



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

مجلة

الجمعية الفقهية السعودية

مجلة دورية محكمة متخصصة

العدد الثالث

جمادى الأولى
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رقم الإيداع ٢٩١٣ / ١٤٢٧ بتاريخ ١ / ٠٥ / ١٤٢٧ هـ.
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٢٩٦٩ - ١٦٥٨

عنوان المجلة

ص.ب: ٥٧٦١ الرمز: ١١٤٣٢ الرياض

الهاتف: ٢٥٨٢٣٣٢ - ٢٥٨٢٣٥٠

الفاكس: (٢٥٨٢٢٤٤)

حقوق الطبع

محفوظة للجمعية الفقهية السعودية

المشرف العام

د . إبراهيم بن عبد الله البراهيم
رئيس مجلس الإدارة

رئيس التحرير

أ.د. عبد العزيز بن زيد الرومي
الأستاذ بقسم الفقه في كلية الشريعة بالرياض

أعضاء التحرير

- ١ - أ.د. عياض بن نامي السلمي
الأستاذ بقسم أصول الفقه - كلية الشريعة. الرياض
- ٢ - أ.د. عبد الله بن عبد المحسن الطريقي
الأستاذ بقسم الدراسات الإسلامية كلية المعلمين جامعة
الملك سعود
- ٣ - د. فهد بن عبد الكريم السنيدي
الأستاذ المشارك بقسم الفقه - كلية الشريعة. الرياض

ضوابط النشر في المجلة

- ١ - أن تتوافر في البحث صفات الأصالة، واستقامة المنهج، وسلامة اللغة والأسلوب.
- ٢ - ألا يكون البحث منشوراً أو مقبولاً للنشر في وعاء آخر.
- ٣ - ألا يكون مستلماً من عمل علمي سابق.
- ٤ - ألا تزيد صفحاته عن خمسين صفحة، ويمكن نشر البحث الطويل في عددين أو أكثر.
- ٥ - أن يكون في تخصص المجلة (الفقه وأصوله).
- ٦ - أن تجعل حواشي كل صفحة أسفلها.
- ٧ - أن يتقدم الباحث برغبته في نشر بحثه كتابة مع التزامه بعدم نشر بحثه قبل صدور المجلة إلا بعد موافقة خطية من هيئة تحرير المجلة.
- ٨ - أن يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة على الحاسوب مع قرص مرن وملخصاً موجزاً لبحثه.
- ٩ - يجعل مقاس الحرف في الصلب (١٦) وفي الحاشية (١٤).
- ١٠ - يحكم البحث من قبل متخصصين اثنين على الأقل.
- ١١ - لا تعاد البحوث إلى أصحابها؛ نشرت أو لم تنشر.
- ١٢ - يعطى الباحث المنشور بحثه ثلاث نسخ من المجلة مع عشر نسخ من بحثه.
- ١٣ - البحث المنشور في المجلة يعبر عن رأي صاحبه.

المحتوى

الصفحة	الموضوع
٩	الافتتاحية لسماحة المفتي
١٣	المقدمة لفضيلة المشرف العام على المجلة
١٧	كلمة سماحة المفتي العام في الاجتماع الرابع للجمعية العمومية
٢٥	قضايا فقهية في رؤى غير المسلمين
	معالي الاستاذ الدكتور/ عدنان بن محمد بن عبدالعزيز الوزان
٤٧	التستر على الجريمة (القسم الثاني)
	د / فهد بن عبدالكريم بن راشد السنيدي
١٣٣	الأجبرُ الخاص (ضوابطه وأحكامه)
	د / عبد الله بن إبراهيم موسى
٢١١	حقيقة القولين -تحقيق
	د / مسلّم بن محمد بن ماجد الدوسري
٣٧٥	البكاء (ضابطه وأثره في العبادة)
	د / صالح بن إبراهيم الجديعي
٤٢٩	التأمين التعاوني (دراسة فقهية مقارنة)
	أ.د/ عبدالله بن عبد العزيز العجلان

ابيض

الافتتاحية

لسماحة المفتي العام

رئيس هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء

الشيخ / عبد العزيز بن عبد الله بن محمد آل الشيخ. رئيس شرف الجمعية
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين،
نبينا وقدوتنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعه بإحسان إلى يوم
الدين ... وبعد، ، ،

فإن خير ما صرف له الإنسان وقته وعمره الاشتغال بالعلم النافع،
وأشرف العلم العلم بشرع الله تعالى، ومعرفة أحكامه خاصة فيما يجد
للناس من أمور الدنيا، ويقع من حوادث، فما من فعل من أفعال العباد إلا
وللشريعة حكم فيه وموقف، نظراً لشمول شريعة الإسلام لقضايا الناس
وأعمال البشر على تعاقب الأجيال وتغير الأحوال، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ
الْكِتَابَ تَيِّدًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا
يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٢)
وهذه الشمولية من معاني إكمال الدين ولوازمه الذي أخبر الله عنه
بقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّتْ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٣)،
فاستغنى الإنسان بذلك عن كل المناهج الأرضية والتصورات البشرية، قال
الإمام الشافعي رحمه الله: (فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة، إلا
وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى منها).

(١) النحل: ٨٩

(٢) يوسف: ١١١

(٣) المائدة: ٣

وقال الإمام الخطابي رحمه الله: (الله تعالى لم يترك شيئاً يجب له حكم إلا وقد جعل فيه بياناً ونصب عليه دليلاً).
وهذه الشمولية تتحقق بطريقتين:

الطريقة الأولى: طريقة النصوص الخاصة.

الطريقة الثانية: طريقة القواعد العامة.

أما الطريقة الأولى فقد نصت الشريعة على حكم كثير من أفعال المكلفين إما أمراً أو نهياً أو تخييراً، أو نصت كذلك على أفعال الله فيما يتعلق بمسائل الإيمان والألوهية والربوبية والأسماء والصفات والقضاء والقدر وسائر المسائل المتعلقة بتوحيد الله والبعد عن الإشراك به، فهذه الأحكام ثابتة لا تتغير، فالدين قد كمل، والتغيير فيما كمل نقص، قال تعالى ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾^(١). أي صدقاً في الإخبار، وعدلاً في الأوامر والنواهي والحكم الشرعي، وروى البخاري ومسلم في صحيحهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد).

فأمور العقيدة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، ثابتة كما وردت، والأحكام الأساسية الثابتة بالقرآن والسنة كحرمة الظلم والزنا والربا والقمار وشرب الخمر، ووجوب التراضي في العقود ونحوها لا تتبدل بتبدل الزمان، بل تلك أصول الإصلاح في كل زمان، ووسائلها هي التي تتغير فقط، وجميع الأحكام التعبدية التي لا مجال للرأي فيها ولا للاجتهاد لا تقبل التبدل والتغيير بتغير الزمان أو المكان أو البلاد.

أما الطريقة الثانية فقد أحالت نصوص الشريعة المكلفين إلى جملة من القواعد العامة كالقياس والمصالح المرسلة والأعراف والعوائد وغيرها.

(١) الأنعام: ١١٥

وهذه الطريقة هي ميدان الفقهاء والأصوليين الذين أنفقوا نفيس أعمارهم وعصارة أفكارهم في وضع تلك القواعد وتأصيلها بالأدلة وبناء الفروع عليها، ومن هنا جاءت القواعد الأصولية، وقواعد الفقه، والثروة الفقهية التي خلفها السابقون لتجسد هذا المعنى وتبرزه.

يقول ابن القيم رحمه الله: (إن الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة لا بحسب الأزمنة والأمكنة ولا اجتهد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدره على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهد يخالف ما وضع عليه، والثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة زماناً ومكاناً وحالاً كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة). من إغاثة اللهفان

٣٣١- ٣٣/١

هذا وإن المتأمل في مدونات الفقهاء والأصوليين يلحظ الحاجة إلى دراسة بعض الموضوعات وتحريرها، واستيفاء الكلام عنها، خاصة في المسائل التي لها ارتباط بالتطور الهائل الذي يشهده هذا العصر في الوسائل والآلات والصناعات.

ومن تلك الموضوعات التي تحتاج إلى بحث ونظر ودراسة ما تقدمه هذه المجلة المباركة في عددها الثالث من موضوعات وبحوث فقهية وأصولية لها علاقة بما يجد للمسائل من قضايا ووسائل تحتاج إلى بيان وإيضاح، وتنزيل بعض نوازل أحكامها على أدلة الشريعة ومقاصدها والمصالح التي راعتها.

وفي الختام أشكر الأخوة الباحثين على ما قدموه من بحوث قيمة، كما أشكر إخواني في الجمعية الفقهية السعودية على جهودهم الطيبة وعلى رأسهم المشرف العام على المجلة الدكتور / إبراهيم البراهيم،

وفضيلة نائبه الأستاذ الدكتور / عبد العزيز الرومي، وأعضاء التحرير:
الأستاذ الدكتور / عياض السلمي، والأستاذ الدكتور / عبد الله
الطريقي، والدكتور / فهد السنيدي وكافة الإخوة المشايخ أعضاء مجلس
الإدارة والإخوة أعضاء الجمعية، وكل من أسهم في دعمها ووقف معها.
سدد الله الخطى وبارك في الجهد والله ولي التوفيق، والحمد لله أولاً
وآخراً، وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله محمد وآله وصحبه.

المقدمة

لفضيلة الدكتور / إبراهيم بن عبد الله البراهيم
رئيس مجلس الإدارة والمُشرف العام على المجلة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين،
نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:
فإن الله سبحانه وتعالى ختم برسالة الإسلام الرسالات، وأتمها
وأكملها ورضيها للأمة إلى أن تقوم الساعة، وأرشدنا نبينا محمد عليه
الصلاة والسلام بأن من تمسك بكتاب الله وسنته عليه الصلاة والسلام،
فلن يضلَّ أبداً.

والالتزام بالكتاب والسنة هو المنهج الذي أخذت به المملكة العربية
السعودية في شأنها كله؛ عقيدة وشريعة ومنهاج حياة، وهو الحاكم على
جميع أنظمتها ومناشطها، والعلماء في هذه البلاد التزموا هذا المنهج في
التدريس والفتوى والقضاء، مدركين عالمية الرسالة الإسلامية، ومستلهمين
تاريخ الأمة منذ عصر الرسالة إلى اليوم، ومتابعين الثروة العلمية التي خلفها
علماء الأمة في مشارق الأرض ومغاربها.

والحركة العلمية في هذه البلاد حركة راشدة متوازنة، ملتزمة
بالوسطية والاعتدال، تسير على سنن ما كان عليه رسول الله -صلى الله
عليه وسلم- وأصحابه رضي الله عنهم.

ومن توفيق الله لعلماء هذه البلاد سيرهم على هذا المنهج الراشد، فظهر
لهم القبول لدى أبناء الأمة الإسلامية، وكانوا محل الثقة والاعتزاز في داخل
هذه البلاد وخارجها، يظهر ذلك في الإقبال على طلب الفتوى والتوجيه

والإرشاد، والرغبة في تحصيل مؤلفاتهم وكتاباتهم، والتواصل معهم عبر وسائل الاتصال المختلفة.

وقد توافر لعلماء هذه البلاد من الوسائل المتعددة للتواصل مع أبناء الأمة الإسلامية ما مكنهم من أن يكونوا على اطلاع واسع على أحوال الأمة في مشارق الأرض ومغاربها وعلى معرفة بمستجدات العصر ونوازله.

وإن النهضة العلمية التي تشهدها هذه البلاد منذ عقود، استدعت استخدام عدد من علماء الأمة، للاستعانة بهم في التدريس والبحوث، فكان ذلك مجالاً خصباً للتواصل وتبادل الخبرات.

كما أن الجامعات الفقهية في كل من رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، ومنظمة المؤتمر الإسلامي في جدة، وما يحصل فيها من اجتماعات ولقاءات، وما يصحب ذلك من المؤتمرات والندوات، جعل ذلك فرصة للتشاور والتنسيق والتعاون على البر والتقوى.

وفي الحج والعمرة مواسم رائدة ومجالات واسعة لتواصل علماء هذه البلاد بأبناء الأمة الإسلامية؛ من علماء وعامة، والتعرف على أحوالهم وقضاياهم، وتقديم المشورة لهم.

وإن النهضة التي تشهدها المملكة في مجالات عدة، استدعى قدوم أعداد كبيرة من العاملين من أبناء الأمة الإسلامية وغيرها، مما أتاح مجالاً آخر للتواصل، والتعرف على أحوال هؤلاء على اختلاف عاداتهم ومعارفهم، كل ذلك أنتج لعلماء هذه البلاد خبرة رائدة بأحوال الأمة، وثروة علمية تزداد سنة بعد سنة، يظهر أثر ذلك في التدريس والفتوى والقضاء والدعوة والإرشاد.

وإن الجمعية الفقهية السعودية تعد إحدى وسائل الاتصال والتواصل بين العلماء وطلبة العلم ؛ لتعزيز التعاون على البر والتقوى، وبحث النوازل والقضايا المعاصرة، في اللقاءات العلمية، وفي موقع الجمعية على الشبكة العالمية، وفي بحوث مجلة الجمعية.

وهذا العدد الثالث لمجلة الجمعية الفقهية نقدمه للقراء الكرام، احتوى على عدد من البحوث العلمية المحكمة، وتناول قضايا مهمة في الفقه وأصوله، نأمل أن يحوز رضا القراء، وأن يكون محققاً لأمالهم -شاكراً ومقدراً للإخوة الأفاضل الذين أثروا المجلة ببحوثهم القيمة، كما أشكر زملائي أعضاء هيئة التحرير على جهودهم المتواصلة، والشكر موصول لفضيلة رئيس التحرير، نائب رئيس مجلس إدارة الجمعية، الأستاذ الدكتور عبد العزيز بن زيد الرومي، على اهتمامه ومتابعته لجميع الخطوات اللازمة لإعداد المجلة، والشكر لكلية الشريعة بالرياض على احتضانها للجمعية، ولجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية على رعايتها ومساندتها مادياً ومعنوياً.

وختاماً أتوجه بالشكر والتقدير، لسماحة شيخنا الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ، المفتي العام للمملكة العربية السعودية، ورئيس هيئة كبار العلماء، ورئيس شرف الجمعية الفقهية السعودية، على رعايته للجمعية، واهتمامه بأعمالها، ومتابعته لمناشطها أجزل الله مثوبته، وجعل ذلك في موازين حسناته.

وإننا أعضاء الجمعية نتطلع إلى مستقبل زاهر لها، يحقق مزيداً من العطاء والتواصل، خدمة للعلم والعلماء، نسأل الله التوفيق للجميع، وأن يجعل عملنا خالصاً لوجهه الكريم، والحمد لله رب العالمين،
وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين

ايض

كلمة سماحة المفتي العام

رئيس هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية

والإفتاء في الاجتماع الرابع للجمعية العمومية

الشيخ / عبد العزيز بن عبد الله بن محمد آل الشيخ رئيس شرف الجمعية.

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على عبد الله ورسوله
محمد سيد الأولين والآخرين وعلى آله وصحابه أجمعين وعلى التابعين
بإحسان إلى يوم الدين وبعد :

أيها الإخوة الفضلاء.. أيها المشايخ الكرام..

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وأسأل الله للجميع التوفيق
والسداد في القول والعمل، وأن يجعل سعينا مشكورا وذنبنا مغفورا، إنه
على كل شيء قدير، وأن يجعل عملنا كله خالصاً لوجهه الكريم، على
وفق ما دل عليه كتابه وسنة رسوله ﷺ.

أيها الإخوة.. هذا هو الاجتماع الرابع للجمعية الفقهية السعودية، لا شك
أن هذا الاجتماع المبارك له مدلوله وله فوائده، فالمسلم إذا نظر نظرة
إنصاف وتمعن وجد أن الله جل وعلا قد أكمل هذه الشريعة، وأتمها
وأحبها ورضيها لنا ديناً بتمام النصر وتكميل الشرائع الظاهرة والباطنة
الأصول والفروع، قال تعالى: ﴿أَيُّومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(١).

فشريعة الله كاملة في مجالاتها: في العبادات والمعاملات وفي كل شؤون
الحياة، شريعة أكملها الله واصطفها لنا ديناً، فلا يمكن أن يلحق بها

(١) المائة: ٣

نقص، وأتمها فلا يمكن أن تحتاج لزيادة مستزيد، ورضيها الله فلا يمكن أن يسخطها، هي شريعة الله منذ أنزلها على عبده ورسوله ﷺ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، لا نحتاج إلى شريعة غيرها ولا نبي غير نبينا محمد ﷺ، هذه الشريعة التي جاءت لإخراج الناس من ظلمات الجهل والضلال إلى نور العلم والهدى، قال الله تعالى: ﴿كَتَبْنَا إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾^(١).

هذه الشريعة التي لا يعوقها شيء ولا يعجزها نازلة أن تجد لها حلاً لمن فقه فيها ووفقه الله لتصورها على الحقيقة، ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾^(٢)، هذه الشريعة شريعة كاملة لا نقص ولا عيب فيها، إنما النقص والتقصير في فهم الناس لها، فكلما ساء فهم الناس لهذه الشريعة من قبل ضعاف النفوس وجهالهم قل إدراكهم وتصورهم لحقيقتها وبدأ يقول ما يقول ويتكلف في الدين ما ليس منه وينسب إلى الشريعة ما الشريعة براء منه، فالشريعة في حد ذاتها كاملة تامة، لا تحتاج إلى زيادة، ولا تحتاج إلى إضافة، هي شريعة الرحمة التي جاء بها محمد ﷺ من عند ربه الذي قال الله فيه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣).

أيها الإخوة.. إن الدعاية المغرضة ضد الشريعة سابقة وليست وليدة اليوم، منذ أن بعث الله محمداً ﷺ وخصومة ضده وضد دعوته، حتى قال الله عنهم: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٤)، فهم ينهون

(١) إبراهيم: ١

(٢) الإسراء: ٩

(٣) الأنبياء: ١٠٧

(٤) فصلت: ٢٦

قومهم عن استماع القرآن ويأمرونهم بأن لا ينقادوا لأوامره، وأن يتلوهوا ويشغلوا غيرهم عنه لعلهم يغلبون بأرائهم وضلالاتهم على هذا القرآن وآدابه ونظمه علواً وتكبراً وعناداً، لأن أولئك فهموا أن هذا القرآن معجزة، ولن تستطيع أي قوة أن تقف أمامه، فطلبوا من قومهم الإعراض والتشويش على هذا القرآن الكريم الذي لا فائدة فيه، والمكء والتصفير إذا قرأ الرسول ﷺ القرآن؛ لكي يعزلوه ولا يسمعه الناس ولا يفقهوه؛ لأنهم يرون أن هذا القرآن متى سمعه البشر، ومتى سرى في أنفسهم واستمعوا له وألقوا أذانهم له فإن الفطر تقبل هذا القرآن وتطمئن إليه، وأوضح الحق ما شهدت به الأعداء، إذا فالعداء لهذا الدين في هذه الأزمنة ليس غريباً بل هو امتداد لعداوة الماضين، فأعداء الإسلام الحاضرون الآن يشوهون الشريعة الإسلامية، ويسيتون الظن بها، ويصفونها بالقصور، ويصفونها بقلّة الإدراك، ويصفونها بأنها عاجزة عن مواكبة التطور المادي والاقتصادي، وأنها بحاجة إلى نظم وقوانين تجبر نقصها وتكمّله وتتمه، هكذا أعداء الإسلام في كل زمان الحاضرون امتداد للماضين.

ولكن المسلم الثابت على دينه، المسلم ذو الإيمان الصادق والعقيدة الصافية الخالصة لله تعالى يعلم أن هذا كله خطأ وضلال، وأن هذه الشريعة شريعة كاملة شاملة لا يمكن أن تقف أمامها عقبة لا تحلها، فلا نازلة ولا مشكلة إلا وفي الشريعة حل لها؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(١)، ويقول سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ

(١) الأنعام: ٣٨

إِلَيْهِمْ ﴿١﴾، ويقول تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ ﴿٢﴾، فهذا القرآن

فيه الشفاء وفيه الكفاية لمن اكتفى به، وفيه السعادة لمن عمل بها.

أيها الإخوة.. إن هذه الجمعية الفقهية لنا أمل بعد الله فيها أن تنهض بمسؤوليتها، وأن تكون جمعية خيرة تظهر محاسن الشريعة وفضائلها، وتعالج قضايا العصر الحادثة بالعلاج الشرعي، على ضوء الكتاب والسنة، وما عليه سلف هذه الأمة؛ فإن كل نازلة لا بد لها في الشرع من علاج، ولا يمكن أن يستحيل ذلك، إنما يستحيل على من ليس في قلبه حب لهذه الشريعة، ولا تعظيم لهذه الشريعة، وليس عنده علم ولا فهم من الله يدرك به حقائق الأمور، ومقاصد الأدلة ولهذا لما سأل أبو جحيفة علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - هل عندكم شيء ما ليس في القرآن؟ وقال مرة ما ليس عند الناس، وفي لفظ هل خصكم رسول الله ﷺ بشيء دون الناس؟ فقال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا ما في القرآن إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في كتابه وما في الصحيفة قلت: وما في الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر ((متفق عليه، فالله عز وجل فاضل بين الناس، وجعل في الناس من يدرك هذه الأمور ويتصورها حقاً، ويهيه فهماً يعرف به أسرار الأدلة، ويستتبط حكمها التي لا تظهر إلا للعلماء الراسخين في العلم، يقول ﷺ: ((مثل ما بعثني الله به من الهدى والحق كمثل غيث أصاب أرضاً فكان منها طائفة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكان منها أجادب أمسكت الماء فسقى الناس ورعوا، وكان منها طائفة إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تتبت كلاً،

(١) النحل: ٤٤

(٢) النحل: ٨٩

فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه الله بما جئت به، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي جئت به))، فقسم النبي ﷺ الناس حول فهم هذا الدين إلى طوائف ثلاث: طائفة رزقهم الله الفهم والتعقل والإدراك، فكانوا مثل الأرض الطيبة، جاءها الماء فأنبتت الكأ والعشب الكثير، فهموا عن الله مراده، وفقهوا شرع الله، وطائفة أخرى كان حظهم حفظ هذا الدين، حفظ السنة، وحفظ الكتاب، وهياؤه لمن أتى بعدهم، فانتفع منه، وكان منهم قسم أعرضوا عن دين الله تعلماً وعلماً، ولم يقبلوا، وصدوا عن هذا الكتاب، فصرف الله فهمه عن قلوبهم، قال الله تعالى:

﴿ سَاءَ صِرْفٌ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ أَنَّ تَكْتُمُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْا كَلِمَةً لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ﴾ (١).

أيها الإخوة .. إن هذه الجمعية الفقهية عليها واجب كبير، وهو دراسة كل المشكلات والقضايا العصرية التي ترد إليها، لتدرسها دراسة عميقة، مدعمة بالأدلة من الكتاب والسنة وما عليه فقهاء هذه الأمة وسلفها؛ من الصحابة والتابعين، لنظهر للعالم صورة الإسلام حية جليلة كما هي، صورة واضحة لا غبار عليها، إن قصور فهم بعض الناس لهذه الشريعة، وقلة إدراكهم لها إنما هو نقص من قلوبهم، أما الشريعة فهي كاملة لمن وفقه الله وهداه، وفتح على قلبه، فأراه الحق على حقيقته، والباطل على حقيقته، وإن هذه الجمعية ليؤمّل منها - إن شاء الله - أن تستمر في نشاطها، وأن تواصل تقدمها ونشاطها، والأساتذة الكرام - أعضاء هذه الجمعية - الذين لا يزالون - والله الحمد - يبذلون قصارى جهدهم في التعليم والإشراف على الرسائل ومناقشتها، لابد أن يكون عندهم ثروة

(١) الأعراف: ١٤٦.

علمية، يمدون بها هذه الجمعية لتشقق طريقها، ولتكون -إن شاء الله - منارة خير، إنها قوية بقوة الله ثم بترابط أعضائها والقائمين عليها، ترابط هؤلاء الأعضاء واجتماع كلمتهم ونشاطهم، ونهضتهم بهذه الجمعية لتكون على المستوى اللائق بها.

وأسأل الله أن يوفق الجميع لما يرضيه، وأن يسلك بي وبهم طريقه المستقيم، وأن يصلح ولاية أمرنا، وأن يوفقهم لما يحبه ويرضاه، وأن يرزق هذه الجامعة العريقة العظيمة الجد والاجتهاد، ويوفق القائمين عليها للمحافظة على كيان هذه الجامعة، وعلى نشاطها، وعلى الأهداف التي لأجلها أسست، فهذه الجامعة هي منار علم ومنبر خير وتوجيه، فالواجب أن يحافظ على كيانها، وعلى الأسس التي لأجلها أنشئت، لتبقى -إن شاء الله - كما مضى من عهدها الماضي، وليستمر عطاؤها ونشاطها، فكم سعدت هذه البلاد بهذه الجامعة وبخريجها، وكم لها من نشاط وكم لها من آثار طيبة في داخل البلاد وخارجها، نسأل الله تعالى أن تستمر على هذا الخير والعطاء المبارك إنه سميع قريب مجيب.

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

البحوث

أبيض

قضايا فقهية في رؤى غير المسلمين علم الفقه

معالي الأستاذ الدكتور/ عدنان بن محمد بن عبد العزيز الوزان
مدير جامعة أم القرى - عضو هيئة حقوق الإنسان

ايض

مقدمة

الحمد لله الواحد الأحد الفرد الصمد القائل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾^(١)، وصلى الله وسلم وبارك على من بعث بالحنيفية السمحة خير الموحدين وسيد الأنبياء والمرسلين والمتفقهين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه وأتباعه أجمعين القائل: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين"^(٢)، وبعد فهذه مشاركة أولى في هذه المجلة: (مجلة الجمعية الفقهية السعودية) ستتبعها مشاركات بمشيئة الله تعالى وعونه وتوفيقه، وسوف تختص بعرض رؤى غير المسلمين في بعض قضايا الفقه الإسلامي وأحكامه وبيانهم ماتمير به علم الفقه وأصوله في الشريعة الإسلامية من ثبات القواعد الفقهية وصلاحها للإنسان في كل زمان ومكان، وصدق الله العظيم القائل: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ عِزِّ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٣).

وأعلم أن مجلة: (الجمعية الفقهية السعودية) تختص بنشر الموضوعات المتعلقة بالفقه وأصوله ولكن ما كان لي من بد، في افتتاح مشاركتي الأولى هذه، إلا أن أشير إلى مدرجات غير المسلمين وفهومهم لمقاصد فقه الاعتقاد وصفاء التوحيد وأهمية الاقتصاد فيه دون غلو أو تنطع بفقه العقل وتعزيده بنص النقل. ثم ألحق ذلك بذكر جملة من أقوال المفكرين والباحثين غير المسلمين ورؤيتهم لعلم الفقه العام في

(١) التوبة: ١٢٢

(٢) البخاري (٧١)، ومسلم (١٠٣٧).

(٣) النساء: ٨٢.

الإسلام، ثم تتوالى بعون الله ومشيبته مشاركتي بالحديث عن موضوعات فقهية مختلفة تناولها أولئك العلماء غير المسلمين، وبينوا الحق والصدق اللذين قام عليهما الإسلام في تشريعاته الإنسانية لضبط التوازن في الجوانب الروحية والبشرية للإنسان في العبادات والمعاملات، في السياسة والاجتماع وال عمران والاقتصاد لتحقيق العدل الإنساني بين الخلق مسلمين وغير مسلمين. وبعض هؤلاء المفكرين من فرنسا وبريطانيا وأمريكا وهولندا... وغيرها، ممن أدركوا فقه العقيدة الإسلامية ومعنى " لا إله إلا الله "، في حين أخفق بعض المنتمين إلى الإسلام في تحقيق ذلك على ما سيأتي بيانه، كما أخفق بعض أولئك في الانقياد لداعي الحق الذي عرفوه.

فقه العقيدة:

لقد كان النظر في حقيقة " الإله " ووحديته وألوهيته وربوبيته وأسمائه وصفاته محل اهتمام كبير بين كثير من أصحاب الحكمة الدينية والفلسفات الفكرية الروحية، فلقد ارتفعت صفات الإله عند أرسطو مثلاً إلى ذروتها من التنويه والتجريد ولكنها لم تدرك معنى الألوهية والوحدانية. وذهب أفلاطون إلى مذهب الغيبوبة الصفوية في صفات الله التي تمعن في الزيادة على كل صفة يوصف بها الله، وعند الفلاسفة الرومان صور لاتليق بالإله الواحد، فصورة جوبتر رب الأرباب كانت أقرب إلى الشيطان. وصورة الإله عند القدماء في اليونان والهند إذا كانت ارتقت إلى حقيقة التنزيه من جهة فإنها هبطت إلى حقيقة

التجسيم والتشبيه والتشويه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فهو كما قال جل شأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(١).

وإذا كان الإله الواحد عند الفراعنة لا شريك له، فإنه لم يكن الإله الواحد الذي دعا إليه الرسل، إنه إله رمز له بالشمس وهو اسم اتخذ مرادفاً له في كل الطقوس. أما الإله عند اليهود وهو (إله شعب إسرائيل) وليس إله رسل بني إسرائيل، مما أسموه "يهوا" أو "يهوه" فهو صورة تبعد عن الوحدانية؛ يشترك معه آلهة كثيرون تعبدهم الأمم التي جاورت العبريين في أوطان نشأتهم وأوطان هجرتهم، وفكرة الإله عند النصراني قامت على التثليث للأقانيم الثلاثة: الأب، الابن وروح القدس^(٢)، ومعنى التوحيد "لإله الواحد" في دين الإسلام نطق باللسان وإيمان بالجنان وعمل بالأركان، نطق بلا إله إلا الله محمد رسول الله اعتقاداً بالقلب وأداءً بالجوارح لما شرع الله الواحد من صلاة وحج وصيام ونسك له وحده لا شريك له. فالتوحيد الذي جاءت به جميع الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين من لدن آدم حتى محمد صلى الله عليه وسلم إنما يتضمن الألوهية لله وحده ولاءً وبراءً، بأن يشهد أن لا إله إلا الله، لا يعبد إلا إياه ولا يتوكل إلا عليه، ولا يوالي إلا له ولا يعادي إلا فيه، ولا يعمل إلا لأجله. وذلك يتضمن ما أثبتته الله عز وجل لنفسه من الألوهية والأسماء والصفات والربوبية التامة له سبحانه وتعالى مما وصف به نفسه في قوله جل شأنه: ﴿وَاللَّهُ كَرِيمٌ وَاللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا

(١) الشورى: ١١

(٢) الفريد لينليثان، ثمن إسرائيل، ترجمة حبيب نحولي وياسر هواري، كتاب الملايين،

بيروت ١٩٥٥م، ص ١٤٥-١٤٦.

هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿١﴾ ، وقال تعالى: ﴿ وَقَالَ اللَّهُ لَا نَتَّخِذُ الْإِنهَيْنِ أَوْلِيَاءَ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُكَ وَجَدَ فَإِنِّي فَأَرْهَبُونَ ﴾ (٢) ، وقال تعالى: ﴿ وَسئَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ ﴾ (٣) ، أي أن كل الأنبياء دعوا الناس إلى عبادة الله وحده لا شريك له ، قال تعالى: ﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرءُؤُكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ ﴾ (٤) ، وهذا في القرآن كثير متكرر لإثبات وحدانية الله وألوهيته. يقول الكاتب الكردي نال النمساوي كوينج: "نقلها إذن في صراحة ووضوح: إن التوحيد عدو لكل من نصب نفسه معيارا للحياة الإنسانية في هذه الأرض، وهذه الحقيقة هي التي ترسم لنا حدود الله فيقيسوا حياتهم وفق أمره ومشيتته، وفي هذه الاستجابة لنداء الفطرة (كما يدعوها المسلمون) المستكنة في قلب كل بشر، جوهر الإيمان بالله الحق المبين، ولعلنا بذلك نخطو الخطوة الحاسمة في إقرار التوحيد بين البشر" (٥) .

ويبين شيخ الإسلام ابن تيمية المقصود بالتوحيد الخالص، المتضمن إفراد الله بالألوهية وتمام العبودية خالصاً من الشرك، فيقول: "ليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية، وهو اعتقاد أن الله وحده خلق

(١) البقرة ١٦٣.

(٢) النحل: ٥١.

(٣) الزخرف: ٤٥.

(٤) الممتحنة: ٤.

(٥) الكاردينال كوينج، عقيدة التوحيد في العالم المعاصر، ترجمة محمد محمود غالي، مطبعة جامعة الأزهر، القاهرة ١٩٦٦م ص (٧ - ٨).

العالم كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد، وأنهم إذا شهدوا هذا وفنوا فيه فقد فنوا في غاية التوحيد... "إن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله وحده خالق كل شئ وكانوا مع هذا مشركين، قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^(١)،^(٢).

وإليك نماذج لأقوال بعض المفكرين غير المسلمين وفهمهم لفقهِ العقيدة، فهذا الكاتب الأمريكي واشنطن إيرفنج يقول: "كان محمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين وأعظم الرسل الذين بعثهم الله ليدعوا الناس إلى عبادة الله وحده"^(٣)، ويقول الطبيب الفرنسي أس. بنوا: "تمسكت بالإسلام بادئ ذي بدء لأسباب وراء الطبيعة، ولكن أسباباً أخرى أيضاً دفعتني إلى ذلك فعلى سبيل المثال كنت أرفض مايزعمه الرهبان لأنفسهم بأنهم يملكون صلاحية الغفران للذنوب نيابة عن الله سبحانه وتعالى"^(٤)، ويميز المؤرخ والمفكر البريطاني أرنولد توينبي بين عقيدة التوحيد عند المسلمين وعقيدة التثليث عند النصارى فيقول: "إن الإسلام قد أعاد توكيد وحدانية الله في مقابل الضعف البادئ في

(١) سورة يوسف: ١٠٦.

(٢) عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، دار القلم، بيروت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص (١٤ - ١٥).

(٣) sir William Muir, life of Mahomet, London, 1958, P107-108

(٤) رجال ونساء أسلموا، دار القلم، الكويت ١٩٧٣ - ١٩٨٣م، ٦ / ٦.

تمسك المسيحية بهذه الحقيقة الجوهرية^(١)، ثم هذا المستشرق البريطاني الشهير توماس آرنولد يشير إلى أهمية مبدأ التوافق العقدي وأهمية الأخذ به بين جميع الناس وعلاقتهم بالله سبحانه وتعالى فيقول: "يعبر الشطر الأول من هذه العقيدة" لا إله إلا الله محمد رسول الله" عن مبدأ يكاد يقبله جميع الناس على أنه فرض لا بد منه، على حين يقوم الشطر الثاني منها على فكرة علاقة الناس بالله وهي مسألة تكاد تكون شاملة كذلك، بمعنى أن الله تعالى في فترات من تاريخ العالم قد وهب تجليه على الخلق على لسان أنبياء ملهمين^(٢)، بمعنى أن الرسل مبلغين لرسالات الله الذي هو أعلم حيث يجعل رسالته لإبلاغ الخلق عن ألوهيته وربوبيته وما شرعه، وأن الرسل ما هم إلا مبلغين للرسالات وليس لهم دور الوسطاء بين الله والعباد في شؤون العبادة والتوسل والوسيلة، وليس أحد منهم ابناً له، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، وأخيراً هذا كلام المؤرخ الأمريكي المشهور صاحب كتاب: (قصة الحضارة) ول ديورانت إذ يقول: "كانت مبادئ المسلمين الأخلاقية وشريعتهم وحكومتهم قائمة كلها على أساس الدين، والإسلام أبسط الأديان وأوضحها وأساسها شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله"^(٣).

(١) عرفات كامل العشي، آرنولد تويني، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد محمد

شبل لجنة التأليف والترجمة، ١٩٦٩م، ٣ / ٥٤ - ٥٥.

(٢) السير توماس آرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرين،

القاهرة مكتبة النهضة، ط٣، القاهرة ١٩٧١م، ص ٦١.

(٣) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران وآخرين، لجنة التأليف والترجمة،

١٩٦٤ - ١٩٦٧م، ط٢، القاهرة، ١٣ / ٦٧ - ٦٨.

علم الفقة:

يمكننا في إيجاز مبسط القول بأن الفقة هو علم الشريعة وفهم أحكامها، أي معرفة كافة الأحكام الدينية والدينية التي جاءت في الشريعة الإسلامية مما يتعلق بالعقيدة والأخلاق والأدب والسلوك والعبادات والمعاملات حرمة وإباحة ندباً أو كراهة... إلخ وهو بالجملة كما قال الفقهاء ومنهم الإمام أبو حنيفة النعمان: إن "الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها"^(١)، وهو - لغةً - العلم والفهم كما جاء في قوله تعالى على لسان قوم شعيب ﴿قَالُوا يَشْعَبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾^(٢)، وعلم الفقه الإسلامي هو المعين الذي حفظ للأمة الإسلامية وجودها بين الأمم على اختلاف الدهور ومر الأزمان والعصور، ففيه استخلصت أحكام الكتاب العزيز وأحاديث النبي المصطفى الرؤوف الرحيم، وبه برزت مقاصد الشرع الحنيف في تهذيب الناس وإصلاح المجتمعات والجماعات وبيان حقوقهم وواجباتهم وأساس ذلك كله عدل رب العالمين بما شرع لعباده المؤمنين، فكان الفقه منار هداية الناس، إن تركوه ضلوا وإن تمسكوا به اهتدوا.

ولئن أدرك المؤمنون فضل الفقه في حياة الأمة فذاك لاهتدائهم وعبادتهم لرب العالمين، ومن جهل ذلك ولو كان من المنتمين إلى الإسلام فاعله ممن ران على قلوبهم ما كانوا يقولون ويعتقدون، فللفريق الآخر الذين ختم على قلوبهم دون معرفة القيمة الدينية والدينية للفقه الإسلامي نعرض جملة من أقوال مفكرين غير مسلمين أدركوا حقيقة

(١) التوضيح في أصول الفقه، ١٠ / ١٠ - ١١.

(٢) هود: ٩١.

علم الفقه الإسلامي وأهميته في حياة المسلمين. وبدءاً ننظر ما قاله الكاتب الإنجليزي توماس كارلايل عن سوء استخدام العقل وكثرة الحجاج والجدال في شؤون قد لا تتسع لمكونات العقل البشري مما هو في واسع علم الله فيقول: «إن من السخف أن يجعل الإنسان من دماغه الضئيل ميزاناً للعلم بل عليه أن يعتقد أن للكون قانوناً عادلاً^(١)، إنه قانون الله ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً، وضالة عقل الإنسان في إدراك كل ما في هذا الكون يذكرنا بالمقولة المشهورة للعماد الأصفهاني وفيها: «إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر»، ويكفي أن نقول لأولئك الناس هل يمكن أن يدركوا بعقولهم كيف رفع الله السموات بغير عمد؟ وهل لهم أن يدركوا الكثير من أسرار عظم آيات الله في الكون وكافة السنن الإلهية.

وعوداً إلى حقيقة علم الفقه في الإسلام فإن أستاذة العلوم العربية والإسلامية في كليتي الحقوق واللغات الشرقية في بولونيا الكاتبة البولونية يوحينا غيانه ستشيجفسكا، تبين أهمية الفقه في حياة المسلمين لما ينطوي عليه من قواعد تنظيمية وضوابط حقوقية وأحكام تشريعية في شؤون الإنسان صغيرها وكبيرها، وليس الإنسان المسلم بل كذلك الإنسان غير المسلم من أهل الذمة والأمان والعهد والضمان،

(١) توماس كارلايل، الأبطال، ترجمة محمد السباعي، الدار القومية، القاهرة، ب ت،

فتقول: «كان الفقه مدار سياستهم وروح حياتهم وبه تدبير ملكهم، وكانت حركة الإسلام سريعة الانتشار حتى عمت المشارق والمغرب، لأن الإسلام يأمر أهله بالوقوف عند حدود الشريعة وبصيانة حقوق الخلق أجمعين سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، فكان للفقه (علم التشريع) زمان الخلفاء مكانة أعظم مما هو عليه علم الحقوق الآن عند الأمم المتعدنة، وكان الفقهاء هم أرباب الشريعة والشورى (نواب الأمة) ويدهم تدبير كل أمر، ولا يصدر عمل عظيم أو حقير إلا وفاقاً للتشريع على مقتضى الحق^(١) ولما كانت تلك حقيقة علم الفقه الإسلامي وما فيه من قواعد وضوابط، فإن هذا العلم الذي انبثق عن آيات القرآن العظيم وأقوال النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، خدمه علماء الشريعة الإسلامية من أبناء الأمة الإسلامية وكانت لهم جهود متميزة في العمل العلمي في الاستقراء والاستقصاء والاستنتاج؛ ساعدوا على ترسيخ مناهج العلوم الإنسانية وفي مقدمتها علم الفقه، ويشهد بذلك المستشرق البريطاني السيز هاملتون جب الشهير إذ يقول: «ومظهر آخر بارز يميز التشريع الإسلامي وهو أن مهمة التعريف والتصنيف استغرقت خلال القرون الثلاثة الأولى الطاقات الفكرية لدى الأمة الإسلامية إلى حد لا نظير له، إذ لم يكن المسهمون في هذا الميدان هم علماء الكلام والمحدثين والإداريين فحسب، بل إن علماء اللغة والمؤرخين والأدباء أسهموا بأنصبة في هذه المجموعة من المؤلفات التشريعية، وفي مناقشة القضايا الشرعية، وقلما تغلغل الشرع في حياة

(١) يوجنا غيانه ستشيفسكا، تاريخ الدولة الإسلامية وتشريعها، المكتب التجاري،

بيروت ١٩٦٦م، ص ٦٧.

أمة وفي فكرها هذا التغلغل العميق مثلما فعل في الأدوار الأولى من المدنية الإسلامية»^(١) ، وانطلقت جهود علماء المسلمين في جانب علم الفقه مما حثت عليه الشريعة الإسلامية في وجوب إعمال الفكر بالتدبر والتبصر والتفكير في الأنفس وفي ملكوت السموات والأرض.. إلخ لمعرفة مقاصد التشريع، وأصل الأصول فيه خلق الناس لعبادة الله وحده لا شريك له عقيدة وشريعة، وأن استخدام العقل أساس مهم في الإسلام للتحقق والفهم، وأبرز مثال لذلك جهود الفقهاء واجتهاداتهم واهتماماتهم بمسائل الفقه، وعن هذا الأمر المتعلق بالفقه في الإسلام يتكلم المفكر الإنجليزي آرون ليون عالم الجيولوجيا وهو زميل بالعديد من الجمعيات الدينية في أوروبا وأمريكا إذ يقول: «من روائع الإسلام أنه يقوم على العقل وأنه لا يطالب أتباعه أبداً بإلغاء هذه الملكة الربانية الحيوية، فهو على النقيض من الأديان الأخرى التي تصر على أتباعها أن يتقبلوا مبادئ معينة دون تفكير ولا تساؤل حرّ، وإنما تفرض هذه المبادئ فرضاً بسلطات الكنيسة، أما الإسلام فإنه يعشق البحث والاستفسار ويدعو أتباعه إلى الدراسة والتتقيب والنظر قبل الإيمان، إن الإسلام يؤيد الحكمة القائلة: «برهن على صحة كل شيء ثم تمسك بالخير»، وليس هذا غريباً إذ إن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها فالإسلام دين العقل والمنطق؛ لذلك نجد أن أول كلمة نزلت على النبي محمد صلى الله عليه وسلم كلمة (اقرأ)، كما نجد أن

(١) السيرهاملتون الكسندر روسكين جب، دراسات في حضارة الإسلام، تحرير ستانفورد شو ووليم بولك، ترجمة إحسان عباس وآخرين، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٤م، ص ٢٦٣.

شعار الإسلام هو الدعوة إلى النظر والتفكير قبل الإيمان، فالإسلام هو الحق وسلاحه العلم، وعدوه اللدود هو الجهل^(١).

ويبرز إعمال الفكر وتفعيل العقل بنصوص النقل من ثوابت النصوص، من خلال التفعيل للمسائل الفقهية وتحليلها وبسط الأقوال فيها والأخذ بالاستحسان والاستصحاب والقياس، فالاستتباط والترجيح للأدلة في الاجتهاد الجماعي «الإجماع» وأقوال الجمهور من علماء الأمة، مما عبر المستشرق المجري الألماني جولد تسيهر بقوله: «سنلاحظ حقا أن هذا المبدأ الفقهي وهو (الإجماع) بالنسبة للإسلام يحمل في طياته بذور التحرر والتطورات المستطاعة، فهو يقدم ضد ديكتاتورية الجمود وقتل الشخصية قوة للتعاقل، وقد حقق على الأقل في الماضي مطابقة الإسلام للعصر وقتئذ، فماذا عسى يمكن أن يكون باستعماله في المستقبل؟ وفي الحق أن هذا المبدأ المتبع ملحوظ عند مجدد الإسلام في عصرنا، فهو الباب الذي يجب بواسطته أن تنفذ إلى بناية الإسلام عوامل القوى الشابة»^(٢).

ولا تقف مهمة العلماء والفقهاء عند الاجتهاد والإجماع في مسائل الفقه وما عليه رأي الجمهور فحسب، بل إن كثيراً من الفقهاء اجتهد في بيان الآراء والدلائل لكثير من المسائل الفرعية في الفقه، التي قد تكون ثمة حاجة إليها في حياة المسلمين في قابل الأيام.

(١) عرفات كامل العشي، رجال ونساء أسلموا، ٧ / ٦ - ٧.

(٢) أوجانس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى

وأخرين، ط٢، دار الكتب الحديثة القاهرة ١٩٥٩م، ص ٦٣.

فلم يضمن علماء الفقه بدراسة تلك المسائل ومقارنتها بأقوال مختلف المذاهب وبيان الراجح والمرجوح فيها. وتعليقا على هذا الأمر وما فيه من دقة التحري وأهمية البحث والدرس عند علماء المسلمين وقدراتهم العلمية وذكائهم، يقول جولد تسيهر: «ومعرفة الأقوال المتفرعة الكثيرة في دائرة الفقه الإسلامي من الأدلة التي يسوقها أصحاب المذاهب لتأييد مذاهبهم عند الاختلاف في الرأي أو العمل في مذهب آخر، وكذلك نقد هذه الأدلة من وجهة نظر المذهب نفسه، كل ذلك يصور لنا فراغا عاليا من الفقه في الإسلام ويقدم فرصة دائمة لمعرفة الذكاء العلمي في هذه الدائرة التي هي للإسلام في أوطانه ذات فائدة وأهمية خاصة، نظرا لأهمية هذه الأبحاث في هذه الدائرة التي ظهرت منذ العصور القديمة للمدارس الفقهية كتب كثيرة»^(١)، ويتحدث المفكر الفرنسي دومينيك سورديل عن علم الفقه في الشريعة الإسلامية وأنه الأساس لحياة إسلامية اجتماعية وسياسة عقدية لتحديد قواعد الحياة البشرية على هذا الأرض فيقول: «ظلت الشريعة دائما المصدر الرئيس لتنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية، لذلك نستطيع القول بأن الإسلام وإن كان ديناً، فهو في الآن أمة تحدد فيها الصلة الدينية لكل فرد ولجميع الأفراد معا شروط الحياة وقواعدها والخير المباشر للحياة الأرضية، والخير المباشر لكل مؤمن في الحياة الآخرة، كل ذلك يشكل وحدة، إن لم يكن الإسلام قد أوجدها في جميع تفاصيلها فإن الفقه الإسلامي قد تسرب إليها ونفخ الحياة في جميع

(١) أوجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخر، ط٢، دار الكتب الحديثة القاهرة ١٩٥٩م، ص٦٣.

تفاصيلها»^(١). وهذا المستشرق الألماني جوزيف شاخت المشهور بأبحاثه ومؤلفاته الوفيرة يقدم مقارنة عملية بين القانون الديني (الفقه) عند المسلمين والقانون الديني عند اليهود والنصارى فيخلص إلى أن التشريع الإسلامي يتميز بالتنوع والتعددية في الأقوال والآراء حتى لا تصاب حياة الناس بالجمود، ومرد ذلك الدقة في إمعان النظر والاجتهاد في مسائل الفقه من قبل العلماء المسلمين فيقول: «تعتبر الشريعة الإسلامية مثالا له مغزاه على نحو خاص لما يمكن أن يسمى قانونا دينيا، بل إن التشريعين المقدسين الآخرين اللذين يعتبران نماذج من القانون الديني، واللذين هما أقرب ما يكونان إلى الشريعة الإسلامية من الناحيتين التاريخية والجغرافية، وهما الشريعة اليهودية والقانون الكنسي، يختلفان عن الشريعة الإسلامية اختلافاً ملموساً، ذلك لأن الشريعة الإسلامية أكثر تنوعاً في صورتها مما في التشريعين المذكورين، لأنها جاءت نتيجة نظر وتدقيق من الناحية الدينية في موضوعات للقانون كانت بعيداً عن أن تتخذ صورة واحدة»^(٢)، ويؤكد الباحث الفرنسي كلود كان الأستاذ بجامعة باريس ووستراسبورغ ما ذهب إليه جوزيف شاخت من اختلاف المفهوم الروماني الكنسي في القانون عن مفهوم الفقه الإسلامي، وأن الشريعة الإسلامية هي وحي الله إلى عبده ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم بلغها للأمم للعمل بمقتضاها لا يملك أي ملك أو سلطان أو أمير بل لا نبي مرسل أو ملك مقرب، تحريفها أو تزيفها أو تبديلها، إن

(١) دومنيك سورديل، الإسلام، ترجمة خليل الجبر، المنشورات العربية، بيروت ١٩٧٧م، ص ٥.

(٢) جوزيف شاخت وآخرين، تراث الإسلام، ترجمة محمد زهير السمهوري وآخرين،

أعلام المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، ١٩٧٨م، ٣ / ١٠.

تنفيذ أوامر الله هي المبدأ الأساس في طاعة الله وعبادته دون أي أحد فيقول: «من المقتضيات الأساسية للمجتمع الإسلامي إنشاء نظام اجتماعي يقوم على أساس مستمد من الشريعة الإسلامية، بمعنى أن الإسلام لم يعهد مبدئياً ذلك المفهوم الروماني -الذي قبلت به المسيحية قبولاً جزئياً- والذي يعترف بشرعية دولة قائمة بحد ذاتها تملك القدرة على التشريع تشريعاً قيماً مقبولاً - ولا تحت إشراف من الإله - دون اللجوء في كل حالة من الحالات إلى توجيه إلهي، فالقاعدة الثابتة من حيث المبدأ هي الشرع الحنيف الذي أوحى به للناس دفعة واحدة ولا بد من وضعه موضع التنفيذ بل إن الخليفة لا يملك سلطة معنوية إلا بقصد تطبيق هذا الشرع^(١). ولما لم يكن لأي سلطان أو ملك من ولاة أمر المسلمين حق التدخل في أحكام الشريعة الإسلامية وتغييرها أو تبديلها لأنها أحكام رب العالمين، فإن هذا الأمر أعطى لأهل الحل والعقد من المسلمين مراقبة ولاة أمر المسلمين بمدى التزامهم بتطبيق الشرع الحنيف بقصد إقامة العدل بنزاهة وتجرد، ذلك الأمر الذي جعل الباحثة البولونية يوجينا غيانة ستشيجفسكا تبين علاقة الأمة ومراقبتها لأعمال الخلفاء للالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية باعتبار أن ذلك هو المنهج القويم في شرع رب العالمين فتقول: «كان للأمة الحرية المطلقة والمراقبة على أعمال الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم ومدى موافقتها لنصوص الشريعة وخضوعها لآراء الفقهاء، وسيرهم على الحق الواضح والمحجة البيضاء، ولم ينقل أحد من المؤرخين سواء كانوا عرباً أم

(١) كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية الإمبراطورية العثمانية، ترجمة بدر الدين القاسم، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢م، ١/ ٩١.

غيرهم انتقاداً للخلفاء بظلم أو سوء تصرف، بل عرف الكل بأن عدلهم وحسن سلوكهم وصراحة طريقتهم حق حبيت فيهم غيرهم من الشعوب، حتى أسقطوا عروش ملوكهم وخرّبوا دولهم وأسسوا بدلامنها دولة الإسلام الذي عشقوه لعدل قوانينه، ونزاهة حكامه وعفتهم ورفقهم وسيرهم وراء شرعهم لا يتعدونه، حيث كانت نصوص الشريعة واضحة لم يدخلها تأويل ولا شبهات^(١)، ولأن الالتزام بقواعد التشريع الإسلامي وأحكامه فرض الله على كافة عباده مما خاطب به المولى جل وعلا نبيه محمد صلى الله عليه وسلم بقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٢)، فإن ترك العمل بالشريعة الإسلامية وقواعدها الفقهية مؤداه ضعف المسلمين وتسلبت الأمم والشعوب عليهم، وهو الضياع الكامل للحقوق الرئانية وضياع لحقوق الخلق أجمعين. ذلك الأمر الذي أدركه كثير من غير المسلمين فضلاً عن المخلصين الصادقين من عباد الله المؤمنين، ، مما عبر عنه المفكر الأمريكي الشهير لوثر روب ستودارد حيث قال: «الإسلام في عهده الأول، إنما كان شمس الحرية مشرقة وهاجة، وديناً تجلت فيه المنازع الحرة الشريفة، وليس ما طراً على العالم الإسلامي فيما بعد من الوهن والتدني بحاجب المنصف عن جوهر الإسلام وحقيقة صفائه، فالشريعة الإسلامية كما قال العالم ليسبار: «إنما هي ديمقراطية شوروية جواهر وأصلاً، وعدو شديد للاستبداد»، وقد أجمل قامباري هذه الحقيقة في

(١) يوجينا غاية ستيجفسكا، تاريخ الدولة الإسلامية وتشريعها، ص ٦٨.

(٢) الجاشية: ١٨.

شأن الإسلام بقوله: «ليس الإسلام ولا تعاليمه السبب المفضي بآسيا الغربية إلى هذه الحالة المشهودة من التضعف واختلال الشؤون، ولكن السبب في ذلك إنما هو استبداد أمراء المسلمين وحكامهم الذين التووا عن الصراط المستقيم، وتكبوا عن الطريق والأصول الحرة العدا^(١).
ولئن ترك بعض الناس العمل ببعض أو معظم أحكام الشريعة الإسلامية وفقهها من قبل، فتبعية تلك النتيجة ما هو أسوأ بسبب النزاعات السياسية وما فيها من خلافات طائفية ومذهبية بعيدة عن العقل والحق والعدل. فإن أسقط حكام المسلمين العمل بالشريعة الإسلامية وعلم الفقه فإن ذلك أدى إلى سقوط موازين القسط مما أشار إليه المستشرق جولد تسيهر عندما قال: «وقد اقتنع هؤلاء الرجال (الفقهاء) من أول الأمر بأنهم جميعاً على الحق وأنهم يخدمون مبدءاً واحداً، على هذا الأساس كانوا يتبادلون الاحترام الواجب، ولم يظهر التعصب المذهبي إلا عندما ازداد العجب عند الفقهاء، الأمر الذي كان موضع لوم أهل الجدم منهم. وقد بقى إلى يومنا هذا الاعتقاد السائد بأن الأعمال المتخالفة للمذاهب الفقهية يجب الاعتراف بأنها كلها مستحقة للتصديق على التساوي ما دامت ترجع إلى تعليم الأئمة وأعمالهم، أولئك الذين أجمع المسلمون على الاعتراف بإمامتهم وحدها^(٢)، إذن فالواجب هو التمسك بأهداب الإسلام عقيدة وشريعة وأن لا تظهر المزايدات الرخيصة على أحكامه لإرضاء الناس، والحق يجب أن يستند إلى

(١) لوثر ب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهيبي، ط٣، دار الفكر،

بيروت ١٩٧١م، ٤ / ٤٣ - ٤٤..

(٢) أوجاس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ٥٩.

طاعة الله ورسوله عملاً بقوله جلا وعلا: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾^(١)، وتلك الحياة في الإسلام وشرائعه تبدأ بالإيمان وسلامة العقيدة، ثم التزام أحكام الشريعة، والتعوذ بالله من الفتن وزيف القلب وسوء العمل والنية، لقوله صلى الله عليه وسلم: «إن قلب آدمي بين أصبعين من أصابع الله فإن شاء أزاغه وإذا شاء أقامه»^(٢).

إن الإسلام دين ودولة في آن واحد مما توضحه الأحكام الفقهية في هذا الجانب ومما تحدث عنه المفكر الكنسي والباحث الفرنسي كلود كاهن حيث قال: «تملي شريعة الإسلام فرائض على الناس تجاه خالقهم وتجاه بعضهم، فهي إذن - على حد تعبيرنا الحديث - شريعة دينية اجتماعية، والتمييز بين الدين والدنيا أمر غريب على الإسلام»^(٣).

تلك بعض ما عبّر به غير المسلمين عن علو شأن علم الفقه؛ مبادئه وأهدافه وأهميته في حياة المسلمين، منزوعة من سياقات ما عرضوا له من مباحث، وأنه لا عز للمسلمين إلا بالعمل بمقتضى الشريعة الإسلامية بين الراعي والرعية والإسلام فيه الخير للبشرية جمعاء مسلمين وغير مسلمين.

(١) الأنفال: ٢٤.

(٢) أحمد ٩١/٦، والنسائي في السنن الكبرى (٧٧٣٨)، وابن ماجد (٩٩)..

(٣) كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية الإمبراطورية العثمانية، ٩١/١.

الخاتمة

أبرز البحث نظرات علمية إيجابية لبعض المفكرين والباحثين غير المسلمين عن الإسلام عموماً وعن علم الفقه خصوصاً، وأنه المرتكز الأساس لحياة المسلمين، وأنه نتاج أعمال الفكر والاجتهاد في التفكير مما أمر به الإسلام، فأسهم علماء الإسلام بخدمة هذا الجانب العلمي في حضارة الإسلام، وأن علم التشريع الإسلامي الفقه (علم القانون) علم يختلف في مناهجه ومقاصده، والأهم من ذلك، في مضامينه عن القانون اليهودي أو النصراني لما فيه من الدقة والكفاية والقسط والوضوح والبيان، وليس لأحد حق التبديل والتحريف والتغيير فيه ملكاً حاكماً أو حبراً عالماً، وأنه بدون أحكام الشريعة الإسلامية فإن حياة المسلمين خاصة والناس عامة سوف تنزلق إلى مكان سحيق، يؤدي إلى تكالب الأمم والشعوب عليها وبسط سلطانها على ديار الإسلام والمسلمين فتصبح لقمة سائغة للأكلين، الأمر الذي يلزم ولاية أمور المسلمين وأمة الإسلام التأكيد على الأخذ بالإسلام عقيدة وشريعة. والمقام هنا يستدعي أن نختم هذا البحث بإشادة حقيقية لأحد أعمدة الفكر القضائي والفقه في الولايات المتحدة الأمريكية وما قاله عن الإسلام وحضارته وشريعته ومما يمكن أن تسديه للإنسانية من الخير، يقول القاضي الأمريكي جيتس جاكسون: «لقد حالت العوائق دون نشوء اهتمام بالشريعة الإسلامية، ومع أننا مدينون للحضارة الإسلامية بالشيء الكثير كما تظهر تقاريرنا التي لا تنتهي، فإن انطباعنا كان دائماً بأن العالم الإسلامي ليس لديه ما يسهم في إثراء مادتنا القانونية، ولكن إعادة نظر موضوعية بالأسباب التي حملتنا

على الظن بأن تلك الشريعة غريبة عنا وغير مفيدة لنا ، حقيقة بأن
تقننا بالتخلي عن ذلك الظن المتعجرف، وإدراك أن التجربة الإسلامية
لديها الكثير من الذي تستطيع أن تعلمنا إياه^(١) ، وهذا يدخل في مفهوم
حوار الحضارات وتبادل المنافع بين الثقافات لكافة الأمم والشعوب
إعمالاً لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ
لِتَعَارَفُوا﴾^(٢) ، وبالله التوفيق، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين
وصلّى وسلّم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) Justice Jackson, Forward Law in the Middle East, New York, 1955, P-16.

(٢) الحجرات: ١٣.

التستر على الجريمة
دراسة فقهية تأصيلية
(القسم الثاني)

الدكتور/ فهد بن عبد الكريم بن راشد السندي
أستاذ الفقه المشارك بكلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ايض

المبحث السابع أنواع التستر على الجريمة

مما تقدم، يتضح أن التستر على الجريمة ينقسم عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة، وكل قسم يشمل أنواعاً معينة للتستر^(١)، ويمكن بيان أهمها فيما يأتي:-

أولاً: أنواع التستر باعتبار التستر:-

ينقسم التستر على الجريمة بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أنواع: المجرم، وآحاد الناس غيره، والحاكم أو القاضي ومن في حكمهما.

أ - المجرم: والمقصود به؛ من يواقع المعصية المعاقب عليها في الدنيا؛ كأن يقتل شخصاً شخصاً معصوماً عمدًا، ظلماً وعدواناً، ويخفي نفسه عن السلطات الأمنية، وربما أخفى كذلك آثار جريمته، فجمع بين إخفاء آثار الجريمة، وبين إخفاء نفسه، وقد يقتصر على إخفاء آثار الجريمة، دون إخفاء شخصه ودون تواريه عن الأنظار بعد وقوع الجريمة منه؛ لكون ذلك كفيلاً - في حسابانه - ببقاء شخص مرتكب الجريمة مستوراً مجهولاً في الواقع، وبالتالي: لا يعاقب بسبب ستره على نفسه؛ كالشأن في السارق بعد حصول السرقة منه.

(١) هناك كتب عديدة، أشارت إلى هذا المنهج في بيان الأنواع، منها:-

التشريع الجنائي لعبد القادر عودة ١ / ٧٨، الجرائم الجنائية وعقوباتها المقدره، ص: ٢٢ - ٢٧، الفقه الإسلامي وأدلته ٤ / ١٣ - ٢٢، القصاص الدييات العصيان المسلح، ص: ١٩ الموسوعة الفقهية ١٨ / ١٣، مجلة البحوث الإسلامية، العدد: ٤٠، ص: ٣٦١ - ٣٧٣.

ومن ذلك - أيضاً - لو شرب امرؤ المسكر، ولم يَعْلَمْ به أحدٌ من الناس وتاب إلى الله، ولم يتحدث بذلك لأحد.

ب - آحاد الناس: المراد بهم؛ عموم الأفراد، عدا مرتكب الجريمة وعدا من يمثل السلطات الأمنية والقضائية، فإذا علم شخص أو أكثر؛ إما بالرؤية أو الإخبار، بأن شخصاً قد ارتكب جريمة معينة، كالسرقة أو الزنا، ثم ستره قصداً، فلم يبلغ به السلطات الأمنية أو نحوها، فهذا تستر على جريمة جاء من آحاد الناس.

ومن ذلك - أيضاً - ما يقوم به بعض الأفراد من جعل أشخاص من غير هذه البلاد يزاولون التجارة باسمه خفية في حين أن ولي الأمر يمنع هذا الأمر؛ حفاظاً على مصلحة عامة.

ج - الحاكم ونحوه؛ كالقاضي والشُّرَط^(١)، فإذا ارتُكِبَتْ جريمة، ثم بلغ أمرها الحاكم أو القاضي ونحوهما؛ إما بتسليم المجرم نفسه وإقراره بما ارتكبه وإما بالقبض عليه وقيام البينة على فعله، ثم رأى القاضي - مثلاً - المصلحة في إخفاء أمره، وستر حاله؛ لكون المعصية لا توجب حداً، ومرتكبها من ذوي الهيئات والمروءات، فلم يعاقبه، فهذا ستر عليه، جاء من قبل القاضي ومن في حكمه.

وحتى لو رأى القاضي معاقبته فيما فيه تعزيز، ولكنه ترجح له عدم إعلانه للناس، فهذا قدر من التستر من جهة القضاء؛ لمصلحة.

(١) جاء في المدونة الكبرى ٦ / ٢١٦ ما نصه: (قال مالك: والشرط والحرس عندي بمنزلة الإمام).

وانظر: الذخيرة ١٢ / ١٠٩.

ثانياً: أنواع التستر باعتبار المتستر عليه: -

المتستر عليه: هو مرتكب الجريمة، والتستر على الجريمة بالنظر إليه على ثلاثة أنواع؛ لأنه إما من ذوي الهيئات، أو من عموم الناس ولم يشتهر بفسقه وهو مستور الحال، أو ممن اشتهر بفسقه.

أ - ذوو الهيئات: كل من عرف بصلاحه وتقواه، ولم يعرف عنه الوقوع في المعاصي التي رتب الشارع عليها عقوبة دنيوية، لكن زلت به القدم فارتكب جرماً، وتاب، فهو من ذوي الهيئات والمروءات^(١).

فإذا قذف ذو الصلاح والتقوى، ووقع في الزلل، وتاب وأناب، ثم حصل التستر عليه، فهذا ستر على ذي هيئة وصلاح^(٢).

ب - مستور الحال: يراد به؛ من تجهل حاله، فلا يعرف عنه الصلاح والتقوى، ولم يشتهر بالفسق والوقوع في المعاصي.

ومثل هذا، قد يقع في المعصية كشراب الخمر، فيُستتر عليه؛ طمئناً في توبته وصلاحه، ثم قد يعاود الوقوع مرة أخرى ويتوب، لكنه لم يعاند ويجاهر بمعصيته، فهذا - إن سترَ عليه، فلم يُبلِّغ عنه - ستر على من هو مستور الحال في الجملة.

ج - الفاسق: ويراد به من اشتهر بارتكاب المعاصي وبالمجاهرة بها وعدم المبالاة بفعالها، وربما دعا لارتكابها.

من ذلك - مثلاً - المدمنون على شرب الخمر، والقوادة^(٣)، وقطاع الطرق إذا جاهروا بمعاصيهم، أو صاروا يكررونها قصداً، فهؤلاء

(١) وتقدم في العدد الثاني من المجلة، ص: ٥٥ بيان المراد بهم.

(٢) ينظر: الذخيرة ١٢ / ١٠٩.

(٣) القوادة: سمسارة الفاحشة، مثل: الزنا، ويقال للرجل: قوَاد.

وأمثالهم يعدّ التستر على أشخاصهم، أو على جرائمهم، تسترًا على فسقة مشتهرين بمعاصيهم^(١).

وهكذا نجد أن التستر باعتبار مرتكب المعصية على أنواع ثلاثة، بالنظر إلى خطر المجرم، وعظم جرمه، وهذه الأنواع تمثل مراتب ثلاث أخفها التستر على ذوي الهيئات، وأوسطها التستر على مستوري الحال، وأثقلها وأعظمها خطرًا التستر على الفسقة المشتهرين بفسقهم، وبالمجاهرة به بين الناس، وعدم الارتداد، أو الانزجار.

ثالثًا: أنواع التستر باعتبار الباعث: ■

تقدم بيان أسباب التستر على الجريمة^(٢)، وعلى ضوءها يمكن تصنيف التستر إجمالاً باعتبار الدافع إليه والباعث له، في مجموعات ثلاث، كل مجموعة تمثل نوعًا من التستر على عمل رتب الشارع عليه عقابًا دنيويًا؛ إذ الدافع إما أن يكون قصد الإجرام، أو حبّ المال، أو تحقيق الطهر والعفاف في المجتمعات.

أ - الباعث الإجرامي: كل تستر على جريمة، قصد به الاعتداء على الدين، أو الأنفس، أو الأعراس أو الأموال أو العقول؛ بغية زعزعة الأمن، وانتهاك الحرمات، وتجاوز حدود الله، فباعثه باعث إجرامي^(٣).

= ينظر: المعجم الوسيط ٢ / ٧٧١، كشاف القناع ٦ / ١٢٧.

(١) ينظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب، ص: ٢٩٨، الموسوعة الفقهية ٢٤ / ١٦٩. وانظر ص: ٨٥ من العدد الثاني من المجلة.

(٢) وذلك في المبحث الخامس، ص: ٨٧ - ٩٢، في العدد الثاني من المجلة.

(٣) ينظر: الذخيرة ١٢ / ٤٧، الموافقات ٢ / ١٠، التعزيرات البدنية وموجباتها، ص: ١٦، الندوة العلمية لدراسة تطبيق التشريع الجنائي ١ / ٤٠.

فكل من تستر على قاتل عمداً، أو زانٍ، أو سارق، أو قاطع طريق أو صاحب غش في تجارة، ونحو هذا بقصد الاعتداء على ضرورة من ضرورات الإسلام^(١)، والإخلال بأمن الأفراد والمجتمعات، صدق على وصف الباعث له على التستر بأنه إجرامي.

ب - الباعث المالي: قد يعبر عن هذا بالباعث التجاري، أو بالتستر التجاري، والمراد به: التستر على الجرائم بغية الحصول على المال، وتوفير الثراء، ومن ذلك: من ستر مرتكب جريمة، مقابل مال يأخذه عن ستره؛ مثل: إخفاء القاتل عمداً وإيوائه بمبلغ معين من المال، ومثل: تستر شخص على عمالة وافدة بمزاوتهم للأعمال التجارية باسمه، مقابل نسبة يأخذها من أرباحهم في حين أن ولي الأمر لا يأذن بهذا؛ مراعاة للمصلحة العامة^(٢) ومثل: ترويج البضائع الفاسدة، أو المغشوشة خفية؛ بغية الثراء المادي من ورائها^(٣).

(١) ينظر: الموافقات ٢ / ١٠، شرح منح الجليل ٤ / ٣٨٢، التشريع الجنائي لعبد القادر عودة ١ / ٢٠٣، القصاص الدييات العصيان المسلح، ص: ٢٣، الموسوعة الفقهية ٢٨ / ٢٠٧.

(٢) ينظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد: ٤١، ص: ٥٤، أثر ظاهرة التستر على الاقتصاد الوطني، ص: ١٦، ١٧، ١٩، مجلة تجارة الرياض، العدد: ٣٥٢، رجب ١٤١٢ هـ ص: ٧٠، جريدة الرياض، العدد: ١٠٥٣٧، ٢٣ / ١٢ / ١٤١٧ هـ، ص: ١٧.

(٣) الأمثلة في هذا كثيرة، من ذلك - أيضاً - تهريب السلع المحذورة، والممنوعات، وإخفاء عيوب السلعة، والخيانة في بيوع الأمانات، والخديعة في البيع والشراء ونحوهما، والغرر في البيوع والغش في التجارة عموماً. هذه كلها، يقصد بها الكسب المادي، ولو بغير حق، وقد يرى القاضي ونحوه معاقبة فاعلها قصداً؛ زجراً له، وردداً لغيره، ودفعاً للضرر.

فكل من تستر على جريمة من هذا القبيل، مقابل الحصول على كسب مادي فيمكن أن يقال بأن الباعث لتستره حبّ المال، والرغبة في كسبه.

ج - باعث العفاف والطهر: يراد به: التستر على المعاصي بقصد تحقيق العفاف والطهر في المجتمعات الإسلامية، وصيانتها عن الرذيلة، وحمايتها من إشاعة الفاحشة فيها؛ أفراداً وجماعات، ولهذا قيل: (اجتهد أن تستر العصاة؛ فإن ظهور معاصيهم، عيب في أهل الإسلام، وأولى الأمور ستر العيوب) ^(١).

من ذلك: من علم أن مسلماً شرب الخمر وتاب، وستر عليه، وكذا لو ستر على من زنى أو قذف وتاب منهما، وهدفه ستر عورات المسلمين فهذا ستر باعته تحقيق الطهر والعفاف لأفراد المسلمين، وجماعاتهم. وهكذا نجد أن التستر على مرتكبي المعاصي على أنواع ثلاثة، بالنظر إلى الباعث له؛ لانحصار بواعث التستر - في الجملة - فيما ذكر ^(٢).

رابعاً: أنواع التستر باعتبار صاحب الحق:

التستر على الجريمة باعتبار صاحب الحق في معاقبة المجرم، إما أن يكون تستراً على ما العقوبة فيه حق لله تعالى، أو ما العقوبة فيه حق

(١) جامع العلوم والحكم لابن رجب، ص: ٢٩٨، الموسوعة الفقهية ٢٤ / ١٦٩.

(٢) يمكن الاستئناس في هذا، بتقسيم الحقوق باعتبار المالية وعدمها، كما هو وارد في:

الفقه الإسلامي وأدلته ٤ / ١٨ - ٢١، المدخل الفقهي العام ٣ / ١٥، الفقرة: ٤، الموسوعة الفقهية ١٨ / ٤٠، ٤١.

لأدمي أو ما العقوبة فيه حق مشترك لله تعالى وللأدمي، وعلى هذا فالتستر على أربعة أنواع:

أ - التستر في حق الله تعالى: كل تستر على جريمة، رتب الشارع عليها عقوبة، الحق فيها في معاقبة مرتكبها لله تعالى. من ذلك: التستر على الزاني، أو من باشر فيما دون الفرج غير زوج له، أو أمة له، ومنه: لو تستر شخص على مكلف تارك للصلاة المفروضة عمداً بلا عذر شرعي.

ب - التستر في حق الأدمي: وهو ما كان صاحب الحق في معاقبة المتستر عليه آدمياً.

مثاله: التستر على من تعمد إتلاف مال غيره بغير حق، أو انتهابه.

ج - التستر في الحق المشترك وحق الله فيه غالب؛ فكل تستر ترتب عليه استحقاق عقوبة، الحق في إقامتها مشترك؛ لله - تبارك وتعالى - وللأدمي وحق الله فيها غالب، فيدخل في هذا النوع.

يمثل بعض العلماء بالقذف، والمقصود: ستر القاذف بعد بلوغ أمره للحاكم أو القاضي ونحوهما، ومطالبة المقذوف بحدّه. فالمقذوف له حق دفع العار عنه، وصيانة شرفه وحصانته وعفافه، وهذا حق آدمي.

وحق الله تعالى يظهر في الحاجة إلى صيانة أعراض الناس، وعدم إشاعة الفاحشة بينهم، وتطهير المجتمع من الرذيلة والفساد.

وغلب حق الله تعالى؛ إقامة لحدود الله في أرضه، ووقاية للمجتمع من الرذيلة^(١).

د - التستر في الحق المشترك وحق الأدمي فيه غالب، فإذا كان الحق في المعاقبة مشترك لله - تعالى - وللأدمي، لكن حق العبد في

(١) هذا رأي الحنفية، والمالكية.

ويرى الشافعية والحنابلة، وكذلك الإمام مالك في قول له، هو الأظهر عند ابن رشد، الحفيد أن حدّ القذف حق للأدمي؛ وهو المقذوف؛ لما يأتي:-

- ١ - أن المقذوف إذا صدق القاذف فيما قذفه به، سقط عنه الحدّ.
- ٢ - أن القذف جنائية على عرض المقذوف، وعرضه حقه، كحقه في القصاص وكسائر حقوقه، وصاحب الحق يملك إسقاطه.

والرأي الأول: هو الأظهر، جاء في بدائع الصنائع ٧ / ٨٣ ما نصه: (ولنا: أن سائر الحدود إنما كانت حقوق الله - تبارك وتعالى - على الخلوص؛ لأنها وجبت لمصالح العامة؛ وهي دفع فساد يرجع إليهم، ويقع حصول الصيانة لهم، ...، وهذا المعنى موجود في حدّ القذف؛ لأن مصلحة الصيانة، ودفع الفساد، يحصل للعامة بإقامة هذا الحدّ، فكان حق الله - عزّ شأنه - على الخلوص، كسائر الحدود؛ إلا أن الشرع شرط فيه الدعوى من المقذوف، وهذا لا ينفي كونه حقاً لله - تعالى - عزّ شأنه - على الخلوص، كحد السرقة، أنه خالص حق الله - عزّ شأنه - وإن كانت الدعوى من المسروق منه شرطاً...).

ينظر: المبسوط ٩ / ١١٣، الهداية ومعها حاشية سعدي جليبي ٥ / ٣١٧، حاشية ابن عابدين ٣ / ١٦٩، بداية المجتهد ٢ / ٥١١، تبصرة الحكام ٢ / ٢٦٨، ٢٦٩، المهذب ٢ / ٢٧٥ روضة الطالبين ١٠ / ١٠٦، ١٠٧، المنثور ٢ / ٣٨، المغني ١٢ / ٣٨٦، المبدع ٩ / ٨٦، الإقناع ٤ / ٢٥٩، مسقطات العقوبة التعزيرية، ص: ٣٢٣ - ٣٢٥، الفقه الإسلامي وأدلته ٤ / ١٥، العفو عن العقوبة، ص: ٥٦ - ٦١، الموسوعة الفقهية ٣٣ / ١٤، ١٥.

معاقبة مرتكب هذه الجريمة - وهو المتستر عليه - غالب، فالتستر من هذا النوع.

مثاله: ستر القاتل عمداً بغير حق، فالقصاص من هذا القاتل هو حق لله - تعالى -: لأن تطهير المجتمع من جريمة القتل، حياة له^(١)، وصيانة للدماء المعصومة عن هدرها، والاعتداء عليها.

والقصاص - أيضاً - حق للمجني عليه، أو حق لوليه إن كان التعدي بالقتل؛ لأن فيه شفاءً لغيظه، وتحقيقاً للمعاقبة بالمثل، وتطبيباً لنفس صاحب الحق في القود.

وغلب حق العبد؛ لأن مبنى القصاص على المماثلة بين القاتل والمقتول؛ ولأن صاحب الحق في القود يملك حق إسقاط العقوبة بالعفو عن الجاني ومن باب أولى من شاركه في الإعانة على الجريمة بالستر أو نحوه^(١)،

ومما يشير إلى هذا، قول الله تعالى: ﴿وَلَيْنَ صَبْرٌ لَهُمْ لَخَيْرٍ لِّلصَّابِرِينَ﴾^(٢).

خامساً: أنواع التستر باعتبار الوقت: -

التستر على الجريمة باعتبار الوقت على قسمين: -

القسم الأول: التستر باعتبار التأقيت: - التستر باعتبار التأقيت

وعدمه على نوعين: -

(١) قال الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَّةٌ يَتَأْوَى إِلَيْهَا لَمَّا كُم تَتَمَوَّنَ﴾ سورة البقرة الآية: ١٧٩.

(٢) ينظر: التشريع الجنائي لعبد القادر عودة ١ / ٩٨ - ١٠٠، الفقه الإسلامي وأدلته ٤ / ١٣ - ١٥، الجرائم الجنائية وعقوباتها المقدره، ص: ٢٦، ٢٧، الموسوعة الفقهية ١٨ / ١٤ - ١٩ القصاص الدييات العصيان المسلح، ص: ٤١.

(٣) سورة النحل، الآية: ١٢٦.

أ - تستر على جريمة مؤقتة: وهو ما حُدِّدَ بمدة، أو بظرف معين، فإذا اتفق شخص مع قاتل عمداً - مثلاً - على إيوائه وإخفائه مدة شهر، حتى يقل البحث عن شخصه، فهذا تستر مؤقت بمدة محدودة. كذلك لو أن الحاكم بسبب حالة حرب مثلاً، أخرج جلد شارب الخمر والتشهير بعقوبته، حتى تضع الحرب أوزارها، فهذا ستر مؤقت، محدد بظرف معين، قابل للزوال.

ب - تستر غير مؤقت: وهو ما لم يحدد بمدة، أو بظرف معين، وهذا هو الأعم الأغلب في التستر على الجرائم.

مثاله: لو أن شخصاً سُرِقَ ماله، ثم تاب السارق، وأعاد إليه المال فغفا المسروق منه عن السارق قبل بلوغه للحاكم؛ رغبة في الستر على أخيه المسلم فمثل هذا الستر، يراد ديمومته، وعدم تحديده بمدة أو ظرف معينين^(١).

القسم الثاني: التستر باعتبار بدايته: - التستر باعتبار وقت الشروع فيه على نوعين أيضاً: -

أ - ستر وقت الشروع في ارتكاب الجريمة، سواء استمر الستر بعد الفعل أو لا، فمن ستر جريمة أثناء ارتكابها، فهذا ستر وقت الشروع.

مثاله: من أغلق الأبواب على جريمة زناً ترتكب بغرض الستر حتى لا يعلم بها أحد، فهذا ستر منذ الشروع في الإجرام.

(١) ينظر: التشريع الجنائي لعبد القادر عودة ١ / ٩٤ - ٩٦، القصاص الدييات العصيان المسلح ص: ٣٨ - ٤٠، الجرائم الجنائية وعقوباتها المقدر، ص: ٢٥، ٢٦.

ب - سترُ بعد وقوع الجريمة، فمن لم يستر الجريمة أثناء فعلها، ولكنه بعد وقوعها آوى المجرم وواراه عن الأنظار قصدًا، فهذا ستر بعد الشرع ووجود الجريمة.

مثاله: من آوى سارقًا، أو مروج مخدرات، وستره عن أن يعلم بشخصه أحد من الناس، أو الجهات الأمنية بعد وقوع سرقة منه، أو ترويح مخدر.

وهكذا نجد أن الستر؛ إما ستر منذ الشرع في الجريمة وبداية الإجرام وإما ستر بعد الشرع، ووجود الجريمة على أرض الواقع. أما التستر على الاستعداد لوقوع الجريمة؛ من تخطيط وتهيئة وسائل لها، فهذا - وإن كان تسترًا قبل الشرع في الجريمة - لا يسمى تسترًا بالنظر إلى ذات الجريمة؛ لأنها لم توجد بعد، ولم يشرع فيها^(١)، وإنما هو ستر بعد ذاته على جريمة موجودة أو مشروع فيها؛ إذ تهيئة وسائل الجريمة وإعداد التخطيط لها جريمة أخرى مستقلة، وإن كانت تمهد لما هو مقصود أصلاً مما هو أكبر منها، كالقتل مثلاً.

سادساً: أنواع التستر باعتبار الحكم :-

التستر على الجريمة باعتبار الحكم التكليفي على نوعين؛ تستر غير مأذون فيه شرعاً، وتستر مأذون فيه.

أ - التستر غير المأذون فيه :-

كل تستر على جريمة ورد عن الشارع الحكيم طلب بتركه، سواء كان هذا الطلب بالترك نصاً أو استقراء من عمومات الأدلة وقواعد

(١) تقدم أن من شروط ستر الجريمة، الشرع في الستر، وتفصيل القول فيه.

انظر ص: ٨٣ في العدد الثاني من المجلة.

الشرعية، فإن كان طلب الترك جازماً، فهذا هو التستر المحرم، مثاله: ستر جريمة قتل معصوم عمداً عدواناً.

وإن كان طلب الترك غير جازم، فهو التستر المكروه، مثاله: ستر من تكرر منه الوقوع في جريمة الزنا مراراً، دون ارتداع، وقبل الرفع للحاكم ونحوه.

ب - التستر المأذون فيه: - كل تستر على جريمة لم يرد من الشارع بخصوصه طلب بالترك، سواء كان هناك طلب بالفعل، أو لم يكن. فإن كان هناك طلب بالفعل، فإن كان جازماً، فهو التستر الواجب. مثاله: إذا علمنا أن عدم التستر على السكران، سيؤدي إلى ارتكابه جريمة قتل معصوم بغير حق.

وإن كان طلب الفعل غير جازم، فهو المستحب. مثاله: التستر على من شرب المسكر، وتاب، قبل بلوغ أمره الحاكم ونحوه، ولم يعتد منه تكرار شربه.

وإن لم يكن هناك طلب بالفعل، ولا طلب بالترك، فهو المباح. مثاله: ستر مرتكب جريمة الزنا على نفسه، إذا تاب، وصدق في توبته.

وقد تقدم في مبحث حكم التستر على الجريمة، تفصيل أوسع لهذا^(١).

سابعاً: أنواع التستر باعتبار التجريم: -

ستر الجريمة باعتبار التجريم وعدمه على نوعين: -

(١) ينظر ص: ٩٣ - ١٣٤ من العدد الثاني من المجلة.

أ - ستر إجرامي: وهو ما كان القصد من ستر الجريمة فيه، وجود الإجرام وانتشاره في المجتمع.

مثاله: من أوى مروجي المخدرات، وأخفاهم، وسترهم عن الأنظار؛ حتى لا تمسك بهم السلطات الأمنية، وهو عالم بجرائمهم.

ب - ستروقاتي: وهو ما كان القصد من ستر الجريمة فيه، منع تكرار وجودها، ووقاية المجتمع من أمثالها.

مثاله: ستر المظلوم عن الظالم؛ فلو أن ظالماً صار يطلب شخصاً معصوماً ليقبله عمداً عدواناً، فقام ثالث فأخفى الشخص المطلوب وستره عن طالبه، فهذا ستروقاتي؛ لأنه يمنع من وقوع الجريمة، ويصدّ الظالم عن الظلم.

ومثله لو سأل هذا الظالم عن مال إنسان؛ ليأخذه بغير حق ظلماً وعدواناً وتعدياً عمداً، فقام شخص وستره عنه، فهذا ستر يؤدي إلى الوقاية من وقوع الجريمة، ويمنع الظالم عن ظلمه^(١).

وهكذا نجد أن الغاية الإجرامية، والهدف الإجرامي، وعدمهما، مؤثران في تقسيم ستر الجريمة باعتبارهما إلى هذين النوعين.

ثامناً: أنواع التستر باعتبار نوع الجريمة: -

التستر بالنظر إلى ذات الجريمة المراد سترها، إما أن يكون سترًا على جنائية، أو سترًا على جريمة موجبة للحد، أو سترًا على جريمة مقتضية لعقوبة تعزيرية، وبهذا الاعتبار، يكون التستر على ثلاثة أنواع:.

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية ٢٤ / ١٧١.

وانظر ص: ١٢٩، ١٣٠، من العدد الثاني من المجلة.

- أ - التستر الجنائي: - والمقصود به؛ ستر جرائم التعدي على نفس الأدمي فما دونها، كالقتل عمداً، وكقطع الطرف بغير حق.
- ب - التستر في الحدود: - والمراد به؛ ستر كل جريمة يستحق مرتكبها عليها حداً من الحدود المقدره شرعاً. وهذه الحدود؛ حدّ الزنا، وحدّ القذف، وحدّ السكر، وحدّ السرقة وحدّ قطاع الطرق، وحدّ البغاة، وحدّ الردة^(١). فمن ستر على من ارتكب جريمة الزنا، أو السرقة، أو القذف، ونحوها فهو متستر على من وجب عليه حدّ، وتستره هذا على نوع معين من الجرائم؛ وهي الجرائم الموجبة للحدود.
- ج - التستر في التعزيرات: - وهو ستر الجرائم ذات العقوبات التعزيرية فكل جريمة يستحق مرتكبها عقوبة غير مقدره شرعاً، فهي عقوبة تعزيرية فإذا وجد الستر على مرتكبها، فهو تستر في نوع معين من الجرائم، وهي الجرائم الموجبة للتعزيرات. مثاله: ستر من باشر امرأة غير زوج له، ولا أمة، فيما دون الفرج وكذلك ستر من سرق مالاً من غير حرزه، أو غشّ المسلمين في تجارته^(٢).

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٧ / ٤٩، حاشية ابن عابدين ٣ / ١٤٠، قوانين الأحكام الشرعية، ص: ٣٧٣، المنشور ٢ / ٣٨، ٣٩، كشاف القناع ٦ / ٨٩، ١٠٤، ١١٦، ١٢٨، ١٤٩، ١٥٨، ١٦٧، التشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عودة ١ / ٧٩، أثر تطبيق الحدود في المجتمع، ص: ٢٦٦، ٢٦٧، الموسوعة الفقهية ١٧ / ١٣١، ١٣٢.

(٢) ينظر: التشريع الجنائي لعبد القادر عودة ١ / ٧٨ - ٨٠، القصاص الدييات العصيان المسلح ص: ١٩ - ٢٢، جريمة الرشوة، ص: ٢٠، العفو عن العقوبة، ص: ٦٢ - ٦٤، الجرائم الجنائية وعقوباتها المقدره، ص: ٢٣، ٢٤، الندوة العلمية لدراسة تطبيق التشريع الجنائي ١ / ٤٠، ٤١.

والتستر بأنواعه الثلاثة حسب هذا الاعتبار، ذو أحكام تفصيلية واسعة ليس هذا محل بسطها.

وهكذا نجد أن التستر على الجريمة، ذو أنواع متعددة، حسب اعتبارات مختلفة، ومعرفة أنواع التستر، مما يوضح الأحكام التفصيلية للتستر على الجريمة، فضلاً عن زيادة البيان فيها لحقيقة التستر على الجريمة.

ايض

المبحث الثامن قواعد ذات صلة بستر الجريمة.

تتميمًا للفائدة في بيان التستر على الجريمة، ورغبة في إيضاح ما ترتكز عليه دراسة أحكام ستر الجرائم التفصيلية، من رعاية للمصلحة العامة، ومنع للضرر بالآخرين، رأيت من المناسب الإشارة - بإيجاز - إلى بعض القواعد الفقهية^(١) ذات الصلة بالتستر على الجرائم؛

(١) القواعد: جمع، مفردة: قاعدة، وقاعدة الشيء: أساسه، وأصله.

والقاعدة الفقهية: أمر كلي، ينطبق على معظم جزئياته؛ لتعرف أحكامها منه مباشرة. إذن، هي حكم عام، أكثري أو غالب، عبارة عن ضابط فقهي، يتخذ لإثبات المسائل الفقهية وفهمها، وتمتاز بمزيد الإيجاز في صياغتها، مع عموم معناها وسعة استيعابها للفروع الجزئية.

وهي وإن اتفقت مع الضابط، إلا أنها أعم؛ لأنه يختص بجمع فروع من باب بعينه، بخلافها؛ إذ أنها تجمع فروعاً من أبواب شتى.

ونظراً لكونها حكماً أكثرياً أو غالباً، فإنها تقارن بهذا القاعدة عند الأصوليين والنحاة؛ لأن القاعدة عندهم: حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته؛ لتعرف أحكامها منه. هذا، فضلاً عن أن القاعدة الفقهية متعلقة بأفعال المكلفين؛ ولهذا يستتبط منها الحكم على فعل المكلف مباشرة، بينما القاعدة الأصولية متعلقة بالأدلة الشرعية، فهي منهج يسلكه الفقيه في استفادته الحكم من الأدلة؛ ولهذا لا يستتبط منها الحكم على فعل المكلف إلا بواسطة هذا الدليل.

ينظر: لسان العرب ٣ / ١٢٨، التعريفات، ص: ١٧٧، المعجم الوسيط ٢ / ٧٥٥، الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ١٦٦، شرح المجلة ١ / ١٧، القواعد للمقري، ومعه دراسة للمحقق ١ / ١٠٤ - ١٠٨، ٢١٢، الأشباه والنظائر للسبكي ١ / ١١، القواعد للحصيني (القسم الدراسي للمحقق: الدكتور / عبد الرحمن الشعلان) ١ / ٢١ - ٢٦، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ١٣، ١٤، ١٧، ٢٠، ٢١، القواعد الفقهية للندوي، ص: ٣٩ - ٥٢، القواعد الفقهية للوائلي، ص: ٨، ٩، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٤٦ - ٩٤٨، الفقرتان: ٥٥٦، ٥٥٧، الموسوعة الفقهية ٣٤ / ٧٣، ٧٤.

لأنها تمثل ضوابط عامة^(١)، يمكن الرجوع إليها في تقرير الأحكام التفصيلية للتستر على الجرائم.

وسأقتصر في بيان هذه القواعد على القدر الذي يوضحها، ويظهر صلة ستر الجريمة بها، وذلك على النحو الآتي:-

أولاً: الأمور بمقاصدها^(٢) :-

هذه إحدى القواعد الفقهية الكبرى^(٣)، عليها مدار كثير من الأحكام الفقهية، حتى إنه نقل عن الإمام الشافعي - ٧ - أنها تدخل في

(١) ينظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ١٤.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٦، ٢٧، شرح المجلة ١ / ١٧، المادة: ٢، الأشباه والنظائر للسبكي ١ / ٥٤، الأشباه والنظائر للسيوطي ص: ٨، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٤٥، القواعد الفقهية للندوي، ٢٤٦، ٣٥٨، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٦٥ الفقرة: ٧٥٢، الموسوعة الفقهية ٣٤ / ٧٤.

(٣) القواعد الفقهية الكبرى خمس، هي:-

١ - هذه القاعدة.

٢ - قاعدة: اليقين لا يزول بالشك.

٣ - قاعدة: لا ضرر ولا ضرار.

٤ - قاعدة: المشقة تجلب التيسير.

٥ - قاعدة: العادة محكمة.

ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٦ - ٨، الأشباه والنظائر للسبكي ١ / ١٢، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ٧، ٨، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ١٩، القواعد الفقهية للندوي، ص: ١٠٠، ١٣٨، ٣١٣، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٥٣، ٩٥٤، الفقرة: ٥٦٢.

سبعين باباً من أبواب الفقه^(١)، وقد أفاض السيوطي - رحمه الله - في بيانها، وَذَكَرَ منها العقوبات، من جنایات وحدود وتعزیرات^(٢).
من أدلة هذه القاعدة، ما رواه عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "إنما الأعمال بالنيات" الحديث، متفق عليه^(٣).
فالنية معتبرة شرعاً فيما يعمله الإنسان، وحقيقتها القصد، إذن الحديث يدل صراحة على أن الأمور حسب ما يقصد بها، سترًا كانت لجريمة أو غيره^(٤).
ومعنى هذه القاعدة: (إن أعمال المكلف وتصرفاته من قولية أو فعلية، تختلف نتائجها وأحكامها الشرعية التي تترتب عليها باختلاف مقصود الشخص وغايته وهدفه من وراء تلك الأعمال والتصرفات.
أي: إن الحكم الذي يترتب على أمر، يكون على مقتضى ما هو المقصود من ذلك الأمر)^(٥).

- (١) جامع العلوم والحكم لابن رجب، ص: ٥، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ٩.
(٢) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ٩ - ١١، القواعد الفقهية للندوي، ص: ٣٥٩، ٣٦٠.
(٣) صحيح البخاري: كتاب بدء الوحي / باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رقم الحديث ١٥ / ١٠١، صحيح مسلم: كتاب الإمارة / باب قوله - صلى الله عليه وسلم - : «(إنما الأعمال بالنية)» رقم الحديث: ١٩٠٧، ١٣ / ٥٧.
(٤) قال ابن رجب - رحمه الله - في كتابه، جامع العلوم والحكم ص: ١٠، مشيراً لهذا الحديث: "وهاتان كلمتان جامعتان، وقاعدتان كليتان، لا يخرج عنهما شيء".
وانظر: الأشباه والنظائر للسبكي ١ / ٥٤، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ٨، إعلام الموقعين ٣ / ١٤٥، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٤٥، ٤٦، القواعد الفقهية للندوي، ص: ٢٤٦، ٣٥٨.
(٥) الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٤٧، ٤٨.
وانظر: شرح المجلة ١ / ١٧، ١٨، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٦٥، الفقرة: ٧٥٢.
مجلة الجمعية الفقهية السعودية (العدد الثالث) ٢٧

من الأمثلة على هذه القاعدة، ما يلي:

١ - من قتل إنساناً معصوماً بلا مسوغ مشروع، إن كان عامداً، فلفعله حكم معين؛ وهو القود، وإن كان مخطئاً، فله حكم آخر؛ وهو الدية^(١).

٢ - من التقط لقطه بقصد أخذها لنفسه، كان غاصباً، عليه ضمانها إذا تلفت بيده، ويستحق التعزير على تعديه على مال غيره بغير إذنه، ولو التقطها بقصد حفظها وتعريفها، وردها لصاحبها متى ظهر، كان أميناً مأجوراً عند الله على حفظ مال أخيه المسلم، ولو تلفت عنده بلا تعدٍ منه عليها، أو تقصير في حفظها، لم يضمنها^(٢).

٣ - من عفا عن قاذفه بعد بلوغ الأمر للحاكم ونحوه، فإن كان بقصد الستر، فغفوه صحيح معتبر، وإن لم يكن بقصد الستر، فغفوه غير معتبر ويقام الحد، كذا عند المالكية^(٣).

(١) ينظر: شرح المجلة ١ / ١٨، المادة: ٢، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٦٥، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٤٨.

(٢) ينظر: شرح المجلة ١ / ١٨، ٤٢٦، المادتان: ٢، ٧٦٩، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٦٦ الفقرة: ٧٥٢، القواعد الفقهية للندوي، ص: ٣٦٠، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية ص: ٤٨، الموسوعة الفقهية ٣٤ / ٧٤.

(٣) وزادوا: يصح عفو الابن عن أبيه مطلقاً.

وعند الحنفية: لا يصح عفو المقذوف عن القاذف، بعد أن يبلغ الأمر للحاكم ونحوه، سواء قصد الستر، أو لا؛ لأن الحق لله تعالى - على وجه التغليب وحقوق الله - تعالى - لا تقبل العفو أو الستر بعد البلوغ في الحدود.

وعند الشافعية والحنابلة، يصح العفو مطلقاً؛ لأن الحق في حد القذف للأدومي، فله إسقاطه. وتقدم مزيد بيان لهذا في ص: ٥٥، ٥٦.

ينظر: حاشية ابن عابدين ٣ / ١٦٩، تبصرة الحكام ٢ / ٢٦٨، المهذب ٢ / ٢٧٥، المغني ١٢ / ٣٨٦، العفو عن العقوبة، ص: ٥٤ - ٦١، الموسوعة الفقهية ٣٣ / ١٤، ١٥.

وتظهر صلة التستر على الجريمة بهذه القاعدة من وجهين:-
أحدهما: أن القصد معتبر في تحقق وجود التستر^(١)؛ فلو أن إنساناً
آوى مجرمًا، وصار إيواؤه سبباً للتستر عليه، وإخفائه عن السلطات
الأمنية ومن قام بالإيواء لا يعلم بحاله، فإن هذا الفعل - وإن كان سترًا
على مرتكب جريمة في الظاهر - لا يُعدّ سترًا حقيقيًا، متى علم يقينًا
بحال المتستر صورة لفوات القصد؛ إذا الأمور بمقاصدها^(٢) - كما هو
منطوق القاعدة.

الوجه الآخر: أن حصول الجزاء الأخروي على ستر الجريمة
ومرتكبيها؛ من ثواب أو عقاب، متوقف على القصد، فمتى ما كان
الستر مأذونًا فيه والساتر مقصده حسن، فهو مأجور، ومتى كان الأمر
بعكس ذلك فهو مستحق للعقاب^(٣)، ودليل هذا حديث (إنما الأعمال
بالنيات) المتفق عليه^(٤) وهذا هو منصوص القاعدة.

ولا بد من مراعاة أمرين تجاه هذه القاعدة في شأن ستر الجريمة:-
أحدهما: أن ستر الجريمة إذا حصل، فلا أثر للقصد فيه، أو عدمه،
في تفويت حق آدمي؛ لأنه لا يسقطه عدم القصد^(٥)، ولأن الأمور قضاءً

(١) تقدم في العدد الثاني من المجلة، ص: ٨٣: أن من شروط التستر على الجريمة:
الشروع في الستر.

(٢) تقدم مزيد بيان لهذا مقرونًا بالدليل، ص: ٨٤، من العدد الثاني من المجلة.

(٣) ينظر مبحث حكم التستر على الجريمة بأدلتها، ص: ٩٣ - ١٣٤، من العدد الثاني من المجلة.
وكذلك: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٢٠، ٢٦، الأشباه والنظائر للسيوطي،
ص: ٩٨، النية وأثرها في الأحكام الشرعية ١ / ٢٣٢.

(٤) تقدمت الإحالات ص: ٦٧.

(٥) ينظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٥٢، النية وأثرها في الأحكام
الشرعية ١ / ٢٣٣، ٢٣٤.

تحكم بظواهرها^(١).

الأمر الآخر: أن قصد ستر الجريمة أو المجرم، دون وقوع الستر فعلاً، لا أثر له فيما هو غير مأذون فيه شرعاً؛ لأن الإنسان إنما يؤاخذ بعمله السيء لا بمجرد نيته^(٢).
ثانياً: لا ضرر، ولا ضرار^(٣) :

هذه القاعدة " أساس لمنع الفعل الضار، وترتيب نتائجه في التعويض المالي والعقوبة، كما أنها سند لمبدأ الاستصلاح في جلب المصالح ودرء المفسد"^(٤).

-
- (١) مما يدل على ذلك؛ ما روته أم سلمة - رضي الله عنها - قالت: (قال رسول الله - ﷺ -: " إنكم تختصمون إليّ، ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع منه... " الحديث، متفق عليه، ولفظه لمسلم.
- صحيح البخاري: كتاب الأحكام / باب موعظة الإمام للخصوم، رقم الحديث: ١٥٧١٦٩ / ٦٠، صحيح مسلم: كتاب الأفضية / باب الحكم بالظاهر، واللحن بالحجة، رقم الحديث: ١٧١٣، ١٢ / ٢٤٥.
- قال النووي - ٧ - في شرحه على صحيح مسلم ١٢ / ٢٤٦: " إنما يحكم بين الناس بالظاهر والله يتولى السرائر، فيحكم بالبينة، وباليمين، ونحو ذلك من أحكام الظاهر، مع إمكان كونه في الباطن خلاف ذلك ".
- وانظر: الفتاوى الكبرى ٣ / ٢٧٥، إعلام الموقعين ٣ / ١٣٥، ١٣٦، ١٤١، ١٦٥، ١٧٠، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٥١، الموسوعة الفقهية ٢٩ / ١٥٥.
- (٢) ينظر ص: ٨٤، من العدد الثاني المجلة.
- وكذلك: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٥١.
- (٣) ينظر: شرح المجلة ١ / ٢٩، المادة: ١٩، القواعد والأصول الجامعة، ص: ٤٢، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٧٧، الفقرة: ٥٨٦، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٧٧، القواعد الفقهية للندوي، ص: ١١، ٢٤٠، ٢٩٥.
- (٤) المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٧٨، الفقرة: ٥٨٦، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٧٨.

وأصل هذه القاعدة ودليلها؛ ما رواه أبو سعيد الخدري - a - أن رسول
الله - n - قال: " لا ضرر، ولا ضرار " ^(١) الحديث.
رواه الدار قطني ^(٢) والحاكم وصححه، ورواه البيهقي ^(٣).

(١) الضرر: إلحاق الشخص مفسدة بغيره مطلقاً.

الضرار: مقابلة السيئة بمثلها: أي: مقابلة الضرر بالضرر.

ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ٣ / ٨١، ٨٢، الأشباه والنظائر لابن نجيم،
ص: ٨٥ شرح المجلة ١ / ٢٩، المادة: ١٩، أحكام القرآن لابن العربي ١ / ٥٤، ٥٥،
تبصرة الحكام ٢ / ٣٥٧، ٣٥٨، التعليق المغني على الدار قطني ٤ / ٢٢٨، المدخل
الفقهي العام ٢ / ٩٧٧ الفقرة: ٥٨٦، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص:
٧٨، القواعد الفقهية للندوي، ص: ٢٥٢، نظرية الضمان، ص: ٢٣، ٢٤، ٢٠٦.

(٢) هو: أبو الحسن، علي بن عمر بن أحمد، الدار قطني، الشافعي، المحدث، ولد
سنة ٣٠٥ هـ في بغداد، وفيها توفي عام ٣٨٥ هـ.

له مؤلفات، منها: السنن، المشهورة بسنن الدار قطني، والضعفاء والعلل الواردة في
الأحاديث النبوية.

ينظر: وفيات الأعيان ٢ / ٤٥٩، ٤٦٠، رقم الترجمة: ٤٠٧، طبقات الشافعية
الكبرى ٣ / ٤٦٢ - ٤٦٦، رقم الترجمة: ٢٢٨.

(٣) ورواه أحمد عن ابن عباس، ورواه ابن ماجه عنه وعن عبادة بن الصامت.

ورواه مالك والشافعي والبيهقي مرسلاً عن عمرو بن يحيى المازني، عن أبيه. ورواه
الدار قطني - أيضاً - عن عائشة، سنن ابن ماجه: أبواب الأحكام / باب: من بنى في
حقه ما يضر بجاره الحديثان: ٢٣٦٢، ٢٣٦٣، ٢ / ٤٤، الموطأ ٢ / ٢١٨، مسند
الإمام الشافعي، ص: ٢٢٤، مسند الإمام أحمد ١ / ٣٨٩، رقم الحديث: ٢٨٦٥،
سنن الدار قطني ٣ / ٧٧ / ٤ / ٢٢٧، المستدرک ٢ / ٥٧، ٥٨، السنن الكبرى ٦ /
٦٩، ٧٠، ١٥٧، ١٠ / ١٣٣ وانظر: الجوهر النقي ٦ / ٦٩، ٧٠، التلخيص ٢ / ٥٧،
٥٨، جامع العلوم والحكم لابن رجب، ص: ٢٦٥، ٢٦٦، تنوير الحوالك ٢ / ٢١٨،
نيل الأوطار ٥ / ٣٨٥، التعليق المغني على الدار قطني ٣ / ٧٧، ٤ / ٢٢٧، ٢٢٨،
إرواء الغليل ٣ / ٤٠٨ - ٤١٤.

(ونص هذه القاعدة، ينفي الضرر، فيوجب منعه مطلقاً، ويشمل ذلك الضرر العام والضرر الخاص، ويشمل - أيضاً - دفع الضرر قبل وقوعه بطرق الوقاية الممكنة، كما يشمل - أيضاً - رفعه بعد وقوعه بما يمكن من التدابير والتي تزيل آثاره، وتمنع تكراره، ومن ثم، كان إنزال العقوبات المشروعة بالمجرمين، لا ينافي هذه القاعدة، وإن ترتب عليها ضرر بهم؛ لأن فيها عدلاً ودفعاً لضرر أعم وأعظم....، المقصود بنفي الضرر؛ نفي فكرة الثأر، لمجرد الانتقام الذي يزيد في الضرر، ويوسع دائرته، فالإضرار - ولو كان على سبيل المقابلة - لا يجوز أن يكون هدفاً مقصوداً، وإنما يلجأ إليه اضطراراً.

فمن أتلّف مال غيره - مثلاً - لا يجوز أن يقابل بإتلاف ماله؛ لأن في ذلك توسعة للضرر بلا منفعة، وأفضل منه تضمين المتلف قيمة ما أتلّف وذلك بخلاف الجناية على النفس أو البدن مما شرع فيه القصاص؛ لأن الجنایات لا يقمعه إلاّ عقوبة من جنسها) ^(١).

من الأمثلة على هذه القاعدة، ما يلي:

١ - حبس المشهورين بالدعارة، أو التستر على الجرائم، وكذا كل أنواع الفساد، حتى تظهر توبتهم، ولو لم يثبت عليهم جرم معين بطريق قضائي؛ دفعاً لشهرهم، ومنعاً لضررهم بالآخرين، إذ قد يوجد

(١) الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٧٩، ونحوه نصاً: المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٧٨، ٩٧٩، الفقرة: ٥٨٦.

وانظر: شرح المجلة ١ / ٥١٢، المادة: ٩٢١، الموافقات ٣ / ١٦، ١٧، القواعد الفقهية للندوي، ص: ٢٥٣، نظرية الضمان، ص: ٢٠٦.

من يشتهر بذلك، دون التمكن من إثبات جريمته بطريق قضائي، فلا بد من منع خطره، دفعاً للضرر^(١).

٢ - معاقبة من علم تستره على قاتل بغير حق، أو على مروج مخدرات ونحوهما؛ وذلك دفعاً للضرر الأعم، والأعظم عن البلاد والعباد، ومنعاً من تكرار الجريمة.

٣ - من تستر على شارب خمر، بقصد أن يدفعه سكره إلى قتل معصوم أو الزنا؛ لأن هذا السكران قد قذفه، فهذا تستر مراد به الإضرار.

وتبرز صلة هذه القاعدة بستر الجرائم من وجوه ثلاثة:-

أولها: أن ستر الجريمة قد يكون مأذوناً فيه شرعاً؛ كما إذا كان الحق فيه لله - تعالى - ولم يبلغ الأمر فيه بعد للحاكم ونحوه؛ حتى لا تشيع الفاحشة في الذين آمنوا^(٢)، ولتحقق الردع بذلك أحياناً^(٣)، وبهذا يكون التستر مانعاً من الضرر؛ لأنه يقي المجتمع والأفراد من الفساد، وفي هذا تطبيق لقاعدة لا ضرر.

الوجه الثاني: أن الضرر متحقق في كل تستر غير مأذون فيه شرعاً؛ كإيواء القاتل عمداً، وإخفائه عن السلطات الأمنية^(٤)، وإذا كان مثل هذا الضرر، لا يرتفع إلا بمعاقبة المتستر، تعينت العقوبة؛ لأنه لا ضرر في الإسلام وهذا هو نص القاعدة في شطرها الأول؛ لا ضرر.

(١) ينظر: المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٠، الفقرة: ٥٨٦، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٨٠.

(٢) تنظر حالات إباحة الستر واستجابته ووجوبه ص: ١٠٧- ١٣٤، من العدد الثاني من المجلة.

(٣) تنظر ص: ٩١، ٩٢، من العدد الثاني من المجلة.

(٤) تنظر حالات تحريم التستر وكراهته، ص: ٩٥- ١٠٣، من العدد الثاني من المجلة.

الوجه الثالث: أن التستر على الجرائم قد يكون بدافع القرابة، أو العصبية، أو الثأر ممن ارتكبت في حقه الجريمة^(١)، وفي هذا إضرار بالفرد والجماعة؛ لأن هذا الأمر، فيه مقابلة الضرر؛ وهو الجريمة، بمثله؛ وهو التستر على وجه غير مأذون فيه شرعاً، وهنا يأتي شطر القاعدة الآخر؛ لا إضرار، وهذا غاية في كمال الصلة بينهما.

وهكذا نجد أن هذه القاعدة أساس في تقرير أحكام التستر على الجرائم؛ لوجود الصلة بينهما، بالرغم من أن الضرر على درجات متفاوتة. فكل تستر؛ إما أن يكون واقعياً من الضرر، أو دافعاً له، وبهذا يصير التستر مأذوناً فيه.

وإما أن يكون مهيباً للضرر، أو محققاً له، وبهذا يصير التستر غير مأذون فيه.

ومن ذلك؛ ما لو كان التستر محققاً لضرر في مقابلة ضرر آخر.

إذن، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، أصل في معرفة أحكام التستر على الجرائم.

ثالثاً: الضرر يزال :-^(٢)

تدرج هذه القاعدة في القاعدة قبلها؛ لما بينهما من اتحاد ومداخلة، وإن كانت هذه أخص، وتلك أعم؛ إذ إن هذه تفيد لزوم إزالة الضرر، ورفعها بعد وقوعه^(٣).

(١) تنظر ص: ٨٩، ٩٠، من العدد الثاني من المجلة.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٨٥، مجامع الحقائق، ص: ٣٣٢، شرح المجلة ١ / ٢٩، المادة: ٢٠، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ٨٣، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٢، الفقرة: ٥٨٨، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٨١، القواعد الفقهية للندوي، ص: ٢٥٢، نظرية الضمان، ص: ٢٠٤، الموسوعة الفقهية ٢٨ / ١٨٠.

(٣) ينظر: المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٢، الفقرة: ٥٨٨، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية ص: ٨١، نظرية الضمان، ص: ٢٠٤، ٢٠٥.

وهذه القاعدة كسابقتها، ينبني عليها كثير من أحكام الفقه؛
منها أحكام القصاص، والحدود، والتعزيرات، وضمن المتلفات^(١)،
وهذه كلها تدخل فيها أحكام ستر الجرائم.
من الصور الداخلة تحت هذه القاعدة، ما يلي: .

١ - إذا تعدّى شخص على الطريق العام؛ ببناء فيه، أو حفر
بالوعة^(٢) تضرّ به، تعين منعه؛ لأن الضرر يزال^(٣)، ولو تستر عليه متستر،
استحق العقوبة كل منهما.

٢ - إذا باع شخص على آخر أغصان شجرة له ذات صلاحية للقطع
بلا ضرر على أصلها، إلا أن هذا المشتري إذا ارتقى لقطعها، اطلع على
عورات الجيران، فإنه لا بدّ من إخبارهم وقت الارتقاء؛ ليستتروا عنه،
فإن فعل، وإلا رُفِع أمره للحاكم ونحوه؛ لإزالة الضرر عن الجيران بستر
عوراتهم وربما رأى الحاكم ونحوه معاقبة هذا المشتري؛ لعدم ستره على
المسلمين واطلاعه على عوراتهم^(٣).

(١) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٨٥، مجامع الحقائق، ص: ٣٢٢، ٣٢٣،
شرح المجلة ١ / ٢٩، المادة: ٢٠، الموافقات ٣ / ١٧، الأشباه والنظائر للسيوطي،
ص: ٨٤، القواعد الفقهية للندوي، ص: ٢٥٢، ٢٥٣، نظرية الضمان، ص: ٢٠٤، ٢٠٥.
(٢) البالوعة: ثقب، أو حفرة، تُعدّ وسط أرض الدار - غالباً - لتصريف الماء والفضلات عنها.
يقال لها بلّوعة؛ لأنها تبلع الماء، وتجمع على: بلاليع، وبواليع.
ويقال لها - أيضاً - بلوقة - بالقاف بدل العين - وجمعها: بلاليق.
ينظر: الصحاح ٣ / ١١٨٨، المطلع، ص: ٢٦٦، المعجم الوسيط ١ / ٦٩.
(٣) ينظر: المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٢، الفقرة: ٥٨٨، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه
الكلية ص: ٨٢.

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٨٥، شرح المجلة ١ / ٢٩، المادة: ١٩.

٣ - إذا وُجد قطاع طرق، يتعدّون على الأنفس والأموال، ويحدثون الخوف والرعب في نفوس الناس، وتمادى خطرهم نتيجة لوجود من يتستر عليهم، فإن ضررهم يزال؛ بالقبض عليهم وعلى المتسترين، وبالتشهير بهم ومعاقبتهم.

٤ - إذا حصل الضرر بالمصلحة العامة لأهل بلد؛ نتيجة للتستر مثلاً على عمالة وافدة من خارجه على وجه غير مأذون فيه من قبل ولي الأمر، فإن الضرر يزال؛ بكشف المتسبب فيه، والتشهير به، ومعاقبته، وبمنع مصدر هذا الضرر؛ وهو هذه العمالة، بإبعادها عن البلاد؛ اتقاء لشرها.

رابعاً: الضرر لا يزال بمثله^(١) :-

هذه القاعدة تعتبر قييداً للقاعدة السابقة؛ لأن إزالة الضرر لا تكون بإحداث ضرر مثله، ومن باب أولى، لا تكون بإحداث ضرر أكثر منه. وهذا يفيد: أن إزالة الضرر مشروطة بالألّا يحدث من جرائها إضرار أصلاً بالآخرين، أو على الأقل، أن يكون الضرر المترتب على الإزالة أخف^(٢).

وهذه القاعدة مندرجة تحت القاعدة الكبرى؛ لا ضرر ولا ضرار ومتفرعة عنها.

(١) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٨٧، مجامع الحقائق، ص: ٣٢٣، شرح المجلة ١ / ٣١، المادة: ٢٥، المنشور ٢ / ٣٢١، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ٨٦، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٣، الفقرة: ٥٨٩، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٨٢ الموسوعة الفقهية ٢٨ / ١٨١.

(٢) ينظر: المصادر السابقة، عدا شرح المجلة.

من صورها: لو أكره شخص على ستر جريمة قتل معصوم عمداً
إكراهاً ملجئاً، وهدده قادر على ذلك بالقتل إن لم يفعل.

فقتل نفس المكره على الستر المعصومة لا يدفع بمثله وهو قتل
معصوم بسبب سترووقع الجريمة، وإلا صار الأمر إزالة للضرر بمثله.

خامساً: الضرر الأشد لا يزال بالضرر الأخف^(١) :-

وفي معنى هذه القاعدة، القواعد الآتية:-

أ - يختار أخف الضررين، أو أهون الشرين^(٢).

ب - إذا تعارضت مفسدتان، روعي أعظمهما ضرراً؛ بارتكاب
أخفهما^(٣).

ج - من ابتلي ببليتين، يختار أهونهما^(٤).

(١) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٨٨، مجامع الحقائق، ص: ٣٢٣، شرح
المجلة ١ / ٣١، المادة: ٢٧، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٣، الفقرة: ٥٩٠، الوجيز في
إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٨٣، القواعد الفقهية للندوي، ص: ٢٧٦، ٣٥٠،
الموسوعة الفقهية ٢٨ / ١٨١.

(٢) ينظر: شرح المجلة ١ / ٣٢، المادة: ٢٩، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٤، الفقرة: ٥٩١
المنثور ٣ / ٣٩٥، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٨٣، القواعد
الفقهية للندوي ص: ٢٧٦، ٣٥٠، الموسوعة الفقهية ٢٨ / ١٨١.

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٨٩، ٩١، مجامع الحقائق، ص: ٣١١،
شرح المجلة ١ / ٣٢، المادة: ٢٨، القواعد المقرري ٢ / ٤٥٦، المنثور ١ / ٣٤٨، ٣٤٩،
الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ٨٧، ٨٨، القواعد في الفقه الإسلامي لابن رجب،
ص: ٢٦٥، مغني ذوي الأفهام، ص: ١٨١، مجلة الأحكام الشرعية، ص: ٩٧،
المادة: ١١٢ المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٤، الفقرة: ٥٩٢، الوجيز في إيضاح قواعد
الفقه الكلية، ص: ٨٣، القواعد الفقهية للندوي، ص: ٢٢٥، ٢٧٦، ٣٥٠،
الموسوعة الفقهية ٢٨ / ١٨١.

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٨٩، ٩٠، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه
الكلية ص: ٨٣، القواعد الفقهية للندوي، ص: ١١١، ٣٥١، ٤٩٤.

د - درء المفسد مشروط بالأ يؤول إلى مثلها أو أعظم^(١).
هذه القواعد، متحدة المعنى والغاية، وإن اختلفت صيغها
وألفاظها فهي في حكم القاعدة الواحدة؛ لذا جعلت في سياق واحد،
ولم تفرد كل واحدة منها بالذكر؛ منعاً للتكرار^(٢).
وهذه القواعد - أيضاً - مفهومة من القاعدة السابقة، وتزيد الأخيرة
منها باشتمالها على القاعدة السابقة صراحة^(٣).
وكل هذه القواعد مندرجة تحت قاعدة: لا ضرر ولا ضرار،
ومتفرعة عنها.

والمراد بهذه القواعد: أن الإنسان إذا اضطر لارتكاب واحد من
فعلين محذورين دون تعيين لأحدهما، مع اختلافهما في المفسدة؛ فإنه
يتعين عليه فعل أخفهما ضرراً ومفسدة؛ لأن مباشرة المحذور، لا تجوز
إلا للضرورة، ولا ضرورة في حق الزيادة^(٤).
من صور هذه القاعدة، ما يلي:-

١ - شق بطن المرأة الحامل الميتة، لإخراج الولد، إذا كانت ترجى
حياته؛ إذ حرمة الحي، واستبقاء حياته مقدمة على حرمة الميت،

(١) ينظر: القواعد الفقهية للندوي، ص: ١٦٦، وقد أحال على القواعد للمقري، ولم
أعثر عليها فيه.

(٢) ينظر: شرح المجلة ١ / ٣٢، المادة: ٢٨، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٤، الفقرة: ٥٩٢
الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٨٣، القواعد الفقهية للندوي، ص:
٢٧٦، ٣٥٠، ٣٥١، الموسوعة الفقهية ٢٨ / ١٨١.

(٣) ينظر: المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٣، الفقرة: ٥٩٠.

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٨٩، القواعد في الفقه الإسلامي لابن
رجب، ص: ٢٦٥، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٨٣، القواعد
الفقهية للندوي، ص: ٢٢٥، ٣٥١.

فيكون هذا من إزالة الضرر الأشد؛ وهو موت الولد، بالضرر الأخف؛ وهو شق بطن الميت^(١).

٢ - الستر على من يعق والديه، وعدم الإنكار عليه، إذا كان سيترتب على عدم الستر والإنكار ما هو أعظم ضرراً بهما؛ كإيذائهما بالشتم والضرب^(٢).

٣ - التستر على شارب الخمر، إذا كان ترك الستر عليه، سيؤدي إلى قتل معصوم بغير حق^(٣).

سادساً: يتحمل الضرر الخاص؛ لدفع الضرر العام^(٤):

ما دام أن الضرر لا يزال بمثله، ولا بأعظم منه^(٥)، فإن هذا مقيد بما إذا لم يكن أحد الضررين عاماً، والآخر خاصاً، فإن كان هذا، فإنه حينئذ يتحمل الضرر الخاص، لدفع الضرر العام.

(١) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٨٨، شرح المجلة ١ / ٣٢، المادة: ٢٨، القواعد للمقري ٢ / ٤٥٧، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ٨٧، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٤ الفقرة: ٥٩٢، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ٨٤، القواعد الفقهية للندوي، ص: ٣٥١، الموسوعة الفقهية ٢٨ / ١٨١.

(٢) ينظر: إعلام الموقعين ٣ / ٧، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٤، الفقرة: ٥٩٢، القواعد الفقهية للندوي، ص: ٣٥١.

(٣) ينظر: مغني ذوي الأفهام، ص: ١٨١.

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٨٧، تيسير التحرير ٢ / ٣٠١، شرح المجلة ١ / ٣١ المادة: ٢٦، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٤، الفقرة: ٥٩٣، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٨٤، القواعد الفقهية للندوي، ص: ٣٨٥، الموسوعة الفقهية ٢٨ / ١٨١.

(٥) ينظر ص: ٧٦.

هذا ما تفيده هذه القاعدة، وهي مرتبطة بما قبلها، ومقيدة لها، فإذا اجتمع ضرران في مسألة، ارتكاب أحدهما يدفع الآخر، وجب دفع الضرر العام وإن كان أقل، بإثبات الضرر الخاص، وإن كان أكثر. وهذه قاعدة مهمة من قواعد الشرع، ينبني عليها كثير من الأحكام الفقهية^(١)، منها ما يلي:-

١ - رمي الكفار إذا تترسوا بمسلمين، منعاً لضررهم العام على الإسلام وأهله، وإن ترتب على ذلك ضرر خاص؛ وهو قتل أفراد من المسلمين^(٢).

٢ - لو شبَّ حريق لم يمكن السيطرة عليه، ومنع امتداده لبقية مساكن البلد، توقف على هدم المجاور له منها، تعين الهدم؛ منعاً للضرر العام، ولو بارتكاب الضرر الخاص^(٣).

٣ - معاقبة المتستر على من اشتهر بالقتل بغير حق، أو بالزنا، أو تعاطي المسكرات، أو السرقة ونحوها؛ حفاظاً على المصلحة العامة؛ وهي: حفظ الأنفس والأعراض والعقول، والأموال، وإن ترتب على ذلك ضرر خاص وعظم؛ وهو معاقبة المتستر بأشد أنواع العقوبة المأذون فيها

(١) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٨٧، شرح المجلة ١ / ٣١، المادة: ٢٦،

الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٨٤، القواعد الفقهية للندوي، ص:

٣٨٥، ٣٨٦ الموسوعة الفقهية ٢٨ / ١٨١.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٨٧، المغني ١٣ / ١٤١، ١٤٢، الوجيز في

إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٨٥.

(٣) ينظر: شرح المجلة ١ / ٣١، المادة: ٢٦، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٥، المادة: ٥٩٣.

شرعاً في حقه^(١).

٤ - معاقبة المتستر على عمالة وافدة على البلاد لمزاولة التجارة على وجه غير مأذون فيه من قبل وليّ الأمر؛ منعاً للضرر العام وإن قل، بارتكاب الضرر الخاص، وإن عظم.^(٢)

سابعاً: درء المفسد، أولى من جلب المصالح^(٣) :-

معنى هذه القاعدة: إذا تعارضت المصالح والمفاسد في أمر واحد، أو تزاومت، فإن رفع المفسد وإزالتها، مقدم على جلب المصالح وتحصيلها؛ "لأن للمفسد سرياً وتوسعاً، كالوباء والحريق، فمن الحكمة والحزم القضاء عليها في مهدها، ولو ترتب على ذلك حرمان من منافع، أو تأخير لها"^(٣) لهذا كان اعتناء الشارع بترك المنهيات، أشد من اعتنائه بفعل المأمورات^(٤).

(١) ينظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٨٤، ٨٥.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٩٠، شرح المجلة ١ / ٣٢، المادة: ٣٠، القواعد للمقري ٢ / ٤٤٣، الأشباه والنظائر للسبكي ١ / ١٠٥، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ٨٧، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٥، الفقرة: ٥٩٤، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية ص: ٨٥، القواعد الفقهية للندوي، ص: ١٧٠، ٢٧٦، الفقه الإسلامي وأدلته ٤ / ٣٣ أثر تطبيق الحدود في المجتمع، ص: ٣٠٧.

(٣) المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٥، الفقرة: ٥٩٤.

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٩٠، شرح المجلة ١ / ٣٢، المادة: ٣٠، المنثور ٣ / ٣٩٧، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ٨٧، مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨ / ١٢٩، القواعد النورانية الفقهية، ص: ١٥٨، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٨٥، القواعد الفقهية للندوي، ص: ١١٦.

مما يدل على هذا، وهو أصل هذه القاعدة، ما رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: " ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم.. " الحديث، متفق عليه، وسيأقاه لمسلم ^(١).

وقريب من معنى هذه القاعدة، القاعدتان الآتيتان:-

- ١ - إذا تعارض المانع والمقتضي، قدم المانع ^(٢).
 - ٢ - إذا اجتمع الحلال والحرام، أو المبيح والمحرم، غلب الحرام ^(٣).
وذلك؛ لأن في تقديم المانع على المقتضي، وتغليب جانب الحرمة على جانب الإباحة، درءاً للمفسدة، ومنعاً لها، وهذا هو معنى قاعدة: درء المفسد مقدم على جلب المصالح ^(٤).
- وهذه القواعد، ذات صلة بالتستر على الجريمة؛ لأن ستر الجريمة قد يجلب بعض المصالح؛ مثل: عدم إشاعة الفاحشة في الذين آمنوا، وعدم

(١) صحيح البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة / باب الاقتداء بسنن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - رقم الحديث: ٧٢٨٨، ١٥ / ١٧٦، صحيح مسلم: كتاب الفضائل / باب توقيره - صلى الله عليه وسلم -....، رقم الحديث: ١٣٣٧، ١٥ / ١١٨.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ١١٧، شرح المجلة ١ / ٣٨، المادة: ٤٦، المنشور ١ / ٣٤٨، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٦، الفقرة: ٥٩٥، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٨٦.

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ١٠٩، القواعد للمقري ٢ / ٤٤٣، المنشور ١ / ١٢٥، ٣٣٧، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ١٠٥، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٨٦، القواعد الفقهية للندوي، ص: ٢٧٢.

(٤) ينظر: المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٦، الفقرة: ٥٩٥، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية ص: ٨٦، القواعد الفقهية للندوي، ص: ١١٦.

معاقبة مرتكب المعصية التائب، ومثل: الكسب المادي في التستر التجاري، ولكن في نفس الوقت، قد تترتب عليه مفسد؛ مثل: تعطيل إقامة حدود الله في أرضه وانتهاك حرمة الدماء والأعراض، وإفلات المجرمين من العقوبة، والتضييق على الناس في أمور معاشهم بسبب التستر التجاري^(١)، ومن هنا يأتي تقديم درء المفسد على جلب المصالح؛ لعموم الحديث السابق ونحوه في هذا الشأن.
من الأمثلة التطبيقية، ما يلي:-

- ١ - لو أن امرأة وجب عليها الغُسل، ولم تجد ما يسترها في غسلها عن الرجال، فإنها تؤخر الغُسل؛ لأن كشف المرأة أمام الرجال مفسدة عظيمة فيقدم درؤها وجوباً على الغُسل الواجب شرعاً^(٢).
- ٢ - مهريو المخدرات، ومروجوها، والمتسترون عليهم، يعاقبون بعقوبات تصل إلى القتل تعزيراً^(٣) - أحياناً - مع ما فيها من أرباح طائلة وثراء سريع؛ لأنها تدمر العقول، وتهدر الأموال، ودرء المفسد مقدم على جلب المنافع^(٤).

(١) ينظر مبحث: أسباب التستر على الجريمة، ص: ٨٧ - ٩٢، من العدد الثاني من المجلة.
(٢) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٩١، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٨٦.
(٢) لهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، قرار برقم ١٣٨، في ٢٠ / ٦ / ١٤٠٧ هـ يقضي بقتل مهربي المخدرات تعزيراً، وبمعاقبة مروجيها عقوبة قد تصل إلى القتل تعزيراً حسبما يقتضيه النظر القضائي.
ينظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد: ٢١، عام: ١٤٠٨ هـ، ص: ٣٥٥ - ٣٥٧.
(٤) ينظر: المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٥، المادة: ٥٩٤، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية ص: ٨٦.

٣ - الغش التجاري، وإخفاء عيوب السلعة المباعة من الستر المحرم شرعاً، والذي يستحق فاعله العقوبة عليه^(١)، مع ما في ذلك من الكسب المادي الوفير؛ إذ درء مفسدة الإضرار بالمشتري مقدمة على جلب مصلحة النفع للبائع.

هذا، ودرء المفسد مقدم على جلب المصالح، باعتبار الأعم الأغلب ولكن قد تراعى المصلحة لغلبتها على المفسدة، وهذا بمثابة الاستثناء من هذه القاعدة^(٢)، من ذلك ما يلي:-

١ - الكذب هو مفسدة محرمة، لكنه متى تضمن جلب مصلحة أكبر من المفسدة أبيض؛ كالكذب للإصلاح بين الناس^(٣).

٢ - ستر الجريمة هو إعانة على المعصية، وذلك مفسدة، إلا أنه مأمور به في حق من شرب الخمر وتاب قبل بلوغ أمره للحاكم ونحوه إذا كان من ذوي الهيئات؛ لغلبة المصلحة المترتبة على الستر على المفسدة^(٤).

(١) ينظر: الدر المختار ومعه حاشية ابن عابدين عليه ٤ / ٩٨، مغني المحتاج ٢ / ٦٣، المغني ٦ / ٢٠٣، ٢٢٤، ٢٢٥، الموسوعة الفقهية ٣١ / ٢١٩، ٢٢٠.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٩١، القواعد للمقري ٢ / ٤٤٣، الأشباه والنظائر للسبكي ١ / ١٠٥، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ٨٨، القواعد النورانية الفقهية، ص: ١٣٢، مفتاح دار السعادة ٢ / ١٦، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٧، الفقرة: ٥٩٥، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ٨٥، الفقه الإسلامي وأدلته ٤ / ٣٣.

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٩١، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ٨٨. وانظر ص: ١٣٠ - ١٣١، من العدد الثاني من المجلة.

(٤) تنظر ص: ١١٤ - ١١٩، من العدد الثاني من المجلة.

إذن، العبرة في هذا بغلبة أحد الضدين على الآخر؛ النفع أو الضرر والصلاح أو الفساد^(١)، وإذا نظرنا إلى أن ترك ما فيه نفع وصلاح مفسدة صار هذا الاستثناء راجع إلى قاعدة: ارتكاب أخف المفسدتين، في الحقيقة^(٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية^(٣) - رحمه الله -: " إذا تعارضت المصالح والمفاسد والحسنات والسيئات، أو تزاومت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد، وتعارضت المصالح والمفاسد، فإن الأمر والنهي، وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فينظر في المعارض له، فإن كان الذي يفوت من المصالح، أو يحصل من المفاسد أكثر، لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً، إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد، هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنه، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر^(٤) ".

(١) ينظر: المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٨٧، الفقرة: ٥٩٥.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٩١، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ٨٨.

(٣) هو: تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، الحراني ثم الدمشقي الحنبلي، اشتهر بابن تيمية، وهو أحد الأئمة الأعلام، ولد في حران سنة ٦٦١ هـ، وتوفي في دمشق عام ٧٢٨ هـ، مؤلفاته كثيرة، منها: مجموع الفتاوى، والقواعد النورانية الفقهية، ورفع الملام عن الأئمة الأعلام.

ينظر: تذكرة الحفاظ ٤ / ١٤٩٦، ١٤٩٧، رقم الترجمة: ١١٧٥، الذيل على طبقات الحنابلة ٤ / ٣٨٧ - ٤٠٨، رقم الترجمة: ٤٩٥، المقصد الأرشد ١ / ١٣٢ - ١٣٩، رقم الترجمة: ٨٩.

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨ / ١٢٩.

ثامناً: الاضطرار^(١) لا يبطل حق الغير^(٢) :-

هذا نص هذه القاعدة^(٣)، ومعناها: أن الإنسان إذا اضطر إلى فعل

شيء

(١) الاضطرار: مصدر، فعله: اضطرَّ، والاسم منه ضرورة، مأخوذ من الضرر، ومعناه: الاحتياج الشديد، والإلجاء إلى الشيء، ومنه: اضطر فلان إلى الطعام: أي: اشتدت حاجته إليه، واضطر إلى فعل المكروه: أي: ألجأ إليه. والمراد بالاضطرار: بلوغ الإنسان حداً، إن لم يفعل الممنوع هلك، أو قارب الهلاك؛ بافتقاد عضو، أو نحوه.

والاضطرار: إما أن يكون بسبب سماوي؛ لا دخل للإنسان فيه؛ كالمجاعة والقحط، وإما بسبب بشري، كالإكراه الملجئ.

ينظر: لسان العرب ٢ / ٥٢٥، المبسوط ٢٤ / ٤٨، بدائع الصنائع ٧ / ٢٥٩، أحكام القرآن لابن العربي ١ / ٥٥، الجامع لأحكام القرآن ٢ / ١٥١، قوانين الأحكام الشرعية، ص: ١٩٤، المنثور ٢ / ٣١٩، مغني المحتاج ٤ / ٣٠٦، المغني ١٣ / ٣٣١، كشاف القناع ٦ / ١٩٥، الفقه الإسلامي وأدلته ٣ / ٥١٥، نظرية الضمان، ص: ٢٢٠، الموسوعة الفقهية ٢٨ / ١٩١.

(٢) مجامع الحقائق، ص: ٣١٢، شرح المجلة ١ / ٣٣، المادة: ٣٣، الفروق ١ / ١٩٥، ١٩٦

المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٩٦، الفقرة: ٦٠٢، نظرية الضمان، ص: ٢٢٠، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ١٥١، الموسوعة الفقهية ٢٨ / ٢٠٧.

(٣) كما ورد نصاً في المراجع السابقة عدا مجامع الحقائق؛ إذ نصها فيه: "الاضطرار لا يبطل حق غيره".

وهذا هو الأسلم؛ لأن المشهور لغة، أن "أل" لا تدخل على "غير" لإيغالها في التكبير، فلا تكتسب بها تعريفاً.

ينظر: تهذيب الأسماء واللغات (القسم الثاني) ١ / ٦٥، ٦٦، المطلع، ص: ٢٧٤، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ١ / ٧٠، ٧١، شرح الزركشي ٤ / ١٦٨، المبدع ٥ / ١٥٠، الإنصاف ٦ / ١٢١.

تعلق به حق غيره من الأدميين، فإن هذا الاضطرار لا يُسقط هذا الحق، وإنما يسقطه تنازل صاحبه وعفوه عنه، وإن كان المضطر معذوراً من جهة الإثم والمؤاخذاً بالعقاب الأخروي^(١). وهذه القاعدة، داخلة ضمناً في قاعدة: لا ضرر ولا ضرار^(٢)؛ لأن إبطال حق الآخرين ضرر بهم، والضرر يزال شرعاً. ولأننا لو قلنا: بأن اضطرار المرء إلى الشيء، يُسقط حق غيره فيه، لأدى ذلك إلى إزالة الضرر بمثله، وهذا مما يتنافى مع تلك القاعدة. بيان هذا: لو أتلف زيد مالاً لعمرو؛ لأنه اضطر إلى أكله لدفع ألم الجوع عنه مثلاً، فتَلَفُ مالِ عمرو ضرر في حقه، فإن ضُمن له، زال هذا الضرر، وإن لم يُضْمَن؛ لأن زيدا معذور بسبب الاضطرار، ترتب على ذلك إزالة الضرر عن زيد؛ وهو الجوع، بوجود الضرر في حق عمرو؛ وهو تلف ماله، والضرر لا يزال بالضرر؛ إذ لا ضرر شرعاً، ولا ضرار^(٣). كما أن هذه القاعدة مقيدة لقاعدة: الضرورات تبيح المحظورات؛ لأن الاضطرار؛ وإن كان في بعض أحواله قد يقتضي تغيير الحكم من الحرمة إلى الإباحة؛ كأكل الميتة، وقد يقتضي الترخيص في الفعل مع

(١) ينظر: المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٩٦، ٩٩٧، الفقرة: ٦٠٢، الفقه الإسلامي وأدلته

٥ / ٧٤٩، نظرية الضمان، ص: ١٩، ٢٠، ٢٢٠، ٢٢١، الوجيز في إيضاح قواعد

الفقه الكلية، ص: ١٥١، الموسوعة الفقهية ٢٨ / ٢٠٧.

(٢) تقدمت ص: ٧٠.

(٣) تنظر المراجع السابقة.

بقاء الحرمة؛ كالنطق بكلمة الكفر، إلا أنه لا يبطل حقوق الآخرين،
إذ الضرر لا يزال بالضرر^(١) . كما تقدم.

من الأمثلة على هذه القاعدة، ما يلي:-

١ - لو أن شخصاً استأجر سفينة مدة معلومة، وفي أثناء رحلتها
البحرية، انقضت مدة الإجارة، فإنه يجب تمديد العقد بأجر المثل حتى
تنتهي الرحلة؛ إذ الاضطرار إلى السفينة . والحالة هذه . لا يبطل حق
مالكها في استحقاق الأجر^(٢) .

٢ - لو أكره شخص على إتلاف مال لغيره، ففعل، فهو قد باشر
الإتلاف مضطراً بسبب هذا الإكراه، لكن مالك هذا المال، لا يسقط
حقه في ضمان ما تلف له، سواء قلنا: إن الضامن هو المكره؛ لأنه
متسبب، أو المكره؛ لأنه مباشر^(٣) .

(١) ينظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص: ١٥١.

(٢) ينظر: شرح المجلة ١ / ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، المادة: ٤٨٠ ، نظرية الضمان، ص: ٢٢٢.

(٣) عند الحنفية والحنابلة وبعض الشافعية: الضمان على المكره؛ لأن المستكره
مسلوب الإرادة، فهو كالآلة.

وعند المالكية وبعض الشافعية: الضمان على المستكره؛ لأنه باشر الضرر والمباشر
مقدم على المتسبب.

وفي قول للشافعية ووجه عند الحنابلة: الضمان عليهما معاً؛ لأن كلاً منهما سبب
في الإتلاف.

والمختار الرأي الأول؛ لأن المستكره كالآلة، فإذا المكره هو المباشر حقيقة، وهو
قول الشافعي في الجديد.

ينظر: الدر المختار، ومعه حاشية ابن عابدين عليه ٥ / ٨٥ ، شرح المجلة ١ / ٦٠ ،
المادتان: ٩٢ ، ٩٣ ، بداية المجتهد ٢ / ٣٦٣ ، المهذب ١ / ٣٨١ ، المنتور ١ /
١٣٣ ، ١٣٤ الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ١٦٢ ، القواعد في الفقه الإسلامي =

٣ - جريمة قتل عمداً، أُكْرِهَ شخص على سترها حالة ارتكابها، فَسْتَرَّ مضطراً، فهذا الاضطرار لا يعفيه عن المسؤولية الجنائية، ولا يسقط حق أولياء المقتول في معاقبة المستر والمباشر؛ لأن اضطرار المرء لإعانة من يريد التعدي على غيره من الأدميين، لا يسقط حق المعتدى عليه، أو وليه إن مات، في معاقبة المعتدي ومن أعانه^(١).

وبهذا يظهر مدى صلة التستر على الجريمة بهذه القاعدة؛ إذ اضطرار المرء إلى ستر جريمة، الحق فيها في المعاقبة والضمان لأدمي، لا يُعَدُّ عُذْرًا في تقويت هذا الحق وإسقاطه، سواء كان الاضطرار بطريق الإكراه؛ كستر جريمة قتل عمداً مكرهاً^(٢)، أو بسبب سماوي؛ كالمخمصة^(٣) إذا تسببت في دفع إنسان إلى أخذ مال غيره خفية بغير إذنه^(٤).

= لابن رجب، ص: ٣٠٧ ٣٠٩، كشاف القناع ٤ / ١١٦، المدخل الفقهي العام ٢ / ٩٩٧، ١٠٤٤، ١٠٤٥، الفقرات: ٦٠٢، ٦٥٧، ٦٥٨، نظرية الضمان، ص: ٧٣، ١٨٨، ١٨٩، ٢٢١.

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٧ / ٢٦٥، الدر المختار ومعه حاشية ابن عابدين ٥ / ٨٥، بداية المجتهد ٢ / ٤٥٧، ٤٥٨، قوانين الأحكام الشرعية، ص: ٣٧٤، المهذب ٢ / ١٧٨، روضة الطالبين ٩ / ١٣٥، المغني ١١ / ٥٩٦، ٥٩٨، ٥٩٩، القواعد في الفقه الإسلامي لابن رجب ص: ٣١٠، الفقه الإسلامي وأدلته ٦ / ٢٤١، ٢٤٩، نظرية الضمان، ص: ٧٤، ٧٥.

(٢) تنظر: المراجع السابقة.

(٣) قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ سورة المائدة الآية: ٣. قال القرطبي - رحمه الله - في: الجامع لأحكام القرآن ٦ / ٤٣: (والمخمصة: الجوع وخلاء البطن من الطعام، والخمّص: ضمور البطن).

وانظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ٢ / ٨٠.

(٤) أخذ المرء مال غيره خفية بغير إذنه، يُعَدُّ من ستر الشخص نفسه جريمته، وهذا حقيقة في السرقة.

ينظر: تعريف التستر على الجريمة، ص: ٥١، من العدد الثاني من المجلة.

وإذا كان تستر المرء على الجريمة مضطراً، لا يبطل به حق غيره المترتب على التستر، فكذلك لو تستر على الجريمة جاهلاً بالحكم الشرعي؛ إذ كل من الاضطرار والجهل عذر، بل المضطر أولى بالعذر؛ لأنه مُلجأً^(١).

تاسعاً: الوسائل^(٢) تتبع المقاصد في أحكامها^(٣) :-

بيّن هذه القاعدة ابن سعدي^(٤) - رحمه الله - بقوله: "الوسائل لها أحكام المقاصد، فما لا يتم الواجب إلاّ به، فهو واجب، وما لا يتم

= وكذلك: الاختيار لتعليل المختار ٤ / ١٠٢، بداية المجتهد ٢ / ٥١٥، مغني المحتاج

٤ / ١٥٨ المغني ١٢ / ٤١٦، نظرية الضمان، ص: ٢٢١.

(١) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته ٥ / ٧٤٩، ٧٥٠ وكذلك ص: ٧٤، من العدد الثاني من المجلة.

(٢) الوسائل: جمع، مفردة: وسيلة، وهي: ما يُتوصّل به إلى الشيء.

والمراد بالوسائل: "الطرق التي يسلك منها إلى الشيء، والأمور التي تتوقف

الأحكام عليها" قاله ابن سعدي في كتابه: القواعد والأصول الجامعة، ص: ٩، ١٠.

وانظر: لسان العرب ٣ / ٩٢٧، تهذيب الفروق ٢ / ٤٢.

(٣) ينظر: مجامع الحقائق، ص: ٣٢٧، الفروق ٢ / ٣٢، ٣٣، شرح تنقيح الفصول،

ص: ٤٤٨، القواعد للمقري ٢ / ٣٩٣، ٤٧٣، ٤٧٤، مغني المحتاج ٣ / ١٣٥، إعلام

الموقعين ٣ / ١٧٥، القواعد الفقهية للندوي، ص: ١٥٩.

(٤) هو: أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، السعدي، التميمي،

الحنبلي، من علماء نجد، برع في التفسير والفقه، ولد في مدينة عنيزة بالقصيم عام

١٣٠٧ هـ، وفيها توفي سنة ١٣٧٦ هـ، له ما يربو على ثلاثين مؤلفاً، أكثرها

مطبوع، منها: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، في سبعة مجلدات،

وإرشاد أولي الألباب لمعرفة الفقه بأقرب الطرق وأيسر الأسباب، والفتاوى السعدية.

ينظر: الأعلام ٣ / ٣٤٠، مشاهير علماء نجد، ص: ٢٥٦ - ٢٦١، حياة الشيخ عبد

الرحمن السعدي في سطور (الكتاب بكامله في ٨٠ صفحة).

المسنون إلا به، فهو مسنون، وطرق الحرام والمكروهات تابعة لها،
ووسيلة المباح، مباح" (١).

مما يدل على هذه القاعدة، ما يأتي:-

١ - قول الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ
فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَّغَوْنَ مَوَاطِنًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُنِبَ
لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾ (٢)

فهذه الآية الكريمة ذكرت أموراً تؤدي إلى الجهاد في سبيل الله،
وتعين عليه ويؤجر عليها المسلم؛ لأنها وسائل حسنة إلى ما هو مطلوب
وهو الجهاد لنصرة الدين وإعزاز المسلمين، فلها حكمه (٣).

٢ - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ
عِلْمٍ﴾ (٤)

لما كان سب الذين يدعون من دون الله، وسيلة إلى سب الله تعالى
نهوا عنه؛ لأن سب الباري - جلّ وعلا - منهي عنه، وكفر به (٥).

٣ - ما رواه الحسن بن علي (٦) - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال:

(١) القواعد والأصول الجامعة، ص: ٩.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٠.

(٣) ينظر: الفروق ٢ / ٣٣، شرح تنقيح الفصول، ص: ٤٤٩، القواعد والأصول
الجامعة، ص: ١٠، الموسوعة الفقهية ٢٤ / ٢٨١، ٢٨٢.

(٤) سورة الأنعام، الآية: ١٠٨.

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٧ / ٤١، الموافقات ٤ / ٢٠٠، تبصرة الحكام ٢ /
٣٧٧ الفتاوى الكبرى ٣ / ٢٥٨، إعلام الموقعين ٣ / ١٧٧.

(٦) هو: أبو محمد، الحسن بن علي بن أبي طالب، القرشي، أمه فاطمة الزهراء بنت
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولد في المدينة عام ٣ هـ، وفيها توفيت سنة ٥٠ هـ، عرف بحب =

"دع ما يريبك^(١) إلى ما لا يريبك" الحديث، رواه الترمذي وصححه،
وراه النسائي، وأحمد، والحاكم^(٢).

فعموم الحديث يفيد: حث المسلم على ترك ما يُشكُّ في أنه وسيلة إلى
فعل ما نُهي عنه، كما أنه يحثه على فعل ما لا شك فيه ولا ريب؛ لأن
من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه^(٣).

وهذه قاعدة عظيمة، تأتي في معظم أبواب الفقه، ومنها العبادات
والمعاملات والعقوبات^(٤).

=الخير والفصاحة والحلم، بايعة أهل العراق بالخلافة بعد مقتل أبيه علي، ثم تنازل
عنها لمعاوية بعد ستة أشهر وخمسة أيام، فسمي عام ٤١ هـ بعام الجماعة؛ لاجتماع
كلمة المسلمين فيه.

ينظر: الاستيعاب ١ / ٣٦٩ - ٣٧٨، الإصابة ١ / ٣٢٨ - ٣٣١، رقم الترجمة:
١٧١٩.

(١) الريب والريبة: الشك، والتهمة.

والمعنى المراد هنا: اترك ما تشكُّ فيه، إلى ما لا تشكُّ فيه.

ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ٢ / ٢٨٦، المطلع، ص: ٤٠٠، ٤٠٨.

(٢) سنن الترمذي: أبواب صفة القيامة / باب اعقلها وتوكل، رقم الحديث: ٢٥٢٠، ٧

/ ٢٠٥ سنن النسائي: كتاب الأشربة / باب: الحث على ترك الشبهات، رقم
الحديث: ٥٧٢٧ / ٨ / ٧٣٢، مسند الإمام أحمد ١ / ٢٤٧، رقم الحديث: ١٧٢٢،
المستدرک ٤ / ٩٩.

(٣) تقدم ذكر حديث بهذا المعنى، ١٠٥، من العدد الثاني من المجلة.

وانظر: تبصرة الحكام ٢ / ٣٧٧، إرشاد الفحول، ص: ٢٧٦، ٢٧٧، الموسوعة
الفقهية ٢٣ / ١٩٦.

(٤) القواعد والأصول الجامعة، ص: ٩ - ١٥.

من الأمثلة عليها، ما يلي:-

١ - لو أن مجتمعاً ما، تفتشت فيه ظاهرة تعاطي المخدرات، وتطهيره منها يحتاج إلى وجود فئة منه تتدرب على وسائل مكافحة هذه الجريمة، فإن تدريب هذه الفئة واجب؛ لأن وقاية المجتمع وتطهيره من المخدرات واجب والتدريب وسيلة للقيام بهذا الواجب، فله حكمه^(١).

٢ - لو وُجد سلاح بين شخصين غاضبين، حالة خصومة ولجاج بينهما فقام ثالث، فأخفى هذا السلاح، وستره عنهما وقت تخصمهما وغضبهما؛ خشية تقاتلهما به، فهذا ستر واجب؛ لأن إطفاء ثائرة الفتنة واجب، والستر- والحالة هذه- وسيلة إليه، فله حكمه^(٢).

٣ - لو أن شخصاً ستر مجرماً وآواه، وهو يعلم أنه يقوم بالاعتداء على الأنفس البريئة ظلماً وعدواناً، فهذا الستر وسيلة إلى سفك الدماء المعصومة بغير حق، وهذا حرام^(٣)، فكذلك وسيلته؛ وهي الستر.

وهذه القاعدة أساس في معرفة أحكام التستر على الجرائم؛ لأن الستر وسيلة توصل إلى غاية، فإن كانت الغاية مأذوناً فيها شرعاً،

(١) ينظر: القواعد والأصول الجامعة، ص: ١١، ١٢.

(٢) هذه الصورة، مقيسة على مسألة: بيع السلاح في الفتنة.

ينظر: الدر المختار ٥ / ٢٥٠، تبصرة الحكام ٢ / ٣٨٠، ٣٨١، جواهر الإكليل ٢

/ ٣ المهذب ١ / ٢٧٤، مغني المحتاج ٤ / ٢٢٨، المغني ٦ / ٣١٩، إعلام الموقعين ٣ /

٢٠٤ القواعد والأصول الجامعة، ص: ١٣، الموسوعة الفقهية ٢٥ / ١٥٢.

(٣) قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ سورة الإسراء، الآية: ٣٣.

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَظِيبَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَلَعْنَةُ

وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ سورة النساء، الآية: ٩٣.

فالمستتر كذلك وإن كانت غير مأذون فيها، فالمستتر كذلك - أيضاً - .
وقد تقدم مبحث في بيان حكم المستتر على الجريمة^(١).
كما أن هذه القاعدة، ذات ارتباط بقاعدة سد الذرائع، وهي قاعدة
أصولية^(٢)؛ لأن المقاصد التي طلب الشارع تركها على وجه التحريم أو

(١) انظر ص: ٩٣ - ١٣٤، من العدد الثاني من المجلة.

(٢) أخذ بهذه القاعدة، المالكية والحنابلة، ولم يأخذ بها الحنفية والشافعية.

والتحقيق: أن الذرائع على ثلاثة أقسام: - .

١ - ما كانت مفسدته راجحة على مصلحته؛ كسب آلهة المشركين، فهذا متفق على منعه.

٢ - ما كانت المفسدة فيه محتملة أو مرجوحة؛ كزراعة العنب خشية الخمر، وهذا متفق على عدم سدّه.

٣ - ما تساوت فيه المفسدة مع المصلحة، أو كان قصد المفسدة فيه غير ظاهر، وهذا هو المختلف فيه، مثاله: النظر إلى المرأة الأجنبية، أو الحديث معها؛ لأنه ذريعة إلى الزنا.

لهذا كله، اعتبر الشاطبي وآخرون أن العلماء متفقون على الأخذ بهذه القاعدة في الجملة، مع تفاوتهم في درجة الأخذ بها، وإن كان المالكية أكثرهم أخذاً بها.

هذا، وتقدم بيان الفرق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية ص: ٦٥.

ينظر: مختصر الطحاوي، ص: ٢٨٠، بداية المجتهد ١ / ٥١٣، ٥١٦، الفروق ٢ /

٣٢، ٣٣، شرح تنقيح الفصول، ص: ٤٤٨، ٤٤٩، الموافقات ٤ / ١٩٨ - ٢٠١،

تبصرة الحكام ٢ / ٣٧٦، ٣٧٧، تهذيب الفروق ٢ / ٤٢، ٤٣، الأم ٤ / ٤٩، إرشاد

الفحول، ص: ٢٤٦، ٢٤٧، شرح مختصر الروضة ٣ / ٢١٤، الفتاوى الكبرى ٣ /

٢٥٦، ٢٥٧ القواعد النورانية الفقهية، ص: ١١٧، إعلام الموقعين ٣ / ١٧٥ -

١٧٧، ٢٠٥، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص: ٤٩٧، ٥١٨، الوجيز في أصول

الفقه، ص: ٢٤٥ - ٢٥٠ الموسوعة الفقهية ٢٤ / ٢٧٦ - ٢٨٢.

الكراهة، وسائلها كذلك، وهذا هو معنى سدّ الذريعة؛ فالذريعة هي الوسيلة وسدّها: منعها وتركها^(١).

يقابل هذا، فتح الذرائع؛ بمعنى: تيسير السبل والوسائل الموصلة إلى ما طلبه الشارع، أو لم يمنع منه، ويتمثل هذا في ثلاث وسائل:..

الأولى: الوسيلة التي لا يتم الواجب إلاّ بها، فهي واجبة.

الثانية: الوسيلة التي لا يتم الأمر المستحب إلاّ بها، فهي مستحبة.

الثالثة: الوسيلة التي لا يتم حصول المباح إلاّ بها، فهي مباحة^(٢).

ولابن القيم كلام مفيد في هذا الصدد، قال - رحمه الله -: "لما كانت المقاصد، لا يتوصل إليها، إلاّ بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها، معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرم الرب - تعالى - شيئاً، وله طرق ووسائل تُفضي إليه

(١) ينظر: الفروق ٢ / ٣٢، شرح تنقيح الفصول، ص: ٤٤٨، القواعد للمقري ٢ / ٤٧١

تبصرة الحكام ٢ / ٣٧٦، الموسوعة الفقهية ٢٤ / ٢٧٦.

وانظر ص: ٨٦، من العدد الثاني من المجلة.

(٢) ينظر: الفروق ٢ / ٣٣، شرح تنقيح الفصول، ص: ٤٤٩، القواعد للمقري ٢ / ٣٩٣

٤٧٣، ٤٧٤، تبصرة الحكام ٢ / ٣٧٧، ٣٧٨، تهذيب الفروق ٢ / ٤٢، الأشباه

والنظائر للسبكي ٢ / ٨٨، إرشاد الفحول، ص: ٢٤٦، قواعد الأصول ومعاقد

الفصول، ص: ٢٥، القواعد والأصول الجامعة، ص: ٩، الوجيز في إيضاح قواعد

الفقه الكلية، ص: ٢٦٩، الموسوعة الفقهية ٢٤ / ٢٨١، ٢٨٢.

فإنه يحرّمها، ويمنع منها؛ تحقيقاً لتحريمه، وتشبيهاً له، ومنعاً أن يقرب حماه.

ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراءً للنفوس به، وحكمته - تعالى - وعلمه، يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك؛ فإن أحدهم إذا منع جُنْدَه، أو رعيته، أو أهل بيته من شيء، ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه، لعدّ متناقضاً، ولحصل من رعيته وجنده ضدّ مقصوده.

وكذلك الأطباء؛ إذا أرادوا حسم الداء، منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلّا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه " (١).

عاشراً: المنع أسهل من الرفع (٢) :-

معنى هذه القاعدة: (أن بعض التصرفات، يمكن منعها من أول الأمر لسبب من الأسباب، فإذا تلبّس أصحابها بها، وأريد إخراجهم عن هذه التصرفات قد يصعب ذلك) (٣).

(١) إعلام الموقعين ٣ / ١٧٥.

(٢) القواعد في الفقه الإسلامي لابن رجب، ص: ٣٢٥، القواعد الفقهية للندوي، ص: ٣٩٦.

ووردت هذه القاعدة بصيغ أخرى، بيانها على النحو الآتي:-

١ - الدفع أوّلَى من الرفع.

القواعد للمقري ٢ / ٥٩٠.

٢ - الدفع أسهل من الرفع.

الأشباه والنظائر للسبكي ١ / ١٢٧، المدخل الفقهي العام ٢ / ١٠١٦، الفقرة: ٦٣٢.

٣ - الدفع أقوى من الرفع.

المنتور ٢ / ١٥٥، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ١٣٨.

٤ - المنع أسهل من الدفع.

مجلة الأحكام الشرعية، ص: ١٠٠، المادة: ١٣٤.

وكلها بمعنى واحد.

(٣) القواعد الفقهية للندوي، ص: ٣٩٦.

وهذه القاعدة تأتي من باب سدّ الذرائع^(١)؛ لأن منع الطريق المؤدي إلى الحرام؛ كتحريم الخلوة بالأجنبية^(٢)، أيسر من رفع الفعل المحرم ذاته إذا وقع؛ كرفع أثر الزنا بإقامة الحد^(٣).

كما أنها ذات صلة بقاعدة: الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها^(٤)؛ لأن منع الوسائل المحرمة بسبب أدائها إلى محرم؛ كمنع بيع السلاح في الفتنة^(٥) أسهل من رفع المحرم ذاته؛ وهو الفتنة إذا وقعت^(٦)، (إذ من الميسور دفع الشيء - غالباً - من بداية الأمر، ولكنه قد لا يمكن رفعه بعد ما شرع فيه؛ لصعوبة الرفع)^(٧).

من الأمثلة على هذه القاعدة، ما يلي:-

١ - منع تخمير الخل ابتداءً، مشروع؛ كأن يوضع فيها خلّ آخر يمنع تخميرها، ولكن تخليلها بعد تخميرها ممنوع شرعاً^(٨).

(١) هذه قاعدة أصولية، تقدمت الإشارة إليها ص: ٩٤.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٢٨٨، الفواكه الدواني ٢ / ٤٠٩، ٤١٠، روضة الطالبين ٧ / ٢١، نهاية المحتاج ٦ / ١٩١، شرح منتهى الإرادات ٣ / ٧، القواعد والأصول الجامعة، ص: ١٤.

(٣) ينظر: التشريع الجنائي لعبد القادر عودة ٢ / ٣٤٧، أثر تطبيق الحدود في المجتمع، ص: ٢٧ - ٣٠، الحدود الشرعية وأثرها في تحقيق الأمن، ص: ٣٧ - ٤١، مجلة البحوث الإسلامية العدد: ٢٩، ص: ١٥٨ - ١٦٠.

(٤) تقدم ذكرها ص: ٩٠.

(٥) ينظر: هامش رقم: ٢، ص: ٩٣.

(٦) ينظر: إعلام الموقعين ٣ / ٢٠٤، الموسوعة الفقهية ٢٥ / ١٥٢، ١٥٣.

(٧) القواعد الفقهية للندوي، ص: ٣٩٧، بتصرف.

(٨) المقصود: أن تخليل الخمر بفعل الأدمي حرام، هذا ما عليه الجمهور.

٢ - منع التستر على جريمة قتل عمداً، أو على جريمة زنا، ونحوهما؛ حتى لا تقعا؛ لأن القتل أو الزنا إذا وقعا، لم يمكن رفعهما بعينيهما^(١).

٣ - اتخاذ ولي الأمر إجراءات تنظم دخول العمالة الوافدة للبلاد، أو تمنعه، أسهل من رفع الآثار الضارة، المترتبة على الدخول غير المأذون فيه، أو المأذون فيه ولكنه لم تُراع فيه ضوابط هذا الإذن وشروطه؛ كنشوء ظاهرة التستر، وكمزاحمة الناس في أرزاقهم؛ بتقليل فرص العمل أمامهم، أو بتعطيلها.

= وخالف في ذلك الحنفية، وكذلك المالكية في قول ثان لهم؛ حيث قالوا بإباحة التخليل وبطهارته بعد التخليل.

والقول الثالث عند المالكية، هو الكراهة.

ورأي الجمهور، هو المختار؛ لما رواه أنس بن مالك: (أن أبا طلحة سأل النبي - P - عن أيتام ورثوا خمراً، قال: "أهرقها" قال: أفلا أجعلها خلاً؟ قال: "لا". رواه مسلم والترمذي وصححه، وراه أبو داود والسياق له، ورواه أحمد.

صحيح مسلم: كتاب الأشربة / باب تحريم تخليل الخمر، رقم الحديث: ١٩٨٣، ١٣ / ١٦٢، سنن الترمذي: أبواب البيوع / باب النهي عن أن يتخذ الخمر خلاً، رقم الحديث: ١٢٩٤، ٤ / ٢٩٥، سنن أبي داود: كتاب الأشربة / باب ما جاء في الخمر تُخلل، رقم الحديث: ٣٦٧٥، ٤ / ٨٢، ٨٣، مسند الإمام أحمد ٣ / ١٥٠، رقم الحديث: ١٢١٧٣.

وينظر: بدائع الصنائع ٥ / ١٧٠، ١٧١، معالم السنن للخطابي ٤ / ٨٢، ٨٣، بداية المجتهد ١ / ٥١٦، قوانين الأحكام الشرعية، ص: ١٩٥، شرح النووي على صحيح مسلم ١٣ / ١٦٢، المنشور ٢ / ١٥٥، المغني ١٢ / ٥١٧، ٥١٨، القواعد في الفقه الإسلامي ص: ٣٢٥، الموسوعة الفقهية ٥ / ٢٧ - ٢٩.

(١) ينظر: القواعد والأصول الجامعة، ص: ١٥.

هذا، فضلاً عن التبعات الجنائية والأخلاقية الخطيرة، التي تضر بالأفراد والجماعات، وتشغل بال الجهات الأمنية والقضائية^(١).
إن مما تقرره هذه القاعدة؛ أن منع الأسباب المفضية - غالباً - إلى وجود الجريمة؛ كالتستر غير المأذون فيه، أسهل بكثير من رفع ذات الجريمة إذا وقعت؛ لأن هذا قد يتعذر باعتبار طبيعة الجريمة، وقد لا يمكن إلا إزالة الآثار والتبعات المترتبة عليها بصعوبة، ولا شك أن الوقاية خير من العلاج^(٢).

هذه أبرز القواعد الفقهية، التي ظهر لي صلة التستر على الجريمة بها أكثر من غيرها، وهي - في الجملة - قواعد معينة على معرفة الأحكام التفصيلية لتستر الجرائم، أسأل الله تعالى أن يجعل في ذلك النفع والفائدة.

(١) ينظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد: ٣٥، ص: ٣٤١، وكذلك العدد: ٤١، ص: ٤٠، ٤١، ٤٥، كتاب: أثر ظاهرة التستر على الاقتصاد الوطني، ص: ٣٠ - ٣٣، كتاب: قصص مؤلة عن التستر التجاري، ص: ١١ - ١٤.

(٢) ينظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد: ٢٩، ص: ١٣٩.

ايض

الخاتمة

الحمد لله الذي جعل العلم نوراً وهداية، والصلاة والسلام على معلم البشرية الخير، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهداه.
أما بعد:

فإن التستر على الجريمة - اليوم - يكتسب أهمية خاصة في دراسته أكثر من ذي قبل؛ نظراً إلى أنه صار يمثل ظاهرة ذات أبعاد خطيرة على مصلحة الفرد والجماعة - غالباً - في ميادين متعددة، منها الأمني ومنها الاقتصادي وصاحب هذا قدر من الجهل بالأحكام الفقهية فيه، وبخاصة في الصور المستجدة الكثيرة له، مما جعل دراسته تتطلب العناية بالجانب التأصيلي مفهوماً وحقيقة وأنواعاً وأسباباً وقواعد، حتى يمكن اكتمال التصور حوله وإمكانية استنباط أحكامه التفصيلية في كل صورته؛ المعهودة والحديثة.

وإن هذا الموضوع في جوانبه السلبية في عصرنا الحاضر، لم يعد وجوده مقصوراً على الأفراد، بل صار يحصل من الجماعات والعصابات، وفق ترتيبات وتنظيمات محكمة، بل صار على مستوى الدول أحياناً، مما يزيد في الأهمية والحاجة إلى التأصيل قبل التفصيل. وقد هيأ الله تعالى لي - بعونه وتوفيقه - في مستهل هذا البحث إعطاء لمحة عن الحق في العقوبات، مفهوماً وأنواعاً بالقدر الذي يرتبط بالموضوع فعرفت الحق والعقوبة، وبيّنت المراد باللفظ مركباً، ثم قصرت الحديث في الأنواع على ما له صلة وثيقة بالبحث، فذكرت

الأنواع باعتبار صاحب الحق؛ لأن العلم بذلك مما يعين على معرفة الحكم حالة التعدي على هذا الحق.

وذكرت - كذلك - الأنواع باعتبار القابلية للإسقاط وعدمه؛ لأن إباحة السترة في التعدي عليها يقتضي إسقاط العقوبة بسبب السترة. ومن هنا برزت أهمية الحق، وضرورة حفظه، وأن العقوبة وسيلة لهذا الحفظ، وطريق للردع والزجر في حالة التعدي عليه، سواء كان ذلك بالتستر أو غيره.

ثم بعد هذه التوطئة للدخول في صلب الموضوع، والتي سميتها تمهيداً شرعت في تحديد المراد بالتستر على الجريمة؛ وأنه: تغطيتها عن الأنظار وإخفاء خبرها؛ بغية إفلات مرتكبها من العقوبة الدنيوية. ثم بيّنت الألفاظ ذات الصلة، كإيواء المجرمين؛ ليزداد التعريف جلاءً ووضوحاً.

وحتى تتضح حقيقة التستر على الجريمة، بيّنت الأركان والشروط والتي بها يتحقق الحكم بوجوده فعلاً أو عدم وجوده، ومن ثم تترتب أحكامه وآثاره عليه.

وبما أن التستر - غالباً - له أسباب ودوافع تتسبب في وجوده وقد تدفع إليه، لذا كان لا بدّ من بيانها؛ لأنها تساهم في معرفة المسبب، وهو التستر؛ ولأنه بمعرفة السبب يسهل العلاج، وتمكن الوقاية بشكل أكثر.

ويأتي بيان حكم التستر على الجريمة بعد معرفة الحقيقة، بصفته مطلباً أساسياً في الموضوع، من خلاله تمت معرفة ما يحرم وما يكره وما يباح وما يستحب وما يجب من التستر على الجرائم.

واستقراء مما تقدم، وجدت التستر على الجريمة على أنواع باعتبارات متعددة، ولا شك أن معرفة هذه الأنواع مما يزيد في تجلية الحقيقة، ومما يعين على معرفة الأحكام التفصيلية للتستر على الجرائم.

وهناك قواعد فقهية ذات مساس بالموضوع، لا يُسْتَعْنَى عنها في تقرير أحكام ستر الجرائم التفصيلية، ذكرت أهمها، مع ربطها بالموضوع قدر الإمكان.

هذا، وإن من أهم نتائج هذا الموضوع ما يلي:.

- ١ - أن معرفة الحق في العقوبات وصاحبه ضروري؛ لأن أحكام ستر الجرائم تبني على ذلك، وبخاصة ما يتعلق بالإسقاط والعفو.
- ٢ - أن معرفة مفهوم التستر على الجرائم، يحدد منهج البحث ومساره ويمحصه عن غيره.
- ٣ - للتستر حقيقته التي لا يوجد إلا بوجودها، وهذا لا يتم إلا بضبط أركانه وشروطه.
- ٤ - أن التستر على الجرائم يأتي عن قصد؛ نتيجة لدوافع معينة وأسباب معروفة غالباً.
- ٥ - أن التستر تعتريه الأحكام التكليفية الخمسة، وذلك حسب حالات معينة مبسطة في مواضعها.
- ٦ - التستر على الجرائم على أنواع مخصوصة، ذات أحكام مختلفة.

٧ - أنه بمعرفة حقيقة التستر على الجرائم، مع معرفة القواعد ذات الصلة به، يمكن الوصول إلى أحكام ستر الجرائم التفصيلية على ضوء الأدلة الشرعية مهما تعددت الأمثلة، وتجددت الصور.

٨ - أن هذه الدراسة التأصيلية، تكوين اعتباري لذاتية التستر على الجريمة، وتقعيد عام للموضوع، عليها تبني الأحكام، ومنها تعرف الآثار للتستر على الجرائم.

هذا، وإن مما يُوصى به في ختام هذا البحث، الأمور الآتية:-

١ - توافر دراسات شرعية عميقة فيه، تتناول كل جوانبه؛ حتى يعرف الحق من الباطل فيه جلياً، وحتى يحصل الوعي الشرعي حياله لعموم المسلمين.

٢ - ضرورة وجود دراسات خاصة بأحكامه الفقهية التفصيلية؛ من أجل حصول الثمرة من الدراسة التأصيلية؛ إذ دراسة الأحكام تمثل الجانب التطبيقي، كما أنها تساعد في تحقيق النتائج المأمولة من عموم الدراسات للموضوع، وتساهم في اتخاذ المزيد من القرارات النافعة المناسبة تجاهه مستقبلاً.

٣ - الحاجة إلى بيان ارتباط هذا الموضوع بمحوريه التأصيلي والتطبيقي بإجراءات ضبط الأمن، وحفظ الأنفس والأموال والأعراض، المعتمدة في هذه البلاد العامرة بالخير، والمستمدة أساساً من هدي الشريعة الغراء، وفي مقدمة هذه الإجراءات، لوائح الاستقدام والتجارة، والتي وُضعت لرعاية المصلحة العامة، ومنع التستر والغش، ولحفظ موارد البلاد وثرواته.

٤ - إظهار الجوانب السلبية للتستر على الجرائم بأنواعه المختلفة وإبراز ذلك لعموم الناس؛ حتى تتوافر القناعات الشخصية بالبُعد عنه وتتضافر الجهود في محاربة آثاره السلبية، والتحذير منها؛ ليتم القضاء عليها نهائياً.

٥ - استخدام الوسائل الإعلامية المتاحة للتثقيف والوعي حياله فضلاً عن إقامة المحاضرات والندوات؛ لما لهذا من الأثر الفعّال المفيد على كل فئات المجتمع.

وإن ما تقوم به الجهات الأمنية من تحذير عن التستر غير المأذون فيه شرعاً، ومن إبعاد لفئات من العمالة الوافدة؛ بسبب إقامتهم من غير إذن من الجهات المعنية، أو لمزاوتهم لأعمال لم يؤذن لهم فيها، ليعُدَّ خير دليل على حرص قيادة هذه البلاد الحكيمة على استئصال هذا الداء من جذوره.

وهذا بدوره يزيد في كبر حجم مسؤوليات المؤسسات الأكاديمية العليا على الخصوص في مؤازرة الجهات الأمنية ومساندتها؛ وذلك بتوفير الدراسات والبحوث الشرعية الشاملة لجوانب هذا الموضوع.

وختاماً، أسأل الله تعالى أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به، وأن يغفر لي كل زلل أو خطأ أو نسيان أو تقصير، وأن يختم بالصالحات أعمالنا، إنه - سبحانه - ولي ذلك والقادر عليه، والحمد لله رب العالمين.

وصلّى الله وسلّم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن اتبع هداه وسار على سنته إلى يوم الدين.

ايض

فهرس المصادر والمراجع

- ١ - الآداب الشرعية والمنح المرعية / أبو عبد الله، محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي (٧١٠ - ٧٦٣ هـ)، مطبعة المنار بمصر سنة ١٩٧٧م، توزيع: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - الرياض.
- ٢ - أثر تطبيق الحدود في المجتمع. (مجموعة بحوث مقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض عام ١٣٩٦ هـ) طبع بمطابع جامعة الإمام...، عام: ١٤٠٤ هـ.
- ٣ - أثر ظاهرة التستر على الاقتصاد الوطني، إعداد: الغرفة التجارية الصناعية ببنبع، المملكة العربية السعودية، الناشر: الغرفة التجارية.
- ٤ - الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان. ترتيب: علي بن بليان الفارسي (ت ٧٣٩ هـ) ط الأولى ١٤٠٧ هـ، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٥ - الأحكام السلطانية / للقاضي: أبي يعلى، محمد بن الحسن الفراء الحنبلي (ت: ٤٥٨ هـ)، تعليق: محمد حامد الفقي، الناشر: دار الوطن - الرياض.
- ٦ - الأحكام السلطانية والولايات الدينية / لأبي الحسن، علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي المعروف بالماوردي (ت: ٤٥٠ هـ) الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، عام: ١٤٠٢ هـ.
- ٧ - الإحكام في أصول الأحكام / أبو الحسن، علي بن أبي علي بن محمد الأمدي (ت: ٦٣١ هـ)، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٧ هـ.

- ٨ - أحكام القرآن / أبو بكر، أحمد بن علي الرازي الحنفي، المعروف بالجصاص، (ت: ٣٧٠ هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، طبع مطبعة الأوقاف الإسلامية في دار الخلافة، سنة ١٣٣٥ هـ.
- ٩ - أحكام القرآن / أبو بكر، محمد بن عبد الله، المعروف بابن العربي (٤٦٨ - ٥٤٣ هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، دار إحياء الكتب العربية.
- أحكام المسؤولية المدنية والجنائية في الفقه الإسلامي. = نظرية الضمان للدكتور وهبة الزحيلي. ينظر رقم: ١٨١.
- ١٠ - إحياء علوم الدين / لأبي حامد، محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي (٤٤٥ - ٥٠٥ هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت.
- ١١ - الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية / لأبي الحسن، علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي (ت: ٨٠٣ هـ)، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة - الرياض.
- ١٢ - الاختيار لتعليل المختار / أبو الفضل، عبد الله بن محمود بن مودود بن محمود، الموصلية (ت: ٦٨٣ هـ)، علق عليه: محمود أبو دقيقة، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثالثة، عام ١٣٩٥ هـ.
- ١٣ - أدب الدنيا والدين / أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب، البصري البغدادي الماوردي، الشافعي. (ت: ٤٥٠ هـ)، تحقيق: د / محمد صباح، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر - بيروت، طبع سنة ١٩٨٧ م.
- ١٤ - أدرار الشروق على أنواع الفروق - وهو حاشية على الفروق للقراي. - لأبي القاسم، قاسم بن عبد الله الأنصاري، المعروف بابن الشاط (٦٤٣ - ٧٢٣ هـ)، مطبوع مع الفروق للقراي، الناشر: دار المعرفة - بيروت.

- ١٥ - الأذكار النووية / لأبي زكريا، يحيى بن شرف النووي الدمشقي (٦٣١ هـ - ٦٧٦ هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، الناشر: مطبعة الملاح - دمشق، عام: ١٣٩١ هـ.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. = تفسير أبي السعود.
- ينظر: تفسير أبي السعود، رقم: ٤٣.
- ١٦ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول / لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت: ١٢٥٥ هـ)، الناشر: دار الفكر - بيروت والطبعة الأولى.
- ١٧ - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل / محمد ناصر الدين الألباني (ولد عام ١٩١٤ م)، الطبعة الأولى، عام ١٣٩٩ هـ، المكتب الإسلامي - بيروت، دمشق.
- ١٨ - الاستيعاب في معرفة الأصحاب / أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (٣٦٨ - ٤٦٣ هـ)، بهامش: الإصابة في تمييز الصحابة، انظر: رقم: ٢٣.
- ١٩ - أسنى المطالب شرح روض الطالب / لأبي يحيى، زكريا الأنصاري الشافعي (ت: ٩٢٦ هـ)، المطبعة الميمنية بمصر، عام ١٣١٣ هـ الناشر: المكتبة الإسلامية، لصاحبها: الحاج رياض الشيخ.
- ٢٠ - الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان / زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم (ت: ٩٧٠ هـ) تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل الناشر: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع - القاهرة، سنة ١٣٨٧ هـ.
- ٢١ - الأشباه والنظائر / لعبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي (ت: ٧٧١ هـ) تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي

محمد عوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤١١هـ.

٢٢ - الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية / جلال الدين، أبو الفضل، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، السيوطي، الشافعي (٨٤٩ - ٩١١ هـ)، طبع سنة ١٣٧٨ هـ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

٢٣ - الإصابة في تمييز الصحابة / أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢ هـ)، الطبعة الأولى، سنة ١٣٢٨ هـ، الناشر: دار إحياء التراث العربي.

٢٤ - أصول السرخسي / لأبي بكر، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت: ٤٩٠ هـ)، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، الحنفي (١٣١٠ - ١٣٩٥ هـ) الناشر: دار المعرفة - بيروت، عام: ١٣٩٣ هـ.

٢٥ - أصول مذهب الإمام أحمد / للدكتور: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثالثة، عام: ١٤١٠ هـ.

٢٦ - إعلام الموقعين عن رب العالمين / لأبي عبد الله، محمد بن أبي بكر بن سعد، الزرعي، ثم الدمشقي، الحنبلي، المعروف بابن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١ هـ)، تحقيق: عبد الرحمن عبد الوهاب الوكيل، الناشر: دار الكتب الحديثة - عابدين، عام: ١٣٨٩ هـ.

٢٧ - الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل / أبو النجا، موسى الحجاوي المقدسي (٩٦٨ هـ)، تعليق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، الناشر: دار المعرفة - بيروت.

٢٨ - الأم / أبو عبد الله، محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) دارالمعرفة للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٣ هـ.

- ٢٩ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين الماضي والحاضر / للشيخ عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، المطابع الأهلية للأؤفست - الرياض.
- ٣٠ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل / علاء الدين، أبو الحسن، علي بن سليمان المرادوي (٨١٧ - ٨٨٥ هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، عام ١٣٧٤، مطبعة السنة المحمدية.
- ٣١ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع / لأبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي الملقب بملك العلماء (ت: ٥٨٧ هـ)، الناشر: دار الفكر - بيروت الطبعة الأولى، عام: ١٤١٧ هـ.
- ٣٢ - بدائع الفوائد / أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١ هـ)، تحقيق: بشير محمد عون، الناشر: مكتبة دار البيان، مكتبة المؤيد - الرياض، الطبعة الأولى سنة ١٤١٥ هـ، دمشق، بيروت.
- ٣٣ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد / أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي، الشهير بابن رشد الحفيد (ت: ٥٩٥ هـ) الناشر: دار الكتب الحديثة بمصر، مطبعة حسان - القاهرة.
- ٣٤ - تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام / لإبراهيم بن علي ابن أبي القاسم بن محمد بن فرحون المالكي المدني (ت: ٧٩٩ هـ)، بهامش: فتح العلي المالكي في الفتوى على مذهب مالك، الناشر: دار المعرفة - بيروت.
- ٣٥ - التحقيقات المرضية في المباحث الفرضية / للدكتور: صالح بن فوزان ابن عبد الله الفوزان، مطابع الرياض - الرياض.

- ٣٦ - التسهيل لعلوم التنزيل / لمحمد بن أحمد بن جزي الكلبي الفرناطي المالكي (ت: ٧٤١ هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة الثانية، عام ١٣٩٣ هـ.
- ٣٧ - التشريع الجنائي الإسلامي / لعبد الله بن سالم الحميد، مطابع النصر الحديثة - الرياض.
- ٣٨ - التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي / الشيخ: عبد القادر عودة (ت: ١٣٧٤ هـ)، الناشر: دار التراث العربي - القاهرة.
- ٣٩ - التعريفات / أبو الحسن، علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت: ٨١٦ هـ)، مكتبة لبنان - بيروت، عام ١٩٧٨ م.
- ٤٠ - التعزيرات البدنية وموجباتها في الفقه الإسلامي / للدكتور: عبد الله ابن صالح الحديثي، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٨ هـ، الناشر: مؤسسة الممتاز الرياض.
- ٤١ - تعليقات الدعاس على سنن الترمذي / عزت عبيد الدعاس انظر: سنن الترمذي، رقم: ٧٧.
- ٤٢ - التعليق المغني على الدار قطني / لأبي الطيب، محمد شمس الحق العظيم آبادي (ولد عام ١٢٧٣ هـ)، مطبوع بهامش: سنن الدار قطني، دار المحاسن للطباعة - القاهرة، عام ١٣٨٦ هـ.
- ٤٣ - تفسير أبي السعود، المسمى: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم / لأبي السعود بن محمد العمادي الحنفي (٩٠٠ - ٩٨٢ هـ) تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة - الرياض، عام: ١٤٠١ هـ.
- ٤٤ - تفسير القرآن العظيم / أبو الفداء، إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت: ٧٧٤ هـ)، الناشر: دار الفكر - بيروت.
- تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم، انظر رقم: ٤٤.

- ٤٥ - التكميل لما فات تخريجه من إرواء الغليل / تأليف: معالي الشيخ / صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ، الناشر: دار العاصمة - الرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤١٧ هـ.
- ٤٦ - تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير / لأبي الفضل، أحمد ابن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (٧٧٣ - ٨٥٢ هـ)، تعليق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، طبع عام: ١٣٨٤ هـ.
- ٤٧ - التلخيص من كتاب المستدرک على الصحيحين / أبو عبد الله، محمد ابن أحمد بن عثمان، الذهبي (٦٧٣ - ٧٤٨ هـ)، مطبوع بهوامش: المستدرک على الصحيحين للحاكم، انظر رقم: ١٤٩. الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت.
- ٤٨ - تووير الحوالمک شرح موطأ مالک / لأبي الفضل، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، السيوطي، الشافعي (٨٤٩ - ٩١١ هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٤٩ - تهذيب الأسماء واللغات / لمحيي الدين بن شرف النووي (٦٣١ - ٦٧٦ هـ)، الناشر: دار الطباعة المنيرية - بيروت.
- ٥٠ - تهذيب التهذيب / لأبي الفضل، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢ هـ)، الطبعة الأولى، سنة ١٣٢٦ هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية - حيدرآباد، الدکن - الهند، تصوير: دار صادر - بيروت.
- ٥١ - تهذيب الفروق والقواعد السننية في الأسرار الفقهية / لمحمد علي بن حسين بن إبراهيم المالکي (١٢٨٧ - ١٣٦٧ هـ)، مطبوع مع الفروق للقراي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ينظر رقم: ١٠٩.

- ٥٢ - تهذيب الكمال في أسماء الرجال / لأبي الحجاج، يوسف بن عبد الرحمن المزي (٦٥٤ - ٧٤٢ هـ)، تحقيق: د / بشّار عواد معروف، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤١٣ هـ.
- ٥٣ - تيسير التحرير شرح على كتاب التحرير في أصول الفقه لابن المهام سنة ٨٦١ هـ، تأليف: محمد أمين محمود، المعروف بأمير بادشاه الحنفي (متوفى حوالي ٩٧٢ هـ)، طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر عام ١٣٥٠ هـ.
- ٥٤ - تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد / للشيخ: سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت: ١٢٣٣ هـ)، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة - الرياض.
- ٥٥ - الجامع لأحكام القرآن / أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت: ٦٧١ هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى عام ١٤٠٨ هـ.
- ٥٦ - جامع الأصول في أحاديث الرسول / مجد الدين، أبو السعادات المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، نشر وتوزيع: مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، عام ١٣٨٩ هـ.
- ٥٧ - جامع البيان في تفسير القرآن / لمحمد بن عبد الرحمن الحسني الحسيني الإيجي الشافعي (٨٣٢ - ٨٩٤ هـ)، تحقيق: محمد بن عبد الله الغزنوي (ت: ١٢٩٦ هـ) ومنير أحمد، الناشر: دار نشر الكتب الإسلامية - كوجرانواله - باكستان، الطبعة الثانية ١٣٩٧ هـ.
- ٥٨ - جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم / لأبي الفرج، عبد الرحمن بن شهاب الدين بن أحمد بن رجب الحنبلي البغدادي (٧٣٦ - ٧٩٥ هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده

بمصر - القاهرة عام ١٣٨٢ هـ، الناشر: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - الرياض.

٥٩ - الجرائم الجنائية وعقوباتها المقدره في التشريع الجنائي الإسلامي / للمستشار: عزت حسنين، الناشر: دار الرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٤ هـ، مطابع الفيصل التجارية - الرياض.

٦٠ - جريمة الرشوة في الشريعة الإسلامية / للدكتور: عبد الله بن عبد المحسن الطريقي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ هـ، الرياض.

٦١ - الجنائيات في الفقه الإسلامي، للدكتور: حسن علي الشاذلي، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٨ هـ.

٦٢ - جواهر الإكليل، شرح مختصر خليل / صالح عبد السميع الآبي الأزهري (كان حيًا عام ١٣٣٢ هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت.

٦٣ - الجوهر النقي / علي بن عثمان المارديني، الشهير بابن التركماني (ت: ٧٤٥ هـ)، طبع مع: السنن الكبرى للبيهقي. انظر رقم: ٨٠، دار المعرفة - بيروت.

٦٤ - حاشية الباجوري على ابن قاسم الغزي / إبراهيم بن محمد بن أحمد، الباجوري، ويقال: البيجوري (١١٩٨ - ١٢٧٧ هـ)، طبع بمطبعة دار إحياء الكتب العربية بمصر.

٦٥ - حاشية الجمل على شرح المنهج / سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري المعروف بالجمل (ت: ١٢٠٤ هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٦٦ - حاشية سعدي جلبي على الهداية / لسعد الله بن عيسى المفتي، الشهير بسعدي جلبي وبسعدي أفندي، (ت: ٩٤٥ هـ)، مطبوع مع: شرح فتح القدير لابن الهمام، انظر رقم: ١٩٧، شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأولى، عام ١٣٨٩ هـ.

- ٦٧ - حاشية السندي على سنن النسائي / محمد بن عبد الهادي السندي (ت: ١١٣٨ هـ)
انظر: سنن النسائي، رقم: ٨٢.
- ٦٨ - حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب بشرح تحرير تنقيح اللباب / عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشرقاوي (١١٥٠ - ١٢٢٦ هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت.
- ٦٩ - حاشية الطهطاوي على الدر المختار / لأحمد بن محمد بن إسماعيل الطهطاوي، وربما قيل له: الطحطاوي (ت: ١٢٣١ هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت، سنة ١٣٩٥ هـ.
- حاشية ابن عابدين = رد المحتار على الدر المختار، انظر رقم: ٧٣.
- ٧٠ - حُسن الأثر فيما فيه ضعف واختلاف من حديث وخبر وأثر / لمحمد بن السيد درويش الحوت، الشافعي (١٢٠٩ - ١٢٧٦ هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت.
- ٧١ - الدر المختار / محمد بن علي بن محمد الحصكفي (ت: ١٠٨٨ هـ)
انظر: رد المحتار على الدر المختار، رقم: ٧٣.
- ٧٢ - الذخيرة / لأحمد بن إدريس القرايفي (ت: ٦٨٤ هـ) تحقيق: محمد بُو حُبزة، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٤ م.
- ٧٣ - رد المحتار على الدر المختار / محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الشهير بابن عابدين (١١٩٨ - ١٢٥٢ هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، دار الكتب العلمية - بيروت، طبع عام ١٢٧٢ هـ، المطبعة الكبرى بيولاقي - مصر.

- ٧٤ - روضة الطالبين / أبو زكريا، يحيى بن شرف النووي الدمشقي (٦٣١ - ٦٧٦)، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر - بيروت، عام ١٣٩٥هـ.
- ٧٥ - رياض الصالحين / أبو زكريا، يحيى بن شرف النووي الدمشقي الشافعي (٦٣١ - ٦٧٦ هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، دمشق، الطبعة الثالثة، عام ١٤٠٦هـ.
- ٧٦ - السفية وأحكامه في الفقه الإسلامي / لجوهرة بنت سعد العبودي، رسالة ماجستير من قسم الفقه بكلية الشريعة في الرياض - جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، نوقشت عام: ١٤١٧ هـ، مطبوعة على الآلة الكاتبة.
- ٧٧ - سنن الترمذي / أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سَورَةَ الترمذي (٢٠٩ - ٢٧٩)، تعليق: عزت عبيد الدعاس، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع - إستانبول - تركيا.
- ٧٨ - سنن الدار قطني / لأبي الحسن، علي بن عمر بن أحمد، الدار قطني (٣٠٥ - ٣٨٥ هـ)، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المحاسن للطباعة - القاهرة، عام ١٣٨٦ هـ.
- ٧٩ - سنن أبي داود / أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (٢٠٢ - ٢٧٥ هـ)، تعليق: عزت عبيد الدعاس، الطبعة الأولى، سنة ١٣٨٨ هـ، الناشر: دار الحديث - حمص - سوريا.
- ٨٠ - السنن الكبرى / أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت: ٤٥٨ هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت.

- ٨١ - سنن ابن ماجه / أبو عبد الله، محمد بن يزيد القزويني، المعروف بابن ماجه (٢٠٩ - ٢٧٣)، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ، شركة الطباعة العربية السعودية - الرياض.
- ٨٢ - سنن النسائي / أبو عبد الرحمن بن سعيد النسائي (٢١٤ - ٣٠٣ هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث الإسلامي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٤١٢ هـ.
- ٨٣ - السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية / لشيخ الإسلام أبي العباس، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام المشهور بابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ)، الناشر: دار الكاتب العربي - بيروت.
- ٨٤ - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول / لأبي العباس أحمد بن إدريس القراي (ت: ٦٨٤ هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد الطبعة الأولى، عام: ١٣٩٣ هـ، الناشر: دار الفكر - بيروت، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة.
- ٨٥ - شرح الزركشي على مختصر الخرقى / أبو عبد الله، محمد بن عبد الله ابن محمد، الزركشي المصري الحنبلي (ت: ٧٧٢ هـ)، تحقيق: د / عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، طبع بشركة العبيكان للطباعة والنشر - الرياض.
- ٨٦ - شرح صحيح مسلم / أبو زكريا، يحيى بن شرف النووي الشافعي (٦٣١ - ٦٧٦ هـ)، مطبوع مع: صحيح مسلم، انظر رقم: ٩٦، مطابع دار القلم - بيروت، الطبعة الثالثة.
- ٨٧ - شرح المجلة / لسليم رستم باز اللبناني (١٢٧٥ - ١٣٣٨ هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثالثة.
- ٨٨ - شرح مختصر الروضة / أبو الربيع، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوي (ت: ٧١٦ هـ)، تحقيق: د. عبد الله بن

- عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠ هـ.
- ٨٩ - شرح المنار / لعبد اللطيف بن عبد العزيز بن الملك، الحنفي (ت: ٨٠١هـ)، مطبعة عثمانية، عام ١٣١٥ هـ.
- ٩٠ - شرح منتهى الإرادات / لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي، الحنبلي (١٠٠٠ - ١٠٥١ هـ)، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة - الرياض.
- ٩١ - شرح منح الجليل على مختصر خليل / لأبي عبد الله، محمد بن أحمد ابن عُلَيْش، المالكي (١٢١٧ - ١٢٩٩ هـ)، الناشر: دار صادر - بيروت، طبعة مصورة عن طبعة عام ١٢٩٤ هـ بالمطبعة الكبرى.
- ٩٢ - الشرطة ومهامها في الدولة الإسلامية / للدكتور: فاروق عبد السلام الناشر: دار الصحوة - القاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٨ هـ.
- ٩٣ - الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية / أبو النصر، إسماعيل بن حماد الجوهري (٣٣٢ - ٣٩٣ هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ.
- ٩٤ - صحيح البخاري / أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري (١٩٤ - ٢٥٦ هـ)، متن على: فتح الباري..، انظر رقم: ١٠٥.
- ٩٥ - صحيح ابن حبان / لأبي حاتم، محمد بن حبان بن أحمد، البستي التميمي، المعروف بابن حبان (ت: ٣٥٤ هـ).
ينظر: الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، رقم: ٤.
- ٩٦ - صحيح مسلم / أبو الحسن، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ - ٢٦١ هـ).
انظر: شرح صحيح مسلم، رقم: ٨٦.

- ٩٧ - العُدَّة شرح العُمدة في فقه أحمد بن حنبل، تأليف: عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، الحنبلي (٥٥٦ - ٦٢٤ هـ)، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة - الرياض.
- ٩٨ - العذب الفائض شرح عمدة الفارض / لإبراهيم بن عبد الله بن إبراهيم الفرضي، الحنبلي (ت: ١١٨٩ هـ) أمر بطبعه الملك فيصل بن عبد العزيز آل سعود، ملك المملكة العربية السعودية - رحمه الله.
- ٩٩ - العفو عن العقوبة في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي / للدكتور: سامح السيد جاد، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٤ هـ، مطابع دار العلم - جدة.
- ١٠٠ - العقوبة في التشريع الإسلامي / للدكتور محفوظ إبراهيم فرج، الناشر: دار الاعتصام - القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٤ هـ، مطبعة عبير - حدائق حلوان.
- ١٠١ - العقوبة في الفقه الإسلامي / لأحمد فتحي بهنسي، الناشر: دار الرائد العربي - بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٤٠١ هـ.
- ١٠٢ - عمدة القاري شرح صحيح البخاري / لأبي محمد، محمود بن أحمد العيني (ت: ٨٥٥ هـ)، الناشر: محمد أمين دمج - بيروت، إدارة الطباعة المنيرية، لصاحبها ومديرها: محمد منير عبده أغا الدمشقي.
- ١٠٣ - عون المعبود شرح سنن أبي داود / لأبي الطيب، محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر: المكتبة السلفية، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثالثة ١٣٩٩ هـ.
- ١٠٤ - الفتاوى الكبرى / لشيخ الإسلام، أبي العباس، أحمد بن عبد الحلیم ابن عبد السلام، المشهور بابن تيمية (٦٦١ - ٦٢٨ هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت.

- ١٠٥ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري / أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٧٧٣ - ٨٥٢ هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ، الناشر: المكتبة التجارية بمكة المكرمة.
- ١٠٦ - فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير / لمحمد ابن علي بن محمد الشوكاني (ت: ١٢٥٠ هـ)، الناشر: دار الفكر - بيروت.
- ١٠٧ - الفروع / لأبي عبد الله، محمد بن مفلح، الحنبلي (ت: ٧٦٣ هـ) الطبعة الثالثة، عام ١٤٠٢ هـ، عالم الكتب - بيروت، الناشر: مكتبة المعارف - الرياض.
- ١٠٨ - الفروق / لأسعد بن محمد بن الحسين الكرابيسي النيسابوري الحنفي (ولد قبل ٤٩٠ هـ وتوفي عام ٥٧٠ هـ) تحقيق: محمد طموم، الطبعة الأولى عام ١٤٠٢ هـ الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة الكويت، طباعة شركة المطبعة العصرية - الكويت.
- ١٠٩ - الفروق^(١) / لأبي العباس، أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي، المشهور بالقراي في (٦٢٦ - ٦٨٤ هـ) الناشر: دار المعرفة - بيروت.
- الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد = المدخل الفقهي العام / لمصطفى أحمد الزرقاء. انظر: ١٤٥.
- ١١٠ - الفقه الإسلامي وأدلته / د. وهبة مصطفى الزحيلي، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٥ هـ، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر - دمشق.
- ١١١ - فقه السنة / السيد سابق، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٧ هـ.

(١) الفروق هذا، درجت على ذكره في الهوامش دون ذكر اسم مؤلفه القراي، بخلاف غيره.

- ١١٢ - الفقه الواضح من الكتاب والسنة / للدكتور: محمد بكر إسماعيل
الناشر: دار المنار - القاهرة، عام ١٤١٠ هـ.
- ١١٣ - الفواكه الدواني على رسالة القيرواني / أحمد بن غنيم بن سالم بن
مُهَنَّأ، النفراوي المالكي الأزهري (ت: ١١٢٠ هـ)
الناشر: دار المعرفة - بيروت.
- ١١٤ - القاموس المحيط / محمد بن يعقوب، الفيروز آبادي (ت: ٨١٧ هـ)
الناشر: دار الكتاب العربي، طبع سنة ١٣٠٦ هـ.
- ١١٥ - القصص الديات العصيان المسلح في الفقه الإسلامي / لأحمد الحصري
الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، طبع بمطبعة الفجالة
الجديدة عام ١٣٩٣ هـ.
- ١١٦ - قصص مؤلمة عن التستر التجاري / لمحمد بن عبد الله الطويل
الناشر: مرامر للطباعة الألكترونية - الرياض.
- ١١٧ - القواعد / لأبي بكر بن محمد بن عبد المؤمن، المعروف بتقي الدين
الحصني الشافعي (ت: ٨٢٩ هـ) تحقيق: الدكتور / عبد الرحمن بن
عبد الله الشعلان والدكتور / جبريل بن محمد البصيلي، الطبعة
الأولى، عام ١٤١٨ هـ الناشر: مكتبة الرشد - الرياض.
- ١١٨ - القواعد / أبو عبد الله، محمد بن محمد بن أحمد المقرئ المالكي (ت:
٧٥٨ هـ) تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، طبع: شركة مكة
للطباعة والنشر - مكة المكرمة.
- ١١٩ - قواعد الأصول ومعاقد الفصول، مختصر تحقيق الأمل في علمي الأصول
والجدل / لعبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي الحنبلي (٦٥٨ -
٧٣٩ هـ) تحقيق: الدكتور / علي عباس الحكمي، الطبعة الأولى، عام
١٤٠٩ هـ، طبع بمطابع مؤسسة مكة للطباعة والإعلام - مكة
المكرمة.

- القواعد لابن رجب = القواعد في الفقه الإسلامي، لابن رجب.

انظر رقم: ١٢٢.

١٢٠ - القواعد الفقهية / لعلّي أحمد الندوي، الناشر: دار القلم - دمشق الطبعة الأولى، عام ١٤٠٦ هـ.

١٢١ - القواعد الفقهية، تاريخها وأثرها في الفقه / للدكتور: محمد بن حمود الوائلي، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٧ هـ، مطابع الرحاب في المدينة المنورة.

١٢٢ - القواعد في الفقه الإسلامي / لأبي الفرج، عبد الرحمن بن شهاب الدين بن أحمد بن رجب الحنبلي البغدادي (٧٣٦ - ٧٩٥ هـ) تعليق : طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، عام ١٣٩٢ هـ، مؤسسة نبع الفكر العربي للطباعة - القاهرة.

١٢٣ - القواعد والأصول الجامعة والفروق التقاسيم البديعة النافعة / عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، التميمي الحنبلي (١٣٠٧ هـ - ١٣٧٦ هـ) دار الوطن للنشر، الطبعة الأولى، عام ١٤١٣ هـ، مطبعة سفير الرياض.

١٢٤ - القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية / لأبي الحسن، علاء الدين، علي بن عباس البعلي الحنبلي، المعروف بابن اللّحّام (٧٥٢ - ٨٠٣ هـ) تحقيق: محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

١٢٥ - القواعد النورانية الفقهية / لشيخ الإسلام، أبي العباس، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، المشهور بابن تيمية (٦١١ - ٧٢٨ هـ) تحقيق: محمد حامد الفقي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، عام ١٣٩٩ هـ.

١٢٦ - قوانين الأحكام الشرعية، ومسائل الفروع الفقهية / محمد بن أحمد ابن جُزّيّ الغرناطي المالكي (ت: ٧٤١ هـ) الناشر: دار العلم للملايين - بيروت.

- ١٢٧ - الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل / موفق الدين، أبو محمد، عبد الله بن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠ هـ) تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر - بيروت، دمشق، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٩ هـ.
- ١٢٨ - الكافي في فقه أهل المدينة المالكي / أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (٣٦٨ - ٤٦٣ هـ) تحقيق: د. محمد محمد أحمد الموريتاني، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة - الرياض، الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ.
- ١٢٩ - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل / لمحمود بن عمر الزمخشري (٤٦٧ - ٥٣٨ هـ) شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، عام ١٣٥٨ هـ.
- ١٣٠ - كشاف القناع عن متن الإقناع / منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (١٠٠٠ - ١٠٥١ هـ) الناشر: مكتبة النصر الحديثة - الرياض.
- ١٣١ - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي / لعبد العزيز بن أحمد البخاري (ت: ٧٣٠ هـ) الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت.
- ١٣٢ - لسان العرب / أبو الفضل، محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري الإفريقي (٦٣٠ - ٧١١ هـ) إعداد: يوسف خياط، وتصنيفه دار لسان العرب - بيروت.
- ١٣٣ - المبدع في شرح المقنع / أبو إسحاق، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح (٨١٦ - ٨٨٤ هـ) الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت ودمشق، عام ١٤٠٠ هـ.
- ١٣٤ - المبسوط / أبو بكر، محمد بن أحمد بن سهل السرخسي (ت: ٤٨٣ هـ) دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٣٩٨ هـ.

- ١٣٥ - مجامع الحقائق / لأبي سعيد، محمد بن محمد بن مصطفى الخادمي الحنفي (توفي بعد ١١٦٨ هـ) دار الطباعة العامرة - استانبول ١٣٠٨ هـ.
- ١٣٦ - مجلة الأحكام الشرعية / لأحمد بن عبد الله القاري (١٣٠٩ - ١٣٥٩ هـ) تحقيق: د. عبد الله إبراهيم أبو سليمان، د. محمد إبراهيم أحمد علي، الطبعة الأولى، عام ١٤٠١ هـ، الناشر: تهامة - جدة.
- ١٣٧ - مجلة الأحكام العدلية = شرح المجلة . انظر رقم: ٨٧.
- ١٣٨ - مُجْمَل اللغة / لأبي الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا اللغوي (ت: ٣٩٥ هـ) تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٤ هـ.
- ١٣٩ - مجموع فتاوى ابن تيمية / شيخ الإسلام، تقي الدين، أبو العباس، أحمد ابن عبد الحلیم بن عبد السلام (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) جمعها ورتبها: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، العاصمي النجدي، وساعده ابنه محمد تصوير عن الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٨ هـ، مطابع دار العربية - بيروت.
- ١٤٠ - المحصول في علم أصول الفقه / لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ) تحقيق: الدكتور: طه جابر فياض العلواني الطبعة الأولى، عام ١٣٩٩ هـ، مطابع الفرزدق.
- ١٤١ - المحلى / أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ) دار الاتحاد العربي للطباعة - القاهرة، عام ١٣٨٧ هـ، الناشر: مكتبة الجمهورية العربية - مصر.
- ١٤٢ - مختصر الطحاوي / لأبي جعفر، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي الحنفي (ت: ٣٢١ هـ) تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، مطبعة دار الكتاب العربي، ١٣٧٠ هـ - القاهرة.

