواع الأخرى^(١).

المجموعة الثانية: تشوهات أو نواقص خلقية لا تعطل الحياة، ولا تقضي على الأجنة، ويمكن للطفل والإنسان أن يعيش بها ومعها، ويمكن معالجة البعض منها، من ذلك على سبيل المثال : خلل في الأنزيمات، أو خلل في المناعة داخل الجسم، أو خلل في تخثر الدم، أو عمى الألوان، أو ثقب في القلب، أو نقص في نمو الدماغ، وبالتالي قصور في التفكير والذكاء (تخلف عقلي)^(٢).

(١) ينظر: الجنين تطوراتهِ وتشوّهاتهِ، لعبدالله حسين باسلامة، مطبوع ضمن كتاب الجنين المشوه والأمراض الوراثية، لمحمد علي البار ص ٨٣، ٤٨٣، لمجتمع أفضل يخلو من الأمراض: من يقنعهن بالفحص المبكر قبل الزواج؟، لصالح الجريسي، ضمن تحقيق أعده محمد راكد العنزي في جريدة الجزيرة، العدد (١٠٨٤٤) الجمعة ٢٦ ربيع الأول ١٤٢٣هـ.

(٢) ينظر: الجنين المشوه والأمراض الوراثية، د.محمد علي البار ص ٤٨٣.

أهداف الفحص الطبي قبل الزواج:

من أهداف الفحص الطبي قبل الزواج ما يلي :

أ – الوقاية من الأمراض الوراثية، خاصة أمراض الدم الوراثية مثل: الثلاسيميا، والأنيميا المنجلية، وذلك بمعرفة الحاملين لهذه الأمراض قبل الزواج، وتقديم النصح لهم، فيوضح الطبيب للخاطبين الاحتمالات التي قد تحدث عند زواج شخص يحمل هذه الصفة (الثلاسيميا) من امرأة تحمل هذه الصفة كذلك، وأن ما يقارب ربع الذرية-والعلم عند الله تعالى –قد يتعرضون لاحتمال الإصابة بهذا المرض.

ولكن ذلك لا يعني أن جميع الذرية قد لا يصابون بالمرض، أو أن جميعهم سيصابون به؛ لأن المسألة هي مسألة حسابية في باب الاحتمالات على المستوى السكاني، وليست على المستوى الفردي، وكل ذلك راجع لتقدير الله تعالى ومشيتته^(١).

ب –الوقاية من الأمراض المعدية قبل الزواج، مثل : الزهري والسيلان، أو فيروس الكبد المعدي؛ فإن إمكانات العلاج والتطعيم يجب أن تكون متوافرة.

ج – تقديم الإرشاد والتوجيه للمقبلين على الزواج، إذا تبين وجود ما يستدعي ذلك، بعد استقضاء التاريخ المرضي والفحص السريري لكل منهما، مثل: التدخين، الكحول، بعض الأمراض الوراثية الأخرى في الأسرة، وتقديم الاستشارة الوراثية لذلك، وتقديم النصح عند زواج الأقارب، واختلاف زمر الدم.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الأهداف قد تختلف من دولة لأخرى في تحديد طبيعة الأمراض المرغوب في الحد منها والسيطرة عليها.

ويرى المتخصصون في الطب الحديث أنه بالفحص الطبي قبل الزواج يمكن – بمشيئة الله تعالى –تلافي العديد من الحالات والأمراض الوراثية.

(١) ينظر: الفحص قبل الزواج والاستشارة الوراثية، ص ١٨.

- إيجابيات الفحص الطبي قبل الزواج ومثالبه:

- إيجابيات الفحص الطبي قبل الزواج:

تتمثل إيجابيات الفحص الطبي قبل الزواج في الأمور الآتية^(١):

أ - تعتبر الفحوصات قبل الزواج من الوسائل الوقائية الفعالة في الحد من الأمراض الوراثية والمعدية الخطرة.

فالفوائد - من إجراء الفحص الطبي قبل الزواج في باب الأمراض الوراثية - تتمثل في أن يعرف من يقدمون على الزواج بعض الأمراض الوراثية الشائعة في المجتمع، مثل مرض الثلاسيميا، والأنيميا المنجلية، وبالتالي يعرف الخاطبان أنهما يحملان الجين المؤذي للمرض - وإن كانا سليمين تماماً. ولا تظهر عليهما أعراضه - وأن هناك احتمالاً لإصابة بعض الذرية - على الأقل - بهذا المرض، ولذا فإن الخيارات أمامهما تتسع، فإما ألا يتما الزواج، ويغني الله كلاً من سعته، وإما أن يتما الزواج ويتخذ إجراءً ما من الإجراءات الطبية، فيكونان على علم بمدى نسبة الإصابة في الذرية، وبالتالي يستعدان لذلك بإجراء الفحوصات اللازمة طبياً^(٢).

ب - أن الفحوصات الطبية قبل الزواج تشكل حماية للمجتمع من انتشار الأمراض والحد منها، والتقليل من أي كوارث تحدث هزات مالية وإنسانية للأفراد والأسر والمجتمعات، خاصة لدى ارتفاع نسب المعاقين في المجتمع، وتأثيره المالي والإنساني من كون متطلباتهم أكثر من حاجات الأفراد الآخرين.

(١) ينظر: الفحص الطبي قبل الزواج، د.مصلح عبد الحي النجار، (بحث منشور في مجلة جامعة الملك سعود، م ١٧، ص ١١٤٣، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، د.أسامة الأشقر ص ٨٤، ندوة الفحص الطبي قبل الزواج من منظور طبي وشرعي، لفاروق بدران، فاروق ص ٢٣، تصدر عن جمعية العفاف الأردنية، الطبعة الثالثة ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

(٢) ينظر: الفحص الطبي قبل الزواج: هل تفرضه الحكومات فرضاً أم يكون اختياراً، لطفي نصر، ضمن مجلة الهداية ص ١٥-١٦.

ج- تحاول هذه الفحوصات الإسهام في إنجاب أطفال أصحاء سليمين عقلياً وجسدياً، وعدم انتقال الأمراض الوراثية التي يحملها، أو يظهرها أحد الخاطبين أو كلاهما.

د- تحديد قابلية الزوجين المؤهلين للإنجاب من عدمه، بصورة عامة وإلى حد ما؛ لأن أسباب العقم ليست معروفة كلها، ويحقق رغبة الخاطبين لمعرفة الأسباب المحتملة للعقم، وبهذا يقدمان على الزواج وهما مطمئنان بأنهما سيكون لهما أولاد- بإذن الله-؛ لأن وجود العقم في أحد الزوجين قد يكون من أهم أسباب الاختلاف والنزاع بين الزوجين، وقد يصل ذلك إلى الطلاق.

هـ- التحقق من قدرة كل من الزوجين المؤهلين على ممارسة علاقة زوجية سليمة مع الطرف الآخر بما يشبع رغبات كل منهما بصورة طبيعية، والتأكد من عدم وجود عيوب عضوية، أو مرضية تقف أمام هذا الهدف المشروع لكل من الزوجين.

و- التحقق من وجود أمراض مزمنة مؤثرة على مواصلة الحياة بعد الزواج، مثل السرطانات وغيرها مما له دور في إرباك استقرار الحياة الزوجية المؤمّلة.

ز- ضمان عدم تضرر صحة كل من الخاطبين نتيجة معايشة الآخر، ضمن العلاقة الزوجية، والتأكد من سلامتهما من الأمراض الجنسية والمعدية وغيرها من البوائيات، ويشمل كذلك عدم تضرر صحة المرأة أثناء الحمل وبعد الولادة نتيجة اقترانها بالزوج المناسب.

- مثالب الفحص الطبي قبل الزواج:

أ- إيهام الناس أن إجراء الفحص الطبي سيقيهم من الأمراض الوراثية، وهذا أمر غير صحيح؛ لأن الفحص الطبي الوراثي، لا يبحث سوى عن عدة أمراض محددة في مجتمع معين، فإذا قيل للراغبين في الزواج؛ كلاكما سليم، ولا تحملان الجين الوراثي للثلاسيميا، على سبيل المثال، أو أن أحدهما يحمل الجين، وبالتالي فإن الزرية لن تصاب بهذا المرض، فإن هذا القول قد يوهم هؤلاء الأشخاص بأنهم سينجبون ذرية سليمة من

الأمراض الوراثية والعيوب الخلقية، ثم قد تحصل المفاجأة بحصول ذرية مصابة بأحد العيوب الخلقية أو الأمراض الوراثية الأخرى، ذلك لأن الأمراض الوراثية قد تجاوزت ثمانية آلاف مرض، والأمراض الأخرى التي تسبب عيوباً خلقية تعد بالمئات كذلك، لذا فمن المستحيل أن يستطيع أحد القول إن الفحص الطبي قبل الزواج، أو حتى فحص الأجنة للأمراض الوراثية سيؤدي إلى ذرية سليمة ١٠٠%.

ب - إيهام الناس أن زواج الأقارب هو السبب المباشر لهذه الأمراض الوراثية المنتشرة في مجتمعاتنا، وهو أمر غير صحيح على إطلاقه، فنسبة الأمراض الوراثية والعيوب الخلقية التي تكتشف عند الولادة في المجتمعات التي يندر فيها زواج الأقارب لا تقل عن ٢% وتزداد إلى ٥% عندما يتم فحص الأطفال في سن الخامسة.

ج - قد لا يمكن التحكم في السرية التامة، وعدم كشف نتائج الفحوصات إلا لصاحبها، فقد تحدث تسريبات لهذه الأسرار ويضار أصحابها، وفي البلاد التي تنتشر فيها شركات التأمين الصحي، فإن هذه الشركات تطلب من الأطباء إرسال تقاريرهم عند إجراء الفحص الطبي إليها، ووجود مثل هذه الإصابات في الجينات قد تؤدي إلى أن تقوم شركات التأمين بعدم التأمين على هؤلاء أو بمضاعفة المبالغ المطلوبة منهم على اعتبار أنهم يشكلون مخاطر إضافية، وفي ذلك ظلم لهؤلاء الأشخاص الذين لم يكن لهم يد في تكوينهم وحملهم لهذه الصفات الوراثية^(١).

د - ومن المثالب للفحص الطبي قبل الزواج التكلفة المالية العالية لبعض الفحوصات الطبية، فمن يتحمل هذه التكاليف؟ وهل ينبغي أن نجعل ذلك على عاتق الراغبين في الزواج أو أن الدولة والمجتمع ينبغي أن تساهم -على الأقل- في التخفيف من هذه التكلفة؟!

هـ - أن هذه الفحوصات قد تزيد من إحجام الشباب عن الزواج، وعزوفهم عنه، وتعاني كثير من المجتمعات العربية، وخاصة في المدن الكبيرة من إحجام الشباب عن

(١) ينظر: المرجع السابق ص ٣٣، ٥٨.

الزواج بسبب كلفته الباهظة، فإذا أضفنا إلى ذلك الفحص الطبي قبل الزواج وتأثيرات ذلك الفحص، وخاصة عند ظهور صفة وراثية غير مرغوب فيها في أحد الخاطبين، فإن ذلك قد يشكل عائقاً كبيراً في زواج مثل هذا الشخص.

وإذا افترضنا أن الطبيب أخبر الخاطب والمخطوبة بنتائج الفحص، وأن أحدهما مصاب بمرض أو يحمل جيناً وراثياً مسبباً للمرض، فإن مشروع الزواج قد لا يتم في الغالب، ثم إن الطرف الآخر (السليم) قد ينشر ذلك الخبر إلى الآخرين، وخاصة أن هذه الأسر متقاربة.

و- إذا قامت الحكومات بجعل هذا الفحص إلزامياً فإن المشاكل ستزداد حدة، كما أن إيجاد شهادة بالسلامة من العيوب الصحية والوراثية قد يكون أمراً غير عسير، وقد جربت بعض الحكومات فرض هذا الفحص الطبي قبل الزواج (بدون العوامل الوراثية)، وانتهى المطاف إلى أن يكون مجرد شهادة روتينية تعطى مقابل مبلغ من المال^(١).

الحكم الشرعي للإلزام بالفحص قبل الزواج:

اختلفت الآراء الفقهية حول الإلزام بالفحص الطبي للراغبين في الزواج، ودارت الأقوال بين الإجازة والمنع، ولكل فريق أدلته وحججه، فالمجيزون نظروا إلى أن الإلزام بهذا الفحص يحقق مصالح، ويدفع مفاصد متوقعة عن الزوجين وعن ذريتهما، وكذلك الأمر على المستوى الاجتماعي والاقتصادي، وهذه من الأسباب المأمور بها شرعاً، التي يجوز لولي الأمر الإلزام بها، فتجب حينئذ طاعته.

(١) ينظر: الفحص الطبي قبل الزواج؛ هل تفرضه الحكومات فرضاً أم يكون اختيارياً؟، لنصر لطفي ص ١٦- ١٨، ضمن مجلة الهداية.

وأما المانعون فرأوا أن الإلزام بالفحص الطبي قبل الزواج، وجعله شرطاً في النكاح يعدّ تزييداً على شرع الله - عز وجل -^(١)؛ وأنه يعسر أمور الزواج، ويضيق بابه، ومع كثرة الأمراض الوراثية وانتشارها قد يتعذر الزواج، وينتشر الفساد، وهذه مفاصد ينبغي دفعها. وجانب عملي لهذا الموضوع أُلزمت بعض الدول بالفحص الطبي قبل الزواج؛ بحيث لا يُعقد لطرفي النكاح، ولا يوثق العقد نظاماً إلا بعد إحضار ما يثبت قيام الطرفين بإجرائه. وبذلك صدر قرار مجلس الوزراء ذي الرقم (٤/٥/٤٥٠٤) في ١٥/١١/١٤٢٤هـ الموجه - أصلاً - إلى معالي وزير العدل، المتضمن "إلزام طرفي عقد النكاح بإحضار شهادة الفحص

(١) جاء في قرار المجمع الفقهي: "الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه. أما بعد؛ فإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤هـ الذي يوافق: ١٣-١٧/١٢/٢٠٠٢م، قد نظر في موضوع: (أمراض الدم الوراثية)، ومدى مشروعية الإلزام بالفحوص الطبية للراغبين في الزواج، واستمع إلى البحوث المقدمة في الموضوع من بعض أعضاء المجلس والمختصين، وبعد العرض والمناقشة المستفيضة من قبل أعضاء المجلس والباحثين والمختصين، اتخذ المجلس القرار التالي: أولاً: إن عقد النكاح من العقود التي تولى الشارع الحكيم وضع شروطها، ورتب عليها آثارها الشرعية، وفتح الباب للزيادة على ما جاء به الشرع، كالإلزام بالفحوص الطبية قبل الزواج وربط توثيق العقد بها أمر غير جائز.

ثانياً: يوصي المجلس الحكومات والمؤسسات الإسلامية بنشر الوعي بأهمية الفحوص الطبية قبل الزواج، والتشجيع على إجرائها، وتيسير تلك الفحوصات للراغبين فيها، وجعلها سرية لا تفضى إلا لأصحابها المباشرين".

ينظر: موقع رابطة العالم الإسلامي:

<http://www.themwl.org/Bodies/Decisions/default.aspx?d=1&did=٢٩&l=AR>

وجاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية الحادية عشرة "الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني - رؤية إسلامية" التي عقدت في دولة الكويت، بمشاركة مجمع الفقه الإسلامي بجدّة والمكتب الإقليمي لمنظمة الصحة العالمية بالإسكندرية، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، في الفترة من ٢٣ - ٢٥ جمادى الآخرة ١٤١٩هـ الذي يوافق ١٣ - ١٥ من شهر تشرين الأول / أكتوبر ١٩٩٨م، جاء فيها:

"لا يكون الإرشاد الجيني إجبارياً، ولا ينبغي أن تفضي نتائجه إلى إجراء إجباري... ولا يجوز إجبار أي شخص على إجراء الاختبار الوراثي".

الطبي قبل إجراء العقد، وأن يكون هذا الإجراء أحد متطلبات تدوين العقد، مع ترك حرية إتمام الزواج لصاحبي العقد، بصرف النظر عن نتيجة الفحص الطبي، سلباً كانت أم إيجاباً، وأن يعمل به اعتباراً من ١/١/٢٥٤١هـ.

وكما يلاحظ من هذا القرار -الموافق لأحد القولين الفقهيين في المسألة- أنه نص على الإلزام بإجراء الفحص الطبي، وترك حرية إتمام الزواج للطرفين، بعد الاطلاع على نتائج الفحص؛ أيّاً كانت هذه النتائج؛ فلا يمنع الخاطبان من إتمام الزواج حال كون الفحص الطبي لهما أو لأحدهما يشير إلى وجود مرض من الأمراض المدرجة ضمن قائمة الفحص الطبي، وهذا يعني احتمال مضيها في إتمام النكاح مع علمهما بما يؤول إليه الأمر بعد الزواج.

وهذه المسألة وإن كانت ليست موضوع البحث؛ إلا أنها تعد أصلاً لها؛ فممنع ولي الأمر لعقد النكاح بين الخاطبين؛ إنما يكون في حق من أظهر الفحص الطبي أنهما أو أحدهما يحملان شيئاً من الأمراض المحددة، وهذا لا يكون إلا بعد إجراء الفحص الطبي لهما؛ فليس المقصود بسط البحث في الفحص الطبي ذاته، وإنما في الإلزام بنتائجه.

* * *

المبحث الثاني: الأمراض المعاصرة وأثرها في عقد النكاح.

حدد الإسلام بتشريعاته السامية ونظامه الشامل لكل من الخاطبين قواعد وأحكاماً، ليضمن لهما زواجاً سعيداً، يحقق السكن والمودة والرحمة المشار إليهما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُفَكِّرُونَ﴾^(١).

وبهذا يكون الزوجان على قدر من التفاهم والمحبة والوفاق، وتتكون منهما الأسرة السعيدة السليمة، التي هي نواة المجتمع السليم المنشود، وبمثل هذا الجو الأسرى السليم، تنطلق العقول، وتتفجر الطاقات، وتنهض الملكات الإنسانية بكل أعبائها، عطاءً يتجاوز الكفاية إلى حد الرفاه.

ولكي يكون بناء الأسرة سليماً، والزواج مبنياً على العقل لا على العاطفة فحسب التي لا تصلح لوحدها أساساً جيداً لهذا الزواج؛ لأنها تنسي صاحبها كثيراً من الأمور الظاهرة فضلاً عن الأمور الخافية، ولطالما غصت المحاكم الشرعية بعشرات الآلاف من قضايا النزاع والشقاق لفسخ مثل هذا الزواج الذي اعتمد العاطفة فقط، لهذا كله وللإبقاء على الأسرة متماسكة، وإدامة الحياة الزوجية السعيدة، والحفاظ على الزرية السليمة، هناك أمور ينتقي الشريك شريكه على أساسها، وتتلخص في ما يلي:

أ - الأمور الأساسية العامة التي يمكن إدراكها من قبل الشريكين لوحدهما دون تدخل أو مساعدة، وهذه يمكن أن تشمل التدين، والبيئة الصالحة، والجمال، والمنبت الحسن، والحسب والنسب، والمؤهل العلمي، والمستوى الثقافي والمعيشي.

ب - الأمور الصحية التي يحتاج في معظمها الشريكان إلى نصح أهل الاختصاص، وتنقسم إلى الأنواع التالية:

١ - أمور الصحة الظاهرة للعيان، حيث يمكن للشريك أن يراها أو يدركها لوحده إذا دقق وأمعن النظر؛ لذا يتحمل هو مسئوليتها مباشرة، وهذه الأمور تتعلق بالسمع والبصر

(١) الآية (٢١) من سورة الروم.

والنطق والعرج والبرص والتشوه أو التخلف الظاهر والجنون، كما تشمل بعض العادات المنفرة، كالتدخين والأمور المحرمة قطعاً كالخمر والمخدرات، فعن أبي هريرة رضى الله عنه قال جاء رجلٌ إلى النبي عليه الصلاة والسلام؛ فقال: إني تزوجت امرأة من الأنصار؛ فقال له النبي: عليه الصلاة والسلام: "هل نظرت إليها فإن في عيون الأنصار شيئاً، قال قد نظرت إليها"^(١).

٢- أمور صحية ظاهرة، ولكن لا يمكن للشريك أن يراها أو يدركها لأنها خافية، ولا يمكن أن يعرفها إلا أهل الاختصاص، ومثال ذلك الرتق والقرن والاضطرابات الشديدة في الدورة الشهرية عند الأنثى، وانقطاع الطمث، أو الجب والعنة عند الرجل، وعدم المقدرة على إنتاج الحيوانات المنوية.

٣- الأمراض الخافية التي لا يمكن لا للشريك ولا للطبيب معرفتها إلا بالرجوع إلى التحليل المخبري، وهذه مسؤولية أهل الاختصاص من الأطباء أو الجهات الصحية، ولا بد للمقبلين على الزواج من استشارتهم والاستفادة من نصائحهم لتجنب ما قد يسوء مستقبلاً.

وهذه الأمراض تقسم إلى نوعين رئيسيين:

الأول: الأمراض الوراثية:

وهي مجموعة كبيرة من الأمراض التي تظهر على الإنسان نتيجة خلل في المادة الوراثية عنده، انتقلت إليه من الأم أو من الأب أو من كليهما، وأظهرت بشكل طفرة دون أن يكون لها أساس سابق عند الوالدين، وهذه الأمراض الوراثية تكون بصفة سائدة أو بصفة متنحية.

وقد ذكر داني يليكفلس (Danielle Civils) في كتاب (الشفرة الوراثية للإنسان) أن الصفات الخلقية للإنسان تحكمها مجموعة كبيرة من الجينات تقدر بمئة ألف جين، لمعرفة هذه الجينات من حيث العدد والموقع والمسؤولية الوراثية صحة أو مرضاً كان ما

(١) ينظر تخريجه ص ٣٦.

سمي بمشروع (الجينوم البشري)^(١) حيث اشتركت فيه الدول العظمى، وأنفقت عليه مليارات الدولارات، وسيكون لهذا المشروع وما ينتج عنه من الخارطة الجينية للإنسان بصمات واضحة فيكشف وتشخيص ومعالجة الأمراض الوراثية في مجال الهندسة الوراثية واستنساخ الجينات لأغراض شتى.

والخارطة الجينومية هي عبارة عن وصف لترتيب الجينات والدلائل الجينية على كل الكروموسومات في الإنسان، وقد أثبتت هذه الدراسة أن الخارطة الجينومية (Maker) البشرية تحوي أكثر من ألف معلّم مرجعي، يتبع كل معلّم مرجعي ثلاثة ملايين وحدة نيوكليوتايد. كما يوجد مئة جين بين كل معلّمين، وقد أظهرت الدراسة أن أي خلل في جين واحد من المئة ألف عند الإنسان يمكن أن ينتج عنه مرض وراثي واحد على الأقل، علماً أن بعض الفحوصات أثبتت أن عطلاً واحداً في جين معين يؤدي إلى ظهور مجموعة من الأمراض الوراثية المختلفة عند صاحبها أو ذريته- فيما بعد -نتيجةً لذلك فقد عرف الآلاف من الأمراض الوراثية عند الإنسان حتى الآن، وهي بازياد تبعاً للتقدم العلمي والطبي، والكشف عنها يحتاج إلى تكاليف باهظة وجهد كبير، ولذلك فالبحث عن كل هذه الأمراض قبل الزواج أمر غير ممكن، بل يصبح من معقدات الزواج، ويؤدي إلى ضرر أكبر، وتأخير للزواج غير محمود، بل ربما يسبب بعض الأمراض والانحرافات^(٢).

لهذا فمن المفيد التركيز على بعض الأمراض الوراثية المنتشرة، والتي لها آثار طبية واجتماعية واقتصادية واضحة، وبصمات إعاقية على الأطفال وذويهم، ثم جدولتها

(١) الجينوم البشري هو الذخيرة الوراثية التي تتوضع في كل خلية من خلايا الإنسان، وتحدد صفاته العضوية وغير العضوية، فهو الهوية الحقيقية للإنسان، أو هو البصمة التي تميز كل إنسان عن بني جنسه. ينظر: "الجينوم البشري وتقنيات الهندسة الوراثية"، د.أحمد محمد كنعان ص ٧٢، ضمن مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد الستون، ١٤٢٤.

(٢) أمراض ترايسومي ٢١، وترايسومي ١٨ ناتجة عن تأخير الزواج عند الأنثى، فالمرأة إذا تزوجت في سن الخامسة والعشرين فما دون فإن نسبة طفل من كل ألفين يصاب بمرض المنغولية (ترايسومي ٢١)، ولكن إذا تزوجت في سن الأربعين فستكون النسبة طفلاً واحداً من كل أربعين طفلاً.

حسب الأهمية والإمكانية، ثم البدء بتطبيق الممكن عملياً، ومثال ذلك: فقر الدم الوراثي لحوض البحر الأبيض المتوسط (مرض الثلاسيميا)، وهو مرض وراثي ينتقل من الأبوين، وفي حالاته الرئيسية يصاب الطفل بفقر الدم المزمن الذي يحتاج معه إلى الدم، وبعض العلاجات بشكل دوري، مع معاناة وآلام له ولوالديه لا نهاية لها مادام حياً، إلا ما شاء الله تعالى، وبصرف النظر عن مقدار النسبة فإنها تشكل خطراً على مستوى الأسرة والمجتمع.

ومع القناعة بعدم استطاعتنا المادية والعلمية عمل الفحوصات المختلفة لكافة الأمراض الوراثية، إلا أنه لو أمكن ذلك فعلاً فلا يجب عمل كل هذه الفحوصات، بل إجراء الفحص الضروري الذي يمكن أن يقترح من أهل الاختصاص للخاطبين، ليكشف عن حالة مرضية مورثة في عائلة أي من الشريكين، وبعدها وبناءً على نتائج الفحوصات، والتاريخ المرضي للعائلة، يمكن للمختص أن يقدم نصحه وإرشاده بشكل سري وشخصي للمعنيين فقط، وبهذا نكون قد ساعدنا بالتخفيف من احتمالات حصول الإعاقات، ودونما زيادة في التكاليف والجهد غير الضرورية.

الثاني: الأمراض المعدية:

وهي أكثر الأمراض انتشاراً في العالم، وخاصة مجموعة الأمراض المنقولة بواسطة الجنس، وقد زاد عددها حتى الآن عن أربعة وعشرين مرضاً، وهي تؤذي الجسم بعامّة وتتلّف الأعضاء الجنسية بخاصة والتي تسبب العقم والإجهاض المتكرر للنساء والتشوهات الخلقية للأطفال، ومن هذه الأمراض ماله علاج ومنها ما ليس له إلا أن يشاء الله تعالى، وقد سبق وأن أعلنت منظمة الصحة العالمية أن عدد الذين يصابون بالأمراض الجنسية سنوياً يزيد عن (٧٥٠) مليون إنسان؛ فالزهري لوحده يصيب خمسين مليون شخص سنوياً، أما السيلان فهو أكثر الأمراض البكتيرية انتشاراً بين الشباب، حيث تزيد عدد الإصابات السنوية به عن مئتي مليون إصابة، ويسميه الدكتور سومرز (Somers) بالعقم الأكبر، وأمّا الالتهابات بالجهاز التناسلي التي تسببها جرثومة الكلاميديا؛

فالإصابات بها فاقت كل توقع. حيث تصل سنوياً إلى خمسمائة مليون إصابة. وهذه المجموعة من الأمراض هي من مسببات العقم والإجهاض المتكررة. وأما ثلثة الأثافي فهي مرض الإيدز، الذي أصيب به عشرات الملايين حتى الآن، ومات عشرات الملايين غيرهم، وخلف ملايين الأيتام خاصة في إفريقيا، ورغم كل التكنولوجيا الطبية والتقدم في التشخيص وإغلاق بعض المنافذ التي ينتقل بواسطتها كالدّم وعلاج الناعور وغيرها. إلا أن الأعداد بازدياد مستمر على مستوى العالم؛ فهو مرض جنسي معدٍ ولا علاج له حتى الآن، ويجب على الناس بعامة والخاطبين بخاصة أخذ كل الاحتياطات اللازمة لتجنب الإصابة به، وهنا كبعض الأمراض المعدية ولكنها لا تنتقل جنسياً. ولا ذنب للمريض فيها. ولكنها تنتشر بسبب تردي وتخلف المستويات الصحية؛ فمثلاً مرض الحصبة الألمانية يسبب العديد من الإجهاضات والتشوهات للأطفال، بل هو أكثر الأمراض المعدية المسببة لذلك، ويمكن تلافيه بالفحص المسبق أو التطعيم إما قبل الزواج أو على الأقل قبل الحمل والإنجاب، وهناك أمراض أخرى مشابهة لا مجال لذكرها. ولكن رفع المستوى العام في الممارسة الصحية، والثقافة الصحية عند الناس له الأثر الأكبر في تلافى أضرارها في المجتمعات.

فمن أجل أني كون الزواج سعيداً منتجاً لذرية سليمة ونسل قوي، كان لابد من انتباه كلا الطرفين لصحة الطرف الآخر؛ لأن الإسلام أعطى كلاً من الزوجين حق مفارقة صاحبه إذا كان مصاباً بمرض معدٍ أو منفر؛ فكيف بمن لم يتزوج أو يرتبط بعد؟ فلا شك أن حقه وواجبه أكبر في الوقاية وتجنب الأسباب المؤدية إلى الوقوع في التهلكة، وذلك تحقيقاً لقوله عليه الصلاة والسلام: "وفر من المجذوم كما تفر من الأسد"^(١). وقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يورد ممرض على مصح"^(٢).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الطب، باب: الجذام (٥٧٠٧).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب السلام، باب: لا عدوى ولا طيرة... (٢٢٢١).

والجذام هو عبارة عن مرض تسببه بكتيريا، وهو بطيء العدوى ويحتاج الإنسان إلى مدة طويلة من ملازمة ومصاحبة المريض حتى تقع العدوى، ورغم هذه الصفة-بطء العدوى -للمرض إلا أن الرسول عليه الصلاة والسلام يأمرنا أن نفر منه فراراً؛ فمن باب أولى أن نطبق ذلك على الأمراض التي لا يرجى شفاؤها وعدواها أسرع. إذا تبين هذا فإن من المناسب بيان حكم الزواج من المصاب بالمرض المعدي، وهذا لا يخلو من حالين^(١):

الحال الأولي: أن يكون المصاب أحد الخاطبين فقط:

عندما يقدم الخاطب على الزواج من مخطوبته وقد ابتلي بمرض معد، أو مرض وراثي يؤثر سلباً على حياتهما، ولم يبين ذلك إلا بعد زواجه، فهذا يعتبر غشاً وتديساً، وقد حذر النبي - صلى الله عليه وسلم - من الغش، وبين أن من يفعله ليس على هديه وسنته، قال -صلى الله عليه وسلم-: "مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي"^(٢)، ويؤثر ذلك سلباً على حياتهما، ويزداد الشقاق بينهما؛ لأن الطرف الآخر لم يكن صادقاً في إيضاح أمره قبل الزواج.

وقد أوجب الشرع الحنيف عدم الإضرار بالنفس، في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا آبَاءَكُمْ إِلَىٰ السَّلَاطَةِ﴾^(٣)، وعندما يفاجأ الطرف السليم بهذا الوضع وأنه تزوج من شخص مريض يقع عليه ضرر عظيم، يظل أثره في حياته دائماً، وقد نهى الشرع الحنيف عن الإضرار بالنفس وبالغير، فوجب على الطرف المصاب إخبار الطرف السليم بذلك قبل بداية عقد النكاح؛ حتى ينظر الطرف السليم فيما يتعين عليه فعله، فإما أن يختار الاستمرار في الإقدام على الزواج، أو يفضل الابتعاد حفظاً لنفسه من الضرر، وقد بين النبي - صلى الله عليه عليه

(١) ينظر: أثر الأمراض المعدية في الفرقة بين الزوجين، أ.د. عبد الله بن محمد الطيار، منشور في الموقع الإلكتروني لفضيلته (منار الإسلام) على شبكة الإنترنت: www.m-islam.net.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قول النبي - صلى الله عليه وسلم-: "مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا"، (١٤٧).

(٣) الآية (١٩٥) من سورة البقرة.

وسلم- في توجيهه لأحد الصحابة عندما جاءه يخبره بزواجه من امرأة من الأنصار؛ فقال له: "أَنْظَرْتِ إِلَيْهَا؟" قَالَ: لَا، قَالَ: "فَاذْهَبِي فَانظُرِي إِلَيْهَا فَإِنَّ فِي أَعْيُنِ الْأَنْصَارِ شَيْئًا"^(١). وهذا التوجيه في شيء ربما لا يهتم به أحد، ولكن الرسول - صلى الله عليه وسلم - أراد التنبيه إلى ضرورة التأكد ممن يريد الارتباط بها؛ حتى لا يفاجأ بشيء بعد الزواج يكون أثره سلبياً في حياتها فكيف إذا كان المرض الذي يحمله أي من الخاطب أو المخطوبة مرضاً معدياً!! تكون نتيجته حصول الأذى للطرف السليم وللذرية التي تأتي منهما. وعلى ذلك فلا يجوز لمن يقدم على الزواج وبه مرض معد، أو مرض وراثي له تأثير على من يعاشره، أن يكتم ذلك، وعليه الإيضاح، وأن يتخذ الإجراءات الوقائية اللازمة التي تمنع إيقاع الضرر على الشخص الآخر السليم.

الحال الثانية: أن يكون الخاطبان كلاهما مصابين:

إذا تقدم الخاطب لمخطوبته للزواج منها، وصارح كل منهما الآخر بأنه يحمل في جسده مرضاً معدياً، أو مرضاً وراثياً يعود سلباً عليهما، وعلى ذريتهما، ووافقا على ذلك؛ فيرجع في هذا الأمر لأهل التخصص في ذلك، وهم الأطباء المعنيون بهذه الأمراض لمعرفة رأيهم في هذه الحال. أولاً: من الناحية الطبية:

قد علم أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ومعرفة درجة المرض الذي يحمله كل من الخاطبين يتم من خلاله تحديد مدى استطاعة هذين الشخصين الارتباط والزواج من عدمه.

ومعلوم أن الأمراض من الناحية الطبية تنقسم إلى أمراض معدية، وأمراض غير معدية؛ فالأمراض غير المعدية يمكن تفادي أثرها على الشخص الآخر بحيث لا يؤثر ذلك عليه بعد الزواج، وعلى ذلك فزواجه من شخص مصاب بأمراض غير معدية لا شيء فيه.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب النظر إلى وجه المرأة وكفيها، (١٤٢٤).

وإذا كان الشخصان مريضين بهذه الأمراض نفسها غير المعدية؛ فمن الناحية الطبية يكون الزواج بينهما أولى.

وأما إن كانت الأمراض معدية، وأراد الخاطبان الزواج، وعلم كل منهما بحال الآخر وأنهما مصابان بنفس المرض؛ فالزواج بينهما أولى لما فيه من المصالح ودرء المفسد، بشرط الاستمرار على العلاج من قبلهما.

ثانياً: من الناحية الشرعية:

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين^(١):

القول الأول: جواز الزواج إذا أقر الأطباء المختصون بهذه الأمراض عن طريق لجنة مكونة منهم أن هذه الأمراض الغالب فيها أنها لا أثر لها سلباً على الزواج، أو أن إيجابياته أكثر؛ ففي هذه الحال يمكن للزوجين المصابين بالإقدام على الزواج، ولما كان الهدف من منع الزواج هو عدم اتصال شخص مريض بمرض معد بشخص آخر سليم؛ لتلا يتم انتقال العدوى إليه، فهنا إذا كان الزوجان مصابين بنفس الأمراض ولو كانت معدية فهنا ينتفي المنع من الزواج.

فإذا كان من الممكن علاج الزوجين قبل الزواج من هذه الأمراض، وتحصينهما بالعلاج المناسب فهذا أولى وأفضل، وإن كان المرض لا يرجى معه علاج للزوجين فهنا النكاح بينهما لا بأس به إذا تم عن رضا الطرفين، ولكن هذا الزواج لا يتم إلا بعد أخذ رأي المختصين من الناحية الطبية عن مدى تأثير هذا الزواج على الطرفين، وأثره في حياتهما، وما ينتج عنهما من ذرية.

وقد استدل من قال بالجواز ببعض الأدلة العقلية، ومن ذلك:

(١) ذهب جماهير أهل العلم من الحنفية والشافعية والحنابلة، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، إلى جواز نكاح المريض؛ حتى في مرض الموت المخوف، وذهب المالكية، وذكره بعض الحنابلة وجهاً في مذهب الحنابلة إلى عدم الجواز.

ينظر: بدائع الصنائع ٢٢٥/٧، الأم ١٠٣/٤، المغني ٣٢٦/٦، الفروع لابن مفلح ٤٨/٥، الفتاوى الكبرى، لابن تيمية ٩٩/٣، ٤٦٦/٥، وينظر: المدونة الكبرى ٢٤٦/٢، الشرح الصغير ٢٧٦/٢، مواهب الجليل ٤٥٠/٣.

١/ أن كل واحد منهما مصاب بالمرض نفسه، أو قريب منه، وأن كلا منهما سيتحمل هذا البلاء ما دام أنهما مشتركان فيه، وأنه لا حاجة إلى كتمان ذلك بينهما.

٢/ أن ذلك ليس فيه ظلم ولا ضرر ولا غش ولا تدليس؛ فالأمر بينهما واضح، وكلاهما يتحمل تبعات ذلك ما دام متفقين على الزواج.

٣/ أن هذا البلاء قد نزل بهما، وكونهما يتمتعان معاً بحياة زوجية بعيداً عن الوقوع في الحرام أولى لهما وللمجتمع من حولهما؛ لئلا يزداد إثمهما وظلمهما للمجتمع، ونشر أمراضهما فيه.

القول الثاني: منع الزواج إذا قرر المختصون من أهل الطب الذين يباشرون هذه الأمراض، وعندهم دراية بواقعها وأثرها على الأفراد والمجتمع، وعلموا أن هذين الشخصين كلاً منهما يحمل بين جنباته مرضاً مختلفاً عن الآخر، وأن هذه الأمراض تسبب تدهور الحالة الصحية لهما، وأن ضررها واقع، فهنا ينظر في حالتها من ناحية المصالح والمفاسد، ومدى الضرر الواقع، وينظر كذلك في رغبة الشخصين المصائب بالزواج وإلحاحهم فيه، بحيث أنه إذا منعا من الزواج حصل منهما مفسد للمجتمع بحيث يتسببان في نشر هذه الأمراض بغية قضاء وطهرهم، عن طريق الاتصال المحرم فهنا الزواج أولى، وأما إن كانت المفسد المترتبة على عدم الزواج أقل من المصالح فهنا الأولى عدم الزواج، وهذا ينظر فيه من ناحية القاعدة الشرعية: (درء المفسد مقدم على جلب المصالح)^(١)، ويقاس على هذه القاعدة حال الشخصين من هذه الناحية، وهذا يختلف باختلاف الأشخاص ودرجات المرض من حيث العدوى والوراثة.

وفي هذا الشأن يرجع إلى أهل التخصص الذين يوجهون إلى الأولى والأفضل، بحيث يشيرون للمقدمين على الزواج بالتأني في هذا الشأن، والنظر في عواقبه، وهل له إيجابيات أو سلبيات؟ ويقومون بنصحهما إلى ما يعود عليهما بالخير، وحتى لا يكون الضرر أكبر على المجتمع كافة.

(١) ينظر: الأشباه والنظائر، لابن نجيم ص ٩٠، الأشباه والنظائر، للسيوطي ص ٧٨، الوجيز في إيضاح القواعد الكلية، للبورنو، ص ٢٦٥.

وينظر في ذلك إلى المصالح والمفاسد - كما ذكرنا-، فإن غلبت المصلحة كان الزواج أولى، وإن غلبت المفسدة فعدم الزواج أولى، وقد تتلشى هذه الأمراض مع العلاج، ولا تكون لها سلبيات، وإن وجدت فهي لا تقارن بالمصالح العائدة على الطرفين، وعلى المجتمع ككل.

ولقد جاء في ملخص أعمال الندوة الفقهية الطبية السابعة للمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت حول هذا الشأن من حيث الأمراض المعدية، وخاصة مرض الإيدز: "بالنسبة للمصابين يمكن أن يجمع كل منهما الآخر، ويستحسن أن يكون ذلك باستخدام العوازل الذكرية، أو الأنتوية لمنع تكرار نقل العدوى بينهما خاصة، وأن الفيروس قد تتغير نوعيته داخل جسم المصاب بالعدوى، كما أن تكرار العدوى تسبب تطور العدوى إلى المرض"^(١).

وإذا تم وضع ضوابط للزوجين المصابين عند اختلاطهما عن طريق الزواج، وتم إرشادهما إليها، وتم تطبيقها بينهما رجع ذلك بالمصلحة عليهما وعلى المجتمع، ومن تلك الضوابط:

أولاً: أن يكون بواسطة بعض الأدوات الطبية الحديثة التي تمنع وصول العدوى، وخاصة في الأمراض الخطرة مثل الإيدز وغيره.

ثانياً: الاستمرار في تلقي العلاج، ومتابعة الأطباء المختصين؛ لتكون هناك ثمرة مرجوة في الشفاء من هذه الأمراض أو إضعاف وجودها.

ثالثاً: الحرص على منع الإنجاب، وخاصة لمرضى الإيدز، وأما الأمراض الأخرى فينظر من الناحية الطبية، إذا كان الجنين لا يتأثر بها، فهنا يجوز لهما الإنجاب مع وضع الضوابط الصحية التي تساعد على الحفاظ على الجنين من هذه الأمراض، وأما إن كان الجنين يتأثر بمثل هذه الأمراض فالأولى عدم الإنجاب؛ حرصاً على عدم وجود أولاد مصابين بنفس الأمراض، أو التسبب في الإعاقة الجسدية أو الذهنية لهم.

* * *

(١) الملخص، د. أحمد رجائي الجندى، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع ٤/ ٥٧٧ هـ.

المبحث الثالث: سلطة ولي الأمر في تقييد المباح.

ذهب كثير من الفقهاء إلى أن أولي الأمر فيقول الله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١) يشمل العلماء والأمراء، وهو الراجح، إن شاء الله تعالى.

قال الإمام أبو بكر الجصاص (ت ٣٧٠): "ويجوز أن يكونوا - جميعاً - مرادين بالآية؛ لأن الاسم يتناولهم جميعاً؛ لأن الأمراء يلون أمر تدبير الجيوش والسرايا وقتال العدو، والعلماء يلون حفظ الشريعة، وما يجوز مما لا يجوز؛ فأمر الناس بطاعتهم والقبول منهم ما عدل الأمراء والحكام... ومن الناس من يقول: إن الأظهر من أولي الأمر هاهنا أنهم الأمراء؛ لأنه قد ذكر الأمر بالعدل، وهذا خطاب لمن يملك تنفيذ الأحكام وهم الأمراء والقضاة"^(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨): "أولو الأمر أصحاب الأمر وذووه، وهم الذين يأمرهم الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام؛ فلهذا كان أولو الأمر صنفين: العلماء والأمراء فإذا صلحوا صلح الناس، وإذا فسدوا فسد الناس"^(٣). وقال ابن القيم (ت ٧٥١): "والتحقيق أن الأمراء إنما يطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم، فطاعتهم تبع لطاعة العلماء، فإن الطاعة إنما تكون في المعروف، وما أوجب العلم، فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء، ولما كان قيام الإسلام بطائفتي العلماء والأمراء، كان الناس كلهم لهم تبعاً، وكان صلاح العالم بصلاح هاتين الطائفتين، وفساده بفسادهما"^(٤).

(١) بعض الآية (٥٩) من سورة النساء.

(٢) أحكام القرآن، للجصاص ٢ / ٢٩٨.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٨ / ١٧٠.

(٤) إعلام الموقعين ١ / ١٠.

وقال الألويسي (ت ١٢٧٣) في تفسيره: "...وحمله كثير - وليس ببعيد - على ما يعم الجميع لتناول الاسم لهم؛ لأن للأمر تدبير أمر الجيش والقتال، وللعلماء حفظ الشريعة، وما يجوز مما لا يجوز"^(١).

ومع ترجيح أن المقصود بأولي الأمر في الآية شامل للعلماء والأمرء؛ إلا أن المقصود بولي الأمر في هذا البحث الحاكم، أو رئيس الدولة، أو السلطان، أو الإمام الأكبر، ونحو ذلك.

وعلى هذا المعنى يعرف ولي الأمر بأنه "من يقوم بشأن المسلمين في أمر دينهم، وجميع ما أدى إلى صلاحهم"^(٢).

وعرف بأنه: "من له سلطة شرعية عامة وفق مصلحة الدين والوطن، يجوز له بمقتضاها إجراء تصرفات تترتب عليها آثار شرعية لها عنصر الإلزام وقوة التنفيذ"^(٣). وبالتالي فإنولي الأمر بهذا المعنى أو رئيس الدولة، أو الإمام الأكبر، أو الخليفة، أو السلطان يوصف بأنه من له سلطة مستمدة من نصوص الكتاب والسنة، تخوله القيام بعدة تصرفات؛ بحيث تكون لهذه التصرفات القوة الإلزامية والتنفيذية التي يجب على كافة احترامها في حدود الشريعة، ومصلحة الأمة والبلاد^(٤).

ومن التعريفات المناسبة، تعريف الشيخ عبد الوهاب خلاف (ت ١٣٧٥) للإمامة؛ حيث عرفها بأنها: "رئاسة عامة في الدين والدنيا، قوامها النظر في المصالح، وتدبير شؤون الأمة، وحراسة الدين، وسياسة الأمة"^(٥).

ومن النصوص التي جاءت مقيدة ولي الأمر بهذا المعنى قول -الرسول صلى الله عليه وسلم-:

(١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ٦٦/٥.

(٢) نقلاً عن: نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، د.محمد سلام مذكور، ص ٣٢١، ٣٢٢.

(٣) النظام القضائي الإسلامي، د.عبد الرحمن بن عبد العزيز القاسم ص ٩٧.

(٤) المرجع نفسه ص: ٩٩.

(٥) السياسة الشرعية أو نظام الدولة في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية ص ٥٤.

”اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به“^(١)، وقوله -صلى الله عليه وسلم-: ”من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عص الله، ومن أطاع أميرى فقد أطاعني، ومن عص أميرى فقد عصاني“^(٢).

ومن الأمور المقررة في الشريعة الإسلامية أن طاعة ولي الأمر واجبة في المعروف، والأدلة على ذلك متوافرة، وقد قال -صلى الله عليه وسلم-: ”لا طاعة في المعصية، إنما الطاعة في المعروف“^(٣).

وقوله -صلى الله عليه وسلم- ”إنما الطاعة في المعروف“ فيه بيان ما يطاع فيه ولي الأمر، وهو الأمر المعروف، والمراد ما كان من الأمور المعروفة في الشرع، لا المعروفة في العقل والعادة؛ لأن الحقائق الشرعية مقدمة على غيرها“^(٤).

فالمعروف ما عرف من الشارع حسنه أو قبحه، ووافقه العقل السليم؛ أمراً كان أو نهياً، والحكّم في ذلك هم العلماء الذين يستنبطون الحكم من الكتاب والسنة^(٥). ولهذا المسألة تفصيلات كثيرة، ليس هذا مقامها، وإنما الغرض -هنا- بيان ما إذا كان لولي الأمر تقييد المباح لمصلحة.

والمقصود بالمباح هنا أحد أفراد الحكم التكليفي الشرعي، وهو -أي المباح-: ما خير الشارع المكلف بين فعله وتركه، ولا يتعلق به مدح ولا ذم^(٦).

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر ٣/١٤٥٨، ح (٢٨١٨).
(٢) متفق عليه؛ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأحكام، باب قول الله تعالى: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ح (٦٦١١/٦)، ح (٦٧١٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإمارة، باب وجوب طاعة الأُمراء في غير معصية ٣/١٤٦٦، ح (١٨٣٥).

(٣) أخرجه البخاري في مواضع من صحيحه، منها: في كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية. ح (٦٦١٢/٦)، ح (٦٧٢٦). وأخرجه مسلم: في كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأُمراء في غير معصية.. ح (١٤٦٩/٣)، ح (١٨٤٠).

(٤) نيل الأوطار، للشوكاني ٥٧/٨.

(٥) ينظر: الإمامة العظمى، للدكتور عبد الله الدميحي ص ٣٨٥.

(٦) ينظر: التبصرة في أصول الفقه ص ٩٤، ٩٥، للمع ص ٣٢، البرهان في أصول الفقه ١/٢١٣-٢١٦، المنجول ص ١٣٦، ١٣٧، المستصفى ص: ٥٢-٥٤، المحصول ١/١١٣، ١١٧-١٢١، ١٢٧-١٣١، روضه الناظر وجنة

وأما تقييد المباح فقد عرف بأنه: "سلطة ولي الأمر في المنع أو الإلزام بما كان في أصله مباحاً في الشريعة على عامة الناس، أو بعضهم لمصلحة يراها سياسة منه"^(١).
فقوله: (سلطة ولي الأمر) إشارة إلى أن التقييد لابد أن يكون صادراً عن ولي الأمر؛ ليكتسب صفة القوة والإلزام بالشيء؛ فإن ذلك أبلغ في التنفيذ.
وقوله: (في المنع أو الإلزام) إشارة إلى ما ينتج عن التقييد من أثر، وذلك بمنع ما كان مباحاً، أو الإلزام بتنظيمات جديدة هي ذاتها مباحة، ومنع ما عداها.
وقوله: (بما كان في أصله مباحاً في الشريعة) إشارة إلى أن التقييد يتعلق بالمباح؛ فهو الذي يجوز لولي الأمر استخدام سلطة التقييد فيه.
وقوله: (على عامة الناس أو بعضهم) إشارة إلى أن التقييد قد يتعلق بعامة الرعية، أو بعض الفئات منهم.
وقوله: (لمصلحة يراها) إشارة إلى مراعاة أهم ضابط من ضوابط التقييد، وهو المصلحة العامة، المعتبرة شرعاً، التي يقدرها ولي الأمر أو من ينوبه في ذلك.
وقوله: (سياسة منه) إشارة إلى أن تقييد المباح، يندرج تحت باب السياسة الشرعية، المفوض أمرها إلى الحاكم، بحيث يلجأ إلى التقييد متى ما رأى ذلك.
وهذا تعريف مناسب في الجملة، ولأجل أن يكون مانعاً يحسن تقييد المصلحة بكونها معتبرة شرعاً، فعلى هذا يكون التعريف:
(سلطة ولي الأمر في منع ما كان في أصله مباحاً في الشريعة، أو الإلزام به، على عامة الناس أو بعضهم؛ لمصلحة معتبرة شرعاً، سياسة منه).

المناظر/٢٥-٢٧، الإحكام في أصول الأحكام ١/١٣٥-١٤١، ١٥٦-١٦٨، الإبهاج في شرح المنهاج/١-٥١-٦١، التمهيد ص ٥٨، المسودة في أصول الفقه ص ٤٤، ٤٥، ٣٨، التقرير والتحبير ٢/١٠٦-١٠٨-١٥٢-١٥٤، إرشاد الفحول ص ٢٣-٢٥.

(١) تقييد المباح في الفقه والنظام، لفهد بن إبراهيم الثميري، ص ٢٤، رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم السياسة الشرعية بالمعهد العالي للقضاء - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
وينظر: سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، لغزيل بنت علي العتيبي، ص ١٠٢، رسالة ماجستير مقدمة لقسم الثقافة الإسلامية بجامعة الملك سعود، ١٤٢٧هـ.

ومعنى هذا أن ولي الأمر لديه سلطة وصلاحيه مصدرها الشرع، وسببها الولاية العامة، يستطيع بموجبها تقييد ما كان أصله مباحاً؛ بأن يلزم به، فيكون واجباً، لا بأصل الشرع، وإنما بسبب الشرع؛ حيث أوجب طاعته، أو يمنع من المباح؛ فيكون ممنوعاً، لا بأصل الشرع، وإنما بسببه، سواء كان هذا التقييد لعامة الرعية أو بعضهم، إذا كان سبب هذا التقييد ودافعه مراعاة لمصلحة معتبرة شرعاً.

ومما يستدل به لسلطة التقييد هذه الممنوحة - شرعاً - لولي الأمر فيما ذكر ما يلي:

١- عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: دفَّ أهل أبيات من أهل البادية حَضْرَةَ^(١) الأضحى، زمن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؛ فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "ادخروا ثلاثاً، ثم تصدقوا بما بقي"، فلما كان بعد ذلك قالوا: يا رسول الله: إن الناس يتخذون الأسقية^(٢) من ضحاياهم، ويَجْمَلُونَ^(٣) فيها الودَك^(٤)؛ فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "وما ذاك؟" قالوا: نهيت أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث؛ فقال: "إنما نهيتكم من أجل الدافَّة^(٥) التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا"^(٦).

وجه الدلالة: أن ما صدر عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - يعد تقييداً للمباح بالمنع؛ فالأصل أن تترك الحرية للإنسان بادخار ما شاء، وإلى أي وقت شاء، ولكن لما

(١) الحَضْرَةَ لغة: تطلق على قرب الشيء، كقولنا: (حضرت الصلاة) والمراد هنا وقت الأضحى. ينظر: لسان العرب، مادة (حضر) ٢١٤/٣، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ٩٩/٣.

(٢) السِّقَاء - بكسر السين -: ظرف الماء من الجلد، ويجمع على أسقية، وقيل: السقاء القرية للماء واللبن. ينظر: لسان العرب، مادة سقي ٣٠٠/٦.

(٣) يَجْمَلُونَ: أي يذبيون ويستخرجون الدهن. ينظر: لسان العرب، مادة (جمل) ٢٦٤/٢.

(٤) الودَك لغة: يطلق على الداسم والشحم. ينظر: القاموس المحيط، مادة (ودك) ٣٣٣/٣.

(٥) الدافة لغة: الجماعة من الناس التي تقبل من بلد إلى بلد، ويسيرونها جماعة سيراً ليس بالشديد. ينظر: لسان العرب، مادة (دفف) ٣٧٢/٤.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الأطعمة، باب ما كان السلف يدخرون في بيوتهم... ٥/٢٠٦٨، ح ٥١٠٧، ومسلم في صحيحه، كتاب: الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه، ٣/١٥٦١-١٥٦٢، ح ١٩٧١، واللفظ له.

أصاب الجماعة الذين جاءوا إلى المدينة من مجاعة شديدة، نهاهم الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن ادخار اللحوم للتصدق على هؤلاء الجماعة، ولما غادروا، أباح الرسول - صلى الله عليه وسلم - الادخار لأهل المدينة^(١).

٢- عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "... إن أمنَّ الناس عليَّ في ماله وصحبته أبو بكر، ولو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكن إخوة الإسلام، لا تبقيين في المسجد خوَّعة^(٢) إلا خوَّعة أبي بكر"^(٣).
وجه الدلالة:

في هذا الحديث الشريف نجد أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد أمرهم بسد النوافذ والفتحات الكبيرة التي كانت في بناء المسجد النبوي، باستثناء نافذة أبي بكر - رضي الله تعالى عنه - وهذا اختصاص ظاهر لأبي بكر الصديق - رضي الله عنه -، والأمر بإغلاقها؛ صيانة للمساجد عن تطرق الناس إليها إلا لحاجة مهمة^(٤)، فما صدر عنه - صلى الله عليه وسلم - يعد تقييداً للمباح بالمنع منه.

ولا يظن ظان أن أحداً يجوز له ما يجوز لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - من كل وجه، فهو - صلى الله عليه وسلم - مبلغ عن ربه - عز وجل - شرعه أمراً ونهياً وإباحة، وإنما المقصود ملاحظة المصلحة العامة المقصودة - شرعاً - ومراعاتها.

(١) ينظر: فتح الباري ٢٦/١٠.

(٢) الخوَّعة: النافذة الكبيرة التي تكون بين بيتين يمكن أن ينصب عليها باب. ينظر: لسان العرب، مادة (خوخ) ٢٤٠/٤.

(٣) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الخوَّعة والممر في المسجد ١٧٧/١، ح (٤٥٤)، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب في فضائل أبي بكر - رضي الله عنه - ١٨٥٤/٤، ح (٢٣٨٢)، واللفظ له.

(٤) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١٥١/١٥ - ١٥٣، فتح الباري ١٤/٧.

٢- وعن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: كان عمر يأتي مجزرة الزبير بن العوام، ولم يكن بالمدينة مجزرة غيرها، فيأتي معه بالدرة^(١)، فإذا رأى رجلاً اشترى لحماً يومين متتابعين ضربه بالدرة، وقال: "ألا طويت بطنك لجارك وابن عمك؟"^(٢).

فهذا الأثر عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يعد تقييداً للمباح بالمنع؛ حيث منعهم من شراء اللحوم يومين متتاليين، نظراً لقلتها في تلك الفترة، مع أن الأصل إباحة شرائها والأكل منها في أي وقت، وهذا التصرف منه - رضي الله عنه - فيه نظر للمصلحة العامة؛ ليتمكن الجميع من شراء اللحم وتناولها، بدليل قوله: "لجارك وابن عمك".

٤- وعن حذيفة بن اليمان - رضي الله عنه - أنه تزوج يهودية، فكتب إليه عمر: أن خلّ سبيلها؛ فكتب إليه: إن كانت حراماً خلّيت سبيلها؛ فكتب إليه: إني لا أزعم أنها حرام، ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات^(٣) منهن^(٤). وفي رواية: أن حذيفة - رضي الله عنه - تزوج يهودية فكتب إليه عمر - رضي الله عنه - أن يفارقها؛ فقال: "إني أخشى أن تدعوا المسلمات وتكحوا المومسات"^(٥).

(١) الدرة لغة: تطلق على ما يضرب به. ينظر: لسان العرب، مادة (در) ٤/ ٢٣٧، القاموس المحيط، مادة (در) ٢٩/٢.

(٢) تاريخ عمر بن الخطاب، لابن الجوزي ص ٩٨.

(٣) المومسة لغة: الفاجرة المتجاهرة بذلك. ينظر: لسان العرب، مادة (ميس) ١٣/ ٢٢٢.

(٤) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه: كتاب أهل الكتاب، باب نكاح نساء أهل الكتاب، ٦/ ٧٨، رقم ١٠٠٥٧، وسعيد بن منصور في سننه: باب نكاح اليهودية والنصرانية ١/ ٢٢٤، وابن أبي شيبة في مصنفه: كتاب النكاح، من كان يكره النكاح في أهل الكتاب ٣/ ٤٧٤، رقم (٣٨)، واللفظ له، وفي سننه الصلت بن بهرام وثقه أحمد وابن معين، وقال أبو حاتم: "صدوق ليس له عيب إلا الإرجاء"، وبقية رجاله ثقات. ينظر: الجرح والتعديل ٤/ ٣٨، تقريب التهذيب ص ٢٦٨، ٢٩٥، والبيهقي في سننه الكبرى: كتاب النكاح، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب ٧/ ١٧٢، برقم (١٣٧٦٢).

(٥) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى: كتاب النكاح، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب ٧/ ١٧٢، برقم (١٣٧٦٢)، وفي سننه سفیان بن عيينة، قال عنه ابن حجر: "ثقة حافظ ربما دلس

فنهى عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - حذيفة وغيره من الصحابة - رضي الله عنهم - بضرورة الإعراض عن الزواج بالكتابات يُعدُّ تقييداً للمباح بالمنع، وذلك خشية نكاح المومسات غير العفيفات المسلمين بهن، وخوفاً على تربية أبناء المسلمين على غير الإسلام، كما دلت على ذلك الرواية الأولى، أو ما يفضي إليه ذلك من الرغبة عن المسلمات، وبفائهن بغير زواج، وانتشار عنوسة الفتيات في المجتمع الإسلامي كما دلت على ذلك الرواية الثانية^(١).

والنصوص السابقة بمجموعها تدل على أن لولي الأمر صلاحية تقييد المباح، إما بالإلزام أو بالمنع إذا كان في ذلك التقييد مراعاة لمصلحة مقصودة معتبرة شرعاً، ومن هنا قرر العلماء القاعدة الفقهية المشهورة: (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة)^(٢)، وهذه القاعدة تصلح حاكماً على تصرفات ولي الأمر، وضبطها بكونها تتوخى المصلحة العامة؛ فيتحدد في ضوءها، ووفق مدلولاتها الوصف الشرعي لتلك التصرفات من حيث الصحة والبطلان^(٣).

وعرفت المصلحة بأنها "عبارة عن المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها"^(٤).
وعرفها الطوفي (ت ٧١٦) بأنها: "السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة"^(٥).

عن الثقات في آخر عمره، والصلت بن بهرام وثقة أحمد وابن معين، وقال أبو حاتم: صدوق ليس له عيب إلا الإرجاء". ينظر: تقريب التهذيب ص ٢٤٥، الجرح والتعديل ٤/ ٢٢٨.

(١) ينظر: سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، لغزير العتيبي، ص ١٠٥.

(٢) الأشباه والنظائر، لابن نجيم ص ١٣٨، المنتور في القواعد، للزركشي ١/ ٢٠٩، الأشباه والنظائر، للسيوطي ص ١٢١.

(٣) ينظر: قاعدة تصرف ولي الأمر على الرعية منوط بالمصلحة وتطبيقاتها... د.محمد محمود طلافحة ص ١٤.

(٤) المحصول، للرازي ٢/ ٢١٨، وينظر: المستصفي، للغزالي ١/ ١٣٩.

(٥) رسالة في رعاية المصلحة، للطوفي ص ٢٥.

ولفظ المصلحة في القاعدة ينصرف -كما سبق في تعريف تقييد المباح- إلى المصلحة المعتبرة للشارع، وهي تفهم على مقتضى ما غلب؛ فإذا كان الغالب جهة المصلحة؛ فهي المصلحة المفهومة عرفاً من جهة مواقع الوجود، وأما من حيث تعلق الخطاب بها شرعاً؛ فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتقاد؛ فهي المقصودة شرعاً، وبذلك تكون خالصة غير مشوبة بشيء من المفسد، لا قليلاً ولا كثيراً، وإن توهم أنها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك^(١)؛ لأنه إنما ينظر إلى الجهة الغالبة لا غير، ويلغى مقابلها؛ فلا التفات إليه وكأنه عدم^(٢).

وإذا كانت تصرفات ولي الأمر في شؤون الرعية ينبغي أن تحقق المصلحة المعتبرة شرعاً؛ فإن تحقيق ذلك في الواقع، يكون من خلال الميزان الذي حكّمته الشريعة الإسلامية في تفاوت المصالح في الأهمية، والموازنة بينها، وتقديم الأهم على ما هو دونه. وهذا الميزان الذي توزن فيه المصالح يتناول -أولاً- تصنيف المصالح في الأهمية من جوانب ثلاثة^(٣):

الأول: النظر إلى قيمتها من حيث ذاتها، وترتيبها في الأهمية حسب ذلك.

الثاني: النظر إليها من حيث مقدار شمولها، وهل هي مصلحة شاملة عامة، أو تتعلق بالأعم الأغلب من الناس، أو بفتة قليلة، أو بأحد الناس؟.

الثالث: النظر إليها من حيث التأكد من نتائجها أو عدمه، ومدى توقع حصولها في الخارج؛ فربما كانت النتيجة مؤكدة الوقوع أو مظنونة -على اختلاف درجات الظن- وربما كانت مشكوكة أو موهومة^(٤).

(١) ينظر: الموافقات، للشاطبي ٢/٣٤٠ وما بعدها.

(٢) ينظر: شرح الموافقات، لعبدالله دراز (بحاشية الموافقات) ٢/٣٤١.

(٣) ينظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للبوطي ص ٢٤٩، قاعدة تصرف ولي الأمر على الرعية منوط بالمصلحة وتطبيقاتها ص ٥٤.

(٤) ينظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ص ٢٥٣.

وهذا المبحث مهم مفيد في موضوع البحث، بل عليه مداره.

والمصلحة لا تعد مصدراً للتشريع ما لم تتوافر فيها شروط العمل بها، وهي^(١):

١- أن تكون ملائمة لمقاصد الشريعة الإسلامية؛ أي: يثبت بالبحث والنظر والاستقراء أنها مصلحة غير متوهمة؛ أي: أن بناء الحكم عليها يجلب نفعاً مقصوداً شرعاً، ويدفع ضرراً مقصوداً دفعه شرعاً.

٢- أن تكون هذه المصلحة الحقيقية عامة؛ أي ليست شخصية، بل يحصل من بناء الحكم عليها نفع لأكثر الناس، أو يدفع عنهم ضرراً؛ لأنها إذا كانت عامة كانت مقصودة للشارع، ولو كان فيها مضرة لفرد أو أفراد.

٣- ألا تعارض نصاً من الكتاب أو السنة أو الإجماع.

٤- أن يكون العمل بها في غير الأمور التعبدية، بل في ما عقل معناه من العادات ونحوها.

إذا تقرر ما سبق فإن المباح قد ينقلب باجتهاد الحاكم، وسلطة ولي الأمر في تغيير بعض الأحكام إلى واجب، أو محرم بناء على حكمه، أو العكس، وهو إذا ألزم بمباح فيه مصلحة عامة، أو نهى عن مباح فيه ضرر عام، وجبت طاعته ظاهراً وباطناً، وهو مقيد في ذلك كله بأحكام الكتاب والسنة، فلا تكون طاعته إلا إطاعة لأمرهما وفي دائرتهما^(٢). وهذه السلطة أو الصلاحية في التقييد ليست مطلقة، بل مقيدة بضوابط لا بد من مراعاتها، حتى تتحقق المصلحة الشرعية، ولا يكون الأمر مجرد مسابرة للهوى، والرغبات، ومن هذه الضوابط^(٣):

(١) ينظر: الاعتماد، للشاطبي ٢/٦٢٧-٦٣٤، الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين وتطبيقاتها المعاصرة، د.مصلح النجار ص ٧٦، ٧٥.

(٢) ينظر: موسوعة الفقه الإسلامي، بإشراف محمد أبو زهرة ١/٢٣٧.

(٣) ينظر: نظرية السياسة الشرعية، د.عبد السلام محمد الشريف ص ١٥٩، مقال بعنوان: (في بيان الفرق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية)، عبد الرحمن تاج ص ١٦، مجلة الأزهر، ج١، عدد رمضان ١٤١٥هـ، المدخل إلى السياسة الشرعية، عبدالعال أحمد عطوة ص ٨٣.

الضابط الأول: أن يتولى وضع التقييد طائفة من أهل الاجتهاد والاختصاص:

وذلك لضمان صحة التقييد، وموافقته للشريعة الإسلامية، وقواعدها، وذلك يتطلب أن يكون صادراً عن هيئة من أهل العلم والاختصاص، سواء أهل العلم الشرعي أو أهل الخبرة والمعرفة في كل مجال من المجالات التي يتطلبها التقييد.

الضابط الثاني: عدم وجود دليل تفصيلي خاص في الواقعة أو الحادثة التي هي محل الحكم (بالتقييد)، وحينئذ لا توجد مخالفة -أصلاً- لنص أو إجماع أو قياس؛

فيعتبر الحكم المستنبط من باب السياسة الشرعية لعدم المخالفة^(١).

الضابط الثالث: أن يكون الأمر بالتقييد موافقاً للمصلحة، بشرطها المعتبرة شرعاً.

والشروط المعتبرة للمصلحة تقدم ذكرها، لكن لا بد من التنبيه على أمر مهم، وهو أن تقدير المصالح والمفاسد يجب أن يوزن بالموازن الشرعية الدقيقة، لا بموازن الأهواء والمطامع والمصالح الخاصة؛ فإن التقدير -تبعاً- لذلك يخرج الأحكام المستنبطة من دائرة السياسة الشرعية إلى دائرة الأحكام والقوانينالوضعية^(٢).

وهذا ما أشار إليه الإمام الشاطبي بقوله: "الشرعية إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عباداً لله، وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة وفق أهواء النفوس، وجلب منافعها العاجلة كيف كانت"^(٣).

فولي الأمر حين يلجأ إلى التقييد، لا بد أن يلتزم بالقيود والضوابط الشرعية في تقدير المصالح المتعلقة به، وأن يتقيد بالمجال الذي ترك له البحث والاجتهاد في نطاقه، فلا يصح للخبرات العادية، أو الموازن العقلية أن تستقل وحدها بفهم مصالح العباد أو تنسيقها؛ إذ لو صح ذلك لكانت الشريعة محكومة بخبرات الناس، وأفكارهم،

(١) ينظر: المدخل إلى السياسة الشرعية، عبدالعال أحمد عطوة ص ٨٢.

(٢) المرجع السابق ص ١٥٤.

(٣) الموافقات ٦٣/٢.

وتجاريهم الشخصية، بل لا بد من عرض نتائج خبراتهم وتجاريهم، وعلومهم على نصوص الشريعة، وأحكامها الثابتة، فإن اتفقت معها أخذ بها، وأن خالفها أو عارضتها وجب إهمال تلك المصلحة^(١).

الضابط الرابع: كون التقييد في حدود الاعتدال بلا إفراط ولا تفريط^(٢):

ذلك أن السياسة الشرعية – التي يمثل تقييد المباح جانباً من جوانبها – عبارة عن أحكام وتصرفات طريقها الرأي والاجتهاد، وهدفها تحقيق المصالح العامة للأمة، والاستجابة لمطالب الحياة المتجددة^(٣).

لكن هذه السياسة لا تتحقق إلا إذا كانت في حدود الاعتدال، أي: أنها وسط بين الإفراط والتفريط.

ويتمثل التفريط في العمل بالسياسة الشرعية في عدم تطبيق أحكام الشريعة فيما يجد من وقائع لم يرد بحكمها نص، أو إجماع، أو قياس، أو التي تتغير، وتبدل – تبعاً – لتغير المصالح والظروف، ومعنى هذا أن تبقى هذه الوقائع بدون أحكام مستنبطة من الشريعة الإسلامية، وهذا وصف لها بالقصور، والجمود، وعدم تليتها لمطالب الحياة. أما الإفراط في الأخذ بالسياسة الشرعية فيحصل في تجاوز العمل بها حدود ما تقتضيه المصلحة، ويستقر به العدل والنظام، وهذا التجاوز مما يجب أن يبتعد عنه ولاة الأمور في تدبير شؤون الأمة^(٤).

فالعمل بالسياسة الشرعية تلبية للحاجات، وتحقيقاً للمطالب دون تقصير، ولا تجاوز هو الاعتدال المحمود^(٥).

(١) ينظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للبوطي ص ٦٢، ٦٣، تقييد المباح بين الفقه والنظام ص ١٣٩.

(٢) ينظر: المدخل إلى السياسة الشرعية ص ٩٥، تقييد المباح بين الفقه والنظام ص ١٤٣.

(٣) ينظر: المدخل إلى السياسة الشرعية ص ٩٥.

(٤) ينظر: المرجع السابق ص ٩٦.

(٥) ينظر: تقييد المباح بين الفقه والنظام ص ١٤٣، سلطة ولي الأمر في تقييد المباح ص ١٢١.

الضابط الخامس: أن يكون التقييد مؤقتاً، ومرتباً بسببه^(١):

ويقصد بهذا الضابط أن شرعية منع المباح، أو الإلزام به تتوقف على وجود السبب الذي يقتضيه، كحاجة تدعو إليه أو مصلحة ترجى منه، وعلى ذلك فلا تصح مصادرة أصل المباح، وتغيير هذا الحكم تغييراً دائماً؛ بحيث يبقى التقييد ولو زال السبب الداعي إليه، أو تعطلت المصلحة المتحققة منه؛ لأن ذلك يعتبر تعد يناقض شرعية التقييد، ذلك لأن تدخل ولي الأمر في تغيير هذا الحكم، ونقله عن مقتضاه الأصلي، إنما تحتّمه الضرورة، وتمليه الحاجة، والمصلحة العامة، وهو مؤقت ومحدود بقدر الضرورة، أو الحاجة الطارئة، وعند زوالها ينبغي أن يعود الحكم إلى مفاده الأصلي من التخيير في الحكم أو عدمه^(٢).

كما أن كل إجراء يقوم به ولي الأمر، أو نوابه المكلفون من قبله لا بد أن يرتبط بالسبب الداعي إليه؛ بحيث لا ينفك عنه في سائر أوقاته، فلو حدث طارئ في البلاد، كانتشار مرض عام، واحتاج الناس إلى استمرار عمل الأطباء ومساعدتهم، فلولي الأمر أو من ينوبه إلزامهم بالعمل؛ سداً لهذه الحاجة الملحة ما دامت قائمة، أما إذا زالت الضائقة وانتفت الحاجة الداعية إلى هذا الإلزام، فليس له الاستمرار في تقييد حريتهم وإلزامهم وقد انتفى السبب الموجب له^(٣).

* * *

(١) ينظر: السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، لمحمد أحمد مفتي، ود. سامي صالح

الوكيل ص ٤٩، تقييد المباح بين الفقه والنظام ص ١٤٦.

(٢) ينظر: نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء ص ٣٣٨.

(٣) ينظر: تقييد المباح بين الفقه والنظام ص ١٤٦.

المبحث الرابع: حكم منع ولي الأمر لعقد النكاح بسبب مرض الخاطبين أو أحدهما.

والمقصود بالأمراض -هنا- ما حددته وزارة الصحة، مما يلزم الخاطبان بالكشف عنه قبل عقد النكاح، وهذه الأمراض أربعة فقط، هي^(١):

- ١- فقر الدم المنجلي.
- ٢- فقر دم منطقة البحر الأبيض المتوسط (البيتا ثلاثيميا).
- وهما من أمراض الدم الوراثية.
- ٣- الالتهاب الكبدي الفيروسي (ب) و(ج).
- ٤- نقص المناعة المكتسب "الإيدز".
- وهما من الأمراض المعدية^(٢).

-صورة المسألة:

إذا أجرى الخاطبان الفحص الطبي المطلوب لإتمام عقد النكاح، وأظهرت نتائج الفحص وجود مرض -من الأمراض المقصود الفحص عنها- في طرفي الخطبة أو كليهما، أو ما يشير إلى حملهما لجينات، قد تكون سبباً في حصول نسل يحمل بعض

(١) يصعب معرفة الأمراض المنتشرة في الوطن العربي وحصراً بسبب شح المعلومات الدقيقة والموثقة عن هذه الأمراض، كما أن نسب انتشار بعض هذه الأمراض تختلف من دولة إلى أخرى، ولكن -على وجه العموم- تنقسم الأمراض الأكثر شيوعاً في العالم العربي إلى عدة أقسام:

أ- أمراض الدم الوراثية؛ مثال فقر الدم المنجلي، وفقر دم البحر المتوسط (الثلاثيميا)، وأنيميا الفول.

ب- أمراض الجهاز العصبي؛ كمرض ضمور العضلات الجذعي، وأمراض ضمور العضلات -باختلاف أنواعها- وضمور المخ والمخيخ.

ج- أمراض التمثيل الغذائي المعروفة بالأمراض الاستقلابية التي تنتج بسبب نقص أنزيمات معينة.

د- أمراض الغدد الصماء، خاصة أمراض الغدة الكظرية، والغدة الدرقية. ومعظم هذه الأمراض تنتقل بالوراثة المتنحية.

ينظر: موقع (وراثة) الإلكتروني: <http://www.werathah.com/index.htm>

(٢) ينظر: موقع وزارة الصحة الإلكتروني:

<http://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/Beforemarriage/Pages/default.aspx>

الأمراض الوراثية؛ فهل لهما إجراء عقد النكاح؟ أو أن لولي الأمر منعهما لما قد يترتب عليه من ضرر عليهما أو على نسلهما ثم على المجتمع.

من المعلوم أن هذه المسألة من مسائل العصر المستجدة في شكلها وإجراءاتها، وهي وإن كانت تتعلق ببعض أنواع الأمراض المتعلقة بعقد النكاح حالاً أو مآلاً؛ إلا أنها تختلف عن ما أورده الفقهاء - رحمهم الله تعالى - في كتبهم من ذكر لبعض أنواع الأمراض المتعلقة بالنكاح من وجوه:

الأول: أن ما أورده الفقهاء المتقدمون من أمراض وعيوب، مثل: الجب والخصاء والرتق والعينة والقرن، والجذام، وغيرها من الأمراض، إنما ذكروها من حيث أثرها في عقد النكاح، مما جعلهم يرتبون عليها أحكاماً تقتضي في بعضها فسخ عقد الزواج، ومنها ما يترتب عليها نيل حقوق معينة.

الثاني: أن الأمراض التي ذكرها المتقدمون أمراض ظاهرة، أو مدركة بالحس، بينما الأمراض التي تفحص في الفحص الطبي قبل الزواج أمراض إما باطنة، وإما متوقعة الظهور بعد النكاح، إما على الزوجين أو على ذريتهما؛ كما في الأمراض الوراثية، والأمراض الناتجة عن الخلل الجيني.

الثالث: أن أثر الأمراض التي ذكرها الفقهاء المتقدمون إنما يكون على أحد الزوجين أو كليهما، وغالب ما ذكره منها مما يمنع الاستمتاع أو كماله، أو كمال العشرة، أما الأمراض الوراثية، والأمراض الناتجة بسبب الخلل الجيني فيتعدى أثرها إلى الذرية^(١)، وإلى المجتمع من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية.

(١) أشار بعض الفقهاء المتقدمين إلى بعض أنواع الأمراض التي تسري إلى النسل، ومن ذلك قولهم: "فإن قيل: فالجذام والجنون والبرص لا يمنع الوطاء، قلنا: بل يمنع، فإن ذلك يوجب نفرة تمنع من قربانه بالكلية، ويخاف منه التعدي إلى نفسه ونسله" الشرح الكبير ٤٨٠/٢٠، وهذا في الأمراض الوراثية التي يرى أثرها على الشخص وقد تنتقل إلى النسل، لكن هناك نوع من الأمراض قد لا يظهر أثرها على الشخص، ومع ذلك يكون حاملاً للمرض، وقد ينتقل إلى الورثة، وهي ما يسمى بالأمراض الجينية، وهي من مكتشفات الطب الحديث.

ولهذا فإن مسألة منع ولي الأمر الخاصين من المضي في عقد النكاح بسبب نتائج الفحص الطبي تحتاج إلى تحرير، يستصحب معه نظراً شرعياً وطبيعياً واجتماعياً واقتصادياً؛ إذ إن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

ولعلي فيما يلي أعرض ما وقفت عليه من آراء في هذه المسألة، ثم اجتهد – الاجتهاد بمعناه اللغوي – في إثبات ما توصلت إليه من رأي مستفيداً مما تقدم من مباحث هذا البحث ومعطياته وتقريراته؛ فأقول – وبالله التوفيق، ومنه العون والتسديد – :

اختلف الفقهاء المعاصرون في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: لا يلزم الخاطبان بنتائج الفحص الطبي، ولا يمنعان من إتمام النكاح.

بل هما مخيران حال رضاها بين المضي في إتمامه، أو عدم إتمامه.

وهو قول جمهور المعاصرين^(١)، وصدر به قرار المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، حيث نص القرار على أن "عقد النكاح من العقود التي تولى الشارع الحكيم وضع شروطها، ورتب عليها آثارها الشرعية، وفتح الباب للزيادة على ما جاء به الشرع؛ كالإلزام بالفحوص الطبية قبل الزواج، وربط توثيق العقد بها أمر غير جائز"^(٢).

وينبغي أن يكون قولاً للقائلين بالمنع من الإلزام بالفحص الطبي ابتداءً؛ طرداً

لقولهم.

القول الآخر: يلزم الخاطبان بنتائج الفحص، ويمنعان من إتمام النكاح، وإليه ذهب

بعض المعاصرين^(٣).

(١) ينظر: مستجدات فقهية في قضايا الطلاق والزواج ص ٩٣، نقص المناعة المكتسبة (الإيدز) وأثره في

العلاقة الزوجية في الفقه الإسلامي ص ١١٤، الأحكام الفقهية لأمراض النساء والولادة ص ٦٩.

(٢) ينظر ص ٢٨ من هذا البحث.

(٣) ينظر: منهج الإسلام في سلامة الذرية من الأمراض الوراثية، د.محمد بن أحمد الصالح ص ٤٥، ٤٦، ندوة

الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري – رؤية إسلامية – ٧٨١/٢، ٩٥٣، الأحكام الفقهية لأمراض

النساء والولادة ص ٧٠.

أدلة القولين:

أدلة القول الأول:

١- ما روي من أن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- بعث رجلاً على بعض السعابية^(١) فأتاه فقال: تزوجت امرأة، فقال: أخبرتها أنك عقيم لا يولد لك؟ قال: لا. قال: فأخبرها ثم خيرها^(٢).

وجه الاستدلال بالأثر: أنه دليل على جواز النكاح مع وجود العيب والمرض؛ بشرط إخبار الطرف الآخر؛ فالخليفة الراشد عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- لم ينكر على هذا الرجل النكاح مع كونه عقيماً، وإنما استعلم منه إن كان قد أخبرها أو لا، وعليه إذا علم الخاطب أو المخطوبة بمرض صاحبه، ثم رضي به زوجاً فلا مانع من ذلك شرعاً.

ويمكن مناقشة هذا الأثر من وجهين:

الأول: ضعفه، كما يتبين من تخريجه.

الآخر: على فرض صحته فإن العقم يختلف عن الأمراض المعاصرة التي يتعدى أثرها إلى الطرف الآخر، أو إلى الذرية والمجتمع.

٢- إن نتائج الفحص الطبي ظنية ومحتملة، وليست قطعية متأكدة الحصول، فلا تنهض دليلاً مانعاً لما الأصل فيه الحل، وهو النكاح.

٣- إن القول بالإزام للخاطبين بنتائج الفحص الطبي يعد افتياتاً على حريتهما الشخصية، وهذا لا يجوز.

(١) السعابية: جمع الصدقات، ويسمى العامل الذي يجمع الصدقات ساعياً. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ٢/٣٦٩.

(٢) رواه عبدالرزاق في مصنفه، في كتاب النكاح، باب الرجل العقيم، رقم (١٠٣٤٦)، وهو من رواية ابن سيرين عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، وإسناده ضعيف، لأن ابن سيرين لم يدرك عمر، فإنه لم يولد إلا في آخر خلافة عثمان بن عفان -رضي الله عنه-.

ينظر: تهذيب الكمال ٢٥/٣٥٣، إرواء الغليل ٦/٣٢٢.

وقد يناقش هذا الدليل بأن الإلزام – وإن سمي افتياتاً تجاوزاً – فيه دفع مفسدة عنهما وعن ذريتهما وعن المجتمع.

أدلة القول الآخر:

١- إن في منع إتمام النكاح حال كون الفحص سلبياً مصلحة للطرفين وللمجتمع؛ فوجب اعتبارها^(١).

ونوقش بأن المصلحة تتحقق بكشف نتائج الفحص لهما، بحيث يكونان على دراية وعلم بحالهما الصحي؛ حتى يقدموا على الزواج وهما على بصيرة من أمرهما. وقد يجاب بأن في إقدامهما على الزواج مع علمهما بالمرض إلحاق مفسدة وضرر بأنفسهما وبغيرهما.

٢- إن إتمام الزواج مع نتائج الفحص السلبية قد يؤدي إلى إنجاب أطفال مشوهين، أو مصابين بأمراض خطيرة قد يستعصي على الطب علاجها، مما يؤثر سلباً على الجانب النفسي للزوجين؛ فلا يتم الهدف المقصود من الزواج وهو السكن، والمودة، والرحمة. ونوقش بما يلي:

أولاً؛ بعدم التسليم بما ذكر في الدليل؛ بل إن وجود مثل هذه الحالات قد تزيد من العلاقة والترابط بين الزوجين؛ فيسكن كل منهما للآخر، ويكون عوناً له في تحمل الهموم والأعباء^(٢).

ثانياً؛ إن ما ذكر قد يحصل إذا أقدم الطرفان على الزواج من غير علم بنتائج الفحص الطبي، وبما قد يحصل بعد الزواج، أما مع علمهما فلا.

ثالثاً؛ أن منع عقد النكاح بين من هذه حاله لا يعني عدم حصول المحذور لدى من أظهرت نتائج الفحص سلامتهما، وبيان ذلك: أن الأمراض الوراثية التي يجري الفحص

(١) ينظر: منهج الإسلام في سلامة الذرية من الأمراض الوراثية ص ٤٠.

(٢) ينظر: الأحكام الفقهية لأمراض النساء والولادة ص ٧١.

عنها قليلة جداً^(١) إذا ما قورنت بعدد الأمراض الوراثية المعروفة؛ حيث تذكر الدراسات والبحوث الطبية أنها كثيرة جداً، تعد بالآلاف.

هذا ويمكن أن يستدل لهذا القول بأدلة القائلين بجواز الفحص الطبي قبل الزواج أو وجوبه.

هذا مجمل الأقوال في هذه المسألة، وأدلة كل قول، وما ورد فيها من مناقشات. والمسألة كما ظهر من المسائل الخلافية التي تختلف فيها الأنظار والفهوم، والمتأمل في آراء الفريقين وأدلتهم، يلحظ أن كلا الفريقين قد أعمل النظر إلى المصالح والمفاسد، ودار في فلكها، وكل فريق يرى أن ما ذهب إليه يحقق المصالح المقصودة شرعاً؛ فالقائلون بالمنع من الإلزام نظروا إلى مصلحة حماية عقد النكاح، وأن الشرع قد وضع أركانه، وشروطه؛ فلا يزداد على ما جاء به الشرع مما قد يحصل معه تضيق وتعويق لهذا العقد، وهذا يخالف مقصود الشارع في الحث على الزواج وتيسيره.

ومن جهة أخرى نظروا إلى أن الإلزام لا يحقق المصلحة المقصودة التي يراها القائلون به، ذلك أن الفحص الطبي مختص ببعض الأمراض دون كثير؛ فتكون ظنية ومحتملة، وبالتالي تكون المصالح المرجوة كذلك ظنية إن لم تكن متوهمة.

وأما القائلون بالإلزام المقتضي لمنع إتمام النكاح فيرون أن الإلزام يحقق مصالح مقصودة لطرفي النكاح والمجتمع، ويدفع كذلك مفسد متوقعة، فينبغي اعتبار ما شأنه كذلك، وقد يستدل لهم بعمومات بعض النصوص؛ كعموم قول الله - عز وجل -: (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)^(٢)، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: "وفر من المجذوم كما تضر من الأسد"^(٣)، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: "لا يورد ممرض على مصح"^(٤).

(١) ينظر ص ٣٠.

(٢) بعض الآية (١٩٥) من سورة البقرة.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

ولا شك أن القول الأسعد بالترجيح، بل الصواب ما وافق الدليل، إلا إن هذه المسألة -كما سبق- من المسائل الخلافية المعاصرة، التي لا نص فيها؛ ولذا فإن المعول عليه في الترجيح أن يسلك بها مسلك النظر والتعليل، ومدى موافقة المصالح الشرعية المعتبرة وفق القواعد والأسس الصحيحة لإعمال هذه المصالح وتحقيقها، والموازنة والترجيح بينها عند التعارض.

يقول الإمام ابن القيم -رحمه الله تعالى-: "إن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد... فطبيّ بساط الأسباب والعلل تعطيل للأمر والنهي والشرائع والحكم"^(١).

ومسألة منع ولي الأمر من إتمام عقد النكاح لطرفي النكاح المصابين، أو الحاملين لأمراض معينة تحتاج إلى نظر شرعي، يستصحب معه النظر الطبي بالدرجة الأولى، ثم الاقتصادي والاجتماعي -كما تقدم- وذلك للتحقق من الكفة الراجحة في ميزان المصالح والمفاسد، وفي ميزان المصالح بعضها مع بعض، والمفاسد بعضها مع بعض. وفي مثل هذه المسألة لا بد من الأخذ بمبدأ التغليب بين المصالح والمفاسد المتعارضة، ذلك أن الشريعة لم تأت لتقرير مبدأ رعاية المصالح فحسب، ولا لتضع تشريعاتها على أساس حفظ المصالح فحسب؛ بل جاءت بقواعد وموازن لحفظ المصالح، وجاءت بترتيبات وألويات للمصالح ينبغي مراعاتها^(٢).

ومن الأمور التي ينبغي اعتبارها عند النظر في هذه المسألة ما يلي:
أولاً: التحقق من أن المفسدة الحاصلة من زواج المصابين بالمرض أو أحدهما واقعة أو يغلب على الظن وقوعها، وبتعبير آخر: أن يكون الضرر محققاً أو مظنوناً لا موهوماً؛

(١) مدارج السالكين ٣ / ٤١٩.

(٢) ينظر: نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية، أ.د. أحمد الريسوني ص ٣٤٣.

والمقصود بالضرر المحقق ما يكون قد وقع بالفعل، أو أنه سيقع حتماً^(١)، أو يغلب على الظن وقوعه^(٢).

وبناءً على ذلك فإن الحالات التي لا يتحقق فيها الضرر، أو تكون نسبة الضرر فيها يسيرة لا يسوغ منعها، وهذا يرجع إلى تقدير أهل الخبرة الموثوقين من الأطباء والمختصين.

ثانياً: التحقق من أن منع هذا الزواج يحقق المصلحة المقصودة، ويدفع المفسدة الموجودة أو المتوقعة.

ذلك أن الأصل عدم جواز تقييد المباح، لا بالمنع ولا بالإلزام إلا إذا كان يحقق المصلحة المقصودة شرعاً -على ما سبق ذكره في شروط تقييد ولي الأمر للمباح- وذلك بأن يكون المنع من الزواج في مثل الحالات المرضية المذكورة يحقق مصلحة الحد

(١) في إحصائية أجريت في غزة والضفة الغربية بفلسطين، وبعد عشر سنوات من العمل على عدم إجراء عقد الزواج إلا بعد إحضار شهادة فحص الثلاثيميا، كان عدد الحالات المريضة بالثلاثيميا التي تصل إلى مركز الفحص الطبي تتراوح بين ٢٥ إلى ٣٠ حالة سنوياً، وبعد التعميم -وعلى مدار العشر سنوات- لم يصل إلى المركز سوى سبع حالات فقط، جميعها من زيجات حديثة علموا قبل الزواج أنهم حاملون، وأصروا على هذا الزواج فمُنحوا شهادة الثلاثيميا التي تقدم للمحكمة، وبعد أن تأكدوا عملياً ومن خلال الواقع الذي أصبحوا يعيشونه حدث انفصال (طلاق) بين عدد منهم.

ينظر: ورقة "منع إتمام عقد الزواج بسبب المرض الوراثي"، لعمر محمد نوفل، رئيس محكمة الاستئناف الشرعية - خان يونس، منشورة في موقع (شرعي) الإلكتروني، على الرابط:

<http://scharee.com/?p=٣٩٩٢>

(٢) تشير الإحصائيات إلى أن نسبة إصابة الأطفال في السعودية بمرض الأنيميا المنجلية -على سبيل المثال- تصل إلى ٢,٦%. ونسبة الحاملين لهذا المرض تصل إلى ٢٥% وهي تتفاوت بين منطقة إلى أخرى.

ينظر: صحيفة الرياض (النسخة الإلكترونية) العدد ١٦٦٧٠، الاثنين ١٥ ذوالقعدة ١٤٢٣.

<http://www.alriyadh.com/٧٧٢٨٠٧>

من انتشار هذه الأمراض في المجتمع؛ فيكون في هذا تحقيق لمصلحة ومقصد حفظ النفس والنسل معاً من جانب العدم^(١).

ثالثاً: أن تكون تلك الأمراض مما لا يمكن تداركها، وتلافيها بالإرشاد الجيني، أو العلاج الوقائي، أو التدخل الطبي:

فإذا أمكن تلافي تلك الأمراض بالإرشاد الجيني، أو العلاج الوقائي، أو بالتدخل الطبي المباح قبل الزواج أو بعده، لم تعد هناك حاجة للمنع؛ لإمكان تفاذي المفسدة بدونه، ومن القواعد المقررة في ذلك أن الدفع اولى من الرفع^(٢).

والواقع أن هذه الأمراض بعضها لم يكتشف له علاج حتى الآن، وبعضها تكون تكاليف علاجه مرهقة للدول فضلاً عن الأفراد؛ حيث تبلغ تكلفة علاج مريض الثلاسيميا – على سبيل المثال – (٢، ٤٣، ٦٩٧ ريال) سنوياً، وترتفع هذه التكلفة في حالة حدوث مضاعفات، ويحتاج المريض إلى ٢٢ الف وحدة دم سنوياً^(٣).

رابعاً: ألا يترتب على منع هذا النكاح مفسدة أعظم من المفسدة التي منع النكاح لدفعها.

وهذا جرياً على قانون الموازنة بين المصالح والمفاسد.

وبيان ذلك أن القصد من منع هذا النكاح دفع المفاسد الحاصلة، أو المظنونة ظناً غالباً، أو تقليلها، لكن يشترط لهذا ألا يفضي إلى مفسدة أعظم؛ كتعويق النكاح أو تقليله، إذ لا تخفى أهمية النكاح، ومصالحه العظيمة للأفراد وللأمة؛ إعافافاً وتكثيراً؛ فينبغي مراعاة هذه المصلحة، واعتبارها.

ومما قد يعارض هذه المصلحة تقييد الزواج، ومنعه بغية الحد من الأمراض وانتشارها؛ وذلك أن الأمراض التي يلزم الفحص عنها أربعة أمراض فقط – سبق ذكرها

(١) الموافقات ٣/ ١٢١/ ١٢٠.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي ص ١٣٨، المنتور، للزركشي ٢ / ١٥٥، الإبهاج، لابن السبكي ٢ / ٢٢٧.

(٣) نقلاً عن موقع منظمة الأنيميا السعودية <http://www.anemiap.org/ar>

في أول المبحث - في حين أن هناك أمراضاً كثيرة جداً؛ فالأمراض الوراثية قد تجاوزت ثمانية آلاف مرض^(١)، والأمراض الأخرى التي تسبب عيوباً خلقية تعد بالمئات كذلك^(٢). بعضها لا تقل خطراً عن ما يتم الفحص عنه^(٣).

(١) ينظر: الفحص الطبي قبل الزواج؛ دراسة شرعية قانونية، صفوان محمد عضيات، ص ٦٠، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة اليرموك بالأردن، ١٤٢٥.

هناك العديد من الأمراض الوراثية المنتشرة التي لا يفحص عنها قبل الزواج، مثل عيوب القلب الخلقية، وعيوب المسالك البولية، وعيوب العمود الفقري والدماغ، وعيوب نقص تكون العظام أو التقزم، كما أن هناك العديد من الأمراض الوراثية التي قد لا تكون ظاهرة في سن مبكرة أي في سن الزواج والتي ترتبط بالعاملا لوراثي؛ مثل مرض السكري، وارتفاع ضغط الدم الشرياني، والصرع، والاورام السرطانية، كسرطان الثدي، وهذه الأمراض قد تظهر بعد تقدم المرأة في السن، وهي كما هو معروف منتشرة في بلادنا.

(٢) ينظر ص ٣١ من هذا البحث.

(٣) وهناك أمراض من الممكن اكتشافها إذا رغب أحد الطرفين بذلك، وبعض هذه الأمراض يتم الكشف عنها في بعض دول الخليج ومنها:

١- نوع فصيلة الدم إذا كان إيجابياً أو سلبياً (عامل الريسس - RH-FACTOR)، والذي قد يكون سبباً في حدوث تكسير خلايا دم المولود، والذي يتسم باصفرار شديد وخطير أحياناً نتيجة لعدم توافق فصيلتي الشريكين.

٢- مرض تكسر خلايا الدم الحمراء الناتج عن نقص إنزيم (G٦PD) في كريات الدم الحمراء، والذي تحمله الإناث ويصاب به المواليد الذكور عادة، ويتسم بحدوث تكسر لخلايا الدم الحمراء عند أكل الفول أو تلقي بعض الأدوية.

٣- بعض الأمراض ذات الوراثة متعددة العوامل، كمرض السكري وارتفاع ضغط الدم والذئبة الحمراء، وهذا على سبيل المثال لا الحصر.

٤- الأمراض التناسلية بخلاف مرض نقص المناعة المكتسب - الإيدز.

٥- الضعف الجنسي واعتلال الذكورة.

٦- أمراض الصمم بأحد الطرفين أو كليهما.

٧- الأمراض النفسية الخطيرة كالفصام.

ينظر: مقال (الفحص الطبي قبل الزواج ضرورة أم ترف...؟) للكاتب صالح بن صالح، بصحيفة الرياض، العدد ١٦٠٨٤.

السبت ١٧ شعبان ١٤٣٣ ١٤٢٨ ٩٨٢٨ <http://www.alriyadh.com/>

هذه الأمراض موجودة، وبعضها قد يكون مرشحاً للانتشار في أماكن معينة؛ فإذا ما أُلزم بعد ذلك بالفحص عنها، ثم أُلزم بنتائج هذا الفحص، ومنع إتمام النكاح، فلا شك أن هذا سيكون فيه تعويق للنكاح، والحد منه مما يترتب عليه مفسدة أعظم من مفسدة المنع.

هذه المسألة من أهم المسائل التي ينبغي مراعاتها عند الموازنة بين المصالح والمفاسد في مسألة موضوع البحث، والنظر في المآلات معتبر شرعاً، ولا يسوغ إغفاله.

يقول الإمام الشاطبي (٧٩٠): "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً"^(١).

ويقول في موضع آخر: "الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة؛ فإذا كان هذا معلوماً على الجملة، والتفصيل، فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها"^(٢).

إذا تبين هذا فالذي يميل إليه مقيد هذه الأسطر وراقنها أن مسألة منع ولي الأمر من إتمام مثل هذا النكاح لا يجوز ما لم يحقق ذلك مصلحة شرعية راجحة، وإن تحقيق مناط ذلك في الواقع يحتاج إلى إلمام بواقع هذه الأمراض، ومدى وجودها، ونسبة وجود كل مرض، ومدى تحقق انتقاله إلى الذرية حال إتمام النكاح؛ لأن الدراسات الطبية تشير إلى أنه - وفي أسوأ الحالات - إذا كان الطرفان حاملين لمرضالثلاسيميا - على سبيل المثال -؛ فإن نسبة إصابة الذرية بالمرض تكون ٥٠%. وهذا يعني أن الإصابة بالمرض ليست متحققة ولا غالبية^(٣).

(١) الموافقات ٥ / ١٧٧.

(٢) المرجع نفسه ٣ / ٨٥.

(٣) يقول د.محمد البار - وهو من الأطباء المعاصرين - في سياق مداخلته في إحدى دورات مجمع الفقه الإسلامي:

"الشخص الذي يريد أن يتزوج من فتاة وكلاهما يحمل صفة وراثية ليسا مريضين على الإطلاق، ولكن عندهم احتمال لإصابة ذريتهما، هما كلاهما صحيحان سليمان تماماً، ولكن هناك احتمال أن يكون ربع الذرية قد يصابون بمرض وراثي، ربع الذرية بمعنى احتمال حسابي، ليس بمعنى أنه إذا تزوج رجل امرأة

ولذا فالمقترح تكثيف الدراسات في هذا، وتحديث الإحصاءات الطبية، مع مراعاة ما سبق ذكره من ضوابط، ذلك كله للتأكد من تحقق المصلحة الشرعية المقصودة من منع هذا النوع من النكاح، وبالله التوفيق، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

سيكون ثلاثة من أولاده أو أطفاله سليمين وواحد مريض، قد يكون الأربعة كلهم سليمون، وقد يكون ثلاثة من الأربعة مصابين بالمرض، فهذه نقطة هي حسابية فقط".

ويقول حول فرض الفحص الطبي:

"الفرض من الدول يؤدي إلى تحايل كبير جداً، ونتائج غير سليمة، وإفشاء أسرار، ومشاكل أخرى، فكان الاقتراح أنه ينبغي التشجيع عليه، وكانت الندوة تؤكد هذا المعنى بتوعية الجمهور، بتوعية الناس، بتوعية العلماء، أو التدريس في المدارس، أي توعية على نطاق واسع بأجهزة الإعلام دون فرضه، لأن فرضه يستتبع مشاكل أخرى كثيرة إلى آخره.

ماذا يفعل هذا الشخص الذي عنده هذه الصفة الوراثية التلاسيميا، وهذا الشخص يريد أن يتزوج هذه المرأة وعندها صفة وراثية مرضية، هناك حلول موجودة وهما مقبلان على الزواج، هو ما يريد امرأة أخرى، وهي ما تريد إلا هذا الشخص، لماذا نمنعهما من الزواج والمرض مجرد احتمال لا يرقى إلى أكثر من (٢٥%) ؟.

ثم إن هناك حلولاً؛ مثلاً بعد تلقيح الببيضة، توجد مشاريع أنابيب الأطفال، ممكن تلقيح الببيضة بزوجه، ثم يُنظر بعد أن تنمو الببيضات هذه؛ فإذا كانت الببيضة معيبة لا تعاد، نعيد فقط الببيضات السليمة، وفي هذه الحالة يكون الطفل بإذن الله سليماً من هذا المرض، فقط، أنا لا أعني الأمراض التي لم تُفحص، وهذا الفحص موجود الآن في أمريكا، وسيوجد الآن في السعودية... هناك بدائل أخرى لهذه الأسرة إذا أرادت الاستمرار، أ.ه. بتصرف يسير تستدعيه الصياغة، لأنها مداخلة صوتية مفرغة.

الخاتمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه، ومن والاه.

أما بعد:

ففي ختام هذا البحث، أحمده الله تعالى على ما منّ ويسر، وأسأله -جل وعلا- أن يجعله خالصاً صواباً، وأن ينفع به كاتبه وقارئه، وأختم بأهم النتائج مع شيء من الرؤى والتوصيات:

١- لولي الأمر سلطة وصلاحيه مصدرها الشرع، وسببها الولاية العامة، يستطيع بموجبها تقييد ما كان أصله مباحاً؛ بأن يلزم به؛ فيكون واجباً، لا بأصل الشرع، وإنما بسبب الشرع؛ حيث أوجب طاعته، أو يمنع من المباح؛ فيكون ممنوعاً، لا بأصل الشرع، وإنما بسببه، سواء كان هذا التقييد لعامة الرعية، أو بعضهم، إذا كان سبب هذا التقييد ودافعه مراعاة لمصلحة معتبرة شرعاً، وفق ضوابط معينة.

٢- لا يجوز لولي الأمر منع المصابين بمرض وراثي، أو معدٍ، أو الحاملين لهما من إتمام النكاح ما لم يحقق ذلك المنع مصلحة شرعية راجحة.

٣- أهمية هذه البحوث لمسيب حاجه الناس إليها؛ فأقترح إنشاء مركز لدراسة مثل هذه الموضوعات من جميع النواحي: الشرعية والطبية والاجتماعية والاقتصادية.

٤- تكثيف التوعية بالأمراض المنتشرة في المجتمع، وبخاصة المعدية منها والوراثية، مما يتعدى ضرره للأجيال وللمجتمع.

٥- تشكيل لجنة شرعية طبية لدراسة هذا الموضوع بخصومه، وغيره من الموضوعات المشابهة، وإن أمكن عقد مؤتمر علمي لذلك فهو أفضل.

٦- تعزيز القدرات والجهود في الجانب الوقائي والعلاجي لمثل هذه الأمراض.

٧- عدم إغفال الأسباب الشرعية في علاج مثل هذه الأمراض، كتعلق القلب بالله
- جل وعلا-، والتوكل عليه، مع الأخذ بالأسباب دون الاعتماد عليها، والدعاء،
والرقية الشرعية، والتوبة والاستغفار، والصدقة، وغيرها.
والله المستعان، وعليه التكلان، ولا حول ولا قوة إلاّ به.

* * *

المراجع:

١. الإبهاج في شرح المنهاج: لعلي بن عبد الكافي السبكي وابنه: تاج الدين عبد الوهاب، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة - مصر، طبعة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
٢. أثر الأمراض المعدية في الفرقة بين الزوجين: أ.د. عبد الله بن محمد الطيار، منشور في موقعه الإلكتروني (منار الإسلام) على شبكة الإنترنت: www.m-islam.net.
٣. الأحكام الفقهية لأمراض النساء والولادة: د. أسماء بنت عبد الرحمن الرشيد، دار كنوز اشبيليا - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٣٤.
٤. أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد الرازي الجصاص، دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
٥. الإحكام في أصول الأحكام: لأبي الحسن علي بن محمد الأمدي، تحقيق: د. سيد الجميري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان - الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
٦. أحكام مرضى الإيدز في الفقه الإسلامي: راشد بن مفرح الشهري، مكتبة المزيني.
٧. الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين وتطبيقاتها المعاصرة: د. مصلح بن عبد الحي النجار، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٤.
٨. إرشاد الفحول إلى تحقيق على الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت - لبنان - الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٩. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، إشراف: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٥.
١٠. أسس الثقافة الصحية: د. منال جلال عبد الوهاب، مكتبة السوادبي، جدة، الطبعة الثالثة ١٤٢٣.
١١. الأشباه والنظائر: لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٩.
١٢. الأشباه والنظائر: لزين الدين بن إبراهيم بن نجيم، دار الكتب العلمية، ١٤٠٠.
١٣. الاعتصام: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، المكتبة التجارية، مصر.

١٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، دار الجيل، بيروت-لبنان، ١٩٧٣م.
١٥. إفشاء السر الطبي: وأثره في الفقه الإسلامي، علي محمد علي، دار الفكر الجامعي-الاسكندرية ٢٠٠٨.
١٦. الأم: لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ.
١٧. الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة: د.عبد الله بن عمر الدميحي، دار طيبة- الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٩.
١٨. الأمراض الجنسية، أسبابها وعلاجها: د.محمد البار، دار المنارة، جدة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧.
١٩. البحر المحيط: بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
٢٠. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، تحقيق: محمد عدنان درويش، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٢١. البرهان في أصول الفقه: لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: د.عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء- المنصورة، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ.
٢٢. تاريخ عمر بن الخطاب: عبد الرحمن بن علي الجوزي، تحقيق: أحمد شوحان، مكتبة المؤيد- الطائف.
٢٣. التبصرة، إبراهيم بن علي الشيرازي: تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر- دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
٢٤. تقريب التهذيب: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا- الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٢٥. التقرير والتحرير: موسى بن محمد التبريزي (ابن أمير الحاج، دار الفكر، بيروت- لبنان ١٤١٧هـ.
٢٦. تقييد المباح بين الفقه والنظام: فهد بن إبراهيم الثميري، رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم السياسة الشرعية بالمعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٢٧. التمهيد: لأبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي: تحقيق: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٢٨. تهذيب الكمال: لأبي الحجاج يوسف المزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
٢٩. الجرح والتعديل: لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد أبي حاتم الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٢٧١هـ - ١٩٥٢م.
٣٠. الجنين تطوراتهِ وتشوهِاتهِ: لعبدالله حسين باسلامة، مطبوع ضمن كتاب الجنين المشوه والأمراض الوراثية، لمحمد علي البار
٣١. الجينوم البشري وتقنيات الهندسة الوراثية: د. أحمد محمد كنعان ص ٧٢، ضمن مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد الستون، ١٤٢٤
٣٢. الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده: د. فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.
٣٣. رسالة في رعاية المصلحة: للطوفي
٣٤. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، والسبع المثاني: شهاب الدين محمود الأوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٣٥. روضة الناظر وجنة المناظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: د. عبد العزيز بن عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٣٩٩هـ.
٣٦. سلطة ولي الأمر في تقييد المباح: لغزيل بنت علي العتيبي، ص ١٠٢، رسالة ماجستير مقدمة لقسم الثقافة الإسلامية بجامعة الملك سعود، ٥١٤٢٧هـ.
٣٧. سنن ابن ماجه: للإمام أبي عبدالله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
٣٨. السنن الكبرى: لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الباز - مكة المكرمة، - ١٩٩٤م.

٣٩. السنن الكبرى: لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الباز- مكة المكرمة، ١٤١٤.
٤٠. السنن الكبرى: لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
٤١. السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية: لمحمد أحمد مفتي، و.د.سامي صالح الوكيل، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
٤٢. السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية،: عبد الوهاب خلاف، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
٤٣. السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق: د.عبد الله محمد القاضي، الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م.
٤٤. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: محمد بن عبد الباقي الزرقاني، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان- الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٤٥. شرح الموافقات، لعبد الله دراز (بحاشية الموافقات).
٤٦. شرح النووي على صحيح مسلم: لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية- ١٣٩٢هـ.
٤٧. صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: د.مصطفى أديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت- لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.
٤٨. صحيح مسلم: لأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.
٤٩. صحيفة الرياض (النسخة الإلكترونية) العدد ١٦١٧٠، الاثنين ١٥ ذوالقعدة ١٤٣٣.
٥٠. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: للبوطي، د.محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة السادسة ١٤٢١.

٥١. الفتاوى الكبرى: لشيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: محمد ومصطفى ابنا عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨-١٩٨٧.
٥٢. فتح الباري بشرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، عناية: محمد فؤاد عبدالباقى، ومحب الدين الخط، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
٥٣. الفحص الطبي قبل الزواج ومدى مشروعيته، د. عبد الرحمن النفيسة (ضمن مجلة البحوث الفقهية، العدد ٦٢).
٥٤. الفحص الطبي قبل الزواج: دراسة شرعية قانونية، صفوان محمد عضيات، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة اليرموك بالأردن، ١٤٢٥.
٥٥. الفحص الطبي قبل الزواج: د. مصلح عبدالحى النجار، مجلة جامعة الملك سعود، مجلد ١٧، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية، تاريخ النشر: ١٨/٤/١٤٢٥.
٥٦. الفحص قبل الزواج والاستشارة الوراثية: د. محمد علي البار، مطابع التقنية للأوفست، دمشق.
٥٧. فقه القضايا الطبية المعاصرة: أ. د. علي محيي الدين القره الداغى وأ. د. علي يوسف المحمدي، دار البشائر الإسلامية.
٥٨. قاعدة تصرف ولي الأمر على الرعية منوط بالمصلحة وتطبيقاتها الفقهية والقانونية...، د. محمد محمود طلافحة، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٩.
٥٩. القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، دار الجيل، بيروت - لبنان.
٦٠. لسان العرب: محمد بن مكرم ابن منظور الأنصاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
٦١. لقاء الباب المفتوح: للشيخ محمد بن صالح العثيمين، إعداد: أ. د. عبد الله بن محمد الطيار، دار الوطن - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٤.
٦٢. اللمع في أصول الفقه: لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
٦٣. مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد ٦٢، سنة ١٤٢٥.

٦٤. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم وابنه، ١٤١٦. مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد الأول ١٤٢٧
٦٥. المحصول،: لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.
٦٦. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لمحمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
٦٧. المدخل إلى السياسة الشرعية، عبدالعال أحمد عطوة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ١٤١٤.
٦٨. المدونة الكبرى: لأبي عبد الله مالك بن أنس الأصبغي، دار صادر، بيروت - لبنان.
٦٩. مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: د. أسامة الأشقر، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثانية، ١٤٢٥.
٧٠. المستصفى في علم الأصول: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٧١. مسند الإمام أحمد بن حنبل: لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
٧٢. المسودة في أصول الفقه: لآل تيمية، مطبعة المدني - القاهرة - مصر.
٧٣. مصنف ابن أبي شيبة: لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٧٤. مصنف عبد الرزاق: لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
٧٥. المغني شرح الخرقي: تموفق الدين أبي محمد عبد الله بن قدامه المقدسي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، د: عبد الفتاح محمد الحلو، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٧٦. مقال (الفحص الطبي قبل الزواج ضرورة أم ترف..؟)، للكاتب صالح بن صالح، بصحيفة الرياض،

العدد ١٦٠٨٤، السبت ١٧ شعبان ١٤٢٣ ١٤٢٨ ٧٤٩٨٢٨ <http://www.alriyadh.com>

٧٧. مقال بعنوان: (في بيان الفرق بين السياسة الشرعية والسياسة الوضعية)، عبد الرحمن تاج ص

١٦، مجلة الأزهر، ج١، عدد رمضان ١٤١٥هـ.

٧٨. مقال: الفحص الطبي قبل الزواج: هل تفرضه الحكومات فرضاً أم يكون اختياراً، لطفي نصر، ضمن

مجلة الهداية، ٩.

٧٩. مقال: لمجتمع أفضل يخلو من الأمراض: من يقنعهن بالفحص المبكر قبل الزواج؟، لصالح

الجريسي، ضمن تحقيق أعده محمد راكد العنزي في جريدة الجزيرة، العدد (١٠٨٤٤) الجمعة ٢٦

ربيع الأول ١٤٢٣هـ.

٨٠. المنشور في القواعد: لأبي عبد الله محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: د. تيسير فائق محمود، وزارة

الأوقاف الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٨١. المنحول: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق -

سوريا، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٨٢. منع إتمام عقد الزواج بسبب المرض الوراثي: لعمر محمد نوفل، رئيس محكمة الاستئناف

الشرعية - خانونس، منشورة في موقع (شرعي) الإلكتروني، على الرابط:

<http://scharee.com/?p=٣٩٩٢>

٨٣. منهج الإسلام في سلامة الذرية من الأمراض الوراثية، د. محمد بن أحمد الصالح، عناية: عثمان

الربيع، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٨٤. الموافقات في أصول الشريعة: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: أبو عبدة

مشهور آل سلمان، دار ابن عفا، الجيزة - مصر، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٨٥. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن المغربي الشهير

بالخطاب، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ.

٨٦. موسوعة الفقه الإسلامي - إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، دار الكتاب المصري،

القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ١٠هـ-١٩٩٠م.

٨٧. موقع (وراثة) الإلكتروني: <http://www.werathah.com/index.htm>

٨٨. موقع الوزارة الإلكتروني على الإنترنت:

<http://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/Beforemarriage/Pages/default.aspx>

٨٩. موقع رابطة العالم الإسلامي

<http://www.themwl.org/Bodies/Decisions/default.aspx?d=1&did=29&l=AR>

٩٠. موقع منظمة الأنيميا السعودية <http://www.anemiap.org/ar>

٩١. ندوة الفحص الطبي قبل الزواج من منظور طبي وشرعي: لفاروق بدران، فاروق ص ٢٣، تصدر عن

جمعية العفاف الأردنية، الطبعة الثالثة ١٥هـ - ١٩٩٤م.

٩٢. ندوة الوراثة، والهندسة الوراثية، والجينوم البشري، والعلاج الجيني، رؤية إسلامية، المنعقدة في

الكويت من ٢٣-٢٥ جمادى الآخرة ١٩١٩/١٣-١٥ أكتوبر ١٩٩٨، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية،

١٤٤١هـ-٢٠٠٠م.

٩٣. النظام القضائي الإسلامي: د.عبد الرحمن بن عبد العزيز القاسم، مطبعة السعادة - ط الأولى -

١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.

٩٤. نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء: د.محمد سلام مدكور، دار النهضة العربية، القاهرة،

الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.

٩٥. نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية: أ.د.أحمد الريسوني، دار الكلمة -

القاهرة، الطبعة الرابعة ١٤٣٤.

٩٦. نظرية السياسية الشرعية (الضوابط والتطبيقات): عبد السلام محمد الشريف العالم - جامعة

قاريونس - بنغازي - ليبيا - ط الأولى - ١٩٩٦م.

٩٧. نقص المناعة المكتسبة (الإيدز) وأثره في العلاقة الزوجية في الفقه الإسلامي

٩٨. النهاية في غريب الحديث والأثر: لأبي السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، ت. طاهر

أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت- لبنان، ١٣٩٩هـ.

٩٩. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الجيل، بيروت-

لبنان، ١٩٧٣هـ.

١٠٠. الوجيز في إيضاح القواعد الكلية: د. محمد صدقي بن أحمد البورنو، مؤسسة الرسالة، الطبعة

الخامسة ١٤١٩.

* * *

- 98- *Saudi Anemia Organization*. <http://www.anemiap.org/ar>
- 99- Taaj, A. (1415). Fe bayaan al-farq bain al-seyaasah al-shar'eyyah wa al-seyaasah al-waDH'eyyah. *Al-Azhar Journal*, 1 (16).
- 100- TalaafeHah, M. (1429). *Qaa 'edat taSarof walei al-amr ala al-ra 'eyyah manooT be al-maSlaHah wa taTbeeqaatuha al-feqheyah wa al-qaanooneyah*. Riyadh: Maktabt Al-Rushd.
- 101- *Weraathah*. <http://www.werathah.com/index.htm>

* * *

- 89- *MinistryofHealth*.
<http://www.moh.gov.sa/HealthAwareness/Beforemarriage/Pages/default.aspx>
- 90- Mofty, M., & Al-Wakeel, S. (1991). *Al-Seyaadah wa thabaat al-aHkaam fi al-nazhareyyah al-seyaaseyyah al-islameyyah*. Makkah: Umm Al-Qura University.
- 91- *MuslimWorldLeague*.
<http://www.themwl.org/Bodies/Decisions/default.aspx?d=1&did=29&l=AR>
- 92- Nadwat al-weraathah wa al-handasah al-weraatheyyah wa al-jeenom al-bashari wa al-elaaj al-jeeny, ro'yah islameyyah. (1998). *Islamic Organization for Medical Sciences, Kuwait*.
- 93- *NaqS al-manaa 'ah al-moktasabah (AIDS) wa atharoh fi al-alaaqah al-zawjeyah fi al-feqh al-islami*. (n.d.). (n.p.).
- 94- NaSr, L. (n.d.). Al-FaHS al-Tebbi qabl al-zawaaj: Hal tafroDHoh al-Hokomaat farDHan am yakoon ekhteyaran. *Al-Hedaayah Journal*.
- 95- Nawfal, O. (n.d.). Man' etmaam aqd al-zawaaj besabab al-maraDH al-weraathi. *Shar'ee*. <http://scharee.com/?p=3992>
- 96- ODHaibaat, S. (1425). Al-FaHS al-Tebbi qabl al-zawaaj: Deraasah shar'eyyah qanooneyyah. (MA Thesis). *Yarmouk University, Jordan*.
- 97- Saaleh, S. (1433). Al-FaHS al-Tabbi qabl al-zawaaj DHaroorah am taraf?. *Al-Riyadh Newspaper*, (16084).
<http://www.alriyadh.com/749828>

- 80- Bin Najeem, Z. (1400). *Al-Ashbaah wa al-nazhaa 'er*. Daar Al-Kotob Al-Elmeyyah.
- 81- Daaghi, A., & Al-MoHammadi, A. (n.d.). *Feqh al-qaDHaayaa al-Tebeyyah al-mo 'aaSerah*. Daar Al-Bashaa'er Al-Islaameyyah.
- 82- Daraaz, A. (n.d.). *SharH al-mowaafaqaat* (Be Haasheyat Al-Mowaafaqaat). (n.p.).
- 83- Ibn Taymeeyah. A. (1987). *Al-Fataawa al-kobra*. M. ATaa, & M. ATaa (Eds.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- 84- Kan'aan, A. (1424). Al-Jinom al-bashari wa taqneyaat al-handasah al-weraatheyyah. *Majalat Al-BoHooth Al-Feqheyyah Al-Mo 'aaSerah*. (60),72.
- 85- Khalaaf, A. (1984). *Al-Seyaasah al-shar 'eyyah aw nezhaam al-dawlah al-islameyyah fi al-sho 'oon al-dostooreyyah wa al-khaarejeyyah wa al-maaleyyah* (2nd ed.). Beirut: Mo'assasat Al-Resaalalah.
- 86- Madkor, M. (1984). *Nazhareyat al-ebaaHah enda al-oSoulyeen wa al-foqaha 'a* (2nd ed.). Cairo: Daar Al-NahDHah Al-Arabeyyah.
- 87- *Majmoo ' fataawa shaikh al-islam Ibn Taymeeyah*. (1416). A. Qaasem, & his son (Eds.).
- 88- *Mawsou 'at al-feqh al-islami- eSdaar al-majles al-a 'la le al-sho 'oon al-islameyyah*. (1990). Cairo: Daar Al-Ketaab Al-MaSri, & Beirut: Daar Al-Ketaab Al-Lubnani.

- 69- Al-Subki, A., & Al-Subki, A. (1981). *Al-Ebhaaj fi sharH al-menhaaj*. Sh. Ismaa'il (Ed.). Cairo: Maktabat Al-Koleyyaat Al-Azhareyyah.
- 70- Al-Tabreezy, M. (1417). *Al-Taqrir wa al-taHbir*. Beirut: Daar Al-Fekr.
- 71- Al-Tayyaar, A. (n.d.). Athar al-amraadh al-mo'deyah fi al-forqah bain al-zawjayn. *Manaar Al-Islam Website*. www.m-islam.net.
- 72- Al-Thomairy, F. (n.d.). *Taqyeed al-mobaaH bain al-feqh wa al-nezhaam*. (Doctoral Dissertation). Al-Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University, Riyadh.
- 73- Al-Toofy. (n.d.). *Resaalah fi re 'aayat al-maSlaHah*.
- 74- Al-Zarkashy, M. (1405). *Al-Manthoor fi al-qawaa 'ed* (2nd ed.). T. MaHmoud (Ed.). Kuwait: Ministry of Awqaaf & Islamic Affairs.
- 75- Al-Zarkashy, M. (1992). *Al-BaHr al-moHeeT* (2nd ed.). Kuwait: Ministry of Endowments and Islamic Affairs.
- 76- Al-Zarqaany, M. (1411). *SharH Al-Zarqaany ala mowaTTa 'a al-imaam Maalek*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- 77- ATwah, A. (1414). *Al-Madkhal ela al-seyaasah al-shar 'eeyah*. Riyadh: Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University.
- 78- Badraan, F. (1994). *Nadwat al-faHS al-Tebbi qabl al-zawaaj min manzhoor Tebbi wa shar 'i* (3rd ed.). Al-Afaf Charitable Society Organization.
- 79- Basalamh, A. (n.d). Al-Janeen taTaworathoh wa tashawohatoh. In M. Al-Bar, *Al-Janeen al-moshawah wa Alamradh Alwerathiah*.

- 57- Al-Saaleh, M. (1424). *Manhaj al-islam fi salaamat al-thoreyyah men al-amraadH al-weraatheyyah*. O. Al-Rabe'ah (Ed.). (n.p.).
- 58- Al-San'aany, A. (1403). *MoSannaf Abdulrazzaq* (2nd ed). H. Al-A'zhamy (Ed.). Beirut: Al-Maktab Al-Islami.
- 59- Al-SayuTi, A. (1399). *Al-Ashbaah wa al-nazhaa'er*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- 60- Al-Shaafe'i, M. (1393). *Al-Omm* (2nd ed.). Beirut: Daar Al-Ma'refah.
- 61- Al-ShaaTebi, I. (1421). *Al-Mowaafaqaat fi oSool al-sharee'ah*. A. Aal-Salmaan (Ed.). Egypt: Daar Ibn Affaan.
- 62- Al-ShaaTibi, I. (n.d.). *Al-E'iteSaam*. Egypt: Al-Maktabah Al-Tejaareyyah.
- 63- Al-Shawkaani, M. (1973). *Nayl al-awTaar sharH montaqa al-akhbaar*. Beirut: Daar Al-Jeel.
- 64- Al-Shawkaani, M. (1992). *Ershaad al-foHoul ela taHqiq ala al-oSoul*. M. Al-Badri (Ed.). Beirut: Daar Al-Fikr.
- 65- Al-Shaybaani, A. (1978). *Mosnad al-imaam Ahmad Ibn Hanbal* (2nd ed.). Daar Al-Fekr.
- 66- Al-Sheeraazy, I. (1985). *Al-Lama' fi oSoul al-feqh*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- 67- Al-Shehry, R. (n.d.). *AHkaam marDHa al-Aids fi al-feqh al-islami*. Maktabat Al-Mzainy.
- 68- Al-Shiraazy, I. (1403). *Al-TabSerah*. M. Hito (Ed.). Damascus: Daar Al-Fekr.

- 46- Al-Neesaaburi, M. (n.d.). *SaHeeH Muslim*. M. AbdulBaaqi (Ed.). Beirut: Daar EHya'a Al-Turaath Al-Arabi.
- 47- Al-Otaiby, Gh. (1427). *SolTat wali al-amr fi taqyeed al-mobaaH*. (MA Thesis). King Saud University, Riyadh.
- 48- Al-Othaimeen, M. (1414). *Leqa'a al-baab al-maftooH*. A. Al-Tayyaar (Ed.). Riyadh: Daar Al-WaTan.
- 49- Al-QaaDHy, A. (1989). *Al-Seyaasah al-shar'eyyah maSdar li al-taqneen bain al-nazhareyyah wa al-taTbeeq*. (n.p.).
- 50- Al-Qaasem, A. (1973). *Al-Nezhaam al-qaDHa'a fi al-islami*. MaTba'at Al-Sa'aadah.
- 51- Al-Qazweeny, M. (1420). *Sonan Ibn Majah*. Riyadh: Daar Al-Salaam for Printing and Publishing.
- 52- Al-Raazy, A. (1952). *Al-JarH wa al-ta'deel*. Beirut: Daar EHya'a Al-Turaath Al-Arabi.
- 53- Al-Raazy, M. (1400). *Al-MaHSoul*. T. Al-Alwaany (Ed.). Riyadh: Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University.
- 54- Al-Rasheed, A. (1434). *Al-AHkaam al-feqheyyah li amraaDH al-nesa'a wa al-welaadah*. Riyadh: Daar Konouz Eshbiliala.
- 55- Al-Raysoony, A. (1434). *Nazhareyat al-taqreeb wa al-taghleeb wa taTbeeqaatoha fi al-oloum al-islameyyah* (4th ed.). Cairo: Daar Al-Kalemah.
- 56- *Al-Riyadh Newspaper (Web version)*. (16170). (1433).

- 35- Al-Jowainy, A. (1418). *Al-Borhaan fi oSoul al-feqh* (4th ed.). A. Al-Deeb (Ed.). Al-ManSourah: Daar Al-Wafa'a.
- 36- Al-Kasaany, A. (1998). *Badaa 'e ' al-Sanaa 'e ' fi tarteeb al-sharaa 'e '* (2nd ed). M. Darwish (Ed.). Beirut: Daar EHya'a Al-Turaath Al-Arabi.
- 37- Al-Maghreby, M. (1398). *Mawaaheb al-jaleel le sharH mokhtaSar Khaleel* (2nd ed.). Beirut: Daar Al-Fekr.
- 38- Al-Maqdesy, A. (1399). *RawDHat al-naazher wa jannat al-manaazher*. A. Al-Sa'eed (Ed.). Riyadh: Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University.
- 39- Al-Maqdesy, A. (1997). *Al-Moghny sharH Al-Khoraqy* (3rd ed.). A. Al-Turki, & A. Al-Helw (Eds.). Riyadh: Ministry of Islamic Affairs.
- 40- Al-Muzi, Y. (1980). *Tahtheeb al-kamaal*. B. Ma'roof (Ed.). Beirut: Al-Resaalah.
- 41- Al-Nafisah, A. (n.d.). Al-FaHS al-Tebbi qabl al-zawaaj wa mada mashroo'eyyatoh. *Al-BoHooth Al-Feqheyyah Journal*, (62).
- 42- Al-Najaar, M. (1425). Al-FaHS al-Tebbi qabl al-zawaaj. *King Saud University Journal*, 17.
- 43- Al-Najjaar, M. (1424). *Al-Adellah al-mokhtalaf fiha enda al-oSoolyin wa taTbeeqatoha al-mo 'aaSerah*. Riyadh: Maktabat Al-Rushd.
- 44- Al-Nasa'ey. A. (1991). *Al-Sonan al-kobra*. A. Al-Bendaary & S. Hasan (Eds.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- 45- Al-Nawawy, Y. (1392). *SharH Al-Nawawy ala SaHeeH Muslim* (2nd ed.). Beirut: Daar EHya'a Al-Turaath Al-Arabi.

- 24- Al-Fayroozabaady, M. (n.d.). *Al-Qaamoos al-moHeeT*. Beirut: Daar Al-Jeel.
- 25- Al-Ghazaaly, M. (1400). *Al-Mankhool* (2nd ed.). M. Hito (Ed.). Damascus: Daar Al-Fekr.
- 26- Al-Ghazaaly, M. (1413). *Al-MostaSfa fi elm al-oSoul*. M. AbdulShaafi (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- 27- Ali, M. (2008). *Efsha 'a al-ser al-Tebbi wa atharoh fi al-feqh al-islami*. Alexandria: Daar Al-Fikr Al-Jaame'i.
- 28- Al-Jam'eyyah Al-Feqheyyah Al-Saudeyyah Journal, (1). (1427).
- 29- Al-JaSaaS, A. (1993). *AHkaam al-Qura'an*. Beirut: Daar Al-Fekr.
- 30- Al-jawzeyyah, M. (1973). *E'laam al-mouq'een 'an rab al-aalameen*. Beirut: Daar Al-Jeel.
- 31- Al-Jawzeyyah, M. (n.d.). *Madaarej al-saalekeen bain manaazel eyyaaka na'bodo wa eyyaaka nasta'een*. Beirut: Daar Al-Kutub Al-Elmeyyah.
- 32- Al-Jawzy, A. *Taareekh Omar bin Al-KhaTTaab*. A. ShoHaan (Ed.). Ta'if: Maktabat Al-Mo'ayed.
- 33- Al-Jazary, A. (1399). *Al-Nehaayah fi ghareeb al-Hadeeth wa al-athar*. T. Al-Zaawi, & M. Al-TanaaHi (Eds.). Beirut: Al-Maktabah Al-Elmeyyah.
- 34- Al-Jeraisy, S. (1423). *Le mojtama' afDHal yakhlo men al-amraaDH: man yoqne'hon be al-faHS al-mobaker qabl al-zawaaj?*. M. Al-Enizy (Ed.). *Al-Jazirah Newspaper*, (10844).

- 12- Al-Asqalaany, A. (1986). *Taqreeb al-tahtheeb*. M. Awamah (Ed.). Syria: Daar Al-Rasheed.
- 13- Al-Asqalaany, A. (n.d.). *FatH al-baary be sharH SaHeeH Al-Bukhaary*. M. AbdulBaqi, & M. Al-KhaT (Eds.). Beirut: Daar Al-Ma'refah.
- 14- Al-Baar, M. (1407). *Al-AmraadH al-jenseyyah: Asbaboha wa elaaajoha* (3rd ed.). Jeddah: Daar Al-Manaarah.
- 15- Al-Baar, M. (n.d.). *Al-FaHS qabl al-zawaaj wa al-esteshaarah al-weraatheyyah*. Damascus: MaTaabe' Al-Taqneyah.
- 16- Al-Bayhaqy, A. (1414). *Al-Sonan al-kobra*. M. ATaa (Ed.). Makkah: Daar Al-Baaz.
- 17- Al-Bayhaqy, A. (1994). *Al-Sonan al-kobra*. M. ATaa (Ed.). Makkah: Daar Al-Baaz.
- 18- Al-BoHooth Al-Feqheyyah Al-Mo'aaSerah Journal, (62). (1425).
- 19- Al-Borno, M. (1419). *Al-Wajeez fi eyDHaaH al-qawaa 'ed al-kolleyyah*. Beirut: Mo'assasat Al-Resaalah.
- 20- Al-BoTy, M. (1421). *DHawaabeT al-maSlaHah fi al-sharee 'ah al- islaameyyah* (6th ed.). Beirut: Mo'assasat Al-Resaalah.
- 21- Al-Bukhaary, M. (1407). *SaHeeH Al-Bukhaary* (3rd ed.). M. Al-Baghaa (Ed.). Beirut: Daar Ibn Katheer.
- 22- Al-Domaijy, A. (1409). *Al-Emaamah al-ozhma enda ahl al-sunnah wa al-jamaa 'ah*. Riyadh: Daar Taibah.
- 23- Al-Dreeny, F. (1977). *Al-Haq wa mada SulTaan al-dawlah fi taqyeedeH*. Beirut: Mo'assasat Al-Resaalah.

