

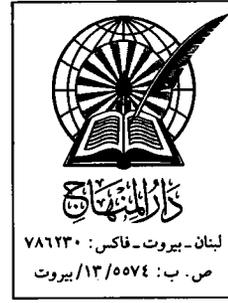
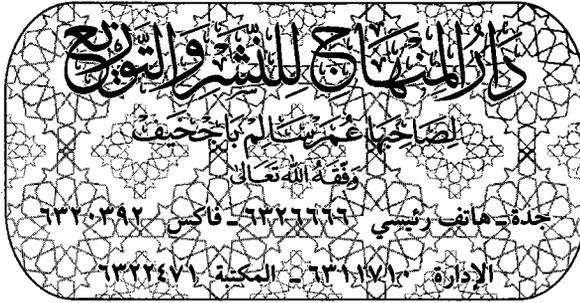
صَلَاةُ الْفِتْوَى

وَفِقَهُ الْأَقْلِيَّاتِ

تَأَلَّفَ

الشَّيْخَ عَبْدَ اللَّهِ بْنِ الشَّيْخِ الْمُحْفَظِيِّ بْنِ بَيْتَةَ

عَلَى الْمَدِينَةِ



الطبعة الأولى

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م

جميع الحقوق محفوظة للنشر

لا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه، وبأي شكل من الأشكال، أو نسخه، أو حفظه في أي نظام إلكتروني أو ميكانيكي يمكن من استرجاع الكتاب أو أي جزء منه، وكذلك لا يسمح بالاعتباس منه أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي مسبقاً من الناشر

فروع المحفظة

- الكويت: دار البيان - الكويت
هاتف: ٢٦٦٦٤٩٠ - فاكس: ٢٦٦٦٤٩٠
- دار الفياء للنشر والتوزيع - الكويت - تلفاكس ٢٦٥٨١٨٠
- قطر: مكتبة الأسمى - الدوحة
هاتف: ٤٣٦٨٩٥ - ٤٤٣٧٤٠
- مملكة البحرين: مكتبة الفاروق - المنامة
هاتف: ١٧٢٧٢٢٠٤ - ١٧٢٧٣٤٦٤
فاكس: ١٧٢٥٦٩٣٦
- مصر: دار السلام - القاهرة
هاتف: ٢٧٤١٥٧٨ - فاكس: ٢٧٤١٧٥٠
- سوريا: دار السنابل - دمشق
هاتف: ٢٢٤٢٧٥٣ - فاكس: ٢٢٣٧٩٦٠
- جمهورية اليمن: مكتبة تريم الحديبية - تريم (اليمن)
هاتف: ٤١٧١٣٠ - فاكس: ٤١٨١٣٠
- مكتبة الإرشاد - صنعاء - هاتف: ٢٧١٦٧٧
- لبنان: الدار العربية للملوم - بيروت
هاتف: ٧٨٥١٠٧ - ٧٨٥١٠٨ - فاكس: ٧٨٦٢٣٠
- أندونيسيا: دار العلوم الإسلامية - سورابايا
هاتف: ٠٠٦٢٣١ ٦٠٣٠٤٦٦٠
- تركيا: مكتبة الإرشاد - اسطنبول
هاتف: ٠٢١٢ ٦٣٨١٦٣٣ - ٠٢١٢ ٦٣٨١٦٣٤
- كندا: ٠٢١٢ ٦٣٨١٧٠٠
- السعودية: دار المنهج للنشر والتوزيع - جدة
هاتف: ٦٣٢١١٧١٠ - فاكس: ٦٣٢٠٣٩٢
- مكتبة دار كنوز المعرفة - جدة
هاتف: ٦٥١٠٤٢١ - فاكس: ٦٥١٦٥٩٣
- مكتبة الشقيطي - جدة - هاتف: ٦٨٩٣٦٣٨
- مكتبة المأمون - جدة - هاتف: ٦٤٤٦٦١٤
- مكتبة الأسدسي - مكة المكرمة - هاتف: ٥٥٧٠٥٠٦
- مكتبة نزار الباز - مكة المكرمة - هاتف: ٥٧٤٩٠٢٢
- مكتبة المصيف - الطائف - هاتف: ٧٣٣٠٢٤٨ - ٧٣٦٨٨٤٠
- مكتبة الزمان - المدينة المنورة - هاتف: ٨٣٦٦٦٦٦
- مكتبة العبيكان - الرياض - هاتف: ٤٦٥٤٤٢٤ - ٤٦٥٠٠٧١
- مكتبة الرشيد - الرياض - هاتف: ٤٥٩٣٤٥١
- مكتبة جرير - الرياض - هاتف: ٤٦٧٦٠٠٠
- وجميع فروعها داخل المملكة وخارجها
- دار التدمرية - الرياض - هاتف: ٤٩٢٤٧٠٦
- دار أطلس - الرياض - هاتف: ٤٢٦٦١٠٤
- مكتبة المنتهي - الدمام - هاتف: ٨٤١٣٠٠٠
- الإمارات العربية المتحدة: مكتبة دبي للتوزيع - دبي
هاتف: ٢٢٢١١٩٤٩ - ٢٢٢٤٠٠٥ - فاكس: ٢٢٢٥١٣٧
- دار الفقيه - أبو ظبي - هاتف: ٦٦٧٨٩٢٠ - فاكس: ٦٦٧٨٩٢١
- مكتبة الحاملة - أم ظر - هاتف: ٦٢٧٢٧٢٢ - ٦٢٧٢٧٢٣

صنعة الفتوى
وفقه الأقلية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدّمة

الحَمْدُ لِلَّهِ عَلَّامِ الْغُيُوبِ ، غَفَّارِ الذُّنُوبِ ، وَمُفَرِّجِ الْكُرُوبِ ، وَالْهَادِي مِنَ الضَّلَالَةِ ، الَّذِي أَفْتَى خَلْقَهُ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ فَقَالَ : ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلِمَةِ ﴾ .

وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْأَكْمَلَانِ الْأَتَمَّانِ عَلَى مَنْ أَدَّى الْأَمَانَةَ ، وَبَلَغَ الرِّسَالَةَ ، سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ ، السَّرَاحِ الْمُنِيرِ الْكَاشِفِ لِظُلُمَاتِ الْجَهْلِ وَالْجَهَالَةِ ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ نَبَارِسِ الدُّجُنَاتِ ، وَقَوَامِسِ الْعُلُومِ الرَّآخِرَاتِ ، وَمَفَاتِيحِ غَوَامِضِ الْمُسْكَلَاتِ .

وَبَعْدُ :

فَإِنَّ دَرَجَةَ الْإِفْتَاءِ فِي سُلْمِ الشَّرِيعَةِ مُنِيفَةٌ ، وَمَرْتَبَةُ صَاحِبِهِ مَرْتَبَةٌ شَرِيفَةٌ ؛ وَلِهَذَا . . . كَانَ فَرْقُ النَّوَازِلِ وَالْفَتَاوَى مِنَ الْفُنُونِ الْأَصِيلَةِ فِي الْفِقْهِ الْإِسْلَامِيِّ ، وَالتِّي اشْتَهَرَتْ إِلَى جَانِبِ النُّصُوصِ وَالشُّرُوحِ وَالتَّعْلِيقَاتِ .

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

وَمَا أَحْوَجَنَا فِي هَذَا الْأَوَانِ لِضَبْطِ الْفَتَاوَى ، التِّي تَرَاوَحَتْ بَيْنَ شِدَّةٍ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا ، وَسُهُولَةٍ فِي غَيْرِ مَحَلِّهَا ؛ فَاسْتَحَالَتْ السُّهُولَةُ إِلَى تَسَاهُلٍ ، وَالشِدَّةُ إِلَى غُلُوٍّ وَتَطَعٍ .

وَإِنَّمَا ذَلِكَ نَاشِئٌ عَنْ عَدَمِ الْإِلْمَامِ بِأُصُولِ الْفَتَاوَى عِنْدَ الْأَوَائِلِ مِنْ مُجْتَهِدِينَ وَمُقَلِّدِينَ ؛ فَانْتَحَلَ صِفَةَ الْمُجْتَهِدِ مَنْ نَزَلَ عَنْ دَرَجَةِ الْمُقَلِّدِ الْبَصِيرِ ، وَاسْتَنْسَرَ الْبُعَاثُ وَاسْتَبَحَرَ الْعَدِيرُ .

وَلَمَّا كَانَ مِنْ أَهَمِّ نَوَازِلِ الْفِقْهِ فِي هَذَا الزَّمَانِ مَا يَتَعَلَّقُ بِفِقْهِ الْأَقْلِيَّاتِ ؛ لِمَسِيسِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ . . أَقْدَمْنَا عَلَى تَأْلِيفِ يُمَكِّنُ أَنْ يَسُدَّ ثَغْرَةَ فِي الْمَكْتَبَةِ الْفِقْهِيَّةِ ، حَيْثُ إِنَّ أَوْضَاعَ الْأَقْلِيَّاتِ الْمُسْلِمَةِ تَقْتَضِي فَتَاوِي مُعَاصِرَةً ، تَجِيبُ عَلَى أَسْئَلَةِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ ، وَالَّتِي لَيْسَتْ بِالضَّرُورَةِ عَيْنَ النَّوَازِلِ الَّتِي أَفْتَى فِيهَا الْأَوَائِلُ ، وَلَكِنَّهَا قَدْ تَكُونُ لَهَا بِهَا وَشَيْجَةً قُرْبَى وَصِلَةً نَسَبٍ ، يُدْرِكُهَا الْبَصِيرُ الَّذِي مَارَسَ عُلُومَ الشَّرِيعَةِ حَتَّى اتَّلاَّبَتْ لَهُ السُّبُلُ^(١) ، وَاسْتَبَانَ لَهُ الْمِسْمُ ، فَالْحَقَّ الْفُرُوعَ بِالْأُصُولِ ، وَسَلَّكَ طَرِيقَ الْاسْتِنْبَاطِ لِلْمُوازَنَةِ بَيْنَ الْمَنْقُولِ وَالْمَعْقُولِ .

إِنَّ أَهَمِّيَّةَ الْمَوْضُوعِ وَتَشَعُّبَهُ يُبَرِّرُ تَقْدِيمَ الدَّرَاسَةِ تَلَوُّ الدَّرَاسَةِ ، وَالْبَحْثَ تَلَوُّ الْآخِرِ ؛ لِإِيضَاحِ كَيْفِيَّةِ التَّعَاطِي مَعَ النَّوَازِلِ وَالْقَضَايَا الْمُتَجَدِّدَةِ ، بِوَاسِطَةِ تَأْصِيلِ عِلْمِ الْفَتَاوَى عِنْدَ عُلَمَاءِ الْأُمَّةِ فِي مُخْتَلَفِ عُصُورِهَا ، وَكَيْفَ تَعَامَلُوا مَعَ النُّصُوصِ ، وَتَجَسَّمُوا الْفَتَاوَى فِي غَيْبَةِ النَّصِّ ، أَوْ غُمُوضِ الدَّلَالَةِ .

وَلَمَّا كَانَ أَهَمُّ مَجَالٍ تَدْعُو فِيهِ الْحَاجَةُ إِلَى تَعْيِيدِ طُرُقِ الْاجْتِهَادِ ، وَاسْتِنْبَاطِ وَسَائِلِ الْإِفْتَاءِ ، هُوَ وَضْعَ الْأَقْلِيَّاتِ الْمُسْلِمَةِ فِي الْبِلَادِ غَيْرِ الْمُسْلِمَةِ . . فَإِنَّا سَتَوَقَّفُ عِنْدَ جُمْلَةٍ مِنَ الْقَضَايَا الَّتِي تُعْنَى بِهَا هَذِهِ الْأَقْلِيَّاتُ ، لَتَكُونَ مَجَالاً لِتَطْبِيقِ قَوَاعِدِ التَّيْسِيرِ ، وَتَنْزِيلِ الْحَاجَاتِ مَنْزِلَةَ الضَّرُورَاتِ ، وَتَغْيِيرِ الْفَتَاوَى بِتَغْيِيرِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ ؛ وَلِهَذَا . . سَمَّيْنَا كِتَابَنَا هَذَا :

« صِنَاعَةُ الْفَتَاوَى وَفِقْهُ الْأَقْلِيَّاتِ »

وَسَيَكُونُ كِتَابُنَا هَذَا مَرْتَباً وَمُبَوَّأً كَمَا يَلِي :

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ :

تَصْدِيرٌ عَنِ الصَّنَاعَةِ .

مُقَدِّمَةٌ عَنِ النَّازِلَةِ وَالْفَتَاوَى لُغَةً وَاصْطِلَاحاً ، وَخَطَرِ الْفَتَاوَى ، وَأَدَابِ الْإِفْتَاءِ ،

وَمَسْئُولِيَّةِ الْمُفْتِي .

(١) اتَّلاَّبَتْ : اسْتَقَامَتْ .

الفصل الأول : ما به الفتوى ، والأدلة المعتمدة في عهد الصحابة .

الفصل الثاني : تعريف المفتي ، والمفتى به في المذاهب الأربعة .

الفصل الثالث : نماذج من منهجية الفتاوى والنوازل ، وأمثلة منها بعد عصر المجتهدين ، مع الإشارة إلى كيفية الاستفادة منها في التعامل مع القضايا المستجدة .

القسم الثاني :

الفصل الأول : فقه الأقليات : تعريف المصطلح ، ومقاصده وأهميته ، ومنهج تحرير الاجتهاد فيه .

الفصل الثاني : قواعد كبرى يحتاجها الفقيه في فقه الأقليات :

١- قاعدة التيسير .

٢- قاعدة تغيير الفتوى بتغير الزمان .

٣- تنزيل الحاجة منزلة الضرورة .

٤- العرف وتحقيق المناط .

٥- النظر في المآلات .

٦- تنزيل جماعة المسلمين منزلة القاضي .

الفصل الثالث : أمثلة لمسائل لها أهمية خاصة من فقه الأقليات :

- الإقامة بديار غير المسلمين والتجنس بجنسيتهم .

- تأثير الدار على حكم المعاملات .

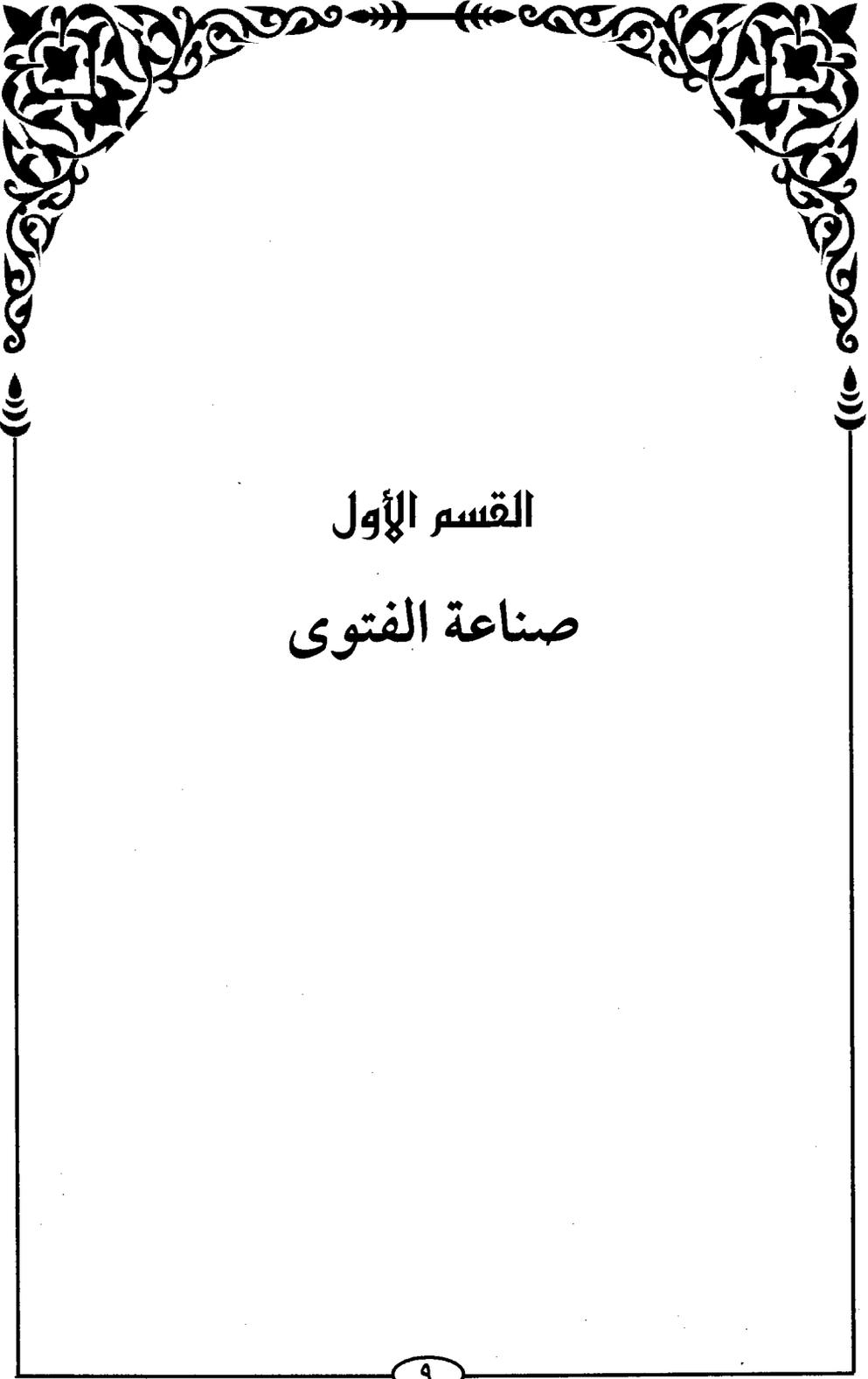
- العلاقات الإنسانية وحسن التعامل ، وتحتها زمرة من القضايا .

- تأثير الاستحالة وانقلاب العين في طهارة بعض الأطعمة .

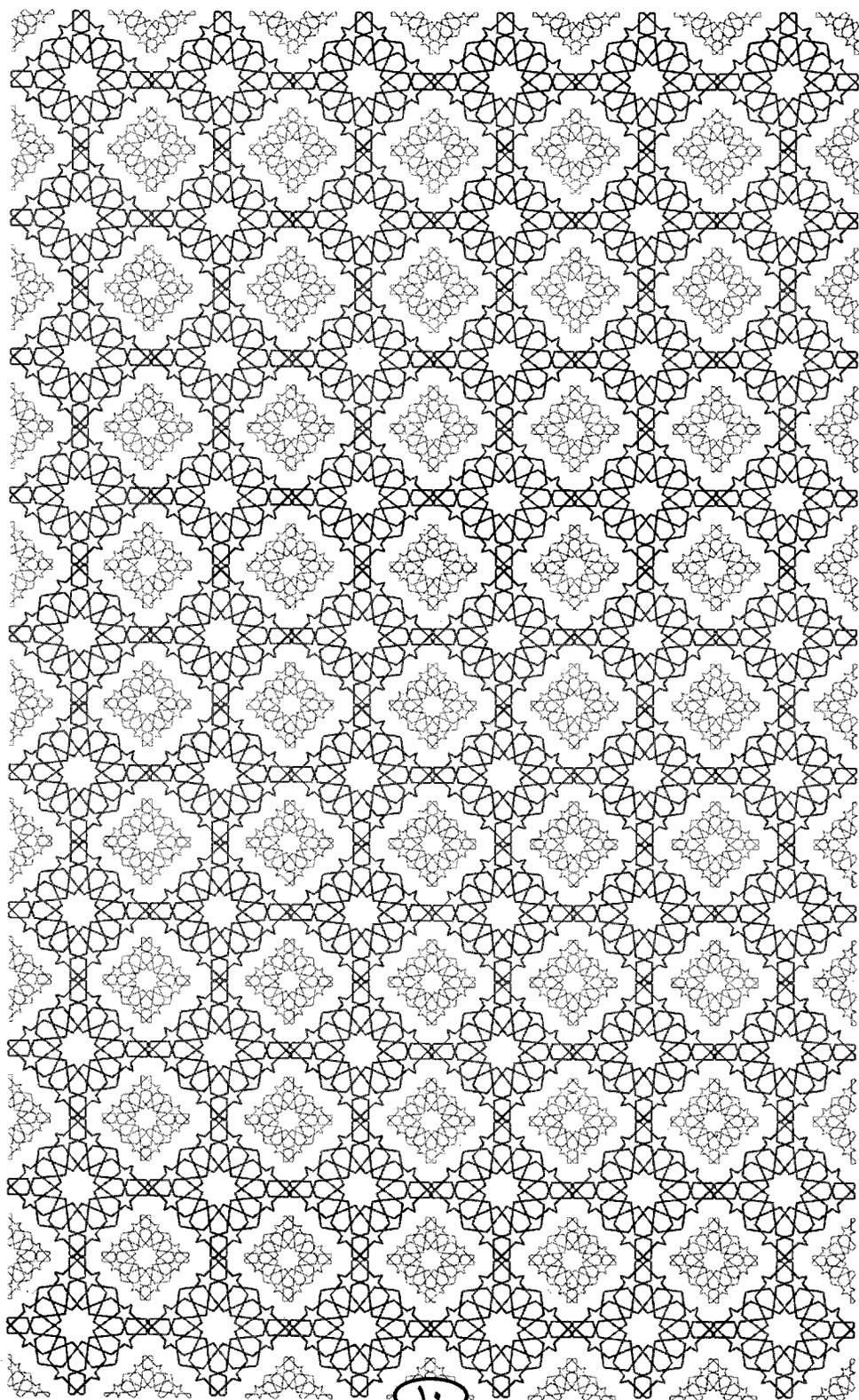
- قضية حجاب المرأة .

مُلْحَقُ بِفَتَاوَى الْمَجْلِسِ الْأَوْرُبِيِّ : مَعَ التَّعْلِيْقِ عَلَى بَعْضِهَا تَعْصِيداً ، أَوْ نَقْداً
وَتَسْديداً .
خَاتِمَةٌ .

* * *



القسم الأول
صناعة الفتوى



تَصَدِيرٌ

قبل الحديث عن النازلة والفتوى قد يكون من المناسب أن نتحدث عن (الصناعة) التي وردت في عنوان هذا الكتاب ؛ حيث إن مفهوم الصناعة ليس مُتداولاً في مجال الفتوى وميدان إصدار الأحكام الشرعية ؛ ولهذا . . فقد استشكل بعض زملائنا هذا العنوان ، مُوعزاً بتغييره إلى مصطلح يناسب الفتوى ، ويلائم البحوث الشرعية .

ولكنَّ الأمرَ مختلفٌ حسب رأينا : فالفتوى صناعةٌ ؛ لأن الصناعة عبارة عن تركيب وعمل يحتاجُ إلى دِرَايَةٍ وتَعَمُّلٍ ، فهي ليست فعلاً ساذجاً ولا شكلاً بسيطاً ، بل هي من نوع القضايا المُركَّبة التي تقترن بمقدمات كبرى وصغرى للوصول إلى نتيجة هي الفتوى^(١) .

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

إذا نقلنا المثال من صناعة السياسة . . قلنا : إن المادة فيها : أمورُ الرعية التي يتولى الملك القيام بها ، والصورة فيها : إنما هي المصلحة التي ينجو نحوها ، وهي نظيرُ الصحة ؛ لأن المصلحة هي صحة ما ، والصحة مصلحة ما ، وكذلك المفسدة سقم ما ، والسقم مفسدة ، والفاعل : هو عناية الملك بما يباشره من أمور الرعية ، وغرضه فيما يفعله : هو بقاء المصلحة ودوامها ، والشئ الذي يقوم له مقام الآلة في صناعته إنما هو الترغيب والترهيب .

وفعل السائس الذي نظير المعالجة من الطبيب ينقسم بكليته إلى قسمين : أحدهما : التعهد ، والآخر : الاستصلاح ؛ أما التعهد : فحفظ المستقيم وأمور الرعية على استقامة وانتظام من الهدوء والسكون ، حتى لا يزول عن الصورة الفاضلة ، وأما الاستصلاح : فردُّ ما عارضه منها الفساد =

إذن ؛ فالفتوى : مُنتجٌ صناعي ناتج عن عناصرَ عدةٍ ؛ منها الدليلُ ، ومنها الواقعُ ، والعلاقةُ بين الدليل بأطرافه المختلفة التي تدور حول النص وبين الواقع بتعقيده .

قال السبكي في « الإبهاج » : (وقد يُطلقُ العلمُ باصطلاح ثالث على الصناعة ، كما تقول : علم النحو ؛ أي : صناعته ، فيندرجُ فيه الظنُّ واليقين ، وكلُّ ما يتعلق بنظر في المعقولات لتحصيل مطلوب يُسمى : علماً ، ويُسمى : صناعةً .

وعلى هذا الاصطلاح : لا يرد سؤالُ الظنِّ ، لكنهم كلهم أوردوه ، فكأنهم لم يريدوا هذا الاصطلاح ، أو أرادوه ولحظوا معه معنى العلم في الأصل ، ويُطلقُ النحاة العلمَ أيضاً على المعرفة)^(١)

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

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

= والاختلال إلى الصلاح والالتزام . ونظير هذا التعهد والاستصلاح في صناعة السياسة من صناعة الطب التي هي سياسة الأجساد . . حفظ الصحة وإعادة الصحة ، وكما أن الطب كله مدرج في هذين البابين ، كذلك السياسة كلها مدرجة في نظيريهما ، يعني التعهد والاستصلاح . البصائر والذخائر (١٤٦/٥) لأبي حيان التوحيدي .

(١) السبكي في « الإبهاج شرح المنهاج » (٧٩/٢) .

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

وبهذا الذي قلناه ينفهم غرض هذه الصناعة ، ويسقط الاعتراض عليها بأن لم يكن أهل الصدر المتقدم ناظرين فيها ، وإن كنا لا ننكر أنهم كانوا يستعملون قوتها ، وأنت تتبين ذلك في فتواهم رضي الله عنهم ، بل كثير من المعاني الكلية الموضوععة في هذه الصناعة إنما صححت بالاستقراء من فتاويهم في مسألة (مسألة) (١) .

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

وَأَبْنُ اللَّبُونِ إِذَا مَا لَزَّ فِي قَرْنٍ لَمْ يَسْتَطِعْ صَوْلَةَ الْبُرْلِ الْقَنَاعِيسِ (٢)

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

وقد ابتليت بالفتيا ، فما دريت ما أقول في أول مجلس شاورني فيه سلمان بن

(١) ابن رشد في « الضروري في أصول الفقه » (ص ٣٥) دار الغرب الإسلامي .

(٢) الشاطبي في « الإعتصام » (٢/٩٥) دار المعرفة ، بيروت .

أسود وأنا أحفظ « المدونة » و« المستخرجة » الحفظ المتقن . . . ، والتجربة أصل في كل فن ومعنى مفتقر إليه (١) .

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

ويقول الرازي في « التفسير الكبير » عند تفسير ﴿ لَيْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾ : (والصنع أقوى من العمل ؛ لأن العمل إنما يسمى صناعة إذا صار مستقراً راسخاً متمكناً) .

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

فبعد تشخيص العقد وما يتضمنه . . . يُبحث عن الحكم الشرعي الذي ينطبق على العقد إن كان بسيطاً ، وعلى أجزائه إن كان مركباً ، مستعرضاً الأدلة على الترتيب من نصوص وظواهر إن وجدت ، وإلا . . . فاجتهاد بالرأي من قياس بشروطه ، واستصلاح ، واستحسان .

إنها عملية مركبة ، وتعمُّل وصنعة بالمعنى الآنف كما سترى !

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

وسنرى من خلال مباحث هذا الكتاب : كيف تطورت صناعة الفتوى من عهد الصحابة إلى عهود الأئمة المجتهدين والفقهاء المقلدين ، لا من حيث تطبيق

(١) الونشريسي في « المعيار » (٧٩ / ١٠) نشر وزارة الأوقاف المغربية .

النصوص أو الأدلة على القضايا ، ولكن أيضاً من حيث التوسع في الاستدلال ،
والتعامل مع عامل الزمان كمرجح في ميزان معادلة النص والواقع في جدلية :
المقاصد الكلية العامة ، والأحكام الجزئية الخاصة .

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

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

ذاك ما سميناه : صناعة الفتوى .

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

ولذلك .. فقد أكتفي بالعزو إلى الكتاب أو إلى القائل عن ذكر الجزء
والصفحة على طريقة القدماء ؛ لأن المدرك متعارف عليه وفي متناول العلماء .

وتارة أذكر ذلك إسعافاً للباحثين ، إلا أنه ليس قاعدة مطردة ، ولا منهجاً
متبعاً .

* * *

النازلة والفتوى

مقدمة عن النازلة والفتوى لغة واصطلاحاً :

والنازلة في اللغة : هي اسم فاعل من نَزَلَ به يَنْزِلُ ؛ إذا حَلَّ تَنْزَلُ الوصف منزلة الموصوف ، فأصبح اسماً للشدة من شدائد الدهر ، كما ذكر صاحب « المحكم » ، واقتصر عليه في « التاج » ، وتُجمع على نوازل ، وهو جمع مقيس في كل فاعلة ، سواء كانت اسماً أو وصفاً ، قال ابن مالك :

فَوَاعِلٌ لِفَوَعَلٍ وَفَاعَلٍ وَفَاعِلَاءَ مَعَ نَحْوِ كَاهِلٍ
وَحَائِضٍ وَصَاهِلٍ وَفَاعِلَةٌ وَشَذُّ فِي الْفَارِسِ مَعَ مَا مَائِلَةٌ

ويُجمع على نازلات قياساً أيضاً ، قال أبو الطيب المتنبّي : (من البسيط)

قَدْ عَرَّضَ السَّيْفَ دُونَ الْبَازِلَاتِ بِهِ وَظَاهَرَ الْحَزْمَ بَيْنَ النَّفْسِ وَالْغَيْلِ

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

وكثر استعمال فقهاء الغرب الإسلامي للفظ النوازل إلى جانب الفتاوى والأجوبة بنسبة أقل ، واستعملت النوازل في المشرق مثل « نوازل أبي الليث السمرقندي » ، كما استعمل الحنفية كلمة الواقعات ، وهو مصطلح يخصهم ، يُستعمل مع النوازل كرديف مؤكد ، كـ « نوازل وواقعات الناطفي » .

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

واستعمل البخاري رحمه الله تعالى مصطلح النازلة وصفاً للمسألة ، وهذا ما يؤكد ما ذكرناه من أن الوصف تنزل منزلة الموصوف ، عندما اقتصر الفقهاء على لفظ (النازلة) دون ذكر المسألة ، فقد قال مترجماً لحديث عقبة بن الحارث : (بابُ الرُّحَلَةِ فِي الْمَسْأَلَةِ النَّازِلَةِ وَتَعْلِيمِ أَهْلِهِ) ، وذلك في حديث عقبة بن الحارث وابنة أبي إهاب بن عزيز : فَأَتَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ : إني قد أرضعت عقبة والتي تزوج بها ، فقال لها عقبة : ما أعلم أنك أرضعتني ولا أخبرتني ، فركب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، فسأله ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كيف وقد قيل !؟ » ففارقها عقبة ، ونكحت زوجا غيره^(١) .

وقال الحافظ : الرُّحَلَة - بكسر الراء - بمعنى الارتحال ، وفي روايتنا بفتح الراء ؛ أي : الواحدة^(٢) .

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

وفي ديار الغرب ، وفي فرنسا بالذات . . أكبَّ بعض المستشرقين المهتمين بتاريخ منطقة المغرب العربي الاجتماعي والاقتصادي على دراسة النوازل الفقهية ، ومن هؤلاء ريبيرينسفيك ، حيث قام بتحليل معمق لـ « نوازل البرزلي » ، أبرز فيه قيمتها الوثائقية ، وكذلك المستشرق جاك بيرك الذي اهتم بالنوازل باعتبارها - كما يقول - المؤطر القانوني للنشاط الاجتماعي والاقتصادي .

ويرى روجي إدريس في تقديمه لأطروحة دكتوراه حول النوازل : أن النازلة

(١) البخاري (٨٨) .

(٢) ابن حجر في « فتح الباري » (١ / ٢٢٢) .

هي في الواقع مشكلة عقائدية أو أخلاقية ، يصطدم بها المسلم في حياته اليومية ، فيحاول أن يجد لها حلاً يتلاءم وقيم المجتمع بناء على قواعد شرعية .

واقتفى إثرهم مجموعة من الدارسين المغاربة من المغرب وتونس ومن موريتانيا ، حيث قدم الأستاذ محمد المختار بن السعد رسالةً حول تاريخ النوازل^(١) .

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

أما الفتوى : فهي اسم مصدر من أفناه في الأمر ؛ إذا أبانه له ، وهي : الإجابة على ما يشك فيه حسب عبارة الراغب كما في « التاج »^(٢) ، يُقال : استفتى الفقيه ، فأفناه ، والاسم : الفُتيا والفتوى ، ويُجمع على فتاوي ، وقد يُفتح تخفيفاً ، كما نص عليه مرتضى .

واستعمل البخاري رحمه الله تعالى كلمة (الفتيا) ، من ذلك : (باب الفتيا وهو واقف على الدابة أو غيرها) ، وذكر حديث عبد الله بن عمرو بن العاص : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسألونه . . . ، إلى آخر الحديث .

قال الحافظ : قوله (باب الفتيا) هو بضم الفاء ، وإن قلت : الفتوى . . فتحتها ، والمصادر الآتية بوزن فتيا قليلة ، مثل : تقيا ، ورجعى^(٣) .

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

(١) ولد السعد محمد المختار في « الفتاوى والتاريخ » (ص ١١) دار الغرب الإسلامي .

(٢) وعبارة الراغب في « مفرداته » : (الجواب عما يشك من الأحكام) .

(٣) ابن حجر في « فتح الباري » (١/٢١٧) .

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

فَمَا بُقِيَا عَلَيَّ تَرَكَتُمَانِي وَلَكِنْ خِفْتُمَا صَرَدَ الْنَّبَالِ (١)

وكذلك قال البخاري : (باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس) (٢)

والفتيا اصطلاحاً : تبين الحكم الشرعي عن دليل لمن سأل عنه . (٣)

قال القرافي : إنها إخبار عن الله تعالى ؛ فالمفتي كالمرجم .

قال الزقاق في « المنهج » بعد تعريف الحكم معرفة الفتوى :

وَرَسْمُهَا : إِيخْبَارُ مَنْ قَدْ عُرِفَا

بِأَنَّهُ أَهْلٌ بِحُكْمٍ شُرِعَا وَالْحُكْمُ وَهِيَ فِي سِوَاهُ اجْتِمَاعًا (٤)

قال في « التكميل » :

إِيخْبَارُ الْفَتَوَى كَمَنْ يُتْرَجِمُ وَالْحُكْمُ إِزَامٌ كَنَائِبٍ اعْلَمُوا

وعن ابن القيم : المفتي بمنزلة الوزير الموقع عن الملك .

وقد أسند جل وعلا الفتوى لنفسه ، فقال تعالى : ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلْ

اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ﴾ ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلْبَةِ ﴾ .

وكان عليه الصلاة والسلام هو المفتي الأول لهذه الأمة الذي من مشكاة نوره

يستضيء المفتون ، وبعده صلى الله عليه وسلم تعاقب على الفتوى أصحابه

الكرام ، وفي مقدمتهم الخلفاء الراشدون ، وحفظت الفتوى عن مائة وثلاثين

ونيف من الصحابة ، كما ذكر الإمام ابن القيم في « إعلام الموقعين » (٥) وأصله

لأبي محمد بن حزم .

(١) البُقيا : الرحمة والشفقة .

(٢) المرجع نفسه (٢١٨/١) .

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية (ج ٣٢) ، وشرح المنتهى (٤٥٦/٣) .

(٤) المنجور شرح المنهج (ص ٦١٤) .

(٥) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (١٠/١) ، تحقيق محمد إبراهيم دار الكتب العلمية بيروت .

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

وقد أشرعت فتاوى الصحابة أبواباً عظيمة للتابعين ومن تبعهم بإحسان ، بيّنت المنهج السديد والطريق الملحّب^(١) لكيفية تطبيق النصوص على الوقائع المتجددة ، فسلك سبيلهم أئمة أعلام ، ساروا على دربهم ، وانسابوا في سربهم .

ومرّ الزمان ، واتسعت الحادثات ، وتكاثرت الفتاوى ، وتنوعت الردود ، وتعددت المذاهب :

فمن مقتفٍ لخطا الرعيل الأول شبراً بشبر وذراعاً بذراع ، وقد سُمّيت هذه المدرسة بمدرسة أهل الحديث أو أهل الأثر .

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

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

ومع أن مدرسة الرأي تأخرت طويلاً في تقديم نظرتها الخاصة ، لتظهر في القرن الثالث وأوائل الرابع مع عيسى بن أبان ، وأبي الحسن الكرخي ، وتلميذه الجصاص الرازي . . فإن أصولها كانت إضافة مفيدة وقرت قاعدة للمقارنة بين

(١) أي : الواضح .

المدرستين ، فكانت كتب أصول الفقه التي ألفت في القرون اللاحقة ميداناً للمقارنة الخصبة بين المدرستين ، وقد ألفت الساعاتي البغدادي (٦٩٤ هـ) كتابه « بديع النظام » الجامع بين كتاب البيزدوي ، والإحكام للآمدي .

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

والفتوى أعم من الحكم ؛ إذ أن الأحكام قسمان : منها ما يقبل حكم الحاكم مع الفتوى فيجتمع الحكمان ، ومنها ما لا يقبل إلا الفتيا^(١) .

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

فالفتوى تدخل في الأحكام الاعتقادية ، وتدخل في الأحكام العملية جميعها ؛ من عبادات ، ومعاملات ، وعقوبات ، وأنكحة ، وتدخل في الأحكام التكليفية ؛ من واجبات ، ومحرمات ، ومندوبات ، ومكروهات ، ومباحات ، وتدخل في الأحكام الوضعية ؛ من أسباب ، وشروط ، وموانع ، وصحة ، وفساد^(٢) .

وبالجملة : فإنَّ الفتوى بعموم المتعلّق تفرّق عن القضاء ، كما تفرّق عنه بأنها لا تستعمل الأدوات التي تستعمل في القضاء ؛ من تداعٍ ، وجلب للخصوم ، وإقامة بيّنات ، وتوجيه أيّمان ، وإصدار أحكام .

فالمفتي يكتفي بالتحقق من صيغة السؤال ليكون جوابه مطابقاً له .

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

(١) المنجور شرح المنهج (ص ٦١٦) .

(٢) القرافي في « الفروق » (٤٨/٤) وما بعدها ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة .

الفرق بين علم الفقه ، وعلم الفتوى والقضاء :

إن علم الفتوى والقضاء أخص من علم الفقه ، وقد أوضح ذلك الإمام ابن عرفة حيث قال : (علما القضاء والفتوى أخص من العلم بالفقه ؛ لأن متعلق الفقه كلي من حيث صدق كليته على جزئيات ، فحال الفقيه من حيث هو فقيه كحال عالم بكبرى قياس الشكل الأول فقط ، وحال القاضي والمفتي كحال عالم بها مع علمه بصغراه ، ولا خفاء أن العلم بها أشق وأخص ، وأيضاً فقها القضاء والفتوى مبنيان على إعمال النظر في الصور الجزئية ، وإدراك ما اشتملت عليه من الأوصاف الكامنة فيها ، فيلغى طردها ، ويعمل معتبرها) . انتهى كلام ابن عرفة بنقل (١) .

ونقله الحطّاب في « حاشيته » في باب القضاء (٢) ، وأصله لشيخ ابن عرفة : ابن عبد السلام ، وقد نقله خليل في « التوضيح » .

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

وموضوع الصغرى : هو الجزئي المقصود للتعرف على حكمه في النتيجة . وهاتان القضيتان تعتبران مقدمتين تنشأ عنهما النتيجة المطلوبة في الشكل الأول من الأشكال الأربعة المنتجة .

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

أما الوصف المعتبر . . . فهو المناسب الذي تترتب عليه الأحكام ويصلح للعية .

(١) التسولي (١٧/١) .

(٢) الحطّاب في « مواهب الجليل على مختصر خليل » (٨٧/٦) .

وهذا الكلام نفيس جداً ، فهو ينبه على أن المفتي لا بد أن يكون بصيراً بالواقع ، مدركاً لجزئيات الوقائع ؛ حتى يستطيع تطبيق الأحكام والقواعد الفقهية .

فحفظ المسائل الفقهية لا يكفي إذا لم يكن الفقيه قادراً على تطبيقها على الواقع ، وقادراً على الاستنباط من القواعد .

وقد شبّه حفيد ابن رشد الفقيه الذي يحفظ المسائل ببائع الخفاف الذي عنده خفاف كثيرة ، لكنه ليس خفافاً ؛ لأنه لا يحسن أن يصنع خفافاً لمن لا يوافق قدمه ما عنده من الخفاف^(١) .

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

خطر الفتوى وأداب الإفتاء ومسؤولية المفتي :

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

قال السيوطي في كتاب « آداب الفتيا » : باب وجوب الفتيا على من يتأهل لذلك ، وتحريم أخذ العوض عنه : أخرج الشيخان ، عن أبي هريرة قال : إن الناس يقولون أكثر أبو هريرة ، وإنه لولا آيتان في كتاب الله ما حدثت ؛ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعِينُونَ ﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا فَأُولَٰئِكَ أَثُوبٌ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿

(١) ابن رشد في « بداية المجتهد » مع « الهداية » (٣٧٦ / ٧) .

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

ففي حديث الدارمي ، عن عبيد الله بن جعفر مرسلأ : « أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار » .

وأخرج الدارمي والحاكم ، عن أبي هريرة ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من أفتى بفتيا من غير تثبت . . فإنما إثمه على من أفتاه » .

وأخرج البيهقي ، عن مسلم بن يسار قال : سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من قال علي ما لم أقل . . فليتبوأ بيتا في جهنم ، ومن أفتى بغير علم . . كان إثمه على من أفتاه ، ومن أشار على أخيه بأمر يعلم أن الرشد في غيره . . فقد خانته »^(١) .

وأخرج الشيخان ، عن ابن عمر : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء ، حتى إذا لم يبق عالم . . اتخذ الناس رؤوساً جهالاً ، فسئلوا ، فأفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا » .

وأخرج سعيد بن منصور في « سننه » ، والدارمي ، والبيهقي في « المدخل » ، عن ابن عباس قال : « من أفتى بفتيا وهو يعمي فيها . . كان إثمها عليه » .

وأخرج الطبراني في « الكبير » ، عن ابن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أشد الناس عذابا يوم القيامة رجل قتل نبيا ، أو قتله نبي ، أو رجل يضل الناس بغير علم ، أو مصور يصور التماثيل »^(٢) .

(١) سنن البيهقي الكبير (١١٦/١٠) .

(٢) المعجم الكبير (٢١١/١٠) .

وفي أثر مرفوع ذكره أبو الفرج وغيره : « من أفتى الناس بغير علم . . لعنته ملائكة السماء وملائكة الأرض » .

أخرج سعيد بن منصور في « سننه » ، والبيهقي في « المدخل » ، عن ابن مسعود أنه قال : من أفتى الناس في كل ما يستفتونه . . فهو مجنون .

وأخرج البيهقي ، عن ابن عباس قال : من أفتى الناس في كل ما يسألونه . . فهو مجنون .

وكان المفتون الصالحون يخافون الفتوى ، فيستخرون ويدعون قبل أن يفتوا .

ذكر ابن بشكوال في كتابه « الصلة » في تاريخ أئمة الأندلس : أن عبد الله بن عتاب كان يهاب الفتوى ويخاف عاقبتها في الآخرة ويقول : من يحسدني فيها . . جعله الله مفتياً ، وإذا رُغب في ثوابها ، وغبط بالأجر عليها . . يقول : وددت أنني أنجو منها كفافاً ، لا علي ولا لي ، ويتمثل بقول الشاعر :
(من الطويل)

تُمْنُونِي الْأَجْرَ الْجَزِيلَ وَلَيْتَنِي نَجَوْتُ كَفَافاً لَا عَلَيَّ وَلَا لِيَا

وقال أحمد بابا التنبكتي عن نفسه : أنه في فترة مقامه بمراكش بعد محنته . . وأفتيت بها لفظاً وكتباً بحيث لا تتوجه الفتوى فيها غالباً إلا إليّ ، وعُينت إلي مراراً ، فابتهلت إلى الله تعالى أن يصرفها عني^(١) .

وكان ثابت البناني يقول إذا أفتى : قد جعلت رقبتي جسراً للناس ، ثم ترك الفتوى^(٢) .

ومن أراد الاستزادة من أخبار تخرج سلف هذه الأمة من الفتوى ، واستعظامهم لشأنها . . فليراجع « أدب الفتيا » للسيوطي ، و« إعلام الموقعين »

(١) كما ذكر ذلك المحيي في « خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر » (١/١٧٢) .

(٢) ذكر ذلك الزمخشري في « ربيع الأبرار » (٤/١٢٠) .

لابن القيم ، وغيرهما من مصنفات الآثار والأخبار ، وليراجع سيرة مالك رحمه الله تعالى .

آداب الفتيا :

وللفتوى آداب يجب أن يتحلّى بها المفتي ، نسوقها فيما يلي :

قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى : لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال :

أولها : أن تكون له نية . . فإن لم تكن له نية ، لم يكن عليه نور ، ولا على كلامه نور .

الثانية : أن يكون له حلم ووقار وسكينة .

الثالثة : أن يكون قوياً على ما هو فيه وعلى معرفته .

الرابعة : الكفاية ؛ أي : من العيش ، وإلا . . مضغه الناس .

الخامسة : معرفة الناس^(١) .

المفتي المستبصر :

لقد أشار المقري إلى نصائح للمفتي تصلح أن تدرج في الضوابط :

إياك ومفاهيم المدونة ؛ فقد اختلف الناس في القول بمفهوم الكتاب والسنة ، فما ظنك بكلام الناس . . إلى قوله : ولا تفت إلا بالنص إلا أن تكون عارفاً بوجوه التعليل ، بصيراً بمعرفة الأشباه والنظائر ، حاذقاً في بعض أصول الفقه وفروعه ؛ إما مطلقاً ، أو على مذهب إمام من القدوة ، ولا يغرك أن ترى نفسك أو يراك الناس حتى يجتمع لك ذلك والناس العلماء ، واحفظ الحديث تقو حجتك ، والآثار يصلح رأيك ، والخلاف يتسع صدرك ، واعرف العربية

(١) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (٤/١٩٩) .

والأصول ، وشفّع المنقولَ بالمعقول ، والمعقولَ بالمنقول^(١) .

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

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

وأيضاً : فإنّ هذا المذهب كان المفهومَ من شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الأكرمين ، وقد رد عليه الصلاة والسلام التبتل .

وقال لمعاذ لَمَّا أطال بالناس في الصلاة : « أفتان أنت يا معاذ ؟ » .

وقال : « إن منكم مُنفرين » .

وقال : « سدّدوا وقاربوا ، واغدوا وروحوا ، وشيء من الدلجة ، والقصد القصد . . تبلغوا » .

وقال : « عليكم من العمل ما تطيقون ؛ فإن الله لا يمل حتى تملوا » .

وقال : « أحب العمل إلى الله ما داوم عليه صاحبه وإن قل » .

ورد عليهم الوصال ، وكثير من هذا .

وأيضاً : فإنّ الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل ، ولا تقوم به مصلحة

الخلق ؛ أما في طرف التشديد . . فإنه مهلكة ، وأما في طرف الانحلال . .

فكذلك أيضاً ؛ لأنّ المستفتي إذا ذهب به مذهب العنت والحرج . . بغض إليه

الدين ، وأدّى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة ، وهو مشاهد ، وأما إذا

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

(١) الوشرسي في «المعيار» (٢٧٧/٦) .

والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى ، واتباع الهوى مهلكة ، والأدلة كثيرة (١) .

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

ولا يكون ممن غلبت عليه الغفلة ، أو اعتوره دوام السهر ، ولا موصوفاً بقلّة الضبط ، منعوياً بنقص الفهم ، معروفاً بالاختلال ، يجيب عما يسئح له ، ويفتي بما خفي عليه (٢) .

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

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

(١) الشاطبي في «الموافقات» (٢٧٧/٥) .

(٢) الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه» (١٥٨/٢) .

قال ابن القيم : (الفائدة الثالثة والثلاثون : من أفتى الناس وليس بأهل للفتوى . . فهو آثم عاصٍ ، ومن أقرّه من ولاة الأمور على ذلك . . فهو آثم أيضاً .
ثم نقل القول المزبور عن أبي الفرج وقال : وكان شيخنا رضي الله عنه شديد الإنكار على هؤلاء ، فسمعتة يقول : قال لي بعض هؤلاء : أ جعلت محتسباً على الفتوى ؟ فقلت له : يكون على الخبازين والطباخين محتسب ، ولا يكون على الفتوى محتسب ؟) (١) .

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

قلتُ : نعم ، هو كذلك : (من البسيط)

لَا تَحْسَبِ أَلْفِقَهُ تَمَرًا أَنْتَ آكِلُهُ لَنْ تَبْلُغَ أَلْفِقَهُ حَتَّى تَلْعَقَ الصَّبْرًا

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

لَوْ كَانَ هَذَا أَلْعَلْمُ يُدْرِكُ بِالْمُنَى مَا كُنْتَ تُبْصِرُ فِي أَلْبَرِيَّةِ جَاهِلًا

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

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

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

(١) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (٤ / ١٦٦) .

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

وقال في « البحر » من كتاب القضاء عن « التارخانية » : وكره بعضهم الإفتاء ، والصحيح : عدم الكراهة للأهل ، ولا ينبغي الإفتاء إلا لمن عرف أقاويل العلماء ، وعرف من أين قالوا ، فإن كان في المسألة خلاف . . . لا يختار قولاً يجيب به حتى يعرف حجته ، وينبغي السؤال : من أفقه أهل زمانه ؟ فإن اختلفوا . . . تحرّى^(١) .

ولهذا ضمّن العلماء غير المجتهد إن انتصب ؛ أي : ضامناً لما أتلفه من نفس ومال .

قال الزرقاني في « شرحه لخليل » : لا شيء على مجتهد أتلف شيئاً بفتواه ، ويضمن غيره إن انتصب ، وإلا . . . فقولان ، وأغلظ الحاكم على غير المجتهد ، وإن أدبه . . . فأهل ، إلا أن يكون تقدم له اشتغال ، فيسقط عنه الأدب ، وينهى عن الفتوى إذا لم يكن أهلاً^(٢) .

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

ووافق على ذلك أبو عبد الله بن حمدان في كتاب « آداب المفتي والمستفتي » له ، ولم أعرف لهذا لأحد قبله من الأصحاب ، ثم حكى وجهاً آخر في تضمين

(١) ابن عابدين في « مجموعة الرسائل » (ص ٣١٦) .

(٢) الزرقاني في « شرح على مختصر خليل » (١٣٨/٦) .

من ليس بأهل ، قال : لأنه تصدّي لما ليس له بأهل ، وغرّ من استفته بتصديه لذلك (١) .

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

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

ولقد أصاب ابن عابدين في نقله عن صاحب « الفتح » في مسألة خروج المختلعة المعتدة بأن الحق أن على المفتي أن ينظر في خصوص الوقائع في واقعة عجز هذه المختلعة عن المعيشة ؛ إن لم تخرج . . أفتاها بالحلّ ، وإن علم قدرتها . . أفتاها بالحرمة ، وأقره في « النهر » و« الشرنبلالية » (٢) .

وأن يكون ذا ديانة .

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

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

(١) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (١٧٣/٤) .

(٢) ابن عابدين في « رد المحتار » (٦٢٠/٥) .

تَقْوِيَةُ الشَّقِّ هِيَ التَّرْجِيحُ وَأَوْجَبَ الْأَخْذَ بِهِ الصَّحِيحُ

وإذا عمل بالمرجوح . . فلا بد من توفر شروط العمل ؛ من مصلحة تبتغي ، أو مفسدة تتقي .

وسترى مزيداً من التفصيل

وتلخيصاً لما تقدم : فإن آداب الفتوى هي :

١- العلم بأحكام الشريعة من أدلتها التفصيلية في ضوء الأدلة الإجمالية الأصولية ، وذلك ما أشار إليه المقري في وصيته .

٢- علم الوقائع العامة المتمثلة في أعراف المجتمعات ومصالح الناس ، والواقع الخاص لكل مستفتٍ ، وهو الذي سماه أحمد رحمه الله بمعرفة الناس .

٣- أن يكون ذا ديانة وورع يحجزه عن التساهل والميل مع الهوى .

٤- أن يكون ذا نية واحتساب في فتواه .

٥- أن يكون ذا حلم ووقار ، غير طائش ولا نزق .

٦- أن يكون ذا أناة وتؤدة ، غير مستعجل في الفتوى قبل الإطلاع على كل جوانبها الشرعية والواقعية .

٧- أن يكون قوي النفس ، جلدأ على معالجة المسائل .

٨- أن تكون له كفاية من العيش ؛ بحيث يكون صاحب حرفة ، أو تجارة ، أو غيرها .

٩- أن يكون مقبولاً عند العلماء ، وهذا معنى قول المقري : حتى يراك الناس أهلاً لذلك ، وهم العلماء .

١٠- أن يكون وسطياً في فتواه ، ليس ممن يؤثر التشدد ، ويلزم العامة بالورع والاحتياط ، فيفسد عليهم معاشهم في أمر لهم فيه مندوحة .

ولا متحللاً يحل كل شيء ، حتى يكاد يُلغى التكاليف الشرعية ، ويتناول على الضروري من الدين .

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

١١- أن يكون ذكياً بطبعه ، مستجمعاً لفكره ، لم يرهقه العمل والسهر ، ولم تغلبه الغفلة والكسل .

١٢- أن يكون بصيراً بأقوال العلماء واختلافهم ، مطلعاً على مذاهبهم ومشاربهم ، قوي الحججة واضح العبارة .

١٣- أن يكون مستشيراً غير مستبدّ برأيه .

١٤- أن يكون ميسراً غير معسرّ ، مشفقاً على أهل ملته ، كما يقول الخطيب البغدادي .

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

وفي إيقاف عمر حد السرقة عام الرمادة ؛ حتى لا يعنت الناس .

وفي إيقافه لنفي الزاني البكر ؛ حتى لا يحمل المحدود على الالتحاق بدار الكفر فيكفر .

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

وإذا كنا في فتاوى فقه الأقلية نعتد التيسير . . فإنما ذلك للشفقة على هؤلاء المسلمين الذين تدعو حالهم العلماء لبحثوا لهم عن مخارج ؛ حتى

لا يرتكبوا الحرام المحض بلا بردعة ، أو يتجشموا مشقة الحرمان من معاشهم في أمر لهم من الشرع فيه سعة .

فهل عرض مفتو الشاشات - وما أبرئ نفسي - أنفسهم على هذه الآداب ؟
لهذا فقد يكون من المناسب إعداد دليل مرشد على ضوء هذه الآداب ،
يكون ملزماً أديباً لكل العلماء وطبقات المفتين ، ولعل ذلك يكون أساساً لميثاق
خاص بالإفتاء في قضايا الأمة العامة .

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

وهو سبحانه وتعالى وليّ التوفيق

* * *

الفصل الأول

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

إن الفتوى لا بد أن تعتمد على دليل منصوص في الأصلين الكتاب والسنة ، أو مستنبط منهما بالاجتهاد على حد الترتيب الذي ورد في حديث معاذ الذي أخرجه أبو داوود والترمذي^(١) بسنده ، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال : « كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ » قال : أفضي بكتاب الله ، قال : « فإن لم تجد في كتاب الله؟ » قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : « فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؟ » قال : أجتهد برأبي ولا ألو ؛ فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال : « الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله » .

وفي الحديث انقطاع ، إذ أن أكثر الرواة رواه عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ ، وقد ذكره أبو الخطاب في « التمهيد » موصولاً من رواية عبادة بن نسي ، عن عبد الرحمن بن غنم ، عن معاذ^(٢) .

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

(١) أبو داوود (٣٥٩٢) ، الترمذي (١٣٢٧) .

(٢) أبو الخطاب الحنبلي في « التمهيد » (٣٨١/٣) .

وروى البيهقي بسند منقطع ، عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، عنه صلى الله عليه وسلم : « مهما أوتيتم من كتاب الله . . فالعمل به ، لا عذر لأحد في تركه ، فإن لم يكن في كتاب الله . . فسنة مني ماضية ، فإن لم تكن سنة مني . . فما قال أصحابي ، إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء ، فأيما أخذتم به . . اهتديتم ، واختلاف أصحابي لكم رحمة »^(١) .

١- الكتاب :

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

٢- السنة :

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

وهو علم تكفل أهل الحديث الذين ألفوا في الجرح والتعديل والنقد به على مدى قرون عدة ، وقد عرف بعلم (مصطلح الحديث) الذي كان أول من ألف فيه شيخ البخاري الرامهرمزي .

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

إلا أننا سنشير إلى خلاف ظهرت بوادره في عهد الصحابة رضوان الله عليهم ،

(١) البيهقي في « المدخل » (١ / ١٦٢) ، وانظر ابن عابدين في « رد المختار » (٤٦ / ٤٧) .

وهو الموقف من خبر الواحد ، والغالب على الصحابة العمل بخبر الواحد ،
وسنكتفي بكلام للإمام المازري في شرحه للبرهان حيث يقول عن رجوع الصحابة
إلى خبر الواحد :

فمن ذلك رجوع الصحابة في أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يورث إلى خبر
الصديق رضي الله عنه بذلك .

ورجوعهم لما اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين إلى أزواج النبي عليه
السلام .

ورجوع الصديق رضي الله عنه في فسخ قضية أخبر بها إلى خبر بلال .

ورجوعه في توريث الجدة إلى خبر المغيرة ومحمد بن مسلمة .

ورجوع عمر بن الخطاب في دية الجنين إلى خبر الغرة في القصة المشهورة .

ورجوعه في توريث المرأة من دية زوجها إلى الخبر الذي روي له في ذلك .

ورجوعه أيام الطاعون إلى خبر عبد الرحمن بن عوف ، بعد أن استشار

الصحابة واختلفوا عليه ، وكان عبد الرحمن غائباً في بعض حاجاته ، فلما أتى

فقصَّ اختلاف الصحابة عليه ، فأخبره أن عنده من هذا علماً ، فحمد الله عمر ثم

انصرف ، الحديث مشهور في الدواوين الصحاح .

وهكذا أيضاً رجع إلى خبره في أخذ الجزية من المجوس لما أخبر بقوله عليه

الصلاة والسلام : « سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ »^(١) .

وهكذا رجع رضي الله عنه في دية الأصابع إلى خبر عمرو بن حزم في

الديات ، بعد أن كان يرى اختلاف دية الأصابع ، وأن في الإبهام خمسة عشر ،

وفي الخنصر خمساً ، وفي البنصر تسعاً ، وفيما سوى هذه الثلاث عشرأ .

ورجع أيضاً عثمان بن عفان رضي الله عنه في خبر السكنى إلى الفريرة بنت

مالك .

(١) مالك في « الموطأ » : (باب جزية أهل الكتاب والمجوس) .

ورجع علي إلى خبر المقداد في خبر المذي ، على أنا نبهنا في كتاب «المعلم» بما في حديث علي رضي الله عنه^(١) ، وكان رضي الله عنه يحلف من أخبره عن النبي عليه السلام بخبر ، وإذا أخبره الصديق بخبر . . لم يحلفه ، فيقول : أخبرني الصديق ، أخبرني أبو بكر وصدق أبو بكر .

وقد رجع ابن عمر رضي الله عنه في المخابرة إلى رواية رافع بن خديج .

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

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

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

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

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

(١) المعلم (١/١٣٤) .

فمن ذلك قولهم : إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه لما سأل عن ميراث الجدة ، فروى له المغيرة بن شعبة : أن النبي عليه السلام أعطاهما السدس . . لم يقبل ذلك منه حتى روى له محمد بن مسلمة أن النبي عليه السلام ورثها .
وهكذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، رد خبر فاطمة بنت قيس في السكنى والنفقة .

وردّ خبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان عليه ثلاثاً ، ثم انصرف فردّه ، واستعلم السبب منه ، فأخبره . . فتهدده إن لم يأت بأخر يخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم بمثل ما أخبر ، حتى أتى أبو سعيد الخدري ، فأخبره بمثل خبره .
وهكذا ردّ الصديق وعمر رضي الله عنهما خبر عثمان بن عفان رضي الله عنه على جلالته ؛ لما أخبرهما بأن النبي صلى الله عليه وسلم أذن للحكم بن أبي العاص في رجوعه إلى المدينة .

وهكذا رد علي رضي الله عنه الخبر الذي روي له في نكاح التفويض في قصة بروع بنت واشق .

قلت : وحديث بروع بنت واشق هو أنها تزوجت رجلاً ولم يفرضاً صداقاً ، فمات قبل الدخول ، ففرض لها النبي صلى الله عليه وسلم صداق نسائها ، أخرجها أبو داود .

وهكذا ردت عائشة خبر ابن عمر ؛ لما روى أن الميت ليعذب ببيكاء أهله عليه^(١) .

وأجاب المازري بأجوبة عن هذه الأخبار وغيرها ، منها أنها تتعلق بشهادة يدفع بها المرء عن نفسه ، فلهذا احتيج إلى مزيد من الاستيثاق ، ويكفي - حسب رأينا - أن نقول : إنها وقائع أعيان لا عموم لها ، واستفاضة عملهم بخبر الآحاد يكفي في ترجيح العمل به .

(١) المازري في «إيضاح المحصول من برهان الأصول» (ص ٤٥٧) .

٣- الإجماع :

كان الاهتمام به اهتماماً بدليل لم يكن له رواج في الفترة النبوية ؛ لأنه لا يمكن أن يكون مرجعاً في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، والإجماع : هو اتفاق العلماء المجتهدين من أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى على حكم شرعي .

والإجماع لا يعرف عن أصل من كتاب وسنة ، أو قياس على الصحيح ، وقد قال به أكثر علماء الأمة ، وخالف فيه بعض المعتزلة ، وهو أنواع ؛ بحسب الحقبة الزمنية التي يقع فيها ، وبحسب كون المجتهدين نطقوا بالحكم ، أو نطق بعضهم وسكت الآخر .

فيتفق القائلون بحجية الإجماع على أن إجماع الصحابة النطقي هو أقوى أنواع الإجماع ، ويختلفون فيما وقع بعد ذلك من الإجماعات ، كما اختلفوا في حجة السكوتي .

ودليل حجيته وتفصيل آراء العلماء فيه وأنواعه مبسوطاً في كتب أصول الفقه ، وقد برزت بوادر العمل به في وقت مبكر .

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

فإن أعياه أن يجد فيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . . جمع رؤوس

الناس وخيارهم فاستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على أمر . . قضى به (١) .

٤- الاجتهاد :

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

بِذَلِكَ الْفَقِيهِ أَلْوَسُ أَنْ يُحْصَلَ ظَنًّا بِأَنَّ ذَلِكَ حَتْمٌ مَثَلًا

فلا بد من بذل الجهد واستفراغ الطاقة من الفقيه ، أما غير الفقيه المجتهد وهو المقلد . . فاستفراغ طاقته لا يكون اجتهاداً بالمعنى الأخص (٢) .

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

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

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

والثاني : أن تكشف عن مستند المستند ، فنقول : حكم الصحابة بالرأي والقياس لا من تلقاء أنفسهم ، بل فهموا - من مصادر الشرع وموارده ، ومدخل أحكامه ومخارجه ، ومجاريه ومباعثه - أنه عليه الصلاة والسلام كان يتبع المعاني ، ويتبع الأحكام الأسباب المتقاضية لها من وجوه المصالح ، فلم يعولوا على المعاني إلا لذلك .

ثم فهموا : أن الشارع جوز لهم بناء الأحكام على المعاني التي فهموها من شرعه ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ : « بم تحكم ؟ » وتقريره على قوله :

(١) الدارمي (١٦٣) .

(٢) سيدي عبد الله في «نشر البنود على مراقي السعود» (٣١٥/٢) .

أجتهد رأيي ، ولقوله لعمر : « رأيت لو تمضمضت ؟ » ولقوله للخنعمية :
« رأيت لو كان على أيبك دين ؟ » ولقوله : « إنها من الطوافين عليكم
والطوافات » .

كل ذلك تنبيه على الحكم بالنظائر ، والتسوية بينهما عند الاجتماع في
المعاني المعقولة منها ، فهذا مستندهم ، ثم هو واضح فيما نبه على المعنى فيه ،
تصريحاً أو تعريضاً ، نطقاً أو إيماء^(١) .

وعلى الجملة : فالمفهوم من الصحابة اتباع المعاني ، والاقصصار في درك
المعاني على الرأي الغالب ، دون اشتراط درك اليقين ؛ فإنهم حكموا في مسائل
مختلفة بمسالك متفاوتة الطرق ومتباينة المناهج ، لا يجمع جميعها إلا الحكم
بالرأي الأغلب الأرجح ، وهو المراد بالاجتهاد الذي قرر النبي عليه الصلاة
والسلام معاذاً عليه^(٢) .

لهذا فإن أبا بكر رضي الله عنه كان يقول برأيه ، كما فعل في توريثه للجد
وحجبه للإخوة ؛ فإنه قال فيه برأيه^(٣) .

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

(١) الغزالي في « شفاء الغليل » (ص ١٩٠) .

(٢) المرجع السابق (ص ١٩٥) .

(٣) القرطبي في « الجامع لأحكام القرآن » (٦٨/٥) .

يفعل ذلك ، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة . . سأل : هل كان أبو بكر
قضى فيه بقضاء ؟

فإن كان لأبي بكر قضاء . . قضى به ، وإلا . . جمع علماء الناس
واستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على شيء . . قضى به (١) .
وقال أبو بكر رضي الله عنه : أقول في الكلاله برأيي (٢) .

وهكذا كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه لشريح كما يرويه الدارمي :
(إن جاءك شيء في كتاب الله . . فاقض به ، ولا يلفتك عنه الرجال ، فإن جاءك
ما ليس في كتاب الله . . فانظر بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاقض بها ،
فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ، ولم يكن فيه سنة من رسول الله صلى الله عليه
وسلم . . فانظر ما اجتمع عليه الناس فخذ به ، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ،
ولم يكن في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يتكلم فيه أحد قبلك . .
فاختر أي الأمرين شئت ؛ إن شئت أن تجتهد برأيك ، ثم تقدم . . فتقدم ، وإن
شئت أن تتأخر . . فتأخر ، ولا أرى التأخر إلا خيراً لك) (٣) .

ولكن عمر مع ذلك كان يقول بالرأي ويحث عليه فيما ليس فيه كتاب
ولا سنة ، فقد ذهب إلى زيد يطلب رأيه في الجدل ، وكما في رسالته لأبي موسى
الأشعري : (الفهم الفهم في ما أدلي إليك مما ليس في قرآن ولا سنة ، ثم قس
الأمر على ذلك ، واعرف الأمثال والأشباه ، ثم اعمل فيها بأحبها إلى الله تعالى
وأشبهها بالحق) (٤) .

فقد روى الدارقطني عن زيد بن ثابت : أن عمر بن الخطاب استأذن عليه

(١) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (٤٩ / ١) .

(٢) البيهقي في « السنن الكبرى » (٢٢٣ / ٦) .

(٣) الدارمي (١٦٩) .

(٤) أخرجه الدارقطني في « السنن » (٢٠٦ / ٤) ، والبيهقي في « السنن الكبرى » (١٥٠ / ١٠) ، ووكيع

في « أخبار القضاة » ، وابن عبد البر في « بيان فضل العلم » .

يوماً ، فأذن له ورأسه في يد جارية ترجله ، فنزع رأسه ، فقال له عمر : دعها ترجلك ، فقال : يا أمير المؤمنين ؛ لو أرسلت إلي جئتك ، فقال عمر : إنما الحاجة لي ، إني جئتك لتنظر في أمر الجد ، فقال زيد : لا والله ، ما تقول فيه ؟ فقال عمر : ليس هو بوحى حتى لا نزيد فيه ونقص ، إنما هو شيء تراه ، فإن رأيته وافقني . . . تبعته ، وإلا . . . لم يكن عليك فيه شيء . . . ، إلى آخر حديث زيد^(١) .

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

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

وقال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه : كان رأيي ورأي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ألا يتبع أمهات الأولاد ، وأرى الآن أن يبعن^(٢) .

وقد أفاض ابن القيم في عمل الصحابة بالرأي والاجتهاد قائلاً : (وهؤلاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين والأئمة ، وإن ذموا الرأي وحذروا منه ، ونهوا عن الفتيا والقضاء به ، وأخرجوه من جملة العلم . . . فقد روي عن كثير منهم الفتيا والقضاء به ، والدلالة عليه ، والاستدلال به ؛ كقول عبد الله بن مسعود في المفوضة : أقول فيها برأيي ، وقول عمر بن الخطاب لكاتبه : قل هذا ما رأيي عمر بن الخطاب ، وقول عثمان بن عفان في الأمر بإفراد العمرة عن الحج : إنما هو رأي رأيته ، وقول علي في أمهات الأولاد : اتفق رأيي ورأي عمر على ألا يبعن .

(١) القرطبي في « الجامع لأحكام القرآن » (٦٩ / ٥) .

(٢) أبو الخطاب الحنبلي في « التمهيد » (٣ / ٣٨٧) . ورواه ابن أبي شيبة في « المصنف » (٢٢٠١٠) .

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

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

وقال محمد بن جرير الطبري : حدثني يعقوب بن إبراهيم ، أنا هشيم ، أنا سيار ، عن الشعبي قال : لما بعث عمر شريحاً على قضاء الكوفة قال له : انظر ما يتبين لك في كتاب الله ، فلا تسأل عنه أحداً ، وما لم يتبين لك في كتاب الله . . فاتبع فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما لم يتبين لك فيه السنة . . فاجتهد فيه رأيك .

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

وقايس علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت في المكاتب ، وقايسا في الجد والإخوة ؛ فشبّه علي بسيل انشعبت منه شعبة ، ثم انشعبت من الشعبة شعبتان ، وقايسه زيد علي شجرة انشعب منها غصن ، وانشعب من الغصن غصنان ، وقولهما في الجد : إنه لا يحجب الإخوة .

وقاس ابن عباس الأضراس بالأصابع ، وقال : أعتبرها بها ؛ وسئل علي عن مسيره إلى صفين : هل كان بعهد عهده إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أم رأي رآه ؟ قال : بل رأي رأيته .

وقال عبد الله بن مسعود وقد سئل عن المفوضة : أقول برأيي ، فإن يكن صواباً . فمن الله ، وإن يكن خطأ . فمني ومن الشيطان ، والله ورسوله منه بري .

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

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

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

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

وعن ابن عمر : أنه سئل عن شيء فعله : أرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هذا ، أو شيء رأيته ؟ قال : بل شيء رأيته .

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

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

قلت^(١) : وأصل هذا في الترمذي مرفوعاً : اتقوا فراسة المؤمن ؛ فإنه ينظر بنور الله ، ثم قرأ : ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُتَوَسِّمِينَ ﴾ .

وقال أبو عمر : ثنا عبد الوارث بن سفيان ، ثنا قاسم بن أصبغ ، ثنا محمد بن عبد السلام الخشني ، ثنا إبراهيم بن أبي الفياض البرقي الشيخ الصالح ، ثنا سليمان بن بزيع الإسكندراني ، ثنا مالك بن أنس ، عن يحيى بن سعيد الأنصاري ، عن سعيد بن المسيب ، عن علي قال : قلت : يا رسول الله ؛ الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه القرآن ، ولم تمض فيه منك سنة ؟ قال : « اجمعوا له العالمين - أو قال العابدين - من المؤمنين ، فاجعلوه شورى بينكم ، ولا تقضوا فيه برأي واحد » .

(١) أي : ابن القيم رحمه الله تعالى .

وهذا غريب جداً من حديث مالك ، وإبراهيم البرقي وسليمان ليسا ممن
يحتج بهما .

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

وعن عمر : أنه لقي رجلاً فقال : ما صنعت ؟ قال : قضى علي وزيد بكذا ،
قال : لو كنت أنا . . لقضيت بكذا ، قال : فما منعك والأمر إليك ؟ قال : لو
كنت أردك إلى كتاب الله ، أو إلى سنة نبيه صلى الله عليه وسلم . . لفعلت ،
ولكنني أردك إلى رأيي ، والرأي مشترك ، فلم ينقض ما قال علي وزيد .

وذكر الإمام أحمد ، عن عبد الله بن مسعود أنه قال :

إن الله اطلع في قلوب العباد ، فرأى قلب محمد صلى الله عليه وسلم خير
قلوب العباد ؛ فاختره لرسالته .

ثم اطلع في قلوب العباد بعده ، فرأى قلوب أصحابه خير قلوب العباد ؛
فاخترهم لصحبته ، فما رآه المؤمنون حسناً . . فهو عند الله حسن ، وما رآه
المؤمنون قبيحاً . . فهو عند الله قبيح (١) .

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

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

يقول الأستاذ أبو منصور البغدادي في كتاب « الأصول الخمسة عشر » :
أربعة من الصحابة تكلموا في جميع أبواب الفقه ، وهم : علي ، وزيد ، وابن
عباس ، وابن مسعود .

(١) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (١/٤٩) .

وهؤلاء الأربعة متى أجمعوا على مسألة على قول . . فالأمة فيها مجمعة على قولهم ، غير مبتدع لا يعتد بخلافه .

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

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

وكل مسألة انفرد بها ابن مسعود . . تبعه علقمة ، والأسود ، وأبو أيوب^(١) .
وانتهى العلم بالأحكام الشرعية لسته من الصحابة : عمر بن الخطاب ، وزيد بن ثابت ، وأبي الدرداء ، وأبي ، وعبد الله بن مسعود ، وعلي ، قاله مسروق .

وأكثر الصحابة إفتاء على الإطلاق ابن عباس ، قاله أحمد .

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

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

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

قال ابن القيم في فضل من بلغ بعد الرسول :

(١) الزركشي في « البحر المحيط » (٤/٣٧٢) .

المكثرون من الفتيا :

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

قال أبو محمد ابن حزم : ويمكن أن يجمع من فتوى كل واحد منهم سفر ضخم .

قال : وقد جمع أبو بكر ، محمد بن موسى بن يعقوب ، ابن أمير المؤمنين المأمون . . فتيا عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في عشرين كتابا .
وأبو بكر محمد المذكور أحد أئمة الإسلام في العلم والحديث .

المتوسطون في الفتيا :

قال أبو محمد : والمتوسطون منهم فيما روى عنهم من الفتيا : أبو بكر الصديق ، وأم سلمة ، وأنس بن مالك ، وأبو سعيد الخدري ، وأبو هريرة ، وعثمان بن عفان ، وعبد الله بن عمرو بن العاصي ، وعبد الله بن الزبير ، وأبو موسى الأشعري ، وسعد ابن أبي وقاص ، وسلمان الفارسي ، وجابر بن عبد الله ، ومعاذ بن جبل .

فهؤلاء ثلاثة عشر ، يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم جزء صغير جداً ، ويضاف إليهم : طلحة ، والزبير ، وعبد الرحمن بن عوف ، وعمران بن حصين ، وأبو بكر ، وعبادة بن الصامت ، ومعاوية بن أبي سفيان .

المقلون من الفتيا :

والباقون منهم مقلون في الفتيا ، لا يروى عن الواحد منهم إلا المسألة والمسألان ، والزيادة اليسيرة على ذلك ، يمكن أن يجمع من فتيا جميعهم جزء

صغير فقط بعد التقصي والبحث ، وهم : أبو الدرداء ، وأبو اليسر ، وأبو سلمة المخزومي ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وسعيد بن زيد ، والحسن والحسين ابنا علي ، والنعمان^(١) .

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

وهنا مسألتان لهما علاقة بفقهاء الصحابة :

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

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

المسألة الأولى : عن العمل بأقوال الصحابة ومذاهب السلف :

قال الخطاب : (فرع : قال القرافي في « شرح المحصول » : قال إمام الحرمين : أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب الصحابة رضي الله عنهم ، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا ونظروا وبوّبوا ؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم لم يعتنوا بتهديب المسائل والاجتهاد وإيضاح طرق النظر ، بخلاف من بعدهم .

ثم قال القرافي : ورأيت للشيخ تقي الدين ابن الصلاح ما معناه : أن التقليد يتعين لهذه الأئمة الأربعة دون غيرهم ؛ لأن مذاهبهم انتشرت وانبسطت حتى ظهر فيها تقييد مطلقها ، وتخصيص عامها ، وشروط فروعها ، فإذا أطلقوا حكماً في موضع .. وجد مكملاً في موضع آخر ، وأما غيرهم .. فتنتقل عنه الفتاوى مجردة ، فلعل لها مكملاً أو مقيداً أو مخصصاً لو انضبط كلام قائله .. لظهر ، فيصير في تقليده على غير ثقة ، بخلاف هؤلاء الأربعة .

قال : وهذا توجيه حسن ، فيه ما ليس في كلام إمام الحرمين .

(١) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (١٢ / ١) .

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

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

وذكر البرزلي : أن ابن العربي سأل الغزالي عن قلد الشافعي مثلاً ، وكان مذهبه مخالفاً لأحد الخلفاء الأربعة أو غيرهم من الصحابة ، فهل له اتباع الصحابة ؛ لأنهم أبعد عن الخطأ ، ولقوله صلى الله عليه وسلم : « اقتدوا باللذين من بعدي ؛ أبي بكر ، وعمر » ؟

فأجاب : أنه يجب عليه أن يظن بالشافعي أنه لم يخالف الصحابي إلا للدليل أقوى من مذهب الصحابي ، وإن لم يظن هذا . . فقد نسب الشافعي للجهل بمقام الصحابي ، وهو محال ، وهذا سبب ترجيح مذهب المتأخرين على المتقدمين مع العلم بفضلهم عليهم ؛ لكون المتقدمين سمعوا الأحاديث آحاداً ، وتفرقوا في البلاد ، فاختلفت فتاويهم وأقضيتهم في البلاد ، وربما بلغتهم الأحاديث فوققوا عما أفتوا به وحكموا ، ولم يتفرغوا لجمع الأحاديث ؛ لاشتغالهم بالجهاد وتمهيد الدين ، فلما أنهى فتاويهم الناس إلى تابعي التابعين . . وجدوا الإسلام مستقراً ممهداً ، فصرفوا همهم إلى جمع الأحاديث ، ونظروا بعد الإحاطة بجميع مدارك الأحكام ، ولم يخالفوا ما أفتى به الأول إلا للدليل أقوى منه ، وهذا لم يسم في المذاهب بكرياً ولا عمرياً (١) .

(١) الخطاب في « مواهب الجليل في شرح مختصر خليل » (٣٠ / ١) مطبعة السعادة مصر .

أما ابن القيم : فكان له رأي يختلف عن ذلك عندما يقول : (القول في جواز الفتوى بالآثار السلفية والفتاوى الصحابية ، وأنها أولى بالأخذ بها من آراء المتأخرين وفتاويهم ، وأن قربها إلى الصواب بحسب قرب أهلها من عصر الرسول صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله ، وأن فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين ، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين ، وهلم جراً ، وكلما كان العهد بالرسول أقرب . . كان الصواب أغلب ، وهذا حكم بحسب الجنس لا بحسب كل فرد فرد من المسائل ، كما أن عصر التابعين وإن كان أفضل من عصر تابعيهم ، فإنما هو بحسب الجنس ، لا بحسب كل شخص شخص ، ولكن المفضلون في العصر المتقدم أكثر من المفضلين في العصر المتأخر ، وهكذا الصواب في أقوالهم أكثر من الصواب في أقوال من بعدهم ؛ فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين .

ولعله لا يسع المفتي والحاكم عند الله أن يفتي ويحكم بقول فلان وفلان من المتأخرين من مقلدي الأئمة ، ويأخذ برأيه وترجيحه ، ويترك الفتوى والحكم بقول البخاري ، وإسحاق بن راهويه ، وعلي بن المدني ، ومحمد بن نصر المروزي ، وأمثالهم ، بل يترك قول ابن المبارك ، والأوزاعي ، وسفيان الثوري ، وسفيان بن عيينة ، وحمام بن زيد ، وحمام بن سلمة ، وأمثالهم ، بل لا يلتفت إلى قول ابن أبي ذئب ، والزهري ، والليث بن سعد ، وأمثالهم ، بل لا يعد قول سعيد بن المسيب ، والحسن ، والقاسم ، وسالم ، وعطاء ، وطاوس ، وجابر بن زيد ، وشريح ، وأبي وائل ، وجعفر بن محمد ، وأضرابهم ، مما يسوغ الأخذ به ، بل يرى تقديم قول المتأخرين من أتباع من قلده على فتوى أبي بكر الصديق ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ، وابن مسعود ، وأبي بن كعب ، وأبي الدرداء ، وزيد بن ثابت ، وعبدالله بن عباس ، وعبدالله بن الزبير ، وعبادة بن الصامت ، وأبي موسى الأشعري ، وأضرابهم ،

فلا يدري ما عذره غداً عند الله إذا سوى بين أقوال أولئك وفتاويهم ، وأقوال هؤلاء وفتاويهم ، فكيف إذا رجحها عليها؟! فكيف إذا عين الأخذ بها حكماً وإفتاء؟! ومنع الأخذ بقول الصحابة ، واستجاز عقوبة من خالف المتأخرين لها ، وشهد عليه بالبدعة والضلالة ، ومخالفة أهل العلم ، وأنه يكيد الإسلام؟! تالله ؛ لقد أخذ بالمثل المشهور : (رمتني بدائها وانسلت) . وسمى ورثة الرسول باسمه هو ، وكساهم ثوبه ، ورماهم بدائه ، وكثير من هؤلاء يصرخ ويصيح ، ويقول ويعلن : أنه يجب على الأمة كلهم الأخذ بقول من قلده ديننا ، ولا يجوز الأخذ بقول أبي بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ، وغيرهم من الصحابة! وهذا كلام من أخذ به وتقلده . . ولاه الله ما تولى ، ويجزيه عليه يوم القيامة الجزاء الأوفى ، والذي ندين الله به ضد هذا القول ، والرد عليه فنقول :

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

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

وهذه جملة لا يعرف تفصيلها إلا من له خبرة واطلاع على ما اختلف فيه الصحابة ، وعلى الراجح من أقوالهم ، ويكفي في ذلك معرفة رجحان قول الصديق في الجد والإخوة ، وكون الطلاق الثلاث بضم واحد مرة واحدة ، وإن تلفظ فيه بالثلاث ، وجواز بيع أمهات الأولاد ، وإذا نظر العالم المنصف في أدلة هذه المسائل من الجانبين . . تبين له أن جانب الصديق أرجح ، وقد تقدم بعض

ذلك في مسألة الجد ، والطلاق الثلاث بضم واحد ، ولا يحفظ للصدیق خلاف نص واحد أبداً ، ولا يحفظ له فتوى ولا حكم ومأخذهما ضعيف أبداً ، وهو التحقيق لكون خلافته خلافة نبوة (١) .

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

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

فما الاختلاف ؟ وكيف يكون رحمة وسعة ؟

الاختلاف : هو التباين في الرأي ، والمغايرة في الرؤى ، وقد ورد فعل الاختلاف كثيراً في القرآن الكريم ، قال تعالى : ﴿ فَأَخْلَفَ الْأَخْرَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا أَخْلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمُوهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ .

والاختلاف قد يوحى بشيء من التكامل والتناغم كما في قوله تعالى ﴿ فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴾ * وَمِنَ النَّاسِ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ * .

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

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

هذه الإيحاءات والظلال جعلتنا نرشد كلمة الاختلاف لكي تكون مقدمة

(١) ابن قيم الجوزية في « إعلام الموقعين » (٤/٩٠) .

للتفاهم والتكامل على كلمة الخلاف ، وإن كان العلماء يستعملون كلتا الكلمتين لتأدية نفس المعنى ؛ باعتبارهما من المترادف ، فتعاوران وتتعاقدان .

الكلمات ذات العلاقة :

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

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

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

يقول العلامة ابن القيم : (فإذا كان الاختلاف على وجه لا يؤدي إلى التباين والتحزب ، وكل من المختلفين قصده طاعة الله ورسوله . . لم يضر ذلك الاختلاف ؛ فإنه أمر لا بد منه في الشأ الإنسانية ؛ لأنه إذا كان الأصل واحداً ، والغاية المطلوبة واحدة ، والطريقة المسلوكة واحدة . . لم يكدر يقع اختلاف ، وإن وقع . . كان اختلافاً لا يضر ، كما تقدم من اختلاف الصحابة)^(١) .

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

وبيان كون الاختلاف المذكور رحمة : ما روي عن القاسم بن محمد قال : لقد نفع الله باختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمل ، لا يعمل العامل بعلم رجل منهم إلا رأى أنه في سعة .

(١) ابن القيم في « الصواعق المرسله » (٥١٩ / ٢) .

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

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

ومعنى هذا أنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه ؛ لأنهم لو لم يفتحوه . . . لكان المجتهدون في ضيق ؛ لأن مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة - كما تقدم - فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على ظنونهم مكلفين باتباع خلافهم ، وهو نوع من تكليف ما لا يطاق ، وذلك من أعظم الضيق ، فوسع الله على الأمة بوجود الخلاف الفروعى فيهم ، فكان فتح باب للأمة للدخول في هذه الرحمة ، فكيف لا يدخلون في قسم من رحم ربك ، فاختلفهم في الفروع كاتفاقهم فيها ، والحمد لله (١) .

قال ابن عابدين في تعليقه على قول صاحب « الدر المختار » : (وعلم بأن الاختلاف من آثار الرحمة ، فمهما كان الاختلاف أكثر . . . كانت الرحمة أوفر) : (وهذا يشير إلى الحديث المشهور على ألسنة الناس ، وهو : « اختلاف أمتي رحمة » ، قال في « المقاصد الحسنة » : رواه البيهقي بسند منقطع عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بلفظ : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « مهما أوتيتم من كتاب الله . . . فالعمل به ، لا عذر لأحد في تركه ، فإن لم يكن في كتاب الله . . . فسنة مني ماضية ، فإن لم تكن سنة مني . . . فما قال أصحابي ، إن

(١) الشاطبي في « الاعتصام » (١٧٠ / ٢) .

أصحابي بمنزلة النجوم في السماء ، فأيما أخذتم به . . اهتديتم ، واختلاف أصحابي لكم رحمة » .

وأورده ابن الحاجب في « المختصر » بلفظ : « اختلاف أمتي رحمة للناس » .

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

ونقل السيوطي عن عمر بن عبد العزيز أنه كان يقول : ما سرني أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا ؛ لأنهم لو لم يختلفوا . . لم تكن رخصة .

وأخرج الخطيب : أن هارون الرشيد قال لمالك بن أنس : يا أبا عبد الله ؛ نكتب هذه الكتب - يعني مؤلفات الإمام مالك - ونفرقها في آفاق الإسلام لنحمل عليها الأمة ؟ قال : يا أمير المؤمنين ؛ إن اختلاف العلماء رحمة من الله تعالى على هذه الأمة ، كل يتبع ما صحَّ عنده ، وكلهم على هدى ، وكل يريد الله تعالى . وتماهه في « كشف الخفاء ومزيل الإلباس » (١) .

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

فقد قال قتادة : من لم يعرف الاختلاف . . لم يشم أنفه الفقه .

وعن هشام بن عبيد الله الرازي : من لم يعرف اختلاف الفقهاء . . فليس بفقهاء .

وعن عطاء : لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس .

(١) ابن عابدين في « رد المحتار » (١/٤٦-٤٧) .

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

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

ولتوضيح تسوية الاختلاف وآدابه وأسبابه : نقول : إن الاختلاف بين أهل الحق سائغ وواقع ، وما دام في حدود الشريعة وضوابطها . فإنه لا يكون مذموماً ، بل يكون ممدوحاً ، ومصدراً من مصادر الإثراء الفكري ، ووسيلة للوصول إلى القرار الصائب ، وما مبدأ الشورى الذي قرره الإسلام إلا تشريعاً لهذا الاختلاف الحميد ، ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ ، فكم كان النبي صلى الله عليه وسلم يستشير أصحابه ، ويستمع إلى آرائهم ، وتختلف وجهات نظرهم في تقرير المضي في حملة بدر ، ونتائج المعركة ، وكان الاختلاف أيضاً من الموقف من الأسرى .

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

وقد يقر النبي صلى الله عليه وسلم كلاً من المختلفين على رأيه الخاص ، بدون أن يبدي أي اعتراض أو ترجيح ؛ كما في مسألة أمره عليه الصلاة والسلام بصلاة العصر في بني قريظة ، فقد صلاها بعضهم بالمدينة ، ولم يصلها البعض الآخر إلا وقت صلاة العشاء ، ولم يعنف أحداً منهم كما جاء في « الصحيحين »^(١) .

وفي السفر كان منهم المفطر والصائم ، وما عاب أحد على أحد كما جاء في « الصحيح »^(٢) حتى في الاختلاف في القراءة في حديث ابن مسعود ، وحديث عمر ، وأبي بن كعب . . .

(١) البخاري (٨٩٤) ، مسلم (٣٣١٧) .

(٢) البخاري (١٨١١) ، مسلم (١٨٨٤) .

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

وبعد عليه الصلاة والسلام كانت بينهم اختلافات حسمت أحياناً كثيرة
 بالاتفاق ؛ كما في اختلافهم حول الخليفة بعده صلى الله عليه وسلم .

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

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

وقصة الأراضي المفتوحة هل تصير خراجية أم توزع على الغانمين .

وقصة عائشة وابن عباس في رؤيته عليه الصلاة والسلام للباري جل وعلا .

وبين عائشة وبين الصحابة في سماع الموتى .

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

واختلاف ابن مسعود وأبي موسى الأشعري في مسألة إرضاع الكبير ؛ حيث
 رآه الأول غير مؤثر ، وراءه الثاني مؤثراً .

واختلاف أبي هريرة وابن عباس في الوضوء مما مست النار ؛ حيث أوجبه
 الأول ، ولم يوجبه الثاني .

واختلاف عمر مع أبي عبيدة في دخول الأرض التي بها وباء ؛ حيث رأى عمر

الامتناع من دخولها ، ورأى أبو عبيدة الإقدام عليها قبل أن يخبرهما عبد الرحمن بن عوف بالحديث .

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

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

وموضوعات الاختلاف كثيرة جداً ، ولكنها تحسم بالتراضي أحياناً ، ويسجل لعمر رضي الله عنه كثرة رجوعه إلى آراء إخوانه من الصحابة ، واعترافه أمام الملاء بذلك قائلاً أحياناً : امرأة أصابت ورجل أخطأ .

وتأصيله للقاعدة الذهبية وهي : (أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد) ، وهي قاعدة تبنها العلماء فيما بعد ، فأمضوا أحكام القضاة التي تخالف رأيهم واجتهادهم ؛ حرصاً على مصلحة إنهاء الخصومات وحسم المنازعات ، وهي مصلحة مقدمة في سلم الأوليات على الرأي المخالف الذي قد يكون صاحبه مقتنعاً به .

أقوال العلماء في الاختلاف :

يقول الحافظ ابن رجب : (ولما كثر اختلاف الناس في مسائل الدين وكثر تفرقهم . . . كثر بسبب ذلك تباغضهم وتلاعنهم ، وكل منهم يظن أنه يبغض الله ، وقد يكون في نفس الأمر معذوراً ، وقد لا يكون معذوراً ، بل يكون متبعاً لهواه ، مقصراً في البحث عن معرفة ما يبغض ، فإن كثيراً كذلك إنما يقع لمخالفة متبوع يظن أنه لا يقول إلا الحق ، ولهذا الظن قد يخطيء ويصيب ، وقد يكون الحامل على الميل إليه مجرد الهوى والألفة أو العادة ، وكل هذا يقدر في أن يكون هذا

البغض لله ، فالواجب على المسلم أن ينصح لنفسه ويتحرز في هذا غاية التحرز ، وما أشكل منه فلا يدخل نفسه فيه ؛ خشية أن يقع فيما نهى عنه من البغض المحرم .

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

وأما هذا التابع . . . فقد شاب انتصاره لما يظن أنه الحق إرادة علو متبوعه وظهور كلمته ، وأنه لا ينسب إلى الخطأ ، وهذه دسيئة تقدح في قصده الانتصار للحق ، فافهم هذا ، فإنه مهم عظيم ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) انتهى كلام الحافظ ، وهو كلام في غاية الفضل .

قال الشافعي : ألا يستقيم أن نكون إخواناً وإن لم نتفق في مسألة ؟!

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

من آداب الاختلاف :

١- احترام رأي المخالف :

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

٢- عدم التجريح في المختلف معه :

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

٣- إنصاف المخالف :

لقد كان الذهبي مثال العالم المتفتح المنصف الذي لا يتعصب لأتباع مذهبه ؛ فقد قال الذهبي عن الشيخ عبد الستار المقدسي الحنبلي رحمه الله تعالى : (إنه قل من سمع منه ؛ لأنه كان فيه زعارة ، وكان فيه غلو في السنة) وقال عنه : (وعني بالسنة وجمع فيها ، وناظر الخصوم وكفرهم ، وكان صاحب حزبية وتحرق على الأشعرية ، فرموه بالتجسيم ، ثم كان منابذاً لأصحابه الحنابلة ، وفيه شراسة أخلاق مع صلاح ودين يابس) .
لقد اعتبر الذهبي ذلك حزبية غير مرغوبة .

ويدعو الذهبي إلى الإنصاف ، فقد قال عن القاضي أبي بكر بن العربي : (لم ينصف القاضي أبو بكر رحمه الله شيخ أبيه في العلم ، ولا تكلم فيه بالقسط ، وبالغ في الاستخفاف به ، وأبو بكر على عظمته في العلم . لا يبلغ رتبة أبي محمد ولا يكاد ، فرحمهما الله وغفر لهما)^(١) .

ثم يعتذر الذهبي عن الظاهرية قائلاً : (ثم ما تفردوا به هو شيء من قبيل مخالفة الإجماع الظني ، وتندر مخالفتهم الإجماع القطعي)^(٢) .
ثم ذكر أنهم ليسوا خارجين عن الدين .

وقال عنهم : (وفي الجملة : فداوود بن علي بصير بالفقه ، عالم بالقرآن ، حافظ للأثر ، رأس في المعرفة ، من أوعية العلم ، له ذكاء خارق ، وفيه دين

(١) الذهبي في « سير أعلام النبلاء » (١٨/١٩٠) ، وأبو محمد هو ابن حزم .

(٢) المرجع السابق (١٣/١٠٤) .

متين ، وكذلك فقهاء الظاهرية جماعة لهم علم باهر وذكاء قوي ، فالكمال عزيز ، والله الموفق (١) .

وقال : (كل فرقة تتعجب من الأخرى ، ونرجو لكل من بذل جهده في تطلب الحق أن يغفر له من هذه الأمة المرحومة) (٢) .

ويقول ابن تيمية : (وأمرنا بالعدل والقسط ، فلا يجوز لنا إذا قال يهودي أو نصراني - فضلاً عن الرافضي - قولاً فيه حق . . أن نتركه أو نرده كله) (٣) .

وقال أيضاً : (الاعتصام بالجماعة والائتلاف من أصول الدين ، والفرع المتنازع فيه من الفروع الخفية ، فكيف يقدر في الأصل بحفظ الفرع !؟) (٤) .

٤- عدم المعاداة بين المختلفين في الاجتهاد ؛ لأن العداوة اتباع للهوى :

فيدخل الخلل في الموالة والمعاداة حين يكون الاتباع للهوى ، وحيثما وجد التفرق كان مبعثه الهوى ؛ لأن أصل الاختلاف الاجتهادي لا يقتضي الفرقة والعداوة ، وقد جعل الشاطبي هذا الأصل مقياساً لضبط ما هو من أمر الدين وما ليس منه فقال : (فكل مسألة حدثت في الإسلام فاختلفت الناس فيها ، ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضاء ولا فرقة . . علمنا أنها من مسائل الإسلام ، وكل مسألة طرأت ، فأوجبت العداوة والتنافر والتنازير والقطيعة . . علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء ، وأنها التي عنى رسول الله صلى الله عليه وسلم بتفسير الآية ، وهي قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا ﴾ فيجب على كل ذي دين وعقل أن يجتنبها ، فإذا اختلفوا وتقاطعوا . . كان ذلك بحدوث أحدثه من اتباع الهوى ، وهو ظاهر في أن الإسلام يدعو إلى الألفة والتحاب

(١) المرجع السابق (١٠٨/١٣) .

(٢) المرجع السابق (١٧٢/٢٢) .

(٣) ابن تيمية في « منهاج السنة النبوية » (٣٤٢/٢) .

(٤) ابن تيمية في « الفتاوى » (٢٥٤/٢٢) .

والتراحم والتعاطف ، فكل رأي أدى إلى خلاف ذلك . . فخارج عن الدين (١) .
ووصف الشيخ تقي الدين بن تيمية من يوالي موافقه ، ويعادي مخالفه ،
ويكفر ويفسق مخالفه دون موافقه في مسائل الآراء والاجتهادات ، ويستحل قتال
مخالفه . . بأنه من أهل التفرق والاختلاف (٢) .

٥- موافقة المخالف تقديماً لمصلحة الألفة :

فيرى ابن تيمية ترك بعض المستحبات تأليفاً قائلاً : (لأن مصلحة التأليف في
الدين أعظم من مصلحة فعل مثل هذا ، كما ترك النبي صلى الله عليه وسلم تغيير
بناء البيت ؛ لما في إبقائه من تأليف القلوب .

وأنكر ابن مسعود على عثمان رضي الله عنهما إتمام الصلاة في السفر ، ثم
صلى خلفه متمماً وقال : الخلاف شر (٣) .

٦- أن تظن بالمخالف خيراً وأن تذكر محاسنه :

رأي النووي في الطائفة المنصورة : (ويحتمل أن هذه الطائفة تفرقت بين
أنواع المؤمنين ، منهم شجعان مقاتلون ، ومنهم فقهاء ، ومنهم محدثون ،
ومنهم زهاد ، وأمرون بالمعروف وناهون عن المنكر ، ومنهم أهل أنواع أخرى
من أهل الخير ، ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين ، بل قد يكونون متفرقين في أقطار
الأرض (٤) .

ويقول الذهبي في « ميزان الاعتدال » من ترجمة الحافظ أبي نعيم
الأصفهاني : (كلام الأقران بعضهم في بعض لا يعاب به ، ولا سيما إذا لاح لك
أنه لعداوة ، أو لمذهب ، أو لحسد لا ينجو منه إلا من عصم الله ، وما علمت أن

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٤/١٨٧) .

(٢) ابن تيمية في « الفتاوى » (٧/٣٤٩) .

(٣) المرجع السابق (٢٢/٤٠٧) .

(٤) النووي في « شرح صحيح مسلم » (١٣/٦٧) .

عصراً من الأعصار سلم أهله من ذلك سوى الأنبياء والصدّيقين (١) .

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

٧- أن تعذر المخالف بالاجتهاد :

يقول ابن تيمية عن الأئمة : (فليس أحد منهم يخالف حديثاً صح عن النبي صلى الله عليه وسلم عمداً ، فلا بُد له من عذر في تركه) مضيفاً : (وجميع الأعدار ثلاثة أصناف : أحدها : عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك ، والثالث : اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ) (٢) .

وعذر المقلد بتقليد المجتهد ، فيقول ابن عبد البر : (ولم يختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها) (٣) .

ويقول ابن تيمية : (وتقليد العاجز عن الاستدلال للعالم يجوز عند الجمهور) (٤) .

ويقول ابن القيم : (فالعامي لا مذهب له ؛ لأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر واستدلال) (٥) .

٨- العذر باختلاف العلماء :

عدم الإنكار في مسائل الاختلاف ومسائل الاجتهاد ، يقول ابن القيم : (إذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع وللاجتهاد فيها مساغ . . لم ينكر على من عمل فيها مجتهداً أو مقلداً) (٦) .

(١) الذهبي في « ميزان الاعتدال » (٢٥١ / ١) .

(٢) المرجع السابق (٢٣٢ / ٢٠) .

(٣) ابن عبد البر في « جامع بيان العلم وفضله » (ص ٩٨٩) .

(٤) المرجع السابق (٢٦٢ / ١٩) .

(٥) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (٢٦٢ / ٤) .

(٦) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (٣٦٥ / ٣) .

ويقول العز بن عبد السلام : (من أتى شيئاً مُختلفاً في تحريمه إن اعتقد تحليله . . لم يجز الإنكار عليه إلا أن يكون مأخذ المحلل ضعيفاً)^(١) .

ويقول إمام الحرمين : (ثم ليس للمجتهد أن يعترض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موقع الخلاف ؛ إذ كل مجتهد في الفروع مصيب عندنا ، ومن قال : إن المصيب واحد . . فهو غير متعين عنده ، فيمتنع زجر أحد المجتهدين الآخر على المذهبين)^(٢) .

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

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

وقال : وهذا الذي يعجبني ، والسنة ببلدنا .

قال محمد بن رشد : قوله : « لم تكن فتيا الناس أن يقال هذا حلال وهذا حرام » معناه : فيما يرون باجتهادهم أنه حلال أو حرام ؛ إذ قد يخالفهم غيرهم من العلماء في اجتهادهم ؛ فإذا قال المجتهد فيما يراه باجتهاده حلالاً أو حراماً : إنه حلال أو حرام . . أو هم السامع بأنه حلال أو حرام عند الجميع ، فيحتاج إلى أن يقيد قوله بأن يقول : هو حلال عندي ، أو حرام عندي .

وهذا على القول بأن كل مجتهد مصيب للحق عند الله في حق اجتهاده ، وأما على مذهب من يرى أن الحق في واحد ، وأن المجتهد قد يخطئه وقد يصيبه . . فلا يصح له أن يقول فيما يؤديه إليه اجتهاده من تحليل أو تحريم : هذا حلال أو

(١) العز بن عبد السلام في « قواعد الأحكام » (١٠٩/١) .

(٢) إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص ٣١٢) .

حرام بحال ، إذ لا يدري على مذهبه لعله عند الله بخلاف ما قاله ، فالصواب أن يقول : أرى هذا مباحاً ، أو أراه محظوراً فيما تعبدني الله به في خاصة نفسي وأن أفتي به .

وإن علم أن السائل يكتفي منه بأن يقول له فيما يرى أنه لا يحل له : أكره هذا ، ولم أكن لأصنع هذا ، ويكف بذلك عن استباحة ذلك الشيء . . . ساغ له أن يقتصر على ذلك القول فيه ، وبالله التوفيق (١) .

أسباب الاختلاف :

إن أسباب الاختلاف بعضها يرجع إلى فطرة البشر ، وإلى طبيعة الأدلة ؛ فمن الأول ما يقول فيه ابن القيم : (وقوع الاختلاف بين الناس أمر ضروري لا بد منه ؛ لتفاوت أغراضهم وأفهامهم وقوى إدراكهم ، ولكن المذموم بغي بعضهم على بعض وعدوانه) .

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

- ١- اختلاف في دلالات الألفاظ وضوحاً وغموضاً ، واعتباراً ورداً .
 - ٢- اختلاف في أدلة معقول النص التي ترجع إلى مقاصد الشريعة قبولاً ورفضاً
 - ٣- اختلاف في وسائل ثبوت النصوص الشرعية ودرجات الثبوت .
 - ٤- اختلاف في ترتيب الأدلة عند التعارض قوة وضعفاً .
- فهذه العناوين الأربعة يرجع إليها اختلاف العلماء ، وقد ذكر ابن السيد ثمانية أسباب لاختلاف العلماء .

أحدها : الاشتراك الواقع في الألفاظ واحتمالها للتأويلات ، وجعله ثلاثة أقسام :

(١) ابن رشد في « البيان والتحصيل » (١٨ / ٣٣٩) .

- اشتراك في موضوع اللفظ المفرد ؛ كالقراء ، و (أو) في آية الحراة .

- اشتراك في أحواله العارضة في التصريف ؛ نحو : ﴿ وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا

شَهِيدٌ ﴾ .

- اشتراك من قبل التركيب ؛ نحو : ﴿ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾ ﴿ وَمَا قَنَلُوهُ

يَقِينًا ﴾ .

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

- ما يرجع إلى اللفظ المفرد ؛ نحو حديث النزول ، و ﴿ اللَّهُ نُورٌ أَلْسَمَوَاتٍ

وَالْأَرْضِ ﴾ .

- وما يرجع إلى أحواله ؛ نحو : ﴿ بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾ قلت : ولم يبين

وجه الخلاف ، ولعله يشير إلى الاحتمال القائم بين أن يكون الإسناد مجازياً حيث

أسند المكر إلى الليل والنهار لعلاقة الظرفية ، وبين أن يكون المسند إليه محذوفاً

تقديره : بل مكرم بنا في الليل والنهار ، على حذف المضاف إليه . . .

- وما يرجع إلى جهة التراكيب ؛ كإيراد الممتنع بصورة الممكن ، ومنه :

« لئن قدر الله علي . . . » الحديث .

وأشبه ذلك مما يورد من أنواع الكلام بصورة غيره ؛ كالأمر بصورة الخبر ،

والمدح بصورة الذم ، والتكثير بصورة التقليل ، وعكسها .

الثالث : دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه ؛ كحديث الليث بن

سعد مع أبي حنيفة ، وابن أبي ليلى ، وابن شبرمة . . في مسألة البيع

والشرط^(١) ، وكمسألة الجبر والقدر والاكْتِسَاب .

الرابع : دورانه بين العموم والخصوص نحو ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ

الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ .

(١) انظر « الموافقات » (٢٠٥ / ٥) تحقيق أبو عبيدة مشهور آل سلمان .

الخامس : اختلاف الرواية ، وله ثمان علة .

السادس : جهات الاجتهاد والقياس .

السابع : دعوى النسخ وعدمه .

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

هذه تراجم ما أورد ابن السيد^(١) .

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

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

وإذا كان على هذا الوجه .. فالخلاف معتد به بخلاف الوجه الأول^(٢) .

وأما الحافظ ابن رجب .. فقد قال عن أسباب الخلاف :

منها : أنه قد يكون النص عليه خفياً ، لم ينقله إلا قليل من الناس ، فلم يبلغ جميع حملة العلم .

ومنها : أنه قد ينقل فيه نصان ؛ أحدهما : بالتحليل ، والآخر : بالتحريم ، فيبلغ طائفة منهم أحد النصين دون الآخر ، فيتمسكون بما بلغهم ، أو يبلغ النصان معاً من لا يبلغه التاريخ .. فيقف لعدم معرفته بالناسخ .

(١) الشاطبي في «الموافقات» (٤/٢١١) .

(٢) الشاطبي في «الموافقات» (٤/١٧٣) .

ومنها : ما ليس فيه نص صريح ، وإنما يؤخذ من عموم أو مفهوم أو قياس ، فتختلف أفهام العلماء في هذا كثيراً .

ومنها : ما يكون فيه أمر أو نهي ، فتختلف أفهام العلماء في حمل الأمر على الوجوب أو الندب ، وفي حمل النهي على التحريم أو التنزيه^(١) .

وأرفع أنواع الاختلاف : ما كان بين الصحابة ، يقول ابن عبد البر : (في هذا الحديث دليل على أن الاختلاف في الأفعال والأقوال والمذاهب كان في الصحابة موجوداً ، وهو عند العلماء أصح ما يكون في الاختلاف إذا كان بين الصحابة ، وأما ما أجمع عليه الصحابة واختلف فيه من بعدهم . . فليس اختلافهم بشيء ، وإنما وقع الاختلاف بين الصحابة بالتأويل المحتمل فيما سمعوه أو رأوه ، أو فيما انفرد بعلمه بعضهم دون بعض ، أو فيما كان منه صلى الله عليه وسلم على طريق الإباحة في فعله لشيئين مختلفين في وقته ، وفي هذا الحديث دليل على أن الحجة عند الاختلاف سنة ، وأنها حجة على من خالفها ، وليس من خالفها عليها حجة)^(٢) .

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

(١) ابن رجب في « جامع العلوم والحكم » (١٣١ / ١) .

(٢) ابن عبد البر في « الإستدكار » (١٠٥ / ١١) .

أهل حين استقلت به ناقته ، ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما وقف على شرف البيداء . . أهل ، وأدرك ذلك منه أقوام ؛ فقالوا : إنما أهل على شرف البيداء . (١) .

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

ومن أمثلة الاختلاف في دلالات الألفاظ :

التردد بين الحقيقة الشرعية والحقيقة الوضعية ؛ فيقدم أبو حنيفة الحقيقة الشرعية للصوم في حديث عائشة في الصحيح ؛ عندما سأل عليه الصلاة والسلام : « هل عندكم من طعام ؟ » فقالت عائشة : لا ، فقال : « إني صائم » . وذلك في وسط النهار .

فيقول أبو حنيفة : إنه أحدث الصوم الآن ؛ لأن صوم التطوع لا يحتاج إلى تبيت النية الذي ورد في حديث ابن ماجه : « لا صيام لمن لم ينتبه من الليل » . وقال مالك : إن الصوم لغوي ؛ فمعنى (إني صائم) أي : إني إذن صائم ؛ أي : ممسك عن الأكل ، فقد قال الحقيقة الوضعية .

بين الظاهر وبين التأويل :

في الحديث الصحيح « الجار أحق بسقبة » أي : بعموده ، وهو كناية . فقال الثلاثة : إن الجار هنا يراد به الشريك ؛ للحديث الصحيح أيضاً : « فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق . . فلا شفعة » (٢) .

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

(١) المرجع السابق (١٠٣/١١) .

(٢) البخاري (٢٢٥٧) باب الشفعة .

ويأخذ الحنفية بحديث : « الأيم أحق بنفسها من وليها » ، ويتأولون حديث : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها . . فنكاحها باطل » .

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

وتأول الحنفية حديث غيلان بن سلمة الذي فيه : « أمسك منهن أربعاً ، وفارق سائرهن » . . بأن معنى (أمسك منهن أربعاً) أي : اعقد عليهن ، بينما يرى الجمهور : إبقاء الحديث على ظاهره الذي يعني استمرار النكاح ، بين اعتبار مفهوم المخالفة - دليل الخطاب - وعدم اعتباره ، والحنفية لا يقولون بدليل الخطاب أصلاً .

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

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

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

* * *

الفصل الثاني

في تعريف المفتي ، والمفتي به في المذاهب الأربعة

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

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

ثم مقاصد الكتاب يحصرها فصول :

فصل في

في صفات المفتي والأوصاف التي يشترط اجتماعها لها

وقد عدّ الأستاذ فيه أربعين خصلة ، ونحن نذكر ذلك في عبارات وجيزة فنقول :

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

وينبغي أن يكون المفتي عالماً باللغة ؛ فإنّ الشريعة عربية ، وإنما يفهم أصولها من الكتاب والسنة من يفهمه يعرف اللغة ، ثم لا يشترط أن يكون غواصاً

في بحور اللغة متعمقاً فيها ؛ لأن ما يتعلق بمآخذ الشريعة من اللغة محصور مضبوط .

وقد قيل : لا غريب في القرآن من اللغة ، ولا غريب في اللغة ، إلا والقرآن يشتمل عليه ؛ لأن إعجاز القرآن في نظمه ، وكما لا يشترط معرفة الغرائب . لا نكتفي بأن يعول في معرفة ما يحتاج إليه على الكتاب ؛ لأن اللغة استعارات وتجاوزات ، قد يوافق ذلك مآخذ الشريعة ، وقد يختص به العرب بمذاق ينفردون به في فهم النظم والسياق ، ومراجعة كتب اللغة تدل على ترجمة الألفاظ ، فأما ما يدل على النظم والسياق . . فلا .

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

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

ومعرفة الناسخ والمنسوخ لا بد منه .

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

وعلم التواريخ مما تمس الحاجة إليه في معرفة الناسخ والمنسوخ .

وعلم الحديث ، والميز بين الصحيح والسقيم ، والمقبول والمطعون .

وعلم الفقه ؛ وهو معرفة الأحكام الثابتة المستقرة الممهدة .

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

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

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

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

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

ويشترط أن يكون المفتي عدلاً ؛ لأن الفاسق وإن أدرك .. فلا يصلح قوله للاعتماد كقول الصبي^(١) .

قال في « الدر المختار » : (المفتي عند الأصوليين : هو المجتهد ، أما من يحفظ أقوال المجتهد .. فليس بمفتٍ ، وفتواه ليست بفتوى ، بل هو ناقل)^(٢) .
وأصل المفتي في اصطلاح علماء الأصول - كما في تحرير الكمال - : هو المجتهد المطلق ، وهو الفقيه .

قال الصيرفي : هو موضوع لمن قام للناس بأمر دينهم ، وعلم عموم القرآن وخصوصه ، وناسخه ومنسوخه ، وكذلك السنن والاستنباط ، ولم يوضع لمن علم مسألة وأدرك حقيقتها .

(١) إمام الحرمين في « البرهان » (٢ / ١٣٣٠) .

(٢) ابن عابدين في « رد المختار » (٤ / ٣٠٦) .

وقال ابن السمعاني : هو من استكمل فيه ثلاثة شرائط : الاجتهاد ،
والعدالة ، والكف عن الترخيص والتساهل^(١) .

ولكن بعض العلماء في العصور المتأخرة عزفوا عن اشتراط الاجتهاد في
الفتوى ؛ فقال السبكي فيمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد المطلق : الاجتهاد مراتب :
إحداها : أن يصل إلى درجة الاجتهاد المقيد ، فيستقل بتقدير مذهب إمام
معين ، ويتخذ نصوصه أصولاً يستنبط منها نحو ما يفعله بنصوص الشارع ،
وهذه صفة أصحاب الوجوه ، والذي أظنه : قيام الإجماع على جواز فتيا
هؤلاء ، وأنت ترى علماء المذهب ممن وصل إلى هذه الرتبة : هل منعهم أحد
من الفتوى ، أو منعوا هم أنفسهم منها ؟

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

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

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

(١) الشوكاني في « إرشاد الفحول » (ص ٨٧٣) .

