الجمهورية العربية السورية
جامعة دمشق- كلية الشريعة
قسم الفقه الإسلامي وأصوله

# ضوابط الاجتهاد واتجاهاته المعاصرة

## دراسة تأصيلية وتطبيقية

أطروحة علمية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله

إعداد الطالب

وليد صلاح الدين الزير

إشراف

الأستاذ الدكتور: حمزة حمزة

١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

نوقشت هذه الأطروحة يوم الثلاثاء بتاريخ : ٢٠١١/٢/٨ ونال صاحبها بها درجة الدكتوراه

## أسماء اللجنة المناقشة:

١- المشرف : الأستاذ الدكتور : حمزة حمزة.

٢- الأستاذ الدكتور : محمد الحسن البغا.

٣- الأستاذ الدكتور : خلوق ضيف الله أغا.

٤- الدكتور : محمد توفيق رمضان.

٥- الدكتور : محمد حسان عوض.

# إهداء

إلى سيد الكونين ورحمة الثقلين . . . . .إلى الرحمة المهداة . . . إلى إمام المرسلين سيدنا محمد ﷺ

إلى من نهلت من معارفهم وأدبهم وعلومهم وسمتهم . . . . . إلى شيوخي وأساتذتي الكرام

إلى روضة الحنان، وهبة الرحمن، ومورد العطف والإحسان . . .

إلى من سهرت الليالي وكابدت هموم الأيام الخوالي ليكون وليدها في المعالي . . . .

إلى أمي الحبيبة . . .

إلى روح والدي الذي لم يبال بما يلاقيه من عناء وشقاء رغبة في توفير معيشة رغيدة لأولاده . . . .

إلى أختي الشقيقة أم وائل التي غرست في نفسي الطموح، وحب العلم منذ نعومة أظفاري . . .

إلى مَعلم الأدب ومنهل الحب ومعين الذوق وموطن الوقار . . .

إلى من كانت معي في غمار البحث . . . .

إلى زوجتي

إلى براءة الطفولة وعذوبة الكلمة ونزلال الصفاء . . . . . .

إلى ابنتيَّ حَنين ونَسيم

# شكر

إن الفضل في إنجاز هذا البحث هو لله وحده، فهو سبحانه المتفضل الأوحد بنعمه على الناس كافة، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ﴾ [النحل: ٥٣]؛ وهو الحقيق بأن يشكر ولا يكفر، ولكن مِن شُكر الله أن يشكر الإنسانُ من هيأهم الله لمساعدته في تحقيق مأربه ونيل مقصده، كما قال عليه الصلاة والسلام في حديث أبي هريرة عن قال رسول الله ﷺ «من لا يشكر الناس لا يشكر الله»(١).

لذلك لا يسعني إلا أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور حمزة حمزة حفظه الله، الذي حظيت بإشرافه عليّ في هذه الأطروحة، وقد أفادني بملاحظاته القيمة، وتفرغ لقراءة البحث مع كثرة مشاغله، فجزاه الله خيرا ورفع درجته في الدنيا والآخرة.

كما أتوجه أيضا بخالص الشكر والامتنان لرئيس قسم القرآن وعلومه، والحديث وعلومه؛ فضيلة الدكتور: نصّار نصّار حفظه الله، الذي له أياد بيضاء عليّ في وصولي إلى هذه المرحلة، فجزاه الله خيرا وأحسن إليه، وجعله من العلماء العاملين المخلصين الداعين إلى سبيله على بصيرة.

كما أشكر كلية الشريعة بجامعة دمشق، التي كان لي شرف الالتحاق بها، والتي كانت ولا تزال صرحا علميا باسقا بجهود كبار علماء دمشق الأفاضل؛ أمثال فضيلة أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، وأستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، وأستاذنا الدكتور نور الدين العتر، وأستاذنا الدكتور مصطفى البغا، وغيرهم من الأساتذة الأفاضل، حفظهم الله ورعاهم وزادهم علما ورفعة في الدارين.

وأشكر أيضا عميد الكلية الدكتور بديع السيد اللحام، ورئيس قسم الفقه وأصوله الدكتور فاروق العكام عميد الكلية سابقا، اللذَين كانا لهما فضل كبير في تقديم التسهيلات في بحثي هذا، فأسأل الله أن يبارك جهودهما الطيبة في رعاية شؤون هذه الكلية العامرة. وأشكر أيضا جميع الأساتذة في كلية الشريعة وأسأل الله أن يأخذ بأيديهم لتبقى هذه الكلية منارة وقبلة لطلاب العلماء من جميع أنحاء المعمورة .

---

(١) انظر: جامع الترمذي، حديث رقم (١٩٥٤)، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

كما وأشكر الأستاذ الفاضل الدكتور حمدي المارد ـ حفظه الله تعالى ـ على مساعدته لي في ضبط الرسالة لغويا ونحويا، فأسأل الله أن يكرمه ويعطيه من جزيل فضله تعالى في الدنيا والآخرة.

وأشكر أيضا أخي الشقيق الحاج مصطفى الزير الذين قام بتمويل هذا البحث وجميع ما يستلزمه من المصروفات الكثيرة، وأسأل الله أن يعوضه خيرا مما أنفق، وأن يدخر له أجر ذلك إلى يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون؛ وأشكر أيضا زوجته التي شاركت في ذلك، سائلا المولى لهما السعادة في الأولى والعقبى، وأن وأن يبارك لهم في أعمارهم وأموالهم، وفي أولادهم ويقر أعينهم برؤيتهم في المعالي.

كما وأشكر زوجتي التي تحملت الكثير من المشاق في سبيل توفير الوقت الكافي لإنجاز هذا البحث، وأسأل الله لي ولها عيشا هنيئا في الدنيا والآخرة؛ كما وأتقدم بجزيل والامتنان إلى والد زوجتي السيد خالد قطاش وزوجته المحترمين؛ اللذَين قدما لي الكثير من التسهيلات في سبيل إنجاز هذا البحث، وكانا لي بمنزلة الأبوين العطوفين، فجزاهما الله خيرا وأطال بقاءهما، وختم لنا جميعا بالإيمان.

وأخيرا أشكر الأخ عبد القادر العاشق الذي الذي تولى تنسيق الرسالة وطباعتها وإعداد فهارسها، فجزاه الله عني خير الجزاء. كما وأشكر جميع من ساعدني على إنجاز هذا البحث من الأصدقاء، سائلا الله عز وجل لهم التوفيق والسداد.

# المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أتم نعمته، وأكمل دينه وشريعته، والصلاة والسلام على الرسول المجتبى والنبي المصطفى، سيدنا محمد ﷺ الذي ختمت به الرسالات، وعلى آله وأصحابه السادات، وعلى من سار على دربهم واقتفى أثرهم إلى قيام الناس لرب الأرض والسموات.

**أما بعد :**

فقد كثر الكلام حول الاجتهاد وشروطه وضوابطه والحاجة إليه؛ وحول استمراره واتجاهاته وما شاكل ذلك، ولعل من أسباب ذلك هو بروز الصحوة الإسلامية، والشعور بالحاجة إلى الانضباط بأحكام الشرع في كل ما يمارسه المسلم في هذا العصر، حفاظا على شخصية المجتمع الإسلامي من الذوبان في المجتمعات الأخرى، ولاسيما ونحن في عصر عولمة الغرب لثقافته وقيمه المادية والإباحية، وإقصاء الجانب الروحي والإيماني.

ولقد شعرت الأمة الإسلامية في ظل التطور التقني للعلوم التجريبية وما أفرزته من واقع جديد في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية أنها بأمس الحاجة إلى من يحاكم هذه الحياة الجديدة إلى نصوص الشريعة الغراء وقواعدها، ليميّز حلالها من حرامها، وما هو مستقيم وما هو معوج؛ ولئن كان هذا التمييز من حيث الجملة لا يصعب على جُلّ من يتصدون للدعوة الإسلامية، إلا أن معرفة ذلك من حيث التفصيل الدقيق لكل ما يعج به هذا الواقع، قد لا يتمكن منه إلا أناس قليلون، وذلك لكثرة المستجدات الفقهية التي تحتاج إلى استنباط حكمها عن طريق الاجتهاد.

لهذا شهدت حركة التفقه والاجتهاد في عصرنا حيوية ونهوضا بارزين، ومن مظاهر ذلك ظهور المجامع الفقهية، وصدور المجلات الفقهية المتخصصة، وكثرة الرسائل العلمية في أقسام الفقه في كليات الشريعة في العالم الإسلامي، واتجاه كثير من هذه الأبحاث والكتب والرسائل للبحث في المستجدات والوقائع والحوادث التي طرأت في عصرنا فمنها المستجدات على صعيد المعاملات الاقتصادية والتجارية، ولاسيما أعمال البنوك بنوعيها التقليدي والإسلامي، وما تجريه من معاملات مستحدثة كبطاقة الائتمان وخطاب الضمان والاعتماد المستندي، وبيع المرابحة والتورق المنظمَين، وبيع السندات والأسهم، والإجارة المنتهية بالتمليك، والتأمين التجاري على الصحة والممتلكات، وعقد الاستصناع والسلم

الموازيين، وبروز أنواع جديدة للشركات المعاصرة كشركات المساهمة، والشركات القابضة، والمشاركة المتناقصة، وظهور العمليات المعقدة في الأسواق المالية الكبرى "البورصات"، وما تجريه من إصدار للأدوات المالية كإصدار الأسهم والسندات بأنواعها المختلفة، وبيع هذه الأدوات ورهنها وما إلى ذلك، وما يجري فيها من وساطة تجارية (سمسرة)، ومن معاملات الآجلة كبيوع المستقبليات وعقود الخيارات.

وفي ظل ثورة الاتصالات، صار كثير من المعاملات الاقتصادية والتجارية تجري على الهاتف أو الفاكس أوالإنترنت كعقود الصرف والبيوع والإجارة إلى غير ذلك مما بات يعرف بالتجارة الالكترونية.

وعلى الصعيد الطبي استجدت الكثير من المسائل، كنقل الأعضاء والاستنساخ والبصمة الوراثية والهندسة الوراثية، وما يتعلق بذلك من إثبات الجرائم والنسب والحدود بهذه التقنية، وبنوك الحليب والموت الدماغي والجراحات التجميلية والتلقيح الصناعي.

بل قد استجدت بعض المسائل التي تضوي تحت باب العبادت، كالصلاة خلف المذياع والإحرام والصلاة في الطائرة، وزكاة المستغلات والمصانع والرواتب والسندات وزكاة النفظ والأموال العامة، واستثمار أموال الزكاة، والاستفادة من مياه الصرف الصحي بعد معالجتها، ونحو ذلك، وزكاة الأسهم والسندات، وإثبات رمضان بالحساب الفلكي المتطور والمناظير الفلكية الحديثة.

وثمة مسائل قديمة إلا أن لها صورا حديثة، مثل الصور الكثيرة للمسابقات التي تجري عبر وسائل الإعلام التي يدخل كثير منها تحت باب القمار، وما استجد من أنواع الرياضات والألعاب التي يُبنى لها أمكان معينة ويضرب لها مواعيد منتظمة ويرصد لها جواز قيمة مما فيه نظر شرعي؛ كما استجد أنواع من الأنكحة كنكاح المسيار والزواج المدني وغير ذلك.

كل هذه القضايا وغيرها من المستجدات حثت أهل العلم في عصرنا على الاجتهاد للبحث في حكمها، سواء أكان اجتهادا مطلقا عن طريق استنباط حكمها من الكتاب والسنة وسائر الأدلة المعتبرة، أم اجتهادا مقيدا كالتخريج والتكييف الفقهيين، والاعتماد على القواعد الفقهية، ولاسيما القواعد الأساسية كقاعدة لا ضرر ولا ضرار وما يتفرع عنها، وقاعدة : درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

كما أعيد النظر في مسائل كثيرة قديمة، إما لظهور حقائق طبية ساعدت على معرفة الحكم الصحيح لها أو تصويب أحد الاجتهادات السابقة، كإعادة النظر في أقل الحيض وأكثره، وأكثر الحمل، وفي حيض الحامل، وعلامات الخنثى، وإعادة تعريف الجوف المناط به الفطر في الصيام، وإعادة النظر في تعريف الموت بعد اكتشاف الموت الدماغي، وكإعادة النظر في عيوب النكاح في ظل انتشار العيوب المعدية والجديدة كالإيدز وغيره.

كما أعيد النظر في بعض المسائل التي رأى المعاصرون أن اجتهاد السابقين فيها لا يناسب عصرنا، لأنه يتسبب في مشاكل اقتصادية كقول السابقين بحظر الأجرة على الكفالة فإن هذا القول يعرقل كثيرا من أعمال المصارف الإسلامية، وقولهم ببطلان بيع المُسلم فيه "رأس مال السلم" قبل قبضه فإن ذلك يعطل تشغيل رأس مال السلم على المصرف إذا كان مُسلما "مشتريا"؛ أو يتسبب في مشاكل اجتماعية كالقول بجواز تأجيل المهر كله أو بعضه.

كما أن الاجتهاد في مسائل الفقه لم يعد منحصرا في أهل التخصص، بل دخل في هذا العلم غير أهله، فتكلموا فيها دون تقيّد بضوابط الاجتهاد، وإنما تكلموا عن جهل أو هوى، وغالبا ما يكون الدافع لهؤلاء هو تسويغ الواقع الذي فرضه الغرب أو الشرق أو بعض الحكام أو العرف السائد أو التيارات الفكرية المختلفة كالعلمانية والعصرانية وما حملته من مصطلحات جديدة كالتاريخية والحداثة والتنوير التي تحمل معان سلبية، فكان من نتاج هذه التيارات ظهور أراء فقهية غريبة عجيبة كإعادة النظر في عدد أوقات الصلوات وركعاتها وغير ذلك مما هو معلوم من الدين بالضرورة.

كما شهدت الحركة السلفية نشاطا ملحوظا على الصعيد الفقهي أيضا، ولكنهم زادوا الطين بلة فدعا كثيرٌ من أقطابها الناسَ عوامهم وعلمائهم إلى نبذ المذاهب الأربعة، والعودة إلى الكتاب والسنة مباشرة لاستنباط كل الأحكام الفقهية منها؛ بدْءاً بأحكام الطهارة والعبادات ومرورا بالمعاملات والأنكحة وانتهاء بالمستجدات؛ ومعلوم ما في هذا الكلام من الفوضى الفقهية التي نلاحظها على من انخدع بمثل هذا الكلام.

وزاد الأمر تعقيدا أن السلفية المعاصرة بمفهومها الفضفاض للبدعة، أخذت تحرم كثيرا من الفروع الفقهية التي أجازها الكثير من العلماء سلفا وخلفا، من ثم راحت ترمي الناس بالجملة والتفصيل بالابتداع في كل صغير وكبيرة يرى السلفية أنها لم ترد في الكتاب أو السنة. ولم

يقف الأمر عند حد الرمي بالابتداع بل وصل إلى الرمي بالشرك من أجل مسائل فقهية تتعلق بالقبور، فجاء السلفية وجعلوها من صلب مسائل التوحيد والشرك.

وهكذا نرى كيف نشط عصرنا بالدعوة إلى الاجتهاد وتطبيقه ـ فعلا ـ من اتجاهات مختلفة، وهذا النشاط والحراك الفقهي بشقيه المنضبط وغير المنضبط يستأهل دراسة تستقرئ تلك الاتجاهات في عصرنا، وكيفية نشوئها ومعرفة أهم أقطابها، وتبيّن أصولها، وثمراتها على الصعيد الفقهي، مع التأصيل للاجتهاد الصحيح ببيان شروطه وضوابطه ومجالاته ونحو ذلك، ومع المناقشة لأصحاب الاتجاهات غير المنضبطة أو المضطربة مناقشة علمية موضوعية. وهذا هو موضوع بحثي.

وقبل الشروع فيه أذكر بعض الأمور التي تتعلق بالبحث:

## أولاً- سبب اختيار البحث

في الواقع إنّ رغبتي في الكتابة في هذا الموضوع تعود إلى مرحلة الماجستير بل إلى مرحلة الليسانس، فكم كنت أتطلع إلى الخوض في القضايا الفقهية المعاصرة، وكم كنت أتلهف لمعرفة أحكام المستجدات الطبية والاقتصادية وغيرها!!

وحينما قدمت أطروحتي لنيل درجة الماجستير كانت بعنوان " عوامل الثبات والتغير في الأحكام الشرعية وأثرها في إثراء الفقه الإسلامي ومرونته عبر عصوره المختلفة" وكان الباب الرابع فيها يُفترض أن أتكلم فيه عن الجهود الفقهية للمعاصرين ولاسيما في الأمور المستجدة، وذلك عن طريق دراسة أشهر فقهاء العالم الإسلامي المعاصرين وحصيلة جهودهم في ذلك، إلا أنني أدركت أن هذا الموضوع لا يتسع له باب واحد، بل لا بد له من رسالة خاصة به؛ لذلك حذفت ذلك الباب، آملا أن يتاح لي الكلام في هذا الموضوع في الدكتوراة، ثم كان لي ما أردت، والحمد لله رب العالمين.

## ثانياً- أهداف البحث :

قصدت من بحثي هذا ثلاثة أهداف:

١. تأريخ مسيرة الفقه الإسلامي في القرن الرابع عشر الهجري، واستقصاء ما فيه من اتجاهات منضبطة وغير منضبطة.

٢. الاطمئنان على حالة التفقه والاجتهاد في هذا القرن من خلال أمرين؛ الأول: الاطمئنان على مواكبة الفقه لمستجدات العصر، والثاني: التأكد من التزام المعاصرين بضوابط الاجتهاد.
٣. الاطلاع على حصيلة المعاصرين في القضايا الفقهية المعاصرة.

## ثالثاً- صعوبات البحث :

يمكن تلخيص أهم الصعوبات في النقاط التالية:

١. إن موضوع اتجاهات الاجتهاد المعاصرة موضوع جديد، لم يسبق أن تكلم فيه أحد، اللهم إلا بعض إشارات كما سيأتي، وهذه أول الصعوبات التي واجهتني في البحث؛ وذلك لأن كل موضوع جديد يكتب فيه الباحث يتطلب بذل جهود جمة بغية جمع أطرافه وتبويبه وتأصيله، هذا فضلا عما يتطلبه ذلك من اختيار المنهج الذي يناسبه ذلك البحث الجديد.
٢. اتساع البحث وكثرة مادته العلمية والزخم الكبير الذي يتمتع به؛ إذ نحن نتحدث عن آلاف بل عشرات آلاف الكتب والمجلات والرسائل الجامعية التي كتبت في هذا العصر حول شتى المواضيع الفقهية معاصرة، أو القديمة التي أعيد النظر فيها، وهذا يتطلب من الباحث الغوص في بطون تلك الكتب والمجلات، وهذا يحتاج إلى سنين طوال لكي يحيط بطرف منها، حتى يتسنى له دراستها وأخذ خلاصتها وتبويبها في أطروحة علمية.
٣. كثرة المصطلحات الطبية والاقتصادية وغيرها، ما يؤدي إلى صعوبة تصور المسائل الاقتصادية والطبية المعاصرة لغير المتخصص فيها، وتصور المسألة لا بد منه لمعرفة حكم المستجدات الطبية والاقتصادية، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره.
٤. صعوبة الوصول إلى الرسائل العلمية في الجامعات الإسلامية وكليات الشريعة الموجودة في الدول العربية وغيرها.

## رابعاً- الدراسات السابقة حول الموضوع

في الواقع إن الدراسات حول الاجتهاد كثيرة، ولا سيما في الوقت الحاضر، وهذا ذكر لبعضها:

١- الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، خالد حسين الخالد، رسالة دكتوراة بجامعة دمشق.

٢- الاجتهاد المقاصدي وأثره في الفقه الإسلامي، عمر الزبداني، رسالة ماجستير بجامعة دمشق.

٣- الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه؛ عبد الرحمن زيداني.

٤- الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع، د. أحمد الريسوني.

٥- الاجتهاد في الإسلام، نادية العمري.

٦- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د. يوسف القرضاوي، دار القلم ـ الكويت.

٧- الاجتهاد في الفقه الإسلامي؛ ضوابطه ومستقبله، د. عبد السلام السليماني.

٨- الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي، تأليف د. فتحي الدريني وآخرين.

٩- آليات الاجتهاد، لأستاذنا د. علي جمعة.

إلى غير ذلك من الكتب والأبحاث، ويغلب على هذه الدراسات الجانب النظري، فهي تعالج الاجتهاد من ناحية أصولية التي تعنى بتعريف الاجتهاد عند الأصولين وبيان شروطه ونحو ذلك.

**وأما تتبع اتجاهات الاجتهاد** المعاصرة ودراستها دراسة تطبيقية، من خلال المسائل التي عالجتها، فلم أجد دراسة في هذا الجانب؛ اللهم إلا بعض إشارات ذكرت في الكتب التالية:

١- الاتجاهات العامة للاجتهاد، د. نور الدين عتر، بيد أن الاتجاهات العامة هنا يقصد بها أستاذنا د. العتر بيان بعض المسائل الأصولية المتعلقة بالاجتهاد كحجية خبر الواحد ونحو ذلك.

٢- الاجتهاد الفقهي الحديث؛ منطلقاته واتجاهاته؛ د. وهبة الزحيلي. وهذا كتاب صغير، لم يستقص اتجاهات الاجتهاد المعاصر، كما أنه لم يفصل الكلام على هذه الاتجاهات، فضلا عن أنه قليل الأمثلة والتطبيقات.

٣- الاجتهادات وتطبيقاته المعاصرة في مجال الأسواق المالية، محمد الأمين ولد عالي الشنقيطي، وكتابه هذا هو دراسة عن البورصات واجتهاد المعاصرين فيه، فهو كتاب في البورصة لا في الاجتهاد.

## خامساً- الجديد في البحث

إن الجديد في بحثي هو استقراء مناهج المعاصرين في الأبحاث والمسائل الفقهية الاجتهادية المعاصرة، سواء ما كان منها منضبطا بأصول الفقه أو ما لم يكن كذلك، وبيان مسالكهم في الاجتهاد، مع التمثيل بمسائل معاصرة، ومسائل قديمة أعيد فيها النظر، كما جاء البحث بدراسة ضافية لكثير من الاتجاهات الفكرية والمذهبية في عصرنا كالاتجاه العلماني والتغريبي والسلفي وغير ذلك.

## سادساً- منهج البحث

لقد اتبعت المنهج الاستقرائي في بحثي هذا حيث استقرأت اتجاهات الاجتهاد المعاصر، وصنفتها إلى اتجاهات منضبطة وغير منضبطة، ثم ذكرت تحت كل صنف العديد من الاتجاهات، كما أنني اتبعت المنهج التحليلي في التعليق على كثير من الآراء والأمثلة، ولقد التزمت بالتمثيل لكل اتجاه بمثال أو أكثر من المسائل المستجدة أو القديمة التي أعيد النظر فيها؛ كما أني سرت في بحثي وفق الطريقة التالية:

١- تخريج الآيات والأحاديث، والحكم على الأحاديث غالبا.

٢- الاعتماد على المصادر الأصيلة في الفقه وأصوله، وفي تفسير القرآن والحديث.

٣- ترجمة الأعلام مع عدم استيعابهم قصدا للاختصار، فمشاهير الصحابة والأئمة المتبوعين وأصحاب الكتب الستة وغيرهم لا أترجمهم، وقد ترجمت للأعلام في ملحق، وأشرت إلى موضع ترجمته عند ورود اسم العلم لأول مرة في المتن، وذكرت رقم الترجمة كما هي في الملحق.

٤- تحرير المعلومة بالاعتماد على ما كتبه المحققون من العلماء في الفن أو العلم الذي تنضوي تلك المسألة تحته.

٥- تعريف المصطلحات الواردة في الرسالة لغة واصطلاحاً.

٦- إذا كانت المسألة المبحوث فيها مجمعا عليها أذكر العلماء الذين نقلوا الإجماع على ذلك مع العزو إلى المصادر.

٧- وإذا كانت المسألة مختلفا فيها؛ أحرر محل النزاع، ثم أذكر الأقوال المختلفة مكتفيا بذكر المذاهب الأربعة، إلا إن تطلّب الأمر ذكر مذاهب أخرى للصحابة والتابعين وغيرهم؛ ناسبا تلك الأقوال إلى قائليها مسميا إياهم مستقيا ذلك من المصادر المعتمدة، ثم أذكر أدلة كل طرف، مع المناقشة والترجيح.

٨- أتبع المنهج الأصولي في الفصل التمهيدي وفي الباب الأول، فأعتمد على كتب الأصول في تعريف الاجتهاد والشروطه، وحكمه، وطبقات المجتهدين ونحو ذلك.

٩- في الباب الثاني أعرّف الدليل الإجمالي ثم أضرب مثالا على استدلال المعاصرين به في مسائلهم المعاصرة، ولا أستقصي الآراء في تلك المسألة لأن القصد بيان استدلال المعاصرين بذلك الدليل الإجمالي على المسائل المعاصرة.

١٠- في الباب الثالث: أتبع منهج الاستقراء في التعرف على اتجاهات الاجتهاد غير المنضبط عند المعاصرين، وما أورده من أفكار منحرفة أرده بالحجة والبرهان، أو أحيل على من رد عليه إن كان المقام لا يتسع لذلك، وفي المبحث الرابع منه سوف اتبع أسلوب الجدل والمناظرة مع السلفية، وأقارع الحجة بالحجة بموضوعية.

١١- الفكرة إن كانت مبحوثة من قبل أكتفي بالعزو إلى المصادر المبحوثة فيها، أو أقوم بتلخيصها إن اقتضى الأمر، وأحيانا أعيد مناقشتها وبسط القول فيها، مضيفا بعض النقاط التي أغفلها من قبلي.

١٢- سأذكر خلاصة كل باب أو مبحث غالبا، بما لا يتجاوز الصحيفة.

## سابعاً- خطة البحث :

وقد جاء هذا البحث في مقدمة وفصل تمهيدي وثلاثة أبواب وخاتمة.

**أما المقدمة** فقد تضمنت سبب اختيار البحث، أهداف البحث، وصعوبات البحث، والدراسات السابقة حول موضوع الاجتهاد، والجديد في البحث، ومنهج البحث، وخطة البحث:

**وأما الفصل التمهيدي** فهو: مقدمات في الاجتهاد

وجاء في مبحثين:

**المبحث الأول:** تعريف الاجتهاد، وطبقات المجتهدين.

**المبحث الثاني:** حكم الاجتهاد وما أثير حوله في الماضي والحاضر.

**وأما الأبواب الثلاثة فهي :**

## الباب الأول: ضوابط الاجتهاد .

### الفصل الأول: شروط الاجتهاد

**المبحث الأول:** ضرورة تحقيق شروط الاجتهاد

**المبحث الثاني:** شروط الاجتهاد التفصيلية.

### الفصل الثاني: التقيد بمجال الاجتهاد .

**المبحث الأول:** الاجتهاد في الظنيات دون القطعيات.

**المبحث الثاني:** الاجتهاد في ثبوت النص

**المبحث الثالث:** الاجتهاد في دلالة النص.

**المبحث الرابع:** مجال الاجتهاد عند المعاصرين

## الباب الثاني: اتجاه الاجتهاد المعاصر المنضبط وتطبيقاته الفقهية.

### الفصل الأول: الاجتهاد في المسائل المستجدة

**المبحث الأول:** الاجتهاد المطلق في المسائل المستجدة

**المبحث الثاني:** الاجتهاد المقيد

الفصل الثاني: الاجتهاد في المسائل القديمة

**المبحث الأول:** اتجاه الابتكار في الأبواب والمسائل الفقهية.

**المبحث الثاني:** تأصيل للنظريات والمصطلحات الجديدة من كلام الفقهاء السابقين

**المبحث الثالث:** اتجاه تطوير بعض المسائل والأبواب الفقهية بما يتناسب مع معطيات العصر.

**المبحث الرابع:** اتجاه الاجتهاد في فقه الأقليات المسلمة

**المبحث الخامس:** اتجاه إعادة النظر في بعض الأبواب الفقهية

**المبحث السادس:** اتجاه الترجيح

## الباب الثالث: الاجتهادات المعاصرة غير المنضبطة.

الفصل الأول: عوامل عدم انضباط الاجتهاد المعاصر

**المبحث الأول:** الإخلال بشروط الاجتهاد.

**المبحث الثاني:** استغلال بعض المصطلحات الشرعية استغلالا سيئا.

**المبحث الثالث:** طروء بعض المصطلحات الغربية

الفصل الثاني: اتجاهات الاجتهاد غير المنضبط

**المبحث الأول:** اتجاه تسويغ الواقع

**المبحث الثاني:** اتجاه التذرع بمقاصد الشريعة لإبطالها

**المبحث الثالث:** اتجاه ترجيح المصلحة على النص.

**المبحث الرابع:** اتجاه السلفية المعاصرة.

**وخاتمة وتضمنت أهم النتائج والتوصيات.**

# فصل تمهيدي: مقدمات في الاجتهاد

وفيه مبحثان:

**المبحث الأول:** تعريف الاجتهاد، وأقسامه، وطبقات المجتهدين.

**المبحث الثاني:** حكم الاجتهاد وما أثير حوله في الماضي والحاضر.

# المبحث الأول: تعريف الاجتهاد، وأقسامه، وطبقات المجتهدين

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : تعريف الاجتهاد .

المطلب الثاني : أقسام الاجتهاد .

المطلب الثالث: طبقات المجتهدين.

## المطلب الأول: تعريف الاجتهاد

**الاجتهاد لغة**: بذل الوسع والمجهود في طلب المقصود ونيله؛ قال ابن الأثير[1] وتبعه الزبيدي[2]: الاجتهاد بذل الوسع في طلب الأمر وهو: افتعال من الجُهد[3]: الطاقة[1].اهـ. وقال ابن

---

(١) انظر ترجمته رقم [١٢].

(٢) انظر ترجمته رقم [٥٢].

(٣) بالضم، كذا ضبطها الأستاذ الطناحي ورفيقه الزاوي محققا كتاب النهاية لابن الأثير، وضُبطت بالفتح في الطبعة الكويتية من تاج العروس، وضبطها الإسنوي بالوجهين (بالفتح والضم) في نهاية السول؛ وقد اتفق العلماء على أن الجهد تضبط بضم الجيم وبفتحها، فهما لغتان، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك في الفرق بين هاتين اللغتين هل هما على الترادف أم التباين أم التداخل على ثلاثة أقوال، وفي ما يلي تفصيل هذه الأقوال؛ القول الأول: أنهما على الترادف، فهما بمعنى واحد، ثم اختلفوا في هذا المعنى، فقال بعضهم: المعنى هو الطاقة، أي أن الجهد بضم الجيم وبفتحها هو الطاقة والوسع، وهذا جزم به ابن سيده في المحكم والألوسي في تفسيره والفيومي في مصباحه.، وقال آخرون: الجهد بالضم والفتح بمعنى المشقة، وهذا جزم به ابن سيده في المخصص؛ انظر ما سبق في: النهاية في غريب الحديث والأثر ١/ ٣٢٠، مادة (جهد)، للإمام أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت٦٠٦)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٣م. تاج العروس من جواهر القاموس٧/ ٥٣٤، مادة (جهد)، للإمام محمد مرتضى الزبيدي ت١٢٠٥هـ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٥هـ، ١٩٦٥م. نهاية السول شرح منهاج الوصول (٤/ ٥٢٥)، للإمام جمال الدين الإسنوي، دار عالم الكتب. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (١٠/ ١٤٧)، للإمام شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي (ت: ١٢٧٠هـ)، طبعة دار إحياء التراث العربي – بيروت؛ المحكم والمحيط الأعظم (٤/ ١٥٣)، للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ط/ دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م؛ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (ص١١٢)، للإمام أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية. المخصص لابن سيده (٣/ ٣٥١)؛ تحقيق: خليل إبراهم جفال، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط١/ - ١٤١٧هـ ١٩٩٦م.

القول الثاني: أنهما على التباين، ثم اختلف أصحاب هذا القول في تفسير تباين هاتين اللغتين: فقال بعضهم: الجهد بالضم الطاقة، وبالفتح المشقة، وهذا قول ابن قتيبة وجزم به ابن الأثير؛ وقال آخرون: الجهد بالضم القوت وبالفتح العمل وهذا قول الشعبي حكاه عنه أبو حيان، وقال ابن عرفة كما في المشارق للقاضي عياض: الجهد بالضم الوسع والطاقة والجهد بالفتح المبالغة والغاية. انظر: أدب الكاتب ص ٢٣٨، لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: محمد محيى الدين عبدالحميد، المكتبة التجارية، مصر، ط٤/ ١٩٦٣م. النهاية في غريب الحديث - (١/ ٣٢٠)، البحر المحيط - (٥/ ٧٦)، للإمام محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م. مشارق الأنوار على صحاح الآثار (١/ ١٦١)؛ للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي المالكي (ت٥٤٤ هـ)، المكتبة العتيقة بتونس، ودار التراث بمصر. =

فارس[٢]: مادة "جهد" تدور حول المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول وعمل في الواقعة المقصودة لتحصيل أمر شاق، لذلك يقال اجتهد في حمل حجر الرحى ولا يقال: اجتهد في حمل النواة[٣].

**الاجتهاد اصطلاحاً**: للاجتهاد تعريفات كثيرة ذكرها الأصوليون، أذكر بعضها:

١) فعرفه ابن السمعاني[٤] بأنه: بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالة عليها بالنظر المؤدي إليها[٥].

٢) وعرفه الغزالي[٦] (ت: ٥٠٥هـ) بأنه: بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بالأحكام الشرعية، والاجتهاد التام: أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب[٧].

---

= القول الثالث: أنهما على التداخل ثم اختلفوا في بيان هذا التداخل: فقال فريق منهم: الجهد بالفتح والضم الطاقة والوسع، والجَهد بالفتح المشقة، وهذا ما جزم به صاحب القاموس وشارحه الزبيدي في تاج العروس (٥٣٤/٧)، وجزم به أبو البقاء في الكليات، وقال فريق ثان ومنهم المناوي: الجهد بالفتح الطاقة والمشقة، والجهد بالضم الوسع. انظر: الكليات ص ٣٥٤، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م. التوقيف على مهمات التعاريف ص٢٦٠، محمد عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ)، دار الفكر المعاصر، ط١/ ١٤١٠هـ.

وقال فريق ثالث: الجهد بفتح الجيم المشقة، وفي لغة قليلة بضمها، والجهد بالضم بمعنى الطاقة على المشهور وحكي فتحها قاله النووي. شرح النووي على مسلم المسمى "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج" ١٣٦/٩، للإمام أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، المطبعة المصرية بالأزهر، ط١/ ١٩٢٩م.

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر ٣١٩/١، تاج العروس من جواهر القاموس (٥٣٨/٧).

(٢) انظر ترجمته رقم [١٠٠].

(٣) معجم مقاييس اللغة، مادة جهد، وانظر: الفروق اللغوية ص٤٣٩، لأبي هلال العسكري، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤١٢هـ.

(٤) انظر ترجمته رقم [٦٨].

(٥) قواطع الأدلة في الأصول ٣٠٢/٢، للإمام أبي المظفر منصور بن محمد السمعاني (٤٨٩هـ)، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٩٩٧م.

(٦) انظر ترجمته رقم [٩٩].

(٧) المستصفى من علم الأصول ٤/٤، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق د. حمزة حافظ، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. كذا وقع في هذه الطبعة والطبعة الأميرية ببولاق ٣٥٠/٢، والطبعة التي حققها محمد أبو العلا ص٤٧٨، وطبعة دار الأرقم ٥١٠/٢؛ ووقع في ط/ مؤسسة الرسالة بتحقيق د. الأشقر ٣٨٢/٢: الاجتهاد بذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشريعة. اهـ ولعل هذه الطبعة هي الأصح، لأن التعريف الأول فيه دور، إذ ذكر فيه "المجتهد" وهو لا يُعرف إلا بعد تعريف الاجتهاد؛ وما يؤيد ذلك =

٣) والرازي[١] (ت: ٦٠٦ هـ) في المحصول: استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه.

٤) والآمدي[٢] (ت: ٦٣١هـ) بأنه: استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه[٣].

٥) وابن الحاجب[٤] (ت: ٦٤٦هـ) بأنه: هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي[٥].

٦) وعرفه الأرموي (ت: ٦٥٣ هـ) وتبعه البيضاوي[٦] [٧] (ت: ٦٩١ هـ) بأنه: استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية[٨].

---

= أن ابن قدامة الذي اختصر المستصفى في الروضة عرّف الاجتهاد فقال: هو" بذل الجهد في العلم بأحكام الشرع "، فذكر "الجهد" وفي ط/ الأشقر من المستصفى ذكر "المجهود" وليس في هذين اللفظين المحذور السابق كما هو ظاهر. وقد نبّه إلى ذلك الأستاذ الفاضل د. أحمد عبد العزيز السيد في: بحوث في الاجتهاد عند الأصوليين ص١٢، مطبعة المدينة بالقاهرة، ١٩٩٩م. وانظر: روضة الناظر وجُنَّةُ المُناظر ص٣٥٢، للإمام عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)، تحقيق د. عبد العزيز السعيد، نشر جامعة ابن سعود بالرياض، ط٢/ ١٣٩٩هـ.

(١) انظر ترجمته رقم [١٠٢].

(٢) انظر ترجمته رقم [١٣].

(٣) إحكام في أصول الأحكام ١٤١/٤، للإمام سيف الدين الآمدي (٦٣١هـ)، مؤسسة الحلبي بمصر/ ١٩٦٧م.

(٤) انظر ترجمته رقم [٣٣].

(٥) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل ص٢٩، لابن الحاجب (٦٤٦هـ)، دار الكتب العلمية، ط١/١٩٨٥م؛ شرح العضد الإيجي على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٨٩، الطبعة الأميرية ١٣١٦هـ.

(٦) انظر ترجمته رقم [٢٥].

(٧) الحاصل من المحصول ٢/ ١٠٠٠، لتاج الدين الأرموي (٦٥٣هـ)، تحقيق د. عبد السلام أبو ناجي، من منشورات جامعة قار يونس في بنغازي بليبيا، ط١/١٩٩٤م. الإبهاج في شرح المنهاج ٢٨٦٣/٧، للإمام عبد الوهاب وأبيه علي بين عبد الكافي السبكي، تحقيق د. أحمد الزمزمي ود. نور الدين صغيري؛ دار البحوث للدراسات الإسلامية بالإمارات، ط١/٢٠٠٤م.

(٨) وقد استحسن ابن السبكي هذا التعريف فقال: وهو من أجود التعاريف. اهـ لذلك اختاره د. أحمد عبد العزيز. انظر: الإبهاج لابن السبكي، ٢٨٦٤/٧، وبحوث في الاجتهاد عند الأصوليين ص٢٥.

٧) والقرافي[١] (ت: ٦٨٤هـ) بأنه: بذل الوسع في الأحكام الفروعية الكلية ممن حصلت له شرائط الاجتهاد[٢].

٨) وعرفه النسفي[٣] (ت: ٧١٠هـ) بأنه: بذل الوسع والطاقة في طلب الحكم الشرعي بطريقه[٤].

٩) وابن مفلح[٥] (ت: ٧٦٣هـ) بأنه: استفراغ الفقيه وسعه لدرك حكم شرعي[٦].

١٠) وابن السبكي[٧] (ت: ٧٧١هـ): استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم[٨].

١١) والزركشي[٩] (ت: ٧٩٤هـ) بأنه: بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط[١٠].

١٢) وابن الهمام[١١] (ت: ٨٦١هـ) في التحرير بأنه: بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني[١٢].

---

(١) انظر ترجمته رقم [١٠٨].

(٢) نفائس الأصول في شرح المحصول ٩/ ٣٧٩١، للإمام شهاب الدين القرافي ت٦٨٤هـ، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، مصطفى الباز بمكة المكرمة، ط١/١٩٩٥م.

(٣) انظر ترجمته رقم [١٣٢].

(٤) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ٣٠١/٢، لحافظ الدين النسفي (٧١٠هـ)، دار الكتب العلمية ١٩٨٦م.

(٥) انظر ترجمته رقم [١٢٤].

(٦) أصول الفقه ٤/ ١٤٦٩، للإمام محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق د. مهدي السدحان، مكتبة العبيكان، ط١/ ١٩٩٩م. وكذا في شرح الكوكب المنير ٤٠٨/٤، للعلامة محمد بن أحمد الفتوحي الشهير ابن النجار (ت٩٧٢هـ)، ت: د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، ط: دار الفكر بدمشق، ١٩٨٠م.

(٧) انظر ترجمته رقم [٥٩].

(٨) جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني ٣٨٠/٢، للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، ط/ دار الفكر، ١٩٩٥م.

(٩) انظر ترجمته رقم [٥٥].

(١٠) البحر المحيط في أصول الفقه ٢٢٧/٨، للإمام بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، دار الكتبي، ط١/ ١٩٩٤.

(١١) انظر ترجمته رقم [١٣٥].

(١٢) تيسير التحرير شرح كتاب التحرير ١٧٩/٤، للإمام محمد أمين بادشاه الحنفي، طبعة دار الكتب العلمية؛ ١٩٨٣م.

١٣) وعرفه شيخ الإسلام زكريا[١] الأنصاري (ت: ٩٢٦هـ) بأنه استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظن بالحكم[٢].

**الإيرادات على هذه التعاريف :**

١ـ إن بعض هذه التعريفات ـ كتعريف ابن السمعاني وغيره ـ أطلقت الأحكام التي يراد التوصل إليها بالاجتهاد وبذلك تكون غير مانعة لدخول الأحكام العقلية والحسية واللغوية، فكان الواجب تقييدها بالأحكام الشرعية الفرعية.

٢ـ أن منها من أخذ قيد العلم في تعريف الاجتهاد كتعريف الغزالي وغيره حيث يرى أن الأحكام المتوصل إليها بالاجتهاد علمية لا ظنية، وبذلك يكون التعريف غير جامع لأنه لا يشمل الأحكام الظنية المتوصل إليها بالاجتهاد التي هي أغلب الأحكام، اللهم إلا أن يريدوا بكلمة العلم مطلق الإدراك وهو أعم من العلم القطعي أو الظن[٣].

ومنهم من قيّد التعريف بالظن كتعريف الآمدي والسبكي والشيخ زكريا وغيرهم، وهؤلاء يشيرون بهذا القيد إلى أن الأحكام التي يتوصل إليها بطريق الاجتهاد أحكام ظنية وليست قطعية، وبذلك يكون التعريف غير جامع لإخراجه العلم بالأحكام، وغير مانع لإدخاله الظن غير المعتبر شرعا، اللهم إلا أن يراد بالظن هنا مطلق الظن الشامل للعلم والظن المعتبر شرعا، وهو ما عبر عنه: بإدراك الطرف الراجح، وليس المراد به ما تساوت فيه الاحتمالات المتعارضة.

وعليه فإن من عبر بالظن عنى الوسيلة، ومن عبر بالعلم عنى المقصد، فالسعي في تحصيل الوسيلة سعي في تحصيل المقصد، فالظن الذي يتوصل إليه المجتهد باجتهاده يصير بمنزلة العلم في حقه عند العمل؛ فالاقتصار على أحدهما لا سبيل إليه، فإن المجتهد يطلب أحد الأمرين فأيهما ظفر به أفتى[٤]. لذلك تلافى بعضهم هذا الأمر فقيد التعريف بالإدراك الذي يشمل بدوره العلم والظن مثل تعريف صاحب الحاصل وتعريف ابن مفلح.

---

(١) انظر ترجمته رقم [٥٦].

(٢) لب الأصول مع شرحه غاية الوصول ص١٤٧، كلاهما لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر. وانظر المزيد من تعريفات الأصوليين للاجتهاد في: بحوث في الاجتهاد عند الأصوليين، د. أحمد عبد العزيز، ص٢١.

(٣) الاجتهاد في الإسلام ص٢٦، د. نادية العمري، مؤسسة الرسالة، ط١/ ١٩٨١م.

(٤) نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي ٩/ ٣٧٩١.

وأنا أميل إلى التعريف الذي اختاره بعض المعاصرين، وهو أن الاجتهاد: بذل الوسع في درك الأحكام الفرعية الكلية بطريق الاستنباط ممن حصلت له شرائط الاجتهاد[1]. فهذا تعريف جيد لا يرد عليه ما سبق.

**شرح التعريف**: قولنا "بذل الوسع" جنس في التعريف يشمل كل بذل واستفراغ للوسع، أي بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب حتى لا يقع لوم في التقصير، وقد نص كثير من الأصوليين على وجوب بذل الوسع واستقصاء الجهد في الاجتهاد، ليسدوا الطريق على المتسرعين، الذين يخطفون الأحكام خطفا، دون أن يجهدوا أنفسهم في مراجعة الأدلة، والتعمق في فهمهما والاستنباط منها والنظر فيما يعارضها.

وقولنا " في درك الأحكام": قيد خرج به بذل الوسع في فعل من الأفعال، كبذله في فعل من الأفعال العلاجية مثلاً، ودركها أعم من أن يكون على سبيل القطع أو الظن. وقولنا الفرعية: لإخراج الأحكام العلمية والعرفية واللغوية والحسية والعقلية، فإنها ليست اجتهاداً اصطلاحاً. وقولنا: "الكلية": لإخراج الأمور الجزئية التي لا تتعدى لغيرها، كالاجتهاد في قيم المتلفات وأروش الجنايات وطهارة الأواني والثياب وتعيين أحد الجهات لاستقبال الكعبة، فهذه أمور جزئية لا تتعدى تلك الصور ولا يسمى الناظر فيها مجتهداً بالوضع العرفي الفقهي، بل بالوضع اللغوي، بخلاف الفتاوى فإنها عامة على الخلق إلى يوم القيامة.

وقولنا "بطريقة الاستنباط": ليخرج به بذل الوسع في نيل تلك الأحكام من النصوص ظاهراً أو بحفظ المسائل واستعلامها من المعنى، أو بالكشف عنها من الكتب، فإنها وإن سمي اجتهاداً فهو لغة لا اصطلاحاً. وقولنا: "ممن حصلت له شرائط الاجتهاد": قيد يخرج به اجتهاد العامي ونحوه، فإنه لا يسمى اجتهاداً اصطلاحاً.

ويشار هنا إلى العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للاجتهاد، فبين التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي عموم وخصوص، فالتعريف الاصطلاحي أخص من التعريف اللغوي، إذ التعريف اللغوي يهم بذل الوسع في تحصيل أي شيء يحتاج تحصيله إلى بذل وسع، أما التعريف الاصطلاحي فإنما يعني بذل الوسع في معرفة الحكم الشرعي خاصة.

وتجدر الإشارة أن بعض المعاصرين[2] عرّف الاجتهاد على أنه ملكة الاستنباط، فجعل الاجتهاد صفة للمجتهد، لذلك صدّر أصحاب هذا الاتجاه تعريفهم بالمَلَكَة، واختاره كثير من

---

(١) الاستدلال عند الأصوليين ص٣٠٨، للأخ الدكتور أسعد للكفراوي، دار السلام بالقاهرة، ط١/٢٠٠٢م.

(٢) الاجتهاد الجماعي د. شعبان محمد إسماعيل ص١٢، دار البشائر الإسلامية لبنان ط١، ١٤١٨هـ . ضوابط الاجتهاد والفتوى للدكتور أحمد ريان ص٣٥، الاجتهاد فيما لا نص فيه للدكتور الطيب خضري السيد ١١/١، مكتبة الحرمين بالرياض ط١، ١٤٠٣هـ.

الشيعة[1]، وذلك لأن صاحب الملكة يصدق عليه أنه مجتهد، وإن لم يباشر عملية الاستنباط فعلا[2]. والواقع أن تعريف الاجتهاد بالملكة هو تعريف مجازي كما اختاره بعض متأخري المحققين[3]، بل إن الشيخ بخيت المطيعي ذكر أن المتقدمين ما كانوا يَعرفون العلوم إلا بمعنى الملكات[4].

وما سبق هو تعريف الاجتهاد أما المجتهد فهو اسم فاعل وهو الشخص الذي يقوم بالاجتهاد، وقد عرفه الزركشي فقال: المجتهد الفقيه وهو البالغ العاقل ذو ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مأخذها[5].

---

(١) انظر: الاجتهاد والتقليد لرضا الصدر ص٢١، ط/ دار الكتاب العربي، لبنان.

(٢) انظر: الأصول العامة للفقه المقارن، للسيد محمد تقي الحكيم ص٥٦٤، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، ط ٢ ١٩٧٩

(٣) نهاية السول ٤/٥٢٧.

(٤) نهاية السول ٤/٥٢٧.

(٥) نهاية السول ٤/ ٥٢٨، البحر المحيط (٨/٢٢٩).

## المطلب الثاني: أقسام الاجتهاد

يقسم العلماء الاجتهاد إلى قسمين: اجتهاد كلي ويقصد بها الاجتهاد في جميع أبواب الفقه ومسائله، واجتهاد جزئي، والمقصود به أنْ يكونَ الفقيهُ مجتهداً في بابٍ من أبواب الفقه دون غيره، أو في مسألةٍ دون مسألةٍ؛ وهذه المسألةُ من المسائل التي طال كلامُ الأصوليين فيها، وقبل الخوض فيها لا بد من تحرير محل النزاع:

ليس من محلّ النزاع أنْ يجتهدَ في مسألةٍ فقهيةٍ مَن لم تتوافرْ فيه شروطُ الاجتهاد العامّة، وهي: معرفةُ العربية، ودلالات الألفاظ، والقدرة على الاستنباط، ومعرفةُ ما يحتاج إليه في المسألة من أصول الفقه. فمن لم يحصّل هذه الشروط لا يُمكنُ أنْ يُعدَّ مجتهداً في شيءٍ من مسائل الفقه.

ولهذا قال ابنُ الزملْكانيّ: «فما كان من الشروط كلّياً، كقوّةِ الاستنباط، ومعرفةِ مجاري الكلام، وما يُقبَلُ من الأدلّة، وما يُردُّ، ونحوِه، فلا بدَّ من استجماعه بالنسبة إلى كلّ دليلٍ ومدلول، فلا تتجزّأ تلك الأهليّةُ»[(١)].

وإنما موضعُ النزاع أن مَن له قدرةً على النظر في الأدلّة والاستنباط منها، وحصّل الشروطَ العامّةَ للاجتهاد؛ إذا لم يُحطْ بأدلّة الفقه التفصيلية، هل له أنْ يجتهدَ في المسائل التي أحاط علماً بأدلّتها؟

وقد أخرج بعض الأصوليين عن محل النزاع تجزؤ الاجتهاد بالنسبة للمسائل في الباب الواحد فلا يتجزأ فيها الاجتهاد قطعا، وقصر الخلاف على التجزؤ بالنسبة للأبواب، ولكن صرح آخرون مثل الأبياري[(٢)] وابن الزملكاني والزركشي بشمول الخلاف للكل.

**الأقوال في المسألة :**

**القول الأول :** وهو قول الجمهور حيث قالوا: من حصّل الشروط العامة له أنْ يجتهد في المسألة المستقلّة، إذا أحاط بأدلّتها، وقدر على النظر فيها، ولو لم يستطع الاجتهاد في مسألة أخرى لقصوره عن الإحاطة بأدلتها، فمن أتقن الفرائض له أن ينظر ويجتهد في مسألة من مسائل الميراث ولا يضره أن لا يعرف الأخبار الواردة في تحريم المسكر مثلا[(٣)]. واستدلوا على ذلك بأن أكثرَ العلماء كانوا يتوقّفون في بعض المسائل، مما يدلُّ على أنهم لم يُحيطوا بأدلّتها، ويُفتون في

---

(١) نقله عنه الزركشي في: البحر المحيط ٢٤٣/٨.

(٢) انظر ترجمته رقم [٤].

(٣) البحر المحيط ٢٤٢/٨، فواتح الرحموت ٣٦٤/٢، العضد على ابن الحاجب ٢٩٠/٢، المستصفى ٣٥٣/٢، ط/بولاق؛ الإحكام للآمدي ١٦٤/٤، تيسير التحرير ١٨٣/٤.

غيرها لإحاطتهم بأدلّتها، وقالوا أيضا: لو لم يتجزأ لزم أن يكون المجتهد عالما بجميع الجزئيات، وهو محال إذ جميعها لا يحيط به بشر[1].

**القول الثاني**: ذهب بعضُ العلماء إلى أن الاجتهادَ لا يتجزأُ، لأن الاجتهاد مَلَكَةَ وهي لا تتجزأُ، فمَن حصلتْ له فهو المجتهدُ، ومَن لا فلا. لأن مسائلَ الفقه متّصلٌ بعضُها ببعضٍ كسلسلةٍ متّصلةِ الحلَقات، ولا يُمكن أنْ يُحيطَ بأدلّة مسألةٍ ما لم يُحطْ بأدلّة المسائل الأخرى. وأكثر علوم الاجتهاد يأخذ بعضها بحُجزةِ بعض ولا سيما ما كان من علومه مرجعه إلى ثبوت الملكة فإنها إذا تمت حصلت القدرة على الاجتهاد في جميع المسائل وإن نقصت لم يقتدر على الاجتهاد في شيء ولا يثق في نفسه لتقصيره ولا يثق به الغير لذلك. فإن ادعى بعض المقصرين بأنه قد اجتهد في مسألة دون مسألة فتلك الدعوى يتبين بطلانها بأن يبحث معه من هو مجتهد اجتهادا مطلقا فإنه يورد عليه من المسالك والمآخذ ما لا يتعقله[2].

**القول الثالث**: ذهب بعضُ العلماء إلى أنه يتجزأُ بالنسبة للأبواب لا بالنسبة للمسائل في الباب الواحد، ودليلهم: أن المسائلَ في الباب الواحد مداركُها متّصلٌ بعضُها ببعضٍ، وأما الأبوابُ فليستْ كذلك. وتوسط الإبياري فقال: إن أجمعوا في مسألة على ضبط مآخذها وكان الناظر المخصوص محيطا بالنظر في تلك المآخذ صح أن يكون مجتهدا فيها، وإلا لم يصح.[3]

وأرى ـ والله أعلم ـ أنه يجوز أنْ يتجزأَ الاجتهادُ، بالنسبة للمسائل التي تكلَّم فيها الفقهاءُ السابقون دون النوازل. وذلك لأن الأولى قد حُصرتْ أدلّتُها غالبا فأمكنَ أنْ يطّلعَ عليها مَن لم يُحطْ بأدلّة الفقه الأخرى ويرجح ما يراه قويا. وأما مسائلُ النوازل فلم يشتهر البحثُ فيها ولم تعرف أدلتها ومن ليس عنده ملكة الاجتهاد لا يمكن له معرفتها فتعذر عليها الاجتهاد في النوازل.

وتظهر ثمرةُ الخلاف: في الاعتداد بقول مَن لم يُحطْ بأكثر الأدلّة، وفي جوازِ فتواه، والعملِ بها من قِبَل العامّة، وانعقادِ الإجماعِ مع خلافه وعدمه.

وبهذا أكون قد أتممت الكلام على الفصل التمهيدي، لأنتقل ـ بعون الله وتوفيقه ـ إلى الكلام على الرسالة مبتدئا بالباب الأول: ضوابط الاجتهاد.

---

(١) شرح الكوكب المنير - (٤/٤٧٣)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه (٨/٣٨٨٦)، لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، تحقيق د. عبد الرحمن الجبرين ورفاقه، مكتبة الرشد، ط١/ ٢٠٠٠م.

(٢) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ١/٢٥، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية ببيروت.

(٣) البحر المحيط ٨/٢٤٣

## المطلب الثالث: طبقات المجتهدين.

دأب كثير من العلماء على تقسيم المجتهدين والمفتين إلى مراتب عدة، ولهم في ذلك تقسيمات مختلفة[١]، وخلاصة هذه التقسيمات أن المجتهد على قسمين: مجتهد مستقل وهو من استقل باستنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية دون تقليد لأحد أو تقيد بأصول مذهب آخر أو فروعه؛ والقسم الآخر هو المجتهد المنتسب أو المقيد، وهذا القسم درجات اختلف العلماء في عددها، إلا أني أرجح تقسيم النووي[٢] وابن الصلاح[٣] لها بأنها أربع مراتب وهي باختصار:

**فأولها** : المجتهد المطلق وهو من توفرت فيه شروط الاجتهاد التي اتصف بها المستقل، لكنه لم يبتكر لنفسه قواعد جديدة بل سلك طريقة إمام معين من أئمة المذاهب المقررة كما قال ذكروا عن بعض محققي الشافعية أنهم لم يتبعوا الشافعي تقليدا وإنما وافق قولهم قوله لما علم من قوة طريقه وأصوله[٤]. إلا أن ابن الصلاح اعترض عليهم بما محصله أن دعوى انتفاء التقليد عنهم لا يلائم المعلوم من أحوالهم أوأحوال أكثرهم[٥].

**وثانيها** : المجتهد المقيد، أو مجتهد التخريج، ومن كان من أصحاب الوجوه: وهو من كان مقيدا في الاجتهاد بمذهب إمامه، مستقلا بتقرير أصوله بالدليل، قادرا على التخريج عليها وقياس

---

(١) انظر هذه التقسيمات في: أدب المفتي والمستفتي – ص٣٥، للإمام عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوري أبو عمرو المعروف بابن الصلاح، تحقيق: د. موفق عبد الله عبد القادر، عالم الكتب – بيروت، ط١/١٤٠٧هـ، أدب الفتوى والمستفتي والمفتي ص٢٢، للإمام النووي، دار الفكر، تحقيق بسام الجابي. شرح الكوكب المنير ٤٦٧/٤، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ٦٠٢\٤، لابن السبكي، عالم الكتب، بيروت، ط١/ ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل٢٥٨\١٢، للإمام علي بن سليمان المرداوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي. حاشية العدوي على شرح الخرشي على مختصر خليل ١٣٩\٧، للإمام علي بن أحمد العدوي، دار الفكر. النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير ص١١؛ للعلامة أبي الحسنات عبد الحي اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط١/١٩٨٦م. المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية ص١٠٦، لأستاذنا الدكتور علي جمعة، دار السلام بالقاهرة، ط١/٢٠٠٤م.

(٢) انظر ترجمته رقم [١٣٤].