Arabic References

- 1- Aal Taymeeyah. *Al-Moswaddah fi Osoul Al-feqh*. Cairo: MaTba‘at Al-Madany.
- 2- AbdulWahaab, M. (1423). *Osos al-thaaqafah al-SeHeyyah* (3rd ed.). Jeddah: Maktabat Al-Sawaadi.
- 3- Abi Shaybah, A. (1409). *MoSannaf Ibn Abi Shaybah*. K. Al-Hoot (Ed.). Riyadh: Maktabat Al-Rushd.
- 4- Al-aalem, A. (1996). *Nazhareyat al-seyaasah al-shar‘iyah (al-DHawaabeT wa al-taTbeeqaat)*. Benghazi: Jaame‘at Qaryounes.
- 5- Al-Aalosy, M. (1985). *RooH al-ma‘aany fi tafseer al-Qura’an al-azheem wa al-sab‘ al-mathaany* (4th ed.). Beirut: Daar EHya’a Al-Turaath Al-Arabi.
- 6- Al-Aamedy, A. (1404). *Al-EHkaam fi OSoul al-aHkaam*. S. Al-Jimairy (Ed.). Beirut: Daar Al-Kitaab Al-Arabi.
- 7- Al-Albaani, M. (1405). *Erwa‘a al-ghaleel fi takhreej aHaadeeth manar al-sabeel*. M. Al-Shaaweesh (Ed.). Al-Maktab Al-Islami.
- 8- Al-AnSaary, M. (n.d.). *Lesaan al-arab*. Beirut: Daar EHya’a AlTuraath Al-Arabi.
- 9- Al-ASbaHy, M. (n.d.). *Al-Modawanah al-kobra*. Beirut: Daar Saader.
- 10- Al-Ashqar, O. (1425). *Mostajadaat feqheyyah fi qaDHaayaa al-zawaaaj wa al-Talaaq* (2nd ed.). Jordan: Daar Al-Nafaa’es.
- 11- Al-Asnawi, A. (1410). *Al-Tamheed*. M. Hito (Ed.). Beirut: Mo’assasat Al-Resaalah.

Legal Guardian's Banning of Marriage Due to Illness of One or
the Two Engaged Individuals

Dr. Hussain Ma'lawi Hussain Al-Shahraani

Department of Islamic Culture

College of Education- King Saud University

Abstract:

Praise be to Allah alone, and peace and blessings be upon the Prophet after him, our Prophet Muhammad and upon his family and companions, This research summary: "Preventing the guardian of marriage suitors because of illness or one ". Search enrolled introduction, four sections, and a conclusion, and then proved the sources and subjects. Began presented the importance of the marriage, and urged him Shara, and updates in this era of the types of diseases which have an impact on either the couple or their offspring after, which shows the importance of such research subjects. **The first topic:** the medical examination before marriage. In this section I knew the medical examination, and then showed its objectives, with addressing the pros and cons, and then concluded this section display doctrinal dispute to compel the guardian suitors this examination, and the building is permissible to say that the Council of Ministers issued a decision No. (4/5/54504) in 15 / 11/1424 AH, Balelzam him. **The second topic:** contemporary diseases and their impact on the marriage contract. And the introduction to the foundations upon which the choice of a husband or wife, and then display the types of diseases contemporary, especially the hidden ones is the phenomenon; such as contagious genetic, infectious diseases, and the risk of each and its effects, and then present a summary of the rule of marrying with the disease contagious; as a disease AIDS, whether infected by a suitors, or both, and controls regarded in it. **The third topic:** the authority of the guardian to restrict permissible. Shown in this section is intended poly matter of due obedience, and intended Balambah, then known as the "restriction is permissible". The evidence presented to the authority granted this religiously, and they restricted the legitimate interest, touching all the conditions required to be considered legitimate interest, concluding section controls considered to restrict the guardian of the permissible, a five controls. **The fourth topic:** the rule to prevent the guardian of the marriage contract due to the illness of the parties or one of them. Portrayed the matter, and offered to the dispute, its evidence, and discussions, and then mentioned some of the things that should be observed and mind when considering this issue. Then appended Find a conclusion stating some insights and ecommendations



التنازل عن الحق المالي صوره، وأحكامه، وتطبيقاته القضائية

د. عبد الكريم بن محمد بن أحمد السماعيل
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



التنازل عن الحق المالي
صوره، وأحكامه، وتطبيقاته القضائية

د. عبد الكريم بن محمد بن أحمد السماعيل
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

هذا البحث يتحدث عن التنازل عن الحق المالي، الذي يراد به: "ترك صاحب الحق حقه المالي لغيره، بعوض، أو بغيره بما يدل على خروجه عن ملكيته" ويبين البحث صور التنازل عن الحق المالي، وجملة من أحكامه، وشيئاً من التطبيقات القضائية حوله، إذ التنازل عن الحق المالي له صور متعددة، فقد يكون بعوض، وقد يكون بغير عوض، وفي كلا الحالين قد يتنازل الشخص عن عين، أو دين، أو منفعة، وكل صورة من هذه الصور لها تكييفها الفقهي الذي يترتب عليه أن تنسحب عليها أحكام الباب الذي خرجت عليه، كما تم التعرض في البحث لجملة من أحكام التنازل، كالأشراط فيه، وبيان أن شروط التنازل منها الصحيح، ومنها الفاسد، وبيان حكم التنازل عن المجهول، والتنازل بعوض مع إنكار المتنازل له للحق، وحكم الرجوع في التنازل، وفي ختام البحث، تم ذكر بعض التطبيقات القضائية.



المقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن نبينا محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه، وعلى آله، وأصحابه، ومن سار على نهجهم، واقتفى أثرهم إلى يوم الدين، وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد:

فإن الفقه في الدين نعمة من رب العالمين، يصطفي له من شاء من عباده المؤمنين، ومهما ألف العلماء والباحثون فيه من مؤلفات، وحرروا من قواعد وضوابط ومصنفات، وأجابوا على الوقائع، والمشكلات، فلن يزال الفقه ميداناً واسعاً للكتابة فيه، وتحرير مصطلحاته، ومعانيه، فهو كما قيل: كائن حي ينمو، ويتطور، ويتجدد.

وإن من الموضوعات الفقهية المهمة التي تحتاج إلى تحرير وبيان، وتكييف الصور، وإيضاح الأحكام موضوع التنازل عن الحق المالي، والذي أردت في هذا البحث بيان صورته، وأحكامه، وشيء من تطبيقاته القضائية.

أسباب كتابة البحث:

وإن مما دفعني للكتابة في الموضوع ما يأتي:

١- تعدد صور التنازل، وتشعب مسائله، فلقد ضرب في كثير من الأبواب الفقهية بسهم، مع اختلاف حكمه، وتكييفه باختلاف الباب المذكور فيه.

٢- كثرة ورود هذا المصطلح في الصكوك الصادرة من الجهات القضائية، وجريانه على السنة كثير من الناس، فتحريره، وبيان أحكامه مما تدعو الحاجة إليه.

٣- إثراء الفقه المعاصر بتوضيح المصطلحات، وبيان صورها، وتكييفها، وربطها بالواقع العملي التطبيقي.

الدراسات السابقة:

لم أجد فيما اطلعت عليه من بحوث، ودراسات من فصل القول في صور التنازل عن الحق المالي، لكنني وقفت على من تكلم عن التنازل في مجال آخر، وهو مجال الحقوق الزوجية، فهناك كتاب بعنوان: حقوق المرأة الزوجية، والتنازل عنها للدكتور: محمد

يعقوب محمد الدهلوي، والكتاب وإن تطرق لموضوع التنازل إلا أن مجاله يختلف عن المجال الذي سلكته في هذا البحث؛ لذا فالإضافة العلمية في البحث تظهر بالتفصيل في صور التنازل عن الحق المالي، وتكييفها الفقهي، وبيان جملة من أحكامه، وربطه بالواقع التطبيقي العلمي.

أهداف البحث:

وإني أهدف في هذه الدراسة إلى ما يأتي:

١- بيان صور التنازل عن الحق المالي، وتكييفها التكييف الفقهي.

٢- ذكر جملة من الأحكام المتعلقة بالتنازل عن الحق المالي.

٣- ربط موضوع التنازل عن الحق المالي بالواقع العملي.

منهج البحث وإجراءاته:

سلكت في هذا البحث المنهج التحليلي المقارن، والمنهج الاستنتاجي، واتخذت في دراسة مسائله الإجراءات الآتية:

١- أعرف المسألة المراد بحثها إن احتاجت إلى تعريف.

٢- أذكر حالات المسألة، وصورها إن كان لها عدة صور، وكيف كل صورة

التكييف الفقهي المناسب لها.

٣- أبين حكم المسألة بدليلها مع الإشارة إلى أقوال العلماء إن كانت المسألة

موطن خلاف مع الموازنة بين أدلة الأقوال، ومناقشتها، وبيان الراجح فيها.

٤- أثري البحث بالنصوص الفقهية للعلماء المتقدمين؛ ليقف القارئ على عباراتهم

الفقهية، ويشترك الباحث في المنهل الذي استقى منه مادته العلمية.

٥- أعزو الآيات القرآنية الواردة في البحث إلى سورها، وأخرج الأحاديث حسب

المنهج العلمي المتعارف عليه في البحوث العلمية.

خطة البحث:

وقد جاءت خطة البحث للموضوع مشتملة على تمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة:

التمهيد : في التعريف بمفردات البحث، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التنازل، والألفاظ ذات الصلة به.

المطلب الثاني: تعريف الحق، وأنواعه.

المطلب الثالث: تعريف المال، وأقسامه.

المبحث الأول: أنواع التنازل عن الحق المالي، وتكييف كل نوع، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التنازل عن الحق المالي بعوض، وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: التنازل عن العين.

الفرع الثاني: التنازل عن الدين.

الفرع الثالث: التنازل عن المنفعة.

المطلب الثاني: التنازل عن الحق المالي بلا عوض، وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: التنازل عن العين.

الفرع الثاني: التنازل عن الدين.

الفرع الثالث: التنازل عن المنفعة.

المبحث الثاني: أحكام التنازل عن الحق المالي، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الاشتراط في التنازل عن الحق المالي.

المطلب الثاني: الجهالة في التنازل عن الحق المالي.

المطلب الثالث: التنازل بين إقرار المتنازل له وإنكاره.

المطلب الرابع: الرجوع في التنازل عن الحق المالي.

المبحث الثالث: التطبيقات القضائية في التنازل عن الحق المالي.

الخاتمة بأهم نتائج البحث.

هذا، وأسأل الله تعالى لي التوفيق والصواب، وأن يتقبل مني هذا البحث قبولاً حسناً، ويجعله خالصاً لوجهه الكريم، موجباً للفوز لديه بجنت النعيم، وأن يغفر لي، ولوالدي، ولأهلي، ومشايخي، ولجميع المسلمين الأحياء منهم والميتين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين.

* * *

التمهيد : في التعريف بمفردات البحث

إن الحكم على الأشياء فرع عن تصورهما، ولذا يحسن قبل البداية في مسائل البحث التعرف على معاني مفرداته، وهذا ما سيتم بيانه في المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف التنازل، والألفاظ ذات الصلة به، وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف التنازل في اللغة، والاصطلاح:

التنازل في اللغة: مصدر من تنازل، يتنازل، تنازلاً، مشق من الفعل نزل، والنون، والزاي واللام، ينزل، نزولاً كلمة صحيحة تدل على هبوط شيء ووقوعه، ومنه: النزول عن الدابة، ونزول المطر، والتنازلة: الشديدة من شدائد الدهر، ونزلت عن الأمر: إذا تركته، كأنك كنت مستعلياً عليه مستولياً^(١)، والتنازل عن الحق فيه معنى ترك الشيء، وخروجه من يد المتنازل.

وأما في الاصطلاح، فلم يرد تعريف لهذا المصطلح لدى الفقهاء المتقدمين، ولعل ذلك يرجع إلى وضوح معناه اللغوي، وتعدد صورته، ودخوله في أبواب متفرقة، وقد عرفه بعض المعاصرين بأنه: "ترك صاحب الحق، أو من ينوب عنه حقه غير المعين، أو المعين في ذمة شخص، أو تمليكه إياه، أو ما في معناه، سواء كان الحق مالياً، أو غير مالي، كله، أو بعضه، بعوض، أو بغير عوض"^(٢)، وهذا تعريف حسن إلا أنه يلحظ عليه الطول بذكر أنواع الحق، وكيفية التنازل، والأصل في التعريفات الإيجاز، والاقتصار على ما يميز ماهية المعرف عن غيره، ولذا فالأولى أن يقال فيه أنه: "ترك من له الحق حقه لغيره بعوض أو بغيره بما يدل على خروجه من ملكيته"^(٣).

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٤١٧/٥)، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (٤٣/٥)، ولسان

العرب لابن منظور (٦٥٧/١١).

(٢) حقوق المرأة والتنازل عنها للدهلوي ص (٧٥).

(٣) تنبيه: ترك الشخص حقه لغيره بعوض وإن كان يسمى تنازلاً إلا أنه يأخذ أقرب العقود شبهاً به، فإن كان التنازل عن عين فهو في حكم البيع، وإن كان عن منفعة فهو في حكم الإجارة على ما سيأتي بيانه وتفصيله في التكييف الفقهي لأنواع التنازل، ثم إن كثيراً من مسائل التنازل يذكرها الفقهاء في

الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة:

هناك عدة ألفاظ يستعملها الفقهاء لها صلة بالتنازل، من أبرزها:

١- الصلح. ٢- والإسقاط. ٣- والإبراء. ٤- والحط. ٥- والإباحة.

وهذه الألفاظ، وإن اتفقت مع التنازل في أن صاحب الحق يترك فيها حقه، وقد يكون هذا الترك بعوض، وقد يكون بغير عوض إلا أنه يغلب استعمال كل منها في حال، فهي تختلف مع التنازل في أحوال استعمالها، فالصلح يستعمل غالباً فيما كان فيه تنازع وخصومة، بينما التنازل قد تكون معه خصومة، وقد لا تكون معه خصومة، وأما الإسقاط فمجال استعماله أوسع من التنازل، إذ قد يقع على غير شخص، كإسقاط حق الكفاءة في النكاح، بينما نجد أن التنازل يغلب استعماله في مقابل ترك حق للشخص، وأما الإبراء فذمة المبرأ في الغالب مشغولة بالحق، بينما الذمة في التنازل قد تكون مشغولة بالحق، وقد لا تكون مشغولة به، وأما الحط فهو وإن اقترب كثيراً من الإبراء إلا أنه يغلب استعماله في الديون بإسقاطها أو إسقاط جزء منها، بينما التنازل نجد أنه قد يكون في دين وقد يكون في غيره من عين، أو منفعة، وأما الإباحة فليس فيها تمليك في الغالب بخلاف التنازل فإن فيه تمليكاً للحق المتنازل عنه^(١).

الصلح عن الأموال، ولذا يحسن الإشارة إلى تعريف الصلح وأنواعه، فالصلح في الأموال هو: معاقدة يتوصل بها إلى إصلاح بين متخاصمين، وهو على قسمين:

١- صلح على إقرار، وهو الصلح الذي يكون فيه المطالب بالحق مقراً بما عليه، وهو نوعان: صلح من جنس الحق المطالب به، و صلح من غير جنسه.

٢- صلح على إنكار، وهو الصلح الذي لا يقر المطالب فيه بالحق، وإنما بسكت أو ينكر.

ينظر: المغني لابن قدامة (٤ / ٣٥٨)، والمبدع في شرح المقنع (٤ / ٢٥٨)، والإنصاف للمرداوي (٥ / ٢٣٤).

(١) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٦ / ٤٠ وما بعدها)، وشرح مختصر خليل للخرشي (٦ / ٢ وما

بعدها)، وفتح العزيز للرافعي (١٠ / ٢٩٩ وما بعدها)، والمغني لابن قدامة (٤ / ٣٥٧)، والموسوعة الفقهية

(١ / ١٤٥ - ١٤٥)، و حقوق المرأة الزوجية والتنازل عنها للدهلوي ص (٨١ - ٨٣).

المطلب الثاني: تعريف الحق، وأنواعه، وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف الحق في اللغة، والاصطلاح:

الحق في اللغة: هو نقيض الباطل، مصدر حق الشيء إذا وجب وثبت^(١)، ويطلق على الشيء الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، ويستعمل في الصدق والصواب^(٢).

وفي الاصطلاح الفقهي عرف بتعريفات عدة عند المتقدمين والمتأخرين لعل أجوها تعريفه بأنه: "ما ثبت في الشرع لله تعالى، أو للإنسان لنفسه أو على غيره"^(٣).

الفرع الثاني: أنواع الحق:

يقسم الحق باعتبارات متعددة، وفيما يأتي جملة من هذه التقسيمات^(٤):

١- باعتبار صاحب الحق يقسم إلى: حق لله -تعالى- خالصاً؛ كالصلاة، والزكاة، ونحوهما، وحق للعبد خالصاً؛ كحق الإنسان في المرافق العامة من مياه، وطرق، وحقه في عمله، وداره، وزوجته، وحق مشترك بينهما، وهذا الحق قد يكون حق الله فيه أغلب: كحق العدة، وقد يكون حق العبد فيه أغلب: كحق القصاص.

٢- باعتبار محله يقسم إلى: حق مقرر، وحق مجرد، فالحق المقرر منه: حق مالي، كملك العين والمنفعة، وحقوق الارتفاق من: حق الشرب، والمرور، والمجرى، والمسيل، وحق غير مالي، كحق الطلاق، والولاية، والحضانة، وأما الحق المجرد، كحق الشفعة، وحق التعاقد بالعقود المشروعة.

٣- باعتبار علاقة الحق بمحله إلى: حق متعلق بالعين، وحق ثابت في الزمة، فالحق المتعلق بالعين كحق حبس المال المرهون للدائن، وحق سقي الزرع من جدول، أو بئر

(١) ينظر: معجم الفروق اللغوية لابن مهران ص (١٩٣)، ولسان العرب لابن منظور (٤٩ / ١٠)، والقاموس المحيط للفيروز أبادي ص (٨٧٤).

(٢) التعريفات للجرجاني ص (١٣٥)، والكلبيات للكفوي ص (٣٩٠)

(٣) ينظر في تعريفات الحق والمناقشة حولها لكتاب حق الارتفاق للتويجري، ص (١٥) وما بعدها.

(٤) ينظر: الموسوعة الفقهية (١٨ / ١٩ وما بعدها)، والفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي (٤ / ٣٦٩)، وحق الارتفاق للتويجري ص (٢٣-٣٧).

معينين، وحق الله تعالى في أموال الزكاة، وأما الحق الثابت في الذمة، فقد يكون ديناً مالياً كئمن السلعة المؤجل، وقد يكون عملاً، كخياطة الثوب، وبناء الدار، وقد يكون منفعة، كما في المعاشرة الزوجية، وقد يكون امتناعاً عن عمل، كالكف عن تعليية البناء، ونحو ذلك.

٤- باعتبار الحكم المثبت له إلى : حق ديني ، وحق قضائي، فالحق الديني، كالحقوق التي ليس لها مطالب من جهة العباد، كالعبادات، ووفاء النذر، وأما الحق القضائي، فكل حق أمكن إثباته أمام القضاء سواء كان ثابتاً ديانةً، أو غير ثابت، كحكم القاضي بشهادة الزور، أو اليمين الكاذبة؛ لعدم علمه ببواطن الأموال.

المطلب الثالث: تعريف المال، وأقسامه، وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف المال في اللغة، والاصطلاح:

المال في اللغة: اسم يطلق على ما يملكه الإنسان من كل شيء، قال ابن الأثير: المال في الأصل: ما يملك من الذهب، والفضة، ثم أطلق على كل ما يفتنى، ويملك من الأعيان^(١).

أما في الاصطلاح الفقهي فقد عرف بأنه: " ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة"^(٢) وعرف أيضاً بأنه: " ما فيه منفعة مباحة لغير حاجة، أو ضرورة"^(٣).

(١) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير (٤ / ٣٧٢)، ولسان العرب لابن منظور (١١ / ٦٣٥)، والقاموس المحيط للفيروز أبادي (ص: ١٠٥٩)، وتاج العروس للزبيدي (٣٠ / ٤٢٨).

(٢) البحر الرائق لابن نجيم (٥ / ٢٧٧)، وحاشية ابن عابدين (٤ / ٥٠١)، ومجلة الأحكام العدلية م (١٢٧).

(٣) ينظر: المبدع لابن مفلح (٤ / ٩)، والإنصاف للمرداوي (٤ / ٢٧٠)، والإقناع للحجاوي (٢ / ٥٩)، والغرض من ذكر تعريفين للمال هو الإشارة إلى أن الفقهاء لهم منهجان في تعريف المال، منهج الحنفية حيث لم يجعلوا من عناصر المال الإباحة الانتفاع به شرعاً بينما اشترط الجمهور ذلك، لتحقيق المالية، كذلك انفرد الحنفية باشتراط إمكان الادخار لوقت الحاجة دون سائر الفقهاء ينظر: قضايا فقهية في المال والاقتصاد (المال حقيقته وأقسامه) لنزيه حماد، ص (٣٣).

الفرع الثاني: أقسام المال.

يقسم المال باعتبارات متعددة إلى أقسام، وفيما يأتي بيان لجملتها منها^(١):

- ١- باعتبار تقومه يقسم إلى: متقوم، وغير متقوم، فالمتقوم^(٢): كالدرهم، والدنانير، والعقار، ونحوها، وغير المتقوم، كالخمر، والخنزير، ونحوهما.
 - ٢- باعتبار مثلية أحاده يقسم إلى: مثلي، وقيمي^(٣)، فالمثلي، كالمكيلات، والموزونات، والمذروعات، ونحوها، والقيمي، كالحيوانات، والمصنوعات اليدوية، والعقارات.
 - ٢- باعتبار النقل، والتحويل يقسم إلى: منقول، وعقار، فالمنقول، كالحيوانات، والسيارات، والمكيلات، ونحوها، والعقار، كالأراضي، والدور، ونحوها.
 - ٤- باعتبار النقدية يقسم إلى: نقود، وعروض، فالنقود، كالذهب، والفضة، وما يقوم مقامهما من الأوراق النقدية، والعروض، كالنبات، والحيوان، والعقار.
 - ٥- باعتبار التقدير يقسم إلى: مقدر، وجزاف، فالمقدر، كالمكيل، والموزون، والمذروع ونحوه، والجزاف، كصبرة حنطة، وكومة بطيخ، ونحوهما.
- وبتعريف التنازل، والحق، والمال يتبين المراد بالتنازل عن الحق المالي، والذي يمكن تعريفه بأنه: "ترك صاحب الحق المالي حقه لغيره بعبء أو غيره بما يدل على خروجه من ملكيته".

* * *

(١) مجلة الأحكام العدلية من م (١٢٧-١٤٨)، ومجلة الأحكام الشرعية للقاري من م (١٨٢-١٩٧)، والمدخل في التعريف بالفقه الإسلامي لشليبي ص (٣٢٣-٣٢٦). وقضايا فقهية في المال والاقتصاد (المال حقيقته وأقسامه) لنزيه حماد، ص (٣٩ وما بعدها) فقد أطل في تقسيمات المال.

(٢) المال المتقوم هو: ما يباح الانتفاع به شرعاً في حال السعة والاختيار، أما المال غير المتقوم فهو: ما لا يباح الانتفاع به في حال السعة والاختيار. ينظر: قضايا فقهية في المال والاقتصاد (المال حقيقته وأقسامه) لنزيه حماد، ص (٣٩ وما بعدها)

(٣) المال المثلي هو: ما تماثلت أحاده أو أجزاءه، بحيث يمكن أن يقوم بعضها مقام بعض دون فرق يعتد به، وكان له نظير في الأسواق، أما القيمي فهو: ما اختلفت أحاده، وتفاوتت أفراده، بحيث لا يقوم بعضها مقام بعض بلا فرق، أو كان من المثليات المتساوية الأحاد التي انعدم نظيرها في الأسواق. ينظر: قضايا فقهية في المال والاقتصاد (المال حقيقته وأقسامه) لنزيه حماد، ص (٣٩ وما بعدها).

المبحث الأول: أنواع التنازل عن الحق المالي وتكييف كل نوع.

التنازل عن الحق المالي قد يكون بعوض، وقد يكون بغير عوض، وكل نوع من هذين النوعين له تكييفه، وأحكامه الفقهية، وبيان ذلك في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: التنازل عن الحق المالي بعوض

التنازل بعوض قد يكون تنازلاً عن عين، أو دين، أو منفعة، فهذه ثلاثة أنواع من التنازل بعوض يمكن توضيحها في الفروع الآتية:

الفرع الأول: التنازل عن العين.

إذا تنازل صاحب الحق عن عين يملكها بعوض، فالعين المتنازل عنها قد تكون عروضاً، وقد تكون نقوداً، فهاتان حالتان للعين المتنازل عنها:

الحالة الأولى: أن تكون العين المتنازل عنها بعوضاً عروضاً:

مثال ذلك: لو تنازل له عن سيارة مقابل مبلغ من النقود، أو مقابل أرض، فالتنازل يكيف حينئذٍ على أنه بيع سواء كان العوض المدفوع نقوداً، أو عروضاً كما في المثال السابق، وتطبق في هذه الحالة أحكام البيع، وشروطه من العلم بالبديلين، وملكيتهما، والتراضي بين الطرفين، وغير ذلك مما بينه فقهاء المذاهب الأربعة من الآثار المترتبة على المصالحة عن العين بعوض^(١).

(١) ينظر: الاختيار لتعليل المختار للموصلي (٣ / ٥)، فقد جاء عند الكلام عن الصلح ما نصه: "فإن كان عن إقرار، وهو بمال عن مال فهو كالبيع، لوجود معنى البيع وهو: مبادلة مال بمال بتراضي المتعاقدين، والعبرة للمعاني، فيتبث فيه خيار الرؤية، والعيب، والشرط، والشفعة، ويشترط القدرة على تسليم البذل، ويفسده جهالة البذل، لإفضائها إلى المنازعة، ولا تفسده جهالة المصالح عنه؛ لأنه إسقاط"، وفي الذخيرة للقرافي (٥ / ٣٤٤) جاء ما نصه: "الصلح فيها - أي في الأموال - دائر بين خمسة أمور: البيع إن كانت المعاوضة فيه عن أعيان، والصراف إن كان أحد التقدين عن الآخر، والإجارة إن كانت عن منافع، ودفع الخصومة إن لم يتعين شيء من ذلك، والإحسان وهو ما يعطيه المصالح من غير الجاني، فمتى تعين أحد هذه الأبواب روعيت فيه شروطه"، وفي أسنى المطالب للأنصاري (٢ / ٢١٥) جاء ما نصه: "صلح معاوضة وهو بيع من المدعى للمدعى عليه إن كان العوض عيناً فمن خصم في دار، وأقر بها للمدعى ثم صالح عنها بثوب ونحوه، فقد اشتراها به، فتلزم فيه أحكام البيع كلها من البطلان بالغرر، والجهل، وغيرهما..... من أحكام البيع أيضاً ثبوت الشفعة، والخيار، والرد بالعيب، ومنع التصرف قبل القبض، وحكم الربا أي ويلزم فيه أيضاً حكم بيع الربوي، وبيع الزرع الأخضر نص عليهما مع دخولهما فيما قبلهما؛ لئلا يتوهم عدم دخولهما فيه لخروجهما عن سائر البيوع" وفي المغني لابن قدامة (٤ / ٣٦٢)

الحالة الثانية: أن تكون العين المتنازل عنها نقوداً.

ففي هذه الحالة إن كان العوض المدفوع مقابل التنازل عرضاً، وذلك كما لو تنازل له عن ذهب -مثلاً- بعقار من: أرض، أو مزرعة، أو نحوهما، فتكليف التنازل في هذه الحالة كتكليفه في الحالة التي قبلها، أما إن كان العوض المدفوع نقوداً، والعين المتنازل عنها نقوداً، كما لو تنازل له عن ذهب بذهب، أو ريبالات بدولارات، ونحو ذلك فتطبق حينئذٍ أحكام الصرف من وجوب التماثل، والحلول، والتقابض في المجلس إن كان المتنازل عنه من جنس المتنازل عليه كالذهب بالذهب، والحلول والتقابض فقط إن كان جنس المتنازل عنه يختلف عن جنس المتنازل عليه كالريالات بالدولارات^(١) لقول النبي - 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"^(٢).

جاء ما نصه: "الثاني: أن يعترف له بعروض، فيصلح له على أثمان، أو بأثمان، فيصلح له على عروض، فهذا بيع يثبت فيه أحكام البيع".

(١) وقد نص الفقهاء على ذلك عند كلامهم على الصلح فقد جاء في تحفة الفقهاء (٣ / ٢٥١): "فإن كان الصلح عن إقرار والبدل من جنس المدعى به، فلا يصح إلا سواء بسواء، ويشترط التقابض إن كان بخلاف جنسه، كالذهب مع الفضة يجوز مع التفاضل، ولكن يشترط القبض في المجلس؛ لأن هذا صرف فيشترط فيه شرائط الصرف"، وجاء في التاج والإكليل لمختصر خليل (٧ / ٧) ما نصه: "يجوز الصلح على ذهب من ورق وبالعكس، إذا كانا حاليين وعجل، ومن المدونة قال مالك: من لك عليه مائة درهم حالة وهو مقر بها جاز أن تصالحه على خمسين منها إلى أجل؛ لأنك حططته وأخرته، ولا بأس أن تصالحه على دنانير أو عرض نقداً، ولا يجوز فيها تأخير؛ لأنه فسخ دين في دين وصرف مستأخر"، وجاء في الحاوي الكبير للماوردي (٦ / ٤٠٨): "قال الشافعي رضي الله عنه: "ولو صالحه على دراهم بدنانير، أو على دنانير بدرهم لم يجز إلا بالقبض، فإن قبض بعضاً وبقي بعض جاز فيما قبض وانتقض فيما لم يقبض، إذا رضي بذلك المصالح القابض"، قال الماوردي: وهذا صحيح، إذا ادعى عليه مائة دينار فاعترف بها، وصالحه منها على ألف درهم، أو ادعى عليه ألف درهم، فصالحه منها على مائة دينار، فالصلح جائز إذا تقابض قبل الافتراق؛ لأن أخذ الدراهم عوضاً عن الدنانير صرف يلزم فيه التقابض قبل الافتراق"، وجاء في المغني لابن قدامة (٤ / ٣٦٢): "أحدها: أن يعترف له بأحد النكدين، فيصلح له الآخر، نحو: أن يعترف له بمائة درهم، فيصلح له مائة دينار، أو يعترف له بعشرة دنانير، فيصلح له مائة درهم، فهذا صرف، يشترط له شروط الصرف، من التقابض في المجلس ونحوه".

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه بهذا اللفظ، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، رقم (١٥٨٧) من حديث عبادة الصامت.

الفرع الثاني : التنازل عن الدين.

إذا تنازل صاحب الحق عن الدين لمن هو في ذمته مقابل عوض، كما لو كان له على زيد مائة ألف، فتنازل له عن المائة التي في ذمته مقابل سيارة، أو مقابل مائة وعشرين ألف حالة أو مؤجلة، فإن هذا التنازل يأخذ حكم بيع الدين لمن هو عليه، وإن تنازل بها لشخص آخر غير زيد الذي هو المدين في مثلنا السابق فإن ذلك من بيع الدين لغير من هو عليه، وقد اختلف العلماء .رحمهم الله تعالى . في أصل جواز بيع الدين، ولهم في ذلك ثلاثة أقوال:

القول الأول: جواز بيع الدين إذا لم يترتب على ذلك غرر، ولا ربا، ولا ربح ما لم

يضمن^(١)، سواء بيع لمن هو عليه الدين، أو لغيره على خلاف بينهم في الشروط.

وهو قول المالكية^(٢)، والشافعية في المعتمد عندهم^(٣) ورواية عند الحنابلة اختارها

شيخ الإسلام ابن تيمية^(٤).

(١) ربح ما لم يضمن هو: أن يبيعه سلعة قد اشتراها، ولم يكن قبضها بربح، فلا يصح البيع، ولا يحل الربح؛ لأنها في ضمان البائع الأول، وليست من ضمان الثاني، فربحها وخسارتها للأول.

وقيل في معناه هو: الربح الحاصل من بيع ما اشتراه قبل أن يقبضه، وينتقل من ضمان البائع إلى ضمانه.

ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (٢ / ١٨٢)، ومرقاة المفاتيح للهروي (٥ / ١٩٣٨).

(٢) ينظر: التاج والإكليل للمواق (٦ / ٥٢٤) فقد جاء فيه: "يجوز بيع الدين يعني من الذي هو عليه إذا كان ما يأخذ فيه يجوز أن يسلم فيه رأس المال، ويجوز أن يسلم في المسلم فيه، ولا يجوز على غير هذا"، وفي منح الجليل لعليش (٥ / ٤٦) جاء ما نصه: "لا يجوز بيع الدين إلا بخمسة شروط: أن لا يكون طعاما، وأن يحضر المدين ويقرر أن يباع بغير جنسه، وأن لا يقصد بالبيع ضرر المدين، وأن يكون الثمن حلالاً".

(٣) ينظر: حاشية البجيرمي على الخطيب فقد جاء فيها ما نصه: "يجوز الاستبدال، وهو بيع الدين لمن هو عليه" وجاء في مغني المحتاج للشربيني (٢ / ٤٦٦): "وبيع الدين بعين لغير من عليه باطل في الأظهر، بأن اشترى عبد زيد مثلاً بمائة له على عمرو، لأنه لا يقدر على تسليمه، وهذا ما صححه في المحرر والشرحين والمجموع هنا، وجزم به الرافعي في باب الكتابة، والثاني: يصح، وهو المعتمد كما صححه في زوائد الروضة هنا موافقاً للرافعي في آخر الخلع، واختاره السبكي، وحكي عن النص؛ لاستقراره، كبيعه ممن هو عليه".

(٤) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩ / ٥٠٦ - ٥١٨)، والمبدع لابن مفلح (٤ / ١٩٠) فقد جاء فيه: "ويجوز بيع الدين المستقر... لمن هو في ذمته... بشرط أن يقبض عوضه في المجلس... ولا يجوز لغيره أي: لغير من هو في ذمته، لأنه غير قادر على تسليمه أشبهه ببيع الآبق، وعنه: يصح منهما، قال الشيخ تقي الدين: نص عليه في مواضع، وعنه: لا يصح منهما، اختاره الخلال، وذكره في "عيون المسائل" عن صاحبه كدين السلم، وفي المبهج، وغيره رواية: يصح فيه، واختاره الشيخ تقي الدين، وهو قول ابن عباس، لكن بقدر القيمة فقط لئلا يربح فيما لم يضمن".

القول الثاني: عدم جواز بيع الدين مطلقاً سواء بيع لمن هو عليه، أو لغيره .

وهو قول عند الشافعية^(١)، ورواية عند الحنابلة^(٢)، وبه قال الظاهرية^(٣).

القول الثالث: التفصيل فيجوز بيع الدين لمن هو عليه على خلاف بينهم في شروط

الجواز، ويحرم بيعه لغير من هو عليه.

وهو قول الحنفية^(٤) والحنابلة^(٥).

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

١- عموم الأدلة الدالة على مشروعية البيع، كقول الله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].
وبيع الدين بالدين قد حصل بالتراضي من الطرفين فيكون جائزاً، إذ الأصل في العقود الجواز والصحة^(٦).

(١) روضة الطالبين للنووي (٣ / ٥١٤ - ٥١٥)، ومغني المحتاج للشربيني (٢ / ٤٦٤).

(٢) الشرح الكبير لابن قدامة (٤ / ٢٤٢)، والإنصاف للمرداوي (٥ / ١٠٩).

(٣) المحلى لابن حزم (٧ / ٤٥١).

(٤) بدائع الصنائع للكاساني (٥ / ١٤٨) فقد جاء فيه مانصه: "ولا ينعقد بيع الدين من غير من عليه الدين.... ويجوز بيعه ممن عليه؛ لأن المانع هو العجز عن التسليم. ولا حاجة إلى التسليم ههنا". وجاء في البحر الرائق لابن نجيم (٥ / ٢٨٠): "ولا ينعقد بيع الدين من غير من عليه الدين، ويجوز من المديون، لعدم الحاجة إلى التسليم".

(٥) المبدع لابن مفلح (٤ / ١٩٠)، وينظر: الإنصاف للمرداوي (٥ / ١٠٩).

(٦) وهذا الأصل قد قرره جمهور العلماء وإن اختلفت عباراتهم في تقريره، وقد أشار شيخ الإسلام إلى توسع الإمام أحمد في ذلك كما في مجموع الفتاوى (٢٩ / ١٣٢ - ١٣٣)، فقد جاء فيه ما نصه: "القول الثاني: أن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة، ولا يحرم منها ويبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله نصاً، أو قياساً عند من يقول به، وأصول أحمد المنصوصة عنه أكثرها يجري على هذا القول، ومالك قريب منه، لكن أحمد أكثر تصحيحاً للشروط، فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحاً للشروط منه، وعمامة ما يصححه أحمد من العقود والشروط فيها يثبتها بدليل خاص من: أثر، أو قياس"

ويمكن أن يناقش:

بأن هذا العموم مخصوص بأدلة منع بيع الدين بالدين.

ويجاب على ذلك:

بأن بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام ولا إجماع، وإنما منع من بيع الكالئ بالكالئ؛ لأن الكالئ: هو المؤخر الذي لم يقبض، كما لو أسلم شيئاً في شيء في الذمة، وكلاهما مؤخر، فهذا لا يجوز بالاتفاق، وهو بيع كالئ بكالئ^(١).

٢- أن الدين مال ثابت في الذمة، وإذا ثبتت ماليتها حقيقة جاز مبادلتها بغيره^(٢)، كما أن الأعيان، والمنافع تجوز مبادلتها بغيرها.

ويمكن أن يناقش:

بأن مبادلة الدين تفضي إلى الغرر، والجهالة، وريح ما لم يضمن، ولهذا منع منها.

ويجاب:

بأن جواز مبادلة الدين بغيره مشروطة بعدم وجود الربا، والغرر، وريح ما لم يضمن

أدلة القول الثاني:

١- أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن الغرر^(٣)، وبيع الدين من بيوع الغرر؛ لأن الدين لا وجود له فيدخل في بيع المعدوم، كما أنه لا يعرف بعينه^(٤).

(١) ينظر: إعلام الموقعين لابن القيم (١ / ٢٩٣)، كما جاء بيان معنى الكالئ بالكالئ في النهاية لابن الأثير (٤ / ١٩٤) بأنه: "النسيئة بالنسيئة، وذلك أن يشتري الرجل شيئاً إلى أجل، فإذا حل الأجل لم يجد ما يقضي به، فيقول: بعنيه إلى أجل آخر، بزيادة شيء، فيبيعه منه، ولا يجري بينهما تقابض، يقال: كالأدين كلوئاً فهو كالئ، إذا تأخر، ومنه قولهم: «بلغ الله بك أكلاً العمر» أي أطولته وأكثره تأخراً، وكلاته إذا أنسأته".

(٢) المنتور للزركشي (٢ / ١٦٠-١٦١).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب البيع، باب بطلان بيع الحصة والبيع الذي فيه غرر، رقم (١٥١٣) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) ينظر المحلى لابن حزم (٧ / ٤٥٢).

ويمكن أن يناقش:

بأن الغرر المنهي عنه هو ما كان مستور العاقبة يؤول إلى الجهالة^(١)، وبيع الدين معلوم القدر والصفة لا جهالة فيه، وهو وإن لم يكن موجوداً حساً إلا أنه في حكم الموجود.

٢- أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن بيع الرجل ما ليس عنده^(٢)، والدائن إذا باع الدين لمن هو عليه فقد باع ما ليس عنده^(٣).

ويمكن أن يناقش:

بأن المنهي عنه في بيع الرجل ما ليس عنده هو بيع أعيان، وليس بيع الصفات^(٤)، وبيع الدين هو بيع شيء موصوف في الذمة، وليس بيعاً لعين فلا يشمل النهي.

أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب القول الثالث على منع بيع الدين لغير من هو عليه بأدلة القول الثاني، وأما جواز بيعه لمن هو عليه فاستدلوا عليه بما يأتي:

١- قياس بيع الدين لمن هو عليه على بيع ما في الذمة من أحد التقدين بالآخر لمن هو في ذمته، فكل منهما فيه بيع للدين لمن هو عليه^(٥).

(١) ينظر: المبسوط للسرخي (١٢ / ١٩٤)، والقواعد النورانية لابن تيمية (١٦٩ / ١)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٢٢ / ٢٩).

(٢) ورد النهي عن ذلك في حديث حكيم بن حزام عندما سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: يأتيني الرجل فيريدي مني البيع ليس عندي، أفأبتاعه له من السوق، فقال: "لا تبع ما ليس عندك". أخرجه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، رقم (٣٥٠٣)، وأخرجه الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك رقم (١٢٣٢)، وأخرجه النسائي، كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عندك، رقم (٤٦١٣)، وأخرجه ابن ماجه، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك، وعن ربح ما لم يضمن، رقم (٢١٧٨)، والحديث حسنه الترمذي (٥٢٧ / ٢)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (١٣٢ / ٥).

(٣) ينظر استدلال ابن حزم في مسألة قضاء القرض من غير نوع ما استقرض منه، المحلى بالآثار (٣٥٠ / ٦).

(٤) الاستذكار لابن عبد البر (٦ / ٥١٨)، وتهذيب سنن أبي داود لابن القيم (٩ / ٢٩٩)، ومطالب أولي النهى للرحبياني (٣ / ٢٠).

(٥) الشرح الكبير لابن قدامة (٤ / ٣٤٢)، والمبدع لابن مفلح (٤ / ١٩٠)، وكشاف القناع للبهوتي (٣ / ٣٠٧).

ويمكن أن يناقش:

بأن العلة في جواز بيع ما في الذمة من أحد التقدين بالآخر لمن هو في ذمته هي تساويهما في الرواج فيختص ذلك الحكم بالتقدين فلا يقاس عليهما غيرهما^(١).

ويمكن أن يجاب:

بأنه إذا ثبت الحكم في التقدين مع تشديد الشارع فيهما، واشتراطه التقابض عند مبادلة أحدهما بالآخر، فجواز ذلك الحكم في غيرهما من باب أولى، فإنه إذا قام دليل من الأدلة على أن الحكم متعلق بالمعنى المشترك بين الأصل والفرع سوى بينهما، وكان هذا قياساً صحيحاً^(٢)، ثم إن دعوى اختصاص الحكم بالتقدين تحتاج إلى دليل صحيح، ولا دليل على ذلك.

٢- قياس بيع الدين لمن هو عليه على بيع العين المغصوبة على الغاصب، فكما يجوز بيع العين المغصوبة للغاصب، فكذلك يجوز بيع الدين لمن هو عليه، فكل منهما مقدور على تسليمه^(٣).

الترجيح:

الراجح القول بجواز بيع الدين إذا لم يترتب على بيعه ضرر، ولا ربا، ولا ربح ما لم يضمن، وذلك لما يأتي:

- ١- قوة أدلة هذه القول، إذ يؤيده عموم الأدلة، والقياس الصحيح.
- ٢- عدم وجود دليل صريح في المنع من بيع الدين مطلقاً، وإذا كان الأمر كذلك فالأصل الحل، والصحة.
- ٣- أن في بيع الدين مصلحة، فقد تكون الحاجة داعية إليه، كما أن في تجويز بيعه لمن هو عليه إبراء لذمة المدين، والشارع الحكيم يتشوف؛ لإبراء الذم.

(١) فتح العزيز للرافعي (٨ / ٤٣٦)، روضة الطالبين للنووي (٣ / ٥١٥).

(٢) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (١ / ١٥٧).

(٣) بدائع الصنائع للكاساني (٥ / ١٤٨)، والبحر الرائق لابن نجيم (٥ / ٢٨٠).

أما إذا ترتب على بيع الدين ربا كما لو باع الدين للمدين بثمن مؤجل أكثر من مقدار الدين لم يجز ذلك، أو ترتب عليه ربح ما لم يضمن أو غرر، كما لو أسلم في ثمر ثم باعه بربح لشخص آخر قبل أن يقبضه ففي هذه الصورة يكون قد باع دين السلم قبل قبضه ودخوله في ضمانه، ثم إن هذا الدين قد يتمكن المشتري الأول من استلامه وقد لا يتمكن، فيكون فيه إضافة إلى ربح ما لم يضمن غرر؛ ولذا يمنع من بيع الدين في هاتين الصورتين والله تعالى أعلم.

الفرع الثالث : التنازل عن المنفعة.

المنافع من حيث المعاوضة عليها، منها: ما تقبل المعاوضة، ومنها: ما لا يقبلها، ومنها: ما وقع خلاف في جواز المعاوضة عليه، فهذه ثلاثة أنواع بيانها فيما يأتي:

النوع الأول: ما يقبل المعاوضة اتفاقاً؛ وهي المنافع المالية المباحة، كمنفعة الدار، والعبد، والدابة، والمركب، فهذه المنافع إذا تنازل صاحبها عنها فلا تخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن يتنازل عنها أبد، فهذا التنازل في حكم البيع، ويبيع المنفعة بعوض جائز.

الحالة الثانية: أن يتنازل عنها مدة معلومة فهذا التنازل يأخذ حكم الإجارة يشترط فيه ما يشترط في الإجارة^(١).

النوع الثاني: ما لا يقبل المعاوضة اتفاقاً، وذلك كالمنافع المحرمة، كتأجير دار لجعلها كنيسة، أو لبيع الخمر، والتعامل بالربا، فهذه المنفعة لا يصح التنازل عنها بعوض، ولا بغيره؛ لأن المنفعة المحرمة مطلوب إزالتها، فلا يجوز تملكها، ولا المعاوضة عليها^(٢).

(١) تبين الحقائق للزليعي (١٠٦/٥)، ومواهب الجليل للحطاب (٢٢٦/٤)، ومغني المحتاج للشربيني (٢٢٣/٢)، وكشاف القناع للبهوتي (١٤٦/٣).

(٢) بداية المجتهد لابن رشد (٦/٤) فقد جاء فيه "فمما اجتمعوا على إبطال إجارته: كل منفعة كانت لشيء محررم العين، كذلك كل منفعة كانت محرمة بالشرع، مثل: أجر النوايح، وأجر المغنيات"، وينظر: الذخيرة للقرافي (٣٩٨/٥)، ونهاية المحتاج للرملي (٢٦٩/٥)، والمبدع لابن مفلح (٤١٦/٤).

النوع الثالث: ما جرى الخلاف في صحة المعاوضة عليه مثل: استئجار الدراهم، والدنانير؛ للوزن والحلي^(١)، واستئجار الشجر والنخل؛ للتجفيف عليه^(٢)، فهذه المنافع لو تنازل عنها مدة معلومة بعوض، فيجرى خلاف العلماء في صحة استئجارها.

وتحسن الإشارة هنا إلى أحد الحقوق المجردة التي اختلف العلماء في المعاوضة عليها، وهو حق الشفعة، فحق الشفعة، وإن لم يكن حقاً مالياً؛ لأنه شرع لدفع الضرر إلا أن الفقهاء ذكروه في التنازل عن الحق المالي فيما لو كان لشخص حق مالي من عين، أو دين، أو منفعة على آخر. فتنازل له عن العين، أو الدين، أو المنفعة مقابل إسقاط المتنازل له حقه في الشفعة، فهل يصح هذا التنازل مع كون العوض المبذول في التنازل ليس عوضاً مالياً، اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: أن حق الشفعة لا تصح المعاوضة عليه.

وهو قول الجمهور من الحنفية^(٣)، والشافعية^(٤)، والحنابلة^(٥).

القول الثاني: أن حق الشفعة تصح المعاوضة عليه.

(١) فذهب الحنفية، والمالكية، والشافعية في الأصح إلى عدم جواز إجارتها؛ لأنه لا يمكن الانتفاع إلا بعد استهلاك أعيانها، والداخل تحت الإجارة المنفعة لا العين، ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٤ / ١٧٥)، والشرح الصغير للدردير مع حاشية الصاوي (٤ / ٩)، وفتح العزيز للرافعي (١٢ / ٢٢٤).

وذهب الحنابلة إلى جواز ذلك إذا كانت المدة معلومة؛ لأنها عين أمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها، ولأنها منفعة مباحة، فأشبهت الحلي. ينظر: المغني لابن قدامة (٥ / ٤٠٤).

(٢) والمراد بذلك: أن يستأجر شجراً أو نخلاً لمد حبال عليه من أجل تجفيف الملابس والأكسية بعد غسلها، فهذه الإجارة ذهب المالكية والشافعية في الأصح، والحنابلة إلى جوازها؛ لأن الانتفاع بالشجر والنخل على هذا الوجه مما تتأثر به وينقص قوتها فهي منفعة تتقوم، ولأنها لو كانت مقطوعة لجاز استئجارها. ينظر: الشرح الكبير للدردير (٤ / ٢٠)، وروضة الطالبين للنووي (٥ / ١٧٨)، والمغني لابن قدامة (٥ / ٤٠٤).

(٣) المبسوط للسرخسي (٢٠ / ١٦٣)، وتبيين الحقائق للزيلعي (٥ / ٢٥٧)، والعناية للباقرتي (٩ / ٤٠٥).

(٤) تكملة المجموع للسبكي (١٢ / ١٦٨)، ومغني المحتاج للشربيني (٣ / ٣٩٦)، وأسنى المطالب للأنصاري (٢ / ٣٧٨).

(٥) المغني لابن قدامة (٤ / ٣٧٣)، وكشاف القناع للبهوتي (٣ / ٧٠).

وهو قول المالكية، وقيدوا ذلك بما إذا كانت المعاوضة بعد الشراء^(١).

أدلة القولين:

دليل القول الأول:

١- أن ترك الشفعة ليس بمال ولا يؤول إلى المال فلا تصح المعاوضة عليه^(٢).

ويمكن أن يناقش:

بأن ترك الشفعة وإن لم يكن متمولاً إلا أن فيه منفعة مقصودة للمشتري تصح

المعاوضة عليها.

٢- أن الشفعة شرعت لإزالة الضرر عن الشفيع، فإذا تمت المعاوضة عليها تبينا بأنه

لا ضرر فتسقط شفعته^(٣).

ويمكن أن يناقش:

بأن أدلة الشفعة أثبتت حق الشفعة للشفيع في الملك المشترك سواء وجد ضرر

عليه، أو لم يوجد الضرر، وإزالة الضرر هو من الحكم التي شرعت من أجلها الشفعة،

وليس علة للحكم، فالقول بسقوط الشفعة عند عدم الضرر يحتاج إلى دليل، وإذا كان

الأمر كذلك وهو أن الشفعة حق ثابت للشفيع حال وجود الضرر أو عدمه، فله طلبه

واسقاطه.

دليل القول الثاني:

١- عموم أدلة حل البيع والتجارة، كقول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة:

٢٧٥] وقوله: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ يَأْبَسُ لِآ أَنْ

(١) المقدمات الممهدة لابن رشد (٣ / ٧٠)، والذخيرة للقرافي (٧ / ٣٨٠).

(٢) المبسوط للسرخسي (٢٠ / ١٦٣)، وتبيين الحقائق للزيلعي (٥ / ٢٥٧)، والشرح الكبير لابن قدامة

(١٨ / ٥).

(٣) فتح العزيز للرافعي (١١ / ٤٩٧)، والمغني لابن قدامة (٤ / ٣٧٣).

تَكُونُ بِحُكْمِهَا عَنْ تَرَاوِحٍ مِّنْكُمْ ﴿ [النساء: ٢٩]. والتنازل عن حق الشفعة بعوض بيع وتجارة، فيدخل في عموم الآيتين.

٢- إن حق الشفعة حق للشفيع والإنسان له أن يتصرف في ملكه كما يشاء فله أن يتنازل عنه مجاناً، وله أن يتنازل عنه بعوض^(١).

الترجيح:

يظهر أن القول بصحة المعاوضة عن حق الشفعة هو الراجح، وذلك لما يأتي:

١- قوة دليل هذا القول.

٢- أنه لم يرد نص في الكتاب، ولا في السنة يمنع من ذلك.

٣- أن حق الشفعة شرع لدفع الضرر عن الشفيع، وفي القول بجواز تنازل الشفيع بعوض دفع للضرر عن الشفيع والمشتري معاً، فالمشتري يحصل على الشقص وتتم له البيعة، والشفيع يحصل على العوض.

المطلب الثاني : التنازل عن الحق المالي بلا عوض

التنازل عن الحق المالي بلا عوض وإن اختلفت تكييفه عن التنازل بعوض إلا أنه يمكن أن يرد على عين، أو دين، أو منفعة، وتوضيح ذلك في الفروع الآتية:

الفرع الأول: التنازل عن العين:

إذا تنازل صاحب الحق عن العين التي يملكها بلا عوض فهذا التنازل يأخذ حكم الهبة سواء كان بلفظ: الهبة، أو العطية، أو نحوهما، ويشترط فيه ما يشترط فيها، والهبة من العقود المشروعة بالكتاب والسنة والإجماع، ومن أدلة مشروعيتها:

١- قول الله تعالى: ﴿ فَإِنْ طِبَّنْ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴾ [النساء: ٤]

٢- وقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: " تهادوا تحابوا"^(٢).

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد (٣ / ١٩٥).

(٢) أخرجه البخاري في الأدب المفرد، باب قبول الهدية، رقم (٥٩٤)، (٢٠٨/١) من حديث أبي هريرة، وقال ابن حجر في التلخيص الحبير (٣ / ١٦٣): "إسناده حسن"، كما حسنه الألباني في الإرواء (٤٤/٦).

٢- وأجمع المسلمون على مشروعيتها، واستحبابها في الجملة^(١).

الفرع الثاني: التنازل عن الدين:

التنازل عن الدين بلا عوض، كالتنازل عن العين يأخذ حكم الهبة، وقد ذكر الفقهاء للتنازل في الديون صوراً عدة منها ما يأتي:

الصورة الأولى: التنازل عن الدين كله، أو بعضه.

إذا تنازل شخص عن كل الدين الذي له في ذمة شخص آخر، أو تنازل عن بعضه مجاناً من غير عوض على ذلك، فهل يصح هذا التنازل أو لا؟

تحرير محل النزاع في المسألة:

اتفق الفقهاء على صحة التنازل عن كل الدين، أو التنازل عن بعضه مع استيفاء باقيه إذا وقع بلفظ الهبة، أو الإسقاط، أو الإبراء^(٢).
ويدل على صحة ذلك:

١- ما ورد أن كعب بن مالك (ت: ٥٠ هـ) تقاضى ابن أبي حرد (ت: ٧١ هـ) ديناً كان له عليه في المسجد، فارتفعت أصواتهما حتى سمعها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو في بيته، فخرج إليهما حتى كشف سجف^(٣) حجرته، فنادى: «يا كعب» قال: لبيك يا رسول الله، قال: «ضع من دينك هذا»، وأوماً إليه: أي الشطر، قال: لقد فعلت يا رسول الله، قال: «قم فاقضه»^(٤).

(١) تحفة الفقهاء للكاساني (٢ / ١٥٩)، والبيان للعمراني (٨ / ١٠٨)، والغرر البهية للأنصاري (٣ / ٣٨٧).

(٢) ينظر: المختار مع الاختيار للموصلي (٣ / ٨)، والتاج والإكليل للمواق (٧ / ٦)، ومغني المحتاج للشرييني (٣ / ١٦٤)، والمبدع لابن مفلح (٤ / ٢٥٩).

(٣) السجف: بفتح السين وكسرهما، هو: الستر.

ينظر: لسان العرب لابن منظور (٩ / ١٤٤)، والقاموس المحيط للفيروز أبادي ص (٨١٨).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب التقاضي والملازمة في المسجد، رقم (٤٥٧)، وأخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب استحباب الوضع من الدين، رقم (١٥٥٨)، من حديث عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه.

٢- ولأن الإنسان لا يمنع من إسقاط حقه كما لا يمنع من استيفائه^(١) واختلفوا في صحة التنازل عن بعض الدين بجنسه إذا وقع بلفظ الصلح، وكان المدين مقرراً بالدين على قولين:

القول الأول: صحة التنازل عن بعض الدين، واستيفاء باقيه، وإن وقع بلفظ الصلح.

وهو قول الحنفية^(٢)، والمالكية^(٣)، والمعتمد عند الشافعية^(٤) ورواية عند الحنابلة^(٥).

القول الثاني: عدم صحة التنازل إذا وقع بلفظ الصلح.

وهو المذهب عند الحنابلة^(٦)، ووجه عند الشافعية^(٧).

أدلة القولين:

يستدل لأصحاب القول الأول:

بأن العبرة في العقود بالمعاني لا بالألفاظ^(٨)، فإذا تنازل له، أو أبرأه من بعض الدين، ولم يكن مشروطاً عليه صح ذلك سواء وقع العقد بلفظ الصلح، أم الهبة، أم الإبراء؛ لأن العبرة في العقود بالمعاني.

(١) ينظر: المبدع لابن مفلح (٤ / ٢٥٩)، وكشاف القناع للبهوتي (٣ / ٣٩١).

(٢) ينظر: المختار مع الاختيار للموصلي (٣ / ٨) فقد جاء فيه: "والصلح عما استحق بعقد المداينة أخذ لبعض حقه وإسقاط للباقي وليس معاوضة"، وتبيين الحقائق للزيلعي (٥ / ٤١).

(٣) ينظر: التاج والإكليل للمواق (٧ / ٦)، ومنح الجليل لعليش (٦ / ١٣٧)، فقد جاء فيه ما نصه: "والصلح على بعضه أي المدعى به، وترك باقيه هبة للبعض المتروك".

(٤) ينظر: الغرر البهية للأنصاري (٣ / ١٣١)، ومغني المحتاج للشربيني (٣ / ١٦٤) فقد جاء فيه ما نصه: "ويصح بلفظ الصلح في الأصح، كصالحتك عن الألف الذي لي عليك على خمسمائة، والخلاف كالخلاف في الصلح من العين على بعضها؛ بلفظ الصلح، فيؤخذ توجيهه مما تقدم".

(٥) ينظر: المبدع لابن مفلح (٤ / ٢٥٩) فقد جاء فيه: "فإن كان بلفظ الصلح فأشهر الروايتين: أنه لا يصح وهي الأصح، والثانية... يصح".

(٦) ينظر: المرجع السابق، وشرح منتهى الإرادات للبهوتي (٢ / ١٣٩).

(٧) ينظر: فتح العزيز للرافعي (١٠ / ٢٩٦)، ومغني المحتاج للشربيني (٣ / ١٦٤).

(٨) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص: ١٧٤)، والفروق للقرافي (١ / ١٨٠)، وإعلام الموقعين لابن القيم (٣ / ٧٩)..

ويمكن أن يناقش:

بأن هذا استدلال بمحل النزاع بين العلماء، فكون العبرة في العقود بالألفاظ، أو المعاني أمر مختلف فيه^(١)، فلا يستقيم الاحتجاج به.

ويمكن أن يجاب:

بأن هذه القاعدة وإن اختلف العلماء فيها إلا أنالقول بأن العبرة بالمعاني، لا بالألفاظ، هو القول الذي تؤيده نصوص الشريعة، ومقاصدها، وهو قول جمهور العلماء.

ويستدل لأصحاب القول الثاني:

بأن الصلح يقتضي المعاوضة فإذا تنازل له عن بعض الدين بلفظ الصلح أصبح كأنه عاوض بعض حقه ببعض، وهذا فيه هضم لصاحب الحق، وأكل للمال بالباطل^(٢).

ويناقش:

بأن الهضم لصاحب الحق، وأكل ماله بالباطل يكون إذا اشترط عليه بأن لا يقر له بالدين حتى يتنازل، أو يهب له، أما إذا أقر له بالدين، وأسقط منه بعضه بطيب نفس منه لم يكن في ذلك هضم له^(٣)، سواء وقع ذلك بلفظ الصلح، أمتنازل، أمالهبة، أو غيرها.

الترجيح:

يظهر لي أن القول الأول وهو صحة التنازل عن بعض الدين إذا وقع بلفظ الصلح هو القول الراجح، وذلك لما يأتي:

١- قوة دليل هذا القول.

(١) العلماء مختلفون هل العبرة في العقود ألفاظها أو معانيها، والجمهور من الحنفية والمالكية، والحنابلة، وقول للشافعية أن العبرة بالمعاني، وذهب بعض الشافعية إلى أن العبرة في العقود بألفاظها، ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص (١٧٤)، والفروق للقرافي (١٨٠/١)، وأسنى المطالب للأنصاري (٨٢/٢)، والأشباه والنظائر للسبكي (١٧٦/١)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (٣٠ / ١١٢)، حيث أشار ابن تيمية إلى الخلاف فقال: "فإن الاعتبار في العقود بالمعاني والمقاصد، لا بمجرد اللفظ، هذا أصل أحمد وجمهور العلماء، وأحد الوجهين في مذهب الشافعي، ولكن بعض أصحاب أحمد قد يجعلون الحكم يختلف بتغاير اللفظ كما قد يذكر الشافعي ذلك في بعض المواضع".
(٢) الشرح الكبير لابن قدامه (٥ / ٣)، والمبدع لابن مفلح (٤ / ٢٥٩).
(٣) ينظر: إعلام الموقعين لابن القيم (٣ / ٢٧٧).

٢- أنه ليس هناك دليل في كتاب الله ولا في سنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - يدل على أنه يشترط لصحة التنازل، أو الإبراء أن لا يقع بلفظ الصلح.
٣- أن لفظ الصلح لا يقتضي معاوضة، أو عدمها؛ فالصلح قد يكون بعوض، وقد يكون بغير عوض، فتخصيص لفظ الصلح بما اقتضى المعاوضة قول يفتقر إلى دليل.

الصورة الثانية: التنازل عن أجل الدين.

إذا حل أجل الدين فتنازل رب الدين عن المطالبة به في وقته، وأعطى المدين مهلة للسداد في وقت لاحق فهل يلزمه الالتزام بالأجل الجديد، أو لا يلزمه؟ للعلماء في ذلك قولان :

القول الأول: أنه يلزمه الالتزام بالأجل، وليس له المطالبة بالدين قبل حلول الأجل الجديد.

وهو قول الحنفية^(١)، والمالكية^(٢)، ورواية عند الحنابلة اختارها شيخ الإسلام ابن تيمية^(٣).

القول الثاني: أنه لا يلزمه الالتزام بالأجل الجديد، وله المطالبة بالدين متى شاء.

(١) والحنفية قالوا بلزوم الأجل في غير دين القرض، أما في القرض فلا يلزم. ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٧ / ٣٩٦): "والأجل لا يلزم في القرض - سواء كان مشروطاً في العقد أو متأخراً عنه - بخلاف سائر الديون"، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق مع حاشية الشلبي (٥ / ٤١) فقد جاء فيه: "فلو صالح عن ألف على نصفه أو على ألف مؤجل جاز؛ لأنه يجعل مستوفياً لنصف حقه ومسقطاً للنصف في الأولى، وفي الثانية يجعل كأنه أجل نفس الحق تحريماً للجواز. ولو حمل على المعاوضة لفسد؛ لأن بيع الدراهم بالدرهم لا يجوز إلا مثلاً بمثل يداً بيد فلا يصار إليه، وكذا لو صالحه عن الألف على خمسمائة مؤجلة".

(٢) ينظر: المدونة (٣ / ٣٧٨-٣٧٩)، والذخيرة للقرافي (٥ / ٣٥٣). فقد جاء فيها ما نصه: "تجزر المصالحة على مائة درهم حالة على مائة درهم حالة على خمسين إلى أجل؛ لأنك حططته وأخذته وعلى ذهب وعرض في الحال، وإن كان مقرراً".

(٣) ينظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥ / ٣٩٤) فقد جاء فيها ما نصه: "والدين الحال يتأجل بتأجيله سواء كان الدين قرضاً أو غيره، وهو قول مالك، ووجه في مذهب أحمد". وينظر: الإنصاف للمرداوي (٥ / ٢٢٧)، والمبدع لابن مفلح (٤ / ٢٦٠).

وهو قول الشافعية^(١)، والمذهب عند الحنابلة^(٢).

أدلة القولين:

يستدل للقول الأول بما يأتي:

١- قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٤﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٥﴾﴾ [الصف: ٢-٣] ففي الآية إنكار على من يعد عدة، أو يقول قولاً لا يفي به، ولهذا استدل بهذه الآية الكريمة من ذهب إلى أنه يجب الوفاء بالوعد مطلقاً^(٣)، فدل ذلك على أن الالتزام بالأجل إذا وعد به الدائن واجب.

وبناقش:

بأن الآية محمولة على من وعد وفي ضميره ألا يفي بما وعد به^(٤).

٢- ولقوله - صلى الله عليه وسلم -: "آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان"^(٥) فمطالبة الدائن بالدين قبل وقته فيه إخلاف للوعد بالمطالبة به في الوقت المتفق عليه، وإخلاف الوعد من صفات المنافقين فيكون مذموماً، فدل ذلك على وجوب الوفاء بالوعد مطلقاً^(٦)، ومنه الالتزام بأجل الدين.

(١) ينظر: نهاية المطلب للجويني (٦ / ٤٦٠)، وفتح العزيز للرافعي (١٠ / ٣٠٠) فقد جاء فيه ما نصه: "ولو صالح عن ألف حال على خمسمائة مؤجلة، فهذا ليس فيه شائبة المعاوضة، ولكنه مسامحة من وجهين: أحدهما: حط بعض القدر، والثاني: إلحاق الأجل بالباقي، والاول سائغ فيبرأ عن خمسمائة، والثاني: وعد لا يلزم فله أن يطالبه بالباقي في الحال".

(٢) الإنصاف للمرداوي (٥ / ٢٣٧)، والمبدع لابن مفلح (٤ / ٢٦٠)، فقد جاء فيه ما نصه: "وإن وضع بعض الحال وأجل باقيه، كما لو صالحه عن مائة حالة بخمسين مؤجلة صح الإسقاط، ...دون التأجيل على الأصح، لأن الحال لا يتأجل، ولأنه وعد".

(٣) تفسير ابن كثير (٨ / ١٠٥)، وتفسير القرطبي (١٨ / ٧٩)، وإغاثة اللفهان لابن القيم (٢ / ٤٧).

(٤) أحكام القرآن للجصاص (٥ / ٣٣٤).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، رقم (٣٣)، وأخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق، رقم (١٠٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٦) ينظر: الذخيرة للقرافي (٦ / ٢٩٩).

ونوقش:

أن الحديث ليس فيه ما يدل على وجوب الوفاء بالوعد؛ لأن ذم الإخلاف إنما هو من حيث تضمينه الكذب المذموم إن عزم على الإخلاف حال الوعد لا إن طرأ له كما هو واضح^(١).

ويستدل للقول الثاني بما يأتي:

١- أن الوعد بالتأجيل بمنزلة التبرع، والتبرع لا يلزم الوفاء به، فكذلك الوعد بالتأجيل غير لازم فللدائن المطالبة بدينه متى شاء^(٢).

ويمكن أن يناقش:

بعدم التسليم بأن التبرع لا يلزم الوفاء به مطلقاً، بل يلزم الوفاء به بعد قبضه، فالهبة وإن كانت عقداً جائزاً إلا أنها تلزم بالقبض كما قرر العلماء^(٣)، والدين المقبوض إذا تم تأجيله فهو بمنزلة الهبة المقبوضة، ليس لصاحبه أن يتراجع في الأجل كما أن الواهب ليس له التراجع في الهبة بعد القبض.

٢- أن الإلزام بوعد التأجيل يجعله بمنزلة الشرط، وهناك فرق بين الوعد والشرط، والشرط المعبر ما كان في صلب العقد، أو تم الاتفاق عليه قبله، أما ما كان منفرداً عنه فلا يتعلق به لزوم^(٤).

ويمكن أن يناقش:

بأن اللزوم في الوعد ليس من أجل كونه بمنزلة الشرط، وإنما للأدلة التي تدل على أن إخلاف الوعد مما فطر الله العباد على ذمه، واستقباحه، وما رآه المسلمون قبيحاً، فهو عند الله قبيح^(٥).

(١) ينظر: مرقاة المفاتيح للقاري (١ / ١٢٦).

(٢) ينظر: فتح العزيز للرافعي (١٠ / ٣٠٠)، وأسنى المطالب للأنصاري (٢ / ٤٨٧) فقد جاء فيه ما نصه: "وإنما لم يجب الوفاء بالوعد ولم يحرم إخلافه؛ لأنه في معنى الهبة، وهي لا تلزم إلا بالقبض".

(٣) المقدمات الممهدة لابن رشد (٢ / ٤١٣)، أسنى المطالب للأنصاري (٢ / ٤٨٧)، المغني لابن قدامة (٦ / ٤٢٦).

(٤) المبسوط للسرخسي (١٤ / ٣٤)، كشف القناع للبهوتي (٣ / ٢٠١).

(٥) إغاثة اللهفان لابن القيم (٢ / ٤٧).

الترجيح:

الراجح هو القول الأول، وهو لزوم الالتزام بالأجل، فليس للدائن المطالبة بالدين قبل أجله، وذلك لما يأتي :

١- قوة أدلة هذا القول.

٢- عموم الأدلة الدالة على الأمر بالوفاء بالوعد، والنهي عن إخلافه.

٣- إن في القول بالالتزام بالوفاء بالأجل إعمالاً لكلام المتكلم، وفي عدم الإلزام به إهمالاً لكلامه، وإعمال الكلام أولى من إهماله^(١).

الصورة الثالثة: التنازل عن صفة الدين.

إذا تنازل الدائن لمدينه عن صفة في الدين، كما لو كان الدين من النقود الجياد، أو من السبائك الخالصة فتنازل الدائن عن ذلك، ورضي بالرديء، أو المكسر مجاناً، فهل يلزمه ذلك أو لا؟ الكلام في هذه المسألة كالكلام في مسألة التنازل عن الأجل، كما يظهر ذلك في كلام جملة من الفقهاء، فقد جاء في بدائع الصنائع: "ولو صالح على أقل من حقه قدرًا ووصفًا بأن صالح من الألف الجياد على خمسمائة مبرهجة يجوز أيضًا، ويحمل على استيفاء بعض عين الحق أصلًا والإبراء عن الباقي أصلًا ووصفًا؛ لأن أمور المسلمين محمولة على الصلاح والسداد ما أمكن"^(٢).

وجاء في الشرح الكبير "فيجوز الصلح بعد الأجل عن دنانير جيدة بأدنى منها، أو عكسه"^(٣).

وجاء في مغني المحتاج: "ولو صالح من دين حال على مؤجل مثله جنسًا وقدرًا وصفة، أو عكس أي صالح من مؤجل على حال مثله كذلك لغا الصلح؛ لأنه وعد في الأولى

(١) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص: ١٢٨)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (ص: ١١٤).

(٢) بدائع الصنائع للكاساني (٦ / ٤٣).

(٣) الشرح الكبير للدردير (٣ / ٣٣٦).

من الدائن بإلحاق الأجل، وصفة الحلول لا يصح إلحاقها. وفي الثانية وعد من المديون بإسقاط الأجل، وهو لا يسقط، والصحة، والتكسير، كالحلول، والتأجيل^(١). وفي مطالب أولي النهى: "ولا يصح التأجيل؛ لأن الحال لا يتأجل، ولأنه وعد، وكذا لو صالح عن مائة صحاح بخمسين مكسرة، فهو إبراء من الخمسين، ووعد في الأخرى، فلا يلزمه الوفاء به"^(٢).

الفرع الثالث: التنازل عن المنفعة.

إذا تنازل صاحب الحق عن المنفعة بلا عوض كما لو تنازل له عن الانتفاع بسيارته، أو كتابه، أو نحو ذلك مجاناً، فإن هذا التنازل عن الانتفاع يعد من هبة المنافع، وهبة المنفعة دون العين في حقيقتها إعارة؛ لأن العارية يعرفها العلماء بأنها: هبة المنافع^(٣)، ولصاحبها أن يرجع فيها متى شاء، والعارية جائزة بالإجماع^(٤)، لكن لو تنازل له عن المنفعة مدة العمر، فهذا التنازل يأخذ حكم الهبة التي تسمى العمري^(٥)، وللعلماء في صحتها قولان:

القول الأول: تصح هبة العمري وإن اختلفوا في رجوعها بعد موت المعمر إلى

صاحبها.

(١) مغني المحتاج للشربيني (٣ / ١٦٥).

(٢) مطالب أولي النهى للرحيبياني (٣ / ٣٣٦).

(٣) ينظر: المختار مع الاختيار للموصلي (٣ / ٥٥)، التاج والإكليل للمواق (٧ / ٢٩٨)، الحاوي الكبير للماوردي

(٧ / ١١٦)، المغني لابن قدامة (٥ / ١٦٣).

(٤) مراتب الإجماع لابن حزم (ص: ٩٤)، اختلاف الأئمة العلماء لابن هبيرة (٢ / ٣).

(٥) العمري: أصل العمري مأخوذة من العمر، وهي أن يقول: أعمرته الدار عمري أي: جعلتها له يسكنها مدة عمره، فإذا مات عادت إلي، وكذلك كانوا يفعلون في الجاهلية فأبطل ذلك، وأعلمهم أن من أعمار شيئاً أو أرقبه في حياته، فهو لورثته من بعده. ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٣ / ٢٩٨)، ولسان العرب (٤ / ٦٠٣).

وإلى القول بالصحة ذهب جهور العلماء من الحنفية^(١)، والمالكية^(٢)، والمعتمد عند الشافعية^(٣)، والحنابلة^(٤).

القول الثاني : لا تصح هبة العمرى.

وهو قول عند الشافعية^(٥)، وقول عند الحنابلة^(٦).

أدلة القولين:

استدل أصحاب القول الأول بما يأتي :

١- قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : " العمرى جائزة"^(٧).

فالحديث نص على مشروعية العمرى وجوازها.

(١) ينظر : الاختيار للموصلي (٣ / ٥٣) فقد جاء فيه ما نصه: " العمرى جائزة للمعمر حال حياته ولورثته من بعد مماته. ويبطل الشرط، وهي أن يجعل داره له عمره، فإذا مات ترد عليه". وينظر: تبين الحقائق للزيلعي (٥ / ١٠٤).

(٢) ينظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٦ / ٦٢) فقد جاء فيه: " وقال ابن جزى في القوانين: العمرى جائزة إجماعاً، وهي: أن يقول: أعمرتك داري وضيعتي، أو أسكنتك، أو وهبت لك سكنها، أو استغلاها فهو قد وهب له منفعتها، فينتفع بها حياته، فإذا مات رجعت إلى ربها، وإن قال: لك ولعقبك فإذا انقضى عقبه رجعت إلى ربها أو إلى ورثته، انتهى". وينظر: شرح مختصر خليل للخرشي (٧ / ١١٧).

(٣) الغرر البهية للأنصاري (٣ / ٣٨٨) فقد جاء فيه ما نصه: " وإنما تصح الهبة بالإيجاب كسائر التمليكات....كقوله أعمرتك هذه الدار، أو وهبتها لك، أو جعلتها لك عمرك، أو ما عشت أنت أو حياتك، أو نحوها ولولا....ذلك إن مت قبلي عاد لي، أو لمن ميراثي استفاد إن مت قبلك، فإنه هبة لصدقه عليها، ويلغو الشرط". وينظر: تحفة المحتاج للهيتمي (٦ / ٣٠١).

(٤) ينظر: المغني لابن قدامة (٦ / ٦٨)، فقد جاء فيه ما نصه: " وكلاهما - أي العمرى والرقبى - جائز في قول أكثر أهل العلم، وحكي عن بعضهم: أنها لا تصح". وينظر: المبدع لابن مفلح (٥ / ١٩٧).

(٥) الوسيط للغزالي (٤ / ٢٦٦)، تحفة المحتاج للهيتمي (٦ / ٣٠١).

(٦) المغني لابن قدامة (٦ / ٦٨)، المبدع لابن مفلح (٥ / ١٩٧).

(٧) أخرجه البخاري، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب ما قيل في العمرى والرقبى، رقم (٢٦٢٦) من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه -، وأخرجه مسلم، كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، رقم (١٦٢٥) من حديث جابر - رضي الله عنه -.

٢- ولأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قضى بالعمري لمن وهبت له^(١).
فدل ذلك على مشروعية العمري لقضاء النبي - صلى الله عليه وسلم - بها لمن
وهبت له.

٣- ولقوله عليه الصلاة والسلام: "من أعمار عمري فهي للذي أعمارها حياً وميتاً"^(٢)
فدل الحديث على مشروعية العمري وأنها تفيد الملكية.

واستدل أصحاب القول الثاني :

بقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: "لا عمري ولا رقبى، فمن أعمار شيئاً، أو أرقبه
فهو له حياته ومماته"^(٣) فالنبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن العمري والرقبى فدل على
عدم مشروعيتهما.

ونوقش من عدة أوجه :

الأول : أن الحكم في الحديث منسوخ بالأحاديث السابقة^(٤).

ويمكن أن يجاب :

أن النسخ لا بد للقول به من معرفة المتقدم من المتأخر، ولا دليل يدل على ذلك.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، باب ما قيل في العمري والرقبى،
رقم (٢٦٢٥)، وأخرجه مسلم، كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد على بعض في الهبة،
رقم (١٦٢٥)، كلاهما من حديث جابر - رضي الله عنه -.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد على بعض في الهبة، رقم (١٦٢٥) من
حديث جابر - رضي الله عنه -.

(٣) أخرجه أحمد في مسنده (٤٩٠٦)، (٥٠٦ / ٨) النسائي في سننه، باب ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر
جابر في العمري، رقم (٣٧٣٢)، من حديث ابن عمر - رضي الله عنه -، وقال عنه ابن حجر في الفتح (٥ /
٢٤٠): "رجاله ثقات"، وصححه الألباني في الإرواء (٥٣ / ٦)، وهو عند ابن ماجه، كتاب الهبات، باب العمري
رقم (٢٣٧٩)، وعند ابن حبان، كتاب الرقبى والعمري، باب ذكر إثبات العمري لمن أعمار له، رقم
(٥١٣١)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، ولفظه: "لا عمري، ومن أعمار شيئاً فهو له".

(٤) فتح الباري لابن حجر (٥ / ٢٤٠)

الثاني: أن النهي يتوجه إلى ما كانوا يفعلونه في الجاهلية من الرجوع، أي: فليس لهم العمرى المعروفة عندهم المقتضية للرجوع، فمعنى الحديث: لا عمرى بالشروط الفاسدة^(١).

الثالث: أن النهي محمول على الكراهة، أو الإرشاد، والقريظة الصارفة ما ذكر في آخر الحديث من بيان حكمه^(٢).

الترجيح :

الراجح القول الأول وهو صحة هبة العمرى وجوازها، وليس لصاحبها أن يرجع فيها بعد أن تنازل عنها، وذلك لما يأتي:

١- قوة أدلة هذا القول.

٢- أن الأصل في العقود الجواز والصحة ما لم يقر دليل على المنع منها، ولا دليل صريح في المنع من العمرى.

٣- أن في القول بجوازها توسعة لدائرة التبرعات، والإحسان بما لا يتنافى مع الشارع الحكيم.

* * *

(١) المرجع السابق، وعمدة القاري للعيني (١٣ / ١٨٠).

(٢) فتح الباري لابن حجر (٥ / ٢٤٠)، وشرح الزرقاني على الموطأ (٤ / ٩٢)، وفيض القدير للمناوي (٤ / ٣٩٣).

المبحث الثاني: أحكام التنازل عن الحق المالي

التنازل عن الحق المالي له أحكام كثيرة مبثوثة في كتب الفقه، وبعضها مؤصل، ومخرج على ضوابط، ومسائل ذكرها الفقهاء في أبواب متفرقة، ويحسن في هذا المبحث أن أشير إلى جملة من أحكام التنازل عن الحق المالي، وذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: الاشتراط في التنازل عن الحق المالي

التنازل عن الحق المالي كما يتضح من صورته، وتكييفه الفقهي أنه ليس عقدًا مستقلًا بذاته، وإنما تسري عليه أحكام أقرب العقود به شبهًا، فإن كان له حكم البيع سرت عليه شروط البيع، والشروط فيه، وكذلك لو كان إجارة، أو صرفًا، أو هبة، فتسري عليه أحكام الإجارة، والصرف، والهبة، وإن سمي تنازلًا؛ إذ العبرة في العقود بالمعاني لا بالألفاظ، والمباني.

ومع أن جمهور العلماء يقررون بأن الأصل في الشروط الجواز، والصحة^(١) إلا أنهم يتفقون على تقسيم الشروط إلى نوعين: صحيح، فاسد:

فالنوع الأول: الشروط الصحيحة: وهي الشروط التي تترتب آثارها عليها^(٢)، ولا

تناقض مقتضاها، ولم ينعها الشارع، ويدخل فيها ما يأتي:

أولًا: الشروط التي ثبت جوازها بنص، أو إجماع: وهذه الشروط لم يخالف فيه

أحد من العلماء حتى الظاهرية الذين هم من أشد المذاهب في تصحيح الشروط يقولون بصحتها^(٣)، ومن أمثلة هذا النوع^(٤):

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٤٦/٢٩)، وإعلام الموقعين لابن القيم (٢٥٩/١).

(٢) البحر الرائق لابن نجيم (١١/٧)، والبحر المحيط للزركشي (٢/١٥)، وغاية البيان للرمل ص (٢٤).

(٣) المحلى لابن حزم (٧/٣١٩).

(٤) ينظر: تبين الحقائق للزيلعي (٥٧/٤) فقد جاء فيها: "فإن شرط فيه ما يقتضيه العقد كشرط الملك للمشتري ... جاز، أو شرطاً فيه ما ورد الشرع بجوازه: كالخيار، والأجل" وفي شرح مختصر خليل للخرشي (٨٠/٥) جاء ما نصه: "وشرط لا يقتضيه، ولا ينافيه، وهو من مصلحته جائز، لازم بالشرط، ساقط بدونه، كالأجل، والخيار..." وجاء في الحاوي الكبير للماوردي (٣١٢/٥): "ما كان من مصلحة

١- **اشتراط التأجيل:** فإذا تنازل عن مال حال مقابل شيء موصوف في الذمة، واشتراطى العقد تأجيل التسليم إلى أجل معلوم فهذا التنازل له حكم السلم الذي دل النص على جوازه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. وإذا جاز التأجيل في بيع السلم فجوازه في بيع الأعيان من باب أولى.

٢- **اشتراط الخيار:** فمن تنازل عن شيء بعوضوا شترط عليه الخيار مدة معلومة صح هذا الشرط؛ لأن شرط الخيار مما دل النص على جوازه فقد قال صلى الله عليه وسلم: "إذا تبايع الرجلان، فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا، وكانا جميعاً، أو يخير أحدهما الآخر، فإن خير أحدهما الآخر، فتبايعا على ذلك، فقد وجب البيع، وإن تفرقا بعد أن يتبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع"^(١) وقد استدل بهذا الحديث على خيار الشرط إضافة إلى دلالاته على خيار المجلس؛ لأن المراد بقوله -صلى الله عليه وسلم- "أو يخير أحدهما الآخر" أي: فيشترط الخيار مدة معينة فلا ينقض الخيار بالتفرق بل يبقى حتى تمضي المدة (٢).

٣- **اشتراط المشتري ثمر النخل المؤبر:** فإذا تنازل له عن نخل مؤبر بعوض، فهذا التنازل في حكم البيع، فلو اشتراط المشتري ثمر النخل المؤبر، كان ذلك الشرط

العقد ومباحاته: كاشتراط الرهن، والضمين، وتأجيل الثمن، وخيار الثلاث فهذا وما شاكله لازم بالشرط دون العقد، لأن إطلاق العقد لا يقتضيه واشتراطه في العقد لا ينافيه المغني لابن قدامة (٤ / ١٧٠): "الثاني: تتعلق به مصلحة العاقدين، كالأجل، والخيار..... فهذا شرط جائز يلزم الوفاء به".
(١) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب إذا خير أحدهما صاحبه بعد البيع فقد وجب البيع، رقم (٢١١٢)، وأخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، رقم (١٥٣١)، كلاهما من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.
(٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٤ / ٣٢٣).

صحيحاً؛ لدلالة النص على جوازه، لقوله - عليه الصلاة والسلام -: "من باع نخلاً قد أبرت فثمرها للبائع إلا أن يشترط المبتاع"^(١).

ثانياً: الشروط التي هي من مقتضيات العقد:

ومن ذلك: اشتراط المشتري تملك العين، أو المستأجر تملك المنفعة مدة الإجارة، أو اشتراط تسليم العوض للبائع، أو المؤجر، ونحو ذلك مما يختلف باختلاف العقود. وقد نص الفقهاء على أن هذه الشروط من مقتضيات العقد، وعلل الحنفية جواز هذه الشروط بأنها شروط واجبة بالعقد من غير اشتراط، وأن وجودها وعدمها سواء، فقد جاء في المحيط البرهاني: "الشرط الذي يشترط في البيع لا يخلو إما إن كان شرطاً يقتضيه العقد، ومعناه أن يجب بالعقد من غير شرط، وأنه لا يوجب فساد العقد، كشرط تسليم المبيع على البائع، وشرط التسليم الثمن على المشتري، وهذا؛ لأنه اشتراط ما يجب بالعقد من غير شرط له، ولأنه لا يفيد شيئاً، فصار وجوده كعدمه، فكأنه لم يشترط شيئاً، فيجوز البيع"^(٢).

بينما علل المالكية الجواز بأن هذه الشروط واضحة ولازمة من غير اشتراط، فذكرها زيادة تأكيد، فقد جاء في شرح مختصر خليل للخرشي (ت: ١١٠١هـ) ما نصه: "وبقي شرط يقتضيه العقد، وهو واضح الصحة، كشرط تسليم المبيع، والقيام بالعيب، ورد العوض عند انتقاض البيع، وهو لازم دون شرط، فشرطه تأكيد"^(٣).

وأما الشافعية فقد أجازوا هذه الشروط؛ لموافقتها لما أثبتته الشارع للعاقدين من حق في العقد؛ ولهذا ذكروا في تعليقه لجواز هذا النوع من الشروط بأنها تصريح بما أوجبه

(١) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب من باع نخلاً قد أبرت، فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع، رقم (٢٢٠٤)، وأخرجه مسلم، كتاب البيوع، باب من باع نخلاً عليها ثمر، رقم (١٥٤٣)، كلاهما من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) المحيط البرهاني لابن مازة (٦ / ٣٨٩).

(٣) شرح مختصر خليل للخرشي (٥ / ٨٠).

الشارع، فقد جاء في تحفة المحتاج: "ولو شرط مقتضى العقد كالقبض، والرد بعيب، صح يعني لم يضره؛ إذ هو تصريح بما أوجبه الشارع"^(١).

وقد جمع الحنابلة بين ما ذكره الحنفية، والمالكية في تعليلاتهم، فذكروا بأن هذه الشروط وجودها كعدمها، وأنها زيادة بيان، وتأكيد لمقتضى العقد، فقد جاء في مطالب أولي النهى: "أحدها ما يقتضيه بيع أي: يطلبه البيع بحكم الشرع كشرط تقابض، وحلول ثمن، وتصرف كل من متبايعين فيما يصير إليه من ثمن ومثمن، واشترط رده؛ أي: المبيع بعيب قديم يجده به، ولا أثر لهذه الشروط؛ لأن البيع يقتضيه، فوجوده كعدمه، ولأنه بيان وتأكيد لمقتضى العقد"^(٢).

فالحاصل مما ذكره الفقهاء أن كل شرط يقتضيه العقد فذكره في العقد على أنه أحد الشروط فيه هو تحصيل حاصل لا يترتب عليه أثر سوى زيادة التأكيد، والبيان.

ثالثاً: الشروط التي هي من مصلحة العقد:

وهذه الشروط تدخل في القسم الأول إذا كان جوازها ثابتاً بنص، أو إجماع، ويمثل لها الفقهاء باشتراط الرهن، أو الكفيل، أو الإشهاد، أو نحو ذلك مما فيه توثيق العقد، وتأكيد، وقطع النزاع، فإذا تنازل له عن عين واشترط عليه رهناً، أو كفيلاً، أو إحضار شهود صح ذلك الشرط، وهذا النوع من الشروط يعبر عنه بعض الفقهاء، كالحنفية بالشرط الملائم للعقد، فقد جاء في تبيين الحقائق: "شرط فيه الملائم للعقد كالرهن، والكفالة جاز؛ لأنهما للتوثيق، والتأكيد لجانب الاستيفاء، والمطالبة؛ لأن استيفاء الثمن مقتضى العقد، ومؤكده ملائم له، إذا كان معلوماً بأن كان الرهن والكفالة معينين"^(٣).

بينما يعبر عنه جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة بأنه شرط من مصلحة العقد، ومثل له المالكية باشتراط الرهن، والكفيل، والأجل، والخيار، فقد جاء

(١) تحفة المحتاج للهيتمي (٤ / ٣٠٤).

(٢) مطالب أولي النهى للرحباني (٣ / ٦٧).

(٣) تبيين الحقائق للزيلعي (٤ / ٥٧).

في الشرح الصغير ما نصه: "وجاز في البيع شرط رهن، وحميل، وأجل معلوم، وخيار؛ لأنها لا تنافي المقصود. ولا تخل بالثمن، بل هي مما تعود على البيع بمصلحة"^(١).

وكذلك الشافعية يمثلون له بالرهن، والضمان، ويزيدون على ذلك الإشهاد فقد جاء في نهاية المطلب: "شرط الرهن جائز في البيع، وإن كان مطلق العقد لا يقتضيه، ولكن لما كان من مصلحة العقد عد شرطه جائزاً، وكذلك شرط الضمان، والإشهاد، فهذه الوثائق الثلاث يجوز شرطها في البيع"^(٢).

كما أن الحنابلة يذكرون اشتراط ما فيه مصلحة العقد من الشروط الصحيحة، ويمثلون له باشتراط صفة في الثمن، أو ضميين معينين، أو اشتراط رهن معين، حتى لو كان هذا الرهن هو المبيع نفسه، فيصحون اشتراط رهنه على ثمنه، فقد جاء في كشاف القناع: "من الشروط الصحيحة شرط من مصلحة العقد أي: مصلحة تعود على المشتري، كاشتراط صفة في الثمن، كتأجيله، أو تأجيل بعضه إلى وقت معلوم، أو اشتراط رهن معين بالثمن، أو بعضه ولو كان الراهن المبيع فيصح اشتراط رهن المبيع على ثمنه، فلو قال: بعتك هذا على أن ترهننيه على ثمنه، فقال: اشتريت، ورهنتك صح الشراء، والرهن، أو اشتراط ضميين معينين به أي: بالثمن، أو ببعضه"^(٣).

وأما النوع الثاني فهو: الشروط الفاسد: وهي الشروط التي لا تترتب آثارها عليها^(٤) أو تنافي مقتضى العقد، أو نهى عنها الشارع، وقد تؤدي إلى فساد العقد، ويدخل فيها ما يأتي:

(١) الشرح الصغير للدردير مع حاشية الصاوي (٣ / ١٠٥).

(٢) نهاية المطلب للجويني (٦ / ٢٢٥).

(٣) كشاف القناع للبهوتي (٣ / ١٨٩).

(٤) البحر المحيط للزرکشي (٢ / ١٥). والأصول من علم الأصول لابن عثيمين (١٤).

أولاً: الشروط التي ثبت منعها بنص، أو إجماع:

ومن ذلك اشتراط الولاء للمعتق فإذا تنازل له عن عبد مثلاً ببيع، أو هبة، واشترط المتنازل أن يكون الولاء له فهذا الشرط فاسد؛ لأن الولاء يكون للمعتق كما دل على ذلك النص، فقد قال - عليه الصلاة والسلام -: "ما بال رجال يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله، ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق"^(١).

ثانياً: الشروط التي تنافي مقتضى العقد:

ويقصد بها: الشروط التي تمنع أحد المتعاقدين من الحق الذي ثبت له بالعقد، كما لو تنازل له عن شيء على سبيل المعاوضة، أو التبرع على أن لا يتصرف فيه، فهذا الشرط مناف للعقد، وقد ذكر الحنفية أمثلة لهذه الشروط وأنها شروط فاسدة، ولكن هل يفسد العقد بهذه الشروط أو لا يفسد؟ خلاف في مذهبهم، والصحيح عندهم أنه لا يفسد، فقد جاء في بدائع الصنائع: "إذا باع ثوبا على أن لا يبيعه المشتري، أو لا يهبه، أو دابة على أن لا يبيعها، أو يهبها، أو طعاماً على أن يأكله ولا يبيعه: ذكر في المزارعة ما يدل على جواز البيع... والشرط باطل... وعن أبي يوسف أن البيع بهذا الشرط فاسد، ووجهه: أنه شرط لا يقتضيه العقد، ولا يلائمه، ولا جرى به التعارف بين الناس، فيكون مفسداً كما في سائر الشرائط المفسدة، والصحيح ما ذكر في المزارعة"^(٢).

كما نص المالكية على عدم صحة الشرط الذي يناقض مقتضى العقد، ومثلاً له بما لو اشترط البائع على المشتري ألا يبيع، أو لا يهب لأحد على وجه العموم، أما لو استثنى فرداً، أو أناساً قليلاً صح ذلك عندهم، فقد جاء في مواهب الجليل: "فأما الشرط الذي يناقض مقتضى العقد، فهو الذي لا يتم معه المقصود من البيع مثل: أن يشترط عليه أن لا

(١) أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب إذا اشترط شروطاً في البيع لا تحل، رقم (٢١٦٨)، وأخرجه مسلم،

كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق (١١٣٩ / ٢)، كلاهما من حديث عائشة - رضي الله عنها -.

(٢) بدائع الصنائع للكاساني (٥ / ١٧٠).

بييع، ولا يهب، وهذا إذا عمم، أو استثنى قليلاً، كقوله على أن لا تبيعه جملة، أو لا تبيعه إلا من فلان، وأما إذا خصص ناساً قليلاً فيجوز^(١).

أيضاً ذكر الشافعية مسألة الشروط التي تنافي العقد، ونصوا على أنها تبطل البيع، فقد جاء في المهذب ما نصه: "فإن شرط ما سوى ذلك من الشروط التي تنافي مقتضى البيع بأن باع عبداً بشرط أن لا يبيعه، أو لا يعتقه، أو باع داراً بشرط أن يسكنها مدة، أو ثوباً بشرط أن يخيطة له، أو فلعة بشرط أن يحذوها له بطل البيع"^(٢).

والحنابلة أيضاً ذكروا الشرط المنافي للعقد من الشروط الفاسدة، ولهم في فساد العقد بالشرط الفاسد روايتان، فقد جاء في المبدع: "الثاني: شرط ما ينافي مقتضى البيع نحو: أن يشرط أن لا خسارة عليه، أو متى نفق المبيع وإلزامه، أو أن لا يبيع ولا يهب... أو يشرط أن يفعل ذلك فهذا شرط باطل في نفسه... ولأن إطلاق البيع يقتضي تصرف المشتري في المبيع على اختياره؛ لأنه إنما بذل الثمن في مقابلة الملك، والملك يقتضي إطلاق التصرف، فالمنع منه يؤدي إلى تفويت الغرض فيكون الشرط باطلاً، وهل يبطل البيع؟ على روايتين"^(٣).

وبهذا يتبين بأن العلماء متفقون على أن الشرط الذي يناقض العقد، ويتنافى معه شرط فاسد، فهو كالقاعدة، والضابط التي سار عليها الفقهاء في كل المذاهب، وإن اختلفوا في إفساد ذلك الشرط للعقد، وفي التفرع، والأمثلة التي تندرج تحت هذا الضابط.

ثالثاً: الشروط التي تؤدي إلى محرم.

إن الشارع الحكيم عندما يحرم شيئاً من الأشياء، فإنه يمنع ما يؤدي إليه من الوسائل، والذرائع، والشرع لما حرم أكل المال بالباطل، والربا، والغرر، والإضرار بالغير

(١) مواهب الجليل للحطاب (٤ / ٣٧٣).

(٢) المهذب للشيرازي (٢ / ٢٢)، والفلعة - بكسر الفاء وإسكان اللام - جمعها فلع، وهي جلدة النعل، ومعنى يحذوها: يجعلها حذاء ينظر: المجموع للنووي: (٩ / ٣٦٨).

(٣) المبدع لابن مفلح (٤ / ٥٥ - ٥٦).

منع الوسائل المؤدية إلى ذلك، ولهذا منع العلماء رحمهم الله تعالى . شروطاً كثيرة، لكون اشتراطها يفضي إلى أكل المال بالباطل، أو الربا، أو الغرر، ومن ذلك:

١- اشتراط صفة محرمة فيما تتم المعاوضة عليه: فلو تنازل له عن جارية بعوض، واشترط المشتري كونها مغنية فهذا الشرط فاسد، فقد جاء في بدائع الصنائع: "ولو اشترى جارية على أنها مغنية على سبيل الرغبة فيها فالبيع فاسد، لأن التغنية صفة محظورة، لكونها لهواً فشرطها في البيع يوجب فساده"^(١). وكذلك لو تنازل له عن كتب بعوض واشترط المشتري اشتغالها على طلاس سحرية، أو رقى شركية فهذا الشرط فاسد، أو تنازل له عن أقراص حاسوبية بعوض، واشترط المشتري اشتغالها على أفلام ماجنة، فهذا الشرط فاسد، لأن هذه الصفة ممنوعة شرعاً.

٢- اشتراط الزيادة في صلح المعاوضة على الحق بجنسه: لأن هذه الزيادة تفضي إلى الربا، وقد نص الحنفية على ذلك، فقد جاء في بدائع الصنائع: "ولو صالح على أكثر من حقه قدرًا ووصفًا بأن صالح من ألف مبهرجة على ألف وخمسمائة جيا، أو صالح على أكثر من حقه قدرًا لا وصفًا بأن صالح من ألف جيا، على ألف وخمسمائة مبهرجة لا يجوز؛ لأنه ربا"^(٢).

كما صرح الحنابلة بعدم صحة الصلح عن الحق بجنسه إذا كان مكيلًا، أو موزنًا بأكثر منه على سبيل المعاوضة، أما إذا كان ذلك على سبيل التبرع فلا بأس به، فقد جاء في كشف القناع: "ويحرم الصلح عن دين بجنسه إذا كان مثليًا مكيلًا، أو موزنًا لا صناعة فيه مباحة يصح السلم فيه بأكثر من الدين، أو أقل منه على سبيل المعاوضة؛ لأنه ربا لا إن ترك له بعض الدين، وأخذ الباقي على سبيل الإبراء، أو الحطيطة"^(٣).

(١) بدائع الصنائع للكاساني (٥ / ١٦٩).

(٢) بدائع الصنائع للكاساني (٦ / ٤٣).

(٣) كشف القناع للبهوتي (٣ / ٣٩٤).

٢- اشتراط التنازل للإقرار بالحق، فلو اشترط من عليه الحق أن يتنازل له صاحب الحق عن شيء من الدين، أو من العين من أجل أن يقر به لم يجز ذلك؛ لأنه أكل للمال بالباطل، جاء في حاشية الشبراملسي (ت: ١٠٨٧هـ): "فلو قال: أبرأتك على أن تعطيني كذا كان كما لو قال: صالحتك على أن تقر لي على أن لك علي كذا، فكما قيل في ذلك بالبطان لاشتماله على الشرط يقال هنا كذلك لاشتمال البراءة على الشرط"^(١).

وفيشرح منتهى الإرادات: "لا يصح بلفظ الصلح؛ لأنه هضم للحق، أو بشرط أن يعطيه الباقي، وإن لم يذكر لفظ الشرط كعلى أن تعطيني كذا منه، أو تعوضني منه كذا؛ لأنه يقتضي المعاوضة فكأنه عاوض عن بعض حقه ببعض.... أو يمنع من عليه الحق ربه حقه مندونه أي: الإعطاء منه فلا يصح؛ لأنه أكل للمال الغير بالباطل"^(٢).

المطلب الثاني: الجهالة في التنازل عن الحق المالي

العلم بالمتنازل به أمر مهم وشيء أساسي في التنازل؛ لأن الجهالة تؤدي إلى الغرر، والنهي عن الغرر أصل من الأصول التي يمنع بسببه جملة من العقود والشروط، جاء في شرح صحيح مسلم (ت: ٢٦١هـ): "وأما النهي عن الغرر، فهو أصل عظيم من أصول كتاب البيوع، ولهذا قدمه مسلم، ويدخل فيه مسائل كثيرة غير منحصرة"^(٣) إلا أنه مع تحريم الغرر، وكونه أصلاً في منع جملة من العقود، والشروط، فليس كل غرر مؤثراً، بل منه المؤثر وغير المؤثر، وقد أشار إلى ذلك ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) في بداية المجتهد، فقال: "اتفقوا أن الغرر ينقسم بهذين القسمين، وأن غير المؤثر هو اليسير، أو الذي تدعو إليه الضرورة، أو ما جمع الأمرين"^(٤).

(١) حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج (٤ / ٤٤٣).

(٢) شرح منتهى الإرادات للبهوتي (٢ / ١٣٩).

(٣) المنهاج شرح صحيح مسلم للنووي (١٠ / ١٥٦).

(٤) بداية المجتهد لابن رشد (٣ / ١٧٦).

وبما أن التنازل يدور بين المعاوضة تارة، والتبرع تارة فإن مما قرره جمهور العلماء – رحمهم الله تعالى – أن الغرر منهي عنه في عقود التبرعات باستثناء الوصية، كما ينهى عنه في عقود المعاوضة، وإن اختلفوا في مسائل وصور عدة مبثوثة في فروعهم الفقهية، فقد جاء في بدائع الصنائع في الكلام عن الشيء الموهوب ما نصه: "أن يكون موجوداً وقت الهبة فلا تجوز هبة ما ليس بموجود وقت العقد بأن وهب ما يثمر نخله العام، وما تلد أغنامه السنة، ونحو ذلك بخلاف الوصية"^(١). وجاء في أسنى المطالب في شرح روض الطالب: "وما لا يجوز بيعه كمجهول وضال"^(٢).

بينما نجد المالكية يتسامحون في الغرر في عقود التبرع، كالصدقة والهبة والإبراء، ويعدونها من قبيل الإحسان، وهي من العقود التي لا يقصد بها تنمية المال، ولهذا يتوسعون في جوازها وإن كان فيها جهالة، أو غرر، جاء في الفروق في قاعدة ما يجتنب فيه الغرر والجهالة: "وانقسمت التصرفات عنده –أيالإمام مالك– ثلاثة أقسام: طرفان وواسطة، فالطرفان: أحدهما معاوضة صرفة، فيجتنب فيها ذلك إلا ما دعت الضرورة إليه عادة كما تقدم أن الجهالات ثلاثة أقسام، فكذلك الغرر، والمشقة، وثانيهما: ما هو إحسان صرف لا يقصد به تنمية المال، كالصدقة، والهبة، والإبراء، فإن هذه التصرفات لا يقصد بها تنمية المال، بل إن فاتت على من أحسن إليه بها لا ضرر عليه، فإنه لم يبذل شيئاً بخلاف القسم الأول إذا فات بالغرر، والجهالات ضاع المال المبذول في مقابلته، فاقتضت حكمة الشرع منع الجهالة فيه، أما الإحسان الصرف فلا ضرر فيه فاقتضت حكمة الشرع، وحثه على الإحسان التوسعة فيه بكل طريق بالمعلوم والمجهول، فإن ذلك أيسر؛ لكثرة وقوعه قطعاً، وفي المنع من ذلك وسيلة إلى تقليبه، فإذا وهب له عبده الأبق جاز أن يجده فيحصل له ما ينتفع به، ولا ضرر عليه إن لم يجده؛ لأنه لم يبذل شيئاً.

(١) بدائع الصنائع للكاساني (٦ / ١١٩).

(٢) أسنى المطالب للأنصاري (٢ / ٤٨١).

وهذا فقه جميل، ثم إن الأحاديث لم يرد فيها ما يعم هذه الأقسام حتى نقول يلزم منه مخالفة نصوص صاحب الشرع، بل إنما وردت في البيع ونحوه، وأما الوساطة بين الطرفين فهو النكاح^(١).

ومن المسائل المهمة في الحديث عن الجهالة في التنازل مسألة ما لو تنازل له عن شيء مجهول بعوض معلوم، فهل يصح ذلك أولاً؟ وهذه المسألة مما تنازع العلماء فيها على قولين:

القول الأول: عدم صحة التنازل عن شيء مجهول بعوض.

وهو قول الجمهور من الحنفية^(٢)، والمالكية^(٣)، والشافعية^(٤)، والظاهرية^(٥)، واستثنى الحنفية من ذلك ما لا يحتاج إلى تسليم - كترك الدعوى - فيصح التنازل عنها بعوض معلوم وإن كانت مجهولة^(٦).

القول الثاني: صحة التنازل عن شيء مجهول بعوض معلوم سواء، كان مما يحتاج

إلى تسليم، أو مما لا يحتاج إلى تسليم، وسواء كان مما يتعذر علمه، أو مما لا يتعذر علمه. وهو قول الحنابلة في المشهور من المذهب^(٧).

القول الثالث: صحة التنازل عن شيء مجهول بعوض معلوم إذا كان المتنازل عنه

مما يتعذر علمه، وهو قول المالكية^(٨)، وقول للحنابلة، وعده بعضهم الصحيح من المذهب، وأن نصوص أحمد عليه^(٩).

(١) الفروق للقرافي (١٥١/١).

(٢) بدائع الصنائع للكاساني (٤٨ / ٦)، والعناية للبايرتي (٤٠٩ / ٨).

(٣) المدونة (٢٦١ / ٤)، ومواهب الجليل للحطاب (٨٠ / ٥).

(٤) الإقناع للماوردي ص (١٠٦).

(٥) المحلى لابن حزم (٤٧١ / ٦).

(٦) بدائع الصنائع للكاساني (٤٨ / ٦)، والعناية للبايرتي (٤٠٩ / ٨).

(٧) ينظر: الإنصاف للمرداوي (٢٤٢ / ٥)، وشرح منتهى الإرادات (١٤٣ / ٢).

(٨) المدونة (٢٦١ / ٤)، ومواهب الجليل للحطاب (٨٠ / ٥).

(٩) المبدع لابن مفلح (٢٦٤ / ٤)، والإنصاف للمرداوي (٢٤٢ / ٥).

أدلة الأقوال:

استدل أصحاب القول الأول بما يأتي:

١- قول الله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ بَحْكَرَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]. والرضا لا يكون في مجهول أصلاً، إذ قد يظن المرء أن حقه قليل فتطيب نفسه به، فإذا علم أنه كثير لم تطب نفسه به، ولكن ما عرف قدره جاز الصلح فيه، وما جهل فهو مؤخر إلى يوم الحساب^(١).

ويمكن أن يناقش:

بأن الآية أجازت التجارة مع التراضي، ولم تتعرض لكون المعقود عليه معلوماً، أو مجهولاً، والرضا قد يتصور مع جهالة المعقود عليه.

٢- أن النبي - صلى الله عليه وسلم - نهى عن الغرر^(٢)، والجهالة في المتنازل عنه تؤدي إلى الغرر، فقد يتنازل له عن شيء يظنه قليلاً فيتبين كثيراً، والمعقود عليه يشترط سلامته من الغرر حتي يصح العقد^(٣).

ويمكن أن يناقش:

بأن هذا يسلم به إذا كان المتنازل عنه لا يتعذر العلم به، لأن الوصول إلى العلم به ممكن، أما إذا كان المتنازل عنه مما يتعذر العلم به، فالوصول إلى العلم به غير ممكن، فالمعاوضة عليه هي من باب إبراء الذم، وقطع النزاع.

٣- ولقوله صلى الله عليه وسلم: "الصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحاً حرم حلالاً، أو أحل حراماً، والمسلمون على شروطهم، إلا شرطاً حرم حلالاً، أو أحل حراماً"^(٤)، ومن

(١) المحلى لابن حزم (٦ / ٤٧١).

(٢) تقدم تخريجه في الفرع الثاني من المبحث الأول.

(٣) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد (٢ / ١٨٩)، والفواكه الدواني للنفراوي (٢ / ٨٠).

(٤) أخرجه الترمذي بهذا اللفظ، كتاب الأحكام، باب ما ذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلح بين الناس، رقم (١٣٥٢)، وأخرجه ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب الصلح، رقم (٢٣٥٣)، دون آخره، كلاهما من حديث كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني، وقال الترمذي بعد روايته للحديث:

الحرام الذي يقع في الصلح أن يقع على المجهول الذي لو كان بيعًا كان حرامًا^(١).
والمتنازل عنه إذا كان التنازل فيه بعوض يأخذ حكم المبيع، فلا يجوز هذا التنازل.
ويمكن أن يناقش:

بما سبق من أن الحرمة إنما هي فيما لا يتعذر علمه، أما ما يتعذر فلا يحرم كما سبق
في مناقشة الدليل الثاني.

واستدل أصحاب القول الثاني بما يأتي:

١- ما ورد أن رجلين من الأنصار جاءا يختصمان إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم
- في مواريث بينهما قد درست، ليس بينهما بينة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
: " إنكم تختصمون إلي، وإنما أنا بشر، ولعل بعضكم ألحن بحجته، أو قد قال: لحجته من
بعض، فإنما أقضي بينكم على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئًا، فلا
يأخذه، وإنما أقطع له قطعة من النار يأتي بها إسطامًا^(٢) في عنقه يوم القيامة، فبكى
الرجلان، وقال كل واحد منهما: حقي لأخي، قال: فقال رسول الله - صلى الله عليه
وسلم -: " أما إذ قلتما، فاذهبا فاقتما، ثم توخيا الحق، ثم استهما، ثم ليحلل كل

"حديث حسن صحيح"، وصححه الألباني في الإرواء (١٤٢/٥)، وأخرجه أحمد (٣٨٩ / ١٤)، رقم (٨٧٨٤)،
وأبو داود، كتاب الأفضية، باب في الصلح، رقم (٣٥٩٤)، وابن حبان في صحيحه، كتاب الصلح، باب ذكر
الإخبار عن جواز الصلح بين المسلمين ما لم يخالف الكتاب أو السنة أو الإجماع، رقم (٥٠٩١)،
والحاكم في مستدركه، كتاب البيوع، رقم (٢٣١٣) كلهم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(١) روضة الطالبين للنووي (٤ / ٢٠٣).

(٢) إسطامًا: الإسطام والسطم: المسعار، وهو الحديد المبطوحة الطرف التي تحرك بها النار، أي:
قطعت له ما يشعل به النار على نفسه ويسعرها، أو قطعت له نارًا مسعرة محرثة، وتقديره: ذات
إسطام، ينظر: الفائق في غريب الحديث للزمخشري (٢ / ١٧٨)، والنهية في غريب الحديث والأثر لابن
الأثير (٢ / ٣٦٦).

واحد منكما صاحبه^(١) فقد أقر النبي - صلى الله عليه وسلم - الرجلين على التنازل عن المجهول، فدل الحديث على صحة ذلك التنازل^(٢).

ويمكن أن يناقش:

بأن النبي - صلى الله عليه وسلم - أقرهما؛ لأن هذه المواريث يتعذر العلم بها، فلا سبيل إلى معرفتها.

٢- قياس التنازل عن المجهول بعوض على العتق، والطلاق؛ لأن كلاً منهما إسقاط حق، ولهذا علل صاحب كشاف القناع الصحة بقوله: "ولأنه إسقاط حق فصح في المجهول كالعتاق، والطلاق"^(٣).

ويمكن أن يناقش:

أن هذا القياس قياس مع الفارق؛ لأن الإسقاط في العتق والطلاق معلوم، بخلاف التنازل في هذه المسألة فهو مجهول.

٣- أن في القول بالصحة سداً لذريعة ضياع الحقوق، ولهذا قالوا: لو قيل: بعدم جوازه لأفضى إلى ضياع الحق^(٤).

(١) أخرجه أحمد (٤٤ / ٢٠٨)، وأخرجه أبو داود مختصراً، كتاب الأفضية، باب في قضاء القاضي إذا أخطأ، رقم (٣٥٨٥)، وأخرجه الدارقطني في سننه، كتاب عمر - رضي الله عنه - إلى أبي موسى الأشعري، باب في المرأة تقتل إذا ارتدت، رقم (٤٥٨٠) كلاهما من حديث أم سلمة، وقال الحسن الرباعي في فتح الغفار (٣ / ١٢٤٠): "سكت عنه أبو داود، والمنذري، وفي إسناده مقال، وأصله في الصحيح"، وحسنه الألباني في الإرواء (٥ / ٢٥٢).

(٢) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (٥ / ٣٠٤)، فقد جاء فيه ما نصه: "وفيه أيضاً صحة الصلح بمعلوم عن مجهول، ولكن لا بد مع ذلك من التحليل".

(٣) ينظر: كشاف القناع للبهوتي (٣ / ٣٩٦)، والمغني لابن قدامة (٤ / ٣٦٨)، المبدع لابن مفلح (٤ / ٢٦٤).

(٤) انظر المرجعين السابقين.

ويمكن أن يناقش:

بأن هذه الزريعة يسلم بها عند تعذر العلم بالمجهول، أما مع إمكان العلم فلا يسلم بها.

واستدل أصحاب القول الثالث:

أن المجهول إذا تعذر علمه فإن المعاوضة عليه صحيحة، ويغتفر ما فيه من غرر؛ قطعاً للنزاع، وحفظاً للأموال؛ إذ إن من مقاصد الشريعة حفظ المال من الضياع^(١)، وترك هذا المال من غير مصالحة عليه يفضي إلى ضياعه، وأما إذا لم يتعذر العلم بالمجهول، فإن المعاوضة عليه فيها غرر، ولا يغتفر الغرر مع إمكانية العلم؛ لأن من شروط المعقود عليه سلامته من الغرر^(٢).

ويمكن أن يناقش:

بأن الغرر الذي يغتفر هو ما كان في عقود التبرعات، أما عقود المعاوضات فلا يغتفر الغرر فيها^(٣).

ويجاب:

بأنه إذا تعذر علمه كان مما تدعو إليه الضرورة، فيغتفر فيه الغرر^(٤).

الترجيح:

يظهر لي والله أعلم، أن الراجح القول بصحة التنازل عن المجهول إذا كان مما يتعذر العلم به، أما إذا لم يتعذر العلم به فلا يصح، وذلك لما يأتي:

١- قوة أدلة هذا القول.

٢- أن في هذا القول جمعاً بين الأدلة، ومراعاة للحقوق.

(١) ينظر: المبدع لابن مفلح (٤ / ٢٦٤)، وشرح منتهى الإرادات للبهوتي (٢ / ١٤٣).

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد (٣ / ١٨٩)، الفواكه الدواني للنفاوي (٢ / ٨٠).

(٣) ينظر: روضة الطالبين للنووي (٤ / ٤٢٩)، والغرر البهية للأنصاري (٢ / ٢٣٢)، فقد جاء فيها ما نصه: "لأن الغرر لا يحتمل في المعاوضات".

(٤) بداية المجتهد لابن رشد (٣ / ١٧٦).

٢- أنه أقرب إلى مقاصد الشارع من الحرص على إبراء الذم وقطع النزاع متى ما أمكن السبيل إلى ذلك.

المطلب الثالث: التنازل بين إقرار المتنازل له وإنكاره

لاخلاف بين العلماء في صحة وجواز التنازل إذا كان المتنازل له مقررًا بالحق المطالب به كما قرروا ذلك في باب الصلح^(١)، لأن التنازل إن وقع في أمر متنازع فيه كان في معنى الصلح، وإنما الخلاف فيتنازل المدعي بعوض إذا وقع مع إنكار المتنازل له الحق المطالب به- المدعى عليه^(٢)، ولهم في ذلك قولان :

القول الأول: صحة التنازل بعوض مع إنكار المطالب بالحق، بشرط أن يعتقد المتنازل - وهو المدعي- في مسألتنا أنه صاحب حق، والمتنازل له - وهو المدعى عليه- يعتقد أنه لا حق عليه، أو يجهل الحال.

وهو قول الجمهور من الحنفية^(٣)، والمالكية^(٤)، والحنابلة^(٥).

القول الثاني: عدم صحة التنازل بعوض مع إنكار المطالب بالحق -المتنازل له- وهو قول الشافعية^(٦).

أدلة الأقوال:

استدل أصحاب القول الأول بما يأتي:

١- قول الله تعالى: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: ١٢٨].

(١) ينظر: الجوهرة النيرة للزيدي (١ / ٣١٨)، بداية المجتهد لابن رشد (٤ / ٧٧)، شرح منتهى الإرادات للبهوتي (٢ / ١٣٩).

(٢) وهذه المسألة مخرجة على خلاف العلماء في مسألة الصلح عن إنكار.

(٣) الهداية للمرغيناني (٣ / ١٩٠)، اللباب للغنيمي (٢ / ١٦٣).

(٤) الشرح الكبير للشيخ للدردير مع حاشية الدسوقي (٣ / ٣٠٩)، منح الجليل لعليش (٦ / ١٣٦).

(٥) المغني لابن قدامة (٤ / ٣٥٧)، كشاف القناع للبهوتي (٣ / ٣٩٧).

(٦) أسنى المطالب للأنصاري (٢ / ٢١٦)، ومغني المحتاج للشربيني (٣ / ١٦٦).

فظاهر الآية يشمل جميع أنواع الصلح سواء كان ذلك مع إقرار المطالب بالحق أو مع إنكاره، والتنازل في ذلك كالصلح، وقد وصف الله تعالى الصلح بالخيرية، والباطل لا يوصف بالخيرية^(١).

٢- لعموم قوله -صلى الله عليه وسلم-: "الصلح جائز بين المسلمين"^(٢) فعموم الحديث يشمل الصلح على الإنكار^(٣).

٣- ما ورد أن عمر -رضي الله عنه- (ت: ٢٣هـ) قال: "ردوا الخصوم حتى يصلحوا، فإن فصل القضاء يورث بين القوم الضغائن"^(٤). فعمرو رضي الله عنه أمر برد الخصوم إلى الصلح مطلقاً، وكان ذلك بمحضر من الصحابة، ولم ينكر عليه أحد، فيكون إجماعاً من الصحابة -رضي الله عنهم-^(٥)، والتنازل عند الخصومة في معنى الصلح.

ويمكن أن يناقش:

بأن هذا الأثر لم يثبت عن عمر رضي الله عنه (ت: ٢٣هـ)، فالروايات عنه منقطعة^(٦).

٤- استدلوا بالمعقول، فقالوا: إن الصلح إنما شرع للحاجة إلى قطع الخصومة والمنازعة، وإذا جاز مع اعتراف الغريم، فلئن حل مع جرده وعجزه عن الوصول إلى حقه إلا بذلك أولى^(٧).

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٤٠ / ٦).

(٢) سبق تخريجه في المطلب الثاني من المبحث الثاني.

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة (٤ / ٣٥٧)، كشاف القناع للبهوتي (٣ / ٣٩٧).

(٤) أخرجه عبد الرزاق، باب هل يرد القاضي الخصوم حتى يصلحوا؟، رقم (١٥٣٠٤)، وابن أبي شيبة، باب الصلح بين الخصوم، رقم (٢٢٨٩٦)، والبيهقي في سننه، كتاب الصلح، باب ما جاء في التحلل، وما يحتج به من أجاز الصلح على الإنكار، رقم (١١٣٦٢)، (١٠٩ / ٦)، وقال: هذه الروايات عن عمر -رضي الله عنه- منقطعة.

(٥) بدائع الصنائع للكاساني (٤٠ / ٦).

(٦) سنن البيهقي (١٠٩ / ٦).

(٧) المغني لابن قدامة (٤ / ٣٥٨).

واستدل أصحاب القول الثاني بأدلة أبرزها ما يأتي:

١- قول - صلى الله عليه وسلم-: " الصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحاً حرم حلالاً. أو أحل حراماً"^(١). والمطالب إن كان كاذباً فقد استحل مال المدعى عليه، وهو حرام، وإن كان صادقاً فقد حرم على نفسه ماله الحلال^(٢).

ويمكن أن يناقش:

بأن هذا المعنى موجود في كل صلح، فالصلح الذي بمعنى البيع يحل لكل واحد منهما ما كان محرماً عليه قبله، وكذلك الصلح بمعنى الهبة، فإنه يحل للموهوب له ما كان محرماً عليه^(٣). فيلزم من ذلك منع الصلح مطلقاً، وقد جاءت النصوص بالأمر به، ومدحه، ومدح أهله.

٢- القياس على المصالحة على حد القذف، ولذا قالوا: بأن الصلح على إنكار عقد خلا عن العوض في أحد جانبيه، فبطل كالصلح على حد القذف^(٤).

ويمكن أن يناقش:

بأن هذا القياس قياس مع الفارق، لأنحد القذف ليس بمال ولا يؤول إليه، فلم تصح المصالحة عليه^(٥)، بخلاف المصالح عليه في حال الإنكار فلا بد من كونه مالاً.

الترجيح:

الراجح القول الأول، وهو صحة التنازل بعوض مع إنكار المطالب بالحق، لكن بشرط أن يعتقد المتنازل هو المدعي أنه صاحب حق، والمتنازل له وهو المدعى عليه يعتقد أنه لا حق عليه، أو يجهل الحال، وذلك لما يأتي:

١- قوة دليل هذا القول.

(١) سبق تخريجه في المطلب الثاني من المبحث الثاني.

(٢) مغني المحتاج للشريبي (٣ / ١٦٦).

(٣) المغني لابن قدامة (٤ / ٣٥٨).

(٤) تكملة المجموع للمطيعي (١٣ / ٣٨٨)، والمغني لابن قدامة (٤ / ٣٥٧).

(٥) المغني لابن قدامة (٤ / ٣٧٣).

٢- عدم ورد دليل صريح في كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. يدل على منع التنازل، والمصالحة مع إنكار المطالب بالحق.

٣- أن هذا التنازل والمصالحة مع إنكار الحق، وسيلة من وسائل قطع النزاع، وإبراء الذمم، وهذه الوسيلة موافقة لمقاصد الشريعة.

المطلب الرابع: الرجوع في التنازل عن الحق المالي

التنازل عن الحق المالي قد يكون على سبيل المعاوضة، وقد يكون على سبيل التبرع، كما تقرر ذلك فيما تقدم، وإذا كان التنازل على سبيل المعاوضة، وأخذ حكم البيع، أو ما في معناه من الصرف، أو السلم، أو الإجارة فإنه يكتسب في هذه الحالة صفة اللزوم، فليس لأحد من الطرفين الرجوع فيه باتفاق العلماء^(١) إلا عند وجود سبب يقتضي الرجوع من إقالة^(٢) أو خيار، أو نحوهما، وقد دل على ذلك عدة أدلة منها:

١- أن الله تعالى أمر بالوفاء بالعقد، والعهد فقال سبحانه: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، وقال: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [٣٤] [الإسراء: ٣٤]. وذلك يدل على وجوب الالتزام بالعقد، وعدم الرجوع فيه، قال ابن عادل (ت: ٧٧٥هـ) في تفسيره: "الأصل في البياعات، والعهود، والعقود الصحة، ووجوب الالتزام"^(٣).

(١) ينظر: البحر الرائق لابن نجيم (٥ / ٢٨٢) فقد جاء فيه ما نصه: "فالبيع عند عدم الخيار من العقود اللازمة، والعقود ثلاثة: لازم من الطرفين وهو: البيع، والسلم، والإجارة". والفروق للقرافي (٣ / ٢٦٩)، فقد جاء فيه: "والبيع لازم بمجرد العقد تفرقا أم لا"، وفتح العزيز للرافعي (٨ / ٢٩٤)، فقد جاء فيه ما نصه: "العقود اللازمة وهي نوعان: العقود الواردة على العين والعقود الواردة على المنفعة، أما النوع الأول فمنه: أنواع البيع: كالصرف، وبيع الطعام بالطعام، والسلم، والتولية، والتشريك، وصلاح المعاوضة، فيثبت فيها خيار المجلس جميعاً". والمعني لابن قدامة (٣ / ٤٩٤) فقد جاء فيه: "لا خلاف في أن البيع يلزم بعد التفرق، ما لم يكن سبب يقتضي جوازه".

(٢) الإقالة في البيع: نقضه وإبطاله، وقال الفارسي: معناه: أنك رددت عليه ما أخذت منه، ورد عليك ما أخذ منك.

ينظر: المطالع على ألفاظ المقنع ص (٢٨٥).

(٣) اللباب في علوم الكتاب لابن عادل (١٣ / ٢٧٨).

٢- ولقوله - صلى الله عليه وسلم - : "إذا تبايع الرجلان، فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا، وكانا جميعاً، أو يخير أحدهما الآخر، فإن خير أحدهما الآخر فتبايعا على ذلك، فقد وجب البيع، وإن تفرقا بعد أن تبايعا، ولم يترك واحد منهما البيع، فقد وجب البيع"^(١).

٣- أن العقد إنما شرع؛ لتحصيل المقصود من المعقود به، أو المعقود عليه، ودفعت حاجة المحتاج، وذلك يناسبه اللزوم، دفعاً لحاجة المحتاج، وتحصيلاً للمقصود^(٢).

أما إذا كان التنازل على سبيل التبرع، وأخذ حكم الهبة، فالهبة ليس للواهب الرجوع فيها بعد القبض^(٣)، ويدل على ذلك:

قول النبي - صلى الله عليه وسلم - : "العائد في هبته كالكلب يقىء، ثم يعود في قيئه"^(٤).

ويستثنى من ذلك الوالد مع ولده فإن للأب أن يرجع في هبته لولده؛ لقوله - عليه الصلاة والسلام - : "لا يحل للرجل أن يعطي العطية، فيرجع فيها، إلا الوالد فيما يعطي ولده، ومثل الذي يعطي العطية، فيرجع فيها، كمثل الكلب أكل حتى إذا شبع قاء، ثم رجع في قيئه"^(٥).

(١) سبق تخريجه في المطلب الأول من المبحث الثاني.

(٢) شرح المنهج المنتخب لابن المنجور ص (٥٦٨).

(٣) وهو قول جمهور العلماء من الحنفية، وقول للمالكية، والشافعية، والحنابلة، وخالف في ذلك المالكية والظاهرية فقالوا: تلزم الهبة بالقول بمجرد العقد. ينظر: المبسوط للسرخسي (١٢ / ٤٨)، المقدمات الممهّدات لابن رشد (٢ / ٤٠٨)، البيان للعمراني (٨ / ١١٤)، المغني لابن قدامة (٦ / ٤٤)، المحلى لابن حزم (٨ / ٧١).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها، رقم (٢٥٨٩)، وأخرجه مسلم، كتاب الهبات، باب تحريم الرجوع في الصدقة والهبة بعد القبض إلا ما وهبه لولده وإن سفل، رقم (١٦٢٢) كلاهما من حديث ابن عباس - رضي الله عنهما -.

(٥) أخرجه أحمد (٤ / ٢٦١) رقم (٢١١٩)، وأبوداود، كتاب البيوع، باب الرجوع في الهبة، رقم (٣٥٣٩)، والترمذي، كتاب الولاء والهبة، باب ما جاء في كراهية الرجوع في الهبة، رقم (٢١٣٢)، والنسائي، كتاب الهبة، باب رجوع الولد فيما يعطي ولده، رقم (٣٦٩٠)، وابن ماجه دون قوله: "ومثل الذي يعطي العطية" إلى آخره، كتاب الهبات، باب من أعطى ولده ثم رجع، رقم (٢٣٧٧)، كلهم من حديث ابن عمر، وابن عباس - رضي الله عنهما - والحديث قال عنه الترمذي: حسن صحيح، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (٢ / ٣٥٧).

المبحث الثالث: التطبيقات القضائية للتنازل عن الحق المالي.

التطبيق الأول: تنازل عن جزء من الدين مع إقرار المدعى عليه به:

الحمد لله وحده، وبعد: في يوم الثلاثاء الموافق ١٣/٠٣/١٤٣٥ هـ افتتحت الجلسة الساعة ٠٠ : ٠٨ لدي أناالقاضي في المحكمة العامة.....بناءً على المعاملة المحالة لنا من فضيلة رئيس المحكمة العامة بمحافظة ... حضر فيهابالسجل المدني رقم حال كونه وكيلًا شرعيًا عن المدعيةبموجب الوكالة الصادرة من كتابة عدل الرياض الثانية برقم والتي تخوله حق المخاصمة والمرافعة والمدافعة وإقامة الدعاوى وقبول الأحكام وردّها والاعتراض، والصلح وغير ذلك وحضر لحضوره المدعى عليهبالسجل المدني رقم.....

وبسؤال المدعي وكالة عن دعواه قال: إن المدعى عليه الحاضر استأجر من موكلتي جزء من أرضها الزراعية المسماةالعائدة لموكلتي بالصك الصادر من كتابة عدل برقم..... لمدة ثلاث عشرة سنة اعتبارًا من ٢٥/١٠/١٤٢٦هـ إلى ٢٥/١٠/١٤٣٨هـ بأجرة سنوية قدرها خمسة عشر ألف ريال وقد استلم المدعى عليه العين المستأجرة ومساحتها خمسة وخمسون ألف متر مربع من تاريخ التعاقد، وحتى تاريخ اليوم لم يسلم أجرة المزرعة وقد حلت عليه أجرة تسع سنوات ومجموعها مائة وخمسة وثلاثون ألف ريال أطلب إلزامه بها هذه دعواي.

وبعرض الدعوى على المدعى عليه قال: ما جاء في دعوى المدعي وكالة من التعاقد مع موكلته على استئجار مزرعتها الموصوفة بعاليه بالمدة، والمساحة، والأجرة المذكورة، فكل ذلك صحيح، وقد حلت علي أجرة تسع سنوات لم أسدد منها شيئاً من تاريخ ٢٥/١٠/١٤٢٦هـ وحتى تاريخ ٢٥/١٠/١٤٣٤هـ ومستعد بدفع الأجرة، وأطلب من المدعية أن تسقط عني أجرة ثلاث سنوات حيث اتفقت مع وكيلها هذا الحاضر على ذلك، وإمهالي في تسديد الأجرة هكذا أجاب.

ثم جرى نقاش بين الطرفين اتفقا بعده على أن يسلم المدعى عليه للمدعية مبلغا وقدره تسعون ألف ريال في موعد أقصاه ١٣/١١/٤٣٥هـ وتتنازل المدعية عن بقية الأجرة وقدرها خمسة وأربعون ألف ريال من مبلغ المطالبة وأن يلتزم المدعى عليه بسداد أجرة السنوات الباقية من المدة في المواعيد المحددة صلحا منهيًا للنزاع بينهما، وطلبا جميعاً إثبات هذا الصلح؛ ولقوله تعالى (والصلح خير) فقد أجزته وأمضيته وبه حكمت وبالله التوفيق.

التعليق: بدراسة هذا التطبيق يتبين ما يأتي:

١- أن المدعية تطالب المدعى عليه من خلال وكيلها بمبلغ ١٣٥ ألف ريال مقابل أجرة أرض لمدة تسع سنوات لم يسلم لها منها شيء.

٢- أن المدعى عليه مقر بالدين الذي في ذمته، وهو أجرة استيفائه للمنفعة.

٣- أن المدعية تنازلت عن بعض الدين بلا عوض على سبيل الإبراء والصلح، وهو تنازل صحيح، تترتب عليه أحكام الإبراء، والهبة وإن وقع بلفظ الصلح كما تقدم في الصورة الأولى من الفرع الثاني في المطلب الثاني، وقد حكم القاضي بإجازته وإمضائه.

التطبيق الثاني: تنازل عن أجل الدين في عقد مداينة والإلزام به

الحمد لله وحده، وبعد: افتتحت الجلسة الساعة العاشرة صباحاً لدي أنا القاضي في المحكمة العامة بناءً على المعاملة المحالة لنا من فضيلة رئيس المحكمة العامة بمحافظة حضر فيها المدعي وحضر لحضوره المدعى عليه وبسؤال المدعي عن دعواه قال: لقد أقرضت ابن المدعى عليه الحاضر مبلغاً وقدره خمسة وثلاثون ألف ريال منذ تاريخ ٨/٦/٤٣٤هـ على أن يسلمها المقترض بواقع خمسة آلاف ريال شهرياً، وقد حلت جميع الأقساط، ولم استلم من المقترض أي مبلغ، ولكون المدعى عليه هو الكفيل الغارم للمقترض، فقد رجعت عليه، وقام بتسليمي من مبلغ القرض مبلغاً وقدره خمسة عشر ألف ريال منها؛ خمسة آلاف ريال على دفعات، وعشرة آلاف ريال دفعة واحدة نقداً، وبقي في ذمة المقترض مبلغ وقدره عشرون ألف

ريال لم يقم بتسليمها، ولا جزء منها أطلب إلزام المدعى عليه بتسليمي المبلغ المتبقي في ذمة مكفولة، وقدره عشرون ألف ريال هذه دعواي.