وقد أشار في «مراقي السعود» إلى ذلك بقوله :

بَدَلُ الْفَقِيهِ الْوُسْعَ أَنْ يُحْصَلَ ظَنًّا بِأَنَّ ذَاكَ حَتْمٌ مَثَلًا
وَذَاكَ مَعَ مُجْتَهِدٍ رَدِيفٌ وَمَا لَهُ يُحَقِّقُ التَّكْلِيفُ

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

ومن تجوز له الفتوى : المجتهد المطلق ، والمجتهد المقيد ؛ مجتهد مذهب
كان أو مجتهد فتيا ، وغير المجتهد إذا كان عالماً بالأصول أو جاهلاً لها بشرطه
الآتي (١) .

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

هَذَا هُوَ الْمُطْلَقُ وَالْمُقَيَّدُ مُسْفِلَ الرُّتْبَةِ عَنْهُ يُوجَدُ
مُلْتَزِمٌ أَصُولَ ذَاكَ الْمُطْلَقِ فَلَيْسَ يَغْدُوهَا عَلَى الْمُحَقِّقِ
مُجْتَهِدُ الْمَذْهَبِ مَنْ أَصُولُهُ مَنْصُوصَةٌ أَوْ لَا حَوِيٌّ مَعْقُولُهُ
وَشَرْطُهُ التَّخْرِيجُ لِأَحْكَامِ عَلَى نِصْوَصِ ذَلِكَ الْإِمَامِ
مُجْتَهِدِ الْفَتَاوَى الَّذِي يُرْجَعُ قَوْلًا عَلَى قَوْلٍ وَذَاكَ أَرْجَحُ
لِجَاهِلِ الْأَصُولِ أَنْ يُفْتِيَ بِمَا نَقَلَ مُسْتَوْفَى فَقَطْ وَأَمَّا (٢)

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

ذلك حال تطور نظرهم إلى المفتي ؛ من مجتهد مطلق ؛ إلى مجتهد مذهب
أو فتوى ، إلى فقيه النفس حافظ متبحر في الإطلاع على الروايات ، عارف

(١) سيدي عبد الله في «نشر البنود على مراقي السعود» (٢/٣١٥) .

(٢) المرجع السابق (٢/٣٢١) .

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

ونعني بالتخريج : القول في المسألة لا نصّ فيها للإمام بمثل قوله في مسألة
تساويها إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعلّة بينّها ، فمذهبه في كل مسألة
وجدت فيها تلك العلة كمذهبه فيها ، يخرج أصحاب الإمام المجتهد بناءً على
أن لازم المذهب يعد مذهباً ، والأصل عدم الفارق ، كأن يُقال : تثبت الشفعة في
الشقص من الدار ، فيقال : قوله في الحانوت كذلك ، هذا في مذهب مالك
مثلاً^(١) .

قال في « المراقي » :

إِنْ لَمْ يَكُنْ لِنَحْوِ مَالِكٍ أَلْفٌ قَوْلٌ بِذِي وَفِي نَظِيرِهَا عُرِفَ
فَذَلِكَ الْقَوْلُ هُوَ الْمُخَرَّجُ وَقِيلَ عَزْوُهُ إِلَيْهِ حَرَجٌ

وقد مثلوا لذلك في مذهب الشافعي بمسألة الأواني والقبلة : ما نص عليه
الشافعي في الاجتهاد في الأواني ؛ إذ نصّ على أنه إن اجتهد فيها ، وغلب على
ظنه طهارة أحدهما . . استعمله وأراق الآخر ، فإن استعمل ما غلب على ظنه
طهارته إلا أنه لم يرق الآخر الذي غلب على ظنه نجاسته ، ثم تغير اجتهاده بأن
غلب على ظنه طهارة ما ظنه نجساً ونجاسة ما ظنه طاهراً في الاجتهاد الأول . .
قال الشافعي : لا يعمل ٥٦ بالاجتهاد الثاني ؛ لثلا ينتقض اجتهاد باجتهاد ، بل
يخلطان ، بل يريقهما ويتيمم .

إلا أنه في الاجتهاد في القبلة نصّ على أن المصلي لو اجتهد في القبلة ،

(١) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (٢٧٧ / ٢) .

وغلِبَ على ظنه أنها في جهة الغرب مثلاً ، فصلّى إليها ثم تغيّر اجتهاده في الركعة الثانية ، فغلِبَ على ظنه أنها في جهة الشمال . . أنه يغيّر اتجاهه في الركعة الثانية ، حتى لو تغيّر اجتهاده أربع مرات يصلّي أربع ركعات إلى أربع جهات ، ولم يقل فيها ما قاله في مسألة الاجتهاد بالأواني من عدم العمل بالاجتهاد الثاني . فهاتان مسألتان متشابهتان نصّاً فيهما الإمام على حكيمين مختلفين ؛ في الأولى : لم يجزِ العمل بالاجتهاد الثاني ، وفي الثانية : أجاز العمل به .

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

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

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

وفي مذهب الإمام أحمد قال في « المحرر » في باب ستر العورة : (ومن لم يجد إلا ثوباً نجساً صلّى فيه وأعاد . نص عليه ، ونصّ فيمن حبس في موضع نجس فصلّى : أنه لا يعيد ، فيتخرج فيهما روايتان)^(١) .

وذلك أن طهارة الثوب والمكان كلاهما شرط في الصلاة ، وقد نص في الثوب النجس أنه يعيد ، فينقل حكمه إلى المكان ويتخرج فيه مثله ، وقد نص في

(١) المحرر (٤٤/١) .

فستلوا ، فأفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا » . وقد أدركنا هذا الزمان ، والله الموفق للصواب^(١) .

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

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

قال ابن فرحون : لا ينبغي للمفتي أن يتساهل في الفتوى ، ومن عرف بذلك لم . . . يجز أن يُستفتى ، وكذلك الحاكم .

قال ابن الصلاح : (هو ألا يتثبت الفقيه ، ويُسرِع بالفتوى قبل استيفاء حقها من النظر والفكر ، وربما يحمله على ذلك توهمه أن الإسراع براعة ، والإبطاء عجز ومنقصة ، وذلك جهل . ولأن يُبطىء ولا يخطىء . . . أكمل به من أن يعجل فيضلاً ويُضِل .

وقد يكون تساهله وانحلاله بأن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل المحظورة أو المكروهة ، والتمسك بالشبه طلباً للترخيص على من يروم نفعه ، أو التغليظ على من يريد ضرره ، ومن فعل ذلك . . . فقد هان عليه دينه)^(٢) .

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

اعلم أن طالب العلم له أحوال :

(١) الونشريسي في «المعيار» (٤٣/١٠) .

(٢) ابن الصلاح في «أدب الفتوى وشروط المفتي» (ص ٦٥) .

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

ومتى كان الكتاب المعين حفظه وفهمه كذلك ، أو جوّزَ عليه أن يكون كذلك . . حرم عليه أن يفتي بما فيه وإن أجاده حفظاً وفهماً ، إلا في مسألة يقطعُ فيها أنها مستوعبة التقييد ، وأنها لا تحتاج إلى معنى آخر من كتاب آخر ، فيجوز له أن ينقلها لمن يحتاجها على وجهها من غير زيادة ولا نقصان ، وتكون هي عين الواقعة المسؤول عنها ، لا أنها تشبهها ولا تخرّج عليها ، بل هي هي ، حرفاً بحرف ؛ لأنه قد يكون هنالك فروق تمنع من الإلحاق ، أو تخصيص أو تقييد يمنع من الفتيا بالمحفوظ ، فيجب الوقف .

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

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

١- أحاط بمدارك إمامه وأدلته وأقيسته وعلله التي اعتمد عليها مفصلاً .

٢- ومعرفة رتب تلك العلل ونسبتها إلى المصالح الشرعية ، وهل هي من باب المصالح الضرورية أو الحاجة أو التتميمية ؟

٣- وهل هي من باب المناسب الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم ، أو جنسه في جنس الحكم ؟

٤- وهل هي من باب المصلحة المرسلة التي هي أدنى رتب المصالح ، أو من قبيل ما شهدت له أصول الشرع بالاعتبار ؟

٥- أو هي من باب قياس الشبه ، أو المناسب ، أو قياس الدلالة ، أو قياس الإخالة ، أو المناسب القريب ؟

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

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

وكذلك إذا كان إمامه قد اعتبر مصلحة سالمة عن المعارض لقاعدة أخرى ، فوقع له هو فرع فيه عين تلك المصلحة ، لكنها معارضة بقاعدة أخرى أو بقواعد . . فيحرم عليه التخريج حينئذ ؛ لقيام الفارق ، أو تكون مصلحة إمامه التي اعتمد عليها من باب الضروريات ، فيفتي هو بمثلها ولكنها من باب الحاجات أو التتمات ، وهاتان ضعيفتان مرجوحتان بالنسبة إلى الأولى ، ولعل إمامه راعى خصوص تلك القوية ، والخصوص فائت هنا ، ومتى حصل التردد في ذلك والشك . . وجب التوقف ؛ كما أنّ إمامه لو وجد صاحب الشرع قد نصّ على حكم ومصلحة من باب الضروريات حرم عليه أن يقيس عليه ما هو من باب الحاجات أو التتمات لأجل قيام الفارق . . فكذلك هذا المقلّد له ؛ لأنّ نسبتَه إليه في التخريج كنسبة إمامه لصاحب الشرع .

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

وهذا قدرٌ مشترك بين المجتهدين والمقلِّدين للأئمة المجتهدين ، فمهما جَوَّزَ المقلِّد في معنى ظَفَرَ به في فحصه واجتهاده أن يكون إمامه قصده أو يراعيه.. حَرَمَ عليه التَّخريج ، فلا يجوز التَّخريج حينئذ إلا لمن هو عالم بتفاصيل أحوال الأقيسة والعلل ، ورتب المصالح وشروط القواعد ، وما يصلح أن يكون معارضاً وما لا يصلح ، وهذا لا يعرفه إلا من يعرف أصول الفقه معرفة حسنة .

فإذا كان موصوفاً بهذه الصفة وحصل له هذا المقام.. تعيَّن عليه مقامٌ آخر ، وهو النَّظَر وبذل الجهد في تصفح تلك القواعد الشرعية وتلك المصالح وأنواع الأقيسة وتفصيلها ، فإذا بذل جهده فيما يعرفه ، ووجد ما يجوز أن يعتبره إمامه فارقاً أو مانعاً أو شرطاً ، وهو ليس في الحادثة التي يروم تخريجها.. حَرَمَ عليه التَّخريج ، وإن لم يجد شيئاً بعد بذل الجهد وتمام المعرفة.. جاز له التَّخريج حينئذ .

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

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

وحيثئذ بهذا التقرير يتعين على من لا يشتغل بأصول الفقه ألا يخرج فرعاً أو

نازلةً على أصول مذهبه ومنقولاته - وإن كثرت منقولاته جداً - فلا تفيد كثرة المنقولات مع الجهل بما تقدم ، كما أن إمامه لو كثرت محفوظاته لنصوص الشريعة من الكتاب والسنة وأقضية الصحابة رضي الله عنهم ولم يكن عالماً بأصول الفقه . . حرّم عليه القياس والتخريج على المنصوصات من قبل صاحب الشرع ، بل حرّم عليه الاستنباط من نصوص الشارع ؛ لأن الاستنباط فرع معرفة أصول الفقه .

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

فتأمل ذلك ؛ فالناس مهملون له إهمالاً شديداً ، ويقتحمون على الفتيا في دين الله تعالى والتخريج على قواعد الأئمة من غير شروط التخريج والإحاطة بها ، فصار يفتي من لم يحط بالتقييدات ولا بالتخصيصات من منقولاته إمامه ، وذلك لعب في دين الله تعالى ، وفسوق ممّن يتعمده!

أوما عملوا أن المفتي مخبر عن الله تعالى؟! وأن من كذب على الله تعالى أو أخبر عنه مع عدم ضبط ذلك الخبر . . فهو عند الله تعالى بمنزلة الكاذب على الله؟! فليتنق الله تعالى امرؤ في نفسه ولا يقدم على قول أو فعل بغير شرطه .

تنبیه

كلُّ شيءٍ أفتى فيه المجتهد ، فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجع . . لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس ، ولا يفتي به في دين الله تعالى .

فإنَّ هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه ، وما لا نقره شرعاً بعد تقررهِ
بحكم الحاكم أولى ألا نقره شرعاً إذا لم يتأكد ، وهذا لم يتأكد ، فلا نقره
شرعاً .

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

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

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

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

الحالة الثالثة : أن يصير طالبُ العلم إلى ما ذكرناه من الشروط ، مع الديانة الوازنة والعدالة المتمكنة ، فهذا يجوز له أن يفتي في مذهبه نقلاً وتخريجاً ، ويُعْتَمَدُ على ما يقوله في جميع ذلك^(١) .

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

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

* * *

(١) القرافي « في الفروق » (١٠٧/٢) طبعة عالم الكتب .

المفتى به في المذاهب الأربعة

- المفتى به عند الحنفية :

إن الحنفية كغيرهم في وجوب العمل بالكتاب والسنة والإجماع والقياس .
وأول شيء ينبغي التنبيه عليه أن مدرسة الحنفية التي عرفت بأنها مدرسة الرأي في مقابل مدرسة الأثر لم تكن بعيدة عن الأثر ، ولا تعترف بأنها تتبنى آراء مخالفة للحديث ، فقد نقل عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى تمسكه بالحديث في مقابل الرأي ؛ فمن ذلك ما نقله العلامة بيري في أول شرحه على « الأشباه » عن شرح « الهداية » لابن الشحنة ونصه : (إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب .. عمل بالحديث ويكون ذلك مذهبه ، ولا يخرج مقلده عن كونه حنفياً بالعمل به ؛ فقد صح عن أبي حنيفة أنه قال : إذا صح الحديث .. فهو مذهبي ، وقد حكى ذلك ابن عبد البر عن أبي حنيفة وغيره من الأئمة ، ونقله أيضاً الإمام الشعراني عن الأئمة الأربعة)^(١) .

ومما يجرى لهذا المجرى قول الحنفية : إن المجتهد فيه الذي يسوغ فيه الاجتهاد هو : ما لم يخالف كتاباً ولا سنة مشهورة ولا إجماعاً ؛ إذ لو خالف شيئاً من ذلك في رأى المجتهد .. لم يكن مجتهداً فيه ، حتى لو حكم به حاكم يراه .. لا ينفذ^(٢) .

قال في « الفتح » : وعدم تسويغ الاجتهاد لوجود الإجماع أو النص الغير

(١) ابن عابدين في « رد المحتار » (٤٦/١) .

(٢) المرجع السابق (٥٦٠/٢) .

المحتمل بلا معارضة نص آخر في نص المجتهد ، وإن كانت المعارضة ثابتة في الواقع^(١) .

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

الموقف من خبر الآحاد :

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

وذكروا أمثلة ، منها : ردُّ عمر وابن مسعود لحديث عمار في التيمم ، وردُّ عمر وابن مسعود حديث فاطمة بنت قيس في إسقاط سكنى المبتوتة ونفقتها^(٢) . وكذلك يقدمون القياس على الأخبار التي يرويها أبو هريرة رضي الله عنه خاصة .

قال أبو بكر رحمه الله : جعل عيسى رحمه الله ما ظهر من مقابلة السلف لحديث أبي هريرة بقياس الأصول وتثبتهم فيه . . علة لجواز مقابلة رواياته بالقياس ؛ فما وافق القياس منها . . قبله ، وما خالفه . . لم يقبله إلا أن يكون خبراً قد قبله الصحابة فيتبعون فيه^(٣) .

وقالوا إن : أبا هريرة لم يكن فقيهاً ، وإنما كان رجلاً صالحاً ، وإنما تقبل

(١) المرجع السابق (٥٧٤/٢) .

(٢) الجصاص في « الفصول » (١١٧/٣-١١٨) .

(٣) المرجع السابق (١٢٩/٣) .

روايته في المواعظ لا في الأحكام ، وأسندوا ذلك إلى الشعبي (١) .

وهو يشير إلى مقابلة ابن عباس خبر أبي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام بالقياس ، وهو : (أنه أمر بالوضوء مما مست النار) فقال ابن عباس : يا أبا هريرة ؛ إنا نتوضأ بالحميم ! فقال أبو هريرة : يا بن أخي ؛ إذا سمعت حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . . فلا تضرب لي الأمثال . أخرجه الترمذي مع بعض الزيادة (٢) .

وأبو حنيفة لا يرى تخصيص العام بخبر الواحد ولا بالقياس .

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

قال محمد بن الحسن في « السير الكبير » - وذكر قول عطاء في المحصر إذا لم يجد هدياً : أنه يصوم عشرة أيام ، ويحل قياساً على هدي المتعة في قيام صوم عشرة أيام مقامه عند عدمه - : فقال محمد : لا يجزئه غير الهدي ؛ لأن الله تعالى نص عليه ، ولم يذكر فيه صوماً لمن لم يجد ، فنحن نبهم ما أبهم الله تعالى (٣) .

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

وكذلك روى عن عبد الله بن عمر ، عن النبي صلى الله عليه وسلم : (رفع

(١) ابن العربي في « القبس » (٨٥٢/٢) .

(٢) الترمذي (٧٩) ، الجصاص في « الفصول » (١٢٨/٣) .

(٣) المرجع السابق (٢١١/١) .

يديه عند الركوع) ، وروى مجاهد : أنه صلى خلف ابن عمر . . فلم يرفع يديه إلا عند الافتتاح .

فدل تركهما الرفع بعد النبي صلى الله عليه وسلم على أنهما قد عرفا نسخ الأول ، ولولاه لما تركاه ، إذ غير جائز أن يظن بهما مخالفة سنة رويها عن النبي صلى الله عليه وسلم مما لا احتمال فيه للتأويل^(١) .

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

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

والذي نعنيه بالقياس هنا : هو حمل معلوم على معلوم في حكم لمساواته في العلة .

هذا هو القياس الذي لا يختلف فيه القائلون به ، وهم الأئمة الأربعة بما فيهم أبو حنيفة .

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

وقيل : هو العدول عن قياس إلى قياس خفي .

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

(١) المرجع السابق (٢٠٤/٣) .

وقيل إنه : ترك مقتضى القياس إلى دليل أقوى^(١) .

إن أصحاب أبي حنيفة قد برعوا في افتراض الصور الذهنية ، ووسعوا جيوب الفتوى ، وجزّوا ذيلها على مسائل وقعت وأخرى لم تقع ، وربما لن تقع أبداً ، إلا أنهم أثروا الفقه بتأليفهم ما سموه : (مسائل الأصول المروية عن الإمام وأصحابه) . وقد تضمنتها كتب محمد بن الحسن الستة : المبسوط ، والزيادات ، والجامع الصغير ، والجامع الكبير ، والسير الكبير ، والصغير ، وهي التي تُعرف بظاهر الرواية ، وبقيت مسائل النوادر التي ليست في الكتب الستة ، ولكنها في غيرها .

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

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

وأول كتاب جمع في فتواهم - فيما بلغنا - كتاب « النوازل » للفقير أبي الليث السمرقندي ، ثم جمع المشايخ بعده كتباً أخرى كـ « مجموع النوازل والواقعات » للناطق^(٢) .

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

علّق عليه ابن عابدين بقوله : أي سواء كان معه أحد أصحابه أو انفرد ، لكن

(١) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٢٠٣/٣) .

(٢) ابن عابدين في « رد المختار » باختصار وحذف (٤٧/١) .

سيأتي قبيل الفصل أن الفتوى على قول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء لزيادة تجربته .

وعلق على قول صاحب « الدر » عند قوله : (وهو الأصح) قائلاً : مقابله ما يأتي عن « الحاوي » ، وفي « جامع الفصولين » : من أنه لو معه أحد صاحبيه . . أخذ بقوله ، وإن خالفاه . . قيل : كذلك ، وقيل : يُخَيَّرُ إِلَّا فِيمَا كَانَ الاختلاف بحسب تغيّر الزمان ، كالحكم بظاهر العدالة ، وفيما اجتمع المتأخرون عليه ؛ كالمزارعة والمعاملة ، فيختار قولهما^(١) .

وتوجيه هذا الكلام : أن الأحكام تُبنى في كل إقليم وفي كل عصر على عرف أهله ، وهو مأخوذ من « الفتح »^(٢) .

وقال بعد ذلك : (وفي « فتاوى ابن الشلبي » : لا يعدل عن قول الإمام إلا إذا صرّح أحد المشايخ بأن الفتوى على قول غيره ، وبهذا سقط ما بحثه في « البحر » : من أن علينا الفتوى بقول الإمام وإن أفتى المشايخ بخلافه . وقد اعترضه محشيه الخير الرملي)^(٣) .

وقال في « تنوير الأبصار مع الدر المختار » في بيع المعدوم : (ومنه بيع ما أصله غائب كجزر وفجل ، أو بعضه كورد وياسمين وفرصاد ، وجوزه مالك لتعامل الناس ، وبه أفتى بعض المشايخ عملاً بالاستحسان)^(٤) .

(ومقدار الوزن لا يعلم بالعد ، كما العكس ، وكذا قال العلامة البركوي في « أواخر الطريقة المحمدية » : أنه لا حيلة فيه إلا التمسك بالرواية الضعيفة ، لكن شارحها سيدي عبد الغني النابلسي قال بأن العمل بالضعيف مع وجود الصحيح

(١) المرجع السابق (٣٠٢/٤) .

(٢) المرجع السابق (٧١٩/٤) .

(٣) المرجع السابق (٣٠٣/٤) .

(٤) المرجع السابق (١٠١/٤) .

لا يجوز . وفي « الكافي » : الفتوى على عادة الناس (١) .

وقال الحنفية : (إن المتون مقدمة على الشروح ، والشروح مقدمة على الفتاوى ، والعمل على ما في المتون إذا تعارض ما في المتون والفتاوى ، فالمعتمد ما في المتون ، كما في « أنفع الوسائل » ، وكذا يقدم ما في الشروح على ما في الفتاوى) (٢) .

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

إحداها : هذه ، قعود المريض في الصلاة كهيئة المتشهد ، قعود المتنفل كذلك ، تغريم من سعى إلى ظالم ببريء فغرمه ، لا بُدَّ في دعوى العقار من بيان حدوده الأربع ، قبول شهادة الأعمى فيما فيه تسمع ، الوكيل بالخصومة لا يملك قبض المال ، لا يسقط خيار المشتري برؤية الدار من صحنها ، لا يسقط خياره برؤية الثوب مطوياً ، يشترط تسليم الكفيل المكفول عنه في مجلس الحكم ، إذا تعيب المبيع . . يجب على المراجح بيان أنه اشتراه سليماً بكذا ، تأخير الشفيع الشفعة شهراً بعد الإشهاد يبطلها ، إذا أوصى بثلث نقده وغمه فضاء الثلثان . . فله ثلث الباقي منهما ، إذا قضى الغريم جيداً بدل زيوفه . . لا يجبر على القبول ، إذا أنفق الملتقط على اللقطة وحبسها للاستيفاء فهلكت . . سقط ما أنفقه .

قلت (٣) : ويجب إسقاط ثلاثة ؛ وهي دعوى العقار ، وشهادة الأعمى ، والوصية بثلث النقد ؛ فإن المفتى به خلاف قول زفر فيها ، وهو قول أئمتنا الثلاثة وعليه المتون وغيرها ، كما نبه عليه سيدي عبد الغني النابلسي في شرحه على النظم المذكور .

(١) المرجع السابق (٤/١٨٢) .

(٢) المرجع السابق (٤/٣١٧) .

(٣) القائل ابن عابدين رحمه الله تعالى .

هذا وقد زدت على ذلك ثمان مسائل :

- إذا قال : أنت طالق واحدة في ثنتين وأراد الضرب . . تقع ثنتان عنده ، ورجحه المحقق الكمال بن الهمام ، والإتقاني في « غاية البيان » .

- تعليق عتق العبد بقوله : إن مت ، أو قتلت ، فأنت حر . . تدبير عنده ، ورجحه ابن الهمام ومن بعده .

- النكاح المؤقت يصح عنده ، ورجحه ابن الهمام بإهمال التوقيت .

- وقف الدراهم والدنانير يصح عند زفر ، وهي رواية الأنصاري عنه ، وعليها العمل اليوم في بلاد الروم ؛ لتعارفه عندهم ، فهو في الحقيقة وقف منقول فيه تعامل ، وسيأتي في الوقف تحقيقه .

- لو وجد في بيته امرأة في ليلة مظلمة ظنها امرأته فوطئها . . لا يحد ، ولو نهراً يحدّ ، وهو قول زفر ، وعن أبي يوسف : يحدّ مطلقاً ، قال أبو الليث الكبير : وبرواية زفر يؤخذ ، كذا في « التارخانية » .

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

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

- طهارة زبل الدواب على قول زفر يفتى بها في محل الضرورة ، كمجرى مياه دمشق الشام كما حرره العمادي في « هديته » وشرحها لسيدي عبد الغني ، وتقدّم بيانه في الطهارة ، فصارت جملة المسائل عشرين مسألة بعد إسقاط الثلاثة المارة ، وقد نظمتها كذلك^(١) .

(١) ابن عابدين في « رد المحتار » (٢/٦٦٧-٦٧٨) .

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

وَهُنَا ضَوَابِطٌ مُحَرَّرَةٌ	وَهُنَا ضَوَابِطٌ مُحَرَّرَةٌ
وَكُلُّ أَبْوَابِ الْعِبَادَاتِ رَجَحَ	وَكُلُّ أَبْوَابِ الْعِبَادَاتِ رَجَحَ
عَنْهُ رَوَايَةٌ بِهَا الْغَيْرُ أَخَذَ	عَنْهُ رَوَايَةٌ بِهَا الْغَيْرُ أَخَذَ
وَكُلُّ فَرْعٍ بِالْقَضَا تَعَلَّقَا	وَكُلُّ فَرْعٍ بِالْقَضَا تَعَلَّقَا
وَفِي مَسَائِلِ ذَوِي الْأَرْحَامِ قَدْ	وَفِي مَسَائِلِ ذَوِي الْأَرْحَامِ قَدْ
وَرَجَّحُوا اسْتِحْسَانَهُمْ عَلَى الْقِيَّاسِ	وَرَجَّحُوا اسْتِحْسَانَهُمْ عَلَى الْقِيَّاسِ
وَبَظَاهِرِ الْمَرْوِيِّ لَيْسَ يُعَدَلُ	وَبَظَاهِرِ الْمَرْوِيِّ لَيْسَ يُعَدَلُ
لَا يَنْتَبِي الْعُدُولُ عَنْ دِرَايَةِ	لَا يَنْتَبِي الْعُدُولُ عَنْ دِرَايَةِ
وَكُلُّ قَوْلٍ جَاءَ يَنْفِي الْكُفْرَا	وَكُلُّ قَوْلٍ جَاءَ يَنْفِي الْكُفْرَا
غَدَتْ لَدَى أَهْلِ النَّهْيِ مُحَرَّرَةٌ	غَدَتْ لَدَى أَهْلِ النَّهْيِ مُحَرَّرَةٌ
قَوْلُ الْإِمَامِ مُطْلَقًا مَا لَمْ تَصِحْ	قَوْلُ الْإِمَامِ مُطْلَقًا مَا لَمْ تَصِحْ
مِثْلُ تَيْئُمٍ لِمَنْ تَمَرًا نَبَذَ	مِثْلُ تَيْئُمٍ لِمَنْ تَمَرًا نَبَذَ
قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ فِيهِ يُنْتَقَى	قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ فِيهِ يُنْتَقَى
أَفْتَوْا بِمَا يَقُولُهُ مُحَمَّدُ	أَفْتَوْا بِمَا يَقُولُهُ مُحَمَّدُ
إِلَّا مَسَائِلَ وَمَا فِيهَا التِّيَّاسُ	إِلَّا مَسَائِلَ وَمَا فِيهَا التِّيَّاسُ
عَنْهُ إِلَى خِلَافِهِ إِذْ يُنْقَلُ	عَنْهُ إِلَى خِلَافِهِ إِذْ يُنْقَلُ
إِذَا أَتَى بِوَقْفِهَا رَوَايَةَ	إِذَا أَتَى بِوَقْفِهَا رَوَايَةَ
عَنْ مُسْلِمٍ وَلَوْ ضَعِيفًا أُخْرَى ^(١)	عَنْ مُسْلِمٍ وَلَوْ ضَعِيفًا أُخْرَى ^(١)

مسألة العمل بالقول الضعيف للمصلحة :

أجازه الحنفية في ظروف محددة ، وضبطه ابن عابدين فيما يلي :

ما إذا كان أحدهما أنفع للوقف ، لما صرحوا به في « الحاوي القدسي » وغيره من أنه يفتى بما هو أنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه .

ما إذا كان أحدهما أوفق لأهل الزمان ، فإن ما كان أوفق لعرفهم أو أسهل عليهم . . فهو أولى بالاعتماد عليه ، ولذا أفتوا بقول الإمامين في مسألة تزكية الشهود وعدم القضاء بظاهر العدالة لتغير أحوال الزمان ، فإن الإمام كان في القرن الذي شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيرية بخلاف عصرهما ؛ فإنه قد فشى فيه الكذب ، فلا بد فيه من التزكية ، وكذا عدلوا عن قول أئمتنا الثلاثة في

(١) يراجع كل ما تقدم في « حاشية ابن عابدين » ، وانظر « رسم المفتي » له كذلك (ص ٣٤) .

عدم جواز الاستئجار على التعليم ونحوه ؛ لتغير الزمان ووجود الضرورة إلى القول بجوازه كما مر بيانه .

وَلَا يَجُوزُ بِالضَّعِيفِ الْعَمَلُ وَلَا بِهِ يُجَابُ مَنْ جَا يَسْأَلُ
إِلَّا لِعَامِلٍ لَهُ ضَرُورَةٌ أَوْ مَنْ لَهُ مَعْرِفَةٌ مَشْهُورَةٌ

وقد ذكر صاحب « البحر » في الحيض في بحث ألوان الدماء أقوالاً ضعيفة ، ثم قال : وفي « المعراج » عن فخر الأئمة : لو أفتى مفت بشيء من هذه الأقوال في موضع الضرورة طلباً للتيسير . . كان حسناً . اهـ

وبه علم أن المضطر له العمل بذلك لنفسه كما قلنا ، وأن المفتي له الإفتاء به للمضطر ، فما مر من أنه ليس له العمل بالضعيف ولا الإفتاء به . . محمول على غير موضع الضرورة ، كما علمته من مجموع ما قررناه . والله تعالى أعلم .

وينبغي أن يلحق بالضرورة أيضاً ما قدمناه من أنه لا يفتى بكفر مسلم في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة ، فقد عدلوا عن الإفتاء بالصحيح ؛ لأن الكفر شيء عظيم^(١) .

وكذلك فإن الحنفية يعتمدون دليل العرف كثيراً ، وسترى كلامهم مبسوطاً في قاعدة العرف .

وبذلك نختم المفتي به في المذهب الحنفي ، حيث تبينت أوجه الاتفاق ومواضع الاختلاف بينه وبين غيره من المذاهب التي قد تكون غير واضحة المعالم .

وأهمها : موقفه من خبر الأحاد في موضع عموم البلوى ، ومسألة الترجيح بالتعامل ، وهو ما ليس بعيداً عن مذهب مالك في الترجيح بعمل أهل المدينة والعمل القطري .

(١) ابن عابدين في « رسم المفتي » (ص ٥٠) .

كما أن أهمية الاستحسان تبرز عند الحنفية بشكل لا نظير له في المذاهب الأخرى .

وختمناه بالترجيح بالتيسير ، ومراعاة اختلاف الزمان والأعراف ، وهو أمر يخدم غرضنا في فقه الأقليات .

المفتي به عند المالكية :

لا يختلف المالكية عن غيرهم في الأدلة الكبرى ؛ الكتاب والسنة ، نصهما وظاهرهما واقتضاؤهما ، ومفهومي الموافقة والمخالفة ، والإجماع ، والقياس ، وهم يعملون بخبر الآحاد ، إلا أنهم يقدمون عليه عمل أهل المدينة كما ستراه في محله من هذا الكتاب .

وقد قال إسماعيل بن أويس : قيل لمالك : قولك في « الموطأ » : الأمر المجتمع عليه ، والأمر عندنا وبلادنا ، وأدركت أهل العلم ؟

فقال : أما أكثر ما في الكتاب فرأيي ، ولعمري ما هو رأيي ، بل سماعي عن غير واحد من أهل العلم المقتدى بهم ، فكثروا عليّ ، فغلب رأيي ، وهو رأيهم ورأي الصحابة ، أدركوهم عليه ، وأدركتهم أنا عليه ، وراثته توارثوها قرناً عن قرن إلى وقتنا ، وما كان رأيي فهو هكذا ، والأمر المجتمع : ما اجتمعوا عليه بلا اختلاف ، وقولي : الأمر عندنا : فما عمل به الناس عندنا وبلادنا ، وجرت به الناس وعرفه الجاهل والعالم ، وما قلت : (بعض أهل العلم) . . فشيء استحسنته من قول العلماء ، وما لم أسمع منهم . . اجتهدت على مذهب من لقيت ، حتى لا يخرج عن مذهب أهل المدينة ، وإن لم أسمع شيئاً . . نسبته إليّ بعد اجتهادي مع السنة ، وما عليه أهل العلم والأمر المعمول به عندنا من زمنه صلى الله عليه وسلم والأئمة بعده . . فهو رأيهم ما تركته لغيره^(١) .

(١) التنبكي أحمد باب في « نيل الابتهاج » (ص ٢٩٥) .

وينسب إلى مالك تقديم القياس على خبر الواحد ، كما يقول ابن القصار في مقدمته الأصولية^(١) .

وهو يقول بالمصالح المرسلة ، وهي المصالح التي لا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار ، ولا يشهد أصل بإلغائها ، لكنها على سنن المصالح ، وتلقاها العقول بالقبول^(٢) .

ويقول بسد الذرائع ، وهي الفعل السالم من المفسدة يكون وسيلة للمفسدة .

هذا تعريف القرافي ، حيث قسمها إلى ثلاثة أقسام :

قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه ، كحفر البئر على قارعة الطريق ، فيقع فيه الناس ، وإلقاء السموم في الأطعمة .

وقسم أجمعت الأمة على عدم سده ، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر لرجحان المصلحة .

وقسم اختلف فيه ، كبيع الآجال ، قال به مالك .

ويعتمد رأي الصحابي حجة على الصحيح بشرط عدم المخالف ، فلا زكاة في الحلبي المعد للزينة ؛ بدليل فعل عائشة رضي الله عنها ، ومسافة القصر ؛ بدليل فعل ابن عباس .

ويعمل بالاستحسان ، وقد عرفناه فيما سبق ، وذكر الزرقاني أربع مسائل صرح مالك فيها بالاستحسان حيث قال : ومسألة الشجر والبناء إحدى المسائل الأربع التي استحسناها مالك ؛ أي أنه قال : إنه لشيء أستحسنه ، وما علمت أحداً قاله قبلي ، وقال : ومسألة البناء مثله الشجر كما في كلام غيره .

الثانية : الشفعة في الثمار الآتية في قوله : (وكثمرة ومقشاة) .

(١) ابن القصار في « المقدمة الأصولية » (ص ٢٩) .

(٢) تعريف الرهوني « شرح ابن الحاجب » .

الثالثة : القصاص بشاهد ويمين ، وستأتي في باب الجراح بقوله :
(وقصاص في جرح) .

الرابعة : في أنملة الإبهام خمس من الإبل ، وستأتي أيضاً عند قوله : (إلا الإبهام فنصفه ، بخلاف كل أنملة من غيره ، ففيها ثلث ما في الأصبع) ، وكون الإمام استحسن أربعاً استشكله صاحب « المسائل الملقوطة » بقول المتيطي : الاستحسان في العلم أغلب من القياس ، وقال مالك : إنه تسعة أعشار العلم . وقال ابن خويز منداد في « جامعه » : عليه عول مالك ، وبنى عليه أبواباً ومسائل من مذهبه . وإذا كان كذلك . . فكيف يصح قصر ذلك على أربع مسائل ؟
أجاب : بأن المراد بذلك أنه صرح بلفظ الاستحسان في هذه المواضع خاصة .

قلت : ولا يخفى ضعفه ، وإنما الجواب أنه وإن استحسن في غيرها ، لكن وافقه غيره فيه ، أو كان له سلف فيه ، بخلاف هذه الأربعة ، فإنه استحسنها من عنده ، ولم يسبقه غيره بذلك ؛ لقوله : وما علمت أحداً قاله قبلي ، وهذا ظاهر ، فتأمله ، قاله الشيخ أحمد بابا^(١) .

ومن أدلة مالك التي اشتهر اختصاصه بها : مراعاة الخلاف ، وقد حده ابن عرفة بأنه : إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر .

وأنكر بعض المالكية مراعاة الخلاف ، وممن أنكره الإمام اللخمي والقاضي عياض معتبراً إياه منافياً للقياس ، فكيف يقول المجتهد قولاً ثم لا يطرده في لازمه ؟! وقد أجاب ابن عرفة عن ذلك .

واختلف عن مالك : هل يراعى كل خلاف ، أو يراعى ما اشتهر من الخلاف ؟ قال ميارة في « تكميل المنهج » :

وَهَلْ يُرَاعَى كُلُّ خُلْفٍ قَدْ وُجِدَ أَوْ الْمُرَاعَى هُوَ مَشْهُورٌ عِنْدَ

(١) الزرقاني في « شرح المختصر » (١٧٦/٦) .

يراجع كل ذلك في كتب القواعد ؛ كـ « المنهج » للزقاق ، وشروحه ،
و « التكميل » . وكتب أصول المالكية .

الإمام أحمد يراعي الخلاف :

وقد يكون من المناسب أن أنبه على أن مراعاة الخلاف بالمعنى السابق ليس
خاصاً بمذهب مالك ، وإن كان أكثر انتشاراً فيه ، بل يرد في أقوال بعض الأئمة ،
كالإمام أحمد رحمه الله تعالى ؛ فقد قال أحمد : إن زَوْجَ الْمُحْرَمِ . . لم أفسخه .
علق عليه ابن قدامة بقوله : وكلام أحمد يحمل على أنه لا يفسخ لكونه
مختلفاً فيه .

قال القاضي : يفرق بينهما بطلقة . وهكذا كل نكاح مختلف فيه .

قال أحمد في رواية أبي طالب : إذا تزوجت بغير ولي . . لم يكن للولي أن
يزوجها من غيره حتى يطلق^(١) .

وهذا يدل على مراعاة الخلاف .

ونرجع إلى أدلة مالك رحمه الله تعالى :

وكذلك قال : بأن شرع من قبلنا شرع لنا ، إذا ثبت بشرعنا ، ولم يظهر دليل
على نسخه أو اختصاصه بهم ، وقد أجاب مالك في مسألة : من يتولى كيل
الحبوب ؛ البائع أو المشتري : بأن البائع هو الذي يتولى ذلك ، قال تعالى :
﴿ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ ﴾ في قصة يوسف وأخوته ، وكان يوسف هو بائع الطعام ، ذكره
ابن رشد في « البيان والتحصيل » .

وقد تعرض أصحاب مالك لافتراض المسائل وتقدير الوقائع في وقت مبكر ،
فاقتصوا آثار المدرسة العراقية الحنفية في افتراض المسائل ، عندما سلك أسد بن
الفرات مسلك الحنفية في توليد المسائل بعد ملازمته محمد بن الحسن ، فكان

(١) ابن قدامة في « المغني » (١٦٥/٥) .

يطرح على ابن القاسم تلميذ مالك تلك المسائل ، فيجيبه عليها ، فدوّن منها مدوّنة كبيرة ، عُرفت باسم « الأسدية » ، عاد بها إلى إفريقيا .

وقفا أثره سحنون بن سعيد الذي راجع « المدوّنة » على ابن القاسم وصححها ، فأسقط الكثير ، وأثبت فتاوى أخرى لابن القاسم ، ودوّن ما أملاه عليه ابن القاسم ، وعاد به إلى بلاده ليصبح المرجع في الفتوى لدى أئمة المذهب في تونس وإفريقيا بخاصة ، حيث اختصره ابن أبي زيد القيرواني في « مختصره » ، ولخصه أبو سعيد البرادعي في « تهذيبه » الذي اعتمده العلماء ، كما قال في « الطليحية » :

وَاعْتَمَدُوا التَّهْذِيبَ لِلْبَرَادَعِيِّ وَبِالْمُدَوَّنَةِ فِي الْبَرَاءِ دُعِي

وقد سُرحت « المدوّنة » ، وكثر التعليق عليها ، وإن كان أهل الأندلس أكثر اهتماماً بـ « العتبية » ، وقد بيّنها ابن رشد في بيانه وتحصيله^(١) .

فكانت هذه المدوّنات والمستخرجات ، وكتب ابن يونس واللخمي وابن أبي زيد وابن المواز . . مرجع النوازل والفتاوى في أقطار الشمال الإفريقي والأندلس .

إلا أن علم الفتاوى والنوازل كان له رواج كبير إلى جانب علم القضاء والتوثيق ، فقد كانت لكل علم من أعلام الفقه نوازله وفتاويه الخاصة في مسائل ترد عليه ، سواء في حضرة تونس ، أو القيروان ، أو فاس ، أو قرطبة .

ولعل أقدم النوازل بالغرب الإسلامي نوازل القرويين ، ونوازل ابن رشد الجدد ، وابن الحاج القرطبي ، و« مذاهب الحكام في نوازل الأحكام » لمحمد بن القاضي عياض ، قد جمعها من بطائق والده التي دوّنها تحت عنوان : (أجوبة القرطبيين) ، ويرى بعض الباحثين أن فتاوى القاضي عياض كانت تشكّل مدوّنة العمل السبتي الذي كان رائداً للعمل الفاسي والعمل الرباطي والعمل

(١) يراجع ابن خلدون في « المقدمة » (١٣٣/٢) .

السوسي والعمل التطواني الذي استفيد من نوازل في الأحكام الشرعية بتطوان للفقهاء الحائك ، وقد أدمجها المهدي الوزاني في نوازل الصغرى^(١) .

وقد دُوّنت هذه الفتاوى تارة مفردة أو مع غيرها ، كفتاوى ابن رشد ، وفتاوى البرزلي تلميذ الإمام ابن عرفة ، وغيرهما .

وقد ظهرت مؤلفات النوازل ككتاب : « المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب » للإمام الونشريسي أحمد بن محمد التلمساني نزيل فاس المتوفى سنة ٩١٤ ، وهو جامع كبير ، جمع ثروة فقهية عظيمة ، وكان سجلاً تاريخياً واجتماعياً واقتصادياً لهذه المناطق ، وذلك ما يميّز كتب النوازل بصفة خاصة هو لصوقها بالحياة ، وغوصها في أعماق المجتمعات ، وبحثها عن الحلول الفقهية لمشاكل البشر المتجددة ، مما أنشأ علم الفتاوى بأسلوبه المميز ، وضوابطه التي تميّز بين الراجح والمشهور ، وما يجري به العمل وتقوم بعملية ترجيح بين الشيوخ ؛ ليكون المفتي على بصيرة من أمره ، وجليّة في تصرّفه .

فقالوا : إن الراجح هو ما قوي دليله ، والمشهور ما كثر قائله ، وقيل بترادفهما ، ولا بد أن يزيد نقلة المشهور على الثلاثة كما في « فتاوى عيش » .

ورجحوا تشهير ابن رشد على ابن يونس ، وتشهير ابن يونس على اللخمي ، وسووا بين ابن رشد وعبد الوهاب البغدادي والإمام المازري ، وقدموا طبقة المصريين على طبقة المدنيين ، وهذه على المغاربة ، وهؤلاء على العراقيين من أصحاب مالك ، وذكروا الكتب المعتمدة ، والكتب الضعيفة التي لا يرضى بها إلا من يرضيه ما يرضى أم الحليس :

أَمِ الْحُلَيْسِ لِعَجُوزِ شَهْرَبَةِ تَرْضَى مِنَ اللَّحْمِ بِعَظْمِ الرَّقَبَةِ

(١) يُراجع في ذلك بحث : « سبته في عصر القاضي عياض - دورة القاضي عياض » (٢٥٤/٢) .

على حد استعارة النابغة الغلاوي في « نظم الطليحة » ، وهو مع أصله « نور
 البصر » للهلال في مرجع في الترجيح والإفتاء مع إضافات والدنا وشيخنا الشيخ
 المحفوظ طيب الله ثراه في نظمه لمراتب الترجيح حيث قال :

وَمَذْهَبُ الْإِمَامِ مَا اخْتَصَّ بِهِ مِنْ هَذِهِ الْأَقْوَالِ فَلْتَسْبِهْ
 شَرْعِيَّةً فَرْعِيَّةً سَبِيلُهَا اجْتِ تَهَادُهُ فَهُوَ لِذَلِكَ الْمُتَهَجُّجُ
 كَذَاكَ مَا اخْتَصَّ بِهِ مِنْ شَرْطِ وَسَبَبِ يَرَاهُ أَهْلُ الضَّبْطِ
 وَمَانِعِ لَتَلِكَ الْأَحْكَامِ فَقَدْ هَذَا الَّذِي حَقَّقَهُ مَنْ كَانَ حَدُّ
 أَفْتِ بِرَاجِحٍ وَمَشْهُورٍ وَمَا عَضْدَهُ الْعَمَلُ فَهُوَ مُعْتَمَى
 فَرَاغِجٌ مَا قَدْ قَوِيَ دَلِيلُهُ وَالثَّانِي مَنْ كَثُرَ مَنْ يَقُولُهُ
 إِذَا فَلَا بُدَّ لِزَيْدٍ لِنَقْلِهِ عَلَى الثَّلَاثَةِ وَذَا قَدْ نَقَلَهُ
 عَلِيُّشُ فِي الْفَتَاوَى دُونَ رَيْبِ فِي صَدْرِهِ وَمَا بِهِ مِنْ عَيْبِ
 وَقِيلَ لَا بَلَّ مُتَرَادِفَانِ أَوْ لَا فَمَشْهُورٌ لَدَى الْعِرْفَانِ
 قَوْلُ ابْنِ قَاسِمٍ إِذَا مَا دُونَا بِهَا فَذَاكَ الْقَوْلُ قَدْ تَعَيَّنَا
 ثُمَّ الْأَصْحُ عِنْدَهُمْ وَالرَّاجِحُ تَرَادِفَا وَذَا الْجَمِيعُ صَالِحُ
 ثُمَّ إِذَا تَعَارَضَ الْمَشْهُورُ أَوْ أَحَدُ هَذَيْنِ فَلِلْخُلْفِ حَكْوَا
 فَقِيلَ بِالتَّقْدِيمِ لِلْمَشْهُورِ وَأَنْظَرُهُ فِي التَّسْوِليِ دُونَ جَوْرِ
 وَشَهْرَتْ حَاشِيَةً لِعَبْدِ الْمَالِكِ الْعَكْسَ لِذَلِكَ يُبْدِي
 وَهَآنَا أُدْخِلُ فِي نَظْمِي مَا نَظَّمَهُ نَابِغَةٌ لِذِي الْعَمَى
 مِنَ الشُّرُوطِ لِلَّذِي بِهِ الْعَمَلُ فَأَخَذَهُ بِدُونِهَا مِنَ الزَّلَلِ :
 (شُرُوطُ تَقْدِيمِ الَّذِي جَرَى الْعَمَلُ بِهِ أُمُورٌ خَمْسَةٌ غَيْرُ هَمَلِ
 أَوْلَهَا ثُبُوتُ إِجْرَاءِ الْعَمَلِ بِذَلِكَ الْقَوْلِ بِنَصِّ مَا اجْتَمَلَ
 وَالثَّانِي وَالثَّلَاثُ يَلْزَمَانِ مَعْرِفَةُ الْمَكَانِ وَالزَّمَانِ
 وَهَلْ جَرَى تَعْمِيماً أَوْ تَخْصِيصَا بِبَلَدٍ أَوْ زَمَنٍ تَنْصِيصَا

وَقَدْ يَخْصُرُ عَمَلٌ بِأَمْكِنَهُ
 رَابِعُهَا كَوْنُ الَّذِي أَجْرَى الْعَمَلَ
 وَحَيْثُ لَمْ تُثَبِّتْ لَهُ الْأَهْلِيَّةَ
 خَامِسُهَا مَعْرِفَةُ الْأَسْبَابِ
 فَعِنْدَ جَهْلِ بَعْضِ هَذِي الْخَمْسِ
 وَلَيْسَ كُلُّ مَا جَرَى بِهِ الْعَمَلُ
 قُلْتُ لِعَبْدِ الْمَالِكِ ^(١) الْمُحَرَّرِ
 وَمِثْلُهُ فِي كُتُبِ مُعْتَمَدِهِ
 وَإِنْ تَسَاوَى عِنْدَكَ الْقَوْلَانِ
 فَأَفْتِ بِمَا شِئْتَ فَذَلِكَ نُقْلٌ
 وَقِيلَ كَالنَّاقِلِ مُخْبِراً فَقَطُّ
 وَابْنُ الْفَرَاتِ ذُو الْعُلُومِ وَالرُّسُوخِ
 وَقِيلَ بَلْ إِلَى الصِّفَاتِ يُفْرَعُ
 وَقِيلَ بَلْ لِلصُّلْحِ إِذْ ذَاكَ دُعِيَ
 مِنْ أَجْلِ ذَا تَرَاهُمْ يُعْتَبِرُونَ
 وَهَأَنَّا أَرَدْتُ أَنْ أَنْظِمَ مَا
 عَبْدُ الْوَهَّابِ وَابْنُ رُشْدِ الْمَازِرِيِّ
 وَابْنُ بَزِيزَةَ عَلَيْهِ قَدَّمَ
 فَأَنْظَرُهُ فِي الْحَطَّابِ يَا سَمِيرِي

وَقَدْ يَعُمُّ وَكَذَا فِي الْأَزْمِنَةِ
 أَهْلاً لَلْاِقْتِدَاءِ قَوْلًا وَعَمَلٌ
 تَقْلِيدُهُ يُنْمَعُ فِي التَّقْلِيدِ
 فَإِنَّهَا مُعِينَةٌ فِي الْبَابِ
 مَا الْعَمَلُ الْيَوْمَ كَمِثْلِ أَمْسِ
 مُعْتَبَرًا شَرْعًا فَمِنْهُ مَا انْهَمَلَ)
 أَنَّ الَّذِي قُبِدَ ضَعْفُهُ حَرِي
 مُحَرَّرًا بِهَا لِذَلِكَ أَعْتَمَدَهُ
 وَلَمْ يُرْجَحْ أَوْلَى مِنْ ثَانٍ
 عَنْ ابْنِ غَازِي أَنْ ذَا بِهِ الْعَمَلُ
 وَذَكَرَ الْقَوْلَيْنِ بَعْضُ مَنْ فَرَطَ
 قَالَ بِهَذَا الْقَوْلِ تَعْمَلُ الشُّيُوخُ
 فِي الْعِلْمِ وَالْوَرَعِ أَوْ مَنْ أَوْرَعُ
 وَذَلِكَ فِي التَّسْوِليِّ مِمَّا قَدْ وُعِيَ
 تَشْهِيرَ بَعْضِهِمْ إِذَا يُرْجَحُونَ
 رَأَيْتُهُ مِنْ ذَالِكُمْ مُسَلِّمًا
 فَسَوَّ بَيْنَهُمْ بَلَا تَنَآكُرِ
 مَا شَهَرَ ابْنُ رُشْدِ الْجَبْرِ أَعْلَمَ
 لَدَى لَلْاِخْتِلَافِ فِي التَّشْهِيرِ

(١) عبد المالك بن الطالب أحمد العلوشي ، كان فقيهاً نحويّاً لغويّاً بصيراً بالأحكام والوئائق ، رزق من الدراية والفهم والرواية حظاً كبيراً ، وله حاشية على « خليل » تدل على سعة باعه في الفقه ، توفي سنة (١٢٦٥هـ) ، له ترجمة في « منح الرب الغفور في ذكر ما أهمل صاحب فتح الشكور » للطالب بيكر الولاتي المحجوبي .

وَقَدَّمُوا مَا شَهَرَ ابْنُ رُشْدٍ
كَذَا ابْنُ يُونُسَ عَلَى اللَّخْمِيِّ سَوَى
وَذَاكَ فِي قَوْلِهِمَا يَكُونُ لَا
فَانظُرْهُ فِي الزُّرْقَانِي عِنْدَ كَالْتَمَرِ
قَالَ إِذَا قُدِّمَ مَا يَقُولُهُ
فَانظُرْهُ فِي التَّسُولِي فِي الْقَضَا لَدَى
قَوْلِ ابْنِ رُشْدٍ قَدَّمُوا عَلَى الَّذِي
فَانظُرْهُ فِي الْبَنَانِي آخِرَ الطَّلَاقِ
وَالْمَدِينِيُونَ عَلَيْهِمْ قَدِّمَ
وَذَا لِأَنَّ مِنْهُمْ ابْنَ وَهَبٍ
وَأَصْبَغًا كَذَاكَ وَأَبْنَ عَبْدِ
وَالْمَدِينِيْنَ عَلَى الْمَغَارِبَةِ
وَأَبْنُ كِنَانَةَ كَذَا ابْنُ مَسْلَمَةَ
كَذَا الْمَغَارِبَةَ قَدِّمَ مُطْلَقًا
إِذْ مِنْهُمْ الشَّيْخَانِ ذَا أَفَادَةَ
وَبِهِمْ يُشَارُ لِللَّخْمِيِّ
كَذَا ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ وَأَبْنُ اللَّبَّادِ
كَذَا الْمُغِيرَةُ بِنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ
ثُمَّ الْأَصَحُّ أَنَّ ذَا الشَّيْخِ الْأَخِيرِ
وَبِالْعِرَاقِيِّينَ أَيْضًا أَشْرَ
كَذَا أَبُو الْحَسَنِ نَجْلُ الْقَصَّارِ
وَمَنْ إِلَى الْجَلَابِ يُنْمَى وَأَبُو
وَهَكَذَا الْقَاضِي عَبْدُ الْوَهَّابِ

عَلَى ابْنِ يُونُسَ بغيرِ جَحْدٍ
مَا نَبَّهَ الشُّيُوخُ فِيهِ لِلسَّوَى
يَكُونُ فِيمَا نَقَلَاهُ أَوْ لَا
وَفِي التَّسُولِي أَنَّ ذَا فِيهِ نَظَرٌ
لِلْحِفْظِ وَالْفَهْمِ كَذَا نَقُولُهُ
مَعَ كَوْنِهِ الْحَدِيثَ لِلْفِقْهِ بَدَا
يَقُولُهُ اللَّخْمِيُّ وَبِالْعِلْمِ غُذِيَ
لَدَى وَلَا يُؤْمَرُ إِنْ شَكَ وَفَاقٌ
لِأَهْلِ مِصْرَ دُونَ مَا تَلَعْتُمْ
أَشْهَبَ وَابْنَ الْقَاسِمِ الْمُهَذَّبِ
الْحَكَمِ الْعَالِمِ سَامِي الْمَجْدِ
فَالْأَخْوَانَ مِنْهُمْ كُنَّ طَالِبَهُ
وَنُظَرَاءَ هَؤُلَاءِ فَأَعْلَمَهُ
عَلَى الْعِرَاقِيِّينَ كُنَّ مُحَقِّقًا
الْعَدَوِيَّ اعْظَمَ بِهَا إِفَادَةَ
وَالْبَاجِيَّ وَأَبْنَ مُحَرَّرِ أَخِيَّ
وَسَنَدُ الْقَاضِي صُدُورُ كُلِّ نَادٍ
وَأَبْنُ شَبْلُونَ كَذَا ابْنُ شَعْبَانَ
لِمِصْرَ يَنْتَمِي فَحَرَّرَ يَا خَبِيرُ
لِلْقَاضِي إِسْمَاعِيلِ سَامِي النَّظَرِ
كَذَا أَبُو الْفَرَجِ قَاضِي الْأَمْصَارِ
بَكْرِ الْإِبْهَرِيِّ الْإِمَامِ الْأَنْجَبِ
وَنُظَرَاؤُهُمْ فَفَقَّوهُمْ صَوَابٌ

تَنْبِيَه

ورد في عبارة شيخنا رحمه الله تعالى مصطلح (الأخوين) في المدنيين
(والشيخين) في المغاربة .

ويراد بالأخوين : مطرف ، وابن الماجشون ، كما يراد بالشيخين :
محمد بن أبي زيد القيرواني ، وأبو الحسن القاسبي .

وللمالكية مصطلحات من هذا النوع ، منها : إطلاقهم القرينين على أشهب
وابن نافع ، والمحمدين على محمد بن المواز ومحمد بن عبد الحكم ، وقيل
ابن سحنون وابن المواز ، والقاضيين على عبد الوهاب المالكي وإسماعيل بن
حماد .

عمل أهل المدينة :

إن الأهم في عملية الفتوى عند المالكية هو اعتماد العمل كمرجح أقوى من
الراجح ، والمشهور وهو العمل القطري الذي أخذ أصله عن عمل أهل المدينة .

فَمَا بِهِ الْعَمَلُ غَيْرُ الْمَشْهُورِ مُقَدَّمٌ فِي الْأَخْذِ غَيْرُ مَهْجُورٍ

أما عمل أهل المدينة عند مالك . . فهو من السنة العملية ، وقد بين مالك في
رسالته إلى الليث بن سعد تمسكه بعمل أهل المدينة حيث قال منكرأ على الليث :
بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس في بلدنا الذي نحن
فيه .

ويضيف : وإنما الناس تبع لأهل المدينة . . ثم يقول : فإذا كان الأمر
بالمدينة ظاهراً معمولاً به . . لم أر لأحد خلافه .

قال ابن القاسم وابن وهب : العمل عند مالك أقوى من الحديث .

واحتج المالكية بحديث : « المدينة كالكبير تنفي خبثها وينصع طيبها » .
 واحتجوا بأقوال الصحابة .

قال القاضي عياض في « المدارك » : باب فضل عمل أهل المدينة وترجيحه على عمل غيرهم واقتداء السلف بهم : قال زيد بن ثابت : إذا رأيت أهل المدينة على شيء . . . فاعلم أنه السنة .

قال ابن عمر : لو أن الناس إذا وقعت فتنة ردّوا الأمر إلى أهل المدينة . . . لصلح الأمر ، ولكنه إذا نعق ناعق . . . اتبعه الناس .

وأضاف عن أبي بكر بن حزم : يا ابن أخي ؛ إذا وجدت أهل هذا البلد قد أجمعوا على شيء . . . فلا يكن في قلبك شيء .

وقال ربيعة : ألف عن ألف أحب إليّ من واحد عن واحد .

قال أبو إسحاق الشاطبي ما نصّه : ومن هذا المكان يتطلع إلى قصد مالك رحمه الله تعالى في جعله العمل مقدماً على الأحاديث ، إذ كان إنما يراعي كل المراعاة العمل المستمر والأكثر ، ويترك ما سوى ذلك وإن جاء فيه أحاديث .

وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم ، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذاً من العمل المستمر في الصحابة ، ولم يكن مستمراً فيهم إلا وهو مستمر في عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١) .

وقد جرى في ذلك نزاع طويل معروف ، وقد فصل العلامة تقي الدين ابن تيمية في هذه المسألة ، فجعل ذلك على أربع مراتب :

الأولى : ما يجري مجرى النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ مثل مقدار الصاع والمد ، وترك صدقة الخضروات ، والأحباس ، فهذا مما هو حجة باتفاق العلماء .

أما الشافعي وأحمد وأصحابهما . . . فهو حجة عندهم بلا نزاع ، كما هو حجة عند مالك ، وذلك مذهب أبي حنيفة وأصحابه .

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٦٦/٣) .

وذكر ابن تيمية ما جرى بين مالك وأبي يوسف لما اجتمع بمالك ، وسأله عن هذه المسائل ، وأجابه مالك بنقل أهل المدينة المتواتر ، فرجع أبو يوسف إلى قوله وقال : لو رأيتُ صاحبي مثل ما رأيت . . لرجع مثل ما رجعت .

وبعد نقل طويل يخلص إلى أن عمل أهل المدينة الذي يجري هذا المجرى حجة باتفاق المسلمين .

المرتبة الثانية : العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه ، فهذا حجة في مذهب مالك ، وهو المنصوص عن الشافعي ، وكذا ظاهر مذهب أحمد أن ما سنّه الخلفاء الراشدون فهو حجة يجب اتباعها .

المرتبة الثالثة : إذا تعارض في المسألة دليلان ، كحديثين أو قياسين جهل أيهما أرجح ، وأحدهما يعمل به أهل المدينة . . ففيه نزاع ؛ فمذهب مالك والشافعي أنه يرجح بعمل أهل المدينة ، ومذهب أبي حنيفة أنه لا يرجح به ، ولأصحاب أحمد وجهان .

وانتهى إلى قوله : فهذه مذاهب جمهور الأئمة توافق مذهب مالك في الترجيح لأقوال أهل المدينة .

وأما المرتبة الرابعة : فهي عمل المتأخرين بالمدينة ، ورجح أنه ليس بحجة عند المحققين من أصحاب مالك ، ودافع ابن تيمية عن أهل المدينة دفاعاً قوياً قال في ثنياه : وإذا تبين أن إجماع أهل المدينة تفاوتت فيه مذاهب جمهور الأئمة . . علم بذلك أن قولهم أصح أقوال أهل الأمصار رواية ورأياً ، وأنه تارة يكون حجة قاطعة ، وتارة حجة قوية ، وتارة مرجحاً للدليل ، وليست هذه الخاصة لشيء من أمصار المسلمين^(١) .

قال ذلك في أكثر من مائة صفحة ، أجرى فيها مقارنة بين مذهب أهل المدينة وبين غيره ، أثنى فيها على مالك وأصحابه .

(١) ابن تيمية في « الفتاوى » (٢٠/٢٩٤-٣٩٦) مع اختصار وحذف وتصرف .

وختم ذلك بقوله : فكذلك بيان السنّة ، ومذهب أهل المدينة ، وترجيح ذلك على غيره من مذاهب الأمصار أعظم أمور الدين عند ظهور بدع الجهال المتبعين للظن وما تهوى الأنفس ، والله أعلم .

وأما ابن القيم . . ففرق بين نقل أهل المدينة واجتهادهم ، فصحح النقل ورجح به ، وناقش في الاجتهاد وردّ كثيراً من المسائل التي تركت لها الأحاديث لمخالفتها للعمل^(١) .

قال ابن رشد - الحفيد - وهو يتحدث عن حديث الجمع في غير خوف ولا سفر ولا مطر : (وأحسب مالكا رحمه الله إنما رد بعض هذا الحديث لأنه عارضه العمل ، فأخذ منه بالبعض الذي لم يعارضه العمل ، وهو الجمع في الحضر بين المغرب والعشاء على ما روي : أن ابن عمر كان إذا جمع الأمراء بين المغرب والعشاء . . جمع معهم ، لكن النظر في هذا الأصل الذي هو العمل كيف يكون دليلاً فيه نظر ، فإن متقدّمي شيوخ المالكية كانوا يقولون : إنه من باب الإجماع ، وذلك لا وجه له ؛ فإن إجماع بعض لا يُحتج به ، وكان متأخروهم يقولون : إنه من باب نقل التواتر ، ويحتجون في ذلك بالصاع وغيره مما نقله أهل المدينة خلفاً عن سلف ، والعمل إنما هو فعل ، والفعل لا يفيد التواتر إلا أن يقترن بالقول ، فإن التواتر طريقه الخبر لا العمل ، وبأن جعل الأفعال تفيد التواتر عسير ، بل لعله ممنوع .

والأشبه عندي أن يكون من باب عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة ، وذلك أنه لا يجوز أن يكون أمثال هذه السنن مع تكررها وتكرّر وقوع أسبابها غير منسوخة ، ويذهب العمل بها على أهل المدينة الذين تلقوا العمل بالسنن خلفاً عن سلف ، وهو أقوى من عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة ؛ لأن أهل المدينة أحرى ألا يذهب عليهم ذلك من غيرهم من الناس الذين يعتبرهم أبو حنيفة في طريق النقل .

(١) ابن القيم في «إعلام الموقعين» (٢/٢٧٤) .

وبالجملة : العمل لا يشك أنه قرينة إذا اقترنت بالشيء المنقول ، إن وافقته . . أفادت به غلبة ظن ، وإن خالفته . . أفادت به ضعف ظن ، فأما هل تبلغ هذه القرينة مبلغاً ترد بها أخبار الآحاد الثابتة . . ففيه نظر ، وعسى أنها تبلغ في بعض ولا تبلغ في بعض ؛ لتفاضل الأشياء في شدة عموم البلوى بها ، وذلك أنه كلما كانت السنة الحاجة إليها أمس - وهي كثيرة التكرار على المكلفين - كان نقلها من طريق الآحاد من غير أن ينتشر قولاً أو عملاً فيه ضعف ، وذلك أنه يوجب ذلك أحد أمرين : إما أنها منسوخة ، وإما أن النقل فيه اختلال ، وقد بين ذلك المتكلمون كأبي المعالي وغيره (١) .

قلت : والذي يظهر لي والله أعلم : أن عمل أهل المدينة تارة يكون عمل جميع علماء المدينة فيكتسب قوة ومكانة ، وتارة يكون عمل بعضهم ، فيكون أضعف ، وقد يكون ذلك اختياراً للإمام مالك ، فيقتصر على كونه عملاً لأهل المدينة ، وهو عمل بعضهم ، ويكون قوله من باب العام يُراد به الخاص ، فقد قال أبو عمر بن عبد البر في « التمهيد » في ترجمة ربيعة بن أبي عبد الرحمن : (وحدثنا مصعب قال : حدثنا الدراوردي : إذا قال مالك : وعليه أدركت أهل بلدنا ، وأهل العلم ببلدنا ، والأمر المجمع عليه عندنا . . فإنه يريد ربيعة بن أبي عبد الرحمن وابن هرمز) (٢) .

وبهذا يمكن أن نفهم كثيراً من القضايا التي حاول العلماء ردها لوجود مخالفة بعض علماء المدينة فيها لما ذهب إليه المالكية .

ومن ناحية أخرى : توجد في غير مذهب مالك إشارات إلى الترجيح بالعمل دون ذكر قطر .

ففي كتاب « طبقات الحنابلة » لأبي يعلى في ترجمة علي بن عثمان الحراني

(١) ابن رشد في « بداية المجتهد » مع « الهداية » للغماري (٣/٣٤٧) .

(٢) ابن عبد البر في « التمهيد » (٣/٤) .

قال : (سمعت أبا عبد الله يقول : شر الحديث الغرائب التي لا يُعمل بها ولا يُعتمد عليها)^(١) .

كذلك عمل أحمد بحديث ضعيف وهو : « العرب أكفاء إلا حائكاً أو حجاماً » . فقيل لأحمد رحمه الله تعالى : كيف نأخذ به وأنت تضعفه ؟
قال : العمل عليه .

قال الموفق : أي أنه يوافق أهل العرف^(٢) .

وسُئل الإمام أحمد عن حديث الزكاة : « . . . ومن أباه . . . فإنا آخذوها وشطر ماله ، عزمة من عزمات ربنا . . . » فقال : ما أدري ما وجهه ؟ وسُئل عن إسناده فقال : هو عندي صالح الإسناد^(٣) .

مما يدل على أن الإمام كان يلتفت إلى العمل .

وفي الوقف : العمل بقول عبادة بجواز عمارة وقف من آخر على جهته ، وعليه العمل ، ويجوز اختصار آنية إلى أصغر منها ، وإنفاق الفضل على الإصلاح^(٤) .

وكذلك يرجح الشافعية بالعمل :

فقد ذكر أبو عمر بن الصلاح الشافعي في أحكام « المفتي والمستفتي » : أن القول القديم إذا قيل فيه أنه جرى به العمل . . فإن هذا يدل على أن القول القديم هو المفتى به^(٥) .

(١) أبي يعلى في « طبقات الحنابلة » (٢٢٩/١) .

(٢) قوته عادل العرف (١٢١/١) .

(٣) ابن قدامة في « المغني » (٧/٤) .

(٤) الشويكي في « التوضيح » (٨٣٤/٢) .

(٥) بنقل الونشريسي في « المعيار » (٤٨٤٧/١٠) .

العمل القطري :

أما عمل الأمصار الأخرى غير المدينة . . فهو أمر لا نجده في غير مذهب مالك .

إلا أن اعتبار المفتي به الذي نجده في ثنايا كلام بعض المذاهب الأخرى .
وقد أشرنا إلى وجود ما يشير إلى اعتبار العمل ، والتعامل في مذهب أبي حنيفة ، واعتبار العرف في الجملة . . توغز بوجود عمل ما يختلف في الزمان والمكان .

أما متأخرو المالكية . . فإنهم جعلوه مصدراً من مصادر الفتوى ، إلى جانب الراجح والمشهور ، فهو مقدم عليهما ، حيث يرجح به القول الضعيف .

وأنكره المقري والتلمساني ، كذلك فإن أبا محمد بن الستاري من فقهاء المالكية أنكر العمل القطري قائلاً : وإذا لم يعتمد على عمل أهل المدينة مطلقاً ، دون تقييد وتفصيل ، وهي مستقر الوحي ، ومنزل الرسالة ، فكيف يرجح بعمل أهل قرطبة؟! (١) .

وحقيقة إجراء العمل : أنه الأخذ بقول ضعيف في القضاء والفتوى ، من عالم يوثق به ، في زمن من الأزمان ، ومكان من الأمكنة ؛ لتحقيق مصلحة ، أو لدرء مفسدة .

وقد يكون مسaire لعرف ، أو مجارة لرأي من له الأمر .

كما جرى عمل أهل قرطبة برد عمل السفية قبل الحكم عليه بالسفه بأمر بعض الأمراء . قال في « نظم العمل » :

ثُمَّ بِقُرْطُبَةِ الْرَّدِّ جَرَى عَمَلُهُمْ بِأَمْرِ بَعْضِ الْأُمَرَا

(١) المرجع السابق (١٠/٤٧) .

إذن.. فالعمل الفقهي القطري من خصائص المذهب المالكي ، حيث رجحوا به الضعيف ، وصححوا به السقيم .

وهذه أقوال أهل المذهب في الترجيح بالعمل ، وفي تعريفه ، وأسباب جريانه وشروط إجرائه .

قال الشيخ المسناوي : وإذا جرى العمل ممن يقتدى به بمخالف المشهور لمصلحة وسبب . . فالواقع في كلامهم أنه يعمل بما جرى به العمل ممن يُقتدى به وإن كان مخالفاً للمشهور ، وهذا ظاهر إذا تحقق استمرار تلك المصلحة وذلك السبب ، وإلا.. فالواجب الرجوع إلى المشهور ، هذا هو الظاهر^(١) .

قال السجلماسي نقلاً عن ابن فرحون في « تبصرته » : كثيراً ما يوجد في كتب الموثقين في المسألة ذات الأقوال الذي جرى به العمل كذا . ونصوص المتأخرين متواطئة على أن ذلك مما يرجح به القول المعمول به . انتهى باختصار شديد .

والمراد بالعمل بالقول : حكم الأئمة به واستمرار حكمهم .

قال الشيخ مصطفى الرماصي في آخر باب القضاء من حاشيته نحو قول الأجهوري في آخر باب الفليس : إن المراد بما جرى به القضاء : ما عمل به القضاة وحكموا به ، فهو في جملة ما به العمل .

وإذا كان القول المعمول به راجحاً بالعمل . . لم يجز للقاضي ولا للمفتي العدول عنه ، وإن كان ما يعدل إليه مشهوراً . قال سيدي عيسى السجستاني في « نوازه » بعد أن وجّه العمل الجاري في مسألة ذكرها : فإذا اتضح لك توجيه ما جرى به العمل . . لزم إجراء الأحكام عليه ؛ لأن مخالفة ما جرى به العمل فتنة وفساد كبير .

وفي مسائل النكاح في « الدر النثير » عن الشيخ أبي الحسن : أن القاضي

(١) البناني في « حاشية على الزرقاني » (١٢٤ / ٥) .

لا يقضي بين المالكية إلا بمشهور المذهب ، أو بما صحبه العمل من الموثوق بعلمهم ودينهم .

ففي العطف بأو دليل على أنه يقضي بالمشهور ما لم يجر العمل بغيره ، فإن جرى بالشاذ . . قضى به وترك المشهور .

قال القاضي سيدي محمد المجاصي في بعض أجوبته : وخروج القاضي عن عمل أهل بلده ريبة فادحة ، لكن يقتصر من العمل على ما ثبت ، ويسلك المشهور فيما سواه .

وقال سيدي عبد الله في « مراقي السعود » :

وَقَدِّمِ الضَّعِيفَ إِنْ جَرَى عَمَلٌ بِهِ لِأَجْلِ سَبَبٍ قَدْ اتَّصَلَ

ومن المهم أن نعرف لماذا عدل العلماء عن المشهور والراجح إلى القول الضعيف ؟

والجواب كما يقول السجلماسي في شرحه : إن أصل العمل بالشاذ وترك المشهور . . الاستناد لاختيارات شيوخ المذهب المتأخرين لبعض الروايات والأقوال لموجب ذلك ، كما بسطه ابن الناظم في شرح تحفة والده ، ومن الموجبات : تبدل العرف ، أو عروض جلب المصلحة أو درء المفسدة ، فيرتبط العمل بالموجب وجوداً وعدمياً ، ولأجل ذلك يختلف باختلاف البلدان ، ويتبدل في البلد الواحد بتبدل الأزمان^(١) .

قلت : وما أشار إليه من تغير العمل استناداً لاختيارات الشيوخ يدل على أن العمل قد ينشأ عن اجتهاد ترجيحي ؛ بمعنى أن الشيوخ قد يلاحظون ضعف مستند القول المشهور في المذهب ، فيعتمدون قولاً ضعيفاً قوي مستنده ، وهي مسألة لم يعرج عليها كثير ممن اهتموا بالعمل قديماً وحديثاً ، وقد وجدت لها أمثلة ، من ذلك :

(١) السجلماسي في « شرح نظم العمل المطلق » مخطوط (٧/١) .

مسألة اشتراط الخلطة لإيجاب اليمين على المدعى عليه ؛ وهي مسألة تعتمد على زيادة غير ثابتة في حديث : « البينة على المدعي واليمين على من أنكر ، إذا كانت بينهما خلطة » .

وقد رفض علماء الغرب الإسلامي العمل بإيجاب الخلطة ، فأوجبوا اليمين بدونها .

قال البناني : (واعلم أن العمل جرى بثبوت اليمين ولو لم تثبت خلطة ، قاله أبو الحسن وابن عرفة وغيرهما)^(١) .

وقال الشيخ محمد المامي الموريتاني في مقدمة كتابه في عمل بلاد شنقيط الذي سماه « كتاب البادية » : وما أجهاني إلى جذع نخلة هذا العلم الغريب إلا مخاض ضرورات أهل البادية وعوائدهم ، وهم قطر من المسلمين لهم ضرورات وعوائد ، والضرورات والعوائد مما تُبنى عليه الأحكام .

وقال : إن اتباع نص الرواية في بعض النوازل من الجهل .

وأشد من قصيدته « الدلفينية » التي يردُّ بها على مخالفيه من علماء القطر :

وَلِلنَّوَازِلِ أَحْوَالٌ وَأَزْمِنَةٌ تَنَوَّعَتْ مِثْلَ أَحْوَالِ الْأَزَامِينِ
فِيكَشِفُ الْغَمِّ تَنْزِيلُ الْخِلَافِ عَلَيَّ حَالِينَ أَوْ زَمَنِي مَا هُوَ مَقْتُونُ

وبعض العلماء في شنقيط لم يوافقوا على بعض ما يجري به عمل الناس ، وقد ألف سيدي عبد الله صاحب « مراقي السعود » كتابه : « طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض العمل » .

فما سلف . . ندرك أن العمل يجري لعرف ، أو ضرورة ، أو مصلحة ، أو ترجيح ، وللعمل شروط لإجرائه ذكرها الهلالي في « نور البصر » ، ونظمها النابغة الغلاوي الشنقيطي في نظم « الطليحة » حيث قال :

(١) البناني في « حاشية على الزرقاني » (١٣٧/٧) .

شُرُوطُ تَقْدِيمِ الَّذِي جَرَى الْعَمَلُ بِهِ أُمُورٌ خَمْسَةٌ غَيْرُهُمْ مَلْ
أَوَّلُهَا ثُبُوتُ إِجْرَاءِ الْعَمَلِ بِذَلِكَ الْقَوْلِ بِنَصِّ مَا أُحْتَمَلُ
وَالثَّانِي وَالثَّلَاثُ يُلْزَمَانِ مَعْرِفَةَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ
وَهَلْ جَرَى تَعْمِماً أَوْ تَخْصِيصاً بِيَلَدٍ أَوْ زَمَانٍ تَخْصِيصاً
وَقَدْ يُعْمُ عَمَلٌ بِأَمْكَانِهِ وَقَدْ يُخْصَى وَكَذَا فِي الْأَزْمَانِ
رَابِعُهَا كَوْنُ الَّذِي أَجْرَى الْعَمَلِ أَهْلاً لِلاِقْتِدَاءِ قَوْلًا وَعَمَلٌ
وَحَيْثُ لَمْ تَثْبُتْ لَهُ الْأَهْلِيَّةُ تَقْلِيدُهُ يَمْنَعُ فِي التَّقْلِيدِ
خَامِسُهَا مَعْرِفَةُ الْأَسْبَابِ فَإِنَّهَا مُعَيَّنَةٌ فِي أَلْبَابِ
فَعِنْدَ جَهْلِ بَعْضِ هَذِي الْخَمْسِ مَا الْعَمَلُ الْيَوْمَ كَمِثْلِ أَمْسِ

وقد نصَّ الشيخ ميارة في شرحه لـ «لامية الزقاق» على ثلاثة شروط ، وهي :

أن يكون العمل صدر من العلماء المقتدئ بهم .

وأن يثبت بشهادة العدول المثبتين في المسائل .

وأن يكون جارياً على قوانين الشرع وإن كان شاذاً^(١) .

قلت : وما ذكره ميارة رحمه الله تعالى غير واضح ، فكيف يعرف كونه موافقاً لقوانين الشرع وهو قول شاذ ، إلا أن يكون أراد بالقوانين القواعد الشرعية الكلية وأصول الاستنباط ، وقد استعملها ابن رشد الحفيد في ذلك حيث قال : (ونحن نذكر من هذه المسائل ما اشتهر الخلاف فيه بين الفقهاء ، ليكون ما يحصل من ذلك في نفس الفقيه يعود كالقانون والدستور الذي يعمل عليه فيما لم يجد فيه نصاً عن تقدمه ، أو فيما لم يقف على نص فيه لغيره)^(٢) .

وهناك استدراك آخر ؛ وهو أنهم نصوا جميعاً على أن المقلد الصرف لا يجوز

(١) السجلماسي في «شرح العمل المطلق» (مخطوط) .

(٢) ابن رشد في «بداية المجتهد» مع «الهداية» (٣٣٢/٧) .

له أن يحكم بالشاذ ولا بالقول الضعيف ، بل إنه إذا عدل عن الراجح والمشهور . . نقض حكمه ، وقد جرى العمل بهذا في حواضر الغرب الإسلامي .

قال صاحب عمل فاس سيدي عبد الرحمن الفاسي :

حُكْمُ قُضَاةِ الْوَقْتِ بِالشُّذُوذِ يُنْقَضُ لَا يَتِمُّ بِالشُّذُوذِ

وقال السجلماسي :

وَمُنْذُ دَهْرٍ وَزَمَانٍ انْقَضَى كَانَ بِإِفْرِيقِيَّةٍ وَالِي الْقَضَا
مُحَجَّجاً عَلَيْهِ أَلَّا يَحْكُمَا إِلَّا بِمَا شَهَرَ عِنْدَ الْعُلَمَا
وَعَيْرُ مَا تَشْهِيْرُهُ مَنْقُولُ هُوَ عَنِ الْحُكْمِ بِهِ مَعزُولُ

ونقل في « شرحه » ما نقل المازوني في « نوازل الجامع » من درره المكنونة ، وهو ما نقله ابن الشاط من قول الإمام ابن عرفة : إنما يعتبر من أحكام قضاة العصر ما لا يخالف المشهور في المذهب ، وقد تبعه على هذه المقالة تلميذه الشيخ الحافظ أبو القاسم البرزلي ، حيث قال : الذي جرى به العمل ألا يحكم القاضي بغير مشهور مذهب مالك ، وقد وقع ذلك في زمان السيوري ، ففسخ حكم القاضي ، ووقع في زمان الشيخ أبي القاسم الغبريني ، ففسخ حكم حاكم بشاذ من القول إذا لم يكن القاضي من أهل العلم والاجتهاد ؛ لأن كل من كان مقلداً لا يعرف وجوه الترجيح . . لا يجوز له أن يحكم بالشاذ ، وهو معزول عنه ، ويفسخ حكمه ، وإنما يحكم بغير المشهور من القضاة من ثبتت له وجوه الترجيح . إلى آخر كلام البرزلي (1) .

وهذا الكلام يدل على أن الذي يجري العمل هم علماء الترجيح ، ولعل ذلك

يفسر قول النابغة في شروط إجراء العمل :

رَابِعُهَا كَوْنُ الَّذِي أَجْرَى الْعَمَلِ أَهْلًا لِإِقْدَاءِ قَوْلًا وَعَمَلِ

(1) السجلماسي في « شرح العمل المطلق » (١٠٢-١٠١/٢) .

ومع إنكار أبي بكر الطرطوشي للحجر على القاضي والمفتي ، وتقيده بمذهب أو بقول خاص ، معتبراً ذلك جهلاً من أهل قرطبة ، وقال : لا يلزم واحداً ممن يعتزى إلى مذهب تقليد ذلك في الحكم والفتوى^(١) .

يجب التنبيه على أن العمل لا يجري إلا في مقابل قول ، فإذا وجد قول واحد . . فلا يُقال : جرى به العمل ، وقد نبّه على ذلك شارح « العمل المطلق » في توجيه رد ابن عات في « الطرر » على ما في « المتيطية » من قولها : (وجرى به القضاء) ، قال في « الطرر » : وقوله : (وبالأول جرى خطأ) قال السجلماسي : وبيان وجه الخطأ والله أعلم أنه لا يُقال في القول : معمول به . . إلا في مقابلة قول أهمل ولم يؤخذ به . . . فلا يُقال في القول الواحد : جرى العمل به^(٢) .

العمل لا بدّ له من قول يعتمد عليه ، فهو ترجيح من الخلاف ، وليس إنشاء لرأي جديد مستقل ؛ لأن صاحبه ليس مجتهداً .

ولهذا طعنوا في بعض المسائل التي جرى بها العمل بأنها لا تستند إلى قول في المذهب ، وقد ردّوها بذلك ، فمن ذلك : مسألة عقلة المدعى فيه بمجرد الدعوى التي جرى بها عمل فاس ، حيث قال سيدي عبدالرحمن الفاسي :

وَكُلُّ مُدَّعٍ لِيَلْتَحِقَاقِ مَكَّنْ مِنْ الْأَثْبَاتِ بِالْإِطْلَاقِ
مِنْ غَيْرِ أَنْ يَشْهَدَ ذَلِكَ أَحَدٌ لَهُ فَشَرْطُ ذَاكَ لَيْسَ يُعْتَمَدُ

وقد ردّ هذا العمل أبو علي سيدي الحسن بن رّحال قائلاً : إن هذا العمل لا مستند له ، ولا يوجد قول في المذهب يوافقّه ، قال : والعمل إنما يجري بقول وإن كان ضعيفاً .

(١) يراجع كلامه في « نشر البنود » (٣٣٢ / ٢) ، ويراجع كتاب « فقه النوازل » للعلامة الشيخ بكر أبو زيد (٢٤ / ١) .

(٢) السجلماسي في « شرح العمل المطلق » . مخطوط (١٠٢ / ٢) .

وقالوا : إن مجرد الدعوى لا يعقل به مالٌ أحد حتى ينضم إليه سبب ؛ شاهد عدل ، أو مرجو تركية ، ولطخ شهود غير عدول^(١) .

وقد أشار السجلماسي إليه في نظم « العمل المطلق » حيث قال :

وَمَنْ أَقَامَ شَاهِدًا أَوْ أَكْثَرًا غَيْرَ عُدُولٍ أَنَّ ذَا الْعَبْدَ الْبَرَا
مُنْكَ لَهُ مُكِّنَ مِمَّا يَطْلُبُ مِنْ وَضَعِ قِيمَةٍ لَهُ وَيَذْهَبُ
بِهِ لِيَتَّبِعَهُ وَاللَّطِخُ فِي ذَا الْعَهْدِ عِنْدَ أَهْلِ فَاسٍ مُتُّفِي^(٢)

وقد يجري العمل بقولين ، فيضطر للترجيح ؛ كمسألة من مكثت عاماً في بيت الزوجية ويتصادقان على نفي الميسس ، فلها : قيل : الصداق كاملاً ، وقيل : لا ، بل نصفه ، وبهما قد عملا ، والأول الأشهر .

هل يعمل بالقول الضعيف الذي لم يصحبه عمل ؟

أكثر العلماء يقول : إنه لا يجوز به العمل .

وحكى في « نشر البنود » الاتفاق على ذلك من أهل المذهب وغيرهم ، خلافاً للقاضي - لعله الباقلاني ، فعند الإطلاق عند الأصوليين فهو الباقلاني ، مع أنه في « مراقي السعود » قد يطلقه على القاضي عبد الوهاب البغدادي - إلا إذا كان العامل به مجتهداً مقيداً ورجح عنده الضعيف ، فيعمل به ويفتي ويحكم^(٣) .

وقد ذكر ذلك الهلالي في « نور البصر » ، ونظمه النابغة في « الطليحة » في

آداب الفتوى ، حيث قال :

وَلَمْ يَجْزُ تَسَاهُلٌ فِي الْفَتَوَى بَلْ تُمْنَعُ الْفَتَوَى بِغَيْرِ الْأَقْوَى
وَكُلُّ مَنْ يَكْفِيهِ أَنْ يُوَافِقَا قَوْلًا ضَعِيفًا لَمْ يَجِدْ مُوَافِقًا

(١) الكلام لابن فرحون في « التبصرة » (١٧٩ / ١) والنقل بالمعنى .

(٢) السجلماسي في « شرح العمل المطلق » . مخطوط (٢٧٠ / ١) .

(٣) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (٢٧٥ / ٢) .

وَكُلُّ عَالِمٍ بِذَاكَ عُرِفَا عَنِ الْفَتَاوَى وَالْقَضَاءِ صُرِفَا

إِلَّا أَنْ الْبَنَانِي وَالِدَسُوقِي ذَكَرَا أَنَّ مَنَعَ الْفَتَاوَى بِالضَّعِيفِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ بَابِ سَدِّ الدَّرَائِعِ ، فَتَجُوزُ الْفَتَاوَى بِهِ عِنْدَ الضَّرُورَةِ ، وَيَجُوزُ أَنْ يَفْتِيَ صَدِيقَهُ بِالضَّعِيفِ ؛ لِأَنَّهُ يَتَحَقَّقُ ضَرُورَتُهُ (١) .

وهو مخالف لما ذكره الدسوقي نفسه عند قول خليل : (مبيناً لما به الفتوى) .

ثم إن كلام الشارح نفسه يقتضي أَنَّ الْفَتَاوَى إِنَّمَا تَكُونُ بِالْقَوْلِ الْمَشْهُورِ أَوْ الرَّاجِحِ مِنَ الْمَذَاهِبِ ، وَأَمَّا الْقَوْلُ الشَّاذُّ وَالْمَرْجُوحُ ؛ أَي : الضَّعِيفُ . . فلا يفتى بهما ، وهو كذلك ، فلا يجوز الإفتاء بواحد منهما ولا الحكم به ، ولا يجوز العمل به في خاصة النفس ، بل يقدم العمل بقول الغير عليه ؛ لِأَنَّ قَوْلَ الْغَيْرِ قَوِيٌّ فِي مَذْهَبِهِ . كَذَا قَالَ الْأَشْيَاخُ .

أما سيدي عبدالله في « مراقي السعود » فضبط مسألة الفتوى بالضعيف بقوله :

وَذَكَرُ مَا ضَعَّفَ لَيْسَ لِلْعَمَلِ إِذْ ذَاكَ عَنِ وِفَاقِهِمْ قَدِ انْحَظَلْ
بَلْ لِلتَّرَقُّيِّ فِي مَدَارِجِ السَّنَا وَيَحْفَظُ الْمُدْرَكَ مَنْ لَهُ اعْتِنَا
أَوْ لِمُرَاعَاةِ الْخِلَافِ الْمُسْتَهْزِ أَوْ الْمُرَاعَاةِ لِكُلِّ مَا سَطَرَ
وَكَوْنِهِ يُلْجِي إِلَيْهِ الضَّرَرُ إِنْ كَانَ لَمْ يَشْتَدَّ فِيهِ الْخَوَرُ
وَبَتَّ الْعَزْوُ وَقَدْ تَحَقَّقَا ضُرّاً مَنْ الضُّرُّ بِهِ تَعَلَّقَا

فالشروط ثلاثة :

ألا يكون القول المعمول به ضعيفاً جداً .

وأن تثبت نسبته إلى قائل يقتدى به علماً وورعاً .

وأن تكون الضرورة محققة .

(١) الدسوقي في « حاشية على الدردير » (٤/١٣٠) .

قال في الشرح : ولذلك سدّوا الذريعة ، فقالوا : تُمنع الفتوى بغير المشهور خوفاً ألا تكون الضرورة محققة ، لا لأجل أنه لا يعمل بالضعيف إذا تحققت الضرورة يوماً ما .

وهو كلام البناني الذي نقله عن المسناوي^(١) .

وذكر الحطّاب ، عن ابن عمر جواز العمل بالشاذ في خاصة النفس ، وأنه يقدّم على العمل بمذهب الغير ؛ لأنه قول في المذهب .

والأول هو اختيار المصريين ، والثاني اختيار المغاربة كما قرره شيخنا .

وقد اختلفت عبارات الشافعية فيما يتعلق بالقول الضعيف الذي يقابل الراجح ، فقد قال الشبراملسي في حاشيته على « نهاية المحتاج » : وهو موافق في ذلك لقولهم : العمل بالراجح واجب فيما اشتهر . . من أنه يجوز العمل لنفسه بالأوجه الضعيفة ، كمقابل للأصح غير صحيح .

وعلق عليه الرشيد بقوله : ففي فتاوى العلامة ابن حجر رحمه الله ونفعنا به ما ملخصه بعد كلام أسلفه : ثم مقتضى قول « الروضة » : وإذا اختلف متبحران في مذهب لاختلفهما في قياس أصل مذهب إمامهما ، ومن هذا تتولد وجوه الأصحاب ، فنقول بأيهما يأخذ العامل ؟ فيه ما سنذكره في اختلاف المجتهدين ؛ أي : فيكون الأصح التخيير أنه يجوز تقليد الوجه الضعيف في العمل ، ويؤيده إفتاء البلقيني بجواز تقليد ابن سريج في الدور ، وأن ذلك ينفع عند الله تعالى ، ويؤيده أيضاً قول السبكي في فتاويه : يجوز تقليد الوجه الضعيف في نفس الأمر بالنسبة للعمل في حق نفسه لا الفتوى والحكم ، فقد نقل ابن الصلاح الإجماع على أنه يجوز^(٢) .

وقد مرّ عن الحنفية قول بعضهم : لا حيلة إلا العمل بالرواية الضعيفة

(١) البناني في « حاشية على الزرقاني » (١٢٤/٥) .

(٢) شمس الدين محمد (الشافعي الصغير) « نهاية المحتاج » (٤٧/١) .

ومنازعتهم في ذلك بقولهم : إن العمل بالقول الصحيح هو الواجب ، لكن تقدم عنهم ترك قول الإمام إذا كانت فتوى الشيوخ على خلافه .

ومثاله : إذا شرط على المزارع أو ربها الحصاد أو الدياس .. فسدت المزارعة من أيهما كان البذر في ظاهر الرواية ، وفي « النوازل » : جاز على قول الإمام الثاني رحمه الله تعالى ، وعلى قول الثاني استقر الفتوى بين أئمة من خوارزم ... إلى قوله : وجوزه مشايخ بلخ^(١) .

ومحل الشاهد : أن عبارة استقرار الفتوى بين أئمة من خوارزم إنما هو نوع من إجراء العمل .

وبهذا نختم الكلام على المفتى به في مذهب مالك رحمه الله تعالى ، وقد تضمن مقارنات مفيدة ومطارحات سديدة ، ختمت كما سبق في المذهب الحنفي بجواز العمل بالضعيف لعروض مصلحة تجلب ، أو مفسدة تُدرأ ؛ رفقاً بالعباد ، وتيسيراً على الناس ، وشفقة على أهل الملة .

وذلك ما نتبناه في فقه الأقليات مع الالتزام بالضوابط المالكية الثلاثة المشار إليها آنفاً ، والله تعالى ولي التوفيق .

المفتى به عند الشافعية :

قال الخطيب البغدادي في كتابه « الفقيه والمتفقه » : (قال يونس بن عبد الأعلى الصدفي : قال محمد بن إدريس الشافعي : الأصل قرآن أو سنة ، فإن لم يكن .. فقياس عليهما ، وإذا اتصل الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وصح الإسناد به .. فهو سنة ، والإجماع أكثر من الخبر المنفرد ، والحديث على ظاهره ، وإذا احتمل المعاني .. فما أشبه منها ظاهره أو لاها به ، وإذا تكافأت الأحاديث .. فأصحها إسناداً أو لاها ، وليس المنقطع بشيء ، ما عدا منقطع ابن المسيب .

(١) فتاوى قاضيخان (٦/٩٢) بحاشية « الفتاوى الهندية » .

وقال : سمعت الشافعي يقول : لا يقاس أصل على أصل ، ولا يقاس على خاص ، ولا يقال لأصل : لِمَ وكيف ؟ .

زاد أبي في حديثه عن يونس ، عن الشافعي : إنما يقال للفرع : لِمَ ، فإذا صح قياسه على الأصل . . صحَّ وقامت به الحجة (١) .

وفصّل الشافعي أدلته في كتاب « الأم » فجعلها خمسة :

إذ يعتبر الشافعي العلم خمسة أنواع ، مرتبة على خمس مراتب ، كل مرتبة مقدمة على ما بعدها .

المرتبة الأولى : الكتاب ، والسنة إذا ثبتت ، ويضع السنة مع الكتاب في مرتبة واحدة ؛ لأنها في كثير من الأحوال مُبَيَّنَةٌ له مفصلة لمجمله ، فيضعها معه إذا صحت ، وإن كانت أخبار آحاد في السنة ليست في مرتبة القرآن من حيث تواتر القرآن وعدم تواترها ، وأن القرآن لا تعارضه السنة ، ويكتفى به إن لم يحتج لبيانها .

والمرتبة الثانية : الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة ، والمراد بالإجماع : إجماع الفقهاء الذين أوتوا علم الخاصة ، ولم يقتصروا على علم العامة ، فإجماعهم حجة على من بعدهم في المسألة التي اجتمعوا عليها .

المرتبة الثالثة : قول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم رأياً من غير أن يعرف أن أحداً خالفه ، فرأي الصحابة لنا خير من رأينا لأنفسنا .

المرتبة الرابعة : اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسألة ، فيأخذ من قول بعضهم ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنة ، أو يرجحه قياس ، ولا يتجاوز أقوالهم إلى غيرهم .

والمرتبة الخامسة : القياس على أمر عرف حكمه بواحد من المراتب

(١) ابن الخطيب في « الفقيه والمتفقه » (١/٢٢٠) .

السابقة : الكتاب والسنة والإجماع على ترتيبها ، فيقاس على الأمر المنصوص على حكمه في الكتاب ، أو السنة ، أو عرف حكمه بالإجماع ، أو تبع فيه قول بعض الصحابة من غير المخالف ، أو قوله مع اختلاف غيره .

وفي الحق أن هذا من الشافعي نظر صادق ، فإن السنة مبينة للكتاب .

وقد نص على ذلك الشافعي في « الأم » فقال : (للعلم طبقات شتى : الأولى : الكتاب ، والسنة إذا ثبتت ، ثم الثانية : الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة ، والثالثة : أن يقول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قولاً ولا نعلم له مخالفاً منهم ، والرابعة : اختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ، والخامسة : القياس على بعض الطبقات ، ولا يصار إلى غير الكتاب والسنة وهما موجودان ، وإنما يؤخذ العلم من أعلى) .

هذه هي طبقات العلم عند الشافعي (١) .

بعد ما مضى من الأدلة التي لا خلاف فيها بين الأئمة ؛ من كتاب ، وسنة ، وإجماع ، وقياس علة خاصة ، فإن الشافعي رحمه الله تعالى علم عنه تمسكه الشديد بالأثر ؛ فخير الواحد حجة عنده ، ورأي الصحابي إذا لم يكن إجماعاً ليس حجة عنده ، كما قرره في مذهبه الجديد ، وقد كان يقول بحجيته في القديم ، والإجماع السكوتي ليس حجة عنده قائلاً : لا ينسب لساكت قول .

واضطرب النقل عنه في حجية قول الصحابي حيث يقول عنه إمام الحرمين : وكان الشافعي يرى الاحتجاج بقول الصحابي قديماً ، ثم نقل عنه أنه رجع عن ذلك ، والظن أنه رجع عن الاحتجاج بقولهم فيما يوافق القياس ، إذ لم يختلف قوله جديداً وقديماً في تغليظ الدية بالحرمة والأشهر الحرم ، ولا مستند فيه إلا قول الصحابة (٢) .

(١) محمد أبو زهرة في « الإمام الشافعي » (ص ١٦٦) ، ونص الشافعي من « الأم » (٧/٢٦٥) .

(٢) إمام الحرمين في « البرهان » (٢/١٣٦٢) .

وقد حرر ابن القيم مذهب الشافعي في هذه المسألة من أقواله في الجديد التي تظهر أنه يحتج بقول الصحابي ، على عكس ما ذكره جل أتباع المذهب من رجوعه في الجديد عن القول بحجيته .

كذلك اضطرب النقل في الاحتجاج بالمصالح المرسلة ، فقد نسب إليه أنه لا يجوز التمسك بها ، وقيل : إنه كان يجوز ذلك في القديم .

وحصل إمام الحرمين مذهب الشافعي في أنه يعتمد المصالح المرسلة بشرط ملائمتها للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول .^(١)

وقد انتفى الشافعي من القول بالذرائع ، حيث يقول في « الأم » : لا أتهم أحداً .

وكذلك الاستحسان ، حيث يقول : من استحسن فقد شرع^(٢) .

وقد قال رحمه الله تعالى : إذا صح الحديث فهو مذهبي^(٣) .

وهو يقول باستصحاب الإباحة الأصلية ، حيث لا دليل على التحريم .

ويحكم الذوق العربي في حل الأحياء وحرمتها : وما لا نص فيه من الكتاب والسنة : إن استطابه أهل يسار وطباع سليمة من العرب ، في حال رفاهية . . حلّ ، وإن استخبثوه . . فلا يحل^(٤) .

وقد نقل مذهبه أربعة ، وهم : أبو علي الحسن بن الصلاح الزعفراني ، وأبو ثور ، وأحمد بن حنبل ، والكرائيسي .

ورواة الأقوال الجديدة ستة : المزني ، والربيع بن سليمان الجيزي ، والربيع بن سليمان المرادي ، والبويطي ، وحرملة ، ويونس بن عبد الأعلى .

(١) يراجع الزركشي في « البحر المحيط » (٣٧٧ / ٤) وما بعدها .

(٢) الشافعي في « الرسالة » (ص ٥٠٣) .

(٣) شمس الدين محمد (الشافعي الصغير) « نهاية المحتاج » (١ / ٥٠) .

(٤) النووي في « المنهاج » (٨ / ١٥٥) .

زاد « المنهاج » في عده لرواة الجديد : عبد الله بن الزبير المكي ،
ومحمد بن عبد الحكم ، وأبوه^(١) .

أما أتباع المذهب . . فيأخذون بالراجح من الأقوال ، وهو ما نص على
رجحانه ، وإلا . . فما علم تأخره ، وإلا . . فما فرع عليه وحده ، وإلا . . فما
قال عن مقابله : مدخول أو يلزمه فساد ، وإلا . . فما أفرده في محل أو جواب ،
وإلا . . فما وافق مذهب مجتهد لتقويه به ، فإن خلا عن ذلك كله . . فهو لتكافؤ
نظريه .

والمشهور عندهم يُشعر بغرابة مقابله ، ويستعملون الصحيح والأصح في
الوجهين أو الأوجه لأصحاب الشافعي يستخرجونها من كلامه .

أما استعمال المذهب . . فمن الطريقتين والطرق ، وهي اختلاف الأصحاب
في حكاية المذهب .

وإنما يعتبر المتأخر مذهب الشافعي إذا أفتى به ، أما إذا ذكره في مقام
الاستنباط والتراجع ، ولم يصرح بالرجوع عن الأول . . فلا^(٢) .

ومع ذلك فقد قالوا في الضعيف : إنه يجوز الإفتاء به كما قدمنا .

قال الإمام النووي : (كل مسألة فيها قولان للشافعي رحمه الله ، قديم
وجديد ؛ فالجديد هو الصحيح وعليه العمل ؛ لأن القديم مرجوع عنه ، واستثنى
جماعة من أصحابنا نحو عشرين مسألة أو أكثر ، وقالوا : يفتى فيها بالقديم ،
وقد يختلفون في كثير منها ، قال إمام الحرمين في « النهاية » في باب المياه ،
وفي باب الأذان : قال الأئمة : كل قولين قديم وجديد ؛ فالجديد أصح ، إلا في
ثلاث مسائل :

- مسألة الثوب في أذان الصبح ؛ القديم ؛ استحبابه .

(١) ابن خلكان في « وفيات الأعيان » (١/٥٠) .

(٢) نهاية المحتاج (٣/٤٨٠) .

- ومسألة التباعد عن النجاسة في الماء الكثير ، القديم : أنه لا يشترط ، ولم يذكر الثالثة هنا .

وذكر في « مختصر النهاية » أن الثالثة تأتي في زكاة التجارة .

وذكر في « النهاية » عند ذكره قراءة السورة في الركعتين الأخيرتين : أن القديم : أنه لا يستحب ، قال : وعليه العمل .

وذكر بعض المتأخرين من أصحابنا : أن المسائل التي يفتى بها على القديم أربع عشرة ، فذكر الثلاث المذكورات .

- ومسألة الاستنجاء بالحجر فيما جاوز المخرج ، والقديم : جوازه .

- ومسألة لمس المحارم ، والقديم : لا ينقض .

- ومسألة الماء الجاري ، القديم : لا ينجس إلا بالتغير .

- ومسألة تعجيل العشاء ، القديم : أنه أفضل .

- ومسألة وقت المغرب ، والقديم : امتداده إلى غروب الشفق .

- ومسألة وقت المنفرد إذا نوى الاقتداء في أثناء الصلاة ، القديم : جوازه .

- ومسألة أكل جلد الميتة المدبوغ ، القديم : تحريمه .

- ومسألة وطء المحرم بملك اليمين ، القديم : أنه يوجب الحد .

- ومسألة تقليم أظفار الميت ، القديم : كراهته .

- ومسألة شرط التحلل من الإحرام بمرض ونحوه ، القديم : جوازه .

- ومسألة اعتبار النصاب في الزكاة ، القديم : لا يعتبر .

وهذه المسائل التي ذكرها هذا القائل ليست متفقاً عليها ، بل خالف جماعات من الأصحاب في بعضها أو أكثرها ، ورجحوا الجديد .

ونقل جماعات في كثير منها قولاً آخر في الجديد يوافق القديم ، فيكون العمل على هذا الجديد ، لا القديم .

وأما حصره المسائل التي يفتى فيها على القديم في هذه . . . فضعيف أيضاً ،
فإن لنا مسائل أخر صحح الأصحاب أو أكثرهم أو كثير منهم فيها القديم (١) .

فيكون اختيارهم للقديم كاختيارهم لمذهب غير الشافعي إذا أذاهم إليه
اجتهادهم ، إذ القديم لم يبق مذهباً له ؛ لرجوعه عنه لما سبق وبالأولى لكون
القديم قد كان قولاً منصوفاً ، ويلتحق بذلك ما إذا اختار أحدهم القول المخرج
على القول المنصوص ، أو اختار من القولين اللذين رجح الشافعي أحدهما على
غير ما رجحه ، بل أولى من القول القديم ، ثم حكم من لم يكن أهلاً للتخريج من
المتبعين لمذهب الشافعي مثلاً ألا يتبع شيئاً من اختياراتهم هذه المذكورة ؛
لأنهم مقلدون للشافعي دون من خالفه .

وعلى هذا الأساس تقسم الاختلافات في مذهب الشافعي ثلاثة أقسام :
أقوال ، وأوجه ، وطرق .

ولتبيين بعض مراده من هذه الأقسام :

فالأقوال : هي الأقوال المنسوبة للشافعي ، فما للشافعي من آراء مختلفة في
المسائل . . . هو الذي يسمى أقوالاً .

والأوجه : هي الآراء التي يستنبطها الفقهاء الشافعية ، ويخرجونها على
أصوله ، أو يبنونها على قواعده .

وأما الطرق : فهي اختلاف رواة المذهب الشافعي في حكاية المذهب (٢) .

قال أحمد ابن حنبل : ما زلنا نلعن أهل الرأي ويلعنوننا ، حتى جاء الشافعي
فمزج بيننا .

يريد : أنه تمسك بصحيح الآثار واستعملها ، ثم أراهم أن من الرأي
ما يحتاج إليه ، وتبنى أحكام الشرع عليه ، وأنه قياس على أصولها ومنترع ،

(١) النووي في «المجموع» (٦٦/١) .

(٢) محمد أبو زهرة في «الإمام الشافعي» .

وأراهم كيفية انتزاعها ، والتعلق بعلمها وتبنيها ، فعلم أصحاب الحديث أن صحيح الرأي فرع للأصل ، وعلم أصحاب الرأي أنه لا فرع إلا بعد أصل ، وأنه لا غنى عن تقديم السنن وصحيح الآثار أولاً^(١) .

وللشافعية طبقات مرتبة طبقاً لدرجتهم في الفتوى :

الطبقة الأولى : هم المجتهدون المنتسبون .

والثانية : هم مجتهدو التخريج .

الثالثة : المقلدون الذين لم يعد لهم اجتهاد في المذهب ، حيث اقتصروا على دراسة أقوال المتقدمين وترتيبها والاستدلال بها .

والإفتاء يكون بأقوال الشافعي ، فهي مقدمة حيث لا تختلف الرواية عنه .

ثم بالأوجه ؛ وهي ما ينسب إلى المجتهدين فيه من آراء مخرجة على أصول الشافعي .

ثم بالطرق ؛ وهي ما اختلفت فيه الرواية عن الشافعي أو عن المجتهدين .

فإذا اختلفت الآراء .. يرجع إلى ترجيح المجتهدين السابقين ، وهو ما صححه الأكثر ، ثم الأعلم ، ثم الأورع .

ويلجأ لصفات الناقلين للأوجه أو القائلين ، فما رواه البويطي ، والربيع المرادي ، والمزني عن الشافعي .. مقدم على ما رواه غيرهم .

(وحكى القاضي حسين فيما إذا كان للشافعي قولان ؛ أحدهما : يوافق أبا حنيفة .. وجهين لأصحابنا : أحدهما : أن القول المخالف أولى ، وهذا قول الشيخ أبي حامد الإسفراييني ؛ فإن الشافعي إنما خالفه لاطلاعه على موجب المخالفة ، والثاني : القول الموافق أولى ، وهو قول القفال ، وهو الأصح .

والمسألة المفروضة فيما إذا لم يجد مرجحاً مما سبق ، وأما إذا رأينا

(١) القاضي عياض في « ترتيب المدارك وتقريب المسالك » (١/٩١) .

المصنفين المتأخرين مختلفين ، فجزم أحدهما بخلاف ما جزم به الآخر ، فهما كالوجهين المتقدمين ، على ما ذكرناه من الرجوع إلى البحث على ما سبق ، ويرجح أيضاً بالكثرة كما في الوجهين ، ويحتاج حينئذ إلى بيان مراتب الأصحاب ومعرفة طبقاتهم وأحوالهم وجلالتهم . . .

واعلم : أن نقل أصحابنا العراقيين لنصوص الشافعي وقواعد مذهبه ووجوه متقدمي أصحابنا . . أتقن وأثبت من نقل الخراسانيين غالباً ، والخراسانيون أحسن تصرفاً وبحثاً وتفريعاً وترتيباً غالباً .

ومما ينبغي أن يُرَجَّح به أحدُ القولين ، وقد أشار الأصحاب إلى الترجيح به : أن يكون الشافعي ذكره في بابه ومظنته ، وذكر الآخر في غير بابه ، بأن جرى بحث وكلام جر إلى ذكره ، فالذي ذكره في بابه أقوى ؛ لأنه أتى به مقصوداً ، وقرره في موضعه بعد فكر طويل ، بخلاف ما ذكره في غير بابه استطراداً ، فلا يعتنى به اعتناؤه بالأول .

وقد صرح أصحابنا بمثل هذا الترجيح في مواضع لا تنحصر (١) .

ونكتفي بهذا القدر فيما يخص مذهب الشافعي رحمه الله تعالى ، وقد ذكرنا بعض المسائل المنسوبة إلى مذهبه في ثنايا كلامنا عن مذهب شيخه مالك ، وبخاصة فيما يتعلق بالعمل بالقول الضعيف للضرورة ، وقد ذكرنا هناك مغزى ذلك ، والله تعالى أعلم .

المفتى به عند الحنابلة :

المذهب الحنبلي هو كسابقه في الأدلة الكبرى : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس .

ولا يقدم على الحديث شيئاً ، ولو كان ضعيفاً ، فالضعيف عنده خير من رأي الرجال .

(١) النووي في «المجموع» (١/٦٩) .

كما أنه يقول بالاستحسان ؛ بمعنى العدول بالمسألة عن نظائرها ، لدليل أقوى .

فقد قال في الأرض الخراجية : لا يجوز بيعها ، لكن يجوز شراؤها .

وقال في المتيمم يتيمم لكل صلاة : والقياس أن يكون كالوضوء .

ولا يقول بالمصالح المرسلة ، على حد ما يقوله ابن قدامة في « الروضة » .

لكن الطوفي تردد في ذلك قائلاً : (وإنما قلتُ : بعض أصحابنا ، ولم أقل : قال أصحابنا . . لأنني رأيت من وقفْتُ على كلامه منهم ، حتى الشيخ أبا محمد في كتبه إذا استغرقوا في توجيه الأحكام . . يتمسكون بمناسبات مصلحة ، يكاد الشخص يجزم بأنها ليست مرادة للشارع ، والتمسك بها يُشبه التمسك بحبال القمر ، فلم أقدم على الجزم على جميعهم بعدم القول بهذه المصلحة)^(١) .

وقال ابن دقيق العيد : إن الإمام أحمد يقول بالمصالح المرسلة كما في « إرشاد الفحول » .

ويقول بسد الذرائع بقوة ، فيحرم العينة والبيوع التي يتوصل بها إلى الحرام ، فلا يصح بيع العنب لمن يعصره خمراً ، ولا يصح بيع الدار لمن يستعملها استعمالاً غير شرعي .

وقال أحمد عن نفسه : وأنا أنظر في الحديث ، فإذا رأيت ما هو أقوى وأحسن . . أخذت به وتركت الأول^(٢) .

ويحتج بقول الصحابي .

وقد دوّن أتباع المذهب منهجهم الخاص في تصحيح المذهب على الأسس التالية التي اعتمدها المرادوي في كتابه « الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف » حيث قال :

(١) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٣ / ٢١٠) .

(٢) بكر أبو زيد في « المدخل » (ص ٤٧) .

أ- إذا كان المذهب ظاهراً ومشهوراً ، بحيث اختاره جمهور الأصحاب ، واعتمدوا نقله والانتصار له ، حتى قلّ ذكر الرواية الثانية . . فهذا لا إشكال في أنه المذهب ، وإن وجد من الأصحاب من يدعي أن المذهب غيره .

ب- إذا كانت الروايتان بمستوى واحد أو متقارب في الظهور ، بحيث وقع الخلاف في ترجيح إحداها على الأخرى بين الأصحاب ، وتقاربت الأدلة في القوة . . فإن معرفة المذهب الصحيح في هذه الحالة تكون على مراتب :

المرتبة الأولى : أن يتفق محققو المذهب ومؤصّلو قواعده جميعهم على رواية واحدة ، فتكون حينئذ هي المعتمدة والصحيحة في المذهب ، وهؤلاء المحققون هم :

١- موفق الدين ، أبو محمد ، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٥٤١-٦٢٠هـ) .

٢- مجد الدين ، أبو البركات ، عبد السلام بن عبد الله بن تيمية (٥٩٠-٦٥٣هـ) .

٣- شمس الدين ، أبو محمد ، عبد الرحمن بن أبي عمر المقدسي (٥٩٧-٦٨٢هـ) .

٤- شمس الدين ، أبو عبد الله ، محمد بن مفلح بن محمد المقدسي (٧٠٨-٧٦٣هـ) .

٥- زين الدين ، أبو الفرج ، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السلامي (٧٣٦-٧٩٥هـ) .

٦- سراج الدين ، أبو عبد الله ، الحسين بن يوسف بن السّري الدّجيلي (٦٦٤-٧٣٢هـ) .

٧- نجم الدين ، أبو عبد الله ، أحمد بن حمدان بن شبيب الحرّاني (٦٣٠-٦٩٥هـ) .