(٣) انظر ترجمته رقم [٨٠].

(٤) الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض ص١١٤، للإمام جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق شيخنا الدكتور خليل الميس، دار الكتب العلمية، ط١/١٩٨٣م.

(٥) أدب الفتوى لابن الصلاح ص٤٧

ما لم ينصوا عليه مع عدم تقليدهم لا في الحكم ولا في الدليل، لكنه لا يخلو من شائبة تقليد لإخلاله ببعض العلوم كعلم العربية والحديث[1].

**وثالثها** : مجتهد الترجيح أو مجتهد الفتيا: وهو من كان حافظا لمذهب إمامه عارفا بأدلته قائم بتقريره ونصرته وتحرير أقيسته وتصوير فروعه وترجيح بعض الوجوه والأقوال في مذهب إمامه على بعض، إلا أنه قصر عن أصحاب الوجوه والتخريج في تبحرهم وحفظهم وفهمهم. **ورابعها** : المجتهد الحافظ للمذهب: وهو من يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه مع قصور في تقرير أدلته في أصول المسائل وفروعها.

وجملة ما تقدم أن المجتهد على خمس مراتب المستقل ثم المطلق ثم المنتسب ثم المخرج ثم المرجح ثم الحافظ للمذهب، والحق أن الذي يتسم بصفة الاجتهاد هو صاحب المرتبة الأولى والثانية، أما أهل المراتب الثلاثة الأخرى فهم مقلدون لأنهم يعتمدون على أقوال أئمتهم، ويطلق عليهم كلمة الاجتهاد تسامحا؛ إذ لم يأتوا بما هو جديد[2].

هذا وتجدر الإشارة إلى أن بعض أساتذتنا رأى أن الأولى تصنيف المجتهدين إلى طبقات؛ الأُولى أرست القواعد ثم الثانية جاءت مكملة ومتممة وهكذا سائر الفقهاء من بعدهم، فكل طبقة أكملت الأخرى، ولم تعيد جهود الأولى والله أعلم.

---

(١) أدب الفتوى لابن الصلاح ص٤٨، الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي ص١١٥.

(٢) الاجتهاد للدكتورة نادية العمري ص١٩٣، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص٢١، د. حسن مرعي، والاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص١٩٣، د. وهبة الزحيلي، وهذان الأخيران هما بحثان نشرتهما جامعة ابن سعود ضمن مجموعة أبحاث خاصة بالاجتهاد، ١٩٨١م.

## المبحث الثاني: حكم الاجتهاد وما أثير حوله في الماضي والحاضر.

وفيه مطالب :

**المطلب الأول:** حكم الاجتهاد والحاجة إليه في عصرنا .

**المطلب الثاني:** دعوى غلق باب الاجتهاد، وما يتصل بذلك .

**المطلب الثالث:** الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد في عصرنا .

**المطلب الرابع:** إيجاب السلفية المعاصرة للاجتهاد وتحريم التقليد .

## المطلب الأول: حكم الاجتهاد والحاجة إليه في عصرنا .

### أولا : حكم الاجتهاد

ذكر كثير من العلماء أن الاجتهاد فرض على الكفاية[1]، إلا أن بعض المحققين ذهبوا إلى أن الاجتهاد يعتريه الأحكام الخمسة فيكون فرض عين على من استكمل شروطه، ولا سيما إذا نزل به ما يحتاج إلى معرفة حكمه، أو نزل بغيره حادثة وخيف فواتها دون حكم شرعي، وكذلك إذا أحيلت عليه المسألة بصفته قاضياً. وقد يكون فرض كفاية: كما إذا نزلت بالمستفتي حادثة واستفتى فيها، فواجب على الكفاية أن يفتيه أحد العلماء وإلا أثموا جميعا، وقد يكون مندوباً كأن يستفتيه أحدهم قبل نزول الحادثة، وكذا اجتهاد المجتهد في أحكام النوازل قبل نزولها. وقد يكون مكروهاً وذلك في المسائل الافتراضية التي لم تجر العادة بوقوعها والألغاز والأحاجي التي لا ثمرة من ورائها، وقد يكون حراماً وذلك إذا كان الاجتهاد في مقابل نص قاطع أو إجماع، ومثل اجتهاد من لم يتأهل للاجتهاد[2].

### ثانيا : الحاجة إلى الاجتهاد في عصرنا

إذا كان العلماء السابقون قد قرروا أن الاجتهاد فرض على الكفاية، فإن هذا القول يتعزز في عصرنا هذا الذي شهد نقلة نوعيه في جميع العلوم؛ بحيث صار العالم يعيش حياة مختلفة عن الحياة التي كان يعيشها رجل ما قبل القرن العشرين، فقد اختلفت أساليب الحياة على كل الصعد، وشملت التغيرات الحاصلة شتى المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، مما أفرز كثيراً من المستجدات التي لم يتكلم فيها السابقون بل ربما لم تكن تخطر ببالهم، وهذه تتطلب أحكاماً شرعية مناسبة لكل واقعة مستجدة، وهذا يوجب على العلماء استنباط أحكام هذه المستجدات من نصوص الكتاب والسنة، لئلا تخلو حادثة من حكم شرعي يلتزم به المكلف،

---

(١) وقد انتصر السيوطي لهذا القول وألف في ذلك رسالة سماها "الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض" وقد عقد في كتابه هذا فصلاً ذكر فيه نصوص كثير من العلماء تؤيد ذلك، انظره فيها ص٦٧ إلى ص٩٧.

(٢) انظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ١٤/٤، تأليف: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب العربي في بيروت. تيسير التحرير ١٧٩/٤، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٣٦٢/٢، للعلامة عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري (١٢٢٥هـ)، دار الفكر في بيروت. رفع الحاجب ٥٣٠/٤، البحر المحيط ٢٣٩/٨، الاجتهاد في الإسلام لنادية العمري ص١٢٢، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور حسن مرعي ص١٧، نشر جامعة ابن سعود ضمن أبحاث في الاجتهاد، ١٩٨١م. الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، د. سيد محمد موسى ص ٢١٣، دار الكتب الحديثة بالقاهرة، ١٩٧٢م. الاستدلال عند الأصوليين، د. الكفراوي، ص٣١١.

ويتعين لهذا الواجب بلوغ مرتبة الاجتهاد، وفي ذلك يقول الشاطبي: الوقائع في الوجود لا تنحصر؛ فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصًا على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك؛ فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضًا اتباع للهوى، وذلك كله فساد[1]. ويقول ابن القيم: ومن له مباشرة لفتاوى الناس يعلم أن المنقول وإن اتسع غاية الاتساع فإنه لا يفي بوقائع العالم جميعا وأنت إذا تأملت الوقائع رأيت مسائل كثيرة واقعة وهي غير منقولة ولا يعرف فيها كلام لأئمة المذاهب ولا لأتباعهم[2]. اهـ ويقول بعض المعاصرين: "عصرنا خاصة أحوج إلى الاجتهاد من غيره من العصور، نسبة للتطور المذهل الذي واكب الحياة الاجتماعية بعد الانقلاب الصناعي والتطور التكنولوجي والتواصل المادي العالمي الذي خلق عالما موحدا متواصلا كأنه قرية صغيرة[3].

هذا وقد شعر بهذه المسؤولية فقهاء العالم الإسلامي في وقتنا الحاضر، فهبّوا زرافات ووحدانا واجتهدوا في أحكام المستجدات، وأقاموا الندوات والمؤتمرات، وألفوا الكتب في القضايا الفقهية المعاصرة، ونشروا العديد من الأبحاث في مجلات فقهية متخصصة، وأشبعوا الكلام بالمسائل والأمور المعاصرة كمسائل البنوك والبورصات والمسائل الطبية كنقل الأعضاء واستئجار الأرحام وعمليات التجميل ونحوها.

---

(١) الموافقات (٣٨/٥)، للإمام إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ)، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١/١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

(٢) إعلام الموقعين (٢٠٤/٤)، لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية.

(٣) انظر: الاجتهاد وتطبيقاته المعاصرة في مجال الأسواق المالية ص١٣١، محمد الأمين ولد عالي الغلاوي الشنقيطي، دار ابن حزم، ط١/٢٠٠٨م.

## المطلب الثاني: دعوى غلق باب الاجتهاد وما يتصل بذلك.

إذا كان الاجتهاد ضرورة ومما تشتد الحاجة إليه في هذا العصر فها هنا أسئلة تثار ويكثر الكلام فيها من قبيل: هل ما زال باب الاجتهاد مفتوحاً ؟ وهل يمكن لأحد أن يصل إلى مرتبة الاجتهاد في هذه العصور؟ وما نوع الاجتهاد المراد هل هو الاجتهاد المستقل أو المطلق أو المقيد أو غيره؟ إلى غير ذلك من هذه التساؤلات التي طال الأخذ والرد فيها بين المعاصرين، وسوف أحاول الإجابة عن هذه الأسئلة مستعرضا الجدل الذي دار حولها.

### أولاً : هل ما يزال باب الاجتهاد مفتوحاً أم أغلق منذ عصور؟

تضاربت الآراء حول هذا الأمر وكثر الجدل فيه مؤخرا، وصار الناس فيه على طرفي نقيض فبعضهم يرى أن باب الاجتهاد ما زال مفتوحاً ولا بد أن يكون كذلك وينادي بفتح باب الاجتهاد على مصراعيه لكل من هب ودب، بحسن نية أو سوء نية؛ بالمقابل فقد عارض فكرة فتح باب الاجتهاد معارضون بحسن نيه وبسوء نية[1].

والواقع أن هذه المسألة مبينة على مسألة أخرى وهي: مسألة خلو عصر ما من المجتهدين؟ فلدينا مسألتان: إحداهما: تحقق شروط الاجتهاد في شخص ما ووجوده بعد عصر الأئمة الأربعة؛ والثانية: خلو عصر ما من مجتهد.

وأبدأ بالأولى: هل انقطع المجتهدون بعد عصر الأئمة الأربعة؛ اختلف العلماء في ذلك على قولين، وقبل بسط الخلاف لا بد من تحرير محل النزاع، فالخلاف في هذه المسألة ليس في مشروعية الاجتهاد في العصور المتأخرة، لأنهم قرروا مشروعية الاجتهاد لكل من تحققت فيه شروطه في أي عصر كان، بل جعلوا الاجتهاد فرضا على الكفاية كما سبق؟ ولم يشترط الأصوليون لمشروعية الاجتهاد أن يكون المجتهد من العصور المتقدمة، ولا حرموا على المتأخر الاجتهاد إن كان أهلا له، فشرعية الاجتهاد لا تتقيد بزمن دون زمن فوجود ملكة الاجتهاد في العالِم يتوقف على توفر شروط الاجتهاد "ومعنى ذلك أنه لا دخل في وجودها لبعض العصور ذاتها، دون بعضها بحيث يجوز أن يخرج المجتهدون إلى الوجود في كل العصور لا في بعضها[2].اهـ

وليس النزاع أيضا في إمكان وجود مجتهدين في العصور المتأخرة عقلا أو عادة، فالكل يجوز وجود مجتهدين عقلا وعادة في العصور المتأخرة، ولكن الخلاف في أنه هل وجد فعلا من تحققت فيه شروط المجتهد بعد انصرام عصر أئمة المذاهب الأربعة وما تلاها من العصور، ومن قال بأنه وُجِد من تحققت فيه شروط المجتهد لم يغلق باب الاجتهاد لوجود المجتهد في نظره،

---

(١) انظر: الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر ص٥١٥، د. سيد محمد موسى.

(٢) الاجتهاد، د.سيد موسى ص٥٣٧

ومن قال بأنه لم يظهر من تحققت فيه شروط الاجتهاد، أغلق باب الاجتهاد لعدم وجود المجتهد، ولكن قولنا " أغلق بعض العلماء باب الاجتهاد" فَهِم منها بعض المعاصرين أن بعض العلماء حرّم الاجتهاد ومنع منه فأغلقه، وهذا خطأ في الفهم، فالمقصود من كلمة "أغلق" هنا أي حكم بأن الاجتهاد مغلق لعدم توفر شروط الاجتهاد في أحد من الناس مؤخرا، وهذا كحديث" لا تنجسوا موتاكم فإن المسلم ليس بنجس حيا ولا ميتا[1] "، فمعنى لا تنجسوا موتاكم أي لا تحكموا عليهم بالنجاسة كما يدل عليه تتمة الحديث، وكما نقول كفّر الغزالي الفلاسفةَ، فمعنى "كفّر" هنا أي حكم بالكفر عليهم لا أنه حملهم على الكفر، وكذلك هنا فمعنى "أغلق" أي حكم بأنه مغلق، أو رأى بأنه مغلق، ولكن هل حكمه هذا نابعٌ من نفسه أم من الواقع؟ قطعا كان حكمه نابعا من الواقع بمعنى أنه استقرأ أحوال العلماء المتأخرين، فوجد أنهم لم تتوفر فيهم الشروط المطلوبة لبلوغ درجة الاجتهاد، بغض النظر عن مدى اتفاقنا معه في ذلك أو اختلافنا معه؛ لأن نظرنا هنا منصب على معنى إغلاق باب الاجتهاد عند من أغلقه.

**فإن قيل**: يستفاد من كلام بعض من أغلق باب الاجتهاد، أن الاجتهاد نفسه غير ممكن للمتأخرين كما سيأتي في كلام البساطي[2] والهيتمي[3] وابن أبي الدم، قلتُ: ظاهر كلام هؤلاء الأئمة قد يفيد ذلك، ولكن لدى التأمل في كلامهم يتبين لي أن عدم الإمكان ليس لأنه مستحيل عقلا أو عادة، وإنما لعدم إمكان الحيازة على شروط الاجتهاد؛ وهذا مستفاد من تعليلهم فالبساطي[4] قال إن الاجتهاد مبدؤه صحة الحديث عند المجتهد وهو غير ممكن ولا بد فيه من التقليد، ونحوه ما ذكره الهيتمي من أن الاجتهاد متوقف على تأسيس قواعد أصولية وحديثية[5]؛

---

(١) أخرجه الحاكم من حديث ابن عباس مرفوعا في مستدركه وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: إسناده صحيح. وأصل الحديث أخرجه البخاري (٢٨١) ومسلم (٣٧١) عن أبي هريرة مرفوعا بلفظ (إِنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَنْجُسُ). انظر: المستدرك على الصحيحين (٣٨٤/١)، للحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، المعروف بالحاكم (٤٠٥هـ)؛ طبعة مصورة بدار المعرفة في بيروت، اعتنى بها وقام بإعداد فهارسها شيخنا د.يوسف المرعشلي. فتح الباري شرح صحيح البخاري (١٢٧/٣)، للإمام الحافظ أحمد بن علي، المعروف بابن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، ومحب الدين الخطيب؛ ١٣٧٩هـ.

(٢) انظر ترجمته رقم [١٩].

(٣) انظر ترجمته رقم [٣٥].

(٤) مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل - (٦٨/٨)، للإمام محمد بن محمد الحطاب الرُّعيني (المتوفى: ٩٥٤هـ)، تحقيق زكريا عميرات، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م.

(٥) تحفة المحتاج بشرح المنهاج ١٠٩/١٠، للإمام الفقيه أحمد بن محمد المعروف بابن حجر الهيتمي، دار إحياء التراث.

وهذا متعذر حتى عند السيوطي[1] كما سيأتي، وأما ابن أبي الدم[2] فذكر أن الاجتهاد متعذر لانصرام الزمان وقرب الساعة[3]، لأن من أشراطها قبض العلم.

والحاصل أن عدم الإمكان عند هؤلاء إنما هو لعدم التمكن من شروط الاجتهاد، بغض النظر اتفقنا معهم في أن تحصيل شروط الاجتهاد في العصور المتأخرة ممكن أم غير ممكن، ولكن هل قال هؤلاء: إنه يوجد من المتأخرين من توفرت فيه شروط الاجتهاد، ولكن لن نعترف بأنه مجتهد لأنه في جاء العصور المتأخرة ؟! إن هذا لم يقله أحد، وهذا الشعراني[4] يقول: فإن قلتَ: هل يصح لأحد الآن الوصول إلى مقام أحد من الأئمة المجتهدين؟ فالجواب نعم؛ لأن الله تعالى على كل شيء قدير، ولم يرد لنا دليل على منعه[5]. اهـ فهذا تصريح منهم أن الاجتهاد عندهم ممكن وجائز، غاية ما في الأمر أنهم لم يُسلّموا بوجود مجتهد متأخر، لا لأنه متأخر بل لأنهم رأوا أن كل من ادعي له الاجتهاد من المتأخرين لم تتوفر فيه شروط الاجتهاد كاملة؛ وأما الآخرون فرأوا أنها تحققت فيهم شروط الاجتهاد، فالكلام كله دائر حول شروط الاجتهاد هل تحققت في المتأخرين؟ فالأولون قالوا: لا، والآخرون قالوا: نعم؛ فالخلاف في تحقق مناط الاجتهاد، وليس الخلاف في المناط وهو الاجتهاد[6].

وليس النزاع أيضا في تحقق الاجتهاد ووجود المجتهدين في القرون الثلاثة الأولى، فقد برز فيها الأئمة الأربعة وغيرهم من مجتهدي الصحابة والتابعين وتابعيهم وإنما الخلاف في تحققه في علماء القرن الهجري الرابع[7]. وبعض الأصوليين ذهب إلى أبعد من ذلك فجعل الخلاف فيما بعد

---

(١) انظر ترجمته رقم [٧٠].

(٢) انظر ترجمته رقم [٤٤].

(٣) فيض القدير شرح الجامع الصغير ١٦/١، للإمام محمد عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/ ١٩٩٤ م.

(٤) انظر ترجمته رقم [٧٤].

(٥) الميزان ٣٨/١، ٣٩، للإمام عد الوهاب بن أحمد الشعراني (٩٧٣هـ)، ط١/ دار العلم للجميع.

(٦) وقد حرر العلامة اللكنوي الخلاف فذكر ما حاصله أن من ادعى انقطاع الاجتهاد بحيث لا يمكن عوده فقد غلط وضيّق رحمة الله، ومن ادعى انقطاعه مع إمكان وجوده، فإن أراد أنه لم يوجد من اتُفق على اجتهاده بعد الأئمة الأربعة فهو مُسلّم، وإلا فقد وُجد بعدهم من أرباب الاجتهاد المستقل كأبي ثور وغيره. انظر: النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير ص١٤ـ ١٦، للعلامة أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي (١٣٠٤هـ)، عالم الكتب، ط١/١٩٨٦م. وانظر: المنهج الفقهي للإمام اللكنوي ص١٥٨، صلاح محمد سالم أبو الحاج، دار النفائس بالأردن، ط١/٢٠٠٢م.

(٧) تهذيب الفروق ١١٩/٢، للشيخ محمد بن علي بن حسين مفتي مكة للمالكية ت١٣٦٧، عالم الكتب.

القرن الثاني  قال النووي: حكى بعض أصحاب الأصول منا أنه لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهد مستقل[١].

ومهما يكن من أمر فإن الجميع متفق على وجود المجتهدين في القرنين الهجريين الأول والثاني ثم اختلفوا بعد ذلك، لكن الأكثر يجعلون الخلاف فيما بعد القرن الثالث ويسلمون بتحققه في القرن الثالث، والبعض جعل القرن الهجري الثالث داخل في الخلاف في تحقق الاجتهاد فيه، أي بعد عصر الشافعي رحمه الله تعالى، وحان وقت بسط الخلاف في هذه المسألة.

ذهب الجمهور إلى أن شروط الاجتهاد المطلق لم تتحقق في شخص من علماء القرن الرابع وما بعده وأن من ادعى بلوغها منهم لا تُسلّم له دعواه، ضرورة أن بلوغها لا تثبت بمجرد الدعوى[٢].

وأذكر عددا من العلماء القائلين بذلك مع نصوصهم؛ قال ابن أبي الدم بعد سرده شروط الاجتهاد المطلق: هذه الشروط يعز وجودها في زماننا في شخص من العلماء بل لا يوجد في البسيطة اليوم مجتهد مطلق، وقال الإمام الغزالي في الوسيط: وأما شروط الاجتهاد المعتبرة في القاضي فقد تعذرت في وقتنا.وقال المرداوي[٣]: إنه من زمن طويل عدم المجتهد المطلق[٤]. وقال الفخر الرازي والرافعي[٥] والنووي: إن الناس كالمجمعين اليوم على أنه لا مجتهد[٦]. وقال ابن الرفعة[٧]: والحق أن العصر خلا عن المجتهد المطلق لا عن مجتهد في مذهب أحد الأئمة الأربعة وقد وقع بين المسلمين على أن الحق منحصر في هذه المذاهب.وحينئذ فلا يجوز العمل بغيرها، فلا يجوز أن يقع الاجتهاد إلا فيها[٨]، وقال ابن حجر الهيتمي: الإفتاء في العُصُر المتأخرة إنما سبيله النقل والرواية لانقطاع الاجتهاد بسائر مراتبه منذ أزمنة كما صرح به غير واحد[٩]. ويذكر

---

(١) مقدمة المجموع ٧٦/١، للإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، ط: المطبعة المنيرية، القاهرة.

(٢) تهذيب الفروق ١٢١/٢.

(٣) انظر ترجمته رقم [١٢٢].

(٤) الإنصاف للمرداوي ٢٥٨/١٢.

(٥) انظر ترجمته رقم [٤٦].

(٦) تهذيب الفروق ١٢٢/٢.

(٧) انظر ترجمته رقم [٥٠].

(٨) البحر المحيط للزركشي ٢٤٢/٨.

(٩) الفتاوى الفقهية الكبرى ٣١٦/٤، للإمام أحمد بن محمد ابن حجر الهيتمي (٩٧٤هـ)، ط/ المكتبة الإسلامية.

أيضا أن الاجتهاد بالفعل في سائر الأبواب "لم يحفظ ذلك من قريب عصر الشافعي إلى الآن، كيف وهو متوقف على تأسيس قواعد أصولية وحديثية وغيرهما يُخّرج عليها استنباطاته وتعريفاته وهذا التأسيس هو الذي أعجز الناس عن بلوغ حقيقة مرتبة الاجتهاد المطلق[١]. وممن منعه أيضاً ابن بَرهان وابن المنيَّر[٢] وابن الحاج في المدخل؛ إلا أن السيوطي يرى أن هؤلاء إنما منعوا الاجتهاد المستقل[٣].

وذهب آخرون وعلى رأسهم الإمام السيوطي إلى وجود المجتهدين بالفعل بعد القرون الأولى، بل إن السيوطي نفسه ادعى الاجتهاد وعارضه علماء عصره فألف كتابا يرد فيه على من عارضه، ونقل السيوطي في كتابه هذا عن عدد من العلماء الذين قالوا بإمكان وجود المجتهدين بعد العصور الأولى فممن نقل عنهم ذلك الإمام ابن جماعة[٤] حيث يقول: إحالة أهل زماننا وجود المجتهد يصدر عن جبن ما، وكثيراً ما يكون القائلون بذلك مجتهدين، وما المانع من فضل الله واختصاص بعض الفيض والوهب والعطاء ببعض أهل الصفوة[٥]، ويستدل السيوطي ومن معه على إمكان وجود المجتهدين بالوقوع، حيث إنه قد وجد كثير من المجتهدين في العصور المتأخرة بلغوا رتبة الاجتهاد مثل إمام الحرمين[٦] فهو موصوف بالاجتهاد المطلق وصفه به جماعة[٧]، وكذلك الغزالي فقد ادعى الاجتهاد في كتابه المنقذ من الضلال، وأشار فيه إلى أنه العالم المبعوث على رأس المئة الخامسة، فيجدد لهذه الأمة أمر دينها، كما وعد به الحديث الشريف[٨]. ثم ذكر السيوطي عددا من العلماء[١] الذين بلغوا رتبة الاجتهاد في العصور المتأخرة.

---

(١) تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي ١٠/١٠٩.

(٢) انظر ترجمته رقم [١٢٩].

(٣) الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي ص٤٨.

(٤) انظر ترجمته رقم [٣١].

(٥) الرد على من أخلد إلى الأرض ص٦٧.

(٦) انظر ترجمته رقم [١١].

(٧) منهم ابن السبكي حيث قال عنه: والإمام لا يتقيد لا بالأشعري، ولا بالشافعي لا سيما في البرهان وإنما يتكلم على حسب تأدية نظره واجتهاده.انظر: طبقات الشافعية الكبرى ٥/١٩٢، للإمام عبد الوهاب بن علي السبكي، ط/ دار إحياء الكتب العربية بتحقيق الطناحي والحلو. وقال عنه الحافظ سراج الدين القزويني في فهرسته في وصف إمام الحرمين: هو المجتهد بن المجتهد . وقال عنه ابن المنير: إمام الحرمين له علو همة إلى مساوقة المجتهدين. انظر: إرشاد المهتدين ص٢٠، للإمام السيوطي .

(٨) لدى الرجوع إلى نصه في منقذ الضلال وجدت أن الغزالي لم يدّعِ الاجتهاد صريحا وإنما أشار إلى ذلك إشارة حيث إنه لما اعتزل أشار عليه جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات بأن يترك العزلة، وأنه اقترن بذلك منامات الصالحين تشهد بأن تركه العزلة ستكون مبدأ خير على رأس المائة وقد وعد الله سبحانه =

بل قد ادعى الاجتهاد بنفسه في كثير من كتبه كما قال السيوطي، وأما الإمام ابن الزملكاني[٢] فقد وصفه بالاجتهاد الذهبي[٣] في معجمه والسبكي والإسنوي[٤] في الطبقات؛ وأما الإمام تقي الدين السبكي[٥] والشيخ سراج الدين البلقيني[٦] لم يختلف اثنان في أنهما بلغا رتبة الاجتهاد كما قال السيوطي[٧].

وتجدر الإشارة هنا أن السيوطي إذ ادعى الاجتهاد لنفسه وادعاه لجماعة من العلماء ممن سبق ذكرهم إنما يدعي الاجتهاد المقيد بمذهب من المذاهب الأربعة أو ما يعرف بمجتهد المذهب كما سبق بيانه، وهو مع ذلك لا ينفي الاجتهاد المطلق عنه وعمن ذكره من العلماء وذلك لأنه يرى أن الاجتهاد المطلق ينقسم إلى قسمين: اجتهاد مطلق مستقل، واجتهاد مطلق منتسب إلى إمام من الأئمة الأربعة، فهو إذن يدعي وجود الاجتهاد المطلق المنتسب، وينفي وجود المجتهد المستقل، بدليل أن كل من ادُعي له الاجتهاد إنما هو منتسب لمذهب من المذاهب الأربعة؛ فالسبكي والعز بن عبد السلام[٨] والبلقيني شافعية، والسيوطي نفسه إنما ادعى الاجتهاد في المذهب الشافعي؛ بل إن السيوطي يصرح بأن المجتهد المستقل فُقد من القرن الرابع ولم يبق إلا الصنفان الآخران: المطلق المنتسب والمقيد وممن نص على ذلك ابن برهان في الوجيز ومن المالكية ابن المنير[٩].

---

= بإحياء دينه على رأس المائة. اهـ انظر: المنقذ من الضلال ص٨٠، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ)، تحقيق محمود بيجو، مراجعة أستاذنا د. محمد سعيد رمضان البوطي، والشيخ عبد القادر أرناؤوط، ط٢.

(١) فمن العلماء الذين وصلوا إلى رتبة الاجتهاد بشهادة معاصريهم ومن تأخر عنهم: العز بن عبد السلام وابن دقيق العيد وابن الزملكاني والشيخ تقي الدين السبكي وسراج الدين البلقيني؛ فالعز بن عبد السلام وصفه بالاجتهاد ابنُ الرفعة وابن دقيق العيد والسبكي والذهبي وغيرهم، قال الزركشي: لم يختلف اثنان أن ابن عبد السلام بلغ رتبة الاجتهاد، وكذلك ابن دقيق العيد. انظر: إرشاد المهتدين للسيوطي ص٢٢. البحر المحيط ٢٤١/٨.

(٢) انظر ترجمته رقم [٥٨].

(٣) انظر ترجمته رقم [٤٥].

(٤) انظر ترجمته رقم [٧].

(٥) انظر ترجمته رقم [٦٠].

(٦) انظر ترجمته رقم [٢١].

(٧) انظر: إرشاد المهتدين للسيوطي ص٢٣.

(٨) انظر ترجمته رقم [٩٢].

(٩) إرشاد المهتدين ص١٥، والرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٣.

والنزاع الذي حدث بين السيوطي ومعاصريه في الاجتهاد المنتسب لا في الاجتهاد المستقل فالكل ينفيه، بقي الاجتهاد المنتسب، فالسيوطي ومن معه يثبت وجوده في العصور المتأخرة والآخرون ينفونه[1]، وإذا تحرر لدينا محل النزاع وعرفنا ما فيه من الخلاف، فما هي أدلة كل فريق؟

سبق أن ذكرت أدلة من قال بتحقيق الاجتهاد المطلق بعد عصر الأئمة الأربعة وخلاصتها أنه استدل بالوقوع على الجواز بمعنى أنه وُجد كثير من العلماء الذين بلغوا رتبة الاجتهاد المطلق في مذهب أحد الأئمة الأربعة بشهادة العلماء الذين عاصروهم هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فقد قالوا إن القول بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين يلزم منه القول بخلو عصر ما من المجتهد، وهو باطل كما هو مذهب الحنابلة وجمع من المالكية والشافعية[2] وغيرهم من الأصوليين. ومن هنا نعلم أن مسألة انقطاع الاجتهاد متعلقة بمسألة أخرى أشد خلافا وهي مسألة خلو العصر من المجتهدين وهذه فيها نزاع شديد بين العلماء.

---

(١) فهذا هو تحرير محل النزاع، وبعض الباحثين مثل د. سيد محمد موسى، فقد ظن أن الخلاف وقع في وجود المجتهد المستقل فذكر أن السيوطي وابن المنير وابن برهان ينفونه وأن الشعراني وابن جماعة ووالد ابن دقيق العيد وغيرهم أثبتوه، وهذا في نظري غير سديد بل النزاع في الاجتهاد المنتسب لا المستقل بدليل أن د. موسى نفسه أيّد قول من أثبت وجود المجتهد المستقل بذكر عدد ممن ادعي أنهم وصلوا إلى درجة الاجتهاد المستقل وذكر منهم ابن عبد السلام وابن دقيق العيد وابن الزملكاني وابن سيد الناس وزين الدين العراقي وابن حجر العسقلاني والسيوطي والشريف التلمساني والشاطبي وغيرهم، والواقع أن كل هؤلاء الذين ذكرهم منتسبون إلى أحد مذاهب الأئمة الأربعة، كما ذكرت سابقا فإن ثبت أنهم مجتهدون فهم مجتهدون في مذهبهم، ومما يدل على ذلك أيضا أن السيوطي الذي ادعى الاجتهاد وادعي له لم يدع الاجتهاد المستقل وإنما الاجتهاد المنتسب إلى الشافعي . انظر: الاجتهاد للدكتور سيد محمد موسى ص٥٣٨. ثم رأيت الباحث الطرابلسي قد وافق د. موسى؛ والصواب ما ذكرت والله أعلم. انظر: منهج البحث والفتوى في الفقه الإسلامي بين انضباط السابقين واضطراب المعاصرين، السيد سابق والأستاذ القرضاوي نموذجا ص١٩١، للباحث: مصطفى بشير الطرابلسي، دار الفتح للدراسات والنشر، ط١/٢٠١٠.

(٢) فاختاره القاضي عبد الوهاب المالكي وابن بطال وابن دقيق العيد، واختاره من الشافعية الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني والزبيري ونقل عن ابن عبد السلام، انظر: البحر المحيط للزركشي ٢٤٠/٨. فواتح الرحموت ٣٩٩/٢، مختصر ابن الحاجب والعضد عليه ٣٠٧/٢، شرح الكوكب المنير ٥٦٤/٤، تيسير التحرير ٢٤٠/٤، الرد على من أخلد إلى الأرض للسيوطي ص ٦٧، ٩٧؛ المدخل إلى مذهب أحمد، للعلامة عبد القادر بن بدران الدمشقي ص٣٨٦، ط٢/الرسالة، ١٩٨١م. المسودة في أصول الفقه ص٤٢٠، لآل تيمية وهم أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، وأبوه عبد الحليم وجده عبد السلام، دار النشر: المدني – القاهرة، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد.

واستدلوا أيضا بأن القول بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين يلزم منه الإخلال بواجب الاجتهاد الذي هو فرض كفاية كما سبق تقريره، وهذا يلزم منه تأثيم الأمة بأسرها، وأنها اجتمعت على إثم، وهذا باطل لأن الأمة معصومة من أن تجتمع على إثم أو ضلالة. واحتجوا أيضا بأنه يلزم من انقطاع المجتهدين الإخلال بواجب القضاء والإفتاء فإنهما منصبان واجبان على الكفاية ولا يقوم بهما إلا مجتهد.

فهذه خلاصة أدلة من قال بتحقق الاجتهاد ووجود المجتهدين في غير القرون الثلاثة الأولى؛ هذا بالإضافة إلى أدلتهم على عدم خلو العصر من المجتهد، وسنأتي عليها.

وأما أدلة من قالوا بانقطاع الاجتهاد والمجتهدين فقالوا: إن شروط الاجتهاد المطلق لم تتحقق في شخص من علماء القرن الرابع فما بعده ولا تسلم دعوى من ادعى بلوغ هذه المرتبة لأن بلوغها لا يثبت بمجرد الدعوى، وأجابوا عن أدلة وإيرادات الفريق الآخر؛ فقالوا: أما قولكم بأنه يلزم من قولنا، التفريط بواجب الاجتهاد، وتأثيم الأمة؛ فمردود بأنه بعد التسليم بأن الاجتهاد فرض كفاية إلا أن الفرض هنا ليس تحصيل الاجتهاد بل الفرض على المكلفين إنما هو السعي في تحصيل شروطه بقدر الطاقة البشرية، فلا يأثم من لم يقصر في الطلب إذا لم يبلغ هذه المرتبة، ولا يأثم أيضا جميع المسلمين بسبب تعذر تحصيلها عليهم[1]. لذلك قال الهيتمي: الذي يجب الجزم به أن عزة المجتهد إنما هو لتعذر حصول آلة الاجتهاد لا للإعراض عن طريقه؛ لأن أصحابنا وغيرهم بذلوا جهدهم فوق ما يطلق كما يعلم لمن تأمل أخبارهم ومع ذلك فلم يظفروا برتبة الاجتهاد المطلق. . وأيضاً فقد ذكر الفقهاء أن فرضية ما مر إنما يخاطب بها من جمع الشروط التي ذكروها ومن تلك الشروط الذكاء والمراد به كما هو ظاهر ذكاء يوصل إلى رتبة الاجتهاد لمن بذل جهده وأفنى عمره في اقتناص شوارد العلوم، وأصحابنا وغيرهم بذلوا جهدهم وأفنوا عمرهم ولم يظفروا بذلك فعلمنا أنهم لم يتصفوا بالذكاء المذكور فلا وجوب عليهم[2].

وأما قولهم أنه يلزم من القول بانقطاع الاجتهاد الإخلال بواجب القضاء والإفتاء لأنه لا يقوم بهما إلا المجتهد؛ فأجابوا بأن المجتهدين طبقات: أعلاها المجتهد المستقل ثم المنتسب وأيضاً المجتهد المنتسب طبقات فأعلاها المجتهد المطلق ثم المقيد ثم مجتهد الفتوى، فالإفتاء والقضاء يطلب لهما أعلى درجات الاجتهاد فإن لم توجد طلب التي تليها وهكذا فيطلب المجتهد المستقل ثم المنتسب المطلق ثم المقيد ثم مجتهد الفتوى[3]، بل إن بعض المالكية أجاز تولية القضاء للمقلد

---

(١) تهذيب الفروق ١٢١/٢

(٢) الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي ٣٠٢/٤.

(٣) انظر: مقدمة المجموع للنووي: ٧٦/١، المطبعة المنيرية؛ الفتاوى الفقهية الكبرى ٣٠٢/٤؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١٢٩/٤؛ للعلامة محمد عرفة الدسوقي، طبع بدار إحياء الكتب العربية

مع وجود المجتهد، وأما مع عدم وجود المجتهد فجائز اتفاقا[1]، وبالتالي فإن واجب القضاء والإفتاء يبقى قائماً ولا يلزم التفريط فيه إذا خلا المجتهد المستقل أو المطلق للاكتفاء بما دونه من الطبقات التي سبق بيانها لئلا يتعطل القضاء والإفتاء[2]. وبهذا الجواب ينفصل القائل بانقطاع الاجتهاد عما قيل من أن مذهبه يلزم منه تعطيل الشريعة وتوقف المسيرة وإلغاء منصب القضاء والإفتاء.

وأما قولهم بأن القول بانقطاع الاجتهاد يلزم منه خلو العصر من المجتهدين وهذا غير جائز، فالجواب أننا نلتزم بذلك ولكن لا نسلم بعدم جوازه، بل جوزه جمع من المحققين[3]، والأدلة في ذلك غير قاطعة لكلا الفريقين كما يعلم ذلك عند الرجوع إليها[4].

---

لصاحبها عيسى البابي الحلبي. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني ٢/٢١٩، للعلامة أحمد بن غنيم النفراوي، دار الفكر.

(١) مواهب الجليل للحطاب ٦/٨٨، ٨٩، دار الفكر.

(٢) قال المازري بعد أن بيّن أن العلماء اشترطوا في القاضي الاجتهاد حين كان العلم والاستنباط منتشرا ظاهرا: وأما عصرنا هذا فإنه لا يوجد في الإقليم الواسع العظيم مفت نظار قد حصل آلة الاجتهاد، واستبحر في أصول الفقه ومعرفة اللسان والسنن، والاطلاع على ما في القرآن من الأحكام، والاقتدار على تأويل ما يجب تأويله، وبناء ما تعارض بعضه على بعض، وترجيح ظاهر على ظاهر، ومعرفة الأقيسة وحدودها وأنواعها وطرق استخراجها، وترجيح العلل والأقيسة بعضها على بعض، هذا الأمر زماننا عار منه في أقاليم المغرب كله، فضلا عمن يكون قاضيا على هذه الصفة، فالمنع من ولاية المقلد القضاء في هذا الزمان تعطيل للأحكام، وإيقاع في الهرج والفتن والنزاع، وهذا لا سبيل إليه في الشرع. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ٢/٢٧، للإمام إبراهيم بن علي المعروف بابن فرحون (٧٩٩هـ)، دار الكتب العلمية.

(٣) منهم الآمدي وابن الحاجب وابن السبكي وابن الهمام وغيرهم؛ انظر: الإحكام للآمدي ٤/٢٨٣، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي بالرياض، ط١/٢٠٠٣م. جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية العطار ٢/٤٣٨، ط/دار الكتب العلمية، فواتح الرحموت ٢/٣٩٩، مختصر ابن الحاجب والعضد عليه ٢/٣٠٧، تيسير التحرير ٤/٢٤٠. فواتح الرحموت ٢/٣٩٩، مختصر ابن الحاجب والعضد عليه ٢/٣٠٧، التقرير والتحبير في شرح التحرير ٣/٣٣٩، للإمام محمد بن محمد المعروف بابن أمير الحاج (٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية. فواتح الرحموت ٢/٣٩٩، مختصر ابن الحاجب والعضد عليه ٢/٣٠٧، تيسير التحرير ٤/٢٤٠.

(٤) فمما استدل القائلون بجواز خلو العصر من المجتهد، بأن هذا الفرض لا يترتب عليه محال عقلي ولا شرعي، بل دل على الخلو حديث البخاري (١٠٠)، ومسلم (٢٦٧٣): «إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا». واستدل الحنابلة ومن معهم بحديث البخاري (٦٨٨١) ومسلم (١٩٢١): «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون» أخرجه البخاري، فصرح بعدم الخلو إلى القيامة وأشراطها، لأن ظهور طائفة على الحق في عصر مستلزم وجود العلم، والاجتهاد فيه، لأن القيام بالحق لا يمكن إلا بالعلم فيكون المجتهد موجودا في كل عصر، ورد المجيزون بأن الظهور على الحق لا يستلزم

وأما استدلال السيوطي ومن معه بأنه قد وُجد عددٌ من المجتهدين في العصور المتأخرة وذكر منهم العز بن عبد السلام وابن دقيق العيد[1] والسبكي وغيرهم فأجاب عنها الفريق الآخر أنه معارض بقول من نفى الاجتهاد بعد عصر الأئمة الأربعة كابن الصلاح والنووي والرافعي والرازي وابن حجر الهتيمي وغيرهم ممن ذكرناهم سابقاً، وقالوا أيضاً بأن دعوى تحقق الاجتهاد، فيمن ذكر من العلماء غير مسلمة.

يقول شهاب الدين الرملي[2]: من تصور مرتبة الاجتهاد المطلق استحيا من الله تعالى أن ينسبها لأحد من أهل هذه الأزمنة. . . وإذا كان بين الأئمة نزاع طويل في أن إمام الحرمين وحجة الإسلام الغزالي وناهيك بهما هل هما من أصحاب الوجوه أم لا كما هو الأصح عند جماعة فما ظنك بغيرهما. . فإذا لم يتأهل هؤلاء الأكابر لمرتبة الاجتهاد المذهبي فكيف يسوغ لمن لم يفهم أكثر عباراتهم على وجهها أن يدعى ما هو أعلى من ذلك وهو الاجتهاد المطلق، سبحانك هذا بهتان عظيم[3].

وقال ابن أبي الدم بعد أن ذكر شرائط الاجتهاد: هذه الشرائط يعز وجودها في زماننا في شخص من العلماء بل لا يوجد في البسيطة اليوم مجتهد مطلق هذا مع تدوين العلماء كتب التفسير والسنن والأصول والفروع، حتى ملؤوا الأرض من المؤلفات التي صنفوها ومع هذا لا يوجد في صقع من الأصقاع مجتهد مطلق ولا مجتهد في مذهب إمام تعتبر أقواله وجوها مخرجة على مذهب إمامه ما ذاك إلا أن الله تعالى أعجز الخلائق عن هذا إعلاماً لعباده بتصرم الزمان وقرب الساعة وأن ذلك من أشراطها[4]. بل إن ابن أبي الدم يقول بأنه بعد: موت أصحاب أبي حامد انقطع الاجتهاد

---

وجود المجتهد، لتحققه بغير الاجتهاد، بأن يراد به الاتباع واعتقاد الحق ولزوم العمل بالكتاب والسنة، وإن سُلِّم بأنه يدل على ما ذكرتم فهو معارض بالأحاديث الدلالة على رفع العلم كالحديث السابق، بل حديثنا أرجح لأنه دل على قبض العلماء وهم أعم من المجتهدين ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص. ورد الحنابلة بأن قبض العلم المذكور في الأحاديث يكفي لصدقه أن يكون بعد ظهور أشراط الساعة الكبرى. انظر: الإحكام للآمدي ٢٨٥/٤، ط/الصميعي، حاشية التفتازاني على العضد ٣٠٧/٢، تيسير التحرير ٢٤٠/٤، فواتح الرحموت ٣٩٩/٢، الرد على من أخلد إلى الأرض ص٢٦، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر ص٣٩٤.

(١) انظر ترجمته رقم [٤٣].

(٢) انظر ترجمته رقم [٧٦].

(٣) فيض القدير للمناوي ١٦/١، دار الكتب العلمية.

(٤) فيض القدير للمناوي ١٦/١.

وتخريج الوجوه من مذهب الشافعي وإنما هم نقلة وحفظة فأما في هذا الزمان فقد خلت الدنيا منهم وشغر الزمان عنهم[١].

وحين ادعى الإمام السيوطي الاجتهاد لم يسلم له معاصروه له ذلك وطلبوا أن يناظروه فامتنع وقال: لا أناظر إلا من هو مجتهد مثلي وليس في العصر مجتهد إلا أنا . ثم كتبوا له سؤالاً فيه مسائل أطلق الأصحاب فيها وجهين وطلبوا منه إن كان عنده أدنى مراتب الاجتهاد وهو اجتهاد الفتوى فليتكلم على الراجح من تلك الأوجه بدليل على قواعد المجتهدين، فرد السؤال من غير كتابة واعتذر بأن له اشتغالاً يمنعه من النظر في ذلك[٢].

قال الشهاب الرملي: فتأمل صعوبة هذه المرتبة أعني اجتهاد الفتوى الذي هو أدنى مراتب الاجتهاد يظهر لك أن مدعيها فضلاً عن مدعي الاجتهاد المطلق في حيرة من أمره وفساد فكره وأنه ممن ركب متن عمياء وخبط خبط عشواء[٣].

وينقل الشمس الرملي[٤] عن أبيه أبي العباس الرملي أنه قال: إنه وقف على ثمانية عشر سؤالاً فقهيا سئل عنها الجلال السيوطي من مسائل الخلاف المنقولة فأجاب عن نحو شطرها من كلام قوم متأخرين كالزركشي واعتذر عن الباقي بأن الترجيح لا يقدم عليه إلا جاهل أو فاسق، قال الشمس الرملي: فتأملت فإذا أكثرها من المنقول المفروغ منه، فقلت: سبحان الله ! رجل ادعى الاجتهاد وخفي عليه ذلك، فأجبت عن ثلاثة عشر منها في مجلس واحد بكلام متين وبت على عزم إكمالها فضعفت تلك الليلة فعددت ذلك كرامة للمؤلف[٥].

ويتبين من هذه الحادثة أن العلماء حين لم يسلموا للسيوطي دعواه، ليس من تعصبهم ضده وعنادهم وحسدهم له، ليكون هذا من مثالبهم ونقائصهم التي اتصفوا بها كما زعم بعض الناس في وقتنا هذا، ممن لا يعرف إلا لغة السب والشتم والولوغ في أعراض العلماء، وإنما لم يسلموا له لأنهم لم يجدوه أهلاً ولاسيما أنهم قد قاموا بامتحانه حين بعثوا له بالأسئلة السابقة، فردّ الأسئلة من غير كتابة، واعتذر بأن له أشغالاً تمنعه[٦]، هذا مع أن الرملي أجاب عن أكثرها بكلام متين في مجلس واحد؛ فهل بعد كل هذا يقال: إن هذا حسد وتعصب وعناد منهم؟! أم إنهم يريدون بذلك

---

(١) فيض القدير للمناوي ١٦/١.

(٢) فيض القدير للمناوي ١٥/١.

(٣) فيض القدير للمناوي ١٦/١. وانظر: السهام الصائبة لأصحاب الدعاوي الكاذبة في الرد على مدعي الاجتهاد ص١٠، للشيخ يوسف النبهاني.

(٤) انظر ترجمته رقم [٧٥].

(٥) فيض القدير للمناوي ١٦/١.

(٦) فيض القدير للمناوي ١٥/١.

حفظ سياج الشريعة الإسلامية ممن يتسورها من غير أهلها، خشية أن يعبث فيها تحت دعوى الاجتهاد؟!

والحاصل مما تقدم أن العلماء اختلفوا في تحقق شروط الاجتهاد في أحد بعد الأئمة الأربعة، فبعضهم قال بأنها تحققت تلك الشروط في بعض العلماء وبلغوا رتبة الاجتهاد، وبعضهم قال: لم تتحقق شروط الاجتهاد في أحد بعد الأئمة الأربعة، وبالتالي رأوا أن الاجتهاد قد أُغلق، بمعنى أنه لم يتيسر الاجتهاد لأحد بعد الأئمة الأربعة، لا أنه أغلقه وحكم بتحريمه ودعا إلى سده كما توهم البعض.

فهذه هي حقيقة ما قيل في مسألة سد باب الاجتهاد، وهذه هي حقيقة الخلاف بين الفريقين فيها، حررتها كما سبق بيانه، ولا غضاضة على من اختار أحد الرأيين، فلا يشنع على هذا الفريق أو ذاك، لأن لكل فريق حجته التي تضارع حجة الفريق الآخر، والإلزمات التي ألزمها من قال بإغلاق باب الاجتهاد قد بيّنت أن كثيرا منها غيرُ لازم، واللازم منها لا شيء فيه، ولكن مما يؤسف عليه أن بعض المتأخرين[1] شنّع على الفريق القائل بانقطاع الاجتهاد، ولدى النظر في تشنيعاته يتبين أنها لا تخرج عما سبق بيانه، ثم طالَعَنا بعضُ المعاصرين ممن سمع طرفا من كلام هؤلاء المتأخرين عن هذه المسألة، دون أن يعي حقيقتها، بل فهِم ممن قال بانقطاع الاجتهاد، أنه يقول بانقطاع التفكير والبحث والنظر، فراح يدعو بالويل والثبور على من أغلق باب الاجتهاد، مدعيا أنه جمّد العقل وحجر التفكير، وبالغ آخرون فجعلوا كل ما حل بالأمة من مصائب وأزمات سببه إغلاق باب الاجتهاد[2]. فإغلاق باب الاجتهاد عندهم بمثابة: إعلان لوفاة العقل ومحاصرة لخلود الشريعة وامتدادها، وخروج من الواقع، وانسحاب من مشكلاته، وغياب عن الحاضر والمستقبل، ومصيبة تجعل العلماء يسيرون خلف المجتمع، يدفنون موتاه بدل أن يسيروا أمامه ويقودوه إلى الخير ويقوّموا سلوك أحيائه، إنه التحول من الدوران في فلك نصوص الوحي، إلى تقديس الأشخاص والتوقف عند اجتهاداتهم وآرائهم، والدوران في فلكها شرحا واختصارا، أو شرح

---

(١) مثل ابن القيم وابن بدران والشوكاني، ود. القرضاوي من المعاصرين. انظر: إعلام الموقعين لابن القيم ١٩٦/٢، في المدخل إلى مذهب أحمد ص٣٨٧، لابن بدران، بتحقيق عبد الله التركي، ط/ مؤسسة الرسالة، ١٩٨١م. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (٢١٣/٢)، محمد بن علي الشوكاني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي ط١/ ١٩٩٩م. القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ص٦٥، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق عبد الرحمن عبد الخالق، دار القلم – الكويت، ط١/ ١٣٩٦هـ. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلة في الاجتهاد المعاصر ص٨٧، د. يوسف القرضاوي، دار القلم بالكويت، ط١/ ١٩٩٦م.

(٢) انظر: مقال منشور على الشبكة العنكبوتية تحت عنوان : دعوات الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث، لكاتبه حسن السعيد.

الشرح واختصار الاختصار[1].اهـ وآخر ينعت أتباع الأئمة بأنهم اكتفوا بالتقليد، وعطلوا ملكتهم ومواهبهم وعقولهم[2] ويضيف: " كان لسد باب الاجتهاد نتائج خطيرة كان لها أخطر الآثار وأوخم العواقب على الفكر الإسلامي عامة والفكرِ الفقهي خاصة، فلم نعد نلحظ التوقد والتوهج والحيوية في المنتوج الفكري اللاحق، وإنما بتنا نقرأ مؤلفات سمتها الأساسية التكرار والجمود[3].

والواقع أن من يتأمل في كلام هؤلاء الكتّاب يدرك أن كثيرا منهم يتكلمون في هذا الموضوع عن غير علم، وإنما بالعاطفة والوجدان، إذ هم لا يعلمون ما المعنى الذي يقصده الأصوليون من الاجتهاد، فضلاً عن أن يعلموا شروطه وأنواعه وأحكامه؛ فهم يتصورون أن الاجتهاد هو مطلق القراءة والمطالعة والبحث في مسائل الفقه والاستدلال لها[4]؛ فما علاقة الاجتهاد المصطلح عليه بما يطرحه هؤلاء، فالاجتهاد شيء، والبحث والنظر والتفكير شيء آخر، وإن كان الأول (وهو الاجتهاد) يتطلب الثاني (وهو النظر ونحوه)؛ ولكن إذا انتفى الأول لا يعني انتفاء الثاني، ضرورة أن الاجتهاد أخص من النظر، ونفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم؛ وبالتالي فلا صلة بين القول بانقطاع الاجتهاد، وبين هذه الإلزامات التي يتحدثون عنها من موت العقل ومحاصرة الشريعة و. . .، فأين ومتى أعلن القائلون بانقطاع الاجتهاد وفاةَ العقل؟! وليت يبلغ عقولُ هؤلاء المنكرين عليهم عُشْرَ عقول أولئك العلماء العظام القائلين بانقطاع الاجتهاد.

ثم كيف حاصروا خلودَ الشريعة وامتدادها؟! وهل خلود الشريعة وامتدادها إلا لأن الله هيأ أمثال أولئك العلماء الأفذاذ، الذين أغنوا المكتبة الإسلامية وملؤوها بتصانيفهم ـ كما سبق من كلام ابن أبي الدم ـ في الحديث والتفسير والفقه والأصول والكلام والمنطق والنحو والبلاغة وغيرها من العلوم والكتب التي ينبو فهم أولئك الكتاب المعاصرين عن استيعابها، وهل أطلق كثير من المعاصرين دعوات فتح باب الاجتهاد إلا ليريحوا أنفسهم، ولئلا يثقلوا أذهانهم بقراءة كتب أولئك الأعلام الكبار، مكتفين بقراءة قصاصات وترهات لمتعصبي المستشرقين وجهلة العلمانيين، ثم يطلقوا العنان لعقولهم الممسوخة فيخرجوا علينا بسخافات وأمور ما أنزل الله بها من سلطان، ثم يدّعون بعد ذلك أنهم جاؤوا بمثل أولئك الأئمة أو أحسن منهم.

---

(١) هذا ما قاله عمر عبيد حسنة في مقدمة كتاب "التوحيد والوساطة في التربية الدعوية "الجزء الثاني: عدد ٤٨ ص: ١١_١٣_١٤_١٧، ضمن سلسلة كتاب الأمة التي تصدر في قطر. وانظر أيضا نحو هذا في: الحديث حجة بنفسه ص٨٢، للشيخ محمد ناصر الدين لألباني، مكتبة المعارف بالرياض، ط١/٢٠٠٥م. فلسفة التجدد الاسلامي، لبرهان غليون ص ٣٣٦.مجلة الاجتهاد عدد١٠_١١ السنة١٩٩١.

(٢) الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع ص٨١، د. أحمد بوعود، دار السلام بالقاهرة، ط١ ٢٠٠٥م.

(٣) الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع ص٨٨.

(٤) كما يتضح من المقال السابق " دعوات الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث ".

ثم متى خرج أولئك الأئمة من الواقع ومتى انسحبوا من مشكلاته وغابوا عن الحاضر والمستقبل؟! يا سبحان الله وهل كان الواقع يخرج قيد أنملة عما يُفتون ويقضون به! وهل ازدهرت تلك العصور إلا بوجود أولئك الأكابر من العلماء، وهل كانت تغيب شاردة أو واردة عن تفاريع كتبهم الفقهية العظيمة؟! حتى أنهم مثّلوا بأمور تكاد أن تكون مستحيلة الوقوع كما سيأتي أمثلة عن ذلك، وهل الأبحاث التي تنتهي إليها المجامع الفقهية في العالم الإسلامي إلا ثمرة من ثمرات كتبهم وتراثهم العظيم؟ وهل حلول مشكلاتنا الكثيرة إلا مشتقة من كتبهم؟!

ثم متى كان أولئك العلماء دورهم مقصورا على الخروج في الجنائز يدفنون موتى المجتمع؟ فهل كانوا إلا منارةً اهتدى بها الغادي والرائح، وهل كانوا إلا كالعين العذبة نفعها دائم، أو كالسراج من مر به اقتبس؟! ثم متى تحولوا من الدوران في فلك النصوص إلى تقديس الأشخاص والتوقف عند اجتهاداتهم أو الدوران في فلكها؟! إذن من أين أتت هذه الأعداد الهائلة من الكتب في علوم القرآن والحديث والفقه والأصول والعقيدة وغيرها؛ لا جرم أن أولئك الكتّاب هم في غيبوبة عن علوم أولئك الأئمة الأعلام، وعن الدرر التي حوتها مؤلفاتهم، وإنما يسير أولئك الكتّاب خلف الأوهام ويدورون في فلك الترهات والحماقات؛ إذ من أين فهموا أن أولئك الأعلام يَدْعون إلى توقيف الاجتهاد وتحويل الأمة من التفكير والإبداع إلى التلقين والتقليد، والحال أنه قد سردت نصوصَ أولئك العلماء الذين يصرحون بوجوب الاجتهاد، وبوجوب السعي في تحصيله، والقيام بواجب الإفتاء والقضاء؛ وقد قاموا بذلك خير قيام، ولم يقل أحد منهم: إنه يحرم على الأمة الاشتغال بالكتاب والسنة فهما وتدبرا وتفسيرا وشرحا واستنباطا بحسب الوسع لمن كان أهلا، ولم يحظر أحد منهم التبحر في علوم الشريعة من تفسير وحديث وفقه وأصول وتوحيد ونحو وصرف وبلاغة ومنطق وغير ذلك، بل اعتبروا ذلك فرض كفاية؛ وقد سبق قول الهيتمي: وأصحابنا وغيرهم بذلوا جهدهم وأفنوا عمرهم[1].

ثم هل فسد العصر إلا حينما ادعى الاجتهادَ غيرُ أهله فأفسدوا ولم يصلحوا، ورحم الله الإمام الأوزاعي حين قال: كان هذا العلم كريما يتلقاه الرجال بينهم، فلما دخل في الكتب دخل فيه غير أهله[2].

ثم بعد اللتي واللتيا، من أغلق باب الاجتهاد أصلا؟! إن هؤلاء المعاصرين حين سمعوا أو قرؤوا بأن بعض العلماء أغلق باب الاجتهاد فهموا أن هؤلاء العلماء حرّموا الاجتهاد لذلك أغلقوا بابه؛ والواقع أن هذا الفهم غير صحيح لما سبق من أن معنى أغلقوا أي حكموا بأن باب الاجتهاد مغلق بناء على أنهم لم يجدوا من توفرت فيه شروط المجتهد؛ ولم يقولوا بأن الاجتهاد محرم، بل

---

(١) الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي ٤/٣٠٢.

(٢) انظر: مقدمة ابن الصلاح ص١٠٣، مكتبة الفارابي، ط١/ ١٩٨٤.