وبعرض الدعوى على المدعى عليه قال: ما جاء في دعوى المدعي من أنه أقرض ابنيالمبلغ المذكور، وأنني الكفيل الغارم له، وأنني سلمت من القرض المبلغ الوارد في دعوى المدعي، وأن المبلغ المتبقي هو عشرون ألف ريال، فكل ذلك صحيح هكذا أجاب.

ثم جرى نقاش بين الطرفين اتفقا بعده على: أن يقوم المدعى عليه بتسليم المبلغ المدعى به، وقدره عشرون ألف ريال على أقساط شهرية، بواقع ألف ريال حتى نهاية المبلغ، يحل القسط الأول بتاريخ ١٦/١/٢٥هـ وطلبا جميعاً إثبات هذا الصلح بينهما؛ ولقوله تعالى: ﴿وَالضُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: ١٢٨]. فقد ثبت لدي أن بذمة المدعى عليه للمدعي مبلغاً وقدره عشرون ألف ريال، وألزمت الطرفين بما اتفقا عليه من صلح، وبه حكمت، وأفهمت المدعى عليه بأن له الرجوع على مكفولة متى شاء، وبالله التوفيق.

التعليق: بدراسة هذا التطبيق يتبين ما يأتي:

١- العقد الذي جرى بين المتداعيين عقد مداينة، فالمدعي يطالب المدعى عليه، وهو الكفيل بالمتبقي من إجمالي المبلغ المستدان وقدره (٢٠) ألف ريال، وقد حل وقت السداد، ولم يستلم المبلغ.

٢- المدعى عليه مقر بالدين الذي على مكفولة، وأنه لم يتم سداده.

٣- وافق المدعي على تقسيط المبلغ على آجال، وتخفيض قسط السداد، واتفقا على ذلك لدى القاضي وألزم القاضي به، وبناء عليه فليس للمدعي المطالبة بالدين قبل حلوله أجله، بناء على القول الراجح في مسألة التنازل عن أجل الدين.

التطبيق الثالث: تنازل مع إنكار المدعي عليه للحق المطالب به

الحمد لله وحده، وبعد: لدي أناالقاضي في المحكمة العامةبناءً على المعاملة المحالة لنا من فضيلة رئيس المحكمة العامةوبسؤال المدعية عن دعواها قالت: لقد أقرضت المدعى عليه الحاضر وهوزوجي مبلغاً وقدره خمسة وثلاثون ألف ريال

منذ أربعة عشر عامًا على فترات متفرقة؛ لغرض إصلاح البيت على أن يعيد هذا المبلغ
أطلب إلزامه بتسليمي مبلغاً وقدره خمسة وثلاثون ألف ريال هذه دعواي.

وبعرض الدعوى على المدعى عليه أجاب قائلًا: ما جاء في دعوى المدعية غير
صحيح. ولم أقترض منها هذا المبلغ، والصحيح أنني أخذت منها مبلغاً وقدره عشرون
ألف ريال على فترات متفرقة ليس من باب القرض إنما من باب مساعدتي على بعض
أمور الحياة، ولم ألتزم لها بإعادة هذا المبلغ؛ لأنه على سبيل الهبة هكذا أجاب.

وبعرض ذلك على المدعية قالت ما ذكره المدعى عليه غير صحيح، فطلبت من
المدعية البينة على القرض فقالت: لدي بينة وهي: شهادة إخوتي، ورفعت الجلسة إلى
يوم الاثنين ١٤٣٥/٧/٢٠هـ الساعة الثامنة.

في يوم الاثنين الموافق ١٤٣٥/٠٧/٢٠هـ افتتحت الجلسة الساعة ٠٦ : ٠٩ حضرت
فيها المدعية والمدعى عليه المذكورة هويتهما سابقاً.

ثم جرى نقاش بين الطرفين اصطلاحاً على أن يدفع المدعى عليه للمدعية مبلغاً
وقدره خمسة وعشرون ألف ريال؛ صلحاً منهيّاً للنزاع بينهما، لا تطالب المدعية المدعى
عليه بخصوص هذه الدعوى لا حاضراً ولا مستقبلاً، وطلبا إثبات ذلك، فجرى سؤال
المدعية: هل لها مطالبة أخرى غير هذه الدعوى؟ فقالت: لا توجد لدي مطالبة أخرى ضد
المدعى عليه، هكذا أجابت، ولقوله تعالى: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ النساء: ١٢٨، ولصدروه من
جائزي التصرف، فقد أجزته، وأمضيته، وبه حكمت، وبالله التوفيق.

التعليق: بدراسة هذا التطبيق يتبين ما يأتي:

١- أن المدعية تطالب المدعى عليه بمبلغ قدره (٣٥) ألف ريال.

٢- أن المدعى عليه ينكر مقدار المبلغ، وينكر أنه أخذه على سبيل القرض، وإنما
أخذه على سبيل الهبة.

٢- أن المدعية تنازلت عن الدعوى مقابل مال يدفعه المدعي، وقدره (٢٥) ألف ريال،
فهذا تنازل مع إنكار المدعى عليه، وهو تنازل صحيح على القول الراجح، كما في مبحث
التنازل بين إقرار المتنازل له وإنكاره، والله تعالى أعلم.

* * *

الخاتمة

الحمد لله أولاً، وآخرًا، وظاهرًا، وباطنًا، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: ففي نهاية البحث أسجل خلاصة ما توصلت إليه من نتائج بعد التطواف بمباحثه، ودراسة مسائله، وذلك في النقاط الآتية:

١- أن التنازل ترك من له الحق حقه لغيره بعوض، أو بغيره بما يدل على خروجه من ملكيته، وتتصل به عدة ألفاظ تشترك معه في جانب، وتفارقه في جانب آخر، مثل: الصلح، والإسقاط، والإبراء، والحط، والإباحة، وأن التنازل عن الحق المالي يراد به: ترك صاحب الحق المالي حقه لغيره بعوض، أو بغيره بما يدل على خروجه من ملكيته.

٢- التنازل عن الحق المالي قد يكون بعوض، وقد يكون بغير عوض، وفي كلا الحالين قد يكون عن عين، أو دين، أو منفعة.

٣- التنازل عن العين بعوض إن كانت العين المتنازل عنها عروضةً فالتنازل يأخذ حكم البيع، أما إن كانت العين المتنازل عنها نقدًا، والعوض المدفوع للتنازل نقدًا، فالتنازل يأخذ حكم الصرف.

٤- إذا تنازل صاحب الحق عن الدين الذي له بعوض، فالتنازل يأخذ حكم البيع سواء، تنازل بالدين لمن هو في ذمته، أم لغيره، وبيع الدين في أصله جائز ما لم يترتب على بيعه غرر، أو ربا، أو ربح ما لم يضمن.

٥- التنازل عن المنفعة بعوض جائز متى ما كانت المنفعة مالية مما تجوز المعاوضة عليه، أما الحقوق غير المالية، كحق الشفعة، ففي جواز التنازل عنها بعوض خلاف، والراجع جواز المعاوضة عليه.

٦- التنازل عن العين بلا عوض جائز، ويأخذ أحكام الهبة.

٧- إذا تنازل من له الحق عن بعض الدين فالتنازل صحيح متى ما وقع بلفظ الهبة، أو الإسقاط، أو الإبراء، أما إذا وقع بلفظ الصلح، فقد تنازع العلماء في صحته، والراجع الصحة.

٨- يصح التنازل عن أجل الدين، ويلزم المدين الالتزام بالأجل الجديد، وليس له المطالبة بالدين قبل حلول الأجل الجديد، وكذلك يصح تنازل الدائن عن صفة الدين كما لو كان الدين من النقود الجياد، أو من السبائك الخالصة، فتنازل الدائن عن ذلك، ورضي بالرديء، والمكسر.

٩- يصح التنازل عن المنفعة بلا عوض، ويأخذ هذا التنازل حكم العارية، لكن لو تنازل عن المنفعة مدة العمر فقط بلا عوض، فهذا التنازل يأخذ حكم الهبة التي تسمى العمري، وقد اختلف العلماء في صحتها، والراجح الصحة.

١٠- الشروط في التنازل منها الصحيح، ومنها الفاسد، ومن الشروط الصحيحة:

أ- الشروط التي ثبت جوازها بنص، أو إجماع، كاشتراط المشتري التأجيل، أو الخيار، أو ثمر النخل المؤبر.

ب- الشروط التي يقتضيها العقد، كاشتراط المشتري تملك العين، أو المستأجر تملك المنفعة.

ج- الشروط التي هي من مصلحة العقد، كالرهن، والكفيل، والشهود.

١١- من الشروط الفاسدة:

أ- الشروط التي ثبت منعها بنص، أو إجماع، كاشتراط الولاء للمعتق.

ب- الشروط التي تنافي مقتضى العقد، كما لو تنازل له عن شيء بشرط أن لا يتصرف فيه.

ج- الشروط التي تؤدي إلى محرم، كاشتراط صفة محرمة فيما تتم المعاوضة عليه، أو اشتراط الزيادة في صلح المعاوضة على الحق بجنسه، أو اشتراط التنازل للإقرار بالحق.

١٢- الجهالة في التنازل أمر مهم وأساسي؛ لأن الجهالة تؤدي إلى الغرر، وإذا تنازل عن شيء مجهول بعوض صح ذلك إذا كان المتنازل به مما يتعذر العلم به، فإن لم يتعذر لم يصح التنازل.

١٢- يصح التنازل عن الحق المالي بعوض مع إنكار المطالب به بشرط أن يعتقد المدعي أنه صاحب حق، والمدعى عليه يعتقد أنه لا حق عليه، أو يجهل الحال.

١٤- ليس للمتنازل عن الحق أن يرجع في تنازله، إذا كان التنازل على سبيل المعاوضة إلا عند وجود ما يقتضي الرجوع من إقالة أو خيار، أو نحوهما، وكذلك إذا كان التنازل على سبيل التبرع وأخذ حكم الهبة، فليس للمتنازل الرجوع فيه بعد القبض إلا أن يكون أباً لمن تنازل له فله الرجوع، وبالله التوفيق والله أعلم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

فهرس المراجع

- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، البستي، محمد بن حبان بن أحمد (المتوفى: ٣٥٤هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: ٧٣٩هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م
- أحكام القرآن، الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد صادق القمحاوي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، تاريخ الطبع: ١٤٠٥هـ
- الاختيار لتعليل المختار، الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود (المتوفى: ٦٨٣هـ)، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيفة، الناشر: مطبعة الحلبي - القاهرة تاريخ النشر: ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الألباني محمد ناصر الدين (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، إشراف: زهير الشاويش، الطبعة: الثانية، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م
- الاستذكار، ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد أبو عمر (المتوفى: ٤٦٣هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م
- أسنى المطالب في شرح روض الطالب، الأنصاري زكريا بن محمد بن زكريا، زين الدين أبي يحيى (المتوفى: ٩٢٦هـ)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- الأشباه والنظائر، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد (المتوفى: ٩٧٠هـ)، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، الطبعة: الأولى، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م
- الأشباه والنظائر، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (المتوفى: ٩١١هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م
- الأصول من علم الأصول، العثيمين، محمد بن صالح بن محمد (المتوفى: ١٤٢١هـ)، دار النشر: دار ابن الجوزي، الطبعة: طبعة عام ١٤٢٦هـ .
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، (المتوفى: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، الطبعة: الأولى، بيروت، الناشر: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م

- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (المتوفى: ٧٥١هـ)، المحقق: محمد حامد السبكي، الناشر: مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، د.ت.
- الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، الحجاوي، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم (المتوفى: ٩٦٨هـ)، المحقق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، الناشر: دار المعرفة بيروت - لبنان، د.ت.
- الأم، الشافعي، محمد بن إدريس بن العباس، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٠٤هـ)، بيروت، الناشر: دار المعرفة - سنة النشر: ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان (المتوفى: ٨٨٥هـ)، الطبعة: الثانية، الناشر: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، (المتوفى: ٩٧٠هـ)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ١١٣٨هـ)، وبالْحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية، د.ت.
- البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، أبو عبد الله (المتوفى: ٧٩٤هـ)، الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: ٥٩٥هـ)، الناشر: دار الحديث - القاهرة، تاريخ النشر: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد (المتوفى: ٥٨٧هـ)، الطبعة: الثانية، الناشر: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- البيان في مذهب الإمام الشافعي، العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير، (المتوفى: ٥٥٨هـ)، المحقق: قاسم محمد النوري، الناشر: دار المنهاج - جدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبي الفيض، (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية، د.ت.

- التاج والإكليل لمختصر خليل، **المواق، محمد بن يوسف بن أبي القاسم، (المتوفى: ٨٩٧هـ)**، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٤م.
- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق مع حاشية الشَّيْبِي، **الزُّبَلِي، عثمان بن علي بن محجن (المتوفى: ٧٤٢هـ)**، الطبعة: الأولى، القاهرة، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، ١٣١٣هـ.
- تحفة الحبيب على شرح الخطيب، **البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر (المتوفى: ١٢٢١هـ)**، الناشر: دار الفكر، تاريخ النشر: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- تحفة الفقهاء، **السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر (المتوفى: نحو ٥٤٠هـ)**، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- تحفة المحتاج في شرح المنهاج، **الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي ابن حجر**، روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر، لصاحبها: مصطفى محمد، عام النشر: ١٣٥٧هـ - ١٩٨٣م.
- التعريفات، **الجرجاني، علي بن محمد بن علي (المتوفى: ٨١٦هـ)**، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، الطبعة: الأولى، بيروت-لبنان، الناشر: دار الكتب العلمية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم، **ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)**، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، **ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (المتوفى: ٨٥٢هـ)**، الطبعة: الأولى، الناشر: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ - ١٩٨٩م.
- تهذيب سنن أبي داود مع عون المعبود شرح سنن أبي داود: **ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (المتوفى: ٧٥١هـ)**، (المتوفى: ١٣٢٩هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٥هـ.

- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، **القرطبي**، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح **الأنصاري (المتوفى: ٦٧١هـ)**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- الجوهرة النيرة، الزبيدي، **أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي (المتوفى: ٨٠٠هـ)**، الناشر: المطبعة الخيرية، الطبعة: الأولى، ١٣٢٢هـ.
- حاشية ابن عابدين= رد المحتار على الدر المختار، **ابن عابدين، لمحمد أمين بن عمر بن عبد العزيز (المتوفى: ١٢٥٢هـ)**، الناشر: دار الفكر-بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- حاشية أبي الضياء نور الدين بن علي الشبراملسي الأقهري (المتوفى: ١٠٨٧هـ) مع نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: ط أخيرة - ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، **ابن عرفة، محمد بن أحمد المالكي (المتوفى: ١٢٣٠هـ)**، الناشر: دار الفكر، د.ت.
- حق الارتفاق، **التويجري، سليمان بن وايل بن خريف**، الناشر: دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.
- حقوق المرأة الزوجية والتنازل عنها، **الدهلوي، محمد يعقوب**، الناشر: دار الفضيلة، الرياض، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.
- الذخيرة، **القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، أبو العباس (المتوفى: ٦٨٤هـ)**، تحقيق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بوخبزة، الطبعة: الأولى، بيروت، الناشر: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين، **النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى: ٦٧٦هـ)**، تحقيق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
- سنن ابن ماجه، **ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد، (المتوفى: ٢٧٣هـ)**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت.

- سنن أبي داود، **أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق، (المتوفى: ٢٧٥هـ)**. المحقق: محمد مجيب الدين عبد الحميد، صيدا - بيروت، الناشر: المكتبة العصرية، د.ت.
- سنن الترمذي، **الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرَةَ بن موسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)**. تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، الطبعة: الثانية، مصر، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
- سنن الدارقطني، **الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي، أبو الحسن، (المتوفى: ٣٨٥هـ)**. حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الطبعة: الأولى، بيروت لبنان، الناشر: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.
- السنن الكبرى، **البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى (المتوفى: ٤٥٨هـ)**. المحقق: محمد عبد القادر عطا، الطبعة: الثالثة، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- سنن النسائي (المجتبى من السنن)، **النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، أبو عبد الرحمن، (المتوفى: ٣٠٣هـ)**. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة: الثانية، حلب، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، **الزرقاني محمد بن عبد الباقي بن يوسف المصري الأزهرى، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.**
- الشرح الصغير، مع حاشية الصاوي، **الدردير، أحمد بن محمد بن أحمد العدوي، أبو البركات (المتوفى: ١٢٠١هـ)**، الناشر: دار المعارف، د.ت.
- الشرح الكبير على مختصر خليل مع حاشية الدسوقي، **الدردير، أحمد بن محمد بن أحمد العدوي، أبو البركات (المتوفى: ١٢٠١هـ)**، الناشر: دار الفكر، د.ت.
- شرح المنهج المنتخب إلى قواعد، **ابن المنجور، أحمد بن علي، (المتوفى ٩٩٥هـ)**، دراسة وتحقيق: محمد الشيخ محمد الأمين، إشراف الدكتور: حمد بن حماد الحماد، دار عبد الله الشنقيطي، د.ت.

- شرح مختصر خليل للخرشي، الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي؛ أبو عبد الله (المتوفى: ١١٠١هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة - بيروت، د.ت.
- شرح منتهى الإرادات، البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين الحنبلي (المتوفى: ١٠٥١هـ)، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- صحيح البخاري - الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه البخاري، محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة: الأولى، الناشر: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- صحيح الترغيب والترهيب، الألباني، محمد ناصر الدين (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، الناشر: مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة: الخامسة، د.ت.
- صحيح مسلم = المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، (المتوفى: ٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، الناشر: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، محمود بن أحمد بن موسى الحنفي، بدر الدين أبو محمد (المتوفى: ٨٥٥هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ت.
- العناية شرح الهداية، البابرتي، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله (المتوفى: ٧٨٦هـ)، الناشر: دار الفكر، د.ت.
- غاية البيان شرح زيد ابن رسلان، الرملي شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة (المتوفى: ١٠٠٤هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت، د.ت.
- الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا، (المتوفى: ٩٢٦هـ)، الناشر: المطبعة الميمنية، د.ت.
- الفائق في غريب الحديث والأثر، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار المعرفة - لبنان، الطبعة: الثانية، د.ت.

- الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام (المتوفى: ٧٢٨هـ). الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، أحمد بن علي أبو الفضل الشافعي، (المتوفى: ٨٥٢هـ)، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ
- فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير، الرافعي: عبد الكريم بن محمد القزويني (المتوفى: ٦٢٣هـ)، الناشر: دار الفكر، د. ت.
- فتح الغفار الجامع لأحكام سنة نبينا المختار، الصنعاني، الحسن بن أحمد بن يوسف بن محمد بن أحمد الرباعي (المتوفى: ١٢٧٦هـ)، المحقق: مجموعة بإشراف الشيخ علي العمران، الناشر: دار عالم الفوائد، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧هـ
- الفروق = أنوار البروق في أنواع الفروق، القرافي، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، أبو العباس الشهير بالقرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، الناشر: عالم الكتب، د. ت.
- الفقه الإسلامي وأدلته، الزحيلي، وهبة بن مصطفى، الطبعة: الرابعة، سوربة دمشق، الناشر: دار الفكر - تنسيق المكتبة الشاملة، د. ت.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين (المتوفى: ١٠٣١هـ)، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٥٦هـ.
- القاموس المحيط، الفيروزآبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (المتوفى: ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، للدكتور نزيه حماد، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.

- القواعد النورانية الفقهية، ابن تيمية، **تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)**. حققه وخرج أحاديثه: د أحمد بن محمد الخليل، الناشر: دار ابن الجوزي، بلد النشر: المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.
- كشاف القناع عن متن الإقناع، **البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين الحنبلي (المتوفى: ١٠٥١هـ)**، الناشر: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، **الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: ١٠٩٤هـ)**، المحقق: عدنان درويش - محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، د.ت.
- اللباب في شرح الكتاب، **الغنيمي، عبد الغني بن طالب بن حمادة الحنفي (المتوفى: ١٢٩٨هـ)**، حققه، وفضله، وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.
- اللباب في علوم الكتاب، **ابن عادل، أبي حفص سراج الدين عمر بن علي الحنبلي الدمشقي النعماني (المتوفى: ٧٧٥هـ)**، المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- لسان العرب، **ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي؛ أبي الفضل، جمال الدين (المتوفى: ٧١١هـ)**، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤هـ.
- المبدع في شرح المقنع، **ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد (المتوفى: ٨٨٤هـ)**، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- المبسوط، **السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (المتوفى: ٤٨٣هـ)**، الناشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة: بدون طبعة، تاريخ النشر: ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- مجلة الأحكام الشرعية، **القاري، أحمد بن عبد الله**، المحقق: د. عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، د. محمد إبراهيم علي، الناشر: تهامة، جدة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

- مجلة الأحكام العدلية، لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، المحقق: نجيب هواويني، الناشر: نور محمد، كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي، د.ت.
- المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي، النووي، أبوزكريا محيي الدين يحيى بن شرف (المتوفى: ٦٧٦هـ). الناشر: دار الفكر.
- مجموع فتاوى ورسائل شيخ الإسلام ابن تيمية، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، أبو العباس (المتوفى: ٧٢٨هـ). جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، عام النشر: ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
- المحلى بالآثار، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، أبو محمد (المتوفى: ٤٥٦هـ)، بيروت، الناشر: دار الفكر، د.ت.
- المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، ابن مازة، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد الحنفي (المتوفى: ٦١٦هـ). المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- المختار للفتوى مع الاختيار لتعليل المختار، الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود (المتوفى: ٦٨٣هـ)، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة، الناشر: مطبعة الحلبي - القاهرة تاريخ النشر: ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.
- المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، وقواعد الملكية والعقود، شلبي، محمد مصطفى، الناشر: دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- المدونة، الأصحبي، مالك بن أنس بن مالك بن عامر (المتوفى: ١٧٩هـ). الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (المتوفى: ٤٥٦هـ). الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، د.ت.
- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الهروي، علي بن سلطان محمد، أبي الحسن نور الدين الملا (المتوفى: ١٠١٤هـ). الناشر: دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

- المستدرک علی الصحیحین، الحاکم، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن محمد (المتوفى: ٤١١هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، ابن حنبل، أحمد بن محمد، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٤١هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- مصنف عبد الرزاق، الصنعاني، عبد الرزاق بن همام بن نافع (المتوفى: ٢١١هـ)، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة: الثانية، بيروت، الناشر: المكتب الإسلامي - ١٤٠٣هـ.
- المصنف في الأحاديث والآثار، ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان، (المتوفى: ٢٣٥هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩هـ.
- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، الرحيباني مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي الحنبلي (المتوفى: ١٢٤٣هـ)، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثانية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- المطلع على أفاظ المقنع، البعلي، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل، أبو عبد الله، شمس الدين (المتوفى: ٧٠٩هـ)، المحقق: محمود الأرنؤوط وياسين محمود الخطيب، الناشر: مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- معجم الفروق اللغوية، ابن مهران، أبو هلال الحسن بن عبد الله (المتوفى: نحو ٣٩٥هـ)، المحقق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم»، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ.
- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- المغني، ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، موفق الدين أبو محمد الحنبلي، (المتوفى: ٦٢٠هـ)، الناشر: مكتبة القاهرة، تاريخ النشر: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج؛ الشرييني، محمد بن أحمد الخطيب الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- المقدمات الممهّدات، ابن رشد، محمد بن أحمد، أبو الوليد القرطبي (المتوفى: ٥٢٠هـ)، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- المنثور في القواعد الفقهية، الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، أبو عبد الله (المتوفى: ٧٩٤هـ)، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- منح الجليل شرح مختصر خليل، عليش، محمد بن أحمد بن محمد، أبو عبد الله المالكي (المتوفى: ٢٩٩هـ)، الناشر: دار الفكر - بيروت، د.ت.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، يحيى بن شرف، محيي الدين أبوزكريا (المتوفى: ٦٧٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ.
- المذهب في فقه الإمام الشافعي، الشيرازي، إبراهيم بن علي، أبو إسحاق (المتوفى: ٤٧٦هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، د.ت.
- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، الرعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن (المتوفى: ٩٥٤هـ)، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويت، الأجزاء (١-٢٣): الطبعة الثانية، دار السلاسل - الكويت، الأجزاء (٢٤-٣٨): الطبعة الأولى، مطابع دار الصفاة - مصر، الأجزاء (٣٩-٤٥): الطبعة الثانية، طبع الوزارة، المكتبة الشاملة، د.ت.
- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي، محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي (المتوفى: ١٠٠٤هـ)، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: ط أخيرة - ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
- نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي، (المتوفى: ٤٧٨هـ)، حققه وصنع فهراسه: أ.د / عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.



- النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير. **المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم، مجد الدين الشيباني (المتوفى: ٦٠٦هـ)**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار. **الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (المتوفى: ١٢٥٠هـ)**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، الناشر: دار الحديث، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م
- الهداية في شرح بداية المبتدي، **المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل، أبو الحسن (المتوفى: ٥٩٣هـ)**، المحقق: طلال يوسف، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، د.ت.
- الوسيط في المذهب، **الغزالي، محمد بن محمد، أبو حامد (المتوفى: ٥٠٥هـ)**، المحقق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، الناشر: دار السلام - القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.

* * *



- 
- IbnNajeem, Z. (n.d.). *Al-BaHr Al-Ra'eq SharH Kanz Al-Daqa'eq* (2nd ed.)
Daar Al-Ketab Al-Islami.
 - IbnTaymiyyah, T. (1987). *Al-fatawy alkobra*. Daar Al-kutub Al-`elmiya.
 - Muslim, M. (n.d.). *SaHiH Muslim*. M. Adb Al-Baqi (Ed.). Beirut: Daar
iHya' Al-Turath Al-`arabi.
 - Nazeeh, H. (2001). *Qadaya fighiyah mou`aSerah fi al-maaal wa al-
eqteSad*. Damascus: Daar Al-Qalam.
 - Shalabi, M. (1985). *Al-madkhal fi al-ta`reef bi - al-fiqh al-islami*. Beirut:
Daar Al-NahDHah Al-`arabiyah.
 - Zarkashi, B. (1994). *Al-BaHr Al-MuHeet fi 'uSoul al-fiqh*. Daar Al-Kotabi.

* * *

- Ibn Majah, M. (n.d.). *Sunan ibn Majah*. M. Abd Al-Baqi (Ed.). Daar 'Ehyaa' Al-kutub Al-`Arabiyah.
- Ibn Manzhoor, M. (1414). *Lesan al-`arab* (3rd ed.). Beirut: Daar Al-kutub Al-`elmiya.
- Ibn Mazah, B. (2004). *Al-moHeeT al-borhani fi alfiqh al-nou`mani*. A. Al-jundi (Ed.). Beirut: Daar Al-kutub Al-`elmiya .
- Ibn MufleH, I. (1997). *Al-mobde` fi SharH al-muqne`*. Beirut: Daar Al-kutub Al-`elmiya.
- Ibn Najeem, Z. (1999). *Al-'Ashbah wa al-nazha'er*. Z. `umaiyrat (ed.).Beirut: Daar Al-kutub Al-`elmeiya.
- Ibn Qudamah, A. (1994). *Al-mughni*. Maktabat Al-Qaherah..
- Ibn Rushd, M. (1988). *Al-muqaddemat al-mumahadat*. Daar Al-gharb Al-islami.
- Ibn Rushd, M. (2004). *Bedayat al-mujtahed wa nehayat al-moqtaSed*. Cairo: Daar Al-Hadeeth.
- Ibn Taymiyyah, A. (1995). *Majmoo` fatawa wa rasa'el shaikh al-islam ibn taymiyyah*. Majma` Al-Malik Fahad li Teba`at Al-MuSHaf Al-Shareef
- Ibn Taymiyyah, T. (1422). *Al-qawa`ed al-nooraniyah al-fiqhiya*. Daar ibn Al-Jawzi.

- Ibn Abi Shaybah, A. (1409). *Al-MoSannaf fi al-aHadeeth wa al-aadhar*. K. Al-Hout (Ed.).Riyah: Maktabat Al-Rashed.
- Ibn Al-manjour, A. (n.d.). *SharH Al-Manhaj Al-Montakhab 'ela qawa`ed*. M. Al-Ameen (Ed.). Daar Abdullah Al-Shanqeeti.
- Ibn al-Qayyim, M. (1991). *E`lam al-mowaq`een `an rab al-`alameen*. M. Ibrahim (Ed.) Daar Al-kutub Al-`elmiya.
- Ibn Fares, A. (1979). *Mu`jam maqayees al-lughah*. A. Haroon (Ed.). Daar Al-fikr.
- Ibn Hajar, A, (1379). *FatH Al-bary SharH SaHeeH Al-Bokhari*. A. Ibn Baz (Ed.). Beirut: Daar Al-ma`refah.
- Ibn Hajar, A. (1989). *Al-talkheeS Al-Habeer Fi Takhreej AHadeeth Al-Rafea`I al-kabeer*. Daar Al-kutub Al-`elmiya.
- Ibn Hanbal, A. (2001). *Masnad al-imam ahmed bin Hanbal*.Sh. Al-Arna'ouT, et al (Eds.). Mu'assasat Al-Risalah.
- Ibn Hazm, A. (n.d.). *Al-aHalla bi al-adhaar*.Beirut: Daar Al-Fikr.
- Ibn Jawziyyah, M. (n.d.). *Eghathat al-lahfan min maSayed al-ShayTan*. M. Al-faqi (EdRiyadh: Maktab Al-Ma`aref.
- Ibn Katheer, I. (1999). *Tafseer Ibn Katheer* (2nd ed.). S. Salamah (Ed.) , Daar Taybah for Publication and Distribution.

- Al-zaheri, M. (n.d.). *Marateb al-ejmaa` fi al-`ebadat wa al-mu`amalat wa al-e`tiqadat*. Beirut: Daar Al-kutub Al-`elmiya.
- Al-Zubaidi, A. (1322). *Al-Jawhara al-naiyerah*. Al-Matba`a Al-khayreiyah.
- Al-Zubaidi, M. (n.d.). *Taj Al-'rous min jawaher al-qamoos*. Daar Al-Hedaya.
- Al-zuhayli, W. *Al-fiqh al-Islami wa 'adellatuh* (4th ed.). Demascus: Daar Al-Fikr.
- Bujayremi, S. (1995). *ToHfat Al-Habeeb `ala SharH al-khaTeeb*. Daar Al-Fikr.
- Group of scholars (n.d.) *Majalat al-aHkam al-`adliyah*. N. Hawaweeni (Ed.). Noor MuHammed.
- Hijjawi, M. (n.d.). *Al-eqnaa` fi fiqh al-imam aHmed ibn Hanbal*. A. Al-Sabki (Ed.). Beirut: Daar Al-Ma`refa
- Ibn `AbdulBar, Y. (2000). *Al-Istidhkar*. S. `aTa (Ed.). Beirut: Daar Al-kutub Al-`elmeiya.
- Ibn `Abedeen, M. (1992). *Radd Al-MuHtar ala al_dorr Al-mukhtar* (2nd ed.). Beirut: Daar Al-Fikr.
- Ibn `adel, S. (1998). *Al-labab fi `uloum al-ketab*. A. Abdulmawjood & A. Mo`awaDH (Eds.). Beirut: Daar Al-kutub Al-`elmiya.

- Al-Sherbini, M. (1994). *Mughni al-muHtaj ela ma`refat ma`ani alfazh al-menhaj*. Daar Al-kutub Al-`elmiya.
- Alsourakhsi, M.(1993). *Al-mabsooT*. Beirut: Daar al-ma Beirut: Daar Al-Ma`refah.
- Al-SuyouTi, A. (1990). *Al-'Ashbah wa al-nazha'er*. Daar Al-kutub Al-`elmiya.
- al-Tirmidhi, M. (1975). *Sunan al-tirmidhi*(2nd ed.). A. Shaker, M. Abd Al-Baqi & I. `aTwah (Eds.). , Maktabat wa MaTba`at MoSTafa Al-babi Al-Halabi.
- Al-Tuwaijri, S. (1432). *Haqq Al-ertefa`* . , Daar Bin Al-Jawzi
- Al-Umrani, Y. (2000). *Al-bayan fi madhhab al-imam al-shafi'i*. Q. Al-nori. (Ed.). Jeddah: Daar Al-Minhaj. -
- Al-Zamakhshari, M. (n.d.). *Al-fa'iq fi ghareeb al-hadeeth wa Al-adhar*(2nd ed.). Daar Al-ma`refah.
- Al-Zarkashi, B, (1985). *Al-manthoor fi al-qawa`ed al-feqhiyah*. (2nd ed.). Wezarat Al-Awqaf Al-Kuwaitiyah.
- Al-Zarqani, M. (2003). *SharH al-zarqani `ala muaTTa' al-imam malik*. T. Sa`ad (Ed.). Maktabat Al-Thqafah Al-Deeniyah.
- Al-Zayla`I, O. (1313). *Tabyeen Al-Haqa'eq SharH Kanz al-daqa'eq* , Publisher: Cairo: Al-Matba`ah Al-Kobra Al-Ameereiya Bolaq.

- Al-ramli, M. (1984). *Nehayat al-muHtaj ela sharH al-menhaj*. Beirut: Daar Al-Fikr.
- Al-Ramli, Sh. (n.d.). *Ghayat Al-bayan SharH Zobd Bin Raslan* Beirut: Daar Al-Ma`refah. .
- Al-Rohaybani, M. (1994). *MaTaleb uli al-nuha fi SharH ghayat al-muntaha* (2nd ed.) Al-Maktab Al-Islami.
- Al-Ru`ayni, Sh. (1992). *Mawaheb al-Jaleel fi SharH mukhtaSar khaleel* (3rd ed.). Daar Al-Fikr.
- Al-Samarqandi, M. (1994). *ToHfat Al-foqahaa'* (2nd ed.). Beirut: Daar Al-kutub Al-`elmiya.
- Al-San`ani, A. (1403). *MoSanaf Abdul Razzaq* (2nd ed.). H. Al-A`zhami (Ed.). Beirut: Al-Mktab Al-Islami.
- Al-San`ani, A. (1427). *FatH al-ghaffar al-jame` li aHkam sunnat nabyina al-mukhtar*. Daar `Alam Al-Fawa'ed.
- Al-Shafi`I, M. (1990). *Al-Om*. Beirut: Daar Al-Ma`refa.
- Al-Shawkani, M. (1993). *Nayl Al-AwTar sharH muntaqa al-akhbar*. E. Al-Sababati (Ed.). Daar Al-Hadeeth. Al-Marghinani, A. (n.d.). *Al-Hedaya fi sharH bedayat al-mubtadee*. T. Yusuf (Ed.). Beirut: Daar 'iHya' Al-Turath Al-`arabi.

- Al-mrdawi, A. (n.d.). *Al-'enSaf fi ma`refat al-rajiH min al-khelaf* (2nd ed.). Daar 'Ehya' Al-Turath Al-'Arabi.
- Al-Nawawi, M. (n.d.). *Al-majmoo` SharH al-muhadhab*. Daar Al-Fikr.
- Al-Nawawi, Y. (1392). *Al-menhaj sharH SaHeeH muslim bin al-Hajjaj* (2nd ed.). Beirut: Daar 'iHya' Al-Turath Al-`arabi. Al-Sherazi, I. (n.d.). *Al-muhathab fi fiqh al-imam al-shafi`i*. Daar Al-kutub Al-`elmiya.
- Al-Nisa'I, A. (1986). *Sunan al-nisa'I* (2nd ed.). A. Abu Ghaddah (Ed.). Aleppo: Maktabat Al-MaTbo`at Al-Islamiya.
- Al-qarafi, A. (n.d.). *Al-frouq anwar al-burooq fi anwa' al-furooq*. `Alam Al-kutub.
- Al-Qari, A. (2005). *Majalat al-aHkam al-shar`eya* (3rd ed.). Jeddah: Tuhamah.
- Al-Qiraafi, A. (1994). *Al-dhakheerah*. Beirut: Daar Al-gharb Al-Islami. Al-Nawawi, M. (1991). *RawDHat al-Talibeen wa `omdat al-mufteen* (3rd ed.). Z. Al-Shaweesh (Ed.). Beirut, Damascus & Umman: Al-Maktab Al-Islamy
- Al-QurTubi, M. (1964). *Al-jame` li aHkam Al-Quran*. Cairo: Daar Al-kutub Al-MeSriyah.
- Al-Rafi`I, A. (n.d.). *FatH alaziz SharH al-wajeez al-SharH al-kabeer*. Beirut: Daar Al-Fikr.

- ghareeb al-Hadeeth wa al-adhar*. T. Al-Zawi (Ed.). Beirut: Al-MAktabah Al-`elmiyah.
- Al-kafwi, A. (n.d.). *Al-koliyat moujam fi al-moSTalaHat wa al-frouq al laghawiyah*. A. Darweesh (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risalah.
 - Al-Kasani, A. (1986). *Bada'e` al-Sanaa'e` fi tarteeb al-Sharaa'e`* (2nd ed.). Daar Al-kutub Al-`elmiya.
 - Al-Khurashi, M. *SharH mokhtaSar Khalil li al-khurashi*. Beirut: Daar Al-Fikr.
 - Al-Manawi, Z. (1356). *FayDH al-qadeer SharH al-jame` al-Sagheer*. Al-Maktabah Al-Tejatiyah Al-Kubra. y
 - Al-Mawaq, M. (1994). *Al-Taj wa al-'ekleel li mokhtaSar khaleel*. Daar Al-kutub Al-`elmiya.
 - Almawsili, A. (1937). *Al-mokhtar li al-fatwa ma` al-ekhtyar li ta`leel al-mukhtar*. Cairo: MaTba`at Al-Halabi.
 - *Al-mawsou`ah Al-feqhiyah al-kuwaitiyah* (2nd ed.). Daar Al-Salasel.
 - Al-MoSli, A. (1937). *Al-ekhtyar li ta`leel al-mukhtar*. M. Abu Daqiqah (Ed.). Cairo: MaTba`at Al-Halabi. Al-Albani, M. (1985). *'Irwa' Al-ghaleel fi takhreej Hadeeth manar Al-Sabeel*. (2nd ed.). Z. Al-Shaweesh (Ed.). Beirut: Al-Maktab Al-Islami.

- Al-Dardeer, A. (n.d.). *Al-sharH Al-Sagheer*. Daar Al-Ma`aref.
- Al-Fayroozabaadi, M. (2005). *Al-qamoos al-moHeT* (8th ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risalah.
- Al-Ghazali, M. (1417). *Al-Waseet fi al-madhhab*. A. Ibrahim & M. Tamer (Eds.). Cairo: Daar Al-Salaam..
- Al-ghunaimi, A. (n.d.). *Al-labab fi SharH al-keTab*. M. AbdulHameed (Ed.). Beirut: Al-Maktabah Al-`elmiya.
- Al-Hakim, M. (1990). *Al-mustadrak `ala al-SaHeeHayn*. M. `aTa (Ed.). Beirut: Daar Al-kutub Al-`elmiya.
- Al-Harwi, A.(2002). *Merqat al-mfateH SharH moshkat al-maSabeH*. Beirut: Daar Al-Fikr.
- Al-Haytami, A. (1983). *ToHfat al-MoHtaj fi SharH al-menhaj*. , Al-Maktabah Al-tejariyah Al-Kubra.
- Al-JaSSaS, A. (1405). *AHKam al-quran*. M. Al-QamHawi (Ed.). Beirut: Daar 'Hya' Al-Turath Al-`arabi.
- Al-jawziyyah, M. (1415). *Tahdheeb sunan abu dawood*(2nd ed.). Daar Al-kutub Al-`elmiya.
- Al-Jerjani, A. (1983). *Al-Ta`rifat*. Daar Al-kutub Al-`elmiya.
- Al-juwaini, A. (2007). *Nehayat al-maTlab fi derayat al-madhhab*. A. Al-deeb (Ed.). Daar Al-Menhaj. Ibn Al-Atheer, A. (1979). *Al-Nehaya fi*

- Al-Asbahi, M. (1994). *Al-Modawana*. Daar Al-kutub Al-`elmiya.
- Al-Ba`li, M. (2003). *Al-muTTale` `ala alfazh al-muqne`*. M. Al-Arna'ouT & Y. MaHmoud (Eds.). Maktabat Al-Sawadi. Ibn Muhran, A. (1412). *Mu`jam al-furouq al-lughawiyah*. B. Bayat (Ed.). Mu'assasat Al-Nashr Al-Islami.
- Al-Babarti, M. (n.d.). *Al-`enayah SharH Al-hedayah*. Daar Al-Fikr.
- Al-Bahooti, M. (n.d.). *Kashaf al-qenaa` `an matn al-'eqna`*. Daar Al-kutub Al-`elmiya.
- Al-Bahooti, M. *SharH Montaha Al-'eradat`*. Alam Al-kutub.
- Al-Baihaqi, A. (2003). *Al-Sunan al-kobra*(3rd ed.). M. `aTa (Ed.).Beirut: Daar Al-kutub Al-`elmiya.
- Al-Bukhari, M. (1422). *SaHeeH Al-Bukhari*. M. Al-NaSer (Ed.). Daar Tawq Al-Najat.
- Al-busti,M. (1998). *Al-eHsan fi taqreeb SaHeeH Ibn Heban*. Sh. Al-Arna'ouT (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risalah.
- Al-DaarquTni, A. (2004). *Sunan al-daaraqutni*. Sh. Al-Arna'ouT, H. Shalabi, A. HarazAllah & A. Barhoom. (Eds.). Beirut: Mu'assasat Al-Risalah.
- Al-dahlawi, M. (2002). *Huqooq al-mar'ah al-zawjiyah wa al-tanazul`anha*. Riyadh: Daar Al-FaDHilah.
- Al-Dardeer ,A. (n.d.). *Al-sharH Al-kabeer*. Daar Al-Fikr.

Arabic References

- `Olaysh, M. (n.d.). *ManH al-jaleel sharH mukhtaSar khaleel*. Beirut: Daar Al-Fikr.
- Abu Dawood, S. (n.d.). *Sunan Abi dawood*. M. Abd Al-Hameed (Ed.). Beirut: Al-Maktabah Al-`ASriyah.
- Abu Suna, A. (1967). *Al-Nazhariyat al-`Ammah mouamalat fe al-Sharia`h al-Isalamiyah*. Cairo: Dar Al-T'aalef,
- Al-`aynee, M. (n.d.). *`Omdat Al-qari fi SharH SaHiH Al-Bokhari*. Beirut: Daar iHya' Al-Turath Al-`arabi.
- Al-`uthaymeen, M. (1426). *Al-'uSoul min `elm al-'uSoul*. Daar Ibn Al-Jawzi.
- Al-Albani, M. (n.d.). *SaHeeH al-targheeb Wa al-tarheeb* (5th ed.). Riyadh: Maktabat Al-Ma`aref.
- Al-AnSari, Z. (n.d.). *Al-ghorar Al-bahya Fi SharH Al-Bohja Al-wardiya*. Al- maTba`ah Al-Maymaniyah.
- Al-'anSari, Z. (n.d.). *Asna al-maTaleb fi SharH rawDH al-Taleb*. Daar Al-ketab Al-Islami.
- Al-aqhari, N. (1984). *Abu Dhiaa' Noureddine Bin Ali Al-shubramilsi Al-aqhari footnote*. Beirut: Daar Al-Fikr. Ibn `Arafah, M. (n.d.). *Al-Dusooqi footnote*. Daar Al-Fikr.

The Delegating of Financial Rights
Its Forms, Provisions and Legal Applications

Dr. Abdul Kareem Muhammed Ahmed Al-Sma`eel

College of Sharia and Islamic Studies

Al-Imam Muhammad ibn Saud Islamic University in Al-Ahsa

Abstract:

This research deals with the assignment of the financial right, which is meant: "Leave the right holder subsequent financial jealousy, offset or otherwise indicating the exit from the ownership," and the search shows the cases of waive financial right, and a number of its provisions, and a bit of judicial applications around it, as waiver of his right to financial multiple images, it may be with or without recoupment, and in both cases the person appointed, Indebtedness or may waive the benefit of, and Each kind of these cases have jurisprudence asserion which would consequent provisions Part. as was exposure in the search for a number of variety related to provisions of concession, such as the stipulation in it, and a statement that the conditions are the correct ones, including corrupt, and abdication for the unknown and the waiver of the unknown and abdication recoupment with denial assignee right, and Undo compensation, at the end of the search explain some judicial applications.



حكم رهن المبيع على ثمنه

د. صالح بن عبداللطيف بن صالح العامر
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



حكم رهن المبيع على ثمنه

د. صالح بن عبداللطيف بن صالح العامر

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

من أهم ما يحرص عليه البائع في البيع بالأجل أن يوثق دينه، حتى لا يكون عرضةً لمماطلة المدين أو جحوده، ويعدُّ الرهن من أهم عقود التوثيق في الفقه الإسلامي، وقد لا يملك المدين ما يصلح أن يكون رهناً إلا السلعة المباعة ذاتها. وهذا البحث يهدف إلى تسليط الضوء على مسألة رهن المبيع على ثمنه، وذلك ببيان الفرق بين رهن المبيع على ثمنه وبين المصطلحات المشابهة، مع حصر الصيغ التي أشار إليها الفقهاء في رهن المبيع، وحكم كل صيغةٍ منها ومدى تحقق شروط الرهن فيها، كما يجيب البحث على حكم انتفاع البائع أو المشتري بالسلعة المباعة خلال مدة الرهن، ومدى تأثير ذلك على صحة الرهن أو لزومه.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على رسوله الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فإن عقد البيع من أكثر العقود التي يحصل بها نقل الملكية، وفي كثير من عقود البيع يكون الثمن مؤجلاً كلياً أو بعضه، ومن أكثر المشكلات التي تواجهها بيوع التقسيط أو بيوع الأجل هو مماطلة المدين في وفاء ما عليه من الأقساط، مما يؤدي إلى تكبد الدائن خسائر كبيرة، ولذا لجأ كثير من التجار ولا سيما تجار العقار والسيارات والمعدات إلى الإيجار المنتهي بالتمليك الذي لا يخدم المستهلك كثيراً، علاوة على ما يكتنف هذا العقد من إشكالات شرعية، غير أنه يضمن حقوق الدائن.

وعند النظر في عقود التوثيق في الفقه الإسلامي، نجد أن عقد الرهن يأتي في مقدمة تلك العقود فهو في حقيقته عقد توثيق وضمن للدين؛ حيث يضمن الدائن حقه عند مماطلة المدين، أو تعثره في السداد وذلك بطلب بيع الرهن لأخذ حقه. ومن صور الرهن التي أشار إليها الفقهاء (رهن المبيع على ثمنه) ومن أمثلة ذلك برنامج المرابحة للفلل والأراضي والشقق في بعض المصارف والذي يقوم فيه المصرف بشراء العقار الذي يرغب به العميل، ثم يقوم ببيعه عليه بالتقسيط بهامش ربح متفق عليه، ويشترط في العقد أن يرهن المدين (المشتري طالب العقار) العقار المبيع على المصرف إلى سداد كامل الثمن، ومن أمثله كذلك ما تقوم به بعض المؤسسات المالية من شراء سيارة بطلب العميل، ثم بيعها له بثمن مؤجل مع اشتراط رهن السيارة إلى سداد الثمن.

فهل يصلح المبيع ذاته أن يكون رهناً على ثمنه؟ في هذا البحث محاولة للإجابة عن هذا السؤال؟؛ حيث حصرت صور رهن المبيع على ثمنه عند الفقهاء مبيناً حكم كل صورة، مكملاً ببيان حكم انتفاع الراهن بالرهن. **الدراسات السابقة:** اطلعت بعد البحث والتأمل في:

١ - رهن السيارة المبيعة بالتقسيط، وهو بحثٌ تكميلي لنيل درجة الماجستير بالمعهد العالي للقضاء، إعداد أسامة الاحمر، وهو بحثٌ مطول، ولكن لم يركز الباحث على الصور التي ذكرها الفقهاء لرهن المبيع على ثمنه، وهو ما حرصت عليه في هذا البحث.

٢- أحكام حبس المبيع لاستيفاء الثمن بين الفقه الإسلامي والقانون المدني الأردني، إعداد الدكتور اسماعيل شندي، جامعة القدس المفتوحة، وهو بحثٌ محكمٌ ركز فيه الباحث على حبس المبيع كأداةٍ من أدوات التوثيق، ولكنه لم يُشر إلى مسألة رهن المبيع على ثمنه.

هذا ما وقفت عليه من الأبحاث المستقلة في مسألة رهن المبيع على ثمنه وقد اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي، حيث تتبعت أقوال الفقهاء في مسائل هذا البحث، والأدلة التي اعتمدوا عليها، مع مناقشة الأدلة وصولاً إلى القول الراجح. -أصوّر المسألة المراد بحثها تصويراً دقيقاً قبل بيان حكمها؛ ليتضح المقصود من دراستها.

-إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق أذكر حكمها بدليلها مع توثيق الاتفاق من مظانه المعتبرة .

-إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف، فإنني أحرر محل الخلاف، ثم أذكر الأقوال في المسألة مع بيان من قال بها من أهل العلم ويكون عرض الخلاف حسب الاتجاهات الفقهية مقتصرأ على المذاهب الفقهية المعتبرة، مع العناية بذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف الصالح، كما وثقت الأقوال من كتب أهل المذهب نفسه -استقصيت أدلة الأقوال مع بيان وجه الدلالة، وذكر ما يرد عليها من مناقشات وما يجاب به عنها إن كانت، ثم أرجح مع بيان سبب الترجيح وثمره الخلاف إن وجدت.

-اعتمدت على أمّهات المصادر والمراجع الأصيلة في التحرير والتوثيق والتخريج والجمع، كما حرصت على التركيز على موضوع البحث وتجنب الاستطراد.

-عنت بتخريج الأحاديث، وبيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها، إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما، فإن كانت كذلك فأكتفي حينئذٍ بتخريجه.
-اعتنت بقواعد اللغة العربية والإملاء، وعلامات الترقيم. -وضعت خاتمةً، وهي عبارة عن ملخص للبحث، يعطي فكرة واضحة عما تضمنه البحث، مع إبراز أهم النتائج. -ترجمت لجميع الأعلام غير المعاصرين منهم، كما وضعت فهرساً للمراجع. وقد جاء هذا البحث في مقدمةٍ وتمهيدٍ، وأربعة مباحث وخاتمة، وهي كالتالي:

تمهيد في مفهوم رهن المبيع على ثمنه، والألفاظ ذات الصلة

المطلب الأول: مفهوم رهن المبيع على ثمنه وفيه فروع:

الفرع الأول: تعريف الرهن ومشروعيته وشروطها الفرع الثاني: تعريف البيع الفرع

الثالث: تعريف الثمن

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة الفرع الأول: حبس المبيع إلى سداد الثمن الفرع

الثاني: البيع المعلق على سداد الثمن الفرع الثالث: تعليق فسخ البيع على شرط عدم

سداد الثمن

المبحث الأول: صور رهن المبيع على ثمنه المبحث الثاني: حكم رهن المبيع على

ثمنه المبحث الثالث: ضمان العين المرهونة المبحث الرابع: انتفاع الراهن بالعين

المرهونة.

المبحث الخامس: التطبيقات المعاصرة لرهن المبيع على ثمنه

خاتمة: تتضمن أبرز نتائج البحث

والله أسأل أن يجعل هذا البحث خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به كاتبه وقارئة، وما

كان فيه من صوابٍ فهو من الله وحده، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان،

وأستغفر الله إنه هو الغفور الرحيم.

* * *

تمهيد:

المطلب الأول مفهوم رهن المبيع على ثمنه

الفرع الأول: تعريف الرهن ومشروعيته

المسألة الأولى: تعريف الرهن تعريف الرهن في اللغة^(١):

الرهن في اللغة ما وضع عندك، لينوب مناب ما أخذ منك، وهو مصدر الفعل رَهَنَ يقال: رَهَنْتَ الرهن وراهنته رهاناً فهو رَهِينٌ، وأرهن وارتهن منه: أخذه رهناً، وجمعه رهان ورهون ورهنٌ بضمين ورهين، وأرهنه بالألف لغةً فيه، ومن معانيه في اللغة:

١/ الحبس فكل ما احتبس به شيء فرهينته ومرتهنه، ومنه قوله **كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ**

رَهِينٌ (الطور: ٢١) أي يحبس بعمله.

٢/ الثبوت والدوام يقال: أرهنت لهم الطعام والشراب: أدمته لهم، وماء رهن أي

راكد، ونعمة رهنه أي ثابتة.

٣/ الغلاء يقال: أرهن في السلعة غالي بها وبذل فيها ماله حتى أدركها.

٤/ السلف يقال: أرهن في كذا أي أسلف فيه وحقيقته أن يدفع سلعةً تقدمةً في

ثمنه فتجعلها رهينةً لإتمام ثمنها^(٢).

تعريف الرهن في الاصطلاح:

لا تختلف عبارات الفقهاء من المذاهب الأربعة في بيان حقيقة الرهن، بأنه عقد يراد منه توثيق دين، فعرفه بعض الحنفية بأنه: حبس شيء مالي بحقٍ يمكن استيفاؤه منه^(٣). وعند بعض المالكية: مال قبضه توثق به في دين^(٤). وتعريفه لدى الشافعية والحنبلة متقارب فهو: جعل عين مالٍ وثيقةً بدينٍ يستوفى منها عند تعذر وفائه^(٥).

(١) ينظر معجم المقاييس في اللغة لأحمد بن فارس بن زكريا ط دار الفكر (٤٢٨)، القاموس المحيط لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي ط مؤسسة الرسالة (١٢٠٢)، تاج العروس من جواهر القاموس لمحمد مرتضى الزبيدي ط المجلس الوطني للثقافة والفنون بالكويت (١٢٢/٣٥)

(٢) انظر المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني مكتبة نزار مصطفى الباز (٢٧٠/١)

(٣) الدر المختار للحصفي مطبوع مع حاشية رد المحتار لابن عابدين دار إحياء التراث العربي (٦٥/١٠)

(٤) شرح حدود ابن عرفة للرضاع دار الغرب الإسلامي (٤٠٩)

(٥) مغني المحتاج لمحمد بن محمد الخطيب الشربيني دار الكتب العلمية (٣٨/٣)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي لمحمد بن عبد الله الزركشي مكتبة العبيكان (٤/٢٥) (٥) جزء من آية (٢٨٣) من سورة البقرة

المسألة الثانية: مشروعية الرهن

الرهن من العقود الجائزة التي دل عليها الكتاب والسنة والإجماع

١/ فمن الكتاب قوله ﴿ **وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُورَةٌ** ﴾

٢/ ومن السنة ما رواه الشيخان من حديث أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها -

أن النبي - صلى الله عليه وسلم - اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل، ورهنه درعاً من

حديد.^(١)

٣/ وأما الإجماع، فقد أجمع المسلمون على جوازه في السفر^(٢)، وفي الحضرة في

قول عامتهم.

٤/ ومن المعقول: أن الرهن فيه تيسيرٌ للناس في تعاملاتهم المالية؛ لأنَّ الإنسان قد

لا يجد من لا يقرضه - مجاناً - من غير رهن، أو يصبر عليه بغير رهن، ففيه فكُّ عسرة

الطلب عن الراهن، ووثوق قلب المرتهن بما يحصل ماله^(٣).

المسألة الثالثة: شروط الرهن^(٤) من المناسب - هنا - أن أذكر شروط الرهن -

إجمالاً - من غير خوض في التفاصيل، فيشترط لصحة الرهن شروطاً اتفق الفقهاء على

بعضها، وحصل الخلاف في بعضها الآخر.

الشرط الأول: أهلية المتعاقدين (الراهن والمرتهن) بأن يكونا مميزين عاقلين غير

محجور عليهما، واكتفى الحنفية والمالكية بكون العاقد جائز التصرف فأجازوا رهن

الولي مال اليتيم ومال ابنه الصغير.

(١) أخرجه البخاري في جامعه في مواضع منها في كتاب البيوع باب شراء النبي - ﷺ - بالنسيئة برقم

(٢٠٦٨) (فتح ٤/٣٧٩)، ومسلم في صحيحه في كتاب البيوع برقم (٤٠٩٠)

(٢) الإجماع لابن المنذر (١٨٣)، مراتب الإجماع (١٠٨)

(٣) البحر الرائق (٤٢٧/٨)

(٤) ينظر في تفصيل هذه الشروط بدائع الصنائع (٦/٢١١ وما بعدها)، القوانين الفقهية (٢٤٠)، مواهب الجليل

(٦/٥٣٨ وما بعدها)، الوسيط (٢/٢٦٠ وما بعدها)، مغني المحتاج (٣/٤٤ وما بعدها)، منتهى الإرادات

(٢/٤٠٥-٤٠٦)، كشف القناع (٨/١٥٣ وما بعدها)

الشرط الثاني: أن يكون الرهن منجزاً، فلا يصح أن يكون معلّقاً ولا مضافاً إلى المستقبل.

الشرط الثالث: كون المرهون عيناً يصح بيعها، فلا يصح رهن الدين وهو ما ذهب إليه الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة في المعتمد، وذهب المالكية والحنابلة في رواية إلى صحة رهن الديون.

الشرط الرابع: قبض المرهون، "وقد اتفقوا بالجملة على أنه شرط في الرهن... واختلفوا هل هو شرط تمام أو شرط صحة"^(١) ومرد الخلاف إلى قولين:

القول الأول: أن القبض شرط للزوم الرهن، فالرهن ينعقد بالعقد، لكنه لا يلزم إلا بالقبض، وهو قول الحنفية^(٢)، والشافعية^(٣)، والحنابلة^(٤).

القول الآخر: لا يعتبر القبض شرطاً للزوم العقد، بل يلزم بمجرد العقد، وإليه ذهب المالكية^(٥)، والحنابلة في رواية^(٦).

الأدلة:

أدلة القول الأول: الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَرِهْنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ (البقرة: ٢٨٣) ووجه الدلالة من هذه الآية الكريمة على كون القبض شرطاً للزوم العقد من وجهين:

الأول: أن الله وصف الرهن مقبوضاً، فيقتضي أن يكون القبض شرطاً صيانةً لخبره تعالى عن الخلف^(٧)، الثاني: أنه هذه الآية عطف على ما تقدم من قوله ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ

(١) بداية المجتهد (٦١٩)

(٢) الاختيار (٣٢٢/٢)، بدائع الصنائع (٢١٥/٦)

(٣) الوسيط (٢٧١/٢)، مغني المحتاج (٥٨/٣)

(٤) منتهى الإرادات (٤٠٨/٢)، كشاف القناع (١٥٥/٨)، وذهب بعض الحنابلة إلى أن القبض شرط في صحة الرهن، وأنه قبل القبض غير صحيح، وهو رأي ابن حزم أيضاً، بنظر الإنصاف (٣٩١/١٢)، المحلى (٢٣٠/٨)

(٥) القوانين الفقهية (٢٤٠)، بداية المجتهد (٦١٩)

(٦) الإنصاف (٣٩٢/١٢)

(٧) بدائع الصنائع (٢١٥/٦)

مِنْ رِبَاكُمْ ﴿١﴾ فلما كان استيفاء العدد المذكور، والصفة المشروطة للشهود واجباً،
وجب أن يكون كذلك حكم الرهن فيما شرط له من الصفة، فلا يصح إلا عليها كما لا
تصح شهادة الشهود إلا على الأوصاف المذكورة (٢).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الآية تدل على اعتبار القبض، وهذا يتحقق في جعل
القبض شرطاً للتمام والاستقرار، وليس للصحة واللزوم، وبأن القبض في الآية صفة،
والصفة غير الموصوف، وليست صفة لازمة، وإلا لما صح قوله أرهنك هذا ولم يسلمه
إليه (٣).

الدليل الثاني: أن الرهن عقد تبرع فلا يفيد الحكم بنفسه، بل لا بد من القبض قياساً
على الهبة والقرض (٤)

ونوقش: بمنع كون الرهن عقد تبرع، بل هو من عقود التوثيق، كالكفالة (٥).

الدليل الثالث: أن الرهن من عقود الإرفاق التي تفتقر إلى القبول، فافتقر إلى القبض؛
قياساً على القرض (٦)

ونوقش: بمنع الحكم في الأصل، فيلزم القرض بالقول عند المالكية (٧).

الدليل الرابع: أن الرهن وثيقة لمرتهن بدينه، ولو صح غير مقبوض لبطل معنى
الوثيقة وكان بمنزلة سائر أموال الراهن التي لا وثيقة للمرتهن فيها (٨).

(١) سورة البقرة جزء من آية (٢٨٢)

(٢) أحكام القرآن للجصاص أحمد بن علي، دار إحياء التراث العربي (٢٥٩/٢)

(٣) ينظر الذخيرة (١٠٧/٨)

(٤) بدائع الصنائع (٢١٥/٦)، مغني المحتاج (٥٨/٣)

(٥) المنتقى (٢٥٨/٧)

(٦) المغني (٤٤٦/٦)

(٧) الذخيرة (١٠٧/٨)

(٨) أحكام القرآن للجصاص (٢٥٩/٢)

أدلة القول الآخر: استدل المالكية على قولهم بعدم اعتبار القبض شرطاً للزوم

العقد بما يلي:

الدليل الأول: قياس الرهن على سائر العقود اللازمة بالقول كالبيع؛ حيث إن الأصل

في العقود أن تترتب عليها آثارها بمجرد العقد^(١). قال الله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الذِّبَابُ آمَنُوا
أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢)

وتعقب: بأن الرهن لا يشبه البيع، فإنه معاوضة وليس بإرفاق^(٣).

الدليل الثاني: أن الرهن يترتب عليه التزامات مالية، فلو قيل: بعدم لزومه إلا بالقبض

لكان سائغاً للراهن بعد أن يقبض الدين أن لا يسلم الرهن، لأنه غير ملزم، وفي ذلك
إجحافٌ بحق المرتهن.

الترجيح: يمكن أن يفرق بين نوعين من الرهن، بين رهن التبرع وبين الرهن

المشروط في عقد المعاوضة^(٤)، ففي رهن التبرع يتوجه قول الجمهور بأنه لا يلزم الرهن
إلا بالقبض؛ حيث لا يستوجب الراهن بمقابلته على المرتهن شيئاً، بل هو تطوعٌ محضٌ،
فلو تصرف الراهن في الرهن قبل قبض المرتهن لم يكن ذلك منه نقضاً للعهد أو إخلالاً
بالعقد.

أمّا إذا كان الرهن مشروطاً في عقدٍ آخر لحظّ الراهن ومصالحته فيجب الوفاء بعقد

الرهن، كما يجب الوفاء بالعقد الآخر، وإن لم يتمّ القبض في المجلس^(٥).

الشرط الخامس: استدامة قبض المرهون، فلو خرج المرهون عن يد المرتهن زال

لزوم الرهن، وهذا الشرط محل خلاف بين الفقهاء على قولين:

(١) بداية المجتهد (٦١٩)

(٢) جزء من الآية الأولى من سورة المائدة.

(٣) المغني (٤٤٦/٦)

(٤) هذا التقسيم وجدته لدى فقهاء الشافعية، ينظر: روضة الطالبين (٣٠٠/٢)

(٥) ينظر: فقه البيع والاستيثاق للدكتور علي السالوس طبعة مؤسسة الريان (١٢٤٦/٢)

القول الأول: أن استدامة قبض الرهن شرطاً من شروط الرهن، فلو خرج الرهن عن يد المرتهن بإجارةٍ أو إعارَةٍ زال لزومه، وإليه ذهب الحنفية^(١)، والمالكية^(٢)، والحنابلة^(٣)، وهو شرط لزومٍ عند الحنفية والحنابلة، وشرط صحةٍ لدى المالكية.

القول الآخر: أن استدامة قبض الرهن ليست شرطاً في صحة الرهن، ولا لزومه، وهو قول الشافعية^(٤).

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول: استدلت أصحاب القول الأول على أن استدامة القبض شرطاً من شروط الرهن بأدلةٍ منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿فِرْهَنْ مَّقْبُوضَةً﴾ البقرة: ٢٨٣ ووجه الدلالة: أن الله تبارك وتعالى جعل الرهن بالقبض وثيقةً للمرتهن، فدل على أن زوال القبض يزيل وثيقة المرتهن^(٥).

ونوقش: بأن هذا الاستدلال حجةٌ على أن استدامة القبض ليست شرطاً؛ لأنه جعل الرهن وثيقةً بحصول القبض، فإذا حصل القبض مرةً، فقد استقر القبض وحصل الرهن وثيقةً أبداً^(٦).

الدليل الآخر: أن حقيقة الرهن في اللغة والشرع الحبس والثبوت، فيقتضي ذلك أن يكون الرهن محبوساً ما دام مرهوناً، فإذا لم يثبت، ويدم لا يكون رهناً لغةً، فلا يكون رهناً شرعاً^(٧).

(١) الاختيار (٣٢٤/٢)، بدائع الصنائع (٢٢٢/٦)

(٢) الذخيرة (١٢٤/٨)، مواهب الجليل (٥٥٤/٦)

(٣) الإنصاف (٣٩٣/١٢)، كشاف القناع (١٧٢/٨)

(٤) الحاوي (١٣/٦)، مغني المحتاج (٦٤/٣)

(٥) المغني (٤٤٩/٦)، الحاوي (١٣/٦)

(٦) الحاوي (١٣/٦)

(٧) بدائع الصنائع (٢٢٢/٦)، الذخيرة (١٢٥/٨)

ونوقش بعدم التسليم بأن مقتضى عقد الرهن الحبس، وإنما مقتضاه تعلُّق الحق به

على وجهٍ تحصل به الوثيقة^(١)

أدلة القول الآخر استدلت الشافعية على قولهم بأن استدامة القبض ليست شرطاً

في الرهن بأدلة:

الدليل الأول: ما رواه أبو هريرة -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال

"الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهوناً، ولبن الدرّ يشرب بنفقته إذا كان مرهوناً، وعلى

الذي يركب ويشرب النفقة"^(٢)

ووجه الدلالة: أن المقصود بالانتفاع في هذا الحديث هو الراهن بدليل أنه جعل على

الراكب والشارب نفقة الرهن، والنفقة واجبة على الراهن دون المرتهن، فثبت بذلك

جواز ذلك للراهن، فصار مستحقاً لإزالة يد المرتهن عنه، ثم لم يزل حكم الرهن عنه،

فثبت أن استدامة قبضه ليست شرطاً في صحته^(٣).

ونوقش بأن الحديث لم يعين الحالب والراكب فيحمل على المرتهن بإذن الراهن؛

حيث إن هذه الصورة مجمعٌ عليها^(٤).

الدليل الثاني: أن الرهن عقدٌ من شرط لزومه القبض، فوجب أن لا يكون من شرط

صحته استدامة القبض؛ قياساً على الهبة^(٥).

وتُعقَّب بأن القياس فاسدٌ؛ لوجود الفرق، ذلك أن القبض في الهبة في ابتدائها يُثبت

الملك، فإذا ثبت استغنى عن القبض ثانياً، والرهن يراد للوثيقة من بيعه، واستيفاء دينه

من ثمنه، فإذا لم يكن في يده لم يتمكن من بيعه، ولم تحصل وثيقة^(٦).

(١) المغني (٥١٦/٦)

(٢) أخرجه البخاري في جامعته في كتاب الرهن باب الرهن مركوب محلوب (فتح ١٧٩/٥)

(٣) الحاوي (١٣/٦)

(٤) الذخيرة (١٢٥/٨)

(٥) الحاوي (١٣/٦)

(٦) المغني (٤٤٩/٦)، وينظر الذخيرة (١٢٥/٨)

الدليل الثالث: أن القبض في الرهن أوسع من القبض في البيع ، لجواز اشتراط الرهن على يدي عدل، فلماً لم تكن استدامة القبض في البيع مع قوته شرطاً في صحته، فلأن لا تكون استدامة القبض في الرهن مع ضعفه شرطاً في صحته أولى^(١).

وبعد النظر في أدلة الفريقين وما نوقشت به تلك الأدلة، يترجح القول الثاني بعدم اشتراط استدامة القبض في الرهن، لوجاهة أدلته، وتوجه المناقشة لأدلة القول الأول، وكونه شرطاً يفتقر إلى دليل واضح ولم يوجد، ويحصل الاستيثاق **بالرهن الرسمي** وهو "عقدٌ به يكسب الدائن حقاً عينياً على عقار معين، ويكون له بمقتضاه أن يتقدم على جميع الدائنين في استيفاء حقه من ثمن ذلك العقار في أي يد يكون^(٢)، حيث يؤشر على سجله لدى المحكمة أو كتابة العدل المختصتين، ويبقى العقار تحت يد المدين المالك (الراهن) ينتفع به أو يستثمره، لكن لا يملك أن يتصرف تصرفاً ناقلاً للملكية، وهذا وجه الفرق بين الرهن الرسمي وبين الرهن الحيازي الذي يجرّد الراهن من حيازة الرهن.

الفرع الثاني: تعريف البيع

البيع لغة^(٣) مصدر باع يبيع بيعاً ومبيعاً، وهو من الأضداد مثل الشراء ، ومعناه إعطاء المُثْمَن وأخذ الثمن، ويطلق على كل واحدٍ من المتعاقدين أنه بائع، والبياعة السلعة، وهي الأشياء التي يتبايع بها، والمبايعة والتبايع عبارة عن المعاودة والمعاهدة.

تعريف البيع اصطلاحاً:

لا يخرج المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي.

ف قيل في تعريف البيع اصطلاحاً: "مقابلة المال بمالٍ أو نحوه تملكاً"^(٤)

(١) الحاوي (١٤/٦)

(٢) الضمانات العينية، الرهن (٦٧)، أركان عقد الرهن (٢٩٦)

(٣) تاج العروس (٣٦٥/٢٠)، غريب الحديث لأبي عبيد (٢١٠/١)، المفردات في غريب القرآن (٨٦/١)

(٤) المجموع (١٠٧/٩)، ونحوه عند الحنفية كما في الدر المختار (٩٠-٩/٧)

وقيل: "مبادلة مالٍ ولو في الزمة، أو منفعةٍ مباحةٍ، كمبر دارٍ بمثل أحدهما على

التأبيد، غير ربا وقرض"^(١)

الفرع الثالث: تعريف الثمن

تعريف الثمن في اللغة:

الثمن يرد على معنيين:^(٢)

المعنى الأول: الثَّمَنُ بضم وبضمتين وهو جزءٌ من ثمانيةٍ، جمعه أثمان. والمعنى الآخر: ثَمَّنَ الشيءَ بالتحريك: وهو ما استحق به ذلك الشيء، جمعه أثمان وأثمن، يقال أَمَّنَ سلعته وأثمن له أعطاه ثمنها، وهو ما يقع به التراضي ولو زاد أو نقص عن الواقع. قال الراغب^(٣): الثَّمَنُ اسمٌ لما يأخذه البائع في مقابلة المبيع عيناً كان أو سلعةً، وكل ما يحصل عوضاً عن شيءٍ فهو ثمنه.^(٤)

تعريف الثمن في الاصطلاح: الثمن في اصطلاح الفقهاء: قيمة الشيء وسعره الذي

تم التراضي عليه^(٥). وقيل: ما يقدره العاقد ان بكونه عوضاً للمبيع^(٦). وفي مجلة الأحكام العدلية: الثمن ما يكون بدلاً للمبيع ويتعلق بالزمة^(٧).

(١) الإقناع للحجاوي (١٥١/٢)

(٢) ينظر المصباح المنير لأحمد بن محمد الفيومي المكتبة العصرية-بيروت (٤٨). القاموس المحيط (١١٨٤) باب النون فصل الثاء . تاج العروس (٣٤/٣٤ وما بعدها)

(٣) هو العلامة أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصبهاني الملقب بالراغب، صاحب التصانيف النافعة. من أهل (أصبهان) سكن بغداد، واشتهر. حتى كان يقرن بالإمام الغزالي.

من كتبه محاضرات الأدباء، و الأخلاق، والمفردات في غريب القرآن، توفي سنة نيف وخمسمائة ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٢٠/١٨). الأعلام للزركلي (٢٥٥/٢)

(٤) المفردات للراغب (١٠٦/١)

(٥) معجم لغة الفقهاء وضعه محمد رواس قلعه جي بيروت (١٣٤)

(٦) المعجم الاقتصادي الإسلامي لأحمد الشرباصي دار الجيل ١٤٠١ (٨٧)

(٧) درر الحكام شرح مجلة الأحكام لعلي حيدر دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع الرياض ١٤٢٣

(١٢٣/١)

على ضوء ما سبق يمكن تعريف رهن المبيع على ثمنه بمعناه اللقبى بأنه: اتفاق البائع والمشتري على جعل السلعة المبيعة وثيقةً بالثمن يستوفى منها عند تعذر وفائه.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة

الفرع الأول: حبس المبيع:

الحبس في اللغة هو: الإمساك والمنع، وهو ضد التخليّة^(١).

وهو إمساك البائع المبيع، والامتناع عن تسليمه المشتري إلى أن يستوفي الثمن

كاملاً^(٢). والفرق بين حبس المبيع ورهن المبيع يتبين من وجوه:

الوجه الأول: أن مقتضى الرهن بيع المرهون عند حلول الأجل لاستيفاء الحق منه^(٣).

بخلاف الحبس فغاياته منع المشتري من قبض المبيع إلى استيفاء الثمن^(٤).

الوجه الثاني: أن الرهن توثيقٌ للديون سواء كانت مؤجلةً أم حالةً، بخلاف حبس

المبيع فلا يصح إلا إذا كان الثمن حالاً^(٥).

الوجه الثالث: أن المبيع المحبوس على ثمنه مضمونٌ بالثمن، والرهن ينفي ضمان

الثمن^(٦).

الوجه الرابع: أن حبس المبيع يقتضي عدم تمكين المشتري من الانتفاع به، بخلاف

رهن المبيع، فقد أجاز جمهور الفقهاء للراهن الانتفاع بالرهن بإذن المرتهن^(٧).

(١) تاج العروس، باب السين فصل الحاء (٥٢٠/١٥)، مختار الصحاح (١٢٠)

(٢) ينظر أحكام حبس المبيع لاستيفاء الثمن بين الفقه الإسلامي والقانون المدني الأردني (٤)

(٣) بدائع الصنائع (٢١٢/٦)، الاختيار (٣٢٢/٢)، حاشية الدسوقي (٣٧٤/٤)، المهذب ومعه المجموع

(٣٠٧/١٢)، الشرح الكبير لابن قدامة (٤٢٤/١٢)

(٤) بدائع الصنائع (٣٨٥/٥)، القوانين الفقهية (١٨٥)، الحاوي (١٨٨/٦)

(٥) المصادر السابقة، المبسوط (١٠٧/٢١)

(٦) الحاوي (١٨٨/٦)

(٧) سيأتي تفصيل ذلك في المبحث الرابع

وتسليم المبيع إلى المشتري هو أحد الالتزامات الناشئة عن عقد البيع، وقد اتفق الفقهاء على عدم صحة حبس المبيع إن كان الثمن مؤجلاً^(١)، وذلك لأن البائع أسقط حقه في احتباس المبيع بتأجيل الثمن، ولكنهم اختلفوا في حكم حبس المبيع إلى استيفاء الثمن الحال على قولين:

القول الأول:

للبيع حق حبس المبيع إلى استيفاء الثمن الحال، وإليه ذهب الحنفية^(٢)، والمالكية^(٣)، والشافعية^(٤)، والحنابلة في رواية^(٥).

القول الآخر:

ليس للبيع حق حبس المبيع لاستيفاء الثمن الحال، وإليه ذهب الشافعية في قول^(٦)، والحنابلة في المعتمد^(٧).

أدلة القول الأول: ما رواه أبو أمامة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "الدين مقضي، والعارية مؤداة، والمنحة مردودة، والزعيم غارم"^(٨)

(١) ينظر بدائع الصنائع (٥/٣٨٥)، الاختيار (٢/٢٥٧)، مغني المحتاج (٢/٣٨٦)، الشرح الكبير لابن قدامة (١١/٤٨٦-٤٨٧)، كشف القناع (٧/٤٨٩)، ونقل بعض الشافعية خلافاً في المسألة انظر: حاشية قليوبي وعميرة (٢/٢١٩)

(٢) بدائع الصنائع (٥/٣٨٥)، رد المحتار (٧/٧٢)

(٣) حاشية الدسوقي (٤/٣٧٤)، القوانين الفقهية (١٨٥)

(٤) الحاوي (٥/٣٠٧)، مغني المحتاج (٢/٤٧٣)

(٥) الفروع (٦/٢٧٥)، الإنصاف (١١/٤٨٧)

(٦) الحاوي (٥/٣٠٧)، مغني المحتاج (٢/٤٧٣) وقيدوا هذا القول بما إذا لم يخف البائع فوت الثمن.

(٧) الفروع (٦/٢٧٥)، الإنصاف (١١/٤٨٧)، كشف القناع (٧/٤٨٩)

(٨) أخرجه أحمد في المسند (٤٥/٢٥٨)، وأبو داود في سننه كتاب الإجازات باب تضمين العارية (٥١١)، والترمذي في جامعه في أبواب البيوع باب ما جاء في أن العارية مؤداة (٣٠٨)، وابن ماجه في سننه كتاب الصدقات باب الكفالة (٣٤٤) كلهم من طرق عن إسماعيل بن عياش عن شريح بن مسلم الخولاني به، والحديث حسنه الترمذي، قلت وهو من رواية إسماعيل بن عياش وهو صدوق حسن الحديث في روايته عن الشاميين، وهذا الطريق منها، ينظر تهذيب الكمال (١/٢٤٩ وما بعدها)، تقريب التهذيب (٤٨) (٢) بدائع الصنائع (٥/٤٠٣)

ووجه الدلالة: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - وصف الدين بكونه مقضياً عاماً أو مطلقاً. فلو تأخر تسليم الثمن عن تسليم المبيع لم يكن هذا الدين مقضياً، وهذا خلاف النص^(١).
٢/ أن المساواة في المعاوضات مطلوبة، وحق المشتري في المبيع قد تعيّن في العقد، وحق البائع في الثمن لم يتعين بالعقد، فيسلّم الثمن - أولاً - ليتعين فتتحقق المساواة^(٢).

أدلة القول الثاني:

أن تسليم المبيع يتعلق به استقرار البيع وتمامه، فكان تقديمه أولى. والمسألة ليست من صميم بحثنا، ولا يجري التعامل بها في البيع المؤجل الثمن، كما أشرت، ولذا لا أقف عندها كثيراً.

الفرع الثاني: البيع المعلق على استيفاء الثمن

العقد المعلق هو الذي رُبط وجوده على وجود أمرٍ آخر ممكن الحصول بأداةٍ من أدوات التعليق^(٣).

والبيع المعلق على سداد الثمن هو أن يحتفظ البائع بملكية المبيع إلى أن يتم استيفاء الثمن من المشتري.

والفرق بين البيع المعلق على سداد الثمن وبين البيع بشرط رهن المبيع: أن الثاني تنتقل فيه ملكية المبيع إلى المشتري ثم يقوم برهنه لصالح البائع، بخلاف البيع المعلق على سداد الثمن فإن البائع يحتفظ بملكية المبيع إلى أن يستوفي الثمن ثم تنتقل ملكية المبيع إلى المشتري. وقد ذهب عامة الفقهاء إلى بطلان البيع المعلق على شرط^(٤).

(١) المصدر السابق.

(٢) المغني (٦/٢٨٦)

(٣) المدخل الفقهي العام (٥٧٣/١)، الغرر وأثره في العقود (١٣٧)

(٤) ينظر: تبیین الحقائق (٤/١٣٧)، الفروق (١/٣٨٣)، المهذب ومعه المجموع (٩/٢٤٩ وما بعدها)، الشرح الكبير لابن قدامه (١١/٢٤٩)، الإنصاف (١١/٢٤٩)

وعملوا ذلك :

١/ أنه بيع غرر من غير حاجةٍ فلم يجز (١)؛ حيث إن كلاً من المتبايعين لا يديران هل يحصل الأمر المعلق عليه فيتم البيع، أو لا يحصل فلا يتم، كما لا يديران متى يحصل في حالة حصوله (١)، وقد نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الغرر (٢)

ونوقش بأن المنهي عنه أن يكون الغرر مبيعاً؛ كبيع السنين (٣)، وحبَل الحبلَة (٤)، وبيع الثمرة قبل بدو صلاحها، لما في ذلك المخاطرة التي تتضمن أكل المال بالباطل، وأما البيع نفسه فليس هو غرراً، لأنه عقدٌ واقعٌ سواء كان منجزاً أو معلقاً بشرط (٥).

٢/ أن مقتضى البيع نقل الملك حال التبايع، وتعليق البيع على استيفاء الثمن ينافي مقتضى عقد البيع (٦).

ونوقش بعدم التسليم بأن هذا موجب العقد، بل موجب العقد إما أن يكون ما أوجبه الشارع بالعقد، أو ما أوجبه المتعاقدان على أنفسهما، وكلاهما منتفٍ، فلا الشارع

(١) الغرر وأثره في العقود (١٣٩)

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب البيوع باب بطلان بيع الحصص والبيع الذي فيه غرر برقم (٣٧٨٧)، وأبو داود في سننه (٤٩٠) كتاب البيوع باب في بيع الغرر برقم (٣٣٧٦)، = والترمذي في جامعه (٢٩٩) أبواب البيوع باب ما جاء في كراهية بيع الغرر برقم (١٢٣٠)، والنسائي في المجتبى (٦٢٤) كتاب البيوع باب بيع الحصاة برقم (٤٥٢٢)، وابن ماجه في سننه (٣١٤) كتاب التجارات باب النهي عن بيع الحصاة برقم (٢١٩٤) كلهم من طريق عبيد الله بن أبي زياد عن أبي الزناد عن الأعرج به.

(٣) هو أن يبيع ثمرة نخلة لأكثر من سنة، نهى عنه لأنه غرر وبيع ما لم يخلق، وأصل السنة سنة بوزن جبهة، فحذفت لامها ونقلت حركتها إلى النون فبقيت سنة، لأنها من سنَّهت النخلة وتسنَّهت إذا أتى

عليها سنون، وقيل غير ذلك. النهاية في غريب الحديث (٤١٤/٢)

(٤) الحَبَل بالتحريك : مصدر سَمِيَ به المحمول كما سمي بالحمل وإنما دخلت عليه التاء للإشعار بمعنى الأثوثة فيه، فالجبل الأول يراد به ما في بطون النوق من الحمل، والثاني حبل الذي في بطون النوق. النهاية

في غريب الحديث (٣٣٤/١)، وانظر مشارق الأنوار (٢٧٣/١)

(٥) العقود لابن تيمية (٢٢٧)

(٦) كشاف القناع (٤٠٢/٧)

أوجب أن يكون كل بيع مستحق التسليم عقب العقد، ولا العاقدان التزما ذلك، بل تارةً يعقدان العقد على هذا الوجه كما إذا باع معيناً بدينٍ حالٍ وتارةً يشترطان تأخير تسليم الثمن^(١).
 ٢ / أن انتقال الملك يعتمد الرضا، والرضا إنما يكون مع الجزم، ولا جزم مع التعليق^(٢).

وقد ذهب بعض أهل العلم إلى جواز تعليق البيع على شرطٍ وهو رواية عن أحمد^(٣)، اختارها تقي الدين ابن تيمية^(٤)، وتلميذه ابن القيم^(٥)، واستدلوا على ذلك بأدلة:

١ / أن الأصل في الشروط الجواز؛ حتى يقوم الدليل على المنع، وتعليق البيع بالشرط نوعٌ من الاشتراط في العقد^(٦) وقد دل على هذا الأصل نصوصٌ كثيرةٌ منها:
 قول الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٧) وقوله تعالى ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَاتِبٌ مَسْئُولا﴾^(٨) ووجه الدلالة من هاتين الآيتين: أن الله سبحانه وتعالى أمر بالوفاء بالعقود وهذا عامٌ، وكذلك أمر بالوفاء بالعهد، ويدخل في ذلك ما عقده المرء على نفسه، ووجوب الوفاء بها يقتضي أن تكون مباحة^(٩). قال ابن جرير: "قوله تعالى ﴿وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ أمرٌ منه بالوفاء بكل عقدٍ أذن فيه، فغير جائزٍ أن يُخصَّ منه شيءٌ حتى تقوم حجةٌ بخصوص شيءٍ منه يجب التسليم لها، فإذا كان الأمر في ذلك

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٥٤٤/٢٠)

(٢) الفروق (٣٨٣/١)

(٣) العقود لابن تيمية (٢٢٧)، إعلام الموقعين (٣٣٠/٣-٣٣١)، الفروع (١٩٠/٦)، الإنصاف (٢٤٩/١١)

(٤) العقود (٢٢٧)، الاختيارات الفقهية للبعلي (١٨٢)، الفروع (١٩٠/٦)، الإنصاف (٢٤٩/١١)

(٥) إعلام الموقعين (٣٣٠/٣-٣٣١) وممن اختار هذا الرأي من المعاصرين السعدي في المختارات الجليلة

(٨٩)، والزرزقا في المدخل الفقهي العام (٥٦٩/١) وما بعدها) وابن عثيمين في الشرح الممتع (٢٥٠/٨)

(٦) القواعد النورانية (٢٦٥)، مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣٧/٢٩)

(٧) آية امن سورة المائدة.

(٨) آية ٣٤ من سورة الاسراء.

(٩) القواعد النورانية (٢٦٦)

كما وصفنا، فلا معنى لقول من وجّه ذلك إلى معنى الأمر بالوفاء ببعض العقود التي أمر الله بالوفاء بها دون بعض^(١).

٢/ أن تعليق العقود بالشروط أمر قد تدعو إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة، فلا يستغني عنه المكاف^(٢).

٣/ قياس تعليق البيع بالشرط، على تعليق النكاح بالشرط وقد دل الكتاب على جواز تعليق النكاح بالشرط كما في تزويج موسى بابنة صاحب مدين ﴿ قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ فَارْجُ عِليَّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حَجْجٌ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَلَيْكَ سَعْتِدُنِي إِنْ سَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾^(٣)، ولم يرد في شريعتنا ما ينسخه^(٤).

الفرع الثالث: تعليق فسخ البيع على شرط عدم سداد الثمن وهو أن يتبايعا على أن يؤدّي المشتري الثمن في وقت كذا، وإن لم يؤدّه فلا بيع بينهما، فإذا مضى الزمن الذي وقّته له، ولم ينقده الثمن انفسخ العقد، ويسمى خيار النقد^(٥).

ووجه الشبه بين هذه الصيغة وبين البيع بشرط رهن المبيع، أنهما من وسائل التوثيق التي يلجأ إليها العاقدان في عقد البيع، وأن المبيع في كلتا صورتين تنتقل ملكيته إلى المشتري، إلا أن الفرق بينهما يظهر عند عدم الوفاء بالثمن ففي خيار النقد ينفسخ العقد بمضي الزمن المتفق عليه ويرجع المبيع إلى ملكية البائع، أمّا في حالة البيع بشرط رهن المبيع، فإن البيع لا يفسخ بعدم سداد الثمن، بل يجبر المشتري على الوفاء، فإن أعسر أجبره الحاكم على بيع الرهن وسداد الثمن للبائع، **وقد اختلف الفقهاء في هذه الصيغة على قولين:**

(١) تفسير الطبري (١٢-١١/٨)

(٢) إعلام الموقعين (٣٣٠/٣)

(٣) سورة القصص، آية ٢٧

(٤) إعلام الموقعين (٣٣٠/٣)

(٥) درر الحكام (٢٦١/١)، منتهى الإرادات (٢٩٠/٢)، كشاف القناع (٤٠٥/٧-٤٠٦)

القول الأول: صحة تعليق فسخ البيع على عدم سداد الثمن وإليه ذهب الحنفية^(١)،
والمالكية في قول^(٢)، والحنابلة^(٣).

القول الآخر: بطلان البيع المعلق فسخه على عدم سداد الثمن، وإليه ذهب
الشافعية^(٤)، والمالكية في قول^(٥).

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول القائلون بصحة تعليق فسخ البيع
على عدم سداد الثمن بأدلة منها:

الدليل الأول:

قياس تعليق فسخ البيع على عدم سداد الثمن على خيار الشرط، حيث إن الحاجة
إليه كالحاجة إلى خيار الشرط، فكما أن العاقد يحتاج إلى التروي في البيع، هل يوافقه أو
لا؟ يحتاج إلى التروي في الثمن، هل يصير منقوداً أولاً؟^(٦)

الدليل الآخر: قياس تعليق فسخ البيع على عدم سداد الثمن على عقد الصرف
بجامع أن كلاً منهما بيع، والصرف يفسخ بتأخير القبض^(٧).

دليل القول الآخر: أن تعليق فسخ البيع على عدم سداد الثمن ينطوي على غرر،
فهو كما لو علقه على قدوم زيد^(٨)، كما أنه بيع شرط فيه إقالة فاسدة لتعلقها بالشرط

(١) البحر الرائق (٦/٦-٧)، فتح القدير (٦/٢٨١) وأجاز الحنفية ذلك مدة قصيرة لا تتعدى ثلاثة أيام

(٢) حاشية الدسوقي (٤/٢٨٣)، تقارير عيش (٤/٢٨٣)

(٣) الإنصاف (١١/٢٥٤)، كشاف القناع (٧/٤٠٥-٤٠٦)

(٤) المجموع شرح المذهب (٩/٢٨٢)

(٥) تقارير عيش (٤/٢٨٣)

(٦) المغني (٦/٤٨)

(٧) المصدر السابق.

(٨) المصدر السابق، المجموع شرح المذهب (٩/٢٨٢)

وهو عدم دفع الثمن في ثلاثة الأيام، والإقالة لا تتعلق بالشرط؛ لأنَّ فيها معنى التمليك،
واشترط الإقالة في عقد البيع مفسدٌ، لكونه على خلاف العقد^(١).

* * *

(١) فتح القدير (٢٨١/٦)

المبحث الأول: صيغ رهن المبيع على ثمنه

هناك صيغٌ عديدةٌ في الفقه الإسلامي لرهن المبيع على ثمنه. وفي هذا المبحث أذكر تلك الصيغ:

الصيغة الأولى: البيع بشرط رهن المبيع

وهو أن يشترط البائع في العقد رهن السلعة المباعة إلى سداد ثمنها^(١). فيُنصُّ في العقد -صراحةً- على أن تكون السلعة المباعة رهناً بالثمن.

الصيغة الثانية: رهن المبيع على ثمنه بعد العقد ولهذه الصيغة صورتان:

الصورة الأولى: أن يبيع سلعةً بغير شرط رهن المبيع، ثم يقوم المشتري برهنها قبل القبض^(٢).

الصورة الأخرى: أن يبيع سلعةً بغير شرط رهن المبيع، ثم يقوم المشتري برهنها بعد القبض^(٣).

الصيغة الثالثة: تعليق البيع على شرط الرهن ومثاله: أن يقول البائع للمشتري إذا رهننته على ثمنه فقد بعتهك^(٤).

* * *

(١) الحاوي الكبير في فقه مذهب الامام الشافعي وهو شرح مختصر المزني تصنيف أبي الحسن علي بن محمد الماوردي البصري، تحقيق علي محمد معوض وعادل عبد الموجود، طبعة دار الكتب العلمية بيروت (٦/١٨٨)، الإنصاف (١١/٢٥١)، الفروع (٦/١٨٩)

(٢) الحاوي (٦/١٨٩)، الإنصاف (١٢/٣٧٥)

(٣) البحر الرائق (٨/٤٦٣)، كشف القناع (٨/١٦٢)، الإنصاف (١٢/٣٧٥)

(٤) الإنصاف (١١/٢٥١)، الفروع (٦/١٨٩)

المبحث الثاني: حكم رهن المبيع على ثمنه

يختلف الحكم الفقهي لرهن المبيع على ثمنه -تبعاً- لاختلاف صيغة العقد

حكم الصيغة الأولى: البيع بشرط رهن المبيع

اختلف الفقهاء في هذه الصيغة على قولين:

القول الأول: يصح شرط رهن المبيع على ثمنه في عقد البيع، وإليه ذهب المالكية^(١).

وهو الصحيح من مذهب الحنابلة^(٢).

القول الآخر: لا يصح اشتراط رهن المبيع على ثمنه، وإليه ذهب الحنفية^(٣).

والشافعية^(٤)، والحنابلة في قول^(٥).

أدلة الأقوال: أدلة القول الأول: استدلت أصحاب القول الأول القائلون بصحة اشتراط

رهن المبيع على ثمنه بأدلة منها:

الدليل الأول: قياس اشتراط رهن المبيع على ثمنه على اشتراط رهن المبيع قبل

قبضه بدينٍ آخر غير ثمنه^(٦).

الدليل الآخر: قياس رهن المبيع على ثمنه على حبس المبيع على ثمنه، بجامع منع

المشتري من التصرف في كل^(٧).

ونوقش بأن القياس المذكور قياسٌ مع وجود الفرق، وسبق ذكر بعض الفروق بين

حسب المبيع ورهنه.

(١) الكافي لابن عبد البر (٤١١)، الذخيرة (٩٠/٨)

(٢) الفروع (١٨٩/٦)، الإنصاف (٢٥١/١١)، كشف القناع (٣٩٠/٧)

(٣) العناية شرح الهداية (١٨٦/١٠)، رد المحتار (٨٨/١٠)

(٤) الحاوي (١٨٨/٦)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب للشيخ زكريا الأنصاري تحقيق د. محمد

محمد تامر دار الكتب العلمية (٣٣/٢)

(٥) الفروع (١٨٩/٦)، الإنصاف (٢٥١/١١)، كشف القناع (٣٩٠/٧)

(٦) إعلام الموقعين (٣٠/٤)

(٧) إغاثة اللهفان (٦٩/٢)

أدلة القول الآخر: استدل أصحاب القول الثاني القائلون بعدم صحة اشتراط رهن

المبيع على ثمنه بأدلة منها:

الدليل الأول:

أن المشتري عَقَدَ الرهن على المبيع قبل ملكه له؛ لأنه يملك ما ابتاعه، إما بالعقد والافتراق، أو بالعقد وحده، وهو عَقَدَ الرهن عليه قبل وجود هذين، والرهن قبل الملك باطل^(١).

ونوقش بالفرق بين اشتراط الرهن قبل الملك، وبين رهن الملك؛ حيث إن البائع

اشترط على المشتري رهن المبيع بعد أن يملكه، فيكون انعقاد الرهن بعد ملك المشتري للمبيع^(٢)

الدليل الثاني: أن البيع يقتضي أن يكون إمساك المبيع مضموناً، والرهن يقتضي أن لا

يكون مضموناً؛ لأنه أمانة في يد المرتهن، وهذا يوجب تناقض أحكامهما^(٣).

الدليل الثالث: أن البيع يقتضي إيفاء الثمن من غير المبيع والرهن يقتضي الوفاء

منه^(٤).

ونوقش بعدم التسليم، فإن البيع يقتضي وفاء الثمن مطلقاً، ولو تعذر وفاء الثمن من

غير المبيع لاستوفى من ثمنه^(٥).

الدليل الرابع: أن عقد البيع يوجب تسليم المبيع، وعقد الرهن يوجب حبس

المرهون، فإذا اشترط أن يكون المبيع رهناً فقد شرط في البيع تأخير التسليم، وبيع

الأعيان بشرط تأخير التسليم باطلة^(٦).

(١) الحاوي (١٨٨/٦)، المغني (٥٠٤/٦)

(٢) المغني (٥٠٤/٦)، إعلام الموقعين (٣٠/٤)

(٣) المغني (٥٠٤/٦)، الحاوي (١٨٨/٦)

(٤) المغني (٥٠٤/٦)، الحاوي (١٨٨/٦)

(٥) المغني (٥٠٤/٦)

(٦) الحاوي (١٨٨/٦)

ونوقش بمنع وجوب تسليم المبيع أولاً، وعلى فرض التسليم فلا يمتنع أن يثبت بالشرط خلافه^(١).

الدليل الخامس:

أن اشتراط رهن المبيع في عقد البيع ينافي مقتضى العقد؛ إذ مقتضاه تمكُّن المشتري من التصرف^(٢).

ونوقش بأن الممنوع أن يخالف الشرط مقصود العقد؛ كاشتراط الطلاق في النكاح أو اشتراط الفسخ في العقد^(٣).

وبعد النظر في استدلالات القولين، وما نوقشت به تلك الاستدلالات يترجح للباحث القول الأول بصحة اشتراط رهن المبيع على ثمنه في عقد البيع، لعدم وجود نص يلزم المصير إليه، ولتوجه المناقشة لأدلة القول الآخر ولأن ذلك متمشٍ مع الأصل في العقود والشروط.

الصيغة الثانية: رهن المبيع على ثمنه بعد العقد؛ ولهذه الصيغة صورتان:

الصورة الأولى: أن يبيع سلعةً بغير شرط رهن المبيع، ثم يقوم المشتري برهنها قبل القبض، وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة - تبعاً - لاختلافهم في حكم التصرف في المبيع قبل قبضه، وذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

لا يصح رهن كلِّ مبيعٍ قبل قبضه على ثمنه، وإليه ذهب الحنفية^(٤)، والشافعية^(٥) والحنابلة في وجه^(٦).

(١) المغني (٥٠٤/٦)

(٢) أسنى المطالب (٢٩/٨)

(٣) القواعد النورانية (٢٦٥)، إعلام الموقعين (٣٢٢/٣-٣٢٣)

(٤) البحر الرائق (٤٦٣/٨)، رد المحتار (٨٨/١٠)

(٥) الحاوي (١٨٩/٦)، روضة الطالبين (٦٨/٣-٦٩)

(٦) الشرح الكبير (٣٧٤/١٢)، الإنصاف (٣٧٥/١٢)

القول الثاني:

يصح رهن كل مبيع قبل قبضه على ثمنه عدا الطعام، وإليه ذهب المالكية^(١) والحنابلة في وجه^(٢).

القول الثالث:

التفصيل بين نوعين بين المكيل والموزون والمذروع والمعدود، وبين غيرها، فلا يصح رهن النوع الأول قبل قبضه، ويصح رهن النوع الثاني قبل قبضه، وهو ظاهر مذهب الحنابلة^(٣).

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول على عدم صحة رهن كل مبيع قبل قبضه بأدلة منها:

الدليل الأول:

ما رواه حكيم بن حزام - رضي الله عنه - قال: قلت يا رسول الله إني اشتري بيوعاً فما يحل لي منها وما يحرم، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - "إذا اشتريت بيعاً فلا تبعه حتى تقبضه"^(٤)

ووجه الدلالة: أن هذا الحديث عام في كل مبيع^(٥)، ويقاس على البيع جميع أنواع

التصرفات من الرهن والإجارة والهبة وغيرها.

(١) الذخيرة (١٣٢/٥)، مواهب الجليل (٤٢٢/٦)

(٢) الشرح الكبير (٣٧٤/١٢)، الإنصاف (٣٧٥/١٢)

(٣) المصادر السابقة.

(٤) خرجه أحمد في مسنده برقم (١٥٣٥١)، والدارقطني في سننه (٥٧٦/٢)، وابن حبان في صحيحه (٣٥٨/١١) من طريق يحيى بن أبي كثير عن يعلى بن حكيم عن يوسف بن ماهك عن عبد الله بن عصمة به، والحديث صححه ابن حبان وحسنه النووي في المجموع (١٩٣/٩)، ضعفه عبد الحق الاشبيلي وابن القطان الفاسي ينظر بيان الوهم والإيهام (٣١٨/٢) وما بعدها

(٥) المحلى (٢٧٩/٩)، الحاوي (٢٢١/٥)

ونوقش: بأن الحديث في إسناده مقال، وعلى التسليم بصحته فهو نصٌ مجملٌ فسَّرته الأحاديث الصحيحة التي نصت صراحةً على الطعام^(١).

الدليل الثاني: أن المبيع قبل القبض مضمونٌ بثمن المبيع، وحيث إنه لا يمكن للشيء الواحد أن يكون مضموناً بضمانين مختلفين، فلا يصح جعله مضموناً بالرهن أيضاً؛ لأن اجتماع الضمانين المختلفين محال^(٢).

ونوقش بأن الرهن يقتضي عدم الضمان، فيد المرتهن يد أمانةً على الصحيح من أقوال أهل العلم.

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني على صحة رهن المبيع قبل قبضه على ثمنه بالأدلة التي تدل على صحة التصرف بالمبيع قبل قبضه في غير الطعام؛ لأن الرهن نوع تصرفٌ، ومن تلك الأدلة:

ما رواه عبد الله بن عمر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال "من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه" وفي لفظٍ "حتى يقبضه"^(٣) ووجه الدلالة: أن تخصيص الطعام بالذكر يدل على أن ما عداه بخلافه في الحكم^(٤).

ونوقش: بأنه إذا نهي عن بيع الطعام قبل قبضه مع كثرة الحاجة إليه وعمومها، فغير الطعام بطريق الأولى، ولا يقال: إن الحديث خاصٌ بالطعام؛ لأن اختصاص الطعام بالمنع هو مستفاد من مفهوم اللقب، وهو لو تجرد لم يكن حجةً فكيف وقد عارضه عموم الأحاديث المصرحة بالمنع مطلقاً^(٥).

(١) الاستنكار (٣٧٤/٦)

(٢) البحر الرائق (٤٦٣/٨)، رد المحتار (٨٨/١٠)

(٣) أخرجه البخاري في جامعه كتاب البيوع باب بيع الطعام قبل أن يقبض ويبيع ما ليس عندك برقم (٢١٣٦) (فتح ٤/٣٩٤)، ومسلم في صحيحه باب بطلان بيع المبيع قبل قبضه برقم (٣٨١٩) (٤٠٩/١٠) من طريق مالك عن نافع به، وروياه من طريق ابن عباس أيضاً.

(٤) التمهيد (٢١٩/٥)، الذخيرة (١٣٤/٥)

(٥) حاشية ابن القيم على سنن أبي داود (٢٨٧/٩)

أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب القول الثالث القائلون بالتفصيل بين نوعين بين المكيل والموزون والمذروع والمعدود، وبين غيرها بما يلي:

الدليل الأول:

ما رواه عبد الله بن عمر أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال "من ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يستوفيه"

ووجه الدلالة: أن الطعام المنهي عن بيعه قبل قبضه لا يكاد يخلو من كونه مكيلاً. أو موزوناً، أو معدوداً، فتعلق الحكم بذلك^(١).

الدليل الآخر

أن العلماء متفقون على أن المكيل والموزون لا يخرج من ضمان البائع إلى ضمان المشتري إلا بالكيل أو الوزن، وقد نهي عن ربح ما لم يضمن^(٢).

(١) المغني (٦ / ١٨٤).

(٢) بداية المجتهد (٥١٢) وحديث النهي عن ربح ما لم يضمن أخرجه أحمد في مسنده (٢٥٣ / ١١) برقم (٦٦٧)، وأبو داود في سننه في كتاب البيوع باب الرجل يبيع ما ليس عنده (٥٠٥) برقم (٣٥٠٤)، والنسائي في المجتبى كتاب البيوع باب بيع ما ليس عند البائع برقم (٤٦١٥) المجتبى (٦٣٤ - ٦٣٥)، والترمذي في جامعه في أبواب البيوع باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك (٣٠٠) برقم (١٢٣٤)، وابن ماجه في سننه في كتاب التجارات باب النهي عن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن (٣١٣) برقم (٢١٨٨)، والدارقطني في سننه في كتاب البيوع (٦٨١ / ٢) برقم (٣٠٤٠) والحاكم في مستدركه (٣١١ / ٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٤٣٨ / ٥) كلهم من طريق عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص عن أبيه عن جده. وقد اختلف المحدثون في هذه السلسلة ومرد الاختلاف إلى عود الضمير في "جده" هل يعود إلى الجد الأعلى عبد الله فيكون السند متصلاً؟، أم إلى الجد الأدنى محمد فيكون مرسلأً. وقد ضعف هذه السلسلة يحيى بن معين وأبو داود وابن عدي. واحتج بها أكثر المحدثين قال البخاري "رأيت أحمد وعلي بن المديني واسحاق بن راهويه وأبا عبيد وعامة أصحابنا يحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ما تركه أحد من المسلمين، قال البخاري رحمه الله فمن الناس بعدهم".

الصورة الأخرى: أن يبيع سلعةً بغير شرط رهن المبيع، ثم يقوم المشتري بعد القبض برهنها من بائعها. وهذه الصورة جائزة عند كافة الفقهاء^(١)

الصيغة الثالثة: تعليق البيع على شرط الرهن فيقول البائع: إذا رهنتني على ثمنه فقد بعته^(٢) وهذه الصيغة لم أجدها إلا عند فقهاء الحنابلة، والبيع المعلق على شرطٍ يعتبر بيعاً باطلاً عند عامة الفقهاء كما سبق بيانه^(٣)، إلا أن بعض الحنابلة أجازوا هذه الصيغة فقالوا: "إذا قال البائع: إذا رهنتني على ثمنه وهو كذا فقد بعته، فقال: اشتريت ورهنته عندك على الثمن، صح الشراء والرهن".

* * *

انظر: ميزان الاعتدال (١٨٣/٤)، تهذيب التهذيب (٢٧٧/٣)، تدريب الراوي (٧٣٠/٢)، والحديث صححه الترمذي والحاكم في المستدرک ووافقه الذهبي (٣١١/٢)، وابن حزم في المحلى (٢٨٠/٩)، والنووي في المجموع (٢٨٠/٩)، وابن تيمية في مجموع الفتاوى (٣٣٤/٢٩)، وانظر نصب الرأية (٤٤/٤-٤٥)، تلخيص الحبير (٩٦٩/٣)

(١) ينظر: البحر الرائق (٤٦٣/٨)، رد المحتار (٨٨/١٠)، روضة الطالبين (٦٩/٣)، كشاف القناع (١٦٢/٨)، الإنصاف (٣٧٥/١٢)

(٢) الإنصاف (٢٥١/١١)، الفروع (١٨٩/٦)

(٣) ينظر صفحة (١٩١ وما بعدها) من هذا البحث، فقد بينت حكم البيع المعلق على شرط.

المبحث الثالث: ضمان العين المرهونة

إذا تمّ رهن المبيع فهل يكون من ضمان الراهن أم المرتهن؟ لذلك حالتان:
الحالة الأولى: ضمان العين المرهونة قبل أن يقبضها المرتهن اتفق الفقهاء على أن المرهون في ضمان الراهن قبل أن ينتقل من يده^(١)، وذلك أن عقد الرهن لا يلزم إلا بالقبض.

الحالة الثانية: ضمان العين المرهونة بعد قبض المرتهن اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن يد المرتهن يد ضمان، فإذا قبض المرتهن الرهن انتقل الضمان إليه، وإليه ذهب الحنفية^(٢)، والحنابلة في رواية^(٣).

القول الثاني: التفريق بين ما يظهر وما يغيّب، فما يُغاب عليه من الأموال الباطنة، كالعروض فهو من ضمان المرتهن، وما لا يُغاب عليه من الأموال الظاهرة، كالعقار والحيوان فهو من ضمان الراهن، وهو رأي المالكية^(٤).

القول الثالث: أن يد المرتهن يد أمانة، فلا يضمن إلا بالتعدي أو التفريط، وإليه ذهب الشافعية^(٥)، والحنابلة^(٦).

(١) ينظر: مختصر القدوري (١٩٧)، رد المحتار (٦٧/١٠)، مواهب الجليل (٥٧٥/٦)، الذخيرة (١٠٧/٨)، مغني

المحتاج (٥٤/٣)، الإنباف (٣٩١/١٢)، شرح الزركشي (٥٧/٤)

(٢) مختصر القدوري (١٩٧)، بدائع الصنائع (٢٤١/٦)، رد المحتار (٦٧/١٠)

(٣) شرح الزركشي (٥٧/٤)، الإنباف (٤٣٦/١٢)

(٤) الذخيرة (١٠٨/٨)، مواهب الجليل (٥٧٥/٦)

(٥) الحاوي (٢٥٤/٦)، مغني المحتاج (٥٤/٣)

(٦) شرح الزركشي (٥٧/٤)، الإنباف (٤٣٦/١٢)

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول القائلون بأن يد المرتهن يد ضمان بأدلة منها:

الدليل الأول: ما روى عطاء^(١): أن رجلاً، رهن فرساً فهلك الفرس، فقال النبي -

صلى الله عليه وسلم- "ذهب حَقُّكَ" ^(٢) ووجه الدلالة: أن المراد بقوله "ذهب حَقُّكَ" أي

ذهب حَقُّكَ من الدَّيْنِ، فدل على بطلان الدَّيْنِ بضياع الرهن^(٣).

ونوقش هذا الدليل بضعفه، ولو صح فيُحتمل على أنه ذهب حَقُّكَ من الوثيقة، بدليل

أنه لم يسأل عن قدر الدين أو قيمته^(٤).

الدليل الثاني: ما يروى عن النبي - صلى الله عليه وسلم- أنه قال: "الرهن بما فيه"^(٥)

ووجه الدلالة أن الرهن يبطل بذهاب الدين^(٥).

(١) هو أبو محمد عطاء بن أبي رباح القرشي مولاهم، ولد في خلافة عثمان، ونشأ بمكة، وروى عن كثير من

الصحابة، وكان ثقةً فقيهاً كثير الحديث، مفتياً للحرم من أعلم الناس بالمناسك، وحج زيادة على

سبعين حجة، مات سنة ١١٤، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٧٨/٥)

(٢) أخرجه ابن أبي شيبه في مصنفه (٢٥٢/١١)، وأبو داود في المراسيل (١٧٢)، والبيهقي في السنن الكبرى

(٦٨/٦)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (١٠٢/٤) كلهم من طريق ابن المبارك عن مصعب بن ثابت

به، والحديث له علتان: الأولى أنه من رواية مصعب بن ثابت بن عبد الله بن الزبير وهو لين الحديث انظر:

تهذيب التهذيب (٨٣/٤)، تقريب التهذيب (٤٦٥) الثانية: أنه مرسل فعطاء من التابعين، وقد أرسله، وقد

بين علل هذا الحديث ابن القطان في بيان الوهم والايهام (٥٢٨/٣)

(٣) شرح معاني الآثار (١٠٢/٤)، العناية شرح الهداية (١٦١/١٠)

(٤) الحاوي (٢٥٤/٦)، المغني (٥٢٣/٦)

رواه الدارقطني في سننه (٦١٦/٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦٧/٦)، والطحاوي في شرح معاني الآثار

(١٠٢/٤) من طريق حميد عن أنس، ومن طرق أخرى كلها ضعيفة، قال الدارقطني: لا يثبت هذا عن حميد

وكل من بينه وبين شيخنا ضعفاء، قلت: والحديث ضعيف من جميع طرقه، انظر بيان الوهم والايهام

(٥٢٨/٣)، تنقيح التحقيق (١١٨/٤)

(٥) شرح معاني الآثار (١٠٣/٤)

ونوقش هذا الدليل بضعفه ، وإن صح فهو محمولٌ على أنه وثيقةٌ بما فيه، فلا يجوز حمله على أنه مضمونٌ بما فيه ؛ لأنه زيادةٌ لضمانٍ لا يقتضيه اللفظ^(١).

الدليل الثالث: إجماع الصحابة على أن الرهن مضمونٌ على المرتهن، فهو مروىٌ عن عمر^(٢) وعلي^(٣) -رضي الله عنهما-، ولا يعلم لهم مخالف^(٤).

ونوقش هذا الاستدلال بأن دعوى الإجماع غير مسأمة، فعمر وعلي -رضي الله عنهما- ليسا كل الصحابة^(٥).

الدليل الرابع: أن المرتهن جعل مستوفياً للدين عند هلاك الرهن فلا يملك الاستيفاء ثانياً^(٦).

أدلة القول الثاني:

استدل المالكية على قولهم بالتفريق بين ما يُغاب عليه، وبين ما لا يُغاب عليه بالاستحسان؛ حيث إن التهمة تلحق فيما يُغاب عليه، ولا تلحق فيما لا يُغاب عليه^(٧).

ونوقش: بأنه استحسانٌ بغير دليل^(٨)، وبأن التهمة ظنٌ كاذبٌ يآثم صاحبه، ولا يحل القول به، والتهمة موجهةٌ إلى كل أحدٍ، وفي كل شيء^(٩).

(١) الحاوي (٢٥٤/٦)

(٢) عن عبيد بن عمير عن عمر قال : إذا كان الرهن أكثر مما رهن به ، فهو أمينٌ في الفضل ، وإذا كان أقل ردٌ عليه. أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٥٥٦/١١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٧١/٦)، والطحاوي في معاني الآثار (١٠٣/٤). وزعم ابن حزم أن في سنده انقطاعاً. حيث لم يسمع عبيد بن عمير من عمر شيئاً، انظر المحلى (٢٣٨/٨)

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٥٥٤/١١)، والبيهقي في السنن الكبرى (٧١/٦)، والطحاوي في معاني الآثار (١٠٣/٤) من طرق عن علي

(٤) الاختيار (٣٢٤/٢)، شرح معاني الآثار (١٠٣/٤)

(٥) المحلى (٢٣٨/٨)

(٦) بدائع الصنائع (٢٤١/٦)

(٧) بداية المجتهد (٦٢٢)، الذخيرة (١٠٩/٨)

(٨) بداية المجتهد (٦٢٢)

(٩) المحلى (٢٣٨/٨)

أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب القول الثالث القائلون بأن المرتهن لا يضمن إلا بالتعدي أو التفريط بما

يلي:

الدليل الأول: ما روي عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "لا يغلِق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه، وعليه غرمه"^(١) ومعناه لا يذهب الدَّين بضياعه، وأنه إن ضاع الرهن عند المرتهن رجع صاحب الدَّين بدينه^(٢). قال الشافعي: "فيه دليلٌ على أن جميع ما كان رهناً غير مضمونٍ على المرتهن؛ لأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذ قال: (الرهن من صاحبه الذي رهنه) فمن كان منه شيءٌ فضمانه منه لا من غيره، ثم زاد فأكد له فقال: (له غنمه وعليه غرمه)، وغنمه سلامته وزيادته، وغممه عطبه ونقصه، فلا يجوز فيه إلا أن يكون ضمانه من مالكة لا من مرتهنه"^(٣).

ونوقش هذا الدليل من وجهين:

الأول: أن الحديث ضعيف فلا يتم الاستدلال به^(٤).

الثاني: عدم التسليم بأن المعنى المذكور هو المقصود بالحديث، فذلك لا يعرفه أهل العلم، ولا يجوز في كلام العرب أن يقال للرهن إذا ضاع: قد غلِق، إنما يقال: قد غلِق إذا

(١) رواه مالك في الموطأ (٧٢٨/٢)، وعبد الرزاق في مصنفه (٢٢٧/٨)، والدارقطني في سننه (٦١٧/٢)، والحاكم في مستدركه (٣٥٩/٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦٦/٦)، وأبو داود في المراسيل (١٧٢) من طرق عن الزهري عن ابن المسيب به، وقد اختلف في وصله وإرساله، وصحح أبو داود والدارقطني وابن القطان إرساله، وصحح ابن عبد البر وعبد الحق الإشبيلي وصله. انظر العلل للدارقطني (١٦٤/٩ وما بعدها)، التمهيد (١٨١/٣)، بيان الوهم والإيهام (٩٠/٥)، البدر المنير (٦٣٧/٦)

(٢) مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، رواية إسحاق بن منصور (٣٠٨/١)، مشارق الأنوار (٢٢٣/٢)

(٣) الأم (٣٤٧/٤)

(٤) انظر هامش (١) من هذه الصفحة.

استحققه المرتهن، وكان هذا من فعل أهل الجاهلية، فردّه رسول الله وأبطله بقوله: لا يغلّق الرهن^(١).

وأجيب بأن الحديث صححه ابن حزم، وابن عبد البر وغيرهما من أهل العلم^(٢)، وبأن الاستدلال يصح بتمام الحديث، فقوله-صلى الله عليه وسلم- "من صاحبه يعني من ضمان صاحبه وهو الراهن، وغنمه زيادته ونماؤه، وغرمه عطبه ونقصه"^(٣).

الدليل الثاني: أن الرهن شرع وثيقة بالدين، ولو سقط الدين بهلاك المرهون لكان توهيناً لا توثيقاً، فهو كالضمان في كونه عقد أمانة^(٤).

ونوقش: بأن معنى التوثيق في الرهن هو التوصل إليه في أقرب الأوقات؛ لأنه كان للمرتهن ولاية مطالبة الراهن بقضاء الدين من مطلق ماله، وبعد الرهن حدثت له ولاية المطالبة بالقضاء من ماله المعين وهو الرهن بواسطة البيع، فازداد طريق الوصول إلى حقّه؛ فحصل معنى التوثيق^(٥).

الدليل الثالث: قياس الرهن على الوديعة من حيث إن الرهن مقبوض بإذن صاحبه، ومقبوض بعقد واحد بعضه أمانة وهو الزائد على قدر الحق، فكان جميعه أمانة^(٦).

ونوقش بأن قياس الرهن على الوديعة قياس مع وجود الفرق، ووجه الفرق أن الوديع قبض الوديعة لنفع صاحبها، وحفظها له، والمرتهن قبض الرهن وثيقة لنفسه، لا ليحفظه على صاحبه^(٧).

(١) غريب الحديث لأبي عبيد (٢٦٩/١-٢٧٠)

(٢) المحلى (٢٣٩/٨)، التمهيد (١٨١/٣)

(٣) الحاوي (٢٥٧/٦)

(٤) المصدر السابق، المغني (٥٢٣/٦)، بدائع الصنائع (٢٤٧/٦)

(٥) بدائع الصنائع (٢٤١/٦)

(٦) الحاوي (٢٥٨/٦)، المغني (٥٢٣/٦)

(٧) التمهيد (١٨٥/٣)

الترجيح:

يترجح مما سبق القول الثالث بأن يد المرتهن يد أمانةٍ فلا يضمن إلا بالتعدي أو التفريط ، وذلك لقوة أدلته، وتوجه المناقشة لأدلة القولين –الأول والثاني– ولأن مآل القول بتضمين المرتهن امتناع الناس من الرهن ؛خوفاً من الضمان ، وذلك وسيلةً إلى تعطيل المداينات . وفيه ضررٌ عظيمٌ وهو منفيٌّ شرعاً^(١).

* * *

(١) المبدع (٤ / ٢١٥)

المبحث الرابع: انتفاع الراهن بالعين المرهونة وأثر ذلك

والمقصود بالانتفاع بالمرهون استغلاله بما لا يؤدي إلى استهلاكه^(١)، وذلك كأن يستغل الراهن المرهون بنفسه كأن يسكن الدار، أو يستعمل السيارة، أو ينتفع بالرهن غيره كأن يؤجره أو يعيره، وفي أغلب صور رهن المبيع على ثمنه يطلب الرهن بالانتفاع بالرهن ويمكنه المرتهن من ذلك. وفي هذا المبحث بيان لحكم هذا الانتفاع، وقد اختلف أهل العلم في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ليس للراهن أن ينتفع بالمرهون إلا بإذن المرتهن، فإذا أذن بالانتفاع جاز، وهو قول الحنفية^(٢)، والحنابلة^(٣)، ويستثنى الحنفية انتفاع الراهن بتأجير الرهن، فإن ذلك يبطل الرهن عندهم.

القول الثاني: لا يحق للراهن الانتفاع بالمرهون ولو أذن المرتهن، لأن إذن المرتهن يبطل للرهن، وإليه ذهب المالكية^(٤).

القول الثالث: للراهن كل انتفاع لا ينقص المرهون، ولو لم يأذن المرتهن، وإليه ذهب الشافعية^(٥).

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول: استدل أصحاب القول الأول على جواز انتفاع الراهن بإذن المرتهن بأدلة:

الدليل الأول: أن حق الحبس ثابت للمرتهن على سبيل الدوام، وهذا يمنع الاسترداد والانتفاع، فإذا رضي المرتهن ببطلان حقه زال المانع^(٦).

(١) بدائع الصنائع (٦/٢٢٧)

(٢) الاختيار (٢/٣٣١)، بدائع الصنائع (٦/٢٢٨-٢٢٩)

(٣) المغني (٦/٥١٥)، كشف القناع (٨/١٧٨)

(٤) مواهب الجليل (٦/٥٥٤)، التاج والاكلیل (٦/٥٥٤)

(٥) الحاوي (٦/٢٠٥)، مغني المحتاج (٣/٦٤)

(٦) بدائع الصنائع (٦/٢٢٨)

الدليل الثاني: أن الرهن عينٌ محبوسة، فلم يجز للمالك أن ينتفع بها، كالمبيع المحبوس لدى البائع حتى يوفِّي ثمنه.^(١)

أدلة القول الثاني: استدل المالكية على قولهم بمنع الراهن من الانتفاع بالرهن ولو أذن المرتهن بأدلة:

الدليل الأول: ﴿فَرِهْنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾^(٢) فإذا ردَّ الرهن إلى الراهن وجب ألا يصدق عليه كونه مقبوضاً، فيكون وصفاً لقبض معدومٍ، والله تعالى قد اشترطه في الرهن؛ لأنَّ الوصف يجري مجرى الشرط، ويلزم من عدم الشرط عدم المشروط فلا يكون هذا رهناً^(٣).
الدليل الآخر: أن معنى الرهن في اللغة الحبس والثبوت، فإذا لم يثبت ويدم لا يكون رهناً لغةً، فلا يكون رهناً شرعاً^(٤).

ونوقشت هذه الأدلة من وجهين^(٥):

١- عدم التسليم بأن مقتضى الرهن الحبس، وإنما مقتضاه تعلُّق الحق به على وجهٍ تحصل به الوثيقة، وذلك غير منافعٍ للانتفاع به.
٢- وعلى فرض التسليم بأن مقتضاه الحبس، فلا يمنع أن يكون المشتري نائباً عنه في إمساكه وحبسه، ومستوفياً لمنفعته لنفسه.

أدلة القول الثالث: استدل الشافعية القائلون بجواز انتفاع الراهن ولو لم يأذن المرتهن بأدلةٍ منها:

الدليل الأول: ما رواه أبو هريرة -رضي الله عنه- عن النبي -صلى الله عليه وسلم- "الظهر يركب بنفقته إذا كان مرهوناً، ولبن الدر يشرب بنفقته إذا كان مرهوناً، وعلى الذي يركب ويشرب النفقة"^(٦)

(١) المغني (٦/ ٥١٥)

(٢) سورة البقرة آية ٢٨٣

(٣) الذخيرة (٨/ ١٢٤-١٢٥)

(٤) الذخيرة (٨/ ١٢٥)

(٥) المغني (٦/ ٥١٦)

(٦) رواه البخاري في جامعه في الرهن، باب الرهن مركوب محلوب (فتح ٥/ ١٧٩)، وأبو داود في البيوع باب في الرهن (٥٠٨) برقم (٣٥٢٦)، والترمذي في جامعه في البيوع باب ما جاء في الانتفاع بالرهن (٣٠٥)

ووجه الدلالة ما ذكره الشافعي بقوله: "ومعنى هذا القول أن من رهن ذات درّ وظهرٍ، لم يمنع الراهن من درّها وظهرها"^(١).

ونوقش هذا الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أن الحديث مجملٌ لم يبيّن فيه من الذي يركب ويشرب اللبن، وتخصيصه بالراهن تحكّمٌ بلا دليل^(٢). الوجه الآخر: أن المعنى بالركوب وشرب اللبن في الحديث هو المرتّهّن لا الراهن^(٣) بدليل رواية هُشيم عن زكريا عن الشعبي عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "إذا كانت الدابة مرهونةً فعلى المرتهن علفها، ولبن الدر يُشرب وعلى الذي يشرب نفقتها ويركب"^(٤).

الدليل الآخر: أن منافع الرهن ونمائه ملكٌ للراهن، في مقابلة غُرمه من مؤنةٍ ونقصٍ، فيكون النماء على ملك الراهن كسائر الأملاك^(٥)، ويدل لذلك حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- "لا يغلق الرهن من صاحبه الذي رهنه، له غنمه، وعليه غرمه"^(٦).

ونوقش بأن الحديث مختلفٌ في وصله وإرساله، فلا يتم الاستدلال به، وبأن استحقاق نماء الرهن محل خلافٍ بين أهل العلم.

برقم ١٢٥٤، وابن ماجه في سننه في الرهن باب الرهن مركوب مخلوب (٣٥٠) برقم ٢٤٤٠ من طرق عن زكريا عن الشعبي به

(١) الأمر (٣٣٩/٤)، الحاوي (٢٠٣/٦)

(٢) شرح معاني الآثار (٩٩/٤)

(٣) المصدر السابق.

(٤) أخرجه أحمد في مسنده (٢٢/١٢)، والدارقطني في سننه (٦٢٠/٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦٤/٦)، والطحاوي في معاني الآثار (٩٩/٤) من طريق هشيم عن زكريا عن الشعبي به، وإسناده

صحيح

(٥) الحاوي (٢٠٣/٦)

(٦) سبق تخريجه

الترجيح: لعل أرجح الأقوال، وأعدلها، هو القول الأول القاضي بأن للراهن الانتفاع بالرهن بإذن المرتهن، ففي هذا القول جمعٌ بين الأدلة، لا سيما وأن أدلة القولين الآخرين قد توجهت إليها المناقشة .

أثر انتفاع الراهن بالعين المرهونة:

يختلف الأثر المترتب على انتفاع الراهن بالرهن فمن الفقهاء من يرى بطلان الرهن، ومنهم من يرى زوال لزومه، وأصل الخلاف في هذه المسألة يعود إلى حكم استدامة القبض وسبق بيان الخلاف في هذه المسألة عند الحديث عن شروط الرهن، وقد رجحت هناك أن استدامة القبض ليست شرطاً في صحة الرهن، وهو مذهب الشافعية^(١)، وبناءً عليه فلا يؤثر انتفاع الراهن بالرهن على صحة الرهن ولا لزومه.

وأما عند المالكية^(٢) فيرون بطلان الرهن إذا انتقل إلى الراهن؛ حيث إن استدامة القبض شرطاً في صحة الرهن عندهم، وأما الحنابلة فيجيزون انتفاع الراهن بإذن المرتهن إلا أنه يزول لزوم الرهن بانتقاله إلى يد الراهن، فاستدامة القبض شرطاً في لزوم الرهن^(٣).

* * *

(١) الحاوي (١٣/٦)، مغني المحتاج (٦٤/٣)

(٢) مواهب الجليل (٥٥٤/٦)، التاج والاكلیل (٥٥٤/٦)

(٣) المغني (٥١٥/٦)، كشاف القناع (١٧٨/٨)

الخاتمة:

الحمد لله - أولاً وآخرًا - على ما يسر من إنجاز هذا البحث، فما كان فيه من صواب فهو من الله وحده، وما كان فيه من خطأ أو زلل فهو من نفسي والشيطان. وقد انتهيت من هذا البحث بهذه النتائج:

- أن رهن المبيع على ثمنه له صور:

الصورة الأولى: البيع بشرط رهن المبيع وقد رجحت جواز هذه الصورة الصورة الثانية: أن يبيع سلعةً بغير شرط رهن المبيع، ثم يقوم المشتري بعد القبض برهنها من بائعها، وهذه الصورة مشروعةٌ في قول كافة الفقهاء.

الصورة الثالثة: أن يبيع سلعةً بغير شرط رهن المبيع، ثم يقوم المشتري برهنها من بائعها قبل أن يقبضها، وقد اختلف الفقهاء في هذه الصورة -تبعاً- لاختلافهم في حكم التصرف في المبيع قبل قبضه.

الصورة الرابعة: تعليق البيع على شرط الرهن فيقول البائع إذا رهنتيه على ثمنه فقد بعته، وهذه الصورة أجازها بعض الحنابلة، خلافاً لعامّة الفقهاء الذين يبطلون العقد المعلق على شرط.

- أن المرهون في ضمان الراهن قبل أن ينتقل من يده، وذلك بإجماع الفقهاء.

- أن الراجح من أقوال أهل العلم أن يد المرتهن يد أمانة، فلا يضمن إلا بالتعدي أو

التفريط .

- أن الراهن له أن ينتفع بالرهن بنفسه أو بغيره وذلك بإذن المرتهن على الصحيح

من أقوال أهل العلم، ولا يؤثّر ذلك الانتفاع على لزوم الرهن.

* * *

فهرس المراجع:

الإجماع:

لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت ٣١٨هـ) تحقيق الدكتور أبو حماد صغير أحمد حنيف
مكتبة الفرقان ومكتبة مكة الثقافية ١٤٢٠هـ.

أحكام القرآن: لحجة الإسلام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق محمد الصادق
قمحاوي، الناشر دار إحياء التراث العربي بيروت ١٤١٢هـ.

الاختيار لتعليق المختار تأليف عبد الله محمود الموصلي الحنفي، اعتنى به محمد عدنان درويش، الناشر دار
الأرقام بن أبي الأرقام، بيروت، لبنان.

الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية لأبي الحسن علي البعلي (٨٠٣هـ) ومعه تعليقات الشيخ
محمد ابن عثيمين، حققه أحمد الخليل، دار العاصمة، الطبعة الثانية.

أركان عقد الرهن دراسة مقارنة في الشريعة الإسلامية: لفرج زهران الدمرداش، مؤسسة الثقافة
الجامعية القاهرة

الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار: تصنيف الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ)،
اعتناء الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق - حقوق الطبع
محفوظة

أسنى المطالب شرح روض الطالب: للقاضي زكريا الأنصاري، ضبط محمد محمد ثامر وتخريجه، الناشر دار
الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ.

إعلام الموقعين عن رب العالمين: تأليف العلامة محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، تعليق
محمد المعتصم بالله البغدادي وتخريجه، الناشر دار الكتاب العربي الطبعة الثانية ١٤١٨هـ.

إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان: تأليف محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، صححه وحققه
وعلق عليه محمد عفيفي، الناشر المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ.

الإقناع لطالب الانتفاع: لشرف الدين موسى بن أحمد بن موسى أبو النجا الحجواي المقدسي (ت ٩٦٨هـ)
تحقيق الدكتور عبد الله التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار

هجر. توزيع وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية
الطبعة الثانية ١٤١٩ هـ.