- ١٤٣ - المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل / لعبد القادر بن بدران
الدمشقي (ت: ١٣٤٦ هـ) تعليق: الدكتور / عبد الله بن عبد المحسن
التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثالثة، عام
١٤٠٥ هـ.
- ١٤٤ - مدخل الفقه الجنائي الإسلامي / للدكتور: أحمد فتحي بهنسي
الطبعة الثانية، عام ١٤٠٠ هـ، الناشر: دار الشروق - بيروت القاهرة.
- ١٤٥ - المدخل الفقهي العام / لمصطفى أحمد الزرقاء، مطابع ألف باء - الأديب -
دمشق، الطبعة التاسعة، عام ١٩٦٧، ١٩٦٨ م.
- ١٤٦ - المدونة الكبرى / أبو عبد الله الإمام مالك بن أنس الأصبحي (٩٣ -
١٧٩ هـ) طبع بمطبعة السعادة بمصر، سنة ١٣٢٣ هـ، الناشر: دار صادر
بيروت.
- ١٤٧ - مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح / لحسن بن عمار بن علي الشرنبلالي
الحنفي (ت: ١٠٦٩ هـ) الناشر: دار المعرفة - بيروت طبع عام ١٣٦٧ هـ.
- ١٤٨ - مسئولية حمل الدية في الشريعة الإسلامية / للدكتور: فهد بن
عبد الكريم السنيدي، رسالة ماجستير من قسم الفقه بكلية الشريعة
في الرياض - جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، نوقشت عام
١٤٠٣ هـ، مطبوعة على الآلة الكاتبة.
- ١٤٩ - المستدرك على الصحيحين / أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن محمد
النيسابوري المعروف بالحاكم (٣٢١ - ٤٠٥ هـ) الناشر: دار الكتاب
العربي - بيروت.
- ١٥٠ - مسقطات العقوبة التعزيرية / للدكتور: عبد الحميد إبراهيم المجالي
دار النشر بأكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية - الرياض، عام ١٤١٢ هـ

- ١٥١ - مسند الإمام أحمد بن حنبل / الإمام: أحمد بن حنبل الشيباني (١٦٤) -
 (٢٤١ هـ) الطبعة الأولى، سنة ١٤١٣ هـ، الناشر: المكتب الإسلامي -
 بيروت، دمشق، عمّان.
- ١٥٢ - مسند أبي حنيفة / لأبي حنيفة، النعمان بن ثابت الكوفي (٨٠) -
 (١٥٠ هـ) طبع بمطبعة شركة المطبوعات العلمية، سنة ١٣٢٧ هـ.
- ١٥٣ - مسند الإمام الشافعي / لأبي عبد الله، محمد بن إدريس الشافعي
 (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- ١٥٤ - مصادر الحق في الفقه الإسلامي / للدكتور: عبد الرزاق السنهوري
 مطابع دار المعارف بمصر، عام ١٩٦٧ م.
- ١٥٥ - المصنف / لأبي بكر، عبد الرزاق بن همّام الصنعاني (١٢٦ - ٢١١ هـ)
 تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الأولى، عام ١٣٩٢ هـ،
 الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت.
- ١٥٦ - المصنف في الأحاديث والآثار / لعبد الله بن محمد بن إبراهيم بن
 عثمان، أبي بكر أبي شيبه الكوفي العبسي (ت: ٢٣٥ هـ) الطبعة
 الأولى، سنة ١٤٠١ هـ، الناشر: الدار السلفية - الهند.
- ١٥٧ - المطلع على أبواب المقنع / أبو عبد الله، محمد بن أبي الفتح البجلي
 الحنبلي (٦٤٥ - ٧٠٩ هـ) الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، دمشق
 طبع عام ١٤٠٠ هـ.
- ١٥٨ - معالم السنن / أبو سليمان، حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب
 البستي الخطابي (٣١٩ - ٣٨٨ هـ) بهامش سنن أبي داود.
 انظر رقم: ٧٩.
- ١٥٩ - المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر، تأليف: محمد بن
 عبد الله الزركشي، الشافعي (ت: ٧٩٤ هـ) تحقيق: حمدي بن

- عبدالمجيد السلفي، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٤ هـ، الناشر: دار الأرقم - الكويت.
- ١٦٠ - معجم فقه السلف؛ عترة وصحابة وتابعين / محمد المنتصر الكتاني مطابع الصفا - مكة المكرمة، طبع عام ١٤٠٥ هـ.
- ١٦١ - المعجم الوسيط / إخراج: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، الناشر: مجمع اللغة العربية.
- ١٦٢ - معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام / لأبي الحسن علي ابن خليل الطرابلسي الحنفي (ت: ٨٤٤ هـ) ط ٢، ١٣٩٣ هـ شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ومطبعتهم.
- ١٦٣ - المغني / أبو محمد، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (٥٤١ هـ - ٦٢٠ هـ) تحقيق: د / عبد الله بن عبد المحسن التركي، د / عبدالفتاح محمد الحلو، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٦ هـ، هجر للطباعة والنشر - القاهرة.
- ١٦٤ - مغني ذوي الأفهام عن الكتب الكثيرة في الأحكام / ليوسف بن عبد الهادي المقدسي الحنبلي الشهير بابن المبرد (ت: ٩٠٩ هـ) تعليق: عبد الله بن عمر بن دهيش، الطبعة الأولى، عام ١٣٨٨ هـ، مطابع شركة المدينة في جدة.
- ١٦٥ - مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج / محمد بن أحمد الشربيني الخطيب (ت: ٩٧٧ هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، عام ١٣٥٢ هـ.
- ١٦٦ - مفتاح دار السعادة، ومنشور ولاية العلم والإرادة / أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية (٦٩١ - ٧٥١ هـ) توزيع: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - الرياض.

- ١٦٧ - المفردات في غريب القرآن / لأبي القاسم، الحسين بن محمد بن الفضل، المعروف بالراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢ هـ) الناشر: مكتبة الإنجلو المصرية، المطبعة الفنية الحديثة.
- ١٦٨ - مكافحة جريمة السرقة في الإسلام، تأليف: خليفة البراهيم الصالح الزُّرير، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٠ هـ، الناشر: مكتبة المعارف - الرياض.
- ١٦٩ - المنشور في القواعد / لمحمد بن بهادر الزركشي الشافعي (٧٤٥ - ٧٩٤ هـ) تحقيق: الدكتور: تيسير فائق أحمد محمود، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة الكويت، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٢ هـ طباعة مؤسسة الفليج - الكويت.
- ١٧٠ - منية الأمل في ما فات من تخريج أحاديث الهداية للزيلعي، وتعليقاته على النصف الثاني من الدراية للحافظ ابن حجر العسقلاني، تأليف: قاسم ابن قطلوبغا (ت: ٨٧٩ هـ) تحقيق: محمد زاهد الكوثري، وحبيب الرحمن الأعظمي، مطبوع في آخر كتاب: نصب الراية لأحاديث الهداية، انظر رقم: ٢٠٠، الطبعة الثانية.
- ١٧١ - المهذب في فقه الإمام الشافعي / أبو إسحاق، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي (ت: ٤٧٦ هـ) دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت الطبعة الثانية، عام ١٣٧٩ هـ.
- ١٧٢ - الموافقات في أصول الشريعة / لأبي إسحاق، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (ت: ٧٩٠ هـ) الناشر: دار المعرفة - بيروت.
- ١٧٣ - الموسوعة الجنائية في الفقه الإسلامي: للدكتور: أحمد فتحي بهنسي الناشر: دار النهضة العربية - بيروت، عام ١٤١٢ هـ.
- ١٧٤ - الموسوعة الميسرة / إشراف: محمد شفيق غريال، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٢ م.

- ١٧٥ - الموسوعة الفقهية / إصدار: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٦ هـ، طبعة ذات السلاسل.
- ١٧٦ - موطأ الإمام مالك / أبو عبد الله، مالك بن أنس الأصبحي الحميري (٩٣ هـ - ١٧٩ هـ) متن على: تنوير الحوالك شرح موطأ مالك / للسيوطي الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، توزيع: دار الباز - مكة المكرمة، ينظر رقم: ٤٨.
- ١٧٧ - نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار (وهو تكملة فتح القدير لابن الهمام) / شمس الدين، أحمد بن قودر، المعروف بقاضي زاده أفندي، وقاضي عسكر روملي (ت: ٩٨٨ هـ) شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ومكنتها بمصر - الطبعة الأولى، سنة ١٣٨٩ هـ.
- ١٧٨ - الندوة العلمية لدراسة تطبيق التشريع الجنائي وأثره في مكافحة الجريمة في المملكة العربية السعودية، الناشر: وزارة الداخلية في المملكة العربية السعودية.
- ١٧٩ - نصب الراية لأحاديث الهداية / لأبي محمد، عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي (ت: ٧٦٢ هـ) الطبعة الثانية، لعلها مصورة عن: الطبعة لأولى، عام ١٣٥٧ هـ، دار المأمون - القاهرة.
- ١٨٠ - النظام الإجرائي الجنائي في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته في المملكة العربية السعودية / للدكتور: سعد بن محمد بن علي بن ظفير، الطبعة الأولى، عام ١٤١٧ هـ، مطابع سمحة - الرياض.
- ١٨١ - نظرية الضمان، أو أحكام المسؤولية المدنية والجنائية في الفقه الإسلامي / للدكتور: وهبة مصطفى الزحيلي، طبع بدار الفكر في دمشق، عام ١٤٠٢ هـ.
- ١٨٢ - النظم المستعذب في شرح غريب المذهب / محمد بن أحمد بن بطال الركبي (ت: ٦٣٣ هـ) بهامش: المذهب...، انظر رقم: ١٧١.

- ١٨٣ - نهاية السؤل شرح منهاج الوصول في علم الأصول / لعبد الرحيم بن حسن ابن علي الأسنوي، الشافعي (ت: ٧٧٢ هـ) طبع مع: منهاج العقول شرح منهاج الوصول (شرح البدخشي) بمطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر.
- ١٨٤ - النهاية في غريب الحديث والأثر / مجد الدين المبارك بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الشافعي، المعروف بابن الأثير الجزري (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، الناشر: المكتبة الإسلامية.
- ١٨٥ - نيل الأوطار؛ شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار / محمد ابن علي بن محمد الشوكاني (ت: ١٢٥٥ هـ) الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٢ هـ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الناشر: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية.
- ١٨٦ - النية وأثرها في الأحكام الشرعية / للأستاذ الدكتور: صالح بن غانم السدلان، الناشر: مكتبة الخريجي - الرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٤ هـ.
- ١٨٧ - الهداية، شرح بداية المبتدي / لعلي بن أبي بكر المرغيناني، الحنفي (ت: ٥٩٣ هـ) مطبوعة مع شرحها: شرح فتح القدير لابن الهمام (ت: ٦٨١ هـ) وشرح العناية عليها للبايرتي (ت: ٧٨٦ هـ) وحاشية سعدي جلبي عليها (ت: ٩٤٥ هـ)، انظر رقم: ٧٣، ١٩٧، الطبعة الأولى، عام ١٣٨٩ هـ، شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
- ١٨٨ - الوجيز في أصول الفقه / للدكتور: عبد الكريم زيدان، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، عام ١٩٨٧ م.
- ١٨٩ - الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية / د. محمد صديق أحمد البورنو مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٤ هـ.

الصحف والمجلات

- ١٩٠ - جريدة الرياض، العددان: ٩٢٨٦، ١٠٥٣٧.
- ١٩١ - مجلة الأزهر، الجزء السابع، السنة التاسعة والخمسون، رجب.
- ١٩٢ - مجلة البحوث الإسلامية، الأعداد: ٢١، ٢٩، ٣٥، ٤٠، ٤١.
- ١٩٣ - مجلة تجارة الرياض، العددان: ٣٣٢، ٣٥٢.

**الأجیرُ الخاصُّ
ضوابطه وأحكامه**

الدكتور

عبد الله بن إبراهيم الموسى

أستاذ الفقه المشارك

بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالأحساء

ايض

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد..

فإن عقد الإجارة - بصورة عامة - من أهم عقود المعاملات وأشملها، فما من إنسان إلا وهو مؤجر أو مستأجر. ولقد تداخلت فيه كثير من الأحكام، ووقع اللبس فيما يتعلق بالأجير الخاص والأجير المشترك، فأحبيت أن أفرّق بينهما ما أمكن بهذا البحث، الذي جاء تحت عنوان: (الأجير الخاص - ضوابطه وأحكامه)؛ أملاً في سدّ ثغرة في مكتبة الفقه الإسلامي، فما لا يدرك كله لا يترك جله.

وقبل الدخول في البحث، فإني سأبيّن أهمية البحث، وموقعه من الدراسات السابقة، وموقع الأجير الخاص في كتب المذاهب، ومنهجية البحث، على النحو التالي:

أهمية البحث ومسوغاته: ونبرزها من خلال النقاط التالية:

١ - إجلاء هذا النوع من الإجارة (الإجارة الخاصة)؛ إذ أن كتباً كثيرة تناولت الإجارة من كل جوانبها، أما الحديث عن الأجير الخاص، فقد جاء في ثنايا أبوابها مفرّقاً، يذكر عند الحديث عن العاقد حيناً، وعند الأجرة حيناً، وعند المنفعة ومحل العقد والضمان أحياناً أخرى، فكان هذا البحث تجميعاً لشتاته.

٢ - أهمية عقد الإجارة بصورة عامة، فإنه لا يخلو مسلم أو مسلمة من التعامل به، وأما الإجارة الخاصة فإنها تهمّ شريحة كبيرة من المجتمع، على أنهم موظفون لدى الدولة، أو لدى مؤسسة

وشركات خاصة، وينطبق عليهم وصف (الأجير الخاص) وأحكامه، إضافة إلى أن كثيراً من أغنياء المسلمين لا تخلو بيوتهم من أجير خاص، كسائق أو خادمة ونحوهما، وهو ضرب من الإجارة الخاصة، وهذا البحث ينير لهم درب التعامل شرعاً، سواء أكانوا مستأجرين أم مستأجرين، فلكل منهما حقوق، وعليه واجبات.

٣ - كما أن ثمة أهمية في التفريق بين الأجير الخاص، والأجير المشترك، وذلك من عدة نواحٍ، أبرزها: موضوع الضمان، فالأجير الخاص أمين، لا يضمن إلا بالتعدي، بخلاف الأجير المشترك، فإنه يضمن^(١)، فالسيارة التي نضعها عند فني الإصلاح وتعطب لديه أثناء التجربة، يختلف حكمها عن السيارة ذاتها التي يقودها السائق الخاص، فالأول يضمن على الراجح، على أنه أجير مشترك، بخلاف الثاني، فإنه لا يضمن؛ لأنه أجير خاص.

❖ موقع البحث من الدراسات السابقة:

لقد تعددت البحوث والرسائل الجامعية التي تناولت الإجارة من جوانبها المختلفة، منها:

- ١ - الإجارة الواردة على عمل الإنسان: د. شرف بن علي الشريف.
- ٢ - نظرية الأجور في الفقه الإسلامي: د. أحمد حسن.
- ٣ - الاستئجار على فعل القربات: د. علي عبد الله أبو يحيى.

(١) وهذا ما يأتي معنا عند حديثنا عن الضمان، وذلك في المطلب الخامس من هذا البحث .

- ٤ - الإيجار المنتهي بالتمليك: د. عبد العزيز الغامدي.
٥ - عقد الإجارة: تعريفه، مشروعيته، أركانه: د. عبد الرحمن الرسيني.

وغيرها كثير، منها ما اطلعت عليه، ومنها ما لم أطلع.
- ويبدو أن الأول منها (الإجارة الواردة على عمل الإنسان) أقربها إلى بحثنا، إلا أنه أشمل منه وأوسع، فذاك يتناول الإجارة بمفهومها الواسع، ويتناول الأجير الخاص والمشارك، أما بحثنا، فمقصود على الأجير الخاص، مع التعرض للأجير المشترك على سبيل المقارنة.
- كما يلتقي بحثنا مع نظرية الأجور في مبحث استحقاق الأجرة منها.

وعموماً فإن الفرصة لا زالت متاحة لتناول عقد الإجارة بالبحث بصورة أدق وأعمق، في كل جانب من جوانبها؛ لما له من أهمية كما أسلفنا.

✦ الأجير الخاص في كتب المذاهب:

إن أغلب مادة البحث العلمية في تعريف الأجير الخاص، وبيان ضوابطه وأحكامه الدقيقة مستقاة من كتب المذهب الحنفي، على أنه فصل الحديث عن الأجير الخاص، وأفرد له فصلاً خاصة من أبواب الإجارة، ولا سيما في كتب المتأخرين، كحاشية ابن عابدين، ومجلة الأحكام العدلية، فهذه ميدان الحديث عن الأجير الخاص.

أما كتب المذهب المالكي فلم تتحدث - حسب اطلاعي - عن الأجير الخاص بمثل هذا التفصيل، ولم تفرد له فصلاً مستقلاً أو

مسائل خاصة به، تحت هذه التسمية، إنما جاء الحديث عنه من خلال سرد المسائل المختلفة في باب الإجارة، تتعلق بالإجارة الخاصة التي تقابل الإجارة المشتركة، كقول الدردير: «وأجير لصانع لا ضمان عليه؛ لأنه أمين للصانع»^(١)، فهذا هو الأجير الخاص ذاته.

أما كتب المذهبين: الشافعي والحنبلي، فإن تسمية (الأجير الخاص) واردة في كتبهم، وثمة تفريق واضح بين الأجير المشترك والخاص في الأحكام، إلا أنها ليست ككتب المذهب الحنفي عناية وتفصيلاً.

✦ منهجية البحث:

في دراستي لهذا البحث اتبعت الخطوات التالية:

- ١ - اقتصر على كتب المذاهب الأربعة، وهي التي تمثل الفقه الإسلامي، كما اعتمدت على بعض الكتب المعاصرة ذات الصلة بالموضوع.
- ٢ - أنقل النص الفقهي أحياناً؛ ليكون أدلّ على المقصود، وليطمئن القارئ للحكم أكثر.
- ٣ - إذا تناولت مسألة من المسائل، أذكر صورتها، وأبين الأقوال فيها، ثم أذكر أدلتها، وأناقشها، مرجحاً ما أراه أقوى دليلاً، وأكثر ملاءمة لروح العصر.
- ٤ - عزوت الآيات القرآنية إلى موضعها من المصحف الشريف، وخرجت الأحاديث، ذاكراً رقم الحديث والكتاب والباب اللذين اندرج تحتها الحديث، وهذا أمر لا يتغير باختلاف الطبقات.

(١) الشرح الصغير (٣٠٤/٥).

٥ - ترجمت للأعلام غير المشهورة.

٦ - قارنت بين الأجير الخاص والمشارك في كثير من المسائل، وذلك توضيحاً لجانب الأجير الخاص، ومن باب العلم بالمقابل، وهو الأجير المشارك.

٧ - انتزعت من نظام العمل والعمال السعودي النصوص التي تتعلق بالأجير الخاص، وأفردتها بملحق آخر البحث؛ وذلك تمييزاً للفائدة، وليكون القارئ على بصيرة بما يتعلق بالأجير الخاص من منظار فقهي مقارن، ومنظار قانوني معاصر.

هذا، وقد جاء البحث مكوناً من تمهيد وثمانية مطالب وخاتمة على النحو التالي:

❖ التمهيد: في تعريف الإجارة، ومشروعيتها، وأنواعها.

- **المطلب الأول:** في تحديد معنى الأجير الخاص والمشارك وضوابطهما.
- **المطلب الثاني:** في تقدير المنفعة في الإجارة الخاصة.
- **المطلب الثالث:** في تردد بعض الإجازات بين الخاصة والمشاركة.
- **المطلب الرابع:** في اختلاف الدين وأثره في الإجارة الخاصة.
- **المطلب الخامس:** في الضمان بين الأجير الخاص والمشارك.
- **المطلب السادس:** في استحقاق الأجرة في الإجارة الخاصة.
- **المطلب السابع:** في عمل الأجير الخاص لدى غير مستأجره.
- **المطلب الثامن:** في الأجير الخاص في نظام العمل والعمال السعودي.

❖ خاتمة: في أبرز النتائج والتوصيات.

فإن أصبت فله الفضل والمنة، وإن كانت الأخرى، فمن نفسي،
وحسبي أني بذلت جهدي، وأرجو ألا أعدم قارئاً ناصحاً، وأخاً مسدداً،
فالمسلم مرآة أخيه المسلم، كما أسأله سبحانه أن يتقبل منا صالح
العمل، ويتجاوز عن الزلل، إنه خير مأمول وأكرم مسؤول.
والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه أجمعين.

التمهيد

في تعريف الإجارة، ومشروعيتها، وأنواعها أولاً: تعريف الإجارة:

الإجارة لغة: من الأجر، وهو الجزاء على العمل والعيوض، قال تعالى: ﴿قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ الكهف: ٧٧، ومنه سمي الثواب أجراً؛ لأن الله يعوِّض العبد على طاعته أو صبره على مصيبتيه، والجمع: أجور، وأجره: أثابه وأعطاه الأجر والجزاء، وأجر المرأة: مهرها، ومنه قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا اللَّيْلُ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّيْلِ مَاءً تَمِيتُ أَجْرَهُمْ﴾ الأحزاب: ٥٠، ويقال: أجر بالمد وأجر بالقصر، وأنكر بعضهم المدّ. وأجر نفسه: سلمها، واستأجر العبد: اتخذه أجييراً، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِحَدَثُهَا يَتَأْتِيهَا أَجْرٌ مِّنْ أَسْتَجْرَةٍ بِسِكِّ خَيْرٍ مِّنْ أَسْتَجْرَتِ الْقَوِيِّ الْأَمِينِ﴾ القصص: ٢٦.

والإجارة: على وزن فعالة، بكسر الفاء، وهي والكراء معنى واحد^(١).

وقال بعضهم: الإجارة تطلق على منافع من يعقل، والأكرية: على منافع من لا يعقل. وقال آخرون: حُصّ تملك منفعة الآدمي باسم الإجارة، ومنافع الممتلكات باسم الكراء^(٢).

واصطلاحاً: اختلفت عبارة الفقهاء في تعريف الإجارة، وذلك على النحو التالي:

(١) ر: لسان العرب (١٠/٤)، والمصباح المنير ص (٩)، مادة: (أجر).

(٢) ر: مواهب الجليل (٤٩٣/٧).

- عرفها الحصكفي^(١) الحنفي بأنها: « تملك نفع مقصود من العين بعوض »^(٢).
- وقال ابن عرفة^(٣) المالكي هي: « بيع منفعة ما أمكن نقله غير سفينة ولا حيوان لا يعقل بعوض غير ناشئ عنها، بعضه يتبع بعض بتبعيضها »^(٤).
- وقال الشرييني^(٥) الشافعي هي: « عقد على منفعة مقصودة معلومة قابلة للبذل والإباحة بعوض معلوم »^(٦).
- وعرفها ابن قدامة بقوله: هي: « عقد على المنافع، تتعقد بلفظ

(١) هو: محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن، الحصني، علاء الدين الحصكفي، نسبة إلى (حصن كيفا) في ديار بكر، مفتي الحنفية في دمشق، مولده ووفاته فيها، كان عالي الهمة، عاكفاً على التدريس والإفادة، من كتبه: الدر المختار شرح تنوير الأبصار، الدر المنتقى، شرح قطر الندى، توفي سنة (١٠٨٨هـ). ر: خلاصة الأثر (٦٣/٤)، والأعلام (٢٩٤/٦).

(٢) الدر المختار مع رد المحتار (٤/٩ - ٥).

(٣) هو: محمد بن محمد بن عرفة، أبو عبد الله، إمام تونس وعالمها وخطيبها في عصره، مولده ووفاته فيها، تولى إمامة الجامع الأعظم وخطابته والإفتاء، من كتبه: المختصر الكبير، المبسوط، الحدود، وغيرها، توفي سنة (٨٠٣هـ). ر: شذرات الذهب (٧٨/٧)، والأعلام (٤٣/٧).

(٤) شرح حدود ابن عرفة (٥١٦/٢).

(٥) هو: محمد بن أحمد، شمس الدين، الشرييني، فقيه شافعي، مفسر، من أهل القاهرة، من تصانيفه: مغني المحتاج، الإقناع، السراج المنير، توفي سنة (٩٧٧هـ). ر: شذرات الذهب (٣٨٤/٨)، والأعلام (٦/٦).

(٦) مغني المحتاج (٣٣٢/٢).

الإجارة والكراء وما في معناهما «^(١).

ويلاحظ على التعريفات ما يلي:

١ - أن التعريفات كلها تدور حول محور واحد، وهو أنها عقد على المنافع بعوض.

٢ - أن المالكية فرقوا بين الإجارة والكراء، فقد استثنى ابن عرفة إجارة غير العاقل، كالسفينة والحيوان، على أنه كراء، وهو منهجهم في التفريق بينهما، خلافاً للجمهور الذين لا يفرقون بينهما، بل إن الحنابلة نصّوا صراحةً في تعريفها على جوازها بلفظ الإجارة والكراء وما في معناهما.

٣ - أن الحنفية والشافعية أكدوا على موضوع القصد من استيفاء المنفعة، فلا يصح استئجار ببيع على كلمة لا تتعب^(٢)، ولا استئجار الأرض للمقيل والمراح، ومقصوده الزراعة مثلاً^(٣).

٤ - أن عبارة الحنفية والمالكية تراوحت بين تمليك المنفعة وبيعها، أما عبارة الشافعية والحنابلة فقد نصوا في تعريفهم على أنها عقد على المنافع، ويبدو أن المعنى واحد، والمآل واحد.

ثانياً: مشروعية الإجارة:

اتفق الفقهاء على مشروعية عقد الإجارة^(٤)، وما نازع في ذلك إلا أبو

(١) المقنع (١٤/٢٦٢ - ٢٦٣).

(٢) ر: مغني المحتاج (٢/٣٣٢).

(٣) ر: رد المحتار (٩/٥).

(٤) ر: بدائع الصنائع (٤/١٧٣)، وبداية المجتهد (٢/٢٢٠)، ومغني المحتاج (٢/٣٣٢)،

والمغني (٦/٦).

بكر بن الأصم^(١)، وابن عليّة^(٢)، ودليلهما: أن الإجارة بيع المنفعة، والمنافع حال انعقاد العقد معدومة ثم تستوفى شيئاً فشيئاً مع الزمن، والمعدوم لا يحتمل البيع، ولا يجوز إضافة البيع إلى شيء في المستقبل، وكل ذلك من الغرر الذي يفسد العقد، وردّ عليهم ابن رشد بقوله: « ونحن نقول وإن كانت معدومة في حال العقد فهي مستوفاة في الغالب، والشرع إنما لحظ من هذه المنافع ما يستوفى في الغالب »^(٣).
 واستدل الجمهور على مشروعية الإجارة بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

- أما بالكتاب: فقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَارْحَمْنَ أُمَّهَاتَهُنَّ﴾ الطلاق: ٦
 ووجه الدلالة فيه ظاهر، وهو أن المطلقات إذا أرضعن أولاد الأزواج المطلقين لهنّ منهنّ فلهنّ أجورهنّ على ذلك^(٤).

وقوله تعالى حاكياً قول إحدى ابنتي شعيب عليه السلام: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾^(٥) قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ

(١) هو: عبد الرحمن بن كيسان، فقيه معتزلي مفسر، جليل القدر، ورع، إلا أنه كان يخطئ علياً عليه السلام في كثير من أفعاله، ويصوّب معاوية، له تفسير ومقالات في الأصول. توفي نحو (٢٢٥هـ). ر: الأعلام (٣/٢٢٣).

(٢) هو: إبراهيم بن إسماعيل، الأسدي، أبو إسحاق، من رجال الحديث، كان جهمياً، مذهبه مهجور، له مناظرات مع الإمام الشافعي، له كتب في الفقه شبيهة بالجدل، منها: الردّ على مالك، توفي ببغداد عام (٢١٨هـ). ر: الأعلام (١/٣٢١).

(٣) بداية المجتهد (٢/٢٢٠)، و ر: الفقه الإسلامي وأدلته (٤/٧٣٠)، إلا أن أستاذنا الزحيلي ذكر أن ثمة منازعين آخرين في مشروعية الإجارة وهم: الحسن البصري، والقاشاني، والنهرواني، بينما قصر ابن رشد المنازعة على الأصم وابن عليّة.

(٤) ر: فتح القدير (٥/٢٤٥).

أَنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي تَمَنِّي حِجَّحٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ
عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٢٦﴾

القصص: ٢٦ - ٢٧ ، ووجه الاستدلال ظاهر في مشروعية الإجارة
عند من يقول: شرع من قبلنا شرع لنا.

- وأما بالسنة: فقولہ ﷺ: ((ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل
أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حرًا فأكل ثمنه، ورجل استأجر
أجيرًا فاستوفى منه ولم يعطه أجره))^(١)، وقوله ﷺ: ((أعطوا
الأجير أجره قبل أن يجف عرقه))^(٢). ووجه الدلالة من الحديثين
ظاهر، وهو النهي عن التأخير في تسليم الأجر، ويدل بمفهومه
على جواز الإجارة.

- وأما الإجماع: فإن الأمة من سلفها إلى خلفها أجمعت على جواز
الإجارة والعمل بها^(٣).

- وأما المعقول: فإن عقد الإجارة وسيلة للتيسير على الناس في
الحصول على ما يبتغونه من المنافع التي لا ملك لهم في أعيانها،
والحاجة إلى المنافع كالحاجة إلى الأعيان، فالفقير محتاج إلى

(١) البخاري برقم (٢٢٧٠)، كتاب الإجارة، باب إثم من منع أجر الأجير .

(٢) ابن ماجه برقم (٢٤٤٣) كتاب الرهون، باب: أجر الأجراء، قال في الزوائد: أصله
في صحيح البخاري وغيره من حديث أبي هريرة، لكن إسناد المصنف ضعيف،
وهب بن سعيد وعبد الرحمن بن زيد ضعيفان . ر: مصباح الزجاجة (٧٥/٣) برقم
(٨٦٥) .

(٣) ر: بدائع الصنائع (١٧٣/٤)، وبداية المجتهد (٢٢٠/٢)، ومغني المحتاج (٣٣٢/٢)،
والمغني (٦/٦) .

الغني، والغني محتاج إلى عمل الفقير، ومراعاة حاجة الناس أصل في مشروعية العقود، وقد نبه المولى عز وجل على ذلك بقوله: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ الزخرف: ٣٢. قال ابن قدامة: « ولا يخفى ما بالناس من الحاجة إلى ذلك، فإنه ليس لكل أحد دار يملكها، ولا يقدر كل مسافر على بيعير أو دابة يملكها، ولا يلزم أصحاب الأملاك إسكانهم وحملهم تطوعاً، وكذلك أصحاب الصنائع يعملون بأجر، ولا يمكن كل أحد عمل ذلك، ولا يجد متطوعاً به، فلا بد من الإجارة لذلك»^(١).

ثالثاً: أنواع الإجارة:

الإجارة نوعان: إجارة على المنافع، وإجارة على الأعمال.

١ - إجارة المنافع: وذلك كإجارة الدور والمنازل والحوانيت والأراضي، والسفن والطائرات ونحوها، فكل هذه الأصناف يجوز العقد على منفعتها بشرط أن تكون مباحة، أما المنافع المحرمة فلا تجوز الإجارة عليها كما هو معلوم^(٢). وهذا النوع من الإجارة يسميه المالكية كراء، فقد لاحظنا تعريفهم للإجارة بأنها: بيع منفعة ما أمكن نقله، غير سفينة ولا حيوان لا يعقل...، فقد استثنوا من الإجارة ما لا يعقل، كالدور

(١) المغني (٦/٦).

(٢) ر: بدائع الصنائع (٤/١٧٤)، ورد المحتار (٩/٧٥)، واختصار المدونة (٣/٣٦٠)، ومغني المحتاج (٢/٣٣٥)، والمغني (٦/١٤٨).

والأراضي وآلات الركوب ونحوها^(١). قال ابن جزي: « وقد يختص اسم الإجارة باستئجار الأدمي، ويختص اسم الكراء بالدوابّ والرباع والأرضين »^(٢).

٢ - الإجارة على الأعمال:

وتسمى إجارة الأشخاص، وتقع على صورتين:

الأولى: الأجير المشترك: وهو الذي يكون مستأجراً لأكثر من مستأجر ب عقودٍ مختلفة، ولا يتقيد بالعمل لواحدٍ دون غيره، كالطبيب في عيادته، والمهندس في مكتبه، والخياط والقصار، والنجار في حوانيتهم ونحو ذلك.

الثانية: الأجير الخاص: وهو من استؤجر على أن يعمل للمستأجر فقط، ويسميه الفقهاء (أجير الواحد)^(٣)، كالخادم والموظف، والراعي لغنم شخصٍ معيّن، والسائق لأسرة معينة، ونحو ذلك، وهو بالنسبة إلى المشترك بمنزلة الخاص من العام.

وهذا الأجير (الأجير الخاص) هو محور حديثنا في هذا البحث.

(١) ر: اختصار المدونة (٣/٣٥٩ - ٣٦٠).

(٢) القوانين الفقهية ص (١٨٢).

(٣) ر: بدائع الصنائع (٤/١٧٤)، والمادة (٤٢٢) من مجلة الأحكام العدلية، ومواهب

الجليل (٧/٥٥١)، ومغني المحتاج (٢/٣٥٢)، والمغني (٦/١١٧).

المطلب الأول

تحديد معنى الأجير الخاص والمشارك وضوابط كل منهما
أولاً: تحديد معنى الأجير الخاص:

يطلق على الأجير الخاص أجير الواحد، والأجير المنفرد، وقد ورد
تحديد معناه لدى فقهاء المذاهب كما يلي:

- **عند الحنفية:** عرفه صاحب الدر بقوله: « هو من يعمل لواحدٍ
عملاً مؤقتاً بالتخصيص »^(١).

ومعنى قوله: (لواحد): أي: لمعين، سواء أكان واحداً أو أكثر، فقد
جاء في رد المحتار: « قال القهستاني^(٢): لو استأجر رجلان أو ثلاثة رجلاً
لرعي غنم لهما أو لهم خاصة كان أجيراً خاصاً »^(٣).

وبقوله: (عملاً مؤقتاً): خرج من يعمل لواحدٍ من غير توقيت،
كالخياط إذا عمل لواحدٍ ولم يذكر مدة، فهو بذلك مشترك لا خاص.
وبقوله: (بالتخصيص): خرج به من عمل لواحدٍ دون اشتراط ألا يعمل
لغيره معه، كالرعي إذا عمل لواحدٍ مؤقتاً، من غير أن يشترط عليه ألا
يرعى لغيره معه، ومثله المدرّس الخاص، إذا استأجره لتعليم ولده مدةً
معينة.

- **عند المالكية:** قالوا: هو من أجر نفسه لشخصٍ أو لجماعة

(١) الدر المختار مع رد المحتار (٩٥/٩).

(٢) هو: محمد القهستاني، شمس الدين، فقيه حنفي، كان مفتياً ببخارى، له كتب
منها: جامع الرموز، في شرح النقاية مختصر الوقاية لصدر الشريعة عبيد الله بن
مسعود، توفيه عام (٩٥٣هـ). ر: شذرات الذهب (٣٠٠/٨)، والأعلام (١١/٧).

(٣) رد المحتار (٩٥/٩).

مخصوصين^(١).

ويبدو أن التعريف خلا من تحديد المدة، ومعلوم أن الأجير الخاص من يعمل لجهة معينة مدةً من الزمن في الغالب، وكأنه يشير إلى أن منفعة الأجير الخاص قد تقدر بالعمل أحياناً.

- **عند الشافعية:** ويسمونه الأجير المنفرد، وقد عرفه الشريبي بقوله: « الأجير المنفرد: هو من أجر نفسه مدةً معينة لعمل غيره، لا يمكنه شرعاً التزام مثله لآخر في تلك المدة »^(٢).

ويلاحظ أن سبب تسميته بالمنفرد أن المستأجر ينفرد بمنفعته في تلك المدة، فمنافع المنفرد مختصة بالمستأجر في المدة، فإده كيد الوكيل مع الموكل.

كما أن قوله: (مدة معينة) ليس قيداً في الأجير الخاص مطلقاً، إنما هو قيد أغلبي، فالعبرة أن المستأجر أوقع الإجارة على عينه، فقد تقدر المنفعة بالعمل أحياناً لدى الأجير الخاص، دون المدة. كمن استأجره لتعليم ولده خاصة القرآن أو سورة منه، فهو أجير خاص، تقدر منفعته بالعمل لا بالزمن، ومثله من استأجره لنقل أسرته بسيارته الخاصة مسافة معينة بشرط ألا يحمل معهم أحداً. قال الشريبي: « قول المصنف: مدة معينة، ليس بقيد؛ لأن المأخذ كونه أوقع الإجارة على عينه، وقد يقدر بالعمل دون المدة، كعكسه »^(٣)، ومثل ذلك لو دعا الرجل خبازاً فخبز له في داره، أو خياطاً يخيط له ثياب أسرته،

(١) حاشية الخرشى (٢٦٥/٧).

(٢) مغني المحتاج (٣٥٢/٢).

(٣) المصدر السابق.

يكون أجيراً خاصاً بالعمل؛ لأنه سلّم نفسه إلى المستأجر^(١).
فالتعريف في تقييده المنفعة بالمدة خرج مخرج الغالب، وليس قييداً
حقيقياً، وإن كان تقييد المنفعة بالعمل قليلاً بالنسبة إلى تقييدها
بالزمن في الأجير الخاص.

- **عند الحنابلة:** فقد عرفه ابن قدامة بقوله: « الخاص: هو الذي
يقع العقد عليه في مدة معلومة يستحق المستأجر نفعه في جميعها »^(٢).
ويبدو أن التعريف قيّد عقد الأجير الخاص بالمدة، هو على الغالب،
كما قيده الحنفية والشافعية، خلافاً للمالكية الذين خلا تعريفهم من
هذا القيد.

ومن استعراض تعريفات الأجير الخاص السابقة، يمكن استخلاص
أبرز النقاط التي تميّز الأجير الخاص وتضبطه، وهي:

- ١ - أنه يعمل لجهة خاصة، سواء أكان المؤجر فرداً أو جماعة.
- ٢ - أن منفعته تقاس بالزمن، وهو الغالب، وتقاس بالعمل أحياناً.
- ٣ - عدم إمكانية التزام مثل هذا العمل لآخر في تلك المدة.
- ٤ - أنه يستحق الأجر بتسليم نفسه، لا على العمل، إن كانت
المنفعة مقاسة بالزمن لا بالعمل، وهو الغالب.
- ٥ - أن منافعه خاصة بالمستأجر في تلك المدة.
- ٦ - لا بد في العقد من تحديد نوع العمل الذي يقوم به في تلك المدة،
وهذا ما أكد عليه ابن عابدين بقوله: « وأن يكون لبيان نوع
العمل الواجب على الأجير الخاص في المدة، فإن الإجارة على

(١) المغني (٦/١١٩).

(٢) المغني (٦/١١٧ - ١١٨)، والفروع (٧/١٧٤).

المدة لا تصح في الأجير الخاص ما لم يبين نوع العمل، بأن يقول: استأجرتك شهراً للخدمة أو للحصاد»^(١).

٧ - من أسمائه: أجير الفرد، أجير الواحد، أجير الوحدة، الأجير المنفرد.

ثانياً: تحديد معنى الأجير المشترك:

عرّف فقهاء المذاهب الأجير المشترك على النحو التالي:

- الحنفية: وقد وردت عدة تعريفات للأجير المشترك؛ وذلك باعتباريات مختلفة:

- قال الجرجاني^(٢): « هو من يعمل لغير واحد »^(٣).

- وعرفته مجلة الأحكام العدلية بنصها: « وهو الذي لم يقيّد بشرط عدم العمل لغير المستأجر »^(٤).

ويبدو أن هذين التعريفين وردا باعتبار الجهة التي يعمل لديها الأجير المشترك، ففي الأول: أنه يتقبل العمل من أكثر من واحد، وفي الثاني: أنه إذا عمل لدى واحد فقط فإن عقده يخلو من شرط عدم العمل لدى الغير.

- وورد تعريف الأجير المشترك في الفتاوى الهندية بأنه: « من

(١) رد المحتار (٩٦/٩).

(٢) هو: علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، فيلسوف من كبار العلماء بالعربية، ولد بتاكو، ودرس في شيراز، وتوفي في سنة (٨١٣هـ) له نحو خمسين مصنفاً، منها: التعريفات، شرح السراجية في الفرائض، الكبرى والصغرى في المنطق. ر: الأعلام (٧/٥).

(٣) التعريفات ص (٣١).

(٤) المادة (٤٢٢).

يستحق الأجر بالعمل، لا بتسليم نفسه»^(١). وهذا باعتبار استحقاق الأجرة، فهي بالعمل في المشترك، لا بتسليم النفس كما في الإجارة الخاصة.

- **المالكية:** لم أجد تعريفاً دقيقاً للأجير المشترك لدى المالكية، كما هو شأن المذاهب الأخرى، فيبدو أن هذا التفريق (الأجير الخاص والأجير المشترك) غير وارد من حيث التسمية عندهم، إنما ثمة تفصيل وتفريق بينهما من حيث الجهة التي يعمل لديها، واستحقاق الأجرة، ونحوها، وعموماً أشاروا إلى ضبط الأجير المشترك بقولهم: هو من ينصب نفسه للصنعة لعامة الناس^(٢)، وقالوا: الراعي الذي لا يضمن، إلا أن يفرض أو يتعدى إذا كان لرجل خاص^(٣). ويبدو أنه المعنى ذاته الذي أشارت إليه المذاهب الأخرى.

- **الشافعية:** قالوا: «هو من التزم عملاً في ذمته»^(٤)، كالحياط والقصار ونحوهما، وسمي مشتركاً؛ لأنه التزم العمل لجماعة، أو لواحد لكن يمكنه أن يلتزمه لغيره، وكأنه مشترك بين الناس^(٥).

ويبدو أن التعريف ضبط الأجير المشترك بالتزامه عملاً موصوفاً

(١) الفتاوى الهندية (٤/٥٠٠).

(٢) ر: الشرح الصغير (٥/٣٠٧)، وحاشية الخرشي (٧/٢٦٦).

(٣) ر: تبصرة الحكام (٢/٢٣٥).

(٤) مغني المحتاج (٢/٣٥٢).

(٥) ر: أسنى المطالب (٥/٤٣٣).

في الذمة لا غير، سواء أكان لفردٍ أو لجماعة.

- **الحنابلة:** قال ابن قدامة: « المشترك: الذي يقع العقد معه على عمل معين »^(١)، وسبب تسميته مشتركاً: أنه يتقبل أعمالاً لاثنتين وثلاثة وأكثر في وقتٍ واحد، ويعمل لهم، فيشتركون في منفعته.

ويشترط الحنابلة لصحة تقبل المشترك العمل أن يكون موصوفاً في الذمة وصفاً دقيقاً، قال في الشرح الكبير: « الضرب الثاني: عقد على منفعة في الذمة مضبوطة بصفات السلم، كخياطة ثوب، وبناء دار، وحمل إلى موضع معين، ولا يكون الأجير فيها إلا آدمياً جائز التصرف، ويسمى الأجير المشترك »^(٢).

ومن استعراض تعريفات الفقهاء للأجير المشترك، يمكن وضع ضوابط له على النحو التالي:

- ١ - أن عمله لا لواحد بعينه، أو جهة بعينها.
- ٢ - أن عمله غير محدد بزمن، وقد يكون محددًا ولكن بلا تخصيص، كأن يستأجر رجلاً لرعي غنمه شهراً، ولا يشترط عليه عدم الرعي لغيره^(٣).
- ٣ - أنه يستحق الأجر على إنجاز العمل، لا على الزمن.
- ٤ - أن منفعته تقاس بالعمل، لا بالزمن.
- ٥ - العقد معه يقع على شيء موصوف في الذمة، وبالتالي فلا بد أن

(١) المغني (١١٨/٦)، والشرح الكبير (١٣٤/٦)، والعدة ص (٢٦١).

(٢) الشرح الكبير (٧٢/٦).

(٣) ر: الدر المختار (٨٨/٩)، وشرح المجلة ص (٢٣٧).

يكون مضبوطاً بصفات السلم.

- ٦ - يمكنه أن يعمل لاثنين فأكثر نفس العمل، في وقت واحد، كأن يعلم القرآن عدة أولاد دون تخصيص.
- ٧ - يتعين تحويله إلى أجير خاص إذا تمّ تقدير جهده بالزمن، عند تعذر تقديره بالعمل. قال القاضي زكريا^(١): «التقدير بالزمن لا يأتي في إجارة الذمة، فلو قال: ألزمتك عمل الخياطة شهراً لم يصح كما سيأتي، وقد يتعين التقدير بالزمن، كما في العقار والإرضاع، إذ منافع العقار وتقدير اللبن إنما تضبط بالزمن، وكما في الاكتمال، فإن قدر الدواء لا ينضبط، ويختلف بحسب الحاجة»^(٢).

(١) هو: زكريا بن محمد بن أحمد، الأنصاري، الشافعي، أبو يحيى، شيخ الإسلام، قاضٍ، مفسر، من حفاظ الحديث، ولد في سنيكة، بشرقية مصر، كف بصره سنة (٩٠٦هـ)، تولى القضاء بالحاح، وعندما رأى من السلطان عدولاً عن الحق، نهاه عن ذلك، فعزله، فاشتغل بالتصنيف حتى وفاته. من أبرز مصنفاته: أسنى المطالب، غاية الوصول في أصول الفقه، تحفة الباري على فتح الباري، توفيت سنة (٩٢٦هـ). ر: البدر الطالع (٢٥٢/١)، والأعلام (٤٦/٣).

(٢) أسنى المطالب (٣٩٩/٥ - ٤٠٠).

المطلب الثاني

تقدير المنفعة في الإجارة الخاصة

أولاً: تعريف المنفعة وتقديرها:

المنفعة: هي العوض الذي يدفعه الأجير للمستأجر مقابل المال الذي يحصل عليه، وبذلك تكون محل العقد (المعقود عليه).

قال الكاساني: « وذكر بعض المشايخ أن الإجارة نوعان: إجارة على المنافع، وإجارة على الأعمال... وجعل المعقود عليه في أحد النوعين المنفعة، وفي الآخر العمل، وهي في الحقيقة نوع واحد؛ لأنها بيع المنفعة، فكان المعقود عليه المنفعة في النوعين جميعاً »^(١).

وهذه المنفعة قد تقدر بالزمن، وهو الغالب في الإجارة الخاصة، وقد تقدر بالعمل، وهذا في الإجارة المشتركة غالباً. وفي كلا التقديرين (الزمن والعمل) لا بد من أن تكون المنفعة منضبطة لتتم المعاوضة ويتحقق الرضا.

فثمة إجازات لا تصح إلا بتقدير منفعتها بالزمن، كوظائف الدولة ونحوها، وأخرى لا تصح إلا بتقديرها بالعمل، كالخياطة والنجارة ونحوها، وعلى كلا التقديرين يشترط علم المتعاقدين بما يقع عليه العقد^(٢).

ثانياً: تقدير المنفعة بالزمن والعمل معاً:

الأصل في تقدير المنفعة في الإجارة الخاصة الزمن، وفي الإجارة المشتركة العمل. ولكن هل يمكن تقديرها بالزمن والعمل معاً؟

(١) بدائع الصنائع (٤/١٧٤ - ١٧٥).

(٢) ر: مغني المحتاج (٢/٣٤٠ - ٣٤١)، والمهذب (١٥/٢٧٨).

وصورة ذلك: أن يقول له: استأجرتك أسبوعاً لبناء هذا البيت، أو لخيطة عدد معين من الأثواب، أو لتقليم كذا شجرة، ونحوها. فهو تحديد لكمية العمل في زمن محدد، وإذا وقعت الإجارة على هذا النحو، فما تكييفها، أهي إجارة خاصة أم مشتركة ؟ يبدو أن الحنفية وضعوا ضابطاً لتكييفها في هذه الصورة، فقالوا: أيهما ذكر أولاً: العمل أم الزمن، تكون الإجارة تبعاً له، فإذا ذكر العمل كانت مشتركة، وإذا ذكر الزمن كانت خاصة، فإذا قال: استأجرتك لرعي هذه الغنم بكذا درهم لمدة شهر كانت مشتركة، وإذا قال: استأجرتك شهراً لترعى هذه الغنم بكذا درهم، فهي إجارة خاصة^(١).

ويبدو أنه ضابط وجيه؛ إذ لا سبيل إلى تكييفها وفق إحدى الإجارتين إلا على هذا النحو، ولما كان التفريق بين الإجارتين ضرورياً؛ لأنه تتغير بموجبه الأحكام، وأبرزها الضمان، كان لا بد من اعتبار مثل هذا الضابط.

أما بالنسبة إلى حكم الإجارة بهذه الصورة (الجمع بين الزمن والعمل) فيبدو أن للفقهاء في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: فساد العقد، وهو قول أبي حنيفة وجمهور الحنابلة والأصح عند الشافعية^(٢). قال ابن عابدين: « لو استأجر خبازاً ليخبز له كذا اليوم بدرهم فسد عند الإمام؛ لجمعه بين العمل والوقت »^(٣).

(١) ر: الفتاوى الهندية (٤٠٠/٥).

(٢) ر: رد المحتار (٩٥/٩)، ومغني المحتاج (٣٤٠/٢)، والشرح الكبير (٧٢/٦ - ٧٣).

(٣) رد المحتار (٩٥/٩).

ودليلهم في ذلك: أن الجمع زيادة غرر، قال في الشرح الكبير: «لأن الجمع بينهما يزيد الإجارة غرراً لا حاجة إليه؛ لأنه قد يفرغ من العمل قبل انقضاء المدة، فإن استعمل في بقية المدة فقد زاد ما وقع عليه العقد، وإن لم يعمل كان تاركاً للعمل في بعض المدة، فهذا غرر قد أمكن التحرز منه ولم يوجد مثله في محل الوفاق، فلم يجز العقد معه»^(١).

القول الثاني: صحة العقد، وهو قول جمهور الحنفية، ومقابل الأصح عند الشافعية، ورواية عن الإمام أحمد^(٢).
ودليلهم: أن الإجارة معقودة على العمل، فالمدة إنما ذكرت للتعجيل، فلا تمنع ذلك.

وعلى هذا القول: إذا تمّ العلم قبل انقضاء المدة لم يلزمه العمل في بقيتها؛ لأنه وفي ما عليه قبل مدته، فلم يلزمه شيء آخر، كما لو قضى الدين قبل أجله، وإن مضت المدة قبل العمل، فللمستأجر فسخ الإجارة؛ لأن الأجير لم يف له بشرطه، فإن رضي بالبقاء عليه، لم يملك الأجير الفسخ؛ لأن الإخلال بالشرط منه، فلا يكون ذلك وسيلة له إلى الفسخ^(٣).

القول الثالث: التفصيل، وهو قول المالكية^(٤).

فقد قالوا: عند الجمع بين الزمن والعمل لا بد من وجود ثلاث

(١) الشرح الكبير (٧٣/٦).

(٢) ر: رد المحتار (٩٥/٩)، ومغني المحتاج (٣٤٠/٢)، والشرح الكبير (٧٢/٦ - ٧٣).

(٣) ر: الشرح الكبير (٧٣/٦).

(٤) ر: الشرح الصغير (٢٨٥/٥)، وحاشية الخرشي (٢٣٤/٧).

حالات:

١ - أن يتساوى العمل مع الزمن: وفي هذه الحالة تفسد الإجارة عند ابن رشد (الجد) اتفاقاً، وعند ابن عبد السلام^(١)، على المشهور.

٢ - أن ينقص الزمن عن العمل، فتفسد باتفاق.

٣ - أن يزيد الزمن عن العمل، وفي هذه الحالة قولان:

- الجواز اتفاقاً، وهو قول ابن عبد السلام.

- الفساد على المشهور، وهو قول ابن رشد، وعلله باحتمال حدوث طارئ للأجير يمنعه من العمل.

وبعد استعراض الأقوال الثلاثة وأدلتها، تبدو رجاحة هذا القول الأخير، وهو تصحيح الجمع بين الزمن والعمل بشرط أن يزيد الزمن على العمل، أما القول بالفساد لاحتمال الظروف الطارئة على الأجير، كما ذهب ابن رشد، فأمر نادر، ولا عبرة للنادر، وفي حال وقوع ذلك يعذر الأجير ويمهل.

وفائدة تصحيح الجمع بين الزمن والعمل أحياناً بالنسبة إلى الإجارة الخاصة هي:

- تحديد واجب الأجير الخاص بصورة منضبطة.

- إمكانية محاسبة الأجير المتعاطل عن العمل، فصحيح أنه يحبس

(١) هو: محمد بن عبد السلام بن يوسف، أبو عبد الله، المنستيري، التونسي، فقيه مالكي، كان قاضي الجماعة بتونس، كان لا يراعي في الحق سلطاناً ولا أميراً، له كتب منها: شرح جامع الأمهات لابن الحاجب، وديوان فتاوى. توفى في الطاعون عام (٧٤٩هـ). ر: الأعلام (٦/٢٠٥).

نفسه لصالح مستأجره في فترة زمنية محددة، إلا أنه قد لا ينتج العمل المطلوب بصورته المعتادة.

- أما أصحاب القول الأول، القائلون بفساد الإجارة بالجمع بين الزمن والعمل، بسبب زيادة الغرر، ففيه نظر؛ إذ أن الغرر محتمل إذا تساوى الزمن والعمل، وغالب على الظن إذا زاد العمل على الزمن، لكن إذا زاد الزمن على العمل، فإن الغرر يكون نادراً، ولا عبرة للنادر.

- وأما القول بتصحيح الجمع بينهما في الإجارة مطلقاً، كما ذهب إليه أصحاب القول الثاني، ففيه نظر أيضاً كما أسلفنا لاحتمال الغرر، إذا لم يقيّد الجمع، بزيادة الزمن على العمل.

المطلب الثالث

تردد بعض الإجازات بين الخاصة والمشاركة

ثمة إجازات قد تبدو أنها مشتركة على أنه تقدر منفعتها بالعمل، ولكن لا يخرجها ذلك عن دائرة الإجازة الخاصة، وبعضها الآخر على العكس، تبدو خاصة وهي مشتركة، نعرض بعضها على سبيل المثال لا الحصر.

أولاً: إجازة سائق الأجرة:

فقد يُستأجر على الزمن أو على العمل، وعلى كلا الوجهين فهو أجير خاص. فعلى الزمن: كأن يقول له: استأجرتك خمسة أيام بكذا من الدراهم، ويبين له نوع العمل، أهو داخل البلد أم خارجها، على طريق معبد أم ترابي، أعمله في النهار وحده أم في الليل والنهار؛ لأنه لا بد من تحديده، إضافة إلى تحديد الزمن. قال ابن عابدين: « فإن الإجازة على المدة لا تصح في الأجير الخاص ما لم يبيّن نوع العمل »^(١).

وقد يستأجره على العمل: وذلك على قطع مسافة معينة، كأن يقول: استأجرتك بكذا على أن توصلني مكة المكرمة مثلاً، بشرط ألا يحمل معه أحد. فهذه إجازة خاصة أيضاً، وإن خلت عن التحديد بالزمن^(٢).

ثانياً: إجازة الظئر:

الظئر: تطلق على العاطفة على غير ولدها، المرضعة له من الناس

(١) رد المحتار (٦٩/٩).

(٢) ر: الفتاوى الهندية (٥٠٠/٤).

والإبل، والذكر والأنثى في ذلك سواء^(١).

ولقد اتفق الفقهاء على صحة إجارة الظئر على إرضاع الولد مقابل أجرٍ معين^(٢)، ولكنهم اختلفوا في العقد، أهى إجارة خاصة أم مشتركة، وذلك على مذهبين:

الأول: مذهب الجمهور^(٣)، وهو أنها أجير خاص بهذا الاعتبار، إذا كان شرط عليها ألا ترضع غير ولده خلال هذه الفترة، فهى منفعة مقدره بالزمن، وهو الأصل في الإجارة الخاصة، ولعدم الضمان في هذه الحالة أيضاً: قال صاحب الدر: « فلا ضمان على ظئر في صبي ضاع في يدها، أو سرق ما عليه من الحلي، لكونها أجير واحد »^(٤).

وقال القاضي زكريا: « لا يتقدر الرضاع في الإجارة له إلا بالمدة؛ إذ تقدير اللبن وما يستوفيه الصبي كل مرة، وضبط المرات إنما يضبط بها »^(٥).

الثاني: مذهب جمهور الحنفية^(٦): وهى أنها بمعنى الأجير المشترك.

ودليلهم: أنها تستحق الأجر على الفريقين^(٧).

ويبدو أن هذا الأمر ليس على إطلاقه، فهى تستحق الأجر كذلك

(١) ر: لسان العرب (٥١٤/٤)، مادة: (ظأر).

(٢) ر: بدائع الصنائع (١٧٥/٤)، وتهذيب المدونة (٣٧٦/٣)، ومغني المحتاج (٣٤٥/٢)، والمغني (٨٢/٦).

(٣) ر: المراجع السابق ذاتها.

(٤) الدر المختار مع رد المحتار (٩٧/٩).

(٥) أسنى المطالب (٤٠٣/٥).

(٦) ر: رد المحتار (٩٧/٩).

(٧) أي: على كل من استأجرها لإرضاع ولده.

إذا لم يُشترط عليها عدم إرضاع غيره، فإن اشترط ذلك كانت أجيراً
خاصاً كما ذهب إليه الجمهور.

وفصل بعضهم في الأمر فقال: إن دفع إليها الولد لترضعه، فهي أجير
مشترك، وإن حملها إلى منزله، فهي أجير خاص^(١).

وتبدو رجاحة مذهب الجمهور، وهي أنها أجير خاص؛ لأن منفعتها
مقدرة بالزمن، وهذه أبرز مزايا الإجارة الخاصة، ولكن إن اشترط
عليها ألا ترضع غير ولده، وإلا فهي أجير مشترك.

ثالثاً: إجارة المحامي:

المحامي: هو الذي يدافع أمام المحاكم في الدعاوى التي يوكل
بها^(٢).

فمن المعلوم أنه يقوم بهذا العمل مقابل مبلغ معين، يتم الاتفاق عليه
قبل إجراء الوكالة، فما حكم هذه الوكالة، وهل هذه إجارة؟ وإن
كانت كذلك، فما نوعها؛ أهي جعالة أم إجارة؟، وإن كانت إجارة،
فهل هي خاصة أم عامة؟

يبدو حسب ظاهر الأمر أنها جعالة، والوكيل يستحق الجعل على
تحقيق الأمر المطلوب. قال ابن قدامة: « ويجوز التوكيل بجعل وغير
جعل، فإن النبي ﷺ وكل أنيساً في إقامة الحد، وعروة في شراء شاة،
وعمر وأبا رافع في قبول النكاح بغير جعل، وكان يبعث عماله لقبض
الصدقات ويجعل لهم عمالة^(٣) ». ولكن يمكن اعتبار عمل المحامي

(١) ر: رد المحتار (٩٧/٩).

(٢) ر: المنجد في اللغة والأعلام ص (١٥٦).

(٣) المغني (٢١٠/٥ - ٢١١).

وفق الإجارة، وهذا ما أشار إليه صاحب الشرح الكبير بقوله: « ويجوز استئجار رجل ليلًا غريمًا تستحق ملازمته »^(١). فإن وكله بأن يحقق له أمرًا ما مقابل كذا، فهي جعالة كما أسلفنا، وأما إن وكله ليمثل مكانه أمام المحاكم وغيرها مقابل كذا شهريًا، فهي إجارة، فإن شرط عليه التفرغ له تمامًا، فلا يقوم بعمل مثل هذا لغيره، فهو أجير خاص، وإلا فهو مشترك.

رابعاً: إجارة حارس السوق:

وقد اختلف فيه، أهو أجير عام يضمن، أم خاص لا ضمان عليه، وذلك على قولين:

الأول: أنه أجير عام ضامن، وهو قول عند الحنفية^(٢).

ودليلهم: أنه لو سرق من أحد الحوانيت شيء يضمن، والضمان في الإجارة، مع عدم التقصير من خصائص الأجير المشترك.

القول الثاني: أنه أجير خاص، وهو غير ضامن، وهو قول المالكية والشافعية وقول عند الحنفية^(٣).

ودليلهم: أن حارس السوق لا يضمن إلا بالتعدي أو التفريط؛ لأنه لا يد له على المال، وأنه لا يستطيع أن يشغل نفسه بعمل آخر عند الحراسة؛ لأنه حبس نفسه لصالح مستأجره، وهذه أبرز صفات الأجير الخاص. قال الصاوي: « واعلم أن ما قاله شارحنا هو أصل المذهب، من عدم

(١) الشرح الكبير (٦٦/٦).

(٢) ر: رد المحتار (٩٧/٩ - ٩٨).

(٣) ر: حاشية الصاوي على الشرح الصغير (٣٠٤/٥)، وأسنى المطالب (٤٣٢/٥)،

ومغني المحتاج (٣٥٢/٢)، ورد المحتار (٩٧/٩ - ٩٨).

تضمنين الخفراء والحراس والرعاة»^(١). وبذلك يشير إلى أنه أجير خاص.

ومن استعراض القولين، يبدو لي أمران:

الأول: أن تكييف الإجارة خاصة أم مشتركة، تم استنتاجه من أقوال الفريقين، بالضمن وعدمه، والأصل أن القول بذلك تبع لمعرفة الإجارة خاصة أم مشتركة.

الأمر الثاني: رجاحة القول الثاني الذي اعتبر الحارس أجيراً خاصاً، لا ضمان عليه؛ وذلك لقوة أدلته.

أما قول الحنفية أنه أجير مشترك؛ لأنه يضمن ما يسرق من الحوانيت، ففيه نظر؛ لأن التضمن هنا مقيد بعدم التقصير، وإلا فلا طاقة لأحد من الحراس أن يعرض نفسه لحراسة الحوانيت التي تحوي النفائس، كالمجوهرات ونحوها، فيما لو علم أنها مضمونة عليه، قصر أم لم يقصر.

قال الناظم^(٢):

وما على الحارس شيء لو نقب في السوق حانوت على ما قد. كتب
وليس يضمن الذي منها سرق إذ بالأجير الخاص ذلك يلتحق

خامساً: إجارة المداوي:

وهو عمل الطبيب اليوم في عيادته الخاصة، فهل ينطبق عليه وصف الأجير الخاص في معالجته مرضاه، أم الأجير المشترك؟

(١) حاشية الصاوي (٣٠٤/٥).

(٢) رد المحتار (٩٧/٩) (حاشية المحقق)، وما عرفت قائله، وذكرته تأييداً للرأي الحنفية في المسألة.

فالأصل أنه أجير مشترك، على أنه نصّب نفسه لعامة الناس^(١)، من جهة، وأنه يأخذ الأجر على العمل، وهو تشخيص المرضى وإعطاء وصفة دواء له من جهة ثانية. ولكن ثمة أمراض تحتاج إلى استمرار مداواة وبشكل دوري أحياناً، فهل تتغير صفة الإجارة بهذه الحالة؟ قال القاضي زكريا: «وتقدر المداواة بالمدة لا بالبرء والعمل؛ لأن قدر الدواء لا ينضب، ويختلف بحسب الحاجة، فإن برئ قبل تمام المدة انفسخت، أي: الإجارة في الباقي من المدة، لا في الماضي»^(٢)، وبذلك يشير إلى أن تقدير المنفعة في هذه الحالة صار على الزمن، لا على العمل، وهذه من خصائص الإجارة الخاصة، لكن يشوش على ذلك أن الطبيب مع ذلك كله يعمل للمريض ولغيره، وهذه أبرز صفات الأجير المشترك، فهو ألصق به من الأجير الخاص. ولقد اعتبر المالكية عمل الطبيب وعلاجه ضرباً من الجعالة، وليس له الأجر ما لم يبرأ المريض، جاء في تهذيب المدونة: «والأطباء إذا استؤجروا على العلاج فإنما هو على البرء، فإن برئ فله حقه، وإلا فلا شيء له»^(٣).

فإلخاصة أن في صفة إجارة الطبيب ثلاثة أقوال:

- أنه أجير مشترك؛ لأنه نصّب نفسه للعامة، ومنفعته تقدر بالعمل.
 - أنه أجير خاص، على أن منفعته تقدر بالزمن.
 - أن عمله ضرب من الجعالة.
- ويبدو أن الراجح منها الأول، وهو أنه أجير مشترك؛ لأنه يعمل لغير

(١) ر: الشرح الصغير (٣٠٧/٥).

(٢) أسنى المطالب (٤٠٤/٥)، و: المغني (١٣٧/٦).

(٣) تهذيب المدونة (٣٥٨/٣).

واحد، ويأخذ أجره على التشخيص والعمل، وهذه أبرز صفات الأجير المشترك.

سادساً: الأجير المشترك في بيت صاحب العمل:

إن لاختلاف مكان عمل الأجير أثراً في تغيير وصف الأجير. فالأجير المشترك عندما يعمل في ملكه يكون ضامناً، فإذا عمل لدى صاحب العمل في بيته لا يضمن، على أنه أصبح أجيراً خاصاً بهذا الاعتبار، ولذا اشترط الفقهاء في تضمين الأجير المشترك، أن يغيب عن الذات المصنوعة، فإذا عملها في بيت ربها ولو غائباً، أو بحضرته ولو في غير بيته فلا ضمان عليه^(١). جاء في المغني: « ذكر القاضي أن الأجير المشترك إنما يضمن إذا كان يعمل في ملك نفسه، مثل الخباز يخبز في تنوره وملكه، والقصار والخياط في دكانيهما، قال: ولو دعا الرجل خبازاً فخبز له في داره، أو خياطاً أو قصاراً ليقصر ويخيط عنده، لا ضمان عليه فيما أتلّف ما لم يفرط؛ لأنه سلّم نفسه إلى المستأجر، فيصير كالأجير الخاص »^(٢).

هذه بعض الصور أوردتها على سبيل المثال، لأبين أن صور الإجارة الخاصة والمشاركة ليس متفقاً عليها، فثمة إجارة قد تكون خاصة في نظر البعض، مشاركة في نظر آخرين، والمرجح في ذلك تطبيق أوصاف كل منهما عليها، فأيهما تحققت فيها أكثر كانت منها، خاصة أو مشاركة.

(١) ر: البناية شرح الهداية (٣٢٠/١٠)، وحاشية الخرشي (٢٦٦/٧)، ومغني المحتاج

(٣٤٠/٢)، والمغني (١١٩/٦).

(٢) المغني (١١٩/٦).

المطلب الرابع

اختلاف الدين وأثره في الإجارة الخاصة

الأجير الخاص هو الذي يحبس نفسه لمصلحة مستأجره، فهل يجوز أن يكون المسلم بهذه الصورة مستأجراً لدى الذمي؟ وإذا أجزيت، فهل هي مطلقة أم مقيدة؟

لا خلاف في صحة التزام المسلم عملاً في ذمته للكافر، كخياطة ثوب، وعلاج مرض، وبناء بيت، ودليل ذلك: أن علياً عليه السلام أجّر نفسه من يهودي يستقي له، كل دلو بتمرة، وأخبر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكره^(١)، ولأنه عقد معاوضة لا يتضمن إذلال المسلم^(٢)، ولكن اختلف الفقهاء في إجارة المسلم على الزمن، أي: الإجارة الخاصة، وذلك على قولين:

الأول: الجواز في مطلق الإجارة مع الكراهة، وهو قول الحنفية والشافعية^(٣). ودليل الجواز: أنه عقد معاوضة، كالبيع ونحوه، أما الكراهة: فلأن فيها معنى الامتهان والاستذلال للمسلم، وليس للمسلم أن يذل نفسه لدى الكافر، وتشتد الكراهة بازدياد معنى الاستذلال.

(١) وتمام الحديث: ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: أصاب نبي الله صلى الله عليه وسلم خصاصة، فبلغ ذلك علياً، فخرج يلتمس عملاً يصيب به شيئاً ليُقيت به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأتى بستاناً لرجل من اليهود، فاستقى له سبعة عشر دلواً، كل دلو بتمرة، فخيره اليهودي من تمره، سبع عشرة عجوة، فجاء بها إلى النبي صلى الله عليه وسلم. ابن ماجه برقم (٢٤٤٦)، كتاب الرهون، باب الرجل يستقي كل دلو بتمرة ويشترط جلدته. قال في الزوائد: في إسناده حنش، واسمه حسين بن قيس، ضعفه أحمد وغيره.

(٢) ر: الشرح الكبير (٤٧/٦).

(٣) ر: بدائع الصنائع (١٨٩/٤)، والفتاوى الكبرى للهيتمي (١٤٧/٣).

قال الهيثمي^(١): « نعم إن كانت الإجارة فيما يمتن به كالأعمال الدنيئة الغير الملائمة به اشتدت الكراهة، بل قيل بالحرمة حينئذٍ »^(٢). لكن هؤلاء وضعوا قيداً لجواز هذه الإجارة، وهو أن تكون فيما هو جائز مشروع، وإلا فلا.

القول الثاني: عدم الجواز في الخدمة^(٣)، والجواز في غيرها، وهو قول المالكية والحنابلة^(٤)، قال في الشرح الكبير: « ولا تجوز إجارة المسلم للذمي لخدمته »^(٥). واستدلوا على ذلك بأنه عقد يتضمن حبس المسلم عند الكافر وإذلاله. وأما دليلهم على الجواز في غير الخدمة فحديث علي رضي الله عنه السابق. لكن وضع الحنابلة قيداً في جواز ذلك أن يكون الذمي يعيش في المجتمع الإسلامي، وتحت سلطانه حقيقة، قال ابن مفلح^(٦): « وتجوز إجارة مسلم للذمي في الذمة »^(٧). أي:

(١) هو: أحمد بن علي بن حجر، الهيثمي، شهاب الدين، أبو العباس، شيخ الإسلام، فقيه شافعي، عاش في مصر، وتوفي في مكة، له مصنفات كثيرة، منها: تحفة المحتاج لشرح المنهاج، الفتاوى الهيثمية، المنح المكية، وغيرها كثير. توفي سنة (٩٧٤هـ). ر: الأعلام (١/٢٢٤).

(٢) الفتاوى الكبرى (٣/١٤٧).

(٣) ويقصد بالخدمة: العمل اليدوي في المنزل، أو المحل التجاري، وذلك من النظافة، وتقديم الطعام، وغسل الثياب، ومسح السيارة، ونحو ذلك.

(٤) ر: الشرح الصغير (٥/٢٩٢)، والمغني (٦/١٥٤).

(٥) الشرح الكبير (٦/٤٧).

(٦) هو: محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين، المقدسي، الصالحي، نشأ في بيت المقدس، وتوفي في صالحية دمشق (٧٦٣هـ)، كان أعلم أهل عصره بمذهب الإمام أحمد بن حنبل، من تصانيفه: الفروع، أصول الفقه، الآداب الشرعية الكبرى، وغيرها. ر: الدرر الكامنة (٥/٣٠)، والأعلام (٧/١٠٧).

(٧) الفروع (٧/١٥٠).

في عقد الذمة، وهذا لا يكون إلا في المجتمع الإسلامي. ويبدو أن الدليل على المسألة في القولين واحد، وهو أن الإجارة تضمن حبس المسلم لدى الكافر وإذلاله، ولكن بعضهم صنف ذلك في دائرة الكراهة، وهم الفريق الأول، وبعضهم صنفه في دائرة التحريم، وهم الفريق الثاني.

ومن استعراض القولين وأدلتها تبدو رجاحة القول الثاني، وهو عدم جواز الإجارة لدى غير المسلم في الخدمة، والجواز فيما سواها، إلا حال الضرورة والحاجة الملحة، فيجوز عندها؛ عملاً بالقاعدة: (الضرورات تبيح المحظورات)^(١) وما ذلك كله إلا حماية لكرامة المسلم وصيانة له، فلئن منع الفقهاء بعض العقود لأن فيها مخاطرة بمال المسلم، فمنعها فيما فيه إذلاله وهدر كرامته أولى؛ لأن الكرامة أعز من المال، ولأن الله تعالى أمر أن لا يخضع المسلم للكافر، فقال سبحانه على سبيل الخبر والإنشاء: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ النساء: ١٤١.

كما أن قيد ابن مفلح السابق، وهو أن جواز إجارة المسلم نفسه للذمي، يشترط فيه أن يكون الذمي في دائرة المجتمع الإسلامي والشريعة الإسلامية، قيد جميل، وفيه حماية للمسلم، بحيث لا يستطيع الذمي الإخلال بمستلزمات العقود وفق الشريعة الإسلامية، بخلاف من يعمل لدى النصارى في بلاد الغرب، فإنه لا شريعة تحميه، وهو ملزم بالتكليف وفق قوانين بلادهم.

(١) شرح القواعد الفقهية ص (١٨٥)، والقاعدة العشرون، المادة (٢١) من مجلة الأحكام العدلية .

المطلب الخامس

الضمان بين الأجير الخاص والمشارك

أولاً: ضمان الأجير الخاص:

للفقهاء في تضمين الأجير الخاص ثلاثة أقوال:

الأول: عدم الضمان ما لم يتعدَّ أو يفرض، وهو قول جمهور الفقهاء^(١)، **ودليلهم:** أنه أمين، والأمين لا يضمن إلا بالتعدي، قال العيني: «ولا ضمان على الأجير الخاص فيما تلف في يده، بأن سرق منه أو غاب أو غصب، ولا تلف من عمله... هذا كله إذا لم يتعمد الفساد، فإن تعمد ذلك ضمن كالمودع بلاخلاف»^(٢).

ومن صور التعدي ما ذكره المالكية في حاشية الخرشي: «مثل أن يقول له: لا ترع في الموضع الفلاني، فيرعى فيه، فيهلك بعض الماشية لأجل ذلك، فيضمن قيمة ذلك يوم التعدي»^(٣).

القول الثاني: الضمان مطلقاً، تعدى أم لم يتعدَّ، وهو القول الثاني للشافعية. **ودليلهم:** أنه أخذ الأجر، والغرم بالغنم. قال الشافعي: «الأجراء كلهم سواء، وما تلف في أيديهم من غير جنايتهم ففيه واحد من قولين: أحدهما: الضمان؛ لأنه أخذ الأجر، والقول الآخر: لا ضمان إلا بالعدوان»^(٤).

(١) ر: البناية شرح الهداية (٣٢٠/١٠)، والدر المختار (٩٩/٩)، وحاشية الخرشي

(٢٦٤/٧)، والأم (٢٢٦/٨)، ومغني المحتاج (٣٥٢/٢)، والفروع (١٧٤/٧).

(٢) البناية شرح الهداية (٣٢٠/١٠).

(٣) حاشية الخرشي (٢٦٤/٧)، و: الذخيرة (٥١٨/٥)، والمعيان المعرب (٣٤٠/٨) -

(٣٤١).

(٤) ر: الأم (٢٢٦/٢).

القول الثالث: الضمان إذا كان الأجير الخاص يعمل لاثنين فأكثر، وهو قول عند الحنفية، ولم أقف على تعليلهم في التفريق بين الأجير لواحد والأجير لاثنين، قال ابن عابدين: « وإن كان خاصاً: فإذا كانت الأغنام لواحدٍ لا ضمان، وإن لاثنين أو ثلاثة ضمن »^(١). فهو أجير خاص، لم تتغير صفته، سواء عمل لواحدٍ أو أكثر، وهم الذين نصوا على ذلك بقولهم: « لو استأجر رجلان أو ثلاثة رجلاً لرعي غنم لهما أو لهما خاصةً كان أجيراً خاصاً »^(٢). وقد نصوا قبل قليل على أن لا ضمان على الأجير الخاص ما لم يتعدّ!.

ومن استعراض الأقوال الثلاثة تبدو رجاحة القول الأول، وهو عدم الضمان ما لم يتعدّ، فهو القول المتفق مع الأصل، وهو أن الأمين لا يضمن إلا بالتعدّي، والأجير الخاص أمين.

أما القولان: الثاني والثالث، ففيهما نظر.

فقول الشافعي الثاني أنه يضمن مطلقاً، على أنه يتقاضى أجراً، لا يتوافق والقاعدة: الأمين لا يضمن إلا بالتعددي، وتقاضيه الأجر لا يخرج عن وصف الأمين، كما أن ثمة تناقضاً في الأمر - حسبما يبدو لي -، ففي نفس الكتاب والصفحة، صرح الإمام المزني بخلاف ذلك، وهو تلميذ الشافعي، وأعرف الناس به، فقد قال: « ولا أعرف أحداً من العلماء ضمّن الراعي المنفرد بالأجرة ولا فرق بينه عندي في القياس وبين المشترك »^(٣).

(١) رد المحتار (٩٧/٩).

(٢) المرجع السابق (٩٥/٩).

(٣) الأم (٢٢٦/٨).

وأما القول الثاني، وهو تفريق الحنفية بين أجير الواحد، وأجير الاثنين والثلاثة، فلم أجد مسوّغاً - كما ذكرت - لهذا التفريق، والقول به يؤدي إلى تطبيقات متناقضة مثل:

- السائق الذي استؤجر لنقل أولاد أسرة واحدة إلى المدرسة، فإنه لا يضمن، وذلك الذي استؤجر لنقل أولاد أسرتين يضمن !.
- والحارس الذي يحرس بناية واحدة لا يضمن، وذلك الذي يحرس اثنتين أو ثلاث يضمن ! فهو تخصيص بلا مخصص، والله أعلم.

ثانياً: ضمان الأجير المشترك:

فقد اتفق الفقهاء على تضمين الأجير المشترك بالتعدي والتفريط^(١)، ولكنهم اختلفوا فيما هو دون تعدٍ، وذلك على قولين:

الأول: لا يضمن إلا بالتعدي^(٢)، وهو قول أبي حنيفة وزفر والحسن بن زياد، والأصح عند الشافعية، وقول عند الحنابلة^(٣). **ودليلهم:**

(١) ر: البناية شرح الهداية (٣١٢/١٠)، والفتاوى الهندية (٥٠٠/٤)، وحاشية الخرشي (٢٦٦/٧)، ومغني المحتاج (٣٤٠/٢)، والفروع (١٧٦/٧).

(٢) وضابط التعدي: أن لا يكون الفعل مأذوناً فيه، كترك الحفظ، وتعتمد الإلتلاف والإفساد.

وأما غير التعدي: فهو أن يكون أصل الفعل مأذوناً فيه، ولكن أخطأ صاحبه، كما لو حمى الخباز النار فحرق الخبز. قال الشافعي: « وإذا استأجر من يخبز له خبزاً معلوماً في تنور أو فرن فاحترق، فإن كان خبزه في حال لا يخبز في مثلها، لاستعار التنور، أو شدة حموه، أو تركه تركاً لا يجوز في مثله فهو ضامن، وإن كان ما فعل صلاحاً لمثله لم يضمن عند من لا يضمن الأجير ». الأم (٢٢٦/٨) - (٢٢٧).

(٣) ر: البناية شرح الهداية (٣١٢/١٠)، وأسنى المطالب (٤٣٣/٥)، ومغني المحتاج (٣٥٢/٢)، والمغني (١١٩/٦).

- أن العين في يده أمانة، والقبض حصل بإذنه، فلا تكون مضمونة عليه، كالمودع والأجير الخاص، ولهذا لو هلك بسبب لا يمكن الاحتراز عنه لا يضمن.
- ولأن الحفظ مستحق عليه تبعاً لا مقصوداً، فهو غير معقود عليه، لكنه وسيلة لإقامة العمل ولا يقابله أجر.
- قال صاحب الهداية: « والمتاع أمانة في يده، فإن هلك لم يضمن شيئاً عند أبي حنيفة رحمه الله، وهو قول زفر رحمه الله ويضمنه عندهما »^(١).
- القول الثاني:** يضمن مطلقاً، وهو قول الصحابين من الحنفية، والمالكية، ومقابل الأصح عند الشافعية، وقول عند الحنابلة، وابن أبي ليلى، وعطاء، وطاووس ومجاهد^(٢)، ودليلهم:
- حديث: ((على اليد ما أخذت حتى تؤدي))^(٣).
- وأثر علي عليه السلام: أنه كان يضمن الصباغ والصابغ وقال: ((لا يصلح للناس إلا ذلك))^(٤).
- وقالوا: إن الحفظ مستحق عليه؛ إذ لا يمكن العمل إلا به.
- وقالوا: إن في ترك الضمان ذريعة لإتلاف أموال الناس، وذلك أن

(١) البناية شرح الهداية (٣١٢/١٠).

(٢) ر: البناية شرح الهداية (٣٢٠/١٠)، والمعونة (١١٦/٢ - ١١٧)، ومغني المحتاج (٣٤٠/٢)، والمغني (١١٩/٦).

(٣) أبو داود برقم (٣٥٦١)، كتاب البيوع والإجازات، باب في تضمين العارية، والترمذي برقم (١٢٨٤)، كتاب البيوع، باب العارية مؤداة، وقال عنه: حسن صحيح.

(٤) البيهقي في السنن الكبرى (١٢٢/٦)، باب ما جاء في تضمين الأجراء.

بالناس ضرورة إلى الصنّاع؛ إذ ليس كل أحد يحسن أن يخيّط
ثوبه، أو يقصره، أو يطرزّه^(١).

قال صاحب الهداية: « لأن تضمين الأجير المشترك نوع استحسان
عندهما - أي الصاحبين -؛ لصيانة أموال الناس »^(٢).

أما مذهب أبي حنيفة وزفر ومن معهما فهو القياس، قياس الأجير
المشترك على المودّع والمستعير، وهما أمينان، لا يضمنان إلا بالتعدي.
إلا أن أصحاب هذا القول وضعوا شروطاً لتضمين الأجير المشترك
وهي:

- ١ - أن ينصب نفسه للصنعة لعامة الناس.
- ٢ - أن يكون الهلاك والتلف بسبب يمكن التحرز عنه عادة،
كالسرقة والغصب ونحوه، بخلاف الحريق العام والموت، فإنه
لا ضمان فيه. قال العيني: « ويضمنه - أي المتاع - عندهما،
وبه قال الشافعي في قول، وأحمد رحمه الله في رواية، ومالك،
وابن أبي ليلى، وعطاء، وطاووس، ومجاهد رحمه الله، إلا من
شيء غالب، كالحريق الغالب، والعدو المكابر؛ لأن الحفظ
عنه غير واجب، فلا يضمن؛ لعدم الجنائية
والتقصير »^(٣).
- ٣ - أن يحدث الصانع بالمتاع تغييراً قبل التلف، أما لو ضاع أو سرق
قبل ذلك، فلا ضمان باتفاق.

(١) ر: المعونة (١١٦/٢ - ١١٧).

(٢) ر: البنائة شرح الهداية (٣٢٠/١٠).

(٣) المرجع السابق (٣١٢/١٠).

- ٤ - أن يغيب على الذات المصنوعة، فلو عملها في بيت ربها، ولو كان غائباً، أو بحضرته في غير بيته فلا ضمان.
- ٥ - أن لا يكون في الصنعة ولا في المتاع تغيير، كثقب اللؤلؤة ونحوه، فإن كان شيء من ذلك، فلا ضمان^(١).
- فإذا تحققت هذه الشروط يكون الأجير المشترك ضامناً، وإلا فلا. ومن استعراض القولين وأدلتهم تبدوا لنا رجاحة القول الثاني، القائل بتضمين الأجير المشترك؛ وذلك لقوة دليله ووجاهته، وملاءمته لروح العصر، ولدقة الشروط التي وضعها أصحابه.
- أما القول بعدم التضمين، كما ذهب إليه أصحاب القول الأول، ففيه نظر من عدة نواحٍ، أبرزها:
- أن قياس الأجير المشترك على الوديع، لا يضمن إلا بالتعدي غير دقيق، والعدول عن هذا القياس الجلي إلى الخفي، وهو الاستحسان، كما ذهب إليه الصحابان أولى؛ إذ ثمة فارق واضح بين الأجير الذي يعمل لمصلحته ويغامر بأمته الناس، وبين الوديع الذي همه الحفظ.
 - كما أن القول بعدم التضمين يجرئ الصنّاع على تقبل أعمال كثيرة، هي أكبر من طاقتهم وأوسع من وقتهم، وبذلك يعرضها للخطر والضياع.
 - فساد الزمن، وضعف الذمم، يرجح القول بالتضمين، وذلك سداً للذرائع، وصيانةً لأموال الناس.

(١) ر: الفتاوى الهندية (٤٠٠/٥)، وحاشية الخرشي (٢٦٦/٧)، والمغني (١١٩/٦).

بعد هذا العرض للأقوال وترجيح القول بالضمان، فثمة مسائل تتعلق بذلك يحسن ذكرها:

المسألة الأولى: إذا اتخذ الأجير صانعاً، فأفسد ثوباً أو نحوه، فالضمان يكون على صاحب المحل (الأجير المشترك). أما الصانع فأجير خاص، لا يضمن إلا بالتعدي، قال ابن قدامة: « وإذا استأجر الأجير المشترك أجيراً خاصاً، كالخياط في دكان يستأجر أجيراً مدةً يستعمله فيها، فتقبل صاحب الدكان خياطة ثوب، ودفعه إلى أجيره فخرقه أو أفسده، لم يضمنه؛ لأنه أجير خاص، ويضمنه صاحب الدكان؛ لأنه أجير مشترك »^(١).

المسألة الثانية: في كيفية الضمان، فإذا وجب الضمان على الأجير المشترك - حسب الخلاف السابق - ففيه تفصيل:

- إذا هلك المتاع قبل العمل: يضمن قيمته غير معمول، وليس له من الأجر شيء.
- وإذا هلك بعد العمل: فصاحبه بالخيار:
- إن شاء ضمنه قيمته معمولاً، ويعطيه الأجرة.
- وإن شاء ضمن قيمته غير معمول، وليس له من الأجرة شيء^(٢).

المسألة الثالثة: إذا شرط الصانع نفي الضمان عن نفسه، أو شرط عليه الضمان، وإن كان سبب الإتلاف لا يمكن التحرز عنه، كالحريق العام أو الموت، فسدت الإجارة في الحالتين؛ لأنه شرط مخالف لمقتضى العقد.

(١) المغني (١٢٢/٦)، و: الفروع (١٧٤/٧).

(٢) ر: الفتاوى الهندية (٥٠٠/٤).

أما لو شرط الضمان فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها،
صح الشرط عند أصحاب القول الثاني (الصاحبين من الحنفية،
والمالكية، وبعض الشافعية، وبعض الحنابلة)؛ لأنه شرط موافق
لمقتضى العقد، خلافاً لأصحاب القول الأول (أبي حنيفة ومن معه) ^(١).

(١) ر: بدائع الصنائع (١٦٩/٥)، والفتاوى الهندية (٥٠٠/٤)، والشرح الصغير

(٣٠٨/٥)، ومغني المحتاج (٣٣/٢)، والمغني (٣٠٩/٤).

المطلب السادس

استحقاق الأجرة في الإجارة الخاصة

أولاً: الأصل في الاستحقاق:

إن الأصل في استحقاق الأجير الخاص أجره: تسليم نفسه، واستعداده للقيام بالعمل، وهو في حال تمكنه من الاستمرار في العمل، ولم يمنعه من ذلك مانع حسي، حتى إذا انتهت المدة المتفق عليها، وهو على هذه الحال فإنه يستحق الأجرة كاملة، عمل أم لم يعمل، وذلك لأن العمل ليس شرطاً في استحقاق الأجرة للأجير الخاص، وإنما الشرط تسليم نفسه في المدة؛ لأن العقد وارد على منفعه في المدة المحددة، وكانت هذه المنافع مستحقة للمستأجر خلالها، ولم يكن من العامل تقصير، لكن التقصير من المستأجر في استعمال هذه المنافع، ولما كانت الأجرة في مقابلة منفعه في هذه المدة، فإنه يستحقها بانتهائها^(١). وهذا الأمر متفق عليه بين الفقهاء^(٢)، جاء في مجلة الأحكام العدلية ما نصه: «الأجير الخاص يستحق الأجرة إذا كان في مدة الإجارة حاضراً للعمل، ولا يشترط عمله بالفعل، لكن ليس له أن يمتنع عن العمل، وإذا امتنع لا يستحق الأجرة»^(٣). وقال القاضي زكريا: «ويستحق الأجير الأجرة، أي: تسلمها، بالتسليم لنفسه، ومضي مدة إمكان العمل»^(٤). وهو ما نصت عليه المادة (٩٣) من نظام

(١) ر: الإجارة الواردة على عمل الإنسان ص (٢٢٤).

(٢) ر: الفتاوى الهندية (٤/٥٠٠)، ورد المختار (٩/٩٥)، وحاشية الخرشي (٧/٢٦٥)، وأسنى المطالب (٥/٣٩٥)، وشرح منتهى الإرادات (٤/٧٠).

(٣) المادة (٤٤٥) من المجلة، ر: بدائع الصنائع (٤/١٧٥).

(٤) أسنى المطالب (٥/٣٩٥).

العمل السعودي^(١). لكن ذكر ابن عابدين في حاشيته شرطاً لاستحقاق الأجر إضافة إلى تسليم نفسه، ألا وهو التمكّن من العمل، فقال: « فلو سلم نفسه ولم يتمكّن منه لعذر، كمطر ونحوه، لا أجر له، كما في المعراج عن الذخيرة »^(٢).

ويبدو لي أن في هذا القيد نظراً، فقد اجتمعت كلمة الفقهاء على القول: بأن الأجير الخاص يستحق الأجر بتسليم نفسه، فهو بذلك محبوس عليه، أما لو حالت ظروف معينة وقاهرة دون تمكنه من العمل، كعدم وصول الباخرة التي تحمل البضاعة، أو عدم وصول الطائرة التي استؤجر لينقل بعض ركابها إلى مكان معين، فأين تقصير الأجير حتى يحرم من الأجر تحت قيد: عدم التمكّن؟! فينبغي أن لا تؤثر الظروف الطارئة على الأجير الخاص. ولقد أكد الإمام الكاساني هذا المعنى بقوله: « وقد يقام فيه تسليم النفس مقام الاستيفاء، كما في أجير الوحدة، حتى لو سلم نفسه في المدة ولم يعمل يستحق الأجر »^(٣).

هذا بخلاف الأجير المشترك، فإنه لا يستحق الأجرة إلا على العمل، لا على تسليم نفسه، فقد نصت مجلة الأحكام العدلية على ذلك بقولها:

(١) فقد جاء فيها: « إذا حضر العامل أو المستخدم لمزاولة عمله في الفترة اليومية التي يُلزمه بها عقد العمل، أو أنه أعلن أنه مستعد لمزاولة عمله في هذه الفترة، ولم يمنعه عن العمل إلا سبب راجع إلى صاحب العمل، كان له الحق في أجرة ذلك اليوم » .

(٢) رد المحتار (٩٥/٩) .

(٣) بدائع الصنائع (١٧٥/٤) .

« الأجير المشترك لا يستحق الأجرة إلا بالعمل »^(١).

ثانياً: استحقاق الأجرة عن وقت الصلوات والعطل والإجازات:

إذا كان غياب الأجير عن عمله لمسوّغ شرعي، استحق الأجر كاملاً، وذلك إذا كان غيابه من أجل الصلوات والعطل الرسمية ونحوها.

١ - استحقاق الأجر عن وقت الصلوات:

نص الفقهاء^(٢) على استحقاق الأجير الخاص أجره إذا غاب من أجل الصلاة المفروضة، على خلاف في السنن الراتبة، كما أنهم اتفقوا على عدم جواز غيابه من أجل النفل المطلق. فقد جاء في رد المحتار: «... ولا يشتغل بشيء آخر سوى المكتوبة، وفي فتاوى سمرقند: وقد قال بعض مشايخنا: له أن يؤدي السنة أيضاً، واتفقوا على أنه لا يؤدي نفلاً، وعليه الفتوى»^(٣).

وقال القاضي زكريا: «... الطهارة والصلاة المكتوبة، ولو جمعة، والراتبة مستثناة في الإجارة لعمل مدة، فلا ينقص من الأجرة شيء... والظاهر أن المستأجر لا يلزمه تمكينه من الذهاب إلى المسجد في غير الجمعة، ولا شك فيه عند بعده عنه، فإن كان بقربه جداً ففيه احتمال، اللهم إلا أن يكون إمامه ممن يطيل الصلاة فلا، وعلى الأجير أن يخفف الصلاة مع إتمامها، ثم محل تمكينه من الذهاب إلى

(١) المادة (٤٢٤) من المجلة .

(٢) ر: رد المحتار (٩٦/٩)، وأسنى المطالب (٥٥٩/٥ - ٤٦٠)، والشرح الكبير (١٠/٦).

(٣) رد المحتار (٩٦/٩).

الجمعة، إذا لم يخش على عمله الفساد، وهو ظاهر»^(١).
وجاء في الشرح الكبير: «... وإنما أباح ذلك لأن أوقات الصلاة
مستثناة من الخدمة، ولهذا وقعت مستثناة في حق المعتكف لترك
معتكفه لها، وقال ابن المبارك: لا بأس أن يصلي الأجير ركعات من
السنة، وقال أبو ثور وابن المنذر: ليس له منعه منها»^(٢).
فهذه نصوص فقهاء المذاهب الثلاثة: الحنفية والشافعية والحنابلة
تؤكد بأنه ليس للمستأجر حق في منع العامل من أداء الصلوات
المفروضة، على خلاف عند الحنفية في الرواتب. ولم أجد نصاً للمالكية
في هذه المسألة.

لكن هل للمستأجر أن يشترط على العامل الاقتصار على الفرائض
دون الرواتب، ويلزم الوفاء بهذا الشرط؟ قال الرملي من الشافعية: «
وقال ابن عبد السلام في القواعد: ولو شرط عليه أن لا يصلي الرواتب،
وأن يقتصر في الفرائض على الأركان والشرائط صح، ووجب الوفاء
بذلك»^(٣). ودليله على صحة ذلك: أن تلك الأوقات إنما خرجت من
الاستحقاق بالعرف القائم مقام الشرط، فإذا صرح بخلاف ذلك مما
يجوزُه الشرع، ويمكن الوفاء به جاز.

(١) أسنى المطالب (٥/٤٥٩ - ٤٦٠).

(٢) الشرح الكبير (٦/١٠).

(٣) حاشية الرملي على أسنى المطالب (٥/٤٦٠).

٢ - استحقاق الأجر عن العطلات والإجازات:

لقد نصّ الفقهاء^(١) على استحقاق الأجير الخاص أجره، إذا غاب عن العمل بسبب العطل الأسبوعية، كالجمعة عند المسلمين، والسبت والأحد عند اليهود والنصارى، أو السنوية كالأعياد، وعاشوراء ونحوها. قال الرملي: « فالراجح أن أيام الجمع لا تدخل في استئجار المسلم، كما لا تدخل أيام السبوت في استئجار اليهودي، قال البلقيني: ويقاس عليه الأحد في استئجار النصراني »^(٢).

أما بالنسبة للإجازات السنوية والعارضة، فيبدو أن الفقهاء لم يتعرضوا لها؛ لأنها لم تكن في زمانهم، إنما وجدت هذه في أنظمة العمل الحديثة، وإن كان ابن نجيم قد أشار إلى ذلك إشارة بقوله: « بطلالة القاضي »^(٣)، فلعلها الإجازة السنوية للقاضي في زمانهم، بل هناك من نص على عدم استحقاق الأجير الخاص أجراً على بطالته، سواء كانت بعذر أو بغير عذر، كالسرخسي وصاحب العقد المنظم، فقد جاء في المبسوط: « ولو كان يبطل من الشهر يوماً أو يومين لا يرهاها، حوسب بذلك من أجره، سواء أكان من مرض أو بطلالة؛ لأنه يستحق الأجر بتسليم منافعه، وذلك ينعلم في مدة البطالة، سواء كان بعذر أو بغير عذر »^(٤). وقال صاحب العقد المنظم: « وإذا مرض الأجير في مدة الإجازة

(١) ر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص (٩٥)، ومنح الجليل (٤٨٢/٧)، وحاشية الرملي

على أسنى المطالب (٤٠١/٥).

(٢) المرجع السابق (حاشية الرملي) نفسها.

(٣) ر: الأشباه والنظائر ص (٩٥).

(٤) المبسوط (١٦٢/١٥).

فلا تنفسخ الإجارة بمرضه، وإن صح بقية المدة لزمه عمل باقيها، وكان له من الأجر بقدر عمله»^(١).

ولقد نص نظام العمل والعمال السعودي على استحقاق الأجير الخاص أجره كاملاً عن الإجازة السنوية^(٢)، كما نصت لأئحة توظيف غير السعوديين في الجامعات على ذلك في المادة (٣٢) ونصها: «يستحق المتعاقد بالإضافة إلى عطلة نهاية الأسبوع والعيد إجازة سنوية براتب كامل، يدفع عند بدايتها مقدارها (٦٠) يوماً لعضو هيئة التدريس ومَنْ في حكمه...»، ونصت المادة (٣٨) منه على إجازتي الحمل والعدة الخاصتين بالمرأة، بما يلي: «تستحق المتعاقدة - براتب كامل - إجازة وضع مدتها خمسة وأربعون يوماً، وإجازة عدة الوفاة للمتعاقدة المسلمة، وإجازة شهر لغير المسلمة في حال وفاة الزوج».

(١) العقد المنظم للحكام (٢٨٣/١).

(٢) نصت المادة (١٥٣) على أن العامل يستحق إجازة سنوية مدتها (١٥) يوماً إذا أمضى

عاماً في خدمة صاحب العمل، وذلك بأجر كامل يدفع مقدماً.

المطلب السابع

عمل الأجير الخاصّ لدى غير مستأجره

والحديث عن المسألة يتناول: حكم العمل لدى الغير أثناء فترة العمل، التعويض عن العمل لدى الغير، العمل لدى الغير خارج أوقات العمل.

أولاً: حكم العمل لدى الغير أثناء فترة العمل:

الأصل أن وقت الأجير الخاص ملك لمستأجره، ومنفعته خاصة به طيلة هذا الزمن، وهو أمر متفق عليه بين الفقهاء^(١). قال ابن عابدين: «وليس للخاص أن يعمل لغيره، بل ولا يصلي النافلة. قال في التاتارخانية: وفي فتاوى الفضلي: وإذا استأجر رجلاً يوماً يعمل بكذا، فعليه أن يعمل ذلك العمل إلى تمام المدة، ولا يشتغل بشيء آخر سوى المكتوبة، وفي فتاوى سمرقند: وقد قال بعض مشايخنا: له أن يؤدي السنة أيضاً، واتفقوا على أنه لا يؤدي نفلًا، وعليه الفتوى»^(٢).

فهذا النص يؤكد أن وقت الأجير الخاص مستغرق لمصلحة مستأجره، ما عدا الصلاة المفروضة وسننها الراتبية فقط، أما النفل المطلق فلا، وهذا ما سبق ذكره، وعلى هذا فلو عمل لدى الغير، مستقطعاً شيئاً من هذا الوقت يكون أثماً؛ لأنه أنقص شيئاً من العوض، ألا وهو الزمن التام المستأجر عليه، ولصاحب العمل التعويض عن هذه الفترة، وهذا كله إن لم يأذن، فإن أذن، فلا شيء من ذلك.

(١) ر: رد المحتار (٩٦/٩)، وتهذيب المدونة (٣٧٢/٣)، ومغني المحتاج (٣٥٢/٢)،

والفروع (١٧٤/٧).

(٢) رد المحتار (٩٦/٩).

ثانياً: التعويض عن العمل لدى الغير خلال فترة العمل:

اتفق الفقهاء^(١) على أن صاحب العمل يستحق التعويض عن فترة انقطاع العامل لدى الغير، لكن اختلفت نظرتهم إلى كيفية التعويض على ثلاثة أقوال على العموم:

القول الأول: ينقص من أجره بقدر فترة العمل، وهو قول الحنفية. قال ابن عابدين: «ولو عمل نقص من أجرته، قال في التتار خانية: نجار استؤجر إلى الليل، فعمل لآخر دواة^(٢) بدرهم، وهو يعلم فهو آثم، وإن لم يعلم فلا شيء عليه، وينقص من أجر النجار بقدر ما عمل في الدواة^(٣). فقد بين النص أن ترتب الأثر الدياني يتوقف على علم الأجير بالحرمة أو عدمه، أما الأثر القضائي، وهو التعويض، فلا خلاف فيه، ولا أثر لعلمه أو جهله بالأمر.

القول الثاني: يخيّر المستأجر بين أخذ أجر ما عمل به لدى الغير، أو أن يسقط عنه حصة ذلك الزمن الذي عمل به. وهذا قول المالكية، فقد جاء في تهذيب المدونة: «وكذلك أجيرك للخدمة - وهو أجير خاص - يؤجر نفسه من غيرك، يوماً أو أكثر، فلك أخذ الأجر وتركه، أو إسقاط حصة ذلك اليوم من الأجر عنك^(٤)».

(١) ر: رد المحتار (٩٦/٩)، وتهذيب المدونة (٣٧٢/٣)، والتاج والإكليل (٥٥٢/٧)،

ومغني المحتاج (٣٥٢/٢)، والفروع (١٧٤/٧).

(٢) الدواة: التي يكتب منها، وجمعها: دَوَايَات، مثل: حصة حصيات. ر: المصباح المنير ص (١٠٨) مادة: (دوي).

(٣) ر: رد المحتار (٩٦/٩).

(٤) تهذيب المدونة (٣٧٢/٣).

القول الثالث: للحنابلة، وهو ثلاثة أقوال على التفصيل:

أحدها: يعوّض المستأجر عن الفترة التي غاب فيها، وذلك بأجر المثل.
ثانيها: يرجع المستأجر عليه بأجر المثل، مقابل العمل لدى الغير.
ثالثها: يرجع المستأجر عليه بالأجر المسمى ذاته، الذي حصل عليه من الغير. قال ابن مفلح: « وإن عمل لغيره فأضرّ مستأجره، فله قيمة ما فوّته عليه، وقيل: يرجع بقيمة ما عمله لغيره، وقال القاضي: بالأجر الذي أخذه من غير مستأجره »^(١).

ولقد رجح بعض المعاصرين^(٢) القول الثالث منها، قول القاضي أبي يعلى، على أنه ملك منفعه في هذه الفترة، وبالتالي يملك ما حصل فيها، وهي الأجرة المسماة.

ويبدو أن في المسألة أربعة أقوال على التفصيل:

- ١ - اقتطاع من أجر العامل بقدر ما عمل لدى الغير، وهو أحد خيارى المالكية.
- ٢ - أخذ الأجر المسمى الذي عمل به لدى الغير، وهو قول أبي يعلى من الحنابلة، وأحد خيارى المالكية.
- ٣ - تعويض المستأجر عن الفترة التي غاب عنها العامل، وهو أجر المثل، وهو القول الأول للحنابلة.
- ٤ - يرجع المستأجر على العامل بأجر المثل على عمله لدى الغير، وهو أحد أقوال الحنابلة.

(١) الفروع (١٧٤/٧).

(٢) الدكتور أحمد حسن عضو هيئة التدريس بجامعة دمشق، في كتابه: نظرية الأجر ص (٤٠٣).

ومن استعراض هذه الأقوال، تبدو رجاحة القول الأول، وهو اقتطاع من أجر العامل بقدر ما عمل لدى الغير، قول الحنفية، وأحد خيارى المالكية؛ لأنه أدنى إلى العدالة من غيره من الأقوال، فالمستأجر ملك منفعة العامل لفترة معينة مقابل أجر معين، فإذا سقط شيء من المنفعة، أسقط قدر ذلك بحصته من الأجر.