صرحوا بأنه فرض على الكفاية وحاولوا أن يصلوا إليه، كما سبق من كلام العلامة الهيتمي؛ ولا استبعد أحد منهم أن يصل بعض العلماء إلى مرتبة الاجتهاد كما سبق من كلام الشعرني؛ فهذا كل ما في الأمر؛ فلا جرم أن أحد المعاصرين انتهى بعد أن بحث في هذه المسألة إلى أن إغلاق باب الاجتهاد واتهام علماء المذاهب بذلك ما هو إلا مجرد خرافة[١]؛ وأن من يدعي أنه ثمة من أغلق باب الاجتهاد، يسوق دعواه "عارية عن أي برهان يثبتها، ولم أجد في المراجع التي تمكنت من الاطلاع عليها من أتى بدليل في ذلك[٢]" وقد أصاب هذا الباحث كبد الحقيقة؛ ولقد أشار مجمع الفقه إلى أن أحدا لم يغلق باب الاجتهاد بل اتفق الأصوليون على "أن باب الاجتهاد مفتوح أمام من تتوافر فيه شروطه، وإنما تقاصرت عن تحصيل درجة الاجتهاد"[٣]. فهل يقال بعد هذا إن أحدا من السابقين أغلق باب الاجتهاد؟!!

إن مما يؤسف عليه أن نجد كثيرا ممن يكتب في تاريخ التشريع الإسلامي[٤] وهو يَصِم القرون المتأخرة كالقرن السادس الهجري وما بعده من القرون، أنها قرون انحطاط في الحياة العلمية للمسلمين، وأنها قرون اتسمت بالركود والجمود والتقليد ولا سيما في الفقه الإسلامي؛ وأن هذا كان نتاج إغلاق باب الاجتهاد. ووالله إن هذه تهمة خطيرة للأمة، أبرأ إلى الله منها؛ بل إن واقع الأمر والتاريخ يكذبها؛ فقد درست إحدى الباحثات الحالة العلمية لعصر المماليك فانتهت إلى أن " الواقع العملي يثبت أن جهودا جبارة بذلت في مختلف فروع المعرفة، وصلت إلينا بشكل موسوعات وتحقيقات وحواش غنية وشروح، والواقع يثبت أن تلك الحقبة قد شهدت عددا لا بأس به من العلماء ضن الدهر أن يأتي بمثلهم"[٥] بل إن الباحثة تسألت قائلة بعد ذلك: ما سر هذا الزخم العلمي والثقافي رغم التناقضات السياسية والاجتماعية[٦]؟ ثم راحت تبحث وتعدد أسباب هذا الازدهار العلمي؛ فهل بعد هذا يقال إن تلك العصور عصور جمود وركود وتقليد؟!

---

(١) انظر: منهج البحث والفتوى للطرابلسي ص١٩٠.

(٢) انظر: منهج البحث والفتوى للطرابلسي ص١٩٠

(٣) انظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة؛ قرار رقم: ٣٧ (٨/٣) بشأن موضوع الاجتهاد، ط٤، ص٢٠٩.

(٤) انظر: خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص٩٨، عبد الوهاب خلاف، دار القلم بالكويت. تاريخ الفقه الإسلامي ص١٦٧، د. عمر الأشقر، دار النفائس بالكويت، ط١٩٨٩/٢م. تاريخ التشريع الإسلامي ص٢٠٤، د. عبد العظيم شرف الدين، العربي للنشر والتوزيع، ط٣/ ١٩٨٥م.

(٥) انظر: ص٢٠ من القسم الدراسي من: قضاء الوطر من نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، للإمام إبراهيم بن إبراهيم اللقاني المالكي (١٠٤١هـ)، قطعة حققتها الطالبة: راوية نور الدين عتر، وهي رسالة ماجستير في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٨م.

(٦) المصدر السابق.

## المطلب الثالث: الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد في عصرنا .

سبق أن أشرت إلى الضجة التي أثارها بعض الكُتاب حول إغلاق باب الاجتهاد، وبينت أن هذه الضجة لا مسوغ لها، والواقع أن هذه الضجة كان الهدف منها فتح باب الاجتهاد على مصراعيه دون التقيد بضوابطه وشروطه، وقد مهدوا لذلك بما ادعوه من أن الفقهاء قد أقفلوا باب الاجتهاد واكتفوا بتقليد المذاهب الأربعة، وأن هذا كان سبب تخلف الأمة وجمود العقول فظنوا أنه لن يستسيغ أحد بعد ذلك قفل باب الاجتهاد طالما أنه سبب تخلف الأمة، وبالتالي فلن يستنكر أحد بعد ذلك من فتح باب الاجتهاد طالما أنه سبب النهوض بالأمة.

والواقع أن الاجتهاد الذي يدعون إلى فتحه إن كان هو الاجتهاد المنضبط الذي توافرت شروطه التي ستأتي فلا حرج في ذلك، بل إن هذا الاجتهاد فرض كفاية ولم يغلقه أحد كما سبق بل كان ولا يزال العلماء يمارسونه على تفاوت في درجته حتى في عصرنا يمارس الاجتهاد فرديا أو جماعيا في المجامع الفقهية كما سبق الإشارة إليه، إلا أن كثيرا من الداعين إلى فتح باب الاجتهاد كما يتبين من سلوكهم ينادون بالاجتهاد غير المنضبط، بل إن غايتهم من فتح باب الاجتهاد ليس من أجل استنباط الأحكام للمسائل المستجدة، بل أرادوا به أمرا وراء ذلك وهو الطعن والتشكيك في الثوابت والقطعيات، وهذا أمر ينافيه الاجتهاد لأنه لا يكون في القطعيات أصلا وإنما يكون في الظنيات كما سيأتي. ثم إن المنادين بفتح باب الاجتهاد هم اتجاهات ومدارس فكرية مختلفة، وبما أن هذه المدارس متباينة فيما بينها، فإن دافع كل مدرسة في دعوتها لفتح باب الاجتهاد مختلف عن المدرسة الأخرى، كما أن الهدف والثمار المرجوة لكل مدرسة مختلف عن الأخرى.

ولعل أول من نادى بفتح باب الاجتهاد في عصرنا هو الشيخ جمال الدين لأفغاني وتلميذه من بعده محمد عبده، وتلميذه من بعده محمد رشيد رضا، وغيرهم ممن تخرّج من هذا المدرسة التي تُعرف بالمدرسة الاصلاحية، وكان سبب دعوتها إلى فتح باب الاجتهاد هو ما رأته من البون الشاسع بين ما وصل إليه المسلمون وما وصلت إليه الحضارة الغربية في الجانب التقني والتنظيمي والإداري والتشريعي والاقتصادي، بحكم اطلاع أقطاب هذه الحركة مثل الأفغاني ومحمد عبده عن كثب على الحضارة الغربية حيث سافروا إلى الغرب فانبهروا بالتقدم الذي وصلت إليه الحضارة الغربية، فبحثوا عن السبب فوجدوا أن الغرب اهتم بالعلوم التي أوصلته إلى ذلك التقدم، كعلم الطب والهندسة والرياضيات والفيزياء والكيمياء والفلك إلى غير ذلك، ووجدوا أن العالم الإسلامي لا يهتم بهذه العلوم، وإنما يعكف ـ حسب نظرهم ـ على خرافات كثيرة مبثوثة في كتب التفسير والحديث والتصوف والفقه ونحوها، ونظروا إلى الأزهر فوجدوا أنه مهتم بتدريس المتون الفقهية والشروح والحواشي والتقريرات وما حوته من مسائل وألغاز رأوا أنها غير مجدية، وأما العلوم التجريبية التي فيها تَقَدُّمُ الأمّةِ فالأزهر مُعْرِضٌ عنها بعد "أن كان يدرس في حلقاته المكتظة

الفلك والجبر والهندسة والطب كما يدرس الفقه والنحو والحديث سواء بسواء بلا حرج ولا غضاضة"[1]، فهاجموا الأزهر ومناهجه ونعتوه بأسوأ الصفات، وزعموا بأنه سبب تخلف الأمة، وأنه ما لم تنفض الأمة يديها من هذه الكتب القديمة وتلتفت إلى حاضرها ومستقبلها فلن يكتب لها أن تعيش بين الأمم، ولكن ما البديل الذي اقترحوه بدل تلك العلوم التي كان الأزهر يدرسها ونادوا بإلغائها؟ قالوا: الحل هو إعمال العقل وفتح باب الاجتهاد والرجوع إلى الكتاب والسنة وتفسيرهما تفسيرا جديدا يتناسب مع العصر ومتطلبات الحضارة، وكان من نتاج هذه الدعوة بعض الإيجابيات المتمثلة في الاهتمام بالعلوم التجريبية، وإصلاح بعض الجوانب التشريعية والإدارية والاجتماعية ونحوها في مصر وغيرها في البلدان الإسلامية، ولكن سلبياتها فاقت بكثير إيجابياتها، فقد كان لهذه المدرسة اجتهادات وتفسيرات شاذة وغربية.

ومن هذه المدرسة أيضا حسن الترابي الذي دعا إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، وهو لا يريد لهذا الاجتهاد أن يكون مجرد تخريج على فروع الأقدمين، بل لا بأس أن يخرج المجتهد عن الإجماع، والاجتهاد عنده هو بمثابة ثورة تطول الأصول ولا تقف عند الفروع[2]، وسيأتي المزيد حول ذلك.

ولقد كان من ثمرات هذه الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد دون ضوابط: ظهور اجتهادات باطلة، وفيما يأتي أسوق أمثلة على ذلك:

**المثال الأول**: اجتهد محمد أركون[3] (ت١٤٣١هـ) في ثبوت النص القرآني فرأى أن القرآن جمع في ظروف سياسية ومناخ سياسي شديد الهيجان "عهد عثمان" فتشكلت نسخ جزئية مدونة على أشياء غير كافية أو مرضية كالرق والعظام المسطحة[4]، ورأى أن جمع القرآن ليس بأفضل من جمع التوارة والإنجيل لأن الكل جمعوا في عهد متأخر، بل إن القرآن ـ بزعمه ـ تسرب إليه بعض الإسرائيليات فمثلا استعار القرآنُ آيةَ "﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١] ". ومن خلال ذلك

---

(١) العلمانية، نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة ص٥٨٩، د. سفر الحوالي، مطابع جامعة أم القرى، ط١/١٩٨٢م.

(٢) تجديد الفكر الإسلامي ٨٥-٨٦؛ د. حسن الترابي: ص٩٣-٩٤، الدار السعودية للنشر، ط٢/١٩٨٧م. وانظر أيضا: قضايا التجديد نحو منهج أصولي ص١٧١، ١٧٢؛ حسن الترابي، دار الهادي، بيروت، ط١/٢٠٠٠م. تجديد أصول الفقه الإسلامي ص٣٢، للترابي، الدار السعودية للنشر ط١/١٤٠٤هـ. وانظر: موقف الترابي من الشريعة الإسلامية ص٤٥، أحمد عثمان خليفة، دار الوحدة بمصر، ط١/١٩٩٤م.

(٣) انظر ترجمته رقم [١١٨].

(٤) الفكر الإسلامي-نقد واجتهاد ص٨١، ٨٥، ٨٦، د. محمد أركون؛ ترجمة هاشم صالح ط٣، ١٩٩٨م، دار الساقي.

أداه اجتهاده إلى أن ثمة شكوكا تحيط بدقة التدوين وصحة التوثيق للنص القرآني ولذلك فينبغي ـ برأيه ـ أن تتعرض للنقد التاريخي[١]. ويطالبنا بأن نجتهد مثله في هذا التشكيك[٢]. فللوصول إلى الممارسة الاجتهادية الجذرية يجب أن يصبح القرآن موضوعا للنقد من حيث مكانته، وعملية تدوينه ونقله، ثم شروط تأويله[٣].

**المثال الثاني** : اجتهاد العلمانيين في الحجاب، فقد تعددت اجتهاداتهم في حكم الحجاب، فنوال السعداوي تقول: "إن الذين ينادون بالحجاب لم يدرسوا أحاديث الرسول ولم يقرؤوا القرآن قراءة صحيحة ولم يطلعوا على التاريخ، بل أخذوا أشياء دخيلة على الإسلام من اليهودية"[٤] وتدّعي هي وزكي نجيب محمود بأنه "ليس في القرآن ولا في السنة آية تدل على الحجاب "[٥]

وأما محمد شحرور: فقد أداه اجتهاده إلى مفهوم غريب عجيب للحجاب ما سمعنا به في الملة الآخرة؛ ولعلنا لن نسمع بمثله، فقد ذهب إلى جواز ظهور المرأة عارية أمام محارمهما، وأما أمام الأجانب فلا يجب عليها ستر شيء من جسدها سوى الجيوب. وما هي الجيوب؟ إنها في فهمه ماله طبقتان أو طبقتان مع خرق، حسب معنى الجيب لغويا كما جاء في قوله تعالى ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ [النور: ٣١]. فيكون الواجب عليها ستره هو فقط ما بين الثديين وما تحت الثديين وتحت الإبطين والفرج وما بين الآليتين. وما سوى ذلك فلا حرج في كشفه، فالثديان والبطن والظهر والصدر والإليتان لا حرج في كشفهما وكذلك الفخذان والساق والشعر[٦]. فللمرأة أن تظهر أمامهم عارية، وليس لأبيها مثلا أن يزجرها عن ذلك بحجة أن هذا حرام، بل يقول لها: هذا عيب. وكذلك الأمر مع سائر المحارم في نظره[٧] !!!

---

(١) الفكر الإسلامي-نقد واجتهاد: ص٨١.

(٢) الفكر الإسلامي ـ نقد واجتهاد ص١٨

(٣) انظر: الفكر الإسلامي ـ قراءة علمية ص٢٤٦، د. محمد أركون، ترجمة هاشم صالح ط٢، ١٩٩٦مركز الإنماء القومي، بيروت.

(٤) انظر: عودة الحجاب ١/ ٢٨٠، د. محمد بن إسماعيل، دار الصفوة، القاهرة، ط٦/ ١٤١٤هـ.

(٥) عودة الحجاب ١/ ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٦، ٢٦٢، ٢٦٣.

(٦) الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة ص٦٠٧؛ دار الأهالي بدمشق؛ ط٢، ١٩٩٠م.

(٧) تهافت القراءة المعاصرة ص٢٤، د. محامي منير طاهر الشواف، دار الشواف، ط١/١٩٩٣م.

**المثال الثالث** : منع بورقيبة تعدد الزوجات وساوى المرأة بالرجل في الميراث باسم الاجتهاد، وبحجة "أن الإسلام يجيز للإمام تعطيل العمل المباح إذا دعت إلى ذلك مصلحة الأمة" وأن للحكام "أن يطوروا الأحكام بحسب تطور الشعب، وتطور مفهوم العدل ونمط الحياة.اهـ[1].

**المثال الرابع** : حمل بعض المعاصرين الأمر في آيات الحدود على الإباحة. . وجعل الأمر في ذلك مُفوَّضاً إلى رأي ولي الأمر وحده[2]، وما يهمنا هنا هو قوله: إن النفوس لم تتهيأ بعد لفتح باب الاجتهاد، حتى إذا ظهر المجتهد في هذا العصر برأي جديد، كتلك الآراء التي كان يذهب إليها الأئمة المجتهدون في عصور الاجتهاد، قابلها الناس بمثل ما كانت تُقابَل به تلك الآراء من الهدوء والسكون، وإن بدا عليها ما بدا من الغرابة والشذوذ، لأن الناس في تلك العصور كانوا يألفون الاجتهاد وكانوا يألفون شذوذه وخطأه، إلفهم لصوابه وتوفيقه، أما في هذا العصر، فإن الناس قد بَعُد بهم العهد بالاجتهاد، حتى صار كل جديد يظهر فيه شاذاً في نظرهم، وإن كان في الواقع صواباً وما أسرعهم في ذلك إلى التشنيع والطعن في الدين"[3].

وممن نادى بفتح باب الاجتهاد ونبذ التقليد كثير من أقطاب المدرسة السلفية، ولكنه اجتهاد مضطرب وغير ثابت على أصول معينة، وسيأتي بسط ذلك في الباب الثالث بإذن الله.

---

(١) كذا جاء في خطابه تحت عنوان: الإسلام دين عمل واجتهاد، وقد ألقاه بتاريخ ١٨ /٣/ ١٩٧٤، انظر هذا الخطاب وتفنيده في: الفتوى نشأتها وتطورها وأصولها وتطبيقاتها ص٨٠٧، د.حسين الملاح، المكتبة العصرية ط١ ٢٠٠١م

(٢) التفسير والمفسرون٢/٣٨٧، د. محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة بالقاهرة، ١٩٧٦م.

(٣) التفسير والمفسرون للذهبي ٢/٣٨٧، ٣٨٨؛ وانظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط ص٥٢، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط ص٥٢، د. يوسف القرضاوي، دار التوزيع والنشر الإسلامية بالقاهرة، ١٩٩٤م.

## المطلب الرابع: إيجاب السلفية المعاصرة للاجتهاد وتحريم التقليد .

تدعو السلفية المعاصرة تبعا لأئمتها كابن تيمية وابن القيم وابن عبد الوهاب والشوكاني، وآخرهم الألباني[1][2]إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، فيجب عندهم أخذ الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة مباشرة، ونبذ التمذهب بمذهب أحد من أئمة الاجتهاد كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهما، بل ترمي هذه الدعوة إلى "القضاء على المذهبية الحادثة، واستبدالها بالمذهب الواحد، مذهب الكتاب والسنة، وذلك للتخلص من التعصب المذهبي والقضاء على الخلاف المقيت وتمكين المسلمين من توحيد صفوفهم بعد طول فرقة وشتات"[3]. ولكن ما هو السبيل وما هي الآلية للتخلص من ظاهرة تعدد المذاهب وتوحيدها في مذهب واحد؟ يجيب الألباني: بالرجوع إلى الكتاب والسنة، والاستعانة على فهمهما بكلام الأئمة المجتهدين، وبذلك يتم الجمع بين اتباع الكتاب والسنة وتقدير أصحاب المذاهب بالاستفادة من جهودهم في شرح الكتاب والسنة[4].
ويضيف تلميذه محمد عيد عباسي فيرسم لنا الخطة الرامية توحيد المذاهب وذلك بأن يوجد في كل مدينة مجتهد يفتي الناس بما ترجح عنده دون التعصب لأحد من الأئمة إلا للدليل، ثم يفتي الناس بذلك مع بيان الدليل، ولعل عباسي أدرك أن ما يدعو إليه هو مجرد خيال فختم فقال: لا بد من أن نصل إليه بتدرج وعلى مراحل[5].

والواقع أن دعوة السلفية إلى أخذ الأحكام من الكتاب والسنة ونبذ تقليد أحد من السابقين، تتناقض مع دعوتهم إلى وجوب اتباع السلف كما سيأتي، فكيف تجتمع الدعوة إلى أخذ الأحكام من الكتاب والسنة ونبذ تقليد آراء الرجال أيا كانوا، مع الدعوة في الوقت نفسه إلى اتباع السلف؟! قد يقال: لا تناقض بين الأمرين، إذ يمكن الجمع بينهما بأن نأخذ الأحكام من الكتاب والسنة ولكن بفهم السلف لهما. قلنا: هذا الكلام ينقض آخره أولَه، إذ سيأتي كيف أن السلفية يجعلون اتباع الكتاب والسنة قيدا في تعريف السلف، فكيف يُجعل فهم السلف قيدا للأخذ بالكتاب والسنة، فهذا دور باطل؛ لأن حاصل الكلام يصير: بأننا نفهم الكتاب والسنة بفهم من يتبع الكتاب والسنة، ولكن معرفة من يتبع الكتاب والسنة لا تكون إلا إذا كنا قادرين على فهم الكتاب والسنة،

---

(١) انظر ترجمته رقم: [٣].

(٢) انظر: المنهج السلفي عند الألباني ص٢٥٠، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة ص٥٠٦، عثمان بن علي حسن، مكتبة الرشد، ط١٩٩٣/٢م، منهج البحث والفتوى، الطرابلسي، ص ١٨٤.

(٣) الاختيارات الفقهية للألباني من خلال كتاب صفة صلاة النبي ص٣٠، هند أكني، دار ابن حزم، ٢٠٠٩م.

(٤) انظر: المنهج السلفي عند الألباني ص٢٥٠.

(٥) المذهبية المتعصبة هي البدعة ص٦٠.

فإذا كنا قادرين على ذلك فما الحاجة إلى فهم السلف، وإذا لم نكن قادرين فكيف نعلم من هم السلف حتى نأخذ بفهمهم؟! ثم إن ابن القيم والشوكاني والألباني كما سيأتي نقل عن الأئمة المجتهدين من السلف أنهم كانوا يأمرون الناس بالأخذ من الكتاب والسنة مباشرة دون تقليدهم، فإذا كان السلف أنفسهم نهوا الناس عن تقليدهم وأمروهم بالأخذ من الكتاب والسنة مباشرة، فكيف يوجب السلفية وأئمتها اتباع السلف، بل إن الألباني اعتبر الأخذ من الكتاب والسنة ومخالفة الأئمة هو اتباع للأئمة لأنهم أمروا بذلك، كما أنني سوف أسرد في الباب الثالث أمثلة كثيرة خالف فيها السلفية السلف بحجة أن قول السلف مخالف للنصوص تارة أو أن السلف أخطؤوا في فهم النصوص تارة أخرى، فكيف يقال بعد هذا إنه لا تعارض بين الدعوة إلى اتباع السلف مع الدعوة إلى الاجتهاد ونبذ تقليدهم.

ولعل الألباني نفسه أدرك هذا التناقض لذلك حاول الخلاص من هذا التعارض، فذكر ما محصله: أنه لا تعارض بين اتباع السلف والنهي عن تقليدهم، لأمرين؛ **الأمر الأول**: أنه ثمة فرق بين الاتباع والتقليد، فالاتباع يكون بعد معرفة دليل المتبَع، وأما التقليد فهو أخذ قول الغير من غير معرفة دليله. **والثاني**: أن السلفية تدعو إلى اتباع كل المجتهدين من السلف؛ وذلك باتباع قول من وافق الدليل "فتستفيد من كل المجتهدين فتأخذ بأقوال من وافق الدليل منهم، ولكنها تنبذ التقليد وهو الأخذ بقول واحد في كل المسائل دون النظر في قوله هل وافق الدليل أم خالفه، فإن هذا هو التقليد الأعمى الذي نهى عنه السلف واجتنبته السلفية، فاتضح أنه لا تعارض بين الدعوة إلى اتباع السلف وبين النهي عن تقليدهم[1].

أقول: هذا مصير من الألباني إلى عين ما قررناه سابقا من أنه لا حجة في قول أحد من السلف إلا بعد النظر في دليله، وما اشترطه الألباني من النظر في دليل السلف قبل الأخذ به فهذا تعويل منه على الدليل، فماذا بقي من ادعاء الحجية في مذهب السلف إذا كان التعويل أولا وأخير على دليل السلف لا على السلف بمفردهم[2]؟!

---

(١) انظر: المنهج السلفي عند الألباني ص٢٥٠ وما بعده.

(٢) ولعل بعض السلفية أنفسهم بدأ يدرك أن النهي عن تقليد الأئمة لا ينسجم مع دعوتهم إلى اتباع السلف، فلذلك قرر جواز التقليد بل بوجوبه على العامي وخالفوا ابن القيم ومن معه، بل نقلوا عن ابن تيمية جواز التقليد للعاجز عن الاستدلال. انظر: مجموع الفتاوى ٢٠/٢٠٤، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة ص٤٩٧، ص٥٠١، محمد الجيزاني، دار ابن الجوزي، ط٥/ ١٤٢٧ هـ. التقليد والافتاء والاستفتاء ص٣٣، للشيخ عبد العزيز الراجحي، كنوز إشبيليا، ط١/٢٠٠٧م، تيسير علم أصول الفقه، عبد الله بن يوسف الجُديع، مؤسسة الريان، ط١/١٩٩٧م.

وعلى كل حال فإن كثيرا من أئمة السلفية المعاصرة تدعو إلى الاجتهاد، وتذم التقليد وتحرمه؛ فما هي أدلتهم على ذلك؟ وقبل استعراض أدلتهم ومناقشتها، لا بد تعريف التقليد وحكمه عند علماء الأصول.

**أولا : تعريف التقليد**

**التقليد في اللغة :** وضع الشيء في العنق محيطا به، لذا يسمى الشيء المحيط بالعنق "قلادة". وأما **التقليد عند الأصوليين** هو: أخذ قول الغير من غير معرفة دليله(١).

**ثانيا : حكم التقليد**

التقليد إما أن يكون في الأصول أو في الفروع، فإن كان في الأصول فلا يجوز، لأن مسائل الأصول كمعرفة الله والإيمان بوحدانيته وصحة الرسالة تحتاج إلى العلم القطعي المبني على الدليل العقلي الصحيح، ولا يُكتفى فيه بقول الغير، لذلك نعى الله سبحانه على المشركين تقليدهم آباءهم في الشرك بقوله: ﴿ بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴾ [الزخرف: ٢٢]. وقد أمر الله بالتفكر الذي يقود إلى معرفته: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، وقال: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩].

وإن كان التقليد في الفروع، فإن الفروع منها ما هو أحكام شرعية ضرورية لا يسع أحد جهلها، كوجوب الصلاة وتحريم الزنا وما أشبه ذلك، فهذا النوع من الأحكام لا يجوز التقليد فيه، لأن الناس كلهم يشتركون في إدراكه والعلم به، فلا معنى للتقليد فيه. والنوع الآخر من الفروع هو الذي لا يُعلم إلا بالنظر والاستدلال كفروع العبادات والمعاملات والمناكحات، والناس في هذا النوع أحد رجلين، إما مجتهد أو عامي؛ فأما المجتهد فلا يجوز تقليد غيره من المجتهدين في مسألة من المسائل، لتمكنه من الاجتهاد فيها الذي هو أصل للتقليد ولا يجوز العدول عن الأصل الممكن إلى بدله كما في الوضوء والتيمم(٢). وأما العامي: وهو كل من لم يبلغ درجة الاجتهاد، فهذا يجب عليه تقليد المجتهد وهو مذهب جمهور العلماء ومنهم الأئمة الأربعة إلى أنه يجب على العامي(٣)، بل إن ابن قدامة نقل الإجماع على ذلك فقال: " وأما التقليد في الفروع فهو جائز

---

(١) انظر: تاج العروس (٦٩/٩)، المصباح المنير ٧٠٤/٢، حاشية العطار على جمع الجوامع - (٤٣٢/٢)، وانظر في تعريف التقليد: شرح شرح الكوكب المنير - (٥٢٩/٤، غاية الوصول لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري ص١٥٠، مسودة ابن تيمية ص٤٦٢، المستصفى ١٢٣/٢، فواتح الرحموت ٤٠٠/٢، الإحكام للآمدي ٢٢١/٤. هذا في الاصطلاح، وأما في اللغة فهو: وضع الشيء في العنق محيطا به، لذا يسمى الشيء المحيط بالعنق "قلادة".

(٢) انظر: حاشية العطار على شرح المحلي ٢/ ٤٣٣.

(٣) انظر: المستصفى جـ ٢ ص ١٢٤. الاعتصام جـ٢ ص ٣٤٣. الإحكام للآمدي جـ ٤ ص ٢٢٨،

إجماعًا"، ثم قال: "فلهذا جاز التقليد فيها، بل وجب على العامي ذلك " ا. هـ[1]. وقال ابن عبد البر "ولم تختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها.اهـ[2].

وقال بعض السلفية: وبالجملة فالعامي الذي ليس له من العلم حظ ولا نصيب فرضه التقليد. وقال أيضا: من كان من العوام الذين لا معرفة لهم بالفقه والحديث، ولا ينظرون في كلام العلماء، فهؤلاء لهم التقليد بغير خلاف، بل حكى غير واحد إجماع العلماء على ذلك.[3]

وذهب بعض المعتزلة قديما وابن حزم وابن القيم والشوكاني والألباني إلى حرمة التقليد في الفروع حتى على العامة، وقالوا يلزمهم النظر في الدليل، ويجب الاجتهاد على كل عاقل مطلقًا، في الأصول وفي الفروع، وهذا المذهب لا يعرف عن أحد من السلف وإنما نسبه بعض الأصوليين لبعض المعتزلة، والواقع أن هذا القول تصوره يغني عن إبطاله، إذ إلزام العامة بالنظر في الدليل في كل مسألة يحتاجونها غير ممكن أصلا إلا بعد اكتسابهم لمجموعة من العلوم التي تؤهلهم للاستنباط والنظر، وإذا اكتسبوا تلك العلوم خرجوا عن كونهم عامة، فثبت أن العامة يستحيل تكليفهم بالاجتهاد، لذلك فأنا أستبعد أن يثبت هذا القول عن بعض المعتزلة، اللهم إلا أن يريدوا بذلك الشروع في تحصيل ما يتمكنون به من النظر، ولعل أول من عرف به ونصره هو ابن حزم، وتبعه على ذلك ابن القيم والشوكاني والألباني فهم لا يعدون كونهم مقلدين لابن حزم (٤٥٦هـ)في ذلك، وإنما قلت مقلدين له لأن الحجج التي ساقها حجج ضعيفة فلا جرم إنْ لم يلتفت إليها أحد من العلماء حتى جاء ابن القيم (٧٥١هـ) وأحيا قوله ومن بعده الشوكاني (١٢٥٠هـ) ومن بعده الألباني (١٤٢٠هـ) ومعلوم أن بين كل واحد من هؤلاء مئات السنين، ما يدل على أن هذا القول لم يكتب له الانتشار لضعفه.

**ثالثا : تحرير محل النزاع**

قبل سرد الأدلة ومناقشتها لا بد من تحرير محل النزاع لتجنب الخلط بين ما هو محل النزاع وبين ما هو في غير محل النزاع، فلدينا ثلاث مسائل:

**المسألة الأولى :** المجتهد لا يجوز أن يقلد مجتهدا عند الجمهور[4] وهذه لا نزاع لنا فيه مع الشوكاني ومن معه، **والمسألة الثانية :** العامي الذي لا يعرف شيئا، ومن هو حديث عهد بإسلام

---

(١) انظر: الروضة ص ٢٠٦.

(٢) انظر: جامع بيان العلم جـ ٢ ص ١٤٠.

(٣) رسالة الاجتهاد والتقليد ج٢/ ص٦ وص٧ وص٢١.

(٤) انظر: شرح العضد على ابن الحاجب ٣٠٠/٢، التلخيص لإمام الحرمين ٤٣٥/٣، نهاية السول ٢٦١/٣، ، شرح مختصر الروضة ٦٣١/٣، قواطع الأدلة ٣٤١/٢، المستصفى ٣٨٤/٢، الإحكام للآمدي ١٧٧/٤، أصول ابن مفلح ١٥١٥/٤، شرح الكوكب المنير ٥١٦/٤.

والمجتهد إذا ضاق عليه الوقت، فهؤلاء لم يختلف العلماء في وجوب التقليد عليهم ولكن ابن القيم لم يحرر القول في هذا الصنف، بل ربما يستفاد من كلامه أنه يمنع التقليد حتى في هذه الصور وسيأتي بيان ذلك، وأما الشوكاني فقال إن هذا الصنف يمتنع عليهم التقليد أيضا والمخرج لهم أن يسألوا المجتهد عن حكم الله ورسوله لا عن قول الرجال، فيجيبهم المجتهد بحكم الله ورسوله لا برأيه هو ويجب عليه أن يقرن جوابه بالدليل ويجب على العامي أن يسأله عن الدليل فهذا لا يسمى عند الشوكاني تقليدا[1]، وقريب من هذا ما ذهب إليه الألباني أن من لا يعلم يسأل أهل الذكر. **والمسألة الثالثة**: من حصل بعض العلوم المعتبرة ولم يبلغ مرتبة الاجتهاد، فهل له التقليد أم تجب عليه معرفة الحكم من طريقه؟! اختار ابن الحاجب وابن السبكي[2] الأول، وحكى الزركشي عن قوم: الثاني، وهذا اختاره الشوكاني والألباني كما سيأتي[3]؛ وسبب الخلاف هو أنه هل ثمة مرتبة بين المجتهد والعامي، فالأولون قالوا لا، وعليه فالناس عند هؤلاء قسمان مجتهد وعامي؛ والآخرون قالوا: نعم، وعليه فالناس عند هؤلاء ثلاثة أقسام عامي ومجتهد والثالث: من حصّل بعض العلوم الشرعية بحيث ارتفع بها عن التقليد ولم يصل درجة الاجتهاد، وهذا القسم أطلق عليه الألباني ومن معه بالمتبع، وعليه فالذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن نزاع ابن القيم والشوكاني والألباني هذا القسم الثالث فهم يوجبون عليه أخذ الحكم بدليله من الكتاب والسنة دون تقليد لرأي أحد كائنا من كان، ويا ليتهم حرروا الخلاف وبيّنوه على هذا الوجه الذي سبق بيانه، ولكنهم هاجموا التقليد بجميع صوره، مع أن في التقليد صورا لا يماري بجوازها أحد كما، وبسبب تجاهلهم لهذه الصور الجائزة اعترضوا على أدلة الجمهور واستدلوا بأدلة فيها خلط كبير، لأنهم دخلوا في المسألة وكل همهم إنكار التقليد والتشنيع على المقلدين ورميهم بأقذع الألفاظ، دون بيان لمحل النزاع، فلو أنهم قالوا إن نزاعنا في المتبع كما سماه الألباني لهان الخطب، وقلنا لا بأس قد قال بهذا قوم من قبلكم كما الزركشي سابقا، فإن اخترتم هذا القول فلكم ذلك ولكن لا تكرهوا الناس على تقليدكم فيه وإلا تناقضتم، أو بيّنوا لنا أدلتكم على ذلك، ثم قولوا لنا: "انظروا فيها فإن اقتنعتم بها فاتبعوها وإلا فلكم أن ترفضوها، بل يجب أن ترفضوها لأن التقليد لا يجوز".

ثم كان يجب على الشوكاني ومن معه أن يستدلوا على حرمة تقليد المتبع وأن يجيبوا عن أدلة الجمهور ضمن محل النزاع هذا، ولكني لاحظت أن ابن القيم والشوكاني ومن معهما يخلط بين هذه المسائل فما هو دليل للأولى يأتي به كدليل للثانية وهكذا، بل إن الشوكاني أتى بأدلة الجمهور

---

(١) إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول (٢/٢٤٤)، دار الكتاب العربي.

(٢) انظر: البحر المحيط ٨/٣٣٣، ط/الكتبي، حاشية العطار على المحلي ٢/٤٣٣، ط/دار الكتب العلمية.

(٣) واختاره أيضا أستاذنا د. محمد سعيد رمضان البوطي. انظر: اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية ص٤٢، دار الفارابي بدمشق، ٢٠٠٩م.

على تحريم التقليد في أصول الدين وجعلها أدلة على تحريم التقليد في الفروع، وسنبين كيف يخلط الشوكاني ومن معه في تلك المسائل.

والحاصل أن المسائل ثلاث؛ **الأولى** : تقليد مجتهد لمجتهد فالمختار أن هذا ممتنع وفقا لقول الجمهور، لذلك لا نزاع بيننا وبين الشوكاني ومن معه هنا، **والثانية** : تقليد العامي وحديث العهد بالإسلام والمجتهد إذا ضاق عليه الوقت فلهؤلاء التقليد، والشوكاني والألباني لا ينازع في ذلك ولكن لا يسميه تقليدا وأما ابن القيم فكلامه غير واضح في هذا القسم، **والثالثة** : المتبع ففيه نزاع قديم، واختار ابن السبكي وابن الحاجب أنه يجب عليه التقليد، واختار الشوكاني والألباني أنه يجب عليه التقليد. فنصبُ النزاع في هذا القسم، ولكن لدى الاستدلال والمناقشة وجدت أن الشوكاني ومن معه يخلطون في هذه المسائل فيجعلون الثانية أيضا محل النزاع أيضا، وهذا خلل في البحث وسيأتي التنبيه إلى ذلك.

**رابعا : الأدلة مع المناقشة**

**أـ أدلة الجمهور على جواز التقليد :** استدل الجمهور على جواز التقليد للعامي في الفروع بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول:

**١ـ دليل الكتاب**: بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وجه الدلالة أن الله أمر من لا يعلم بسؤال أهل الذكر وهم العلماء، وهذا معنى التقليد.

**٢ـ دليل السنة**: واستدلوا من السنة بحديث العسيف الذي زنى بامرأة مستأجره فقال أبوه: " وإني سألت أهل العلم فأخبروني أن ما على ابني جلد مئة، وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجم " ووجه الاستدلال: أن النبي - ﷺ - لم ينكر على والد العسيف سؤال أهل العلم وتقليده لمن هو أعلم منه.

**واعترض الشوكاني** وغيره على الاستدلال بالآية بأمرين: **الأمر الأول**[١] : بأن الآيةنزلت ردا على المشركين لما أنكروا كون الرسول بشرا كما قال المفسرون[٢]. وأجيب بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[٣]، والواقع أن الشوكاني ناقض نفسه فاحتج على المنع من التقليد بآية نزلت في أهل الكتاب خاصة ثم سحبها على المسلمين وهي قوله تعالى: اتخذوا أحبارهم ورهبانهم.....

---

(١) إعلام الموقعين ٢/١٨٢، و٢١٥، القول المفيد للشوكاني ص٢، الإحكام لابن حزم ٦/٨٦١.

(٢) تفسير البغوي - (٥/٣١١)، م م - تفسير ابن كثير - (٩/٣٩٣)

(٣) التقليد والإفتاء والاستفتاء ٣٦، عبد العزيز بن عبد الله الراجحي، دار كنوز إشبيليا، ط١ ٢٠٠٧.

فيقال للشوكاني ومن معه: "فلم ارتضيتم الاستدلال بآيات واردة في الكفار على ذم التقليد وتحريمه فما كان جوابكم فهو جوابنا"[١]

**والأمر الثاني**: بأن المراد سؤال أهل العلم عن حكم الله ورسوله لا عن رأي رجل بعينه ومذهبه، ليأخذ به وحده ويخالف ما سواه مع وجود النص، وبهذا الأمر اعترض الشوكاني ومن معه على حديث العسيف فذكر أن والد العسيف إنما سأل علماء الصحابة عن حكم كتاب الله وسنة رسوله -عليه السلام، ولم يسألهم عن آرائهم ومذاهبهم[٢].

**والجواب**: إن هذا الاعتراض غير وارد لا في تقليد العامي ولا في تقليد المتبع، أما تقليد العامي فلأن العامي لا يسأل إلا عن حكم الله ورسوله والمسؤول إن كان مجتهدا فلا يجيبه إلا بما تحصل عنده أنه حكم الله ورسوله، وأما تقليد المتبع لإمام من الأئمة فلأنه في وجوب التقليد كالعامي الصرف كما قال ابن الحاجب وابن السبكي كما سبق، لأنه لا واسطة أصلا بين العامي والمجتهد. وإن كان المسؤول مقلدا لإمام من الأئمة فهو أيضا يفتي السائل بمذهب إمامه لظنه أن مذهب إمامه ما هو إلا اجتهاد في معرفة حكم الله ورسوله وسيأتي مزيد بيان لذلك، فبطل اعتراض الشوكاني ومن معه، والواقع أن هذا الاعتراض وأمثاله مما اعترض به ابن حزم[٣] وقلده في ذلك ابن القيم ومن بعده الشوكاني فأنى لهم ذم التقليد وهم واقعون فيه.

**٣ـ دليل الإجماع**: واستدلوا بإجماع الصحابة والتابعين على جواز التقليد، فإنهم كانوا يُفتون الناس، دون أن ينكروا عليهم السؤال، ولا أمروهم بتحصيل رتبة الاجتهاد، وهو أمر معلوم بالتواتر عنهم، ولم يكونوا يلتزمون بذكر الدليل للمستفتي، ولو كان التقليد حراما لنهوهم عن ذلك، ولو كان ذكر الدليل واجبا لما تركوه[٤].

واعترض الشوكاني على حكاية الإجماع وادعى أن الإجماع على عكس ذلك، وهو أنه يمتنع التقليد حتى على العامة وأن هذا قول أهل القرون الثلاثة بما فيهم الأئمة الأربعة، وأن التقليد لم يحدث أصلا في تلك القرون، وأن الخلاف حدث بعد ذلك من المقلدة وهؤلاء لا عبرة بخلافهم،

---

(١) انظر: الإمام الشوكاني، اختياراته الأصولية، وتطبيقاتها الفقهية ص٥١٤، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه الإسلامي بكلية الشريعة في جامعة دمشق، أعدها الطالب: عبد الباسط عبده ردمان محمد، عام ٢٠٠٩م.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ١٨٢/٢، والقول المفيد ص١٨.

(٣) الإحكام لابن حزم - (٢٧١/٦) دار الحديث – القاهرة.

(٤) انظر: الإحكام للآمدي٤ /٤٥١، روضة الناظر ص٣٤٤، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٤٥٩/٣.

لأن العبرة بأقوال المجتهدين. وأيد ذلك بما نقله عن ابن عبد البر حيث قال: إنه لا خلاف بين أئمة الأعصار في فساد التقليد[1].اهـ

والواقع أن الإجماع الذي نقله أئمة الأصول إجماع ثابت ثبوت الجبال لا يستطيع الشوكاني وأربعون مثله أن ينكره مهما ازدرى الشوكاني بأئمة الأصول، وليت شعري إذا لم يكن لما نقله أئمة الأصول ومحققوه وأساطينه اعتبار فبمن يعتبر إذن، وهل قام علم الأصول إلا على تدقيقاتهم وترجيحاتهم ونقولهم[2].

لقد استند هؤلاء المحققون في حكاية الإجماع الصحابة حيث: " كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم"[3] وهذا يعلمه ابن القيم والشوكاني جيدا ولكنهم حاولوا أن يتنصلوا من ذلك، فأجابوا بما خلاصته: إن سؤال العامة للصحابة ومن بعدهم كان عن حكم الله ورسوله لا عن أرائهم ومذاهبهم؛ وبالتالي فإن الصحابة ومن بعدهم أجابوا العامة بما علموه من الكتاب والسنة، ولم يفتوهم بآرائهم ومذاهبهم[4].

والجواب: إن إنكار وقوع التقليد في القرون الأولى مكابرة، وما استدل عليه الشوكاني من التفرقة بين هذا وبين مقلدة المذاهب: غير صحيح، فالكل يطلب حكم الله ورسوله ولا فرق كما سبق، وتفريق الشوكاني بين من قلد الصحابة في عصرهم وبين من قلد الشافعي أو غيره بأن الأول متبع لحكم الله ورسوله والثاني متبع للشافعي وغيره ومتخذ لهؤلاء الأئمة أربابا من دون الله: فهذه التفرقة من الشوكاني لا يمكن تصورها إلا ممن يعتقد أن الشافعي وسائر الأئمة هم أنداد لله ورسوله في تشريع الأحكام، كسائر المشرّعين الغربيين الذين يشرعون الأحكام بعقولهم بناء على المصلحة والأعراف ونحو ذلك بعيدا عن الدين، فحينئذ ـ وبناء على هذا التصور ـ عندما يقلد المكلف الشافعي أو غيره من الأئمة يصدق عليه ما قاله ابن القيم والشوكاني أنه ترك حكم الله ورسوله واتبع آراء الرجال كالشافعي وغيره، ولكن هل ابن القيم والشوكاني يعتقدون أن الشافعي وغيره من الأئمة هم أنداد لله في حكمه يشرعون الأحكام من عقولهم دون أن يرجعوا إلى الكتاب والسنة حتى ينعتا من يتبعهم بأنه اتخذهم أربابا من دون الله؟! فهل يعتقد ابن القيم والشوكاني ذلك

---

(١) إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول (٢/٢٤٤)، ط/ دار الكتاب العربي، القول المفيد ص٤١، الشوكاني اختياراته ص٥٠٦.

(٢) الشوكاني واختياراته ص٥١٧. وأقول أيضا: ولولاهم هل كان الشوكاني يخوض في علم الأصول أصلا، ولولا كتاب البحر المحيط للزركشي هل كان الشوكاني ليؤلف إرشاد الفحول الذي ما هو إلا نسخة سقيمة عن أصله البحر المحيط دون أن يشكر للزركشي ولا ذكر أن كتابه مختصر منه.

(٣) المستصفى - (١/٣٧٢)

(٤) إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول - (٢/٢٤٤ ).

في الأئمة المجتهدين ذلك؟ الذي عهدناه من ابن القيم ومن معه تعظيمهم للأئمة والثناء عليهم بأنهم كانوا أشد الناس اتباعا للكتاب والسنة ولا يقولون في دين الله بغير علم؛ فإذا كان الأمر كذلك فكيف يقال: إن مقلدي الأئمة نبذوا حكم الله ورسوله؟ فأحد أمرين: إما أن يدعي ابن القيم والشوكاني أن مذاهب هؤلاء الأئمة المجتهدين عبارة عن آراء محضة منقطعة الصلة بالكتاب والسنة، وبالتالي فإن أتباعهم هم متبعون لآراء الرجال وليسوا متبعين للكتاب والسنة. وإما أن يقول: بأن مذاهب الأئمة المجتهدين هي أحكام مستنبطة من الكتاب والسنة وبالتالي فإن أتباع الأئمة هم متبعون للكتاب والسنة؛ وإن "تقليد الأئمة ليس تركا للآيات والأحاديث، بل هو عين التمسك بهما[1]" وأما أن يجمعوا بين الأمرين فيقول: إن الأئمة المجتهدين هم أتبع الناس للكتاب والسنة، ثم يزعمون بعد ذلك أن مقلدي الأئمة متبعون لآراء الرجال، فهذا تناقض لا مفر منه. إن الأمة حينما تقاسمت تقليد الأئمة الأربعة ما قلدتهم إلا لأن الأمة أجمعت على جلالتهم وعلو كعبهم في الفقه والورع ولم تتخذهم الأمة كأنداد لله في حكمه، بل اتخذتهم واسطة لفهم الكتاب والسنة، فالعامي إنما قلد أحد هؤلاء الأئمة لقصوره عن الأخذ من الكتاب والسنة، فلجأ إلى هؤلاء الأئمة ليعلم حكم الله ورسوله من خلال فهم أولئك الأئمة للكتاب والسنة، فهو في الحقيقة متبع للكتاب والسنة من خلال فهم هؤلاء الأئمة، الذي أوجب السلفية اتباعه من قبل، بل إن الألباني لا يكفي عنده اتباع الكتاب والسنة ما يكن بفهم السلف، وجرد المسلم من إسلامه إن لم يتبع فهم السلف، فكيف تقولون بأنه يجب اتباع فهم السلف في الوقت الذي تقولون إن هذا الفهم هو من آراء الرجال ومن اتبعهم فقد اتخذهم أربابا من دون الله؟

وأما قولهم بأن الصحابة والتابعين أجابوا من سألهم عن حكم الله ورسوله بما علموه من كتاب الله وسنة رسول الله. فإننا نقول أيضا إن ما قاله الشافعي وسائر الأئمة إنما قالوه بما علموه من الكتاب والسنة، فما الفرق بين الأمرين وقد سبق توضيح ذلك.

فثبت أنه لا فرق بين تقليد الأئمة الأربعة وبين ما كان في عصر الصحابة والتابعين، بل إنّ صِدْق التقليد على من سأل الصحابة أشد من صدقه على من قلد مذهب الشافعي وغيره من الأئمة، لأن كثيرا ما كان يجيب الصحابة والتابعين من سألهم دون أن يبيّنوا له دليل المسألة، وأما مذاهب الأئمة الأربعة فأدلتها معروفة ومدونة ومقررة على أفضل وجه، وغالبا ما يكون المقلد لها مطلع على تلك الأدلة، وهذا بخلاف الأعرابي الذي كان يأتي فيسأل الصحابة أو التابعين فيجيبوه دون بيان دليلهم فيقلدهم مع جهله التام بالدليل؟ فكيف يقال عن الذي يعرف أدلة إمامه مقلدا،

---

(١) انظر: الاجتهاد والمجتهدون، وضرورة العمل بمذاهب الأئمة الأربعة وخطر اللامذهبية الضالة، أحمد عز الدين البيانوني، مكتبة الشباب المسلم بحلب، ط١/١٣٨٨هـ، ص٦٥.

ولا يقال عن الأعرابي الذي سأل وأجيب دون بيان الدليل: مقلدا، فإذا لم يكن هذا تقليدا فالأول ليس مقلدا من باب أولى؟!

وقد شعر ابن القيم والشوكاني ومن معهم بأن ما ادعوه من أن السلف كانوا يفتون الناس مع بيان الدليل: دعوى منقوضة، فزعموا أن إفتاء الصحابة والتابعين دون ذكر الدليل لمن استفتاهم إنما كان لأن كانوا يفتون الناس بما علموه من الأحكام الثابتة من الكتاب والسنة فيروونها للمستفتي باللفظ أو بالمعنى ولا يفتونهم بآرائهم[1]، فـ " لم يفتوهم بآرائهم، وإنما بلغوهم ما قاله نبيهم وفعله وأمر به فكان ما أفتوهم به هو الحكم وهو الحجة[2]"

قلنا: وهل تدّعون أن كل الأقوال المروية عن الصحابة والتابعين وأتباعهم ـ على اختلافها في المسألة الواحدة ـ إنما هي أحكام ثابتة في الكتاب والسنة؟ فإن قلتم: لا، بل كثير منها آراء واجتهادات لهم ومنها وما هو مخالف للسنة لعدم بلوغها لهم، فقد نقضتم كلامكم السابق وثبت أن السلف كانوا يفتون الناس بآرائهم وهذا هو ما يسميه الشوكاني التقليد المذموم، فيثبت أن التقليد كان في عصر السلف وبطل ادعاء الشوكاني ومن معه أن التقليد بدعة جاءت بعد عصر الأئمة الأربعة.

وإن قلتم: نعم، قلنا: وما أنكرتم أن تكون مذاهب الأئمة الأربعة كذلك أحكام ثابتة في الكتاب والسنة؟ ولاسيما أن كل واحد من الأئمة الأربعة قد وافق قوله قول أحد من الصحابة غالبا، بل إن الإمام أحمد وحده لا يخرج عن أقوال الصحابة كما قرر ذلك ابن القيم[3]، وبالتالي فإن من يقلدون الأئمة الأربعة فإنما يأخذون بأحكام ثابتة في الكتاب والسنة، تماما كالأقوال المروية عن الصحابة والتابعين. فما الداعي إذاً للدعوة إلى الاجتهاد ولِم كل هذه الحملة الشعواء على التقليد وأهله؟! ولنستمع إلى مولانا العلامة التهانوي[4] وهو يرد على ما سبق من كلام ابن القيم، يقول: ولا يخفى ما في هذا الإطلاق من الحزازة والتحكم البارد، ولئن سلمنا ذلك فمقتضاه أن أقوال الصحابة وفتاواهم كلها أحاديث مرفوعة، لقولكم: إن ما أفتوهم به هو الحكم وهو الحجة، فلا لوم على الحنفية إذا أخذوا في مسألة بقول ابن مسعود وفتواه، وتركوا الحديث المرفوع، لاعترافكم بأن فتوى الصحابي هو الحكم وهو الحجة. . . فينبغي أن يجوز عندكم الأخذ بقول الصحابي، ولا يجوز لكم ذم من فعل ذلك، فافهموا معاشر من أنكر التقليد. . وأيضا فإذا كانت الصحابة رضي الله عنهم لم يفتوا بآرائهم، وإنما بلغوهم ما قاله نبيهم وفعله وأمر به فمن

---

(١) القول المفيد ص١١٨، ط/ دار ابن حزم.

(٢) إعلام الموقعين - (٢/٢٦٦)، ط/دار الجيل.

(٣) إعلام الموقعين (١/٣١).

(٤) انظر ترجمته رقم [٢٨].

أخبركم بأن التابعين أفتوا بآرائهم؟ لم لا يجوز مثل هذه الدعوى في فتاواهم أيضا؟ إنهم إنما بلغوهم ما قاله الصحابة وفعلوه وأمروه؟ وكذلك أتباع التابعين إنما بلغوهم أصحابهم ما قاله التابعون وفعلوه وأمروا به[١].

ثم إيجابكم على المفتي أن يذكر الدليل لمن استفتاه: ليس من ورائه طائل، إذ ما الفائدة التي يجنيها العامي من ذكر الدليل؟! ولاسيما إذا كان نص الدليل ليس صريحا، فكيف لو كانت المسألة عويصة اشتد الخلاف حولها، كالقراءة خلف الإمام والجهر بالبسملة، ونحو ذلك فهل يجب على المفتي أن يذكر له الأقوال كلها في المسألة مع الجواب عنها والترجيح والتعليل والمناقشة التي يعجز عنها المفتي نفسه، ثم من هو الذي يرجح العامي أم المفتي؟ أما العامي فغير ممكن أصلا، وأما المفتي، فهل بذلك "ارتفع عن العامي وصف التقليد، وهو أصلا لم يفهم عن المفتي إلا أنه يجب عليه أن يعمل في المسألة بكذا، فيصبح ذكر الدليل وعدمه له سواء[٢].

**٤ـ دليل المعقول**: استدل الجمهور بالمعقول فقالوا: إن التقليد لو كان واجبا على الجميع لأدى ذلك إلى تعطيل المعايش وانقطاع النسل إذ الكل سيتفرغ لطلب العلم حتى يبلغ درجة الاجتهاد[٣].

وأجاب الشوكاني بأنه ثمة مرتبة بين الاجتهاد والتقليد، وهي: الاتباع؛ وذلك بأن يكون لأهل المهن والصنائع فهم وإدراك، كما كان عليه أمثالهم في أيام الصحابة والتابعين، ثم يَسألون أهل العلم عن الحكم الثابت في الكتاب والسنة لا عن رأيهم وهذا أسهل من التقليد فإن تفهم دقائق علم الرأي أصعب من تفهم الرواية بمراحل كثيرة فما طلبنا من هؤلاء العوام إلا ما هو أخف عليهم"[٤]

قلت: هذا إقرار من الشوكاني بأن العوام لا بد لهم من تأهيل لفهم الدليل قبل أن يسألوا عن الدليل، لأنه طالَب بأن يكون لأهل المهن إدراك كما كان للصحابة ثم يسألون العلماء ليأخذوا الحكم مع دليله ويرتفعوا عن التقليد إلى الاتباع، فنسأل الشوكاني: ما العمل في هؤلاء العوام قبل أن يتأهلوا إلى فهم الدليل؟ هل نعفيهم من الوضوء والصلاة والزكاة والحج، ونتركهم يتناكحون ويتبايعون كيفما يحلو لهم حتى يبلغوا درجة فهم الدليل؟ وما العمل مع أولادنا الصغار هل نحجم

---

(١) قواعد في علوم الحديث ص٤٥٩، للعلامة المحقق ظفر أحمد العثماني التهانوي، دار البشائر الإسلامية ببيروت، ط١٠/ ٢٠٠٧م.

(٢) الإمام الشوكاني واختياراته الأصولية ص٥١٣.

(٣) شرح اللمع للشيرازي ١٠١/٢، المستصفى للغزالي ٢٠٣/٢، الإحكام للآمدي ٤٥١/٤، روضة الناظر لابن قدامة ص٣٤٤.

(٤) القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد للشوكاني - (٣٩)

عن أن نعلمهم الطهارة والصلاة ونحو ذلك بحجة أن هؤلاء لا يفهمون الدليل؟ وهل هذا إلا مراغمة لحديث الرسول ﷺ: مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين، وفرّقوا بينهم في المضاجع[1]. وما العمل مع أبنائنا في المدارس هل نضع لهم كتبا دراسية فيها تعليم العبادات والمعاملات على مذهب الشافعي أو أبي حنيفة أو غيرهما بحسب مذهب البلد الذي ينتمون إليها، أم نؤجل لهم ذلك حتى يتأهلوا لفهم الدليل؟ ثم ما السبيل مع التائهين والمسرفين على أنفسهم الذين ما اتجهوا يوما إلى القبلة ولا عرفوا من القرآن إلا رسمه ولا سمعوا به إلا في المناسبات ولا عرفوا من الرسول إلا اسمه ثم جاؤوا تائبين إلى ربهم آيبين يطلبون منا أن نعلمهم الطهارة والصلاة والحلال والحرام، هل نقول لهم لا تصلوا حتى تفهموا الدليل؟ ثم ما العمل مع سائر الأمم الأعجمية ومع الذين يدخلون في دين الله أفواجا صباح مساء، هل نعلمهم الطهارة والوضوء على مذهب إمام من الأئمة أم نقول لهم لا بد لكم أن تتأهلوا لفهم الدليل فتدرسوا أولا اللغة العربية لتدرسوا بعد ذلك علم أصول الفقه ومصطلح الحديث وكتب النحو والصرف والبلاغة وكتب التفسير وشروح الحديث وتقارنوا بين المذاهب وتأخذوا بأرجحها دليلا لئلا تقعوا في التقليد الذي ذمه الشوكاني والألباني؟! فهل سيستجيبون لنا بحرارة إيمانهم الغض أم سيخرجون من دين أفواجا؟! بل ما العمل مع سائر العمال والتجار والفلاحين والمعلمين والمهندسين والأطباء[2] وغيرهم هل كل هؤلاء عندهم القدرة على فهم الدليل؟! فإن قال الشوكاني: يجوز لهؤلاء التقليد للضرورة ريثما يتأهلون لمعرفة الدليل؛ قلنا: هذا مصير منك إلى أن التقليد لا بد منه، فبطل كل تشنيعك على التقليد وأهله.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه (٤٩٦)، كتاب الصلاة، باب متى يؤمر الغلام بالصلاة. وقد حسنه النووي في رياض الصالحين ص١٩٤، ط/دار الفكر؛ وسلّم الألباني بصحته، انظر: إرواء الغليل (٢٦٦/١). صحيح أبي داود ٤٠١/٢، للألباني، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، ط١/ ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

(٢) بل إن طلاب المعاهد الشرعية وكليات الشريعة ترى أحدهم يُكلف بحلقة بحث، يبحث فيها طيلة السنة في مسألة فقهية بعينها، ثم يأتي ببحث هزيل غالبا في آخر العام، كما جربت أنا بنفسي ذلك مع الطلاب، هذا في مسألة فقهية واحدة، يتفرغ لها الطالب ما يقارب السنة، مع الاعتماد على المراجع الفقهية، والطالب يَدرس أصلا المواد الشرعية التي تساعده على البحث الفقهي كالفقه وأصوله ونحو ذلك، ويشرف عليه أستاذ؛ فما بالك لو فتحت باب البحث الفقهي في كل مسألة لكل من هب ودب، ومن دون مراجع ولا مشرف ولا علوم تساعده على ذلك، فماذا ستكون النتيجة؟! ولقد صدق قول أستاذنا د. البوطي: "ضع صحيحي البخاري ومسلم أمام سواد المسلمين اليوم، وقل لهم يفهموا أحكام دينهم من النصوص التي فيهما، ثم انظر كيف يكون الجهل والتخبط والعبث بالدين؟! انظر: اللامذهبية، د. البوطي، ص٣٨.