٨- شمس الدين ، أبو عبد الله ، محمد بن عبد القوي بن بدران المقدسي المعروف بالناظم (٦٣٠-٦٩٩هـ) .

٩- وجيه الدين ، أبو المعالي ، أسعد أو محمد بن المنجّي بن بركات التنوخي (٥١٩-٦٠٦هـ) .

١٠- تقي الدين ، أبو العباس ، أحمد بن عبد الحلّيم ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ) .

١١- أبو الحسن ، علي بن أحمد بن عمار المعروف بابن عبدوس (٥١٠-٥٥٩هـ) .

المرتبة الثانية : إذا اختلف المحققون المتقدم ذكرهم فيما بينهم على الرواية الصحيحة . . فالمذهب حينئذ : هو الرواية التي يقدمها ابن مفلح المقدسي في كتابه الفروع .

المرتبة الثالثة : إذا لم يقدم ابن مفلح إحدى الروايتين في الفروع ، فأطلق الخلاف ، أو كانت المسألة من غير المعظم الذي قدّمه . . فالمذهب : هو ما اتفق عليه الشيخان ؛ موفق الدين ابن قدامة ، ومجد الدين ابن قدامة ، أو وافق أحدهما الآخر في اختياره .

المرتبة الرابعة : إذا اختلف الشيخان فيما بينهم في الترجيح . . فالمذهب مع من وافقه ابن رجب في كتابه « القواعد الفقهية » ، أو شيخ الإسلام ابن تيمية ، فإن لم يوافقهم أحد . . فالمذهب ما عليه الموقّق في كتاب « الكافي » ، أو غيره من كتبه ، ثم ما عليه المجد .

المرتبة الخامسة : إذا لم يكن للشيخين جميعاً ، ولا لأحدهما منفرداً تصحيح في المسألة . . فعلى الترتيب التالي :

١- ما قاله ابن رجب

٢- ما قاله الدجيلي في « الوجيز » .

٣- ما قاله ابن حمدان في « الرعاية الكبرى » و « الصغرى » جميعاً ، فإن اختلفتا . . فما في « الرعاية الكبرى » .

٤- ما قاله ابن عبد القوي .

٥- ما قاله ابن منجى في كتابه « الخلاصة »

٦- ثم « تذكرة ابن عبدوس » .

وهذه المراحل التي يمر بها التصحيح إنما هي في الغالب وعلى سبيل الاحتمال ، وليست مطردة اطراداً تاماً ؛ بسبب تفاوت ما يعضد التصحيح من النصوص والأدلة والعلل والمآخذ ، ثم من يكون القول موافقاً له من الأصحاب ، فقد يكون المذهب في مسألة ما قاله من هو أقل رتبة من غيره ، وقد يكون المذهب في أخرى قول من هو أعلى منه ، وما ذاك إلا بسبب ما يحتف بالرواية من مرجحات .

وهذه كلمة ابن القيم الجامعة في بيان أصول مذهب أحمد ، قال رحمه الله تعالى :

(وكان بمدينة السلام من المفتين خلق كثير ، ولما بناها المنصور أقدم إليها من الأئمة والفقهاء والمحدثين بشراً كثيراً ، فكان من أعيان المفتين بها أبو عبيد القاسم بن سلام ، وكان جبلاً نفخ فيه الروح علماً وجمالة ونبلاً وأدباً .

وكان منهم : أبو ثور إبراهيم بن خالد الكلبي صاحب الشافعي ، وكان قد جالس الشافعي وأخذ عنه ، وكان أحمد يُعظّمه ويقول : هو في مسلاخ الثوري .

وكان بها إمام أهل السنة على الإطلاق ؛ أحمد بن حنبل ، الذي ملأ الأرض علماً وحديثاً وسنة ، حتى إن أئمة الحديث والسنة بعده هم أتباعه إلى يوم القيامة .

وكان رضي الله عنه شديد الكراهية لتصنيف الكتب ، وكان يحب تجريد الحديث ، ويكره أن يكتب كلامه ، ويشد عليه جداً ، فعلم الله حُسن نيته

وقصده ، فكتب من كلامه وفتواه أكثر من ثلاثين سفرًا ، ومن الله سبحانه علينا بأكثرها ، فلم يفتنا منها إلا القليل ، وجمع الخلال نصوصه في « الجامع الكبير » ، فبلغ نحو عشرين سفرًا أو أكثر ، ورويت فتاويه ومسائله ، وحُدث بها قرناً بعد قرن ، فصارت إماماً وقدوة لأهل السنة على اختلاف طبقاتهم ، حتى إن المخالفين لمذهبه بالاجتهاد والمقلِّدين لغيره . . ليعظمون نصوصه وفتاواه ، ويعرفون لها حقها وقربها من النصوص وفتاوى الصحابة ، ومن تأمل فتاواه وفتاوى الصحابة رأى مُطابَقة كل منهما على الأخرى ، ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكاة واحدة ، حتى إن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عنه في المسألة روايتان ، وكان تحرّيه لفتاوى الصحابة كتحرّي أصحابه لفتاويه ونصوصه ، بل أعظم ، حتى إنه يُقدِّم فتاواهم على الحديث المرسل .

قال إسحاق بن إبراهيم بن هانئ في « مسائله » : قلت لأبي عبد الله : حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مُرسل برجال ثبت أحب إليك ، أو حديث عن الصحابة والتابعين متصل برجال ثبت ؟

قال أبو عبد الله رحمه الله : عن الصحابة أعجب إليّ .

وكانت فتاويه مبنية على خمسة أصول :

الأصل الأول :

النصوص : فإذا وجد النص . . أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خالفه ، ولا من خالفه كائناً من كان ، ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر في المبتوتة ؛ لحديث فاطمة بنت قيس ، ولا خلافه في التيمم للجُنُب ؛ لحديث عمار بن ياسر ، ولا خلافه في استدامة المحرم الطيب الذي تطيب به قبل إحرامه ؛ لصحة حديث عائشة في ذلك ، ولا خلافه في منع المفرد والقارن من الفسخ إلى التمتع ؛ لصحة أحاديث الفسخ ، وكذلك لم يلتفت إلى قول عليّ وعثمان وطلحة وأبي أيوب وأبي بن كعب في ترك الغسل من الإكسال ؛ لصحة حديث عائشة أنها

فعلته هي ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلا ، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس وإحدى الروایتين عن عليّ : أن عدّة المتوفى عنها الحامل أقصى الأجلين ؛ لصحة حديث سبيعة الأسلمية ، ولم يلتفت إلى قول مُعاذ ومعاوية في توريث المسلم عن الكافر ؛ لصحة الحديث المانع من التوريث بينهما ، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس في الصّرف ؛ لصحة الحديث بخلافه ، ولا إلى قوله بإباحة لحوم الحُمُر كذلك .

وهذا كثير جداً ، ولم يكن يُقدّم على الحديث الصحيح عملاً ، ولا رأياً ، ولا قياساً ، ولا قولَ صاحب ، ولا عدمَ علمه بالمخالف الذي يسميه كثير من الناس إجماعاً ويقدمونه على الحديث الصحيح ، وقد كذّب أحمدُ من ادّعى هذا الإجماع ، ولم يُسغ تقديمه على الحديث الثابت .

وكذلك الشافعي أيضاً نصّ في رسالته الجديدة على أن ما لا يُعلم فيه خلاف فليس إجماعاً ، وقال عبد الله بن أحمد ابن حنبل : سمعت أبي يقول : ما يدّعي فيه الرجل الإجماع فهو كذب ، من ادعى الإجماع فهو كاذب ، لعل الناس اختلفوا ، هذه دعوى بشر المريسي والأصم ، ولكنه يقول : لا نعلم الناس اختلفوا أو لم يبلغني ذلك . هذا لفظه .

ونصوص رسول الله صلى الله عليه وسلم أجلُّ عند الإمام وسائر أئمة الحديث من أن يُقدّموا عليها توهم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف ، ولو ساغ . . لتعطّلت النصوص ، وساغ لكل من لم يعلم مخالفاً في حكم مسألة أن يُقدّم جهله بالمخالف على النصوص ، فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع ، لا ما يظنه بعض الناس أنه استبعاد لوجوده .

الأصل الثاني : من أصول فتاوى الإمام أحمد :

ما أفتى به الصحابة : فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى لا يُعرف له مخالف منهم فيها . . لم يعدها إلى غيرها ، ولم يقل : إن ذلك إجماع ، بل من ورعه في

العبارة يقول : لا أعلم شيئاً يدفعه ، أو نحو هذا ، كما قال في رواية أبي طالب : لا أعلم شيئاً يدفع قول ابن عباس وابن عمر ، وأحد عشر من التابعين عطاء ومجاهد ، وأهل المدينة على تسري العبد ، وهكذا قال أنس بن مالك : لا أعلم أحداً ردَّ شهادة العبد ، حكاه عنه الإمام أحمد ، وإذا وجد الإمام هذا النوع عن الصحابة . . لم يقدم عليه عملاً ولا رأياً ولا قياساً .

الأصل الثالث من أصوله :

إذا اختلف الصحابة . . تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة ، ولم يخرج عن أقوالهم ، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال . . حكى الخلاف فيها ولم يجزم بقول .

قال إسحاق بن إبراهيم بن هانئ في « مسائله » : قيل لأبي عبد الله : يكون الرجل في قومه ، فيسأل عن الشيء فيه اختلاف ؟

قال : يُفتي بما وافق الكتاب والسنة ، وما لم يوافق الكتاب والسنة أمسك عنه .

قيل له : أفيجب عليه ؟ قال : لا .

الأصل الرابع :

الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه ، وهو الذي رجحه القياس ، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ، ولا المنكر ، ولا ما في روايته مُتَّهَم ، بحيث لا يسوغ الذهاب إليه والعمل به ، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح ، وقسم من أقسام الحسن ، ولم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف ، بل إلى صحيح وضعيف ، وللضعيف عنده مراتب ، فإذا لم يجد في الباب أثراً يدفعه ، ولا قول صاحب ، ولا إجماعاً على خلافه . . كان العمل به عنده أولى من القياس .

وليس أحد من الأئمة إلا وهو موافقه على هذا الأصل من حيث الجملة ، فإنه ما منهم أحد إلا وقد قدّم الحديث الضعيف على القياس .

فقدّم أبو حنيفة حديث القهقهة في الصلاة على محض القياس ، وأجمع أهل الحديث على ضعفه ، وقدم حديث الوضوء بنيذ التمر على القياس ، وأكثر أهل الحديث يضعفه ، وقدّم حديث : « أكثر الحيض عشرة أيام » - وهو ضعيف باتفاقهم - على محض القياس ؛ فإن الذي تراه في اليوم الثالث عشر مُساوٍ في الحد والحقيقة والصفة لدم اليوم العاشر ، وقدّم حديث : « لا مهر أقل من عشرة دراهم » - وأجمعوا على ضعفه ، بل بطلانه - على محض القياس ، فإن بذل الصداق مُعاوضة في مقابلة بذل البضع . . فما تراضيا عليه ، جاز قليلاً كان أو كثيراً .

وقدّم الشافعي خبر تحريم صيد وَجَّ^(١) مع ضعفه على القياس ، وقدّم خبر جواز الصلاة بمكة في وقت النهي مع ضعفه ومخالفته لقياس غيرها من البلاد ، وقدّم - في أحد قوليه - حديث : « من قاء أو رعف . . فليتوضأ وليبين على صلاته » على القياس مع ضعف الخبر وإرساله .

وأما مالك : فإنه يقدم الحديث المرسل والمنقطع والبلاغات وقول الصحابي على القياس .

الأصل الخامس :

فإذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نصّ ، ولا قول للصحابة أو واحد منهم ، ولا أثر مرسل أو ضعيف . . عدّل إلى الأصل الخامس ، وهو القياس ، فاستعمله للضرورة ، وقد قال في كتاب الخلّال : سألت الشافعي عن القياس فقال : يصار إليه عند الضرورة أو ما هذا معناه .

(١) اسم بلد بناحية الطائف .

فهذه الأصول الخمسة من أصول فتاويه وعليها مدارها ، وقد يتوقف في الفتوى لتعارض الأدلة عنده ، أو لاختلاف الصحابة فيها ، أو لعدم إطلاعه فيها على أثر أو قول أحد من الصحابة والتابعين .

وكان شديد الكراهة والمنع للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف ؛ كما قال لبعض أصحابه : إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام .

وكان يُسوِّغُ استفتاء فقهاء الحديث وأصحاب مالك ، ويُدلُّ عليهم ، ويمنع من استفتاء من يُعرض عن الحديث ، ولا يبيِّن مذهب عليه ، ولا يسوغ العمل بفتواه .

قال ابن هانئ : سألت أبا عبد الله عن الذي جاء في الحديث : « أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار » ؟

قال أبو عبد الله رحمه الله : يفتي بما لم يسمع .

قال : وسألته عمَّن أفتى بفتيا يعيبها فيها ؟

قال : فإثمها على من أفتاها ، قلت : على أي وجه يفتي حتى يعلم ما فيها ؟

قال : يفتي بالبحث لا يدري أيش أصلها .

وقال أبو داود في « مسائله » : ما أحصي ما سمعت أحمد سُئل عن كثير مما

فيه الاختلاف في العلم ، فيقول : لا أدري ، قال : وسمعت يقول : ما رأيت مثل ابن عيينة في الفتوى أحسن فتيا منه ، كان أهون عليه أن يقول : لا أدري .

وقال عبد الله بن أحمد في « مسائله » : سمعت أبي يقول : وقال

عبد الرحمن بن مهدي : سأل رجل من أهل الغرب مالك بن أنس عن مسألة ؟

فقال : لا أدري ، فقال : يا أبا عبد الله ؛ تقول : لا أدري ؟! قال : نعم ، فأبلغ من وراءك أنني لا أدري .

وقال عبد الله : كنت أسمع أبي كثيراً يُسأل عن المسائل يقول : لا أدري ،

ويقف إذا كانت مسألة فيها اختلاف ، وكثيراً ما كان يقول : سل غيري ، فإن قيل

له : من نسأل ؟ قال : سلوا العلماء ، ولا يكاد يسمي رجلاً بعينه .
قال : وسمعت أبي يقول : كان ابن عُنينة لا يفتي في الطلاق ويقول : من
يحسن هذا ؟ (١) .
وبهذا نختم هذه النظرة على المذاهب الأربعة في الفتوى ، وهي أصول
متشابهة تختلف أحياناً .

* * *

(١) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (٢٨/١ - ٣٣) .

الفصل الثالث

نماذج من منهجية الفتاوى والنوازل ، وأمثلة منها
بعد عصر المجتهدين ، مع الإشارة إلى كيفية
الاستفادة منها في التعامل مع القضايا المستجدة

نظرة إلى منهجية المذاهب الأربعة اتفاقاً واختلافاً ، ومنهجية المتأخرين :

إنه بالنظر إلى منهجية مختلف المذاهب ندرك بدهاء أنها لا تختلف في اعتبار الكتاب والسنة مصدرين منشأين للتشريع ، وهو أصل عقدي للمسلم ، كما أنها تعتبر الإجماع والقياس مصدرين مفرعين على الأصلين ، وهذا في الجملة .

أما في التفصيل : فإن ملامح الاختلاف تتحدد على ضوء اجتهاد يتوسع في معتبر الحديث ، فيعمل بالمراسل والبلاغات والمنقطع والضعيف أحياناً ، مقدماً ذلك في الرتبة على معقول النص المدرك بالاجتهاد ، وبين مقتصر على اعتبار ما صح بمعايير حديثة صارمة ، تاركاً للاجتهاد بالقياس وما في حكمه أو للاستصحاب مساحة أوسع ، وربما قدم بعضهم عمل الراوي على العمل بمرويه .

كما أن تفاصيل التعامل مع الإجماع يعرض فيها الاختلاف ؛ بين موسع لمفهوم الإجماع ليشمل الإجماع السكوتي ، وإجماع سائر القرون والعصور ، ومعتبر إجماع أهل المدينة ، وبين مضيق في مفهوم الإجماع لحصره في النطقي ، ومن يحصره في إجماع الصحابة فقط .

إلى غير ذلك من التفاصيل التي يمكن أن تراجع في تضاعيف ما ذكرناه في عرض المفتى به في كل مذهب .

وكذلك فإن قياس العلة يتفق على اعتباره أكثر العلماء ، غير أن الاختلاف

يعرض في أنواع أخرى من القياس ، كقياس الشبه ، وقياس العكس ، وكذلك بعض مسالك العلة .

ولم نتعرض باستفاضة لذلك ؛ لأنه يخرج بنا عن ما نحن بصدده .

أما الأدلة الأخرى ؛ كالمصالح المرسلة ، وسد الذرائع ، والاستحسان ، وقول الصحابي ، وشرع من قبلنا . فقد رأيت من خلال سردنا تفاوت أهل المذاهب بالأخذ بها ، وأنها لا تعرف عنها ، والتباين إنما هو في التناهي عن النص والشسوع عنه ، أو اللياطة به واللصوق ، كما يشير له إمام الحرمين وهو يقرر موقف الشافعي من المصالح المرسلة .

وبصفة عامة : يختلف الأئمة في الأخذ بالمقاصد ؛ فمن متوسع في الأخذ بها ، متعمق في أغوارها ، دائر مع إيرادها وإصدارها ، ومن متشبه بالنصوص متمسك بأهدابها .

وكل المذاهب بدون استثناء اعتمدت قادة مجتهدين ، ومجتهدي مذهب ، ومقلدين متبصرين ، ومقلدين ناقلين ، وجعلت من سلك سبيلهم من عوام المسلمين في سعة في دينه ، وسداد في أمره ، كما أنها اعتمدت ما اشتهر من أقوال هؤلاء وترجح ، لكنها أيضاً ذكرت جواز العمل بغير الراجح وبغير المشهور ؛ لضرورة ، أو حاجة منزلة منزلتها بضوابطها التي سترها في مبحث مستقل .

وبعد ما رأينا من منهجية المذاهب الأربعة في الفتوى ، وقبل ذلك منهجية أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن فتاوى العلماء المتأخرين بعد عصر المجتهدين يمكن أن تساعد في استقصاء مرجعية الفتوى في العصور المتأخرة ، مما يسعف في تجلية بعض الجوانب المساعدة على ضبط منهجية الإفتاء في هذا الزمان ، وبخاصة في فقه الأقليات الذي هو مجال تطبيق هذا الكتاب .

وإنه بدراسة هذه الفتاوى ، وتصنيفها إلى مجموعات بحسب معتمد

الفتوى ، وطريقة الاستنباط . . يمكن إبراز ثلاثة نماذج بعد عصر الاجتهاد .

النموذج الأول : فتاوى تعتمد ينبوع الأصلي من الكتاب والسنة والقياس وأقوال الصحابة والتابعين ، ويمثل هذا التوجه مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، حيث يعتمد اعتماداً واصباً على الكتاب والسنة وأقوال السلف ، يصحح ويرجّح أقوالاً للصحابة والتابعين شبه مهجورة ، إذا ظهر له أنها أسعد بالدليل والقواعد ، وهو لذلك يقرر أن الإجماع لا ينعقد بعد خلاف الصحابة ، وهو مذهب أبي الخطاب والحنفية ، خلافاً للقاضي وبعض الشافعية^(١) .

وقد اختلف المالكية على قولين ؛ أحدهما للباجي في « الفصول » : اختار فيه أن الإجماع بعد الخلاف يرفع الخلاف قائلاً : (فإن ذلك يكون إجماعاً ثبت الحجّة به ، هذا قول كثير من أصحابنا)^(٢) . وأنكر القول الثاني بقوة .

أما أبو الحسن بن القصار : فقد مال إلى أن الخلاف باقٍ بعد ذكر القولين قائلاً في « مقدمته في علم الأصول » : (والجيد وهو الذي يختاره شيخنا أبو بكر بن صالح الأبهري رحمه الله تعالى : أن الخلاف باقٍ)^(٣) .

وقد نهت على هذا ؛ لأن كثيراً من الناس يستشكل بعض فتاوى ابن تيمية ؛ حيث يدعي البعض انعقاد إجماع في محل الخلاف ، وهو موضوع يجب أن يحرر ، وتكاد فتاوى ابن تيمية تكون المجموعة الفريدة - بعد عصر المجتهدين - التي ارتفعت عن التقليد ، وسمت عن مجرد النقل عن الأئمة إلى مرتبة الاستنباط والتصرف في الأدلة ؛ تفصيلاً لمجمل ، وتأويلاً لمشكل ، وترجيحاً عند تعارض .

مع العلم أن فتاوى ابن تيمية تمثل خلاصة فقهه الذي يتفق غالباً مع المشهور

(١) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٩٥ / ٣) .

(٢) الباجي في « الفصول » (ص ٤٢٥) .

(٣) ابن القصار في « المقدمة » (ص ١٥٩) .

من مذهب أحمد ، إلا أنها أيضاً تمثل اجتهاداته واختياراته التي قد يرجح فيها الرواية المرجوحة ، وفي أحيان أخرى قد يعتمد فيها بعض آراء أئمة المذاهب الأخرى ، وبخاصة المذهب المالكي ، إلا أنه قد يخالف الأئمة الأربعة ويعتمد أقوال الصحابة أو التابعين ، ويتصرف تصرف المجتهد المطلق ، مع اختيارات يصعب تقليدها أحياناً .

الأنموذج الثاني من الفتاوى : هو فتاوى مجتهد المذهب والفتيا ، وهذه الطبقة تعتمد مذهب إمامها ، لكنها ترجح في نطاق المذهب ، وفي بعض النوازل تستشهد بالكتاب والسنة تعصيماً لما تذهب إليه ، وتتصرف تصرف المجتهدين ، إلا أن الغالب على هذه الطبقة أنها لا تخرج عن المذهب ، ولكنها تختار وتستظهر ، وتضع القواعد ، وتقسم وتقيس وتخرج ، وتمثل هذه الطبقة فتاوى ابن رشد ، وهو يلجأ إلى ذلك غالباً في قضايا يلج فيها النزاع بين جمهرة العلماء ، فترفع إليه أو يرد فيها على من انتقد قوله في مسألة .

أما الأنموذج الثالث : فهو طبقة المقلدين التي لا ترتقي في استدلالها إلى نصوص الشارع ، ولكنها تعتمد على روايات المذهب ، وأحياناً على أقوال المتأخرين وتخريجاتهم ، كفتاوى قاضيخان^(١) من الحنفية ، وعليش^(٢) من المالكية وغيرهما ، وهو الأنموذج الشائع الفاشي في القرون الماضية .

إن هذا التصنيف سيكون مقدمة ضرورية للتعامل مع البحر المتلاطم من الأقوال والآراء التي تزخر بها فتاوى الطبقات الثلاث من المفتين ، للتعرف على ضوابط الفتوى بالنسبة لكل طبقة ومرجعيتها في الإفتاء .

(١) فخر الدين ، حسن بن منصور بن محمود الأوزجندي ، المعروف بقاضيخان ، إمام كبير ومجتهد فهامة . قالوا عنه : ما يصححه قاضيخان مقدم على تصحيح غيره ؛ لأنه فقيه النفس . له « فتاوى قاضيخان » أو « الفتاوى الخانية » مطبوعة بهامش « الفتاوى الهندية » .

(٢) أبو عبد الله ، الشيخ محمد أحمد عليش ، تقلد مشيخة السادة المالكية ووظيفة الإفتاء بالديار المصرية ، فتاواه : « فتح العليّ المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك » توفي سنة (١٢٩٩هـ) .

إن الضوابط في مجملها لا يُختلف عليها ، فالمفتي يجب أن يكون عالماً ورعاً كما قال في «مراقي السعود» :

وَلَيْسَ فِي فَتَوَاهُ مُفْتٍ يُتَّبَعُ إِنْ لَمْ يُضِفْ لِلدِّينِ وَالْعِلْمِ الْوَرَعَ ولكن الاختلاف.. في ماهية العلم المشترط في الفتوى ، فالعلم بالنسبة للمجتهد : هو علم بالكتاب والسنة كما قدمنا ، وبالنسبة للمقلد : علم بنصوص إمامه ، وفي كلتا الحالتين عليه أن يكون ورعاً غير متساهل في الفتوى .

والمراد من هذا : أن الفتاوى التي تصدر عن فقهاء هذا الزمن على أصحابها أن يصنّفوها في إحدى الطبقات ؛ حتى يلتزموا بالضوابط الشرعية لكل طبقة ، فعندما يقيس المفتي.. عليه أن يلتزم بشروط القياس ، وعندما يقلّد قولاً.. عليه أن يقلّد القول الصحيح ، وعندما يقلّد الضعيف.. عليه أن يبيّن سبب ذلك .

إن فتاوى أهل زماننا بحاجة إلى التأصيل على ضوء أصول فتاوى الأولين ، انطلاقاً من مجموع الضوابط والشروط التي وضعها العلماء ، سواء في العصور الأولى لازدهار الاجتهاد ، أو تلك التي وصلوا إليها للضرورة والحاجة عندما أجازوا قضاء المقلّد وفتواه ، بشرط أن يحكم بالراجح والمشهور وما عليه العمل بشروط ، أو ما به الفتوى الذي يوازي عند غير المالكية العمل عند المالكية .

كما تسوغ الفتوى بالضعيف للضرورة التي ليست ضرورة بالمعنى الفقهي ، التي هي الأمر الذي إذا لم يرتكبه المضطر.. هلك أو قارب الهلاك ، فهذه تبيح المحرّم ، ولا يحتاج إلى قول لتستند عليه ، لكنها الضرورة التي تعني الحاجة ، وهو تعبير مستفيض في كلام الفقهاء ، سنشرحه لاحقاً .

وأخيراً : الفتوى الجماعية :

إنه من حسنات هذه الأمة المحمدية المحروسة المرحومة المعصومة أنها كما وصفها نبينا صلى الله عليه وسلم في بعض الأحاديث : « مثل أمّتي مثل المطر ، لا يُدرى : أوله خير أم آخره ؟ » رواه أحمد والترمذي عن أنس ، وأحمد عن

عمار ، وأبو يعلى عن عليّ ، والطبراني عن ابن عمر ، رضي الله عنهم أجمعين .

وهكذا بدأ العصر الأول بالفتوى الجماعية ، وأشرنا إليها في حديثنا عن دليل الإجماع في عهد أبي بكر عليه رضوان الله ، حيث كان يجمع رؤوس الناس وخيارهم ويستشيرهم ، فإذا اجتمع رأيهم على أمر . . . قضى به ، كما في حديث « الدارمي »^(١) .

وكذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه كما ذكر ابن القيم^(٢) .

وكان الصحابة يتذكرون في القضايا المشككة ، فيقول أبو عمر ابن عبد البر في « التمهيد » : وروى يزيد بن أبي حبيب ، عن معاذ بن أبي حبيبة ، عن معاذ بن أبي رفاعة قال : شهدت نفرأ من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكرون الموءودة ، فيهم عليّ وعمر وعثمان والزبير وطلحة وسعد ، فاختلفوا ، فقال عمر : إنكم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تختلفون في هذا ! فكيف بمن بعدكم ؟

فقال عليّ : إنها لا تكون موءودة حتى يأتي عليها الحالات السبع ، فقال له عمر : صدقت ، أطال الله بقاءك .

قال ابن لهيعة : إنها لا تكون موءودة حتى تكون نطفة ، ثم علقه ، ثم مضغة ، ثم عظماً ، ثم لحماً ، ثم تظهر ، ثم تستهل ، فحيث إذا دفنت . . . فقد وثدت^(٣) .

وكذلك كان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يستشير عشرة من فقهاء المدينة ، وبعض الناس يسمي ذلك بالاجتهاد الجماعي ، وليس الأمر كذلك ؛

(١) الدارمي (١٦٣) .

(٢) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (٦٢/١) .

(٣) ابن عبد البر في « التمهيد » (١٤٨/٣) .

فالاتجاه في تعريفه إنما يرجع إلى قناعة شخصية ؛ لأنه بذل المجتهد وسعه للوصول إلى الحكم الشرعي ، ولكنه إفتاء جماعي .

وقد أحيى العالم الإسلامي في نهاية القرن الرابع عشر ومطلع الخامس عشر الهجري الفتوى الجماعية بإنشاء المجامع الفقهية العالمية ، سواء كانت رسمية أو شعبية مستقلة .

وسترى في خاتمة هذا الكتاب فتاوى المجلس الأوربي الذي كان فتحاً على المسلمين في أوربا .

إن هذه المجامع يجب أن تعنى بالقضايا العامة التي من شأنها أن يكون لها أثر على الأمة ، سواء كانت قضايا سياسية ؛ كقضايا النظم : الشورى ، والديمقراطية ، ومشاركة المرأة ، أو قضايا اقتصادية ؛ كالاشتراك في الشركات العملاقة عابرة القارات مع ما يشوب معاملاتها من أوجه الفساد الشرعية ، والانخراط في المنظمات كمنظمة الغات للتجارة العالمية .

وقد ركزت هذه المجامع على بعض القضايا الاجتماعية ، كالعلاقة بين الرجل والمرأة من حيث الواجبات والحقوق المتبادلة .

ويحتاج الأمر في بحث هذه القضايا إلى محددين أساسيين :

أولاً : إمام واسع بالواقع من كل جوانبه ، ورؤية شاملة لكل زواياه .

وهو أمر يوجب على المجامع أن تعطى مكانة كبيرة للخبراء السياسيين والاقتصاديين وأيضاً للاجتماعيين ، دون إفراط في منحهم وظيفة إصدار الحكم الشرعي .

أما المحدد الثاني : فهو أن يرتفع أعضاء المجالس في معالجتهم للقضايا إلى النظر المتوازن بين الكلي والجزئي ، لتضع نصب عينها المقاصد الشرعية الأكيدة دون أن تغيب عن بصرها وبصيرتها النصوص الجزئية التي تؤدي إلى إيجاد نسبة لاطراد المقصد وشموله ، إن ذلك بعينه هو الوسطية .

وهو أيضاً إحياء سنة الصحابة في عرض الأمور العامة على الجماعة ؛ كما فعل عمر في مسألة الأراضي الخراجية ، وانتشار ظاهرة الخمر ، فلم يرد عمر أن تعالج قضايا الأمة من طرف أفراد مهما كانت درجتهم العلمية ، وإنما يصدر فيها حكم جماعي يكون مستنداً للأمة ، ومراعياً للمصلحة العامة .

كيف نستفيد من فتاوى العلماء في القرون السالفة ؟

تمكن الاستفادة منها من وجهين :

أولاً : دراسة نماذج من فتاويهم للتعرف على القواعد والضوابط والأسس التي أقام عليها المفتون أحكامهم وفتاويهم في مختلف العصور ، وهي قواعد تنير دروب تطبيق النصوص على الوقائع المتجددة ، فقد كانت القواعد والمبادئ العامة خير معين على مقارنة صعب النوازل ، وتقويم اعوجاج ملتويات المسائل .

وهذه القواعد تتعلق برفع الحرج : المشقة تجلب التيسير ، والأمر إذا ضاق اتسع ، وجلب المصالح ودرء المفاسد ، ونفي الضرر وارتكاب أخف الضررين ، والنظر في المآلات ، والعبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني ، وسد الذرائع ، وتحكيم العرف ، وتحقيق المناط والإذن في العقود ، وفي مدونات الفتاوى تطبيق حي للقواعد والضوابط على الوقائع نكتطف منه بعض الأمثلة .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : (إن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة ، ولا يحرم ولا يبطل إلا ما دلّ الشرع على تحريمه نصاً أو قياساً)^(١) .

وقد قال الشاطبي : إن الأصل في المعاملات الإباحة حتى يدل دليل على خلافه .

(١) ابن تيمية في « الفتاوى » (٢٩ / ١٣٢) .

وسئل الشاطبي رحمه الله عن الاشتراك في الألبان وخلطها لإخراج الزبد والجبن ، فتختلف النسبة ويجهل التساوي ؟ فقال : إنه لا يعرف فيه نصاً بعينه ، ولكنه أجازته لقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ تَخَاطَبْتُمْ فَإِخْوَانُكُمْ ﴾ وذلك في شأن الأيتام ، واعتبر هذا النوع من الشركة من المخالطة رفعا للحرج ، واغتفارا للغرر اليسير والربا اليسير قائلًا : وله نظائر في الشرع ؛ كبيع العارية بخرصها تمرًا ، أو رد القيراط على الدرهم في البيع .

وبناها على الرفق ودفع الحرج ، « ولا حرج في الدين » .

وذكر ما في « العتبية » من سماع ابن القاسم عن مالك : عن معاصر زيت الجلجلان والفجل يأتي هذا بأرادب ، وهذا بأخرى حتى يجتمعوا فيها فيعصرون جميعه ؟

قال مالك : إنما يكره هذا ؛ لأن بعضه يخرج أكثر من بعض ، فإذا احتاج الناس إلى ذلك . . فأرجو أن يكون خفيفاً ؛ لأن الناس لا بد لهم مما يصلحهم ، والشيء الذي لا يجدون عنه بدأ فأرجو أن يكون لهم في ذلك سعة إن شاء الله ، ولا أرى به بأساً . قال : والزيتون مثل ذلك .

قال ابن رشد : خففه للضرورة إلى ذلك ، إذ لا يتأتى عصر اليسير من الجلجلان والفجل على حدة مراعاة لقول من يجيز التفاضل في ذلك من أهل العلم ، قال : وهذا من نحو إجازتهم للناس خلط أذهابهم في الضرب بعد تصفيتها ومعرفة وزنها ، فإذا خرجت من الضرب . . أخذ كل منهم على حسب ذهبه ، وأعطى الضراب أجرته^(١) .

إنها أمثلة لتطبيق قاعدة رفع الحرج والتخفيف فيما يصلح الناس في مقابل المزابنة المحرمة بالنصر ، وقد ذكر ذلك في مقابل قاعدة : الشك في التماثل كتحقق التفاضل .

(١) الونشريسي في « المعيار » (٢١٥/٥) .

وفي جواب لسيدي محمد بن مرزوق في مسألة مقدار الدراهم اليسيرة التي يبيعها الحاضن : هل هي دراهم شرعية ، أو من دراهمنا ؟

فقال في جوابه : ولا يتوقف مع النصوص في هذا ، بل في اليسير والكثير إلى عرف الناس^(١) .

وفي جواب للبرزلي في مسألة نكاح يتنازع في صحته ، وقد وجّه صحته قائلاً : لأن الأصل عدم التعدي والإقدام على المحرّمات ، وإمضاء العقود وعدم التعرض لحلها إلا بالوجه المحقق ، وأجراه على القاعدة المعلومة في العقود المحتملة للصحة والفساد : فيها قولان ، والمشهور أنها محمولة على الفساد ، أو تحمل على الاختلاف في دعوى الصحة والفساد ، والمشهور قول مدعي الصحة^(٢) .

وكقول قاضيخان : الرهن أمانة عند المرتهن كالوديعة ، فبكل فعل يغرّم المودع يغرّم المرتهن ، لكن بالهلاك لا يغرّم المودع ، ويسقط في الرهن . وفي كل موضع لا يغرّم المودع كذلك المرتهن ، والوديعة لا تودع ولا تُعار ولا تؤجّر ، فكذا الرهن لا يُرهن ولا يؤجّر ولا يُعار ، وليس له أن يودع من ليس في عياله^(٣) .

ثانياً : الاستفادة من الفتاوى القديمة في القضايا المعاصرة :

وذلك بالبحث عن بعض النوازل التي تشبه القضايا المعاصرة في وجه من الوجوه ، وصورة من الصور ، فيطبق عليها أو يستأنس بها لإيجاد حل للقضية المعاصرة .

(١) المرجع السابق (٢٩١/٥) .

(٢) المرجع السابق (٣٣٦/٤) وما بعدها .

(٣) بهامش « الفتاوى الهندية » (٦٨/٦) .

ومن الواضح أن كل زمان يطرح قضاياها ونوازلها ، وبخاصة في زماننا الذي أمّحت فيه الحدود وزالت فيه الحواجز ، وغزت العالم الإسلامي في عقر داره أعراف العالم الآخر ونظمه وقوانينه ، وجرت المبادلات على أسس لا توافق في أحيان كثيرة الأسس الفقهية المعروفة .

بيد أن الأمر ازداد تعقيداً بظهور المخترعات العلمية الحديثة التي قطرت معها قطاراً من المسائل ، نشأت عن الحاجات التي أوجدتها لدى المجتمع ، كتلك المتعلقة بالطب من زراعة الأعضاء ونقلها ، إلى الهندسة الوراثية .

ولهذا . . فإن الفتاوى والنوازل القديمة قد لا تجدي فتيلاً في حل المسائل المعاصرة التي يمكن أن تحل من خلال القواعد كما أسلفنا ، ومع ذلك . . فإنه بإمكان النظر في كتب الفتاوى والعمل يستطيع المتوسم أن يعثر على فروع ومسائل تشبه تلك التي تطرحها المعاملات المعاصرة .

وينبغي التنبيه على أن دلالتها عليها قد لا تكون دلالة مطابقة ، ومفهومها قد لا يكون مفهوم موافقة ، بل إنها تدل عليها دلالة تضمن أو التزام ، بوجه من الوجوه ، وشكل من الأشكال ، تنبئ عما وراء الأكمة ، سأذكر بعضها بدون غوص في مضامينها ، أو تعمق في محتواها ، غير ملتزم بترجيح وجه من أوجه الخلاف ، إذ أن المقصود إثارة الموضوع ؛ ليعلم أن له شواهد في النوازل تبيحه ، أو تحرمه ، أو تحكي الخلاف فيه .

وهو أمر سيتيح للفقهاء عندما يعالج أياً من هذه النوازل سنداً يستند إليه ؛ ليرجح من الخلاف على أساس من المرجحات ، ويكفي منقبة لهذا الخلاف أنه يرفع عن الباحث إصر مخالفة الإجماع ، ويسلكه في مسلك الإتياع .

السلم المتوازي : من أسلم ذهباً إلى شخص في قمح ، وباع منه قمحاً بذهب إلى أجل ؟

فأجاب الفقيه ابن الحاج : إن ذلك جائز إذا كان في صفتين ، ولا يجوز إذا

كان في صفقة واحدة ؛ لأنه ذهب وطعام بذهب وطعام^(١) .

المؤجر يأخذ الأجرة مقدماً : لا يجب عليه دفع الزكاة إلا لما مضى من الزمان^(٢) .

مسألة التسالف بين الأحماس : وقول ابن حبيب في « الواضحة » : إن الأموال المرصودة في وجه من أوجه البر يمكن أن تُصرف في أوجه أخرى من أوجهها ، وهذا يوسع على هيئات الإغاثة لتبادل الاقتراض ، ومساعدة بعضها البعض .

مسألة التضخم :

سُئل فقهاء طليطلة عن أوصى لرجل بسكة ، فحالت السكة إلى سكة أخرى ، فشور فيها فقهاء قرطبة ، فأجابوا بوجوب الوصية في السكة الجارية يوم مات الموصي لا يوم أوصى ، وأقاموها من مسألة الخيش والمسح والخريطة .

وذكر كلام المتيطي : لو اكرت داراً لكل شهر بكذا ، فاستحالت السكة ، وتمادى المكتري في السكنى حتى مضت مدة ، وكانت السكة التي استحالت إليها أحسن من القديمة التي عقد عليها الكراء . . فهل يجب للمكري على المكتري من القديمة أو من الحديثة ؟ فقال ابن سهل : له من السكة القديمة التي عقد عليها الكراء ، كما لا حجة لبعض على بعض بغلاء أو رخص ، لا يحتمل النظر غير هذا ، ولا يجوز على الأصول سواه^(٣) .

وفي قياس التضخم على الجائحة : سُئل شيخ الإسلام ابن تيمية : عن استأجر أرضاً فلم يأتها المطر المعتاد فتلف الزرع ، هل توضع الجائحة ؟

(١) الونشريسي في « المعيار » (١٦٢/٦) .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المرجع السابق (٢٢٨/٦) .

فأجاب : أما إذا استأجر أرضاً للزرع ، فلم يأت المطر المعتاد . . فله الفسخ باتفاق العلماء ، بل إن تعطلت . . بطلت الإجارة بلا فسخ في الأظهر ، وأما إذا نقصت المنفعة . . فإنه ينقص من الأجرة بقدر ما نقصت المنفعة ، نصَّ على هذا الإمام أحمد بن حنبل وغيره ، فيقال : كم أجرة الأرض مع حصول الماء المعتاد ؟ فيقال : ألف درهم ، ويُقال : كم أجرتها مع نقص المطر لهذا النقص ؟ فيقال : خمس مئة درهم . . فيحط عن المستأجر نصف الأجرة المسماة ، فإنه تلف بعض المنفعة المستحقة بالعقد قبل التمكن من استيفائها ، فهو كما لو تلف بعض المبيع قبل التمكن من قبضه .

وكذلك لو أصاب الأرض جراد أو نار أو جائحة أتلف بعض الزرع ، فإنه ينقص من الأجرة بقدر ما نقص من المنفعة^(١) .

وذلك أنه إذا اعتبرنا التضخم من نوع الجائحة . . فإنه تجب إعادة النظر في مبلغ الدين ، كما أعيد النظر في الإجارة^(٢) .

مسألة تغيير السكة أو انقطاعها :

وأفتى ابن عتاب بقرطبة حين انقطعت سكة ابن جهور بدخول ابن عباد بسكة أخرى : أن يرجع في ذلك إلى قيمة السكة المقطوعة من الذهب ، ويأخذ صاحب الدين القيمة من الذهب ، وكان أبو محمد بن دحون رحمه الله يفتي بالقيمة يوم القرض ويقول : إنما أعطاها على العوض .^(٣)

كان أبو عمر ابن عبد البر يفتي فيمن اكرتري داراً أو حماماً بدراهم موصوفة جارية بين الناس حين العقد ، ثم غيرت دراهم ذلك إلى أفضل منها . . أنه يلزم المكتري النقد الثاني الجاري حين القضاء ، دون النقد الجاري حين العقد ،

(١) ابن تيمية في « الفتاوى » (٢٥٧ / ٣٠) .

(٢) ينظر في ذلك كتاب : « توضيح أوجه اختلاف الأقوال في مسائل من معاملات الأموال » للمؤلف .

(٣) الونشريسي في « المعيار » (١٦٣ / ٦) .

وخالفه الباجي ، وقد نزل ببلنسية حين غيرت دراهم السكة التي كانت ضربها^(١) .

وقال أبو حفص العطار : من لك عليه دراهم ، وقطعت ولم توجد . . فقيمتها من الذهب بما تساوي يوم الحكم .

وفي كتاب ابن سحنون : إذا أسقطت . . تتبعه بقيمة السلعة يوم قبضت ؛ لأن الفلوس لا ثمن لها^(٢) .

في مسألة الإيجار يجتمع مع البيع ، فيشتري المستأجر الدار المستأجرة :

في « المعيار » : وفي مسألة المكتري يبتاع الدار المكتراة ، ويشترط أن الكراء عنه محطوط : سُئل عنها فقهاء قرطبة : أجاب عبد الله بن موسى الشارقي بعدم الجواز ؛ لأنه ابتاع الدار والكراء الذي عليه بالثمن الذي دفع ، فصار ذهباً وعرضاً بذهب وعرض ، وإن باعه من غير المكتري بعد عقد الكراء ، فإن لم يعلم الأجنبي . . فهو عيب ؛ إن شاء . . رد ، وإن شاء . . أمسك ، وإن علم به . . فلا رد له ولا حق له في الكراء مع البائع المكري ، إلا أن يشترطه .

وفصل تفصيلاً فيما يتعلق بالإيجار إن كان ذهباً أو ورقاً ابن الحاج : إن باع مع الكراء عرضاً والثمن عيناً . . جاز للمشتري أخذه ، ولو باعها من المكتري . . فقال الشيخ أبو بكر بن عبد الرحمن ، وأبو عمران الفاسي ، وأبو عمر ابن عبد البر في « الكافي » : إن ذلك جائز ، وهو فسخ لما تقدم من الكراء في قول أبي بكر ، وفسخ لما بقي من المدة في قول أبي عمران .

وقال في جواب ابن دحون والشارقي وابن الشقاق المتقدم الذكر : وجواب هؤلاء لا يدل على أن الكراء يفسخه الشراء .

وفي فتاوى « المعيار » : بيع الدار على أن يقبضها مشتريها بعد عشر سنين

(١) المرجع السابق (١٦٤/٦) .

(٢) المرجع السابق (١٠٦/٦) .

على مذهب ابن شهاب جائر . وأما في القاعة . . فيجوز إلى عشر سنين أو أكثر ؛ لأنها مأمونة ، وقد مر العمل هنا بجواز ذلك إلى عشرين وثلاثين سنة لأمنها .
وأما قسم القاعات بين مالكيها ، وتبقى كل قاعة تحت يد مكتريها إلى انقضاء المدة . . فيجوز ذلك ، كما يجوز بيعها على ألا يقبضها المشتري إلا إلى أمد بعيد . وقد سبق بيان ذلك^(١) .

إنها نازلة مفيدة في تصحيح صيغة الإيجار المنتهي بالتمليك ليكون ؛ مؤجراً ومبيعاً يقبض بعد انتهاء أمد الإيجار .

من نوازل « المعيار » : مسألة الاستصناع :

الحمد لله تعالى وحده ، تأملت السؤال المقيد بطي هذا ووقفت عليه ، والجواب والله الموفق للصواب بمنه :

إن الصانع للجوزاء إذا أوقف رب الثوب على لون الحرير وقدره وزناً أو جزافاً ، بشروطه وربوطه المقدرة عند الأئمة ، وأراه إياه وتواصفا عمل الجوزاء ولونها وقدرها طولاً وعرضاً ، وشرع في العمل يومئذ أو لأيام يسيرة جداً . . فلا نزاع في الجواز ، وسواء مع ذلك قدم النقد أو أخره على هذا المبيع المجتاز ؛ لأنه بيع معين ، وإجارة صانع معين ، واجتماعهما في صفقة واحدة وعقد واحد جائز سائغ لا خلل فيه ولا محذور ، إلا على الشذوذ من القول ، لا يلتفت إليه ولا يُعوّل عليه عند الجمهور ، وإن لم يوقف الصانع على قدر الحرير ولا أراه إياه ، وإنما تعرضاً لذكر الحرير وصفة الجوزاء فحسب ، وهو فرض السؤال ومقتضاه . . فظاهر « المدونة » الجواز ، وكأنها هي بعينها .

وقال في كتاب الجعل منها : ولا بأس أن تؤاجر على بناء دارك هذه والجص

(١) النونشريسي في « المعيار » (٦ / ٤٦٤) هذا باختصار وحذف من أجوبة أبي الفضل راشد بن أبي راشد الوليدي .

والآجر من عنده ، ولما تعارف الناس ما يدخلها وأمد فراغها . . كان عرفهم كذكر الصفة والأجل ؛ لأن ذلك أمر قد عرف .

وقال غيره : إذا كان عليّ وجه الجعالة لم يشترط عمل يده . . فلا بأس إن قدّم نقده ، ونصها في الأمهات : قال مالك : من استأجر من يبني له داره عليّ أن الآجر والجص من عند الأجير . . جاز ، قلت : لِمَ جوّزه ولم يشترط شيئاً من الجص والآجر بعينه ؟ قال : لأنه معروف عند الناس .

قلت : أرايت السلم هل يجوز فيه إلا أن يضرب له أجلاً ، وهو لم يضرب للآجر والجص أجلاً ؟ قال : لما قال : ابن لي هذه الدار . . فكأنه وقّت له ، ووقت بنيانها عند الناس معروف ، فكأنه أسلم له في جص وآجر معروف إلى وقت معروف ، وإجارته في عمل هذه الدار ؛ فلذلك جاز ، وقال غيره : إن كان عليّ وجه القبالة ولم يشترط عمل يده . . فلا بأس إذا قدم نقده . اهـ

وذكر صاحب « المقدمات » عن المذهب : أن العقد عليّ تعيين العامل وعدم تعيين المعمول منه كفرض « المدونة » ، ونازلة السؤال : أنه لا يجوز بحال .

واعترض نظار المشايخ وحذقائهم إطلاقه المنع فيه دون تفصيل الحال في المسلم إليه ، وهو مقيد عندهم بما إذا لم يكن من أهل صنعة عمل الجص والآجر ، كما اعترضوا إطلاق « المدونة » الجواز في المسألة عليّ قولي مالك وابن القاسم ، وهو مقيد بأن يكون الأجير صاحب صنعة عمل الجص والآجر ، فيصير تأخير النقد جائزاً ، كالشراء من الخباز والجزار الدائمي العمل كل يوم خبزاً أو لحماً ، والثلث معجل أو مؤجل إذا شرع في العمل . قال في التجارة لأرض الحرب : وقد كان الناس يتبايعون اللحم بسعر معلوم ، يأخذ كل يوم شيئاً معلوماً ، ويشرع في الأخذ ، ويتأخر الثمن إلى العطاء ، وكذلك ما يتباع في الأسواق ويسمّي ما يأخذ كل يوم ، وكان العطاء مأموناً ، ولم يره ديناً بدين . اهـ

وفي « العتبية » ، عن مالك ، عن سالم بن عبد الله قال : كنا نبتاع اللحم من

بالذهب . فأجاب : إنها تباع بالذهب ؛ لأنها كالعروض ، لوجود الاستهلاك وعدم تمييزه . وهذا الوصف يسقط عنه حكم العين ، ويعدم منه العلة الموجبة لحكم التحريم ، وهي كونه ثمناً للمبيعات .

ونظير هذا في أن الاستهلاك ينقل الحكم عن العين : ما قالوه في لبن المرأة إذا خلطوه في طعام أو دواء واستهلك فيه ، ثم أُوجِر به الصبي : إنه لا حكم له في التحريم على الأصح الأظهر^(١) .

مسألة التطوع من المبتاع يرد المبيع إذا أحضر الثمن : وهو إقالة ، وصيغة من بيع الوفاء ، قال في « العمل المطلق » :

وَجَازَ فِي رُسُومِ الْاِبْتِيَاعِ كَتَبُ الْتَطَوُّعِ مِنَ الْمُبْتَاعِ
لِبَائِعٍ بِأَنَّهُ اَلْتَزَمَ أَنْ يَقْبَلَهُ مَتَى اَتَاهُ بِالثَّمَنِ
وَأَخْتِيرَ فِي ذَاكَ كِتَابَ مُفْرَدٍ إِذْ هُوَ عَنِ ظَنِّ اَلْفَسَادِ اَبْعَدُ

هذا ما يتعلق بالجزء الأول من هذه الدراسة ، وهو تأصيل للفتوى بصفة عامة ، لكنه محاولة لتوسيع دائرة الفهم عند القارئ ، وترسيخ جملة من المعاني تنافي ضيق الأفق إذا طالع بتؤدة ، وقرأ على مكث معتمد الفتاوى عند سلف هذه الأمة ، وتدبر في تعلقهم بالمعاني والمصالح ، وفكر في تشعب طرق الاستنباط ووسائل الاستنتاج ؛ فيتهيأ بذلك ذهنياً لقبول ما سنعرضه من فقه الأقليات تأصيلاً وتفريعاً ، حيث سنزيد الأمر بياناً .

ذلك أن مفتي الأقليات يجب أن يكون واضح الرؤية ، دقيق الملاحظة ، مستوعباً - بالإضافة إلى المادة الفقهية في تنوعها وراثتها - تفاصيل الواقع ، وتضاريس خريطته ، ملاحظاً الطبقة التي تنتمي إليها فتواه ، محققاً مناط دعواه .

(١) المرجع السابق

الجزارين بسعر معلوم ، نأخذ كل يوم رطلين أو ثلاثة ، ويشترط أن يدفع ذلك الثمن إلى العطاء .

قال مالك : ولا أرى به بأساً إذا كان العطاء معروفاً ، قال ابن رشد : ولاشتهارها سميت بيعة المدينة .

أو يكون المأخوذ من مادة الجص والآجر شيئاً يطول أخذ جملته ، حتى يكون أخذ المعجل منه يسيراً في جهة ما يأخذ منه ، لا قدر المعجل منه لكثرتة . . فيجوز ؛ لأنه قد تأخر جله لمثل أجل السلم .

قلت : وعلى هذا الوجه فلا يعترض على المسألة بالسلم الحال ، ولا يستفاد أيضاً إقامته منها ، وإن أقيم جوازه من كتاب الغرر والمراوحة والشفعة والهبات من « المدونة » ، وهو نص رواية أبي تمام في نقل « النهاية » .

وقال ابن أبي زمنين في مسألة الجعل والإجارة هذه : هي مسألة لا يحملها القياس ، وإنما هي استحسان واتباع .

وقال سحنون : لا تحملها الأصول .

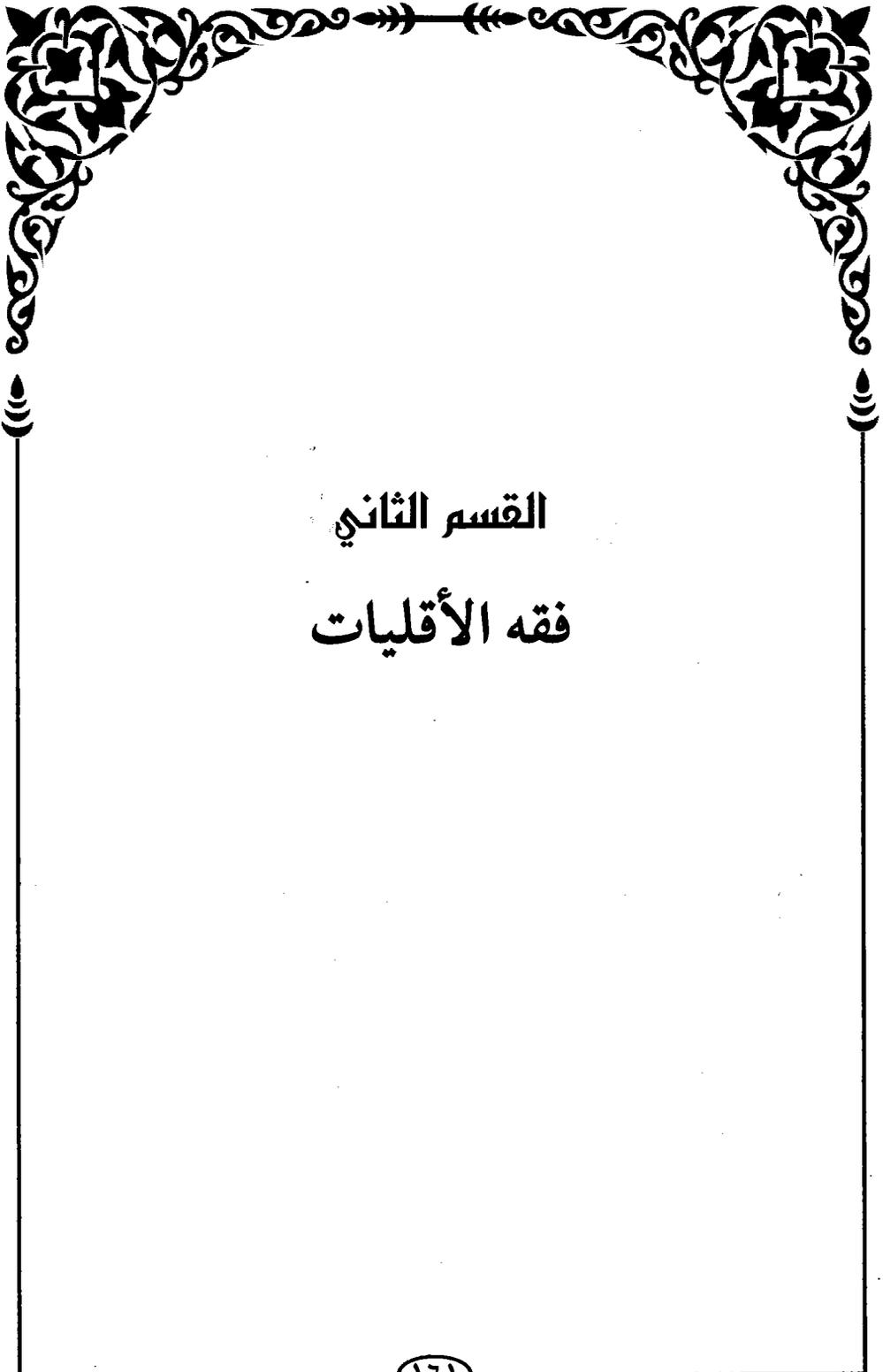
قال : ومنعها عبد الملك في الثمانية^(١) .

قلت : هذه المسألة التي لم يقدم فيها الثمن ولا المثلن ، فلا هي بيع أجل ، ولا سلم عاجل ، ولا إجارة محضه ، ولا جعالة . . من أهم سند في عقود الاستصناع الحديثة التي يكتفي فيها بالاتفاق والوصف وآجال التسليم عن دفع الثمن الذي قد يكون مقسطاً ، بحسب ما ينجز من أجزاء الصفقة ، وهو أمر لا مانع منه ، بل هو أولى في الجواز مما هو مذكور هنا .

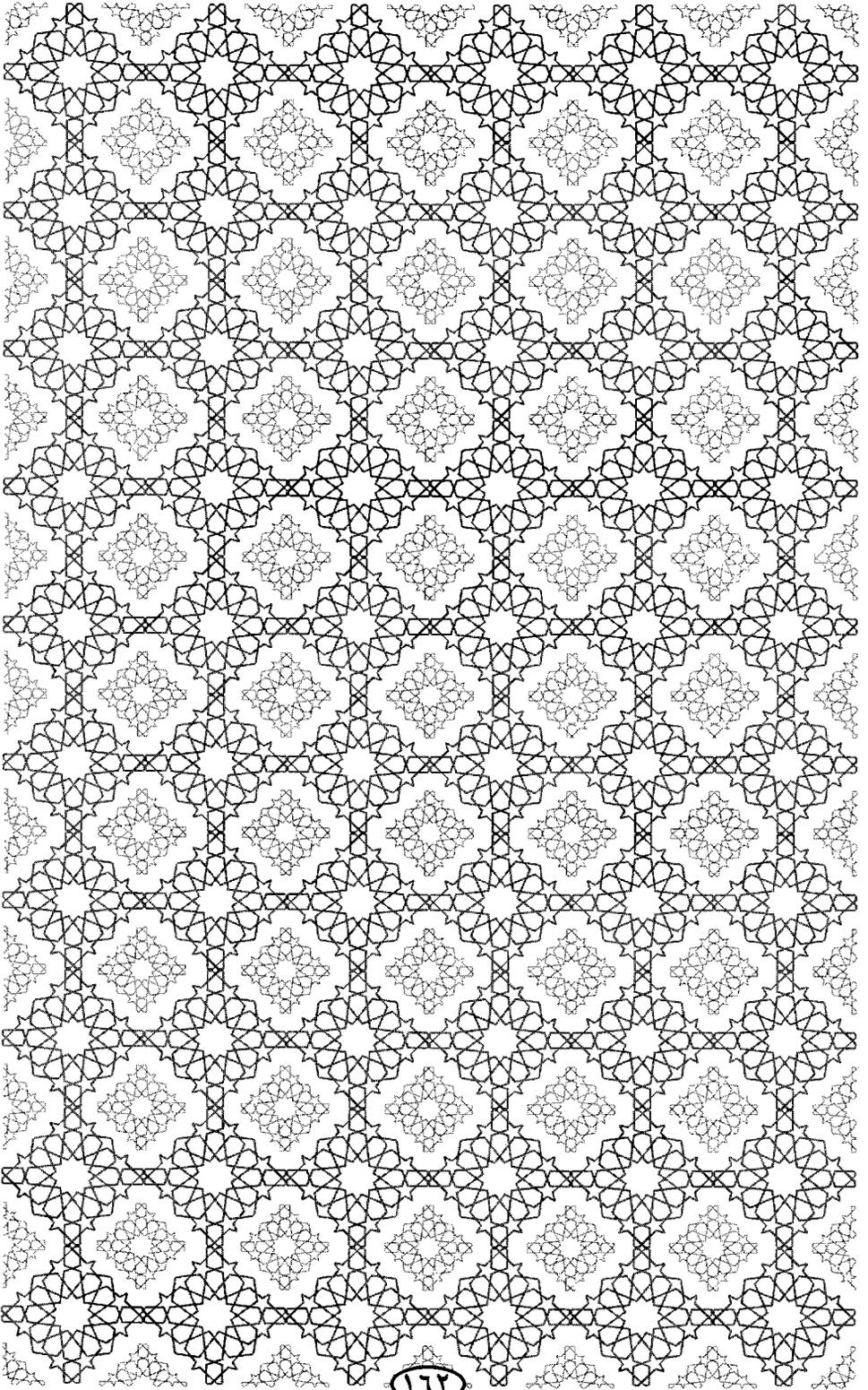
ومن ذلك مسألة استهلاك العين المنغمره (الأدوية تكون فيها مادة الكحول مستهلكة) :

أجاب أبو الفرج في مسألة الجلود التي فيها الذهب ، تغزل فيها خيوطه تباع

(١) الوئشريسي في « المعيار » (٦/٣١١) .



القسم الثاني
فقه الأقليات



الفصل الأول

معالم فقه الأقليات

تعريف وتكييف ، وتأصيل وتفصيل

إن هذا المصطلح مصطلح حديث لم يكن معروفاً في الماضي ، وقد نشأ في القرن الماضي ، وتأكد في مطلع القرن الخامس عشر الهجري مع قيام الهيئات الإسلامية المهمة بأوضاع الجاليات المسلمة والمجتمعات المسلمة في بلاد الغرب ، وفي مقدمة هذه الهيئات « رابطة العالم الإسلامي » ، وبعدها « منظمة المؤتمر الإسلامي » ، حيث استعملت كلمة الأقلية ، وهي ترجمة لكلمة (minorite) التي تعنى مجموعة بشرية ذات خصوصيات ، تقع ضمن مجموعة بشرية متجانسة أكثر منها عدداً ، وأندى منها صوتاً ، تملك السلطان أو معظمه .

ولقد وقع جدل كثير حول هذه التسمية (فقه الأقليات) ، وبالإضافة إلى ما ذكرنا من الجواب . . فيجب أن نذكر أن الإضافة تقع لأدنى سبب ؛ كإضافة الضحى إلى العشية في قوله تعالى : ﴿ إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحًى ﴾ وكقول الشاعر :

(من الطويل)

إِذَا كَوَّكَبَ الْخَرْقَاءِ لَاحَ بِسُحْرَةٍ سُهَيْلٌ أَدَاعَتْ غَزَلَهَا فِي الْقَرَائِبِ

فأضاف كوكب سهيل إلى زوجته الخرقاء التي لا تحسن الغزل .

ولهذا قال بعض النحاة :

وَقَدْ يُضِيفُونَ لِأَدْنَى مُلْتَبَسٍ كَكَوَّكَبِ الْخَرْقَاءِ لَاحَ بِقَبَسٍ

وقد حسم « المجلس الأوربي » هذا الجدل في دورته المنعقدة بدبلن .

واستقر المجلس على صحة استعمال مصطلح (فقه الأقليات) حيث لا مشاحة في الاصطلاح ، وقد درج العمل عليه في الخطاب المعاصر ، إضافة إلى كون العرف الدولي يستعمل لفظ (الأقليات) كمصطلح سياسي يقصد به : مجموعات أو فئات من رعايا دولة تنتمي من حيث العرق أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبية .

كما استقر رأي المجلس على أن موضوع فقه الأقليات : هو الأحكام الفقهية المتعلقة بالمسلم الذي يعيش خارج بلاد الإسلام .

قد تكون خصوصيات الأقلية دينية أو نسبية (إثنية) ، ولهذا فإن الأكثرية تنحو في الغالب إلى تجاهل حقوق هذه الأقلية ، إن لم تضايقها في وجودها المادي أو المعنوي ؛ لأنها تضيق ذرعاً بالقيم والمثل التي تمثلها تلك الأقلية ، وهذه أهم مشكلة تواجهها الأقليات في المواءمة بين التمسك بقيمها ، والتكيف والانسجام مع محيطها .

لقد شهد التاريخ مآسي كثيرة للأقليات بسبب الخصومة بين الأقليات وبين الأكثرية ، ولسنا بصدد سرد تاريخي لمجازر للأقليات ما زال العالم يعيشها في نهاية القرن العشرين في كوسوفو والبوسنة والهرسك .

إلا أنه - وفي العصر الحديث - حصل تطور مهم في العالم ، حيث أصبح نظام حقوق الإنسان وسيلة لعيش الأقليات بين ظهرائي الأكثرية ، وبخاصة في ديار الغرب التي تبنت حقوق الإنسان ، وكان في الأصل وسيلة للتعايش بين أتباع الكنيستين ؛ البروتستانتية والكاثوليكية ، إلا أنه سمح مع الزمن بوجود أقليات أفريقية وآسيوية ، نشأت هذه الأقليات لأسباب شتى ، أهمها العلاقة الاستعمارية التي أدت إلى نزوح عمال المستعمرات إلى البلاد المستعمرة .

وفي فترة من التاريخ كانت الحضارة الإسلامية الوحيدة بين الحضارات البشرية التي تنظم حقوق الأقليات في ممارسة شعائرها ، والتحاكم إلى محاكمها .

وهكذا عاشت الأقلية القبطية في مصر أربعة عشر قرناً محمية بحماية الإسلام ، كما هي حال الأقلية اليهودية في المغرب .

ولقد اهتمت كثير من المعاهدات الدولية بعد الحرب العالمية الأولى بحماية الأقليات ، كما كانت مسألة الأقليات من أهم المشكلات التي واجهت عصبة الأمم المتحدة .

إن أوضاع الأقلية المسلمة في ديار غير المسلمين يمكن أن توصف بأنها أوضاع ضرورة بالمعنى العام للضرورة ، الذي يشمل الحاجة والضرورة بالمعنى الخاص .

ولهذا احتاجت إلى فقه خاص ، ولا يعني ذلك إحداث فقه جديد خارج إطار الفقه الإسلامي ومرجعيته الكتاب والسنة ، وما ينبنى عليهما من الأدلة ؛ كالإجماع ، والقياس ، والاستحسان ، والمصالح المرسلة ، وسد الذرائع ، والعرف ، والاستصحاب ، إلى آخر قائمة الأدلة التي اعتمدها الأئمة في أقوالهم وآرائهم العديدة والمتنوعة ، والتي تمثل ثراءً وسعةً ، فقضايا الأقليات قديمة بالجنس ، حديثة بالنوع .

أما إضافة الفقه إلى الأقليات . . فهي من نوع الإضافات التي يراد بها تمييز المضاف وتخصيصه ، وهي من نوع الإضافة شبه المحضة ، فقد ذكر ابن مالك في « الألفية » نوعين من الإضافة ، هما : الإضافة اللفظية ، والإضافة المعنوية وهي الإضافة المحضة ، وهذه منها ؛ لأن المضاف إليه يخصص الأول أو يعرفه ، قال ابن مالك :

لِما سِوَى ذِئِكَ وَأَخْصُصْ أَوَّلًا أَوْ أَعْطِهِ التَّعْرِيفَ بِالَّذِي تَلَا

وأشار إلى هذه الإضافة بقوله بعد أبيات :

..... وتلك محضة ومعنوية

والمطلوب هنا : أن نبين أن إضافة الفقه للأقليات لا تعني إنشاء فقه خارج

الفقه الإسلامي وأدلته المعروفة ، وإنما تعني : أن هذه الفئة لها أحكام خاصة بها نظراً لظروف الضرورات والحاجيات ، كما تقول : فقه السفر ، أو فقه النساء ، وسيوضح ذلك أثناء نشرنا لطبي هذا الموضوع وبسطنا لبساطه ، ولا مشاحة في الاصطلاح كما يقول العلماء .

وقد نظمت أبياتاً في إحدى دورات المجلس الأوربي عندما كنا نناقش تأصيل فقه الأقليات لا بأس من إثباتها هنا ، وهي :

عُقُودُ الْمُسْلِمِينَ بِدَارِ غَرْبِ	تَجَاذِبُهَا الْمَقَاصِدُ وَالْفُرُوعُ
وَمِيزَانَ الْفَقِيهِ يَجُورُ طَوْرًا	إِلَى طَرْفٍ فَيُفْرِطُ أَوْ يُضِيعُ
فَفِي الْجُزْئِيِّ ضَيْقٌ وَأَنْحِصَارٌ	وَفِي الْكُلِّيِّ مُنْفَسَخٌ وَسِيعُ
وَنُورُ الْحَقِّ مَضْلَحَةٌ تُوَازِي	بِجُزْئِيَّ النُّصُوصِ لَهُ سَطُوعُ
مَالَاتُ الْأُمُورِ لَهَا أَعْتِبَارٌ	وَحَاجِيَةُ الضَّرُورَةِ قَدْ يُطِيعُ
فَرِزْنُ هَذَا بِذَلِكَ وَذَا بِهِذَا	يَكُنْ فِي الْقَيْسِ مِنْهَجُكَ الْبَدِيعُ
(فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ أَمْرًا فَدَعُهُ	وَجَاوِزُهُ إِلَى مَا تَسْتَطِيعُ)

* * *

التأصيل لفقہ الأقلیات

لماذا فقه الأقلیات ؟

إن فقه الأقلیات یبحث عن إيجاد مسطرة لسلوك الأقلیات ، فهو عبارة عن واجبات الأقلية في ثلاثة اتجاهات :

أولاً : اتجاه المحافظة على ممارسة إيمانها ودينها ليس على مستوى الفرد فحسب ، بل أيضاً على مستوى المجموعة .

ثانياً : فقه الأقلیات یرمي إلى تذكير الأقلية بواجباتها تجاه المجموعات الأخرى التي يجب أن تتواصل معها ؛ بحيث لا تصبح ديانة الأقلية جدار عزل وفصل ، بل جسر تواصل ووصل ؛ بمعنى : أنه يفعل المشترك الإنساني مع غیرهم من المجموعات التي لا تشاطرهم المعتقد من خلال تفعيل القيم الدينية التي يشتمل عليها الدين ؛ من دعوة إلى الرحمة والمحبة ، والتعارف بين البشرية ، واحترام حقوق الإنسان في نفسه ودينه وممتلكاته .

وبالتالي . . لتكشف عن منجم حسن السلوك الذي يدعو إليه الدين : ﴿ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ﴾ ، وتجنب العنف اللفظي : « وخالق الناس بخلق حسن » .

فقه الأقلیات يقدم لك عملياً نظام حسن سلوك من موروث الفقه الإسلامي .

إن فقه الأقلیات يعلمك كيف تتعايش مع الناس في بلاد الله ، كما في حديث « المسند » عنه صلى الله عليه وسلم : « البلاد بلاد الله ، والعباد عباد الله ، فحيثما أصبت خيراً . . فأقم » .

إن الدين كالطاقة ، قد تستعمل لأغراض سليمة تجلب الازدهار والرفاهية ،

والفرحة والبهجة ، فتخرج المياه ، وتغرس الأشجار التي تشدو عليها الأطيّار ، وقد تتحول إلى قنابل مدمرة ، تجلب الخراب ، وتترك الديار يباباً .

فقه الأقليات يُعلمنا العمل بديننا ، والتعامل بواسطته ومن خلاله ليكون برداً وسلاماً ونسيماً عليلاً ، فهو يعلمنا : أن الجهاد من الأحكام السلطانية ، لا يعلنه الأفراد ولا الجماعات ، وإنما تعلنه الحكومات ، وأن جهاد المسلمين في دار الأقليات هو تحسين صورة دينهم ، وإنجاح مؤسساتهم واستشاراتهم ، وتربية أولادهم دينياً ودنيوياً .

ثالثاً : فقه الأقليات يسهل الحياة الدينية ويسرها ، فهو يعلم المسلم أن له فسحة في دينه ، ويسراً في أمره .

إن الأقلية أمام ثلاثة مواقف سلوكية :

١- الانعزال (isolation) يعني : أن تعيش الأقلية في معازل ومجمعات .

٢- الاندماج (integration) نعني بها : حالة من التفاعل الإيجابي تشير إلى تأثير وتأثر وواع بذاته ، تحتفظ فيها الأقلية بخصائصها وثوابتها ، وتستعير من الأكثرية مزاياها وإيجابياتها ؛ لإيجاد فضاء من القيم المشتركة .

٣- الذوبان (Dissolution) هو حالة من انحلال الأقلية في الأكثرية ، وفقدانها لكل خصائصها .

وإن الوسطية تدعو إلى الموقف الثاني .

لهذا . . فإن فقه الأقليات له مقاصد وقواعد :

أما المقاصد . . فهي :

أولاً : مقصد عام ، وهو المحافظة على الحياة الدينية للأقلية المسلمة على مستوى الفرد والجماعة .

ثانياً : التطلع إلى نشر دعوة الإسلام في صفوف الأكثرية ، مع ما يستتبع ذلك من تمكين تدريجي للإسلام في الأرض .

ثالثاً : التأصيل لفقهِ العلاقة مع الغير في الواقع الحضاري والعالمي ، وهو أمر قد لا يختص بالأقلية ، لتداخل الأوضاع العالمية لإيجاد حالة من الثقة المتبادلة والقبول .

رابعاً : التأصيل لفقهِ الجماعة في حياة الأقلية ؛ بمعنى : الانتقال من الحالة الفردية إلى الحالة الجماعية .

أما القواعد :

فإنها لا تعني إحداث قواعد أصولية أو فقهية ، بقدر ما تعني التركيز في الاتجاه البحثي على قواعد موجودة في الموروث الأصولي والفقهية أكثر التصاقاً وأقرب وشيجة بواقع الأقليات ، لتمحيصه من جديد ، واستكشاف إمكاناتها في التعامل مع أوضاع الأقليات .

فقهِ الأقليات كسائر فروع الفقهِ ، يرجع إلى مصدرية الشريعة : الكتاب والسنة ، إلا أنه عند التفصيل يرجع :

أولاً : إلى كليات الشريعة القاضية برفع الحرج ، وتنزيل أحكام الحاجات على أحكام الضرورات ، واعتبار عموم البلوى في العبادات والمعاملات ، وتنزيل حكم تغير المكان على حكم تغير الزمان ، ودرء المفاسد ، وارتكاب أخف الضررين وأضعف الشرين ، مما يسميه البعض : فقهِ الموازنات والمصالح المعتبرة والمرسلة دون الملغاة .

فإن الشريعة مبناهما وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد ، كما يقول ابن القيم في « إعلام الموقعين » .

وهي كليات شهدت الشريعة باعتبار جنسها فيما لا يحصر ولا يحصى من النصوص .

ثانياً : يرجع فقهِ الأقليات إلى نصوص جزئية تنطبق على قضايا وموضوعات ماثلة في ديار الأقليات ، وتشاركهم في حكمها الأكثريات المسلمة .

ثالثاً : يرجع فقه الأقليات إلى أصل خاص ببعض العلماء ، يعتبر حالة المسلمين في أرض غير المسلمين سبباً لسقوط بعض الأحكام الشرعية ، مما عرف بمسألة الدار التي نعبر عنها بحكم المكان ، وهو منقول عن عمرو بن العاص من الصحابة ، وعن أئمة ؛ كالنخعي ، والثوري ، وأبي حنيفة ، ومحمد ، ورواية عن أحمد ، وعبد الملك بن حبيب من المالكية .

وهو مؤصل من أحاديث ؛ كالنهي عن إقامة الحدود في أرض العدو : أصله حديث أبي داود والترمذي وأحمد بإسناد قوي : « لا تقطع الأيدي في السفر » ، ومرسل مكحول : « لا ربا بين مسلم وحربي » .

فانطلاقاً من هذه الأسس التي ستتوسع فيها ، ومن الأدلة الإجمالية والأدلة التفصيلية ، وآراء أهل العلم . . يكون اجتهاد العلماء ترجيحاً انتقائياً ، أو إبداعياً إنشائياً ، وإن كنت شخصياً أميل إلى النوع الأول ، ولا أجسر على النوع الثاني إلا بشاهد - أي : بنوع من التخريج - لأن النوع الأول اختيار من أقوال العلماء لمصلحة اقتضت هذا الاختيار ، أو لدرء مفسدة قد يؤدي إليها تطبيق القول المتروك ، وبصفة أكثر دقة : فسيكون الاجتهاد هنا على ثلاثة أضرب :

- اجتهاد جديد لإحداث قول في قضية جديدة ، قياساً على المنصوص في الأصلين الكتاب والسنة .

- واجتهاد في تحقيق المناط ، وهو اجتهاد لا ينقطع أبداً كما يقول الشاطبي ؛ لأنه تطبيق القاعدة المتفق عليها على واقع جديد تنطبق عليه هذه القاعدة ، وليس كالاختصاص الأول الذي يختص به المجتهدون ، بل يستوي فيه المجتهد والمقلد .

- أما النوع الثالث . . فهو اجتهاد ترجيحي ، وهو اختيار قول قد يكون مرجوحاً في وقت من الأوقات ؛ إما لضعف المستند - وليس لانعدامه - فيختاره العلماء لمصلحة اقتضت ذلك ، وهذا ما يسمى عند المالكية جريان العمل .

فلهذا . . فتسليط الأنواع الثلاثة للاجتهاد يكون في ضوء العناصر الثلاثة التي

تحكم الفتوى ، وهي : واقع الأقلية ، والأدلة الإجمالية ، والأدلة التفصيلية .

من كل ذلك تنشأ الفتوى في جدلية وتداخل ، وتكامل وتفاعل ينتج منه توازن بين الدليل والواقع ، يضبط به الفقيه طبيعة الفتوى ، ويرى به الحكم من خلال مرتبة الحاجة ومرتبة الدليل ومرتبة الحكم ، وكذلك من خلال التعامل بين الكلي والجزئي ، وهو تعامل دقيق لا يجوز فيه إهمال أي منهما ، بل يعطى كل منهما قدر ما يستحق من الحكم ؛ ولهذا . أصل المالكية لما سموه بالقاعدة البينية ؛ وهي إعطاء قضية واحدة ذات وجهين حكيمين مختلفين باعتبار وجود دليلين .

وسترى هذه الأنواع من الاجتهاد من خلال مطالعة مشهد أوضاع الأقليات ، فيما يتعلق بأنكحتهم ، ومعاملتهم المالية ، وعوائدهم في الأكل واللباس ، وفي التعامل مع الناس ، في تهاني الأفراح ، والتعازي في الأحزان والأتراح ، في الانخراط في الأحزاب ، والترشح والانتخاب ، إلى آخر القائمة .

فالأقليات تواجه تحديات عنيدة على مستوى الفرد الذي يعيش وسط بيئة لها فلسفتها المادية التي لا مجال فيها للوازع الديني ، وعلى مستوى الأسرة التي تحاول التماسك في خضم مجتمع تفككت فيه الروابط الأسرية ، واستحالت فيه العلاقة الزوجية بين الزوجين ، والأبوية بين الأبناء والأبوين . . إلى علاقة غير قائمة على أسس من القوامة الإيجابية .

أما على مستوى المجتمع المسلم الصغير الذي يساكن هذه المجتمعات . . فهو مبعثر لا ينتظمه ناظم ، ولا يجمع شتاته جامع ، فالتحديات تطاول العقيدة التي نعني بها : أن يكون المرء مسلماً ، مؤمناً بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وليس بالضرورة أشعرياً ، ولا سلفياً ، ولا معتزلياً ، وغير ذلك من التفسيرات التي تشوش على العامي .

ولعل العقيدة التي كتبها محمد بن أبي زيد القيرواني في صدر « الرسالة » والتي ترجع إلى نصوص الكتاب والسنة ، لا يختلف عليها طوائف أهل السنة . .

هي أفضل شيء يتعلمه المسلمون في المهاجر ؛ لبساطتها وسلامتها من الجدل والتشويش .

كما تطاول ممارسة العبادة مع ما يتطلبه من تكوين الجماعة المسلمة والمؤسسات الإسلامية ؛ من مساجد ومدارس ومراكز .

كما تطاول العلاقة بالآخر ، وإيجاد وسائل التعايش التي تجنب المسلم الذوبان الثقافي ، وكذلك تحرسه من التوقع والعزلة ؛ ليصبح في النهاية عضواً فعالاً في المجتمع ممكناً ، أسوة بنبي الله يوسف عليه السلام عندما خاطب ملك مصر بقوله : ﴿ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ ﴾ .

كل ذلك يحتاج إلى فقه نفس يوازن بين الدليل وبين الواقع ، مع ورع لا تشوبه وسوسة ، وجسارة لا ينغصها تهتك ولا جرأة .

* * *

الفصل الثاني قواعد كبرى تعتمد في فقه الأقليات

أولاً : قاعدة التيسير ورفع الحرج وتجلياتها :

قال أبو إسحاق الشاطبي : (المسألة السادسة : فإن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنت فيه ، والدليل على ذلك أمور :

أحدهما : النصوص الدالة على ذلك ؛ كقوله تعالى : ﴿ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ ، وقوله ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ﴾ ، وفي الحديث : « قال الله تعالى : قد فعلت »^(١) ، وقد جاء : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ، ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ و ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ، و ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴾ ، و ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ .

وفي الحديث : « بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَةِ السَّمْحَةِ »^(٢) وحديث : « ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين ، أحدهما أيسر من الآخر . . إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً ، فإن كان إثماً . . كان أبعد الناس منه »^(٣) .

(١) أخرجه مسلم ، عن ابن عباس ، باب الإيمان (١٨٠) .

(٢) أخرجه الإمام أحمد ، عن أبي أمامة رضي الله عنه (٢١٢٦٠) باقي مسند الأنصار .

(٣) أخرجه مسلم ، عن عائشة رضي الله عنها ، كتاب الفضائل (٦٠٤٧) .

وإنما قال : « ما لم يكن إثماً » ؛ لأن ترك الإثم لا مشقة فيه من حيث كان مجرد ترك ، إلى أشباه ذلك مما في هذا المعنى ، ولو كان قاصداً للمشقة . . لما كان مريداً لليسر ولا التخفيف ، وكان مريداً للحرص والعسر ، وذلك باطل .

والثاني : ما ثبت أيضاً من مشروعية الرخص ، وهو أمر مقطوع به ، ومما علم من دين الأمة ضرورة ؛ كرخص القصر ، والفطر ، والجمع ، وتناول المحرمات في الاضطرار ، فإن هذا نمط يدل قطعاً على مطلق رفع الحرج والمشقة ، وكذلك ما جاء من النهي عن التعمق والتكلف والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال .

ولو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكلف . . لما كان ثمَّ ترخيص ولا تخفيف^(١) .

فالنصوص سالفة الذكر عامة في المشقة بنوعها الشديد والمتوسط ، وإذا فرضنا أن رفع الحرج مفقود فيه صيغة عموم . . فإننا نستفيده من نوازل متعددة خاصة مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج ، كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء ، والصلاة قاعداً عند مشقة طلب القيام ، والقصر والفطر في السفر ، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر ، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل .

وأطال النفس قائلاً : (إلى جزئيات كثيرة جداً يحصل من مجموعها قصد لرفع الحرج ، فإننا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها عملاً بالاستقراء)^(٢) .

وقد عبر العلماء بعبارات مختلفة عن أسباب رفع الحرج ، وسنشرحها في مبحث الحاجة .

ومما يندرج في قاعدة التيسير : العذر باختلاف العلماء في عدم الإنكار في

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٢ / ١٢١ - ١٢٢) .

(٢) المرجع السابق (٢ / ٢٩٩) .

مسائل الاختلاف ومسائل الاجتهاد ، يقول ابن القيم : (إذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع ، وللاجتهاد فيها مساغ . . لم تنكر على من عمل فيها ، مجتهداً أو مقلداً)^(١) .

ويقول العز بن عبد السلام : (من أتى شيئاً مختلفاً في تحريمه : إن اعتقد تحليله . . لم يجز الإنكار عليه ، إلا أن يكون مأخذ المحلل ضعيفاً)^(٢) .

قال إمام الحرمين : (ثم ليس للمجتهد أن يعترض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موقع الخلاف ؛ إذ كل مجتهد في الفروع مصيب عندنا ، ومن قال : إن المصيب واحد . . فهو غير متعين عنده ، فيمتنع زجر أحد المجتهدين الآخر على المذهبين)^(٣) .

وقد قرر علماء المالكية : أنه لا يجوز التعرض للزوجين في القضايا المختلف فيها من نكاح وطلاق ، وكذلك المتعاملين في العقود المختلف فيها ؛ بناء على أصلهم في مراعاة الخلاف .

وقد يكون من المناسب أن نثبت هنا جواباً لشيخنا ووالدنا الشيخ محفوظ بن بيّه رحمه الله تعالى .

سؤال : هل الطلاق المختلف فيه كالنكاح المختلف فيه ، لا يثبت إلا بحكم حاكم ؟

الجواب : أنه مثله ، لا يثبت إلا بحكم حاكم ، أو بتقليد الزوجين القائل بشوته أو بنفيه ، فيلزمهما ما التزمه ؛ بناء على أن التقليد يرفع الخلاف .

قال ميارة في « تكميله » :

هَلْ يَرْفَعُ الْخِلَافَ تَقْلِيدٌ وَلَا عَلَيْهِمَا التَّيْزَامُ خَصْمٌ مَقُولًا

(١) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (٣ / ٣٦٥) .

(٢) ابن عبد السلام في « قواعد الأحكام » (١ / ١٠٩) .

(٣) إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص ٣١٢) .

وَلَا يَجُوزُ فِي الَّذِي فِيهِ نَقَضُ حُكْمٌ لِقَاضٍ بَعْدَ إِبْرَامٍ فُضِرَ

قال في « شرحه » ما لفظه بعد كلام : قال حافظ المغرب في بعض ما قيد :
في المسألة قولان :

أحدهما : أن أحد الخصمين إذا التزم قول مالك في نفي حكم أو إثباته ، أو نفي ضمان على أحد الخصمين أو ثبوته ، وفي الحادثة قولان . . أن تراضيهما بذلك كقول مجمع عليه قد التزمه ، وليس لأحدهما نزوع عن ذلك .

والثاني : أن الخلاف لا يرفعه عن ذلك إلا الحاكم إذا نازع أحدهما ، وعزاها إلى محمد بن عمر بن لبابة ، وما في « المتطي » في النكاح والسلم وغير ذلك من هذا النمط معلوم .

فإذا تأملت هذا . . علمت أن الخلاف لا يرتفع عن مسألة فيها خلاف إلا بحكم حاكم ، أو تقليد الخصمين معاً قولاً على أحد القولين .

وخليل في « مختصره » يقول : (ورفع الخلاف بدون قيد بنوع من الخلاف دون نوع آخر) ، وفي « الحطاب » عند قول خليل : (وهو طلاق إن اختلف فيه) بعد كلام طويل ما لفظه : واختلف في المختلف فيه ؛ فقيل : يكفي تراضيهما بالفسخ ، وقيل : إنما يكفي تراضيهما مع الإشهاد ، وقيل : لا بد من الحكم .

حصّل الأقوال الثلاثة ابن عرفة في الصرف الفاسد .

وقال ابن بشير : الخلاف في ذلك مبني على أصل ؛ وهو من فعل فعلاً لورفع إلى الحاكم . . لم يزد عليه . . هل يكون فعله بمنزلة حكم الحاكم ؟ قولان .

وقد نص على مسألتنا القصري^(١) في « نوازه » عازياً لمحمد جب بن أعمر الجكني ، ونصه بعد كلام : وقال الفقيه محمد جب بن أعمر الجكني في بعض

(١) محمد بن مختار القصري البجلي ، كان غرة أهل عصره في العلم ، شهد له بذلك الموافق والمخالف ، كان أدبياً تقياً عابداً مشتغلاً بالعلم ، لا همة له إلا بتحرير مسائله وتعليمه ، توفي سنة (١٢٣٥ هـ) .

فتاويه : إنها لا يجوز لها أن تمنع نفسها من زوجها قبل حكم الحاكم بينونتها ،
إذ لا تبيّن في هذه المسألة إلا بحكم الحاكم .

ولفظه : وبعد ؛ فمن سمعت من زوجها الحلف بجامع الأيمان ، أو الأيمان
اللازمة ، أو التحريم ، وحث في الجميع ، وتيقنت حلفه ، وأنكر هو ، ولم
تكن بينة على حثه . . فإنها لا يجوز لها أن تمنعه من نفسها ، بل تمكنه من
نفسها .

وقول خليل : (ولا تمكنه زوجته إن سمعت إقراره بالحث) معناه :
بالبينونة التي لا خلاف فيها بين العلماء ، وأما جامع الأيمان ، أو الأيمان
تلزمني ، أو التحريم ، أو التعليق ؛ كإن دخلت الدار مثلاً . . فأنت طالق ثلاثاً ،
أو غير ذلك مما فيه اختلاف بين العلماء . . فإن الحلف بالجميع لا يوجب
الخروج من العصمة إلا بحكم الحاكم ؛ لأنها مختلف فيها ، وقبل الحكم هي في
عصمة صحيحة .

وانتبهوا لهذا وعضوا عليه بالنواجذ ؛ فإن كثيراً من الطلبة يجهلون ،
ويجهلون أيضاً أن من قال لمن في عصمته : إن دخلت الدار مثلاً فأنت طالق
ثلاثاً . . أنها لا تطلق إلا بحكم حاكم ، ويجب عليها أن تمكنه من نفسها ؛ لأن
التعليق لا يلزم عند كثير من العلماء . . الخ

وهو كلام بيّن في المسألة ، ومحل هذا عندي إن كانت الزوجة غير مجتهدة
ترى الحلف بما ذكر بينونة ، وإلا . . فلا يجوز المقام لها معه ولو حكم به
الحاكم ؛ لأن المجتهد لا يقلد غيره .

ففي « الحطاب » عند قول خليل : (ورفع الخلاف . . .) بعد كلام : ولو
قال لزوجته : اختاري ، فقالت : اخترت نفسي ، وهي تذهب أن الخيار ثلاث ،
والزوج يراه واحدة . . فإن الحكم لا يبيح للمرأة أن تمكن الزوج منها ، ولتمنعه
جهداً ، ولو رفعها إلى قاض يرى الخيار طلقة ، فارتجعها الزوج . . فلا يبيح لها

الحكم ما هو عندها حرام ، ولا يحل لها أن يأتيها الزوج إلا وهي كارهة .
فإذا وقفت على هذا الفرع . . علمت أولاً أن الخطاب لم يتعرض لإخراج
الطلاق المختلف فيه عن أنواع الخلاف التي يحكم فيها الحاكم ، بل تعرض
لإخراج بعض مسائله لعارض ؛ ككون الزوجة لا ترى ما حكم به الحاكم في
التخيير ، لا لكونه طلاقاً مختلفاً فيه .

فإذا تمهد هذا عندك . . فاعلم : أن الطلاق المختلف فيه كغيره من الأمور
المختلف فيها من بيع ونكاح ، يجري فيها ما جرى فيه ، لا يقع إلا بحكم
حاكم ، ويجوز لهما تقليد القائل بعدم الطلاق به ، ولا يجوز للزوج فقط إن
نازعته ؛ لأنه لا يحكم لنفسه ، ولا يجوز التعرض لهما . اهـ نقلاً من جواب
والدنا الشيخ المحفوظ رضي الله عنه ، للفقير المحقق البركة المصطفى ولد أعلي
سالم .

ويشهد لما ذكره شيخنا ما ذكره ابن القيم في كلام طويل في تسويغ العمل في
مسائل الخلاف ، ومنه على سبيل الخصوص قوله : (وإذا ثبت هذا في حق
المتأول . . فكذلك في حق المُقلِّد أولى ، فإذا حلف بالطلاق ألا يكلم فلاناً ، أو
لا يدخل داره ، فأفتاه مُفتٍ بعدم وقوع الطلاق في هذه اليمين ، اعتقاداً لقول
علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وطاوس وشريح ، أو اعتقاداً لقول أبي حنيفة
والقائل في صيغة الالتزام دون صيغة الشرط ، أو اعتقاداً لقول أشهب - وهو أجلُّ
أصحاب مالك^(١) - : أنه إذا علّق الطلاق بفعل الزوجة أنه لم يحدث بفعلها ، أو

(١) أشهب مسكين : أشهب بن عبد العزيز أبو عمر القيسي العامري الجعدي ؛ اسمه مسكين ، وهو من
أهل مصر ، من الطبقة الوسطى من أصحاب مالك ، وأشهب لقب ، قال الشافعي : ما رأيت أفقه من
أشهب .

وانتهت إليه الرئاسة بمصر ، وسئل سحنون عن ابن القاسم وأشهب أيهما أفقه ؟ فقال : كانا
كفرسي رهان ، وربما وفق هذا وخذل هذا ، وربما خذل هذا ووفق هذا .

ولد أشهب سنة (١٤٠هـ) وقيل : سنة (١٥٠هـ) ، وتوفي بمصر سنة (٢٠٤هـ) بعد الشافعي
بثمانية عشر يوماً .

اعتقاداً لقول أبي عبد الرحمن الشافعيّ أجلُّ أصحاب الشافعيّ : إنّ الطّلاق المُعلّق لا يصحُّ كما لا يصحُّ النكاح والبيع والوقف المُعلّق ، وهو مذهب جماعة من أهل الظاهر . . لم يحنث في ذلك كلّهُ ، ولم يقع الطّلاق (١) .

وكرر هذه المسألة مرة أخرى قائلاً : (وأما أهل المغرب . . فتواتر عنم يعتني بالحديث ومذاهب السلف منهم أنّه كان يُفتي بها ، وأوذى بعضهم على ذلك وضرب ، وقد ذكرنا فتوى القفال في قوله : « الطّلاق يلزمني » أنّه لا يقع به طلاق وإن نواه ، وذكرنا فتاوى أصحاب أبي حنيفة في ذلك ، وحكايتهم إياه عن الإمام نصاً ، وذكرنا فتوى أشهب من المالكية فيمن قال لامرأته : إن خرجت من داري أو كلّمت فلاناً - ونحو ذلك - فأنت طالق ، ففعلت . . لم تطلق ، ولا يختلف عالمان مُتَحَلِّيان بالإنصاف أنّ اختيارات شيخ الإسلام لا تتقاصر عن اختيارات ابن عقيل وأبي الخطّاب ، بل وشيخهما أبي يعلى ، فإذا كانت اختيارات هؤلاء وأمثالهم وجوهاً يفتى بها في الإسلام ، ويحكم بها الحاكم . . فلاختيارات شيخ الإسلام أسوة بها إن لم ترجح عليها ، والله المستعان وعليه التّكلان (٢) .

ومما ينبغي التنبيه إليه : أن ما روي عن أشهب مثبت في كتب المالكية ، ذكره مثلاً لقاعدة : المعاملة بنقيض القصد ، ولهذا استثنوا إحنائها له من عموم إعمال الحنث بالتعليق ، بناء على قاعدة : المعاملة بنقيض القصد ، قال الزقاق :

وَبِنَقِيضِ الْقَصْدِ عَامِلٌ إِنْ فَسَدَ فِي قَاتِلٍ أَوْ مُوصِيٍّ أَوْ مَنْ قَدْ قَصَدَ
فَسَاداً أَوْ إِفَاتَةً فِي الْبَيْعِ نَهَجِ عِيَاضٍ ذَا بَدَا لَا الْرَبْعِ

(١) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (٦٨/٤) .

(٢) المرجع السابق (٩٠/٤) .

إلى قوله :

..... كَمَا لِأَشْهَبِ إِنْ أَحْتَتَّ قَدْ عَلِمَا

وشبه ما ذكر...

قال السجلماسي : وأشار بقوله : (كما لأشهب إن أحنتت) إلى مسألة المرأة تقصد إحنث زوجها إذا حلف بطلاقها ، قال البرزلي في مسائل الأيمان في أوله بنحو الكراس : لو حلف لزوجته على عدم الخروج ، فخرجت قاصدة لحنثه .. فالمشهور : أنه يحنت ، وحكى ابن رشد عن أشهب : أنه لا يحنت ؛ معاملة لها بنقيض المقصود ، ومال إليه بعض أصحابنا ؛ لكثرة من النسوان في هذا الوقت . اهـ

قلت : أما على مذهب ابن القاسم وغيره من كونها لا تعامل بنقيض قصدها ، ويحنث الزوج ؛ فلأنه هو الذي أدخل نفسه في ورطة اليمين .

ففي هذه النقول توسعة في مسائل الاختلاف ، وتنبه على وجوب التأنى في التفريق بين الزوجين العاميين في حال صدور هذه الألفاظ أو ما في معناها منهما ، وبخاصة في ديار الأقليات التي ينبغي للمفتي فيها أن يحقق المناط في الأشخاص والأحوال ، ومع ذلك .. فإن الاسترسال في الفتوى بالقول الضعيف حتى يصبح الراجح منسياً والمرجوح قضاء مقضياً .. لا يجوز ، ﴿ وَكَانَ يَتَكَلَّمُ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾ .

وقد قدمنا تأصيل الاختلاف وأسبابه المشروعة في حديثنا عن اختلاف الصحابة رضوان الله عليهم ، ونضيف هنا :

إن معرفة الاختلاف ضرورية للفتية ؛ حتى يتسع صدره وينفسح أفقه ، فقد قال قتادة : من لم يعرف الاختلاف .. لم يشم أنفه الفقه .

وعن هشام بن عبيد الله الرازي : من لم يعرف اختلاف الفقهاء .. فليس بفتية .

وعن عطاء : لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس .

وقال يحيى بن سلام : لا ينبغي لمن لا يعرف الاختلاف أن يفتي ، ولا يجوز لمن لا يعلم الأقاويل أن يقول : هذا أحب إليّ .

إلى غير ذلك من الأقوال ، يراجع الشاطبي في « الموافقات » ، وقد عدّ معرفة الاختلاف من المزايا التي على المجتهد أن يتصف بها .

إذا تقرر ما تقدم من جواز الاختلاف بين أهل الحق . فاعلم : أن هذا الاختلاف قد يكون سبباً للتيسير والتسهيل ، والتيسير مقصد من مقاصد الشريعة بنص الكتاب والسنة ، كما مرّ عن الشاطبي وغيره ، وعلى هذه الشاكلة القول بالأخف :

يقول الزركشي : (إن القول بالأخف : قد يكون بين المذاهب ، وقد يكون بين الاحتمالات المتعارضة أماراتها ، وقد صار إليه بعضهم ؛ لقوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « بعثت بالحنيفية السمحة » .

وهذا يخالف الأخذ بالأقلّ ، فإن هناك يشترط الاتفاق على الأقل ، ولا يشترط ذلك ههنا ، وحاصله يرجع إلى أن الأصل في المضار المنع ؛ إذ الأخف منهما هو ذلك ، وقيل : يجب الأخذ بالأشق ، كما قيل هناك : يجب الأخذ بالأكثر^(١) .

قال الطوفي في الترجيح عند تعارض الدليلين :

الثاني : يأخذ بأشد القولين ؛ لأن الحق ثقيل مري ، والباطل خفيف وبني . كما يروى في الأثر وفي الحكمة : إذا ترددت بين أمرين . فاجتنب أقربهما من هواك .

(١) الزركشي في « البحر المحيط » (٤/٣٤٠) .

وروى الترمذي من حديث عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما خير عمار بين أمرين إلا اختار أشدهما » . وفي لفظ : « أرشدهما » .

قال الترمذي : هذا حديث حسن غريب . ورواه أيضاً النسائي وابن ماجه .
فثبت بهذين اللفظين للحديث أن الرشد في الأخذ بالأشد .

الثالث : يأخذ بأخف القولين لعموم النصوص الدالة على التخفيف في الشريعة ؛ كقوله عز وجل : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ وقوله صلى الله عليه وسلم : « لا ضرر ولا ضرار » ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « بعثت بالحنيفية السمحة السهلة » .

قال شيخنا المزني : من قواعد الشريعة أن يستدل بخفة أحد الأمرين المتعارضين على أن الصواب فيه ، أو كما قال .

قال الشوكاني : (وليس المصير إلى الأشد بمتعين ، بل ملاحظة التَّخْفِيفِ من مقاصد الشريعة المألوفة)^(١) .

قلت : وثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم : (أنه ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً) .

قلتُ : والفرق بينه وبين عمار فيما حكينا عنه من الأخذ بأشد الأمور : أن عماراً كان مكلفاً محتاطاً لنفسه ودينه ، والنبي صلى الله عليه وسلم كان مُشْرِعاً موسعاً على الناس ، لئلا يحرج أمته ، وقال : « يَسْرُوا وَلَا تَعْسُرُوا » .

وقال لبعض أصحابه في سياق الإنكار عليه : « إن فيكم منفرين »^(٢) .

(١) الشوكاني في « نيل الأوطار » (٦٣ / ١) .

(٢) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٦٧١ / ٣) .

قلت : وقد روي حديث عمار : « أسدهما » بالسين المهملة من السداد ،
وعليه : فلا دليل فيه للشدة .

وبناء على هذه القاعدة . . فقد رجحنا في قضايا الخلاف التيسير ، وسنذكر
أمثله في بحث الحاجة .

ثانياً : قاعدة تغيير الفتوى بتغير الزمان :

كان لعمل أمير المؤمنين عمر نصيب كبير في تأصيل هذه القاعدة ، فمن
ذلك : أن عمر لم يعط المؤلفة قلوبهم مع وروده في القرآن ، ورأى أن عز
الإسلام موجب لحرمانهم .

وكذلك إلغاؤه للنفي في حد الزاني البكر ، خوفاً من فتنة المحدود والتحاqqه
بدار الكفر ؛ لأن إيمان الناس يضعف مع الزمن .

وأمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه يأمر بالتقاط ضالة الإبل وبيعها ، وحفظ
ثمنها لصاحبها ؛ كما رواه مالك رحمه الله تعالى ، عن ابن شهاب الزهري ، مع
نهيه صلى الله عليه وسلم عن التقاط ضالة الإبل ، وذلك لما رأى من فساد
الأخلاق وخراب الذمم ، وورث تماضر الكلبية لما طلقها عبد الرحمن في
مرض موته .

وأمير المؤمنين علي رضي الله عنه يضمن الصناع - بعد أن كانت يد الصانع
أمانة - قائلاً : لا يصلح الناس إلا ذاك .

ويقول الأستاذ صبحي المحمصاني مسجلاً موقف الصحابة في كتابه « تراث
الخلفاء » : وقد أقرروا مبدأ تغيير الاجتهاد ، فتوسع عمر الفاروق بوجه خاص في
الاجتهاد ، وفي تفسير النصوص بما يلائم حكمة التشريع وفلاح العباد ، ويناسب
تطور الزمان والمكان وتقلبات الأحوال .

وتعرض في ذلك لمسائل عديدة ، منها : المؤلفة قلوبهم ، والطلاق الثلاثي المتسرع ، وبيع أمهات الأولاد ، وعدم التغريب في الحدود ، وإعفاء السارق من القطع عام المجاعة ، وتطوير عقوبة التعزير تأديباً وزجراً للمذنبين والمجرمين ، وتحديد عاقلة الدية في القتل والجراح ، وتفصيل أمور ضريبة الخراج^(١) .

وقد روي عن عمر بن عبد العزيز قوله : تحدّث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور .

وقد قال ابن رشد : إن لله أحكاماً لم تكن أسبابها موجودة في الصدر الأول ، فإذا وجدت أسبابها . . ترتبت عليها أحكامها .

هذه القاعدة وردت في « مجلة الأحكام العدلية » بعنوان : (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان) ، وهي قاعدة ليست على إطلاقها ، فليست كل الأحكام تتأثر بتغير الزمان ، وجوب الصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحج ، وبر الوالدين ، والكثير من أحكام المعاملات والأنكحة .

وكذلك : فإن المنهيات القطعية ؛ كالاعتداء على النفس والأموال والأعراض ، وارتكاب الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، وأكل أموال الناس بالباطل ، ومنها الغش ، والخيانة ، ومحرمات عقود الأنكحة ، ومحرمات عقود البيوع المشتملة على الربا أو الغرر الفاحش أو الجهالة . . فكل تلك لا تستباح إلا بالضرورات التي تبيح المحظورات .

وبصفة عامة : فمحرمات المقاصد التي تعني أن العقد يشتمل على المفسدة التي نهى الشارع عنها . . لا تجيزها الحاجة ، وبالعكس من ذلك ، فإن محرمات الذرائع التي يتوصل بها إلى المفسدة ، وواجبات الوسائل التي يتوصل بها إلى مصلحة . . فإنها تتغير بتغير الزمان ؛ لأنها تدور مع المصالح جلباً والمفاسدِ درءاً ، فإذا رجحت المصلحة على المفسدة التي من أجلها كان الحظر . . فإن

(١) صبحي المحمصاني في « تراث الخلفاء » (ص ٥٨٩) .

النهي يستحيل تارة إلى تخيير ، وتارة إلى طلب ، وقد أشار الشارع إلى ذلك في مسائل كان نهى عنها أو أمر بها ، فمن قبيل النهي : « كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » .

وقد كان صلى الله عليه وسلم نهى عن ادخار لحوم الأضاحي ، ثم رفع النهي قائلاً : « إنما نهيتكم من أجل الدافّة ، فكلوا وادخروا » ، وإذا غلبت المشقة . . سقط الأمر : « لولا أن أشق على أمتي . . لأمرتهم بالسواك » ، فالذي يتغير هو الأحكام الاجتهادية ، وأما القطعيات من الأحكام . . فلا تتغير ، فلا يمكن أن تتغير المواريث بدعوى أن المرأة أصبح لها شأن ، ولا يمكن أن يتغير تحريم ربا النسب في بلاد الإسلام ، ولا تحريم أكل الميتة والخنزير .

فأما الثابت . . فيبقى ثابتاً ما دام الإنسان على هذه الأرض له ضروراته التي لا ينفك عنها ، يتصف بكل صفاته التي تحتاج إلى ضبط من الشرع ، فهو ضعيف أمام شهواته ﴿ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴾ وهو ظلوم جهول لا يقدر مسؤولية أمانته وخلافته في هذا الكون .

وكذلك : فإن تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان أمر معهود ، نص عليه غير واحد من العلماء ؛ كابن القيم والقرافي ، ولهم سلف من أعمال الصحابة رضوان الله عليهم كما أشرنا إليه في فتاويهم ، وليس ذلك إلا لترجح مصلحة شرعية لم تكن راجحة في وقت من الأوقات ، أو لدرء مفسدة حادثة لم تكن قائمة في زمن من الأزمنة ، والزمن لا يتغير ، فهو كما قال الشاعر : (من الطويل)

وَمَا أَلْدَهْرُ إِلَّا لَيْلَةٌ وَنَهَارُهَا
وَإِلَّا طُلُوعُ الشَّمْسِ ثُمَّ غِيَارُهَا

والذي يتغير هو أحوال أهل الزمن ، والمصالح التي تبنى عليها الأحكام جلباً ، والمفاسد التي تزاعبها الشريعة درءاً .

وقال ابن عابدين في « رسم المفتي » : (فقد اتفقت النقول عن أئمتنا أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد : أن الاستئجار على الطاعات باطل ، لكن جاء

من بعدهم من المجتهدين الذين هم أهل التخريج والترجيح ، فأفتوا بصحته على التعليم للقرآن للضرورة ، فإنه كان للمعلمين عطايا من بيت المال وانقطعت ، فلو لم يصح الاستئجار وأخذ الأجرة . . لضاع القرآن ، وفيه ضياع الدين ، لاحتياج المعلمين إلى الاكتساب ، وأفتى من بعدهم أيضاً من أمثالهم بصحته على الأذان والإمامة ؛ لأنهما من شعائر الدين ، فصححوا الاستئجار عليهما للضرورة أيضاً ، فهذا ما أفتى به المتأخرون عن أبي حنيفة وأصحابه ؛ لعلمهم بأن أبا حنيفة وأصحابه لو كانوا في عصرهم . . لقالوا بذلك ورجعوا عن قولهم الأول (١) .

ونقل عن قاضيخان في « كتاب الفتاوى » قال : رسم المفتي في زماننا من أصحابنا إذا استفتي عن مسألة : إن كانت مروية عن أصحابنا في الرويات الظاهرة بلا خلاف بينهم . . فإنه يميل إليهم ويفتي بقولهم ، ولا يخالفهم برأيه وإن كان مجتهداً متقناً ؛ لأن الظاهر أن يكون الحق مع أصحابنا ولا يعدوهم ، واجتهاده لا يبلغ اجتهادهم ، ولا ينظر إلى قول من خالفهم ، ولا تقبل حجته أيضاً ؛ لأنهم عرفوا الأدلة ، وميزوا بين ما صح وثبت ، وبين ضده . . إلخ .

ثم نقل نحوه عن « شرح برهان الأئمة » على « أدب القضاء » للخصاف .

قلت : لكن ربما عدلوا عما اتفق عليه أئمتنا لضرورة ونحوها ، كما مر في مسألة الاستئجار على تعليم القرآن ، ونحوه من الطاعات التي في ترك الاستئجار عليها ضياع الدين كما قررناه سابقاً ، فحينئذ يجوز الإفتاء بخلاف قولهم كما ذكره قريباً عن « الحاوي القدسي » ، وسيأتي بسطه أيضاً آخر الشرح عند الكلام على العرف .

والحاصل : أن ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم . . لا يخرج عن مذهبه إذا رجحه المشايخ المعتبرون ، وكذا ما بناه المشايخ على العرف الحادث لتغيير الزمان أو للضرورة ، ونحو ذلك . . لا يخرج عن مذهبه أيضاً ؛ لأن

(١) رسم المفتي (ص ١٣) .

ما رجحوه لترجح دليله عندهم مأذون به من جهة الإمام ، وكذا ما بنوه على تغير الزمان والضرورة باعتبار أنه لو كان حياً لقال بما قالوه ؛ لأن ما قالوه إنما هو مبني على قواعد أيضاً ، فهو مقتضى مذهبه (١) .

وكذلك في المذهب الحنفي : الأصل أن المرأة إذا قبضت معجل صداقها تلزم بمتابعة زوجها حيث شاء .

ولكن المتأخرين من أهل المذهب لاحظوا فساد الأخلاق ، وغلبة الجور على النساء ، فأفتوا بأن المرأة لا تجبر على السفر مع زوجها إلى مكان إذا لم يكن وطناً لها ، وذلك لفساد الزمان والأخلاق ، وعلى هذا استقرت الفتوى والقضاء في المذهب (٢) .

وقال في رسالته المسماة « رفع الغشاء في وقت العصر والعشاء » : لا يرجح قول صاحبيه أو أحدهما على قوله إلا لموجب ، وهو : إما ضعف دليل الإمام ، وإما للضرورة والتعامل ؛ كترجيح قولهما في المزارعة والمعاملة ، وإما لأن خلافهما له بسبب اختلاف العصر والزمان ، وأنه لو شاهد ما وقع في عصرهما . لوافقهما ؛ كعدم القضاء بظاهر العدالة ، ومسألة خيار الرؤية في اشتراء الدار (٣) .

لكن مراجعة كتب الفتاوى كـ « الهندية » و « القاضية » تبرز بوضوح تأثير المتأخرين في ترجيح كفة الفتاوى وما يفتى به في بلخ وخوارزم وغيرهما .

ويرى الشيخ أبو الحسن الندوي : أن البعض يفترض أن الزمان لا ثبات له ولا دوام ، بل إنه اسم للتغيير والتحول ، وليس الأمر كذلك ، بل إن الزمان

(١) رسم المفتي (ص ٢٤) .

(٢) يراجع « رد المختار على الدر المختار » لابن عابدين و « رسم المفتي » له ، و « المدخل الفقهي » للشيخ مصطفى الزرقا (ص ٩٢٨) .

(٣) يراجع ابن عابدين ، و « القواعد » للزرقا .

مركب من الاثنين : التغيير والاستمرار ، وإذا اختل هذا التوازن .. اختل الوضع .

وضرب مثلاً بالنهر في جريانه الدائم مع أنه لا يزال نفس النهر .

والدين حارس الحياة ، ثابت في المنيع ، ومتغير في جريانه .

وليس الدين مقياس حرارة ، يقتصر عمله على تسجيل درجة حرارة المجتمع ، وإنما هو معدل لهذه الحرارة ، ومؤثر في سلوك المجتمعات للارتقاء إلى مراد الحق سبحانه .

ثالثاً : قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة :

في طليعة هذا البحث أود أن أتبه وأنوه بما قد يعتبر بداراً بالاعتذار قبل خوض الغمار ، أو أنه من باب تبرير التقصير ، أو هو نوع من التخدير .

والحقيقة أنه إهابة بالناظر ، وشحد لهمة لمشاطرتي في الشعور بصعوبة الموضوع ، وهي صعوبة ناشئة عن السهولة الظاهرة التي تجعل كثيراً من الباحثين يصلون إلى نتائج غير وافية ولا كافية في الفصل في مسألة علاقة الحاجة بالضرورة .

إن دقة الفروق بين القاعدتين جعلت القرافي يرى أن السؤال عن الفرق أنجح وسيلة لتحقيق القاعدة قائلاً : (وإن وقع السؤال عن الفرق بين القاعدتين .. فالمقصود تحقيقهما ، ويكون تحقيقهما بالسؤال عن الفرق بينهما أولى من تحقيقهما بغير ذلك ؛ فإن ضم القاعدة إلى ما يشاكلها في الظاهر ، ويضادها في الباطن .. أولى ؛ لأن الضد يظهر حسنه الضد ، وبضدها تتميز الأشياء)^(١) .

(١) القرافي في « الفروق » (٣/١) .

ومنذ فترة وفقهاء المجامع الفقهية يتنازعون التحليل والتحرير في قضايا مردها عند السبر إلى إلحاق الحاجة بالضرورة تارة ، وانفكاكها عنها تارة أخرى ، وقد أدليت بدلوي في ذلك الجدل ببحثين في ندوتين : إحداهما في جدة ، والأخرى بالكويت ، حول تأثير الحاجة في إباحة الاشتراك في شركات أصل مالها وتعاملها حلال ، إلا أنها قد تتعامل أحياناً بالربا ، بالإضافة إلى بحثي القديم في موضوع الاشتراك ، وكان ذلك قبل سنوات .