أما الأقوال الأخرى ففيها نظر:

فالقول الثاني: لا يمكن أن يقال أن المستأجر لما ملك منافع الأجير في هذه الفترة، فإنه يملك ما حصل فيها من الأجرة، وبالتالي فإنه يستحق الأجر المسمى؛ إذ أن في ذلك غرراً وجهالة إما على المستأجر، وإما على الأجير:

فإن عمل الأجير بأكثر من أجر المثل، فإن المستأجر يغبنه بهذه الحالة، فيأخذ منه أكثر من قيمة مما لو كان يعمل لديه.

وإن عمل بأقل من أجر المثل لدى الغير، فإن المستأجر يُغبن في هذه الحالة، ولا يأخذ مثل حقه، إذا عمل لديه، هذا من جهة.

ومن جهة ثانية: فلا علاقة للمستأجر بالأجر المسمى لدى الغير مطلقاً؛ لأن هذا خارج حدود ما تعاقد عليه، وقد يهيأ للعامل فرصة عمل - ولا سيما إن كان من أهل الخبرة المتميزة - أضعاف أضعاف أجرته لدى المستأجر الأول، فما حقه فيها؟. هذا بالنسبة إلى القول الثاني.

أما بالنسبة إلى القول الثالث: وهو التعويض عن الغياب بأجر المثل، فإنه أقرب إلى العدالة من القول الثاني إلى حد ما، لكنه لا يصل إلى القول الأول المرجح؛ لأن حق المستأجر انصبَّ على ما نقص عليه من

العوض، وهو الزمن الذي فوّته على مستأجره، فليس له إلا إسقاط قدره من الأجر المسمى، لا أجر المثل.

وأما بالنسبة إلى القول الرابع: فيمكن القول فيه ما قيل في مناقشة القولين: الثاني والثالث، وهو: أن لا حقّ للمستأجر فيما وراء حدود دائرة عقده مع العامل، فلا علاقة له بقيمة عمله مع الغير، سواء قلّ أم كثر. فهذه تفاصيل الأقوال في المذاهب الثلاثة: الحنفية والمالكية والحنابلة. أما الشافعية فيبدو أنهم يتفقون مع المذاهب في أصل التعويض، كما يظهر من تحديدهم لمعنى الأجير الخاص، إلا أنني لم أعر على قول يفصل كيفية ذلك.

ثالثاً: عمل الأجير الخاص لدى الغير خارج أوقات العمل:

سبق أن علمنا أن الفقهاء تعرضوا لمسألة العمل لدى غير المستأجر أثناء فترة العمل، وقالوا: بأنه يَأْتُم ديانةً، إن كان يعلم، ولا يَأْتُم إن كان لا يعلم، واتفقوا على وجوب التعويض العادل، على كلا الحالتين، وإن اختلفوا في كيفية التعويض. لكن ما حكم العمل لدى الغير خارج أوقات العمل ؟ وصورة ذلك:

- إن كان عمله مقدراً بالزمن من الصباح إلى المساء، فعمل لدى الغير ليلاً مثلاً.

- أو كان العمل مقدراً بالمشاهدة، وكان دوامه من الصباح حتى الظهر، كما في غالب وظائف الدولة، فعمل لدى الغير ما بعد الظهر، أو في الليل.

لم أقف على نصوص للفقهاء - حسب اطلاعي - على هذه المسألة، فهم نصوا على عدم جواز العمل لدى الغير أثناء فترة العمل دون

غيرها، فالعمل خارجها يبدو أنه جائز استناداً لمفهوم المخالفة^(١)؛ وذلك لأن الأجير الخاص يطلب منه تسليم نفسه في أوقات العمل، فإذا مضى وقت العمل جاز له أن يعمل عند آخر، ولكن بشرط أن لا يكون العمل الثاني مضراً بالعمل الأول، كأن يسبب له إرهاقاً، أو تقصيراً في أداء عمله الأول^(٢). إلا أن بعض أنظمة العمل المعاصرة قد تمنع من العمل خارج أوقات الدوام؛ لاعتبارات معينة، وإن لم تؤثر ظاهراً على عمله الأول.

فقد نصت المادة (١٥٧) من نظام العمل والعمال السعودي على أنه: « لا يجوز للعامل أثناء تمتعه بإجازته المنصوص عليها في هذا الفصل أن يعمل لدى صاحب عمل آخر، فإذا أثبت صاحب العمل أن العامل قد خالف ذلك، فله أن يحرمه من أجره عن مدة الإجازة، أو يسترد ما أداه له منها ».

رابعاً: تطبيقات معاصرة للمسألة على العمل الأكاديمي:

قد يكون المنع من العمل لدى الغير خارج أوقات الدوام لاعتبارات معنوية، كالمحافظة على سمعة الوظيفة وكرامتها، كما نصت على ذلك لوائح بعض الجامعات؛ إذ منعت أعضاء هيئة التدريس من العمل التجاري أو الصناعي أو المهني، على أنه لا يتلاءم وواجبات الوظيفة، ولا

(١) مفهوم المخالفة، ويقال له: (دليل الخطاب) معناه: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه. ومثاله: قوله ﷺ: ((في سائمة الغنم الزكاة)) يدل على انتفاء الحكم في الملوقة. وهو حجة عند الجمهور، خلافاً لأبي حنيفة وبعض المتكلمين. ر: روضة الناظر (٢/٧٧٥ - ٧٧٦).

(٢) ر: نظرية الأجور ص (٤٠٣ - ٤٠٤).

يتفق مع كرامتها ، وسمعة الجامعة.

فقد جاء في المادة (٦٧) من اللائحة التنفيذية للقانون الاتحادي لدولة الإمارات: « لا يجوز لأعضاء هيئة التدريس أن يشتغلوا بالتجارة، أو أن يشتركوا في أي عمل مهني أو تجاري أو صناعي أو مالي أو أي عمل آخر يتعارض مع واجبات الوظيفة، أو لا يتفق مع كرامتها »^(١)، وعلى مثل هذا نصت المادة (١٣١) من اللوائح التنفيذية لجامعة الملك سعود، فقد جاء فيها: « لا يجوز لأعضاء هيئة التدريس أن يشتغلوا بالتجارة، أو أن يشتركوا في إدارة عمل تجاري أو مالي أو صناعي، أو أن يجمعوا بين وظيفتهم وأي عمل لا يتفق وكرامة الوظيفة، ولمجلس الجامعة أن يقرر منع عضو هيئة التدريس من مباشرة أي عمل يرى أن القيام به يتعارض مع واجبات الوظيفة، وحسن أدائها »^(٢)، ونحو هذا جاء في لوائح جامعة الكويت^(٣).

فهذا النهي جاء منصباً على أي عمل يتنافى وكرامة العمل الأكاديمي، ومقام عضو هيئة التدريس^(٤).

أما التعاون مع الجامعات والكليات الأخرى، فإن بعض الجامعات لا

(١) عضو هيئة التدريس بجامعات دول الخليج العربي ص (٢٠).

(٢) عضو هيئة التدريس بجامعات دول الخليج العربي ص (٢٩).

(٣) المرجع السابق ص (٢٦).

(٤) يعتبر العمل الأكاديمي من أعلى مراتب العمل لدى الدول، فهو عمل علماء الأمة ونخبها الممتازة، كما هو مآل الرؤساء والوزراء عند استقالتهم من مناصبهم السياسية. وأذكر أنه منذ سنوات قليلة، نحو عام ٢٠٠١م كان أحد خيارات البرفيسور برهان الدين رباني، الرئيس الأفغاني السابق هو العمل والاستقرار بجامعة الشارقة.

تجيزه إلا بترخيص، وبعضها الآخر يجيزه دون ترخيص، بشرط عدم التعارض مع عمله الأول فقط.

فمن الصنف الأول: جامعة قطر، فقد نصت الفقرة (٧) من واجبات أعضاء هيئة التدريس على أنه: « لا يجوز لأعضاء هيئة التدريس إلقاء دروس في غير جامعة قطر، إلا بترخيص من مدير الجامعة، بعد أخذ رأي عميد الكلية، ولا يجوز إعطاء دروس خصوصية بمقابل، أو بغير مقابل »^(١).

ومن الصنف الثاني: جامعة قابوس، فقد نصت المادة (٥٩) من لائحته التنفيذية على ما يلي: « يسمح لعضو هيئة التدريس بإلقاء المحاضرات في الجامعات الأخرى، والمعاهد والمنشآت المشابهة، أو الإشراف على البحوث والامتحانات فيها، شريطة عدم تعارض هذه المهام مع واجباته الأساسية تجاه كليته أو الجامعة »^(٢).

ويبدو أن لوائح الجامعات المذكورة تتفق في عدم السماح لعضو هيئة التدريس في العمل غير الأكاديمي خارج أوقات الدوام، سواء أثار على عمله الجامعي أم لم يؤثر، وذلك توافقاً مع كرامة الوظيفة، وسمعة الجامعة. أما العمل الأكاديمي لدى جامعة أخرى، فمنها ما يجيزه بإذن وترخيص كجامعة قطر، ومنها ما يجيزه دون ذلك، إنما الشرط عدم التعارض مع العمل الرئيس، كجامعة قابوس.

(١) عضو هيئة التدريس ص (٣٣) .

(٢) المرجع السابق ص (٣٢) .

المطلب الثامن: الأجير الخاص

في نظام العمل والعمال السعودي

تعريف نظام العمل والعمال السعودي:

هو تنظيم تشريعي، يحدد علاقة العامل برب العمل، وحقوق وواجبات كل منهما، يسري العمل به في بلد يعتمد الشريعة الإسلامية أصلاً في بناء دستوره وتنظيم قوانينه^(١).

وسأورد من هذا النظام ما يتعلق بالأجير الخاص من النصوص؛ إتماماً للفائدة، وذلك من خلال النقاط التالية:

عقد العمل، الأجرة، ممارسة العمل، الفسخ ومسوغاته، مكافأة نهاية الخدمة.

أولاً: عقد العمل:

وقد تناول نظام العمل: تعريفه، ومواصفاته، وانتهائه، وتجديده.

١ - **تعريفه:** جاء ذلك في المادة (٧٠) ونصها: « عقد العمل هو: عقد مبرم بين صاحب عمل وعامل، يتعهد الأخير بموجبه أن يعمل تحت إدارة صاحب العمل أو إشرافه، مقابل أجر، ويتضمن شروط العمل المتفق عليها بينهما، وذلك لمدة محددة أو غير محددة، أو من أجل القيام بعمل معين»، ويبدو أن هذا الجزء الأخير (القيام بعمل معين) يتعلق بالأجير المشترك.

٢ - **مواصفاته:** وحددتها المواد (٧١، ٧٧، ٧٩) على النحو التالي:

(١) وقد وافق عليه مجلس الوزراء في المملكة العربية السعودية بالقرار رقم (٧٤٥) تاريخ ٢٣ - ١٣٨٩/٨/٢٤هـ، وتوَّج بالمرسوم الملكي رقم (م/٢١) تاريخ ١٣٨٩/٩/٦هـ، ونشرته جريدة أم القرى رقم (٢٢٩٩) تاريخ ١٣٨٩/٩/١٩هـ.

- المادة (٧٧) ونصها: « يجب أن يكون عقد العمل مكتوباً باللغة العربية على نسختين، يحتفظ كل من الطرفين بنسخة منها، ويعتبر العقد قائماً ولو كان غير مكتوب، بحيث يجوز للعامل وحده إثبات حقوقه بكافة الطرق، ويكون لكل من الطرفين أن يطلب كتابة العقد في أي وقت، أما عمال الدولة والمؤسسات، فيقوم قرار أو أمر التعيين الصادر عن السلطة المختصة مقام العقد ».

- المادة (٧٩) ونصها: « لا يجوز نقل العامل ذي الأجر الشهري إلى فئة عمال المياومة، أو العمال المعينين بالأجر الأسبوعي، أو بالقطعة أو بالساعة، إلا إذا وافق العامل على ذلك كتابة... ».

- المادة (٧١) ونصها: « لا يجبر صاحب العمل على إعادة تعيين العامل تحت الاختبار لمدة أكثر من ثلاثة شهور، بالنسبة للعمال المعينين بأجر شهري، أو أكثر من شهر بالنسبة للعمال الآخرين... ».

٣ - **انتهأؤه وتجديده:** وحددت ذلك المادة (٧٢) على النحو التالي: «ينتهي عقد العمل المحدد المدة بانقضاء مدته، فإذا استمر الطرفان بعد ذلك في تنفيذ العقد مجدداً لمدة غير محددة».

ثانياً: الأجرة:

ويتناول النظام: استحقاقها، وتحديدها، واستلامها، وطبيعتها.

١ - **استحقاقها:** وحددته المادة (٩٣) بنصها: « إذا حضر العامل، أو

المستخدم، لمزاولة عمله في الفترة اليومية التي يلزمه بها عقد العمل، أو أنه أعلن أنه مستعد لمزاولة عمله في هذه الفترة، ولم يمنعه عن العمل إلا سبب راجع إلى صاحب العمل، كان له الحق في أجر ذلك اليوم».

٢ - **تحديدها:** وتناولته المادة (١٢٣) بنصها: « إذا لم تنص عقود العمل، أو نظام العمل، أو النظام الأساسي للعمال على الأجر الذي يلتزم به صاحب العمل، أخذ الأجر المقدر لعمل من ذات النوع إن وجد، وإلا قدر الأجر طبقاً لعرف المهنة وعرف الجهة التي يؤدي فيها العمل، فإذا لم يوجد تولت اللجنة المختصة تقدير الأجر وفقاً لمقتضيات العدالة... ».

٣ - **استلامها:** وحددته المواد (٩٢، ١١٧، ١١٨) على النحو التالي:

- المادة (٩٢) ونصها: « يلتزم صاحب العمل أن يدفع للعامل أجرته في الزمان والمكان اللذين يحددهما العقد، أو العرف، مع مراعاة ما تقضي به الأنظمة الخاصة بذلك ».

- المادة (١١٧) ونصها: « إذا انتهت خدمة العامل وجب دفع أجره فوراً، أما إذا ترك من تلقاء نفسه، فيجوز في هذه الحالة دفع أجره في خلال سبعة أيام من تاريخ تركه العمل».

- المادة (١١٨) ونصها: « من حق صاحب العمل أن لا يدفع أجر العامل أو أي مبلغٍ مستحق له إلا إذا وقّع بالاستلام على سجل خاص يُعدّ لذلك في محلّ العمل، وذلك وفقاً للنموذج الذي يصدر به قرار من وزير العمل».

٤ - **طبيعتها:** وحددت ذلك المادة (١٥) بنصها: « تعتبر المبالغ المستحقة للعامل، أو معوليه بمقتضى هذا النظام ديوناً ممتازة من الدرجة الأولى، وللعامل في سبيل استيفائها كما لورثته امتياز على جميع أموال صاحب العمل، وفي حالة إفلاس صاحب العمل، أو تصفية مؤسسته تسجيل المبالغ المذكورة كديون ممتازة، ويدفع للعامل معجلاً حصة تعادل أجر شهر واحد، وذلك قبل سداد أي مصروف آخر، بما في ذلك المصروفات القضائية، ومصروفات التقلية أو التصفية ».

ثالثاً: ممارسة العمل:

ويتناول النظام: نقل العمال، وتشغيلهم عند الإصابة، وتعويضهم عن العمل الإضافي، الإجازة والعطلات الرسمية:

١ - **نقل العمال:** وحددت ذلك المادة (١٤٢) بنصها: « على كل صاحب عمل أن يوفر لعماله وسائل الانتقال من محال إقامتهم، أو من مركز تجميع معين، إلى أماكن العمل، وإعادةهم يومياً، إذا كانت هذه الأماكن لا تصل إليها وسائل المواصلات العادية المنتظمة ».

٢ - **تشغيلهم عند الإصابة:** وحددت ذلك المادة (٥٥) ونصها: « إذا أصيب أي عامل إصابةً نتج عنها عجز لا يمنعه من أداء عمل آخر غير عمله السابق، وجب على صاحب العمل الذي وقعت إصابة العامل بسبب العمل عنده توظيفه في العمل المناسب، بالراتب المحدد لهذا العمل، وذلك في حدود نسبة ١٪ (واحد في المائة) من مجموع عماله، ولا يخل ذلك بما يستحقه هذا العامل

من تعويض عن إصابته.»

٣ - **تعويضهم عن العمل الإضافي:** وتناولت ذلك المادة (١٥١)

بنصها: « يجب على صاحب العمل أن يدفع للعامل عن ساعات العمل الإضافية أجراً يوازي أجره العادي مضافاً (٥٠٪) خمسين بالمائة، فإذا وقع العمل في يوم الراحة الأسبوعية، أو أيام الأعياد أو العطلات الرسمية، كان على صاحب العمل أن يدفع أجراً إضافياً عن ساعات العمل العادية أو الإضافية.»

٤ - **الإجازات والعطلات الرسمية:** وحددتها المواد (١٤٩، ١٥٣،

١٥٥، ١٥٧) على النحو التالي:

- المادة (١٤٩) ونصها: « يعتبر يوم الجمعة يوم العطلة الرسمية، يوم راحة بأجر كامل، ويجوز لصاحب العمل بعد موافقة مكتب العمل المختص أن يستبدل هذا اليوم لبعض عماله بأي يوم من أيام الأسبوع، على ألا تزيد أيام العمل في الأسبوع عن ستة أيام، وعلى أن يمكن العمال في جميع الأحوال بالقيام^(١) بواجباتهم الدينية.»

- المادة (١٥٣) ونصها: « ويستحق كل عامل أمضى في خدمة صاحب العمل عامّاً كاملاً إجازة سنوية، مدتها خمسة عشر يوماً، بأجر كامل يدفع مقدماً، وتزداد الإجازة إلى (٢١) يوماً متى أمضى العامل عشر سنوات متصلة في خدمة صاحب العمل، وللعامل بموافقة صاحب العمل أن يؤجل

(١) هكذا وردت، والأصح: من القيام؛ لأن يمكن تتعدى بمن.

للسنة التالية إجازته السنوية أو أياماً منها، وليس له التنازل عنها...».

- المادة (١٥٥) ونصها: « لكل عامل الحقُّ في إجازةٍ بأجرٍ كامل في الأعياد التي يصدر بتحديدِها قرار وزير العمل، ولا تزيد على عشرة أيام في السنة ».

- المادة (١٥٧) ونصها: « لا يجوز للعامل أثناء تمتعه بإجازته المنصوص عليها في هذا الفصل، أن يعمل لدى صاحب عمل آخر، فإذا أثبت صاحب العمل أن العامل قد خالف ذلك، فله أن يحرمه من أجره عن مدة الإجازة، أو يسترد ما أداه له منها ».

رابعاً: الفسخ ومسوغاته:

ويتناول النظام: حالات الفسخ، وتعويضه:

١ - حالات الفسخ: وتناول النظام ما يجوز منها وما لا يجوز، وذلك في المواد (٨٢، ٨٣، ٨٤) وذلك على النحو التالي:

- المادة (٨٢) ونصها: «... ويتعيّن على صاحب العمل أن يمتنع عن إنهاء العقد خلال فترة المرض، وعليه في حالات انقضاء العقد لأحد الأسباب المذكورة^(١)، أن يدفع إلى العامل مكافأة نهاية الخدمة كاملة، طبقاً لأحكام هذا النظام، وذلك مع عدم الإخلال بالأحكام الخاصة بالتعويض عن

(١) وهي: الموت، أو العجز الكلي، المرض الذي ينتج عنه انقطاع عن العمل لمدة لا تقل عن تسعين يوماً متتالية، أو لمدد لا تزيد في مجموعها عن مائة وعشرين يوماً خلال سنة واحدة. كما وردت في نظام العمل والعمال نفسه.

إصابات العمل».

- المادة (٨٣) ونصها: « لا يجوز لصاحب العمل فسخ العقد بدون مكافأة، أو سبق إعلام العامل، أو تعويضه، إلا في الحالات التالية ... وحددها النظام بتسع حالات ».

- المادة (٨٤) ونصها: « يجوز للعامل أن يترك العمل قبل نهاية العقد، بدون سبق إعلان، مع عدم الإخلال بحقه في مكافأة مدة الخدمة، والتعويض عما لحقه من ضرر، كما لو كان الفسخ صادراً من قبل صاحب العمل، في الحالات التالية... وحددها النظام بست حالات ».

٢ - تعويض الفسخ: وذلك في المادتين (٧٣، ٧٤) وذلك على النحو التالي:

- المادة (٧٣) ونصها: «... فإذا لم يراع الطرف الذي فسخ العقد المدة المنصوص عليها، فإنه يكون ملزماً بأن يدفع للطرف الآخر تعويضاً معادلاً لأجر العامل، عن مدة الإخطار أو المتبقي منها، ويتخذ الأجر الأخير للعامل أساساً لتقدير التعويض، وذلك بالنسبة إلى العمال الذين يتقاضون أجورهم بالشهر، أو بالأسبوع، أو باليوم، أو بالساعة... ».

- المادة (٧٤) ونصها: « إذا وقع فسخ العقد لغير سبب مشروع، كان للطرف الذي أصابه ضرر من هذا الفسخ الحق في تعويض تقدره اللجنة المختصة، على أن يراعى فيه ما لحق من أضرار مادية وأدبية حالة واحتمالية، ويدخل في هذا التقدير بالنسبة للعامل: نوع العمل، ومدة الخدمة، وسنّ

العامل، ومقدار ما كان يتقاضاه من أجر، والأعباء العائلية الملقاة على عاتقه، ومدى نقص دخله من عمله الجديد عن دخله من عمله القديم، ومدى التعسف في قرار الفصل، ومدى تأثير هذا القرار في سمعة العامل، وغير ذلك من الظروف والملابسات، وفقاً للعدالة والعرف الجاري».

خامساً: مكافأة نهاية الخدمة:

وقد فرّق النظام بين العقود المحددة المدة، وغير المحددة المدة:

١ - **العقود المحددة المدة:** وحددت مقدار المكافأة المادة (٨٧) بنصها: « إذا انتهت مدة عقد العمل المحدد المدة، أو كان الفسخ صادراً من جانب صاحب العمل في العقود غير المحددة المدة، وجب على صاحب العمل أن يدفع للعامل مكافأة عن مدة خدمته، تحسب على أساس: أجر نصف شهر عن كل سنة من السنوات الخمس الأولى، وأجر شهر عن كل سنة من السنوات التالية، ويتخذ الأجر الأخير أساساً لحساب المكافأة... ».

٢ - **العقود غير المحددة المدة:** وحددت مقدار مكافأتها المادة (٨٨) ونصها: « في العقود غير المحددة المدة، يستحق العامل ثلث المكافأة المنصوص عليها في المادة السابقة، إذا استقال العامل من العمل بعد خدمة لا تقل مدتها عن سنتين متتاليتين، ولا تزيد عن خمس سنوات وثلثيها إذا زادت مدة الخدمة عن خمس سنوات متتالية، ولم تبلغ عشر سنوات... ».

هذه أبرز نصوص قانون العمل والعمال السعودي فيما يتعلق بالأجير

الخاص، أوردتها سرداً، دونما شرح أو تعليق، إنما على سبيل إتمام
الفائدة، كما أسلفت، مبيئاً أن الأجير الخاص مكان عناية الأنظمة
الحديثة.

الخاتمة

وبعد ، فهذه دراسة موجزة ، طُفنا من خلالها على أبرز مسائل الأجير الخاص ، وقد تلخص لنا من خلالها النقاط التالية :

- ١ - أن محور تعاريف الفقهاء للإجارة يتركز على أنها تمليك المنافع بعوض ، وأن المالكية فرّقوا بين الإجارة والكراء.
 - ٢ - أن الإجارة مشروعة بالكتاب والسنة والإجماع ، ولم يخالف في مشروعيتها إلا أبو بكر الأصم وابن عليه.
 - ٣ - أن الإجارة نوعان : إجارة المنافع ، وإجارة على الأعمال ، وهذه الأخيرة نوعان : إجارة خاصة ، وإجارة مشتركة.
 - ٤ - أن أبرز ما يحدد الأجير الخاص هو أنه : من يعمل لواحدٍ عملاً مؤقتاً بالتخصيص.
- أما المشترك : فهو من التزم عملاً بذمته ، ولكلٍ منهما ضوابطه.
- ٥ - أن تقدير المنفعة في الإجارة الخاصة يقدر بالزمن ، وهو الأغلب ، وتقدر بالعمل أحياناً ، أما الإجارة المشتركة فتقديرها بالعمل غالباً ، وأحياناً بالزمن ، لكن لا على التخصيص.
 - ٦ - أن للفقهاء في مسألة تقدير المنفعة بالزمن والعمل معاً ثلاثة أقوال :

الأول: فساد العقد ، وهو قول أبي حنيفة وجمهور الحنابلة ، والأصح عند الشافعية.

الثاني: صحة العقد ، وهو قول جمهور الحنفية ، وقول الإمام أحمد ، ومقابل الأصح عند الشافعية.

الثالث: التفصيل عند المالكية ، وذلك من حيث صحة العقد

وفساده، إذا كان الزمن يزيد على العمل، أو يساويه،
أو ينقص عنه، وفيه خلاف في المذهب.
ولقد تم ترجيح القول الثالث بشرط زيادة الزمن على
العمل.

٧ - أن ثمة صوراً من الإجازات: تتراوح بين الإجارة الخاصة
والمشتركة، اختلف الفقهاء في تحديدها، مثل: إجارة سائق
الأجرة، والظئر، والمحامي، وحارس السوق، والمداوي، والأجير
المشترك إذا عمل في بيت صاحب العمل.

٨ - أن للفقهاء في مسألة استئجار الذمي للمسلم إجارة خاصة
قولين:

الأول: الجواز في مطلق الإجارة مع الكراهة؛ لما فيها من معنى
الإذلال، وهو قول الحنفية والشافعية.

الثاني: عدم الجواز في الخدمة، والجواز في غيرها، وهو قول
المالكية والحنابلة، وهو الراجح، بشرط أن يكون الذمي في
الذمة.

٩ - أن للفقهاء في تضمين الأجير الخاص ثلاثة أقوال:

الأول: عدم الضمان ما لم يتعدّ أو يفرط، وهو قول الجمهور.

الثاني: الضمان مطلقاً، وهو القول الثاني للشافعية.

الثالث: الضمان إذا كان يعمل لاثنين فأكثر، وهو قول عند
الحنفية.

وقد تم ترجيح الأول منها؛ لأنه الأصل في عدم تضمين الأمين.

١٠ - أن الفقهاء اتفقوا على تضمين الأجير المشترك بالتعدي

- أوالتفريط، أما إذا أتلف دون ذلك ففي المسألة قولان:
- الأول:** لا يضمن، وهو قول أبي حنيفة وزفر والحسن بن زياد، والأصح عند الشافعية، وقول عند الحنابلة.
- الثاني:** الضمان مطلقاً، وهو قول الصحابين، والمالكية، ومقابل الأصح عند الشافعية، وقول عند الحنابلة.
- وقد تم ترجيح هذا الأخير، لقوة الدليل، وملاءمة العصر.
- ١١ - أنه لا يجوز للأجير الخاص أن يعمل لدى الغير أثناء فترة العمل، وإذا عمل بدون إذن أثم، فإن أُذِنَ له فلا شيء عليه، وعلى كلا الحالين فإن صاحب العمل يستحق التعويض.
- ١٢ - أن الفقهاء متفقون على استحقاق الأجير الخاص كامل أجره، إذا غاب لعذر مشروع، كالصلوات المفروضة وسننها الراتبية، كما يستحقه عن العطل والإجازات الرسمية.
- ١٣ - أن بعض الوظائف المعاصرة، كالعمل الأكاديمي ونحوه، قد تمنع الأجير الخاص من العمل عند الغير، ولو خارج أوقات الدوام، وذلك حرصاً على كرامة الوظيفة، وسمعة الجامعة.
- ١٤ - أن نظام العمل والعمال السعودي أولى الأجير الخاص عناية بتنظيم شؤونه، وتحديد ما له وما عليه، من خلال نقاط بارزة وواضحة، تناولتها موادّ هذا النظام من حيث: عقد العمل، الأجرة، ممارسة العمل، الفسخ ومسوغاته، مكافأة نهاية الخدمة.

أما التوصيات:

فأقول: إن عقد الإجارة تناولته الأيدي بالدراسة والبحث، ولكنه لا يزال ينتظر المزيد، فهو من أبرز عقود المعاوضات، وأكثرها صلة بالحياة العملية.

هذا، وأرجو أخيراً ألا أعدم الأخ الناصح، والباحث الناقد، والزميل المصوب، وأتقدم بالشكر سلفاً لكل هؤلاء، فإنما هو عمل بشر، ولا يخلو من النقص، فما جعل الله الكمال إلا لكتابه العزيز، ولا العصمة إلا لأنبيائه المرسلين.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المصادر والمراجع

مرتبة هجائياً

- ١ - الإجارة الواردة على عمل الإنسان، د. شرف بن علي الشريف، نشر: دار الشروق، جدة، ط ١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ٢ - أسنى المطالب شرح روض الطالب، القاضي زكريا الأنصاري، أبو يحيى (ت: ٩٢٦هـ)، عناية: د. محمد محمد تامر، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ٣ - الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم (ت: ٩٧٠هـ)، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ٤ - الأعلام، خير الدين بن محمد بن محمد، أبو الغيث، الزركلي (ت: ١٣٩٦هـ)، نشر: دار العلم للملايين، بيروت، ط ١١، ١٩٩٥م.
- ٥ - الأم، محمد بن إدريس، أبو عبد الله، الشافعي (ت: ٢٠٤هـ)، نشر: دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٦ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، ملك العلماء (ت: ٥٨٧هـ)، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٧ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد (الحفيد)، أبو الوليد (ت: ٥٩٥هـ)، نشر: دار المعرفة، بيروت، ط ٩، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- ٨ - البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد علي الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- ٩ - البناية شرح الهداية، محمود بن أحمد بن موسى، بدر الدين، العيني (ت: ٨٥٥هـ)، تحقيق: أيمن صالح شعبان، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

- ١٠ - تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، إبراهيم بن علي بن محمد، برهان الدين، أبو الوفاء، ابن فرحون (ت: ٧٩٩هـ)، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١١ - التعريفات، علي بن محمد بن علي السيد الزين، أبو الحسن، الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، نشر: عالم الكتاب، بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٢ - التهذيب في اختصار المدونة، خلف بن أبي القاسم محمد الأزدي، القيرواني، أبو سعيد، البراذعي (ت: ٤٣٨هـ)، تحقيق: د. محمد الأمين ولد محمد سالم ابن الشيخ، نشر: دار البحوث، دبي، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ١٣ - حاشية الخرشي، عبد الله بن علي، الخرشي (ت: ١١٠١هـ)، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ١٤ - حاشية الرملي، أحمد بن حمزة، أبو العباس، الرملي (ت: ٩٥٧هـ)، مطبوعة مع أسنى المطالب، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ١٥ - حاشية الصاوي، أحمد بن محمد، الخلوئي، الصاوي (ت: ١٢٤١هـ)، مطبوعة مع الشرح الصغير للدردير، نشر: البابي الحلبي، مصر.
- ١٦ - خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين بن فضل الله بن محب الله، المحبّي (ت: ١١١١هـ)، نشر: دار صادر، بيروت.
- ١٧ - الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد بن علي بن محمد الحصني، علاء الدين الحصكفي (ت: ١٠٨٨هـ) مع رد المحتار، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- ١٨ - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أحمد بن علي بن محمد، ابن حجر (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، نشر: دار الكتب الحديثة، القاهرة.

- ١٩ - الذخيرة، أحمد بن إدريس، شهاب الدين، القرايفي (ت: ٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد بوخبزة، نشر: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ٢٠ - رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين، ابن عابدين (ت: ٢٥٢هـ)، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- ٢١ - روضة الناظر وجنة المناظر عبد الله بن أحمد، أبو محمد، ابن قدامة (ت: ٦٢٠هـ)، تحقيق: د. عبد الكريم النملة، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، ط ٧، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٢٢ - سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، أبو عيسى (ت: ٢٧٩هـ)، نشر: دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٢٣ - سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، السجستاني، الأزدي (ت: ٢٧٩هـ)، تحقيق: عزة عبيد الدعاس، نشر: دار الحديث، بيروت، ط ١، ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.
- ٢٤ - السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر، البيهقي (ت: ٤٥٨هـ) نشر: دار المعارف العثمانية، الهند، ١٣٥٢هـ.
- ٢٥ - سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد، أبو عبد الله، القزويني (ت: ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار إحياء الكتب العربية.
- ٢٦ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي، أبو الفلاح، ابن العماد الحنبلي (ت: ١٠٨٩هـ)، نشر: دار المسيرة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٢٧ - شرح حدود ابن عرفة، محمد الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع (ت: ٨٩٤هـ)، نشر: دار الغرب، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
- ٢٨ - شرح القواعد الفقهية، أحمد بن محمد، الزرقا (ت: ١٣٥٧هـ)، نشر: دار القلم، دمشق، ط ٤، ١٩٩٤م.

- ٢٩ - الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، أحمد بن محمد بن أحمد، أبو البركات، الدردير (ت: ١٢٠١هـ)، ط: البابي الحلبي، مصر.
- ٣٠ - الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن أبي عمر، ابن قدامة، أبو الفرج (ت: ٦٨٢هـ)، نشر: دار الفكر، بيروت، ط ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ٣١ - شرح مجلة الأحكام العدلية، سليم رستم الباز (ت: ١٣٣٨هـ)، نشر: دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٣٢ - شرح منتهى الإرادات، الفتوحى (الشهير بابن النجار)، تحقيق: د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ٣٣ - شرح نصوص نظام العمل والعمال السعودي، المستشار: يوسف عبد العزيز محمد عبد المجيد، نشر: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط ٥، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ٣٤ - العدة شرح العمدة، عبد الرحمن بن إبراهيم، بهاء الدين، المقدسي، عناية: إبراهيم محمد رمضان، نشر: دار الأرقم، بيروت.
- ٣٥ - عضو هيئة التدريس بجامعة الخليج العربية، تأهيله وتقويمه، أ. د. جليل إبراهيم العريض، نشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ٣٦ - العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، سلمون بن علي بن سلمون، الكنانى (ت: ٧٦٧هـ)، مطبوع مع تبصرة الحكام لابن فرحون، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٣٧ - الفتاوى الكبرى، أحمد بن محمد بن علي بن حجر، الهيثمي (ت: ٩٧٤هـ) مع فتاوى شمس الرملي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٣٨ - الفتاوى الهندية، الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، مع فتاوى

- قاضيخان والفتاوى البزازية، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ٣٩ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي، ابن حجر (ت: ٨٥٢هـ)، نشر: دار الريان، القاهرة، ط ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٤٠ - فتح القدير، محمد بن علي بن محمد، الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ)، نشر: دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٤١ - الفروع، محمد بن مفلح، شمس الدين (ت: ٧٦٣هـ)، تحقيق: د. عبد الله التركي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٤٢ - الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، نشر: دار الفكر، دمشق، ط ٣، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ٤٣ - القوانين الفقهية، محمد بن أحمد، أبو القاسم، ابن جزى، الغرناطي (ت: ٧٤١هـ)، نشر: دار القلم، بيروت.
- ٤٤ - لسان العرب، محمد بن مكرم، جمال الدين، ابن منظور، الأفرقي (ت: ٧١١هـ)، نشر: دار صادر، بيروت، ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ٤٥ - لائحة توظيف غير السعوديين في الجامعات، صادرة عن الأمانة العامة لمجلس التعليم العالي.
- ٤٦ - المبسوط، محمد بن أحمد بن سهل، شمس الدين، السرخسي (ت: ٤٨٣هـ)، نشر: دار المعرفة، بيروت، ط: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ٤٧ - المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي، أبو العباس، الفيومي (ت: ٧٧٠هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، نشر: المكتبة العصرية، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- ٤٨ - مصباح الزجاجاة في زوائد ابن ماجه، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، البوصيري (ت: ٨٤٠هـ)، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، نشر: دار العربية، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ.

- ٤٩ - المعونة على مذهب عالم المدينة، عبد الوهاب بن علي بن نصر،
البغدادي، المالكي (ت: ٤٢٢هـ)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي،
نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ٥٠ - المعيار المعرب، أحمد بن يحيى، الونشريسي (ت: ٩١٤هـ)، نشر: دار
الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- ٥١ - المغني: عبد الله بن أحمد بن محمد بن محمد، أبو محمد، ابن قدامة (ت:
٦٢٠هـ)، نشر: دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ٥٢ - مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد، شمس الدين،
الشرييني (ت: ٩٧٧هـ)، نشر: مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٧هـ
- ١٩٥٨م.
- ٥٣ - المقنع، عبد الله بن أحمد بن محمد بن محمد، أبو محمد، ابن قدامة (ت:
٦٢٠هـ)، تحقيق: د. عبد الله التركي، توزيع: وزارة الأوقاف،
السعودية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ٥٤ - المنجد في اللغة والأعلام، لجنة من اللغويين، نشر: دار الشروق،
بيروت، ط ٣٦، ١٩٩٧م.
- ٥٥ - منح الجليل على مختصر خليل، محمد بن أحمد، أبو عبد الله، عليش
(ت: ٢٩٩هـ)، نشر: دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤م.
- ٥٦ - المهذب مع المجموع، إبراهيم بن علي، أبو إسحاق، الفيروزآبادي،
الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ)، نشر: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٥هـ -
١٩٩٥م.
- ٥٧ - مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن عبد الرحمن، أبو عبد
الله المغربي، الحطاب (٩٥٤هـ)، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط
١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ٥٨ - نظرية الأجور في الفقه الإسلامي، د. أحمد حسن، نشر: دار اقرأ،
دمشق، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

حقيقة القولين

لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي
المتوفى سنة ٥٠٥هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور مسلم بن محمد بن ماجد الدوسري
قسم أصول الفقه - كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ايض

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين،
نبينا محمد الهادي الأمين، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهداه إلى يوم
الدين، وبعد:

فهذا كتاب (حقيقة القولين) للإمام أبي حامد محمد بن محمد
الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥هـ أقدمه بين يدي القارئ بعد أن يسر الله لي
العثور على نسخه المخطوطة، مقيداً شكري لفضيلة شياخي الأستاذ
الدكتور (فهد بن محمد السدحان) الذي أفدتُ منه عن مكان وجود
النسخة الأولى للكتاب مصورةً في مكتبة جامعة الملك سعود بالرياض،
وأوصلني الاطلاع عليها إلى النسخة الثانية للكتاب في مكتبة يني
جامع باستانبول، ثم عثرتُ على نسخة للكتاب استبعدتها فيما بعد
مصورة في مكتبة الملك فهد الوطنية بالرياض، وأصلها محفوظ في
مكتبة برنستون، وسيأتي تفصيل الكلام على هذه النسخ عند
الكلام على هذا الكتاب.

وقد رأيتُ تقسيم عملي في هذا الكتاب إلى قسمين:

القسم الأول: مقدمة التحقيق، وتتضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول: المؤلف.

الفصل الثاني: الكتاب.

الفصل الثالث: منهجي في تحقيق الكتاب.

القسم الثاني: النص المحقق.

وقد ألحقت الكتاب بفهارس لمراجع التحقيق.

والله أسأل أن ينفع بهذا العمل إنه سميعٌ مجيبٌ.

ايض

القسم الأول: مقدمة التحقيق

وتتضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول: المؤلف.

الفصل الثاني: الكتاب.

الفصل الثالث: منهجي في تحقيق الكتاب.

ايضاً

الفصل الأول: المؤلف

ويتضمن هذا الفصل ما يأتي:

أولاً: اسمه، ونسبه، وكنيته، ولقبه.

ثانياً: حياته ووفاته.

ثالثاً: شيوخه وتلاميذه.

رابعاً: مكانته وآثاره العلمية.

ايض

أولاً: اسمه، ونسبه، وكنيته، ولقبه^(١).

هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي الشافعي،
يكنى بأبي حامد، ويُلقَّب بزَيْن الدين، وحجة الإسلام.
ويرجع نسبه إلى طوس من بلاد خراسان، ويُقال (الغزالي)
بالتشديد، و (الغزالي) بالتخفيف.
فأما بالتشديد فنسبةً إلى الغَزَال، والغَزَال منسوبٌ إلى غزل
الصوف، وهو عمل والده.

وأما بالتخفيف فنسبةً إلى (غزالة) وهي قريةٌ من قرى طوس^(٢).

ثانياً: حياته ووفاته^(٣).

وُلد أبو حامد في سنة (٤٥٠هـ) وقيل في سنة (٤٥١هـ) في بلدة
(الطابَران)، وهي إحدى بلدي مدينة طوس؛ إذ إن مدينة (طوس) تتألف
من بلديتين هما (الطابَران) و(نوقان)^(٤).

(١) انظر: وفيات الأعيان (٤/٢١٦)، وسير أعلام النبلاء (١٩/٣٢٢- ٣٤٦)، وطبقات
الشافعية الكبرى (٦/١٩١).

(٢) قال ابن خلكان في النسبة بالتخفيف: ((وهو خلاف المشهور، لكن هكذا قاله
السمعاني في كتاب الإنساب)). وفيات الأعيان (١/٩٨).

(٣) انظر: وفيات الأعيان (٤/٢١٦)، وسير أعلام النبلاء (١٩/٣٢٢- ٣٤٦)، وطبقات
الشافعية الكبرى (٦/١٩١).

(٤) كانت مدينة (طوس) ثاني مدينة في خراسان بعد (نيسابور)، وقد دمر المغول هذه
المدينة في سنة (٦١٧هـ) تدميراً لم تنهض منه بعد ذلك، ولكن نشأ فيها بعض العمارة
حول قبر علي بن موسى الرضا وقبر هارون الرشيد، ثم ظهرت قريباً منها مدينة
(مشهد)، وأصبحت مدينةً كبيرةً تحيط بها عدة قبورٍ منها قبر الغزالي إلى الشرق
من قبر علي بن موسى الرضا. انظر: معجم البلدان (٤/٤٩).

وكان أبوه رجلاً فقيراً صالحاً يقوم على غزل الصوف وبيعه في دكانه بطوس، وكان يتردد على مجالس أهل الفقه ومجالس أهل الوعظ، ويجدُّ في الإحسان إليهم بما يمكنه، وكان رقيق القلب، كثير البكاء في مجالس الوعظ، وكان يسأل الله تعالى أن يرزقه ابناً ويجعله فقيهاً أو واعظاً، فاستجاب الله دعوتيه، فرزقه الله تعالى بأبي حامد الذي صار فقيهاً في زمانه، وبأخيه أحمد^(١) الذي صار واعظاً مؤثراً.

ولما حضرته الوفاة أوصى برعاية ابنيه إلى صديق له من أهل الخير، وأوصاه بالعناية بتعليمهما وأن يُنفق في ذلك ما خلفه لهما، وقد فعل الوصي ذلك إلا أنه قد فني ما خلفه أبوهما إذ كان نزرًا يسيرًا، فتعذر على الوصي القيام بقوتهما بعد ذلك لكونه رجلاً فقيراً أيضاً، فأرشدتهما إلى أن يلجأ إلى مدرسة كأنهما من طلبة العلم فيحصل لهما القوت، ففعل ذلك، وقد حكى الغزالي هذا بعد ذلك فقال: «طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله»^(٢).

(١) هو أبو الفتوح مجد الدين أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، كان واعظاً مليح الوعظ، وقد كان من الفقهاء لكنه مال إلى الوعظ فغلب عليه، قام بالتدريس في المدرسة النظامية نيابة عن أخيه أبي حامد لما ترك التدريس زهادةً فيه، وكان يميل إلى العزلة، ومن مؤلفاته: الذخيرة في علم البصيرة، ومختصر إحياء علوم الدين. وكانت وفاته في قزوين سنة (٥٢٠هـ).

انظر: وفيات الأعيان (٩٧/١)، وطبقات الشافعية الكبرى (٦٠/٦)، والمنتظم (٢٦٠/٩)، والعبير (٤٥/٤)، وشذرات الذهب (٦٠/٤).

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (٦/١٩٣، ١٩٤).

ولما رغب أبو حامد في طلب العلم قرأ طرفاً من الفقه في بلده، ثم سافر إلى جرجان فتتلمذ على بعض علمائها، فلما عاد إلى طوس قُطعت عليه الطريق، وكاد ما دونه من مذكراته وكتبه أن يضيع، ولم يكن قد حفظه بعد، فأخذ من ذلك الغزالي درساً قال فيه: «فلما وافيت طوس أقبلتُ على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظتُ جميع ما علّقتَه، وصرتُ بحيث لو قُطع عليَّ الطريق لم أتجرد من علمي»^(١).

ثم سافر إلى نيسابور، وهناك تتلمذ على إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، ولازمه، وجد واجتهد حتى برع وتخرج، وكان من زملائه في الدراسة على إمام الحرمين: الكيا الهراسي، وأبو المظفر الخوافي^(٢). وبعد وفاة شيخه إمام الحرمين سنة (٤٧٨هـ) خرج الغزالي قاصداً الوزير نظام الملك وذلك في المعسكر، وهو ميدانٌ فسيحٌ بجوار نيسابور أقام فيه نظام الملك معسكره، فناظر الأئمة، ولقي التعظيم من نظام الملك.

ثم كلفه نظام الملك في سنة (٤٨٤هـ) بالتدريس بالمدرسة النظامية ببغداد، ثم ترك التدريس وسلك طريق التزهّد والانقطاع، ثم خرج إلى الحج في سنة (٤٨٩هـ)، وعاد فمرَّ بدمشق، ومنها رحل إلى بيت المقدس والخليل، ثم عاد إلى دمشق واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع الأموي، وصحب في دمشق الفقيه نصر بن إبراهيم.

وفي سنة (٤٩٠هـ) رحل إلى خراسان ومرَّ في طريقه ببغداد وهنا اجتمع بالقاضي أبي بكر بن العربي، ونزل رباط أبي سعيد النيسابوري

(١) طبقات الشافعية الكبرى (١٩٦/٦، ١٩٥).

(٢) انظر: وفيات الأعيان (٢١٧/٤)، وطبقات الشافعية الكبرى (١٩٦/٦).

المواجه لنظامية بغداد، ولكنه لم يستأنف التدريس بالنظامية، ولم يُقم طويلاً في بغداد، فمضى إلى خراسان، ودرّس بطوس مدةً في نظامية نيسابور بإلحاح من الوزير فخر الملك علي بن نظام الملك، ثم تدرك التدريس واشتغل بالعبادة، وآثر العزلة لأجلها، واتخذ إلى جوار بيته مدرسةً للطلبة وخانقاه للصوفية، ولعل ذلك قد كان بعد مقتل فخر الملك على يد أحد الباطنية في سنة (٥٠٠هـ)، لكن حوادث الزمان من الأحداث السياسية والفتنة التي أحدثتها الباطنية، وضرورات المعاش ومهمات العيال كانت تحول بينه وبين مراده فتشوّش عليه صفو الخلوة. واستمر على هذه الحال إلى أن وافته المنية في يوم الاثنين الرابع عشر من شهر جمادى الآخرة في سنة (٥٠٥هـ)، وذلك في مدينة طوس، ودُفن بظاهر قسبة الطابران، ولم يُعقب إلا البنات^(١).

ثالثاً: شيوخه وتلاميذه.

الذي يُلاحظ من تتبع سيرة أبي حامد أنه لم ينقطع عن الطلب والتلقي وذلك في مختلف العلوم، فسمع الحديث، وتلقى أصول الدين، ودرس أصول الفقه، والفقه، والخلاف، والمنطق، والفلسفة، والتصوف^(٢)، ومن أبرز شيوخه:

(١) انظر: المنتظم (١٦٨/٩ - ١٧٠)، والبداية والنهاية (١٧٣/١٢)، وشذرات الذهب

(١٠/٤ - ١٣)، والواقي بالوفيات (٢٧٤/١ - ٢٧٧)، ومرآة الزمان (٣٩/٨، ٤٠).

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٩٦/٦ - ٢٠٩).

١ - أبو حامد الراذكاني^(١).

وهو أحمد بن محمد الطوسي، قرأ عليه الغزالي شيئاً من الفقه في صباه قبل رحلته إلى إمام الحرمين^(٢).

٢ - أبو القاسم الإسماعيلي^(٣).

وهو: إسماعيل بن مسعدة بن إسماعيل بن الإمام أبي بكر أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل الإسماعيلي، من بيت العلم والفضل والرياسة، ولد سنة سبع وأربعمائة بجرجان، وكان صدراً رئيساً وعالمًا كبيراً يعظ ويملي على فهم ودراية وديانة، جيد الفقه مليح الوعظ والنظم والنثر. وُصف بأنه أوجد عصره وفريد وقته في الفقه والأدب والورع والزهد سمح جوادٍ مراعٍ لحقوق الفضلاء والغرباء والواردين، وله شعرٌ وترسلٌ وحُسن خطٍ.

سافر إلى كثيرٍ من البلاد مثل نيسابور والري وأصبهان ودخلها وروى الحديث بها، ودخل بغداد.

ولما دخلها دخل عليه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي مسلماً، فقال للإسماعيلي: "لا أدري بأيهما أنا أشد فرحاً بدخولي مدينة السلام أو رؤية الشيخ الإمام"، فاستحسن أهل بغداد قوله.

(١) (راذكان) براء مهملة ثم ألف ساكنة ثم ذال معجمة مفتوحة ثم كاف ثم ألف ثم نون، من قرى طوس، خرج منها جماعة وافرة من أهل العلم ويقال إن الوزير نظام الملك كان منها. انظر: معجم البلدان (١٣/٣).

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (٢٨٦/٤).

(٣) انظر: المنتظم (١٠/٩)، والعبير (٢٨٦/٣)، وطبقات الشافعية الكبرى (٤/٢٩٤) - (٢٩٦)، وشذرات الذهب (٣/٣٥٤).

وقد لقيه أبو حامد الغزالي في جرجان لما سافر إليها، وعلق عنه
(التعليقة) في الفقه. وكانت وفاته بجرجان سنة (٤٧٧هـ).

٣ - إمام الحرمين أبو المعالي الجويني^(١).

وهو: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني،
وُلد في (جوين) بلدة في نواحي نيسابور سنة (٤١٩هـ)، ورحل إلى بغداد،
ثم إلى مكة، فالمدينة، فأفتى ودرّس، ثم عاد إلى نيسابور ودرّس في
المدرسة النظامية، وقد قيل: إنه أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي،
ومن مؤلفاته: البرهان، والتلخيص، والورقات، وكلها في أصول الفقه،
وغياث الأمم والتهياث الظلم، ومغيث الخلق، ونهاية المطلب في الفقه،
والشامل في أصول الدين.

وقد قدم إليه الغزالي في نيسابور في رفقة جماعة من الطلبة من
مدينة طوس، فلأزمه، وكان من زملائه في الدراسة عليه الكيا
الهراسي، وأبو المظفر الخوافي.

وكانت وفاته بنيسابور سنة (٤٧٨هـ).

٤ - الفارمَذي^(٢).

وهو: أبو علي الفضل بن محمد الفارمذي الخراساني الواعظ،
والفارمَذي نسبةً إلى (فارمَذ) وهي إحدى قرى مدينة طوس، وُلد سنة
(٤٠٧هـ)، وكان زاهداً متصوفاً، سمع من أبي عبد الله بن باكويه وأبي

(١) انظر: وفيات الأعيان (١٦٧/٣ - ١٧٠)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢٤٩/٣) -

(٢٨٢)، وطبقات الشافعية للأسنوي (٤٠٩/١ - ٤١٢).

(٢) انظر: العبر (٢٨٨/٣)، وسير أعلام النبلاء (٥٦٥/١٨)، وطبقات الشافعية الكبرى

(٣٠٤/٥ - ٣٠٦)، وشذرات الذهب (٣٥٥/٣).

منصور عبدالقاهر البغدادي المتكلم وأبي حسان المزكي وطائفة،
وصحب القشيري، وأخذ في الاجتهاد البالغ، وكان له قبول في الوعظ،
وكان نظام الملك يتغالى فيه.
صحبه الغزالي بنيسابور وأخذ عنه التصوف، وكانت وفاته بطوس
سنة (٤٧٧هـ).

٥ - نصر المقدسي^(١).

وهو: أبو الفتح، نصر بن إبراهيم بن نصر بن إبراهيم بن داود
النايلسي المقدسي، الفقيه الشافعي، صاحب التصانيف والأمالي، إمام
محدث زاهد، ولد قبل سنة عشر وأربع مئة بنابلس، وارتحل إلى دمشق
قبل الثلاثين، ثم رحل إلى صور، وبيت المقدس، وغزة، وآمد بديار
بكر، وميافارقين، ومكة، وبغداد، وسمع في كل منها من شيوخ
كثيرين كالدارمي وسليم الرازي، وتلمذ عليه خلق من أشهرهم
القاضي أبي بكر ابن العربي، وحديث عنه خلق كثيرين من أشهرهم
الخطيب البغدادي، وله مؤلفات منها: الحجة على تارك المحجة،
والتهذيب في المذهب، والكافي في المذهب، والانتخاب.

وكان أبو حامد الغزالي بعد أن عاد إلى دمشق من رحلته إلى القدس
والخليل قد لحق بالشيخ نصر المقدسي بدمشق وتفقه عليه وناظره في
جامع دمشق.

وكانت وفاة الشيخ أبي الفتح في يوم الثلاثاء تاسع المحرم سنة
(٤٩٠هـ) بدمشق.

(١) انظر: العبر (٣/٣٢٩)، وسير أعلام النبلاء (١٩/١٣٦ - ١٤٣)، وطبقات الشافعية
الكبرى (٥/٣٥١ - ٣٥٣)، وشذرات الذهب (٣/٣٩٥، ٣٩٦).

٦ - أبو الفتيان الرؤاسي^(١).

وهو: أبو الفتيان، عمر بن عبد الكريم بن سعدويه بن مهمت الدهستاني الرواسي، الشيخ الإمام الحافظ المكثّر الجوال، وُلد بدهستان سنة (٤٢٨هـ)، وطوّف في طلب الحديث كثيراً من البلدان كخراسان، وحران، والحرمين، والعراق، ومصر، والشام، والسواحل، وحدث خلقاً كثيراً ومنهم بعض شيوخه كالخطيب البغدادي، ونصر المقدسي، وعندما خرج في آخر عمره من نيسابور إلى طوس لقيه الغزالي بطوس فأنزله عنده وأكرمه، وحدث عنه، وصحّح عليه الصحيحين.

وكانت وفاته بسرخس وهو في طريقه إلى مرو سنة (٥٠٣هـ).

وأما تلاميذ أبي حامد الغزالي فهم كثير، ويشير إلى هذا قول القاضي أبي بكر ابن العربي: ^(٢) رأيتُه - يعني الغزالي - ببغداد يحضر مجلس درسه نحو أربعمئة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم يأخذون عنه العلم^(٣)، ومن أشهر هؤلاء:

١ - ابن برهان، أبو الفتح أحمد بن علي بن محمد (ت ٥١٨هـ)، الأصولي الفقيه، كان متبحراً في علوم شتى، وكانت له شخصيته المستقلة وآراؤه الخاصة التي تدل على انفكاكه عن ربة التقليد، تتلمذ على كبار أئمة عصره كأبي الوفاء ابن عقيل، والكيّا الهراسي، وأبي بكر الشاشي، وتتلّمذ على

(١) انظر: العبر (٦/٤)، وسير أعلام النبلاء (٣١٧/١٩ - ٣١٩)، وتذكرة الحفاظ (ص ١٢٣٧ - ١٢٣٩).

(٢) شذرات الذهب (١٣/٤).

أبي حامد الغزالي، واقتفى أثره في بذل وقته لطلاب العلم،
وخلفه على تدريس كتابه (الإحياء) بعد وفاة الغزالي.
من مؤلفاته: الوجيز، والأوسط، والوصول إلى الأصول، وكلها
في أصول الفقه^(١).

٢ - **الرازي**، أبو طالب عبد الكريم بن علي بن أبي طالب
(ت ٥٢٢هـ)، كان إماماً صالحاً حسن السيرة، سكن هراة
مدةً، وسمع بيغداد، وجمال الآفاق، وحدث، وتفقه على الغزالي
والكيا الهراسي وغيرهما، وقد قيل: إنه كان يحفظ كتاب
(الإحياء) للغزالي^(٢).

٣ - **الهرغي**، أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن تومرت البربري
المصمودي (ت ٥٢٢هـ)، فقيه أصولي زاهد، رحل من السوس
من أقصى المغرب شاباً إلى المشرق، فحج، وتفقه، وحصل
أطرافاً من العلم، وأخذ عن إلكيا الهراسي وأبي حامد الغزالي
وأبي بكر الطرطوشي، وكان أماراً بالمعروف نهياً عن
المنكر، قوي النفس شجاعاً مهيباً، غاوباً في الرياسة
والظهور، خرج بالمغرب وادعى أنه علوي حسي، وأنه المهدي،
فتبعه خلق فملكوا المدائن وقهروا الملوك، وألف عقيدة سماها

(١) انظر: المنتظم (٢٥٠/٩)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣٠/٦)، وشذرات الذهب
(٦١/٤).

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٧٩/٧)، وطبقات الشافعية لابن قاضي شعبة
(٣٠٦/٢، ٣٠٧).

بالمُرشدة، حمل عليها أتباعه، وسماهم بالموحدين، وكان جل ما يدعو إليه من الاعتقاد على رأي الأشعري^(١).

٤ - **السلمي**، أبو الحسن علي بن المسلم بن محمد، جمال الإسلام (ت ٥٣٣هـ)، أصولي، فقيه، فرضي، عالم بالتفسير، وأحد مشايخ الشام الأعلام، تفقه على جماعة منهم الفقيه نصر المقدسي شيخ الغزالي وأعاد له، وتفقه على الغزالي نفسه، حيث لازمه مدة بقائه في دمشق، وقال عنه الغزالي: " خلفت بالشام شاباً إن عاش كان له شأن "، تولى التدريس بحلقة الغزالي مدة، ثم ولي تدريس الأمينية، وله مصنفات في الفقه والتفسير، وكان يعقد مجلس التذكير ويظهر السنة ويرد على المخالفين، ومن مؤلفاته: أحكام الخناثي^(٢).

٥ - **الدينوري**، أبو الحسن علي بن المطهر بن مكي بن مقلاص (ت ٥٣٣هـ)، كان من كبار تلامذة أبي حامد الغزالي في الفقه^(٣).

٦ - **ابن الرزّاز**، أبو منصور سعيد بن محمد بن عمر الشافعي، البغدادي (ت ٥٣٩هـ)، شيخ الشافعية، تفقه على جماعة منهم أبو سعد المتولي وأبو بكر الشاشي وأبو حامد الغزالي وإلكيا

(١) انظر: سير أعلام النبلاء (١٩/٥٣٩ - ٥٥٢)، وطبقات الشافعية الكبرى (٦/١٠٩ - ١١٧).

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/٣١ - ٣٣)، وطبقات الشافعية الكبرى (٧/٢٣٥)، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/٣٠٧، ٣٠٨).

(٣) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٧/٢٣٧).

الهراسي وأسعد الميهني، وصارت إليه رئاسة المذهب، وتولى تدريس النظامية مدةً ثم عُزل^(١).

٧ - **البلنسي**، أبو الحسن سعد الخير بن محمد بن سهل بن سعد الأنصاري الأندلسي، التاجر، الشيخ الإمام المحدث المتقن الجوال الرحال (ت ٥٤١هـ)، سار من الأندلس إلى إقليم الصين، ولذا كان يُكتب: الأندلسي الصيني، وكان من الفقهاء العلماء، استقر ببغداد، وتفقه على الغزالي، وحدث عنه خلقٌ منهم ابن عساكر وابن السمعاني وابن الجوزي^(٢).

٨ - **الجيلي**، أبو عبد الله شافع بن عبد الرشيد بن القاسم (ت ٥٤١هـ)، تفقه على إلكيا الهراسي وأبي حامد الغزالي، وكان من أئمة الفقهاء، وله بجامع المنصورة حلقة للمناظرة يحضرها الفقهاء كل جمعة^(٣).

٩ - **ابن العربي**، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله الأندلسي الإشبيلي المالكي (ت ٥٤٣هـ)، كان أبوه أبو محمد من كبار أصحاب أبي محمد بن حزم الظاهري بخلاف ابنه القاضي أبي بكر فإنه منافر لابن حزم، ارتحل مع أبيه من الأندلس فدخل بغداد ودمشق وبيت المقدس وسمعا من جماعة من العلماء، وتفقه أبو بكر على أبي حامد الغزالي وقرأ عليه

(١) انظر: سير أعلام النبلاء (١٦٩/٢٠)، وطبقات الشافعية الكبرى (٩٣/٧)، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبه (٣٠٤/٢).

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء (١٥٩/٢٠)، وطبقات الشافعية الكبرى (٩٠/٧).

(٣) طبقات الشافعية الكبرى (١٠١/٧).

جملةً من كتبه، وعلى الفقيه أبي بكر الشاشي، ورجع إلى الأندلس بعد وفاة أبيه.

صنف في الحديث والفقه والأصول وعلوم القرآن والأدب والنحو والتواريخ، ومن مؤلفاته: عارضة الأحوزي في شرح جامع الترمذي، وأحكام القرآن، وكتاب الأصناف في الفقه، وكتاب أمهات المسائل، وكتاب نزهة الناظر، وكتاب ستر العورة، وكتاب المحصول في الأصول، وغوامض النحويين، وغيرها، وكانت وفاته بفاس^(١).

١٠ - **الرقبي**، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن نبهان بن محرز الغنوي (ت ٥٤٣هـ)، تفقه على الغزالي والشاشي، وكتب الكثير من تصانيف الغزالي^(٢).

١١ - **القاضي البهوني**، أبو نصر أحمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن شمر الخمقري (ت ٥٤٤هـ)، من أهل بهونة إحدى قرى خمس من قرى مرو، تفقه على أسعد الميهني وأبي بكر السمعاني، وتفقه بطوس أيضاً على أبي حامد الغزالي، وكان إماماً فاضلاً متفنناً مناظراً عارفاً بالأدب واللغة^(٣).

١٢ - **النيسابوري**، أبو سعيد محمد بن يحيى بن منصور (ت ٥٤٨هـ)، كان إماماً مناظراً زاهداً، تتلمذ على الغزالي وتفقه به

(١) انظر: سير أعلام النبلاء (١٩٧/٢٠ - ٢٠٣)، ووفيات الأعيان (٤٨٩/١)، والديباج المذهب (ص ٢٨١).

(٢) انظر: المنتظم (١٣٤/١٠)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣٦/٧).

(٣) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٢٠/٦).

عُرف، وانتهت إليه رئاسة الفقهاء بنيسابور، رحل الفقهاء من النواحي للأخذ عنه واشتهر اسمه، ودرّس بنظامية نيسابور، وصنّف في المذهب والخلاف، ومن مؤلفاته: المحيط في شرح الوسيط، والإنصاف في مسائل الخلاف، مات مقتولاً على يد الغز (١).

١٣- **الموصلية**، أبو عبد الله الحسين بن نصر بن محمد بن حسين بن محمد بن خميس الجهني الكعبي الشافعي (ت ٥٥٢هـ)، إمام فاضل من أهل الموصل، قدم بغداد فتفقه بها على الغزالي وغيره، وحدث بها، ومن مؤلفاته: منهج التوحيد، وتحريم الغيبة، وأخبار المنامات (٢).

١٤- **النوقاني**، أبو سعد، محمد بن أسعد بن محمد، الملقب بالسديد (ت ٥٥٦هـ)، تفقه على الغزالي، ومات مقتولاً في حادثة الغز بمشهد علي بن موسى الرضا (٣).

١٥- **العطاري**، أبو منصور مجد الدين محمد بن أسعد بن محمد بن الحسين الطوسي الشافعي (ت ٥٧٣هـ)، كان فقيهاً أصولياً واعظاً فصيحاً عالماً بالخلاف، تفقه بمرور على ابن السمعاني، وبطوس على أبي حامد الغزالي، وبمرور الروذ على البغوي، وسمع منه كتابيه (معالم التنزيل) و (شرح السنة) وكتبهما،

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٢٥/٧) وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبه (٣٢٥/٢).

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء (٢٩١/٢٠، ٢٩٢)، وطبقات الشافعية الكبرى (٨١/٧).

(٣) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٩٤/٦).

واشتغل ببخارى على العلامة برهان الدين عبد العزيز بن مازة الحنفي، وقدم أذربيجان والجزيرة ووعظ وازدحم عليه الناس لحسن تذكيره، وكانت وفاته في تبريز^(١).

١٦- **الجاواني**، أبو سعيد محمد بن علي بن عبد الله بن أحمد بن حمدان الكردي الحلوي العراقي، ينتسب إلى (جاوان)، وهي قبيلة من الأكراد سكنوا الحلة، تفقه ببغداد على الغزالي والشاشي وإلكيا الهراسي، وحدث بكتاب (إلجام العوام) للغزالي عنه، وقرأ المقامات على مؤلفها الحريري، كان مولده في سنة (٤٦٨هـ) ولا تُعلم سنة وفاته^(٢).

١٧- **العراقي**، أبو عبد الله، محمد بن علي بن عبد الله العراقي البغدادي، تفقه على الغزالي والشاشي وإلكيا الهراسي، وبقي إلى ما بعد سنة (٥٤٠هـ)^(٣).

١٨- **ابن حمويه**، أبو الحسن، علي بن محمد بن حمويه بن محمد بن أبي عبد الله الصوفي، صحب الإمام أبا حامد الغزالي بطوس وتفقه عليه، ولم أطلع على سنة وفاته^(٤).

١٩- **الطنزي**، أبو عبد الله، مروان بن علي بن سلامة بن مروان، نسبة إلى (طنزة)، وهي قرية من ديار بكر، ورد بغداد، وتفقه على الغزالي والشاشي، ثم عاد إلى بلده واتصل بالملك زنكي

(١) انظر: سير أعلام النبلاء (٥٣٩/٢٠، ٥٤٠)، وطبقات الشافعية الكبرى (٩٢/٦).

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٥٢/٦، ١٥٣).

(٣) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٥٣/٦).

(٤) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٢٣٠/٧).

ابن آق سنقر صاحب الموصل وصار وزيراً له، وحدث، روى عنه
الحافظ ابن عساكر وغيره، وكانت وفاته بعد سنة
(٥٤٠هـ)^(١).

رابعاً: مكانته وأثاره العلمية:

يتمتع الغزالي بمكانة عالية بين علماء عصره والعصور التالية،
حيث برع في كثير من العلوم لاسيما علم الفقه، وأصوله، والمنطق،
والجدل، والخلاف، وصار مقصداً لكثير من طلبة العلم، وقد مرّ بنا
وصف التراحم على مجلس درسه ببغداد، ومرّ بنا أن نظام الملك قد دعاه
إلى التدريس بنظامية بغداد، وألح عليه فخر الملك بالتدريس بنظامية
نيسابور، وهذا دليلٌ تقديرٌ لمكانته العلمية.

ومن الواضح الجلي إسهام الغزالي في التأليف في مختلف الفنون
والعلوم، وانتشار مؤلفاته بين طلبة العلم أمرٌ ظاهرٌ معلوم، بل أصبحت
مؤلفاته تدرس في المدارس في وقته، وشاهد ذلك أن الغزالي دخل يوماً
المدرسة الأمينية في دمشق، فوجد المدرس يقول: «قال الغزالي» وهو
يُدرّس من كلامه^(٢).

وبعد وفاة الغزالي حظيت مؤلفاته بالعناية من العلماء وطلاب العلم،
فانكب عليها الكثيرون دراسةً وشرحاً واختصاراً وتعليقاً، وصار جزءً
كبيراً منها من المصادر المهمة في فنونها.

ومن دلائل ما وصل إليه الغزالي من مكانة ما تظاهر في كلام
العلماء من الثناء عليه، فيقول شيخه إمام الحرمين عنه: «الغزالي بحرٌ

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٢٩٥/٧).

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (١٩٩/٦).

مغدق^(١) ، ويقول عنه تلميذه محمد بن يحيى النيسابوري: «الغزالي هو الشافعي الثاني»^(٢) ، ويقول عنه ابن النجار: «إمام الفقهاء على الإطلاق، ومجتهد زمانه، ومن اتفقت الطوائف على تبجيله وتعظيمه وتوقيره وتكريمه»^(٣). وقال عنه ابن السبكي: «جامع أشتات العلوم، والمبرز في المنقول منها والمفهوم»^(٤).

وأما آثاره العلمية فهي ناطقةٌ بغزير علمه ودقيق فهمه وحسن نظره، وقد تنوعت في شتى العلوم والفنون، وضيق المقام يدعو إلى الاختصار في ذكر هذه الآثار دون الإطالة بالتفصيل الذي ليس بغاية، لاسيما مع وجود الكفاية والإغناء بجهود سابقةٍ لبعض الباحثين والعلماء^(٥)، ومن أبرز هذه المؤلفات^(٦):

- ١ - إحياء علوم الدين.
- ٢ - الاقتصاد في الاعتقاد.
- ٣ - إجماع العوام عن علم الكلام.
- ٤ - الإملاء على مشكل الإحياء.
- ٥ - أيها الولد.

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٢٠٢/٦).

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق (٢١٦/٦).

(٤) المرجع السابق (١٩١/٦).

(٥) من أبرز هذه الجهود ما قام به الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (مؤلفات الغزالي).

(٦) انظر: مؤلفات الغزالي للدكتور عبد الرحمن بدوي ، ومقدمة الدراسة لكتاب أساس القياس للغزالي.

- ٦ - بداية الهداية.
- ٧ - تهافت الفلاسفة.
- ٨ - جواب المسائل الأربع التي سألها الباطنية بهمدان.
- ٩ - جواهر القرآن.
- ١٠ - الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة.
- ١١ - الاستدراج.
- ١٢ - فضائح الباطنية، وقد يسمى بـ(الرد على الباطنية) أو(المستظهري).
- ١٣ - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.
- ١٤ - القسطاس المستقيم.
- ١٥ - محك النظر في المنطق.
- ١٦ - مشكاة الأنوار.
- ١٧ - المضمون به على غير أهله، ويسمى (الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية).
- ١٨ - المعارف العقلية.
- ١٩ - معيار العلم في المنطق.
- ٢٠ - مقاصد الفلاسفة.
- ٢١ - المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى.
- ٢٢ - المنقذ من الضلال.
- ٢٣ - منهاج العابدين.
- ٢٤ - ميزان العمل.
- ٢٥ - القانون الكلي في التأويل.

- ٢٦ - نصيحة الملوك.
- ٢٧ - الرسالة الوعظية.
- ٢٨ - الرسالة اللدنية.
- ٣٠ - الوجيز في الفقه.
- ٣١ - المنتخل في الجدل.
- ٣٢ - البسيط في الفقه.
- ٣٣ - خلاصة المختصر في الفقه.
- ٣٤ - غاية الغور في دراية الدور.
- ٣٥ - غور الدور في المسألة السريجية.
- ٣٦ - الوسيط في الفقه.
- ٣٧ - المنحول في أصول الفقه.
- ٣٨ - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل.
- ٣٩ - المستصفي.
- ٤٠ - أساس القياس.
- ٤١ - حقيقة القولين، وهو الكتاب الذي معنا.

على أنه من المهم أن نشير هنا إلى أن للغزالي كتابين في أصول الفقه ذكرهما الغزالي نفسه، ولكن لم يُعلم من حالهما سوى ما ذكره الغزالي عنهما:

أولهما: كتاب (تهذيب الأصول)، فقد ذكره الغزالي في كتابه (المستصفي) حيث قال: «فاقترح عليّ طائفةً من محصلي علم الفقه تصنيفاً في أصول الفقه، أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق وإلى التوسط بين الإخلال والإملا، على وجه يقع في الفهم

دون كتاب (تهذيب الأصول) لميله إلى الاستقصاء والاستكثار، وفوق كتاب (المنحول) لميله إلى الإيجاز والاختصار^(١).

ثانيهما: كتاب في (مسألة تصويب المجتهدين)، وقد ذكره الغزالي في كتابه (حقيقة القولين) حيث قال: «ومسألة (تصويب المجتهدين) كتبها مفردةً مستوفاةً بدمشق، فإنها التمسها أهل تلك البلدة، وليس يمكن تطويل الكلام الآن بإعادتها»^(٢).

وقد أشكل على الدكتور عبد الرحمن بدوي أمر هذا الكتاب: هل هو كتابٌ مستقلٌ، أو أنه مجرد فصلٍ في أحد كتاب الغزالي في أصول الفقه^(٣). وفيما أوردناه هنا من نقلٍ من كتاب (حقيقة القولين) إزالةً لهذا الإشكال.

ويجدر التنبيه إلى أن الدكتور محمد الأشقر قد ذكر في تحقيقه لكتاب المستصفي أن إحدى نسخ الكتاب وهي نسخة (تشستريتي) قد ورد فيها إضافة فصلٍ من المؤلف في حدود عشر ورقاتٍ، تكلم فيها الغزالي عن موضوع التصويب والتخطئة، أضافها الغزالي إلى الكتاب بعد انتشار نسخه، قلتُ: فلعل الغزالي قد كتبها مفردةً في أول الأمر، ثم رأى ضمها إلى ما يناسب موضوعها ضمن مباحث الاجتهاد من كتاب المستصفي.

(١) المستصفي (١/٤).

(٢) انظر: (ص ٣١٥).

(٣) انظر: مؤلفات الغزالي (ص ١٢٦).

ايض

الفصل الثاني: الكتاب

ويتضمن هذا الفصل ما يأتي:

- أولاً: نسخ الكتاب المخطوطة ونماذج منها.
- ثانياً: تحقيق اسم الكتاب، ونسبته إلى المؤلف.
- ثالثاً: سبب تأليف الكتاب، وموضوعه، ومحتوياته.
- رابعاً: قيمة الكتاب وأثره.

ايض

أولاً: نسخ الكتاب المخطوطة.

بعد البحث عن نسخ هذا الكتاب في مظانها عثرتُ على ثلاث نسخٍ له، وهي على النحو الآتي:

النسخة الأولى: نسخة مكتبة الأوقاف بحلب (العثمانية)، ويقع الكتاب ضمن مجموع في هذه المكتبة برقم (٦٤٣) أوله كتاب (تنزيه الأنبياء)، ويقع كتابنا من الصفحة رقم (١٧١) إلى الصفحة رقم (٢٠٣)، وهي آخر ورقة في المجموع، وهو مصور في مكتبة الأمير سلمان في جامعة الملك سعود برقم (٥١٣/٥/م ص).

ووصفها كالآتي:

ناسخها: ورد في فهرس المكتبات الوقفية بحلب أن ناسخ هذا الكتاب هو: إسحاق بن محمود بن بلكون بن أبي الفياض الشابرخواستي البرجردي.

تاريخ النسخ: ورد في فهرس المكتبات الوقفية بحلب أن تاريخ نسخ هذا الكتاب سنة ٦٤٦هـ.

نوع الخط: نسخ.

عدد اللوحات: ٣٣ لوحة، تمثل ٦٣ صفحة.

عدد الأسطر في كل صفحة: ١٧ سطرًا.

متوسط عدد الكلمات في كل سطر: ١٠ كلمات.

وقد ورد في صفحة العنوان: كتاب القول في حقيقة القولين، تصنيف الشيخ الإمام الأوحدي، فريد العصر، حجة الإسلام، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، قدس الله روحه ونور ضريحه.

وورد في صفحة العنوان أيضاً هذه الفائدة: ((رجلٌ طُوالٌ من قومٍ طُوالٍ، بالضم صفة الواحد وبالكسر صفة الجماعة)).

وورد هذا البيت: بما أهجركَ لا أدري..... لساني فيك لا يجري
وورد على صفحة العنوان أيضاً: الحمد لله، أنهى هذه الرسالة
مطابقةً سائلاً لمؤلفها من الله الرحمة وجزيل الثواب إبراهيم من الملا
أحمد بن الملا محمد الشهير بابن الملا المحدث الأثري المقدسي الحلبي،
لطف الله بهم وغفر لهم أجمعين... في تاسع عشر جمادى الأولى سنة
١٠٢٨ ثمان وعشرين وألف.

أول هذه النسخة: ”بسم الله الرحمن الرحيم، قال الشيخ الإمام حجة
الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، رحمة
الله عليه: أحمد الله سبحانه وتعالى أولاً وأصلي على رسوله المصطفى
ثانياً وأشتغل بإجابتك إلى ما اقترحتة عليّ ثالثاً...“

وفي آخر هذه النسخة ورد: ”تم القول في حقيقة القولين والحمد لله
وحده، وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً“.
والملاحظ على هذه النسخة أنها نسخة كاملة للكتاب، وقد قوبلت
على أصلها وصححت بعض عباراتها، ورُوجعت من بعض العلماء كما
سبق، وهي في الغالب خالية من الأخطاء اللغوية، ومن التحريف
والسقط، كما أنها قريبة من عصر المؤلف، ولهذا كله جعلتها نسخة
الأصل، ورمزت لها بالرمز (أ).

النسخة الثانية: نسخة مكتبة يني جامع باستانبول، ويقع الكتاب
ضمن مجموع في هذه المكتبة برقم (٨٦٥)، ويقع كتابنا من الصفحة
رقم (٧٥) إلى الصفحة رقم (٩٨)، وهي آخر ورقة في المجموع، وبعدها

ورقة بها بعض الكتابات والتعليقات المتضمنة لتأريخ بعض الحوادث
أكثرها باللغة الفارسية وفيها بعض العبارات باللغة العربية.

ووصفها كالآتي:

ناسخها: لم أستطع التعرف على اسم الناسخ، لعدم وجود ما يدل
عليه.

تاريخ النسخ: لم يتبين لي تاريخ نسخ هذه النسخة، لكن يوجد في
آخر هذه النسخة تمليك يدل على أنه نُسخت قبل عام (٦٥٤هـ)، فقد
ورد في آخرها: «انتقل هذا الكتاب إلى ملك العبد الفقير المدين أبو
الفرج بن أسدس أبو الفرج سنة أربع وخمسون وستمئة»

نوع الخط: نسخ.

عدد اللوحات: ٢٤ لوحة، تمثل ٤٧ صفحة.

متوسط عدد الأسطر في كل صفحة: ١٦ سطرًا.

متوسط عدد الكلمات في كل سطر: ٧ كلمات.

وقد ورد في صفحة العنوان: كتاب حقيقة القولين، تصنيف الشيخ
الإمام الأجل، حجة الإسلام، زين الدين أبي حامد محمد بن محمد بن
محمد الغزالي الطوسي، قدس الله روحه ونور ضريحه.

أول هذه النسخة: «بسم الله الرحمن الرحيم، قال الشيخ الإمام حجة
الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، قدس الله روحه:
أحمد الله سبحانه وتعالى أولاً وأصلي على رسوله المصطفى ثانياً
وأشتغل بإجابتك إلى ما اقترحت عليّ ثالثاً...».

وورد في آخرها: «ولكن فيما ذكرناه كفاية للمتأمل، والحمد لله
وحده، وصلواته على خير خلقه، محمد وآله وصحبه، رحم الله من نظر

فيه وأهدى كاتبه كلمة رحمة يتصدق بها عليه وعلى جميع المسلمين، خدمة المولى الأجل المالك المنعم شرف الدين حرسه الله وأبقاه".
والملاحظ على هذه النسخة أنها نسخة مصححة فيما يبدو، وخالية من الأخطاء اللغوية، ومن التحريف والسقط، كما أنها قريبة من عصر المؤلف كما يبدو من تاريخ تملكها، إلا أن هذه النسخة مع جودتها وقف الناسخ عن إكمالها، والذي يظهر أن سبب ذلك يرجع إلى إيهام عبارة الغزالي، حيث قال: "وهذا القدر كافٍ للمنصف في الكشف عن حقيقة القولين ومعانيه وأقسامه، فلنقتصر على هذا، وإن أمكن تطويل هذا القسم الأخير بإيراد أسئلة وإشكالات والانفصال عنها، ولكن فيما ذكرناه كفاية للمتأمل إن شاء الله تعالى".
ثم شرع في موضوع آخر ينبني على ما سبق فقال: "القول في مسألة البسمة، وبيان أنه هل يجوز إثبات كونها قرآناً من أول السور بالظن أو طريقه القطع والتواتر فقط؟".

فربما ظن الناسخ أن كلام الغزالي في كتابه قد انتهى عند النص الأول حيث أوهمت عبارته ذلك، وظن أن النص الثاني ابتداء كتاب أو رسالة أخرى خاصة وأنه بدأه بقوله (القول في البسمة).

ولاشك عندي أن النص الثاني تابع لأصل الكتاب، وذلك لأن الغزالي نفسه قد أحال في كتابه (المستصفي) على ما ورد بعد هذا النص وعزاه إلى كتابه (حقيقة القولين) حيث قال: "فدل أن الاجتهاد لا يتطرق إلى أصل القرآن، أما ما هو من القرآن وهو مكتوب بخطه فالاجتهاد فيه يتطرق إلى تعيين موضعه، وأنه من القرآن مرة أو مرات، وقد أوردنا أدلة ذلك في كتاب (حقيقة القولين) وتأويل ما طعن به على

الشافعي رحمه الله من ترديده القول في هذه المسألة^(١)، وتلك الأدلة، وذلك التأويل إنما أورده الغزالي في آخر كتابه (حقيقة القولين). وقد اعتمدت على هذه النسخة في المقابلة ورمزت لها بالرمز (ب).
النسخة الثالثة: نسخة مكتبة برنستون، برقم (٤٣٥٨).

ووصفها كالآتي:

ناسخها: لم أستطع التعرف على اسم الناسخ، لعدم وجود ما يدل عليه.

تاريخ النسخ: لم يتبين لي تاريخ نسخ هذه النسخة، لكن يوجد في أول ورقة من هذه النسخة ما يشير إلى أنها نُسخت عام (٨٧٣هـ)، فقد ورد فيها بعد عنوان الكتاب واسم المؤلف: «في نوبة الفقير... حمزة سنة ٨٧٣».

نوع الخط: نسخ.

عدد اللوحات: ٢٦ لوحة، تمثل ٥٠ صفحة.

عدد الأسطر في كل صفحة: ١٥ سطرًا.

متوسط عدد الكلمات في كل سطر: ٨ كلمات.

وقد ورد في صفحة العنوان بخطٍ غير واضح: كتاب حقيقة القولين، للغزالي، رحمه الله تعالى.

وأسفل من تلك العبارة كُتبت العبارة نفسها بخطٍ واضح مع زيادة العبارة التي سبق ذكرها وهي: «في نوبة الفقير... حمزة سنة ٨٧٣».

(١) المستصفي (٢٢/٢) بتحقيق الدكتور حمزة زهير حافظ.

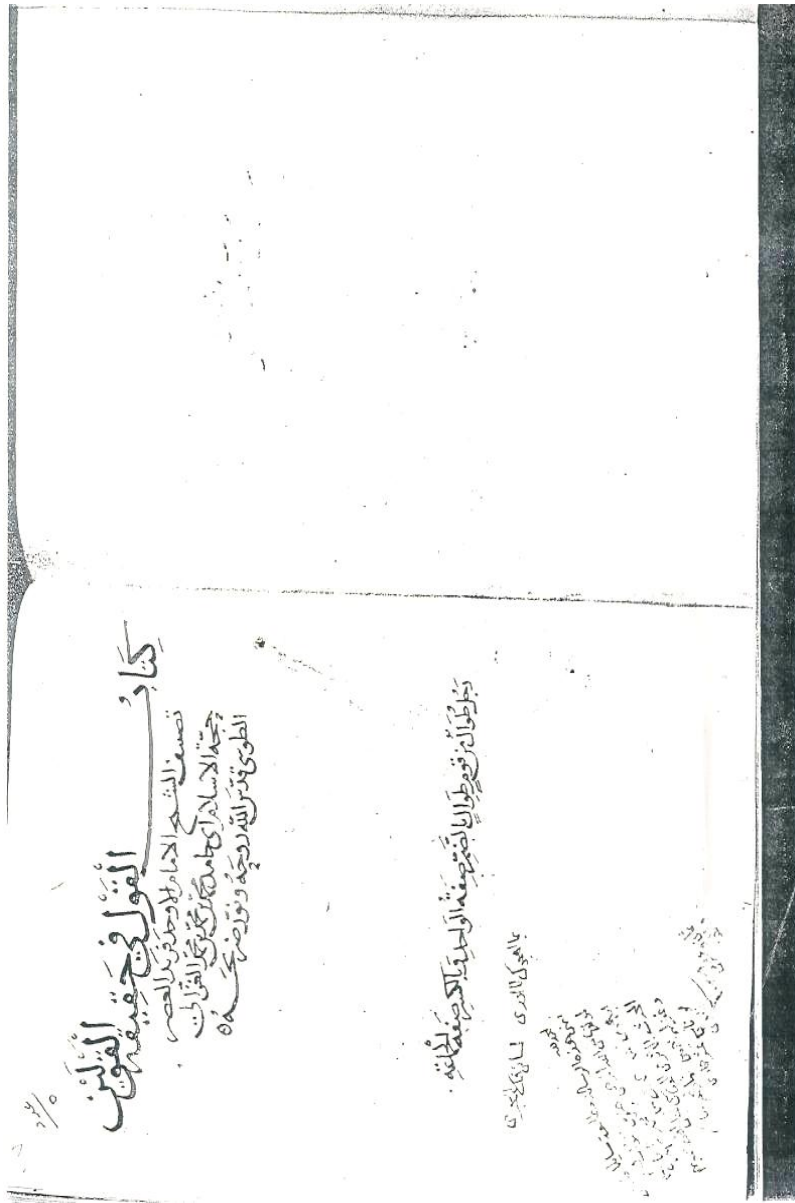
أول هذه النسخة: «بسم الله الرحمن الرحيم، أحمد الله سبحانه وتعالى أولاً وأصلي على رسوله المصطفى ثانياً وأشتغل بإجابتك إلى ما اقترحتة ثالثاً...».

وفي آخر هذه النسخة: «تمت حقيقة القولين برسم... الجناب العالي المولوي القاضوي العلائي المدرس بصفد المحروسة، أعاد الله على المسلمين من بركاته وصالح دعواته».

والمحوظ على هذه النسخة أن أمرها غريب؛ فهي نسخة مليئة بالأخطاء اللغوية والإملائية، وفيها حذفٌ لكثيرٍ من العبارات، وتقديمٌ وتأخيرٌ في كثيرٍ من المواضع، مما حصل معه اختلال المعنى، وفيها زيادة عباراتٍ أو كلماتٍ في بعض المواضع، وجملة هذه الملحوظات لا أبالغ إن قلتُ ترد في كل جملةٍ من جمل هذه النسخة.

وعلى كل حالٍ فهي تتفق مع النسخة الأولى في الموضع الذي تنتهيان إليه، إلا أن في هذه النسخة نقصاً من وسطها بمقدار (١٠) لوحاتٍ، أي فيما يُقارب عشرين صفحة، والغريب أن الكلام متصلٌ في هذه النسخة، ولا يوجد ما يُجوِّز انتقال نظر الناسخ، إلا أن اختلال المعنى ظاهرٌ، وهذا أمرٌ عسر عليّ تعليقه في عمل الناسخ.

ونظراً لعدم الاستفادة المرجوة من هذه النسخة فقد استبعدتها، لاسيما وأن النسخة الثانية تغني عنها في المقابلة في الجزء الذي تتفق فيه مع النسخة (أ).

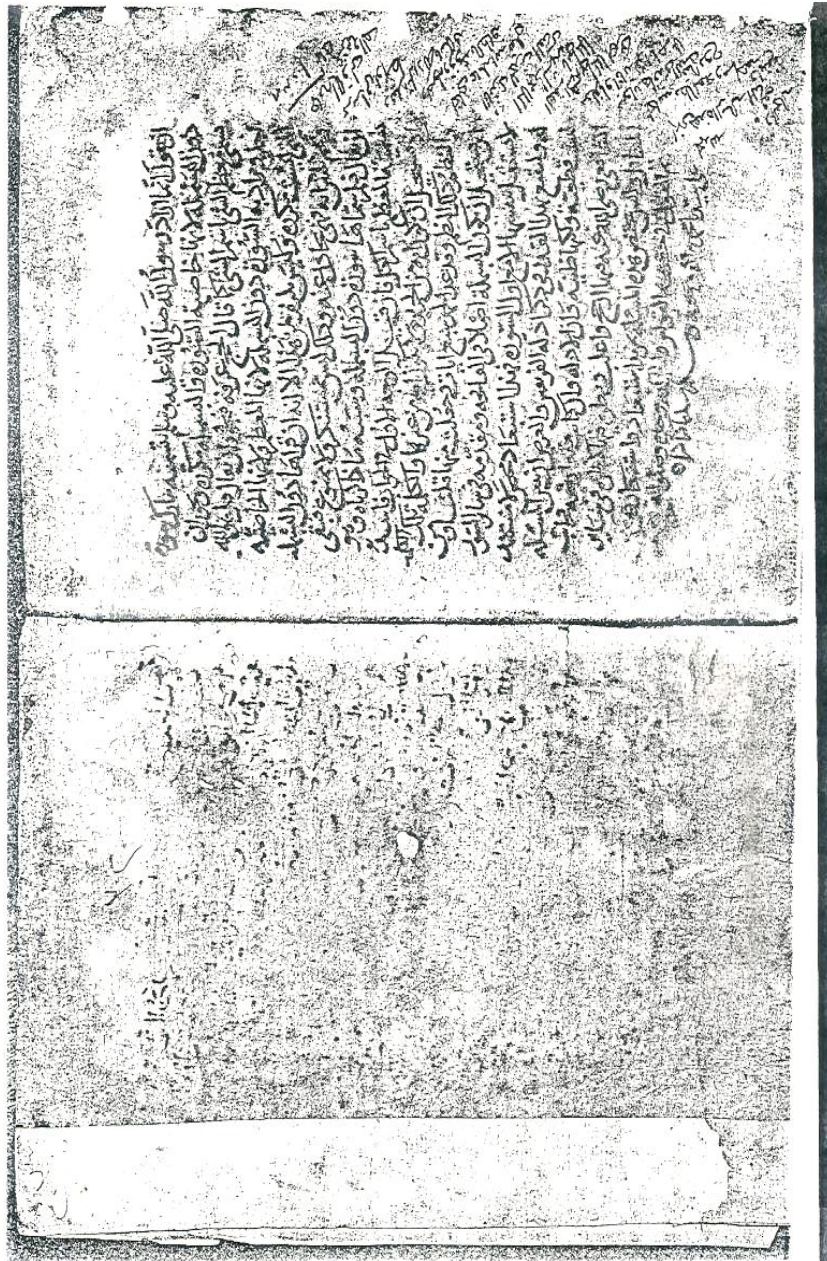


صفحة الغلاف من النسخة (أ)

قال الشيخ الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي قدس الله روحه
 اخبرني الله تعالى اولا واهي على رسوله المسلمي
 فانما واشتغل بالملك الى ما اوتيت على الناس
 ظنن يتكلمون الى ابراهيم الشينين والصدوق
 الصدوق ما يقع حركتك من تعنت بعض العاقلين
 وتقول لهم اللسان بالصدق على النسخ رحمه الله
 في تحريم بعض الامور على قولين وان ذلك ان كان
 سبيل النوقف والبر والبره من المصلحة لا قول
 له فيها حكمه يثبت اليه فيها قول واحد فضلا
 عن قولين وان كان على سبيل التحسين فكيف يجمع
 بين الحق والباطل وكيف يعقل ذلك في بعض الامور
 الخبيث والجمع حكمه الله الشهادة والظنية انما
 ايمر كل تنويرة سوى القاطنة اولا وكيف يقول
 العالم بما يقول ويجمع بينهما وآية البيت ابي
 صل

وكل هذا الاشارة على ما هو جلي يرتفع عنه الاقبياس
 فضلا عن اهلها ذوات ان ذلك لا يوجب سبيل او امر
 سرور او عجز او عجز الشافعي رحمه الله عن
 سبيل من المقتضى فيه اطلاقه على اذنه ووضيعة
 والكيفية عن حقيقة وحتى العواصم وطبقة من التي
 انما ان الله سائر قولين وحقيقة يخرج المسئلة
 على حكمين فلو انتم انما انما الى المسئلة
 والا بدوا الى ما اذرك فتمالحي اطلاق ويثبت
 بهيئة وكما لا يكون مع المقتضى
 واسما ما منه فالمقتضى لا يرتبه المناظر الا
 عمدا بالادراك والصدق لا يغيره المواجه شفا
 ولا يوافق الشافعي رحمه الله ويصير له وجه
 على ذلك المقتضى والخبر الحاضر وان وقع
 سبيل الطلب هي مستغن عن نظره من
 الشافعي في فطنت المقتضى عن ان يثبت
 الشافعي في عن هذا العلم والكلمة كذلك

الورقة الأولى من النسخة (ب)



الورقة الأخيرة من النسخة (i)

فانت اليها ركنها هذا البريق انضج لي هو صعب قول
 كذا في شئنا الصلوات الالهة اما اطفال اسلمه قران ان وقت
 طبع قران ان ادبته لا لا اعتدال هذه امر من قبل الحضارة عن
 الكليات والشي اما ان يكون هو ذا اولاد من مخرجها طيبين
 عنة المورث جعله مخرجها مخرج حتى يتاوى الى الحان
 قول من ان عتق تجارة الطاب من الادارة واما ان توافقه
 اولاد من ادبته وان تربت كفته فلامعني لا عتاقوا تايست
 وان لم يزلوا مخرجي اني اسلمت عليه الا عتاق ان تايست
 براه اليه امر وضعي لاجسي على والوضع الى الوضع والوضع
 ان يقول هذه البراه من طوطه من شئك قال حوت
 استجاب جهوه العبد فكمثل بره والخصر استجاب
 استجاب الذي فزنتك مشعوله وليس عتق ان يقول
 ان شئت ان يكون السبله من اول السور وفيه من كذا ان
 ان تكون بها طيبين فان ذلك لا يتحقق بالوضع
 والوضع وذلك القول في جمع العبادات والليات
 فانه لا يمكن عتاق العبد من قبل العتق بل على اليد



انزلت ما ذكرناه وضع واجمع هذا القول في الحنفية
 الحنفية عن حنفية المتوفين بمسند واقسمه وانفس
 عظامه وان لم تكن بطول ما التتم الاجتراء بالسنة
 واستلامت في الاصل عتقها العتق مما ذكرناه
 ذاب المسائل ان يشاء الله وحسنك
 والحمد لله وحده وصلواتي على خير خلقه
 محمد وآله وصحبه وسلم من بطونهم والحمد لله
 لا تسلمون به ستمون بها على خلق الله
 صفة المولا الاكل المالك المغر حرس
 الذي حرسه الله وانفكاه ع ح ح ح
 عتقها عن العتق التي ما العتق العتق
 العتقها عن العتق التي ما العتق العتق
 ستمون به ستمون بها على خلق الله

الورقة الأخيرة من النسخة (ب)

ثانياً: تحقيق اسم الكتاب، ونسبته إلى المؤلف.

- اسم الكتاب (حقيقة القولين)، وهذا متقررٌ من خلال ما جاء في وصف النسخ الخطية للكتاب، ويتأكد ذلك من خلال الأمور الآتية:
- ١ - أن المؤلف قد أشار إلى هذه التسمية في خاتمة كتابه حيث قال: "تم القول في حقيقة القولين، والحمد لله وحده، وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً"^(١).
 - ٢ - أنه قد ورد اسم الكتاب بتمامه في صفحة العنوان في كل من نسخة مكتبة يني جامع، ونسخة مكتبة برنستون، وأما النسخة التي جعلتها أصلاً هنا فقد ورد على صفحة العنوان فيها كما سبق (كتاب القول في حقيقة القولين)، ولعل زيادة عبارة (القول في) اجتهاداً من الناسخ أخذها من كلام المؤلف الذي سبق في قوله: "تم القول في حقيقة القولين".
 - ٣ - أن بعض المؤلفين قد أحال على هذا الكتاب باسمه الذي ذكرناه، ومن أولئك: السيوطي، حيث قال: "قال الغزالي في كتاب حقيقة القولين..."^(٢).
 - ٤ - أن أصحاب التراجم وأهل العناية بمؤلفات العلماء قد ذكروا هذا الكتاب بهذا الاسم منسوباً إلى الغزالي، ومن أولئك ابن خلكان^(٣)، وحاجي خليفة^(٤)، وغيرهما^(٥).

(١) خاتمة النسخة (أ) (٢٠٢/أ).

(٢) الرد على من أخذ إلى الأرض (ص ٩١).

(٣) انظر: وفيات الأعيان (٤/٢١٨).

(٤) انظر: كشف الظنون (١/١٠٤).

(٥) انظر: مؤلفات الغزالي (ص ٢١٢).

ويجدر التنبيه هنا إلى أن الدكتور عبد الرحمن بدوي قد ذكر أن للغزالي كتاباً بعنوان (حقيقة القرآن)، واعتمد في هذا على ما ورد من تسمية الكتاب في إحدى نسخ كتاب (المستصفى) والمطبوعة بالمطبعة الأميرية ببولاق، وأشكل عليه أمر هذا الكتاب؛ حيث ذكره الغزالي وهو يتحدث عن مسألة البسمة وهل هي من القرآن؟ بقوله: ^(١) وقد أوردنا أدلة ذلك في كتاب حقيقة القرآن^(١)، ووجه الإشكال: أن الغزالي كثيراً ما يستعمل كلمة (كتاب) للدلالة على فصل أو قسم آخر من كتاب آخر من كتبه أو في الكتاب نفسه، لكن الفقرة التي وردت في (المستصفى) في (حقيقة القرآن) مقدراتها نصف صفحة، بحيث لا يُعقل أن يشير إليها بلفظ (كتاب) إلا مع التجوز الشديد ^(٢).

وهذا الكلام والتحليل الذي ساقه الدكتور عبد الرحمن بدوي مبنيٌّ في أساسه على تحريفٍ لاسم الكتاب وقع فيه الناسخ، فإذا أدركنا أن اسم الكتاب (حقيقة القرآن) تحريفٌ من اسمه الصحيح (حقيقة القولين) زال الإشكال الذي حار معه الدكتور.

كما أن الدكتور عبد الرحمن بدوي قد ذكر كتاباً آخر للغزالي ضمن قسم (الكتب المجهولة) بعنوان (بيان القولين للشافعي)^(٣)، وأحال فيه إلى ما أورده ابن السبكي في طبقاته^(٤)، والمرضى في (إتحاف

(١) المستصفى (١٠٥/١) الطبعة الأميرية ببولاق.

(٢) انظر: مؤلفات الغزالي (ص ٢١٥).

(٣) انظر: مؤلفات الغزالي (ص ٣٩٤).

(٤) (١١٦/٤).

السادة المتقين)^(١) وأرجع القارئ إلى ما ذكره في كتاب (حقيقة القولين)، ونحن إذا أدركنا أنهما كتاب واحدٌ عبّر ابن السبكي والمرتضى عن عنوانه بما يدل على مضمونه فإنه يزول هذا الإشكال. كما أنه يجدر التنبيه إلى أن الدكتور محمد الأشقر في تحقيقه لكتاب (المستصفى) قد خطأ النسخة التي ورد فيها تسمية الكتاب بـ(حقيقة القرآن)، وعلّل لذلك بأنه لم يُذكر في كتابي كشف الظنون وهدية العارفين كتابٌ للغزالي بهذا الاسم، بل وردت تسميته فيهما بـ(حقيقة القولين)، ولكن الدكتور محمد الأشقر قد رجّح أن يكون اسم الكتاب (تحقيق القولين) عند تحقيقه لنص كلام الغزالي في (المستصفى)؛ وذلك اعتماداً على ما ورد في إحدى نسخ كتاب (المستصفى)^(٢).

فحصل بذلك تعارض نسختي كتاب (المستصفى) في لفظ (حقيقة) و (تحقيق) عند ذكر اسم الكتاب، وحيث وُجد ما يُرجح الأخذ بلفظ (حقيقة) مما تقدم ذكره من الأمور المشار إليها عند التصريح باسم الكتاب فإنه يتعين الأخذ بهذا اللفظ، يُضاف إلى هذا معارضة هذا الترجيح الذي ذهب إليه الدكتور محمد الأشقر بما ورد في تسمية الكتاب في نسختي مكتبة أحمد الثالث، حيث ورد تسميته بـ(حقيقة القولين)، وهما النسختان اللتان اعتمدهما الدكتور حمزة زهير حافظ في تحقيقه لكتاب المستصفى.

(١) (٤١/١)، والنسخة المشار إليها هي نسخة تشستريتي.

(٢) انظر: المستصفى بتحقيق الدكتور محمد الأشقر (١/١٩٨).

وأما نسبة الكتاب إلى الغزالي فهي نسبة مؤكدة لا يتطرق إليها شك، وذلك للأسباب الآتية:

١ - ما ورد في صفحة العنوان في جميع نسخ الكتاب من نسبة الكتاب إلى الغزالي.

٢ - ما ورد في مقدمة الكتاب في نسختي مكتبة الأوقاف بحلب ومكتبة بني جامع من تصريح بنسبة الكلام الوارد فيه إلى الغزالي، حيث جاء فيهما: "قال الشيخ الإمام حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي".

٣ - ما ورد من إحالة المؤلف على هذا الكتاب في كتابه (المستصفى) في قوله: "فدل أن الاجتهاد لا يتطرق إلى أصل القرآن، أما ما هو من القرآن وهو مكتوب بخطه فالاجتهاد فيه يتطرق إلى تعيين موضعه، وأنه من القرآن مرة أو مرات، وقد أوردنا أدلة ذلك في كتاب (حقيقة القولين) وتأويل ما طعن به على الشافعي رحمه الله من ترديده القول في هذه المسألة"^(١)، ويحث هذه المسألة وتلك الأدلة التي أشار إليها قد ورد في كتابه هذا.

٤ - ما ورد في هذا الكتاب من إحالة المؤلف - أي الغزالي - على بعض مؤلفاته التي ذكر بعض علماء التراجم أنها من كتبه، فقد أحال المؤلف على ما كتبه في مسألة (تصويب المجتهدين)، حيث قال: "ومسألة (تصويب المجتهدين) كتبتها

(١) المستصفى (٢٢/٢) بتحقيق الدكتور حمزة زهير حافظ.