**الأمر: للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ)، تحقيق د. رفعت فوزي عبد المطلب وتخرجه، الناشر
دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، الطبعة الخامسة ١٤٢٩ هـ.**

**الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: لعلي بن سليمان المرادوي (ت ٨٨٥ هـ) تحقيق عبد الله التركي، ط
دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ.**

**البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين ابن نجيم الحنفي (ت ٩٧٠ هـ) دار المعرفة، بيروت
بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت ٥٨٧ هـ) (تحقيق محمد
خير طعمة حليبي ط دار المعرفة ١٤٢٠ هـ)**

**بداية المجتهد ونهاية المقتصد: لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي (الحفيد) (ت ٥٩٥ هـ) دار ابن
حزم**

**البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير: لابن الملحن للإمام سراج الدين أبي
حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري (ت ٨٠٤ هـ) تحقيق: مجدي السيد بن أمين ومحبي الدين بن
جمال الدين الناشر، دار الهجرة للنشر والتوزيع**

**بيان الوهم والإيهام الواقعيين في كتاب الأحكام: لأبي الحسن علي بن محمد ابن القطان الفاسي (ت
٦٢٨ هـ)، تحقيق الدكتور الحسين آيت سعيد، الناشر دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ**

**تاج العروس من جواهر القاموس: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، الملقب بمرتضى الزبيدي
(ت ١٢٠٥ هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب -
الكويت**

**تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، تحقيق الشيخ أحمد عز
وعناية، الناشر دار الكتب العلمية، ١٤٢٠ هـ.**

**تحفة المحتاج شرح المنهاج: لشهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي (ت ٩٧٣ هـ)، ضبطه وصححه عبد الله
محمود عمر، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٥ هـ.**

تقرير القواعد وتحرير الفوائد لأبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ) تحقيق

مشهور حسن سلمان، الناشر دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة الثانية

التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير:

الحافظ أحمد ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) الناشر مكتبة نزار مصطفى الباز ١٤١٧هـ

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: للإمام يوسف بن عبد الله بن عبد البر المالكي (ت ٤٦٣ هـ)

حققه وخرج أحاديثه عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ

تقريب التهذيب: للحافظ أحمد ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) تحقيق عادل مرشد مؤسسة الرسالة

تهذيب التهذيب: للحافظ أحمد ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) تحقيق عادل مرشد مؤسسة الرسالة

تهذيب الكمال في أسماء الرجال: للحافظ أبي الحجاج يوسف المزي (ت ٧٤٢ هـ) تحقيق بشار عواد

معروف مؤسسة الرسالة ١٤١٨هـ

تهذيب سنن أبي داود: للعلامة محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ)، مطبوع مع مختصر سنن

أبي داود للمنذري، تحقيق الشيخين أحمد شاکر ومحمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان،

جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري) لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) تحقيق

الدكتور عبد الله التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر،

القاهرة الطبعة الأولى

الجامع الصحيح (صحيح البخاري): وهو الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه

وسلم وسننه وأيامه للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، اعتنى به محمد زهير الناصر،

الناشر دار المنهاج، جدة، ودار طوق النجاة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ

الجامع الصحيح (سنن الترمذي): للإمام محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩ هـ) ط دار السلام ١٤٢٠هـ

حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠) دار الكتب العلمية

١٤١٦هـ.

الحاوي الكبير: لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير

بالموردي (٤٥٠هـ)، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة

الأولى، ١٤١٤هـ

درر الحكام شرح مجلة الأحكام: لعلي حيدر، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع الرياض ١٤٢٣هـ

الذخيرة: لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤ هـ)، تحقيق الدكتور محمد حجي، الناشر دار

الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٤م

رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) لمحمد أمين بن عمر عابدين الدمشقي (ت ١٢٥٢هـ)

تحقيق محمد صبحي حلاق وعامر حسين، دار إحياء التراث العربي ١٤١٩هـ.

روضة الطالبين: للإمام يحيى بن شرف النووي، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار عالم

الكتب، ١٤٢٣هـ

سنن الدارقطني: للحافظ أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥ هـ) تحقيق عادل عبد الموجود

وعلي معوض دار المعرفة بيروت ١٤٢٢هـ.

سنن أبي داود: للإمام سليمان بن الأشعث الأزدي (ت ٢٧٥ هـ) ط دار السلام ١٤٢٠هـ.

سنن ابن ماجه: للإمام محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣ هـ) ط دار السلام ١٤٢٠هـ.

سنن النسائي (المجتبى): للإمام أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣ هـ) ط دار السلام ١٤٢٠هـ.

السنن الكبرى للبيهقي: لأبي بكر أحمد بن الحسين الخراساني (ت ٤٥٨ هـ) تحقيق محمد عبد القادر

عطا دار الكتب العلمية بيروت ١٤٢٠هـ.

شرح حدود ابن عرفه: الموسوم بالهدايه الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفه الوافيه، لأبي عبد

الله محمد الأنصاري الرضاع (ت ٨٩٤ هـ)، تحقيق محمد أبو الأجنان، الطاهر المعموري، الناشر دار

الغرب الإسلامي، بيروت الطبعة الأولى ١٩٩٣م

شرح مشكل الآثار: لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت ٣٢١ هـ)، حققه شعيب الانراؤوط،

الناشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ

شرح معاني الآثار: لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت ٣٢١ هـ). تحقيق محمد النجار. ومحمد

سيد جاد الحق. الناشر عالم الكتب. الطبعة الأولى. ١٤١٤ هـ.

الشرح الكبير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك: لأبي البركات أحمد بن محمد الدردير

(ت ١٢٠١ هـ) ط دار الكتب العلمية ١٤١٧ هـ.

الشرح الكبير على المقتنع: لشمس الدين عبد الرحمن بن محمد ابن قدامة (ت ٦٨٢ هـ) تحقيق عبد الله

التركي. ط دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ.

شرح منتهى الإرادات: للشيخ منصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١ هـ) تحقيق الدكتور عبد الله التركي.

مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ.

صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: للحافظ محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي. أبو حاتم. الدارمي.

البستي (٣٥٤ هـ) ترتيب: علي بن بلبان بن عبد الله. علاء الدين الفارسي. الناشر: مؤسسة الرسالة

صحيح مسلم: للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ) مطبوع مع شرح النووي تحقيق

خليل مأمون شيخا ط دار المعرفة ١٤١٩ هـ.

العقود: لأحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ). ضبط نشأت كمال المصري وتخريجه. الناشر مكتبة

المورد. الطبعة الأولى. ١٤٢٣ هـ.

العلل الواردة في الأحاديث النبوية: لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥ هـ) تحقيق محفوظ

الرحمن زين الله السلفي وتخريجه دار طيبة للنشر والتوزيع ١٤٢٢ هـ.

الغرر وأثره في العقود: للدكتور الصديق الضير. دار الجيل. الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ.

غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي (ت ٢٢٤ هـ) ط دار الكتب العلمية ١٤٠٦ هـ.

فتح الباري شرح صحيح البخاري: للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) رقم كتبها

وأبوها وأحاديثها محمد فؤاد عبد الباقي دار الكتب العلمية ١٤١٨ هـ.

الفروع: لشمس الدين محمد بن مفلح (ت ٧٦٢ هـ). تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي

مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ.

الفروق المسمى أنوار البروق في أنواع الفروق؛ لأبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي الشهير بالقرافي (ت ٦٨٤ هـ). تحقيق محمد أحمد سراج، علي جمعة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١ هـ.

القاموس المحيط؛ لمجد الدين الفيروز آبادي (ت ٨٧١ هـ). مؤسسة الرسالة
القواعد النورانية الفقهية؛ لأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ). حققه أحمد الخليل، الناشر دار ابن الجوزي، الدمام، ١٤٢٢ هـ.

القوانين الفقهية؛ لمحمد بن أحمد بن جزى (ت ٧٤١ هـ) ضبطه وحققه محمد أمين الضناوي دار الكتب العلمية ١٤١٨ هـ.

الكافي؛ لموفق الدين ابن قدامة (ت ٦٢٠ هـ) تحقيق عبد الله التركي ط دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤١٧ هـ.

الكافي في فقه أهل المدينة المالكي؛ تأليف العلامة يوسف بن عبد الله بن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ). الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٣ هـ.

كشاف القناع عن متن الإقناع؛ للشيخ منصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١ هـ) حققه محمد حسن إسماعيل ط دار الكتب العلمية.

المجموع شرح المذهب؛ للشيخ محيي الدين بن شرف النووي (ت ٦٧٦ هـ). دار إحياء التراث العربي .
مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) ط وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف. جمع عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد.

المحلى شرح المجلى؛ لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم (ت ٤٥٦ هـ) بتحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر ط دار إحياء التراث العربي ١٤١٨ هـ.

مختار الصحاح؛ لمحمد بن أبي بكر الرازي، عن بترتيبه محمود خاطر، دار الحديث، القاهرة.
المختارات الجلية من المسائل الفقهية؛ للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت ١٣٧٦ هـ). الناشر دار الوطن، الرياض.

مختصر القدوري؛ للإمام أحمد بن محمد البغدادي المعروف بالقدوري (ت ٤٢٨ هـ). وبهامشه الترجيح والتصحيح على القدوري للشيخ قاسم بن قطلوبغا، تحقيق د. عبد الله نذير مزي، الناشر مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ.

المدخل الفقهي العام: للشيخ مصطفى أحمد الزرقا، الناشر دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات: لعلي بن أحمد بن حزم، بعناية حسن أحمد أسير،
الناشر دار ابن حزم، ١٤١٩ هـ.

مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه: رواية إسحاق بن منصور الكوسج - قسم المعاملات، تحقيق
صالح المزيد، الناشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ.
المسند: للإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) تحقيق شعيب الأرنؤوط وجماعه مؤسسة
الرسالة ١٤٢٠ هـ.

مشارك الأتوار على صحاح الآثار في شرح غريب الحديث: لأبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي
(ت ٥٤٤ هـ) قدم له وخرج أحاديثه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى
١٤٢٣ هـ.

المصباح المنير: تأليف أحمد بن محمد الفيومي، اعتنى بها يوسف الشيخ محمد، الناشر المكتبة
العصرية، بيروت، ١٤١٧ هـ.

مصنف ابن أبي شيبة: لأبي بكر عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة الكوفي (ت ٢٣٥ هـ)، تقديم كمال يوسف
الحوت وضبطه، دار التاج، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.

المصنف: لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت ٣١١ هـ) تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي ط المكتب الإسلامي
١٤٠٣ هـ.

معجم المقاييس في اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس (ت ٣٩٥ هـ) دار الفكر ١٤١٨ هـ.

معجم لغة الفقهاء: وضعه محمد رواس قلعه جي، دار النفائس، ١٤٢٧ هـ.

المعجم الوسيط: قام بإخراجه إبراهيم مصطفى وآخرون، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع،
إستانبول

المغني شرح مختصر الخرقى: لموفق الدين ابن قدامة (ت ٦٢٠ هـ) تحقيق عبد الله التركي وعبد الفتاح
الجلودار عالم الكتب ١٤١٧ هـ.

مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج لشمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني
(ت ٩٧٧ هـ) تحقيق علي محمد معوض وعادل عبد الموجود دار الكتب العلمية ١٤١٥ هـ.

المفردات في غريب القرآن: لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، الناشر مكتبة
نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.

المنتقى شرح موطأ مالك : للفاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (٤٩٤ هـ) تحقيق محمد عبدالقادر

عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت.

منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات؛ لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحى (ت ٩٧٢ هـ).

تحقيق الدكتور عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة ١٤١٩ هـ، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية

والأوقاف بالسعودية

المهذب في الفقه؛ لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ) مطبوع مع شرحه المجموع

بعناية محمد نجيب المطيعي، ط دار إحياء التراث العربي ١٤٢٢ هـ

مواهب الجليل لشرح مختصر خليل؛ لأبي عبد الله محمد بن محمد المغربي (الخطاب) (ت ٩٥٤ هـ) ضبطه

وخرج آياته وأحاديثه زكريا عميرات ط دار الكتب العلمية.

موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان؛ للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ) تحقيق شعيب

الأرناؤوط، محمد العرقسوسي، الناشر مؤسسة الرسالة، ١٤١٤ هـ

الموطأ للإمام مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩ هـ) صححه ورقمه وعلق أحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي دار

إحياء التراث العربي ١٤٠٦ هـ

النهاية في غريب الحديث والأثر؛ للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت ٦٠٦ هـ)

ط دار الفكر

الوسيط في المذهب؛ لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) تحقيق أبي عمرو الحسيني ط دار

الكتب العلمية ١٤٢٢ هـ.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال؛ للحافظ محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨ هـ) تحقيق علي البجاوي، دار

الفكر العربي

* * *

- 87- Ibn Taymeyyah, A. (1422AH). *Al-Qawa'id al-nouraneyyah al-fiqheyah*. A. Al-Khaleel (Ed.). Dammam: Daar Ibn Al-Jawzi.
- 88- Ibn Taymeyyah, A. (1423AH). *Al-Uqoud*. K. Al-MaSri (Ed.). Maktabat Al-Maorid.
- 89- *Majmou' fataawa sheikh al-Islam Ibn Taymeyyah*. A. Qasim & M. Qasim (Eds.). The Ministry of Islamic Affairs and Endowment.
- 90- MuSTafa, I. et al. (n.d.). *Al-Mu'jam al-waseeT*. Istanbul: Al-Maktabah Al-Islameyyah.
- 91- Qal'aji, M. (1427AH). *Mu'jam lughat al-fuqahaa'*. Daar Al-Nafaa'is.

* * *

- 73- Al-Zarqa, M. (1418AH). *Al-Madkhal al-fiqhi al-'aam*. Damascus: Daar Al-Qalam.
- 74- Haydar, A. (1423AH). *Durar al-Hukkaam shareH majallat al-aHkaam*. Riyadh: Daar Aalam Al-Kutub.
- 75- Ibn Al-Qayyem, M. (1409AH). *Ighaathat al-lahfaan fi maSaa'id al-shayTaan* (2nd ed). M. Afeefi (Ed.). Al-Maktab Al-Islami.
- 76- Ibn Al-Qayyem, M. (1418AH). *I'laam al-muqi'een 'an rab al-'alameen* (2nd ed). M. Al-Baqdaadi (Ed.). Daar Al-Kitaab Al-Arabi.
- 77- Ibn Al-Qayyem, M. (n.d.). *Tahdheeb sunan Abi Dawoud*. A. Shaakir & M. Al-Faqqi (Eds.). Beirut: Daar Al-Ma'rifah.
- 78- Ibn Faaris, A. (1418AH). *Mu'jam al-maqayyes fi al-lughah*. Daar Al-Fikr.
- 79- Ibn Hanbal, A. (1420AH). *Al-Musnad*. Sh. Al-Arna'ouT, et al. (Eds.). Mu'assasat Al-Risalah.
- 80- Ibn Hazm, A. (1418AH). *Al-MuHalla shareH al-mujalla*. A. Shaakir (Ed.). Daar Ihya' Al-Turaath Al-Arabi.
- 81- Ibn Hazm, A. (1419AH). *Maraatib al-ijmaa' fi al-ibaadaat wa al-mu'aamalaat wa al-i'tiqadaat*. H. Isbar (Ed.). Daar Ibn Hazm.
- 82- Ibn Jizzi, M. (1418AH). *Al-Qawaaneen al-fiqheyyah*. M. Al-DHanaawi (Ed.). Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 83- Ibn MufliH, M. (1424AH). *Al-Furou'*. A. Al-Turki (Ed.). Mu'assasat Al-Risalah.
- 84- Ibn Qudaamah, A. (1415AH). *Al-ShareH al-kabeer ala al-muqni'*. A. Al-Turki (Ed.). Daar Hajr.
- 85- Ibn Qudaamah, M. (1417AH). *Al-Kaafi*. A. Al-Turki (Ed.). Daar Hajr.
- 86- Ibn Qudaamah, M. (1417AH). *Al-Mughni shareH mukhtasar al-kharqi*. A. Al-Turki & A. Al-Hulou (Eds.). Daar Aalam Al-Kutub.

- 61- Al-Raazi, M. (n.d.). *Mukhtar al-SiHaaH*. M. KhaaTir (Ed.). Cairo: Daar Al-Hadeeth.
- 62- Al-RaSSa', M. (1993 AD). *ShareH hudoud Ibn Aarafah*. M. Al-Ma'mouri (Ed.). Beirut: Daar Al-Gharb Al-Islami.
- 63- Al-Sa'di, A. (n.d.). *Al-Mukhtaaraat al-jaleyyyah min al-masaa'il al-fiqheyyah*. Riyadh: Daar Al-WaTan.
- 64- Al-San'aani, A. (1403AH). *Al-MuSannaaf*. H. Al-A'zhami (Ed.). Al-Maktab Al-Islami.
- 65- Al-Shaafi'i, M. (1429AH). *Al-Umm* (5th ed). R. AbdulmuTTalib (Ed.). Egypt: Daar Al-Wafaa'.
- 66- Al-Sharbeeni, M. (1415AH). *Mughni al-muHtaaj ila ma'rifat ma'aani alfaazh al-minhaaj*. A. Mu'awwadH & A. Abdulmawjoud (Eds.). Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 67- Al-Sheeraazi, I. (1422AH). *Al-Muhaththab fi al-fiqh*. M. Al-MuTee'i (Ed.). Daar Ihya' Al-Turaath Al-Arabi.
- 68- Al-Tabari, M. (n.d.). *Jaami' al-bayan 'an ta'weel aayee al-Quran: Tafseer Al-Tabari*. A. Al-Turki & Islamic and Arabic Research and Studies Center (Eds.). Cairo: (n.p.).
- 69- Al-TaHaawi, A. (1414AH). *ShareH ma'ani al-aathaar*. M. Al-Najjaar & M. Jad Al-Haqq (Eds.). Aalam Al-Kutub.
- 70- Al-TaHaawi, A. (1427AH). *ShareH mashkal al-aathaar* (2nd ed). Sh. Al-Arna'ouT (Ed.). Mu'assasat Al-Risalaah.
- 71- Al-Tirmidhi, M. (1420AH). *Sunan Al-Tirmidhi*. Daar Al-Salaam.
- 72- Al-YaHSoubi, A. (1423AH). *Mashaariq al-anwaar ala SiHaaH al-aathaar fi shareH ghareeb al-Hadeeth*. I. Shams Al-Deen (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.

- 48- Al-Maqdisi, M. (1419AH). *Al-Iqnaa 'li Taalib al-intifaa'* (2nd ed). A. Al-Turki & Islamic and Arabic Research and Studies Center (Eds.). KSA: The Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Dawah and Guidance.
- 49- Al-Mirdaawi. A. (1415AH). *Al-InSaaf fi ma 'rifat al-raajiH min al-khilaaf*. Daar Hajr.
- 50- Al-Mizzi, Y. (1418AH). *Tahdheeb al-kamaal fi Asmaa 'al-rijaal*. B. Ma'rouf (Ed.). Mu'assasat Al-Risaalah.
- 51- Al-Naisabouri, M. (1419AH). *SaHeeH Muslim*. Kh. ShiHa (Ed.). Dar Al-Ma'rifah.
- 52- Al-Nawawi, M. (n.d.). *Al-Majmou 'shareH al-muhaththab*. Daar Ihya' Al-Turaath Al-Arabi.
- 53- Al-Nawawi, Y. (1423AH). *RawDHat al-taalibeen*. A. Abdulmawjoud & A. Mu'awwaDH (Eds.). Daar Aalam Al-Kutub.
- 54- Al-Naysabouri, M. (1420AH). *Al-Ijmaa ' S. Haneef (Ed.)*. Maktabat Al-Furqaan & Maktabat Makkah Al-Thaqaafeyyah.
- 55- Al-Nisaa'i, A. (1420 AH). *Sunan Al-Nisaa 'i*: Al-Mujtaba. Daar Al-Salam.
- 56- Al-Qazwini, M. (1420AH). *Sunan Ibn Maajah*. Daar Al-Salaam.
- 57- Al-Qiraafi, A. (1421AH). *Al-Furouq al-musamma anwaar al-burouq fi anwaa ' al-furouq*. M. Siraaj & A. Jum'ah (Eds.). Daar Al-Salaam.
- 58- Al-Qiraafi, A. (1994 AD). *Al-Dhakheerah*. M. Hejji (Ed.). Daar Al-Gharb Al-Islami.
- 59- Al-Qudouri, A. (1426AH). *MukhtaSar Al-Qudouri*. A. Mizzi (Ed.). Mu'assasat Al-Rayyan.
- 60- Al-Qurtubi, M. (n.d.). *Bidaayat al-mujtahid wa nihaayat al-muqtaSid*. Daar Ibn Hazm.

- 37- Al-Hurwi, A. (1406AH). *Ghareeb al-Hadeeth*. Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 38- Al-Husayni, M. (n.d.). *Taj al-'arous min jwaahir al-qaamous*. A Group of Editors (Eds.). Kuwait: The National Council for Culture, Arts and Letters.
- 39- *Al-Istithkaar al-jami 'li madhahib fuqahaa' al-amSaar*. (n.d.). Y. Abdulbar & A. Qal'aji (Eds.). Damascus: Daar Qutaybah.
- 40- Al-JaSSaaS, A. (1412AH). *AHKam al-Quran*. M. QamHaawi (Ed.). Beirut: Daar IHya' Al-Turaath Al-Arabi.
- 41- Al-Jazri, M. (n.d.). *Al-Nihaayah fi ghareeb al-Hadeeth wa al-athar*. Daar Al-Fikr.
- 42- Al-Kasani, A. (1420AH). *Bada'i' al-Sana'i' fi tarteeb al-shara'i'*. M. Halabi (Ed.). Daar Al-Ma'rifah.
- 43- Al-Kawsaj, I. (1422AH). *Masaa'il al-Imam Ahmad wa IsHaaq Ibn Rahawayh* (2nd ed). S. Al-Mazyad (Ed.). Madinah: Maktabat Al-Ulum wa Al-Hikam.
- 44- Al-Kharaasaani, A. (1420AH). *Al-Sunan al-kubra li Al-Bayhaqi*. M. ATa (Ed.). Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 45- Al-Koufi, A. (1409AH). *MuSannaf Ibn Abi Shaybah*. K. Al-Hout (Ed.). Daar Al-Taaj.
- 46- Al-Maghribi, M. (n.d.). *Mawaahib al-jaleel li shareH mukhtaSar Khaleel*. Z. Umayraat (Ed.). Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 47- Al-Maliki, Y. (1420AH). *Al-Tamheed lima fi al-mouaTTa' min al-ma'aani wa al-asaaneed*. A. Al-Mahdi (Ed.). Beirut: Daar IHya' Al-Turath Al-Arabi.

- 25- Al-Dusouqi, M. (1416AH). *Hashiyat Al-Dusouqi 'la al-shareH al-kabeer*. Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 26- Al-Faasi, A. (1418AH). *Bayaan al-wahm wa al-ithaam al-waqi 'ayn fi kitaab al-aHkaam*. A. Sa'eed (Ed.). Riyadh: Daar Taybah.
- 27- Alfayrouzabaadi, M. (n.d.). *Al-Qaamous al-muHeeT*. Mu'assasat Al-Risalah.
- 28- Al-Fayyumi, A. (1417AH). *Al-MiSbaaH al-muneer*. Y. Muhammad (Ed.). Beirut: Al-Maktabah Al-ASreyyah.
- 29- Al-FutouHi, M. (1419AH). *Muntaha al-iraadaat fi Jam 'al-muqni 'ma 'a al-tanqeeH wa zeyaadaat*. A. Al-Turki (Ed.). Mu'assasat Al-Risalah.
- 30- Al-Ghazaali, M. (1422AH). *Al-WaSeeT fi al-math-hab*. A. Al-Husayni (Ed.). Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 31- Al-Hanafi, A. (n.d.). *Al-Ikhteyaar li ta 'eel al-mukhtaar*. M. Darweesh (Ed.). Beirut: Daar Al-Arqam.
- 32- Al-Hanafi, F. (1420AH). *Tabyyen al-Haqaa 'iq shareH kanz al-daqaq 'iq*. A. Izz & Inayaah (Eds.). Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 33- Al-Hanafi, Z. (n.d.). *Al-BaHr al-raa 'iq shareH kanz al-daqaq 'iq*. Beirut: Daar Al-Ma'rifah.
- 34- Al-Hanbali, A. (n.d.). *Taqreeral-qawa 'id wa taHreer al-fawa 'id* (2nd ed). M. Salman (Ed.). Daar Ibn Affaan.
- 35- Al-Haytami, Sh. (1425AH). *TuHfat al-muHtaaj shareH al-minhaaj* (2nd ed). A. Umar (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 36- Al-Haythami, A. (1414AH). *Mawaarid al-zham 'aan ila zawaa 'id Ibn Habbaan*. Sh. Al-Arna'uT & M. Al-Arqasousi (Eds.). Mu'assasat Al-Risalah.

- 13- Al-Baghdaadi, A. (1414AH). *Al-Haawi al-kabeer*. A. Mu'awwaDH & A. Abdulmawjoud (Eds.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 14- Al-Buhouti, M. (1421AH). *ShareH muntaha al-iraadaat*. A. Al-Turki (Ed.). Mu'assasat Al-Risalah.
- 15- Al-Buhouti, M. (n.d.). *Kashshaaf Al-Qinaa 'an matn al-ignaa* ' M. Ismaa'eel (Ed.). Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 16- Al-Bukhari, M. (1429AH). *SaHeeH Al-Bukhari* (2nd ed). M. Al-NaSir (Ed.). Jeddah: Daar Al-Minhaaj & Beirut: Daar Tawq Al-Najaah.
- 17- Al-Busti, M. (n.d.). *SaHeeH Ibn Hibbaan Ibn Balbaan*. A. Al-Faarisi (Ed.). Mu'assasat Al-Risalah.
- 18- Al-DaarquTni, A. (1422AH). *Al- 'ilal al-waaridah fi al-aHaadeeth al-nabaweyyah*. M. Al-Salafi (Ed.). Daar Taybah.
- 19- Al-DaarquTni, A. (1422AH). *Sunan Al-DaarquTni*. A. Abdulmawjoud & A. Mu'awwaDH (Eds.). Beirut: Daar Al-Ma'rifah.
- 20- Al-Damardaash, F. (n.d.). *Arkaan aged al-rahm: Dirasah muqarinah fi al-Shari'a al-Islameyyah*. Cairo: Mu'assasat Al-Thaqaafah Al-Jami'eyyah.
- 21- Al-Dardeer, A. (1417AH). *Al-ShareH al-kabeer ala aqrab al-masaalik ila madh-hab Al-Imam Malik*. Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 22- Al-Dhahabi, M. (n.d.). *Mizaan al-i'tidaal fi naqd al-rijaal*. A. Al-Bijawi (Ed.). Daar Al-Fikr Al-Arabi.
- 23- Al-DHareer, A. (1410AH). *Al-Gharar wa atharuhu fi al-Uqoud* (2nd ed). Daar Al-Jeel.
- 24- Al-Dimashqi, M. (1419AH). *Radd al-muHtaar ala al-durr al-mukhtaar: Hasheyat Ibn 'abideen*. M. Hallaaq & A. Husain (Eds.). Daar Ihya' Al-Turaath Al-Arabi.

Arabic References

- 1- Abdulbirr, Y. (1413AH). *Al-Kaafi fi fiqh ahl al-Madinah Al-Maliki* (2nd ed). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 2- Al-AnSaari, U. (n.d.). *Al-Badr al-muneer fi takhreej al-aHaadeeth wa al-aathaar al-waaqi 'ah fi al-shareH al-kabeer "Ibn Al-Mulaqin."* M. Ameen & M. Jamal Al-Deen (Eds.). Daar Al-Hijrah.
- 3- Al-AnSari, Z. (1422AH). *Asna al-maTaalib shareH rawDH al-Taalib.* M. Thamir (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 4- Al-ASbaHi, M. (1406AH). *Al-MuwaTTa'.* M. Abdulbaaqi (Ed.). Daar Ihya' Al-Turaath Al-Arabi.
- 5- Al-ASfahaani, A. (1418AH). *Al-Mufradaat fi ghareeb al-Quran.* Maktabat Nizaar MuSTafa Al-Baaz.
- 6- Al-Asqalaani, A. (1417AH). *Al-TalkheeS al-Habeer fi Takhreej AHaadeeth Al-Raafi 'i Al-Kabeer.* Maktabat Nizar MuSTafa Al-Baaz.
- 7- Al-Asqalaani, A. (1418AH). *FatH Al-Baari shareH SaHeeH Al-Bukhari.* M. Abdulbaaqi (Ed.). Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 8- Al-Asqalaani, A. (n.d.). *Tahdheeb al-tahdheeb.* A. Murshid (Ed.). Mu'assasat Al-Risaalah.
- 9- Al-Asqalaani, A. (n.d.). *Taqreeb al-tahdheeb.* A. Murshid (Ed.). Mu'assasat Al-Risaalah.
- 10- Al-Azdi, S. (1420AH). *Sunan abi Dawoud.* Daar Al-Salaam.
- 11- Al-Ba'li, A. (n.d.). *Al-Ikhteyaraat al-fiqheyah li sheikh al-Islam Ibn Taymeeyah* (2nd ed). A. Al-Khaleel (Ed.). Daar Al'aSimah.
- 12- Al-Baaji, S. (n.d.). *Al-Muntaqa' shareH MuwaTTa' Maalik.* M. ATa (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.

Ruling of Mortgaging the Sold Item against Its Price

Dr. Salih Abdullateef Al-'Amir

College of Shari' a and Islamic Studies in Al-Ahsa
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

What a salesman cares about the most when he sells something for a delayed payment is writing down the contract so the debtor does not deny the contract or delay the payment. Mortgage is deemed among the most important registration contracts in Islamic jurisprudence. The debtor may have nothing to mortgage but the same item sold. This research sheds light on mortgaging the sold item against its price by showing the difference between what is "mortgaged against its price" and other similar expressions. Moreover, it exhaustively groups the types of "mortgaged against its price" indicated by Islamic jurisprudencescholars and the provision of each type and whether it satisfies the required conditions of the "mortgaged against its own price." This research also aims at answering the question of the permissibility of the seller or the purchaser to use or benefit from the item that is mortgaged against its price during the mortgage period and whether this affects the validity or mandatory of the mortgaged.



الاستدلال بالمصلحة على مسائل الزكاة وبعض تطبيقاته المعاصرة

د. عبد السلام بن إبراهيم بن محمد الحصين
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



الاستدلال بالمصلحة على مسائل الزكاة وبعض تطبيقاته المعاصرة

د. عبد السلام بن إبراهيم بن محمد الحصين
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

للمصلحة أثر كبير في مسائل الفقه، وقد اتفقت كلمة القائلين بالمصلحة على الاستدلال بها على مسائل المعلومات المالية، وحيث إن أحكام الشريعة كلها قد بنيت على جلب المصلحة ودفع المفسدة، فمن المهم النظر في تأثير مسائل العبادات بهذا الأصل، وإمكانية الاستدلال بالمصلحة على فروعها، فوقع النظر على باب الزكاة ليكون محلاً لتطبيق هذا الأصل على مسائله، لظهور أثر المصلحة في تشريع هذا الركن العظيم.

فعرفت بمصطلحات البحث، ثم بينت أقسام المصلحة، وتحرير محل النزاع في الاستدلال بها، وأقوال الأصوليين في ذلك وأدلتهم ومناقشتها، والقول الراجح، وحقيقة الخلاف. ثم ذكرت في التطبيقات العملية أحد عشر فرعاً من كتب الفقهاء، وأربع عشرة مسألة معاصرة من نوازل الزكاة.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه، أما بعد؛
فإن أصول الفقه علم وضع، ليقوم عليه بناء الاستنباط من النصوص، وتخرّيج الأحكام على أصول ثابتة صحيحة، وأساس هذا العلم نابع من الوحيين، ومستند في العمل به إلى كلام من لا ينطق عن الهوى، وقد كان حاضراً في أذهان علماء الصحابة، يشهد لذلك فتاواهم، وما نقل من مناقشاتهم واستدلالاتهم، وسار على هذا التابعون من بعدهم، وتابعوهم؛ حتى نقل لنا الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) صورة صادقة لهذا الامتزاج في كتابه الرسالة، لكن حصل عند بعض المشتغلين بهذا العلم من المتأخرين انفصال ظاهر بين أصول الفقه وثمرته، التي هي المقصودة الأساس منه، فلو حظ عدم ارتباطه بالفروع، وتباين ظاهر ما بين قواعده والواقع الفقهي، بحيث ترى في تطبيقات الفقهاء ما يخالف بعض القواعد المقررة في كتب أصولهم.

ولأن غاية أصول الفقه هي الاستنباط من النصوص، ومعرفة أثر هذه القواعد في الفروع، وكيفية بناء الفروع على هذه الأصول، فإن المهمة توجهت إلى دراسة تجمع بين التأصيل والتطبيق، بهدف تحقيق هذه الغاية، ومعرفة أثر القواعد الأصولية في كتب الفقهاء.

ولما كانت المصلحة من الأدلة التي وقع في الاستدلال بها مجردة نزاع كبير، مع أن الشريعة مبنية على جلب المصالح، ودرء المفاسد، أحببت أن أتناول تأثيرها في باب من أبواب الفقه.

وحيث كان الاستدلال بالمصلحة قد ظهر تأثيره في مسائل المعاملات، أما العبادات فلأن مبنائها على التوقيف والتعبد، فقد لا يظهر تأثير الاستدلال بهذا الأصل فيها، رأيت أن يكون مجال تطبيق البحث إبراز قضية الاستدلال بالمصلحة في العبادات، وربط هذا الاستدلال بكتب الفقهاء، والواقع المعاصر.

ونظراً إلى سعة موضوع البحث في العبادات، فقد وقع الاختيار على عبادة الزكاة؛ لتكون أنموذجاً لتطبيق هذا الأصل عليها، لظهور أثر المصلحة في كثير من مسائلها. فكان عنوان البحث: الاستدلال بالمصلحة على مسائل الزكاة، وبعض تطبيقاته المعاصرة.

مشكلة البحث، وأهميته، وأسباب اختياره:

من خلال العرض السابق يظهر أن مشكلة البحث الرئيسة هي: مدى تأثير مسائل الزكاة بالمصلحة، من حيث التعليل والاستدلال بها.

ويظهر كذلك -أيضاً- أهمية البحث في هذا الموضوع؛ حيث إن الانفصال الواقع بين الأصول والفروع، وبين الأصول وعملية الاستنباط، من حيث التنظير والتأصيل، أوقع الشك في قلوب كثير من طلبة العلم في أهمية أصول الفقه؛ حتى اعتقد بعضهم عدم الحاجة إليه، وبات في كثير من الأحيان عائقاً عن مواصلة الطلب، وليس ذاك لضعف الطلاب فحسب، بل لأن بعض الكتب المعتمدة في تدريس هذا العلم لا يظهر للطلاب أثرها فيما يدرسه من فروع فقهية، وفيما يتعلمه من آيات وأحاديث الأحكام^(١)، مع أن كتب الفقهاء المتقدمين مليئة بتطبيقات عملية، واستدلالات علمية بقواعد أصول الفقه، ولأجل ذلك ربما قدموا لكتبهم في الفقه بمقدمة يذكرون فيها هذه الأصول، وينبهون على أثرها، فهذا الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ) يقول في مقدمة كتابه أحكام القرآن^(٢)؛ "قدمنا في صدر هذا الكتاب مقدمة تشتمل على ذكر جمل مما لا يسع جهله من أصول التوحيد، وتوطئة لما يحتاج إليه من معرفة طرق استنباط معاني القرآن، واستخراج دلائله وأحكام ألفاظه، وما تتصرف عليه أنحاء كلام العرب، والأسماء اللغوية والعبارات

(١) وإن أردت دليلاً على صحة ذلك، فسل عدداً من طلاب الشريعة عن علاقة الفقه بأصوله، وهما يدركان له جنباً إلى جنب، في كل فصل دراسي تقريباً، هل يحس بينهما من علاقة، أو يسمع لأحد منهما ذكراً عند الآخر؟

الشرعية". وكذا ابن القصار (ت ٣٩٧ هـ) قدم بين يدي كتابه عيون الأدلة مقدمة أصولية، قال في مقدمتها^(١): "وقد رأيت أن أقدم لكم بين يدي المسائل جملة من الأصول التي وقفت عليها من مذهبه، وما يليق به مذهبه، وأن أذكر لكل أصل نكتة؛ ليجتمع لكم الأمران جميعاً؛ أعني علم أصوله، ومسائل الخلاف من فروعه".

ومن أسباب اختيار باب الزكاة أن هذه العبادة موضوعة لسد حاجة الفقراء، ومواساة الأغنياء لهم، فيظهر فيها أثر المصلحة جلياً.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث لتحقيق ما يلي:

١- معرفة حقيقة الخلاف في الاستدلال بالمصلحة.
٢- التعرف على أثر المصلحة في مسائل الزكاة، من خلال الفروع الفقهية في كتب الفقهاء.

٣- معرفة أثر المصلحة في بعض نوازل الزكاة المعاصرة.

٤- إبراز أثر المصلحة في مسائل الزكاة، تعليلاً واستدلالاً.

الدراسات السابقة:

حظي موضوع المصلحة بعدد من الدراسات الجادة، سواء في رسائل جامعية، أو أبحاث علمية، أو كتب مستقلة، كما أن المؤلفات في المقاصد كثيرة كذلك، وفيها حديث مسهب عن المصالح، وهي كثيرة جداً، ومتباينة في تناولها للموضوعات من حيث التجديد، والإضافة، والعمق وبيان الأثر في الفروع.

لكن الذي لم أقف عليه هو ما يتعلق ببيان أثر المصلحة في مسائل الزكاة، حتى المؤلفات التي تناولت تطبيقات معاصرة للمصلحة، لم أر من تعرض فيها لأثرها في باب الزكاة.

(١) المقدمة (٤).

وكذا الكتب التي ألفت في مسائل الزكاة المعاصرة، لم أر -فيما وقفت عليه- من نبه إلى أهمية هذا الأصل في مسائل الزكاة.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، وفصلين، وخاتمة. المقدمة، وفيها تحديد مشكلة البحث، وأهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجه وطريقته.

التمهيد، في التعريف بمصطلحات البحث.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الاستدلال.

المطلب الثاني: تعريف المصلحة.

المطلب الثالث: تعريف الزكاة.

الفصل الأول: تأصيل الاستدلال بالمصلحة.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أقسام المصلحة، وتحرير محل النزاع في الاستدلال بها.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أقسام المصلحة.

المطلب الثاني: تحرير محل النزاع في الاستدلال بالمصلحة.

المبحث الثاني: أقوال الأصوليين في الاستدلال بالمصلحة، والأدلة والمناقشات،

والترجيح، وحقيقة الخلاف.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أقوال الأصوليين في الاستدلال بالمصلحة.

المطلب الثاني: الأدلة والمناقشات.

المطلب الثالث: الترجيح، وحقيقة الخلاف.

الفصل الثاني: تطبيقات الاستدلال بالمصلحة على مسائل الزكاة.

وفيه تمهيد، ومبحثان:

التمهيد في بناء العبادات على التوقيف، ومجال المصلحة في باب الزكاة.

المبحث الأول: تطبيقات من كتب الفقهاء المتقدمين.

وفيه إحدى عشرة مسألة.

المبحث الثاني: تطبيقات من بعض المسائل المعاصرة.

وفيه أربع عشرة مسألة.

الخاتمة، وفيها أهم نتائج البحث، وتوصياته.

منهج البحث وطريقته:

١- فيما يتعلق بالدراسة التأصيلية، فقد حرصت على الاختصار قدر المستطاع، مع

التركيز على إبراز أهم جوانب الموضوع؛ نظراً إلى كثرة ما في كتب فيه، مع

الاعتماد على كتب الأصوليين المتقدمة، والرجوع إلى الكتب المعاصرة.

٢- في الجانب التطبيقي قمت باتباع المنهج الاستقرائي، وذلك بجرد بعض الكتب

في المذاهب المختلفة، ومما قرأته وجردته في ذلك: شرح مختصر الطحاوي

للجصاص (ت ٣٧٠ هـ)، المذهب للشيرازي (ت ٤٧٦ هـ)، المقدمات الممهديات

لابن رشد الجد (ت ٥٢٠ هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد (ت

٥٩٥ هـ)، المغني لابن قدامة (ت ٦٢٠ هـ)، وسبب اختيار هذه الكتب؛ لما اشتملت

عليه من تعليقات وأقيسة، بينما تخلو بعض كتب الفروع من التعليق

والاستدلال، كما رجعت إلى غيرها بحسب الحاجة إلى ذلك.

٣- في المسائل المعاصرة رجعت إلى أبحاث وأعمال هيئة الزكاة الكويتية،

وقرارات المجامع الفقهية المتعلقة بمواضيع الزكاة، كما اعتمدت على كتاب

نوازل الزكاة للدكتور عبد الله الغفيلي، وكتب أخرى في مسائل معاصرة

متعلقة بالزكاة.



٤- توثيق النقول في الهامش، فإذا كان النقل بالنص وضعت العلامة المرجعية في أول النقل، وذكرت المصدر مباشرة بدون كلمة انظر، وإن كان بالمعنى وضعت العلامة في آخر النقل، مع ذكر كلمة "انظر" قبل ذكر المرجع.

٥- رتبت ذكر المصادر الأصولية في الهامش عند توثيق المعلومة بحسب الأقدمية في الوفاة، دون الترتيب المذهبي.

٦- عزو الآيات القرآنية إلى سورها، وذكر أرقام آياتها.

٧- الاكتفاء عند ورود العلم بذكر سنة الوفاة، دون ترجمة له؛ حتى لا تثقل الحواشي بمعلومات كثيرة، قد لا يحتاج إليها الباحث المتخصص، كما أن كثيراً من الأعلام الوارد ذكرهم مما لا يخفى حالهم -غالباً- على القارئ المتخصص.

٨- تخريج الأحاديث والآثار من مصادرها المعتمدة، فإن كان في الصحيحين اكتفيت بعزوه إليهما عن الحكم عليه، وإن كان في غيرهما ذكرت من حكم عليه من أهل الحديث.

٩- عدم ذكر الخلاف في مسائل الفروع، التي هي محل التطبيق؛ لأن المقصود هو إظهار الاستدلال بالمصلحة، وليس دراستها واستعراض أدلتها، وبيان الراجح فيها؛ لأن هذا يخرج بالبحث عن مقصوده الذي وضع له.

وأخيراً فهذا جهد المقل، قد بذلت فيه استطاعتي، فعمسى أن يكون موافقاً لسنة نبيه، وخالصاً لوجهه، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

* * *

التمهيد، في التعريف بمصطلحات البحث.

المطلب الأول: تعريف الاستدلال.

الاستدلال مصدر استدل، يستدل، ومادة استفعل في اللغة تدل على الطلب في غالب استعمالاتها، سواء كان حقيقة أم مجازاً^(١)، وهي هنا تدل على هذا المعنى، فالاستدلال هو تقرير الدليل لإثبات المدلول^(٢).

والدليل في اللغة أصله دل، وهو يدل على إبانة الشيء بأمانة تتعلمها، يقال: دلت فلاناً على الطريق، والدليل الأمانة في الشيء، فيطلق على ما يستدل به، وعلى الدال^(٣). وهو في الاصطلاح بنفس المعنى اللغوي، فيقال في تعريفه: المرشد إلى المطلوب، والموصل إلى المقصود^(٤).

وقيل: الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري^(٥).

وهو بهذا يشمل ما يوصل إلى علم أو ظن، فكله يسمى دليلاً^(٦).

والاستدلال في مصطلح الأصوليين يطلق على معنيين:

الأول: ذكر الدليل، سواء كان الدليل نصاً أو إجماعاً، أو قياساً، أو غيره.

الثاني: نوع خاص من الأدلة، لا يكون نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً^(٧).

وهذا المعنى الثاني وقع نزاع بين العلماء في تحديد حقيقته، والأنواع التي تندرج تحته، وهل هو دليل مستقل، أم تابع لأدلة أخرى؟^(٨).

(١) انظر: الأصول في النحو (١٢٧/٣)، الإحكام للآمدي (٤/١١٨)، دروس التصريف (٨٢).

(٢) انظر: تاج العروس (٥٠٢/٢٨).

(٣) انظر: مقاييس اللغة (٢/٢٥٩)، مختار الصحاح (١٨٤).

(٤) انظر: شرح اللمع (١/١٥٥، ف ١٦).

(٥) انظر: الإحكام للآمدي (٩/١).

(٦) انظر: المصدرين السابقين، شرح اللمع، والإحكام.

(٧) انظر: الإحكام للآمدي (٤/١١٨).

(٨) انظر: الاستدلال وأثره في الخلاف الفقهي (٨ - ١٠)، الاستدلال عند الأصوليين (٢٦ - ٤٩).

والاستدلال بالمصلحة هو من النوع الثاني، فليس المقصود ذكر الدليل وتقريره، بل المقصود ذكر دليل خاص، وقع نزاع في اعتباره.

المطلب الثاني: تعريف المصلحة.

المصلحة في اللغة على وزن مفعلة، مصدر ميمي بمعنى الصلاح، وأصله صلح، بضم اللام وفتحها، وهو يدل على كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له، وهي أيضاً بمعنى المنفعة والخير والصواب، وتدل على خلاف المفسدة^(١).
وتطلق بإطلاقين:

الأول: مجازي، وهو السبب الموصل إلى النفع.

الثاني: حقيقي، وهو نفس المسبب، الذي يترتب على الفعل من خير ومنفعة^(٢).
وأما في الاصطلاح فليس هناك ما يمكن أن يكون تعريفاً خاصاً بها^(٣)، سوى إضافة قيد الشريعة إليها؛ حتى لا تكون مطلقة، فتلتبس بالأهواء والمصالح الشخصية البحتة، ولهذا عرفها بعضهم بما يلي:

١- المحافظة على مقصود الشرع^(٤).

٢- السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة أو عادة^(٥).

وقد يعرفها بعضهم بدون إضافتها إلى قيد الشريعة، ومن هذه التعريفات:

(١) انظر: مقاييس اللغة (٣/٣٠٢)، التعيين في شرح الأربعين (٢٢٩)، المصباح المنير (٢٨٤).

(٢) انظر: تعليل الأحكام (٢٧٩).

(٣) أطال بعض الباحثين في تعريف المصلحة اصطلاحاً، وادعى وجود ثلاثة معاني للمصلحة في كتب الأصوليين، الأول: إطلاقها على السبب المؤدي إلى مقصود الشارع، الثاني: إطلاقها على نفس المقصود للشارع، الثالث: إطلاقها على اللذات والأفراح. وهذه الإطلاقات للمصلحة ليست متضادة، بل هي متنوعة بحسب الجهة التي ينظر إليها كل واحد منهم إلى المصلحة. انظر: رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية (١/٤٠٨ - ٥٨).

(٤) انظر: المستصفى (١/٤١٦ - ٤١٧).

(٥) انظر: التعيين في شرح الأربعين (٢٣٩).

١- جلب المنفعة أو دفع المضرة^(١).

وهذا التعريف لا يخرج عن المعنى اللغوي، وعلى هذا فلا يصلح أن يكون مصطلحاً خاصاً بالمصلحة المقصودة ببحث الأصوليين هنا. ولهذا لما ذكر الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) هذا التعريف، قال^(٢): "ولسنا نعني به ذلك - أي الاستصلاح-، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم".

٢- وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائماً أو غالباً للجمهور أو الآحاد^(٣). وهذا التعريف كذلك لا يزيد على المعنى اللغوي، وليس مصطلحاً خاصاً بالمصلحة الشرعية التي يراد بناء الأحكام عليها، وليس فيه سوى التنصيص على أن المصلحة قد تكون متحققة يقيناً، أو غالباً، وأنها قد تتعلق بالجمهور، وقد تتعلق بالآحاد. وهذه التعاريف للمصلحة يدخل فيها ما كان معتبراً باتفاق، وما وقع فيه النزاع، ولكن المصلحة المقصودة بالبحث هنا أخص من ذلك، وهي المصلحة المرسله، وهذه قد عرفت بتعريفات، منها:

١- "معنى مشعر بالحكم، مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل متفق عليه"^(٤).

٢- "كل منفعة داخله في مقاصد الشارع، دون أن يكون لها أو لجنسها القريب شاهد بالاعتبار أو الإلغاء"^(٥).

وسياتي- إن شاء الله - عند الكلام على أقسام المصلحة سبب إهمال قيد المرسله في عنوان البحث، وعند ذكر الاستدلال بها في هذا البحث.

(١) انظر: روضة الناظر (٥٣٧/٢).

(٢) المستصفى (٤١٦/١).

(٣) مقاصد الشريعة لابن عاشور (٢٠٠/٣).

(٤) البرهان (٧٢١/٢) ف ٧٢٧. وانظر: الموافقات (٣٢/١)، الاعتصام (٥/٣)، (٨).

(٥) ضوابط المصلحة للبوطي (٢٨٨).

المطلب الثالث: تعريف الزكاة.

ملحوظة: الزكاة اسم، من الفعل زكا، يزكو، والمصدر منه: زكاء، وزكواً، وهو يدل على النماء والزيادة، والطهارة والصلاح، قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا﴾ (سورة الكهف)، وقال تعالى ﴿يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَرُزْقِكُمْ﴾ (البقرة: ١٥١) وأما في الاصطلاح، فهي: حق واجب في مال مخصوص، في وقت مخصوص، يُملَك لطائفة مخصوصة^(١).

وسمي هذا الحق الواجب في المال زكاة لما يرجى من البركة في إخراجه، بحيث يحصل بذلك تثمير المال وتنميته، كما قال الله تبارك وتعالى: ﴿قُلْ إِنَّ رِزْقَ رَبِّي لَمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ، وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ، وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (سبأ / ٣٩).

وقيل: لأن في إخراجها تطهير النفس من الشر وتنميتها بالخيرات والبركات، وقيل: لأنها تنمو عند الله تبارك وتعالى لصاحبها، كما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: ((مَنْ تَصَدَّقَ يَعْذَلْ تَمْرَةً مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ، وَلَا يَصْعَدُ إِلَى اللَّهِ إِلَّا الطَّيِّبُ، فَإِنَّ اللَّهَ يَتَقَبَّلُهَا بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يَرْبِّيهَا لِصَاحِبِهَا كَمَا يَرْبِّي أَحَدَكُمْ فُلُوهُ، حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ))^(٢).

وقيل: لأن صاحبها يرتفع حاله بها عند الله تبارك وتعالى^(٣).

وكل ذلك ممكن في تسميتها، ولا يمتنع إرادة جميعها.

* * *

(١) انظر: المغني (٥/٤)، الحاوي للماوردي (٧١/٣)، كنز الدقائق مع شرحه البحر الرائق (٢١٦/٢)، الإقناع (٣٨٧/١).

(٢) رواه البخاري (٩٧) - كتاب التوحيد، ٢٣ - باب قول الله تعالى: ﴿تُعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ رقم (٧٤٣٠) واللفظ له، ومسلم (٥) - كتاب الزكاة، ٢٠ - باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها، رقم (١٠١٤) عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) انظر: المفردات للراغب الأصفهاني (٣٨١)، المقدمات الممهديات (٢٧١/١ - ٢٧٢)، المغني (٥/٤).

الفصل الأول: تأصيل الاستدلال بالمصلحة.

المبحث الأول: أقسام المصلحة، وتحرير محل النزاع في الاستدلال بها.

المطلب الأول: أقسام المصلحة.

تنقسم المصلحة أقساماً كثيرة، بحسب اعتبارات مختلفة: فتقسم بالنظر إلى قوتها في ذاتها إلى: ضرورية، وحاجية، وتحسينية. وتنقسم باعتبار الكليات التي تعود عليها بالحفظ إلى: مصلحة الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

وتنقسم باعتبار شمولها إلى: عامة وخاصة، وقاصرة ومتعدية. وتنقسم باعتبار ثبوتها وتحقق الحاجة إليها إلى: قطعية، وظنية، ووهمية. وتنقسم باعتبار حكم تحصيلها إلى: واجبة، ومندوبة، ومباحة. وتنقسم باعتبار تعلقها بالدار إلى: مصالح أخروية، ومصالح دنيوية. وتنقسم باعتبار شهادة الشرع لها إلى: معتبرة، وملغاة، ومرسلة^(١). والمقصود بهذا التقسيم أمران أساسيان: أولهما: تحديد المصلحة التي هي محل النزاع في الاستدلال بها. وآخرهما: بناء الأحكام الشرعية وفق مراتب المصالح والمفاسد ودرجاتها، ومعرفة كيفية دفع التعارض عند وقوعه بينها^(٢). وأساس هذا التقسيم للمصلحة مأخوذ من المناسب؛ لأن المناسب وصف ظاهر منضبط يلزم -عقلاً- من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة^(٣).

(١) من أوسع من تكلم على هذه التقسيمات، وشرحها شرحاً ضافياً محمد همام في كتابه: تأصيل فقه الأولويات (٨٢-١٦٢).

(٢) انظر: فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة (١٣-١٤).

(٣) انظر: شفاء الغليل (١٤٦، ١٥٩)، الإحكام للآمدي (٢٧٠/٣)، مختصر منتهى السؤل (١٠٨٥).

فالوصف إنما كان مناسباً لما فيه من المصلحة، وهذه المصلحة إما أن تكون معتبرة بأصل معين، فيكون هذا مناسباً ملائماً، أو غريباً، بحسب درجة وظهور شهادة الشارع لهذا الأصل.

ومعنى الاعتبار: "إيراد الحكم على وفقه، لا التنقيص عليه، ولا الإيلاء إليه"^(١). والعمل بها في هذه الحالة، هو عمل بالقياس، وليس استدلالاً مجرداً بالمصلحة^(٢). وإما أن تكون المصلحة غير معتبرة بأصل خاص، بحيث لم يشهد لها من الشرع بالبطان، ولا الاعتبار نص معين، أو يقال: لم تستنبط من أصل معين، بحيث يرد الحكم على وفقها في هذا النص، فهذا يسمى المناسب المرسل، وهو الذي اصطلح على تسميته بالاستصلاح، أو الاستدلال المرسل، أو المصلحة المرسلة، أو القياس المرسل^(٣). وهي في هذه الحالة تارة تشهد لها النصوص العامة، بحيث تكون ملائمة لتصرفات الشرع، محققة لمقاصده، وتارة تفتقد شهادة الشرع العامة؛ فتكون غريبة، وتارة تصادم مصلحة من مصالحه، أو حكماً صريحاً من أحكامه، فتكون ملغاة^(٤). ويرى بعض العلماء أن هذا التقسيم للمصلحة من جهة الاعتبار يؤخذ عليه تسمية المخالف للنص الشرعي مُلغى؛ "لأن مجرد مخالفة المصلحة لمقتضى نص خاص لا يلغيها بالاتفاق، بل الخلاف ماض فيه، فمن العلماء من يعتبرها في أبواب المعاملات إذا كانت راجحة، ومنهم من يلغيها مطلقاً....."

فإذا أردنا أن نقسمها تقسيماً يتفق مع جميع الآراء نقول:

المصلحة إما أن تكون منصوفاً عليها، أو مجمعاً عليها بخصوصها، أو لا.

ملحوظة: والثانية: إما أن تكون معارضة لنص أو إجماع، أو لا.

(١) البحر المحيط (٥ / ٢١٤).

(٢) انظر: المستصفى (١ / ٤١٥).

(٣) انظر: المنحول (٣٥٣)، شفاء الغليل (٢٠٧)، المستصفى (١ / ٤١٤)، بداية المجتهد (٢ / ١٠٨)، الإحكام

للأمدي (٤ / ١٦٠)، الموافقات (١ / ٣٢١)، الاعتصام (٣ / ١٢)، ضوابط المصلحة للبوطي (٢٨٧).

(٤) انظر: شفاء الغليل (٢٠٩ - ٢١٠)، مختصر منتهى السؤل والأمل (٢ / ١٠٩٨ - ١٠٩٩).

والأولى: تسمى مصلحة معتبرة، والثالثة: تسمى مرسله، والثانية: لا تسمى بهذا ولا ذاك، بل تسمى معارضة لدليل شرعي آخر، وأما إلغاؤها، أو عدم إلغاؤها فشيء آخر، يختلف باختلاف المذاهب، أو باختلاف نوع الدليل المقابل لها، واختلاف الأسماء لا يعيننا ما دام المعنى صحيحاً^(١).

لكن لا يُسَلَّم هذا الكلام بإطلاق، لأن القائل بأن المصلحة تعتبر في مقابل نص جزئي، إنما يقول بهذا في المصلحة المعتبرة أصلاً، والتي تشهد لها النصوص العامة، وليست أي مصلحة كانت، وعلى هذا فالتعارض بين قاعدة مصلحة كلية، ونص جزئي، ووجود النزاع في اعتبار مصلحة ما ملغاة أو معتبرة لا يلغي أصل التقسيم، كما لا يلغي وجود مصالح موهومة، وهي: التي يتخيل فيها صلاح وخير، وهو عند التأمل ضرٌّ، إما لخفاء ضره، وإما لكون الصلاح مغموراً بفساده^(٢)، وهي بناء على ذلك مصلحة ملغاة وغير معتبرة، ولهذا رأى بعضهم أن الأصوب في تعريفها أن يقال: ما جاء الدليل بإلغاؤها وعدم اعتبارها، وإن كان فيها شيء من المصالح المتخيلة^(٣).

كما يرى بعض العلماء أنه لا وجود للمصلحة المرسله، بل إما أن تكون معتبرة أو ملغاة؛ لأن ما يسمى بالمصلحة المرسله تدخل في المصلحة المعتبرة، باعتبار شهادة الأدلة الكلية لها^(٤).

وهذا أيضاً ليس بمسلم مطلقاً؛ لأن قيد الإرسال يراد به التفريق بين المصلحة التي شهد لها نص معين، والمصلحة التي لا يشهد لها نص معين، والأولى يُسمى العمل بها قياساً كما سبق، وأما التي لا يشهد لها نص معين، فتسمى مرسله من شهادة هذا النص

(١) تعليل الأحكام (٢٨١).

(٢) مقاصد الشريعة لابن عاشور (٢٥٧/٣).

(٣) انظر: تأصيل فقه الأولويات (١٣٢).

(٤) انظر: الإحكام للآمدي (١٦١/٤)، مجموع الفتاوى (٣٤٢/١ - ٣٤٥ - ٢٨٠/١٩)، قاعدة في الاستحسان،

جامع المسائل (٢٠٧/٢)، الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق (١٠٢/١)، أصول فقه الإمام مالك،

أدلته العقلية (٣٩٧/٢).

المعين، ولا يلزم من ذلك أنها مرسله من شهادة النصوص العامة، لكن تتفاوت دلالة النصوص العامة "والمصلحة عبارة تشتمل قضايا مختلفة، فيندرج تحتها المتباعدات"^(١). وقد يتوهم في بعض هذه المصالح المتباعدة انعدام شهادة الشرع لها بالكلية، وينعدم أيضاً ما ينافيها على الخصوص، فيتوهم الناظر فيها انعدام هاتين الشهادتين - شهادة الاعتبار، وشهادة الإلغاء - فيصفها على هذا بالإرسال.

ولكن بما أن المصطلحات قد تمايزت، فصار للاستدلال بالمصلحة التي شهد لها نص معين مصطلح خاص، وهو القياس، فتبقى المصلحة التي لا يشهد لها أصل معين قائمة بذاتها للدلالة على نفسها، دون تقييدها بوصف الإرسال، حتى لا يتبادر إلى أذهان المتلقين لها من هذا اللفظ - الإرسال - معنى لا يصح.

ويرى الطوفي (ت ٧١٦ هـ) أن هذا التقسيم للمصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسلة، وضرورية وغير ضرورية، تعسف وتكلف، ولهذا يسلك في تقسيم المصلحة مسلكاً آخر، يرى أنه أعم وأقرب لمعرفة حكم المصلحة، "وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجمالاً، وحينئذ نقول:

الفاعل إن تضمن مصلحة مجردة حصلناها، وإن تضمن مفسدة مجردة نفيناها.
وإن تضمن مصلحة من وجه، ومفسدة من وجه، فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة، ودفع المفسدة: توقفنا على المرجح، أو خيرنا بينهما، كما قيل: في من لم يجد من السترة إلا ما يكفي أحد فرجيه فقط، هل يستر الدبر؛ لأنه - مكشوفاً - أفحش؟ أو القبل؛ لاستقباله به القبلة؟ أو يتخير؛ لتعارض المصلحتين والمفسدتين؟
وإن لم يستو ذلك، بل ترجح أحد الأمرين، تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة؛ فعلناه؛ لأن العمل بالراجح متعين شرعاً.

وعلى هذه القاعدة يتخرج كل ما ذكره في تفصيلهم المصلحة"^(٢).

(١) شفاء الغليل (٢١٧).

(٢) شرح مختصر الروضة (٣ / ٢١٤).

ثم ذكر أمثلة على ذلك من المصالح المعتبرة، والمغاة، والحاجية والتحسينية والضرورية، وكيفية الحكم عليها بناء على هذا التقسيم الذي ذكره.

ثم قال^(١): "وعلى هذا تتخرج الأحكام عند تعارض المصالح والمفاسد فيها، أو عند تجردها، ولا حاجة بنا إلى التصرف فيها بتقسيم وتنويع لا يتحقق، ويوجب الخلاف والتفرق، فإن هذه الطريقة التي ذكرناها إذا تحققها العاقل لم يستطع إنكارها؛ لاضطرار عقله له إلى قبولها، وبصير الخلاف وفاقاً إن شاء الله تعالى".

وهو بهذا يريد أن يجعل المصلحة في ذاتها قاعدة مستقلة، دون ربطها باعتبارات معينة، بحيث تكون دليلاً مستقلاً، دلت على اعتباره النصوص الشرعية، كما أن القياس دليل معتبر، دلت النصوص الشرعية على اعتباره.

وكلامه صحيح بالنظر إلى المصلحة المعتبرة شرعاً، فطريقته في ذلك أوضح وأبين، وأجمع لوجهات النظر.

ولكن التقسيمات المتعددة للمصلحة يراد بها فائدة أخرى، غير تحديد محل النزاع، كما سبق في أول هذا المطلب.

المطلب الثاني: تحرير محل النزاع في الاستدلال بالمصلحة.

يحكي بعض العلماء في هذا الموطن صوراً اتفق على حكمها، وسأذكر هنا ما وقفت عليه منها، مع بيان صحة ما قيل فيها:

أولاً: ذكر ابن قدامة (ت ٦٢٠ هـ) عدم علمه بالخلاف في عدم جواز التمسك بالمصلحة المرسلة الواقعة في رتبة التحسينات والحاجيات^(٢).

لكن الخلاف واقع هنا، فمن أهل العلم من قال بالتمسك بالمصلحة المرسلة في رتبة الحاجيات، ومنهم من قال بها حتى في التحسينات^(٣).

(١) شرح مختصر الروضة (٢١٧/٣).

(٢) انظر: روضة الناظر (٥٣٩/٢).

(٣) انظر: شفاء الغليل (٢٠٨)؛ شرح مختصر الروضة (٢١٦/٣)؛ مذكرة الشنقيطي (٢٦٤)؛ تحقيق الأشقر للمستصفي (٤٢٠/١، ح ١)، المصالح المرسلة واختلاف العلماء فيها (١٦١).

ثانياً: تطلق المصلحة باعتبارين:

الاعتبار الأول: بالنظر إليها من حيث إنها لذة موافقة لهوى النفوس، محصلة لرغباتها العادية.

الاعتبار الآخر: النظر إليها من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، على معنى أنها شرعت لانتظام أمر الدنيا، بدفع العدوان والظلم فيها، وتقييد النفوس بكبح جماحها، والحد من شهواتها^(١).

والمصلحة بالاعتبار الأول ذكر بعض العلماء المعاصرين اتفاق الجميع على ردها، وعدم اعتبارها، وقال^(٢): "وهذا وإن لم يصرح أحد فيما أعلم بحكاية الاتفاق عليه، إلا أن كلامهم في محل النزاع بعيد عنه، ولأنها بهذا المعنى تهدم الشريعة من أساسها، ولا يعقل أن مسلماً يذهب إليه، ألا ترى أن كثيراً من النفوس يلذ لها ترك المأمورات، وفعل المنهيات؟ فهذا يرى لذته في إسقاط الزكاة، وذاك يجدها في إباحة الربا، وأكل أموال الناس بالباطل..".

وكلامه صحيح في مصلحة شخصية عارضتها النصوص الشرعية، والقواعد الكلية، والأدلة المعتمدة، والإجماعات الصحيحة، وأما المصالح الشخصية الأخرى فلا. وعلى هذا فيقال: إن المصلحة الشخصية أو الخاصة، والتي تحصل بها الرغبات العادية، تكون معتبرة بنفس شروط اعتبار المصلحة الأخرى، أو يقال: إنها داخلية في قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، ولا يلزم على ذلك هذا المحذور العظيم المذكور هنا؛ لأن كل مصلحة صادمة نصوص الشرعية ومقاصدها فهي ملغاة.

(١) انظر: تعليل الأحكام (٢٧٩).

(٢) تعليل الأحكام (٢٨٠).

ويشهد لهذا أن من أهل العلم من أجاز للعامي أن يتخير من أقوال المجتهدين عند تساويهم في الصفات المعتبرة للترجيح، ولا شك أن الاختيار سيكون على حسب مصلحة المستفتي الشخصية^(١).

وقد يقال: لكن هنا لا يجب عليه العمل بهذه المصلحة، وكلامنا عن المصلحة التي يجب تحصيلها.

قيل: ليست المصلحة هنا ما يجب تحصيله فقط، بل المصالح تنقسم إلى ما يجب تحصيله، وإلى ما يستحب، وإلى ما يباح، والإباحة حكم شرعي، لا تثبت إلا بدليل شرعي، وهذا يؤكد دخولها تحت قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، فلا تدخل تحت دليل المصلحة المرسلة.

ثالثاً: ذكر بعضهم أن النزاع إنما هو في المصالح التي تعارض نصاً أو قاعدة شرعية، ولو من بعض الوجوه، وأما "وضع التدابير المختلفة - اتباعاً - للمصالح، ودرءاً للمفاسد، في أمور الحياة المختلفة، من العمل والكسب والتداوي، واتخاذ الملابس، والمراكب المستحدثة، وكذلك رسم السياسات العامة؛ لتحقيق مصالح الناس، ودرء الضرر عنهم، سواء كان ذلك معهوداً في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - أو عرف بعده، من المحدثات في شؤون الحياة المختلفة، فليس هذا موضع بحث الأصوليين في المصلحة؛ لأن هذا لا إشكال فيه"^(٢).

وهذا مسلم، من جهة أن كثيراً من مصالح الخلق في عاداتهم ترجع إلى قاعدة أن الأصل في الأشياء والمنافع الحل، وهي قاعدة جليلة، يندرج تحتها كثير من المحدثات، التي لا تدخل تحت نصوص خاصة.

(١) انظر: أصول الجصاص (٢١١/٤ - ٢١٢)، المقدمة في الأصول (١٠٧ - ١٠٩)، المعتمد (٤٥٢/١ - ٤٥٥ - ٤٥٧/٢).

(١٥٣)، المستصفى (١٦٩/٢، ٤٤٧)، التمهيد (٣٤٩/٤).

(٢) تحقيق الأشقر للمستصفى (٤١٦/١ - ٤١٧، ح ٣).

لكن قد يقول قائل: إن النزاع في اعتبار المصلحة المرسلّة لا ينحصر فيما يعارض نصّاً أو قاعدة شرعية، بل ما عارض النص أو القاعدة فهو من الملغى أساساً، فكيف يكون هو محل النزاع؟!

رابعاً: حكى بعضهم الاتفاق على عدم جواز الاستدلال بالمصالح في العبادات، وأن الوقوف عند النص هو الواجب^(١).

وهذا صحيح من حيث أصل العبادات، وأنها مبنية على التوقيف، وعدم الزيادة عليها، لكن ليس يمتنع فيها التعليل في بعض تفاصيلها، إما في ذاتها، أو في وسائلها، وبناء الأحكام فيها على المصلحة، سواء من حيث الموازنة عند التعارض، أو من حيث إنشاء حكم لبعض تفاصيل العبادات^(٢)، كما لم يمتنع إجراء القياس فيها، والمصلحة من جنس القياس، وفي هذا يقول ابن قدامة (ت ٦٢٠ هـ) مبيناً إمكانية الاستدلال بالقياس على مسائل الزكاة^(٣): "النص إذا عَقِلَ عَدِّي، وعمل بمعناه".

خامساً: اتفقوا على عدم جواز التعلق بكل مصلحة، بل لا بد أن تكون ملائمة لتصرفات الشرع، محافظة على مقاصده^(٤).

وفي هذا لا بد من ملاحظة ما ذكر في الفقرة ثانياً.

على أن بعضهم حكى الخلاف في هذا؛ بناء على أن من أهل العلم من قبل الاستدلال بالمصلحة مطلقاً، دون تقييد، فيدل على أنه لا يفرق بين أن تكون ملائمة أم لا^(٥).

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي (٣/٣٥-٤٠)، تعليل الأحكام (٢٨٢).

(٢) انظر: البرهان (٢/٦١٢، ٦١٤-٦١٥، ف ٩٢٠-٩٢٦، ٩٢٦-٩٢٩)، الاعتصام (٣/٤٠)، القياس في العبادات (٤٣٨).

(٣) المغني (٤/٢٧).

(٤) انظر: البرهان (٢/٧٨٣، ف ١٢٥٥)، شفاء الغليل (١٨٩)، الإحكام للأمدى (٣/٢٨٥)، مختصر منتهى السؤل (٢/١٠٩٨)، التحرير وشرحه التيسير (٣/٣١٤).

(٥) انظر: هداية العقول إلى غاية السؤل (٢/٥٧٩)، رأي الأصوليين في المصالح المرسلّة والاستحسان (١/٢٣٦).

المبحث الثاني: أقوال الأصوليين في الاستدلال بالمصلحة، والأدلة والمناقشات والترجيح، وحقيقة الخلاف.

المطلب الأول: أقوال الأصوليين.

اختلف الأصوليون في صحة الاستدلال بالمصلحة المرسلة على أقوال كثيرة، تعود إلى قولين^(١):

القول الأول: عدم صحة الاستدلال بالمصلحة المرسلة، وهذا قول القاضي أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)، والآمدني (ت ٦٢٠ هـ)، وابن الحاجب (ت ٦٤٦ هـ)، ونُسب إلى أكثر أهل العلم، من الحنفية، والشافعية، والحنابلة.

القول الآخر: يصح الاستدلال بالمصلحة المرسلة، وهذا القول اشتهر عن الإمام مالك (ت ١٧٩ هـ)، وقال به الجويني (ت ٤٧٨ هـ)، ونسبه إلى الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ)، ومعظم أصحاب الإمام أبي حنيفة (ت ١٥٠ هـ)، وقال به الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، وبعض الحنابلة، ونُسب إلى كثير من أهل العلم.

لكن أصحاب هذا القول متفاوتون فيما بينهم في القول بها، ما بين متوسع فيها، ومضيق لها.

(١) انظر في تفاصيل هذه الأقوال: البرهان (٧٢١/٢ - ٧٢٢ - ٧٢٣ ف ١١٢٧ - ١١٣١)، شفاء الغليل (٢٠٧ - ٢١٠)، المستصفى (٤٢٠/١)، الإحكام للآمدني (١٦٠/٤)، شرح تنقيح الفصول (٤٤٦)، شرح مختصر الروضة (٢٠٧/٣ - ٢١١)، جمع الجوامع وشرحه للمحلي (٢٤٦/٢ - ٢٤٧)، الاعتصام (٦/٣ - ٧)، البحر المحيط (٧٦/٦ - ٧٨)، التحرير وشرحه التيسير (٣١٤/٣ - ٣١٥)، شرح الكوكب المنير (٤٣٣/٤)، تعلييل الأحكام (٢٧١ - ٢٧٠)، المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي (١٠٢ - ١٠٤)، المصالح المرسلة واختلاف العلماء فيها (١٠٤ - ١٣٩)، رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان (٢٥٥/١ - ٢٦١)، مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة (٥٩).

المطلب الثاني: الأدلة والمناقشات^(١).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: الاستدلال المرسل لا يشهد له أصل من الأصول الثلاثة المعتمدة -

الكتاب والسنة والإجماع-، فانتهاء الدليل على اعتباره دليل انتفاء العمل به^(٢).

قد يقال في الاعتراض على هذا:

إن أردت الدليل المعين على جنس هذه المصلحة، فمسلم، ولكن ذلك لا ينفع في

عدم اعتبارها؛ لأننا نعتبرها بالجنس البعيد، الذي يشهد لاعتبار المصلحة التي يتحقق بها

نفع العباد، وهذا المعنى تشهد له الأصول المعتمدة.

الدليل الثاني: المعاني والمصالح إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات، كانت

منحصرة في ضبط الشارع، وإذا لم يشترط استنادها إلى الأصول لم تنضبط، واتسع الأمر،

ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي، واقتفاء حكمة الحكماء، وهذا ذريعة إلى إبطال أبهة

الشريعة، وأن يفعل كل واحد ما يراه موافقاً لمصلحته^(٣).

اعتراض:

إنما يلزم ما ذكرتموه لو أننا قلنا بكل مصلحة، ولكننا لا نقول بذلك، بل لا نقول إلا

بمصلحة عرف قريها من مقاصد الشارع، وقواعده الكلية، وملائمتها لجنس تصرفاته^(٤).

الدليل الثالث: المصالح منقسمة إلى ما عهد من الشارع اعتبارها، وإلى ما عهد منه

إلغاؤها، والمصلحة المرسلة مترددة بين هذين القسمين، وليس إلحاقها بأحدهما أولى

(١) اقتضت على أهم الأدلة التي لها علاقة بمحل النزاع، وأعرضت عما ذكر من الأدلة في الكتاب والسنة

من مراعاة المصالح جلباً، والمفاسد دفعاً، لأنها ليست داخلية في محل النزاع، إذ لا ينزع أحد في بناء

الشريعة على ذلك -في الجملة-، وإنما النزاع في مصلحة لا يشهد لها أصل خاص، وهذا ما لا يتناول

الدليل بخصوصه أو عمومته؛ لأن المخالف يقصر دلالتها على المصالح المشهود لها بنصوص خاصة.

(٢) انظر: البرهان (٧٢٢/٢)، ف (١١٣٢).

(٣) انظر: البرهان (٧٢٢/٢)، ف (١١٣٢)، روضة الناظر (٥٣٩/٢)، د (٥٤١).

(٤) انظر: البرهان (٧٢٤/٢)، ف (١١٣٧).

من الآخر، فامتنع الاحتجاج بها دون شاهد بالاعتبار، يعرف أنها من قبيل المعتبر دون الملغى^(١).

اعتراض:

هذا فرع تصور وجود المناسب المرسل، وهو غير متصور؛ لأننا أجمعنا ملحوظة: على أن ثم مصالح معتبرة في نظر الشارع في بعض الأحكام، وأي وصف قُدِّر من الأوصاف المصلحية فهو من جنس ما اعتبر، وكان من قبيل الملائم الذي أثر جنسه في جنس الحكم^(٢).

ومعنى هذا أننا لا نسلم وجود مصلحة مرسله مترددة بين ما اعتبره الشارع وما ألغاه؛ لوجود الإجماع على جنس المصالح معتبرة في نظر الشارع، فكل وصف من الأوصاف المصلحية فهو داخل تحت هذا الجنس، فلا يكون مرسلًا ولا غريبًا، بل ملائمًا.

وأجيب عن هذا الاعتراض:

كما أنه من جنس المصالح المعتبرة، فهو من جنس المصالح الملغاة؛ فإن كان يلزم من كونه من جنس ما اعتبر من المصالح أن يكون معتبرًا، فيلزم أن يكون ملغيًا، ضرورة كونه من جنس المصالح الملغاة، وذلك يؤدي إلى أن يكون الوصف الواحد معتبرًا ملغى بالنظر إلى حكم واحد، وهو محال.

وإذا كان كذلك فلا بد من بيان كونه معتبرًا بالجنس القريب منه، لنأمن إلغاه، والكلام فيما إذا لم يكن كذلك^(٣).

ويعترض على هذا الجواب:

إن عدم وجود أصل معين، لا يلزم منه أن يكون الوصف ملغيًا، ثم إن الشارع لم يرد بالنص على كل مصلحة جزئية، لكنه أشار إلى أجناسها، وبين بناء الأحكام على جلب

(١) انظر: الإحكام للأمدى (١٦١/٤).

(٢) انظر: الإحكام (١٦١/٤).

(٣) انظر: الإحكام (١٦١/٤).

المصلحة، ودرء المفسدة، فأى مصلحة عدمت الأصل المعين، والجنس القريب، فلن تعدم الجنس البعيد، وهذا يمنع من دخولها فيما ألغي^(١).

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: لو انحصرت مأخذ الأحكام في المنصوبات والمعاني المستثارة منها، لما اتسع باب الاجتهاد، فإن المنصوبات ومعانيها المعزوة إليها لا تقع من متسع الشريعة غرفة من بحر، ولو لم يتمسك الأئمة السابقون بمعان في وقائع لم يعهد أمثالها، لما نقل إلينا فتواهم في هذه الوقائع^(٢).

اعتراض من وجهين:

أولاً: كل واحد يمكن أن يدعي ذلك، حتى في الطرد الذي لا يناسب، ولا يصده قول مخالفه: إن غيره مما اتفق على قبوله يكفي؛ لأنه لو كفى عنده ما لجأ إلى غيره.
ثانياً: لا يلزم من عدم القول بدليل معين أن تخلو الوقائع عن الأحكام، فإننا نجد الظاهرية مع نفيهم للقياس، ما خلت الوقائع عندهم عن الأحكام، بل تمسكوا بالعمومات والاستصحاب^(٣).

الدليل الثاني: من سبر أحوال الصحابة، واطلع على فتاواهم، رأى أنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول، ولم يكونوا يمهدون لفتاواهم بأصل واستثارة معنى منه، ثم بناء الواقعة عليها^(٤).

والمقصود بالأصول هنا: أي أصل يجعلونه مقيساً عليه، بحيث يستخرجون منه العلة الخاصة، ثم يعدونها إلى الفرع المقيس، ولكنهم كانوا يخوضون في المسائل بالنظر إلى النصوص العامة، وما تشتمل عليه من كليات مصلحة.

(١) انظر: تعليل الأحكام (٢٧٤).

(٢) انظر: البرهان (٧٢٣/٢، ف ١١٣٣).

(٣) انظر: تعليل الأحكام (٢٧٤).

(٤) انظر: البرهان (٧٢٣/٢، ف ١١٣٤)، شرح تنقيح الفصول (٤٤٦).

والاستدلال بهذا الدليل إنما يتم بالنظر في فتاوى الصحابة، وكيفية استنباطهم أحكام الوقائع.

الدليل الثالث: إن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام، وهذا يوجب الظن باعتبار هذه المصلحة؛ لكونها فرداً من أفرادها، فوجب العمل بهذا الظن^(١).

المطلب الثالث: الترجيح، وحقيقة الخلاف.

الذي يترجح – والله أعلم – هو القول الثاني؛ لقوة أدلته، ولأن "التطبيق الفقهي أخذ به في جميع المذاهب المتبعة، كما أن الأصوليين المعاصرين أجمعوا على تأييد حجية المصالح المرسلة، وعلى تأكيد أهميتها للفقهاء الإسلامي"^(٢).

وفي بيان أن الواقع الفقهي يشهد بوجود هذا النوع من الاستدلال، يقول القرافي (ت ٦٨٤ هـ)^(٣): "وأما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا، وإذا افتقدت^(٤) المذاهب وجدتهم إذا قاسوا، وجمعوا، وفرقوا بين المسألتين، لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب".

ويقول الطوفي (ت ٧١٦ هـ)^(٥): "رأيت من وقفت على كلامه منهم – يعني أصحابه الحنابلة – حتى الشيخ أبا محمد – أي ابن قدامة – في كتبه، إذا استغرقوا في توجيه الأحكام يتمسكون بمناسبات مصلحة، يكاد الشخص يجزم بأنها ليست مرادة للشارع، والتمسك بها يشبه التمسك بجبال القمر".

(١) انظر: تعليل الأحكام (٢٧٣).

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (٣٤٧).

(٣) شرح تنقيح الفصول (٣٩٤). وانظر منه: (٤٤٦)، البحر المحيط (٧٧/٦).

(٤) هكذا في المطبوع، ولعلها: تفقدت.

(٥) شرح مختصر الروضة (٢١٠/٣).

وقد تتبع أحد الباحثين المعاصرين عدداً من الفروع الفقهية في المذاهب الأربعة،
بنيت الأحكام فيها على المصلحة المرسلة^(١).

وبهذا يتبين أن الخلاف نظري لفظي، وليس بحقيقي واقعي^(٢).

ويؤيد هذا أن الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) وهو من القائلين بالمصالح المرسلة بشروطها، يورد
هذا السؤال على عدم اعتبار المصلحة أصلاً مستقلاً^(٣): "فإن قيل: فقد ملتم في أكثر هذه
المسائل إلى القول بالمصالح، ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليحق
هذا بالأصول الصحيحة؛ ليصير أصلاً خامساً بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل".

ثم يجيب بما يفيد حقيقة الخلاف في هذا الأصل: "قلنا: هذا من الأصول الموهومة؛ إذ
من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ؛ لأننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد
الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم
من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع،
فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسّن فقد شرع، وكل
مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع،
فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً، بل مصلحة مرسلة؛ إذ القياس أصل
معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرف لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من
الكتاب، والسنة، وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات، فسمي لذلك مصلحة مرسلة، وإذا
فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب
القطع بكونها حجة، وحيث ذكرنا خلافاً فذلك عند تعارض مصطلحين ومقصودين، وعند
ذلك يجب ترجيح الأقوى....

(١) انظر: القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة في العبادات والمعاملات من كتاب المغني لابن قدامة (٤٤٣/٣) -
(٥٥٨).

(٢) انظر: الوصول إلى الأصول (٢٨٧/٢ - ٢٨٨).

(٣) المستصفى (٤٢٩/١ - ٤٣٢).

فبهذه الشروط التي ذكرناها، يجوز اتباع المصالح، وتبين أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً برأسه، بل من استصلح فقد شرع، كما أن من استحسن فقد شرع".
ولعل سبب الخلاف بين الفريقين أحد أمرين:
أولهما: "تعارض أصلين؛ أحدهما: أن الأصل ألا يعتبر إلا ما اعتبره الشرع، والآخر: أن الأصل اعتبار المصلحة في الجملة.

فمن نظر إلى الأصل الأول قال: لا تعتبر المصلحة المرسلة؛ لأن الشرع لم يعتبرها، ومن نظر إلى الأصل الآخر قال: باعتبار المصلحة المرسلة؛ لأن الشرع اعتبر المصلحة من حيث الجملة"^(١).

آخرهما: الخوف من انفتاح باب القول بالمصالح بلا ضابط، فيكون باباً يلج منه فسقة الحكام، أو المنتسبون إلى العلم لهدم الدين، وتغيير أحكامه، بدعوى المصلحة"^(٢).

* * *

(١) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٣٥٢/٥).

(٢) انظر: تعليّل الأحكام (٢٧٦).

الفصل الثاني: تطبيقات الاستدلال بالمصلحة على مسائل الزكاة.

التمهيد في بناء العبادات على التوقيف، ومجال المصلحة في باب الزكاة.

الزكاة عبادة من العبادات، والأصل في العبادات التوقيف والتعبد دون الالتفات إلى

المعاني، لأمر:

أولاً: أن المستقري لمسائل العبادات يلحظ فيها التفريق بين أمور دون إدراك علة ذلك فيها، فالطهارة تتعدى موجبها، والذكر المخصوص في هيئة ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير مطلوب، والتميم ليس فيه طهارة حسية يقوم مقام الطهارة بالماء المطهر، والصلاة تتعدد ركعاتها باختلاف أوقاتها، دون فهم لعلة ذلك.

ثانياً: لم ينصب الشارع في مسائل العبادات دليلاً واضحاً على التوسع في مسائلها، كما نصب على التوسعة في وجوه العادات ما يدل على التوسع فيها بما فهم من الأصل المنصوص عليه، ولهذا كانت المعاني المناسبة في العبادات تعد من قبيل الخروج عن الأصل بدليل، فلا يُعدى حكمها إلى غيرها، فالقصر في السفر؛ لأجل ما فيه من المشقة، ومع ذلك لا يجوز القصر في غيره، وإن كانت فيه مثل ما في السفر من المشقة.

وإن كان هذا ليس على إطلاقه، إذ إن قاعدة المشقة تجلب التيسير لها أثر كبير في العبادات، لكن المقصود -هنا- هو عدم التوسع فيها بإطلاق، بل يقتصر في الغالب على مواطن المنصوص منها، وهي كثيرة.

ثالثاً: أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات، فغلب عليهم فيها الضلال، والمشى على غير طريق^(١).

وقد ظهر هذا جلياً في باب الزكاة، فتجد الوقوف على المنصوص، وعدم الاعتماد على التعليل بمعاني مناسبة، فيذكر الجصاص (ت ٣٧٠ هـ) أن "الأصل .. عند أبي حنيفة: أن

(١) انظر: الموافقات (٢/٥١٣ - ٥١٩).

النصاب لا سبيل إلى إثباته إلا من طريق التوقيف، أو الاتفاق، ولا سبيل إليه من طريق القياس^(١).

وذهب الشافعية إلى وجوب توزيع الزكاة على الأصناف الثمانية؛ أخذًا بظاهر النص^(٢). وذهب المالكية والشافعية إلى عدم جواز إخراج القيمة، ووجوب إخراج الزكاة من عين المال^(٣).

ولم يوجب جمهور العلماء الزكاة في غير بهيمة الأنعام، من الطيور والخيول وغيرها، وإن أعدت للنماء، ما لم تكن معدة للتجارة^(٤).

إلى مسائل كثيرة، يطول المقام بذكرها.

ولكن هذا كله لم يمنع من إعمال القياس عند فهم المعنى، ولا من تعليل بعض الأحكام بمعان مناسبة، وبناء الحكم عليها. يقول ابن قدامة (ت ٦٢٠ هـ)^(٥): "إذا انقطع القياس لم يجز إثبات الزكاة بالتحكم، ولا بوصف غير معتبر"، ويقول: مبيِّنًا إمكانية الاستدلال بالقياس على مسائل الزكاة، وذلك في مسألة انعدام السن الواجبة في زكاة الإبل، والتي تليها، جواز الانتقال إلى السن الثالث، مع الجبران، مع النص إنما ورد بالعدول إلى سن واحدة^(٦): "النص إذا عُمِلَ عُدِّي، وعمل بمعناه".

(١) شرح مختصر الطحاوي (٢/٢٤٢).

(٢) انظر: المهذب (١/٥٦٢).

(٣) انظر: المهذب (١/٥٧٢)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (١/٣٩١).

(٤) انظر: عقد الجواهر الثمينة (١/١٩٨)، المهذب (١/٦٢)، المغني (٤/٦٦).

(٥) المغني (٤/٢٠٥).

(٦) المغني (٤/٢٧). والنص النبوي هو ما رواه البخاري في كتاب الزكاة، باب من بلغت عنده صدقة بنت مخاض وليست عنده، عن أنس عن أبي بكر رضي الله عنهم، ولفظه: ((من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة، فإنها تقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين إن استيسرتا له، أو عشرين درهماً...)) الحديث.

ثم إن الزكاة حق واجب في مال الأغنياء يعطى للفقراء، فوجه المصلحة فيها ظاهر، ولها من اسمها نصيب كبير في هذا.

ولهذا أوجب جمهور العلماء الزكاة في المال المعد للتجارة، مع أنه لم يرد في وجوبها نص يسلم من النقد والطنن في إسناده، أو في دلالاته، ودعوى الإجماع فيها لا يثبت؛ لوجود المخالف، وأظهر شيء في وجوبها هو أن فيها معنى النماء، وهو علة وجوب الزكاة في سائر الأموال التي تجب فيها بالنص، وهذا معنى مناسب، والقياس فيها قد لا يستقيم؛ لأن الواجب فيها إخراج قيمتها، وليس عينها، مع أن سائر الأموال تجب الزكاة في عينها، وقُدِّر النصاب فيها بالذهب والفضة، مع أن أصل قياسها كان على المواشي، إلى فروق أخرى قد تؤثر على اجتماع شروط القياس فيها^(١).

وإذا كان كذلك، فإن المصلحة هي التي أثرت في وجوب الزكاة فيها، وهي مصلحة تستند إلى مجموع النصوص الواردة في وجوب الزكاة، لا إلى نص واحد منها. وهذا الوصف وهو النماء، إن كان أثر في وجوب الزكاة في عروض التجارة، فإنه لم يؤثر في وجوب الزكاة في غيره من الأموال التي تنمو وتزيد، إذا لم تعد للتجارة، كما سبق من عدم إيجاب الجمهور الزكاة في غير بهيمة الأنعام، وإن أعدت للنماء، وقد يفرقون بين بهيمة الأنعام وغيرها؛ بأن النماء في بهيمة الأنعام من درها ونسلها أكثر من غيرها، كما أنها أخف مؤنة، وأكثر في وجوه الانتفاع^(٢).

وهذا يدل على أنهم لم يسترسلوا مع المصالح والمعاني المناسبة مطلقاً، بل راعوا جانب التعبد في هذا الباب، واقتصروا على مواطن الحاجة في استعمال هذه المعاني.

ثم إن المتأمل في كثير من مسائل الزكاة، يرى تعليلها بمعاني مناسبة لمصلحة، تارة تستند إلى نصوص خاصة، وتارة تستند إلى معان عامة تشترك فيها مسائل الزكاة، فمن هذه المعاني: حاجة الفقراء، الأخط للفقراء، المواساة وقد أثر هذا المعنى في كثير

(١) انظر: الأموال لأبي عبيد (١٨٥/٢)، المهذب (٥٢٣/١، ٥٢٨)، المغني (٢٤٨/٤).

(٢) انظر: المغني (١٢/٤، ٣٥).

من الأحكام، حتى في تقدير النصاب، وقدر المخرج، وفي سقوط الزكاة عن المدين، مع أنه يمتلك نصاباً.

ومن المعاني: الرفق بالمالك، وتعلق قلوب الفقراء بالأموال الظاهرة، ومصلة الفقراء والأغنياء، وعدم الإضرار بالأغنياء والفقراء^(١)، إلى غير ذلك من المعاني. لكن، من الملاحظ في أغلب هذه المعاني ردها إلى أصول خاصة، وصياغة الاستدلال بالمصلحة أو المفسدة على صورة قياس؛ ليكون أقوى في قبوله، وأقطع للجدال حوله. وفي هذا الفصل سأتبع عدداً من الفروع الفقهية التي ظهر لي أن الحكم فيها مستند إلى المصلحة، سواء صيغت بصورة قياس، أو ذكرت مجردة. مع أنه قد يقال: إنها إذا صيغت بصورة قياس، فقد خرجت من الاستدلال المرسل، بالنظر إلى وجود أصل معين تعود إليه.

فيقال: لكن يبقى هذا استدلالاً بالمصلحة؛ لأن المناسب هو أساس القول بالمصلحة كما سبق، ثم إن كل مصلحة مجردة ظهر اعتبارها يمكن إرجاعها إلى أصل من الأصول، وصياغة الاستدلال بها على صورة القياس. ثم إنه لا يمتنع أن يستدل لها بالمصلحة، وبالقياس معاً، بحيث يتعاضد عليها الدليلان. كما قد يقال: إن كثيراً من التعليقات ليست من المصلحة المرسلة؛ لوجود أصل معين يشهد لها.

فيقال: إن أريد بالمصلحة المرسلة عدم وجود ما يشهد لها من نصوص الشريعة، فلا نسلم وجودها أصلاً. كما قد بينته في الفصل التأصيلي، وإن أريد بالمصلحة المرسلة عدم وجود النص الخاص الذي أخذت منه، فصحيح، ولكن كثيراً ما يظهر ضعف الاستناد إلى هذا الأصل في هذه المصلحة، ويكون ربط القياس بها هو من باب الصنعة الفقهية لا أكثر، حتى لا يكون استدلالاً مجرداً، ولهذا تجد في بعض الصور حين يذكر الفقيه العلة

(١) انظر: شرح مختصر الطحاوي (٣٨٢/٢)، بداية المجتهد (٨٢/٢ - ٨٤)، المغني (٤/٣٤، ٤٢، ٤٤ - ٤٥، ٥٣،

٧٢ - ٧٣، ١٤٥، ١٦٢، ٢٤٢، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٣، ٢٦٥، ٢٧٧).

التي بنى عليها الحكم، يعود فيصوغها بصورة قياس؛ ليكون أَدعى لقبولها، وأقطع للنزاع فيها.

وهذا الإيراد يتردد - كثيراً- في أغلب المسائل، فأُحِببت أن أبين وجهة النظر فيه هنا؛ ليكون شاملاً لكل مسألة قد يقال فيها ذلك.

* * *

المبحث الأول: تطبيقات من كتب الفقهاء المتقدمين.

المسألة الأولى: إذا اشترى للتجارة ما تجب الزكاة في عينه.

صورة هذه المسألة: أن يشتري غنماً أو إبلاً أو بقرًا بقصد المتاجرة فيها، أو يشتري أرضاً أو نخلاً للتجارة، فتزرع الأرض، ويثمر النخل.

اختلف الفقهاء في أي المالين يعتبر للزكاة، على قولين:

القول الأول: تزكى زكاة التجارة.

القول الآخر: تزكى زكاة العين، وهو نصف العشر، أو العشر في الثمار بحسب

السقي فيها، وفيما عداها بحسب الزكاة فيها.

وكلا القولين يعلل قوله بالصلحة، فالفريق الأول يرى أن زكاة التجارة أحظ للفقراء؛

لأنها تجب فيما زاد بالحساب، وليس فيها أوقاص^(١)، وتزداد بزيادة القيمة.

والفريق الآخر: يرى أن زكاة العشر أحظ للفقراء من زكاة ربع العشر^(٢).

المسألة الثانية: التفريق في زكاة التجارة بين المدير وغير المدير.

يقسم المالكية التجار قسمين:

أحدهما: من يترصد الأسواق وزيادتها من غير إدارة، فهذا لا تجب عليه الزكاة حتى

يبيع ما بيده، وإن أقامت عنده سنين.

والآخر: من يكتسب العروض لديرها، ويبيع بالسعر الحاضر، ويخلفها بغيرها.

وهكذا دون انتظار لسوق نفاقٍ يبيع فيه، ولا سوق كسادٍ يشتري منه، وهذا يسمى

عندهم المدير، فهذا تجب عليه الزكاة بحلول الحول، وذلك بأن يجعل لنفسه شهراً من

السنة، فيقوم ما عنده من العروض، ويضمه إلى ما معه من عين، ويذكي الجميع^(٣).

(١) الوقف بفتحيتين، وقد تسكن القاف، هو: ما بين الفريضتين من نصب الزكاة، مما لا شيء فيه. انظر:

المصباح المنير (٥٤٨).

(٢) انظر: المذهب (٥٢٥/١)، المغني (٢٥٥/٤ - ٢٥٦)، المجموع شرح المذهب (٨/٦).

(٣) انظر: المقدمات الممهديات (٢٨٥/١)، عقد الجواهر الثمينة (٢٢٦/١).

فهذا القسم الآخر، من المعلوم أن الحول لا يدور على عين ولا نقد؛ لتقلبه بالبيع والشراء، ويذكر ابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥ هـ) علة إيجاب الزكاة في ذلك، فيقول^(١): "مالك شبه النوع بالعين^(٢)، لئلا تسقط الزكاة - رأساً - عن المدير، وهذا هو بأن يكون شرعاً زائداً أشبه منه بأن يكون شرعاً مستنبطاً من شرع ثابت، ومثل هذا هو الذي يعرفونه بالقياس المرسل، وهو الذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع، إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه".

المسألة الثالثة: ضم النقدين إلى بعض لتكميل النصاب.

إذا كان عند الشخص دنانير ودراهم، وكل واحد منهما لم يبلغ نصاباً، بحيث كانت الدراهم أقل من مئتي درهم، والدنانير أقل من عشرين ديناراً، فهل يضم أحدهما إلى الآخر؟؛ ليلغما معاً نصاباً بالقيمة، وتجب عليه الزكاة ذهب الحنفية إلى وجوب الضم، وعللوا ذلك بأنه أحظ للفقراء^(٣)، على خلاف بينهم في الضم هل يكون بالقيمة، أم بالأجزاء^(٤). ولأجل هذه العلة أيضاً يرون، وكذا الحنابلة، أن تقويم التجارة يكون بالأحظ للفقراء، فلو قدرها بالدراهم فلم تبلغ نصاباً، وقومها بالدنانير فبلغت نصاباً، أو العكس، وجبت فيها الزكاة^(٥).

(١) بداية المجتهد (١٠٨/٢).

(٢) يراد بالنوع: ما عنده من عروض تجارة، مما يبيعه مباشرة، ويأتي بغيره، فهذا لم يحل عليه الحول، بل قد لا يحول الحول عليه أبداً؛ لأنه لا يبقى عنده، وإن بقي شيء فهو يسير جداً، فجعل مالك ذلك قائماً مقام العين، حتى تجب الزكاة عليه.

(٣) انظر: شرح مختصر الطحاوي (٣٠٩/٢)، المبسوط (٢٠/٣).

(٤) انظر: المبسوط (٢٠/٣).

(٥) انظر: شرح مختصر الطحاوي (٣٠٩/٢)، المغني (٢٥٣/٤).

المسألة الرابعة: إعطاء الأقارب من الزكاة.

اتفق العلماء على عدم جواز إعطاء الزكاة للوالدين وللأولاد، وعلة ذلك: أن النفقة واجبة على هؤلاء، فدفعت الزكاة إليهم تسقط الزكاة عنهم، فيكون نفع الزكاة قد عاد إليه، فكأنه دفعها إلى نفسه^(١).

المسألة الخامسة: مقدار ما يُعطى المستحق للزكاة منها.

لم يرد في كتاب الله - تبارك وتعالى - ولا في سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - البيان على التفصيلي مقدار ما يعطى كل صنف من الأصناف، ولأجل ذلك اختلف أهل العلم في مقدار ما يعطاه كل واحد من الزكاة، فذهب فريق من أهل العلم من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن تقدير ذلك يعود إلى ما يتحقق به مصلحة المستحق، فإن كان غارماً فيعطى بقدر ما عليه من الدين، بحيث لا يبقى عليه منه شيء، وإن كان ابن سبيل فيعطى ما يحمله إلى بلده، وإن كان فقيراً أو مسكيناً، فيعطى ما يحصل له به الغنى، ولو احتاج إلى أداة يعمل بها ويستغني، أو إلى بضاعة يتجر فيها، فإنه يعطى ذلك، ولو كان ما يعطاه كثيراً؛ لأن المقصود هو تحقيق الإغناء له^(٢).

وهذه المصلحة، وهي تحقيق الغنى، مصلحة ملائمة لتصرفات الشرع، ومقصودة له؛ فإن الزكاة إنما فرضت مساواة، وسدّاً لحاجة المحتاج.

المسألة السادسة: إخراج الزكاة قبل الحول.

ذهب الجمهور إلى جواز تعجيل الزكاة، إذا بلغت نصائباً قبل حلول الحول، واستدلوا بأدلة منها: أن المقصود بالحول هو الرفق بالمزكي؛ لكي يظهر الغنى كاملاً بتمام الحول، وما كان مقصوده كذلك جاز تقديمه قبل وقته، وأن يترك الرفق بنفسه^(٣).

(١) انظر: الأموال لأبي عبيد (٢٦١/٢)، المغني (٩٨/٤ - ١٠٠).

(٢) انظر: المهذب (٥٦٤/١ - ٥٦٥)، المجموع شرح المهذب (١٧٥/٦)، بداية المجتهد (١٢٥/٢)، الإنصاف (٢٥٥/٧ - ٢٥٦).

(٣) انظر: الأموال لأبي عبيد (٢٧٣/٢)، المغني (٨٠/٤).

وبعضهم يصوغ هذه المصلحة -الإرفاق- بصورة قياس، ويذكر الأصل الذي تعود إليه، فيقول: حقُّ مال، أُجِّل للرفق، فجاز تعجيله قبل محله، كالدين المؤجل ودية الخطأ^(١).

ومنع المالكية تقديم الزكاة قبل الحول، واستدلوا بأدلة، منها: أنه يؤدي إلى إخراجها ثانية، وذلك فيما إذا استغنى المدفوع إليه بغيرها وقت الحول، ولا يخلو رب المال من أن يلزمه إخراجها ثانية، وفي ذلك إضرار به، أو لا يلزمه، ففيه إتلافها على الفقراء^(٢).

المسألة السابعة: إخراج القيمة بدل العين.

اتفق الفقهاء على أن الأصل هو إخراج الزكاة من عين المال، وهذا ما جاءت به السنة في الجملة؛ حيث إن زكاة بهيمة الأنعام تكون منها، وزكاة النقدين تكون منهما، وزكاة الزروع والثمار كذلك.

واختلفوا هل يجوز إخراج القيمة بدل الأصل، مع القدرة على إخراج الأصل؟

ويراد بالقيمة ما يقوم مقام الأصل، سواء كان نقداً، أو عروفاً.

ذهب الحنفية، وإسحاق بن راهويه (ت: ٢٣٨هـ)، ورواية عن الإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ) إلى جواز ذلك، وعللوا بأن مقصود الزكاة هو الإغناء وسد الخلة، وهذا يقع بالقيمة، وإنما ذُكرت الأعيان من باب التيسير على صاحب المال، لكن لو أراد إخراج القيمة، وتحققت بذلك المصلحة، بحيث كان أصلح للفقراء، فلا بأس^(٣).

وهذا المعنى يظهر جلياً في إخراج أحد النقدين عن الآخر؛ لأن المقصود من أحدهما يحصل بإخراج الآخر؛ إذ المقصود منهما جميعاً الثمنية، والتوسل بهما إلى المقاصد، وهما

(١) انظر: المهذب (٥٤٧/١)، بداية المجتهد (١١٦/٢-١١٧).

(٢) انظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٣٨٧/١)، بداية المجتهد (١١٦/٢-١١٧).

(٣) انظر: مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه (٢٧٩/١)، شرح مختصر الطحاوي (٣٦٥/٢).

(٣٦٨-٣٦٩)، المغني (٢٩٦/٤).

يشتريه فيهِ على السواء، لكن بقية الأجناس الأخرى والأنواع لكل جنس مقصود يختص به، لا يحصل من الجنس الآخر^(١).

وهذا المعنى في المنع يرجع -أيضاً- إلى المصلحة؛ لأن مصلحة العين مقصودة لذاتها، فيتوجه الطلب إليها، والتقييم يفوت هذه المصلحة.

والقائلون بالجواز مطلقاً يستندون إلى آثار عن الصحابة، فعن معاذ رضي الله عنه أنه قال لأهل اليمن: "انتوني بخميس"^(٢)، أو لبيس آخذه منكم؛ فإنه أيسر عليكم، وأنفع للمهاجرين بالمدينة"^(٣)، وكان عمر رضي الله عنه يأخذ العرّوض في الصدقة من الورق وغيرها^(٤).

وهذه الآثار ظاهر منها الاستناد إلى المصلحة في ذلك.

المسألة الثامنة: إذا تلف المال بعد وجوب الزكاة فيه، بلا تفريط منه.

ذهب الحنفية والحنابلة إلى سقوط الزكاة بعد وجوبها بتلف المال إذا لم يفرط في الأداء؛ لأنها تجب على سبيل المواساة، فلا تجب على وجه يجب أدائها مع عدم المال، وفقر من تجب عليه^(٥).

(١) انظر: المغني (٢١٨/٤) وانظر منه: (٢٠/٤).

(٢) ثوب طوله خمسة أذرع، أو أشبار. انظر: النهاية في غريب الحديث (٧٩/٢)، المصباح المنير (١٥٤)، القاموس المحيط (٥٤١).

(٣) رواه: ابن أبي شيبة في المصنف (كتاب الزكاة، باب ما قالوا في أخذ العرّوض في الصدقة، ٧١/٣)، والدارقطني في السنن (كتاب الزكاة، باب ليس في الخضروات صدقة، رقم ١٩٢٠)، وقال الدراقطني (٤٨٧/٢): "هذا مرسل، طاووس لم يدرك معاذاً".

(٤) رواه: ابن أبي شيبة في المصنف (كتاب الزكاة، باب ما قالوا في أخذ العرّوض في الصدقة، ٧١/٣).

(٥) انظر: المبسوط (١٧٤/٢ - ١٧٥)، المغني (١٤٥/٤).

المسألة التاسعة: المال المستفاد من غير نماء الأصل، وهو من جنسه، هل يضم إلى أصل المال؟

إذا ملك شخص نصاب نقد، ثم استفاد نقداً آخر من غير نماء السابق، بل بهدية، أو إرث، أو بيع عرض، أو نحو ذلك؛ فإنه يضم هذا المال إلى ما معه، ويكون حول الجميع حولاً واحداً.

وبهذا قال الحنفية، وبعض الفقهاء من التابعين؛ وعللوا بأنه أيسر في إخراج الزكاة، وأضبط في حساب دوران الحول على المال، وقد يضعها جميعاً في مكان واحد، ويتعذر عليه التفريق بين بعضها، وربما صرف من أحدها، ثم التبس عليه الأمر من أيها كان الصرف^(١).

وحجتهم في الأصل القياس على المستفاد من الأصل؛ فإنه بالاتفاق يكون حوله حول أصله، وعللوا بالمجانسة؛ أي أن علة وجوب الزكاة في النماء أنه من جنس أصله، فيعسر التمييز بينه وبين الأصل، فَضُمَّ إليه، وهذه العلة موجودة في المال المستفاد. وهذه العلة لا تمنع من الاستدلال بالمصلحة المجردة، وأعني بالمجردة التي لا تستند إلى أصل خاص، كما سبق في الفصل التأصيلي، وذلك أن النظر في هذه المسألة يتسع إلى جوانب مختلفة، تظهر فيها أصل المصلحة، من حيث التيسير في الحساب، ومراعاة حق الفقراء والمساكين؛ حيث يثبت لهم في هذا المال المستفاد حق، دون انتظار حول فيه.

المسألة العاشرة: سهم المؤلف قلوبهم.

هذا السهم للمصلحة أثر كبير في تفسيره، وفي القول ببقائه. ففي تفسيره ذكر الشافعية والحنابلة أن المؤلف قلوبهم هم السادة المطاعون في قومهم وعشائرتهم، وهم ضربان: كفار، ومسلمون.

فالكفار ضربان:

أحدهما: من يرجى إسلامه، فيعطى لتقوى نيته في الإسلام، وتميل نفسه إليه.

(١) انظر: الأموال لأبي عبيد (٧٠/٢)، المبسوط (١٦٤/٢-١٦٥)، العناية شرح الهداية (١٩٥/٢-١٩٦).

والضرب الآخر: من يخشى شره، ويرجى بعطيته كف شره، وكف غيره معه.
وأما المسلمون فأربعة أضراب:
الأول: قوم من سادات المسلمين لهم نظراء من الكفار، ومن المسلمين الذين لهم نية حسنة في الإسلام، فإذا أعطوا رجي إسلام نظرائهم وحسن نياتهم.
الثاني: سادات مطاعون في قومهم، يرجى بعطيتهم قوة إيمانهم ومناصحتهم في الجهاد.

الثالث: قوم في طرف بلاد الإسلام، إذا أعطوا دفعوا عن يلبهم من المسلمين.
الرابع: قوم إذا أعطوا جبو الزكاة ممن لا يعطيها إلا أن يخاف^(١).
وأما في بقائه، فذهب الإمام مالك (ت: ١٧٩هـ) إلى أنه لا حاجة إلى المؤلفة قلوبهم؛ لقوة الإسلام^(٢).

وذكر الجصاص (ت: ٣٧٠هـ) أن "المؤلفة قلوبهم قد ذهبوا؛ لأن الله أعز الدين وأهله، واستغنوا عن تأليف الكفار بمال، وذلك لأنهم كانوا يتألفون بالمال لجهتين:
إحداهما: لدفع معرفتهم وكف أيديهم عن المسلمين، والاستعانة بهم على غيرهم من الكفار.

والأخرى: لاستمالة قلوبهم وقلوب غيرهم من الكفار إلى الدخول في الإسلام"^(٣).
ولما كان هذا القول بني على ملاحظة المصلحة من سهم المؤلفة قلوبهم، فإنه لا يمتنع في الظاهر عود هذا السهم إليهم، إذا وجدت المصلحة التي لأجلها شرع ووجد، فليس تركه نسخاً^(٤)، بل لعدم وجود أهله المستحقين له، ولهذا قال القاضي أبو محمد

(١) انظر: المهذب (١/٥٦٦ - ٥٦٨)، المغني (٩/٣١٧ - ٣١٨).

(٢) انظر: بداية المجتهد (٢/١٢٠)، عقد الجواهر الثمينة (١/٢٤٣).

(٣) شرح مختصر الطحاوي (٢/٣٧٣).

(٤) وإن كان بعضهم ادعى نسخه. انظر: بدائع الصنائع (٢/٤٥)، الجامع في أحكام القرآن (١٠/٢٦٥).

عبد الوهاب البغدادي (ت: ٤٢٢ هـ)^(١): "فإن دعت الحاجة إليهم في بعض الأوقات جاز أن يرد سهمهم".

المسألة الحادية عشرة: توزيع الزكاة على سائر الأصناف.

ملحوظة: ظاهر النص في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاةِ فُلُوهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَدِيرِ مِنَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾ [سورة التوبة، آية رقم ٦٠]. تمليك الزكاة لجميع هؤلاء^(٢).

فهل يجب ذلك، أم يجوز إعطاؤها لصف واحد، أو صنفين، ولا يجب الاستيعاب؟ ذهب الحنفية والمالكية والحنابلة إلى جواز إعطاء الزكاة لصف واحد من أصناف الزكاة، بحسب حاجته إليها، ولا يجب الاستيعاب؛ لأن علة الإعطاء في الزكاة هي الحاجة، وسد الخلة، وليس مجرد الاسم، وهذا المعنى موجود في وضعها في صف واحد من الأصناف^(٣).

* * *

(١) المعونة (٢٦٩/١)، وانظر: أحكام القرآن لابن العربي (٩٦٦/٢).

(٢) انظر: بداية المجتهد (١١٩/٢).

(٣) انظر: شرح مختصر الطحاوي (٣٨٢/٢)، بداية المجتهد (١١٨/٢ - ١١٩)، المغني (١٢٧/٤).

المبحث الثاني: تطبيقات من بعض المسائل المعاصرة.

المسألة الأولى: أثر الدين في منع وجوب الزكاة على المدين .

إنما كانت هذه من النوازل لكثرة الدين في هذا الزمن، فقل أن تجد شركة من الشركات، ولو كانت أرباحها كثيرة، إلا وعليها ديون.

ويرى بعض العلماء أن الدين يجب إسقاطه - مطلقاً - من مال المدين؛ لأن الزكاة إنما وجبت مواساة للفقراء، وشكراً لنعمة الغنى، والمدين محتاج إلى قضاء دينه، وليس من الحكمة تعطيل حاجة المالك لدفع حاجة غيره، ولم يحصل له من الغنى ما يقتضي الشكر بالإخراج^(١).

ونذهب بعض العلماء إلى اشتراط عدم وجود عروض قنية - أصول ثابتة - مما لا يحتاجه حاجة أصلية، وذلك كعروض القنية التي تباع لوفاء دينه عند إفلاسه؛ لأن هذا أحظ للفقراء، ولأن القول بعدم اعتبار تلك العروض مقابل الدين المانع من وجوب الزكاة يؤدي إلى تعطيل الزكاة عن الأغنياء، الذين يستثمرون أموالهم في عروض القنية، أو المستغلات، كالمصانع، فمن يملك مصنعاً تفي غلته بحاجته الأصلية، واشترى مصنعاً آخر بالدين، وكان الدين مستغرقاً لغللة المصنعين فلا زكاة عليه، مع كونه غنياً بما يملك من العروض والمصانع^(٢).

المسألة الثانية: حكم زكاة المصانع.

تعتبر المصانع في هذا الزمن من أعظم الموارد المالية، وأكبر قنوات الاستثمار، وقد توجهت الأنظار إلى هذه الأصول الكبيرة التي تبلغ قيمتها مئات الملايين، هل يمكن أن تجب الزكاة في أعيان هذه المصانع، مع الغللة، أم إن الزكاة إنما تجب في غللتها فقط؟

(١) انظر: المغني (٤/ ٢٦٤)، نوازل الزكاة (٦٦).

(٢) انظر: المبسوط (٢/ ١٩٨)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (١/ ٤٠٧)، المنتقى للباقي (٢/ ١١٩)، المغني

(٤/ ٢٦٧ - ٢٦٨)، نوازل الزكاة (٧١).

وذهب جمهور الفقهاء المعاصرين إلى عدم وجوب الزكاة فيها؛ لأدلة منها: أن فرض الزكاة في أصول المصانع يزيد من التكاليف ويضعف من الخسائر^(١). ولا شك أن هذا المعنى ملاحظ فيه مصلحة الأغنياء، ومراعاة ظروف هذه الشركات، فيما لو وجبت الزكاة على أصولها، مع عدم وجود أرباح؛ فإن ذلك يضعف من خسائرها.

المسألة الثالثة: وجوب الزكاة في الورق النقدي .

النقد هو كل شيء يقبل عامًّا كوسيط للتبادل بين الناس، ويكون مقياسًا للقيم، وموجبًا للإبراء، ومستودعًا للثروة^(٢).

ومن المعلوم أن النقد في السابق كان هو الذهب أو الفضة، وكانت الزكاة تجب فيهما؛ حيث كانا هما النقد المتداول في زمان النبي - صلى الله عليه وآله وسلم-، إلى زمن قريب، قبل ظهور الورق النقدي ورواجه.

ولكن بعد ظهور الورق النقدي، صار هو القائم بوظيفة النقود، وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في حكمه على أقوال.

وجمهور المعاصرين على أن الورق النقدي يأخذ حكم الذهب والفضة، فتجب فيه الزكاة، ومما استدلوا به على ذلك:

إن عدم معاملة الورق النقدي بذلك يلزم منه مفسد عظيم، فلا يجري فيه الربا، ولا تجب الزكاة فيه، فلا ينتفع الفقراء بأموال الأغنياء، مع كون الورق النقدي هو العملة التي يتعاملون بها، ويقيسون ثراء الإنسان بمقدار ما يكون عنده منها^(٣).

(١) انظر: نوازل الزكاة (١٣٣).

(٢) انظر: أبحاث هيئة كبار العلماء (٥٥/١).

(٣) انظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، قرار رقم ٦، في الدورة الخامسة، (١٠١)، نوازل الزكاة (١٥٣).

المسألة الرابعة: نصاب الورق النقدي.

بما أن الورق النقدي بدل عن الذهب والفضة، فهو يقدر بهما، وهذا لا إشكال فيه؛ حيث كان الورق النقدي بدلا عن أحد المعدنين، بحيث يحق لمالك الورقة النقدية أن يأخذ ما يقابل ورقته من الذهب أو الفضة، بحسب الجهة المصدرة له، لكن مع تطور المعاملات المالية، وكثرة دوران الأوراق النقدية بين الناس وثقتهم بها، انفصلت عن الذهب والفضة، بحيث لم يعد هناك حاجة لتغطية الورق النقدي بمثله من الذهب والفضة، كما أن حامل الورقة النقدية لا يستطيع أن يستبدل بها ذهباً أو فضة كبديل عنها، أو أنها في مقابلة قيمة ثابتة من الذهب أو الفضة، بل انفصل الورق النقدي عن هذين المعدنين، وصار مستقلاً بقيمته وقدرته الشرائية، وبناء على ذلك فقد اختلف الفقهاء المعاصرون هل يقدر بالذهب أو الفضة؟

فمنهم من يرى تقديره بالفضة؛ لأن ذلك أحظ للفقراء.

ومنهم من يرى تقديره بالأدنى منهما؛ لأنه بدل عنهما، ولأن الأدنى أحظ للفقراء.

ومنهم من يرى تقديره بالذهب؛ لأن قيمة الذهب ثابتة في الجملة، وهي في ارتفاعها توازي شيئاً من التضخم الذي يحصل للنقود، فيضعف قوتها الشرائية، وفي تقدير الورق بالفضة لا يتحقق وصف الغني في هذا الوقت، بسبب رخص سعرها^(١).

وكل هؤلاء قد لاحظ مصلحة أحد الجانبين.

لكن قد يقال: إن الورق النقدي يقدر بمتوسط القيمة ما بين نصاب الذهب والفضة،

وبهذا يحصل الجمع بين المصلحتين^(٢).

(١) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة (٥/ ١٩٨)، فقه الزكاة (١/ ٢٦٣ - ٢٦٥)، قرارات المجمع الفقهي الإسلامي

بمكة المكرمة، قرار رقم ٦، في الدورة الخامسة، (١٠٣).

(٢) انظر: نوازل الزكاة (١٦٠، ح ١).

المسألة الخامسة: الجهة الواجب عليها إخراج الزكاة في الشركات المساهمة .

الشركات المساهمة من الشركات الناشئة في هذا الزمن، ولم تكن معروفة لدى الفقهاء المتقدمين، وعرفت بأنها: الشركة التي ينقسم رأس مالها إلى أسهم متساوية القيمة، وقابلة للتداول، ولا يسأل الشركاء فيها إلا بقدر قيمة أسهمهم^(١).

يرى بعض الفقهاء المعاصرين أن المخاطب بإخراج الزكاة في الشركات المساهمة هي الشركة نفسها؛ لأن القول بوجوب الزكاة على المساهم يؤدي لإلحاق الضرر بالفقراء، من جهة عدم بلوغ النصاب لأسهم كثير من المساهمين عند النظر لنصاب كل مساهم، بخلاف ما لو كان الواجب على الشركة إخراج الزكاة؛ فإنها تخرجها عن كل المساهمين، ولا تنظر لنصاب كل مساهم على حدة^(٢).

المسألة السادسة: زكاة الراتب الشهري .

في هذا الزمن غلب على كثير من الناس العمل في وظائف تابعة للدولة، أو لجهات خاصة، وهذه الجهات ترتب لموظفيها مرتباً شهرياً، وقد يبقى من هذا المرتب بعضه، ويزداد كل شهر، فكيف يكون حساب الزكاة فيه؟

أفتى جمع من المعاصرين بقول الحنفية هنا، والذي سبق في المبحث الأول من هذا الفصل، وهو اعتبار حول الأصل حولاً للجميع؛ فإذا ملك نصاباً في شهر من الشهور، ضم إليه ما يوفره في كل شهر، ثم زكاه عند حلول الحول على الأصل؛ لأن هذا أيسر في حساب الزكاة، وأرعى لحق الفقراء والمساكين، وسائر مصارف الزكاة، وأعظم لأجره، وأرفع لدرجته^(٣).

(١) انظر: أحكام الاكتتاب في الشركات المساهمة (٢٤).

(٢) انظر: نوازل الزكاة (١٨٧)، أبحاث وأعمال الندوة الحادية عشرة لقضايا الزكاة المعاصرة (١٥٣).

(٣) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة (٥ / ٢١٢ - ٢١٣).

المسألة السابعة: مصرف في سبيل الله .

هذا المصرف للمصلحة أثر ظاهر في تحديد المراد به عند بعض العلماء، وهم على قسمين:

الفريق الأول: يرى أن سبيل الله يتسع لكل مصالح المسلمين، وحاجاتهم العامة، مما يكون فيه خير وصلاح لهم، من بناء الحصون، وعمارة المساجد، وتكفين الموتى، وغير ذلك، من مصالح المسلمين العامة^(١).

الفريق الآخر: يرى أن في سبيل الله يراد به الجهاد باليد، واللسان والمال، وكل وسيلة من وسائل الدعوة إلى الله، والذود عن دينه، وبيان حقيقته، وبهذا قال كثير من المعاصرين^(٢).

جاء في قرار المجمع الفقهي الإسلامي تعليلاً لصحة هذا القول:

”نظراً إلى أن المقصد من الجهاد بالسلاح هو إعلاء كلمة الله تعالى، وأن إعلاء كلمة الله تعالى، كما يكون بالقتال يكون -أيضاً- بالدعوة إلى الله تعالى ونشر دينه، بإعداد الدعاة ودعمهم، ومساعدتهم على أداء مهمتهم، فيكون كلا الأمرين جهاداً، لما روى الإمام أحمد والنسائي وصححه الحاكم عن أنس رضي الله عنه -أن النبي - صلى الله عليه وسلم- قال: ((جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم))^(٣).

ونظراً إلى أن الإسلام محارب بالغزو الفكري والعقدي من الملاحدة واليهود والنصارى، وسائر أعداء الدين، وأن لهؤلاء من يدعمهم الدعم المادي والمعنوي، فإنه يتعين على المسلمين أن يقابلوهم بمثل السلاح الذي يغزون به الإسلام، وبما هو أنكى منه.

(١) انظر: بدائع الصنائع (٤/٥٠٢)؛ تفسير الفخر الرازي (١١٧/١٦)، المغني (٤/١٢٥).

(٢) انظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، قرار رقم ٤، في الدورة الثامنة، (١٧٣-١٧٥)؛ أحكام وفتاوى الزكاة والصدقات والذور والكفارات (١٢٢-١٢٣).

(٣) مسند الإمام أحمد (١٩/٢٧٢، رقم ١٢٢٤٦)، والنسائي (٢٥-كتاب الجهاد، ١-باب وجوب الجهاد، رقم ٣٠٩٨)، والحاكم (٢/٩٢، رقم ٢٤٢٧).

ونظراً إلى أن الحروب في البلاد الإسلامية أصبح لها وزارات خاصة بها، ولها بنود مالية في ميزانية كل دولة، بخلاف الجهاد بالدعوة، فإنه لا يوجد له في ميزانيات غالب الدول مساعدة ولا عون.

لذلك كله: فإن المجلس يقرر بالأكثرية المطلقة، دخول الدعوة إلى الله تعالى، وما يعين عليها ويدعم أعمالها في معنى ﴿وفي سبيل الله﴾ في الآية الكريمة^(١).

وقد أفتى المجلس بأغلبية أعضائه بجواز بناء المدارس والمستشفيات في البلاد الأوربية من أموال الزكاة، وجاء في قراره ما يلي^(١): "المسلمون يُغزون في عقر دارهم من الملل والنحل والفلسفات الباطلة، وبالفكر والثقافة، لا بالسيف والمدفع، وبالمؤسسات التعليمية والاجتماعية، لا بالمؤسسات العسكرية، ولا يفل الحديد إلا حديد مثله، فلا بد أن تقاوم الدعوة إلى الطاغوت بالدعوة إلى الله، ويقاوم تعليم الباطل بتعليم الحق، والفكر المشحون بالكفر بالفكر المشحون بالإسلام..

وقد تنوعت وسائل الدعوة وأساليبها في عصرنا تنوعاً بالغاً، فلم تعد مقصورة على كلمة تقال، أو نشرة توزع، أو كتاب يؤلف، وإن كان هذا كله مهماً، بل أصبح من أعظم وسائلها أثراً وأشدّها خطراً: المدرسة التي تصوغ عقول الناشئة، وتصنع أذواقهم وميولهم، وتغرس فيها من الأفكار والقيم ما تريد، ومثل ذلك المستشفى الذي يستقبل المرضى، ويحاول التأثير فيهم باسم الخدمات الإنسانية.

وقد استغل هذه الوسائل أعداء الإسلام، من دعاة التنصير وغيرهم، لغزو أبناء الأمة الإسلامية، وسلخهم من شخصيتهم وإضلالهم عن عقيدتهم، فأنشؤوا المدارس والمستشفيات وغيرها لهذا الغرض الخبيث، وأنفقوا عليها العشرات والمئات من الملايين، وأكثر ما يتعرض المسلمون -وشبابهم خاصة- لهذا الخطر حينما يكونون خارج ديار الإسلام.

(١) قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، قرار رقم ٥، في الدورة التاسعة، (١٩٧ - ١٩٨).

ولهذا يقرر المجلس أن المؤسسات التعليمية والاجتماعية من المدارس والمستشفيات ونحوها، إذا كانت في بلاد الكفر تعتبر اليوم من لوازم الدعوة، وأدوات الجهاد في سبيل الله، وهي مما يدعم الدعوة ويعين على أعمالها، بل هي لازمة للمحافظة على عقائد المسلمين وهويتهم الدينية، في مواجهة التخريب العقائدي والكفري الذي تقوم به المدارس والمنشآت التنصيرية واللاينية".

وقد ورد أثر عن ابن عمر في صرف معنى سبيل الله عن الجيوش والغزاة، إلى معنى آخر، يتحقق فيه هذا المعنى، نظراً لغلبة الفساد على هذه الجيوش، فعن عبد الرحمن بن أبي نعيم، قال: "كنت جالساً مع عبد الله بن عمر، فأتته امرأة فقالت له: يا أبا عبد الرحمن، إن زوجي أوصى بماله في سبيل الله؟، قال ابن عمر: فهو كما قال، في سبيل الله، فقلت له: ما زدتها فيما سألت عنه إلا غمًا، قال: فما تأمرني يا ابن أبي نعيم؟! أمرها أن تدفعه إلى هؤلاء الجيوش الذين يخرجون فيفسدون في الأرض، ويقطعون السبيل!، قال: قلت: فما تأمرها؟ قال: أمرها أن تدفعه إلى قوم صالحين، إلى حجاج بيت الله الحرام، أولئك وفد الرحمن، أولئك وفد الرحمن، أولئك وفد الرحمن.."^(١).

المسألة الثامنة: زكاة المال الحرام.

ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى وجوب الزكاة في المال المحرم، والذي يكون من ربا، أو قمار، أو غير ذلك من أسباب الكسب المحرم، التي تكون مبنية على عقود، ومأخوذة برضا الطرف الآخر، وقد استوفى المنفعة المستحقة له، وعللوا ذلك بأن إعفاء هذه الأموال المحرمة يحمل الناس على الإقبال عليها؛ رغبة في الكسب السريع، وتخلصاً من الزكاة، كما أنه يحرم الفقراء من مورد مالي كبير، بسبب ضخامة هذه الأموال وكثرتها^(٢).

(١) رواه ابن عبد البر في التمهيد (١٠٢/٥)، وذكره القرطبي عن عبد الغني الحافظ بإسناده إلى عبد الرحمن بن أبي نعيم، الجامع لأحكام القرآن (٢٧٢/١٠).

(٢) انظر: تعقيب الشيخ عبد الرحمن الحلو، أبحاث وأعمال الندوة السابعة لقضايا الزكاة المعاصرة (٢١٢).

المسألة التاسعة: وجوب الزكاة في المال العام إذا استثمر.

المال العام هو: المال المرصد للنفع العام، دون أن يكون مملوكاً لشخص معين أو جهة معينة، كالأموال العائدة إلى بيت مال المسلمين -الخزانة العامة للدولة-، وما يسمى اليوم بالقطاع العام^(١).

ذهب بعض المعاصرين إلى وجوب الزكاة في المال العام إذا استثمر، لأن الزكاة لم تعد تفي بحاجات الفقراء، والمال العام إذا أعد للاستثمار لم تكن الحاجة لصرفه حالاً قائمة، فوجبت تزكيتته لسد حاجة الفقراء^(٢).

المسألة العاشرة: مصرف سهم المؤلفة قلوبهم.

ذهب جمع من المعاصرين إلى مشروعية صرف هذا السهم في إنشاء مؤسسات علمية واجتماعية لرعاية من دخل في دين الله، وتثبيت قلبه على الإسلام، وكل ما يمكنه من إيجاد المناخ المناسب معنوياً ومادياً لحياته الجديدة، مع مراعاة المقاصد ووجوه السياسة الشرعية، بحيث يتوصل به إلى الغاية المنشودة شرعاً، وأن يكون الإنفاق بقدر لا يضر بالمصارف الأخرى، وأن لا يتوسع فيه إلا بمقتضى الحاجة^(٣).

كما ذهب بعضهم إلى جواز صرف هذا السهم، وكذا سهم ﴿في سبيل الله﴾ على الحملات الدعائية لتحسين النظرة إلى الإسلام والمسلمين، لأن الناس يتأثرون -كثيراً- بأساليب الدعاية والإعلام، وله أثر في تشكيل معارفهم، وتنمية ثقافتهم^(٤).

(١) انظر: أحكام وفتاوى الزكاة والصدقات والنذور والكفارات (٩٥).

(٢) انظر: أبحاث وأعمال الندوة الثالثة عشرة لقضايا الزكاة المعاصرة (٢٧٤، ٣١٥، ٣٣٧)، أحكام وفتاوى الزكاة والصدقات والنذور والكفارات (٩٧).

(٣) انظر: فتاوى وتوصيات الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة (٣٢٥)، أحكام وفتاوى الزكاة والصدقات والنذور والكفارات (١١٩).

(٤) انظر: مصرف المؤلفة قلوبهم للزحيلي، ضمن أبحاث وأعمال الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة (١٧٧).

المسألة الحادية عشرة: احتساب الضريبة من الزكاة .

الضريبة في الاصطلاح المالي المعاصر هي: جباية حكومية تفرضها على الأشخاص، والمؤسسات، والشركات، لدعم نشاطاتها المختلفة والإنفاق عليها، دون مقابل معين لكل مَمُولٍ بعينه^(١).

ومصطلح الضريبة قليل الورد في كتب الفقهاء، ولكن استعمل معناه بمرادفات أخرى؛ منها: الكُف السلطانية، والنوائب، والوظائف، والخراج، والعشور، والمغارم، والمكوس^(٢).

وقد ذهب بعض العلماء إلى جواز احتساب ما يؤخذ من الضريبة في مقابل الزكاة؛ إما لأن في احتسابها من الزكاة؛ تيسيراً على الناس، وودعاً للمشقة عنهم، فيما إذا كانت الضرائب ظالمة، وإن كانت الضرائب عادلة فإنها تحقق مقصد الزكاة من سد خلة الفقراء، واستصلاح حالهم^(٣).

المسألة الثانية عشرة: إقامة مشاريع للفقراء بأموال الزكاة.

هذه المسألة مبنية على مقدار ما يعطاه الفقير، وقد سبق ذكرها في المبحث الأول، كما أنها تبنى على وجوب تملك الفقير المال بنفسه، وأن يتصرف فيه بما يريد. ويرى بعض العلماء المعاصرين جواز التوكل عن الفقير في التصرف بمال الزكاة بما يحقق المصلحة لهم، فيجوز للجهة المخولة بجمع الزكوات، بناء المساكن للفقراء، أو شراء مساكن جاهزة، وكفالة علاجهم في المستشفيات، ودفع أقساط التأمين لذلك.

(١) انظر: معجم المصطلحات المالية المحاسبية (١٦٤)، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء (٢٢١).

(٢) انظر: معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء (٢٢١).

(٣) انظر: مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه (٢٧٨/١)، المجموع للنووي (٤٧٩/٥)، الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية (١٥٥)، مطالب أولي النهى (١٣٣/٢)، نوازل الزكاة (٣٣٢ - ٣٣٤)، الزكاة والضريبة لشببير، ضمن أبحاث الندوة الرابعة لقضايا الزكاة المعاصرة (٤٤٣)، الزكاة والضريبة للبعلي، ضمن أبحاث الندوة الرابعة لقضايا الزكاة المعاصرة (٥٣٠).

وكذا تزويجهم منها، وإقامة مشروعات إنتاجية وتمليك أسهمها لمستحقي الزكاة، بحيث يكون المشروع مملوكاً لهم، يديرونه بأنفسهم، أو من ينوب عنهم، ويقتسمون أرباحه، وكذا إقامة مشاريع خدمية، كالمدارس، والمستشفيات، والملاجئ، والمكتبات، بشرط أن تقتصر الاستفادة منها على مستحقي الزكاة، ومن عداهم يدفع رسوم هذه الخدمات، وأن تكون مملوكة لهم، ويديرها ولي الأمر نيابة عنهم، وعند بيعها وتصفيتها تعود هذه الأموال إليهم؛ لما في ذلك من تحقيق المصلحة لهم^(١).

المسألة الثالثة عشرة: استثمار أموال الزكاة.

يراد بالاستثمار: تنمية المال بسائر الطرق المشروعة^(٢).

والأصل في مال الزكاة تملكها لأصحابها، وعدم تأخيرها، ولكن بما أن أموال الزكاة قد تجتمع عند الجهات المخولة بجمعها، ويكون صرفها على فترات وأوقات محددة متباعدة نسبياً، فيكون هناك فائض من الأموال يمكن استثماره، فهل يجوز استثمار هذه الأموال؟

ذهب جمع من المعاصرين إلى جواز ذلك؛ لأن ذلك يحقق مصلحة المستحقين للزكاة، بحيث يستمر الدفع لهم، ولا يتوقف على وجود زكوات أصحاب الأموال، التي قد لا تجتمع إلا في السنة مرة واحدة، ولما في الاستثمار من المصالح العظيمة في تحريك الاقتصاد، وخلق وظائف ينتفع بها الفقراء، ولما فيه من تنويع طرق الدخل، وثباته، إلى مصالح كثيرة، بشرط عدم الإضرار بالمستحقين، أو ترك أصحاب الحاجات الملحة دون عطاء بحجة الاستثمار، وأن يقوم على الاستثمار جهة مأمونة، ومرخص لها من ولي الأمر، وتكون هذه الاستثمارات على أصل حكم الزكاة، وكذا ريعها، بحيث تصرف في

(١) انظر: فتاوى وتوصيات الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة (٢٢٤)، أحكام وفتاوى الزكاة والصدقات والنزور والكفارات (١١٦، ١٢٥).