إن أعمال الحاجة في الأحكام أصبح من المشتبهات التي لا يعلمها كثير من الناس ، أضف إلى ذلك أن أكثر القضايا الفقهية المعاصرة ، سواء تلك التي وقع البت فيها من طرف المجامع ، أو تلك التي لا تزال منشورة أمامها . . ترجع إلى إشكالية تقدير الحاجة ، وتقدير الحكم الذي ينشأ عنها : هل تلحق بالضرورة فتعطي حكمها ، أو لا تلحق بها ؟

سواء كانت قضايا طبية تتعلق بعلاج العقم مثلاً أو الإجهاض ، أو قضايا اقتصادية تتعلق بالعقود الجديدة ؛ من إيجار ينتهي بالتمليك أو تأمين بأنواعه ، أو أحكام الشركات ، والأسهم ، وعقود التوريد ، والشروط الجزائية الحافزة على الوفاء بمقتضى العقد .

مما يعني أن تحديد علاقة الحاجة بالضرورة أصبح مفتاحاً لأقفال معضلة المعاملات الفقهية في العصر الحديث ، مع الإشارة إلى أهمية هذا الموضوع في فقه الأقليات .

وسأحاول الآن - عوداً على بدء - أن أنثر كنانة هذا الموضوع ؛ لأعجم عيدانها ، وأغور في أغوارها ، وأصعد في قناتها ، (وكم بالقنان من محل ومحرم) .

وذلك حسب الخطة التالية :

- تعريف الضرورة : لغة واصطلاحاً : من نصوص اللغويين ونصوص الأصوليين والفقهاء .

- أصل مشروعية الضرورة .

تعريف الحاجة : - لغة واصطلاحاً : من نصوص اللغويين ونصوص الأصوليين والفقهاء مع أمثلة فقهية تبرز الفرق بينها وبين الضرورة .

- أصل مشروعية الحاجة .

- نتيجة التعريفين : التشابك اللغوي والتداخل الفقهي والأصولي ، منشؤه الاشتراك أو التشكيك .

- المصطلحات ذات العلاقة بموضوع الضرورة والحاجة .

- إجمال الفروق بين الضرورة والحاجة بناءً على ما ذكرناه عن الفقهاء والأصوليين واللغويين .

- وأخيراً : تطبيقات معاصرة من قرارات المجلس الأوروبي للإفتاء ومجمع الفقه الإسلامي بجدة ، مع التعليق على هذه القرارات .

- خاتمة تتضمن النتائج .

تعريف الضرورة لغةً واصطلاحاً :

الضرورة في الاصطلاح لها ثلاثة معانٍ : المعنى الفقهي الخاص الذي يبيح المحرم ، والمعنى الاستعمالي الموسع وهو يشمل الحاجة ، والمعنى الأصولي .

الضرورة لغة : قال مجد الدين الفيروزابادي في « القاموس » ممزوجاً بشرحه : (والاضطرار : الاحتياج إلى الشيء) ، (و) قد اضطره إليه) أمرٌ : (أحوجه وألجأه .. فاضطر بضم الطاء) بناؤه افتعل ، جعلت التاء طاء ؛ لأن التاء لم يحسن لفظه مع الضاد .

(والاسم الضَّرَّة) بالفتح ، قال دريد بن الصمة :

وَتُخْرِجُ مِنْهُ ضَرَّةُ الْقَوْمِ مَصْدَقًا وَطُولُ الشَّرِي دُرِّيَّ عَضْبٍ مُهْتَدٍ

أي : تَلَأُوْ عَضِب .

وفي حديث علي رضي الله عنه رفعه : أنه نهى عن بيع المضطر .

قال ابن الأثير : وهذا يكون من وجهين :

أحدهما : أن يضطر إلى العقد من طريق الإكراه عليه ، قال : وهذا بيع فاسد

لا ينعقد .

والثاني : أن يضطر إلى البيع لدين ركبه ، أو مؤنة ترهقه ، فيبيع ما في يده بالوكس للضرورة ، وهذا سبيله في حق الدين والمروءة ألا يبايع على هذا الوجه ، ولكن يُعان ويُقرض إلى الميسرة ، أو تُشترى سلعته بقيمتها ، فإن عقد البيع مع الضرورة على هذا الوجه . . صح ولم يفسخ ، مع كراهة أهل العلم له .

ومعنى البيع هنا : الشراء ، أو المبايعة ، أو قبول البيع .

وقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ ﴾ أي : فمن أُجِبَ إلى أكل

الميتة وما حرم ، وضيَّق عليه الأمر بالجوع ، وأصله من الضرر ، وهو الضيق .

(والضرورة : الحاجة) ويجمع على الضرورات (كالضارورة والضاورور

والضاوروراء) ، الأخيران : نقلهما الصاغاني ، وأنشد في « اللسان » على

الضاورورة :

أثيبي أخوا ضارورة أصفق العدا عليه وقلت في الصديق أواصره

وقال الليث : الضرورة : اسم لمصدر الاضطرار ، تقول : حملتني الضرورة

على كذا وكذا .

قلت : فعلى هذا . . الضرورة والضرة كلاهما اسمان ، فكان الأولى أن

يقول المصنف : كالضرة والضرورة ، ثم يقول : وهي أيضاً الحاجة . . . إلخ ،

كما لا يخفى .

وفي حديث سمرة : « يجزىء من الضارورة صبح أو غبوق » أي : إنما

يحل للمضطر من الميتة أن يأكل منها ما يسد الرمق من غداء أو عشاء ، وليس له أن يجمع بينهما . (وَالضَّرَرُ) محرّكة (الضيق) يقال : مكان ذو ضرر ؛ أي : ذو ضيق^(١) .

وإنما ذكرت هذا النص على طوله ليستبين القارئ الشيات اللغوية التي كانت - وبدون شك - عاملاً من عوامل تفاوت أقوال الفقهاء في معنى الضرورة .

وقد يكون من المطلوب أن ينبّه إلى بعض الألفاظ التي وردت في هذا النص لتعريف الضرورة ، وهي الاحتياج والحاجة ، والإلجاء والضيق ، وما يكون حافظاً لها من دين يركب المضطر ، أو مؤنة ترهقه ، أو إكراه يجبره ، أو جوع يلجؤه ، أو أعداء يصفقون عليه ، كلُّ هذه المعاني التي أشار إليها أهل اللغة ، وهي معانٍ تشير إلى الشدة والحرّج . . هي التي دندن حولها الفقهاء كما سترى .

الضرورة اصطلاحاً :

والضرورة في الاصطلاح : فقهية ، وتطلق إطلاقين :

أحدهما : ضرورة قصوى تبيح المحرّم سوى ما استثنى .

والثانية : ضرورة دون ذلك ، وهي المعبر عنها بالحاجة ، إلا أنهم يطلقون عليها الضرورة في الاستعمال توسعاً .

وغير الفقهية : وتسمى ضرورة أصولية ، وهي : الضرورة العامة بالجنس ، ولعل إمام الحرمين من أول من انتبه إلى ذلك حيث قال في « البرهان » : (إن الضرورة على ثلاثة أقسام ؛ فقد لا تبيح الضرورة نوعاً يتناهى قبحه كما ذكرناه .

وقد تبيح الضرورة الشيء ، ولكن لا تثبت حكماً كلياً في الجنس ، بل يعتبر تحققها في كل شخص ؛ كأكل الميتة وطعام الغير ، وهذه هي الضرورة التي سميها بالضرورة الفقهية بالمعنى الأخص .

(١) الزبيدي في « تاج العروس » (٣/٣٤٩) .

والقسم الثالث : ما يرتبط في أصله بالضرورة ، ولكن لا ينظر الشرع في الآحاد والأشخاص ، وهذا كالبيع وما في معناه (١) .

ولنبداً في تعريف أقسام الضرورة :

١ - الضرورة الفقهية بالمعنى الأخص :

عرّفها السيوطي بقوله : (فالضرورة : بلوغه حدّاً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب ، وهذا يبيح تناول الحرام) (٢) .

وهذه هي الضرورة التي قال عنها إمام الحرمين : (إنها لا تثبت حكماً كلياً في الجنس ، بل يعتبر تحقيقها في كل شخص ؛ كأكل الميتة وطعام الغير) كما أسلفنا .

قال في « مغني المحتاج » وهو شافعي : (ومن خاف من عدم الأكل على نفسه موتاً ، أو مرضاً مخوفاً ، أو زيادته ، أو طول مدته ، أو انقطاعه عن رفقته ، أو خوف ضعف عن مشي أو ركوب ، ولم يجد حلالاً يأكله ، ووجد محرماً كميتة ولحم خنزير وطعام الغير . . . لزمه أكله) (٣) .

الدردير في « الشرح الصغير » وهو مالكي : (الضرورة : هي حفظ النفوس من الهلاك أو شدة الضرر) (٤) .

وفسّر الزرقاني في « شرحه » الضرورة قائلاً : (وهي خوف الهلاك على النفس علماً أو ظناً) ، إلا أنه بعد ذلك نقل عن « التتائي على الرسالة » قوله : (وهل حد الاضطرار خوف الهلاك أو خوف المرض ؟ قولان لمالك والشافعي) (٥) .

(١) إمام الحرمين في « البرهان » (ص ٩٤٢) .

(٢) السيوطي في « الأشباه والنظائر » (ص ٦١) .

(٣) مغني المحتاج (١٥٨/٦) .

(٤) الدردير في « الشرح الصغير » (١٨٣/٢) .

(٥) الزرقاني في « شرح المختصر » (٨/٣) .

عرّفها الجصاص وهو حنفي : (هي خوف الضرر أو الهلاك على النفس أو بعض الأعضاء بترك الأكل)^(١) .

قال القرطبي : (الاضطراب لا يخلو أن يكون بإكراه من ظالم ، أو بجوع من مخمصة ، والذي عليه الجمهور من الفقهاء والعلماء في معنى الآية : هو من صيره العُذْم والغرث - وهو الجوع - إلى ذلك ، وقيل : معناه : أكره وغُلب على أكل هذه المحرّمات)^(٢) .

٢- الضرورة بالمعنى الاستعمالي الفقهي الموسع والتي تعني الحاجة :

قال الزرقاني : (قال خليل : وصح قبله - أي : بدو الصلاح - مع أصله ، أو الحق به ، أو على شرط قطعه إن نفع واضطر - أي : احتيج كما في « التوضيح » عن اللخمي - لا بلوغ الحد الذي ينتفي معه الاختيار)^(٣) .

ومن استعمال الضرورة ويُراد بها الحاجة . . قول المازري المنقول في شروط اغتفار الغرر اليسير : (قال ابن عرفة : زاد المازري كون متعلق اليسير غير مقصود وضرورة ارتكابه ، وقرره بقوله : منع بيع الأجنة ، وجواز بيع الجبة المجهول قدر حشوها الممنوع بيعه وحده ، وجواز الكراء لشهر مع احتمال نقصه وتماهه ، وجواز دخول الحمام مع قدر ماء الناس ولبثهم فيه ، والشرب من الساقى إجماعاً ، في الجميع دليل على إلغاء ما هو يسير غير مقصود دعت الضرورة للغوه .

ابن عبد السلام : في زيادة المازري إشكال ، ورد هذا الإشكال ابن عرفة)^(٤) .

(١) الجصاص في « أحكام القرآن » (١٩٥ / ١) .

(٢) القرطبي في « الجامع لأحكام القرآن » (٢٢٥ / ٢) .

(٣) الزرقاني في « شرح المختصر » (١٨٧ / ٥) .

(٤) المواقيت في « التاج والإكليل » بهامش « الحطاب » (٣٦٥ / ٤) .

بينما عبّر خليل بالحاجة في هذه المسألة حيث قال : (واغتفر غرر يسير للحاجة لم يقصد)^(١) .

وقد نبّه البنّاني في حاشيته على عبارة المازري قائلاً : (ولذا عبّر المازري عن قيد الحاجة بالضرورة ، وهي أخص من الحاجة ، لكن الخطب سهل)^(٢) .

وممن استعملها بمعنى الحاجة من الشافعية صاحب « نهاية المحتاج » قائلاً : (نعم الأولى يبيعه ما زاد عليها ما فضل عن كفايته ومؤنة سنة) ويجبر من عنده زائد على ذلك في زمن الضرورة . وعلم مما تقرر اختصاص تحريم الاحتكار بالأقوات^(٣) .

فالضرورة هنا الحاجة ، لأن الاضطرار إذا تحقق لم يبق للمالك كفاية سنة حسب عبارة أبي الضياء الشبراملسي في الحاشية على نفس الصفحة .

٣- المعنى الأصولي للضرورة :

للضرورة معنى ثالث هو المعنى الأصولي ، ونبّه عليه إمام الحرمين في « البرهان » في القسم الثالث ، وقد ذكرناه .

وقد زاد الأمر وضوحاً عندما قال وهو يعتبر البيع من الضروري : (ويلتحق به - الضروري - تصحيح البيع ؛ فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم . . لجرّ ذلك ضرورة ظاهرة ، فمستند البيع إذن آيلٌ إلى الضرورة الراجعة إلى النوع والجملة ، ثم قد تمهد في الشريعة أن الأصول إذا ثبتت قواعدها . . فلا نظر إلى طلب تحقيق معناها في آحاد النوع)^(٤) .

وقد أوضح الشاطبي بأنها إحدى الكليات الثلاث التي ترجع إليها مقاصد

(١) المرجع السابق .

(٢) البنّاني في « حاشيته على الزرقاني » (٨٠ / ٥) .

(٣) نهاية المحتاج (٤٧ / ٢) .

(٤) إمام الحرمين في « البرهان » (ص ٩٢٣) وما بعدها .

الشريعة ، حيث يقول : (فأما الضرورية : فمعناها : أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت . . لم تجر مصالح الدنيا على استقامة ، بل على فساد وتهارج وفوت حياة ، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم ، والرجوع بالخسران المبين) .

وتكلم الشاطبي عن مراعاة الضرورة من جانب الوجود ومراعاتها من جانب العدم ، ومثّل لذلك بأصول العبادات والمعاملات^(١) .

وهذا هو الكلي المعبر عنه بالضروري ؛ لأنه من ضرورات سياسة العالم وبقائه وانتظام أحواله حسب عبارة الطوفي^(٢) .

ويعبر عنها بالضرورة بالنظر إلى المصلحة الواقعة في محلها ، فمن ذلك قول الغزالي متحدثاً عن المصلحة المرسلّة : (وإن وقعت في موقع الضرورة . . جاز أن يؤدي إليها اجتهاد مجتهد ، بشرط أن تكون قطعية كلية)^(٣) .

ومثله قول الشوكاني : (إنها إن كانت تلك المصلحة ضرورية قطعية كلية . . كانت معتبرة ، فإن فقد أحد هذه الثلاثة . . لم تعتبر ، والمراد بالضرورية : أن تكون من الضروريات الخمس ، وبالكلية : أن تعم جميع المسلمين ، لا لو كانت لبعض الناس دون بعض ، أو في حالة مخصوصة دون حالة)^(٤) .

وقال الشاطبي : (مجموع الضروريات خمس ، وهي : حفظ الدين ، والنفس ، والنسل ، والمال ، والعقل)^(٥) .

وأما لماذا سُميت بالضرورة ؟

إما لأنها ضرورة لانتظام حياة الناس كما تقدم ، أو لأن اعتبارها التفات إلى

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٩٨/٢) .

(٢) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٢٠٩/٣) .

(٣) المرجع السابق (٢١١/٣) .

(٤) الشوكاني في « إرشاد الفحول » (ص ٢٤٢) .

(٥) الشاطبي في « الموافقات » (١٠/٣) .

مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة للشرع ، لا بدليل واحد ، بل بأدلة خارجة عن الحصر^(١) .

وقد تحدث أكثر الأصوليين عن الضرورة والضروري في معرض المناسب المرسل لإثبات حكم بالمصلحة المستندة إليه ، من غير اعتبار القياس بشروطه ، والأحكام التي تثبت عند القائل بها كمالك . . أحكام مستمرة ، وهي لا يتأتى العمل بها إلا عند غيبة النص .

وقد تكون استثناء من عموم كما يدل عليه الاستشهاد التالي :

قال الباجي : (واختلف قول مالك في الرجل يأتي دار السكة) ، فيدفع إليهم فضة وزناً ، ويأخذ منهم وزناً دراهم ، ويعطيهم أجرة العمل ؟

فقال مرة : أرجو أن يكون خفيفاً ، وذكره ابن المواز ، ورواه عيسى عن ابن القاسم ، ومنع ذلك عيسى بن دينار ، وحكاه ابن حبيب عن جماعة من أصحاب مالك ، وبه قال أبو حنيفة والشافعي .

وجه رواية الجواز مع الكراهية : ما احتج به من ضرورة الناس إلى الدراهم ، وتعدر الصرف إلا في ذلك الموضع مع حاجة الناس إلى الاستعجال ، وانحياز المسافر للمرور مع أصحابه ، وخوفه على نفسه في الانفراد ، ويخاف إن غاب عنه ذهبه ألا يعطاه ويمطل به ، والضرورة العامة تبيح المحظور .

أما اليوم . . فقد صار الضرب بكل بلد ، واتسع الأمر ؛ فلا يجوز .

ووجه رواية المنع : أنه لا يخلو أن يكون بيعاً أو إجارة ، فإن كان بيعاً . . ففيه التفاضل في الذهب ، وإن كان إجارة . . فهو إجارة وسلف ، وذلك غير جائز في الوجهين^(٢) .

قلت : وضرورة الناس المذكورة هنا ، وكذلك الضرورة العامة إنما هي

(١) الشوكاني في « إرشاد الفحول » (ص ٢٤٢) .

(٢) الباجي في « المتقى » (٢٥٩/٤) .

بمعنى الحاجة العامة ، ولكن يفهم من كلام أبي الوليد : أن ما كان هذا سبيله من إثبات الأحكام من أجل الضرورة العامة بالاجتهاد . . يزول بزوال الوضع الذي أدى إليه ، وليس كذلك الثابتة بنص الشارع .

وعن استعمال الضرورة في معنى الحاجة بالمعنى الأصولي قول مالك في مسألة (الرد على الدرهم) من مسائل الصرف ؛ قال مالك : كنا نمنعه ويخالفنا أهل العراق ، ثم أجزناه لضرورة الناس ، ولأنهم لا يقصدون به صرفاً .

فكان سيدي ابن سراج رحمه الله يقول : رجع مالك في الرد على الدرهم لقول غيره من أجل الضرورة^(١) .

وبعد التعريف بالضرورة لغة ، وبالضرورة في اصطلاح الفقهاء والأصوليين : نلاحظ أن الضرورة أمر يورث ضيقاً ومشقة ، إلا أن هذا الضيق يتفاوت في شدته ، فالضرورة من باب الكلي المشكك عند المنطقيين ، وهو كما قال الأخضري في شرحه لنظمه « السلم » في المنطق : وإن اختلف فيها بالشدّة والضعف . . سمي كلياً مشككاً ؛ كالبياض ، فإنّ معناه في الورق أقوى من معناه في القميص مثلاً .

وهذا بخلاف المتواطىء ، وهو الذي اتحد معناه في أفراد كالإنسان^(٢) .

وأرى أن التنبيه على أن الضرورة والمشقة والحاجة ثلاثهن من باب الكلي المشكك . . قد يكون مفتاحاً لفهم اختلاف عبارات اللغويين والفقهاء ، فالضرورة يمكن أن تُطلق في حال الشدة القصوى ، كما يمكن أن تُطلق في حالات دون ذلك ، وبالتالي تترتب أحكام مختلفة على ذلك كما رأيت .

(١) المواق (٣٠١/٤) .

(٢) يُراجع شرح السلم عند قوله :

خَمْسَةٌ أَقْسَامٌ بِلا نَقْصَانِ
وَالِاشْتِرَاكُ عَكْسُهُ التَّرَادُفُ

وَنَسْبَةُ الْأَلْفَاظِ لِلْمَعَانِي
تَوَاطُؤٌ تَشَاكُكٌ تَخَالُفٌ

أصل مشروعية حكم الضرورة :

في قول الله تعالى : ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ .

قال الجصاص : (ذكر الله تعالى الضرورة في هذه الآيات ، وأطلق الإباحة في بعضها ؛ لوجود الضرورة ، من غير شرط ولا صفة ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ فاقترض ذلك وجود الإباحة بوجود الضرورة في كل حال وُجدت فيها)^(١) .

وقال تعالى : ﴿ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ قال ابن عطية : (ومعنى اضطر : ضمه عدم وغرث ، هذا هو الصحيح الذي عليه جمهور العلماء والفقهاء .

وقيل : معناه : أكره وغلب على أكل هذه المحرمات)^(٢) .

والنصوص كثيرة بهذا المعنى .

وبالوقوف عند قوله تعالى : ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ يفهم المرء معنيين : المعنى الذي ذكره الجصاص ؛ وهو وجود الإباحة حيثما وجدت الضرورة .

ومعنى آخر : وهو إنما فصل من المحرمات لا تبيحه إلا الضرورة ، وهذا ما يشير إليه الحصر في استثناء عموم من عموم ، يمكن أن يفهم منه بسهولة أن الحاجة إنما تدخل المجملات ، ولا تدخل في المفصلات ، والله أعلم .

تعريف الحاجة :

فقد قال الفيروزآبادي ممزوجاً بشارحه :

(والحاجة) والحائجة : المأزبة ؛ أي : معروفة ، وقوله تعالى :

(١) الجصاص في « أحكام القرآن » (١ / ١٤٧) .

(٢) ابن عطية في « المحرر الوجيز » (٢ / ٧١) .

﴿وَلَتَبْلُغُنَّ عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ﴾ قال ثعلب : يعني الأسفار .

وعن شيخنا : وقيل : إن الحاجة تُطلق على نفس الافتقار ، وعلى الشيء الذي يفتقر إليه ، وقال الشيخ أبو هلال العسكري في « فروقه » : الحاجة القصور عن المبلغ المطلوب ، يُقال : الثوب يحتاج إلى خرقه ، والفقر خلاف الغنى ، والفرق بين النقص والحاجة : أن النقص سببها ، والمحتاج يحتاج إلى نقصه ، والنقص أعم منها ؛ لاستعماله في المحتاج وغيره .

ثم قال : قلت : وغيره فرّق بأن الحاجة أعم من الفقر ، وبعضُ بالعموم والخصوص الوجهي ، وبه تبين أن عطف الحاجة على الفقر ؛ هل هو تفسيري ، أو عطف الأعم ، أو الأخص ، أو غير ذلك ؟ فتأمل .

قلت : صريح كلام شيخنا أن الحاجة معطوف على الفقر ، وليس كذلك ، بل قوله : « والحاجة » كلام مستقل مبتدأ ، وخبره قوله : معروف ، كما هو ظاهر ، فلا يحتاج إلى ما ذكره من الوجوه (كالحَوَجاء) بالفتح والمد (وقد تحوَّج) إذا (طلبها) أي : الحاجة بعد الحاجة ، وخرج يتحوَّج : يتطلب ما يحتاجه من معيشتته .

وفي « اللسان » : تحوَّج إلى الشيء : احتاج إليه وأراده (الجمعُ : حاجٌ) قال الشاعر :

وَأَرْضِعُ حَاجَةً بِلَبَّانٍ أُخْرَى كَذَاكَ الْحَاجُ تُرْضِعُ بِاللَّبَّانِ

أما الحاجة في الاصطلاح : فعلى ضربين :

- حاجة عامة قد تنزل منزلة الضرورة وهذه هي الحاجة الأصولية ، وقد سماها بعضهم بالضرورة العامة كما أسلفنا .

- وحاجة فقهية خاصة : حكمها مؤقت ، تعتبر توسيعاً لمعنى الضرورة .

أولاً : الحاجة العامة « الأصولية » :

قال إمام الحرمين في المعنى الأول : (والضرب الثاني : ما يتعلق بالحاجة العامة ، ولا ينتهي إلى حد الضرورة ، ومثل هذا : تصحيح الإجارة ؛ فإنها مبنية على الحاجة إلى المساكن مع القصور عن تملكها ، وضنة ملاكها بها على سبيل العارية ، فهذه حاجة ظاهرة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره ، ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ الضرورة للشخص الواحد من حيث إن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس . . لنال آحاد الجنس ضرار لا محالة ، تبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد ، وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس ، وهذا ما يتعلق بأحكام الإيالة ، والذي ذكرناه مقدار غرضنا الآن)^(١) .

وقال أيضاً : (ونحن نرى أن ننبّه قبل تبين القول فيه على أمر ؛ وهو أن الإجارة جازت خارجة عن الأقيسة التي سمينها جزئية في القسم الأول ، فإن مقابلة العوض الموجود بالعوض المعدوم خارج عن القياس المرعي في المعاوضات ، فإن قياسها ألا يتقابل إلا بوجودان ، ولكن احتمال ذلك في الإجارة لمكان الحاجة ، وقد ذكرنا أن الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة ، الخاصة في حق آحاد الأشخاص)^(٢) .

وسلك تلميذه أبو حامد الغزالي مسلكه في كتابه « شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل » ، حيث قال في معرض كلامه عن الضرورة الذي سنعود إليه في محله : (والحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد)^(٣) .

(١) إمام الحرمين في « البرهان » (ص ٩٢٤) .

(٢) المرجع السابق (ص ٩٣١) .

(٣) الغزالي في « شفاء الغليل » (ص ٢٤٦) .

وإلى جانب هذا الكلام نرى الغزالي نفسه عندما يتحدث عن المصلحة يقول : (إنها وإن وقعت في موضع الحاجة أو التمتة . . لم تعتبر ، وإن وقعت في موضع الضرورة . . جاز أن يؤدي إليها اجتهاد مجتهد ، بشرط أن تكون قطعة كلية كما أسلفنا) .

وقفا أثر الغزالي تلميذه أبو بكر بن العربي المالكي ، حيث قال في كتابه « القبس » : (القاعدة السابعة : اعتبار الحاجة في تجويز الممنوع كاعتبار الضرورة في تحليل المحرم) .

وبعد أن ضرب مثلاً لذلك باستثناء القرض الذي يضرب له أجل عند مالك من بيع الذهب بالذهب إلى أجل . . أضاف : (ومن ذلك : حديث العرايا ، وبيع التمر فيها على رؤوس النخيل بالتمر الموضوع على الأرض ، وفيه من الربا ثلاثة أوجه : بيع الرطب باليابس ، والعمل بالحرز والتخمين في تقدير المالين الربويين ، وتأخير القابض إن قلنا : إنه يعطيها له إذا حضر جذاذ النخل)^(١) .

إلا أن بعض الفقهاء كابن نجيم والسيوطي نقلوا الحاجة من مفهومها الأصولي إلى القواعد الفقهية دون تقديم ضوابط ، مما أوهم بعض الباحثين المعاصرين أنه كلما لاحت لوائح مشقة ، أو عرضت حاجة . . يعلن الإباحة ، وكأنه يستند إلى قاعدة قطعية تدل على الحكم بلا واسطة ، شأن الضرورة الفقهية بمعناها الأخص لا فرق بينهما .

ولهذا فنعرض نص القاعدة عند السيوطي لتكون مدخلاً لإبداء الفروق الكثيرة بين الضرورة والحاجة .

قال السيوطي : (القاعدة الخامسة : الحاجة تنزل منزلة الضرورة ، عامة كانت أو خاصة .

من الأولى : مشروعية الإجارة والجعالة والحوالة ونحوها ، جوزت على

(١) ابن العربي في « القبس » (٢ / ٧٩٠-٧٩١) .

خلاف القياس لما في الأولى من ورود العقد على منافع معدومة ، وفي الثانية من الجهالة ، وفي الثالثة من بيع الدين بالدين ، لعموم الحاجة إلى ذلك .

والحاجة إذا عمّت كانت كالضرورة ، ومنها ضمان الدرك ، جوّز على خلاف القياس ؛ إذ البائع إذا باع ملك نفسه . . ليس ما أخذه من الثمن ديناً عليه حتى يضمن ، لكن لاحتياج الناس إلى معاملة من لا يعرفونه ، ولا يؤمن خروج المبيع مستحقاً .

ومنها مصلحة الصلح ، وإباحة النظر للمعاملة ، ونحوها ، وغير ذلك .

من الثانية : تضييب الإناء بالفضة ، ويجوز للحاجة ، ولا يعتبر العجز عن غير الفضة ؛ لأنه يبيح أصل الإناء من النقدين قطعاً ، بل المراد الأغراض المتعلقة بالتضييب سوى التزيين ، كإصلاح موضع الكسر والشد الوثيق .

ومنها الأكل من الغنيمة في دار الحرب ، جائز للحاجة ، ولا يشترط للأكل أن يكون معه غيره (١) .

فصل ثالث

كان القياس من السيوطي أن يزيد (قد) التقليلية في هذه القاعدة ، وكأنه لكثرة ما دخلت فيه . . لم يزد ، ولكن الأحسن إثباتها ، فليتأمل .

وعبارة الزركشي رحمه الله تعالى : الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الناس ، ثم قال : الحاجة الخاصة تبيح المحظورات . وما ذكرته أقرب إلى استعمالهم الأكثر أن الحاجة لا تقوم مقام الضرورة ، فتأمل (٢) .

وهذه الحاجة التي ذكرها السيوطي وابن نجيم هي حاجة أصولية ؛ بدليل بقاء

(١) السيوطي في « الأشباه والنظائر » (ص ٦٢-٦٣) .

(٢) الجرهمي بهامش « الأشباه والنظائر » (ص ١٢١-١٢٢) .

حكمها واستمراره بدون حاجة لتحقيقها في آحاد أفرادها ، وهي الحاجيات عند الأصوليين ، التي تعني على حد قول الشاطبي : (ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب ، وإذا لم تراعى . . دخل على المكلفين - على الجملة - الحرج والمشقة ، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة ، وهي جارية في العبادات والعبادات والمعاملات والجنائيات)^(١) .

مناقشة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة :

قلت : إن الحاجة لا يمكن اعتبارها قائمة مقام الضرورة بصفة مطلقة في إباحة المحرّم ، بل إن الأصل أن الضرورة وحدها تبيح المحرّم ، وأن هذا الحكم لا ينسحب على الحاجة ، كما قال الشافعي : (وليس يحل بالحاجة محرّم إلا في الضرورات)^(٢) .

وقال الشافعي : (الحاجة لا تحق لأحد أن يأخذ مال غيره)^(٣) .

والسيوطي نفسه صرّح بذلك : (أكل الميتة في حالة الضرورة يقدم على أخذ مال الغير)^(٤) .

ذلك أن أكل الميتة فيه حق الله تعالى فقط ، وأخذ مال الغير - ومنه الربا - فيه حق الله تعالى وحق الآدمي .

قال القرافي : (وقد يوجد حق الله تعالى وهو ما ليس للعبد إسقاطه ، ويكون معه حق العبد ، كتحريره تعالى لعقود الربا والغرر والجهالات)^(٥) .

(١) الشاطبي في « الموافقات » (١١/٢ - ١١) .

(٢) الشافعي في « الأم » (٢٨/٣) .

(٣) المرجع السابق (٧٧/٣) .

(٤) السيوطي في « الأشباه والنظائر » (ص ٦٢) .

(٥) القرافي في « الفروق » (١٤٠ - ١٤١) .

فهذه العقود محرّمة لحق الله وحق العباد ، فكيف يمكن تنزيل الحاجة فيها منزلة الضرورة بإطلاق؟! .

وأكثر العلماء رأوا أن المصلحة الحاجية لا يترتب عليها حكم .

قال الطوفي في « شرحه لمختصر الروضة » : (لا يجوز للمجتهد أنه كل ما له مصلحة تحسينية أو حاجية . . اعتبرها ورتّب عليه الأحكام ، حتى يجد لاعتبارها شاهداً من جنسها)^(١) .

وقال ابن قدامة في « الروضة » في سياق حديثه عن المصالح المرسلة التي لم يشهد لها الشرع بإبطال ولا باعتبار معين : وهذا على ثلاثة ضروب :

أحدها : ما يقع في مرتبة الحاجات (وضرب له أمثلة) .

الضرب الثاني : ما يقع في موقع التحسين - وذكر له أمثلة - ثم قال : فهذان الضربان لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل ، فإنه لو جاز ذلك . . كان وضعاً للشرع بالرأي ، ولما احتجنا إلى بعثة الرسل^(٢) .

ومن قال بتأثير المصلحة في محل الحاجي . . شرط أن تكون جارية على أصول الشرع وقواعده ، متفقة مع مبادئه ومقاصده ؛ بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ، ولا دليلاً من أدلته^(٣) .

(لأن الحنيفية السمحة إنما أتت فيها بالسماح مقيداً بما هو جار على أصولها ، وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهي بثابت من أصولها)^(٤) .

أما ما ليست قطعية كلية ، ولا في موضع الضرورات . . فإنها من نوع المصالح التي قال عنها الغزالي أيضاً : (فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود

(١) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٢٠٧/٣) .

(٢) ابن قدامة في « روضة الناظر » (٤١٣/١) وما بعدها .

(٣) الشاطبي في « الاعتصام » (١٢٩/٢) .

(٤) الشاطبي في « الموافقات » (١٤٥/٤) .

فهم من الكتاب والسنة والإجماع ، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشارع . . فهي باطلة ومطرحة ، ومن صار إليها . . فقد شرع (١) .

أي : حرام تبيحه الحاجة على القول بها إن مراتب الأحكام متفاوتة ، وأعلاها النهي ، ومراتب النهي عديدة ، وأعلاها الحرام ، والحرام مراتب .

ولإيضاح ما نريده : نورد كلمات القرافي الآتية في فروقه : (الفرق الحادي والثلاثون والمئة : بين قاعدة الانتقال من الحرمة إلى الإباحة ، ويشترط فيها أعلى الرتب ، وبين قاعدة الانتقال من الإباحة إلى الحرمة يكفي لها أيسر الأسباب) (٢) .

وضرب أمثلة من المحرمات التي لا تباح إلا بأشد الشروط وأعلى الرتب ، والحاجة ليست من أعلى الرتب ، ومعلوم أن المنهي عنه يجب اجتنابه بنص الكتاب والسنة ، ويرد للتحريم في أغلب الأحيان ، ومقتضى التحريم يغلب على مقتضى التحليل غالباً ، وهذه قواعد معروفة .

إلا أن المحرم أنواع ؛ فمنه المحرم لوصفه : كالميتة والدم ولحم الخنزير ، ومنه الحرام لكسبه : كالمأخوذ غضباً ، أو عقد فاسد ، وهذا التقسيم لابن تيمية (٣) .

والمحرم لكسبه متفاوت ؛ فمنه محرم تحريم المقاصد ، ومنه المحرم تحريم الوسائل والذرائع ، فالأول أشد من الثاني .

والربا أشد محرّمات العقود ، وحرّم الربا ؛ لأنه متضمن للظلم ، فإنه أخذ فضل بلا مقابل ، وتحريم الربا أشد من تحريم الميسر ، ذكره ابن تيمية ، وقال أيضاً : (إن تحريم الربا أشد من تحريم القمار ؛ لأنه ظلم محقق) .

(١) الغزالي في « المستصفى » (١٧٩ / ١) .

(٢) القرافي في « الفروق » (٢٧٣ / ٣) .

(٣) ابن تيمية في « الفتاوى » (٣٢٠ / ٢٩) .

والربا متفاوت : فربا الفضل لا يساوي ربا النساء ، فإن تحريم هذا من تحريم المقاصد ، وتحريم الآخر تحريم الوسائل وسد الذرائع ، ولهذا لم يبح شيء من ربا النسئة^(١) .

ولتوضيح ما ذكره ابن القيم . . نذكر قول القرافي : (الأحكام على قسمين : مقاصد : وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها ، ووسائل : وهي الطرق المفضية إليها ، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل ، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد)^(٢) .

من ذلك ندرك تفاوت مراتب النهي ، وأن الحاجة لا تدخل في نهى من مرتبة عليا ، بالإضافة إلى أن ما قاله ابن القيم يمكن أن يقيّد ب قيد آخر غير التفريق بين المقاصد والوسائل ، بل إن الحاجة لا تؤثر حيث يوجد نص بخلافها ؛ كما قال ابن نجيم : (المشقة أو الحرج إنما يعتبر في موضع لا نص فيه ، وأما مع النص بخلافه . . فلا يجوز التخفيف بالمشقة ، ولذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله بحرمة رعي حشيش الحرم المكي وقطعه إلا الإذخر)^(٣) .

ومفاد كلامه : أن النص لا يعارض إلا بالضرورة ؛ لأنه من باب الرخص ، وذلك فرق آخر بين الحاجة العامة والضرورة .

إن الحاجة العامة لا تدخل في المفهوم الخاص للرخصة ؛ لأن أثرها مستمر ، وإن كانت تدخل معها في الاستثناء من أصل كلي ، فالرخصة : هي ما شرع لعذر مع قياس الدليل المحرّم لولا العذر .

وقد نبه الشاطبي على ذلك في بحثه في الرخصة إذ قال : (وأما الرخصة : فما شرع لعذر شاق ، استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه) .

(١) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (١٠٧ / ٢) .

(٢) القرافي في « الفروق » (٣٣ / ٢) .

(٣) ابن نجيم في « الأشباه والنظائر » (١٧١ / ١) .

وفسر الفقرة الأخيرة بقوله : (وكونه مقتصراً به على موضع الحاجة : خاصة من خواص الرخص أيضاً لا بد منه ، وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية ، وما شرع من الرخص ؛ فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة ، فإن المصلي إذا انقطع سفره . . وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم ، والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة . . لم يصلّ قاعداً ، وإذا قدر على مس الماء . . لم يتيمم .

وكذلك سائر الرخص ، بخلاف القرض والقراض والمساقاة ، ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة ؛ فإنه ليس برخصة في حقيقة الاصطلاح ؛ لأنه مشروع أيضاً وإن زال العذر .

فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة إلى الاقتراض ، وأن يساقي حائطه وإن كان قادراً على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه ، وأن يقارض بماله وإن كان قادراً على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار ، وكذلك ما شبهه .

والحاصل : أن العزيمة راجعة إلى أصل كلي ابتدائي ، والرخصة راجعة إلى جزئي مستعصي عن ذلك الأصل الكلي (١) .

وإذا كان كلام إمام الحرمين وتلاميذه يرمي إلى تعليل نصوص شرعية - غير اجتهادية - بالحاجة . . فإن المالكية توسعوا في بناء الفروع الاجتهادية على الحاجي الكلي .

قال المواق - بعد أن ذكر أنواعاً من عقود الإجارة التي لا يجيزها مالك - : (قال أبو عمر : وذهب أهل الظاهر وطائفة من السلف إلى جواز المجهولات في الإجارة من البدل ، وأجازوا أن يعطي حماره لمن يسقى عليه ، أو يعمل بنصف ما يرزق بسعيه على ظهره ، ويعطى الحمام لمن ينظر فيه بجزء منه ، مما يحصل منه كل يوم قياساً على القراض والمساقاة ، قالوا : وأباح الله إجارة الموضع

(١) الشاطبي في «الموافقات» (١/٣٠٠-٣٠٣)

وما يأخذه الصبي من لبنها مع اختلاف أحوال الصبيان في الرضاع ، واختلاف ألبان النساء ، وورد القرآن بجوازه . انتهى من « الاستذكار » .

انظر : هل ينتظم في هذا السلك ما تعم به البلوى بالنسبة إلى أرباب البهائم ، يحسن إليهم أن يبيتوا بالبهائم في الفدان إنسان ، ومن هذا ما سألت عنه في قرى الساحل : لا بد لصاحب البهائم الذي يشتهي بالساحل بهائمه أن يدفع إلى بعض دور تلك القرى ، فينفق صاحب الدار

وكان سيدي ابن سراج رحمه الله فيما هو جار على هذا . . لا يفتي بفعله ابتداء ، ولا يشنع على مرتكبه ، فقصارى أمر مرتكبه أنه تارك للورع .

وما الخلاف فيه شهير لا حسيبة فيه ، ولا سيما إن دعت لذلك حاجة .

ومن أصول مالك : أنه يراعي الحاجيات كما يراعي الضروريات ، فأجاز الرد على الدرهم مع كونه يجعل مد عجوة من باب الربا ، وأجاز تأخير النقد في الكراء المضمون .

إلى أن قال : ويباح الغرر اليسير بخلاف باب الربا .

وذكر من أجوبة لأصبغ بن محمد : قيل : وكذلك ما يضطر إليه الرجل يستأجر الأجير يجري له الزرع وله بعضه ، قال : ينظر إلى أمر إذا اضطروا إليه فيما لا بد لهم منه ، ولا يجدون العمل إلا به ، فأرجو ألا يكون به بأس إذا عم ما بين ذلك مما يرجع فيه إلى أعمال الناس ، ولا يجدون عنه بدءاً مثل كراء السفن في حمل الطعام .

وسئل سيدي ابن سراج رحمه الله : هل تجوز المشاركة في العلوقة أن يكون الورق على واحد وعلى الآخر الخدمة ، وتكون الزريعة بينهما على نسبة الحظ المتفق عليه ؟

فأجاب : قد أجاز ما ذكر بعض العلماء ، فمن عمل بذلك على الوجه المذكور للضرورة ، وتعذر الوجه الآخر . . فيرجى أن يجوز إن شاء الله .

ورأيت له فتياً آخرى قال فيها : ويجري ذلك على مقتضى قول مالك في إجازة الأمر الكلي الحاجي .

وسئل عن الجباح^(١) لمن يخدمها بجزء من غلتها ؟

قال : هي إجارة مجهولة ، وكذلك في الأفران والرحى ، وإنما يجوز ذلك على من يستبيح القياس على المساقاة والقراض ، وحكي هنا عن ابن سيرين وجماعة ، وعليه يخرج اليوم عمل الناس من أجرة الدلال لحاجة الناس إليه ، وعليه الضمان لقلّة الأمانة وكثرة الخيانة ، كما اعتذر مالك بمثل هذا في إباحة تأخير الأجرة في الكراء المضمون في طريق الحج ؛ لأن الأكرياء ربما لا يوفون ، فعند مالك هذا ضرورة إباحة الدين بالدين ، فالناس مضطرون لهذا ، والله المخلص^(٢) .

وقريب من هذا المنحى ما ذهب إليه بعض الحنفية في مسائل الإجارة حيث قالوا : وجاز إجارة القناة والنهر مع الماء ، به نفتي لعموم البلوى « مضمرات » ، وكذا في « الدر المختار » ، علّق ابن عابدين بقوله : (قوله « مع الماء » ؛ أي : تبعاً ، قال في كتاب الشرب من « البزازية » : لم تصح إجارة الشرب لوقوع الإجارة على استهلاك العين مقصوداً ، إلا إذا أجر أو باع مع الأرض ، فحينئذ يجوز تبعاً) .

وأضاف ابن عابدين : (تنمة : قال في « التاترخانية » : وفي الدلال والسمسار يجب أجر المثل ، وما تواضعوا عليه أن في كل عشرة دنانير كذا . . . فذاك حرام عليهم . وفي « الحاوي » : سئل محمد بن مسلمة عن أجرة السمسار فقال : أرجو أنه لا بأس به ، وإن كان في الأصل فاسداً لكثرة التعامل ، وكثير من هذا غير جائز ، فجوزوه لحاجة الناس إليه كدخول الحمام) .

(١) الجباح : خلايا النحل ، قال في « اللسان » : هي مواضع النحل في الجبل وفيها تعسل .

(٢) المواق في « حاشية على الخطاب » (٣٩٠ / ٥) .

وعنه قال : رأيت ابن الشجاع يقاطع نساجاً ينسج له ثياباً في كل سنة^(١) .

وفي « الدر المختار » : (ويفتي اليوم بصحتها - الإجارة - لتعليم القرآن والفقهاء والإمامة والأذان ، ويجبر المستأجر على دفع ما قبل) .

علق ابن عابدين بقوله : (قال في « الهداية » : وبعض مشايخنا رحمهم الله تعالى استحسنا الاستئجار على تعليم القرآن اليوم ؛ لظهور التواني في الأمور الدينية ، ففي الامتناع تضييع حفظ القرآن وعليه الفتوى .

وذكر مجموع ما أفتى به المتأخرون من مشايخنا ، وهم البلخيون على خلاف في بعضه ، مخالفين ما ذهب إليه الإمام وصاحبه)^(٢) .

وهكذا نرى المتأخرين من أتباع الإمامين مالك وأبي حنيفة يتوسعون في التعامل مع الحاجي أحياناً ، مع مخالفة منصوص الإمام ؛ بناءً على ما فهموه من قواعد الإمامين .

وقد احتج الشيخ تقي الدين ابن تيمية لابن عقيل في مسألة إجارة الأرض والشجر بقوله : (فإن قيل : إن ابن عقيل جوز إجارة الأرض والشجر جميعاً لأجل الحاجة ، وأنه سلك مسلك مالك ، لكن مالكاً اعتبر القلة في الشجر ، وابن عقيل عمم ، فإن الحاجة داعية إلى إجارة الأرض البيضاء التي فيها شجر ، وإفرادها عنها بالإجارة متعذر أو متعسر ؛ لما فيه من الضرر ، فجوز دخولها في الإجارة ، كما جوز الشافعي دخول الأرض مع الشجر تبعاً في المساقاة)^(٣) .

وفي مذهب الشافعي ما حكى صاحب « التلخيص » ، عن نص الشافعي رحمه الله : أن الأرزاق التي يخرجها السلطان للناس يجوز بيعها قبل قبضها .

وبعد ذكره للخلاف في هذه المسألة ، قال النووي : (ودليل ما قاله الأول

(١) ابن عابدين في « رد المختار » (٣٨/٥) .

(٢) المرجع السابق (٣٥-٣٤/٥) .

(٣) ابن تيمية في « الفتاوى » (٢٣١/٣٠) .

وهو الأصح : أن هذا القدر من المخالفة للقاعدة احتمال للمصلحة والرفق بالجدد لمسيب الحاجة (١) .

وقد أصل أبو إسحاق الشاطبي هذا المفهوم الحاجي واضعاً إياه في إطاره الأصولي قائلاً : (ومما ينبني على هذا الأصل : قاعدة الاستحسان ، وهو في مذهب مالك : الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي ، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ، فإن من استحسّن . . لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه ، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة ، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً ، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت المصلحة من جهة أخرى ، أو جلب مفسدة كذلك . وكثيراً ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي ، والحاجي مع التكميلي ، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد ، فيستثنى موضع الحرج ، وكذلك في الحاجي مع التكميلي ، أو الضروري مع التكميلي ، وهو ظاهر .

وله في الشرع أمثلة كثيرة ؛ كالقرض مثلاً ، فإنه ربا في الأصل ؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل ، ولكنه أبيع لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين ، بحيث لو بقي على أصل المنع . . لكان في ذلك ضيق على المكلفين .

ومثله بيع العرية بخرصها تمرأ ؛ فإنه بيع الرطب باليابس ، لكنه أبيع لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمُعري ، ولو امتنع مطلقاً . . لكان وسيلة لمنع الإعراء ، كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض . . لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه .

ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر ، وجمع المسافر ، وقصر الصلاة ، والقطر في السفر الطويل ، وصلاة الخوف ، وسائر الترخصات التي على هذا

(١) النووي في «المجموع» (٢٦٨/٩) .

السبيل ؛ فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفسدات على الخصوص ، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك ؛ لأننا لو بقينا مع أصل هذا الدليل العام . . لأدئى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة ، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه ، ومثله الاطلاع على العورات في التداوي والقرض والمساقاة ، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع ، وأشياء من هذا القبيل كثيرة .

هذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة ، وعليها بنى مالك وأصحابه .

وقد قال ابن العربي في تفسير الاستحسان : بأنه إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخيص ؛ لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته .

ثم جعله أقساماً : فمنه ترك الدليل للعرف ؛ كرد الأيمان إلى العرف ، وتركه إلى المصلحة ؛ كتضمين الأجير المشترك ، أو تركه للإجماع ؛ كإيجاب الغرم على من قطع ذنب بغلة القاضي ، وتركه في السير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق ؛ كإجازة التفاضل السير في المراطلة الكثيرة ، وإجازة بيع وصراف في السير .

وقال في أحكام القرآن : الاستحسان عندنا وعند الحنفية : هو العمل بأقوى الدليلين ، فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرده . . فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى .

ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة ، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس ، ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة .

ولا يرى الشافعي لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصاً .

وهذا الذي قالوا هو نظر في مآلات الأحكام من غير اقتصار على مقتضى
الدليل العام والقياس العام^(١) .

ونتيجة لما تقدم من كلام الشاطبي : فقد تدخل الحاجة في تخصيص عموم ،
وفي الغالب يكون عموماً ضعيفاً .

ومعنى الضعف : أن تكون الجزئية الوارد عليها التخصيص من نوازل
الصور ، ويختلف في دخولها في حكم العام .

قال في «مراقي السعود» :

هَلْ نَادِرٌ فِي ذِي الْعُمُومِ يَدْخُلُ وَمُطْلَقٍ أَوْ لَا خِلَافٌ يُنْقَلُ

ويعني بالنادر : ما لا يخطر غالباً ببال المتكلم لندرة وقوعه ، ولذا قال
بعضهم : لا تجوز المسابقة على الفيل ، وجوزها بعضهم ، والأصل في ذلك
« لا سبق إلا في خف » ...

قال زكريا : وجه عمومه أنه نكرة واقعة في الإثبات : أنه في حيز الشرط
معنى ، إذ التقدير : إلا إن كان في خف ، والنكرة في سياق الشرط نعم^(٢) .

وأجاز مالك تلاوة الحائض للقرآن حتى لا تنسى ، وهو مخصص لعام .

وإذا قلت : كيف تخصص الحاجة وهي ليست من المخصصات اللفظية ؛ من
نصوص وظواهر الكتاب والسنة ، وغيرها ، كالإجماع ، والمفهوم بنوعيه ،
والقياس ؟

قلت : إنما يعزى التخصيص للاستصلاح أو الاستحسان الذي يعتمد على
الحاجة ، وذلك أمر معروف في المذهبين الحنفي والمالكي ، كما تقدم عن
الشاطبي .

(١) الشاطبي في «الموافقات» (٤/٢٠٩٢٠٥) .

(٢) سيدي عبد الله في «نشر البنود» (١/٢٠٨) وما بعدها .

وإن الذي ينبغي التنبيه عليه : أن هذه المسائل التي أجازها من أجازها للحاجة . . فإنها وإن كانت تخصيصاً من العموم في النهي عن قراءة الجنب للقرآن ، والنهي عن قرض يجز نفعاً ، والنهي عن بيع قبل القبض . . فإنه عموم ضعيف في المسائل المخصوصة ؛ لأن حديث الجنب جاء في معرض جنابة غير الحائض ، وهو حديث علي ، فكان الحيض بمنزلة الصورة النادرة بالنسبة لراوي الحديث .

وكذلك : فإن استثناء السفتجة - وهي منفعة لا تشتمل على زيادة - من الصور النادرة بالنسبة للمتكلم ؛ فإنه عندما يتحدث عن جر النفع . . فإنه يعني بالأصالة الزيادة أو الهدية أو نحو ذلك ، وعلى هذا نبه ابن قدامة من طرف خفي عندما قال : إنه لا نص في تحريمها ؛ أي : بخصوصها .

وقل مثل ذلك في مسألة الأرزاق ، ومعلوم أن نواذر الصور مختلف في دخولها في العموم كما أسلفنا .

ثانياً - الحاجة الفقهية :

وهي الملحقة بالضرورة الفقهية ، وذلك من باب التوسع في معنى الضرورة والاضطرار ، إذ الضرورة لفظ مشكك .

وهو كلي ، يكون معناه أشد في بعض أفرادها من بعض ، فمن توسع . . أطلق على الحد الوسيط : الحاجة ، ومن لم يتوسع . . اقتصر على الحد الأعلى : الضرورة .

وليس هذا من باب القياس ، وإنما هو من باب الدلالة اللفظية .

وهذه الحاجة الفقهية لا تحدث أثراً مستمراً ، ولا حكماً دائماً ، بل هي كالضرورة تقدر بقدرها ، وقد ذكرنا مثلاً لذلك نعيده باختصار : هو مسألة بيع الثمرة قبل بدو صلاحها ، وشروط الاستثناء من المنع ، حيث قال خليل : (وضح قبله - أي : بدو صلاحه - مع أصله ، أو ألحق به ، أو على قطعه

واضطر ؛ أي : احتيج كما في « التوضيح » له من المتبايعين ، أو أحدهما ، كما يعطيه ترك تقييده مع بنائه للمجهول (١) .

وهذه حاجة فقهية ؛ لأنها تثبت حكماً فقط في محل الاحتياج ، وهي شخصية ؛ بمعنى : أنها لا تجوز لغير المحتاج ، ولا تتجاوز محلها .

وهذا ما يفرق الحاجة الفقهية عن الحاجة الأصولية التي تثبت حكماً مستمراً ، ولا يطلب تحققها في آحاد أفرادها .

فالسلم يجوز للمحتاج وغير المحتاج كما قدمنا ، وكذلك قول خليل في مسألة تلقي السلع : (وجاز لمن على ستة أميال أخذ محتاج إليه) ، ومعناه : أن من كان بعيداً عن المدينة يجوز له اشتراء ما يحتاج إليه من السلع قبل وصوله السوق .

قال الحطّاب ، عن ابن رشد : وأما إن مرت به السلع على قرية على أميال من الحاضرة . . فيجوز له أن يشتري ما يحتاج إليه لا لتجارة ، لمشقة النهوض عليه إلى الحاضرة (٢) .

هذه هي الحاجة الفقهية ، وتعتبر توسعاً في معنى الضرورة ، فتقدّر بقدرها ، وهي حاجة شخصية .

هذا هو الفرق بين الحاجة الأصولية العامة التي تثبت بها الأحكام بالنص أو الاستحسان والاستصلاح ، وبين الحاجة الفقهية الخاصة التي تعتبر توسعاً في الضرورة . . مهم جداً في تصنيف الحاجة وترتيب الأحكام عليها .

وبذلك ندرك وجود نوعين من الحاجة ؛ أحدهما : حاجة عامة ، والأخرى : حاجة خاصة شخصية .

(١) الزرقاني في « شرح المختصر » (١٨٧/٥) .

(٢) الحطّاب في « مواهب الجليل » (٣٨٠/٤) .

وحيث إن الحاجة الفقهية ملحقة بالضرورة ، فقد يُختلف في بعض الفروع ، هل تشترط فيها الضرورة القصوى أو الحاجة ؟

في مسألة إيجاب بيع الأوقات على من هي عنده وقت الغلاء يختلف في الضرورة التي توجب ذلك :

فعند القرطبي إنما يجب البيع إن خيف بحبسه إتلاف المهج - أي الضرورة - فإن مست الحاجة ، ولم يكن الخوف المذكور بل دونه وجب عند ابن رشد^(١) .

فابن رشد ألحق الحاجة هنا بالضرورة ، إلا أن الضرورة التي لا تعني الحاجة قد يصرح معها بما ينفي ذلك ، كما في رواية ابن القاسم في فسخ الدين في منافع يتأخر قبضها من الغريم ، قال فيه إلا عند الضرورة التي تحل أكل الميتة ؛ مثل أن يكون في صحراء ، بحيث لا يجد كراء ، ويخشى على نفسه الهلاك إن لم يأخذ منه دابة يبلغ عليها ، وأشهب يجيز أن يأخذ منه دابة لما بقي له ، وإن لم تكن له ضرورة^(٢) .

المصطلحات ذات العلاقة :

المصلحة :

مصدر ميمي من صلح يصلح ، بفتح عين الفعل وضمها في الماضي والمضارع ، وهي ضد المفسدة ، والصلاح ضد الفساد ، وأصلها : جلب منفعة أو دفع مضرة .

قال الشوكاني : قال الخوارزمي : والمراد بالمصلحة : المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق^(٣) .

(١) الزرقاني في « شرح مختصر خليل » (٤ / ٥) .

(٢) الحطاب في « مواهب الجليل » (٣٦٨ / ٤) .

(٣) الشوكاني في « إرشاد الفحول » (ص ٢٤٢) .

وبين المصلحة والحاجة عموم وجهي ، فقد تُطلق المصلحة على الحاجة وغيرها ، وكذلك الحاجة قد تكون في محل المصالح ، واستعملت المصلحة بمعنى الحاجة العامة في قول العز بن عبد السلام : (لأن المصلحة العامة كالضرورة الخاصة)^(١) .

وقول ابن قدامة في السفتجة بعد أن ذكر الخلاف فيها حيث قال : (وقد نصّ أحمد على أن من شرط أن يكتب له بها سفتجة . . لم يجز ، ومعناه : اشتراط القضاء في بلد آخر . وروي عنه جوازها ؛ لكونها مصلحة لهما جميعاً) .

وبعد أن ذكر أقوال المجيزين والمانعين قال : (والصحيح جوازه ؛ لأنه مصلحة لهما من غير ضرر لواحد منهما) .

والشرع لا يرد بتحريم المصالح التي لا مضرّة فيها ، بل بمشروعيتها ، ولأن هذا ليس بمنصوص على تحريمه ، ولا في معنى المنصوص ؛ فوجب إبقاؤه على الإباحة)^(٢)

عموم البلوى :

وهو الحالة أو الحادثة التي تشمل كثيراً من الناس ، ويتعدّر الاحتراز منها^(٣) .

أو ما تمس الحاجة إليه في عموم الأحوال^(٤) .

كنجاسة النعل والخف تطهر بالدلك - وإن كان رطباً - على قول أبي يوسف ، وهو الأصح المفتى به لعموم البلوى^(٥) .

(١) العز بن عبد السلام في « قواعد الأحكام » (ص ٣٢٦) .

(٢) ابن قدامة في « المغني » (٤٣٦/٦ - ٤٣٧) .

(٣) ابن عابدين في « رد المحتار » (٣١٠/١) .

(٤) البرزدي في « كشف الأسرار » (١٦/٣) .

(٥) ابن عابدين في « رد المحتار » (٣١٠ - ٣٠٩/١) .

وعموم البلوى كالحاجة لا يرفع نصاً .

قال ابن نجيم : (لا اعتبار عند أبي حنيفة بالبلوى في موضع النص ، كما في بول الآدمي ، فإن البلوى فيه أعم)^(١) .

الغلبة :

الغلبة تنزل منزلة الضرورة في إفادة الإباحة ، ألا ترى أن أسواق المسلمين لا تخلو عن المحرم^(٢) .

عسر الاحتراز :

ومعناها صعوبة التحفظ عن أمر ، وهي في العبادات وغيرها .

قال الكاساني : (كل فضل مشروط في البيع ربا ، سواء كان الفضل من حيث الذات ، أو من حيث الأوصاف ، إلا ما لا يمكن التحرز عنه دفعا للحرج)^(٣) .

وعبر عنه القرافي بالتعذر حيث قال : (المتعذر يسقط اعتباره ، والممكن يستصحب فيه التكليف)^(٤) .

وأما خليل فقد قال : (لا إن عسر الاحتراز منه)^(٥) .

وعفي عما يعسر كحدث مستنكح ؛ أي : عما يعسر الانفكاك عنه بعد وجود سببه ، وهو المشقة^(٦) .

كل ما لا يمكن الاحتراز منه معفو عنه^(٧) .

(١) ابن نجيم في « الأشباه والنظائر » (ص ٨٤) .

(٢) الكاساني في « بدائع الصنائع » (٣٠/٦) .

(٣) المرجع السابق (١٨٧/٥) .

(٤) القرافي في « الفروق » (١٩٨/٣) .

(٥) الزرقاني في « شرح خليل » (١٧/١) .

(٦) البناي في « حاشيته على الزرقاني » (٤١/١) .

(٧) ابن تيمية في « الفتاوى » (٥٩٢/١) .

وعسر الاحتراز : هو عبارة عن المشقة اللاحقة في العبادة أو المعاملة .

المشقة :

التي تكون بمعنى الحاجة ، هي الواقعة في مرتبة متوسطة . ولإيضاح ذلك نقل كلام القرافي في « الفروق » على أقسام المشقة حيث يقول ممزوجاً بآبن الشاط باختصار محمد بن علي بن حسين المالكي في « تهذيب الفروق » ما يلي : (الفرق الرابع عشر بين قاعدتي المشقة المسقطه للعبادة والمشقة التي لا تسقطها :

اعلم : أن التكليف إلزام الكلفة على المخاطب يمنعه من الاسترسال مع دواعي نفسه هو أمر نسبي موجود في جميع أحكامه حتى الإباحة .

ثم يختص غير الإباحة بمشاق بدنية بعضها أعظم من بعض ، فالتكليف به إن وقع ما يلزمه من المشاق عادة ، أو في الغالب ، أو في النادر ؛ كالوضوء والغسل في البرد ، والصوم في النهار الطويل ، والمخاطرة بالنفس في الجهاد ، ونحو ذلك . . لم يؤثر ما يلزمه في العبادة ، لا بإسقاط ولا بتخفيف ؛ لأن في ذلك نقص التكليف ، إن لم يقع التكليف بما يلزمه من المشاق . . كان التكليف على ثلاثة أقسام :

الأول : متفق على اعتباره في الإسقاط أو التخفيف ، كالخوف على النفوس أو الأعضاء والمنافع ؛ لأن حفظ هذه الأمور هو سبب مصالح الدنيا والآخرة ، فلو حصلنا هذه العبادة مع الخوف على ما ذكر لثوابها . . لأدب لذهاب أمثالها .

الثاني : متفق على عدم اعتباره في ذلك ، كأدنى وجع في أصبع ؛ لأن تحصيل هذه العبادة أولى من درء هذه المشقة ؛ لشرف العبادة وخفة المشقة .

الثالث : مختلف فيه ، فبعضهم يعتبر في التخفيف ما اشتدت مشقته وإن بسبب التكرار ، لا ما خفت مشقته ، وهو الظاهر من مذهب مالك .

فيسقط التطهير من الخبث في الصلاة عن ثوب المرضع كل ما يعسر التحرز

منه ؛ كدم البراغيث ، ويسقط الوضوء فيها بالتيمم لكثرة عدم الماء ، والحاجة إليه ، والعجز عن استعماله .

وبعضهم يعتبر في التخفيف شديد المشقة وخفيفها .

هذه الأقسام الثلاثة تطرد في جميع أبواب الفقه ، فكما وجدت المشاق الثلاثة في الوضوء ، كذلك نجدتها في العمرة والحج ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وتوقان الجائع للطعام عند حضور الصلاة ، والتأذي بالرياح الباردة في الليلة الظلماء ، والمشى في الوحل ، وغضب الحكام وجوعهم المانع من استيفاء الفكر ، وغير ذلك . وكذلك الغرر في البيع ثلاثة أقسام ، وهكذا في كل أبواب الفقه (١) .

وبين أن لكل عبادة مرتبة .

قلت : وكذلك منهيات المعاملات لكل منها مرتبة .

مجالات تدخل فيها الحاجة :

الحاجة والغرر :

من أهم المجالات التي تدخلها الحاجة عقود الغرر ، وتقدمت بعض النصوص التي تدل على اغتفار يسير الغرر للحاجة .
ونريد أن نذكر الآن ما هو الغرر ؟ وأصل النهي عنه ، ومدى تأثير الحاجة في إلغاء حكمه .

والغرر عرّفه القرافي بأنه : الشيء الذي لا يدري : هل يحصل أو لا ؟

وعرّف الجهالة بأنها : ما علم وجوده و جهلت صفته .

وعرّف الجرجاني الغرر بأنه : ما يكون مجهول العاقبة ، لا يدري أيكون أو

لا ؟

(١) ابن حسين المالكي في « تهذيب الفروق » (١/١٣١-١٣٢) .

وقيل : ما كان له ظاهر يغر المشتري وباطن مجهول . قال الأزهرى :
ويدخل في بيع الغرر البيوع المجهولة التي لا يحيط بكنهها المتبايعان^(١) .
وبيع الغرر ممنوع شرعاً بعموم الكتاب ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ
بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ .

ومحرّم بنصوص السنّة . ففي « صحيح مسلم » ، من حديث أبي هريرة :
(أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الحصاة ، وعن بيع الغرر)^(٢) .
وأخرجه مالك في « الموطأ » مرسلأ ، عن أبي حازم بن دينار ، عن سعيد بن
المسيب : (أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر)^(٣) .

علّق عليه الباجي بقوله : (نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الغرر يقتضي
فساده ، ومعنى بيع الغرر - والله أعلم - : ما كثر فيه الغرر وغلب عليه ، حتى
صار البيع يوصف ببيع الغرر ، فهذا الذي لا خلاف في المنع منه) .

وأما يسير الغرر . فإنه لا يؤثر في فساد عقد بيع ، فإنه لا يكاد يخلو منه
عقد ، وإنما يختلف العلماء في فساد أعيان العقود لاختلافهم فيما فيها من
الغرر : هل هو من حيز الكثير الذي يمنع الصحة ، أو من حيز القليل الذي
لا يمنعها ؟

فالغرر يتعلق بالمبيع من ثلاثة أوجه : من جهة العقد ، والعوض ،
والأجل^(٤) .

قلت : وجه ما ذكره الباجي وغيره : أن مجرد وجود الغرر ليس مبطلاً
للعقد ، حتى يكون غالباً ناشئاً عن كون إضافة البيع إلى الغرر هي من إضافة
الموصوف إلى الصفة .

(١) الزبيدي في « تاج العروس » (٤٤٣ / ٣) .

(٢) النووي في « شرح مسلم » (١٥٦ / ١١) .

(٣) الباجي في « المتقى » (٤١ / ٥) .

(٤) المرجع السابق .

ووصف ابن مالك في « التسهيل » هذا النوع من الإضافة بأنه من شبه المحضة ، ومثل له بمسجد الجامع ؛ لأن المسجد هو الجامع ، وذلك صفته . ومعنى هذا : أن النهي وارد على بيع غرر ، وليس عن بيع فيه غرر ، والفرق يدركه البصير بموارد الألفاظ .

وقال القرافي : (قاعدة : الغرر ثلاثة أقسام : متفق على منعه في البيع ؛ كالطير في الهواء ، ومتفق على جوازه ؛ كأساس الدار ، ومختلف فيه هل يلحق بالقسم الأول لعظمه ، أو بالقسم الثاني لخفته ، أو للضرورة إليه ؛ كبيع الغائب على الصفة ، والبرنامج ، ونحوهما ؟

فعلى هاتين القاعدتين يتخرج الخلاف في البراءة ؛ فأبوحنيفة يرى إن كان المبيع معلوم الأوصاف . . حق للعبد ، فيجوز له التصرف فيه ، وإسقاطه بالشرط ، وغيره يراه : حقَّ الله تعالى ، وأنه حَجَّرَ على عباده في المعاوضة على المجهول . وأبوحنيفة يرى أن غرر العيوب في شرط البراءة . . من الغرر المغتفر ؛ لضرورة البائع لدفع الخصومة عن نفسه ، وغيره يراه من الغرر الممنوع ؛ لأنه قد يأتي على أكثر صفات المبيع ، فتأمل هذه المدارك ، فهي مجال الاجتهاد ، وانظر أيها أقرب لمقصود الشرع وقواعده فاعتمد عليه ، والله هو الهادي إلى سبيل الرشاد (١) .

ويقول النووي : (فرع : الأصل أن بيع الغرر باطل لهذا الحديث ، والمراد ما كان فيه غرر ظاهر يمكن الاحتراز منه ، فأما ما تدعو إليه الحاجة ، ولا يمكن الاحتراز عنه ؛ كأساس الدار ، وشراء الحامل مع احتمال أن الحمل واحد أو أكثر ، وذكر أو أنثى ، وكامل الأعضاء أو ناقصها ، وكشراء الشاة في ضرعها لبن ، ونحو ذلك . . فهذا يصح بيعه بالإجماع .

ونقل العلماء الإجماع أيضاً في أشياء غررها حقير ، منها : أن الأمة أجمعت

(١) القرافي في « الذخيرة » (٩٣/٥) .

على صحة بيع الحبة المحشوة وإن لم ير حشوها ، ولو باع حشوها منفرداً . . لم يصح ، وأجمعوا على جواز إجارة الدار وغيرها شهراً مع أنه قد يكون ثلاثين يوماً ، وقد يكون تسعة وعشرين ، وأجمعوا على جواز دخول الحمام بأجرة ، وعلى جواز الشرب من ماء السقاء بعوض مع اختلاف أحوال الناس في استعمال الماء ، أو مكثهم في الحمام .

قال العلماء : مدار البطلان بسبب الغرر ، والصحة مع وجوده على ما ذكرناه ، وهو أنه إذا دعت الحاجة إلى ارتكاب الغرر ، ولا يمكن الاحتراز عنه إلا بمشقة ، أو كان الغرر حقيراً . . جاز البيع ، وإلا . . فلا .

وقد يختلف العلماء في بعض المسائل ؛ كبيع العين الغائبة ، وبيع الحنطة في سنبلها ، ويكون اختلافهم مبنياً على هذه القاعدة ، فبعضهم يرى الغرر يسيراً لا يؤثر ، وبعضهم يراه مؤثراً ، والله سبحانه وتعالى أعلم^(١) .

أما الشيخ تقي الدين ابن تيمية . . فإنه قيد الحاجة بالشدة عندما قال في حديثه عن الجوائح : (والحاجة الشديدة يندفع بها الغرر اليسير ، والشريعة مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم : إذا عارضتها حاجة راجحة . . أبيع المحرم ، فكيف إذا كانت المفسدة منفية ؟)^(٢) .

الغرر المضاف :

واعتبر المالكية أن الغرر إذا كان مضافاً لأصل جائز . . يغتفر للحاجة ، بخلاف ما لو كان الغرر أصلاً في العقد . . فيبطل العقد .

قال المواق : (وفي « المدونة » : من باع أمة وله رضيع حر ، وشرط عليهم رضاعته ونفقته سنة . . فذلك جائز إذا كان إن مات الصبي . . أرضعوا له آخر . . . « ابن يونس » ، والفرق بين هذا وبين الظئر : لا يجوز أن يشترط إن مات الطفل

(١) النووي في « المجموع » (٢٥٨/٩) .

(٢) ابن تيمية في « الفتاوى الكبرى » (٣٢/٤) .

أن يؤتى بغيره.. أن مسألة الأمة الغرر فيها تبع ؛ لأنه انضاف إلى أصل جائز ، كقول مالك في بيع لبن شاة جزافاً شهراً : إنه لا يجوز ، وأجاز كراء ناقة شهراً واشترط حلابها ، أصله جواز اشتراط المبتاع ثمراً لو يؤبر ، انظر بعد هذا عند قوله : وخلفة القصيل .

وقال أشهب : إلا أنه على قوله يعطي الموجود حكم المعدوم ، كالغرر والجهالة في العقود إذا قل وعسر الاحتراز عنهما ؛ نحو أساس الدار ، وقطن الجبة ، ورداءة باطن الفواكه ، ودم البراغيث ، ونجاسة ثوب المريض . وانظر بالنسبة للربا : لا يجوز منه قليل ولا كثير ، لا لتبعية في بيع الحلبي من ابن يونس (١) .

وهذا الكلام واضح في أمرين : أحدهما أن الغرر قد يجوز تبعاً للحاجة ، ويجوز منه اليسير ، وأن الربا لا يجوز منه قليل ولا كثير .

وهذه نصوص تبين حدود تأثير الحاجة في المنهيات ، وذلك بحسب مرتبة النهي ، فما كان في مرتبة وسطى كالغرر . تؤثر فيه بشروط ، وما كان في مرتبة عليا . لا يتأثر بها .

ومن هذا القبيل : تأثير الحاجة معتمدة على اشتمال العقد على معنى الرفق والمعروف ، فقد يكون العقد في أصله حراماً ، ولكنه يباح للحاجة ؛ بناءً على ما علم من التفات الشارع للمعروف والرفق .

ومن ذلك : أنهم أجازوا إجارة لا تعرف فيها طبيعة المنافع المستأجر عليها ولا الذات المستأجرة ، وذلك في صيغة عرفت عند المالكية بـ (أعني بغلامك . . لأعينك بغلامي) .

وتصور هذه المسألة من « مختصر خليل » ممزوجاً بشارحه الزرقاني : (وجاز أعني بغلامك على حرثي ونحوه لأعينك بغلامي ؛ أراد : أو نفسي على

(١) المواق في « حاشية على الحطاب » (٤/٣٦٥) .

حرثك ، أو غيره ، ولذا حذف متعلق حال كون ذلك ، إجارة لا عارية ؛ لأنها بغير عوض وهذا بعوض ، تحدث المنفعة أم لا ، تساوى زمنها أو اختلف ، تماثل المعان به للآخر أم لا ، كحرث وبناء و غلام وثور ، فلا يشترط اتحاد المنفعة ، ولا عين المستعمل .

وهذه إجارة ، ومعلوم أن الإجارة كالبيع أركانها ، والركن الثاني - الأجر - هو كالثمن ، يطلب كونه معروفاً قدرأ وصفة ، وهذا كلام ابن عرفة (١) .

وهذه الصيغة التي اعتبرت تشتمل على جهل قدر الأجرة وصفتها ؛ لأنها قد تكون ثوراً في مقابل غلام ، وقد تكون حرثاً في مقابل البناء ؛ لأن الإعانة معروف حسب عبارة الزرقاني (٢) .

قال ابن شاس : (لو قال : أعني بغلامك يوماً وأعينك بغلامي يوماً . . فليس بعارية ، بل ترجع إلى حكم الإجارة ، لكن أجازاه ابن القاسم ورآه من الرفق) (٣) .

قال ابن رشد : (لا بأس أن يقول الرجل العامل لمثله : أعني خمسة أيام وأعينك خمسة أيام في حصاد زرعك ودرسه وعمله ؛ لأنه من الرفق ، فكان ذلك ضرورة تبيح ذلك ، وإنما يجوز ذلك فيما قل وقرب من الأيام وإن اختلفت الأعمال) (٤) .

قلت : قوله : (فكان ذلك ضرورة . . . إلى آخره) معناها هنا : الحاجة كما قدمنا .

وكذلك نصّوا على أن قولهم : الصفقة تفسد إذا جمعت حلالاً وحراماً . .

(١) المرجع السابق (٣٨٩/٥) .

(٢) المرجع السابق .

(٣) المواق (٢٦٩/٥) .

(٤) المواق (٤١٨/٤) .

مخصوص بالمعاوضات المالية بالبيع والشراء^(١) .

قال في معرض التعليق على بعض عقود الوقف التي تجمع حلالاً وحراماً :
ومعناه : أن التبرعات لا تبطل بالجمع بين الحلال والحرام ، بل يبطل فقط الجزء
الذي تعلقت به الحرمة ويصح غيره ؛ وذلك لأن عقود المعروف والرفق يتسامح
فيها نظراً لقصد الشارع العام في إيقاعها . . ما لا يتسامح في غيرها ، ويغتفر فيها
من الخلل الذي تدعو إليه الحاجة . . ما لا يغتفر في عقود المكايسة المحضنة .

ومن هذا القبيل : ما ذكر ابن يونس في « جامع » وهو يعلل بعض عقود
الصرف : انظر : هل العلة أنهم إذا قصدوا الإقالة . . جاز لأنها معروف ، وإذا
قصدوا التبايع . . لم يجز لأنها مكايسة ؟ فيجب على هذا إذا ابتاع حنطة بوازن
فأعطاه ناقصاً ، ورد عليه من الحنطة : إن قصدوا التبايع . . لم يجز ، ولو قصدوا
الإقالة ، فقال المشتري وقد وجد ديناره ينقص سدساً : أقلني بهذا النقص من
سدس الطعام وخذ الدينار الناقص . . لجاز^(٢) .

في هذه المجالات برز أعمال الحاجة لتصحيح خلل مضاف للعقد ، وليس
متبوعاً في تصحيح خلل يتعلق بعقد إرفاق ومعروف .

الحاجة ترجح المختلف فيه بين العلماء :

وقد نصَّ المالكية على جواز العمل بالضعيف بثلاثة شروط : أن تلجئ إليه
الضرورة ، وألا يكون ضعفه شديداً جداً ، وأن تثبت نسبته إلى قائل يُقتدى به
علماً وورعاً . ذكره البناني في « حاشيته على الزرقاني » عن المسناوي^(٣) .

ونظمه سيدي عبد الله في « مراقي السعود » حيث قال :

وَذَكَرُ مَا ضَعَّفَ لَيْسَ لِلْعَمَلِ إِذْ ذَاكَ عَنِّ وَفَاقِهِمْ قَدْ أَنْحَظْلُ

(١) الزرقاني في « شرح المختصر » (٧٩/٧)

(٢) جامع ابن يونس ، كتاب الصرف ، أطروحة جامعية .

(٣) البناني (١٢٤/٥) .

بَلْ لِلتَّرْقِي فِي مَدَارِجِ السَّنَا وَيَخْفَظَ الْمُدْرَكَ مَنْ لَهُ اعْتِنَا
أَوْ لِمُرَاعَاةِ الْخِلَافِ الْمُشْتَهَرِ أَوْ الْمُرَاعَاةِ لِكُلِّ مَا سَطَرَ
وَكَوْنِهِ يُلْجِي إِلَيْهِ الضَّرَرُ إِنْ كَانَ لَمْ يَشْتَدَّ فِيهِ الْخَوَرُ
وَبَتَّ الْعَزُؤُ وَقَدْ تَحَقَّقَا ضَرّاً مِنْ الضُّرِّ بِهِ تَعَلَّقَا

أصل مشروعية الحاجة رفع الحرج والتيسير ، فهي تشترك مع الضرورة في مسألة رفع الحرج ، وهي مبنية على التسهيل والتيسير والتوسع .

إجمال الفروق بين الضرورة والحاجة :

بعد هذا العرض : يتبين أن الفرق بين الضرورة والحاجة يرجع إلى :

التعريف في أن الضرورة في معناها الفقهي الأخص : شدة وضيق في المرتبة القصوى تبيح المحرم ، وفي معناها الأصولي : كلي ينتظم الأحكام التي بها قوام الأديان والأبدان .

والحاجة : مشقة في مرتبة وسطى في معناها الفقهي تلحق بالضرورة الفقهية في إباحة منهي ضعف دليله وتدنت مرتبته في سلم المنهيات ، وفي معناها الأصولي : كلي أورث عدم اعتباره مشقة وحرجاً للعامة ، وأدى اعتباره إلى سهولة ويسر ، فكان أصلاً لعقود منصوصة حادت عن قياس ، أو خرجت عن قاعدة كلية ، أو أدى إليها اجتهاد مجتهد استصلاحاً أو استحساناً .

أصل المشروعية في أن النصوص المتعلقة بالضرورة نصوص واضحة محددة تتعلق برفع حرج وشدة من نوع خاص .

والنصوص التي ترجع مشروعية الحاجة إليها تتعلق برفع الحرج بصفة عامة ، أعم من تلك التي قبلها وأقل تحديداً .

وهذان الفرقان بين الضرورة وبين الحاجة ثابتان في الضرورة بالمعنى الأصولي (الضروري) ومتعلقها مستمر ؛ أي : أن الحكم الملحق من أجلها

على خلاف القياس مستمر بناء على دليل الاستحسان أو المصلحة المرسله ، وفي
الضرورة بالمعنى الفقهي ومتعلقها مؤقت من باب الرخصة بالمعنى الأخص ،
وهي تغيير حكم لعذر مع قيام علة الحكم الأصلي .

وفي الحاجة بمعنى الحاجي - وهو المعنى الأصولي - ومتعلقها مستمر ؛
أي : أن الحكم الثابت بها مستمر ، سواء كان منصوباً معللاً بها كالسلم
والإجارة . . . إلى آخره ، أو منسوباً إليها استحساناً كالاستصناع للحاجة
والتعامل ، أو استحساناً استصلاًحياً كجواز تلاوة الحائض عند مالك .

والحاجة بمعنى الحاجي يشترط فيها أن تكون عامة ، وأما الحاجة الفقهية :
وهي كالضرورة الفقهية ؛ لأنها ملحقه بها وتوسيع لمعناها ، وهذه ترفع الحرج
مؤقتاً بخلاف الضرورة بمعناها الفقهي ؛ فإنها تبيح مع قيام النص المانع صريحاً
فيما توجد فيه ، فترفعه مؤقتاً ، وتشاركها الحاجة الفقهية في التوقيت ، لكنها
تختلف معها في مرتبة دليل الحكم الذي ترفعه .

فالأولى : ترفع حكماً دليلاً قطعي ؛ كالنص بدليله الظاهر ، والاقتضاء ،
والإشارة ، والمفهوم ، والقياس .

أما الثانية : فإنها ترفع حكماً دليلاً ظني ، كحال العام ، وبخاصة العام
الضعيف في نواذر الصور كما أسلفنا .

وهذا الاختلاف في طبيعة الدليل الذي تواجهه كل منهما ناشئ عن اختلاف
المشقتين ، فالمشقة في محل الضرورة هي مشقة كبرى ، بينما المشقة في محل
الحاجة هي مشقة وسطى .

أما الضرورة بمعنى الضروري عند الأصوليين : فإنها تكون تأصيلاً لأحكام
منصوصة من الشارع ، أو مجتهد فيها عن طريق المصلحة المرسله .

يكمن الفرق بين الضروري والحاجي : في أن ما كان من قبيل الضروريات . .

فهو أرفع مرتبة مما كان من قبيل الحاجيات تأصيلاً وتعليلاً ، فما كان من الضروريات ؛ من حفظ نفس ، ودين ، ونسل ، ومال ، وعقل . . يقع في المرتبة العليا من المصالح الشرعية ، ولهذا . . فإنه معتبر في غيبة الشاهد الخاص عند من يعمل بالمصالح المرسله وهو مالك رحمه الله تعالى ، ولم يستبعده من لا يعمل بها كالغزالي في « المستصفى » بشروط ، وابن قدامة في « الروضة » .

أما الحاجيات : فلتدني مرتبتها ؛ فإن الاستصلاح في محلها نفاه كثير من العلماء كالغزالي في « المستصفى » وابن قدامة في « الروضة » .

وكل هذه الفروق تدعو إلى التأمل في هذه القاعدة ، وإعادة النظر في موقعها والذي نراه : أنها قاعدة أصولية ، وليست فقهية ، وأن العقود والفروع التي بنيت عليها مقررمة بالنص ، فذكرها إذن من باب التعليل والتأصيل ، وليست مطردة ، ولهذا عبر بعضهم بـ (قد) التقليلية ، وأن الأولى أن تذكر مع الضرورة الأصولية ؛ لأنها تثبت حكماً دائماً ، وهي من الكلي الذي لا يتوقف على تحققه في كل فرد من أفرادها ، بل يكفي بتحقيقه بالجملة في الجنس .

وأعتقد أن هذا المنحى هو الذي انتحاه إمام الحرمين ، حيث تحدث عن الضرورة الأصولية في القسم الثالث ، وجعل منها البيع ، ثم تحدث عن إلحاق الحاجة بها في المرتبة التي تليها ، ووضع بها الإجارة ، وتلاه تلاميذه .

وهذا في رأي هو القول الفصل ، وإن وضعها قاعدة فقهية أحدث ارتباكاً عند كثير من الباحثين ، حيث أباحوا بالحاجة دون استفعال ، ودون النظر في شروط الاستصلاح والاستحسان .

ولم ينتبهوا إلى أن الحاجة لا تؤثر فيما ثبت النهي عنه بأدلة قوية ، بحيث تعتبر في مرتبة قوية من مراتب النهي ، فلا تؤثر في تحليل الخمر والميتة والدم ، بل إنما تؤثر في عموم ضعيف كثرت أفرادها وتناوله التخصيص ، وإنما تؤثر في

مرتبة المنهيات التي لا توصف بأنها في أعلى درجات المنهيات ، فمن المعلوم أن محرّمات المقاصد ليست كمحرّمات الوسائل والذرائع ، وهذه فروق دقيقة توزن بميزان دقيق .

فالأولى لا تبيحها إلاّ الضرورة الخاصة ، بينما تتأثر الأخيرة بالحاجة منزلة منزلة الضرورة ، وتؤثر الحاجة في بعض العمومات وبعض المنهيات الأقل قوة ، بحيث يلاحظ الفقيه أن الشارع لم يشدد فيها ، فليست حرمة الربا كحرمة القمار والميسر والغرر ، فالربا أشد من هذه كما يقول ابن تيمية .

ثم إن الحاجة لا يمكن أن تفني العام ؛ بمعنى : أنه لا يمكن تحت ضغوط الحاجة أن نقر : أن الغرر كله أصبح جائزاً ، أو أن يبيع ما ليس عندك أصبح جائزاً ، بل إن الحاجة تتعامل مع جزئيات فقط من هذه العمومات ؛ لأن العام نص فيما يصدق عليه أقله ، فالغاؤه يصبح إلغاءً للنص .

وإذا كانت العبادات ليست على وزن واحد كما يقول الشاطبي .. فكذلك المعاملات ليست على وزن واحد .

وباختصار : فإن الفرق بين الضرورة وبين الحاجة يتجلى في ثلاث مراتب : مرتبة المشقة ، ومرتبة النهي ، ومرتبة الدليل .

فإن الضرورة في المرتبة القصوى من المشقة أو من الأهمية ، والحاجة في مرتبة متوسطة .

والنهي الذي تختص الضرورة برفعه هو نهى قوي يقع في أعلى درجات النهي ؛ لأن مفسدته قوية ، أو لأنه يتضمن المفسدة ، فهو نهى المقاصد ، بينما تواجه الحاجة نهياً أدنى مرتبة من ذلك ؛ لأنه قد يكون نهى الوسائل .

أما مرتبة الدليل .. فإن الدليل الذي ترفع حكمه الضرورة قد يكون نصاً صريحاً من كتاب أو سنة أو سواهما .

أما الدليل الذي تتطرق إليه الحاجة . . فهو في الغالب عموم ضعيف يخصص ، أو قياس لا يطرد في محل الحاجة ، أو قاعدة يستثنى منها .

من خلال التعامل مع هذه المراتب الثلاث : يتبين فقه الفقهاء وفطنة الأذكياء في التمييز بين الضرورة بمعنيها الفقهي والأصولي ، والحاجة بمعنيها الأصولي والفقهي .

وعلى ضوء هذا يكون إعمال الحاجة في العقود المتجددة يقتضي ألا يكون العقد كله مبنياً على الفساد ، بل يكون الفساد لاحقاً ببعض أوجه العقد كما قالوا في بيع الوفاء .

فالفساد يلحق ببعض أوجهه دون بعض ، وذلك إنما يعتبر في عقد منفرد ، ولا يعتبر في عدة عقود أو معاملات بعضها فاسد وبعضها صحيح ، فلا يمكن تصحيح الفاسد بناء على صحة الصحيح .

وهذا مع الأسف ما خفي على بعض الفضلاء ، فطبقوا حالة الفساد اللاحق بجزء من العقد والذي يمكن جبره إذا كان غرراً يسيراً مثلاً مضافاً إلى أصل جائز ، طبقوا ذلك الحكم على عقود متعددة ؛ بعضها مستقل عن بعض ، وبعضها ممنوع ، وبعضها جائز . . بدعوى العين المنغمرة . وهذا كما هو واضح غير صحيح ، ولا يمكن قبوله من خلال مبدأ الحاجة بحال من الأحوال .

تطبيقات معاصرة :

فيما يلي بعض التطبيقات المعاصرة لمبدأ الحاجة :

التطبيق الأول : فتوى « المجلس الأوروبي » بشأن شراء بيوت السكنى في ديار غير المسلمين :

نبدأ هذه التطبيقات بفتوى أثارت جدلاً في الساحة الفقهية ، وهي فتوى « المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث » المتعلقة بقرار إباحة شراء بيوت السكنى

في ديار غير المسلمين ؛ ترجيحاً لمذهب أبي حنيفة ومن قال بقوله ، انطلاقاً من مبدأ الحاجة .

نظر المجلس في القضية التي عمت بها البلوى في أوروبا وفي بلاد الغرب كلها ، وهي قضية المنازل التي تشتري بقرض ربوي بواسطة البنوك التقليدية . وقد قدمت إلى المجلس عدة أوراق في الموضوع ، ما بين مؤيد ومعارض ، قرئت على المجلس ، ثم ناقشها جميع الأعضاء مناقشة مستفيضة ، انتهى بعدها بأغلبية أعضائه إلى ما يلي :

١- يؤكد المجلس على ما أجمعت عليه الأمة من حرمة الربا ، وأنه من السبع الموبقات ، ومن الكبائر التي تؤذن بحرب من الله ورسوله ، ويؤكد ما قرره المجامع الفقهية الإسلامية من أن فوائد البنوك هي الربا الحرام .

٢- يناشد المجلس أبناء المسلمين في الغرب أن يجتهدوا في إيجاد البدائل الشرعية التي لا شبهة فيها ، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً ، مثل (بيع المرابحة) الذي تستخدمه البنوك الإسلامية ، ومثل تأسيس شركات إسلامية تنشئ مثل هذه البيوت بشروط ميسرة مقدورة لجمهور المسلمين ، وغير ذلك .

٣- كما يدعو التجمعات الإسلامية في أوروبا أن تفاوض البنوك الأوروبية التقليدية لتحويل هذه المعاملة إلى صيغة مقبولة شرعاً ، مثل (بيع التسيط) الذي يزداد فيه الثمن مقابل الزيادة في الأجل ، فإن هذا سيجلب لهم عدداً كبيراً من المسلمين يتعامل معهم على أساس هذه الطريقة ، وهو ما يجري به العمل في بعض الأقطار الأوروبية ، وقد رأينا عدداً من البنوك الغربية الكبرى تفتح فروعاً لها في بلادنا العربية تتعامل وفق الشريعة الإسلامية ، كما في البحرين وغيرها .

ويمكن للمجلس أن يساعد في ذلك بإرسال نداء إلى هذه البنوك لتعديل سلوكها مع المسلمين .

وإذا لم يكن هذا ولا ذلك ميسراً في الوقت الحاضر . فإن المجلس في ضوء الأدلة والقواعد والاعتبارات الشرعية ، لا يرى بأساً من اللجوء إلى هذه الوسيلة ، وهي القرض الربوي لشراء بيت يحتاج إليه المسلم لسكنائه هو وأسرته ، بشرط ألا يكون لديه بيت آخر يغنيه ، وأن يكون هو مسكنه الأساسي ، وألا يكون عنده من فائض المال ما يمكنه من شرائه بغير هذه الوسيلة .

وقد اعتمد المجلس في فتواه على مرتكزين أساسيين :

المرتكز الأول :

قاعدة : (الضرورات تبيح المحظورات) : وهي قاعدة متفق عليها ، مأخوذة من نصوص القرآن في خمسة مواضع ؛ منها قوله تعالى : ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ ، ومنها قوله تعالى في نفس السورة بعد ذكر محرمات الأطعمة : ﴿ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ .

ومما قرره الفقهاء من أن الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة ، خاصة كانت أو عامة .

والحاجة : هي التي إذا لم تتحقق . . يكون المسلم في حرج ، وإن كان يستطيع أن يعيش ، بخلاف الضرورة التي لا يستطيع أن يعيش بدونها ، والله تعالى رفع الحرج عن هذه الأمة بنصوص القرآن ؛ كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ، والمسكن الذي يدفع عن المسلم الحرج : هو المسكن المناسب له في موقعه ، وفي سعته ، وفي مرافقه ، بحيث يكون سكناً حقاً .

وإذا كان المجلس قد اعتمد على قاعدة الضرورة أو الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة . . فإنه لم ينس القاعدة الأخرى الضابطة والمكملة لها ، وهي أن ما أبيع للضرورة يقدر بقدرها ، فلم يجز تملك البيوت للتجارة ونحوها .

والمسكن ولا شك ضرورة للفرد المسلم وللأسرة المسلمة ، وقد امتن الله بذلك على عباده حين قال : ﴿ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا ﴾ ، وجعل النبي صلى الله عليه وسلم المسكن الواسع عنصراً من عناصر السعادة الأربعة أو الثلاثة ، والمسكن المستأجر لا يلبي كل حاجة المسلم ، ولا يشعره بالأمان ، وإن كان يكلف المسلم كثيراً بما يدفعه لغير المسلم ، ويظل سنوات يدفع أجرته ولا يملك منه حجراً واحداً ، ومع هذا يظل المسلم عرضة للطرد من هذا المسكن إذا كثر عياله أو كثر ضيوفه ، كما أنه إذا كبرت سنه أو قلّ دخله أو انقطع . . عرضة لأن يُرمى به في الطريق .

وتملك السكن يكفي المسلم هذا الهمّ ، كما أنه يمكنه أن يختار المسكن قريباً من المسجد والمركز الإسلامي والمدرسة الإسلامية ، ويهيئ فرصة للمجموعة المسلمة أن تتقارب في مساكنها ؛ عسى أن تنشئ لها مجتمعاً إسلامياً صغيراً داخل المجتمع الكبير ، فيتعارف فيه أبناءهم ، وتقوى روابطهم ، ويتعاونون على العيش في ظل مفاهيم الإسلام وقيمه العليا . .

كما أن هذا يمكن المسلم من إعداد بيته وترتيبه بما يلبي حاجته الدينية والاجتماعية ما دام مملوكاً له .

وهناك إلى جانب هذه الحاجة الفردية لكل مسلم الحاجة العامة لجماعة المسلمين الذين يعيشون أقلية خارج دار الإسلام ، وهي تتمثل في تحسين أحوالهم المعيشية ، حتى يرتفع مستواهم ، ويكونوا أهلاً للانتماء إلى خير أمة أخرجت للناس ، ويغدوا صورة مشرقة للإسلام أمام غير المسلمين ، كما تتمثل في أن يتحرروا من الضغوط الاقتصادية عليهم ، ليقوموا بواجب الدعوة ، ويساهموا في بناء المجتمع العام ، وهذا يقتضي ألا يظل المسلم يكد طول عمره من أجل دفع قيمة إيجار بيته ونفقات عيشه ، ولا يجد فرصة لخدمة مجتمعه أو نشر دعوته .

المرتکز الثاني ، وهو مکمل للمرتکز الأول الأساسي :

هو ما ذهب إليه أبو حنیفة ، وصاحبه محمد بن الحسن الشیباني - وهو المفتی به في المذهب الحنفي - وكذلك سفیان الثوري ، وإبراهيم النخعي ، وهو رواية عن أحمد بن حنبل ، ورجحها ابن تیمية - فيما ذكره بعض الحنابلة - من جواز التعامل بالربا - وغيره من العقود الفاسدة - بين المسلمين وغيرهم في غير دار الإسلام .

ويرجح الأخذ بهذا المذهب هنا عدة اعتبارات ، منها :

١- أن المسلم غير مكلف شرعاً أن يقيم أحكام الشرع المدنية والمالية والسياسية ونحوها مما يتعلق بالنظام العام في مجتمع لا يؤمن بالإسلام ؛ لأن هذا ليس في وسعه ، ولا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها ، وتحريم الربا هو من هذه الأحكام التي تتعلق بهوية المجتمع ، وفلسفة الدولة واتجاهها الاجتماعي والاقتصادي .

وإنما يطالب المسلم بإقامة الأحكام التي تخصه فرداً ؛ مثل أحكام العبادات ، وأحكام المطاعم والمشروبات والملبوسات ، وما يتعلق بالزواج والطلاق ، والرجعة والعدة ، والميراث ، وغيرها من الأحوال الشخصية ، بحيث لو ضيق عليه في هذه الأمور ، ولم يستطع بحال إقامة دينه فيها . . لوجب عليه أن يهاجر إلى أرض الله الواسعة ما وجد إلى ذلك سبيلاً .

٢- أن المسلم إذا لم يتعامل بهذه العقود الفاسدة - ومنها عقد الربا - في دار القوم . . سيؤدي ذلك بالمسلم إلى أن يكون التزامه بالإسلام سبباً لضعفه اقتصادياً وخسارته مالياً ، والمفروض أن الإسلام يقوّي المسلم ولا يضعفه ، ويزيده ولا ينقصه ، وينفعه ولا يضرّه ، وقد احتج بعض علماء السلف على جواز توريث المسلم من غير المسلم بحديث أبي داود : أن معاذاً قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « الإسلام يزيد ولا ينقص » ، فورث المسلم ؛ أي : يزيد المسلم ولا ينقصه ، ومثله : « الإسلام يعلو لا يعلو » ، وهو إذا لم يتعامل بهذه العقود التي يتراضونها بينهم . . سيضطر إلى أن يعطي ما يطلب

منه ، ولا يأخذ مقابله ، فهو ينفذ هذه القوانين والعقود فيما يكون عليه من مغارم ولا ينفذها فيما يكون له من مغانم ، فعليه الغرم دائماً ، وليس له الغنم ، وبهذا يظل المسلم أبداً مظلوماً مالياً بسبب التزامه بالإسلام ، والإسلام لا يقصد أبداً إلى أن يظلم المسلم بالتزامه به ، وأن يتركه - في غير دار الإسلام - لغير المسلم يمتصه ويستفيد منه ، في حين يحرم على المسلم أن ينتفع من معاملة غير المسلم في المقابل في ضوء العقود السائدة والمعترف بها عندهم .

وما يُقال من أن مذهب الحنفية إنما يجيز التعامل بالربا في حالة الأخذ لا الإعطاء ؛ لأنه لا فائدة للمسلم في الإعطاء ، وهم لا يجيزون التعامل بالعقود الفاسدة إلا بشرطين : الأول : أن يكون فيها منفعة للمسلم ، والثاني : ألا يكون فيها غدر ولا خيانة لغير المسلم ، وهنا لم تتحقق المنفعة للمسلم . . فالجواب :

أن هذا غير مسلم ، كما يدل عليه قول محمد بن الحسن الشيباني في « السير الكبير » ، وإطلاق المتقدمين من علماء المذهب ، كما أن المسلم وإن كان يعطي الفائدة هنا فهو المستفيد ، إذ به يتملك المنزل في النهاية .

وقد أكد المسلمون الذي يعيشون في هذه الديار بالسماع المباشر منهم وبالمراسلة : أن الأقساط التي يدفعونها للبنك بقدر الأجرة التي يدفعونها للمالك ، بل أحياناً تكون أقل!

ومعنى هذا : أننا إذا حرّمنا التعامل هنا بالفائدة مع البنك . . حرّمنا المسلم من امتلاك مسكن له ولأسرته ، وهو من الحاجات الأصلية للإنسان كما يعبر الفقهاء ، وربما يظل عشرين سنة أو أكثر يدفع إيجاراً شهرياً أو سنوياً ولا يملك شيئاً ، على حين كان يمكنه في خلال عشرين سنة - وربما أقل - أن يملك البيت .

فلو لم يكن هذا التعامل جائزاً على مذهب أبي حنيفة ومن وافقه . . لكان جائزاً عند الجميع ؛ للحاجة التي تنزل أحياناً منزلة الضرورة في إباحة المحظور بها .

ولاسيما أن المسلم هنا إنما يؤكل الربا ولا يأكله ؛ أي : هو يعطي الفائدة ولا يأخذها ، والأصل في التحريم منصب على أكل الربا ، كما نطقت به آيات القرآن ، وإنما حرم الإيكال سداً للذريعة ، كما حرمت الكتابة له والشهادة عليه ، فهو من باب تحريم الوسائل لا تحريم المقاصد .

ومن المعلوم أن أكل الربا المحرّم لا يجوز بحال ، أما إيكاله - بمعنى إعطاء الفائدة - فيجوز للحاجة ، وقد نصّ على ذلك الفقهاء ، وأجازوا الاستقراض بالربا للحاجة إذا سدت في وجهه أبواب الحلال .

ومن القواعد الشهيرة هنا : أن ما حرم لذاته لا يباح إلا للضرورة ، وما حرم لسد الذريعة يباح للحاجة . والله الموفق .

وتعليقنا على هذا القرار :

نقول عنه باختصار : إنه لا يبيح التعامل بإطلاق بالربا في ديار غير المسلمين كما هو مقتضى مذهب أبي حنيفة ، ومن قال بقوله ، لكنه يبيحه في حالة الحاجة الشخصية التي لا تتجاوز محلها ، فهو ترجيح مقيد بالحاجة ، طبقاً لشروط الترجيح بالحاجة التي نقلناها عن مالك .

وإن كنت لا أتفق مع صياغة بعض الفقرات ، وبخاصة فيما يتعلق بالقول أن الحاجة وحدها تكفي في إباحة هذا التعامل .

والحقيقة : أن الحاجة لا تكفي في إباحة الربا ، وإنما تعتمد الفتوى على قول العلماء القائلين بهذا مرجحاً بأصل عام شهد الشرع باعتباره ، وهو الحاجة والتيسير .

التطبيق الثاني : قرار « مجمع الفقه الإسلامي » : ٦٣ (٧ / ١) بشأن شراء أسهم في شركات تتعامل أحياناً بالربا :

فيما يلي بعض البنود التي وردت بقرار « مجمع الفقه الإسلامي » فيما يختص بهذا الموضوع :

إن مجلس « مجمع الفقه الإسلامي » المنعقد في دورة مؤتمره السابع بجدة ،
في المملكة العربية السعودية ، من / ٧ - ١٢ / ذي القعدة (١٤١٢ هـ) ، الموافق
/ ٩ - ١٤ / مايو (١٩٩٢ م) .

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع (الأسواق
المالية) الأسهم ، الاختيارات ، السلع ، بطاقة الائتمان ، وبعد استماعه إلى
المناقشات التي دارت حوله ، قرر ما يلي :

أولاً : الأسهم :

١- الإسهام في الشركات :

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

ب - لا خلاف في حرمة الإسهام في شركات غرضها الأساسي محرّم ؛
كالتعامل بالربا ، أو إنتاج المحرّمات ، أو المتاجرة بها .

ج - الأصل حرمة الإسهام في شركات تتعامل أحياناً بالمحرّمات ؛ كالربا
ونحوه ، بالرغم من أن أنشطتها الأساسية مشروعة .

٢- تحديد مسؤولية الشركات المساهمة المحدودة :

لا مانع شرعاً من إنشاء شركة مساهمة ذات مسؤولية محدودة برأس مالها ؛
لأن ذلك معلوم للمتعاملين مع الشركة ، وبحصول العلم ينتفي الغرر عن التعامل
مع الشركة .

ثانياً : التعامل بالسلع والعملات والمؤشرات في الأسواق المنظمة :

السلع : يتم التعامل بالسلع في الأسواق المنظمة بإحدى أربع طرق هي :

الطريقة الأولى : أن يتضمن العقد حق تسليم المبيع وتسلم الثمن في الحال ،

مع وجود السلع أو إيصالات ممثلة لها في ملك البائع وقبضه .

وهذا العقد جائز شرعاً بشروط البيع المعروفة .

الطريقة الثانية : أن يتضمن العقد حق تسلم المبيع وتسلم الثمن في الحال ، مع إمكانهما بضمان هيئة السوق .

وهذا العقد جائز شرعاً بشروط البيع المعروفة .

الطريقة الثالثة : أن يكون العقد على تسليم سلعة موصوفة في الذمة في موعد أجل ، ودفع الثمن عند التسليم ، وأن يتضمن شرطاً يقتضي أن ينتهي فعلاً بالتسليم والتسلم .

وهذا العقد غير جائز ؛ لتأجيل البدلين .

ويمكن أن يعدل ليستوفي شروط السلم المعروفة ، فإذا استوفى شروط السلم جاز . وكذلك لا يجوز بيع السلعة المشتراة سلماً قبل قبضها .

الطريقة الرابعة : أن يكون العقد على تسليم سلعة موصوفة في الذمة في موعد أجل ، ودفع الثمن عند التسليم دون أن يتضمن العقد شرطاً يقتضي أن ينتهي بالتسليم والتسلم الفعليين ، بل يمكن تصفيته بعقد معاكس ، وهذا هو النوع الأكثر شيوعاً في أسواق السلع .

وهذا العقد غير جائز أصلاً .

وتعليقنا على هذا القرار المتعلق بالأسواق المالية : نرى أن المجمع تارة لم يعتبر الحاجة لما عارضها من الدليل الذي يجعل اعتبارها ملغى ، وتارة اعتبرها ، فعلى سبيل المثال :

١- الفقرة (ج) : الأصل حرمة الإسهام في شركات تتعامل أحياناً بالمحرّمات ؛ كالربا ونحوه ، بالرغم من أن أنشطتها الأساسية مشروعة .

تعليق

قلتُ : وبهذا يرى المجمع أن الربا لا تبيحه الحاجة ، ولا عبءة بقلته بالنسبة لأعمال الشركة وأنشطتها باعتبار ذلك وصفاً طردياً ، والمجمع في ذلك كان مصيباً كل الإصافة ؛ لأن الربا كما أسلفنا في مرتبة من النهي لا تبيحها إلا الضرورة .

وكان بودي أن تُحذف كلمة (الأصل) التي أصبح البعض يتذرع بها لإبافة الاشتراك في هذه الشركات بدعوى التطهير ، وقد بيّنا خطأ ذلك في بحث آخر .

٢- قرر المجمع أن لا مانع شرعاً من إنشاء شركة مساهمة ذات مسؤولية محددة برأس مالها .

تعليق

قلتُ : والمجمع تجاوز عن مشكلة الديون التي على الشركة ، فإن أصحابها وإن كانوا يعلمون أنها مرتبطة برأس مال الشركة . . فإنهم مع ذلك إنما تعاقدوا مع أرباب الشركة ، وهذا القرار فرع عن الاعتراف بالشخصية المعنوية ، والأصل في الشريعة اعتبار الذمة الشخصية ، والمجمع قرر ذلك للحاجة .

٣- في الفقرة الأخيرة من الطريقة الثالثة قرر المجمع أنه : لا يجوز بيع السلعة المشتراة سلماً قبل قبضها ، ولم يعتبر الحاجة ، مع أن مذهب مالك والأوزاعي جواز ذلك ما لم تكن السلعة طعاماً .

تعليق

قلتُ : هذه القرارات تدل على تعامل حذر مع مبدأ الحاجة ، ولعل بحثنا هذا يسهم في إيضاح معايير التعامل مع الحاجة .

بالإضافة إلى ما تقدم : فقد منع المجمع عقود التوريد في قرارات سابقة ،

وأكد هذا المنع في دورته الأخيرة بالرياض بتاريخ / ٢٥ / جمادى الثانية (١٤٢١ هـ) ، ما عدا ما يتعلق منها بالاستصناع ؛ بناءً على تأجيل العوضين .

والذي يظهر لي : أن عقود التوريد من المجالات التي تدخل فيها الحاجة لعدم وجود نص فيها ، وقد أجاز مالك تأجيل العوضين في السلم بشرط لثلاثة ، وإلى غاية أجل المسلم بلا شرط النقد ، وأجازه في الاستجرار في الشراء من دائم العمل كالخباز .

وأجازه في أكرياء الحج ، وهو كراء مضمون تأجل فيه العوضان بحاجة الناس إلى ذلك ، وقد نقلنا كلام ابن سراج عن المواق ، وفيه أن مالكا : (أجاز تأخير النقد في الكراء المضمون)^(١) .

قال خليل : (أو في مضمونه لم يشرع فيها إلا كراء حج . . فاليسير) .

وكان مالك يرى أن لا بد أن ينتقد ثلثي الكراء في المضمونة إلى أجل ، ثم رجع وقال : قد اقتطع الأكرياء أموال الناس ، فلا بأس أن يؤخروهم بالنقد ، ويعربونهم الدينار وشبهه^(٢) .

قلت : قوله : (ويعربونهم) أي : يعطونهم عربوناً .

كما أجاز الاستصناع للحاجة ، وقد أقر المجمع جوازه ، مع أن جواز تأجيل العوضين مذهب ابن المسيب رضي الله عنه .

وأنا أرى إعمال الحاجة في مثل هذه العقود ، مما لم يرد فيه نص ، إذا ثبتت الحاجة المعتبرة التي يؤدي عدم ارتكابها إلى مشقة وحرَج يلحق العامة - بغض النظر عن تحقق ذلك - في آحاد صورها ، وقد شرحنا رأينا في تأجيل البدلين في بحثنا في البورصات المقدم إلى « المجلس الأوربي للإفتاء » .

(١) التاج والإكليل (٣٩٠ / ٥) .

(٢) التاج والإكليل (٣٩٣ / ٥) .

النتائج :

في هذا الفصل عرفنا الضرورة لغة : بأنها الضيق والشدة والحاجة ، وأنها اصطلاحاً : أمر إذا لم يرتكبه المضطر . . هلك أو قارب الهلاك ، في معناها الأخص ، وأنها تطلق على الحاجة ، وأنها أصولياً : الكلبي الذي ينتظم المحافظة على ضرورات الحياة الخمس من جهة الوجود ومن جهة العدم .

وبيّنا أصل مشروعية الضرورة .

وعرّفنا الحاجة لغة : بأنها الافتقار إلى الشيء ، وذلك هو المأربة ، والمأربة هي الحاجة .

وعرّفناها اصطلاحاً : بأنها ما نزل عن الضرورة ، بحيث يؤدي فقده إلى مشقة وقلق ، وحصوله إلى سعة وتبسط .

ثم إن الحاجة : منها ما هو حاجة عامة بشرية ، وهذه تحدث حكماً مستمراً ، وهي من باب الكلبي الذي لا يجب تحقيقه في آحاد صورة ، فتكون أساساً للاستحسان والاستصلاح .

وحاجة خاصة فقهية : تعتبر توسيعاً للضرورة ، تعطى حكمها ، وتقدر بقدرها ، وأنها رخصة بالمعنى الأخص ، وذكرنا أمثلة لذلك ، وناقشنا وضع قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة في القواعد الفقهية ، وأخرجنا أصلها الأصولي مسلسلاً من الجويني إلى تلاميذه .

كما أوضحنا أن قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة ليست على إطلاقها ، وأن الحاجي لا يمكن أن يكون نداءً للضرورة الفقهية ، وأن الأمثلة التي ذكرناها منها - وهو أغلبها - منصوطة في الشرع ، فما معنى كون الحاجة تنزل منزلة الضرورة فيه إلا أنه استثناء من أصل يفيد التحريم ، كما الضرورة استثناء من نصوص تقضي بالتحريم .

وما عدا هذه المقارنة الجزئية . . فلا يبدو تنزيلها منزلة الضرورة مطرداً حتى

يكون قاعدة فقهية ، قد بينا أنه لا تبيح ما كان النهي فيه قوياً ؛ كمحرمات المقاصد ، فلم تنزل منزلة الضرورة فيها .

وأشرنا إلى تفاوت درجة النهي في المنهيات ، وبيننا أنها لا تواجه نصاً بالرفع ، ولا ترفع عاماً في كل مدلوله ، بل ترفع جزئية من جزئياته ، وهي في الغالب جزئية تنتمي إلى العام بضعف ، وتلك نكتة لم يطلع عليها الباحثون ، وقد أيدناها بالاستقراء .

كما أبدينا أوجهاً أخرى تدخل فيها الحاجة حيث لا يكون الخلل في العقد مقصوداً ، أو حيث يكون الغرض من العقد معروفاً ، أو فيه شائبة المعروف والارتفاق ، أو يكون الخلل تابعاً وليس متبوعاً ، أو تتوخى الحاجة مواقع الخلاف ؛ لتكون مرجحاً لقول مرجوح عرف قائله وثبت عزوه .

وأجملنا الفروق الجوهرية في المراتب الثلاث : مرتبة المشقة ، ومرتبة النهي ، ومرتبة الدليل .

وهكذا اتضحت الخطوط الدقيقة للفرق بين الضرورة والحاجة التي فصلناها في القائمة الملحقة .

وذكرنا بعض التطبيقات من قرارات « مجمع الفقه الإسلامي » بجدة ، تراوحت بين الإقدام والإحجام ، طبقاً لتقدير النهي والحاجة ، والتفاتاً في الغالب إلى وجود نقل يستأنس به ، أو أصل يعتمد عليه ، بعد أن ذكرنا قراراً واحداً لـ « المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث » ، وعلقنا على هذه القرارات تعليقاً موجزاً ، دون مناقشة قد تطول وتخرجنا عن سياق المطلوب في هذا البحث ، وأبدينا وجهة نظرنا الخاصة التي توافق قرارات المجمعين ، أو تخالف وتباين القرارات ، وبخاصة في مسألة تأجيل البدلين .

كل ذلك باختصار تارة بالعبارة الصريحة ، أو بالإشارة السريعة التي يفهمها أهل الاختصاص .

الفروق :

والفرق بينهما سواء من حيث التعريف ، ومن حيث المستند ، ومدى التأثير ، ومجالات الأعمال في القضايا الفقهية ، فيمكن أن نجمل ذلك في ثلاثة عشر فرقاً مستنبطة من استقراء شتى النصوص ، موجّهة بالخصوص للفقهاء وأعضاء المجامع الفقهية :

فمن حيث التعريف :

١- الضرورة : شدة وضيق ومشقة تبيح المحرّم ؛ كالميتة والدم ولحم الخنزير ومال الغير ، والحاجة : افتقار ونقص ، فهي أعم من الضرورة .

٢- الضرورة : أدلتها نصوص واضحة ، والحاجة : أدلتها عمومات .

٣- الضرورة الفقهية : لا تحتاج إلى نص في كل حالة تنزل فيها ، بل إن الإذن بها عام ، سوى ما استثنى لأدلة أخرى وقرائن .

والحاجة الفقهية : تفتقر إلى نص لإثبات اعتبارها ، وأكثر الأمثلة المذكورة كالإجارة والقراض والمساقاة . . منصوصة .

٤- الضرورة الفقهية : ترفع النص وغيره ، والحاجة الأصولية : مجالها هو تخصيص العموم عند من يراها ، وبخاصة ما كان تناوله بالعموم ضعيفاً ، وقد تخالف قياساً ، وتستثني من قاعدة .

٥- الضرورة الفقهية : أثرها مؤقت محدود بها ، والحاجة العامة : أثرها مستمر .

٦- الضرورة : شخصية لا ينتفع بها غير المضطر ، والحاجة : لا يشترط فيها تحقق الاحتياج في آحاد أفرادها .