مفردةً مستوفاةً بدمشق، فإنها التمسها أهل تلك البلدة»^(١)،
وقد ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي أن صاحب كتاب
(الطبقات العلية) ذكر أن الغزالي قد ألف كتاباً في مسألة
(كل مجتهدٍ مصيبٍ)، وأنه قد ألفه بدمشق^(٢).

٥ - ما ورد من نقولٍ لبعض العلماء عن هذا الكتاب ونسبتهم ذلك
للغزالي مع تسمية الكتاب أو بدون ذلك، ومن أجل هذه
النقول ما أورده السيوطي في كتابه (الرد على من أخلد إلى
الأرض) في الباب الرابع من قوله: «قال الغزالي في كتاب
(حقيقة القولين): وضع الصور للمسائل ليس بأمرٍ هيّنٍ في
نفسه، بل الذكي ربما يقدر على الفتوى في كل مسألةٍ إذا
دُكرت له صورتها...»^(٣).

وقال أيضاً: «قال الغزالي في هذا الكتاب أيضاً: مقاصد الشرع قبله
المجتهدين من توجه إلى جهةٍ منها أصاب الحق...»^(٤)، وهذان النصان
موجودان في كتابنا هذا^(٥).

وكان الزركشي قبل ذلك قد ذكر بعض النصوص ونسبها إلى
الغزالي ولم يُسمِّ كتابه، وإن كان قد ذكر أن بعض أصحابهم قد

(١) (ص ٣١٥).

(٢) انظر: مؤلفات الغزالي (ص ١٢٦).

(٣) الرد على من أخلد إلى الأرض (ص ٩١).

(٤) المرجع السابق.

(٥) انظر: (ص ٢٩١) و (ص ٣١٢).

صنف في نصره القولين، وذكر منهم الغزالي^(١)، ومن النصوص التي على هذا النحو قوله: "قال الغزالي: إنما يذكر القولين في هذه الحالة إما لأنه لم يتم نظره في المسألة، وأنه في مدة النظر ويرجع حاصله إلى الوقف والاحتياط..."^(٢)، ونقل نصاً لا يخلو من الطول من نصوص هذا الكتاب^(٣).

وقال في موضع آخر: "وزاد الغزالي: أن يذكرهما على سبيل التخيير بينهما وأن الكل جائز، وأن يذكرهما على سبيل التخيير بينهما على البديل لا الجمع، (وقال): وهذا الوجه ذكره القاضي وأنكره جميع الأصحاب، وليس عندي بمنكر، بل متجه"^(٤)، وهذا النص موجوداً في كتابنا هذا^(٥).

ثالثاً: سبب تأليف الكتاب، وموضوعه، ومباحثه.

أما سبب تأليف هذا الكتاب فقد كفانا المؤلف مؤنة البحث عنه؛ حيث صرح بسبب تأليفه في أول الكتاب، فقال: "فلقد شكوت إليّ أيها الأخ الشفيق والصدوق ما قرع سمعك من تعنت بعض الغافلين وتطويله اللسان بالطعن على الإمام الشافعي رحمه الله في تخريجه بعض المسائل على قولين، وأن ذلك إن كان على سبيل التوقف والتردد فالمتردد في المسألة لا قول له فيها فكيف يُنسب إليه فيها قول واحد

(١) انظر: البحر المحيط (١٢٤/٦).

(٢) البحر المحيط (١٢٢/٦، ١٢٣).

(٣) انظر: (ص ٢٨٥ - ٢٩٤).

(٤) البحر المحيط (١٢٧/٦).

(٥) انظر: (ص ٢٩٧، ٢٩٨).

فضلاً عن قولين!، وإن كان على سبيل التخيير فكيف يجمع بين النفي والإثبات!، وكيف يُعقل ذلك فيما لا يحتمل التخيير والجمع! كمسألة البسملة والنظر في أنها آية من أول كل سورة سوى الفاتحة أم لا؟، وكيف يقول القائل فيها بقولين ويزعم بأنها آية وأنها ليست بآية؟، هل هذا إلا تناقضٌ ظاهرٌ جليٌّ يترفع عنه الأغبياء فضلاً عن العلماء!، وذكرت أن ذلك لما قرع سمعك أوغر صدرك وأعوزك في أصحاب الشافعي رحمته من ينتقم من المتعنت فيه؛ بإظهار غباوته وفضيحته، والكشف عن حقيقة معنى القولين وتجليته، فسألتني أن أبث إليك سر القولين وحقيقة تخريج المسألة على مذهبين، فرأيت إجابتك إلى مطلبك والانحدار إلى مرادك؛ قضاءً لحق أخيك، وتيمناً ببركة دعائك، لا مكابحةً مع المتعنت وانتقاماً منه، فالمتعنت لا تزيده المناظرة إلا تمرداً وإباءً، فداء التعنت لا تفيده المكابحة شفاءً ولا ذباً عن الشافعي رضي الله عنه وأرضاه ونصرةً لمذهبه على دأب المتعصبين، فالبجر الخضم وإن ولغ فيه الكلب فهو مستغن عن تطهير المتطهرين وتكليف المتكلفين، فعلمو منصب الشافعي غني عن هذا التكليف والتكليف، فلقد غُنيت ذكاءً عن التعريف، وهأنذا أكشف لك عن أسرار القولين وأقسامهما وحقائقيهما وأوضح لك أن الشافعي رحمته جارٍ على جادة الحق والصراط المستقيم فيه وفي مسألة البسملة، وأن من ظن خطأه فيه فهو المخطئ قطعاً، وأنه إنما أتى من جهة قصوره عن فهم مقاصد الشافعي رحمته وغوامض معانيه التي اختص بإدراكها من علماء الأمة.

إن الملحوظ من النص المتقدم أن الغزالي يقصد من تأليف كتابه هذا

أمري:

أولهما: الرد على من طعن في الشافعي رحمه الله بقوله في بعض المسائل بقولين.

ثانيهما: توجيه تعدد الأقوال لدى الشافعي رحمه الله بما يزيل الإشكال حول عدم قبول هذا التعدد، وذلك ببيان سر هذا التعدد، وأقسام الأقوال المنسوبة إلى الشافعي، وعرض ذلك تطبيقاً من خلال مناقشة أقوال الشافعي في مسألة البسمة.

ويصرح الغزالي في الوقت نفسه بأن ليس من هدفه المجادلة على سبيل التعنت أو الانتقام ممن اتهم الشافعي رحمه الله بالتناقض؛ حيث إن منصب الشافعي في غنية عن هذا الأمر، بل إن الغاية الأهم في ذلك هي بيان أن الشافعي رحمه الله جارٍ في أقواله واجتهاداته على الحق. وأما موضوع الكتاب فهو يندرج في موضوع عام ناقشه جملة من علماء أصول الفقه قديماً وحديثاً ضمن مؤلفاتهم الأصولية أو استقلالاً بتأليف خاص، وهو موضوع (تعدد أقوال المجتهد).

وقد أشار الغزالي إلى هذا الموضوع في كتابه (المستصفي)^(١) ضمن كلامه على مسألة من مسائل الاجتهاد ابتدأها بقوله: "إذا تعارض دليلان عند المجتهد وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلاً من موضع آخر وتحير..."^(٢)، حيث قال: "فإن قيل فما معنى قول الشافعي (المسألة على قولين)؟ قلنا: هو التخيير في بعض المواضع، والتردد في بعض المواضع، كتردده في أن البسمة هل هي آية في أول كل سورة؟..."^(٣).

(١) (٢/٣٨١، ٣٨٢).

(٢) المستصفي (٢/٣٧٨).

(٣) المستصفي (٢/٣٨١).

والشافعي رحمه الله من أشهر العلماء الذين كثر التساؤل حول أسباب تعدد أقوالهم إن لم يكن أشهرهم في هذا الباب على الإطلاق، ولذا نجد أن عناية علماء الشافعية بهذا الموضوع قد كانت أكثر، وربما كانت أيضاً أسبق، ويكفي أن نشير هنا إلى ما اشتهر لدى فقهاء الشافعية من تداول كثيرٍ من آراء الشافعي بحسب تعددها إلى قديمٍ وجديدٍ يُدل هذا على الحاجة الماسة إلى تلمس أسباب هذا التعدد. ولعلنا في هذا المقام نشير إلى جملةٍ من علماء أصول الفقه الذين كانت لهم عنايةٌ بهذا الموضوع سواءً قبل الغزالي أو بعده وسواءً أكانوا من علماء الشافعية أم ممن سواهم، فمن هؤلاء الذين اطلعت على مؤلفاتهم: أبو العباس ابن القاص (ت ٣٣٥هـ)^(١)، والحسن بن حامد (ت ٤٠٣هـ)^(٢)، والقاضي أبو يعلى (ت ٤٥٨هـ)^(٣)، وأبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)^(٤)؛ وإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)^(٥)، وابن برهان (ت ٥١٨هـ)^(٦)،

- (١) إذ يعد بحسب الشواهد أول من تلمس عن هذه القضية بصورة مباشرة، وذلك في كتابه (نصرة القولين) [مخطوطاً]، فقد تكلم عن أقسام أقوال الشافعي، ووجه اختلاف أقواله في كل قسم.
- (٢) حيث عالج كثيراً من قضايا توجيه نسبة القولين إلى الإمام أحمد في كتابه تهذيب الأجوبة.
- (٣) حيث أورد ذلك في مسألة من مسائل باب الاجتهاد في كتابه العدة (٥/١٦١٠ - ١٦٢٢)، واعتنى بتوجيه ما نُقل عن الإمام أحمد من رواياتٍ متعددة، والاعتراض على ما نُقل عن الإمام الشافعي من أقوالٍ متعددة في المسألة الواحدة.
- (٤) حيث أورد بعض المسائل والآراء المتعلقة بموضوع كتابنا تحت موضوع (تخريج المجتهد المسألة على قولين) وذلك في كتابيه التبصرة (ص ٥١١ - ٥١٣)، وشرح اللمع (٢/١٠٧٥ - ١٠٨١)، وبعض ما أورده ورد معناه لدى الغزالي في كتابه هذا.
- (٥) حيث ناقش هذه المسألة في آخر كتاب الاجتهاد من كتابه التلخيص (ص ٨٥ - ٩٤)، وعنون له به (القول في تخريج الشافعي رحمه الله المسألة على قولين وذكر مراده فيه).
- (٦) فقد عرض لأوجه اختلاف أقوال الشافعي ضمن كلامه على المسألة الثالثة من مسائل كتاب الاجتهاد في كتابه الوصول إلى الأصول (٢/٣٥٣ - ٣٥٦)، وابتدأ =

والرازي (ت ٦٠٦هـ)^(١)، وابن قدامة (ت ٦٢٠هـ)^(٢)، وسيف الدين
الأمدي (ت ٦٣١هـ)^(٣)، والقراي في (ت ٦٨٤هـ)^(٤)، والبيضاوي (ت ٦٨٥هـ)
^(٥)، ونجم الدين الطوفي (ت ٧١٦هـ)^(٦)، والمنأوي (ت ٧٤٧هـ)^(٧)،

= هذه المسألة بقوله: " اختلف الناس في الأشباه هل يجوز تعارضها على وجه لا يترجح بعضها على بعض أم لا ؟".

(١) حيث أورد ذلك في المسألة الثانية من مسائل التعادل في كتابه المحصول (٣٩١/٥) -
٣٩٦، وذكر في أثناء ذلك الوجوه التي تحمل عليها أقوال الشافعي المختلفة، وعلى
هذا جرى شرح المحصول أو مختصروه.

(٢) حيث تكلم عن مضمون موضوع هذا الكتاب في فصل من فصول باب الاجتهاد في
كتابه روضة الناظر (٣/١٠٠٤ - ١٠٠٧)، وصدّرها بقوله: " ليس للمجتهد أن يقول
في مسألة قولين في وقت واحد عند الجمهور، وفعله الشافعي في مواضع " (٦٢١/٣)
(٣) حيث ناقش ذلك باختصار في المسألة السابعة من مسائل باب المجتهدين من كتابه
الإحكام (٤/٢٠٦ - ٢٠٨)، وهي (فيما يصح نسبته من الأقوال إلى المجتهد وما لا يصح)،
وأشار باختصار إلى التمثيل بتردد الشافعي في التسمية هل هي آية من أول كل سورة ؟.
(٤) حيث أورد ذلك في مسائل التعارض في كتابه شرح تنقيح الفصول (ص ٤١٨، ٤١٩)،
وذلك تبعاً لما أورده الرازي في المحصول، إلا أن القراي لم يُشر إلى اختلاف أقوال
الشافعي بذاته.

(٥) حيث أورد ذلك في مسألة من مسائل كتاب التعادل والتراجيح في كتابه المنهاج،
وتتابع شرحه على إيرادها، ومنهم ابن السبكي في كتابه الإبهاج (٣/٢١٥ - ٢١٨)، وقد
شدّد ابن السبكي النكير على من عاب ذلك التعدد على الإمام الشافعي.

(٦) حيث تكلم عن مضمون موضوع هذا الكتاب في المسألة الخامسة من مسائل
الاجتهاد في كتابه شرح مختصر الروضة (٣/٦٢١ - ٦٢٨)، وصدّرها بقوله: " ليس
للمجتهد أن يقول في مسألة قولين في وقت واحد عند الجمهور، وفعله الشافعي في
مواضع " (٦٢١/٣)، وجمع في كلامه في هذه المسألة بين توجيه ما نُقل عن الإمام
أحمد وما نُقل عن الإمام الشافعي رحمهما الله من أقوال متعددة في المسألة الواحدة.
(٧) وذلك في كتابه (فرائد الفوائد وتعارض القولين لمجتهد واحد)، وقد ناقش فيه
بعض المسائل المتعلقة بموضوع كتابنا، ومنها ما أورده في كلام المعارض على
الشافعي ورد ما اعترض به، وبيان أقسام أقوال الشافعي وتوجيهها وسبب اختلاف =

والزرركشي(ت٧٩٤هـ)^(١)، وكمال الدين ابن الهمام^(٢)، وابن النجار
(ت٩٧٢هـ)^(٣)، ومن المعاصرين شيخنا الأستاذ الدكتور عياض
السلمي^(٤).

ومما يُشار إليه في هذا المقام أن القاضي الباقلاني قد كان له سبقٌ
في بحث هذا الموضوع في كتابه (التقريب والإرشاد)، ويظهر هذا من
خلال تأمل كتاب (التلخيص) لإمام الحرمين، إلا أن فقدَ جزءً من

=قوله وفائدة الاختلاف. إلا أنه صرّح بأنه لم يرَ من الأصحاب من أفرد هذه المسألة
بالذكر، وهذا يردّه ما تقدم نقله عن الزركشي.

(١) وقد أورد الكلام عن مضمون ذلك في مسألة من مسائل التعادل والتراجيح في
كتابه البحر المحيط (١١٨/٦ - ١٢٧)، وناقش جملةً من المسائل التي أوردتها
الغزالي في كتابه هذا، بل نقل عنه في مواضع تتضح من خلال توثيق مسائل هذا
الكتاب، وقال في أثناء كلامه: "وقد صنف أصحابنا في نصره القولين، منهم: ابن
القاص، والغزالي، والوكيا، والرويانى، وتكلم عليه الأصحاب في كتبهم الأصولية
والفروعية" (١٢٤/٦).

(٢) حيث أورد ذلك عند كلامه على نسبة القولين إلى المجتهد من مسائل الاجتهاد في
كتابه التحرير، وعرض في أثناء ذلك إلى اختلاف أقوال الشافعي والوجوه التي
تحمل عليها أقواله المختلفة وكذا وجوه اختلاف الرواية عن أبي حنيفة، وعلى هذا
جرى شرح التحرير. انظر: التقرير والتحبير (٣٣٣/٣ - ٣٣٥)، وتيسير التحرير
(٢٣٢/٤ - ٢٣٤).

(٣) حيث تكلم عن هذا في مسائل باب بيان أحكام المستدل وما يتعلق به من كتابه
شرح الكوكب المنير (٤٩٢/٤ - ٤٩٥)، وعرض باختصارٍ لأمر اختلاف أقوال
الشافعي.

(٤) وذلك في كتابه (تحرير المقال فيما تصح نسبته إلى المجتهد من الأقوال) حيث
تكلم عن طرفٍ من موضوع هذا الكتاب في المبحث السادس من كتابه والذي
عنون له بـ(نسبة القولين إلى المجتهد في مسألة واحدة) (ص٧٢ - ٨٧).

كتاب (التقريب والإرشاد) ومنه ما يتعلق بباب الاجتهاد والتقليد يجعل تحديد ما ذكره القاضي الباقلاني عن هذا الموضوع بدقة أمراً متعذراً. وأما مباحث الكتاب فكعادة الغزالي في جملة مؤلفاته جاء كتابه مرتباً ومقسماً، فبدأ بذكر سبب تأليفه كما سبق الإشارة إليه، ثم شرع في التمهيد لموضوع الكتاب بذكر تنبيه ونصيحة وتحذير.

أما التنبيه فضمنه توجيه المطالع لكلام العالم إلى اتخاذ موقف التأييد وعدم العجلة في اتخاذ موقفٍ معيّنٍ من الكلام الذي ظاهره التناقض. وأما النصيحة فضمنها توجيهاً إلى إحسان الظن بالعلماء وحمل كلامهم على الوجه الذي يُعذرون به إن كان له عدة محامل، مع بيان موقف المطالع لكلامهم على فرض كونه مقلداً أو مجتهداً، وبيان منشأ الشغف بالنقد والتزييف والاعتراض.

وأما التحذير فضمنه توجيه المقلد في حال اعتقاده مذهباً معيناً بعدم الطعن في صاحب المذهب المخالف؛ لأن هذا يُحرك داعية الطعن في صاحب مذهبه.

ومنه انتقل الغزالي إلى توجيه المخالف لمذهب الشافعي رحمه الله بعدم الطعن في مذهبه؛ إذ إن الطعن في مذهب الشافعي داعية إلى الطعن في مذهب المعتضد أو مذهب إمامه.

وفي الجملة فإن الغزالي بهذه التوجيهات يُقدم لنا جملاً من آداب الخلاف، ودعوة إلى النظر في مذاهب العلماء بعين الإنصاف.

ثم انتقل الغزالي إلى الكلام عن أقسام قولي الشافعي رحمه الله، وبيّن أنها على خمسة أقسام، لا إنكار في ثلاثة منها، ومجال الإنكار إنما هو في اثنين، ولذا أحرر الكلام عنهما.

ثم ختم الكتاب بالكلام على تردد قول الشافعي في أن البسمة آية من أوائل السور أم لا؟، وبيان أنه هل يجوز إثبات كونها قرآناً من أول السور بالظن أو طريقه القطع والتواتر فقط؟. وهي من المسائل التي عرض لها جملة من علماء أصول الفقه في مسائل القرآن الكريم ضمن مباحث أدلة الشرع. وفي جملة مسائل هذه الخاتمة يورد مناقشات مع القاضي أبي بكر الباقلاني من خلال ما أورده من رأي في مسألة البسمة وفي نقل القرآن في كتابه (الانتصار).

رابعاً: قيمة الكتاب وأثره.

من خلال ما سبق إيراده في بيان موضوع الكتاب ومحتوياته فإنه يمكن القول إن لهذا الكتاب أهمية كبيرة تتقرر من خلال ما يأتي:
أولاً: أهمية موضوعه، حيث ناقش الكتاب موضوع (تعدد أقوال الشافعي رحمه الله)، والشافعي من أعلام علماء الإسلام، وقد كثر التساؤل قديماً وحديثاً حول أسباب تعدد أقواله في جملة من مسائل الفقه، وقد أجاب الغزالي عن ذلك من خلال بيانه لأقسام أقوال الشافعي، فأزال بذلك الإشكال وحرر في هذا الموضوع المقال.
ثانياً: الترتيب المنهجي لمباحث الكتاب، بصورة يكاد الغزالي ينفرد بها بين علماء عصره، وذلك أنه يبدأ كتابه بما يمثل التمهيد من خلال عرضه للتبنيح والنصيحة والتحذير، ثم يدخل في صلب الموضوع، ثم ينتقل منه إلى عرض تطبيقي لما قرره سلفاً من خلال عرضه لرأي الشافعي في مسألة البسمة.
وهو بهذا يعد نموذجاً للتطبيق العملي لمناهج البحث العلمي الذي ظهرت مدارسه وتعددت في العصر الحديث.

ثالثاً: اشتمال الكتاب على نماذج عملية وأمثلة تطبيقية يحتاج إليها الباحث في موضوع الكتاب.

رابعاً: المكانة العلمية للمؤلف، فالغزالي أحد مشاهير علماء الإسلام بعامة وعلماء أصول الفقه بخاصة، وله مؤلفاته ومنهجه وآراؤه التي عُرف بها واشتهر في هذا العلم، وأثره في هذا العلم ظاهرٌ.

وأما أثر الكتاب فيتضح من خلال أثره المباشر في بعض المؤلفات التي جاءت بعده؛ فقد تقدمت الإشارة إلى النقل التي اعتمدها الزركشي في كتابه (البحر المحيط) عند كلامه على مسألة (قول العالم في مسألة بقولين مختلفين)، وكذا السيوطي في كتابه (الرد إلى من أخلد إلى الأرض) في الباب الرابع منه الذي عقده في فوائد منثورة تتعلق بالاجتهاد، وذلك في الفائدتين (الحادية والأربعون) و (الثانية والأربعون).

على أنه قد كان من المؤمل أن نجد أثراً واضحاً جلياً لكتاب (حقيقة القولين) في كتاب (فرائد الفوائد) للمناوي؛ وذلك لاتحاد موضوعهما، واتحاد سبب تأليفهما، وكون المؤلفين من أتباع الإمام الشافعي، إضافة إلى تأخر وفاة المناوي عن الغزالي بما يزيد على القرنين، إلا أن الأمر قد كان على النقيض من هذا التوقع؛ حيث صرح المناوي في مقدمة كتابه بما يدل صراحةً على عدم وجود مؤلف لأي من أصحابهم - الشافعية - أفرد مسألة (تعارض القولين لمجتهد واحد) بالذكر^(١).

ولاشك أن الواقع الذي استشهدنا له فيما تقدم يرد هذه الدعوى.

(١) انظر: فرائد الفوائد (ص٧).

الفصل الثالث: المنهج في تحقيق الكتاب

ايض

كان من منهجي في تحقيق هذا الكتاب أن اعتمدت الأمور الآتية:
أولاً: اعتمدت نسخة مكتبة الأوقاف بحلب (العثمانية) التي رمزت إليها بالرمز (أ) لتكون أصلاً، وقابلتها على النسخة الثانية، وهي نسخة مكتبة بني جامع والتي رمزت إليها بالرمز (ب)، واستبعدت النسخة الثالثة، وهي نسخة مكتبة برنستون، وذلك كله لما تقدم ذكره في عرض نسخ الكتاب.

ثانياً: نسخت الكتاب عن نسخة الأصل بالرسم المعاصر، وعملت على إخراجه على أقرب صورة وضعه المؤلف عليها، مع مراعاة تصحيح وضبط ما يحتاج إلى ذلك، وفي سبيل هذا الأمر قمت بالآتي:

١ - تصحيح الأخطاء والتصحيقات والتحريفات الواردة في الأصل، فأثبت الصواب في النص، وأشير في الهامش إلى ما ورد في الأصل، وأجعل ما أثبتته بين معقوفتين هكذا [] .

فإن كان الصواب هو ما ورد في النسخة الثانية أثبتته في النص وأشرت في الهامش إلى ما ورد في الأصل، وإن اتفقت النسختان على الخطأ أثبت الصواب في النص، وأشرت في الهامش إلى ما ورد في كلا النسختين^(١).

وهذا كله في الفروق المهمة التي لها أثر في تغيير النص، وأما إذا كان الفرق يسيراً غير مؤثر في ذلك فإني أكتفي بما ورد في نسخة الأصل دون الإشارة إلى وجود الفرق بين النسختين.

(١) يوجد في كتاب الغزالي هذا بعض الأخطاء النحوية، وقد اعترض على الغزالي بأنه يقع عنده خلل من جهة النحو، فاعترف بذلك وأذن للذين يطالعون كتبه فيعثرون على خلل فيها من جهة اللفظ أن يصلحوه ويعذروه، فما كان قصده إلا المعاني وتحقيقها، دون الألفاظ وتلفيقها. انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٢١١/٦).

- ٢ - زيادة بعض الألفاظ التي لا يستقيم المعنى بدونها؛ اعتماداً على مقتضى السياق، وأجعل هذه الزيادة بين معقوفتين هكذا []، وأشير في الهامش إلى ذلك.
- ٣ - ضبط الألفاظ بالشكل عند خوف اللبس.
- ٤ - عزو الآيات إلى سورها، ووضعها بين قوسين هكذا ﴿ 》.
- ٥ - تخريج الأحاديث والآثار من مصادرها، فإن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت بتخريجه منهما، وإن لم يكن في أيٍّ منهما اجتهدت في تخريجه من المصادر الأخرى المعتمدة.
- ٦ - الإشارة إلى الكتب التي تناولت المسائل التي تعرض لها المؤلف، مع الحرص على ما كتبه المؤلف في أصول الفقه على وجه الخصوص.
- ٧ - توثيق الآراء والنقول المنسوبة إلى العلماء أو إلى المذاهب.
- ٨ - التعليق بالإيضاح فيما يستدعيه المقام، وشرح الألفاظ الغريبة. وقد أعرضت عن ترجمة الأعلام الذين ورد ذكرهم في هذا الكتاب إما لكونهم ممن ورد نقل رواياتهم للأحاديث والآثار، مما لا طائل من ترجمتهم من خلال هذا الكتاب، وإما لكونهم ممن نُقلت آراؤهم لكونهم من الأعلام المشهورين الذين لا يستدعي المقام بيان حالهم. كما أعرضت عن ذكر نهاية الصفحات لنسخ الكتاب خشية تراحم الهوامش مع صغر حجم الكتاب، وللقناعة لدي بقلة الفائدة من إثباتها في هذه الحالة.

القسم الثاني: النص المحقق

ايض

قال الشيخ الإمام حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، لرحمة الله عليه^(١) : أحمد الله سبحانه وتعالى أولاً، وأصلي على رسوله المصطفى ثانياً، وأشتغل بإجابتك إلى ما اقترحتَه عليّ ثالثاً؛ فلقد شكوت إليّ أيها الأخ الشفيق والصدّيق الصدوق ما قرع سمعك من تعنت بعض الغافلين وتطويله اللسان بالطعن على الإمام^(٢) الشافعي رحمته الله في تخريجه بعض المسائل على قولين^(٣)، وأن ذلك إن كان على سبيل التوقف والتردد فالمتردد في المسألة لا قول له فيها فكيف يُنسب إليه فيها قولٌ واحدٌ فضلاً عن قولين!، وإن كان على سبيل التخيير فكيف يجمع بين النفي والإثبات!، وكيف يُعقل ذلك فيما لا يحتمل التخيير والجمع! كمسألة البسمة والنظر في أنها آيةٌ من [أول^(٤)] كل سورةٍ سوى الفاتحة أم لا؟، وكيف يقول القائل فيها بقولين ويزعم بأنها آيةٌ وأنها ليست بآيةٍ؟، وهل هذا إلا تناقضٌ ظاهرٌ جليٌّ يترفع عنه الأغبياء فضلاً عن العلماء!، وذكرت أن ذلك لما قرع سمعك أوغر صدرك وأعوزك في أصحاب الشافعي رحمته الله من ينتقم من المتعنت فيه؛ بإظهار غباوته وفضيحته، والكشف عن حقيقة معنى القولين [وتجليلته،

(١) في (ب): « قدس الله روحه ».

(٢) لم ترد في (ب).

(٣) أشار ابن القاص إلى أن المعتزض هم بعض المعتزلة، وسمى إمام الحرمين بعض أولئك المعتزضين وهم جعلُ المعتزلي وغيره من متأخري المعتزلة. انظر: نصره القولين (ص١٧/أ)، وكتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص (ص٨٦)، وهذا الاعتراض قد أبداه القاضي أبو يعلى من خلال كلامه في المسألة. انظر العدة (١٦١٠/٥، ١٦١١).

(٤) لم ترد في (ب).

فسألتني أن أبث إليك سر القولين^(١) وحقيقة تخريج المسألة على مذهبين، فرأيت إجابتك إلى مطلبك والانحدار إلى مرادك؛ قضاءً لحق أخيك، وتيمناً ببركة دعائك، لا مكابحة^(٢) مع المتعنت وانتقاماً منه، **[فالتعنت^(٣)]** لا تزيده المناظرة إلا تمرداً وإباءً، فداء **[التعنت^(٤)]** لا تقيده المكابحة شفاءً ولا ذباً عن الشافعي رضي الله عنه وأرضاه ونصرةً لمذهبه على دأب المتعصبين، فالبحر الخضم وإن ولغ فيه الكلب فهو مستغن عن تطهير المتطهرين وتكلف المتكلفين، **[افعلو^(٥)]** منصب الشافعي غني عن هذا التكلف والتكليف، فلقد غُيبت ذكاءً عن التعريف، وهأنذا أكشف لك عن أسرار القولين وأقسامهما وحقائقهما؛ وأوضح لك أن الشافعي رحمه الله جارٍ على جادة الحق والصراط المستقيم فيه وفي مسألة البسمة، وأن من ظن خطأه **[فيها^(٦)]** فهو المخطئ قطعاً، **[لأنه إنما^(٧)]** أتى من جهة قصوره عن فهم مقاصد الشافعي رحمه الله وغوامض معانيه التي اختص بإدراكها من علماء الأمة؛ ولكنني أقدم إليك أولاً تنبيهاً ونصيحةً وتحذيراً.

(١) زيادة من (ب) .

(٢) المكابحة تعني المخاصمة مع إذلال الخصم. انظر: لسان العرب (٥٧٥/٢) مادة (كوح).

(٣) زيادة من (ب) .

(٤) زيادة من (ب) .

(٥) في (أ): « ففعلٍ ».

(٦) في (ب) « فيه ».

(٧) في (ب): « وإنما ».

تنبية: إذا نُقل إليك مذهب إمامٍ كبيرٍ من علماء الأمة فنضر طبعك عن قبوله؛ وظهر لك بطلانه بكلامٍ [جلي^(١)] ودليلٍ واضحٍ غير دقيقٍ ولا خفيٍّ فإياك أن تهجم على إنكاره وتشتغل باستبعاده واستنكاره؛ فإنك بين أن تحكم بخفاء ذلك الكلام الجلي على ذلك الإمام مع منصبه العليّ وبين أن تقول: لعله اطلع على سرِّ خفيٍّ ذهب عني ذلك السر الخفي، فليت شعري أنت أجدر بالقصور عن درك [المعنى^(٢)] الخفي أم الإمام الكبير بالذهول عن [المعنى^(٣)] الظاهر الجلي ١٩، فإن أنصفتَ علمتَ وتحققتَ أن ذهاب الخفيات عليك أقرب إلى الإمكان من ذهاب الجليات عليه، فاتهم نفسك واحذر الجسارة والجرأة، [ولا يكون^(٤)] عقلك أضعف من عقل الثعلب حيث رأى إليةً مطروحةً في بريةٍ فقيل له: بادر إلى طعامك والتقم؛ فقد ظفرت بمطلوبك فاغتم. فتوقف، وقال: إليةٌ في بريةٍ ما تُركت إلا لبليةٍ !.

فيا أيها الغافل المسكين [أتظن أن^(٥)] تدرك أن الجمع بين النفي والإثبات متناقضٌ [والشافعي^(٦)] لا يدرك ذلك !، أفلا تستحي فتفكرَ في مستند هذا الطعن، فعساک تقول: إن هذا أمرٌ خفيٌّ وإني فطنٌ ذكيٌّ والشافعي بليدٌ ضعيف الفهم غبيٌّ، فمن أين له مباحاتي

(١) في (أ): «عليّ».

(٢) في (ب): «معنى».

(٣) في (ب): «معنى».

(٤) في (ب): «ولا يكون».

(٥) في (أ): ((أنظراتك)).

(٦) في (ب): ((وأن الشافعي)).

ومساواتي في التفتن لهذا السر الدقيق، وهو أن الجمع بين النفي والإثبات متناقضٌ، فليت شعري أي أقوالك الثلاثة أحسن وأوجه: ثناؤك على نفسك بالفطنة والذكاء، وإحائك الشافعي رحمه الله بالجهلة والأغبياء، أو شهادتك لهذا المعنى بالغموض والخفاء، [فليس لي^(١)] إلا أن أقول:

بِمَ^(٢) أهجوك لا أدري لسانى فيك لا يجري !

ومثل هذا الاعتراض على أكابر العلماء لا يصدر إلا عن ضعف العقل وقلة الحياء، والحياء ثمرة الإيمان، والإيمان ثمرة نور [القلب^(٣)]، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور.

نصيحة: أوصيك يا أخي بإحسان الظن بالناس كافةً خصوصاً بالعلماء، ومن جملة إحسان الظن بالعلماء أن تطلب لكلامهم وجهاً وعذراً ما أمكن، فإن لم تعثر عليه فاتهم نفسك في القصور عن دركه، ثم إن كنت في رتبة المقلدين فليس لك إلا اتباع صاحبك والسكوت عن مخالفته، فإن تصحيح الصحيح وإفساد الفاسد ليس من عملك.

وإن كنت مجتهداً مستقلاً بالنظر فعليك أن تتبع ما غلب على ظنك، وتجوز به مع ذلك [الخطأ^(٤)] على نفسك؛ حتى لا يشد إنكارك على من يخالفك، وإياك أن تكون مشغوباً بالنقد والاعتراض وتزييف كلام

(١) في (أ): ((فلي إلا)) .

(٢) في كلا النسختين (بما) والصواب ما أثبتته .

(٣) في (أ): ((العقل)) .

(٤) في (أ): ((الخفاء)) .

الناس، وكن مؤمناً يطلب المعاذير، ولا تكن منافقاً يتبع العثرات، كما قال ﷺ: (المؤمن يطلب المعاذير والمنافق يطلب العثرات)^(١)، وكن من الذين قال الله فيهم: ﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ﴾^(٢)، ودونك الاقتداء بعيسى [- عليه السلام -]^(٣)؛ إذ مرَّ مع أصحابه بجيفة كلبٍ فقالوا: ما أنتن هذه الجيفة!، فقال عيسى صلوات الله عليه: (ما أحسن بياض أسنانه)^(٤)؛ تنبيهاً على أنه ينبغي أن يُذكر من كل شيءٍ أحسنه، وإشارةً إلى أن النفس الخبيثة هي التي تحث على أن يُذكر من كل شيءٍ خبائثه و[قبائحه]^(٥)، والنفس الزكية [تحب]^(٦) أن تسمع من كل شيءٍ مآثره ومحاسنه.

ولما مرَّ خنزيراً بعيسى صلوات الله عليه فقال له: (مُرَّ بالسلامة) فقيل له: يا روح الله أتقول مثل هذا للخنزير!، فقال: (لا أعود لساني [إلا]^(٧) الخير)^(٨).

(١) لم أعثر على من أخرجه بعد البحث والتقصي.

(٢) من الآية رقم (١٨) من سورة الزمر.

(٣) في (ب): ((ابن مريم صلوات الله عليه)).

(٤) أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الصمت وآداب حفظ اللسان، باب كفارة الاغتياب

(١٧٢/١) برقم (١٧٢)، وأورده أبو نعيم في حلية الأولياء (٣٨٢/٢).

(٥) في (أ): ((مقابحه)).

(٦) في (أ): ((تحث على)).

(٧) زيادة من (ب).

(٨) أخرجه بنحوه مالك في الموطأ عن يحيى بن سعيد في كتاب الكلام، باب ما يكره

من الكلام (٩٨٥/٢) برقم (١٧٨٠)، وأخرجه ابن أبي الدنيا بسنده عن مالك بن

أنس في كتاب الصمت وآداب حفظ اللسان، باب ما أمر به الناس أن يستعملوا فيه

أنفسهم من القول الحسن للناس أجمعين (١٧٦/١، ١٧٧).

واعلمُ يقيناً يا أخي أن الشغف بالنقد والتزييف والاعتراض لا منشأ له من الباطن إلا عِرْقَان خبيثان: عِرْقُ سَبُعِيٍّ، وعِرْقُ شَيْطَانِيٍّ؛ أما العِرْقُ السَّبُعِيٌّ فإنه يدعو إلى تمزيق الأعراض وتقيضها وتحقيرها وتقبيحها، وإنما قوة هذا العِرْقُ وطُعْمَتُهُ [استباحة^(١)] الأعراض والنفوس، ولا يتوصل إليها إلا بالتمزيق والتهتك، كما أن طُعْمَةُ السَّبُعِ لحوم الحيوانات، ولا يتوصل إليها إلا بالقتل والتمزيق والفتك، وهؤلاء أقوامٌ ظاهرهم ثيابٌ وباطنهم ذنابٌ؛ فإنهم يُحشرون يوم القيامة في صورة الذناب^(٢)؛ لأن الأصل في عالم الآخرة وهو عالم الحقائق هو المعاني والحقائق.

لا جرم تتبَعُ الصور المعاني فيُتصوّر كل شخصٍ بصورةٍ على وفق معناه، ولذلك ترى في المنام مثل هذا الشخص في صورة كلبٍ أو ذئبٍ؛ لأن النوم أنموذجٌ من عالم الآخرة، فتكون الصور فيه على وفق الحقائق، وهذا له سرٌّ طويلٌ ذكرناه في بعض الكتب.

والعِرْقُ الثاني وهو العِرْقُ الشيطاني قوته وطُعْمَتُهُ الكِبْرُ وإثبات النفس ودعوى التفوق والاستيلاء على الكل، [بل^(٣)] دعوى الربوبية، وهو الاختصاص بخاصية الكمال مع الترفع عن المساهمة والمشاركة فيها.

وهذا العِرْقُ يدعو إلى الطعن والتزييف لأقوال الناس وأعمالهم؛ لأن في ضمن التزييف نفي الغير، وفي ضمنه إثبات النفس بإظهار الفضل

(١) لم ترد في (ب).

(٢) هذا المعنى يحتاج في ثبوته إلى دليل، ولم أجد في الأخبار ما يثبته.

(٣) في (ب): ((مثل)).

على الغير، والعبارة عن هذه الصفة أن يقول: (أنا خير) كما قال إبليس^(١) ، فهذا نهى الله تعالى عنه كما قال تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(٢)، ولهذا لا يجوز تزييف كلام الغير والطعن فيه إلا لضرورة وحاجة، وإنما الذي يُرخص فيه طلب العذر على سبيل الاستفهام والاسترشاد لا على سبيل التعنت [والطعن]^(٣) والعناد.

تحذير: إياك ثم إياك إذا اعتقدت مذهباً أن تطعن في صاحب مذهب يخالفك؛ فإن هذا يحرك داعية الطعن في صاحب مذهبك، [افتكون]^(٤) [أنت]^(٥) الطاعن على التحقيق في صاحب مذهبك؛ لأنك استجررته بالتعنت إليه، ولذلك قال النبي ﷺ: (لعن الله من سبَّ والديه) فقليل: ومن الذي يسبُّ والديه؟!، فقال: (من يسبُّ والدي غيره ليسبُّ لوالديه)^(٦) (أو لفظ هذا معناه)^(٧). وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(٨).

(١) في (ب): ((إبليس لعنه الله)) .

(٢) من الآية رقم (٣٢) من سورة النجم.

(٣) زيادة من (ب).

(٤) في (ب): (لأنك).

(٥) زيادة من (ب).

(٦) في (أ): ((والداه)).

(٧) أخرجه بمعناه البخاري في صحيحه في كتاب الأدب، باب لا يسب الرجل والديه (٢٢٢٨/٥) برقم (٥٦٢٨)، ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها (٩١/١).

(٨) من الآية رقم (١٠٨) من سورة الأنعام.

فيا أيها الطاعن في الشافعي المخالف له المنتسب إلى غيره ما يؤمنك أن يكون طعنك سبباً لتحريك داعية متعصبٍ تدعوه إلى [أن^(١)] يصنف كتاباً مقصوراً على ذكر [قبائح^(٢)] مذهبك ومواضع الشناعة فيه على وجهٍ يصير به أعجوبةً في الآفاق وأحدوثاً في العالم لا يعرض ذلك على أحدٍ إلا ويستتشف عن قبوله ويستحي من الاعتراف به. وأيُّ مذهبٍ لا يمكن أن يلتقط من مجموعته مواضعٌ مستشنةٌ مستقبحةٌ في بادئ النظر وسابق الرأي، ومواضعٌ ظاهرة [الفساد^(٣)]، إذا ضُرب على محك التحقيق.

فإياك أن تكون كمن قيل له: ذكّرتني الطعنَ وكنْتُ ناسياً. واذكر ما أنزل الله على بعض أنبيائه: (حقٌّ على العاقل أن يكون حافظاً للسانهِ عارفاً بزمانهِ مقبلاً على شأنهِ) (٤).

واحذر أن تتعرض لمواقع الغموض في مذهب الشافعي ﷺ إلا بلسان الخضوع والاستفهام وعلى هيئة السؤال المقرون بالاستعظام، فلن يقدر قدر الشافعي ﷺ إلا من [تقارب^(٥)] رتبته رتبة الشافعي، [وأين^(٦)]

(١) زيادة من (ب).

(٢) في (أ): ((مقابح)).

(٣) لم ترد في (ب).

(٤) أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الصمت عن وهب بن منبه ﷺ موقوفاً أنه مكتوبٌ في حكمة آل داود (٦٠/١) برقم (٣١)، وفي كتاب العقل وفضله (٤٦/١) برقم (٣٠).

(٥) في (ب): ((كان يُقارن)).

(٦) في (ب): ((ومن أين)).

يسمح آخر الزمان بمن يبلغ مده أو نصيفه !، فإن كنت مسترشداً
[فخذ^(١)] إليك جلياً واضحاً لا غبار عليه ولا شبهة فيه:

القول في حقيقة القولين وأقسامهما

اعلم أن المواضع التي يقول أصحاب الشافعي فيها بالقولين كثيرة،
وأقسامها منتشرة، ومعانيها مختلفة، ويرجع حاصلها إلى خمسة
أقسام^(٢)، لا تستكر [ثلاثة منها^(٣)]، وإنما مجال الإنكار في اثنين
من جملتها، فنحن نقدم الأوضح ونؤخر الأغمض ونقول:

القسم الأول من مواضع القولين: [ما^(٤)] للشافعي رحمته الله فيه قولٌ قديمٌ
وجديدٌ^(٥)، فالجديد رجوعٌ عن القديم لا محالة^(٦)، ومثل هذه المسألة لا

(١) في كلا النسختين (فخذها) والصواب ما أثبتته.

(٢) اختلف علماء الشافعية في عدد أقسام وجوه أقوال الشافعي، فانظر ذلك في الكتب
التي أحلنا عليها في القسم الدراسي من هذا الكتاب. انظر: هوامش (ص ٣٣ - ٣٤)
من هذا الكتاب.

(٣) في (أ): ((منها ثلاث)).

(٤) زيادة من (ب).

(٥) انظر: التبصرة (ص ٥١٢)، وشرح اللمع (١٠٧٧/٢)، وكتاب الاجتهاد من كتاب
التلخيص (ص ٩٠)، والوصول إلى الأصول (٣٥٤/٢)، والمحصول (٣٩٢/٥)،
والإحكام للآمدي (٢٠٧/٤)، والإبهاج (٢١٦/٣)، وشرح مختصر الروضة
(٦٢٥/٣، ٦٢٦)، وفرائد الفوائد (ص ٣٠)، والبحر المحيط (١٢٦/٦)، وشرح
الكوكب المنير (٤٩٤/٤)، وتحرير المقال (ص ٧٤).

(٦) اشترط الشيرازي أن يكون قد صرح برجوعه عن القول الأول حتى يكون قوله
الثاني رجوعاً عن القول الأول. انظر: شرح اللمع (١٠٧٧/٢)، وفي هذه الحالة اتفق
العلماء على نسبة القول المتأخر إلى المجتهد، واختلفوا في نسبة القول المتقدم إليه
ليكون له في المسألة قولان. انظر: تحرير المقال (ص ٧٤ - ٨٢).

نقول فيها: " المسألة على قولين " ، بل يقول أصحابه: " في المسألة قولان للشافعي " ، أي له قولان بالإضافة إلى عُمره لا بالإضافة إلى وقت واحد ، كما يُقال مثلاً: لشعر الإنسان [لونان^(١)] سوادٌ وبياضٌ ، أي بالإضافة إلى زمان الشباب والشيب ، وهذا لا تناقض فيه؛ إذ التناقض هو النفي والإثبات بالإضافة إلى وقت واحد.

ومثاله: نص الشافعي قديماً على أن من ترك الفاتحة ناسياً أجزأته صلاته ، [نص^(٢)] جديداً أنه تلزمه الإعادة^(٣).

وتغير الرأي متأثراً عن أكابر العلماء^(٤) ، فلا يخفى ما نُقل عن عمر رضي الله عنه [من^(٥)] تغير رأيه في مسألة الجد^(٦) وغيرها ، حتى قال: (ذلك على

(١) لم ترد في (ب).

(٢) في (أ): ((ونصه)) .

(٣) انظر: المجموع (٢٧٨/٣). والقول الجديد يتضمن عدم سقوط القراءة عنه ، بل إن تذكر في الركوع أو بعده قبل القيام إلى الثانية عاد إلى القيام وقرأ ، وإن تذكر بعد قيامه إلى الثانية لغت الأولى وصارت الثانية هي الأولى ، وإن تذكر بعد السلام والفصل قريب لزمه العود إلى الصلاة ويبني على ما فعل؛ فيأتي بركعة أخرى ويسجد للسهو ، وإن طال الفصل يلزمه استئناف الصلاة.

(٤) انظر: فرائد الفوائد (ص ٣٠).

(٥) في (أ): ((في)) .

(٦) حيث اختلف قول عمر رضي الله عنه في ميراث الأخوة مع الجد ، فقضى أولاً بحجبهم بالجد ، ثم رجع عنه ثانياً وقضى بمقاسمة الأخوة للجد في الميراث مع اختلاف رأيه في تحقيق هذه المقاسمة ، ثم عزم على العود إلى رأيه الأول ، ومات قبل إشهارة. فانظر ذلك في: مصنف عبد الرزاق (١٠/٢٦٢ - ٢٦٦) ، ومصنف ابن أبي شيبة (٢/١٨٥) ، وسنن البيهقي (٦/٢٤٥) ، والمحلى (٩/٢٨٦ - ٢٩٥).

ما قضينا ، وهذا على ما نقضي الآن (^(١)) ، فلا مجال ههنا للانكار على الشافعي ولا على أصحابه حيث قالوا: " فيه قولان " إذا أرادوا أن له قولين بالإضافة إلى جميع العُمُر.

القسم الثاني: أن تكون المسألة على اختلاف حالين ^(٢).

مثاله: قول الشافعي رحمه الله: من نكح امرأة على صداقٍ معلومٍ بشرط الخيار فالنكاح باطلٌ، ونصٌ في موضعٍ آخر على أن النكاح صحيحٌ والصداق فاسدٌ ^(٣)، [وأراد ^(٤)] بالأول شرط الخيار في النكاح، [وبالثاني ^(٥)] شرط الخيار في الصداق ^(٦)، فيجتمع له قولان بالإضافة

(١) أخرجه بنحوه الدارمي في سننه في باب الرجل يُفتي بالشيء ثم يغيره (١٥٤/١)، وعبد الرزاق في مصنفه في كتاب الفرائض (٢٤٩/١٠، ٢٥٠) برقم (١٩٠٠٥)، وابن أبي شيبه في مصنفه في كتاب الفرائض (٢٤٨/٦) برقم (٣١٠٨٨)، والدارقطني في سننه في كتاب الفرائض والسير وغير ذلك (٨٨/٤)، والبيهقي في السنن الكبرى في كتاب الفرائض، باب المشركة (٢٥٥/٦)، وكتاب آداب القاضي، باب من اجتهد من الحكام ثم تغير اجتهاده... (١٢٠/١٠).

وقول عمر هذا كان في مسألة ميراث ولد الأبوين مع ولد الأم، وهي المسألة المسماة بالمشركة أو الحمارية أو الحجرية؛ حيث قضى أولاً بإسقاط ولد الأبوين من الميراث، ثم قضى آخرًا بالتشريك بين ولد الأبوين وولد الأم ف يفرض ولد الأم.

(٢) انظر: البحر المحيط (١٢٥/٦)، وفرائد الفوائد (ص٢١).

(٣) انظر: مغني المحتاج (٢٢٦/٣).

(٤) في (ب): ((وأرادوا)).

(٥) في (ب): ((وأرادوا بالثاني)).

(٦) انظر: فرائد الفوائد (ص٢٢).

إلى [حالين^(١)] ، كما يجتمع بالإضافة إلى وقتين في القديم والجديد ،
وإنما المتناقض قولان في وقتٍ واحدٍ بالإضافة إلى حالةٍ واحدةٍ .
فإن قيل : فهما مسألتان ، وله في كل مسألة قولٌ واحدٌ فما معنى
قولهم : " [المسألة^(٢)] على قولين " ؟ .

قلنا : أما الشافعي فلا يقول في [مثل^(٣)] هذه المسألة إنها على قولين
أصلاً ، بل لا يوجد له إلا نصان مختلفان في الظاهر فقط ، وأما
الأصحاب فمن يقول : إن للشافعي فيها قولين إنما يقول إذا لم يتبّه
لاختلاف الحالين ، فيُطلق ذلك بناءً على ظنه ، ولو صح ظنه لصح
إطلاقه ، وإنما الغلط في ظنه ذلك ، فإن انكشف له ذلك لم يقل : "
المسألة على قولين " ، بل قال : " المسألة على اختلاف حالين " ، فإن تساهل
متساهلاً وأطلق ذلك [كان^(٤)] على سبيل التجوز والمسامحة ؛ اعتماداً
على أنه يُفهم مقصوده بقريضة الحال .

القسم الثالث: أن يقول الشافعي " في المسألة قولان " ويعني به
[قولين^(٥)] للعلماء لا له في نفسه ، فلا يقول : " لي فيها قولان "^(٦) .

(١) في (ب) : ((حالتين)) .

(٢) في (ب) : ((إن المسألة)) .

(٣) لا توجد في (ب) .

(٤) زيادة من (ب) .

(٥) في (ب) : ((قولان)) .

(٦) انظر: نصره القولين (١٣/ب) ، وكتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص (ص٨٩ ، ٩٠) ،
والمحصول (٣٩٣/٥ ، ٣٩٤) ، والإحكام للآمدي (٢٠٧/٤) ، وشرح تنقيح الفصول
(ص٤١٩) ، وشرح مختصر الروضة (٦٢٣/٣ ، ٦٢٤) ، وفرائد الفوائد (ص٣١ ، ٣٢) ، والبحر
المحيط (١٢٦/٦ ، ١٢٧) ، والتقريب والتحبير (٣٣٤/٣) ، وتيسير التحرير (٢٣٣/٤) .

مثاله: إذا اختلف رب الثوب والخياط، فقال المالك: أمرتك أن تقطعه قميصاً فقطعته قباءً، وقال الخياط: بل أمرتني أن أقطعه قباءً. قال الشافعي: فيها قولان:

أحدهما: أن القول قول رب الثوب، وهو [قول^(١)] أبي حنيفة.

والثاني: أن القول قول الخياط، وهو مذهب ابن أبي ليلى^(٢).

فيقصد الشافعي ﷺ [بذلك^(٣)] حكاية مذهب من [يؤبه لقوله^(٤)] من العلماء لا حكاية مذهب نفسه، فإن مذهبه أنهما يتحالفان، ولكن ربما لا يذكر مذهبه في هذا الموضوع لاشتهاره واستغناؤه عن الذكر، ولأنه ذكره في موضع آخر أغناه عن الإعادة، أو لأنه في مهلة إتمام النظر فيه فيؤخره إلى أن [يحسم^(٥)] فيه رأيه، أو لمعنى آخر من المعاني؛ إذ الدواعي والصوارف في أمثال ذلك لا تدخل تحت الحصر.

وهذا يرجع حاصله إلى قولين [لعالمين^(٦)] فلا تناقض فيه، وإنما التناقض قولان متضادان لعالم واحد في وقت واحد بالإضافة إلى حالة واحدة من أحوال المسألة، فما لم تراغ هذه الشروط كلها [لظهر^(٧)] التناقض.

(١) في (ب): ((مذهب)).

(٢) انظر: مختصر المنزني بهامش الأم (٨٦/٣، ٨٧)، والمهذب (٤١٠/١)، والهداية (٢٧٩/١)، وتكملة المجموع الثانية (١٠٥/١٥ - ١٠٩).

(٣) في (ب): ((بهذا)).

(٤) في (ب): ((يعتد بقوله)).

(٥) في (ب): ((يخمر)).

(٦) في (ب): ((لعاملين)).

(٧) في كلا النسختين (لا يظهر)، ولعل الصواب ما أثبتته.

فإن قيل: إذا لم يقل الشافعي رحمته الله " هذه المسألة [لي ^(١)] فيها قولان " [فلم ^(٢)] نقل أصحابه للشافعي في المسألة [قولين ^(٣)] ١٩!

قلنا: إنما يُطلقه من الأصحاب من لا يدري أنه إنما قصد حكاية مذهب غيره، فيُطلقه بناءً على ظنه، وإنما يكون الغلط في ظنه ^(٤)، فإن عرف ذلك فإنما يُضيف القول إليه باللام، واللام تقتضي نسبةً ما، أي نسبة كانت، ولا يتعين وجه من وجوه النسبة كما يُقال " الدار لزيد " بمعنى [أنها ^(٥)] ملكه، ولكن اللام ليست تختص بموضع الملك، بل يُقال " هذا المسجد لزيد " لا بمعنى الملك، بل بمعنى أنه بناه أو يعظ ^(٦) [فيه] أو يُدرّس [فيه ^(٧)] أو يؤم فيه، [أو ^(٨)] هو مفوضٌ إليه وإن لم يبنه ولا يدرّس ^(٩) [فيه]، حتى يفوضه إلى من شاء بحكم الولاية.

فاللام تحتل جميع أنواع هذه النسبة، فكذلك في الأقوال؛ إذ يقال: " هذا الخبر لرسول الله ﷺ "، أي هو من قوله. ولـ"أبي هريرة"، أي من نقله وإن لم يكن من قوله، فيصح الإضافة إليه باللام، والمراد نسبة النقل لا نسبة اختراع القول، فكذلك يجوز أن يقال " للشافعي فيها

(١) زيادة من (ب).

(٢) في (ب): ((لِم)).

(٣) في كلا النسختين (قولان) والصواب ما أثبتته.

(٤) انظر: المحصول (٥/٣٩٣، ٣٩٤).

(٥) في كلا النسختين (أنه) والصواب ما أثبتته.

(٦) لم ترد في (ب).

(٧) لم ترد في (ب).

(٨) في (أ): ((و)).

(٩) في (أ): ((يُدرّس)).

قولان " ، أي: هما من نقله وروايته وإن لم يكن من اختراعه واختياره لنفسه.

فالإطلاقات في مثل هذا يُتسامح فيها لأن الاعتماد الأكثر [فيها^(١)] على القرائن [المعرفة للمقاصد^(٢)] مع احتمال الألفاظ.

فإن قيل: فإذا لم يذكر مذهبه فأبي فائدة في نقله قول غيره ؟ قلنا: هذا [اعتراض^(٣)] بارد؛ لأن المسألة إذا كانت مجعماً عليها لم يكن للاجتهاد فيها مجالاً، فذكر أصل الخلاف فيها يفيد الرخصة في الاجتهاد^(٤)، وذكر اسم المخالف ومذهبه يفيد الاغتناء بالنظر؛ فإن المسمى إذا كان إماماً كبير الشأن [يحتاط^(٥)] الناظر في التأمل في مخالفته، ولا يتجاسر إلا بدليل [واضح^(٦)].

وإذا [حصرها^(٧)] في قولين أفاد أنه الذي يستحق النظر من بين سائر الاحتمالات^(٨)، فيكفي مؤونة النظر في سائر الاحتمالات وتبين أن ما عدا ذلك خارج عن مذهب الجماعة، هذا إن صرح بالحصر فقال: " ليس فيها إلا قولان "

(١) لم ترد في (ب).

(٢) في (ب): ((المعرفة فيها للمقاصد)).

(٣) في (ب): ((القول)).

(٤) أشار الرازي إلى نحو هذا المعنى في المحصول (٣٩٣/٥).

(٥) في (ب): ((فيحْتَاط)).

(٦) لم ترد في (ب).

(٧) في (ب): ((حصر)).

(٨) انظر: المحصول (٣٩٤/٥).

فهذه فوائد نقله [المذاهب^(١)] وإن لم يُصرِّح بمذهبه، ولسنا نرى الإطناب في هذه الأقسام الثلاثة؛ فإن المتعنت ليس يستبعد هذه الأقسام^(٢)، وإنما يستبعد القسمين [الأخيرين^(٣)] اللذين يوهمان التناقض في الجمع بين النفي والإثبات.

القسم الرابع: مواضع التردد.

ومثاله: أن يقول الشافعي رحمه الله "المسألة على قولين"، ومعناه: أنه يحتمل وجهين، فالنفي محتملٌ والإثبات محتملٌ، وإنما يُختار [أحدهما بالترجيح^(٤)]، إذا ظهر الترجيح، ثم قد يذكر الترجيح في بعض المواضع

(١) في (ب): ((للمذاهب)).

(٢) لم يرتضِ إمام الحرمين ما ورد في الوجه الثالث فيما سبق، وذكر أنه غير سديدٍ من وجهين:

أحدهما: أن ذلك الوجه قد يجعل المسألة على قولين في صورة لا يؤثر فيها عن العلماء قولٌ على التنصيص.

والثاني: أن الشافعي يضيف القولين إلى اجتهاده، ولا يُجري ذلك مجرى حكاية المذاهب، فإنه إذا حكى المذاهب فصيفة كلامه في الحكاية تتميز عن صيغة ذكره القولين. انظر: كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص (ص ٨٩، ٩٠).

وما ذكره إمام الحرمين إنما يصح لو حُملت جميع وجوه أقوال الشافعي على الوجه الثالث فحسب، إلا أن الواقع أن هذا الوجه قد تُحمل عليه بعض وجوه أقواله، وهي التي لم يصرِّح فيها بأنها من اجتهاده أو أنها قولان له، فاحتمال حكايته لمذهب غيره في هذه الحالة أمرٌ وجيةٌ. وانظر: الهامش رقم (٨) من كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص (ص ٨٩).

(٣) في (أ): ((الآخرين)).

(٤) في (أ): ((واحدٌ فيما)).

وقد لا يذكر^(١)، فإذا لم يذكر الترجيح دل على أنه [لم يتم بعد^(٢)] نظره في المسألة، وأنه في مهلة النظر، ثم قد يساعده الفراغ والعمر لطلب الترجيح وقد تخترمه المنية قبل ذلك^(٣)، وكل ذلك جائزٌ، وشيءٌ من ذلك غير مستتكرٍ ولا متناقضٍ، ويرجع حاصله إلى التوقف والاحتياط، وذلك غاية الورع والتحرج، وهو دأب الصحابة والسلف الصالحين [رضي الله عنهم^(٤)]؛ إذ كان التوقف أغلب أحوالهم في الغوامض، [إذ قال^(٥) رسول الله ﷺ: (المؤمن وقافٌ)^(٦)]، وقال ﷺ^(٧) :

(١) انظر: التبصرة (ص ٥١٢، ٥١٣)، وشرح اللمع (١٠٧٩/٢، ١٠٨٠)، كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص (ص ٩٢- ٤٩)، والوصول إلى الأصول (٢/٣٥٦، ٣٥٥)، والمحصول (٥/٣٩٤)، والإحكام للآمدي (٤/٢٠٨، ٢٠٧)، وشرح مختصر الروضة (٣/٦٢٣)، وفرائد الفوائد (ص ٣٣- ٣٥)، والإبهاج (٣/٢١٦)، والبحر المحيط (٦/١٢٦)، والتقريب والتحبير (٣/٣٣٤)، وتيسير التحرير (٤/٢٣٣).

(٢) في (أ): ((بعد لم يتم)).

(٣) وقد ذكروا أن أقوال الشافعي التي من هذا القبيل قد وردت في بضعة عشر موضعاً ستة عشر أو سبعة عشر. انظر: التبصرة (ص ٥١٢، ٥١٣)، وشرح اللمع (٢/١٠٧٩، ١٠٨٠)، كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص (ص ٩٢- ٤٩)، والوصول إلى الأصول (٢/٣٥٦، ٣٥٥)، والإحكام للآمدي (٤/٢٠٨، ٢٠٧)، وشرح مختصر الروضة (٣/٦٢٣)، وفرائد الفوائد (ص ٣٣- ٣٥)، والإبهاج (٣/٢١٦).

(٤) لم ترد في (ب).

(٥) في (أ): ((وقال)).

(٦) أخرجه البيهقي في الزهد الكبير (٣٤١) برقم (٩٣٠) موقوفاً على عمر ﷺ، وأورده في فيض القدير، وقال: «ظاهر صنيع المصنف أن مخرجه خرجه وأقره، والأمر بخلافه، بل تعقبه بما نصه: تفرد به يزيد بن عياض، وليس بالقوي، وروي من وجهٍ صحيحٍ مرسلًا، وقال الذهبي في الضعفاء: يزيد بن عياض قال النسائي وغيره: متروك»^(٧) (٢٥٧/٦).

(وأجرؤكم على الفتوى أجرؤكم على النار) ^(٣) ، ولما سُئِلَ عثمان رضي الله عنه عن الجمع بين الأختين في ملك ^(٣) اليمين فقال: (أحلتها آيةٌ وحرمتها آيةٌ ^(٤)) ^(٥) وتوقف [فيها] ^(٦) ، [وتَرَدُّدٌ] ^(٧) قول الشافعي رضي الله عنه في مسألة

=وقد رواه الشهاب القضاعي في مسنده مختصراً (١٠٧/١) برقم (١٢٨)، والديلمي في فردوس الأخبار (٤٦٢/٤) وذلك من حديث أبان بن أبي عياش عن أنس مرفوعاً، وفيه سليمان بن عمرو أبو داود النخعي الكذاب، معروفٌ بوضع الحديث. انظر: ميزان الاعتدال (٢١٦/٢ - ٢١٨).

وأورده العجلوني في كشف الخفاء، وقال: «رواه الديلمي والقضاعي عن أنس رفعه، وهو ضعيف، وللديلمي عن أنس أيضاً بلفظ (المؤمن فطن حذر وقاف متثبت لا يعجل عالم ورع، والمنافق همزة لمزة حطمة لا يقف عند شبهة ولا عند محرم كحاطب ليل لا يبالي من أين كسب ولا فيما أنفق)، وأخرجه البخاري في تاريخه عن كعب بن عاصم بمثله إلا أنه زاد «كيس» في الترجمة ولم يقل كحاطب ليل إلى آخره». (٣٨٧/٢) برقم (٢٦٨٣).

(١) لم ترد في (ب).

(٢) أخرجه الدارمي في سننه في باب الفتيا وما فيه من الشدة (٤٢/١) عن عبيد الله بن أبي جعفر مرسلًا.

(٣) في (ب): ((بملك)).

(٤) في (أ): ((حرمتها آية وأحلتها آية)).

(٥) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب النكاح، باب ما جاء في كراهية إصابة الأختين بملك اليمين والمرأة وابنتها (٥٣٨/٢)، والشافعي في مسنده في كتاب عشرة النساء (٢٨٨/١)، وعبد الرزاق في مصنفه في باب الجمع بين ذوات الأرحام بملك اليمين (١٨٩/٧، ١٩١) برقم (١٢٧٢٨)، (١٢٧٣٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٤٨٣/٣) برقم (١٦٢٥٧)، (١٦٢٦٤).

(٦) لم ترد في (ب).

(٧) في (ب): ((وترداد)).

البسمة يكون من [هذا^(١)] القسم^(٢)، وسنذكر وجهه إن شاء الله
[تعالى^(٣)].

ويتوجه على هذا ثلاثة أسئلة:

الأول: [إن^(٤)] قال قائل " المفتي إنما هو [مفتي^(٥)] بأن يفتي في المسألة
لا بأن يتردد، فإن معنى التردد أن يقول: لا أدري، فما من عامي إلا وهو
يقدر على ذلك، [فكيف^(٦)] يليق هذا بمنصب المفتي! "

قلنا: المسائل المنقولة عن الشافعي رحمته الله في مسائل الفروع قريب من
ستين ألف مسألة على ما [حكى^(٧)] بعض الأصحاب، وإنما جمع بين
القولين على سبيل التردد في [بضع عشرة^(٨)] مسألة، وباقي مسائل
القولين قديمٌ وجديدٌ واختلاف أحوالٍ ونقل [مذهبي^(٩)] على ما سبق

(١) لم ترد في (ب).

(٢) انظر: المستصفى (٣٨١/٢)، والإحكام للآمدي (٢٠٨/٤).

(٣) لم ترد في (ب).

(٤) في (ب): ((فإن)).

(٥) في كلا النسختين ((مفتي))، والصواب ما أثبتته.

(٦) في (أ): ((وكيف)).

(٧) في (ب): ((حكي عن)).

(٨) في (أ): ((بضعه عشر))، وفي (ب): ((بضع عشر))، وهو خطأ في كلا النسختين؛

لأن المعدود وهو (مسألة) مؤنث، والعدد هنا مركب، فالجزء الأول منه وهو (بضع)

يجب أن يخالف المعدود في التأنيث فيكون بلفظ (التذكير)، والجزء الثاني منه

وهو (عشرة) يجب أن يوافق المعدود في التأنيث.

انظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (٣٧٥/٢).

(٩) في (ب): ((مذاهب العلماء)).

تفصيله، فهو [مفتي^(١)] [وصاحب مذهب^(٢)] [فيما^(٣)] أفتى فيه باعتبار ما أفتى، وفيما توقف فيه باعتبار أنه اطلع على مآخذ الحكم وتعارض الدليل، وباعتبار أنه متمكن من التأمل والنظر لاستتباط الترجيح في مستقبل الزمان، والعامي بمعزل عن هذه الاعتبارات [الثلاثة^(٤)]؛ فإنه لا يفتي في مسألة أصلاً ولا يعرف، وإذا قال "لا أدري" كان ذلك جهلاً لا تردداً؛ فإن التردد إنما يكون بعد معرفة الأدلة وتعارضها، و[لا^(٥)] هو متمكن من النظر وطلب الحق بطول النظر والاستتباط.

وعلى الجملة فمن شرط في [منصب^(٦)] المفتي أن يكون المفتي عالماً بجميع المسائل غير متردد في شيء منها دل ذلك على غاية جهله بمآخذ الأحكام الفقهية الظنية، ولزمه على ذلك إخراج الصحابة بجملتهم عن حيز المفتين، وكذلك من بعدهم؛ إذ ما من أحد إلا وقد توقف في مسائل.

السؤال الثاني: [إن قال قائل^(٧)] "إذا كان حاصله التوقف والتخير فأى فائدة في ذكر المسألة وذكر القولين فيها، فكان الأولى أن يُعرض عن هذه المسألة"^(٨).

(١) في كلا النسختين ((مفتي))، والصواب ما أثبتته.

(٢) زيادة من (ب).

(٣) في (ب): ((إذا)).

(٤) في (أ): ((الثلاث)).

(٥) زيادة من (ب).

(٦) في (أ): ((مذهب)).

(٧) في (ب): ((إذا قال القائل)).

(٨) انظر: شرح اللمع (١٠٧٩/٢)،

قلنا: فيه خمس فوائد:

الأولى: [في^(١)] ذُكِرَ صورة المسألة؛ لأن وضع الصور للمسائل ليس بأمرٍ هيِّنٍ في نفسه، بل الذكي ربما يقدر على الفتوى في كل مسألةٍ إذا ذُكِرَتْ له صورتها، ولو كُفِّ وضع [الصور^(٢)]، وتصوير كل ما يمكن من التفريعات والحوادث في كل واقعةٍ عجز عنه، ولم يخطر بقلبه تلك الصور [أصلاً^(٣)].

فذكر صورة المسألة كفايةً لمؤونة اختراع الصور وتقديرها، وتحريكٌ لداعية النظر فيها^(٤)، [فهاتان^(٥)] فائدتان.

الثالثة: في ذكر القولين وتببيهه للأصحاب على كونه متردداً رخصةٌ لهم في النظر لتخريجها على أشبه أصوله، وتقديرها [على^(٦)] ما هو أليق بمذهبه، فإنهم لو لم يعرفوا تردده ربما ظنوا أن له فيها مذهباً مقطوعاً به فكانوا لا يشتغلون بالنظر والاجتهاد بل بالتفتيش عن النصوص المنقولة.

الرابعة: في حصره في القولين أو الثلاثة ليكفي مؤونة النظر في غيرها من الاحتمالات^(٧)؛ فإن المسألة وإن دارت بين النفي والإثبات فلا

(١) زيادة من (ب).

(٢) في (ب): ((الصورة)) .

(٣) لم ترد في (ب).

(٤) انظر: المحصول (٥/٣٩٥، ٣٩٦).

(٥) في (ب): ((فهذه)) .

(٦) لم ترد في (ب).

(٧) انظر: التبصرة (ص ٥١٣)، والإبهاج (٣/٢١٨).

[ينحصر الاحتمال^(١)] في قولين، بل [قولٌ في النفي^(٢)] قولٌ في الإثبات وقولٌ في التفصيل، ثم التفصيل والتقسيم يحتمل وجوهاً مختلفةً لا تنحصر.

فحصر الاحتمال في أقوالٍ معدودةٍ يكفي مؤونة النظر في غيرها، و[لذلك^(٣)] لم يكن لقائلٍ أن يقول: [إن^(٤)] رسول الله ﷺ [إذ^(٥)] لم يعين لنا ليلة القدر فلم [لم^(٦)] ينزل ذكرها رأساً، وقال: (التمسوها في العشر [الأواخر^(٧)]، وفي الأوتار) ^(٨).

بل يُقال: فائدته كفاية المؤونة في طلبها [في^(٩)] غيرها، وتحريك الداعية لطلبها من مظنتها، وهي الأوتار، وكذلك قوله عليه السلام:

(١) في (أ): ((تنحصر الاحتمالات)).

(٢) زيادة من (ب).

(٣) في (أ): ((وكذلك)).

(٤) زيادة من (ب).

(٥) في كلا النسختين (إذ) والصواب ما أثبتته.

(٦) في (أ): ((لا)).

(٧) في (أ): ((الأخير)).

(٨) أخرجه بنحوه البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر (٢٧/١) برقم (٤٩)، وفي كتاب الصوم، باب تحري ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر فيه عن عبادة (٧١٠/٢) برقم (١٩١٧)، وأخرجه مسلمٌ في صحيحه في كتاب الصيام، باب فضل ليلة القدر والحث على طلبها وبيان محلها وأرجى أوقات طلبها (٧٢٦/٢، ٧٢٣) برقم (١١٦٧، ١١٦٥).

(٩) في (ب): ((في)).

(اسم الله الأعظم في آيتين أول آل عمران:، وقوله: ﴿وَاللَّهُ أَكْبَرُ إِنَّهُ وَجْدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾^(١)، ولم يُعَيَّن.

الخامسة: في ذكر توجيه القولين؛ فإنه لا بد وأن يذكر وجه كل قولٍ وسبيل تعارض الاحتمال، فيحصل به التنبيه للأدلة، ويهون النظر في طلب الترجيح؛ [فإن طلب الترجيح^(٢)] وحده أهون من طلب الدليل أولاً ثم طلب الترجيح ثانياً.

فعلى كل ناظرٍ في المسائل وظائف خمس:

أولها: وضع صورة المسألة وفهمها.

والثانية: طلب الاحتمالات فيها واستقصاؤها.

(١) لم أجده بهذا اللفظ، وقد ورد عن أسماء بنت يزيد رضي الله عنها مرفوعاً بلفظ (اسم الله الأعظم في هاتين الآيتين) ﴿وَاللَّهُ أَكْبَرُ إِنَّهُ وَجْدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ وفتحة سورة آل عمران ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الدعاء، باب في اسم الله الأعظم (٤٧/٦) برقم (٢٩٣٦٣) وفي كتاب الزهد، باب ما قالوا في البكاء من خشية الله (٢٣٣/٧) برقم (٣٥٦٠٦)، وأحمد في مسنده (٤٦١/٦) برقم (٢٧٦٥٢)، وعبد بن حميد في مسنده (٤٥٦/١) برقم (١٥٧٨)، والدارمي في سننه في كتاب فضائل القرآن، باب فضل أول سورة البقرة وآية الكرسي (٥٤٢/٢) برقم (٣٣٨٩)، وأبو داود في سننه في أبواب قراءة القرآن وتحزيبه، باب الدعاء (٨٠/٢) برقم (١٤٩٦)، وابن ماجه في سننه في كتاب الدعاء، باب اسم الله الأعظم (١٢٦٧/٢) برقم (٣٨٥٥)، والترمذي في سننه في كتاب الدعوات عن رسول الله ﷺ (٥١٧/٥)، والطبراني في المعجم الكبير عن عبيد الله بن أبي زياد القداح عن شهر بن حوشب عن أسماء (١٧٤/٢٤) برقم (٤٤٠، ٤٤١)، والحديث قال عنه الترمذي بعد إيراده له: "هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ" (٥١٧/٥).

(٢) زيادة من (ب).

والثالثة: حصر ما ينقدح من جملة تلك الاحتمالات وتعليلها ما أمكن.

والرابعة: طلب أدلة الاحتمالات.

الخامسة: طلب الترجيح في تلك الأدلة.

فالشافعي رحمه الله يكفي الوظائف الأربع ولا يترك إلا الوظيفة الخامسة، فكيف تتكرر فائدة القولين!.

السؤال الثالث: [إن^(١)] قال قائلٌ " إذا كان معنى القولين في هذه المسألة التردد والتوقف فيرجع حاصله إلى أنه لا قول للشافعي [في المسألة^(٢)] أصلاً، فكيف يُنسب إليه قولان، وليس له فيها قولٌ واحدٌ فضلاً عن قولين، وكيف يجوز لمسلمٍ أن يقول: لعثمان رضي الله عنه في الجمع بين الأختين في ملك اليمين قولان؛ لقوله: (حرمتها آيةٌ وأحلتهما آيةٌ) ."

قلنا: لا يوجد في مثل هذه المسألة نصُّ الشافعي رحمه الله يقول [فيه^(٣)] : (لي في هذه المسألة قولان) بل يقول: (هذه المسألة على قولين، أو تحتل قولين، أو فيها قولان)، أو ما يجري مجراها من الألفاظ، وأما أصحابه إذا قالوا (هذه المسألة للشافعي فيها قولان) عنوا بلام الإضافة ما تحتمله اللام، ويفهم منه مقصودهم بقرينة الحال.

[و^(٤)] إذا رجع الاعتراض إلى استتكار لام الإضافة من أصحاب الشافعي فقد انتفى الاعتراض عن الشافعي أصلاً وضعف الاعتراض

(١) في (ب): ((إذا)) .

(٢) في (ب): ((فيها)) .

(٣) زيادة من (ب).

(٤) زيادة من (ب).

على أصحابه ضعفاً ظاهراً لا يتمارى فيه من يعرف توسع أهل اللغات في إطلاق اللام بأقل أنواع التَّسبب والإضافات؛ إذ لا يبعد أن يُقال: لفلان في هذه الحادثة الواقعة رأيان يتردد بينهما، ورأيان يقول بهما جميعاً [ويستصوبهما^(١)]، ورأيان ينقلهما جميعاً عن أهل [الحكمة^(٢)] والحزم.

فهذه الأنواع الثلاثة من الإضافة يجوز إطلاق اللام عليها في الآراء والأقوال، [فقولنا^(٣)] (لفلان في الواقعة رأيان وقولان) كلامٌ عامٌ ثم نقسمه إلى أربعة أقسامٍ خاصةٍ، [فنقول^(٤)] : إما أن يكون له قولان يجمع بينهما، أو يتردد [فيهما^(٥)]، أو ينقلهما جميعاً عن غيره، أو يقولهما من تلقاء نفسه، إلى غير ذلك من الأقسام، فإذا دخلت هذه الأقسام تحت عموم الإطلاق فلا يستحيل إطلاق العام اعتماداً على القرينة المخصّصة ببعض [هذه^(٦)] الاحتمالات، وهذه القرينة ظاهرةٌ بين أصحاب الشافعي رحمته [ومشهوره^(٧)] فيما بينهم.

ولا حرج على من يقول (لعثمان رضي الله عنه في مسألة الأختين قولان يتردد بينهما)؛ فإنه إذا ذكر التردد فهم المقصود، و[أنه^(٨)] إنما قصد بنسبة القولين إليه أنه ذكرهما ونطق بهما فأظهر التردد بينهما.

(١) في (ب): ((ويستوعبهما)) .

(٢) في (ب): ((الحل)) .

(٣) في (ب): ((كقولنا)) .

(٤) في (ب): ((فيقول)) .

(٥) في (ب): ((بينهما)) .

(٦) زيادة من (ب) .

(٧) في (ب): ((مشهورة)) .

(٨) لم ترد في (ب) .

[وإذا^(١)] جاز هذا مقروناً بذكر التردد [جاز^(٢)] مع إغفال ذكر التردد [إذا^(٣)] كانت ثم قرينةً مُعرِّفةً متداولةً تقوم في التفهيم مقام ذكر التردد، وهذه القرينة [متداولة^(٤)] بين المنتمين إلى مذهب الشافعي رحمته الله لكثرة وقوع ذلك في مذهبه، [وليست متداولةً ولا معروفة^(٥)] بين العثمانيين؛ إذ ليس لعثمان رحمته الله عصابةً [ينتسبون^(٦)] إليه، ويتحلون مذهبه خاصة، ويبحثون عن أقاويله المجزومة والمتردة حتى يشيع بينهم تردد أقواله ويتفاهمون باصطلاحهم مقاصد إفهامهم. وإنني لأعجب ممن يقدح [بمثل^(٧)] هذه الاعتراضات لاسيما في مقتضى الألفاظ المطلقة مع أن مذهب القاضي وأكثر الأصوليين أن الألفاظ لا صيغة لها في أصل الوضع وإنما يفهم بالقرائن^(٨).

(١) في (أ): ((إذ)) .

(٢) في (أ): ((وجاز)) .

(٣) في (أ): ((إذ)) .

(٤) في (ب): ((ومتداولة)) .

(٥) في (ب): ((وليست معروفة ولا متداولة)) .

(٦) في (ب): ((ينتمون)) .

(٧) في (ب): ((مثل)) .

(٨) الرأي القائل بأن الألفاظ سواءً أكانت ألفاظاً عمومٍ أم أمرٍ أم نهيٍ لا صيغة لها حاصله التوقف، وقد اختلف في تفسير معنى الوقف هنا، وهو رأي بعض الأشعرية، وقد نسب إلى أبي الحسن الأشعري، وإلى القاضي أبي بكر الباقلائي، إلا أنه ليس مذهب أكثر الأصوليين كما ذكره الغزالي هنا، بل رأي أكثرهم أن للألفاظ صيغةً موضوعةً لها في أصل الوضع. انظر: العدة (١/٢١٤)، (٢/٤٨٩)، والمستقصى (٢/٤٦)، والإحكام للآمدي (٢/١٥٨، ٢٠٨، ٢٢٢)، وشرح الكوكب المنير (١٠٩، ١٠٨/٣).

[أفِينُكِر^(١)] هذا المعترض أن أصحاب الشافعي يتفاهمون من إطلاقاتهم هذه المعاني التي ذكرناها؟، أم يعترف به ويُحَرِّم عليهم [هذا^(٢)] الاصطلاح وهذا الإطلاق ٥.

فإن أنكر تفاهمهم فهو بهتٌ صريحٌ، وإن حرَّم عليهم اصطلاحهم فهو تحكُّمٌ باردٌ وحجْرٌ فاسدٌ لا سبيل إليه.

القسم الخامس من معاني القولين: التخيير بينهما على سبيل البدل لا على سبيل الجمع، وهذا وجهٌ ذكره القاضي أبو بكر الباقلائي^(٣)، وأنكره جميع [أصحاب الشافعي^(٤)] ^(٥)، وليس هذا بمنكرٍ عندي، بل

= وانظر رأي الباقلائي في كتابيه: التقريب والإرشاد (٢١/٣، ٥٠)، والانتصار (١٨٢/١).

(١) في (ب): ((فينكر)).

(٢) زيادة من (ب).

(٣) انظر: كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص (ص ٩٢).

(٤) في (ب): ((الأصحاب)).

(٥) انظر: شرح اللمع (١٠٧٦/٢) والتبصرة (ص ٥١٢)، والمحصل (٣٩١/٥)، والإحكام للآمدي (٢٠٧/٤، ٢٠٨)، والإبهاج (٢١٦/٣).

والذي يظهر أن تعميم الإنكار عن جميع أصحاب الشافعي غير سديدٍ، فقد نقل

المنأوي عن الماوردي تجويزه مثل هذا الوجه. انظر: فرائد الفوائد (ص ٣٤).

وفصل إمام الحرمين في حكم هذا الوجه؛ فذكر أنه إن كان القولان في تعيين أحد

واجبين، مثل أن يؤدي أحد الاجتهادين إلى إيجاب شيءٍ ويؤدي الاجتهاد الثاني إلى

إيجاب غيره، جاز حمل القولين على التخيير، ويُنزَلُ ذلك منزلة خصال كفارة

اليمين، وأما إن كان القولان في حكمين متضادين، كأن يؤدي أحد الاجتهادين

إلى تحليلٍ ويؤدي الثاني إلى تحريمٍ، فلا يُنصَرُ القول بالتخيير في القولين. انظر:

كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص (ص ٩٢، ٩٣)، وفرائد الفوائد (ص ٣٤).

هو متجّه، وهو أحد معاني القولين^(١)؛ ويريد به: [أني^(٢)] إن شئتُ أفتيت بهذا وإن شئتُ أفتيت بذاك، وكيف ما فعلتُ فأنا مصيبٌ للحق وممثلٌ لأمر الشرع.

فإن قيل: كيف يكون [الشيء^(٣)] ونقيضه حقاً وهما متضادان؟^(٤)، وهل هذا إلا خروجٌ عن المعقول؟! فالشيء إما أن يكون حراماً أو حلالاً، أو واجباً أو غير واجب، [فأما كونه^(٥)] حراماً حقاً وكونه حلالاً حقاً فهذا هو التناقض المنكر على الشافعي رحمته الله. فنقول: هذا [الكلام^(٦)] دقيقٌ، ويكلُّ الفهم الضعيف عن دركته، وأحسن علاج الأفهام الضعيفة الاستدراج والاستمرار إلى الحق بعكازة

(١) ذكر الغزالي في المستصفى كلاماً يتفق مع تعليل وجاهة هذا الوجه عنده في معاني القولين هنا، ويشير إلى مأخذ هذا الوجه، حيث قال: ((مسألة: إذا تعارض دليلان عند المجتهد وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلاً من موضعٍ آخر وتحير فالذين ذهبوا إلى أن المصيب واحدٌ يقولون: هذا بعجز المجتهد وإلا فليس في أدلة الشرع تعارضٌ من غير ترجيح، فيلزم التوقف أو الأخذ بالاحتياط أو تقليد مجتهدٍ آخر عثر على الترجيح، وأما المصوّبة فاختلفوا؛ فمنهم من قال: يتوقف لأنه متعبدٌ... وقال القاضي: يتخير؛ لأنه تعارض عنده دليلان، وليس أحدهما أولى من الآخر، فيعمل بأيهما شاء...)) المستصفى (٢/٣٧٨، ٣٧٩)، ثم بيّن انبناء بعض أقوال الشافعي على هذا المأخذ. انظر: المستصفى (٢/٣٨١).

(٢) لم ترد في (ب).

(٣) في (أ): ((المعنى)).

(٤) انظر: المستصفى (٢/٣٧٩).

(٥) في (ب): ((وأما أن يكون كونه)).

(٦) في كلا النسختين (الآن) ولعل الصواب ما أثبتته.

الأمثلة، فنقول: مَنْ دخل الكعبة واستقبل الجانب الشرقي في صلاته،
فصلاته صحيحةً وفعله حقٌّ، فإن [استدبره^(١)] أيضاً ففعله حقٌّ^(٢).
[فإن قيل^(٣)]: فكيف كان الاستدبار حقاً وهو نقيض الاستقبال
الذي كان حقاً؟!.

[فيقال في الجواب^(٤)]: الحق امتثال الأمر وهو مأمورٌ باستقبال جزءٍ
من الكعبة، فإن استقبل الجانب الشرقي فقد [امتثل^(٥)] الأمر، وهو
حقٌّ لذلك، وإن استدبر فقد استقبل الجانب الغربي فكان ممتثلاً أيضاً
للأمر وكان حقاً لذلك؛ إذ لا [مرجح^(٦)] للجدار الشرقي على الجدار
الغربي، [فكذلك الشافعي^(٧)] يقول: إذا أعتق عن كفارته عبداً
طالت غيبته وانقطع خبره فهل يجزؤه عن الكفارة؟، فيه قولان:
أحدهما: [أنه^(٨)] يُجزئ؛ لأن الأصل بقاء العبد، [فيستصحبه^(٩)]
ولا يتركه بالشك.

والثاني: [أنه^(١٠)] لا يُجزئ؛ لأن الأصل اشتغال الذمة، فيستصحبه
ولا [يتركه^(١١)] بالشك^(١٢).

(١) في (ب): ((استدبرها)).

(٢) انظر: المستصفي (٣٧٩/٢).

(٣) لم ترد في (ب).

(٤) في (ب): ((الجواب: فيقال في جوابه)).

(٥) في (أ): ((استقبال)).

(٦) في (ب): ((ترجيح)).

(٧) في (ب): ((فكذلك نقول: قال الشافعي)).

(٨) لم ترد في (ب).

(٩) في (ب): ((فيُستصحب)).

(١٠) لم ترد في (ب).

(١١) في (ب): ((يترك)).

(١٢) انظر: المستصفي (٣٨٠/٢).

فأقول: القولان في جميع مسائل تقابل الأصلين معناه التخيير للمفتي على سبيل البدل، حتى إن شاء أفتى بهذا وإن شاء أفتى بذاك؛ لأنه مأمورٌ بالاستصحاب^(١)، [وأن لا يتركه^(٢)] بالشك، فإن قال (يجزئ) فقد استصحب [بقاء العبد فكان ممثلاً، وإن قال (لا يجزئ) فقد استصحب^(٣)] اشتغال الذمة وكان ممثلاً، وكان كل واحدٍ [منهما^(٤)] حقاً؛ لأنه داخلٌ تحت امتثال الأمر العام، وهو الأمر بالاستصحاب، كالتردد بين جدران الكعبة مُحِقٌّ [كيف^(٥)] ما تردد؛ لدخوله في جميع أحواله تحت امتثال الأمر العام باستقبال جزءٍ من الكعبة، ولعمري استصحب حياة العبد غير استصحاب شغل الذمة كما أن استقبال الشرقي غير استقبال الغربي، ولكن قيل: أمر باستقبال جزءٍ من الكعبة لا لأنه شرقيٌّ أو غربيٌّ بل لأنه استقبال الكعبة، فكذلك أمر بالاستصحاب لا لأن المستصحب حياةٌ أو شغل ذمة، بل لأنه استصحابٌ، فلا فرق بين المسألتين.

(١) الاستصحاب هو: الحكم بثبوت أمر شرعي أو عقلي أو انتفائه في الزمان الحاضر لثبوته أو انتفائه في الزمان الماضي. انظر: البحر المحيط (١٧/٦).

(٢) في (ب): ((ولا يتركه)).

(٣) ما بين القوسين تصحيح في هامش النسخة (أ)، وفي (ب) ورد: ((فإن قال يُجزئ فقد استصحب بقاء العبد فكان ممثلاً، وإن كان يقول (لا يجزئ) فقد استصحب اشتغال الذمة فكان ممثلاً)).

(٤) لم ترد في (ب).

(٥) في (أ): ((فكيف)).

فإن قيل: هذه المسائل لا تخلو عن ترجيح أحد الجانبين على الآخر ولكن يخفى [درك^(١)] الترجيح على المجتهد فذلك يوجب التوقف لا التخيير^(٢)، بخلاف جوانب الكعبة فإنه لا مجال للترجيح فيها أصلاً. فنقول: أنا أسلم أنه إن ظهر ترجيح لم يجز التخيير وأنه إن علم أن فيه ترجيحاً ولكنه لم يطلع عليه فلا تخيير، أفتسلم لي أنه إن تعارض الاستصحابان على السواء من غير وجود ترجيح في علم الله سبحانه وتعالى [فإنه^(٣)] يلزم منه التخيير، أم لا؟

فإن سلمت فقد حصل الغرض، وإن منعت لم تجد فرقاً بينه وبين مسألة الكعبة، فالآن تأمل وانظر [فيما^(٤)] تُتّانَعُ: تُتّانَعُ في تصور تعارض استصحابين على سبيل التعادل بحيث لا يكون بينهما ترجيح في علم الله تعالى حتى إذا كان ترجيح من جانبٍ قابله ترجيح من الجانب الآخر في مثل تلك الدرجة، أو تُتّانَعُ في التخيير مع تسليم التعادل في التقابل وانتفاء الترجيح؛ فإن كل واحدٍ من هذين الطرفين يُتوهم النزاع فيه، ولكل واحدٍ منهما مأخذٌ يباين الآخر، فينبغي أن نُفصّل القول في أحدهما عن الآخر، فهما أصلان متباينان.

(١) في (ب): ((ذلك)).

(٢) أشار الفزالي في المستصفي إلى أن هذا الرأي صادرٌ من المخطئة الذين يقولون إن المصيب واحدٌ، ومن عداه مخطئٌ. انظر: المستصفي (٢/٣٧٨، ٣٧٩).

(٣) في (ب): ((أنه)).

(٤) في (ب): ((فيماذا)).

أما الأصل الأول^(١) فالنزاع فيه محال؛ فإننا ندعي أنه يمكن في قدرة الله تعالى أن يحدث واقعةً يتعادل فيها استصحابان [متقابلان^(٢)] على السواء بحيث لا يخلق بينهما سبباً مرجحاً من أحد الجانبين، فإن أنكر الخصم ذلك من قدرة الله تعالى فليس يخلو إما أن يدعي عجز الخالق عن خلق ذلك وتقديره، وهو كفرٌ، أو يزعم أن ذلك محالٌ في نفسه، فيقال له: واستحالة ذلك عرفته بضرورة العقل أو نظره؟، ولا سبيل له إلى دعوى شيءٍ من ذلك، فغاية احتياله أن يقول: هذا محالٌ؛ لأنه يؤدي إلى الجمع بين المتضادين، وهو أن يكون الشيء حقاً ونقيضه حقاً، وهو محالٌ.

فنقول: هذا إنما يكون محالاً إذا لم يكن نقيضه مثله في كونه امتثالاً [للأمر^(٣)] الحق، فأما إذا استوى الشيء ونقيضه في كونهما داخلين تحت عموم الامتثال لم يبعد كون كل واحدٍ منهما حقاً على سبيل البدل، [ككون استقبال أحد جدران الكعبة مع استدباره حقاً، وإنما هو نقيض^(٤)]؛ فإن استدباره حقٌ كاستقباله، ولكن ليس استدباره حقاً من حيث [إنه استدبار^(٥)]، بل هو حقٌ من حيث فيه استقبال جزءٍ من الكعبة، وهو من حيث إنه استقبال جدارٍ [آخر^(٦)]

(١) وهو: تعارض استصحابين على سبيل التعادل بحيث لا يكون بينهما ترجيحٌ في علم الله تعالى.

(٢) لم ترد في (ب).

(٣) في (ب): ((لأمر)).

(٤) ورد في (ب): ((كاستقبال داخل الكعبة جداراً مع استدباره)).

(٥) في (ب): ((هو استدباره)).

(٦) في (أ): ((أو جزء)).

ليس نقيضاً، بل نقيض استقبال الجدار استدباره فقط، فكذلك نقيض هذا الاستصحاب [حق^(١)]، لا من حيث هو نقيض، بل من حيث ما فيه من استصحاب أصل آخر هو مثل الأصل الأول في دخوله تحت عموم الأمر بالاستصحاب.

وهذا [الكلام^(٢)] فيه دقة لا يدركها [البليد الفهم^(٣)].
[ويُستمد أيضاً^(٤)] من أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده، وإن كان الضد متروكاً بالامتثال ضمناً ولكنه غير مقصود بالترك والنهي عنه. ولو خضت في تحقيق ذلك وتفصيله طال [القول^(٥)]، فيكفينا هذا التحقيق وهو: أنا كيف ما قلنا فنحن ممثلون لأننا مستصحبون كما أنا في [الكعبة^(٦)] كيف ما تقلبنا فنحن ممثلون لأننا مستقبلون، فلا فرق، فكذلك نقول: في واسع قدرة الله تعالى أن يخلق إمامين متساويين في المنصب [ورعاً وفضلاً^(٧)] بحيث لا يترجح أحدهما على الآخر في علم الله تعالى، وإن ترجح فلا يترجح ترجحاً يتعلق التكليف به، فإذا [استفتاهما^(٨)] مستفتي في مسألة فتاقض [فتواهما^(٩)]

(١) لم ترد في (ب).

(٢) في كلا النسختين: ((الآن))، ولعل الصواب ما أثبتته.

(٣) في (أ): ((الفهم البلد)).

(٤) في (ب): ((ويستحيل)).

(٥) في (ب): ((الكلام)).

(٦) في (أ): ((القبلة)).

(٧) في (ب): ((والورع والفضل)).

(٨) في (ب): ((استفتى)).

(٩) في (ب): ((قولهما)).

فللمستفتي الخيار إن شاء أخذ [بهذا]، وإن شاء أخذ^(١) [بذلك]؛ لأنه ليس مأموراً إلا باتباع من له منصب الفتوى، فكيف ما فعل فهو ممثلاً لهذا الأمر، فقد دخل [المتناقضان^(٢)] تحت عموم الأمر باتباع المفتي كما في القبله والاستصحاب.

أفينكر الخصم هذا أو يعترف به ؟ فإن اعترف فما الفرق بين هذا وبين مسألتنا، ومستند العامي الاستفتاء ومستند المجتهد الاستصحاب، فأبي فرق بين تعارض المفتين وبين تعارض الاستصحابين !.

وإن أنكر هذا فلا يخلو إما أن يُنكر تساوي درجة المفتين، أو يُنكر رخصة المستفتي في التخيير بين [الفتويين^(٣)]، فإن أنكر التساوي فهذا أيضاً تعجيزُ قدرة الله تعالى عن خلق شخصين متماثلين في الدرجة، وهو الكفر الصريح.

كيف وأكثر العلماء يقولون: ليس على العامي تقديم الأفضل، بل له الأخذ بقول المفضل إذا كان له منصب الفتوى^(٤)؛ لأنه لم يؤمر [بالسؤال^(٥)] عن المفتي، [ويستدلون^(٦)] بأن العوام في زمن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم كانوا يستفتون سائر الفقهاء والصحابة من غير حرجٍ وحَجْرٍ، بل جاء إلى رسول الله ﷺ في زمانه

(١) زيادة من (ب).

(٢) في (ب): ((المتناقضات)).

(٣) في (أ): ((المفتين)).

(٤) وهذا في حال السؤال ابتداءً. انظر: البرهان (٢/٨٧٨، ٨٧٩)، والمستصفي (١/٣٩٠، ٣٩١)، وروضة الناظر (٣/١٠٢٤)، والبحر المحيط (٦/٣١١).

(٥) في (أ): ((إلا بالسؤال)).

(٦) في (ب): ((ويستدل)).

أعرابيٌّ وقال: إن ابني كان عسيفاً لهذا فزنا بامرأته، فسألتُ من لا يعرفُ فقال: على ابنك كذا... الحديث^(١)، ولم يحجر رسول الله ﷺ في السؤال على غيره في زمانه، وهذا له اتجاهٌ وإن كنا لا نرتضيه، خاصةً عند علم المستفتي بتناقض [الفتويين]^(٢) فإنه يجب عليه الترجيح عند ذلك^(٣).

أما على سبيل الابتداء فله رخصةٌ في الاستفتاء عن من شاء؛ لأنه ليس [متحققٌ من^(٤)] مخالفة المفتي الآخر الأفضل له، بل يظن أن الفتوى

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جورٍ فالصلح مردود (٩٥٩/٢) برقم (٢٥٤٩)، وفي كتاب الشروط، باب الشروط التي لا تحل في الحدود (٩٧١/٢) برقم (٢٥٧٥)، وفي كتاب الأيمان والنذور، باب كيف كانت يمين النبي ﷺ (٢٤٤٦/٦) برقم (٦٢٥٨)، وفي كتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا (٢٥٠٢/٦) برقم (٦٤٤٠)، وفي باب من أمر غير الإمام بإقامة الحد غائباً عنه (٢٥٠٨/٦) برقم (٦٤٤٦)، وفي باب إذا رمى امرأته أو امرأة غيره بالزنا عند الحاكم والناس... (٢٥١٠/٦) برقم (٦٤٥١)، وفي باب هل يأمر الإمام رجلاً فيضرب الحد غائباً عنه... (٢٥١٥/٦) برقم (٦٤٦٧)، وفي كتاب الأحكام، باب هل يجوز للحاكم أن يبعث رجلاً وحده للنظر في الأمور (٢٦٣١/٦) برقم (٦٧٧٠)، وفي كتاب أخبار الأحاد، باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق... (٢٦٤٧/٦) برقم (٦٨٣٢)، وأخرجه مسلمٌ في صحيحه في كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا (١٣٢٥/٣) برقم (١٦٩٧).

(٢) في (ب): ((القولين)).

(٣) لزوم الترجيح بين المفتيين عند اختلاف الفتوى هو مذهب الجمهور. انظر: البرهان (٨٧٩، ٨٧٨/٢)، والمستصفي (٣٩١، ٣٩٠/١)، وروضة الناظر (١٠٢٤/٣)، والبحر المحيط (٣١١/٦).

(٤) في كلا النسختين ((يتحقق))، ولعل الصواب ما أثبتته.

[فيه^(١)] واحدٌ من الجميع [على^(٢)] الأحوال كلها.
فانتفاء [الترجيح^(٣)] ، [والمصير^(٤)] إلى أن الترجيح لا [يتبع^(٥)] [لو
اختلف^(٦)] ، [وانتفاء^(٧)] الترجيح عن أن يدخل اعتباره تحت التكليف ،
[لاختفائه عن^(٨)] هذا المستفتي خاصةً ، ممكن^(٩) ، وكيف ما كان
فالتخيير لازمٌ.

هذا إن أنكر تماثل المفتين ، فأما إن أنكر التخيير^(١٠) ، وقال:
[وإن^(١١)] تماثلاً فلا يتخير المستفتي بل عليه أن يُراجع المفتين مرةً
أخرى ، ويقول: قد تعارض [الفتويان^(١٢)] و[تعادل^(١٣)] منصباكما
عندي ، فماذا أفعل ؟.

(١) زيادة من (ب).

(٢) في (أ): ((وعلى)) .

(٣) في (ب): ((والتراجيح)) .

(٤) في (ب): ((أو المصير)) .

(٥) في (ب): ((ينبغي)) .

(٦) لم ترد في (ب).

(٧) لم ترد في (أ) ، وفي (ب): ((واختفاء)) ، ولعل الصواب ما أثبتته.

(٨) في (أ): ((أو اختفاؤه وعن)) .

(٩) الأقرب هنا أن يكون لفظ (ممكن) خيراً عن المبتدأ (فانتفاء) وما ورد بعده من

معطوفات في قوله: (والمصير) وقوله: (وانتفاء).

(١٠) يشير المؤلف هنا إلى الأصل الثاني الذي ألمح إليه في كلامه السابق.

(١١) في (أ): ((إن)) .

(١٢) في (ب): ((الفتوى)) .

(١٣) في (ب): ((وتعارض)) .

فأقول: كيف ما قُدر ضرورة المفتي التخيير؛ فإنه إذا انتفى الترجيح فبماذا يأمره المفتي؟ فإنه إما أن يدعوه كل واحدٍ **لأحدهما**^(١) إلى مذهبه ويقول: (أنا أولى منه)، فيبقى الإشكال.

وإما أن يقول: لك الخيار. ولا سبيل **إلا**^(٢) هذا، فدل أن التخيير على سبيل البدل غير محال، وهو أحد معاني القولين على ما ذكره القاضي.

زيادة إيضاح لهذه القاعدة:

فإن قيل: هل يُتصور التعادل في غير تقابل الأصلين من الاستصحاب؟ فأقول: نعم، المآخذ النظرية للأحكام إما الاستصحاب، وإما قياس مؤثر، وإما قياس **شبه**^(٣)، وإما قياس مصلحة^(٤).

أما الاستصحاب فقد عرفت أن التعادل فيه ممكن، ولا معنى للقولين المبنيين على تقابل الأصلين حيث لا يُعرف الترجيح إلا هذا.

وأما **القياس**^(٥) المؤثر فمثاله: تردد **القولين من الشافعي** **ﷺ**^(٦) أن من قتل عبداً خطأ هل يُضربُ بدله على العاقلة؟، ففي قولٍ يُضرب؛ لأنه بدل دم، وفي قولٍ لا يُضرب؛ لأنه بدل مال.

(١) زيادة من (ب).

(٢) في كلا النسختين (إلى) والصواب ما أثبتته.

(٣) في (ب): ((الشبه)).

(٤) انظر: المستصفى (٢/٣٧٩، ٣٨٠). وقد تقدم تعريف الاستصحاب، وسيأتي تعريف قياس الشبه في كلام الغزالي، وأما القياس المؤثر فالذي يظهر أن الغزالي يريد به هنا ما ظهر تأثير العلة فيه في عين الحكم بإجماع أو بنص، وأما قياس المصلحة فالذي يظهر أنه يريد به ما ظهرت مناسبة العلة فيه أو ملائمتها لجنس تصرفات الشارع.

(٥) في كلا النسختين ((قياس))، ولعل الصواب ما أثبتته.

(٦) في (ب): ((قول الشافعي)).