(٢) انظر: معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء (٥٥).

مصارف الزكاة، وعند تصفية هذه الاستثمارات وتنظيفها -تسييلها- تعود هذه الأموال إلى مستحقيها شرعاً^(١).

المسألة الرابعة عشرة: الإقراض من أموال الزكاة.

ذهب بعض المعاصرين إلى جواز إقراض بعض أموال الزكاة، من سهم الغارمين، أو من غيره، عند عدم وجود حاجة ملحة لصرف الزكاة على جميع المستحقين، لما في ذلك من تحقيق مصالح عظيمة، منها: محاربة الربا والقرض بفائدة، وإغناء المحتاج دون تعريضه للأخذ من الزكاة، التي قد يتحرج من أخذها، وبقاء الزكاة بعد الإقراض، بحيث يمكن الانتفاع بها في جهة أخرى، واستفادة آخرين منها، إلى غير ذلك من المصالح^(٢).

* * *

(١) انظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع للمنظمة (عدد ٣، ج ١/٤٢١)، فتاوى وتوصيات الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة (٣٢٣)، أحكام وفتاوى الزكاة والصدقات والنذور والكفارات (١٥١-١٥٦)، استثمار أموال الزكاة (١١٧، ١٣٣-١٣٥، ١٤٧-١٥٠).

(٢) انظر: أحكام إدارة الجمعيات الخيرية لأموال الزكاة (٢٨٥، ٢٩٣-٢٩٦).

الخاتمة:

أهم نتائج البحث:

- ١- يقصد بالمصلحة المعاني المناسبة، التي تصلح لبناء الأحكام الشرعية عليها، دون وجود أصل واحد متفق عليه تعود إليه.
- ٢- المصلحة تغلغل بها الأحكام الشرعية، وينشأ من ذلك الاستدلال بها على بعض المسائل.
- ٣- وكما تغلغل بها الأحكام، فإنها تصلح لاستنباط أحكام حادثة، شريطة عدم ما يعارضها من النصوص الخاصة، أو القواعد العامة.
- ٤- وصف الإرسال في المصلحة مشكل، فقد يفهم منه انعدام الشواهد من الكتاب والسنة على مراعاة المصلحة، مع أن المقصود به هو عدم وجود نص خاص يشهد لها؛ بحيث يكون الحكم مبنياً على وفق هذه المصلحة في هذا النص، فكان إهمال هذا القيد أولى، ويكون التمييز بين القياس والاستدلال بالمصلحة بالأسماء الظاهرة من كل منهما، دون تخصيص المصلحة بقيد الإرسال.
- ٥- الخلاف في الاستدلال بالمصلحة هو خلاف في الأسماء، وفي سعة التطبيق وضيقة، وفي إمكانية جعلها دليلاً مستقلاً؛ كالقياس والاستصحاب، بدليل وجود الاستدلال بها في جميع المذاهب الفقهية.
- ٦- لا يعلم أحد من العلماء المتقدمين قابلية الاستدلال بالمصلحة بالاستدلال دون مراعاة لنصوص الشرع ومقاصده وكتلياته، ولهذا فإن من منع من جعلها أصلاً مستقلاً إنما يلاحظ أنها تعود إلى نصوص الكتاب والسنة، فلا يصلح جعلها مستقلة بالحكم، وحتى يغلق الباب أمام وضع الشرائع دون ضابط يعود إلى هذين المصدرين المعصومين.
- ٧- ما يتعلق بعبادات الناس ومصالحهم الشخصية، وتنظيم أمورهم قد يعود إلى قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، وليس من باب الاستدلال بالمصلحة، وينحصر

الاستدلال بالمصلحة في المسائل التي يحكم فيها بالتحريم أو الإيجاب، وما يتبعهما من الاستحباب والكرهية، ويرتب عليها حصول الثواب أو العقاب. مع أنه قد جرى في تحرير محل النزاع التنبيه على أن الاستدلال بالمصلحة يشمل الأحكام الخمسة، إلا أن النظر الفاحص في حالات النزاع يحصر الاستدلال بالمصلحة فيما فيه ثواب وعقاب.

٨- لم يظهر من خلال تتبع الفروع الفقهية في الكتب التي كانت محلاً للجرد التصريح بالاستدلال بالمصلحة المرسلة، إلا في موطن واحد، وهو ما حكاه ابن رشد الحفيد (ت: ٥٩٥ هـ) عن إيجاب مالك للزكاة في مال المدير بأنه قياس مرسل.

٩- ظهر جلياً الاعتماد على المصلحة، أو المناسب، في تعليل النصوص، وفي الاستدلال على الأحكام، ولكن أغلب ذلك كان مستنداً إلى نصوص خاصة، ويصاغ الاستدلال به على صورة قياس.

١٠- لم يظهر في كتب الفروع الفقهية الاسترسال مع المصالح مطلقاً، بل كانت مرتبطة بالنصوص الشرعية، سواء كان النص خاصاً، أو مجموعة نصوص تشترك في الدلالة على مصلحة أو معنى مناسب.

١١- أغلب ما يقع الاستدلال فيه بالمصلحة، هو في تفاصيل الأحكام الثابتة أصولها بنصوص أو إجماعات معتبرة، ولم يظهر الاستدلال بها في إثبات أحكام ابتدائية في أعيان ليس لها نظير.

١٢- ظهر - جلياً- الاعتماد على المصلحة عند أكثر العلماء المعاصرين، وكان لها أثر بارز في عدد من المسائل المعاصرة.

١٣- استرسل بعض علماء العصر في الاستدلال بالمصلحة؛ حتى استدلت بعضهم بها على مسائل، قد يخالف جمهور أهل العلم فيها، أو يحكى فيها الإجماع، كما في زكاة المال الحرام، وفي اعتبار ما يؤخذ من الضرائب في مقابل الزكاة.

التوصيات

- ١- تتبع مواطن الاستدلال بالمصلحة في سائر أبواب العبادات، وبيان أثرها فيها.
- ٢- تتبع الاستدلال بالقياس في كتاب الزكاة، بل وفي بقية أبواب العبادات الأخرى، من الطهارة والصلاة والصيام والحج، ودراسة هذه الأقيسة دراسة نقدية، بمعرفة أنواعها، والتمييز بينها بحسب الاعتبارات المقررة في كتب الأصول، وإدراك أوجه القوة والضعف فيها، ودراسة ما يرد عليها من مناقشات واعتراضات في كتاب الفقهاء أنفسهم؛ فإن هذا يثري باب القياس بتطبيقات عملية، ويكشف الحقيقة عن كثير من المسائل الموجودة في باب القياس، ويبرز أثرها في الواقع الفقهي، كما يثري باب قواعد القياس بتطبيقات واقعية.
- ٣- البعد عن الدراسة التأصيلية المجردة، التي لا تعتنى إلا بتقرير القاعدة، وذكر الاستدلالات والمناقشات عليها، بقطع النظر عن أثرها في الواقع الفقهي، وبيان صورتها بياناً يتضح منه وجه الخلاف فيها، ولا أعني بالبعد الترك مطلقاً، بل لا بد من وجود مثل هذه الدراسات في عدد من المسائل، وقد يظهر لها أثر جلي في قواعد ومسائل أصولية، وإن لم يظهر لها أثر في الواقع الفقهي، ولكن من المهم جداً الحرص على معرفة أثر القاعدة في واقع الفقهاء، وفي الاستنباط من النصوص، بما يحقق الفائدة المرجوة من هذا العلم العظيم، الذي يكاد يضيع بسبب إهمال أهله له، وتعرضه لكثير من النقد والطعن من خارجه، وأولى الناس ببيان محاسنه، والكشف عن مخدراته، وإظهار آثاره الحسنة، هم أهل التخصص فيه، ولن يتحقق لهم ذلك إلا بربط دراستهم له بكتب الفقهاء، وكتب التفسير وشروح الحديث.

٤- الحرص على كتب المتقدمين من الفقهاء، فكل الصيد في جوف الفراء^(١)، بما تحمله من استدلالات كثيرة بنصوص الوحيين، ومن استنباطات دقيقة، ومن تطبيقات ظاهرة لقواعد أصول الفقه.

وأخيراً، فهذا ما تيسر جمعه وإيراده، وهو جهد المقل، عسى الله أن ينفع به، ويجعله فاتحة خير، وعنوان صلاح.

* * *

(١) الفراء والفراء، كجبل وسحاب: حمار الوحش، وإنما سهلت الهمزة هنا لأنه مثل، والأمثال موضوعة على الوقف، ومنهم من يهمله، وهو مثل يضرب لمن حصل شيئاً أغناه عن كل ما عداه، فحمار الوحش من اصطاده فكأنه صاد كل الصيود. انظر: القاموس المحيط (٤٨).

المراجع:

١. أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية: إعداد الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء، طبع ونشر رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، ط ٢، ١٤٢٥هـ.
٢. أبحاث وأعمال ندوات قضايا الزكاة المعاصرة، صادر عن بيت الزكاة، بالكويت.
٣. أحكام إدارة الجمعيات الخيرية لأموال الزكاة: عبد الله بن محمد بن سليمان السالم، دار كنوز إشبيليا، الرياض، ط ١، ١٤٣٥هـ.
٤. أحكام الاكتتاب في الشركات المساهمة: لحسان بن إبراهيم بن محمد السيف، دار ابن الجوزي، الدمام، ط ١، ١٤٢٧هـ.
٥. الإحكام في أصول الأحكام: سيف الدين علي الآمدي / ت: ٦٣٠ هـ، ط ٢، ١٤٠٢هـ، بيروت، المكتب الإسلامي.
٦. أحكام القرآن: لأحمد بن علي الرازي الجصاص / ت: ٣٧٠ هـ، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
٧. أحكام القرآن: لمحمد بن عبد الله المعروف بابن العربي / ت: ٥٤٣ هـ، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
٨. أحكام وفتاوى الزكاة والصدقات والندور والكفارات، صادر عن بيت الزكاة بالكويت، ط ٥، ١٤٢٧هـ.
٩. الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية: لشيخ الإسلام ابن تيمية، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن محمد البعلي / ت: ٨٠٢ هـ، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل، دار العاصمة، الرياض، ط ١، ١٤١٨هـ.
١٠. استثمار أموال الزكاة وما في حكمها من الأموال الواجبة حقاً لله تعالى: صالح ابن محمد الفوزان، دار كنوز إشبيليا، الرياض، ط ١، ١٤٢٦هـ.
١١. الاستدلال عند الأصوليين: د. أسعد عبد الغني السيد الكفراوي، در السلام، القاهرة، ط ١، ١٤٢٣هـ.
١٢. الاستدلال وأثره في الخلاف الفقهي: د. هشام قريسة، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢٦هـ.

١٣. الإشراف على نكت مسائل الخلاف: للقااضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي / ت: ٤٢٢ هـ، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٠ هـ.
١٤. أصول الجصاص، المسمى: الفصول في الأصول: لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص / ت: ٣٧٠ هـ، تحقيق: د. عجيل بن جاسم النشمي، وزارة الأوقاف بالكويت، ط٢، ١٤١٤ هـ.
١٥. أصول فقه الإمام مالك أدلته العقلية: د. فاديغا موسى، دار التدمرية، الرياض، ط١، ١٤٢٨ هـ.
١٦. الأصول في النحو، لأبي بكر محمد بن السري بن سهل النحوي، المعروف بابن السراج / ت: ٢١٦ هـ، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت.
١٧. الاعتصام: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي / ت: ٧٩٠ هـ، تحقيق: د. محمد بن عبد الرحمن الشقير، وآخرين، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢٩ هـ.
١٨. الإقناع لطالب الانتفاع: لشرف الدين موسى بن احمد بن موسى أبي النجا الحجاوي / ت: ٩٦٨ هـ، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب، ط١، ١٤٣٢ هـ.
١٩. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: لعلاء الدين علي بن سليمان المرادوي / ت ٨٨٥ هـ، تحقيق: د. عبد الله التركي، مطبوع مع الشرح الكبير، دار عالم الكتب، ط١، ١٤٣٢ هـ.
- الأموال، لأبي عبيد = كتاب الأموال.
٢٠. البحر الرائق شرح كنز الدقائق: لزين الدين بن إبراهيم، المعروف بابن نجيم / ت ٩٧٠ هـ، دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.
٢١. البحر المحيط في أصول الفقه: لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي / ت ٧٩٤ هـ، تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني، ود / عبد الستار أبو غدة، ود / عمر سليمان الأشقر، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع بالغرقة، ط٢، ١٤١٣ هـ.
٢٢. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني / ت ٥٨٧ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٢ هـ.
٢٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الحفيد / ت ٥٩٥ هـ، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مكتبة العلم، جدة، ط١، ١٤١٥ هـ.

٢٤. البرهان في أصول الفقه: لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني / ت ٤٧٨ هـ. تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، مصر، ط ٣، ١٤١٢ هـ.
٢٥. تاج العروس من جواهر القاموس: للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي / ت ١٢٠٥ هـ. تحقيق: مجموعة من المحققين، بإشراف وطباعة وزارة الإعلام في الكويت .
٢٦. تأصيل فقه الأولويات دراسة مقاصدية تحليلية: د. محمد همام عبد الرحيم ملحم، دار العلوم، الأردن، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.
٢٧. التحرير وشرحه التيسير: لمحمد أمين بن محمود الحسيني الحنفي، الشهير بأمير بادشاه / ت ٩٧٢ هـ، مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥١ هـ.
٢٨. تعليل الأحكام: د. محمد مصطفى شليبي / ت ، در النهضة العربية، بيروت، ١٤٠١ هـ.
٢٩. التعيين في شرح الأربعين: لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي / ت ٧١٦ هـ. تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان، بيروت، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٩ هـ.
٣٠. التفسير الكبير ومفاتيح الغيب: لفخر الدين محمد بن عمر الرازي / ت ٦٠٤ هـ، دار الفكر، بيروت، ط ٣، ١٤٠٥ هـ.
٣١. التمهيد في أصول الفقه: لمحفوظ بن أحمد أبو الخطاب الكلوزاني / ت ٥١٠ هـ، تحقيق: د. مفيد محمد أبو عمشة، و د. محمد علي إبراهيم، دار المدني، جدة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ط ١، ١٤٠٦ هـ.
٣٢. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ليوسف بن عبد الله بن عبد البر الأندلسي / ت ٤٦٢ هـ. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، ومحمد التائب السعيد، وسعيد أحمد أعراب، ومحمد الفلاح، وعبد الله بن الصديق، وعمر الجيدي، ومحمد أبو خيزة، مؤسسة قرطبة، ١٣٨٧ هـ.
٣٣. الجامع لأحكام القرآن: لمحمد بن أحمد القرطبي / ت ٦٧١ هـ، تحقيق: د. عبد الله ابن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢٧ هـ.

٣٤. جمع الجوامع: لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي ت / ت ٧٧١ هـ، ومعه شرحه البدر الطالع في حل جمع الجوامع، لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي / ت ٨٦٤ هـ، تحقيق: أبي الفداء مرتضى علي بن محمد الداغستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢٩ هـ.
٣٥. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، وهو شرح مختصر المزني: لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ.
٣٦. دروس التصريف: محمد محيي الدين عبد الحميد / ت ١٣٩٢ هـ، إصدار وزارة الشؤون الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٣٠ هـ.
٣٧. رأي الأصوليين في المصالح المرسله والاستحسان من حيث الحجية: د. زين العابدين العبد محمد النور، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
٣٨. الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق: لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية / ت ٧٢٨ هـ، تحقيق: عبد الله بن محمد المزروع، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٣٥ هـ.
٣٩. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب: لأبي علي حسين بن علي بن طلحة الزجاجي الشوشاوي / ت ٨٩٩ هـ، تحقيق: د. أحمد السراج ود. عبد الرحمن الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
٤٠. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد: لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي / ت ٦٢٠ هـ، تحقيق: د. عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط ٢، ١٤١٤ هـ.
٤١. سنن الدار قطني: لعلي بن عمر / ت ٣٨٥ هـ، تحقيق: مجموعة من طلبة العلم، بإشراف د. عبد الله التركي، وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢٤ هـ.
٤٢. سنن النسائي: لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي / ت ٣٠٣ هـ، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ط ٢، ١٤٢١ هـ.

٤٣. شرح تنقيح الفصول: شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية، ط ٢، ١٤١٤هـ.
٤٤. شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير: لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى، المعروف بابن النجار / ت ٩٧٢ هـ، تحقيق: د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ.
٤٥. شرح اللمع: لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي / ت ٤٧٦ هـ، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٨هـ.
٤٦. شرح مختصر الروضة، لنجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي / ت ٧١٦ هـ، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٠هـ.
٤٧. شرح مختصر الطحاوي: لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص / ت ٣٧٠ هـ، تحقيق: د. عصمت الله عنايت الله محمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، دار السراج، المدينة المنورة، ط ١، ١٤٣١هـ.
٤٨. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي / ت ٥٠٥ هـ، تحقيق: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٠هـ.
٤٩. الصحيح المختصر المسند من أحاديث الرسول: لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري / ت، دار السلام، ط ١، ١٤١٩هـ.
٥٠. صحيح مسلم: لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري / ت ٢٦١ هـ، دار السلام للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٩هـ.
٥١. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: د. محمد سعيد رمضان البوطي / ت ١٤٣٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٦، ١٤٢١هـ.
٥٢. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: لجلال الدين عبد الله بن نجم بن شاس / ت ٥١٥هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٢٣هـ.

٥٣. العناية على الهداية شرح بداية المبتدي؛ لأكمل الدين محمد بن محمود البابر تي / ت ٧٨٦ هـ، دار الفكر، ط ٢، ١٣٩٧ هـ.
٥٤. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب الشيخ أحمد بن عبد الرزاق الدويش، طبع على نفقة مؤسسة الأميرة العنود بنت عبد العزيز بن مساعد آل سعود الخيرية، تحت إشراف الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، المملكة العربية السعودية.
٥٥. فقه الزكاة، دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة: د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٣ هـ.
٥٦. فقه المصلحة وتطبيقاته المعاصرة: د. حسين حامد حسان، إصدار البنك الإسلامي للتنمية، ١٤١٣ هـ.
٥٧. قاعدة في الاستحسان: لتقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية / ت ٧٢٨ هـ، مطبوع ضمن جامع المسائل، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٢٢ هـ.
٥٨. قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ط ٢.
٥٩. القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة في العبادات والمعاملات من كتاب المغني لابن قدامة: د. جبريل بن محمد بن حسن البصلي، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٣٥ هـ.
٦٠. القياس في العبادات حكمه وأثره: محمد منظور إلهي، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢٤ هـ.
٦١. كتاب الأموال: لأبي عبيد القاسم بن سلام / ت ٢٢٤ هـ، تحقيق: أبي أنس سيد بن رجب، دار الهدى النبوي، مصر، دار الفضيلة، السعودية، ط ١، ١٤٢٨ هـ.
٦٢. لسان العرب: لجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري / ت ٧١١ هـ، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
٦٣. المبسوط شرح الكافي: لمحمد بن أحمد السرخسي / ت ٤٩٠ هـ، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٩ هـ.
٦٤. مجموع فتاوى شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ومساعدة ابنه محمد، دار عالم الكتب، ١٤١٢ هـ.

٦٥. المجموع شرح المذهب: لمحيي الدين يحيى بن شرف النووي / ت ٦٧٦ هـ، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، المكتبة العالمية بالفجالة، بدون تاريخ.
٦٦. مختار الصحاح: لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي / ت بعد ٦٦٦ هـ، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٩م.
٦٧. مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر، المعروف بابن الحاجب / ت ٦٤٦ هـ، تحقيق: د. نذير حمادو، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٧ هـ.
٦٨. مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر: لابن قدامة، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي / ت ١٣٩٣ هـ، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط ١، ١٤٢٦ هـ.
٦٩. مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، رواية إسحاق بن منصور الكوسج، تحقيق: خالد بن محمود الرباط، وثام الحوشي، د. جمعة فتحي، دار الهجرة، الرياض، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
٧٠. المستدرک على الصحيحين، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري / ت ٤٠٥ هـ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١١ هـ.
٧١. المستصفي من علم الأصول: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي / ت ٥٠٥ هـ، تحقيق: د. محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٧ هـ.
٧٢. المسند، للإمام أحمد بن حنبل / ت ٢٤١ هـ، تحقيق: مجموعة من أهل العلم، بإشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٦ هـ.
٧٣. المصالح المرسله وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي: د. محمد أحمد بوركاب، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط ١، ١٤٢٣ هـ.
٧٤. المصالح المرسله واختلاف العلماء فيها، وجنات عبد الرحيم ميمني: درا المجتمع، جدة، ط ١، ١٤٢٠ هـ.
٧٥. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: لأبي العباس أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي / ت ٧٧٠ هـ، اعتنى به: عادل مرشد، بدون معلومات طباعية.

٧٦. المصنف في الأحاديث والآثار: لأبي بكر عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة / ت ٢٣٥ هـ. قدم له وضبطه: كمال يوسف الحوت، دار التاج، بيروت، ط١، ١٤٠٩ هـ.
٧٧. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى: لمصطفى بن سعد السيوطي الرحباني / ت ١٢٤٣ هـ. المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤١٥ هـ.
٧٨. المعتمد في أصول الفقه: لأبي الحسين محمد بن علي الطيب البصري المعتزلي / ت ٤٣٦ هـ. تحقيق: محمد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٣٨٤ هـ.
٧٩. معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، د. نزيه حماد، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، والمعهد العالمي للفكر الإسلام، فيرجينيا، ط٣، ١٤١٥ هـ.
٨٠. معجم المصطلحات المحاسبية والمالية: عدنان عابدين، مكتبة لبنان، بيروت، وجون وايلي وأولاده، لندن، بدون تاريخ.
٨١. المعونة على مذهب عالم المدينة: للقاضي أبي محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي / ت ٤٢٢ هـ، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨ هـ.
٨٢. المغني شرح مختصر الخرقى: لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي / ت ٦٢٠ هـ، تحقيق: د / عبد الله بن عبد المحسن التركي، ود / عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٤٠٦ هـ.
٨٣. مفردات ألفاظ القرآن: لأبي القاسم الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني / ت ٥٠٢ هـ، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط٢، ١٤١٨ هـ.
٨٤. مقاصد الشريعة الإسلامية: لمحمد الطاهر بن عاشور / ت ١٣٩٣ هـ. تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، ١٤٢٥ هـ.
٨٥. مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي: أيمن جبرين جويلس الأيوبي، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٣٢ هـ.
٨٦. مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا / ت ٣٩٥ هـ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١١ هـ.

٨٧. المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات: لمحمد بن أحمد بن رشد القرطبي، الجد / ت ٥٢٠ هـ، تحقيق: د / محمد حجي، إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨ هـ.
٨٨. المقدمة في الأصول: لأبي الحسن علي بن عمر بن القصار المالكي / ت ٢٩٧ هـ، تحقيق: محمد بن الحسين السليمان، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م.
٨٩. المنتقى شرح الموطأ، لسليمان بن خلف الباجي / ت ٤٧٤ هـ، دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.
٩٠. المنحول من تعليقات الأصول: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي / ت ٥٠٥ هـ، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٠ هـ.
٩١. المهذب في فقه الإمام الشافعي: أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي / ت ٤٧٦ هـ، تحقيق: محمد الزحيلي، دار القلم، الشام، الدار الشامية، بيروت، ط١، ١٤١٢ هـ.
٩٢. الموافقات: لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي / ت ٧٩٠ هـ، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الخبر، ط١، ١٤١٧ هـ.
٩٣. النهاية في غريب الحديث والأثر: لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، ت / ٦٠٦ هـ، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩م.
٩٤. نوازل الزكاة، دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزكاة: د. عبد الله بن منصور الغفيلي، الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٢٩ هـ.
٩٥. هداية العقول إلى غاية السؤال في علم الأصول: للحسين بن المنصور بالله القاسم / ت ١٠٥٠ هـ، المكتبة الإسلامية، اليمن، ط١، ١٤٠١ هـ.
٩٦. الوصول إلى الأصول: لأبي الفتح ابن برهان / ت ٥١٨ هـ، تحقيق: د. عبد الحميد أبو زيد، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٢ هـ.

* * *

- 91- *Qararat al-mujamm' al-fiqhi al-islami bi makkah ml-mukarramah* (2nd ed.) (n.d.) .Muslim World League.
- 92- Research and f Seminar Papers on Contemporary Issues of Zakat. Kuwait: Bayt Al-Zakat.
- 93- Salaam, A. (1428 AH). *Kitaab al-amwaal*. S. Rajab (Ed.). Saudi Arabia: Daar Al-faDHilah & Egypt: Daar Alnahdi.
- 94- Shalaby, M. (1401 AH). *Ta'leel al-AHkaam*. Beirut: Daar Al- NahDHah Al-'rabiya.
- 95- Shas, J. (1423 AH). *`Eqd al-jawaher fi madh-hab `aalem al-madinah*. Beirut: Daar Al-gharb Al-islami.
- 96- The General Secretariat of the Council of Senior Scholars. (1425 AH). *Researches of the Council of Senior Scholars in Saudi Arabia* (2nd ed.). The General Presidency of Scholarly Research and Ifta.
- 97- Zakaria, A. (1411 AH). *Maqayees al-lughah*. A. Haroon (Ed.). Beirut: Daar Al-jeel.

* * *

- 78- Ibn Ali, A. (1421 AH). *Sunan al-nesa'i*(2nd ed.).Riyadh: Daar Al-salaam For Publication and Distribution.
- 79- Ibn Burhan, A. (1403 AH). *Al-wuSul ela al-wuSuol*. A. Abu Zunaid (Ed.). Riyadh: Maktabat Al-ma'aref.
- 80- Ibn Hanbal, A. (1416 AH). *Al-musnad*. A. Al-Turki, et al. (Ed.). Mu'asasat Al-resalah.
- 81- Ibn Manzhour, J. (n.d.) *Lisan al-`arab*. Beirut: Daar Sader.
- 82- Ibn Najeem, Z. (n.d.). *Al-BaHr al-Ra'q ShareH kanz al-daqaeq*. Daar Al-Ketab Alislami.
- 83- Ibn Omar, A. (1424 AH). *Sunan al-daar quTni*. A. Al-Turki & S. Al-Arna'uT (Eds.) Beirut:Mu'asasatAl-Resalah.
- 84- Ibn Taymiyyah, T. (1422 AH). *Qa`eda fi al-esteHsan*. M. Shams (Ed.). Makkah: Daar `Alam Al-fawa'ed.
- 85- Ibn Taymiyyah, T. (1435 AH) *Al-raad `ala al-subky fi mass'alat ta'leeq al-Talaaq*. A. Al-Mazrou'(Ed.).Makkah: Daar Aalam Al- Fwaa'd.
- 86- Maimani, W. (1420 AH). *Al-maSaleH al-mursalah wa ikhtelaf al-`ulamaa fiha*. Jeddah: Daar Al-mujtama'.
- 87- *Majmu' fatawa sheikh al-islam taqi al-deen ahman ibn abdulHaleem ibn taymiyyah*. (1412 AH). A. Qasem & M. Qasem (Ed.). Daar `Aalam Al-kutub.
- 88- Mulhem, M. (n.d.) *Ta'Seel fiqh al-awlawyat derasah maqaSedyah tahlylyiah*. Jordan: Daar al-`uloom & Qatar: Ministry of Endowments and Islamic affairs.
- 89- Musa, F. (1428 AH). *USul fiqh al-imam malik: Adelatuhu Al-'aqlya*. Riyadh: Daar Al-Tadmuriyah.
- 90- Nazih, H. (1415 AH). *Mu'jam al-muSTalaHat al-eqteSadyah fi lughat al-fuqahaa*. Riyadh: Al-daar Al-'alamyah li Al-kitab Al-islami & Virginia: Al-ma'had Al-'alami li Al-fikr Al-islami.

- 65- Al-Tufi, N. (1410 AH). *ShareH mukhtaSar al-rawDHah*. A. Al- Turki (Ed.). Mu'asasat Al-Resalah.
- 66- Al-Zarkashi, B. (1413 AH). *Al-lbaHr al-muHeeT fi uSul al-fiqh* (2nd ed.). A. Al-Aani, A. Abu ghudah & O. Al- Ashqar (Eds.). Hurghada: Daar Al-Safwah For printing, publication and distribution.
- 67- Al-Zubaidi, M. (n.d.) *Taj al-'rous min jawaher al-Qamous*. Group of editors (Ed.). Kuwait: Ministry of information.
- 68- A-QurTubi, M. (1427 AH). *Al-jami' li aHkam al-quran*. A. Al-Turki (Ed.). Beirut: Mu'asasat Al-Resala.
- 69- Bu ReKab, M. (1423 AH). *Al-maSaaleH al-mursalah wa atharuha fi murunat al-fiqh al-islami*. Dubai: Daar Al-buHuth li Al-derasat Al-islamyah wa IHyaa Al-turath.
- 70- Elhi, M. (1424 AH). *Al-qyas fi al-`ebadat: Hukumuh wa atharhu*. Riyadh: Al-rushd Bookstore.
- 71- *Fatawa al-lajna al-'elmyah li al-buHuth wa al-eftaa*. (n.d.). A. Aldwiesh (Ed.). Riyadh: Mu'assasat Al-amyrh Alanud bint Abdulaziz bin Musa'ad Al-Saud Al-khayriyah.
- 72- Garisah, H. (1426 AH). *Al-estdlal wa atharuhu al-fiqhi*. Beirut: Daar Ibn Hazim.
- 73- Hassan, H. (1413 AH). *Fiiqh al-maslaHah wa taTbiqatuh al-mu'aserah*. Al-bank Al-islami li Al-tanmiyah.
- 74- Ibn `Ashour, M. (1425 AH). *MaqaSed al-shari'ah al-islamiyah*. M. Ibn Al-khawjah (Ed.). Qatar: Ministry of Endowments and Islamic Affairs.
- 75- Ibn Al-`Arabi, M. (n.d.). *AHkam al-quran*. A. Al-bajawi (Ed.) Daar Al-Fikr Al-Arabi.
- 76- Ibn Al-Atheer, M. (1979 AD). *Al-nehaya fi ghareeb al-Hadeeth wa al-athar*. T. Al-Zawi & M. Al-TenaHi (Ed.). Beirut: Al-maktabah Al-'elmiyah.
- 77- Ibn Al-Hajeb, J. (1427 AH). *MukhtaSar muntaha al-su'ul wa al-amal fi `elmai al-uSoul wa al-jadal*. N. Hamadu (Ed.). Daar Ibn Hazem.

- (Ed.). Qatar: Idarat EHYaa Al-turath Al-islami & Beirut: Daar Al-gharb Al-islami.
- 51- Al-Razi, M. (1989 AD). *Mukhtar al-SeHaH*. Beirut: Maktabat Lubnan.
- 52- Al-Razy, F. (1405 AH). *Al-Tafseer al-kabeer wa mfateeH al-ghayb* (3rd ed.). Beirut: Daar Al-Fikr.
- 53- Al-Saif, H. (1427 AH). *AHkam al-ektetab fi al-sharekat al-musahema*. Dammam: Daar Ibn Al-jawzi.
- 54- Al-Salem, A. (1435 AH). *AHkam edarat al-jam'iyat al-khayriah li Amwal Al-zakat*. Riyadh: Daar Kunouz Eshbilia.
- 55- Al-Sarkhasi, M. (1409 AH). *Al-mabsout shareH al-kafi*. Beirut: Daar Al-ma'rafah.
- 56- Al-SayuTi, M. (1415 AH). *MaTaleb uli al-nuha fi shreH ghayat al-muntaha* (2nd ed.). Al-maktab Al-islami.
- 57- Al-ShanqiTi, M. (1426 AH). *Mudhakerat uSuol al-fiqh `ala rawDHat al-nazher*. Makkah: Daar `Aalam Al-fawa'ed.
- 58- Al-ShaTibi, A. (1429 AH) *Al-e'teSam*. M. Al-shegair, et al.(Eds.).Dammam: Daar Ibn Al- jawzi.
- 59- Al-ShaTibi, E. (1417 AH). *Al-muafaqat*. M. Al-Salman (Ed.). Al-Khobar: Daar Ibn Affan.
- 60- Al-shawshawi, H. (1425 AH). *Rfa ' al-niqaab 'n tanqeeH al-shehab*. A. Al-Sarah & A. Al-jebreen (Ed.). Riyadh: Al- Rushd Bookstore.
- 61- Al-Sheerazi, E. (1408 AH). *ShareH al-luma ' : A. Turki* (Ed.). Daar Al-gharb Al-islami.
- 62- Al-Sheerazi, E. (1412 AH). *Al-muhadheb fi fiqh al-Shafi'i*. M. Al-ZuHaili (Ed.). Levant: Daar Al-qalam & Beirut: Al-daar Al-shamiah.
- 63- Al-Subki, T. (1429 AH) *Jm' al-jwam'*. M. Al-Daghestani (Ed.). Beirut: Mu'asasat Al-Resala.
- 64- Al-Toffy, N. (1419 AH). *Al-ta'yeen fi shareH al-arba'een*. A. Othman (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-rayyan & Makkah: Al-maktaba Al-Makyya.

- 39- Al-Maqdesy, M. (1414 AH). *RawDHat al-nazher wa jannat al-manaazher fi uSuol al-fiqh`ala madh-hab al-imam ahmad ibn Hanbal* (2nd ed.). A. Al-Namlah (Ed.). Riyadh: Al-Rushd Bookstore.
- 40- Al-Mawardi, A. (1414 AH). *Al-Hawi al-kabeer fi fiqh madh-hab al-imam al-shafi'i*. A. Mu'wwaDH & A. Abdulmawjoud (Eds.) Makkah: Maktabt Daar Al-baz & Beirut: Daar Al-Kutub Al-'Imiyah.
- 41- Al-Mu`tazeli, M. (1384 AH). *Al-mu'tamad fi uSuol al-fiqh*. M Humaid Allah. Damascus: Al-maa'had Al-elmi Al-faransi li Al-derasat Al-'arabiyah.
- 42- Al-NaHawi, M. (n.d.). *Al-Usul fi al-naHu*. A. Al- fatli (Ed.). Beirut: Mu'asasat Al- Resalah.
- 43- Al-Naisabouri, M. (1411 AH). *Al-Mustadrak `ala al-SaHiHain*. M. Ata (Ed.). Beirut: Daar Al-kutub Al-elmyah.
- 44- Al-Naisabouri, M. (1419 AH). *SaHeeH muslim*. Daar Al-salaam for Publication and Distribution.
- 45- Al-Nawawi, M. (n.d.) *Al-majmu' shareH al-madh-hab*. M. AlmuTiei. (Ed.). Alfajalah: Almaktabah Al'alamyah.
- 46- Al-Noor, Z. (1425 AH). *Ra'i al-uSuliyeen fi al-maSaleH al-mursalat wa al-esteHsan min Hythu al-Hejyah*. Dubia: Daar Al-buHouth li Al-dirasaat Al-islamiyah Wa IHya' Al-turath.
- 47- Al-QarDHawi, Y. (1993 AD). *FigH Al-zakat: derasat muqaranah li aHkameha wa falsafateha fi DHaw' al-quran wa al-sunah* (2nd ed.). Beirut: Mu'assasat Al-resalah.
- 48- Al-Qasem, H. (1401 AH). *Hedayat al-'uqoul ela ghayat al-su'ul fi `elm al-uSuol* (2nd ed.). Yemen: Al-maktabah Al-islamiyah.
- 49- Al-Qurafi, Sh. (1414 AH) *ShareH tanqeeH al-FuSul* (2nd ed.). T. Sa'd (Ed.). Al-maktabah Al-azharyah.
- 50- Al-Qurtubi, M. (1408). *Al-muqademat al-mumahadat li bayan ma iqtaDHathu rusoum al-mudawenah min al-aHkam al-shar'yat wa al-taHSylat al-muHkamat li `umahat masa'eleha al-mushkelat*. M. Hejji

- 26- Al-Hanfy, M. (1351 AH). *Al-taHreer wa sharHuhu al-tayseer*. MuSTafa Al-babi Al-Halabi. .
- 27- Al-JaSSaS, A. (1405AH). *AHKam al-quran*. M. QamHawi (Ed.). Beirut: Daar IHyaa Al-turath Al-'arabi.
- 28- Al-JaSSaS, A. (1414 AH). *USul al-JaSSaS* (2nd ed.). A. Al-Nashmi (Ed.).Kuwait: Ministry of Endowments.
- 29- Al-JaSSaS, A. (1431 AH). *ShareH mukhtaSar al-TaHawi*. A. Mohammad (Ed.). Beirut: Daar Al-aasha'r Al-islamiyah & Madinah: Daar Al-siraj.
- 30- Al-Juwaini, A. (1412 AH). *Al-burhan fi uSoul Al-fiqh* (3rd ed.). A. Al-Deeb (Ed.). Cairo: Daar Al wafaa'.
- 31- Al-Kafrawi, A. (1423 AH). *Al-estedal `end al-uSulyeen*. Cairo: Daar Al-salaam.
- 32- Al-Kasaani, A. (1402 AH). *Badaa'e` al-Sanae' fi Tarteeb Al-Shrae'* (2nd ed.). Beirut: Daar Al-kutub Al-'lmyah.
- 33- Al-Kawsaj, I. (1425 AH). *Masaal al-imam ahmad ibn Hanbal wa isHaq ibn raahawayh, rewayat isHaq ibn manSour al-kawsaj*. K. Al-rebaT, W. Al-Hushi & J. FatHi (Ed.). Riyadh: Daar Al-hejrah.
- 34- Al-Kludhani, M. (1406 AH). *Al-tamheed fi uSuol al-fiqh*. M. Abu Amsha & M. Ibraheem (Eds.). Jeddah: Daar Amadani & Markaz IHaya' Al-turath Al-islami
- 35- Al-Maleki, A. (1418 AH). *Al-ma'unah `ala madh-hab al-madinah*. M. Al-Shafi'i. Beirut: Daar Al-kutub Al-elmyah.
- 36- Al-Maleki, A. (1966AD). *Al-muqademah fi al-uSuol*. M. Al-Sulaimani (Ed.). Daar Al-gharb Al-islami.
- 37- Al-Maliki, A. (1420 AH). *Al-eshraf `ala nakt masaael al-khelaf*. A. Taher (Ed.).Beirut: Daar Ibn Hazim.
- 38- Al-Maqdesi, M. (1406). *Al-mughni shareH mukhtaSar al-kherqi*. A. Al-Turki & A. Al-Hulu (Ed.). Hajr for Publication and Distribution.

- 14- Al-Ba'li, A. (1418 AH). *Al-akhbar al-'elmyah min al-ekhteyarat al-fighyah li sheikh al-islam ibn taymiyah*. A. Al-Khalil (Ed.). Riyadh: Daar Al-Asemah.
- 15- Al-Bukhari, A. (1419 AH) *Al-SaHeeH al-mukhtaSar al-musnad min aHadeeth al-Rasoul*. Daar Al-salaam.
- 16- Al-buSaili, J. (1435 AH). *Al-qawa`ed Al-uSulyah Al-muta'aleqah bi Al-adelah fi Al-ebadat wa Al-mu'amalat min Kitab Al-mughni li Ibn Qudamah*. Riyadh: Al-rushd Bookstore.
- 17- Al-BuTi, M. (1421 AH). *DHawabeT al-maSlaHah fi al-shari'ah al-islamiah* (6th ed.). Beirut: Mu'asasat Al-Resalah.
- 18- Al-FatouHy, M. (1400 AH). *ShareH al-kawkab al-Muneer*. M. Al-ZuHayli & N. Hammad (Eds.). Damascus: Daar Al-fikr.
- 19- Al-Fawzan, S. (1426 AH). *Estethmar amwal al-zakat wa ma fi Hukmeha min al-amwal al-wajebah Haqan li Allah ta'ala*. Riyadh: Daar kunuz Ishbilila.
- 20- Al-Fayoumi, A. (n.d.). *Al-meSbaH al-muneer fi ghareeb al-shareH al-kabeer*. A. Murshed. (Ed.). (n.p.).
- 21- Al-Ghazali, M. (1390 AH). *Shefa' al-ghaleel fi bayan al-shubah wa al-mukhyl wa masaalek al-ta'leel*. H. Al-Kubaisy (Ed.). Baghdad: MaTba' t Al-irshaad.
- 22- Al-Ghazali, M. (1400 AH). *Al-mankhoul min ta'lyqat al-uSuol* (2nd ed.). M. Heeto (Ed.). Damascus: Daar Al-Fikr.
- 23- Al-Ghazali, M. (1417 AH). *Al-mustaSfa min `elm al-uSuol*. M. Al-ashqar (Ed.). Mu'asasat Al-Resalah.
- 24- Al-Ghufaili, A. (1429 AH). *Nawazel al-zakat: derasah fiqhiah ta'Seyliyah li mustajadat al-zakat*. Riyadh: Al-mayman for Publication and Distribution.
- 25- Al-Hafeed, A. (1415 AH). *Bedayt Al- Mujtahed wa Nehayt Al-MuqtaSed*. M. Hallaq (Ed.) Cairo: Maktabt Ibn Taimiyah & Jeddah: Maktabt Al-'Im.

Arabic References

- 1- `Abedeem, A. (n.d.). *Mu'jam al-muSTalaHat al-muHasabyah wa al-maliyah*. Beirut: Maktabat Lubnan & John Wiley & Sons, Inc.
- 2- Abd Al-Hameed, M. (1430 AH). *Durous al-TaSreef*. Saudi Arabia: Ministry of Islamic Affairs.
- 3- Abi Abeed. (n.d.) *Al-amwal*.(n.p.).
- 4- Abi Shaybah, A. (1409 AH). *Al-muSannaf fi al-aHadeeth wa al-athaar*. K. Al-Hut (Ed.). Beirut: Daar Al-taj.
- 5- *AHKam wa fatawa al-zakat wa al-Sadaqat wa al-nudhour wa al-kaffarat* (5th ed.).(1427 AH) Kuwait: Bayt Al-zakat.
- 6- Al- Hajawi, Sh. (1432 AH). *Al-eqna' li Taleb al-entefa'*. A. Al-Turki (Ed.). Daar Alam Al- Kutub.
- 7- Al- Merdawi, A. (1432 AH)*Al-enSaf fi ma'refat al-rajeH min al-khelaf*. A. Al-Turki (Ed.). Daar Alem Al-Kutub.
- 8- Al-Aamidi, S. (1402 AH). *Al-eHKam fi uSuol al-aHKam* (2nd ed.). Beirut: Al-Maktab Al-Islami.
- 9- Al-ababrti, A. (1397 AH). *Al-enayah `ala al-hedayah shareH badeyat al-mubtadi* (2nd ed.). Daar Al-fikr.
- 10- Al-Andalusy, Y. (1387 AH). *Al-tamheed li ma fi al-MwaTTa mn al-ma'aani wa al-asaneed*. M. Al- Alawi, et al. (Eds.). Mu'asasat QurTuba.
- 11- Al-ASFahani, A. (1418 AH). *Mufradat al-faazh al-quran*. S. Dawoudi (Ed.). Damascus: Daar Al-qalam & Beirut: Al-daar Al-shamiyah.
- 12- Al-Ayoubi, A. (1432 AH). *MaqaSed al-shari'ah fi takhSees al-naS bi al-maSlaHa wa taTbiqatuha fi al-fiqh al-islami*. Jordan: Daar Al-nafaa'es.
- 13- Al-Baji, S. (n.d.). *Al-muntaqa shareH al-muwaTa*. Daar Al-kitab Al-islami.

Preponderance in Zakat Issues Based on Public Interest
and Some of its Contemporary Applications

Dr. Abdul Salam Ibrahim Mohammed Al-HuSayin
College of Sharia and Islamic Studies in Al-Ahsa
Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

Public interest has a significant role in fiqh issues. Scholars agree on its importance in referring to issues related to financial transactions. Since all provisions of Sharia are based on the principle of securing public interest or preventing evil, it is important to consider the influence of matters of worship in this basic rule, and the possibility of using public interest as a basis for decision before considering minor issues. Therefore, zakat chapter is chosen to apply this principle on these issues because the effect of interest is manifest in the divine legislation of this pillar of Islam.

I have defined the research terms. Then, I have shown the different parts of public interest and settled areas of disagreement in this matter, in addition to sayings, evidence and discussions of scholars of Islamic principles as well as the proponderant opinion and the core of the disagreement.

Then, in the practical applications, I mentioned eleven branches of Islamic jurists books and fourteen contemporary issues relating to Zakat.



تأصيل مراتب الكبائر والصغائر وتطبيقاتها في باب التعزير
(دراسة أصولية مقاصدية تطبيقية)

د. محمد همام عبد الرحيم ملحم

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



تأصيل مراتب الكبائر والصغائر وتطبيقاتها في باب التعزير (دراسة أصولية مقاصدية تطبيقية)

د. محمد همام عبد الرحيم ملحم

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

يدور موضوع هذه الدراسة حول تأصيل مراتب الكبائر والصغائر من خلال الجمع بين النصوص والقواعد الأصولية والمقاصدية. ولموضوع مراتب الكبائر والصغائر - وهو باب من أبواب فقه مراتب الأحكام وأعمالها - أهمية كبيرة على صعيد الفرد والمجتمع، فمن خلاله يتمكن الفرد من تحديد أولويات اجتناب الذنوب والمعاصي سواء كان ذلك عند التعارض والتزام، أو كان ابتداء فيعرف مفاصد كل معصية، وبالتالي يتعد عن الوسائل لهذه المعاصي بحسب مراتبها. وتظهر أهميته على صعيد المجتمع في عدة مجالات، منها: مجال العقوبات والتعزير والشهادات والنهي عن المنكر.

وقد قمت في هذا البحث بإلقاء الضوء على الجانب التأصيلي لمراتب الكبائر والصغائر، وقد ابتدأت ببيان مفهوم كل من الكبائر والصغائر وأنواعهما، وأوردت جملة من النصوص الدالة على مراتبهما. ومن ثم انتقلت إلى بناء منظومة قواعد مراتب الكبائر والصغائر والتميز بينهما. وقد احتوت هذه المنظومة على جملة من القواعد الأصولية والمقاصدية التي تساعد في تصنيف مراتب الكبائر والصغائر بالإضافة إلى بعض تطبيقاتها العامة، وتطبيقات خاصة في باب التعزير.



المقدمة

الحمد لله الذي أمر عباده بكل خير وبر، ووعدهم بالثواب على كثيره وقليله، ونهاهم عن كل فساد وشر، وتوعدهم بالعقاب على محظوره، كبيره وصغيره، وأمرهم بتحصيل مصالح إجابته وطاعته، ودرء مفاسد معصيته ومخالفته؛ إحساناً إليهم، وإنعاماً عليهم؛ لأنه غني عن طاعتهم وعبادتهم. وأرسل إليهم رسوله صلى الله عليه وسلم ليعزروه ويوقروه ويطيعوه وينصروه، فبين لهم على لسانه ما فيه رشدٌهم ومصالحهم ليفعلوه، وما فيه ضلالهم ومفاسدهم ليجتنبوه، فاللهم صل وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الفقه في مراتب الطاعات والمعاصي من أهم ميادين فقه مراتب الأحكام وأعمالها؛ وذلك لأنه فقه يحتاجه كل فرد من المكلفين، فمن خلاله يعرف الفرد ما حقه التقديم من الطاعات ابتداءً أو عند التعارض، وما حقه التأخير منها، ويعرف ما ينبغي عليه اجتنابه ابتداءً، وألويات الاجتناب عند التعارض والتزاحم بدرء أعظمها بأخفها، ومن خلاله تتميز مراتب الطائعين والعاصين، فهو فقه ضروري لكل مكلف يتبغي رضوان الله عز وجل ويتعد عن سخطه وغضبه.

وقد خصصت هذا البحث لدراسة قواعد مراتب الذنوب والمعاصي - وإن كانت تصلح إذا نظرنا إليها نظرة شمولية كلية لتحديد مراتب الطاعات والمعاصي عموماً-، من أجل تسليط الضوء على جانب محدد من جوانب مراتب الأعمال، ولأهمية موضوع مراتب الكبائر والصغائر وعلاقته بعدد من الأبواب الفقهية كالتعازير والشهادات والنهي عن المنكر.

وتظهر أهمية دراسة مراتب الكبائر والصغائر على المستويين الفردي والجماعي، وذلك كما يلي:

١- على المستوى الفردي: من أهم الفوائد التي تترتب على العلم بمراتب الكبائر والصغائر بالنسبة للفرد أن يتمكن من تحديد أولويات اجتناب الذنوب والمعاصي سواء

كان ذلك عند التعارض والتزام بحيث لا يجد بدأ من ارتكاب أحد الشرين، أو كان ذلك ابتداء فيعرف مفسد كل معصية، وبالتالي يتعد عن الوسائل لهذه المعاصي بحسب مراتبها.

٢- على المستوى الجماعي: تظهر أهمية علم مراتب الكبائر والصغائر في عدة مجالات، ومن أهم هذه المجالات: مجال التعازير والعقوبات والشهادات والنهي عن المنكر عموماً، فمن خلال هذا العلم يمكن التوصل إلى ضوابط للعقوبات التعزيرية بحيث لا تترك لاجتهاد القاضي بشكل مطلق، ولكي يتحقق العدل في جميع مستوياته، سواء كان ذلك في حق المرتكبين، وذلك من خلال العدل في إيقاع العقوبات بهم، بحيث لا تتفاوت العقوبة في الجريمة الواحدة من شخص لآخر دونما سبب، أو كان ذلك في حق المعتدى عليهم، أو حق الأمة عموماً في إيقاع العقوبة الرادعة للمعتدي، والتي تحقق مصلحة الأمة في حسم مادة الفساد في المجتمع. ومن خلال هذا العلم يمكن وضع الضوابط المحددة والشروط الدقيقة في مجال قبول شهادات الشهود وعد التهم. وهذا العلم يمكن الداعية من معرفة أولويات إنكار المنكر، ويعرف من خلاله كيفية التدرج في الدعوة عموماً وفي النهي عن المنكرات خصوصاً في هذا الزمان الذي انتشرت فيه المنكرات والمعاصي، فالأمة في أمس الحاجة إلى محاربة المنكرات وحسم مادة الفساد، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التدرج في الإنكار المبني على فقه الأولويات.

وأما أسباب اختياري للكتابة في هذا الموضوع فيمكن إيجازها فيما يلي:

١- أهمية هذا الموضوع للفرد والمجتمع بالإضافة إلى أثره في وضع الضوابط وحل الإشكاليات في مواطن دقيقة في أبواب متنوعة كالتعازير والشهادات والجرح والتعديل.

٢- أنني لم أقف على بحث أو كتاب أو مصنف تعرض لبيان قواعد مراتب الكبائر والصغائر بشكل مستقل.

٢- أن هذا الموضوع موضوع شائك دقيق يحتاج إلى البحث والتمحيص حتى إن عددا من كبار علماء الإسلام صرحوا بذلك بل توقف البعض منهم في بعض مسائله، فقد قال الإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بعد تعريفه للكبيرة: "لم أقف لأحد من العلماء على ضابط^٣ - للكبيرة - يعني سالما من الاعتراض -، وقال الإمام القرافي عند كلامه عن الفرق بين قاعدة الصغائر وقاعدة الكبائر، والفرق بين أعلى رتب الصغائر وأدنى رتب الكبائر، وما الفرق بين أعلى رتب الكبائر وأدنى رتب الكفر: "هذه مواضع شاقة الضبط عسيرة التحرير، وفيها غوامض صعبة على الفقيه والمفتي عند حلول النوازل في الفتاوى والأقضية واعتبار حال الشهود في التجريح وعدمه، وأنا أخص من ذلك ما تيسر وما لا أعرفه وعجزت قدرتي عنه فحظي منه معرفة إشكاله، فإن معرفة الإشكال علم في نفسه وفتح من الله تعالى". فهذه الأقوال وغيرها تظهر أهمية هذا الموضوع ودقته، والحاجة إلى جمع القواعد التي تساعد على ضبط مراتب الكبائر والصغائر والتمييز بينهما، من أجل التوصل إلى حلول في النوازل المتعلقة بها والمسائل الأخرى المترتبة عليها كمسائل الشهود والتعازير وغيرها.

ومن أهم الأسئلة والاستفسارات التي تحاول هذه الدراسة الإجابة عليها ما يلي:

١- هل من الممكن ضبط كل من الكبيرة والصغيرة بحيث تتميز كل منهما عن

الأخرى بشكل دقيق؟

٢- هل يمكن تحديد القواعد الفارقة بين مراتب الكبائر والصغائر؟

٣- هل يمكن التوصل إلى ميزان مبني على النصوص والقواعد الأصولية والمقاصدية

لوزن كل كبيرة وصغيرة من الذنوب ووضع كل منها في مرتبتها في سلم مراتب

الأعمال والأحكام؟

٤- هل يمكن تحديد قواعد وضوابط اختلاف مراتب الصغائر والكبائر باختلاف الأحوال والأزمان والأماكن؟ وهل هنالك قواعد وضوابط محددة لتحول الصغائر إلى مرتبة الكبائر؟

وأما أهم أهداف هذه الدراسة فهي :

١- التأصيل لمراتب الكبائر والصغائر من خلال الجمع بين النصوص والقواعد الأصولية والمقاصدية.

٢- التوصل إلى أهم القواعد الأصولية والمقاصدية التي تساعد على بيان مراتب الكبائر والصغائر.

٣- وضع بعض النماذج التطبيقية العامة والخاصة بباب التعزير على قواعد مراتب الكبائر والصغائر.

خطة البحث العامة:

اشتمل البحث على تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، وفيما يلي بيان لخطة البحث العامة:

المبحث التمهيدي: مفهوم الذنوب وأقسامها

المبحث الأول: مفهوم الكبائر والصغائر وأنواعهما والأمثلة على مراتبهما.

المطلب الأول: مفهوم الكبائر وأنواعها والنصوص الدالة على مراتبها.

المطلب الثاني: مفهوم الصغائر وأنواعها وأمثلتها

المبحث الثاني: قواعد مراتب الكبائر والصغائر

المطلب الأول: مفهوم قواعد مراتب الكبائر والصغائر وأنواعها

المطلب الثاني: القواعد الأصولية والمقاصدية في تصنيف مراتب الكبائر والصغائر

الفرع الأول: القواعد الأصولية في تصنيف مراتب الكبائر والصغائر

الفرع الثاني: القواعد المقاصدية في تصنيف مراتب الكبائر والصغائر

الفرع الثالث: القواعد التابعة للقواعد المقاصدية والأصولية في تصنيف مراتب الكبائر

والصغائر.

المبحث الثالث: تطبيقات قواعد مراتب الكبائر والصغائر في بعض المسائل في باب التعزير.

المطلب الأول: تمهيد حول مفهوم التعزير وأنواعه ومقداره.

الفرع الأول: مفهوم التعزير.

الفرع الثاني: أنواع العقوبات التعزيرية.

الفرع الثالث: مقدار العقوبات التعزيرية.

المطلب الثاني: قواعد التعزير المتعلقة بقواعد تصنيف الكبائر والصغائر وبعض تطبيقاتها.

الفرع الأول: قاعدة مراتب التعزير المتعلقة بقاعدة مراتب الكبائر والصغائر من حيث مراتب قوة المفسد.

الفرع الثاني: قاعدة مراتب التعزير المتعلقة بقاعدة مراتب الكبائر والصغائر من حيث مراتب كليات مفسدها.

الفرع الثالث: قاعدة مراتب التعزير المتعلقة بقاعدة مراتب الكبائر والصغائر من حيث مراتب شمول مفسدها.

الفرع الرابع: قاعدة مراتب التعزير المتعلقة بقاعدة تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بناء على اختلاف مراتب المفسد باختلاف العرف والزمان والمكان والأحوال.

وختمت البحث بخاتمة أوردت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها، بالإضافة إلى عدد من التوصيات.

أسأل الله العلي العظيم أن يتقبل مني هذا العمل، وأن ينفعني به ومن قرأه أو سمعه أو نظر فيه وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم. اللهم ولك الحمد حمداً طيباً كثيراً مباركا فيه، كما تحب وترضى، وصل الله وسلم وبارك على حبيبنا المصطفى وعلى آله وصحبه أجمعين.

* * *

المبحث التمهيدي: مفهوم الذنوب وأقسامها:

المطلب الأول: مفهوم الذنوب:

الذنب لغة: عرفه ابن فارس بقوله: "الذال والنون والباء أصول ثلاثة: أحدها الجُرم، والآخر مؤخَّر الشيء، والثالث كالحظِّ والنَّصيب. ويهمننا من هذه الأصول الثلاثة الجُرم، فهو المعنى المقصود في هذا البحث.

والذنب اصطلاحاً: هو كل مخالفة لأمر الله سبحانه وتعالى من ترك أو فعل^١. وبناء على هذا التعريف فأصل الذنب في الشرع إما ترك مأمور أو فعل محظور^٢. ويمكن تقييد ذلك بقولنا: إما ترك - ما طلب فعله جزماً - أو فعل - ما طلب تركه جزماً -. وذلك لكي نخرج ترك المندوبات وفعل المكروهات لأن ذلك خارج عن دائرة الذنب.

المطلب الثاني: أقسام الذنوب:

تنقسم الذنوب إلى أقسام مختلفة باعتبارات مختلفة، وسأذكر هنا بعض التقسيمات مختصراً في ذكرها لتكون مدخلاً لموضوعنا الذي نبحث فيه.

١- تنقسم الذنوب باعتبار محلها إلى قسمين، وهما:^٣

أ- ذنوب ظاهرة على الجوارح: وهي ذنوب العينين والسمع واللسان والبطن والفرج واليدين والرجلين والبدن كله.

ب- ذنوب باطنة في القلب: وهي كالكفر والبدعة والنفاق وإضرار السوء للناس والحسد والحقد وغيرها.

٢- تنقسم الذنوب باعتبار تعلقها بالحق إلى قسمين، وهما:^٤

أ- ذنوب تتعلق بحق الله تعالى: وهي كترك الصلاة والصوم والواجبات.

١ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤/ ١٦.

٢ ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، ص ١٥٨.

٣ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤/ ١٦-١٩، الجواب الكافي، ص ١٥٨-١٥٩.

٤ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤/ ١٦-١٩، الجواب الكافي، ص ١٥٨-١٥٩.

ب- ذنوب تتعلق بحق الخلق: وهي كالقتل وغصب الأموال وغيرها، وإن كان حق الخلق متضمنا في حق الله سبحانه وتعالى، ولكن سمي حقا للخلق لأنه يجب بمطالبتهم، ويسقط بإسقاطهم.

٢- تنقسم الذنوب باعتبار تفاوت مفاستها إلى ما يلي:

أ- الكبائر

ب- الصغائر

المطلب الثالث: اختلاف العلماء في انقسام الذنوب إلى كبائر وصغائر:

اختلف العلماء في انقسام الذنوب باعتبار تفاوت مفاستها، وفيما يلي بيان لمذاهبهم:

ذهب جمهور العلماء إلى أنها تنقسم إلى كبائر وصغائر^١.

وذهب بعض الأصوليين كأبي بكر الباقلاني^٢، وإمام الحرمين الجويني^٣ وغيرهما: إلى أن جميع المعاصي كبائر، وأنكروا أن في الذنوب صغيرة^٤. وكانت حجتهم في ذلك أن

١ ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، ص ١٦٢، الزركشي، البحر المحيط، ص ١٥٣-١٥٤، ابن قيم الجوزية، تهذيب مدارج السالكين، ص ١٨١، القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، ج ١٢٢/١.

٢ الإمام أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد القاضي المعروف بابن الباقلاني، الملقب بشيخ السنة، ولسان الأمة، من كبار علماء الأصول، انتهت إليه رئاسة المالكيين في وقته، توفي سنة ٤٠٣هـ، له مصنفات عديدة من أشهرها، التقريب والإرشاد، انظر: عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ٧ / ٤٤-٤٩.

٣ إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، المحقق الفقيه الأصولي المتكلم، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، بنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء، ولد سنة ٤١٩هـ، وتوفي سنة ٤٧٨هـ، له مصنفات كثيرة، نها: "غيث الأمر في التياث الظلم" و"البرهان في أصول الفقه"، و"نهاية المطلب في دراية المذهب" في فقه الشافعية، انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٥ / ١٦٥ وما بعدها، الزركلي، الأعلام، ٤ / ١٦٠.

٤ الجويني، الإرشاد، ٣٩١، الجويني، نهاية المطلب، ١٩ / ٥، ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، ص ١٦٢، الزركشي، البحر المحيط، ص ١٥٣-١٥٤، ابن قيم الجوزية، تهذيب مدارج السالكين، ص ١٨١، القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، ج ١٢٢/١.

كل مخالفة للباري عز وجل عظيمة، وقد روي عن بعض التابعين في هذا المعنى عدد من الروايات منها ما روي عن بلال بن سعد بن تميم أنه قال: (لا تنظر إلي صغر الخطيئة ولكن انظر إلى من عصيت)^١، وقد قال الإمام الجويني: "المرضي عندنا أن كل ذنب كبيرة، إذ لا تراعى أقدار الذنوب حتى تضاف إلى المعصية بها، فرب شيء يعد صغيرة بالإضافة إلى الأقران، ولو صور في حق ملك لكان كبيرة يضرب بها الرقاب. والرب تعالى أعظم من عصى، وأحق من قُصد بالعبادة، وكل ذنب بالإضافة إلى مخالفة الباري عظيم، ولكن الذنوب وإن عظمت بما ذكرناه، فهي متفاوتة على رتبها، فبعضها أعظم من بعض"^٢، لكنه في نهاية المطالب فرق بين الكبائر والصغائر في أكثر من موطن، فقال مثلاً: "كل ما يرد في الأخبار من تكفير الذنوب، فهو عندي محمولٌ على الصغائر، دون الموبقات"^٣. والمقام لا يتسع لبيان أدلة الفريقين ومناقشتها إذ يحتاج ذلك إلى عدد من الصفحات وهذا سيؤدي إلى تطويل البحث واشتغال في مسألة سبق بحثها عند أهل العلم.

تحرير محل النزاع والترجيح:

الحق أنه ليس هنالك خلاف في المسألة، فعند تحرير محل النزاع نجد أن المعنى عند من قال: إن كل ذنب كبيرة، إنما هو بالنظر إلى مخالفة الخالق سبحانه وتعالى والجرأة على أمره، ومخالفة الله تعالى على الإطلاق أمر كبير، ولا أعتقد أن أحدا يخالف في هذا الأمر، ثم إن أصحاب هذا القول لم ينكروا أن الذنوب على رتب متفاوتة، وأن بعضها أعظم من بعض^٤. والمعنى عند من قال: إن من الذنوب كبائر ومنها ما هو صغائر.

١ أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، حديث رقم (٧١٥٩)، وهو حديث مقطوع إسناده صحيح، روي من طريق خلف عن عبد الله بن المبارك عن الأوزاعي عن بلال بن سعد وكلهم ثقات، وله متابعة في الكتاب نفسه برقم (٢٨٦).

٢ الجويني، الإرشاد، ٣٩١.

٣ الجويني، نهاية المطالب، ٧٣/٤، وانظر أيضا في الجزء التاسع عشر: الصفحات: ٦، ٢١، ٨، ٢٤.

٤ الجويني، الإرشاد، ٣٩١.

إنما هو بالنظر إلى الذم والعقوبة، فما كان الذم والوعيد فيه أشد كان من الكبائر، وما كان الذم والوعيد فيه أخف كان من الصغائر. وبالمحصلة يمكننا القول بأنه لا خلاف بين العلماء جميعاً بأن رتب الذنوب متفاوتة بحسب الذم والوعيد والمفسدة. ومما يدل على أنه لا خلاف بين الفريقين، أن الذين قالوا بأن الذنوب كبائر فقط، وافقوا الجمهور في شروط الجرح في العدالة، وأنه لا يكون في مطلق المعصية، وأن من الذنوب ما يكون قادحاً في العدالة ومنها ما لا يكون قادحاً وهذا مجمع عليه، قال الإمام القرافي: "اتفق الجميع على أن المعاصي تختلف بالقدر في العدالة، وأنه ليس كل معصية يسقط بها العدل عن مرتبة العدالة فالخلاف حينئذ إنما هو في الإطلاق"^٣.

* * *

١ الجويني، الإرشاد، ٣٩٢، أنوار البروق في أنواع الفروق، القرافي (١٢٢/١)، البحر المحيط، ص ١٥٤.
٢ أنوار البروق في أنواع الفروق، (١٢٢/١).

المبحث الأول: مفهوم الكبائر والصغائر وأنواعهما والأمثلة على مراتبهما.

المطلب الأول: مفهوم الكبائر وأنواعها والنصوص الدالة على مراتبها.

الفرع الأول: مفهوم الكبائر:

الكبيرة لغة: قال ابن فارس: "الكاف والباء والراء أصلٌ صحيح يدلُّ على خِلاف الصِّغَر. يقال: هو كَبِيرٌ، وكُبَّارٌ، وكَبَّارٌ". ومن معانيها: العظيمة: يقال كبر يكبر أي: عظم. وتطلق الكبيرة أيضا ويراد بها الإثم. يقال: الكِبْرُ أي الإثم الكبير. وهو من الكبيرة كالخِطء من الخطيئة، وجمعها كبائر^١. وهو المعنى الأقرب لتعريفها اصطلاحا.

الكبيرة اصطلاحا:

اختلف العلماء في طريقة تعريف الكبيرة، هل تعرف بالحد أم بالعد؟ وفيما يلي بيان لتعريف الكبيرة على الطريقتين:

أولاً: تعريف الكبيرة بالحد:

عرف جمهور العلماء الكبيرة بالحد، ولكنهم اختلفوا اختلافاً ظاهراً في حدها، وأكثروا فيها من الأقوال حتى قال السيوطي: إنه حصل الاضطراب في حدها. وقد قال الإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام^٢ بعد تعريفه للكبيرة: "لم أقف لأحد من العلماء على ضابط"^٤- للكبيرة- يعني سالما من الاعتراض-، وفيما يلي بيان لأهم أقوال العلماء في حد الكبيرة:

١ ابن فارس، مقاييس اللغة، الجذر (كبر)، (٥/ ١٥٣-١٥٤).

٢ الفراهيدي، العين، ٥/ ٣٦١، ابن منظور، لسان العرب، ٥/ ١٢٥، الفيومي، المصباح المنير، ص ٢٧٠.

٣ سلطان العلماء أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد. له مصنفات عديدة منها: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، الذي لم يسبق إلى مثله، والإمام في أدلة الاحكام. ولد سنة ٥٥٧٧هـ، وتوفي سنة ٥٦٦٠هـ. انظر: ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، ٢/ ١٠٩-١١١، الزركلي، الأعلام، ٤/ ٢١.

٤ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، دار المعارف، ١/ ٣٢.

- ١- ذهب بعضهم إلى أن الكبيرة هي المعصية الموجبة لحد، وذهب بعضهم إلى أن الكبيرة هي المعصية الموجبة للحد أو القتل.^٢ وذهب فريق آخر إلى أنها ما لحق صاحبها وعيد شديد بنص كتاب أو سنة^٣، وعرفها بعضهم بأنها: كل ذنب قرن به وعيد أو لعن أو حد^٤.
- ٢- عرفها الإمام الحلي^٥ (ت: ٤٠٣هـ) بأنها: "كل محرم بعينه منهي عنه لمعنى في نفسه".^٦ أقول: بأن تعريف الإمام الحلي بأن الكبيرة هي كل محرم لذاته هو من أدق وأوجز ما ورد عن العلماء من تعريفات، وهو حسب رأيي يمثل أحد الضوابط الدقيقة التي تميز الكبيرة عن الصغيرة^٧ لكنه لا يكفي وحده، لأن هنالك ضوابط أخرى تميز الكبيرة عما سواها.
- ٣- ومن التعريفات الجامعة لمعنى الكبيرة:

- ١ النووي، روضة الطالبين، ج ١١/٢٢٢، ابن حجر الهيتمي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، ج ١٢/١٢.
- ٢ ابن نجيم، رسالة في بيان الكبائر والصغائر من الذنوب - مخطوطة - نسخة معهد الثقافة والدراسات الشرقية - جامعة طوكيو، اليابان، ص ٥.
- ٣ النووي، روضة الطالبين، ج ١١/٢٢٢، ابن حجر الهيتمي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، ج ١٢/١٢، العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، ص ١٨٦.
- ٤ ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ٢٧٤.
- ٥ الإمام أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الفقيه الشافعي المعروف بالحلي الجرجاني، ولد بجرجان سنة ٣٢٨ هـ وتوفي سنة ٤٠٣ هـ رئيس أهل الحديث بما وراء النهر، صاحب وجوه حسان في المذهب، كان من أذكى زمانه، من أشهر تصانيفه "المنهاج في شعب الإيمان" وهو مطبوع، انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٢/١٢٧-١٣٨، ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، ١/١٧٨-١٧٩.
- ٦ انظر: الحلي، المنهاج في شعب الإيمان، ١/٣٩٩.
- ٧ سأورد ذلك - بإذن الله - ضمن قواعد التي تتميز من خلالها الكبيرة عن الصغيرة.

-تعريف الإمام القرافي^١(ت:٦٨٤هـ): قال رحمه الله: الكبائر ما وردت به السنة أو الكتاب العزيز بجعله كبيرة، أو أجمعت عليه الأمة، وثبت فيه حد من حدود الله تعالى، وكذلك ما فيه وعيد صرح به في الكتاب أو في السنة، فهذه كلها نجعلها أصلاً، وننظر فما ساوى أدناه مفسدة أو رجح عليها مما ليس فيه نص ألحقناه به^٢.

- وقد عرفها شيخ الإسلام ابن تيمية^٣ رحمه الله (ت ٧٢٨ هـ) بأنها: ما فيه حد في الدنيا أو في الآخرة أو ختم

بلعنة أو غضب أو نار أو نفي إيمان^٤.

- تعريف شيخ الإسلام البارزي^٥(ت ٧٣٨ هـ): قال: والتحقيق أن الكبيرة كل ذنب قرن به وعيد أو لعن بنص كتاب أو سنة أو علم أن مفسدته كمفسدة ما قرن به وعيد أو

١ الإمام شهاب الدين: أبو العباس أحمد بن أبي العلاء: إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله الصنهاجي المصري: أحد الأعلام المشهورين، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك، له مصنفات كثيرة مشتهرة، منها: كتاب الذخيرة في الفقه من أجل كتب المالكية، وكتاب أنوار البروق إلى أنواع الفروق الذي لم يسبق إلى مثله، وكتاب نفائس الأصول في شرح المحصول، توفي سنة ٦٨٤ هـ. انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب، ١/ ٢٣٦-٢٣٧.

٢ أنوار البروق في أنواع الفروق، ج ٤/ ٦٧.

٣ شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقي الحنبلي، ابن تيمية: وتيمية لقب جده الأعلى، المجتهد المطلق، ذو التصانيف الباهرة، صنف أكثر من ثلاثمائة مجلد في مختلف الفنون، ولد سنة ٦٦١ هـ وتوفي سنة ٧٢٨ هـ. انظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، ٤/ ١٩٢-١٩٣، العكري، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ٦/ ٨٠ وما بعدها، الزركلي، الأعلام، ١/ ١٤٤، وهنالك مصنفات عديدة خاصة بسيرته منها على سبيل المثال: ابن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، دار الكتاب العربي- بيروت.

٤ مجموع الفتاوى، ١١/ ٦٥٢، ٦٥٠، ٦٥٨.

٥ الإمام شرف الدين أبو القاسم، هبة الله بن عبد الرحيم بن إبراهيم بن البارزي الجهني الحموي، ولد سنة ٦٤٥ هـ، وتوفي سنة ٧٣٨ هـ: قاضي القضاة، وقاضي حماة، حافظ للحديث، من أكابر فقهاء الشافعية، له مصنفات كثيرة منها: روضات الجنات في تفسير القرآن عشر مجلدات، انظر: ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، ٢/ ٢٩٢، الزركلي، الأعلام، ٨/ ٧٣.

حد أو لعن أو أكثر من مفسدته أو أشعر بتهاون مرتكبه في دينه إشعار أصغر الكبائر المنصوص عليها بذلك^١.

فهذه أهم الأقوال في حد الكبيرة وإن كنت قد أغفلت ذكر بعض الأقوال لبعدها عن المراد، واختصاراً لأن بعضها مشمول في هذه الأقوال التي ذكرت. وبعد ذكر هذه الأقوال الكثيرة لا بد من الخروج بحد جامع لمفهوم الكبيرة، أو بالأحرى حد تقريبي لمعنى الكبيرة يوفق بين هذه الأقوال المختلفة ويجمع بينها.

والتعريف الذي أراه جامعاً لمفهوم الكبيرة في الشرع هو أنها: كل ذنب ورد في الكتاب أو السنة كونه من الكبائر أو قرن به حد دنيوي أو أخروي أو ختم بنفي إيمان أولم يرد فيه نص وبلغت مفسدته مفسدة ما سبق.

فهذا التعريف جمع بين ما ورد في منطوق النص أو مفهومه بأنه من الكبائر، وما قرن به حد في الدنيا، أو اقترن به حد أخروي كالوعيد أو اللعن أو الختم بالنار في الآخرة أو ختم بنفي إيمان، وبين ما لم يرد به نص لكن مفسدته كمفسدة ما نص عليه، وبين ما كان من الصغائر المنصوص عليها أو غير المنصوص عليها، وأصر عليه فاعله أو كان عالماً يقتدى به أو دعا الناس إليه أو غير ذلك مما يؤدي إلى وصول مفسدة الذنب إلى مرتبة مفاسد الكبائر.

ثانياً: تعريف الكبائر بالحد:

ذكرنا سابقاً أن العلماء اختلفوا في تعريف الكبائر هل يكون بالحد أم بالحد، وبيننا مذهب الجمهور الذين ذهبوا إلى التعريف بالحد، ووأوردنا أهم تعريفاتهم. ونذكر الآن رأي بعض العلماء الذين ذهبوا إلى أن الكبائر لا يمكن وضع ضابط لها، ومن هؤلاء الإمام

^١ نقله عنه ابن حجر الهيتمي في الزواج عن اقتراح الكبائر، ج/١٧.

الواحد^١ حيث قال: "الصحيح أن الكبيرة ليس لها حد يعرفه العباد، وتتميز به الصغائر تميُّز إشارة، ولو عرف ذلك لكانت الصغائر مباحة، ولكن الله تعالى يعلم ذلك وأخفاه عن العباد، ليجتهد كل أحد في اجتناب ما نهى عنه رجاء أن يكون مجتنب الكبائر. ونظير هذا في الشريعة إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات، وليلة القدر في ليالي رمضان، وساعة الإجابة في ساعات الجمعة"^٢. والحق أن حصر الكبائر والإحاطة بأفرادها متعذر ولا سبيل إليه، نعم يمكننا أن نجمع الكبائر من الكتاب والسنة ونجمع ما يساوي مفاسدها أو يزيد عليها، لكن هذا الجمع لن يكون شاملاً لجميع الكبائر؛ لأن الذنوب تزداد وتتنوع مع اختلاف الأزمان والأحوال.

وقد اختلف العلماء في عد الكبائر، فمنهم من عد الكبائر سبعة، كما روي عن علي رضي الله عنه وعطاء وعبيد بن عمير، ومنهم من عدّها خمس عشرة، ومنهم من عدّها أربع وقيل أربع عشرة، وعن ابن عباس رضي الله عنهما هي إلى السبعين أقرب منها إلى السبع. فقد روي عن سعيد بن جبير أنه قال: سأل رجل ابن عباس عن الكبائر أسبع هن؟ قال: هن إلى السبعمئة أقرب، إلا أنه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار^٣. وروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: (ما نهى الله عنه في سورة النساء

١ الإمام أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي بن متويه الواحدي، مفسر، عالم باللغة، قال عنه الذهبي: إمام علماء التأويل، صنف التفاسير الثلاثة: (البيسط)، و(الوسيط)، و(الوجيز) وله كتاب (أسباب النزول)، توفي سنة ٤٦٨ هـ. انظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٣٥ / ٣٠٩ - ٣١٠.

٢ الواحدي، التفسير البسيط، (بتحقيق خمسة عشر باحثاً وباحثة)، ج ٦ (بتحقيق كل من د. أحمد بن صالح الحمادي، ود. محمد حمد المحميد)، ص ٤٧٤. طباعة ونشر عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية، ١٠١، الرياض - ١٤٣٠ هـ.

٣ أخرجه الطبري في تفسيره بسند حسن، ج ٨ / ٢٤٥.

من أولها إلى قوله: ﴿إِنْ جَعَلْتُمْ كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفِرُ عَنْكُمْ سَعَاءَ كِتَابٍ﴾^١ فهو كبيرة^٢.

فيتضح لنا من خلال هذه الروايات والأقوال المختلفة في بيان عدد الكبائر -سواء أكانت أحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو أقوال للصحابة والتابعين- أن تحديد عدد الكبائر وحصرها غير ممكن.

الفرع الثاني: أنواع الكبائر

تأسيساً على ما سبق ذكره في تقسيمات الذنوب في المبحث التمهيدي يمكننا تقسيم أنواع الكبائر بالطريقة نفسها، وذلك بحسب الاعتبارات المختلفة، وفيما يلي بيان لأهم هذه التقسيمات:

أولاً: أنواع الكبائر من حيث محلها:

تنقسم الكبائر من حيث المحل إلى قسمين:

١- كبائر القلب، ومنها: الشرك بالله والإصرار على معصيته والقنوط من رحمته والأمن من مكره.

٢- كبائر تظهر على الجوارح، وهي مقسمة إلى:

أ- كبائر اللسان، ومنها: شهادة الزور وقذف المحصنات واليمين الغموس والسحر وغيرها.

ب- كبائر البطن، ومنها: شرب الخمر والمسكر من كل شراب، وأكل مال اليتيم ظلماً وأكل الربا وهو يعلم.

ج- كبائر الفرج، ومنها: الزنا واللواط.

١ سورة النساء، (٣١).

٢ أخرجه ابن جرير بسند صحيح بعدد من الروايات عن ابن مسعود رضي الله عنه، وبألفاظ متقاربة، جامع البيان، ٨ / ٢٣٣ - ٢٣٤.

د- كبائر اليمين: ومنها القتل والسرقة وقطع أعضاء الناس وضربهم وتعذيبهم ظلماً.

هـ- كبائر الرجلين: الفرار من الزحف.

و- جميع الجسد: عقوق الوالدين.

ثانياً: أنواع الكبائر من حيث ترتب العقاب عليها:

١- الكبائر التي فيها عقوبة حدية في الدنيا أو قصاص مثل القتل، الزنا، السرقة، شرب الخمر، القذف.

٢- الكبائر التي ليس فيها عقوبة حدية في الدنيا، وإنما عليها عقوبة حدية في الآخرة، وهذه تشتمل على كل كبيرة ورد فيها اللعن أو الختم بالنار، أو الوعيد الشديد، مثل: اليمين الغموس، أكل مال اليتيم، الربا، وغيرها.

فهذه بعض التقسيمات والأنواع للكبائر وإن كان هنالك ثمة تقسيمات أخرى لكننا لا نحتاج إليها في بحثنا هذا.

المطلب الثاني: مفهوم الصغائر وأنواعها وأمثلتها:

الفرع الأول: مفهوم الصغائر:

الصغائر لغة: الصغائر جمع صغيرة، والصغيرة من صَغَرَ الشيء بالضم "صَغَرًا" فهو صغير، وجمعه "صِغَارٌ"، و"الصَّغِيرَةُ" صفة جمعها "صِغَارٌ" أيضاً، ولا تجمع على "صَغَائِرٍ" وإنما جاء ذلك في الذنوب^١، قال ابن فارس: "الصاد والغين والراء أصل صحيح يدل على قلة وحقارة، من ذلك الصغر: ضد الكبر، والصغير خلاف الكبير، والصاغر الراضي بالضم^٢، فالصغيرة من الذنوب الذنب القليل.

الصغائر اصطلاحاً: اختلف العلماء في تعريف الصغيرة تبعاً لاختلافهم في تعريف

الكبيرة، وقد ذكرنا سابقاً أن بعض العلماء نفى أن يكون في الذنوب صغائر.

١ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ص ٣٤١.

٢ ابن فارس، مقاييس اللغة، ج ٣/ ٢٩٠، ابن منظور، لسان العرب (صغر)، ج ٦/ ١٢٨.

وفيما يلي بيان لأهم أقوال العلماء في تعريف الصغيرة:

١- عرفها بعض العلماء بأنها: ما دون الحدين حد الدنيا وحد الآخرة^١. وقد فسر شيخ الإسلام ابن تيمية هذا التعريف بقوله: أنه ليس فيها حد في الدنيا ولا وعيد في الآخرة، أي وعيد خاص كالوعيد بالنار والغضب واللعنة^٢.

٢- ما ذكره الإمام الحليمي، حيث قال: إن الصغيرة تعاطي المحرم على وجه يقصر به عن رتبة المنصوص، أو تعاطي ما دون المنصوص الذي لا يستوفي معنى المنصوص، أو تعاطي المنصوص الذي نهي عنه لثلاث يكون ذريعة إلى غيره، فهذا كله من الصغائر^٣.

٣- وذهب بعضهم إلى أنها: كل ما لم يقترن النهي عنه بوعيد من لعن أو غضب أو عقوبة^٤.

فهذه أهم التعريفات التي ذكرها العلماء للصغيرة، والحق أن تعريف الصغيرة مرتبط بتعريف الكبيرة فهما ضدان، وعلى هذا فإنني أرى بأن تعريف الصغيرة: كل ذنب لم يقارنه الإصرار ولم يقترن به حد دنيوي أو حد أخروي (كالوعيد واللعن والختم بالنار) أو نفي إيمان أو علم أن مفسدته كمفسدة ما سبق أو أقل.

الفرع الثاني: تعريف اللمم، وهل هي بمفهوم الصغائر؟

تعريف اللمم لغة: اللمم اسم مصدر من الجذر لمّ، قال ابن فارس: "اللام والميم أصله صحيح يدلُّ على اجتماع ومقارَبة ومُضامَّة... ومن الباب أَلَمَّتْ بِالرَّجُلِ إِلمَاماً، إِذَا نَزَلَتْ بِهِ وَضَامَتَهُ، فَأَمَّا اللَّمَمُ فَيُقَالُ: لَيْسَ بِمَوَاقَعَةَ الذَّنْبِ، وَإِنَّمَا هُوَ مَقَارِبَتُهُ ثُمَّ يَنْحَجِرُ عَنْهُ"^٥. وقال أبو إسحاق الزجاج: الإلمام في اللغة يوجب أنك تأتي الشيء الوقت، ولا

١ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ص ١٣١.

٢ المصدر السابق نفسه.

٣ الحليمي، المنهاج في شعب الإيمان، ١/ ٣٩٩.

٤ ابن قيم الجوزية، الجواب الكافي، ص ١٦١.

٥ ابن فارس، مقاييس اللغة، ٥ / ١٩٧.

تقيم عليه، فأصل اللمم والإمام ما يعمله الإنسان المرة بعد المرة، ولا يتعمق فيه، ولا يقيم عليه.

تعريف اللمم اصطلاحاً: ورد مصطلح اللمم في القرآن الكريم وفي السنة، فقد ورد في موضع واحد في كتاب الله تعالى، وذلك في سورة النجم في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِنْتِمِرِّ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَيْبَكَ وَوَسِعَ الْمَغْفِرَةَ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾^١. وورد في السنة فيما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِنْتِمِرِّ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن تغفر اللهم تغفر جما وأي عبد لك لا ألما)^٢.

وقد ذكر العلماء معان كثيرة لمصطلح اللمم، فبعضهم عبر عنه بصغائر الذنوب، وبعضهم ميزه عن الصغائر بالتعريف^٣، والذي أراه وأرجحه أن اللمم هي صغائر الذنوب، لأنه يوافق الاستثناء الوارد في الآية الكريمة "إلا اللمم" وذلك يقتضي أن يكون هنالك مغايرة بين مفهوم اللمم ومفهوم كبائر الذنوب والفواحش، ثم إن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم يدل على أنه قل من يسلم من الوقوع في اللمم، وهذا هو شأن الصغائر.

الفرع الثالث: أنواع الصغائر:

تأسيساً على ما سبق ذكره في تقسيمات الذنوب في المبحث التمهيدي وأنواع الكبائر في المبحث الأول يمكن تقسيم أنواع الصغائر وفق الاعتبارات المختلفة

١ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٥ / ٧٤.

٢ سورة النجم، الآية رقم ٣٢.

٣ أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة والنجم، حديث رقم ٣٢٨٤.

٤ انظر تعريف اللمم عند العلماء: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، ٢٢ / ٥٢٤ - ٥٣٨، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٧ / ١٠٦ - ١٠٧، ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ١٨١ - ١٨٢.

نفسها، ولكنني سأقتصر هنا على تقسيم أنواع الصغائر من حيث اعتبار محلها وفيما يلي بيان لأهم هذه الأنواع:

أنواع الصغائر من حيث اعتبار محلها:

- ١- صغائر باطنية وهي صغائر القلب.
- ٢- صغائر ظاهرة على الجوارح، وتنقسم إلى:
 - أ- صغائر اللسان، ومنها: الكذب الذي لا حد فيه ولا ضرار، والسب والفحش في القول.

ب- صغائر اليدين، ومنها: سرقة اللقمة واللقمتين، واللمس بغير شهوة.

ج- صغائر البطن، ومنها: أكل الشبهات.

د- صغائر الرجلين، منها المشي لتلقي الركبان.

هـ صغائر العينين، وأمثلتها: النظر إلى المحرمات.

و. صغائر الفرج، وهي كل ما يوصل إلى الزنا، كالتقبيل بغير شهوة.

ز- صغائر البدن، ومنها الخلوة بالاجنبية وكشف العورة بالحمام والجلوس مع

الفساق.

الفرع الرابع: الأمثلة على الصغائر:

أورد الصحابة الكرام رضي الله عنهم وعلماء الإسلام أمثلة كثيرة على الصغائر. وإن كنا نستطيع أن نستخرج جملة كبيرة من الأمثلة من خلال تعريف الصغائر واستثناء ما ثبت في الكبائر، ولكن نكتفي بذكر بعض الأمثلة التي أوردتها العلماء لأن هدفنا في هذا البحث عموماً إنما هو بيان المراتب وليس بيان الأمثلة بشكل مجرد.

من الأمثلة التي رويت عن الصحابة الكرام رضي الله عنهم ما أورده ابن عباس رضي الله عنهما وذلك بقوله: "ما رأيت شيئاً أشبه باللمم مما قال أبو هريرة عن النبي صلى الله

عليه وسلم: (إن الله كتب على ابن آدم حظاً من الزنا أدرك ذلك لا محالة، فزنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تمنى وتشتهي، والفرج يصدق ذلك كله ويكذبه)^١. وقد ذكر العلماء أمثلة كثيرة على الصغائر، منها: النظر إلى محرم، وهجر المسلم فوق ثلاث، والجلوس مع الفاسق، والنجش، وبيع ما علمه معيباً كاتماً عيبه، وكشف العورة بالحمام، والسب والفحش، وكثرة المخاصمة بلا علم، والصلاة وقت الكراهة، والبيع والسوم والخطبة على بيع أو سوم أو خطبة غيره، وبيع الحاضر للبادي، وتلقي الركبان، والنجش، والبيع عند أذان الجمعة...^٢.

الفرع الخامس: متى تصير الصغيرة كبيرة:

حذرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم من ارتكاب الصغائر، فعن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إياكم ومحقرات الذنوب، كقوم نزلوا في بطن واد، فجاء ذا بعود وجاء ذا بعود، حتى أنضجوا خبزتهم، وإن محقرات الذنوب متى يؤخذ بها صاحبها تهلكه)^٣. فهذا الحديث يدلنا على أن الصغائر والذنوب الحقيرة إذا كثرت وغلبت على الإنسان فإنها تهلكه، فيعذب بسببها، نعوذ بالله من عذابه وسوء عقابه.

وقد بين العلماء الأسباب التي تؤدي إلى تحول الصغيرة إلى كبيرة، ومن أهم هذه الأسباب ما يلي:

١- الإصرار على الصغيرة والمواظبة عليها والإكثار منها مع غلبة المعاصي للطاعات، وقد ذهب إلى ذلك جمهور العلماء، حيث ذهبوا إلى أن الصغائر تتحول إلى مرتبة الكبائر

١ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب زنا الجوارح دون الفرج، حديث رقم ٥٨٨٩.
٢ ابن نجيم، رسالة في بيان الكبائر والصغائر من الذنوب - مخطوط -، ص ٣-٤، ابن نجيم الحفيد، شرح رسالة الصغائر والكبائر الرسالة لابن نجيم الحنفي، والشرح لحفيده زين الدين أحمد بن إبراهيم، ص ٥٥-٥٨، الخادمي، بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية، ٣/ ١٣٧-١٣٨.

٣ أخرجه أحمد في مسنده، ٥/ ٣٣١، والحديث إسناده صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين.

مع الإصرار، وقد استدلوا ببعض الأحاديث منها حديث النبي صلى الله عليه وسلم السابق الذكر (إياكم ومحقرات الذنوب)، وبما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "لا كبيرة بكبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة بصغيرة مع الإصرار"^٢، وفي رواية عن سعيد بن جبير أنه قال: سأل رجل ابن عباس رضي الله عنهما عن الكبائر أسبع هن؟ قال: هن إلى السبعمائة أقرب، إلا أنه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الإصرار^٣.

وذهب بعض الشافعية وبعض الحنابلة والإمام الشوكاني إلى أن الإصرار لا يحول الصغيرة إلى كبيرة، وقد رد الإمام الشوكاني على قول الجمهور بأن الإصرار يحول الصغيرة إلى كبيرة بقوله: "ليس على هذا دليل يصلح للتمسك به، وإنما هي مقالة لبعض الصوفية، فإنه قال: لا صغيرة مع إصرار. وقد روى بعض من لا يعرف علم الرواية هذا اللفظ وجعله حديثاً ولا يصح ذلك، بل الحق أن الإصرار حكمه حكم ما أصر عليه، فالإصرار على الصغيرة صغيرة، والإصرار على الكبيرة كبيرة"^٤.

١ انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤/ ٣٢. ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج ١/ ٢١-٢٢. ابن الهمام، شرح فتح القدير، ٧/ ٤١٢. ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ٦/ ١٦. الأنصاري، أسنى المطالب، ٤/ ٣٤٢-٣٤٣. النووي، روضة الطالبين، ١١/ ٢٢٥. السبكي، الإبهاج، ٢/ ٣١٦. الرملي، نهاية المحتاج، ٥/ ٣٨٦. ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ١/ ٢٥٠. القرافي، شرح تنقيح الفصول، ٢/ ٨٥. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ١/ ٢٧٠.

٢ أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، حديث رقم ٧٢٦٨، ج ٥/ ٤٥٦، وهو حديث موقوف منقطع، فيه قيس بن سعد المكي، وهو ثقة، لكنه لم يسمع من ابن عباس رضي الله عنهما، لكن للحديث متابعة حسنة فيها تصريح بسماع قيس من سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما، وهي عند الطبري في تفسيره وقد أوردتها بعدها مباشرة. وقد روي الحديث مرفوعاً من طريق عائشة رضي الله عنها وأبي هريرة رضي الله عنه ولم يصح شيء منها. قال ابن رجب: "روي مرفوعاً من وجوه ضعيفة"، جامع العلوم والحكم، ص ١٧٩. وانظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة، ج ١/ ٣٥١-٣٥٢.

٣ أخرجه الطبري في تفسيره بسند حسن، ج ٨/ ٢٤٥.

٤ الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ١٤٦.

والذي يراه الباحث أن قول الجمهور هو الراجح، وذلك لأن تحول المعصية من مرتبة إلى مرتبة بسبب اختلاف مراتب مفاستها أمر ثابت دلت عليه جملة من الأدلة، فقد دلت نصوص كثيرة على تحول المعصية من الكبيرة إلى أكبر الكبائر بسبب اختلاف مراتب مفاستها، ويقاس على ذلك الصغائر فإذا وصلت المفاسد المترتبة على ارتكابها إلى مفسدة ارتكاب الكبيرة فإنها تصير كالكبيرة، وبالتالي تأخذ حكمها بالنسبة لتفسيق مرتكبها وعدم عدالته، ثم إن حديث إياكم ومحقرات الذنوب وهو حديث مرفوع صحيح دل على أن صغائر الذنوب إذا اجتمعت على الإنسان فإنها قد تهلكه، والهلاك كما هو معلوم لا يكون إلا بسبب ارتكاب الكبائر؛ لأن الصغائر تغتفر إذا اجتنبت الكبائر كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا نُهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾^١، وبالإضافة لما سبق فقد ورد حديث حسن موقوف على ابن عباس رضي الله عنهما فيه تصريح بتحول الصغيرة إلى كبيرة بالإصرار.

وأما بالنسبة لضابط الإصرار، فقد قال الإمام ابن الرفعة^٢: لم أظفر فيه بما يثليج الصدور^٣.

وقد ذهب كثير من العلماء إلى تحديد ضابط له مع اختلافهم في الاعتبار فيه، فذهب جمهور العلماء إلى أن ضابط الإصرار هو المداومة على نوع واحد من المعاصي أو الإكثار من المعاصي ولو كانت من أنواع مختلفة، بشرط أن لا تغلب طاعات المصير معاصيه، فإن

١ سورة النساء الآية ٣١.

٢ الإمام أبو العباس، نجم الدين، أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، المعروف بابن الرفعة؛ فقيه شافعي، كان محتسب القاهرة، وناب في الحكم، له عدة تصانيف مخطوطة منها: المطلب في شرح الوسيط، وبذل النصائح الشرعية في ما على السلطان وولاية الأمور وسائر الرعية، ولد سنة ٦٤٥هـ، وتوفي سنة ٥٧١٠هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، ١/٢٢٢.

٣ السبكي، الإبهاج، ٢/٣١٦.

غلبت طاعاته معاصيه فلا يعد تكرار الصغيرة أو تكرار أنواع مختلفة من الصغائر من الكبائر^١.

وذهب الإمام العز ابن عبد السلام إلى ضابط قريب من ضابط الجمهور وهو: أنه إذا تكررت منه الصغيرة تكرراً يشعر بقلته مبالاته بدينه إشعار ارتكاب الكبيرة بذلك، ردت شهادته وروايته كذلك، وكذلك إذا اجتمعت صغائر مختلفة الأنواع بحيث يشعر مجموعها بما يشعر أصغر الكبائر^٢.

وذهب المالكية إلى أن ضابطه الإقامة على الصغيرة والعزم على العود إليها^٣. وذهب البعض إلى أن ضابطه هو المداومة على نوع واحد من المعاصي. وذهب البعض الآخر إلى أن المعيار فيه الإكثار من الصغائر سواء أكانت من نوع واحد أو أنواع، وذلك لأن الإكثار من النوع الواحد كالإكثار من الأنواع. وذهب البعض إلى أن ضابطه هو العزم على العودة إلى المعصية بعد فعلها^٤.

ويرى الباحث أن الراجح هو قول الجمهور وهو أن ضابط الإصرار المداومة على نوع واحد من المعاصي أو الإكثار من المعاصي ولو كانت من أنواع مختلفة مع غلبة المعاصي للطاعات أو مساواتها لها، فالمداومة على الصغائر والإكثار منها مع غلبة المعاصي يشعر بقلته أكثر من المذنوب بدينه، ويمكن إضافة قيد آخر وهو أنه إذا ترتب على المداومة على الصغائر والإكثار منها مفسدة تساوي مفسدة كبيرة من الكبائر، أما إذا كان الإنسان يكرر المعصية ويكرر التوبة فهذا لا يعتبر مصراً عليها.

١ أول من نص على ضابط الغلبة في الإصرار -حسب علمي- الإمام الشافعي في الرسالة، انظر ١/ ٤٦٢، وقد تبعه جمهور الفقهاء، انظر: ابن الهمام، شرح فتح القدير، ٧/ ٤١٢. ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ٦/ ١٦. الأتصاري، أسنى المطالب، ٤/ ٣٤٢-٣٤٣. النووي، روضة الطالبين، ١١/ ٢٢٥. السبكي، الإبهاج، ٢/ ٣١٦. الرملي، نهاية المحتاج، ٥/ ٣٨٦. الهيتمي، الزواج، ٢/ ٩٢١. ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ١/ ٢٥٠.

٢ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج ١/ ٢٢-٢٣.

٣ القرافي، شرح تنقيح الفصول، ٢/ ٨٥.

٤ النووي، روضة الطالبين، ١١/ ٢٢٥. السبكي، الإبهاج، ٢/ ٣١٦. الهيتمي، الزواج، ٢/ ٩٢١.

- ٢- السرور بارتكاب الصغيرة والفرح بذلك والاستخفاف بشأنها.
- ٣- تهاون المرتكب للصغائر بستر الله تعالى عليه وحلمه عنه،^٢ وذلك من خلال الجهر بها والتبجح والافتخار أمام الآخرين بذلك، فقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (كل أمتي معافى إلا المجاهرين، وإن من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملاً، ثم يصبح وقد ستره الله، فيقول: يا فلان عملت البارحة كذا وكذا، وقد بات يستره ربه، ويصبح يكشف ستر الله عنه)^٣.
- ٤- التزغيب للغير لارتكابها ودعوتهم إلى ذلك وتزيين ذلك لهم^٤.
- ٥- كون المذنب عالماً يقتدى به^٥. قال الإمام الشاطبي^٦: "إن العالم مثلاً إذا أظهر المعصية - وإن صغرت - سهل على الناس ارتكابها فإن الجاهل يقول لو كان هذا الفعل كما قال من أنه ذنب لم يرتكبه"^٧.
- فهذه الأمور الخمسة تجعل الصغيرة كبيرة، ولذلك فلا بد للإنسان أن يراقب نفسه ويراقب الله سبحانه وتعالى في عمله.

* * *

-
- ١ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤ / ٣٢.
- ٢ المصدر السابق، الموضوع نفسه.
- ٣ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب ستر المؤمن على نفسه، حديث رقم ٥٧٢١، ومسلم في كتاب الزهد والرفاق، باب النهي عن هتك الإنسان ستر نفسه، حديث رقم ٢٩٩٠.
- ٤ الغزالي، إحياء علوم الدين ج ٤ / ٣٢.
- ٥ المصدر السابق، الموضوع نفسه.
- ٦ الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي: أصولي حافظ لغوي نحوي، مؤسس علم مقاصد الشريعة، من أئمة المالكية، من أشهر كتبه: الموافقات في أصول الفقه، والاعتصام، انظر: الزركلي، الأعلام، ٧٥/١.
- ٧ الشاطبي، الاعتصام، ٦٧ / ٢.

المبحث الثاني: قواعد مراتب الكبائر والصغائر:

وردت نصوص كثيرة في كتاب الله عز وجل وسنة النبي صلى الله عليه وسلم تتعلق ببيان الكبائر والصغائر، ولكن النصوص التي دلت بمنطوقها أو مفهومها على بيان مراتب الكبائر والصغائر بشكل تفصيلي معدودة وقليلة، وهي تمثل بحد ذاتها مقياساً لبقية الكبائر والصغائر، ولكي تتضح معالم هذا المقياس أو الميزان فلا بد من بناء ميزان دقيق يتم من خلاله وزن الكبائر والصغائر وتصنيف مراتبها والتمييز بينها، وبناء على ذلك تعرف أولويات اجتنابها ابتداء وعند التزاحم والتعارض، وهذا الميزان لا يمكن تكوينه إلا من خلال الموازنة بين النصوص الواردة في الكتاب والسنة المتعلقة بالكبائر والصغائر، والتي ورد في بعضها تصريح ببيان بعض مراتب الكبائر والصغائر، وبين القواعد المقاصدية والأصولية في تحديد مراتب الكبائر والصغائر، والتي تتمثل بتحديد مراتب المفاسد التي تترتب على ارتكابها، ومن خلال ذلك يمكن ترتيب أنواع الكبائر والصغائر على حسب مراتب متفاوتة وفقاً لتفاوت المفاسد المترتبة عليها، "فليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد... بل لكل منها مرتبة تليق بها"^١ فأعظم الكبائر مفسدة لا بد أن يكون في مرتبة أكبر الكبائر، والكبائر الأقل مفسدة لا بد أن تكون في مرتبة متأخرة عنها، وبهذه الطريقة يمكن تحديد مراتب الكبائر والصغائر بحيث يتم وضع كل كبيرة أو صغيرة في موقعها المناسب في هذا السلم المراتب، قال الإمام القرافي: "الصغيرة والكبيرة في المعاصي ليس من جهة من عصي بل من جهة المفسدة الكائنة في ذلك الفعل، فالكبيرة ما عظمت مفسدتها، والصغيرة ما قلت مفسدتها، ورتب المفاسد مختلفة، وأدنى رتب المفاسد يترتب عليها الكراهة ثم كلما ارتقت المفسدة عظمت الكراهة، حتى تكون أعلى رتب المكروهات، تليها أدنى رتب

المحرمات، ثم ترتقي رتب المحرمات حتى تكون أعلى رتب الصغائر، يليه أدنى الكبائر، ثم ترتقي رتب الكبائر بعظم المفسدة، حتى تكون أعلى رتب الكبائر يليها الكفر^١. وقبل البدء بقواعد تصنيف مراتب الكبائر والصغائر، لا بد من تمهيد ببيان مفهوم قواعد مراتب الكبائر والصغائر وأنواعها، ومن ثم الانتقال لبيان ما يساعد على تصنيف مراتب الكبائر والصغائر من هذه القواعد مع ذكر بعض التطبيقات المتعلقة بمراتب الكبائر والصغائر.

المطلب الأول: مفهوم قواعد مراتب الكبائر والصغائر وأنواعها: الفرع الأول: مفهوم القاعدة:

عرف العلماء القاعدة اصطلاحاً بعدد من التعريفات المتقاربة نذكر منها: تعريف الإمام الجرجاني لها بأنها: "قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"^٢.

الفرع الثاني: أنواع قواعد مراتب الكبائر والصغائر:

تنقسم قواعد مراتب الكبائر والصغائر إلى نوعين رئيسيين من أنواع القواعد الشرعية، وهما: القواعد المقاصدية والقواعد الأصولية، وفيما يلي بيان لمفهوم كل منها:

- ١- تعريف القواعد المقاصدية: التعريف الذي أراه جامعاً ومانعاً للقاعدة المقاصدية هو أنها: أمر كلي قطعي مستفاد من استقراء معان كلية شرعت لأجلها الأحكام.
- ٢- تعريف القواعد الأصولية: عرفها الأستاذ الدكتور محمد شبير بأنها: "قضية كلية يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية"^٣. وهنالك قواعد تابعة للقواعد الأصولية والمقاصدية وهي: قواعد تصنيف مراتب الكبائر والصغائر بناء على اختلاف مفاستها باختلاف العرف والزمان والمكان والحال ونوع الذنب.

١ القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، (١/١٢٢).

٢ الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م، ١٧١.

٣ شبير، القواعد الكلية، ٢٧.

المطلب الثاني: القواعد الأصولية والمقاصدية في تصنيف مراتب الكبائر والصغائر:

الفرع الأول: القواعد الأصولية في تصنيف مراتب الكبائر والصغائر:

القاعدة الأولى: قاعدة تصنيف مراتب المنهيات من حيث اقتضاء الترك ومتعلقه:

قسم علماء الأصول المنهي عنه إلى تقسيمات عديدة باعتبارات مختلفة، وسألقي الضوء على تقسيمين من تقسيمات المنهي عنه فقط؛ لكونهما يمثلان أساس قاعدة تصنيف مراتب المنهيات، وهما تقسيم المنهي عنه من حيث اقتضاء الترك، وتقسيم المنهي عنه من حيث متعلقه، وفيما يلي بيانهما:

التقسيم الأول: تقسيم المنهي عنه من حيث اقتضاء الترك:

قسم علماء الأصول المنهي عنه من حيث اقتضاء الترك إلى قسمين رئيسين وهما:

١- الحرام: وقد عرفه الإمام الرازي وبعض علماء الأصول بأنه: ما يذم فاعله شرعاً^١. وأضاف إليه بعضهم: "من حيث هو فعل"^٢. وعرفه الإمام الآمدي^٣ بأنه هو ما ينتهض فعله سبباً للذم شرعاً بوجه ما من حيث هو فعل له^٤. وعرفه الإمام ابن

١ الإمام أبو عبد الله، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري الرازي، ابن خطيب الري، المفسر الأصولي، سلطان المتكلمين في زمانه، ولد سنة ٥٤٤ هـ، وتوفي سنة ٦٠٦ هـ، من أشهر تصنيفه: تفسير (مفاتيح الغيب)، والمحصل في علم الأصول. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٨٠ / ٨-٨١، ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ٦٥ / ٢-٦٧.

٢ المحصول في علم الأصول، ١ / ١٢٧.

٣ الزركشي، البحر المحيط، ١ / ٢٠٤.

٤ الإمام أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي وقيل: (التغلبى) الآمدي، الأصولي شيخ المتكلمين في زمانه، ولد بآمد بعد الخمسين وخمسمائة ببسبر، وتوفي سنة إحدى وثلاثين وستمائة، له نحو عشرين مصنفاً، من أشهرها: الإحكام في أصول الأحكام. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٨ / ٣٠٦-٣٠٧، ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، ٧٩ / ٢-٨٠، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٤٢ / ٤٠٠-٤٠٣.

٥ الإحكام في أصول الأحكام، ١ / ١٥٦.

الحاجب^١ بأنه: ما كان طلباً للكف عن فعل ينتهض فعله سبباً للعقاب^٢، والذي أراه أن جميع التعريفات صحيحة لكن أقربها إلى الحد الحقيقي هو حد الإمام ابن الحاجب ويمكن أن نختصره بقولنا بأنه اقتضاء الترك جزماً.

هذا وقد عرف الحنفية الحرام بأنه ما لزم تركه وثبت بدليل قطعي^٣، وذلك من أجل التفريق بينه وبين المكروه تحريماً.

٢- المكروه: فقد عرفه الإمام الأمدي بأنه: المنهي الذي لا ذم على فعله^٤، وعرفه بعض الأصوليين بأنه: مَا مَدِحَ تَارِكُهُ، وَلَمْ يُذَمَّ فَاعِلُهُ^٥. وقد عرفه الإمام الغزالي^٦ وغيره

١ الإمام أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، يلقب بابن الحاجب، نسبة إلى والده لأنه كان حاجباً. أصولي فقيه مالكي، كان بارعاً في العلوم الأصولية وتحقيق علم العربية متقناً لمذهب مالك بن أنس، ولد سنة ٥٧٠هـ، وتوفي سنة ٦٤٦هـ، من أشهر تصانيفه: منتهى السؤل والامل في علمي الاصول والجدل، ومختصر منتهى السؤل والامل، وجامع الأمهات في الفقه والكافية في النحو. انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب، ٢/ ٨٦ - ٨٧، الزركلي، الأعلام، ٤/ ٢١١.

٢ ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والامل في علمي الاصول والجدل، ١/ ٢٨٣.

٣ الفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، ٢/ ٢٦٤، الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٢٣٩.

٤ الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ١/ ١٦٦.

٥ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، السنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ١/ ٢٥، الفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ٢/ ٢٦٤، الشوكاني، إرشاد الفحول، ١/ ٢٦.

٦ حجة الإسلام، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي الغزالي، نسبته إلى صناعة الغزل (عند من يقوله بتشديد الزاي) أو إلى غزالة (من قرى طوس) لمن قال بالتخفيف. فقيه أصولي متكلم، صاحب التصانيف والذكاء المفرط، ولد بطوس سنة خمسين وأربعمائة، أخذ عن الإمام الجويني ولازمه حتى صار أنظر أهل زمانه، توفي في جمادى الآخرة سنة خمس وخمسمائة للهجرة، ومن أشهر تصانيفه: المستقصى في أصول الفقه و"اليسيط" في الفقه وإحياء علوم الدين. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٦/ ١٩١ وما بعدها، ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، ١/ ٢٩٣، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٣٧/ ٣٠٢ وما بعدها، الزركلي، الأعلام، ٧/ ٢٢.

بأنه: اقتضاء ترك الفعل، ولم يقترن به الإشعار بعقاب على الترك^١. ويمكن أن نعرفه تعريفاً أكثر اختصاراً بقولنا بأنه اقتضاء ترك الفعل دون جزم، ولا يعاقب فاعله.

هذا وقد قسم الحنفية المكروه إلى قسمين وهما:

المكروه تحريماً، وهو: ما لزم تركه إن ثبت بدليل ظني^٢

المكروه تنزيهاً، وهو: ما لا يعاقب فاعله أصلاً لكن يثاب تاركه أدنى ثواب^٣.

التقسيم الثاني: تقسيم المنهي عنه من حيث متعلقه:

قسم علماء الأصول المنهي عنه من حيث متعلقه إلى قسمين رئيسين وهما:

١- المنهي عنه لذاته، ويفهم من كلام الحنفية أنهم يقسمونه إلى قسمين، وأورد فيما يلي كلاماً للإمام البزدوي؛ يدل على ذلك حيث قال: "المنهي المطلق نوعان نهي عن الأفعال الحسية مثل الزنا والقتل وشرب الخمر ونهي عن التصرفات الشرعية، مثل الصوم والصلاة والبيع والاجارة وما أشبه ذلك، فالنهي عن الأفعال الحسية دلالة على كونها قبيحة في أنفسها بمعنى في أعيانها بلا خلاف إلا إذا قام الدليل على خلافه، وأما النهي المطلق عن التصرفات الشرعية فيقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه لكن متصلاً به"^٤.

٢- المنهي عنه لغيره، وينقسم عند التحقيق إلى قسمين^٥ وهما:

١ الغزالي، المستصفى، ١/ ٨٦.

٢ التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، ٢/ ٢٦٤، الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٢٣٩.

٣ التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، ٢/ ٢٦٤.

٤ الإمام أبو الحسن، فخر الإسلام علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم، البزدوي، فقيه أصولي، من أكابر الحنفية، نسبتها إلى "بزدة" قلعة بقرب نسف، له تصانيف، من أشهرها: كنز الوصول في أصول الفقه، يعرف بأصول البزدوي، ولد سنة ٥٤٠٠هـ، وتوفي سنة ٥٤٨٢هـ. انظر: الزركلي، الأعلام، ٤/ ٢٢٨ - ٢٢٩.

٥ أصول البزدوي ١/ ٥٠.

٦ قسم بعض الأصوليين المنهي عنه لغيره إلى ثلاثة أقسام وهي: (أ- منهي عنه لغيره لصفته كنهى الحائض عن الصلاة لتلبسها بالحدث المانع، والنهي عن بيع الملاقيح لجهالة المبيع، ب- منهي عنه لغيره لأمر لازم له كصوم يوم العيد ونكاح المحارم، ج- منهي عنه لغيره لو صف منفك عنه مجاور له

أ- المنهي عنه لغيره لوصف ملازم للفعل غير منفك عنه.
ب- المنهي عنه لغيره لوصف منفك عنه مجاور له، وذلك كالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة.

وعند الجمع بين التقسيمين المتعلقين بالمنهي عنه، فإنه يمكن تقسيم مراتب المنهيات المتعلقة بالكبائر والصغائر - وهي منحصرة في الحرام عند جمهور الأصوليين بالإضافة إلى المكروه تحريماً عند الحنفية - كما يلي:
تترتب المنهيات المتعلقة بالكبائر والصغائر عند الجمهور ابتداءً بالحرام لذاته، ثم يليه الحرام لغيره لوصف لازم له، ثم يليه الحرام لغيره لوصف منفك مجاور له. وأما عند الحنفية فيضاف إلى ذلك: المكروه تحريماً لذاته، ثم المكروه تحريماً لغيره لوصف لازم له، ثم لوصف منفك مجاور له.

القاعدة الثانية: قاعدة تصنيف مراتب المنهيات من حيث الجمع بين صيغة طلب الترك ومعناه:

ذكر الإمام العز بن عبد السلام كلاماً مفاده أن لا تفاوت بين طلب وطلب، أو بين نهي ونهي من حيث حقيقة الطلب والنهي، فقال: "طلب الشرع لتحصيل أعلى الطاعات، كطلبه لتحصيل أدناها في الحد والحقيقة، كما أن طلبه لدفع أعظم المعاصي كطلبه لدفع أدناها، إذ لا تفاوت بين طلب وطلب، وإنما التفاوت بين المطلوبات من جلب المصالح ودرء المفاسد، لذلك انقسمت الطاعات إلى الفاضل والأفضل؛ لانقسام مصالحها إلى

كالنهي عن قربان الحائض، والنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة) انظر: ابن امير حاج، التقرير والتحبير، ٣٩١/١-٣٩٢، العلائي، تحقيق المراد، ١/٩٤، ٩٧، وذهب البعض إلى تقسيم المنهي عنه لغيره إلى قسمين، وهما: (ما نهي عنه لمعنى جاوزه جمعا - لوصف خارج عنه منفك عنه - كالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة، وما نهي عنه لوصفه اللازم له، كصوم يوم النحر) انظر: الزركشي، البحر المحيط، ٢/٤٣٩.

الكامل والأكمل، وانقسمت المعاصي إلى الكبيرة والأكبر؛ لانقسام مفاسدها إلى الرذيل والأرذل^٣.

والذي أراه أن كلام الإمام في محصلته صحيح، لكن يمكن الاعتراض على قوله إنه لا تفاوت بين طلب وطلب، وذلك لأن هنالك تفاوتاً في مراتب الطلب من جهة الطلب ذاته وفي مراتب النهي من جهة النهي ذاته، كما أن هنالك تفاوتاً بين المطلوبات تبعاً لما تجلبه من مصالح وتدرؤه من مفسد، ويدل على ذلك استقراء الأوامر والنواهي في النصوص الشرعية، فمن خلال استقراء نصوص الشارع الحكيم نجد أن هنالك تفاوتاً بيناً في درجات الطلب، وفي درجات النهي، فبعض المطلوبات يظهر التأكيد الشديد على التزامها، والوعيد الشديد على تركها والتقصير فيها، وفي بعض المطلوبات نجد درجة التأكيد على التزامها أقل من سابقتها، وكذلك درجة الوعيد على تركها، بل قد تجد من المطلوبات ما لم يرتب الشارع على تركها أي وعيد، وكذلك الأمر بالنسبة لدرجات النهي.

ولا شك أن مراتب الطلب متناسبة مع مراتب المطلوبات ومع المصالح والمفاسد الواقعة أو المتوقعة منها، ولكن قد لا تظهر للمكلف المصلحة المناسبة في درجتها من الطلب المؤكد مثلاً، فهذا لا يعني أن تأكيد الطلب ليس له معنى، وأن المصلحة التي بدت للمكلف من المطلوب هي التي تحدد درجة أهمية المطلوب، بل إن تأكيد الطلب بحد ذاته، يدل دلالة مباشرة على درجة المطلوب، سواء أظهرت المصلحة من المطلوب بنفس الدرجة أم دون ذلك أم أكثر، وذلك لأن المكلف قد تخفى عليه المصالح، التي لأجلها شدد الشارع في الطلب، وبالتالي فإن عدم النظر إلى تفاوت درجات الطلب بحد ذاته، يعد مناقضاً لمقاصد الشارع من الطلب، ومن نافلة القول، إن الأصوليين لما حددوا مراتب الأحكام التكليفية، إنما حددوها بناء على مراتب الطلب والنهي، ولم ينظروا إلى المصالح المتعلقة بالمطلوبات أو المفسدات المتعلقة بالمنهيات إلا تبعاً.

وفي الوقت ذاته لا بد من الجمع في النظر بين الصيغ وسياقاتها والاستقراء المعنوي لمجموع الأدلة ومواقع معانيها والنظر في المصالح والمفاسد من أجل التوصل إلى تحديد مراتب المطلوبات والمنهيات، وقد بين الإمام الشاطبي هذه المنهجية بقوله: "الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوي دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو نذب وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص (أي وحدها)، وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضا، بل نقول كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ".^١

الفرع الثاني: القواعد المقاصدية في تصنيف مراتب الكبائر والصغائر:

القاعدة الأولى: قاعدة تصنيف مراتب الكبائر والصغائر من خلال قاعدة مراتب المصالح والمفاسد من حيث القوة:

تنقسم المصالح من حيث قوتها في ذاتها إلى مراتب ثلاث، وهي: المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية^٢، وبعد هذا التقسيم عمدة تقاسيم المصالح، وقد اعتنى به العلماء اعتناءً منقطع النظير، وقد اعتبرها الإمام الشاطبي أصول الشريعة، وأن البرهان القطعي قائم على اعتبارها، وأن العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشئآت أفرادها^٣. وقبل أن أذكر ما ورد عن العلماء في ما يتعلق بهذه القاعدة لا بد من البدء ببيان مفهوم المصالح والمفاسد الضرورية والحاجية لأنها تمثل المركز الذي تدور حوله هذه

١ الشاطبي، الموافقات، ٣/ ١٥٣.

٢ انظر، الجويني، البرهان، ٩٢٣/٢-٩٦٤، الغزالي، المستصفى، ١٧٦، الرازي، المحصول في علم الأصول، ١٥٩/٥-١٦١، ابن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد "القواعد الصغرى"، ص ٣٨، الشاطبي، الموافقات، ٢/ ٣٢٤.

٣ الشاطبي، الموافقات، ١٠/ ٧٠.

القاعدة، فقد عرف الإمام الشاطبي المصالح الضرورية بقوله: "معناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين".^١

وعرف المصالح الحاجية بقوله: "معناها: أنها مُفْتَقَر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراعَ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة".^٢

أما بالنسبة لقاعدة تصنيف مراتب الكبائر والصغائر المنبثقة عن قاعدة مراتب المصالح من حيث قوتها ففيما يلي بيان لأصولها عند كل من الإمامين الشاطبي والغزالي: قال الإمام الشاطبي: "المفهوم من وضع الشارع: أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب عظم المصلحة والمفسدة الناشئة عنها، وقد علم من الشريعة أن أعظم المصالح: جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفساد: ما يَكْرُ بالإخلال عليها، والدليل على ذلك ما جاء من الوعيد على الإخلال بها، كما في الكفر وقتل النفس، وما يرجع إليه، والزنا والسرقه وشرب الخمر، وما يرجع إلى ذلك، مما وضع له حدٌّ أو وعيدٌ، بخلاف ما كان راجعاً إلى حاجي أو تكميلي، فإنه لم يختصَّ بوعيد في نفسه، ولا بحد معلوم يخصه، فإن كان كذلك فهو راجع إلى أمر ضروري، والاستقراء يبين ذلك، فلا حاجة إلى بسط الدليل عليه".^٣

وقد تكرر القاعدة بقوله: "فعلى هذا إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفساد أمراً كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقةً بأركان الدين، والمعصية كبيرةً من كبائر

١ المصدر السابق، ٢/٣٢٤.

٢ المصدر السابق، ٢/٣٢٦.

٣ المصدر السابق، ٢/٥٨٤.

الذنوب، وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر^١.

وأكد هذه القاعدة في الاعتصام فقال: "إن المحرم ينقسم في الشرع إلى ما هو صغيرة، وإلى ما هو كبيرة،.. ولقد اختلفوا في الفرق بينهما على أوجه، وجميع ما قالوه لعله لا يوفي بذلك المقصود على الكمال، فلنترك التفریع عليه، وأقرب وجه يلتصق لهذا المطلب ما تقرر في كتاب الموافقات أن الكبائر منحصرة في الإخلال بالضروريات المعتبرة في كل ملة، وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وكل ما نُصَّ عليه راجع إليها، وما لم يُنصَّ عليه جرت في الاعتبار والنظر مجراها، وهو الذي يجمع أشدات ما ذكره العلماء، وما لم يذكره مما هو في معناه"^٢.

ويقول أيضا: "إن المعاصي منها صغائر وكبائر، ويعرف ذلك بكونها واقعة في الضروريات أو الحاجيات أو التكميليات، فإن كانت في الضروريات فهي أعظم الكبائر، وإن وقعت في التحسينيات فهي أدنى مرتبة بلا إشكال، وإن وقعت في الحاجيات فمتوسطة بين الرتبين، ثم إن كل مرتبة من هذه المراتب لها مكمل، ولا يمكن في المكمل أن يكون في رتبة المكمل، فإن المكمل مع المكمل في نسبة الوسيلة مع المقصد، ولا تبلغ الوسيلة رتبة المقصد"^٣.

هذا وقد سبق الإمام الغزالي إلى تقرير هذه القاعدة لكن بإيجاز شديد، حيث قال: "ينبغي أن تختص الكبيرة بما لا يجوز اختلاف الشرع فيه، ليكون ضرورياً في الدين"^٤. وقد حرصت على إكثار النقول عن الإمام الشاطبي في هذه القاعدة لكي لا يُظن أن الإمام الشاطبي أتى بهذه القاعدة دون قصد إثباتها وتقريرها، ولأمر آخر يتعلق بعدد

١ المصدر السابق، ٥٨٥/٢.

٢ الشاطبي، الاعتصام، ٣٤٩/٢.

٣ المصدر السابق، ٣٣٢/٢-٣٣٣.

٤ الغزالي، إحياء علوم الدين، ٢٠/٤.

من الإشكالات التي يمكن أن تثار على هذه القاعدة، إذ أن كثيراً من الإشكالات يمكن إثارتها بوجه هذه القاعدة، بل إن بعض هذه الإشكالات مما أورده الإمام الشاطبي من الأمثلة التي خالف فيها قاعدته في الظاهر، فقد اعتبر منع الربا من مكملات الضروري، ومما لا يخفى أن الربا من الكبائر، وبالتالي وجب أن يكون في الضروريات لا في مكملاتها، بناء على ما قرره الإمام في قاعدته الآتفة الذكر.

هذا وقد أورد الإمام الغزالي عدداً من الإشكالات على القاعدة التي قررها حتى وصل به الأمر إلى إخراج بعض الكبائر المتفق عليها شرعاً من صف الكبائر بناء على قاعدته، حيث يقول: "أما أكل الربا فليس إلا أكل مال الغير بالتراضي، مع الإخلال بشروط وضعه الشرعي، ولا يبعد أن تختلف الشرائع في مثله، وإذا لم يجعل الغصب الذي هو أكل مال الغير بغير رضاه، وبغير رضا الشرع من الكبائر، فأكل الربا أكل برضا المالك، ولكن دون رضا الشرع، ... والمصير إلى أن أكل كل دائق بالخيانة أو بالغصب من الكبائر فيه نظر، وذلك واقع في مظنة الشك، وأكثر ميل الظن إلى أنه غير داخل تحت الكبائر، بل ينبغي أن تختص الكبيرة بما لا يجوز اختلاف الشرع فيه ليكون ضرورياً في الدين...".^١ ويقول أيضاً: "أما الشرب لما يزيل العقل فهو جدير بأن يكون من الكبائر... فإن إزالة العقل من الكبائر، ولكن هذا لا يجري في قطرة من الخمر، فلا شك في أنه لو شرب ماءً فيه قطرة من الخمر لم يكن ذلك كبيرة، وإنما هو شرب ماء نجس، والقطرة وحدها في محل الشك، وإيجاب الشرع الحد به يدل على تعظيم أمره، فيبعد ذلك من الكبائر بالشرع، وليس في قوة البشرية الوقوف على جميع أسرار الشرع، فإن ثبت إجماع في أنه كبيرة وجب الاتباع، وإلا فالتوقف فيه مجال".^٢ وكذلك يقول في القذف: "وأما القذف فليس فيه إلا تناول الأعراض، والأعراض دون الأموال في الريبة، ولتناولها مراتب، وأعظمها تناول بالقذف بالإضافة إلى فاحشة الزنا، وقد عظم الشرع أمره، وأظن ظناً غالباً أن الصحابة

١ الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤/٢٠-٢١

٢ المصدر السابق، ٤/٢١

كانوا يعدون كل ما يجب به الحد الكبيرة، فهو بهذا الاعتبار لا تكفره الصلوات الخمس، وهو الذي نريده بالكبيرة الآن، ولكن من حيث إنه يجوز أن تختلف فيه الشرائع، فالقياس بمجردة لا يدل على كبره وعظمته^١. ويقول أيضا في السحر: "وأما السحر فإن كان فيه كفر فكبيرة، وإلا فعظمته بحسب الضرر الذي يتولد عنه من هلاك نفس أو مرض أو غيره^٢". ويتوقف في الفرار من الزحف وعقوق الوالدين فيقول: "وأما الفرار من الزحف وعقوق الوالدين فهذا أيضا ينبغي أن يكون من حيث القياس في محل التوقف"^٣.

مناقشة هذه الإشكالات:

أما بالنسبة للربا فقد أعلن الشارع الحكيم الحرب على أكل الربا، قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ تَعْمَلُوا فَاذْنُوا يُحَرِّبِ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾؛ وجاء في الأثر: ﴿درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشد عند الله من ستة وثلاثين زنية﴾^٤.

فهذه النصوص دالة على أن الربا من أكبر الكبائر، فإذا كان كذلك وجب أن يكون بناء على قاعدة الإمام الشاطب مما يخل بالضروريات، وليس مما يخل بمكمل الضروريات، أو بالحاجي، أما بالنسبة لتوقف الإمام الغزالي فيه وقياسه على الغضب، وعدم اعتبار غضب المال ظلما من الكبائر، وبالتالي فإن الربا من باب أولى لا يعتبر من الكبائر؛ لأنه أكل مال برضا المالك. فأقول: إن ما قرره الإمام لا يسلم به، وذلك لأن غضب

١ المصدر السابق، ٢١/٤

٢ المصدر السابق، ٢١/٤

٣ المصدر السابق، ٢١/٤

٤ سورة البقرة، الآية: ٢٧٩

٥ أخرجه الإمام أحمد، في المسند، ج ٥/ ٢٢٥، من طريق عبد الله بن أبي مليكة عن عبد الله بن حنظلة غسيل الملائكة رضي الله عنه مرفوعا، ومن طريق عبد العزيز بن رفيع عن ابن أبي مليكة عن حنظلة بن راهب عن كعب الأحبار ج ٥/ ٢٢٥، وأخرجه الدارقطني في سننه ج ٢/ ١٦٦، مرفوعا ثم قال رواه عبد العزيز بن رفيع عن ابن أبي مليكة فجعله عن كعب الأحبار ولم يرفعه، وبعد ذكره لحديث كعب، قال: هذا أصح من المرفوع، انظر، سنن الدارقطني: ج ٣/ ١٦٦، فالحديث مقطوع من كلام كعب الأحبار ولم يصح رفعه.

المال ظلم، ويعتبر من الكبائر، وهو بلا شك أشد جُرمًا من السرقة خُفية دون تعد على الأشخاص، فلا يصح إذن اعتبار الربا دون مرتبة الكبائر قياساً على الغضب، ثم إنني أقول: "إن الظاهر من خلال كلام الإمام الغزالي أنه يثبت الكبائر التي نصت عليها النصوص بأنها من الكبائر، ويتوقف أو يتشكك فيما عدا ذلك، وقد جمعها في سبع عشرة كبيرة، حيث يقول: "رجع حاصل الأمر إلى أنا نعني بالكبيرة ما لا تكفره الصلوات بحكم الشرع، وذلك مما انقسم إلى ما علم أنه لا تكفره قطعاً، وإلى ما ينبغي أن تكفره، وإلى ما يتوقف فيه، والمتوقف فيه بعضه مظنون للنفي والإثبات، وبعضه مشكوك فيه، وهو شك لا يزيله إلا نص كتاب أو سنة، وإذن لا مطمع فيه، فطلب رفع الشك فيه محال".^٣ ويرى الباحث: أنه إذا كان التوقف هنا سببه الاختلاف في ضابط الكبيرة وتنزيلها على آحاد الذنوب، فإنه ومن خلال تحديد ضابط للكبيرة وجمع القواعد التي تساعد على تصنيف الكبائر وتمييزها عن غيرها من الذنوب يمكن الوصول إلى غلبة ظن في معرفة الكبائر وتمييزها الصغائر.

وبناء على ما سبق فالكبائر إما أن تثبت قطعاً إذا دلّ النص عليها صراحة في الكتاب أو السنة، وإما أن تثبت ظناً إذا لم يرد فيها نص صريح في الكتاب أو السنة، وسواء ورد فيها حد دنيوي أو وعيد أخروي، أو لم يرد فيها ولكن مفسدها أكبر من مفسدة أصغر كبيرة من الكبائر المصرح بها. فتوضح مما سبق بأن الكبائر يمكن معرفتها، وذلك اعتماداً على الضوابط الجامعة والممانعة التي تفهم من التعريفات التي أوردها العلماء في ضبط الكبيرة.

وبناء على ذلك فإن أغلب الأمثلة التي أوردها الإمام الغزالي وجعلها إشكالات على قاعدته تعد من الكبائر، فالربا كبيرة، والغضب كبيرة، والقذف كذلك، والسحر سواء أكان فيه كفر أم لم يكن كبيرة، والفرار من الزحف كبيرة منصوص عليها، وعقوق الوالدين كبيرة منصوص عليها، والحق أن منشأ هذه الإشكالات التي وردت على

القاعدة يعود في أصله إلى النظر إلى كون الكبيرة مخللة بالضروري الديني، ففقوق الوالدين بالقول مثلاً لا يصل من حيث القياس إلى درجة الضروري الديني من حفظ النفس أو النسل، وكذلك الربا كما بين الإمام الشاطبي فإنه يعتبر من حيث القياس المجرد في مرتبة دون مرتبة الضروريات، فإذا سبب ظهور هذه الإشكالات إنما هو حصر النظر في ضبط الكبائر بناء على إخلالها بالمصالح الضرورية الدينيّة، وإزالة هذه الإشكالات إنما يكون بتوسيع زاوية النظر إلى ضابط الكبيرة بحيث يشتمل على ما يخل بالمصالح الضرورية الأخروية بالإضافة إلى الدينيّة .

ثم إن في كلام الإمام الغزالي ما يشير إلى توسيع دائرة النظر، وذلك عند كلامه عن إيجاب الحد في شرب قطرة من الخمر، حيث قال: "والقطرة وحدها في محل الشك، وإيجاب الشرع الحد به يدل على تعظيم أمره، فيعد ذلك من الكبائر بالشرع، وليس في قوة البشرية الوقوف على جميع أسرار الشرع"^١. وبهذا نرد على جميع تلك الإشكالات بأن تلك الكبائر ثبتت بالشرع، وليس في قوة البشر الوقوف على جميع أسرار الشرع، ثم إنني أقول: إن هذه الكبائر وإن تشكك العلماء في كونها من الضروريات، إلا أن الضروريات تشتمل على الضروريات الأخروية والدينيّة، وبالتالي فإن هذه الكبائر التي لم نستطع إثباتها في الضروريات الدينيّة تابعة للضروريات الأخروية، فهي لا تخرج بحال عن مرتبة الضروريات، لأن الوعيد الذي رتب عليها يدل على كونها من الضروريات الأخروية، ولهذا ذهب بعض العلماء إلى أن تعظيم الربا على الزنا شرعاً إنما هو محض تعبد، حيث نقل المناوي عن الطيبي قوله: "إنما كان أشد من الزنا يعني الربا لأن من أكله فقد حاول مخالفة الله ورسوله ومحاربتهم بعقله الزائغ. قال تعالى: ﴿فَأَذْنُوبًا يَحْرَبِ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾^٢ أي بحرب عظيم، فتحريمه محض تعبد، ولذلك رد قولهم: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ

١ الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤/ ٢١٧

٢ سورة البقرة، الآية، ٢٧٩

مِثْلَ الزَّيْبِ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّيْبَ ﴿٢٧٥﴾، وأما قبح الزنا فظاهر شرعا وعقلا وله روادع وزواجر سوى الشرع، فأكل الربا يهتك حرمة الله والزاني يخرق جلباب الحياء^٣، هذا مع أنني أرى بأن الزنا أعظم من الربا إذا كانا في مرتبة واحدة من حيث الشمول، لأن الأحاديث الواردة في تعظيم الربا على الزنا لم يصح منها شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما صح ذلك عن كعب الأحبار وهو من التابعين.