**ب ـ أدلة السلفية على بطلان التقليد في الفروع**: استدل السلفية بعدة أدلة على الدعوة إلى اللامذهبية ونبذ التقليد، وهذه الأدلة هي ـ في الغالب ـ الأدلة نفسها التي ساقها ابن حزم على تحريم التقليد وتبعه على ذلك ابن القيم ثم الشوكاني ثم الألباني مع زيادة من بعضهم على بعض، ولا يتسع المقام لسرد جميعها، وإنما أقتصر على أهم الأدلة التي استدل بها الشوكاني والألباني، مبينا ما فيها من خلل واضطراب في المنهج.

والواقع أن أكثر هذه الحجج هي من المعقول أيدها بحجج من النصوص والآثار، وجملتها تسعة أدلة، وهذا سرد لها مع المناقشة:

**الدليل الأول: إن تقليد أحد من الأئمة مخالف لهم أنفسهم**: فقد نهوا عن تقليدهم ودعوا الناس إلى أن يأخذوا من حيث أخذوا، فهذا أبو حنيفة يقول: لا يحل لأحد أن يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلنا؛ وقال المزني: اختصرت هذا من علم الشافعي مع نهيه عن تقليده وتقليد غيره، لينظر فيه لدينه ويحتاط لنفسه وقال أحمد: لا تقلدني ولا تقلد مالكا ولا الثوري وخذ من حيث اخذوا(١).

والجواب: ما قاله غير واحد كالشعراني حيث قال ردا على ذلك: وهو محمول على من له القدرة على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، وإلا فقد صرح العلماء بأن التقليد واجب على العامي لئلا يضل في دينه(٢).

ثم أقول للألباني لقد خالفت هؤلاء الأئمة فلم تنه الناس عن اتباعك كما نهوا عن اتباعهم، ولم تقل إن الحق ليس مقصورا في كتابي كما قالوا، بل قد دعوت الناس لاتباعك، وادعيت الحق المطلق في كتابك(٣).

---

(١) أصل صفة صلاة النبي ﷺ ص ٣٢.

(٢) انظر: عون المريد لشرح جوهرة التوحيد في عقيدة أهل السنة والجماعة٩١٨/٢، تأليف عبد الكريم تتان، ومحمد أديب الكيلاني، دار البشائر بدمشق، ط١/١٩٩٤م.

(٣) حيث قال في كتابه صفة صلاة النبي ﷺ (٢٢): لذلك فإن الكتاب سيكون - إن شاء الله تعالى - جامعاً لشتات ما تفرق في بطون كتب الحديث والفقه - على اختلاف المذاهب مما له علاقة بموضوعه -، بينما لا يجمع ما فيه من الحق أيُّ كتاب أو مذهب، وسيكون العامل به – إن شاء الله - ممن قد هداه الله ﴿لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣] اهـ بل إن الألباني يقول ص٥٢: بل هو يقول أكثر من ذلك فيقول: إن كتابنا هذا لمَّا جمع السنن الثابتة عنه ﷺ في صفة صلاته، فلا عذر لأحد في ترك العمل بها.اهـ وفي الصفحة التالية من كتابه تشاهد العنوان التالي: "أقوال الأئمة في اتِّباعِ السُّنَّةِ وتَركِ أقوالِهم المخالفَةِ لَها" ثم سرد أقوال الأئمة في النهي عن اتباعهم وأنهم لم يدعوا العصمة ولا أن الحق مقصور فيهم، فتأمل هذا التناقض بين الصفحة والتي تليها، في الأولى ادعى الألباني لنفسه الحق المطلق ودعا إلى اتباعه وأن من اتبعه فهو ممن هداه الله، ثم في الصفحة التالية ينقل الأئمة أنهم لم يجمعوا كل الحق لذلك

**الدليل الثاني: إن تقليد أي من الأئمة يؤدي إلى الاختلاف المذموم:** استدل الألباني بأن التقليد مفض إلى التنازع والاختلاف وهو منهي عنه شرعا في نصوص كثيرة، فوجب ترك تقليدهم واتباع الكتاب والسنة[1].

والواقع أن هذا الدليل هو أقوى ما استدل به الألباني على نبذ تقليد الأئمة، وهذا الدليل مركب من مقدمتين: صغرى وكبرى، وهما: التقليد يؤدي إلى الاختلاف، وكل اختلاف مذمومٌ في الشريعة، والنتيجة: التقليد مذموم في الشريعة.

أما المقدمة الصغرى وهي التقليد يؤدي إلى الاختلاف فدليلها المشاهدة والحس، فإن الخلاف قائم بين أهل المذاهب الأربعة في كثير من المسائل، هذا فضلا عن التفرق والعداء والتعصب الذي صدر من الأتباع والمقلدين، أما المقدمة الكبرى فاستدل الألباني عليها بعدد من الآيات والآثار التي تنهى عن الخلاف، أما الآيات فأورد الألباني منها آيتين، وهما الدليلان الثالث والرابع الآتيان.

**الدليل الثالث: قوله تعالى ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾** [النساء: ٨٢] قال الألباني: فالآية صريحة في أن الاختلاف ليس من الله، فكيف يصح إذاً جعله شريعة متبعة، ورحمة منزلة[2].اهـ

**الدليل الرابع: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾** [الأنفال: ٤٦]، قال الألباني: الاختلاف مذموم في الشريعة، فالواجب محاولة التخلص منه ما أمكن، لأنه من أسباب ضعف الأمة كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦]، أما الرضا به وتسميته رحمة فخلاف الآيات الكريمة المصرحة بذمه. اهـ[3]، قال: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣١ – ٣٢]. وقال: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ﴾ [هود: ١١٨ – ١١٩]. فإذا كان من رحم ربك لا يختلفون، وإنما يختلف أهل الباطل، فكيف يعقل أن

---

نهوا الناس عن اتباعهم، ومن يتبع أحدا بعينه في كل مسائله فهو متعصب، فالألباني يريد باختصار اتباعه لا اتباع السلف ولا الخلف، لأنه لو كان صادقا في النهي عن التقليد، لنهى الناس عن تقليده ولقال لهم: وأنا أقول لا تقلدوني وخذوا من حيث أخذت!

(١) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة (١/١٤٢)، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف بالرياض، ط١/ ١٩٩٢م.

(٢) سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني (١/١٤٢).

(٣) سلسلة الأحاديث الضعيفة (١/١٤٣).

يكون الاختلاف رحمة؟!اهـ[1] وأما الآثار فهو قول ابن مسعود: "الخلاف شر" كما سيأتي. هذا ملخص ما استدل به الألباني على ذم الخلاف الذي زعم أن التقليد مفض إليه، والجواب على ذلك ما يلي:

**أولا :** أما أنّ الخلاف قائم بين المذاهب الأربعة في كثير من المسائل كما هو الواقع فبعد التسليم به لا يفيد الألباني لبطلان المقدمة الكبرى كما سيأتي.

**ثانيا :** وأما ما استدل به من الآيات والآثار التي تدل على النهي عن التفرق والتنازع، وذلك ليثبت المقدمة الكبرى، فجوابي عليها أن تلك الآيات والآثار تنهى عن التنازع والاختلاف لأسباب دنيوية أو المؤدي إلى التدابر والعداوة ولا تنهى عن الخلاف في الفروع الفقهية كما ادعى الألباني، وأما الجواب المفصل فهو ما يلي:

أما قوله تعالى "إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم ..." فمعناه: فرقوا دينهم أي آمنوا ببعض الرسل وكفروا ببعض، والمراد اليهود والنصارى في قول مجاهد وغيره كما قال تعالى وقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ ﴾ [النساء: ١٥٠] وقيل فرقوا دينهم أي ارتدوا، ويؤيده قراءة حمزة والكسائي "فارقوا" من المفارقة على معنى أنهم تركوا دينهم وخرجوا عنه كما قال علي ﷺ[2].

وأما قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ ﴾ [النساء: ٨٢] ، فأجنبي عن محل النزاع، فالآية ليس فيها تحريم ولا نفي الخلاف في فروع الفقه؛ وإنما فيها نفي الاختلاف في القرآن ولو رجع الألباني لكتب التفسير لتبين له ذلك، قال البيضاوي: ﴿ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ ﴾ [النساء: ٨٢]،أي ولو كان من كلام البشر كما تزعم الكفار، ﴿ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴾ [النساء: ٨٢]من تناقض المعنى وتفاوت النظم، وكان بعضه فصيحاً وبعضه ركيكاً، وبعضه يصعب معارضته وبعضه يسهل. . إلى آخر ما قال[3].

وأما قوله ﴿ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ ﴾ [الأنفال: ٤٦]، فأيضا لا علاقة لها فيما نحن فيه، فالآية تتكلم عن النزاع في قتال العدو وأمور الحرب لئلا تذهب قوة المسلمين ودولتهم أمام عدوهم وهو معنى لئلا تذهب ريحكم، ففي الآية " تعليم الله عباده المؤمنين آداب اللقاء، وطريق

---

(١) أصل صفة صلاة النبي (٣٩).

(٢) الجامع لأحكام القرآن - (١٤٩/٧) .

(٣) انظر: تفسير البيضاوي ٢٢٥/٢، دار الفكر.

الشجاعة عند مواجهة الأعداء"[1] وهذا ما يدل عليه السياق والسباق وفهم السلف الذي يوجبه الألباني، إذ الآية جاءت في سياق الكلام عن غزوة أحد وما جرى فيها من التنازع على النبي، قال مجاهد: " الريح " النصر والقوة، وذهبت ريح أصحاب محمد ﷺ حين نازعوه يوم أحد، وقال زيد بن علي ﴿وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦] معناه الرعب من قلوب عدوكم[2]. فكيف فهم الألباني أن الآية تعني ولاتنازعوا في فهم الكتاب والسنة ولا في المسائل الفقهية.

وكذا سائر الآيات التي تنهى عن الاختلاف والتنازع والتفرق ليس فيها دليل على تحريم الاختلاف في الفروع كما قال القرطبي[3]. وقال ابن العربي: الاختلاف والتفرق المنهي عنه إنما هو المؤدي إلى الفتنة والتعصب وتشتيت الجماعة، فأما الاختلاف في الفروع فهو من محاسن الشريعة[4].اهـ وجاء في الرسالة للإمام الشافعي: "فإني أجد أهل العلم قديمًا وحديثًا مختلفين في بعض أمورهم، فهل يسعهم ذلك؟ قال: الشافعي: فقلت له: الاختلاف من وجهين: أحدهما محرم، لا أقول ذلك في الآخر. قال: فما الاختلاف المحرم؟ قلت: كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصًا بينًا، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه. وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياسًا، فذهب المتأول أو القياس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره، لم أقل: إنه يضيق عليه الخلاف في المنصوص"[5].

ولو كان الاختلاف في الفقه والفهم منهيا عنه كما زعم الألباني لما اختلف الصحابة والتابعون في الفهم والفقه على حد سواء، ولعل الألباني أدرك هذا الاعتراض فقال: وهنا قد يرد سؤال وهو: إن الصحابة قد اختلفوا وهم أفاضل الناس، أفيلحقهم الذم المذكور. فأجاب بما حاصله، بأن خلاف الصحابة ليس من الخلاف المذموم، لوجهين، أن اختلافهم كان لاختلافهم في الفهم لا إرادة منهم للخلاف، والثاني أنهم مع اختلافهم كانوا متآلفين يصلي بعضهم خلف بعض بخلاف المقلدة المتنازعين[6].

قلت: كلا الجوابين مما لا يحسد عليه الألباني، أما جوابه الأول: فهو إقرار منه بأن الأدلة تتجاذبها الأفهام المختلفة، وبأن الخلاف حاصل لا محالة لأنه قال بأن خلاف الصحابة لم يكن بإرادتهم، فماذا أبقى لحملته الشعواء على الخلاف وأهله بعد إقراره بحصوله من الصحابة مكرهين

---

(١) تفسير ابن كثير - (٤/٧٠) .

(٢) البحر المحيط لأبي حيان (٤/٤٩٩) .

(٣) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة - (٥/٢٤١).

(٤) أحكام القرآن لابن العربي - (١/٢٩١).

(٥) الرسالة ص٥٦٠".

(٦) سلسلة الأحاديث الضعيفة (١/١٤٣).

عليه؟ وإذا التمس العذر للصحابة في خلافهم وهم السادة في الفهم والعلم وجمع الكلمة، أفلا يعذر غيرهم من صغار المقلدين؟! وإذا أخرج الألباني الصحابة من دخولهم تحت آية النهي التي استدل بها على تحريم الخلاف وهي قوله تعالى "ولا تنازعوا فتفشلوا. . " مع أنهم هم المخاطبون بها أصالة، أفلا يخرج من هم مخاطبون بها تبعا وهم مقلدو المذاهب الأربعة الذين جاؤوا بعد الصحابة بقرون؟!

ثم إن أسباب الخلاف في المسائل الفقهية واحدة عند السلف والخلف، فكيف يتفهم الألباني خلاف الصحابة وغيرهم من الأئمة المجتهدين وينكره على المقلدين؟ كان الأولى بالألباني العكس لأن المقلدين مهما بلغوا من العلم والتقوى لن يبلغوا مبلغ أئمتهم فكيف يتفهم الألباني اختلاف المتبوعين ولا يتفهم خلاف الأتباع؟! إن خلاف الأتباع نتيجة لاختلاف المتبوعين، فإذا كان الألباني يعدُّ الخلاف أفعى فيجب أن يقطع رأسها لا يتشاغل بذنبها!! ولكن الألباني لا يريد أن ينكر على الأئمة المجتهدين لأنهم من السلف، لئلا يظهر بمظهر الطاعن في السلف الذين يتبجح الألباني باتباعهم، وأما المقلدون فهم من الخلف الذين لا حرمة لأعراضهم عند الألباني لذلك يطعن فيهم كيف شاء، فالألباني يكيل بمكيالين، فالخلاف لا ينكره من السلف وإنما ينكره من الخلف.

واعترض الألباني بما حاصله وهو أن الأئمة المجتهدين اختلفوا لعدم بلوغ بعض الأحاديث فأفتوا بخلافها ولو بلغتهم لأفتوا بها، وأما المقلدون فقد وصلتهم تلك النصوص فخالفوها تعصبا لأئمتهم؛ لذلك يقول الألباني إن اختلاف الصحابة كان لأسباب ثم زالت تلك الأسباب ويقصد بذلك أنهم لم تبلغهم بعض الأحاديث[1]؛

وجواب ـ هذا الكلام الذي لطالما ردده الألباني ـ من وجوه؛ أولا: إن هذا الاتهام الذي وجهه للمقلدين أول ما ينطبق ينطبق على الألباني نفسه، فإنه وصله حديث الأعمى في التوسل وحديث وضع الجريد الأخضر على القبر فلم يأخذ بهما بل جعل من يأخذ بهما مبتدعا كما سيأتي، والمقلدون الذين يرميهم الألباني برد الأحاديث تعصبا لأئمتهم لم يبلغوا هذا المبلغ من التعصب الذي بلغه الألباني، فهؤلاء المقلدون على فرض أنهم ردوا أحاديث كما يزعم الألباني فهم على الأقل لم يقولوا بأن من أخذ بها من الأئمة المعتبرين مبتدع، بل على العكس فهم يستحبون العمل بها خروجا من الخلاف؛ فإن قال الألباني إني لم آخذ بحديث الأعمى ونحوه لأنه لا دلالة فيه على ما ذهبتم إليه، قلنا: هذا إقرار منك بأنه ليس مجرد ثبوت الحديث يستلزم الأخذ بظاهره، وإنما لا بد من النظر في دلالته؛ والأنظار مختلفة من مجتهد إلى آخر، فما لا ترى فيه دلالة على أمر ما قد

(١) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (١/١٤٣)، أصل صفة صلاة النبي ﷺ (ص٢٣، ٤٠).

يرى غيرك أن فيه دلالة على ذلك، والعكس صحيح، فإذا كنت أدركت ذلك فلم هذا الإنكار على الناس ورميهم بمخالفة السنة والتعصب؟!

**الدليل الخامس : أثر ابن مسعود "الخلاف شر"** : استدل الألباني[1] على تحريم الخلاف في المسائل الفقهية بما نقله عن ابن مسعود أنه قال "الخلاف شر كله".

والجواب من وجوه: **أولا**: إن لفظ الأثر في صحيح مسلم هو "الخلاف شر"[٢] وأما "كله" فهذه من كيس الألباني، **ثانيا**: إن سياق العبارة تبين معناها فقد رواها البزار بسنده عبد الله قال صليت مع النبي في هذا المكان ركعتين ثم إن الصلاة أقيمت فصلى خلف عثمان أربعا فقلت أنسيت قال لا ولكن الخلاف شر[٣].

فواضح أن ابن مسعود قصد أن الخلاف مع إمام المسلمين وخلفيتهم شر، لأنه يشعل الفتنة بين المسلمين، فـ "أل" في قوله "الخلاف" ليست للعموم وإنما هي للعهد الذهني وليست للاستغراق كما ظن الألباني، أي الخلاف مع الإمام شر لأنه يجر الفتنة، ولم يقصد ابن مسعود أن الخلاف في الفروع الفقهية شر، بدليل أن ابن مسعود خالف عثمان وعائشة في إتمام الصلاة للمسافر، فكان يرى أن القصر في السفر هو سنة النبي وأبي بكر وعمر وأنهم لم يكونوا يزيدوا على ركعتين في السفر ولا في الحج، لذلك ذهب إلى وجوب القصر، وذهب عثمان وعائشة إلى أن القصر رخصة يجوز الإتمام، ومع ذلك فقد تابع ابن مسعود الخليفة فأتم صلاته خلف عثمان لئلا يحدث فتنة؛ فثبت أنه لا دليل للألباني في ذلك، بل فيه الحجة عليه لأن ابن مسعود ترك رأيه المدعوم بالسنة العملية، وأخذ بقول غيره لئلا يحدث فتنة، وأما صنيع الألباني فعكس ذلك تماما، فكم أثار هو وأتباعه فتنا في شتى بقاع المعمورة لأجل فتاواه وآرائه! ويا ليتها كانت صحيحة ولها حظ من النظر، وإنما هي آراء شاذة غريبة عجيبة كما في قوله في الذهب المحلق ومتعة الحج ونحو ذلك مما سيأتي. وفي ذلك يقول بعض الأفاضل مخاطبا الألباني: "وإذا كان الخلاف شرا، فلم مزّقتَ كثيراً من البلدان الإسلامية التي دَخَلتها بالدعوة إلى أمور عديدة تمزق قلوب أهلها[٤]".

---

(١) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة - (١/١٤٢)

(٢) سنن أبي داود - كتاب المناسك، باب الصلاة بمنى - حديث: ١٦٨٨، انظر: صحيح أبي داود - (٦/٢٠٤) للألباني.

(٣) مسند البزار (٥/٧١)، للحافظ أبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار (ت٢٩٢هـ)، تحقيق د. محفوظ الرحمن زين الله، طبعة مكتبة العلوم والحكم، ط١/١٩٩٣م.

(٤) انظر: أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين ص١١٣، بقلم محمد عوامة، دار المنهاج بجدة، ط٦/٢٠٠٩م.

فيا ليت الألباني الذي يستدل بكلام ابن مسعود يقتدي به ولا يحدث الفتن بخلافاته! بل يا ليته اقتدى بابن مسعود في هذه المسألة بعينها، وهي قصر الصلاة في السفر، فابن مسعود تنازل عن رأيه في وجوب القصر، ثم أتم خلف عثمان ليقي المسلمين شر الخلاف، فهل يقتدي الألباني إذا كان مسافرا بجماعة مسافرين أتموا صلاتهم، ولا يثير بينهم الخلاف، اقتداء بابن مسعود؟ أم سينكر عليهم ويقول: إن هذا خلاف حديث عائشة، وإن من يصلي الظهر أربعا في السفر كمن يصلي المغرب أربعا في الحضر؛ كما رأينا حين شنّع على الشافعية مذهبهم في إتمام الصلاة في السفر.

والحاصل أنه ليس فيما استدل به الألباني من الآيات السابقة من أثر ابن مسعود: دليل على تحريم الخلاف في الفروع الفقهية، وإنما تنهى الخلاف المفضي إلى التناحر والتباغض والفتن ولا سيما إذا كان عن هوى وحب للمال والجاه وغيرها من أمور الدنيا، أو هو "محمول كما قيل على الاختلاف في الأصول دون الفروع، أو الاختلاف فيما ورد فيه نص من الشارع أو أجمع عليه"[(١)]. ولا تنهى عن الخلاف في الفروع الفقهية الظنية[(٢)]، وبالتالي فإن تقليد أحد المذاهب وإن أدى إلى الاختلاف فهو اختلاف مباح وليس بمذموم فما لم يؤد إلى التناحر أو التباغض، فبطل ما قاله الألباني من أنه لا يجوز التمذهب لئلا يؤدي إلى الاختلاف المنهي عنه.

**الدليل السادس: إن التقليد مفض إلى التعصب المذموم**: لا يفتأ الألباني من اتهام أهل المذاهب بالتعصب[(٣)]، ويجعل وزر ذلك على التقليد، لذلك هو يدعو إلى نبذه للسلامة من التعصب.

والجواب: لا بد قبل كل شيء أن نسأل الألباني عن التعصب الذي يتهم أتباع المذاهب به، إذ التعصب لا يخلو من أحد المعاني الأتية:

**المعنى الأول للتعصب: رد الكتاب والسنة انتصارا للمذهب**: فإن كان المقصود بالتعصب هذا المعنى فهو أمر مرفوض؛ لأن الكتاب والسنة فوق كل أحد ولا عذر لأحد في مخالفة نصوص الكتاب والسنة، ولكن لا بد أن يكون النص صحيحا صريحا لا معارض له ثم يبلغ المكلف ويكون

---

(١) وقال السبكي: الذي نقطع به أن الاتفاق خير من الاختلاف وأن الاختلاف على ثلاثة أقسام: أحدها في الأصول ولاشك أنه ضلال وسبب كل فساد وهو المشار إليه في القرآن، والثاني: في الآراء والحروب ويشير إليه قوله عليه الصلاة والسلام " تطاوعا ولا تختلفا "ولاشك أنه حرام لما فيه من تضييع المصالح الدينية والدنيوية.والثالث: في الفروع كالاختلاف في الحلال والحرام والخلاف فيه ضلال عند ابن حزم، ومذهب الجمهور أنه جائز. انظر: روح المعاني - (٢٤/٤) .

(٢) انظر: أدب الاختلاف للشيخ عوامة ص١٢٣.

(٣) انظر مثلا: السلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها ١٣٩/١، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني ط/مكتبة المعارف بالرياض، ١٩٩٥م.

عنده أهلية الاستنباط، فحينئذ إذا خالفه متعمدا لقول فلان أو فلان فهو متعصب والإثم يلحقه، فإن كان الألباني يقصد هذا التعصب فنحن معه في رفضه.

ولكن اتهام الألباني لأهل المذاهب بالجملة أو التفصيل بالتعصب هو اتهام باطل قطعا، وللألباني موقف بين يدي الله أمام أولئك الذين اتهمهم بالتعصب، فإن أحدا من أتباع المذاهب الأربعة لا يكاد يخالف حديثا صحيحا صريحا لا معارض له بعد علمه به وهو أهل للاستنباط، ولكن الألباني حين يتهم أهل المذاهب بالتعصب لا يراعي هذه الشروط، فمثلا قد يرى بعض المذاهب أن حديثا لا يصلح للاحتجاج لضعف فيه أو صحيح لكنه ليس بصريح أو صحيح صريح ولكن له معارض أو صحيح صريح لا معارض له ولكن لم يبلغه أو بلغه ولكن لم يكن من أهل الاستنباط، فمن كان هذا شأنه إذا عمل بخلاف الحديث ليس عليه حرج بل لا يقال أصلا إنه خالف الحديث، ومن ثَّم لا يقال إنه متعصب؛ لأننا إن رمينا بالتعصب من خالف الحديث دون أن نراع تلك الشروط فإنه لن يسلم لنا أحد من التعصب لا من المقلدين ولا من المجتهدين، ولا من السلف ولا من الخلف حتى الألباني وأئمته وشيعته لن ينجوا من ذلك، فإنه كما قال ابن عبد البر ما من أحد "من أهل العلم إلا وله تأويل في آية أو مذهب في سنة رد من أجل ذلك المذهب سنة أخرى بتأويل سائغ أو ادعاء نسخ"[(١)]؛ بل قد وردت آثار عن السلف تفيد أنه ليس كل حديث يؤخذ به[(٢)]، وأن الحديث لا بد له من فقه ورأي، قال ابن عيينة: "الحديث مضلة لغير الفقهاء"، يريد "أن غيرهم قد يحمل الشيء على ظاهره وله تأويل من حديث غيره أو دليل يخفى عليه، أو

---

(١) جامع بيان العلم وفضله، ط/ مؤسسة الريان (٢/٢٨٩)

(٢) فعن إبراهيم النخعي أنه قال: إني لأسمع الحديث فأنظر إلى ما يؤخذ به فآخذ به، وأدع سائره. انظر: حلية الأولياء ٤/٢٢٥، وقد ورد هذا القول عن الأعمش أيضا، كما في سير أعلام النبلاء ٦/٢٣٤، ط/ الرسالة، وقال محمد بن أبي ليلى: لا يفقه الرجل حتى يأخذ منه ويدع. انظر: جامع بيان العلم وفضله، ط/ مؤسسة الريان (٢/٢٥٩)، وعن الشافعي قال: قيل لمالك بن أنس: إن عند بن عيينة عن الزهري أشياء ليست عندك، فقال مالك: وأنا كل ما سمعته من الحديث أحدث به الناس؟! أنا إذاً أريد أن أضلهم. اهـ انظر: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ٢/١٠٩، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف بالرياض، ، ١٤٠٣هـ. وقال ابن وهب: لولا أن الله أنقذني بمالك والليث لضللت؛ فقيل له: كيف ذلك؟ قال: أكثرت من الحديث فحيرني، فكنت أعرض ذلك على مالك والليث، فيقولان لي: خذ هذا ودع هذا. ترتيب المدارك للقاضي عياض (٢/٤٢٧).

متروك أوجب تركه غير شيء مما لا يقوم به إلا من استبحر وتفقه[1]. اهـ وقال محمد بن الحسن: لا يستقيم العمل بالحديث إلا بالرأي، ولا يستقيم العمل بالرأي إلا بالحديث[2].

وهذا كله لا يعترف به الألباني، فإنه يأتي إلى حديث قد ضعّفه علماء المذاهب الأربعة أو بعضهم، أو قالوا بنسخه أو تأويله لمعارض له، أو اختلفوا في دلالته، فيصححه ويقول بظاهره أو يفهمه على طريقته ثم بعد ذلك يشنّع على من ضعّف الحديث أو قال بنسخه أوتأويله، ويتهمه بالتعصب، فالألباني يتهم الناس بالتعصب لا لأنهم خالفوا الحديث، ولكن لأنهم خالفوا مذهبه، وسيأتي مصداق ذلك في الذهب المحلق وأنواع النسك ونحو ذلك.

وأنا لا أنكر أنه قد يخالف بعض الناس الكتاب والسنة تعصبا لقول إمامه في مسألة ما؛ فهذا قد يحصل من أتباع المذهب أو ذاك[3]، ولكن صدور ذلك نادر، وإن صدر فإن أهل المذهب يردونه عليه فضلا عن غيرهم، فلا تُرفض من أجل سلوك أفراد قلة سلوكا منحرفا مذاهبَ الأئمة الأربعة، التي انتشرت وشاعت وذاعت وتلقتها الأمة بالقبول وشهدت لأصحابها بالعلم والفهم والتقوى والورع، وملأت الدنيا فقها وعلما وتمسكا بالكتاب والسنة، والله تعالى يقول: ولا تزر وازرة وزر أخرى. ولكن الألباني يعمم حكمه ويرمي أتباع المذاهب بأنهم تركوا الكتاب والسنة واتبعوا آراء الرجال، واتخذوهم أربابا من دون الله.

**المعنى الثاني للتعصب : التمسك بالمذهب والانتصار له :** فإن كان المقصود من التعصب هذا المعنى فهذا ليس من التعصب المذموم في شيء طالما كان رائد ذلك العلم والإنصاف والحجة والبرهان بعيدا عن تسفيه أو تضليل للمذاهب الآخرى ما سيأتي. وإن أبى الألباني ومن معه إلا أن يعدوه تعصبا، فالألباني وابن القيم وشيعتهم هم أول من ينطبق عليهم هذا النوع من التعصب، لأنهم أشد الناس انتصارا لمذهب ابن تيمية وآرائه؛ أما ابن القيم فمعروف شدة تمسكه وانتصاره ومتابعته لابن تيمية حتى كان أتبع له من ظله، وفي ذلك يقول عنه الحافظ ابن حجر: غلب عليه حب ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله بل ينتصر له في جميع ذلك وهو الذى هذب كتبه ونشر علمه، وكل تصانيفه مرغوب فيها بين الطوائف وهو طويل النفس فيها يتعانى الإيضاح

---

(١) فتح العلي المالك للقاضي عليش١/١٩٠.

(٢) أصول السرخسي (٢/١١٣)، وقد روى أبو نعيم في حلية الأولياء (٤/٢٢٥) عن إبراهيم النخعي أنه قال: لا يستقيم رأي إلا برواية ولا رواية إلا برأي. اهـ ولعل الإمام محمد اقتبسها من النخعي.

(٣) انظر: فقه الائتلاف، قواعد التعامل مع المخالفين بالإنصاف ص٨٠، محمود محمد الخزندار، دار طيبة.

جهده فيسهب جدا، ومعظمها من كلام شيخه يتصرف في ذلك، وله في ذلك ملكة قوية؛ ولا يزال يدندن حول مفرداته وينصرها ويحتج لها[1].

وأما الألباني فقد كان يستبسل في الدفاع عن آرائه ويتمسك بها وينصرها بالحق أو بالباطل ويشنع على المخالفين له وينعتهم بأسوأ الأوصاف لمخالفتهم له، ويا ليته كان يدافع عن آراء مشهورة ومعتبرة بل هي آراء شاذة، قد نُقل الإجماع على خلافها، مثل الذهب المحلق وصلاة التراويح والتمتع بالعمرة كما سيأتي، بل إن الألباني في الوقت الذي يشنع على أتباع المذاهب ويصفهم بالتعصب لتمسكهم بمذاهب أئمتهم وذودهم عنها، نراه يكيل المديح والثناء على تلامذته الذين ينتصرون له ويذودون عنه[2].

فلماذا حلال لابن القيم وللألباني أن ينتصر لآرائهما وآراء ابن تيمية ويصنفون في ذلك المصنفات ويثنون على من يؤيدهما ويعدّون أن هذا من باب الانتصار للحق، ويحرم في الوقت على أتباع المذاهب أن يتمسكوا بمذاهبهم وينتصروا لها، ويعدّ ذلك من التعصب لآراء الرجال؟!!

والطريف أن من يقول هذا الكلام يدعي أنه سلفي؛ فصار عنده من ينتصر لأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد هو من المتعصب لآراء الرجال، وأما من ينتصر لابن تيمية وابن عبد الوهاب والألباني فهو من الذين يذودون عن الحق وأهله؛ ولله في خلقه شؤون!!ولا شأن لنا مع الألباني ومن معه أن ينتصروا لمن شاؤوا ويسمون ذلك ما شاؤوا، ولكن ينبغي أن لا يستقبحوا من غيرهم عين ما يرتكبونه بل أشد. والأمر الآخر الذي أود الإشارة إليه، أن التمسك بأحد المذاهب الأربعة والانتصار له لا غضاضة فيه.

**المعنى الثالث للتعصب: تسفيه وتضليل أهل المذهب بعضهم بعضا:** فإذا كان الألباني يقصد بالتعصب المذهبي هو التمسك بالمذهب مع تسفيه المذاهب الأخرى، فنحن نسلم أن هذا النوع من التعصب ممقوت مذموم، ولكن هل هذا التعصب إن وقع بين المذاهب سببه المذهبية؟ والجواب: إن التمذهب بمذاهب أحد الأئمة الأربعة لا يقتضي تسفيه المذاهب الأخرى ولا تضليلها ولا تبديعها، ومن يختار اتباع أحد الأئمة "لا ينبغي أن يتصور أن الآخرين على خطأ"[3]؛ كما أن التمذهب لا يسبب شقاقا مع المذاهب الأخرى ولا تدابر فضلا عن التقاتل وسفك الدماء

---

(١) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة - (١٣٨/٥)، للحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، مجلس دائرة المعارف العثمانية بالهند، ١٩٧٢م.

(٢) كما فعل الألباني مع تلميذه الحلبي؛ حيث كال له الثناء لأنه كان يذود عن شيخه (الألباني) ويكتب الردود على من يردون عليه. انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٧/١، ٨)، وانظر أيضا: السلسلة الصحيحة، المجلد السابع، القسم الأول، ص٣٧١، حديث رقم ٣١٣٣.

(٣) اللامذهبية، د. البوطي، ص٤٤.

وإن حدث على ـ ندور جدا ـ أحيانا؛ وذلك لأن أئمة المذاهب وعلماءها ـ بقالهم وحالهم ـ نهوا الناس عن التعصب لهم وعن تسفيه الآخرين أو تضليلهم أو الإنكار، بل وضعوا كثيرا من القواعد التي تخفف وطأة الخلاف وتجعل التسامح سائدا بينهم؛ فكان من قواعدهم: لا ينكر المختلف فيه وإنما ينكر المتفق عليه[1]، وقالوا: الخروج من الخلاف مستحب، ومراعاة الخلاف أيضا مستحب[2]، قال الزركشي: والمجتهد إذا كان يجوّز خلاف ما غلب على ظنه، ونظر في متمسك

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي - (١٥٨)، دار الكتب العلمية، سنة النشر ١٤٠٣.

(٢) وبينهما فرق: فالخروج من الخلاف هو مرعاة الخلاف ولكن قبل وقوع فعل المكلف، وأما مرعاة الخلاف فتكون بعد وقوع فعل المكلف على ما هو المشهور عند المالكية؛ قال القباب: اعلم أن مراعاة الخلاف من محاسن هذا المذهب، فيقول ابتداء بالدليل الذي يراه أرجح، ثم إذا وقع العمل على مقتضى الدليل الآخر، راعى ما لهذا الدليل من القوة. انظر: المعيار المعرب ٣٨٨/٦، فمثلا الشافعي إذ خرج منه دم يتوضأ، خروجا من خلاف أبي حنيفة، ولكن الشافعي إذا لمس امرأته وصلى دون أن يتوضأ أخذا بقول أبي حنيفة، فيقال هنا: هذا من قبيل مراعاة خلاف أبي حنيفة؛ فالشافعي قال بنقض الوضوء من لمس المرأة أخذا بظاهر آية المائدة، وترجيحا لها على غيرها من أدلة الباب، ولكن حين لم يتوضأ مع لمسه للمرأة فقد راعى أدلة أبي حنيفة على أن لمس المرأة غير ناقض؛ وهذا غاية في التسامح والحسن، كما قال القباب. وثمة أمثلة كثيرة على ذلك؛ أوردها الباحث محمد شقرون في أطروحة علمية له في هذا الموضوع، وهذه بعض أمثلة على مراعاة الخلاف والخروج منه عند المذاهب الأربعة؛ أما عند المالكية فقد كان مالك يرى كراهة دعاء الاستفتاح في الصلاة لمخالفته لعمل أهل المدينة، ولحديث أنس: كانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين؛ ومع ذلك فقد صلى معه تلميذه ابن وهب فسمعه يقرأ بدعاء الاستفتاء، وهذا من مالك مراعاة لمن استحبه لورود السنة به. انظر: البيان والتحصيل ٤١٣/١؛ والمشهور من مذهب مالك أن في الصلاة تسليمة واحدة عن اليمين لعمل أهل المدينة، ولكن مالكا كان يسلم بتسليمتين، ويأخذ بهذا في خاصة نفسه كما قال مطرف، خروجا من خلاف غيره. انظر: مواهب الجليل ٥٣١/١، ط/دار الفكر. وأما عند الحنفية فقد صرحوا بأن مراعاة الخلاف مستحب ومطلوب؛ جاء في حاشية ابن عابدين: مطلب في ندب مراعاة الخلاف إذا لم يرتكب مكروه. ثم بسط القول في ذلك. انظر: رد المحتار - (١٥٩/١)، ط/دار الفكر، ومن الأمثلة على ذلك، أن الإمام أبا يوسف صلى بالناس الجمعة ثم ذكر أنه محْدث فأعاد ولم يأمر الناس بالإعادة، فقيل له في ذلك، فقال: ربما ضاق علينا الشيء فأخذنا بقول إخواننا المدنيين. انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية - (٣٦٤/٢٠)، وعند الحنفية التكبيرات في العيد ثلاثة، ولكن قال ابن عابدين في حاشيته (١٨٧/٢): ولو زاد تابعه.اهـ وأيضا كره الحنفية الوضوء بفضل ماء المرأة، مراعاة لقول أحمد أنه يصح التطهر بفضل ماء المرأة؛ كما صرح ابن عابدين في حاشيته ١٤٣/١، ١٤٤. وأما عند الشافعية: فقد قال الشافعي: حيث ابتلينا نأخذ بمذهب أهل العراق. انظر: تحفة الرأي السديد ص٤٢، للشيخ أحمد بك الحسيني، ط/ الكردي بالقاهرة ١٣٢٦هـ. وكان يصلي الشافعي خلف أهل المدينة مع أنه يرى وجوب قراءة البسملة، والمالكية لا يقرؤونها، وقال السيوطي في الأشباه والنظائر ص١٥٢: الخروج من الخلاف مستحب، وقال الشبراملي في حاشيته على نهاية المحتاج للرملي١٨٩/١: إن الاستحباب لرعاية الخلاف لا يتوقف على كونه بين الأئمة الأربعة بل يسن

مخالفه فرأى له موقعا فينبغي له أن يراعيه[1]. اهـ ألا يكفى هذا النص بمفرده لقطع دابر التعصب وأهله!!

وقالوا الخلاف بين الأئمة رحمة[2]، وقالوا بجواز تقليد المذاهب الأخرى بل أجازوا الانتقال من مذهب إلى آخر[3]، . وأكثر من ذلك فقد اعتبر الإمام السبكي والسيوطي وغيرهم[4]: أن المذاهب المختلفة هي كشرائع مختلفة، كلٌ مأمور بها في الشريعة، فصارت هذه الشريعة كأنها

---

الخروج منه وإن كان خلافا لأهل المذهب. ومن أمثلة مرعاة الخلاف عند الشافعية أن مني الآدمي طاهر إلا أنهم قالوا بسنية غسله مراعاة لمذهب المالكية بنجاسته. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٥١، وقال الشافعية بندب قضاء من أفطر في صوم التطوع مراعاة لمذهب الحنفية القائلين بوجوب القضاء، مع أن الشافعية لا يرون وجوب القضاء. انظر: نهاية المحتاج ٣٥١/٢. وأما عند الحنابلة فقد جاء في مسودة آل تيمية ص٥٤٠: كل من المذاهب، إذا أخذ به آخذ ساغ له ذلك، فإن خرج من الخلاف فأخذ بالأحوط كتحريه مسح جميع الرأس.اهـ ومثال ذلك أن الحنابلة أجازوا الصلاة على الحصير ونحوه ولكن كرهوا ذلك مراعاة لخلاف من أوجب الصلاة على الأرض. انظر: شرح منتهى الإرادات ١٨٧/١. وانظر المزيد من الأمثلة في: مراعاة الخلاف عند المالكية وأثره في الفروع الفقهية ص٢٧٢ وما بعدها، محمد أحمد شقرون، دار البحوث للدراسات الإسلامية بدبي، ط١/٢٠٠٢م.

(١) المنثور في القواعد، للزركشي ٤١٥/٢.

(٢) قال المناوي: وسع الله للأمة وجعل اختلاف المجتهدين رحمة. انظر: فيض القدير - (٤٢٦/١) ط/دار الكتب العلمية، وقال ابن قدامة: المغني - (٢٩/١) ط/دار الفكر: وجعل في سلف هذه الأمة أئمة من الاعلام مهد بهم قواعد الاسلام وأوضح بهم مشكلات الأحكام، اتفاقهم حجة قاطعة واختلافهم رحمة واسعة. ونقل هذه ابن تيمية عن بعض العلماء دون أن يسمه انظر: مجموع الفتاوى - (٨٠/٣٠)، وانظر: أدب الخلاف لعوامة ص٣٢.

(٣) انظر: البحر المحيط للزركشي ١٥٧/٨؛ اللامذهبية، د. البوطي، ص٤٢؛ ووقع ذلك فعلا فقد غيّر بعض العلماء مذهبه؛ مثل الطحاوي فقد كان شافعيا كخاله المزني الذي أخذ عنه فقه الشافعي، ثم انتقل إلى مذهب الحنفية؛ والإمام سيف الدين الآمدي كان حنبليا ثم صار شافعيا، وابن فارس صاحب المجمل في اللغة كان شافعيا ثم صار مالكيا؛ وبعضهم غيّر مذهه غير مرة، مثل محمد بن عبد الله بن عبد الحكم فقد كان مالكيا ثم لما جاء الشافعي إلى مصر صار شافعيا ثم بعد موت الشافعي رجع إلى مذهب مالك وصدقت فراسة الشافعي فيه حين قال له سترجع إلى مذهب أبيك. انظر: الميزان للشعراني، ١٧١/١، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ط١/١٩٨٩م.

(٤) مثل المناوي في فيض القدير ٢٧١/١، والزرقاني في شرح المواهب اللدنية ٣٨٩/٥، والعلامة مرعي الكرمي الحنبلي، انظر: عمدة التحقيق في الاجتهاد والتقليد ص٣٧، للشيخ محمد سعيد الباني، وانظر: أدب الاختلاف للشيخ عوامة ص٣٢.

عدة شرائع بعث بها النبي بجميعها[١]. "ولله در الشعراني حيث جعل جميع أقوال العلماء صحيحة دائرة على التخفيف والتشديد وهو كلام منور للبصائر ومزيل لرين الضمائر[٢]" وقد بيّن الشعراني "استحالة خروج شيء من أقوال المجتهدين عن الشريعة"[٣] ونص أصحاب المذاهب أيضا على أن الذمة تبرأ بتقليد أي مذهب منهم[٤]؛ وأن "اتباع المقلد لمن شاء منهم اتباع لحق وتمسك بهدي"[٥]

نعم قد تصدر هناة من هنا أو هناك من بعض أتباع المذهب، بعلم أو بغير علم، بقصد أو بغير قصد[٦]، ولكن هذا السلوك لا يُسأل عنه إلا من قام به، ولا يُحمَّل خطيئتَه أهلَ المذهب فضلا عن التمذهب، فإنه لا تز وازرة وزر أخرى، ثم إنه حين يصدر بعض هذه التصرفات ينكرها أهل المذهب أنفسهم، فقد قال ابن المنير:

وقد ذكر قوم من أتباع المذاهب في تفضيل أئمتهم وأحق ما يقال في ذلك ما قالت أم الكملة عن بنيها ثكلتهم إن كنت أعلم أيهم أفضل كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفاها فما من واحد منهم إذا تجرد النظر إلى خصائصه إلا ويفنى الزمان حتى لا يبقى فيهم فضلة لتفضيل على غيره وهذا سبب هجوم المفضلين على التعيين لأجل غلبة العادة فلا يكاد يسع ذهن أحد من أصحابه لتفضيل غير مقلده إلى ضيق الأذهان عن استيعاب خصائص المفضلين[٧].

وقال السيوطي: ومن العجب أيضا من يأخذ في تفضيل بعض المذاهب تفضيلا يؤدي إلى تنقيص المفضل عليه، وسقوطه، وربما أدى إلى خصام بين السفهاء وصارت عصبية وحمية الجاهلية، والعلماء منزهون عن ذلك وقد وقع الخلاف في الفروع بين الصحابة رضي الله عنهم،

---

(١) ذكر ذلك السيوطي في رسالته جزيل المواهب في اختلاف المذاهب، وقد طبعت هذه الرسالة بعنوان: اختلاف المذاهب، انظرها ص٢٨، بتحقيق عبد القيوم البستوي، دار الاعتصام. ونقل بعضا منها المناوي في فيض القدير ١/ ٢٧١، وانظر: أدب الاختلاف لعوامة ص٢٨.

(٢) فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك ١/ ٩١، للقاضي محمد بن أحمد عليش، دار المعرفة ببيروت.

(٣) فتح العلي المالك ١/ ٩٢. وانظر: الكلام بطوله للشعراني في الميزان ١/ ١٨١، ط/عالم الكتب.

(٤) قال ابن حجر الهيتمي: كل من الأئمة الأربعة على الصواب ويجب تقليد واحد منهم، ومن قلد واحدا منهم خرج عن عهدة التكليف، وعلى المقلد اعتقاد أرجحية مذهبه أو مساواته، ولا يجوز تقليد غيرهم في إفتاء أو قضاء. إعانة الطالبين للدمياطي - (١/ ٢٥)، حاشية البجيرمي على الخطيب ١/ ٥٨. وانظر: الميزان للشعراني ١/ ١٧٠، ط/عالم الكتب.

(٥) اللامذهبية، د. البوطي، ص٤٤.

(٦) انظر بعض الأمثلة على ذلك في: المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ﷺ ص٣٥٨، د. أكرم يوسف القواسمي، دار النفائس بالأردن، ط١/ ٢٠٠٣م؛ والفكر السامي للحجوي ٢/ ١٦٧، ١٧٤.

(٧) البحر المحيط في أصول الفقه - (٨/ ٣٤٢)

وهو خير الأمة، فما خاصم أحد أحدا، ولا عادى أحد أحدا ولا نسب أحد أحدا إلى خطأ ولا قصور[١]. ولنستمع إلى كلام العلامة الكوثري[٢] الذي لطالما اتهمه الألباني بالتعصب لأبي حنيفة يقول: ومن أحاط علما بكل ما سبق، استحيا من اتخاذ التمذهب بمذهب أحد منهم ذريعة إلى الوقيعة من الآخرين. . ولا نخوض في المفاضلة مع الخائضين، بل نراهم كلهم على هدى من ربهم، وندع الناس وشأنهم في متابعة من يشاؤون منهم، على تفاوت المشارب والأذواق، وتخالف الميول باعتبار مناشئهم ومداركهم، ونعد أنه قد برئت ذمة من يتابع أحدهم مطلقا، سواء أصاب إمامه أم أخطأ، ولإمامه أجران على تقدير الخطأ، وذمة المتابع بريئة في الحالتين اتفاقا[٣].اهـ

فهؤلاء الأعلام من علماء المذاهب ينكرون أشد الإنكار التعصب المذهبي، وهذه هي نظرة أهل المذاهب لبعضها، نظرة في منتهى السماحة والاعتدال، نظرة قطعوا فيها الذريعة على كل متعصب متمذهب، فهذا عندنا دواؤه وهو أن نذكره بكل ما سبق من التسامح الذي قامت عليها المذهب الأربعة، وعلى الله شفاؤه؛ ولكن تعالوا لنرى هل الألباني الذي ينكر على أهل المذاهب التعصب وتسفيه بعضهم لبعض، هل عنده هذه النظرة التسامحية التي تقطع الطريق على المتعصبين؟ إن الجواب عن هذا السؤال مذهل حقا؛ فإن الألباني شن حملة شعواء على كل تلك القواعد التي وضعها أهل المذاهب التي تخفف بل تجهض التعصب برمته، فأنكر الألباني عليهم قولهم: إن الخلاف رحمة، وسود بضع* صفحات[٤] لنقض هذه المقولة والحديث التي استندت عليه وهو "اختلاف أمتي رحمة"، بل جعل هذا الحديث هو السبب في التهاون في أمر الخلاف بين المذاهب، لأن الخلاف عنده شر كله، ويراه أمرا خطيرا تجب إزالته، وأنكر أيضا ما قالوه من أن المذاهب كلها حق وصواب، وذهب الألباني إلى عكس ذلك فرأى أن منها ما هو حق وصواب ومنها ما خطأ وباطل، وأنكر ما قاله السبكي من أن هذه المذاهب كشرائع مختلفة أتى بها النبي، وقال إن ما بين هذه المذاهب من تناقض واختلاف دليل كاف على أنها ليست من عند الله، وهو منفي عن الكتاب والسنة والشريعة فكيف يُنسب إلى النبي ﷺ، بل وأنكر أيضا ما قالوه من أن ذمة المكلف تبرأ باتباع أي منهم، وأنكر أن المختلف فيه لا ينكر[٥].

---

(١) اختلاف المذاهب للسيوطي ص٢٥.

(٢) انظر ترجمته رقم [١١٥].

(٣) انظر: تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب ص١١، للعلامة محمد زاهد الكوثري، بتعليق الأستاذ أحمد خيري، الطبعة الجديدة، عام ١٩٩٠م.

(٤) سلسلة الأحاديث الضعيفة (١/١٤١).

(٥) سلسلة الأحاديث الضعيفة (١/١٤١)، وما بعدها، أصل صفة صلاة النبي ﷺ (١/٣٩)، وما بعدها.

فهذا كله أنكره الألباني على أهل المذاهب وراح ينقضه ليثبت عكسه؛ وقد علمنا سابقا أن هذه القواعد هي التي تقطع دابر التعصب والتنازع والتفرق بين أهل المذاهب، أليس من المضحك أن ينكر الألباني على أهل المذاهب التعصب، بعد أن أنكر كل القواعد التي وضعوها لقطع دابر التعصب؟!!

وأما اشتغال الألباني ببطلان الحديث "اختلاف أمتي رحمة" وإطالته الكلام في سنده ومتنه، فهذا ليس من ورائه طائل، لأن الحديث وإن كان ضعيفا فمعناه صحيح وإن خالف الألباني في ذلك، وورد عن بعض السلف مثل عمر بن عبد العزيز ومحمد بن القاسم وغيرهما ما يؤيده[1]، فتجاهل الألباني ذلك لأنه لم يعجبه كعادته[2]، وكان قصد العلماء من إيراد هذه العبارة التعبير عن أن الخلاف بين المذاهب لا يستدعي التناحر والتباغض، بل هو رحمة وسعة، والذمة تبرأ باتباع أي منها وأنه لا ينكر على من اختار مذهبا منها، ولم يقصدوا نسبة هذه العبارة إلى الرسول ﷺ حتى يشتغل الألباني بإبطال نسبتها؛ وما ادعاه من أن هذا الحديث هو الذي جعل كثيرا من المسلمين يقرون بالخلاف الواقع بين المذاهب: فمحض خيال، فإن هذه الأمة العظيمة أرقى من أن تركض خلف حديث لا أصل له، فأين حديث لايصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة الذي في الصحيحين ففيه إقرار من النبي لأصحابه على الخلاف الذي وقع بينهم هنا، فلم تجاهله الألباني وقال: "أما الرضا به (أي الخلاف في الفروع) وتسميته رحمة فخلاف الآيات الكريمة المصرحة بذمه، ولا مستند له إلا هذا الحديث (أي اختلاف أمتي رحمة) الذي لا أصل له"[3]؟ وما جعل

---

(١) فقد قال القاسم بن محمد: لقد نفع الله باختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة، ورأى أن خيرا منه قد عمله. انظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر برقم (١٠٥٢) وهو صحيح مقطوع. وعن عمر بن عبد العزيز: ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا؛ لأنه لو كان قولا واحدا كان الناس في ضيق، وأنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة. انظر: جامع بيان العلم (ج ٣/ص ١٢٠). وعن يحيى بن سعيد أنه قال: اختلاف أهل العلم توسعة، وما برح المفتون يختلفون، فيحلل هذا ويحرم هذا، فلا يعيب هذا على هذا، ولا هذا على هذا. انظر: المقاصد الحسنة للسخاوي - (٥٨/١) برقم (٣٩) وهو صحيح عنه. وصنف رجل كتابا سماه كتاب الاختلاف فقال أحمد سمه كتاب السعة. انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية - (١٥٩/١٤).

(٢) والطريف أن الألباني ينكر على خصومه أنهم يكتمون العلم، كما في كتابه: آداب الزفاف في السنة المطهرة (١٥٥)، وسيأتي البحث معه في الذهب المحلق.

(٣) سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٤٣/١)

الأمة تقر بالخلاف أيضا ما أدركوه من أن هذا الخلاف بين المذاهب يستحيل إزالته، لأن وراءه أسبابا كثيرة تحتمه، وقد ألف العلماء في ذلك كتبا عديدة[١].

وبذلك أكون قد فصّلت معاني التعصب وبيّنت المذموم منها والمشروع، وأن أهل المذاهب بغالبيتهم بريئون من التعصب المذموم، ولعل الألباني أدرك أن التعصب كلمة فضفاضة، فحاول اتهامهم بالتعصب المذموم حتما وهو الفرقة والتنازع والتكفير في الدليل الآتي.

**الدليل السابع : إن تعصب أتباع المذاهب وصل إلى حد الفرقة والتنازع والتكفير واستشهد الألباني على ذلك بأمرين :**

**الأمر الأول : تعدد المحاريب بين أهل المذاهب**: ادعى الألباني أن أصحاب المذاهب تفرقوا واختلفوا في أعظم ركن وهو الصلاة، فأبوا أن يصلّوا خلف بعضهم بعضا بل نصوا على كراهة أو بطلان الصلاة وراء المخالف، و"كان من نتيجة ذلك أن تجد أربعة محاريب في المسجد الجامع، يصلي فيها أئمةٌ أربعةٌ متعاقبين، وتجد أناساً ينتظرون إمامهم بينما الإمام الآخر قائم يصلي[٢]"

**والجواب من وجوه : الوجه الأول :** إذا كان يعز على الألباني أن يختلف المسلمون في أعظم ركن كالصلاة، فلم افتعل الخلاف فيما هو أعظم من الصلاة، وهو الشهادتان، لنستمع ماذا يقول الألباني بالفم الملآن بعد أن كان يكتم ذلك حيث قال: " أقول كلمة - وهي نادرة الصدور مني -، وهي إن واقع كثير من المسلمين اليوم شر مما كان عليه عامة العرب في الجاهلية الأولى من حيث سوء الفهم لمعنى هذه الكلمة الطيبة، لأن المشركين العرب كانوا يفهمون، ولكنهم لا يؤمنون، أما غالب المسلمين اليوم، فإنهم يقولون ما لا يعتقدون، يقولون: لا إله إلا الله، ولا يؤمنون -حقًّا- بمعناها"[٣] وهذا الكلام هو كلام ابن عبد الوهاب الذي قاله في كتبه مثل كشف الشبهات حيث قال: " فالعجب ممن يدعي الإسلام وهو لا يعرف من تفسير هذه الكلمة (الشهادة) ما عرفه جهال الكفار، بل يظن أن ذلك هو التلفظ بحروفها من غير اعتقاد القلب لشيء من المعاني[٤]".

وها هو الألباني يقلده ويجهر به بعد أن ضاق صدره بإخفائه، فالألباني في معركته مع أتباع المذاهب الأربعة يتظاهر بالخشية على وحدة المسلمين من أن يصدعها تقليد مالك والشافعي

---

(١) من ذلك كتاب ابن السيد البطليوسي بعنوان: التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم؛ وكتاب الانصاف في بيان أسباب الاختلاف لولي الله الدهلوي.

(٢) أصل صفة صلاة النبي ﷺ - (١/٤٥)

(٣) التوحيد أولا يا دعاة الإسلام للألباني ص (١٤)

(٤) كشف الشبهات، للشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي، لابن عبدا لوهاب ص١٦. بتعليق طلعت مرزوق، ومراجعة: د. ياسر برهامي، دار القمة، ودار الإيمان، الإسكندرية.

وغيرهما: يجعل أبو لهب أفضل ممن قال لا إله إلا الله، مقلدا ابنَ عبد الوهاب بمثل هذا الكلام، وضاربا بعرض الحائط الأحاديث الكثيرة التي تشهد لمن قال لا إله إلا الله بالجنة والفوز والفلاح، وبكل الأحاديث التي تحذر من تكفير المسلمين وتضليهم وسفك دمائهم، بل معرضا عن كل الآيات التي استشهد بها نفسه في النهي الخلاف والتنازع والتفرق، فهاهو الألباني يجسد لنا الخلاف في أخبث صوره، إنه خلاف الذي فيه التكفير والتضليل وسفك الدماء؛ وهل لنا بعد هذا أن نصدق الألباني حين يبدي لنا خشيته على وحدة المسلمين وتفريقهم للمحاريب وعدم صلاة بعضهم خلف بعض بعد أن نعلم أن الألباني يقول: لا فائدة مطلقًا من تكتيل المسلمين ومن تجميعهم، ثم تركهم في ضلالهم دون فهم هذه الكلمة الطيبة، وهذا لا يفيدهم في الدنيا قبل الآخرة[1].اهـ

**الوجه الثاني**: إن ما ادعاه الألباني من أن أصحاب المذاهب يبطلون الصلاة خلف بعضهم أو يكرهونها، فغير صحيح، فإن الاقتداء بالمخالف إذا لم يعلم المقتدي تلبس إمامه بما يبطل الصلاة في ظن المأموم جائز عند جمهور المذاهب الأربعة وإنما خالف في ذلك بعض المتعصبة، وأما إن علم منه تلبسه بناقض للوضوء أو الصلاة كشافعي رأى حنفيا مس امرأته بيده ثم صلى، فهذه فيها خلاف ولكن الجواز هو مذهب المحققين من الحنفية والشافعية والحنابلة[2]، بل قد ألف محمد بن عبد العظيم المكي الحنفي القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد[3] نصر فيها القول بالجواز مطلقا وأتى بنقول كثيرة عن أصحاب المذاهب الأربعة كابن تيمية والزركشي وابن أبي الدم والقفال وغيرهم.