٧- الضرورة : رخصة بالمعنى الأخص ، والحاجة العامة : ليست رخصة بالمعنى الأخص .

٨- الضرورة : ترفع نهياً في مرتبة عليا من سلم المنهيات كما ترفع غيره ،
والحاجة : لا ترفع نهياً في مرتبة عليا من مراتب النهي ، بل تتوخى محرّمات
الوسائل دون محرّمات المقاصد .

٩- الضرورة : تبيح العقود التي يكون الخلل فيها أصلياً أو تابعاً ، والحاجة :
تبيح العقد الذي يكون فيه الخلل تابعاً ومضافاً .

١٠- الضرورة : تبيح الكثير واليسير ، والحاجة : تبيح اليسير لا الكثير .

١١- الضرورة : تبيح الخلل المقصود وغيره ، والحاجة : تبيح غالباً الخلل
غير المقصود في العقد .

١٢- الضرورة : لا تختص بعقد دون آخر ، والحاجة : تبيح الممنوع أحياناً
في سياق إرفاق ومعروف ، دون قصد المكايسة .

١٣- الضرورة : لا تقتصر إلى خلاف ، والحاجة : ترجح الضعيف في محل
الاختلاف بشروط .

وأخيراً : لعلنا بهذه الفروق الثلاثة عشر التي تسجل لأول مرة بهذه
الطريقة . . أسهمنا في تجلية هذه المسألة ، أو على الأقل : بينا الوجهة
الصحيحة التي يجب على الباحثين أن يُبمموها ، والمسالك التي ينبغي للدارسين
أن يسلكوها ، وناقشنا مناقشة غير مسبوقة : قاعدة (تنزيل الحاجة منزلة الضرورة
في القواعد الفقهية) مع أننا لا ندعي الاستيعاب .

وبالنسبة لفقهاء الأقليات : فإن هذه القاعدة بالإضافة إلى الأمثلة المذكورة في
أثناء البحث . . لها علاقة حميمة بكثير من مسائل فقه الأقليات ، وتمثل أساس
الترجيح في القضايا الخلافية ؛ كالجمع بين الصلاتين لحاجة المغترب العامل ؛
بناء على ما ذهب إليه طائفة من الفقهاء ؛ منهم أشهب من المالكية ، وابن المنذر
من الشافعية ، وابن سيرين ، وابن شبرمة . . إلى جواز الجمع لحاجة ما لم يتخذ
ذلك عادة .

قال ابن المنذر : يجوز الجمع في الحضر من غير خوف ولا مطر ولا مرض .
وهو قول جماعة من أهل الحديث ؛ لظاهر حديث ابن عباس رضي الله
عنهما : (إن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر ، والمغرب
والعشاء بالمدينة . . من غير خوف ولا مطر) ، فقيل لابن عباس : لم فعل
ذلك ؟ قال : أراد ألا يخرج أمته .

ولما روي من الآثار ، عن بعض الصحابة والتابعين رضي الله عنهم : من أنهم
كانوا يجمعون لغير الأعدار المذكورة .

وبقاء المرأة التي أسلمت تحت زوجها غير المسلم ، والزواج المدني أمام
سلطة غير مسلمة ، إلى آخر القائمة الطويلة لقضايا المسلمين في ديار غير
المسلمين .

رابعاً : قاعدة العرف :

هو ما يتعارف عليه الناس ، كالمعروف والعارفة ، وحجية العرف مستفادة
من الكتاب والسنة ؛ قال تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ مَتَّعٌ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ ﴿ وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى
أَلْوَسَعِ قَدَرِهِمْ وَعَلَى الْاَمْقَرِّ قَدَرُهُ ﴾ وقال تعالى : ﴿ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ اَهْلِيكُمْ ﴾ .

وفي الحديث : « خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف »^(١) .

ومما يستدل به لحجية العرف السنة التقريرية ؛ كتقرير النبي صلى الله عليه
وسلم للناس على صنائعهم وتجاراتهم ، وقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة
وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين^(٢) .

(١) البخاري (٤٩٤٥) .

(٢) البخاري (٢٠٨٦) ، مسلم (٣٠١٠) .

وقد أقرَّ صلى الله عليه وسلم القسامة على ما كانت عليه في الجاهلية^(١) .

قال القرافي : وأما العرف .. فمشارك بين المذاهب ، ومن استقرأها ..
وجدتهم يصرّحون بذلك فيها^(٢) .

ولهذا اعتبرته المذاهب الفقهية ، فقد ورد عن الحنفية رحمهم الله تعالى حمل بعضهم قوله عليه الصلاة والسلام : « الطعام بالطعام » .. على البر ؛ لأنه كان طعامهم^(٣) .

وعن مالك : أنه خصص قوله تعالى : ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ ﴾ بالعرف قائلاً : إن المرأة الشريفة لا ترضع ؛ بناءً على العرف ، وهو يوجب الرضاع على غيرها^(٤) .

أما الشافعي : فالذي رآه أن عرف المخاطبين لا يوجب تخصيص لفظ الشارع^(٥) .

ولكن الشافعي قد يأخذ بالعرف في ترتيب الأحكام على كلام الناس .

قال الرافعي : الشافعي يتبع مقتضى اللغة تارة ؛ وذلك عند ظهورها وشمولها ، وهو الأصل ، وتارة يتبع العرف إذا استمر واطرد .

وقال ابن عبد السلام : قاعدة الأيمان : البناء على العرف إذا لم يضطرب ، فإن اضطرب .. فالرجوع إلى اللغة^(٦) .

أما الإمام أحمد : فإنه يقول في الجائحة : إني لا أقول في عشر ثمرات ، ولا عشرين ثمرة ، ولا أدري ما الثلث ، ولكن إذا كانت جائحة تعرف الثلث أو

(١) البخاري (٣٨٤٢) ، مسلم (٣١٦١) .

(٢) شرح تنقيح الفصول (ص ٤٨٨) ، ويُراجع كتاب « العرف » للدكتور عادل قوته (١٢٩/١) .

(٣) إمام الحرمين في « البرهان » (٤٤٦/١) .

(٤) القرطبي في « الجامع لأحكام القرآن » (١٦١/٣) .

(٥) إمام الحرمين في « البرهان » (٤٤٦/١) .

(٦) السيوطي في « الأشباه والنظائر » (ص ٦٧) .

الربع أو الخمس . . . توضع . وقال ابن قدامة : إنه ظاهر المذهب^(١) .

فما نُقل يدل على أن العرف قد يكون أساساً لاستنباط الحكم ، فيخصص العام في دليل الاستحسان ، إلا أن العرف قد يكون أساساً لتغير الفتوى ؛ لهذا . . . فإن العلماء فيما يتعلق بالعرف لم يفرقوا بين مجتهد ولا مقلد .

قال في «مراقي السعود» في تعريف الاستحسان :

أَوْ هُوَ تَخْصِيصٌ بِعُرْفٍ مَا يَعْصَمُ وَرَعْيَ الْأَسْتِصْلَاحِ بَعْضُهُمْ يَوْمٌ

ومن الواضح أنهم يرون أن المقلد يتصرف طبقاً للعرف ، فيمكن أن يراجع مذهب إمامه على ضوئه ، بل إنه يخالف ظاهر النص بسبب اختلاف العرف الذي كان قائماً عليه ، على خلاف في هذه المسألة ؛ لأنه من باب تحقيق المناط ، وبهذا الصدد نذكر اختلافهم في تغير العرف بالنسبة لضمان ما أتلفته الماشية ؛ كما في حديث ناقة البراء ، فإن على أهل الحوائط حفظ حوائطهم بالنهار ، وعلى أهل الماشية حفظ ماشيتهم بالليل ، وفي حال تغير العرف : بأن كان أهل الحوائط يحفظونها ليلاً ، وأهل الماشية يحفظونها نهاراً :

قال السيوطي : كما لو جرت عادة قوم بحفظ زرعهم ليلاً ومواشيهم نهاراً . . .

فهل ينزل ذلك منزلة العرف العام في العكس ؟ وجهان ، والأصح : نعم^(٢) .

كذلك نجد أن أبا يوسف يرى جواز معيار العد فيما معياره الوزن عند تغير

العادة ، مع ورود النص .

قال في «الدر المختار» : وما نصّ الشارع على كونه كيلياً ؛ كِبْرٌ وشعير

وتمر وملح ، أو وزنياً ؛ كذهب وفضة . . . فهو كذلك لا يتغير أبداً . . . إلى

قوله : لأن النص أقوى من العرف ، فلا يترك الأقوى بالأدنى ، وما لم ينص

(١) ابن قدامة في «المغني» (٦/١٧٩) .

(٢) السيوطي في «الأشباه والنظائر» (ص ٦٧) .

عليه.. حمل على العرف ، وعن الثاني : اعتبار العرف مطلقاً ، ورجحه الكمال .

قوله : (ورجحه الكمال) حيث قال عقب ما ذكرناه : ولا يخفى أن هذا لا يلزم أبا يوسف ؛ لأن قصاره أنه كنصه على ذلك ، وهو يقول : يصار إلى العرف الطارئ بعد النص ؛ بناءً على أن تغير العادة يستلزم تغير النص ، حتى لو كان عليه الصلاة والسلام حياً.. نصّ عليه .

وأطال ابن عابدين حيث أوضح : أن النص معلول بالعرف ، فيكون هو المعبر في أي زمان كان^(١) .

وقال أيضاً في رسالته « نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف » : (فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله ، وألاً يضيق حقوقاً كثيرة ، ويكون ضرره أكثر من نفعه .

ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما بظاهر الرواية ويتركا العرف ، والله أعلم^(٢) .

وله أيضاً : (ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد : إنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس ، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان ؛ لتغير عرف أهله ، أو لحدوث ضرورة ، أو فساد أهل الزمان ، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً.. للزم منه المشقة والضرر بالناس ، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد ؛ لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام ، ولهذا ترى مشايخ المذاهب خالفوا ما نصّ عليه المجتهد في مواضع

(١) ابن عابدين في « رد المحتار » (١١٢/٤) .

(٢) ابن عابدين في « مجموع الرسائل » (١٢٩/٢ ، ١٣١) .

كثيرة بناها على ما كان في زمنه ؛ لعلمهم بأنه لو كان في زمانهم . . لقال بما قالوا به ، أخذاً من قواعد مذهبه (١) .

وقد عبّر العلماء عن ذلك تعبيراً قوياً ؛ فقال ابن القيم في تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة ، والأحوال والنيات والعوائد : (هذا فصل عظيم النفع جداً ، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة ، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يُعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به ؛ فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد ، وهي عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ، وحكمة كلها ، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور ، وعن الرحمة إلى ضدها ، وعن المصلحة إلى المفسدة ، وعن الحكمة إلى العبث . . فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل ، فالشريعة عدل الله بين عباده ، ورحمته بين خلقه ، وظله في أرضه ، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم) (٢) .

ومن تغيّر الفتوى بتغيّر الزمان : قول الحنفية : الأصل في المرأة إذا قبضت معجل صداقها أن تلزم بمتابعة زوجها حيث شاء ، ولكن المتأخرين من أهل المذهب لاحظوا فساد الأخلاق وغلبة الجور على النساء ، فأفتوا بأن المرأة لا تجبر على السفر مع زوجها إلى مكان إذا لم يكن وطناً لها ؛ وذلك لفساد الزمان والأخلاق ، وعلى هذا استقرت الفتوى والقضاء في المذهب (٣) .

وأجاز متأخرو الحنفية أخذ الأجرة على تعليم القرآن والعلوم الشرعية .

وفي مذهب مالك : أجاز المتأخرون بيع العقار الموقوف بشروط ، وأصل المذهب منع ذلك .

(١) ابن عابدين في « مجموع الرسائل » (١٢٥ / ٢) .

(٢) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (١١ / ٣) .

(٣) الزرقا في « المدخل » (ص ٩٢٨) .

وهذه الشروط هي : أن يكون العقار خراباً ، وليس في غلته ما يصلحه ، ولا يوجد من يقوم بإصلاحه تطوعاً .

وأجاز أهل الأندلس صرف غلات الأحباس في غير المصرف الموقوف عليه .

وحلّف المتأخرون من علماء فاس الشهود على شهادتهم ؛ لفساد الزمان ، فقال الفاسي في « عملياته » :

وَحَلَّفَ أَبْنُ سُوْدَةَ الْشُّهُودَا مِنْ أَلْفَيْفٍ لِفُجُورِ زَيْدَا

وفي المذهب الشافعي : اعتبر المتأخرون من علماء المذهب المقصد العرفي في الأيمان والمعاملات ، دون مقتضى اللغة الذي كان المعتمد في أصل المذهب .

قال القرافي في « الأحكام » : (إن إجراء الأحكام التي مدرکہا العوائد مع تغير تلك العوائد . . . خلاف الإجماع وجهالة في الدين ، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد . . . يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة ، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد ، بل هذه قاعدة اجتهاد فيها العلماء وأجمعوا عليها ، فنحن نتبعهم فيها من غير استثناء اجتهاد)^(١) .

وقال أيضاً في الفرق الثامن والعشرين بين قاعدة : (العرف القولي يقضى به على الألفاظ ويخصصها) ، وبين قاعدة : (العرف الفعلي لا يقضى به على الألفاظ ولا يخصصها) : وعلى هذا القانون تُراعى الفتاوى على طول الأيام ، فمهما تجدد في العرف . . اعتبره ، ومهما سقط . . أسقطه ، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمره ، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك

(١) القرافي في « الأحكام » (ص ٢١٨) .

يستفتيك . . لا تجره على عرف بلدك ، وأسأله عن عرف بلده ، وأجره عليه وأفته به ، دون بلدك والمقرر في كتبك ، فهذا هو الحق الواضح .

والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين ، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين ، وعلى هذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق والعتاق وصيغ الصرائح والكنائيات ؛ فقد يصير الصريح كناية يفتقر إلى النية ، وقد يصير الكناية صريحاً مستغنية عن النية^(١) .

وقد أطال علماء الحنفية النفس في مسألة العرف ، ومن أنفس ما قالوه ما أورده ابن عابدين حيث يقول : (ثم اعلم : أن كثيراً من الأحكام التي نص عليها المجتهد صاحب المذهب بناء على ما كان في عرفه وزمانه . . قد تغيرت بتغير الأزمان ؛ بسبب فساد أهل الزمان ، أو عموم الضرورة ، كما قدمناه من إفتاء المتأخرين بجواز الاستتجار على تعليم القرآن ، وعدم الاكتفاء بظاهر العدالة ، مع أن ذلك مخالف لما نص عليه أبو حنيفة .

ومن ذلك : تحقق الإكراه من غير السلطان ، مع مخالفته لقول الإمام ؛ بناء على ما كان في عصره من أن غير السلطان لا يمكنه الإكراه ، ثم كثر الفساد ، فصار يتحقق الإكراه من غيره ، فقال محمد باعتباره ، وأفتى به المتأخرون .

ومن ذلك : تضمين الساعي مع مخالفته لقاعدة المذهب من أن الضمان على المباشر دون المتسبب ، ولكن أفتوا بضمانه زجراً بسبب كثرة السعاة المفسدين ، بل أفتوا بقتله زمن الفتنة .

ومنه : تضمين الأجير المشترك ، وقولهم : إن الوصي ليس له المضاربة بمال اليتيم في زماننا ، وإفتاؤهم بتضمين الغاصب عقار اليتيم والوقف ، وبعدهم إجارته أكثر من سنة في الدور ، وأكثر من ثلاث سنين في الأراضي ، مع مخالفته لأصل المذهب من عدم الضمان وعدم التقدير بمدة .

(١) القرافي في « الفروق » (١٧٦/١ - ١٧٧) .

ومنعمهم القاضي أن يقضي بعلمه ، وإفتاؤهم بمنع الزوج من السفر بزوجه
وإن أوفاهما المعجل ؛ لفساد الزمان .

وعدم سماع قوله : إنه استثنى بعد الحلف بطلاقها إلا بيينة ، مع أنه خلاف
ظاهر الرواية ، وعللوه بفساد الزمان .

وعدم تصديقها بعد الدخول بها بأنها لم تقبض ما اشترط لها تعجيله من
المهر ، مع أنها منكرة للقبض ، وقاعدة المذهب : أن القول للمنكر ، لكنها في
العادة لا تسلم نفسها قبل قبضه .

وكذا قالوا في قوله : كل حل عليّ حرام .. يقع به الطلاق للعرف .

قال مشايخ بلخ : وقول محمد : لا يقع إلا بالنية .. أجاب به على عرف
ديارهم ، أما في عرف بلادنا .. فيريدون به تحريم المنكوحه ، فيحمل عليه ،
نقله العلامة قاسم ، ونقل عن « مختارات النوازل » : أن عليه الفتوى ؛ لغلبة
الاستعمال بالعرف .

ثم قال : قلت : ومن الألفاظ المستعملة في هذا في مصرنا : الطلاق
يلزمني ، والحرام يلزمني ، وعلي الطلاق ، وعلي الحرام . اهـ

وكذا مسألة دعوى الأب عدم تملكه البنت الجهاز ، فقد بنوها على العرف ،
مع أن القاعدة : أن القول للمملك في التملك وعدمه ، وكذا جعل القول للمرأة
في مؤخر صداقها ، مع أن القول للمنكر .

وكذا قولهم : المختار في زماننا قولهما في المزارعة والمعاملة والوقف ؛
لمكان الضرورة والبلوى .

وقول محمد بسقوط الشفعة إذا أخر طلب التملك شهراً ؛ دفعاً للضرر عن
المشتري .

ورواية الحسن بأن الحرة العاقلة البالغة لو زوجت نفسها من غير كفاء ..
لا يصح . وإفتاؤهم بالعفو عن طين الشارع للضرورة ، وبيع الوفاء ،

والاستصناع ، والشرب من السقاء بلا بيان مقدار ما يشرب ، ودخول الحمام بلا بيان مدة المكث ومقدار ما يصب من الماء ، واستقراض العجين والخبز بلا وزن ، وغير ذلك مما بني على العرف ، وقد ذكر من ذلك في الأشباه مسائل كثيرة .

فهذه كلها قد تغيرت أحكامها لتغير الزمان ؛ إما لضرورة ، وإما للعرف ، وإما لقرائن الأحوال ، وكل ذلك غير خارج عن المذهب ؛ لأن صاحب المذهب لو كان في هذا الزمان . . لقال بها ، ولو حدث هذا التغير في زمانه . . لم ينص على خلافها .

وهذا الذي جرأ المجتهدين في المذهب وأهل النظر الصحيح من المتأخرين على مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب في كتب ظاهر الرواية ؛ بناء على ما كان في زمنه ، كما مر تصريحهم به في مسألة : كل حل علي حرام . . من أن محمداً بنى ما قاله على عرف زمانه ، وكذا ما قدمناه في الاستتجار على التعليم .

فإن قلت : العرف يتغير مرة بعد مرة ، فلو حدث عرف آخر . . لم يقع في الزمان السابق ، فهل يسوغ للمفتي مخالفة المنصوص واتباع العرف الحادث ؟

قلت : نعم ؛ فإن المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في المسائل المارة . . لم يخالفوه إلا لحدوث عرف بعد زمن الإمام ، فللمفتي اتباع عرفه الحادث في الألفاظ العرفية ، وكذا في الأحكام التي بناها المجتهد على ما كان في عرف زمانه ، وتغيير عرفه إلى عرف آخر اقتداءً بهم ، لكن بعد أن يكون المفتي ممن له رأي ونظر صحيح ومعرفة بقواعد الشرع ؛ حتى يميز بين العرف الذي يجوز بناء الأحكام عليه وبين غيره ، فإن المتقدمين شرطوا في المفتي الاجتهاد ، وهذا مفقود في زماننا ، فلا أقل من أن يشترط فيه معرفة المسائل بشروطها وقيودها التي كثيراً ما يسقطونها ، ولا يصرحون بها اعتماداً على فهم المتفقه ، وكذا لا بد له من معرفة عرف زمانه وأحوال أهله ، والتخرج في ذلك على أستاذ ماهر ، ولذا

قال في آخر « منية المفتي » : لو أن الرجل حفظ جميع كتب أصحابنا . . لا بد أن يتلمذ للفتوى حتى يهتدي إليه ؛ لأن كثيراً من المسائل يجاب عنه على عادات أهل الزمان فيما لا يخالف الشريعة . اهـ

وفي « القنية » : ليس للمفتي ولا للقاضي أن يحكما على ظاهر المذهب ويتركا العرف . اهـ

ونقله منها في « خزنة الروايات » ، وهذا صريح فيما قلنا : من أن المفتي لا يفتي بخلاف عرف أهل زمانه .

ويقرب منه ما نقله في « الأشباه » عن « البزازية » : من أن المفتي يفتي بما يقع عنده من المصلحة ، وكتبت في « رد المختار » في باب القسامة : فيما لو ادعى الولي على رجل من غير أهل المحلة ، وشهد اثنان منهم عليه . . لم تقبل عنده ، وقالوا : تقبل . . إلخ .

نقل السيد الحموي عن العلامة المقدسي أنه قال : توقفت عن الفتوى بقول الإمام ، ومنعت من إشاعته ؛ لما يترتب عليه من الضرر العام ، فإن من عرفه من المتمردين . . يتجاسر على قتل النفس في المحلات الخالية من غير أهلها ؛ معتمداً على عدم قبول شهادتهم عليه ، حتى قلت : ينبغي الفتوى على قولهما ، لا سيما والأحكام تختلف باختلاف الأيام . اهـ

وقال في « فتح القدير » في باب ما يوجب القضاء والكفارة من (كتاب الصوم) عند قول « الهداية » : ولو أكل لحماً بين أسنانه . . لم يفطر ، وإن كان كثيراً . . يفطر : (وقال زفر : يفطر في الوجهين) انتهى ما نصّه .

والتحقيق : أن المفتي في الوقائع لا بد له من ضرب اجتهاد ومعرفة بأحوال الناس ، وقد عرف أن الكفارة تفتقر إلى كمال الجنابة ، فينظر إلى صاحب الواقعة : إن كان ممن يعاف طبعه ذلك . . أخذ بقول أبي يوسف ، وإن كان ممن لا أثر لذلك عنه . . أخذ بقول زفر . اهـ

وفي تصحيح العلامة قاسم : فإن قلت : قد يحكون أقوالاً من غير ترجيح ، وقد يختلفون في التصحيح . . قلت : يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف وأحوال الناس ، وما هو الأرفق بالناس ، وما ظهر عليه التعامل ، وما قوي وجهه ، ولا يخلو الوجود من تمييز هذا حقيقة لا ظناً بنفسه ، ويرجع من لم يميز إلى من يميز لبراءة ذمته .

فهذا كله صريح فيما قلنا من العمل بالعرف ما لم يخالف الشريعة ؛ كالمكس والربا ونحو ذلك ، فلا بد للمفتي والقاضي - بل والمجتهد - من معرفة أحوال الناس .

وقد قالوا : ومن جهل بأهل زمانه . . فهو جاهل ، وقدما أنهم قالوا : يفتى بقول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء ؛ لكونه جرب الوقائع ، وعرف أحوال الناس .

وفي « البحر » عن مناقب الإمام محمد للكردي : كان محمد يذهب إلى الصباغين ، ويسأل عن معاملتهم وما يديرونها فيما بينهم .

وقالوا : إذا زرع صاحب الأرض أرضه ما هو أدنى ، مع قدرته على الأعلى . . وجب عليه خراج الأعلى ، قالوا : وهذا يعلم ولا يفتى به ؛ كيلا يتجرأ الظلمة على أخذ أموال الناس .

قال في « العناية » : ورُدَّ بأنه كيف يجوز الكتمان ، ولو أخذوا . . كان في موضعه ؛ لكونه واجباً ؟

وأجيب : بأننا لو أفتينا بذلك لادّعى كل ظالم في أرض ليس شأنها ذلك أنها قبل هذا كانت تزرع الزعفران مثلاً ، فيأخذ خراج ذلك ، وهو ظلم وعدوان .

وكذا قال في « فتح القدير » : قالوا : لا يفتى بهذا لما فيه من تسلط الظلمة على أموال المسلمين ، إذ يدعي كل ظالم أن الأرض تصلح لزراعة الزعفران ونحوه ، وعلاجه صعب . اهـ

فقد ظهر لك أن حكم المفتي أو القاضي على ظاهر المعقول ، مع ترك العرف والقرائن الواضحة ، والجهل بأحوال الناس . . يلزم منه تضييع حقوق كثيرة ، وظلم خلق كثير .

ثم اعلم : أن العرف قسمان : عام وخاص ؛ فالعام يثبت به الحكم العام ، ويصلح مخصصاً للقياس والأثر ، بخلاف الخاص ؛ فإنه يثبت به الحكم الخاص ما لم يخالف القياس أو الأثر ، فإنه لا يصلح مخصصاً .

قال : في « الذخيرة البرهانية » في الفصل الثامن من الإجازات ، فيما لو دفع إلى حائك غزلاً على أن ينسجه بالثلث ، قال : (ومشايع بلخ - كنصير بن يحيى ، ومحمد بن سلمة ، وغيرهما - كانوا يجيزون هذه الإجارة في الثياب ؛ لتعامل أهل بلدهم ، والتعامل حجة يترك به القياس ، ويخص به الأثر ، وتجويز هذه الإجارة في الثياب للتعامل بمعنى تخصيص النص الذي ورد في قفيز الطحان ؛ لأن النص ورد في قفيز الطحان لا في الحائك ، إلا أن الحائك نظيره ، فيكون وارداً فيه دلالة ، فمضى تركنا العمل بدلالة هذا النص في الحائك ، وعملنا بالنص في قفيز الطحان . . كان تخصيصاً لا تركاً أصلاً ، وتخصيص النص بالتعامل جائز ؛ ألا ترى أنا جوزنا الاستصناع للتعامل ، والاستصناع بيع ما ليس عنده ، وأنه منهي عنه ، وتجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص منا للنص الذي ورد في النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان ، لا ترك للنص أصلاً ؛ لأننا عملنا بالنص في غير الاستصناع ؟

قالوا : وهذا بخلاف ما لو تعامل أهل بلدة قفيز الطحان ؛ فإنه لا يجوز ، ولا تكون معاملتهم معتبرة ؛ لأننا لو اعتبرنا معاملتهم . . كان تركاً للنص أصلاً ، وبالتعامل لا يجوز ترك النص أصلاً ، وإنما يجوز تخصيصه ، ولكن مشايخنا لم يجوزوا هذا التخصيص ؛ لأن ذلك تعامل أهل بلدة واحدة وتعامل أهل بلدة واحدة ، لا يخص الأثر ؛ لأن تعامل أهل بلدة إن اقتضى أن يجوز التخصيص . . فترك التعامل من أهل بلدة أخرى يمنع التخصيص . . فلا يثبت التخصيص

بالشك ، بخلاف التعامل في الاستصناع ، فإنه وجد في البلاد كلها) انتهى كلام « الذخيرة »^(١) .

ولعل قاعدة العرف تخدم الأقليات فيما جرت به الأعراف ، وسنته الأنظمة في البلاد التي يعيشون فيها ؛ من دخول الحملات الانتخابية ، والتزوي بالأزياء الخاصة بأهل تلك البلاد التي لا تحمل شعاراً دينياً ، مما يفضي إلى استجلاب المصالح واستدفاع المفاسد ، بالإضافة إلى بعض المعاملات التي فيها تخصيص عمومات دون مصادمة نصوص .

إنها مسالك ضيقة ، لا يسلكها إلا الخريّت الماهر ، وقد أشرنا إلى بعض ضوابطه في مبحث الحاجة .

ويدخل العرف في مدلولات الألفاظ ، كما يدخل في العقود من أنكحة وبيع .

تحقيق المناط :

والمناط : هو العلة ، من النوط ؛ أي : التعليق ، فالحكم معلق بها ، تقول : ناظ به نوطاً ؛ أي : علقه ، قال حسان :

وَأَنْتَ زَنِيمٌ نَيْطٌ فِي آلِ هَاشِمٍ كَمَا نَيْطٌ خَلْفَ الرَّاكِبِ الْقَدْحُ الْفَرْدُ

ويقال : هو منه مناط الثريا ؛ أي : بعيد ، وهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع علةً حكم ما في محله ، بنص أو إجماع ، فيبين المجتهد وجودها في الفرع^(٢) .

قال في « مراقي السعود » :

تَحْقِيقُ عِلَّةٍ عَلَيْهَا اثْتِلْفَا فِي الْفَرْعِ تَحْقِيقَ مَنَاطٍ عُرْفَا

(١) ابن عابدين في « مجموع الرسائل » (١١٤/٢) .

(٢) الطوفي في « شرح مختصر الروضة » (٢٣٣/٢) .

كتحقيق الطوافة في الفأرة ؛ فيحكم لها بحكم الهرة .

وهو تطبيق القاعدة الشرعية المتفق عليها أو المنصوص عليها ، وتحقيق المناط لا ينقطع فيه الاجتهاد ؛ إذ لا يمكن التكليف إلا به كما قال الشاطبي ، وأمثله كثيرة ، وهي التي ركز عليها الفقهاء^(١) .

وقال الشاطبي : (الاجتهاد على ضريين : أحدهما : لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع التكليف ، وذلك عند قيام الساعة ، والثاني : يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا . فأما الأول : فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط ، وهذا الذي لا خلاف فيه بين الأمة في قبوله ، ومعناه : أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي ، لكن يبقى النظر في تعيين محله)^(٢) .

إن مجال تطبيق هذه القاعدة في فقه الأقليات . . يتضح في لجوء الفقيه إلى أهل الخبرة في كل القضايا التي علق الشرع حكمها على وصف ، أو شرط ، أو مانع ، أو سبب ؛ للتحقق من قيام أيٍّ منها ، ليرتب عليه الحكم المناسب .
فالحكم في الأطعمة المشتملة على مواد ممنوعة ، أو الأدوية المشتملة على مواد كحولية . . تحقيق المناط فيها يكون بالتعرف على درجة الاستحالة التي يقررها الكيماويون .

إلا أن هناك تحقيق المناط في الأنواع والأشخاص ، وهو أمر يحتاج إليه في البيئة الغربية على حد قول الشاطبي - وذلك في مبحث تحقيق المناط - : (وقال علي : حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذبَ اللهُ ورسوله ؟

فجعل إلقاء العلم مقيداً ؛ فرب مسألة تصلح لقوم دون قوم ، وقد قالوا في الرِّباني : إنه الذي يعلم بصغار العلم قبل كباره ؛ فهذا الترتيب من ذلك)^(٣) .

(١) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (٢٠٨/٢) .

(٢) الشاطبي في « الموافقات » (٩٠-٨٩/٤) .

(٣) الشاطبي في « الموافقات » (٢٥/٥) .

خامساً : قاعدة النظر في المآلات :

ومما يصب في جداول المصلحة ويسير في دربها : قاعدة النظر في المآلات في الأقوال والأفعال ، وقد نص الشاطبي على أن المفتي عليه أن ينظر في مآل فتواه .

وقد كان الإمام الشاطبي من أوفى من شرح هذا المدلول الاصطلاحي ، كما يقول الدكتور عبد المجيد النجار ، ونص الشاطبي : (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً ، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة ، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل ، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب ، أو لمفسدة تدرأ ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه ، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه ، أو مصلحة تندفع به ، ولكن له مآل على خلاف ذلك ، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية . . فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها ؛ فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية ، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوى أو تزيد ، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية ، وهو مجال للمجتهد صعب المورد ، إلا أنه عذب المذاق ، محمود الغب ، جار على مقاصد الشريعة)^(١) .

وأصل ذلك قوله تعالى ﴿ وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ .

(١) الشاطبي في « الموافقات » (١٧٧/٥ - ١٧٨) .

وقوله صلى الله عليه وسلم : « لولا قومك حديثٌ عهدٌم بكفر . . لأسست البيتَ على قواعد إبراهيم »^(١) .

وقوله في تعليل انصرافه عن قتل المنافقين : « دعه ؛ لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه »^(٢) .

وهكذا فإن الصحابة فهموا مقصد الشارع ، والمقاصد هي المعاني التي تعتبر حكماً وغايات التشريع ، فتصرفوا طبقاً لذلك ؛ فهذا أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه يترك تغريب الزاني البكر مع وروده في الحديث ، حيث قضى عليه الصلاة والسلام بجلده مئة وتغريب سنة ؛ وذلك لما شاهد من كون التغريب قد يؤدي إلى مفسدة أكبر ، وهي اللحاق بأرض العدو ، وقال : لا أغرب مسلماً .

وقال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه : كفى بالنفي فتنة .

وأيضاً فإن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه لما تولى الملك . . أجل تطبيق بعض أحكام الشريعة ، فلما استعجله ابنه في ذلك . . أجابه بقوله : أخاف أن أحمل الناس على الحق جملة ، فيدفعونه جملة ، ويكون من ذا فتنة^(٣) .

وقد فهم ذلك العلماء ، فرتبوا عليه أولويات الأمر والنهي ، فهذا شيخ الإسلام ابن تيمية حينما مر بقوم من التتار يشربون الخمر ، فنهاهم صاحبه عن هذا المنكر . . فأنكر عليه ذلك قائلاً : إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة ، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال . . فدعهم^(٤) .

وقد قال الشاطبي : إنه ينبغي على المجتهد : النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت ، وحال دون حال ، وشخص دون شخص ؛ إذ

(١) البخاري (١٣٣) .

(٢) البخاري (٤٥٢٥) ، مسلم (٤٦٨٢) .

(٣) الشاطبي في « الموافقات » (١٤٨/٢) .

(٤) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (١٣/٣) .

النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد... فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها ، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكليف^(١) .

وسد ذرائع الحرج والمشقة ، وقد يسميه البعض بفتح الذرائع ؛ لأنه ترك لبعض فضائل الأعمال ؛ خوفاً من إعنات المكلفين ، كما ترك عليه الصلاة والسلام تأخير صلاة العشاء قائلاً : « هذا وقتها لولا أن أشق على أمتي »^(٢) .

وصار الأفضل مفضولاً ؛ خوفاً من المشقة .

وكذلك ترك الأمر بالسواك عند كل صلاة ، وكذلك الجمع بين الصلاتين من غير عذر ، فقال ابن عباس : لئلا يحرج أمته .

وترك بناء البيت على قواعد إبراهيم ؛ لحدثان عهد القوم بالكفر فيفتنون .

وترك قتل أهل النفاق المشهود عليهم بالكفر ؛ لما في ذلك من تشويه صورة الدين وتنفير الناس منه .

وترك بعض الصحابة لذبح الأضحية يوم العيد ، وترك عثمان رضي الله عنه للقصر في الحج ، خوفاً من أن يقول جهلة الناس : إن الصلاة أصبحت ركعتين .

وترك عمر رضي الله عنه لإصدار بيان على الناس يشرح فيه قضية الشورى واختيار الحكام ؛ بناء على نصيحة عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه ، حتى لا يساء فهمه ، ويظير الناس إلى أقطارهم بتصورات خاطئة .

وعلى هذا ينبغي كثير من قرارات « المجلس الأوربي » ، حيث يمنع أئمة المساجد من عقد النكاح قبل أن يعقد عقداً مدنياً أمام السلطة ؛ لأن من شأن تلك العقود - وإن كانت مستوفية الشروط - أن تؤول إلى خصومات ، وربما حرمان

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٥٥ / ٥) .

(٢) البخاري (٥٣٧) .

المرأة من حقوقها ، وحرمان الأولاد من نسبهم ؛ لعدم توثيق العقد ، وهذا من باب النظر في المآلات .

وقاعدة ارتكاب أخف الضررين ، وجلب المصالح ودرء المفسد ؛ فكما يقول ابن تيمية : إن الشريعة جاءت لتحصيل المصالح وتكميلها ، وتعطيل المفسد وتقليلها ، وعلى هذا : تعطل أدنى المصلحتين لتحصيل أعلاهما ، ويرتكب أخف الشرين والضررين . . لتفويت أقصاهما .

ويقول الشاطبي : (وقد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة ، ومثلاً بمسألة تقرير الزاني ، وفيها النطق بالكلمة التي ينهى عنها في غير هذا المقام)^(١) .

وبناء عليه : فقد وضع المالكية قاعدة جريان العمل ، وهي قاعدة من خلالها يرجح قول كان في الماضي مرجوحاً ، ليصبح القول الضعيف راجحاً ، فيترك مشهور المذهب وراجحه ، ويعمل بهذا القول ، لكنهم ضبطوا ذلك بضوابط .

قال الشيخ المسناوي : (وإذا جرى العمل ممن يقتدى به بمخالف المشهور ؛ لمصلحة وسبب . . فالواقع في كلامهم : أنه يعمل بما جرى به العمل وإن كان مخالفاً للمشهور ، وهذا ظاهر إذا تحقق استمرار تلك المصلحة وذلك السبب ، وإلا . . فالواجب الرجوع إلى المشهور ، هذا هو الظاهر)^(٢) .

ومن المهم أن نعرف : لماذا عدل العلماء عن المشهور والراجح إلى القول الضعيف ؟

والجواب كما يقول السجلماسي في « شرحه » : (إن أصل العمل بالشاذ وترك المشهور الاستناد لاختيارات شيوخ المذهب المتأخرين لبعض الروايات والأقوال لموجب ذلك ، كما بسطه ابن الناظم في شرح تحفة والده : ومن

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٣ / ٣٣١) .

(٢) البناني في « حاشيته على الزرقاني » (٧ / ١٢٤) .

الموجبات تبدل العرف ، أو عروض جلب المصلحة أو درء المفسدة ، فيرتبط العمل بالموجب وجوداً وعدمياً ، ولأجل ذلك . . . يختلف باختلاف البلدان ، ويتبدل في البلد الواحد بتبدل الأزمان^(١) .

وقد قدمنا أن شروط العمل بالضعيف ثلاثة : ألا يكون القول المعمول به ضعيفاً جداً ، وأن تثبت نسبته إلى قائل يُقتدى به علماً وورعاً ، وأن تكون الضرورة محققة ومعناها الحاجة .

وهذا طريق لاحب للفقهاء ، لا يمتري فيه من عرف مقاصد الشريعة ، وذاق طعم حكمها ، ووزن الأحكام بميزانها الذي لا يحيف .

وقد يعتبر البعض أن هذا من باب التساهل في الفتوى المنهي عنه ، وليس الأمر كذلك ؛ فمعنى التساهل عند ابن الصلاح : هو ألا يتثبت الفقيه ويُسرِع بالفتوى قبل استيفاء حقها من النظر والفكر ، وربما يحمله على ذلك توهمه أن الإسراع براعة والإبطاء عجز ومنطقة ، وذلك جهل .

ولأن يُيَظَىء ولا يخطىء . . . أكمل به من أن يعجل فيضِل ويُضِل ، وقد يكون تساهله وانحلاله بأن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل المحظورة أو المكروهة ، والتمسك بالشبه ؛ طلباً للترخيص على من يروم نفعه ، أو التغليظ على من يريد ضره ، ومن فعل ذلك . . . فقد هان عليه دينه^(٢) .

قاعدة النظر في المآلات إنما هي في حقيقتها قاعدة الموازنة بين مصلحة أولى بالمعيار أو باعتبار أو بين مصلحة ومفسدة ، إلا أنها في الغالب تعني : أن المصلحة أو المفسدة المرجحة متوقعة .

وهذا التوازن أساس من أسس الفتوى والاجتهاد ، لا يجوز للفقيه أن يغفل عنه أو يتغافل ؛ فالمصالح ليست على وزان واحد ، كما أن المفاصد ليست على

(١) السجلماسي في « شرح نظم العمل المطلق » (٧/١) « مخطوط » .

(٢) ابن الصلاح في « أدب الفتوى وشروط المفتي » (ص ٦٥) .

وزان واحد ؛ وبالتالي : درجة الحكم بحسب درجة المصلحة أكادة في الواجبات أو درجة المفسدة ، فقد يترك الواجب للمحافظة على الواجب الآكد ، وارتكاب المفسدة الصغرى لتفادي المفسدة الكبرى .

ولعل قصة الخضر وموسى عليهما السلام تقدم أروع مثال في هذا السياق ؛ من قتل الغلام ، وخرق السفينة ؛ تفادياً لمفاسد متوقعة ؛ هي الطغيان والكفر الذي سيحمل عليه والده : ﴿ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا ﴾ ، وخرق الخضر السفينة خشية أن يغصبها الملك ﴿ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾ .

وهذه القاعدة هي قاعدة ارتكاب أخف الضررين ، قال الزقاق :

لَاكْبِرِ الضَّرَّيْنِ يُنْفَى الْأَصْغَرُ	مَنْ ذَلِكَ الْجَارُ وَمَنْ يَخْتَكِرُ
وَصَاحِبُ الْمَاءِ أَوْ الْفَدَّانِ	وَفَرَسٍ وَالشُّبْهِ لِلسُّلْطَانِ
وَحَكْمَانِ وَسَفِينَةٍ أَسِيرِ	يُجْبَرُ صَاحِبُ الْقَلِيلِ لِلْكَثِيرِ
كَثُورٍ أَوْ دَجَاجَةٍ أَوْ دِينَارِ	كَذَاكَ سَنُورٌ جِدَارٌ أَوْ زِيَارِ
وَشِبْهَهَا وَأَصْلُ شَرْعِ الْقَضَا	بِمَا يَعْمُ كَعَدَا وَمَا مَضَى
أَخَفٌ مَكْرُوهَيْنِ أَوْ حَظْرَيْنِ	إِنْ لَمْ يَكُنْ بُدٌّ كَفِي ضَرَيْنِ
قَدَمٌ كَبْقَرٍ وَعُرَاةٍ وَكَذَا	مُضْطَرٌّ أَوْ مَا مِنْ نِكَاحِ أَنْفَذَا

قال الونشريسي في « إيضاح المسالك » : ومن تغليب أحد الضرين ثور وقع بين غصنين ، أو دينار وقع في محبرة رجل ، أو دجاجة لقطت فصاً ، فيجبر صاحب القليل منهم على البيع لصاحب الكثير .

وانظر مسألة الخوابي ، والأزيار ، والجملين ، والسنور ، والجدار .

قال المقري : قاعدة : العمل بالراجح واجب بالإجماع ؛ فتسقط المفسدة المرجوحة للمصلحة الراجحة إذا تعذر الجمع ، بخلاف ما اختلف فيه المالكية

وغيرهم من مخالطة يسير الحرام لكثير الحلال ؛ لإمكان الجمع بالإبراء والقسمة وغيرهما^(١) .

درء المفساد يقدم على جلب المصالح ، قال الزقاق في المنهج :
دَرءُ الْمَفْسَادِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ فَخُذْ مَا نُقِلَا
وهي آخر قاعدة من « المنهج » .

وقال المقري : قاعدة : عناية الشرع بدرء المفساد أشد من عنايته بجلب المصالح ، فإن لم يظهر رجحان الجلب . . قدم الدرء^(٢) .

قال الشاطبي : (وأيضاً فإذا كانت المنافع لا تخلو من مضار وبالعكس . . فكيف يحتاج الإذن والنهي على الشيء الواحد ؟ وكيف يقال : إن الأصل في الخمر مثلاً الإذن ؛ من حيث منفعة الانتشاء والتشجيع وطرده الهموم ، والأصل فيها أيضاً المنع ؛ من حيث مضرة سلب العقل والصدء عن ذكر الله وعن الصلاة ، وهما لا ينفكان؟! أو يقال : الأصل في شرب الدواء المنع ؛ لمضرة شرابه لكراهته وفضاعته ومرارته ، والأصل فيه الأذن ؛ لأجل الانتفاع به ، وهما غير منفكين؟!)

فيكون الأصل في ذلك كله الإذن وعدم الإذن معاً ، وذلك محال!

فإن قيل : المعتبر عند التعارض الراجح ؛ فهو الذي ينسب إليه الحكم ، وما سواه في حكم المُغفل المطرح ؟

فالجواب : أن هذا مما يشد ما تقدم ؛ إذ هو دليل على أن المنافع ليس أصلها الإباحة بإطلاق ، وأن المضارّ ليس أصلها المنع بإطلاق ، بل الأمر في ذلك راجع إلى ما تقدم ، وهو ما تقوم به الدنيا للآخرة ، وإن كان في الطريق ضرر ما متوقع ، أو نفع ما مندفع^(٣) .

(١) يراجع « المنجور على المنهج » (ص ٥٠١-٥٠٨) .

(٢) المنجور (ص ٧٢٦) .

(٣) الشاطبي في « الموافقات » (٦٧/٢) .

وقال الشاطبي : (وإن أمكن انجبار الإضرار ورفع جملة . . فاعتبار الضرر العام أولى ، فيمنع الجالب أو الدافع مما عمَّ به ؛ لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة ؛ بدليل النهي عن تلقي السلع ، وعن بيع الحاضر للبادي ، واتفق السلف على تضمين الصُّنَّاع مع أن الأصل فيهم الأمانة ، وقد زادوا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره مما رضي أهله وما لا ، وذلك يقضي بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص ، لكن بحيث لا يلحق الخصوص مضرة ^(١) .

قال الشاطبي : (والصورة الثالثة : أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل إحداهما تحت الأخرى ، ولا ترجعان إلى كلية واحدة ؛ كالمكلف لا يجد ماء ولا تيمماً ، فهو بين أن يترك مقتضى ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ لمقتضى ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا . . . ﴾ إلى آخرها ، أو يعكس ، فإن الصلاة راجعة إلى كلية من الضروريات ، والطهارة راجعة إلى كلية من التحسينيات على قول من قال بذلك ، أو معارضة ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ لقوله : ﴿ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ بالنسبة إلى من التبست عليه القبلة ، فالأصل : أن الجزئي راجع في الترجيح إلى أصله الكلي ، فإن رجح الكلي . . فكذلك جزئيه ، أو لم يرجح . . فجزئيه مثله ؛ لأن الجزئي معتبر بكليه ، وقد ثبت ترجيحه ، فكذلك يترجح جزئيه .

وأيضاً فقد تقدم أن الجزئي خادم لكليه ، وليس الكليّ بموجود في الخارج إلا في الجزئي ، فهو الحامل له ، حتى إذا انخرم . . فقد ينخرم الكلي ، فهذا إذن متضمن له ، فلو رجح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه في كليه . . للزم ترجيح ذلك الغير على الكليّ ، وقد فرضنا أن الكليّ المفروض هو المقدم على الآخر ، فلا بد من تقديم جزئيه كذلك ، وقد انجرَّ في هذه الصورة حكم الكليات الشاملة

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٥٣/٣) .

لهذه الجزئيات ، فلا حاجة إلى الكلام فيها ، مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هذا الكتاب ، والحمد لله (١) .

قال ابن القيم : (ومن أصول الشريعة : أنه إذا تعارضت المصلحة والمفسدة . . قدم أرجحهما ، والغرر إنما نُهي عنه لما فيه من الضرر بهما أو بأحدهما ، وفي المنع مما يحتاجون إليه من البيع ضرراً أعظم من ضرر المخاطرة ، فلا يزيل أدنى الضررين بأعلاهما ، بل قاعدة الشريعة ضد ذلك ؛ وهو دفع أعلى الضررين باحتمال أدناهما ، ولهذا لما نهاهم عن المُزَابنة لما فيها من ربا أو مخاطرة . . أباحها لهم في العرايا للحاجة ؛ لأن ضرر المنع من ذلك أشد من ضرر المُزَابنة ، ولما حرم عليهم الميتة لما فيها من خُبث التغذية . . أباحها لهم للضرورة ، ولما حرم عليهم النظر إلى الأجنبية . . أباح منه ما تدعو إليه الحاجة للخاطب والمعامل والشاهد والطبيب) (٢) .

من هذه النصوص الجامعة جمعنا أطراف التعارض بين المصالح والمفاسد المتوقعة ، وأظهرنا أن الترجيح متعين .

سادساً : قاعدة : قيام جماعة المسلمين مقام القاضي :

ويتفرع عليها : تصرفات المراكز الإسلامية في قضايا الأقلية المسلمة الشرعية ومستندها شرعاً ، ونحن نفصل الكلام فيه على ما يأتي :

إن الشريعة الإسلامية رتبت شؤون الناس بناء على حكمة بالغة ومصالح قائمة ، وفي نفس السياق حددت المسؤوليات وإناطتها بجهات معينة مكلفة بما اصطلح على تسميته بـ (الخطط الشرعية) .

(١) الشاطبي في « الموافقات » (٣٥١/٥) .

(٢) ابن قيم الجوزية في « إعلام الموقعين » (٦/٢) .

ومن هذه الخطط القضاء ، ويتولاها قضاة يعينهم ولي الأمر بمواصفات معروفة في كتب الفقه ، أولها العلم والديانة ، وحيث إنه لا يوجد في المهجر قضاة شرعيون ؛ فإن المراكز الإسلامية يمكن أن تمنح صفة شرعية لفض بعض النزاعات وحسم بعض الخلافات بين المسلمين طبقاً لما سماه الفقهاء تارة بـ (جماعة المسلمين) ، ومرة بـ (العدول الذين يقومون مقام القاضي) ، وذلك أن الإمام في الأصل نائب عن الجماعة ، فلا يستبعد أن تنوب الجماعة إذا تعذر وجوده ؛ لما ورد في الأثر موقوفاً على ابن مسعود : (ما رآه المسلمون حسناً . فهو عند الله حسن) وقد صرح العلماء بأن جماعة المسلمين تقوم مقام القاضي عند عدمه ، وفي حالات نادرة في وجوده كما سنقف عليه .

وقد نص المالكية في باب أحكام زوجة المفقود على أن جماعة المسلمين تقوم مقام القاضي ، قال خليل في « مختصره » : (فصل : ولزوجة المفقود الرفع للقاضي ، والوالي ، ووالي الماء ، وإلا . . فلجماعة المسلمين) .

قال الحطّاب : (وأما جماعة المسلمين . . فلا يصح ضربهم الأجل ؛ أي : لزوجة المفقود إلا عند فقد من ذكر : القاضي ، والوالي ، ووالي الماء)^(١) .

وفى « شرح المواق » : (وقال القابسي وغيره من القرويين : لو كانت المرأة في موضع لا سلطان فيه . . لرفعت أمرها إلى صالحي جيرانها ؛ ليكشفوا عن خبر زوجها ، ويضربوا لها أربعة أعوام ، ثم عدة الوفاة ، وتحل ؛ للأزواج لأن فعل الجماعة في عدم الإمام كحكم الإمام)^(٢) .

وقال الزرقاني عند قوله : (فلجماعة المسلمين) : (من صالحي جيرانها وغيرهم العدول من معظم البلد ؛ لأنهم كالإمام الواحد كاف)^(٣) .

(١) الحطّاب في « مواهب الجليل » (١٥٥ / ٤) .

(٢) المواق في « التاج والإكليل » (١٥٦ / ٤) .

(٣) الزرقاني في « شرح المختصر » (٢١١ / ٤) .

علق عليه البناني قائلاً : (وإلا فلجماعة المسلمين . . . إلخ) : هكذا عبارة الأئمة ، وعبر بعضهم بقوله : (بصالحي جيرانها) فقول الزرقاني تبعاً للأجهوري : (الواحد كاف . . .) لم أر من ذكره ، ولا أظنه يصح^(١) .

وقال الدردير في « الشرح الصغير » على « أقرب المسالك » : (أو لجماعة المسلمين عند عدمه : ولو حكماً ، كما في زمننا بمصر ، إذ لا حاكم فيها شرعي ، ويكفي الواحد من جماعة المسلمين إن كان عدلاً عارفاً شأنه أن يرجع إليه في مهمات الأمور بين الناس ، لا مطلق واحد ، وهو مجمل كلام العلامة الأجهوري ، وهو ظاهر لا خفاء به ، والاعتراض عليه تعسف)^(٢) .

والدردير في آخر كلامه يرد اعتراض البناني على قيام الواحد مقام القاضي ، وأصل كلام البناني للشيخ المسناوي .

وفي « حاشية الحطاب » عند قول خليل في باب النفقة : (ثم طلق وإن غائباً) : (فرع : فإذا لم يكن حاكم . . . فإنها ترفع للعدول ، قال المشدالي في أول كتاب الصلح ، في خروج أحد الغريمين لاقتضاء دين لهما ، وأعذر إليه في الخروج ، وأشهد أنه يكفي الإشهاد . . . ما نصه : جعل هنا جماعة العدول تقوم مقام السلطان ، ولو كان هناك سلطان ، ومثله في أواخر النذور فيمن حلف ليقضين إلى أجل كذا ، ومثله في الرواحل في هروب الجمال ، ومثله لابن مغيث في المرأة يغيب عنها زوجها : أنها تثبت عند العدول ما تثبت عند القاضي ، فتطلق نفسها .

وذكر أبو عمران وابن مغيث تعذر تناول السلطان .

المشدالي : هكذا وقع هذا كما رأيت ، والذي حكاه الشيخ أبو الحسن هو أن قال : ما ذكره ابن مغيث في مسألة الزوجة ، وما ذكره أبو عمران من أن

(١) البناني في « حاشيته على الزرقاني » (٢١١/٤) .

(٢) الدردير في « الشرح الصغير » (٦٩٤/٣) .

جماعة العدول تقوم مقام الإمام في المحارب وفي القصاص . . إنما ذلك حيث يتعذر تناول السلطان .

المشذالي : وهو كلام واضح يوضح الكلام الأول) اهـ

ومثله فسخ البيع الفاسد ، انظر : « شرح ابن جماعة » ، وكلام أبي الحسن الذي أشار إليه هو في (كتاب المكاتب) ونصه - بعد أن ذكر عن أبي عمران أن المكاتب إذا بعث لسيدة بكتابته فلم يقبلها : لا يخرج عن الرق حتى يقضي عليه القاضي بذلك ، إلا أن يكون يبلى لا حكم فيه . . فليشهد ، ويكون ذلك كالحكم .

الشيخ : انظر جعل أبي عمران هذا الإسهاد مقام الحكم ، وكذلك في المحارب ، وكذلك في الهبات ، وإذا ترك بنتاً وعصبة فاختلفا ولا إمام .

وذكر ابن يونس في كتاب الحمالة : أن جماعة العدول تقوم مقام الإمام . اهـ

وقال البرزلي في أثناء مسائل الأفضية : سئل السيوري عن غاب إلى مصر وله زوجة لم يخلف لها نفقة إلا ما لا يفي بصداقها ، وليس في البلد قاض ، وربما كان فيه أمير من قبله ، فحلف بالمشي إلى مكة إنه لا يحكم فيه ، ولا ينظر في طلاق ، وربما كان بين البلد والأمير نحو ثمانية أميال ، والخوف بينهم عام ، وربما انجلى الخوف في بعض الأوقات ، فهل تقوم الجماعة مقام القاضي في هذه النازلة وغيرها ، أو يجب على أمينه أن يحث نفسه ويحكم ، أم لا ؟

جوابها : إذا تخرج الناس لعدم القضاة ، أو لكونهم غير عدول . . فجماعتهم كافية في الحكم في جميع ما وصفته ، وفي جميع الأشياء ، فيجتمع أهل الدين والفضل ، فيقومون مقام القاضي في ضرب الآجال والطلاق وغير ذلك .

قال البرزلي : قلت : تقدم أن الجماعة تقوم مقام القاضي مع فقده ، إلا في مسائل تقدم شيء منها .

وانظر مسائل السلم من البرزلي ، والجهد من المشدالي ، وقد ذكر بعض كلامه في الوصايا ، وفي الأفضية شيء من ذلك ، والله أعلم (١) .

وإذا كانت بعض الظواهر تفيد اعتبار الحاكم فقط دون العدول (جماعة المسلمين) ؛ كقول خليل : (وفي إرسالها : القول قولها إن رفعت من يومئذ لحاكم ، لا لعدول وجيران) . . فإنما ذلك مع وجود السلطان ، حيث يختلف العلماء في اعتبار العدول مع وجود السلطان ، كما يشير إليه النقل في هذه المسألة ، إذ يقول المواق عند النص المتقدم : وأما إن رفعت أمرها إلى عدول بلدها ، والثقات من جيرانها ، ولم ترفع أمرها إلى السلطان . . فأحدى الروايتين : أن ذلك ليس بشيء ، وعلى هذه الرواية العمل وبها الفتيا ، وصوب الشيخ أبو الحسن الرواية الأخرى ، وأن رفعها إلى الجيران كرفعها إلى السلطان ، وكثير من النساء لا ترضى الرفع إلى السلطان ، وتراه معرة وفساداً مع زوجها إن قدم .

ابن عرفة : الذي استمر عليه قضاة بلدنا : أن الرفع إلى العدول كالرفع إلى السلطان .

ويقول ابن فرحون في كتابه « التبصرة » : تتعقد ولاية القضاء بإجماع ذوي الرأي وأهل العلم والمعرفة والعدالة ، لرجل منهم كملت فيه شروط القضاء ، وهذا حيث لا يمكنهم مطالعة الإمام في ذلك (٢) .

وفي « المعيار » للونشريسي ما نصه : (إذا لم يكن بالبلد قاض . . زوج صالحو البلد من أراد التزويج) .

وسئل أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي عن امرأة أرادت التزويج وهي ثيب ، ولا حاكم بالبلد ، وأولياؤها غيب : ترفع أمرها إلى فقهاء البلد ، فيؤمر من

(١) الحطاب في « مواهب الجليل » (١٩٩/٤) .

(٢) بحاشية نوازل عليش (٢٠١/١) .

يزوجها ، وكيف إذا لم يكن بالبلد عالم ولا قاض ، أترفع أمرها إلى عدول البلد في البكر والثيب ؟

فأجاب : إذا لم يكن بالبلد قاض فيجتمع صالحو البلد ويأمرون بتزويجها .
كل بلد لا سلطان فيه . . فعدول البلد وأهل العلم يقومون مقامه في إقامة الأحكام .

وسئل أيضاً عن بلاد المصامدة ، ربما لم يكن عندهم سلطان ، وتجب الحدود على السراق وشربة الخمر وغيرهم من أهل الفساد ، هل لعدول ذلك الموضع وفقهائه أن يقيموا الحدود إذا لم يكن سلطان ، وينظرون في أموال اليتامى والغيب والسفهاء ؟

فأجاب بأن قال : ذلك لهم ، وكل بلد لا سلطان فيه ، أو فيه سلطان يضيع الحدود ، أو سلطان غير عدل . . فعدول الموضع وأهل العلم يقومون في جميع ذلك مقام السلطان .

وسئل أيضاً عن بلد لا قاضي فيه ولا سلطان ، أيجوز فعل عدوله في بيوعهم وأشريتهم ونكاحهم ؟

فأجاب : بأن العدول يقومون مقام القاضي والوالي في المكان الذي لا إمام فيه ولا قاضي .

قال أبو عمران الفاسي : أحكام الجماعة الذين تمتد إليهم الأمور عند عدم السلطان نافذ منها كل ما جرى على الصواب والسداد ، في كل ما يجوز فيه حكم السلطان ، وكذلك كل ما حكم فيه عمال المنازل من الصواب ينفذ^(١) .

وفي « الدر الثير » لابن هلال ، في باب الغصب : أن جماعة العدول في البلاد السائبة تتوب عن السلطان ، حيث يتعذر الإنهاء إليه في كل حكم ، وكذلك إن كان سلطان غير عدل أو يضيع الحدود .

(١) الونشريسي في « المعيار » (١٠٢/١٠٣-١٠٣) .

وفي كتاب « شكر النعمة بنشر الرحمة » للعلامة محمد مولود بن أحمد فال
اليعقوبي ، عند كلامه على شروط تزويج اليتيمة : وفي شرط إثبات موجبات
نكاحها عند قاض قولان ، ثم استطرده قائلاً : تنبيه : إن فقد القاضي . . فالجماعة
تقوم مقامه في كل شيء .

وفي « مجموع النوازل الموريتانية » : نوازل نصوا فيها على أن جماعة
المسلمين تقوم مقام القاضي ، ومنها : تطلق الناشز ؛ يقول ابن حمى الله
الشنقيطي في نظمه للنوازل :

وَلَا يَحِلُّ تَرْكُ نَاشِزٍ عَلَى عَضَائِهَا وَالزَّوْجُ حَتْمًا قَبْلًا
فِدَاءَهَا بِمَا أَحَبَّ مُمْكِنًا إِلَّا يُطَلَّقُهَا عَلَيْهِ الْأَمْنَا

وقاعدة قيام الجماعة مقام الحاكم والقاضي معروفة في المذهب المالكي ،
على اختلاف في دخولها في بعض النوازل .

وفي المذاهب الفقهية الأخرى إشارات نلتقط بعضها باختصار ؛ فمن ذلك
قول العلامة أبي يعلى الفراء الحنبلي في « الأحكام السلطانية » : (ولو أن بلداً
خلا من قاض أجمعوا على أن قلدوا عليهم قاضياً . . نظرت : فإن كان الإمام
موجوداً . . بطل التقليد ، وإن كان مفقوداً . . صح ونفذت أحكامه)^(١) .

ويقول ابن عابدين في « الحاشية » : (وفي بلاد عليها ولاية كفار : فيجوز
للمسلمين إقامة الجمع والأعياد ، ويصير القاضي قاضياً بتراضي
المسلمين)^(٢) .

وقال قبل ذلك : (ويتفرع على كونها دار حرب : أن الحدود والقود
لا يجري فيها) .

(١) أبو يعلى في « الأحكام السلطانية » (ص ٧٣) .

(٢) ابن عابدين في « رد المحتار على الدر المختار » (٢٥٣ / ٣) .

يفهم من كلامه : أن من تراضى عليه المسلمون يمكن أن يحكم بينهم فيما سوى الحدود والدماء .

تطبيق القاضي غير المسلم المرأة المسلمة :

إن هذه المسألة في كتب الفروع محسومة ، فغير المسلم ليس أهلاً للحكم في شؤون المسلمين لا قاضياً ولا حكماً ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ والآية وردت بصورة الخبر ، ويراد به الأمر كما يقول الشاطبي ، وسلب أهلية القضاء ، والحكم عن غير المسلم أمر لا خلاف فيه فيما أعلم .

ومع ذلك فإن أوضاع المسلمين في ديار غير المسلمين حيث لا يسمح بإنشاء محاكم إسلامية يتحاكمون أمامها ، وتخضع منازعاتهم بالكلية لقوانين قضاة البلد الذي يقيمون فيه . . تجعل حالهم مندرجاً ضمن الضرورات التي لها أحكامها ، والتي تتخذ من المصالح معياراً للحكم ، والإمكان والاستطاعة أساساً للتكليف لقوله تعالى : ﴿ فَأَنْفُوا لِلَّهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ .

ولهذا رأى « المجلس الأوربي للبحوث والإفتاء » : أن أحكام المحاكم غير المسلمة ينفذ بالطلاق ؛ لما يترتب على عدم ذلك من وجود حالة من التعليق يكون الرجل متمسكاً بعصمة زوجته ، وتكون فيها المرأة مرسلة خارج بيت الزوجية مستندة إلى الحكم الصادر من المحكمة ، وفي ذلك من الفساد ما لا يخفى ، وجعلوا في حيثيات القرار الذي استند إلى تقرير فضيلة الشيخ الفقيه فيصل مولوي : أن الزوج بعقده للنكاح في ظل قوانين هذا البلد التي تسمح للقاضي غير المسلم بإيقاع الطلاق . . كأنه وكَّلَ القاضي غير المسلم بحل العصمة بدلاً منه ، وهي وكالة ممتدة طيلة بقاء النكاح بين الزوجين .

وفي هذا التخريج من البعد ما لا يخفى ؛ فالأعم - كما يقول العلماء - لا إشعار له بأخص معين ، فعقد النكاح في تلك البلاد قد يكون صاحبه ذاهلاً

وغافلاً عن مسألة الطلاق ، فضلاً عن أن يكون عاقداً توكيلاً ، فكل ما احتاج إلى إذن . . فإنه يحتاج إلى صريحه كما تقول القاعدة ، أخذاً من الحديث : « الثيب تعرب » .

ومع ما تقدم فإن القول بإنفاذ الطلاق لا يبعد ، وذلك بإيجاب طلاق الزوجة على الزوج ، وعلى جماعة المسلمين أن يحكموا بهذا الطلاق حتى لا تظل الزوجة على معصية كما قدمنا عن المالكية في الزوجة الناشز ؛ درءاً للمفسدة وتوسيعاً لمفهوم إنفاذ أحكام قضاة الجور المسلمين الموليين من طرف الكفار ، ليشمل القضاة الكفار درءاً للمفسدة التي أشار إليها العز بن عبد السلام في الحالة الأولى حيث قال : (ولو استولى الكفار على إقليم عظيم ، فولوا القضاء لمن يقوم بمصالح المسلمين العامة ، فالذي يظهر : إنفاذ ذلك كله ؛ جلباً للمصالح العامة ، ودفعاً للمفاسد الشاملة ، إذ يبعد عن رحمة الشارع ورعايته لمصالح عباده تعطيل المصالح العامة ، وتحمل المفاسد الشاملة ؛ لفوات الكمال فيمن يتعاطى توليتها ممن هو أهل لها ، وفي ذلك احتمال بعيد)^(١) .

وحيث يقول أيضاً في الشهادة وهي صنو القضاء : (بل لو تعذرت العدالة في جميع الناس . . لما جاز تعطيل المصالح المذكورة ، بل قدمنا أمثل الفسقة ، فأمثلهم وأصلحهم للقيام بذلك فأصلحهم ؛ بناء على أنا إذا أمرنا بأمر . . أتينا منه بما قدرنا عليه ، ويسقط عنا ما عجزنا عنه ، ولا شك أن حفظ البعض أولى من تضييع الكل ، وقد قال شعيب عليه السلام ﴿ إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ﴾ ، وقال الله تعالى ﴿ فَأَنْفِقُوا لِلَّهِ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ ، فعلق تحصيل مصالح التقوى على الاستطاعة ، فكذلك المصالح كلها)^(٢) .

وقال سيدي عبد الله الشنقيطي في « طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض العمل » : (فرع : شهادة اللفيث حيث وجد المستورون ، أما إذا كان

(١) العز بن عبد السلام في « قواعد الأحكام » (١ / ٦٦) .

(٢) المرجع السابق (٢ / ٢١٩) .

أهل البلد كلهم فساقاً . . فقد نقل القرافي في « الذخيرة » عن ابن أبي زيد : إن لم يوجد في جهة إلا غير العدول . . أقيم أصلحهم وأقلهم فجوراً للشهادة عليهم ، ويلزم مثل ذلك في القضاة وغيرهم ؛ لكيلا تضيع المصالح .

قال : وما أظن أنه يخالف أحد في هذا ، فإن التكليف مشروط بالإمكان ، وفي المذهب لابن رشد : أن الموضوع إذا لم يكن فيه عدل . . قبلت شهادة أفضلهم ، ومثل هذا عن أحمد بن نصر (١) .

بل تجوز شهادة الكفار ؛ قال خليل المالكي في باب الخيار : (وقبل للتعذر غير عدول وإن مشركين) .

والكافر يشهد عند أبي حنيفة على مثله ، ويشهد في الوصية عند أحمد على المسلم ؛ بناء على قوله تعالى : ﴿ أَوْءَاخِرَانَ مِنْ غَيْرِكُمْ ﴾ (٢) .

وسبق كلام ابن عابدين في أن القاضي في دار الحرب يكون قاضياً بالتراضي بين المسلمين ، وأضاف : وعلى المسلمين أن يطلبوا منهم أن يعينوا لهم قاضياً .

وفي الختام :

فقد ألقينا نظرة عجلية على وضع المسلمين في ديار غير المسلمين ، حيث تبين أن أوضاعهم أوضاع ضرورة بالمعنى العام لهذه الكلمة ، مما يقتضي اجتهاداً فقهيّاً بمعنى من معاني الاجتهاد الثلاثة المشار إليها ، وهو اجتهاد يستتفر النصوص والمقاصد والفروع والقواعد ، وقد رشحنا جملة من القواعد من خلالها يتعامل الفقيه مع قضايا فقه الأقليات ، وهي قواعد أساسها التيسير ورفع الحرج بضوابطه وشروطه ، وركزنا على الصق هذه القواعد بموضوع النازلة ، وهي قاعدة : إقامة جماعة المسلمين مقام القاضي .

(١) سيدي عبد الله في « طرد الضوال والهمل » (ص ٢٥) .

(٢) يراجع « القبس » لابن العربي (٣ / ٨٨٤) .

باعتباره مستند تخويل المراكز الإسلامية صلاحية البت في قضايا التنازع بين الزوجين ، وبخاصة في دعوى الضرر ، وإيقاع الطلاق والخلع .

وواصلنا حديثنا بكلمة عن أحكام التطليق والتفريق الصادر من قضاة غير المسلمين ، حيث اعتبرناها غير شرعية تصحح بأثر رجعي من طرف جماعة المسلمين ؛ تجنباً للحرَج الديني ، وابتعاداً عن المفاصد بحسب الإمكان .

ولما تقدم : فإنه يجوز للمراكز الإسلامية وما في حكمها مما يعتبر مرجعاً لجماعة المسلمين : أن تقرر تطليق المرأة التي قد صدر لها حكم من محكمة غير إسلامية ، أو لم يصدر لها حكم ، ورفع الزوجان أمرهما إليها .

إلا أن عليها في كل الأحوال أن تراجع كل حالة لإثبات المقتضي وعدم المانع شرعاً ، وأن تحاول الصلح ما وجدت إليه سبيلاً ، وأن تستعين ببعض الفقهاء ما أمكن ، وأن تسأل العلماء حتى تطمئن إلى سلامة إجراءاتها .

* * *

الفصل الثالث

أمثلة لمسائل من فقه الأقليات

المثال الأول : حكم إقامة الأقلية المسلمة في ديار الأكثرية غير المسلمة

أولاً : اعلم : أن تعريف الدار أمر مختلف فيه بين من يرى أن دار الإسلام : هي كل بقعة تكون فيها أحكام الإسلام ظاهرة ، كما في « بدائع الصنائع » .
أو دار الإسلام : هي التي نزلها المسلمون ، وجرت عليها أحكام الإسلام ، حسب تعريف ابن القيم ناسباً للجمهور .

فهل العبرة بالأحكام ، أم بالسكان ؟ وهل العبرة بجريان الأحكام في وقت من الأوقات حتى ولو احتلها الكفار كما يراه الشافعي ؟
وما هي نوع الأحكام ؟ هل هي الأحكام السلطانية من حدود وغيرها ، أم يكفي أن تقام الشعائر ؟

وهل تكون الدار مركبة إذا كان للكفار السلطان مع إسلام السكان كما يراه شيخ الإسلام ابن تيمية ؟
لعلي أعني القاريء من هذا الخلاف العريض الذي لا يوجد فيه دليل حاسم . . لأقول :

إن دار الإسلام : هي كل دولة أكثر سكانها من المسلمين ، وحكامها مسلمون ، حتى ولو كانوا لا يطبقون بعض الأحكام الشرعية .

ودار غير المسلمين : هي كل دولة أكثر سكانها غير مسلمين ، وحكامها غير مسلمين .

والدار المركبة : تتمثل في الدول الفدرالية ، فيها مسلمون وغير مسلمين ، تحتفظ كل ولاية منها بسلطة سن القوانين ؛ كما في نيجيريا .
إذا كان الأمر كما ذكر . . فمسألة الإقامة قد اختلف فيها العلماء :

فذهب المالكية وابن حزم من الظاهرية في « المحلى » إلى أنه لا تجوز إقامة المسلم في دار غير المسلمين ، سواء خشي الفتنة أم لم يخشها ؛ لعدة أحاديث ، أصحها وأصرحها حديث الترمذي وأبي داود ، وفيه مقال : « أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين » .

حتى قال ابن حزم : من دخل إليهم لغير جهاد أو رسالة من الأمير . . فإقامة ساعة إقامة ؛ أي : حرام .

ومالك رحمه الله تعالى له رأي خاص في مسألة الإقامة في دار المعصية ، حتى إنه لا يجيز الإقامة ببلد يسب فيه الصحابة أو السلف الصالح .

ومن جهة المعقول : أن المسلم يعرض نفسه للهوان ويشاهد المناكر .

والقول الثاني : قول جمهور الفقهاء ، وهم الحنفية والحنابلة والشافعية ، حيث أباحوا الإقامة للقادر على إظهار دينه الذي تتوفر له الحماية .

حيث قال الشافعية : (أو قدر على الامتناع والاعتزال ثم ، ولم يرج نصره المسلمين بالهجرة . . كان مقامه واجباً ؛ لأن محله دار الإسلام ، فلو هاجر . . لصارت دار حرب)^(١) .

ودليلهم - كما يقول الشافعي - : أن النبي عليه الصلاة والسلام أذن لقوم أسلموا بمكة أن يقيموا بها بعد إسلامهم ، منهم العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه .

(١) نهاية المحتاج (٨/٨٢) .

واستدلوا بقصة نعيم النحام العدوي رضي الله عنه ، وقد بقي مع قومه لما طلبوا منه ذلك ، وأقره عليه الصلاة والسلام كما في « طبقات ابن سعد » عن محمد بن عمر الواقدي ، وهو متروك ، ذكره أبو عمر بن عبد البر في « الإستيعاب » ، وابن الأثير في « أسد الغابة » .

وقال ابن حجر نقلاً عن الماوردي : (إذا قدر المسلم على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر . . فقد صارت البلد به دار إسلام ، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها ؛ لما يرتجى من دخول غيره في الإسلام)^(١) .

وإسلام النجاشي وبقاؤه في قومه ، وقوله عليه الصلاة والسلام عنه : « مات اليوم رجل صالح ، فقوموا فصلوا على أخيكم أصحمة »^(٢) .

وحديث فديك - رواه ابن حبان ، والبيهقي في « سننه » ، ورجاله ثقات - قال : يا رسول الله ؛ إنهم يزعمون أن من لم يهاجر . . هلك ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا فديك ؛ أقم الصلاة ، واهجر السوء ، واسكن من أرض قومك حيث شئت » . قال الراوي : وأظن أنه قال : « تكن مهاجراً » .

قال أبو حاتم رضي الله عنه : قوله صلى الله عليه وسلم : « أقم الصلاة » أمر فرض على المخاطبين في بعض الأحوال لا الكل ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « واهجر السوء » فرض على المسلمين كلهم في كل الأحوال ؛ لثلاث يتركبوا سوءاً بأنفسهم من المعاصي ، وبغيرهم مما لا يرضى الله من الأفعال ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « واسكن من أرض قومك حيث شئت » أمر بإباحة ، مراده الإعلام بأن تارك السوء على ما وصفنا لا ضير عليه ؛ أي : موضع سكن ، وإن لم يقصد المواضع الشريفة .

(١) ابن حجر في « فتح الباري » (٧ / ٢٣٠) .

(٢) البخاري (٣٨٧٧) .

وزاد البيهقي في « السنن » : « وآت الزكاة »^(١) .

ويعتضد بحديث فيه ضعف ، رواه أحمد في « المسند » ، عن الزبير بن العوام رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « البلاد بلاد الله ، والعباد عباد الله ، فحيثما أصبت خيراً . . فأقم »^(٢) .

وقد تأول هؤلاء حديث البراءة من المسلم المقيم بين المشركين - لو صح - بأنه خاص بعدم الأمن على الدين .

قال ابن حجر الهيتمي في « فتاويه الحديثية » بعد أن ذكر حديث أبي داود والنسائي ، عن جرير بن عبد الله قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية إلى خثعم ، فاعتصم ناس منهم بالسجود ، فأسرع فيهم القتل . قال : فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فأمر لهم بنصف العقل ، وقال : أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين » ، قالوا : يا رسول الله ؛ لم ؟ قال : « لا ترايا ناراهما » .

(فإن قلت : قد ينافيه قول الفقهاء : تجوز الإقامة بينهم لمن أمن على نفسه ؟ قلت : لا ينافيه ؛ لأنهم شرطوا أمنه على إظهار دينه ، وإذا أمن على ذلك . . كان في إقامته بينهم مصلحة للمسلمين راجحة على خروجه من بينهم ، فجزوا له ذلك ، لئلا يصير محله لهجرته منه دار حرب ، بل تجب عليه الإقامة حيثئذ)^(٣) .

وهذا الخلاف إنما هو إذا كان المسلم قادراً على إظهار شعائر دينه وممارسة عبادته .

أما إذا كان المسلم معرضاً للفتنة في دينه ، ومدعواً للانسلاخ منه بالكلية . .

(١) ابن حبان (٢٠٢/١١) ، البيهقي في « السنن الكبرى » (١٧/٩) .

(٢) أحمد (١٦٦/١) .

(٣) الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي (ص ٢٨٦) .

فيجب عليه الفرار بدينه من تلك الديار إلى دار الأمن والأمان إذا وجد دار إسلام ، فذلك المطلوب ، وإلا . . فدار كفر لا يفتن فيها عن دينه .

ومع ما تقدم من تفصيل الحالتين ؛ حالة الأمن على إظهار الدين الذي قال فيه بعض الشافعية بوجوب البقاء ، وقال فيه البعض الآخر بأن البقاء أفضل ، وحالة خوف الفتنة في الدين ، والحمل على الخروج من الدين ، وهي حالة لا رخصة فيها ، وتجب فيها الهجرة . . فإن الجمهور يستحبون للمسلم أن يهجر دار الكفر ، كما يظهر من مراجعة « المبسوط » و « المعيار » و « المجموع » و « المغني » و « فتح الباري » .

ويتأكد طلب الخروج من ديارهم إذا كان لا يستطيع تربية أبنائه تربية إسلامية ، أو كان بيته مهدداً بالتحلل الأخلاقي ، ووجد سبيلاً إلى الإقامة في بلد إسلامي فيه بقية من الأخلاق .

فالعبرة في الموازنة بين البلدان من حيث الصلاح والفساد^(١) .

والمسألة في بقاء المسلم في ديار غير المسلمين ترجع إلى قاعدة التيسير ، وتنزيل الحاجات والمشقات منزلة الضرورات ، وهي القواعد التي أشرنا إليها ، فعلى المسلم أن يقدر ضروراته وحاجاته بقدرها ، كما أن العولمة وانفتاح العالم بعضه على بعض لها تأثير على تقدير الحكم .

وجاء في « العبرة مما جاء في الغزو والشهادة والهجرة » : (وإذا كانت المصلحة العائدة على طائفة المسلمين ببقائه ظاهرة ؛ كأن يكون له مدخل في بعض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . . فيجب أن يبقى) .

وسياي مزيد بيان في فتاوى « المجلس الأوربي » .

أما الجنسية : فهي فرع عن الإقامة ، ويعرض لها ما يعرض للإقامة من

(١) انظر « مغني المحتاج » (٤/٢٨٤) .

عوارض التحريم : عند الخوف من الخروج من الدين ، عليه أو على أولاده . .
إذا وجد بلداً لا فتنة فيه .

أو الكراهة : إذا كان لا يخاف الكفر ، إلا أنه يشاهد المناكر ، ويجد بلداً أقل
مناكر .

أو الجواز : عند التساوي .

أو الوجوب : عندما توجد مصلحة قوية للإسلام والمسلمين في بقاءه ، أو
تحصل مفسدة في انتقاله .

أو الاستحباب : عندما يقوم بالدعوة إلى الدين مع وجود غيره من الدعاة .

وهي أمور تحتاج إلى تحقيق المناط ، والنظر في المآلات التي أشرنا إليها في
جملة القواعد الأنفة الذكر .

المثال الثاني : ما هو تأثير المكان على أحكام التكليف

وبعبارة أخرى هل الدار موطن رخصة . . فتبيح المحظور ، وتسقط
الواجب ، وترجع من الخلاف ؟

هذا السؤال يشتمل على شقين : أولهما : تأثير الدار في إباحة بعض
المحظورات ، وفي أحكام التكليف بصفة عامة .

وللعلماء في هذه المسألة مذهبان :

مذهب الجمهور : وهو أن المكان لا تأثير له في أحكام التكليف ، وأن
العزائم والرخص متساوية في دار الإسلام ودار غير المسلمين ، وهذا مذهب
الشافعي ، ومالك وأحمد في الصحيح من مذهبيهما ، ولا يعرف فيه خلاف كبير
عن الصحابة ، سوى ما نقل عن عمرو بن العاص رضي الله عنه .

وقد عبر الشافعي عن هذا الاتجاه بعبارات واضحة قوية حيث قال : (ومما يوافق التنزيل والسنة ، ويعقل المسلمون ويجمعون عليه : أن الحرام في دار الإسلام حرام في دار الكفر ، فمن أصاب حراماً . فقد حده الله على ما شاء منه ، ولا تضع عنه بلاد الكفر شيئاً)^(١) .

وذهب الجمهور إلى هذا بناء على عموم النصوص ، وعدم تخصيصها في الزمان يدل على عدم تخصيصها في المكان .

ذكر القرافي - في الفرق التاسع والسبعين والمائة : بين قاعدة معاملة أهل الكفر وقاعدة معاملة المسلمين - قول مالك : أكره معاملة المسلم بأرض الحرب للحربي بالربا ، وجوز أبو حنيفة الربا مع الحربي ؛ لقوله عليه السلام : « لا ربا بين مسلم وحربي ، لا ربا إلا بين المسلمين » . والحربي ليس بمسلم .

ووافقنا الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهم أجمعين ؛ لأن الربا مفسدة في نفسه ، فيمتنع من الجميع ، ولأنهم مخاطبون بفروع الشريعة ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ ، وعموم نصوص الكتاب والسنة يتناول الحربي وغيره .

قال اللخمي وغيره : إذا ظهر الربا بين المسلمين .. فمعاملة أهل الذمة أولى .

وعلل ذلك بأنهم غير مخاطبين بفروع الشريعة على أحد قولي العلماء .
والحديث الذي ذكره القرافي : « لا ربا بين مسلم وحربي » .. هو حديث مرسل ، أرسله مكحول الشامي أبو عبد الله ، وثقه في « تقريب التهذيب » .
قال السرخسي : هذا الحديث وإن كان مرسلًا .. فمكحول فقيه ثقة ، والمرسل من مثله مقبول .

وقد رد الشافعي مرسل مكحول قائلاً : وهذا ليس بثابت ، ولا حجة فيه .

(١) الشافعي في « الأم » (٤/١٦٥) .

ورد البدر العيني في « البناية على الهداية » على الشافعي قائلاً : لا نسلم عدم ثبوت الحديث . . . إلى أن يقول : وأما قول الشافعي : ولا حجة فيه . . . فبالنسبة إليه ؛ لأن مذهبهم عدم العمل بالمرسلات . . . إلى آخر كلامه .
وقال ابن جرير : إن جميع التابعين يقبلون المرسلات ، ولم يرده أحد إلى رأس المثبتين^(١) .

قال ابن عبد البر : كأنه يعني : أن الشافعي أول من رده .
أما المذهب الثاني : فيرى تأثير المكان في الأحكام ، فبعض المعاملات التي تحرم في بلاد المسلمين . . . تجوز في ديار غير المسلمين .

وهذا مذهب أبي حنيفة ، ومحمد بن الحسن ، وسفيان الثوري ، وإبراهيم النخعي ، وهو رواية عن أحمد ، وقول عبد الملك بن حبيب من المالكية .

وقد عبر عن هذا الاتجاه بعبارات واضحة الحاكم الحنفي في كتابه « الكافي » حيث قال : (وإن بايعهم - غير المسلمين بدار غير المسلمين - الدرهم بالدرهمين ، نقداً أو نسيئة ، أو بايعهم بالخمير والخنزير والميتة . . . فلا بأس بذلك ؛ لأن له أن يأخذ أموالهم برضاهم في قولهما - أبي حنيفة ومحمد بن الحسن - ولا يجوز شيء من ذلك في قول أبي يوسف)^(٢) .

ولا نتردد في كون هذا مذهب أبي حنيفة في ديار غير المسلمين بإطلاق ، ونتوقف مع إطلاق دار الحرب ، فالحكم عندهم لدار غير المسلمين ، وإن كانت دار موادة .

فقد قال السرخسي : إن الدار بالموادة لا تصير دار إسلام ، وذكر نقولاً عن أبي عبيد في كتابه « الأموال » يجيز معاملات غير مشروعة في دار الموادة ، مما يدل على أن مفهوم دار الحرب هي دار غير المسلمين .

(١) يراجع بحث فضيلة الدكتور عبد الحكيم الفيتوري « فصول في حديث مكحول » ، فقد أجاد وأفاد .

(٢) ابن عابدين في « رد المحتار » (٢٤٨/٣) .

وكذلك لا تردد في مسألة أن تكون الزيادة للمسلم شرطاً في جواز المعاملة ، كما ذكره متأخرو الحنفية ، بل العبرة أن يكون المسلم منتفعاً ، سواء كانت الزيادة له أو لغيره ، كما يدل عليه كلام الإمام محمد في « السير الكبير » في قضية : ضع وتعجل .

أدلة هذا المذهب :

ما قدمناه من مرسل مكحول ، وحديث جابر بن عبد الله : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في خطبته يوم عرفة في حجة الوداع : « ألا إن كل ربا كان في الجاهلية . . فهو موضوع ، وأول ربا يوضع ربا العباس بن عبد المطلب »^(١) .

وفي هذا ما يدل على إجازة الربا مع أهل الحرب في دار الحرب على ما ذهب إليه أبو حنيفة وأبو يوسف ؛ لأن مكة كانت دار حرب ، وكان بها العباس بن عبد المطلب مسلماً ، إما من قبل بدر - على ما ذكره ابن إسحاق من أنه اعتذر إلى النبي صلى الله عليه وسلم لما أسر يوم بدر ، وأمره أن يفتدي ، فقال له : إني كنت مسلماً ، ولم أخرج لقتالك إلا كرهاً ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : « أما ظاهر أمرك . . فقد كان علينا ، فافد نفسك » ، أو من قبل يوم فتح خيبر - كما ذكره ابن إسحاق ، على ما دل عليه حديث الحجاج بن علاط من إقراره للنبي صلى الله عليه وسلم بالرسالة ، وتصديقه ما وعده الله به ، وقد كان الربا يوم فتح خيبر محرماً على ما روي : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى بقلادة وهو بخيبر من غنائمها ، فيها ذهب وخرز ، فأمر بالذهب الذي في القلادة فنزع وبيع وحده ، وقال : « الذهب بالذهب ، وزناً بوزن »^(٢) .

فلما لم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان من ربا بعد إسلامه - إما

(١) أبو داود (١٩٠٥) .

(٢) البيهقي في « السنن الكبرى » (٢٩٢/٥) .

من قبل بدر أو من قبل خيبر - إلى أن ذهبت الجاهلية بمكة ، وإنما وضع منه ما كان قائماً لم يقبض . . دل ذلك على إجازته ، إذ حكم له بحكم ما كان من الربا قبل تحريمه ، وبحكم الربا بين أهل الذمة والحريين إذا أسلموا .

وحديث الحجاج بن علاط الذي دل على أن العباس كان مسلماً حين فتح خيبر : هو ما روى أنس بن مالك عنه : أنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم حين فتح خيبر : إن لي بمكة أهلاً ومالاً ، وقد أردت أن آتيهم ، فإن أذنت لي أن أقول فيك شيئاً . . فعلت ، فأذن له رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ، فأتى مكة ، وأشاع بها أن أصحاب محمد قد استبيحوا ، وأني جئت لأخذ مالي فأبتاع من غنائمهم ، ففرح بذلك المشركون ، واختفى من كان بها من المسلمين ، فأرسل العباس بن عبد المطلب غلامه إلى الحجاج يقول له : ويحك ! ما جئت به ؟ فما وعد الله به رسوله خير مما جئت به ، فقال له : اقرأ على أبي الفضل السلام ، وقل له : ليخل لي معه بيتاً ، فإن الخبر على ما يسره ، فلما أتاه الغلام بذلك . . قام إليه ، فقبل ما بين عينيه .

ثم أتاه الحجاج بن علاط ، فخلا به في بعض بيوته ، وأخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد فتحت عليه خيبر ، وجرت فيها سهام المسلمين ، واصطفى رسول الله صلى الله عليه وسلم منها صفة لنفسه ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أباح له أن يقول ما شاء ؛ ليستخرج ماله ، وسأله أن يكتب ذلك عليه ثلاثاً حتى يخرج ، ففعل ، فلما أخبر بذلك بعد خروجه . . فرح المسلمون ، ورجع ما كان بهم من كآبة على المشركين ، والحمد لله رب العالمين^(١) .

واحتج الطحاوي لإجازة الربا مع أهل الحرب في دار الحرب بحديث ثور بن زيد الديلي أنه قال : بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « أيما دار أو

(١) أخرجه ابن حبان (٤٥٣٠) ، ونقلته بالمعنى واختصرت منه كثيراً لطوله ، وبالله التوفيق .

أرض قسمت في الجاهلية . . فهي على قسم الجاهلية ، وأيما دار أو أرض أدركها الإسلام ، ولم تقسم . . فهي على قسم الإسلام»^(١) .

وإنما اختلف أهل العلم فيمن أسلم وله ثمن خمر أو خنزير لم يقبضه ؛ فقال أشهب والمخزومي : هو له حلال سائغ بمنزلة ما لو كان قبضه ، وقال ابن دينار وابن أبي حازم : يسقط الثمن عن الذي هو عليه كالربا ، وأكثر مذاهب أصحابنا على قول أشهب والمخزومي^(٢) .

ابن تيمية في « المحرر » حيث قال : (الربا محرم في دار الإسلام والحرب ، إلا بين مسلم وحربي لا أمان بينهما)^(٣) .

كما ورد ذكره كذلك عن آخرين من علماء الحنابلة ، كما ورد عن بعض علماء المالكية القول بكراهية ذلك وعدم تحريمه ، ففي « البيان والتحصيل » لابن رشد الجد قوله : (وكذلك الربا مع الحربي في دار الحرب مكروه وليس بحرام ؛ لأنه لما جاز له أن يأخذ من ماله ما لم يؤتمن عليه . . لم يحرم عليه أن يربي معه فيه ، وكره من أجل أنه لم يأخذه على الوجه الذي أبيع له أخذ ماله ، وإنما أخذه بما عامله عليه من الربا)^(٤) .

وقد روي عن أحمد أنه قال : (لا يحرم الربا في دار الحرب)^(٥) .

في « الدر المختار » : (وحكم من أسلم في دار الحرب ، ولم يهاجر ؛ كحربي . . فللمسلم الربا معه ، خلافاً لهم)^(٦) .

وفي « بدائع الصنائع » للكاساني عند حديثه عن شرائط جريان الربا قال :

(١) مالك في « الموطأ » (٧٤٦ / ٢) .

(٢) ابن رشد في « المقدمات » (١١ / ٢) .

(٣) ابن تيمية في « المحرر » (٣١٨ / ١) .

(٤) ابن رشد في « البيان والتحصيل » (٢٩١ / ١٧) .

(٥) ابن مفلح في « الفروع » (١٤٧ / ٤) .

(٦) ابن عابدين في « رد المحتار » (١٨٦ / ٥) .

(ومنها : أن يكون البدلان متقومين شرعاً ، وهو أن يكونا مضمونين حقاً للعبد ، فإن كان أحدهما غير مضمون حقاً للعبد . . لا يجري فيه الربا ، وعلى هذا الأصل يخرج ما إذا دخل المسلم دار الحرب ، فباع رجلاً أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلينا درهماً بدرهمين أو غير ذلك من البيوع الفاسدة في دار الإسلام . . أنه يجوز عند أبي حنيفة ، وعندهما لا يجوز ؛ لأن العصمة وإن كانت ثابتة فالتقوم ليس بثابت عنده)^(١) .

تجدر الإشارة إلى أن عبارة دار الحرب لا تعني عند الحنفية قيام حرب بين المسلمين وبين غيرهم ، ولا وجود حالة حرب ، وإنما يعني فقط : أن هذه الدار لا تخضع لحكم المسلمين ؛ بناء على ما كان سائداً في ذلك العصر حيث لا توجد معاهدات دولية متعددة الأطراف .

وأما غير الحنفية . . فقد فصل في وصف الدار وقسمها إلى ثلاثة أنواع : دار إسلام ، ودار عهد و صلح ، ودار حرب ، آخذين في الاعتبار حالة الحرب أو عدمه بغض النظر عن اعتبار الديانة أساساً لوصف الدار بأنها محاربة .

وقد أصدر المجلس الأوربي للإفتاء قراراً تجاوز وصف الدار الذي لم يكن منصوباً في كتاب أو سنة ، وإنما كان مصطلحاً يصف واقعاً معيناً في فترة من التاريخ . . فقال :

مما تحصل من بعض الأبحاث التي تناولت موضوع تقسيم العالم إلى دار إسلام ، ودار حرب ، ودار عهد . . قرر المجلس ما يلي :

أولاً : تقسيم الدور في الفقه الإسلامي إلى دار إسلام ودار حرب ودار عهد يعود إلى الصدر الأول ، وفي سياق حالة الحرب ، وهي حالة استثنائية ؛ إذ إن الإسلام يقرر أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم هو التعايش السلمي .

ثانياً : جميع ما تضمنه الفقه الإسلامي من آثار ذلك التقسيم والأحكام

(١) الكاساني في « بدائع الصنائع » (١٩٢/٥) .

الشرعية التي ترتبت عليه كان تبعاً للحالة القائمة يومئذ بين الدولة الإسلامية وسائر العالم من حولها .

ثالثاً : واقع المسلمين اليوم في الدول الأوروبية أنهم يعيشون في بلاد التعددية الدينية والثقافية والإثنية القائمة على السلم المحقق للأمن والكافل للحقوق المشتركة ، وهم صنفان :

الأول : مواطنون قد ضمنت لهم القوانين جميع حقوق المواطنة ، ومنها حرية التدين والمحافظة عليه ، والتمكين من التعريف به ، فهؤلاء عليهم المحافظة على ما يقتضيه عقد المواطنة من التزام قوانين البلاد ، وقد قال الله تعالى : ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَآفُوا بِالْعُقُودِ﴾ .

والثاني : مقيمون ، وحيث إن طبيعة هذا الصنف أنه لا يمنح الإقامة إلا بتأشيرة الدخول . . فهو يدخل في صيغة تعهد وتعاقد توجب التزام قوانين البلاد ، وذلك وفاء بالعهد الذي قال الله تعالى : ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ .

ثالثاً : على المسلمين جميعاً الالتزام بأخلاقيات الإسلام بما فيها أحكام الحلال والحرام ، سواء كانت في إقامتهم في بلاد المسلمين أو غيرها .

قرار في ولاء المسلم في البلاد الأوروبية :

بعد استعراض الأبحاث التي تناولت موضوع الولاء وأثره على المسلم المواطن أو المهاجر المقيم في أوروبا . . قرر المجلس ما يلي :

أن الولاء رباط وثيق ، يربط الإنسان بعلاقة خاصة وشيخة حميمة تنشأ عنها التزامات وحقوق وواجبات ، وهذه العلاقة ذات أوجه مختلفة وأبعاد متعددة ؛ فالولاء قد يكون للعقيدة ، وقد يكون للنسب والقوم ، وقد يكون بالعهد والعقد ، وقد أشار القرآن والسنة إلى هذه المعاني جميعاً .

وأعلى هذه الولاءات منزلة الولاء للعقيدة الذي يدخل فيه الإيمان بأركانه ، وما يترتب على ذلك من ممارسة الشعائر ، والالتزام بالأخلاق الفاضلة ، وهذا

الولاء لا يتناقض مع الولاء للوطن الذي يرتبط معه الإنسان بعقد المواطنة ،
فيدافع عن حوزته ضد أي اعتداء .

قرار في حكم الإقامة في غير البلاد الإسلامية :

تناولت بعض الأبحاث حكم إقامة المسلم في بلاد غير إسلامية ، وذلك في
ضوء الكتاب والسنة ومذاهب فقهاء الإسلام ، وخلص إلى توكيد فتوى سابقة له
في مشروعية الإقامة في غير البلاد الإسلامية مع إضافة ما يلي :

أولاً : متى وُجد الأمن للمسلم في نفسه ودينه في بقعة من الأرض ينال فيها
حقوقه التي تمكنه من ممارسة شعائر دينه دون إضرار به . . . فإقامته في تلك البقعة
تردد بين أحكام ثلاثة حسب مقتضيات الحال :

الأول : الجواز ، وذلك في حالة تساوي إقامته فيها مع إقامته في غيرها .

الثاني : الاستحباب ، وذلك في حالة تمكنه من المشاركة الإيجابية في
المجتمع ، والتعريف بمحاسن دينه ومكارم الأخلاق والقيم الفاضلة بأكثر مما
يكون في غيرها .

الثالث : الوجوب ، وذلك في حالة ما إذا ترتب على هجرته ضرر أو فساد
محقق وكان قادراً على رفعه ورده .

ثانياً : إن الهجرة من مكان إلى آخر بحسب مفهومها الشرعي ليست مطلوبة
شرعاً إلا إذا خاف المسلم على دينه ، وأوذي بسبب ممارسة شعائر دينه ، وتضرر
بذلك في نفسه أو أهله أو ماله .

قرار بشأن المواءمة بين التقييد بالثوابت وبين مقتضيات المواطنة :

اطلع المجلس على القرار الصادر عن « مجمع الفقه الإسلامي الدولي »
المنبثق عن « منظمة المؤتمر الإسلامي » ، ومما جاء في نص القرار ويؤكد عليه
المجلس ما يلي :

يقصد بالمواطنة : الانتماء إلى دولة معينة أرضاً وواقعاً وحمل جنسيتها .

ويقصد بالثوابت الإسلامية : الأحكام الشرعية الاعتقادية والعملية والأخلاقية التي جاءت بها النصوص الشرعية القطعية ، أو أجمعت عليها الأمة الإسلامية ، ويشمل ذلك ما يتعلق بحفظ الضروريات الخمس ؛ وهي : حفظ الدين ، والنفس ، والعقل ، والنسل ، والمال .

ومشروعية إسهام المسلمين في غير الدول الإسلامية في الأنشطة الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية ، التي لا تتعارض مع الثوابت المتقدمة ولا سيما إذا اقتضت المواطنة ذلك ، شريطة ألا تهدد هويتهم وشخصيتهم الإسلامية .

وألا يصار في الفتاوى إلى مبدأ الاستثناء بشأن المسلمين في غير الدول الإسلامية إلا عند تحقيق موجبات الضرورة أو الحاجة مع الالتزام بالتقدير بقدرهما .

المشاركة السياسية : أحكامها وضوابطها :

بعد تدارس البحوث المقدمة المتعلقة بهذا الموضوع قرر المجلس ما يلي :

أولاً : هدف المشاركة السياسية هو صيانة الحقوق والحريات والدفاع عن القيم الخلقية والروحية وعن وجود المسلمين في ذلك البلد ومصالحهم المشروعة .

ثانياً : الأصل مشروعية المشاركة السياسية للمسلمين في أوروبا ، وهي تتردد بين الإباحة والندب والوجوب وهذا مما يدل عليه قوله تعالى : ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾ كما أنه يعتبر من مقتضيات المواطنة .

ثالثاً : المشاركة السياسية تشمل الانخراط في مؤسسات المجتمع المدني والالتحاق بالأحزاب ، وتكوين التوجهات ، والمشاركة في الانتخابات تصويتاً وترشيحاً .

رابعاً : من أهم ضوابط المشاركة السياسية الالتزام بالأخلاق الإسلامية ؛ كالصدق والعدل والوفاء والأمانة ، واحترام التعددية والرأي المخالف ، والتنافس النزيه مع المعارضين ، وتجنب العنف .

خامساً : من أهم الضوابط المشاركة السياسية : التصويت في الانتخابات بشرط الالتزام بالقواعد الشرعية والأخلاقية والقانونية ، ومنها وضوح المقاصد في خدمة المجتمع ، والبعد عن التزوير أو التشهير ، والتجرد من الأهواء الشخصية .

سادساً : جواز بذل المال للحملة الانتخابية ، حتى لو كان المرشح غير مسلم ، ما دام أقدر على تحقيق الصالح العام .

سابعاً : مشروعية المشاركة تنطبق على المرأة المسلمة كالرجل .

مناصرة القضايا العادلة للمظلومين :

أولاً : المناصرة هي إعانة المظلومين في الوصول إلى حقوقهم ، وتأييدهم على الخلاص والنجاة من الظلم باستعمال الوسائل القانونية والمشروعة ، وإغاثتهم بكل ممكن يدفع عنهم الظلم .

ثانياً : مناصرة المسلم لأخيه المسلم واجبة ؛ إما وجوباً كفائياً عندما تتحقق الكفاية بغيره ، أو وجوباً عينياً عندما لا يكفي غيره لأداء الواجب ، ويكون هو قادراً عليها .

ثالثاً : الأصل مشروعية كل وسيلة للمناصرة تحقق المقاصد المشروعة ، كانت سياسية أو مالية أو إعلامية ، وذلك بشروط ثلاثة :

الأول : أن تكون الوسيلة مشروعة في نفسها .

الثاني : ألا يفضي استعمالها إلى فساد ، فلا يحل أن تكون سبباً في الاعتداء على أنفس الأبرياء وأموالهم .

الثالث : أن تكون في إطار القوانين المعمول بها في البلاد الأوربية .

والرابع : ألا تكون على حساب التفريط بواجبات أكد منها .

يقول السرخسي في « المبسوط » : (وإن بايعهم المستأمن إليهم الدرهم بالدرهمين ، نقداً أو نسيئة ، أو بايعهم في الخمر والميتة والخنزير . . فلا بأس بذلك في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ، ولا يجوز شيء من ذلك في قول أبي يوسف رحمه الله ؛ لأن المسلم ملتزم أحكام الإسلام حيثما يكون ، ومن حكم الإسلام حرمة هذا النوع من المعاملة)^(١) .

وفي « المبسوط » للسرخسي عند توجيهه لمذهب أبي حنيفة ومحمد في هذه المسألة يقول : (وهما يقولان : هذا أخذ مال الكافر بطيبة نفسه ، ومعنى هذا : أن أموالهم على أصل الإباحة إلا أنه ضمن ألا يخونهم ، فهو يسترضيهم بهذه الأسباب للتحرز عن الغدر ، ثم يأخذ أموالهم بأصل الإباحة ، لا باعتبار العقد ، وبه فارق المستأمنين في دارنا ؛ لأن أموالهم صارت معصومة بعقد الأمان ، فلا يمكنه أخذها بحكم الإباحة ، والأخذ بهذه العقود الباطلة حرام)^(٢) .

جاء في « بدائع الصنائع » للكاساني : وأما الأحكام التي تختلف باختلاف الدارين . . فأنواع : منها أن المسلم إذا زنا في دار الحرب ، أو سرق ، أو شرب الخمر ، أو قذف مسلماً . . لا يؤخذ بشيء من ذلك ؛ لأن الإمام لا يقدر على إقامة الحدود في دار الحرب ؛ لعدم الولاية)^(٣) .

حتى ولو خرج إلى دار الإسلام بعد فعلته ، فلا يقام عليه الحد عند أبي حنيفة .

وفي هذه المسألة : قرار « المجلس الأوربي » بإجازة اشتراء البيوت

(١) السرخسي في « المبسوط » (٩٥ / ١٠) .

(٢) المرجع السابق .

(٣) الكاساني في « بدائع الصنائع » (٧ / ١٣١) .

بالقروض البنكية، وهو يندرج في قاعدة رفع الحرج وتنزيل الحاجة منزلة الضرورة؛
لترجيح القول الضعيف كما أشرنا إليه في ضوابط الحاجة من هذا الكتاب .

المثال الثالث : الولاء بين الدين وبين المواطنة

قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا . . . ﴾ وقال سبحانه وتعالى :
﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي
كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا ﴾ وقال
سبحانه : ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَائُ بَعْضٍ ﴾ وقال جل وعلا : ﴿ الَّذِينَ
يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَائًا مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيْبَنَعُوكَ عِنْدَهُمْ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾
وقال ﴿ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَائًا مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي
شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴾ وقال سبحانه :
﴿ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ وقال تعالى
﴿ فَأِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوْلَاكُمْ ﴾ ، ﴿ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي
عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴾ .

وقال عليه الصلاة والسلام : « إن بني فلان ليسوا بأوليائي ، إنما أوليائي
المؤمنون »^(١) ، وقال : « من كنت مولاه . . فعلي مولاه »^(٢) .

وقال عليه الصلاة والسلام : « الولاء لمن أعتق »^(٣) ، وقال : « الولاء لحمه
كلحمة النسب »^(٤) ، « وأيما امرأة نكحت بغير إذن وليها »^(٥) .

(١) البخاري (٥٩٩٠) .

(٢) الترمذي (٣٧١٣) .

(٣) البخاري (٤٥٦) .

(٤) الدارمي (٣٢٠٣) .

(٥) أبو داود (٢٠٨٣) .

وجاء في حديث المسند : « البلاد بلاد الله والعباد عباد الله ، فحيثما أصبت خيراً . . فأقم »^(١) . وفي حديث ابن حبان : يا فديك ؛ أقم الصلاة ، وآتِ الزكاة ، واهجر السوء واسكن من أرض قومك حيث شئت »^(٢) .

والولاء : بفتح ويكسر ، فإذا فتح . . كان اسم مصدر ، وإذا كسر . . كان مصدراً مقيساً من والاه موالاة وولاء ، وأصله من فعل (ولي) إذا قرب ودنا ، ومصدره وَلِيٌّ كما في قول علقمة :

يُكَلِّفُنِي لَيْلِي وَقَدْ شَطَّ وَلِيُّهَا وَعَادَتِ عَوَادِ بَيْنَنَا وَخَطُوبُ

واسم الفاعل منه الولِيُّ ، وله معان كثيرة ؛ منها : المحب ، والصديق ، والنصير ، وفي معناه المولى ، ويطلق على واحد وعشرين معنى ؛ منها : الرب جلا وعلا ، والمالك ، والمُعْتَق ، والقريب ، والجار ، والحليف ، والعم ، والشريك ، والنزيل ، والناصر ، والمُنْعَم ، والمُنْعَم عليه ، والمحب ، والتابع . . . إلى آخره .

وهي معان منتشرة في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ويقول مرتضى الزبيدي في « تاج العروس » : وأكثرها - هذه المعاني - قد جاءت في الحديث ؛ فيضاف كل واحد إلى ما يقتضيه الحديث الوارد فيه .

ومعنى ذلك : أن الأمر يرجع إلى السياق ؛ لأنه لفظ مشترك ، وليس حقيقة لا لغوية ولا شرعية ولا عرفية يتعين حمل الكلام عليها ، بل إن القرائن والسياقات هي التي ترشح محمله ، وهذا المعروف عند اللغويين ، إلا أن بعض طوائف المسلمين الذين جعلوا من قوله عليه الصلاة والسلام : « من كنت مولاه . . فعلي مولاه » مبدأ عقدياً . . قد بالغوا في مفهوم الولاء والولاية ؛ حيث

(١) أحمد في « المسند » (١/١٦٦) .

(٢) ابن حبان (١١/٢٠٢) .

استبعدوا الولاية لغير علي رضي الله عنه من الخلفاء كما هو معروف .

وقد تختلف المصادر باختلاف المعنى ، فالولاية بالفتح في النسب والنصرة والعتق ، والولاية بالكسر في الإمارة ، والولاية في العتق ، والولاية والموالاة من وإلى القوم موالاة مصدران مقيسان .

وقال بعضهم : الولاية بالفتح للقرابة ، والولاية بالكسر ميراث يستحقه شخص بسبب عتق شخص في ملكه ، أو بسبب عقد موالاة كما كان في صدر الإسلام ﴿ وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَأَوْتَاهُم نَصِيْبَهُمْ ﴾ .

ولهذا ؛ فإن المنطلق اللغوي واختلاف المدلول حسب السياق يجعلنا نقرر أن هذا المفهوم ليس جامداً أو حقيقة شرعية كالصلاة والصوم والزكاة ، وإنما يعني أحياناً انتماء إلى الدين بنصرته وموالاة أهله وبخاصة في حالة الاعتداء عليه ، وفي هذا السياق : ﴿ إِنَّا وَإِلَيْكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا ﴾ أو انتماء للقرابة وفي هذا السياق : ﴿ وَأَوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾ ﴿ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي ﴾ أو ولاء برابطة الحلف والعتق ﴿ فَأَخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ ﴾ .

وإنني لأعجب ممن يناضل عن السنة ويحارب البدعة بدءاً من المصطلحات إلى المضامين ، فهو ينكر المجاز لأنه ما نطق به الأولون ؛ فراراً من البدعة والحدث ، ثم يُحَدِّثُ مصطلحاً حذر منه السلف ، ويتكلف له ويحيطه بسياج من الأفعال والمظاهر بدلاً من إجراء الآيات القرآنية والأحاديث على مجاريها ، وفهمها في سياقها لتتضامن مع الآيات الأخرى التي تحث على التضامن مع بقية البشرية كلها في أوجه الخير والتعاون معها في مواجهة الشر ، كما يدل عليه حديث حلف الفضول وحديث فديك : « يا فديك ؛ أقم الصلاة ، وآت الزكاة ، واهجر السوء ، واسكن من أرض أقومك حيث شئت » .

وتدل عليه وثيقة المدينة التي أخرجها ابن إسحاق في سيرته .

حيث تتشكل منظومة من الولاءات عليها مجموعة الآيات والأحاديث النبوية

التي تزكي القيم الصالحة أياً كان مصدرها ، وتذم الرذائل والعدوان والطغيان .

وهذا ما تشهد له أكثر الآيات القرآنية التي توجه البراءة إلى الأعمال لا إلى الرجال قال تعالى : ﴿ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴾ * وَأَخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ * فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ ، ﴿ وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلٌ وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيءُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ ، ﴿ وَأَشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴾ * مِنْ دُونِهِ ﴾ ، ﴿ قُلْ لَا تُشْرِكُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا تُشْفَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ ، ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ ﴾ * إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيِّدِي ﴾ .

وقد وردت البراءة من الأشخاص في سورة الممتحنة في قوله حكاية عن إبراهيم قوله : ﴿ إِنَّا بَرَاءٌ لِقَوْمِنا وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ .

كما ورد في صدر سورة التوبة براءة من المشركين في سياق إلغاء العهود والإنذار بالحرب بعد أن أسلم أهل الجزيرة العربية ولم يبق إلا عصابات تخريبية .

وفي الحديث : « إني أبرأ إليك مما صنع خالد »^(١) .

ووجه هذا الكلام أن المرء قد يكون فيه ما يبغض وما يحب ، فيحب من وجه ويبغض من وجه ؛ لهذا كانت البراءة من العمل وليس من الرجل في الغالب . والله أعلم .

وأنكر أحمد بن حنبل إمام أهل السنة رحمه الله تعالى الولاء والبراء قائلاً - كما رواه عنه الإصطخري - : والولاية بدعة والبراءة بدعة وهم الذين يقولون نتولى فلاناً ونتبرأ من فلان ، وهذا القول بدعة فاحذروه^(٢) .

وفي كتاب « السنة » لعبد الله بن أحمد رد السلف الصالح هذا الشعار بأشد

(١) البخاري (٤٣٣٩) .

(٢) « طبقات الحنابلة » للقاضي أبي الحسين الفراء (ص ٣٥) .

العبارات ؛ لأن البراءة التي وردت في مطلع سورة التوبة موجهة إلى المشركين في سياق محدد يتعلق بالعهد والحرب والسلام ، وأعلن في تلك السنة في الحج الأكبر إعلاناً لنهاية علاقة كانت قائمة بعد أن أسلم جل أهل الجزيرة العربية .

لكن بعض الطوائف المسلمة جعلته شعاراً تبرأ فيه من فلان وتوالي فيه فلاناً ، فأنكر من أدركه ذلك من السلف فقال : كان أبو سعيد الخدري يقول : الشهادة بدعة والبراءة بدعة والإرجاء بدعة .

وعن أبي البخترى : قيل لشريك عن علي رضي الله عنه ، قال : فذكره ، قال : الإرجاء بدعة ، والشهادة بدعة ، والبراءة بدعة^(١) .

وعن سلمة بن كهيل قال : اجتمعنا في الجماجم ، أبو البخترى وميسرة وأبو صالح وضحاك المشرقي وبكير الطائي ، فأجمعوا على أن الإرجاء بدعة ، والولاية بدعة ، والبراءة بدعة ، والشهادة بدعة .

وعن سعيد الطائي ، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال : الولاية بدعة ، والإرجاء بدعة ، والشهادة بدعة .

قال الأشعري رحمه الله تعالى في « مقالات الإسلاميين » واصفاً غلو بعض المبتدعة في الولاء والبراء : (ومن العطوية أصحاب عبد الكريم بن عجرد ويسمون العجاردة ، وهم خمس عشرة فرقة : فالفرقة الأولى منهم : يزعمون أنه يجب أن يدعى الطفل إذا بلغ ، وتجب البراءة منه قبل ذلك حتى يدعى إلى الإسلام ويصدق هو . . .)

والفرقة التاسعة من العجاردة : الصلتية أصحاب عثمان بن أبي الصلت ، والذي تفرد به أنه قال : إذا استجاب لنا الرجل وأسلم . . . توليناه وبرئنا من أطفاله ؛ لأنه ليس لهم إسلام حتى يدركوا فيدعون إلى الإسلام فيقبلونه^(٢) .

(١) عبد الله بن أحمد في كتاب « السنة » (٣١٨/١) .

(٢) أبو الحسن الأشعري في « مقالات الإسلاميين » (١٧٧/١) وما بعدها .

أما تنزيل آيات النصر والولاية والحب وأحاديث الولاية والنصر والحب على هذا المصطلح ، وجعله مصطلحاً إقصائياً يطرد كل علاقة مع الغير . . فهو غير سديد ؛ لأنه يهمل مضامين آيات وأحاديث أخرى تحث على البر والإقسط والقسط والتعاون على البر والتقوى مع كل الناس وقد نسب الأنبياء إلى أقوامهم : ﴿ وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ ﴾ ، ﴿ وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا ﴾ ، ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ﴾ وحكى جبههم لأقاربهم من غير تعنيت ولا تبكيت ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ ﴾ .