ويجوز أن يكون هذا على سبيل التخيير؛ فقد أمر الشرع بأن يُضرب بدل الدم على العاقلة [وأمر بأن يُضرب بدل المال على الجاني، والحق أن هذا دمٌ ومالٌ ولا يمكن الضرب عليهما على الجمع ويمكن على البديل؛ فإن ضربنا على العاقلة فقد ضربنا بدل الدم على العاقلة^(١) وهو امتثال أمرٍ، وإن ضربنا على الجاني فقد ضربنا بدل المال وهو امتثال أمرٍ، والعبد دمٌ ومالٌ ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، وإن ظهر ترجيح لبعض المجتهدين فيجوز أن يظهر لمجتهدٍ آخر فساد ذلك الترجيح أو معارضته بترجيح يُقابله ولا يتقاصر عنه، فذلك [أمر^(٢)] ممكنٌ، فإذا وقع فلا سبيل إلى التخيير.

وليس الغرض عين هذه المسألة، بل الغرض المثال، فليُقدَّر حيث لا ترجيح؛ فإن ذلك ممكنٌ في قدرة الله تعالى، وإنما سمينا هذا القياس مؤثراً لأننا نقول: العبد دمٌ فيضرب بدله على العاقلة قياساً على بدل الحر. فإذا قيل لنا: لِمَ قلتم [إن بدل الدم يُضرب على العاقلة؟]^(٣)، قلنا: هذا وصفٌ ظهر بالاتفاق تأثيره في الضرب على العاقلة، وما هذا سبيله فلا يحتاج إلى ذكر المناسبة والإخالة، وهذا معنى التأثير^(٤). [وكذلك^(٥)] نقول: العبد مالٌ فيضرب بدله على الجاني قياساً على الفرَس.

(١) ما بين المعقوفتين ورد مكرراً في (ب).

(٢) لم ترد في (ب).

(٣) زيادة من (ب).

(٤) انظر: المستصفي (٢/٢٩٧).

(٥) لم ترد في (ب).

فإذا قيل لنا: لمَ قلتم ذلك؟ دفعناه بمثل ما ذكرناه، ولم نفتقر إلى [ذكر^(١)] المناسبة، وذكّر أن الجناية يؤاخذ بها الجاني دون غيره، فإن هذا وإن كان مناسباً فهو مستغنى عنه وهنا.

وأما قياس الشبه فهو أن يؤمر مثلاً بإلحاق [فرع^(٢)] بما يُشبهه، فصارت المسألة يتجاوزها أصلان تُشبه كل واحدٍ منهما شبيهاً متعادلاً بغير ترجيح^(٣).

فذلك أيضاً غير محال؛ قال ﷺ: (الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما أمورٌ متشابهات^(٤))، فهذا المردد المتشابه يجوز أن يكون [على التعادل والتساوي^(٥)].

(١) لم ترد في (ب).

(٢) في كلا النسختين (أصل)، والصواب ما أثبتته.

(٣) هذا المعنى الذي ذكره الغزالي هنا لقياس الشبه هو أحد المعاني التي فسّر بها هذا النوع من القياس، وقد خصّ بعضهم هذا المعنى باسم قياس غلبة الأشباه، بحيث إنه لا يلزم في قياس الشبه التردد بين أصلين، وقد يُقال في معنى قياس الشبه إنه الجمع بين الفرع والأصل بوصفٍ يوهم الاشتغال على المناسبة. انظر: المستصفى (٣١٠/٢)، وأساس القياس (ص٨٦)، وروضة الناظر (٨٦٨/٣، ٨٦٩).

(٤) أخرجه بنحوه البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه (٢٨/١) برقم (٥٢)، وفي كتاب البيوع، باب الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما مشتهات (٧٢٣/٢) برقم (١٩٤٦)، وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات (١٢١٩/٣) برقم (١٥٩٩).

(٥) في (ب): ((شبيهاً على التعادل ويجوز التساوي)).

وكذلك جزاء الصيد يؤخذ [بشبهه^(١)] بالأنعام، وفي قدرة الله أن يخلق حيواناً بين البقر والغنم يشبه كل واحدٍ منهما شيئاً لا يترجح أحدهما على الآخر، فلا حكم [فيه^(٢)] إلا التخيير.

وأما قياس المصلحة [فمثاله^(٣)] : [اقول^(٤)] [أبي بكر^(٥)] ومذهبه في التسوية بين المسلمين [في العطاء^(٥)] من غير زيادةٍ ولا [لا^(٦)] نقصانٍ ولا تفضيلٍ بزيادة علمٍ ولا [فقه^(٧)] [ولا سابقة^(٨)] في الإسلام، وراجعه عمر رضي الله عنه في ذلك فقال: (إنما عملوا لله وأجورهم على الله، وإنما الدنيا بلاغ^(٩))، فلما رجعت الخلافة إلى عمر رضي الله عنه كان يقسم على التفاوت^(١٠)، ثم قيل: رجع بالآخرة إلى رأي أبي بكر رضي الله عنه^(١١).

(١) في (ب): ((بالشبهه)).

(٢) لم ترد في (ب).

(٣) في (أ): ((مثاله)).

(٤) زيادة من (ب).

(٥) زيادة من (ب).

(٦) زيادة من (ب).

(٧) لم ترد في (ب).

(٨) زيادة من (ب).

(٩) أخرجه بنحوه أحمد في كتاب الزهد (١١٠/١)، وأبو يوسف في الخراج (ص ٥٠)،

وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب قسم الفيء، باب التسوية بين الناس

في القسمة (٣٤٨/٦)، وفي معرفة السنن والآثار (١٦١/٥).

(١٠) أخرجه أبو يوسف في الخراج (ص ٥٠).

(١١) أخرج ذلك أبو يوسف في الخراج (ص ٥٥)، وأبو عبيد في الأموال (ص ٣٦٢)، وابن

سعد في الطبقات الكبرى (١٠٣/٣).

فأقول: أما [أبو^(١)] بكرٍ فقد جمع في نظره بين الحق والحقيقة؛ أما الحق فمراعاة مصلحة الخلق؛ فإن التفاوت يوغر الصدور ويوحش القلوب، ومقادير التفاضل لا تدخل تحت التقدير بوزنٍ ولا كيلٍ، فلا يمكن أن يقال: فَضُلَ فلانٌ فلاناً بقدر السدس أو [الربع^(٢)]، فيُزاد في عطائه بهذه النسبة، بل الغالب أن المفضول لا يعرف كونه مفضولاً، بل يعتقد نفسه فاضلاً، ولو أراد المدرس أن يقسم الجراية بين الفقهاء على التفاوت لثار عليه من [النواحي التشاجر^(٣)] والتنازع ما لا يستقل بتلافيه وضبطه، فالتفضيل مسخطةٌ والتسوية بين الجميع مدفعةٌ للوحشة.

وأما الحقيقة فهو أنهم إنما فضلوا بأمورٍ دينيةٍ عملوها لله تعالى فلم يعوّضهم عليها حتى تبقى خالصةً لهم في الآخرة، فلذلك قال: (أجورهم على الله وإنما الدنيا بلاغٌ).

وأما عمر رضي الله عنه [فجمع^(٤)] [أيضاً^(٥)] بين الحق والحقيقة على وجهٍ آخر؛ أما الحقيقة فهو مراعاة العدل الذي هو وصف الحق سبحانه وتعالى في خلق السموات والأرض، والعدل يقتضي تفاوت الاستحقاق [بتفاوت^(٦)]

(١) في (ب): ((أبي)).

(٢) في (ب): ((السبع)).

(٣) في (أ): ((التواحش والتشاجر)).

(٤) في كلا النسختين ((جمع))، والصواب ما أثبتته.

(٥) زيادة من (ب).

(٦) في كلا النسختين ((وتفاوت))، ولعل الصواب ما أثبتته.

أسباب الاستحقاق، وإنما استحق المسلمون أموال المصالح بالإسلام والفضائل، وهم متفاوتون، فالعدل أن يتفاوت استحقاقهم. وأما الحق فهو مراعاة المصلحة؛ إذ الفاضل إذا حُصَّ بمزيد إكرام تحركت رغبات المفضولين لطلب رتبة الفضل ونيل درجة الكمال، وتحريك الدواعي إلى حيازة رتبة الكمال غاية مصالح العباد. فإذا فهمتَ هذا فأقول: يجوز أن تظهر هذه المعاني المتقابلة لإمام واحدٍ في وقتٍ واحدٍ فيتبين له تعادلها وتقابلها بحيث لا يترجح أحدهما على الآخر.

واعلم أن جميع ذلك مقاصد الشرع [وإنما قبلة المجتهد مقاصد الشرع^(١)]، فكيف ما تقلب وهو يُراعي مقصود الشرع فهو مستقبل للقبلة كالذي أحاطت به جدران الكعبة، [فهذا^(٢)] غير محالٍ في نفسه، ولعل عمر رضي الله عنه إن رجع إليه [بالأخرة^(٣)] لم يكن [منه^(٤)] رجوعاً ونقضاً للأول، بل اختياراً لهذا النوع من المصلحة في وقتٍ، ولذلك النوع من المصلحة في وقتٍ؛ إذ عِلْمُ أن الكل مصلحةٌ فلاحظ كل مصلحةً بعين الاعتبار ولكن لا على الجمع بل على البديل في أزمنةٍ مختلفةٍ. فإن قيل: فما ذكرتموه يؤدي إلى تكافؤ أدلة [الشرع^(٥)] وهو محالٌ بالاتفاق.

(١) زيادة من (ب).

(٢) في (أ): ((فهو)) .

(٣) في (ب): ((آخراً)) .

(٤) لم ترد في (ب).

(٥) في (ب): ((الشريعة)) .

قلنا: التكافؤ لفظاً مشتركاً قد يراد به التناقض، وذلك لا نقول به، وقد يُراد به التعادل من الجانبين، [وذلك ليس^(١)] بتناقضٍ، ولا [بالتخيير الذي^(٢)] هو نتيجةً متناقضاً وإن كان تخييراً بين متناقضين؛ فإن الجمع بين المتناقضين هو المحال دون التخيير بين المتناقضين، كما ضربنا المثال من استقبال حيطان الكعبة، وقد بينا أن تعادل الدليلين ممكنٌ، بل واقعٌ كما [في^(٣)] تقابل الأصلين ونظائره.

فإن قيل: التخيير إباحتاً فهلاً ألحقتم مسائل تعادل الأدلة بالمباحات.

قلنا: المباح في اصطلاح الفقهاء عبارة عما دلّ دليلٌ واحدٌ على إباحته، والتخيير فيه من حيث إنه لا مقصود للشرع في أحد طرفيه، ولم يدلّ دليلٌ واحدٌ في مسألتنا على الإباحة، بل دلّ دليلان على مقصودين للشرع متماثلين، فإن فعلنا كنا ممتثلين [وإن تركنا كنا ممتثلين^(٤)] ومحصّلين لمقصود الشرع، والمقدّم على أحد طرفي المباح ليس ممتثلاً ولا محصّلاً أمراً قصد الشرع حصوله.

[فهذا^(٥)] هو المعنى المعقول في الفرق، وبعد هذا فلا حرج في الإطلاق، [فمن^(٦)] أطلق الإباحة وأراد به التخيير بين [مقصودين^(٧)] للشرع متماثلين فليُطلق، فلا مشاحة فيه.

(١) في (ب): ((وليس ذلك)) .

(٢) في (أ): ((بتخيير)) .

(٣) زيادة من (ب).

(٤) لم ترد في (ب).

(٥) في (أ): ((هذا)) .

(٦) في (ب): ((لمن)) .

(٧) في (ب): ((المقصودين)) .

فإن قيل: فهل هذا القول نتيجة القول بأن كل مجتهدٍ مصيبٌ حتى إن من لا يقول به لا تتجه هذه القاعدة على مذهبه؟

قلنا: بلى، بنى القاضي هذا على أن كل مجتهدٍ مصيبٌ^(١)، وعندنا ليس ينبني عليه، بل نقول: المسائل منقسمة؛ فبعضها للشرع [فيه^(٢)] مقصودٌ واحدٌ معيّنٌ أمر المجتهدون بطلبه على حسب الإمكان، فمن أخطأ ذلك المقصود فقد أخطأ وإن كان مصيباً في حق عمله من حيث إنه مأمورٌ بالعمل بما يغلب على ظنه، ويكون مثاله المجتهد في القبلة إذا أخطأ فإن القبلة مقصودٌ واحدٌ مطلوبٌ وقد أخطأ المقصود ولكنه [يُعذر^(٣)] من حيث لم يألُ جهداً في طلب غلبة الظن.

ففي هذا الجنس لا نقول بتصويب المجتهدين مطلقاً بل نقول: هو مصيبٌ في حق عمله مخطئٌ بالإضافة إلى الحكم المقصود، ويكون مثاله مثال من عمل على خلاف النص إذا لم يبلغه النص.

[ومن المسائل ما يجتمع^(٤)] فيه مقصودان للشرع متقابلان متمثلان فكيف ما فعله المجتهد فهو مصيبٌ، أي [مصيبٌ^(٥)] مقصود الشرع، ومثاله: الداخل في الكعبة لا الخارج منها إذا طلبها بالاجتهاد، فهذا المجتهد قد أحاطت به مقاصد الشرع [من الجوانب فكيف ما تقلب فهو

(١) انظر: كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص (ص ٩٢).

(٢) في (ب): ((فيها)) .

(٣) في (ب): ((معذور)) .

(٤) في (أ): ((وبعضها)) .

(٥) لم ترد في (ب).

محصلٌ لمقصودٍ من مقاصد الشرع^(١) كما [أن^(٢)] داخل الكعبة كيف ما تقلب فهو مستقبلُ القبلة المقصودة.

ومسألة تصويب المجتهدين كتبها مفردةً مستوفاةً بدمشق، فإنها التمسها أهل تلك البلدة، وليس يمكن تطويل الكلام الآن بإعادتها^(٣).
فإن قيل: رُبَّ مسألةٍ لا تحتمل الجمع بين الطرفين، كمسألة البسمة وأنها آيةٌ من [أوائل^(٤)] السور أم لا، فلا يمكن أن نقول: تُجعلُ آيةٌ أو لا تُجعلُ آيةً فكلاهما سواءً، فعلى ماذا نحمل تردد قول الشافعي رحمته الله في هذه المسألة؟

قلنا: هذه المسألة وأمثالها يُحمل تردد قول الشافعي فيها على التوقف [إلى^(٥)] زوال الإشكال، وظهور الترجيح، لا على التخيير، أو يُحمل على [القديم والجديد^(٦)]، أو على نقل أقوال العلماء كما ذكرناه في أقسام القولين.

(١) لا توجد في (ب).

(٢) زيادة من (ب).

(٣) تقدم في القسم الدراسي الإشارة إلى أن الدكتور محمد الأشقر قد ذكر في تحقيقه لكتاب المستصفي أن إحدى نسخ الكتاب - وهي نسخة (تشستريتي) - قد ورد فيها إضافة فصلٍ من المؤلف في حدود عشر ورقاتٍ، تكلم فيها الغزالي عن موضوع التصويب والتخطئة، أضافها الغزالي إلى الكتاب بعد انتشار نسخه، قلتُ: فلعل الغزالي قد كتبها مفردةً في أول الأمر، ثم رأى ضمها إلى ما يناسب موضوعها ضمن مباحث الاجتهاد من كتاب المستصفي.

(٤) في (أ): ((أول)).

(٥) في (أ): ((على)).

(٦) في (ب): ((قولي القديم والجديد)).

هذا إن صحَّ تردد قول الشافعي رحمته الله في أن البسمة من أوائل السور أم لا ، والصحيح أنه لم يتردد فيها ، بل في أنها آيةٌ برأسها [مع^(١)] [أول^(٢)] كل سورة.

وبالجملة إنما يُحمل على التخيير ما لا يتناقض لو صرحَّ الشرع به؛ إذ لو قال الشارع: مقصود الشرع منك يا مكلف ويا مجتهد أن تتبع المصلحة، فإنَّ قسمتَ العطاء على التساوي فقد راعيتَ المصلحة وإنَّ قسمتَ على التفاوت فقد راعيتَ مصلحةً أخرى مثلها وهما سيان في ميزان الشرع، فأنت بالخيار بينهما، فهذا ليس بمتناقضٍ بل هو مفهومٌ معقولٌ كما في استقبال حيطان الكعبة.

أما إذا قال: البسمة قرآنٌ إن أردتَ وليس بقرآنٍ إن أردتَ فهذا لا يُعقل؛ لأن هذا من قبيل الإخبار عن الكائنات، فالشيء إما أن يكون موجوداً أو لا يكون موجوداً، فليس في القدرة جعله موجوداً وغير موجودٍ حتى تتساوى [الجانبان^(٣)] .

فإن قيل: من أعتق عبده الغائب عن الكفارة فإما أن تبرأ ذمته أو [لا تبرأ^(٤)] ، فإن برئت ذمته فلا معنى لإعتاقه ثانياً، وإن لم تبرأ فلا معنى لقولنا ليس عليه الإعتاق إن شاء.

فنقول: براءة الذمة أمرٌ وضعيٌّ لا حسيٌّ [ولا^(٥)] عقليٌّ، والوضع إلى الواضع، وللواضع أن يقول: هذه البراءة منوطةٌ بمشيئتك فإن اخترتَ

(١) في كلا النسختين (أو مع) والصواب ما أثبتته.

(٢) زيادة من (ب).

(٣) في (أ): ((الكائنات)) .

(٤) في (ب): ((لا تبرأ ذمته)) .

(٥) لم ترد في (ب).

استصحاب حياة العبد فذمتك بريئة، وإن اخترت استصحاب اشتغال الذمة فذمتك مشغولة.

وليس يمكن أن يقول: إن شئت أن تكون البسمة من أوائل السور فهي منها وإن شئت أن لا تكون منها فليست منها؛ فإن ذلك لا يتعلق بالرفع والوضع، وكذلك القول في جميع العقليات والحسيات؛ فإنه لا يمكن تنزيل القولين فيها على التخيير، بل على التوقف، والفرق ما ذكرناه، وهو واضح.

وهذا القدر كافٍ للمنصف في [الكشف عن^(١)] حقيقة القولين ومعانيه وأقسامه، فلنقتصر على هذا، وإن أمكن تطويل هذا القسم الأخير بإيراد أسئلة وإشكالات والانفصال عنها، ولكن فيما ذكرناه كفاية للمتأمل إن شاء الله تعالى^(٢).

♦ القول في مسألة البسمة، وبيان أنه هل يجوز إثبات كونها قرآناً من أول السور بالظن أو طريقه القطع والتواتر فقط؟^(٣)

(١) زيادة من (ب).

(٢) إلى هذا الموضع تنتهي النسخة (ب)، وقد ورد في آخرها: ((والحمد لله وحده وصلواته على خير خلقه محمد وآله وصحبه، رحم الله من نظر فيه وأهدى كاتبه كلمة رحمة يتصدق بها عليه وعلى جميع المسلمين، خدمة المولى الأجل المالك المنعم شرف الدين حرسه الله وأبقاه)).

ثم ورد ما نصه: ((انتقل هذا الكتاب إلى ملك العبد الفقير المذنب أبو الفرح بن أسدس أبو الفرح سنة أربع وخمسون وست مائة)).

(٣) انظر: المستصفى (١٠٢/١ - ١٠٥)، والإحكام للآمدي (٢١٥/١ - ٢١٨) / والبحر المحيط (٤٧١/١ - ٤٧٣)، والغزالي إنما ذكر هذه المسألة باعتبارها من أشهر المسائل التي اعترض بها في هذا المقام على الإمام الشافعي من جهة تردد قوله فيها.

اعلم أن مجال المتعنت في الاعتراض على الشافعي رحمته الله في هذه المسألة لا يعدو ثلاثة مواضع:

الأول: أن يقول: كيف تردد قول الشافعي في أن البسملة من أوائل السور أم لا، وكيف يتصور النفي والإثبات وجمع قولين في ذلك؟
الثاني: أن يقول: كيف جُزم القول بأنها آية من سورة الحمد بالظن، والقرآن طريق إثباته القطع والتواتر؟؛ إذ لو جاز إثباته ونفيه بالظن لأمكن أن يكون ما ذكره الروافض في أن الله تعالى أنزل قرآناً كثيراً في إمامة علي رحمته الله وغير ذلك من الأمور لم يكتب بين الدفتين، وأخفي ذلك، أو كُتب بين الدفتين ما ليس بقرآن حقاً^(١).

الثالث: أن يقول: وإن سُلّم له أن القول بغلبة الظن في القرآن جائز فمن أين غلب على ظنه أن البسملة من سورة الحمد أو غيرها ومأخذ ذلك الأخبار، والأدلة على خلاف ذلك؟.

ونحن نكشف عن فضيحة المتعنت في هذه المواضع الثلاثة بما لا يبقى معه ريبٌ للمنصف:

الأول: أنه كيف يجوز الجمع بين قولين في أن البسملة آية من أول كل سورة أم لا؟، فنقول: الشافعي رحمته الله جزم القول بأنها آية من سورة الحمد ومن كل سورة سوى براءة على ما هو مكتوب في المصاحف، هذا ما اتفق عليه المحصلون من النقلة، وزعموا أنه إنما ردد القول في أنها آية وحدها وعلى حياها أو هي مع أول السورة؟، فيكون نظره واجتهاده في بيان آخر الآية ومقدارها لا في كونها [آية] قرآناً^(٢).

(١) انظر: المستصفي (١/١٠٢).

(٢) انظر: المستصفي (١/١٠٢)، والإحكام للآمدي (١/٢١٥، ٢١٦).

والقاضي أبو بكرٍ مع غلوه في أن ما يتعلق بالقرآن ينبغي أن يكون طريقه القطع يعترف بأن معرفة مقادير الآيات وأواخرها يُدرك بالاجتهاد والظن، وأن ذلك وَكَلَهُ رسول الله ﷺ إلى اجتهاد العلماء والقراء، ولم يُبيِّن لهم بياناً شافياً قاطعاً للتردد، ولذلك اختلفوا في عدد آيات القرآن وأواخرها اختلافاً ظاهراً^(١).

على أنا نقول: وإن سُلِّمَ أنه ذكر القولين في أنها قرآنٌ أم لا فلا معترَضَ فيه؛ إذ معنى القولين فيه التوقف لا التخيير كما سبق.

فإن كان مأخذه الظن فالتوقف فيه إلى البيان وانتفاء الشبهات جزمٌ بل هو حتمٌ، وإن كان طريقه القطع فلا ينبغي أن يُظن أن ما طريقه القطع لا يجوز التوقف فيه، بل تنقسم القطعيات إلى ما يكون العلم به أولياً حاصلاً مع فهم صورة المسألة كعلمنا بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون بمكانين في حالة واحدة، وأن الشيء الواحد لا يكون قديماً حادثاً موجوداً معدوماً.

وإلى ما لا يكون أولياً بل يحصل على مهل؛ لوقوع المهلة في سبب حصوله من دليلٍ أو تجريبٍ أو تواترٍ.

وهذا كله يلزم التردد والتوقف فيه في ابتداء النظر إلى أن يتم السبب الموجب للقطع، وربما لا يتم السبب فيبقى التردد دائماً إلى الموت. فتكون البسمة قرآناً من أوائل السور إن كان طريقه التواتر، فالتواتر لا يهجم دفعةً واحدةً بل تدريجاً وإن كان الخبر عظيماً تتوفر الدواعي على إشاعته تواتراً، فإذا تخللت أعصاراً وتراخت المدة فربما

(١) انظر: الانتصار (١/٢٤٢، ٢٤٣).

انقطع التواتر وضعف أو تطرق إليه شكٌ لا يزول إلا بنظرٍ طويلٍ، فلو صحَّ توقفٌ متوقفٌ في هذا لم يكن بعيداً، فلا معنى للاعتراض فيه.

الموضع الثاني للاعتراض أن يُقال: لِمَ جُزم القولُ بأن البسمة من سورة الحمد وأنها قرآنٌ فيها وفي أوائل السور بالظن، والقرآن طريق إثباته القطع والتواتر لا غير؟ فنقول: لِمَ قلتُم ذلك وما برهانكم؟ فاذكروه لنستخرج من عين برهانكم ما يُعلم به قطعاً أن المخطئ فيه من يزعمُ أنه يُقطع بخطأ الشافعي رحمته الله فيه، وإنما يُنسب هذا إلى القاضي أبي بكرٍ الباقلاني، فإن صحَّ أنه صرَّحَ بأنِّي أقطع بخطأ الشافعي فأنا أصرَّحُ القولُ بأنِّي أقطع بخطأ القاضي الباقلاني في تخطية الشافعي، وما بال الباقلاني يتجاسر على مثل هذا القول ولا يتجاسر أصحاب الشافعي على مقابله بمثله؟ ومن أين يُسلم للباقلاني منصب القطع بتخطئة الشافعي رحمته الله وهو منصبٌ غير مسلمٍ لأبي حنيفة ومالكٍ وغيرهما من أئمة الأمة وأرباب المذاهب رحمهم الله!

فأقول: عامة برهان القاضي الباقلاني وحاصله وإن طوّل فيه وعرض في كتاب الانتصار وغيره من الكتب أن القرآن طريق إثباته القطع والتواتر لأنه أساس الدين وأصل الشريعة ولأجله بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم وبسبب تبليغه أيد بالمعجزات، بل جعل ذلك في نفسه معجزةً له؛ فإن القرآن أظهر معجزاته، فوجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم تبليغه إلى كافة الخلق ولم يحلّ له أن يُناجي به شخصاً دون شخصٍ، بل وجب عليه إلقاؤه إلى جمعٍ يبلغ عددهم عدداً أهل التواتر قطعاً ووجب عليه إظهاره وإعلانه إظهاراً يقطع العذر وينفي الريب والشك حتى لا يبقى شكٌ فيما هو قرآنٌ وفيما ليس بقرآنٍ، وإذا بلغ وأظهر وأعلن وشاع ذلك واستفاض

هذا حاصل برهانه الذي يورده ويُصدّره ويُطوّله ويُعرّضه. والجواب أن نقول: قولك لو كان قرآناً لبيّنه رسول الله ﷺ بيانياً ظاهراً قاطعاً للعذر متواتراً يُقابله أنه لو لم يكن قرآناً لبيّن رسول الله ﷺ أنه ليس بقرآنٍ بيانياً واضحاً قاطعاً للعذر متواتراً^(١)؛ فإن إظهار العذر في تعريف ما هو قرآنٌ وأنه في كل القرآن أنه قرآنٌ وتعريف أن ما هو خارجٌ عن كله وليس بقرآنٍ على درجة سواء؛ إذ لا فرق بين إسقاط شيءٍ من القرآن وبين إلحاق شيءٍ من غير القرآن بالقرآن، بل كان بيان أنه ليس من القرآن إن لم يكن من القرآن أولى من بيان أنه قرآنٌ إن كان منه؛ لأنه أمرٌ بأن تُكتب في أوائل السور ومع القرآن وعلى ترتيبه وأقر بأنه منزلٌ مع أول كل سورة، قال ابن عباس رضي الله عنهما: (كان رسول الله ﷺ لا يعرف ختم سورةٍ وابتداء سورةٍ أخرى حتى ينزل عليه جبريل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم).^(٢) على ما سنروي فيه الأخبار^(٣).

(١) انظر: المستصفى (١٠٣/١)، والإحكام للأمدي (٢١٧/١).

(٢) أخرجه بنحوه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة، باب من جهر بها - أي البسمة - (٢٠٩/١)، برقم (٧٨٨)، والطبراني في المعجم الكبير (٨١/١٢) برقم (١٢٥٤٤)، والحاكم في مستدركه في كتاب الإمامة وصلاة الجماعة (٣٥٥/١) برقم (٨٤٦، ٨٤٧)، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى في جماع أبواب صفة الصلاة، باب الدليل على أن ما جمعته مصاحف الصحابة رضي الله عنهم كله قرآن وبسم الله الرحمن الرحيم في فواتح السور سوى سورة براءة من جملته (٤٣/٢، ٤٢) برقم (٢٢٠٦)، وفي معرفة السنن والآثار (٣٦٥/٢، ٣٦٦) برقم (٣٠٦١)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد في كتاب الصلاة، باب في بسم الله الرحمن الرحيم (١٠٩/٢) وفي كتاب التفسير، باب كيف يفسر القرآن (٣١٠/٦)، وقال: «رواه البزار بإسنادين رجال أحدهما رجال الصحيح»، وانظر: كشف الأستار عن زوائد البزار (٤٠/٣) برقم (٢١٨٧).

(٣) انظر: المستصفى (١٠٣/١)، والإحكام للأمدي (٢١٦/١).

والقاضي معترفٌ بذلك إلا أنه تأوله ويقول: كان ينزل عليه ولم يكن قرآناً، فليس كل منزلٍ قرآناً، بل ينزل علامةً على ختم السورة. وما منصفٍ إلا ويستبرد هذا التأويل ويستبعده.

واعترف بأن البسمة كتبت في أوائل السور زمان رسول الله ﷺ، وكذب من قال إن عثمان رضي الله عنه إنما كتبها على سبيل التبرك وقصد البداية والاستفتاح، وقال: إن ذلك لا يُظن استحلالاً له بمسلمٍ فضلاً عن عثمان رضي الله عنه؛ لأنهم كانوا يُنكرون كتابة أسامي السور وعدد الآيات مع أنها تُكتب بخطٍ وصبيغٍ مخالفٍ لا تشتهه بالقرآن.

فكيف يستجيز مسلمٌ أن يكتب بخط القرآن ما ليس من القرآن إلا بإذنٍ ورخصةٍ من رسول الله، فالآن بعد أن أمر رسول الله ﷺ بكتبه بخط القرآن، وأخبر أنه منزلٌ عليه إنزال جبريل عليه السلام في أول كل سورةٍ وهذا يوهم عند كل أحدٍ أنه من القرآن فما باله لا يقطع هذا الوهم الظاهر ولم يُبين أنه ليس بقرآنٍ بياناً قاطعاً ١٥.

فتركه لبيان ذلك دليلٌ قاطعٌ أو كالقاطع أنه قرآنٌ من القرآن، فإنه لا عذر له في ترك هذا البيان مع هذه الأسباب الموهمة لو لم يكن قرآناً. فأما العذر عن السكوت بالتصريح بأنه قرآنٌ أظهر؛ لأنه إذا ذكر أنه منزلٌ ثم أملى على كاتبه مع أوائل السور ليكتبه بخط القرآن فهذا ربما رآه بقريظة الحال كافياً في تعريفه أنه قرآنٌ فكان لا يرى نفسه محتاجاً إلى بيانٍ واضحٍ من هذا، وكان يجلس لإملاء القرآن ولا يجدد

مع إملاء كل آيةٍ ذكُر أنه قرآن فاعلموه، بل كان يُعلم ذلك عنه ضرورةً بقريته حاله وإملائه ورخصته في الكتابة بخط القرآن^(١). فإذا قد استدل القاضي بسكوته عن التصريح بأنه قرآنٌ تصريحاً شائعاً متواتراً على أنه ليس بقرآنٍ ونحن استدللنا بسكوته عن التصريح بأنه ليس بقرآنٍ مع جريان الأسباب الموهمة على أنه قرآنٌ ثم رجحنا جانبنا؛ حيث تبيّننا أن السكوت عن نفي كونه قرآناً مع الأسباب وإخباره بأنه منزلٌ وأنه في الكتابة لا عذر فيه أصلاً لو لم يكن قرآناً، وللسكوت عن ذكر كونه قرآناً محملاً وعذراً فإنه اكتفى بالأسباب المعرفة التي ذكرناها؛ إذ علم بالقرينة أنهم يفهمون من ذلك كونه قرآناً.

فليتأمل هذا فإنه قاطعٌ لا محيص له عنه، ويدل عليه أن القاضي اعترف بأن من قال إن ذلك من أوائل السور فليس بكافر^(٢)، ومعلومٌ أن من ألحق بالقرآن ما ليس منه فهو كافرٌ، وقد قرأ بعضهم في آخر سورة (والشمس وضحاها): (حلف ربي حلفاً وفأها. إن الجنة لا يدخلها ولا يراها إلا من نهى النفس عن هواها)^(٣)، ولاشك في أن [من^(٤)] قال إن هذا من آخر السورة فهو كافرٌ، ومن قال: إن البسملة من أول هذه السورة، فليس بكافرٍ.

(١) انظر: المستصفى (١/١٠٣، ١٠٤).

(٢) انظر: الانتصار (١/١٩٦).

(٣) لم أعر على من ذكر هذه القراءة.

(٤) لم ترد في (أ) ولا يستقيم الكلام إلا بإثباتها.

ولو كان في هذا واجباً أو كان قاطعاً متواتراً لكان لا يتطرق إليه الشك أصلاً، ولا يفترق الحال بين إلحاق هذا بأوله وإلحاق ذلك بآخره. وعلى الجملة فقد اعترف القاضي بأن كلية القرآن لم تُبين لنا بياناً قاطعاً محدوداً؛ إذ لو بُين ذلك لكان إلحاق الخارج عن الحد بالمحدود كفراً، فليس البيان بياناً مُخرجاً للبسملة قطعاً، والمُلك إذا ترك بعض حدوده مبهماً لم يكن مبيّناً، بل المبيّن كليلته في الأملاك ما تتحصر جميع حدوده حصراً نقطع بأن ما ليس منه غير داخل فيه.

فالبسملة المثبتة في أوائل السور في مائة وأربع عشرة سورة لم يتبين بياناً قاطعاً صريحاً متواتراً أنها داخلة في آيات القرآن أو خارجة منها، فكيف يصح دعوى القاضي أن هذا الجنس ينبغي أن يكون بيانه صريحاً قاطعاً للعدد ١٩.

فإن قيل: المعنى بالبيان تبين الإثبات دون النفي؛ فإن النفي لا ينحصر، فالذي اعتنى ببيان كونه من القرآن هو القرآن وما عداه ينفي، وهو خارج عن الحصر لا لأنه تبين انتفاؤه ولكن لأنه لم يبين إثباته، فالانتفاء يكفي فيه ترك بيان الإثبات، والإثبات لا يكفي فيه ترك بيان النفي، ولذلك لم يُنقل نصٌ صريحٌ قاطعٌ متواترٌ بأن الاستعانة ودعاء الاستفتاح ودعاء القنوت ليست من القرآن؛ لأن ما ليس منه لا ينحصر، وإنما البيان يرد على المنحصر.

قلنا: هذا صحيحٌ لو لم تكن تكتب البسملة مع أول السورة بإذنه ولم تترك مع أول السورة **لبعلمه**^(١)، ولم يجر ما يوجب القطع **لبأنها**^(٢)

(١) في (أ): ((عليه)) والصواب ما أثبتته.

(٢) في (أ): ((بأنه)) والصواب ما أثبتته.

من القرآن أو ما يوجب الظن الغالب أو يوجب الوهم والاحتمال، فأما بعد أن جرى فالبيان حتمٌ لازمٌ لا عذرٍ في تركه، يحققه أن رسول الله ﷺ لا يخلو [أن يعلم أن^(١)] ذلك يوهم عند الناس كون البسمة من القرآن، أو لم يعلم ذلك.

فإن قلت إنه علم ذلك فأبي عذرٍ له في ترك البيان والتصريح بما يقطع عن القرآن ما ليس بقرآن، وإن قلت إنه لم يتفطن إلى ذلك فقد نسبتموه إلى غفلةٍ لو نُسب إليها آحاد الناس لاستتكف منها، وحاشا منصب النبوة أن يخفى عليه ما لا يخفى على آحاد العوام فضلاً عن العلماء، [فإن^(٢)] ترك التصريح بأنه ليس بقرآن مع جريان الأسباب الموهمة بل المفهمة لذلك لا وجه له إلا أنه علم أنه من القرآن وأنهم فهموا ذلك.

فقد انكشف بهذا أن دلالة هذا البرهان على أن البسمة من القرآن أوضح من دلالته على أنها ليست من القرآن، بل هو قاطعٌ أو كالقاطع على أنها من القرآن، وأقل الدرجات أن يدل على أنها في مظنة الاجتهاد والنظر، والشك فيها ممكنٌ، والقطع غير لازمٍ، وأدل دلالةً على إمكانه وقوعه [إذ^(٣)] وقع الشك فيها في زمان الصحابة وبعده كما سننقل الأخبار والآثار.

فالعجب ممن يقطع في مثل هذا المقام مع هذا الغموض بخطأ مخالفه، ويشدد النكير فيه !.

(١) في (أ): ((إن علم ذلك)) والصواب ما أثبتته.

(٢) في (أ): ((فإذا)) والصواب ما أثبتته.

(٣) في (أ): ((إذا)) والصواب ما أثبتته.

فإن قال قائل: ما ذكرتموه في مقابلة برهان القاضي فهو واقعٌ لكن لوافقتم^(١) بهذا الإشكال الروافض، ومنه احترز القاضي؛ فإن لم يصح ما ذكره القاضي فيما إذا تدفعون قول الروافض^(٢) «إن الصحابة أخفوا من القرآن ما هو نصٌّ على إمامة عليٍّ ﷺ وغيره»، فإن كان مثل هذا يتطرق إليه الاجتهاد والنظر فيمكن أن يكون ما قالوه صحيحاً. والجواب أن نقول: الغرض من هذه المقابلة فلُغَرِبَ^(٣) القاضي ومتبعيه والغض من غلوائهم في القطع بتخطئة من قال «ببسملة من القرآن»، وقد حصل.

وأما قول الروافض قلنا عنه [جواباً ظاهراً^(٤)] لا حاجة بنا إلى بيانه الآن، فإن شئنا ذكرناه وإن شئنا تركناه، على أنا نذكره لا لكون تلك المسألة مقصودةً أو للزوم بيانها بالإضافة إلى ما قصدناه، ولكن لأن تمام^(٤) الكشف عن حقيقة المسألة يحصل بذكره، فأقول: قول القاضي صحيحٌ في أن القرآن في أصله ينبغي أن يكون مقطوعاً به متواتراً، فلا جرم نقول: كون أصل البسملة من القرآن مقطوعاً به، وكونها مكتوبةً بأمر رسول الله ﷺ، وكونها مقروءةً مع القرآن في أوائل السور ونحو ذلك مقطوعاً به، إنما يبقى الشك والاحتمال في حصر مواضعها من القرآن، وأنها من القرآن مرةً واحدةً من سورة النمل أو

(١) كلمة غير واضحة، ولعل الصواب ما أثبتته.

(٢) الغرب هو الدلو العظيمة انظر: مختار الصحاح (ص ٤٧٠)، وفلُ الغرب كناية عن إبطال الدعوى.

(٣) في (أ): ((جوابٌ ظاهراً)) بالرفع، والصواب ما أثبتته.

(٤) في (أ): ((لإتمام))، والصواب ما أثبتته.

مرتين منها، ومن سورة الحمد، أو مراتٍ كثيرةٍ من أوائل السور، وهذا حصرٌ لكلية مواضع كونها قرآناً، وهذا وأمثاله يجوز أن يبقى عندنا في محل الاجتهاد، ولم تحصر آيات القرآن وأعدادها حصر كلية القرآن وتحديد على وجهٍ تخرج عنه البسمة في أوائل السور خروجاً قطعياً متواتراً^(١).

فإن القاضي معترفٌ بأن الحصر النائي للبسمة ليس مصرحاً به تصريحاً ظاهراً متواتراً، ولذلك لم يُكفّر ملحق البسمة بالقرآن. واعترف بأنه إنما لم يُكفّر لأنه لم يثبت نفيها من القرآن بنصٍ صريحٍ معلنٍ متواترٍ قاطعٍ للعذر^(٢).

فليُفرّق الفارق بين النظر في كونها كلماتٍ من القرآن في أصلها، وبين النظر في بيان مواضعها مع القطع بأنها في الأصل من القرآن، فمثل هذا يمكن أن يقع في محل الاجتهاد وإن كان الأصل لا يقع في محل الاجتهاد، والدليل على إمكان وقوعه وقوع الشك فيه، فإننا نجد أنفسنا شاكّين فيه ولا نجد شاكّين في أصل كونها من القرآن ولا في كونها مكتوبةً مع القرآن بخط القرآن^(٣).

وبهذا ندفع الروافض؛ فإننا نقول: يستحيل أن يُنزل الله تعالى على رسوله قرآناً ولا يُبينه ويكتمه، أو يُبينه للكافة بياناً ظاهراً أو يُبينه بياناً ظاهراً مكشوفاً ويأمر بكتبه ويُمليه على كاتبٍ ثم لا يُجمع بين الدفتين ويخفي كونه من القرآن ويسكت الناس عنه عند جمع القرآن

(١) انظر: المستصفي (١/١٠٤).

(٢) انظر: المستصفي (١/١٠٣).

(٣) انظر: المستصفي (١/١٠٥، ١٠٤).

ولا يقول أحدٌ كتمتم كذا وكذا، فهذا كله مما يُحيله العرف والعادة وما عُرف من جيلة الخلق في التعصب للدين والتحفظ للقرآن والاحتياط فيه، هذا كله محالٌ قطعاً، وليس محالاً أن نعلم أن (بسم الله) من القرآن وأن تُكتب بأمر رسول الله ﷺ في أوائل السور وتُقرأ معها ثم لا يتناقلون دائماً على التواتر في مستقبل الزمان بأنها آية في هذا الموضع كما أنها في النمل، بل [ضعفت^(١)] دواعي هذا التصريح اكتفاءً بكونها مكتوبةً في غمار آيات القرآن وبخطها، فإذا وقع ذلك وكانت هذه الكلمة مما أمرنا بالابتداء بها في كل أمرٍ ذي بالٍ توهم متوهمٌ أن افتتاح السور بها من هذا القبيل وأنها ليست من القرآن^(٢)، فمثل هذا يمكن وقوعه، والدليل على إمكانه وقوعه، فإن كل واقعٍ ممكنٌ وإن لم يلزم أن يكون كل [ممكناً^(٣)] واقعاً؛ فلا يلزم على كون هذا ممكناً ما ذكره الروافض؛ [لما^(٤)] ذكرناه من الفرق الظاهر الذي لا يتمارى فيه منصفٌ.

وهذا القدر كافٍ في بيان أن هذه المسألة ليست من قواعد الأصول التي يتعين أن يكون مدركها القطع، وأنه لا وجه للقطع بخطأ الفريقين، وإن كان له وجهٌ فإنما هو في القطع بخطأ من قال إنها ليست من القرآن من أوائل السور مع [كونها^(٥)] منزلةً مع أوائل السور

(١) في (أ): ((ضعف)) والصواب ما أثبتته.

(٢) انظر: المستصفي (١/١٠٢، ١٠٤).

(٣) لم ترد في (أ) ولا يستقيم الكلام إلا بإثباتها.

(٤) في (أ): ((ممكناً كما)) والصواب ما أثبتته.

(٥) في (أ): ((كونه)) والصواب ما أثبتته.

ومكتوبةً معها مع سكوت رسول الله ﷺ عن قطع هذا الوهم بنصه الصريح المتواتر.

ويدل أيضاً على جواز إثبات هذه المسألة بالظن: أنا نعلم أن الصحابة لو تنازعوا في هذه المسألة وقام الصديق ﷺ وقال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: البسمة آية من كل سورةٍ أمرتُ بكتبتها فيها، لكانت الصحابة تبتدر إلى قبوله، ولكان النزاعُ منقطعاً بينهم، ولكانوا لا ينكرون ويقولون هو خبر واحدٍ فلا يُقبل في هذه المسألة؛ إذ لم يُنكروا على ابن عباسٍ رضي الله عنهما حيث كان يقول عن نفسه: (سرق الشيطان آيةً من الناس حين تركوا البسمة) ^(١) كما سنرويه، فكيف كانوا يُنكرون عليه لو رواه ونقله ^(٢).

الموضع الثالث في الاعتراض على الشافعي ﷺ أن يُقال: وإن سلّم لك أن المسألة ليست قطعيةً فإنما يجوز لك الحكم بغالب الظن إذا ظهر الدليل، وأدلة هذه المسألة النقل والأخبار وهي دالةٌ على أنها ليست من أوائل السور أو هي أظهر وأغلب على الظن.

(١) أخرجه بنحوه ابن عبد البر في التمهيد من طريق عمرو بن دينار عن ابن عباس رضي الله عنهما (٢٠/٢١١)، وأخرجه البيهقي بنحوه من طريق عمر بن ذر عن أبيه عن ابن عباس في السنن الكبرى في كتاب الصلاة، باب افتتاح القراءة في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم والجهر بها إذا جهر بالفاتحة (٢/٥٠) برقم (٢٢٤١)، وفي معرفة السنن والآثار في كتاب الصلاة، باب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم (٢/٣٧٧) برقم (٣١٠٦)،

(٢) انظر: المستصفي (١/١٠٤).

وهذا الاعتراض لا تُنكره من المخالف إذ كل مجتهدٍ ينسب مخالفه
- لا محالة - إلى مخالفة غالب الظن ويزعم أن دليله أظهر من غيره،
وهذا يجري في جميع المسائل الخلافية ولا يختص بمسألة البسملة.
والشافعي رحمته أيضاً يدعي على مخالفه في هذه المسألة وسائر مسائل
الخلاف مثل ذلك إلا أن هذا كلامٌ في تجاذب الظنون ليس من قبيل
الاستبعاد والاستتكار ولا من سبيل القطع بالخطأ، ومع هذا فإننا
نُذكر بالواضحات أن أدلة الشافعي أظهر وظنه أغلب، ونقول: **أظهر
الأدلة**: كونه مكتوباً بخط القرآن مع أوائل السور إلا في سورة براءة^(١).
ووجه الدلالة: أنه لا يخلو إما أن يكون ذلك بأمر رسول الله صلوات أو
بدعة من عثمان رضي أو غيره لغرض التبرك في البداية، كذكر اسم
السور وعدد الآيات؛ **إفإنه لما ابُدع^(٢)** كتبها في زمان التابعين اشتد
الإنكار من جميعهم عليها حتى أنكروا النقط والأعشار^(٣)، وقالوا:
هذه بدعةٌ وزيادةٌ، وانقرض على إنكارها جماعةٌ، وإنما تركها من
تركها اعتماداً على أنها تُكتب بالحمرة لا بخط القرآن وأنها لا تلتبس
بالقرآن؛ فإنها ليست من جنسه ولا ضرر فيها بل فيها منفعةٌ، أعني من
النقط والعجم للتعريف في أوائل السور؛ للتمييز ولبيان عدد الآيات

(١) انظر: المستصفى (١/١٠٢)، والإحكام للآمدي (١/٢١٦، ٢١٧).

(٢) في (أ): ((ولما ايتدعت)) ولا يستقيم الكلام بذلك.

(٣) النقط هو إجماع الحروف كالباء والتاء والثاء، وأما الأعشار فهو علامة توضع عند

كل عشر آياتٍ من القرآن تسهيلاً لحفظه. انظر: تفسير القرطبي (١/٦٣)

ليكون ذلك أعون على الحفظ، وكذا المقصود في الأخماس^(١) والأعشار.

وإنما اعتذروا بذلك ولم يعتذر أحدٌ بأننا أبدعنا ذلك بالاجتهاد كما أبداع عثمان رضي الله عنه كتبه البسمة مع أنه لا بيان فيها ولا حاجة إليها، فلو كان ذلك بدعة عثمان رضي الله عنه لكانت هذه حجةً مغنيةً لهم عن سائر المعاذير، لكن اعتذروا بتمييزها عن خط القرآن وما فيها من الفوائد.

وأما (بسم الله الرحمن الرحيم) فكيف يجوز أن يبتدع مسلمٌ كتبها مع أنها من جنس القرآن وتلتبس به لاسيما وهي مكتوبةٌ بخط القرآن من غير تمييزٍ بصبغٍ وغيره، ثم إن تجاسر مبدعٌ على إبداعه فكيف سكت كافة المسلمين عنه من غير إنكارٍ وتبديعٍ! بل من غير نكيرٍ وتشديدٍ وتغليظٍ!، وذلك مما يُعلم استحالته قطعاً؛ إذ النفوس لا تسمح بالسكوت في مثله، ولو كتب الآن كاتبٌ في أول القرآن أو في أول السور (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) احتجاجاً بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾^(٢)، فهل يُتصور أن يسكت الناس عنه أو يوافقوه عليه؟، هذا والزمان زمان إهمالٍ وتساهلٍ في مهماتٍ، والوقت وقت فتورٍ وضعفٍ، فكيف يُظن ذلك بالصحابة رضوان الله عليهم مع تصلبهم في الدين وتشددهم!، وكيف يسكتون عن إبداع زيادةٍ بخط القرآن شديدة الضرر؛ لكونها موهمةً أنها من القرآن خالية عن المنفعة وإفادة نوعٍ من البيان، وأسامي السور لا ضرر في إثباتها؛ إذ لا يوهم كونها من القرآن، وفيها فائدة التمييز

(١) وهي علامةٌ توضع عند كل خمس آياتٍ من القرآن تسهياً لحفظه.

(٢) الآية رقم (٩٨) من سورة النحل.

والتعريف، فيُنكر التابعون مع كونهم دون الصحابة في الصلابة في الدين ثم يسكت الصحابة رضي الله عنهم عن إنكار ما فيه ضرر الاشتباه وليس فيه فائدة البيان^(١).

هذا من المحال الذي لا يتسع الوهم^(٢) لقبوله أصلاً، ثم كيف يُظن بمسلم أن يستجيز ذلك من غير فائدةٍ وسببٍ باعثٍ؟

فإن قيل: لعل باعثه قوله ﷺ: (كل أمرٍ ذي بالٍ لم يُبدأ فيه ببسم الله فهو أبتَر)^(٣)، وأراد به الفصل بين السور.

(١) انظر: المستصفي (١٠٣/١)، والإحكام للآمدي (٢١٦/١، ٢١٧).

(٢) لعل مراده بالوهم هنا الاحتمال، أي أن احتمال وروده على الذهن محالٌ.

(٣) ورد هذا الحديث بعدة ألفاظ؛ فورد بلفظ (كل أمر)، وورد بلفظ (كل كلام)، وورد بلفظ (لم يبدأ)، وورد بلفظ (لم يفتح)، وورد بلفظ (بحمد الله)، وورد بلفظ (بذكر الله)، وورد بلفظ (فهو أقطع)، وورد بلفظ (فهو أبتَر)، وورد بلفظ (فهو أجزم)، وورد بلفظ (فهو أكتع) بالكاف.

وقد أخرج عبد الرزاق عن رجلٍ من الأنصار رفعه في كتاب النكاح، باب القول عند النكاح (١٨٩/٦) برقم (١٠٤٥٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه عن أبي هريرة رضي الله عنه في كتاب الآداب (٣٣٩/٥) برقم (٢٦٦٨٣)، وأحمد في مسنده عنه (٣٥٩/٢) برقم (٨٦٩٧)، وأبو داود عنه في سنته في كتاب الأدب، باب الهدي في الكلام (٢٦٠/٤) برقم (٤٨٤٠)، وابن ماجه عنه في سنته في كتاب النكاح، باب خطبة النكاح (٦١٠/١) برقم (١٨٩٤)، والنسائي في سنته عن الزهري مراسلاً في كتاب عمل اليوم والليلة، باب ما يستحب من الكلام عند الحاجة (١٢٨/٦) برقم (١٠٣٣١)، وأخرجه ابن حبان في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه في موضعين من مقدمته (١٧٣/١، ١٧٤) برقم (١، ٢)، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن كعب بن مالك رضي الله عنه (٧٢/١٩) برقم (١٤١)، وأخرجه الدار قطني عن أبي هريرة رضي الله عنه في سنته في أول كتاب الصلاة (٢٢٩/١)، والبيهقي عنه في السنن الكبرى في كتاب الجمعة، باب ما يستدل به على وجوب التحميد في خطبة الجمعة (٣٠٨/٣) برقم (٥٥٥٩)، وفي شعب الإيمان (٩٠/٤) برقم (٤٣٧٢).

قلنا: فهلاً كتب (أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) وهذا أمرٌ في القرآن خاصةً، وذلك أمرٌ عامٌ لا يختص بالقرآن.
فإن قلت: إنما أمره بالاستعاذة عند [قراءة^(١)] القرآن لا عند الكتابة.
فتقول: وإنما أمر في بداية الأمور بذكر اسم الله لا بكتبه، ثم من أين يُقاوم هذه الفائدة ضررُ الاشتباه، وَجُرَّاهُ الزيادة في كتاب الله تعالى وإثبات ما ليس منه فيه.

وأما غرض الفصل فظاهر البطلان [إذ^(٢)] كان يمكن بإهمال [خطه^(٣)] كما في سورة براءة، وبأن يُكتب بالحمرة سورة أخرى وعدد آياتها كذا حتى لا يلتبس، فكيف يُعدل منه إلى تلبس القرآن؟
فهذه الاحتمالات كلها فاسدة، ثم هو باطل بسورة براءة، وإثباتها في جميع السور دون براءة على الخصوص كالقاطع بأن مأخذه التوقيف فقط.

وعلى الجملة فنعلم أن كتبه ما ليس بقرآن مع القرآن وبخطه من الكبائر، فلا يُتصور أن يتجاسر عليه مسلمٌ، وإن تجاسر فلا يُتصور أن يسكت عنه المسلمون فضلاً عن أن يوافقوه بأجمعهم عليه حتى لا يُخالف مخالفٌ.

فإن قيل: سلمنا لكم أنه ليس مُبدعاً بل هو مكتوبٌ بالتوقيف ولذلك لم يُكتب في سورة براءة لأنه لم يرد به التوقيف، وإنما لم يرد

(١) زيادة لا يستقيم الكلام إلا بإثباتها.

(٢) في (أ): ((إذا)) ولعل الصواب ما أثبتته.

(٣) في (أ): ((خط)) ولعل الصواب ما أثبتته.

به التوقيف لأنها سورة القتال بالسيف، والبسمة أمانٌ فلا تليق به، هكذا قاله عليٌّ رضوان الله عليه^(١).

قالوا: قد سلمنا أنه كتب بالتوقيف، ولكن هذا يدل على جواز كُتِبَتْه لا على كونه قرآناً، وليس يستحيل أن يأمر الرسول عليه السلام بكُتِبَتْه ما ليس بقرآنٍ مع القرآن فهماً^(٢) [إذن الله تعالى فيه، وهذا السؤال ذكره القاضي.

فالجواب عنه [أنه^(٣)] إبعادٌ في التأويل تستبعده النفوس وتشمئز عن قبوله الطباع؛ فكيف يجوز أن يقطع بخطأ الشافعي رحمه الله من يضطر في مذهبه إلى مثل هذا الإبعاد.

وعلى الجملة فلا نقول الآن في كُتِبَتْه ما ليس بقرآنٍ مع القرآن محالاً في نفسه، ولكننا نقول هو محالٌ إلا أن يكون مقروناً بذكر أنه ليس بقرآنٍ ذكراً صريحاً متواتراً حتى ينتفي به الوهم السابق إلى الأذهان، وإذا لم يُصرَّح بذلك وأمر بالكتابة في سياق القرآن وبخطه وعلى نسقه دل على أنه قرآنٌ.

ثم قلنا: سلمنا أنه ليس بمحالٍ ولكن لا يخفى أنه بعيدٌ وأن الأغلب على الظن أن لا يُكتب مع القرآن ما ليس بقرآنٍ، ونحن في هذه المسألة إنما نطلب غلبة الظن لترجيح مذهب الشافعي رحمه الله، وغالب الظن لا ينتفي بالإمكان البعيد، بل التأويل البعيد لا يقدم عليه المجتهد إلا عن ضرورة.

(١) أخرج ذلك الحاكم في المستدرک في کتاب التفسیر (٢/٣٦٠) برقم (٧٢٧٣).

(٢) زيادة لا يستقيم الكلام إلا بإثباتها.

(٣) في (أ): ((هو)) ولعل الصواب ما أثبتته.

والقاضي جوّز هذا الإبعاد لاعتقاده أن معه دليلاً قاطعاً على نفي كون البسمة قرآناً، ومخالفة القاطع محالاً، والتأويل البعيد غير محالٍ، والبعيد لا محالة أقرب من المحال، وأما بعد بطلان القاطع فلا يُقبل مثل هذا التأويل في دفع غلبة الظن.

فاذاً حصل من هذا أن الكتابة ليست إلا بأمر رسول الله ﷺ، وأمره بها من غير نصٍ متواترٍ ينفي كونها قرآناً قاطعاً أو كالقاطع بأنها من القرآن.

الدليل الثاني: أنه تظاهرت الرواية عن ابن عباسٍ رضي الله عنه أنه كان يقول قولاً ظاهراً فيمن ترك افتتاح السورة ببسم الله الرحمن الرحيم: (ترك الناس من كتاب الله تعالى آيةً، وسرق الشيطان من إمام المسلمين آيةً)^(١)، وروى حنظلة عن شهر بن حوشب عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنه قال: (من ترك بسم الله الرحمن الرحيم أن يقرأ بها فقد ترك آيةً من كتاب الله تعالى)^(٢)، وروى عمرو بن قيسٍ عن عطاء بن أبي رباحٍ عن ابن عباسٍ رضي الله عنهما أنه قال: (ترك الناس من كتاب الله: بسم الله الرحمن الرحيم)^(٣)، وروى جابرٌ عن عكرمة عن ابن عباسٍ رضي الله

(١) تقدم تخريجه في (ص ٣٣٠).

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٤٤٠/٢) برقم (٢٣٤١) عن عبد الله بن المبارك بالإسناد الوارد هنا.

(٣) لم أعر على تخريجه بعد البحث، وقد أورده بهذا اللفظ الباقلاني في الانتصار (١٦٧/١)، وفي إسناده عمر بن قيس المعروف بسندل، وهو متروك الحديث. انظر: تقريب التهذيب (٤١٦/١).

أنه قال: (إنهم ليتركون من القرآن آية: بسم الله الرحمن الرحيم)^(١)، وروى عطية وغيره عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: (سرق الشيطان لمن^(٢) إمام المسلمين: بسم الله الرحمن الرحيم)^(٣). وهذا دليل من وجهين:

أحدهما: أن جزم ابن عباس رضي الله عنه القول به إن كان عن نقلٍ وسمعٍ فهو حجةٌ وإن كان عن اجتهادٍ ونظرٍ واستدلالٍ فهو مكتوبٌ مع القرآن وأنه منزلٌ على الرسول عليه السلام في أوائل السور فهو تزكيةٌ لهذا الدليل وتصديقٌ له وبرهانٌ قاطعٌ على أن المسألة في محل الاجتهاد، فلا يجوز أن يُنكر على الشافعي رضي الله عنه جزمه القول بذلك أو ترديده القول فيه، فنعم المقتدى في القرآن ابن عباس رضي الله عنهما مع علو منصبه في علم القرآن.

الوجه الثاني: أنه شاع ذلك عن ابن عباس رضي الله عنه ولم يُنكر عليه، وإلحاق آيةٍ بالقرآن ليست منه أمرٌ عظيمٌ لا يجوز السكوت فيه إن كان ما ذكره القاضي حقاً من أن طريقه القطع، ولا يجوز فيه تصويب

(١) لم أعر على تخريجه بعد البحث، وقد أورده بهذا اللفظ الباقلاني في الانتصار (١٦٧/١).

(٢) لم ترد في (أ)، وهي موجودة في أصل الرواية، ولا يستقيم النص إلا بإثباتها.
(٣) لم أعر على من أخرجه بهذا اللفظ والطريق، وقد ذكره به الباقلاني في الانتصار (١٦٨/١)، وأخرج البخاري في التاريخ الكبير (١٠/٧) عن جرير عن مسعر عن عبد الكريم البصري عن عطية بن عارض قال قال ابن عباس: (يسرق إمام الناس بسم الله الرحمن الرحيم)، وقد تقدم أن ابن عبد البر قد أخرجه في التمهيد بنحوه عن عمرو بن دينار عن ابن عباس، وأن البيهقي قد أخرجه من طريق عمر بن ذر عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما. انظر: (ص ٨٣).

المجتهدين، فأى تأويلٍ لتركهم النكير عليه سوى أنه رأى ذلك في محل الاجتهاد وعلم أنه إنما يقول عن دليلٍ معتدٍ به موجبٍ للظن، وأنه لا قاطع في المسألة أصلاً.

وترك النكير عليه وعلى من قال من الصحابة قبل ذلك دليلٌ قاطعٌ على ما ذكرناه.

أجاب القاضي عن هذا بأجوبةٍ ضعيفةٍ، فقال: هذه أخبار آحادٍ وليست معلومةً عن ابن عباسٍ رضي الله عنه فلا تقوم بها حجةٌ. ثم قال: لعله أنكر عليه وغلط القول فيه ولم يُنقل إلينا، ولعلمهم لم يُنكروا لعلمهم بأن ما ذكره قولٌ ظاهر البطلان لا شبهة فيه ولا قائل به، أو لأنهم فهموا منه أنه يريد: أنه سرق الشيطان ما يقوم مقام آيةٍ في القرآن^(١).

فبهذا وأمثال هذا من التكلفات والتعسفات يدفع القاضي هذه الحجة، ومن هذا منهي كلامه وحجته لا أدري كيف يُغلظ القول على المخالف في هذه المسألة، وما عندي أنك تحتاج إلى تكلف جوابٍ عن هذه الكلمات؛ فإن قوله "إن أخبار الآحاد لا تقبل" صحيحٌ أنه يريد بها أنها لا تقبل في مقابلة القاطع، لكننا بيّنا أن لا قاطع في المسألة، بل ربما يدعى بأن عليه قاطعاً وربما ننصف ومنتصف ونضع المسألة في محل الاجتهاد ونقنع بغالب الظن، وأخبار الآحاد تغلب الظن، ولم يطعن القاضي في سند هذه الروايات^(٢).

(١) انظر: الانتصار (١/١٨٤، ١٨٥، ١٩١).

(٢) بل طعن في ثبوتها حيث قال: "والصحيح أن هذه الأخبار غير ثابتة ولا معلومة عن ابن عباس" الانتصار (١/١٨٥).

أما الاحتمالات التي ذكرناها فلا يُنكر إمكانها على بُعد، ولكن
الممكنات البعيدة لا تقاطع الظنون، ولا يخفى أن ما ذكرناه غالب
الظن واضح، وما ذكره وإن سُلّم إمكانه فهو بعيد، ويكفينا فيما
نبغيه في هذه المسألة من ترجيح مذهب الشافعي رحمه الله ترجيح احتمال،
فكيف ما هو ظاهرٌ جليٌّ في مقابلة ما هو مستكبرٌ بعيد، ولسنا نطلب
في تقرير وجه بُعد ما ذكره؛ فإنه ظاهرٌ جداً.

الدليل الثالث: ما رواه البويطي إذ قال: أخبرني غير واحدٍ عن حفص
بن غياثٍ عن ابن جريجٍ عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا قرأ بأم القرآن بدأ بسم الله الرحمن الرحيم
فعدّها آيةً، ثم قرأ الحمد لله بعدها ست آياتٍ ^(١). وفي رواية: أن النبي صلى الله عليه وسلم

(١) أخرجه البيهقي في كتاب معرفة السنن والآثار في كتاب الصلاة، باب بسم الله
الرحمن الرحيم آية من الفاتحة (٣٦٢/٢) برقم (٣٠٤٩).

وقد أعله الطحاوي بالانقطاع؛ حيث إن ابن أبي مليكة لم يسمع هذا الحديث من أم
سلمة، وذكر أن الذي يروى عن ابن أبي مليكة عن يعلى بن مالك عن أم سلمة هو
الأصح، ولهذا أسنده الترمذي من جهة يعلى وقال غريب حسن صحيح.
وذكر ابن حجر بأن هذا الذي أعل به الطحاوي هذا الحديث ليس بعله؛ فقد رواه
الترمذي من طريق بن أبي مليكة عن أم سلمة بلا وساطة وصححه ورجحه على
الإسناد الذي فيه يعلى بن مالك. انظر: تلخيص الحبير (٢٣٢/١)، والرواية التي
أوردها الترمذي أخرجها في سننه بإسنادين أحدهما عن ابن أبي مليكة عن يعلى بن
مالك عن أم سلمة في كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء كيف كان قراءة النبي صلى الله عليه وسلم
(١٨٢/٥) برقم (٢٩٢٣) والثاني عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة في كتاب القراءات
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب في فاتحة الكتاب (١٨٥/٥) برقم (٢٩٢٧)، ولم يرجح
الإسناد الذي من طريق ابن أبي مليكة عن أم سلمة على الإسناد الذي فيه يعلى بن
مالك كما ذكر ابن حجر، بل قال عن الإسناد الذي فيه يعلى بن مالك: «هذا =

قرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم فعدّها آيةً، الحمد لله رب العالمين آيتين، الرحمن الرحيم ثلاث آياتٍ، مالك يوم الدين أربع آياتٍ، وقال: هكذا إياك نعبد وإياك نستعين، وجمع خمس أصابع كعدّ

= حديث حسن صحيح غريب لا نعرفه إلا من حديث ليث بن سعد عن ابن أبي مليكة عن يعلى بن مالك عن أم سلمة وقد روى بن جريج هذا الحديث عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة... وحديث ليث أصحّ (١٨٢/٥)، وقال عن الإسناد الآخر: "هكذا روى يحيى بن سعيد الأموي وغيره عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة وليس إسناده بمتصل؛ لأنّ الليث بن سعد روى هذا الحديث عن ابن أبي مليكة عن يعلى بن مالك عن أم سلمة وحديث الليث أصحّ" (١٨٥/٥).

وقد ورد الحديث بألفاظٍ وطرقٍ أخرى؛ فقد أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الحروف والقراءات (٣٧/٤) برقم (٤٠٠١) قال: حدثنا سعيد بن يحيى الأموي قال حدثنا أبي قال حدثنا ابن جريج عن عبد الله بن أبي مليكة عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها ذكرت أو كلمة غيرها قراءة رسول الله: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين، يقطع قراءته آية آية. وأخرجه أحمد في مسنده (٣٠٢١/٦) برقم (٢٦٦٢٥) قال: حدثنا يحيى بن سعيد الأموي... نحوه.

وأخرجه الدارقطني في سننه في كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم (٣١٢/١)، بإسناده عن يحيى بن سعيد... وقال: "إسناده صحيحٌ، وكلهم ثقّاتٌ".

وأخرجه الحاكم في المستدرک في كتاب التفسير (٢٥٢/٢) برقم (٢٩٠٩)، (٢٩١٠) بإسناده عن يحيى بن سعيد... نحوه، وقال: "هذا حديثٌ صحيحٌ على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وله شاهدٌ بإسنادٍ صحيحٍ على شرطهما عن أبي هريرة". وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب صفة الصلاة، باب الدليل على أن بسم الله الرحمن الرحيم آية تامّة من الفاتحة (٤٤/٢) برقم (٢٢١٢)، (٢٢١٣) بإسنادين عن يحيى بن سعيد... بنحو ما سبق.

الأعراب^(١). وقد ورد هذا برواياتٍ مختلفةٍ ذكرها الشيخ أحمد البيهقي أسندها وصححها^(٢)، ولم نطوّل في إيرادها. وهذه حجةٌ ظاهرةٌ على أنها آيةٌ من الحمد، فلذلك لم يُستكْرَ^(٣) على الشافعي رحمه الله ترديد القول في سورة الحمد. ويعتضد هذا بما رواه الشافعي رحمه الله بإسناده عن ابن جريج قال [أخبرني^(٤)] أبي عن سعيد بن جبيرة قال: ولقد آتيناك سبعمائة من المثاني هي أم القرآن، وقال أبي: وقرأها عليّ سعيد بن جبيرة حتى ختمها ثم

(١) أخرجها ابن خزيمة في صحيحه بإسناده عن عمر بن هارون عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة في كتاب الصلاة، باب ذكر الدليل على أن بسم الله الرحمن الرحيم آية من فاتحة الكتاب (٢٤٨/١) برقم (٤٩٣)، وأخرجها الحاكم في المستدرک بإسناده عن عمر بن هارون عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة في كتاب الإمامة وصلاة الجماعة (٣٥٦/١) برقم (٨٤٨).

وأخرجها البيهقي بإسناده عن عمر بن هارون عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن أم سلمة في السنن الكبرى في كتاب صفة الصلاة، باب الدليل على أن بسم الله الرحمن الرحيم آية تامة من الفاتحة (٤٤/٢) برقم (٢٢١٤)، وذكر أن عمر بن هارون ليس بالقوي. وأخرجها في شعب الإيمان (٤٣٤/٢) برقم (٢٣١٨)، وفي معرفة السنن والآثار في كتاب الصلاة، باب بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة (٣٦٤، ٣٦٣/٢) برقم (٣٠٥٣)، (٣٠٥٥). وهذه الرواية في إسنادهَا عمر بن هارون، وتقدم أنه ليس بالقوي، كما يرد فيه الكلام السابق في الانقطاع بين ابن أبي مليكة وأم سلمة.

(٢) انظر: ما ورد في الهامش رقم (٢) في الصفحة السابقة، والهامش رقم (١) في هذه الصفحة.

(٣) في (أ) كلمة غير واضحة، ولعل الصواب ما أثبتته.

(٤) زيادة وردت في مسند الشافعي لا يستقيم الكلام إلا بإثباتها.

قال: بسم الله الرحمن الرحيم الآية السابعة. قال سعيدٌ: وقرأها عليّ ابن عباسٍ رضي الله عنهما كما قرأتها عليك، ثم قال: بسم الله الرحمن الرحيم الآية السابعة^(١).

قال البيهقي: وروينا هذا التفسير عن علي بن أبي طالبٍ رضوان الله عليه من قوله، وعن أبي هريرة مرفوعاً وموقوفاً^(٢).

(١) أخرجه الشافعي بهذا اللفظ في مسنده (٣٦/١)، كما أخرجه بنحوه عبد الرزاق في مصنفه في كتاب الصلاة، باب بسم الله الرحمن الرحيم (٩٠/٢) برقم (٢٦٠٩)، وأخرجه الحاكم في المستدرک في كتاب فضائل القرآن بإسانيد مختلفة عن ابن جريج عن أبيه (٧٣٦/١) برقم (٢٠٢٠)، وقال: "هذا حديثٌ صحيحٌ على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقد رواه عبد الله بن المبارك، ومحمد بن بكر البرساني، وعبد الرزاق بن همام، وحفص بن غياث، وعثمان بن عمرو، وعبد المجيد بن عبد العزيز عن ابن جريج بألفاظٍ مختلفةٍ"، ثم أوردتها بأسانيدها. انظر: المستدرک (٧٣٦/١ - ٨٣٧) بأرقام (٢٠٢١)، (٢٠٢٢)، (٢٠٢٣)، (٢٠٢٤)، (٢٠٢٥)، (٢٠٢٦).

وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الصلاة، باب الدليل على أن بسم الله الرحمن الرحيم آية تامة من الفاتحة (٤٤/٢) برقم (٢٢١٥)، وفي باب افتتاح القراءة في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم... (٤٧/٢) برقم (٢٢٢٨)، وأخرجه في السنن الصغرى في كتاب الصلاة، باب افتتاح فاتحة الكتاب ببسم الله الرحمن الرحيم (٢٤٧/١)، وأخرجه في معرفة السنن والآثار في كتاب الصلاة، باب بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة (٣٦١/٢، ٣٦٢) برقم (٣٠٤٣)، (٣٠٤٤)، (٣٠٤٥)، (٣٠٤٦).

(٢) معرفة السنن والآثار (٣٦٢/٢)، وانظر: السنن الكبرى (٤٥/٢)، والسنن الصغرى (٢٤٧/١).

فإن قيل: رواية أم سلمة رضي الله عنها وغيرها ليست رواية لفظٍ عن رسول الله ﷺ بل هو ظنُّ منها؛ إذ قالت: عدَّ بسم الله الرحمن الرحيم آيةً منها، فلعلها غلطت في ظنها.

والجواب: أن الروايات التي ذكرناها مع التفاصيل التي روينها دلالة قاطعة على أن الراوي قطع بذلك، وجزم الراوي الثقة العاقل في أمر محسوس لا يجوز حمله على الغلط، وضم الأصابع على هيئة الأعراب، وسماع الآيات وتقطعها أمر محسوس، فالتغليب في ذلك تكذيب محض، ولو جاز تكذيب الراوي فيه لجاز في أصل الرواية، وهو محال.

فإن قيل: أنتم تُتكرون على من يكذب، فنقول: هذا لا تصح روايته، ولا فرق^(١) بينه وبين أن تروي أم سلمة أن رسول الله ﷺ صلى صلاة سادسة وسابعة، وذلك يجب رده وتكذيب الراوي، فكذلك هذا، إذ لو كان صحيحاً لنقل إلينا نقلاً متواتراً مزيلاً للشك.

وهذا قد ذكره القاضي^(٢)، وهو رجوع منه إلى الأصل الذي أبطلناه فلا حاجة إلى إعادته ولا سبيل إلى تكذيب أم سلمة رضي الله عنها في مثل هذه المسألة أصلاً؛ فإنها في محل النظر، وليس جعل البسمة آية سابعة من الحمد كجعل صلاة سادسة وسابعة من المكتوبات قطعاً، وهو ظاهر لكل منصف.

الدليل الرابع: ما روي في الآثار المشهورة أن المسلمين لا يعرفون انقضاء السورة والابتداء بغيرها حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم^(٣).

(١) في (أ) ((الفرق)) ولعل الصواب ما أثبتته.

(٢) انظر: الانتصار (١/١٨٧).

(٣) تقدم تخريجه (ص ٣٢٢).

فهذا وأمثاله مشهورٌ في الآثار، وهو دليلٌ على أنها منزلةٌ مع السور، ولا يدل على أنها قرآنٌ وأنها معه أو منه؛ إذ يجوز أن ينزل ما ليس بقرآنٍ فيكون إنزاله علامةً للفصل بين السور، فهذا مما تكلفه القاضي^(١).
والجواب: [أن^(٢)] هذا إبعادٌ؛ لأنهم لا يعلمون كونه منزلاً إلا من قول رسول الله ﷺ، فإذا أخبر عن إنزاله وأمر بكتبته، ولم يُصرَّح بأنه ليس بقرآنٍ سبق إلى الأفهام منه أنه قرآنٌ إما قطعاً وإما ظناً، ونحن نقنع في هذه المسألة بالظن، ولا شك في أنه حاصلٌ، والاحتمال البعيد الذي ذكره لا يدفع الظن الغالب.

القول في أدلة الخصم:

وهي - بعد ما ذكره القاضي من أنه لو كان قرآناً لكان متواتراً، وقد أجبنا عنه - [أربعة^(٣)] :

الأول: قال القاضي: الدليل على أنها ليست آيةً من أول السور أنه صح أن رسول الله ﷺ ترك الجهر بها^(٤)، وإن كان قد رُوي أنه ربما

(١) انظر: الانتصار (١/١٨٦).

(٢) في (أ): ((عن))، والصواب ما أثبتته.

(٣) في (أ): ((أربع))، والصواب ما أثبتته.

(٤) وردت عدة أحاديث في ترك النبي ﷺ للجهر بيسم الله الرحمن الرحيم، ومنها ما أخرجه النسائي في سننه عن أنس بن مالك وعبد الله بن مغفل رضي الله عنهما في كتاب الافتتاح، باب ترك الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم (٢/١٣٤، ١٣٥)، وما أخرجه ابن خزيمة في صحيحه عن أنس بن مالك ﷺ في كتاب الصلاة، باب ذكر الدليل على أن أنساً إنما أراد بقوله لم أسمع أحداً منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم أي لم أسمع أحداً منهم يقرأ جهرًا بسم الله الرحمن الرحيم... (٢/٢٤٩، ٢٥٠) برقم (٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨)، وقد استوعب الزيلعي في نصب الراية الأحاديث الواردة في ترك الجهر بالتسمية (١/٣٢٣ - ٣٦٣).

جهر بها^(١)، وأن الأئمة من بعده تركوا الجهر بها، ولو كان من الحمد لكان لا يجهر ببعضها دون البعض، فإنه لا نظير لها في الشرع^(٢).
الجواب من وجهين - إن سامحنا أنه لم يجهر بها وأن ذلك ثابت في الأخبار :-

أحدهما: أن القاضي سلّم أن النبي ﷺ ربما جهر بها بل أوجب ذلك فإنه قال: الأمور الظاهرة التي تتوفر الدواعي على نقلها لا يجوز أن تختفي. ثم أورد على نفسه الجهر بالتسمية وتشية الإقامة وإفرادها. ثم أجاب بأن ذلك أيضاً لا يجوز أن يلتبس ولا يتواتر.

وتعارض الروايات يدل على أن كل ذلك مما وقع، وأن البسمة جهر بها رسول الله ﷺ مرة أو مرات وأن الإقامة كانت مثنى مرة وفردى أخرى، فنقول: **[جهره بها^(٣)]** معها يدل على أنها منها دلالة أوضح من

(١) وردت عدة أحاديث في جهر النبي ﷺ بيسم الله الرحمن الرحيم، ومنها ما أخرجه الترمذي في سننه عن ابن عباس رضي الله عنهما في أبواب الصلاة، باب من رأى الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم (٥٠/٢، ٥١) برقم (٢٤٥)، وما أخرجه الدراقطني في سننه عن ابن عباس وأبي هريرة رضي الله عنهما في كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة والجهر بها واختلاف الروايات في ذلك (٣٠٤/١)، وما أخرجه الحاكم في المستدرک عن أبي هريرة وأم سلمة رضي الله عنهما في كتاب الصلاة، باب أن رسول الله ﷺ قرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم فعدّها آية (٢٣٢/١، ٢٣٣) وأخرجه عن أنس ﷺ في كتاب الصلاة، باب حديث الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم (٢٣٣/١)، وقد استوعب الحافظ ابن حجر في كتابه التلخيص الحبير (٢٤٧/١ - ٢٥٠)، وكذا الحافظ الزيلعي في كتابه نصب الراية (٣٢٣/١ - ٣٦٣) الأحاديث الواردة في الجهر بالتسمية.

(٢) انظر: الانتصار (١٩٢/١، ١٩٣، ١٧٤).

(٣) في (أ): ((جهرها)) والصحيح ما أثبتته.

دلالة ترك الجهر على أنها ليست منها؛ إذ الجهر بأنها من سورةٍ أخرى قبل ابتداء سورةٍ لا نظير له، بل ذلك يجري مجرى الجهر بالاستعاذة، وهو بعيدٌ لا شك فيه وإن لم يكن محالاً، وكما أن هذا ممكنٌ فالجهر ببعض السورة أيضاً ممكنٌ.

الثاني هو أنا نقول: ليس فيما ذكرته دليلٌ واضحٌ يقاوم ما ذكرناه من الأدلة الواضحة، إذ ليس يمتنع أن يجهر ببعض السورة دون بعضٍ، وهذا وإن لم يكن له نظيرٌ فلا يخرج عن حيِّز الإمكان، فلا نظير لسورة براءة في أنه ليس في ابتدائها بسم الله الرحمن الرحيم، وليس من شرط كل شيء أن يكون له نظيرٌ، وكان هذا حجراً على الشارع في أن يضع حكماً ولا يضع له نظائر وأمثالاً، ومن أين يجب عند وضع حكم لهذا أن يكون له نظائر.

فإن قيل: هذا وإن كان ممكناً فهو بعيدٌ، وقد أنكرتم على خصومكم التأويل البعيد فلم أثبتموه!.

قلنا: هذا بعيدٌ لو كانت البسمة خاصةً بسورةٍ وليست آيةً من كل سورةٍ، [إلا^(١)] أنها آيةٌ من أول كل سورةٍ، فهي كالمكررة، وليست من خاصية الفاتحة، ويجوز أن يقصد بالجهر ما هو من خاصية الفاتحة. وبمثل هذا نقول: قوله ﷺ في تبارك: (إنها سورةٌ تجادل عن ربها، وهي ثلاثون آيةً)^(٢)، وهي دون البسمة ثلاثون، لكن نقول: كأنه أراد

(١) زيادة يستقيم الكلام بإثباتها، وقد ورد في (أ) في هذا الموضع عبارة غير واضحة.
(٢) أخرجه عن أبي هريرة رضي الله عنه بنحوه أحمد في مسنده (٣٢١/٢، ٢٩٩) برقم (٧٩٦٢)، (٨٢٥٩)، وعبد بن حميد في مسنده (٤٢١/١) برقم (١٤٤٥)، وإسحاق بن راهويه في مسنده ((١٧٤/١) برقم (١٢٢)، وأبو داود في سننه في أبواب قراءة القرآن وتحزيبه، =

بالسورة خاصةً: تبارك دون الآية المكررة في كل سورة. وكذلك في قول القراء: (إنا أعطيناك الكوثر) ثلاث آيات. وإن كنا ربما رأينا في جميع السور سوى الحمد (بسم الله) ليست آيةً وحدها بل هي مع أول كل سورة آيةً^(١). والغرض أن نبين أن تخصيص خاصية السورة بحكم خاص ليس يبعد إن سلم أن البسمة لا يُجهر بها، وليس كذلك. الجواب الثاني، وهو أنا نقول: لا نسلم أن البسمة لا يُجهر بها، بل الشافعي رحمته الله رجح الأخبار الواردة في الجهر على الأخبار الواردة في ترك

=باب عدد الآي (٥٧/٢) برقم (١٤٠٠)، وابن ماجه في سننه في كتاب الأدب، باب ثواب القرآن (١٢٤٤/٢) برقم (٣٧٨٦)، والترمذي في سننه في كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل سورة الملك (١٦٤/٥) برقم (٢٨٩١)، وقال: "هذا حديث حسن"، والنسائي في سننه في كتاب عمل اليوم والليلة، باب الفضل في قراءة تبارك الذي بيده الملك (١٧٨/٦) برقم (١٠٥٤٦)، وابن حبان في صحيحه في كتاب الرقائق، باب قراءة القرآن (٦٧، ٦٩/٣) برقم (٧٨٧)، (٧٨٨)، والحاكم في المستدرک في كتاب فضائل القرآن (٧٥٣/١) برقم (٢٠٧٥)، وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، وأخرجه أيضاً من عن أبي هريرة من طريق آخر في كتاب التفسير (٥٤٠/٢) برقم (٣٨٣٨)، وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه".

(١) القول بأن البسمة آية كاملة من سورة الفاتحة وبعض آية من أول كل سورة، هو رأي بعض الشافعية، اختاره الغزالي هنا، وهو اختيار النووي أيضاً كما في روضة الطالبين (٢٤٢/١)، وهذا قول من أقوال العلماء في كون البسمة آية من القرآن، بعد اتفاقهم على أنها بعض آية من سورة النمل، وأنها ليست آية بين سورتي الأنفال والتوبة. انظر: المجموع (٣٣٣/٣ - ٣٣٥).

الجهر^(١)، فيرجع النظر إلى تلك المسألة، وقد رُوِيَ بالإسناد الصحيح عن ابن عباسٍ رضي الله عنه أنه قال: كان رسول الله ﷺ يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ويمد بها صوته، وكان المشركون يهزؤون مكاءً وتصدياً، ويقولون: يذكر إله اليمامة - يعنون مسيلمة -، ويسمونهُ الرحمن، فأنزل الله تعالى: (ولا تجهر بصلاتك) فيسمع المشركون فيهزؤون (ولا تُخافت) عن أصحابك فلا تُسمعهم (وابتغ بين ذلك سبيلاً)^(٢).

وبالإسناد الصحيح عن نعيم المجرّ قال: صليتُ وراء أبي هريرة رضي الله عنه فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، ثم قرأ الفاتحة - وذكر صفة صلاته - قال: وكان يقول إذا سلّم: (والذي نفسي بيده إنني أشبهكم صلاةً برسول الله ﷺ)^(٣). وقال البيهقي: ” وهذا إسنادٌ صحيحٌ، رواه البويطي

(١) انظر: الأم (١/١٠٧، ١٠٨).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ البيهقي في معرفة السنن والآثار في كتاب الصلاة، باب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم (٢/٣٦٩) برقم (٣٠٧٠)، وأخرجه الطبراني بنحوه في المعجم الكبير (١١/٤٣٩) برقم (١٢٢٤٥)، وأخرجه في المعجم الأوسط (٥/٨٩) برقم (٤٧٥٦)، وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد (٢/١٠٨)، وقال: ” رواه الطبراني في الكبير والأوسط، ورجاله موثوقون “.

(٣) أخرجه بنحوه النسائي في سننه في كتاب الافتتاح، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم (٢/١٣٤) برقم (٩٠٥)، وابن الجارود في المنتقى في باب صفة صلاة رسول الله (١/٥٦) برقم (١٨٤)، وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه في كتاب الصلاة، باب ذكر الدليل على أن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم والمخافتة به جميعاً مباح... (١/٢٥١) برقم (٤٩٩)، وفي باب التكبير عند النهوض من الجلوس مع القيام معاً (١/٣٤٢) برقم (٦٨٨)، وأخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار في كتاب الصلاة، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة (١/١٩٩)، وابن حبان في صحيحه في كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة (٥/١٠٤) برقم (١٨٠١)، والدارقطني في سننه =

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعن رجال من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(١).
وروى الطحاوي أيضاً عن علي بن خلف عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأنه جهر
ببسم الله الرحمن الرحيم ^(٢).
واعتمد الشافعي رضي الله عنه في المسألة على إجماع أهل المدينة ^(٣)، فروى
بإسناده عن أنس بن مالك لرضي الله عنه ^(٤) قال: صلى معاوية رضي الله عنه

= في كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم (٣٠٥/١)،
والحاكم في المستدرک في كتاب الصلاة (٣٥٧/١) برقم (٨٤٩)، وقال: «هذا
حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه» ثم ذكر له شاهداً عن أبي هريرة
رضي الله عنه من طريق آخر، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى في
كتاب الصلاة، باب افتتاح القراءة في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم والجهر بها
إذا جهر بالفاتحة (٤٦/٢) برقم (٢٢٢١)، وفي باب جهر الإمام بالتأمين (٥٩/٢) برقم
(٢٢٨٢)، وذكر له شواهد من طرق أخرى عن أبي هريرة وعن ابن عباس وابن عمر
مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وأخرجه من فعل عمر وعلي وابن عمر وابن الزبير ومن قول ابن
عباس موقوفاً عليه رضي الله عنهم أجمعين، وأخرجه في معرفة السنن والآثار في
كتاب الصلاة، باب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم (٣٧١، ٣٧٠/٢) برقم
(٣٠٧٣)، (٣٠٧٦).

وقد ورد الحديث من طرق أخرى عن أبي هريرة رضي الله عنه وبألفاظ أخرى، وأصله في
الصحيحين؛ فقد أخرجه البخاري من طريق أبي سلمة عن أبي هريرة في كتاب صفة
الصلاة، باب إتمام التكبير في الركوع (٢٧٢/١) برقم (٧٥٢)، وأخرجه مسلم بهذا
الطريق في كتاب الصلاة، باب إثبات التكبير في كل رفع وخفض في الصلاة...
(٢٩٣، ٣٩٤/١) برقم (٣٩٢).

- (١) معرفة السنن والآثار (٣٧١/٢)، وانظر: السنن الكبرى (٤٦/٢).
(٢) أخرجه في شرح معاني الآثار في كتاب الصلاة، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم
في الصلاة (٢٠٠/١).
(٣) انظر: معرفة السنن والآثار (٣٧٣/٢).
(٤) في (أ): ((رحمه الله)).

بالمدينة صلاةً فجهر بالبسملة لأَم القرآن ولم يجهر بها للسورة، فلما فرغ ناداه من سمع ذلك من المهاجرين من كل مكان: يا معاوية أسرقت الصلاة أم نسيت، فلما صلى بعد ذلك قرأ بسم الله الرحمن الرحيم للسورة التي بعد أم القرآن^(١).

وروى الشافعي رحمه الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان لا يدع بسم الله الرحمن الرحيم لأَم القرآن والسورة التي بعدها^(٢)، ورواه أيضاً غير نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما^(٣).

- (١) أخرجه الشافعي في مسنده (٣٦/١)، وأخرجه في سننه في كتاب الصلاة، باب ما جاء في النداء في السفر (١٥٤/١) برقم (٤٤)، وأخرجه بإسناده عن الشافعي الحاكم في المستدرک في كتاب الصلاة (٣٥٧/١) برقم (٨٥١)، وقال: "هذا حديثٌ صحيحٌ على شرط مسلم"، والدارقطني في سننه في كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم (٣١١/١)، والبيهقي في السنن الكبرى في كتاب الصلاة، باب افتتاح القراءة في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم... (٤٩/٢) برقم (٢٢٣٧)، (٢٢٣٨)، (٢٢٣٩)، وفي معرفة السنن والآثار في كتاب الصلاة، باب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم (٣٧٣/٢، ٣٧٤) برقم (٣٠٨٦)، (٣٠٨٧)، (٣٠٨٨).
- (٢) أخرجه الشافعي في مسنده (٣٧/١)، وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه في كتاب الصلاة، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم (٩٠/٢) برقم (٢٦٠٨)، والطحاوي في شرح معاني الآثار في كتاب الصلاة، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة (٢٠٠/١)، وابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الصلوات، باب من كان يجهر بها (٣٦٢/١) برقم (٤١٥٥)، والطبراني في المعجم الأوسط (٢٥٧/١) برقم (٨٤١)، والبيهقي في السنن الكبرى في كتاب الصلاة، باب افتتاح القراءة في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم... (٤٨/٢) برقم (٢٢٣٢)، (٢٢٣٣) وفي باب من قال يقرأ بين كل سورتين بسم الله الرحمن الرحيم (١٩٢/٢) برقم (٢٨٧٩)، (٢٨٨٠)، وأخرجه بإسناده عن الشافعي في شعب الإيمان (٤٣٩/٢) برقم (٢٣٣٥)، وفي معرفة السنن والآثار في كتاب الصلاة، باب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم (٣٧٥/٢) برقم (٣٠٩٧).
- (٣) انظر: معرفة السنن والآثار (٣٧٥/٢).

وقال البيهقي: ^(١) « كان عبد الله بن الزبير رضي الله عنه يفعلُه ، وكان يُشبهه في حسن الصلاة بأبي بكرٍ رضوان الله عليه وكان عنه أخذها ^(١) .
وقال الشافعي رضي الله عنه في سنن حرملة: كان ابن عباس رضي الله عنه يفعلُه ،
ويقول: انتزع الشيطان منهم خير آيةٍ من القرآن ^(٢) .

وعن سعيد بن جبيرة رضي الله عنه أن ابن عباس رضي الله عنه كان يفتح القراءة ببسم الله الرحمن الرحيم ^(٣) . وذلك منقولٌ عن أصحاب ابن عباسٍ مثل عطاءٍ وطاوس ومجاهد وسعيد بن جبيرة وعكرمة ^(٤) .

وأما ما روى عبد الملك بن أبي بشيرٍ عن عكرمة عن ابن عباسٍ أنه قال: (الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم قراءة الأعراب) ^(٥) ، فالمراد به:

(١) معرفة السنن والآثار (٣٧٦/٢).

(٢) نقل ذلك البيهقي في معرفة السنن والآثار (٣٧٦/٢) برقم (٣١٠٤).

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الصغرى في كتاب الصلاة، باب الجهر بها - أي البسمة - في صلاةٍ يُجهر فيها بالقراءة (٢٥٣/١)، برقم (٤٠٢)، وفي معرفة السنن والآثار في كتاب الصلاة، باب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم (٣٧٦/٢، ٣٧٧) برقم (٣١٠٥)، وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه من طريق عمرو بن دينار عن ابن عباس رضي الله عنه في كتاب الصلاة، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم (٩٠/٢)، برقم (٢٦١٠).

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، في كتاب الصلاة، باب افتتاح القراءة في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم... (٥٠/٢) برقم (٢٢٤٠)، وفي معرفة السنن والآثار في كتاب الصلاة، باب الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم (٣٧٧/٢) برقم (٣١٠٨).

(٥) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه في كتاب الصلاة، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم (١٨٩/٢) برقم (٢٦٠٥)، وابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الصلوات، باب من كان لا يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم (٣٦١/١) برقم (٤١٤٣)، والطحاوي في شرح معاني الآثار في كتاب الصلاة، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة (٢٠٤/١).

الجهر الشديد المجاوز للحد، فإن من يجهر يكون في صلاته في الأول أخفض ثم يترقى قليلاً بالتدرج، والأعراب يبالغون في الجهر في أول الكلام.

ويدل على صحة هذا التأويل أو على وقوع غلطٍ في هذا النقل أن عكرمة كان لا يصلي خلف من لا يجهر بسم الله الرحمن الرحيم^(١). قال البيهقي: «روينا الجهر عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وهو مذهب أهل البيت وعن جماعة في السنن والخلافيات»^(٢).

فإن قيل: قد روي عن أنس بن مالك أنه قال: صليت خلف أبي بكرٍ وعمر وعثمان رضي الله عنهم فكلهم كان لا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم^(٣).

قلنا: أورد الشافعي رحمه الله هذه الرواية على نفسه في سنن حرمله وأجاب بأن هذا رواه مالك عن حميد عن أنس أنهم كانوا يستفتحون الصلاة

(١) أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار في كتاب الصلاة، باب الجهر بسم الله الرحمن الرحيم (٣٧٧/٢، ٣٧٨) برقم (٣١١٠).

(٢) معرفة السنن والآثار (٣٧٨/٢).

(٣) أخرجه مالك في الموطأ من طريق حميد الطويل عن أنس رضي الله عنه موقوفاً على أبي بكرٍ وعمر وعثمان رضي الله عنهم في كتاب الصلاة، باب العمل في القراءة (٨١/١) برقم (١٧٨).

وقد ورد في رواية مرفوعاً ذكر فيها النبي ﷺ وممن أخرجها مسلم في صحيحه من طريق شعبة عن قتادة عن أنس رضي الله عنه في كتاب الصلاة، باب حجة من قال لا يجهر بالبسملة (٢٩٩/١) برقم (٣٩٩).

بالحمد لله رب العالمين^(١). قال الشافعي: فقد خالفه سفيان بن عيينة
والفزاري والثقيفي وعددٌ لقيتهم سبعةً أو ثمانيةً مخالفين له في نقل هذا
اللفظ، فالعدد الكثير أولى بالحفظ من واحدٍ^(٢).

ثم رجح روايتهم بما رواه سفيان عن أيوب بن أبي تميم عن قتادة عن
أنسٍ قال: كان النبي ﷺ وأبو بكرٍ وعمر وعثمان رضي الله عنهم
يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين^(٣).

قال الشافعي ﷺ: يعني يبدؤن بالفاتحة قبل ما يُقرأ بعدها^(٤).
وما ذكره الشافعي متجّهٌ إذ يقال: فلانٌ قرأ الحمد وقل هو الله أحد
وابتداً بهما لا على معنى أنه لم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، وقد روى
البيهقي أيضاً بإسنادٍ صحيحٍ عن أنسٍ أنه سئل أكان رسول الله ﷺ يبدأ

(١) أخرجها البخاري في صحيحه من طريق حفص بن عمر عن شعبة عن قتادة عن أنسٍ
ﷺ في كتاب صفة الصلاة، باب ما يقول بعد التكبير (٢٥٩/١) برقم (٧١٠)،
وأخرجها مسلمٌ في صحيحه من طريق الأوزاعي عن قتادة عن أنسٍ ﷺ في كتاب
الصلاة، باب حجة من قال لا يجهر بالبسملة (٢٩٩/١) برقم (٣٩٩).

(٢) نقل ذلك البيهقي في السنن الكبرى (٥٢/٢).

(٣) أخرجها الشافعي في مسنده (٣٦/١)، وأخرجها في سننه في كتاب الصلاة، باب ما
جاء في النداء في السفر (١٥٢/١) برقم (١٥٣)، وأخرجها البيهقي في السنن الكبرى
من طريق الشافعي في كتاب الصلاة، باب من قال لا يجهر بها (٥١/٢) برقم
(٢٢٤٥)، وأخرجها من غير طريق الشافعي أحمد في مسنده (١٠١/٣، ١١١)، ابن
ماجة في سننه في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب افتتاح القراءة (٢٦٧/١)
برقم (٨١٣)، والنسائي في سننه في كتاب افتتاح الصلاة، باب البداية بفاتحة
الكتاب قبل السورة (٣١٤/١) برقم (٩٧٦).

(٤) انظر: الأم (١٠٧/١)، ونقل ذلك البيهقي في السنن الكبرى (٥١/٢).

بالحمد أو ببسم الله الرحمن الرحيم ؟ فقال: سألتني عن شيء لا أحفظه^(١).

وقد روى الشافعي ما روى من الأحاديث في هذا الباب وعارضها برواية أنس في قصة معاوية وإجماع أهل المدينة ورجح ذلك على سائر الأحاديث^(٢).

وعلى الجملة فإذا نُقل الجهر فهو إثباتٌ لا يكون إلا عن جزمٍ فهو مقدمٌ على قول من يقول: لم يجهر، فلعله لم يبلغه الصوت؛ لأن ابتداء القراءة لا يُبالغ في الجهر بها، ومن روى أنه لم يقرأ، فيريد به أنه لم يجهر، وإلا فمن أين يشهد على النفي ؟، ومن يعلم أنه لم يقرأ سراً؟ فأني تُعارضُ هذه الأحاديث حديث الإثبات ! مع أن إسناد ذلك أصح ورواته أكثر على ما قرره الشافعي رحمته الله، لوأورد^(٣) البيهقي أسانيدَه وصححه ؟.

والشافعي رحمته الله هو الإمام المطلق في الأحاديث فلا يختار ذلك إلا لترجيح ظهر له في الأحاديث المتعارضة، ومن عداه من الأئمة المحدثين إنما يخالفون لأنه لم^(٤) تتبين لهم دقائق الترجيح.

(١) أخرجه البيهقي في الخلافيات، انظر: مختصر الخلافيات (٥٨/٢، ٥٩)، وأخرجه أيضاً أحمد في مسنده (١٦٦/٣) برقم (١٢٧٢٣)، والدارقطني في سننه في كتاب الصلاة، باب اختلاف الرواية في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم (٣١٦/١).

(٢) انظر: الأم (١٠٧/١، ١٠٨).

(٣) في (أ): ((وأورده)) وهو خطأ.

(٤) زيادة لا يستقيم الكلام إلا بإثباتها.

الدليل الثاني للخصم، قال القاضي: ويدل على أنها ليست آيةً من الحمد اتفاق الكل من الأئمة والقراء على أنها ليست آيةً من الحمد وإن كانت مرسومةً في افتتاحها؛ لأنه لا خلاف بينهم في ترك عدّها مع آيات كل سورة وإن اختلفوا في عدّها آيةً من الحمد^(١).

والجواب: أن هذا دليلٌ فاسدٌ من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه ادعى الإجماع على أنها ليست آيةً من غير الحمد، ومَنْ سلّم له هذا الإجماع؟ ومن أين ثبت له ذلك؟، والشافعي رحمته الله أعرف بأقاويل العلماء وأخبارهم منه، ولو عرف الإجماع لما خرّقه ولما خالفه لا مخالفةً بطريق القطع ولا بترديد القول، ولولا أنه عرف قطعاً أنه مظنة الاجتهاد والخلاف لما خالف، وعلى الجملة فلا ينعقد الإجماع في عصر الشافعي رحمته الله وبعده مع خلافه، ولا يمكن دعوى الإجماع قبله مع أنه صرح بالخلاف؛ إذ تصريحه دليلٌ على أنه ما صح علمُ انعقاده قبله.

الثاني: أنه استدل على إجماعهم بأنهم لم يعدوها آيةً من السور؛ إذ قالوا: إنا أعطيناك الكوثر ثلاث آياتٍ، وسورة الملك ثلاثون آيةً وكذلك سائرهما. وهذا يشهد لأحد قوليّه في أنها ليست آيةً وحدها بل مع أول كل سورة، فأما أن يدل على إخراجها من السورة فلا، أو يدل على مذهب من قال إنها آيةٌ فاصلةٌ مستقلةٌ على حيالها أو من السورة، فأما أن يدل على أنها ليست بقرآنٍ على حيالها أو من السورة مع أولها فلا.

(١) انظر: الانتصار (١/١٩٤، ١٩٥).

الثالث: أنه إذا قال إذا ثبت أنها ليست من غير الحمد ثبت أنها ليست من الحمد، وهذا فاسد؛ فمن أين يلزم أن لا يكون من الحمد؟ وما وجه هذه الاستحالة؟ نعم يجوز أن يقال: من اعترف بهذا بطل استدلاله بكونها مكتوبة في أوائل السور لأنها أيضاً مكتوبة في غير الحمد، ولم يدل على كونها منها.

والشافعي رحمته الله غير معترف بهذا، ولو اعترف فيبطل به هذا الدليل الواحد لا مذهبه؛ إذ لمذهبه أدلة سواء كما ذكرنا.

الدليل الثالث، قالوا: روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: قلت لعثمان بن عفان رضي الله عنه: ما حملكم على أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي من المثنين^(١) فقرنتم بينهما، ولم تكتبوا بينهما بسطر بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتموها في السبع الطوال؟ فقال عثمان رضي الله عنه: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأتي عليه الزمان تنزل عليه السور^(٢) ذات عدد، فكان إذا نزل عليه الشيء يدعو بعض من كان يكتبه فيقول: (ضعوا هذه في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا) فكانت الأنفال من أوائل ما أنزل بالمدينة وبراءة من آخر القرآن، وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يُبين لنا أنها منها، فمن ثم قرنتُ بينهما ولم أكتبُ بينهما بسطر بسم الله الرحمن الرحيم^(٣).

(١) في (أ): ((المثاني)) وهو خطأ.

(٢) ورد في هذا الموضع زيادة عبارة: ((ذات عدد، فكان إذا نزل عليه الشيء)) وهي تكرار من الناسخ.

(٣) أخرجه بنحوه أحمد في مسنده (١/٦٩، ٥٧) برقم (٣٩٩)، (٤٩٩)، والطحاوي في شرح معاني الآثار في كتاب الصلاة، باب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في

قالوا: فرُوي أن ابن عباسٍ رجع عن مذهبه بعد هذا السؤال، ويدل هذا على أنه كان يكتب البسملة من تلقاء نفسه؛ إذ ذكر العذر ههنا، فكان لا يحتاج إلى ذكر العذر لو كان ذلك بالتوقيف ونزولها قرآناً مع أول السور.