**الوجه الثالث**: وأما ما ذكر من تعدد المحاريب في المسجد الواحد، فهذا من سلوك بعض الجهلة وليس مأخوذا من نصوص أصحاب المذاهب فقد نصوا على جواز الاقتداء بالمخالف، فهذا السلوك مما لا يقره أصحاب المذاهب كما سبق، ويقول أستاذنا د. البوطي: إن تعدد المحاريب في المساجد، وتسمية كل محراب منها باسم مذهب من المذاهب الأربعة، أسوأ مظهر يتجسد فيه التخريب المقيت الذي لا معنى له ولا مسوغ[4].

---

(١) التوحيد أولا يا دعاة الإسلام (١٤).

(٢) المغني لابن قدامة ١١/٢، المجموع للنووي ١٨١/٤، أسنى المطالب ٢١٥/١، ٢٧٩/٢، الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٧/٢، شرح فتح القدير ٤٣٦/١، التاج والإكليل ١٩٧/٢، وانظر: اللامذهبية، د. البوطي، ص٤٤.

(٣) وقد نشرها الشيخ رشيد رضا في مجلة المنار (المجلد ١٧/ص٣٦٨)، وقد طبعت الرسالة مستقلة، ونشرتها دار الدعوة بالكويت عام ١٩٨٨، بتحقيق: جاسم الياسين وعدنان الرومي.

(٤) اللامذهبية، د. البوطي، ص٤٦.

كما أن هذا أمر نادر والنادر لا عبرة به، وعلى كل حال فهذا أقل بكثير مما فعله ابن عبد الوهاب من سفك دماء المسلمين المخالفين له في مسائل فرعية جعلها من أصول الدين ومن أساس التوحيد، وهو أقل بكثير مما اعتبره الألباني من أن الخلاف بينه وبين من لا يعتقد عقيدته وعقيدة ابن تيمية أنه يصل إلى أشد من الخلاف مع عسكر الكفر.

**الوجه الرابع**: قبل أن يتباكى الألباني على تفرق أهل المذاهب وتعدد المحاريب كان يجب عليه أن ينظر في أحوال أتباعه[١] والفتن التي يثيرونها صباح مساء في أرجاء العالم الإسلامي حتى وصلت فتنهم إلى الغرب، فلا يدخلون مسجدا فيه ما لا يروق لهم إلا وأقاموا القلاقل والفتن ليكرهوا الناس على آرائهم، وتتعالى الأصوات في المساجد حتى يصل الأمر إلى الضرب لتتدخل أجهزة الأمن في تلك البلاد لفض النزاع الذي افتعلوه، واستقصاء ذلك يطول، ولكن لا أخلي المقام من حكاية طَرف من تلك الفتن التي نعيشها يوميا:

ففي صلاة الفجر ينكرون على الناس القنوت، وإذا جهر الإمام بالبسملة أنكروا عليه، وكذلك إذا جهر المؤذن والمقيم بالصلاة على النبي، وإذا جهر الناس بالأذكار بعد الصلاة أنكروا عليهم، وهذا يتكرر يوميا، وفي كل أسبوع نحن على موعد مع إنكار بدع صلاة الجمعة التي أوصلها الألباني إلى ثلاث وستين بدعة[٢]، وأما في صلاة الجنازة فحدّث ولا حرج عن إنكارهم فبدع الجنائز عندهم كثيرة جدا أوصلها الألباني إلى مئتين وإحدى وأربعين بدعة[٣]. ونستقبل شهر رمضان ونودعه بالجدل الذي شغلونا به حول صلاة التراويح هل هي عشرون أم ثماني ركعات، وقد ضاق مشايخ السلفية[٤] في السعودية ذرعا من أمثال اجتهادات الألباني هذه فشرعوا في الرد عليه. ونأتي إلى الحج والعمرة فبدع الحج والعمرة بلغت عند الألباني مئة وست وسبعين بدعة[٥].

وجدير بالذكر أن هذه الأمور التي يعدّها الألباني من البدع سواء كان في الجنائز أم في الجمعة أم في الحج ونحو ذلك غالب هذه الأمور أمور مختلف فيها بل كثير منها قال بجوازه بل استحبابه كثير من فقهاء السلف والخلف، وقد يخالفهم آخرون فيرون الكراهة في ذلك، والقاعدة أن

---

(١) مثل تلميذه ابن قيصر الأفغاني الذي يقذع في شتم وتكفير الأمة الإسلامية بعلمائها وعوامها كما سيأتي.

(٢) الأجوبة النافعة عن أسئلة لجنة مسجد الجامعة ص١١٥، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، ط١، ٢٠٠٠م.

(٣) انظر: تلخيص أحكام الجنائز ص٩٦ وما بعدها، للألباني، المكتبة الإسلامية بالأردن.

(٤) مثل الشيخ حماد الأنصاري في كتابه: تصحيح حديث صلاة التراويح عشرين ركعة والرد على الألباني في تضعيفه. ومثل الشيخ عطية سالم فقد كتب كتابا سماه " التراويح أكثر من ألف عام في المسجد النبوي" ذكر فيه أن صلاة التراويح لم تنقص عن عشرين ركعة من عهد عمر إلى وقتنا هذا.

(٥) انظرها في: مناسك الحج والعمرة في الكتاب والسنة - (٤٧)، للألباني، المكتبة الإسلامية بالأردن.

المختلف فيه لا ينكر، ولكن الألباني ينكر هذه القاعدة أشد الإنكار ولا يرى أصلا جواز الاختلاف في الفروع الفقيهة، بل الحق فيها واحد، وهو ما يراه، فإن رأى أن هذه الأمر بدعة فيجب إنكاره على الناس ولو قال بجواز المذهب الأربعة أو بعضها، وليحدث ما يحدث، وبما أن أغلب المسلمين متبعين لإحدى المذاهب الأربعة، فحدّث ولا حرج عن الفتن والإحن التي يثيرها الألباني وأتباعه بين غالبية المسلمين، ولقد بلغت فتنهم التي يشعلونها مبلغا ضاق بها بعض مشايخ السلفية أنفسهم، وكم عانى الناس من تعصبهم في المساجد وفي الحج[1].

---

(١) فهذا أحد من عانى من غلظتهم يتكلم عن سلوكهم مع الناس في الحج فيقول "فأنت واجدهم في دور العبادة يضربون بأيديهم على يد عابد قد رفع يديه بالدعاء إلى الله يزجرونه زجرا شديدا بدعوى أن رفع اليدين في الدعاء غير مشروع إلا عند الاستسقاء، أو أنه بدعة، رغم تكاثر الأدلة على مشروعية هذا الفعل... وتجدهم عند مدافن المسلمين حين فجيعة مسلم في قريب له، يزجرون المشيعين للجنازة عند تلقين الميت، أو عند تلاوة آيات من القرآن أو ما شابه ذلك من الفروع المختلف فيها قديما وحديثا، ولا يترتب عليها فساد معتقد أو اندثار معالم الإسلام... وتجدهم في المسجد الحرام يشتدون على المعتمرين من أهل مكة وخاصة في شهر رمضان، ينهونهم عن فعلها أو تكررها، بدعوى عدم مشروعيتها لأهل مكة أو بدعية تكرارها، وتجدهم عند أدنى الحل عند معتمر الناس في التنعيم أو عند الجعرانة ينهونهم أن يعقدوا النية من الحل، بدعوى أن المكي إنما يشرع له الإحرام من موضعه من مكة لا من الحل. حتى إنه من يأتي بهذه العبادة الجليلة العظيمة الثواب عند الله، قد يعزف عنها لشدة ما يناله من عنت هؤلاء، والمستغرب فيهم أنه إن ناقشهم في رأيهم من لديه القدرة على ذلك زعموا أنه مظهر للبدعة داع إليها زورا وبهتانا ليسكتوه. انظر: عمرة المكي بين المؤيدين والمعارضين، مشروعيتها وميقاتها وفضلها وفضل تكرارها ص٧ـ ٨، عبد الله فراج الشريف، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت ط١ ٢٠٠٤م.

وحين ذهب الألباني إلى تحريم حج الإفراد والقران، تعصب له أتباعه، حتى كانوا يجبرون الناس على حج التمتع، فيحكي لنا الشيخ عطية سالم كيف أن شيخه محمد الأمين الشنقطي حجا مفردا ولما سأله الشيخ محمد بن إبراهيم مفتي السعودية قائلا: بلغني يا شيخ أنك حججت مفرداً، ألكونه أفضل عند مالك. اهـ فأجاب بما حاصله أني تعمدت ذلك لأني رأيت أناسا يجبرون الناس عند المروة على الحلق ليتحللوا ويجبرونهم على حج التمتع. فأردت أن أبين جواز الحج مفردا للناس؛ فأقره المفتي. انظر: شرح بلوغ المرام لعطية سالم، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، http: //www. islamweb. net، الدرس ١٦٥. ولقد سمعت أشد من ذلك من الشيخ محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي في أحد دروسه المسجلة (في شرح العمدة (الدرس ٦٤، الدقيقة ٢٠، تسجيلات الإمام البخاري بمكة المكرمة)، يقول في هذه المسألة بعد أن حكى جواز النسك الثلاثة (القران والإفراد والتمتع): "فعلى طلاب العلم أن يتقوا الله وأن لا يغلو في اتباع العلماء (يشير إلى الألباني) في مثل هذه المسائل، ولقد رأيت بعيني وسمعت بأذني من يكثر بينهم الخصومات والجدال في الحج مع أن الله نهى عن الجدال فيه إلى درجة تصل إلى السبائب والشتائم واتهام بمخالفة السنة، وكل ذلك من البدع والتعصب للآراء، كأنه يعتقد العصمة لمن يتبعه من العلماء .

وهذه الشدة في الإنكار لم تعد قاصرة على أتباع المذاهب الأربعة، بل ذاقوا وبال هذا الإنكار من بعضهم البعض، فأتباع الألباني ينكرون على أتباع غيره من مشايخ السلفية كابن باز وابن عثيمين وغيرهم وذلك في بعض المسائل التي يختلفون فيها، فمثلا ذهب ابن تيمية وابن القيم وابن عثيمين والألباني إلى أنه يصلى على الغائب إن لم يصل عليه في بلده، واختار ابن باز الصلاة على الغائب إن كان له شأن في الإسلام. وذهب الشافعية والحنابلة ومنهم ابن قدامة واختاره صاحب عون المعبود إلى الصلاة على الغائب مطلقا، وذهب المالكية والحنفية إلى المنع مطلقا، ولما مات ابن باز أمر العاهل السعودي بالصلاة عليه في السعودية صلاة الغائب، فاختلف السلفية هناك فمنهم من صلى عليه صلاة الغائب، ومنهم من أبى واعتزل وقال بأنها بدعة، وحدثت فتنة عظيمة، فسئل ابن عثيمين عن ذلك فأنكر هذا الحدث من الخلاف، بل ضلّل وجهّل من أبى الصلاة عليه صلاة الغائب وقال: إن مسائل الخلاف لا يقال إنها بدعة، ولو قلنا بدعة لكان كل الفقهاء مبتدعون[1].

وحين خرج الألباني بتحريم الذهب المحلق حدثت أحداثا وصلت إلى اتهام من لبسن الذهب بالضلال من بعض من تابع الألباني، حتى لاذ عوام السلفية باللجنة الدائمة للإفتاء بالسعودية فرفع إليها السؤال التالي: "إن بعض النسوة عندنا تشككن وارتبن من فتوى الألباني نحو تحريم لبس الذهب المحلق عموما، هناك نسوة امتنعن بالفعل عن لبسه، فوصفن النساء اللابسات له بالضلال والإضلال . فما قول سماحتكم في حكم لبس الذهب المحلق خصوصا وذلك لحاجتنا الماسة إلى دليلكم وفتواكم بعد ما استفحل الأمر وزاد". ثم أجابت اللجنة بأن لبس الذهب جائز للنساء محلقا أو غير محلق بالإجماع[2]، وسيأتي بسط ذلك.

وبعد أن نقلتُ هذه الحوادث ـ وهي غيض من فيض ـ نسأل الألباني عن هذه الحوادث والفتن التي تتضمنها: من الذي أشعل أوارها؟ هل هم أهل المذاهب الأربعة؟ إن المذاهب الأربعة ـ بحمد الله ـ متفقون على أن التراويح عشرون ركعة، وأن الذهب للنساء حلال مطلقا، وأن الأنساك الثلاثة جائزة، كما سيأتي؛ وجميعُ ما ينكره الألباني وشيعته وإنْ ذهب إلى بعضه أحد المذاهب الأربعة، فالقاعدة عند أهل هذه المذاهب أنه لا يعترض بمذهب على مذهب، وأن المختلف فيه لا ينكر إنما ينكر المجمع عليه، وأن اختلاف الأمة رحمة وأن الأئمة كلهم على هدى وحق وصواب؛ وأما الألباني فكل هذه القواعد ينكرها أشد الإنكار، فلا جرم أن الخلاف إذا جرى بين أتباع الألباني

---

(١) لقاء الباب المفتوح (٧/٢١٦) لابن عثيمين. وهي عبارة عن سلسلة لقاءات كان يعقدها الشيخ محمد بن صالح العثيمين بمنزله كل خميس. منشورة على موقع: ويا ليت ابن عثيمين يلتزم بهذا الكلام في مسائل القبور، إذ معظمها أجازها الفقهاء أو هي مسائل خلافية، على أكبر تقدير؛ فهل هؤلاء الفقهاء مبتدعون؟!

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة (ج ١٧/ص ١٣٧) .

وبين غيرهم من السلفية يشتد حتى يصل إلى ما وصل إليه مما سبق، لأنه ليس عندهم من القواعد التي تخفف من وطأة الخلاف كما عند أهل المذاهب الأربعة؛ وأما إن صدر إنكار من بعض المذاهب على البعض الآخر فهذا يكون استثناء، وخروجا عن المألوف، ويسرع عقلاء المذهب أنفسهم بتخطئة هذا المنكِر، وتذكيره بقواعد الخلاف السابقة؛ ولكن حين يختلف أتباع الألباني بين بعضهم أو بينهم، وبين السلفية الآخرين، فمن الذي يتدخل للجم الخلاف بينهم؛ وكيف سيفض النزاع بينهم، هل يقول لهم: كلكم على صواب، وخلافكم رحمة؟ كيف، وإمامهم الألباني نفسه ينكر جواز الخلاف، ويجعله عذابا؟!

**الأمر الثاني: منع أهل المذاهب من التزوج من بعضهم بعضا**: يذكر الألباني شاهدا آخر على تفرق أهل المذاهب وتعصبهم: فذكر ـ نقلا عن البحر الرائق ـ أن بعض المقلدين منعوا من التزوج بين الحنفي والشافعية، وأن بعض علماء الحنفية أفتى بجواز ذلك فأجاز تزوج الحنفي بالشافعية، تنزيلاً لها منزلة أهل الكتاب، قال الألباني: ومفهوم ذلك أنه لا يجوز العكس، وهو تزوج الشافعي بالحنفية؛ كما لا يجوز تزوج الكتابي بالمسلمة[1]!!

أقول: لقد وصل تعصب الألباني ضد المذاهب الأربعة حدا يجيز لنفسه أن يدلس ويلبس على الناس في سبيل أن يرسم صورة قاتمة وينفر الناس عن التمسك بتلك المذاهب، فما نقله عن البحر الرائق بتره من سياقه وسباقه ولم يذكر الألباني الجزء والصفحة لئلا نهتدي إلى ذلك النص ونكشف صنيع الألباني، ثم بعد ذلك أخذ بمفهوم المخالفة فاستنتج أن الحنفية لا يجيزون نكاح امرأة منهم لرجل شافعي، ويا ليت الألباني يريحنا من فهمه السقيم وينقل لنا العبارة بأمانة ويدع الناس تفهمها إن كان فعلا ينادي بالاجتهاد، وسأنقل نص البحر الرائق بتمامه: قال الرستغفني[2] لا تجوز المناكحة بين أهل السنة والاعتزال وقال الفضل لا يجوز بين من قال أنا مؤمن إن شاء الله تعالى، لأنه كافر ومقتضاه منع مناكحة الشافعية واختلف فيها هكذا، قيل: يجوز، وقيل: يتزوج بنتهم ولا يزوجهم بنته وعلله في البزازية بقوله تنزيلا لهم منزلة أهل الكتاب، وقد قدمنا. . . أن القول بتكفير من قال أنا مؤمن إن شاء الله غلط ويجب حمل كلامهم على من يقول ذلك شاكا في إيمانه والشافعية لا يقولون به، فتجوز المناكحة بين الحنفية والشافعية بلا شبهة. وأما المعتزلة فمقتضى الوجه حل مناكحتهم، لأن الحق عدم تكفير أهل القبلة كما قدمنا نقله عن الأئمة في باب الإمامة[3].اهـ

---

(١) أصل صفة صلاة النبي (٤٥).

(٢) انظر ترجمته رقم [٤٨].

(٣) البحر الرائق شرح كنز الدقائق - (ج ٨/ص ٥٤).

فهل في هذا النص ما فهمه الألباني من تعصب الحنفية ضد الشافعية؟ إن المسألة تدور حول جواز نكاح من قال أنا مؤمن إن شاء الله ولا تدور حول نكاح الشافعية، وهذه مسألة مبنية على أخرى وهي حكم الاستثناء في الإيمان فبعض الحنفية قال بجواز تعليق الإيمان بشرط أن لا يكون شاكا في إيمانه وأما إن قاله على وجه الشك فهو كافر، وبعض الحنفية كالإتقاني[1] ذهب إلى أن تعليق الإيمان كفر مطلقا لأنه شك في الإيمان[2]، ثم جاء بعد ذلك أحد الحنفية وهو أبو بكر محمد بن الفضل ففرع على هذا القول فقال: من قال أنا مؤمن إن شاء الله فهو كافر لا تجوز المناكحة معه. ثم جاء بعده من فرع على قول ابن الفضل فقال الشيخ أبو حفص في فوائده: لا ينبغي للحنفي أن يزوج بنته من رجل شفعوي المذهب. وهكذا قال بعض مشايخنا ولكن يتزوج بنتهم. زاد في البزازية تنزيلا لهم منزلة أهل الكتاب[3] اهـ.

فمسألة بطلان نكاح الشافعية أو تنزيل نكاح الشافعية منزلة أهل الكتاب: مبنية على قول الإتقاني ومن معه في كفر التعليق مطلقا، إلا أن محققي الحنفية ومنهم ابن نجيم في غير هذا الموضع قد ردوا هذا الذي قاله الإتقاني وما بني على قوله من بطلان نكاح الشافعية[4]، وقالوا إن ما قاله الإتقاني غلط محض من عدة أوجه منها أن الاستثناء في الإيمان قول جماهير السلف والخلف، وبالتالي ما بني على كلام الإتقاني من بطلان نكاح الشافعية باطل لأن ما بني على باطل فهو باطل، لذلك قال ابن نجيم: وأما التكفير بمطلق الاستثناء فقد علمت غلطه وأقبح من ذلك من منع منا كحتهم وليس هو إلا محض تعصب نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا[5].اهـ وهذا البطلان أظهر على قول من قال من الحنفية بأن التعليق كفر إذا كان على وجه الشك، لأن الشافعية لا تقوله على وجه الشك، بل إنما أجازت ذكر المشيئة على وجه التبرك بالاسم العظيم، أو كما ذكر ابن الهمام وأقره ابن عابدين من أن الشافعية يريدون به إيمان الموافاة كما صرحوا به وهو الذي يقبض عليه العبد وهو إخبار عن نفسه بفعل في المستقبل أو استصحابه إليه فيتعلق به قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ [الكهف: ٢٣ – ٢٤]؛ بل إن ابن نجيم ذكر أن اشتراط أن لا يكون التعليق على وجه الشك لا فائدة منه لأن المسلم لا يشك في إيمانه[6].

---

(١) انظر ترجمته رقم [٥].

(٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق للنسفي - (١١٦/٤) .

(٣) البحر الرائق ١١٧/٤.

(٤) البحر الرائق ١١٧/٤.

(٥) البحر الرائق ١١٨/٤.

(٦) البحر الرائق شرح كنز الدقائق للنسفي - (١١٧/٤) .

والخلاصة أن القول بكفر الاستثناء في الإيمان غلط من بعض الحنفية، وأن بعض الحنفية غلط غلطا آخر ففرّع على هذا القول فقال: مقتضى هذا منع مناكحة الشافعية، فجاء من الحنفية من أراد أن يخرج من هذا الإشكال فقال يجوز نكاحهم قياسا على أهل الكتاب. ولكن المحققين من الحنفية كابن نجيم وابن عابدين والكمال ابن الهمام بينوا أن هذا القول وهذا التفريع وهذا الإشكال غلط محض. ومن ثم جزموا بأن نكاح الشافعية جائز بلا شبهة، وهكذا يذهب تشنيع الألباني أدراج الرياح دون أن يضر بالشافعية ولا الحنفية، بل ما ضر إلا نفسه، لأنه أبان عن مدى دقته وأمانته العلمية وكيف كان بارعا ببتر النصوص، لتنفير الناس من التمذهب، ولو كان منصفا لقال: إن الحنفية لم ترض قول هذا المتعصب بل بينوا أن هذا القول غلط مبني على غلط آخر، ونحن لا نطلب من الألباني الإنصاف بل نطلب منه الأمانة العلمية فقط، ثم إذا كان الألباني يستنكر ذلك النص لأنه قد يفهم منه مساواة الشافعية لأهل الكتاب في النكاح، فماذا يقول الألباني في ابن عبد الوهاب الذي صرح بأن المسلمين الذين خالفوه في مسائل القبور هم أشد كفرا من مشركي قريش[1]؟ فهل يستنكر الألباني ذلك على ابن عبد الوهاب ويقول له لقد بلغت من التعصب لآرائك مبلغا لم يصله أحد؟ لا، بل إن الألباني يثني عليه ويقول: "الإمام محمد بن عبد الوهاب مجدد دعوة التوحيد في الجزيرة العربية[2]". فانظر كيف يستنكر الألباني ما قد يُفهم من كلام بعض الحنفية تكفيرهم للشافعية حين أنزلوهم منزلة أهل الكتاب في الزواج منهم، ولا يستنكر الألباني ما صرح به ابن عبد الوهاب تصريحا من تكفيره للمسلمين المخالفين له؟ فالألباني يستنكر من خصومه إذا لوحوا بالتكفير، ويثني على من هو على مشربه ولو صرح بتكفير المسلمين واستحلال دمائهم[3]، فانظر: ما أعز الإنصاف؟!

وبهذا كله يتبين أن النصوص التي استدل بها الألباني على ذم الخلاف ليست في موضعها، ثم لو سلمنا جدلا أن الاختلاف مذموم مطلقا وأن تقليد المذاهب الأربعة يفضي إليه، فلا نسلم أن

---

(١) فقال: "اعلم أن شرك الأولين أخف من شرك أهل زماننا... " انظر: كشف الشبهات لابن عبد الوهاب، ط/دار القمة، ص٣١. وسيأتي النص بتمامه ونصوص أخرى في الفصل الرابع إن شاء الله.

(٢) سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني - (٥/٣٠٥)

(٣) بل ترى الألباني يُعدّد طوائفَ المسلمين الذين خالفوا الشريعة، فيذكر أنهم: "علماء الكلام والمتصوفة والمقلدة وسائر الهالكين"، ثم يذكر أن ابن تيمية هو شيخ الإسلام وأنه العالم العامل المخلص الذي تصدى لكل هؤلاء بالرد عليهم.اهـ فانظر من يذم التعصب للشافعي ومالك كيف بلغ من التعصب لابن تيمية أن يصرح بأن بهلاك أكثر علماء الأمة. انظر: مقدمة كتاب: رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار (٢٩)، لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي – بيروت، ط١/ ١٤٠٥هـ. وهنا نذكر الألباني بقل والنبي ﷺ: "إذا قال الرجل هلك الناس فهو أهلكهم"؛ أخرجه مسلم ٢٦٢٣، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي من قول هلك الناس.

الاجتهاد بالرجوع إلى الكتاب والسنة لا يفضي إلى النزاع، بدليل أن الأئمة الأربعة ـ وغيرهم من مجتهدي الصحابة والتابعين وأتباعهم ـ مختلفون في كثير من الأحكام على الرغم من رجوعهم إلى الكتاب والسنة، فإن قيل إنما اختلفوا لعدم وصول الأحاديث لبعضهم، قلنا هذا جهل مركب لا يقوله من اطلع على مدراك الفقهاء وتنوع أدلتهم وتفاوت أنظارهم في التعرض والترجيح وهذا ما يعلمه من أدمن النظر في كتب علم الخلاف أو ما يطلق عليه بالفقه المقارن، ولو اطلع عليه لعلم أن ثمة أسبابا كثيرة غير عدم بلوغ الحديث للمجتهد أو شكه في صحته، هذا من جهة وجهة أخرى فإن أولئك الذين يدّعون العلم بتلك الأحاديث التي يزعمون أنها لم تصل الأئمة المجتهدين العظام ـ قد اختلفوا في اجتهاداتهم واضطربوا في أحكامهم الفقهية بل في أحكامهم العقائدية أيضا، اضطرابا عظيما. وهناك أمثلة كثيرة جدا أحصيت منها دون تتبع أو استقصاء ما يقارب الستين مسألة، وأكتفي بذكر بعض الأمثلة اختلف فيها السلفية المعاصرين كالألباني وابن باز وابن عثيمين وأسلافهم كابن تيمية وابن القيم والشوكاني والصنعاني:

١) أوجب الألباني[١] تبعا للشوكاني[٢] تحية المسجد وهذا مذهب الظاهرية كما قال ابن عبد البر[٣] سوى ابن حزم، وذهب ابن حزم إلى أنها سنة[٤]، وما ذهب إليه ابن حزم هو مذهب الجمهور من السلف والخلف[٥]، بل نقل غير واحد الإجماع على ذلك[٦].

٢) استحب الألباني[٧] الغسل من غسل الميت وأوجبه ابن حزم[٨].

٣) جلسة الاستراحة[١] في الصلاة، قال بسنيتها ابن حزم[٢] والألباني والشوكاني[٣] واللجنة الدائمة ومنها ابن باز وغيره[٤].

---

(١) الثمر المستطاب في فقه السنة والكتاب للألباني ٦١٥، الناشر: غراس للنشر والتوزيع بالكويت، ط١/ ١٤٢٢.

(٢) نيل الأوطار ٣/ ٨٤.

(٣) الاستذكار (٦/ ٢٢٣)

(٤) المحلى ٢/ ٧.

(٥) ونقله ابن البر عن الصحابة وعن القاسم بن محمد ومالك وابن أبي ذئب، انظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد - (٢٠/ ١٠٥)، لابن عبد البر، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، طبع سنة ١٩٨٥م، ونقله ابن عبد البر في الاستذكار (٦/ ٢٢٤) عن السلف.

(٦) نقله ابن عبد البر والنووي وابن حجر فتح الباري لابن حجر (١/ ٥٣٧)، شرح النووي على مسلم - (٥/ ٢٢٦)، التمهيد لابن عبد البر (٢٠/ ١٠٥).

(٧) تلخيص أحكام الجنائز للألباني - (ص٣٢)، المكتبة الإسلامية بالأردن.

(٨) المحلى ١/ ٢٧٠.

وخالفهم ابن عثيمين[٥] تبعا لابن القيم[٦] فقالوا ليست سنة ولا مشروعة إلا لمن احتاج إليها ككبر سن أو مرض ونحوه وعلى حَمَل أحاديث الباب، وقد رد الألباني[٧] على ابن القيم بأن هذا ظن خاطئ لا تُرد به السنة الصحيحة وأطال في الرد عليه وإثبات سنيتها.

٤) رص العقبين في السجود، ذهب الألباني[٨] إلى أنه سنة، وأنكر ذلك الشيخ بكر أبو زيد وأدرجها في جملة الهيئات المستحدثة في الصلاة التي لم تؤثر عن السلف ولا قال بها أحد من المذاهب الأربعة إلا رواية شاذة في المذهب الحنبلي، وأطال في الرد على الألباني[٩].

٥) أنكر الألباني[١٠] بشدة أن تزيد التراويح على ثماني ركعات حتى جعل من يزيد على ذلك كمن يصلي الظهر خمسا، وأجاز ابن تيمية[١] الزيادة على العشرين أو النقصان منها، بل ذكر ابن تيمية أن أكثر العلماء على أنها عشرون ركعة لأن عمر أمر بذلك وأقره المهاجرون والأنصار،.

---

(١) جلسة الاستراحة هي أن الإنسان إذا قام للثانية أو إلى الرابعة في الرباعية، جلس قليلاً ثم نهض، هذه ثبتت عن النبي ﷺ من حديث مالك بن الحويرث أنه رأى النبي ﷺ يصلي، فإذا كان في وتر من صلاته، لم ينهض حتى يستوي قاعداً. أخرجه البخاري (٨٢٣)، قال ابن القيم: وسائر من وصف صلاته ﷺ لم يذكر هذه الجلسة، وإنما ذكرت في حديث أبي حميد، ومالك بن الحويرث. ولو كان هديه ﷺ فعلها دائما، لذكرها كل من وصف صلاته ﷺ ومجرد فعله ﷺ لها لا يدل على أنها من سنن الصلاة، إلا إذا علم أنه فعلها على أنها سنة يقتدى به فيها، وأما إذا قدر أنه فعلها للحاجة، لم يدل على كونها سنة من سنن الصلاة. انظر: زاد المعاد (٢٤١/١)

(٢) المحلى " (١٢٤/٤)

(٣) نيل الأوطار ٣١٢/٢.

(٤) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء - (١١٨/٧)

(٥) مجموع فتاوى ورسائل محمد بن صالح العثيمين - (٢١٩/١٣)، دار الوطن، ١٤١٣ هـ.

(٦) زاد المعاد في هدي خير العباد - (٢٤١/١) .

(٧) أصل صفة صلاة النبي (٨٢٠/٣) .

(٨) أصل صفة صلاة النبي (٧٣٦/٢)، واستدل بما رواه ابن خزيمة في صحيحه: ٣٢٨/١ "باب ضم العقبين في السجود" عن عائشة قالت: (فقدت رسول الله - ﷺ وكان معي على فراشي، فوجدته ساجداً، راصاً عقبيه. ورد الشيخ أبو زيد بأن هذا الحديث من رواية يحيى بن أيوب وهو مختلف فيه اختلاف شديدا وروايته هنا شاذة لأنها تخالف رواية مسلم (٤٨٦) وغيره للحديث بلفظ" فالتمسته فوقعت يدي على بطن قدميه، وهو في المسجد، وهما منصوبتان" وذكر أبو زيد أنه لم يترجم أصحاب السنن والصحاح بما ترجم به ابن خزيمة وقد يكون ترجمته على فرض صحة الحديث. انظر: لا جديد في أحكام الصلاة ص٦٨ وما بعدها للشيخ بكر أبو زيد، دار العاصمة بالرياض، ط١٩٩٧/٣م.

(٩) انظر: لا جديد في أحكام الصلاة ص٦٥ وما بعدها، الاختيارات الفقهية للألباني لهند أكني ص٩٤.

(١٠) صلاة التراويح للألباني ص٢٢.

٦) يرى الألباني أن وضع اليدين على الصدر في الاعتدال من الركوع، بدعة ضلالة، وخالفه في ذلك الوهابية وقالوا ذلك جائز بل هو رواية عن أحمد فقد خير بين الوضع وعدمه.

٧) أجاز الألباني[٢] بيع كلب الصيد، وذهب الشوكاني وابن باز وابن عثيمين والفوزان واللجنة الدائمة إلى تحريم بيع الكلب مطلقا[٣].

٨) نفى ابن تيمية وابن عثيمين واللجنة الدائمة مشروعية صلاة التسابيح تبعا للإمام أحمد الذي قال لا تصح، بل قال ابن تيمية هي كذب، وأقره ابن عثيمين [٤]"، وقالت اللجنة الدائمة: صلاة التسابيح بدعة وحديثها[٥] ليس بثابت، بل هو منكر، وذكره بعض أهل العلم في الموضوعات[٦]. وكذا قال ابن باز [٧]، وخالفهم الألباني فأثبت حديثها وصححه بمجموع طرقه[٨] ونقل تحسينه عن النووي والسبكي وكثير من الحفاظ، ونقل عن البيهقي قوله: وكان

---

(١) فقد قال ابن تيمية بعد حكى عدة أقوال في عدد صلاة التراويح بين ٢٠ إلى ٣٩ إلى غير ذلك.

(٢) واستدل بـا "لأحاديث الصحيحة التي تبيح اقتناء كلب الصيد، وما كان كذلك حل بيعه، وحل ثمنه كسائر الأشياء المباحة.اهـ السلسلة الصحيحة (١١٥٦/٦)؛ وإليه ذهب النخعي وعطاء، وذهب أبو حنيفة إلى جواز بيع الكلاب التي لها منفعة. انظر: شرح النووي على مسلم - (٢٣٣/١٠)

(٣) نيل الأوطار ١٧١/٥، فتاوى اللجنة الدائمة (٣٦/١٣)، مجموع فتاوى ابن باز (٣٩/١٩)، الشرح الممتع (٩٠/٨) لابن عثيمين، المنتقى من فتاوى الفوزان - (٥/٦٨)، وهذا مذهب الجمهور لما رواه البخاري (٢٠٨٣) ومسلم (٢٩٣٠) عن أبي مسعود الأنصاري ﷺ أن رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن. قال الحافظ في فتح الباري (٤٢٦/٤: وظاهر النهي تحريم بيعه وهو عام في كل كلب معلما كان أو غيره مما يجوز اقتناؤه أو لا يجوز ومن لازم ذلك أن لا قيمة على متلفه وبذلك قال الجمهور. وانظر: شرح النووي على مسلم - (٢٣٢/١٠).

(٤) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين - (٣٢٤/١٤) وما بعدها.

(٥) وهو حديث الترمذي (٤٨٢) وابن ماجه (١٣٨٦) عن أبي رافع قال: قال رسول الله ﷺ للعباس ياعم ألا أصلك ألا أحبوك ألا أنفعك ؟ قال بلى يا رسول الله قال يا عم صل أربع ركعات تقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة فإذا انقضت القراءة فقل الله أكبر والحمد لله وسبحان الله.... الحديث. وأخرجه أبو داود (١٢٩٩) عن ابن عباس مرفوعا.

(٦) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة ١٦٣/٨.

(٧) مجموع فتاوى ابن باز (ج ١١/ص ٣٨٩)، للشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز (ت: ١٤٢٠هـ)، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر.

(٨) انظر: صحيح أبي داود - (٤١/٥) للألباني.

عبد الله بن المبارك يفعلها وتداولها الصالحون بعضهم، ونقل عن الحاكم أن: الأئمة عملت به من أتباع التابعين إلى عصرنا[١].

٩) أجاز الشوكاني للرجل أن يحرم بالحج من دويرة أهله[٢]، وحظر الألباني ذلك وجعله مخالفة للسنة، وأوجب الإحرام من الميقات حصرا[٣].

١٠) ذهب الألباني[٤] وبكر أبو زيد[٥] إلى أن السبحة بدعة ضلالة، وذهب ابن تيمية[٦] وابن القيم[٧]، والشوكاني[٨] وابن عثيمين[٩] وغيرهم إلى أنها لا بأس بها، واستدلوا على ذلك بحديث التسبيح بالنوى كما سيأتي، ولكن قالوا إن التسبيح بالأصابع أفضل.

١١) ذهب الألباني إلى جواز كشف المرأة وجهها وعدم وجوب النقاب، وذهب حمود التويجري من السلفية إلى وجوب النقاب، ورد عليه الألباني في كتاب مستقل[١٠].

---

(١) انظر: الرد المفحم ص١٠٠، للألباني، المكتبة الإسلامية بالأردن، ط١/ ١٤٢١هـ.

(٢) وفضلا عن ذلك فقد ذكر الشوكاني آثارا كثيرة عن الصحابة تثبت أنهم كانوا يسبحون بالحصى بل بالسبحة أيضا، نيل الأوطار ٣٥٤/٤.

(٣) واستدل بما ورد أن النبي كان يعقد التسبيح بيمينه، وحديث " الرحمة واعقدن بالأنامل فإنهن مسؤولات ومستنطقات".انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٣٧٧/١).

(٤) سلسلة الأحاديث الضعيفة (١٨٥/١).

(٥) وزاد بأنها تشبه بالكفار بل قال إن السبحة تسربت إلى المسلمين من معابد الهندوس والبوذيين، انظر: السبحة، تاريخها وحكمها ص١٠٠، ١٠١، للشيخ بكر أبو زيد، دار العاصمة بالرياض، ط١/١٩٩٧م. وزعم أبو زيد أن كل من تكلم في السبحة من قبله من العلماء وأجازها وألف فيها كتبا بلغت اثني عشر كتابا بإحصائه: أن كل هؤلاء غفلوا عن أصل السبحة، وعرفه هو!! انظر: السبحة له ص٦.

(٦) مجموع الفتاوى - (٥٠٦/٢٢) ونقل عن الصحابة أنهم كانوا يسبحون بالحصى، وأما التسبيح بالسبحة فقال هو حسن إذا حسنت النية.

(٧) الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب ٣٩٤، لابن قيم الجوزية، بتحقيق عبد الرحمن قائد، دار عالم الفوائد، مطبوعات مجمع الفقه بجدة. وفيه: الفصل الثامن والستون في عقد التسبيح بالأصابع وأنه أفضل من السبحة.

(٨) نيل الأوطار ٣٦٦/٢.

(٩) حيث قال: السبحة ليست بدعة دينية، وذلك لأن الإنسان لا يقصد التعبد لله بها، وإنما يقصد ضبط عدد التسبيح الذي يقوله، أو التهليل، أو التحميد، أو التكبير، فهي وسيلة وليس مقصودة، ولكن الأفضل منها أن يعقد الإنسان التسبيح بأنامله. مجموع فتاوى ورسائل العثيمين - (٢٤٠/١٣)

(١٠) وسماه: الرد المفحم على من خالف العلماء وتشدد وتعصب وألزم المرأة أن تستر وجهها وكفيها وأوجب ولم يقنع بقولهم: إنه سنة ومستحبة.

١٢) رجح الألباني ـ بعد بحث طويل جدا[١] ـ مذهب مالك وأحمد[٢] من أن المأموم يقرأ الفاتحة في السرية دون الجهرية[٣]، وذهب الشوكاني[٤] وابن باز وغيره من اللجنة الدائمة[٥] إلى ترجيح مذهب الشافعي الجديد[٦] من أنه لا بد للمأموم أن يقرأ بفاتحة الكتاب في السرية والجهرية[٧].

وبعد فأكتفي بهذه الأمثلة وهي كثيرة جدا تصلح أن تكون رسالة علمية مستقلة، وكلها تبيّن لنا بجلاء أن الخلاف الفقهي لا مناص منه، سواء التزمنا الاجتهاد أو التقليد، فبطل ما ادعاه الألباني ومن تابعه من أن التقليد يؤدي إلى الاختلاف وبطل أيضا ما ادعاه من أن الرجوع إلى الكتاب والسنة يحسم الخلاف، فها هم أشد الناس ذما للتقليد وأكثرهم تحمسا إلى الاجتهاد وطلب الحكم من الكتاب والسنة، أمثال ابن حزم وابن تيمية وابن القيم والشوكاني والألباني وابن باز وابن عثيمين وغيرهم، فقد تنازعوا في هذه المسائل وغيرها كثير وجل هذه المسائل فيها نصوص ولاسيما من السنة ومع ذلك اختلفوا إما في دلالتها أو في ثبوتها، وكل منهم اطلع على دليل الآخر ولم يقتنع به بل رد عليه، لئلا يزعم الألباني أن الخلاف هنا لعدم بلوغ الأحاديث لأحد الطرفين، فإذا كان الأمر كذلك فلم كل هذه الحملة على التقليد وادعاء أن الأئمة المتبوعين خالفوا بعض الأحاديث لعدم بلوغها إليهم، فها نحن رأينا بأم أعيننا كيف أن ابن تيمية لم يقتنع بحديث عائشة الذي احتج به الألباني على أن صلاة التراويح ثماني ركعات، فهل سيدعي الألباني أن الأئمة الأربعة لم يبلغهم هذا الحديث ولو بلغهم لقالوا به؟! أم سيقول: أخطؤوا في فهم الحديث، وفهِمه هو؟ إذاً فأين ما يزعمه الألباني أن فهم السلف حجة؟!

---

(١) إلا أن هذا البحث لم يقتنع به بعض المعجبين بالألباني مثل المدعو محمد بن عمر بازمول حيث كتب كتابا سماه "الترجيح في مسائل الطهارة والصلاة"، واقتفى فيه أثر الألباني في كتابه صفة صلاة النبي إلا أن بازمول خالفه في كثير من المسائل منها هذه المسألة حيث رجح فيها أن الفاتحة واجبة حتى على المأموم في الجهرية والسرية، انظر: الترجيح لبازمول ص١٩٩، ط١/ دار الهجرة، ٢٠٠٥م.

(٢) شرح الخرشي ٢٦٩/١، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني ٢٦١/١، مطالب أولي النهي ٤٩٤/١، المبدع ٣٦/١.

(٣) أصل صفة صلاة النبي (٣٣٢/١) .

(٤) نيل الأوطار ٢٥٠/٢.

(٥) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء - (٤٦/٧) .

(٦) المجموع ٢٨٣/٣، ٣٢١، مغني المحتاج ٣٥٣/١، روضة الطالبين ٢٤١/١.

(٧) انظر: نيل الأوطار والسلسلة الضعيفة وانظر: أصل صفة صلاة النبي ص٣٤٦، وتمام المنة في التعليق على فقه السنة ص١٨٧، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت: ١٤٢٠هـ)، دار الراية بالرياض، ط٤/ ١٤١٧هـ.

**الدليل الثامن: إن الأئمة قالوا بأن مذهبهم إذا تعارض مع السنة ينبغي أن تقدم السنة على آرائهم.**

كما قال الإمام الشافعي: إذا صح الحديث فهو مذهبي. ونحو ذلك مما روي عنه وعن الأئمة الآخرين، وبالتالي فلا يجوز ترك الأحاديث التي صحت بخلاف مذهب أحد من الأئمة بل لا يجوز أن ينسب إليهم المسائل التي صحت الأحاديث على خلافها، ولا الحكم ولا الإفتاء بها فضلا عن تقليدهم فيها كما صرح بذلك جماعة[١]. ولأن في ذلك مخالفة للأئمة فضلا عن مخالفة السنة[٢].

والجواب: ما قاله النووي في المجموع[٣] أنه ليس معناه أن كل واحد رأى حديثا صحيحاً قال: هذا مذهب الشافعي وعمل بظاهره، وإنما هذا فيمن له رتبة الاجتهاد في المذهب على ما تقدم من صفته أو قريب منه، وشرطه: أن يغلب على ظنه أن الشافعي ـ رحمه الله ـ لم يقف على هذا الحديث أو لم يعلم صحته، وهذا إنما يكون بعد مطالعة كتب الشافعي كلها ونحوها من كتب أصحابه الآخذين عنه وما أشبهها. وهذا شرط صعب قل من يتصف به، وإنما اشترطوا ما ذكرنا، لأن الشافعي ـ رحمه الله ـ ترك العمل بظاهر أحاديث كثيرة رآها وعلمها، لكن قام الدليل عنده على طعن فيها أو نسخها أو تخصيصها أو تأويلها أو نحو ذلك.

وقال السبكي أيضا: ما قام الدليل عند الشافعي على طعن فيها – أي في بعض الأحاديث النبوية – أو نسخها أو تخصيصها أو تأويلها أو نحو ذلك فليس الكلام فيه وليس هذا تركاً لها وإنما الترك للحديث أن لا يعمل به أصلاً كما يقول من ترك الحديث لعمل أهل المدينة أو للقياس أو لعدم فقه الراوي أو لعمله بخلافه أو عمل الصحابي بخلافه أو نحو ذلك هذا هو الترك[٤].

**وأضرب مثالا على حديث ترَك الشافعي العمل بظاهره لقيام الدليل على تأويل وهو القنوت في الفجر**: فقد ذهب الشافعي إلى استحباب القنوت في صلاة الفجر مع علمه بحديث مسلم عن أنس أن رسول الله قنت شهراً يدعو على أحياء من أحياء العرب ثم تركه. فقد تأوله الشافعي على أنه ترك

---

(١) أعلام الموقعين ٤/١٧٩، دار الكتب العلمية.

(٢) أصل صفة صلاة النبي، للألباني، ص ٣٤.

(٣) ١/١٠٤.

(٤) انظر: كتاب السبكي: معنى قول الإمام المطلبي ص١١٤. وانظر: كلمة علمية هادية حول جملة إذا صح الحديث فهو مذهبي ص٣٠، للعلامة وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار الفتح للدراسات والنشر بالأردن، ط١/٢٠٠٦م.

القنوت في الصلوات كلها إلا الفجر[1]. ويؤيد ذلك ما أخرجه أحمد[2] وغيره عن أنس أن النبي "قنت شهراً يدعو عليهم ثم ترك فأما في الصبح فلم يزل يقنت حتى فارق الدنيا". قال النووي هذا حديث صحيح رواه جماعة من الحفاظ وصححوه منهم البلخي والحاكم والبيهقي[3].اهـ

وبهذا يتبيّن أن قول الشافعي وغيره من الأئمة "إذا صح الحديث فهو مذهبي" ليس على إطلاقه، فلا يطبّق إلا فيما تحقق فيه الشرطان السابقان؛ ولكن لا يوجد حديث يتحقق فيه هذان الشرطان إلا نادرا، وعلى كل حال فقد عمل الشافعية ـ وغيرهم ـ ببعض الأحاديث في مسائل قليلة تحقق فيها الشرطان السابقان كما قال النووي[4]، وأحيانا يختلفون في تطبيق هذه القاعدة "إذا صح الحديث.." لاختلافهم في تحقيق مناطها.

---

(١) انظر: الأم: باب ما اختلف فيه أبو حنيفة وابن أبي ليلى ١٠١/٧، لذلك لم يرتض الشافعية فعل الكرجي حين ترك القنوت في الفجر أخذا بهذا الحديث وعملا بوصية الشافعي أنه إذا صح الحديث فهو مذهبي، وكان السبكي ترك القنوت تقليدا للكرجي ثم تبين للسبكي أن الذي صح من ترك النبي للقنوت في صلاة الصبح هو الدعاء على رعل وذكوان. قال السبكي: فرجعت إلى القنوت وليس في شيء من ذلك إشكال على الشافعي وإنما قصور يعرض لنا في بعض النظر. انظر: معنى قول الإمام المطلبي ص١١٠.

(٢) مسند أحمد – ط/الرسالة - (٩٥/٢٠) .

(٣)قال النووي في المجموع ٤٨٤/٣: هذا حديث صحيح رواه جماعة من الحفاظ وصححوه منهم البلخي والحاكم والبيهقي.

(٤) انظر: المجموع للنووي ١١٠/١.

## خلاصة الفصل التمهيدي

إن الاجتهاد هو بذل الوسع لإدراك الأحكام الشرعية الفرعية ممن هو أهل لذلك، والمجتهد إما أن يكون مطلقا أو منتسبا، وإنّ الحاجة ماسة إلى الاجتهاد في عصرنا للمستجدات الكثيرة التي تحتاج إلى اجتهاد في حكمها، وإنّ باب الاجتهاد ما زال مفتوحا لم يغلقه أحد، ولا يُغلق إلى أن يرث الله الأرض، ولكن بشرط أن يتصدى له من هو أهله، والخلاف الذي حدث في هذه المسألة هو خلاف في تحقيق المناط، أي أن من قال بإغلاق باب الاجتهاد لم يعن بذلك أن الاجتهاد محرم على المتأخرين، بل الجميع يصرحون بأن الاجتهاد فرض على الكفاية عند المتقدمن والمتأخرين، وإنما الخلاف في تحقق شروط الاجتهاد في المتأخرين؛ ثم الخلاف هو في الاجتهاد بالمعنى الأصولي، وليس الخلاف في الاجتهاد بالمعنى الذي اصطلح عليه كثير من المعاصرين من أن الاجتهاد هو مطلق التفكير والبحث والنظر في الكتاب والسنة والفقه وأصوله ونحو ذلك؛ لذلك خبط هؤلاء المعاصرون خبط عشواء وهاجموا العلماء الذين قالوا بانقطاع الاجتهاد في الأزمان المتأخرة، وقد كان هذا الهجوم تمهيدا للدعوة إلى الاجتهاد المطلق العاري عن الضوابط والشروط، وكان من نتائج ذلك ظهور اجتهادات عبثية باطلة كاجتهاد شحرور في الحجاب واجتهاد أركون في ثبوت القرآن الكريم.

# الباب الأول: ضوابط الاجتهاد .

وفيه فصلان:

الفصل الأول: شروط الاجتهاد .

الفصل الثاني: مجالات الاجتهاد .

# الفصل الأول: شروط الاجتهاد

وفيه مبحثان:

## المبحث الأول: ضرورة تحقيق شروط الاجتهاد

## المبحث الثاني: شروط الاجتهاد التفصيلية

# المبحث الأول: ضرورة تحقيق شروط للاجتهاد

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف الأصوليين من ضرورة توفر شروط الاجتهاد

المطلب الثاني: موقف العلمانيين من ضرورة توفر شروط الاجتهاد

## المطلب الأول: موقف الأصوليين من ضرورة توفر شروط الاجتهاد

إن الاجتهاد أمر جليل الأثر، عظيم الخطر، لا يتأهل له إلا فحول العلماء، وذلك لأن له شروطا وضوابط كثيرة يصعب تحققها إلا لمن وفقه الله ويسره عليه، فإذا وجدت هذه الشروط صح الاجتهاد وجاز اقتحامه، وإذا انعدمت هذه الشروط أو بعضها أو أي منها حرم الاجتهاد ولا عبرة بما نتج عنه من أحكام مستنبطة، وهذا أمر مقرر ومتفق عليه بين العلماء عامة والأصوليين خاصة، كما سيأتي بيان ذلك مفصلا؛ ولكن بعض المعاصرين كان لهم رأي آخر في هذا؛ والمطلب التالي يبيّن ذلك.

## المطلب الثاني: موقف العلمانيين من ضرورة توفر شروط الاجتهاد

لقد شهدنا في عصرنا من صار يشكك في ضرورة التقيد بشروط الاجتهاد التي ذكرها الأصوليون، فذهب البعض إلى أن الاجتهاد ليس له شروط يجب الالتزام بها أصلا، وقالوا إن الشروط التي اشترطت فيه ليست صحيحة، بل هي شروط اخترعها الأصوليون ليسدوا باب الاجتهاد لأسباب سيأتي ذكرها. والقائلون بذلك هم تيارات ومذاهب فكرية معاصرة؛ فيرى دعاة التجديد والعصرنة أن الاجتهاد في علوم الشريعة كان مطلقا دون قيد في عصر الصحابة لا يحده إلا المصلحة، وإن تخطى النص، ويحملون على الشافعي -ﷺ- تقييده هذا الاجتهاد الحر الطليق بما وضعه له من أصول وشروط وضوابط؛ ولهذا فإنهم يلحون بشدة على تطوير أصول الفقه، فيرفضون الإجماع والقياس والفقه والتراث[١].

وكان من أوائل الذين نادوا بجعل الاجتهاد الشرعي مباحا للجميع، الشيخ جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده ومدرستهما[٢]، فكان الشيخ محمد عبده يرى أن الاجتهاد حق لكل إنسان مسلم، وأنه لا صحة للشروط التي وضعت له، وأنه سهل المنال على الجمهور الأعظم من المتدينين، لا تختص به طبقة من الطبقات، ولا يحتكر مزيته وقت من الأوقات وأن الناس في ذلك سواء. ولأنه في رأيه سهل المنال فان تلميذه السيد محمد رشيد رضا عدَّ ما اشترطه العلماء من علوم لأجل بلوغ درجة الاجتهاد افتراءً على دين الله، ونسخا لكتاب الله، وشرعا لم يأذن به الله[٣]. ويفتي بعضهم بصحة تفسير القرآن لأي أحد ولا يشترط التخصص سوى الفطرة السليمة، ولا بأس إن وقع في أخطاء[٤].

وأما الترابي فيقرر أن الاجتهاد حق لكل فرد في الأمة ليشارك في تطوير رأي الجماعة، ويرى أن تقدير أهلية الاجتهاد أمر نسبي، ورفَض التقيد بشروط الاجتهاد واعتبرها تنطعا وشروطا تعجيزية[٥]، وإنما الاجتهاد عنده جملة مرنة من معايير العلم يحددها الشهادات الجامعية أو عرف

---

(١) العصريون معتزلة اليوم ص٨-٩؛ يوسف كمال، دار الوفاء بالمنصورة في مصر، ط١/١٩٨٦م.

(٢) مثل الشيخ محمد مصطفى المراغي والشيخ رشيد رضا، والشيخ محمود شلتوت وغيرهم، انظر: نصوص هؤلاء في الدعوة إلى الاجتهاد المتحرر من القيود في كتاب: منهج المدرسة العقلية في التفسير ص٣٦٨، د. فهد بن عبد الرحمن الرومي، ط٢/١٩٨٣م.

(٣) تفسير القرآن الحكيم المسمى (المنار) ٩٥/١، لمحمد رشيد رضا (١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ ١٩٩٠ م. منهج المدرسة العقلية في التفسير للرومي ص٣٧١، وص٧٥٢.

(٤) القرآن والتفسير العصري ص٦٧-٦٩، عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، دار المعارف بمصر؛ ١٩٧٠م.

(٥) تجديد الفكر الإسلامي، د. حسن الترابي ص٩٠. قضايا التجديد نحو منهج أصولي ص١٧٣، د.حسن الترابي، دار الهادي، بيروت، ط١/٢٠٠٠م.

جماعة المسلمين الذين هم الحكم في تمييز الأعلم فالمجتمع هو الذي ينظم ويتخذ لنفسه مقاييس في تقويم المفكرين والمجتهدين والترجيح بين آرائهم كالشهادات العلمية مثلا"[١]. وليس في الدين كنيسة أو سلطة رسمية تحتكر الفتوى، بل لكل فرد فيها أن يشارك في تطوير رأي الجماعة بنصيبه من العلم[٢]". بل إن الترابي يدعو صراحة إلى تخطي الحدود في الاجتهاد، وألا يشغل المرء نفسه بالاعتدال في الاجتهاد، لأن الحس الإسلامي العفوي - برأيه - سيتكفل بتعديل الميزان في هذه الفوضى الاجتهادية، كما أكد ذلك التاريخ[٣].

(١) تجديد الفكر الإسلامي ص٨٨.

(٢) وانظر: قضايا التجديد نحو منهج أصولي ص١٧١، ١٧٢؛ حسن الترابي.

(٣) تجديد الفكر الإسلامي، د. حسن الترابي ص٩٦.

## المبحث الثاني: شروط الاجتهاد التفصيلية.

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

المطلب الأول: العلم بالأدلة الأصلية

المطلب الثاني: تحصيل علوم الآلة

المطلب الثالث: شروط متفرقة

**تمهيد :**

اشترط الأصوليون في المجتهد عدة شروط لا بد من تحققها فيه، وهذه الشروط منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو محل خلاف بين العلماء، بيد أن المنادين بفتح باب الاجتهاد لكل غاد ورائح، لم يأبهوا بتلك الشروط وضربوا بها عرض الحائط، ليتسنى لهم القول في دين الله كيفما شاءوا تبعا لرغباتهم وما تمليه عليهم تياراتهم وميولاتهم الفكرية والفلسفية، ولقد علموا أن قبولهم بتلك الشروط سوف يسد عليهم الطريق إلى ذلك، فلذلك رفضوا تلك الشروط جملة وتفصيلا، وقد سبق أن سقت بعض نصوصهم التي تدل على رفضهم لتلك الشروط جملة، وبما أنني سوف أسرد هذه الشروط بالتفصيل فإنني سوف أورد أيضا رفضهم لتلك الشروط تفصيلا، فأورد عند كل شرط اشترطه الأصوليون ما ذكره الرافضون لهذا الشرط، أو التعديل الذي أرادوه في ذلك الشرط، وهذا سيكون في ثلاثة مطالب:

## المطلب الأول: العلم بالأدلة الأصلية

وأقصد بها الأدلة المتفق عليها بين أئمة الفقه المعتبرين، وهي أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

**الشرط الأول :** العلم بالكتاب: فيجب على المجتهد معرفة القرآن العظيم، لأنه المصدر الأول للاستنباط، والحجة العظمى على العباد، وهو الأصل الجامع لأسرار الشريعة وأحكامها قال تعالى﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ﴾ [الأنعام: ٣٨]، فقد ذكر جميعَ ما يحتاج إليه من أمر الدين والدنيا إما مفصلاً وإما مجملاً، فعن الشافعي عليه الرحمة" ليست تنزل بأحد من الدين نازلة إلا في كتاب الله الهدى فيها"[(١)]؛ ولأن القرآن منهجُ حياةٍ وشريعةٌ خالدة، أوجبَ الله العمل بمقتضاه، ولم يجعل الخيرة في قبوله أو رده كما قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ [الأحزاب: ٣٦]. وبيّن تعالى أن الاحتكام إلى غيره جاهلية وضلال، قال تعالى: ﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [المائدة: ٥٠]. وقال: ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ﴾ [يونس: ٣٢]. وكتب سبحانه الشقاوةَ على من أعرض عنه، كما قال: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴾ [طه: ١٢٤]. ولأن القرآن كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فكله حق ويقين"فليس من سلامة العقل، وثمرات التربية السليمة، ولا من مقتضى الفكر السليم: أن يَترك الإنسانُ ما هو حق بيقين، ليبحث هنا وهناك عما يحقق له السعادة فيتخبط في تجارب عديدة، وينتهي عمره ولا يصل إلى ما يصبو إليه"[(٢)].