وحبهم لبلادهم واشتياقهم لها كما في حديث أصيل : قدم أصيل الهذلي على رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا أصيل ؛ كيف تركت مكة ؟ » قال : يا رسول الله ؛ تركتها وقد احجن ثمامها وأغدق إذخرها وامشر سلمها فقال : ويهاً يا أصيل ؛ دع القلوب تقر « كما في كتب السير .

وهذا الانتماء إلى الأقوام وحب الديار والأوطان هو ضرب من الولاء .

أما المواطنة

فلها مفهوم جديد ، فهي تعرف الآن بأنها عبارة عن علاقة متبادلة بين أفراد مجموعة بشرية تقيم على أرض واحدة ، وليست بالضرورة منتمية إلى جد واحد ولا إلى ذاكرة تاريخية موحدة أو دين واحد ، إطارها دستور ونظم وقوانين تحدد واجبات وحقوق أفرادها ، إنها شبه جمعية تعاونية ينتمي لها بصفة طوعية أفرادها بشكل تعاقدية ، فالذي ينضم اليوم إليها له نفس الحقوق التي كانت لأقدم عضو .

إن قيم هذه المجموعة في المفهوم الحديث هو عكس المفهوم التاريخي الذي يقوم على العرق أو الدين أو التاريخ المشترك ، على فرضية أن التنوع نفسه

يصبح قيمة كبرى من خلالها يكون الانسجام من طريق التفاعل بين مختلف الخصوصيات للوصول إلى المصالح الكبرى للمجموعة بتفعيل المشترك الإنساني ، وتحديد عنصر الإقصاء والطرْد ، كما يستبعد عنصر نقاء النسب الذي يؤدي إلى تقسيم المواطنين إلى درجات كما كان عند الرومان أو العرب في عصر الجاهلية .

المواطنة رباط أو رابطة اختيارية معقودة في أفق وطني يحكمه الدستور أو ما سماه الفيلسوف الألماني هابرماس بالوطنية الدستورية ؛ أي : شعور الفرد بانتمائه إلى جماعة مدنية مؤسسة على المشاركة في القيم الأساسية .

والمواطنة تتسامى على الفتوية ، لكنها لا تلغيها ، والمطلوب أن تتواءم معها وتتعايش معها تعايشاً سعيداً .

لعل ذلك أهم تحول في مفهوم المواطنة في العصر الحديث ، ولعله هو أهم جسر لتكون القيم الدينية لكل مجموعة بشرية محترمة ومقبولة ، وإن هذا يلتقي مع مفهوم الإسلام للتعايش البشري ، والمسلم لا يجد حرجاً ، بل قد يكون متعاوناً معها .

في هذا المنعطف التاريخي لتشكل المجتمع الغربي الذي يكون المسلمون كغيرهم جزءاً منه ، ومن خلال الوحدة الكبرى لأوروبا على المسلمين أن يشاركوا في تحقيق مفهوم المواطنة الذي يستوعب مختلف الانتماءات ، وذلك عن طريق فهم صحيح وتقويم سليم للموروث التاريخي الأوربي والمتغيرات التي حدثت في العالم ؛ ليكونوا مدركين لمشكلات أوطانهم ، وعلى دراية بأسبابها وطبيعتها ؛ حتى يتفاعلوا مع الأغلبية ، ويصوغوا معاً المعايير الجديدة للمواطنة ، وذلك ما لا يكون إلا بنوع من تجاوز الذات لتحديد أبعاد المواطنة التي سيكون من أهمها بالنسبة للأقليات احترام الآخر والاعتراف بوجود ديانات وثقافات مختلفة وتحقيق الحريات والاشتراك في إدارة الحياة السياسية

والاقتصادية والاجتماعية بعيداً عن العنف ؛ لتكون المواطنة بوثقة تنصهر فيها كل الانتماءات ، وبقدر الانسجام والانتظام بين هذه العناصر والجماعة يجد المواطن نفسه والجماعة مكانتها .

وإذا كان الانتماء مفهوماً نفسياً ، اجتماعياً ، فلسفياً ، وهو نتاج العملية الجدلية التبادلية بين الفرد والمجتمع أو الجماعة التي يفضلها المتممي باعتبار الانتماء ذا طبيعة نفسية اجتماعية . . فإن وجود المجتمع أو الجماعة هام جداً كعالم ينتمي إليه الفرد ، حيث يعبر عن الانتماء بالحاجة إلى التجمع والرغبة في أن يكون الفرد مرتبطاً أو يكون في حضور الآخرين ، وتبدو هذه الحاجة وكأنها عامة بين أفراد البشر .

لهذا فيمكن اعتبار الولاء دوائر ومراتب ، وبإمكانها أن تتواصل وتتفاعل بدلاً من أن تتصادم وتتقاتل ، فالولاء للدين أمر مسلم به عند كل مسلم بل بالنسبة لكل متدين ، وهو أعلى قمة هرم الولاءات .

وهو لا يطرد الولاء للوطن بمفهوم المواطنة الذي أشرنا إليه ؛ إذ هو لا يتنافى والولاء للدين ما دام عقد المواطنة لا يشتمل على خروج من الدين ، أو انصراف عن الشعائر ، أو حجب على حرية المسلم أن يعيش إيمانه .

إن العلاقة بين عقد المواطنة وبين الدين يمكن أن يتصور في دوائر ، منها ما هو مطلوب شرعاً ومرغوب طبعاً ؛ كحق الحياة ، والعدالة ، والمساواة ، والحريات ، وحماية الممتلكات ، ومنع السجن التعسفي والتعذيب ، وحق الضمان الاجتماعي للفقراء والمسنين والمرضى ، والتعاون بين أفراد المجتمع للصالح العام ، وما يترتب عليه من واجبات ؛ كدفع الضرائب ، والدفاع عن الوطن ضد العدوان ، والامتنال للقوانين وفاء بعقد المواطنة ، وهذا في حقيقته يدخل في الوفاء بالعهد واحترام مقتضياته ، وذلك داخل في الولاء للدين :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ .

وإن وسائل ما تقدم من اشتراك في الانتخابات وانتساب إلى الأحزاب والجمعيات له حكم مقاصدها كما هو مقرر في كتب أصول الفقه ، وبخاصة عند العز بن عبد السلام والقرافي وغيرهما .

ويدخل في التعاون على البر والتقوى ، قال تعالى : ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾ .

وقد نزلت في العلاقة مع المشركين المحاربين ، فكيف لا يجوز مع المواطنين المسالمين؟! فإن العلاقة مع هؤلاء تحكمها آية الممتحنة ﴿ لَا يَنْهَكَمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفْتِنُوْكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ .

إن القيم الكبرى للعلمانية المحايدة تعتبر قيماً إيجابية من :

- ١- احترام المعتقدات .
 - ٢- والحياد بين مختلف الديانات .
 - ٣- الاعتراف بحقوق الإنسان الفردية والجماعية تسهر الدولة على حمايتها .
 - ٤- حق الاختلاف والتنوع والتغيير عن خصائص الأفراد والجماعات .
 - ٥- حق التحاكم أمام المحاكم الطبيعية لاستخلاص الحقوق وترتيب واجبات على الأفراد في احترام القوانين ودفع الضرائب للإسهام في المجهود الوطني لتسيير المؤسسات والدفاع ضد العدوان .
- كل ذلك لا يتنافى مع القيم الكبرى التي تدعو إليها الديانات السماوية وبخاصة الدين الإسلامي الذي يدعو إلى البر والمحبة والأخوة الإنسانية .
- وبطبيعة الحال فإن المنطق الرمادية في التفاصيل ، وكما يقول المثل : فإن الشيطان يقبع في التفاصيل .

فقد يفسر البعض العلمانية تفسيراً يزحزحها عن الحياد لتكون تدخلية في خصائص الأقوام وأداة تسلط على المعتقدات ، وهذا انحراف عن المعنى الأصلي للعلمانية .

وعلى كل الفئات أن تظل متمسكة بعلمانية هي وسيلة للتحرر النابع عن القناعة الشخصية ، وليس خاضعاً لمذهب إيديولوجي شمولي يريد أن يفرض مفاهيم خاصة بناء على أوهام ذاتية .

كما أن على الفئات بالمقابل أن تظهر تجاوزاً لبعض المظاهر النفسية للفئة التي تجعلها وكأنها ليست معنية بالهم الوطني الاجتماعي والاقتصادي والأمني ، وأن تكذب تكهن أولئك الذين يريدون شيطنة تلك الفئة التي يستجيب بعض سفهائها فيرتكبون عمليات تخريب أو إرهاب ، فيصبحون بذلك حلفاء طبيعيين للمتطرفين من الجانب الآخر الذين يبتهجون لذلك .

إننا نبحث عن تعاون وتضامن بين القيم ، وليس عن صدام وصراع .
ولهذا فإن حملة القيم سيتحالفون للارتقاء بالأوطان : ﴿ فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ ﴾ .

وخلاصة القول : أن الولاء هو انتماء وعلاقة بالناس وبالأفكار وبالقيم ، وقد يكون من المناسب ونحن نتناول هذا الموضوع في ديار الغرب أن نقرر أن الولاء للوطن ليس منافياً للولاء للدين في حدود الضوابط الشرعية الممكنة ، وأن الولاء هو ولاء للقيم ، والبر بالوطن والمواطنين قيمة يُزكيها الشرع والعقل ، وعلى المسلم « أن يهجر السوء » كما في حديث فديك .

والسوء درجات ومراتب ، فلا يوالي في تبديل دينه ، وهذا أعلى درجات السوء ، بل عليه أن يتمسك بدينه « ولو أن بعض بأصل شجرة حتى يدركه الموت » كما في الحديث المتفق عليه الوارد في الفتن^(١) .

(١) البخاري (٣٦٠٦) ، مسلم (١٨٤٧) .

وهو أمر لا مساومة فيه لو فرض أن ولاء ما أو انتماء يعارضه ويصادمه ثم تتدرج المراتب لتصل إلى المعاصي التي لا يجوز للمسلم أن يتعاون في ارتكابها إلا لضرورة حاقة لا مرد لها ، فلا يجوز أن يعتدي على دماء الناس ولا على ممتلكاتهم ، ولا يشارك في المحظورات والمحرمات التي تتفاوت مراتبها من محرمات مقاصد إلى محرمات وسائل .

ومراتب الولاء التي أشرنا إليها هي التي سماها الشيخ الطاهر بن عاشور حالة الموالاتة وقسمها إلى ثمان حالات عند تفسير قوله تعالى في سورة آل عمران : ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ .

قائلاً : والآية نهي عن موالاتة الكافرين دون المؤمنين باعتبار القيد أو مطلقاً ، والموالاتة تكون بالظاهر والباطن وبالظاهر فقط ، وتعتورها أحكام ، وقد استخلصت من ذلك ثمانية أحوال :

قلت : وقد جزم بالكفر في حالة واحدة ؛ وهي الموالاتة في باطن الأمر ميلاً إلى الكفر ونواء لأهل الإسلام ، وهي حال المنافقين .

أما الأحوال الأخرى . . فتفاوتت بين المعصية الكبرى أو دونها أو الجواز حسب المفسدة المتوقعة أو المصلحة المتوخاة .

كما لاحظ العلامة ابن عاشور القيد الذي تشير إليه عبارة : ﴿ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ ﴿ الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ ، ﴿ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ .

فذكر اختلافاً في القيد والإطلاق في الموالاتة ، ومعنى قيد ﴿ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ : أن يكون الولاء المنهي عنه إنما هو ما كان مبعداً للمؤمنين ومناهضاً ، أما الإطلاق . . فيعني النهي عن الولاء مطلقاً .

وفي الختام : فإن الولاء والحب والنصرة والنصيحة لله ولرسوله وكتابه

ولأئمة المسلمين وعامتهم . . أمرٌ لا مرية فيه ، فمنه ما هو ركنٌ ماهية الدين ؛ وهو الإيمانُ بالله ورسوله وكتبه ، ومنه ما هو كمال الإيمان وتمامه وعلامة إشراق نوره على القلب ؛ وهو : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، وأن يحب المرء لا يحبه إلا الله ، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار » .

وقال عليه الصلاة والسلام كما في العديد من كتب السنة واللفظ لأبي داود :
« من أحب الله وأبغض الله ، وأعطى الله ومنع الله . . فقد استكمل الإيمان » .
نسأل الله أن يحشرنا في زمرة المحبين .

إلا أن هذا الولاء ليس سوراً معلقاً إقصائياً طارداً كل علاقة دنيوية بالناس لا تكرر على أصل الإيمان بالنقص ، ولا تلبس المحبة بالبغض ، ولا الانقياد والطاعة بالرفض ؛ بل تتعامل مع الناس في جلب المصالح ودرء المفسدات ، وتتبادل معهم عواطف الود ، وتتعامل معهم طبقاً لقانون الأخلاق وحسن العشرة بالكلمة الطيبة والعمل النافع ، طبقاً لقوله تعالى ﴿ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام كما في حديث الترمذي : « وخالق الناس بخلق حسن » .

فتقوم صداقات ، وتبرم عهود وصفقات ، كل ذلك تزكیه العقول ، وتشهد له السيرة النبوية بالقبول .

فقد فرح بانتصار النجاشي المسلمون ، وبانتصار النصارى على فارس المؤمنون كما في صدر سورة الروم .

وأخيراً : فإن المسلمين في الغرب وهم يتضامنون ويوالون إخوانهم في الدين عليهم أن يتجنبوا الشطط والغلو في التعبير عن عواطفهم ، وبخاصة إذا ترتب على ذلك من الفساد ما يفوق كل المصالح التي قد تكون موهومة ، ذلك هو الميزان الذي يقوم على الفقه في الدين والنظر في المآلات والتحلي بالحصافة ،

بالإضافة إلى معرفة واقع العولمة الذي لم يترك بلداً إلا وأصابه من الابتلاء بالمخالفات العلانية للدين ما أصابه ، وإن كانت البلاد تتفاوت .

المثال الرابع : العلاقات الإنسانية وحسن التعامل وتحتها زمرة من القضايا

العلاقات الإنسانية وحسن التعامل في نصوص مختصرة تحكمها آية سورة الممتحنة ﴿ لَا يَنْهَكَهُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ﴾ ، والبر والقسط هما غاية حسن التعامل ، ففي « مسند الطيالسي » عن هشام بن عروة ، عن أبيه : أن أسماء بنت أبي بكر قالت : يا رسول الله ؛ إن أمتي أتتني في عهد قريش وهي راغبة مشركة ، أفأصلها ؟ قال : « نعم ، صلي أملك » (١) .

وحديث الترمذي ، عن أبي ذر قال : قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « اتق الله حيث ما كنت ، وأتبع السيئة الحسنة تمحها ، وخالق الناس بخلق حسن » (٢) .

فبالنسبة للعوائد والتقاليد : فإن لابن تيمية كلاماً يعتبر معياراً لما يمكن أن يسلكه المقيم في دارهم من موافقتهم في سلوكه الظاهر ، مما ليس مخالفاً للدين ، ولا هادماً لركن من أركانه .

وبعد أن قرر : أن المخالفة لهم - للكفار - لا تكون إلا بعد ظهور الدين وعلوه . . .

قال : (ومثل ذلك اليوم : لو أن المسلم بدار حرب أو دار كفر غير حرب . .

(١) مسند الطيالسي (١٦٤٣) .

(٢) الترمذي (١٩٨٧) .

لم يكن مأموراً بالمخالفة لهم في الهدى الظاهر ؛ لما عليه من الضرر ، بل قد يستحب للرجل أو يجب عليه أن يشاركهم أحياناً في هديهم الظاهر ، إذا كان في ذلك مصلحة دينية من دعوتهم إلى الدين ، والاطلاع على باطن أمرهم ؛ لإخبار المسلمين بذلك ، أو دفع ضررهم عن المسلمين ، ونحو ذلك من المقاصد الصالحة (١) .

وهذا الكلام يندرج في إطار تأصيل ابن تيمية لقاعدة مخالفة الكفار في الدين .

ويمكن أن نعتبر أن الملابس الأفرنجية ، والقبعات والنعال وغيرها . . من هذا الهدى الظاهر ، ولا ينبغي أن نتوسع في ذلك لارتكاب محرم منصوص . وكذلك يمكن أن يسمح للمرأة في الغرب بوصل شعرها بغير شعر الآدمي عملاً بمذهب أبي حنيفة .

وقد جعل بعضهم منه عدم تحريم حلق اللحية في الغرب ؛ بناء على قول قوي للشافعية بالكراهة ، فهو قول النووي ، وهو قول عياض من المالكية - خلافاً للجمهور - إذا دعت إليه الحاجة .

مسألة الآداب :

في « الإنصاف » للمرداوي : (قول الأصل : وفي تهنتهم وتعزيتهم وعيادتهم : روايتان :

وأطلقهما في « الهداية » ، و« المذهب » ، و« مسبوك الذهب » ، و« المستوعب » ، و« الخلاصة » ، و« الكافي » ، و« المغني » ، و« الشرح » ، و« المحرر » ، و« النظم » ، و« شرح ابن منجا » .

إحداهما : يحرم ، وهو المذهب ، صححه في « التصحيح » ، وجزم به في « الوجيز » ، وقدمه في الفروع .

(١) ابن تيمية في « اقتضاء الصراط المستقيم » (ص ١٧٦-١٧٧) .

والرواية الثانية : لا يحرم ، فيكره ، وقدمه في « الرعاية » ،
و« الحاويين » ، في باب الجنائز ، ولم يذكر التحريم .

وذكر في « الرعايتين » ، و« الحاويين » : رواية بعدم الكراهة ، فيباح ،
وجزم به ابن عبدوس في « تذكرته » .

وعنه : يجوز لمصلحة راجحة ؛ كرجاء إسلامه ، اختاره الشيخ تقي الدين ،
ومعناه : اختيار الآجري ، وأن قول العلماء : يعاد ، ويعرض عليه الإسلام .

قلت : هذا هو الصواب ، وقد عاد النبي صلى الله عليه وسلم صبيهاً يهودياً
كان يخدمه ، وعرض عليه الإسلام . . فأسلم .

نقل أبو داود : أنه إن كان يريد أن يدعو إلى الإسلام . . فنعم .

وحيث قلنا : يعزیه ، فقد تقدم ما في تعزيتهم في آخر كتاب الجنائز ، ويدعو
بالبقاء وكثرة المال والولد .

زاد جماعة من الأصحاب - منهم صاحب « الرعايتين » و« الحاويين »
و« النظم » و« تذكرة ابن عبدوس » وغيرهم - قاصداً كثرة الجزية () .

قال الشافعي : ولا أصل للإلباس الذمي لبساً مميزاً .

قال التتائي : ويجوز تكنية الكافر والفاسق إذا لم يعرف إلا بها ، أو خيف
فتنة .

وذكر العوفي : أنه لا تحرم مخاطبة الذمي بمعلم ونحوه إذا لم يقصد
تعظيمه ، وخالفه الشيخ ياسين قائلاً : لا يجوز تعظيمه إلا لضرورة^(١) .

وقد قدمنا ما في « الإنصاف » من الروايتين عن أحمد في تهنة غير المسلمين
وتعزيتهم وعبادة مرضاهم ؛ إحداهما بالتحريم ، والأخرى بالكراهة .

(١) يراجع « الزرقاني » (٣/١٤٦) .

وذكر رواية ثالثة بالجواز للمصلحة الراجحة ، واختارها الشيخ تقي الدين بن تيمية .

وقال الشيخ تقي الدين : يجوز أن يقول لغير المسلم أهلاً وسهلاً^(١) .
وقد نبه الزرقاني على أن وجوب ترك شعار الكفر الذي أشار إليه الفاكهاني إنما هو فيما يحرم علينا .

قلت : يوضح ذلك أن أموراً كانت في الجاهلية وأصبحت مطلوبة في الإسلام ؛ كالعقيقة ، وأموراً كان أهل الجاهلية لا يجيزونها ؛ ككسر عظام العقيقة ، وأجازها الإسلام ، ولم يوجب كسرها ، وكذلك فإن العتيرة - وهي الرجبية الشاة التي كان أهل الجاهلية يذبحونها لأصنامهم في أول رجب - جائزة عند أحمد ، مكروهة عند مالك ، إذا ذبحها الإنسان لنفسه دون التقرب إلى صنم^(٢) .

وكذلك الفرع أول نتاج الإبل والغنم ، كانوا يذبحونها لآلهتهم إذا عرت عن التقرب إلى الآلهة .. جائزة .

والنكته في ذلك : أن المشابهة غير التشبه المنهي عنه ، كما في كلام أبي يوسف المذكور في « حاشية ابن عابدين »^(٣) .

المثال الخامس : مسألة استحالة العين وتسمى بانقلاب العين

مسألة الأدوية والأغذية المشتملة على مواد حيوانية نجسة ؛ لأنها من أصل ميتة أو خنزير أو خمر ؛ بناء على قاعدة انقلاب العين تطهر هذه المواد ، كما أن

(١) المرادوي في « الإنصاف » (٢٢١/٤) .

(٢) يراجع « الزرقاني » (٤٧/٣) ، و« التوضيح الجامع بين المقنع والتنقيح » .

(٣) ابن عابدين في « رد المحتار » (٤١٩/١) .

ما لا تحله الحياة من الميتات طاهر ، فالأنفحة وعظام الميتة وعصبتها كلها طاهرة ، والأنفحة هي المادة الغليظة التي تكون في الكرش .

(قوله ويظهر زيت . . . الخ) : قد ذكر هذه المسألة العلامة قاسم في فتواه ، وكذا ما سيأتي متناً وشرحاً من مسائل التطهير بانقلاب العين ، وذكر الأدلة على ذلك بما لا مزيد عليه ، وحقق ودقق كما هو دأبه رحمه الله تعالى ، فليراجع .

ثم هذه المسألة قد فرعوها على قول محمد بالطهارة بانقلاب العين الذي عليه الفتوى ، واختاره أكثر المشايخ ، خلافاً لأبي يوسف ، كما في « شرح المنية » و« الفتح » وغيرهما ، وعبارة المجتبي : جعل الدهن النجس في صابون يفتي بطهارته ؛ لأنه تغير ، والتغير يظهر عند محمد ، ويفتي به للبلوى .

وظاهره : أن دهن الميتة كذلك ؛ لتعبيره بالنجس دون المتنجس ، إلا أن يقال : هو خاص بالنجس ؛ لأن العادة في الصابون وضع الزيت دون بقية الأدهان ، تأمل .

ثم رأيت في « شرح المنية » ما يؤيد الأول حيث قال : وعليه يتفرع ما لو وقع إنسان أو كلب في قدر الصابون ، فصار صابوناً . . يكون طاهراً ؛ لتبدل الحقيقة .

ثم اعلم : أن العلة عند محمد هي التغير وانقلاب الحقيقة ، وأنه يفتي به للبلوى كما علم مما مر ، ومقتضاه عدم اختصاص ذلك الحكم بالصابون ، فيدخل فيه كل ما كان فيه تغير وانقلاب حقيقة ، وكان فيه بلوى عامة ، فيقال كذلك في الدبس المطبوخ إذا كان زيتته متنجساً ، ولا سيما أن الفأر يدخله فيبول ويعرف فيه ، وقد يموت فيه .

وقد بحث كذلك بعض شيوخ مشايخنا فقال : وعلى هذا إذا تنجس السمسم ، ثم صار طحيناً . . يظهر خصوصاً ، وقد عمت به البلوى ، وقاسه على

ما إذا وقع عصفور في بئر حتى صار طيناً . لا يلزم إخراجه لاستحاله .

قلت : لكن قد يقال : إن الدبس ليس فيه انقلاب حقيقة ؛ لأنه عصير جمد بالطبخ ، وكذا السمسم إذا درس واختلط دهنه بأجزائه ، ففيه تغير وصف فقط ؛ كلبن صار جبناً ، وبر صار طحيناً ، وطحين صار خبزاً ، بخلاف نحو خمر صار خللاً ، وحمار وقع في مملحة فصار ملحاً ، وكذا دردي خمر صار طرطيراً ، وعذرة صارت رماداً أو حمأة ، فإن ذلك كله انقلاب حقيقة إلى حقيقة أخرى ، لا مجرد انقلاب وصف كما سيأتي . والله أعلم .

وانقلاب العين يعبر عنه بالاستحالة ، والاستحالة : استفعالة من حال يحول . . إذا تغير أو انقلب أو زال ، أصلها : استحوال بوزن استفعال ، أعلت عينه بحذف حرف العلة - وهو الواو ، وهو عين الفعل - وعوضت عنه بتاء التأنيث ، فصارت استحالة ، قال ابن مالك في اللامية :

ما عَيْنُهُ اَعْتَلَّتِ الْاِفعالُ مِنْهُ وَالاسْمُ
تَفْعالٌ بِالْثَّاءِ وَتَعْوِيضٌ بِهَا حَصَلَا
مِنْ الْمُزَالِ

وشرعاً : تغير يحصل في العين النجسة يؤدي إلى زوال أعراضها وتبدل أوصافها ، يزول بسببه الاسم الأول ؛ لزوال الصفات القديمة .

وهي من المطهرات ؛ لأنها أزال العلة التي لأجلها وقع التحريم اتفاقاً عند الحنفية ، والزيدية ، والظاهرية ، وأبي محمد بن حزم ، وعلى المشهور عند المالكية ، وعلى إحدى الروایتين عند الإمام أحمد .

وقد قطع شيخ الإسلام ابن تيمية من الحنابلة على أنها مطهرة ، لا فرق في ذلك بين الاستحالة الواقعة من الله ابتداء ، وبين الواقعة بكسب إنسان ، كما سيراه القاريء الكريم إن شاء الله تعالى .

إذا حرق إنسان نجاسة حتى صارت رماداً . . فإن هذا الرماد يصبح طاهراً على المعتمد عند العلماء في المذهب المالكي ، وإذا كان هذا الرماد طاهراً

ترتب على ذلك جواز حمله في الصلاة وفي الطواف ، وجواز تناوله إذا لم يكن فيه إضرار بالصحة ، وبالأحرى إذا خلط بطعام آخر .

قال البناني في الخمر : فإذا انقلبت خلاً . . انقلبت سائر الأجزاء التي دخلته فزال حكم النجاسة^(١) .

قال الزرقاني على « خليل » : (إذا كانت النجاسة ذاتية ، وتغيرت أعراضها . . جرى فيها قولان ، والمشهور : الفرق بين ما استحال إلى صلاح ؛ كالبيض واللبن ، وما استحال إلى فساد . . فلا يطهر)^(٢) .

واستدل بحديث ابن أبي شيبه بسنده إلى أبي الدرداء رضي الله عنه في المريّ يجعل فيه الخمرة قال : لا بأس به ، ذبحته النار والملح .

وجاء في « الذخيرة » قاعدة تبين ما تقدم وهي : (أن الله تعالى إنما حكم بالنجاسة في أجسام مخصوصة بشرط أن تكون موصوفة بأعراض مخصوصة مستقدرة ، وإلا . . فالأجسام كلها متماثلة ، واختلافها إنما وقع بالأعراض ، فإذا ذهب تلك الأعراض ذهاباً كلياً . . ارتفع الحكم بالنجاسة إجماعاً ؛ كالدم يصير مئياً ، ثم آدمياً)^(٣) .

وذكر ابن رجب الحنبلي في « قواعد » في الكلام على طين الطريق المختلط بالنجاسة بعد بحث طويل : (والثاني : الاستحالة ، وفي المذهب خلاف يُبنى عليه طهارة الطين إذا بقيت فيه عين النجاسة ثم استهلكت فيه حتى ذهب أثرها)^(٤) .

وهذا الفرع يوافق عليه المالكية ، قال في « المختصر » مشبهاً في العفو :

(١) البناني في « حاشيته على الزرقاني » (٢٨ / ١) .

(٢) المرجع السابق (٢٤ / ١) .

(٣) القرافي في « الذخيرة » (١٨٠ / ١) .

(٤) ابن رجب في « القواعد » (٣٣٤ / ١) .

(طين مطر ، وإن اختلطت العذرة بالمصيب ، لا إن غلبت ، وظاهرها العفو)
يعني : ظاهر المدونة .

جاء في « حاشية ابن عابدين » على « الدر المختار » معلقاً على ما جاء في
« رد المحتار » من قول صاحب : (والمسك طاهر حلال ، وكذا نافجته مطلقاً
على الأصح . قال : لاستحالة إلى الطيبة ؛ لأنه وإن كان دماً . . فقد تغير ،
فيصير طاهراً كرماد العذرة .

وقال : والمراد بالتغيير الاستحالة إلى الطيبة ، وهي من المطهرات
عندنا (١) .

كذلك أوماً ابن قدامة إلى هذه العلة في « المغني » بقوله في الكلام على دبغ
جلد الميتة بعد أن ذكر القول الأول بأنه لا يطهر عندهم قال : (والثاني : يطهر
لقوله صلى الله عليه وسلم : « أيما إهاب دبغ . . فقد طهر » . ولأنه طهر
بانقلابه ، فلم يفتقر إلى استعمال الماء ؛ كالخمر إذا انقلبت خلاً (٢) .

ثم قال العلامة ابن تيمية : وأما دخان النجاسة . . فهذا مبني على أصل وهو :
أن العين النجسة الخبيثة إذا استحالت حتى صارت طيبة كغيرها من الأعيان الطيبة
مثل : أن يصير ما يقع في الملاحظة من دم وميتة وخنزير ملحاً طيباً كغيرها من
الملح ، أو يصير الوقود ماداً ، ونحو ذلك . . ففيه للعلماء قولان :

أحدهما : لا يطهر كقول الشافعي ، وهو أحد القولين في مذهب مالك ،
وهو المشهور عن أصحاب أحمد ، وإحدى الروایتين عنه .

والرواية الأخرى : أنه طاهر ، وهذا مذهب أبي حنيفة ومالك في أحد
القولين ، وإحدى الروایتين عن أحمد ، ومذهب أهل الظاهر وغيرهم .

وهذا هو الصواب المقطوع به ؛ فإن هذه الأعيان لم تتناولها نصوص

(١) ابن عابدين في « رد المحتار » (٢٠٩/١) .

(٢) ابن قدامة في « المغني » (٦٠-٥٩/١) .

التحريم لا لفظاً ولا معنى ، فليست محرمة ولا في معنى المحرم ، فلا وجه لتحريمها ، بل تتناولها نصوص الحل ؛ فهي من الطيبات ، وهي أيضاً في معنى ما اتفق على حله ، فالنص والقياس يقتضيان تحليلها) .

ثم قال : (وأيضاً : فإن الله تعالى حرم الخبائث لما قام بها من وصف الخبث ، كما أنه أباح الطيبات لما قام بها من وصف الطيب ، وهذه الأعيان المتنازع فيها ليس فيها شيء من وصف الخبث ، وإنما فيها وصف الطيب)^(١) .

وهذا التعليل الذي علل به واضح لا غبار عليه ، وعليه تواطأ العلماء ؛ كالقرافي وغيره ، وزاد ابن تيمية ما يؤيده فقال : (إن الاستقراء دلنا على أن كل ما بدأ الله بتحويله وتبديله من جنس إلى جنس ؛ مثل جعل الخمر خلاً ، والدم منياً ، والعلقة مضغة ، ولحم الجلالة الخبيث طيباً . فإنه يزول حكم التنجيس ، وتزول حقيقة النجس ، لا تمكن المنازعة في هذا .

وأما ما استحال بسبب ؛ كسبب الإنسان ، كإحراق الروث حتى يصير رماداً ، ووضع الخنزير بالملاحة حتى يصير ملحاً . ففيه خلاف مشهور ، وللقول بالطهارة اتجاه وظهور)^(٢) .

وما ذكرناه في هذه القاعدة فيه تيسير على المسلمين ، ولعلنا نضيف إليه ما ذبحوه لأعيادهم ، وما ذهب إليه المالكية في ذلك .

قال خليل : (وذبح - لصليب - أو - عيسى) المواق الباجي : كره مالك ما ذبحوا للكنائس أو لعيسى أو لجبريل أو لأعيادهم .

زاد ابن حبيب : والصليب من غير تحريم ، وأما ما ذبح للأصنام . . فمحرّم لقوله تعالى : ﴿ وَمَا ذُبحَ عَلَى النَّصِبِ ﴾ .

ابن حبيب : في أكل ما ذبح لأعيادهم وكنائسهم تعظيم لشركهم .

(١) ابن تيمية في « الفتاوى » (٧٠ / ٢١) .

(٢) المرجع السابق (٦٠١ / ٢١) .

وقال أبو القاسم في النصراني يوصي بشيء من ماله لكنيسة ، فيباع : لا يحل لمسلم شراؤه ؛ لما في ذلك من تعظيم شرائعهم وكنائسهم ، ومسلم يشتري مسلم سوء .

وعن ابن شهاب : لا ينبغي الذبح لعوامر الجان ؛ لئله صلى الله عليه وسلم عن الذبح للجان .

ابن عرفة : إن قصد به اختصاصها بانتفاعها بالمذبوح . . كره ، وإن قصد به التقرب إليها . . حرم .

انظر قبل هذا : كره مالك ما ذبحوه لجبريل .

ومن شرح « سيدي ابن سراج » رحمه الله : يلتحق بهذا ما يعمله المحموم من طعام ، ويضعه على الطريق ، ويسميه : ضيافة الجان .

وكره ابن القاسم أن يهدى للنصراني في عيدِه مكافأة له ، ونحوه إعطاء اليهودي ورق النخيل لعيدِه .

وفي « الحطّاب » عند النص : وكذا ما ذبح لعيدِه أو كنيسة أو لجبريل ، قال في « التوضيح » عن ابن المواز : كرهه مالك أنه خاف أن يكون داخلًا في عموم قوله تعالى ﴿ وَمَا أَهْلَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ ﴾ .

وأما الذبح للأصنام . . فلا خلاف في تحريمه ؛ لأنه مما أهل به لغير الله .

قال ابن عرفة : ابن حبيب ، عن ابن شهاب : لا ينبغي الذبح لعوامر الجان ؛ لئله صلى الله عليه وسلم عن الذبح للجان .

قلت : إن قصد به اختصاصها بانتفاعها بالمذبوح . . كره ، فإن قصد التقرب به إليها . . حرم .

وهذا والله أعلم هو الفرق بين ما ذبح لعيسى ؛ لأن ما يذبحونه للأصنام يقصدون به التقرب إليها ، وما ذبح لعيسى أو لصليب أو نحوهما إنما يقصدون به انتفاعها بذلك . والله أعلم .

المثال السادس : قضية حجاب المرأة المسلمة

اعلم : أن ستر المرأة لشعر رأسها واجب ؛ لقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ وهذا النهي من نهى الوسائل والذرائع ، والنهي هنا يدل على الأمر بستر غير ما ظهر من الزينة .

فالستر واجب لغيره ، وكشف شعر الرأس حرام ؛ لأن شعر المرأة عورة كسائر جسدها على الصحيح .

وقد قال ابن عاشور في تفسيره : وقد فسر جمع من المفسرين الزينة بالجسد كله ، وفسر ما ظهر بالوجه والكفين ، قيل : والقدمين والشعر^(١) .

وشعر المرأة عورة مخففة في الصلاة خاصة عند مالك ، فلو كشفت المرأة عن شعرها . . ندب لها أن تعيد في الوقت .

ومعلوم أن النواهي ليست في مرتبة واحدة ، وكذلك الأوامر ، قال الشاطبي :
(وبهذا الترتيب يعلم أن الأوامر في الشريعة لا تجرى في التأكيد مجرى واحداً ، وإنها لا تدخل تحت قصد واحد ، فإن الأوامر المتعلقة بالأوامر الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية ، ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها ، بل بينها تفاوت معلوم ، بل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد ؛ كالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس ، ولا النفس كالعقل ، إلى سائر أصناف الضروريات ، والحاجيات كذلك)^(٢) .

وقال الشاطبي : (وقد يرتكب النهي الحتم إذا كانت له مصلحة راجحة)^(٣) .

(١) ابن عاشور في « التحرير والتنوير » (٢٠٧ / ١٨) .

(٢) الشاطبي في « الموافقات » (٢٠٩ / ٣) .

(٣) المرجع السابق (٣٣١ / ٣) .

وبناء على هذا التفاوت في مراتب النهي ومراتب الأمر . . فقد رتب العلماء على ذلك نتائج عملية ، وهي : أن النهي إذا كان نهياً المقاصد ، ومعناها : أن المنهي عنه يتضمن المفسدة التي من أجلها نهى الشارع عنه . . فهذا لا يباح إلا لضرورة قصوى ، وذلك كأكل الميتة والدم ولحم الخنزير .

وإذا كانت مرتبة النهي متدنية ؛ بأن كان نهياً الوسائل والذرائع التي لا تتضمن في نفسها المفسدة ، ولكنها وسيلة . . فهذا تبيحه الحاجة ، وهي مشقة وسطى ، كما نص عليه ابن القيم وهو يتكلم عن ربا الفضل وربا النسيتة : (إن تحريم هذا من تحريم المقاصد ، وتحريم الآخر تحريم الوسائل وسد الذرائع ، ولهذا لم يبح من ربا النسيتة شيء)^(١) .

وقال القرافي : (الأحكام على قسمين : مقاصد : وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها ، ووسائل : وهي الطرق المفضية ، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل ، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد)^(٢) .

وقال القاضي أبو بكر بن العربي : (وعلى المقاصد انبنت أحكام الشريعة ، وبالمصالح ارتبطت)^(٣) .

ووضع المشقة له حكمه في الكشف عن أجزاء من البدن ، فقد جاء في الحديث الصحيح في معركة أحد ، عن أنس رضي الله عنه قال : لما كان يوم أحد . . انهزم الناس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ولقد رأيت عائشة بنت أبي بكر ، وأم سليم وإنهما لمشمرتان ، أرى خدام سوقهما تنقزان القرب .

وقال غيره : تنقلان القرب على متونهما ، ثم تفرغانه في أفواه القوم ، ثم ترجعان فتملأنها ، ثم تجيئان فتفرغانه في أفواه القوم^(٤) .

(١) ابن القيم في « إعلام الموقعين » (١١٧/٢) .

(٢) القرافي في « الفروق » (٣٣/٢) .

(٣) القرافي في « الذخيرة » (١٠٣٧/٣) .

(٤) البخاري (٢٨٨٠) .

ملحق

من فتاوى « المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث »

السؤال الأول: ما حكم عورة المسلمة

أجاب المجلس عن سؤال حول عورة المسلمات أمام غير المسلمات ، واشترaken في مسبح آمن خاص بهن .. بأنه لا مانع من هذا الاشتراك ، وأن عورة المسلمة تجاه غير المسلمة هي كعورة الرجل أمام الرجل ؛ أي : من السرة إلى الركبة ، على ما هو المذهب المعتمد عند الحنابلة ، وقول صحيح في المذاهب الثلاثة .

ويوصي المجلس الأخوات الصالحات بالحرص على غض البصر عما يظهر من العورات ، وعلى أن يتخذن من بينهن من تدرينهن على السباحة . ونظراً لما بدا من حرص هؤلاء النسوة غير المسلمات على صورة من صور الحشمة في الابتعاد عن خلطة الرجال في هذا الموضوع .. فإن على المسلمات الاستفادة من ذلك في دعوتهن إلى الإسلام وقيمه .

السؤال :

هل يحل لبس المعطف المصنوع من جلد الخنزير ؟

الجواب :

ما يتخذ من جلد الخنزير بعد دباغته هل يدخل في حكم الجلد النجس ، أم يطهر بالدباغ ؟

الذي تدل عليه الأدلة أن جميع الجلود النجسة تطهر إذا دبغت ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم : « إذا دبغ الإهاب . . فقد طهر »^(١) ، وفي رواية : « أيما إهاب دبغ . . فقد طهر »^(٢) . فأفاد هذا الحديث بروايته : أن الدبغ مطهر لجلد ميتة كل حيوان ، وذلك أن لفظ (أي) و (إهاب) لفظان عامان ، فيشمل كل إهاب ، ولم يأت من ذلك استثناء خنزير أو ميتة .
وعليه فلا حرج في استخدام جلد الخنزير المدبوغ في اللباس ونحوه .

تعليق

قلتُ : والحديث رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه ، ومذهب جماهير العلماء استثناء جلد الخنزير من الطهارة بالدبغ ؛ لأنهم حملوا الإهاب في الحديث على ما ينفع فيه الذكاة لو ذكي ، خلافاً لرواية عن أبي يوسف ذكرها في « المنية »^(٣) .

وقد أشار الزرقاني إلى وجود قول ضعيف في مذهب مالك بطهارته بالدبغ ، وهو قول الإمام عبد المنعم بن الفرس ؛ من أن جلد الخنزير كغيره ، يطهر بالدبغ في اليابس والماء^(٤) .

كما أن طهارة الخنزير بالدبغ هو مذهب داوود وأهل الظاهر ، ورجحه الشوكاني في « نيل الأوطار » بناء على عموم الأحاديث .

قلت : ينبغي تقييد استعماله بالحاجة ؛ لقوة المعارض .

(١) مسلم (٣٦٦) .

(٢) الترمذي (١٧٢٨) .

(٣) تراجع « حاشية ابن عابدين » .

(٤) تراجع تعليق الصاوي على « الشرح الصغير » .

- حكم نقل الأعضاء وحالاته :

أ- يؤكد المجلس قرار « المجمع الفقهي الإسلامي » بمكة ، التابع لرابطة العالم الإسلامي .

وقرار « مجمع الفقه الإسلامي الدولي » بجدة ، المنبثق عن « منظمة مؤتمر العالم الإسلامي » رقم ٢٦ (٤ / ١) بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر ، حياً كان أو ميتاً ، ونصه :

من حيث التعريف والتقسيم :

أولاً : يقصد هنا بالعضو : أي جزء من الإنسان ، من أنسجة وخلايا ودماء ونحوها ، كقرنية العين ، سواء أكان متصلاً به ، أم انفصل عنه .

ثانياً : الانتفاع الذي هو محل البحث : هو استفادة دعت ضرورة المستفيد إليها ؛ لاستبقاء أصل الحياة ، أو المحافظة على وظيفة أساسية من وظائف الجسم ، كالبصر ونحوه ، على أن يكون المستفيد يتمتع بحياة محترمة شرعاً .

ثالثاً : تنقسم صور الانتفاع هذه إلى الأقسام التالية :

- نقل العضو من حي .

- نقل العضو من ميت .

- النقل من الأجنة .

- الصورة الأولى : وهي نقل العضو من حي ، تشمل الحالات التالية :

أ - نقل العضو من مكان من الجسد إلى مكان آخر من الجسد نفسه ، كنقل الجلد والغضاريف والعظام والأوردة والدم ونحوها .

ب - نقل العضو من جسم إنسان حي إلى جسم إنسان آخر ؛ وينقسم العضو في هذه الحالة إلى : ما تتوقف عليه الحياة ، وما لا تتوقف عليه .

أما ما تتوقف عليه الحياة : فقد يكون فردياً ، وقد يكون غير فردي ، فالأول : كالقلب والكبد ، والثاني : كالكلية والرئتين .

وأما ما لا تتوقف عليه الحياة ؛ فممنه ما يقوم بوظيفة أساسية في الجسم ، ومنه ما لا يقوم بها ، ومنه ما يتجدد تلقائياً كالدّم ، ومنه ما لا يتجدد ، ومنه ما له تأثير على الأنساب والمورثات والشخصية العامة ، كالخصية والمبيض وخلايا الجهاز العصبي ، ومنه ما لا تأثير له على شيء من ذلك .

- الصورة الثانية : وهي نقل العضو من ميت :

ويلاحظ أن الموت يشمل حالتين :

الحالة الأولى : موت الدماغ بتعطل جميع وظائفه تعطلاً نهائياً لا رجعة فيه طبيياً .

الحالة الثانية : توقف القلب والتنفس توقفاً تاماً لا رجعة فيه طبيياً . وقد روعي في كلتا الحالتين قرار المجمع في دورته الثالثة .

- الصورة الثالثة : وهي النقل من الأجنة ، وتتم الاستفادة منها في ثلاث حالات :

- حالة الأجنة التي تسقط تلقائياً .

- حالة الأجنة التي تسقط لعامل طبي أو جنائي .

- حالة اللقائح المستنبطة خارج الرحم .

من حيث الأحكام الشرعية :

أولاً : يجوز نقل العضو من جسم الإنسان إلى مكان آخر من جسمه ، مع مراعاة التأكد من أن النفع المتوقع من هذه العملية أرجح من الضرر المترتب

عليها ، وبشرط أن يكون ذلك لإيجاد عضو مفقود ، أو لإعادة شكله ، أو وظيفته المعهودة له ، أو لإصلاح عيب ، أو إزالة دمامة تسبب للشخص أذى نفسياً أو عضوياً .

ثانياً : يجوز نقل العضو من جسم إنسان إلى جسم إنسان آخر : إن كان هذا العضو يتجدد تلقائياً ؛ كالدم والجلد ، ويراعى في ذلك كون الباذل كامل الأهلية ، وتحقق الشرعية المعتمدة .

ثالثاً : تجوز الاستفادة من جزء من العضو الذي استؤصل من الجسم لعلّة مرضية لشخص آخر ؛ كأخذ قرنية العين لإنسان ما عند استئصال العين لعلّة مرضية .

رابعاً : يحرم نقل عضو تتوقف عليه الحياة ؛ كالقلب من إنسان إلى إنسان آخر .

خامساً : يحرم نقل عضو من إنسان حي يعطل زواله وظيفة أساسية في حياته ، وإن لم تتوقف سلامة أصل الحياة عليها ؛ كتنقل قرنية العينين كليهما ، أما إن كان النقل يعطل جزءاً من وظيفة أساسية . . فهو محل بحث ونظر كما يأتي في الفقرة الثامنة .

سادساً : يجوز نقل عضو من ميت إلى حي تتوقف حياته على ذلك العضو ، أو تتوقف سلامة وظيفة أساسية فيه على ذلك ، بشرط أن يأذن الميت قبل موته ، أو ورثته بعد موته ، أو بشرط موافقة وليّ أمر المسلمين إن كان المتوفى مجهول الهوية ، أو لا ورثة له .

سابعاً : وينبغي ملاحظة أن الاتفاق على جواز نقل العضو في الحالات التي تم بيانها . . مشروط بالألا يتم ذلك بوساطة بيع العضو ، إذ لا يجوز إخضاع الإنسان للبيع بحال ما .

أما بذل المال من المستفيد ؛ ابتغاء الحصول على العضو المطلوب عند

الضرورة ، أو مكافأة وتكريماً . . فمحل اجتهاد ونظر .

ثامناً : كل ما عدا الحالات والصور المذكورة ، مما يدخل في أصل الموضوع . . فهو محل بحث ونظر ، ويجب طرحه للدراسة والبحث في دورة قادمة ، على ضوء المعطيات الطبية والأحكام الشرعية .

ب - يؤكد المجلس أيضاً : قرار « مجمع الفقه الإسلامي الدولي » بجدة رقم ٥٧ (٦ / ٨) بشأن زراعة الأعضاء التناسلية ، ونصه :

أولاً : زرع الغدد التناسلية : بما أن الخصية والمبيض يستمران في حمل وإفراز الصفات الوراثية (الشفرة الوراثية) للمنقول منه ، حتى بعد زرعهما في متلقٍ جديد . . فإن زرعهما محرم شرعاً .

ثانياً : زرع أعضاء الجهاز التناسلي : زرع بعض أعضاء الجهاز التناسلي التي لا تنقل الصفات الوراثية - ما عدا العورات المغلظة - جائز لضرورة مشروعة ، وفق الضوابط والمعايير الشرعية المبينة في القرار رقم ٢٦ (١ / ٤) لهذا المجمع ، والله أعلم .

ج - يؤكد المجلس أيضاً : قرار « مجمع الفقه الإسلامي الدولي » بجدة رقم ٥٤ (٦ / ٥) بشأن زراعة خلايا المخ والجهاز العصبي ، ونصه :

أولاً : إذا كان المصدر للحصول على الأنسجة هو الغدة الكظرية للمريض نفسه ، وفيه ميزة القبول المناعي ؛ لأن الخلايا من الجسم نفسه . . فلا بأس من ذلك شرعاً .

ثانياً : إذا كان المصدر هو أخذها من جنين حيواني . . فلا مانع من هذه الطريقة إن أمكن نجاحها ، ولم يترتب على ذلك محاذير شرعية .

وقد ذكر الأطباء : أن هذه الطريقة نجحت بين فصائل مختلفة من الحيوان ، ومن المأمول نجاحها باتخاذ الاحتياطات الطبية اللازمة ؛ لتفادي الرفض المناعي .

ثالثاً : إذا كان المصدر للحصول على الأنسجة هو خلايا حية من مخ جنين باكر (في الأسبوع العاشر أو الحادي عشر) . . فيختلف الحكم على النحو التالي :

- الطريقة الأولى : أخذها مباشرة من الجنين الإنساني في بطن أمه ، بفتح الرحم جراحياً ، وتستتبع هذه الطريقة إماتة الجنين بمجرد أخذ الخلايا من مخه ، ويحرم ذلك شرعاً ، إلا إذا كان بعد إجهاض طبعي غير متعمد ، أو إجهاض مشروع لإنقاذ حياة الأم وتحقق موت الجنين ، مع مراعاة الشروط التي سترد في موضوع الاستفادة من الأجنة في القرار رقم ٩٥ (٦ / ٨) لهذه الدورة .

- الطريقة الثانية : وهي طريقة قد يحملها المستقبل القريب في طياته ، باستزراع خلايا المخ في مزارع للإفادة منها ، ولأبأس في ذلك شرعاً إذا كان المصدر للخلايا المستزرعة مشروعاً ، وتم الحصول عليها على الوجه المشروع .

رابعاً : المولود اللدماغي : طالما ولد حياً ، لا يجوز التعرض له بأخذ شيء من أعضائه إلى أن يتحقق موته بموت جذع دماغه ، ولا فرق بينه وبين غيره من الأسوياء في هذا الموضوع ، فإذا مات . . فإن الأخذ من أعضائه تراعى فيه الأحكام والشروط المعتبرة في نقل أعضاء الموتى من الإذن المعتبر ، وعدم وجود البديل ، وتحقق الضرورة وغيرها ، ومما تضمنه القرار رقم ٢٦ (٤ / ١) من قرارات الدورة الرابعة لهذا المجمع : ولا مانع شرعاً من إبقاء هذا المولود اللدماغي على أجهزة الانعاش إلى ما بعد موت جذع المخ - والذي يمكن تشخيصه - للمحافظة على حيوية الأعضاء الصالحة للنقل ، توطئة للاستفادة منها بنقلها إلى غيره بالشروط المشار إليها .

- تحديد المنتفع بالأعضاء ، ووسيلة ذلك :

هذا وقد استكمل « المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث » بعد المناقشة المسائل الآتية التي تتعلق بنقل الأعضاء ، وهي :

أ - إذا حدد المتبرع أو ورثته شخصاً معيناً للانتفاع بالعضو المتبرع به ، أو فوض جهة معينة بتحديد الشخص المتنتفع به . . فيجب الالتزام بذلك ما أمكن ، فإن لم يمكن لسبب إداري أو طبي . . فإنه يرجع في ذلك إلى ورثة المتبرع ، فإن لم يتيسر . . فيرجع إلى الجهة المعنية بمصالح المسلمين في البلاد غير الإسلامية .

ب - إذا كتب الشخص وثيقة للتبرع بعضو من أعضائه بعد وفاته . . فتطبق على ذلك أحكام الوصية ، ولا يجوز للورثة أو غيرهم تبديل الوصية .

ج - في حالة وجود قانون بأن من لم يصرح بعدم الرغبة في أن ينتفع بأعضائه بعد وفاته . . يعتبر موافقاً ؛ فإن عدم التصريح بالرفض يعتبر موافقة ضمنية .

تعليق

قلتُ : اعلم : أن القرارات المتعلقة بنقل الأعضاء وزرعها ، سواء تلك الصادرة عن « مجمع الفقه الإسلامي » أو تلك المضافة من قبل « المجلس الأوربي للبحوث والإفتاء » . . قرارات استحسانية تستند إلى المصالح .

أولاً : لتخصص بها ما ورد من النصوص المتعلقة بحرمة جسد الميت المتقررة بقاعدة كرامة الإنسان المنصوص عليها في القرآن الكريم بقوله جل وعلا ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾ ، والمنصوصة بالنسبة للميت بالحديث النبوي : إن حرمة كسر عظمه ميتاً . . ككسر عظمه حياً .

فقد أخرج أحمد ، وأبو داود ، وابن ماجه ، عن عائشة : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كسر عظم الميت . . ككسره عظم الحي » .

حسنه ابن القطان ، وقال ابن دقيق العيد : إنه على شرط مسلم ، ورواه القضاعي من وجه آخر عنها ، وزاد : « في الإثم » ، وأخرجه ابن ماجه أيضاً من حديث أم سلمة . قاله الزرقاني .

وقد رواه القضاعي كما تقدم ، وكذا في « ابن ماجه » من حديث أم سلمة

رضي الله عنها مرفوعاً بلفظ : « كسر عظم الميت .. ككسر عظم الحي في الإثم » .

ثم قال الباجي : يريد مالك رضي الله عنه : أنهما لا يتساويان في القصاص وغيره ، وإنما يتساويان في الأثم .

وقال الزرقاني : (في الاتفاق على حرمة فعل ذلك به في الحياة والموت ، لا في القصاص والدية ، فمرفوعان عن كاسر عظم الميت إجماعاً) اهـ ، وكذا قال الطحاوي في « مشكله »^(١) .

حيث ترجم الفقهاء ذلك إلى أحكام تختلف المذاهب في تفاصيلها ، إلا أن المبدأ لا يختلف فيه ، وهذا نموذج من هذه الأحكام عند الحنفية :
في البيوع الممنوعة : (وشعر الإنسان) أي : لا يباع ؛ لكرامة آدمي ولو كافراً ، ذكره المصنف وغيره .

ابن عابدين : قوله : (ذكره المصنف) حيث قال : والآدمي مكرم شرعاً وإن كان كافراً ؛ فأيراد العقد عليه ، وابتداله به ، وإحاقه بالجمادات .. إذلال له . اهـ ؛ أي : وهو غير جائز ، وبعضه في حكمه .

وبعد إيراد وإجابة صرح بأنه : لا يجوز كسر عظم ميت كافر^(٢) .

ثانياً : الاستثناء من أصل آخر ، وهو أن الإنسان لا يملك أعضائه إلا ملك انتفاع ، لا ملك منفعة ، والفرق بين الانتفاع والمنفعة : أن مالك الانتفاع لا يجوز له أن يتصرف بإجارة ولا بهبة ولا بإعارة ، أما مالك المنفعة .. فيجوز له التصرف بهذه الثلاثة ، أما البيع .. فلا يجوز لأي منهما .

راجع شروح « خليل » عند قوله في العارية : (لا مالك انتفاع) مع قيام الشبهة للخلاف في ضمان من قال لشخص : اقطع يدي مثلاً ، مع تحريم قطعها

(١) الكاندهلوي في « أوجز المسالك إلى موطأ مالك » (٥٨٧/٤) .

(٢) ابن عابدين في « رد المحتار » (١٠٥/٤) .

جزماً إذا لم يكن القطع لمصلحة المقطوع ؛ كمن بيده آكلة^(١) .

وفي « المغني » لابن قدامة ما يدل على أنه يملك أعضائه عندما يقول :
(وسائر أجزاء آدمي يجوز بيعها) وهو يعلق على جواز بيع لبن المرأة ، خلافاً
للمالكية والحنفية ، وعندما يعلل منع بيع العضو المقطوع بقوله : (وحرّم بيع
العضو المقطوع ؛ لأنه لا نفع فيه)^(٢) . . فمفهومه : أنه يجوز بيعه إذا كان ينتفع
به ، لكن ذلك لا يدل بالضرورة على جواز الإقدام على قطعه لغرض البيع أو
غيره .

ولعل هذه القرارات تراعي هذه النقول ، وتجعل من المصلحة والنفع
مقياساً للرد والقبول ، وهو سبحانه وتعالى ولي التوفيق .

مواقيت الصلاة والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية

تداول أعضاء المجلس في موضوع مواقيت الصلاة والصيام في البلاد ذات
خطوط العرض العالية ، واستمعوا إلى الدراسات الشرعية والفلكية المقدمة من
بعض الأعضاء ، والعروض التوضيحية للجوانب الفنية ذات الصلة التي تمت
التوصية بها في الدورة الحادية عشرة للمجلس ، وقرر ما يلي :

أولاً : تأكيد القرار السادس الصادر عن « المجمع الفقهي الإسلامي » لرابطة
العالم الإسلامي بشأن مواقيت الصلاة والصيام في البلاد ذات خطوط العرض
العالية ، ونصه :

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ، سيدنا ونبينا
محمد صلى الله عليه وسلم ، أما بعد :

(١) الزرقاني في « شرح المختصر » (١١٤ / ٦) .

(٢) ابن قدامة في « المغني » (٣٦٤ / ٦) .

فإن « مجلس المجمع الفقهي الإسلامي » في دورته التاسعة المنعقدة بمبنى « رابطة العالم الإسلامي » في مكة المكرمة في الفترة من يوم السبت / ١٢ / رجب (١٤٠٦ هـ) إلى يوم السبت / ١٩ / رجب (١٤٠٦ هـ) قد نظر في موضوع (أوقات الصلاة والصيام لسكان المناطق ذات الدرجات العالية) .

ومراعاة لروح الشريعة المبنية على التيسير ورفع الحرج ، وبناءً على ما أفادت به لجنة الخبراء الفلكيين ، قرر المجلس في هذا الموضوع ما يلي :

أولاً : دفعاً للاضطرابات الناتجة عن تعدد طرق الحساب ، يحدد لكل وقت من أوقات الصلاة العلامات الفلكية التي تتفق مع ما أشارت الشريعة إليه ، ومع ما أوضحه علماء الميقات الشرعي في تحويل هذه العلامات إلى حسابات فلكية متصلة بموقع الشمس ، فوق الأفق أو تحته ، كما يلي :

١- الفجر : ويوافق بزوغ أول خيط من النور الأبيض ، وانتشاره عرضاً في الأفق (الفجر الصادق) ، ويوافق الزاوية (١٨) تحت الأفق الشرقي .

٢- الشروق : ويوافق ابتداء ظهور الحافة العليا لقرص الشمس من تحت الأفق الشرقي ، ويقدر بزاوية تبلغ (٥٠) دقيقة زاوية تحت الأفق .

٣- الظهر : ويوافق عبور الشمس لدائرة الزوال ، ويمثل أعلى ارتفاع يومي للشمس يقابله أقصر ظل للأجسام الرأسية .

٤- العصر : ويوافق موقع الشمس الذي يصبح معه ظل الشيء مساوياً لطوله ، مضاف إليه فيء الزوال ، وزاوية هذا الموقع متغيرة بتغير الزمان والمكان .

٥- المغرب : ويوافق اختفاء كامل قرص الشمس تحت الأفق الغربي ، وتقدر زاويته بـ (٥٠) دقيقة زاوية تحت الأفق .

٦- العشاء : ويوافق غياب الشفق الأحمر ، حيث تقع الشمس على زاوية قدرها (١٧) تحت الأفق الغربي .

ثانياً : عند التمكين للأوقات يكتفى بإضافة دقيقتين زمنيتين على كل من

أوقات الظهر والعصر والمغرب والعشاء ، وإنقاص دقيقتين زمنييتين من كل من وقتي الفجر والشروق .

ثالثاً : تقسم المناطق ذات الدرجات العالية إلى ثلاثة أقسام :

المنطقة الأولى : وهي التي تقع ما بين خطي العرض (٤٥) درجة ، و (٤٨) درجة شمالاً وجنوباً ، وتتميز فيه العلامات الظاهرة للأوقات في أربع وعشرين ساعة ، طالت الأوقات أو قصرت .

المنطقة الثانية : وتقع ما بين خطي عرض (٤٨) درجة ، و (٦٦) درجة شمالاً وجنوباً ، وتنعدم فيها بعض العلامات الفلكية للأوقات في عدد من أيام السنة ، كالأ يغيب الشفق الذي به يتبدىء العشاء ، وتمتد نهاية وقت المغرب حتى يتداخل مع الفجر .

المنطقة الثالثة : وتقع فوق خط عرض (٦٦) درجة شمالاً وجنوباً إلى القطبين ، وتنعدم فيها العلامات الظاهرة للأوقات في فترة طويلة من السنة نهاراً أو ليلاً .

رابعاً : والحكم في المنطقة الأولى : أن يلتزم أهلها في الصلاة بأوقاتها الشرعية ، وفي الصوم بوقته الشرعي من تبين الفجر الصادق إلى غروب الشمس ؛ عملاً بالنصوص الشرعية في أوقات الصلاة والصوم ، ومن عجز عن صيام يوم أو إتمامه لطول الوقت . . أفطر وقضى في الأيام المناسبة .

خامساً : والحكم في المنطقة الثانية : أن يعين وقت صلاة العشاء والفجر بالقياس النسبي على نظيريهما في ليل أقرب مكان تتميز فيه علامات وقتي العشاء والفجر ، ويقترح مجلس المجمع خط (٤٥) باعتباره أقرب الأماكن التي تيسر فيها العبادة أو التمييز ، فإذا كان العشاء يبدأ مثلاً بعد ثلث الليل ، في خط عرض (٤٥) درجة . . يبدأ كذلك بالنسبة إلى ليل خط عرض المكان المراد تعيين الوقت فيه ، ومثل هذا يقال في الفجر .

سادساً : والحكم في المنطقة الثالثة : أن تقدر جميع الأوقات بالقياس الزمني على نظائرها في خط عرض (٤٥) درجة ، وذلك بأن تقسم الأربع والعشرين ساعة في المنطقة من (٦٦) درجة إلى القطبين ، كما تقسم الأوقات في خط عرض (٤٥) درجة .

فإذا كان طول الليل في خط عرض (٤٥) يساوي : (٨) ساعات ، وكانت الشمس تغرب في الساعة الثامنة ، وكان العشاء في الساعة الحادية عشرة . . جعل نظير ذلك في البلد المراد تعيين الوقت فيه ، وإذا كان وقت الفجر في خط عرض (٤٥) درجة في الساعة الثانية صباحاً . . كان الفجر كذلك في البلد المراد تعيين الوقت فيه ، وبُدىء الصوم منه حتى وقت المغرب المقدر .

وذلك قياساً على التقدير الوارد في حديث الدجال الذي جاء فيه : قلنا : يا رسول الله ؛ وما لبثه في الأرض ؟ قال : « أربعون يوماً ؛ يوم كسنة ، ويوم كشهر ، ويوم كجمعة ، وسائر أيامه كأيامكم » ، قلنا : يا رسول الله ؛ فذلك اليوم الذي كسنة أتكفيناه فيه صلاة يوم وليلة ؟ قال : « لا ، اقدروا له قدره »^(١) .

والله ولي التوفيق ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه أجمعين . انتهى قرار « المجمع الفقهي » .

ثانياً : نظراً إلى أن هذه القضية اجتهادية ، وليست فيها نصوص قطعية . . فلا يرى المجلس حرجاً في الاعتماد على تقديرات أخرى صادرة من هيئات فتوى إسلامية ؛ مثل الاعتماد على درجة انحطاط الشمس بدرجة (١٢) الموافقة لصلاتي الفجر والعشاء ، ومثل تحديد الفارق الزمني بين وقتي المغرب والعشاء ، ووقت الفجر وشروق الشمس بساعة ونصف .

وينصح « المجلس » الجهات الإسلامية المسؤولة في المساجد والمراكز الإسلامية . . باتباع الطريقة التي ذكرها المجلس ، والمتفقة مع ما انتهى إليه

(١) مسلم (٢٩٣٧) ، وأبو داود (٤٣٢١) .

« المجمع الفقهي الإسلامي » في مكة المكرمة كما ذكر أعلاه .

ثالثاً : يؤكد « المجلس » قراره السابق رقم (٣ / ٣) بشأن مشروعية الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء عند ضياع علامة العشاء أو تأخر وقتها ؛ رفعاً للحرج ، وتيسيراً على المسلمين المقيمين في ديار الغرب ، والله أعلم .

السؤال :

نحن هنا في بريطانيا ، يحضر المسجد عندنا لشهود الجمعة من يفهم اللغة العربية ومن لا يفهمها ، والجميع أو الأكثر يفهم لغة أهل البلد ، فهل يجوز لنا إلقاء خطبة الجمعة بلغة المخاطبين وإن كانت غير العربية ؟

الجواب :

حيث إن المقصود بخطبة الجمعة هو التعليم والإرشاد ، فمراعاة لغة المخاطبين هو الأصل في خطابهم ، ونبه القرآن الكريم على هذا المعنى في الإبانة عن وظيفة الرسل ، فقال تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ ، وقال عز وجل : ﴿ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ ، والبلاغ لا يكون مبيناً إلا إذا كان بلسان يفهمه المخاطب .

والأصل في خطبة الجمعة : أن تكون باللغة العربية إذا غلب على المخاطبين فهمها ، وذلك من أجل حاجة الخطبة إلى الاستدلال بالآية من القرآن ، والحديث عن النبي عليه الصلاة والسلام ، وذكر الله تعالى ؛ ليحصل بذلك الغرض منها ، والأبلغ في كل ذلك أن يكون بالعربية ، ثم تحقق حاجة من لا يفهمها بالترجمة له حسب ما تيسر .

والأشبه أن يكون هذا هو المراد في رأي جمهور الفقهاء الذين ذهبوا إلى أن تكون الخطبة بالعربية .

فإن قل أو انعدم من يفهم العربية من الحاضرين . . فلا مانع في أن تكون بلغتهم ، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة ، حيث أجاز الخطبة بغير العربية .

الصلوة صلة الرحم

لقد أمر الإسلام ببر الوالدين والإحسان إليهما حتى ولو كانا غير مسلمين ، قال تعالى : ﴿ وَقَضَىٰ رَبِّيكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ﴾ .

كما أمر الإسلام بصلة الرحم وحث على ذلك .

ويتأكد واجب البرّ والصلة في مناسبات الفرح والسرور ، وفي مناسبات المصائب والكروب ، ومن أعظمها الموت الذي يجمع الأقارب عند فقدان أحدهم ، والإنسان بفطرته يجد حاجة للتعبير عن عاطفته نحو الميت من أقربائه وممن تربطه به صلة .

ولذلك فقد جاء في الحديث الصحيح ، عن أبي هريرة رضي الله عنه : زار النبي صلى الله عليه وسلم قبر أمه فبكى وأبكى من حوله ، فقال : « استأذنت ربي في أن أستغفر لها . . فلم يؤذن لي ، واستأذنته في أن أزور قبرها . . فأذن لي ، فزوروا القبور ؛ فإنها تذكركم الموت »^(١) .

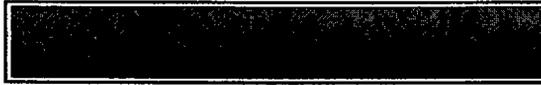
ويضاف إلى هذا : ما دعا إليه الإسلام من احترام الإنسان ، مؤمناً كان أو كافراً ، في حياته وبعد مماته ، وقد صحّ عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري ومسلم : قوله عن اليهودي الذي قام لجنائزته ، ردّاً على من أخبره أنه يهودي ، فقال صلى الله عليه وسلم : « أليست نفساً ؟! »^(٢) فكيف إذا كانت نفس والدٍ أو والدة ، أو قريب ذي رحمٍ ؟!

وبناء على ما سبق ذكره : فإنه يجوز للمسلم أن يحضر تشييع جنازة والديه أو

(١) مسلم (٩٧٦) .

(٢) البخاري (١٣١٣) .

أحد أقربائه غير المسلمين ، ولا حرج في حضوره للمراسم الدينية التي تُقام عادة للأموات في الكنائس والمعابد ، على ألا يشارك في الصلوات والطقوس وغيرها من الأمور الدينية ، وكذلك يجوز له حضور الدفن ، ولتكن نيته في ذلك وفاءً بحق البر والصلة ، ومشاركة الأسرة في مصابها ، وتقوية الصلة بأقربائه وتجنّب ما يؤدّي إلى الجفوة معهم في حال غيابه عن مثل هذه المناسبات .



هناك أحكام شرعية مقررة تتعلق بشأن المسلم إذا مات ، مثل تغسيله وتكفينه والصلاة عليه ، ومن ذلك دفنه في مقابر المسلمين ، ذلك أن للمسلمين طريقة في الدفن واتخاذ المقابر ؛ من حيث البساطة ، والتوجيه إلى القبلة ، والبعد عن مشابهة المشركين والمترفين وأمثالهم .

ومن المعروف أن أهل كل دين لهم مقابرهم الخاصة بهم ؛ فاليهود لهم مقابرهم ، والنصارى لهم مقابرهم ، والوثنيون لهم مقابرهم . . فلا عجب أن يكون للمسلمين مقابرهم أيضاً ، وعلى المسلمين في البلاد غير الإسلامية أن يسعوا - بالتضامن فيما بينهم - إلى اتخاذ مقابر خاصة بهم ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً ؛ لما في ذلك من تعزيز لوجودهم وحفظ لشخصيتهم .

فإذا لم يستطيعوا الحصول على مقبرة خاصة مستقلة . . فلا أقل من أن يكون لهم رقعة خاصة في طرف من أطراف مقبرة غير المسلمين ، ويدفنون فيها موتاهم .

فإذا لم يتيسر لهذا ولا ذاك ، ومات لهم ميت . . فيدفن حيث أمكن ، ولو في غير مقابر المسلمين ؛ إذ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، ولن يضير المسلم إذا مات في هذه الحالة أن يدفن في مقابر غير المسلمين ، فإن الذي ينفع المسلم في

آخرته هو سعيه وعمله الصالح ، وليس موضع دفنه ﴿ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴾ .

وكما قال سلمان الفارسي رضي الله عنه : إن الأرض لا تقدر أحداً ، وإنما يقدر المرء عمله .

هكذا ، وإن القيام بدفن الميت حيث يموت هو الأصل شرعاً ، وهو أيسر من تكلف بعض المسلمين نقل موتاهم إلى بلاد إسلامية ، لما في ذلك من المشقة وتبديد الأموال .

وليس بعد المقبرة الإسلامية عن أهل الميت مسوغاً لدفنه في مقبرة غير المسلمين ؛ لأن الأصل في زيارة المقابر إنما شرعت أساساً لمصلحة الزائر ؛ للعبارة والاتعاظ ، كما ثبت في الحديث : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، ألا فزوروها ؛ فإنها ترق القلب ، وتدمع العين ، وتذكر الآخرة »^(١) .

أما الميت . . فيستطيع المسلم أن يدعو له ويستغفر له ، ويصله الثواب بفضل الله تعالى في أي مكان كان الداعي والمستغفر له .



مما لا شك أن القضية قضية مهمة وحساسة ، خاصة للمسلمين المقيمين في بلاد الغرب ، وقد ورد إلى المجلس أسئلة كثيرة من الإخوة والأخوات الذين يعيشون في تلك الديار ، ويعايشون أهلها من غير المسلمين ، وتنعقد بينهم وبين كثير منهم روابط تفرضها الحياة ، مثل الجوار في المنزل ، والرفقة في العمل ، والزمالة في الدراسة ، وقد يشعر المسلم بفضل غير المسلم عليه في ظروف

(١) أحمد (٢٣٧/٣) ، والحاكم في « المستدرک » (٥٣٢/١) .

معينة ، مثل المشرف الذي يساعد الطالب المسلم بإخلاص ، والطبيب الذي يعالج المريض المسلم بإخلاص ، وغيرهما .

وكما قيل : إن الإنسان أسير الإحسان ، وقال الشاعر :

أَحْسِنِ إِلَى النَّاسِ تَسْتَعْبِدْ قُلُوبَهُمْ فَطَالَمَا اسْتَبَعَدَ الْإِنْسَانَ إِحْسَانُ

ما موقف المسلم من هؤلاء (غير المسلمين) المسالمين لهم ، الذين لا يعادون المسلمين ، ولا يقاتلونهم في دينهم ، ولم يخرجوهم من ديارهم أو يظاهروا على إخراجهم ؟

إن القرآن الكريم قد وضع دستور العلاقة بين المسلمين وغيرهم في آيتين من كتاب الله تعالى في (سورة الممتحنة) ، وقد نزلت في شأن المشركين الوثنيين ، فقال تعالى : ﴿ لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ * إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * .

ففرقت الآيتان بين المسالمين للمسلمين والمحاربين لهم :

فالأولون (المسالمون) : شرعت الآية الكريمة برهم والإقسط إليهم ، والقسط يعني : العدل ، والبر يعني : الإحسان والفضل ، وهو فوق العدل ، فالعدل : أن تأخذ حقه ، والبر : أن تتنازل عن بعض حقه .

العدل أو القسط : أن تعطي الشخص حقه لا تنقص منه ، والبر : أن تزيد على حقه فضلاً وإحساناً .

وأما الآخرون الذين نهت الأخرى عن موالاتهم . . فهم الذين عادوا المسلمين وقاتلوهم ، وأخرجوهم من أوطانهم بغير حق إلا أن يقولوا : ربنا الله ، كما فعلت قريش ومشركو مكة بالرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه .

وقد اختار القرآن للتعامل مع المسالمين كلمة (البر) حين قال : ﴿ أَنْ

تَبْرُوهُمْ ﴿١﴾ ، وهي الكلمة المستخدمة في أعظم حق على الإنسان بعد حق الله تعالى ؛ وهو بر الوالدين .

وقد روى الشيخان ، عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها : أنها جاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله ؛ إن أُمِّي قدمت علي وهي مشركة ، وهي راغبة - أي : في صلتها والإهداء إليها - أفأصلها ؟ قال : « صِلِي أُمَّكَ » .

هذا وهي مشركة ، ومعلوم أن موقف الإسلام من أهل الكتاب أخف من موقفه من المشركين الوثنيين .

حتى إن القرآن أجاز مؤاكلتهم ومصاهرتهم ؛ بمعنى : أن يأكل من ذبائحهم ، ويتزوج من نسائهم ، كما قال تعالى في سورة المائدة : ﴿ أَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ .

ومن لوازم هذا الزواج وثمراته : وجود المودة بين الزوجين ، كما قال تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ .

وكيف لا يود الرجل زوجته ، وربة بيته ، وشريكة عمره ، وأم أولاده ؟ وقد قال تعالى في بيان علاقة الأزواج بعضهم ببعض : ﴿ هُنَّ لِيَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٍ لَهُنَّ ﴾ .

ومن لوازم هذا الزواج وثمراته : المصاهرة بين الأسرتين ، وهي إحدى الرابطين الطبيعيين الأساسيتين بين البشر ، كما أشار القرآن بقوله : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴾ .

ومن لوازم ذلك : وجود الأمومة ، وما لها من حقوق مؤكدة على ولدها في الإسلام ، فهل من البر والمصاحبة بالمعروف أن تمر مناسبة مثل هذا العيد الكبير

عندها ولا يهنتها به ؟ وما موقفه من أقاربه من جهة أمه ؛ مثل الجد والجددة ،
والخال والخالة ، وأولاد الأخوال والخالات ، وهؤلاء لهم حقوق الأرحام
وذوي القربى ، وقد قال تعالى : ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴾
وقال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ ﴾ .

فإذا كان حق الأمومة والقرابة يفرض على المسلم والمسلمة صلة الأم
والأقارب ، بما يبين حسن خلق المسلم ، ورحابة صدره ، ووفاءه لأرحامه . .
فإن الحقوق الأخرى توجب على المسلم أن يظهر بمظهر الإنسان ذي الخلق
الحسن ، وقد أوصى الرسول الكريم أبا ذر بقوله : « اتق الله حيثما كنت ، وأتبع
السيئة الحسنة تمحها ، وخالق الناس بخلق حسن » ، هكذا قال : « خالق
الناس » ، ولم يقل : خالق المسلمين بخلق حسن .

كما حث النبي صلى الله عليه وسلم على (الرفق) في التعامل مع غير
المسلمين ، وحذر من (العنف) والخشونة في ذلك .

ولما دخل بعض اليهود على النبي صلى الله عليه وسلم ولووا ألسنتهم
بالتحية ، وقالوا : (السام) عليك يا محمد - ومعنى (السام) : الهلاك والموت
- وسمعتهم عائشة ، فقالت : وعليكم السام واللعنة يا أعداء الله ، فلامها النبي
صلى الله عليه وسلم على ذلك ، فقالت : ألم تسمع ما قالوا يا رسول الله ؟
فقال : « سمعت ، وقلت : وعليكم » - يعني : الموت يجري عليكم كما يجري
علي - « يا عائشة ؛ الله يحب الرفق في الأمر كله » .

وتأكد مشروعية تهنئة القوم بهذه المناسبة إذا كانوا - كما ذكر السائل -
يبادرون بتهنئة المسلم بأعياده الإسلامية ، فقد أمرنا أن نجازي الحسنة بالحسنة ،
وأن نرد التحية بأحسن منها ، أو بمثلها على الأقل ، كما قال تعالى : ﴿ وَإِذَا
حِيَّتُمْ بِنَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا ﴾ .

ولا يحسن بالمسلم أن يكون أقل كرمًا ، وأدنى حظًا في حسن الخلق من

غيره ، والمفروض أن يكون المسلم هو الأوفر حظاً ، والأكمل خلقاً ، كما جاء في الحديث : « أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً » ، وكما قال عليه الصلاة والسلام : « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

ويتأكد هذا إذا أردنا أن ندعوهم إلى الإسلام ونقربهم إليه ، ونحبب إليهم المسلمين ، وهذا واجب علينا ، فهذا لا يتأتى بالتجافي بيننا وبينهم ، بل بحسن التواصل .

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم حسن الخلق ، كريم العشرة مع المشركين من قريش طوال العهد المكي ، مع إيذائهم له ، وتكالبهم عليه وعلى أصحابه ، حتى إنهم - لثقتهم به عليه الصلاة والسلام - كانوا يودعون عنده ودائعهم التي يخافون عليها ، حتى إنه صلى الله عليه وسلم حين هاجر إلى المدينة ، ترك علياً رضي الله عنه ، وأمره برد الودائع إلى أصحابها .

فلا مانع إذن أن يهنتهم الفرد المسلم ، أو المركز الإسلامي بهذه المناسبة ، مشافهة أو بالبطاقات التي لا تشتمل على شعار أو عبارات دينية تتعارض مع مبادئ الإسلام ؛ مثل الصليب ؛ فإن الإسلام ينفي فكرة الصليب ذاتها ﴿ وَمَا قَنَلُوهُ وَمَا صَلَّبُوهُ وَلَٰكِنَّ شُبَّهَ لَهُمْ ﴾ .

والكلمات المعتادة للتهنئة في مثل هذه المناسبات لا تشتمل على أي إقرار لهم على دينهم ، أو رضاً بذلك ، إنما هي كلمات مجاملة تعارفها الناس .

ولا مانع من قبول الهدايا منهم ، ومكافأتهم عليها ، فقد قبل النبي صلى الله عليه وسلم هدايا غير المسلمين ؛ مثل المقوقس عظيم القبط بمصر وغيره ، بشرط ألا تكون هذه الهدايا مما يحرم على المسلم ؛ كالخمر ولحم الخنزير .

ولا ننسى أن نذكر هنا : أن بعض الفقهاء مثل شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه العلامة ابن القيم . . قد شددوا في مسألة أعياد المشركين وأهل الكتاب والمشاركة فيها ، ونحن معهم في مقاومة احتفال المسلمين بأعياد المشركين وأهل الكتاب

الدينية ، كما نرى بعض المسلمين الغافلين يحتفلون بـ (الكريسماس) كما يحتفلون بعيد الفطر وعيد الأضحى ، وربما أكثر ، وهذا ما لا يجوز ، فنحن لنا أعيادنا ، وهم لهم أعيادهم ، ولكن لا نرى بأساً من تهنئة القوم بأعيادهم لمن كان بينه وبينهم صلة قرابة أو جوار أو زمالة ، أو غير ذلك من العلاقات الاجتماعية التي تقتضي حسن الصلة ، ولطف المعاشرة التي يقرها العرف السليم .

أما الأعياد الوطنية والاجتماعية ، مثل عيد الاستقلال أو الوحدة ، أو الطفولة والأمومة ونحو ذلك . . فليس هناك أي حرج على المسلم أن يهنئ بها ، بل يشارك فيها ، باعتباره مواطناً أو مقيماً في هذه الديار ، على أن يجتنب المحرمات التي تقع في تلك المناسبات .

تعليق

قلتُ : قد يكون من المناسب أن نضيف هنا أن تهنئة غير المسلمين مختلف فيها بين العلماء ، وفي مذهب الإمام أحمد ثلاث روايات ؛ بالمنع ، والكره ، والجواز ، وهذه الرواية الأخيرة هي اختيار الشيخ تقي الدين ابن تيمية ؛ لما في ذلك من المصلحة ، وهي التي نختارها ، فتجوز تهنئتهم وتعزيتهم وعبادة مرضاهم ، نص على هذه الروايات في هذه الحالات كلها المرادوي في « الإنصاف » ، وما يذكر عن ابن تيمية في بعض الكتب الأخرى قد لا يتفق مع اختياراته الموثقة ، والله ولي التوفيق .



فأجاب بأن اعتبار السن المحدد للأضحية في الضأن والبقر هو للتحقق من الانتفاع بها ؛ ليكون ما يضحى به مجزئاً ، والسن هو علامة أو أمانة على ذلك ،

سواء أتم ذلك بنمو طبيعي أم باستخدام طرق التسمين ، فإن التضحية بها جائزة ، تحقيقاً للمقصود الشرعي من اشتراط السن ، وقد أفتى بهذا بعض مشاهير المالكية ، وينبغي مراعاة المتطلبات الصحية ؛ لتجنب الأضرار التي قد تحدث من ذبائح مريضة ، أو مشتملة على موانع معروفة ؛ مثل جنون البقر ، والله أعلم . وبالمناسبة : فإن المجلس ينبه المسلمين إلى ما يلي :

الحرص على الالتزام بالقوانين الصحية التي تشترط رقابة الطبيب البيطري على الذبائح في المسالخ الرسمية .

يجوز شرعاً أن يؤكل المسلم غيره بذبح أضحيته عنه ، ولو في بلد آخر ، خاصة في البلاد التي يتعرض فيها المسلمون للاضطهاد أو المجاعة أو الحاجة الملحة .

في حال تعذر حصول المضحي على أضحية من المسلخ في اليوم الأول من أيام العيد ، فلا مانع أن يكون ذلك إلى اليوم الرابع من أيام العيد .

تعليق

قلتُ : قولهم : بعض مشاهير المالكية : يشير إلى فتوى الشيخ ماء العينين بن الشيخ محمد فاضل ، في شأن المواشي التي يسرع بها الخصب إلى حالة من السمن وعظم الجسم لا تناسب سنها ، وذلك في مناطق تيرس الصحراوية .



السؤال :

أعاني من زكام مزمن لا يفارقني طول أيام العام ، ولا أستطيع ترك استعمال قطرة الأنف خلال النهار ، فماذا أصنع بشأن الصيام في رمضان ؟ هل يصح

صومي مع استعمالي لذلك ، علماً بأني أبتلع تلك القطرة ولا أقدر على تجنب ذلك ، كما أنني لا أستطيع الفدية لو كان ذلك يفطرني ؟

الجواب :

لا حرج عليك في الصوم على ما وصفت من الحال ، وصومك صحيح ؛ إذ الصوم إنما هو الإمساك عن الشهوات ، كما قال الله تعالى في الحديث القدسي : « يترك طعامه وشرابه وشهوته من أجلي »^(١) .

وقطرة الأنف ليست شهوة ، وليست غذاءً ، كما أن تعاطيها ليس بحاصل من منفذ الغذاء المعتاد .

تعليق

قلتُ : هذا هو رأي الشيخ تقي الدين ابن تيمية ، وقد اعتمده المجلس رغم مخالفته لجمهور العلماء للضرورة الداعية إلى ذلك ، ولظاهر الحديث المشار إليه .

وزيادة في الفائدة ننقل نص قرار « مجمع الفقه الإسلامي » التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورته التاسع بخصوص : المفطرات في مجال التداوي .
قرر ما يلي :

أولاً : الأمور التالية لا تعتبر من المفطرات :

١- قطرة العين ، أو قطرة الأذن ، أو غسول الأذن ، أو قطرة الأنف ، أو بخاخ الأنف ، إذا اجتنب ابتلاع ما نفذ إلى الحلق .

٢- الأقراص العلاجية التي توضع تحت اللسان لعلاج الذبحة الصدرية وغيرها إذا اجتنب ابتلاع ما نفذ إلى الحلق .

(١) البخاري (١٨٩٤) ، ومسلم (١١٥١) .

٣- ما يدخل المهبل من تحاميل (لبوس) ، أو غسول ، أو منظار مهبلي ، أو إصبع للفحص الطبي .

٤- إدخال المنظار أو اللولب ونحوهما إلى الرحم .

٥- ما يدخل الإحليل ؛ أي : مجرى البول الظاهر للذكر والأنثى ، من قسطرة ، أو منظار ، أو مادة ظليلة على الأشعة ، أو دواء ، أو محلول لغسل المثانة .

٦- حفر السن ، أو قلع الضرس ، أو تنظيف الأسنان ، أو السواك وفرشاة الأسنان ، إذا اجتنب ابتلاع ما نفذ إلى الحلق .

٧- المضمضة ، أو الغرغرة ، وبخاخ العلاج الموضعي للفم إذا اجتنب ابتلاع ما نفذ إلى الحلق .

٨- الحقن العلاجية الجلدية ، أو العضلية ، أو الوريدية ، باستثناء السوائل والحقن المغذية .

٩- غاز الأكسجين .

١٠- غازات التخدير (البنج) ما لم يعط المريض سوائل (محاليل) مغذية .

١١- ما يدخل الجسم امتصاصاً من الجلد ؛ كالدونات ، والمراهم ، واللصقات العلاجية الجلدية المحملة بالمواد الدوائية أو الكيميائية .

١٢- إدخال قسطرة (أنبوب دقيق) في الشرايين لتصوير ، أو علاج أوعية القلب ، أو غيره من الأعضاء .

١٣- إدخال منظار من خلال جدار البطن لفحص الأحشاء ، أو إجراء عملية جراحية عليها .

١٤- أخذ عينات (خزعات) من الكبد أو غيره من الأعضاء ، ما لم تكن مصحوبة بإعطاء محاليل .

١٥- منظار المعدة إذا لم يصاحبه إدخال سوائل (محاليل) أو مواد أخرى .

١٦- دخول أي أداة أو مواد علاجية إلى الدماغ أو النخاع الشوكي .

١٧- القيء غير المتعمد ، بخلاف المتعمد (الاستقاء) .

ثانياً : ينبغي على الطبيب المسلم نصح المريض بتأجيل ما لا يضر تأجيله إلى ما بعد الإفطار من صور المعالجات المذكورة فيما سبق .

ثالثاً : تأجيل إصدار قرار في الصور التالية ؛ للحاجة إلى مزيد من البحث والدراسة في أثرها على الصوم ، مع التركيز على ما ورد في حكمها من أحاديث نبوية وآثار عن الصحابة :

أ- بخاخ الربو ، واستنشاق أبخرة المواد .

ب- الفصد ، والحجامة .

ت - أخذ عينة من الدم المخبري للفحص ، أو نقل دم من المتبرع به ، أو تلقي الدم المنقول .

ث - الحقن المستعملة في علاج الفشل الكلوي حقناً في الصفاق (الباريتون) أو في الكلية الاصطناعية .

ج - ما يدخل الشرج من حقنة شرجية ، أو تحاميل (لبوس) ، أو منظار ، أو إصبع للفحص الطبي .

ح - العمليات الجراحية بالتخدير العام ، إذا كان المريض قد بيت الصيام من الليل ، ولم يعط شيئاً من السوائل (المحاليل) المغذية ، والله أعلم .

السؤال :

ما هي صفات الفقير الذي تصرف له زكاة المال ؟

الجواب :

الفقير الذي جعله الله سبحانه وتعالى من الأصناف التي تصرف لها الزكاة في قوله : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ ﴾ اختلف في وصفه الفقهاء ؛ والصحيح من

أقوالهم : أنه الذي لا يملك مالا يكفيه في مطعمه وملبسه ومسكنه ، وسائر ما لا بد منه لنفسه ولمن تلزمه نفقته ، من غير إسراف ولا تقتير ، كمن يحتاج إلى عشرة ماركات ألمانية ، ولا يجد إلا ثلاثة أو اثنين .

على أننا ننبه إلى أن من كان ظاهر حاله الفقير . . فلا مانع أن تعطى له الزكاة ، وكذلك من ادعى أنه فقير . . فيصدق في قوله ، وتعطى له الزكاة ، إلا إذا كان ظاهر حاله يدل على خلاف ذلك .

من أموال جمعية

السؤال :

يقع للقائمين على بعض المؤسسات الإسلامية ؛ كالمراكز ، أو المساجد ، أو الجهات الخيرية ، أنهم يدعون المسلمين إلى التبرع لصالح مشروع معين ، ثم يفضل من المال شيء بعد تنفيذ المشروع ، أو يلغى ذلك المشروع أصلاً ، فما الحكم في تلك الأموال ؟ هل للقائمين على تلك المؤسسة حق التصرف فيها في مصالح عامة أخرى دون إعلام المتبرعين ؟ وإذا لزمهم إعلام المتبرعين ، فكيف العمل في حال تعذر ذلك ؟

الجواب :

يُنظر : فما أمكن تعيين كونه مال زكاة مفروضة ، فإن المعطي لزكاة ماله لا يملك حق الاشتراط فيها أن تنفق في وجه مخصوص ، وإنما محلها حيث مصارفها المبينة في كتاب الله تعالى بقوله : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَةَ فَلُوهُمُ فِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ ﴾ ، فهذا يجعله القائمون على تلك المؤسسات في مصارفه باجتهادهم فيما يحقق مصلحة مجتمعهم .

وما لم يتعين كونه مال زكاة مفروضة.. فالمتبرع قصد به ذلك المشروع المحدد الذي دعي إلى التبرع لأجله ، فهو بتبرعه بمنزلة الواقف ، والأصل التزام شرط الواقف ، فلا يصرف ذلك المال إلا حيث أراد .

وعليه : فإن عُرِفَ المتبرع بعينه ، وأمکن استئذانه .. فالواجب فعل بذلك ، وإن تعذر ، وأمکن استئذان جماعة المتبرعين ، شأن الأموال التي تجمع من المصلين في المساجد مثلاً.. فيفعل ذلك ، فإن تعذر فعل شيء من ذلك.. فلا مانع من صرف المال في مشروع مشابه للمشروع الذي جمع لأجله ، والأصل في ذلك كله قوله تعالى : ﴿ فَأَنْفِقُوا لِلَّهِ مَا أَسْطَعْتُمْ ﴾ .



السؤال :

تعرفت على امرأة غربية اعتنقت الإسلام ، وبسبب عدم إمكان التماثنا للزواج في بلدي ، سافرت للقائها في بلد آخر ، ففوجئنا في تلك البلاد بتعذر إجراء عقد الزواج لنا لأسباب قانونية ، فقبل لنا بأننا يمكن أن نزوج أنفسنا ونشهد الله على ذلك ، عائلتي وعائلتها يعلمان بزواجنا ، وكنت طلبت يدها من أمها ، فوافقت على الزواج ، فتزوجنا دون ولي ولا شهود ، ظناً منا بصحة ذلك ، وعليه تعاشرنا عشرة الأزواج ، فما الحكم فيما قمنا به ؟

الجواب :

هذا العقد على ما وصف السائل عقد فاسد ؛ لفقدانه الشروط الشرعية ، فقد تم بغير ولي ولا شهود ، ولم يقل بصحته على هذا النحو أحد من الأئمة المتبوعين ، فالذين قالوا بعدم اشتراط الولي ، وأن للمسلمة أن تزوج نفسها -

وهم الحنفية ومن قال بقولهم - اشترطوا أن يكون ذلك بحضور الشهود ، والذين لم يشترطوا الشهادة على العقد ، واشترطوها عند الدخول - وهم المالكية - اشترطوا أن يتم العقد بحضور الولي الشرعي للمسلمة ، فإذا فقد لموته أو شرعاً (لعدم إسلامه) . . فالولاية تنتقل إلى غيره من المسلمين .

وعليه : فالواجب عليكما الامتناع عن المعاشرة الجنسية ، حتى تقوموا بإجراء عقد جديد بحضور الشهود من المسلمين ، وولي للمرأة إن وجد ، فإذا فقد . . فيكفي في تزويجها من تقوم هي بتوكيله من المسلمين ، وما أقدمتما عليه من المعاشرة قبل العلم بهذا الحكم . . فالواجب عليكما الاستغفار منه .

تعليق

قلتُ : هذه الفتوى لنا عليها تعليق : وهو أن الزوج هنا بمعنى الولي ؛ لأنه لا ولي للمرأة ، وولايتها لعامة المسلمين ، والزوج منهم . . فهو يتولى الطرفين ؛ أي : أنه يكون ولياً عن المرأة ، وعاقداً عن نفسه ، وقد نص على ذلك شراح خليل عند قوله : (فولاية عامة مسلم) قال الزرقاني : (ويدخل فيها الزوج ، فيتولى حينئذ الطرفين) .

ويكفيه حينئذ أن يعين لها الصداق وترضى به ؛ كما أشار إليه خليل بقوله : (ولابن عم ونحوه تزويجها من نفسه إن عين بتزوجتك بكذا وترضى وتولى الطرفين) ؛ أي : الإيجاب والقبول .

٢- لا يشترط عند مالك حضور شاهدين عند العقد ، فلو أشهدا معاً شاهدين قبل الدخول ؛ بأنا قد تزوجنا . . لصح النكاح ، فلو أشهد كل منهما شاهدين دون حضور الآخر . . صح ، وهي المعروفة بشهادة الأبداد في « المدونة » . راجع شروح خليل .

تداول أعضاء المجلس في موضوع انتفاع أطفال المسلمين - ولا سيما الخدج وناقصي الوزن عند الولادة - من لبن بنوك الحليب المنتشرة في المجتمعات الغربية ، والتي يحتاجها هؤلاء الأطفال إنقاذاً لحياتهم .

وبعد الاطلاع على القرار رقم ٦ (٢ / ٦) الصادر عن « مجمع الفقه الإسلامي الدولي » بشأن إنشاء بنوك الحليب في العالم الإسلامي ، وحرمة الرضاع منها ، استعرض المجلس الدراسات الفنية والشرعية المقدمة من بعض أعضائه حول بنوك الحليب ، ونظراً لتغير الحثيات التي استند إليها قرار « المجمع الفقهي الدولي » وبخاصة ما يتعلق بالمسلمين المقيمين في ديار الغرب ، حيث إن هناك بنوكاً للحليب قائمة منذ زمن وتأخذ بالتزايد والانتشار من قطر إلى آخر ، إضافة إلى تزايد أعداد المسلمين المقيمين في الغرب ، وعدم توافر المروضات المعروفات كما هو الشأن في العالم الإسلامي . . فإن المجلس يقرر ما يلي :

أولاً : لا مانع شرعاً من الانتفاع من لبن بنوك الحليب عند الحاجة .

ثانياً : لا يترتب على هذا الانتفاع التحريم بسبب الرضاعة ؛ لعدم معرفة عدد الرضعات ، واختلاط الحليب ، ولجهالة المروضات بسبب المنع القانوني المطبق في هذه البنوك من الإفصاح عن أسماء مُعْطِيَات الحليب ، فضلاً عن وفرة عدد هؤلاء المعطيات الذي يتعذر حصره ؛ وذلك استئناساً بما قرره الفقهاء من عدم انتشار الحرمة فيمن يرضع من امرأة مجهولة في قرية ؛ لتعذر التحديد ، ولأن الحليب المقدم من تلك البنوك هو خليط من لبن العديد من المروضات المجهولات ، ولا تعرف النسبة الغالبة فيه ، والله أعلم .

تعليق

قلتُ : وهو قرار يخالف قرار « مجمع الفقه الإسلامي الدولي » الذي منع ذلك ؛ خوف اختلاط الأنساب ، وقرار المجلس أنسب وأصوب .

وهذا هو قرار المجمع :

بعد أن عرض على المجمع دراسة فقهية ودراسة طبية حول بنوك الحليب ، وبعد التأمل فيما جاء في الدراستين ، ومناقشة كل منهما مناقشة مستفيضة شملت مختلف جوانب الموضوع . . تبين منها :

أولاً : أن بنوك الحليب تجربة قامت بها الأمم الغربية ، ثم ظهرت مع التجربة بعض السلبيات الفنية والعلمية فيها ، فانكشمت وقلّ الاهتمام بها .

ثانياً : أن الإسلام يعتبر الرضاع لحمة كلحمه النسب ، يحرم به ما يحرم من النسب بإجماع المسلمين .

ومن مقاصد الشريعة الكلية المحافظة على النسب ، وبنوك الحليب مؤدية إلى الاختلاط أو الريبة .

ثالثاً : أن العلاقات الاجتماعية في العالم الإسلامي توفر للمولود الخداج أو ناقص الوزن أو المحتاج إلى اللبن البشري في الحالات الخاصة ما يحتاج إليه من الاسترضاع الطبيعي ؛ الأمر الذي يغني عن بنوك الحليب .

قرر ما يلي :

أولاً : منع إنشاء بنوك حليب الأمهات في العالم الإسلامي .

ثانياً : حرمة الرضاع منها .



الزواج ميثاق غليظ ورباط مقدس ، يجمع بين الرجل والمرأة على كتاب الله تعالى وعلى سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، ويجعل كلاً منهما لصاحبه بمنزلة اللباس له ، كما قال الله تعالى في تصوير هذه العلاقة بينهما : ﴿ هُنَّ لِيَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٌ لَهُنَّ ﴾ بما توحى به كلمة (اللباس) من القرب واللصوق ، والستر والدفع والزينة .

ولهذا : يجب على كل من الزوجين أن يحسن عشرة صاحبه ، وأن يصبر عليه ، ولا يجوز للرجل أن يطلق زوجته للإضرار بها ؛ لأن في ذلك هدم هذه المؤسسة المشتركة ، وكسر قلب الزوجة ، وربما فرق بينها وبين أولادها منه بغير مبرر ولا ضرورة .

ومن هنا : كان التفريق بين المرء وزوجه من الكبائر الموبقة ، وهو من أحب الأعمال إلى إيليس كما جاء في بعض الأحاديث .

وإذا كان الزوج يحرم عليه إضرار امرأته بالطلاق بلا عذر . . فكذلك لا يجوز للمرأة أن تطلب الطلاق من زوجها بلا عذر موجب .

وقد جاء فيما رواه أحمد والترمذي وحسنه ، عن ثوبان رضي الله عنه : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « أيما امرأة سألت زوجها الطلاق من غير ما بأس . . فحرام عليها رائحة الجنة » .

ومفهوم الحديث : أنها إذا طلبت الطلاق من بأس وبسبب . . فلا إثم عليها .

فهل يكون فسق الزوج سبباً موجباً أو مجيزاً لطلب الطلاق من المرأة ؟

ولا ريب أن الفساق يختلفون في مدى فسقهم ، وفي معاشرتهم لنسائهم ، فمنهم من يريد من امرأته أن تعينه على فسقه ؛ بأن تقدم له الخمر مثلاً ، وهو

حرام عليها ، فيجوز لها أن تطلب الطلاق تفادياً لما يمكن أن يصيبها من الإثم .

ومنهم من يسيء عشرته لامراته ويضارها ويؤذيها ؛ لهذا يعطيها الحق في طلب الطلاق ، وخصوصاً إذا استمر في ذلك ، ولم ترج منه التوبة ولا استقامة حال ، ومنهم من لا يفعل هذا ولا ذاك ، وهو حسن العشرة معها ؛ فهذا هو الذي يختلف فيه .

وجمهور الفقهاء يرون أن تارك الصلاة كسلاً إنما هو عاص فاسق لا كافر مرتد ، وعلى هذا لا يجب التفريق بينه وبين امرأته .

والذي نرجحه هنا : أن المرأة إذا كانت تأمل في رجعة زوجها إلى الله ، وأنه يمكن أن تؤثر فيه النصيحة والموعظة ، وأن حاله يمكن أن يتحسن ، فعليها أن تصبر عليه ، وإن كان فاسقاً ، بترك الصلاة وبشرب الخمر ، وخصوصاً إذا كان معها أولاد من ذلك الرجل ، وتخشى عليهم التشتت والضياع .

وهذا بشرط ألا يستحل ترك الصلاة أو شرب الخمر ، فينتقل بذلك إلى الكفر الصريح المفروق بين المرء وزوجه .



تدارس « المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث » بداية الصيام وبداية الإفطار لعام (١٤٢١ هـ) ويؤكد المجلس على قراره السابق المتخذ في دورته الثالثة بمدينة كولون بألمانيا ، والذي ينص على ما يلي :

يثبت دخول شهر رمضان أو الخروج منه بالرؤية البصرية ، سواء كانت بالعين المجردة أم بواسطة المراصد ، إذا ثبتت في أي بلد إسلامي بطريق شرعي معتبر ؛ عملاً بالأمر النبوي الكريم الذي جاء به الحديث الصحيح : « إذا رأيت الهلال . .

فصوموا ، وإذا رأيتموه . . فأفطروا » ، و« صوموا لرؤيته ، وأفطروا لرؤيته »^(١) .

وهذا بشرط ألا ينفي الحساب الفلكي العلمي القطعي إمكان الرؤية في أي قطر من الأقطار .

فإذا جزم هذا الحساب باستحالة الرؤية المعتبرة شرعاً في أي بلد . . فلا عبرة بشهادة الشهود التي لا تفيد القطع ، وتحمل على الوهم أو الغلط أو الكذب ؛ وذلك لأن شهادة الشهود ظنية ، وجزم الحساب قطعي ، والظني لا يقاوم القطعي ، فضلاً عن أن يقدم عليه ، باتفاق العلماء .

ويؤكد المجلس هذا أنه لا يعني بالحساب الفلكي : علم التنجيم المذموم والمرفوض شرعاً ، كما لا يعني به المدون في (الرزنامات) المعروفة في البلاد الإسلامية ، كما قد يتوهم بعض أهل العلم الشرعي ، إنما نعني بالحساب : ثمره علم الفلك المعاصر القائم على أسس رياضية علمية قاطعة ، والذي بلغ في عصرنا مبلغاً عظيماً ، استطاع به الإنسان أن يصل إلى القمر والكواكب الأخرى ، وبرز فيه كثير من علماء المسلمين في بلدان شتى .

قلتُ : هذا « قرار المجلس الأوربي » ، أما « مجمع الفقه الإسلامي الدولي » . . فإنه قال : إن الحساب الفلكي يستعان به ، إلا أنه ذهب إلى تعميم حكم الرؤية قائلاً : إذا ثبتت الرؤية في بلد . . وجب على المسلمين الالتزام بها ، ولا عبرة لاختلاف المطالع ؛ لعموم الخطاب بالأمر بالصوم والإفطار .

قلتُ : وعلى قول اشتراط موافقة الحساب الفلكي ؛ فإنه يشترط للدخول في الصيام والخروج منه على الرؤية الشرعية في أي بلد . . إذا حصلت بعد الولادة الفلكية المذكورة على هذا القول .

وأيضاً : فإن الإثبات الفلكي أو المرصدي لا يكفي فيه أن يعلن عن وجود

(١) البخاري (١٩٠٩) ، ومسلم (١٠٨٠) .

الهلال ، بل لا بد أن يقرر أن الهلال تُمكن رويته بالعين المجردة لولا الغيم مثلاً ؛ لأن الأحاديث النبوية التي اعتمد عليها من يقول باعتبار الحساب بناء على تفسير كلمة « فاقدروا له » إنما هي في حالة الغيم الحاجب للرؤية المفهوم من قوله عليه الصلاة والسلام : « فإن غم عليكم . . . » .

أما إذا لم تكن هذه الرؤية ممكنة أصلاً بعد مغيب الشمس ؛ بأن ولد الهلال ، لكنه غاب قبل مغيب الشمس بساعة أو ساعتين . . فلا عبرة بتلك الولادة ، ذلك ما يجب أن يفهم من هذا القرار .

وذلك بتقدير أن الهلال خرج من الاقتران ، وغربت الشمس قبل غروب الهلال ، وبقي وقت كاف بين الغروبين ؛ حتى لا يغطي ضياء الشمس على نور الهلال النحيل ، فتكون الرؤية مستحيلة ، ولهذا : قنن ذلك المؤتمر الذي انعقد في اسطنبول في ذي الحجة (١٣٩٨ هـ) نوفمبر (١٩٧٨ م) في التوصية التالية :

لإمكانية رؤية الهلال بالعين المجردة لعموم الناس : لا بد من توفر شرطين أساسيين :

١- ألا تقل زاوية ارتفاع القمر عن الأفق بعد غروب الشمس رأساً عن (٥ درجات) ؛ لأن رؤية أي جرم سماوي عند أقل من (٥ درجات) تصبح متعذرة ؛ نظراً لكثافة الغلاف الجوي ، ودرجة الحرارة ، وتصاعد الرطوبة والغبرة والأبخرة والغازات ، وانعكاس (REPLECTION) وانكسار (REPRACTION) الأضواء .

٢- ألا يقل البعد الزاوي (angular separation) بين الشمس والقمر بعد غروب الشمس رأساً عن (٨ درجات) ، علماً أن بداية الرؤية بالعين المجردة قد تحصل بين (٧-٨ درجات) .

وإنما أتفق على (٨ درجات) على سبيل الاحتياط ؛ لأن ضياء الشمس الهائل يغطي نور الهلال النحيل كلما اقترب القمر من الشمس .

وعلى هذا الأساس وحده يمكن رؤية الهلال بالعين المجردة لعموم البشر في الأحوال العادية .

حينما تتحقق هذه الشروط . . يبدأ اليوم والشهر والسنة القمرية في نفس الوقت عند مكان واحد معين .

وإذا قلنا باعتبار عموم الرؤية لكل الأقطار . . إذا ثبت في قطر واحد ثبوتاً لا يختلف فيهم ؛ بأن رآه جماعة يستحيل تواطؤها على الكذب ، أو رآه اثنان في صحو لم يكذبهما الحساب المشار إليه بتواتر الجهات الفلكية .



بعد اطلاع المجلس على البحوث والدراسات المختلفة في توجهاتها ، والتي تناولت الموضوع بتعميق وتفصيل في دورات ثلاث متتالية ، واستعراض الآراء الفقهية وأدلتها ، مع ربطها بقواعد الفقه وأصوله ومقاصد الشرع ، ومع مراعاة الظروف الخاصة التي تعيشها المسلمات الجديديات في الغرب حين بقاء أزواجهن على أديانهم . . فإن المجلس يؤكد أنه يحرم على المسلمة أن تتزوج ابتداء من غير المسلم ، وعلى هذا إجماع الأمة سلفاً وخلفاً ، أما إذا كان الزواج قبل إسلامها . . فقد قرر المجلس في ذلك ما يلي :

أولاً : إذا أسلم الزوجان معاً ، ولم تكن الزوجة ممن يحرم عليه الزواج بها ابتداء (كالمحرمة عليه حرمة مؤبدة بنسب أو رضاع) . . فهما على نكاحهما .

ثانياً : إذا أسلم الزوج وحده ، ولم يكن بينهما سبب من أسباب التحريم ، وكانت الزوجة من أهل الكتاب . . فهما على نكاحهما .

ثالثاً : إذا أسلمت الزوجة ، وبقي الزوج على دينه فيرى المجلس :

أ- إن كان إسلامها قبل الدخول بها . . فتجب الفرقة حالاً .

ب - إن كان إسلامها بعد الدخول ، وأسلم الزوج قبل انقضاء عدتها . فهما على نكاحهما .

ج - إن كان إسلامها بعد الدخول ، وانقضت العدة . . فلها أن تنتظر إسلامه ولو طالت المدة ، فإن أسلم . . فهما على نكاحهما الأول دون حاجة إلى تجديده .

د - إذا اختارت الزوجة نكاح غير زوجها بعد انقضاء العدة . . فيلزمها طلب فسخ النكاح عن طريق القضاء .

خامساً : لا يجوز للزوجة عند المذاهب الأربعة بعد انقضاء عدتها البقاء عند زوجها ، أو تمكينه من نفسها .

ويرى بعض العلماء أنه يجوز لها أن تمكث مع زوجها بكامل الحقوق والواجبات الزوجية إذا كان لا يضرها في دينها وتطمع في إسلامه ؛ وذلك لعدم تنفير النساء من الدخول في الإسلام إذا علمن أنهن سيفارقن أزواجهن ويتركن أسرهن ، ويستندون في ذلك إلى قضاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في تخيير المرأة في الحيرة التي أسلمت ولم يسلم زوجها : (إن شاءت . . فارقت ، وإن شاءت . . قرت عنده) ، وهي رواية ثابتة عن يزيد بن عبد الله الخطمي .

كما يستندون إلى رأي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب : إذا أسلمت النصرانية امرأة اليهودي أو النصراني . . كان أحق ببضعها ؛ لأن له عهداً ، وهي أيضاً رواية ثابتة .

وثبت مثل هذا القول عن إبراهيم النخعي ، والشعبي ، وحمام بن أبي سليمان .

كما أجاب المجلس عن جملة من الأسئلة الواردة إلى الأمانة العامة في قضايا مختلفة^(١) .

(١) يراجع ماكتب في هذا الموضوع تأييداً أو تفنيدياً في « مجلة المجلس » العدد الثاني / يناير / (٢٠٠٣م) .



وفي مسألة مدى جواز طلاق المرأة نفسها ، فإن المجلس قد قرر بعد بحث مستفيض ما يلي :

أولاً : أن الطلاق من حيث الأساس حق أعطاه الإسلام للرجل .

ثانياً : يمكن أن تطلق المرأة نفسها إذا اشترطت ذلك في عقد الزواج ، أو إذا فوضها زوجها بذلك بعد العقد .

ثالثاً : يمكن للمرأة أن تخالع زوجها إذا رغبت في ذلك أمام القاضي الذي يجب عليه أن يبذل كل جهد ممكن للإصلاح بينهما ، فإن يئس . . قضى بالخلع .

رابعاً : يمكن للمرأة أن تتفق مع زوجها على الطلاق ضمن أي شروط مشروعة يتراضيان عليها .

خامساً : يمكن للمرأة أن تطلب من القاضي التفريق بسبب الضرر المعتبر شرعاً ، وله أن يحكم بذلك إذا أثبتت الزوجة ادعاءها ، وبعد أن يبذل جهده في الإصلاح بين الزوجين كما أمر الله تعالى ، وخاصة اختيار حكيمين يساعده في هذه المهمة .



الأصل أن المسلم لا يرجع في قضاؤه إلا إلى قاض مسلم أو من يقوم مقامه ، غير أنه بسبب غياب قضاء إسلامي حتى الآن يتحاكم إليه المسلمون في غير البلاد الإسلامية . . فإنه يتعين على المسلم الذي أجرى عقد زواجه وفق قوانين هذه البلاد تنفيذ قرار القاضي غير المسلم بالطلاق ؛ لأن هذا المسلم لما عقد زواجه

وفق هذا القانون غير الإسلامي . . فقد رضي ضمناً بنتائجه ، ومنها : أن هذا العقد لا يحل عروته إلا القاضي .

وهو ما يمكن اعتباره تفويضاً من الزوج جائزاً له شرعاً عند الجمهور ، ولو لم يصرح بذلك ؛ لأن القاعدة الفقهية تقول : (المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً) ، وتنفيذ أحكام القضاء ولو كان غير إسلامي . . جائز من باب جلب المصالح ودفع المفاسد وحسماً للفوضى ، كما أفاده كلام غير واحد من حذاق العلماء ؛ كالعز بن عبدالسلام ، وابن تيمية ، والشاطبي .

قرار المجلس في القصد والنية في النكاح والطلاق

استعرض المجلس موضوع دور (القصد والنية في النكاح والطلاق) ونحوهما ، وبعد المداولة والمناقشة للبحوث المقدمة في ذلك قرر ما يلي :

أولاً : أن مناط صحة العقود هو صحة الإرادة والقصد إلى الشيء قصداً لا يشوبه عيب من عيوب الإرادة ؛ من الغلط ، والإكراه ، والتدليس ، والغش .

فبناء على ذلك : لا يصح طلاق ولا نكاح من المنخبطي ، والناسي ، والمكره ، والغضبان الذي وصل إلى مرحلة الإغلاق ؛ أي : الذي دفعه الغضب إلى ذلك دون قصد الطلاق .

ثانياً : إن النية - وهي القصد من الشيء - هي مناط الثواب والعقاب ، فلا ثواب ولا عقاب إلا مع نية ، وأما أثرها على العقود من حيث الصحة والبطالان . . فمحل خلاف بين الفقهاء .

والراجع : عدم صحة نكاح التحليل ، وطلاق الفار - المريض مرض الموت - الذي يريد بطلاقه قبل موته حرمان زوجته من الإرث .

تعلیق

قلتُ : مسألة إلغاء طلاق الغضب الذي اعتمده المجلس يبدو لمؤلف هذا الكتاب - الذي كان حاضراً لاتخاذ القرار وعارضه ، غير أن الأكثرية تبنته - بعيداً عن الدليل والمنطق ؛ أما الدليل : فقولته تعالى : ﴿ وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ ﴾ ، ﴿ اَطْلُقْ مَرَّتَانِ ﴾ مطلق من كل قيد ، وعام في المحال والأحوال إلا ما استثني بدليل قوي ؛ لأن الأصل أن المطلق على إطلاقه ، والعام على عمومته إلا بدليل قوي ، ولهذا اعتمد على الأدلة المقيدة في الإكراه والنسيان والخطأ إلا أن الغضب كما أطبق عليه جمهور العلماء لا بد أن يصل إلى درجة الجنون والهستيريا ، وما دام له مسكة من عقل ووعي لا تقبل دعواه ، كما قال في « فتح المعين » : (واتفقوا على وقوع طلاق الغضبان ، وإن ادعى زوال شعوره بالغضب)^(١) .