فقد تبين مما سبق أن الكبائر منحصرة في الإخلال بالضروريات، وأن بعضها مخل بالضروري الديني، وأما البعض الآخر فمخل بالضروري الأخرى، فالأصل في ترتيب درجات الكبائر البدء بوضع الدرجات التي بينها الشارع الحكيم، وإن كان العقل البشري لا يدرك سبب رفع منزلتها أو خفضها.

ووفق هذه المنهجية يمكن الجمع بين النظر المقاصدي والنصوص، وبين المصالح الدنيوية والأخرى، وبالتالي ينتظم ميزان مراتب المصالح على أحسن حال دون تعارض بين النصوص ومقاصدها.

هذا بالنسبة لانحصار الكبائر من جهة ارتكاب المعاصي فيما يخل بالضروريات، أما من جهة ترك الطاعات فيمكن أن نقول بأن كل طاعة نُصِّ على كونها من أركان الدين، أو قُرِنَ بتركها حد دنيوي أو وعيد أخروي بنص كتاب أو سنة، أو كانت مصطلحتها كمصلحة ما سبق أو أكثر، يعتبر تركها أو مخالفتها من الكبائر.

وبعد هذا كله تثبت لدينا قاعدة الإمام الشاطبي ثبوتاً يقينياً لا مجال فيه للشك أو التوقف، فهي قاعدة كلية ثابتة بالاستقراء كما بين ذلك الإمام، ولكن لكي لا تتعرض هذه القاعدة لأي إشكال فإني أرى صياغتها وتعديلها وفق ما يلي:

”إذا كانت المعصية تؤدي إلى مفسدة كلية مخللة بالضروري الديني أو الأخرى أو كليهما فهي كبيرة من كبائر الذنوب، وإذا كانت الطاعة تنتج أمراً كلياً ضرورياً من

١ سورة البقرة، الآية، ٢٧٥

٢ المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير، ٥٢٤/٣

المصالح الدنيوية أو الأخروية أو كليهما، فهي لاحقة بأركان الدين، وتركها كبيرة من كبائر الذنوب”.

القاعدة الثانية: قاعدة التمييز بين الكبائر والصغائر من خلال تقسيم المقاصد من حيث الأصالة والتبعية:

قسم الإمام الشاطبي المقاصد الشرعية من حيث الأصالة والتبعية إلى قسمين:

الأول: المقاصد الأصلية، والثاني: المقاصد التابعة^١.

وعرف المقاصد الأصلية بأنها: التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، ثم قال: وإنما قلنا إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت، لكنها تنقسم إلى: ضرورية عينية وإلى ضرورية كفائية^٢.

وعرف المقاصد التابعة بأنها التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات، وسد الخلات، وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان تحمُّله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره،... ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده، لضعفه،... فطلب التعاون بغيره، فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه^٣، والمقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية، ومكملة لها^٤.

ومن خلال استقراء كلام الإمام الشاطبي حول المقاصد الأصلية والتبعية، تبين

طريقته في معرفة المقصد الأصلي، وتمييزه عن المقصد التبعية، وذلك كما يلي:

١ الشاطبي، الموافقات، ٤٧٦/٢.

٢ المصدر السابق، ٤٧٦/٢.

٣ المصدر السابق، ٤٧٨/٢-٤٧٩.

٤ المصدر السابق، ٤٧٩/٢.

١- يعرف المقصد الأصلي من مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي^١، وقيدها بالابتدائي تحرزاً من الأمر أو النهي الذي قصد به غيره^٢، كقوله تعالى: ﴿فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^٣، فإن النهي عن البيع ليس نهياً مبتدأً، بل هو تأكيد للأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني، فالبيع ليس منهياً عنه بالقصد الأول كما نُهي عن الربا والزنا مثلاً، بل لأجل تعطيل السعي عند الاشتغال به^٤، وقيده بالتصريحي تحرزاً من الأمر أو النهي الضمني الذي ليس بمصرح به^٥.

٢- يعرف المقصد التبعية من الأمر والنهي التصريحي التبعية، وذلك كقوله تعالى: ﴿فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^٦، فالنهي عن البيع مقصوداً قصداً تبعياً^٧.

٣- يعرف المقصد التبعية من خلال الأمر والنهي الضمني أو اللزومي، وذلك بناء على مسألة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومسألة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده، فهذه الأوامر والنواهي المستخرجة بناء على هاتين المقدمتين تعد لزومية للأعمال، لا مقصودة لأنفسها، فهي معتبرة بالقصد الثاني، لا بالقصد الأول، وهذه المرتبة أضعف في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية^٨.

٤- أن المقصد التبعية يتميز عن المقصد الأصلي بأنه في المسألة الواحدة إذا تصور فقهه لم يؤد إلى اختلال المقصد الأصلي^٩.

١ المصدر السابق، ٦٦٧/٢

٢ المصدر السابق، ٦٦٨/٢

٣ سورة الجمعة، الآية، ٩

٤ الشاطبي، الموافقات، ٦٦٨/٢

٥ الشاطبي، الموافقات، ٦٦٨/٢

٦ سورة الجمعة، الآية، ٩

٧ الشاطبي، الموافقات، ٦٦٨/٢، و١٤٤/٣

٨ المصدر السابق، ١٤٣/٣

٩ انظر، المصدر السابق، ٥٠٠/٢

وقد ربط الإمام -رحمه الله- بين المقاصد الأصلية والضرورية وبين المقاصد التبعية والحاجية والتحسينية، ووضع ضابطاً يمكن من خلاله التمييز بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات فقال: " فالضابط في ذلك أن يُنظر في كل أمر: هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول، أم بالقصد الثاني؟ فإن كان مطلوباً بالقصد الأول فهو في أعلى المراتب في ذلك النوع، وإن كان من المطلوب بالقصد الثاني نُظر: هل يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه حتى يطلق على العمل اسم ذلك الضروري؟ أم لا؟ فإن لم يصح فذلك المطلوب قائم مقام الركن والجزء المُقام لأصل الضروري، وإن صح أن يطلق عليه الاسم بدونه، فذلك المطلوب ليس بركن، ولكنه مكمل ومتمم، إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات، فيُنظر في مراتبه على الترتيب المذكور أو نحوه، بحسب ما يؤدي إليه الاستقراء في الشرع في كل جزء منها".

فالإمام في هذه القاعدة بين لنا كيف نُميّز بين الضروري وغيره، فالضروري يجب أن يكون مطلوباً بالقصد الأول، فطريقة تمييز الضروري في كل مسألة عن غيره تتلخص بأن كل ما لا يصح إقامة أصل الضروري في الوجود بدونه، بحيث إذا فقد لا يصح أن يطلق عليه الاسم بدونه، فهذا يعتبر ضرورياً، بحيث يقوم مقام الركن لأصل الضروري، وكل ما يصح أن يطلق على الضروري اسمه بدونه، فهو إما من الحاجيات، وإما من التحسينيات، وهذا يعتبر مطلوباً بالقصد الثاني لا بالقصد الأول.

وقد قرر الإمام -رحمه الله- قاعدة فرعية أصلها بناء على تقسيم المقاصد إلى مقاصد أصلية وتبعية، وهي تكملة للقاعدة السابقة الموسومة بانحصار الكبائر في الضروريات، فقال: "إن أصول الطاعات وجوامعها إذا تبعت وجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائر الذنوب إذا اعتبرت وجدت في مخالفتها، ويتبين ذلك بالنظر في الكبائر المنصوص عليها، وما ألحق بها قياساً فإنك تجده مطرداً إن شاء الله".

١ الشاطبي، الموافقات، ٣/١٨٨-١٨٩

٢ المصدر السابق، ٢/٥٠٢.

ومن خلال هذه القاعدة والقاعدة السابقة يمكننا بيان ضابط التمييز بين الكبائر والصغائر بشكل دقيق كما يلي: تنحصر الكبائر من الذنوب وترك أصول الطاعات وأركانها في مخالفة المقاصد الأصلية، والمقاصد الأصلية منحصرة في الضروريات، وتنحصر صغائر الذنوب وترك لواحق أصول الطاعات في الإخلال بالمقاصد التبعية الثانية، وهي تدخل ضمن الحاجيات.

ومن خلال مفهوم المقاصد الأصلية وطرق معرفتها فإننا نستطيع أن نضيف إلى هذا

الضابط ما يلي:

أن كل واجب لذاته ثبت عن طريق أمر ابتدائي تصريحي يعتبر من الضروريات، وكل نهي لذاته أو محرم لذاته ثبت عن طريق نهي ابتدائي تصريحي يعدّ من الضروريات. - أن الحاجيات تتمثل في الواجب لغيره المستخرج من الأمر التصريحي التبعية، وكذلك في المحرم لغيره المستخرج من النهي التصريحي التبعية.

ويرجع للحاجيات أيضا الواجب أو الحرام الضمني اللزومي، الذي ثبت من خلال قاعدتي: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده، والنهي عن الشيء هل هو أمر بضده. فهذه الواجبات أو المحرمات لم يصرح بها بشكل مباشر، بل هي تمثل وسيلة لتحقيق الواجب الصريح، أو لترك الحرام الصريح، ولهذا فلا تأخذ حكم المقاصد الأصلية، بل هي مقاصد تبعية، ودرجتها أدنى من درجة الواجب لغيره والمحرم لغيره؛ لأنها لم يصرح بها، أما الواجب لغيره والمحرم لغيره فقد نصّ عليهما صراحة.

القاعدة الثالثة: تصنيف مراتب الكبائر والصغائر من خلال قاعدة مراتب المصالح والمفاسد من حيث كلياتها:

تقسم المصالح باعتبار الكليات التي تعود على حفظها إلى خمس كليات، وأضاف البعض إليها سادساً:

١- مصلحة حفظ الدين. ٢- مصلحة حفظ النفس. ٣- مصلحة حفظ العقل. ٤- مصلحة حفظ النسل. ٥- مصلحة حفظ المال. وبعضهم أضاف مصلحة حفظ العرض. وقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشرائع إنما وضعت للمحافظة على هذه الكليات الخمس، وعلمها عند الأمة كالضرورة^٢. وقد ثبت اعتبار هذه الكليات والمحافظة عليها بالاستقراء التام، فهي لم تثبت بدليل معين، ولا شهد لها أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد^٣. أما القاعدة المنبثقة عن قاعدة الكليات الخمس فيمكن استحضارها من خلال تمثيل العلماء على الكليات والتدليل عليها من الشرع، وفيما يلي بيان ذلك:

ونبدأ بالقاعدة التي ذكرها الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين، حيث قال: "كل ما يسد باب معرفة الله تعالى فهو من أكبر الكبائر، يليه ما يسد باب المعاش التي بها حياة الناس، فهذه ثلاثة مراتب، فحفظ المعرفة على القلوب، والحياة على الأبدان، والأموال على الأشخاص. ضروري في الشرائع كلها"^٤؛ وقد أضاف عليها في شفاء الغليل

١ انظر في بيان هذه الكليات، الغزالي، المستصفى، ١٧٦. ابن الحاجب، منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، ٢٤٠/٢، القرافي، تنقيح الفصول، ٣٩١. الشاطبي، الموافقات، ٣٢٦/٢. الآمدي، إحكام الأحكام، ٢٧٤/٣-٢٧٥، ابن السبكي، الإبهاج، ٥٥/٣-٥٦، ابن عاشور، المقاصد، ٢٢٢/٣. الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، ٦، ٢٤٧٧. وقد أورد الطوفي الكلية السادسة وهي العرض، وكذلك القرافي، وذكرها الشاطبي فقال: "وإن ألحق بالضروريات حفظ العرض" الشاطبي، الموافقات، ٤/١٠٤.

٢ الشاطبي، الموافقات، ٣٦/١.

٣ المصدر السابق، ٣٦/١-٣٧.

٤ إحياء علوم الدين، ٤/١٩.

مبيناً الدلالة على الكليات من خلال مصالح العقوبات الشرعية فقال: "حفظ النفس يدل على شرع القصاص في القتل، وحفظ العقل يدل على تحريم الخمر، وحفظ البضع واضح في تحريم الزنا، والعقوبة عليه، والمال محفوظ بمنع التعدي على ملك الغير، وإيجاب الضمان والقطع في السرقة"^١. ثم قال: "وقد نبه على مصالح الدين قوله تعالى: {إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر} وما يكف عن الفحشاء فهو جامع لمصالح الدين، وقد تقترن به مصلحة الدنيا أيضاً"^٢.

والذي يظهر أن تنبه العلماء إلى هذه الكليات الخمس إنما كان من خلال استنباطهم لمصالح العقوبات الشرعية، وهي القصاص، وحد الردة، وحد الزنا، وحد الحرابة، وحد السرقة، وحد الخمر، وحد القذف، فهذه العقوبات الشرعية تمثل جانب حفظ الكليات من العدم، وخاصة ما يتعلق منها بالضروريات، والذي يدل على ذلك أن العلماء حينما يذكرون هذه الكليات الخمس أول ما يمثلون عليها بالحدود والقصاص، ويربطون بين كل واحد من هذه ولازمه من تلك^٣، وأقدم من فعل هذا مما وقفت عليه الإمام أبو الحسن العامري^٤، المتوفى سنة ٣٨١هـ، حيث يقول: "وأما المزاجر فمدارها أيضاً عند ذوي الأديان الستة"^٥، لن يكون إلا على أركان خمسة وهي: مزجرة قتل النفس، كالقود والدية، ومزجرة أخذ المال، كالقطع والصلب، ومزجرة هتك الستر، كالجلد

١ المصدر السابق، ١٦١.

٢ المصدر السابق، ١٦١.

٣ الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، منشورات الزمن، ١٩٩٩م، ٣١-٣٩.

٤ أبو الحسن محمد بن يوسف العامري، النيسابوري، فيلسوف، منطقي، (ت ٣٨١هـ) من أهل خراسان، من آثاره: شروح على كتب أرسطو، النسك العقلي وشرحه، الزركلي، الأعلام، ١٤٨ / ٧، كحالة، معجم المؤلفين، ١٢ / ١٢٧.

٥ الظاهر أن مقصوده بالأديان الستة: ما جمعتهم الآية الكريمة: "إن الذين آمنوا والذين هادوا والنجاري والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون" الآية "٦٢" فهذه أديان أربعة، يضاف إليها المجوس والمشركون، والله أعلم.

والرجم، ومزجرة ثلب العرض، كالجلد مع التفسيق، ومزجرة خلع البيضة، كالقتل عن الردة^١. والذي رأيت من خلال استقرائي لبعض كتب الفقه في المذاهب المختلفة أن ما ذكره أبو الحسن العامري موجود بنصه في عدد من كتب الحنفية، فقد أتى الإمام الحدادي بنص الإمام العامري دون تغييراً، وسبق إلى ذلك الإمام النسفي صاحب كنز الدقائق^٢.

ثم إننا إذا تتبعنا آثار العلماء في هذا الميدان، فإننا نجد كلاماً للإمام الجويني يدل على استحضار هذه الكليات من خلال ما يحفظ بالزواج الشرعية، حيث يقول في سياق كلامه عن النظر الكلي إلى الفروع: "وهذا يتأتى بضبط ورد نظر إلى الكليات فالشريعة متضمنها؛ مأمور به ومنهي عنه، ومباح؛ فأما المأمور به فمعظمه العبادات، فلينظر الناظر فيها، وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواج، وبالجملة الدم معصوم بالقصاص، ومسألة المتفل يهدم حكمة الشرع فيه، والفروج معصومة بالحدود، ولا يخفى ما فيها من الاضطراب، والأموال معصومة عن السراق بالقطع... وأعيان الأموال مستردة من الغصاب"^٤.

أما بالنسبة لقاعدة تصنيف مراتب الكبائر المنبثقة عن قاعدة مراتب المصالح والمفاسد من حيث الكليات فيمكن صياغتها على الشكل التالي: تترتب مراتب الكبائر من حيث كليات مفسادها وقوتها بدءاً بما يؤدي إلى الإخلال بحفظ الدين، فما يؤدي إلى الإخلال بحفظ النفس، فالذي يؤدي إلى الإخلال بحفظ العقل، فالذي يؤدي إلى الإخلال بحفظ النسل فالذي يؤدي إلى الإخلال بحفظ المال، شريطة كون الكبائر في هذا الترتيب في رتبة واحدة من رتب قوة المفسدة وشمولها وتوقع حصولها وثبوتها.

١ العامري، أبو الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب، ص ١٢٥.

وانظر الريسوني، الفكر المقاصدي، ٣١.

٢ الحدادي، الجوهرة المنيرة، ١١٣/١.

٣ النسفي، كنز الدقائق، مطبوع مع البحر الرائق، ١٧/٧-٩.

٤ الجويني، البرهان، ١١٥١/٢.

وإذا تم الجمع بين قاعدة مراتب الكبائر من حيث كليات مفسدها، وقاعدة مراتب الكبائر من حيث قوة مفسدها، مع الأخذ بعين الاعتبار انحصار الكبائر بالإخلال بالضروريات، فيمكن صياغة القاعدة الناشئة عن ذلك على الشكل التالي: تترتب مراتب الكبائر من حيث الكليات التي تخل بدءاً بما يؤدي إلى الإخلال بالضروري من حفظ الدين، فما يؤدي إلى الإخلال بالضروري من حفظ النفس، فالذي يؤدي إلى الإخلال بالضروري من حفظ العقل، فالذي يؤدي إلى الإخلال بالضروري من حفظ النسل فالذي يؤدي إلى الإخلال بالضروري من حفظ المال، شريطة كون الكبائر في هذا الترتيب في رتبة واحدة من رتب شمول المفسدة وتوقع حصولها وثبوتها.

القاعدة الثالثة: قاعدة مراتب الكبائر والصغائر من حيث مقدار شمول مفسدها: قسم العلماء المفساد من حيث مقدار شمولها إلى: عامة وخاصة وجزئية، وفيما يلي بيان مفهوم كل منها:

١- المفساد العامة: وهي ما فيه مفسدة لعموم الأمة أو الجمهور، ولا التفات فيها إلى أحوال الأفراد إلا من حيث إنهم أجزاء من مجموع الأمة.

٢- المفساد الخاصة: وهي ما فيه مفسدة للأحاد باعتبار صدور الأفعال من أحادهم؛ ليحصل بإفسادهم فساد المجتمع المركب منهم، فالالتفات فيها ابتداءً إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعاً.

٣- مفساد الجماعة الجزئية، أو مفساد الفئة. وهي ما فيه مفسدة لجماعة كبيرة من الأمة أو فئة من فئاتها كفئة التجار مثلاً.

أما قاعدة مراتب الكبائر والصغائر من حيث مقدار شمول مفسدها فهي: تتفاوت مراتب الكبائر والصغائر تبعاً لتفاوت المفساد المترتبة عليها من حيث الشمول

امقاصد الشريعة، للإمام محمد بن عاشور، ٨٦.

والعموم، فالمعصية ذات المفسدة الأعم والأشمل أعظم من المعصية ذات المفسدة الأخص والأضيق^١.

وفيما يلي بيان لبعض العبارات المنقولة عن العلماء والتي فيها بيان لهذه القاعدة
بأشكال مختلفة:

فقد عبر عنها الإمام الشاطبي بقوله: "المصلحة العامة مقدمة على المصلحة
الخاصة"^٢.

وعبر الإمام الزيلعي عن معناها بقوله: "كم من ضرر خاص يجب تحمله لدفع الضرر
العام، كالرمي إلى الكفار وإن تترسوا بصبيان المسلمين، وكقطع اليد المستأكلة"^٣.
وقد عبر عنها شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: "الواجب تحصيل المصالح وتكميلها،
وتعطيل المفاسد وتقليلها فإذا

تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعظم المفسدتين
مع احتمال أدناها: هو المشروع"^٤.

وعبر عنها الإمام ابن النجار بقوله: "إذا دار الأمر بين درء إحدى مفسدتين، وكانت
إحدهما أكثر فسادا من الأخرى، فدرء العليا منهما أولى من درء غيرها، وهذا موضع يقبله
كل عاقل، واتفق عليه أولوا العلم"^٥.

وجاءت هذه القاعدة في مجلة الأحكام العدلية بلفظ: "يختار الضرر الخاص لدفع
الضرر العام"^٦.

١ أورد العلماء هذه القاعدة بصيغ متقاربة كلها تدل على المعنى ذاته، انظر: الشاطبي الموافقات،
٦٣٠، ٦٤٥/٢، حيدر، شرح مجلة الأحكام العدلية، ٦٧٢/٢-٦٧٤، الجمل، حاشية الجمل، ٨٢/٥،
الزيلعي، تبيين الحقائق، ١٤٦/٦، ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٥٩٩.

٢ الشاطبي الموافقات، ٦٤٥/٢.

٣ الزيلعي، تبيين الحقائق، ١٤٦/٦.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٨٤/٢٨.

٥ ابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٥٩٩.

٦ حيدر، شرح مجلة الأحكام العدلية، ٦٧٢/٢-٦٧٤.

القاعدة الرابعة: قاعدة مراتب الكبائر والصغائر من حيث توقع حصول مفسدها:

قسم العلماء المفسد من حيث توقع حصولها إلى قسمين رئيسين وهما: المفسد الواقعة والمفسد المتوقعة، وقد تعرض لهذا التقسيم بشكل مباشر الإمامان: الجويني والعز ابن عبد السلام، فقد صرح الإمام العز بن عبد السلام بهذا التقسيم فقال في معرض كلامه عن تقسيمات المصالح والمفاسد: "تنقسم المصالح والمفاسد إلى نفيس وخسيس، ودقيق وجل، وكثر وقل، وجلي وخفي، وأجل وأخروي وعاجل دنيوي، والدنيوي ينقسم إلى متوقع وواقع".^١

وقد تعرض الإمام الجويني لهذا التقسيم عند استعماله لقاعدة أقسام المفسد من حيث التوقع في مجال التطبيق السياسي الشرعي، وبشكل خاص في مسألة خلوبيت المال في الدولة الإسلامية من المال، فقد قسم المفسد من حيث التوقع إلى أربعة أقسام بناء على أقسام أحوال المسلمين عند خلوبيت المال من المال، وفيما يلي بيانها^٢: فالحالة الأولى تمثل: الضرورة العامة الواقعة، والحالة الثانية تمثل: الضرورة العامة المتوقعة، والحالة الثالثة تمثل: الحاجة العامة الواقعة، وأما الحالة الأخيرة فتمثل: الحاجة العامة المتوقعة.

فظهر لنا من خلال كلام إمامنا الجويني تقسيم دقيق تترتب بناء عليه مراتب المصالح والمفاسد من حيث توقع حصولها، وفيما يلي بيانه:

١- المفسد العامة الضرورية الواقعة.

٢- المفسد العامة الضرورية المتوقعة.

٣- المفسد العامة الحاجية الواقعة.

٤- المفسد العامة الحاجية المتوقعة.

١ قواعد الأحكام، ٤٩.

٢ الجويني، الغياثي، ٢٥٧ - ٢٥٨

ونلاحظ هنا أن الإمام جمع في تطبيقه بين ثلاث قواعد وهي قاعدة مراتب المفسد من حيث القوة وقاعدة مراتب المفسد من حيث الشمول بالإضافة إلى قاعدة مراتب المفسد من حيث توقع الحصول.

وأما قاعدة مراتب الكبائر والصغائر من حيث توقع حصول مفسدها فهي: تتفاوت مراتب الكبائر والصغائر تبعاً لتفاوت مفسدها من حيث توقع الحصول فالمعصية ذات المفسد الواقعة أعظم من المعصية ذات المفسد المتوقعة إذا كانتا في مرتبة واحدة من حيث قوة المفسدة وكلياتها وشمولها وثبوتها.

ويمكن التعبير عن القاعدة بالإضافة إلى قاعدتي مراتب المفسد من حيث القوة ومن حيث الشمول بقولنا: تتفاوت مراتب الكبائر والصغائر تبعاً لتفاوت مفسدها من حيث قوة مفسدها وشمولها وتوقع حصولها كما يلي: أكبر الكبائر ما كانت مفسدها عامة ضرورية واقعة، ثم تليها الكبائر ذات المفسد العامة الضرورية المتوقعة، ثم تليها الصغائر ذات المفسد العامة الحاجية الواقعة، ثم تليها الصغائر ذات المفسد العامة الحاجية المتوقعة.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه القاعدة تشتمل أيضاً على المفسد الخاصة سواء أكانت ضرورية أم حاجية.

الفرع الثالث: القواعد التابعة للقواعد المقاصدية والأصولية في تصنيف مراتب الكبائر والصغائر:

قواعد تصنيف مراتب الكبائر والصغائر بناء على اختلاف مفسدها باختلاف العرف والزمان والمكان والحال ونوع الذنب:

هذه القواعد تابعة للقواعد المقاصدية والأصولية في آن واحد، فهي في الأساس ترجع إلى اختلاف مراتب المفسد فيمكن النظر إليها وفق هذا الاعتبار بأنها من القواعد المقاصدية، وهي في الوقت ذاته مستنبطة من قواعد العرف والعادة فهي تابعة للقواعد الأصولية وفق هذا الاعتبار، وترتبط أيضاً بقاعدة لا يندر تغيير الأحكام بتغير الأزمان، فهي

تابعة في جزء منها للقواعد الفقهية المتعلقة بتغير الأحكام، وفيما يلي بيان لأهم قواعد تصنيف مراتب الكبائر والصغائر المرتبطة بالعرف والزمان والمكان والحال ونوع الذنب: **القاعدة الأولى: قاعدة تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بناء على اختلاف مراتب المفسد باختلاف العرف والزمان والمكان والأحوال.**

تشتمل هذه القاعدة على عدد من القواعد الفرعية، ولكي تتضح لنا معالم هذه القاعدة وبالتالي تتمكن من التطبيق عليها لا بد من بيان هذه القواعد التفصيلية، وفيما يلي بيان لها:

القاعدة الفرعية الأولى: تفاوت مراتب الكبائر والصغائر المتعلقة بالعرف بناء على اختلاف الأعراف والعادات:

هذه القاعدة مستنبطة من القاعدة المشتهرة "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"، ولكي يتم تصور هذه القاعدة في مراتب الكبائر فلا بد من البدء ببيان الأصل الذي استنبطت منه هذه القاعدة، وفيما يلي بيان موجز لقاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان والأعراف والعوائد:

فقد بين الإمام القرافي هذه القاعدة حيث قال: "إن القاعدة المجمع عليها أن كل حكم مبني على عادة، إذا تغيرت العادة، تغير"،^١ وقال أيضا: "وإن اختلفت العوائد في الأمصار والأعصار وجب اختلاف هذه الأحكام"^٢ وقال أيضا: "إن إجراء الأحكام التي مدرکها العوائد مع تغيير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة وليس هذا تجديداً لاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهاد فيها العلماء وأجمعوا عليها فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد"^٣.

١ القرافي، الفروق، ١٠٣/٤.

٢ المصدر السابق، ١٠٣/٤.

٣ القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ص ٢١٨.

وبعد بيان هذا الأصل ننتقل إلى بيان القاعدة المتفرعة عنه والمختصة بمراتب الكبائر والصغائر. ونبدأ بما أصله الإمام الجويني حيث قال: "ومما يجب مراعاته في الباب أمور العادات، وهي من أعظم الأقطاب، وذلك جارٍ في الذنوب وترك المروءات. وبيانه: أن اللعب بالنرد إن ثبت أنه ليس من الموبقات والكبائر، فإذا استعظمه أهل قطر، فلا يُقدم عليه إلا جسور. وقد لا يستعظمه أهل ناحية، فيُعتبر في حق أهلها الإصرار. وأمور العادات غالبية في المروءات، حتى لو قيل: جملتها مرتبطة بالعادات، لم يكن بعيداً^١، فنجد أن مرتبة ذنب اللعب بالنرد تختلف باختلاف العرف والعادة. وبالتالي إذا كان في بلد من البلاد صغيرة من الصغائر فإنه قد يكون في بلد آخر كبيرة من الكبائر، وتختلف مرتبته في الكبائر بناء على اختلاف درجة استعظامه عند أهل كل قطر وناحية.

وذكر مثلاً آخر في موضع آخر فقال: "وكان شَيْخِي^٢ يقول: الاستماع إلى الأوتار في رتبة الصغائر، والإدمان فيه مفسق، وما يندر منه لا يفسق. وقطع العراقيون ومعظم الأصحاب بأنه من الكبائر، وهذا يوضحه ما قدمناه من اعتبار العادات^٣؛ فإن كان ما نحن فيه مستقبحاً معدوداً من الفواحش في بعض البلدان، فالهجوم عليه خرمٌ بين، واستجراءً على ترك المروءة. وإن كان لا يعدّ من الفواحش في بعض البلاد؛ فإذا ذاك يقع النظر في أنه من الصغائر أم من الكبائر؟ فهذا قولنا في الألحان والأوتار"^٤.

وبعد هذه النقولات والأمثلة يمكننا صياغة قاعدة مراتب الكبائر والصغائر من حيث تفاوت الأعراف والعوائد، بقولنا:

١ نهاية المطلب، ١٩ / ٨.

٢ يقصد والده الشيخ الإمام ركن الإسلام أبو محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجويني (ت ٤٣٨هـ)، انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٧٢/٥، ابن قاضي شهبة، ١/ ٢١٠.

٣ يقصد بذلك ما ذكره في القاعدة التي أوردتها له في الفقرة السابقة.

٤ نهاية المطلب، ١٩ / ٢٤.

تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بتفاوت المفاصد المترتبة على اختلاف الأعراف
والعوائد وتغيرها، وقد تصير الصغيرة في مرتبة الكبيرة بسبب زيادة المفاصد المترتبة
عليها والمرتبطة باختلاف الأعراف والعوائد وتغيرها .
القاعدة الفرعية الثانية: قاعدة تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بناء على اختلاف
مراتب المفاصد باختلاف الزمان والمكان الذين ترتكب فيهما .

نص شيخ الإسلام ابن تيمية على هذه القاعدة حيث قال: "المعاصي في الأيام
المعظمة والأمكنة المعظمة تغلظ معصيتها وعقابها بقدر فضيلة الزمان والمكان"^١،
وقال في الفتاوى الكبرى: "تضاعف السيئة والحسنة بمكان أو زمان فاضل"^٢.

وقد وردت بعض الأدلة التي تشير إلى أن الأعمال تتفاوت درجاتها بناء على اختلاف
الزمان والمكان الذين تعمل فيهما، فقد وردت النصوص الدالة على فضل العمل في شهر
رمضان مثلاً وأن الدرجات تتضاعف فيه حتى يكون النفل كالفريضة فيما سواه،
والفريضة كسبعين فريضة فيما سواه، وكذلك بالنسبة لبعض الأوقات الفاضلة كيوم
عرفة وعشر ذي الحجة والثلاث الأخير من الليل، وكذلك وردت نصوص تدل على فضل
العمل ومضاعفة الدرجات في أماكن معينة، كالمسجد الحرام والمسجد النبوي
والمسجد الأقصى والمساجد عموماً، فدل ذلك على تفاوت درجات الطاعات باختلاف
الأزمان والأماكن التي تعمل فيها، وهذا يدل بمفهومه على أن الذنوب عموماً تتفاوت
مراتبها تبعاً لاختلاف الأزمان والأماكن التي ترتكب فيها، فالذي يرتكب الفاحشة في
نهار رمضان ذنبه أشد ممن يرتكبها في نهار غيره من الشهور، قال الإمام الحلبي "قتل
النفس بغير حق كبيرة فإن كان .. بالشهر الحرام فهو فاحشة .. والزنا كبيرة فإن
كان .. في شهر رمضان .. فهو فاحشة"^٣ فالذي يقوم بالذنوب في الأوقات الفاضلة كأوقات

١ نقله عنه، ابن مفلح، الآداب الشرعية والمنح المرعية، ٣ / ٤١٥.

٢ الفتاوى الكبرى، ٥ / ٣٧٩.

٣ الحلبي، المنهاج في شعب الإيمان، ١ / ٣٩٧.

رمضان وأوقات الحج، أعظم ممن يقوم بها في الأوقات المفضولة. ومما يدل على ذلك أن الله سبحانه وتعالى حرم البيع مع أن أصله حلال في وقت صلاة الجمعة، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^١. فإذا كان التحريم وقع على أمر مباح خشية انشغال الناس بالمباح وتركهم للواجب، فكيف بارتكاب الكبائر في هذا الوقت؟

وكذلك الأمر بالنسبة للأماكن، فالذي يرتكب الفاحشة مثلاً عند الكعبة أو في المسجد ذنبه أشد ممن يرتكبها في بيته، فقد وردت بعض الروايات^٢ عن عدد من الصحابة رضوان الله عليهم تدل على أن السيئات تتضاعف في مكة كما تتضاعف فيها الحسنات، منها ما روي عن مجاهد أنه قال: رأيت عبد الله بن عمرو بن العاص بعرفة ومنزله في الحل ومصلاه في الحرم فقليل له؛ لم تفعل هذا؟ فقال: "لأن العمل فيه أفضل والخطيئة أعظم فيه"^٣.

وقال الإمام الحلبي "الزنا كبيرة فإن كان .. في البلد الحرام فهو فاحشة قال الله عز وجل ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَكَامِ يُظَلَمِ نُذُوقُهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾"^٤، وقال أيضاً: "قتل النفس بغير حق محرم بعينه.. إن كان عمداً كبيرة... فإن كان القتل في البلد الحرام أو قطع طريق كان فاحشة، لما في ذلك من انتهاك حرمت كثيرة مضمومة إلى حرمة المقتول"^٥، وقال الإمام الغزالي: "يقال إن السيئات تضاعف بها- أي في مكة- كما

١ سورة الجمعة الآية رقم ٩.

٢ أغلبها لم تصح، إما بسبب انقطاع في السند أو ضعف في الرواة، وقد اكتفيت بذكر ما صح مما وقفت عليه.

٣ حديث موقوف صحيح، أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، في كتاب المناسك، باب الخطيئة في الحرم، حديث رقم (٨٨٧٠)

٤ سورة الحج، جزء من الآية ٢٥.

٥ الحلبي، المنهاج في شعب الإيمان، ٣٩٧/١.

٦ المصدر السابق، ٣٩٩ /١.

تضاعف الحسنات^١. وقد بين الإمام ابن القيم^٢ معنى مضاعفة السيئات في البلد الحرام فقال: "ومن هذا تضاعف مقادير السيئات فيه-البلد الحرام- لا كمياتها؛ فإن السيئة جزاؤها سيئة، لكن سيئة كبيرة جزاؤها مثلها، وصغيرة جزاؤها مثلها، فالسيئة في حرم الله وبلده وعلى بساطه أكد وأعظم منها في طرف من أطراف الأرض"^٣.

القاعدة الفرعية الثالثة: قاعدة تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بتفاوت الأحوال.

يندر تحت هذه القاعدة ثلاث قواعد تفصيلية، وهي قاعدة تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بتفاوت أحوال مرتكبيها، وقاعدة تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بتفاوت أحوال الفئات التي ترتكب بحققها، وقاعدة تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بتفاوت أحوال ارتكابها.

أولاً: قاعدة تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بتفاوت أحوال مرتكبيها:

دلت كثير من النصوص على تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بتفاوت أحوال مرتكبيها، فمن ذلك ما ورد في تفاوت مراتب كبيرة الزنا في قوله صلى الله عليه وسلم: (الثيب بالثيب جلد مائة ورمي بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة)^٤، فقد دل الحديث على أن زنا الثيب أعلى مرتبة وأشد عقوبة من زنا البكر. قال الإمام ابن القيم: "وقد ظهر اعتبار هذا المعنى في الشرع حيث جعل حد من أنعم عليه بالتزوج إذا تعداه"

١ إحياء علوم الدين، ١/ ٢٤٣.

٢ الإمام أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرْعِيّ الدمشقيّ، الشهير بابن قيم الجوزية، الفقيه المفسر الأصولي، تفقه في المذهب الحنبلي وبرع وأفتى ولازم شيخ الإسلام ابن تيمية، وأخذ عنه وتفنن في علوم الإسلام، ولد سنة ٦٩١هـ، وتوفي سنة ٧٥١هـ، وألّف تصنيفات كثيرة منها: إعلام الموقعين عن رب العالمين، والطرق الحكمية في السياسة الشرعية، وزاد المعاد في هدي خير العباد، ومدارج السالكين. انظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ٦، ١٦٧-١٦٩، الزركلي، الأعلام، ٦/ ٥٦-٥٧.

٣ زاد المعاد، ١/ ٤٧.

٤ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب في الرجم، حديث رقم ٤١٥٥، والترمذي في جامعه، كتاب الحدود، باب الرجم على الثيب، حديث رقم ١٤٣٤، وابن ماجه في سننه، كتاب الحدود، باب حد الزاني، حديث رقم ٢٥٥٠، وغيرهم.

إلى الزنا: الرجم، وحدّ من لم يعطه هذه النعمة: الجلد، وكذلك ضاعف الحد على الحر الذي قد ملكه نفسه وأتم عليه نعمته ولم يجعله مملوكاً لغيره، وجعل حد العبد المنقوص بالرق الذي لم يحصل له هذه النعمة: نصف ذلك^١.

ومن ذلك ما ورد بتخصيص بعض فئات المرتكبين للكبائر بوعيد شديد بالإضافة إلى الوعيد الحاصل بارتكابهم لتلك الكبائر أصلاً: كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا يزكيهم، ولا ينظر إليهم، ولهم عذاب أليم: شيخ زان، ومملك كذاب، وعائل مستكبر)^٢. ففي هذا الحديث جمع بين ثلاثة أصناف من مرتكبي الكبائر انتفت لديهم الدواعي لارتكاب هذه الكبائر ومع ذلك ارتكبوها، مما يدل على تمحض قصد العصيان منهم، قال القاضي عياض: "خص هؤلاء الثلاثة بأليم العذاب وعقوبة الإبعاد لالتزام كل واحد منهم المعصية التي ذكر على بعدها منه، وعدم ضرورته إليها، وضعف دواعيها عنده، وإن كان لا يُعذر أحد بذنب، ولا فى معصيته الله تعالى، لكن لما لم تدعهم إلى هذه المعاصي ضرائر مزعجة، ولا دواع معتادة، ولا حملتهم عليها أسباب لازمة، أشبه إقدامهم عليها المعاندة، والاستخفاف بحق المعبود، محضاً، وقصد معصيته لا لغير معصيته، فإن الشيخ مع كمال عقله، وإعذار الله له فى عمره، وكثرة معرفته بطول ما مرَّ عليه من زمنه، وضعف أسباب الجماع والشهوة للنساء، واختلال دواعيه لذلك... وعنده من ذلك ما يريحه من دواعي الحلال فى هذا الباب من ذاته، فكيف بالزنا الحرام؟! إذ دواعي ذلك الكبرى الشباب، وحرارة الغريزة، وقلة المعرفة، وغلبة الشهوة بضعف العقل، وصغر السن، وكذلك الإمام لا يخشى من أحد من رعيته، ولا يحتاج إلى مدهنته ومصانعته، إذ إنما يدهن الإنسان ويصانع بالكذب.. من يحذره ويخشى معاقبته أو أذاه ومعاقبته، أو يطلب بذلك عنده منزلة أو منفعة، فهو غني عن

١ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ١/ ٢٣٤ - ٢٣٥.

٢ أخرجه مسلم فى كتاب الإيمان، باب غلط تحريم إسبال الإزار، حديث رقم (١٠٧).

الكذب جملة. وكذلك العائل الفقير، قد عدم بعدمه المال، ولُعاعة الدنيا سبب الفخر والخيلاء والاستكبار على القرناء. إذ إنما يكون ذلك بأسباب الدنيا، والظهور فيها، وحاجات أهلها إليه، فإذا لم يكن عنده أسبابها، فلماذا يستكبر ويستحقر غيره؟^{٢٣}.

وكذلك المعصية من العالم الذي يقتدى به تعتبر أعظم من غيره؛ لأن الناس يقتدون به، وبذلك تكون الصغائر في حقه من الكبائر، فالمعاصي تتضاعف مراتبها بسبب علم صاحبها، وقوّة معرفته بالله، وقُرْبِهِ مِنْهُ، ولهذا توعّد الله خاصّة عباده على المعصية بمضاعفة الجزاء، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُبْنِتَكَ لَفَسَدْتَ تَرَكَتُ الْبَيْتَ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ (٧٤) إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا^{٢٤}. وقال تعالى ﴿يُنْسَاءُ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَحِشَةٍ مَبِينَةٍ يَضْعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾^{٢٥}.

ثانياً: قاعدة تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بتفاوت أحوال الفئات التي ترتكب بحقها:

دلت كثير من النصوص على تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بتفاوت أحوال من ترتكب بحقهم، فقد سئل رسول الله

صلى الله عليه وسلم عن أي الذنب أكبر، فذكر ثلاثة ذنوب، وهي الشرك ثم قتل الولد ثم قال: "أن تزاني حليلة جارك"^{٢٦}. وهذا يدل على أن الزنا بحليلة الجار أعظم من الزنا بالأجنبية—وإن كان الزنا عموماً كبيرة عظيمة— وذلك لما يترتب عليه من مفاسد

١ اللُعاعة: النبات الأخضر قليل البقاء، ومنه قولهم: ما بقي في الدنيا إلا لُعاعة أي بقية يسيرة، انظر: ابن منظور، لسان العرب، ٢١٩/٨.

٢ اليحصبي، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، ٢٨٣/١-٢٨٤.

٣ سورة الإسراء (الآية: ٧٤-٧٥).

٤ سورة الأحزاب، (الآية: ٣٠).

٥ من حديث عبد الله بن مسعود، أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الأدب، باب قتل الولد خشية أن يأكل معه، ج١/٤٤٣.

إضافية فوق المفساد الأصلية، وقد بين الإمام النووي بعض هذه المفساد عند تعليقه على الحديث السابق، فقال: "ومعنى تزاني، أي: تزني بها برضاها، وذلك يتضمن الزنى، وإفسادها على زوجها، واستمالة قلبها إلى الزاني، وذلك أفحش، وهو مع امرأة الجار أشد قبحاً، وأعظم جرمًا، لأن الجار يتوقع من جاره الذب عنه وعن حريمه، ويأمن بوائقه ويطمئن إليه، وقد أمر بإكرامه والإحسان إليه، فإذا قابل هذا كله بالزنى بامرأته، وإفسادها عليه مع تمكنه منها على وجه لا يتمكن غيره منه كان في غاية من القبح".^١

هذا وقد بين الإمام الحلبي أن الكبيرة الواحدة تتفاوت مراتبها بتفاوت أحوال من ترتكب بحقهم، فقال: "قتل النفس بغير حق كبيرة، فإن كان المقتول أباً أو ابناً أو ذا رحم في الجملة... فهو فاحشة... والزنا كبيرة فإن كان بحليلة الجار أو بذات محرم.. فهو فاحشة... وقذف المحصنات كبيرة، وإن كانت المقذوفة أما أو أختا.. كان فاحشة"^٢، وقال: "أخذ الأموال بغير حق كبيرة، فإن كان المأخوذ ماله يفتقر أو كان أب الآخذ أو أمه أو كان الآخذ بالاستكراه والقهر فهو فاحشة"^٣، وبين أن الصغيرة ترتقي إلى مراتب الكبائر بسبب تفاوت أحوال من ترتكب بحقهم فقال: "وأما ما دون الزنا الموجب للحد فإنه من الصغائر، فإن كان مع امرأة الأب أو حليلة الابن أو مع أجنبية أيم لكن على سبيل القهر والإكراه كان كبيرة"^٤، وقال: "سرقة الشيء التافه صغيرة، فإن كان المسروق منه مسكيناً لا غناية عما أخذ منه فذاك كبيرة"^٥.

وقد أورد الإمام العز ابن عبد السلام أمثلة تطبيقية كثيرة على هذه القاعدة، حيث قال: "وليس إثم من قتل فاسقاً ظالماً من فساق المسلمين بمثابة من قتل إماماً عادلاً أو حاكماً مقسطاً أو ولياً منصفاً، لما فوته على المسلمين من العدل والإقساط والإنصاف،

١ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ١/٢، ٨١.

٢ الحلبي، المنهاج في شعب الإيمان، ١/٣٩٧-٣٩٩.

٣ المصدر السابق، ١/٣٩٨.

٤ المصدر السابق.

٥ المصدر السابق.

وكذلك جناية الإنسان على أعضاء نفسه يتفاوت إثمها بتفاوت منافع ما جنى عليه، ويتفاوت ما فوته على الناس من عدله وإقساطه وبره وإنصافه ونصرته للدين، لأن الحق في ذلك كله مشترك بينه وبين ربه، وليس قطع العالم أو الحاكم أو المفتي أو الإمام الأعظم لسان نفسه كقطع من لا ينتفع بلسانه، وكذلك قطع البطل الشديد النكاية في الجهاد يد نفسه أو رجل نفسه أعظم من قطع الضعيف الذي لا أثر له في الجهاد يد نفسه أو رجل نفسه، والمدار في هذا كله على رتب تفويت المصالح وتحقيق المفساد، فكل عضو كانت منفعته أتم كانت الجناية عليه أعظم وزراً^١.

ثالثاً: قاعدة تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بتفاوت أحوال ارتكابها:

تفاوت مراتب الذنب الواحد باختلاف أحواله وذلك بسبب ما يترتب على اختلاف أحواله من مفساد إضافية وما يفوته من مصالح، واختلاف أحوال ارتكاب الذنوب له صور متعددة، منها:

- اختلاف طريقة ارتكاب الذنب كالقتل مثلاً إذا كان مع تقطيع الأعضاء وتعذيب المقتول قبل قتله أو التمثيل بجثته فهو أشد وأعظم من القتل دون هذه الأحوال، وإن كان القتل في جميع أحواله من أكبر الكبائر.
- اختلاف الحال الذي ينتج عن ارتكاب الذنب، وقد بين الإمام العز ابن عبد السلام القاعدة المتعلقة بهذه الصورة مع التمثيل عليها بأمثلة كثيرة، ومما ذكره في ذلك: "يختلف إثم المفساد باختلافها في الصغر والكبر، وباختلاف ما فوته من المنافع، فيختلف الإثم في قطع الأعضاء وقتل النفوس وإزالة منافع الأعضاء باختلاف المنافع، فليس من قطع الخنصر والبنصر من الرجل كإثم من قطع الخنصر والبنصر من اليد، لما فوته من منافعها الدينية والدنيوية،... والمدار في هذا كله على رتب تفويت المصالح وتحقيق المفساد، فكل عضو كانت منفعته أتم كانت الجناية عليه أعظم وزراً^٢.

١ قواعد الأحكام لابن عبد السلام، ج/١/١١٠-١١١.

٢ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج/١/١١٠-١١١.

- اختلاف حال المرتكب له: فالذي يرتكب الذنب وهو خائف منه وقلبه على وجل من أثره يختلف إثمه عن الذي يرتكب الذنب وهو فرح به.

ومن القواعد التابعة لاختلاف حال المرتكب للذنب أن الذنب الصغير يصير في مرتبة الكبائر والذنب الكبير يصير في مرتبة الفواحش إذا قارنه واحد من الأمور التالية:

١- الإصرار على الذنب والمواظبة عليها والإكثار منها مع غلبة المعاصي للطاعات.

٢- استحقر الذنب.

٣- تهاون المرتكب للذنب بستر الله تعالى عليه وحلمه عنه، وذلك من خلال

الجهر بها

٤- الترغيب للغير لارتكابه ودعوتهم إلى ذلك وتزيين ذلك لهم.

٥- كون المرتكب للذنب عالماً يقتدى به.

٦- السرور بارتكاب الذنب والفرح بذلك والتبجح والافتخار أمام الآخرين بذلك.

القاعدة الثانية: قاعدة تفاوت مراتب الكبائر والصغائر باختلاف نوع الذنب:

هذه القاعدة تختص ببعض أنواع الذنوب التي لا تتميز فيها الصغائر عن الكبائر بل تعد جميع الذنوب فيها من الكبائر وإن اختلفت في المراتب، وتعد الكبيرة فيها أشد من الكبيرة فيما سواها من أنواع الكبائر، وتختص هذه القاعدة بكون الذنب من البدع، حيث إن البدع ليس فيها صغائر، وإن كانت مراتبها متفاوتة، وقد بين الإمام الشاطبي أن البدع ليس فيها صغائر، وأن كل بدعة سواء صغرت أم كبرت فهي من الكبائر مع تفاوت مراتبها، فقال: "قد ظهر معنى الكبيرة والصغيرة في المعاصي غير البدع، وأما في البدع فثبت لها أمران: أحدهما: أنها مضادة للشارع ومراغمة له، حيث نصب المبتدع نفسه نصب المستدرك على الشريعة، لا نصب المكتفي بما حدّ له، والثاني: أن كل بدعة - وإن قلت - تشريع زائد أو ناقص أو تغيير للأصل الصحيح، وكل ذلك قد يكون على

١ انظر الفرع الخامس من المطلب الثاني من المبحث الأول من هذا البحث فقد فصلت الكلام هناك حول هذه الأسباب.

الانفراد وقد يكون ملحقاً بما هو مشروع فيكون قادحاً في المشروع، ولو فعل أحد مثل هذا في نفس الشريعة عامداً لكفر، إذ الزيادة والنقصان فيها أو التغيير - قل أو كثر - كفر فلا فرق بين ما قل منه وما كثر، فمن فعل مثل ذلك بتأويل فاسد أو برأي غلط رآه أو ألحقه بالمشروع إذا لم تكفره لم يكن في حكمه فرق بين ما قل منه وما كثر؛ لأن الجميع جنابة لا تحملها الشريعة بقليل ولا بكثير^١.

* * *

المبحث الثالث: تطبيقات قواعد مراتب الكبائر والصغائر في بعض المسائل في

باب التعزير

المطلب الأول: تمهيد حول مفهوم التعزير وأنواعه ومقداره.

الفرع الأول: مفهوم التعزير:

التعزير لغة: التعزير مصدر عزر، وتطلق في اللغة على أصلين: أحدهما: التَّعْظِيم والتوقير والنَّصر، كقوله تعالى: ﴿وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾^١، والثاني: جنسٌ من الضَّرْب، وهو الضرب دون الحدِّ^٢.

التعزير اصطلاحاً: ذكر الفقهاء تعريفات عديدة للتعزير ومن هذه التعريفات: أن التعزير: تأديب على ذنبٍ لا حدَّ فيه ولا كفارة^٣.

الفرع الثاني: أنواع العقوبات التعزيرية:

أورد الفقهاء أنواعاً كثيرة للعقوبات التعزيرية، يمكن تقسيمها إلى أنواع رئيسة بحسب جنس العقوبة ومحلها إلى ما يلي:

- ١- عقوبات بدنية، ومن أشهرها: القتل والضرب.
- ٢- عقوبات مالية كأخذ المال أو تغييره أو إتلافه.
- ٣- عقوبات بدنية ومالية معاً، كجلد السارق من غير حرز مع إضعاف الغرم عليه.
- ٤- عقوبات مقيدة للحرية كالنفي والحبس.
- ٥- عقوبات نفسية ومعنوية كالإنذار والإحضار إلى باب القاضي والوعظ والتوبيخ والتهديد والهجر والتشهير والعزل من الولايات والوظائف.

١ سورة الفتح الآية ٩.

٢ ابن فارس، مقاييس اللغة، ٤/٣١٧.

٣ انظر: النووي، روضة الطالبين، ١٠/١٧٤، الأنصاري، أسنى المطالب، ٤/١٦١، ابن مفلح، الفروع، ٦/١٠٧، المرداوي، الإنصاف، ١٠/٢٣٩.

وقد بين الإمام القرافي (ت: ٦٨٤هـ) أشهر أنواع العقوبات التعزيرية فقال: "وأما جنسه-أي التعزير- فلا يختص بسوطٍ أو حدٍّ أو حبسٍ أو غيره، بل اجتهاد الإمام، وكان الخلفاء المتقدمون يعاملون بقدر الجاني والجناية، فمنهم من يضرب، ومنهم من يُحبس، ومنهم من يُقام على قدميه في تلك المحافل، ومنهم من تُنزع عمامته، ومنهم من يُحَل إزاره، ويعتبر في ذلك قول القائل والمقول له والمقول،...وقد يتجافى السلطان عن الفلته من ذوي المروءة"^١.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) في بيان أنواع العقوبات التعزيرية: "ليس لأقل التعزير حد، بل هو بكل ما فيه إيلاء الإنسان من قول وفعل وترك قول وترك فعل، فقد يعزر الرجل بوعظه وتوبيخه والإغلاظ له، وقد يعزر بهجره وترك السلام عليه حتى يتوب إذا كان ذلك هو المصلحة... وقد يعزر بعزله عن ولايته كما كان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه يعزرون بذلك، وقد يعزر بترك استخدامه في جند المسلمين، كالجندي المقاتل إذا فر من الزحف... وقطع خبزه نوع تعزير له، وكذلك الأمير فعل ما يستعظم، فعزله من الإمارة تعزير له، وكذلك قد يعزر بالحبس، وقد يعزر بالضرب، وقد يعزر بتسويد وجهه وإركابه على دابة مقلوباً"^٢.

وقال الإمام ابن القيم: "التعزير منه ما يكون بالتوبيخ وبالزجر وبالكلام ومنه ما يكون بالحبس، ومنه ما يكون بالنفي، ومنه ما يكون بالضرب... وأنه يسوغ بالقتل إذا لم تندفع المفسدة إلا به مثل قتل المفرق لجماعة المسلمين والداعي إلى غير كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم"^٣.

١ القرافي، الذخيرة، ١٢ / ١١٨.

٢ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ١٥١.

٣ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية، ص ٣٨٤.

وقد بين في أكثر من موضع في كتبه رحمه الله أدلة مشروعية هذه العقوبات التعزيرية المختلفة^١، وإثارا للإيجاز فإنني لن أتعرض لذكر أنواع العقوبات التعزيرية بشكل مفصل وبالتالي لن أتعرض لأدلة مشروعية هذه العقوبات التعزيرية والخلاف بين العلماء في بعض هذه العقوبات التعزيرية أو في بعض الصور المندرجة تحتها.

الفرع الثالث: مقدار العقوبات التعزيرية:

مسألة مقدار العقوبات التعزيرية لها علاقة وثيقة بتطبيقات قواعد مراتب الكبائر والصغائر على باب التعزير، وبيان اختلاف العلماء فيها سيجلي أمام الناظر كثيراً من الإشكالات المتعلقة بإيراد أمثلة متنوعة من مذاهب مختلفة، وذلك لأن الناظر إلى الأمثلة التطبيقية التي أوردها الفقهاء عموماً أو فقهاء النوازل خصوصاً سيجد كثيراً منها يقع في دائرة الاختلاف بين العلماء، وبالتالي لزم بيان آراء المذاهب المعتمدة في مقدار العقوبة التعزيرية، وذلك ببيان الحد الأعلى للتعزير والحد الأدنى له، خصوصاً في عقوبات الضرب والنفي والحبس، مع التنبيه إلى أنني سأختصر في بيان أقوال أهل العلم وأدلتهم ومناقشتها والترجيح بين أقوالهم. وقد أكتفي بذكر الأقوال فقط دون ذكر للأدلة أو المناقشة في بعض المسائل، وذلك لعدة أسباب من أهمها الحرص على الإيجاز، وعدم تطويل البحث.

المسألة الأولى: الحد الأعلى للعقوبة التعزيرية:

اختلف العلماء في الحد الأعلى لعقوبة التعزير عموماً، هل تصل إلى القتل أم لا يجوز أن تصل إليه، وهل هنالك حد أعلى في العقوبات التي دون القتل من ضرب ونفي وحبس وغيرها أم لا، ولكي يتم عرض المسائل التابعة لهذه المسألة بشكل شمولي لا بد من تقسيمها إلى فقرات محددة، وفيما يلي بيان تفصيلها:

١ انظر على سبيل المثال: ابن قيم الجوزية، الطرق الحكيمة، ٣٨٥ - ٣٩٩

الفقرة الأولى: هل تصل عقوبة التعزير إلى القتل؟

الأصل في الشريعة أن التعزير للتأديب، وأنه ينبغي أن لا تكون عقوبة التعزير مهلكة؛ لأن التأديب لا يكون بالإتلاف^١.

وقد اختلف العلماء في بلوغ عقوبة التعزير إلى القتل على ارتكاب بعض الجرائم، وفيما يلي بيان لأهم هذه الجرائم وأقوال العلماء في عقوبة التعزير فيها:

١- جريمة التجسس على المسلمين من قبل الجاسوس المسلم:

فقد أجاز قتله الإمام مالك وبعض أصحاب الإمام أحمد^٢.

وذهب الحنفية والشافعية إلى عدم جواز قتل الجاسوس المسلم^٣، فقد أجاب الإمام أبو يوسف عن سؤال أمير المؤمنين هارون الرشيد فيما يتعلق بحكم الجواسيس المسلمين، فقال: "وإن كانوا من أهل الإسلام معروفين فأوجعهم عقوبة وأطل حبسهم حتى يحدثوا توبة"^٤.

٢- جريمة الابتداع والدعوة إلى البدع المخالفة للكتاب والسنة:

ذهب الحنفية وكثير من أصحاب الإمام مالك، وطائفة من أصحاب الإمام أحمد إلى جواز قتل الداعية إلى البدع المخالفة للكتاب والسنة^٥.

ونص الإمام أحمد على إطالة حبس الداعية إلى البدع وعدم قتله^٦.

١ الأئصاري، أسنى المطالب، ١٦٣ / ٤، ابن قدامة، المغني، ٣٢٤ / ١٠، المرادوي، الإنصاف، ٢٤١ / ١٠.

٢ ابن مفلح، الفروع، ١١٣ / ٦، المرادوي، الإنصاف، ٢٤٩ / ١٠، ابن القيم، الطرق الحكمية، ١٥٧، ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢٩٧ / ٢.

٣ أبو يوسف، الخراج، ٢٧٢، السرخسي، شرح السير الكبير، ٥ / ٢٤٠، الشيرازي، المهذب، ٢٤٢ / ٢، النووي، المجموع، ٣٤٠ / ١٩، ٣٤٢.

٤ أبو يوسف، الخراج، ٢٧٢.

٥ ابن عابدين، رد المحتار، ٣٨١ / ٤، ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢٩٧ / ٢، المرادوي، الإنصاف، ٢٤٩ / ١٠، ابن القيم، الطرق الحكمية، ١٥٧.

٦ المرادوي، الإنصاف، ٢٤٩ / ١٠.

٢- تكرار الجرائم التي يجب في جنسها القتل:

ذهب الحنفية إلى جواز التعزير بالقتل فيما تكرر من الجرائم، إذا كان جنسها يوجب القتل، وقد أوردوا عددا من الجرائم مثل من تكرر منه فعل قوم لوط، ومن تكرر منه القتل بالمثل، ومن تكررت منه السرقة، ومن تكرر منه سب النبي صلى الله عليه وسلم^١.

وذهب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله إلى جواز قتل المفسد متى لم ينقطع شره إلا بالقتل، لأن المفسد كالصائل فإذا لم يندفع الصائل إلا بالقتل قتل^٢.

الفقرة الثانية: الحد الأعلى للتعزير بالضرب:

اختلف العلماء في الحد الأعلى للتعزير بالضرب، وفيما يلي بيان مجمل لمذاهبهم في ذلك:

مذهب الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة: ذهبوا إلى أن للتعزير حد أعلى، واختلفوا فيما بينهم في تحديد الحد الأعلى له.

فذهب الجمهور منهم إلى أنه لا يبلغ أدنى الحدود المشروعة، واختلفوا فيما بينهم في أدنى الحدود هل هي بالنسبة للحر أم بالنسبة للعبد؟ وفيما يلي بيان مذاهبهم:

ذهب أبو حنيفة ومحمد إلى أنه لا يبلغ أربعين جلدة في الضرب، فأقصى غاية عندهما تسع وثلاثون جلدة، وذهب

أبو يوسف إلى أنه لا يبلغ ثمانين جلدة، وفي رواية عنه أن أقصى غايات الضرب خمسة وسبعون^٣.

١ ابن عابدين، رد المحتار، ٤ / ١٩١.

٢ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ١٥١.

٣ الكاساني، بدائع الصنائع، ٧ / ٦٤، ابن الهمام، شرح فتح القدير، ٥ / ٣٤٨، ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ٤ / ٢٢٧.

وذهب الشافعية في المذهب عندهم والحنابلة في رواية إلى أنه لا يبلغ أربعين جلدة بالنسبة للحر، ولا يبلغ عشرين جلدة بالنسبة للعبد^١.

وذهب بعض الشافعية إلى أنه لا يبلغ عشرين جلدة في الأكثر^٢.

وقد استدل الجمهور الذين قالوا بأنه لا يبلغ أدنى الحدود المشروعة بالحديث المروي عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: (من ضرب). وفي رواية..: (من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين)^٣. فقد حمل الإمام أبو حنيفة الحديث على أقل حدود العبد، لأن ذلك يطلق عليه حد ولأن المحل محل احتياط في الدرء، وحد الرقيق أربعون فنقص عنه سوطاً، وحمله أبو يوسف على أقل حدود الأحرار، لأن الأصل الحرية فنقص سوطاً في رواية عنه، ونقص خمسة أسواط في ظاهر الرواية عنه^٤. وقد حمل الشافعية والحنابلة في رواية الحديث على أنه لا يبلغ الأربعين بالنسبة للأحرار، لأن الأربعين حد الخمر في الحر، فكان غاية تعزير الحر تسعة وثلاثين.

١ الشيرازي، المذهب، ٢/ ٢٨٨، الماوردى، الحاوي الكبير، ١٦/ ٣٢٠، الأنصاري، أسنى المطالب، ٤/ ١٦٢، ابن قدامة، المغني، ١٠/ ٣٢٤.

٢ الرمي، نهاية المحتاج، ٨/ ٢٢.

٣ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الأشربة والحد فيها، باب ما جاء في التعزير وأنه لا يبلغ به أربعين، ج ٨/ ٢٢٧، من طريق مسعر بن كدام عن خاله الوليد بن عبد الرحمن عن النعمان بن بشير رضي الله عنه مرفوعاً، ثم قال البيهقي بعده: والمحفوظ هذا الحديث مرسل، وقد أورد الحديث المرسل بعده، وهو من طريق مسعر عن الوليد بن عبد الرحمن عن الضحاک، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. والضحاک هو أبو زرعة الضحاک بن عبد الرحمن بن عرزب الأشعري الشامي الأردني، تابعي ثقة استعمله عمر بن عبد العزيز على دمشق، انظر: العجلي، الثقات، ١/ ٤٧١، ابن حبان، الثقات، ٤/ ٣٨٧. وبناء على ذلك فالحديث مرسل، وبالتالي فهو حديث ضعيف.

٤ الكاساني، بدائع الصنائع، ٧/ ٦٤، ابن الهمام، شرح فتح القدير، ٥/ ٣٤٨، ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ٤/ ٢٢٧.

ولا يبلغ العشرين بالنسبة للعبيد لأن حد العبيد نصف حد الأحرار. وحمله بعض الشافعية على أنه لا يبلغ العشرين عموماً لأن أقل الحد هو حد العبيد^١.
 وذهب الحنابلة في الصحيح إلى أنه لا يزيد في أكثر الجلد عن عشر جلدات، إلا في حالات، وهي: إذا وطئ الرجل جارية امرأته التي أحلتها له فإنه يجلد مائة سوط، وفي وطء الرجل الجارية التي له فيها شرك فإنه يجلد مائة إلا سوطاً.

وفي من شرب الخمر في نهار رمضان فإنه يجلد عشرين سوطاً فوق الحد^٢.
 واستدلوا بما روي عن أبي بردة رضي الله عنه، قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (لا يجلد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله)^٣. وقد استدلوا على تعزير من وطئ جارية امرأته التي أحلتها له بجلده مائة سوط بحديث النعمان بن بشير رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: في الرجل يأتي جارية امرأته، قال: (إن كانت أحلتها له جلدته مائة، وإن لم تكن أحلتها له رجمته)^٤. واستدلوا على تعزير من وطئ جارية لها

١ الشيرازي، المهذب، ٢/ ٢٨٨، الماوردي، الحاوي الكبير، ١٦/ ٣٢٠، الأنصاري، أسنى المطالب، ٤/ ١٦٢، الرملي، نهاية المحتاج، ٨/ ٢٢.

٢ ابن قدامة، المغني، ١٠/ ٣٢٤، الرحيباني، مطالب أولي النهى، ٦/ ٢٢٢-٢٢٣.

٣ حديث متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه واللفظ له، كتاب المحارِبين من أهل الكفر والردة، باب كم التعزير والأدب، حديث رقم (٦٤٥٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب قدر أسواط التعزير، حديث رقم (١٧٠٨).

٤ أخرجه أبوداود في سننه، كتاب الحدود، باب في الرجل يزني بجارية امرأته، حديث رقم (٤٤٥٨، ٤٤٥٩)، والترمذي في جامعه، كتاب الحدود، باب في الرجل يقع على جارية امرأته، حديث رقم ١٤٥١، والنسائي في السنن الصغرى، كتاب النكاح، باب إحلال الفرج، حديث رقم (٣٣٦٠، ٣٣٦١)، وابن ماجه، في سننه، كتاب الحدود، باب من وقع على جارية امرأته، حديث رقم (٢٥٥١) وأحمد في مسنده، ج ٤/ ٢٧٦، ٢٧٥، ٢٧٢، ٢٧٧، أقول: انفرد به أبو بشر جعفر بن إياس، وهو ابن أبي وحشية اليشكري، عن حبيب بن سالم، وجعفر لم يسمع من حبيب بن سالم، فقد قال ابن حجر: كان شعبة يقول لم يسمع أبو بشر من حبيب بن سالم، انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٧/ ٤٧، وبالتالي فالحديث ضعيف لأنه منقطع.

فيها شرك بجلده مائة سوط إلا سوطاً بما رواه ابن جريح قال: (رفع إلى عمر بن الخطاب أن رجلاً وقع على جارية له فيها شرك، فأصابها، فجلده عمر مئة سوط إلا سوطاً). واستدلوا على تعزير من شرب الخمر في نهار رمضان بجلده عشرين سوطاً بما رواه أبو مروان الأسلمي^٢: "أن علياً رضي الله عنه ضرب النجاشي الحارثي الشاعر، ثم حبسه، كان شرب الخمر في رمضان فضربه ثمانين جلدة، وحبسه، ثم أخرجه من الغد فجلده عشرين، وقال: إنما جلدتك هذه العشرين لجرأتك على الله وإفطارك في رمضان"^٣.

ونذهب المالكية في المشهور عندهم والإمام ابن القيم في أكثر من موضع إلى أنه لا حد لأكثر التعزير، ولا يتقيد بالحد في جنسه، فللإمام أن يزيد في التعزير عن الحد مع مراعاة المصلحة التي لا يشوبها الهوى^٤.
وقد استدلوا بأدلة كثيرة منها:

١- إجماع الصحابة على أنه لا حد لأكثر التعزير، فقد روي أن معن بن زائدة زور كتاباً على عمر - رضي الله عنه - ونقش خاتماً مثل خاتمه فجُلد مائة، فشفع فيه قوم، فقال:

١ أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، ج ٧ / ٣٥٨. والحديث موقوف منقطع، لأن عبد الملك بن عبد العزيز بن جريح لم يذكر الراوي الذي سمع منه هذه الحادثة، وهو كثير التدليس، انظر، السيوطي، أسماء المدلسين، ١ / ٣٧. وبالتالي فالحديث ضعيف. وقد صح هذا الحديث مقطوعاً عن سعيد بن المسيب رحمه الله أنه قال في جارية كانت بين رجلين فوقع عليها أحدهما؛ يضرب تسعة وتسعين سوطاً. ابن أبي شيبة، المصنف، ٦ / ٥١٨.

٢ أبو مروان الأسلمي: اسمه مُعْتَبَرٌ وقيل مُعْتَبِرٌ بن عمرو وقيل سعد وقيل عبد الرحمن بن مصعب روى عن عمر وعلي وأبي ذر وغيرهم وقيل إن له صحبة، ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ٧ / ٢٧١، وقال عنه الذهبي: مدني ثقة، انظر: الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، ٢ / ٤٥٩.

٣ أخرجه عبد الرزاق في مصنفه حديث رقم ١٧٠٤٢، ج ٩ / ٢٣١، بإسناد صحيح عن الثوري عن عطاء بن أبي مروان عن أبيه.

٤ المازري، المعلم بفوائد مسلم، ٢ / ٣٩٧، القرافي، الذخيرة، ١٢ / ١١٨، ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢ / ٢٩٤، ابن القيم، الطرق الحكمية، ١٥٧، ابن القيم، إعلام الموقعين، ٢ / ٤٨.

أذكروني الطعن وكنت ناسياً، فجلده مائة أخرى، ثم جلده بعد ذلك مائة أخرى، ولم يخالفه أحد فكان ذلك إجماعاً.

٢- لأن الأصل مساواة العقوبات للجنايات، فقد يكون الجرم عظيماً ولا يُزاد على الحد في الجلد فلا يتأتى مقصود الشارع من الجلد، وهو الزجر عن الجريمة.^٢
وقد ذهب الإمام أحمد في رواية عنه وبعض الحنابلة وشيخ الإسلام ابن تيمية والإمام ابن القيم في موضع إلى أنه لا يبلغ التعزير في كل جريمة حداً مشروعاً في جنسها ويجوز أن يزيد على حد غير جنسها، فلا يبلغ بالتعزير على النظر والمباشرة حد الزنا ولا على السرقة من غير حرز حد القطع ولا على الشتم بدون القذف حد القذف.^٣

وقد استدلوا بما استدل به الحنابلة في استثناء من شرب الخمر في نهار رمضان ومن وطئ جارية امرأته أو وطئ جارية مشتركة، واستدلوا أيضاً بما أورده المالكية من أدلة. واستدلوا بأن هذا القول فيه إعمال لجميع النصوص، قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد ترجيحه لهذا القول: "إن هذا القول أعدل الأقوال، عليه دلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنة خلفائه الراشدين".^٤

والذي أراه وأرجحه إنما هو القول الأخير وهو أنه لا يبلغ التعزير في كل جريمة حداً مشروعاً في جنسها ويجوز أن يزيد على حد غير جنسها، وذلك لأن الأحاديث والآثار

١ هذا الأثر لا أصل له في كتب الحديث، وإنما أورده بعض الفقهاء في كتبهم، انظر: القرافي، الفروق، ٤ / ٢٠٥، وقد علق ابن حجر على هذا الأثر فقال: "إن معن بن زائدة لم يدرك زمان عمر رضي الله عنه، وإنما كان في آخر دولة بني أمية وأول دولة بني العباس، وولي إمرة اليمن، وله أخبار شهيرة في الشجاعة والكرم". انظر، ابن حجر، الإصابة: ٦ / ٣٦٩، فالأثر ضعيف لا صحة له.

٢ القرافي، الفروق، ٤ / ٢٠٥.

٣ ابن قدامة، المغني، ١٠ / ٣٢٤، ابن تيمية، السياسة الشرعية، ١٥١، ابن القيم، الطرق الحكمية، ١٥٦، المرداوي، الإنصاف، ١٠ / ٢٤٧.

٤ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٨ / ١٠٨.

التي استدل بها الجمهور والحنابلة والمالكية لم يصح منها إلا حديث واحد وهو حديث (لا يجلد فوق عشر جلدات) وهذا الحديث رد كثير من أهل العلم على الاستدلال به ومن أقوى ردودهم أن مراد الحديث: أن من ضرب لحق نفسه كضرب الرجل امرأته في النشوز لا يزيد على عشر جلدات أما الإمام فله أن يعزر بأكثر من ذلك. ثم إن هذا القول فيه جمع بين النصوص الواردة في التعزير ومقاديره.

وبالإضافة إلى ذلك يتفق مع العدل ومع المقصود الشرعي من التعزير، فليس من العدل أن يجلد البكر الذي قبل امرأة أجنبية أو قام بمقدمات الزنى أكثر من جلد الزاني البكر، وليس من العدل تغريبه أكثر من سنة، بينما يغرب الزاني البكر سنة واحدة فقط. وكذلك الأمر في جميع العقوبات، ثم إن هذا القول يؤدي إلى ضبط العقوبات التعزيرية وتحقيقها للمقصود الشرعي من تشريعها وذلك بزجر الجناة وتأديبهم وحسم مادة الفساد في المجتمع.

الفقرة الثالثة: الحد الأعلى للتعزير بالنفي-التغريب:-

اختلف الفقهاء في الحد الأعلى للتعزير بالنفي، وفيما يلي بيان لأقوالهم:

ذهب الحنفية والمالكية وبعض الحنابلة وبعض الشافعية إلى جواز أن يزيد النفي عن سنة^٢.

وذهب بعض الشافعية إلى أنه يجب أن ينقص النفي عن سنة للحر ونصف سنة للعبد^٣.

وذهب بعض الحنابلة وهو اختيار القاضي أبو يعلى الفراء منهم إلى أنه يجب أن ينقص النفي عن الحول ولو بيوم واحد^٤.

١ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٨ / ٣٤٨.

٢ الزيلعي، تبيين الحقائق، ٣ / ١٧٤، ابن نجيم، البحر الرائق، ٥ / ١١، ابن عابدين، رد المحتار، ٤ / ١٧٧، المازري، المعلم بفوائد مسلم، ٢ / ٣٩٧، القرافي، الذخيرة، ١٢ / ١١٨، الرحيباني، مطالب أولي النهى، ٦ / ٢٢٢ - ٢٢٤، الشربيني، مغني المحتاج، ٤ / ١٨١، الرملي، نهاية المحتاج، ٨ / ٢١.

٣ الشربيني، مغني المحتاج، ٤ / ١٨١، الرملي، نهاية المحتاج، ٨ / ٢١، الدماطي، إعانة الطالبين، ٤ / ١٩٠، الفراء، الأحكام السلطانية، ٢٧٩.

ويمكن عد ما ذهب إليه الإمام أحمد في رواية عنه وبعض الحنابلة وشيخ الإسلام ابن تيمية والإمام ابن القيم في موضع إلى -أنه لا يبلغ التعزير في كل جريمة حداً مشروعاً في جنسها ويجوز أن يزيد على حد غير جنسها- مذهباً ثالثاً في هذه المسألة. وهذا ما أرجحه في هذه المسألة لما سبق بيانه في الفقرة السابقة.

الفقرة الرابعة: الحد الأعلى للتعزير بالحبس:

اختلف الفقهاء في الحد الأعلى للتعزير بالحبس، وفيما يلي بيان لأقوالهم: ذهب الجمهور من الحنفية والمالكية والحنابلة وبعض الشافعية إلى أنه ليس للحبس حد أعلى وإنما تقدير مدته يرجع إلى الإمام، ويجوز حبس الجاني إلى وفاته^١. وذهب بعض الشافعية إلى أنه يجب أن ينقص الحبس عن سنة للحر ونصف سنة للعبد^٢.

الفقرة الخامسة: الحد الأدنى للتعزير:

اختلف العلماء في مسألة الحد الأدنى للتعزير، فهل للتعزير حد أدنى لا ينزل عنه الإمام في اجتهاده؟ أم ليس له حد أدنى؟ وفيما يلي بيان مذاهبهم: ذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة وبعض الحنفية إلى أنه ليس له حد أدنى^٣. قال الإمام ابن قدامة: "ليس أقله -أي التعزير- مقدراً؛ لأنه لو تقدر لكان حداً"^٤. وقال بعض الحنفية: أقل التعزير بالجلد ثلاث جلدات، وقد اختار المحققون من الحنفية: أنه غير مقدر بعدد، واختار بعضهم أن أقله سوط واحد^٥.

١ الزيلعي، تبين الحقائق، ٣ / ١٧٤، ابن نجيم، البحر الرائق، ٥ / ١١، ابن عابدين، رد المحتار، ٤ / ١٧٧، المازري، المعلم بفوائد مسلم، ٢ / ٣٩٧، القرافي، الذخيرة، ١٢ / ١١٨، الرحيباني، مطالب أولي النهى، ٦ / ٢٢٤، الشربيني، مغني المحتاج، ٤ / ١٨١، الرملي، نهاية المحتاج، ٨ / ٢١.

٢ الشربيني، مغني المحتاج، ٤ / ١٨١، الرملي، نهاية المحتاج، ٨ / ٢١، الدمياطي، إعانة الطالبين، ٤ / ١٩٠.

٣ ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ٤ / ٢٢٨، القرافي، الذخيرة، ١٢ / ١١٨، الشيرازي، المهذب، ٢ / ٢٨٨، الماوردي، الحاوي الكبير، ١٦ / ٣٢٠، ابن قدامة، المغني، ١٠ / ٣٢٤، ابن القيم، الطرق الحكمية، ٣٨٥.

٤ ابن قدامة، المغني، ١٠ / ٣٢٤.

٥ ابن الهمام، شرح فتح القدير، ٥ / ٣٥٠، ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ٤ / ٢٢٨.

والذي أرجحه هو القول الأول ، وهو أنه لا حد لأقله ، وهو قول جماهير أهل العلم ؛ لأنه لم يرد في بيان ذلك نص، ولأن التحديد يتنافى مع المقصود من التعزير، فالمقصود من التعزير إنما هو التأديب وحسم مادة الفساد، وإذا حصل المقصود من التعزير دون جلد أو بأقل من ثلاث جلدات فيتعين المصير إليه، وبالتالي فيرجع ذلك إلى اجتهاد الإمام، فقد يكتفي الإمام بإحضار الجاني إلى القاضي، وقد يكتفي بالوعظ أو التهديد، وقد يصل الأمر إلى الجلد أو الحبس أو النفي أو غيرها من العقوبات، وذلك بحسب الجناية والجاني والمجني عليه.

المطلب الثاني: قواعد التعزير المتعلقة بقواعد تصنيف الكبائر والصغائر وبعض تطبيقاتها:

الفرع الأول: قاعدة مراتب التعزير المتعلقة بقاعدة مراتب الكبائر والصغائر من حيث مراتب قوة مفسدها:

أورد العلماء الذين أصلوا قواعد العقوبات التعزيرية قاعدة مرتبطة بقاعدة تصنيف مراتب الكبائر والصغائر من حيث مراتب قوة مفسدها، وقد عبر عنها الإمام القرافي بقوله: "الأصل مساواة العقوبات التعزيرية للجنايات"^١ وعبر عنها شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: "تختلف مقاديرها - أي التعازير - وصفاتها بحسب كبر الذنوب وصغرها"^٢، وقال الإمام ابن القيم في بيانها: "التعزير لا يتقدر بقدر معلوم بل هو بحسب الجريمة في جنسها وصفتها وكبرها وصغرها"^٣، فالعقوبة التعزيرية لا بد أن تكون متناسبة مع مراتب مفسد الجرائم، فكلما كانت مفسدة الجريمة أكبر كلما كانت العقوبة التعزيرية أشد، فالتعزير في الجرائم التي تخل بالضروريات لا بد أن يكون أشد من التعزير في الجرائم التي تخل بالحاجيات.

١ القرافي، الفروق، ٤ / ٣١٩.

٢ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٨ / ١٠٧.

٣ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ٢ / ٥٢.

ومن الأمثلة التطبيقية على هذه القاعدة: "أن خالد بن الوليد رضي الله عنه حرق ناساً من أهل الردة، فقال عمر رضي الله عنه لأبي بكر رضي الله عنه: أتدع هذا الذي يعذب بعذاب الله؟ فقال أبو بكر رضي الله عنه: لا أشيم سيفاً سله الله على المشركين^٣ ومما هو معلوم أن الردة مخللة بالضرورة من حفظ الدين لذلك ناسبها التشديد في العقوبة التعزيرية، مع أن هذا التشديد في العقوبة التعزيرية أنكره عمر رضي الله عنه، ولم يقره أبو بكر رضي الله عنه، وذلك لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن التحريق بالنار، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعث، فقال: إن وجدتم فلاناً وفلاناً فأحرقوهما بالنار، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أردنا الخروج: (إني أمرتكم أن تحرقوا فلاناً وفلاناً، وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما)^٢.

ومنها: ما روي أن الإمام مالك رحمه الله أمر صاحب الشرط في رجل وجد مع صبي قد جردّه وضمه إلى صدره وغلق على نفسه معه، أن يضربه ضرباً مبرحاً ويسجنه سجناً طويلاً حتى تظهر توبته وتبين، فسجنه صاحب الشرط أياماً قبل أن يضربه، فكان أبوه يختلف إلى مالك ويتردد عليه، ويقول: اتق الله فما خلقت النار باطلاً، فيقول مالك: أجل، وإن الذي ألقى عليه ابنك لمن الباطل، ثم ضربه صاحب الشرط أربعمئة سوط فانتفخ

١ أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، حديث رقم ٩٤١٢، ج ٥ / ٢١٢، والحديث موقوف صحيح، رجاله رجال الصحيح، فقد رواه عبد الرزاق عن معمر بن هشام بن عروة عن أبيه، وقد روي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه حرق الفجاءة السلمي وهو من أهل الردة، وندم بعد ذلك على تحريقه، فقد روي أنه قال في مرضه الذي توفي فيه: "وددت أني لم أكن حرقت الفجاءة السلمي، ليتني قتلته سريحا، أو خيلته نجيحاً، ولم أحرقه بالنار" أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال، حديث رقم ٣٥٣، ص ١٧٤، وابن زنجويه في كتاب الأموال، حديث رقم ٤٦٧، ج ١ / ٣٠٣، ورواه الضياء المقدسي في الأحاديث المختارة وحسنه، ١١/١، قلت: انفرد به علوان بن داود، وقيل علوان بن صالح، قال البخاري عنه: منكر الحديث، وقال العقيلي: لا يتابع على حديثه، انظر: الضعفاء الكبير، للعقيلي، ١٩٠/٢، فالحديث ضعيف، وبناء على ذلك فقصّة تحريق الفجاءة ليست ثابتة.

٢ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، حديث رقم ٢٨٥٣.

فمات، فما أكبر ذلك مالك ولا بالي به، ف قيل له: يا أبا عبد الله إن مثل هذا من الأدب والعقوبة لكثير، فقال هذا بما أجرم، وما رأيت أنه أسسه من العقوبة إلا بما اجترم^١.
أقول: إن هذا التشديد في العقوبة التعزيرية مبني على المشهور من مذهب الإمام مالك في أنه ليس للعقوبة التعزيرية حد أعلى في الضرب أو غيره وإنما هي موكولة إلى اجتهاد الإمام^٢، والذي أراه أن هذا التشديد في العقوبة لا يتناسب مع مرتبة مفسدة الجريمة، وذلك لأنه كما يظهر من الرواية لم يفعل معه الفاحشة وإنما ارتكب مقدمات الفاحشة، مع أن القارئ للرواية ليس مثل القاضي الذي قضى بعد نظر وتأمل في جميع ما يتعلق بهذه الجريمة من أحوال ارتكابها وحال المرتكب لها والمرتكبة بحقه، وما ترتب عليها من مفسد، ومقدار العقوبة التي تتناسب مع مراتب هذه النفاسد، والتي ينزجر بها الجاني.

الفرع الثاني: قاعدة مراتب التعزير المتعلقة بقاعدة مراتب الكبائر والصغائر من حيث مراتب كليات مفسدها:

ذكر العلماء الذين أصلوا قواعد العقوبات التعزيرية قاعدة مرتبطة بقاعدة تصنيف مراتب الكبائر والصغائر من حيث مراتب كليات مفسدها، وقد عبر عنها الإمام ابن القيم بقوله: "التعزير لا يتقدر بقدر معلوم بل هو بحسب الجريمة في جنسها وصفتها"^٣، فعقوبة التعزير تكون بحسب جنس الجريمة، وبحسب جنس مفسدة الإخلال بالكليات، فالتعزير في الجرائم المخلة بالضرورة من حفظ الدين مثلاً لا بد أن يكون أشد من التعزير في الجرائم المخلة بالضرورة من حفظ النفس أو العقل أو النسل أو المال.

١ ابن رشد، البيان والتحصيل، ١٦ / ٢٧٨-٢٧٩، القرافي، الفروق، ٤ / ٣١٨.

٢ انظر: المازري، المعلم بفوائد مسلم، ٢ / ٣٩٧، القرافي، الذخيرة، ١٢ / ١١٨، ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢٩٤ / ٢.

٣ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ٢ / ٥٢.

والتعزير في الجرائم المخلة بالضروري من حفظ النفس لا بد أن يكون أشد من التعزير في الجرائم المخلة بالضروري من حفظ المال.

ومن الأمثلة التطبيقية المتعلقة بالتعزير بسبب الإخلال بحفظ الدين: "أن خالد بن الوليد رضي الله عنه حرق ناساً من أهل الردة، فقال عمر رضي الله عنه لأبي بكر رضي الله عنه: أتدع هذا الذي يعذب بعذاب الله؟ فقال أبو بكر رضي الله عنه: لا أشيم سيفاً سله الله على المشركين^١ ومما هو معلوم أن الردة مخلة بالضروري من حفظ الدين. ومنها أيضاً: ما ذهب إليه الحنفية وكثير من أصحاب الإمام مالك، وطائفة من أصحاب الإمام أحمد من جواز قتل الداعية إلى البدع المخالفة للكتاب والسنة^٢. وذلك لكون البدع المخالفة للكتاب والسنة مخلة بالضروري من حفظ الدين.

ومن الأمثلة التطبيقية المتعلقة بالتعزير بسبب الإخلال بحفظ النفس ما رواه إسماعيل بن أبي حكيم أنه سمع عمر بن عبد العزيز يحدث الناس: أن رجلاً من أهل الذمة قُتل بالشام عمداً وعمر بن الخطاب رضي الله عنه إذ ذاك بالشام، فلما بلغه ذلك، قال عمر رضي الله عنه: قد وقعتم بأهل الذمة، لأقتلن به. فقال أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه: ليس ذلك لك. فصلى ثم دعا أبا عبيدة رضي الله عنه، فقال لم زعمت لا أقتله به. فقال أبو عبيدة رضي الله عنه: رأيت لو قتل عبداً له، أكنت قاتله به؟ فصمت عمر رضي الله عنه، ثم قضى عليه بألف دينار مغلاً عليه^٣. ونلاحظ في هذا الحديث الموقوف أن عمر بن

١ أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، حديث رقم ٩٤١٢، ج ٥ / ٢١٢. والحديث موقوف صحيح، سبق الحكم عليه.
٢ ابن عابدين، رد المحتار، ٣٨١ / ٤، ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢٩٧ / ٢، المرادوي، الإنصاف، ٢٤٩ / ١٠، ابن القيم، الطرق الحكمية، ١٥٧.

٣ الحديث موقوف منقطع لم يذكر فيه عمر بن العزيز رحمه الله الراوي الذي شهد الواقعة أو سمعها، وبقية رجال الإسناد ثقات، فالأصل فيه الضعف إلا أنه يمكن أن يتقوى بكون الرواية ثابتة عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله وأنه أخبر بها الناس ولو لم تثبت لديه لما حدث بها الناس. رواه البيهقي في السنن الكبرى، حديث رقم ١٦٣٤٩، ج ٨ / ٣٢.

الخطاب رضي الله عنه ضاعف الدية على القاتل، وذلك من باب التشديد على الفاعل بسبب إخلاله بحفظ النفس.

ومنها أيضا: ما ذهب إليه المالكية وبعض الحنابلة في قتل الجاسوس المسلم تعزيراً. وذلك من أجل حفظ نفوس الأمة عموماً.

ومن الأمثلة التطبيقية المتعلقة بالتعزير بسبب الإخلال بحفظ العقل ما روته صفة بنت أبي عبيد زوجة عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قالت: وجد عمر في بيت رجل من ثقيف خمراً، وقد كان جلده في الخمر، فحرق بيته، وقال: ما اسمك؟ قال: رويشد، قال: بل أنت فويسق^٢. وهذا التشديد في تعزير بائع الخمر وصانعها بتحريق بيته أو حانوته بسبب ما ينتج عن ترويج الخمر بين المسلمين من مفسد عظيمة تخل بالضرورة من حفظ عقول الأمة، فكان من المناسب تشديد العقوبة على مرتكبي هذه الجريمة لأنهم لم يكتفوا بشرب الخمر فحسب، وإنما أضافوا إلى ذلك جريمة أخرى تتمثل ببيع الخمر للمسلمين وترويجه بينهم مما يؤدي إلى إفساد فئة من المجتمع المسلم، ولهذا السبب استحب الإمام مالك تحريق بيت المسلم الذي يبيع الخمر للمسلمين^٣.

ومن الأمثلة أيضاً ما روي عن أبي عمرو الشيباني، قال: بلغ عمر رضي الله عنه أن رجلاً من أهل السواد، قد أثرى من بيع الخمر، فأرسل (أن اكسروا كل شيء قدرتم له عليه، وسيروا كل ماشية له، ولا يؤو أحد له شيئاً)، قال: فرأيتها ماتت ضيعة، لا يؤوي أحد له شيئاً^٤.

١ ابن مفلح، الفروع، ٦ / ١٣، المرادوي، الإنصاف، ١٠ / ٢٤٩، ابن القيم، الطرق الحكيمة، ١٥٧، ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢ / ٢٩٧.

٢ أخرجه عبد الرزاق في مصنفه، حديث رقم ١٠٠٥١، ج ٦ / ٧٧، والحديث صحيح رجاله ثقات، فقد رواه عبد الرزاق عن عبيد الله بن عمر ومعمّر عن نافع مولى ابن عمر عن صفة.

٣ البُرزلي، فتاوى البُرزلي، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، ٦ / ١٣٠.

٤ أخرجه ابن زنجويه، في الأموال، ص ٢٦٨، والحديث صحيح رجاله ثقات، وأبو عمرو الشيباني، اسمه سعد بن إياس، تابعي مخضرم، أدرك زمان النبي صلى الله عليه وسلم، قال عنه ابن حبان: حج في الجاهلية

ومنها أيضا: ما ذهب إليه الحنفية وكثير من أصحاب الإمام مالك، وطائفة من أصحاب الإمام أحمد إلى جواز قتل الداعية إلى البدع المخالفة للكتاب والسنة. وذلك لأن نشر البدع في المجتمع المسلم يؤدي إلى انحراف عقول فئة من المجتمع مما يؤدي إلى الضلال والتفرق والتنازع المذموم.

ومن الأمثلة المعاصرة أيضاً: تعزير مروجي المخدرات بأشد العقوبات التعزيرية وتعزير متعاطيها، وتعزير ناشري الكتب والأشرطة الماجنة والمخالفة للشرع، وتعزير ناشري المجون والإلحاد والبدع من خلال وسائل الاتصال الاجتماعي وغيرها. ومن الأمثلة التطبيقية المتعلقة بالتعزير بسبب الإخلال بحفظ النسل ما روي أنه أتى هشام بن عبد الملك وهو قاضي المدينة برجل خبيث معروف باتباع الصبيان، قد لصق بغلام في ازدحام الناس حتى أفضى، فبعث به هشام إلى مالك، وقال: أتري أن أقتله؟ فقال مالك: أما القتل فلا، ولكنني أرى أن تعاقبه عقوبة موجعة، فأمر به هشام فجلد أربعمئة سوط، وألقاه في السجن، فما لبث أن مات فذكر ذلك لمالك فما استنكره^٢. أقول: إن هذا التشديد في العقوبة التعزيرية مبني على المشهور من مذهب الإمام مالك في أنه ليس للعقوبة التعزيرية حد أعلى في الضرب أو غيره وإنما هي موكولة إلى اجتهاد الإمام كما سبق بيانه.

حجتين، وكان في أيام النبي صلى الله عليه وسلم صبياً يعقل، وليس له صحبة، يروي عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما، حضر القادسية وهو ابن أربعين سنة، ومات بعد أن تم له عشرون ومائة سنة. الثقات، ٤ / ٢٧٣.

ابن عابدين، رد المحتار، ٤ / ٣٨١، ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢ / ٢٩٧، المرادوي، الإنصاف، ١٠ / ٢٤٩، ابن القيم، الطرق الحكيمة، ١٥٧.

٢ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢ / ١٦٠

ومن الأمثلة أيضاً؛ ما ورد في المرأة تساحق المرأة ويثبت ذلك بإقرار أو بينة، حيث قال أصبغ^١: ليس فيه حد مثل الزنا، وأرى أن تضربا خمسين وخمسين ونحوها^٢. وكذلك ما روي عن سحنون^٣ أنه أتى بامرأة يقال لها حكيمة، وكانت تجمع بين الرجال والنساء، واستفاض خبرها، فأمر بها فنحيت من دارها، وطين باب الدار بالطوب والطين، وضربها سيوطاً، وأمر بنقلها وجعلها بين قوم صالحين، قال: البرزلي؛ وحالهم اليوم تخريب دار من هذه حالتها^٤.

ومنها: ما رواه مطرف^٥ عن مالك - رحمه الله تعالى - أنه كان يرى فيمن أسر الجارية أو الغلام من الدار والناس ينظرون حتى يغيب عليها أو عليه، فلا يدري ما فعل أن

١ أصبغ بن الفرج بن سعيد بن نافع، هو من الطبقة الأولى الذين انتهى إليهم فقه مالك ولم يره أو يسمع منه، فقد رحل إلى المدينة ليسمع من مالك فدخلها يوم مات، وصحب ابن القاسم وابن وهب وأشهب وسمع منهم وتفقه معهم، له تأليف حسان الأصول وتفسير غريب الموطأ وغيرها، توفي سنة خمس وعشرين ومائتين، ومولده بعد الخمسين ومائة. انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب، ٢٠١/١

٢ البرزلي، فتاوى البرزلي، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، ١٥٩ / ٦.

٣ (سحنون): عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي، أبو سعيد، وسحنون، لقب له وهو بفتح السين وضمها، لقب بسحنون باسم طائر في المغرب يعرف بالحدة والفتنة والتحرز لحدته وفطنته في المسائل. وهو من الطبقة الأولى ممن لم ير مالكاً والتزم مذهبه من أهل إفريقية واليه انتهت الرئاسة في العلم بالمغرب، قاضي القيروان، وصاحب (المدونة)، قال عنه ابن القاسم: ما قدم إلينا من إفريقية مثل سحنون، وتوفي في سنة أربعين ومائتين ومولده سنة ستين ومائة. انظر في ترجمته: القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ٤ / ٤٥ - ٨٨، ابن فرحون، الديباج المذهب، ٢ / ٣٠ - ٤٠، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٢ / ٦٨ - ٦٩.

٤ البرزلي، فتاوى البرزلي، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، ١٣٠ / ٦.

٥ مطرف بن عبد الله بن مطرف بن سليمان بن يسار اليساري الهلالي، أبو مصعب، من كبار أصحاب الإمام مالك بن أنس، وهو ابن أخته، قال الإمام أحمد بن حنبل عنه: كانوا يقدمونه على أصحاب مالك، صحب مالكاً سبع عشرة سنة، مات سنة عشرين ومائتين بالمدينة، وسنه بضع وثمانون سنة. انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ٢ / ٣٤٠.

يضرب الثلاثمائة والأربعمائة بكرةً كانت أو ثيباً. قال مطرف: كان الحكام يحكمون بذلك عندنا بمشورة مالك - رحمه الله تعالى -^١.

ومن الأمثلة التطبيقية المتعلقة بالتعزير بسبب الإخلال بحفظ المال تعزير مانع الصدقة بأخذها وأخذ شطر ماله معها، فقد روى معاوية بن حيدة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (في كل سائمة إبل في أربعين بنت لبون، لا يفرق إبل عن حسابها، من أعطاها مؤتجراً فله أجرها، ومن منعها فإننا آخذوها وشطر ماله، عزمة من عزمات ربنا عزوجل، ليس لآل محمد منها شيء)^٢.

الفرع الثالث: قاعدة مراتب التعزير المتعلقة بقاعدة مراتب الكبائر والصغائر من حيث مراتب شمول مفاستها:

تأسيساً على ما تقدم ذكره في قاعدة مراتب الكبائر والصغائر من خلال قاعدة مراتب المفاسد من حيث الشمول فإن قاعدة مراتب التعازير من حيث مقدار شمول مفاسد الجرائم هي: تتفاوت مراتب التعازير تبعاً لتفاوت مفاسد الجرائم المرتكبة من حيث الشمول والعموم، فعقوبة الجريمة ذات المفسدة الأعم والأشمل أعظم من عقوبة الجريمة ذات المفسدة الأخص والأضيق.

١ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ١٨٣ / ٢.

٢ أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ج ٥ / ص ٤، وأبو داود في سننه، واللفظ له، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، حديث رقم ١٥٧٥. والحديث حسن، انفرد به بهز بن حكيم بن معاوية بن حيدة، وقد وثقه ابن المدينة وابن معين وأحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم والنسائي، وقال أبو داود: أحاديثه صحاح، وقال أبو زرعة: صالح الحديث، وقال أبو حاتم: لا يحتج به، وقال ابن عدي: لم أر له حديثاً منكراً، وأرجو أنه إذا حدث عنه ثقة فلا بأس بحديثه، وقال ابن حبان: كان يخطئ كثيراً، وقال فيه الذهبي: صدوق فيه لين وحديثه حسن، انظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٤٣٠ / ٢، ابن عدي، الكامل في الضعفاء، ٦٧ / ٢، ابن حبان، المجروحين، ٢٣٠ / ١، الذهبي، المغني في الضعفاء، ٥٦ / ١، ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٤ / ٨٤ -

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية هذه القاعدة بشكل مفصل فقال: "يعاقبون تعزيراً وتنكيلاً وتأديباً بقدر ما يراه الوالي على حسب كثرة ذلك الذنب في الناس وقتله، فإذا كان كثيراً زاد في العقوبة، بخلاف ما إذا كان قليلاً، وعلى حسب حال المذنب، فإذا كان من المدمنين على الفجور، زيد في عقوبته، بخلاف المقل من ذلك، وعلى حسب كبر المذنب وصغره، فيعاقب من يتعرض لنساء الناس وأولادهم ما لا يعاقبه من يتعرض إلا لامرأة واحدة أو صبي واحد".^١

ومن التطبيقات على هذه القاعدة في التعزير ما روي أن مالكاً رحمه الله كان يرى إذا أخذ السكران في الأسواق والجماعات، قد سَكَرَ وَتَسَلَّطَ بِسُكْرِهِ وَأَذَى النَّاسَ أَوْ رَوَّعَهُمْ بِسَيْفِ شَهْرِهِ أَوْ حِجَارَةِ رَمَاهَا وَإِنْ لَمْ يَضْرِبْ أَحَدًا، أَنْ تُعَظَّمَ عَقُوبَتُهُ يَضْرِبُ حَدَّ السُّكْرِ، ثُمَّ يَضْرِبُ الْخَمْسِينَ وَأَكْثَرَ مِنْهَا عَلَى قَدْرِ جُرْمِهِ.^٢

ومنها ما روى مطرف: أَنَّ مَالِكًا كَانَ يَقُولُ: فِي هَؤُلَاءِ الَّذِينَ عَرَفُوا بِالْفَسَادِ وَالْجَرَائِمِ أَنَّ الضَّرْبَ عَلَى مَا يَنْكَلِهِمْ، وَلَكِنْ أَرَى أَنْ يَحْيِسَهُمُ السُّلْطَانُ فِي السُّجُونِ وَيَثْقِلَهُمْ بِالْحَدِيدِ وَلَا يَخْرُجُهُمْ مِنْهُ أَبَدًا، فَذَلِكَ خَيْرٌ لَهُمْ وَلِأَهْلِيهِمْ وَلِلْمُسْلِمِينَ حَتَّى تَظْهَرَ تَوْبَةُ أَحَدِهِمْ وَتَثَبَّتْ عِنْدَ السُّلْطَانِ فَيُطْلَقَهُ.^٣

ومن الأمثلة أيضاً تعزير المفسدين في الأرض وما يسمى في هذا العصر بـ"البلطجية والشبيحة" فهؤلاء يجب على الإمام تعزيرهم بأشد العقوبات التعزيرية لأن مفسدتهم متعددة عامة تشمل عموم الأمة.

الفرع الرابع: قاعدة مراتب التعزير المتعلقة بقاعدة تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بناء على اختلاف مراتب المفاسد باختلاف العرف والزمان والمكان والأحوال.

١ مجموع الفتاوى ٢٨ / ٣٤٣.

٢ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢ / ١٨٢ - ١٨٣.

٣ المرجع السابق، ٢ / ١٨٣.

المسألة الأولى: قاعدة مراتب التعزير المتعلقة بقاعدة تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بناء على اختلاف مراتب المفسد باختلاف العرف والزمان والمكان:

أورد العلماء في باب التعزير قاعدة متفرعة عن قاعدة تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بناء على اختلاف مراتب المفسد باختلاف العرف والزمان والمكان، وقد عبر عنها أكثر من واحد من العلماء، وفيما يلي بيان لبعض النقول التي فيها بيان لهذه القاعدة:

فقد قال الإمام القرافي مبيناً القاعدة مع بعض التطبيقات عليها: "التعزير يختلف باختلاف الأعصار والأمصار، فرب تعزير في بلاد يكون إكراماً في بلد آخر، كقلع الطيلسان، بمصر تعزير، وفي الشام إكرام، وكشف الرأس عند الأندلس ليس هواناً، وبالعراق ومصر هوان".^١

وقال الإمام ابن القيم: "لما كانت مفسد الجرائم متفاوتة غير منضبطة في الشدة والضعف، والقلة والكثرة، وهي ما بين النظرة والخلوة والمعانقة، جعلت عقوبتها راجعة إلى اجتهاد الأئمة وولاة الأمور بحسب المصلحة في كل زمان ومكان، وبحسب أرباب الجرائم في أنفسهم، فمن سوى بين الناس في ذلك وبين الأزمنة والأمكنة والأحوال لم يفقه حكمة الشرع، واختلفت عليه أقوال الصحابة وسيرة الخلفاء الراشدين وكثير من النصوص".^٢

ومن تطبيقات اختلاف عقوبة التعزير باختلاف الزمان ما رواه أبو مروان الأسلمي:^٣

أن علياً رضي الله عنه ضرب النجاشي الحارثي الشاعر، ثم حبسه، كان شرب الخمر في

١ القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، ٤ / ١٨٣.

٢ إعلام الموقعين ٢ / ١٤٣.

٣ أبو مروان الأسلمي: اسمه مَعْتَبٌ وقيل مَعْتَبُ بن عمرو وقيل سعد وقيل عبد الرحمن بن مصعب روى عن عمر وعلي وأبي ذر وغيرهم وقيل إن له صحبة، ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ٧ / ٣٧١، وقال عنه الذهبي: مدني ثقة، انظر: الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، ٢ / ٤٥٩.

رمضان فضربه ثمانين جلدة، وحبسه، ثم أخرجه من الغد فجلده عشرين. وقال: إنما جلدتك هذه العشرين لجرأتك على الله وإفطارك في رمضان^١.

ومن تطبيقات اختلاف عقوبة التعزير باختلاف المكان ما نقله ابن فرحون عن مُطَرِّف^٢، قال: "كان مالك يرى إذا أخذ السكران في الأسواق والجماعات، قد سكر وتسلط بسكره وآذى الناس أو روعهم بسيف شهره أو حجارة رماها وإن لم يضرب أحدا، أن تعظم عقوبته يضرب حد السكر ثم يضرب الخمسين وأكثر منها على قدر جرمه، --وحكى عنه أيضاً--: أنه يضرب الخمسين والمائة والمائتين ونحو ذلك، ويكون الحد منهما وفيهما^٣".

المسألة الثانية: قاعدة مراتب التعزير المتعلقة بقاعدة تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بناء على اختلاف الأحوال:

تأسيساً على ما سبق بيانه في قاعدة تفاوت مراتب الكبائر والصغائر بتفاوت أحوال، وما يندرج تحت تفاوت الأحوال من قواعد تفصيلية سواء تعلقت بتفاوت أحوال مرتكبيها، أو بتفاوت أحوال الفئات التي ترتكب بحقها، أو بتفاوت أحوال ارتكابها، فقد فرغ العلماء على هذه القاعدة وما يندرج تحتها من قواعد في باب التعزير فبينوا أنه يختلف مقداره وجنسه باختلاف حال المرتكب للجريمة، وحال المرتكبة معه وحال ارتكابها، وفيما يلي بيان لهذه القواعد:

الفقرة الأولى: قاعدة مراتب التعزير بنا على اختلاف أحوال مرتكبي الجرائم:

بين العلماء أن التعزير يختلف باختلاف حال المذنب، وفيما يلي بيان لبعض أقوالهم في بيان هذه القاعدة: قال الإمام أبو يعلى: "يَخْتَلِفُ حُكْمُهَا -أي: التعازير- بِاخْتِلَافِ حَالِهِ

١ أخرجه عبد الرزاق في مصنفه حديث رقم ١٧٠٤٢، ج ٩ / ٢٣١، بإسناد صحيح عن الثوري عن عطاء بن أبي مروان عن أبيه.

٢ سبق ذكر ترجمة له.

٣ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ١٨٢ / ٢ - ١٨٣.

وَحَالِ فَاعِلِهِ^١. وقال الإمام القرافي في معرض تفريقه بين الحدود والتعزير "أنه - أي: التعزير - يختلف باختلاف الفاعل والمفعول معه، والجنائية، والحدود لا تختلف باختلاف فاعلها، فلا بد في التعزير من اعتبار مقدار الجنائية والجاني والمجني عليه"^٢. وقال الإمام ابن قدامة: "تختلف مقاديرها - أي التعازير - وأجناسها وصفاتها باختلاف أحوال الجرائم.. وبحسب حال المذنب في نفسه"^٣.

هذا وقد بين العلماء صوراً تطبيقية متعلقة باختلاف أحوال المذنبين، وفيما يلي بيان لأهم هذه الصور:

فقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن عقوبة التعزير ينبغي أن تختلف باختلاف حال المذنب من حيث الإدمان وتكرار الذنب، فقال: "وعلى حسب حال المذنب فإذا كان من المدمنين على الفجور زيد في عقوبته بخلاف المقل من ذلك"^٤.

وقد بين الإمام أبو يعلى أن ينبغي أن تختلف باختلاف حال الفاعل من حيث مكانته، حيث قال: "تأديب ذي الهيئة من أهل الصيانة أخف من تأديب أهل البذاء والسفاهة لقول النبي - صلى الله عليه وسلم - (أقبلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود)^٥. فإن تساوا في الحدود المقدرة، فيكون تعزير من جل قدره، بالإعراض عنه، وتعزير من دونه، بزجر الكلام، وغاية الاستخفاف الذي لا قذف فيه ولا سب، ثم يعدل بمن دون ذلك إلى الحبس، الذي ينزلون فيه على حسب رتبهم، وبحسب هفواتهم، فمنهم من يحبس يوماً، ومنهم من يحبس أكثر منه إلى غاية غير مقدره، ثم يعدل بمن دون ذلك إلى النفي والإبعاد، إذا

١ الفراء، الأحكام السلطانية، ٢٧٩.

٢ القرافي، الفروق، ٤ / ٣٢٤ - ٣٢٥.

٣ ابن القيم الطرق الحكمية، ٣٨٤.

٤ ابن تيمية، السياسة الشرعية ١٥١.

٥ أخرجه أحمد في مسنده، ج ٦ / ١٨١، وأبو داود في سننه كتاب الحدود، باب في الحد يشفع، حديث رقم

٤٣٧٥.

تعدت ذنوبه إلى اجتلاب غيره إليها، واستضراره بها^١. وبين ذلك أيضاً الإمام ابن فرحون فقال "إن الخلفاء المتقدمين كانوا يعاملون الرجل على قدره وقدر جنائته منهم من يضرب، ومنهم من يجبس، ومنهم من يقام واقفاً على قدميه في المحافل، ومنهم من تُنزع عمامته، ومنهم من يحلُّ إزاره"^٢. وقال أيضاً: "التعزير يكون بحسب الجاني والمجني عليه والجنائية، فإن كان القول عظيماً من ذي الشر مخاطباً به لرفيع القدر بولغ في الأدب، وإن كان على العكس فالعكس... فإن كان رفيف القدر فإنه يخفف أدبه ويتجافى عنه، وكذلك من صدر منه ذلك على وجه الفتلة، لأن القصد بالتعزير الزجر عن العودة، ومن صدر ذلك منه فتلة يظن به أن لا يعود إلى مثلها وكذلك الرفيع"^٣. ثم نبه على المراد برفيع القدر ودينه فقال: "والمراد بالرفيع من كان من أهل القرآن والعلم والآداب الإسلامية لا المال والجاه، والمعتبر في الدنيا الجهل والجفاء والحمافة، فمن كان من أهل الشر ثقل عليه بالأدب لينزجر وينزجر به"^٤.

وقد ذكر الإمام أبو يوسف أن التعزير يختلف باختلاف حال الجاني من حيث احتمالته للعقوبة وجلده وصبره عليها، فقال: "التعزير إلى الإمام على قدر عظم الجرم وصغره، وعلى قدر ما يرى من احتمال المضروب فيما بينه وبين أقل من ثمانين"^٥ وقوله مبني على رأيه في الحد الأعلى للتعزير، وأنه يجب أن يكون أقل من أقل الحدود، وهو حد القذف للأحرار، وقد سبق بيان قوله. وقد قال الإمام ابن فرحون في ذلك: "فإنها - أي التعازير - تختلف بحسب اختلاف الذنوب، وما يعلم من حال المعاقب من جأده وصبره على يسيرها، أو ضعفه عن ذلك، وانزجاره إذا عوقب بأقلها"^٦.

١ الفراء، الأحكام السلطانية، ص ٢٧٩.

٢ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢/٢٩١.

٣ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢/٢٩٩ - ٣٠٠.

٤ المرجع السابق.

٥ أبو يوسف، الخراج، ١/١٨٢.

٦ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢/٢٩٤.

وقد بين الإمام الجويني أن التعزير يختلف باختلاف أحوال الناس في شراستهم: "لا ضبط للتقدير، في التعزير؛ فإن التقدير يختلف باختلاف أحوال الناس في عرامتهم وشراستهم، فرب صاحب عبرة يكفيه تبيكت، ورب عرم خبيث، لا يردعه إلا الكثير من التعزير".^١ وبين الإمام الونشريسي^٢ أن التعزير يختلف من شخص إلى آخر من حيث العقوبة المناسبة للردع والتأديب، فقال "وهذا - أي التعزير - يختلف باختلاف الأشخاص، فرب شخص يردع بالسجن، وآخر لا يردعه الضرب فضلاً عما سواه، فينبغي للحاكم أن ينزل العقوبة في الأشخاص على حسب ما هم عليه"^٣.

الفقرة الثانية: قاعدة مراتب التعزير بنا على اختلاف أحوال الفئات التي ارتكبت الجرائم بحققها:

بين العلماء أن التعزير يختلف مقداره وجنسه باختلاف حال من ارتكبت الجريمة بحققهم، فقد قال الإمام القرافي "أنه -

أي: التعزير - يختلف باختلاف الفاعل والمفعول معه"، وقال ابن فرحون: "تختلف مقاديرها - أي التعازير - وأجناسها وصفاتها... بحسب حال القائل والمقول فيه والقول"^٤. وقد بين الإمام القرافي أن التعزير يختلف مقداره بحسب مكانة المجني عليه، فقال: "ويعتبر في ذلك - أي في التعزير - قول القائل والمقول له والمقول، فإن كان القائل ممن لا قدر له أو عرف بالأذى والمقول له من أهل، فعقوبته أشد، أو من أهل الخمر فعقوبته أخف، إلا أن تخف الجناية جداً فلا يعاقب ويجزر بالقول إن كان القائل ممن له

١ نهاية المطلب، ١٣ / ١٨٦.

٢ أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي التلمساني، أبو العباس، فقيه مالكي، ولد سنة ٨٣٤هـ وتوفي سنة ٩١٤هـ، له مصنفات كثيرة من أشهرها: المعيار المعرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس وبلاد المغرب.

انظر: الزركلي، الأعلام، ١ / ٢٦٩.

٣ الونشريسي، المعيار المعرب، ٢ / ٤٢٢.

٤ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢ / ٢٨٩.

قدر مُعَرِّفاً بِالْخَيْرِ، وَالْمَقُولُ لَهُ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ، زُجِرَ بِالْقَوْلِ، قَالَ مَالِكٌ: وَقَدْ يَتَجَافَى
السُّلْطَانُ عَنِ الْفُلْتَةِ مِنْ ذَوِي الْمُرُوءَةِ^١

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن عقوبة التعزير يختلف مقدارها بحسب كثرة
المجني عليهم أو قتلهم، فقال: "– التعزير – على حسب كبر الذنب وصغره، فيعاقب من
يتعرض لنساء الناس وأولادهم ما لا يعاقبه من يتعرض لإلامرأة واحدة أو صبي واحد"^٢.
ومن الأمثلة التطبيقية على هذه القاعدة في باب التعزير في القذف: أن من قذف نبياً
من الأنبياء كداود عليه السلام فيجب قتله ولا يستتاب لأنه نسب إلى الأنبياء ذنباً هو من
أكبر الكبائر^٣، ومن قذف أمر المؤمنين عائشة رضي الله عنها فإنه يقتل ولا يستتاب، لأنه
أذى النبي صلى الله عليه وسلم^٤ وكذب قول الله تعالى في براءة عائشة رضي الله عنها.
ومن شتم عالماً من علماء الإسلام أو إماماً من الأئمة الصالحين فيجب تعزيره بشكل
أشد من تعزير من شتم واحداً من عامة الناس، قال الإمام الونشريسي: "من تكلم بغير
شيء في أمير من أمراء المسلمين لزمته العقوبة الشديدة ويسجن شهراً"^٥.

الفقرة الثالثة: قاعدة مراتب التعزير بنا على اختلاف أحوال ارتكابها:

بين العلماء أن التعزير يختلف مقداره وجنسه باختلاف أحوال ارتكاب الذنب
وبحسب كثرتة وقلته في الناس، وفيما يلي بيان لبعض ما وقفت عليه من أقوال أهل
العلم في ذلك:

فقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية "تختلف مقاديرها – أي: التعازير – وصفاتها
...بحسب حال الذنب في قلته وكثرتة"^٦. وقال في موضع آخر موضحاً ذلك: التعزير "بقدر

١ القرافي، الذخيرة، ١١٨ / ١٢، وانظر بمعنى كلامه، ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢ / ٢٩٩.

٢ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ١٥١.

٣ البرزلي، فتاوى البرزلي، ٦ / ١٤٢.

٤ المصدر السابق، ٦ / ١٤١ – ١٤٢.

٥ الونشريسي، المعيار المعرب، ٢ / ٤٢٠.

٦ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢٨ / ١٠٧.

ما يراه الوالي على حسب كثرة ذلك الذنب في الناس وقلته، فإذا كان كثيرا زاد في العقوبة، بخلاف ما إذا كان قليلا^١.

وقال الإمام ابن القيم: "تختلف مقاديرها- أي: التعازير- وأجناسها وصفاتها باختلاف أحوال الجرائم وكبرها وصغرها"^٢.

وقد بين الإمام الونشريسي أن التعزير يختلف باختلاف وجه الفعل وطريقة ارتكابه فقال "التعزيرات اجتهادية بقدر الفعل والفاعل ووجه الفعل"^٣. وقال الإمام ابن فرحون إن التعزير يكون "بحسب المقول وبشاعته"^٤.

ومن التطبيقات على هذه القاعدة على سبيل المثال: أن تعزير من أكره امرأة حتى قبلها لا بد أن يكون أشد وأعظم من تعزير من قبل امرأة برضاها أو بعد إغرائها له.

* * *

١ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ١٥١.

٢ ابن القيم، الطرق الحكمية، ٣٨٤.

٣ الونشريسي، المعيار المعرب، ٤١٧/٢.

٤ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ٢، ٣٠٧.

الخاتمة

في ختام هذا البحث أحمد الله العليّ القدير على أن وفقني وأعانني على إتمامه، فلك الحمد ربنا أنت كما حمدت نفسك لأحصي حمداً لك، أنت كما أثبتت على نفسك لا أحصي ثناء عليك، وأصلي وأسلم على خاتم الأنبياء والمرسلين المبعوث رحمة للعالمين، وبعد، فهذه أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال رحلتي في رحاب هذا البحث:

١- أن التعريف الذي أراه جامعاً لمفهوم الكبيرة في الشرع هو: كل ذنب وصفه بكونه من الكبائر صراحة أو قرن به حد دنيوي أو حد أخروي (كالوعيد واللعن...) بخطاب من كتاب أو سنة، أو علم أن مفسدته كفسدة ما سبق أو أكثر، أو قارنه بالإصرار مما هو دونه في المفسدة.

٢- أن للكبائر والصغائر أجناساً وأنواعاً مما يعني أن الكبائر والصغائر مكونة من مجموعات، وكل مجموعة من هذه المجموعات يشترك أفرادها بمرتبة معينة من المفساد وبنوع محدد من أنواع الذنوب.

٣- أن التعريف الذي أراه للصغيرة هو: كل ذنب لم يقارنه بالإصرار ولم يقترب به حد دنيوي أو حد أخروي (كالوعيد واللعن والختم بالنار) أو علم أن مفسدته كفسدة ما سبق أو أقل.

٤- أن من أهم الأسباب التي تؤدي إلى تحول الصغيرة إلى كبيرة ما يلي: الإصرار على الصغيرة، والسرور بارتكاب الصغيرة والاستخفاف بشأنها، وتهاون المرتكب للصغائر بستر الله تعالى عليه وحلمه عنه، والترغيب للغير لارتكابها ودعوتهم إلى ذلك، وكون المذنب عالماً يقتدى به.

٥- أن ضابط الإصرار الذي تتحول بسببه الصغائر إلى كبائر هو: المداومة على نوع واحد من المعاصي أو الإكثار من المعاصي ولو كانت من أنواع مختلفة مع غلبة المعاصي للطاعات أو مساواتها لها، وإذا ترتب على المداومة على الصغائر والإكثار منها مفسدة

تساوي مفسدة كبيرة من الكبائر. أما إذا كان الإنسان يكرر المعصية ويكرر التوبة فهذا لا يعتبر مصراً عليها.

٦- تنقسم قواعد مراتب الكبائر والصغائر إلى ثلاث قواعد رئيسة وهي: القواعد المقاصدية والقواعد الأصولية والقواعد الموضوعية.

٧- أن من القواعد الأصولية في تصنيف مراتب الكبائر والصغائر: قاعدة تصنيف مراتب المنهيات من حيث اقتضاء الترك ومتعلقه: ويمكن اختصارها بقولنا إن مراتب المنهيات من الكبائر والصغائر عند الجمهور تكون حسب التسلسل التالي: أ- الحرام لذاته. ب- الحرام لغيره لوصف لازم له

ت- الحرام لغيره لوصف منفك مجاور له مع ورود النهي عن الفعل مع وجود الوصف المجاور.

ث- الحرام لغيره لوصف منفك مجاور له مع عدم ورود النهي عن الفعل مع وجود الوصف المجاور.

٨- أنه لا بد من الجمع في النظر بين الصيغ وسياقاتها والاستقراء المعنوي لمجموع الأدلة ومواقع معانيها والنظر في المصالح والمفاسد من أجل التوصل إلى تحديد مراتب الكبائر والصغائر.

٩- أن من أهم القواعد المقاصدية في تصنيف مراتب الكبائر والصغائر ما يلي:
أ- قاعدة تصنيف مراتب الكبائر والصغائر من خلال قاعدة مراتب المصالح والمفاسد من حيث القوة: "إذا كانت المعصية تؤدي إلى مفسدة كلية مخللة بالضروري الديني أو الأخروي أو كليهما فهي كبيرة من كبائر الذنوب وإذا كانت مخللة بالحاجي فهي صغيرة من صغائر الذنوب، وإذا كانت الطاعة تنتج أمراً كلياً ضرورياً من المصالح الدنيوية أو الأخروية أو كليهما، فهي لاحقة بأركان الدين، وتركها كبيرة من كبائر الذنوب وإذا كانت تنتج أمراً حاجياً من المصالح فهي في مرتبة لواحق أركان الدين وتركها صغيرة من صغائر الذنوب".

ب- قاعدة التمييز بين الكبائر والصغائر من خلال تقسيم المقاصد من حيث الأصالة والتبعية: "تنحصر الكبائر من الذنوب وترك أصول الطاعات وأركانها في مخالفة المقاصد الأصلية، والمقاصد الأصلية منحصرة في الضروريات، وتنحصر صغائر الذنوب وترك لواحق أصول الطاعات في الإخلال بالمقاصد التبعية الثانية، وهي تدخل ضمن الحاجيات".

ت- قاعدة تصنيف مراتب الكبائر من خلال قاعدة مراتب المصالح والمفاسد من حيث كليتها: "تترتب مراتب الكبائر من حيث الكليات التي تخل بدءاً بما يؤدي إلى الإخلال بالضروري من حفظ الدين، فما يؤدي إلى الإخلال بالضروري من حفظ النفس، فالذي يؤدي إلى الإخلال بالضروري من حفظ العقل، فالذي يؤدي إلى الإخلال بالضروري من حفظ النسل فالذي يؤدي إلى الإخلال بالضروري من حفظ المال، شريطة كون الكبائر في هذا الترتيب في رتبة واحدة من رتب شمول المفسدة وتوقع حصولها وثبوتها".

ث- قاعدة تصنيف مراتب الصغائر المنبثقة عن قاعدة مراتب المصالح من حيث الكليات: "تترتب مراتب الصغائر من حيث الكليات التي تخل بدءاً بما يؤدي إلى الإخلال بالحاجي من حفظ الدين، فما يؤدي إلى الإخلال بالحاجي من حفظ النفس، فالذي يؤدي إلى الإخلال بالحاجي من حفظ العقل، فالذي يؤدي إلى الإخلال بالحاجي من حفظ النسل فالذي يؤدي إلى الإخلال بالحاجي من حفظ المال، شريطة كون الصغائر في هذا الترتيب في رتبة واحدة من رتب شمول المفسدة وتوقع حصولها وثبوتها".

ج- قاعدة مراتب الكبائر والصغائر من حيث مقدار شمول مفسدتها: "تفاوت مراتب الكبائر والصغائر تبعاً لتفاوت المفسد المترتبة عليها من حيث الشمول والعموم، فالمعصية ذات المفسدة الأعم والأشمل أعظم من المعصية ذات المفسدة الأخص والأضيق".

ح- قاعدة مراتب الكبائر والصغائر من حيث توقع حصول مفسدتها: "تفاوت مراتب الكبائر والصغائر تبعاً لتفاوت مفسدتها من حيث قوة مفسدتها وشمولها وتوقع

حصولها كما يلي: أكبر الكبائر ما كانت مفسدها عامة ضرورية واقعة، ثم تليها الكبائر ذات المفسد العامة الضرورية المتوقعة، ثم تليها الصغائر ذات المفسد العامة الحاجة الواقعة، ثم تليها الصغائر ذات المفسد العامة الحاجة المتوقعة”.

١٠- من أهم القواعد الموضوعية في تصنيف مراتب الكبائر والصغائر ما يلي:

أ- تتفاوت مراتب الكبائر والصغائر بتفاوت المفسد المترتبة على اختلاف الأعراف والعوائد وتغيرها، وقد تصير الصغيرة في مرتبة الكبيرة بسبب زيادة المفسد المترتبة عليها والمرتبطة باختلاف الأعراف والعوائد وتغيرها .

ب- تتفاوت مراتب الكبائر والصغائر بناء على اختلاف مراتب المفسد باختلاف الزمان والمكان الذين ترتكب فيهما.

ت- تتفاوت مراتب الكبائر والصغائر بتفاوت أحوال مرتكبيها.

ث- تتفاوت مراتب الكبائر والصغائر بتفاوت أحوال الفئات التي ترتكب بحقها.

ج- تتفاوت مراتب الذنب الواحد باختلاف أحواله وذلك بسبب ما يترتب على اختلاف أحواله من مفسد إضافية وما يفوته من مصالح واختلاف أحوال ارتكاب الذنوب له صور متعددة، منها: اختلاف طريقة ارتكاب الذنب، واختلاف الحال الذي ينتج عن ارتكاب الذنب، واختلاف حال المرتكب له.

ح- أن البدع ليس فيها صغائر، وإن كانت مراتبها متفاوتة.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

- ١- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي، (ت: ٣٢٧هـ)، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٥٢م.
- ٢- ابن أبي شيبة، الحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان الكوفي (ت: ٢٣٥هـ) مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث والآثار، ضبطه وعلق عليه سعيد اللحام، دار الفكر.
- ٣- ابن أمير حاج، محمد بن محمد، (ت: ٨٧٩هـ)، التقرير والتحبير في شرح التحرير، دار الكتب العلمية.
- ٤- ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، (ت: ٧٢٨هـ)، السياسة الشرعية، دار المعرفة- بيروت.
- ٥- _____، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية.
- ٦- _____، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، تصوير الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.
- ٧- ابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي الشهير بابن الحاج، المدخل، دار الفكر، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ٨- ابن الحاجب، عثمان بن عمرو جمال الدين، (ت: ٦٤٦هـ)، منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، مطبعة السعادة، ط١، ١٣٢٦هـ.
- ٩- _____، مختصر منتهى السؤل والامل في علمي الأصول والجدل، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.
- ١٠- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، (ت: ٥٣٤هـ)، الثقات، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، ط١، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- ١١- _____، المجروحين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي - حلب - سوريا.

- ١٢- ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، (ت: ٨٥٢هـ)، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط١، ١٣٢٦هـ.
- ١٣- _____، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل - بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
- ١٤- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، دار صادر - بيروت.
- ١٥- ابن دقيق العيد، محمد بن علي بن وهب، (ت: ٧٠٢هـ)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية.
- ١٦- ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، دار المعرفة - بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
- ١٧- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: ٥٢٠هـ)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: د. محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ١٨- ابن زنجويه، أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة النسائي المعروف بابن زنجويه (ت: ٢٥١هـ) الأموال، تحقيق د. شاكر زيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٩- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، ود. عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع ط٢ - ١٤١٣هـ.
- ٢٠- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح، فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، دار المعرفة - بيروت، ط١، ١٩٨٦م.
- ٢١- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر - بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

- ٢٢- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، التحرير والتنوير (تفسير ابن عاشور) مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، ط١، سنة ١٤٢٠هـ.
- ٢٣- _____، مقاصد الشريعة، دار النفائس، عمان - الأردن، ط٢، ٢٠٠١م.
- ٢٤- _____، مقاصد الشريعة، (تحقيق ومراجعة: الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة)، طبع بإشراف وزارة الأوقاف بدولة قطر، ٢٠٠٤م.
- ٢٥- ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز السلمي، (ت: ٦٦٠هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار المعرفة، بيروت.
- ٢٦- _____، الفوائد في اختصار المقاصد "القواعد الصغرى"، تحقيق، إيداع الطباع، دار الفكر المعاصر - دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤١٦هـ.
- ٢٧- ابن عدي، عبد الله بن عدي بن عبد الله الجرجاني، (ت: ٣٦٥هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر - بيروت، ط٣، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- ٢٨- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي، تاريخ دمشق، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٨م.
- ٢٩- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المجلس العلمي، فاس، ١٩٨٠م.
- ٣٠- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، بتحقيق عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ط٢، ١٩٧١م.
- ٣١- ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد اليعمرى، (ت: ٧٩٩هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٣٢- _____، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: الدكتور محمد الأحمدى أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.
- ٣٣- ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، عالم الكتب - بيروت، ط١ - ١٤٠٧هـ.

- ٣٤- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ). روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط ٥، (تحقيق: د. عبد الكريم النملة)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٧م.
- ٣٥- _____، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار الفكر - بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ.
- ٣٦- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية.
- ٣٧- _____، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، المكتب الإسلامي، دار عمار، عمان، ط ١، ١٩٩١م.
- ٣٨- _____، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة - بيروت - مكتبة المنار الإسلامية - الكويت، ط ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- ٣٩- _____، الطرق الحكمية، تحقيق د. محمد جميل غازي، مطبعة المدني - القاهرة.
- ٤٠- _____، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ٣، ١٣٩٣هـ.
- ٤١- ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٩٦٦.
- ٤٢- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر - بيروت.
- ٤٢- ابن مفلح، محمد بن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ.
- ٤٤- _____، الفروع، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.
- ٤٥- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، (ت: ٧١١هـ)، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، طبعة مصورة عن طبعة بولاق.

- ٤٦- ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحى، (ت: ٩٧٢هـ)، شرح الكوكب المنير، (تحقيق د.محمد الزحيلي ود.نزيه حماد)، مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م.
- ٤٧- ابن نجيم الحفيد، أحمد بن زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري، شرح رسالة الصغائر والكبائر الرسالة لابن نجيم الحنفي، والشرح لحفيده زين الدين أحمد بن إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ١٩٨١م.
- ٤٨- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن نجيم المصري، (ت: ٩٧٠هـ)، رسالة في بيان الكبائر والصغائر من الذنوب - مخطوطة - نسخة معهد الثقافة والدراسات الشرقية - جامعة طوكيو، اليابان.
- ٤٩- _____، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت.
- ٥٠- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت: ٦٨١هـ)، شرح فتح القدير، دار الفكر، لبنان - بيروت.
- ٥١- أبو عبيد، القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (ت: ٢٢٤هـ)، الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، دار الفكر - بيروت.
- ٥٢- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد الأنصاري (ت: ١٨٢هـ)، الخراج، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث.
- ٥٣- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسين، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، عالم الكتب.
- ٥٤- الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن زكريا، أسنى المطالب، دار الكتاب الإسلامي، بدون رقم للطبعة ولا تاريخ للنشر.
- ٥٥- الألباني، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، مكتبة المعارف، الرياض - ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٥٦- _____، صحيح الجامع الصغير، المكتب الإسلامي، بيروت.

- ٥٧- الأمدى، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٤هـ.
- ٥٨- البخاري، الحافظ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن المغيرة، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، دار إحياء التراث العربي.
- ٥٩- البُرزُلي، أبو القاسم بن أحمد البلوي التونسي، المعروف بالبُرزُلي، فتاوى البرزلي، جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام، تحقيق: د. محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م.
- ٦٠- البزدوي، علي بن محمد بن الحسين، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، المعروف بأصول البزدوي أصول البزدوي، مطبعة جاويد بريس - كراتشي.
- ٦١- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
- ٦٢- _____، السنن الكبرى، السنن الكبرى، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، ط١، ١٣٤٤هـ.
- ٦٣- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح، "سنن الترمذي"، دار الفكر، ط٢، ١٩٨٣م.
- ٦٤- التفازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت: ٧٩٢هـ)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م.
- ٦٥- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.
- ٦٦- الجمل، سليمان بن منصور العجيلي المصري، حاشية الجمل، "فتوحات الوهاب بتوضيح فهم الطلاب" دار الفكر.
- ٦٧- الجوهرى، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، القاهرة، ط٢، ١٩٨٢م.