لهذا كله اشتُرط أن للمجتهد العلم بكتاب الله؛ ولكن هل يُشترط معرفة جميع الكتاب الكريم، أم يكفي فيه ما يتعلق بالأحكام ؟ ثمة خلاف بين الأصوليين في ذلك، فذهب القاضي الباقلاني[(٣)]

---

(١) انظر: روح المعاني للآلوسي ١٤٤/٧، وهذه العبارة نقلها أيضا السمعاني وابن السبكي، ولفظها عندهما: ليست تنزل بأحد في الدين نازلة إلا وفي كتاب الله تعالى الدليل على سبيل الهدى فيها. انظر: قواطع الأدلة في الأصول للسمعاني (٢٩/١)، رفع الحاجب لابن السبكي (٧٩/٢). ثم وجدتها في الرسالة للشافعي بلفظ: فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها. انظر: الرسالة/٣٥٧-٣٥٩، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ)، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) الجوانب التربوية في علم أصول الفقه، لأستاذنا الدكتور مصطفى ديب البغا، دار المصطفى، ط١/٢٠٠٧م؛ ص٧٦، ٧٧، بتصرف يسير.

(٣) انظر ترجمته رقم [١٧].

وآخرون وهو مذهب الحنابلة[١]، إلى أن ذلك لا يشترط بل تكفي معرفة الآيات المتعلقة بالأحكام وقد حصر كل من الغزالي وتلميذه ابن العربي[٢] الآيات المتعلقة بالأحكام في خمسمئة آية وتابعهما على ذلك كثير من الأصوليين[٣]، ولم يشترط الغزالي حفظ ذلك العدد من الآيات عن ظهر قلب وإنما يكفي أن يعلم مواضعها، إذا احتاج إليها طلبها[٤].

وقد نازع في هذا العدد غير واحد من العلماء، فقالوا: إن آيات الأحكام لا تنحصر في هذا العدد، بل هو مختلف باختلاف القرائح والأذهان وما يفتحه الله على عباده من وجوه الاستنباط[٥]. كما أن استنباط الأحكام إذا حقق لا يكاد تعرى عنه آية، فالقصص المذكورة في كتاب الله مثلاً يراد بذكرها الانزجار عما في تلك القصة من المفاسد التي لابسها أولئك الرهط والأمر بتلك المصالح التي لابسها المحكي عنه.

لذلك ذهب الفريق الآخر من الأصوليين إلى وجوب حفظ القرآن كله كابن جزي وهو مذهب كثير من أهل العلم كما قال الزركشي وغيره[٦]، بل هذا القول نقل عن الشافعي[٧] ولا شك أن

---

(١) مثل القاضي أبي يعلى الفراء وأبي الوليد الباجي والشيرازي والجصاص. انظر: العدة في أصول الفقه ١٥٩٤/٥، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (٤٥٨هـ)، ت: د. أحمد المباركي، ط١/ السعودية ١٩٩٠م. إحكام الفصول في أحكام الأصول ٦٣٧/٢، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (٤٧٤هـ)، ت: د.عبد الله الجبوري، مؤسسة الرسالة، ط١/١٩٨٩م. اللمع في أصول الفقه ص٧١، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (٤٧٦هـ)، مطبعة مصطفى الحلبي، ط٣/١٩٧٥م. التلخيص في أصول الفقه ٣/ ٤٧٥، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (٤٧٨هـ)، ت: د.النيبلي والعمري، دار البشائر الإسلامية، ط١/١٩٩٦م. أصول الفقه لابن مفلح ١٥٣٢/٤.

(٢) انظر: المستصفى ٦/٤، ط/ الجامعة الإسلامية. والمحصول في أصول الفقه ص١٣٥، لأبي بكر عبد الله بن محمد ابن العربي الإشبيلي، دار البيارق بالأردن، ط١/١٩٩٩م.

(٣) المحصول للرازي ٢٣/٦، روضة الناظر ٢/ ٣٤٦، الحاصل ١٠٠٦/٢، نهاية الوصول للهندي ٣٨٢٧/٨، التقرير والتحبير ٢٩٢/٣، شرح الكوكب المنير ٤٦٠/٤، تيسير التحرير ١٨١/٤، فواتح الرحموت ٣٦٣/٢.

(٤) وشرط بعض الأصوليين حفظ آيات الأحكام دون ما كان من كان من قبيل القصص والأمثال والزواجر كما ذكر ذلك ابن السمعاني في القواطع ٣٠٥/٢، والبخاري في كشف الأسرار ١٥/٤، البحر المحيط ٢٣٠/٨، تيسير التحرير ١٨١/٤.

(٥) البحر المحيط ٢٢٩/٨

(٦) القواطع ٣٠٥/٢ لابن السمعاني، والبخاري في كشف الأسرار ١٥/٤، البحر المحيط ٢٣٠/٨، أصول الفقه لابن مفلح ١٥٣٢/٤، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص٤٢٨، للإمام محمد بن أحمد بن جزي الكلبي (٧٤١هـ)، ت: محمد المختار الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، ط١/١٤١٤هـ.

(٧) نهاية السول ٣٠٨/٣، التقرير والتحبير ٢٩٣/٣.

حفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب أولى إذ يجعل صاحبه أقدر على استحضار الآيات المطلوبة في موضوعه دون معاناة تذكر، كما أنه يجب أن يكون للمجتهد اطلاع عام على معاني القرآن كله، بما في ذلك آيات القصص والأمثال والمواعظ لأنه يمكن استنباط بعض الأحكام منها لذلك عُدَّ من خصائص الشافعي التفطن لدلالة قوله تعالى: "﴿ وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴾ [مريم: ٩٢] " على أن من ملك ولده عتق عليه، وقوله تعالى: "﴿ ٱمۡرَأَتُ فِرۡعَوۡنَ ﴾ [القصص: ٩] "على صحة أنكحة أهل الكتاب وغير ذلك من الآيات[١] التي لم تسق للأحكام[٢]، وأخذوا من قصة الخضر حين خرق السفينة جواز ارتكاب أخف الضررين تفادياً لأشدهما، وكذا سائر القصص[٣]. ثم إن تمييز آيات الأحكام من غيرها يتوقف على معرفة الجميع بالضرورة، وتقليد الغير في ذلك ممتنع ؛ لأن المجتهدين متفاوتون في استنباط الأحكام من الآيات[٤]. ولقد شنع ابن الجوزي[٥] على حصر آيات الأحكام بـ ٥٠٠ آية، فكيف لو بلغه أن بعض المعاصرين حصرها بخمسين آية[٦].

والذي أميل إليه أن الخلاف بين الفريقين يكاد أن يكون خلافا لفظيا لأمرين؛ **الأول**: إن الغزالي ومن تبعه في تحديده لعدد آيات الأحكام أرادوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة

---

(١) كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَوۡلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلۡنَا لِمَن يَكۡفُرُ بِٱلرَّحۡمَٰنِ لِبُيُوتِهِمۡ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيۡهَا يَظۡهَرُونَ ﴾ [الزخرف: ٣٣]. فاستنبط منها المالكية أن السقف من لوازم البيت وأنه ملك للسفلي وأن عليه إصلاحه.انظر: البيان والتحصيل - (١٧٨/٩)، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، حققه: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي في بيروت، ط٢/ ١٩٨٨م. واستنبط أيضا الشافعية من آية الزخرف أن اليسار ليس من الكفاءة في النكاح، لأن الله ذم المال. انظر: نهاية المحتاج (٢٦٠/٦)، لشمس الدين محمد بن أحمد الرملي (ت ١٠٠٤هـ)، دار الفكر ببيروت، ١٩٨٤م.

(٢) انظر: الاجتهاد في الإسلام، د.نادية العمري ص٧٠، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د.يوسف القرضاوي ص١٩، الاستدلال للكفراوي ص٣٧١.

(٣) البحر المحيط ٢٣٠/٨

(٤) التقرير والتحبير في شرح التحرير٢٩٣/٣.

(٥) تلبيس إبليس ص١٠٣، للإمام أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، دار الفكر في بيروت، ط١/ ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

(٦) وهو ما ذهب إليه الصادق بلعيد، انظر: كتاب "بداية المجتهد وكفاية المقتصد" لابن رشد، ودوره في تربية ملكة الاجتهاد (٣٥٠/٣)؛ بحث لنيل دكتوراه في الدراسات الإسلامية، إعداد الطالب محمد بولوز، ٢٠٠٧م. جامعة محمد بن عبد الله شعبة الدراسات الإسلامية كلية الآداب والعلوم الإنسانية وحدة القرآن والحديث وعلومها، بفاس بالمغرب.

أولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام كما قال ابن دقيق العيد وغيره[1]. وإنما اشترط الغزالي العلم بالآيات التي تدل على الحكم بدلالة المطابقة، للقطع ببطلان الحكم المستنبط على خلافها عند تقدير الجهل بها من المجتهد، وهذا بخلاف الجهل بغير تلك الآيات التي تدل على الحكم بالتضمن أو الالتزام[2]. **الثاني**: إن هذا التحديد بعدد معين يُحمل على أنه شرط صحة للتخفيف من شروط ولوج باب الاجتهاد وحث الهمم عليه، وأما عدم التحديد واشتراط العلم بجميع القرآن فهو شرط كمال.

وأرى أن المجتهد لا يستغني عن النظر في جميع القرآن، هذا مع توجيه عناية خاصة إلى الآيات التي لها صلة وثيقة بالأحكام؛ وبذلك يجتمع الرأيان السابقان؛ والله أعلم.

هذا ومما يعين على فهم القرآن الكريم والوقوف على وقائعه وأحكامه أمران:

**الأول**: معرفة أسباب النزول فيجب على المجتهد أن يكون على علم بأسباب نزول الآية التي يبحث فيها ليقف على الظروف المحيطة بنزول الآية مما يعينه على فهم الآية وتفسيرها وإزالة الإشكال عنها، لما هو معلوم من الارتباط بين السبب والمسبب، لذلك يؤكد الإمام الشافعي على معرفة ذلك: بقوله لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا رجل عارف بكتاب الله ناسخه ومنسوخه، وبمحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، وما أريد به، وفيما أنزل[3]. قال الواحدي[4] لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها[5]. قال ابن دقيق العيد: بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن[6]. ولأسباب النزول فوائد مبسوطة في علوم القرآن[1].

---

(١) البحر المحيط ٢٢٩/٨، التقرير والتحبير - (٢٩٢/٣) ويؤيده أن الغزالي نفسه قد جعل دلالة التضمن والالتزام من الدلالات المعتبرة على الأحكام. انظر: المستصفى من علم الأصول - (٣٢/١)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١/ ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

(٢) تنقسم الدلالة اللفظية الوضعية إلى ثلاثة أقسام، وذلك لأن الكلام إما أن يساق ليدل على تمام معناه، فتكون الدلالة دلالة مطابقة، مثل دلالة "الإنسان" على الحيوان الناطق؛ وإما أن يساق الكلام ليدل على بعض معناه، فتكون دلالة تضمن، كدلالة "الإنسان" على الحيوان، وإما أن يساق ليدل على معنى آخر خارج عن معناه، إلا أنه لازم له عقلا أو عرفا، كدلالة "الإنسان" على قابلية العلم، وهذا مثال الثاني؛ وكدلالة "العدد الزوجي" على قابليته للقسمة على اثنين دون كسر، وهذا مثال الأول. انظر: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ص٢٧، للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم بدمشق، ط٤/١٩٩٣م.

(٣) الفقيه والمتفقه ١٥٧/٢.

(٤) انظر ترجمته رقم [١٣٦].

(٥) الإتقان في علوم القرآن ٢٩/١، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

(٦) البرهان في علوم القرآن - (٢٢/١)، لبدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط١/١٩٥٧م.

والحاصل أن معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية ولكن لا يقصر حكمها على السبب التي نزلت من أجله وإنما هي عامة لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما قرره الأصوليون[٢] والمفسرون[٣] اللهم إلا أن يدل دليل على خصوص السبب فتقصر الآية عليه[٤]، بيد أن بعض التيارات المعاصرة كالعلمانيين ومن لف لفهم رأوا في أسباب النزول متنفسا لهم ومخرجا حسنا من التمسك بالشريعة وما في القرآن من أوامر ونواه، ففهموا أسباب النزول فهما معكوساً، لا يترتب عليه خلل في الاجتهاد والاستنباط فحسب وإنما ترتب عليه نسف الشريعة من أصلها، وخلاصة كلامهم في ذلك: أنهم ادعوا أن كل آية في القرآن لها سبب نزول[٥]، وهو ما يعني أن الوقائع هي التي كانت تنزل النصوص وتنتجها[٦]، فكان ينزل لكل واقعة بحكم يناسبها ويخصها، لا يجوز تعميمه، بل يجب قصر الآيات على أسبابها[٧]، ومن الخطأ القول إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وإنما هذه قاعدة مزعومة نشأت في فترات الظلام الحضاري[٨]، وإنما نزل

---

(١) الإتقان في علوم القرآن ١/ ٣٠.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ٢/ ٢٣٨، شرح الكوكب المنير - (٣/ ١٧٧)، نهاية السول ٢/ ١٥٨، المستصفى ٢/ ١١٤، البرهان ١/ ٣٧٢، فواتح الرحموت ١/ ٢٩٠، ، البحر المحيط٤/ ٢٦٩ ط/ الكتبي، رفع الحاجب لابن السبكي ٣/ ١٢٢، المحصول ج١ ق٣/ ١٨٨، أصول السرخسي ١/ ٢٧٢، حاشية العطار على المحلي ٢/ ٧٣، مختصر ابن الحاجب والعضد عليه ٢/ ١١٠، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٢٦٦، دار الكتاب الإسلامي.

(٣) تفسير القرآن العظيم (٧/ ٥٦)، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، تحقيق مصطفى السيد محمد ورفاقه، مؤسسة قرطبة بالجيزة في مصر، ط١/ ٢٠٠٠م.البحر المحيط لأبي حيان - (١/ ٥٢٧) ط١/ ٢٠٠١. العلمانيون والقرآن الكريم ص٤٨٠، د. أحمد الطعان، مكتبة ودار ابن حزم بالرياض، ط١/ ٢٠٠٧.

(٤) الإتقان للسيوطي ١/ ٨٥، مناهل العرفان للزرقاني ١/ ١٢٦، البحر المحيط ٤/ ٢٨٨.

(٥) أصول الشريعة ص ٦٥، لمحمد سعيد العشماوي، مكتبة المدبولي بالقاهرة، ط٢/ ١٩٨٣، ١٤٩٣هـ. جوهر الإسلام ص ٢٤، المستشار محمد سعيد العشماوي، سينا للنشر – القاهرة ط ٢/ ١٩٩٢ م.

(٦) في فكرنا المعاصر ص ١٢٦، د. حسن حنفي، نسخة دار التنوير – بيروت.

(٧)انظر: جوهر الإسلام، للعشماوي، ص ١٥٠.

(٨) انظر: العشماوي " معالم الإسلام " ص ٦٤، ١٨٧، ١٦٥، المستشار محمد سعيد العشماوي، ط/ القاهرة ١٩٨٩م. و "جوهر الإسلام " ص ١٥٠، وانظر: سيد القمني " رب الزمان " ص ٢٣٦ سيد القمني، دار قباء بالقاهرة ط ٢ /١٩٩٨م. وانظر: الصادق بلعيد " القرآن والتشريع " ص ٢٥٨، الصادق بلعيد، مركز النشر الجامعي، تونس ١٩٩٩م.

القرآن" استجابة لمعطيات وظروف و" مشكلات بشرية تنتمي إلى زمن تاريخي معين، وحقل جغرافي محدد وبيئة اجتماعية وإثنية بشرية تحمل وشمها وخصائصها"[١].

والواقع أن هذا الكلام أوله أوهام وآخره خروج من الإسلام، فأول هذه الأوهام: أن لكل آية سبب نزول، وهذا غير صحيح قطعا، لأن غالب القرآن نزل ابتداء ولم ينزل لسبب معين كما يُعلم ذلك من كتب أسباب النزول، وبإجراء إحصاء لعدد الآيات التي نزلت لسبب من خلال هذه الكتب، يتبيّن أن نسبة الآيات التي نزلت لأسباب لا يتجاوز عند المكثرين ١٤% من آيات القرآن، وعند المحققين لا يعدو ٥، ٧ %[٢]، وهو ما يعني أكثر من ٩٠ % من آيات القرآن قد نزلت ابتداء ودون سبب نزول "[٣]. ثم إن كثيرا من السلف يقصدون بقولهم نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك: أنها تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها "[٤] أو أن الواقعة اقترنت بالآية اقترانا كما قال السيوطي "والذي يتحرر في سبب النزول أنه: ما نزلت الآية أيام وقوعه "[٥].

وأما القول بأن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ فباطل أيضا، بل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما بسط ذلك الأصوليون[٦]. وإنما اتخذ هؤلاء من أسباب النزول ذريعة لإثبات تاريخية النص والقرآن والشريعة[٧] وهذا ما صرحوا به حيث قالوا: أسباب النزول تؤدي إلى " واقعية آيات القرآن، وتنتهي إلى تاريخيتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثم ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه"[٨].

---

(١) النص القرآني، طيب تيزيني، ص ٣٨٠.

(٢) انظر: سقوط الغلو العلماني " ص ٢٥٤ – ٢٥٥، د. محمد عمارة، دار الشروق – القاهرة – ط ١٤٢٢/٢ هـ ٢٠٠٢ م.

(٣) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم ص٤٧٦، د. أحمد الطعان.

(٤) البرهان للزركشي ٣١/١، وانظر: د. محمد عمارة " سقوط الغلو " ص ٢٦٣.

(٥) الإتقان للسيوطي، ص ١٠١. أسباب النزول بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني " ص ٨٨؛ د. محمد سالم محمد، أولاد عثمان للكمبيوتر لطباعة الأوفست – القاهرة ط ١/ ١٩٩٦م.

(٦) انظر: المستصفى ص٢٣٦، كشف الأسرار ٢٦٦/٢، شرح التلويح على التوضيح ١١٧/١، البحر المحيط ٢٦٩/٤، حاشية العطار على المحلي ٧٣/٢، وقد تصدى الأخ الفاضل د.أحمد الطعان للرد على العلمانيين في هذه المسألة؛ في كتابه: العلمانيون والقرآن الكريم ص٤٨٠.

(٧) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم ص٤٧٣.

(٨) طيب تيزيني " النص القرآني " ص ٢١٤ – ٣٦٣. وانظر: الصادق بلعيد "القرآن والتشريع" ص ١٢١، ١٢٢.

**الأمر الثاني :** معرفة الناسخ والمنسوخ[1]: فلا بد للمجتهد أن يحيط علماً بذلك كما سبق عن الشافعي، لئلا يستدل المجتهد بآية من الآيات على حكم وهي منسوخة، فيقع في الحكم بالمنسوخ المتروك وترك الناسخ المطلوب. وطُرُق العلم بالناسخ والمنسوخ تتم بمطالعة المصنفات في هذا الشأن وكذلك بمطالعة كتب التفسير المعتبرة[2].

وجدير بالذكر أن النسخ مقتصر على عصر النبوة، إذ لا يكون إلا بالوحي ومعلوم أن الوحي قد انقطع بعد انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى، وهذا من نافلة القول ومن مسلمات الشريعة، إلا أن هذا صار محل شك عند المنادين بفتح باب الاجتهاد على مصراعيه والتحلل من قيوده، ففهموا النسخ على غرار فهمهم لأسباب النزول، بل قد وجدوا أن وجود النسخ في نصوص الشارع دليل على صحة فهمهم لأسباب النزول ومكمل له؛ فإذا كانت النصوص نزلت استجابة لواقع مخصوص وظرف طارئ بحيث كان الواقع باعثا على التشريع المناسب فهذا يحثنا على إيجاد التشريع المناسب لعصرنا طالما تغيرت الظروف والحال الماضية، والنسخ يؤكد هذا الفهم، لأن النسخ لم يكن إلا لأن الظرف تغير ولم يعد يناسبه التشريع الأول وهذا خلال ٢٣ سنة فما بالكم خلال ١٤ قرنا! وتُفسَّر أفعال عمر ﷺ واجتهاداته في منع المؤلفة قلوبهم لعطائهم الثابت بنص القرآن، وإيقافه لحد السرقة عام الرمادة تُفسَّر على أنها نسخ للنص، وأنها دعوة لنا لكي ننسخ النصوص متى فرض علينا الواقع ذلك لأنه " تتغير الأحكام بتغير الأزمان "[3]، ففي كثير من الأحيان كانت الآية تقاس على قدر الواقع، ويتم تعديلها حسب درجة تقدمه ورقيه، وكان الوحي على هذا النحو

---

(١) انظر: البرهان ٨٧٠/٢ ف١٤٨٥، العدة ١٥٩٤/٥، قواطع الأدلة ٣٠٤/٢، المستصفى ٣٥٢/٢، المحصول للرازي ٢٤/٦، روضة الناظر ٢/ ٣٤٧، الإحكام للآمدي ١٤٢/٤، نهاية السول ٥٧/٣، نفائس الأصول ٣٨٣٠/٩، نهاية الوصول للهندي ٣٨٢٩/٨.

(٢) وقد صنف في الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم مصنفات كثيرة من أشهرها:

١) الناسخ والمنسوخ للإمام أبي جعفر محمد بن أحمد بن إسماعيل المعروف بالنحاس ت٣٣٨ وهو مطبوع.

٢) الناسخ والمنسوخ في القرآن للإمام القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله المعافري المعروف بابن العربي، ت٥٤٣ وهو مطبوع.

٣) نواسخ القرآن للإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ت٥٩٧هـ .

(٣) انظر: النص القرآني، تيزيني، ص ٣٨١. عبد المجيد الشرفي " الإسلام بين الرسالة والتاريخ " ص ٥٦. ١٠٦، لعبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت ط٢٠٠١/١ م. الفاشيون والوطن ص ٢١٤، ٢١٥، سيد محمود القمني، المركز المصري للبحوث الحضارة – مصر – ط ١٩٩٩/١م.

موجِّهاً للواقع لأنه صورة مثالية منه، واكتمالاً طبيعياً له[١]. ولذلك فالذين يرفضون النسخ يقومون بعملية تجميد للنص عند تأويلٍ محدد يجعله يتعالى على لحظته التاريخية[٢].

**الشرط الثاني : العلم بالسنة[٣]**

فيجب على المجتهد أن تكون لديه معرفة بالسنة النبوية وذلك لأن السنة توضح الكتاب وتبينه كما قال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤] ولأن السنة واجبة الاتباع، وحجة بالإجماع، يدل عليه قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩] قال الإمام القرطبي[٤]: قوله ﴿ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ أي ردوا ذلك الحكم إلى كتاب الله أو رسوله بالسؤال في حياته أو بالنظر في سنته بعد وفاته ﷺ. . ومن لم ير هذا اختل إيمانه لقوله تعالى "﴿ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾ " قال الطيبي[٥]: أعاد الفعل في قوله "وأطيعوا" الرسول إشارة إلى استقلال الرسول بالطاعة ولم يُعِدْهُ في "أولي الأمر" إشارة إلى أنه يوجد فيهم من لا تجب طاعته[٦]. وقال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾ [النساء: ٦٥] قال الإمام الرازي وغيره[٧]: وهذا يدل على أن من لم يرض بحكم الرسول لا يكون مؤمناً[٨].

---

(١) انظر: في فكرنا المعاصر ص١٢٧، د. حسن حنفي، والقراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير ص١٠٥، رسالة أعدها عبد الرزاق بن إسماعيل هوماس لنيل دبلوم الدراسات العليا – جامعة محمد الخامس – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – الرباط، هـ ١٩٨٨ م.

(٢) انظر: سلطة النص، ص ١٠٠، عبد الهادي عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي في بيروت والدار البيضاء ط ١/١٩٩٣م.

(٣) السنة لغة: السيرة؛ حسنة كانت أو قبيحة، وهي عند الأصوليين: ما أضيف إلى النبي عليه الصلاة والسلام من قول أو فعل أو تقرير. شرح التلويح على التوضيح (٣/٢) ط١/ ١٩٩٦م، دار الكتب العلمية بيروت. توجيه النظر ص٤٠، للشيخ طاهر الجزائري، ط١/ ١٩٩٥. منهج النقد في علوم الحديث – (ص٢٧ـ٢٨).

(٤) انظر ترجمته رقم [١٠٩].

(٥) انظر ترجمته رقم [٨٥].

(٦) فتح الباري - ابن حجر - (١١٢/١٣) ونحو هذا في روح المعاني للألوسي ٦٥/٥.

(٧) عمدة القاري ٢٠٣/١٢، دار إحياء التراث العربي بيروت . الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم٨٩/١، مطبعة العاصمة بالقاهرة.

(٨) مفاتيح الغيب ١٠/ ١٥٥.

هذا ولم يشترط جمهور الأصوليين العلم بجميع ما جاء بالسنة المشرفة، فهي بحر لا ساحل له، وإنما اشترطوا ما يحتاج إليه من السنن المتعلقة بالأحكام دون غيرها مما يتعلق بالقصص والمواعظ، والآداب. وقد ذكروا أنها تقدر بخمسمئة حديث[١]، وهذا مروي عن الشافعي[٢]. وقال ابن العربي: هي نحو ثلاثة آلاف. وأما الإمام أحمد فقد تشدد في ذلك فجاء عنه ما يفيد أنه لا يحل لأحد الإفتاء حتى يحفظ ثلاثمئة ألف حديث وفي رواية خمسمئة ألف حديث[٣]. إلا أن مراده مجموع الطرق والآثار[٤]. وقيل هذا محمول على الاحتياط والتغليظ في الفتيا أو هو وصف كمال[٥]. ولا شك أن كلما كان اطلاع المجتهد على السنة أكثر كان أقرب إلى الصواب، فقد يستنبط أحكاما فقهية من بعض الأحاديث التي ليست في بابها[٦]، ما قد يفوت غيره[٧].

وذكر الغزالي أن المجتهد لا يلزمه حفظ أحاديث الأحكام، عن ظهر قلب، بل يكفي أن يكون عند كتاب السنن لأبي داوود أو نحوه من الكتب التي عنيت بجمع كل الأحاديث المتعلقة بالأحكام[٨]، ولا يشترط حفظها بل يكفي معرفة مواضعها، وإن حفظها فهو أكمل[٩]. واستُشكل

---

(١) البحر المحيط ٢٣١/٨، التقرير والتحبير ٢٩٢/٣.

(٢) قال الذهبي رواته ثقات: انظر: سير أعلام النبلاء - (٤٥٩/٨).

(٣) انظر: المسودة ص٤٥٨.

(٤) البحر المحيط ٢٣١/٨

(٥) العدة لأبي يعلى ١٥٩٧/٥

(٦) مثل من استدل من الفقهاء بحديث مسلم (١٣٣٠): سجد وجهي للذي خلقه وشق سمعه" على أن الأذنين من الرأس فتمسحان معه في الوضوء ولا يمسحان استقلالا. انظر: المجموع للنووي ٤٤٣/١، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ٨١/١.، تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار إحياء التراث العربي.

(٧) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د. يوسف القرضاوي ص٢٥.

(٨) صنف كثير من العلماء أحاديث الأحكام في كتب مفردة مثل: بلوغ المرام للحافظ ابن حجر، والمنتقى من الأخبار للمجد ابن تيمية، وعمدة الأحكام للحافظ عبد الغني المقدسي، والأحكام (الصغرى والوسطى والكبرى) للحافظ عبد الحق الإشبيلي وغيرها؛ ولعل أجمع تلك الكتب كتاب "إعلاء السنن" لمولانا العلامة ظفر أحمد التهانوي، فما صنف في الإسلام مثله في بابه. انظر: مقال للعلامة الكوثري بعنوان: أحاديث الأحكام وأهم الكتب المؤلفة فيها ص٨٠، في مقالات الكوثري، المكتبة التوفيقية بمصر.، ومن الكتب المفيدة لطالب العلم كتب التخريج؛ مثل: نصب الراية للزيلعي، والبدر المنير لابن الملقن، والتلخيص الحبير للحافظ ابن حجر.

(٩) المستصفى ٣٥١/٢.

تمثيله بسنن أبي داود، لأنها لم تستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام ولا معظمها كما أن فيها ما لا يحتج به في الأحكام[١].

ولا بد من معرفة المتواتر من الآحاد ليميز ما يقطع به منها وما لا يقطع[٢]؛ وللترجيح عند التعارض، فيقدم المتواتر لأنه مقطوع به على الآحاد لأنه مظنون[٣]. ولا بد من معرفة الناسخ من المنسوخ[٤] عن طريق مراجعة ما صنف في هذا الباب، لئلا يأخذ بالمنسوخ ويدع الناسخ، كما لا بد من معرفة حال الرواة قوة وضعفاً، وتمييز الصحيح من الفاسد والمقبول من المردود[٥]، ولو تقليدا لأئمة الحديث كأحمد والبخاري وغيرهما، لأنهم أهل المعرفة بذلك، فجاز الأخذ بقولهم، كما نأخذ بقول المقومين في القيم[٦].

والخلاصة أن الأصوليين متفقون على أن المجتهد يشترط فيه العلم بالسنة وما يتعلق بها رواية ودراية، إذ السنة ركيزة أساسية في الاستنباط والاجتهاد، ومن دونها لا يصح الاجتهاد، بل يكون مجرد تشهٍ وهوى مذموم؛ بيد أن هذا الشرط صار محل ارتياب عند تيارات فكرية مختلفة في عصرنا، فهم لا يرون ضرورة التقيد بالسنة في الاجتهاد، ولكن هؤلاء اختلفوا بعد ذلك في تعليل رفضهم لهذا الشرط، فبعضهم[٧] يرى أن السنة ليست بحجة أصلا بل الحجة في القرآن فحسب، ولذلك فهم يستبعدون السنة من التشريع.

---

(١) البحر المحيط ٨/٢٣٢.

(٢) البحر المحيط ٨/٢٣٢.

(٣) قواطع الأدلة ٥/٧، تيسير التحرير ٤/١٨١، البحر المحيط ٦/٢٠١.

(٤) شرح الكوكب المنير - (٤/٤٦١، المستصفى ٢/٣٥٢، المحصول للرازي ٦/٢٤، نفائس الأصول ٩/٣٨٣٩، نهاية الوصول للهندي ٨/٣٨٢٩، شرح المنهاج للأصفهاني ٢/٨٣٣، شرح مختصر الروضة ٣/٥٨٠، لنجم الدين الطوفي (٧١٦هـ)، ت: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط١/١٩٨٧م.

(٥) شرح الكوكب المنير - (٤/٤٦١، وانظر: إحكام الفصول للباجي ٢/ ٦٣٧، التلخيص لإمام الحرمين ٣/٤٥٩، قواطع الأدلة ٢/٣٠٥، المستصفى ٢/٣٥٢، المحصول للرازي ٦/٢٤، نفائس الأصول ٩/٣٨٣٠، نهاية الوصول للهندي ٨/٣٨٣٠.

(٦) شرح الكوكب المنير - (٤/٤٦٢، البحر المحيط ٨/٢٣٥

(٧) منهم محمود أبو رية في أضواء على السنة، ص ٤٠٤، ومحمد نجيب في كتاب الصلاة في القرآن، ص ٢٢، ومصطفى كمال المهدوي في: البيان بالقرآن، ١/٢٩ وأحمد صبحي منصور في: لماذا القرآن، ص ١٠، وقاسم أحمد في إعادة تقييم الحديث، ص ٨٦ . وجمال البنا في السنة ودورها في الفقه الجديد ص ٣٢، ورشاد خليفة في: قرآن أم حديث ص ٦، وإسماعيل منصور في: تبصير الأمة بحقيقة السنة، ص ١١ . وهذا نقلا عن بحث منشور في مجلة البيان (العدد ١٥٣/ص ٢٠): دراسات في الشريعة والعقيدة، شبهات حول حجية السنة النبوية، ومكانتها التشريعية والرد عليها؛ للدكتور عماد الشربيني.

والبعض الآخر يرى أن أحاديث الآحاد ليست بحجة، وإنما الحجة في الأحاديث المتواترة؛ وهذا الاتجاه يتفرع إلى عدة فروع، **الفرع الأول :** من يقول بعدم حجيته في العقائد وهؤلاء أقسام فقسم منهم يرون أن أحاديث الآحاد ليست حجة مطلقا، ومنهم من يرون أنها ليست حجة إلا على من بلغته ولم تعرض له شبهة في صحتها، وأما من لم تبلغه أو بلغته وعرضت له شبهة في صحته ولم يكن من المتواتر فلا مطعن في إيمانه إن لم يصدق به وهذا رأي الشيخ محمد عبده[١]، وهو قريب من الصواب، ومنهم من يرى عدم صلاحية وعدم صحة الاحتجاج بخبر الواحد في شأن المغيبات والسمعيات بحجة أنه لا يفيد إلا الظن وهذا ما ذهب إليه الشيخ محمود شلتوت وجمال البنا وآخرون[٢]، **والفرع الثاني :** من يعمم فلا يرى الحجة في أحاديث الآحاد مطلقا؛ وهؤلاء فريقان: فريق يرى عدم حجيته في العقائد والأحكام مطلقا بحجة أنه قد دخلها الوهم والخرافة[٣] أو أحدثت فرقة بين المسلمين[٤]، ومنهم ـ كأبي رية ـ من يقول إن أصول العقائد والعبادات عليها أدلة قاطعة وأن: " ما ثبت من أحكام العبادات بأحاديث الآحاد ولم يجمع عليه أئمة العلم فلا تتوقف عليه صحة الإسلام، وإن كان صحيحا"[٥]، وهذا الكلام صحيح من حيث الجملة.

وفئة تشكك في ثبوت السنة، ثم تختلف هذه الفئة المشككة في ثبوت السنة، فمن هذه الفئة من يرى أن الأحاديث المروية لا يصح نسبة شيء منها مطلقا إلى رسول الله، بل كل ما رُوي منسوبا إلى رسول الله إنما هو أحاديث مختلقة وموضوعة لأسباب سياسية ومذهبية ومادية، ومنهم من يقول بأن السنة فيها الصحيح الثابت وفيها الموضوع، ولكن اختلط الصحيح فيها بالموضوع ولا يمكن التمييز بينها فوجب التوقف فيها[٦]، ومنهم من يقول نحكّم العقل فما وافقه من

---

(١) انظر: رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص١٧٨، دار الشروق بالقاهرة، ط١، ١٩٩٤. والأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، د. محمد عمارة ٥/٥٤٤، ط١ ١٩٩٣، دار الشروق بالقاهرة.

(٢) الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ شلتوت، ص٦٠، ط١٨/ ٢٠٠١، دار الشروق بالقاهرة. الأصلان العظيمان الكتاب والسنة: رؤية جديدة، جمال البنا ص٣٠٣، مطبعة حسان بالقاهرة. وانظر: الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام ص٤٨٩، د.محمد عبد الرزاق أسود، رسالة لنيل درجة الدكتوراة بجامعة القاهرة لعام ٢٠٠٥.

(٣) مثل د. إسماعيل منصور في كتابه: تبصير الأمة بحقيقة السنة ١/٣٦٠، ٦٥٢، مطبعة النسر الذهبي بالقاهرة.

(٤) دفع الشبهات عن الشيخ محمد الغزالي، د. أحمد حجازي السقا ص٤٦ ـ ٤٦، المكتبة الثقافية بيروت.

(٥) أضواء على السنة المحمدية – ص٣٧٩، لمحمود أبو رية، ط٦، دار المعارف بالقاهرة.

(٦) ومنهم السيد صالح أبو بكر في الأضواء القرآنية، ١/٣٥، وعبد الله النعيم في: نحو تطوير التشريع الإسلامي، ص ٤٤. وسعيد العشماوي في حقيقة الحجاب ص ٨٤، والمستشار عبد الجواد ياسين في السلطة في الإسلام، ص ٢٣٦، وزكريا عباس داود في: تأملات في الحديث، ص ١٣١، وحولة نهر في

الأحاديث قبلناه وما خالفه رفضناه[1]، ومنهم من يقول نعرضه على القرآن فإن وافقه قبلناه وإلا رددناه[2]. ولسنا في صدد الرد على هؤلاء، فقد تكفلت كثير من المصنفات قديما وحديثا تثبت حجية السنة وترد الشبهات عنها[3].

**الشرط الثالث : العلم بالإجماع**

فيشترط على المجتهد معرفته بمسائل الإجماع ومواضعه[4] لئلا يفتي أو يقضي بخلافه، فيخرق الإجماع ويتبع غير سبيل المؤمنين.ولا يلزمه أن يطلع على جميع مسائل الإجماع بل يكفي أن تكون المسألة التي يبحث فيها مختلفاً فيها وفتواه في ذلك توافق قول أحد العلماء، أو تكون المسألة من النوازل التي لم يسبق لأهل العلم الكلام فيها[5].

والواقع أن هذا الشرط نال نصيبه من التشكيك عند المعاصرين الداعين إلى الاجتهاد دون قيد أو شرط، بل إن بعضهم غيّر مفهوم الإجماع، فإذا كان ابن السبكي عرّف الإجماع: بأنه اتفاق مجتهد[6] الأمة بعد وفاة محمد ﷺ في عصر على أي أمر كان[7]. فإن الإجماع عند الترابي هو الاستفتاء الشعبي وليس اتفاق المجتهدين، فالكلمة للمسلمين -لا لمجتهديهم- والإجماع

---

دراسات محمدية، ص ٤٨٩. وانظر: البحث السابق في مجلة البيان (العدد ١٥٣/ص ٢٠)، وانظر: موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية ٢٨٧/٢، ٢٨٩؛ الأمين الصادق الأمين، مكتبة الرشد، ط١/١٩٩٨م.

(١) يقول جمال البنا في كتابه السنة ودورها في الفقه الجديد، ص ٢٥٤: هناك أحاديث جاءت بما لم يأت به القرآن، نحن نحكم عليها في ضوء القرآن، فما لا يخالف القرآن يقبل، وما يخالفه يستبعد. وانظر: العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب ص٦٢، ٨٠؛ بقلم محمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر بالرياض، ط٢/٢٠٠١م. وانظر: موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية ١٦١/١، الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية، د. الأسود، ص٦٠٧.

(٢) موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية ٣٠٨/٢، العصرانيون ص٦٤

(٣) مثل كتاب: حجية السنة، للدكتور عبد الغني عبد الخالق، وكتاب السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي، وكتاب (دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه) للشيخ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي. وانظر: الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية ص٥٨٦، وانظر البحث السابق: شبهات حول حجية السنة النبوية في مجلة البيان (العدد ١٥٣ /ص ٢٠ (.

(٤) الرسالة للإمام الشافعي ص٥١٠، شرح الكوكب المنير ٤٦١/٤، وانظر: إحكام الفصول للباجي ٢/ ٦٣٧، التلخيص لإمام الحرمين ٤٦٠/٣، قواطع الأدلة ٣٠٦/٢، المستصفى ٣٥١/٢، المحصول للرازي ٢٤/٦، نفائس الأصول ٣٨٣٢/٩، نهاية الوصول للهندي ٣٨٢٧/٨، الإبهاج ٢٨٩٩/٧.

(٥) البحر المحيط ٢٣٢/٨.

(٦) أفاد العطار أن "مجتهد" هنا مفرد مضاف أريد به الجنس فيعم كل فرد من مجتهدي الأمة. انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع - (٢١٢/٢)، طبعة مصرية مصورة بدار الكتب العلمية.

(٧) جمع الجوامع بحاشية العطار - (٢١٠/٢)

إجماعهم، و"الإجماع المعروف طرأ عليه انحراف في مفهومه، فالإجماع الصحيح هو الشورى"[١]. الاجتهاد حقا لجميع الناس لا يختص بطبقة دون أخرى. والأصوليون سلبوا حق الاجتهاد من الناس[٢]. ثم "إن الإجماع الذي تكلم عليه الأصوليون مستحيل الوقوع، ولذلك لا بد من إيجاد صيغة أخرى للإجماع للاستفادة منه في الوصول إلى الحق وهي الشورى أو السواد الأعظم، أو البرلمان الإسلامي فهو الذي يقرر لنا الإجماع "فرأي الجمهور هو الحكم"[٣].

والواقع أن النزعة الغربية واضحة في هذا المفهوم الجديد للإجماع عند الترابي، فهو متأثر بالديمقراطية الغربية، وليس له أي علاقة بالإجماع الأصولي، ولم يأت الترابي بدليل ولا شبهة دليل على ما قال، إلا ما زعم من أن الإجماع الأصولي مستحيل الوقوع، وهذا شبهة قديمة ردها كثير من العلماء والباحثين[٤].

**الشرط الرابع : العلم بالقياس :**

فيجب على المجتهد أن يكون عالماً بالقياس[٥]: وذلك بأن يكون على علم وتحقيق بماهية القياس وبأركانه وشروطه وأنواعه وأقسامه وبمسالك العلة ونواقضها . وهذا شرط أساسي لابد من توفره في المجتهد[٦]. كما قال الأصوليون، لأن القياس قاعدة الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو موصل إلى تفاصيل الأحكام التي لا حصر لها. وبمعرفة المجتهد

---

(١) تجديد الفكر الإسلامي ص٢٧ وما بعده، د. حسن الترابي.

(٢) انظر: عمر بن محمود أبو عمر: الجهاد والاجتهاد – تأملات في المنهج ص٢٦٢، نقلا عن وثيقة حسن الترابي إلى المؤتمر الشعبي في السودان.

(٣) انظر: الترابي: تجديد الفكر الإسلامي له ص٢٧-٢٩، والعصريون معتزلة اليوم ص٢٥-٢٧ نقلاً عن رسالة له في أصول التشريع الإسلامي، وزعها الاتجاه الإسلامي بجامعة الخرطوم، الجهاد والاجتهاد ص٢٦٢، الخواض الشيخ العقاد: الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية بين تأكيد الحقائق وتفنيد المزاعم ص٢٤٥.

(٤) وقد توسعت في رد هذه الشبهة في رسالتي التي قدمتها لنيل درجة الماجستير في جامعة أم درمان الإسلامية في السودان لعام ٢٠٠٥م، وهي بعنوان: عوامل الثبات والتغير في الأحكام الشرعية وأثرها في إثراء الفقه الإسلامي ومرونته عبر عصوره المختلفة ص٢٧٧.

(٥) انظر: الفصول في الأصول٤/٢٧٣، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، ت: عجيل النشمي، وزارة الأوقاف بالكويت، ط٢/ ١٩٩٤م. قواطع الأدلة ٢/٣٠٦، التمهيد لأبي الخطاب ٤/٢٩٢، كشف الأسرار للنسفي ٢/٣٠٠، نهاية الوصول للهندي ٨/٣٨٢٨، الإبهاج ٣/١٧٥، نهاية السول ٣/٣١٠، البحر المحيط ٨/٢٣٣، تشنيف المسامع بجمع الجوامع ٤/٥٧٤، لبدر الدين الزركشي، ت: د. عبد الله ربيع ورفيقه، مؤسسة قرطبة، ط١/١٩٩٨م. نور الأنوار ٢/٣٠٠.

(٦) لذلك ذهب الجمهور إلى أن نفاة القياس كالظاهرية لا يعدون من أهل الاجتهاد، وفي ذلك يقول ابن دقيق العيد ويلزم من اشتراط هذا أن لا يكون الظاهرية النفاة للقياس مجتهدين، انظر: البحر المحيط ٨/٢٣٣.

التامة بالقياس يستطيع أن يميز بين القياس الذي يصح أن يكون طريقاً للحكم والقياس الذي لا يصح أن يكون طريقاً إليه.

هذا ولم يكن القياس بعيدا عن العبث به من خلال بعض المعاصرين، حيث رأوا عدم التقيد بشروطه التي وضعها الأصوليون، وإنما اكتفوا بما سمَّوه القياس الفطري الحر من الشرائط المعقدة التي وضعها الفقهاء، فقد بدأ القياس في رأي الترابي في عهد الصحابة والتابعين قياسا حرا، كلما رأوا شبها بين حادث وقع في عهد الرسول ﷺ وحكم منه، وحادث وقع من بعده فكانوا يُعَدّون ذلك الحكم إلى هذه الحادثة، ولكن خشية من أن يضل الهوى بهذا القياس غير المنتظم، عطل الناس ذلك القياس الفطري، واستعملوا المنطق الصوري التحليلي الدقيق حتى جمدوا القياس في معادلات دقيقة عقيمة لا تكاد تولد فقها جديدا[١]. ويرى أن القياس الأصولي: قياس التقليدي لا يلبي حاجاتنا وقد عقدّوه بالشروط التي استقوها من المنطق الإغريقي، في مرحلة ولع الفقهاء بالضبط في الأحكام حرصا على الاستقرار في عهد الفتن[٤].

(١) تجديد الفكر الإسلامي ص٥٠-٥١. وانظر أيضا: قضايا التجديد نحو منهج أصولي ص١٦٦، حسن الترابي.

## المطلب الثاني: تحصيل علوم الآلة

يُشترط لنيل درجة الاجتهاد تحصيل علوم الآلة، وقد ذكر جمهور الأصوليين علمين من علوم الآلة لا بد من تحصيل المجتهد لهما، وهما علم اللغة العربية وعلم أصول الفقه، وبيان ذلك فيما يلي:

**أولاً- العلم باللغة العربية:** يجب على المجتهد أن يكون عارفاً بلسان العرب وموضوع خطابهم[١] لغةً ونحوا[٢] وتصريفاً وغير ذلك من علوم العربية[٣] على نحو يستطيع به التميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله ومبينه وعامه وخاصه وحقيقته ومجاز ومطلقه ومقيده، ودليل الخطاب وفحواه ولحنه إلى غير ذلك من علوم اللغة العربية، التي يجب الإلمام بها لأن استنباط الأحكام من الكتاب والسنة متوقفة على علوم اللغة وقواعدها. ولا خلاف في هذا الشرط لأن النصوص الشرعية إنما هي بلغة العرب ولا يمكن التوصل إليه ومعرفة أحكامه على وجهها إلا بفهم كلام العرب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . إلا أن الأصوليين قد اختلفوا في القدر الذي يجب أن يعلمه المجتهد من اللغة، فذهب الجمهور[٤] إلى أنه يجب عليه أن يبلغ الدرجة الوسطى

---

(١) الفصول للجصاص ٢٧٣/٤، قواطع الأدلة ٣٠٣/٢، ، نهاية الوصول للهندي ٣٨٢٨/٨، الإبهاج ٢٨٩٩/٧، البحر المحيط للزركشي ٢٣٣/٨، العدة لأبي يعلى ١٥٩٤/٥، إحكام الفصول للباحجي ٦٣٧/٢، البرهان ٨٩٢/٢، التلخيص ٤٥٩/٣، المستصفى ٣٥١/٢، المحصول ٢٤/٦، إحكام الأحكام للآمدي ١٤٢/٤، ط/الحلبي؛ شرح الكوكب المنير ٤٦٢/٤، نفائس الأصول ٣٨٣٤/٩.

(٢) ذلك لأن معاني الألفاظ مقاصدها تختلف باختلاف الإعراب، مثاله قوله تعالى: والجروح قصاص، فقد قرأت الجروح بالرفع والنصب، والحكم يختلف برفع الجروح ونصبها، لأنها بالرفع تكون مبتدأ وتكون من شرع المسلمين ويكون ما قبلها من شريعة التوراة، وأما على قراء النصب فتكون معطوفة على ما قبلها وهي قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ [المائدة: ٤٥] ويكون كل ذلك من شريعة من قبلنا وفيها خلاف، فمن قال: شرع من قبلنا يلزمنا إلا ما نسخ قال: هذه الآية حجة في شرعنا، ومن أنكر ذلك قال: إنها ليست بحجة علينا. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٨/٨، زاد المسير في علم التفسير ٣٦٧/٢، لا بن الجوزي؛ المكتب الإسلامي – بيروت، ط١٤٠٤/٣هـ. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ٨/١٢، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار الفكر في بيروت، ط١٩٨١/١؛ شرح الكوكب المنير - (٤٦٣/٤).

(٣) نقل الخطيب البغدادي عن الشافعي أنه اشترط أن يكون المجتهد بصيرا بالشعر، لأن معرفة الشعر تمكن المجتهد من معرفة أكثر مفردات اللغة وفيها البلاغة والأساليب المختلفة في التعبير. انظر: الفقيه والمتفقه ١٥٧/٢

(٤) ومنهم الغزالي والباقلاني والإمام الجويني والباجي والشيرازي وابن قدامة والغزالي والآمدي والبخاري وابن السبكي والزركشي، انظر: المراجع السابقة.

كما سماها ابن السبكي[1]، وهي أن يعرف القدر الذي به يفهم خطابهم وعادتهم في الاستعمال وما يكفيه في معرفة ما يتعلق بالكتاب والسنة. ولا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد ولا أن يحيط باللغة ويتبحر في النحو كسيبويه. وخالف الشاطبي[2] الجمهورَ، فذهب إلى أنه يجب على المجتهد أن يكون متبحرا في معرفة اللغة العربية وعلومها كسيبويه والخليل. وعلل الشاطبي موقفه بأن الشريعة عربية ولا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة حق الفهم، ومن نقص فهمه في العربية نقص فهمه في الشريعة بمقدار ذلك النقص، فلم يعد قوله حجة[3].

كذا قال الأصوليون، فماذا قال التغريبيون والعلمانيون ومن لف لفهم من دعاة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه؟ في الواقع إن اشتراط العلم بالعربية لصحة الاجتهاد هو أكثر الشروط التي هاجمها هؤلاء، وذلك لأمرين: الأول لينالوا من اللغة العربية نفسها تنفيذا لأهداف استعمارية غربية، الثاني: للتملّص من قواعد اللغة العربية ليتسنى لهم فهم النصوص كما شاءوا، لذلك شنوا هجمة شرسة على الإمام الشافعي الذي وُصِم بأنه مكرس "الإيديولوجية العربية"[4] وقالوا "إن الشافعي وهو يؤسس عروبة الكتاب. . . كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجي ضمني في سياق الصراع الشعوبي الفكري والثقافي. . . لقد انحاز إلى العروبة فقط بل إلى القرشية تحديداً"[5]، و"استطاع الشافعي أن يُعمم الصيغ والقوالب الشعبوية. . . ويجعلها مؤثرة حتى يومنا هذا"[6]؛ وقد أخذ الجابري على الأصوليين اهتمامهم الشديد بالمباحث اللغوية والمسائل النحوية، واعتبرهم غفلوا عن المقاصد الشرعية، وصنع من ذلك إشكالية[7] وهي أن الأصوليين كانوا ينظرون "إلى

---

(١) حاشية العطار على جمع الجوامع - (٤٢٢/٢).

(٢) انظر ترجمته رقم [٧١].

(٣) انظر: الموافقات للشاطبي ٦٠/٤، ط/ عيسى الحلبي؛ و٥٣/٥ من ط/ابن عفان؛ إلا أن الشيخ دراز نبّه أن الشاطبي لم يشترط على المجتهد علم جميع اللغة، إنما اشترط أن يساوي العربي في فهم اللغة، لأن العربي نفسه لا يعرف جميع اللغة، ولا يدقق مثل ما يدقق ويتعمق الخليل مثلا. حاشية الشيخ دراز على الموافقات ٨٤/٤، فالخلاف لفظي بين الجمهور والشاطبي كما قال الشيخ دراز، وأيده الباحث علي محمود الجاموس، في أطروحته لنيل درجة الدكتوراه في كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر لعام ٢٠٠١ بعنوان: الاجتهاد والتقليد عند الأصوليين ص٣٣٨.،

(٤) عنوان كتاب: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، دار سينا، القاهرة، ط٣/ ١٩٩٢م.

(٥) الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية ص ٢٦، وانظر: " التفسير الماركسي للإسلام " ص ٩١، د محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة ط٢/ ٢٠٠٢ م.

(٦) "تاريخية الفكر " لمحمد أركون ص ٧٣.

(٧) بنية العقل العربي ص٦٣، د. محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت؛ ط ١٩٩١/٢م.

اللفظ والمعنى ككيانين منفصلين، أو مستقلين"[١]. وأنهم كانوا يطلبون المعاني من الألفاظ[٢] واهتموا بالجزئيات على حساب الكليات والمقاصد"[٣]، وهو ما سبب مشاكل من التأويلات المتناقضة التي وظفت حسب المذاهب المختلفة[٤].

**ثانيا: العلم بأصول الفقه، فيجب على المجتهد أن يكون عالما بأصول الفقه**[٥]: وجعله الغزالي أحد ثلاثة علوم تشتمل معرفتها على كل ما يجدر اشتراطه في المجتهد وهي علم الحديث وعلوم اللغة وعلم أصول الفقه[٦]، بل اعتبره الإمام الرازي أهم العلوم لأن علم الأصول ينص على اشتراط العلم بالحديث واللغة ونحوهما[٧]. وقال الهندي[٨]: إن أصول الفقه هو المعيار الصحيح الذي يضبط به القدر المطلوب في تحصيل صفة الاجتهاد وإنه كلما كان الإنسان أتم وأكمل في معرفته كان منصبه أتم وأعلى في الاجتهاد[٩].

ولكن بعض المعاصرين يرى نقيض ما قاله الهندي، فيرون في أصول الفقه ما يعوق العقل عن التفكير ويسد باب الاجتهاد، وإذا كانوا قد شنوا حملة على الشافعي من أجل اهتمامه بالعربية وجعلها هي الأساس في الاجتهاد، فقد شنوا عليه حملة أشرس من أجل وضعه لكتاب الرسالة الذي يُعدّ أول كتاب في أصول الفقه[١٠]، فقالوا عنه بأنه هو الذي ابتدأ في احتكار الوظيفة القانونية والتشريعية ومن بعده أجيال العلماء التقليديين[١١]، وأصّل بذلك لهيمنة الدين والعقيدة على كل

---

(١) بنية العقل للجابري ص ٣٧.

(٢) بنية العقل للجابري ص ٥٤٧.

(٣) بنية العقل، للجابري ص ٥٨.

(٤) انظر: بنية العقل ص ٥٦٢.

(٥) التلخيص لإمام الحرمين ٤٥٧/٣، البرهان في أصول الفقه ٨٧٠/٢، لإمام الحرمين الجويني، ت: د. عبد العظيم الديب، دار الوفاء بالمنصورة، ط١٩٩٧/٤م.

(٦) المستصفى ٣٥٣/٢، ط/بولاق.

(٧) المحصول ٢٥/٦.

(٨) انظر ترجمته رقم [٧٩].

(٩) نهاية الوصول للهندي ٣٨٣١/٨.

(١٠) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص) ص٣٨٥، للأخ الفاضل د. أحمد الطعان، دار ابن حزم، ط٢٠٠٧/١م.

(١١) تاريخية الفكر لأركون ص ٧٣.

مجالات الحياة[١]، لأنه بمنهجه الأصولي كان محكوماً بهاجس "توسيع مجال النصوص لتضييق مجال الاجتهاد العقلي "[٢]، وهو ما أدى إلى "" إغلاق باب العقل والرأي والاجتهاد بذرائع شرعية ومقولات إسلامية، وبهذا يكون العقل الإسلامي فيما يتعلق بالفقه والتشريع قد ضُرب تماماً، وأُغلق بصورة شبه نهائية، فشروط الشافعي أغلقت باب الاجتهاد فعلياً منذ عهده ""[٣]، ولذلك فمن غير المقبول اليوم أن نتمسك بمنهج الشافعي الأصولي، إذ فهم الكتاب والسنة على نحو فهم الشافعي وتأويله لا يؤديان إلا إلى مأزق منهجي لا عهد للأسلاف به[٤] والثبات على المنهج الأصولي الدوغمائي[٥] هو مصيبتنا[٦]. والسبيل إلى التخلص من سلطة النصوص والتحرر من الشريعة ومن قواعد اللغة هو "بإزاحة القداسة عن منظومة الشافعي الأصولية والتخلص من التعلق الحرفي بالنصوص[٧].

(١) انظر: النص، السلطة، الحقيقة؛ ص٢١٢، لنصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، في بيروت والدار البيضاء ط١ /١٩٩٥م.

(٢) الإمام الشافعي وتاسيس الأيديولوجيا الوسطية ص ٦٨، لنصر حامد، نسخة دار سينا؛ وانظر: نقض كتاب نصر حامد ودحض شبهاته ص ١١٠، رفعت فوزي عبد المطلب

(٣) معالم الإسلام، للعشماوي، ص ١٥٣، ١٥٥، ١٠٩؛ وسقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة، ص ١٠٥

(٤) انظر: لبنات ص ١٤٣، د.عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر – تونس ١٩٩٤م.

(٥) الدوغمائي: هو ما لا يقبل الشك في نظر معتقده، وهو مصطلح يستعمل للتهكم والدلالة على التسليم دون التمحيص. انظر: دعوى القراءة المعاصرة للقرآن الكريم ص٦٣٠، للأخ الفاضل د. أحمد بشير قباوة، رسالة دكتوراة مقدمة لكلية دار العلوم بجامعة القاهرة، ٢٠٠٨م.

(٦) انظر: رب الزمان، سيد القمني، ص ١٦٨، ١٦٩.

(٧) انظر: بنية العقل للجابري ص ٥٦٤. لبنات ص ١٦٢، عبد المجيد الشرفي. دراسات إسلامية ص ٥١، د. حسن حنفي، دار التنوير، بيروت ط ١/١٩٨٢م. وانظر: الفاشيون والوطن، القمني، ص ٩.

## المطلب الثالث: شروط متفرقة في الاجتهاد

ذكر بعض الأصوليين شروط أخرى متفرقة فيها تفصيل، وفي بعضها خلاف، أذكر أهمها:

**أولاً- فقه النفس،** فيجب أن يكون المجتهد فقيه النفس: ويقصد بفقه النفس، أن يكون شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام بحيث يكون له قدرة على التصرف بالأدلة بالجمع والترتيب، وبالفروع المتشابهة بالتفريق بينها فالاجتهاد يعتمد على فهم المعاني فهما دقيقا، ليصل إلى معرفة حكم المسكوت عنه من خلال المنطوق به، وليحسن المجيء بالأصل الذي يراد أن يقاس عليه الفرع وغير ذلك[١]، فمن كان موصوفا بالبلادة والعجز عن التصرف فليس من أهل الاجتهاد؛ ففقه النفس: "هو رأس مال المجتهد، ولا يتأتى كسبه فإن جُبل على ذلك فهو المراد، وإلا: فلا يتأتى تحصيله بحفظ الكتب[٢].