والجواب أن نقول: أما رجوع ابن عباسٍ رضي الله عنهما عن مذهبه بهذا فهو غير صحيح، بل قال البيهقي: ثبت بالروايات الصحيحة عن ابن عباسٍ جميع ما ذكرناه من الآثار في عصره وزمانه بعد عثمان رضي الله عنه وبعد سؤاله عنه، ومن أين يكون هذا سبب الرجوع ولا حجة فيه!، وإنما مقصود سؤاله البحث عن سبب اتباع تلك السورة بهذه، وعن السبب في أن بسم الله الرحمن الرحيم لم تسطر إن كانت هذه سورة، والعادة أن البسملة تنزل مع أول كل سورة، فذكر أنه لم يتبين كونها سورة برأسها، فلذلك لم ينزل ولم يرد التوقيف بكتبتة، ويكون ذلك إشارة

= الصلاة (٢٠١/١)، وأبو داود في سننه في كتاب الصلاة، باب من جهر بها - أي البسملة - (٢٠٨/١) برقم (٧٨٦)، والترمذي في سننه في كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة التوبة (٢٧٢/٥) برقم (٣٠٨٦) وقال: "هذا حديث حسن صحيح"، وأخرجه البزار في مسنده (٨/٢) برقم (٣٤٤)، والنسائي في سننه في كتاب فضائل القرآن، باب السورة التي يذكر فيها كذا (١٠/٥) برقم (٨٠٧)، وابن حبان في صحيحه في كتاب الوحي (١/٢٣٠، ٢٣١)، والطبراني في المعجم الأوسط (٣٢٨/٧) برقم (٧٦٣٨)، والحاكم في المستدرک في كتاب التفسير (٢/٣٦٠، ٢٤١) برقم (٢٨٧٥)، (٣٢٧٢)، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه"، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الصلاة، باب الدليل على أن ما جمعه مصاحف الصحابة رضي الله عنهم كله قرآن... (٤٢/٢) برقم (٢٢٠٥).

إلى السبب في أنه لم يؤمر بكتابة ذلك^(١)، وما ذكر عليّ كرم الله وجهه سبباً آخر في أنه لم تنزل البسمة في أول براءة، وهو أنها أمان، والسورة سورة القتال والسيف^(٢).

فإن قيل: فإذا لم تنزل بسم الله الرحمن الرحيم فكان ينبغي أن نعرف أنها ليست سورةً على حياها.

قلنا: لا يلزم ذلك؛ إذ لا يبعد أن ينزل ذلك في جميع السور دون سورة واحدة، فإن ذلك غير محال، ومع الإمكان لا يُقطع بأنها ليست سورةً على حياها، ولا يمكن القطع بأنها أيضاً سورةً، فترك الأمر محتملاً احتياطاً.

الدليل الرابع، قالوا: روى أبو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: (إن من القرآن سورة ثلاثين آيةً، تجادل عن رجلٍ غُفر له، وهي تبارك)^(٣)، ولا خلاف أنها لو عُدت مع البسمة كانت إحدى وثلاثين آيةً، ولذلك اتفقوا على أن سورة الكوثر ثلاث آياتٍ، وهي مع البسمة أربع آياتٍ.

قلنا: هذا إن دل فإنما يدل لمن يقول: إن بسم الله الرحمن الرحيم آيةٌ فاصلةٌ مفردةٌ ليست من السورة، وأما جواب الشافعي عنه [فمن^(٤)] وجهين:

(١) انظر: معرفة السنن والآثار (٢/٣٦٦).

(٢) تقدم تخريجه (ص٣٣٥).

(٣) تقدم تخريجه (ص٣٤٦).

(٤) في (أ): ((من)) والصواب ما أثبتته.

أحدهما: أنه ليس يلزم من ذلك إلا المصير إلى أنها مع أول كل سورة آية، وليست آيةً بنصها من كل سورة، وهو أحد قولي الشافعي رحمته.
الثاني أن نقول: إنما أراد رسول الله ﷺ بتسمية تبارك سورة دون البسمة؛ لأنها خاصية السورة، والبسمة مكررة، ويجوز أن يسمى معظم الشيء باسم الشيء، كما قال: (الحج عرفة) ^(١)، فيجوز أن يقال: قل هو الله أحد، ويراد به السورة دون البسمة؛ لأنها المعظم، ولأنها الخاصية التي ليست مكررة، وليس يلزم من هذا إلا أنه إن قرأها دون البسمة وتم ثلاثين آيةً فهي تجادل عنه، وذلك ليس بمستكرٍ ولا ممنوع.
فبقي أن يقال: فلم سماها سورة دون البسمة؟ وسببه ما ذكرناه، وهو تسمية المعظم باسم الكل.

(١) أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجة في سننه في كتاب المناسك، باب من أتى عرفة قبل الفجر ليلة جمع (١٠٠٣/٢) برقم (٣٠١٥)، والترمذي في سننه في كتاب الحج، باب ما جاء فيمن أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج (٢٣٧/٣) برقم (٨٨٩)، والنسائي في سننه في كتاب الحج، باب فرض الوقوف بعرفة (٤٢٤/٢) برقم (٤٠١١)، وفي باب فيمن لم يدرك صلاة الصبح مع الإمام بمزدلفة (٤٣٢/٢) برقم (٤٠٥٠)، وفي باب أيام منى (٤٦٢/٢) برقم (٤١٨٠)، وابن خزيمة في صحيحه في كتاب المناسك، باب ذكر الدليل على أن الحاج إذا لم يدرك عرفة قبل طلوع الفجر من يوم النحر فهو فائت الحج... (٢٥٧/٤) برقم (٢٨٢٢)، والدارقطني في سننه في كتاب الحج، باب المواقيت (٢٤٠/٢)، والحاكم في المستدرک في كتاب المناسك (٦٣٥/١) برقم (١٧٠٣)، وفي كتاب التفسير (٣٠٥/٢) برقم (٣١٠٠)، وقال: "هذا حديثٌ صحيحٌ ولم يخرجاه"، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الحج، باب إدراك الحج بإدراك عرفة... (١٧٣/٥) برقم (٩٥٩٣).

فإن قيل: الوجه الأول في الجواب فاسدٌ ويستحيل أن تكون آية من الحمد ولا تكون آية من غيرها، والكلمة تلك الكلمة، والنظم ذلك النظم، وقد عدّ الحمد سبع آياتٍ، وجُعِلت منها.

قلتُ: فمن أين يستحيل أن تكون البسمة أصلاً في الفاتحة ومقدمة في سائر السور لا تستقل بنفسها إلا مع أول السورة، فهذا استبعادٌ محضٌ لا مستند له.

وليُقنع بهذا القدر في ذكر أدلة الفريقين، والغرض أن نبين أن المسألة ليست قطعيةً، ولكنها ظنيةٌ، وأن الأدلة وإن كانت متعارضةً فجانب الشافعي رحمته الله فيها أرجح وأغلب، ونظره فيها كنظره في سائر المسائل، وليست تختص هذه المسألة بمزيد استبعادٍ واستتكارٍ.

تم القول في حقيقة القولين والحمد لله وحده، وصلواته على سيدنا محمدٍ وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً^(١).

(١) جاء في هامش النسخة (أ): «الحمد لله، أنهى هذه الرسالة النافعة والعجالة الجامعة مطالعةً ومراجعةً... قدّس الله تعالى روح مؤلفها وأثابه ثواباً جزيلاً الفقيه إبراهيم بن الملا أحمد بن الملا محمد الشهير بابن الملا الأثري المحدث المقدسي الحلبي عامله الله تعالى وأصوله وفروعه بألطافه... تحريراً في أواسط جمادى الأولى سنة ١٠٢٨ ثمان وعشرين وألف».

فهرس المراجع

- ١ - الإبهاج في شرح المنهاج، لعلي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ)، تحقيق وتعليق الدكتور شعبان محمد إسماعيل، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة سنة ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
- ٢ - الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الأمدي (ت٦٣٠هـ) تحقيق الدكتور سيد الجميلي، الناشر دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- ٣ - أساس القياس، لأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) تحقيق الدكتور فهد بن محمد السدحان، الناشر مكتبة العبيكان سنة ١٤١٣هـ.
- ٤ - الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري الأندلسي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر دار قتيبة بدمشق وبيروت ودار الوعي بحلب والقاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.
- ٥ - الأم، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، أشرف على طبعه وباشر تصحيحه محمد زهري النجار، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.
- ٦ - الأموال، لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٤هـ)، تحقيق محمد خليل هراس، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث الإسلامي بقطر.
- ٧ - الانتصار للقرآن، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، تحقيق عمر بن حسن القيام، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٥هـ.

- ٨ - البحر المحيط، للزرکشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله (ت٧٩٤هـ)، قام بتحريره ومراجعتة الدكتور عمر سليمان الأشقر، الدكتور عبد الستار أبو غدة والدكتور محمد سليمان الأشقر، والشيخ عبد القادر العاني، طبع بدار الصفوة بالقاهرة، الناشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.
- ٩ - البداية والنهاية، لأبي الفداء الحافظ بن كثير (ت٧٤٤هـ)، الناشر دار ابن كثير ببيروت.
- ١٠ - البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ)، حققه وقدمه ووضع فهارسه الدكتور عبد العظيم محمود الديب، الناشر دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع بالمنصورة بمصر، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- ١١ - التاريخ الكبير، لمحمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق السيد هاشم الندوي، الناشر دار الفكر.
- ١٢ - التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن وسف الفيروزآبادي (ت٤٧٦هـ) تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، الناشر دار الفكر بدمشق، طبعة مصورة سنة ١٩٨٣م عن الطبعة الأولى سنة ١٩٨٠م.
- ١٣ - تحرير المقال فيما تصح نسبته إلى المجتهد من الأقوال، للدكتور عياض بن نامي السلمي، الطبعة الأولى سنة ١٤١٥هـ، الناشر المؤلف.
- ١٤ - تذكرة الحفاظ، لأبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، الناشر دار إحياء التراث العربي ببيروت.
- ١٥ - تفسير القرطبي المعروف بـ(الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ)، الناشر دار إحياء التراث العربي ببيروت.
- ١٦ - تقريب التهذيب، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، الناشر دار الفكر ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ.

- ١٧ - التقريب والإرشاد (الصغير)، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٣هـ.
- ١٨ - التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ)، على تحرير الكمال ابن همام (ت ٨٦١هـ) في علم الأصول الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- ١٩ - تكملة المجموع شرح المذهب، وهي التكملة الثانية لمحمد نجيب المطيعي، الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
- ٢٠ - التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لأبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق وتعليق الدكتور شعبان محمد إسماعيل، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، سنة ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- ٢١ - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ)، حققه وعلّق حواشيه وصححه مصطفى أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، نُشر سنة ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.
- ٢٢ - تهذيب الأجوبة، لأبي عبد الله الحسن بن حامد الحنبلي، تحقيق السيد صبحي السامرائي، الناشر عالم الكتب، ومكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ.
- ٢٣ - تيسير التحرير، لمحمد أمين، المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي الخراساني البخاري المكي (ت ٩٨٧هـ)، على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود الشهير بابن همام الدين الإسكندري (ت ٨٦١هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

- ٢٤ - حلية الأولياء، للحافظ أبي نعيم الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ)، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة ١٣٥٧هـ.
- ٢٥ - الخراج، لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢هـ)، الناشر المطبعة السلفية بالقاهرة، الطبعة الخامسة سنة ١٣٩٦هـ.
- ٢٦ - الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لبرهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المدني المالكي (ت ٧٩٩هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت.
- ٢٧ - الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الناشر مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة.
- ٢٨ - روضة الطالبين، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، الناشر المكتب الإسلامي.
- ٢٩ - روضة الناظر في أصول الفقه، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، قدم له وحققه وعلق عليه الدكتور عبد الكريم بن علي النملة، الناشر مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الثانية سنة ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- ٣٠ - الزهد الكبير، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق عامر أحمد حيدر، الناشر مؤسسة الكتب ببيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٩٩٦هـ.
- ٣١ - السنن، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، تحقيق الدكتور خليل إبراهيم ملا خاطر، الناشر دار القبلة بجدة، ومؤسسة علوم القرآن ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٩هـ.
- ٣٢ - سنن الدار قطني، لعلي بن عمر الدار قطني (ت ٣٨٥هـ)، عني بتصحيحه وتسميته وترقيمه وتحقيقه عبد الله هاشم يماني المدني، طبع بدار المحاسن للطباعة بالقاهرة، سنة ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.

- ٣٣ - سنن الدارمي، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي (ت ٢٥٥هـ)، حققه وشرح ألفاظه وجملته، وعلّق عليه ووضع فهرسه الدكتور مصطفى ديب البغا، الناشر دار القلم بدمشق، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
- ٣٤ - سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ)، حقق نصوصه، ورقم كتبه، وأبوابه وأحاديثه، وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع بإستانبول، تركيا.
- ٣٥ - سنن أبي داود، للحافظ سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، مطبوع مع شرحه عون المعبود لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، ومعه شرح الحافظ شمس الدين ابن قيم الجوزية، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- ٣٦ - سنن الترمذي (جامع الترمذي)، للحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، مطبوع مع شرحه تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذي، لأبي العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت ١٣٥٣هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- ٣٧ - السنن الصغرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الناشر مكتبة الدار بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى سنة ١٤١٠هـ.
- ٣٨ - السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، الطبعة الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية في الهند بحيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٦هـ.
- ٣٩ - سنن النسائي، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣هـ)، حققه وخرّج أحاديثه حسن عبد المنعم شلبي، وأشرف على التحقيق شعيب

- الأرنؤوط، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- ٤٠ - سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، حقق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- ٤١ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، الناشر مكتبة القدسي، سنة ١٣٥١هـ.
- ٤٢ - شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، لعبد الله بن عقيل العقيلي (ت ٧٦٩هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر المكتبة العصرية ببيروت سنة ١٤١٨هـ.
- ٤٣ - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ)، حققه طه عبد الرؤوف سعد، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ودار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة وبيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.
- ٤٤ - شرح معاني الآثار، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك الطحاوي الحنفي (ت ٣٢١هـ)، حققه وقدم له وعلّق عليه محمد سيد جاد الحق، طبع بمطبعة الأنوار المحمدية بالقاهرة.
- ٤٥ - شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى، المعروف بابن النجار (ت ٩٧٢هـ)، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور نزيه حماد، الناشر مكتبة العبيكان بالرياض، سنة ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

- ٤٦ - شرح اللمع، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد المجيد التركي، الناشر دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- ٤٧ - شرح مختصر الروضة، لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي (ت٧١٦هـ)، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- ٤٨ - شعب الإيمان، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق محمد السعيد بسيوني، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٠هـ.
- ٤٩ - شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد الطوسي (ت٥٠٥هـ)، الناشر رئاسة ديوان الأوقاف بالجمهورية العراقية، طبع بمطبعة الإرشاد سنة ١٣٩٠هـ/١٩٧١م.
- ٥٠ - صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، مطبوع مع فتح الباري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، قام بشرحه وتصحيحه وتحقيقه محب الدين الخطيب، ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، وراجعه قصي محب الدين الخطيب، الناشر دار الريان للتراث بالقاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.
- ٥١ - صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان البستي (ت٣٥٤هـ)، مطبوع بترتيب ابن بلبان، علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت٧٣٩هـ)، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

- ٥٢ - صحيح ابن خزيمة، لمحمد بن إسحاق ابن خزيمة (ت ٣١١هـ)، حققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه وقدم له محمد مصطفى الأعظمي، الناشر المكتب الإسلامي ببيروت.
- ٥٣ - صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ)، مطبوع مع شرح صحيح مسلم، لمحي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، حقق أصوله وخرّج أحاديثه على الكتب الستة ورقّمه الشيخ خليل مأمون شيخا، الناشر دار المعرفة ببيروت، الطبعة الخامسة سنة ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- ٥٤ - الصمت وآداب حفظ اللسان، لعبد الله بن محمد بن عبيد بن أبي الدنيا (ت ٢٨١هـ)، تحقيق أبي إسحاق الحويني، الناشر دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٠هـ.
- ٥٥ - طبقات الشافعية، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر تقي الدين ابن قاضي شعبة الدمشقي (ت ٨٥١هـ)، اعتنى بتصحيحه وعلّق عليه الدكتور الحافظ عبد العليم خان، الناشر دار الندوة الجديدة ببيروت سنة ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- ٥٦ - طبقات الشافعية، لعبد الرحيم الإسنوي (ت ٧٧٢هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، بعناية كمال يوسف الحوت، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية.
- ٥٧ - طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت، الطبعة الثانية.
- ٥٨ - طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت، الطبعة الثانية.
- ٥٩ - الطبقات الكبرى، لابن سعد محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري (ت ٢٣٠هـ)، الناشر دار صادر ببيروت.

- ٦٠ - العبري في خبر من غير، لمحمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق صلاح الدين المنجد، الناشر دائرة المطبوعات والنشر بالكويت سنة ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م.
- ٦١ - العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي (ت٤٥٨هـ)، حققه وعلق عليه وخرج نصّه الدكتور أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- ٦٢ - فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، قام بشرحه وتصحيحه وتحقيقه محب الدين الخطيب، ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، وراجعها قصي محب الدين الخطيب، الناشر دار الريان للتراث بالقاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.
- ٦٣ - فرائد الفوائد في اختلاف القولين لمجتهد واحد، لشمس الدين محمد السلمي الشافعي، الشهير بالناوي، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٥هـ.
- ٦٤ - فردوس الأخبار بمأثور الخطاب المخرّج على كتاب الشهاب، للحافظ شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي (ت٥٠٩هـ)، تحقيق فواز بن أحمد الزمرلي، ومحمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧هـ.
- ٦٥ - فيض القدير شرح الجامع الصغير، لعبد الرؤوف المناوي (ت١٠٣١) على كتاب الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، الناشر دار المعرفة ببيروت.
- ٦٦ - كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص لإمام الحرمين، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ)، تحقيق الدكتور عبد الحميد أبو زنيد، الناشر دار القلم بدمشق ودارة العلوم والثقافة ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ.

- ٦٧ - الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، للإمام الحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان أبي بكر بن أبي شيبة الكوفي العباسي (ت ٢٣٥هـ)، اعتنى بتحقيقه وطبعه ونشره مختار أحمد الندوي، الناشر الدار السنّية بيومباي بالهند، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- ٦٨ - كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر اليثمي (ت ٨٠٧هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ
- ٦٩ - كشف الخفاء، لإسماعيل بن محمد العجلوني، تحقيق أحمد القلاش، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الرابعة سنة ١٤٠٥هـ.
- ٧٠ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ) بتحريه الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، عام ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٧١ - لسان العرب، لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت ٧١١هـ)، الناشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والبناء والنشر، والدار المصرية للتأليف والترجمة، طبعة مصورة عن طبعة بولاق.
- ٧٢ - المجموع شرح المذهب، لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
- ٧٣ - المحصول في أصول الفقه، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٥٦هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- ٧٤ - المحلّي، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت ٤٥٦هـ)، أشرف على تصحيحه الأستاذ زيدان أبو المكارم حسن، الناشر مكتبة الجمهورية العربية بمصر، سنة ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م.
- ٧٥ - مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، الناشر دار ابن كثير بدمشق.

- ٧٦ - مختصر خلافيات البيهقي، لأحمد بن فرح اللخمي الإشبيلي (ت٦٩٩هـ)، تحقيق الدكتور ذياب عبد الكريم عقل، الناشر مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى سنة ١٤١٧هـ.
- ٧٧ - مختصر المزني، لأبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني (ت٢٦٤هـ)، مطبوع بذييل كتاب الأم للإمام الشافعي، أشرف على طبعه وباشر تصحيحه محمد زهري النجار، الناشر دار المعرفة ببيروت.
- ٧٨ - المستدرک على الصحيحين، لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، الناشر دار الكتاب العربي ببيروت.
- ٧٩ - المستصفي من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر، سنة ١٣٢٤هـ.
- ٨٠ - المستصفي من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، تحقيق وتعليق الدكتور محمد سليمان الأشقر، الطبعة الأولى سنة ١٤١٧هـ، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت.
- ٨١ - المستصفي من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور حمزة زهير حافظ، الناشر المؤلف.
- ٨٢ - مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، الناشر دار صادر ببيروت.
- ٨٣ - مسند الإمام الشافعي، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٠هـ.
- ٨٤ - مسند الشهاب، لأبي عبد الله محمد بن سلامة القضاعي، تحقيق حمدي بن عبد الحميد السلفي، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٧هـ.

- ٨٥ - مسند عبد بن حميد، لعبد بن حميد بن نصر (ت٢٤٩هـ)، تحقيق صبحي السامرائي ومحمود الصعيدي، الناشر مكتبة السنة بالقاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ.
- ٨٦ - المصنف، للحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـ)، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي، من منشورات المجلس العلمي بجوهانسبرغ بجنوب أفريقيا، وكراشي بباكستان، الناشر المكتب الإسلامي ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.
- ٨٧ - المعجم الأوسط، للحافظ الطبراني (ت٣٦٠هـ)، تحقيق الدكتور محمود الطحان، الناشر مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- ٨٨ - معجم البلدان، لشهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت٦٢٦هـ)، الناشر دار صادر، ودار بيروت للطباعة والنشر.
- ٨٩ - المعجم الصغير، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت٣٦٠هـ)، صححه وراجع أصوله عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.
- ٩٠ - المعجم الكبير، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، حققه وخرّج أحاديثه حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، طبع بمطبعة الزاهر الحديثة بالموصل، الناشر مركز إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالجمهورية العراقية.
- ٩١ - معرفة السنن والآثار، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر جامعة الدراسات الإسلامية بباكستان، ودار قتيبة بدمشق وبيروت، ودار الوعي ودار الوفاء بمصر، الطبعة الأولى سنة ١٤١١هـ.

- ٩٢ - مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، وهو شرح الشيخ محمد الخطيب الشربيني على متن منهاج الطالبين، للإمام أبي زكريا بن شرف النووي، الناشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت.
- ٩٣ - المنتقى من السنن المسندة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأبي محمد عبد الله بن علي بن الجارود (ت٣٠٧هـ)، ومعه تيسير الفتاح الودود في تخريج المنتقى لابن الجارود، لعبد الله هاشم اليماني، الناشر دار نشر الكتب الإسلامية بلاهور.
- ٩٤ - المهذب، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، مطبوع مع المجموع للحافظ أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، وتكملتي المجموع، الأول لتقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ)، والثانية لمحمد نجيب المطيعي، الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
- ٩٥ - مؤلفات الغزالي، لعبد الرحمن بدوي، من منشورات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالجمهورية العربية المتحدة.
- ٩٦ - موطأ الإمام مالك (ت١٧٩هـ)، ورواية يحيى بن يحيى الليثي، إعداد أحمد رابت عرموش، الناشر دار النفائس، الطبعة الرابعة سنة ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- ٩٧ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لبي عبد الله أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، الناشر دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.
- ٩٨ - نصره القولين للإمام الشافعي، لأبي العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري، المعروف بابن القاص (ت٣٣٥هـ)، مخطوط بمكتبة الأوقاف بحلب (العثمانية)، ضمن مجموع برقم (٦٤٣)، ومنه نسخة مصورة بمكتبة جامعة الملك سعود.

- ٩٩ - الهداية شرح بداية المبتدي، لبرهان الدين أبي الحسن علي بن عبد الجليل أبي بكر المرغيناني (ت ٥٩٣هـ) مطبوع مع فتح القدير للعاجز الفقير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي المعروف بابن الهمام، والكفاية، لجلال الدين الخوارزمي الكرلاني، الناشر دار إحياء التراث العربي ببيروت.
- ١٠٠ - الوصول إلى الأصول، لأحمد بن علي بن برهان البغدادي (ت ٥١٨هـ)، تحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، الناشر مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- ١٠١ - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق الدكتور إحسان عباس، الناشر دار صادر ببيروت.

البكاء ضابطه وأثره في العبادة

إعداد

الدكتور/ صالح بن إبراهيم الجديعي

الأستاذ المشارك في قسم الفقه

كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة القصيم

ايض

مقدمة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن البكاء هو صوت قد يحصل من الشخص في وقت أو هيئة، في مواضع من العبادة، والفقهاء رحمهم الله قد ورد ذكر البكاء في مصنفاتهم في مواضع متفرقة من أبواب الفقه، فأحببت تحرير المسائل المتعلقة بجانب العبادة، بعد بيان حقيقة البكاء والتباكي وأنواعه. ولكون هذا الجانب لم يبحث ولم تجمع مادته ولم تحرر وتحقق - حسب اطلاعي -، فكانت الحاجة قائمة لبيان حقيقة البكاء وأثره في مسائل العبادة، وكتبت فيه هذا البحث ورسمته بعنوان: (البكاء ضابطه وأثره في العبادة)، واشتمل على المباحث التالية:

المبحث الأول: حقيقة البكاء.

المبحث الثاني: أثر البكاء في الصلاة.

المبحث الثالث: أثر البكاء على الميت.

وخاتمة.

وأسأل الله العلي القدير التوفيق والسداد والإعانة، وأن يعفو عني إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

ايض

المبحث الأول:
حقيقة البكاء
ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف البكاء.

المطلب الثاني: أجناس البكاء وصفاته.

المطلب الثالث: أنواع البكاء وأسبابه.

ايض

المطلب الأول: تعريف البكاء

البكاء: مصدر بكى يبكى بكىً، وبكاء.

قال الخليل: البكاء يقصر ويمد، فمن قصر ذهب به إلى معنى

الحنن، ومن مده ذهب به إلى معنى الصوت

قال الفراء وغيره: إذا مددت أردت الصوت الذي يكون مع البكاء،

وإذا قصرت أردت الدموع وخروجها.

وقيل: بالمد سيلان الدمع عن حزن، وقيل بالمد إذا كان الصوت

أغلب وبالقصير إذا كان الحزن أغلب^(١).

قلت: وهذه التفرقة بين المقصور والممدود هي أحد قولين في اللغة.

والقول الآخر: إنهما مترادفان وهو الذي في القاموس فإرسال الدموع

سواء كان برفع الصوت أو بدونه يُقال له بكىً وبكاء^(٢).

قال في المصباح وقد جمع الشاعر اللغتين فقال:

بكت عيني وحق لها بُكاها .. وما يغني البكاء ولا العويل^(٣)

قال النووي: البكاء يمد ويقصر، لغتان، المد أفصح^(٤).

ولا يخرج استعمال الفقهاء عن ذلك.

(١) ينظر معجم مقاييس اللغة (بكوء)، الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقى لابن المبرد

٣١٤/٢، اللسان (بكا) والتعاريف للمناوي ١٤١/١.

(٢) ينظر المصباح المنير، مادة (بكى).

(٣) ينظر: المرجع السابق، والبيت ينسب لحسان بن ثابت أو عبد الله بن رواحة أو كعب بن

مالك.

قال ابن بَرى: والصحيح أنه لكعب بن مالك. انظر: اللسان (بكا) وسيرة ابن هشام مع

الروض الأنف ٢١٢/٣، والكامل ١٨٩، والمقتضب ٢٩٢/٤.

(٤) المجموع شرح المذهب ٢٧٤/٥

المطلب الثاني: أجناس البكاء^(١) وصفاته

١- النياحة:

النوح والنياحة: اجتماع النساء للبكاء على الميت، ثم استعمل في صفة بكائهن بصوت ورنه^(٢).

والذي يظهر أن النوح الصوت، وقد ناح ينوح نوحا ونياحة. فالنياح والنياحة لغة: البكاء بصوت على الميت^(٣).

٢- الندب:

والندب هو: البكاء على الميت وتعداد محاسنه.

ونذب الميت: أي بكى عليه وعدد محاسنه.

ويندبه ندبا: والاسم الندبة بالضم^(٤).

٣- العويل:

والعويل: رفع الصوت بالبكاء، ومنه أعوال وإعوال.

والعويل: صوت الصدر بالبكاء^(٥).

٤- النحيب:

قال بعض أهل اللغة: النحيب رفع الصوت بالبكاء.

وقال آخر: شدة البكاء، وقال ثالث: البكاء الذي معه صوت^(٦).

(١) قال الهمذاني (ت ٣٢٠هـ) في كتابه الألفاظ الكتابية ص ٢٧٠، من أجناس

البكاء: النشيج، والرنين، والنحيب، والأعوال.

(٢) ينظر: المشارق ٣١/٢.

(٣) الدر النقي شرح ألفاظ الخرقى (ت ٩٠٩هـ) ٣١٥/٢، المصباح، القاموس مادة نوح.

(٤) ينظر: الصحاح للجوهري ومختار الصحاح مادة (ندب).

(٥) لسان العرب، مختار الصحاح مادة (عول)، النهاية في غريب الحديث ٣/ ٣٢٢.

(٦) ينظر التوقيف على مهمات التعاريف، والمفردات، لسان العرب مادة (نحب).

٥ - الصراخ:

قال ابن فارس: صرخ: الصاد والراء والخاء: أصل يدل على صوت رفيع ومن ذلك الصراخ^(١).

٦ - الصياح:

الصياح: الصوت، والصيحة: رفع الصوت^(٢).

٧ - التباكي:

وهو تكلف البكاء كما في الحديث: "فإن لم تبكوا فتباكوا"^(٣).
ومنه محمود ومذموم، والمحمود: أن تستجلب لرقعة القلب ولخشية الله. والمذموم: أن يستجلب لأجل الخلق رياء وسمعة.

(١) معجم مقاييس اللغة مادة (صرخ).

(٢) ينظر مختار الصحاح، التوقيف مادة (صيح).

(٣) أخرجه ابن ماجه رقم ١٣٣٧، من حديث سعد بن أبي وقاص مرفوعاً "إن هذا القرآن نزل بحزن؛ فإذا قرأتموه، فابكوا؛ فإن لم تبكوا فتباكوا"، وفي إسناده: أبو رافع واسمه إسماعيل بن رافع وهو ضعيف، كما في الزوائد للبوصيري ١/١٥٧.

المطلب الثالث: أنواع البكاء وأسبابه

البكاء يختلف في تنوعه وأسباب انبعاثه وصدوره، ومن خلال ذكر الأنواع يلحظ ضبط الأسباب، وبالاستقراء ذكر بعض العلماء جملة من أنواع البكاء وأسباب صدوره.

قال الحلبي: قال العلماء: البكاء على عشرة أنواع:

- ١ - بكاء الفرح والسرور.
- ٢ - بكاء الحزن^(١) على ما مضى من حصول مكروه.
- ٣ - بكاء الرحمة والرقّة.
- ٤ - بكاء الخوف والخشية.
- ٥ - بكاء الكذب كبكاء النائحة، فإنها تبكي لشجو غيرها، وقد يقال (بكاء المستعار).
- ٦ - وبكاء موافقة بأن يرى جماعة يبكون فيبكي مع عدم علمه بالسبب، وقد يقال عنه (التباكي)^(٢).
- ٧ - بكاء المحبة والشوق.
- ٨ - بكاء الجزع عند ورود المؤلم وعدم احتمال له.

(١) الفرق بينه وبين بكاء الخوف: أن بكاء الحزن يكون على ما مضى من حصول مكروه، أو فوات محبوب، وبكاء الخوف يكون لما يتوقع في المستقبل من ذلك. ينظر: زاد المعاد ١/١٨٤.

(٢) وقد قال عمر بن الخطاب للنبي ﷺ وقد رآه يبكي هو وأبو بكر في شأن أسرى بدر أخبرني ما يُبكيك يا رسول الله؟ فإن وجدت بكاء بكيت، وإن لم أجد تباكيت لبكائكما، ولم ينكر عليه ﷺ. أخرجه مسلم رقم (١٧٦٣)، ضمن حديث مطول في الجهاد: باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر ٣/١٣٨٥.

٩ - بكاء الخور والضعف.

١٠ - بكاء النفاق وهو أن تدمع العين والقلب قاس، فيظهر صاحبه الخشوع وهو من أقسى الناس قلباً^(١).

(١) ينظر في كل ما سبق حاشية الجمل ١٤/٢، ثم قال: "ما ذكره شيخنا الحلبي من أسباب البكاء العشرة قد ترجع إلى اثنين: السرور والحزن حقيقة أو حكماً فيهما". وينظر أيضاً: زاد المعاد ١/١٨٤، ١٨٥.

ايض

المبحث الثاني: أثر البكاء في الصلاة

ويشتمل على:

المطلب الأول: أثر بكاء المصلي في صلاته.

المطلب الثاني: أثر بكاء الغير في تخفيف صلاة المصلي.

ايض

المطلب الأول: أثر بكاء المصلي في صلاته

الفقهاء - رحمهم الله - عند تطرقهم لأثر بكاء المصلي حال صلاته، اختلفت عباراتهم في بيان الحكم بحسب اختلاف حالة البكاء مما يصعب معه تكييف الضابط المؤثر في بكاء المصلي في صلاته ولهذا احتجت لإيضاح المسألة وتحريرها وحصرها إلى التقسيم من خلال الحالات التالية:

الحالة الأولى: البكاء من المصلي إذا كان البكاء غلبة بدون اختياره.

الحالة الثانية: البكاء من المصلي إذا كان البكاء غلبة من خشية الله.

الحالة الثالثة: البكاء من المصلي إذا كان البكاء غلبة من ألم أو مصيبة.

الحالة الرابعة: البكاء من المصلي إذا كان بكاءه ليس معه صوت.

الحالة الخامسة: البكاء من المصلي إذا ظهر من بكائه حرف واحد.

الحالة السادسة: البكاء من المصلي إذا ظهر من بكائه حرفان فأكثر.

الحالة الأولى: البكاء من المصلي إذا كان البكاء غلبة بدون اختيار: اتفق عامة الفقهاء^(١) على أن البكاء إذا غلب المصلي في صلاته -

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ٣/٣١١، شرح فتح القدير ١/٣٩٧، الخرشي على

خليل ١/٣٢٥، الفواكه الدواني ١/٢٢٩، الذخيرة ٢/١٤٠، المحلى ٣/١٠٣، =

بحيث لا يتمكن من رده ولا يمكن الاحتراز عنه - أن صلاته صحيحة، وأن البكاء في هذه الحال غير مؤثر في الصلاة. جاء في المغني ونص عليه أحمد: في الرجل يكون في الصلاة فيجيئه البكاء فيبكي. فقال: إذا كان لا يقدر على رده لا تفسد صلاته^(١). قال ابن تيمية: "النزاع فيما إذا لم يكن مغلوباً فأما ما يتغلب عليه المصلي من عطاس وبكاء وتثاؤب فالصحيح عند الجمهور أنه لا يبطل، وهو منصوص أحمد وغيره"^(٢).

الأدلة:

١ - قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٣).

جاء في المبدع: إن غلب البكاء صاحبه لم يضره لكونه غير داخل في وسعه^(٤).

٢ - عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت للنبي ﷺ: "إن أبا بكر رجل رقيق كثير البكاء حين يقرأ القرآن، قال: مروه فليصل"^(٥).

ترجم ابن خزيمة على هذا الباب "باب الدليل على أن البكاء في الصلاة لا يقطع الصلاة مع إباحة البكاء في الصلاة"^(٦).

=الكافي لابن قدامة ١/١٦٢، المغني ١/٣٩٣، ٣٩٤.

(١) ينظر: المغني ١/٣٩٣، وينظر: الإنصاف ٢/١٣٨.

(٢) مجموع الفتاوى ٢/٢٢٨.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٨٦.

(٤) ينظر: المبدع ١/٤٦٦، كشاف القناع ١/٤٠٢، الفروع ١/٤٣٤.

(٥) أخرجه مالك في الموطأ باب جامع الصلاة ١/١٧٠.

(٦) صحيح ابن خزيمة ٢/٥٢.

٣ - الأثر: وفيه إجماع الصحابة.

عن عبد الله بن شداد قال: "سمعت نشيخ عمر رضي الله عنه وإني لفي آخر الصفوف، وقرأ في صلاة الصبح سورة يوسف حتى إذا بلغ ﴿إِنَّمَا أَشْكُوا بِنِيِّ وَحَزَبٍ إِلَى اللَّهِ﴾. فنشج ولم ينكر عليه أحد من الصحابة وقد كانوا خلفه فصار إجماعاً^(١).

قال ابن تيمية معلقاً على هذا الأثر: والنشيخ: رفع الصوت بالبكاء^(٢).

٤ - عقلي: وهو أن البكاء في هذه الحال لا ينسب إليه ولا يتعلق به حكم من أحكام الكلام^(٣).

٥ - أن غلبة البكاء غير داخل في وسعه^(٤)، والله يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٥).

الحالة الثانية: البكاء من المصلي إذا كان البكاء غلبة من خشية الله: إذا حصل البكاء من المصلي من خشية الله وكان هذا البكاء مغلوباً عليه لا يستطيع رده، فهذا سبق تحريره، وأما إذا كان البكاء يتمكن من رده ولكن حصل البكاء خشية لله ففي هذه الحال اختلف

(١) أخرجه البخاري، باب إذا بكى الإمام في الصلاة ٢٥٣/١، وابن أبي شيبة في مصنفه ٣١٢/١، ٢٢٤/٧، وعبدالرزاق في مصنفه ١١٤/٢، ونقل عبارة الإجماع: الجصاص في أحكام القرآن ٣١١/٣.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٢ / ٦٢٣.

(٣) ينظر: المبدع ٥١٧/١، الكافي ١٦٢/١.

(٤) ينظر المحلى ١٨٩/٤، كشاف القناع ٤٠٢/١.

(٥) سورة البقرة، آية ٢٨٦.

الفقهاء على قولين:

القول الأول: أنه لا يبطل الصلاة.

وبه قال عامة الحنفية^(١)، وأحد القولين عند المالكية^(٢)، وهو رواية عند الحنابلة وهو الصحيح من المذهب^(٣).

القول الثاني: أنه يبطل الصلاة.

وبه قال بعض الحنفية^(٤)، وهو قول عند المالكية^(٥)، والأصح عند الشافعية^(٦)، وهو رواية عند الحنابلة^(٧).

أدلة القول الأول:

١ - قوله تعالى: ﴿ وَيَخْرُونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا ﴾^(٨).

قال القرطبي: في قوله " يبكون " دليل على جواز البكاء في الصلاة من خوف الله تعالى... وأن ذلك لا يقطعها ولا يضرها^(٩).

٢ - قال تعالى: ﴿ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ﴾^(١٠).

قال الجصاص: " فيه الدلالة على أن البكاء في الصلاة من خوف

(١) ينظر: تبين الحقائق ١/١٥٦، بدائع الصنائع ١/٢٤٣، شرح فتح القدير ١/٣٩٧.

(٢) ينظر: التاج والإكليل ٢/٣١٦، الذخيرة ٢/١٤٠.

(٣) ينظر: المغني ١/٣٩٥، الفروع ١/٤٣٤، المبدع ١/٥١٧، الإنصاف ٢/١٣٨.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ١/٢٤٣.

(٥) ينظر: الفواكه الدواني ١/٢٢٩، شرح الخرشي على خليل ١/٣٢٥.

(٦) ينظر: المجموع ٤/٢٢٣، تحفة المحتاج ٢/١٣٩.

(٧) ينظر: الإنصاف ٢/١٣٨، كشاف القناع ١/٤٠٢.

(٨) سورة الإسراء: ١٠٩.

(٩) تفسير القرطبي ١٠/٣٤٢.

(١٠) سورة مريم: الآية ٥٨.

اللَّهُ لا يقطع الصلاة، لأن الله مدحهم بالبكاء " (١).

٣ - وقال تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ وقال: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ

حَلِيمٌ﴾ (٢).

وجه الدلالة:

أن الله سبحانه مدح خليله عليه الصلاة والسلام، لأنه كان كثير التأوه في الصلاة، والتأوه من البكاء، وهذا يدل على أن البكاء من خشية الله لا يقطع الصلاة (٣).

٤ - عن مطرف بن عبد الله بن الشخير عن أبيه قال: " رأيت رسول الله يصلي ولصدره أزيز كأزيز المرجل من البكاء " (٤).

وجه الدلالة:

الحديث دليل على أن البكاء لا يقطع الصلاة وهو ظاهر (٥).

٥ - عن عائشة زوج النبي ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: " مروا أبا بكر فليصل للناس فقالت عائشة: إن أبا بكر يا رسول الله إذا قام في مقامك لم يسمع الناس من البكاء " (٦).

قال ابن عبد البر: " في قول عائشة دليل على أن البكاء في

(١) أحكام القرآن للجصاص ٣/٣١١، ينظر: المغني ١/٣٩٤.

(٢) الأولى: سورة هود: ٧٥، والثانية: سورة التوبة: ١١٤.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ١/٢٤٣، المغني ١/٣٩٤.

(٤) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة باب البكاء في الصلاة ١/٢٣٨ رقم ٩٠٤،

وأحمد في المسند ٤/٢٥، ٢٦، قال في الفتح ٢/٢٠٦: إسناده قوي.

(٥) ينظر: تفسير القرطبي ١/٣٤٢، أحكام القرآن للجصاص ٣/٣١١.

(٦) أخرجه مالك في الموطأ، باب جامع الصلاة ١/١٧٠، والبخاري كتاب الجماعة

والإمامة، باب أهل العلم والفضل ١/٣٤٠.

الصلاة لا يقطعها" (١).

٦ - الأثر: وفيه إجماع الصحابة.

عن عبد الله بن شداد قال: سمعت نسيج عمر رضي الله عنه
وإني لفي آخر الصفوف، وقرأ في صلاة الصبح سورة يوسف
حتى إذا بلغ ﴿إِنَّمَا أَشْكُوا بِنِيِّ وَحُرِّقَ﴾. نشج. ولم ينكر عليه أحد
من الصحابة وقد كانوا خلفه فصار إجماعاً (٢).

٧ - أن البكاء أثر الخشوع والخشوع مقصود في الصلاة، فصار
البكاء مقصوداً في الصلاة فلا يبطلها (٣).

٨ - أن البكاء خشية لله في معنى التسبيح والدعاء فهو ذكر في
الصلاة فلا يبطلها (٤).

حجة القول الثاني:

١ - أن البكاء - وإن كان من خشية الله - إلا أن فيه صوتاً
مشتملاً على حروف فهو من كلام الناس المنهي عنه فهو مبطل
للصلاة (٥).

(١) الاستذكار ٣/٣٥٥، والذخيرة ٢/١٤٠.

(٢) سبق تخريجه ص ٣٨٥.

قال في الفتح ٢/٢٠٦: وعبد الله بن شداد تابعي كبير، له رؤية ولأبيه صحبة.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ١/٢٤٣، شرح فتح القدير ١/٣٩٧، أحكام القرآن
للجصاص ٣/٣١١.

(٤) ينظر: الفروع ١/٤٣٤، المغني ١/٣٩٤.

(٥) ينظر: المجموع ٢/٢٣.

ونوقش هذا من وجهين:

أحدهما: بأن الصوت المنبعث عن مثل الأنين في البكاء أو التأوه، لا يكون من كلام الناس فلا يكون مفسداً للصلاة.
وثانيهما: أننا لو سلمنا أنه يشبه الكلام، فإنه محمول على معنى التصريح بمسألة الجنة والتعوذ من النار وذلك غير مفسد فكذا هذا^(١).

الترجيح:

وبعد عرض المسألة بأقوالها وأدلتها يظهر رجحان القول الأول القائل بعدم بطلان الصلاة في هذه الحال، وذلك لقوة أدلته في مقابل ضعف أدلة القول الثاني والله أعلم.
الحالة الثالثة: البكاء من المصلي إذا كان البكاء غلبة من ألم أو مصيبة:

إذا كان البكاء سببه ألم أحس به المصلي أو مصيبة دنيوية فذكرها أو سمع بها وهو في الصلاة فظهر منه البكاء، فهل يؤثر هذا البكاء على صلاته فتبطل أم لا ؟
اختلف الفقهاء رحمهم الله على قولين:
القول الأول: أنه لا يبطل الصلاة.

وبه قال بعض الحنفية^(٢)، وهو قول عند المالكية^(٣)، والحنابلة في رواية^(٤).

(١) بدائع الصنائع ١/٢٤٣.

(٢) الجوهرة النيرة ١/٦٥، تبيين الحقائق ١/١٥٦.

(٣) ينظر: الخرشي على خليل ١/٣٢٥.

(٤) الفروع ١/٤٣٤.

القول الثاني: أنه مبطل للصلاة.

وبه قال أبو يوسف من الحنفية^(١)، وهو قول آخر عند المالكية^(٢).

حجة القول الأول:

١ - أن البكاء الحاصل من المصلي من الألم أو المصيبة غالباً ما يكون من ضرورة فهو غلبة عليه غير مختار، فلا يبطل الصلاة^(٣). قياساً على الحالة الأولى إذا غلبه البكاء وهي محل اتفاق.

٢ - أن البكاء الحاصل من الألم لا يملك صاحبه نفسه فهو كالعطاس والجشا ونحوهما فلا تبطل به الصلاة^(٤).

حجة القول الثاني:

أن البكاء من الألم أو المصيبة فيه إظهار الجزع والتأسف فكان من كلام الناس فكأنه يقول: أنا مصاب فعزوني أو أدركوني أو أعينوني ونحو ذلك. وهذا لو صرح به لفسدت الصلاة فكذا البكاء فإنه بمعناه^(٥).

وأجيب عنه: بأن هناك فرقاً بين البكاء وبين قوله: أنا مصاب فعزوني، فإن البكاء هو صوت دل على المعنى فقط وهو غير معتبر شرعاً، فلو حلف لا يتكلم لم يحث بالبكاء وحث بقوله: أنا مصاب،

(١) انظر: بدائع الصنائع ١/٢٤٣.

(٢) الخرشي على خليل ١/٣٢٥.

(٣) ينظر: الفواكه الدواني ١/٢٢٩، الفروع ١/٤٣٤، الخرشي على خليل ١/٣٢٥.

(٤) تبين الحقائق ١/١٥٦، نصب الراية ٢/٧٧.

(٥) ينظر: شرح فتح القدير ١/٣٩٧.

وأيضاً فهو غير معتبر لغة فإن البكاء دلالاته طبيعية حسية والكلام في اللغة دلالاته وضعية تعرف بالعقل وهو المشتمل على اللفظ والمعنى^(١).

الترجيح:

الذي يظهر من خلال عرض القولين وحجة كل قول والمناقشة أن القول الأول القائل بصحة صلاته هو الراجح - والله أعلم -.

الحالة الرابعة: البكاء من المصلي إذا كان بكاءه ليس معه

صوت: لفظ: بكى بالقصر يعرفه جمع من أهل اللغة والفقهاء

- كما سبق -^(٢) بما إذا خرج من الباكي الدمع المعبر ولم

يصاحبه صوت البكاء.

وهذا المعنى للبكاء في أن المصلي يبكي بدمع فقط، بلا صوت

ذكر جمع من الفقهاء أنه غير مؤثر في الصلاة مطلقاً، وسكت آخرون

عن حكمه.

ومن خلال التتبع يظهر اتفاق الفقهاء على أنه غير مؤثر في بطلان

الصلاة.

قال الخرشي: " والحاصل أن البكاء بلا صوت لا يبطل الصلاة

مطلقاً اختياراً أو غلبة تخشعاً أم لا " ^(٣).

الحالة الخامسة: البكاء من المصلي إذا ظهر من بكائه حرف

واحد:

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ٢/٢٢٨.

(٢) سبق في التمهيد ص ٤.

(٣) ١/٣٢٥، وانظر: حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب ١/٣٣١، حاشية

الطحاوي على مراقبي الفلاح ٢/٣٢٠.

من خلال التتبع لعبارات الفقهاء، فإنهم يلحقون البكاء إذا كان بصوت ولم يظهر منه إلا حرف واحد يلحقونه بالبكاء غير المؤثر. ويظهر بيان الحكم في هذه الحالة عند بيان الحالة التالية، فإن الفقهاء اختلفوا فيما إذا كان البكاء بصوت وبان منه حرفان فأكثر. أما إذا ظهر من البكاء حرف واحد فلم يكن موضع خلاف عندهم في أن البكاء في هذه الحالة غير مفسد للصلاة، وقد صرح جمع من الفقهاء بذلك:

قال المرادوي: "تبييه... أنه إذا لم يبين حرفان أن صلاته صحيحة وهو المذهب وعليه الأصحاب" ^(١).

وقال النووي: "إن نطق بحرف واحد لم تبطل؛ لأنه ليس بكلام" ^(٢).
الحالة السادسة: البكاء من المصلي إذا ظهر من بكائه حرفان فأكثر:

إذا حصل البكاء من المصلي وظهر مع بكائه صوت فبان منه حرفان أو أكثر - هذه المسألة من أهم الحالات -، وقد اختلف الفقهاء رحمهم الله في أثر هذا البكاء في بطلان الصلاة وعدمه إلى قولين:
القول الأول: أنه لا يبطل الصلاة.

وبه قال عامة الحنفية ^(٣)، والمالكية ^(٤)، والشافعية ^(٥) في قول،

(١) الإنصاف ١٣٨/٢.

(٢) المجموع ٢٣/٤، تحفة المحتاج ١٣٩/٢.

(٣) ينظر: الجوهرة النيرة ٦٥/١.

(٤) ينظر: التاج والإكليل ٣١٦/٢، الفواكه الدواني ٢٢٩/١.

(٥) تحفة المحتاج ١٣٩/٢.

والحنابلة^(١) في رواية، وهو اختيار ابن حجر^(٢)، وابن دقيق^(٣)، وابن تيمية^(٤)، وابن خزيمة^(٥).

قال ابن قدامة: " وإن غلبه بكاء فنشج بما انتظم حروفاً لم تفسد صلاته نص عليه " ^(٦).

القول الثاني: أنه يبطل الصلاة.

وبه قال أبو يوسف^(٧) من الحنفية، والشافعية^(٨) في الأصح عندهم، والمذهب عند الحنابلة^(٩)، وهو اختيار ابن قدامة^(١٠).

قال النووي: " إن مذهبنا أنه إن بان حرفان بطلت صلاته وإلا فلا " ^(١١).

أدلة القول الأول:

١ - الآيات السابقة والتي فيها الدلالة على أن البكاء في الصلاة من خوف الله لا يقطع الصلاة مطلقاً^(١٢).

(١) ينظر: الكافي ١/١٦٢، المبدع ١/٥١٧.

(٢) فتح الباري ٢/٢٠٦، وقد ترجم البخاري قوله " باب إذا بكى الإمام في الصلاة ".

(٣) أحكام الأحكام لابن دقيق العيد ١/٢٩٢.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ٥/٣٣٩، ٢/٢٢٧.

(٥) صحيح ابن خزيمة ٢/٥٢.

(٦) الكافي ١/١٦٢.

(٧) نصب الرأية ٢/٧٧، العناية شرح الهداية ١/٣٩٧، الجوهرة النيرة ١/٦٥.

(٨) ينظر: تحفة المحتاج ٢/١٣٩.

(٩) الإنصاف ٢/١٣٨، كشاف القناع ١/٤٠٢.

(١٠) ينظر: المغني ١/٣٩٥.

(١١) المجموع ٤/٢٣.

(١٢) سبق ص ٣٨٦، ٣٨٧.

٢ - حديث عبد الله بن الشخير قال: " رأيت رسول الله ﷺ يصلي
ولصدره أزيز كأزيز المرجل من البكاء " (١).

وجه الدلالة:

أن الأزيز - وهو نوع من البكاء - يحصل به إظهار حروف لمن
يصغي، فدل ذلك على أن البكاء وإن أبان حرفين فأكثر فإنه لا يقطع
الصلاة (٢).

٣ - الأثر - وفيه إجماع الصحابة - عن عبد الله بن شداد قال:
سمعت نسيج عمر رضي الله عنه وإني لفي آخر الصفوف، وقرأ
في صلاة الصبح سورة يوسف حتى بلغ ﴿إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى
اللَّهِ﴾. فنشج ولم ينكر عليه أحد من الصحابة، وقد كانوا
خلفه فصار إجماعاً (٣).

٤ - قياس البكاء على النحنحة والنفخ بل هما أبلغ، وقد ثبت
بالأحاديث عدم بطلان الصلاة بهما فلا تبطل الصلاة بالبكاء
من باب أولى.

ونوقش هذا: بأن المقيس عليه محل خلاف فلا يعتد بالقياس.

٥ - أن البكاء ليس من جنس الكلام، ولا يكاد يبين منه حرف
محقق فأشبهه الصوت الغفل، فلا تبطل به الصلاة (٤).

(١) سبق تخريجه ص ٣٨٧.

(٢) ينظر: تبين الحقائق ١/١٥٦، بدائع الصنائع ١/٢٤٣، عون المعبود ٣/١٢١،
الكافي لابن قدامة ١/١٦٢.

(٣) سبق تخريجه ص ٣٨٥.

(٤) ينظر: فتح الباري ٢/٢٠٦، قليوبي وعميرة ١/٢١٣.

٦ - قياس البكاء على التنفس؛ لأن البكاء صوت من طبيعة الشخص يحدث كالتنفس ومعلوم أنه لو زاد في التنفس على قدر الحاجة لم تبطل صلاته^(١).

ونوقش هذا: بالفرق بين التنفس والبكاء؛ لأن البكاء يشتمل على صوت وحروف بخلاف النفس.

حجة القول الثاني:

حديث: " إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الأدميين". وقال: "إن الله يُحدثُ من أمره ما يشاء، ومما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة"، قال زيد بن أرقم: فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام. **وجه الدلالة:** إن كل ما يسمى كلاماً فهو منهي عنه مبطل للصلاة، والبكاء إذا ظهر منه حرفان، فإنه كلام، والكلام مبطل للصلاة^(٢).

ونوقش: بأن البكاء لا يسمى كلاماً لا لغة ولا شرعاً؛ لأنه إنما يدل على المعنى فقط فلا يبطل الصلاة.

فمن ثم من جهة الشرع: لو حلف لا يتكلم لم يحنث بالبكاء، ولو حلف ليتكلم لم يبرأ بمثل البكاء.

ومن جهة اللغة: الكلام لا بد فيه من لفظ دال على المعنى دلالة وضعية تعرف بالعقل، فأما مجرد الأصوات الدالة على أحوال المصوتين

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢/٢٢٧.

(٢) ينظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ١/٢٩٢، الإنصاف ٢/١٣٨، المغني ١/٣٩٥.

فهو دلالة طبيعية حسية^(١).

وأجيب عنه: بأن البكاء وإن لم يكن صريحاً في الكلام الشرعي واللغوي إلا أن فيه معنى الكلام من جهة ظهور الحروف الدالة على المعنى فهو مبطل للصلاة^(٢).

واعترض عليه: بأنه ليس كل ما دل على المعنى وهو أجنبي عن الصلاة مبطلاً لها. فالإشارة تدل وتقوم مقام العبارة بل تدل بقصد المشير وهي تشارك الكلام المطلق في الدلالة ومع هذا لا تبطل الصلاة. وقد جاء في الحديث "أن النبي ﷺ كان إذا سلموا رد عليهم بالإشارة" وهو في الصلاة^(٣). فعلم أنه لم ينع من كل ما يدل ويفهم وكذا إذا قصد التنبيه بالقرآن والتسبيح جاز، كما دلت النصوص.

فإذا كان قد قصد إفهام المستمع ومع هذا لم تبطل، فكيف بما دل الطبع وهو لم يقصد إفهام أحد ولكن المستمع يعلم منه وهو البكاء. كيف يقال بأن الصلاة تبطل به^(٤).

الترجيح:

من خلال عرض القولين وأدلتهم وما ورد عليها من مناقشات يظهر رجحان القول الأول القائل بأن الصلاة لا تبطل بالبكاء وإن اشتمل على حرفين فأكثر، وذلك لقوة أدلته وسلامة غالبها من المناقشة في مقابل

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٣٣٩/٥، إحصاء الأحكام ٢٩٢/١، العناية على الهداية ٣٩٧/١.

(٢) انظر: إحصاء الأحكام ٢٩٢/١.

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب رد السلام في الصلاة ٢٤٤/١ برقم ٩٢٧.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٢٢٨/٢، التاج والإكليل ٣١٦/٢، والعناية على الهداية ٣٩٨/١.

ضعف أدلة القول الآخر والله أعلم.

ويؤيد هذا: أن الصلاة منعقدة صحيحة بيقين؛ وإبطالها بالبكاء
إبطال بالشك (واليقين لا يزول بالشك)؛ لأن إلحاق البكاء بالكلام
المنهي عنه والمبطل للصلاة غير متحقق - كما تقرر في المناقشات -
والله أعلم.

المطلب الثاني: أثرُ بكاءِ الغير في تخفيف صلاة المصلي

ويشتمل على فرعين:

الفرع الأول: أثر بكاء الصبي في التخفيف.

الفرع الثاني: ضوابط التخفيف.

الفرع الأول: أثر بكاء الصبي في التخفيف:

اتفق الفقهاء على أنه يشرع للإمام بل يسن أن يراعي المأموم فيخفف الصلاة عند بكاء الصبي كمشقة الأم عند بكاء صبيها ونحوه.

قال ابن عبد البر: "التخفف لكل إمام أمر مجمع عليه مندوب عند العلماء إليه إلا أن ذلك إنما هو أدنى الكمال" (١).

وقال النووي: "ويستحب للإمام إذا عرض في الصلاة عارض لبعض المأمومين يقتضي خروجه أن يخفف" (٢).

وجاء في المطالب: "ويسن للإمام تخفيف الصلاة إذا عرض لبعض المأمومين في أثناء الصلاة ما يقتضي خروجه من الصلاة كما إذا سمع بكاء صبي ونحو ذلك" (٣).

وترجم البخاري في صحيحه: "قوله باب من أخف الصلاة عند بكاء الصبي".
قال الزين بن المنير: "هذه الترجمة تتعلق بقدر زائد - على حق المأمومين - وهو مصلحة غير المأموم لكن حيث تتعلق بشيء يرجع إليه" (٤).

(١) ينظر: فتح الباري ٢/٢٠٢، والنووي في شرح مسلم ٤/١٨٧، طرح التثريب ٢/٣٤٦.

(٢) المجموع ٤/١٢٥، وينظر: تحفة المنهاج ٢/٢٥٨، مغني المحتاج ١/٤٧٠.

(٣) مطالب أولي النهى ١/٤٦٠، وينظر: شرح منتهى الإرادات ١/٢٦٧، الكشاف ١/٤٦٧.

(٤) ينظر: فتح الباري ٢/٢٠٢.

الأدلة:

الأول: حديث أنس أن رسول الله ﷺ قال: " إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد إطالتها، فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي^(١)، مما أعلم من شدة وجد^(٢) أمه من بكائه"^(٣).

الثاني: حديث أبي قتادة أن النبي ﷺ قال: " إني لأقوم في الصلاة أريد أن أطول فيها فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي كراهية أن أشق على أمه"^(٤).

الثالث: حديث عثمان بن أبي العاص، قال: قال رسول الله ﷺ: " إني لأسمع بكاء الصبي فأتجوز في الصلاة"^(٥).

الرابع: حديث ابن سابط: " أن رسول الله ﷺ قرأ في الركعة الأولى

(١) أي: أخففها وأقللها. النهاية ٣١٥/١.

(٢) الوجد: يطلق على الحزن وعلى الحب أيضاً وكلاهما سائغ هنا، والحزن أظهر. ينظر: شرح صحيح مسلم (١٨٧/٤).

(٣) أخرجه البخاري كتاب الأذان، باب من أخف الصلاة عند بكاء الصبي، مع فتح الباري ٢٠٢/٢، ومسلم كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام ٣٤٣/١، وابن ماجه كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب الإمام يخفف الصلاة إذا حدث أمر ٣١٦/١.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب من أخف الصلاة عند بكاء الصبي، مع فتح الباري ٢٠١/٢، وأبو داود، كتاب الصلاة، باب تخفيف الصلاة للأمر يحدث ٤٩٩/١، والنسائي في كتاب الإقامة، ما على الإمام من التخفيف ٩٥/٢.

(٥) أخرجه ابن ماجه كتاب الصلاة والسنة فيها، باب الإمام يخفف الصلاة إذا حدث أمر ٣١٦/١، والطبراني في المعجم الكبير رقم ٨٣٧٩، ودرجته: حسن لغيره؛ لأنه تقدم قبله شواهد صحيحة في موضوعه، فهما يقويانه ويرفعان درجته.

بسورة طويلة فسمع بكاء صبي فقرأ في الثانية بثلاث آيات"^(١).
قال ابن عبد البر في التمهيد: "وأحسن شيء روي عندي في تخفيف
الصلاة والتجوز فيها من أجل الحاجة والحادث يعرض، حديث أنس مع
حديث أبي الزناد"^(٢).

قال الحافظ ابن حجر: "قوله (فأتجوز) فيه دليل على مشروعية
الرفق بالمأمومين وسائر الأتباع ومراعاة مصالحهم ودفع ما يشق عليهم
وإن كانت المشقة يسيرة وإيثار تخفيف الصلاة للأمر يحدث"^(٣).

قال ابن القيم: جاء في الاستذكار: "أما تخفيف النبي ﷺ عند بكاء
الصبي فلا يعارض ما ثبت عنه من صفة صلاته، بل قد قال في الحديث
نفسه: "إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد أن أطيلها فأسمع بكاء الصبي
فأتجوز" فهذا تخفيف لعارض وهو من السنة، كما يخفف صلاة السفر
وصلاة الخوف"^(٤).

الفرع الثاني: ضوابط التخفيف:

الأول: أن يكون التخفيف في هذه الحالة وهو بكاء الصبي ونحوه
هي حالة طارئة غير مستمرة"^(٥).

الثاني: المقصود من التخفيف مراعاة جانب المأموم الذي يناله

(١) أخرجه ابن أبي شيبة ٤٠٧/١، وعبدالرزاق ٣٦٥/٢، والدارقطني ٨٥/٢، وقال عنه
ابن حجر في الفتح ٢٠٢/٢: "وهذا مرسل".

(٢) التمهيد ١٩/١٠.

(٣) فتح الباري ٢٠٢/٢.

(٤) الاستذكار ٣٥٠/٢، وينظر: تهذيب السنن ٨٠/٣.

(٥) ينظر: أدب المفتي والمستفتي ٢٣٤/١.

مصلحة أو يدفع عنه ضرر^(١).

الثالث: التخفيف في هذه الحالة (بكاء الصبي) ليس بسبب حالة حصلت للمأموم مباشرة وإنما هو بقدر زائد على ذلك وهو مصلحة غير المأموم لكن حيث تتعلق بشيء يرجع إليه^(٢).

الرابع: التخفيف الذي يراعى في الصلاة لا يستلزم تخفيفاً في الأركان أو الواجبات بل هو في السنن والفضائل من أقوال الصلاة وأفعالها.

قال الكاساني: " وفي الجملة ينبغي للإمام أن يقرأ ما يخف على القوم ولا يثقل عليهم بعد أن يكون على التمام في الواجب "^(٣).

الخامس: أن يكون التخفيف من الإمام لمراعاة حالة عند المأموم قد تصل إلى الضرورة وضابطها - أنه لو لم يراعها لاقتضى ذلك خروج المأموم من الصلاة".

قال ابن عابدين: " وقد ظهر أنه لا ينقص عن المسنون إلا لضرورة كقراءته بالمعوذتين لبكاء الصبي " ^(٤).

السادس: التخفيف يراعى حتى ولو كان الإمام تهيأ لإطالة الصلاة، فقد يطيل في أول الصلاة فيحصل العارض فيخفف في آخر الصلاة فلا يحصل تناسب في ركعات الصلاة ويخل بما قد أراد من الإطالة. قال في الفتح: " قوله في الحديث وأنا أريد إطالتها" فيه أن من قصد

(١) ينظر: فتح الباري ٢/٢٠٢.

(٢) ينظر: فتح الباري ٢/٢٠٢.

(٣) بدائع الصنائع ١/٥٤١، وينظر: فتح الباري ٢/٢٠٢.

(٤) حاشية ابن عابدين ١/٥٦٥، وينظر: المجموع ٤/١٢٥.

في الصلاة الإتيان بشيء مستحب لا يجب عليه الوفاء به " (١).
وقال النووي: "قد يريد الإطالة ثم يعرضها ما يقتضي التخفيف
كبكاء الصبي ونحوه" (٢).

(١) فتح الباري ٢/٢٠٢.

(٢) شرح مسلم ٤/١٧٤.

المبحث الثالث أثر البكاء على الميت

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: أثر البكاء الذي معه صوت.

المطلب الثاني: أثر البكاء الذي لا صوت معه.

ايض

المطلب الأول: البكاء الذي معه صوت

اتفق الفقهاء على تحريم البكاء على الشخص إذا كان معه صوت وهو النياحة سواء كان هذا البكاء قبل الموت أو بعده. قال ابن عبد البر: "أجمع العلماء على أن النياحة لا تجوز للرجال والنساء"^(١).

قال السراج: "أجمعت الأمة على تحريم النوح والدعوى بدعوى الجاهلية"^(٢).

حجة هذا:

- ١ - حديث أم عطية رضي الله عنها قالت: "أخذ علينا النبي صلى الله عليه وسلم عند البيعة ألا نوح"^(٣).
- قال العيني: "ومما يستفاد منه أن النوح حرام بالإجماع"^(٤).
- وقال النووي: "..فيه دليل على تحريم النياحة وهو مجمع عليه"^(٥).
- ٢ - حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي قال: "ليس منا من لطم الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية"^(٦).
- قال ابن حجر: قوله (ودعا بدعوى الجاهلية) أي من النياحة ونحوها"^(٧).

(١) الاستذكار ٢٣٣/٨.

(٢) ينظر: حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح ٦٠٣/٢، الجوهرة النيرة ٤٢٢/١، وفيه قول لكنه ضعيف خالٍ من الدليل يقول: يجوز البكاء على الميت إذا كان معه صوت - النياحة - ولم أفرد بالذكر لخلوه من الحجّة. ينظر: الفروع ٢٩٠/٢، والمبدع ٢٨٦/٢.

(٣) أخرجه البخاري في الجنائز - باب ما ينهى من النوح والبكاء والزجر عن ذلك ١٧٦/٣ رقم (١٣٠٦)، ومسلم في الجنائز باب التشديد في النياحة ٦٤٥/٢ رقم (٩٣٦).

(٤) عمدة القارى ٤٥٢/٦.

(٥) شرح مسلم ٢٣٦/٦، وانظر: المجموع ٢٨١/٥.

(٦) أخرجه البخاري في الجنائز - باب ليس منا من شق الجيوب ١٦٣/٣ رقم (١٢٩٤)، ومسلم في الإيمان باب تحريم ضرب الخدود وشق الجيوب والدعاء بدعوى الجاهلية ٩٩/١٠ رقم (١٠٣).

(٧) فتح الباري ١٦٤/٣.

المطلب الثاني: البكاء الذي لا صوت معه

ويشمل على مسألتين:

المسألة الأولى: البكاء على الشخص قبل الموت .

المسألة الثانية: البكاء على الشخص بعد الموت.

المسألة الأولى:

اتفق الفقهاء على أن البكاء على الشخص قبل الموت إذا لم يقارنه صوت من نياحة ونحوها أن هذا البكاء جائز.

قال الكاساني: " لا بأس بالبكاء قبل الموت وبعده ما لم يرفع به الصوت ويكون معه كلام مكروه " ^(١).

وجاء في بلغة السالك: البكاء يجوز عند الموت وبعده بقيدين: عدم رفع الصوت وعدم القول القبيح ^(٢).

قال الشافعي: " البكاء على الميت جائز قبل الموت وبعده ولكن قبله أولى " ^(٣).

قال ابن قدامة: "البكاء غير مكروه إذا لم يكن معه ندب ولا نياحة" ^(٤).

المسألة الثانية: البكاء على الشخص بعد الموت:

البكاء على الشخص بعد موته إذا لم يقارنه صوت بحيث يؤدي ذلك

(١) بدائع الصنائع ١/٣١٠.

(٢) ١/٥٦٦، ينظر: المنتقى ٢/٢٧.

(٣) ينظر: المجموع شرح المذهب ٥/٢٨٠، والبجيرمي على الخطيب ٣/٣٠٣، الأم ٦٤٩/٨.

(٤) المغنى ٢/٢١٢.

إلى النياحة أو الندب. اختلف الفقهاء في جواز هذا البكاء وعدمه على قولين:

القول الأول: جواز البكاء:

وبه قال الحنفية^(١)، والمالكية^(٢)، والحنابلة^(٣)، واختار هذا القول الشيرازي^(٤)، وابن القيم^(٥)، وابن حزم^(٦).

القول الثاني: المنع من البكاء:

وبه قال الشافعية^(٧).

أدلة القول الأول:

١ - حديث جابر قال: "أصيب أبي يوم أحد، فجعلت أبكي فجعلوا يهونني ورسول الله لا ينهاني، فجعلت عمتي فاطمة تبكي، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "تبكين أو لا تبكين، ما زالت الملائكة تظله بأجنحتها حتى رفعوه" ^(٨).

٢ - حديث ابن عمر قال: اشتكى سعد بن عباد شكوى له، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعوده مع عبد الرحمن بن عوف وسعد

(١) بدائع الصنائع ٣١٠/١، الفتاوى الهندية ١٦٧/١، والبحر الرائق ٢٠٧/٢.

(٢) بلغة السالك ٥٦٦/١، مواهب الجليل ٢٣٥/٢، منح الجليل ٥٣٤/١.

(٣) المغني ٢١٢/٢.

(٤) التتبيه ٥٣/١.

(٥) زاد المعاد ٤٨٠/٢.

(٦) المحلى ٢٧٢/٣.

(٧) المجموع شرح المذهب ٢٨٠/٥، شرح البهجة ١٢٣/٢، قليوبي ٤٠٢/١.

(٨) البخاري (٤٠٨٠) في المغازي، باب: من قتل من المسلمين يوم أحد، ومسلم (٢٤٧١)

في فضائل الصحابة، باب: من فضائل عبد الله بن عمرو بن حرام.

ابن أبي وقاص وعبد لله بن مسعود، فلما دخل عليه وجده في غشية، فقال: "قد قضى؟" قالوا: لا يا رسول الله، فبكى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما رأى القوم بكاءه بكوا، فقال: "ألا تسمعون، إن الله لا يُعذب بدمع العين ولا يحزن القلب، ولكن يُعذب بهذا - وأشار إلى لسانه - أو يرحم" ^(١).

٣ - وعن عائشة أن سعد بن معاذ لما مات حضره رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر، قالت: فوالذي نفسي بيده، أني لأعرف بكاء أبي بكر عن بكاء عمر وأنا في حجرتي.. ^(٢)

٤ - حديث أسامه بن زيد وفيه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انطلق إلى إحدى بناته ولها صبي في الموت، فرفع إليه الصبي ونفسه تقعق كأنها في شنة، ففاضت عيناه، فقال: سعد: ما هذا يا رسول الله؟ قال: "هذه رحمة جعلها الله في قلوب عباده، وإنما يرحم الله من عباده الرحماء" ^(٣).

٥ - حديث ابن عباس. قال: لما ماتت زينب ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فبكت النساء فجعل عمر يضربهن بسوطه، فأخذ رسول الله ﷺ بيده فقال مهلاً يا عمر، ثم قال: ابكين وإياكن ونعيق الشيطان، ثم قال مهما كان من العين والقلب فمن الله

(١) البخارى (١٣٠٤) في الجنائز، باب: البكاء عند المريض، ومسلم (٩٢٤) في الجنائز، باب: البكاء على الميت، واللفظ له.

(٢) أحمد ١٤١/٦، وابن حبان في صحيحه ٥٠٠/١٥ رقم ٧٠٢٨.

(٣) البخارى (٥٣٣١) في الجنائز، باب: عيادة الصبيان، ومسلم (٩٢٣) في الجنائز، باب: البكاء على الميت، واللفظ له.

عز وجل ومن الرحمة، وما كان من اليد واللسان فمن
الشیطان" (١).

٦ - حديث أبي هريرة، قال: مرّ على النبي صلى الله عليه وسلم
بجنازة يبكي عليها وأنا معه، ومعه عمر بن الخطاب، فانتهر
عمر اللاتي يبكين عليها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "
دعهن يا بن الخطاب، فإن النفس مصابة، وإن العين دامعة،
والعهد قريب" (٢).

٧ - حديث جابر بن عبد الله، قال: أخذ النبي بيد عبد الرحمن بن
عوف، فانطلق إلى ابنه إبراهيم، فوجده يجود بنفسه، فأخذه
النبي صلى الله عليه وسلم فوضعه في حجره فبكى، فقال له:
أتبكي؟ أو لم تكن نهيت عن البكاء؟ قال: "لا، ولكن نهيت
عن صوتين أحمقين فاجرين: صوت عند مصيبة، خمش الوجه،
وشق الجيوب، ورنه الشيطان" (٣).

٨ - حديث عائشة قالت: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يقبل
عثمان بن مظعون وهو ميت حتى رأيت الدموع تسيل" (٤).

(١) مسند أحمد ١/٢٣٨.

(٢) أحمد (١١٠/٢، ٤٠٨) وانظر: السلسلة الضعيفة رقم (١٧١٥)، وغاية المرام (٣٨٤).

(٣) الترمذي (١٠٠٥) في الجنائز، باب: ما جاء في الرخصة في البكاء على الميت
٣/٣١٨، وقال: حديث حسن.

(٤) أبو داود (٣١٦٢) في الجنائز، باب: في الغسل من غسل الميت، والترمذي (٩٨٩)
في الجنائز، باب: ما جاء في تقبيل الميت، وقال: "حسن صحيح"، وابن ماجه
(١٤٥٦) في الجنائز، باب: ما جاء في تقبيل الميت.

٩ - في الأثر عن أبي بكر رضي الله عنه " أنه قبَّل النبي صلى الله عليه وسلم وهو ميت وبكى " (١).

هذه الأحاديث حجة تدل على جواز البكاء على الشخص بعد الموت. وأنه لا منع فيها أو كراهة (٢).

أدلة القول الثاني:

١ - حديث جابر بن عتيك: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، جاء يعود عبد الله بن ثابت، فوجده قد غلب، فصاح به، فلم يجب، فاسترجع، وقال: "غلبنا عليك يا أبا الربيع"؛ فصاح النسوة وبكين، فجعل ابن عتيك يسكتهن. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "دعهن، فإذا وجب فلا تبكين باكية"، قالوا: وما الوجوب يا رسول الله " قال: "الموت" (٣).

ونوقش:

بأنه يمكن حمل المنع من البكاء في الحديث على البكاء الذي معه ندب ونياحة. وهذا الحمل وارد لأمرين. أحدهما: أن في الحديث ذكر الصوت في قوله "فصاح النسوة وبكين" فهو بكاء مشتمل على

(١) البخارى (٤٤٥٥ - ٤٤٥٧) في المغازى، باب: مرض النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته، والنسائي (١٨٤٠) في الجنائز، باب: تقبيل الميت، وابن ماجه (١٤٧٥) في الجنائز، باب: ما جاء في تقبيل الميت، وأحمد (٥٥/٦).

(٢) ينظر: تهذيب السنن ٢٩٠/٤، زاد المعاد ١٨٣/١.

(٣) أبو داود (٣١١١) في الجنائز، باب: في فضل من مات في الطاعون، والنسائي (١٨٤٦) في الجنائز، باب: النهي عن البكاء على الميت، ومالك في الموطأ (٢٣٣/١) رقم (٣٦) في الجنائز، باب: النهي عن البكاء على الميت.

صوت وهو النياحة. وثانيهما: ما ذكره البخاري في صحيحه، قال عمر: دعهن يبكين على أبي سليمان - يعنى خالد بن الوليد - ما لم يكن نقع أو لقلقة. والنقع: حث التراب، والقلقة: الصوت^(١).

٢ - حديث ابن عمر: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم من أحد، سمع نساء بنى عبد الأشهل يبكين على هلكاهن، فقال: " لكن حمزة لا بواكي له " فجئن نساء الأنصار فبكين على حمزة عنده فاستيقظ فقال: " ويحهن، أتين هاهنا يبكين حتى الآن، مروهن فليرجعن ولا يبكين على هالك بعد اليوم"^(٢).

وجه الدلالة:

أن هذا الحديث صريح في المنع من البكاء وأنه ناسخ لما قد تقدم من إباحة البكاء على الميت.

وناقش هذا ابن القيم فكان مما قال: أما دعوى النسخ في حديث حمزة فلا يصح؛ إذ معناه: لا يبكين على هالك بعد اليوم من قتلى أحد. ويدل على ذلك: أن نصوص الإباحة، أكثرها متأخرة عن غزوة أحد، منها حديث أبي هريرة؛ إذ إسلامه وصحبته كانا في السنة السابعة، ومنها البكاء على جعفر وأصحابه، وكان استشهادهم في السنة الثامنة، ومنها البكاء على زينب وكان موتها في السنة الثامنة أيضاً. ومنها البكاء على سعد بن معاذ وكان موته في الخامسة، ومنها

(١) البخارى معلقاً (الفتح ١٦٠/٣) في الجنائز، باب: ما يكره من النياحة على الميت.

(٢) أحمد (٨٤/٢)، وذكره الهيثمى في مجمع الزوائد (١٢٣/٦) في المغازى والسير،

باب: مقتل حمزة رضي الله عنه وعزاه لأبى يعلى وقال: " رجاله رجال الصحيح " .

البكاء عند قبر أمه صلى الله عليه وسلم وكان عام الفتح في الثامنة^(١).
٣ - حديث ابن عمر: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه"^(٢).

وجه الدلالة:

في الحديث دلالة على المنع من البكاء على الميت بعد الموت، وأما قبله فلا يسمى ميتاً.

ونوقش هذا:

بأنه يمكن حمل البكاء المنهي عنه في الحديث على البكاء الذي معه صوت ونياحة - كما سبق^(٣) - ويؤيد هذا: أنه جاء في بعض أفاضل حديث عمر " الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه"^(٤). وفي بعضها " يعذب بما نيح عليه"^(٥).

ويؤيد هذا أيضاً: ما جاء في الصحيح: قال عمر " دعهن يبكين على أبي سليمان - يعنى خالد بن الوليد - ما لم يكن نقع أو لقلقة. والنقع:

(١) ينظر: تهذيب السنن ٢٩٣/٤.

(٢) البخارى (١٢٨٦) في الجنائز، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه..."، ومسلم (٩٢٧) في الجنائز، باب: الميت يعذب ببكاء أهله عليه.

(٣) سبق في مناقشة حديث جابر بن عتيك قريباً في الدليل الأول.

(٤) البخاري (١٢٨٦) في الجنائز، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه..." إلخ، ومسلم (٩٢٨) في الجنائز، باب: الميت يعذب ببكاء أهله عليه.

(٥) البخارى (١٢٩٢) في الجنائز، باب: ما يكره من النياحة على الميت، ومسلم (٩٢٧/١٧) في الجنائز، باب: الميت يعذب ببكاء أهله عليه.

حث التراب، واللقطة: الصوت^(١).

٤ - من المعقول:

وهو أن الميت إذا مات انقطع الرجاء وأبرم القضاء فلا ينفع البكاء، بخلاف البكاء قبل الموت فإنه محل رجاء فيكون البكاء حذراً مما لم يقع.

ويناقد:

بأن الباكي قبل الموت يبكي حزناً، وحزنه بعد الموت أشد؛ فهو أولى برخصة البكاء من الحالة التي يرجى فيها. وقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى هذا المعنى بقوله عند موت ابنه إبراهيم " تدمع العين ويحزن القلب، ولا نقول ما يسخط الرب. وإننا بك يا إبراهيم لمحزونون " (٢).

الترجيح:

يظهر من خلال النظر في القولين وأدلتهم وما ورد عليهما من مناقشة رجحان القول الأول لقوة أدلته وصراحتها على المراد مقابل ضعف أدلة القول الثاني لما ورد عليها من مناقشة. والله أعلم.

(١) سبق تخريجه ص ٤١١.

(٢) البخاري (١٣٠٣)، وفي الجنائز، باب قول النبي ﷺ "إننا بك لمحزونون"، ومسلم

(٢٣١٥)، في الفضائل، باب رحمته ﷺ بالصبيان والعيال.

ايض

الخاتمة

بتتبع مسائل البحث وجزئياته ظهرت لي النتائج التالية:

- ١ - أن لفظ البكاء لغة يمد ويقصر، والمد أفصح (بكاء، بكى).
- ٢ - النياحة، والندب، والعويل، والنحيب، والصياح، والنشيج، والأزيز من أجناس البكاء.
- ٣ - أسباب البكاء تصل بالتفصيل إلى عشرة وبالإجمال ترجع إلى اثنين: السرور والحزن.
- ٤ - البكاء من المصلي إذا كان غلبه بدون اختيار فلا أثر له في الصلاة وإن ظهر منه صوت.
- ٥ - البكاء دلالة للغوية طبيعة حسية كالإشارة، فهو مجرد صوت دال على أحوال المصوتين فيشبه الصوت الغفل، ولا يلحق بالكلام، الدال على المعنى دلالة وضعية تعرف بالعقل، فلا تبطل به الصلاة.
- ٦ - أن الصلاة منعقدة صحيحة بيقين وإبطالها بالبكاء إبطال بالشك فلا تبطل به.
- ٧ - خبر تخفيف النبي ﷺ المتواتر في صلاته عند بكاء الصبي، فيه دليل على مشروعية الرفق بالمؤمنين وسائر الأتباع ومراعاة مصالحهم، ودفع ما يشق عليهم وإن كانت المشقة يسيرة وإيثار تخفيف الصلاة للأمر يحدث.
- ٨ - التخفيف الذي يراعى في الصلاة لا يستلزم تخفيفاً في حد الركن أو الواجب بل هو في السنن والفضائل من أقوال الصلاة وأفعالها.

- ٩ - أجمع الفقهاء على أن النياحة لا تجوز للرجال والنساء.
- ١٠ - لا بأس بالبكاء قبل الموت وبعده ما لم يقارنه صوت أو كلام قبيح.

فهرس المصادر والمراجع (١)

- ١ - أحكام الأحكام. ابن دفيق العيد (٧٠٢)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢ - أحكام القرآن. الجصاص (٣٧٠)، ط١، الكتاب العربي، بيروت، ١٣٣٥هـ.
- ٣ - أدب المفتي والمستفتي. عثمان الشهرزوري (٦٦٣)، ت موفق عبد القادر- مكتبة العلوم والحكم، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- ٤ - الاستذكار. ابن عبد البر (٤٦٣)، ت عبد المعطي قلعجي، ط١، دار الوعي، ١٣١٣هـ.
- ٥ - الألفاظ الكتابية. الهمذاني (٣٩٧)، دار الهدى، بيروت.
- ٦ - الإنصاف. المرادوي (٨٨٥)، ت محمد حامد الفقي، ط٢، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٠هـ.
- ٧ - البحر الرائق. ابن نجيم (٩٧٠)، ط٢، دار المعرفة، بيروت.
- ٨ - التاج والإكليل. المواق (٨٩٧)، دار الكتب العلمية.
- ٩ - التمهيد شرح الموطأ. ابن عبد البر (٤٦٣)، ت مصطفى العلوي، وزارة الأوقاف، المغرب، ١٣٨٧هـ.
- ١٠ - التبيه. الشيرازي (٤٧٦)، ط١، عالم الكتب، ١٤٠٣هـ.
- ١١ - التوقيف على مهمات التعاريف. المناوي (١٠٣١)، ط١، دار الفكر، دمشق.
- ١٢ - الجوهرة النيرة. أبو بكر بن علي الحداد (٨٠٠)، مكتبة إمدادية، باكستان.
- ١٣ - الدر النقي شرح ألفاظ الخرقى. ابن عبد الهادي (٩٠٩)، ت رضوان غريبه، ط١، دار المجتمع، جدة، ١٤١١هـ.

(١) الرقم بين القوسين بعد المؤلف يعني سنة الوفاة له بالتاريخ الهجري.

- ١٤ - الذخيرة. القراي في (٦٨٤)، ت سعيد أعراب، ط١، دار الغرب الإسلامي.
- ١٥ - الروض الأنف. السهيلي (٥٨١)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
- ١٦ - الصحاح. الجوهري (٣٩٣)، ت أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين.
- ١٧ - الفتاوى الهندية. علماء الهند، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٠هـ.
- ١٨ - الفروع. محمد بن مفلح (٧٦٢)، ط٢، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٢هـ.
- ١٩ - الفواكه الدواني. أحمد بن غنيم الأزهرى (١١٢٥)، شركة مصطفى الحلبي.
- ٢٠ - الكافي. ابن قدامة (٦٢٠)، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- ٢١ - المبدع. إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح (٨٨٤)، المكتبة الإسلامية، ١٩٨٠م.
- ٢٢ - المجموع شرح المذهب. النووي (٦٧٦)، المكتبة العالمية بالفجالة، مصر.
- ٢٣ - المحلى. ابن حزم (٤٥٦)، دار الأفاق الجديدة.
- ٢٤ - المشارق (مشارق الأنوار). القاضي عياض (٥٤٤)، المكتبة العتيقة ودار التراث.
- ٢٥ - المصباح المنير. الفيومي (٧٧٠)، المكتبة العلمية، بيروت.
- ٢٦ - المعجم الكبير. الطبراني (٣٦٠)، ت حمدي السلفي، مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٤هـ.
- ٢٧ - المغازي والسير. الواقدي (٢٠٧)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٨ - المغني. ابن قدامة (٦٢٠)، مكتبة الرياض الحديثة.
- ٢٩ - المقتضب. المبرد (٢٨٥)، ت محمد عبد الخالق، عالم الكتب، بيروت.
- ٣٠ - المنتقى شرح الموطأ. الباجي (٤٧٤)، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.
- ٣١ - الموطأ. الإمام مالك (١٧٩)، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العلمية، مصر.

- ٣٢ - بدائع الصنائع. الكاساني (٥٨٧)، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ.
- ٣٣ - بلغة السالك. أحمد الصاوي (١٢٤١)، ت محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٥هـ.
- ٣٤ - تبيين الحقائق. الزيلعي (٧٤٣)، ط٢، دار المعرفة، بيروت.
- ٣٥ - تفسير القرطبي (٦٧١) (الجامع لأحكام القرآن). ت أحمد البردوني، دار الكتب المصرية، القاهرة.
- ٣٦ - تهذيب السنن. ابن القيم (٧٥١)، دار المعرفة، بيروت.
- ٣٧ - حاشية ابن عابدين (١٢٥٢)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٣٨ - حاشية البجيرمي علي الخطيب. سليمان البجيرمي (١٢٢١)، شركة مصطفى الحلبي، ١٣٧٠هـ.
- ٣٩ - حاشية الخرشي علي الخليل. محمد الخرشي (١١٢٥)، دار صادر، بيروت.
- ٤٠ - حاشية العدوي على كفاية الطالب. علي العدوي (١١٨٩)، دار الفكر، بيروت.
- ٤١ - حاشيتا قليوبي (١٠٦٩) وعميرة (١٠٥٧)، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
- ٤٢ - زاد المعاد. ابن القيم (٧٥١)، ت شعيب الأرنؤوط، ط٢، المنار الإسلامية، الكويت، ١٤٠١هـ.
- ٤٣ - سلسلة الأحاديث الضعيفة. الألباني (١٤٢٠)، المكتب الإسلامي، دمشق.
- ٤٤ - سنن ابن ماجه (٢٧٥)، ت فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٤٥ - سنن أبي داود (٢٧٥). ت عيسى عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- ٤٦ - سنن الترمذي. الترمذي (٢٧٩)، ت أحمد شاكر، ط٣، مصطفى الحلبي، ١٣٩٨هـ.
- ٤٧ - سنن الدار قطني (٣٨٥)، دار المعارف، القاهرة.
- ٤٨ - سنن النسائي (٣٠٣)، ط١، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٤٨هـ.
- ٤٩ - سيرة ابن هشام (٢١٣) (السيرة النبوية). ت طه سعد، دار الجيل، بيروت، ١٤١١هـ.
- ٥٠ - شرح البهجة. زكريا الأنصاري (٩٢٦)، المطبعة الميمنية.
- ٥١ - شرح منتهى الإرادات. منصور البهوتي (١٠٥١)، دار الفكر، بيروت.
- ٥٢ - صحيح ابن حبان. محمد بن حبان (٣٥٤)، ت الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ.
- ٥٣ - صحيح ابن خزيمة (٣١١). ت محمد مصطفى الأعظمي، المكتبة الإسلامية، ١٤٠٠هـ.
- ٥٤ - عمدة القارئ. العيني (٨٥٥)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٥٥ - عون المعبود. محمد شمس الحق آبادي (١٣٢٩)، ت عبد الرحمن عثمان، ط٣، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
- ٥٦ - غاية المرام. الألباني (١٤٢٠)، ط٣، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- ٥٧ - فتح الباري. ابن حجر العسقلاني (٨٥٢)، دار البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.
- ٥٨ - فتح القدير. ابن الهام (٨٦١)، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٧هـ.
- ٥٩ - كشف القناع. منصور البهوتي (١٠٥١)، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.
- ٦٠ - لسان العرب. ابن منظور (٧١١)، دار صادر، بيروت.
- ٦١ - مجمع الزوائد، الهيثمي (٩٧٤)، ط٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ.

- ٦٢ - مجموع الفتاوى. ابن تيمية (٧٢٨)، ط ١، مطابع الدار العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ.
- ٦٣ - مسند الإمام أحمد (٢٤١)، دار صادر، بيروت.
- ٦٤ - مصنف ابن أبي شيبة (٢٣٥). ت عبد الخالق الأفغاني، ط ٢، الدار السلفية، الهند، ١٣٩٩هـ.
- ٦٥ - مصنف عبد الرزاق. الصنعاني (٢١١)، ت حبيب الأعظمي، ط ١، المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ.
- ٦٦ - مطالب أولي النهى. مصطفى الرحيباني (١٢٤٣)، ط ١، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق.
- ٦٧ - معجم مقاييس اللغة. ابن فارس (٣٩٥)، ت عبد السلام محمد هارون، دار الكتب العلمية.
- ٦٨ - منح الجليل. عيش (١٢٩٩)، دار الفكر، بيروت.
- ٦٩ - مواهب الجليل. محمد الحطاب (٩٥٤)، ط ٢، دارالفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ.
- ٧٠ - نصب الراية، الزيلعي (٧٦٢). ت، محمد النبوري، دار الحديث، الهند.

ابيض

التأمين التعاوني " دراسة فقهية مقارنة "

أ. د / عبدالله بن عبد العزيز العجلان

أستاذ الفقه المقارن

بكلية الملك فهد الأمنية

والمعهد العالي للدراسات الأمنية

ابيض

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده سبحانه وتعالى، ونستعينه، ونستهديه، ونستغفره، ونعوذ به من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، ونصلي ونسلم على خاتم الأنبياء والمرسلين وهادي الناس إلى الصراط المستقيم سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.. وبعد:

فلقد تميزت شريعة الإسلام بجلالها وكمالها وسموها وشمولها، فما تركت صغيرة ولا كبيرة، ولا شاردة ولا واردة إلا ونصت عليها بحكم أو ضبطتها بقاعدة.

ولما كانت شريعة الله عز وجل للإسلام هي خاتمة الشرائع فقد كساها من السعة والمرونة ما تصلح به للتطبيق في كل مكان وزمان، بل جعل هناك نصوصاً عامة وأحكاماً كلية تتوافق مع كل العصور، وجعل هناك أحكاماً جزئية تختص بعصر دون عصر.

وشريعة الإسلام هي شريعة الأمن والأمان والتكافل والضمان، فالمجتمع كله أسرة واحدة، والمسلمون كلهم جسد واحد يتداعى كل عضو منه لسائر الأعضاء، وبنيان واحد يشد بعضه بعضاً، ولذا شرع الإسلام التكافل الاجتماعي بوسائل مختلفة، وحض على التعاون والتعاقد، وكان الله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه، وشرع سبحانه كل ما يؤكد هذا التعاون والتناصر بوسائل إجبارية وجوبية، ووسائل اختيارية، فظهر نظام الزكاة، والنفقات، وبيت المال، وحقوق الجيران وغيرها.

وكذلك أجاز الفقهاء كل ألوان التناصر هذه مادامت خالية من

المحظورات الشرعية فأباحوا التأمين التعاوني، بل وحضوا على العمل به. ولما كان التأمين بأشكاله المعاصرة أمراً حديثاً، ولم يكن موجوداً في عصر الفقهاء القدامى كان طبيعياً ألا يرد هذا المصطلح في كتبهم، ولذا كان لابد من تطبيق النصوص العامة والقواعد الكلية الثابتة على هذا النظام لبيان مدى مشروعيتها، وهذا ما قمت به في بحثي هذا (التأمين التعاوني - دراسة فقهية مقارنة).

وقد جعلته في تمهيد وستة مباحث:

التمهيد: تعريف التأمين وأنواعه.

المبحث الأول: المقصود بالتأمين التعاوني.

المبحث الثاني: نشأة التأمين التعاوني وتطوره.

المبحث الثالث: خصائص التأمين التعاوني.

المبحث الرابع: حكم التأمين التعاوني.

المبحث الخامس: التأمين التعاوني في نصوص الفقهاء.

المبحث السادس: التأمين التعاوني والتكافل الاجتماعي

وقد بذلت في هذا البحث جهداً يعلم الله مداه، فلقد تتبعت مادته العلمية في مظانها، وحاولت إخراجها في أجمل صورة ممكنة شكلاً وموضوعاً. فإن كان هناك توفيق فيه فهو من الله وحده، وإن كان غير ذلك فحسبي أن الحق قصدت، والخير أردت، ولم آلو جهداً أو أدخر وسعاً. وأدعو الله أن أكون قد وفقت، وأن يكتب لهذا البحث القبول. ولله الحمد أولاً وأخيراً.

المؤلف

تمهيد المطلب الأول تعريف التامين

أولاً: في اللغة:

كلمة التامين مأخوذة من أمن يأمن أمناً ، والأمن طمأنينة النفس وسكون القلب وزوال الخوف.

والأمن ضد الخوف، يقول الله تعالى ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۚ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾^(١) ، ويقول سبحانه وتعالى ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾^(٢).

وأمن يؤمن إيماناً ، وثق به وصدقه ، قال الله تعالى ﴿هَلْ ءَامَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا ءَامَنُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِن قَبْلُ﴾^(٣).

وتطلق كلمة الإيمان على التصديق كما في قوله تعالى ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾^(٤) ، أي بمصدق لنا ، وأمن فلاناً جعله يأمن^(٥).

(١) سورة قريش الآيتان (٣ ، ٤)

(٢) سورة البقرة من الآية (١٢٥)

(٣) سورة يوسف من الآية (٦٤)

(٤) سورة يوسف من الآية (١٧)

(٥) لسان العرب لابن منظور مادة أمن، ط دار المعارف، مختار الصحاح للرازي ص٢٣، ط

مكتبة لبنان، المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية ص٢٥، ط وزارة التربية والتعليم

بمصر سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م

فمعنى الكلمة إذن بدور حول الطمأنينة والصدق والوثوق، وهو الغرض من التأمين كما سيتضح معناه في الاصطلاح.

ثانياً: في الاصطلاح:

إن اصطلاح عقد التأمين ابتكره شراح القانون للنص على نوع من التعامل الحديث، والذي تصدره شركات التأمين في صورة صكوك، ولذا كان من اللازم التعريف بهذا العقد في الفكر القانوني قبل النظر في تعريفه عند الفقهاء المعاصرين.

وقد عرف عقد التأمين بأنه "عقد يلتزم المؤمن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمن له أو إلى المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه مبلغاً من المال أو إيراداً مرتباً أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث أو تحقق الخطر المبين في العقد، وذلك في نظير قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمن له للمؤمن"^(١).

وهذا التعريف تحدث عن العلاقة بين المؤمن والمؤمن له فقط متغاضياً عن أهم ما يقوم عليه التأمين وهو التعاون، لأن شركة التأمين لا تبرم عقد التأمين مع مؤمن له واحد، أو مع عدد قليل من المؤمن لهم ولو أنها فعلت لكان عقد التأمين مقامرة أو رهاناً.

(١) وهو التعريف الذي أورده القانون المدني المصري في المادة ٧٤٧ منه، وهو التعريف نفسه الوارد في القوانين المدنية أو التجارية الأخرى في البلاد العربية مع اختلاف بسيط في الصياغة.

انظر: التأمين الإسلامي بين النظرية والتطبيق، عبد السميع المصري ص٧، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ، مكتبة وهبة، عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي، د / محمد بلتاجي ص١٧، ط دار العروبة بالكويت ١٤٠٢هـ، التأمين في الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص٤، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، دار النهضة العربية

وقد عرف التأمين أيضاً 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 مجموعة من هذه الأخطار يجرى المقاصة فيما بينها طبقاً لقوانين الإحصاء^(١).

ومن مميزات هذا التعريف أنه ينسحب على كل أنواع التأمين المختلفة - كما سيأتي - فهو بهذا الشكل ينطبق على التأمين على الأشخاص، والتأمين من الأضرار على السواء، كما أنه يبرز كافة عناصر التأمين المختلفة - التي سوف أتكلم عنها بعد الانتهاء من التعريف -، كما يظهر التأمين في صورته الحقيقية كعملية فنية لا يتصور أن يوجد إلا في نطاق هيئة أو مؤسسة منظمة^(٢).

ومع وضع بعض التشريعات تعريفات لهذا العقد حسب فلسفتها الخاصة التي روجتها عن هذا العقد، فإن بعض التشريعات الأخرى تقادت وضع تعريف له بحجة أنه نظام غير مستقر، وأنه من الصعب إحاطة التعريف لكل عناصر هذا العقد.

وهي كما هو واضح حجة واهية، فلو كان نظاماً غير مستقر كما

(١) وهو تعريف الأستاذ الفرنسي هيمار- أنظر التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه - محمد السيد الدسوقي ص ١٦، ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة سنة ١٩٦٧م، عقد التأمين بين الشريعة والقانون، أحمد النجدي عبد الستار ص ٣١، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون بالقاهرة سنة ١٩٧٢م

(٢) نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة للتأمين فكرياً وتطبيقاً، د / محمد زكي السيد، ص ١٥، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، دار المنار

ادعوا فيكفى تعريفه بأوضاعه الراهنة، ويتغير التعريف بتغير الظروف. أما القول بصعوبة إحاطة التعريف لكل عناصر التأمين فغير مسلم لأنه ليس من المطلوب في التعريف أن يكون شاملاً لكل أحكام المعرف الفرعية، ولكن المطلوب في أي حد أن يكون جامعاً مانعاً، مبيناً لماهية المعرف^(١).

ولما كان التأمين عقداً حديثاً وفكرة عصرية في شكلها الحالي لم يتعرض الفقهاء القدامى لهذا العقد في كتبهم، ولم يذكروا هذا المصطلح في عباراتهم، وإن كانوا قد تحدثوا عن نظم التكافل الإسلامي في الزكاة وباب النفقات والصدقات.

وقد تعرض الفقهاء المعاصرون لهذا العقد وحاولوا تكييفه والحكم عليه من الناحية الشرعية بعد أن أصبح واقعاً وعقداً موجوداً يتعامل به كثير من الناس، فكان طبيعياً أن يضعوا له تعريفاً يبين مفهومه عندهم حتى يحكموا عليه، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره. فعرف بعضهم التأمين بأنه نظام تعاقدى ابتدعه رجال الأموال لتوزيع الضرر الناتج من الأخطار الزمنية التي تصيب الأموال بالإتلاف أو الفساد أو الضياع، أو تصيب الأجسام والأنفس بالنقص والأمراض، وتجزئته بقسمته بين أفراد يتحمل كل منهم قسطاً منه وذلك عن طريق تقويمه والتوصل بقيمته إلى ترميمه أو تخفيفه، وذلك بحمل قيمته ووضعها على أكبر عدد ممكن نتيجة لتعاقد تقوم على تنظيمه

(١) التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه، محمد السيد الدسوقي ص ١٥

ومباشرته والإشراف عليه هيئات لها الخبرة الفنية والتجربة القائمة على أسس وقواعد إحصائية وتجريبية^(١).

ورغم محاولة الشمول لكل عناصر العقد في هذا التعريف إلا أنه تعريف مطول يكاد يكون شرحاً لمعنى التأمين وعناصره وأحكامه، وميزة التعريفات أن تكون مختصرة جامعة مانعة.

وكذلك عرف التأمين بأنه نظام تعاقدى يقوم على أساس المعاوضة غايته التعاون على ترميم أضرار المخاطر الطارئة بواسطة هيئات منظمة تزاول عقوده بصورة قائمة على أسس وقواعد إحصائية^(٢).

وأفضل التعريفات في رأبي القول بأن التأمين: عقد يلتزم المؤمن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمن له أو إلى المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه مبلغاً من المال أو إيراداً مرتباً، أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث أو تحقق الخطر المبين بالعقد وذلك في نظير قسط أو أية دفعة مالية يؤديها المؤمن له للمؤمن ويتحمل المؤمن بمقتضاه تبعة مجموعة من المخاطر بإجراء المقاصة بينها وفقاً لقوانين الإحصاء^(٣). وهذا التعريف وإن كان يعيبه الطول أيضاً ولكن التطويل فيه جاء

(١) التأمين لفضيلة الشيخ على محمد الخفيف ص٧، هدية مجلة الأزهر، عدد المحرم سنة ١٤١٧هـ

(٢) وهو تعريف الدكتور / مصطفى الزرقا، نقلاً عن موقف العلماء المعاصرين من التأمين التجاري والحل الإسلامي، د / محمد عبدالستار الجبالي، بحث منشور بمجلة كلية الشريعة والقانون بأسسيوط ص٣٣٢، العدد السادس عشر ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م

(٣) التأمين الإسلامي بين النظرية والتطبيق، عبد السميع المصري ص٧، ٨

من تكرار بعض العبارات المترادفة بلفظ أو، ولو تركت هذه في التعريف لكان موجزاً شاملاً محققاً للمراد من تعريف التأمين. وبالنظر في التعريفات السابقة - رغم اختياري للتعريف الأخير - يتضح أن المفهوم العام للتأمين فيها واحد وهو اتفاق بين مجموعة من الناس وشركة تأمين، أو بين مجموعة من الناس مع بعضهم البعض بدفع مبلغ معين بقصد رفع الضرر عن المتضرر أو تخفيف آثاره، أو تعويض الشخص عما فقده، وذلك نظير مبلغ من المال يدفعه على هيئة أقساط في أوقات معينة حسب المخاطر ونوعها وظروفها وغير ذلك من أمور تحكم هذا العقد.