وهذه قطوف من مختلف المذاهب :

قال الصاوي المالكي : (تنبيه : يلزم طلاق الغضبان ولو اشتد غضبه خلافاً لبعضهم ، ودعوى أنه من قبيل الإكراه باطلٌ ، وكلُّ هذا ما لم يغب عقله بحيث لا يشعر بما صدر منه ؛ فإنه كالمجنون)^(٢) .

وقال الشافعية كما في « تحفة المحتاج » : (لا طلاق في إغلاق) وفسره كثيرون بالإكراه ، كأنه أغلق عليه الباب أو انغلق عليه رأيه ، ومنعوا تفسيره بالغضب ؛ للاتفاق على وقوع طلاق الغضبان ، قال البيهقي : وأفتى به جمعٌ من الصحابة ، ولا مخالف لهم منهم .

قال ابن حجر في « فتح الباري » : قوله : (باب الطلاق في الإغلاق والكراه والسكران والمجنون وأمرهما ، والغلط والنسيان في الطلاق ، والشرك وغيره ؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم : « الأعمال بالنية ، ولكل امرئ ما نوى ») :

(١) الملياري زين الدين في « فتح المعين شرح قرعة العين » (ص ٣٣٥) دار الفكر .

(٢) الصاوي في « حاشيته على الشرح الصغير » (٥٤٢/٢) .

اشتملت هذه الترجمة على أحكام يجمعها : أنَّ الحكم إنما يتوجَّه على العاقل المختار العاقد الذاكِر ، وشمل ذلك الاستدلال بالحديث ؛ لأن غير العاقل المختار لا نية له فيما يقول أو يفعل ، وكذلك الغالط والناسي والذي يكره على الشيء .

وحديث الأعمال بهذا اللفظ وصله المؤلف في كتاب الإيمان أول الكتاب ، ووصله بألفاظ أخرى في أماكن أخرى ، وتقدم شرحه مستوفى هناك .

وقوله : (الإغلاق) هو بكسر الهمزة وسكون المعجمة : الإكراه على المشهور ، قيل له ذلك ؛ لأن المكروه يتغلق عليه أمره ويتضيق عليه تصرفه ، وقيل : هو العمل في الغضب ، وبالأول جزم أبو عبيد وجماعة ، وإلى الثاني أشار أبو داود ؛ فإنه أخرج حديث عائشة : (لا طلاق ولا إعتاق في غلاق) قال أبو داود : والغلاق أظنه الغضب ، وترجم على الحديث (الطلاق على غيظ) ، ووقع عنده بغير ألف في أوله ، وحكى البيهقي أنه روي على الوجهين ، ووقع عند ابن ماجه في هذا الحديث (الإغلاق) بالألف ، وترجم عليه (طلاق المكروه) ؛ فإن كانت الرواية بغير ألف هي الراجحة . . فهو غير الإغلاق ، قال المطرزي : قولهم : (إياك والغلق) : أي الضجر والغضب ، ورد الفارسي في « مجمع الغرائب » على من قال : الإغلاق الغضب ، وغلظه في ذلك وقال : إن طلاق الناس غالباً إنما هو في حال الغضب .

وقال ابن المرابط : الإغلاق حرج النفس ، وليس كل من وقع له فارق عقله ، ولو جاز عدم وقوع طلاق الغضبان . . لكان لكل أحد أن يقول فيما جناه : كنت غضباناً . اهـ

وأراد بذلك الرد على من ذهب إلى أن الطلاق في الغضب لا يقع ، وهو مروى عن بعض متأخري الحنابلة ، ولم يوجد عن أحد من متقدميهم إلا ما أشار إليه أبو داود^(١) .

(١) ابن حجر في « فتح الباري » (٣٠١/٩) .

قال ابن رجب الحنبلي في « جامع العلوم والحكم » : وكذلك ما يقع من الغضبان من طلاقٍ وعتاقٍ أو يمينٍ ، فإنه يُؤاخذُ بذلك كُلِّهٍ بغيرِ خلافٍ .

وفي « مسند الإمام أحمد » عن خولة بنت ثعلبة امرأة أوس بن الصامت : أنها راجعت زوجها فغضبَ فظاهرَ منها ، وكان شيخاً كبيراً قد ساءَ خلقه وضجِرَ ، وأنها جاءت إلى النبيِّ صلى الله عليه وسلم فجعلت تشكو إليه ما تلقى من سوء خلقه ، فأنزل الله آيةَ الظهار ، وأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بكفارة الظهار في قصة طويلة .

وخرَّجها ابن أبي حاتم من وجه آخر ، عن أبي العالية : أن خولة غضب زوجها . . . فظاهر منها ، فأنت النبيِّ صلى الله عليه وسلم فأخبرته بذلك ، وقالت : إنه لم يُردِ الطلاقَ ، فقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم : « ما أراكِ إلا حرِّمتِ عليه » . . . وذكر القصة بطولها . وفي آخرها قال : فحوّل الله الطلاقَ ، فجعله ظهاراً .

فهذا الرجل ظاهر في حال غضبه ، وكان النبيُّ صلى الله عليه وسلم يرى حينئذ أن الظهارَ طلاق ، وقد قال : إنها حرِّمتِ عليه بذلك ؛ يعني : لزمه الطلاق ، فلما جعله الله ظهاراً مكفراً . . . ألزمه بالكفارة ولم يُلغِه .

وروى مجاهد عن ابن عباس : أن رجلاً قال له : إنني طلقت امرأتي ثلاثاً وأنا غضبان ، فقال : (إنَّ ابنَ عباس لا يستطيع أن يُجِلَّ لك ما حرّم الله عليك ، عصيت ربك وحرمت عليك امرأتك) . خرَّجه الجوزجاني والدارقطني بإسنادٍ على شرط مسلم .

وخرَّج القاضي إسماعيل بن إسحاق في كتاب « أحكام القرآن » بإسنادٍ صحيح عن عائشة رضي الله عنها قالت : (اللغو في الأيمان : ما كان في المراءِ والهزل والمزاحة ، والحديث الذي لا يعقد عليه القلب ، وأيمانُ الكفارة على كُلِّ يمينٍ حلفت عليها على جدِّ من الأمر في غضب أو غيره : لتفعلنَّ أو لتتركنَّ ، فذلك عقدُ الأيمان ، فيها الكفارة) .

وكذا رواه ابن وهب عن يونس ، عن الزهري ، عن عروة ، عن عائشة ،
وهذا من أصحّ الأسانيد .

وهذا يدلُّ على أنَّ الحديث المروي عنها مرفوعاً : (لا طلاق ولا عتاق في
إغلاقٍ) إما أنه غير صحيح ، أو أن تفسيره بالغضب غير صحيح .

وقد صحَّ عن غير واحد من الصحابة أنَّهم أفتوا : أنَّ يمينَ الغضبان منعقدة
وفيها الكفارة ، وما روي عن ابن عباسٍ مما يُخالف ذلك .. فلا يصحُّ إسناده ،
قال الحسن : (طلاقُ السنة : أن يُطلقها واحدة طاهراً من غير جماع ، وهو
بالخيار ما بينه وبين أن تحيضَ ثلاثَ حيض ، فإن بدا له أن يُراجعها . . كان أملك
بذلك ، فإن كان غضبان . . ففي ثلاثِ حيض ، أو في ثلاثة أشهر إن كانت
لا تحيضُ ما يُذهب غضبه) . وقال الحسن : (لقد بيّن الله لئلا يندم أحدٌ في
طلاق كما أمره الله) خرّجه القاضي إسماعيل^(١) .

فمن الواضح أن كل هؤلاء يضعون حداً فاصلاً بين الغضب المسقط لحكم
الطلاق المتمثل في فقد الوعي وذهاب العقل ، وبين الغضب الذي لا تأثير له وهو
ما دون ذلك ، سوى ما ذكره ابن القيم عن شيخه الذي قسم طلاق الغضبان إلى
ثلاثة أقسام ترجع إلى مستوى الغضب منبهاً إلى أن حالتين لا إشكال فيهما ؛
وهما :

- غضب أذهب العقل وأفقد الإرادة ، وهذا لا نزاع في عدم لزوم الطلاق
معه .

الحالة الثانية : وهي ما سماه بمبادئ الغضب وأوائله بحيث لا يتغير عقله ،
وهذا لا نزاع في لزوم طلاقه .

وحالة ثالثة يرى أنها محل اجتهاد ونظر : وهي من تعدى مبادئه ولم ينته إلى
آخره بحيث صار كالمجنون ؛ واختار ابن القيم في هذه الحالة عدم لزوم

(١) ابن رجب في « جامع العلوم الحكم » (٢٨٦/١) .

الطلاق ، وسحب ذلك على كل العقود التي يشترط فيها الاختيار والرضا ؛ كالعقود وغيره .

وهو قول غريب لم يوافقه عليه أحد ، فكيف يكون مجرد الغضب الذي لم يفقد صاحبه الوعي مبطلاً لعقوده من بيع وشراء وإجارة؟! فهو قول في غاية البعد .

وقد مال ابن عابدين في « حاشيته » إلى هذا القول مخالفاً في ذلك المذهب الحنفي ، لكنه حاول أن يضبط هذه المرتبة من الغضب في كلام طويل بأنها حالة يكون فيها خلل في أقواله وأفعاله .. فقال : (والذي يظهر لي : أن كلاً من المدهوش والغضبان لا يلزم فيه أن يكون بحيث لا يعلم ما يقول ، بل يكتفى فيه بغلبة الهذيان واختلاط الجد بالهزل ، كما هو المفتى به في السكران على ما مر...) .

إلى أن قال : (فالذي ينبغي التعويل عليه في المدهوش ونحوه إناطة الحكم بغلبة الخلل في أقواله وأفعاله الخارجة عن عاداته) .

أما مجلسنا الموقر .. فإنه لم يضبط هذا الغضب بأي ضابط ولا بأي علامة ظاهرة .

ولهذا فإن هذا القرار مردود من أربعة أوجه :

أولاً : أن الحالات الباطنة كالغضب والرضا لا يمكن أن تكون علة يناط بها الحكم ؛ إذ الحكم لا يناط إلا بوصف ظاهر منضبط كما هو معروف .

قال في « نشر البنود » عند قوله :

للدفعِ والرفعِ أو الأمرينِ واجبُهُ الظهورُ دونَ مَيِّنٍ

ومن شروط الوصف الانضباط ؛ يعني : أن العلة سواء كانت وصفاً حقيقياً لغوياً أو عرفياً أو شرعياً .. لا بد أن تكون ظاهرة ؛ كالطعم والإسكار ، لا خفية كالرضا والغضب ؛ فإنهما من أفعال القلوب ، والخفي لا يعرف الخفي .

وقال عن المنضبط : إنه لا يختلف بالنسب والإضافات والكثرة والقلة . . . إلى قوله : وغير المنضبط لا يعرف القدر الذي علق به الحكم ؛ كالمشقة في السفر^(١) .

لهذا ؛ فالغضب إذا لم يصحبه خلل أو هذيان أو إغماء . . لا يمكن أن يكون علة ؛ لعدم ظهوره مادياً ؛ ولعدم انضباط مقاديره .

ثانياً : أن لجوء المجلس إلى النية والإرادة لإبطال صريح الطلاق أمر مخالف لأقوال العلماء وظواهر الكتاب والسنة كما قدمنا ؛ ﴿ وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ ﴾ ﴿ الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ ﴾ .

قال ابن قدامة : (إذا أتى بصريح الطلاق . . لزمه ، نواه أو لم ينوه ؛ لأنه لا يحتاج إلى نية ، بل يقع بغير قصد ، ولا خلاف في ذلك) .

وقال في « الشرح الكبير » : (متى أتى بصريح الطلاق . . وقع ، نواه أم لم ينوه ، وجملة ذلك : أن الصريح لا يحتاج إلى نية بغير خلاف) .

قال القاضي عياض : (اتفق أهل العلم على أن طلاق الهازل يقع ، فإذا جرى صريح لفظة الطلاق على لسان العاقل البالغ . . لا ينفعه أن يقول : قد كنت لاعباً أو هازلاً ؛ لأنه لو قبل ذلك منه . . لتعطلت الأحكام) .

وقال الخطابي : (لو أطلق ذلك للناس . . لتعطلت الأحكام ، ولو شاء مطلق أو ناكح أو معتق أن يقول : كنت هازلاً في قولي . . فيكون في ذلك إبطال لأحكام الله تعالى ، وذلك غير جائز ، فكل من تكلم بشيء جاء ذكره في هذا الحديث . . لزمه حكمه ، ولم يقبل منه أن يدعي خلاف ذلك) .
يراجع لما تقدم « أوجز المسالك »^(٢) .

فهل يمكن أن يكون الغضبان مريداً وغير مريد في نفس الوقت !؟

(١) سيدي عبد الله في « نشر البنود » (١٣٢ / ٢) .

(٢) الكاندهلوي محمد زكريا في « أوجز المسالك إلى موطأ الإمام مالك » (٦١٤ / ١٠) .

ثالثاً : أن إبطال التكاليف الشرعية ليس غاية التيسير ، فإن التكليف لم يوضع لكي يرفع كما يقول الشاطبي .

رابعاً : أن الاحتياط للفروج أمر مقرر في الشرع ؛ لأن الأصل في الأبضاع التحريم كما يقول ابن رجب في « قواعد » وغيره ؛ ولهذا فإن السماح لمئات الأزواج أن يظلوا على نكاح باطل بإجماع بحجة غضب غير معرف ولا محدد . . أمر عظيم .

فلو كان المجلس وصف حالة الغضب بحدوث هذيان وخلل في الأقوال والأفعال كما يقول ابن عابدين ، أو قيده بكون الزوج مصاباً بالسكري أو الضغط ، أو بمرض نفسي مشهود عند الأطباء . . لكان له وجه من المنطق والضبط .

ولما تقدم . . فيبدو لي أن قرار مجلسنا يجب أن يراجع ، وألا نلجأ إلى المصالح الموهومة لتعليل تيسير يناهض النصوص الشرعية وتأويل الراسخين في العلم ، وبخاصة أن مسائل الطلاق من حدود الله تعالى لا يجوز أن تعتدى ، ومن آياته التي لا يحل أن تتخذ هزواً كما هو صريح في القرآن الكريم .
هذا ما ظهر لي ، والله تعالى أعلم وأحكم .



استعرض المجلس موضوع الحضانة والأبحاث التي تناولته ، وبعد المداولة والنظر قرر ما يلي :

أولاً : الحضانة : هي حفظ الولد في بيته ؛ ذهابه ومجيئه ، والقيام بمصالحه ؛ أي : في طعامه ولباسه وتنظيفه .

ثانياً : حكم الحضانة : الحضانة فرض عين في حق أحد الوالدين أو أقربائهم

ضمن أولويات ذكرها الفقهاء تفصيلاً ، فإن لم يوجد من تجب عليه الحضانة ، أو وجد ولكنه امتنع لأي سبب . . فإن الحضانة تصبح فرض عين على المسلمين .
وتحقيقاً لهذا الواجب . . فإن على المراكز الإسلامية القيام به بإعداد المحاضن المناسبة .

ثالثاً : الأصل في أحكام الحضانة رعاية الأصلح للمحضون ، وعليه : فكل أمر يعود بالفساد على المحضون في دينه وعرضه وبدنه ونفسه وغير ذلك . . ينبغي أن يمنع ؛ لأنه مخالف لمقاصد الشريعة عامة ، ولمقصد أحكام الحضانة خاصة .

رابعاً : الأصل في الحضانة أنها للنساء ، فقد فطرن على نوع من الحنان والشفقة لا يوجد في الرجال ، وهن أرفق وأهدئ وأصبر على القيام بما يعود بالمصلحة على المحضون ، وعليه : كانت الحضانة للأم ما لم تتزوج ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم للمرأة التي طالبت بحضانة ولدها : « أنت أحق به ما لم تنكحي » .

خامساً : الحضانة حق مشترك بين الأم والولد ، فلها أن تتنازل عن حقها بشرط عدم ضياعه ، ولا تجبر عليها إلا إذا ترتب على تركها ضياع مصلحة المحضون .

سادساً : شروط الحضانة : ذكر الفقهاء رحمهم الله شروطاً كثيرة يجب توافرها فيمن تثبت له الحضانة ، وكلها تدور على مقصد واحد ، وهو توفير البيئة الصالحة لرعاية المحضون . والذي يراه المجلس وجوب اعتماد الشرطين التاليين :

١- استقامة السلوك : فلا حضانة في حال الانحراف السلوكي الظاهر المؤثر في رعاية المحضون ، أما اختلاف الدين بين الوالدين . . فليس مؤثراً على القول الصحيح .

٢- القدرة على أداء مهام الحضانة : فإذا كان اشتغال الحاضن خارج البيت بعمل ونحوه مضيعاً للمحزون . . فهذا سبب كاف لإسقاط حق الحضانة عنه .

سابعاً : زواج الأم الحاضنة : ذهب جمهور العلماء إلى أن زواج الأم الحاضنة يسقط حقها في الحضانة ؛ للحديث السابق ذكره ، مع مراعاة القيود الآتية :

١- قدرة الأب أو من تنتقل له الحضانة بعد الأم على القيام بشؤون المحزون .

٢- ألا يترتب على ذلك نقل المحزون عن بلد أمه ؛ لأن في ذلك تفريقاً بينها وبين ولدها .

٣- عدم سكوت الأب عن المطالبة بحقه بإسقاط الحضانة عن الأم المتزوجة لمدة معينة تظهر رضاه بذلك .

٤- أن يتم الدخول بالأم الحاضنة ، ولا يسقط حقها بمجرد عقد الزواج .

ثامناً : رؤية المحزون : يؤكد المجلس على حرمة منع أحد الوالدين في حال الطلاق أو التفريق من رؤية الأولاد ، ويوصي لمنع ذلك بالآتي :

١- على الأب أو الأم الاتفاق ابتداءً - في إطار الأحكام الشرعية - على تنظيم العلاقة في حال الحضانة ؛ إذ هو الضمان الوحيد لكل الحقوق ، ولا سيما أن القضاة في المحاكم المدنية يجذبون الاتفاق بين الأبوين على كل ما يعود على المحزون بالمصلحة والحفظ .

٢- إذا كان المحزون صغيراً دون سن التعليم القانونية ولا يستطيع البقاء مع أبيه ، أو كان الأب عاجزاً عن القيام بشؤون طعامه وشرابه وتنظيفه . . فعلى الحاضن تهيئة الظروف المناسبة لرؤية المحزون .

٣- إذا كان المحزون في سن التعليم . . فعلى الأب أن يأخذه للتعليم والتأديب بشرط أن يبيت في بيت الحاضنة ، وأن يكون ذلك بالاتفاق بينهما .

٤- على الأب أن يراعي آداب الزيارة للمحضون ؛ كعدم حدوث خلوة بين الأبوين المفترقين بعد العدة ، وعدم إطالة المكث ، واختيار الوقت المناسب منعاً للشبه ، واستئذان صاحب البيت للدخول ، فإن لم يُؤذن له . . أُخرج الولد إليه ليستطيع رؤيته .

٥- تكون الرؤية على ما جرت به العادة ؛ كيومي عطلة الأسبوع أو أكثر ، وكل ذلك بحسب الاتفاق بين الأبوين .

٦- التنبيه على حرمة تلقين المحضون قطيعة الرحم وعقوق الوالدين ، والتحذير من منع المحضون من زيارة أرحامه وأقاربه ، سواء من جهة الأب أو جهة الأم .

٧- التعاون الكامل بين الأبوين على كل ما يحافظ على دين المحضون وأخلاقه في هذه الديار ، وذلك كالتردد على المساجد والمراكز الإسلامية ، وحضور الجمع والجماعات وحلقات تحفيظ القرآن .

تاسعاً : وهناك موضوعات أخرى متصلة بالحضانة أرجىء البت فيها لمزيد من الدراسة والتطبيقات العملية في الغرب .

تعليق

قلتُ : وينصح المسلمون بالتحكيم في قضايا الأحوال الشخصية كما قدمنا ، على أن يتم ذلك في المساجد والمراكز الإسلامية ؛ ليلحظ المحكم كون الطلاق كان مبنياً على أسباب صحيحة كضرر مثلاً أنزله الزوج بزوجته ، وإن كان إيقاع الطلاق وقع تعسفاً . فإن عليهما أن يلتزما به سداً للذريعة ، غير أنه لا يعفي الظالم منهما ديانة .

وما أشار إليه القرار من كلام العز بن عبد السلام ؛ فإنه يتعلق بالقاضي المسلم المعين من طرف السلطة غير المسلمة ؛ لثلاثت المصالح كما تقدم .

والحضانة من المؤسسات الشرعية التي لا يوجد لها نظير في النظم الوضعية ،

على الرغم من التطورات الحديثة فيما يتعلق بحقوق الطفل التي ظلت أكثرها توصيات غير محددة المعالم لا من حيث طابع عدم الإلزام ، بل أيضاً من حيث الجهات المكلفة بها ، ففي هذه المواثيق تسرد حقوق بدون جهات تجب عليها .

وقد كفلت الشريعة حقوق الأفراد والجماعات البشرية ، بل وكل الكائنات في هذا الكون ؛ ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ وبخاصة المخلوقات الضعيفة التي تحتاج في المحافظة على وجودها إلى حماية ورعاية ، ولم تكف بوصايا ونصائح يطبقها من شاء ويذرهما من شاء ، بل قنتها في نصوص ملزمة يراعها المجتمع ؛ تطبيقاً للأوامر الربانية ، وصيانة للكينونة الإنسانية .

ومن هذه الفئات التي رعتها الشريعة حق الرعاية للمرأة والطفل ، وسنت لذلك قواعد عامة وأحكاماً جزئية تفصيلية ترجع إلى مقاصد (العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى) ، الناظمة في مجملها للحقوق والواجبات ومحاسن الأخلاق ، والمعاملات والعادات .

والمقصد العام في الحضانة : هو صيانة الطفل ، والمقصد الخاص : هو تكليف المرأة بالحضانة لما جبلت عليه من الشفقة والرأفة .

فالحضانة - كما يقول القرافي - تفتقر إلى وفور الصبر على الأطفال في كثرة البكاء والتضجر ، وغيرهما من الهيئات العارضة لهم ، وإلى مزيد الشفقة والرقعة الباعثة على الرفق بهم ، ولذا فرضت على النساء غالباً ؛ لأن علو همة الرجال تمنعهم الانسلاخ في أطوار الصبيان في المعاملات ، وملامسة الأقدار وتحمل الدناءة .

قلت : ولعل غلظة الرجل هي السبب وليس علو الهمة ، والمرأة وهي تقوم بواجب الحضانة لا تمارس دناءة ؛ وإنما تؤدي واجباً وتنشر رحمة . فرحم الله القرافي ؛ فلعله لا يقصد بذلك تشهيراً بالمرأة ولا خطأ من مكانتها .

والحضانة ولاية ، ولهذا يشترط في الحاضن أن يكون أهلاً لذلك ، ذا كفاية لرعاية المحضون وصيانتهم .

وأجملَ الشروط التي يجب توفرها في الحاضن الشيخُ خليل المالكي في النص التالي : (وشرط الحاضن : العقل والكفاية لا كمسنة ، وحرز المكان في البنت يخاف عليها والأمانة وأثبتها ، وعدم كجذام مضرٌّ ، ورشد لا إسلام ، وضمت إن خيف لمسلمين ، وإن مجوسية أسلم زوجها ، وللذكر مَنْ يحضن ، وللأنثى الخلو عن زوج دخل) . . . إلى قوله : (وألا يسافر ولي . . .) .

وهذه الشروط في جملتها موجودة في المذاهب الأربعة ، مع تفصيل في بعضها واختلاف في بعضها .

فلم يشترط المالكية الإسلام وكذلك الحنفية ، واشتروا الرشد بالإضافة إلى الشافعية خلافاً لغيرهم .

وخلاصة القول :

إن الحضانة لها أهمية كبرى في رعاية الطفل وحماية الأسرة ، وتنمية روح المودة والرحمة التي يجب أن تؤسس عليها البيوت ؛ ليكون المجتمع أكثر تماسكاً ، والمجموعة أكثر تضامناً .

تلك هي الحكم والمقاصد لنظام الحضانة في الإسلام ، إلا أن وضع المسلمين في ديار الغرب ؛ حيث تختلف المعايير المؤسسة للمجتمع ، وتغلب النزعة الفردية ، وتسود روح المماكسة والكسب المادي في التعامل ؛ فيبتعد الإنسان رويداً رويداً عن روح التسامح والسماحة ، بالإضافة إلى انصراف المرأة عن أداء البيت إلى ورشة العمل ، وعن سكينه المسكن إلى نزع الشوارع وهيئات الأسواق . . مما أوجد حالات جديدة ومتغيرة في وظائف أطراف العقد العائلي .

ولهذا ؛ فإن الحضانة التي هي من خصائص النساء قد تتأثر كثيراً بهذا الوضع ، مما يدعو إلى اجتهاد في مسألة المرأة العاملة إذا كانت منفصلة عن والد

الطفل حتى ولو كانت غير متزوجة ؛ إذ إن المتزوجة بغير والد الطفل تسقط حضانتها ؛ لانشغالها بحقوق الزوج ، وكذلك العاملة ينبغي دراسة وضعها .

كما أن مفهوم الحضانة لم يكن يشمل التعليم والتربية غير البدنية ؛ لأن هذا من واجب الأب ، فالتزام اليوم بين الحالتين مدعاة لإعادة النظر .

وأيضاً : فإن المسافة في سفر الولي التي تسقط حق الحاضنة في الحضانة في ظل تطور وسائل المواصلات يجب أن تكون موضوع دراسة .

وإذا كانت الحضانة للوالدين مجتمعين في فترة بقاء العصمة . . فإن فترة الانفصال البدني فترة التلوم التي تسبق الطلاق يمكن أن تكون محل اجتهاد حتى لا يضيع الطفل .

وأخيراً : فإن دور المساجد والمراكز الإسلامية يجب أن يحدد في الفصل في قضايا الحضانة التي قد تفصل فيها المحاكم ، وعلى الأئمة والجمعيات أن تنير السبيل للمسلمين ، وتسدي النصح في هذه القضية الحساسة ، وعلى الجمعيات أن توجد محاضن للأطفال ؛ وبخاصة أولئك الذين يهجرهم الوالدان ، أو يكونون لقطاع في حارات المسلمين .

هذه إثارات أردتها أن تكون أساساً لمناقشة مجلسنا تنتج إشارات ومقترحات وقرارات بناء على التأصيل الشرعي المذكور في الورقة .



تداول أعضاء المجلس في موضوع الأسواق المالية (البورصة) والتطبيقات التي تجري فيها ، والتعامل بأسهم الشركات المساهمة ، واستمعوا إلى الدراسات الشرعية والاقتصادية المقدمة من بعض الأعضاء ، والمناقشات التي دارت حولها ، ومن ثمَّ : قرر ما يلي :

يؤكد « المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث » القرار رقم ٦٣ (٧ / ١) الصادر عن « مجمع الفقه الإسلامي الدولي » بشأن الأسواق المالية ، مع إضافة بعض وجهات النظر الشرعية التي اختارها المجلس ، وذلك على النحو التالي :

قرار « مجمع الفقه الإسلامي الدولي » :

أولاً : الأسهم :

١ - الإسهام في الشركات :

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

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

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

قرار تكميلي من « المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث » :

قرر « المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث » بالنسبة للأقليات الإسلامية في الغرب حيث لا تتوفر المؤسسات الإسلامية ، والشركات ذات الأغراض والأنشطة المشروعة : أنه لا مانع من تعاملها بأسهم الشركات المساهمة التي غرضها الأساسي مشروع ، وتتجنب الأغراض المحرمة ؛ مثل الخمر والخنزير والقمار ، ولو كانت لها إيداعات ، أو قروض ربوية ، أو موجودات ثانوية غير مشروعة ، شريطة مراعاة الضوابط التي قررتها الهيئات الشرعية ، وصدرت بها فتاوى في الندوات المصرفية ، وهي :

أ - عدم تجاوز القروض من البنوك التقليدية ثلث موجودات الشركة .

ب - وعدم تجاوز الفوائد (٥ %) من العوائد .

ج - وعدم تجاوز الموجودات غير المشروعة (١٠٪) من الموجودات .
على أن يتم التخلص من الفوائد والكسب غير المشروع مهما كانت نسبتها ،
بصرف ذلك في وجوه الخير ، وأن يكون التداول في حالة زيادة الموجودات
العينية والمنافع على الديون والنقود .
ويرجع إلى الجهات المعتمدة من الهيئات الشرعية لتصنيف الشركات
المقبولة ؛ مثل مؤشر « داو جونز الإسلامي » المعتمد من الهيئة الشرعية للمؤشر
وغيره .

بقية قرار « مجمع الفقه الإسلامي » الذي يؤكده المجلس :

٢ - ضمان الإصدار (under writing) :

ضمان الإصدار : هو الاتفاق عند تأسيس شركة مع من يلتزم بضمان جميع
الإصدار من الأسهم ، أو جزء من ذلك الإصدار ، وهو تعهد من الملتزم
بالاكتتاب في كل ما تبقى مما لم يكتب فيه غيره .

وهذا لا مانع منه شرعاً إذا كان تعهد الملتزم بالاكتتاب بالقيمة الاسمية بدون
مقابل لقاء التعهد ، ويجوز أن يحصل الملتزم على مقابل عن عمل يؤديه - غير
الضمان - مثل : إعداد الدراسات ، أو تسويق الأسهم .

٣ - تقسيط سداد قيمة السهم عند الاكتتاب :

لا مانع شرعاً من أداء قسط من قيمة السهم المكتتب فيه ، وتأجيل سداد بقية
الأقساط ؛ لأن ذلك يعتبر من الاشتراك بما عجل دفعه والتواعد على زيادة رأس
المال ، ولا يترتب على ذلك محذور ؛ لأن هذا يشمل جميع الأسهم ، وتظل
مسؤولية الشركة بكامل رأس مالها المعلن بالنسبة للغير ؛ لأنه هو القدر الذي
حصل العلم والرضا به من المتعاملين مع الشركة .

٤ - السهم لحامله :

بما أن المبيع في (السهم لحامله) هو حصة شائعة في موجودات الشركة ،

وأن شهادة السهم هي وثيقة لإثبات هذا الاستحقاق في الحصة . . فلا مانع شرعاً من إصدار أسهم في الشركة بهذه الطريقة وتداولها .

٥ - محل العقد في بيع السهم :

إن المحل المتعاقد عليه في بيع السهم هو الحصة الشائعة من أصول الشركة ، وشهادة السهم عبارة عن وثيقة للحق في تلك الحصة .

٦ - الأسهم الممتازة :

لا يجوز إصدار أسهم ممتازة لها خصائص مالية تؤدي إلى ضمان رأس المال ، أو ضمان قدر من الربح ، أو تقديمها عند التصفية ، أو عند توزيع الأرباح . ويجوز إعطاء بعض الأسهم خصائص تتعلق بالأمور الإجرائية أو الإدارية .

٧ - التعامل في الأسهم بطريقة ربوية :

أ - لا يجوز شراء السهم بقرض ربوي يقدمه السمسار أو غيره للمشتري لقاء رهن السهم ، لما في ذلك من المراباة وتوثيقها بالرهن ، وهما من الأعمال المحرمة بالنص على لعن آكل الربا وموكله وكتابه وشاهديه .

ب - لا يجوز أيضاً بيع سهم لا يملكه البائع ، وإنما يتلقى وعداً من السمسار بإقراضه السهم في موعد التسليم ؛ لأنه من بيع مالا يملك البائع ، ويقوى المنع إذا اشترط إقباض الثمن للسمسار ليتنفع به ، بإيداعه بفائدة للحصول على مقابل الإقراض .

٨ - بيع السهم أو رهنه :

يجوز بيع السهم أو رهنه مع مراعاة ما يقضي به نظام الشركة ، كما لو تضمن النظام تسويغ البيع مطلقاً ، أو مشروطاً بمراعاة أولوية المساهمين القدامى في الشراء ، وكذلك يعتبر النص في النظام على إمكان الرهن من الشركاء برهن الحصة المشاعة .

٩- إصدار أسهم مع رسوم إصدار :

إن إضافة نسبة معينة مع قيمة السهم لتغطية مصاريف الإصدار لا مانع منها شرعاً ، ما دامت هذه النسبة مقدرة تقديراً مناسباً .

١٠- إصدار أسهم بعلاوة إصدار أو حسم (خصم) إصدار :

يجوز إصدار أسهم جديدة لزيادة رأس مال الشركة إذا أصدرت بالقيمة الحقيقية للأسهم القديمة - حسب تقويم الخبراء لأصول الشركة - أو بالقيمة السوقية .

١١- ضمان الشركة شراء الأسهم (المؤجل حكمه في قرار المجمع) :

قرر « المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث » : أنه يجوز أن تصدر الشركة وعداً ملزماً بشراء الأسهم من بعض حملتها خلال مدتها ، أو عند التصفية بالقيمة السوقية ، أو بما يتفق عليه عند الشراء ، ولا يجوز الوعد بالشراء بالقيمة الاسمية .

بقية قرار « مجمع الفقه الإسلامي » الذي يؤكده المجلس :

١٢- تحديد مسؤولية الشركة المساهمة المحدودة :

لا مانع شرعاً من إنشاء شركة مساهمة ذات مسؤولية محدودة برأس مالها ؛ لأن ذلك معلوم للمتعاملين مع الشركة ، وبحصول العلم ينتفي الغرر عن التعامل مع الشركة .

كما لا مانع شرعاً من أن تكون مسؤولية بعض المساهمين غير محدودة بالنسبة للدائنين بدون مقابل لقاء هذا الالتزام ، وهي الشركات التي فيها شركاء متضامنون وشركاء محدودو المسؤولية .

١٣- حصر تداول الأسهم بممارسة مرخصين ، واشتراط رسوم للتعامل في أسواقها :

يجوز للجهات الرسمية المختصة أن تنظم تداول بعض الأسهم ، بالألا يتم إلا

بواسطة سماسرة مخصصين ومرخصين بذلك العمل ؛ لأن هذا من التصرفات الرسمية المحققة لمصالح مشروعة .

وكذلك يجوز اشتراط رسوم لعضوية المتعامل في الأسواق المالية ؛ لأن هذا من الأمور التنظيمية المنوطة بتحقيق المصالح المشروعة .

١٤ - حق الأولوية :

يرى المجلس تأجيل البت في هذا الموضوع إلى دورة قادمة ؛ لمزيد من البحث والدراسة .

١٥ - شهادة حق التملك :

يرى المجلس تأجيل البت في هذا الموضوع إلى دورة قادمة ؛ لمزيد من البحث والدراسة .

ثانياً : بيع الاختيارات :

- صورة العقد :

إن المقصود بعقود الاختيارات : الاعتياض عن الالتزام ببيع شيء محدد موصوف ، أو شرائه بسعر محدد خلال فترة زمنية معينة أو في وقت معين ، إما مباشرة ، أو من خلال هيئة ضامنة لحقوق الطرفين .

- حكمه الشرعي :

إن عقود الاختيارات - كما تجري اليوم في الأسواق المالية العالمية - هي عقود مستحدثة ، لا تنضوي تحت أي عقد من العقود الشرعية المسماة .

وبما أن العقود عليه ليس مالا ، ولا منفعة ، ولا حقاً مالياً يجوز الاعتياض عنه . . فإنه عقد غير جائز شرعاً .

وبما أن هذه العقود لا تجوز ابتداءً . . فلا يجوز تداولها .

تعليق

قلتُ : لنا موقف من هذه المسألة ، يراجع في بحث البورصات المقدم لهذا المجلس المنشور بمجلته ، علماً أن هذه القرار مبني على اجتهاد حنفي في مسألة الاعتياض عن الحقوق المجردة منفردة ، وهو في « البدائع » وغيرها : بأن هذه الحقوق لا تحتمل التملك ، ولا يجوز الصلح عنها ، فلم يجيزوا التنازل عن حق الشفعة مقابل مال ، ولا عن نوبة المرأة لضررتها مقابل مال .

ومع ذلك فقد ذكروا روايتين في بيع حق المرور في الطريق ، وأفتوا بجواز النزول عن الوظائف بمال ، على خلاف أصل المذهب ، وقالوا : إن العلماء والحكام أفتوا به للضرورة^(١) .

أما المالكية : فقد أجازوا بيع هذه الحقوق ، فأجاز المالكية اشتراء نوبة المرأة من ضررتها أو من زوجها ، قال خليل : (وجاز شراء يومها منها) .

كذلك أجازوا الاعتياض عن الشفعة قال خليل : (بخلاف أخذ مال بعده ليسقط) . ومعناه : جواز الاعتياض عن حقه في الشفعة بعد وجوبها بالشراء^(٢) .

إشكال بيع الخيار الذي منعه المجمع ، والذي يذهب أكثر الفقهاء المعاصرين إلى تحريمه ؛ بناء على أنه ليس متمولاً ، وأن المالية لا تثبت إلا بالتمول .

والتمول : حيازة الشيء وإحرازه ، على حد عبارة الحنفية فبشرط إمكان الحيازة ، وإمكان الانتفاع به على وجه معتاد .

وإذا كان غير الحنفية جعلوا المنافع مالا وإن كانت لا تحاز مستقلة ،

(١) ابن عابدين في « رد المحتار » (١٤/٤) .

(٢) الزرقاني في « شرح المختصر » (١٧٦/٦) .

فحيازتها بحيازة أصلها ومصدرها... إلا أن المالكية قد أجازوا المعاوضة في بعض المعاملات ؛ فقالوا عن ابن رشد : إذا قال شخص يسوم سلعة لآخر يريد أن يسومها : كف عني ولك دينار . . جاز ولزمه الدينار ، اشترى أو لم يشتر .

ولو قال : كف عني ولك بعضها على وجه الشركة . . جاز .

واستشكل ابن ملال ما قاله ابن رشد من جواز المعاوضة على ترك الزيادة قائلاً : إنه من أكل أموال الناس بالباطل .

وقال ابن عبدوس : لا إشكال فيه ؛ لأنه عوض على ترك ، وقد ترك^(١) .

ويجري على هذه المسألة من أراد أن يتزوج امرأة فقال له آخر : كف عن خطبتها ولك كذا .

وكذلك جواز أخذ شيء من دراهم ونحوها في نظير إباحة صيد من بركة ماء^(٢) .

قلت : ومعلوم أن السمك في الماء لا يجوز بيعه ؛ لأنه من الغرر والجهالة ، ولكن حق الإصطياد تجوز المعاوضة فيه .

لعل هذه الفروع عند المالكية تدل على أن العقود يمكن أن ترد على فعل أو ترك أو امتياز ، مما يرغب فيه المتعاقدان ويحقق لهما مصلحة ، والله تعالى أعلم .

ومما يدل على جواز الاعتياض عن الحقوق : ما نقله أبو يوسف في كتاب « الخراج » ، عن أبي الزناد قال : كتبت إلى عمر بن الخطاب في بحيرة يجتمع فيها السمك بأرض العراق أن يؤجر ، فكتب إليّ : أن افعلا .

وإن كان الحنفية لا يقولون بهذا^(٣) . . فهو نص في الاعتياض في الحقوق ،

(١) الزرقاني وبهامشه البناني (٩٠/٥-٩١) .

(٢) حسب عبارة الزرقاني (٢٢٢/٥) .

(٣) راجع ابن عابدين (١٠٧/٤) .

فالتأجير وارد على حق الاصطياد ، وقد أخذ به المالكية ، وبنوا عليه جواز الاعتياض للنزول عن الوظائف على قولين في المذهب ، وعن بعض الشافعية في الاعتياض عن الوظائف بجوازه عقلاً وشرعاً ، واستنبطه السبكي من هبة سودة ليلتها لعائشة^(١) .

ولهذا فإن قرار المجلس في هذا الموضوع تجب مراجعته وإعادة النظر فيه .

ثالثاً : التعامل بالسلع والعملات والمؤشرات في الأسواق المنظمة :

١ - السلع :

يتم التعامل بالسلع في الأسواق المنظمة بإحدى أربع طرق هي التالية :

الطريقة الأولى :

أن يتضمن العقد حق تسلّم المبيع وتسلّم الثمن في الحال ، مع وجود السلع أو إيصالات ممثلة لها في ملك البائع وقبضه .
وهذا العقد جائز شرعاً بشروط البيع المعروفة .

الطريقة الثانية :

أن يتضمن العقد حق تسلّم المبيع وتسلّم الثمن في الحال ، مع إمكانهما بضمان هيئة السوق .
وهذا العقد جائز شرعاً بشروط البيع المعروفة .

الطريقة الثالثة :

أن يكون العقد على تسليم سلعة موصوفة في الذمة في موعد آجل ، ودفع الثمن عند التسليم ، وأن يتضمن شرطاً يقتضي أن ينتهي فعلاً بالتسليم والتسلم .

(١) الزرقاني (٤/٥٨) .

وهذا العقد غير جائز ؛ لتأجيل البدلين ، ويمكن أن يعدل ليستوفي شروط السلم المعروفة ، فإذا استوفى شروط السلم . . جاز .
وكذلك لا يجوز بيع السلعة المشتراة سلماً قبل قبضها .

تعليق

قلتُ : لنا موقف من هذه الطريقة الثالثة لا يتفق مع ما ذكر هنا يراجع في بحث البورصات المقدم إلى المجلس ؛ فالفقرة الأخيرة مخالفة لمذهب مالك والأوزاعي وداوود من جواز بيع المسلم فيه قبل القبض إذا لم يكن طعاماً .
فسبحان الله ! كيف نحكم بالتحريم مع حاجة الناس إليه وقوة دليله ؟!
راجع في بحثنا .

كما أن الفقرة الأولى والمتعلقة بتأجيل البدلين قد بينا في ذلك البحث عن سعيد بن المسيب جوازها .

الطريقة الرابعة :

أن يكون العقد على تسليم سلعة موصوفة في الذمة في موعد أجل ودفع الثمن عند التسليم ، دون أن يتضمن العقد شرطاً يقتضي أن ينتهي بالتسليم والتسلم الفعلين ، بل يمكن تصفيته بعقد معاكس .
وهذا هو النوع الأكثر شيوعاً في أسواق السلع ، وهذا العقد غير جائز أصلاً .

٢- التعامل بالعملات :

يتم التعامل بالعملات في الأسواق المنظمة بإحدى الطرق الأربع المذكورة في التعامل بالسلع .

ولا يجوز شراء العملات وبيعها بالطريقتين الثالثة والرابعة .

أما الطريقتان الأولى والثانية . . فيجوز فيهما شراء العملات وبيعها ، بشرط استيفاء شروط الصرف المعروفة .

٣- التعامل المؤشر :

المؤشر : هو رقم حسابي يحسب بطريقة إحصائية خاصة ، يقصد منه معرفة حجم التغير في سوق معينة ، وتجري عليه مبيعات في بعض الأسواق العالمية .

ولا يجوز بيع وشراء المؤشر ؛ لأنه مقامرة بحتة ، وهو بيع شيء خيالي لا يمكن وجوده .

٤- البديل الشرعي للمعاملات المحرمة في السلع والعملات :

ينبغي تنظيم سوق إسلامية للسلع والعملات على أساس المعاملات الشرعية ، وبخاصة بيع السلم ، والصرف ، والوعد بالبيع في وقت آجل ، والاستصناع ، وغيرها .

ويرى المجمع ضرورة القيام بدراسة وافية لشروط هذه البدائل وطرائق تطبيقها في سوق إسلامية منظمة .

السؤال :

تقوم بعض الشركات من باب الدعاية لمنتجاتها بإرفاق بعض الصور بها ، فإذا قام شخص بتجميع بعض هذه الصور ، وإرسالها إلى الشركة . . فقد يحصل على جائزة رصدتها الشركة لمن يفعل ذلك ، فهل لأحد أن يقوم بذلك لنيل تلك الجائزة ؟

الجواب :

هذه الجوائز المذكورة لا حرج على المسلم في أخذها ؛ وذلك لأنها تتم من طرف واحد ، وهي الشركة المانحة لها ، دون اشتراط زيادة في سعر السلعة ، وإنما هو من باب الترويج لبضائعها ، ولا يتحمل الطرف الثاني (المشتري) أي خسارة تدخله في أحكام القمار المحرم شرعاً .

والممنوع فقط في هذه المسألة : أن يشتري المسلم هذه السلع لغرض الحصول على هذه الجوائز ، فهذا القصد يدخله في القمار المحرم .

السؤال :

أنا مقيم في المملكة المتحدة ، وأعمل مترجماً ؛ لمراكز صحية ، خدمات اجتماعية ، معونات مالية ، إلى غير ذلك ، وأواجه مشكلة في عملي ، وهي : أن بعض الزبائن يأتون إليّ للقيام بترجمة أقوالهم ، فأفعل ذلك وأنا أعلم أنهم يكذبون فيما يقولون ، وليس لدي حق التدخل لتكذيب أقوالهم ، فهل أنا مذنب بسكوتي عن ذلك ؟

الجواب :

عمل المترجم مشروع فيما تجوز ترجمته ، ومن ذلك ما ينقله المترجم من أقوال الناس إلى مؤسسات الدولة ، كدار القضاء ، ومراكز الخدمات الصحية والاجتماعية وغيرها .

فإذا كنت موظفاً في مؤسسة من هذه المؤسسات ، ويأتيك الناس لترجمة ما يصرحون به لهذه المؤسسات ، فلا تكلف نفسك البحث في صدق هذه الأقوال ؛ لأن الله لم يكلفك بذلك ، وليس هو من مشمولات وظيفتك ، فلا حرج عليك فيما تترجم من أقوال ، وإن كان أصحابها غير صادقين فيها ، وغاية ما يطلب منك هنا إذا تحققت من كذبهم أن تنصح لهم ، إذا كان ذلك لا يؤدي إلى مفسدة أكبر من مفسدة الكذب ، ولا يتسبب في مخالفة قانونية .

وكذلك إذا كنت مترجماً خاصاً . . فأنت غير مكلف بالبحث عن صدق زبائنك ، ولا يجوز لك تتبع عوراتهم أو تسيء الظن بهم ، فإن حصل لك علم يقيني أن القول الذي تترجمه كذب يؤدي إلى اقتطاع حق معصوم ، عاماً كان أو خاصاً . فلا يجوز لك أن تعين صاحبه على ذلك ، لقوله تعالى : ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾ .

السؤال :

ما هو حكم التأمين على ما يقع تحت مسؤوليتنا من الأماكن التي يرتادها الجمهور ، كالمكتبات والمراكز وشبهها ، والتي قد يسبب وقوع بعض الحوادث فيها عجزنا عن التعويضات المترتبة على ذلك ؟

الجواب :

إن عقود التأمين التقليدي (المطبقة في الغرب) الأصل فيها أنها ممنوعة شرعاً ؛ بسبب قيام التأمين التقليدي على أساس المعاوضة بتملك الشركة الأقساط لصالحها والتزامها بالتعويضات ، وفي ذلك غرر ؛ بسبب عدم الجزم بوقوع الخطر ، بحيث يقع الاحتمال في حصول التعويض أو عدمه ، وكذلك الاحتمال في استفادة الشركة من الأقساط أو خسارتها مع غيرها .

والبديل الشرعي لذلك : هو التأمين التكافلي القائم على تكوين محفظة تأمينية لصالح حملة وثائق التأمين ، بحيث يكون لهم الغنم وعليهم الغرم ، ويقتصر دور الشركة على الإدارة بأجر ، واستثمار موجودات التأمين بأجر أو بحصة على أساس المضاربة .

وإذا حصل فائض من الأقساط وعوائدها بعد دفع التعويضات . . فهو حق خالص لحملة الوثائق ، وما في التأمين التكافلي من غرر يعتبر مغتفراً ؛ لأن أساس هذا التأمين هو التعاون والتبرع المنظم ، والغرر يتجاوز عنه في التبرعات .

وبما أن التأمين التكافلي لا يزال حديث النشأة ، ومحدود الانتشار ، وغير قادر على التأمينات الكبيرة . . فقد أفتت الهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية بجواز اللجوء إلى التأمين التقليدي في حال الحاجة الماسة إلى حماية

الموجودات وتأمين الأنشطة ، وذلك على أساس أن الغرر يغتفر للحاجة .

وعليه : فلا مانع من الدخول في عقود التأمين المتاحة في الغرب في حال فقدان التأمين التكافلي ، أو عدم إمكانية تغطيته لبعض المخاطر .

التأمين وإعادة التأمين :

ناقش المجلس البحث والأوراق المقدمة إليه في موضوع التأمين وما يجري عليه العمل في أوروبا ، واطلع على ما صدر عن المجامع الفقهية والمؤتمرات والندوات العلمية بهذا الشأن ، وانتهى إلى ما يلي :

أولاً : مع مراعاة ما ورد في قرارات بعض المجامع الفقهية من حرمة التأمين التجاري : الذي يقوم على أساس الأقساط الثابتة ، دون أن يكون للمستأمن الحق في أرباح الشركة ، أو التحمل لخسائرها ، ومشروعية التأمين التعاوني : الذي يقوم على أساس التعاون المنظم بين المستأمنين ، واختصاصهم بالفائض . . إن وجد - مع اقتصر دور الشركة على إدارة محفظة التأمين واستثمار موجوداتها - فإن هناك حالات وبيئات تقتضي إيجاد حلول لمعالجة الأوضاع الخاصة ، وتلبية متطلباتها ، ولا سيما حالة المسلمين في أوروبا ، حيث يسود التأمين التجاري ، وتشتد الحاجة إلى الاستفادة منه ؛ لدرء الأخطار التي يكثُر تعرضهم لها في حياتهم المعاشية بكل صورها ، وعدم توافر البديل الإسلامي (التأمين التكافلي) ، وتعسر إيجاده في الوقت الحاضر ، فإن المجلس يفتي بجواز التأمين التجاري في الحالات التالية وما يماثلها :

١- حالات الإلزام القانوني : مثل التأمين ضد الغير على السيارات والآليات والمعدات ، والعمال والموظفين (الضمان الاجتماعي ، أو التقاعد) ، وبعض حالات التأمين الصحي أو الدراسي ، ونحوها .

٢- حالات الحاجة إلى التأمين لدفع الحرج والمشقة الشديدة : حيث يغتفر معها الغرر القائم في نظام التأمين التجاري .

ومن أمثلة ذلك :

١- التأمين على المؤسسات الإسلامية ؛ كالمساجد ، والمراكز ، والمدارس ، ونحوها .

٢- التأمين على السيارات والآليات والمعدات والمنازل والمؤسسات المهنية والتجارية ؛ درءاً للمخاطر غير المقدور علي تغطيتها ؛ كالحريق ، والسرقه ، وتعطل المرافق المختلفة .

٣- التأمين الصحي ؛ تفادياً للتكاليف الباهظة التي قد يتعرض لها المستأمن وأفراد عائلته ، وذلك إما في غياب التغطية الصحية المجانية ، أو بطئها ، أو تدني مستواها الفني .

ثانياً : إرجاء موضوع التأمين على الحياة بجميع صورته لدورة قادمة لاستكمال دراسته .

ثالثاً : يوصي المجلس أصحاب المال والفكر بالسعي الحثيث لإقامة المؤسسات المالية الإسلامية ؛ كالبنوك الإسلامية ، وشركات التأمين التكافلي الإسلامي ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً .

-التأمين على الحياة :

ناقش المجلس البحوث المقدمة إليه حول التأمين على الحياة ، واطلع على ما صدر عن المجامع الفقهية والمؤتمرات والندوات العلمية بهذا الشأن .

وبعد المناقشة والتحاور حول جوانب هذا الموضوع ، وما عليه أحوال المسلمين في أوروبا وسائر البلاد غير الإسلامية ، ومع مراعاة ما يجري عليه العمل في شركات التأمين التجاري والتأمين التعاوني في أوروبا . . انتهى إلى ما يأتي :

أولاً : تأكيد ما صدر عن المجلس في دورته السادسة حول موضوع التأمين وإعادة التأمين .

ثانياً : تأكيد ما صدر عن بعض المجامع الفقهية من حرمة التأمين التجاري على الحياة ، وجواز التأمين التعاوني إذا خلا عن الربا والمحظورات الشرعية ، وعلى ما صدر من الندوة الفقهية الثالثة لـ « بيت التمويل الكويتي » التي حضرها ثلة من الفقهاء المعاصرين والاقتصاديين في (١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م) وانتهت إلى إصدار الفتوى التالية :

١- التأمين على الحياة بصورته التقليدية القائمة على المعاوضة بين الأقساط والمبالغ المستحقة عند وقوع الخطر ، أو المستردة مع فوائدها عند عدم وقوعه . . هو من المعاملات الممنوعة شرعاً ؛ لاشتماله على الغرر الكثير ، والربا ، والجهالة .

٢- لا مانع شرعاً في التأمين على الحياة إذا أقيم على أساس التأمين التعاوني (التكافلي) ، وذلك من خلال التزام المتبرع بأقساط غير مرتجعة^(١) ، وتنظيم تغطية الأخطار التي تقع على المشتركين من الصندوق المخصص لهذا الغرض ، وهو ما يتناوله عموم الأدلة الشرعية التي تحض على التعاون على البر والتقوى ، وإغاثة الملهوف ، ورعاية حقوق المسلمين ، والمبدأ الذي لا يتعارض مع نصوص الشريعة وقواعدها العامة .

ثالثاً : ومع ما سبق فإن حالات الإلزام قانونياً ، أو وظيفياً . . مسموح بها شرعاً ، إضافة إلى ما سبق استيفاؤه في قرارات الدورة السادسة .

تعليق

قلتُ : لأهمية موضوع التأمين أردت أن أعلق عليه تعليقاً موجزاً ، لكنه يبين باختصار حقيقة التأمين التجاري ، والتأمين التكافلي ، وعناصرهما ، والفرق بينهما .

أولاً : التأمين التقليدي يعرف بأنه : ضمان يقدمه مؤمن إلى مؤمن له بتعويضه

(١) أي أنها : لا ترتجع بالكامل ، وإذا أرجع شيء . . فهو ما يسمى بالفائض الذي يوزع في آخر العام .

عن خطر محتمل مقابل نقود يدفعها أو اشتراك . (لاروس الصغير الفرنسي)
ويعرفه الفرنسي هيمار : بأنه عقد بموجبه يحصل أحد المتعاقدين - وهو
المؤمن له - في نظير مقابل يدفعه على تعهد بمبلغ يدفعه له أو للغير ، إذا تحقق
خطر معين المتعاقد الآخر - وهو المؤمن الذي يدخل في عهده - مجموعاً من
هذه الأخطار يجري مقاصة فيما بينها طبقاً لقوانين الإحصاء^(١) .

- أهم مميزات التأمين التجاري :

الانفصال الكامل لشخصية المؤمن (صاحب المشروع) عن شخصية المؤمن
له (مالك وثيقة التأمين) .

تهدف الهيئات الممارسة للتأمين التجاري أساساً إلى تحقيق الربح ، فالمال
الذي يجمع من الأقساط يصبح ملكاً للمؤمن ، والربح أو الخسارة عبارة عن
النتيجة عن زيادة الأقساط المتحصلة أو نقصها عن التكلفة الفعلية للتأمين ، مع
ملاحظة تحمل قسط التأمين التجاري المقدر منذ بداية العقد بجزء لمقابلة الأرباح
المراد تحقيقها .

يتميز التأمين التجاري بأن الأقساط التي يدفعها المؤمن لهم ثابتة منذ إبرام
العقد ، تتحرر على أسس معينة ، وتبقى كذلك طيلة مدة العقد ، فيكون المؤمن
لهم على علم بما يلتزمون به منذ البداية .

ثانياً : أما التأمين التكافلي . . فقد ورد تعريفه في قرارات « المجلس الأوربي
للإفتاء والبحوث » بما نصه : « البديل الشرعي لذلك هو التأمين التكافلي ، القائم
على تكوين محفظة تأمينية لصالح حملة وثائق التأمين ، بحيث يكون لهم الغنم
وعليهم الغرم ، ويقتصر دور الشركة على الإدارة بأجر ، واستثمار موجودات
التأمين بأجر أو بحصة على أساس المضاربة .

وإذا حصل فائض من الأقساط وعوائدها بعد دفع التعويضات . . فهو حق

(١) السنهوري في « الوسيط » (٧ / ١٠٩٠) .

خالص لحملة الوثائق ، وما في التأمين التكافلي من غرر يعتبر مغتفراً ؛ لأن أساس هذا التأمين هو التعاون والتبرع المنظم ، والغرر يتجاوز عنه في التبرعات .

قلْتُ :

وأهم مميزات التأمين التعاوني : هي اتحاد شخصية المؤمن (صاحب المشروع) وشخصية المؤمن له (حامل وثيقة التأمين) ، ومن هنا جاء وصف هذا النوع من التأمين بالتكافلي ؛ حيث يؤمن الأعضاء بعضهم بعضاً ، فكل منهم مؤمن ومؤمن له في وقت واحد .

وتحدد حقوق وواجبات عضو الهيئة التبادلية باعتباره شريكاً مؤمناً من خلال نظام الهيئة الذي يلتزم به ، أو قرارات الجمعية العمومية التي هو أحد أعضائها أساساً .

كما تتحدد حقوق وواجبات عضو الهيئة التبادلية باعتباره مؤمناً له من خلال وثيقة التأمين ، والتي قد تخضع للأسس الفنية ذاتها التي تخضع لها وثيقة التأمين التجاري .

وتقتصر بذلك عضوية الهيئة التكافلية - التي هي عبارة عن عضوية اختيارية مفتوحة - على المؤمن لهم ، وهم المالكون لها ، وهم الذين يديرونها أو يوكلون من يديرها ، ومع ذلك فهم الذين ينتفعون من خدماتها ، وهم متساوون في الحقوق أساساً ، ولكل منهم صوت واحد فقط في الجمعية العمومية ، على خلاف ذلك في المساهمة للتأمين التجاري التي تعدد فيها الأصوات للمساهم الواحد بقدر ما يملك من أسهم في رأس المال ، مع أنه لا مانع من ذلك في التأمين التكافلي .

عدم استهداف الربح لفئة خاصة ، وإنما لجميع المؤمنين إن وجد ربح ، مع أنه لا مانع من ذلك في التأمين التعاوني بشروط معينة .

إن الهدف الأساسي للتأمين التكافلي : هو تجنب محظورات التأمين التجاري ، وفي نفس الوقت الوصول إلى صيغ تكون فيها خدمة المؤمنین مساوية لشركات التأمين التجاري ، أو أفضل منها من بعض الوجوه ، وبخاصة إذا كانت شركة المضاربة لها نشاط تجاري غير التأمين في البلاد التي تسمح قوانينها بذلك .

ويتميز التأمين التكافلي أساساً بأن الاشتراكات أو الأقساط التي يدفعها المؤمن لهم قد تكون متغيرة ، حسب نتائج أعمال كل سنة ، فلهيئة الحق في مطالبة أعضائها بأنصبتهم في العجز في الاشتراكات المحصلة عن التعويضات والمصروفات الفعلية ، كما أن للأعضاء الحق في استرداد الفائض إن وجد .

وقد يكون ذلك من حيث المبدأ فقط بدفع نسبة مقدرة فقط تمثل الحد الأقصى المقدر للاشتراك ، أو أن يتم دفع اشتراك ثابت فعلاً ؛ لتتماشى والطريقة المثلى في الشرع ، إلا أنهم في الواقع وفي الغالب إنما يدفعون قسطاً ثابتاً .

إن تعريف « المجلس الأوربي » إنما هو تعريف لصورة مفضلة من التأمين التكافلي ؛ لأن التأمين التكافلي قد يأخذ صوراً متعددة ، كأن تأسس جماعة شركة مضاربة تقوم بالتجارة في موجودات الشركة ، ويلحقون بنظام الشركة عقداً تكافلياً يلتزم فيه أعضاء الشركة بتأمين بعضهم البعض ، وحمايته من الأخطار ، سواء كان ذلك من ربح الشركة ، وهو أمر جائز أن يتبرع المضارب بربحه .

وهناك صيغة أخرى طبقناها في بعض البلاد ؛ وهي تكوين شركة مضاربة بأموال يقوم فيها بعض أعضاء الشركة بالإدارة لصالح الجميع ، فيكون لهؤلاء مزيد من الأرباح ؛ لأنهم مؤسسون ومشركون بأموالهم وأبدانهم ، وهو جائز على مذهب أحمد ، وقد بين ذلك ابن قدامة حيث قال : (وأما المضاربة التي فيها شركة ؛ وهي أن يشترك مالان وبدن صاحب أحدهما ؛ مثل أن يخرج كل واحد منهما ألفاً ، ويأذن أحدهما للآخر في التجارة بهما ، فمهما شرطاً للعامل

من الربح إذا زيد على النصف .. جاز ؛ لأنه مضارب لصاحبه في ألف ، ولعامل المضاربة ما اتفقا عليه بغير خلاف ...) .

وبعد شرح طويل قال : (فحصل مما ذكرنا : أن الربح بينهما على ما اصطلاحا عليه في جميع أنواع الشركة)^(١) .

ومما ذكرنا يتبين أنه قد تكون أفضل صيغة للتأمين الإسلامي : أن تكون شركة مضاربة ومعها شركة أموال ، فيمنح المساهمون الكبار وهم المضاربون بأبدانهم ؛ لتوليهم الإدارة ، وأرباب المال ؛ لاشتراكهم بأموالهم .. حصة من الربح أكبر من حصص المشتركين حملة الوثائق ؛ لوجود التراضي ، ولهذا فيكون لهؤلاء المشتركين في الجمعية العامة ممثلون .

وهي صيغة مختصرة وبسيطة ، تقوم على تأسيس شركة تجارية من مساهمين كبار تبرعوا بجزء من أموالهم لجبر الأضرار التي تنزل بهم ، ويلتحق مشتركون صغار بنفس الصيغة ؛ أي : إنهم شركاء بالأقساط التي دفعوها ، متضامنين مع الآخرين ، مع قبولهم بمنح جزء أكبر من الربح لهؤلاء المساهمين المؤسسين ، وهي شركة تلزم بالقول ، وهذا مذهب مالك ، قال خليل : (ولزمت بما يدل عرفاً كاشتراكنا) .

تعريف الغرر وعلاقته بالتأمين :

وعوداً إلى الفقرة الأخيرة من قرار « المجلس الأوربي » في دورته المنعقدة بدبلن ، وهي فقرة في غاية المركزية : تبين بجلاء سبب اغتفار الغرر في التأمين التكافلي .

ولهذا ؛ فإن أهم مشكلة فقهية يواجهها عقد التأمين ، وتقف عقبة في سبيل الحكم فيه بالجواز .. هي أنه عقد يشمل على الغرر ، وألقينا الضوء على تعريف

(١) ابن قدامة في « المغني » (١٣٨/٧ - ١٤٠) .

الغرر ، وسند تحريمه ، وأنواع الغرر من شديد لا يختلف في تحريمه ، وخفيف جداً لا يختلف في جوازه ، ومتوسط يختلف العلماء فيه ؛ بين من يلحقه بالشديد.. فيمنعه ، ومن يلحقه بالخفيف.. فيجيزه ، مع النظر إلى اعتبار الحاجة التي من شأنها أن تبيح مثل هذه العقود .

فليراجع في (بحث الحاجة) صفحات تعريف الغرر ، وأصل النهي عنه ، وتأثير الحاجة فيه .

ولا بأس أن نذكر بكلام للنووي ، وهو مذكور في البحث السابق ؛ لتطبيقه على موضوع التأمين ، يقول النووي : (فرع : الأصل أن بيع الغرر باطل لهذا الحديث ، والمراد ما كان فيه غرر ظاهر يمكن الاحتراز منه ، فأما ما تدعو إليه الحاجة ، ولا يمكن الاحتراز عنه ؛ كأساس الدار ، وشراء الحامل مع احتمال أن الحمل واحد أو أكثر ، وذكر أو أنثى ، وكامل الأعضاء أو ناقصها ، وكشراء الشاة في ضرعها لبن ، ونحو ذلك .. فهذا يصح بيعه بالإجماع .

ونقل العلماء الإجماع أيضاً في أشياء غررها حقير ؛ منها : أن الأمة أجمعت على صحة بيع الجبة المحشوة وإن لم ير حشوها ، ولو باع حشوها منفرداً.. لم يصح ، وأجمعوا على جواز إجارة الدار وغيرها شهراً ، مع أنه قد يكون ثلاثين يوماً ، وقد يكون تسعة وعشرين ، وأجمعوا على جواز دخول الحمام بأجرة ، وعلى جواز الشرب من ماء السقاء بعوض ، مع اختلاف أحوال الناس في استعمال الماء ، أو مكثهم في الحمام .

قال العلماء : مدار البطلان بسبب الغرر ، والصحة مع وجوده على ما ذكرناه ؛ وهو أنه إذا دعت الحاجة إلى ارتكاب الغرر ، ولا يمكن الاحتراز عنه إلا بمشقة ، أو كان الغرر حقيراً.. جاز البيع ، وإلا.. فلا .

وقد يختلف العلماء في بعض المسائل ؛ كبيع العين الغائبة ، وبيع الحنطة في سنبلها ، ويكون اختلافهم مبنياً على هذه القاعدة ، فبعضهم يرى الغرر يسيراً

لا يؤثر ، وبعضهم يراه مؤثراً ، والله سبحانه وتعالى أعلم (١) .

من هذا الكلام نستفيد أمرين : أحدهما : الغرر الخفيف الذي يغتفر للحاجة : وهو ما بني عليه المجلس جواز التكافلي بأنواعه ، والغرر الكبير المؤثر : وهو أصل التحريم ، إلا أن المجلس تجاوز عن هذا الغرر إذا لم يمكن الاحتراز منه في البيئة الأوربية ، ولعل ذلك ما أشار إليه النووي بقوله : (أما ما تدعو إليه الحاجة ، ولا يمكن الاحتراز منه . . .) .

ولهذا ؛ فإن هذه الفتوى مبنية على قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة في صورتها الغرر المغتفر في الأصل ، وهو ما خف ودعت إليه حاجة وفي صورة المحرم أصلاً ، واشتدت وطأة الحاجة ، ولم يمكن الاحتراز في حالة التأمين التجاري في أوروبا ؛ لفرضه بالقانون ، ولمسيس الحاجة المنزلة منزلة الضرورة إليه .

الفرق بين التأمين التعاوني والتأمين التقليدي :

١- أن التأمين التقليدي يغلب عليه الغرر ، فيمكن أن يعجز عنه بأنه : عقد هو الغرر بعينه ، كما قدمنا عن الباجي ، وبالتالي . . فهو من الغرر الشديد الغالب المحرم ، فلا تجيزه الحاجة إلا في ظروف استثنائية .
وأن التأمين التكافلي يخف فيه الغرر ، وذلك لعنصر التبرع القائم عليه ، ومحدودية المؤمنین ؛ فتجيزه الحاجة ، وهذا هو الفرق الأول .

٢- أن التأمين التكافلي عقد إرفاق ومعروف ؛ لأنه مبني في نيته على التعاون ، ولهذا يغتفر فيه الغرر كما قدمنا في مسألة : (أعني بغلامك على أن أعينك) في بحث الحاجة .

وكما في مسألة الدينار الناقص والطعام ، فإن أراد التبايع . . حرم ، وإن أراد الإقالة . . جاز ؛ لأنه معروف في بحث الحاجة .

(١) النووي في «المجموع» (٢٥٨/٩) .

بخلاف التأمين التقليدي ؛ فالقصد الغالب فيه التجارة وكسب الربح ، ولهذا لا يجوز فيه الغرر ، وهذا هو الفرق الثاني .

٣- الفرق الثالث : أن الغرر في التأمين التقليدي أصل ؛ لأن المؤسسة قائمة على كسبها من الحوادث التي لم تحصل ، بينما الغرر في التكافلي إضافي وتبعي ، وقد قدمنا مسألة الظئر والرضيع عن المواق .

العناصر الأساسية للتكافل :

وأهم شيء في شركة التكافل ثلاثة عناصر :

١- عنصر التبرع : وهو تبرع للمتضرر من أعضاء الشركة بجزء من الربح أو بالربح بكامله ، وهذا كما يجوز في المضاربة التبرع بجزء من رأس المال ، وهذا جائز ؛ لأنه يغتفر الغرر في التبرعات .

٢- عنصر الشراكة : وهو اعتبار كل قسط يدفع إلى الشركة إنما هو قسط اشتراك ، وليس مدفوعاً في مقابل .

٣- عنصر اتحاد الشخص ذي الجهتين ، بين المؤمن - بصيغة اسم الفاعل - والمؤمن - بصيغة اسم المفعول - سواء أداروا الشركة بأنفسهم ؛ كشركة أبدان وأموال ، أو أداروها بواسطة جهاز إداري يمارس عملية وكالة بأجر .

أما بالنسبة للفتوى المتعلقة بالتأمين التجاري الذي أجازه المجلس في حالات محددة . . فإن الفتوى تستند إلى الحاجة الشديدة الناشئة عن الفرض بالقانون ، أو الحرج الشديد والمشقة طبقاً لمقولة الشيخ تقي الدين ابن تيمية في حديثه عن الجوائح : (إن الشريعة مبنية على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضتها مصلحة راجحة . . أبيح المحرم) .

وهي مبنية من جهة أخرى على الخلاف الذي أسلفنا في مبحث الحاجة ، والذي يرجح به في العقود الفاسدة ، والله أعلم .

يرث المسلم من الكافر المسلم

يرى المجلس عدم حرمان المسلمين ميراثهم من أقاربهم غير المسلمين ، ومما يوصون لهم به . وأنه ليس في ذلك ما يعارض الحديث الصحيح : « لا يرث المسلم الكافر ، ولا الكافر المسلم » الذي يتجه حملة على الكافر الحربي ، مع التنبيه إلى أنه في أول الإسلام لم يحرم المسلمون من ميراث أقاربهم من غير المسلمين .

وهو ما ذهب إليه من الصحابة : معاذ بن جبل ، ومعاوية بن أبي سفيان ، ومن التابعين جماعة ؛ منهم : سعيد بن المسيب ، ومحمد بن الحنفية ، وأبو جعفر الباقر ، ومسروق بن الأجدع ، ورجحه شيخ الإسلام ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم .

مشاركة المرأة في العمل العام

نبه المجلس إلى المكانة المتميزة التي حولها الإسلام المرأة ، إذ جعلها شقيقة للرجل مساوية له في الإنسانية ، وفي حمل أمانة الله في تكامل بين الحقوق والواجبات : ﴿ وَهَنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ .

ولا ريب أن المرأة تعرضت قديماً وحديثاً لمظالم شتى إفراطاً وتفريطاً ، وما أنصفها غير الإسلام .

وفيما يخص مشاركة المرأة في العمل العام : فإن المجلس قد أكد أن لها حقاً قد يرتفع أحياناً إلى درجة الواجب في أن تؤسس أو تشارك في تأسيس وإدارة المراكز الإسلامية ، والجمعيات الخيرية ، فتنهض بدعوة المسلمين وغيرهم ، وتقدم الخدمات إليهم ، لا سيما لبنات جنسها .

كما أن لها أن تشارك في الأعمال المنظمة بقصد استئناف الحياة الإسلامية ، كما لها المشاركة في العمل السياسي انتخاباً وترشيحاً ، وكل ذلك مشروط بأن يكون وفق أحكام الشريعة الإسلامية الغراء وأدابها في جميع الأحوال .



توقيع العقد في أي صفقة ملزم للطرفين شرعاً ، ولا يجوز لأحدهما أن يرجع فيه بإرادته المنفردة دون رضا الطرف الآخر ، فهذا مخالف لما أمر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، وأكدته نصوص القرآن والسنة .

قال تعالى : ﴿ يَتَّيِبُهَا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ، وقال عز وجل : ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ﴾ .

وحمل القرآن بشدة على الذين يتهاونون بالعهود ، وينقضونها من بعد ميثاقها ، في آيات كثيرة ، منها : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلْقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ ، واعتبر النبي صلى الله عليه وسلم نقض العهد من شعب النفاق ، وخصال المنافق الأساسية : « أربع من كن فيه . . . كان منافقاً خالصاً ، ومن كان فيه خصلة منهن . . . كان فيه خصلة من النفاق حتى يدعها . . . » وذكر منها : « إذا عاهد . . . غدر » (١) .

وليس من الضروري أن يكون العقد مكتوباً ، فمجرد الإيجاب والقبول

(١) البخاري (٣٤) ، مسلم (٥٨) .

مشافهة يكفي في إيجاد العقد ، ولكن له خيار المجلس على ما نرجحه ، فلو تبين له عقد آخر وهما لا يزالان في مجلس العقد . فمن حقه أن يرجع ، كما جاء في الحديث الصحيح : « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا »^(١) . فقد جعل الحديث فرصة للتراجع لمن تسرع في التعاقد دون روية .

ومثل ذلك : لو كان مغبوناً غنياً فاحشاً . . يرفع أمره إلى جهة تحكيم تثبت له خيار الغبن إذا تبين لها ذلك ؛ عملاً بمذهب الحنابلة وغيرهم .

ويستطيع المسلم أن يخرج من ورطة التراجع في العقد بعد إتمامه إذا اشترط لنفسه الخيار أياماً معدودة ، يستطيع فيها أن يرجع في صفقته خلالها ، وهذا ما نصح به النبي صلى الله عليه وسلم أحد الصحابة ، حين شكوا إليه أنه كثيراً ما يخدع في البيع ، فقال له : « إذا بايعت . . فقل : لا خلافة » أي : لا خداع ، وهذا في « الصحيحين » ، وفي خارج « الصحيحين » : « ولي الخيار ثلاثة أيام » ، والمسلمون عند شروطهم .

أما فيما عدا ذلك . . فالمسلم يحترم كلمته إذا قالها ، وهذه إحدى القيم التي دعا إليها الإسلام ، حتى يستقر التعامل ، وتستقيم حياة الناس . وقد قال الشاعر :

ولا أقول : (نعم) يوماً ، وأتبعها بـ (لا) ولو ذهب بالمال والولد
بل يحرم الإسلام أن يبيع المسلم على بيع أخيه ؛ أي : يدخل عليه وقد
أوشك أن يعقد الصفقة مع الآخر ، فيزيد عليه ، ليختطف الصفقة منه ، وفي
هذا جاء الحديث الصحيح : « لا يبيع المسلم على بيع أخيه » ، والله
أعلم .

(١) البخاري (٢٠٧٩) ، مسلم (١٥٣١) .

الأصل في المال العام أو شبه العام - ونعني به مال الدولة ، والمؤسسات العامة ، والشركات الخاصة - هو المنع ، وخصوصاً أن نصوص الكتاب والسنة قد شددت الوعيد في تناول المال العام بغير حق ، وقد جعل الفقهاء المال العام بمنزلة مال اليتيم في وجوب المحافظة عليه ، وشدة تحريم الأخذ منه . ويستثنى من ذلك : ما تعارف الناس على التسامح فيه من الأشياء الاستهلاكية ، فيعفى عنه باعتباره مأذوناً فيه ضمناً ، على ألا يتوسع في ذلك ؛ مراعاة لأصل المنع ، على أن الورع أولى بالمسلم الحريص على دينه ، « ومن اتقى الشبهات . . فقد استبرأ لدينه وعرضه » .

اللقاء والتعاون والتكامل بين الرجال والنساء

اللقاء والتعاون والتكامل بين الرجال والنساء أمر فطري ، ولا يمكن منعه واقعاً ، ولم يرد في دين الفطرة ما يحجره بإطلاق ، وإنما أحاطه بالضوابط التالية :

ترك الخلوة : وهي وجود رجل وامرأة أجنبية عنه في موضع لا يراهما فيه أحد ؛ امثالاً لقول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : « ما خلا رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما » .

توقي التماس : هو التلاصق والتراص بالأبدان بين الرجل والمرأة الأجنبية عنه ؛ حذر الإثارة والفتنة .

تجنب التبرج : وهو الكشف عما أمر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم بستره

من البدن ؛ إذ يجب على المرأة حين اجتماعها بالرجال غير المحارم أن تستر كل جسدها ما عدا الوجه واليدين ، على مذهب جمهور الفقهاء .

التزام المرأة الحشمة في حديثها وحركاتها : فلا تتصنع من الكلام والحركات ما يؤدي إلى إثارة الغرائز ، قال تعالى : ﴿ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ وَلَا يَضْرِبَنَّ بِالرِّجَالِ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ﴾ .

وعليه : فإذا التزم الرجال والنساء في أي لقاء أو نشاط بهذه الضوابط الشرعية . . فلا حرج عليهم في ذلك ما كان موضوع اللقاء أو النشاط جدياً ، سواء أكان علمياً أم ثقافياً ، ونحو ذلك .

ولا فرق في ضرورة الالتزام بهذه الضوابط بين أن يتعلق الأمر بفتيات مسلمات أو غير مسلمات ؛ لأن الإثارة محتملة في الحالتين ، على أن الانفصال في المجلس الواحد في المقاعد بين الرجال والنساء هو الأفضل ، خاصة إذا لم تكن هناك حاجة إلى خلافه .

حكم استعادة الهبات الخيرية من عوائد الحسابات الربوية من البنوك والبنوك ، وما يرتبط بذلك من العناية لها ، وفتح حساب خاص لهذه الأموال

عموم المسلمين في الغرب لا يجدون مناصباً من فتح حسابات في البنوك الربوية ، ومعلوم أن هذه الحسابات تترتب عليها زيادات ربوية تلحق بحساباتهم ، فيجدون أنفسهم بين خيارين : إما ترك هذه الفوائد للبنك ، وفي هذا تفويت مصلحة للمسلمين ، وربما كانت عوناً لمؤسسات تبشيرية ، وإما أن يصرفوها في وجوه الخير العامة .

وبما أن الحكم لا يتعلق بعين المال ، وإنما بطريقة تحصيله أو صرفه ، فما

كان منه حراماً . . فحرمته في حق من اكتسبه أو صرفه بطريقة غير مشروعة ، فالذي يحرم في شأن هذا المال الربوي هو أن ينتفع به الشخص لنفسه ، أما بالنسبة لغيره . . فلا يكون حراماً .

وبناء على ذلك : فإن المجلس لا يرى بأساً من أن تسأل المؤسسة الخيرية أصحاب هذه الحسابات أن يمكنوها من تلك الأموال ، كما لا يجد فرقاً في تحصيل هذه الأموال من أي جهة أخرى ؛ كالمؤسسات والبنوك وغير ذلك .

وينبغي للمؤسسة أن تتحاشى ما وسعها ذكر اسم البنك المتبرع على وجه الدعاية له ، بسبب عدم مشروعية أصل عمله ، ولا مانع كذلك من أن يفتح حساب خاص تودع فيه تلك الأموال .

وكان من ضمن الاستفتاءات التي أجاب عنها المجلس :

مسألة الاختلاط بين الجنسين في المنتديات واللقاءات العامة ، والمراوحة التي تزاولها بعض البنوك في الغرب ، والتأمين ، ومعاش التقاعد ، واستفادة الجمعيات الخيرية من فوائد البنوك .

كما عهد المجلس إلى بعض أعضائه بمعالجة بعض المشكلات الأسرية التي وردت إليه من خلال الاتصال المباشر بأصحابها .

- الحقوق المعنوية :

بعد اطلاع المجلس على البحوث المقدمة في موضوع : الحقوق المعنوية (برامج الكمبيوتر) والتصرف فيها وحمايتها ، ومناقشة الأبحاث المقدمة ، واستعراض الآراء الفقهية في الموضوع وأدلتها باستفاضة ، مع الربط بين الأدلة الفقهية وقواعد الفقه وأصوله والمصالح ومقاصد الشرع . . قرر ما يلي :

أولاً : يؤكد المجلس ما جاء في قرار « مجمع الفقه الإسلامي الدولي » في مؤتمره الخامس بالكويت من ١ / إلى ٦ / جمادى الأولى (١٤٠٩ هـ) الموافق ١٠ / إلى ١٥ / ديسمبر (١٩٨٨ م) قرار رقم ٤٣ (٥ / ٥) ونصه :

أولاً : الاسم التجاري ، والعنوان التجاري ، والعلامة التجارية ، والتأليف ، والاختراع والابتكار . هي حقوق خاصة لأصحابها ، أصبح لها في العرف المعاصر قيمة مالية ؛ لتمول الناس لها ، وهذه الحقوق يعتد بها شرعاً ، فلا يجوز الاعتداء عليها .

ثانياً : يجوز التصرف في الاسم التجاري ، أو العنوان التجاري ، أو العلامة التجارية ، ونقل أي منها بعوض مالي إذا انتفى الغرر والتدليس والغش ؛ باعتبار أن ذلك أصبح حقاً مالياً .

ثالثاً : حقوق التأليف والاختراع والابتكار مصنونة شرعاً ، ولأصحابها حق التصرف فيها ، ولا يجوز الاعتداء عليها . انتهى قرار المجمع .

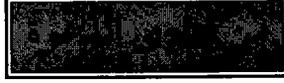
ثانياً : إن برامج الحاسب الآلي - سواء أكانت برامج تشغيلية أم برامج تطبيقية ، أم تخزينية ، وسواء أكانت برامج المصدر المهيمنة على جميع عمليات التخزين والإدخال والإخراج للبيانات ، أو المحررة بإحدى لغات الحاسوب - لها قيمة مالية يعتد بها شرعاً ، فيجوز التصرف فيها لأصحابها من المنتجين أو الوكلاء ، بالبيع والشراء والإجارة ونحوها ، إذا انتفى الغرر والتدليس .

ثالثاً : بما أن هذه البرامج حق مالي لأصحابها . فهي مصنونة شرعاً ، فلا يجوز الاعتداء عليها ؛ رعاية لحقوق الآخرين الذين بذلوا جهوداً وأموالاً في إنتاجها ، ومنعاً لأكل أموال الناس بالباطل .

رابعاً : يجب على مشتري البرامج أن يلتزم بالشروط التي لا تخالف الشرع والقوانين المنظمة لتداولها ؛ للنصوص الدالة على وجوب الوفاء بالعقود والالتزام بالشروط ، فلا يجوز استنساخه للغير ما دام العقد لا يسمح بذلك .

خامساً : لا يجوز شراء البرامج التي علم أنها مسروقة أو مستنسخة بوجه غير مشروع ، ولا المتاجرة بها .

- سادساً : يجوز لمشتري البرنامج أن يستنسخ منها لاستعماله الشخصي .
سابعاً : على الشركات المنتجة والوكلاء عدم المبالغة في أثمان البرامج .



السؤال :

أرجو من العلماء الفضلاء أن يفتونا مأجورين فيما يتعلق بإقامة المسلم في بلاد الكفر ، وأتمنى أن تكون الإجابة مدعمة بالدليل الشرعي من الكتاب الكريم ، وسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم ، وأقوال أهل العلم الفضلاء ، ومفصلة بعض الشيء ؛ وذلك لأنني أقيم في بروكسل حالياً ، وأود أن أعرف حكم الشريعة الغراء في ذلك .

الجواب :

لقد كثر الحديث وطال عن الموضوع إقامة المسلم خارج ديار الإسلام ، وسمعنا مذاهب تتسم بالتشدد المطلق ؛ بحيث توجب على كل من يعيش في هذه البلاد أن يرحل فوراً ؛ اعتماداً على حديث يروى في ذلك يتضمن البراءة ممن يقيم بين أظهر المشركين ، سنأتي على بيان درجته ومعناه ، وهذه المذاهب أوردت حرجاً على كثير من المسلمين .

والذي نراه في هذه المسألة التفصيل ، فنقول : لا شك أنه لا يحل للمسلم أن يعيش بين غير المسلمين بغير هويته الإسلامية إلا للإنسان تقطعت به الحيل ، ولم يجد سبيلاً للخلاص ، والسبب في ذلك يعود إلى التمكين أو عدم التمكين للمسلم من وقاية نفسه ودينه ، ومن هو مسؤول عنهم ؛ كأهل بيته وأولاده ، فإذا كان في بيئة يخاف منها على دينه أو نفسه وعياله . . فالواجب عليه أن يهاجر منها إلى بيئة يجد فيها تمكيناً له من حفظ ذلك ، ولم يحل له المكث في البيئة التي

يُخْشَى فِيهَا عَلَى الدِّينِ الْفَسَادَ ، أَوْ عَلَى النَّفْسِ الْهَلَاكَ .

قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِينَ أَلْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا * وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرْعَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ﴾ .

فجعلت الآية من ظلم الإنسان لنفسه قبوله العيش في كنف الذل ، مع قدرته على الانتقال إلى أرض أخرى يجد فيها حرите وأمنه وأسباب عيشه ، ولم تستثن من الوعيد الذي ينتظر هؤلاء إلا العاجزين الذين لا قدرة لهم ولا حيلة عندهم .

فالهجرة تكون مشروعة صحيحة إذا كانت إلى بيئة يقع له فيها تمكين أكثر للقيام بشعائر الدين ، بل هذه الهجرة مطلوبة ، كما تكون مشروعة من بيئة إلى أخرى لا تضر الإقامة فيها على الدين .

ومن ذلك : الهجرة إلى الحبشة التي وقعت بإذن رسول الله صلى الله عليه وسلم للمستضعفين من أصحابه بمكة ، هاجروا من بيئة كفر وظلم إلى بيئة غير إسلامية ، لكنها كانت عادلة آوتهم وحمتهم ، وأقاموا فيها بين قوم نصارى لم يكونوا مسلمين ، فأحسنوا البقاء بين أظهرهم ، وحافظوا على دينهم وأنفسهم ومن كان معهم من أهلهم ، ومكثوا بينهم إلى أن مكن الله تعالى لنيه صلى الله عليه وسلم وأظهره على الكفار ، فحين رأوا استقرار أمر دولة الإسلام . . رجعوا باختيارهم ، لا بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فالعبارة إذن بالقيام بالدين والمحافظة عليه ، ووقاية النفس من الظلم والأذى ، فإذا كانت تلك الإقامة في بلد ما مساعدة على ذلك . . فإنه لا يمتنع أن تكون في بلاد غير إسلامية ، أسوة بمهاجرة الحبشة ، وإن كانت تضر بالدين . .

وجبت الهجرة منها إلى بلاد يقدر الإنسان فيها على حفظ دينه ونفسه وأهله .

وأما الحديث الذي يتعلق به المتشددون ، وهو حديث جرير بن عبد الله البجلي قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرية إلى خثعم ، فاعتصم ناس منهم بالسجود ، فأسرع فيهم القتل ، قال : فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فأمر لهم بنصف العقل ، وقال : « أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين » ، قالوا : يا رسول الله ؛ لِمَ ؟ قال : « لا تراءى ناراها » . . فهذا حديث لا يصح ؛ أخرجه أبو داود (٢٦٤٥) ، والترمذي (١٦٠٤) من رواية قيس بن أبي حازم ، عن جرير بن عبد الله ، وحكم البخاري فيما نقله عنه الترمذي ووافقه : بأن الأصح فيه أنه حديث مرسل ، والمرسل من أنواع الحديث الضعيف ، وكذلك أعله أبو حاتم الرازي كما في كتاب « علل الحديث » (٩٤٢) .

ولو ثبت . . فإن سبب وروده مفسر لمعناه ، وهو أن أناساً أسلموا ومكثوا مع قومهم الكفار ولم يهاجروا إلى بلد الإسلام ، حتى إذا وقعت مواجهة بين المسلمين وأولئك الكفار . . لم يتميز أمر أولئك المسلمين من بين سائر قومهم ، فيقتلهم المسلمون في المعركة ؛ لعدم معرفتهم بهم ، حيث لم يتميزهم علامة ، فالبراءة منهم من جهة أن المسلمين لو قتلوهم . . فلا تبعة عليهم بذلك ، وهذا المعنى لا وجود له اليوم ، فتنزيله على الواقع ممتنع ، واقتطاع طائفة من الناس طرفاً من الحديث دون سائره وسببه . . من أكبر الآفات المفسدة للفهم الصحيح ، نسأل الله أن يلهمنا وإخواننا الهدى والصواب .

تعليق

قلت : راجع تفاصيل مذاهب العلماء ، وأدلة القائلين بجواز الإقامة في أمثلة فقه الأقليات من هذا الكتاب .



السؤال :

نرجو من أعضاء المجلس الموقر أن يتعرضوا بالشرح لتوضيح مسألة الفرقة الناجية في حديث المصطفى صلى الله عليه وسلم ، وذلك لما ابتلي به المسلمون هنا من ادعاء طائفة من الناس بأنها هي الفرقة الناجية ، وأن باقي المسلمين هلكى ، وقد شاعت هذه الفتنة وانتشرت ، ولا شك أن بيان المجلس في هذا الشأن له قيمته ووزنه .

الجواب :

المقصود به حديث معاوية بن أبي سفيان : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن أهل الكتاب افرقوا في دينهم على اثنتين وسبعين ملة ، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين ملة ، كلها في النار إلا واحدة ، وهي الجماعة »^(١) .

وروي كذلك عن آخرين من الصحابة ، وفي أكثر الروايات : « فرقة » بدل « ملة » ، كما أن في بعضها عدم ذكر : « كلها في النار إلا واحدة » .
واختلف علماء الحديث في صحته ، وجوابنا عن معناه على مذهب من صححه كما يلي :

ذكر الحديث الافتراق على العدد المذكور ، ولم يعين فرقة من تلك الفرق ، وجعل صلى الله عليه وسلم جميع تلك الفرق من أمته ، وكأنه صلى الله عليه وسلم قصد إلى التحذير من التفرق بعده ، وأمر بالاعتصام بالجماعة ، فجاء الوعيد : « كلها في النار » لذلك : وروى الوعيد بالنار على عمل يواقعه المسلم

(١) أحمد (١٠٢/٤) ، وأبو داود (٤٥٩٧) .

من الأعمال غير الصالحة . . لا يعني الخلود فيها كما يخلد الكفار ، بل يدخلونها كما يدخلها عصاة الموحدين ، وقد يشفع لهم شفيع من الأنبياء أو الملائكة أو أحاد المؤمنين ، وقد يكون لهم من الحسنات الماحية والمحن والمصائب المكفرة ما يدرأ عنهم العذاب ، كما قد يعفو الله تبارك وتعالى عنهم بفضلهم وكرمه ، لا سيما إذا كانوا قد بذلوا وسعهم في معرفة الحق ، ولكن لم يوفقوا فيه ، فأخطأوا الطريق ، وقد وضع الله عن هذه الأمة الخطأ والنسيان وما استكروا عليه .

ومن الواجب : ملاحظة أنه لا يجوز إلحاق الوعيد بالنار بطائفة معينة من طوائف المسلمين ؛ لأن الحديث لم يعين هذه الطائفة أو تلك ، وكما لا يجوز تعيين طائفة بالنجاة يوم القيامة .

والذي على المسلمين هو الاجتهاد بالبعد عن أسباب التفرق والاختلاف ، وأن يكونوا إخواناً كما أمرهم الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، ويقصدوا إلى إصابة الحق من دينهم ، من كتاب ربهم وسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم ، وينصحوا العموم المسلمين .

ولا يحل لأحد أن يستعمل هذا الحديث لإثارة المشاكل بين المسلمين ؛ فإن النصوص من الكتاب والسنة صريحة قاطعة بوجوب الولاء للمسلمين وحبهم ، والصدق في النصيحة لهم ، فلا يجوز ترك هذا الأمر المقطوع به من دين الإسلام ، والتعلق بفهم خاطيء في تفسير هذا الحديث .

قال تعالى : ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ .

السؤال :

أنا شاب مسلم جئت إلى ألمانيا ملتزماً ، والتزمت بالإسلام عدة سنوات ، ولكنني انزلت بعد ذلك في مستنقع الرذيلة ، فاتخذت صاحبة وضاجعتها مرات

ومرات ، ووصل بي الأمر إلى أن شربت الخمر التي حرمها الله تعالى .

والآن ، ومنذ بداية شهر رمضان المبارك .. عزمت على تجديد التوبة ،
وشمرت عن ساعد الجد ، ووقفني الله تعالى في ذلك ، فإذا بي أصوم ،
وأسأل المولى تعالى أن تكون هذه التوبة نصوحاً .

والآن ، وبعد هذه التوبة .. وددت لو أطهر نفسي من الرذيلة ؛ أعني :
وددت لو أن هناك خليفة للمسلمين يقيم حد الله على ظهري ؛ فتطهر نفسي ويزكو
قلبي .

وما يؤرقني ويقض مضجعي : أنني قد زنيت مرات ومرات ، فماذا يفعل مثلي
كي يطهر نفسه ؟

الجواب :

نحيك على هذه الروح الطيبة والتوبة الصادقة ، وذلك كاف إن شاء الله
لتطهيرك من آثار الخطيئة ، واجتهد لثلاث تعود إلى ذلك أبداً ، والله يوفقك .
وأما إقامة الحد .. فليس بواجب عليك ، وإنما يكفيك أن تستتر بستر الله ،
ولا تحدث بذلك الذنب ، مع ملازمة ما ذكرت من التوبة والعمل الصالح .



السؤال :

أحد الذين أسلموا من البولون سأله أحد الخبثاء الملحدين عن عقوبة المرتد
في دين الله تعالى ، فماذا يجيب ؟ وهو يفسر القتل بأنه مصادرة لحرية الاعتقاد .

الجواب :

قضية قتل المرتد من مهام الدولة ، ويعود تقديره إلى الحكومة الإسلامية ،
وليست المؤسسات والجمعيات والمراكز الإسلامية المعنية بذلك ، وقد ذهب

جماعة من السلف والأئمة إلى أنه ليس كل مرتد يقتل ، وإنما يقتل من كان مجاهرًا برده ، أو داعياً إلى فتنة ، أو معلناً بأذى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين ، وقتله من أجل حماية الدين والمجتمع من فساد ، وليس ذلك من مصادرة الحريات لما في فعله من التعدي على حق غيره .

ومصلحة الدولة والمجتمع مقدمتان على المصلحة الفردية الذاتية ، وهذه القضية في الحقيقة شبيهة بما يصطلح عليه في القوانين المعاصرة بـ (الخيانة العظمى) بسبب ما يترتب على ذلك من الضرر العام .

السؤال :

هل يلزم المسلم أو المسلمة الجديدة اتباع مذهب معين من مذاهب الفقه المعروفة : حنفي أو شافعي أو حنبلي ؟ وإذا لزم ذلك . . فهل يجوز له أو لها اختيار المذهب الفقهي كما يريدان ؟ وماذا عن مذهب المرأة ، هل تلزم عند الزواج باتباع المذهب الفقهي للزوج ؟

الجواب :

اتباع مذهب من المذاهب الفقهية - الأربعة أو غير الأربعة - ليس بلازم ولا واجب شرعاً ، إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، ولم يوجب الله ولا رسوله اتباع أبي حنيفة أو مالك أو غيرهما ، إنما أوجب اتباع الكتاب والسنة ، فهما المصدران المعصومان اللذان لا يضلان ولا يخطئان ، وكل أحد بعد ذلك يؤخذ من كلامه ويترك .

وقد ثبت أن الأئمة المتبوعين أنفسهم نهوا عن تقليدهم .

على أنه من المقرر لدى الفقهاء : أن العامي لا مذهب له ، وإنما مذهبه مذهب من يفتيه .

ويراد بالعامي : من لم يبلغ درجة النظر في أدلة الأحكام ، والقدرة على الموازنة بينها ، ومعرفة قواها من ضعفها ، فهذا ليس له مذهب ؛ لأن اختيار

مذهب يعني ترجيح أصوله على أصول غيره ، وهذا لا يقدر عليه إلا العالم المتمكن الذي بلغ درجة النظر والترجيح ، وأما من عداه . . فهو العامي الذي قالوا : إن مذهبه مذهب من يفتيه من العلماء ، فكلما عرضت له قضية يجهل حكمها . . سأل عنها ؛ أي : عالماً من علماء الشرع المعبرين ، فأفتاه بحكمها وفق اجتهاده إن كان مجتهداً ، أو وفق مذهبه إن كان مقلداً ، فعلى السائل أن يأخذ بفتواه ، ويتبعه فيما أجابه فيه ، كما قال تعالى ﴿ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ ، وقال الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في شأن قوم : « ألا سألوها إذ لم يعلموا؟! فإنما شفاء العيِّ السؤال »^(١) .

وإذا نشأ المسلم العامي في بلد ، ووجد كل علمائه يتبعون مذهباً معيناً . . فلا مانع أن يتبع المذهب السائد في بلده ؛ لأنه في الواقع يتبع علماء البلدة ، وهذا مذهبهم .

ولكن يجب عليه ألا يتعصب لمذهبه ، ولا ينتقص المذاهب الأخرى ، وإذا ظهر له ضعف مذهبه ، ووهن أدلته في مسألة من المسائل ، وقوة مذهب آخر . . فعليه أن يدع مذهبه في هذه المسألة الضعيفة الدليل ، ويتبع المذهب القوي والراجح ، فالمسلم الحق أسير الدليل ، يتبعه حيثما كان .

وقد روي عن أبي حنيفة قوله : هذا رأينا ، فمن جاءنا بأحسن منه . . قبلناه . وقال مالك : كل أحد يؤخذ من كلامه ويترك . . إلا صاحب هذا القبر ، وأشار إلى قبر النبي صلى الله عليه وسلم .

وقال الشافعي : إذا صح الحديث . . فخذوا به ، واضربوا بقولي الحائط . وكل مسلم حر في اختيار المذهب الذي يراه أوفق وأولى ، وليس من اللازم أن يتبع الابن أباه ، أو تتبع المرأة زوجها في مذهبه . والذي نرجحه ونراه أرفق بالمسلمين الجدد : ألا يلتزموا بمذهب معين ،

(١) الحديث حسن ، أبو داود (٣٣٦-٣٣٧) ، وابن ماجه (٥٧٢) وغيرهما .

فهذا قد يضيق عليهم كثيراً مما وسع الله فيه ولا مبرر ؛ لثلاث ن فرض عليهم المذهبية الضيقة ، وحسبهم الدخول في الإسلام الرحب بنصوصه ومقاصده ، فقد يضيق بهم مذهب ويسعهم آخر ، ويعسر عليهم مذهب ويسر عليهم غيره ، ونحن مأمورون بالتيسير لا التعسير ، والتبشير لا التنفير ، وخصوصاً مع الداخلين الجدد في دين الله تعالى .

والخلاصة : أن المسلم الجديد أو المسلمة الجديدة ليسا ملزمين بالتمذهب ، وإن تمذهبا لسبب أو لآخر . . . فليس بلازم أن تتبع الزوجة مذهب زوجها .

تعليق

قلتُ : يلاحظ على هذه الفتوى ما ورد في الفقرة الثالثة التي تبدأ بعبارة : (وإذا نشأ المسلم العامي . . . إلخ) حيث تضمنت : (إذا ظهر له ضعف مذهبه ، ووهن أدلته في مسألة من المسائل . . .) .

والسؤال : كيف يظهر له ضعف مذهبه وهو عامي كما في أول الفقرة ؟ فليس هو من أهل النظر حتى يرجح ، فالأولى حذف هذا الجزء ، وتشجيع الناس على التفقه على أحد المذاهب المعتمدة ؛ لأن الحرية المنوه عنها في عدم الالتزام بمذهب . . . قد تؤول في النهاية إلى الخروج عن الإجماع وارتكاب شواذ الآراء دون برهان .



السؤال :

دائماً ما نتعرض للنقد الشديد من الأوربيين الذين يقتنون الكلاب ؛ لأننا نخاف من نجاستها أن تصيب ثيابنا أو ما إلى ذلك ، والسؤال : هل هناك مذهب فقهي يقول بطهارة الكلاب يرفع عنا الحرج ؟

الجواب :

نعم ، مذهب الإمام مالك بن أنس يرى طهارة الكلاب ، وأبدانها طاهرة في الأصح عند الحنفية ، وإنما النجاسة مقصورة على رطوبة الفم وما يخرج من فضلاتها .

تعليق

قلتُ : رطوبة فمها طاهرة عند مالك ؛ لأن غسل الإناء من ولوغ الكلب عنده تعبدي ، غير ناشئ عن نجاسة الكلب .
وقد قال ابن رشد الكبير : إن غسل الإناء من ولوغ الكلب معلل بعلّة صحية ، وليس بسبب نجاسته ، وهذا ما تؤيده العلوم الحديثة .



السؤال :

هل يجوز أن يؤم المسلمين في الصلاة رجل عنده بعض المخالفات الشرعية ؟

الجواب :

نقول : من صحت صلاته لنفسه . . صحت صلاته بغيره ، والأصل في أدب الإمامة قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله ، فإن كانوا في القراءة سواء . . فأعلمهم بالسنة ، فإن كانوا في السنة سواء . . فأقدمهم هجرة ، فإن كانوا في الهجرة سواء . . فأقدمهم سنأ ، ولا يؤمن الرجلُ الرجلَ في سلطانه ، ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه »^(١) .

والمخالفات الشرعية لا تمنع من صحة الصلاة ، ومن اعتقاد أهل السنة :

(١) مسلم (٦٧٣) ، قال الترمذي (٢٣٥) : حديث حسن صحيح .

أنهم يرون الصلاة خلف كل بر وفاجر من المسلمين ، على أن أكثر ما يعده الناس من المخالفات في أئمة الصلاة هي مما يعود إلى الاجتهاد ، وليست من المخالفات المقطوع بها في دين الإسلام ؛ كالصلاة خلف من نزل ثوبه أسفل من كعبه ، ومن يحلق لحيته ، إلى نحو ذلك من المسائل التي يتأول فيها الناس ، وتختلف فيها الفتوى ، فهذا النمط من المسائل لا يجوز في مثله الإنكار على المخالف ، وإنما يمكن مذاكرته أو مناصحته ، ولعلك تجد عنده من العلم بتلك المسألة ما ليس عندك ، وإذا قلنا : لا يجوز في مثل هذا الإنكار . . فمن الأولى أن نقول : تصح الصلاة خلفه .



السؤال :

كثيراً ما يحدث عندنا أن ينقل إلينا خبر وفاة شخص ما في أحد الأقطار الإسلامية ، فيطلب منا أن نصلي عليه صلاة الغائب ، وذلك ابتغاء للأجر ، وقد تكرر هذا الأمر كثيراً ، فاعترض علينا بعض الإخوة بعدم جواز هذه الصلاة ؛ وذلك لأن المتوفى قد صلي عليه في بلده ، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت عنه أنه صلى على ميت صلاتين ، وبناء على ذلك : يكون عملنا من قبيل الابتداع في دين الله تعالى .

الجواب :

لا خلاف بين أهل العلم أن الأصل في صلاة الجنازة أن تكون على ميت حاضر ، وأن توضع بين يدي الإمام والمصلين معه ؛ كما ثبت ذلك في السنة القولية والتقريرية .

فأما الصلاة عليه وهو غائب . . فقد ثبتت أحاديث صحاح مشهورة متفق

عليها : أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على النجاشي حين مات بأرض الحبشة ، فنعاه إلى المسلمين وقال : « قد توفي اليوم رجل صالح من الحبش ، فهلّمّ فصلوا عليه » ، قال جابر بن عبد الله : فصفنا ، فصلى النبي صلى الله عليه وسلم عليه ونحن صفوف .

وفي رواية قال : « إن أحمأ لكم قد مات ، فقوموا فصلوا عليه »^(١) .
والصلاة على الميت دعاء ورحمة ، ينتفع بها الغائب كما ينتفع بها الحاضر ، وهذا معنى صلاة النبي صلى الله عليه وسلم على النجاشي وهو غائب ، وهو مذهب الشافعي ، والمعتمد عند الحنابلة .

ولا يقال : إن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على النجاشي لأنه لم يصل عليه أحد ؛ فإنه لم يأت في الأحاديث أنه لم يصل عليه أحد ، بل عللت الصلاة عليه بكونه رجلاً صالحاً ، ولم تعلق بكونه لم يصل عليه أحد .

كذلك الصلاة على من صُلي عليه مشروعة أيضاً ؛ كما ثبت عن يزيد بن ثابت أخي زيد قال : خرجنا مع النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما وردنا البقيع . إذا هو بقبر جديد ، فسأل عنه ؟ فقيل : فلانة . . فعرفها ، فقال : « ألا أذنتموني بها » ، قالوا : يا رسول ؛ كنت قائلاً صائماً ؛ فكرهنا أن نؤذيك ، فقال : « لا تفعلوا ، لا يموتن فيكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا أذنتموني به ، فإن صلاتي عليه رحمة » ، ثم أتى القبر ، فصفنا خلفه ، وكبر عليه أربعاً^(٢) .

فرسول الله صلى الله عليه وسلم كرر الصلاة على ميت بعد دفنه ، بعد أن صلى عليه أصحابه .

فخلاصة الذي نراه : جواز الصلاة على الغائب ما لم يتخذ عادة ، واتخاذة عادة غير مشروع ؛ فإن الأمة لم تعرف الصلاة على كل ميت غائب ، إنما كانوا

(١) البخاري (١٢٥٧ - ٣٦٦٤) ، والرواية الأولى له ، ومسلم (٩٥٢) والرواية الأخرى له ، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه .

(٢) النسائي (٢٠٢٢) ، وابن ماجه (١٥٢٨) .

يفعلون ذلك لمن كان له اعتبار خاص عند المسلمين ، كالنجاشي لما له من نصرة المسلمين الذين هاجروا إليه للحبشة ، وكالمرأة السوداء التي كانت تنظف مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ؛ لما لها من المعروف للمسلمين^(١) .

ونذكر إخواننا بأن هذه المسألة من مسائل الخلاف ، فلا ينكر فيها على المخالف ، ولا يصح وصفها بالبدعة .



السؤال :

هل يجوز لنا أن نجمع الزكاة من المسلمين المقيمين في هذه البلاد ، ثم نقوم بعد ذلك بتوزيعها على المستحقين في صورة دفعات تستمر لسنة كاملة ، وليس دفعة واحدة . . في حالة معرفتنا أنه قد ينفد المال الذي يصل إلى المستحق ، ثم يحتاج ولا يجد من يعاونه ، أو أنه يحتاج إلى هذا المال في مواسم معينة ؟

الجواب :

نعم ، يجوز جمع أموال الزكاة وحبسها لتعطى إلى الفقراء على شكل دفعات ، بحسب ما يتناسب مع حاجاتهم ، حتى المزكي نفسه يمكنه أن يفعل ذلك إذا رأى مصلحة الفقير فيه ، لكن عليه أن يعزل ذلك المال من سائر ماله ، وألا ينتفع به انتفاعاً خاصاً .

تعليق

قلتُ : إن هذا القرار بالنسبة للجزء الثاني منه ليس موافقاً للنصوص ، بل إن صاحب المال إذا عزلها ، فضاقت . . ضمن وأثم بحبسها ، إلا إذا كان بسبب

(١) حديث المرأة السوداء متفق عليه .

عدم وجود مستحق ؛ فإنه يجوز له أن يعزلها ولا يضمن عند المالكية إذا عزلت لعدم وجود الفقير^(١) .

أما عند الحنفية فيضمن .

ولا يجوز تأخير الدفع ، وهو ليس وكيلاً عن الفقير .

أما المركز الإسلامي . . فهو كالساعي ، فلو ضاعت منه . . لم يضمن ؛ لأن يده كيد الفقراء ، حسب عبارة ابن عابدين^(٢) .

السؤال :

أنا طالب كنت أدرس منذ سنتين في بريطانيا ، وكنت أتقاضى منحة دراسية من بلدي عن طريق أحد البنوك ، وكما تعلمون . . فإن البنوك تعطي فائدة بسيطة ، ولم أقم في ذلك الوقت بخصم هذه الفائدة من أموالني ؛ لأنني لم أكن أعرف قيمتها بالضبط ، ولا كيفية خصمها ، حيث إنها لم تكن ذات قيمة ثابتة .

ولقد قمت بالتصرف في كل مالي تقريباً عدا القليل الذي ما يزال بحسابي بالبنك .

والسؤال هو : هل يجوز لي خصم هذه الفائدة الآن ، وكيف يمكنني أن أفعل ذلك ؟ وهل يمكنني تقدير قيمة الفائدة وبالتالي خصمها من المال بالعملة المحلية لبلدي ؟

والسؤال الثاني : بخصوص المال المتبقي في حسابي (حوالي ١٠٠٠ دولار أمريكي) منذ سنتين ، وهو ثابت القيمة ، هل يجوز لي أن أستخرج الزكاة على هذا المال كلما مر عليه الحول ، مع العلم بأنني أدخر هذا المال لدفع رسوم دخول الامتحانات في بريطانيا في المستقبل ؟

(١) يراجع الزرقاني عند قول خليل : (عزلها فضاقت ، لا إن ضاع أصلها ، وضمن إن أخرها عن الحول) . (١٨٢/٢) .

(٢) رد المحتار (١٢/٢) .

الجواب :

بالنسبة إلى التصرف بالفائدة فاجتهد في طلب معرفتها عن طريق حسابك في البنك ، فإن تعسر عليك ذلك . . فلا بأس أن تقدرها بالتقريب والظن ، وتحتاط في ذلك التقدير بما تحسب أن ذمتك قد برئت به ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، وحين تحدد مبلغ الفائدة . . فيجب عليك صرفها للفقراء ، ولا تنتفع بها لنفسك .

أما ما سألت عنه بخصوص الزكاة على المبلغ المذكور . . فإن نصاب المال هو ما يعادل (٨٥) غراماً من الذهب الخالص ، والذي يعلن عنه عادة في الصحف وأسواق المال ، فإذا بلغ مالك قيمة النصاب المذكور ، ومرت عليه في حسابك سنة . . وجبت عليك فيه الزكاة ، والظاهر من السؤال : أنه لا زكاة عليه ، حيث إن المبلغ المدخر مرصود لحوائجه الأصلية .

السؤال :

بعض الأغنياء ممن لا تخلو أموالهم من شبهة ، إذا تبرعوا لبناء مسجد كلاً أو بعضاً ، فما هو الحكم الشرعي في قبول ذلك منهم ؟ ولو تبرعت جمعية أو جهة أخرى من غير المسلمين لصالح بناء المسجد . . فهل يقبل منهم ذلك ؟

الجواب :

نعم ، يجوز قبول التبرع من الأفراد أو المؤسسات أو الحكومات ، مسلمة كانت أو غير مسلمة ، حتى ولو غلب على ظننا أنها أموال غير مشروعة من وجهة النظر الإسلامية ، إلا إذا كانت محرمة العين ، مثل الخمر والخنزير ؛ وذلك لأن قبول التبرع منهم بمنزلة قبول الهدية ، إذ التبرع نوع منها ، لهذا عند جمهور الفقهاء .

وعندما تنتقل هذه التبرعات إلينا . . يصبح من الواجب أن تخضع للأحكام الشرعية .

وفي حالة حصول التبرع من غير المسلمين . . يستثنى من القبول حالتان :
الأولى : ما إذا كان هذا التبرع يؤدي إلى إضعاف ولاء المسلم للإسلام
وأهله .

الثانية : ما إذا كان هذا التبرع مشروطاً بما يضر بمصالح المسلمين .

تعليق

قلتُ : قد نصت شروح « خليل » على كراهة الصلاة في المسجد المبنى
بالمال الحرام .

وفي « الذخيرة » عن ابن رشد : (الحوانيت المبنية بالمال الحرام يكره
كراؤها ولا يحرم ؛ لأن البنيان لبانيه ، والحرام مرتب في ذمته ، وكذلك
المسجد تكره الصلاة فيه فقط ، وأما مسجد بني بمال لم يعلم أن ربه اكتسبه
مماذا . . فسيبيله سبيل الفيء ، فتجوز الصلاة فيه دون كراهة)^(١) .

السؤال :

إن بعض البنوك تصدر بطاقات ائتمان مثل (الفيزا - VISA) بحيث يشتري
حامل البطاقة بواسطتها من الأسواق ما يريد ، وفي آخر الشهر يرسل البنك إلى
حامل بطاقة (فيزا - VISA) كشف حساب ؛ ليسدد ما عليه خلال خمسين يوماً ،
فإذا سدد قبل نهاية الخمسين يوماً . . فإنه لا يدفع سوى ما صرفه فعلاً دون أي
فائدة ربوية ، وإذا تأخر عن الخمسين يوماً . . فإن البنك يقوم بتحميله فوائد ربوية
عن المدة التي تأخرها .

ومعظم المسلمين في الغرب يحملون هذه البطاقات ، ويشترون بواسطتها
ويسددون قبل نهاية المدة المتاحة ، وبذلك لا يستحق عليهم أي فوائد ربوية .
والإيجابيات لحامل بطاقة (فيزا - VISA) : أنه لا يحمل نقوداً تتعرض

(١) الزرقاني (١٩/٧) .

للضياح أو السرقة في بلد إقامته أو سفره ، ويشترى بواسطتها من معظم دول العالم دون الحاجة لتصريف العملة ، وهي قرض حسن لمدة (٥٠) يوماً .

والإيجابيات للبنك الذي يصدر بطاقة (فيزا - VISA) : هي أن يأخذ من البائع الذي اشترى منه حامل بطاقة (الفيزا - VISA) نسبة (٢٪) من قيمة المشتريات ، ويأخذ فوائد ربوية من حاملي بطاقة فيزا الذين لا يسددون حسابهم خلال الخمسين يوماً .

وهناك عرض من أحد البنوك لإصدار بطاقة (الفيزا) باسم الهيئة الخيرية ، بحيث يظهر اسم الهيئة مكان اسم البنك ، وبذلك تظهر الهيئة كمصدرة لهذه البطاقة ، وإدارياً لا تقوم الهيئة بأي جهد مطلقاً ، فالبنك يقوم بكل ذلك .