**ثانياً- العدالة في المجتهد :** فشرطه ابن جزي خلافا للجمهور، فقالوا: الفسق لا يمنع من بلوغ رتبة الاجتهاد، لكن لا يعتمد على فتواه واجتهاده في حق غيره، وإنما يعمل بما أداه إليه اجتهاده في حق نفسه[٣].

**ثالثاً- العقل والبلوغ :** شرط بعضهم[٤] في المجتهد أن يكون بالغاً عاقلاً: وقال بعض الحنابلة: الصبي يتصور منه الاجتهاد ويصح منه[٥]، وذكر إمام الحرمين أن الصبي وإن بلغ رتبة الاجتهاد لكن لا ثقة بنظره[٦].

---

(١) أدب القاضي ٤٩٢/١، للإمام علي بن محمد الماوردي (ت٤٥٠هـ)، ت: محيي هلال السرحان، طبعة رئاسة ديوان الأوقاف بالعراق ١٩٧١م.

(٢) البرهان ٨٧٠/٢، فقرة ١٤٩٠، بل عبر إمام الحرمين عن فقه النفس بأنه الدستور أي الميزان الحاكم للاجتهاد، البرهان ٨٧١/٢

(٣) انظر: أصول الجصاص ٢٧٣/٤، قواطع الأدلة ٣٠٦/٢، المستصفى٣٥٠/٢، ط/بولاق، كشف الأسرار١٥/٤، روضة الناظر ٣٤٦/٢، التقرير والتحبير ٢٩٤/٣.

(٤) تقريب الوصول لابن جزي ٤٢٧ شرح المحلي على جمع الجوامع ٣٨٣/٢، تشنيف المسامع ٤/ ٥٦٤، البحر المحيط ٢٢٩/٨، شرح تنقيح الفصول (أو التوضيح في شرح التنقيح)ص٣٩٠، للشيخ أحمد بن عبد الرحمن القيرواني المشهور بحلولو (٨٩٨هـ)، المطبعة التونسية ١٩١٠م.

(٥) المسودة ٤٥٦، مطبعة المدني.

(٦) انظر: البرهان ٨٦٩/٢.

**رابعاً- العلم بدليل العقل:** اشترطه الغزالي والرازي[1]، ويقصد به أن يعلم المجتهد أن الأصل البراءة الأصلية وأنه لا حكم إلا بالشرع[2]، ولم يشترطه آخرون[3]، بل قال السيوطي: ولا حاجة إلى إفراد هذا شرطا، لأنه من جملة أصول الفقه[4].

**خامساً- العلم بكيفية النظر:** اشترط الغزالي والرازي العلم بكيفية النظر، وذلك بمعرفة شرائط البراهين والحدود وكيفية تركيب المقدمات، لتنتج نتائجها ويأمن من وقوع الخطأ في نظره[5].

**سادساً- العلم بالفروع الفقهية:** اشترط بعضهم العلم بالفروع الفقهية[6]، ويقصد به: ممارسة المجتهد للفقه لتحصل له الدربة كما قال الغزالي وغيره[7].

**سابعاً- معرفة علم الكلام:** اشترط القاضي الباقلاني[8] أن يكون عالما بعلم الكلام[9]، والجمهور على عدم اشتراط التبحر فيه[10].

**ثامناً- العلم بالحساب:** اشترط بعضهم[11]، أن يعرف من الحساب ما يصحح به المسائل الحسابية الفقهية[12].

---

(١) المستصفى ٣٥١/٢، المحصول ٢٤/٦

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول للقرفي ص٣٩١، تشنيف المسامع ٥٦٧/٤ روضة الناظر لابن قدامة بشرح نزهة الخاطر لابن بدران ٢٤٨/٢؛ ط/دار ابن حزم.

(٣) إرشاد الفحول للشوكاني ٣٠٢/٢، دار الكتبي.

(٤) تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد ص٤٩، للسيوطي، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة بالاسكندرية، ط١/١٩٨٣م.

(٥) الإبهاج ٢٨٩٩/٧، نهاية السول ٣١٠/٣، البحر المحيط ٢٣٣/٨

(٦) الإبهاج ٢٩٠٢/٧، البحر المحيط ٢٣٦/٨، تشنيف المسامع ٥٧٣/٤، البرهان ٨٧٠/٢، تقريب الوصول لابن جزي ص٤٣٤

(٧) المستصفى٣٥٣/٢، كشف الأسرار للبخاري ١٦/٤، الإبهاج ١٧٧/٣، البحر المحيط ٢٣٧/٨، التوضيح شرح التنقيح لحلولو ص٣٩٢، تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد للسيوطي ص٤٨.

(٨) انظر: ترجمته رقم [١٩].

(٩) التلخيص ٤٦٠/٣.

(١٠) الإحكام للآمدي ١٤١/٤، ط/ الحلبي. نفائس الأصول ٣٨٣٨/٩، نهاية الوصول ٣٨٣٠/٨، البحر المحيط ٢٣٦/٨

(١١) أدب الفتوى لابن الصلاح ص٤٤، المسودة ص٤٨٨، شرح التنقيح للقرافي ص٣٩٢، تقرير الاستناد للسيوطي ص٤٩

(١٢) البحر المحيط ٢٣٧/٨

وبعد فهذا أبرز ما اشترط في المجتهد من شروط وهناك أمور غير هذه قد اشتراطها بعضهم لكن بالتأمل يدرك أنها ترجع لما ذكر، ولا تخرج عنه بحال، ويمكن تلخيص كل هذه الشروط بما قاله الطوفي[1]: المشترط في الاجتهاد: معرفة ما يتوقف عليه حصول ظن الحكم الشرعي سواء انحصر في جميع ما ذكر أو خرج عنه شيء لم يذكر فمعرفته معتبرة[2].

(١) انظر ترجمته رقم [٩٩].

(٢) شرح مختصر الروضة للطوفي ٣/٥٨٤.

# الفصل الثاني: التقيد بمجال الاجتهاد .

يُقصد بمجال الاجتهاد: بيان المسائل التي يجوز الاجتهاد فيها، والمسائل التي لا يجوز الاجتهاد فيها، وقد جاء هذا الفصل في خمسة مباحث:

المبحث الأول: الاجتهاد في الظنيات دون القطعيات .

المبحث الثاني: الاجتهاد في ثبوت النص .

المبحث الثالث: الاجتهاد في دلالة النص .

المبحث الرابع: مجال الاجتهاد عند المعاصرين .

## المبحث الأول: الاجتهاد في الظنيات دون القطعيات.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الظني والقطعي

المطلب الثاني: الأدلة الشرعية من حيث القطعية والظنية

## المطلب الأول: تعريف الظني والقطعي

**أولا : تعريف القطعي :** القطعي نسبة إلى القطع، والقطع لغة الفصل والبت في الحكم، كما في قوله تعالى ﴿ قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ ﴾ [النمل: ٣٢]. والقطع في اصطلاح الأصوليين يطلق على معنيين:

**الأول :** الحكم الجازم مع عدم احتمال النقيض مطلقا.

**الثاني :** الحكم الجازم مع عدم احتمال النقيض احتمالا ناشئا عن دليل(١).

والقطع بالمعنى الأول أخص منه بالمعنى الثاني، لأنه على المعنى الثاني لا يمنع من القطع الاحتمالُ البعيد الذي لا ينشأ عن دليل فيكون الحكم قطعيا مع مثل هذا الاحتمال(٢).

فعلى المعنى الأول الأخص للقطع يكون معنى القطعية في الدليل: كون الدليل بحيث لا يكون في ثبوته ولا في دلالته احتمال مطلقا، وعلى المعنى الثاني الأعم يكون معنى القطعية في الدليل: كون الدليل بحيث لا يكون في ثبوته ولا في دلالته احتمال ناشئ عن دليل.

وكلا المعنيين لهما ارتباط بالمعنى اللغوي وهو الفصل والبت، إذ الدليل القطعي يبتّ في النزاع بين الخصوم، لما فيه من القوة واليقين في الثبوت والدلالة، بحيث لا يبقى فيه شك ولا احتمال، فيُسكت هذا النوع من الدليل المعاندَ اللدود، ويقطع عذره.

وأما الظني فنسبة إلى الظن، والظن لغة(٣) يأتي بمعنى الشك وبمعنى اليقين(٤)؛ فمن الأول: ﴿ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴾ [الجاثية: ٣٢]، ومن الثاني: ﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ٢٤٩] فالظن هنا بمعنى اليقين كما ذكر

---

(١) انظر: التوضيح على التنقيح ١٢٩/١، لصدر الشريعة الأصغر عبيد الله بن مسعود المحبوبي (٧٤٧هـ)، مطبوع مع التلويح للتفتازاني، مكتبة محمد علي صبيح بالقاهرة. وفواتح الرحموت مع مسلم الثبوت ١٩/٢، ٢١٤-٢١٥، ٣٧٧، ٣٧٩ وحاشية المطيعي على نهاية السول ١٥/٤.

(٢) وذكر الأمير باد شاه أن القطع بالمعنى الأول الأخص يكون في العقائد وهو بالمعنى الأعم مصطلح الفقهاء. انظر: تيسير التحرير ٢٦٧/١.

(٣) معجم مقاييس اللغة ٤٦٢/٣، لأحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، طبعة مصورة بدار الفكر في بيروت. لسان العرب (٢٧٦٢/٤)، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت: ٧١١هـ)، دار المعارف بالقاهرة.

(٤) إلا أنه يقين ناتج من تدبر لا من عيان، فأما يقين العيان فلا يقال فيه إلا علم. انظر: تاج العروس (٣٦٥/٣٥).

المفسرون[1]، وأما الظن اصطلاحا؛ فقال الآمدي: الظن ترجيح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطع[2].

وبذلك يتضح الفرق بين القطعي والظني، فالأول يفيد العلم الجازم والثاني يفيد الحكم الراجح، وكل من الظني والقطعي وصف للدليل الشرعي من حيث ثبوته ودلالته، فمن الأدلة ما هو قطعي الثبوت والدلالة، ومنها ما هو ظني الثبوت والدلالة، ومنها ما هو قطعي الثبوت ظني الدلالة، ومنها ما هو قطعي الدلالة ظني الثبوت؛ لذلك لا بد من الكلام عن الأدلة القطعية والظنية ثبوتا أو دلالة، وهو محل الكلام في الفقرة التالية.

(١) قال الطبري: قوله: "قال الذين يظنون أنهم ملاقو الله"، فإنه يعني: قال الذين يعلمون ويستيقنون أنهم ملاقو الله. جامع البيان في تأويل القرآن (٣٥٢/٥)، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، ت: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١/ ٢٠٠٠ م. الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة - (٢٤٤/٤).

(٢) انظر هذا التعريف وغيره: الإحكام للآمدي ٢٧/١، ط/الصميعي، العدة لأبي يعلى ٨٣/١، شرح اللمع ١٥٠/١، لأبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي ببيروت، ط١/١٩٨٨م. التمهيد في أصول الفقه ٥٧/١، لأبي الخطاب الكلوذاني (٥١٠هـ)، جامعة أم القرى، ط١/١٩٨٥م، تشنيف المسامع ١٨٢/١، شرح مختصر الروضة ١٦١/١، البحر المحيط ٧٤/١.

## المطلب الثاني: الأدلة الشرعية من حيث القطعية والظنية

مذهب جماهير أهل العلم[1] أن الأدلة الشرعية السمعية منها ما يفيد العلم القطعي واليقين، بحيث لا يبقى عند من نظر فيها في ثبوتها ولا في دلالتها على المراد منه احتمال ولا تردد ولا اشتباه، وتثبت به أحكام قطعية، وأن منها - دون ذلك - أدلة ظاهرة عرضة للاحتمال وقابلة للتردد في ثبوتها ودلالتها أو أحدهما، ويثبت بها أحكام ظاهرة وراجحة محتملة، وهي مع ذلك واجب العمل بها على من ثبتت عنده حجيتها.

**فمن الأدلة القطعية ثبوتا**[2] : **القرآن** فهو مقطوع بثبوته وصحته لأنه منقول إلينا بالتواتر[3]، **والسنة المتواترة** فالعلم حاصل بثبوتها[4]، وأما السنة الآحاد فهي ظنية على قول جمهور العلماء[5]، إلا إن احتفت بالقرائن فتفيد العلم النظري على قول الجمهور[6].

---

(١) الرسالة للإمام الشافعي ص٣٥٧-٣٥٩، التقريب والإرشاد١/٢٢١-٢٢٢، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (٤٠٣هـ)، حققه عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة ط١/١٩٩٣م. أصول الجصاص ص١٦١-١٦٢، المسودة لآل تيمية/٥٠٤، مطبعة المدني؛ الموافقات٢/٤٩-٥٠، ط/دار المعرفة، بيروت. شرح مختصر الروضة للطوفي١/٢٧٦.

(٢) انظر هذا الإطلاق في: المحصول للرازي ٤/٤٢٨ وشرح مختصر الروضة٢/٥٦٣-٥٦٤ وكشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ١/٨٤ ومسلم الثبوت١/٣٥٠-٣٥١ وحاشية المطيعي على نهاية السول ١/٣٤-٣٥، ٣/٣١٨.

(٣) شرح اللمع ٢/١٠٣٣، العدة لأبي يعلى ٣/٨٠٣، الإحكام لابن حزم ١/٩٢.

(٤) الرسالة للشافعي ص٤٧٨، الفصول في الأصول للجصاص ٢/٣٢٤، التقريب والإرشاد للباقلاني ١/١٩٠.

(٥) الرسالة للشافعي ص٤٦١، العدة لأبي يعلى ٣/٨٩٨، المعتمد ٢/٩٢، أصول السرخسي١/٣٢١، لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، حققه أبو الوفاء الأفغاني، طبعة مصورة بدار المعرفة في بيروت، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.

(٦) المعتمد في أصول الفقه٢/٩٢، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (٤٣٦هـ)، ت: الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١/ ١٤٠٣هـ.العدة لأبي يعلى ٣/٩٠١، التبصرة ص٢٩٨، أصول السرخسي ١/٣٣٠، البرهان ١/٥٧٦، المحصول ٢/١٤٢، الإحكام للآمدي ٢/٤٤، ط/ الصميعي؛ روضة الناظر ١/٣٥٣، طبعة مؤسسة الريّان، ط٢/ ٢٠٠٢م. مجموع الفتاوى ١٨/٤٠، لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ط١/١٩٩٥م.

وأما الإجماع؛ فمنه ما هو قطعي الثبوت وهو ما نقل بالتواتر وهذا الإجماع حجة قطعية عند جمهور الأصوليين[1] خلافا للرازي ومن تبعه[2]، ومنه ما نقل بالآحاد فهو يفيد الظن لكن يجب العمل به عند الجمهور خلافا للغزالي وآخرين[3].

وأما ما هو قطعي الدلالة فهو ما يدل على المراد جزما كما إذا كان نصا ـ وهو الذي يقال له المفسر والمحكم عند الحنفية ـ لا يحتمل غيره، وأما إن كان ظاهرا ـ وهو الظاهر والنص عند الحنفية[4] ـ فـ "الظاهر ـ حيث لا يطلب العلم ـ معمول به والمكلف محمول على الجريان على ظاهره في عمله"[5] بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ، وهو ضروري في الشرع،

---

(١) البرهان للجويني ١/ ٦٧٩، أصول السرخسي ٢٧٩/١، البحر المحيط ٤٤٣/٤، ط/الكويتية. شرح الكوكب المنير ٢١٤/٢، المستصفى ٣٩٠/٢، شرح مختصر الروضة ١٦٢/١، العدة لأبي يعلى ١٠٥٨/٤، بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب) ٥٣١/١، لأبي الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، تحقيق محمد مظهر بقا، دار المدني بجدة، ط١/١٩٨٦.

(٢) المحصول ٩١/٤ إلى ٩٦ وص١٥٢، ط/ الرسالة، البحر المحيط ٤٤٣/٤، ومال إليه الآمدى في منتهى السول، وأما في كتابه الإحكام فقد اختار قول الجمهور بقطعية الإجماع. انظر: الإحكام للآمدي - (٣٤٠/١)، ط/ دار الكتاب العربي بتحقيق د. الجميلي. منتهى السول في علم الأصول ص٥٠، ط/ صبيح بمصر.

(٣) حاشية العطار على جمع الجوامع - (٢١٣/٢)، كشف الأسرار للبخاري ٢٩٥/٣، المحصول ١٥٢/٤، المستصفى ٤٠٢/٢، ط/ الجامعة الإسلامية، شرح تنقيح الفصول للقرافي ص٣٣٢، التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني ٣٢٣/٣، وانظر: القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الأصوليين ص١٦٠، محمد معاذ الخن، دار الكلم الطيب، ط١/ ٢٠٠٧م.

(٤) قال البزدوي: الظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته. . . وأما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة. . وحكم الأول ثبوت ما انتظمه يقينا وكذلك الثاني إلا أن هذا عند التعارض أولى منه. انظر: كشف الأسرار (٤٦/١)، أصول السرخسي ١٢٧/١. الظاهر والنص لا يخلوان عن احتمال تأويل فيسوغ الاجتهاد فيهما كلاهما ـ عند الحنفية ـ يحتملان التأويل والنسخ، ولكن إذا لم يكن الاحتمال ناشيء عن دليل فلا عبرة به، ومن ثم ذكر البزدوي وغيره كما سيأتي أن الظاهر والنص دلالتهما قطعية. أي ما لم يأت دليل صارف، أما المفسر فلا يحتمل التأويل وإن احتمل النسخ مثل: وقاتلوا المشركين كافة، وأما المحكم فلا يحتمل النسخ ولا التأويل مثل قوله تعالى: إن الله بكل شيء عليم، وقال الغزالي في المستصفى ص١٩٦: النص هو الذي لا يحتمل التأويل والظاهر هو الذي يحتمله.اهـ وعليه فالنص والظاهر عند الحنفية يقابلان الظاهر عند الشافعية، والمفسر والمحكم عند الحنفية يقابلان النص عند الشافعية. انظر: التلويح على التوضيح ٢٣٩/١ مكتبة صبيح بمصر، كشف الأسرار١/٤٦، المذهب في أصول المذهب على المنتخب، للدكتور ولي الدين فرفور ٧١/١، مكتبة دار الفرفور.

(٥) البرهان في أصول الفقه ٣٣٧/١-٣٣٨

كالعمل بأخبار الآحاد، وإلا لتعطلت غالب الأحكام، فإن النصوص معوزة جدا، كما أن الأخبار المتواترة قليلة جدا[1] فيتمسك بالظاهر ولا يجتهد لمعرفة المراد منه لأن المراد منه ظاهر لا يحتاج إلى اجتهاد لمعرفته.

فالقطعي من الأدلة السابقة ثبوتا أو دلالة ليس محلا للاجتهاد، وأما الظني فمحل للاجتهاد لتحصيل الظن بثبوته أو دلالته، وإنما كان الاجتهاد غير وارد في القطعيات، لأن الاجتهاد يُلجأ إليه للتحقق من ثبوت النص أو من دلالته، فإذا كان النص ثابتا منقولا بالتواتر فإنه يفيد العلم القطعي بثوبته، فأي حاجة للتحقق من ثبوته بالاجتهاد، وإنما يتحقق من ثبوت النص إن كان مرويا بطريق الآحاد فينظر المجتهد في عدالة الرواة وضبطهم وسائر الشروط المعتبرة للتحقق من صحة الخبر. وكذلك نحتاج إلى الاجتهاد لمعرفة المراد من النص إذا كانت دلالته خفية أو مشكلة أو نحو ذلك، فأما إن كان النص قطعي الدلالة على المراد لا يحتمل غيره فأي حاجة لبذل الوسع لمعرفة المراد، لذلك كان الاجتهاد في القطعيات من العبث العاري عن الفائدة، فلا جرم أن قطعية الدليل تمنع من الاجتهاد وتوجب تخطئة المُقدِم على ذلك، لأن الاجتهاد في القطعيات ليس له إلا معنى واحد، وهو التشكيك بجهة القطعية سواء كانت في الثبوت أو في الدلالة، فإن كان الدليل قطعي الثبوت فمعنى الاجتهاد هنا هو التشكيك بثبوت ذلك الدليل وهذا يعني التشكيك بالقرآن وبالسنة المتواترة، وهو ما رمى إليه المبشرون والمستشرقون وأذنابهم من ملحدي العرب وعلمانيي المسلمين، فكتبوا كتبا كثيرة في رسم المصحف وفي القراءات وفي تاريخ القرآن وجمعه وفي علوم القرآن بشكل عام، تستروا بكتاباتهم تلك بالاجتهاد والتحقيق والبحث والتنقيب، وهم ما أرادوا إلا التشكيك بثبوت القرآن وسلامته من التحريف[2]، وهذا ما صرحوا به أنفسهم في كتبهم ولسنا في صدد الرد على هؤلاء وإنما أحيل على بعض الكتب التي فندت تلك الكتابات وردت عليها بالأدلة الساطعة[3].

وكذلك فإن الاجتهاد في معرفة المراد من النص المحكم أو الظاهر الذي لا صارف له، ليس لهذا الاجتهاد إلا معنى واحد هو التشكيك بوضوح الدليل ولَيِّ عنق النص لتأويله تأويلا باطلا وتحريفه وصرفه عن المعنى المراد وإحلال معنى آخر غير مراد للشارع، بل ربما يكون مناقضا

---

(١) البحر المحيط - (٥/٣٥)، ط/دار الكتبي.

(٢) قد سبق اجتهاد أركون في ثبوت القرآن وتشكيكه فيه، ودرج على منواله كثير من العلمانيين حتى أصبح التشكيك في القرآن باسم الاجتهاد مجالاً رحباً لهم. انظر: العلمانيون والقرآن الكريم ص٧٩٦، للأخ الفاضل الدكتور أحمد الطعان، فقد ذكر كثيرا من هؤلاء وأفاض في ذلك فجزاه الله خيرا.

(٣) من هذه الكتب: مصدر القرآن/ دراسة لشبهات المستشرقين والمبشرين، د.إبراهيم عوض. وكتاب: قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية (نقد مطاعن ورد شبهات)، د.فضل حسن عباس، دار البشر. وكتاب: القرآن والمبشرون، لمحمد عزة دروزة. وكتاب: تاريخ توثيق نص القرآن الكريم، خالد العك.

للمراد، وهذا ما دأب عليه أيضا بعض المستشرقين والمبشرين والعلمانيين بعد أن عجزوا عن التشكيك بالقرآن والسنة، فكتبوا في مواضيع فقهية وعقائدية، أخذوا يشككون بدلالة النصوص الواضحة الصريحة والمحكمة التي تمس أركان الإسلام وأسسه والمعلوم من الدين بالضرورة، فأخذوا يمارون في قطعية دلالة النصوص الدالة على وجوب الصلاة والصيام والحج والزكاة وتحريم الخمر والربا ووجوب الحدود والقصاص ونحو ذلك، كل ذلك مارسوه باسم الاجتهاد وتحت لوائه، وسيأتي البحث مع هؤلاء في ثنايا هذه الرسالة.

ومن أجل هذه المحاذير قرر جمهور الأصوليين[1] أن الأحكام الشرعية الثابتة بقواطع الأدلة: غير قابلة للاجتهاد المؤدي إلى مخالفتها، ومن اجتهد فيها فأداه اجتهاده إلى خلاف الأدلة القطعية فهو مخطئ في اجتهاده قطعا بل هو آثم أيضا، وقد يكفر كما إذا اجتهد في وجود الباري فتوصل إلى نفيه[2]، وفي ذلك يقول الشاطبي: فأما القطعي؛ فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلا للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعًا[3]. وقال الرازي في تعريف المجتهد فيه: وهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع، واحترزنا بـ "الشرعي" عن العقليات ومسائل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع[4].

والحاصل أن كل مسألة فيها دليل قطعي فلا يسوغ الاجتهاد فيها، ولكن تجدر الإشارة إلى عدة أمور:

**أولا**: إذا كان الدليل قطعيا، فليس من الضروري أن تكون قطعية هذا الدليل معلومة لكل أحد، بل ربما تخفى القطعية في الدليل على بعض الناس، بل على بعض المجتهدين سواء كانت

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري (١٤/٤)، المستصفى (ط/بولاق)٣٥٤/٢، ٣٥٧-٣٥٨، والإحكام للآمدي ١٨٤/٤، بتحقيق د. الجميلي. وشرح مختصر الروضة للطوفي ٤٩٩/١-٥٠٠ والبحر المحيط ٢٧٧/٨، وشرح الكوكب المنير٤٨٨/٤، أصول الجصاص ص١٦١-١٦٢، بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية - (٣٣/٢)، لمحمد بن محمد الخادمي (١١٧٦هـ)، دار إحياء الكتب العربية. التلويح على التوضيح ٢٣٤/٢، فتاوى الرملي ٣٧٩/٤، لشهاب الدين أحمد بن حمزة الرملي الشافعي (٩٥٧هـ)، المكتبة الإسلامية. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران ص١٩١، ط/ دار الكتب العلمية، بتحقيق محمد ضناوي. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص٥٣، لأبي عبد الله أحمد بن حمدان الحراني، المكتب الإسلامي – بيروت، ط٣/ ١٣٩٧هـ. الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه ص٤٥٧، وانظر: القطعي والظني للخن ص٥٤٤.

(٢) البحر المحيط للزركشي ٢٧٦/٨.

(٣) الموافقات - (١١٥/٥)، ط/ابن عفان.

(٤) المحصول ٢٧/٦، ط/الرسالة.

القطعية في الثبوت أم في الدلالة، فأما القطعية في الثبوت مثل بعض الأحاديث المتواترة فقد تتواتر عند البعض فتفيده العلم القطعي بثبوتها، وقد لا تتواتر عند آخرين فلا يقطعون بثبوتها، وهذا لا يمتنع فكم من مدينة في الأرض لم نسمع بها في بلادنا وهو معلومة بل محسوسة لأهلها ومن حولها ولمن وصلته أخبارها كما قال الإمام الغزالي: ورب متواتر عند قوم دون قوم[١]، وكذلك الأحاديث المتواترة فإنما تفيد القطع عند من اطلع عليها حسب تبحره في الحديث، بل إن حديث الآحاد قد يقترن به ما يفيد العلم النظري عند الممارس لصنعة الحديث كما قال الحافظ ابن حجر[٢]؛ وأما القطعية في الدلالة فقد تخفى على بعض المجتهدين لعروض شبهة له في نص محكم فيظنه متشابها كما قرر ذلك إمام الحرمين[٣]. وبناء على ذلك فإن قطعية الدليل تمنع من الاجتهاد إذا تحققت عند المجتهد قطعيته وظهر له ذلك وعلم به، أما إن لم تتحقق له القطعية فلا يمتنع عليه الاجتهاد والحالة هذه[٤]، فالقطعية إذن قسمان: قطعية مطلقة ثابتة لكل مجتهد، وقطعية مقيدة ثبتت عند البعض دون البعض الآخر، فإذا كان الدليل قطعيا مطلقا، فمنْعُ القطعية الاجتهاد فيه يكون لجميع الناظرين المستدلين، أما إذا كان الدليل من القواطع المقيدة فمنع القطعية الاجتهاد في مثل ذلك يكون في حق من تحققت قطعية الدليل عنده، بل إن المطلوب من الذي لا يقطع: الاجتهادُ وبذل الوسع في النظر في الدليل ليقف على مسببات القطعية وقرائنها فيصير الدليل قطعيا عنده.

**ثانيا**: لا يمتنع على المجتهد أو الباحث أن يتحقق من قطعية دليل ما على وجه التثبت والتأكد، فالله ندبنا بل أمرنا أن ننظر في السموات والأرض قال تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ ﴾ [يونس: ١٠١] لنتحقق من وجوده ووحدانيته وشمول قدرته وسعة علمه[٥].

---

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص٧٦، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الفرفور، ط١/٢٠٠٧م.

(٢) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر (ص٦٣) للحافظ ابن حجر العسقلاني، مطبعة سفير بالرياض، ط١/١٤٢٢هـ.

(٣) قال إمام الحرمين: اعتقد كثير من الخائضين في الأول عزة النصوص. . . وإذا نحن خضنا في باب التأويلات وإبانة بطلان معظم مسالك المؤولين استبان للطالب الفطن أن جل ما يحسبه الناس ظواهر معرضة للتأويلات فهي نصوص وقد تكون القرينة إجماعا واقتضاء. البرهان في أصول الفقه - (١/٢٧٨).

(٤) المسودة/٤٩٦. انظر: حاشية المطيعي على نهاية السول٤/٥٣٩. المعتمد٢/٣٩٦.

(٥) انظر: جامع البيان، للإمام الطبري - (١٥/٢١٤).

**ثالثا** : إن قطعية الثبوت والدلالة قد تجتمعان في نص واحد كالنصوص المحكمة في القرآن والسنة المتواترة، وقد تفترق فيكون الدليل قطعي الثبوت ظني الدلالة كالنصوص المجملة أو المتشابهة في القرآن والسنة المتواترة، وقد يكون الدليل قطعي الدلالة ظني الثبوت كالنصوص المحكمة في أحاديث الآحاد، وبناء عليه فإذا كان الدليل قطعيا من جهة الثبوت والدلالة فإن هذا الدليل يمنع الاجتهاد منعا مطلقا أي يمنع الاجتهاد في ثبوته ودلالته، أما إذا كان الدليل قطعيا من جهة دون أخرى فإن هذا الدليل يمنع الاجتهاد في الجهة القطعية فيه دون الجهة الظنية؛ فمثلا إذا كان الدليل قطعي الثبوت ظني الدلالة، فالاجتهاد يكون في دلالته فيستفرغ المجتهد وسعه في تحديد المعنى المراد من النص، ولكن لا يجتهد في ثبوته؛ والعكس صحيح، فإذا كان الدليل قطعي الدلالة ظني الثبوت، فالاجتهاد يكون في ثبوته بالتحقق من سند الرواية وعدالة الرواة وضبطهم، ولا يكون الاجتهاد في دلالته[1].

**رابعا** : لا يمتنع الاجتهاد في الدليل القطعي إذا كان من قبيل الاجتهاد في مناط الحكم تخريجاً أو تحقيقاً أو تنقيحاً ، بل إن ذلك أحد مظاهر الاجتهاد الذي هو فرض على الكفاية، ولبيان ذلك لا بد لي من إعطاء لمحة عن الاجتهاد في مناط الحكم فيما يأتي:

من المعلوم أن الشارع أناط كثيرا من الأحكام على علل يترتب عليها مصالح العباد في الدارين[2]، وهذه العلل تعرف بطرق تسمى عند الأصوليين مسالك العلة، ومن هذه المسالك: نصُّ الشارع عليها وكذلك الإجماع عليها وهذان المسلكان لا اجتهاد فيهما، وما سوى ذلك من المسالك[3]: خاضعة للاجتهاد، أي أن معرفة العلة بهذه المسالك تكون بضرب من الاجتهاد.

---

(١) انظر: دراسات في الاجتهاد وفهم النص ص٣٩، د. عبد المجيد محمد السوسوه، دار البشائر الإسلامية، ط١/٢٠٠٣م.

(٢) انظر: شرح العضد على ابن الحاجب ٢٣٨/٢، إحكام الأحكام للآمدي ٢٦٣/٣، ط/الحلبي، المحصول ١٧٢/٥ روضة الناظر مع شرحها إتحاف ذوي البصائر (٢١٥٢/٤)، حاشية الأزميري على شرح مرقاة الأصول ٣٠١/٢، والحاشية هي لسليمان الإزميري (١١٠٢هـ)، والشرح يسمى مرآة الأصول وهو لمنلا خسرو (٨٨٥هـ)، دار الطباعة العامرة ١٣٠٩هـ. الموافقات ١٣٩/١، ط/ دار المعرفة، و٢٢١/١ ط/ابن عفان؛ أصول الفقه الإسلامي، ٦٣٠/١، لأستاذنا د.وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط١/١٩٨٦. مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ص٤٠٠، د. عبد الحكيم السعدي الهيتي، دار البشائر الإسلامية، ط٢/٢٠٠٠م. القياس في العبادات حكمه وأثره ص٢٢٥، ٣٤٣ محمد منظور إلهي، مكتبة الرشد، ط١ /٢٠٠٤م.

(٣) مثل مسلك الدوران والسبر والتقسيم والطرد والمناسبة والإيماء. انظرها في: نهاية السول ٤٤/٣، البحر المحيط (٢٤٨/٥) ط/الكويتية، الإبهاج ٢٣٢٤/٦، شرح الكوكب المنير٤/ ١٢٥، فواتح الرحموت ٢٩٦/٢، الإحكام للآمدي ٣٣٢/٣، ط/الصميعي؛ رفع الحاجب ٣٣٠/٤، المستصفى ٦١٨/٣، بتحقيق د.حمزة حافظ. التلويح على التوضيح ٥٦٣/٢، البرهان (٢٣/٢)، شفاء الغليل للغزالي ص ١٤٢، ٢٦٦،

وتجدر الإشارة إلى أن استخراج علة الحكم في النص يخضع للاجتهاد وإن كان الحكم قطعيا، فمثلا الربا في الأصناف الستة مجمع على تحريمه تحريما قطعيا إلا أن العلة في هذا التحريم مختلف فيها اختلافا شديدا، لكن هذا الاختلاف لا يؤثر على أصل تحريم الربا في تلك الأصناف وإنما يؤثر فيما سوى تلك الأصناف، فالجميع متفقون على أن الربا يجري في الأصناف الستة الواردة في الحديث: الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح[1]، وأما ما سوى ذلك من الأصناف فاختلفوا في جريان الربا فيها، فمثلا: الحديد من الأموال الربوية عند الحنفية لأنه يوزن، والعلة عندهم في الأصناف الستة هي الجنس والقدر، والقدر هو الكيل فيما يكال والوزن فيما يوزن[2]، ولكن الشافعية يرون أن الحديد لا ربا فيه لأن الربا عندهم في الذهب والفضة كونها جنس الأثمان غالبا، وفي البر والشعير والملح والتمر كونها مطعومة[3]، والحديد لا يتحقق فيه شيء من ذلك.

ومناط الحكم يتعلق به ثلاثة مباحث اجتهادية وهي: تخريج المناط وتحقيق المناط وتنقيح المناط، وسنعرج على هذه المباحث بما يتعلق به غرضنا.

**١ـ تخريج المناط :** وهو كما عرفه ابن السبكي: الاجتهاد في استنباط علة الحكم الذي دل النص والإجماع عليه من غير تعرض لبيان علته لا بالصراحة ولا بالإيماء[4]. ومثاله إثبات أن الطَعم أو الاقتيات والادخار أو الكيل والوزن أو غير ذلك: علة لإثبات ربا الفضل في الأجناس غير

---

٣٠٣، تيسير التحرير ٣٩/٤، المحصول ١٩٧/٢/٢، شرح العضد ٢٣٤/٢، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين للهيتي ص٣٧٠ وما بعدها.

(١) أخرج مسلم عن عبادة بن الصامت، قال: قال رسول الله ﷺ: " الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد ". انظر: صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا - حديث: ٣٠٥٥.

(٢) المبسوط ١١٣/١٢، لشمس الدين السرخسي، دار المعرفة ببيروت.

(٣) المجموع ٣٩٣/٩ - ٣٩٧، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج٣٦٤/٢، تأليف: محمد الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

أسنى المطالب شرح روض الطالب ٢٢/٢، لشيخ الإسلام زكريا بن محمد الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي.

(٤) الإبهاج ٦/ ٢٤٠١، وانظر: الإحكام للآمدي ٣٣٦/٣، بتحقيق د. الجميلي، روضة الناظر ٢٧٨، بتحقيق د. السعيد. التقرير والتحبير ٢٥٦/٣، البحر المحيط ٣٢٤/٧.

المذكورة في النص. فعمل المجتهد في هذا النوع البحث عن علة تشريع الحكم فإذا ظفر به قاس عليه من الفروع ما هو مشتمل على العلة نفسها وأجرى الحكم على وفقه[١].

**٢ـ تنقيح المناط :** وهو إلغاء بعض الأوصاف التي أضافها الشارع الحكم إليها لعدم صلاحيتها للاعتبار في العلة[٢]. ويحتاج تنقيح المناط إلى نظر واجتهاد كما نص على ذلك الآمدي وغيره[٣]، لأن إلغاء الأوصاف التي لا تأثير لها في الحكم أمر تتجاذبه الظنون بدليل اختلاف المجتهدين في كثير من المسائل، لاختلافهم في اعتبار أو إلغاء بعض الأوصاف الواردة في النص والمقترنة بالحكم[٤].

**٣ـ تحقيق المناط، وهو :** إقامة الدليل على أن علة الأصل موجودة في الفرع، سواء كانت العلة في الأصل منصوصة أو مستنبطة[٥]. فالمقصود من تحقيق المناط هو الاجتهاد في معرفة وجود علة والحكم ومناطه في آحاد الصور[٦].

ومثاله قولهم: مقادير الكفاية في النفقات على الأقارب فالشارع أمر بالكفاية في النفقة، وكون هذه الكفاية تتحقق بمد من الطعام الفلاني أو غيره أمر يخضع لاعتبارات كثيرة فيجتهد المجتهد في بيان المقدار، الذي تتحقق به الكفاية المطلوبة ليكون مناطا لحكم الشارع في تلك الجزئية بموجب اجتهاده[٧].

هذا وإن تحقيق المناط لا يختص بالمجتهدين ولا فيما لا نص بشأنه بل يعم كل الأحكام وكل الناس ويضرب الشاطبي على ذلك أمثلة فيقول: من أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر إليه هل هو

---

(١) انظر: الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي ص١٧٥، عبد الرحمن زيادي، دار الحديث بالقاهرة، ٢٠٠٥م.

(٢) المدخل لابن بدران ص٣٠٤، ط/الرسالة.

(٣) إحكام الأحكام ٣٣٦/٣.

(٤) مثل اختلافهم في الأوصاف التي وردت في حديث الأعرابي الذي واقع امرته نهار رمضان، فمن الأوصاف ما اتفقوا على إلغائها منها أنه أعرابي، ومن الأوصاف ما اختلفوا في اعتبارها، كالجماع فاعتبره الشافعي بخصوصه لإيجاب الكفارة، ولم يعتبره مالك وأبو حنيفة بل نقحاه فاعتبرا مطلق الإفطار في رمضان يوجب الكفارة وهكذا. انظر: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ص (٤١٩)، للإمام أبي حامد الغزالي، ت: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد ببغداد/ ١٩٧١م.

(٥) شرح الأسنوي على المنهاج مع تعليقات الشيخ بخيت: (١٤٢/٤)، والمستصفى: (٢٣٢/٢)، وإرشاد الفحول: (١٩٥.

(٦) ا الإحكام للآمدي (٣٣٥/٣)، ت: د. الجميلي.

(٧) راجع الروضة: (٢٧٧) بتحقيق د. السعيد، مجلة البحوث الإسلامية (العدد١٠ /ص ١٩٤)، مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالسعودية.

مطلق أم لا وذلك برؤية اللون وبذوق الطعم وشم الرائحة فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطه عنده وأنه مطلق[1].

(١) الموافقات - (٣/٢٣٢، دار ابن عفان.

# المبحث الثاني: الاجتهاد في ثبوت النص

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الاجتهاد عند تعارض الجرح والتعديل

المطلب الثاني: الاجتهاد في رواية المجهول

المطلب الثالث: الاجتهاد في حديث المدِلّس

**تمهيد**

إذا ورد النص متواترا كالقرآن العظيم والسنة المتواترة فلا حاجة للاجتهاد في ثبوته، لأن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري، وأما ما نقل آحادا كالسنة الآحادية فيحتاج إلى النظر والاجتهاد في ثبوته، لأن خبر الواحد لا يفيد العلم، وذلك لأن الناقل قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا، وإن توفر فيه الصدق فقد يكون الراوي ضابطا متيقظا لما يرويه وقد يكون مغفلا كثير الوهم والنسيان، وإن كان متيقظا فقد يعتريه الخطأ أحيانا، لأجل هذا اشترط العلماء شروطا لقبول الحديث والعمل به، إلا أن هذه الشروط كانت محل اجتهاد ونظر بين العلماء، ما بين متشدد فيها ومتساهل، وقد أشار إلى ذلك ابن الصلاح حيث قال بعد أن عرّف الحديث الصحيح بأنه: "الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذا ولا معللا". قال: فهذا هو الحديث الذي يحكم له بالصحة بلا خلاف بين أهل الحديث . وقد يختلفون في صحة بعض الأحاديث لاختلافهم في وجود هذه الأوصاف فيه أو: لاختلافهم في اشتراط بعض هذه الأوصاف كما في المرسل. اهـ[1].

وذكر ابن دقيق العيد أن مقتضى قواعد الفقهاء والأصوليين التعويل على عدالة الراوي وضبطه دون اعتبار انتفاء الشذوذ والعلة[2]. وجلي أن هذا الخلاف في بعض شروط الحديث، ما هو إلا لأن التحقق من ثبوت الحديث ومعرفة درجته أمر اجتهادي، وهذا الاجتهاد في ثبوت الحديث مجاله واسع جدا، إلا أنه قائم على قواعد وفنون كثيرة دونت في علم مصطلح الحديث، وهذا العلم مشتمل على أمرين؛ الأول: فنون تتعلق بمتن الحديث، والثاني: فنون تتعلق بإسناد الحديث، وكلا الأمرين محل اجتهاد ونظر، إذ الأول اجتهاد في دلالة الحديث، والآخر اجتهاد في ثبوته، وما يهمنا هو الثاني وهو: الاجتهاد في سند الحديث، والغاية منه التوصل إلى معرفة درجة الحديث من الصحة أو الضعف ونحو ذلك، وفي هذا القسم مواطن كثيرة للاجتهاد، أذكر بعض هذه المواطن في المطالب الآتية.

---

(١) انظر: علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح) ص١٣، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزوري (٦٤٣هـ)، ت: أستاذنا د. نور الدين العتر، دار الفكر المعاصر، ١٩٨٦م.

(٢) انظر: الاقتراح في بيان الاصطلاح لا بن دقيق العيد: ١٨٦، تحقيق عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت ط١/ ١٤١٧هـ. وانظر أيضا: الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة، إعداد أحمد بت امحمد معبوط (كذا الاسم) ص٤٥٩، دار ابن حزم ط١ ٢٠٠٧م

## المطلب الأول: الاجتهاد عند تعارض الجرح والتعديل

كثيرا ما يختلف العلماء في شأن راو ما، فبعض العلماء يعدلونه وآخرون يجرحونه، لاختلافهم في الأسباب الموجبة للجرح والتعديل، ولأن بعضهم يطلع على ما لم يطلع غيره من حال هذا الراوي أو ذاك، ومن هنا كان للاجتهاد في تعديل الرواة وتجريحهم مجال واسع، فإذا اجتمع في راو واحد جرح من بعض العلماء وتعديل من آخرين، فهل يقدم الجرح على التعديل أم العكس، في المسألة ثلاثة أقوال للعلماء: **القول الأول**: الجرح مقدم على التعديل، وإليه ذهب الجمهور كما قال الخطيب البغدادي[١][٢].

**والقول الثاني**: إذا زاد عدد المعدلين على الجارحين فالتعديل مقدم[٣].

**والقول الثالث**: يتعارض الجرح والتعديل، ولا يترجح أحدهما على الآخر إلا بمرجح مثل كثرة العدد وشدة الورع والتحفظ وزيادة البصيرة وغير ذلك من المرجحات.

فهذه الأقوال الثلاثة في المسألة، ما هو الراجح منها؟ هذا موضع اجتهاد؛ وقد ترتب على ذلك الخلاف في كثير من الفروع الفقهية، وأضرب على ذلك مثالا وهو اختلافهم في أبي واقد الليثي: وهو صالح بن محمد بن زائدة أبو واقد الليثي، اختلف في شأنه فكان الإمام أحمد يقول عنه: ما أرى به بأسا. لذلك احتج بروايته عن سالم عن أبيه عبد الله بن عمر عن عمر مرفوعا: "إذا وجدتم الرجل قد غل فأحرقوا متاعه واضربوه"[٤]. وبناء عليه ذهب أحمد إلى أن عقوبة الغال أن يحرق رحله كله، إلا المصحف وما فيه روح كما ذكر ابن قدامة[٥][٦]. وذهب الجمهور إلى أنه لا يحرق، وردوا حديث ابن عمر لضعف أبي واقد الليثي عندهم.

---

(١) انظر ترجمته رقم [٤٠].

(٢) الكفاية في علم الرواية ص١٣٤، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، ت: د. أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي في بيروت، ١٩٨٥م.

(٣) الكفاية ١٣٤

(٤) أخرجه أحمد في مسنده ٢٢/١، وأبو داوود في سنه ٣١٤/٣ رقم ٢٧٠٦، والترمذي ٥٠/٤، رقم ١٤٦١، والحاكم في المستدرك ١٢٧/٢ وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، والبيهقي في السنن ١٠٢/٩.

(٥) انظر ترجمته رقم [١٣٣].

(٦) انظر: المغني لابن قدامة ٢٤٥/٨.

قال ابن الملقن[1]: وصالح هذا ضعفه جماعات بل الجمهور. . . . ولم أر في توثيقه إلا قول الإمام أحمد، ما أرى به بأسا، وضعف الحديث جماعات، قال البخاري: وعامة أصحابنا يحتجون بهذا في الغلول وهذا باطل ليس بشيء، وقال الدارقطني[2]: أنكروا هذا الحديث على صالح بن محمد وهو منكر الحديث لا يحتج به[3].

(١) انظر ترجمته رقم [١٢٦].

(٢) انظر ترجمته رقم [٤٩].

(٣) انظر: البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير ١٤٠/٩، لأبي حفص عمر بن علي ابن الملقن (ت: ٨٠٤هـ)، ت: مصطفى أبو الغيط ورفاقه، دار الهجرة بالرياض، ط١/ ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

## المطلب الثاني: الاجتهاد في رواية المجهول[1]

فهي محل اجتهاد عند المحدثين هل تقبل أم لا، وأضرب مثالا تطبيقيا على ذلك وهو حكم أكل لحوم الخيل، فقد كره أبو حنيفة[2] ومالك[3] لحم الخيل واستدلوا على ذلك بأدلة منها حديث خالد بن الوليد ﷺ، أن رسول الله نهى عن أكل لحوم الخيل والبغال والحمير، وكل ذي ناب من السباع[4]، وأباحه الشافعي وأحمد لما ثبت عندهم من الأدلة، وأما حديث خالد فلم يثبت عندهم بسبب جهالة أحد رواته، قال الدارقطني: لا يعرف صالح بن يحيى ولا أبوه إلا بجده، وهذا حديث ضعيف[5]. إلا أن الحنفية ردت هذا الطعن وعملت بالحديث[1].

---

(١) المجهول عند المحدثين ثلاثة أقسام: القسم الأول: مجهول العدالة، وهو من لم تُعرف عدالته من حيث الظاهر ولا من حيث الباطن مع كونه معروفا برواية عدلين عنه. والمراد بالعدالة الباطنة ما في نفس الأمر، وهي ترجع الى أقوال المزكين وأما العدالة الظاهرة فيراد بها ما يعلم من ظاهر حال الشخص وهذا القسم غير مقبول الرواية عند جمهور المحدثين. والقسم الثاني: - من عرفت عدالته ظاهرا وجهلت باطنا؛ ويسمى بـ (المستور)، وروايته مرددوة عند الجمهور، خلافا لبعض محققي الشافعية، والقسم الثالث: مجهول العين، وهو كل من لم يعرفه العلماء، ولم يعرف حديثه الا من جهة راو واحد. وقد ذهب أكثر أهل العلم الى عدم قبول روايته، وقبلها بعضهم. انظر: علوم الحديث، لابن الصلاح ص١١١؛ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ٥٢٩/١، للحافظ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق د. طارق عوض الله، دار العاصمة بالرياض، ط٢٠٠٣/١. فتح المغيث ٢٩٨/١، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، تحقيق عبد الرحمن بن محمد عثمان، ط٢/ ١٩٦٨م. منهج النقد في علوم الحديث ص٨٩، لأستاذنا د. نور الدين العتر، دار الفكر بدمشق، ط١٩٨١/٣م.

(٢) وهي عنده كراهة تحريمية، وقيل إن أبا حنيفة رجع عن حرمته قبل موته بثلاثة أيام، وعليه الفتوى. انظر: الدر المختار - (٥ / ٦١٦)، حاشية ابن عابدين - (٦ / ٣٠٥)، ط/دار الفكر. شرح فتح القدير ٥٠١/٩، تأليف: كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام السيواسي، دار الفكر - بيروت، ط٢.

(٣) وهي كراهة تنزيهية في أحد القولين عنه، والقول الآخر أنه مباح، وذكر الحطاب رواية ثالثة عنه وهي المنع، انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/ ١٠٧ ط/ دار الفكر، مواهب الجليل شرح مختصر خليل ٣/ ٢٣٥ ط دار الفكر، المنتقى شرح الموطأ ١٣٢/٣. سليمان بن خلف الباجي، دار الكتاب الإسلامي.

(٤) أخرجه أبو داوود في سننه، كتاب الأطعمة، باب في أكل لحوم الخيل، حديث رقم (٣٧٩٠)، والنسائي في سننه، كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل لحوم الخيل ٢٠٢/٧، وابن ماجه في سننه، كتاب الذبائح باب لحوم البغال، حديث ٣١٩٨.

(٥) سنن الدارقطني، باب الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك، ٢٨٧/٤

## المطلب الثالث: الاجتهاد في حديث المدلِّس

يعد التدليس[٢] موردا من موارد الاجتهاد في ثبوت الحديث، لذلك اختلف العلماء في كثير من المسائل الفقهية من أجل تدليس أحد رواة الحديث المستدل به، وأضرب على ذلك أمثلة.

سكتات الإمام: استحب الشافعية والحنابلة[٣] للإمام أن يسكت بعد قراءة الفاتحة والتأمين، قدر قراءة المأموم الفاتحة، وذلك في الصلاة الجهرية، ليتمكن المأموم من قراءة الفاتحة مع الإنصات لقراءة الإمام، واستدلوا على ذلك بحديث الحسن عن سمرة قال: سكتتان حفظتهما عن رسول الله ﷺ، أخرجه الترمذي وحسنه، وأبو داوود وابن ماجه[٤] وغيرهم. لم يقل باستحباب ذلك المالكية والحنفية[٥]، وسبب الخلاف هو اختلافهم في صحة حديث سمرة هذا فقد طعنوا فيه بوجهين: الأول: أن الحسن لم يسمع من سمرة فالحديث منقطع. الثاني: على التسليم بسماعه من سمرة فإن الحسن مدلس ولم يصرح بالسماع.

---

(١) انظر: الجوهر النقي في الرد على البيهقي ٣٢٨/٩، للإمام علاء الدين علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني، مطبوع بذيل السنن الكبرى للبيهقي في مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، ط١/١٣٤٤ هـ. نصب الراية لأحاديث الهداية ١٩٧/٤، للحافظ أبي محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي (ت: ٧٦٢هـ)، ت: الشيخ محمد عوامة، مؤسسة الريان في بيروت، ط١/ ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

(٢) التدليس مشتق من الدلس، وهو اختلاط الظلام بالنور، وهو عند المحدثين أنواع أشهرها تدليس الاسناد، وهو أن يروي الراوي عمن لقيه ما لم يسمعه منه بصيغة محتملة مثل: عن، أن، قال، ذكر. . .، انظر: لسان العرب مادة (دلس)، تدريب الراوي ٢٢٣/١، توجيه النظر ص٢٥٠.، النكت على كتاب ابن الصلاح- ابن حجر - (١٠٢/١) نشر الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ط١/١٩٨٤. منهج النقد في علوم الحديث لأستاذنا د. العتر ص (٣٨٠)، ط٣/١٩٩٧ دار الفكر بدمشق.

(٣) المجموع ٣٦٢/٣، المغني لابن قدامة ٢٩١/١.

(٤) ولفظ أبي داود عن سمرة بن جندب، أنه حفظ عن رسول الله ﷺ " سكتتين: سكتة إذا كبر، وسكتة إذا فرغ من قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين " انظر: سنن أبي داود - كتاب الصلاة أبواب تفريع استفتاح الصلاة - باب السكتة عند الافتتاح حديث: ٦٦٨. سنن الترمذي؛ أبواب الصلاة عن رسول الله ﷺ - باب ما جاء في السكتتين حديث: ٢٣٩. سنن ابن ماجه - كتاب إقامة الصلاة باب في سكتتي الإمام - حديث: ٨٤١.

(٥) الموسوعة الفقهية ١٣٥/٢٥.

وردَّ الشافعية والحنابلة على الطعن الأول بأن قالوا لا نسلم بأن الحسن لم يسمع من سمرة بل أثبت سماعه من سمرة جماعة كالترمذي وغيره، خلافا لمن نفى ذلك[1] والمثبت مقدم على النافي لأن عند المثبت زيادة علم.

وأما الطعن الثاني فأجابوا عنه بأن الحسن وإن نسب إلى التدليس إلا أنه من أهل المرتبة الثانية من المدلسين[2] وهم كما قال الحافظ ابن حجر: من احتمل الأئمة تدليسه وأخرجوا له في الصحيح لأمانته وقلة تدليسه في جنب ما روى، أو كان لا يدلس إلا عن ثقة. فعنعنة الحسن عن سمرة محمولة على الاتصال[3].

وهكذا نرى موارد الاجتهاد في ثبوت النص من الحديث الشريف، وهذا باب واسع جدا وإنما اقتصرت فيه على بعض الأمثلة، وقد فصّلها بعض المعاصرين في أطروحات علمية[4].

---

(١) في سماع الحسن من سمرة ثلاثة أقوال، قول علي ابن المديني والترمذي السماع مطالقا، وقول ابن معين وغيره عدم السماع مطلقا، وقول النسائي أنه سمع حديث العقيقة فقط. انظر: نصب الراية ٨٩/١.

(٢) وقد ذكره الحافظ ابن حجر في كتابه: تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس ص٢٩، بتحقيق د.عاصم القريوتي، مكتبة المنار بالأردن.

(٣) تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس ص١٣.

(٤) مثل أطروحة د. علي نايف البقاعي بعنوان الاجتهاد في علم الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، وقد طبعت في دار البشائر الإسلامية. وأطروحة الباحث ماهر ياسين فحل بعنوان: أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء؛ وهي جزء من متطلبات درجة الماجستير في العلوم الإسلامية، مقدمة إلى مجلس قسم الفقه وأصوله في جامعة صدام للعلوم الإسلامية.

# المبحث الثالث: الاجتهاد في دلالة النص

وفيه مطلبان:

## المطلب الأول: تفاوت دلالات النصوص

## المطلب الثاني: تعارض دلالات النصوص

## المطلب الأول: تفاوت دلالات النصوص

إن نصوص الكتاب والسنة ليست على درجة واحدة من الوضوح والجلاء والتناول والشمول، بل فيها الواضح وفيها الخفي وفيها المجمل وفيها المبين وفيها المحكم وفيها المتشابه وفيها المطلق وفيها المقيد وفيها العام وفيها الخاص، إلى غير ذلك، كما أن الوضوح على درجات، فما كان منها واضحا جليا فهو قطعي الدلالة فلا مجال للاجتهاد في دلالته كما سبق، وإنما الاجتهاد في دلالة النصوص الخفية أو المشكلة أو المجملة، أو الظاهرة التي عارضها غيرها، وهذه النصوص موجودة بكثرة في الكتاب والسنة، وهي مجال رحب للمجتهدين فكلهم يتسابق في كشف اللثام عن هذه النصوص وفك التعارض بينها، بل إن الحكمة في وجودها هو إفساح المجال للمجتهدين ليبذلوا وسعهم في معرفة المراد ومن ثم ليثابوا على ذلك[1] بأجر إن أخطؤوا وبأجرين إن أصابوا كما جاء في الحديث[2]. جاء في البحر المحيط للزركشي"إن الله تعالى جعل من الأحكام جليا وجعل منها خفيا ليتفاضل الناس في العلم بها ويثابوا على الاستنباط لها فلذلك جعل منها مفسرا جليا وجعل منها مجملا خفيا"[3].

ولكن ليس الأمر موكولاً إلى عقل المجتهد ومزاجه، بل إن المجتهد يسير وفق قواعد الاستنباط وضوابطه، التي بذل الأصوليون جهودا مضنية في جمع تلك القواعد وشرحها وتدوينها في كتب الأصول لتكون في متناول أهل الاجتهاد، بيد أنه قد حدث خلاف في بعض تلك القواعد والمبادئ، وصارت محل اجتهاد ونظر، وترتب على الخلاف فيها بعض الآثار الفقهية، وأضرب على ذلك مثالا في المطلب الآتي.

---

(١) إحكام الأحكام، للآمدي (٢٠١/٤)، بتحقيق د. سيد الجميلي. كشف الأسرار للبخاري ٢١/٤، دار الكتاب الإسلامي. قواطع الأدلة للسمعانى (٤٠٢/٣) دار الكتب العلمية، العدة في أصول الفقه لأبي يعلى الفراء (١٥٨٢/٥ (.

(٢) أخرج الشيخان من حديث عمرو بن العاص، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: " إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر "، انظر: صحيح البخاري - كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ - حديث: ٦٩٤٠، صحيح مسلم - كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب - حديث: ٣٣٢٦.

(٣) البحر المحيط ٤٥٥/٣، ط/الكويت.