المطلب الثاني أنواع التأمين

إن التأمين بدأ تعاونياً بشكل بسيط ثم بدأ يتطور حتى استقر على شكله الحالي بصوره المختلفة. ويشهد الواقع الحالي لعقد التأمين أنواعاً عديدة، وصوراً مختلفة لهذا العقد، ومن ثم ظهرت تقسيمات له باعتبار عدة. وسوف أتكلم عن هذه الأنواع بما يناسب من تفصيل في السطور التالية: -

أولاً: أنواع التأمين من حيث الشكل:

يقصد بشكل التأمين هنا الأساس الذي يقوم عليه التأمين، وينقسم التأمين بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أنواع، التأمين الاجتماعي، والتأمين التعاوني، والتأمين بقسط ثابت. ٠٠٠

١. التأمين الاجتماعي:

ويقصد به تأمين الأشخاص الذين يعتمدون في كسب معاشهم على العمل من بعض الأخطار التي يتعرضون لها فتعجزهم عن العمل، كالمرض، والشيخوخة، والبطالة، وإصابات العمل، فهو إذن تأمين على الأشخاص في حياتهم وحال وفاتهم ويتمثل في نظام للمكافآت أو المعاشات بعد انتهاء الخدمة، أو صرف مبالغ معينة للورثة.

والفكرة التي يقوم عليها هذا النوع من التأمين هي التكافل الاجتماعي، والتضامن بين الأفراد، وتقوم الدولة في الغالب بالإشراف على هذا النوع من التأمين، وتجعله إجبارياً، ويتم ذلك بخصم جزء من أجر العامل، وجزء يدفعه رب العمل، سواء كان شركة خاصة أو هيئة

حكومية بهدف ضمان معاش يكفل للعامل العيش الكريم في حالة عجزه عن العمل أو بلوغه سن التقاعد.

ومن هذا يتبين أن التأمين الاجتماعي يتميز بخاصيتين مهمتين:

الأولى: أنه لا يكون إلا لصالح الذين يعتبر العمل مورد رزقهم الوحيد ، كالعامل والحرفيين والموظفين.

الثانية: أن المستفيدين من هذا التأمين لا يقومون وحدهم بدفع أقساطه، لأن مواردهم لا تكاد تكفي حاجاتهم الضرورية، ولذلك تقوم الدولة أو أصحاب الأعمال الخاصة بالمساهمة في هذه الأقساط بدفع جزء معين منها^(١).

٢. التأمين التعاوني:

وهو تأمين تتفق فيه مجموعة من الأشخاص فيما بينهم على تعويض الأضرار التي قد تلحق بأحدهم إذا تحقق خطر معين.

(١) أنظر التأمين للشيخ على الخفيف ص١٥، التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه، د/محمد السيد الدسوقي ص١٩، و التأمين الإسلامي بين النظرية والتطبيق، عبد السميع المصري ص٩، التأمين بين الحل والتحريم، د / عيسى عبده ص٣٨، و التأمين الإسلامي، د / السيد عبد المطلب عبده ص٢٠، وأحكام التأمين في الشريعة الإسلامية، د / عبد الناصر توفيق العطار ص١٢، ط مكتبة النهضة بالقاهرة، و التأمين التجاري والبدل الإسلامي، د / غريب الجمال ص٥٧، ط دار الاعتصام بالقاهرة، ونظرية التأمين في الفقه الإسلامي، د / محمد زكي السيد ص٤٥، التأمين في الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص٢٢، وعقد التأمين ومدى مشروعيته في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، د / عبد الله مبروك النجار ص١٤٩، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م دار النهضة العربية، وقد نشر هذا البحث على حلقات في مجلة الأزهر بدءاً من عام ١٤١٦هـ.

وهذا النوع من التأمين سوف أرجئ الحديث عنه الآن، لأنه محل دراسة وتفصيل المبحث الثاني بإذن الله تعالى

٣. التأمين بقسط ثابت (التأمين التجاري):

وهذا النوع هو المشهور، وهو الأصل في عقد التأمين في العصر الحاضر، فمتى ذكر عقد التأمين دون تفصيل انصرف إلى هذا النوع، وهو الذي تعمل به شركات التأمين، بل وأنشأت خصيصاً من أجل مزاولته.

وهو نوع من التأمين تتفق فيه شركة مع عملائها على تعويضهم عن الأضرار التي تلحق أحدهم عند تحقق خطر معين نظير دفع كل منهم قسطاً ثابتاً يتحدد مقداره وقت العقد.

ويسمى هذا النوع من التأمين بالتأمين الخاص، لأنه يتم بعلاقة خاصة بين الفرد طالب التأمين والشركة، ويقوم هذا النوع من التأمين على أساس تجاري بحت، فالشركة تسعى بكل السبل للحصول على ربح وفير للمشاركين في أسهمها ومن أجل ذلك تضع نظاماً يؤدي إلى أن تزيد الأقساط على مبالغ التأمين ليكون الفرق بينهما ربحاً لها، كما أنها تستثمر الأقساط التي تقوم بجمعها في الطرق التي تراها مأمونة، وتحقق لها ربحاً دون تحمل أدنى خسارة، فهدفها تحقيق الربح بأي قدر، وإثراء الأفراد المكتتبين في تأسيسها، وإن كان البعض يرى أن الأساس هي الفكرة التعاونية في جميع أنواع التأمين، ولكن هذا القول لا يغير من الحقيقة في شيء، ولا يغطي الوجه الظاهر من قصد الربح في التأمين التجاري.

وبناءً على ما سبق فإن التأمين بقسط ثابت أو التأمين التجاري يغير التأمين الاجتماعي في هدفه ووسيلته، ويتجلى الفرق بينهما في الأمور الآتية:-

١- أن الهدف الأساسي من التأمين الاجتماعي هو كفالة الأفراد ومساعدة لمن أصيب أو بلغ سن التقاعد، بخلاف التأمين التجاري فالهدف الأساسي للشركة هو الربح، فهي تسعى إليه بكل الطرق.

٢- أن التأمين الاجتماعي تقوم به الدولة في الغالب، وتجعله نظاماً إجبارياً كما سبق، على خلاف التأمين التجاري، فهو علاقة خاصة يلجأ إليه الشخص طالب التأمين بإرادته واختياره بهدف الاحتياط للمخاطر المستقبلية المتوقعة.

٣- أن القسط في التأمين الاجتماعي لا يتحمله الشخص المؤمن له وحده، بل يقوم رب العمل بتحمل جزء معه منه، بخلاف التأمين التجاري فيتحمله الشخص كله، لأنه بطلبه واختياره^(١).

(١) التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه، محمد السيد الدسوقي ص١٩، التأمين للشيخ على الخفيف ص١٦، التأمين بين الحل والتحريم، د / عيسى عبده ص٣٩ وما بعدها، أحكام التأمين في الشريعة الإسلامية، د / عبد الناصر توفيق العطار ص١٤، الإسلام والتأمين، د / محمد شوقي الفنجري ص٣٦ وما بعدها، عقد التأمين بين الشريعة والقانون، أحمد النجدي عبد الستار ص٥٠ وما بعدها، التأمين في الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص٢٢ وما بعدها، التأمين الإسلامي، د / السيد عبد المطلب عبده ص٢٠، عقد التأمين ومدى مشروعيته في الفقه الإسلامي د / عبد الله مبروك النجار ص١٥٠.

ثانياً: أنواع التأمين من حيث موضوعه:

يقصد بموضوع التأمين موضوع الخطر المؤمن منه، والتأمين بهذا الاعتبار ينقسم إلى التأمين على الأشخاص، والتأمين على الأشياء، والتأمين على المسؤولية.

وسوف أوضح كل نوع منها بما يناسب من تفصيل فيما يلي:

١. التأمين على الأشخاص:

موضوع هذا التأمين كما هو واضح من اسمه شخص المستأمن، وينصب على المخاطر التي تهدده في وجوده، أو صحته، أو سلامة أعضائه، ومع ذلك فهو لا يعد عقد تعويض بقيمة الضرر، لأن الضرر هنا لا يقدر بمال، وإنما هو لدفع مبلغ معين لمواساة الشخص إن كان حياً، أو لورثته من بعده إن كان تأميناً على الحياة لمساعدتهم في تجاوز فقد المؤمن عليه.

وينقسم التأمين على الأشخاص كما وضع مما سبق إلى تأمين على الحياة، وتأمين على الإصابة. أما التأمين على الحياة فيقصد به التأمين من خطر الوفاة بأن يدفع المؤمن لورثة المؤمن له، أو من ينص عليه المستأمن في وثيقة التأمين مبلغ التأمين عند الوفاة.

أما التأمين من أخطار الحياة أو تأمين الإصابة فيلتزم فيه المؤمن بدفع مبلغ التأمين عند حدوث الإصابة، ويقصد به الشخص تجنب العوز والحاجة في حالة الإصابة أو العجز.

ومن حق المستأمن في هذا النوع من التأمين أن يحدد كما يريد شخصية المستفيد الذي تصرف له قيمة التأمين في مختلف الحالات.

وهذا النوع قريب من التأمين الاجتماعي السابق الذكر، ولكن

الفارق بينهما أن التأمين الاجتماعي تنظمه الدولة في الغالب وبطريق إجباري ولأرباب المهن والوظائف، بخلاف هذا النوع فإنه اختياري يقدم عليه الشخص بإرادته ويصرف مبلغ التعويض فيه لمن يريد، ويتحمل جميع أقساطه كاملة بنفسه^(١).

صور التأمين على الحياة:

إن التأمين على الأشخاص كما سبق يشمل التأمين على الحياة، والتأمين على الإصابات، والتأمين على الحياة تدرج تحته ثلاث صور معهودة في التأمين على الأشخاص، وهي التأمين لحال الوفاة، والتأمين لحال البقاء، والتأمين الذي يجمع بين الحالتين. ٠٠

أ [التأمين لحال الوفاة:

وهو عقد يلتزم المؤمن بموجبه بأن يدفع مبلغ التأمين عند وفاة المؤمن له على حياته، وذلك مقابل أقساط دورية أو قسط واحد، ويندرج تحته صور كثيرة، كالتأمين العمري، والتأمين المؤقت، وكلها تنصب حول المعنى المذكور في هذه الصورة.

ب [التأمين لحال الحياة أو لحال البقاء:

وهذه الصورة من التأمين لا يستحق فيها مبلغ التأمين إلا إذا بقي

(١) التأمين الإسلامي بين النظرية والتطبيق، د/عبد السميع المصري ص٩ وما بعدها، التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه، د/محمد السيد الدسوقي ص٢٠ وما بعدها، حكم الشريعة الإسلامية في عقود التأمين، د / حسين حامد حسان ص٢٨، التأمين الإسلامي، د / السيد عبد المطلب عبده ص٢٢، التأمين في الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص٢٣ وما بعدها، نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، د / محمد زكي السيد ص٤٩.

المؤمن على حياته حياً إلى وقت معين، وإذا مات قبل التاريخ المحدد لا يدفع المؤمن شيئاً مع احتفاظه بالأقساط، والغالب في هذا النوع أن يكون المؤمن على حياته هو المستفيد فيستحق مبلغ التأمين إذا بقي على قيد الحياة عند حلول الأجل المعين في وثيقة التأمين، فإذا مات قبل ذلك فإن التأمين ينتهي وتبرأ ذمة المؤمن، ويستبقى أقساط التأمين التي قبضها.

ج [التأمين المختلط:

وهو تأمين يجمع بين الصورتين السابقتين فيلتزم المؤمن بأداء مبلغ التأمين إما للمؤمن على حياته إذا ظل حياً إلى أجل معين وإما إلى المستفيد المعين أو الورثة إذا مات خلال مدة التأمين، وهذا النوع هو الأكثر انتشاراً، ويتميز بكون الأقساط فيه أعلى من الصورتين السابقتين^(١).

٢. التأمين على الأشياء:

ويقصد به تعويض المؤمن له عن خسارة لحقت بشيء من ماله، وصورته أن يعقد المستأمن مع شركة التأمين عقداً يضمن به سلامة داره أو سيارته أو منزله أو بضاعته من أخطار الحريق، أو الدمار، أو الضياع، أو السرقة.

ويلتزم المؤمن في هذا العقد بتعويض المستأمن من الأضرار التي لحقت به نتيجة هلاك ما أمن عليه على أن يلتزم المستأمن بدفع مبلغ

(١) التأمين التجاري والبدل الإسلامي، د / غريب الجمال ص ٦٥ وما بعدها، أحكام التأمين في الشريعة الإسلامية، د / عبد الناصر توفيق العطار ص ٩ وما بعدها، نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، د / محمد زكي السيد ص ٥٠ وما بعدها

معين كل سنة أو كل شهر حسب الشروط المتفق عليها في عقد التأمين.

ويدخل ضمن هذا النوع التأمين ضد أخطار النقل وإن كان يتم التأمين فيه نظير دفعة واحدة يتم سدادها عند شحن البضاعة، والمبلغ الذي يدفع في هذه العقود لا يرد للمستأمن بأي حال من الأحوال، إنما يكون خالصاً لشركة التأمين^(١).

٣. التأمين على المسؤولية:

مصطلح المسؤولية في لغة أهل القانون يتطابق مع مصطلح الضمان في الفقه الإسلامي، ويقصد بالتأمين على المسؤولية تعويض المؤمن له عما يدفعه من تعويض عن المسؤولية عما يصيب الغير من ضرر، فالشركة لا تعوض المضرور وإنما الذي يعوضه هو المؤمن له، وهي تعوض الأخير.

وهذا النوع من التأمين يغطي مسؤولية المتعاقد التقصيرية أو شبه التقصيرية التي يتعرض لها من جراء الإصابات البدنية التي تحدث للغير نتيجة لحادث يكون المؤمن له مسئولاً عن وقوعه، مثال ذلك وثيقة تأمين المسؤولية المدنية لمقاولي الأشغال التي تعطي التعويض اللازم للحوادث التي تقع للغير بسبب مزاوله المهنة، سواء حدثت الإصابة أثناء

(١) التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه، محمد السيد الدسوقي ص ٢١، حكم عقود التأمين في الشريعة الإسلامية، د / حسين حامد حسان ص ٣٠، التأمين التجاري والبدل الإسلامي، د / غريب الجمال ص ٧٤، أحكام التأمين في الشريعة الإسلامية، د / عبد الناصر توفيق العطار ص ١٠ وما بعدها، التأمين الإسلامي بين النظرية والتطبيق، عبد السميع المصري ص ١٠، نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، د / محمد زكي السيد ص ٥٧ وما بعدها

العمل، أو في غير أوقاته بسبب الأدوات والمعدات، وكذلك وثيقة تأمين
مسئولية الصيدلي عما قد يتعرض له من مطالبات نتيجة مخاطر الخطأ
في تحضير وتسليم الأدوية، وأيضاً وثيقة تأمين مسؤولية الأطباء
والجراحين. ٥٥٥. وهكذا.

وأقسط هذه الوثيقة لا ترد، ولا يسترد المستأمن منها شيئاً ولو لم
يستفد منها، وإنما تفوز بها شركة التأمين إذا لم يقع شيء من
الحوادث المؤمن ضدها^(١).

(١) التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه، د/محمد السيد الدسوقي ص ٢١، التأمين
الإسلامي بين النظرية والتطبيق، د / عبد السميع المصري ص ١١، التأمين التجاري
والبديل الإسلامي، د / غريب الجمال ص ٧٧ وما بعدها، حكم الشريعة الإسلامية
في عقود التأمين، د / حسين حامد حسان ص ٣٥ وما بعدها، التأمين الإسلامي،
د/ السيد عبد المطلب عبده ص ٢٢، التأمين في الإسلام، د / فايز أحمد عبد
الرحمن ص ٢٤

ايض

المبحث الأول

المقصود بالتأمين التعاوني وطبيعته

سبق القول في أنواع التأمين وأن التأمين التعاوني نوع منه وأنه أقدم أنواع التأمين نشأة، ويسمى هذا النوع أيضاً بالتأمين التبادلي، لأن الأعضاء أنفسهم مؤمنون ومؤمن لهم. وقد ورد في تعريفه أكثر من تعريف وهي مختلفة الألفاظ متفقة المعنى.

فقد عرف بأنه نظام يقوم على التعاون بين مجموعات من الهيئات أو الأفراد يتعهدون على وجه التقابل بتعويض الأضرار التي تلحق بأي منهم عند تحقق المخاطر المتشابهة، وهؤلاء المساهمون في تحمل المخاطر لهم من المصالح ما للمؤمن له الذي أصابه الضرر^(١).

وعرف أيضاً بأنه عمل مجموعات من الناس على تخفيف ما يقع على بعضهم من أضرار وكوارث من خلال تعاون منظم يضم كل مجموعة يجمعها جامع معين، وبحيث يكون المقصود من هذا التعاون المؤازرة ورأب الصدع الذي ينزل ببعض الأفراد من خلال تكاتف مجموعهم على ذلك، فقصد التجارة والكسب والربح الذاتي معدوم عند كل منهم في هذا التجمع^(٢).

وكذلك عرف بأنه عبارة عن اتفاق بين مجموعة من الأفراد بشأن التعاون فيما بينهم، وذلك بأن يدفع كل واحد منهم مبلغاً من المال

(١) نظرية التأمين في الفقه الإسلامي د/ محمد زكي السيد ص ٢٣٠

(٢) عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي، د/ محمد بلتاجي ص ٢٠٣

للتعاون فيما بينهم لدرء ما قد يهدد أحدهم من خطر في المستقبل^(١).
ومن هذه التعريفات تتبين طبيعة هذا النوع من التأمين، فهو يقوم على أساس التعاون بين الأفراد المشتركين فيه، حيث يدفع كل فرد مبلغاً ولا ينتظر منه عائداً، وإنما يدفع على سبيل التبوع للتعاون مع زملائه، ولذا فإن المبلغ المدفوع فيه ضئيل في الغالب، حتى إذا حدث لأحدهم حادثة أو هلك ماله بأي طريق قاموا بالتعاون معه من هذا المال لتخفيف الضرر عنه، وإزالة ما حدث له من عجز مادي.
فالهدف من هذا التأمين ليس الربح، ولا انتظار الفائدة، ولذا فإنه لا تدخله شبهة الربا أو المقامرة، لأنه نوع من التعاون بين الأفراد، والاشتراك فيه متغير وليس قسطاً ثابتاً.
فالأشخاص في هذا النوع من التأمين هم الذين يقومون بدور المؤمن والمؤمن له، ولا وسيط بينهم في هذا الشأن اللهم إلا التنظيم فيما بينهم، ولا تحتاج الهيئة التي ينشئها المؤمنون والتي تقوم بتجميع مبالغ التأمين من المشتركين إلى وجود رأس مال، لأنها لا تبغي الربح ولا تسعى إليه، وإنما المقصود التعاون لدرء الأخطار قدر الطاقة^(٢).

(١) التعامل التجاري في ميزان الشريعة، د/ يوسف قاسم ص ٢٢٢، الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م دار النهضة العربية، ونفس المعنى في عقد التأمين ومدى مشروعيته في الفقه الإسلامي، د / عبد الله مبروك النجار ص ٧٨، التأمين في الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص ٣٢

(٢) الإسلام والتأمين، د / محمد شوقي الفنجري ص ٣٥، عقد التأمين في الفقه الإسلامي والقانون المقارن، د / عباس حسني ص ٧٤، التأمين الإسلامي، د / السيد عبد المطلب عبده ص ١٠٧ وما بعدها، التعامل التجاري في ميزان الشريعة د / يوسف قاسم ص ٢٢٢، عقد التأمين ومدى مشروعيته في الفقه الإسلامي، د / عبد الله مبروك النجار ص ٧٨، التأمين في الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص ١٥٤ وما بعدها

الفرق بين التأمين التعاوني والتأمين التجاري:

سبق في المبحث الأول التعريف بالتأمين عامة، وبيان المقصود بالتأمين التجاري وطبيعته، وبعد بيان المقصود بالتأمين التعاوني الذي أراه بديلاً إسلامياً للتأمين التجاري، يجدر بنا هنا أن نبين الفرق بين النوعين من التأمين حتى يتضح لماذا تغير الحكم في كل منهما. والفرق بين التأمين التعاوني والتأمين التجاري متعدد، فهناك فرق بينهما من حيث الشكل، والهدف، والقسط، واستثمار الأقساط، وغير ذلك، وهو ما سوف أوضحه فيما يلي:-

أولاً: من حيث الشكل:

يتميز التأمين التعاوني بأن العضو يجمع فيه بين كونه مؤمناً ومؤمناً له في ذات الوقت، فالمؤمنون هم أنفسهم المستأمنون، فكل عضو يعتبر مؤمناً مستأمناً في وقت واحد.

ولما كان التأمين التعاوني في العصر الحديث تقوم به منظمات تأمينية مستقلة فإن الشكل ذاته استمر بصورة أخرى، فالهيئة أو الجمعية أو المنظمة إنما تقوم بالنيابة عن المستأمنين وباسمهم ولحسابهم، ولا تملك استغلال الأقساط إلا فيما يعود بالنفع على الجميع.

وعلى العكس من ذلك التأمين التجاري فالمؤمن هي الشركة، وهي عنصر مستقل عن كل المستأمنين، ويحق لها أن تستغل أموال المستأمنين كيف تشاء، وفيما تراه، دون تدخلهم مادامت موفية بالتزاماتها، وإذا قامت باستغلال هذه الأموال فإنما تقوم به لحسابها الخاص وليس للمستأمنين أي حق في الأرباح، وإنما هي حق خالص

للشركة والمكاتبين فيها^(١).

ثانياً: من حيث الهدف:

إن الهدف الوحيد من التأمين التعاوني كما هو واضح من اسمه مجرد تحقيق التعاون بين المستأمنين، وتوزيع الضرر عليهم، ولا يهدف للربح بأي شكل، وإذا قامت الجمعية أو المنظمة التعاونية بأي عمل فيه ربح فإنه يعود على مجموع المستأمنين الذين يستفيدون منه على السواء. على عكس التأمين التجاري الذي يهدف إلى التجارة وتحقيق الربح في المقام الأول، أما التعاون فيه فليس هدفاً أصلياً وإنما هو هدف تبعي حتى وإن كانت الشركة قد قامت في الأصل بهدف التعاون على الأخطار والأضرار.

ولذا فإنها تسعى للربح بكل سبيل، فتكسب أقساط التأمين إذا انتهت المدة دون أن يتحقق الضرر ولم تدفع مبلغ التأمين، وكذلك تقوم باستغلال هذه الأموال في المضاربات المضمونة، والدخول إلى سوق الأموال لتحقيق أكبر قدر ممكن من الربح الذي يكون خالصاً لها، وليس للمستأمنين منه شيء^(٢)

(١) الإسلام والتأمين، د/ محمد شوقي الفنجري ص٤٧، عقد التأمين في الشريعة الإسلامية، فتحي السيد لاشين ص٩، عقد التأمين ومدى مشروعيته في الفقه الإسلامي، د/ عبد الله مبروك النجار ص٨١، التأمين في الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص١٥٩

(٢) عقد التأمين في الشريعة الإسلامية، فتحي السيد لاشين ص١٠، الإسلام والتأمين، د/ محمد شوقي الفنجري ص٤٨، موقف العلماء المعاصرين من التأمين التجاري والحل الإسلامي، د/ محمد عبد الستار الجبالي ص٣٧٦، التأمين في الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص١٦٠.

ثالثاً: من حيث الأقساط:

سبق القول أن قسط التأمين التعاوني يدفعه المستأمن بهدف التعاون، ولذا فإنه يعد تبرعاً منه لدرء الأخطار والأضرار عن الآخرين مقابل درء الضرر عنه إن حدث له، ولذا فإن هذا المبلغ في الغالب ضئيل، وفي مقدرة أصحاب الدخول المنخفضة، فهو لا يتجاوز التكاليف الفعلية للتعويضات مع المصروفات الإدارية للشركة. على العكس من التأمين التجاري، فالقسط فيه مرتفع، لأنه ينتظر المقابل منه، فهو لا يقصد منه تغطية التكاليف كالتأمين التعاوني، وإنما المقصد الأساسي تحقيق أكبر قدر ممكن من الربح للمساهمين في الشركة على حساب المشتركين لديها من المستأمنين، ويتكون القسط فيه من نوعين أحدهما القسط الفعلي الذي يدفعه المؤمن مضافاً إليه مصاريف الشركة الإدارية، وما تقدره لنفسها من ربح^(١).

رابعاً: من حيث عائد الاحتياطي والاستثمارات:

إن المستأمن في التأمين التعاوني كما سبق عضو شريك، والشركة لا تملك شيئاً، ولذا فإن كل ما يتوفر لدى منظمات التأمين التعاوني من احتياطي نقدي من الأقساط أو الأرباح نتيجة استثمار هذه الأموال فإنه يعود على جميع المستأمنين.

على العكس من التأمين التجاري الذي تستولي فيه الشركة على كل الفائض، والمساهمون فيها وحدهم هم الذين يستولون على ما

(١) الإسلام والتأمين، د/ محمد شوقي الفنجري ص ٤٨ وما بعدها، التأمين في

الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص ١٦٠.

تحققه الشركة من أرباح أو زيادة في رأس المال^(١).

التأمين التعاوني والتأمين الاجتماعي:

يعد التأمين الاجتماعي أقرب أنواع التأمين من التأمين التعاوني، فالهدف من الاثنين واحد، وهو التعاون لدرء المخاطر وتحمل الأضرار، وتكافل من أجل العيش الكريم، وإن كانت وسيلة كل واحد منهما مختلفة، فالتأمين الاجتماعي تقوم به الدولة نفسها، أو تعهد بإدارته إلى إحدى هيئاتها، ويقصد به تأمين طبقات الشعب ضد أخطار مهنة معينة، كتأمين العمال ضد البطالة والعجز والمرض والشيخوخة^(٢).

وقد نشأ هذا النوع من التأمين نتيجة لتبني الدول لمبادئ الرعاية الاجتماعية لعمالها وموظفيها عقب الثورة الصناعية في أوروبا، وظهور كثير من المبادئ والنظريات التي تهدف إلى تحسين أحوال العمال والموظفين، ولا دخل لإرادتهم في هذا التأمين، فهو لون من ألوان التأمين الإجباري الذي تفرضه الدولة حماية لهم.

ويعد التأمين الاجتماعي مظهراً من مظاهر التضامن الذي تفرضه الدولة تنفيذاً لسياسة اجتماعية مرسومة لحماية لطوائف العاملين بالدولة ومصالحها، وكذا العاملين في المشروعات الفردية باعتبارهم طاقة بشرية مهمة يجب تأمينها والحفاظ عليها، وتشجيعها بإعطاء الأمان لهم

(١) الإسلام والتأمين، د/ محمد شوقي الفنجري ص٤٩ وما بعدها، التأمين في

الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص١٦٠.

(٢) عقد التأمين ومدى مشروعيته في الفقه الإسلامي، د/ عبد الله مبروك النجار

ص١٤٩.

بهذا الضمان الاجتماعي المهم^(١).

وقد امتدت مظلة هذا التأمين في بعض الدول لتشمل جميع المواطنين، وهو نظام قائم على التبرع في الأصل، ولذا لا يفسده الفرر والجهالة، ولذا فإنه لا خلاف بين العلماء المعاصرين حول جوازه^(٢).

وبناءً على هذا فهناك فرق بين التأمين التعاوني والتأمين الاجتماعي مع اتحادهما في كثير من الخصائص والأهداف والوسائل، وهذا الفرق يظهر في أمرين مهمين هما:

الأول: أن التأمين التعاوني اختياري لا إجبار فيه، وهو يتم بقبول المستأمن دخول الجمعية أو المنظمة التعاونية، والتزامه ببند وثيقتها، وقيامه بأداء ما عليه من أقساط.

على عكس التأمين الاجتماعي الذي تقوم الدولة فيه بإجبار طائفة معينة على التأمين، فلا اختيار فيه لتلك الطائفة.

الثاني: أن مظلة التأمين التعاوني لا تطول إلا من يقبل بالاشتراك والدخول فيه، وهي واسعة في ذات الوقت ومفتوحة للجميع، فيحق لكل شخص أن يدخل فيه.

أما التأمين الاجتماعي فهو مقصور على فئة معينة، وهي فئة العمال والموظفين، وإن طالت مظلته جميع فئات المجتمع في بعض الدول كما سبق.

(١) عقد التأمين في الشريعة الإسلامية، د / فتحي السيد لاشين ص ١١

(٢) التأمين في الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص ٣٣

ايض

المبحث الثاني

نشأة التأمين التعاوني وتطوره

سبق القول أن التأمين نشأ حين نشأ تعاونياً بحتاً وبصورة مبسطة ثم بدأ يتطور حتى أصبح على حالته الموجودة في العصر الحاضر، فالأصل إذن في التأمين أن يكون تعاونياً.

وقد نشأ التأمين التعاوني مع نشأة الإنسان ذاته - كما سبق الذكر في نشأة التأمين - وكان ذلك في صورة فردية أو جماعية بدائية، ثم بدأ يتطور حسب احتياجات المجتمع.

وقد عرفت صورة من صور التأمين التعاوني في العصر الفرعوني حيث دلت النقوش المكتوبة على معبد الكرنك بالأقصر على أن المصريين القدماء كونوا جمعيات تعاونية لتجهيز ودفن الموتى، حيث كانت تكاليف التجهيز للمقابر المحكمة والتحنيط للجثث في ذلك العصر مرتفعة، ويعجز عنها كثير من الناس فأنشئت جمعيات تعاونية لهذا الغرض، وكان كل عضو فيها يقوم بدفع اشتراك سنوي للجمعية طوال حياته نظير قيام الجمعية عند موته بتحنيط جثته، ودفنه في مقبرة محكمة^(١).

ويرد البعض قيام التأمين التعاوني إلى القرن العاشر قبل الميلاد، حيث صدر أول نظام يتعلق بالخسارة في رودس عام ٩١٦ قبل الميلاد، وقد قضى بتوزيع الضرر الناشئ عن إلقاء جزء من شحنة السفينة في

(١) التأمين الإسلامي، د/ السيد عبد المطلب عبده ص١٥، التأمين في الإسلام، د /

فايز أحمد عبد الرحمن ص١٥٢.

البحر لتخفيف حمولتها على أصحاب البضائع المشحونة. كما قامت في روما القديمة بعض الجمعيات التعاونية التي تعمل على مساعدة أسر أعضائها العسكريين، ومدّهم عند وفاة العضو بالمال اللازم، أو تقديم المعاش لمن يظل حياً مقابل الاشتراك الذي يدفعه العضو^(١)، وقد سبق ذكر ذلك عند الكلام عن نشأة التأمين في المبحث الماضي.

وقد عرف العرب قديماً هذا النوع من التأمين، فقد كانوا يتفقون على اقتسام الخسارة التي تلحق بأي منهم نتيجة لنفوق جملة أثناء الرحلة، وكان يتم توزيع الخسارة على أعضاء القافلة إما بنسبة الأرباح التي حققها كل منهم، أو بالنظر إلى رأس المال^(٢)، وهذا الاتفاق لا يختلف عن نظام التأمين التعاوني الذي نتكلم عنه.

ثم ظل الأمر يتطور حتى أصبح التأمين التعاوني تقوم به جمعيات كبرى، وهيئات تعاونية ضخمة، ووجدت له صور متعددة في الحياة الحديثة.

الجمعية التعاونية للتأمين:

وهي عبارة عن منشآت جماهيرية لا تهدف إلى الربح تقوم بغرض توفير الخدمة التأمينية اللازمة لأعضائها على أحسن وجه وبأقل تكلفة ممكنة.

والتأمين بطريق الجمعيات التعاونية يضرب بجذوره في أعماق التاريخ

(١) الإسلام والتأمين، د/ محمد شوقي الفنجري ص ٣٣ وما بعدها، التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه، د/ محمد السيد الدسوقي ص ١١.

(٢) التأمين الإسلامي، د/ السيد عبد المطلب عبده ص ١٦.

قبل ظهور التأمين التجاري بحقب طويلة، ويرجع ظهوره إلى نظام الطوائف الحرفية بين جماعات التجار والصناع والمحاربين على أساس من فكرة تضامن أهل الحرفة أو المهنة الواحدة، والمعونة المتبادلة بينهم، فقد وجد له أثر في العراق القديم أيام البابليين ولدى الفينيقيين واليونان والرومان من قبل ميلاد المسيح بعشرات السنين.

وكذلك وجد هذا النظام جنوب العراق في القرن السادس الميلادي بين البحارة الذين كانوا يتفوقون فيما بينهم على تعمير المركب المفقود لأحدهم بلا خطأ منه.

وانتشر هذا النوع في أوروبا في العصور الوسطى في أوساط الحرفيين والمهنيين، وظل هذا النوع يمتد في كثير من الطوائف والحرف، وأصحاب الأملاك حتى شملت مظلمته أغلب فئات المجتمع.

ويتم إنشاء الجمعيات التعاونية في مختلف بلاد العالم، وتزاول مهامها طبقاً للمبادئ الأساسية التي تحكم الحركة التعاونية وتميزها عن غيرها، فالباب في هذه الجمعيات مفتوح للجميع، ويحق لكل شخص الاكتتاب فيها، والمساهمة في رأس مالها، والنزول عن حقه لأي شخص وفقاً لأحكام الجمعية وميثاق إنشائها.

ويقوم بإدارة هذه الجمعيات مجلس إدارة يتم انتخابه عن طريق الجمعية العمومية، ويتكون من أعضاء الجمعية نفسها، ويحق لمجلس إدارة الجمعية تعيين الخبراء والموظفين اللازمين للقيام بأعمال الجمعية، وتفويضهم في ذلك مع تمام المراقبة لهم من قبل المجلس^(١).

(١) عقد التأمين في الفقه الإسلامي، د / فتحي السيد لاشين ص٧، التأمين

الإسلامي، د / السيد عبد المطلب عبده ص١١٤ وما بعدها

صور التأمين التعاوني:

قلت فيما سبق أن التأمين التعاوني لم يظل على حالة واحدة منذ نشأ، بل تطور بفعل الاحتياجات اللازمة، ومن ثم ظهرت له صور متعددة، وهيئات منظمة، فظهر تأمين المعاشات للموظفين، وتعاون أصحاب المصالح المشتركة، وشركات التأمين التعاوني، وسوف أقوم في السطور التالية بإلقاء الضوء على هذه الصور، وذلك فيما يلي:-

١ . تأمين المعاشات للموظفين:

وهو صورة مهمة من صور التأمين التعاوني الاجتماعي، حيث تقوم الحكومات المختلفة بالتعاون مع الموظف بهدف توفير حياة كريمة له بعد تقاعده، أو لأسرته بعد وفاته.

ويتم هذا التأمين بدفع قسط دوري مقتطع من مرتب الموظف، إضافة إلى قسط آخر تدفعه الحكومة من مالها لصالح صندوق تأمين معاشات الموظفين، وتخصص المبالغ المتجمدة في هذا الصندوق لصالح معاشات الموظفين على الوجه السابق^(١)

٢ . تعاون أصحاب المصالح المشتركة:

ويتم ذلك باتفاق أصحاب مصلحة واحدة، أو طائفة معينة على التأمين فيما بينهم، فبنشأ صندوق لهذا الغرض، ويدفع كل منهم قسطاً معيناً يخصص لمن يصيبه ضرر منهم.

مثال ذلك أن يتفق أصحاب السفن على التعاون فيما بينهم لتعويض أضرار سفنهم، أو يتفق أصحاب مصانع معينة على التأمين التعاوني

(١) عقد التأمين في الفقه الإسلامي والقانون المقارن، د / عباس حسني ص ٧٤

فيما بينهم ضد الحريق، وهكذا.

٣. شركات التأمين التعاوني:

على غرار الجمعيات التعاونية المذكورة سابقاً يمكن أن يأخذ التأمين التعاوني صورة الشركة المساهمة، بحيث يعتبر الشريك حاملاً للصفتين معاً بكونه مؤمناً ومستأمناً، فكل شريك يعد مستأمناً في حدود عدد الأسهم التي يملكها في الشركة، وهو في نفس الوقت مؤمن باعتباره شريكاً، ويقوم مجلس الإدارة باستثمار رؤوس الأموال المتجمدة لصالح الشركاء بشرط أن يكون استثماره بعيداً عن الربا والغرر^(١)

وهكذا فإن التأمين التعاوني يمكن أن يتخذ كافة الأشكال والصور الممكنة، ولا يعني الشكل بقدر ما يعني الهدف والمضمون، فمتى كان المضمون هو التعاون على تخفيف آثار المضار، والتعاون على دفع كافة الأخطار، وكان الهدف في ذلك واضحاً، ولم يوجد قصد الربح فإن التأمين يكون تعاونياً، وبهذا الشكل تطور التأمين التعاوني حتى وصل إلى مرحلته المتطورة التي عليها اليوم.

(١) عقد التأمين في الفقه الإسلامي، د / عباس حسني ص ٧٥ وما بعدها

ايض

المبحث الثالث

خصائص التأمين التعاوني

يتحلى التأمين التعاوني بخصائص تميزه عن غيره من أنواع التأمين الأخرى، وهذه الخصائص هي:-

أولاً: اجتماع صفتي المؤمن والمؤمن له في العضو المشترك:

المقصود بهذه الخاصية أن أعضاء مشروعات التأمين التعاوني يجمعون بين صفة المؤمن والمؤمن له في وقت واحد، فهم يمثلون المؤمن باعتبارهم مالكي المشروع، وهم في الوقت نفسه في حكم الأعضاء المؤمن لهم، حيث يسارع المشروع بدرء الضرر عمن تعرض له منهم حسب شروط الوثيقة وبنودها.

ويترتب على اجتماع صفتي المؤمن والمؤمن له في شخص العضو المشترك أثران مهمان، وهما:-

الأول: أن المنظمة التعاونية تجد الفرصة الكافية وبصورة كاملة في الوقوف على رغبات واحتياجات أعضائها، مما تتمكن معه من إصدار الوثائق الجديدة التي تكفل تغطية هذه الرغبات، وتطوير الوثائق القائمة بما يجعلها أكثر ملائمة لتلبية هذه الرغبات وتلك الاحتياجات.

الثاني: أن هذا الاندماج بين الصفتين في شخص واحد يقلل بشكل كبير من المنازعات التي تثور عادة بين المؤمن والمؤمن له بسبب عدم توافر الثقة التامة بين الفريقين، فالمحاكم مليئة بهذا النوع من المنازعات في التأمين التجاري، وترتب على هذا الأثر أن المطالبات الوهمية وادعاء الخسارة أو المغالاة في تقديرها تقل بنسبة كبيرة في هذا النوع من التأمين.

يضاف إلى ذلك أن اجتماع الصفتين في العضو يجعل الغبن والاستغلال منتفياً في هذا التأمين، فالأموال المجمعة من أقساط المشتركين والأرباح الناتجة عنها مآلها لهم، إما على شكل أرباح تفيد في خفض الأقساط مستقبلاً، أو على شكل عائد يعود إليهم لاحقاً، فعنصر الاستغلال والمخاطرة منتف تماماً في هذا النوع من التأمين^(١).

ثانياً: حرية الملكية والإدارة:

تعتبر هذه الخاصية من أهم الخصائص المميزة للتأمين التعاوني، حيث يملك مشروعات التأمين التعاوني أيّاً كانت صورتها حملة الوثائق، وهم الذين يديرونها، ومن ثم فباب العضوية فيها مفتوح لكل راغب في الانضمام في أي وقت، ويعامل الأعضاء جميعاً بالمساواة التامة. ولذا فإن الأعضاء يدعون لحضور الجمعية التعاونية للمنظمة، وتسمع اقتراحاتهم وشكاواهم، وتؤخذ بعين الاعتبار، وهم الذين يختارون من يديرون الشركة، ويمكنهم عزلهم ومساءلتهم، وتترك المسائل الفنية لمتخصصين يقومون بالإدارة فيها تحت إشراف المجلس المنتخب للإدارة^(٢).

(١) نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، د/ محمد زكي السيد ص ٢٣٦، التأمين التجاري والبديل الإسلامي، د/ غريب الجمال ص ٢٥٣ وما بعدها، التأمين الإسلامي، د/ السيد عبد المطلب عبده ص ١٠٨ وما بعدها، عقد التأمين - دراسة مقارنة بين القانون الوضعي والفقه الإسلامي، د/ محمد يوسف الزغبى ص ٥٣١، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق جامعة القاهرة ١٩٨٣، عقد التأمين ومدى مشروعيته في الفقه الإسلامي، د/ عبد الله مبروك النجار ص ١٦٣ وما بعدها، التأمين في الإسلام، د/ فايز أحمد عبد الرحمن ص ١٥٦ وما بعدها.

(٢) التأمين الإسلامي، د/ السيد عبد المطلب عبده ص ١٠٨

ثالثاً: عدم قصد تحقيق الربح:

ظهر من تعريف التأمين التعاوني السابق وطبيعته أنه يقوم على التعاون بين مجموعة من الأفراد على دفع آثار الكوارث التي تلحق بأحد الأعضاء عن طريق الاشتراكات التي تحصل منهم، وليس هناك أي قصد للربح في مثل هذا المشروع حتى وإن حدث للمنظمة التعاونية ربح عاد على الكل، فإنه غير مقصود أصلاً، لأنه ليس هدفاً من هذا التأمين. وبناءً على هذا يتحدد اشتراك التأمين لدى هذه الهيئات على أساس ذلك المبلغ الكافي لتغطية النفقات الخاصة بالحماية التأمينية المقصودة. ولما كان الأصل في هذا التأمين عدم قصد الربح فإنه في الحالات التي يستوجب القانون فيها وجود رأس مال معين فإن أصحاب رأس المال هذا لا يكون من حقهم الحصول إلا على عائد محدود فقط على ما قدموه من أموال، أما الفائض فيرد إلى حملة الوثائق.

وكذلك فإن عدم قصد الربح في هذا النوع من التأمين يجعل مظلته أكثر اتساعاً من التأمين التجاري، فهو يقبل انضمام أكبر عدد ممكن من الأعضاء، وباب الاشتراك فيه مفتوح دائماً كما قلت في الخاصية السابقة، على عكس التأمين التجاري، لما كان الربح فيه هدفاً فإنه لا يقبل إلا تغطية الأخطار الكبيرة فقط، ويرفع أقساط الاشتراك لتغطية هذه الأخطار، مع وضعه في الاعتبار إضافة المصروفات الإدارية وهامش ربحه إلى هذه الأقساط^(١).

(١) عقد التأمين في الفقه الإسلامي، د / فتحي السيد لاشين ص ١٠، التأمين الإسلامي، د / السيد عبد المطلب عبده ص ١١٠ وما بعدها، التأمين في الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص ١٥٨ وما بعدها

رابعاً: تغير قيمة الاشتراك:

يتميز التأمين التعاوني أيضاً بأن الاشتراك فيه متغير القيمة وليس ثابتاً، وذلك حسب حجم الكوارث التي تحدث، والتي ينشأ عنها التزام منظمة التأمين التعاوني بالتعويض، فمتى قلت التعويضات المدفوعة خلال فترة معينة جاز للأعضاء استرداد الزيادة، أو تركها للاستثمار، و متى زادت الكوارث زادت قيمة الاشتراك لتغطية هذه النفقات الزائدة، وهذا ولاشك تأكيد لما سبق من أن القصد من التأمين التعاوني التكاتف والتضامن لدرء الأخطار، وتوزيع الأضرار ولا يهدف إلى الربح قصداً.

وعلى الرغم من هذه الميزة للتأمين التعاوني، فإن تغير قيمة الاشتراك في هذا النوع من التأمين جعل الكثير من الناس يحجم عنه، ولذا فإن من الأفضل أن يكون القسط ثابتاً، فمتى حصل فائض فإن الجمعية التعاونية تقوم باستغلاله حتى تستطيع مواجهة الكوارث الاستثنائية بهذا الفائض^(١).

خامساً: تضامن الأعضاء:

يتميز التأمين التعاوني أيضاً بأن جميع الأعضاء فيه يتضامنون في

(١) التأمين التجاري والبديل الإسلامي، د/ غريب الجمال ص ٢٥٦، نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، د/ محمد زكي السيد ص ٢٣٨، عقد التأمين دراسة مقارنة بين القانون الوضعي والفقه الإسلامي، د/ محمد يوسف الزغبى ص ٥٣١، التأمين الإسلامي، د/ السيد عبد المطلب عبده ص ١١٠، عقد التأمين ومدى مشروعيته في الفقه الإسلامي، د/ عبد الله مبروك النجار ص ١٦٤ وما بعدها، التأمين في الإسلام، د/ فايز أحمد عبد الرحمن ص ١٥٨

تغطية المخاطر التي قد تصيب أحدهم، ولكن هذا التضامن ليس مطلقاً في كل حالة، وإنما يتوقف على نوع الالتزام من كل عضو. فإن كان الالتزام مطلقاً غير محدد بمبلغ معين التزم كل عضو في هذه الحالة بدفع ما عليه من اشتراك يلزم لتغطية الضرر الحادث أيّاً كانت قيمته.

أما إذا كان التزام العضو محدداً بمبلغ معين لا يتجاوزه فإنه لا يلزم بما يزيد على هذا الاشتراك، وفي هذه الحالة تقوم الجمعية التعاونية للأعضاء باستثمار المبالغ المتحصلة لتكوين فائض تواجه به الكوارث الاستثنائية، كما يمكنها مطالبة الأعضاء باشتراكات إضافية متى عجزت بعد هذا الاستثمار عن تغطية نفقات الأخطار الزائدة التي تعرض لها الأعضاء^(١).

سادساً: توفير التأمين بأقل تكلفة ممكنة:

يقوم التأمين التعاوني على فكرة خاصة وهي تحقيق الأمان لفئات المجتمع بأنواعها، ولا يهدف إلى الربح، ولذا فإنه يوفر الخدمة التأمينية لأعضائه بأقل تكلفة، حيث ينخفض قسط التأمين فيه عن نظيره من أنواع التأمين الأخرى.

ويرجع السبب في انخفاض تكلفة هذا النوع من التأمين في المقام

(١) نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، د/ محمد زكي السيد ص٢٣٧، التأمين التجاري والبدل الإسلامي، د/ غريب الجمال ص٢٥٤، عقد التأمين دراسة مقارنة بين القانون الوضعي والفقه الإسلامي، د/ محمد يوسف الزغبى ص٤٩٠، عقد التأمين ومدى مشروعيته في الفقه الإسلامي، د/ عبد الله مبروك النجار ص١٦٤، التأمين في الإسلام، د/ فايز أحمد عبد الرحمن ص١٥٧

الأول إلى انعدام قصد الربح، وكذلك انخفاض المصروفات الإدارية فيه، فهو لا يحتاج إلى دعاية ومندوبين يقومون بالذهاب إلى الناس والتعاقد معهم بما يستلزمونه من مصروفات، بل إن بابه مفتوح للجميع بطريق الاتصال المباشر بالعملاء أو من خلال التعاونيات الأخرى، فهذه المصروفات توفر للتأمين التعاوني الكثير.

يضاف إلى ذلك أن التأمين التعاوني لا يحتاج إلى مصروفات للدعاية والإعلان، بل إن أعضائه أنفسهم يقومون بالدعاية له، بل ويقومون ببعض الأعمال الإدارية التي توفر تكلفة مالية^(١).

سابعاً: القيام بدور اجتماعي ملموس:

فضلاً عن الخصائص السابق ذكرها، فإن مشروعات التأمين التعاوني تقوم بدور مهم في خدمة المجتمع الذي توجد فيه، والتي تتمثل في الأمور الآتية:-

١- تغلب مشروعات التأمين التعاوني القيم الإنسانية على الربح، ولذا فإنها تمتد نطاقها التأميني إلى من تشتد حاجتهم إلى التأمين من أصحاب الدخل الصغيرة، والذين لا يستطيعون الاشتراك في التأمين التجاري نظراً لارتفاع قيمة أقساطه بناء على هدف الربح المبتغى له.

٢- يهتم هذا النوع من التأمين بالبعد الاجتماعي في الاستثمارات للأموال الفائضة منه، فيوازن بين الصالح الخاص والعام، ولا يقوم بإنشاء الاحتكارات في الأمور المهمة لعدم سعيه للربح

(١)التأمين الإسلامي، د/ السيد عبد المطلب عبده ص ١١١ وما بعدها

كهدف أساسي له وركيزة خاصة يقوم عليها كالتأمين التجاري.

٣- يقوم هذا النوع من التأمين بتوعية الأفراد وتطوير وثائق التأمين الخاصة به، ومن ثم التأثير في السوق التأمينية ككل عن طريق تلبية رغبات وحاجات المشتركين في هذا التطوير.

٤- يقوي هذا النوع من التأمين من الحركة التعاونية، ويساعد الأفراد على إنشاء تعاونيات أخرى في مجالات متعددة تؤدي بالمجتمع إلى التكاتف، وتحقيق رفاهيته، وتلبية مطالبه بتضامن أفراد، كالجمعيات الاستهلاكية، وجمعيات الإسكان، وغيرها^(١).

وبعد فإن هذه الخصائص التي يتميز بها التأمين التعاوني تأتي في إطار الشريعة الإسلامية، ولا تتأى عنها، وعدم سعيه للربح يجعله عقداً من عقود التبرع لا المعاوضة، ومن ثم تنتفي عنه شبهة الربا، والقمار، وبيع الدين، وغيرها من الأمور المحرمة التي تلحق عقود المعاوضات.

(١) التأمين الإسلامي، د/ السيد عبد المطلب عبده ص ١١٢ وما بعدها

ايض

المبحث الرابع

حكم التأمين التعاوني

إن التأمين التعاوني على الوجه السابق تفصيله يعد عقد تبرع، وقد انتفت فيه شبهة الغرر والجهالة والربا، كما أنه بعيد عن القمار، وعن بيع الدين بالدين، وغير ذلك من الموانع الشرعية.

ولما كان تحريم التأمين التجاري مرتبطاً بهذه الأمور فإنه إذا انتفت أسباب التحريم انتفى الحكم بالتحريم، وعاد الأمر إلى أصل الحل، طبقاً للقاعدة الأصولية إذا انتفت العلة انتفى المعلول.

وبناء على ذلك فقد اتفقت كلمة العلماء المعاصرين على جواز التأمين التعاوني بكل صوره وأشكاله، لأنه تعاون على البر، كما أنه عقد تبرع في الأصل، والتبرع لا تفسده الجهالة في مبلغ التأمين، وكذلك لا يفسده الغرر في استحقاق مبلغ التأمين، ولا تعد زيادة مبلغ التأمين على الأقساط ربا، لأن الربا يختص بعقود المعاوضات، ولذا يعد هذا النوع من التأمين بديلاً شرعياً صحيحاً للتأمين التجاري^(١).

ولم يكن القول بجواز التأمين التعاوني حكماً فردياً، وإنما هو أمر أقرته المؤسسات والهيئات العلمية الإسلامية في مؤتمراتها المختلفة

(١) حكم الشريعة الإسلامية في عقود التأمين، د / حسين حامد حسان ص٤٦ وما بعدها، أحكام التأمين في الشريعة الإسلامية، د / عبد الناصر توفيق العطار ص٧١، نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، د / محمد زكي السيد ص٢٣٢، عقد التأمين في الفقه الإسلامي والقانون المقارن د / عباس حسني ص٧٣، عقد التأمين ومدى مشروعيته في الفقه الإسلامي، د / عبد الله مبروك النجار ص١٥٣، التأمين في الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص٣٢

وقراراتها المتعددة٠

ومن ذلك مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف الذي أقر مشروعية هذا العقد، فجاء بتوصيات المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية المنعقد بالقاهرة سنة ١٩٦٥م ما يأتي:-

١- التأمين الذي تقوم به جمعيات تعاونية يشترك فيها جميع المستأمنين لتؤدي لأعضائها ما يحتاجون إليه من معونات وخدمات أو مشروع، وهو من التعاون على البر.

٢- نظام المعاشات الحكومي وما يشبهه من نظام الضمان الاجتماعي المتبع في بعض الدول، ونظام التأمينات الاجتماعية المتبع في دول أخرى كل هذا من الأعمال الجائزة^(١).

ومثل ذلك أيضاً ما جاء في مقررات المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية المنعقد في ٢٧ من أكتوبر سنة ١٩٦٦م وقرر فيه ما يلي:-

"إن التأمين التعاوني والاجتماعي وما يندرج تحتها من التأمين الصحي ضد العجز والبطالة والشيخوخة وإصابات العمل وما إليها فقد قرر المؤتمر جوازها"^(٢).

وكذلك قرر مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية رقم (٥١) بتاريخ ٤/٤/١٣٩٧هـ في جواز التأمين التعاوني ما يلي: "بعد الدراسة والمناقشة وتداول الرأي قرر المجلس جوازه وإمكان الاكتفاء بالتأمين التعاوني عن التأمين التجاري في تحقيق ما تحتاجه الأمة من التعاون وفق قواعد الشريعة الإسلامية للأمر الآتية:-

(١) نقلاً عن نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، د/ محمد زكي السيد ص ٢٣٢

(٢) المصدر السابق ص ٢٣٣

الأول: أن التأمين التعاوني من عقود التبرع يقصد بها أصالة التعاون على تفتيت الأخطار والاشتراك في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث، وذلك عن طريق إسهام أشخاص بمبالغ نقدية تخصص لتعويض من يصيبه الضرر، فجماعة التأمين التعاوني لا يستهدفون تجارة ولا ربحاً من أموال غيرهم وإنما يقصدون توزيع الأخطار بينهم، والتعاون على تحمل الضرر.

الثاني: خلو التأمين التعاوني من الربا بنوعيه ربا الفضل وربا النسيئة، فليس عقود المساهمين ربوية، ولا يستغلون ما جمع من الأقساط في معاملات ربوية.

الثالث: أنه لا يضر جهل المساهمين في التأمين التعاوني بتحديد ما يعود عليهم من النفع، لأنهم متبرعون، فلا مخاطرة، ولا غرر، ولا مقامرة، بخلاف التأمين التجاري فإنه عقد معاوضة مالية تجارية.

الرابع: قيام جماعة من المساهمين أو من يمثلهم باستثمار ما جمع من الأقساط لتحقيق الغرض الذي من أجله أنشئ هذا التعاون سواء كان القيام بذلك تبرعاً أو مقابل أجر معين".

ورأى المجلس أن يكون التأمين التعاوني على شكل شركة تأمين تعاونية مختلطة للأمور الآتية: .

أولاً: الالتزام بالفكر الاقتصادي الإسلامي الذي يترك للأفراد مسؤولية القيام به، وكدور موجه ورقيب لضمان نجاح هذه المشروعات وسلامة عملياتها.

ثانياً: الالتزام بالفكر التعاوني التأميني الذي بمقتضاه مستقل المتعاونون بالمشروع كله من حيث تشغيله، ومن حيث الجهاز التنفيذي، ومسئولية إدارة المشروع.

ثالثاً: تدريب الأهالي على مباشرة التأمين التعاوني وإيجاد المبادرات الفردية والاستفادة من البواعث الشخصية، فلا شك أن مشاركة الأهالي في الإدارة تجعلهم أكثر حرصاً ويقظة على تجنب وقوع المخاطر التي يدفعون مجتمعين تكلفة تعويضها مما يحقق بالتالي مصلحة لهم في إنجاح التأمين التعاوني، إذ أن وقوعها قد يحملهم أقساطاً أكبر في المستقبل.

رابعاً: إن صورة الشركة المختلطة لا يجعل التأمين كما لو كان هبة أو منحة من الدولة للمستفيدين منه بل مشاركة منها معهم فقط لحمايتهم ومساندتهم باعتبارهم أصحاب المصلحة الفعلية، وهذا موقف أكثر إيجابية يشعر معه المتعاونون بدور الدولة، ولا يعفيهم في نفس الوقت من المسؤولية".^٥

هذا وقد نص القرار على أن يتولى وضع المواد التفصيلية للعمل بالتأمين التعاوني جماعة من الخبراء المتخصصين في هذا الشأن تختارهم الدولة، وبعد انتهائهم من ذلك يعاد ما كتبوه إلى مجلس هيئة كبار العلماء لدراسته وتطبيقه على قواعد الشريعة وكذلك أوصى بالتأمين التعاوني كبديل للتأمين التجاري المؤتمر العالمي للاقتصاد الإسلامي المنعقد في مكة المكرمة سنة ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م، باقتراح تأليف لجنة من ذوي الاختصاص من علماء الشريعة وعلماء الاقتصاد المسلمين لاقتراح هيئة للتأمين خالية من الربا والغرر، وتحقق التعاون المنشود بالطريقة الشرعية بدلاً من التأمين التجاري^(١).

(١) نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، د/ محمد زكي السيد ص ٢٣٣

وهو أيضاً ما أفتت به ووافقت عليه هيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني، حيث جاء في موافقتها على إقامة شركة التأمين التعاوني ما يلي:-

" إن التأمين التعاوني جائز شرعاً باتفاق جميع الفقهاء، بل هو أمر مرغوب فيه، لأنه من قبيل التعاون على البر، وعلى هذا يجوز أن ينشئ البنك شركة تأمين تعاوني تزاوّل ما يحقق المصلحة من أنشطة التأمين المختلفة، على أن يكون المعنى التعاوني ظاهراً فيه ظهوراً واضحاً، وذلك بالنص صراحة في عقد التأمين على أن المبلغ الذي يدفعه المشترك يكون تبرعاً منه للشركة يعان منه من يحتاج إلى المعونة من المشتركين حسب النظام المتفق عليه بشرط ألا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية^(١) .

أدلة جواز هذا النوع من التعامل:

لقد أسس الفقهاء المعاصرون المجيزون للتأمين التعاوني هذا الجواز على أصول الشريعة وقواعدها الكلية، فاستدلوا على هذا الجواز بما يلي:

الدليل الأول:

قوله تعالى ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتَّمَدُّونَ﴾^(٢) فقد أمر الله سبحانه المؤمنين في هذه الآية بالتعاون على البر والتقوى في كل أمور الحياة بما فيها من عقود وعهود ومعاملات، ونهاهم عن التعاون على الإثم والعدوان، ولا شك أن تعاون الناس في دفع الأخطار، وتخفيف

(١) التأمين التجاري والبديل الإسلامي، د/ غريب الجمال ص ٢٦٤، ص ٢٨٤

(٢) سورة المائدة من الآية (٢)

الأضرار التي يتعرضون لها من ضمن ألوان التعاون على البر والتقوى خاصة وأنه يخلو عن كل ما تقتضيه الحرمة من الإثم والعدوان، وينطوي على البر الذي حض الله على التعاون عليه في الآية الكريمة^(١).

الدليل الثاني:

ما رواه النعمان بن بشير أن رسول الله ﷺ . قال: " مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى"^(٢).

فهذا الحديث يدل دلالة واضحة على عظم التعاون بين المؤمنين وأنهم كالجسد الواحد، إذا تضرر أحدهم هب الجميع لنجدته كما يتداعى الجسد لضرر عضو منه، ولاشك أن التأمين التعاوني يحقق الهدف المنشود في هذا الحديث، فهو يؤدي إلى تعميق روح التواد والرحمة بين المؤمنين، ولذا فكل ما يحقق هذا الهدف ولم يحتو على المحرم شرعاً فهو جائز بل مندوب إليه.

الدليل الثالث:

ما رواه أبو هريرة . رضي الله عنه . أن رسول الله ﷺ . قال: " من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة ، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه"^(٣).

(١) نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، د/ محمد زكي السيد ص ٢٣٢، عقد التأمين

ومدى مشروعيته في الفقه الإسلامي، د/ عبد الله مبروك النجار ص ١٥٦

(٢) رواه مسلم، انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٤٠/١٦

(٣) أخرجه مسلم في الذكر حديث ٢٦٩٩، والترمذي في القراءات حديث ٢٩٤٦، وفي

البر حديث ١٤٢٥، وابن ماجه في المقدمة حديث ٢٢٥

فقد بين هذا الحديث أن من أعظم الأعمال عند الله تنفيس كربة المؤمن، والتعاون معه على دفع الضرر، وأي تنفيس أفضل من الأخذ بيد من تعثر به حاله، وضاع ماله، أو هلكت بضاعته، أو تلفت زراعته، أو احترق بيته، وإعانتة بالمال اللازم لهوضه من جديد، وإقالته من عثرته التي وقع فيها، فلا شك أن معاونة من وقع عليه ضرر في ماله أو نفسه ينفس عن أشد الكرب في الدنيا، ويجدد الأمل في النفس المتصدعة فتعود للحياة من جديد.

ولما كان التأمين التعاوني يجري في هذا الإطار، ويقوم بهذا الهدف فإنه يكون عقداً جائزاً بل مندوباً إليه شرعاً خاصة وأنه يغني عن البديل المحرم.

الدليل الرابع:

١- ما رواه أبو موسى الأشعري أن النبي - ﷺ - قال: " إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية فهم مني وأنا منهم"^(١) ولاشك أن هذه صورة من صور التكافل والتعاون، حيث يجمعون في وقت الكوارث ما عند كل منهم من قليل أو كثير - وقد لا يملك أحدهم شيئاً - ثم يكونون في المجموع سواء، وهذا نوع من التأمين التعاوني وإن لم يسم به صراحة.

وواضح أنه لما كان قصد التعاون والتكافل والبر وليس الربح الذاتي والتجارة وراء فعل الأشعريين هذا لم يثر في ذهن أحد كلام عن

(١) رواه مسلم في باب فضائل الصحابة، انظر صحيح مسلم بشرح النووي ٣٧٠/٥.

الغرر والربا والمقامرة مع القطع بأن بعض الأشعريين هنا يقدم القليل ويحصل على الكثير بالنسبة لما قدمه، فدل على أن قصد التعاون والبر يغتفر فيه ما لا يغتفر في المعاملات، بل إن قوله - ﷺ - عن فعل الأشعريين " فهم مني وأنا منهم" يدل بوضوح شديد على أن التكافل الأشعري متوافق تماماً مع سنة النبي - ﷺ - وهدية^(١) .

الدليل الخامس:

إن السبب في منع التأمين التجاري وتحريمه عند القائلين بذلك كما سبق هو اشتماله على الغرر المنهي عنه، وكذا اشتماله على الربا المحرم، وغير ذلك، ولكن النهي عن الغرر والربا ينطبق على عقود المعاوضات، أما عقود التبرعات فهي باقية على أصل الحل والجواز وإن دخلها الغرر عند جمهور الفقهاء، والتأمين التعاوني نوع من أنواع التبرع كما ذكرت في خصائصه وطبيعته، فالجمعيات التعاونية لا تهدف إلى الربح، ولا تقصده، وإنما الهدف منها التعاون، والمبلغ الذي يدفعه المستأمن كقسط من قبيل التبرع لا المعاوضة، ولذا فإن التأمين التعاوني جائز^(٢).

وبعد فإن كل الأدلة السابقة تدل بوضوح على جواز التعامل بالتأمين التعاوني، وأنه بديل إسلامي صحيح يتوافق مع قواعد الشريعة وأصولها، ولا ينبو في أحكامه عن مقرراتها، ولا يتضاد مع مبادئها.

(١) عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي، د / محمد بلتاجي ص ٢٠٤ وما بعدها.

(٢) نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، د / محمد زكي السيد ص ٢٣١، عقد التأمين ومدى مشروعيته في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، د / عبد الله مبروك النجار

ص ١٥٣ وما بعدها

المبحث الخامس

التأمين التعاوني في نصوص الفقهاء

قلت فيما مضى إن التأمين التعاوني قديم قدم البشرية ذاتها، وأن هذا النوع من التأمين ظهر بصورة بدائية ثم تطور، ولذا كان من الطبيعي أن تظهر بعض الصور لهذا التأمين في كتب الفقه الإسلامي، حتى وإن لم يذكر باسمه ولكن معناه موجود في هذه النصوص مما يدل على مشروعية التأمين التعاوني.

ومن تلك النصوص ما يلي :-

١- ما جاء بالمدونة الكبرى " قلت: رأيت المتقارضين^(١) يشترطان عند تعاملهما ثلث الربح للمساكين أيجوز ذلك ؟
قال: نعم.

قلت: فهل يرجعان فيما جعلنا من ذلك ؟

قال: لا ، وليس يقضى بذلك عليهما ، ولا أحب لهما فيما بينهما وبين الله تعالى أن يرجعا فيما جعلنا^(٢) .

وواضح من هذا النص بلا شك أن هذه صورة من صور التأمين، وأنها جائزة، حيث يكون التسديد فيها من الربح المحقق، ومن الممكن أن تقوم شركة تأمين على هذا المبدأ أو النظام، يصبح المستثمرون فيه وهم المساهمون هم المستفيدون بمنحة التأمين التي تقدمها الشركة من

(١) من المقارضة: المضاربة. وقارضة قراضاً. دفع إليه مالا لتجربة ويكون الربح بينهما على ما قرطا والوضعية على المال. مختار الصحاح ص ٢٦١.

(٢) المدونة الكبرى للإمام مالك ابن أنس ١٩/١٢ ، ط مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٣هـ

أموالهم وأرباحهم.

٢. ما جاء في الفروق عند الحديث عن الفرق بين قاعدة ما يضمن بالطرح من السفن وما لا يضمن" قال مالك إذا طرح بعض الحمل للهول شارك أهل المطروح من لم يطرح لهم شيء في متاعهم، وكان ما طرح وسلم لجميعهم في نمائه ونقصه بثمنه يوم الشراء إن اشتروا من موضع واحد بغير محاباة، لأنهم صانوا بالمطروح مالهم والعدل عدم اختصاص أحدهم بالمطروح إذ ليس أحدهم بأولى من الآخر وهو سبب سلامة جميعهم^(١)، فهذا النص يوضح بلا شك أنه لون من ألوان التأمين التعاوني، فمتى اجتمع قوم في سفينة فخييف غرقها بسبب الحمولة فألقى بعض المتاع منها في البحر فإن قيمته توزع على الجميع، ولا يختص بالخسارة صاحبها، وهي الفكرة نفسها في التأمين التعاوني وإن كانت بأسلوب وطرق مختلفة.

٣- قضية تجار (البز) من الخياطين، وهي حادثة رويت عن أبي سعد عثمان العقباني قاضي مدينة (سلا) في أوساط القرن الثامن الهجري، فقد اتفق تجار البز على أن كل من اشترى منهم سلعة دفع درهماً عند رجل يثقون به، ليستعينوا بما اجتمع لديهم على ما يصيبهم من غرم، وحاول الخياطون منعهم، حيث إنهم أكثر المشترين، بدعوى أن ذلك ينقص من ربحهم، فحكم القاضي العقباني بإباحة ذلك، بشرط ألا يجبر أحد من التجار المشتري على دفع الدرهم^(٢).

ولا شك أن هذا نوع من التأمين التعاوني، وقد أباحه القاضي

(١) الفروق للقرافي ٨/٤ وما بعدها

(٢) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الحجوي

٥٠٩/٢، ط دار التراث ...

العقباني؛ لما فيه من تبرع وتعاون على الخير، لا على الشر.
٤- يضاف إلى ما سبق أن هناك أنظمة واردة في الفقه الإسلامي،
ونصت عليها الشريعة الإسلامية تدل بوضوح على وجود نظام التأمين
التعاوني، مثل نظام العواقل (الديات) فهو توزيع للدية على أهل القاتل
خطأ حتى يتم التعاون فيما بينهم، وقد وردت به عشرات النصوص في
الفقه الإسلامي.

ومما سبق يتضح أن نظام التأمين التعاوني وإن لم يوجد باسمه
الخاص في كتب الفقهاء القدامى، فقد وجد بمعناه وفكرته التي يقوم
عليها من التضامن وتوزيع الخسائر على مجموع المستأمنين، وهذا يدل
على أنه عقد جائز متى كان الهدف منه التعاون بغير قصد الربح والمعاوضة.

ايض

المبحث السادس

العلاقة بين التأمين التعاوني والتكافل الاجتماعي

إن الإسلام هو دين التكافل الاجتماعي من حيث التزام الأفراد، وهو دين الضمان الاجتماعي من حيث التزام الدولة^(١)، ويقصد بالتكافل الاجتماعي في معناه اللفظي أن يكون آحاد الشعب في كفالة جماعتهم، وأن يكون كل قادر، أو ذي سلطان كفيلاً في مجتمعه يمدّه بالخير، وأن تكون كل القوى الإنسانية في المجتمع متلاقية في المحافظة على مصالح الآحاد ودفع الأضرار، ثم في المحافظة على دفع الأضرار عن البناء الاجتماعي وإقامته على أسس سليمة^(٢).

ولقد أقرت الشريعة الإسلامية نظاماً مختلفاً، ووضعت ضوابط عدة للتكافل الاجتماعي منها ما هو فردي، ومنها ما هو جماعي، وكل ذلك بغية الوصول إلى هدف سام وهو إقامة مجتمع متلاحم آمن كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء، وكالبنيان الواحد يشد بعضه بعضاً.

ومن تلك النظم التكافلية التي جاءت بها شريعة الإسلام، نظام الزكاة وما تحقّقه من تكافل، ثم نظام النفقات في محيط الأسرة، ثم أخيراً بيت المال لمن لم تكفله هذه النظم.

(١) الإسلام والتأمين، د / محمد شوقي الفنجري ص ٢١

(٢) التكافل الاجتماعي في الإسلام، الشيخ / محمد أبو زهرة ص ٧، ط دار الفكر

العربي، بيروت.

وسوف أعرض هنا لهذه النظم من ناحية معناها التكافلي بما يلزم من تفصيل بسيط في هذا المقام، وذلك فيما يلي:-

أولاً: الزكاة:

تعد الزكاة نوعاً أساسياً من أنواع التأمين والتكافل الاجتماعي، فهي أول تشريع منظم في سبيل ضمان اجتماعي لا يعتمد على الصدقات الفردية التطوعية، بل يقوم على مساعدات حكومية دورية منتظمة، مساعدات غايتها تحقيق الكفاية لكل محتاج في المطعم والملبس والمسكن، وسائر حاجات الحياة لنفس الشخص ولمن يعوله من غير إسراف ولا تقتير^(١).

وبقراءة سريعة لأنواع التأمين التي تكفلها الزكاة نجد أن الزكاة تكفل أنواعاً متعددة من التأمين للفقير والغني معاً، وتوضيح ذلك فيما يلي:-

١ . التأمين على حياة الغني:

فقيام الغني بإخراج الزكاة يسد حاجة الفقير والمسكين، ويقلل بدرجة كبيرة السطو والسرقة والتي قد تمتد إلى حياة صاحب المال أثناء السرقة، فقيامه بإخراج الزكاة يسد هذا الباب المفتوح، ولا يجعله عرضة للولوع منه إلى القلاقل الاجتماعية والتي قد يكون ضحيتها هو نفسه في النهاية^(٢).

(١) مشكلة الفقر وكيف عالجه الإسلام، د / يوسف القرضاوي ص١٠٤، الطبعة

السابعة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، مكتبة وهبة

(٢) المرجع السابق ص٤٢٦

٢ . التأمين على المال:

فقيام الغني بإخراج الزكاة يعد تحصيناً وتأميناً لماله من السرقة والنهب والغصب، حيث تسد الزكاة حاجات الفقراء والمحتاجين، فلا يفكرون في السرقة واختلاس المال^(١).

٣ . تأمين الفقراء والمساكين:

فإخراج الزكاة يحقق الأمان والاطمئنان للفقراء والمحتاجين، ويزرع في نفوسهم الأمل في المستقبل، وعدم الخوف على أسرهم، وأن هناك مورداً يقوم بكفائتهم عند عجزهم عن العمل، فيقدم الواحد منهم على عمله متوكلاً على ربه، حتى إذا عجز عن تلبية مطالب أسرته من عمله بعد بذل كل جهد ممكن أحس أن في الزكاة أماناً له من المأثم والمغرم، وحصناً له من الجوع والهلاك، وكفياً لأسرته من بعده في مرضه وموته، فيعيش هادئ البال، مستقر النفس، وينعكس ذلك على المجتمع لا محالة فتشيع فيه روح المحبة والتعاون بدلاً من روح العداة والبغضاء^(٢).

٤ . التأمين الصحي:

فإخراج الزكاة بالمقدار المحدد يكفل للعاجز عن العلاج كفايته من الدواء، فهو في أمان في مجتمعه في كافة حالاته، في فقره وغناه، وفي صحته ومرضه^(٣).

(١) عقد التأمين ومدى مشروعيته في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، د/ عبد الله

مبروك النجار ص ٤٢٦ وما بعدها

(٢) التأمين في الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص ١١٨

(٣) عقد التأمين ومدى مشروعيته في الفقه الإسلامي، د/ عبد الله مبروك النجار ص ٤٢٧

٥ . تأمين الغارمين:

يعد الغارمون مصرفاً هاماً وأساسياً من مصارف الزكاة التي نص عليها القرآن، والغارم هو المدين الذي لا يستطيع سداد دينه، أو من أصابته جائحة أهلكت ماله كالسيل والحريق والآفات فأصبح ذا حاجة أو أفلس، وقد جعل الله له سهماً من الزكاة يؤدي منه دينه، ويسد به حاجته وحاجة أسرته فيأخذ هذا المورد بيده، ويقيله من عشرته، ويعيده للمجتمع بدلاً من أن يهلك هو وتضيع معه أسرته، وقد ينقلب إلى مجرم خطير، أو عدو للمجتمع شرير فيهلك الحرث والنسل، ويعتدي على الأموال، فيكون وبالاً على المجتمع ككل^(١).

٦ . تأمين الزواج:

إن الطعام والشراب ليست هي حاجات الإنسان فحسب، بل في الإنسان غرائز أخرى تدعوه وتلح عليه، وتطالبه بحققها من الإشباع، ومن ذلك غريزة الجنس التي خلقها الله سبحانه في الإنسان وفي كل كائن حي لحكمة تحقيق الإرادة الإلهية في عماره الأرض وبقاء النوع فيها إلى ما شاء الله.

والإسلام لم يصادر هذه الغريزة، وإنما نظمها بشرع الزواج، وإذا كان الإسلام قد نهى عن التبتل والاختصاء وكل لون من مصادرة الغريزة، وأمر بالزواج كل قادر عليه مستطيع لمؤنته، فإنه يشرع معونة الراغب في الزواج ممن عجزوا عن تكاليفه المادية.

ولذلك فإن من تمام الكفاية ما يأخذه الفقير ليتزوج به إذا لم تكن

(١) التأمين في الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص ١٢٢، عقد التأمين ومدى

مشروعيته في الفقه الإسلامي، د / عبد الله مبروك النجار ص ٤٢٩

له زوجة واحتاج للنكاح، وهو ما حدث في عهد الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز، حيث كان يرسل من ينادي على كل راغب في الزواج ليزوجه من مال الزكاة، فالحاجة إلى الزواج في صف حاجة المعدمين والمضطرين، فيجب تأمينها حتى لا تشيع الفحشاء في المجتمع، وتظهر فيه العنوسة المهلكة، وقد قامت الزكاة بهذا الدور التأميني فيما مضى^(١) ومن الواجب أن تؤمنه حالياً.

٧. تأمين البطالة:

لم يقف دور الزكاة في الإسلام عند سد حاجات الفقير والمسكين فقط، بل إنها أعطت الفرصة في العمل للقادر عليه، فكثيراً ما أعطى الفقير ما يمكن أن نسميه رأس مال ليقوم بالتجارة فيه، فأغنته عن السؤال، أو اشترت آلات لصانع ليكتسب بها، فيكون بهذا عضواً نافعاً في المجتمع يدفع الزكاة فيما بعد غناه بدلاً من أن يكون آخذاً لها ومطالباً بها^(٢)

٨. تأمين الشيخوخة والمرض:

إن كل حي معرض للمرض في أي وقت، وكل من يعيش رداً من الزمن لابد أن تصيبه الشيخوخة ولاشك، وكما سبق في التأمين الصحي أمنت الزكاة العجز والشيخوخة ووفرت الأمان للشيخ على نفسه وعلى أسرته، فتكفلت بكل احتياجاته بغض النظر عن دينه

(١) مشكلة الفقر وكيف عالجه الإسلام، د / يوسف القرضاوي ص ٩٥ وما بعدها، عقد التأمين ومدى مشروعيته في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، د / عبد الله مبروك النجار ص ٤٣١، التأمين في الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص ١٣٦

(٢) الإسلام والتأمين، د / محمد شوقي الفنجري ص ٢٦

وجنسه ولونه^(١).

هل تغني الزكاة عن التأمين بكل أشكاله ؟

بعد بيان هذا الدور التأميني الشامل لهذه الفريضة العظيمة ، وأنها تطول بضمانها كل أفراد المجتمع من المحتاجين والمعوزين يثور هنا سؤال وهو هل تغني الزكاة بدورها الشامل هذا عن التأمين بكل أشكاله وصوره ومنها التأمين التعاوني ؟

ذهب البعض^(٢) إلى أنه لو طبقت الزكاة تطبيقاً سليماً كما فرضها الله تعالى لأغنت عن التأمين الحديث المتعارف عليه ، وذلك لضخامة حصيلة الزكاة فيما إذا قامت الدولة بتحصيلها .

ولاشك أنه لو عمل إحصاء دقيق عن الزكاة في كل مجتمع إسلامي باعتبار ثرواته ودخله القومي لتحصل لدينا مليارات الدنانير أو الريالات أو الجنيهات التي تغطي حاجة كل مجتمع مسلم ، ولكن لما كان هذا الأمر مازال في حيز الأمانى فإن التأمين التعاوني الصحيح شرعاً كما سبق لا غنى عنه .

يضاف إلى ذلك أن الزكاة تعنى بتأمين الفقراء والمحتاجين فلا يستفيد منها الذين تلحقهم أضرار وكوارث لا تصل بهم إلى حد الفاقة ، بخلاف نظام التأمين الذي يكون بابه مفتوحاً للجميع ، ويعوض كل مضرور بغض النظر عن حالته بعد إصابته بالضرر ، ولذا فإن الزكاة لا تغني عن التأمين فلكل مجاله ، وهما معاً مشروعان ، ولا عيب في أن

(١) الإسلام والتأمين ، د / محمد شوقي الفنجري ص ٢٦

(٢) ومنهم الدكتور / يوسف القرضاوي .

يعمل النظامان معاً للوصول بالمجتمع إلى أرقى حالاته^(١).

وبعد فإن الزكاة وهي عبادة في المقام الأول تأمين شامل، وهي لونها من الضمان العام والتأمين الجماعي لكل فئات المجتمع، تعمل في نفس مجال التأمين التعاوني، وهو يعد غصناً من شجرتها المباركة. ولاشك أن للزكاة أثرها الفعال في ضمان المجتمع وتحقيق تعاونه وتماسكه، فهي تهدف إلى الأخذ بأيدي الفقراء والمساكين ومساعدتهم للخروج من أزمتهن، وفي ذلك تحقيق لتماسك المجتمع، فهي تؤثر في شخصية الفرد وتعيده للحياة، وكل ما يؤثر في شخص الفرد بالإيجاب يؤثر في المجتمع بذلك أيضاً، فالزكاة تشمل كل سبل ما يمكن تسميته بالضمان الاجتماعي في هذا العصر، ويكفي أنها تشريع أحكم الحاكمين جل جلاله.

ثانياً: النفقات:

تعد النفقة نوعاً من أنواع التأمين الاجتماعي الإجباري الذي تميز به التشريع الإسلامي. ولم تهتم كثير من الكتب الفقهية في المذاهب المختلفة بوضع تعريف للنفقة على اعتبار أنه مصطلح معروف، ولكن البعض قام بوضع تعريف لها، فقليل إنها الإدراج على الشيء بما فيه بقاءه^(٢).

وبعد فإن باب النفقات في الفقه الإسلامي لونها من التأمين المتميز

(١) الإسلام والتأمين، د / محمد شوقي الفنجري ص ٢٩ وما بعدها، التأمين في

الإسلام، د/ فايز أحمد عبد الرحمن ص ١٤٠

(٢) البناية للعينى ٦٥٩/٥، ط دار الكتب العلمية، شرح فتح القدير للكمال بن الهمام

١٩٣/٤، ط السابعة ١٤٠٦هـ، دار إحياء التراث العربي.

لحاجات الإنسان في محيطه الأسري القريب، يسد حاجات كثيرة، ويحقق الترابط بين المجتمع، وهو متميز في هذا الصدد، وفيه من التكريم للأسرة، والإحاطة لها بالرعاية والحصانة ما لا يوجد في أي تشريع آخر، ولاشك أنه نوع ينضم إلى غيره من أنواع التأمين والضمان الاجتماعي تطبق أحكامه على الجميع دون استثناء.

ثالثاً: بيت المال:

إذا تم تطبيق الوصيلتين السابقتين على أفراد المجتمع وظل هناك من هو محتاج فلا يعني ذلك انقطاع السبل، بل هناك الملجأ والملاذ الأخير لكل فقير وذي حاجة في نظام الإسلام، وهو بيت المال، فبيت المال هو المؤئل الأخير والضمان العام لكل ذي حاجة، لأنه ملك للجميع وليس ملكاً لفئة خاصة من الناس.

ولذا كان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يحلف بالله على أيمن ثلاثة فيقول: -

١. والله ما أحد أحق بهذا المال (يعني مال الفيء والمصالح العامة) من أحد، وما أنا أحق به من أحد.

٢. والله ما من أحد من المسلمين إلا وله في هذا المال نصيب.

٣. والله لئن بقيت لهم لأوتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو يرعى مكانه"٠

وليست هذه الكفالة مقصورة على المسلمين فحسب، بل هي شاملة لأهل الذمة أيضاً من غير المسلمين ممن يعيشون في ظل دولة الإسلام، فإن لهم الحق في الكفالة والمعونة من بيت المال كالمسلمين، وفي ظل نظام الدولة الإسلامية كان هناك ما يسمى بديوان العطايا يقوم

بصرف معاشات لكبار السن والعاجزين عن العمل ومن تصيبهم الكوارث^(١).

ولكي يقوم بيت المال بهذه المهمة على أكمل وجه فقد جعل له النظام الإسلامي موارد متعددة فكل ما استحقه المسلمون من مال ولم يتعين مالكة منهم فهو من حقوق بيت المال.

وإذا لم تكن الموارد الراتبية لبيت المال كافية لتحقيق التأمين والضمان والكفاية للفقراء والمساكين على الوجه السابق، ولم يقيم أبناء المجتمع المسلم بكفاية فقرائهم من تلقاء أنفسهم كما يوجبه التعاون والتراحم بين المسلمين فإن على أولى الأمر في الدولة الإسلامية أن يفرضوا في أموال الأغنياء من التكاليف المالية ما يكفي لمعونة الفقراء وفي حاجاتهم، حتى يتحقق التأمين للجميع، وتطول مظلة الأمان كل فرد مسلم، وقد كان هذا الحق لولي الأمر لأنه المسئول عن استقرار البلاد، والمؤمن على روح العباد، والاستقرار والأمان يبدأ بالوفاء بالحاجات فلتؤخذ ممن معه ويفيض عنه لمن لا ملك له حتى يستغني^(٢).

رابعاً: وسائل أخرى للتأمين:

أوجب الإسلام وسائل أخرى غير ما تقدم تعد طريقاً للتكافل الاجتماعي وتقوية الصلات بين المجتمع، وهذه الأمور منها ما يلي: -

(١) مشكلة الفقر وكيف عالجه الإسلام، د / يوسف القرضاوي ص ١٠٨ وما بعدها، نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، د / محمد زكي السيد ص ٢١٠ وما بعدها،

التأمين في الإسلام، د / فايز أحمد عبد الرحمن ص ١٠٨ وما بعدها

(٢) مشكلة الفقر وكيف عالجه الإسلام، د / يوسف القرضاوي ص ١١٠

١- حق الجوار: فقد أمر الله سبحانه برعاية هذا الحق، وأوصى - ﷺ -
بالجار خيراً، يقول سبحانه وتعالى ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً
وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ
الْجُنُبِ﴾ ^(١).

ومن تمام الرعاية للجار الوقوف بجانبه عند المضار، ومعاونته عند
حدوث الشدائد، ومساعدته على تجاوز الصعاب، وما قصة الأشعريين
عنا ببعيد، فقد سبق ذكرها ^(٢)، وكيف أنها صورة رائعة للتكافل
والتعاون، حيث كانوا يجمعون الطعام في حالة المخمصة ثم يقتسمونه
بينهم فيتساوى صاحب القليل والمعدم وصاحب الكثير، ولاشك أن هذا
طريق للتعاون كبير.

٢- الأضحية: وهي سنة عند الجمهور وواجبة عند الحنفية، وهي لون
من التعاون والتكافل وتقسيمها أثلاثاً كما هو من أحكامها يدل على
ذلك بوضوح.

٣- الكفارات بأنواعها: فمن خصال الكفارة دائماً الإطعام، سواء
كانت كفارة يمين، أو كفارة ظهار أو كفارة جماع في نهار رمضان،
ولاشك أن المقصود من الكفارة غير معني التعبد في حالة الإطعام إغناء
الفقراء، وإيجاد وسيلة ضمن وسائل لتلبية احتياجاتهم، وتأمين
مطالبهم.

٤- فدية الصوم: فالشيخ الكبير، والمرأة العجوز، والمريض الذي لا

(١) سورة النساء آية (٣٦).

(٢) أنظر ص ٤٧٧.

يرجى شفاؤه يقوم بإخراج فدية بدلاً عن صيامه في رمضان، وهي تخرج للفقراء فتؤمن حاجة من حاجياتهم.

هـ. الفدية في الحج والعمرة : وهو ما يهديه الحاج أو المعتمر لارتكابه محظوراً من محظورات الإحرام سواء كانت من الإبل أو البقر أو الغنم، ولاشك أن فيه إغناء للفقير وتأميناً لحاجاته وإشباعاً لمطالبه^(١).

حد الكفاية ومداه:

إن الحاجة هي المبرر للاستحقاق من النظم والوسائل السابقة، ولكن يثور هنا سؤال يتعلق بتلك الأمور، وهو ما هو مدى الكفاية بالنسبة لمن يستحق التأمين السابق ٥.

إن الشريعة الإسلامية تسعى للوصول بذوي الحاجة إلى حد إشباع حاجته والوصول بها إلى حد الكفاية وضمان مستوى المعيشة اللائق به كإنسان حسب العصر الذي يعيش فيه وإمكانات مجتمعه الذي يحيا به.

فمن حق كل فرد في المجتمع المسلم أن يوفر له تمام الكفاية من مطالب الحياة الأساسية له ولمن يعوله، ويوفر له هذا الإشباع من الوسائل السابقة.

وما يلزم الشخص من الحاجات هو المطعم والملبس والمسكن وسائر ما لا بد منه لنفسه، ومن يمونه ممن تلزمه مؤنته، من غير إسراف ولا تقتير، وثيابه ولو للتجمل بها في بعض أيام السنة وإن تعددت^(٢).

(١) مشكلة الفقر، د / يوسف القرضاوي ص ١١٥ وما بعدها

(٢) نهاية المحتاج للرملي ١٤٩/٦ وما بعدها

ويعتبر الزواج من كفاية المرء، وقد كانت الدولة تعين عليه منذ صدر الإسلام، وقد سبق ذكر ذلك في أنواع التأمين التي تؤديها الزكاة.

وقد عدد البعض أهم الأمور التي يحتاجها الإنسان في حياته وتعد من الإشباع اللازم له وهذه الأمور هي:-

١. الغذاء الكافي الذي يحتاج إليه الجسم ليحيا صحيحاً قادراً.
 ٢. الملابس المناسب الساتر للعبورة، الواقي من الحر والبرد للصيف والشتاء.
 ٣. المسكن الملائم الذي يقيه من حر الصيف وبرد الشتاء، ويستتره من عيون الناس، ويقيه المطر عند نزوله^(١).
- ونظراً لأن حاجات الإنسان تتغير بتغير العصر وتطوره، فقد أصبح من الضرورات اليوم ما لم يكن في الماضي، ولذا فإن من الممكن أن يقال إن حد الكفاية الذي يجب تأمينه والتعاون عليه لتحقيق التكافل الاجتماعي الأمور الآتية على أن يراعى أن المطلوب هو المشبع للحاجة حسب حال المجتمع وحال العصر:

١. المطعم.

٢. الملابس.

٣. المسكن.

٤. وسيلة الانتقال.

٥. التعليم.

(١) مشكلة الفقر وكيف عالجه الإسلام، د / يوسف القرضاوي ص ١٢٢

٦. العلاج

٧. أدوات الإنتاج، أو رأس مال التجارة.

٨. قضاء الديون للغارم.

٩. الزواج^(١).

وقد سبق أن الزكاة تهدف إلى تأمين هذه الأشياء، فإن لم تكف انتقل إلى غيرها من النفقات، وبيت المال، والوسائل الأخرى حتى يتم إشباع هذه الحاجات وقد سبق تفصيل ذلك بما يناسب في موضعه.

وبعد فهذه النظم التي سبق سردها في التكافل الاجتماعي وهي نظم إجبارية تحض على التناصر والتعاون والتعاقد، وتقوم على الفكرة نفسها التي استقى منها التأمين التعاوني، فالتأمين التعاوني إذن لون من ألوان التكافل الاجتماعي، ولكنه لون اختياري تقوم فكرته كما سبق شرحه على التعاقد والتناصر، وإقالة العثرات، وتوزيع المضار على أكبر عدد ممكن، فيقل وطؤها، وتخف شدتها بدلاً من أن تثقل على من تقع عليه.

ولما كان الأمر كذلك فهو يتماشى مع التشريع الإسلامي، ويسير في إطاره، ويتفق مع نظمه فلا غرو إذن أن يتفق العلماء المعاصرون في كل البلاد الإسلامية على جواز هذا النوع من التأمين باعتباره وسيلة من وسائل التكافل الاجتماعي.

(١) نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، د / محمد زكي السيد ص ٢١٩

ايض

الختام

بعد هذا الاستعراض للتأمين وتطوره وحكم التأمين التعاوني وخصائصه، فقد خرجت بالنتائج الآتية:

١. التأمين التجاري بصورته الحالية عقد حديث النشأة، وقد نشأ في أحضان الفكر الغربي وتشرب من عقيدته ونظرته للحياة.
٢. يتميز التأمين التجاري بخصائص عدة، فهو عقد من العقود الرضائية، الملزمة للطرفين، وهو عقد من عقود المعاوضة المالية، ومن العقود الاحتمالية مستمرة المدة.
٣. التأمين كفكرة وجدت منذ وجود الإنسان على الأرض، ولكنها تطورت حسب تطور العصر، وتشربت بفكر كل مجتمع نشأت فيه، وقد ظل هذا التطور مستمراً حتى أصبح بصورته المعاصرة.
٤. إن التأمين التجاري الموجود حالياً في البلاد العربية ليس وليد البيئة، ولا هو نتيجة لفكر إسلامي، وإنما دخل البلاد العربية إبان السيطرة والاحتلال الأجنبي، ولذا فقد نقل إليها كما نشأ في فكرة بلاد الاحتلال بصورته التي يطبقونها، وعن طريق شركاتهم العاملة فيه.
٥. لقد بدأ التأمين تعاونياً بسيطاً ثم انتشر وتطور حتى شمل كل مناحي الحياة، وتطورت أنواعه بحسب شكله وموضوعه، فأصبح هناك تأمين على الأشخاص، وتأمين على الأشياء، وتأمين على المسؤولية، وأصبح هناك تأمين تجاري وتعاوني

واجتماعي وغير ذلك.

٧- إن أدلة التحريم لكل نوع من أنواع التأمين التجاري واضحة وجلية تدعم موقف الرافضين له من العلماء خاصة وأن هناك بديلاً له وهو التأمين التعاوني.

٨- التأمين التعاوني هو ذلك النوع من التأمين الذي يقوم على أساس اتفاق الأفراد فيما بينهم على التبرع بقسط ثابت أو متغير للتعاون على درء الأضرار فيما بينهم.

٩- يتميز التأمين التعاوني بعدة خصائص لا توجد في التأمين التجاري، فالمشترك فيه يجمع بين صفتي المؤمن والمؤمن له، وهو يلتزم بدفع قسط متغير حسب حالات الكوارث والأضرار، والملكية والإدارة فيه حرة يختارها أعضاء جمعية التأمين نفسها، ولا يقصد فيه الربح على العكس من التأمين التجاري الذي يعد الربح فيه هدفاً رئيسياً لشركة التأمين.

١٠- التأمين التعاوني جائز باتفاق العلماء المعاصرين لما فيه من التعاون، وعدم قصد الربح، ولخلوه من المحظورات الشرعية، وقد أجمعت المؤتمرات الفقهية في مختلف البلاد على جواز هذا النوع من التأمين، وحضوا على العمل به ليكون بديلاً إسلامياً عن التأمين التجاري.

١١- إن التأمين التعاوني يعد لوناً من ألوان التكافل الاجتماعي الذي نظمته شريعة الإسلام لحماية المجتمع وأمان أفراد، ولكنه لون اختياري يتم بين الأفراد بإرادتهم وتبرعهم، ولا تدخل للدولة فيه إلا بالتنظيم فقط.

١٢. لقد كفل الإسلام للفرد كل حاجاته مادام يعيش في دولته بغض النظر عن جنسه ودينه ولونه، ففي النفقة متسع لتكافل أفراد الأسرة، وفي الزكاة متسع لمن ضاقت عنه هذه النفقة، وفي بيت المال أمان وضمنان للجميع، وإن لم تكف كل هذه الوسائل كان للدولة أن تفرض ما تراه صالحاً للفقراء والمساكين، وتأخذ من الأغنياء ما يحقق هدف التكافل العام، وكذا في الوسائل الأخرى كحق الجوار والكفارات والفدية وغيرها كفاية لمجموعات ممن لم تشملهم الرعاية السابقة.

ايض

المراجع

١- القرآن الكريم:

كتب الحديث:

- ١ - الجامع الصحيح: للإمام مسلم بن الحجاج القشيري، ط منشورات المكتب التجاري، بدون تاريخ.
- ٢ - سبل السلام شرح بلوغ المرام: للإمام محمد بن إسماعيل الصنعاني، الطبعة الرابعة ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م، مطبعة مصطفى الحلبي.
- ٣ - سنن ابن ماجه: للإمام أبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط دار الحديث.
- ٤ - السنن الكبرى: للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ط دار المعرفة، بيروت.
- ٥ - صحيح البخاري: للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، ط دار الشعب.
- ٦ - صحيح مسلم بشرح النووي: ط دار الفكر، بدون تاريخ.
- ٧ - المستدرک على الصحيحين: للحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، ط دار المعرفة، بيروت.
- ٨ - المسند: للإمام أحمد بن عبد الله بن حنبل، ط دار الفكر.
- ٩ - المنتقى شرح الموطأ: للقاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي الطبعة الأولى ١٣٣٢هـ، مطبعة السعادة.

كتب الفقه الإسلامي :

- ١ - الإجماع: للإمام ابن المنذر، الطبعة الثالثة ١٤١١هـ - ١٩٩١م، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر.
- ٢ - الأحكام السلطانية والولايات الدينية: لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، ط دار ابن خلدون.
- ٣ - الأشباه والنظائر: للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر

- السيوطي، ط المكتبة التوفيقية.
- ٤ - الأشباه والنظائر: للشيخ زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، ط دار الكتب العلمية.
- ٥ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: للإمام علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرदाوي الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية.
- ٦ - البناية شرح الهداية: للعلامة محمود بن أحمد بن الحسين المعروف ببدر الدين العيني، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، دار الكتب العلمية.
- ٧ - البهجة في شرح التحفة: للعلامة أبي الحسن علي بن عبد السلام التسولي، الطبعة الثانية ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي.
- ٨ - التاج والإكليل لمختصر خليل: لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم الشهير بالمواق، مطبوع على هامش مواهب الجليل للحطاب، الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، دار الفكر.
- ٩ - تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: للعلامة فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، ط دار المعرفة، بيروت.
- ١٠ - جواهر الإكليل شرح مختصر خليل: للشيخ صالح عبد السميع الآبي الأزهري ط دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي وشركاه.
- ١١ - حاشية الرملي على نهاية المحتاج: لأبي العباس بن أحمد الرملي، مطبوع على هامش نهاية المحتاج، ط مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي.
- ١٢ - حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح الجلال المحلي: ط دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي وشركاه.
- ١٣ - رد المحتار على الدر المختار الشهير بحاشية ابن عابدين: المحقق محمد

- أمين الشهير بابن عابدين، الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م، مطبعة مصطفى الحلبي.
- ١٤ - **الروض المربع بشرح زاد المستقنع: للعلامة منصور بن يونس البهوتي،** ط المكتبة الثقافية، بيروت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ١٥ - **روضة الطالبين وعمدة المفتين: للإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي،** ط دار الفكر للطباعة والنشر ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ١٦ - **شرح فتح القدير: للمحقق كمال الدين بن الهمام،** الطبعة السابعة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، دار إحياء التراث العربي.
- ١٧ - **شرح منتهى الإرادات: للعلامة منصور بن يونس البهوتي،** ط دار الفكر.
- ١٨ - **الفروع: للعلامة شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي،** الطبعة الرابعة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، دار عالم الكتب.
- ١٩ - **الفروق: للعلامة شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المشهور بالقراي،** ط عالم الكتب، بيروت.
- ٢٠ - **القوانين الفقهية: للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن جزي الكلبي،** الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٢١ - **المبدع في شرح المقنع: لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح المؤرخ الحنبلي،** ط المكتب الإسلامي، بيروت.
- ٢٢ - **المبسوط: للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي،** ط دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٢٣ - **مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر: للعلامة عبد الله بن الشيخ محمد بن سليمان المعروف بداماد أفندي،** ط دار إحياء التراث العربي.

- ٢٤ - المدونة الكبرى: للإمام مالك بن أنس، طبعة مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٣هـ.
- ٢٥ - المغني: للعلامة موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، ط مكتبة الكليات الأزهرية.
- ٢٦ - مغنى المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج: للشيخ محمد الشرييني الخطيب، ط مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
- ٢٧ - مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: للإمام أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب، الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، دار الفكر.
- ٢٨ - نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: للعلامة شمس الدين محمد بن أبي العباس المصري الأنصاري الشهير بالشافعي الصغير، ط مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي.

كتب وبحوث حديثة:

- ١ - الإسلام والتأمين: د / محمد شوقي الفنجري، ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ٢ - الأسلوب الإسلامي لمزاولة التأمين أو التأمين الإسلامي: د / السيد عبدالمطلب عبده، الطبعة الأولى ١٩٨٨م، دار الكتاب الجامعي.
- ٣ - أصول الفقه الإسلامي: د / زكريا البري، الطبعة الخامسة ١٩٧٧م، دار النهضة.
- ٤ - أصول الفقه: الشيخ محمد أبو زهرة، ط دار الفكر العربي.
- ٥ - التأمين: الشيخ على محمد الخفيف، هدية مجلة الأزهر، عدد المحرم ١٤١٧هـ.
- ٦ - التأمين الإسلامي بين النظرية والتطبيق: عبد السميع المصري، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، مكتبة وهبة.

- ٧ - التأمين بين الحل والتحریم: د / عيسى عبده، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، دار الاعتصام.
- ٨ - التأمين التجاري والبديل الإسلامي: د / غريب الجمال، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م، دار الاعتصام.
- ٩ - التأمين في الإسلام: د / فايز أحمد عبد الرحمن، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، دار النهضة العربية.
- ١٠ - التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه: محمد السيد الدسوقي، ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- ١١ - التكافل الاجتماعي في الإسلام: محمد أبو زهرة، ط دار الفكر العربي.
- ١٢ - حكم الشريعة الإسلامية في عقود التأمين: د / حسين حامد حسان، الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، دار الاعتصام.
- ١٣ - ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: د / محمد سعيد رمضان البوطي، الطبعة الرابعة ١٤٠٢هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ١٤ - عقد التأمين بين الشريعة والقانون: أحمد النجدي عبد الستار، رسالة دكتوراه ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م، كلية الشريعة والقانون بالقاهرة.
- ١٥ - عقد التأمين، دراسة مقارنة بين القانون الوضعي والفقہ الإسلامي: د / محمد يوسف الزغبى، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة سنة ١٩٨٣م.
- ١٦ - عقد التأمين في الفقہ الإسلامي: د / فتحي السيد لاشين، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة.
- ١٧ - عقد التأمين في الفقہ الإسلامي والقانون المقارن: د / عباس حسنى، ط مكتبة وهبة بالقاهرة.
- ١٨ - عقد التأمين ومدى مشروعيته في الفقہ الإسلامي: د / عبد الله مبروك

- النجار، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، دار النهضة العربية.
- ١٩ - عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي: د / محمد بلتاجي، ط دار
العروبة بالكويت ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ٢٠ - الفقه الإسلامي وأدلته: د / وهبه الزحيلي، ط دار الفكر.
- ٢١ - الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: محمد بن الحسن الحجوي،
ط دار التراث.
- ٢٢ - مشكلة الفقر وكيف عالجه الإسلام: د / يوسف القرضاوي، الطبعة
السابعة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، مكتبة وهبة.
- ٢٣ - موقف العلماء المعاصرين من التأمين التجاري والحل الإسلامي: د /
محمد عبد الستار الجبالي، بحث بمجلة كلية الشريعة والقانون
بأسيوط، العدد السادس عشر ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- ٢٤ - نظرية التأمين في الفقه الإسلامي: د / محمد زكي السيد، الطبعة
الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، دار المنار بالقاهرة.

كتب اللغة:

- ١ - لسان العرب: جمال الدين بن منظور، ط دار المعارف بالقاهرة.
- ٢ - مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ط مكتبة
لبنان.
- ٣ - المعجم الوجيز: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط وزارة التربية والتعليم
بمصر ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

دوريات:

- ١ - مجلة الأزهر: عدد ربيع الآخر ١٤٢٢هـ.
- ٢ - مجلة الاقتصاد الإسلامي: العدد ٩٩، صفر ١٤٠٩هـ - سبتمبر ١٩٨٩م.