والإيجابيات للهيئة الخيرية : هي أنها تحصل على نسبة كأرباح من البنك كلما استعمل حامل البطاقة بطاقته (فيزا) ، ولا تتحمل الهيئة الخيرية أو حامل بطاقة (الفيزا) أي مصروفات تجاه هذا المشروع ، وكل ما هو مطلوب من الهيئة الخيرية هو تزويد هذا البنك بعناوين متبرعي الهيئة ؛ ليرغبهم باقتناء بطاقة (فيزا) ، ومن الممكن أن توزع الهيئة حملاتها البريدية عن طريق البريد الصادر من البنك شهرياً لحملة البطاقات ، وبذلك توفر أجور البريد ، وعلى حامل بطاقة (الفيزا) توقيع اتفاقية مع البنك ، تشير أحد بنوده إلى أن حامل البطاقة عليه (فيزا) عليه دفع فوائد ربوية إذا مضت مدة خمسين يوماً الممنوحة له ، ولم يسدد حسابه قبل نهاية تلك المدة .

والسؤال هو : هل يجوز لهذه الهيئة الخيرية أن تكون وكيلاً عن بنك بتسويق بطاقات فيزا ، وذلك مقابل فرصة لدعم المشاريع الخيرية من ذلك البنك ؟

الجواب :

في عدد من البلاد الإسلامية قامت المصارف الإسلامية بإصدار بطاقة (فيزا) شرعية خالية من الشبهات ، بعيدة عن الفوائد والاحتمالات ؛ كما في « بيت

التمويل الكويتي « و « مصرف قطر الإسلامي » ، و « بنك قطر الدولي الإسلامي » ،
و « شركة الراجحي » بالسعودية ، وغيرها من المؤسسات المالية الإسلامية .
وهذه لا حرج في استخدامها بعد أن أجازتها هيئات الرقابة الشرعية في تلك
البنوك .

ولكن يبقى السؤال عن وضع هذه البطاقات خارج العالم الإسلامي ، وفي
البلاد التي لا توجد فيها بنوك إسلامية : ما حكم هذه البطاقات ؟
والذي عليه الفتوى من أكثر علماء العصر فيما نعلم : هو إجازة استخدامها
للحاجة الماسة إليها ، مع لزوم تسديد الحساب المطلوب قبل نهاية المدة
الممنوحة له ، حتى لا تترتب عليه فوائد التأخير ، فيدخل في إثم مؤكل الربا .
وهو الذي جرى عليه تعامل عامة المسلمين في بلاد الغرب من غير نكير
عليهم من أحد يعتد به .

ويشترط فيمن يستخدم هذه البطاقة ألا يستخدمها إذا لم يكن له رصيد في
حسابه .

وإذا كانت الفتوى المعتمدة هي جواز استخدام هذه البطاقات للأفراد . . فلا
مانع أن تقوم بعض الهيئات الخيرية الإسلامية بالوكالة عن البنك بتسويق هذه
البطاقات بين متبرعيها ، وأن تصدر هذه البطاقات باسمها ، بحيث تظهر الهيئة
كأنها المصدرة لهذه البطاقة ، ما دامت لا تتحمل الفوائد ، ولا يترتب عليها أية
مسؤولية في ذلك ، ولا تتحمل أي مصروفات تجاه هذا المشروع .

وستحصل الهيئة على نسبة مئوية بوصفها أرباحاً من البنك كلما استعمل حامل
البطاقة بطاقته ، فالبنك يستفيد لنفسه ، ويفيد الهيئة بإعطائها نسبة معينة من
ربحه .

ويشترط فيمن يستخدم هذه البطاقة ألا يسحب بها أموالاً نقدية إذا لم يكن في
حسابه ما يغطيها .

السؤال :

أنا مسلم أعمل في ما يعرف بمحلات الماكدونالدز ، وهي محلات تبيع الأطعمة والمأكولات الخفيفة ، وفي الواقع فإن هذا المحل يبيع لحوم الخنزير ، وكما تعلمون . . فإنه ليس من السهل أن يجد المرء عملاً آخر يقتات منه ، وذلك بسبب ضعف المرتبات ، علماً بأن لدي زوجة على وشك أن تضع مولوداً ، وأنا الوحيد الذي أعمل من أجل أن أعولها .

كذلك أود أن أشير إلى أن المحل يبيع مأكولات أخرى ؛ مثل السندوتشات المحشوة بالبيض أو البيرجر ، فهل يتوجب علي أن أترك هذه الوظيفة ، وأبحث عن غيرها ؟

الجواب :

إن الله عز وجل حرم أكل لحم الخنزير بنصوص قطعية صريحة في كتابه ، أما بيعه . . فإنه مما ثبت في السنة تحريمه ؛ فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما : أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول عام الفتح وهو بمكة : « إن الله حرم بيع الخمر ، والميتة ، والخنزير ، والأصنام »^(١) .

فالأصل في هذا العمل المقترن ببيع الخنزير تحريمه بنص حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فالواجب عليك أن تبحث عن سبب آخر للرزق ، فإن لم تجد عملاً حلالاً ، ولا مصدراً طيباً لكسب رزقك . . فإن كان لا يضر بك أن تطلب من المسؤولين عن العمل أن يعفوك من بيع الخنزير . . فيجب عليك أن تفعل ذلك ، أو تطلب من عامل آخر غير مسلم ممن يعمل معك أن يكفيك هذا

(١) البخاري (٢١٢١) ، ومسلم (١٥٨١) .

الأمر ، وتعمل أنت فيما سوى ذلك من الأعمال التي ليس فيها حرمة ، فإن تعسر عليك كل ذلك .. فلا بأس باستمرارك في العمل الحالي إذا لم يكن عندك من الدخل ما يقوم بكفائتك ، مع بذل الوسع في الحصول على عمل آخر يخلو من الحرام .

تعليق

قلت : هذه الفتوى تعتمد على المذهب الحنفي ، إلا أن هؤلاء العمال في الغالب لا يبيعون ، ولكنهم يحملون لحم خنزير إلى مشتريه من المحل ، أو الخمر إلى مشتريه ، ويأخذون أجره على هذا الحمل ؛ ولهذا فقد يكون من المناسب أن نذكر هنا أقوال بعض العلماء في هذه المسألة .

قال ابن عابدين : (« قوله : وحمل خمر ذمّي » قال الزيلعي : وهذا عنده ، وقالوا : هو مكروه ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام لعن في الخمر عشرة ، وعدّها منها حاملها ، وله : أن الإجارة على الحمل ، وهو ليس بمعصية ، ولا سبب لها ، وإنما تحصل المعصية بفعل فاعل مختار ، وليس الشرب من ضرورات الحمل ؛ لأنّ حملها قد يكون للإراقة أو للتخليل ، فصار كما إذا استأجره لعصر العنب أو قطعه ، والحديث محمول على الحمل المقرون بقصد المعصية .

زاد في « النهاية » : وهذا قياسٌ ، وقولهما استحسانٌ ، ثمّ قال الزيلعي : وعلى هذا الخلاف : لو أجره دابة لينقل عليها الخمر ، أو أجره نفسه ليرعى له الخنازير . . يطيب له الأجر عنده ، وعندهما يكره (١) .

قال المرادوي في « الإنصاف » : (قوله : « ولا يصح الاستئجار على حمل الميتة والخمر » هذا المذهب ، قال في « الفروع » : ويحرم على الأصحّ ، قال ابن منجّأ في « شرحه » : هذا المذهب . وجزم به في « الوجيز » وغيره ، وقدمه في « الشرح » وقال : هذا المذهب . وعنه : يصحّ ، لكن يكره . وأطلقهما في

(١) ابن عابدين في « رد المحتار » (٢٥١/٤) .

« الهداية » ، و« المذهب » ، و« المستوعب » و« الخلاصة » و« الرعايتين » ، و« الحاوي الصغير » ، وغيرهم .

فعلى المذهب : لا أجر له ، قاله في « التلخيص » .

قوله : « ويكره أكل أجرته » يعني : على الرواية الثانية التي تقول : يصح الإجارة على ذلك . وهذا الصحيح ، وعليه الأصحاب .

وقال صاحب « الفائق » وغيره : وقيل : فيه روايتان .

قال في « المستوعب » : وهل يطيب له أكل أجرته ؟ فيه وجهان ؛ أحدهما : لا يطيب ، ويتصدق به .

وقال في « التلخيص » : وهل يأكل الأجرة ، أو يتصدق بها ؟ فيه وجهان .

تَنْبِيْه

مراده بحمل الميتة والخمر هنا : الحمل لأجل أكلها لغير مضطرٍّ ، أو شربها (١) .

أما الشافعية : فلا يجيزون الاستئجار عليه ، قال في « البيان » : (ولا تجوز الإجارة على المنافع المحرمة ، مثل : أن يستأجر رجلاً ليحمل له خمرًا لغير الإراقة . وقال أبو حنيفة : يصح .

دليلنا : قوله عليه الصلاة والسلام : « لعن الله الخمره وحاملها » . وإذا كان حملها محرماً . قلنا : منفعتها محرمة ، فلم يجز أخذ العوض عليها ؛ كالميتة والدم (٢) .

قلت : ومدار هذا الخلاف على قاعدتين :

أولاهما : مدى توصيل الحمل إلى فعل الشرب المحرم ، وهو يدخل في سد

(١) المرادوي في « الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف » (٢٢/٦) .

(٢) العمراني اليمني في « البيان » (٢٨٩/٧) .

الذرائع الذي يختلف التحريم فيه بالنسبة للقرب أو البعد ، والقوة أو الضعف ،
فما كانت ذريعته قريبة وقوية . . حرم ، وما كانت ذريعته بعيدة وضعيفة . .
لا يتفق على تحريمه .

أما القاعدة الثانية : فهي تتعلق بغير المسلمين : هل هم مخاطبون بالفروع
أم لا .

السؤال :

أخ مسلم قام بفتح مطعم في هذا البلد ، ويطلب الجواب عن المسائل
التالية :

١- رأى الإقبال على الشراء من مطعمه ضعيفاً ؛ وذلك لأنه لا يبيع الخمر أو
المشروبات المحرمة شرعاً ، فهل يجوز له أن يبيع الخمر أو بعض المشروبات
المحرمة شرعاً ، ثم يتصدق بثمنها دون أن يمس منه شيئاً ؟

٢- بعض الزبائن يطلبون منه أن يؤجر لهم المحل لعمل بعض الحفلات ،
وهم يحضرون معهم الخمر ، ولكنهم لا يستعملون أي أدوات من المطعم ،
وصاحب المطعم لا يشاركهم في حفلاتهم ، فهل يجوز له ذلك ؟

٣- سمعنا أن هناك نوعاً من البير (ماء الشعير) تباع في بعض الدول
الإسلامية ، وهي لا تحتوي على الكحول كما يشاع ، فهل يجوز لنا أن نشربها ؟
وهل يجوز بيعها في المطعم المذكور ؟

الجواب :

١- لا يجوز له أن يبيع الخمر وما هو محرم من الأطعمة أو الأشربة ، حتى
مع عدم انتفاعه بأرباحها وتصدقها بها ، وعليه أن يتقي الله تعالى في كسب رزقه ؛
﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَنَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ
حَسْبُهُ ﴾ .

ويعلم أن البركة في الحلال وإن قل في نظره ، والحرام محقوق البركة لا خير فيه ، والمؤاخذة عليه باقية على مكتسبه ، إلا أن يغفر له الله ويرحمه .

تعليق

قلتُ : مسألة بيع الخمر لغير المسلمين في دار غير المسلمين جائزة عند أبي حنيفة ، وكذلك بيع الخنزير وغيره ، فليراجع في هذا الكتاب مع النصح بالالتزام بما تضمنه القرار أعلاه .

٢- لا مانع من تأجير المحل للغرض المذكور وبالصفة المذكورة ، وليس صاحب المحل مسؤولاً عما يفعلونه ضمن إيجارتهم ، إنما هو مسؤول عن نفس عملية التأجير ، فما دامت خلت من الحرام في نفسها . . فهي جائزة .

تعليق

قلتُ : هذا هو مذهب الشافعي ، خلافاً لمالك وأحمد ، وأصل الخلاف في هذه المسألة : مبني على الاختلاف في سد الذرائع ، إذا علم المؤجر بنية المستأجر استعماله فيما لا يحل . . فلا يجوز .

أما مذهب الشافعي . . فلا يأخذ بالذرائع في هذا ، ويجري العقود على ظاهرها .

٣- كل مشروب لا يسكر فهو حلال ، فحيث أن هذا النوع من الشراب المسمى في السؤال لا يسكر لخلوه من مادة الإسكار . . فهو حلال وإن سمي باسم قبيح جرت العادة بإطلاقه على المسكرات ؛ فإن العبرة بالمسميات لا بالأسماء ، وما جاز شربه . . جاز بيعه .

السؤال :

لي مبلغ من المال ، أعطيته لتاجر ليدخله إلى رأس ماله كي يتاجر به ؛ فيستفيد هو وأستفيد أنا كذلك ، وأنا - والذي نفسي بيده - لا أرضى بالربا ، ولا أحبه ، وما نويته ، وما خطر لي على بال ، وقد طلبت من هذا التاجر أن نتفق على نسبة في الربح والخسارة ، فأبى بحجة أن ذلك سيسبق عليه ؛ بمعنى : أنه سيضطر إلى إجراء حسابات وحسابات ، وهو لا يريد ذلك ، وأنا أظن أن هناك سبباً آخر لم يصارحني به ، وهو أنه لا يريد أن يطلعني على أشياء أخرى على سبيل المثال : كم هو ربحه الحقيقي ، وربما تكون هناك أسباب أخرى .

وخلاصة الأمر : فقد أكد لي هذا التاجر أن ماله سيربح ، ومن أجل أن يربح نفسه من الحسابات وغير ذلك فقد قرر أن يعطيني (١٠٪) سنوياً .

فقلت له : أخشى أن يكون هذا ربا ، فأكد لي أن هذا ليس ربا ؛ لأن المال يربح أكثر من ذلك ، وهو إنما يريد أن يعطيني هذه النسبة كما ذكرت ليربح نفسه من عناء الحسابات ، فما هو الحكم الشرعي في هذه الحال ؟

بالنسبة لي إذا كان المال يربح أكثر من (١٠٪) فأنا أسامح هذا التاجر بما هو فوق ذلك ، وأرضى بـ (١٠٪) لأنها أفضل من أن يكون المال في درج طاولتي ، أو في حسابي في البنك .

وإذا كان ربح المال أقل من (١٠٪) أو أن المال سيخسر . . فإني سأستحلف هذا التاجر بالله أن يصدقني القول ؛ فإن قال لي : إن المال ربح أقل من (١٠٪) أو خسر . . فإني سأخذ قدر ما ربح المال فقط ؛ بمعنى : أنني سأشاركه الربح ، وإن كان قد خسر المال . . فسوف أشاركه الخسارة .

أفتوني إخواني جزاكم الله خيراً في فعلي هذا ، هل هو مطابق للشرع أم لا ؟ وإن كان هذا لا يرضي الشرع . . فكيف يمكنني أن أستثمر مالي بما يرضي الشرع الحنيف ؟

الجواب :

نيتك طيبة في حرصك على عدم أخذ الربا ، لكن العقد مضاربة فاسدة ؛ وذلك للجهالة في النسبة عند الاتفاق ؛ لذا . . . يجب تصحيح ذلك العقد بتحديد نسبة صريحة في العقد ، فإذا تعذر عليك تصحيحه . . . فلا يجوز أن تجده إذا انتهت مدته ، كذلك لا يجب عليك أن تستحلف شريكك على الربح أو الخسارة ، وإنما يكفيك أن تطلب منه أن يخبرك بالخسارة عند وقوعها .

تعليق

قلتُ : محل تصديقه إذا لم تكن خسائره تتجاوز المعروف بين التجار في مثل هذه الحالة ، وإلا . . . فإنه لا يصدق كما حققه شراح « العاصمية » .

والنسبة المقصودة هنا تتعلق بالأرباح ، وليس برأس المال ، فنسبة ١٠٪ التي قرر شريكك التاجر إعطاءك إياها ليست مشروعة ، وتعتبر من الربا ؛ لأنها نسبة متعلقة برأس المال ، أما النسبة المشروعة . . . فهي التي تتعلق بالأرباح ، وتحدد كيفية توزيعها بين الشريكين ، كأن يقال مثلاً : ينال التاجر ربع الأرباح ، وينال رأس المال ثلاثة أرباع ، أو : توزع الأرباح مناصفة بين التاجر المضارب ورأس المال ، أو غير ذلك ، وللشريكين حرية كاملة في تحديد نسبة أرباح كل منهما .

تعليق

قلتُ : يبدو من السؤال والجواب أنها مضاربة فاسدة للأسباب المذكورة في الجواب ، إلا أن اللازم في الحال هو الرد إلى أجره المثل بالنسبة للمضارب ، وأن يفوز صاحب المال بالربح كاملاً إذا وجد ربح : (وإن فسدت . . . فالربح لرب المال ، وللعامل أجره المثل ولو خسر) . حسب عبارة « التوضيح الجامع بين المقنع والتنقيح »^(١) .

(١) التوضيح (٧١٧/٢) .

السؤال :

ما هو الحكم الشرعي فيما يسمى بزواج المصلحة ، وصورة هذا الزواج متعددة فيما يبدو لي ، ومنها على سبيل المثال :

- يتفق رجل وامرأة على عقد زواج مقابل مبلغ من المال يدفعه إليها ، وقد يكون هذا المبلغ مقطوعاً أو موزعاً على سنوات - حسب الاتفاق - وذلك في مقابل أن تذهب معه إلى مصلحة شرطة الأجانب عند تجديد الإقامة كل سنة ، إلى أن يحصل على الإقامة الرسمية ، ومن ثم يفسخ العقد ، وفي تلك الأثناء إما أن يعيش الرجل مع هذه المرأة عيشة الزوجين ؛ بمعنى : أنه يضمهما بيت واحد يتعاشران فيه معاشرة الأزواج ، إلا أنهما يتفقدان على فسخ العقد عند حصول الزوج على الإقامة الرسمية ، وهذا الاتفاق لا يصرح به طبعاً عند الجهة العاقدة ؛ لأن القانون لا يسمح بذلك .

- وفي بعض الصور : لا يعيش الرجل مع المرأة التي عقد عليها أمام السلطات ، ولا يخالطها ولا تخالطه ، بل يتفقدان أن تذهب معه عند تجديد الإقامة كل سنة كي تقول للسلطات : إنها مرتبطة به كزوج ، وتأخذ المبلغ المتفق عليه ، ويذهب بعد ذلك كل واحد إلى حال سبيله .

مع العلم بأن هذا اللون من ألوان الزواج قد يقدم عليه الرجل لأجل أن يحصل هو على الإقامة ، وبالمقابل قد تفعله المرأة مع الرجل لتحصل هي على الإقامة ، ويمكن أن يكون أحدهما غير مسلم ، ويمكن أن يكون الاثنان مسلمين ! وفي كل الأحوال : فإنه من خلال هذه المدة تكون الزوجة محسوبة على زوجها من الناحية القانونية ، ويكون هو محسوباً عليها من الناحية القانونية كذلك ، ولو

افتراضنا أن هذه المرأة قد عاشرت رجلاً آخر ، وأنجبت منه . . فإن المولود يسجل باسم هذا الزوج المؤقت ، ولو طالبها بحق المعاشرة الزوجية . . فإنها لا تستطيع أن تمتنع عن ذلك قانوناً ، وخاصة إذا كانت هي المحتاجة إلى الإقامة .

وهذا العقد بصورتيه المذكورتين إنما يتم في البلدية كسائر العقود المدنية في هذا البلد .

وقد يكون عقداً شرعياً بشروطه الشرعية المعتبرة ، ولكن الجانبين لا يصرحان بذلك الاتفاق في صلب العقد ، وإنما هو اتفاق بينهما بحضور بعض أفراد العائلتين (عائلة الزوج ، وعائلة الزوجة) .

- وهناك صورة أخرى من صور الزواج في بلاد الغرب أوردها كما يلي :

يتزوج الرجل المرأة بصداق ، ولكنه مضمّر في نفسه ويصرح لأصدقائه وأقاربه أن غرضه ليس الزواج ، وإنما هو الحصول على الإقامة ، فتمتّ حصل على الإقامة . . طلق زوجته هذه ، وهو لا يستطيع أن يصرح بهذا أمام المرأة ؛ خوفاً من أن تطرده قبل الحصول على الإقامة .

الجواب :

الصورة الأولى : حرام ، يأثمان عليه ، وذلك بسبب منافاة هذا العقد لمقصد الشريعة في الزواج ، إذ هو عقد صوري مقصود به أمر آخر غير الزواج . فهو لو استوفى شروط العقد . . فإنه لا يحل لهذا المعنى ، وكذلك لأجل أن قانون البلاد لا يسمح به ، يتأكد المنع بمجيء هذه الصورة مخالفة لقانون البلد ، والقانون هنا متفق مع المقصد الشرعي .

كما أن هذه الصورة لا تخلو من شبه بنكاح المتعة الذي حرمه النبي صلى الله عليه وسلم - كما في حديث سبرة بن معبد أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « يا أيها الناس ؛ إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء ،

وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة ، فمن كان عنده منهن شيء . . . فليخل سبيله ، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً»^(١) - من جهة التوقيت الذي فيه إلى فترة الحصول على الإقامة ، ثم يفسخ العقد بعد ذلك كما عبر السائل .

والصورة الثانية : مثل الأولى في التحريم ، وفيها قضية مقطوع بحرمتها ، وهي زواج المسلمة بغير المسلم ، فإن مجرد العقد فاسد ، سواء للغاية المذكورة في السؤال ، أو لمجرد الزواج .

وأما الصورة الثالثة : فالعقد وإن كانت صورته صحيحة ، ولكن الزوج آثم بغشه المرأة ، وذلك لإضماره نية الطلاق من حين العقد ، والزواج في الإسلام يعني الديمومة والبقاء والاستقرار للحياة الزوجية ، والطلاق طارئ بعد العقد ؛ ولهذا السبب حرم الزواج المؤقت واعتبر فاسداً .

كذلك فإن الإيجاب والقبول في الزواج شرطان أساسيان فيه ، والمرأة حين قبلته زوجاً فإنما كان مقصدها حقيقة الزواج ، ولو علمت أنه قبلها زوجة مؤقتة يطلقها متى شاء . . . لرفضت ذلك ، فإذا كان عازماً الطلاق عند العقد . . . أثر ذلك في صحة العقد ؛ لأن المرأة بنت قبولها على غير ما أراد .

تعليق

قلتُ : إن بطلان هذا العقد ليس صحيحاً ؛ فالزواج في الإسلام ليس مقصوداً منه الديمومة والبقاء ، وإنما له قصود مختلفة ، ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم في قوله : « تنكح المرأة لأربع خصال ؛ لمالها ، ولحسبها ، ولجمالها ، ولدينها . . . » .

وقد ذكر الشاطبي قصوداً كثيرة قائمة من الحديث ؛ كالتناسل القائم من حديث : « تزوجوا الولود الودود » ، والقيام على مصالح الزوج القائم من حديث جابر .

(١) مسلم (١٤٠٦) .

ولهذا . . فلا عبرة بقصد الطلاق عند النكاح ؛ لتحقق هذه القصد أو بعضها بالنكاح ، وإليك القطوف التالية من الشاطبي :

(الأسباب - من حيث هي أسباب شرعية لمسببات - إنما شرعت لتحصيل مسبباتها ، وهي المصالح المجتلبة ، أو المفاسد المستدفة .
والمسببات بالنظر إلى أسبابها ضربان :

أحدهما : ما شرعت الأسباب لها إما بالقصد الأول ، وهي متعلق المقاصد الأصلية ، أو المقاصد الأول أيضاً ، وإما بالقصد الثاني ، وهي متعلق المقاصد التابعة ، وكلا الضربين مبين في كتاب المقاصد .

والثاني : ما سوى ذلك ، مما يُعلم أو يظن أن الأسباب لم تشرع لها ، أو لا يُعلم ولا يُظن أنها شرعت لها ، أو لم تشرع لها ؛ فتجيء الأقسام ثلاثة :

أحدها : ما يُعلم أو يظن أن السبب شرع لأجله ؛ فتسبب المتسبب فيه صحيح ؛ لأنه أتى من بابهِ ، وتوسل إليه بما أذن الشارع في التوسل به إلى ما أذن أيضاً في التوسل إليه ؛ لأننا فرضنا أن الشارع قصد بالنكاح مثلاً التناسل أولاً ، ثم يتبعه اتخاذ السكّن ، ومصاهرة أهل المرأة لشرفهم أو دينهم أو نحو ذلك ، أو الخدمة ، أو القيام على مصالحه ، أو التمتع بما أحل الله من النساء ، أو التجمل بمال المرأة ، أو الرغبة في جمالها ، أو الغبطة بدينها ، أو التعفف عما حرم الله ، أو نحو ذلك ، حسبما دلت عليه الشريعة . . فصار إذن ما قصده هذا المتسبب مقصود الشارع على الجملة ، وهذا كاف ، وقد تبين في كتاب المقاصد : أن القصد المطابق لقصد الشارع هو الصحيح ، فلا سبيل إلى القول بفساد هذا التسبب (١) .

وفي مذهب مالك من هذا كثير جداً ؛ ففي « المدونة » فيمن نكح وفي نفسه أن يفارق : أنه ليس من نكاح المتعة ، فإذا تزوج المرأة ليمين لزمته أن يتزوج

(١) الشاطبي في « الموافقات » (١/٣٨٢) .

على امرأته . . فقد فرضوا المسألة ، وقال مالك : إن النكاح حلال ، فإن شاء أن يُقيم عليه . . أقام ، وإن شاء أن يُفارق . . فارق ، وقال ابن القاسم : وهو مما لا اختلاف فيه بين أهل العلم مما علمنا أو سمعنا .

قال : وهو عندنا نكاح ثابت : الذي يتزوج يريد أن يبر في يمينه ، وهو بمنزلة من يتزوج المرأة للذة يريد أن يصيب منها ، لا يريد حبسها ، ولا ينوي ذلك على ذلك نيته وإضمامه في تزويجها ، فأمرهما واحد ، فإن شاء أن يُقيما . . أقاما ؛ لأن أصل النكاح حلال . ذكر هذا في « المبسوطة » .

وفي « الكافي » في الذي يقدم البلدة ، فيتزوج المرأة ومن نيته أن يطلقها بعد السفر : أن قول الجمهور الجواز .

وذكر ابن العربي مبالغة مالك في منع نكاح المتعة ، وأنه لا يجيزه بالنية ؛ كأن يتزوجها بقصد الإقامة معها مدة وإن لم يلفظ بذلك ، ثم قال : وأجازه سائر العلماء ، ومثل بنكاح المسافرين ، قال : وعندي أن النية لا تؤثر في ذلك ، فإنما لو أزمناه أن ينوي بقلبه النكاح الأبدي . . لكان نكاحاً نصرانياً ، فإذا سلم لفظه . . لم تضره نيته ، ألا ترى أن الرجل يتزوج على حُسن العشرة ، ورجاء الأدمة ، فإن وجدها وإلا . . فارق ؟ كذلك يتزوج على تحصيل العصمة ، فإن اغتبط . . ارتبط ، وإن كره . . فارق ، وهذا كلامه في كتاب « الناسخ والمنسوخ » .

وحكى اللخمي عن مالك : فمن نكح لغربة أو لهوى ؛ ليقضي أربه ويفارق . . فلا بأس .

فهذه مسائل دلت على خلاف ما تقدم في القاعدة المستدل عليها ، وأشدّها مسألة حلّ اليمين ؛ لأنه لم يقصد النكاح رغبة فيها ، وإنما قصد أن يبر في يمينه ، ولم يُشرع النكاح لمثل هذا .

ونظائر ذلك كثيرة ، وجميعها صحيح مع القصد المخالف لقصد الشارع ، وما ذلك إلا لأنه قاصد للنكاح أولاً ، ثم الفراق ثانياً ، وهما قصدان غير

متلازمين ، وإلا . . فإن جعلتهما متلازمين في المسألة الأولى بحيث يؤثر أحدهما في الآخر . . فليكن كذلك في هذه المسائل ، وحينئذ يبطل جميع ما تقدم .
فعلى الجملة : يلزم إما بطلان هذا كله ، وإما بطلان ما تقدم^(١) .

قال الزرقاني في « شرحه لخليل » : (تنبيه : حقيقة نكاح المتعة الذي يفسخ مطلقاً : أن يقع العقد مع ذكر الأجل من الرجل للمرأة أو وليها بأن يعلمها بما قصده كما مر ، وأما إذا لم يقع ذلك في العقد ، ولا اشترط ، ولكنه قصد الرجل وفهمت المرأة ذلك منه . . فإنه يجوز ، قاله مالك . وهي فائدة حسنة تنفع المتغرب .

وفي « الشرح » و« الشامل » : التصدير بالفساد إذا فهمت ذلك منه أيضاً ، وظاهر « الأجهوري » ترجيح الصحة فيه ؛ لاقتصاره عليه تبعاً لجده ، وحكاه في « الشارح » و« شامله » ، عن مالك بعد ما صدر بالفساد ، فإن لم يصرح ، ولم تفهم . . فليس بمتعة اتفاقاً^(٢) .

قلت : هذه الفتوى بالإضافة إلى ضعف مستندها . . فإنها مخالفة لقاعدة النظر إلى المآلات من جهة أن الشاب الذي يمنع من هذا النوع الأخير من الزواج قد يؤول به الأمر إلى ارتكاب المحرمات بدون بردعة .

أما المال الآخر : فهو كسر نفس المرأة ، وبخاصة المسلمات الجدد ، فينبغي أن ينبه إليه بتوجيه الشاب إلى إدامة الزواج ، وحسب الإمكان ، وتمتع المرأة بتقديم تعويض مالي كما هو المشروع بدلاً من تحريم الحلال .

ثم إن الزواج إذا وقع بشروطه . . فإنه زواج صحيح ، حتى ولو نوى عدم الاستمتاع بها ، قال الشاطبي في « الموافقات » : إن متعاطي السبب إذا أتى به بكمال شروطه ، وانتفاء موانعه ، ثم قصد لثلا يقع مسيئه . . فقد قصد محالاً ،

(١) المرجع السابق (١/٣٨٧) .

(٢) الزرقاني في « شرح المختصر » (٣/١٩٠) .

وتكلف رفع ما ليس له رفعه ، ومنع ما لم يجعل له منعه .

فمن عقد نكاحاً على ما وضع له في الشرع ، أو بيعاً أو شيئاً من العقود ، ثم قصد ألا يستبيح بذلك العقد ما عقد عليه . . فقد وقع قصده عبثاً ، ووقع المسبب الذي أوقع سببه ، وكذلك إذا أوقع طلاقاً أو عتقاً قاصداً به مقتضاه في الشرع ، ثم قصد ألا يكون مقتضى ذلك . . فهو قصد باطل ، ومثله في العبادات : إذا صلى أو صام أو حج كما أمر ، ثم قصد في نفسه أن ما أوقع من العبادة لا يصح له ، أو لا ينعقد قرينة ، وما أشبه ذلك . . فهو لغو^(١) .

السؤال :

أحد الأشخاص كان يعاشر امرأة كتابية دون عقد زواج شرعي ، ثم كتب عليها عقد زواج مدني بعد ذلك ، وقد أنجبت له طفلة ، وهو الآن يرغب أن يتزوجها بعقد شرعي ، فهل يمكننا أن نكتب له عقد زواج شرعي ؟ وما هو المطلوب منا قبل كتابة العقد ؟

الجواب :

نعم ، يمكنكم أن تكتبوا له مع زوجته صيغة عقد زواج شرعي يكون بمثابة وثيقة تصديق وتوكيد للعقد المدني ، إذا كان ذلك العقد قد استوفى شروط الصحة ، ويجب أن تكون تلك الوثيقة مؤرخة بتاريخ العقد المدني ، كما لا بأس بالإشهاد على ذلك ، وتكون تلك الشهادة على صحة العقد ، وليس هناك ما يدعو إلى تجديد العقد ما دام ذلك العقد مستوفياً للشروط .

وأما المطلوب منكم قبل كتابة العقد . . فلا أكثر من تذكير ذينك الزوجين بالله تعالى ، والاستغفار لما وقع منهما قبل الزواج المدني من معاشرة ممنوعة .

(١) الشاطبي في « الموافقات » (١/٣٥٤) .

السؤال :

هل يجوز للزوج الجديد أن يطلق زوجته إذا تبين له أنها فقدت غشاء البكارة ، على الرغم من قسمها بالله تعالى وحلفها على المصحف أنها لم تزن قط ، وإنما فقدتها في ألعاب رياضية مثلاً ؟

الجواب :

الطلاق أبغض الحلال إلى الله تعالى ، ولا يجوز للمسلم أن يسارع إليه لأدنى سبب ؛ فيكسر قلب المرأة ، ويحطم أسرة ، ويهدم بيتاً مسلماً بغير مسوغ خطير موجب لذلك ، وخصوصاً الطلاق في أول الحياة الزوجية ؛ فإنه يسيء إلى المرأة إساءة بالغة ، ويشيع حولها الريبة وقالة السوء ، فإذا كان كلام المرأة معقولاً وقابلاً للتصديق كما في الحالة المسؤول عنها ، وهو أن تفقد الفتاة بكارتها في ألعاب رياضية في سن معينة ، ولا سيما مع عدم التحفظ والعناية . . فلا يبعد أن يحدث ذلك ؛ فينبغي للزوج أن يصدقها فيه .

وإذا كانت المرأة قد أقسمت بالله تعالى على أنها لم تمارس الزنا في حياتها . . فالأصل أن يصدق قولها في ذلك ، والقاعدة المشهورة تقول : البينة على من ادعى ، واليمين على من أنكر ، والزوج هنا في مقام من يدعي عليها دعوى لا يستطيع أن يثبتها ، وليس له عليها بينة ، فلم يبق إلا يمينها .

على أن الأصل الشرعي في التعامل : هو حسن الظن بالناس ، فإن بعض الظن إثم ، ويجب حمل حال المسلم والمسلمة على الصلاح ما أمكن ذلك ، وفي الصحيح : « إياك والظن ؛ فإن الظن أكذب الحديث »^(١) .

على أننا لو افترضنا أنها أخطأت فيما مضى ، ثم تاب واستقامت . . فإن الله يغفر لها ، والتوبة تهدم ما قبلها ، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له ، والله

(١) البخاري (٥١٤٤) ، مسلم (٥٢٦٣) .

تعالى يحب التوابين ويحب المتطهرين ، وأولى بنا أن نتخلق بأخلاق الله تعالى ،
ونعفو عنها ، وكل بني آدم خطاء ، وخير الخطائين التوابون .



السؤال :

ما حكم أن يحضر الزوج عملية الولادة لزوجته ؟

الجواب :

لا مانع شرعاً من حضور الزوج عملية الولادة لزوجته إن شاء ذلك ، ورأى في ذلك مصلحة ؛ كأن يسلي زوجته بالتذكير بالله تعالى والكلمة الطيبة تخفيفاً من معاناتها ، أو ليرى تلك المعاناة والآلام منها ؛ فيقدر لها ذلك ، ويعرف بذلك فضل أمه عليه ، وما عانته من أجله ، ويحدث أولاده بذلك ؛ ليعرفهم فضل أمهم عليهم .

وهو على كل حال أمر جائز ، ليس هو بالواجب ، ولا بالمستحب ، ولا بالحرام ، ولا بالمكروه ، إلا إن ترتب عليه ضرر مادي أو معنوي .

وربما تخرج بعض الناس من ذلك ؛ لما فيه من مشاهدة الزوج لعورة فرج زوجته أثناء الولادة ، وقد يعتبر ذلك بعضهم مكروهاً ، وربما رددوا في ذلك بعض الأحاديث الناهية عن ذلك أو المنفرة منه .

والحق : أن هذه الأحاديث لم تصح ، بل صح عكسها وهو : اغتسال النبي صلى الله عليه وسلم هو وبعض أزواجه من إناء واحد ، وهو نص يحسم الخلاف ويقطع النزاع .

فعن عائشة رضي الله عنها قالت : كنت أغتسل أنا ورسول الله صلى الله عليه

وسلم من إناء بيني وبينه واحد ، فيبادرني حتى أقول : دع لي ، دع لي ، قالت : وهما جنبان^(١) .

وعن ميمونة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت : أدنيتُ لرسول الله صلى الله عليه وسلم غُسله من الجنابة ، فغسل كفيه مرتين أو ثلاثاً ، ثم أدخل يده في الإناء ، ثم أفرغ به على فرجه ، وغسله بشماله ، ثم ضرب بشماله الأرض ، فدلكتها ذلكاً شديداً ، ثم توضأ وضوءه للصلاة ، ثم أفرغ على رأسه ثلاث حفنات ملء كفه ، ثم غسل سائر جسده ، ثم تنحى عن مقامه ذلك ، فغسل رجليه ، ثم أتيته بالمنديل فرده^(٢) .

السؤال :

هل تحتاج المرأة إذا أرادت أن تقصر شعرها إلى إذن من زوجها ؟

الجواب :

هناك نوع من تقصير الشعر للمرأة لا يحس به الرجل إذا كان شيئاً قليلاً تعتاده المرأة بين الحين والحين ، حتى لا يطول شعرها جداً ، ويكلفها جهداً في ترجيله وتمشيته ، وهو معتاد من عامة النساء ، ولا يحتاج فيه عادة إلى إذن من الزوج . وهناك نوع آخر من التقصير الذي يغير شكل المرأة وصورتها أمام زوجها ، وقد ألفها على صورة معينة مدة من الزمن ، فإذا هي تفجؤه بصورة أخرى غير مألوفة له ، فكأنما هي امرأة جديدة ، فهذا اللون من التقصير الظاهر هو الذي يحتاج إلى تفاهم بين الزوجين قبل تنفيذه ؛ حتى تستمر المودة والوثام بينهما . والأصل في المسلمة أنها لا تكشف شعرها في الطريق ، ولا أمام الرجال الأجانب عنها غير المحارم لها ، ومن ثم . . يكون الزوج هو أول من يحق له الاستمتاع بجمال شعر زوجته ، والنظر إليه على الصورة التي يحبها .

(١) البخاري (٢٤٨) ، مسلم (٣٢١) واللفظ له .

(٢) البخاري (٢٤٩) ، مسلم (٣١٧) واللفظ له .

والزوجة العاقلة هي التي تحرص على كل سبب يبقي المحبة وحسن العشرة بينها وبين زوجها وينميها ؛ فهذا تتكون البيوت الصالحة التي هي أساس المجتمعات الصالحة .

السؤال :

أود أن أعرف من حضرتكم مقدار المال الذي يجب أن أدفعه على إجهاض جنين قبل بلوغه (١٢٠) يوماً ، علماً بأن سبب الإجهاض هو الضغط النفسي على الأم ، حيث إنها طالبة تدرس في كلية الطب ، وقد فعلت ذلك نتيجة عدم مقدرتها على التوفيق بين الدراسة وبين تربية الطفل ، وقد تمت عملية الإجهاض على هذا الأساس - على أساس أن هذا الأمر ييجز الإجهاض - ولم يكن ذلك قد حدث عمداً ، والأم الآن نادمة على ما حدث أشد الندم ، وقد زاد من ندمها بأن الإجهاض محرم في الشريعة الغراء حتى منذ اليوم الأول للحمل ، فترجو منكم أن تفيدونا في ذلك أفادكم الله تعالى .

الجواب :

نعم ، لا يحل الإجهاض في شريعة الإسلام ، لا في الفترة الأولى للحمل ، ولا بعد ذلك ، وهو يتفاوت في الإثم بحسب مراحل الحمل ؛ ففي أول الحمل أخف إثماً ، وكلما زادت مدة الحمل . . تأكد التحريم ، فإذا بلغ الحمل (١٢٠) يوماً . . أصبح محرماً قطعاً ، وعُدّ نوعاً من القتل يستوجب دية قدرها (٥٠٠) درهم ، أو نحو (٢١٣) غراماً من الذهب ، تعطى للوارث الذي لم يشارك في عملية الإجهاض ، ولا يستثنى في هذه الحالة إلا الخوف على حياة الأم ، ولا يجوز الإقدام عليه حينئذ إلا بتقرير طبيب مختص ، يقضي بأن استمرار الحمل فيه تعريض الأم للموت .

وفي السؤال حيث إن الإجهاض وقع في فترة ما قبل (١٢٠) يوماً ؛ فإنه لا تلزم معه دية ولا كفارة محددة ، لكنه معصية يجب الاستغفار منها ، والتوبة

والعهد على عدم العودة لمثلها ، ولو أن الأم التي أجهضت أرادت مع ذلك أن تصدق . . فهو خير ، وينفعها إن شاء الله ، وقد قال تعالى : ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾ .

السؤال :

هل للمرأة الحق في فترة راحة ونقاها بعد الوضع (فترة نفاس) أو أنها ملزمة في هذه الفترة أيضاً بالقيام بواجب الضيافة للزوار الذين يأتون للتهنئة أو لرؤية المولود ؟

الجواب :

لقد علم الله تعالى أن الوضع أو الولادة تجهد المرأة وتتعبها ؛ لما تبذل من جهد ومشقة في الطلق والزفرات حتى تضع وليدها ، كما قال تعالى : ﴿ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ﴾ ، ولا غرو أن أعفى الله المرأة بعد الولادة - أي : في حالة النفاس - من الصلاة والصيام وهما ركنان من أركان الإسلام ، وإن كان الفرق بينهما : أن الصلاة في أيام النفاس لا يجب على المرأة قضاؤها بعد ذلك ، بخلاف الصوم ؛ فإن أيامه تقضى بعد فترة النفاس ، والمراد بها : الفترة التي ينزل فيها الدم بسبب الولادة ، والنفاس مثل الحيض ؛ فأحكامهما سواء .

ومن هنا : نتبين أن الشارع الحكيم اعتبر المرأة النفساء في حالة تستوجب التخفيف عليها ؛ رحمة من الله تعالى بها ، وعاملها كأن النفاس لون من المرض أصيبت به .

فمن الطبيعي ألا ترهق المرأة في تلك الفترة وتكلف بما يعتتها ويشق عليها ، وقد جرت عادة المسلمين في البلاد الإسلامية أن المرأة النفساء هي التي تُخدم وتُكرم ؛ حتى تعود إليها عافيتها ، وتغدو في حالة طبيعية .

ولكن المرأة في حال الغربة تضطر إلى أن تخدم نفسها وطفلها وبيتها بحكم الضرورة ، لكن يجب أن تُقدر تلك الضرورة بقدرها ، ولا ينبغي للضيوف

والزوار أن يرهقوها من أمرها عسراً ، ويكلفوها فوق طاقتها ، فإن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها ، ولا ينبغي للزوج أن يشدد عليها في ذلك ، فقد قال تعالى : ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ ، وقال صلى الله عليه وسلم : « يسروا ولا تعسروا ، وبشروا ولا تنفروا »^(١) ، وقال : « إنما بعثتم ميسرين ، ولم تبعثوا معسرين »^(٢) .

وهذه الأمور إنما يحكمها الذوق والفضل ومكارم الأخلاق .

السؤال :

إذا مرضت الزوجة ، وأحبت أن تتوقف الزيارات لزوجها خلال فترة مرضها ، فهل تلزم رغماً عنها بتقديم القرى لضيوف زوجها ؟

الجواب :

المذاهب الأربعة لا توجب على الزوجة المسلمة خدمة زوجها نفسه ، إلا إذا قامت بذلك متبرعة من باب مكارم الأخلاق ، ولو شكك الزوج زوجته إلى المحكمة الشرعية الملتزمة ببعض هذه المذاهب . . لم تجبر المرأة على خدمة الزوج . فإذا كان هذا مقررأ في شأن الزوج . . فأولى ألا تلزم المرأة بخدمة ضيوف زوجها ، وتقديم القرى لهم في حالة مرضها .

والمذهب الذي نظمته إليه ونفتي به : هو وجوب عمل المرأة في البيت خدمة لزوجها وأولادها ، وهذا من المعاشرة بالمعروف التي أمر الله بها ، ومن العدل في توزيع الحقوق والواجبات على الطرفين ، ﴿ وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾ .

فالرجل يعمل ويكدح خارج البيت ؛ ليعول أسرته ، والمرأة تعمل داخل البيت ؛ لخدمة الأسرة .

(١) البخاري (٦٩ ، ٥٧٧٤) ، ومسلم (١٧٣٤) .

(٢) البخاري (٢١٧ ، ٥٧٧٧) .

وقد كانت فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم تخدم بيتها كنساً وطحناً وعجنأ... إلخ .

واشتكت إلى أبيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأمرها وزوجها أن يستعينا بذكر الله تعالى في التسبيح والتحميد والتكبير على القيام بمهمتهما في الحياة^(١) .

وإذا كانت المرأة تعمل في الخارج كما يعمل الرجل . . فالعدل أن يعاونها الرجل بخادمة تساعدتها أو بنفسه ما استطاع ، ولا سيما إذا كانت أمأ لأطفال .

ومن هنا : لا ينبغي للرجل أن يثقل على زوجته بالضيوف ، وخصوصاً في فترة مرضها ، فقد اعتبر الشرع الإسلامي المريض ظرفاً مخففاً في أحوال كثيرة ، فأعفى المريض من الجهاد إذا وجب : ﴿ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ ﴾ .

ورخص للمريض في رمضان أن يفطر ويقضي الأيام التي أفطرها بعد رمضان عندما تواتيه العافية : ﴿ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ .

وأجاز للمريض أن يصلي كيف استطاع ، قائماً أو قاعداً أو على جنب ، وطلب من الأئمة في صلاة الجماعة أن يخففوا ؛ فإن وراءهم الضعيف والمريض وذا الحاجة .

وينبغي للمسلم الشرقي عامة والعربي خاصة : أن يراعي ظروف زوجته الغربية عموماً ، وأنها لم تتعود في حياتها ولا في بيت أبيها استقبال الضيوف بهذه الكثرة التي تعودها العرب وأمثالهم من الشعوب ، كما على المرأة الغربية التي دخلت الإسلام أن تقدر ظروف زوجها وما نشأ عليه ، وأن من أخلاق

(١) البخاري (٢٩٤٥) ، مسلم (٢٧٢٧) .

الإسلام أن يكرم الرجل ضيفه ؛ كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من كان يؤمن بالله واليوم الآخر . . فليكرم ضيفه »^(١) .

تعليق

قلتُ : ذكر المالكية وجوب الخدمة الباطنة ؛ من كنس وغيره حسب العرف إن لم تكن المرأة من ذوي القدر الكبير ، أو كان زوجها فقيراً ، قال خليل : (وإلا . . فعليها الخدمة الباطنة ؛ من عجن ، وكنس ، وفرش) ، وكذلك الطبخ له ، وعليها استسقاء الماء بالدار وخارجها ، وعليها غسل ثيابه كما يفهم من كلام شروح « خليل »^(٢) .

وخدمة ذات القدر الأمر والنهي في مصالح المنزل .

والأمر يتعلق بالعادة والعرف ، وفقر الرجل وحاجته ، فإطلاق كون المذاهب الأربعة لا توجب ذلك . . غير دقيق ، فيجب أن يراجع .

واختلف في وجوب مداواة زوجته المريضة : فذهب ابن العطار إلى أنه يداويها بما كان لها من نفقة صحتها ، لا أزيد ، وقال ابن زرقون في « نفقات ابن رشيح » عن ابن عبد الحكم : عليه أجر الطبيب ، وعليه المداواة .

لكن الأمر كله يرجع إلى عادة أهل البلد ، يراجع « عليش في شرحه لخليل » .

السؤال :

هل يحق للزوج أن يمنع زوجته من حضور لقاءات إسلامية نسائية ؟

الجواب :

آفة كثير من المسلمين ممن ينقصهم الفقه في الدين أنهم يفرضون أمزجتهم

(١) البخاري (٥٦٧٢) ، ومسلم (٤٧) .

(٢) الزرقاني في « شرح المختصر » (٢٤٧/٤) .

وقال عليه الصلاة والسلام : « إن النساء شقائق الرجال »^(١) .

وقال صلى الله عليه وسلم : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله »^(٢) .

فقد كانت المساجد هي الوسيلة الوحيدة التي تتيح للمسلمة في عصر النبوة أن تتفقه في دينها ، وأن تشهد الجمعة والجماعة ، وتتعرف على الصالحات من أخواتها المسلمات .

ومثل المساجد في عصرنا : اللقاءات الإسلامية التي تمكن المسلمة من مزيد المعرفة بحقائق الإسلام ، كما تمكنها من المشاركة في العمل الإسلامي ؛ أي : العمل لإحياء الإسلام في نفوس المسلمين وفي حياتهم ، والتعرف على التعاملات في هذا المجال ، والتعاون معهن على البر والتقوى ، وهذا فريضة إسلامية يجب على كل مسلم ومسلمة أن يسهم فيها بما يستطيع ، وإلا . . . ضاع الإسلام ، وضاعت أمته ، وانخفضت رايته .

ويزيد هذا الأمر وجوباً : أن القوى المعادية للإسلام تعمل بجهد ونشاط ، وتجنّد النساء بقوة في هذا المجال ، وكذلك العلمانيات واللا دينيات والماركسيات يعملن في داخل ديار الإسلام ليل نهار ؛ لعزل الأمة عن حقيقة دينها ، وترويج المفاهيم الدخيلة عليها ، ومقاومة الدعوات الإسلامية الحقّة التي تنادي بالإصلاح والتصحيح والتجديد .

ولكن هذا النشاط النسوي الإسلامي لا يجوز أن يكون على حساب الزوج والأولاد ؛ فالعدل أن يعطى كل ذي حق حقه بالقسط والمعروف .

وإذا كان للزوج حق القوامة على الأسرة . . فلا ينبغي أن يتعسف في استعمال حقه ، وإلا . . . كان مضاراً ، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام .

(١) حديث حسن ، أخرجه أحمد (٢٥٦/٦) وأبو داود (٢٣٦) ، والترمذي (١١٣) من حديث عائشة ، وأحمد (٣٧٧/٦) من حديث أم سليم ، والدارمي (٧٦٤) من حديث أنس بن مالك .

(٢) متفق عليه من حديث نافع ، عن ابن عمر .

السؤال :

شخص مغترب يبعث بجمع دخله إلى أهله في بلده الذي قدم منه ، ثم يعيش معتمداً على دخل زوجته ، فهي تدفع أجرة المنزل وتكاليف الطعام والشراب واللباس . . . إلخ ، فهل يجوز له ذلك ؟

الجواب :

لا يجوز أن يلزم الرجل امرأته بذلك ، كما لا يليق بالرجل المسلم أن يعيش عائلة على زوجته ، بحيث تنفق هي على طعامه وشرابه وملبسه ومسكنه وسائر شؤونه المعيشية ، فبم يستحق إذن أن يكون هو رب الأسرة والقوام عليها ، وقد قال سبحانه وتعالى : ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ !؟

وقد بينا في الفتوى رقم (٢٧) : أن المرأة ليس عليها أن تنفق على البيت ، بل ولا على نفسها ولو كانت غنية ، كما هو مقرر في الشريعة الإسلامية ، إلا إذا فعلت ذلك متبرعة وعن طيب نفس منها ، لا احتيالاً ولا أخذاً بسيف الحياء ، فقد قالوا قديماً : ما أخذ بسيف الحياء . . فهو حرام .

وفي الحديث ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا يحل مال امرىء إلا بطيب نفس منه » (١) .

لا نحب للرجل المسلم أن يحيا عائلة على امرأته وإن طابت نفسها بذلك ، وخصوصاً إذا كان ذا دخل وقدرة ، ونشئ في الحالة المسؤول عنها رائحة غير طيبة ، فما معنى أن يرسل الرجل كل دخله إلى أقربائه في وطنه معولاً على زوجته ، لا يتحمل مسؤولية رب البيت كما شرعها الله ورسوله صلى الله عليه وسلم : « الرجل راع في أهل بيته ، وهو مسؤول عن رعيتة » (٢) !؟

(١) حديث صحيح أخرجه أحمد (١١٣/٥) .

(٢) البخاري (٨٥٣) ، ومسلم (١٨٢٩) .

[من البسيط]

ما أولى هذا الرجل أن يخاطب بقول الشاعر :

دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرْحَلْ لِْبُعِيَّتِهَا وَاقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي

السؤال :

هل يجوز للزوجة فتح حساب مصرفي خاص بها من دخلها ؟ أم يلزمها أن تضع دخلها في وعاء مشترك مع دخل زوجها يصرف منه على الأسرة ؟

الجواب :

من الحقائق المسلمة : أن الإسلام أنصف المرأة من ظلم الجاهليات المختلفة ، وأعطاه حقوقها دون أن تطالب بها ، ومن ذلك الحقوق المالية ، وعلى رأسها حق التملك للأموال ؛ عقارات ومنقولات ، فجعل لها الإسلام ذمة مالية مستقلة عن أبيها وزوجها ، فمن حقها أن تملك ، وأن تتصرف في ملكها كما تشاء كما يتصرف الرجل ، تبيع وتشتري ، وتهب وتتصدق ، كما يفعل الإنسان السوي الرشيد ، ولا حرج ولا حرج عليها ، قال تعالى : ﴿ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ ﴾ .

ومن هنا نقول : إن للزوجة الحق كل الحق في فتح حساب لها في البنك باسمها ، خاص بها ، تضع فيه ما يأتيها من دخل ، سواء أكان من كسبها ، أو من ميراث لها ، أم من هبة من أب أو أم ، أو غير ذلك .

وليس للزوج حق في أن يفرض عليها أن تضع دخلها في حساب أو وعاء مشترك مع دخل زوجها ؛ لينفق منه على الأسرة ، إذ من المعلوم أن الإنفاق على الأسرة شرعاً هو من واجب الزوج ، كما قال الله تعالى : ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴾ .

وإنما تساعد المرأة زوجها في نفقة البيت تبرعاً منها من باب مكارم الأخلاق ، وليس من باب الوجوب والإلزام ، حتى لو كانت غنية بميراث أو كسب .

ولم يوجب أحد من أئمة الإسلام على الزوجة الغنية أن تنفق على زوجها الفقير ، إلا الإمام الظاهري المعروف ابن حزم .

ولكننا نستحسن أن تساهم المرأة العاملة في نفقة البيت ، ولا سيما إذا كانت وظيفتها أو عملها في الخارج يكلف البيت خادمة أو مربية للأطفال ، أو مصاريف زائدة من أجل خروج المرأة ولبسها ومواصلاتها ، ونحو ذلك .

وأقصى ما يمكن أن تساهم به المرأة في ذلك هو الثلث ، والثلثان على الزوج ، فكما أن الرجل يرث ضعفها من التركة .. فكذلك يجب أن يتحمل ضعفها من النفقة .

ونحن نؤيد أن يكون لكل من الزوجين حسابه الخاص ؛ حتى لا يطمع بعض الأزواج في أموال زوجاتهم ، وللزوجة أن تحتاط لغدرات الزمان وتقلبات الأزواج ، ولا نحبذ على الإطلاق أن تضع الزوجة دخلها في حساب زوجها ، فيكون كل شيء باسمه وعلى ملكه ، ولا يجوز للزوج أن يطالبها بذلك ، فكل إنسان أحق بماله .

السؤال :

بالنسبة للمشاكل الناشئة من اختلاف التقاليد بالنسبة للزوجين ، كيف تتصرف الزوجة ؟

الجواب :

الزواج رباط مقدس وميثاق غليظ كما سماه القرآن الكريم ، وللحياة الزوجية دعائم يجب أن تؤسس عليها ، أشار إليها القرآن في قوله تعالى : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾ .

فالسكون النفسي ، والمودة القلبية ، والرحمة الخلقية .. هي أركان الحياة الزوجية في القرآن ، وهذا ما يجب أن يفهمه كل من الزوجين ، ويتعاونوا معاً على إشاعة جو السكينة والمودة والرحمة في بيتهما المشترك ، وأن يحتمل كل

منهما صاحبه ويصبر عليه فيما لا يتوافقان فيه ، ولا يحكما العواطف أو النزوات الطارئة في مصير حياتهما ، وأن تكون المعاشرة بينهما بالمعروف .

وهذا ما أوصى به القرآن الكريم وأكده ، وأمر الرجال أن يضبطوا مشاعرهم ، ولا يستجيبوا لأي بادرة نفرة أو كراهية يحسونها نحو نساءهم ، بل ينظروا إلى الأمر نظرة عقلية ، توازن بين المصالح والمفاسد ، وتقارن بين الحاضر والمستقبل ؛ فإن العجلة في اتخاذ القرار هنا ليس وراءها غالباً إلا الندامة ، يقول تعالى : ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ .

وإذا كان هذا الأمر موجهاً في ظاهر اللفظ إلى الرجال .. فهو في حقيقة المعنى موجه أيضاً إلى النساء ؛ فالمرأة يجب أن تصبر على زوجها ، وتتحمل شدته ، وما نشأ عليه من أعراف وصفات لا يسهل تغييره لها ؛ فمن شب على شيء .. شاب عليه .

وما دامت قد رضيته زوجاً لها .. فلتتحمله ما استطاعت ، وليحاول كل منهما أن يتنازل عن بعض ما يمكنه من صفاته وتقاليده ليلتقيا في منتصف الطريق ، وأحرصهما على بقاء الزوجية يجب أن يكون أصبرهما وأرفقهما ، وما دخل الرفق في شيء إلا زانه ، ولا نزع من شيء إلا شانه .

ليس هناك دواء سحري لهذه المشكلات ، إنما تعالج بحسن الفهم والرفق والصبر ، والاستعانة بالله تعالى ، والصلاة ؛ كما قال عز وجل : ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ .

السؤال :

إلى من تلجأ المرأة المسلمة في بلاد الغرب عند وجود مشاكل عائلية وخلاف مع الزوج ؟

الجواب :

الأصل في المجتمع المسلم أنه مجتمع متضامن في أموره كلها ، يأخذ بعضه بيد بعض ، ويعين قويه ضعيفه ، ويعلم عالمه جاهله ، وينتصر للمظلوم ويأخذ على يد الظالم ؛ يمنع من الظلم كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » ، فقال رجل : يا رسول الله ؛ أنصره إذا كان مظلوماً ، أفرأيت إذا كان ظالماً ، كيف أنصره ؟ قال : « تمنعه من الظلم فإن ذلك نصره »^(١) .

وفي حالة الشقاق والخلاف العائلي حين يستفحل بين الزوجين ، ولا يستطيعان حل مشاكلهما الخاصة بالتفاهم والتراضي . . فإن على المجتمع المسلم أن يتدخل بتعيين (محكمة عائلية) مكونة من حكمين ؛ أي : شخصين من أهل الرأي والمكانة والقدرة على الحكم ، يجتهدان في الإصلاح بينهما ما وجدا إلى ذلك سبيلاً ، وإلا . . حكما بالتفريق بينهما ، وينفذ ذلك قضاء كما حدث في زمن الصحابة رضي الله عنهم^(٢) .

يقول تعالى مخاطباً جماعة المسلمين : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ﴾ .

ونظراً لأن الزوجين في الحالة المسؤول عنها يعيشان في مجتمع غير مسلم . . فالمطلوب من العجالية المسلمة في كل مدينة فيها وجود ظاهر للمسلمين : أن يكون لهم مجلس تحكيم ، أو مجلس إصلاح يتكون من ثلاثة مثلاً من عقلاء المسلمين وثقاتهم المأمونين على أسرار الناس ، ممن عرفوا بحصافة الرأي ، ومثانة الخلق ، وقوة الدين ، ورضاء الناس عنهم ، ويكون أحدهم ممن له معرفة

(١) البخاري (٦٩٥٢) .

(٢) ثبت ذلك من قبل عبد الله بن عباس ، ومعاوية بن أبي سفيان في خلافة عثمان ، كما ثبت من قول علي بن أبي طالب وقضائه . روى ذلك عبد الرزاق الصنعاني في « تفسيره » (١٥٨/١ - ١٥٩) وغيره .

بأحكام الشرع دون تزمّت ولا تسبب ، وتعرض عليهم هذه المشاكل ؛ لينظروا فيها ، ويحاولوا التوفيق والإصلاح ما استطاعوا ، ويضعوا لذلك الضوابط ، ويلزموا بذلك الطرفين ، وعلى الجميع أن يساعدهم على ذلك ؛ حتى يستقيم أمر الجماعة المسلمة ، وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم : « إن يد الله مع الجماعة ، فإن الشيطان مع من فارق الجماعة يركض »^(١) .

فإن لم يُجدِ التوفيق والإصلاح ، مع المحاولة الجادة والنية الصالحة . . فليس أمامهم إلا أن ينصحوا بالفراق بالمعروف والتسريح بإحسان كما أمر الله تعالى ، وقد قيل : إن لم يكن وفاق . . ففراق ، وأبغض الحلال إلى الله الطلاق ، ولكنه قد يكون ضرورة في بعض الأحيان ، وآخر الدواء الكي .

السؤال :

هل يجب على الزوج (الأب) المشاركة في دورة تعليمية لحل مشاكل عناد الأطفال الصغار ؟

الجواب :

لا يجب على الأب شرعاً أن يشارك في هذه الدورات التي تعقد لحل مشاكل الأطفال الصغار ؛ فإن هذه الدورات لا تكاد تنتهي ، فقد تعقد دورة لمشكلة العناد ، وأخرى لتأخر النطق ، وثالثة لتأخر المشي ، ورابعة وخامسة وسادسة . . . وعاشرة !

وإنما الواجب على كل من الأب والأم أن يجتهدا في معرفة حلول مشاكل أطفالهما ، بالمشاركة في دورة أو أكثر إن تيسر ذلك ، أو بالقراءة والتثقف في الموضوع ، أو بالاستماع إلى المحاضرات أو البرامج التلفزيونية والإذاعية ، أو باكتساب الخبرة من الأمهات السابقات والآباء السابقين ، وأن يتعاون الأبوان

(١) النسائي (٤٠٢٠) من حديث عرفة الأشجعي .

كلاهما على حسن تربية الأولاد ، فهم أمانة في أعناقهم جميعاً ، كما قال عز وجل : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ﴾ .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته . . . ، والرجل راع في أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته ، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسؤولة عن رعيته » .

السؤال :

هل يجوز للزوج المسلم أن يمنع زوجته الغربية المسلمة من زيارة والديها النصرانيين منعاً مطلقاً ، أو يسمح لها بزيارتها نادراً ؟ وهل يحبذ الإسلام لمن دخل فيه أن يجفو أهله ويقطع رحمه ؟

الجواب :

لا يجوز للزوج المسلم أن يمنع زوجته المسلمة من زيارة والديها النصرانيين ؛ لأنها بمقتضى إسلامها مأمورة ببرهما ومصاحبتهما بالمعروف ، بل هذا أمر جعله الإسلام بعد توحيد الله تبارك وتعالى : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ .

وذلك أن أعظم حقوق العباد بعد حق الله سبحانه وتعالى هو حق الوالدين .

حتى الوالدان المشركان لم يمنع الإسلام من برهما مع شركهما ، بل لم يمنع من ذلك وإن جاهدوا ولدهما على الخروج من الإسلام والدخول في الشرك ، وحاولوا ذلك محاولة عبر عنها القرآن بالجهاد كما قال تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ لُقْمَنُ لِأَبْنَيْهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنَىٰ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ * وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصْلَهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَىٰ الْمَصِيرِ * وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ﴾ .

فأمر الله بعصيانهما في الدعوة إلى الشرك ، كما أمر بمصاحبتهما بالمعروف .

وقد جاءت أسماء بنت أبي بكر إلى النبي صلى الله عليه وسلم بعد صلح الحديبية تستفتيه وتقول له : يا رسول الله ؛ إن أُمِّي قدمت عليّ وهي مشركة ، أفأصلها ؟ قال : « نعم ، صلي أمك »^(١) .

قالوا : وفي مثل هذا نزل قوله تعالى : ﴿ لَا يَنْهَكَ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ .

والإسلام قد فرض الوصية للوالدين غير المسلمين ، كما هو ظاهر بقوله سبحانه وتعالى : ﴿ كَتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ .

ومن المعروف أن الوالدين المسلمين لا تجوز لهما الوصية ؛ لأنهما وارثان ، ولا وصية لوارث .

وإنما المقصود هنا الوالدان والأقربون غير المسلمين ، فإن عدم إسلامهما لم يبلغ ما لهما من حقوق الوالدية ، وكذلك عدم إسلام الأقربين لم يبلغ ما لهم من حقوق الرحم ، وقد قال تعالى : ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ﴾ .

والإسلام اعتبر المصاهرة إحدى رابطتين طبيعيتين تربط بين البشر ، والرابطة الأخرى هي النسب ، قال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ﴾ .

فلا يجوز إنكار هذه الرابطة الفطرية ولا إهمالها ، وينبغي للزوج أن يحسن علاقته بأحمائه أو أقارب زوجته ، وخصوصاً أباؤها ، وأن يتودد لهم ويحسن إليهم حتى ولو كانوا غير مسلمين ، فيحببهم إلى الإسلام بذلك ، وإنما انتشر الإسلام في العالم بحسن أخلاق المسلمين وحسن تعاملهم ومعاشرتهم للآخرين .

(١) البخاري (٢٤٧٧) ، ومسلم (١٠٠٣) .

ولا يجوز للمسلم أن يمنع زوجته من بر والديها ، مسلمين كانا أو غير مسلمين ، بل ينبغي أن يحرضها على ذلك ، ويذهب معها إلى زيارتهما ، ويدعوها إلى زيارته في بيته ، فهذا مقتضى المصاهرة التي شرعها الله تعالى ، فهؤلاء هم أجداد أطفاله وجداتهم ، وإخوانها أخوالهم ، وأخواتها خالاتهم ، ولهم جميعاً حقوق ذوي الأرحام وأولي القربى .

وكم نرى لحسن المعاملة من الأثر العظيم في نفوس الناس ، فكم هم الذين دخلوا الإسلام لما رأوه من المعاملة الحسنة من قبل المسلمين الصادقين ، كما نرى سوء المعاملة والأخلاق ربما سبب بغض الإسلام وأهله ، والنفرة منه ومن أهله عند آخرين !

وطوبى لمن جعله الله مفتاحاً للخير مغلقاً للشر ، وويل لمن كان مفتاحاً للشر مغلقاً للخير .

تعليق

قلتُ : ولهذا نص الفقهاء على أن الزوج إذا حلف على زوجته ألا تزور والديها ، أو لا يزورانها . . يُحَنَّتْ ، قال خليل : (لا لأبويها وولدها من غيره أن يدخلوا عليها ، وحنّت إن حلف كحلفه ألا تزور والديها إن كانت مأمونة ولو شابة) .

وعللوا ذلك بنذب الشرع للمواصلة .

راجع تفاصيل المسألة في « شرح خليل »^(١) .

السؤال :

هل يجوز للزوج أن يمنع زوجته من زيارة امرأة بعينها (امرأة نصرانية) مثلاً ؟

(١) الزرقاني « شرح خليل » (٤ / ٢٤٧) .

الجواب :

يجوز للزوج أن يمنع زوجته من زيارة امرأة معينة - مسلمة أو غير مسلمة - إذا كان يخشى من وراء ذلك مفسدة أو مضرة على امرأته ، أو على أطفاله ، أو على حياته الزوجية .

فالرجل هو القوام على الأسرة والحارس لها ، ويجب عليه أن يحفظها من كل ما يعرضها للخطر ، ولو على سبيل الاحتمال ، ومن القواعد الشرعية المقررة : أن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة .

والذي نوصي به هنا : ألا يتعسف الرجل في هذه الأمور ، ولا يتشكك في غير موضع التشكك ، ويفرض على زوجته عزلة أشبه بالسجن ، ويحرمها من الاتصال بكل من تعرف ؛ ثمرة سوء الظن والرجم بالغيب ، فقد قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴾ ، وقال صلى الله عليه وسلم : « إياكم والظن ؛ فإن الظن أكذب الحديث » .

ولم يأمر الإسلام المسلم والمسلمة أن يقطعا صلتها بكل الناس من غير المسلمين والمسلمات ، وخصوصاً أهل الكتاب .

وقد قال عز وجل : ﴿ لَا يَتَّبِعُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقِنُّوكُم فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِينِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ .

فلم ينه الله تعالى عن برهم والإقساط إليهم ، والقسبط : هو العدل ، والبر : هو الإحسان ، وهو شيء فوق العدل ، وقد عبر به الشارع عن أقدس علاقة بين الخلق ، وهي علاقة الأولاد بالديهم ؛ وهي البر .

السؤال :

توجد في مدينتنا مطاعم يملكها دروز عرب ، وقد سمعنا كثيراً من القيل والقال حول هذه الطائفة ، فهل يجوز لنا أن نأكل من مطاعمهم ؟ مع العلم بأنهم لا يقومون بذبح الذبائح التي نأكل منها في مطاعمهم .

وهل يجوز لنا أن نأكل في مطاعم الطائفة الدرزية شيئاً غير اللحوم ؟

الجواب :

الدروز طائفة مرتدة عن الإسلام ، لهم أحكام المشركين ، وقد أجمع العلماء أنهم لا تنكح نساؤهم ، ولا تؤكل ذبائحهم ، وعليه : فلا يجوز للمسلم أن يأكل اللحوم التي يقومون هم بذبحها ، أما ما يقومون ببيعه ، مما قام غيرهم بذبحه ، وكان الذابح له مسلماً أو كتابياً . فهو حلال ، وجميع الأطعمة مما لا يشترط فيه الذبح . . فهو حلال كذلك من الدروز أو من غيرهم .

السؤال :

يكتب ضمن محتويات بعض المأكولات حرف (E) باللغة الإنجليزية مضافاً إليها رقم ، وقيل : هذا يعني أنها تحتوي على مواد مصنعة من دهن أو عظم الخنزير ، فلو ثبت هذا الأمر . . فما هو الحكم الشرعي في تلك المأكولات ؟

الجواب :

هذه المواد المشار إليها بحرف (E) مضافاً إليها رقم ، هي مركبات إضافية يزيد عددها على (٣٥٠) مركباً ، وهي إما أن تكون من الحافظات ، أو

الملونات ، أو المحسنات ، أو المُحَلِّيات ، أو غير ذلك ، وتنقسم بحسب المنشأ إلى أربع فئات :

الفئة الأولى : مركبات ذات منشأ كيميائي صناعي .

الفئة الثانية : مركبات ذات منشأ نباتي .

الفئة الثالثة : مركبات ذات منشأ حيواني .

الفئة الرابعة : مركبات تستعمل منحلّة في مادة الكحول .

والحكم فيها : أنها لا تؤثر على حل الطعام أو الشراب ، وذلك لما يأتي :

أما الفئة الأولى والثانية : فلأنها من أصل مباح ، ولا ضرر يقع باستعمالها .

وأما الفئة الثالثة : فإنها لا تبقى على أصلها الحيواني ، وإنما تطرأ عليها

استحالة كيميائية تغير طبيعتها تغييراً تاماً ، بحيث تتحول إلى مادة جديدة

طاهرة ، وهذا التغيير مؤثر على الحكم الشرعي في تلك المواد ؛ فإنها لو كانت

عينها محرمة أو نجسة . . فالاستحالة إلى مادة جديدة يجعل لها حكماً جديداً ؛

كالخمر إذا تحولت خلاً ، فإنها تكون طيبة طاهرة ، وتخرج بذلك التحول عن

حكم الخمر .

وأما الفئة الرابعة : فإنها تكون غالباً في المواد الملونة ، وعادة يستخدم من

محلولها كمية ضئيلة جداً تكون مستهلكة في المادة الناتجة النهائية ، وهذا معفو

عنه .

إذن . . فما كان من الأطعمة أو الأشربة يتضمن في تركيبه شيئاً من هذه

المواد . . فهو باق على الإباحة الأصلية ، ولا حرج على المسلم في تناوله .

وديننا يسر ، وقد نهانا عن التكلف ، والبحث والتنقيب عن مثل ذلك ليس

مما أمرنا به الله تعالى ولا رسوله صلى الله عليه وسلم .

قلت : انظر قاعدة الاستحالة في هذا الكتاب .

السؤال :

هل يوجد مانع شرعي من أن يكون الاسم مركباً مثل : (سارة كريمة)
(فاطمة برتا) حيث يحتفظ المسلم الجديد أو المسلمة الجديدة باسمه القديم ،
مثل : (برتا) ويضيف إليه اسماً إسلامياً ؟

الجواب :

لا يوجد مانع شرعي من أن يكون الاسم مركباً ؛ كأن يبقى الشخص إذا دخل
في الإسلام على اسمه القديم ويضيف إليه اسماً إسلامياً ، كأن يتسمى الرجل
بمحمد أو أحمد ، أو عبد الله ، أو عبد الرحمن ، أو عمر ، أو عليّ ، وأن
تتسمى المرأة باسمها القديم وتضيف إليه اسماً إسلامياً ، مثل : خديجة ، أو
فاطمة ، أو عائشة ، أو رقية ، أو نحو ذلك .

وقد جرت العرب أن يكون للشخص الواحد - وخصوصاً من له مكانة وقدر -
اسم وكنية ولقب ، وكلها أسماء ينادى بها مثل : عبد الله ، وأبي بكر ،
والصديق ، وكلها أسماء لرجل واحد : ومثل : عمر وأبي حفص والفاروق ،
وأقر الإسلام جميع ذلك .

فمن هنا : لا نجد حرجاً في حمل الشخص - رجلاً كان أو امرأة - لاسمين
يعرف بهما ، وخصوصاً من لم يكن مسلماً ودخل في الإسلام ، بشرط ألا يكون
الاسم الأول غير مقبول شرعاً ، كأن يكون اسمه : عبد المسيح ، أو يكون اسمها
نحو ذلك ، فيغير إلى اسم مقبول من الناحية الشرعية ، بل لا مانع أن يبقى باسمه
القديم إن شاء لا يغيره ما دام مقبولاً شرعاً ، وقد بقي الصحابة على أسمائهم التي

تسموا بها في الجاهلية ، وإن كان الأولى أن يحمل اسماً إسلامياً محبباً يوحي
بالنقلة الجديدة إلى الإسلام .

وقد كان صلى الله عليه وسلم يحب الأسماء التي توحى بالمعاني الطيبة
والصدق والتفاؤل ، ويكره الأسماء المضادة لها ، ويغيرها إلى ما هو أحسن
وأمثل ؛ كما غير اسم (عاصية) إلى (جميلة) .

وقال صلى الله عليه وسلم : « خير الأسماء : عبد الله وعبد الرحمن ،
وأصدق الأسماء : حارث وهمام ، وشرُّ الأسماء : حرب ومرة »^(١) .

السؤال :

ما هو حكم الاختلاط في الأعراس ؟

الجواب :

مصطلح (اختلاط) مصطلح غريب على نصوص الكتاب والسنة ، جعله كثير
من الناس من الأمور المقطوع بها من دين الإسلام قولاً واحداً ، وكأن القرآن أو
الحديث قال : الاختلاط حرام .

وهذا من المجازفات التي يقع فيها كثير من المسلمين .

والذي نقوله بخصوص ذلك : إن شريعة الإسلام لم تمنع من وجود الرجال
والنساء في مكان واحد ، وذلك إذا اجتنبت أمور ثلاثة حرمها الإسلام هي :

١- الخلوة : وهي أن يكون رجل واحد مع امرأة واحدة في موضع لا يتها أن
يراهما فيه أحد .

٢- التبرج : وهو إظهار المرأة ما أوجب الله عليها ستره ؛ من بدننها ، أو
زيتها ، أو طيبها ، أو تكسرهما في مشيتها وحركتها .

(١) حديث حسن بطرقه ، أخرجه عبد الله بن وهب في « جامعه » (٤٦-٥٣) ، وأحمد (٤/٣٤٥) ،
وأبو داود (٤٩٥٠) ، والنسائي (٣٥٦٥) .

٣- التماس ؛ أي : لمس البشرة البشرية .

فإذا انتفت هذه الأمور الثلاثة . . فليس هناك محذور شرعي ، ولا فارق بين الأعراس أو غيرها في ذلك ، إلا إذا كنا نعلم أن الناس لا تتقيد في الأعراس بهذه الشروط ، فتمنع من وجود الرجال والنساء في مكان واحد .

السؤال :

كثير من الزوجات المسلمات لا يسمح لهن بالحديث مع الزائرين ، أو الحديث مع الرجال عموماً ، في حين يسمح الرجل لنفسه بالحديث مع أي امرأة ، فما الحكم في ذلك ؟

الجواب :

جاء في الحديث الصحيح ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « الحياء من الإيمان »^(١) ، « والحياء لا يأتي إلا بخير »^(٢) .

وهذا الحياء خلق محمود من الرجال والنساء جميعاً ، ولكنه في المرأة أكثر حمداً ، وهو الأليق بطبيعتها الأنثوية ، وهذا هو الذي يجعلها غالباً لا تبادر بالكلام مع الرجال الأجانب عنها ، وأحياناً تحكم ذلك التقاليد والأعراف التي تختلف من بلد لآخر ، ومن زمن لآخر ، ومن حال لأخرى .

والمهم : أن يُعلم أن الشرع لا يمنع أن تكلم المرأة الرجل ، أو يكلم الرجل المرأة ؛ إذا دعت الحاجة إلى ذلك ، وكان الكلام في حدود أدب الشرع وضوابطه .

وقد قال تعالى لنساء النبي صلى الله عليه وسلم أمهات المؤمنين : ﴿ يٰنِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴾ .

(١) البخاري (٢٤، ٥٧٦٧) ، ومسلم (٣٦) .

(٢) البخاري (٥٧٦٦) ، ومسلم (٣٧) .

هذا مع أن لنساء النبي صلى الله عليه وسلم وضعاً خاصاً ، وأحكاماً تخصصهن وحدهن ، وعليهن من التشديد ما ليس على غيرهن ، ومع هذا لم يمنعهن من مجرد الكلام ، إنما منعهن من الخضوع بالقول .

والخضوع بالقول يعني : إالائئهُ والتكسر فيه ، بحيث يطمع في المرأة أصحاب الشهوات المطيعون لنداء الغرائز الدنيا ، وهو الذي عبر عنه القرآن بالذي في قلبه مرض ، وهو مرض شدة الشهوة ، أما الكلام بالمعروف وفي حدود الأدب المرعي . . فهو مشروع : ﴿ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴾ ، وقد صحت الأحاديث بمشروعية سلام الرجال على النساء ، وسلام النساء على الرجال ، وكذلك عيادة الرجال للنساء ، وعيادة النساء للرجال .

وليس معنى هذا أن يفتح الباب على مصراعيه ، لتحدث المرأة كل غاد ورائح من الرجال ، أو ليحدث الرجل كل غادية ورائحة من النساء ؛ فهذا ما يرفضه المنطق والذوق قبل أن يرفضه الشرع ، إنما تحدث المرأة الرجل إذا كان قريباً لها ، أو صهرأ ، أو أستاذأ ، أو جارأ ، أو رئيسأ في العمل ، ونحو ذلك مما تفرضه ظروف الحياة والعلاقات المتشابكة بين الناس ، ولا سيما في عصرنا ، ما دامت الثقة قائمة ، والفتنة مأمونة ، والأوضاع عادية .

كما جرى على ذلك العمل في كثير من البلاد الإسلامية ، يسلم الرجال على النساء ، والنساء على الرجال إذا التقوا ، ويتبادلون الأحاديث ، أو القول المعروف فيما يهمهم من أمور ، برضا الأزواج والآباء والإخوان ، ولا ينكر ذلك عليهم عالم من العلماء .

ولا ننكر أنه وجد في بعض البلاد تقاليد متشددة بالنسبة للمرأة ، تكاد تحبسها في بيتها ، وتقضي عليها بالسجن المؤبد حتى يتوفاها الموت ، وقد وجد من بعض العلماء من يؤيد هذا التوجه ، ولكن الأدلة الشرعية الصحيحة الثبوت الصريحة الدلالة تعارض ذلك ، فضلاً عن مقاصد الشرع ومصالح الخلق وتطور الزمان والإنسان .

السؤال :

هل يجوز للمرأة ركوب الدراجة ؟ وكيف بالنسبة للبنات الأبيكار مع احتمال أن يفقدن غشاء البكارة ؟

الجواب :

ركوب الدراجة أو السيارة أو غيرها من أدوات النقل : أمر مشروع في حد ذاته ، وقد كانت المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها تركب الإبل ، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : « خير نساء ركبن الإبل نساء قريش ، أحناه على ولد في صغره ، وأرعاه على زوج في ذات يده »^(١) .

وهذا بشرط أن تحافظ على الآداب الشرعية عند ركوبها ؛ من الالتزام باللباس الشرعي ، والحذر من تماس البدن للبدن ؛ فذلك محظور شرعاً .

أما احتمال أن تفقد البنات الأبيكار غشاء البكارة . . فلا بد من دراسة هذا الأمر ، ومعرفة مقدار هذا الاحتمال ، فإذا كان أمراً نادراً . . فمن المقرر شرعاً : أن النادر لا حكم له ، وإنما تبنى الأحكام على الأغلب الأعم .

وإذا كان يحدث بكثرة ، ولا يمكن التحفظ منه بسبب وآخر . . فينبغي أن تمنع البكر المسلمة من هذه الوسيلة ؛ حتى لا يساء بها الظن ، وتتهم بما هي بريئة منه ، إلا ما حكمت به الضرورة على إحداهن ، كأن تتعين وسيلة للوصول إلى مدرستها أو عملها الذي تحتاج إليه ، أو نحو ذلك ؛ فإن الضرورات تبيح المحظورات كما قال تعالى : ﴿ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ .

(١) البخاري (٤٧٩٤ ، ٥٠٥٠ ،) ، ومسلم (٢٥٢٧) .

السؤال :

هل يجوز للنساء أن يشاركن الأطفال في ألعاب جماعية فيها بعض الحركات الراقصة ؟ (يمسك الأطفال بأيدي بعضهم في شكل دائرة يرقصون ويغنون) .

الجواب :

إذا كانت هذه الحركات من النوع المثير للغرائز المهيج للشهوات . . فلا يجوز أن تقوم النساء بذلك ، وخصوصاً في حضرة الرجال الأجانب عنهن .
أما إذا لم يتحقق فيها ذلك ، وإنما هي مجرد حركات إيقاعية مع حركات الأطفال ، يشاركنهم بها لتشجيعهم ، وإدخال السرور على قلوبهم ، وتدريبهم على الألعاب الرياضية التي تقوي الجسم ، وتبهج النفس ، وتبعث على النشاط ، وبخاصة الألعاب الجماعية التي تغرس في أنفس الأطفال من الصغر حب التعاون وروح الجماعة . . فذلك أمر جائز لا حرج فيه .

السؤال :

نسأل كثيراً عن جواز شراء المفرقات بالنسبة لأولاد المسلمين بمناسبة رأس السنة الميلادية ، والسؤال هو :

هل يجوز لأبناء المسلمين شراء هذه المفرقات ، واستخدامها في أعياد المسلمين ؟

أو شراؤها واستخدامها في ليلة رأس السنة الميلادية ؟ أو شراؤها واستخدامها قبل رأس السنة الميلادية أو بعدها ، ليس احتفالاً برأس السنة ، وإنما لأنها تباع في هذه المواسم ؟

الجواب :

نعم ، لا مانع من أن يشتري أبناء المسلمين تلك المفرقات للعب بها في الأعياد الإسلامية من باب إظهار الابتهاج بالعيد ، لكن مع الاجتهاد في ترك

الإسراف في ذلك ؛ لأن الله تعالى نهى عنه ، ولا يجوز لأبناء المسلمين استعمالها في أعياد النصارى ؛ لأنه يكون حينئذ من باب مشاركتهم في خصائصهم الدينية ، وهو إظهارهم الفرح بتلك المناسبة التي تخصهم ، ولا مانع من استعمالها فيما سوى ذلك من أيام السنة الأخرى قبل رأس السنة أو بعدها .



السؤال :

هل يجوز للمسلم أن يشارك في الانتخابات البلدية في أوروبا ، أو أن يرشح حزباً كافراً لا يحقق مصلحة المسلمين ؟

الجواب :

هذه قضية يرجع في تقديرها إلى المؤسسات والجمعيات الإسلامية ، فإذا كانت ترى تحقيق مصالح للمسلمين بمثل ذلك لا تتحقق دون هذه المشاركة . . فلا بأس حينئذ بها ، بشرط ألا تتضمن من المسلمين تنازلاً أكبر من تلك المصلحة التي يستفيدونها .

تعليق

قلتُ : يراجع ذلك في أمثلة فقه الأقلييات ، وفتوى المجلس هنا أضعف مما ينبغي أن يوجه به المسلمون في الغرب من ضرورة الاشتراك في كل الأنشطة التي تمثل السبيل الوحيد للتأثير في المجتمع ، والتفاعل معه لصالح توطين الإسلام ، وتمكين المسلمين في ديار الغرب .

السؤال :

أعمل طبيباً في مستشفى في بريطانيا ، ويطلب مني في كثير من الأحيان أن أوقع على شهادة بعدم وجود ما يلوث البيئة إشعاعياً في جثث بعض الموتى الذين

توجب عليهم ديانتهم أو نحلتهم حرق الموتى ، علماً بأننا نتقاضى أجراً على عملية التوقيع هذه ، وبفضل الله تعالى يمكننا أن نستغني عنه ، ولا نجد مشكلة في التهرب من عمل وتوقيع الشهادة ، ذلك أن الأطباء يتسابقون للحصول على المال الإضافي المبذول لذلك الغرض ، فهل هناك ما يمنع شرعاً من توقيع مثل هذه الشهادات ؟

الجواب :

إذا علم الطبيب المسلم بعد فحص جثة الميت أنها لا تتسبب في تلويث البيئة لو أحرقت . . فيجوز له أن يوقع على ذلك ، وهو بهذا إنما يشهد بما يعلم ، وقد دعي إلى الشهادة فلا يأبأها ، لا سيما أن غيره من الأطباء ينتظرها ، وقد يوقع على ذلك من أجل المال ، سواء كانت ملوثة أو غير ملوثة .

ولسنا نرى على الطبيب إذا فعل ذلك بأساً ولا إثمًا ، فليس من مسؤولية المسلم ما يصنعه غير المسلم فيما يراه ويعتقده في خاصة نفسه ، وهؤلاء المسلمون قد حكموا بلاد الهند زماناً طويلاً ، ولم يأت أنهم منعوا أهلها من حرق موتاهم ، وهذا شبيه بحال اليهود والنصارى حين كانوا يعيشون بين المسلمين في كنف الدولة الإسلامية ، ومعروف ما يفعلونه في معابدهم وكنائسهم وبيوتهم وفي خاصة أنفسهم من أمور تخالف ما جاءت به شريعة الإسلام ، فما كانوا يقسرون على تركها ، ولم يكن المسلمون أو حكامهم مسؤولين عن ذلك ، مع ما فيه من التمكين لهم من فعل ما نقطع أو نظن أنهم يفعلونه .

فليس من مسؤولية الطبيب ما يقومون بفعله بعد توقيعه تلك الشهادة ، كمن يبيع العنب لنصراني ، فليس عليه أن يسأله إن كان سيعصره خمراً أم سيأكله .

وأما أخذ الأجرة على ذلك . . فهو جائز ؛ لجواز هذا العمل .

* * *

الخاتمة

في هذا التأليف الوسيط : كان همنا إبراز جملة من القضايا قد تدور في أذهان المتعاطين للفتوى ، كما قد تساور نفوس متلقي الفتوى من الأفراد والجماعات .
أهم هذه القضايا أن ننبه - ولو على سبيل الإلماح والإيماء - إلى دقة عملية الإفتاء ، ووعورة اقتحام عقبتها الكأداء ، وذلك ما يشير إليه عنوان الكتاب بـ « الصناعة » ؛ لأن الصناعة عمل يفترض فيه أن يكون متقناً ، وأن يكون صانعه متخصصاً ، وأنه بقدر تخصصه يكون المنتج الصناعي محكماً ومرغوباً .

إلا أنها صناعة ذات طبيعة خاصة ، تتميز بها عن غيرها من الصناعات ، مادية كانت أو فكرية ؛ لأنها ترجمة لحكم الله تعالى ، وتبيين له للسائلين ، ممن هو أهل لذلك ، كما أفاده تعريف الفتوى .

ولكونها بهذه المثابة . . ارتقت في سلم الأحكام إلى فرض الكفاية ، فهي من الواجبات العامة إذا صح التعبير ؛ لأنه مطلوب من المجتمع كله أن يوجد لها في حياة الناس ، إذ بها المحافظة على الضرورات عن طريق معرفة أحكامها .

ونتيجة لهذا الشرف الرفيع كان خطرها عظيماً ، ومسؤوليتها جسيمة ، فكان الجريء عليها جريئاً على النار ، وكان ضمان المنتصب لها بغير علم قائماً ، وتأديبه وزجره لازماً .

لهذا كان التصدير والمقدمة عن علاقة الصناعة بالفتوى ، وتعريف الفتوى والنزلة لغة واصطلاحاً ، وما يكتنف هذا المصطلح من هالة في الشرع ، وما يعتره من حكم .

فالفتوى : تبيين لحكم شرعي لمن سأل عنه ، لا على سبيل الإلزام .

أما القضية الثانية : فهي ما يفتي به المعبر عنه بمرجعية الفتوى في عصر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو العصر الذي انتقلت فيه الفتوى من الوحي المباشر على المعصوم إلى اجتهاد البشر في فهم الوحي وتطبيقه ، وكان مرحلة مفصلية في التعامل مع الوقائع والنوازل في ضوء نصوص الشرع وتصرفات الشارع .

وهنا نرى الاجتهاد البشري في أجلّ صور تعامله مع الوحي الإلهي ، وحيث برزت ثلاثة أمور وجهت المجتهدين :

أولاً : ظهور أدلة ما كانت لتظهر في زمن الوحي ؛ فقد ظهر الإجماع ، والاجتهاد بالرأي ، من خلال تعامل الخلفاء مع قضايا لا نص فيها ، حيث يجتمع رؤوس الناس وأعيانهم ، وذلك ما يعني دعوة الفقهاء للاتفاق على مسألة .
أما الاجتهاد بالرأي ، وهو أعم من القياس .. فقد ظهر جلياً في كثير من القضايا .

الأمر الثاني : هو بروز عامل الزمان في التعامل مع النصوص الشرعية ؛ مما يعني : أن المصالح الحادثة أصبح لها وزن مقدرةً من غير صاحب الوحي .

وبعبارة أخرى برز توجه مقاصدي إلى جانب النصوص الجزئية ؛ لتخصيص عمومها إن لم يكن في الدلالة ، فهو تخصيص في الزمان ؛ كمسألة النفي والقطع في زمن المجاعة ، والضوال ، وتوريث مطلقة المرض ، وتضمين الصناعات .

الأمر الثالث : ظهور الاختلاف الناشئ تارة عن دلالات الألفاظ ، والناشئ تارة أخرى عن معقول الشرع ، وهو ما يسمى بالاختلاف الحميد ، والاختلاف السائق بين أهل الحق .

وهو اختلاف له أسبابه المشروعة ومعطياته العلمية ، وقد بينا زمرة من دواعيه ، وجملة من مراميه ، وأنه كان رحمة للأمة .

فقد فتح باب الاجتهاد على مصراعيه ؛ ليختلف المختلفون من غير عنت

ولا حجر ، ما دام ذلك الاختلاف واقعاً من أهله علماً وديانة ، ملتزماً بأصوله ،
هذا هو ما عالجه الفصل الأول من هذا الجزء .

أما الفصل الثاني : فكان خطوة في التأسيس وتطوير نوع الصناعة ، عرفنا فيه
المفتي بعد أن كان معروفاً في زمن الصحابة ، فاحتاج إلى ضبط .

والمفتي به في المذاهب ، حيث تمهدت سبل الاجتهاد ، وتوضحت وسائل
الاستنباط ، وقننت مع ظهور بوادر أصول الفقه برسالة الشافعي ، وتشعبت الآراء
وافترضت الصور الذهنية التي قد لا توجد في الخارج ولن توجد أبداً ؛ فأثرى
الفقه ، وراجت صناعة الجدل ومطارات الآراء ومقارعة الحجج والأفكار مع
دخول المنطق الأرسطي والمقولات الفلسفية اليونانية إلى الميدان ، فاخترت
أنواع القياس ، وتبارت المدارس الفقهية ، فأصبحت المقاصد الكلية توازن
النصوص الجزئية القطعية .

أما الفصل الثالث : فكان إشارة إلى تعامل المقلدين بعد عصر المجتهدين ،
حيث ضربنا أمثلة من فتاوى القرون التي لم يعد الاجتهاد فيها معترفاً به .

أما الجزء الثاني من هذا الكتاب : فيعالج أوضاع مجتمع مسلم صغير يعيش
وسط مجتمع كبير غير مسلم ، في بلد لا سلطان فيه للإسلام ، تسوده قوانين
بشرية لا صلة لها بشريعة الإسلام ، إلا بقدر ما يشترك فيه العقلاء من الأنام ،
فاحتاجت حالهم لاجتهاد ، والمؤمن لا يسد عليه باب .

فكان الجزء الأول بما اشتمل عليه من آليات وأدوات ووسائل للاجتهاد .
تمهيداً لما سيكون عليه نظر الباحث في هذا الفضاء .

فمهدناه بتعريف للطائفة المستهدفة ، وهي الأقلية المسلمة ، ولهذا سميناه
بفقه الأقليات .

وأصلنا مقاصده ، ومهدنا قواعده بتلك القواعد الكبرى التي تبرهن على
رحابة صدر هذه الشريعة الخاتمة ، في تعاملها مع مختلف الأحوال ، بناء على
مقاصد التيسير ورفع الإصر .

وذكرنا مظاهر التيسير في تنزيل الحاجات منزلة الضرورات ، والنظر إلى
المآلات ، واعتبار الأعراف ، وتغير الفتوى بتغير الزمان .

وكان تطبيق هذه القواعد في زمرة من القضايا ذات المساس بأوضاع
الأقليات ؛ كمسألة إقامة المسلمين بين ظهрани غير المسلمين ، والتجنس
بجنسيتهم مما يرد إلى مقاصد الإقامة وظروفها ، كما أن تأثير المكان على
المعاملات كان له مكانة في بحثنا .

أما قاعدة الاستحالة وانقلاب العين . . فإنها لا تختص بالأقليات ، إلا أن
بعض مفرداتها أكثر إلحاحاً في وضع الأقليات .

كما تعرضنا في سياق الأمثلة إلى جملة من القضايا المتعلقة بالعلاقات
الإنسانية بين المسلمين وغيرهم .

إلا أن الأمثلة الحية كانت في ملحق فتاوى « المجلس الأوربي » التي كانت
تجيب عن نوازل حقيقة ، تمثل مشهد الإشكالات الشرعية التي تعاني منها الأقلية
المسلمة في ديار الغرب .

وقد أشرنا في تعليقات سريعة إلى بعض الخلل غير المقصود الذي اعترى
بعض الأجوبة .

وفي الختام : لعل هذا الجمع غير المسبوق ، والتأصيل والتفريع في حقل
من الاجتهاد الفقهي جديد . . يكون تحفيزاً لهمم الدارسين ، بما يمثله من مادة
فقهيّة يحتاج إليها المتعاملون مع أوضاع المسلمين في ديار غير المسلمين .

إهابة بالناظر في هذا الكتاب :

اعلم أيها الناظر - وفقني الله وإياك ، إلى سبيل النجاة والفكاك ، وجنبي
وإياك سبيل الردى والهلاك - أن ما ذكرناه في القسم الأخير من هذا الكتاب جله
من المتشابهات التي تلجىء إليها الضرورات والحاجات ، وتركها أنجى
للعبد وأخف لظهره يوم الحساب ، « فمن ترك الشبهات . . فقد استبرأ لدينه

وعرضه ، ومن وقع في الشبهات ؛ كالراتع في الحمى . . يوشك أن يقع فيه « ،
كما جاء في الحديث الصحيح الذي يرويه النعمان بن بشير رضي الله عنهما ، عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقد قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في الكلام على حديث النعمان بن بشير
رضي الله عنهما : اختلف العلماء في حكم الشبهات ؛ ف قيل : التحريم ، وهو
مردود ، وقيل : الكراهة ، وقيل : الوقف ، وقيل : الإباحة ، وهو جار على
الخلافا فيما قبل ورود الشرع .

ثم قال : وحاصل ما فسر به العلماء الشبهات أربعة أشياء :

أحدها : تعارض الأدلة كما تقدم .

ثانيها : اختلاف العلماء ، وهذه منتزعة من الأولى .

ثالثها : أن المراد بها مسمى المكروه ؛ لأنه يجتنبه جانبا الفعل والترك لأمر

خارج .

رابعها : الإباحة الصادقة بالكراهة .

ثم قال : والذي يظهر لي : رجحان الوجه الأول ، هو أن المشتبه فيه هو

ما اختلف العلماء فيه .

قال المازري في « المعلم » : إن حكم الشبهة الاحتياط في تجنب ذلك

الأمر .

وقال : إنه إذا ترجح جانب الحرام لقوة شبهة به . . ترجح جانب الترك ، وإذا

ترجح جانب الحل . . فهو حلال ، وإذا لم يترجح شيء . . فالترك مستحب .

وقال ميارة : والمشتبه : هو كل ما ليس بواضح الحلية ولا التحريم ، مما

تنازعت الأدلة وتجادبته المعاني والأسباب ، وفسره بعضهم بما اختلف فيه^(١) .

(١) حاشية ابن حمدون (١٥١/٣) .

وقال ابن عرفة : إن مرادهم بأن المختلف فيه من المتشابهات هو المختلف فيه اختلافاً دلائل أقواله متساوية أو متقاربة .

وليس أكثر مسائل الفقه هكذا ، بل الموصوف بذلك أقلها لمن تأمل^(١) .

وقال الحافظ ابن عبد البر : وينبغي للمسلم أن يتجنب الشبهات ، فإن فعل . . فقد استبرأ لدينه وعرضه ، ولا يقطع بتحريم شيء من الشبهات إلا بما بان تحريمه وارتفعت الشبهة عنه ، والورع مع ذلك أفضل وأقرب للتقوى^(٢) .

وقد تتفاوت حال الناس ، فيفتى أحدهم بترك الشبهة ؛ لأنه واجد قادر على الكسب ، والآخر بالإباحة ؛ لأن حاله على خلاف ذلك .

وقد تأول الإمام أبو حامد الغزالي فتوى النبي صلى الله عليه وسلم لكل من عدي بن حاتم وأبي ثعلبة الخشني رضي الله عنهما في معنى حديثه صلى الله عليه وسلم في الصيد : « كل ما أصميت ، ودع ما أنميت » .

والإصماء : أن يقتل الصيد فوراً ، والإنماء : أن يجرحه ويغيب عنه ، ثم يعده ميتاً .

فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم في الكلب المعلم : « وإن أكل . . فلا تأكل ؛ فإنني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه » .

والنهي على سبيل التنزيه لأجل الخوف أن يكون إنما أمسك على نفسه .

وقال لأبي ثعلبة الخشني : « كل منه » ، فقال : « وإن أكل منه ؟ فقال : « وإن أكل منه » .

قال الغزالي : وذلك لأن حالة أبي ثعلبة وهو فقير مكتسب لا تحتمل هذا الورع ، وحال عدي بن حاتم كانت تحتمله ، فأمره بعدم أكله موافقة لحاله ؛ لأنه

(١) الونشريسي في « المعيار » (٦/٣٨١) .

(٢) ابن عبد البر في « الكافي » (١/٤٤٤) .

كان جلدأ قوبأ ، واصطياه لم يكن على طريق الاكتساب ، فأمره بالورع موافقة لحاله^(١) .

ولهذا . . فإن الورع في كل ذلك : أن تأخذ بمذهب الجمهور ، وأن تتعد عن الشبهات .

فقد روي عن سيدنا الحسن بن علي رضي الله عنهما مرفوعاً : « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ، فإن الصدق طمأنينة ، وإن الكذب ريبة »^(٢) .

وقد فسر الإمام أحمد الشبهة : أنها منزلة بين الحلال والحرام ، وفسرها تارة : باختلاط الحلال والحرام .

وكذلك يقع الاشتباه بتعارض الأصل والظاهر ؛ كثوب الكافر لا يتحرز من النجاسات ، فهذا محل اشتباه .

ويقول ابن رجب أيضاً : وقد يقع الاشتباه في الحكم ؛ لكون الفرع متردداً بين أصول تجتذبه ؛ كتحریم الرجل زوجته متردد بين الظاهر ، والطلقة الواحدة ، والثلاث ، واليمين^(٣) .

وبالجملة : فنحن لا نتعصب لما في هذا الكتاب من الأقوال والآراء ، بل نرى أن الورع يقتضي ألا تقيم في ديار غير المسلمين إلا للضرورة أو لحاجة ، وألا تتعامل معاملات غير شرعية في أصلها ، وإن كان بعض العلماء قد أباحها .
وألا تتعاطى كثيراً من تلك العقود والتصرفات التي ذكرنا الرخص فيها .

مع أنه ليس كل ورع مطلوباً إذا كان وسوسة تبين وجه الحق فيها ؛ فقد قال عمر رضي الله عنه عن عصير العنب : إذا طبخ . . ذهب شيطانه وجنونه .

فقال له قائل : أحللتها (الخمر) يا عمر ! فرد عليه بقوله : إني لا أحل إلا

(١) راجع كتاب « الحلال والحرام » لشيخنا العلامة الشيخ بيه بن السالك رحمه الله تعالى .

(٢) أخرجه الترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم والبيهقي وابن ماجه .

(٣) راجع ابن رجب في شرحه لحديث النعمان بن بشير رضي الله عنه في « جامع العلوم والحكم » .

ما أحل الله ، ولا أحرم إلا ما حرم الله ، والحق أحق أن يتبع .
غير أننا لم نكتبكم - إن شاء الله - شيئاً من أقوال العلماء ، فعلى المرء أن يختار
لنفسه .

ونستغفر الله العظيم ونتوب إليه ، مما كتبت أيدينا ، وأجنت ضمائرنا ،
واجترحت جوارحنا .

* * *

مُحْتَوَى الْكِتَابِ

فاتحة عن دواعي التأليف ومحتوى الكتاب ٥

القسم الأول: صناعة الفتوى

تصدير عن الصناعة ١١

مقدمة عن النازلة والفتوى لغة واصطلاحاً ١٦

الفرق بين علم الفقه، وعلم الفتوى والقضاء ٢٢

خطر الفتوى، ومسؤولية المفتي ٢٣

آداب الفتيا، المفتي المستبصر ٢٦

الفصل الأول: ما به الفتوى في عهد الصحابة: الكتاب، والسنة،

والإجماع، والاجتهاد بالرأي ٣٥

الكتاب والسنة ٣٦

موقفهم من خبر الآحاد ٣٧

الإجماع: تعريفه، حججه ٤٠

الاجتهاد بالرأي، مستنده ٤١

المفتون من الصحابة ٥٠

العمل بأقوال الصحابة ومذاهب السلف ٥١

اختلاف الصحابة: مشروعيته وأسبابه ٥٥

أقوال العلماء في الاختلاف ٦١

من آداب الاختلاف ٦٢

أسباب الاختلاف ٦٨

٧٤	الفصل الثاني: تعريف المفتي عند الأصوليين وصفاته وشروطه
٧٧	المجتهد المطلق، المجتهد المقيد
٧٩	التخريج: تعريف وأمثلة
٨١	محاولة ضبط الفتوى
		فصل: المفتي به في المذاهب الأربعة:
٨٩	المفتي به عند الحنفية
٨٩	الأدلة الكبرى: الكتاب والسنة
		الموقف من خبر الأحاد، الموقف من حديث أبي هريرة، كتب ظاهر
٩٠	الرواية، الاستحسان، العرف
٩٧	العمل بالضعيف
٩٩	المفتي به عند المالكية
٩٩	الأدلة الكبرى
١٠٠	استحسان مالك في أربع مسائل
١٠١	مراعاة الخلاف
١٠٣	المعتمد من الكتب والأقوال عند المالكية
١٠٥	نظم سيدي الوالد في الترجيح
١٠٨	مصطلحات مالكية
١٠٨	عمل أهل المدينة من السنة العملية عند مالك
١٠٩	مراتب عمل أهل المدينة عند ابن تيمية
١١١	ابن رشد الحفيد: عمل أهل المدينة من باب عموم البلوى
١١٢	عمل قد يعني به ربيعة بن أبي عبد الرحمن وابن هرمز
١١٢	إشارات في المذاهب الأخرى إلى الاحتجاج بالعمل
١١٤	العمل القطري عند المالكية: شروط حجته، تقديمه على الراجح
١١٧	ضرورات أهل البادية

- التحجير على القضاة في إفريقية في الحكم بغير مشهور مذهب مالك ... ١١٩
- إنكار الطرطوشي لإلزام القضاة بمذهب مالك دون آخر ١٢٠
- الإفتاء بالقول الضعيف الذي لم يصحبه عمل ١٢١
- شروط العمل بالقول الضعيف ١٢٢
- المفتي به عند الشافعية ١٢٤
- مراتب الدليل عنده ١٢٥
- الشافعي يقول بالمصالح المرسلة والاستحسان ١٢٧
- الشافعي يحكم الذوق العربي في حل الأشياء وحرمتها ١٢٧
- نقطة المذهب ١٢٧
- الأقوال والأوجه والطرق ١٣٠
- الشافعي يصالح بين أهل الرأي وأهل الأثر ١٣٠
- المفتي به في المذهب الحنبلي ١٣٢
- مراتب الترجيح ١٣٣
- أدلة أحمد وأصوله عن ابن القيم ١٣٦
- أحمد شديد الكراهية للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر ١٤١
- يُسَوِّغُ استفتاء فقهاء الحديث وأصحاب مالك ويدل عليهم ١٤١
- الفصل الثالث: خلاصة عن منهجية المذاهب الأربعة ١٤٣
- ثلاثة نماذج من منهجية المتأخرين بعد عصر المجتهدين:
- النموذج الأول: يعتمد الدليل الشيخ تقي الدين ابن تيمية ١٤٥
- النموذج الثاني: فتاوى مجتهد المذهب: الحافظ ابن رشد ١٤٦
- النموذج الثالث: طبقة المقلدين: قاضيخان، عlish ١٤٦
- تأصيل فتاوى أهل هذا الزمان ١٤٧
- الفتوى الجماعية من حسنات هذه الأمة في هذا العصر ١٤٧
- تذاكر الصحابة وتشاورهم ١٤٨

- ١٤٩ المجامع التي أنشأت في هذا العصر
- ١٥٠ كيف نستفيد من فتاوى العلماء في القرون السالفة
- ١٥٢ الاستفادة من الفتاوى القديمة في القضايا المعاصرة
أمثلة ونماذج:
- ١٥٣ السلم المتوازي
- ١٥٤ التضخم
- ١٥٥ مسألة تغيير السكة أو انقطاعها
- ١٥٦ مسألة الإيجار يجتمع مع البيع
- ١٥٧ الاستصناع من نوازل «المعيار»
- ١٥٩ مسألة استهلاك العين المنغمة
- ١٦٠ مسألة التطوع من المبتاع يرد المبيع إذا أحضر الثمن

القسم الثاني: فقه الأقليات

الفصل الأول: معالم فقه الأقليات:

- ١٦٣ سبب التسمية، تعريف الأقلية
- ١٦٧ التأصيل لفقه الأقليات: مقاصد فقه الأقليات وقواعده
- الفصل الثاني: ست قواعد تسعف الباحث في فقه الأقليات:
- أولاً: قاعدة التيسير: أصلها من الكتاب والسنة، الفرق بين التسهيل والتساهل
- ١٧٣ والتساهل
- ١٨٣ ثانياً: قاعدة تغيير الفتوى بتغير الزمان:
- ١٨٨ ثالثاً: قاعدة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة
- ١٩٠ تعريف الضرورة لغة واصطلاحاً
- أقسام الضرورة:
- ١٩٣ الضرورة الفقهية
- ١٩٥ الضروري الأصولي

- ١٩٦ سبب تسمية الضرورة
- ١٩٨ الضرورة من الكلي المشكك، النسب الخمس بين الألفاظ والمعاني
- ١٩٩ أصل مشروعيتها
- ١٩٩ تعريف الحاجة
- ٢٠١ الحاجة العامة «الأصولية»
- ٢٠٤ مناقشة تنزيل الحاجة منزلة الضرورة
- ٢١٥ الحاجة الفقهية
- ٢١٧ ألفاظ ذات علاقة: المصلحة، الغلبة، عموم البلوى
- ٢٢١ متى تنزل الحاجة منزلة الضرورة، الضوابط والأمثلة
- ٢٣١ المراتب الثلاث للفرق بين الضرورة والحاجة
تطبيقات معاصرة لمبدأ الحاجة :
- ٢٣٢ قرار «المجلس الأوربي» في إباحة اشتراء البيوت بالقروض الربوية
قرار «مجمع الفقه الإسلامي» بشأن شراء أسهم في شركات تتعامل أحياناً
بالربا
- ٢٣٨ بالربا
- ٢٤٥ خلاصة وفروق تسجل لأول مرة
- ٢٤٧ رابعاً: قاعدة العرف :
- ٢٥٥ تغير الفتوى بتغير الزمان
- ٢٦١ خامساً: قاعدة النظر إلى المآلات :
- ٢٦٢ أدلتها، تحرير الشاطبي لها، وأمثلة لها
- ٢٦٩ سادساً: قاعدة تنزيل الجماعة منزلة القاضي
- ٢٧٠ نصوص مالكية
- ٢٧٦ أهمية القاعدة للمراكز الإسلامية في الغرب
الفصل الثالث: أمثلة لفقه الأقليات :
- ٢٨٠ - الإقامة في ديار غير المسلمين :

٢٨٠	تعريف الدار
	الإقامة بين المانعين والمجيزين، حكم الإقامة تعتريه أحكام الشرع
٢٨١	بحسب الغرض منها
٢٨٤	الأولى عدم الإقامة إلا لعذر
٢٨٤	الجنسية فرع الإقامة
٢٨٥	- تأثير المكان على أحكام العقود والمعاملات والتصرفات:
٢٨٥	الجمهور لا فرق بين مكان ومكان في وجوب الواجبات وتحريم المحرمات .. الحنفية وبعض المالكية ورواية عن أحمد: الدار تؤثر في المعاملات؛
٢٨٧	فتيح محرمات العقود، الأدلة
٢٩٢	قرار في ولاء المسلم في البلاد الأوربية
٢٩٣	قرار في حكم الإقامة في غير البلاد الإسلامية
٢٩٣	قرار بشأن الموامة بين التقييد بالثواب وبين مقتضيات المواطنة
٢٩٤	المشاركة السياسية: أحكامها وضوابطها:
٢٩٧	- الولاء بين الدين والمواطنة
٣٠٥	القيم الكبرى للعلمانية المحايدة تعتبر قيماً إيجابية من نواح
٣٠٩	- العلاقات الإنسانية وحسن التعامل: التهتهة، التعزية، العيادة
	- الاستحالة وانقلاب العين في الأدوية والأغذية تغير الحكم، وأقوال
٣١٢	العلماء في ذلك
٣١٩	- مشكلة حجاب المرأة في الغرب
	ملحق من فتاوى «المجلس الأوربي» للإفتاء والبحوث
٣٢١	حكم كشف المرأة المسلمة عورتها أمام غير المسلمة
٣٢١	جلد الخنزير
٣٢٣	نقل الأعضاء
٣٣٠	حول مواقيت الصلاة والصيام في البلاد ذات خطوط العرض العالية

٣٣٥ تشييع جنازة الأقارب غير المسلمين
٣٣٦ دفن المسلم في مقابر غير المسلمين
٣٣٧ تهنئة غير المسلمين بأعيادهم
٣٤٢ ضرورة اشتراط السن في الأضحية
٣٤٣ استعمال قطرة الأنف للصائم
٣٤٦ صفات من تصرف له أموال الزكاة
٣٤٧ حكم الفضل من أموال جمعت لمشروع معين
٣٤٨ نكاح بلا ولي ولا شهود
٣٥٠ انتفاع الطفل بلبن بنوك الحليب في الغرب
٣٥٢ طلب الطلاق من الزوج الفاسق
٣٥٣ حكم رؤية الهلال في ثبوت وانتهاء شهر رمضان
٣٥٦ إسلام المرأة وبقاء الزوج على دينه
٣٥٨ طلاق المرأة نفسها وحكم تطليق القاضي غير المسلم
٣٥٩ القصد والنية في النكاح والطلاق
٣٦٦ أحكام الحضانة
٣٧٢ الأسهم والبورصة
٣٨٤ أحكام التأمين
٣٩٥ توريث المسلم من أقاربه غير المسلمين
٣٩٥ عمل المرأة
٣٩٦ الوفاء بالعقود
٣٩٨ مدى حق الموظف في استخدام الأدوات العامة لمصلحته الخاصة
٣٩٨ ضوابط اللقاء بين الجنسين
٣٩٩ حكم استفادة الهيئات الخيرية من عوائد الحسابات الربوية
٤٠٠ الحقوق المعنوية

٤٠٢	من فتاوى الدعوة
٤٠٥	الفرقة الناجية
٤٠٧	عقوبة المرتد
٤١٠	طهارة الكلاب
٤١١	الإمامة
٤١٢	صلاة الغائب
٤١٤	الفتاوى المالية
٤٢٠	فتاوى الكسب والمعاش
٤٢٧	فتاوى الزواج والطلاق
٤٣٥	فتاوى الأسرة والبيت المسلم
٤٥٤	فتاوى الأطعمة
٤٥٦	فتاوى الأخلاق والآداب
٤٦٢	فتاوى متفرقة
٤٦٥	خاتمة: تصوّر محتوى هذا التأليف بإيجاز
	وأخيراً: إهابة تدعو إلى الورع والكف عن الشبهات، مع تعريف الشبهة، بالإشارة إلى أن جل ما في القسم الثاني المتعلق بفروع فقه الأقليات من الشبهات؛ لأن الشبهة ما تجاذبته أدلة التحليل والتحريم، والاختلاف من أسباب التيسير، والاستغفار مما في هذا التأليف من الخلل
٤٦٨	والخطل والتقصير
٤٧٣	محتوى الكتاب