- ٦٨- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، (ت: ٤٧٨هـ)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي - مصر، مكتبة السعادة - مصر، ١٩٥٠م.
- ٦٩- _____، البرهان في أصول الفقه، ط١، (تحقيق د. عبد العظيم الديب)، طبع على نفقة أمير دولة قطر، ١٣٩٩هـ.
- ٧٠- _____، "الغياثي" غياث الأمم في التياث الظلم، (تحقيق د. عبد العظيم الديب)، مكتبة إمام الحرمين، ط١، ١٤٠١هـ.
- ٧١- _____، نهاية المطالب في دراية المذهب، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية - جدة، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- ٧٢- الحدادي، أبو بكر بن علي بن محمد، (ت: ٨٠٠هـ)، الجوهرة المنيرة، المطبعة الخيرية.
- ٧٣- الحليمي، أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الفقيه الشافعي المعروف بالحليمي الجرجاني، المنهاج في شعب الإيمان، تحقيق حلمي محمد فودة، دار الفكر - ط١، ١٩٧٩م.
- ٧٤- حيدر، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، دار الجيل.
- ٧٥- الخادمي، محمد بن محمد بن مصطفى، بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية، دار إحياء الكتب العربية.
- الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، سنن الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني، دار المعرفة - بيروت، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- ٧٦- الدمياطي، أبو بكر بن محمد شطا الدمياطي، إعانة الطالبين حاشية على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
- ٧٧- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

- ٧٨- _____، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية.
- ٧٩- _____، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق: محمد عوامة - أحمد محمد نمر الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية - مؤسسة علوم القرآن، السعودية - جدة، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- ٨٠- _____، المغني في الضعفاء، تحقيق: دنور الدين عتر، إدارة إحياء التراث - قطر.
- ٨١- الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم الأصول، تحقيق، د. طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط١، ١٤٠٠هـ.
- ٨٢- الزَّحِيَّانِي، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي، (ت: ١٢٤٣هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٦١م.
- ٨٣- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة، الشهير بالشافعي الصغير، نهاية المحتاج، دار الفكر، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، بيروت.
- ٨٤- الروكي، محمد، نظرية التععيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، دار الصفاء، دار ابن حزم.
- ٨٥- الريبسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، منشورات الزمن، ١٩٩٩م.
- ٨٦- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، عالم الكتب - بيروت ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٨٧- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي، (ت: ٧٩٤هـ)، البحر المحيط، دار الكتب.
- ٨٨- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزَّركليّ الدمشقي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط٥، ١٩٨٠م.
- ٨٩- الزرقاء، مصطفى أحمد، (١٩٦٣م)، المدخل الفقهي العام، المدخل الفقهي العام (ط٧)، مطبعة جامعة دمشق.
- ٩٠- الزيلعي، عثمان بن علي، تبیین الحقائق في شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي.

- ٩١- السبكي ، علي بن عبد الكافي، (ت:٧٥٦هـ)، وولده عبد الوهاب، (ت:٧٧١هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.
- ٩٢- السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت: ٤٨٣هـ) شرح السير الكبير، الشركة الشرقية للإعلانات، ١٩٧١م.
- ٩٣- السجستاني، أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
- ٩٤- السيوطي، جلال الدين السيوطي، أسماء المدلسين، تحقيق: محمود محمد نصار، دار الجيل - بيروت، ط١.
- ٩٥- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي (ت: ٧٩٠هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، ط٣، (اعتنى بهذه الطبعة الشيخ إبراهيم رمضان وهي مقابلة على الطبعة التي شرحها الشيخ عبد الله دراز)، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧م.
- ٩٦- _____، الاعتصام، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٧م.
- ٩٧- الشافعي، الإمام محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي - مصر، ١٩٤٠م.
- ٩٨- شبير، محمد عثمان، (٢٠٠٠م)، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، (ط١) عمان: دار الفرقان.
- ٩٩- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني (ت: ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت.
- ١٠٠- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٩هـ.
- ١٠١- الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ط١، المكتب الإسلامي، دار صادر، بيروت، ١٩٦٩م.

- ١٠٢- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، المذهب في فقه الإمام الشافعي، دار الفكر، بيروت.
- ١٠٣- الضياء المقدسي، الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبلي المقدسي المشهور بالضياء المقدسي، الأحاديث المختارة، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٠هـ.
- ١٠٤- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، مكتبة العلوم والحكم - الموصل، ط٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.
- ١٠٥- الطبري، الإمام أبو جعفر، محمد بن جرير، جامع البيان عن آي القرآن، ضبط وتعليق: محمود شاكر، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
- ١٠٦- الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، الحنبلي، التعيين في شرح الأربعين، (تحقيق أحمد حاج عثمان)، المكتبة المكية، مكة، ١٩٩٨م.
- ١٠٧- العامري، أبو الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب.
- ١٠٨- عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- ١٠٩- العجلي، أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي الكوفي، معرفة الثقات، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، مكتبة الدار - المدينة المنورة، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١١٠- العزي، عبد المنعم صالح العلي، تهذيب مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، وزارة العدل والشؤون الإسلامية والأوقاف، دولة الإمارات العربية.
- ١١١- العطار، حسن بن محمد بن محمود، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية.
- ١١٢- العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي (ت: ٣٢٢هـ)، الضعفاء الكبير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

- ١١٣- العلائي، خليل بن كيكليدي العلائي، تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، تحقيق د. إبراهيم محمد السلفيتي، دار الكتب الثقافية - الكويت.
- ١١٤- العكري، عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي (ت: ١٠٨٩هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير- دمشق، ١٤٠٦هـ.
- ١١٥- عياض، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليعصبى (ت: ٥٤٤هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ابن تايوت الطنجي، وعبد القادر الصحرابي، محمد بن شريفة، وسعيد أحمد أعراب مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، ط١، ابتداءً من ١٩٦٥ إلى ١٩٨٣م.
- ١١٦- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (ت: ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، دار المعرفة.
- ١١٧- _____، المستصفي من علم الأصول، (تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
- _____، المستصفي من علم الأصول، تحقيق د.محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ١١٨- الفراء، أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء، (ت: ٤٥٨هـ)، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٣١هـ - ٢٠٠٠م.
- ١١٩- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: د.مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- ١٢٠- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العصرية.
- ١٢١- القرافي، شهاب الدين أبو العباس، أحمد بن إدريس الصنهاجي المالكي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ١٩٩٥م.
- ١٢٢- _____، أنوار البروق في أنواع الفروق، عالم المكتبات، بيروت.

- ١٢٣- _____، أنوار البروق في أنواع الفروق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ -
١٩٩٨م.
- ١٢٤- _____، تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ط ٢، مكتبة الكليات الأزهرية،
القاهرة، ١٩٩٣م.
- ١٢٥- _____، شرح تنقيح الفصول، دراسة وتحقيق ناصر علي الغامدي، ١٤٢١هـ -
٢٠٠٠م.
- ١٢٦- _____، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بوخيزة، دار الغرب الإسلامي -
بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.
- ١٢٧- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المكتبة
العربية، مصر.
- ١٢٨- القشيري، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، الجامع الصحيح، المسمى "صحيح مسلم"،
دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ١٢٩- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، (ت: ٨٧٥هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب
الشرائع، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ١٣٠- كحالة، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى - بيروت، ودار إحياء التراث العربي -
بيروت.
- ١٣١- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٩هـ.
- ١٣٢- المازري، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي (ت: ٥٣٦هـ) المعلم بفوائد
مسلم، تحقيق: الشيخ محمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية
للكتاب بالجزائر، والمؤسسة الوطنية للترجمة والتحقق والدراسات بيت الحكمة، ط ٢،
١٩٨٨م، والجزء الثالث صدر بتاريخ ١٩٩١م.
- ١٣٣- الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد حبيب، (ت: ٤٥٠هـ) الحاوي الكبير، دار الفكر، بيروت.

- ١٣٤- المرادوي، علي بن سليمان المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت.
- ١٣٥- المزي، يوسف بن الزكي عبد الرحمن المزي، تهذيب الكمال، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ١٣٦- ملحم، محمد همام عبد الرحيم، تأصيل فقه الأولويات دراسة مقاصدية تحليلية، دار العلوم- عمان، ط٢، ٢٠٠٨م.
- ١٣٧- المناوي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
- ١٣٨- النسائي، أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، المجتبى من السنن، دار البشائر الإسلامية، بيروت، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ط٢، ١٩٨٦م.
- ١٣٩- النسفي، كنز الدقائق، مطبوع مع البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم، دار المعرفة، بيروت.
- ١٤٠- النفاوي، أحمد بن غنيم بن سالم، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القرواني، دار الفكر.
- ١٤١- النووي، أبوزكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، (ت: ٦٧٦هـ)، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ١٤٠٥هـ.
- ١٤٢- _____، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الدار المصرية، القاهرة.
- ١٤٣- _____، المجموع دار الفكر، لبنان- بيروت، ١٩٩٧م.
- ١٤٤- الهيتمي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر المكي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ١٤٥- الهيتمي، نور الدين علي بن أبي بكر الهيتمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.

١٤٦- الواحدي، علي بن أحمد بن محمد بن علي بن متويه، التفسير البسيط، (بتحقيق خمسة عشر باحثاً وباحثة)، طباعة ونشر عمادة البحث العلمي-جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية، ١٠١، الرياض- ١٤٣٠هـ.

١٤٧- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، (ت: ٩١٤هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، حققه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للملكة المغربية، ١٠١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

١٤٨- ياسين، د. محمد نعيم، مذكرة في القواعد الفقهية، مخطوط.

* * *

- 148- Wahb, M. (n.d.). *IHKām al-aHkām SharH Umdat al-aHkām*. MaTba‘at Al-Sunnah Al-Muhammadiyah.
- 149- Yassīn, M. (n.d.). *Mudhakirah fī al-qawā‘id al-fiqhiyyah* (Manuscript). (n.p.).
- 150- *Zād al-ma‘ād fī hady khayer al-ibād* (14th ed.). (1986). Beirut: Mu’assasat Al-Risalah & Kuwait: Maktabat Al-Manār Al-Islamiyyah.

* * *

- 136- *MaqāSid al-shari'a*. (2004). M. Ibn Al-Khojah. Qatar: Ministry of Endowments.
- 137- Muhammad, M. (n.d.). *Al-Taqrīr wa al-taHbīr fī SharH al-tahrīr*. Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 138- *MukhtaSar muntaha al-sū'l wa al-amal fī ilmay al-uSūl wa al-jadal* (2nd ed.). (1983). Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 139- MulHim, M. (2008). *Ta 'Sīl fīqh al-awlawiyāt: Dirāsah maqāsidīyyah taHlīliyyah* (2nd ed.). Amman: Dar Al-Ulūm.
- 140- Muslim, M. (n.d.). *SaHīH Muslim*. Beirut: Dar IHyā' Al-Turāth Al-Arabi.
- 141- *Nihāyat al-maTlab fī dirāyat al-madh-hab*. (2007). A. Al-Dīb (Ed.). Jeddah: Dar Al-Minhāj for Publishing and Distribution.
- 142- *Sahīh al-jāmi ' al-saghīr*. (n.d.). Beirut: Al-Maktab Al-Islami.
- 143- Shahbah, A. (1407AH). *Tabaqāt al-shfi 'iyyah*. Beirut: Ālam Al-Kutub.
- 144- *SharH tanqīH al-fuSūl*. (2000).N. Al-Ghmidi (Ed.). (n.p).
- 145- Shubair, M. (2000). *Al-Qawā'id al-kullīyyah wa al-DHawābiT al-fīqhiyyah fī al-sharī'ah al-Islamiyyah*. Amman: Dar Al-Furqān.
- 146- *Tadhkirat al-Hufāzh*. (n.d.). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 147- *TanqīH al-fusūl fī ikhtiSār al-maHSūl fī al-uSūl* (2nd ed.). (1993). Cairo: Maktabat Al-Kullyāt Al-Az-hariyyah.

- 124- Ibn Hanbal, A. (1969). *Musnad Al-Imām Ahmad Ibn Hanbal*. Beirut: Dar Sādir, Al-Maktab Al-Islami.
- 125- Ibn Kathīr, I. (1966). *Tafsīr al-Quran al-azhīm*. Beirut: Dar Al-Andalus.
- 126- Ibn Khalkān, Sh. (n.d.). *Wafīyat al-a ‘yān wa anbā’ abnā’ al-zamān*. Beirut: Dār Sādir.
- 127- Ibn Majah, M. *Sunan Ibn Majah*. M. Abdulbāqi (Ed.). Beirut: Dar Al-Fikr.
- 128- Ibn Manzhūr, J. (n.d.). *Lisān al-Arab*. Al-Dar Al-MiSriyyah.
- 129- Ibn Qayyim, M. *I ‘lām al-muqi ‘īn ‘an rab al-alamīn*. (n.d.). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 130- Ibn Taymiyyah, T. (n.d.). *Al-Syāsah al-shar ‘iyyah*. Beirut: Dār Al-Ma‘rifah.
- 131- Jamāl Al-Dīn, U. (1326AH). *Muntaha al-sū ‘l wa al-amal fī ilmay al-uSūl wa al-jadal*. MaTba‘at Al-Sa‘ādah.
- 132- KaHālah, U. (n.d.). *Mu ‘jam al-mu ‘alifīn*. Beirut: Maktabat Al-Muthanna & Dar IHyā’ Al-Turāth Al-Arabi.
- 133- *Madārij al-sālikin bayn manāzil iyāk na ‘bud wa iyāk nasta ‘īn* (3rd ed.). (1393AH). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- 134- *Majmu ‘ Fatāwa Sheikh al-Islām Ibn Taymiyyah*. (1398AH). A. Qāsim & his son Muhammad (Eds.). (n.p.).
- 135- *MaqāSid al-shari ‘a* (2nd ed.). (2001). Amman: Dar Al-Nafa‘is.

- 112- Al-Zarqā', M. (1963). *Al-Madkhal al-fiqhi al- 'ām* (7th ed.). MaTba'at Damascus University.
- 113- Al-Zayla'i, U. (n.d.). *Tabyīn al-Haqā'iq fi sharH kanz al-daqa'iq*. Dar Al-Kitāb Al-Islami.
- 114- Al-Zirikli, Kh. (1980). *Al-A 'ām* (5th ed.). Dar Al-Ilm li Al-Malayīn.
- 115- *Anwār al-burūq fi anwā' al-furūq*. (1998). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 116- *Anwār al-burūq fi anwā' al-furūq*. (n.d.). Beirut: Ālam Al-Maktabat.
- 117- Habīb, A. (n.d.). *Al-Hāwi al-kabīr*. Beirut: Dar Al-Fikr.
- 118- Haydar, A. (n.d.). *Durar al-Hukkām sharH majalat al-aHkām*. Dar Al-Jīl.
- 119- Ibn Abidīn, M. (1992). *Radd al-muHtār ala al-durr al-mukhtār sharH tanwir al-absār* (2nd ed.). Beirut: Dar Al-Fikr.
- 120- Ibn Al-Najjār, M. (1993). *SharH al-kawkab al-munir*. M. Al-ZuHaili & N. Hammad (Eds.). Maktabat Obeikan.
- 121- Ibn Al-SalaH, U. (1986). *Fatawā wa masā'il Ibn al-salāH fi al-tafsīr wa al-hadīth wa al-uSūl wa al-fīgh*. Beirut: Dar El-Ma'rifah.
- 122- Ibn ATiyyah, A. (1980). *Al-Muharrir al-wajīz fi tafsīr al-kitāb al-azīz*. Fes: Scientific Council.
- 123- Ibn Faris, A. (1971). *Mu'jam maqayīs al-lughah* (2nd ed.). A. Hrūn (Ed.). Egypt: Maktabat MusTafa Al-Bābi Al-Halabi.

- 103- Al-Tufi, S. (1998). *Al-Ta'yyin fi sharH al-arba'īn*. A. Uthman (Ed.).
Makkah: Al-Maktabah Al-Makkiyyah.
- 104- Al-Tūnsi, A. (2002). *Fatāwa Al-Burzuli: Jāmi' masā'il al-aHkām lima nazal min al-qaDHaya bi al-muftīn wa al-Hukkām*. M. Al-Hailah (Ed.).
Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami.
- 105- *Al-Turuq al-Hakimah*. (n.d.). M. Ghāzi (Ed.). Cairo: MaTba'at Al-Madani.
- 106- Al-WāHidi, A. (1430AH). *Al-Tafsīr al-basīT*. 15 Researchers (Eds.).
Riyadh: Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, Vol(101).
- 107- Al-Winsharisi, A. (1981). *Al-Mi'yar al-mu'arrab wa al-jāmi' al-mugharrab 'an fatāwa ahl ifriqiyyah wa al-andalus wa al-maghrib*. M. Hijji, et.al. (Eds.). Morocco: Ministry of Endowments and Islamic Affairs.
- 108- Al-Ya'muri, B. (1986). *Tabsirat al-Hukkām fi uSūl al-aqDHiyah wa manāhij al-aHkām*. Maktabat Al-Kuliyat Al-Az-hariyyah.
- 109- Al-Yahsubi, A. (1965). *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik*. I. Al-Tanji, A. Al-SaHrāwi, M. Sharifah & S. A'rāb (Eds.). Morocco: MaTba'at FaDHālah.
- 110- Al-Zajjāj, E. *Ma'āni al-Qurān wa I'rābuh*. (1988). Beirut: Ālam Al-Kutub.
- 111- Al-Zarkashi, B. (n.d.). *Al-BaHr al-muhīT*. Dar Al-Kutbi.

- 93- Al-Subki, T. (1413AH). *Tabaqāt al-shafi‘iyah al-kubrā* (2nd ed.). M. Al-Tanāhi & A. Al-Hilu (Eds.). Dar Hajr for Printing, Publishing and Distribution.
- 94- Al-Sulami, E. (n.d.). *Qawā‘id al-aHkām fi maSālih al-anām*. Beirut: Dar Al-Ma‘rifah.
- 95- *Al-Sunan al-kubrā*. (1344AH). India: Majlis Da‘irat Al-Ma‘ārif Al-Nizhamiyyah.
- 96- Al-Suyuti, J. (n.d.). *Asmā’ al-mudallisīn*. M. NaSSār (Ed.). Beirut: Dar Al-Jīl.
- 97- Al-Suyuti, M. (1961). *MaTālib uli al-nuha fi sharH ghāyat al-muntaha*. Damascus: Al-Maktab Al-Islami.
- 98- Al-Tabarāni, S. (1983). *Al-Mu‘jam al-kabīr* (2nd ed.). H. Abdulmajīd (Ed.). Mosul: Maktabat Al-Ulūm wa Al-Hikam.
- 99- Al-Tabari, M. (2001). *Jami‘ al-bayan ‘an āyi Al-Qurān*. M. Shakir (Ed.). Beirut: Dar IHyā’ Al-Turāth Al-Islami.
- 100- Al-Taftazāni, S. (1996). *SharH al-talwīH ala al-tawDHīH li matn al-tanqīH fi uSūl al-fiqh*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 101- Al-Tāhir, M. (1420AH). *Al-TaHrir wa al-tanwir: Tafsir Ibn Āshūr*. Beirut: Mu‘assasat Al-Tarikh Al-Arabi.
- 102- Al-Tirmidhi, M. (1983). *Al-Jāmi‘ al-SaHīH: Sunan Al-Tirmidhi* (2nd ed.). Dar Al-Fikr.

- 82- Al-Rūki, M. *Nazhariyat al-taq'īd al-fiqhi wa atharuhā fi ikhtilāf al-fuqahā'*. (n.d.). Dar Al-Safā' & Dar Ibn Hazm.
- 83- Al-San'āni, A. (1403AH). *MuSannaḥ Abdulrazzāq* (2nd ed.). H. Al-A'zhami (Ed.). Beirut: Al-Maktab Al-Islami.
- 84- Al-Sarkhasi, Sh. (1971). *SharH al-sayr al-kabūr*. Al-Sharikah Al-Sharqiyyah li Al-I'lanāt.
- 85- Al-Shāfi'ī, A. (1998). *Tarikh Dimashq*. Beirut: Dar Al-Fik.
- 86- Al-Shāfi'ī, M. (1940). *Al-Risālah*. A. Shākir (Ed.). Egypt: Maktabat Al-Halabi.
- 87- Al-ShāTibi, E. (1997). *Al-Muwafaqāt fi uSūl al-sharī'ah* (3rd ed.). I. RamaDHān (Ed.). Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
- 88- Al-Shawkāni, M. (1419AH). *Irshād al-fuHūl ila taHqīq al-Haq min ilm al-uSūl*. Dar Al-Kitāb Al-Arabi.
- 89- Al-Shirāzi, I. (n.d.). *Al-Muhadh-dhab fi fiqh Al-Imām Al-Shāfi'ī*. Beirut: Dar Al-Fikr.
- 90- Al-Shirbini, M. (n.d.). *Mughni al-muHtāj ila ma'rifat ma'āni alfāz al-minhāj*. Beirut: Dar Al-Fikr.
- 91- Al-Siwāsi, K. (n.d.). *Sharh fatH al-qadīr*. Beirut: Dar Al-Fikr.
- 92- Al-Subki, A., & Al-Subki, A. (1404AH). *Al-IbhCj fi sharH al-minhāj*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

- 71- Al-Nafrāwi, A. (n.d.). *Al-Fawākih al-dawāni ala risālat Ibn Abi Zayd Al-Qayrawāni*. Dar Al-Fikr.
- 72- Al-Nasfi. (n.d.). *Kanz al-daqa'iq*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
- 73- Al-Nawawi, Y. (1405AH). *RawDHat al-Talibin*. Beirut: Al-Maktab Al-Islami.
- 74- Al-Nisā'i, A. (1986). *Al-Mujtaba min al-sunan* (2nd ed.). Beirut: Dar Al-Bashā'ir Al-Islamiyyah & Aleppo: Maktabat Al-MaTbu'āt Al-Islamiyyah.
- 75- Al-Nisa'i, H. (1986). *Al-Amwāl*. Sh. FayāDH. (Ed.). KSA: King Faisal Center for Islamic Research and Studies.
- 76- Al-Qurtubi, M. (1988). *Al-Bayan wa al-taHsil wa al-sharH wa al-tawjih wa al-ta'lil li masā'il al-mustakhrajah* (2nd ed.). M. Hajji, et al. (Ed.). Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami.
- 77- Al-Qurtubi, M. (n.d.). *Al-Jāmi' li aHkām al-Quran*. Egypt: Al-Maktabah Al-Arabiyyah.
- 78- Al-Ramli, Sh. (1984). *Nihāyat al-muHtāj*. Beirut: Dar Al-Fikr.
- 79- Al-Rāzī, A. (1952). *Al-JarH wa al-ta'dil*. Beirut: Dār IHya' Al-Turāth Al-Arabī.
- 80- Al-Risūni. *Al-Fikr al-maqāsidi: Qawā'iduh wa fawā'iduh*. (1999). Manshurāt Al-Zaman.
- 81- Al-Rrāzī, M. *Al-MaHSūl fi ilm al-uSūl*. (1400AH). T. Al-Ulwāni (Ed.). Riyadh: Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University.

- 62- Al-Mirdāwi, A. (n.d.). *Al-InSāf fi ma 'rifat al-rājiH min al-khilāf ala madh-hab Al-Imam Ahmad Ibn Hanbal*. M. Al-Faqqi (Ed.). Beirut: Dar IHyā' Al-Turāth Al-Arabi.
- 63- Al-Misri, A. (n.d.). *Risalah fi bayan al-kabā'ir wa al-saghā'ir min al-dhunūb* (Manuscript - a copy of the Institute of Culture and Oriental Studies). Japan: Tokyo University.
- 64- Al-Misri, S. (n.d.). *Hāshiyat al-jamal: FutuHāt al-wahhāb bi tawDhīH fahm al-Tullāb*. Dar Al-Fikr.
- 65- Al-Misri, A. (1981). *SharH risalat al-saghā'ir wa al-kabā'ir al-risalah li Ibn Najim Al-Hanafī*. Z. Ibrahim (Ed.). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 66- Al-Mizzy, Y. *Tahdhīb al-kamāl*. (1980). B. Ma'rūf (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risālah.
- 67- *Al-Mughni fi al-DHu 'afā'*. (n.d.). N. Itr (Ed.). Qatar: Idārat IHyā' Al-Turāth.
- 68- *Al-Mughni fi fiqh Al-Imam Ahmad Ibn Hanbal Al-Shaybani*. (1405AH). Beirut: Dar Al-Fikr.
- 69- *Al-MustaSfa min ilm al-uSūl*. (1413AH). M. Abdulshāfi (Ed.). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 70- *Al-MustaSfa min ilm al-uSūl*. (1997). M. Al-Ashqar (Ed.). Beirut: Mu'assasat Al-Risālah.

- 55- Al-Maliki, M. (1988). *Al-Mu'allim bi fawā'id Muslim* (2nd ed.). M. Al-Shādhili (Ed.). Al-Dar Al-Tunisiyyah for Publishing, Al-Mu'assasah Al-WaTaniyyah li Al-Kitāb in Algeria& Al-Mu'assasah Al-WaTaniyyah for Translation, Investigation and Studies (Bayt Al-Hikmah).
- 56- Al-Maliki, Sh. (1995). *Al-IHKām fi tamyyīz al-fatāwa 'an al-aHKām wa taSarrufāt al-qāDHī wa al-imām*. Beirut: Dar Al-Bashā'ir Al-Islamiyyah.
- 57- Al-Manawi, A. (n.d.). *FayDH al-qadīr*. Egypt: Al-Maktabah Al-Tijariyyah Al-Kubrā.
- 58- Al-Maqdisi, M. (1410AH). *Al-AHādīth al-mukhtarah*. A. Duhaish (Ed.). Makkah: Maktabat Al-NahDHā Al-Hadīthah.
- 59- Al-Maqdisi, M. (1417AH). *Al-Adāb al-shar'iyyah wa al-minaH al-mar'iyyah*. Mu'assasat Al-Risala.
- 60- Al-Maqdisi, M. (1997). *RawDHat al-nāzhir wa janat al-manāzhir fi uSūl al-fiqh ala madh-hab Al-Imam Ahmad Ibn Hanbal* (5th ed.). A. Al-Namlah (Ed.). Riyadh: Maktabat Al-Rushd.
- 61- *Al-Minhāj: SharH SaHīH Muslim Ibn Al-Hajjāj*. (n.d.). Cairo: Al-Dar Al-MiSriyyah.

- 45- Al-Juwaini, A. (1950). *Al-Irshād ila qawāṭi ‘al-adillah fi uSūl al-i ‘tiqād*. M. Mūsa & A. AbdulHamīd (Eds.). Egypt: Maktabat Al-Khānji & Maktabat Al-Sa‘ādah.
- 46- Al-Kasāni, A. (587 AH). *Badā’i ‘al-Sanā’i ‘fi tartīb al-sharā’i*. Beirut: Dar IHyā’ Al-Turāth Al-Arabi.
- 47- *Al-Kāshif fi ma ‘rifat man lahu riwayat fi al-kutub al-sittah*. (1992). M. Awwamah & A. Al-Khatīb (Eds.). Jeddah: Dar Al-Kiblah li Al-Thaqafah Al-Islamiyyah & Mu’assasat Ulūm Al-Quran.
- 48- Al-Khādimi, M. (n.d.). *Barīqah maHmudiyyah fi sharH Tarīqah Muhammadiyyah wa sharī‘ah nabawiyyah fi sīrah AHmadiyyah*. Dar IHyā’ Al-Kutub Al-Arabiyyah.
- 49- Al-Kūfī, A. (n.d.). *MuSannaḥ Ibn Abī Shaybah fi al-aHādīth wa al-athār*. S. Al-LaHām (Ed.). Dār Al-Fikr.
- 50- *Al-Majmū’*. (1997). Beirut: Dar Al-Fikr.
- 51- *Al-MajrūHīn*. (n.d.). M. Zayed (Ed.). Aleppo: Dār Al-Wa’y.
- 52- Al-Makki, A. (n.d.). *Al-Zawājir ‘an iqtirāf al-kabā’ir*. Beirut: Dar Al-Ma‘rifah.
- 53- Al-Makki, M. (1984). *Al-DHu ‘af ā’ al-kabīr*. A. Qal‘aji (Ed.). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 54- Al-Mālikī, M. (1981). *Al-Madkhal*. Dār Al-Fikr.

- 33- Al-Halimi, A. *Al-Minhāj fi shu 'ab al-imān*. (1979). H. Fudah (Ed.). Dar Al-Fikr.
- 34- Al-Hanbali, A. (1406AH). *Shadharāt al-dhahab fi akhbār min dhahab*. A. Al-Arna'uT & M. Al-Arna'uT (Eds.). Damascus: Dar Ibn Kathīr.
- 35- Al-Hanbali, A. (1408AH). *Jami ' al-ulūm wa al-Hikam*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
- 36- Al-Haythami, N. (1412AH). *Mujmma ' al-zawā'id wa manba ' al-fawā'id*. Beirut: Dar Al-Fikr.
- 37- Al-Husayni, A. (1419AH). *Al-Kullyāt*. Beirut: Mu'assasat Al-Risālah.
- 38- *Al-I 'tiSām*. (1997). Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
- 39- *Al-ISābah fi tamyīz al-SaHābah*. (1412AH). A. Al-Bijāwī (Ed.). Beirut: Dār Al-Jīl.
- 40- Al-Isnawī, J. (n.d.). *Nihāyat al-sūl sharH minhāj al-wuSūl ila ilm al-uSūl li Al-BayDHāwi*. Ālam Al-Kutub.
- 41- Al-Jarjāni, A. (1983). *Al-Ta 'rifāt*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 42- Al-Jarjāni, A. (1988). *Al-Kamil fi DHu 'afā ' al-rijāl* (3rd ed.). Y. Ghazzāwi (Ed.). Beirut: Dar Al-Fikr.
- 43- *Al-Jawāb al-kāfi li man sa 'al 'an al-dawā ' al-shāfi*. (1991). Amman: Dar Ammār, Al-Maktab Al-Islami.
- 44- Al-Jawhari, I. (1982). *Al-SiHāH taj al-lughah wa SiHāH al-Arabiyyah* (2nd ed.). A. ATTār (Ed.). Cairo: (n.p.).

- 22- *Al-Dibāj al-mudhahhab fī ma ‘rifat a ‘yān ulamā’ al-madh-hab.*(n.d.). M. Al-Ahmadi (Ed.). Cairo: Dar Al-Turāth.
- 23- Al-DumyāTi, A. (1997). *I ‘ānat al-Talibīn Hashiyat ala hal alfāzh fatH Al-Mu‘īn li sharH qurrat al-ayn bi muhimmāt al-dīn.* Beirut: Dar Al-Fikr.
- 24- Al-Farāhidi, A. *Al-Ayn.* (n.d.). M. Al-Makhzumi and E. Al-Samarrā’i (Ed.). Dar wa Maktabat Al-Hilāl.
- 25- Al-Farrā’, M. (2000). *Al-AHkām al-sultāniyyah* (2nd ed.). M. Al-Faqqi (Ed.). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 26- *Al-Fatāwa al-kubra.* (n.d.). Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 27- *Al-Fawā ‘id fī ikhtisār al-maqāSid: Al-qawā ‘id al-Sughra.* (1416AH). E. Al-Tabbā’ (Ed.). Damascus: Dar Al-Fikr Al-Mu‘asir.
- 28- Al-Fayyūmi, A. (n.d.). *Al-MiSbaH al-munīr fī gharīb al-sharH al-kabīr.* Al-Maktabah Al-Asriyyah.
- 29- *Al-Furū ‘.* (1418AH). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 30- Al-Ghazāli, M. (n.d.). *IHyā ‘ ulūm al-dīn.* Dar Al-Ma‘rifah.
- 31- *Al-Ghiyāthi: Ghiyāth al-umam fī al-tiyāth al-zhulam* (2nd ed.). (1401AH). A. Al-Dīb (Ed.). Maktabat Imam Al-Haramayn.
- 32- Al-Haddādi, A. (n.d.). *Al-Jawharah al-munīrah.* Al-MaTba‘ah Al-Khayriyyah.

- 11- Al-Attār, H. (n.d.). *Hāshiyat Al-Attār ala shareH al-jalāl al-mahalli ala Jam ‘al-jawāmi ‘*. Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 12- Al-Baghdādi, A. (n.d.). *Al-Amwāl*. Kh. Harās (Ed.). Beirut: Dar Al-Fikr.
- 13- *Al-BaHr al-rā ‘iq sharH kanz al-daqā ‘iq*. (n.d.). Beirut: Dar Al-Ma‘rifah.
- 14- Al-Bastī, M. (1975). *Al-thuqāt*. A. AHmad (Ed.). Dār Al-Fikr.
- 15- Al-Bayhaqi, A. (1410AH). *Shu ‘ab al-imān*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.
- 16- Al-Bazdawi, A. (n.d.). *Kanz al-wuSūl ila ma ‘rifat al-uSūl*. Karachi: Maktabat Jawid.
- 17- Al-Bukhāri, M. (n.d.). *Al-Jāmi ‘al-musnad al-saHih al-mukhtasar min umūr Rasūl Allah Salla Allah alayh wa Sallam wa Sunanuh wa Ayyamuh*. Dar IHyā’ Al-Turāth Al-Arabi.
- 18- *Al-Burhān fī uSūl al-fiqh*. (1399AH). A. Al-Dīb (Ed.). (n.p.).
- 19- Al-Darqutni, A. (1966). *Sunan Al-Darqutni*. A. Yamāni (Ed.). Beirut: Dar Alma‘rifah.
- 20- Al-Dhahabi, Sh. (1993). *Siyar a ‘lām al-nubalā ‘* (9th ed.). Beirut: Mu‘assasat Al-Risalah.
- 21- *Al-Dhakhirah*. (1994).M. Hijji, S. A‘r āb & M. Bukhubzah (Ed.). Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami.

Arabic References

- 1- Abu Dawūd, S.(n.d.). *Sunan Abi Dawūd*. M. AbdulHamid (Ed.). Dar Al-Fikr.
- 2- Al-Ajli, A. (1985). *Ma ʿrifat al-thuqāt*. A. Al-Bastawi (Ed.). Madinah: Maktabat Al-Dār.
- 3- Al-Alāʾi, Kh. *Taḥqīq al-murād fi ann al-nahi yaqtaDHi al-fasād*. E. Al-Silfīti (Ed.). Kuwait: Dar Al-Kutub Al-Thaqāfiyyah.
- 4- Al-Albāni, M. (1992). *Silsilat al-aḤādīth al-DHa ʿifah wa al-mawDHu ʿah wa atharuha al-sayi ʿfi al-ummah*. Riyadh: Maktabat Al-Maʿarif.
- 5- Al-Ali, A. (n.d.). *Tahdhīb madārij al-sālkīn*. UAE: Ministry of Justice, Islamic Affairs and Endowments.
- 6- Al-Amidi, A. (1404AH). *Al-IḤkām fi uSūl al-aḤkām*. S. Al-Jamili (Ed.). Dar Al-kitāb Al-Arabi.
- 7- Al-Āmiri, A. (n.d.). *Al-Iʿlām bi manāqib al-Islam*. A. Ghurāb (Ed.). Dar Al-Kitāb.
- 8- Al-Ansāri, Y. (n.d.). *Al-Kharāj*. T. Saʿad & S. Muhammad (Ed.). Al-Maktabah Al-Az-hariyyah li Al-Turāth.
- 9- Al-Ansāri, Z. (n.d.). *Asna al-maTālib*. Dar Al-Kitab Al-Islami.
- 10- Al-Asqalānī, A. (1326AH). *Tahthīb al-tahthīb*. India: MaTba ʿat Dā ʿirat Al-Ma ʿarif Al-Nizhamiyyah.

Setting the Degrees of Major and Minor Sins and their Application in the Ta'zīr (Censure) Chapter (AnObjective FundamentalApplied Study)

Dr. Muhammad Hammām Abdulrahīm MulHim

College of Shari'a and Islamic Studies

Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University in Al-Ahsā'

Abstract:

This study explores the theme of setting the basis for the degrees of major and minor sins by taking into account the fundamental and objective texts and rules. Notably, the degrees of major and minor sins, which is one of the sections of the fiqh of the ranking of rules and their application, are very important for both individuals and societies, as this makes it feasible for individuals to define the priorities for avoiding vices and sins in case of discrepancy and confusion or, at least, to recognize the corruptive aspects of each sin so as to avoid the means which are conducive to any degree of a sin. As for the society, this is important for such fields as criminal jurisprudence, Ta'zīr, testimony and the prevention of vice.

This study has shed light on the basis for ranking the degrees of major and minor sins, by explaining the concept of major and minor sins along with their types and stating the texts revealing their degrees. The study has also set a system of rules clarifying the degrees of major and minor sins as well as the means to differentiate between them. This system includes a number of objective fundamental rules that help categorize the degrees of major and minor sins in addition to mentioning the general and special applications in the Ta'zīr chapter.



دعاوى تجديد التفسير في العصر الحديث
المصطلح، والمفهوم، والمنطلقات
تحليل ونقد

د. بريك بن سعيد القرني
قسم القرآن وعلومه - كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



دعاوى تجديد التفسير في العصر الحديث المصطلح، والمفهوم، والمنطلقات تحليل ونقد

د. بريك بن سعيد القرني

قسم القرآن وعلومه – كلية أصول الدين
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث:

هذا البحث يعد جزءاً من مشروع بحثي واسع يهدف إلى دراسة دعاوى تجديد التفسير في العصر الحديث، وتم بحث محاور في هذا الجزء الأول تمثلت بما يلي: مصطلح التجديد من حيث المفهوم والمعنى، علاقة الدعوات لتجديد الدين وتجديد التفسير، مدرسة المنار وما لها من دور حديث في تجديد التفسير، منطلقات التجديد وأسسها المشروعة له. وتتكون الدراسة من مقدمة، وستة مباحث، وفهرس للمصادر. ومن أهم نتائج البحث التي تكشفها للباحث ١/ دعاوى تجديد التفسير كانت في جزئها الأكبر تحت منظومة دعاوى تجديد الدين، في دعوات شاملة عامة، فواجب على الباحثين، وأهل العلم دراسة هذه القضية المهمة في نسقها التاريخي الفكري دون فصل يغيب معه كثير من مفاصل هذه الدعوات ووجوهها. ٢/ قضية تجديد التفسير اختلطت فيها الدعوات والمنطلقات والمفاهيم، ومصطلح التجديد ذو إثارة وتنازع سببه الاشتراك في المصطلح بين هذه الأمة، وأمر أخرى حمل التجديد فيها دعوات لطبي بساط الدين، وتعاليمه، وحصره في العبادات، وترك الحياة بمختلف وجوهها لغير سلطانه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى سرت تحت جناح هذا المصطلح دعوات هدّامة جعلت التجديد تبديلاً وتغييراً لمعالم الشريعة، ورسومها وأصولها، ففصلت بين حاضر الأمة وموروثها النقي الأصيل. ٣/ أن أسس دعوات التجديد ومنطلقاتها يمكن تلخيصها تحت ثلاثة محاور: الأول: يتعلق بالنصوص القرآنية من حيث شمولها واستيعابها الذي لا ينتهي، المحور الثاني: النص النبوي المبشر بتجديد دين الأمة على رأس كل مئة سنة، المحور الثالث: واقع العصر الباдох تطوراً مادياً وروحياً حضارياً، وحال الأمة، الهزبل علماء، المتأخر حضارة، المنهزم عزماً ونفساً. ٤/ أجمعت الكتابات الحديثة – أو قاربت – على أن مدرسة المنار (الأفغاني وعبد، رضا) حاملة لواء التجديد في التفسير في العصر الراهن، وحملت رؤية الباحثين المهتمين بقضية التجديد وبمدرسة المنار، احتفاء بالغاً، وثناء عاطراً لما قدمته المدرسة للتفسير وللناس من تجديد وإصلاح وريادة، لكن الفرق واضح بين المنهج، والمقصد. ٥/ تبين لي أن مصطلح التجديد له أربع أنحاء وأركان: أ – إحياء القرآن عملاً، وتطبيقاً، واحتكاماً ورداً إليه، ب – تنقية النصوص القرآنية مما لحق بها من شوائب البدع، والأوهام ج – تقريب كتب التفسير، وتيسيرها إلى الجيل المسلم المعاصر. د – تغيير المنهجية المقررة في تفسير الكتاب، واستبدال ذلك بمناهج وأصول متنوعة المشارب تحت ذريعة تطور الواقع، وتمدن العالم، وتأخر الأمة، وضعفها، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه والتابعين.



المقدمة

الحمد لله مولى النعم والعطايا، ورب الخلائق والبرايا، أحمدته حمداً كثيراً وأشكره شكراً كثيراً، والصلاة والسلام على إمام الورى، ونبى الهدى سيدنا محمد بن عبد الله - صلى الله عليه - وآله وصحبه ومن سار على منهجه واقتفى، أما بعد:

فإن قضية التجديد في العصر الحديث أخطر القضايا المعاصرة، وأرفعها صوتاً وأشهرها دعاة وأنصاراً، والقرآن العظيم قد استجمع مقومات الخلود والهداية، فهو السلسبيل للظالمين، والنور للمسترشدين، يقدم الحلول في كل عصر وزمان ويرشد الخليفة ويهدي الحائرين.

وكنت متهيئاً متردداً أقلب النظر في عطاف هذا الموضوع العميق العويص؛ ذلك أنه بحر من الأفكار والآراء خضم، ودعوات وتدايعات، وفهم مزدحم، أقدم رجلاً وأخّر أخرى؛ حتى قطعت التردد بالعزم والتفهم بالمضي، وجعلت هيبة الأمر وعسره وقود اقتحام مفاوزه، مستعيناً بمن لا يخيب سائله، ولا يرد طالبه، وطفقت أجول في ميادين الدراسات، والأبحاث أنظر ما دبّجه من تصدى لهذا الأمر، أو شغل بدعاوى التجديد في ميادين الفنون، وحقول المعرفة، وزوايا التصانيف، من كتب ومجلات، ودوريات، ومقالات.

فألقيت شيئاً غزيراً أفدت منها في قراءة مستوعبة مستجلية اتجاهات المكتوب في هذه القضية المهمة، وجهدت أن لا أهمل رأياً قيل، أو فكراً كُتب في دراسة شمولية مستوعبة، أمل نفعها والنفع بها، وجعلت هذا المشروع الكبير على حلقات متصلة متتابعة؛ إذ أرى أخذها جزءاً واحداً مُخللاً لا يعطي - في رأبي - ما تستحقه مفاصل القضية من تجرد وإمعان، وتأمل وجمع المفترق من الكلام، والآراء وسط ضبابية من المفاهيم، والأسس، والمنطلقات.

والحديث عن التجديد حديث ذو شعب لا يستقل دون إظهار الجذور العقديّة، والفكرية الموعلة في ميادين غدّتها تيارات، وأفكار، ومناهج، ولئن كان هذا التنبيه فلأجل أن شطراً من هذا البحث جاء مطنباً في تحديد المصطلح، وتجاوزاته والمواقف منه، وعلاقة تجديد الدين بتجديد التفسير، وما ذاك إلا؛ لأن دعاوى التجديد لكتاب الله لا ينفك عن نسقه، وسياقه المضموم مع سائر دعوات النهضة والإصلاح الشامل العام للأمة، وجعلت هذه الدراسة في: المصطلح والمفهوم والمنطلقات في المباحث التالية:



المبحث الأول: تعريف التجديد لغة، والفرق بينه وبين التطوير.

المبحث الثاني: تجاذبات مصطلح التجديد وإشكالياته.

المبحث الثالث: معنى تجديد الدين، وعلاقته بتجديد التفسير.

المبحث الرابع: مفهوم (تجديد التفسير) معناه وضابطه.

المبحث الخامس: مدرسة المنار "الأفغاني، وعبد، ورضا" وريادتها في التجديد

والإصلاح.

المبحث السادس: منطلقات التجديد عند دعائه وأسسها المجيزة له.

وصف الدراسة وأهدافها

هذه القضية من أهم القضايا المتعلقة بالتفسير في العصر الحاضر، فاكتملت أهمية اللغة كونها متعلقة بكتاب الله - عز اسمه -، مع ما تضمنته دعاوى تجديد التفسير التي اختلطت فيها دعوات محقة وباطلة.

مقصود الدراسة بحث قضية تجديد التفسير في العصر الحديث، دراسة متعمقة مفصلة، بحيث تؤخذ مفاصل القضية الخطيرة على أجزاء، استيفاء لقضاياها وموضوعاتها فتثمر دراسة عميقة وافية، وهذا الجهد إسهاما - مع تقدير جزيل - لما قدم وكتب من مختلف الباحثين والمصنفين.

يحدد العصر الحديث الذي قيدت به الدراسة بالفترة الزمانية من آخر القرن التاسع عشر الميلادي إلى الوقت الحالي، تزامنا مع نشوء مدرسة المنار التي يعدها المؤرخون الدارسون عظيمة الدور متجذرة الأثر في تجديد التفسير، بل في الدعوة إلى التجديد والإصلاح كافة في كل ميادين الأمة.

أخذ قضية التجديد في أجزاء متسلسلة بحيث يكشف عن معنى المصطلح لغة، ثم معناه عند أهل العصر، وتجاوزات المصطلح، وتشابكه مع مصطلحات أخرى، ومعنى التجديد الديني (الذي تجديد التفسير أحد أجزائه)، ومفهوم تجديد التفسير، ودور مدرسة المنار في التجديد، ومنطلقات التجديد وأسسها المجيزة له.

تناول ما كتب ووصف في هذا الموضوع المهم، ولو كان في بحوث مختصرة - وهو الصفة الغالبة على الدراسات في هذا الميدان - مع المناقشة لها والتحليل العلمي.

كان البدء والتقدمة بموضوعات المعنى اللغوي للتجديد، وتعريف التجديد الديني، وتجاذبات المصطلح، منطلقاً مهماً في تناول قضية التجديد، فهي ذات صلة لا بد من فهمها، وإدراكها؛ لما يترتب عليها من نتائج تكشف محددات المصطلح، وأسباب تنازعه من قبل تيارات ومشاريع تجديدية مختلفة، كما أنها تسفر عن حقيقة دعوات التجديد وركائنها التي سارت بها، فلا يُظن أنها قضايا خارجة عن قضية التجديد.

الدراسات السابقة.

سبقت دراستي هذه جهود مشكورة، اطلعت عليها، وأفدت منها، وإن غلب على دراسات المختصين في التفسير الإيجاز وبناء رصد قضية التجديد، ومشاريعها على ما ينبغي، وما يتعين لا على الواقع، بينما كانت دراسات أهل الفكر من مختلف التيارات أعمق درساً، وأكثر تناولاً عند تناول هذه القضية متجاوزين التنظير المفترض إلى إقامة مشاريع تجديدية مطبقة على النصوص القرآنية.

ومن بين الدراسات الحديثة ما يلي

اتجاهات التجديد في التفسير في العصر الحديث، د. محمد شريف، وكانت الدراسة قبل أكثر من ثلاثين عاماً، وتخصصت في الاتجاهات التفسيرية في مصر. التجديد في التفسير، نظرة في المفهوم والضوابط، د. عثمان عبدالرحيم. التجديد في التفسير مادة ومنهج، د / جمال أبو حسان، بحث علمي. مناهج المفسرين بين الأثر والتجديد، د. عيادة الكبيسي، مجلة كلية العلوم الإسلامية، ٢١هـ - ٢٠١٠م.

التجديد في التفسير في العصر الحديث، مونية الطراز، بحث منشور في مجلة الإحياء، العدد ٢٨.

التجديد في التفسير، يحيى شطناوي، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد ٦، العدد ٢٣، ٢١هـ - ٢٠١٠م.

التجديد في التفسير، الشريف حاتم العوني، ملخص اللقاء في مركز تفسير. التجديد في تفسير القرآن الكريم، د. علي ثابت عبدالحفيظ عمران، بحث مقدم لمؤتمر القرآن الدولي السنوي، مقدس ٤ المنعقد بمركز بحوث القرآن بجامعة ماليزيا- ماليزيا ١٤/١٥/٤/٢٠١٤م.

التجديد في الدراسات التفسيرية، مقترحات وتجارب، د. عبدالله أبو المجد، بحث
مقدم للمؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية المقام في جامعة الملك سعود
١٤٣٤/٤/٦هـ.

التجديد في التفسير مجالاته وضاوبطه، د / فلوة الراشد، بحث مقدم لمؤتمر مقدس
٢ في ماليزيا ٢٠١٢م.

ويلحظ على هذه الدراسات أنها بحوث موجزة بنت رؤيتها على المفترض الذي
ينبغي - والذي أراه- أن تبنى دراسات التجديد على واقع الدعاوى المعاصرة، وأن تكون
وفق الدعاوى الشاملة التي جهر بها منادو التجديد، وتقصّد تجديدا لا يستثني شيئا، حتى
توضع في سياقها الصحيح دون ابتسار تضع معه جوانب مهمة لا بد منها.

منهج البحث:

١- جمعت ما كتبه الدارسون في مباحث الدراسة محاولاً الاستقصاء ما أمكن.

مفيداً من جهود السابقين سواء كنت موافقاً لرأيهم، أو مخالفاً.

٢- حرصت على إيراد أقوال أهل التجديد بحروفها - وإن أدى إلى نوع من الإطناب - ؛
درا لمهمة تفسيرات الآراء والدعاوى، وليكون الاحتكام مع هذه الدعوات
إلى الأقوال بحروفها لا المقاصد.

٣- ترجمت في أضيق الحدود لبعض الأعلام، - طلباً للإيجاز - وتركت من تركت
استناداً لشهرتهم.

٤- طالعت التآليف المتعلقة بموضوع التجديد من كتب الفكر الإسلامي، وأهل
التيارات المخالفة والدراسات القرآنية وغيرها لأخذ الآراء، والاتجاهات من أهلها.

٥- علقت، وناقشت، وأبديت ما أراه - في مختلف القضايا المثبتة - في هذه الدراسة.

٦- عزوت النقول والآراء إلى مصادرها.

٧- كتابة النص حسب القواعد الإملائية مراعيّاً علامات الترقيم.

٨- ذيلت البحث بخاتمة، وفهرس للمصادر.

والله وحده المسئول أن يبارك العمل، ويصلح الشأن ويخلص المقصد، عليه توكلت
وإليه أنيب، وصل اللهم وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه والتابعين.

* * *

المبحث الأول: تعريف التجديد لغة، والفرق بينه وبين التطوير: (١)

يقول أهل المعاجم: مادة الجيم والدال لها ثلاثة أصول:

الثالث منها القطع، وقولهم: ثوب جديد هو من هذا، كأن ناسجه قطعه الآن، وسمي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديداً، ولذلك يسمى الليل والنهار الجديدين، والأجدين، لأن كل واحد منهما إذا جاء فهو جديد.

هذا كلام ابن فارس في معجمه ملخصاً (٢).

والجديد من جدّ يقال: جدّ يَجِدُّ فهو جديد، وأجدّه وجدده واستجده: صيّرَه جديداً فتجدد (٣).

والجِدَّة: نقيض البلى. يقال: شيء جديد، والجمع أجدّة، وجُدُّ وجُدَّد... والجديد: ما لا عهد لك به، ولذلك وصف الموت بالجديد (٤)، وقد وردت كلمة (الجديد) في كتاب الله عز شأنه ﴿وَقَالُوا لَوْذَا كُنَّا عِظَمًا وَرَفِينًا لَأِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا﴾ الإسراء: ٤٩ وعبارة الجوهرية: ... وهو نقيض الخلق، وتجدد الشيء صار جديداً، وأجدّه واستجده وجدّده: صار جديداً (٥).

وقال الراغب: وثوب جديد أصله المقطوع، ثم جعل لكل ما أحدث إنشاؤه... وقوبل الجديد بالخلق لما كان المقصود بالجديد القريب العهد بالقطع من الثوب، ومنه قيل: الليل والنهار الجديدان والأجدان (٦).

والتجديد في المعاجم المعاصرة مصدر جدّد، وهو إتيان بما ليس مألوفاً، أو شائعاً كابتكار موضوعات، أو أساليب تخرج عن النمط المعروف، والمتفق عليه جماعياً، أو

(١) أردت بيان التفرقة من حيث الدلالة اللغوية، وإلا فإن التطور ذو نظرية فلسفية والفكر الغربي الحديث، هي ذات جذور تعود إلى التاريخ اليوناني القديم، ولها معنى ومنطوق ومتعلقات. انظر: تاريخ الفلسفة الإغريقية، د/ محمد غلاب، نظرية التطور، أنور الجندي.

(٢) معجم مقاييس اللغة ١/ ٤٠٩.

(٣) القاموس المحيط ٢٧١.

(٤) المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده ٤٤٧/٧، ٤٤٨. وانظر: لسان العرب لابن منظور ١/ ٦٦٢، ٥٦٣.

(٥) الصحاح ١/ ٤٠٦، وانظر: لسان العرب ١/ ٦٢٣.

(٦) مفردات في غريب القرآن ص ١١٥.

إعادة النظر في الموضوعات الراجعة، وإدخال تعديل عليها بحيث تبدو مبتكرة لدى المتلقي^(١).

وهذا النص الأخير مراده توضيح (التجديد) كمصطلح عربياً عن نسبته إلى دين، أو خطاب أو علم.

وعرف بعضهم هذا المفهوم بأن تجديد شيء ما هو: أن نبقي على جوهره ومعالمه وخصائصه ونرمم منه ما بلي، ونقوي من جوانبه ما ضَعُف... فالتجديد حينئذ ليس معناه أن نزيل الشيء، وننشئ شيئاً جديداً مكانه^(٢).

وعليه، فالتجديد جعل القديم جديداً أي - إعادة القديم ورده إلى ما كان عليه أول أمره- فالتجديد يبعث في ذهن تصوراً تجتمع فيه ثلاثة معانٍ متصلة:

أ- أن الشيء المجدد قد كان في أول الأمر موجوداً، وقائماً وللناس به عهد.

ب- أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى، وصار قديماً.

ج- أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى ويخلق^(٣).

والتجديد من ناحيته النفسية كما يقول أحمد أمين: معناه مرونة العقل لإحلال الأوضاع الجديدة محل الأوضاع القديمة، أو تعديل القديم، ليتفق والجديد، ومن ذلك يتضح أن التجديد يتخذ أحد شكلين: إما القضاء على القديم بالوسائل الثورية، وإما أخذ طرف من القديم وطرف من الجديد، ومزجهما مزجاً متناسباً بوسيلة سلمية هادئة.....^(٤).

قلت: وما ذكره من الشكل الأول للتجديد من القضاء على القديم لا يتواءم مع المعنى اللغوي الذي يمد معناه المصطلح بالدلالة، فلا تجديد دون عود إلى قديم ناشئ

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عمر ١/٣٤٩، ٣٥٠.

(٢) تراثنا الفكري وإشكالية التجديد، د. عبدالكريم حامدي ص ٤٦. مجلة الوعي الإسلامي، عدد ٤٩٥، ذي القعدة ١٤٢٧هـ.

(٣) مفاهيم ومصطلحات، د. سيف الدين عبدالفتاح، في موقع إسلام أون لاين، وانظره في / تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، د. محمد شاكر الشريف ص ٨.

(٤) وقد أشار روسو في القرن الثامن إلى أهم مظاهر التجديد، إذ وصفه بأنه: الأخذ بمبادئ الإنسانية والمبادئ العقلية والتسامح الفلسفي، وإحلال ذلك محل الأوضاع القديمة وتقديس السلطات والتعصب الضيق النظر (فيض الخاطر ٨ / ١٢٤).

بأنواع من التجديد، ثم إن ذلك المفهوم الذي رآه مشكلاً؛ فإن أشكال التجديد في العرف الغربي متفق عليها وهو ما أوضحه الفيلسوف روسو^(١)، فهو ثورة على القديم ونقله إلى جديد مبتوت الصلة بماضيه.

فتجلى من عرض المفردة اللغوية أن التجديد لا يعني خلق شيء جديد، وإنشاء ما لم يكن ناشئاً، بل هو إعادة حادث إلى حالته السابقة بعد أن ننفض عنه غباراً متراكماً عليه، ربما أخفى معالمه، أو طمس جوهره، أو أضعف نوره، بجملة من التحسينات، والتقويمات، والإصلاحات التي تعيده إلى جدته ولمعانه وتأثيره.

وهناك من المعاصرين من تنبه لهذا الملحظ، وهو يشرح مادة التجديد في اللغة، ونبه على ما سبق آنفاً.

فقال بعضهم: فالتجديد عبارة عن العودة بالشيء إلى حالته الأولى قبل أن يصيبه اليبلى^(٢).

وبعبارة أخرى: لا يعني أبداً التخلص من القديم، أو محاولة هدمه، وإنما الاحتفاظ به وترميم ما بلي منه، وإدخال التحسينات عليه، ولولا هذا ما سمي تجديداً؛ لأن التجديد إنما يكون لشيء قديم^(٣).

وعند آخر: وتوهم بعض الناس أن التجديد هو الإلغاء والتعويض، وذلك غير صحيح كلما تعلق التجديد بالدين، وجدة الشيء هي حالته التي وجد عليها عندما صنع لأول مرة (ثوب جديد، منزل جديد...) فإذا أصيب الشيء الجديد باليبلى والقدم وطمس معالمه وشوهت صورته احتاج إلى تجديده، وتجديده يعني العودة به إلى حالته الأولى وإزالة ما ترتب عليه أو علق عليه بفعل السنين^(٤).

(١) جان جاك روسو كاتب فرنسي، يعتبر عند بعض النقاد الوجه الأبعد نفوذاً في الأدب الفرنسي الحديث ١٧٧٨م. انظر / معجم أعلام المورد منير البعلبكي ص ٢١١ .

(٢) تجديد الدين، محمد حسنين ص ١٩ .

(٣) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، د. يوسف القرضاوي، ص ٢٩ - ٣٠ .

(٤) آفاق التجديد، د. اليزيد الرازي، مجلة المجلس العلمي لتارودانت، عدد ٥ رمضان، ١٤٢٩هـ، ص ٣٢ .

وعلى هذا نبه ثلثة من الباحثين^(١)، ومنهم محمد عمارة إذ يقول: بل إن الاجتهاد والتجديد إنما نهض بدوره الدائم في الكشف عن جوهر الأصول والقواعد والمبادئ والأركان، وتجليتها إذا علاها غبار الإبتداع، وطمس معالمها بالزيادة، أو الانتقاص، أو التحريف، أو فاسد التأويل، ففي الأصول، والقواعد أيضاً تجديد بهذا المعنى^(٢).

على أنه قد يتوسع في مصطلح التجديد - وهذا شأن المصطلحات - لتصبح دائرته تضم إلى معنى إعادة القديم، وتحديثه وإحيائه معنى صنع جديد، وإنشاء ما لم يكن في السابق، وبهذا يعلم الفرق بين أصل المفردة في دلالتها اللغوية وما يلحقها بعد من توسع وتجاوز في الاستخدام.

أما التطوير فإنه مأخوذ من الطور، ف"ط، و، ر" أصل صحيح يدل على معنى واحد، وهو الامتداد في شيء من مكان أو زمان.

ومن الباب قولهم: فعل ذلك طوراً بعد طور كأنه فعل مدة بعد مدة^(٣).

والطور: التارة، يقال: طوراً بعد طور أي: تارة بعد تارة.

والطُّور: الحد بين الشئيين، وعداً طوره أي جاوز حدّه وقدره، وبلغ أطوريه: أي غاية ما يحاوله، قال تعالى: (وقد خلقكم أطواراً) معناه: ضروباً وأحوال مختلفة، أي: أطواراً؛ خلقاً مختلفة كل واحدة على حدة^(٤)، وطور الشيء نقله من طور إلى طور، وتطور الشيء أي: انتقل من طور إلى طور كل واحد على حدة^(٥).

(١) تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، د. محمد شاكر الشريف ١٠-١١، التجديد في الفكر الإسلامي، عدنان أمامة، ص ١٨، تجديد فهم الدين د/ محمد السيد الدسوقي ص ٢٩، التجديد في العلوم الإسلامية ودوره في حل مشكلات الواقع المعاصر، - علم الفقه الإسلامي أنموذجاً، د. ابن صغير محفوظ، ص ٣١٣، الملتقى الوطني الأول بالجزائر ٢٠١٠م.

(٢) معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، ص ١٦٩.

(٣) مقاييس اللغة ٣/٤٣٠، ٤٣١.

(٤) تهذيب اللغة للأزهري ١٤/١٠-١١، المفردات في غريب القرآن للراغب ص ٤٠٣، لسان العرب ٤/٢٧١٨، مادة "طور".

(٥) المعجم الفلسفي، جميل صليبا ١/٢٩٣.

والتطوير: من تطور، يتطور، تطوراً فهو متطور، مطاوع طورّ: تعدل / تحول تدريجياً من حال إلى حال^(١).

التطور: نمو بطيء متدرج يؤدي إلى تحولات منظمة، وملاحقة تمر بمراحل مختلفة يؤذن سابقها بلاحقها كتطور الأفكار، والأخلاق، والعادات^(٢).

وعليه، فالتطور والتطوير انتقال من حال، وهيئة إلى أخرى، فهو على مراحل وسيره على مراتب، والتجديد والتطوير بينهما تلازم وتداخل، فليس كل تطوير فيه تجديد على معناه الاصطلاحي، وكل تجديد فيه معنى التطور والانتقال من حال إلى حال^(٣).

وتاريخ التفسير جاء على أطوار، ومراحل وتطور ما بين وقت وزمن إلى ما بعده، فمر بمرحلة المشافهة والتلقي مع جملة العلوم المتعلقة بالقرآن دون فصل واستقلال، ثم بالتدوين والكتابة مع مصنفات الحديث، ثم انفصل، وكان مسلسلاً بالأسانيد، والرواة الحاملين للآثار، ثم اختصرت بحذف الأسانيد وهكذا، فكل هذا من درجات التطور التي مر بها العلم وأطوار سيره حتى انتهى إلى ما هو عليه، وفي ثنايا هذه حضور لجدة وتجدد لبعض مضامينه، أو آياته وأدواته.

أما التجديد فدعوة ظهر صوتها -جلياً- في العصر الحديث، وحرص على ذلك مسببات وعوامل أذكت أهميته ونادت بضرورته على اختلاف في مفهومه عند دارسيه ودعاته وأنصاره، ولا يمتنع اشتغال بعض أطوار التفسير على شيء من الجديد والتجديد، وإن لم يظهر ذلك متعيناً في كل أجزاء التفسير، ومراتب نهضته. قصدت من هذا التفريق بين المصطلحين على الرغم من أن التداخل، والتناوب حاصل حتى في الدراسات الرائدة للتجديد وقضاياها، فقال أحد الباحثين: فالتجديد يعني

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة ٢/١٤٢٠.

(٢) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية ص ٤٧.

(٣) أردت تبين اللفظة في منحها اللغوي، أما كونها مصطلحاً مستقلاً له مفهومه الخاص، فذاك أمر آخر.

التطور الذي هو الانتقال من طور إلى طور آخر، سواء أكان أفضل منه أم دونه. ويجري التطور في الأفكار العقائدية، وسائر القيم، والمفاهيم^(١).

على أن في بريق مصطلح التجديد ولغته واستقطابه ما ليس في مصطلح التطوير لا جرسا ولا معنى، ولذا لم يستعوضوا عنه بغيره مدركين ما في المصطلح من جذب ودلالة. **يقول محمد عمارة:** وجدير بالملاحظة أن مصطلح التجديد يعني أكثر مما يعنيه مصطلح (التغيير) أو مصطلح (التطور)، فالتغير والتطور لا يستلزم ارتباط الجديد بالقديم، وإذا وجد الرباط والارتباط فلا ضابط يحدد أي الأشياء من (القديم) لابد لها من البقاء في الجديد. وعلى أي نحو يكون هذا "البقاء والاستمرار"، أما التجديد فإنه يعني: إزالة ما طرأ على الأصول والكميات والقسمات الأساسية، مما يتعارض مع روحها ومقاصدها^(٢). ويعني بهذا أن دلالة مصطلح التجديد تستلزم وجود قديم يأتي التجديد عليه بالإحياء والبعث والتقويم، بينما يخلو هذا من مصطلحي (التغيير أو التطور)، فملاحظه هنا مقتبس من معنى التجديد ومفهومه عند دعائه مع ما في مفردة التجديد من ظلال دلالة على ذلك.

* * *

(١) الإسلام والتجديد، د. إبراهيم شعبان، ص ٢٥٠٢، ٢٥٢٢، بحث نشر في المؤتمر الدولي لرابطة الجامعات

الإسلامية - مناهج التجديد في العلوم الإسلامية والعربية في المنيا - مصر (٢٠٠٥) م .

(٢) محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، ص ١٠.

المبحث الثاني: تجاذبات مصطلح التجديد وإشكالياته

كان لمصطلح التجديد وقعٌ عند العلماء المعاصرين ذلك أنه معروف - قديماً مصطلحاً ومفهوماً - في تراث الأمم السابقة من اليهود والنصارى، مفهوم محدد معناه، وكان لاشتراك الأمتين السابقتين في العلم به، وتأطير مفهومه جانباً من الإشكال، وعززَه فئامٌ من أهل التيارات الفكرية المعاصرة ولَعُون به منادون إليه وفق خلفية فكرية لها أنصار، وضدها مخالفون، وبين هؤلاء وأولئك سجالات ومجادلات.

التجديد في عُرف الاصطلاح الغربي:

وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي والثقافة المعاصرة يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية على ضوء المفاهيم الفلسفية، والعلمية السائدة، واعتبار أن الدين صحيح مادام لا يتعارض مع التطور، واعتبرت حركات التجديد، والتطور، والعصرانية الغربية إحياء لفلسفة الطبيعيين من فلاسفة اليونان وعودة إلى التراث الوثني الفلسفي القديم، وردَّ فعل على تسلط الكنيسة، وموقفها الشديد من العلم ومكتشفاته الحديثة^(١).

وتسمى هذه الحركة التجديدية الواسعة التي نشطت في داخل الأديان الكبرى من اليهودية والنصرانية باسم (العصرانية)^(٢).

وعرفت الحركة العصرانية بأنها: حركة في الفكر الكاثوليكي سعت إلى تأويل تعاليم الكنيسة على ضوء المفاهيم الفلسفية، والعلمية السائدة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين^(٣).

والتجديد عند اليهود نشأت نزعتة لإقامة التوازن المطلوب بين اليهودية والحياة المعاصرة، فقامت محاولات لجعل الصلوات، والأناشيد الدينية ذات جاذبية، وبخاصة للشباب، لعل ذلك يقلل من اندفاعهم لترك دين الآباء، وعليه فواضح أن مجال التجديد

(١) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ١٠٠٢/٢ - ١٠٠٣.

(٢) العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، عبدالرحمن الناصر ١٨٦ - ١٨٧.

اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر، د. حمد جمال، ٥٤٥/٢ - ٥٥٣.

(٣) موسوعة المورد، منير البعلبكي ص ٤٤ / ٧

الذي أرادوه لديانتهم اليهودية يعني: تغيير الدنيا من حولهم ولا يقومون بتغيير دينهم^(١). والتجديد عند النصرانية يقوم على رفض سلطة المنقول؛ لأنه يناقض ما أثبتته العلم الحديث في نظرها، وتدعي أن المنقول سواء تمثل في الأناجيل أو في شروحها ما هو إلا تعبير عن التطور المرحلي للفكر الديني الذي كتب فيه، وعليه فهي تنفي نفيًا باتًا أن تكون النصوص التي تلتصق بها صفة القدسية قوالب محددة جامدة لحقائق الدين ثابتة لكل الأزمنة، وبناء على ذلك يعتقد أن الحقائق الدينية تخضع لتفسيرات متطورة حسب تقدم المعرفة البشرية، وكلما تقدمت المعرفة حدثت تصورات جديدة لحقائق الدين^(٢). وإذا استحضرت ما كان في العصر الحديث من ثورة على الكنيسة، وتعاليمها حين ضادت العلم التجريبي، ووقفت موقف الرفض المكافح للاكتشافات، عرفنا أن التجديد بمعناه المنقلب على التعاليم الدينية، والموروث لدى النصارى، كان ردة فعل وموقف المجابهة لكهنوت الكنيسة وجمودها، وكذلك أن طائفة من المنادين بالتجديد ظلوا متأثرين بهذا المفهوم التجديدي الذي ينبذ القديم، ويخرج بمفاهيم جديدة تفرضها ضرورات العصر، وتهيج عليها تقانة الحضارة وضرورات الزمان المتجدد.

والجديد على هذا جديدٌ كلياً لا يعترف بالموروث، ولا يستند عليه، ويرجع إليه. ولأجل هذا وصف بعض البعثة مصطلح التجديد بالخطير.

يقول أنور الجندي: كانت كلمة (التجديد) أحد الاصطلاحات الخطيرة التي اتكأ عليها النفوذ الاستعماري، والتغريب لشجب التاريخ، واللغة، والتراث، والدين، ومختلف فنون التراث القديم، واتهامها بعدم الصلاحية للوجود^(٣).

وأصبح مصطلح "التجديد" من أكثر المصطلحات إثارةً وشيوعاً في الفكر الإسلامي المعاصر^(٤).

(١) اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، د. حمد صادق الجمال ٥٤٨/٢.

(٢) المرجع السابق ٥٥٢/٢.

(٣) الشبهات والأخطاء الشائعة في الفكر الإسلامي ص ١٧١.

(٤) هذا قول عبد الرحمن محمد الحاج إبراهيم من بحث له منشور في موقع: إسلام ويب الإلكتروني، وأصله بحث عن التجديد في مجلة (التجديد) الصادرة عن الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، ١٩٩٩م، العدد (٦).

وقيل إنه: لم يصبح شائعاً ومدولاً ومحورياً إلا في عصرنا الحديث، وأصبح مصطلح التجديد منفلاً من القيود الشريعة برمتها، والأصول الإسلامية بأكملها، وأصبح مجرد دلالة على المحاولات الفكرية العقلية المجردة لنقل منظومة الثقافة، والقيم الغربية إلى ديار الإسلام بحيث تبنى النهضة الإسلامية الحديثة على أساسها^(١).

ووصف محمد البهي اتجاه الفكر المعاصر بأنه قام فيه ما يعرف بالتجديد، والمجددين، أو ما يصح أن يطلق عليه "الفكر الإسلامي المغرب" وهو فكر في المجتمع الإسلامي يسير في اتجاه الفكر الغربي... وأخذ طابع التفكير المادي الطبيعي القائم في أوروبا، وانزلق بشعور، أو بغير شعور إلى نفس الهدف، وهو تمجيد القوة المادية، والتقليل من شأن الروحية، أو المثالية الإنسانية^(٢).

وهناك من ارتضى المصطلح، وصرفه إلى معناه القديم، وجعل إضافة التجديد للدين كما في الحديث: "يجدد للأمة أمر دينها" دليلاً على اعتبار المصطلح وصحته، فهو وصف نبوي لا إشكال في صحته^(٣).

وقيل كذلك: فاستغلال مفهوم التجديد من تيارات نلتقي، أو لا نلتقي معها، بل شعورنا بخيبة أمل من بعض الممارسات الفكرية، والعملية المحسوبة من حركة تجديد الفكر الإسلامي لا يفرض علينا التخلي عن المصطلح - دوماً - مادام مصطلحاً منطقياً غير ملتبس في نفسه^(٤).

وتعقب د. الحسن حمدوشي عن محمد البهي في طرحه عن التجديد ومصطلحه فقال: إن العدول عن مصطلح التجديد إلى مصطلح الإصلاح الديني غير ذي جدوى ولا مسوغ له، كما أن مصطلح التجديد في الفكر الإسلامي أكثر دقة منه؛ لأنه ثابت بالنص.

(١) جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث، جمال سلطان، ص ٨٤.

(٢) الفكر الإسلامي الحديث ص ١٧٦، ١٨٦، ١٨٧.

(٣) التجديد في الفكر الإسلامي، د. جعفر عبدالسلام، ص ١٢، اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر، د. حمد صادق الجمال ٥٢٩/٢، التجديد والمجددون في أصول الفقه، عبدالسلام محمد عبدالكريم، ص ٨٧، ٨٨.

(٤) مشروعية تجديد الفكر الديني، هواجس ومسوغات، حيدر رجب الله، ص ٤٥، بحث منشور في مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد ٦، العدد ٢٢ - ٢١هـ.

وبسبب هذا نحس بتردد محمد البهي وعدم اقتناعه التام بمصطلحه المولد، حين نجده يعترف بعدم دقة مصطلحه الذي اقترحه بديلاً عن مصطلح التجديد^(١).

ولذا فإن إشكالية المصطلح بين دعائه ونفاته، سببه الاشتراك في الدلالة مع المفهوم الغربي للتجديد وثورة الحضارة المعاصرة على الكنيسة، وتسلسلها وكهنوتها، وأن تيارات فكرية ممن انساقت وراء الوجهة الغربية الهوى، تعسفت في التجديد، وأحدثت له مفهوماً تصادماً مع الإرث الشرعي الديني القائم على الوحيين المعصومين، فأصبح التجديد يعني إزاحة القديم بكل غنائه وقيمه، وبناء فكر وقيم جديدة مبتوتة الصلة بالماضي العظيم الذي بناه العلماء على مدار تاريخ الأمة المسلمة.

وأياً ما كان فمصطلح التجديد يكتسب من حديث أبي هريرة: "يُجدد لهذه الأمر أمر دينها"^(٢) صبغة شرعية تأخذه في إطاره الصافي المقنن؛ لأن الشرع بنصوصه واجتهاداته يلائم الزمان والمكان مهما اختلفا وكيفما امتدا، وفيهما حلول ناجعة لكل مشكلات العصور المتطوالة^(٣).

واعتبره بعضهم قضية أساسية من قضايا الأمة بحيث يكاد لا يخلو تيار فكري من أن يكون مسهماً فيه بقدر من الدراسة والتحليل، وباعتباره أحد المفاهيم الكلية في منظومة المفاهيم الإسلامية، وهو أيضاً من المطالب الملحة لتجاوز القطعية المعرفية مع العصر، وليكون فاعلاً في الحياة المعاصرة^(٤).

(١) التجديد الفكري، قراءة في المفهوم، الحسن حمدوشي، مقال في مجلة الكلمة، العدد ٥٠، السنة ١٣، ٢٠٠٦م، ص ١٤.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة [٤٢٩١] ٣٤٩/٦، والحاكم في المستدرک ٥٢٢/٤، والبيهقي في معرفة السنن والآثار ٢٠٨/١ [٤٢٢]، وقوى ابن حجر إسناده في توالي التأسيس ص ٤٨ - ٤٩، وصححه جماعة من أهل العلم، انظر: حديث: (إن الله يبعث على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها)، د. عبدالعزيز مختار إبراهيم، ٢٥، ٢٦.

(٣) يمكن الاستفادة حول المصطلح من / تجديد الدين محمد حسنين ص ٣٠ - ٣٥.

(٤) التجديد الفكري، قراءة في المفهوم، الحسن حمدوشي، مقال في مجلة الكلمة، العدد ٥٠، السنة ١٣، ٢٠٠٦م، ص ١٤.

وقال بعض الباحثين: ومن المهم التأكيد -هنا- على أن تفسير إشكالية التجديد، وتقديم مفهوم له كان وثيقاً دوماً بطبيعة التحديات التاريخية التي كانت تواجه المسلمين كأمة ووجود، ولا يخفى أن كل عصر ينفرد بخصوصياته، وسياقاته، وتحدياته، وأسئلته.

وهذا ما جعل هذا المصطلح يتخذ في الفكر الإسلامي المعاصر تفسيرات مختلفة؛ حيث أصبح من أكثر المصطلحات إثارة وشيوعاً في الفكر الإسلامي المعاصر - وأعني بالمعاصر هنا؛ كل التيارات الراهنة دون استثناء - وفي الوقت نفسه يثير حساسية بالغة في بعض الأوساط نتيجة لسوء استخدامه، والتلاعب بالدين تحت عباءته^(١).

وأرجع د. سيف الدين عبدالفتاح التجديد مفهوماً من أكثر المفاهيم التي تنازعتها التيارات الثقافية، والفكرية المختلفة، وهذا التنازع انعكس على المفهوم ذاته معنى ودلالات، وساهمت المعاني الغربية لهذا المفهوم في إضافة بعد جديد إلى التنازع^(٢). وخلص إلى أن قضية التجديد - على كثرة الدراسات المتعلقة بها - لا تزال تعاني مزيداً من الغموض وذلك لأسباب:

١- أن قضية التجديد هي من القضايا القيمة، فكل تيار فكري يعتبر نفسه ممارساً للتجديد، وإن لم يكن هو التجديد ذاته، وحتى أشد التيارات جموداً تدعي التجديد، وأكثرها تضريباً تزعم القيام بمهمة التجديد، ومن ثم شكل مصطلح التجديد ذاته بريقاً يؤدي إلى انخراط التيارات المختلفة فيه كافة.

٢- أنها قضية طبيعية فكرية، وإنسانية عامة، فلا تخلو أي جماعة بشرية من تصور لهذه العملية، ومن ثم صارت قضية أساسية في تصاعد عصر الإيدولوجية، والعقائد الفكرية والسياسية، ولذا أفردت كل فلسفة مبحثاً من مباحثها لدراسة فكرة التجديد، وإن لم يكن بمسماه فتحت مسميات قريبة، كالتغيير - الحداثة - التطور - التقدم - حركة التاريخ - تطور المجتمعات.

(١) أهم منطلقات التجديد في فكر رضوان السيد، د/ محمد المنتار، ص ٣٦٣.

(٢) مفهوم التجديد، د. سيف الدين عبدالفتاح، ص ٣١٣، كتاب: بناء المفاهيم الإسلامية، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية.

٣ - ساهم التجديد بكونه انحيازاً للجديد - بصورة مستمرة - في غموض هذا المفهوم، والظواهر المعبرة عنه، بحيث صور وكأنه عملية تجاوز مستمرة لوضع ما، ومن ثم تعد مؤشرات التجديد في فترة زمنية متقاربة غير صالحة للتعبير عن فكرة التجديد في تطوراتها^(١).

ومن إشكاليات المصطلح، وتأزمه - كما يعبر الباحثون - هو تشابكه واختلاطه بعدد من المصطلحات المتداولة في الفكر المعاصر اليوم؛ كالإصلاح، والأصالة، والمعاصرة، والتقليدية والتقدم، والرجعية، والنهضة، والتغيير، والتحول، والتطور، والتحديث إلخ. وهذا الكم الهائل من المفاهيم ذات علاقة بالتجديد بصورة أو بأخرى، وربما خلط بينها بلا تمييز^(٢)، وربما تسومح في حلول مصطلح محل آخر، وهو دليل على تشابك حقل التجديد كما يقوله محمد حسنين مع حقول اليقظة، والنهضة، والتغيير، والإصلاح^(٣). ويرى بعض الباحثين أن مصطلح التجديد الوارد في الحديث النبوي ظل في تفسيرات ثلاثة منذ العهد النبوي إلى عصر الإمام الشوكاني وهي: إحياء ما اندرس من الدين، وإزالة البدعة والعمل بالسنة، والاجتهاد المذهبي، وأن تفسير مصطلح التجديد كان مرتبطاً - دوماً - بطبيعة التحديات التاريخية التي كانت تواجه الأمة كأمة وجود، وكل عصر ينفرد بخصوصياته^(٤).

وذكر كذلك أن من أسباب اختلاف التفسيرات للمصطلح أن النص النبوي نفسه لم يقدم تعريفاً له، واكتفى بالإشارة إلى أن على (رأس كل مائة سنة) يأتي شخص من الأمة ويقوم بمهمة التجديد المتعلقة بالدين أو بأمر الدين، وهذا ما يبرر موضوعياً قيام تفسيرات مختلفة من جهة، ومن جهة ثانية يبرر تفسيره تبعاً لتحديات العصر^(٥).

(١) مفهوم التجديد، د. سيف الدين عبدالفتاح، ص ٣١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣١١.

(٣) تجديد الدين، مفهومه، ضوابطه، آثاره، د. محمد حسنين، ٣١، ٣٢.

(٤) هذا كلام عبدالرحمن الحاج إبراهيم من بحث منشور في مجلة التجديد الصادرة عن الجامعة

الإسلامية العالمية بماليزيا ١٩٩٩م، العدد (٦)، وهو منشور في موقع إسلام ويب الإلكتروني.

(٥) المصدر السابق.

قلتُ: وإن لم يفسر التجديد في النص النبوي الشريف إلا أنه معلوم عند المخاطبين؛ حيث لم يسألوا عنه، وهو كذلك محكوم بأطر الشريعة التي لا تتغير من اكتمال الدين، وتام التشريع وعدم تبدل معالم الإسلام، ولا إلغائها، ومن جهة ثالثة مهمة أن القرون الغابرة، والأمم السالفة من لدن النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى العصر الحديث، واجهت تحديات، ومستجدات، وشدائد، وظلت الشريعة على هيئتها، وأصول الدين، ومناهجه، وأركانه ثابتة لم تتبدل، ولم تحرف بدعوى تغير الظروف، وتبدل الزمان، ومواكبة الجديد، وإنما استلهمت الأمة بعلمائها، ورموزها، وأئمتها حلولاً، واستقت عذب الأحكام، وغنيها من المعين المتدفق الغمر من الكتاب والسنة؛ برهاناً على أن الشريعة فيها وفي نصوصها كل ما يمكن أن يقدم أحكاماً وتشريعات للمستجدات والنوازل حين يحتاج إلى ذلك، ويتطلبه جديد المسائل وحديث النوازل.

وهذا الثبات والاستقرار للأحكام والتشريعات سد منيع في وجوه من يريد اقتلاع الملة من جذورها وحلول دين آخر يستجلبه، ويدعو إليه تحت شعار التجديد والإصلاح، ومواكبة الزمان.

ورأى بعضهم أن ردود الفكر الإسلامي على بعض هذه الدعوات التي طالبت بالتجديد، لم تكن نابعة من جمود ومعارضة للتجديد، وإنما كانت رداً على التغريب الذي يسعى إلى التسلسل من خلال شعار التجديد^(١).

وخلاصة هذا السرد أن مصطلح التجديد مصطلح براق جدلي في مفهومه ووسائله، انضم إلى درسه، والتلبس به، وتفعلية أطراف شتى راکنة إلى رؤى فكرية، وعقدية متنوعة، وأن إشكاليته مردها إلى التصورات والقيم، والمفاهيم التي تجعل تفسيره وإيضاحه لا ينفك عن الخلفية العقدية، والدينية، والفكرية.

وهو في الوقت عينه مصطلح ذائع عند الغرب له تصورات محددة، وأنماط فلسفية، وهذا التداخل، والاشتراك أفضى غموضاً، وتشابكاً، غذاه أرقام، تأثرت بالمفاهيم الغربية والتصورات الفلسفية عند أهل الملل الأخرى، وقادهم إلى فرض رؤية للتجديد يستتبعون فيها الطريقة الغربية، والأنماط المستوردة من العالم الأوروبي على تراث الأمة وقيمها.

(١) جذور الانحراف في الفكر الإسلامي المعاصر ص ٨٤ .

ودينها وأصالتها، فزاد ذلك الأمر التباساً، وأصبح المصطلح متعدد الدلالات متنوع المفاهيم، مما يستوجب تفصيلاً لا يغني عنه الإجمال، واحتياطاً عند إطلاقه، لا ينبغي فيه التعميم.

أما علاقة إشكالات مصطلح التجديد بدعاوى تجديد التفسير في العصر الحديث، فهي أن نعرف موجبات شغف الجمع الغفير من الناس بالتجديد وتنظيره، وتأطير أسسه، وما ذاك إلا؛ لأنه مصطلح فكري تطوري، وكل التيارات والدعوات تحب أن تنتسب إلى التطور ومواكبة المستجدات، وتأنى بنفسها عن وسمها بالجمود والانغلاق.

وكذلك لنفهم فهماً متبصراً أسباب تعدد دعاوى تجديد التفسير، واختلافها اختلافاً بيناً، وأن مفهوم المصطلح مرتبط بالخلفيات العقدية، والركائز الفكرية العلمية التي يقوم عليها فكر الدعاة مما له أعظم الأثر، والتأثر في مسار التجديد وآفاقه.

وليس شرطاً أن يصرح باسم (التجديد) من يدعوله، ويعمل من أجله، بل ربما كان له مشروعه الفكري التجديدي ممتطي الوسائل فعال الأدوات، والأسس، وهو مشروع تجديدي لا يخفى، فلا تكون النظرة سطحية تقف مع المصطلح، وتنبش عنه في ركام من الدعوات والاتجاهات باسمه، وتغفل رسمه الظاهر المبين.

كما أن دعاوى تجديد التفسير لم يكتف بها أهلها المشتغلون بالعلم المتخصصون فيه درساً، وتأليفاً، وتعليماً، بل هو ميدان استباق، وتنافس لفئام من المفكرين، والفقهاء، والعلماء واللغويين، والأدباء، وزعماء الإصلاح، وأهل التيارات على تنوعها، وتباينها.

صيرهم إلى ذلك أن لكل قوم مشروعاً فكرياً، أو دعواً، أو إصلاحياً، أو نهضوياً، ويرى التجديد الديني – وأعظمه تجديد النصوص القرآنية – وسيلة إلى تقدم الأمة، وإحياء دورها، وريادتها، وانتشالها من حالة الفرقة، والضياع، والتأخر في عصر تقدم فيه أهل الشرق والغرب نهضوا، وتسلموا الريادة الدنيوية، والحضارة المادية، وتربعوا على عرش المدنية المادية وسادوا العالم.

فالسبيل إلى مجاراتهم، وأخذ المكانة المستحقة تكون بنهضة شاملة تتخذ من إصلاح، أو تجديد الخطاب الديني سلماً إلى ذلك، ويرون في المثال الغربي المعاصر أوضح صورة فإنها ثارت على كهنوت الكنيسة، وتسلطها، ونحت تعاليم الكنيسة جانباً، وتجاوزتها نحو العلم التجريبي، والمادي، فكانت هذه الحضارة، والوثبة التقدمية.

المبحث الثالث: معنى تجديد الدين وعلاقته بتجديد علم التفسير.

هناك علاقة وطيدة بين الدعوات إلى تجديد الدين، أو تجديد الخطاب الديني وبين الدعوات إلى تجديد علم التفسير، ولا يمكن الفصل بين الدعوة إلى تجديد التفسير، وتحديث مناهجه، وبين دعوات ارتفع صوتها وعلا، تدعو إلى تجديد الدين معالماً، وأصلاً، وشريعة، آخذة في معظمها حديث: "من يجدد لهذه الأمة أمر دينها مستنداً ومنطقاً إلى ما تدعو.

وأي دعوة، أو محاولة لا تستند إلى كتاب الله ونصوص الوحيين في تجديد، أو تحديث أو إصلاح، أو تقويم فهي ميتة هامة لا روح فيها، ولا أنصار لها، ولا شرعية تكتسبها. وكيف يُظن أن يُسعى في مواءمة شاملة تعطي الزمن حظه من فياض الوحي المعصوم وخزائنه المستودعة، بما يحل المشكلات، ويرفع المعضلات، ويهذب الأخلاق، ويهدي البصائر دون الكتاب العزيز والسنة المطهرة التي هي دستور الحياة ومنهج الاستقامة؟

على أنه ينبغي أن يعلم أن دعوات التجديد الشاملة تقف من الوحيين موقفاً مختلفاً، فمنها الداعي إلى إحياء العمل بهما، وتفعيل الاستجابة لنداءاتهما ودعواتهم، ومنها ما يعيد النظر في مفاهيمهما، ومعانيهما، وهديتهما المخبوءة، ومنها ما ينقي ما لحق بها من أوهام، أو تعقيدات، أو بدع، وخرافة كبلت النصوص، وشوهت معالمها المضئية، وأخفت محاسنها الناصعة.

وجاء في أمر التجديد ما رواه أبو هريرة -رضي الله عنه- عَنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ قَالَ: (إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا) (١).

وفما يلي قبس من شراح الحديث الموضح للمراد بـ "تجديد الدين"، لتقرر المعاني الألفية وتزداد تأكيداً:

قال المناوي في شرح الحديث: أي ما اندرس من أحكام الشريعة، وما ذهب من معالم السنن وخفي من العلوم الدينية الظاهرة والباطنة (٢).

وقيل: إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما (٣).

(١) تقدم تخريج الحديث .

(٢) فيض القدير ١٠/١.

(٣) عون المعبود شرح سنن أبي داود، للعظيم آبادي ص ١٨٤٣.

وفي الصواعق المرسله لابن القيم: ... ولكن الله برحمته وعنايته بهذه الأمة يبعث لها عند دروس السنة، وظهور البدعة من يجدد لها دينها، ولا يزال يغرس في دينه غرساً يستعملهم فيه علماء وعملاً^(١). فأشار إلى معنى الإنقاء في سياق أمر جديد الدين. قال الملا علي القاري: أي يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم، ويعز أهلها، ويقمع البدعة ويكسر أهلها^(٢).

وفي النصين الأخيرين ظهور لمعنى التنقية لما علق بالكتاب والسنة من شوائب وبدع، وإحياء لما اندرس من علومهما بغلبة الجهل، وفشو المحدثات، وانحسار العلم وكثرة الهوى والجهل.

وهذا المعنى ملاحظ أصيل عند أهل التجديد الديني، وهو جانب من جوانب معنى التجديد التفسيري عند ثلة من دعائه، وعلمائه.

قال بسطامي سعيد: والكتاب والسنة هما أصل الدين، ويمكن القول: إن الدين هو مجموع العلم بالكتاب والسنة، والعمل بهما، ويشمل العلم بنصوصهما، وألفاظهما، والعلم بمعاني تلك النصوص، والألفاظ.

ومن هذا فإن ما يندرس من الكتاب والسنة بهذا الاعتبار ثلاثة أمور: نصوص الكتاب والسنة، أو معاني تلك النصوص، أو العمل بها^(٣).

قلت: والافتقار على إحياء العمل بالكتاب والسنة هوركن وأساس في دعوات معاصرة ترى أن العمل بإحياء القرآن في حياة الأمة المعاصرة بعد الانكسار والانحسار هو مطلب التجديد، وروحه، ولعل في مدرسة المنار خير شاهد، وسيأتي مزيد من التفصيل.

أما تعريفات المعاصرين لمعنى تجديد الدين فمن أقوالهم: هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية، ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان^(٤).

(١) الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة ٢/٤٠٠.

(٢) مرقة المفاتيح ١/٤٦١، ٤٦٢.

(٣) مفهوم تجديد الدين، ص ٢١، ٢٢.

(٤) معرفة تاريخ تجديد الدين وإحيائه، أبو الأعلى المودودي، ص ٥٢.

وقيل: لأن التجديد ليس هو ما تعارفه الناس اليوم من خلع للريقة ورد لعهد النبوة الأولى، وإنما التجديد: هو أن يعاد إلى الدين رونقه، ويزال عنه ما علق به من أوهام ويبين للناس صافيا كجوهره نقياً كأصله، وإنه لمن التجديد أن تحيا السنة، وتموت البدعة، ويقوم بين الناس عمود الدين.^(١)

وزاد بعضهم زيادة يسيرة: إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما، والاجتهاد بضوابطه الشرعية فيما يستجد من قضايا^(٢).

وعرف بأنه: إحياء وإظهار لما اندرس من علم الكتاب والسنة وإعادته إلى ما كان عليه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ونشر للعلم ونصر لأهله، وقمع للبدعة وأهلها ونقل للعلم من جيل إلى جيل صافياً نقياً، والعودة إلى ما كانوا عليه على وفق منهج السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم^(٣).

وهذا الحد على طوله تضمن محورين رئيسيين أولهما: إحياء ما اندرس من الوحيين وهذا يعني إعادة القديم الذي اجتاحتته يد التحريف، والطمس حتى أخفته وسترته، وثانيهما: التنقية والتصفية بما تلبس بالدين مما ليس فيه.

وبنحوه قيل: هو إعادة الدين إلى النحو الذي كان عليه زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وإعادة الناس إليه على النحو الذي مضى عليه أهل القرون الثلاثة المفضلة أمامها، ولكن شريطة تبيان حكم الله فيها^(٤).

وقالوا: إحياء وبعث ما اندرس منه، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها^(٥).

(١) هذا تعريف محمد أبو زهرة، انظر في مقدمة مقالات الكوثري ص ١٤.

(٢) تجديد الدين، د. محمد حسنين، ص ٤٥١.

(٣) العصرانيون ومفهوم تجديد الدين، د/ عبدالعزيز مختار إبراهيم ص ١٢، و تجديد الدين، د. سلمى المحمادي، ص ١٠.

(٤) التجديد في علم السياسة الشرعية، د. حسن بن محمود سفر، بحث مقدم لمؤتمر مناهج التجديد في العلوم الإسلامية والعربية في جامعة المنيا، مص ١٤٢٦هـ، ص ٢٢٠١.

(٥) تجديد الفكر الإسلامي د/ عدنان أمامة ص ١٩، ونقله بنصه، د/ أحمد اللهيبي في كتابه / تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر ص ٥٢.

وقيل: بعث ما اندرس، وبيان الرأي الديني الشرعي فيما استجد في الحياة من ظواهر وأُمور، أو امتداد وجه الدلالة في مصادر الأحكام الشرعية إلى ما يستجد من أمور الحياة^(١). وهذا المفهوم مستقى من ما عناه محمد عبده بالتجديد الديني وطبيعة نظرتة الإصلاحية.

وعرفه أحد الدارسين بأنه العودة للأمة إلى ما كان عليه السلف الصالح من الاعتقاد الصحيح الموافق للكتاب والسنة وفهمها على منهج السلف الصالح^(٢). وقيل: التجديد بمفهومه الشرعي عند أئمة الهدى: إحياء ما اندثر من الدين، وإماتة ما جد من البدع والمحدثات^(٣).

وقيل: إن تجديد الدين لا يعني اختراع إضافة لدين الله، وإنما يعني تطهير الدين الإلهي من الغبار الذي تراكم عليه وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة^(٤). وجعل المراد بالتجديد الوارد في نصوص السنة: بيان ما اندرس من معالم السنن، ونشرها، وحمل الناس على العمل بها وقمع البدع وأهلها، والعودة بالمسلمين إلى ما كان عليه الرعيل الأول من المسلمين... إلخ^(٥).

وقيل: العمل على إعادة فهم الدين كما كان السلف يفهم وعلى حسن تطبيقه في الواقع وفق أصله يوم نشأته، وذلك عن طريق تنقيته من المخالفات والبدع السيئة التي علقته به بسبب أهواء البشر على مر العصور^(٦). وقيل: الفهم الجديد القويم للنص، فهماً يهدي المسلم لعلاج مشكلاته، وقضايا واقعه، في كل عصر يعيشه، معالجة نابعة من هدي الوحي^(٧).

(١) منهج التجديد في فكر الإمام محمد عبده، د. حسين السعيد حسين، ص ٤٠٥.

(٢) مجالات التجديد في الدين عرض وتقويم، د. عبدالعزيز الأمين، ص ١٣.

(٣) الاتجاهات العقلانية الحديثة، د. ناصر العقل، ص ٥٨.

(٤) تجديد علوم الدين، وحيد الدين خان، ص ٩.

(٥) مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أديان التجديد المعاصرين، د. محمود الطحان، ص ٢٤.

(٦) معجم مصطلحات أصول الفقه، د. قطب مصطفى سانو، ص ١١٩.

(٧) الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، عمر عبيد حسنة ص ٢٠.

وعرفه بتعريف مقارب فليل: فهم الدين كما كان السلف يفهمه بحسن تطبيقه وتنزيله على الواقع مع تخليصه وتنقيته من البدع، والشركيات، والنظر في المستجدات، وإعمار الفكر وعدم الانغلاق.

وقال بعض مطولا التعريف: إعادة نضارة الدين الإسلامي كما أنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بإحياء ما اندرس من سننه ومعالمه، وتنقيته مما ألصق به من بدع ومحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها، وبيان صورته الصحيحة، وتغيير المفهومات الخاطئة المترسبة عنه في أذهان الناس، ثم هو بعد ذلك تعديل لأوضاع

الناس وسلوكهم حسب ما يقتضيه الدين، وحملهم على تمثله في واقعهم العملي. (١) وهذه التعريفات مرضية في مجملها، وهي دعوات عميقة متعددة المسالك مختلفة المسار، يقطع فيها بتجديد التفسير والدعاوى إليه في العصر الحديث.

ولا تضيقن ذرعا بكثرة هذه النقول المتقاربات في مضمونها، فإنني قصدت أن أعرض ما توصلت إليه، ليتبين أي مسارات التجديد كانت أكثر قائلين، وما آفاق التجديد التي ارتضاها العلماء والأئمة، وفي المقابل ما الذي لم يروه، أو يشتغلوا به من مجالات التجديد، وهذا له فوائد تضبط المسار، وتحمي من التوجهات المنحرفة، وبه ظهر أن التجديد المشروع يسير في مسار العمل بالقرآن والسنة، وإحياء ما اندرس منهما، ومسار التنقية والتصفية لما لحق بالدين من بدع ومحدثات، ومخترعات وتوهمات.

مفهوم مغاير للتجديد عند أصحاب الاتجاه العقلاني :

على أنه قد فهم التجديد للدين فهماً مغايراً يناهض ما حدده به أولئك المتكلمون الدارسون التجديد رغبة شرعية دل عليه النص النبوي، وقامت على مستنداتها الدعوات الإصلاحية التجديدية المعاصرة.

وتباين مفهوم التجديد الديني، نجده عند فئة يجمعها السير في الاتجاه العقلاني المعاصر، أو ما سمي بالمدرسة العقلية الحديثة، وهي مدرسة تتمثل باتجاهات كثيرة، منها: التي تدعو إلى التجديد والنظر في الإسلام حسب مقتضيات العصر الحديث عقائدياً.

(١) تجديد الفكر الإسلامي، مشروعياته، ومجالاته، وضوابطه، د/ مفرح القوسي، ص ٢٨٦، بحث منشور في جامعة الإمام عدد ١٥ / ١٤٣١هـ .

وفكرياً، وتشريعياً، وتاريخياً، وصياغته صياغة جديدة؛ ليساير الفكر الغربي والحياة الغربية المتقدمة والمتمدنة، وأخضاعه للسيادة العقلانية العالمية كما فعل الغرب بالكنيسة ودينها المحرّف^(١).

وهذا الاتجاه سماه بعضهم - أيضاً - باسم التحديث، والمراد به في الفكر الإسلامي المعاصر: الاتجاه العقلاني الداعي إلى الابتداع في الدين، أو تكييفه وتطويره باسم التجديد لمسيرة العصر، ومواكبة التطور؛ وخاصة في مجال الأصول العقدية، والتشريعية، وهؤلاء يكثرون من استخدام كلمة التجديد في كتاباتهم، ومفهومها عندهم: التوسع في فتح باب الاجتهاد لتخطي النصوص الشرعية اتباعاً للمقاصد، وتحقيقاً للمصالح، والجرأة على تغيير الأحكام الشرعية، أو تعطيلها لإثبات قابلية الإسلام للتطور، وصلاحيته لكل زمان ومكان، وتطوير الأصول والقواعد التشريعية - خاصة - للعصر انطلاقاً من مبادئ النهضة، والتقدم والتحديث^(٢).

ويقول محمد عمارة: بعد أن نبه أن التجديد لا يناقض اكتمال الدين وثباته، بل إنه السبيل لامتداد تأثيرات الدين الكامل وثوابته وأصوله إلى الميادين الجديدة والأمور المستحدثة لبقاء الأصول صالحة دائمة لكل زمان ومكان^(٣)؛ فهو عندئذ - أي التجديد - يمد فروع الأصول إلى المستجدات من الوقائع، والأحكام، ويحل أحكاماً جديدة أي - فروعاً جديدة - محل أحكام تجاوزها الواقع الذي تغير والعادات التي تبدلت، عندما تكون هذه الأحكام ذات علل غائية تدور معها وجوداً وعملاً، بل إن الاجتهاد، والتجديد، إنما ينهض بدوره الدائم، في الكشف عن جوهر الأصول، والقواعد، والأركان، وتجليتها.

(١) الاتجاهات العقلانية الحديثة، د. ناصر العقل، ص ٢٠، التجديد في الفكر الإسلامي، عدنان أمامة، ص ٣٦٥ - ٣٦٩.

(٢) الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية، د. مفرح القوسي، ص ٢٢٤. وإنما سماه التحديث؛ تجنباً لاسم التجديد، قال: لهذا الاختلاف الواضح بين مفهوم التجديد عند علماء السلف، وما يسلكه أصحاب هذا الاتجاه التحديثي تحت اسم التجديد عدلت عن هذا الاسم إلى لفظة (التحديث) التي ينطبق مصطلحها أنفاً مع معناها اللغوي، ص ٢٢٥.

(٣) معالم المنهج الإسلامي / د. محمد عمارة ص ٩٤، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحدثة الغربية،

إذا علاها غبار الابتداع فطمس معالمها بالزيادة أو الانتقاص، أو التحريف وفسد التأويل. (١)، (٢)، (٣)

يقول حنفي: تجديد التراث: هو حل لتلاسم القديم وللعقد الموروثة، وقضاء على معوقات التطور، والتنمية، والتمهيد لكل تغير جذري للواقع (٤).

وله نص آخر يرى أن مهمة التراث، والتجديد حل لتلاسم الماضي مرة واحدة وإلى الأبد، وفك أسرار الموروث؛ حتى لا تعود إلى الظهور - أحياناً - على السطح، وكثيراً من القاع..... مهمة التراث، والتجديد: التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطان إلا لضرورة الواقع الذي نعيشه..... لا يعني التراث، والتجديد أي منزعة توفيقية بين القديم والجديد؛ لأن التوفيق بهذا عمل غير علمي... ولكن يعني: إعادة بناء علوم الغايات بكل الوسائل التي يتيحها العصر، وهي وسائل بيئية خالصة ناتجة عن ثقافتنا المعاصرة، وحاجات العصر.....

مهمة التراث، والتجديد هو: تفجير طاقات الإنسان المخترنة المحاصرة بين القديم والجديد كحصار الإنسان في اللاهوت المسيحي بين آدم والمسيح، بين الخطيئة والفداء. (٥).

(١) معالم المنهج الإسلامي د/ محمد عمارة ص ٩٣ سـ ٩٤ ، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، ١٣ - ١٥ ، قلت: قوله هنا فيه عبارات لها محامل مقبولة ، لكن من منكور قوله إن في الشريعة حكماً ملغى ، فليس كذلك بل هو قائم متى تحققت علته ووجدت ، وقد لا يحتاج له في زمن ويحتاج له في آخر، والأحكام الجديدة، لا تحل محل غيرها ، بل تقوم تستنبط من أصول الشرع حين تجد مسائله، وتنزل الحاجة إليه، أما دور التجديد في التنقية، والتصفية من المحدثات العالقة بالدين أصولاً وفروعاً فجانِب صحيح متوافق مع قيم السلف للتجديد على أنه يختلف في التطبيق اختلافاً بيناً بحسب المنطلقات والأسس العقديّة والفكرية، فلا مناص من استحضار موقفهم من العقل تقدسياً وتقديمياً على النقول ، وجعله متبوعاً لا تابعاً مع منظومة أخرى من المبادئ، والأسس العقلانية، مع جمع كلامه المفرق في تأليفه المختلفة ليتسق الفهم، وتعرف حقيقة التجديد عنده.

(٢) تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، د. محمد الشريف، ص ١١.

(٣) انظر: تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني المعاصر، د. أحمد اللهيبي، ص ٦٧.

(٤) التراث والتجديد، حسن حنفي ص ١٩.

(٥) التراث والتجديد، حسن حنفي ص ٥٢ ، ٥٨ .

هذا شذرات من حديثه عن التراث، والتجديد وواضح أن هناك تعلقاً بينهما، وأن التجديد ما هو إلا فك وقطع للعلائق مع التراث الذي قال عنه: إنه يوجد على عدة مستويات، فهو تراث موجود في المكتبات، والمخازن والمساجد، والدور الخاصة يعمل على نشره فهو تراث مكتوب مخطوط، أو مطبوع... إلخ.^(١)

وقال أحدهم عند تفسيره حديث التجديد: دستور كامل لحركية الشريعة وديناميتها في مجال صيرورة الزمن، فهي تجدد دائم يدوس أصنام الصيغ في مسار طويل... فلا قوالب ولا أنماط ولا مناهج ثابتة، بل تبدلية عامة دائمة، تشمل توقف في التكيف داخل أطر، يصيب الأفراد والجماعات بتحجر يؤول إلى حتمية تخلف، بل انحدار ذريع.^(٢)

وقال محمد عابد الجابري: والتجديد بالنسبة للرؤية الإسلامية جزء من الحياة نفسها، بدليل الحديث النبوي المشهور... وبما أن الإسلام لا يفصل بين الدين والدنيا، بل بالعكس من ذلك يربط إصلاح أمور الدين بصلاح أمور الدنيا، فإن تجديد أمور الدين يعني في الوقت ذاته تجديد أمور الدنيا، وبما أن أمور الدنيا تتغير من زمن إلى آخر، فإن مفهوم التجديد، ومتطلباته لا بد أن تتغير حسب الظروف، والأعصار.^(٣)

وقال الجابري: أما التجديد فيعني: بناء فهم جديد للدين عقيدة وشريعة انطلاقاً من الأصول مباشرة، والعمل على تحيينه أي: جعله معاصراً لنا، وأساساً لنهضتنا وانطلاقتنا.^(٤) وعرف التجديد بوضوح فقال: إعادة تفسير التراث - طبقاً - لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية - التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية، وهي المساهمة في تطوير الواقع، وحل مشكلاته، والقضاء على

(١) التراث والتجديد، حسن حنفي ص ١٤.

(٢) أين الخطأ، عبد الله العلايلي، ص ١٢

وفهم من حديث (بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ) أن كلمة (غريباً) ليست كما فهمه القدماء ليست من (الغربة) بل هي من الغرابة أي: الادهاش بما لا يفتأ يطالعك به من جديد حتى لتقول إزاءه في كل عصر (إن هذا الشيء عجاب)، ص ١٨

(٣) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، محمد الجابري ص ٤٠-٤١.

(٤) نحن والتراث، محمد عابد الجابري، ص ١٢-١٣.

أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره، والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع، والعمل على تطويره، فهو ليس متحفاً للأفكار نفخر به، وننظر إليها بإعجاب... بل هو نظرية للعمل (١)، (٢).

ويقول أمين الخولي:

التجديد الذي هو تطور ليس إعادة قديم كان، وقصره على إعادة القديم إلى ما كان عليه، بينما الصحيح الذي تشهد به سيرة المجددين، وأعمالهم، والآراء التي قالوا بها: إن التجديد الذي هو: تطور ليس إعادة قديم كان، وإنما هو اهتداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن، سواء أكان الاهتداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجوداً، ثم بطريق الاجتهاد في استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن، فالتطور لا يفهم بسهولة من إحياء ما اندرس كما يقال في معنى التجديد. اهـ (٣).

وقال نصر أبو زيد:

إعادة بناء العلوم التراثية – العقلية والنقلية – هو الهدف النهائي لمشروع التيار الإسلامي؛ تحقيقاً لأهدافه في تثوير الواقع بتثوير وعي الجماهير المؤمنة التراثية، والخطوة الأولى في هذا الطريق تبدأ بعلم العقائد – علم الكلام أو علم أصول الدين – لمعرفة بنائه القديم من أجل نقله على البناء النفسي المعاصر، والتراث، والتجديد كله ما هو إلا شروح الماضي، ولكن لا يعني الشرح هنا مجرد تحصيل حاصل، بل هي إعادة بناء القديم كله على أساس نظرة متكاملة... إن إعادة البناء تستلزم تفكيك البناء القديم أولاً، واختيار مكوناته لنفي واستبعاد العناصر اللصيقة الصلة بسياقها التاريخي الماضي التي تخلو من المغزى اللازم للبناء النفسي المعاصر (٤).

(١) المرجع السابق، ص ١٣.

(٢) ومن مفاهيم التجديد قولهم: إعادة تنظيم السلطة الروحية بأي تجديد المعاني، والمفاهيم الدينية، واستيعاب التطور العميق الذي حصل داخل الوعي الديني، وتوفير الأطر الفكرية والنظرية، والاجتماعية التي تساعده على معرفة نفسه، وتحقيق ذاته بشكل طبيعي، نقد السياسية الدولية، والدين، د. برهان غليون ص ٥٥٤.

(٣) المجددون في الإسلام، ص ٣٠ – ٣٣.

(٤) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص ١٦٨.

إن مصطلح التجديد - هنا - شديد الدلالة في إحالته إلى مفهوم إعادة البناء خاصة وأن المصطلح هو عنوان المشروع الأمر الذي يجعل عادة البناء مجرد طلاء للبناء القديم، إن هذا البناء في حقيقته تفكيك للمنظومات الفكرية للفرق، والاتجاهات، وإعادة ترتيب جزئياتها^(١)، (٢).

ثم نادى بضرورة تحقيق التراث قبل إلغائه، التراث عندما يحقق لا يبقى تراثاً - أي: صورة نموذجية ممجدة - بل يصبح واقعاً متنامياً يتأسس عليه وعي جديد ينظر إلى الماضي والحاضر، والمستقبل بمنظور جديد، تحقيق التراث لا يمكن أن يتم إلا بإلغائه - أي: بتجاوزه- والتجاوز - هنا- لا يعني التخطي، أو القفز من فوق، بل الاحتفاظ والنفي، وبعبارة أخرى: إن تحقق التراث يتطلب عدم التوقع فيه، والوقوف عنده، بل تطويره، وتطويعه بالشكل الذي يسمى بتحقيقه على ضوء متطلبات العصر، وظروفه، إنه النزول به من ميدان العقل إلى ميدان الواقع من التصور النموذجي المثالي إلى التطور التاريخي، والخطوة الأولى في هذه الطريق هي إعادة قراءة التراث نفسه، إعادة تقييمه على ضوء الواقع الذي أنتجه، لا بد إذن من التاريخ، بل لا بد من إعادة بناء التاريخ، وبعبارة أخرى لا بد من تصحيح وعينا بتاريخنا^(٣).

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص ١٦٩.

(٢) وقال: (وقال: المعركة في حقيقتها إذن معركة قديمة في فكرنا الحادث، وهي ليست مجرد معركة حول قراءة النصوص الدينية، أو حول تأويلها، بل هي معركة شاملة تدور على جميع المستويات الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية، معركة تخوضها قوى الخرافة والأسطورة باسم الدين، والتمسك بالمعاني الحرفية للنصوص الدقيقة، وتحاول قوى التقدم العقلانية أن تنازل الأسطورة، والخرافة - أحياناً - على أرضها تجديد أمور الدنيا، وبما أن أمور الدنيا تتغير من زمان إلى آخر، فإن مفهوم التجديد، ومتطلباته لا بد أن يتغير حسب الظروف، والأزمان، وهكذا فإذا كان بعض الفقهاء القدامى، قد فسروا (التجديد) على أنه كسر للبدعة، والعودة بالمسلمين إلى سيرة السلف الصالح، فينبغي ألا نقف عند حدود هذا المعنى تقليدياً لهم وتقيداً بالتعريف الذي أعطوه البدعة، والذي استمدوه من ظروف عصرهم، ومعطيات واقعهم)، نقد الخطاب الديني ١٦٩ .

(٣) التراث والحداثة، ص ١٠٥.

وقال نصر أبو زيد:

وإذا كنا لا نستطيع تجاهل هذا التراث، ونسقطه من حسابنا، فإننا بالقدر نفسه لا نستطيع أن نتقبله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية، ونجدها، ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنه التجديد الذي لا غناء عنه، إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمنا الراهنة، إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة، والمعاصرة، ويربط بين الوافد، والموروث^(١).

والتراث كثيراً ما تناوله أولئك في مؤلفات باسطين حديثهم عنه، وهذا أمر باعث على معرفة سر الاهتمام به، فالتراث يروونه قيوداً، وأغلا لا تمنع من مواكبة العصر، والوفاء بحاجات الحاضر.

وتجلى أن مفصل دعاوى التجديد تدور حول الموقف من التراث إضافة، وتنقية، وحذفاً وإلغاءً، ولذا كثر جداً تأليف حول التراث مما يستوجب التأمل، لِمَ كان هذا الاحتفاء والاعتناء؟، ولم شغل التراث حيزاً مهماً من مشروعات فكرية متعددة؟^(٢).

ولخص صاحب العصرانيين ومفهوم تجديد الدين لخص مفهوم التجديد عند العصرانيين اليوم: هدم لما كان عليه السلف، والقطيعة بين السلف والخلف، وتطوير الدين لإفرازات الحضارة الغربية المعاصرة، وتغيير الصورة التي ألفها المسلمون خلفاً عن سلف.^(٣)

وجعل محمد شاكر الشريف مقصود المعاصرين بتجديد الخطاب الديني: إجراء التغيير كلما احتيج إليه في أصول هذا الدين، وفروعه، لتتوافق مع تغيرات قيم هذا العصر، ومعطياته ومنطلقاته المستمدة من الثقافة الغربية المعاصرة التي هي نتاج تفكير بشري

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص ١٨

(٢) من مؤلفاتهم في ذلك / التراث والحداثة، ونحن والتراث لمحمد الجابري، قراءة في التراث جابر عصفور، التراث والتجديد حسن حنفي، الأسطورة والتراث سيد القمني.

(٣) انظر: العصرانيون ومفهوم تجديد الدين، د / عبدالعزيز مختار إبراهيم ص ٢٦—٢٧.

محض، ليس للوحي المعصوم أثر فيه، إضافة إلى خليط ردي من تحريفات اليهود والنصارى ووثنية الرومان.^(١)

يقول الدكتور سيف الدين عبدالفتاح في تأصيل مهم لمنهجية التجديد التي سار عليها اتجاه التغريب – كما سماه وسماه غيره –: إنه راح بين تيار الاستبدال الكامل، وتيار التوفيق والتلفيق بين الرؤية الإسلامية، والرؤية الوضعية الغربية.

وكان هذا الاتجاه قد تناول المفهوم والمنهاجية إلى أكثر من فريق، فريق أهمل تحديد المفهوم – ومعظمه ممن يمثل تيار التوفيق –، حتى يتسنى له القيام بهذه العملية دون مقومات نظرية، ومنهاجية يمكن أن تسد الطريق في القيام بهذا ابتداء، وفريق تبنى المفاهيم الغربية المتعلقة بعملية التجديد دون أدنى مراجعة تذكر، كل وفق توجهه الأيديولوجي المسبق، وفريق ضمن تيار التوفيق حاول أن يجري عملية التوفيق بين المفاهيم دون أسس منهاجية، ومعايير واضحة، مما أسهم في تشويه المفهوم ذاته، وهي محاولة مرحلية انتهت بإقصاء المفهوم الأصيل بكل جوانبه في اتجاه التغريب الكامل.

أما في قضية المنهاجية فإن اتجاه التغريب ككل، قد تعرض لها بشكل مفصل على عكس اتجاه التأصيل، والتجديد الذاتي الشرعي، إلا أن هذا التعرض، والاهتمام يجب ألا ينسب إلى هذا التيار مباشرة، نظراً لأنه في جوهره يقوم بعملية نقل للمناهج الغربية الجاهزة^(٢).

وهذا النقل المطول مهم في فهم اتجاهات التجديد المعاصرة وموقفها من المفهوم، ثم منهجيتها في تحقيق التجديد والوصول إليه.

الفوائد في ثبوت الصلة بين تجديد الدين، وتجديد معارف الشريعة

وبعد هذا العرض الواضح، فما الفوائد في ثبوت الصلة بين تجديد الدين، وتجديد معارف الشريعة؟، فالجواب عن هذا من وجوه: –

(١) انظر: تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، محمد شاكر الشريف ص ٢٧.

(٢) مفهوم التجديد، د. سيف الدين عبدالفتاح، ص ٣١٢، ٣١٣.

١- إضفاء صفة الشرعية والحل للتجديد بمختلف أنواعه إذا انضبط وسار في ما حدد له ولم يخرج عن إطاره الشرعي الأصيل.

٢- ضم دعاة جدد وأنصار آخرين للتجديد في العلوم الشرعية عموماً والتفسير خصوصاً

٢- أن يعرف أن دعوات تجديد التفسير جاءت في إطار دعوات كبرى لتجديد الدين، وخطابه، فلا ينبغي فصل ما تعلق بالتفسير عن نسقه، وإطاره الوارد فيه، حتى يفهم فهما صحيحاً عميقاً.

ولكي يفهم التباين في المشروعات التجديدية للتفسير بأنها لا تنفصل عن نسقها الفكري العقائدي، فهي نتاج صائر إليه في حدود معطيات دعاوى التجديد الكلية العامة. وحافل القول مما تقدم أن اتجاهات التجديد : منها الشرعي، ومنها التغريبي، وهذا الأخير إما تغريبي اعتمد على المناهج الغربية، ونقلها، وتأثر بها، وأعملها في قضية التجديد، وإما توفيقى أراد أن يوائم بين الرؤية الإسلامية، والغربية، لكنه لم يستطع، وآل به الأمر إلى رؤية مشوهة ممسوخة ليست من الإسلام في شيء، وواضح إهمال تحديد المفهوم عند طوائف من الفريقين وأهل الاتجاهين، واعتاضوا عن ذلك بمنظومة من أفكار، وتصورات كانت أعمدة لعملية التجديد، ويمكن التقاط مفهوم التجديد، والتحديث عبر فهمها وتطبيقاتها عندهم.

يقول محمد البهي عن تجديد القرن العشرين:

هو محاولة أخذ الطابع الغربي، والأسلوب الغربي في تفكير الغربيين سواء في تعبيرهم عن الدين، أو في تحديدهم لمفاهيمه، ومفاهيم الحياة التي يعيشونها، أو في تقديرهم للثقافات الشرقية الدينية والإنسانية^(١).

يقول صاحب المذهب المحمدي - موضحاً النتائج التي أعقبت نشاط الشيخ

محمد عبده والتي سارت في اتجاهين مختلفين- :

فمن جانب نشأ محيط مدني في التفكير صوراً على أنه التجديد، وهو يقوم على الاحتفاظ بالعقيدة الإسلامية، ولكنه متأثر في قوة الأفكار الغربية، والمثل التقدمي لهذا

(١) الفكر الإسلامي الحديث، ص ١٧٧.

التجديد، يميل إلى العلمانية التي تهدف إلى فصل الدين عن الدولة، والاستعاضة بالنظام الغربي للقانون عن الشريعة الإسلامية^(١).

ومن جانب آخر تكون حزب ديني يسمي نفسه بـ (السلفية) وهو يتفق مع الاتجاه العلماني في رفض سلطة تعاليم القرون الوسطى، ولكن مع قبول القرآن والسنة كأساس للفصل في الحقائق الدينية^(٢).

الخلاصة :

والمقصود من هذه النقول، وتلك التوطئة تقرير أن دعاوى التجديد في التفسير، ليست دعاوى مجتزأة عن نسقها الكلي، بل هي ضمن دعوات شاملة تدعو لتجديد الدين، أو تحديث الدين، والخطاب الديني، ومن ثم شارك في إذكاء تلكم الدعوات، والاشتغال بها والحماسة لها جماعات مختلفة المسالك متعددة التوجهات، والأفكار، لها مشروعاتها الفكرية والتجديدية، ولم ينفرد أهل العلم وأصحاب التخصص بذلك التوجه، ولا تلكم المشروعات التجديدية.

وبالتالي فمن أراد دراسة دعاوى التجديد فلا مناص له من فهمها في محيطها العام الذي انطلقت منه، إذ تجديد الدين لا يمكن دون تجديد أصوله، وأسسها، ونصوصه من الكتاب والسنة، ولهذا كان فهم التجديد يقوم على الوحيين، وما يجب تجاهها في العصر الحديث.

ففریق رأى التجديد الشرعي هو في إحياء معالمها، وفهمها، وذب ما علق بها من بدع وخرافة وتحريف، وهو ما يسمى التجديد بالإحياء والتنقية.

وفریق يرى دائرة التجديد أوسع وأعمق من مجرد التنقية التصفية وإحياءها في النفوس وفي واقع الأنفس، والأمة، فذهبوا إلى إعادة النظر في المنهجية، والأصول التي يتكون على ضوءها فهم النصوص، واستنباط الأحكام، وصياغة متطلبات العصر، واحتياجاته المتنامية بتنامي معطيات المكان والزمان، ورأى هؤلاء أن الواقع يفرض مفاهيم للوحيين، لم تكن قبل ذلك، بدعوى أن تلكم كانت في ظروف تاريخية وزمنية لا

(١) الفكر الإسلامي الحديث، ص ١٧٦.

(٢) الفكر الإسلامي الحديث، ص ١٧٧.

يمكن تطبيقها في العصر الحديث بمستجداته وتطوراته، والفريق الثاني هذا لهم منهجية منسوجة استقت معالمها من فكر مجلوب من حضارات غربية مسيحية، ومعتقدات فلسفية مختلطة المشارب، والاستمداد، بنوا عليها مشروعاتهم الفكرية التحديثية، وهم في نشأة أطروحاتهم، ومذاهبهم التجديدية على مراحل، وفئات. (١)، (٢).

* * *

(١) قسمها / بسطامي سعيد في كتابه تجديد الدين، إلى مرحلتين، ومنهم من على جعلها ثلاث مراحل كما هي عند د. أحمد اللهيبي في تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، فمن أعيانهم في المرحلة الأولى أحمد خان الهندي، محمد إقبال، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، قاسم أمين، عبدالرحمن الكواكبي، رفاعة الطهطاوي.

ومن أعيان المرحلة الثانية الحالية: محمد أسد، محمد عمارة، حسن الترابي، عبدالله العلايلي، محمد عابد الجابري، ومحمد سليم العوا، وأحمد كمال أبوالمجد، ومحمد فتحي عثمان، وفئام من أهل الاتجاه العلماني زكي من أمثال: نجيب محمود، ومحمد أركون، وغيرهم.

(٢) من أهم المراجع في هذا الموضوع:

مفهوم تجديد الدين، بسطامي سعيد، تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني المعاصر، د. أحمد اللهيبي، الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية، د. مفرح القوسي، اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر، د. حمد بن صادق الجمال، موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، د. سعد العتيبي، الاتجاهات العقلانية الحديثة، د. ناصر العقل، تجديد الدين، د. محمد حسنين، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، أبو الحسن الندوي.

المبحث الرابع: مفهوم تجديد التفسير:

تناولت دراسات معاصرة قضية التجديد في التفسير، وصاغت لهذا المصطلح الجدلي مفهوماً رأته يصدق على المراد به، ومقصود من نادى إليه ودعى له.

وهذه نخب من هذه التعريفات:

١- "استلهاهم آيات القرآن الكريم، والتوجيه والهداية في كل ما يعرض حياتنا، وما يمس العقيدة والأخلاق، أو يدخل في بناء مجتمعاتنا وسياستنا، واقتصادنا، بما يكشف عن وفاء القرآن الكريم بحاجة البشرية وفاء لا يعوزها إلى غيرها من طرائق الهدايات"^(١). وهذا يعني تجديد نظرة المسلمين إلى القرآن، وليس معناه أن نصوص القرآن تغيرت مدلولاتها أو أن حقائقه تغيرت، أو تطورت في ذاتها^(٢).

٢- "مواكبة التفسير لحاجات العصر وإصلاحها، بحيث لا يغدو التفسير حبيس الأوراق والكتب، وإنما ينطلق لإصلاح واقع الناس وتلبية حاجاتهم الدينية والنفسية"^(٣).
٣- وقيل المراد به عند دعاة التجديد في العصر الحديث: إعمال الفكر في فهم القرآن فهماً جديداً دون الرجوع إلى شيء من أفهام السابقين من رجال المأثور، والمعقول، أو التقيد بقواعد لغة القرآن، أو بشيء من الضوابط التي وضعها علماء أصول الفقه وعلوم القرآن^(٤).

٤- "إرادة التجديد في التفسير تنطلق من المعنى اللغوي الذي يكون، إما دالاً على الاستمرارية وصلاحية الشيء، أو الأفكار للبقاء إذا استجدت، أو تم تجديدها بعد أن بليت، وإبراز ما لم يكن بارزاً فيها، وإما تدل على ما لا عهد للإنسان به، أو إنشاء ما لم يكن

(١) اتجاهات التجديد في التفسير في العصر الحديث، د. محمد شريف، ص، ونقله بحروفه د. عثمان

عبدالرحيم في كتابه: التجديد في التفسير، نظرة في المفهوم والضوابط، ص ١٥.

(٢) التجديد في التفسير، د. عثمان عبدالرحيم، ص ١٥.

(٣) التجديد في التفسير، جمال أبو حسان، ص ٥.

(٤) مناهج المفسرين بين الأثر والتجديد، د. عيادة الكبيسي، ص ١١١، مجلة كلية العلوم الإسلامية، ١٤٣١هـ.

منشأً، ومفاهيم التجديد تصدق على المعاني التي يعيها دعاة التجديد في العصر الحديث^(١).

٥ - "المراد به في الاصطلاح: تجديد الفهم لكتاب الله - تعالى - على ضوء واقع المسلمين المعاصر وفق قواعد التفسير"^(٢).

٦ "تجديد الفهم لكتاب الله تعالى على ضوء واقع المسلمين المعاصر بعد التقييد بضوابط التفسير وقواعده، والعمل على تنقية التفسير من الفهوم البشرية الخاطئة لكونها اجتهادات قابلة للنقد أملاً في العودة إلى المنبع الصافي"^(٣).

٧ - "هو العودة بالتفسير إلى انطلاقة الاجتهادية الأولى، وحرية العلمية المنضبطة بالمنهج الذي كان عليه سلفنا الصالح من الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، والأئمة المتبوعين، وأئمة التفسير المجتهدين"^(٤).

٨ - وهناك من جعله على نوعين: تجديد بالمفهوم الشرعي، إعادة رونق الدين، وجماله، وصفائه وإحياء ما اندرس منه، ونشره بين الناس.

وهو بالمفهوم الآخر: الانقراض على أصول الدين، وثوابته، وكلياته وهدمها، وبناءها بناءً جديداً بنفسية المهزوم؛ لموافقة ما تدعو إليه الحضارات المسيطرة على الإسلام والمسلمين^(٥).

٩ - "التوجه إلى التفسير وتنقيته من الشوائب، والبدع، وإحياء ما اندرس منه، وإبراز هدايات القرآن، وتنزيلها على واقع الناس، ومستجدات حياتهم، مع مخاطبتهم بلغة عصرهم"^(٦).

(١) التجديد في التفسير في العصر الحديث، مونية الطراز، ص ١٥٩، بحث منشور في مجلة الإحياء، العدد ٢٨.

(٢) التجديد في التفسير، يحيى شطناوي، ص ١٢، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد ٦، العدد ٢٣، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

(٣) التجديد في التفسير، الشريف حاتم العوني، ملخص اللقاء في مركز تفسير.

(٤) التجديد في تفسير القرآن الكريم، د. علي ثابت عبدالحفيظ عمران، ص ٣، بحث مقدم لمؤتمر القرآن الدولي السنوي، مقدس ٤ المنعقد بمركز بحوث القرآن بجامعة مالايا - ماليزيا ١٤/١٥/٤/٢٠١٤م.

(٥) التجديد، مفهمه، وضوابطه، حسن محمد شبالة، مقال إلكتروني في موقع شبكة النور - المختار الإسلامي - وموقع منبر علماء اليمن.

(٦) التجديد في الدراسات التفسيرية، مقترحات وتجارب، د. عبد الله أبو المجد، ص ١٤، بحث مقدم للمؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية المقام في جامعة الملك سعود ٦/٤/١٤٣٤هـ.

١٠- "هو التجديد الصحيح السليم، المنضبط بالضوابط العلمية المستلزمة للأسس المنهجية، التجديد القائم على الإبداع، والتحسين، والجدة، والاستفادة من العلوم، والمعارف، والثقافات المعاصرة، وتوسيع أبعاد معاني الآيات القرآنية، وإحسان تنزيلها على الواقع الذي تعيشه الأمة، والعمل على حل مشكلات الأمة على هدي حقائق القرآن الكريم"^(١).

وما تقدم من تحديد مفهوم التجديد في التفسير يُبين أنه متنوع المسارات، وهي تعني التجديد المنضبط الشرعي الذي يرويه جازماً غير ممنوع، لكن هذه المحددات والتعريفات فيها نظر، فهل تقصد: الواقع أم المفترض الذي ينبغي؟، بمعنى هل هي وصف دقيق للدعوى المعاصرة التي ينادى بها؟، أم أنها مفاهيم خاصة بالدارسين يرونها مفاهيم دقيقة بمقدورها أن تمثل وجه التجديد الشرعي المنضبط؟.

والذي أراه أن يراعى عند تحديد التجديد مفهوماً ومصطلحاً كونه متوائماً واصفاً ما تعج به الدعوات المعاصرة على اختلاف ألوانها، وأشكالها ومنطقاتها، فيكون توصيفاً للواقع، ضابطاً معنى التجديد كاشفاً ما تزدهم به الساحة اليوم على اختلاف مكوناتها وثقافتها، وأفكارها ومشروعاتها، وعلى أنقاض الدعوات الهدامة للتجديد يقام صرح التجديد المشروع الرصين الذي، لا ينقض - أصلاً-، ولا يستبدل منهجاً، ولا يعادي إرثاً، أما اجتراح ضوابط لمسار التجديد المفسوح فأمر تالٍ بعرض هذه الدعوات عرضاً متجرداً يكشف القويم من المعوج، ويفرق بين التجديد والتبديد.

ومما يظهر من هذه التعاريف أنها تحوي بعضاً من أوجه التجديد، وتترك وجوهاً، فهي تشمل وجهة التنقية، والتبرئة، والإحياء، والإعادة لما اندرس من معالمه، وتجديد الفهوم والمعاني ملاءمةً للعصر الجديد، والواقع المستحدث، وهذا الأخير يحتاج قواعد وأسساً تنفي عنه شرور المناهج المستحدثة التي يزعم أصحابها أنها تجدد المعاني، وتستجيب للمتطلبات الزمانية والمكانية، فكل هذه المناهج تسير بدعوى التجديد، وتقديم الجديد، وهي طرائق قديماً وتيارات شتى، فما الفارق بينها وما يقبل منها وما يرد؟ وما المعيار الضابط للمشروع والممنوع؟.

(١) تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، د. صلاح الخالدي، ص ٤٥.

وعليه فأولى ما يقال في حد دعوى التجديد المعاصرة أنه: إحياء علم التفسير، إما بإعادة قيم القرآن، وهداياته في النفوس، وجعله منطلق الإصلاح، وعلاج أدواء العصر، وإما بنفي ما تعلق به وتنقيته من الشوائب، وإما باقتراح معاني وفهوم جديدة تلائم الحديث المعاصر. وإعادة تأويله بقراءة جديدة عصريّة ذات أسس ومناهج مختلفة. وإما بتقريبه بين أيدي المسلمين وتيسير تفاسيره ومعانيه.

ويلاحظ أن هذه المحددات مفتوحة تتسع لكل الدعاوى المحققة منها والمبطلّة، وزادت بوجه التقريب، والتيسير وهو مطلب رئيس عند فئة أحاطت بالتفسير القديمة بوجوه من النقود والاستدراك، وظنت فيها عائقاً يحول دون فهم الكتاب، وتيسير وجوهه عند المسلمين، بل كان نقد القديم من التصانيف، والمبالغة في الحط عليها، واستئثار علومها ووسائل الإفادة منها منطلقاً لرواد التجديد الذي يعني التجديد عندهم: إحداث جديد بالكلية وبث الصلات بين الجديد وبين القديم المأثور، وافتنوا لذلك عللاً ضجت بها دراساتهم، وسيأتي لهذا بسط بيان.

ومن النتائج المهمة في تأطير مصطلح تجديد التفسير :

أ- أن تعدد مفاهيم التجديد التفسيري مرتبط بروابط فكرية، وعقدية، فهي علائق تغذي المفهوم وتنشئه، وتجعل السير في تحقيقه همماً إصلاحياً تجديداً نهضوياً.

ب- أن المفهوم تتنازعه اعتبارات، وأفكار عديدة تجعله مختلفاً متنوعاً بحسب تلكم المسببات والعوامل.

ج- أمران مؤثران غاية الأثر في فهم المصطلح والمقصود منه عند دعائه وهي:

أولاً - الموقف من الإرث التفسيري العظيم الذي خلفه الأسلاف.

ثانياً - الوسائل، والأدوات القرآنية التي يمكنها بسط علاج القرآن، ونشر إصلاحاته وهداياته في العصر الحديث أمام عدد هائل من الوسائل المقترحة، والمناهج المقدمة على أنها ناجعة الأثر عظيمة التغيير في تجديد التفسير، وتحديث النصوص القرآنية بما يوافق العصر ويستجيب للجديد.

* * *

المبحث الخامس: مدرسة المنار ودورها في التجديد والإصلاح

مدرسة المنار معلم رائد في العصر الحديث، كثرت حولها الدراسات والبحوث، ورصد النقاد وأعلام الفكر والاستشراق والتاريخ كل ما مرت به، وكيف تخلقت مناهجها من خلال الأحداث والتحديات آنذاك، وقد عُدَّ أعلامها جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، رواد التجديد والإصلاح في عصرنا الراهن، وحين يذكر التجديد تحضر المنار بتاريخها وأعلامها وجهودها لا تغيب عن دعوات وأدوار التجديد المتحققة في الزمن المعاصر.

والحق أن شيخاها جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده ظلّا مثار اختلاف، وافتراق، وانقسام حاد في حقيقة دعوتهم، ومنطلقاتهم، وأهدافهم التي عاشوا لنيلها، وسعوا لتحقيقها، حتى لأظن أنه لم يسترب، ويختلف في أحدٍ من رموز العصر كما اختلف في جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، فعلا فيهم كثيرون. وطالهم بسهام التجريح، والرمي كثيرون، حتى أهل الاستشراق وكتاب الغرب، استأثر الحديث عن الرجلين بحيز كبير من تأليفهم، وكثيراً ما استدل مناؤهم بشهادات الغربيين فيهم.

قال محمد عبده عن شيخه جمال الدين الأفغاني: أما منزلته في العلم وغزارة المعارف فليس يحدها قلم إلا بنوع من الإشارة، لهذا الرجل سلطة على دقائق المعاني، وتحديها، وإبرازها في صورها اللائقة بها، كأن كل معنى قد خلق له، وله قوة في حل ما يعضل منها كأنه سلطان شديد البطش فنظرة منه تفكك عقدها^(١).

وقال أيضاً: (إن والدي أعطاني حياة يشاركني فيها أخوأي (علي) (ومحروس)، والسيد جمال الدين الأفغاني أعطاني حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى والأولياء والقديسين)^(٢).

وقال رضا: وقد أجمع العارفون، والمدونون للتاريخ الحديث أنهما – الأفغاني وعبده – مصدر هذه النهضة العصرية في مصر والأفغان وإيران والهند.

(١) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، محمد رشيد رضا ١ / ٣٤.

(٢) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده محمد عمارة ١ / ١٩.

وقبلها يقول:..... بل ذكرهما الحميد معروف في سائر الشرق غير مجهول في عالم الغرب، وأن لقب (حكيم الشرق) ولقب (الشيخ الإمام) لاصقان بهما ومغنيان عن تسميتهما^(١).

وقال في كلام يتعجب منه عن الأفغاني: وكذلك كان ذلك الروح العلوي النبوي الذي تمثل للأفغان في ناسوت بشري، جلس في دروس العلم، فحذق العلوم، والفنون القديمة نقلها وعقلها في بضع سنين^(٢).

وقال محمد رضا عن محمد عبده: كان سليم الفطرة، قديس الروح، كبير النفس، صادف تربية صوفية نقية زهده في الشهوات، والجاه الدنيوي، وأعدته لوراثة هداية النبوة، فكان زيتة في زجاجة نفسه صافياً يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار، فمسته شعلة من روح السيد جمال الدين فاشتعل نوراً على نور^(٣).

ويرى شكيب أرسلان محمد عبده فريد عصره، ووحيد مصر، وحجة الإسلام، اتفق الناس على كونه أحد أفاض الشرق الذين قلما جاد بهم الدهر، وواسطة عقد المصلحين المجددين في هذا العصر^(٤).

وقال بشيء من المدح والإطراء تلميذه السابق محمد رشيد رضا^(٥)، ووصف الأفغاني بأنه فيلسوف الإسلام وعلم الإسلام، وكوكب الإصلاح حجة الشرق الناهضة وآية الحق الباهرة^(٦).

(١) مقدمة تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ص ١.

(٢) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في المقدمة، ص (و).

(٣) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في المقدمة ص (ح).

وللشيخ رضا كلام يقطر حباً وتغالياً في شيخه محمد عبده حشا به مؤلفاته ولاسيما كتاب مقدمة تاريخ الأستاذ الإمام!!

وهناك رسالة وجهها محمد عبده إلى جمال الدين الأفغاني فيها من الإغراق في الإطراء والنعوت في شيخه غلوً عظيم مما يستغرب صدوره عنه، وإن كان من قبيل الشعريات – كما يقول محمد رضا – قلت: فيها كلام خطير توقع الريبة والشك في هذا الهذيان الغالي الذي وجهه لشيخه. انظرها – غير مأمور – بتمامها في تاريخ الأستاذ الإمام ٢/٥٩٩.

(٤) حاضر العالم الإسلامي ٢٨٣/١.

(٥) حاضر العالم الإسلامي ٢٨٤/١.

(٦) حاضر العالم الإسلامي ٢٨٩/٢.

قال الزركلي عن محمد عبده: ومن كبار رجال الإسلام والتجديد في الإسلام^(١).
وقال مصطفى عبدالرازق: وحسب جمال الدين من عظمة ومجد أنه في تاريخ
الشرق الحديث أول داع إلى الحرية، وأول شهيد في سبيل الحرية^(٢).
وقال محمد عمارة: إن جمال الدين الأفغاني ليس مجرد مفكر ولا هو بالمناضل
العادي، لقد أصبح جزءاً كبيراً، وعزيزاً من ضمير هذه الأمة الإسلامية في عصرها
الحديث... ولذلك، فلم يكن غريباً أن يجمع الأئمة، والمناضلون، والعلماء والأعلام في
الشرق، بل وفي الغرب على أن جمال الدين، هو حكيم الشرق، وموقظه، وفيلسوف
الإسلام^(٣).

ووصف بأنه آية من آيات القرن التاسع عشر، ومعجزة من بدائع معجزاته^(٤).
وقال عنه مالك نبي كلاماً لا يقل عن ما تقدم أطراً وثناء وإعجاباً، وأنه شهد
الإفلاس الروحي والمادي في العالم الإسلامي، وأعلن على الفور الحرب ضد النظم البالية
والأفكار المميتة^(٥).

ونقل محمد حسين عن (بلنت) في كتابه (التاريخ السري)^(٦)، قوله عن زعماء
الإصلاح في الأزهر وعماسماه (الإصلاح الديني الحر) الذي أرجعه إلى جمال الدين الأفغاني
ووصف صنيعة إطلاق العقول من الأغلال التي قيدتها طوال الأجيال الماضية، وقال: بأنه
يمائل ما حدث من إحياء المسيحية بأوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس
عشر^(٧).

(١) الأعلام، الزركلي ٦/٢٥٢.

(٢) جمال الدين الأفغاني المفترى عليه، محمد عمارة، ص ٢٠٢.

(٣) المصدر السابق ص ٤٠.

(٤) تاريخ الأستاذ الإمام ١/٤٨، وهو من ترجمة سليم بك العنحوري للأفغاني.

(٥) وجهة العالم الإسلامي، ص ٥٠ - ٥٢.

(٦) ويلفريدسكوينبلنت، شاعر ومستشرق إنجليزي، من آثاره التاريخ السري لاحتلال إنجلترا مصر.

ومستقبل الإسلام، خواطر عن الهند، توفي ١٩٢٢م، المستشرقون، نجيب العقيلي ٢/٤٩٨.

(٧) الإسلام والحضارة الغربية، ص ٧٦.

وقال منابذوهم - ومن أشهرهم الشيخ مصطفى صبري -: أما النهضة الإصلاحية المنسوبة إلى الشيخ محمد عبده فخلاصتها أنه زعزع الأزهر عن جموده على الدين، فقرب كثيراً من الأزهريين إلى اللادينيين خطوات، ولم يقرب اللادينيين إلى الدين خطوة، وهو الذي أدخل الماسونية إلى الأزهر بواسطة شيخه جمال الدين الأفغاني^(١). وقال فيهما ما هو أشد، وأنهما أرادا لعب دور (لوثر، وكلفين) زعيمي البروتستانت في المسيحية، واقتصر تأثير سعيهما على مساعدة الإلحاد المقتنع بالتهووس والتجديد^{(٢)،(٣)}.

وقال محمد محمد حسين: الاهتمام بالأفغاني ومحمد عبده يستند إلى اعتبارين: أولهما أن الصورة الشائعة المعروفة عنهما بين الناس تخالف حقيقةهما، وهذه الصورة الشائعة تستمد وجودها وقوتها من الدعاية الدائبة التي لا تفتقر، والتي تسهر عليها قوى ومؤسسات قادرة ذات نفوذ، وثاني هذين الاعتبارين، هو: أن جلاء حقيقة الرجلين يتبعه جلاء حقيقة كثير من الأوهام التي تأصلت في نفوس الناس تبعاً لاستقرار شهرتهما فيها، فكشف الستر عنهما هو في الوقت نفسه كشف للستر عن أباطيل كثيرة ترتبط بهما، وتستمد قوتها، وبريقها الخداع من شهرتهما ومن ارتباطها بهما^(٤). وممن حط على الأفغاني، وجرحه بأنواع التجريح لويس عوض^(٥)، فنراه يقول أشد الألفاظ وأنكهاها: زنديق، ملحد، متفرنح، علماني، شيعي، بهائي، باطني، ماكر، غامض.

(١) موقف العقل والعلم والعالم ١٣٣/١، ١٣٤.

(٢) موقف العقل والعلم والعالم ١٤٤/١.

(٣) وذكر صاحب العقود اللؤلؤية أنه عرف من حال محمد عبده ترك الصلاة، وكثرة المخالطة للنصارى في بيوتهم والاختلاط مع نسائهم بدون تستر وشرب الخمر، قال: فكيف يكون قدوة إماماً في دين الإسلام؟ نعم هو إمام العشاق والمراق مثله. وقال عن الأفغاني: وتحققت أنه كان تارك صلاة، ويصلي في بعض الأحيان، والغالب عليه الترك كتلميذه الشيخ محمد عبده، وكلهم تاركون للصلاة... إلخ العقود اللؤلؤية في المدح المحمدية، يوسف النبهاني، ٣٧١ - ٣٧٢.

(٤) الإسلام والحضارة الغربية، ص ٦١.

(٥) لويس حنا عوض، كاتب مصري، عمل أستاذاً في جامعة القاهرة، وتولى تحرير صحيفة الأدب والفن، كان كثير التجني على التراث العربي، ووقف موقفاً عدائياً من الحضارة العربية، وهو من دعاة إحلال العامية محل الفصحى، وكسر عمود الشعر، توفي سنة ١٤١٠هـ، ذيل الأعلام ص ١٦٠، أحمد العلوانة.

مريب... إلخ الأوصاف، ولم يكن الأفغاني متديناً بالمعنى المفهوم، وقد كان يجاهر بالعصيان الديني، فكان يفطر علناً في رمضان... إلخ العبارات المقذعة في وصفه، وكتب مقالا في مجلة التضامن معنوناً بـ (الإيراني الغامض في مصر) (٨)، (٢).

يقول عمارة معترفاً بما نال الأفغاني:... فلقد تعرض الأفغاني لسهام الخصوم منذ بدأ الدعوة إلى إيقاظ الشرق، وتجديد دنياه بواسطة تجديد دينه، ولقد ضم موكب الخصوم هذا أغلبية من المسلمين، وقليلاً من غير المسلمين (٣).

ومما ثار حول الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، صرح به جلياً تلميذهما أنهما كانا منتميين إلى الماسونية، وأكد ذلك الشيخ محمد رشيد رضا في تاريخه (٤).

ولهما مواقف مثبتة تتعلق بالمرأة وإصلاح الأزهر، والقوانين التشريعية الغربية، وافتتانهم بحضارة الغرب إلى حد الانبهار، وغيرها من القضايا الآتية آنذاك (٥).

وقال المستشرق ألبرت حوراني (٦) عن محمد عبده: لقد نوى إقامة جدار ضد العلمانية فإذا به في الحقيقة يبنى جسراً تعبر العلمانية عليه؛ لتحتمل المواقع واحداً بعد الآخر، وليس من المصادفة كما سنرى أن يستخدم معتقداته فريق من أتباعه في سبيل إقامة العلمانية الكاملة (٧). (٨).

-
- (١) أصل ما كتبه لويس عوض مقالات نشرها في مجلة التضامن في أعداد متتالية، وانتدب محمد عمارة للرد عليه بمؤلف عنوانه: جمال الدين الأفغاني المفترى عليه، ٤٧، وانظر: مقالة جمال الدين الأفغاني بين الحقيقة والافتراء، د. جابر قميحة، موقع إلكتروني، رابطة أدباء الشام.
- (٢) ونقل رضا في ترجمته: والأفغاني يكثر من شرب الشاي والتبغ وإذا تعاطى مسكراً فقليلاً من (الكونياك)، انظر: تاريخ الأستاذ الإمام ١٩٠١، وهو من ترجمة سليم بك العنحوري.
- (٣) جمال الدين الأفغاني المفترى عليه، ص ٢٣.
- (٤) تاريخ الأستاذ الإمام ١٩٠١، قال: فدخل الماسونية، وتقدم فيها حتى صار من الرؤساء.
- (٥) ومن أوضح من عرض لهذه القضايا ومواقف الشيوخ منها: الإسلام والحضارة الغربية، محمد محمد حسين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، أحمد أمين.
- (٦) ألبرت حبيب حوراني، مؤرخ إنجليزي من أصل لبناني، مهتم متخصص في تاريخ العرب والشرق الأوسط، من أشهر كتبه: تاريخ الشعوب العربية، والكتاب الشهير الفكر العربي في عصر النهضة، توفي سنة ١٩٩٣م. موقع ويكيبيديا على الشبكة العنكبوتية.
- (٧) الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٧٩.
- (٨) عد بعضهم الحركة الفكرية المعاصرة منذ أيام قاسم أمين وسعد زغلول إلى المفكرين المعاصرين من مثل أحمد لطفي السيد، وفريد وجدي، ومصطفى عبد الرزاق، والعقاد، وطه حسين، وأحمد أمين.

كان للأفغاني وعبداه زيادة حمل لواء الإصلاح والتجديد في العصر الحديث، وإن اختطاً طريقين مختلفين، وقامت دعوتهما - كما يقول مشايعوهم - على أساس الإصلاح الديني والسياسي الذي قام به، وعليه الإسلام ديناً ودولة، قامت عليه الدولة القوية والاستقلال بنوعيه: استقلال الفهم والعقل، واستقلال الإرادة في العمل، وهو ما دعا إليه الحكيمان المجددان - الأفغاني والمصري -^(١).

قال محمد رشيد عن الرجلين: إن كلا منهما حكيم عاقل، والسيد جمال الدين رجل دين، وإن غلبت عليه السياسة، والشيخ محمد عبده رجل سياسة، وإن غلب عليه الدين^(٢).

فكان لب دعوة الرجلين إصلاح الأمة الإسلامية في أي شعب من شعوبها، وذلك بالجمع بين التجديد الديني والديني^(٣).

ولقد جهر محمد عبده بما كان يدعو إليه من أمرين عظيمين وهما: أولهما: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله، لترد من شططه وتقلل من خلطه وخبطه، والأمر الآخر: إصلاح أساليب اللغة العربية^(٤).

وعلي عبدالرازق، وحسنين هيكل، وخالد محمد خالد، فهم - جميعاً - على اختلاف نزعاتهم، وتباين اتجاهاتهم لا يخلون من أن يكونوا متأثرين بأراء الأستاذ الإمام محمد عبده من قريب أو بعيد، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، د. عثمان أمين، ص ١٧.

(١) تاريخ الأستاذ الإمام المقدمة ص (ن).

(٢) المصدر السابق.

(٣) قال العقاد يصف تلك الحقبة الزمنية: فكان نذير الخطر الأكبر وكانت المسألة الشرقية قد تمخضت عن دور آخر وراء دور الحروب الصليبية وهو دور التفاهم بين دول الاستعمار على تركة الرجل المريض، فبعد أن كان الغرض من المسألة الشرقية انتزاع الأقطار المسيحية من أملاك الدولة العثمانية أصبح الغرض هو تقسيم أقطارها - جميعاً - من مسيحية وغير مسيحية، عبقرى الإصلاح محمد عبده، محمود العقاد، ص ٥.

(٤) تاريخ الأستاذ الإمام، ص، ومحمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، محمد عمارة، ص ١٤.

والذي يهمننا في الدراسة- هنا - حقيقة التجديد في التفسير الذي نادوا به في العصر الحديث، وعد نخب من أساطين الفكر والتاريخ أنهم أعلام التجديد ورواده في هذا العصر في مختلف الفنون والدعوات، والإصلاح، وفي التفسير خاصة. ما حقيقة هذه الدعوى؟ وما الذي أوصلهم إلى هذه المنزلة؟ وما علامات تجديد التفسير وإصلاحه لديهم؟

والحق أن نصيب هذه المدرسة وروادها الثلاثة - الأفغاني وعبده ورضا - كان نصيباً عظيماً من الدراسات، ورصد الجهود، وخلع الأوصاف، وكيل الثناء على جهد المدرسة وثمرات عملها وتجديدها التفسير في الزمن الحاضر.

وبرغم أن الأفغاني لم يترك أثراً تفسيرياً يمكن أن يوقف من خلاله على مقدار ما أضاف، وحجم التجديد والجديد الذي قدمه، ليكون مع رفيقيه رواداً ومجددين في العصر الحالي، إلا أنه ينسب لهم الثلاثة مجتمعين على كل هذا التفاوت الظاهر في العناية بالتفسير، والأثر الباقي والجديد الذي قدم، وما ذاك - والله أعلم - إلا أن المنهج العقدي، والفكري، والنهضوي الذي اختطوه، وأمضوا حياتهم لإنجازه واحد، كذلك لقوة العلاقة بينهم، فالأول غير حياة الثاني - كما صرح بذلك -^(١)، والثالث مستودع فكر الثاني وعلمه وجهده، فلزاماً على دارس تفسير المنار أن يلحظ بعين يقظة ما هو من تفسير رضا، وما هو من تفسير شيخه محمد عبده.

وكانت بداية التجديد في التفسير القرآني عندما أقام الأفغاني بمصر ثمان سنين... وارتفعت دعوته إلى الإصلاح الديني بما لها من أثر في توجيه تفسير القرآن الكريم؛ حيث أفاق هذا الباحث على تغيير العالم، ونهضته العلمية، ووعي ظروف العصر الحديث^(٢).

يقول من كتب عن ملامح تجديد الأفغاني: لم يترك الأفغاني أثراً تفسيرياً تظهر فيه خطوات المنهج الذي سلكه في التعامل مع القرآن الكريم - ولكنه مع هذا - عدَّ من المجددين الباحثين روح النهضة في الأمة على أساس القرآن، وهداياته، ويرجع ذلك إلى أمرين يؤدي أحدهما إلى الآخر.

(١) تقدم في فاتحة المبحث .

(٢) اتجاهات التجديد في تفسير القرآن، محمد شريف، ص ٥١.

الأول: النظر إلى القرآن - على أساس - أنه كتاب هداية وإعجاز، ومنهج حياة، وهو السبيل الذي لا بديل عنه إلى وحدة الأمة، والاقتصار على استثمار النص القرآني؛ ليكون الحل الجذري للقضايا الواقعة في المجتمع الإسلامي،
الأخر: طبيعة القضايا التي توجه إليها الأفغاني فتراه لم يُعن بالقضايا الجزئية عنايته بالقضايا الكلية والجوهرية^(١).

أما محمد عبده فله تفسير جزء عم مطبوعاً، وألقى درساً في التفسير في الجامع الأزهر من سنة ١٣١٧هـ في غرة المحرم إلى منتصف المحرم ١٣٢٢هـ من أول القرآن إلى أن وصل إلى قوله تعالى: (وكان الله بكل شيء محيطاً) من الآية ١٢٥ من سورة النساء^(٢). وله مقدمة في علم التفسير ضمنها محمد رضا تفسيره (المنار) وأثبتها في المقدمة^(٣).

أما أوسعهم اشتغالاً بالتفسير والعناية فثالثهم الشيخ محمد رشيد رضا، ألف كتابه الموسوم بـ (تفسير القرآن الحكيم) وصل فيه إلى الجزء الثالث عشر عند آخر سورة يوسف.

ومع هذا التفاوت في الاشتغال والتأليف والآثار بينهم إلا أنه قيل: ومهما اختلف الدارسون في حجم الإضافة التي قدمها (تفسير المنار) فإنه من العسير التنكر للإمام محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، بل إنهما يعتبران رائدي التجديد في التفسير في العصر الحديث^(٤).

(١) ملامح التجديد في فكر الأفغاني في التعامل مع القرآن الكريم، د. زياد الدغامين، ص ٢٣، مجلة الشريعة الدراسات الإسلامية (الكويت)، رمضان ١٤٢٢هـ - ديسمبر ٢٠٠١م.

(٢) تفسير القرآن الحكيم ١/١٤، ١٥.

(٣) تفسير القرآن الحكيم ١/١٨، وألف الدكتور عبد الله شحاته رسالته الماجستير بعنوان: الإمام محمد عبده ومنهجه في التفسير.

(٤) نشأة التفسير ومتطلبات التجديد، د. محسن علي طه، ص ١٥٨، ١٥٩، بحث منشور في مجلة كلية الآداب، مجلد ٣٢، عدد ٢، يوليو ديسمبر ٢٠٠٩م.

وقال صاحب الإسلام والحداثة: إن لتفسير المنار مكانة خاصة ضمن المحاولات التي شهدها الفكر العربي الحديث لتقديم حلول لمشاكل العصر انطلاقاً من القرآن ذاته^(١). وعدد أوجه اختلاف هذا التفسير عما سبقه بأمور منها: سعيه الدائب إلى الإجابة عن مشاغل المسلمين في عصره، وإلى إرجاع الثقة إلى نفوسهم انطلاقاً من النص القرآني، فقد غير التوازن الداخلي الذي كان يقوم عليه هذا الفن، بل حول مركز الثقل فيه إلى الاعتبارات الاجتماعية الملحة، وهكذا كاد يصبح القرآن مناسبة – إن لم نقل تعلقة – لنشر الأفكار الإصلاحية أكثر مما كان يُطلب باعتباره غذاءً روحياً^(٢).

ويلاحظ هنا أن الحديث عن محمد عبده، وتلميذه رضا انصهر، ليصبح حديثاً عن تفسير المنار، باعتباره أهم أثر خلفاه في علم التفسير، وأودعا فيه آراءهما وأفكارهما التجديدية والإصلاحية.

جدير بالذكر أنني رأيت محمد عبده، وشيخه الأفغاني – بصورة أقل – يرددان كلمة الإصلاح الذي شغلا به، وأصبحا أهم دعواته، وهي كلمة تعني الإصلاح الشامل لكل شئون الأمة في سائر الاتجاهات؛ لتأخذ بأسباب النهوض والنهضة والرقى والعزة.

أما مصطلح التجديد فدرج في كتابات محمد رضا متأخياً مع مصطلح الإصلاح، ويكاد يغيب الحديث عن الأفغاني برغم تقلده زعامة الإصلاح والتجديد؛ لأنه لم يشتغل ويؤلف في التفسير كما فعل الآخرون.

ومع ذلك وصف أساس التفسير عنده بأنه كان يوجه التفسير لإصلاح علاقة المسلم بالقرآن الكريم، ويرى أن القرآن لا يحتاج إلى تفسير، وإنما يحتاج إلى توظيف الآيات القرآنية لإحداث عملية التغيير الاجتماعي والسياسي.

ويهتم بالاستقراء الموضوعي، وكان يقلل من شأن ما تراكم على القرآن الكريم وتجمع حوله من آراء المفسرين، وما استنبطوه من أحكام؛ لأنه يعد ابتعاداً عن روح

(١) الإسلام والحداثة، عبدالمجيد الشرقي، ص ٦٥.

(٢) الإسلام والحداثة، عبدالمجيد الشرقي، ص ٦٨.

الهداية القرآنية، وما اشتمل عليه القرآن من المنافع الدنيوية والأخروية^(١)، ومن ناحية أخرى يدعو إلى دراسة القرآن والكشف عن كنوزه المدفونة، ومن أقواله: القرآن وحده سبب الهداية والعمدة في الدعاية، أما ما تراكم عليه وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطهم ونظرياتهم فينبغي أن لا نعول عليه كوحى، وإنما نستأنس به كرأي^(٢). منهج محمد عبده في التفسير.

أما منهج محمد عبده في التفسير فقليل: اتخذ الإمام التفسير، ليكون أساساً لدعوته الإصلاحية للمجتمع ولتنقية الدين من البدع، والأوهام، والخرافات، وهو يخالف به جماعة المفسرين من السلف الصالح، وهو فهم كتاب الله من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة؛ لأنه يرى أن هذا هو المقصد الأعلى للقرآن، وما وراء ذلك من المباحث هو تابع له أو وسيلة لتحصيله.

ووجه المخالفة للقدامى أن القدامى فسروا القرآن عندما كان دستورهم ونظامهم الذي يرجعون إليه في كل أمر من أمورهم فكان تفسير القرآن عندهم غاية وهدفاً، وجميع المعارف والثقافات كانت لخدمة القرآن.

وبهذا لا يكون الإكثار من الأدوات التي يستخدمها المفسرون مخرجاً للكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهي ذاهبة بهم في مذاهب تنسيهم معناه الحقيقي، كما يقول محمد عبده، وما ذاك إلا أن المعاني الأولى المتبادرة كانت مستوعبة عند المفسرين بالمأثور.

أما محمد عبده فقد تصدى لتفسير كتاب الله في وقت غاب فيه الحكم بكتاب الله بفعل الكفار المستعمرين، وبما وصل إليه حال المسلمين من الانحطاط الفكري سببه الجهل بالإسلام، فجاء محمد عبده بنزعه الإصلاحية الترقيعية التي لم يكن من برنامجها تصحيح أوضاع المسلمين كاملة بالرجوع إلى الإسلام، فاعتمد على التفسير، واتخذ منطلقاً لنزعه الإصلاحية الجزئية التي تبقي على النظام الرأسمالي في مصر

(١) ملامح التجديد في فكر الأفغاني في التعامل مع القرآن ص ٣٠، ٣٦، منهج المدرسة العلية في التفسير.

د. فهد الرومي، ص ٨٦ - ٩٠.

(٢) جمال الدين الأفغاني، عبدالقادر المغربي ص ٦٢.

وغيرها من بلاد المسلمين، فتفسير القرآن عند محمد عبده وسيلة لا غاية^(١)، هذا رأي صاحب اتجاهات التفسير في العصر الراهن^(٢).

وفيه أبان عن مقصد محمد عبده من التفسير، ولم اهتم به وجعله منطلقاً لنزعه الإصلاحية؟، وهو حديث لا يرضى به محبو الشيخ ولا يتبعونه عليه.

واستطرد في بيان منهجه في نقاط مجملّة في التالي:

١- التفسير عند محمد عبده قسمان:

أ - جاف مبعد عن الله وعن كتابه، وهو ما يقصد به حل الألفاظ، وإعراب الجمل، والإشارات والنكات الفنية.

ب - زهاب المفسر إلى فهم المراد من القول وحكمة التشريع في العقائد، والأحكام على وجه الذي يجذب الأرواح، ويسوقها إلى العمل الهداية المودعة في الكلام؛ ليحقق فيه معنى (هدى ورحمة) والقصد الحقيقي وراء كل تلك الشروط، والفنون هو الاهتداء بالقرآن، وهذا هو الغرض الأول الذي يرمي إليه في قراءة التفسير^(٣).

وخلص عبدالمجيد المحتسب إلى أن محمد عبده يسري في بعض اتجاهه التفسيري مسار السلف من المفسرين، فلا يكاد يخالفهم كثيراً، وفي بعض اتجاهه يحاول بقدر طاقته أن يوفق بين كتاب الإسلام وبين الحضارة الغربية الحديثة انسجاماً مع ماسونيته^(٤).

ومن منهجه:

١- القرآن لا يتبع العقيدة، وإنما تؤخذ العقيدة من القرآن فلا يجوز أن يحمل المسلم مذهباً وينظر إلى القرآن من خلال هذا المذهب، أو الاعتقاد.

٢- تحكيم المذاهب النحوية في القرآن جرأة كبيرة على الله تعالى.

٣- الشعور الواضح بوحدة القرآن، وبلاغة عبارته.

(١) اتجاهات التفسير في العصر الراهن، عبدالمجيد المحتسب، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(٢) وحديثه عن منهج محمد عبده مستمد من (التفسير والمفسرون)، لمحمد حسين الذهبي.

(٣) رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، د. عثمان أمين من ١٥٣ - ١٦٧.

(٤) اتجاهات التفسير في العصر الراهن ص ١٢٣، وللمزيد ١٦٦ - ١٦٧.

٤ - محمد عبده من أنصار التفسير العلمي، ويرى أن عدم تناقض العلوم مع القرآن، تعد ضرباً من ضروب الإعجاز للبشر.

٥ - لا يبحث عن المبهمات، وما استأثر الله بعلمه، وإنما توقف عند النص القطعي، ولا يتعداه.

٦ - الاتجاه العقلاني هو معتزلة هذا العصر، ولذا كان في تفسيره ما كان قولاً للمعتزلة من التحسين والتبجيل العقليين، وإنكار حقيقة الملائكة وإبليس والسحر، وينكر بعض الأحاديث الصحيحة؛ لأنها آحاد، وهي لا يؤخذ بها في باب العقائد.

٧ - كان يناهز بفتح باب الاجتهاد على مصراعه، ويحمل حملة شديدة على التقليد والمقلدين، فمثلاً ينكر حديث الكوثر، وأنه نهر في الجنة، ويفسر الكوثر بالخير العظيم، والمراد به الرسالة؛ لأن أحاديث النهر وإن كثرت لا ترتفع إلى درجة اليقين^(١).

ويرى أن الاقتصار على مذاهب الأئمة الأربعة هو الجمود والتقليد، وهو دائم النكسر على المقلدة والتقليد في أثناء تفسيره.

٨ - ومن منهجه أنه كان دائم التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية حتى وصف تفسيره بأنه كان ملائماً لذوق العصر ومطالبه^(٢).

وعدَّ المستشرق جولد تسيهر محمد عبده هو المؤسس الحقيقي للتجديد الإسلامي الصادر عن مصر^(٣).

وأن المقصد الذي يدور عليه منهاج حزب (المنار) هو التجديد الكامل للإسلام المتعلق بالشؤون الدينية، فتزال الأسس حائرة، ويوضع مكانها أسس جديدة؛ اجتهاد جديد وإجماع جديد، ويخلع الفقه والمذاهب عن عروشها، ويرجع الحكم إلى المصادر إلى الكتاب والسنة، اللذين يبيد صاحب المنار لوزعية وأستاذية عظيمة في الحكم

(١) تفسير جزء عم، ص ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧.

(٢) اتجاهات التفسير في العصر الراهن، عبدالمجيد المحتسب، من ١٢٥ إلى ١٦٩، رائد الفكر العصري الإمام محمد عبده، د. عثمان أمين ١٥٣ - ١٦٧، لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، محمد الصباغ ٣١٦ - ٣١٨.

(٣) مذاهب التفسير الإسلامي، جولد تسيهر، ص ٣٥٠.

عليهما. تذكر -أحياناً- بفرن نقد الحديث عند العلماء القدامى، ويترتب على ذلك محو كل بدعة وكل تجديد غير مستساغ -عقلاً- بطبيعة الحال يتعارض مع روح السنة القديمة^(١).

قال جولد تسيهر: ويتميز طابع نزعه بالقصد إلى تفسير القرآن (على طريقة روحية عمرانية تظهر أن القرآن الحكيم ينبوع السعادة الدينية والمدنية في كل عصر). ووصف منهجه بأنه يبتعد عن طريقة النظر المأثورة في التفسير في بعض الأحيان، وإن كان يراعي في ذلك صالح القرآن، فأسباب النزول التي يذكرها المفسرون يتجه محمد عبده إلى إثبات الوحدة على عمد بين المواضع القرآنية إلى مدى بعيد. يقول: ومن عجيب شأن رواة أسباب النزول أنهم يمزقون الطائفة الملتزمة من الكلام الإلهي، ويجعلون القرآن عظيم بما يفككون الآيات، ويفصلون بعضها من بعض، ويرى أن قيمة القرآن تزداد علواً بقلّة التأثير بقوانين البلاغة في النظر إلى المترادفات. أن القرآن لا يمكن أن يحتوي على تعليم يتعارض مع حقائق العلم، بل يشتمل كتاب الله على النظريات العلمية للقرنين (التاسع عشر والعشرين) وإن خفي ذلك على أنظار السطحين^(٢).

وفي معرض علاقة القرآن بعلم الطبيعيات، يصدر محمد عبده عن مبدأ أساس، هو أن القرآن لم ينزله الله تعالى لشرح مسائل العلوم، والفنون الكونية فليس من مقاصد الدين تعلم هذه الأمور، وإنما تذكر فيه محاسن المخلوقات، وعجائبها للتنبيه على حكمة الله، ومن منهجه التوفيق بين القرآن والنظريات الحديثة في العلوم الكونية^(٣).

ولخص محمد البهي أسس التفسير عند محمد عبده فيما يلي:

١- إخضاع حوادث الحياة القائمة في وقته لنصوص القرآن.

٢- اعتبار القرآن جميعه وحدة متماسكة، لا يصح الإيمان ببعضه دون بعض، كما أن فهم بعضه متوقف على فهم جميعه.

(١) مذاهب التفسير الإسلامي، جولد تسيهر، ص ٣٦٢.

(٢) مذاهب التفسير الإسلامي، جولد تسيهر ص ٣٧١.

(٣) مذاهب التفسير الإسلامي، جولد تسيهر، ص ٣٨٣.

٣ - اعتبار السورة كلها أساساً في فهم آياتها. واعتبار الموضوع فيها أساساً في فهم النصوص جميعها التي وردت فيه.

٤ - إبعاد الصنعة اللغوية في مجال التفسير.

٥ - عدم إغفال الوقائع التاريخية في سير الدعوة إلى الإسلام عند تفسير الآيات التي نزلت فيها^(١).

ويرى الدكتور عمارة - وهو المعظم المعجب بالأفغاني وعنده - أن نهجه في التفسير أحد المعالم البارزة في الإصلاح الديني عنده، ومن أسسه في ذلك:

١ - أن الإعجاز الحقيقي للقرآن الكريم عنده كونه كتاب دين يهدي الناس إلى المجتمع الفاضل والطريق السوي، والخلق العظيم على مر الأزمنة رغم اختلاف المكان، وتعدد الأجناس.

٢ - إعلاؤه شأن العقل في تفسير القرآن، فرأيه وجوب أن يطرح الذين يريدون تفسير القرآن تفسيراً حديثاً مستنيراً أن يطرحوا جانباً (رؤية) السابقين من المفسرين، وأن يتزودوا فقط بالأسلحة، والأدوات اللغوية، وشيء من أسباب النزول، ومعلومات السيرة النبوية، ومعارف التاريخ الإنساني عن حياة الكثير من الشعوب التي يعرض لها القرآن الكريم.

٣ - من منهجه العقلاني في التفسير أن نظرتَه للقرآن أنه (كتاب دين) في الجوهر والأساس فلذلك وقف موقف الرفض من حمل العلوم على القرآن، أي: ما يسمى (التفسير العلمي) وهو ينكر، ويستنكر موقف الباحثين عن حقائق العلوم الطبيعية في القرآن والدين، وما عرضه هو من إشارات كونية فإن مقصده - كما يرى عمارة - العظة والعبرة، لا تقرير الحقائق، وإيراد النظريات^(٢).

ثم ختم بأن إعلاء عبده لشأن العقل في تفسير القرآن، هو تطبيق أمين لموقفه العام من العقل في مختلف ميادين البحث، والنظر، والتفكير، وهو في هذا الأمر يقف قريباً

(١) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د. محمد البهي، ص ١٥٥.

(٢) محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين ص ٦٧ - ٧٦.

من موقف الفلاسفة الإلهيين ومنهم المعتزلة بين مدارس المتكلمين المسلمين، فعنده طريق العقل هو طريق معرفة الله^(١).

وما قاله عماره عنه هو كلام الأستاذ محمد عبده الصريح الفصيح الذي يقرره في مؤلفاته دون موارد ولا خفاء، فيقول: والعقل في الإسلام هو الميزان القسط الذي توزن به الخواطر والمدركات، ويميز بين أنواع التصورات والتصديقات^(٢).

وعند الذهبي أن عبده هو الوحيد الذي دعا إلى التجديد من بين رجال الأزهر والتحرر من قيود التقليد، فهي حرية عقلية، وثورة على القديم، وهما أثران بالغان في منهجه في التفسير.

و عرض صوراً من تفسيره لا تخرج عن ما تقدم، بل كلامه عمدة للدارسين منهج محمد عبده في التفسير^(٣)، وزاد أن الإمام لا يكاد يمر بآية يمكنه أن يأخذ بها علاجاً للأمراض الاجتماعية إلا أفاض في ذلك مما يصور للقارئ خطر العلة الاجتماعية التي يتكلم عنها، ويرشده إلى وسيلة علاجها، والتخلص منها، كل هذا يأخذه من القرآن الكريم^(٤).

وهو كذلك يتناول بعض آيات القرآن؛ فيشرحها شرحاً يقوم على أساس من نظريات العلم الحديث، وغرضه: أن يوفق بين معاني القرآن التي تبدو مستبعدة في نظر بعض الناس، وبين ما عندهم من معلومات توشك أن تكون مسلمة عندهم، وإن كان يرمي من وراء ذلك إلى غرض نبيل، فهو يخرج—أحياناً—بمثل هذا الشرح والبيان عن مألوف العرب، وما عهد لديهم وقت نزول القرآن، وهو عمل جليل يشكر عليه؛ لأن هدفه تقريب معاني القرآن وما يخبر به من عقول الناس بما هو معهود عندهم ومسلم لديهم^(٥).

(١) محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين ص ٧٧.

(٢) تفسير المنار ٣ / ٧٥ .

(٣) التفسير والمفسرون ٢ / ٤٠٧—٤٢٠ .

(٤) التفسير والمفسرون ٢ / ٤١٣ .

(٥) التفسير والمفسرون ٢ / ٤١٦—٤١٧ .

وعند محمد لطفي الصباغ أن (محمد عبده) اتجه إلى المنحى الإصلاحى فى تفسير القرآن. وقال: وكان للحرية العقلية شأن كبير عنده حتى أنه ليبيح لنفسه أن يرد قولاً اجتمع عليه جمهور العلماء، ويبدو أنه كان يسرف فى تقدير العقل، ويعطيه من القيمة فوق ما يستحقه، ويحملة أكثر مما يطيق (١).

ومن كل الآراء الرائدة السابقة تظهر محاور اتفاق لما كان عليه منهج عبده فى التفسير، كالتالى:

أ - اعتبار القرآن كتاب هداية وإرشاد.

ب - تقديس العقل، وانتهاج المنهج العقلانى فى تفسير القرآن.

ج - لم يكن من أنصار التفسير العلمى، ويرى ذلك خروجاً عن مقصد القرآن.

د - معالجة القضايا الاجتماعية على ضوء آيات الكتاب.

هـ - لم يكن يحب النظر فى كتب التفاسير وقال: (وحاذر النظر فى التفاسير) (٢).

و - القرآن هو الدواء الشافى للمسلمين مما هم فيه، لا جرم جعله أساس دعوته الإصلاحية وما يقرب دواء القرآن من أدواء المسلمين هو تفسير القرآن الكريم.

ز - البعد عن الإسرائيليات، والاستطرادات اللغوية، والنحوية، والبيانية، وخلافات العلماء الفقهية والعقدية.

منهج محمد رشيد رضا :

أما منهج تلميذه - محمد رشيد رضا-، فهو التلميذ الوفى المستودع أفكار شيخه،

وآراءه وهو الذى دفعه إلى دروس التفسير، وقام على تلخيصها ونشرها فى (مجلة المنار)

ودون عنه علمه وبسط تفسيره (المنار) فكان إرثه التفسيري أكبر حجماً وأخلد أثراً.

وهذا التفسير الواقع فى (ثلاثة عشر) مجلداً يراه بعض العلماء قائماً على كاهل

الثلاثة - الأفغانى، وعبده، ورضا، وثالهم هو أبو عذرتة وهو المؤلف الحقيقى له (٣).

(١) لمحات فى علوم القرآن واتجاهات التفسير، ص ٣١٨.

(٢) انظر: الأعمال الكاملة، (١/٥٨٩).

(٣) التفسير ورجاله، محمد الفاضل بن عاشور (١٦٧، ١٦٨).

وعلى قوة العلاقة والتلمذ والصلة والإعجاب والمحبة بين محمد رضا وشيخه محمد عبده وأنهما يستقيان من مورد واحد، ويلتقيان في قضايا مشتركة إلا أن بين الرجلين فروقاً أصيلة، وبينهما افتراق واتفاق في أمور، فمن منهجه المستبين المستقل أنه أميل إلى الناحية الأثرية من شيخه محمد عبده الذي جل عنايته بتفسير الرأي على طريقة المتأخرين^(١).

وقد صرح بذلك حيث قال:

١ - وإنني لما استقلت بالعمل بعد وفاته خالفت منهجه - رحمه الله تعالى - بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة، وفي تحقيق بعض المفردات أو الجمل اللغوية^(٢).

٢ - خالف منهج شيخه - كما قال بنفسه - في المسائل الخلافية بين العلماء، وفي الإكثار من شواهد الآيات في السور المختلفة، وفي بعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشتد حاجة المسلمين إلى تحقيقها بما يثبتهم بهداية دينهم في هذا العصر، أو يقوي حجتهم على خصومه من الكفار والمبتدعة، أو يحل بعض المشكلات التي أعيأ حلها^(٣).

٣ - النَّفس الغالب على منهجه التفسيري كان نَفَس شيخه محمد عبده في مجمل ما انتهجه في تفسيره، إلا ما استثنى سابقاً من الفروق الملحوظة^(٤).

٤ - كان كثير الرد على المفسرين، وقد يكون في رده كثير من العنف، وكان يتولى الرد على كثير من الآراء المنحرفة التي تتصدى للإسلام، وكان ينقل من الإنجيل على الرغم من إنكاره الروايات الإسرائيلية، ومهاجمته لمفسرين في هذه الموضوع بعنف شديد^(٥).

(١) التفسير ورجاله، محمد الفاضل بن عاشور (ص ١٧٥).

(٢) تفسير المنار، ١/١٦.

(٣) تفسير المنار، ١/١٦.

(٤) التفسير والمفسرون (٢/٥٢٥).

(٥) لمحات في علوم القرآن، محمد الصباغ (ص ٣٢٢ - ٣٢٣).

٥ - كما وضع عليه تأثيره بالمدرسة السلفية، وأعلامها الكبار، كابن تيمية، وابن القيم، وكان له موقف ثناء، وإعجاب بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية، وفي الجملة فقد تغير - كثيراً - أثره وتأثيره بعد وفاة محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية، وفي كثير من آراء شيخه، ومال إلى منهج السلف بصورة لم تكن في أول أمره ومبتدأ حياته^(١). وإن ظل عظيم الود كبير الوفاء لمشروع شيخه محمد بن عبد الوهاب، لكن هناك بون وفارق بين ذلك في حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، حتى جعل عنوان تفسيره: تفسير القرآن الحكيم: (تفسير سلفي أثري مدني، عصري إرشادي اجتماعي سياسي)، فابتدأ بوصفين مهمين على رغم أنه بالغ في مقدمته خطأ على كتب التفسير بالأثر وجعلها مليئة بالأثار الإسرائيلية صارفة عن مقصد القرآن وهداياته، والاهتمام بنحو أكد بالآثار، واحتماؤه بتصنيف شيخ الإسلام، وتلميذه وأعظم وراث علمه من أهل العصر، تلكم نزعة لا نجد لها أثراً عند شيخه.

مسائل ينبغي التنبيه عليها.

وبعد عرض الرواد الثلاثة في التفسير مختلفين في الاشتغال به، والتأليف فيه، ومدى قصود هذا العلم في مسيرتهم الإصلاحية التي نادوا بها، يلزم التنبيه على مسائل تكشفت، وقضايا تدلت رقابها تبين أن علم التفسير، بل قل: القرآن الكريم كان مقصداً لهم في دعوتهم إلى الإصلاح والتجديد؛ إذ أن المجتمعات المسلمة لا يمكن أن تعطي قيادها لغير كتاب الله المطهر، وهي أمة القرآن وحياتها لا تصلح إلا به، وسيرها لا يتبارك بغيره.

من هذا المنطلق جعل الأفغاني، وعبد - خصوصاً - الانطلاق من وحي القرآن، وتشريع سبيلهم، وأي دعوة، أو منهج لا تسلك سبيل القرآن، وترفع لواءه عالياً، فهي هامة لا روح فيها، ميتة لا حراك بها.

(١) منهج الشيخ محمد رضا في العقيدة، للباحث / تامر محمد محمول متولي، هذه رسالة مهمة في عرض منهجه العقدي وما كان عليه في أبواب العقيدة المختلفة، والمؤرخ البريطاني ألبرت حوراني لا يعد رشيد رضا ضمن أعلام النهضة الذين لهم صلة بالحضارة الغربية وعده الأكثر سلفية، انظر نص المقابلة: مجلة المجلة العدد ٦٤، سنة ١٩٨١م ص ٦٧-٦٦

من هذا كان من ضروريات منهج الإصلاح والتجديد لدى مدرسة المنار أن تتخذ من القرآن منطلقاً لدعوتهما للهداية، والإصلاح، والإحياء، والنهضة، لكن يظهر لي أن الدعوة التجديدية عنيت بالقرآن أساساً روحياً، وقبله هداية للمشروع الذي نادى به المدرسة. والتفسير جاء بعد ذلك وسيلة لا غاية في نفسها، فتعاطى منه الثلاثة على اختلاف بينهم بمقدار ما يؤثر، وقد يظن التلازم والتلاقي بين القرآن والتفسير، لكن تختلف الصورة، وتفترق بين أن يكون التفسير مقصداً للدعوة التجديدية، وأن يكون وسيلة يتخذ منها بقدر ما تفي بالغرض المنشود من وراثتها، وهذا - تماماً - ما أراه في مدرسة المنار. ثم إن مقصدهم الأصيل، وغرضهم الأساس من الخوض في التفسير، وقضاياها كان بمقدار ما يبين به آيات الوحي، ويكون مورداً لهم في دعوتهم التي يعنون بها إصلاح حال الأمة البائسة ونهضة البلدان الإسلامية التي تقبع خلف ركام من الجهل والتقهقر والتأخر.

الاتجاه الغالب على مدرسة المنار.

أما الاتجاه الغالب على هذه المدرسة فسماه بعضهم الاتجاه الهدائي^(١)، وآخرون قالوا: الاجتماعي^(٢)، وسماه الذهبي اللون الأدبي الاجتماعي وغيره، وعنى به أن التفسير لم يعد يظهر عليه في هذا العصر ذلك الطابع الجاف الذي يصرف الناس عن هداية القرآن الكريم، وإنما ظهر عليه طابع آخر وتلون بلون يكاد جديداً وطارناً على التفسير، ذلك هو معالجة النصوص القرآنية معالجة تقوم أولاً وقبل كل شيء على إظهار مواضع الدقة في التعبير القرآني.

ثم بعد ذلك تصاغ المعاني التي يهدف القرآن إليها في أسلوب شيق أخاذ ثم يطبق النص القرآني على ما في الكون من سنن الاجتماع ونظم العمران^(٣).

(١) اتجاهات التجديد في التفسير، محمد إبراهيم شريف، ٢٣١ - ٢٣٨.

(٢) سماه الدكتور فهد الرومي: مدرسة الاتجاهات العقلية الاجتماعية، اتجاهات التفسير، ص ٧٠٢، ود.

صلاح الخالدي في تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، ص ٥٦٨.

(٣) التفسير والمفسرون ٤/١٠٢، التفسير والمفسرون في العصر الحديث، عبدالقادر محمد صالح، ص ٣٠١.

وقيل: بأنه اتجاه عقلي توفيقى يوفق بين الإسلام وبين الحضارة الغربية، وجعل رائد هذا الاتجاه الشيخ محمد عبده، ومن رجالها محمد رشيد رضا، ومصطفى المراغي وغيرهم^(١).

قلتُ: واختلاف توصيف هذا الاتجاه، ليس بضائر على أن مسميات هذا الاتجاه، تصيب جانباً من جوانب ما عُيّنت به هذه المدرسة العصرية فكان قصدها – كما هي تصرح بذلك كثيراً – إصلاح المجتمع والنهوض به، وهدايته بالهدي القرآني في وقت تعيش فيه المجتمعات الإسلامية أحوالاً مؤسفة من الضياع، والتأخر، والتشردم، والضعف.

فهي هداية في دعوتها اجتماعية تقصد المجتمع بالإصلاح والتقويم، أما تسمية الذهبي لها باللون الأدبي فليس بدقيق – والله أعلم – إذ لا نرى عند هؤلاء الثلاثة توجهاً أكيداً نحو هذا اللون، وهو اتجاه ظهر متأخراً وهو قديم الجذور لكن نعني به في العصر الحديث ما تمثل في كتابات عائشة بنت الشاطئ ومحي الدين درويش وغيرهم. ومما اصطبغت به هذه المدرسة أنها كانت تنهج الاتجاه العقلاني تمجده، وتقدمه على النقل والنصوص، وهي علاقة بارزة فارقة في منهج هذه المدرسة؛ حتى سميت بالمدرسة العقلية الحديثة، وهم ورثا فرقة المعتزلة^(٢).

ولا يستريب ناظر في تقديسهم العقل، ورفعهم منزلة ليس له حتى جعل حاكماً على الدين، والنقل المعصوم.

ومن أكثر من لهج بالعقل، وأشاد بالمعتزلة، وتحسر على اندثار مذهب الاعتزال محمد عمارة الذي يرى أبرز المنافحين المغالين في مدرسة الأفغاني، وعبده، ورضا، ويكفي أن قدرا كبيرا من تأليفه، أصدرها متتبعاً موثقاً جامعاً أعمال هؤلاء، وتاريخهم، وسيرهم، وردد كثيراً إعجابه بالمعتزلة ونشاطهم ومنهجهم.

فيقول: إننا نجد القرآن الكريم معجزة عقلية تتوجه إلى العقل وتحتكم إليه وتجعله مناط التكليف، بل ومصار إنسانية الإنسان ثم تقيمه حاكماً على كل النصوص

(١) اتجاهات التفسير في العصر الراهن، عبدالمجيد المحتسب، ص ١٠١ .

(٢) سماهم علي حسن عبد الحميد أفراخ المعتزلة، انظر: العقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون.

والمأثورات، وفي السنة النبوية نجد الانحياز إلى العقل حتى لقد جعلت الشك المنهجي هو محض الإيمان^(١).

ويقول: فالإسلام عند الأستاذ الإمام دين عقلاني، أي: أن العقل حاكم وسيد حتى في جوانبه الدينية، وذلك فضلاً عن جوانبه الحضارية^(٢)، وقال عمارة: لقد انتقضت المعتزلة كفرقة، ولكنها استمرت نزعة عقلية وفكراً قومياً، وأصولاً فكرية، من خلال فرق أخرى تأثرت بها، ومن خلال البصمات التي طبعتها على المجرى العام الخالد والمتدفق والمتطور لفكر العرب والمسلمين^(٣).

يقول عمارة عن محمد عبده: بدأ تفسير القرآن بمنهج عقلي حديث لم يسبق في الشرق منذ يقظته طبق فيه منهج أستاذه الأفغاني^(٤).

وقال محمد عبده نفسه: اتفق أهل الملل الإسلامية - إلا قليلاً منهم ممن لا ينظر إليهم - على أنه إذا تعارض العقل، والنقل أخذ بما دلَّ عليه العقل^(٥).

والنصوص يضيق بها المقام، وما يقوله عمارة هو عين ما يردده عبده والأفغاني كثيراً، وعمارّة مثال فئة عريضة الانتشار عديدة الأسماء، والنزعة العقلية الاعتزالية في تفسير المنار - وخاصة عند محمد عبده - لا يمتري فيها راء، ولا تخفى على ناظر^(٦). فهم يقدمون العقل، ويجعلونه حاكماً سيداً مطلقاً من النصوص والأثر، ويرددون الأحاديث الصحيحة بدعوى أنها آحاد كما فعل أسلافهم قبل، وتأولت بعض الحقائق الشرعية وما لا يصح حمله على المجاز، ولم يحفلوا بالمأثور في علم التفسير، وبالغوا في التحذير من الإسرائيليات والادخيل فيه^(٧).

(١) الإسلام والمستقبل، ص ٢٢.

(٢) محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، ص ٧٨.

(٣) تيارات الفكر الإسلامي، ص ٨٧.

(٤) محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، ص ٣٩.

(٥) الإسلام والنصرانية، محمد عبده، ص ٧٠.

(٦) انظر ما كتب عن عمارة في: محمد عمارة في ميزان أهل السنة والجماعة للشيخ سليمان الخراشي، وانظر: رياض الجنة في الرد على المدرسة العقلية منكري السنة، د. سيد العفاني، والعقلانيون أفراخ المعتزلة العصريون، علي حسن عبد الحميد.

(٧) التفسير والمفسرون، الذهبي ٢ / ٤٠٧ - ٤٢٢، ومنهج المدرسة العقلية في التفسير ٢٤٨ - ٣٨٣.

ويرى بعض الباحثين زيادة على ما ورد من سمات المدرسة العقلية المحاربة الشديدة للتقليد، والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، والدعوة المفتوحة بطريق مباشر وغير مباشر إلى إعادة النظر في التشريع كله دون تحديد ضوابط شرعية واضحة. والطعن في منهج المحدثين من خلال الطعن في عدالة بعض الصحابة، والدعوة إلى إعمال العقل في نقد المتون، والتوسع في إعمال بعض الأصول، والقواعد الفقهية مثل: المصالح المرسلة، والاستحسان، والمقاصد الشرعية، وتقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية^(١).

قلتُ: والدعوة إلى نبذ التقليد، وإبطاله، وتبني الاجتهاد والدعوة إليه أمر لا بد منه في دعوة الإصلاح والتجديد، فإنه لا يتصور تجديد وإحياء دون اجتهاد أحياناً، وأنوع اجتهاد في أحيان أخرى.

أما الطعن في منهج المحدثين، ونقد متون السنة بالعقل المجرد، ففرع عن تقديم العقل وإعظامه، والاحتكام إليه عند التعارض.

نخبة القول من عرض منهج أهل المنار أن نتلمس أوجه التجديد، وما الذي جددوه في هذا العلم العظيم، حتى لا يكاد يذكر التجديد المعاصر والإصلاح للتفسير - خاصة - إلا منسوباً إليهم.

ولحظت بعض أهل التأليف ينسبون إلى مدرسة المنار قيادة التجديد، والدعوة إليه دون تفصيل أوجه ذلك التجديد ومجالاته.

يقول الدكتور الخالدي: بدأت مرحلة التجديد في العصر الحديث بالشيخ محمد عبده الذي أرسى معالم مدرسة خاصة في التفسير، وفهم القرآن، وله تلاميذ، وأتباع يوافقونه، ويقتدون به.

ومعالم منهج هذه المدرسة منها ما هو صحيح طيب مقبول، ومنها ما هو مردود مرفوض، وقد أصاب مفسرو مدرسة محمد عبده - كثيراً - في تفاسيرهم، كما أنهم أخطئوا في مواضع عديدة منها، ومن تلك الأخطاء ما كان أساسياً جازياً خطيراً.

(١) موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، د. سعد العتيبي، ص ٤٨ - ٥٤.

ولكن من المسلم به أن محمد عبده وتلاميذه أحدثوا هزة وتجديداً في فهم القرآن وتفسيره، غيَّروا بها النظرة التقليدية الرتيبة التي طغت على قرون عديدة سابقة اه^(١). فأين وجوه هذا التجديد؟ وما الذي أحيوه بعد أن أصابته روح الهمود والجمود؟ على أن في خاتمة حديثه إيماءً إلى ما غيره من النظرة التقليدية الرتيبة التي طغت على قرون عديدة، وهي جملة تحمل مختلفاً من التأويلات.

ومعلوم أن الصبغة العقلية التي امتاز بها تفسير المنار صبغة موروثية، لم تكن بدعاً، فلكل قوم وطائفة ورثا، كما أنهم كانوا شديدي الحملة على المأثور من التفسير بزعم أنه خالطه كثير من الدس، والمكذوب، وأخبار بني إسرائيل، والواهن من الروايات.

ملامح التجديد:

جعلت ملامح التجديد مدرسة المنار في إبراز مقاصد القرآن، وعلى رأسها الهداية، وتثبيت العقيدة، وتنزيل التفسير على واقع الأمة لحل قضاياها ومشكلاتها، والالتصاق بلغة القرآن ما أمكن دون تكلف، والحذر من المفاهيم الحادثة بعد عصر التنزيل، وجمع ما تكرر من ألفاظ القرآن في مواطنه المختلفة، والنظر في معانيها المختلفة تبعاً لسياقاتها (الوحدة الموضوعية)، والنظر في القرآن نظرة بعيدة عن التأثر بالمذاهب المختلفة، والوقوف من الإسرائيليات موقف الناقد البصير، وعدم الاغترار بالأحاديث المكذوبة الضعيفة، وإبعاد التفسير عن التأثر باصطلاحات العلوم والفنون، والنهج بالتفسير نهجاً أدبياً اجتماعياً لكشف بلاغة القرآن وإعجازه وتظهر ما فيه من سنن الكون ونظم الاجتماع، وتعالج مشاكل الأمة الإسلامية خاصة بما في القرآن من إرشادات، وهدايات، والتوفيق بين ما أثبتته القرآن، وما أثبتته العلم من نظريات صحيحة، - وأخيراً- دخول عالم التفسير دون مقررات سابقة؛ لأن القرآن إمام يجب اتباعه، فمن الخطأ اعتباره تابعاً لآراء المفسر ومعتقداته^(٢).

(١) تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، ص ٤٦.

(٢) المدرسة الإصلاحية في التفسير عرض ونقد، د. حمود السيهاتي، ص ٦ - ٨، بحث مقدم في الملتقى الدولي ١٥، معالم التجديد في حركة التفسير المعاصرة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة إدرار، الجزائر، ٢٠١٤م.

ومنهم من جعل عبده محاولاً تفسير آيات القرآن الكريم بما يتوافق والذوق العلمي^(١).

ورأى بعضهم أن الأفغاني اتخذ منهجاً جديداً في التفسير يتحدث فيه عن السنن الإلهية، ويربط بينها وبين المسلمين، أما عبده فصاغ منهج شيخه صياغة أصيلة، وحولها إلى واقع عملي، ثم دمج تلميذهما (رضا) ما توصل إليه الأفغاني وعبده في تفسير المنار؛ حيث ركز على بيان سنن الله وأن الإسلام دين سيادة وسلطان، وأن المسلمين ليس لهم جنسية إلا دينهم^(٢).

وهذه الجمل من مظاهر تجديد أهل المنار يشاركونهم فيها غيرهم، والبارز من هؤلاء أمران:

الجانب الهادي في التفسير، وحل مشكلات العالم الإسلامي، وقضايا المسلمين على ضوء من القرآن والتفسير.

وفي قراءة لمنهج مدرسة الأفغاني، وعبده، وما تميزا به في علم التفسير، يرى أحد الباحثين أن تميز الأفغاني يعود إلى أمرين:

– الاجتهادات النقدية التي واجه بها التراث التفسيري، –التصور الجديد الذي حاول أن يرسمه لمهمة المفسر.

وما عدا هذين المجالين فتيار المنار لم يراجع المنهجية التراثية السلفية، فيما يتعلق بطبيعة النص القرآني، والخصوصية المعرفية والثقافية التي ينبغي أن تتركز عليها القراءة الحديثة، ولذا فهم معدودون – تيار المنار – جزءاً من المدرسة الأم (المدرسة السلفية)^(٣).

(١) الفكر الإسلامي، غازي التوبة، ٤٣، ٤٤، الفكر الإسلامي المعاصر، منير شفيق، ص ١٠.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي، د. محسن عبد الحميد، انظر: كتاب: ملخصات كتب المعهد العالي للفكر الإسلامي، الكتب الفكرية، ص ٥٧٢.

(٣) الإنسان والقرآن، د. أحميدة النيفر، ص ٥٣.

ثم عرج على الأفغاني، وجعل عامل الهدف الإصلاحي هو ما استقطب اهتمام الأفغاني، وتلاميذه تقليدياً للنموذج الأوروبي المتوسع في عالم إسلامي، فاقد للوعي التاريخي^(١).

أما عبده فواصل ما فعله أستاذه الأفغاني الهادف إلى تنقية العمل التفسيري؛ مما علق به من الخرافات، والاستطرادات النحوية، والموضوعات، وجدل المتكلمين، واستنباطات الفقهاء المقلدين، وكان يعتني بالآيات التي فيها (شبهات)، وهو أمر يراود منه تقويم التراث التفسيري ومواجهة الحضور الأوربي في المجالين: (الفكري والثقافي)، وهو ما جعل الباحثين يعتبرون (تبار المنار) مسكوناً بالهاجس الأوربي المتقدم على الفكر الإسلامي بأسئلة مختلفة ومخرجة لم يكن هناك بد من الإجابة عنها، إلا أن الجواب كان خطاباً دفاعياً تمجيدياً وتوفيقياً^(٢).

ومن ثم كان خطاب عبده التفسيري ثنائي الوجهة من جهة يريد أن يتحرر من عبء ما كان يسميه (الأدوات التي يستخدمها المفسرون والتي أخرجت الكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهي)، وذهبت بهم إلى مذاهب تنسيه معناه الحقيقي، وهي أدوات جعلت التفسير جافاً ومبعداً عن الله وكتابه.

ومن جهة حدّد للتفسير هدفاً إيجابياً، وهو التوصل إلى الاهتداء بالقرآن، ومن ثم تتحدد وظيفة النص القرآني؛ فتكون إصلاح المجتمع^(٣).

ولما أتى إلى رشيد رضا قال: إنه لم يتمكن من أي تجديد يذكر في مجال المنهج، بل لعل العكس هو الصحيح حين خالف منهج شيخه بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة، أو تحقيق بعض المفردات، أو الجمل اللغوية... إلخ^(٤).

وجعل بين أقوال الأفغاني، وعبده، ورضا، تدرجاً تراجعياً لا مرأى فيه في الإسراع بسد أفق التجديد^(٥).

(١) الإنسان والقرآن، د. أحمد النيفر، ص ٥٧.

(٢) الإنسان والقرآن، د. أحمد النيفر، ص ٥٨، ٥٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٠ - ٦١.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٣.

(٥) المرجع السابق، ص ٦٤.

وقال: معضلة تيار المنار هي: أنه بشرَّ بعض الآفاق التجديدية، لكنه ظل خطاباً محاصراً متلجلاً لا يقوى على التحرر العقلي من خصوصيات التراث السلفي^(١). قلتُ معقّباً: أما قولهم إنها جزء من المدرسة السلفية فبعيد مستغرب، فبينها وبين معالم مدرسة الأثر والسلف مباينات ومخالفات، وكأنه يعني أنها لم تكن مقطوعة الصلة بالأثر ومدرسته، ولو بوجه أو بآخر، فمن لم يأت بقراءات جديدة، ويطبق المناهج التي قام بها التيار الحدائث والعلماني بتطبيق المناهج الغربية المستوردة على النص القرآني، فإنه معدود جزءاً من المدرسة السلفية.

وهذه القراءة النقدية لما كان عليه المنار في علم التفسير، تجعل عماد الصبغة التجديدية للمنار ذات نزعة توفيقية بين الإسلام والنموذج الأوروبي الذي اجتاحت عالم المسلمين، وفرض هيمنته وانتزع إعجاب فئام من المسلمين، فكان هاجس التوفيق كبيراً عند رواد المدرسة.

وأما في النواحي الداخلية العميقة لعلم التفسير فكان مقصد التفسير من الهداية، والإصلاح وعلاج مشكلات المسلمين، وكان الإعراض عن الخفايا، والتفصيلات، والمضايق اللغوية والنحوية، واستطرادات الفقهاء.

ويبدو أن صاحب هذه القراءة لما كانت عليه مدرسة المنار، يريد تجديداً جذرياً كلياً لا يُبقي على شيء من القديم المأثور، فحين يقول: إنها لم تراجع المنهجية التراثية السلفية فيما يتعلق بطبيعة النص القرآني، والخصوصية المعرفية، والثقافية التي ينبغي أن تتركز عليها القراءة الحديثة، فإنه بهذا من أنصار القراءات المعاصرة الجديدة للتفسير، وهي نزعة آمنت بها تيارات فكرية متعددة، وطفقت تطبق مناهج غريبة على النص القرآني، وسيأتي لهذا تفصيل وتأصيل.

ولأجل هذا سلب الباحث التجديد المدعى لمدرسة المنار، وجعلها متراجعة سادّة أفق التجديد؛ إذ إن التجديد عنده غير ما أراده أهل المنار وغير ما يريده، ويشرعه فئة كثيرة من العلماء، وأهل الفكر، والنظر، والجدّة، وهذا كله عائد إلى اختلاف في مفهوم التجديد، وماهيته، وأسسها التي تجيزه وتنطلق منه.

(١) المرجع السابق، ص ٦٥.

وقال بعضهم: رأى الأستاذ الإمام أن خير سبيل لتحقيق ما يتغياه من تحرير الفكر من قيد التقليد أن يجمع الناس حول القرآن، ويفسره لهم بأسلوب يتمشى مع حالة العصر، ومن خلال التفسير يعرض لأحوالهم؛ فيناقش بين أيديهم الأوضاع الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وي طرح على مسامعهم العلل، والأدواء الاجتماعية، ويوطئ لهم المسائل الفقهية توطئة تعينهم على إعادة النظر في أسباب الجمود الفكري، ويلفت أنظارهم إلى الاهتمام باللغة العربية التي هي لغة القرآن، لاسيما أنها في العصر السابق عليه كانت في غاية التعقيد^(١).

قلتُ: كثيراً ما يمزج الدارسون حين يستعرضون مدرسة المنار، وأثرها التفسيري بين منهج المدرسة التفسيري، وبين ملامح التجديد والإصلاح الذي كسته أعلام هذه المدرسة التفسير.

ومن بين القول أن منهج المدرسة ليست كل أجزاءها، وأنماطها تجديدية، فمنها ما كان مسلوفاً مضى فيه من كان قبلهم، ولم يختلف عند أهل المنار، أما لب منهج المدرسة التفسيري فهو امتداد لمذهب المعتزلة من تقديس العقل وتقديمه، ومن التفريق بين الأحاديث برد أحاديث الآحاد، وعدم الاحتفال بالآثار، والنقل في جوانب التفسير، وتعدى ذلك إلى أسباب النزول فنقدها محمد عبده في غير ما موطن، واعتبرها تفكيكاً وتمزيقاً للطائفة الملتزمة حتى إن محمد عبده حذر من النظر في التفاسير، ويقصد أن يتحرر المفسر من خلفية متقدمة حين يتناول المعاني وشرحها، وبسط دلالاتها، وأوغل في التأويلات المستنكرة، كما أول الطير الأبايل، وهي نتاج في نسقه المتوقع لمدرسة العقل الاعتزالية، إنما كان جديدها أن هذه التأويلات المحرفة كانت بلغة العصر الجديد، ومكتشفات الحضارة، إذ لا يعرف القدماء الميكروبات، ولا الجراثيم!!!

وكذلك ضخموا أمر الدخيل الواهن في التفسير من الإسرائيليات، والموضوعات حتى خيل أن التفاسير مشحونة به، قد امتلأت منه حد التحريف، والتشويه للمعاني التفسيرية، وهذا أمر مبالغ فيه جداً، والدراسات الرائدة لقدرة ما في التفاسير المأثورة

(١) الإمام محمد عبده وأثره في تجديد الفقه والفكر الإسلامي، د. كمال الدين عبدالغني المرسي، ص ١١٣.

القديمة من الإسرائيليات والواهانات تقطع بضآلته، وقلته بالنسبة إلى حجم المأثور الصحيح والمقبول^(١)، وفي رأيي أن ذلك صارف عن التفسير بالمأثور، وأن هذه الإنكار المتردد الذائع في كتب المعاصرين لا وجه له، ولا يصمد ملياً حين تحقيقه، وبسطه بالواقع المرصود في كتب الأثر.

بقي أن يقال: إن مدرسة محمد عبده، صدعت بأمور جعلتها في نظر المعاصرين رائدة في التجديد التفسيري المعاصر، وهي إعلاء مقاصد القرآن في الهداية والإصلاح، وجعله منطلقاً لدعواتهم الحديثة في النهوض بالمجتمع الإسلامي آنذاك، وصموده في وجه الأخطار المحدقة، والمصاعب الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية وغيرها، ولذلك سمت المدرسة بسمة الهداية والإصلاح المجتمعي أخذاً من دور القرآن في التهذيب، والإنقاذ، والرقى بأهله.

وكذلك أعلنت أن التفسير ينبغي أن يخلو من التطويل، والتفريعات التي أكثر منها القدماء من نحو: النكات البلاغية، واللطائف البيانية، والدقائق النحوية، والاستطرادات في الخلافات الفقهية، والأصولية، مما يمكن أن يكون على حساب فهم النص، وتوضيح معناه، وبما يخرج بالتفسير عن مقاصده.

ولم تحفل كثيراً بالتفسير العلمي على رغم محاولاتها التوفيق بين الحقائق العلمية الكونية والآيات القرآنية، وهذا التوفيق، والالتزام بين ما يظن تضاده وتعارضه كان له ما يوجبه من رغبة رواد المدرسة بيان أن القرآن لا يعارض حقائق العلم، ولا يخالفها اقتضت العناية بهذا، رأوا ما برع فيه العالم من حضارة مادية، ورقى معرفي.

* * *

(١) انظر: تفسير التابعين للدكتور محمد الخضير، ففيه إحصاء مستفيض في قدر الإسرائيليات ومقدار ما يرويه التابعون في ذلك، فالنسبة ضئيلة جداً.

المبحث السادس: منطلقات التجديد في التفسير، وأسس المجيزة له

ما من دعوة يبثها حماتها، وأنصارها بين الناس إلا وتقوم على مرتكزات راسخة وتنطلق من أسس تُرى مجيزة مجوزة لها حتى تكتسب القبول، وتكتسي رداء المشروعية.

وهكذا هي دعاوى تجديد التفسير في العصر الحديث، أعني أنها تنطلق من مقومات وأسس تجيزها، وتباركها، وتشرع السير في ركاب تحقيقها، وحصول ثمارها. على اختلاف بين واضح في هذه المنطلقات مرده فهم التجديد، ومعناه واتجاهه الذي يسير فيه، والأساليب التي تحصله، ومضى سابقاً أنه على أنحاء متعددة منها إحياء وبعث، ومنها تنقية وتصفية، ومنها تقريب وتيسير إلخ. تلك الأنحاء التي تلتقي تحت مفهوم التجديد التفسيري المعاصر الحامل وجوهاً المتسع معنى ودلالة.

فمن منطلقات التجديد:

الاستناد إلى الحديث الأصل في بيان أن التجديد واقع في الأمة على رأس كل مئة سنة، وهذا الحديث خبر صادق، ووعد كائن، يحمل البشارة في طياته، ويشرع نهجاً بالسعي في التجديد الشرعي، فهو خبر يتضمن حفزاً وحثاً، ودفعاً وحضاً. حديث أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: (إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها) (١).

والتصدير بهذا الحديث عمل فئة ممن تدعو للتجديد كدليل شرعي على مشروعيته، سواء أكانت من أهل العلم الشرعي أو من المفكرين، وأصحاب التيارات، والآراء المختلفة.

وسواء أكانت الدعوة عامة للتجديد الديني، أو لتجديد التفسير خاصة، وقد علم أن دعوات التجديد للدين، هي دعوات شاملة يمثل تجديد التفسير، وتحديث النظرة للنصوص القرآنية أحد أركانها المهمة الأصيلة (٢).

(١) تقدم تخريجه .

(٢) انظر مثالا لمن استند إلى الحديث في قضية التجديد: الموسوعة الميسرة ١٠٠٢/٢، تجديد الفكر الإسلامي، مشروعيته، ومجالاته، وضوابطه، د/ مفرح القوسي، ص ٢٨٦، بحث منشور في جامعة الإمام عدد ١٥ / ٣١ هـ .

وهذا الحديث الصحيح، يشرع أمر التجديد من ناحية. ومن ناحية أخرى يكسو المصطلح رداء المشروعية، وواضح أنه مصطلح اعتراه نزاع وإشكال في إطلاقه، وفي معناه وحدوده، مع خلوه من حد ضابط لمعنى التجديد، وماهيته، وأساليبه، ومجالاته الممنوعة والمشروعة، وعدم إيضاح مكنون التجديد جعله ميدان تنازع وتباين بين المدارس الفكرية العلمية.

ومن منطلقات مشروع التجديد بمفهومه الشامل وللتراث خصوصاً قولهم: إن الدوافع على إعادة النظر في التراث الفلسفي خاصة، وفي التراث كله عامة: علومه، وأبنيته، وحلوله، واختياراته، وبدائلها الممكنة هو تغير الظروف كلية من عصر إلى عصر، ومن فترة إلى فترة^(١).

وبعبارة مقاربة: من بواعث التجديد: نشأة الحاجة إلى التجديد هو التطور الحضاري المتصاعد الذي راح يلقي بظلاله منذ عصر النهضة، واتصال المسلمين بالحضارة الحديثة من خلال التماس الغربي الإسلامي حينما اكتشف المسلمون الفارق الحضاري بينهم وبين الآخر، ووعوا مقدار التخلف بالقياس إلى ما كانت عليه الحضارة الإسلامية^(٢). قال أحدهم: والواقع أنه لولا أن الوحي يستوعب مجمل تطورات المستقبل، ويخترق حجب المعارف البشرية القادمة، ويستبطن دورات الصعود لفقد طابعه العالمي، وصلاحيته لكل زمان ومكان... إن التراث يمكن أن يكون قوياً، وإيجابياً، وإبداعياً من خلال مرحلة الصعود الحضاري، إلا أنه لا يمكن أن يستمر على هذا النحو إلا بالتجديد والتطوير ضمن دائرة (المشترك الدنيوي)^(٣)، وذلك بقدر تطور المعرفة والإمكانات واختلاف الظروف البشرية.

(١) إشكاليات التجديد، د. ماجد الغرباوي، ص ٢٥.

(٢) دراسات فلسفية، حسن حنفي، ص ١٠٩.

(٣) المشترك الدنيوي: هو مجموعة من القواسم المشتركة بين الأمم والحضارات والشعوب من أمور الحياة والإنسانية والعيش .

إن قدرة نصوص الوحي التي نزلت في الماضي على معالجة أوضاع، وقضايا الحاضر والمستقبل المتغيرة ينبع من وجود ذلك الاستيعاب لمجمل تطورات الحياة، وهو ما يجعلها بحاجة إلى اجتهاد مستمر يكشف ذلك الاستيعاب كلما تقدم الزمن^(١).

-ولخصها البعض في أن الشريعة خالدة، ونصوصها محدودة والحوادث التي تقع غير محدودة، فلا بد من التجديد بحيث يستطيع تنزيل النصوص الشرعية على ما يستجد من أحداث، ولأن تقادم الزمان، وبعد الناس عن مصدر الوحي يؤدي إلى اندراس كثير من معالم الدين، وكثرة الفساد، وتفشي البدع، والضلالات، فتصبح الحاجة ملحة إلى المجددين تحيي ما اندرس من معالم الدين وأحكامه، وتبعد عنه العناصر والجزئيات الدخيلة عليه، ولأن الشريعة شاملة للزمان والمكان والإنسان، فكان لابد من التجديد، والمجددين الذين يدلون الناس على صراطهم المستقيم، وترشدهم إلى أحكام الشرع في كل ما يجد من شؤون حياتهم، ويحمون الإسلام من التحريف^(٢).

والملفت أن هذا الأساس والمنطلق، وهو مراعاة جديد العصر، وتحولاته، ومستحدثاته بما يلائم، ويناسب التطورات، والمستجدات أهم دوافع التجديد، واستأثر باهتمام دعائه بصورة فائقة، وهم يختلفون في التعاطي مع منطلق العامل الزمني، وتغير العصر، وكيفية النص القرآني للتحديث، وقابليته لذلك، وهم فئتان، الأولى: أهل التفسير ومن ألفت فيه وصنّف، الأخرى: أهل الفكر، والتيارات الحدائرية العقلية.

فالفئة الأولى يمكن اعتبار تجديدها داخل الإطار التفسيري بمعنى أن أداة التجديد كانت تفسيرية محضة، كصنع حوى حين جعل الأساس في التفسير متفرداً بأشياء لم يسبق إليها كمثل تقديم أول نظرية متكاملة عن الوحدة القرآنية في القرآن الكريم، قال: أخذ كثيرون من الناس يتساءلون عن هذه الصلة بين آيات القرآن الكريم وسوره، وعن السر في تسلسل سور القرآن على هذه الشاكلة المعروفة، فأصبح الكلام في هذا

(١) تجديد فهم الوحي، إبراهيم الخليفة، ص ٨ - ١١.

(٢) التجديد في الفكر الإسلامي، عدنان أمامة، ص ٢١ - ٢٥.

الموضوع من فروض العصر الذي نحن فيه، ولقد منّ الله عليّ أن أسدّ هذه الثغرة مصححاً للكثير من الغلط في هذا الشأن، ومضيفاً أشياء كثيرة لم يسبق أن طرقها أحد^(١). ومثال آخر هو التفسير الحديث لمحمود عزت دروزة الذي بنى تفسيره وفق ترتيب نزول السور؛ ليندمج القارئ في جو نزول القرآن، وجو ظروفه، ومناسباته، ومداه وتقريراته، وتتجلى له حكمة التنزيل^(٢).

أما الفئة الأخرى: فجمهرتها من أهل التيارات الحداثيّة الفلسفيّة الفكرية، فطالما كرروا أن القرآن نزل في حقبة تاريخية، وفترة زمنية لها ظروفها، ووسائلها، وخصائصها، ومع مرور العصور، وانفتاح الحضارة، وتسبب الغرب ذروة التقدم، والتمدن كان لا بد من تغيير مناهج التفسير بما يلائم العصر، فتلك في الزمن القديم كانت ملاءمة مناسبة لزمانهم، وزماننا غير زمانهم.

ومن أقوالهم:

إن التفاسير القديمة منبثقة من وعي مفهومي تاريخي محدد، وأن القرآن في مطلقه قابل لإسقاط ذهني مختلف في مرحلة حضارية متقدمة في عصرنا^(٣). وقالوا: والتفاسير التي بين أيدينا عليها طابع القرون الوسطى واضحاً... ونحن إذا أردنا أن يكون القرآن والعقيدة الإسلامية موضع احترام غير المسلمين فلا مناص لنا من أن نقدم بحوثاً في القرآن على النحو الذي يتفق والتفكير الحديث^(٤). وقالوا: - وهذا يعني- أن فهم الناس للنص ليس له قداسة أبداً، سواء زامنوا نزول النص أم جاءوا بعده، ففهمهم زمكاني، وهو قراءة لهم مرتبطة بمعطيات زمكانهم، ولكل مجتمع قراءته الخاصة^(٥).

(١) الأساس في التفسير، سعيد حوى، ص ٩ .

(٢) التفسير الحديث ١/٩٠، اعتبرت هذين المثالين من مشروعات التجديد التفسيري، ويبقى تفصيل الدراسات حولها وعليها ليس مجاله هاهنا .

(٣) انظر: اتجاهات تجديدية، محمد رفعت زنجبير، ص ٢١.

(٤) الذكر الحكيم، محمد كمال حسين، ص ٨.

(٥) القرآن بين اللغة والواقع، سامر إسلامبولي، ص ٢٣-٢٤.

فيجب إعادة فرز التراث وقراءته بعيون المجتمع الحالي لا بعيون السلف، وقراءة القرآن قراءة معاصرة حسب الأدوات المعرفية التي وصل إليها العلم^(١).
ومن منطلقات التجديد في جانب التقريب، والتيسير الوفاء بمتطلبات العصر، وحاجة الناس فهماً وإدراكاً، فكتب التفسير القديمة ما عادت تناسب العصر الراهن لتطوره، وظروفه عن الأعصر الماضية، ولأن المستوى العلمي، والتحصيل اللغوي أصبح هشاً متداعياً، ليس بقوة ما كان عليه القدماء من علم رصين راسخ، وإدراك مدهش باللغة العربية، وفنونها، وعلوم الدين الأخرى المرتبطة بالتفسير.
وقد استنطقت مجموعة من الكتب المؤلفة - حديثاً- في التفسير، وكلها تلتقي على أهمية تقريب التفسير، وتناوله بلغة سهلة مفهومة للأمة، والجيل بما يناسب إدراكهم، ويكسبهم الوقوف على المعاني والكشف عن المراد دون تعمق مفرط يذهب بالتفسير عن وجهه، ويستعصي على الجيل الحاضر تعلمه، وفهمه.
ومن عباراتهم:

-وكانت الحاجة ماسة في هذا العصر إلى وضع تفسير مختصر، تراعى فيه أصول التفسير وموارده على فهم السلف الصالح، يكفل بيان التفسير على وجه تطمئن له القلوب وتثق به وتقدم التفسير بعبارة وجيزة سهلة تنضح به معاني القرآن، ومقاصده، وتظهر به مدلولات الألفاظ وتراكيبها مما يغيب عن أذهان عامة الناس، وإدراكهم^(٢).
-لهذا كله كان المثقفون المعاصرون - عل اختلاف ثقافاتهم - في أشد الحاجة إلى تفسير وسيط يخلو من الإسرائيليات، والخرافات، ويتعد عن الخلافات الطائفية، ويتجنب الجدل الفلسفي ما أمكن... كل ذلك في لغة سهلة محببة إلى القارئ... وقد أدرك مجمع البحوث الإسلامية حاجة المسلمين في هذا العصر إلى مثل هذا التفسير؛ ليروي ظلماتهم من معاني كتاب الله تعالى^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٢٢..

(٢) التفسير الميسر، المقدمة (و).

(٣) تفسير المنار ١/١٠١.

– إن حاجة الناس لا تزال قائمة في هذا العصر إلى تفسير مختصر... وكان من المقاصد التي حملت العلماء على التصنيف في التفسير منذ القرون الأولى تقريب معاني آيات الكتاب لعامة الناس، دون تطويل عيونهم من إكماله، أو استغلاق عبارة تصرفهم عن فهمه. ولم تزل هذه الحاجة تتجدد بتجدد حياة الناس، وتنوع مستويات ثقافتهم، وبعدهم عن لسان العرب الأول^(١).

وحام كثير من أهل التصانيف حول هذا المقصد من نحو: صاحب التفسير المنير^(٢)، والتيسير في أحاديث التفسير^(٣)، وتفسير القرآن لمحمود شلتوت^(٤)، وتفسير المراغي^(٥)، وتفسير المنار^(٦)، وأيسر التفاسير^(٧)، والأمثلة عديدة.

هذا المقصد مهم، ويتطلبه الوقت الحاضر، لكن اعترى وصف حاجة العصر إلى التقريب والتيسر ما اعترأها من لغة عنيفة تجاه القديم المصنف، حتى غدا تلامس أو أحاجي أو محرفات عند من يقرأ عبارات بعضهم من نحو قول: إن أكثر ما روي في التفسير بالمأثور، أو كثيره حجاب عن القرآن، وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية المزكية للأنفس المنورة للعقول^(٨).

وهذا أمر مبالغ فيه، وعند بعضهم له بعد فكري، وموقف من الآثار. وهل الآثار حجاب عن القرآن؟، هذا غير مقبول ومن شأنه تهوين، أو التفسير بالمأثور الذي هو إما عن معصوم صلى الله عليه وسلم وهذا لا يخالف فيه أحد، وإما عن القرون المفضلة الذين استجمعوا من مقومات التوفيق، والإصابة ما لم يحصل لغيرهم.

(١) التفسير الوسيط ص ١٢.

(٢) مقدمة المختصر في التفسير، د. صالح بن حميد، ص أ.

(٣) التفسير المنير، وهبة الزحيلي، ص ٨ – ٩.

(٤) التيسير في أحاديث التفسير، المكي الناصري، ص ٩، ١٠.

(٥) تفسير القرآن، لمحمود شلتوت، ص ١٠، ١١.

(٦) تفسير المراغي، لأحمد مصطفى المراغي، ١٧/١.

(٧) أيسر التفاسير، لأبي بكر الجزائري، ص ٥ – ٦.

(٨) تفسير المنار ١/١٠.

وهم تعلموا وتعلموا على يد المعصوم، وفي نصوصهم علم، وفقه، ونظر مسدد، واختلاف فيما يسوغ فيه الخلاف، فأين هذه والحجب الشاغلة المانعة عن القرآن؟ وقال محمود شلتوت: وظهر في ذلك ظاهرة غريبة، وهي تفسير القرآن بالقرآن بالروايات الغريبة، والإسرائيليات الموضوعية التي تلقتها الرواة عن أهل الكتاب. ... كانت هذه ثورة غير منظمة عقدت حول القرآن غباراً كثيفاً حجب عنه العقول ما فيه من نور الإرشاد والهداية ... إلى أن قال: قيّد هذا التراث العقول، والأفكار بقيود جنت على الفكر الإسلامي فيما يختص بفهم القرآن، والانتفاع من هداية القرآن، فجمد الناس على تقليد هذه الكتب واتخذوها حكماً^(١).

ووسمت التفاسير القديمة باشتمالها على كثير من الخرافات^(٢)، وذاك وصف مغالٍ مرفوض، يورث إعراضاً عن جهود الأقدمين، وعلمهم، وآثارهم المؤثرة العظيمة في التفسير، والتشكيك فيها صوارف عنها، وبالتالي يسري ذلك إلى مواردهم، ومصادرهم في تفسير القرآن، وهو أمر بالغ الخطورة سيء الأثر.

ومن منطلقات التجديد:

الأساس الأول: احتواء مدلول النص القرآني - كنص إلهي - على حقائق فكر القرون المتطاولة حتى آخر الزمان، فضلاً عن القرون السابقة لنزوله مع مسابرة في خطاب العرب لأحوالهم، وأساليب حياتهم، وما اعتادوا عليه، والأساس الثاني: الواقع السيء الذي آل إليه المسلمون في القرون الأخيرة، والأساس الثالث: الأصول الشرعية والقواعد الدينية العامة التي تحث على الاجتهاد^(٣).

وبعد سبر منطلقات التجديد عند أهله، وجد أنها ذات ثلاث ركائز:

الأولى: متعلقة بالنص القرآني، حيث شموله، وعمومه ووفاءه لحاجات الناس، ووقائع الزمان والمكان.

(١) تفسير القرآن، محمود شلتوت، ص ١٠-١١.

(٢) جوانب من التراث الهندي، د. خليل عبد الحميد، ص ٤١.

(٣) اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، د. محمد إبراهيم شريف ١٦١-١٨٣.

الثانية: متعلقة بتطور الأزمنة، وتدرج العصور ومعها تنامي الحاجات، والمستجدات، فثابت النصوص لا يعني انقطاعها عن مسايرة الوقت، وصياغة الحلول، وإسعاد المكلفين.

الثالثة: متعلقة بالمخاطبين، أو حال الأمة المسلمة اليوم الذي لا يسر من بلوغها درجات الجهل والتخلف، والضعف بما لم تمر به في تاريخها العريض، ورأينا كيف كانت مدرسة الأفغاني وعبده تنعي على الأمة حالها، وترمق بعيون راقبة مدى ما وصلت إليه من انقسام، وانحطاط وضعف، وهوان.

وكيف كان هذا المنطلق دافعاً داعماً لظهور مشروعهم الإصلاحي التجديدي الذي أردوا منه - حسب أقوالهم - نهضة الأمة، وعود ماضيها التليد المشرق.

وعليه، فهل كل هذه المنطلقات شرعية تجوز التجديد وتبيحه؟ الحق أن في بشارة المصطفى صلى الله عليه وسلم بمن يجدد للأمة دينها على رأس كل مئة سنة مستمسكاً بشرع التجديد، وإحياء أمر الدين تجديداً لا يناقض - أصلاً - ولا يهدم ركناً، ولا يلغي حكماً، ولا يعبث بالنصوص، ويذهب بها بعيداً عن مقاصد الشريعة، وأصولها تحت ضغط الواقع، أو بإملاءات الحاجة، أو ضعف الأمة، وهزيمتها، ويكفي هذا الأصل النبوي لتأصيل المشروعية.

وبقي من المنطلقات المنطلق الثاني: ما حواه الكتاب من شمول، وخلود، وعالمية في أحكامه وهداياته، يعطي كل حادث حكماً يناسبه، وفيما يحتاجه الإنسان في كل عصر وأن.

ثم المنطلق الثالث: ما كان عليه العصر الحديث من واقع المسلمين الذي تخلف عن ريادته وابتعد عن كتاب ربه، وهدايات وحيه، فال أمره إلى ضعف، وتخلف، وضياح. وهذان المنطلقان الأخيران: يشتركان فيهما دعاة التجديد على اختلاف مناهجهم، وتياراتهم وأدوات التجديد التي يرونها، ويفترقون في وسائل تحقيق التجديد وفي ما هو أعظم، وهو مناهج التفسير برمتها، عطفاً على هذين المنطلقين، بمعنى أن كلاً له مرتكزاته، ووسائله، وأدواته التي بها يكون التجديد مستجيباً محققاً الغايات، والأهداف من ورائه، فمنهم من يرى استجلاب مناهج، وطرائق مستوردة يحقق بها مشروعه التجديدي، ومنهم من يغير ويطور في الأدوات تحت مظلة قرآنية، وبحسب ما يتاح منها ويشرع وهكذا.

* * *

الخاتمة:

خرجت بعد تطواف في خبايا التجديد مصطلحاً ومفاهيم ومنطلقات بما يلي:
١- أن دعاوى تجديد التفسير كانت في جزئها الأكبر تحت منظومة دعاوى لتجديد الدين، في دعوات شاملة عامة، وأن واجباً على الباحثين وأهل العلم دراسة هذه القضية المهمة في نسقها التاريخي الفكري دون فصل يغيب معه كثير من مفاصل هذه الدعوات، ووجوهها، وهو ما يورث تصوراً سطحياً، يفقد معه الجدة في التناول، والعمق في التحليل والنقد.

٢- قضية تجديد التفسير اختلطت فيها الدعوات، والمنطلقات، والمفاهيم، وشارك في إنكائها والتأليف فيها، والاشتغال بها طوائف شتى من طبقات علمية مختلفة، فجاءت دعوات تجديد التفسير في نسق دعوات كبرى لتجديد الدين، أو خطابه برمته، وفي رأيي أن فصل الدعوة لتجديد التفسير عن منظومة الدعوة العامة ابتسار، واختزال في غير محله يورث غياب أبعاد هذه الدعوات وفهمها حق الفهم.

٣- كان مصطلح التجديد ذا إثارة وتنازع سببه الاشتراك في المصطلح بين هذه الأمة وأمم أخرى، حمل التجديد منها دعوات لطى بساط الدين، وتعاليمه، وحصره في العبادات، وترك الحياة بمختلف وجوهها لغير سلطانه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى سرت تحت جناح هذا المصطلح دعوات هدّامة جعلت التجديد تبديداً، وتغييراً لمعالم الشريعة، ورسومها، وأصولها ففصلت بين حاضر الأمة، وموروثها النقي الأصيل، ورأت أن التجديد له أدوات يفرضها العصر، وحضارة العالم، فاستوردوا مناهج فكرية فلسفية دخيلة على الأمة، وتراثها، ونهجها وراموا تطبيقها على نصوص القرآن متذرعين بالتجديد، وعالمية القرآن، وملاءمة الزمان والمكان، وهذا الاتجاه أخطر اتجاهات التجديد، وأشدّها ضراوة وبعداً.

٤- تبين لي أن مصطلح التجديد، له أربع أنحاء وأركان:

أ- إحياء القرآن عملاً وتطبيقاً واحتكاماً ورداً إليه.

ب- تنقية النصوص القرآنية مما لحق بها من شوائب البدع، والأوهام، والأفهام المغلوطة والآراء الموهومة التي لا يؤيدها دليل، ولا يسندها برهان.

ج - تقريب كتب التفاسير. وتيسيرها إلى الجيل المسلم المعاصر ممن فقدوا العلم العميق باللغة والإدراك الكافي لأسرارها، وفنونها، وهذا الاتجاه صرحت به عشرات الكتب الحديثة في التفسير، وبرغم أن التقريب، والتيسير مقصد مهم، تواردت عليه جهود العلماء من مختلف الأزمنة، والعصور، إلا أن هناك أمراً ذا بال ينبغي أن يتفطن له، وهو أهمية أن نقنن المقصودين بهذه المقربات المختصرات حتى لا ينشأ جيل مبتوت الصلة بأهميات التفاسير ومحركاتها العظيمة؛ اكتفاء بهذه المقربات المختصرات، فنجني عكس ما نريد، فهبط بطلاب العلم بدل أن نصدق بهم، ونزقى بهم نحو التحرير، والعمق، وسبر المطولات الذخائر من مصادر العلم الثمينة، وإحراز كنوزها ونفائسها.

د - تغيير المنهجية المقررة في تفسير الكتاب، واستبدال ذلك بمناهج، وأصول متنوعة المشارب تحت ذريعة ضغط الواقع، وتمدن العالم، وتأخر الأمة، وضعفها. وهذه المناهج تزعمها أهل فكر، وتيارات متنوعة عقلانية، وحدائية، وعلمانية، وهو أمر ملفت يسترعي الدراسة، والرصد؛ حيث دخول فئة من المفكرين، والأدباء، والكتاب إلى ميدان التفسير، وأخذهم على عواتقهم الدعوة إلى مشاريع فكرية تجديدية باللغة الخطورة، والأثر.

وَأدعو إلى توالي الدراسات لهذا الاتجاه التجديدي في بحوث، ومشاريع علمية تبني مع هذه الدراسة بناءً علمياً محايداً متجرداً بتناول أعلام هذه المدرسة، واتجاهاتها، ووسائلها، وأدواتها وحقيقة دعواتها، ثم يعقبها بالنقد، والمجادلة العلمية القائمة على أسس معرفية توضح الحق وتبينه، وترد الباطل، وتلجمه.

هـ - أجمعت الكتابات الحديثة - أو قاربت - على أن مدرسة المنار (الأفغاني وعبده، رضا) حاملة لواء التجديد في التفسير في العصر الراهن، وحملت رؤية الباحثين المهتمين بقضية التجديد، أو بمدرسة المنار احتفاءً بالغاً، وثناءً عاطراً لما قدمته المدرسة للتفسير، وللناس من تجديد، وإصلاح، وزيادة، لكن الفرق واضح بين المنهج والمقصد.

فالحق أن المدرسة لها منهج تفسيري متبوع قديم، ليس بحديث، فهي امتداد لمدرسة المعتزلة القديمة تطبعت بعقائدها، وسارت على المنوال نفسه مع اختلاف طفيف بدل به محمد رشيد رضا ما كان عليه الأفغاني، وعبده، إلا أن المسار المطبوع متفق مع الاتجاه العقلي الموعول، وبناءً على هذا المسلك المنهجي فهذا ليس من

التجديد في شيء، اللهم إلا أن يكون على معنى إحياء مذهب المعتزلة، والتيار العقلاني بعد همود، وتحريكه بعد جمود، فهذا نعم.

إنما تميزت بالدعوة إلى إحياء الأمة بالقرآن، وهداياته، وحل مشكلات الواقع على ضوء تعاليم القرآن، كما اعتنت بجانب الوحدة الموضوعية لسور القرآن، وتجافت عن كل ما يخرج التفسير عن مراميه، ومقاصده من الإغراق في الأوجه اللغوية، أو الإطناب في مسائل البلاغة والإعراب، والدقائق النحوية.

لكن يبقى موقفهم من الآثار، والمنقولات، وتضخيم شأن الإسرائيليات، والواهنات في التفسير موضع نقد شديد، وتخطئة، وإن كان رشيد رضا مخالفا لهم - في الجملة - في موقفه من الآثار، والمنقولات، إلا أنه لم يكن مبينا لهم مبينة تامة في هذه القضية، وبرهان ذلك بعض أقوال له هون فيها من شأن الآثار كقوله: وغرضنا من هذا كله أن أكثر ماروي في التفسير بالمأثور، أو كثيره حجاب عن القرآن، وشغل لتاليه عن مقاصده العالية المزكية للأنفس المنورة للعقول.....الخ.^(١)

٦ - أن أسس دعوات التجديد، ومنطلقاتها يمكن تلخيصها تحت ثلاثة محاور:

الأول: يتعلق بالنصوص القرآنية من حيث غناؤها، وخلودها، واستجابتها لما يعرض من حوادث غير متناهية، ومستجدات تتطلب صياغة أحكاماً تستند إلى الوحيين، ويوجد فيها الناس وفاءً بما يعن لهم في حياتهم، ومعاشهم، وعلاقاتهم بما حولهم، ومن حولهم.

المحور الثاني: النص النبوي المبشر بتجديد دين الأمة على رأس كل مئة سنة، وهذا النص الأصيل خبر بشارة بأن يبقى هذا الدين الخالد نقياً صافياً لا غبش فيه، ولا لبس، برغم ما يغشاه من أفهام منحرفة، وبدع، ومحدثات، ويتضمن الخبر التحضيض على السعي في إحياء معالم الدين، حين تخبو جذوتها، وتهمد نضرتها، وإزالة ما يلتحق به مما ليس منه، ولا هو منه.

المحور الثالث: واقع العصر الباذخ تطوراً مادياً، ورقياً حضارياً، وحال الأمة الهزيل علماء المتأخر حضارة المنهزم في عزمه الواهن، كلها أمور تجعل من التجديد وسيلة

(١) تفسير المنار ١/١٠١.

لاستعادة المكانة، وإصلاح الخلل، وردم المفاوز الطويلة بينها، وبين الريادة، والقيادة بين العالمين، لكنه تجديد يلزم أن ينطلق من الوحيين المطهرين، ويتخذ منهما إماماً له يرسم له طريقه القويم وسط عالم محتشد بالآراء، والتيارات، والأفكار، والمذاهب.

٧ - كان ملحوظاً أن من تصدى لقضية التجديد كانوا على ضربين:

أ - فئة انشغلت بالتنظير له، والتفريق بين المشروع منه، والممنوع في دراسات موجزة بنتها على المفترض، لا على الواقع.

ب - وفئة أخرى يمثلها طوائف من المفكرين، والأدباء، والنقاد اتجهوا إلى بناء مشاريع فكرية، ونهضوية، اتخذت من التجديد، والحدثة شعاراً لها، وتجاوزت التنظير إلى التطبيق عبر أدوات، ومناهج طبقوها على النصوص القرآنية، وأفاموا تصانيف عديدة أسسوها على هذه النظريات، والمناهج، وهذا الاتجاه أعمق مشاريع التجديد، وأخطرها أثراً، وأشدّاً تغييراً للمفاهيم الماثورة.

وصلى الله وسلم على النبي المصطفى والرسول المجتبي وآله وصحبه أجمعين.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

- اتجاهات التجديد في التفسير، د/ محمد إبراهيم شريف، دار السلام للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- اتجاهات التفسير في العصر الراهن: عبدالمجيد المحتسب، منشورات مكتبة النهضة الإسلامية، ط ٢، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- الاتجاهات العقلانية الحديثة: د. ناصر العقل، دار الفضيلة، ط ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في مصر: د. حمد جمال، دار عالم الكتب - الرياض، ط ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- اتجاهات تجديدية متطرفة في الفكر الإسلامي المعاصر: محمد رفعت زنجير، دار المنار بدمشق، ودار القرآن الكريم بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م..
- الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية: عمر عبيد حسنة، ط ١٩٨٨م، دار المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان.
- الإسلام والحضارة الغربية: د/ محمد محمد حسين، دار الفرقان.
- الإسلام والمستقبل: د/ محمد عمارة، دار الرشاد، ط ٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- إشكاليات التجديد: د. ماجد الغرباوي، دار الهادي، ط ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- الأعلام: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢م.
- الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، تقديم وتحقيق د/ محمد عمارة، دار الشروق، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م
- الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين: د. محمد عمارة، دار الشروق، ط ٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٩٨م.
- الإمام محمد عبده وأثره في تجديد الفقه والفكر الإسلامي: د. كمال الدين عبدالغني المرسي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ط ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير: لأبي بكر جابر الجزائري، دار العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط ٣، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- أين الخطأ، تصحيح مفاهيم ونظرة تجديدية : عبد الله العلايلي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٨م.

- بناء المفاهيم - دراسة معرفية ونماذج تطبيقية بإشراف: علي جمعة محمد - سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- بناء المفاهيم الإسلامية، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية: مركز الدراسات المعرفية القاهرة، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: جامعه محمد رشيد رضا، ط ٢ دار الفضيلة، ٢٠٠٦م.
- تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، د. محمد شاكر الشريف، مجلة البيان، ط ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر: د. أحمد محمد اللهيبي، إصدار مجلة البيان، ط ١، ١٤٣٢هـ.
- تجديد الدين، مفهومه، ضوابطه، وآثاره: محمد حسانين، ط ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- تجديد علوم الدين، وحيد الدين خان، ترجمة ظفر الدين خان، الناشر دار الصحة القاهرة، ط ١، ١٤٠٦هـ.
- تجديد فهم الدين: د/ محمد السيد الدسوقي، الناشر / رابطة الجامعات الإسلامية، سلسلة فكر الواجهة، العدد ١٩.
- تجديد فهم الوحي، تفسير فكري للقرآن الكريم: إبراهيم الخليفة، الناشر: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١١م.
- التجديد في الفكر الإسلامي: د. جعفر عبدالسلام، إصدار رابط الجامعات الإسلامية، سلسلة فكر الواجهة، ط ١.
- التجديد في الفكر الإسلامي: عدنان أمامة، دار ابن الجوزي، ط رجب ١٤٢٤هـ.
- التجديد والمجددون في أصول الفقه: عبدالسلام محمد عبدالكريم، المكتبة الإسلامية، ط ٣، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، القاهرة.
- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم: د. حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٤، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

- تعريف الدارسين بمناهج المفسرين: د/صلاح الخالدي، دار القلم دمشق – الدار الشامية بيروت، ط ٣، ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م.
- التفسير الحديث: محمد عزة دروزة، ١٤٠٤هـ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط ١٣٨١هـ – ١٩٦١م.
- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: د/ وهبة الزحيلي، دار الفكر دمشق، ط ١٠، ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م.
- التفسير الميسر: إعداد نخبة من العلماء، صادر عن مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط ٢، ١٤٣٠هـ.
- تفسير محمود شلتوت، تفسير القرآن الكريم الأجزاء العشرة الأولى، دار الشروق بالقاهرة، ط ١٢، ٢٠٠٤م.
- التفسير ورجاله، محمد الفاضل بن عاشور، طبعة مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٠هـ – ١٩٧٠م..
- تهذيب اللغة: لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهرى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب.
- توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، للحافظ ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، بيروت – لبنان، ط ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.
- تيارات الفكر الإسلامي: د/ محمد عمارة، دار الشروق، ط ٢، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.
- التيسير في أحاديث التفسير: محمد المكي الناصري، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.
- جذور الانحراف في الفكر الإسلامي الحديث: جمال سلطان، مركز الدراسات البريطانية، بريطانيا، ط ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.
- جمال الدين الأفغاني ذكريات وأحاديث: عبدالقادر المغربي، دار المعارف، ط ٣.
- جوانب من التراث الهندي الإسلامي الحديث: خليل عبد الحميد، مكتبة المعارف الحديثة القاهرة، ١٩٧٩م.
- حاضر العالم الإسلامي: شكيب أرسلان، دار الفكر للطباعة والنشر، ط ٤، ١٣٩٤هـ – ١٩٧٣م.

- الذكر الحكيم من وجهة نظر عصرية: محمد كامل حسين، الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة ط ٢، ٢٠٠٥م.
- ذيل الأعلام: أحمد العلوانة، دار المنارة للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤١٨هـ-١٩٨٨م.
- التفسير والمفسرون في العصر الحديث، عبد القادر محمد صالح، دار المعرفة، بيروت - لبنان
- السنن: لأبي داود سليمان بن الأشعث الأدي السجستاني (ت: ٢٧٥هـ)، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م - ١٤٣٠هـ.
- الشبهات والأخطاء الشائعة في الفكر الإسلامي: أنور الجندي، دار الاعتصام.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣، ١٤٠٤هـ.
- الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة: شمس الدين محمد بن أبي بكر (ابن قيم الجوزية)، تحقيق: علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض.
- العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب: محمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر، ط ٢، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- العقود اللؤلؤية في المدائح المحمدية: يوسف النبھاني، طبع بمطبعة صبرا في بيروت، ١٣٢٦هـ.
- عون المعبود شرح سنن أبي داود: لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط ٢، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
- الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد: د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، ط ٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة وتقويم: د. غازي التوبة، ط ٣، ١٩٧٧م، دار القلم، بيروت - لبنان.
- فيض الخاطر: أحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، ط القاهرة.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير: عبدالرؤوف المناوي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م.

- القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٨١٧هـ). تحقيق: مؤسسة الرسالة، ط ٨، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
- القرآن بين اللغة والواقع: سامر إسلامبولي، دار الأوائل دمشق، ط ١، ٢٠٠٥م.
- لسان العرب: جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار المعارف، بيروت - لبنان.
- لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير: محمد لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- المحكم والمحيط الأعظم: علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (٤٥٨هـ). تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- محمد عبده بين النقد والتأصيل: المنهج الفقهي للإمام محمد عبده وأخطاؤه في ثلاث قضايا، د. محمد الهادي عفيفي، دار هلا للنشر والتوزيع، ط ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- المختصر في التفسير: مركز تفسير للدراسات القرآنية، ط ١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- مذاهب التفسير الإسلامي: اجنتس جولد تسيهر، تحقيق: د. عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: للعلامة علي بن سلطان محمد القاري ١٠١٤هـ، تحقيق: جماد عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- المستشرقون - العقيقي، نجيب، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٥م.
- مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحدائث الغربية: د. محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، ط ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- معالم المنهج الإسلامي: محمد عمارة، دار الشروق، ط ٢، ٢٠٠٩م.
- المعجم الفلسفي، إصدار مجمع اللغة العربية بمصر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- المعجم الفلسفي: جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م.
- معجم اللغة العربية المعاصرة: د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- معجم مصطلحات أصول الفقه: د. قطب مصطفى سانو، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق - سورية، ط ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

- معرفة السنن والآثار: لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، حلب - القاهرة، ط ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- معرفة تاريخ تجديد الدين وإحيائه: لأبي الأعلى المودودي، دار الفكر الحديث، لبنان، ط ١٣٨٦هـ - ١٩٦٧م.
- معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام: د. محمد عمارة، نهضة مصر، ط ٢، ٢٠٠٤م.
- المفردات في غريب القرآن: لأبي القاسم الحسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، الناشر: مكتبة نزار الباز.
- مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن: د / نصر أبوزيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.
- مقالات الكوثري: محمد زاهد الكوثري ١٣٧١هـ، إشراف توفيق شعلان، المكتبة التوفيقية.
- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس (٣٩٥هـ)، تحقيق وضبط: عبدالسلام هارون، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، دار الفكر للطباعة والنشر.
- منهج المدرسة العقلية في التفسير: د / فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- موسوعة المورد: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط ١ سنة ١٩٨٢م.
- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، بإشراف: د. مانع الجهني، الناشر: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ط ٤، ١٤٢٠هـ.
- موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي: د / سعد بجماد العتيبي، مركز الفكر المعاصر، دار الوعي، ط ٢، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين: للشيخ مصطفى صبري، دار إحياء التراث العربي - لبنان - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية، دراسة نقدية: د. مفرح القوسي، دار الفضيلة، ط ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- نحن والتراث: محمد عابد الجابري، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط ٦، ١٩٩٣م، الدار البيضاء - المغرب.
- نقد الخطاب الديني: د / نصر أبوزيد، الناشر: سينا للنشر، ط ٢، ١٩٩٤م.

- نقد السياسة الدولية والدين: د. برهان غليون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط ٤، ٢٠٠٧م.
- معجم أعلام المورد: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٩٢.
- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري: د / فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- تفسير المراغي: أحمد مصطفى المراغي (١٣٧١هـ)، طبعة شركة مصطفى البابي الحلبي، مصر. ط ١، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.
- الأساس في التفسير: سعيد حوى، دار السلام للطباعة والنشر، ٢٠٠٩م.
- جمال الدين الأفغاني المفترى عليه: د / محمد عمارة، دار الشروق، ط ١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

المجلات والدوريات

- بحوث مؤتمر مناهج تجديد العلوم العربية والإسلامية: جامعة المنيا بمصر، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.
- مجلة الحكمة، المملكة العربية السعودية: العدد ٤٥، مايو ٢٠١٢م.
- مجلة الشريعة الدراسات الإسلامية (الكويت)، رمضان ١٤٢٢هـ - ديسمبر ٢٠٠١م.
- مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، العدد (١٥)، ربيع الأول ١٤٣١هـ.
- مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- مجلة الكلمة، عدد ٥٠، السنة ١٣، ٢٠٠٦م.
- مجلة المجلة، لندن، العدد ٦٤، سنة ١٩٨١م.
- مجلة المجلس العلمي بتاوردانت، المغرب، عدد (٥) رمضان ١٤٢٩هـ.
- مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، عدد (٤٩٥)، ذي القعدة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م.
- مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، المجلد ٦، العدد ٢٢، ١٤٣١هـ.
- مجلة دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر عدد (٤٦)، ربيع الأول ١٤٢٩هـ - أبريل ٢٠٠٨م.

* * *

- 
- 100- Journal of Our Culture for Studies and Researches, 6(22). (1431AH).
 - 101- Journal of Sharia and Islamic Studies. (2001). Kuwait.
 - 102- Journal of Sharia Science, (15). (1431AH). University of Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University, Riyadh.
 - 103- Journal of the Faculty of Islamic Sciences. (2010). University of Baghdad.
 - 104- Journal of the Scientific Council, (5). (1429AH). Taroudant.

* * *

- 86- Saleeba, J. (1982). Al-Mu`jam al-falsafi. Daar Al-Kitaab Al-Lubnaani.
- 87- Shaltout, M. (2004). Tafseer MaHmoud Shaltout: Tafseer al-Quran al-kareem al-ajza' al-ashrah al-ula (12th ed.). Cairo: Daar Al-Shurouq.
- 88- Shareef, M. (2008). Ittijaahaat al-tajdeed fi al-tafseer. Daar Al-Salaam.
- 89- Sultan, J. (1992). Judhour al-inHiraaf fi al-fikr al-islami al-Hadeeth. Britain: Markaz Al-Diraasaat Al-BirayTaneyyah.
- 90- Umamah, A. (1424). Al-Tajdeed fi al-fikr al-Islaami. Daar Ibn Al-Jawzi. Ameen, A. (n.d.). FayDH al-khaaTir. Cairo: Maktabat al-NahDHah Al-MiSreyyah.
- 91- Umar, A. (2008). Mu`jam al-lughah al-Arabeyyah al-mu`aaSirah. Aalam Al-Kutub.
- 92- Zanjeer, M. (2001). Ittijaahaat tajdeedeyyah mutaTarrifah fi al-fikr al-Islaami al-mu`aaSir. Damascus: Daar Al-Manaar & Beirut: Daar Al-Quran Al-Kareem.

93- **Journals and Periodicals**

- 94- Al-Hikmah Magazine, (45). (2012). KSA.
- 95- Al-Kalimah Magazine, (50). (2006).
- 96- Al-Majallah Magazine, (64). (1981). London.
- 97- Conference Research for Arab and Islamic Sciences Renewal. (2006). Minia University, Egypt.
- 98- Daar Al-Uloum Magazine, (46). (2008). Cairo University, Egypt.
- 99- Journal of Islamic Awareness, (495). (2007). Kuwait.

- 74- Imaarah, M. (1998). Al-Imaam MuHammad Abduh mujadid al-dunya bi tajdeed al-deen (2nd ed.). Daar Al-Shurouq.
- 75- Imaarah, M. (2004). Ma`rakat al-muSTalaHaat bayn al-gharb wa al-Islam (2nd ed.). NahDHat MiSr.
- 76- Imaarah, M. (2009). Ma`aalim al-manhaj al-Islaami (2nd ed.). Daar Al-Shurouq.
- 77- Imaraah, M. (2003). Mustaqbaluna bayn al-tajdeed al-islami wa al-Hadaathah al-gharbeyyah. Maktabat Al-Shurouq Al-Dawleyyah.
- 78- Imaraah, M. (1997). Al-Islam wa al-mustaqbal (2nd ed.). Daar Al-Rashaad.
- 79- Islaambouli, S. (2005). Al-Quran bayn al-lughah wa al-waaqi`. Damascus: Daar Al-Awaa'il.
- 80- Jamaal, H. (1994). Ittijaahaat al-fikr al-Islaami al-mu`aaSir fi MiSr. Riyadh: Daar Aalam Al-Kutub.
- 81- Khaan, W. (1406AH). Tajdeed uloum al-deen. Zh. Khaan, (Trans.). Cairo: Daar Al-SaHwah.
- 82- RiDHa, M. (2006). Taareekh al-ustaadh Al-Imaam Al-Shaykh MuHammad Abduh (2nd ed.). Daar Al-FaDHilah.
- 83- Saalih, A. (n.d.). Al-Tafseer wa al-mufasssiron fi al-aSr al-Hadeeth. Beirut: Daar Al Ma`rifah.
- 84- Saanu, Q. (2000). Mu`jam muSTalaHaat uSoul al-fiqh. Beirut: Daar Al Fikr Al-Mu`aaSir & Damascus: Dar Al-Fikr.
- 85- Sabri, M. (1981). Mawqif al-aql wa al-ilm wa al-aalam min rab al-aalameen wa `ibaadih al-mursaleen. Lebanon: Daar IHya' Al-Turaath Al-Arabi.

- 61- Hanafi, H. (1992). Al-Turaath wa al-tajdeed: Mawqifuna min al-turaath al-qadeem (4th ed.). Al-Mu'assasah Al-Jami'eyyah.
- 62- Hasaaneen, M. (2007). Tajdeed al-deen: Mafhumuh, DHawabiTuh wa aathaaruh. (n.p.).
- 63- Hasnah, U. (1988). Al-Ijtihaad li al-tajdeed sabeel al-wiraathah al-HaDHaareyyah. Beirut: Daar Al-Maktab Al-Islaami.
- 64- Hawwa, S. (2009). Al-Asaas fi al-tafseer. Daar Al-Salaam.
- 65- Hussayn, M. (2005). Al-Thikr al-Hakeem min wujuhat nazhar aSreyyah (2nd ed.). Cairo: Al-Hay'ah Al-Aammah li QuSour Al-Thaqaafah.
- 66- Hussayn, M. (n.d.) Al-Islam wa al-HaDHaarah al-gharbeyyah. Daar Al-Furqaan.
- 67- Ibn Aashour, M. (1970). Al-tafseer wa rijaaluh. Majma` Al-BuHouth Al-Islameyyah.
- 68- Ibn Al-Qayyem, M. (n.d.). Al-Sawaa`iq al-mursalaha ala al-jahameyyah wa al-mu`aTTilah. A. Al-Dakheel Allah (Ed.). Riyadh: Daar Al-AaSimah.
- 69- Ibn Faaris, A. (1979). Mu`jam maqaayees al-lughah. A. Haaroun (Ed.). Daar Al-Fikr.
- 70- Ibn Manzhour, J. (n.d.). Lisan Al-Arab. Beirut: Daar Al-Ma`arif.
- 71- Imaarah, M. (1984). Jamaal al-deen al-afghaani al-muftara `alayh. Daar Al-Shurouq.
- 72- Imaarah, M. (1993). Al-A`maal al-kaamilah li Al-Shaykh MuHammad Abduh. Daar Al-Shurouq.
- 73- Imaarah, M. (1997). Tayyaaraat al-fikr al-Islaami (2nd ed.). Daar Al-Shurouq.

- 49- Al-Shareef, M. (2004). Tajdeed al-khiTaab al-deeni bayn al-ta'Seel wa al-taHreef. Majallat Al-Bayaan.
- 50- Al-Sijistaani, S. (2009). Al-Sunan. Daar Al-Risalaah Al-Aalameyyah.
- 51- Al-Tawbah, Gh. (1977). Al- fikr al-Islaami al-mu`aaSir: Diraasah wa taqweem (3rd ed.) Beirut: Daar Al-Qalam.
- 52- Al-Utaybi,S. (2013). Mawqif al-ittijaah al-aaqlaani al-Islaami al-mu`aaSir min al-naS al-shar`i (2nd ed.).Daar Al-Wa`i.
- 53- Al-ZeHaili, W. (2009). Al-Tafseer al-muneer fi al-aqeedah wa al-sharee`ah wa al-manhaj (10th ed.). Damascus: Daar Al-Fikr.
- 54- Al-Zirikli, Kh. (2002). Al-A`laam (15th ed.). Daar Al-Ilm li Al-Malaayeen.
- 55- Arsalaan, Sh. (1973). HaaDHir al-aalam al-Islaami (4th ed.). Daar Al-Fikr.
- 56- Bena' al-mafaaheem al-Islaameyyah: Diraasah Ma`rifeyyah wa namaadhij taTbiqeyyah. (2011). Cairo: Markaz Al-Diraasaat Al-Ma`rifeyyah.
- 57- Binaa' al-mafaaheem: Diraasah Ma`rifeyyah. (1998). A. Muhammad & S. Ismail (Eds.). Cairo: Al-Ma`had Al-Aalami li Al-Fikr Al-Islaami.
- 58- Darouzah, M. (1961). Al-Tafseer al-Hadeeth. Cairo: Daar IHya' Al-Kutub Al-Arabeyyah.
- 59- Ghalyoun, B. (2007). Naqd al-seyasah al-dawleyyah wa al-deen (4th ed.). Casablanca: Al-Markaz Al-Thaqaafi Al-Arabi.
- 60- Goldziher, I. (1955). Madhaahib al-tafseer al-Islami. A. Al-Najjar (Ed.). Maktabat Al-Khaanji.

- 36- Al-MuHtasib, A. (1982). Ittijaahaat al-tafseer fi al-ASr al-raahin (3rd ed.). Maktabat Al-NahDHah Al-Islameyyah.
- 37- Al-MukhtaSar fi al-tafseer. (2013). Markaz Tafseer li Al-Dirasaat Al-Quraneyyah.
- 38- Al-Mursi, A. (2000). Al-MuHkam wa al-muHeeT al-a`zham. A. Hindaawi (Ed.). Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 39- Al-Mursi, K. (2001). Al-Imaam MuHammad Abduh wa atharuh fi tajdeed al-figh. Alexandria: Al-Maktab Al-Jaami`i Al-Hadeeth.
- 40- Al-NaaSir, M. (2001). Al-ASraaneyyoun bayn maza`im al-tajdeed wa mayaadeen al-taghreeb (2nd ed.). Maktabat Al-Kawthar.
- 41- Al-NaaSiri, M. (1985). Al-Tayseer fi aHadeeth al-tafseer. Daar Al-Gharb Al-Islami.
- 42- Al-Nabhaani, Y. (1326AH). Al-Uqoud al-lu`lu`eyyah fi al-madaa`iH al-muHammadeyyah. Beirut: MaTba`at Sabra.
- 43- Al-Qaari, A. (2001). Mirqaat al-mafaateeH sharH mishkaat al-maSaabeeH. J. Itaani (Ed.). Beirut: Daar Al-Kutub Al-Ilmeyyah.
- 44- Al-QaraDHaawi, Y. (1999). Al-figh al-Islaami bayn al-aSaalah wa al-tajdeed (2nd ed.). Maktabat Wahbah.
- 45- Al-Qausi, M. (2002). Al-mawqif al-mu`aaSir min al-manhaj al-salafi fi al-bilaad al-Arabeyyah. Daar Al-FaDHilah.
- 46- Al-Roumi, F. (1983). Manhaj al-madrasah al-aqleyyah fi al-tafseer (2nd ed.). Mu`assasat Al-Risaalah.
- 47- Al-Roumi, F. (1997). Ittijaahaat al-tafseer fi al-qarn al-raabi` ashhar (3rd ed.). Mu`assasat Al-Risaalah.
- 48- Al-Sabbaagh, M. (1990). LamaHaat fi uloum al-Quran wa ittijaahaat al-tafseer (3rd ed.). Al-Maktab Al-Islaami.

- 25- Al-Jundi, A. (n.d.). Al-Shubuhaat wa al-akhTa' al-shaa'i`ah fi al-fikr al-Islaami. Daar Al-I'tiSaam.
- 26- Al-Kawthari, M. (1371AH). Maqaalaat al-kawthari. T. Sha`laan (Ed.). Al-Maktabah Al-Tawfeeqeyyah.
- 27- Al-Khaalidi, S. (2008). Ta`reef al-daariseen bi manaahij al-mufasssireen (3rd ed.). Beirut: Daar Al-Qalam & Damascus: Al-Daar Al-Shaameyyah.
- 28- Al-Khalifah, I. (2011). Tajdeed fihm al-waHi: Tafseer fikri li al-Quran al-kareem. Al-Shabakah Al-Arabeyyah li Al-AbHaath wa Al-Nashr.
- 29- Al-Luhayb, A. (1432AH). Tajdeed al-deen lada al-ittijaah al-Aqlaani al-Islaami al-mu`aaSir. Majallat Al-Bayaan.
- 30- Al-Maghrabi, A. (n.d.). Jamal Al-Deen Al-Afghaani dhikrayat wa aHadeeth (3rd ed.). Daar Al-Ma`aarif.
- 31- Al-Manaawi, A. (1972). FayDH al-qadeer sharH al-jaami` al-Sagheer (2nd ed.). Beirut: Daar Al-Ma`arifah.
- 32- Al-Maraaghi, A. (1946). Tafseer al-maraaghi. MuSTafa Al-Baabi Al-Halabi.
- 33- Al-Mawdoudi, A. (1967). Ma`rifat taareekh tajdeed al-deen wa IHya`ih (2nd ed.). Lebanon: Daar Al-Fikr Al-Hadeeth.
- 34- Al-Mawsou`ah al-muyassarah fi al-adyan wa al-madhahib wa al-aHzaab al-mu`aaSirah (4th ed.). (1420AH). M. Al-Juhani (Ed.). Daar Al-Nadwah Al-Aalameyyah.
- 35- Al-Mu`jam al-falsafi. (1983). Egypt: Majma` Al-Lughah Al-Aarabeyyah.

- 13- Al-ASfahaani, A. (n.d.). Al-Mufradaat fi ghareeb al-Quran. Maktabat Nizaar Al-Baaz.
- 14- Al-Asqalaani, I. (1986). Tawaali al-ta'sees li ma'aali muHammad Ibn Idrees. Beirut: (n.p.).
- 15- Al-Az-hari, M. (n.d.). Tahdheeb al-lughah. Al-Daar Al-MiSreyyah for Authorship and Translation.
- 16- Al-Ba`albaki, M. (1982). Mawsu`at al-mawrid. Beirut: Daar Al-Ilm li Al-Malaayeen.
- 17- Al-Ba`albaki, M. (1992). Mu`jam A`laam Al-mawrid. Beirut: Daar Al-Ilm li Al-Malaayeen.
- 18- Al-Bayhaqi, A. (1991). Ma`rifat al-sunan wa al-aathaar. A. Qal`aji (Ed.). Aleppo/Cairo: Daar Al-Wa`i.
- 19- Al-Dissouqi, M. (n.d.). Tajdeed fihm al-deen. League of Islamic Universities.
- 20- Al-Fayrouzabaadi, M. (2005). Al-Qaamous al-muHeeT. (8th ed.). Mu'assasat Al-Risaalah.
- 21- Al-Gharabaawi, M. (2001). Ishkaaleyyaat al-tajdeed. Daar Al-Haadi.
- 22- Al-Jaabri, M. (1993). NaHn wa al-turaath (6th ed.). Casablanca: Al-Markaz Al-Thaqaafi Al-Arabi.
- 23- Al-Jawhari, I. (1404AH). Al-SiHaaH taaj al-lughah wa SiHaaH Al-Arabeyyah (3rd ed.). A. ATTaar (Ed.). Beirut: Daar Al-Ilm li Al-Malaayeen.
- 24- Al-Jazaa'iri, J. (1997). Aysar al-tafaaseer li kalaam Al-Ali Al-Kabeer (3rd ed.). Madina: Daar Al-Uloum wa Al-Hikam.

Arabic References

- 1- A Group of Scholars (1430AH). Al-Tafseer al-muyassar (2nd ed.). King Fahd Glorious Quran Printing Complex.
- 2- Abaadi, M. (1969). Awn al-ma`boud sharH sunan Abi Dawoud (2nd ed.). A. Uthmaan (Ed.). Madina: Al-Maktabah Al-Salafeyyah.
- 3- AbdulHameed, Kh. (1979). Jawaanib min al-turaath al-hindi al-Islaami al-Hadeeth. Cairo: Maktabat Al-Ma`arif Al-Hadeethah.
- 4- Abdulkareem, A. (2007). Al-Tajdeed wa al-mujaddidoun fi uSul al-fiqh (3rd ed.). Cairo: Al-Maktabah Al-Islameyyah.
- 5- Abdulsalaam, J. (n.d.). Al-Tajdeed fi al-fikr al-Islaami. League of Islamic Universities.
- 6- Abu Zayd, N. (1990). Mafhoum al-naS. General Egyptian Book Organization.
- 7- Abu Zayd, N. (1994). Naqd al-khiTaab al-deeni (2nd ed.). Seena li Al-Nashr.
- 8- Afeefi, M. (2007). MuHammad Abduh bayn al-naqd wa al-ta`Seel: Al-Manhaj Al-fiqhi li Al-Imaam MuHammad Abduh wa akhTa`uh fi thalaath qaDHaya. Daar Hala.
- 9- Al-Aalaawnah, A. (1988). Dhayl al-'i laam. Daar Al-Manaarah.
- 10- Al-Aalayli, A. (1978). Ayn al-khaTa. Beirut: Daar Al-Ilm li Al-Malaayeen.
- 11- Al-Aaqiqi, N. (1965). Al-Mustashriqoun (4th ed.). Cairo: Daar Al-Ma`arif.
- 12- Al-Aql, N. (2001). Al-Ittijaahaat al-aqlaneyyah al-Hadeethah. Daar Al-FaDHeelah.

Claims for Renewal of Exegesis of the Holy Qur'an in Modern Time

Dr. Burayk Sa'eed Al-Qarni

Department of Quran and its Sciences

College of Fundamentals of Religion

Al-Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University

Abstract:

This research is part of a large research project designed to study the claims for renewal of Qur'an exegesis in the modern era. Several themes are discussed in this first part: The term 'renewal' in terms of its concept and meaning ; the relationship between claims for renewal in religion and claims for renewal in exegesis; Al-Manar school and its recent role in renewing the exegesis; the baselines of renewal and its legislated principles. The study consists of an introduction, six sections and references.

The most important findings are: First, most claims for renewing exegesis were under religion renewal in a general comprehensive way. Actually, this issue should concern researchers and scholars for its historic intellectual path and without a separation that might cause a loss of details and aspects of these claims. Second, claims, baselines and concepts of the renewing of the exegesis issue are intermingled. As a matter of fact, the term renewal is a matter of dispute because on the one hand renewal is a common term in this nation and in other nations where renewal meant calls to reduce religion to worship. On the other hand, destructive calls hiding behind the term 'renewal' undermine the characteristics of Shari'ah and its teachings in order to separate the present nation from its original authentic heritage. Third, the foundations and baselines of the claims for renewal can be summarized under three themes. They are related to Quranic texts and their endless interpretations; the prophetic text which promised to renew the religion every 100-years; the reality of this materially developed and civilized era and the meager state of religious knowledge of the nation. Forth, modern literature is almost agreed that Al-Manar school (Al-Afgaani and Abduh RiDHa) is the leader of renewal in explication in the current era. Moreover, the researchers interested in the issue of renewal or Al-Manar school welcomed and thanked the school for what it presented to exegesis and to people; and the difference between the method and aim is clear. The researcher found that the term renewal has four aspects: First, reviving the Quran and applying its judgments. Second, purifying Quranic texts from innovations and myths. Third, bringing Quranic interpretation books together and facilitating them for the contemporary Muslim generation. Forth, changing the established methodology in explicating the Quran and replacing it with a variety of methodologies because of the developed and civilized world as well as the nation's vulnerability.

Blessings and peace be upon our Prophet Muhammad and upon his family, companions and followers.

Criteria of Publishing

The Journal of Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University for Shari'ah Studies is a peer reviewed journal published by the Deanship of Scientific Research in the campus that publishes scientific research according to the following regulations:

I. Acceptance Criteria:

1. Originality, innovation, academic rigor, research methodology and logical orientation.
2. Complying to the established research approaches, tools and methodologies in the respective discipline.
3. Accurate documentation.
4. Language accuracy.
5. Previously published submissions are not allowed.
6. Submissions must not be extracted from a paper, a thesis/dissertation, or a book by the author or anyone else.

II. Submission Guidelines:

1. The author should write a letter showing his interest to publish the work, coupled with a short CV and a confirmation that the author owns the intellectual property of the work entirely and he won't publish the work before a written agreement from the editorial board.
2. Submissions must not exceed 60 pages (A4).
3. Submissions are typed in Traditional Arabic, in 17-font size for the main text, and 13-font size for notes, with single line spacing.
5. Three copies must be submitted to the journal with an abstract in Arabic and English that does not exceed 200 words in size.

III. Documentation:

1. Footnotes should be placed on the footer area of each page respectively.
2. Sources and references must be listed at the end.
- 3 - Sample images of the verified/edited manuscript are inserted in their respective areas.
- 4 - Clear pictures and graphs that are related to the research are included in appendices.

IV. In case the author is dead, the date of his death, in Hijri calendar, is used after his name in the main body of research.

V. Foreign names of authors are transliterated in Arabic alphabet followed by the Latin characters between brackets). Full names are used for the first time the name is cited in the paper.

VI. Submitted articles for publication in the journal are refereed by two reviewers, at least.

VII. The modified article should be returned on a CD-ROM or via an e-mail to the journal.

VIII. Rejected article will not be returned to authors.

IX. Authors are given two copies of the journal and fifteen reprints of his article.

Address of the journal:

All correspondence should be sent to the editor of the Journal of Shari'ah Studies:

Riyadh, 11432 PO Box 5701

Tel: 2582051 - Fax 2590261

[www. imamu.edu.sa](http://www.imamu.edu.sa)

islamicjournal@imamu.edu.sa



Chief Administrator

Deputy Chief Administrator

Dr. Fawzan Ibn Abdulrahman Al-Fawzan

Acting Rector of the University

Deputy Chief Administrator

Prof. Fahd Ibn Abdulaziz Al-Askar

Vice Rector for Graduate Studies and Scientific Research

Editor –in- Chief

Prof. Ibrahim Ibn Muhammad Qasim Al-Mayman

Vice Rector for Sharia Institutes Affairs

Editor –in- Chief

Dr. Ahmad Ibn Abdulrahman Al-Rasheed

Associate Professor, Department of Fundamentals of Jurisprudence, College of Shari'ah



Editor –in- Chief

- **Prof. Mustafa Ibrahim Adee**
Department of Islamic Studies, Usmanu Danfodiyo
University, Nigeria
- **Prof. Hamad Ibn Ibrahim Al-Uthman**
College of Sharia and Islamic Studies, Kuwait University
- **Prof. Ali Ibn Muhammad Al-Suwailem**
Professor in the Department of Creed and Contemporary
Doctrines, College of Fundamentals of Religion
- **Prof. Muhammad Kamal Al-Deen Imam**
Head of Sharia Department, College of Law, Alexandria
University
- **Dr. Abdulaziz Ibn Abdulrahman Al-Mahmoud**
Vice Rector for Academic Affairs
- **Dr. Muhammad Ibn Khalid Al-Baddah**
Associate Professor in the Department of Da'wa and Ihtisab,
College of Da'wa and Media
- **Dr. Hisham Abdulaziz Muhammad Al-Sharqawy**
Secretary Editor of the Journal of Sharia Sciences, Deanship
of Scientific Research