## المطلب الثاني: تعارض دلالات الألفاظ

تنقسم دلالات الألفاظ على الأحكام إلى أربعة أقسام وهي على الترتيب: دلالة العبارة وهي أعلاها، ثم دلالة الإشارة وهي أدنى، ثم الأدنى دلالة النص، وأدنى الجميع هي دلالة الاقتضاء[(١)]، وهذه الدلالات إذا تعارضت يقدم الأعلى على من دونها، فدلالة العبارة أعلى من دلالة الإشارة فإذا تعارضتا قدمت دلالة العبارة، وهكذا الباقي، وهذا باتفاق الأصوليين[(٢)]، باستثناء مسألة حصل فيها خلاف؛ وهي ما إذا تعارضت دلالة النص مع إشارته؛ فأيهما يقدم؟ اختلف العلماء في ذلك، فالشافعية قدموا دلالة النص على إشارته والحنفية عكسوا فقدموا إشارته على دلالته؛ ولذلك أوجب الشافعية الكفارة في قتل العمد تقديما لدلالة النص في قوله تعالى: ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ﴾ [النساء: ٩٢] فأوجب الكفارة على القاتل خطأ، فيكون وجوبها بالقتل العمد أولى، واكتفت الحنفية بالقصاص في القتل العمد ترجيحا لإشارة النص في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٩٣] على دلالة النص في الآية التي قبلها، حيث قالوا: الآية الثانية دلت بطريق الإشارة على عدم وجوب الكفارة على القاتل المعتمد، وقد فهم ذلك من الاقتصار على هذه العقوبة في مقام البيان وإنما قدمت الإشارة لأنها أقوى[(٣)].

---

(١) وهذا التقسيم عند الحنفية، وهذا تعريف لهذه الدلالات مع بيان ما يقابلها عند الجمهور، فأما دلالة العبارة ـ ويعبر عنها بعبارة النص، ويعبر عنها عند الجمهور بالمنطوق ـ فهي: دلالة اللفظ على ما كان مسوقا لأجله أصالة أو تبعا، وعلم قبل التأمل أن ظاهر النص يتناوله. وأما إشارة النص فهي دلالة اللفظ على حكم غير مقصود ولا سيق له النص ولكنه لازم للحكم الذي سيق الكلام لإفادته وليس بظاهر من كل وجه؛ وأما دلالة النص ـ وهي بتعبير الجمهور مفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب ـ فهي دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، لوجود معنى فيه، يدرك كل عارف باللغة أن الحكم في المنطوق به كان لأجل ذلك المعنى، من غير حاجة إلى نظر واجتهاد؛ وأما دلالة الاقتضاء فهي دلالة الكلام على معنى يتوقف على تقديره صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا. انظر: أصول السرخسي ٢٣٦/١، كشف الأسرار ٦٨/١، التوضيح شرح التنقيح ١٣١/١، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ص١٢٧، لأستاذنا د. مصطفى سعيد الخن رحمه الله، مؤسسة الرسالة، ط٥/١٩٩٤م. أصول الفقه الإسلامي، د.الزحيلي ٣٤٩/١.

(٢) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. الخن، ص١٤٦.

(٣) التلويح على التوضيح للتفتازاني (٢٥٥/١)، ط/العلمية؛ أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ص١٤٧.

# المبحث الرابع: مجال الاجتهاد عند المعاصرين

وفيه مطلبان :

المطلب الأول: مجال الاجتهاد عند جمهور العلماء المعاصرين.

المطلب الثاني: مجال الاجتهاد عند أصحاب الاتجاهات الفكرية الأخرى.

## المطلب الأول: مجال الاجتهاد عند جمهور العلماء المعاصرين.

توسط جمهور المعاصرين[١]، ففتحوا باب الاجتهاد لمن كان له أهل؛ وحظروا الاجتهاد في القطعيّات، وحصروه في الظنّيّات، ولاسيما في المسائل المستجدة، وبعض المسائل القديمة المبنية على المصلحة والعرف فتغيّر العرف وتبدل وجه المصلحة[٢]، وقد حاول المعاصرون تحديد المسائل المجتهد فيها، وهذه بعض التقسيمات والتحديدات[٣]:

١ـ قسّم الباحث عثمان شبير القضايا المستجدة إلى ثلاثة أقسام[٤]: المسائل الجديدة التي لم تكن معروفة مثل النقود الورقية والاستنساخ، المسائل التي تغير موجب الحكم عليها نتيجة التطور، مثل اشتراط الفقهاء في تسليم الدار للمشتري تسليم المفتاح أما اليوم فيكفي السجل العقاري. القضايا التي اشترك في تكوينها أكثر من صورة من الصور القديمة مثل بيع المرابحة للآمر بالشراء فإنها تتكون من بيع عادي ووعد من العميل بالشراء وبيع المرابحة.

٢- يرى د. يوسف القرضاوي[٥] ود. وهبة الزحيلي[٦] أن الاجتهاد له مجالان أساسيان في عصرنا، المجال الطبي، والمجال الاقتصادي والمالي. حيث حفل المجال الاقتصادي بأشكال وأعمال ومؤسسات كالشركات الحديثة بصورها المتعددة مثل: شركات المساهمة والتوصية، وأنواع التأمين، والبنوك بأنواعها: العقاري والصناعي والزراعي والتجاري والاستثماري؛ وأعمالها الكثيرة من حساب جار، وودائع وقروض وتحويل وصرف وفتح اعتمادات وإصدار خطابات ضمان، وخصم الكمبيلات، وغير ذلك مما قد يحل أو يحرم. وفي المجال الطبي حدثت مستجدات مثل: زرع الأعضاء، وبنوك الحليب، والتحكم في جنس الجنين، واستئجار الرحم

---

(١) وهذا خلافا لبعض الناس الذين ضيّقوا مجال الاجتهاد حتى كادوا يغلقونه مكتفين بالمتون والشروح والحواشي في فقه المذاهب الأربعة. انظر: الاجتهاد المعاصر، د.القرضاوي، ص٨٨.

(٢) الجوانب التربوية في علم أصول الفقه، د. مصطفى البغا، ص٣٥١، ٣٥٢. وأصول الفتوى الشرعية وخصائصها، د. محمد توفيق رمضان البوطي، ص٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٥.

(٣) وانظر: المزيد في: الاجتهاد والتجديد في الفكر المعاصر، تأليف فتحي الدريني ص٦٢، ، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، ط١/١٩٩١. والتجديد في الفقه الإسلامي ص١٦١، د. محمد الدسوقي، دار المدار الإسلامي.

(٤) التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية ص٦٤، د. محمد عثمان شبير، دار القلم، ط١/٢٠٠٤م.

(٥) الاجتهاد في الشريعة الاسلامية للدكتور القرضاوي ص١٠٢_١٠٧.

(٦) انظر: الاجتهاد الفقهى، أي دور وأي جديد ص٣٣، محمد الروكي، منشورات كلية الآداب بالرباط، ط١/١٩٩٦م.

ومسألة توقيت بدء الحياة والموت، فهل بداية الحياة بمجرد التقاء البويضتين (حياة الخلية) أم بالنفخ في الروح، وهل الموت يكون بموت القلب أم بموت الدماغ، ومسألة إعادة العضو المستأصل بحد[1].

(١) انظر: كتاب"بداية المجتهد وكفاية المقتصد" لابن رشد ودوره في تربية ملكة الاجتهاد (١/٢٩١).

## المطلب الثاني: مجال الاجتهاد عند أصحاب الاتجاهات الفكرية الأخرى.

ثمة اتجاهات فكرية متعددة تتوسع في فتح باب الاجتهاد، فنرى أصحاب الاتجاه العلماني يدعُون إلى فتح باب الاجتهاد في كل شيء في القطعيات وفي الظنيات، فيما كان فيه نص أو فيما لم يكن فيه نص، فيما أُجمع عليه وما اختلف فيه، في الأصول وفي الفروع، في الفقه وفي العقيدة، بل في أصل الدين وأساسه وهو وجود الله والحاجة إلى الرسل والكتب السماوية، وهؤلاء هم غلاة العلمانيين وأمثالهم، فهؤلاء يَدْعُون إلى إعادة النظر في كل شيء، ابتداء من أركان الإيمان وسائر الواجبات وانتهاء بالمندوبات، بحجة حرية البحث والاجتهاد[١]، فلا مجال في الخطاب العلماني للحديث عن الثوابت واليقينيات وليست هي بمنأى عن الاجتهاد وإعادة النظر فيها، فلا بد عندهم لتحقيق التقدم والنهضة من خلخلة القناعات وزحزحة المعتقدات[٢]، واختراق الممنوعات السائدة، وانتهاك المحرمات والتمرد على الرقابة الاجتماعية[٣]. ولابد من اختراق أسوار اللامفكر فيه، والمسكوت عنه[٤]، وتحريك العقول إلى المناطق المحرمة[٥]، وإعادة النظر في كل المسلمات التراثية والعقائد الدينية التي يتلقاها المسلم منذ الطفولة[٦]، وتجنُّب الإجابات الجاهزة، فالأجوبة القديمة رسخت وسادت بقوة الشيوع وحماية السلطان[٧] ولم تعد نافعة، ولا

---

(١) التجديد في الفكر الإسلامي ص٣٨٨، عدنان محمد إمامة، دار ابن الجوزي، ط١/ ١٤٢٤هـ.

(٢) انظر: نقد النص ص ٧٢، ١٤٣، علي حرب، المركز الثقافي العربي في بيروت والدار البيضاء ط١ /١٩٩٣م. إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر " نتاج محمد أركون نموذجاً" ص ٢٦٧، بحث قدمه خالد السعيداني لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية – الجامعة التونسية – جامعة الزيتونة – المعهد الأعلى لأصول الدين ١٩٩٨م.

(٣) انظر: إشكالية القراءة، خالد السعيداني ص ١٢٥، خصائص التعامل مع التراث الإسلامي عند محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن ص١٩، بحث بكلية الآداب بجامعة تونس الأولى لكاتبه رمضان بن رمضان، ١٩٩١م.

(٤) انظر: ص١١٦، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي في بيروت والدار البيضاء ط ١/ ٢٠٠٠ م.

(٥) انظر: الخطاب والتأويل ص٢٣٥، نصر حامد أبو زيد.

(٦) انظر: تاريخية الفكر لمحمد أركون ص ١٤٥، الخطاب والتأويل ص٢٢٨، لنصر حامد أبو زيد.

(٧) انظر: إشكالية قراءة النص في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد نموذجاً " ص ١٨٩؛ بحث أعده إلياس قويسم لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية، بجامعة الزيتونة، ٢٠٠٠م.

بد من إجابات مختلفة تماماً ومنفتحة تماماً[١]، لأن الثوابت والمسلمات والمقدسات تتغير على الدوام مع تقدم العقل البشري[٢].

ونرى أهل التغريب والعصرانية يدعون إلى التجديد والاجتهاد على حساب الثوابت؛ فبعضهم وهم الغلاة يدعون إلى التنكر لماضي الأمة وتراثها الفقهي الزاخر ونفض اليدين منه؛ من أمثال طه حسين الذي يمثله من الناحية الثقافية الداعي إلى اللحاق بالغرب وتقليده على علاته وقبوله بعجره وبجره؛ وقاسم أمين الذي يمثله من الناحية الاجتماعية والداعي إلى تحرير المرأة من الحجاب والعفة، وعلي عبد الرازق الذي يمثله من الناحية السياسية الذي رسم صورة قاتمة عن الخلافة الإسلامية في صدر الإسلام وما تلاه من العصور[٣]. وبعضهم أقل من أولئك اجتهادا على حساب الثوابت، وهم من باتوا يعرفون بالتيار الإصلاحي أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومن تبعهما [٤].

**والواقع أن هذا التوسع في مجال الاجتهاد لا يصح، إذ الاجتهاد لا يكون في القطعيات كما سبق، ولا يكون فيما فيه نص أو إجماع،** فمن المعلوم أن الاجتهاد لا يصار إليه لمعرفة حكم مسألة ما إلا عندما لا يوجد نص في تلك المسألة وقد نص على ذلك الأصوليون. قال الغزالي: والمُجتَهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي[٥]. اهـ حتى اشتهر أنه: لا مساغ للاجتهاد في مورد النص، أي: "لا مساغ للاجتهاد في مورد النص لأن الحكم الشرعي حاصل بالنص فلا حاجة لبذل الوسع في تحصيله ولأن الاجتهاد ظني والحكم الحاصل به حاصل بظني بخلاف الحاصل بالنص فإنه يقيني ولا يترك اليقيني لظني[٦]". وقد سبق بيان ذلك في المبحث الأول عند الكلام عن الاجتهاد في الظنيات دون القطعيات.

---

(١) انظر: سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن، ص ١٣، ١٤.

(٢) انظر: المرأة والدين والأخلاق ص ١٩، د. هبة عزت ود. نوال السعداوي، – سلسلة حوارات القرن الجديد – دار الفكر دمشق ط١/٢٠٠٠م. وانظر المزيد من هذه النصوص مع مناقشتها للأخ د. أحمد الطعان في كتابه القيم العلمانيون والقرآن الكريم ص٧٥٣.

(٣) انظر: بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر ص٩٠، لحسين سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت، ط١/١٩٩٣.

(٤) انظر: العصرانيون ص٢٥٧، ٣٥٣، ٣٧٦.

(٥) المستصفى، ط/ الجامعة الإسلامية ١٨/٤.

(٦) انظر: شرح القواعد الفقهية ص١٤٧، للشيخ أحمد بن محمد الزرقا (ت١٣٥٧هـ) دار القلم، ط٢/١٩٨٩م، وانظر أيضا: شرح المجلة المسمى درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٢٩/١، لعلي حيدر، تعريب المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية. وأصول الفتوى الشرعية وخصائصها، بحث للأستاذ

وأما إذا لم يأت نص بحكمها ولم يسبق إجماع عليها، فيؤخذ حكمها عن طريق الاجتهاد لمن تأهل له، ويسلك المجتهدون لمعرفة الحكم الشرعي للمسائل غير المنصوص عليها صراحة عدةَ مسالك مفصّلة في أصول الفقه، فإما أن يستنبطوا حكمها من الكتاب والسنة بطريق إشارة النص أو دلالته أو مقتضاه، أو يلجؤوا إلى القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة أو الاستصحاب أو الاستحسان أو العرف أو قول الصحابي أو شرع من قبلنا، أو غير ذلك من الأدلة التبعية[١].

ويعدّ القياس أهم هذه الأدلة التبعية[٢] لأنه يُلحق النظير بنظيره وغير المنصوص بالمنصوص لعلة مشتركة وبذلك يكون ما لا ينتهي من الجزئيات ملحقا بالنصوص المتناهية، وفي ذلك يقول ابن رشد[٣] معللا الاعتماد على القياس فيما لم ينص عليه: وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى[٤].

وقد ذكر العلماء الحكمة من عدم تنصيص الشارع على جميع الأحكام الجزئية صراحة، فقال الإمام السيوطي نقلا عن ابن بَرهان: إن الباري سبحانه وتعالى قادر على التنصيص على حكم الحوادث والوقائع ولم يفعل، ولكن نص على أصول، ورد معرفة الحكم في الفروع إلى النظر والاجتهاد[٥].

فبالاجتهاد يتم سبر أغوار النص، والغوص في أعماقه للظفر بجوهره والمراد الحقيقي للشارع منه، وتعميم الحكم معنويا وعقليا فيما لا نص فيه، ويحول ذلك دون أن يبقى الحكم مقصورا على محله الذي ورد النص فيه، بل ليغطي فيه جزئيات عديدة، وهكذا يستطيع المجتهد مواكبة كل جديد لينظر فيه ويستنبط حكمه من النصوص التي جعلها الله كنوزا للمعاني، إذا أعمل المجتهد فيها نظره وجد فيها بغيته وعلم من خلالها حكم الحادثة التي بين يديه، "وبذلك يحصّل المجتهد الحقائق المودعة في النص، فينبلج الحق له ولغيره من المجتهدين شيئا فشيئا انبلاج

---

الفاضل د. محمد توفيق رمضان البوطي، منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٥، العدد الثاني، ٢٠٠٩م، ص٦٩١. دراسات في الاجتهاد وفهم النص، د. السوسوه، ص٣٦

(١) انظر: الجوانب التربوية في علم أصول الفقه، د. مصطفى البغا، ص٣٥٣.

(٢) حتى جعل الإمام الشافعي الاجتهاد والقياس بمعنى واحد، انظر: الرسالة له ص٤٧٧، بتحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية. والذي عليه جمهور العلماء أن الاجتهاد أعم من القياس، والقياس أخص، لأن القياس يفتقر إلى الاجتهاد وليس العكس، ولأن الاجتهاد يكون بالنظر في العمومات، وليس ذلك بقياس. انظر: البحر المحيط للزركشي ١٣/٧.

(٣) انظر ترجمته رقم [٥٩].

(٤) انظر: اختلاف الاجتهاد وتغيره وأثر ذلك في الفتيا ص٦٤، د. محمد عبد الرحمن المرعشلي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١ ٢٠٠٣م.

(٥) الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الإجتهاد في كل عصر فرض: ص١٧٠.

أضواء الفجر على حسب مبالغ الفهوم وتطورات العلوم[1]. ومن هنا تتضح لنا الأهمية الكبرى للاجتهاد فيما لا نص فيه، وأن هذا الباب لا يزال مفتوحا لمن وهبه الله المؤهلات لولوجه، ولكل مجتهد نصيب، وقد يتهيأ للمفضول ما لا يتهيأ للفاضل.

والحاصل أن الاجتهاد لا يكون في موضع النص، وكذلك فإن الإجماع في مسألة يمنع من الاجتهاد فيها، قال الغزالي: وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع فيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف فليس ذلك محل الاجتهاد[2]. اهـ.

والإجماع قطعي وظني كما سبق، فالإجماع القطعي يوجب العمل به، وكذا الإجماع الظني عند الجمهور، وعليه فيحرم الاجتهاد مع وجود الإجماع سواء كان قطعيا أم ظنيا[3].

---

(١) كتاب الأمة الجزء الأول عدد ٢٣، بعنوان "في فقه التدين فهما وتنزيلا"ص ١٠٤عبد المجيد النجار.

(٢)المستصفى، ط/ الجامعة الإسلامية - (١٨/٤).

(٣) انظر: العدة لأبي يعلى ١٠٥٨/٤، البحر المحيط ٤ /٤٤٣، المعتمد ٢٣٩/١، شرح قواطع الأدلة ١٦٢/١، شرح الكوكب المنير ٢١٤/٢، دراسات في الاجتهاد وفهم النص، د. السوسوه، ص٤١. انظر: المفكِر بين حرية العقل وثوابت النقل ٣٣٣، علي أحمد شريقي، الدار المتحدة، ٢٠٠٤م. هذا وقد توسعت في الكلام على الإجماع وحجيته، ورد شُبه المتقدمين السابقين والمعاصرين حوله في أطروحة الماجستير: عوامل الثبات والتغير في الأحكام الشرعية ص ٢٠٩.

## خلاصة الباب الأول

إن الاجتهاد لا بد له من تحقق شروطه، وهي العلم بالأدلة الأصلية بعد تحصيل علوم الآلة، بالإضافة إلى شروط أخرى فيها تفصيل وخلاف كالبلوغ والعقل والعدالة ونحو ذلك، وإن بعض المعاصرين حاولوا التشكيك في هذه الشروط، ليتوصلوا إلى فتح باب الاجتهاد لكل من هب ودب ومن ثم لتسويغ تياراتهم الفكرية والفلسفية.

وإن الاجتهاد يكون في الظنيات لا في القطعيات، وقطعيةُ الدليل تمنع من الاجتهاد فيه، اللهم إلا من قبيل الاجتهاد في تخريج مناط الحكم وتحقيقه وتنقيحه، وللاجتهاد مجال في الأدلة الظنية، سواء كانت الظنية في الثبوت أم في الدلالة، أم في كليهما معا. ويمتنع الاجتهاد في مورد النص كما يمتنع مع الإجماع أيضا، وإن العلمانيين ومن على شاكلتهم يدعون إلى الاجتهاد في كل شيء حتى القطعيات، وإن جمهور المعاصرين يرون أن الاجتهاد له مجلان أساسيان وهما: المستجدات في المجال الطبي والمجال الاقتصادي وهذا هو الصواب.

# الباب الثاني: اتجاه الاجتهاد المعاصر المنضبط وتطبيقاته الفقهية.

وفيه فصلان:

## الفصل الأول: الاجتهاد في المسائل المستجدة.

## الفصل الثاني: الاجتهاد في المسائل القديمة.

# الفصل الأول: الاجتهاد في المسائل المستجدة

وفيه مبحثان

المبحث الأول: الاجتهاد المطلق في المسائل المستجدة

المبحث الثاني: الاجتهاد المقيد في المسائل المستجدة

# المبحث الأول: الاجتهاد المطلق في المسائل المستجدة

وفيه تمهيد ومطلبان:

## المطلب الأول: الاستدلال بالأدلة الأصلية.

## المطلب الثاني: الاستدلال بالأدلة التبعية

تمهيد:

المقصود بالمسائل المستجدة هي المسائل الفقهية المعاصرة التي لم يسبق أن تكلم فيها الفقهاء[1]، إما لأنها لم تكن موجودة في عصرهم، أو كانت موجودة ولكن بصورة بدائية، ثم تطورت حتى أخذت شكلا لم يكن موجودا من قبل؛ وكلا النوعين يحتاجان إلى الاجتهاد لاستنباط الحكم الشرعي، ولقد قام المعاصرون بذلك خير قيام، فكتبوا كثيرا من الأبحاث وعقدوا كثيرا من المؤتمرات والندوات الفقهية لأجل ذلك، مقتفين في اجتهادهم أصول الاجتهاد وضوابطه وشروطه من حيث الجملة، وقد استدلوا على تلك المسائل المعاصرة بالأدلة الأصلية وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والتبعية كالمصالح المرسلة والعرف وقول الصحابي وسد الذرائع ونحو ذلك، وسوف أضرب على ذلك أمثلة في المطلبين الآتيين بإذن الله تعالى.

وسيكون منهجي في هذا الباب يتلخص في الآتي:

١. أبدأ بتعريف الدليل الإجمالي، كتعريف القياس مثلا، وأذكر بعض ما تمس الحاجة إليه أصولياً.
٢. أضرب بعض الأمثلة من المسائل المعاصرة، على استدلال المعاصرين بكل دليل من أدلة الفقه الإجمالية، مع بيان وجه الدلالة.
٣. أعرّف المصطلحات الطبية والاقتصادية الواردة في المسألة المعاصرة المستدل بها.
٤. لن أذكر رأيي في كل مسألة أوردها، ولن استوعب آراء المعاصرين فيها أيضا، لأن القصد هو بيان وجه استدلال المعاصرين على ما ذهبوا إليه في المسائل المذكورة، وليس القصد بيان المسألة نفسها؛ نعم قد أذكر رأيي في المسألة أو أعرج على آراء المعاصرين الآخرين، لأمر يتعلق بالاستدلال نفسه وهذا يناسب ما أتكلم فيه عن موضوع الاجتهاد والاستنباط والاستدلال.
٥. عدم تعليقي على أي مسألة أو استدلال للمعاصرين عليها لا يعني أني مقر على ذلك، نعم إن آراء المعاصرين التي أوردها في مسائل هذا الباب آراء محتملة قريبة من الصواب إن لم تكن صوابا، وهذا واضح من إدراجي لها في اتجاه الاجتهاد المنضبط، اللهم إلا ما أعلق عليها وأخالف فيها.
٦. اتباع الاختصار في العرض والمناقشة.

والآن أشرع في المقصود مبتدأ بالمطلب الأول بعون الله.

---

(١) وهو ما يسميه الدكتور القرضاوي بالاجتهاد الإنشائي وله عنده حالتان: الأولى إحداث قول ثالث في مسألة قديمة اختلف فيها على قولين. والثانية: مثل استنباط حكم لمسألة جديدة؛ كالقول بجواز التصوير الفوتوغرافي. انظر: الاجتهاد المعاصر بين الاجتهاد بين الانضباط والانفراط ص٣٢ . هذا وقد صنفتُ الحالة الأولى في اتجاه إعادة النظر.

## المطلب الأول: الاستدلال بالأدلة الأصلية

وفيه فروع؛ **الفرع الأول : أمثلة على الاستدلال على المسائل المعاصرة بالكتاب والسنة معا،** وعليه أمثلة:

**المثال الأول :** إباحة التمثيل المسرحي والسينمائي: ذهب جمهور المعاصرين إلى إباحة التمثيل[1] واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿ ۞ وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ ﴿٢١﴾ إِذۡ دَخَلُواْ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنۡهُمۡۖ قَالُواْ لَا تَخَفۡۖ خَصۡمَانِ بَغَىٰ بَعۡضُنَا عَلَىٰ بَعۡضٖ فَٱحۡكُم بَيۡنَنَا بِٱلۡحَقِّ وَلَا تُشۡطِطۡ وَٱهۡدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ ﴿٢٢﴾ إِنَّ هَٰذَآ أَخِي لَهُۥ تِسۡعٞ وَتِسۡعُونَ نَعۡجَةٗ وَلِيَ نَعۡجَةٞ وَٰحِدَةٞ فَقَالَ أَكۡفِلۡنِيهَا وَعَزَّنِي فِي ٱلۡخِطَابِ ﴾ [ص: ٢١ – ٢٣]. وجه الدلالة[2] أن ما وقع من الملائكة هو تمثيل، وعَظ الله به نبيه داود عليه السلام كما ذكره المفسرون[3]، وشرع من قبلنا إذا ثبت بطريق صحيح ولم يرد عليه ناسخ يكون شرعا لنا وهو قول الجمهور[4].

---

(١) التمثيل المقترن بالمحرمات والمتحلل من قيود الشرع وآدابه، محل اتفاق بين أهل العلم على تحريمه، كأن يتضمن أفكارا منحرفة أو يدعو إلى عقائد باطلة، أو يحرض على الجريمة والآثام أو يثير الغرائز، ونحو ذلك، انظر: الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية٣٥٣٦/١٠، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٠م. بحوث وفتاوى إسلامية في قضايا معاصرة ٤١٧/٣، للشيخ جاد الحق علي جاد الحق، الأمانة العليا للدعوة الإسلامية الإسلامية، بالأزهر الشريف. فتاوى معاصرة ص٦٩٤، د. يوسف القرضاوي؛ دار الوفاء بالمنصورة في مصر، ط١٤١٤/٢هـ. ومحل الخلاف في التمثيل إذا لم يقترن به شيء من تلك المحرمات فاختلف المعاصرون على قولين أحدهما الإباحة، والثاني ما ذهب إليه الشيخ أحمد الغماري وغيره إلى حرمة التمثيل مطلقا. انظر: حكم ممارسة الفن ص٢٩٣، لصالح الغزالي، دار الوطن بالرياض، ط١٤١٧/١هـ.

(٢) انظر: أحكام المسابقات في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته المعاصرة ص٢٥٠، لمؤلفه: عبد الصمد بلتاجي، دار النفائس الأردن، ط١ لعام٢٠٠٤.

(٣) انظر: جامع البيان، للإمام الطبري - (١٧٧/٢١) ، أحكام القرآن ٢٥٤/٥، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٥هـ؛ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٢٥٥/٥، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ) ، مكتبة العبيكان، ط١/ ١٩٩٨م.

(٤) اختلف العلماء في شرع من قبلنا هل هو شرع لنا، ولهم قولان رئيسيان: أحدها: أنه ليس شرعا لنا، وهو قول أكثر المتكلمين وجماعة من الشافعية ومن الحنفية، واختاره الإمام الرازي والآمدي. القول الثاني: شرع لنا إلا ما نسخ منه، وهو الذي صار إليه الفقهاء، واختاره ابن الحاجب . انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٣٩/٦) ط/ الكويتية.

وأما السنة: فحديث جبريل حين جاء في صورة رجل فسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان، فيسأله ثم يصدقه، ثم قال في آخر الحديث: فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم[١].

وجه دلالة الحديث أن فيه محاورة بين سائل يعلم ما يسأل عنه ومسؤول لا ليتعلم هو كما هي عادة السائلين، ولكن ليتعلم الحاضرون، وهم الصحابة، وهذا من باب التمثيل، فالممثل غرضه إيصال الفكرة إلى المشاهدين وكون ملك الوحي يقوم بهذا الدور، والنبي ﷺ طرف في الحوار دليل على جواز القيام بهذا التمثيل[٢].

**المثال الثاني: حكم التدخين:** ذهب كثير من المعاصرين[٣] إلى حرمة التدخين واستدلوا بعدة آيات؛ منها قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] " قال الشيخ الكتاني: إن الدخان محرم شرعا لأنها من الخبائث المحرمة بنص الكتاب والسنة، وهذه العشبة لا يتأتى لذي عقل سليم وطبع مستقيم أن يقول إنها من الطيبات[٤]. وربما يقال إن المدخنين يستطيبون الدخان، والجواب أنه ليس كلهم يستطيبونه بل معظمهم يقرون باستقذاره، ولكن الإدمان هو الذي يجعل المدخنين تهفو نفوسهم إليه ويستمرون فيه مع استخباثهم له[٥]. ثم إن معيار الخبث هو الضرر ولا أحد من هؤلاء ينكر أن الدخان سم قاتل، كما ثبت ذلك في أبحاث علمية كثيرة[٦].

---

(١) صحيح مسلم - كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان - حديث: ٣٤.

(٢) انظر: حكم ممارسة الفن لصالح الغزالي ص٢٩٥، وانظر المزيد من الأدلة على جواز التمثيل بضوابطه في كتاب: الشريعة الإسلامية والفنون ص٣٥٠ وما بعدها، أحمد مصطفى علي القضاة، دار الجيل ببيروت، ط١/١٩٨٨.

(٣) ومنهم أحمد الحجي كردي، وشيخ الأزهر جاد الحق علي جاد الحق، والشيخ محمد بن جعفر الكتاني، ود. محمد سعيد رمضان البوطي، ود. وهبه الزحيلي، وشقيقه د. محمد الزحيلي، ود.نصر فريد واصل، ود. القرضاوي، وعدد من الهيئات الشرعية والمجامع الفقهية، انظر للتوسع: التبغ والتدخين في ميزان الحكم الشرعي ص١٥٦، رسالة ماجستير بكلية الإمام الأوزاعي لعام ٢٠٠٣م، أعدها أيمن عبد الرحمن فتاحي.

(٤) حكم التدخين ص٢٣، للشيخ محمد بن جعفر الكتاني، مكتبة الغزالي، دمشق، ط١، ١٩٩٠م.

(٥) قال أستاذنا د. العتر: مقياس معرفة الطيبات هو ذوق أهل المروءة والأخلاق الحسنة لا من سقطت مروءتهم وقست قلوبهم، فإنهم يستطيبون أشياء خبيثة كالهوام أو الدم، ولا من تمردوا في أفكارهم على الشرائع، فهم يشربون الخمر ويأكلون الخنزير، وما حرمه الله وما فيه ضرر. انظر: أيات الأحكام تفسير واستنباط/ ص٣٣٦.

(٦) التبغ والتدخين في ميزان الحكم الشرعي ص١٦١.

كما أن الخبث في الدخان محسوس ومشاهد "فخبثه من حيث مذاقه المر ورائحته الكريهة وما يسببه من أمراض وعلل أشد ضررا وأوخم عاقبة"[١].

وفي حديث جابر مرفوعا عند مسلم: من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فإن الملائكة تَأَذّى مما يتأذى منه الإنس[٢]، فـ " هذا الحديث ينطبق على المدخن لأن رائحته مؤذية للمصلين، وبذلك يخسر صلاة الجماعة بسبب التدخين"[٣]. لما ذكره النووي أن كل ما له رائحة كريهة فهو ملحق بالثوم[٤].

واستدلوا أيضا بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴾ [الإسراء: ٢٦]، ووجه الدلالة ما قاله د.أحمد الحجي كردي: إن الإنفاق على التدخين تبذير وإسراف[٥]. وهذا ما أكدته السنة ففي الحديث: نهى عن إضاعة المال[٦].

كما استدلوا ببعض الآيات التي تنهى عن قتل النفس أو إهلاكها كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة: ١٩٥]، إذ قتلها يكون إما بالمباشرة أو بالتسبب، بأن يرتكب ما يؤدي إلى قتلها[٧]؛ " ولما ثبت أن المدخن يتعاطى أسباب الهلاك. . . فهو بلا شك ملق بيديه إلى التهلكة، وقد نهى الله عن ذلك[٨]. وهذا ما أكدته السنة فنهت عن إلحاق الضر بالنفس أو بالغير كما في حديث "لا ضرر ولا ضرار"[٩]، فـ " التدخين حرام بكل المقاييس الشرعية، لما فيه من

---

(١) انظر: الحكم الشرعي في التدخين، حامد جامع، منظمة الصحة العالمية، ٢٠٠١م، ص٦٧.

(٢) صحيح مسلم (٥٦٣) ، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب نهي من أكل ثوم أو بصلا أو كراثا أو نحوها.

(٣) التبغ والتدخين في ميزان الحكم الشرعي ص١٨١، هذا وقد أفتى الشيخ رجب بن أحمد التبري من الحنفية بلزوم إخراج المؤذنين والأئمة المدخنين من المساجد لرائحتهم الكريهة، وقال الشيخ خالد بن أحمد المالكي: لا تجوز إمامة من يشرب التنباك. انظر: تفصيل ذلك في التدخين داؤه ودواؤه، محمد ياسر القضماني، ص١٧٣.

(٤) شرح مسلم للنووي (٤٨/٥) .

(٥) انظر: التدخين داؤه ودواؤه، محمد ياسر القضماني، ص١١٦، نشر عام١٩٩٩م في الكويت.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ "وكان ينهى عن قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال. . . " باب ما يكره من قيل وقال، حديث: ٦١١٨؛ وأخرجه مسلم بنحوه، كتاب الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، حديث: ٣٣٢٢.

(٧) تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه، محمد علي طه الدرة، منشورات دار الحكمة، دمشق، ١١/٣.

(٨) التبغ والتدخين في ميزان الحكم الشرعي ص١٦٩.

(٩) سيأتي تخريجه في الباب الثالث إن شاء الله.

الإضرار بالمدخن ومن حوله[١]. وقال د. أحمد الحجي كردي: بعد الاطلاع على جملة من التقارير الطبية والفقهية ننتهي إلى أن التدخين ضار بالصحة والاقتصاد والأخلاق ضررا بالغا ما فيه من مصلحة، وكل ذلك ممنوع شرعا[٢].

**المثال الثالث : حكم تغيير الجنس البشري :** ذهب المعاصرون إلى حرمة تغيير الجنس من ذكر إلى أنثى أو العكس من غير دواعٍ أو دوافعَ طبية معتبرة، وإنما الدافع الوحيد عند من يقدم على ذلك هو الشعور بكراهية الجنس الذي ولد عليه نتيجة لسوء تربية أو نحو ذلك[٣]. واستدلوا بقوله تعالى حاكيا عن إبليس "﴿ وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِۚ ﴾ [النساء: ١١٩] " وما أخرجه البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: " لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال "[٤] وبما أخرجه الشيخان عن عبد الله، قال: " لعن الله الواشمات. والمتفلجات، للحسن المغيرات خلق الله[٥]".

**المثال الرابع : حكم التعدي على حقوق التأليف والاختراع :** وهذا يشمل صورا كثيرة مثل الاقتباس وإعادة الطبع وغيرها، وقد استدل بعض المعاصرين[٦] على حرمة الاقتباس والانتحال دون نسبتها إلى أصحابها، بقوله تعالى: ﴿ لَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفۡرَحُونَ بِمَآ أَتَواْ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحۡمَدُواْ بِمَا لَمۡ يَفۡعَلُواْ فَلَا تَحۡسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٖ مِّنَ ٱلۡعَذَابِۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾ [آل عمران: ١٨٨]، وبحديث أبي ذر مرفوعا "من

---

(١) انظر: الحكم الشرعي في التدخين، نصر فريد واصل، ص٤٣ منظمة الصحة العالمية، ٢٠٠١م.

(٢) نظر التدخين داؤه ودواؤه، محمد ياسر القضماني ص١١٦.

(٣) وتجري هذه الجراحة على الشكل الآتي: إذا كان المراد تحويل ذكر إلى أنثى فيجري استئصال الذكر وخصيتيه، ثم يقوم الأطباء ببناء مهبل وتكبير الثديين؛ وإذا كان المراد تحويل الأنثى إلى ذكر فيجري استئصال الثديين، وإلغاء القناة التناسلية وزرع عضو الرجل الذكر. أحكام الجراحة الطبية ص٢٠٠، للشيخ محمد المختار الشنقيطي، مكتبة الصحابة بجدة، ط١٩٩٤/٢م. والأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي ص٢٠٤، د. محمد خالد منصور، دار النفائس بالأردن، ط١٩٩٩/٢م.

(٤) صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب: المتشبهون بالنساء - حديث: ٥٥٥٤.

(٥) صحيح البخاري - كتاب تفسير القرآن سورة البقرة - باب وما آتاكم الرسول فخذوه حديث: ٤٦٠٧، صحيح مسلم - كتاب اللباس والزينة. باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة والمتفلجات والمغيرات - حديث: ٤٠٦٠

(٦) انظر: حقوق الاختراع والتأليف في الفقه الإسلامي ص١٣٩ وص٤٦٥، لحسين الشهراني، دار طيبة بالرياض، ط١/ ٢٠٠٤م.

ادعى ما ليس له فليس منا" أخرجه مسلم[1]، قال النووي: وفي هذا الحديث تحريم دعوى ما ليس له في كل شيء سواء تعلق به حق لغيره أم لا[2].

**المثال الخامس: التحكيم الدولي في المنازعات**: أجاز الباحث د. عبد المجيد بوكركب أن تلجأ الدول الإسلامية إلى التحكيم الدولي لفض نزاعاتها مع غيرها من الدول، واستدل على ذلك بعدة آيات منها: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ﴾ [المائدة: ٤٢] ووجه الدلالة أن الله خيّر نبيه بالحكم بين أهل الكتاب إذا ما جاؤوه بالتحكيم أو الإعراض عنهم، وهذا عين التحكيم؛ إذ للمحكَّم مطلق الاختيار بين الحكم أو الإعراض عن المحتكمين إليه، خلافا للحاكم فلا خيار له إلا الفصل بين المتنازعين فهذه مهمته، "فواضح أن هذا النظام الذي قصدته هذه الآيات هو نظام التحكيم وهو نظام له السبق من الناحية التنظيمية على كل المحاولات البشرية"[3].

واستدل من السنة بما جاء في المعاهدة التي انعقدت بين الرسول ﷺ واليهود، وفيها النص على تحكيم النبي في كل ما يجد من نزاع، وهو: "وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله ﷺ"[4] وفيه دليل على جواز التحكيم بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى[5].

واستدل أيضا بحديث شريح بن هانئ عن أبيه قال: إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني، فحكمت بينهم فرضي كلا الفريقين، فقال رسول الله ﷺ: " ما أحسن هذا!"[6] فهذا الحديث دليل قاطع على مشروعية التحكيم لإقرار الرسول لأبي شريح بقوله "ما أحسن هذا"[7] ومنه قوله ﷺ لسعد بن معاذ عن بني قريظة: "هؤلاء نزلوا على حكمك" فقال سعد تقتل مقاتلتهم وتسبي ذراريه

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم - حديث: ١١٨.

(٢) شرح النووي على مسلم - (٢ / ٥٠)

(٣) ضمانات إقرار السلام في الفقه الإسلامي الدولي والقانون الدولي العام ص٢٨٤، د. عبد المجيد بوكركب، دار الكتب القانونية، مصر المحلة الكبرى، لعام ٢٠٠٨.

(٤) السيرة النبوية ١/٥٠٤، للإمام عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (٢١٣هـ) ، تحقيق السقا والابياري وشلبي، دار المعرفة ببيروت.

(٥) الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام ص٢١٢، علي منصور.

(٦) انظر: سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في تغيير الاسم القبيح - حديث: ٤٣٢٥. السنن الصغرى للنسائي، كتاب آداب القضاة، إذا حكموا رجلا فقضى بينهم - حديث: ٥٣١٦.

(٧) ضمانات إقرار السلام ص٢٨٦.

فقال النبي: قضيت بحكم الله[1]. فهذا الحديث دليل واضح على جواز التحكيم ولزوم الحكم لأن سعدا استطاع بفضل نظام التحكيم استطاع أن ينهي الحرب بينه وبين أهل قريظة فأثنى عليه النبي واعتبره سيد القوم[2]. وفي حديث بريدة مرفوعا: "وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا"[3]. وفي هذا إنهاء الحرب بالتحكيم. ثم اختار الباحث: عدم اشتراط كون المحكّم مسلما على ما ذهب إليه الحنفية فقالوا بجواز تحكيم غير المسلم بين غير المسلمين لأنه من أهل الشهادة في حقه[4]. قال بوكركب: وعليه فإني أرجح ما ذهب إليه الحنفية في هذا الشأن، بحيث يمكن للدول الإسلامية أن ترضى بفض نزاعاتها مع الدول الأخرى، وفقا لأحكام القانون الدولي العام؛ لأن الضرورات تبيح المحظورات[5].

**والواقع أن استدلال الباحث لا يخلو من مقال وذلك لأمرين :**

**الأول :** إن آية المائدة السابقة منسوخة بقوله تعالى ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ [[المائدة: ٤٩]] كما جاء عن ابن عباس ومجاهد[6] وعكرمة وهو قول أكثر العلماء، فالواجب عندهم وجوب الحكم بين أهل الذمة إذا تحاكموا إلينا، وأما إذ كانت الخصومة بين مسلم وذمي فالإجماع على وجوب التحكيم[7].

**الثاني :** على التسليم بأنها محكمة فإن الآية وسائر النصوص التي استدل بها الباحث ليس فيها جواز تحكيم المسلمين غيرَهم لفض النزاعات بينهم وبين غيرهم، غاية ما فيها تحكيم شرع الله عند النزاع، وهذا واجب وليس جائزا فقط، لقوله تعالى " ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩] "، ولا تجوز التحاكم لغير شرع الله لقوله تعالى: ﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب إذا نزل العدو على حكم رجل - حديث: ٢٨٩٩، صحيح مسلم - كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد - حديث: ٣٤٠١.

(٢) ضمانات إقرار السلام ص٢٨٨.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، حديث: ٣٣٤٨.

(٤) انظر: الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان١٣٩/٤، تأليف: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، دار النشر: دار الفكر - ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

(٥) ضمانات إقرار السلام ص٣٠٠.

(٦) انظر ترجمته رقم [١١٧].

(٧) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة - (٤٨٨/٧) ، وما بعدها.

أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴾ [النساء: ٦٠]، كما لا يجوز تحكيم غير المسلمين لقوله تعالى﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء: ١٤١]، وما ذهب إليه الحنفية فليس مما نحن فيه، إذ هو في تحاكم أهل الذمة بين بعضهم بعضا؛ فلا جرم أن بعض المعاصرين ذهب إلى حرمة التحاكم إلى محكمة العدل الدولية، لأمرين؛ أولا: لأنها تعتمد في تحكيمها على الأعراف الدولية ونحو ذلك لا على الدين والشرع، وثانيا: لأن غالب أعضائها غير مسلمين[1]. وأرى ـ والله أعلم ـ أنه في ظل هذا الواقع التي تسيطر فيه الدول الغربية على القرار السياسي والعسكري والاقتصادي في العالم، أنه لا بأس باللجوء إلى المحاكم الدولية بشروط؛ الأول: أن يكون النزاع بين الدول الإسلامية وبين غيرها، فإن كان النزاع بين الدول الإسلامية فلا يجوز اللجوء إلى المحاكم الدولية إلا بشرط كون القضاة مسلمين يحكمون بالشريعة الإسلامية، وهذا ممكن؛ لأن ميثاق الأمم المتحدة يعطي الحق للدول المتنازعة في اختيار القانون الذي تريد التحاكم إليه[2]، والثاني: أن تَعْلم الدولُ الإسلامية المتنازعة أن الحق لها بموجب الشرع. الثالث: أن يغلب على ظنها أن المحكمة سوف تحكم لصالحها، وإن شكت في ذلك فيجوز التحاكم إليها إن كان قرار المحكمة غيرَ ملزم، فإنْ حكمت المحكمة لصالح المسلمين فهو تحصيل حاصل، لأننا نعلم أن الحق لنا بموجب الشرع وإنما لجأنا للمحكمة من باب إقامة الحجة على خصمنا، وإن لم تحكم لصالح المسلمين فلا ضير علينا لأن قرارها غير ملزم، فحيئنذ يكون لجوؤنا إلى المحكمة الدولية لإلزام خصمنا بما يُقر به. وهذا ما حصل حين لجأنا إلى محكمة العدل الدولية للبت بشأن الجدار العازل الذي بناه الاحتلال الإسرائيلي حول الضفة الغربية في فلسطين المحتلة، وخرج القرار لمصلحتنا وهو أن الجدار غيرُ شرعي؛ وهذا نحن نعلمه بموجب شرعنا، ولكن أردنا إقامة الحجة والبرهان على الاحتلال لعجزنا ـ أو قُلْ لتخاذلنا ـ عن مواجهته بالسيف والسنان!

---

(١) انظر: "التحكيم" بحث للدكتور عبد العزيز الخياط، منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد التاسع ٢٨٨/٤، وانظر بحث: القضاء والحكم بشريعة الإسلام بين توحيد المشرع ومتابعة المبلغ، للدكتور سعود بن سعد الدريب، منشور في مجلة البحوث الإسلامية - (العدد ١٩/١٨٣) .

(٢) انظر: التحكيم: د. الخياط، مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، ع٩، ٢٨٦/٤.

هذا وتجدر الإشارة أن بعض المعاصرين ممن يلتزمون بضوابط الاجتهاد قد يستدلون على بعض المسائل المعاصرة بأدلة من الكتاب والسنة، ولكن دلالتها تكون ضعيفة، وأضرب على ذلك المثال الآتي:

أجاز نقل الجين[١] إلى الخلية الجسدية[٢] لغرض تحسيني[٣]، مستدلا على ذلك بقوله تعالى عن طالوت: وزاده بسطة في العلم والجسم، وبقوله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦]. وبقوله ﷺ: "المؤمن القوي، خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير"[٤]، وقوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله جميل يحب الجمال"[٥]. حيث مدح كلا من القوة والجمال ونحوه فيكون تحصيله مشروعا بالوسائل المؤدية إليه ومنها النقل الجيني[٦].

وهذا استدلال ضعيف، إذ قد مدحت الآيتان المذكورتان القوةَ في الجسم باعتبارها من الأوصاف الخَلقية لا الكسبية، وما هو كذلك فلا يسعى الإنسان في تحصيله من قبل تغيير خلقه لأنه منهي عن ذلك، كما أن الجَمال الذي في الحديث لا يخلو إما أن يكون جمال الباطن فلا حجة في الحديث على ما ذكر، أو جمال الظاهر كالصورة الحسنة والصوت الحسن، وهذا الجمال لا

---

(١) الجين مفرد جينات، وهو مأخوذ من الكلمة اليونانية جينوس التي تعني الأصل أو النوع أو النسل، وتستعمل الجينات للدلالة على حاملات الصفات الوراثية التي تنتقل من الأصول إلى الفروع. تعريف الجينات ودورها لمحمد بروجي الفقيه ص٢٠، الهندسة الوراثية في القرآن ص٦٣، أحكام الهندسة الوراثية ص٥٥.

(٢) يتكون جسم الإنسان من خلايا وكل خلية لها وظيفة معينة، وقد يتعطل عمل بعض الخلايا، بسبب عدم أداء جين معين لوظيفته، وتوجد آلاف من الأمراض التي ترجع إلى خلل في الجينات، والكثير منها يعد خطيرا، ولا يوجد له علاج يتحقق به الشفاء، وتجري التجارب لعلاج هذه الأمراض بالنقل الجيني؛ وذلك بأخذ الجين السليم من إنسان آخر غير مصاب بالمرض، ثم يستنسخ في المختبر، لإنتاج كميات منه، وبعد ذلك ينتقل بواسطة ناقل مناسب إلى خلايا الإنسان المريض. أحكام الهندسة الوراثية ص٣٢٧.

(٣) نقل الجين إلى الخلية الجسدية لا يخلو الغرض منه إما أن يكون لقصد علاجي وقد سبق حكمه؛ أو تحسيني أي من دون أن يكون ثمة مرض في جين ما وإنما يراد به نقل الجينات لتغيير صفات الإنسان من اللون والشكل والذكاء والقوة ونحوها. أحكام الهندسة الوراثية ص٣٤٣، د. سعد الشويرخ، كنوز إشبيليا بالرياض، ط١/٢٠٠٧م.

(٤) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة، انظر: صحيح مسلم، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله - حديث: ٤٩٢٣.

(٥) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن مسعود، انظر: صحيح مسلم - كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه - حديث: ١٥٦

(٦) أحكام الهندسة الوراثية ص٣٤٥.

يتعلق به الثواب والعقاب بدليل قوله ﷺ: " إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم"[(١)]، كما أنه لا كسب للعبد فيه، فلا يطالب بتحصيله، أو تغيير صورته بل جاءت النصوص بالنهي عن تغيير الخلقة[(٢)]، أو أن المراد بالجمال جمال الهيئة كالتجمل بالثياب الأنيقة أو النعال الجديدة كما جاء في بعض الروايات وعليه سار الشُرّاح[(٣)].

**الفرع الثاني : الاستدلال بالكتاب، وعلى ذلك أمثلة :**

**المثال الأول : تحريم رياضة اليوغا :** لتضمنها تمرين يدعى سوريانا ماسكار ويعني باللغة السانسكريتية: السجود للشمس بثمانية أعضاء وهما القدمان والركبتان واليدان والصدر والجبهة. وترجع فكرة اليوغا هذه إلى آلاف السنين حينما كان الإنسان يرى في الشمس النور والدفء والصحة والأمن، لذلك كان المفكرون الهنود يعبرون عن امتنانهم للشمس بالسجود لها، وبناء عليه فتحرم هذه الرياضة لارتباطها بمظهر من مظاهر الشرك وهو السجود للشمس وتعظيمها[(٤)]، والله قد أخبرنا عن قوم الملكة في قصة سليمان عليه الصلاة والسلام فقال على لسان الهدهد: ﴿وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [النمل: ٢٤]

**المثال الثاني : حكم الدعاية الانتخابية :** حظرها بعض المعاصرين كالباحث صفي الرحمن المباركفوري، وجعلها من قبيل مدح الرجل نفسه المنهي عنه في النصوص الشرعية، كما أنها تتضمن طعن المرشح برفاقه المرشحين لإبراز معايبهم وتنفير الناس عنهم وجذبهم لصالحه، وهو أيضا منهي عنه فهو لا يخلو إما أن يكون غيبة إن صح وصدق ما ذمه به، أو يكون بهتانا إن كذب في ذلك.

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة مرفوعا؛ انظر: صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم، حديث: ٤٧٥٧.

(٢) أحكام الهندسة الوراثية٣٤٨.

(٣) انظر: فيض القدير للمناوي ٢٢٤/٢، ط/دار المعرفة. شرح مسلم المسمى مكمل إكمال إكمال (كذا مرتين) المعلم ٢٠١/١، للإمام أبي عبد الله محمد بن محمد السنوسي (٨٩٢هـ) ، مكتبة طبرية بالرياض.

(٤) هذا فضلا عما تسببه هذه الرياضة من أمراض الدوالي والجلطات الوريدية وتيبس المفاصل وضمور العضلات، ولقد أعلنت منظمة الصحة العالمية أن هذه الأمراض أكثرها انتشارا في الهند لمزاولتها هذه الرياضة. فنون الرياضة والألعاب وأحكامها في الشريعة الإسلامية ص٢٢٣، رسالة ماجستير بكلية الشريعة بجامعة دمشق، إعداد الطالب محمد سعيد بسمار، عام ٢٠٠٩م.

وإلى ذلك ذهب أيضا د. بلال صفي الدين، مستدلا بحديث أبي موسى مرفوعا: "إنا والله لا نولي على هذا العمل أحدا سأله، ولا أحدا حرص عليه"[(١)]، وحديث عبد الرحمن بن سمرة مرفوعا[(٢)]: "لا تسأل الإمارة، فإنك إن أوتيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أوتيتها من غير مسألة أعنت عليها" كما رأى أن فتح هذا الباب يؤدي إلى تغييب المستحق وإلى بروز غير المستحق لما تتطلبه هذه الدعاية من مال لا يملكه إلا الأثرياء ولما يتخللها من كذب وتدليس وتلبيس ونحوه، وهذا كله يتعارض مع الغاية من الانتخابات وهو اختيار أهل الحل والعقد الذي يضمن تبعية الناس وعدم معارضتهم لهم وتمثيل من يرضونه، ولذلك رأى منع الدعاية الانتخابية من قبيل سد الذرائع[(٣)].

والأقرب أن يقال ـ والله أعلم ـ إنه لا مانع من الدعاية الانتخابية، والأحاديث التي استدل بها د. بلال إنما تمنع طلب الإمارة أو بالتعبير المعاصر (الترشيح)، وهو (أي الترشيح) ما اختار د. بلال[(٤)] جوازه بعد صحيفتين من استدلاله بهذه الأحاديث على المنع من الدعاية الانتخابية؛ وهذا لا يستقيم، إذ ما دل عليه الحديث بعبارته ومنطوقه وهو منع الترشح لم يقل به د. بلال، وما دل عليه بمفهومه وهو منع الدعاية قال به، ومعلوم أن المنطوق أصل المفهوم فإذا بطل المنطوق بطل المفهوم؛ كما هو معلوم من علم أصول الفقه وعلم أصول البحث والمناظرة[(٥)].

يبقى أن يقال: إن الأحاديث السابقة إذا منعت من الترشح، فهي تمنع من باب أولى الدعاية الانتخابية، لأنه إذا مُنع الشخص من مجرد طلب الولاية فمن باب أولى أن يمنع من الدعاية الانتخابية، لأن الدعاية الانتخابية تتضمن طلب الولاية (الترشح)، وتزيد عليه بمدح الشخص نفسه وادعائه أنه أهل لذلك.

**والجواب**: إن الأصل هو المنع من طلب الولاية ولا سيما إذا كان العدل قائما والحقوق مرعية، وأما حينما تضاع الحقوق ويكثر الجور وتفسد الذمم، ويتصدى للإمارة من يصلح ومن لايصلح ـ كما في زماننا ـ فجائز طلب الإمارة ممن هو أهل لها لإزالة الجور، وهذه الحالة نص

---

(١) صحيح البخاري - كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة - حديث: ٦٧٥٠ صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها - حديث: ٣٤٩٠.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب قول الله تعالى: لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم - حديث: ٦٢٥٩. صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها - حديث: ٣٤٨٩

(٣) أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي ص٣٢٧، د. بلال صفي الدين، دار النوادر ط١ ٢٠٠٨م.

(٤) أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي ص٣٣١، د. بلال صفي الدين، دار النوادر ط١ ٢٠٠٨م.

(٥) انظر: المنهاج في ترتيب الحِجَاج ص٤٣، لأبي الوليد الباجي (٤٧٤هـ) ، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، ط٢/١٩٨٧م.

عليها بعض الفقهاء، قال الشربيني[1]: يندب الطلب (أي طلب القضاء) أيضا إذا كانت الحقوق مضاعة لجور أو عجز، أو فسدت الأحكام بتولية جاهل، فيقصد بالطلب تدارك ذلك، وقد أخبر الله تعالى عن نبيه يوسف صلوات الله وسلامه عليه أنه طلب فقال ﴿ قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ ﴾ [يوسف: ٥٥] وإنما طلب ذلك شفقة على خلق الله لا منفعة نفسه.[2]اهـ وقال القرطبي عند هذه الآية: "من علم من نفسه أنه يقول بالحق في القضاء ولم يكن يصلح غيره فيجب عليه أن يتولى ذلك ويخبر بصفاته التي يستحقها بها من العلم والكفاية وغير ذلك" اهـ[3].

على أن أحاديث المنع معللة بأن "إرادته إياه (أي العمل في الإمارة) والحرص عليه مع العلم بكثرة آفاته وصعوبة التخلص منها آية أنه يطلبه لنفسه ولأغراضه"[4]، ومعلوم أن من يطلب الإمارة لإزالة الظلم المنتشر ونشر العدل المفتقد خارج عن هذا.

وأما ما قيل من أن في الدعاية تزكية المرء لنفسه بما فيه وبما ليس فيه، فيجاب عنه بالقول:

إن الدعاية لا ينبغي أن تكون كذلك، وإنما الدعاية الانتخابية تهدف أصالة في النظم الوضعية إلى تقديم المرشح ما يسمى ببرنامجه الانتخابي الذي يتضمن المشاريع التي ينوي المرشح تنفيذها، فهي بمثابة خطة عمل أو وعد بتنفيذ آمال يتطلع إليها الناخب، وغني عن البيان أن المرشح يجب أن يكون صادقا في وعوده هذه، وإلا كان فيه خصلة من خصال المنافقين كما في الحديث.

والحاصل أن الدعاية في أصلها هي وعد بتنفيذ مرغوب لا مدح للنفس، فإذا اقتصر المرشح في دعايته على بيان برنامجه والوعد بتنفيذه مع اقتران ذلك بالصدق، ومع تجنب التجريح في الآخرين، فأي مانع يمنع من الدعاية الانتخابية والحالة هذه؟![5]

**المثال الثالث: تحديد جهة القبلة لمن كان على القمر من رواد الفضاء:** فذهب بعض المعاصرين إلى أن القبلة على القمر تكون بالتوجه إلى جهة الأرض، لأن الله سبحانه يقول: ﴿وَحَيۡثُ مَا كُنتُمۡ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥ ﴾ [البقرة: ١٥٠]، وشطر الشيء جهته، وجهة الكعبة لرائد الفضاء هي جهة الأرض التي فيها الكعبة[6].

---

(١) انظر ترجمته رقم [٨٦].

(٢) مغني المحتاج - (٤/٣٧٤) ، ط/دار الفكر.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة - (١١/٣٨٥ ) .

(٤) فيض القدير، للمناوي، (٢/٦٩٧) .

(٥) فلا جرم أن بعض المعاصرين قد مال إلى جواز الدعاية الانتخابية، انظر: رئيس الدولة في الفكر الإسلامي بين نصوص الشريعة وتراث الفقه ص١٥١ ، د. محمود بوترعة، دار المصطفى بدمشق، ط١/٢٠٠٨م.

(٦) كذا أفتى: مركز الفتوى بإشراف د.عبد الله الفقيه، انظر: فتاوى الشبكة الإسلامية ٤/٨٤٢٥، بعنوان: كيف يصلي الناس على القمر.

**المثال الرابع : إثبات النسب بالبصمة الوراثية** :استدل بعض المعاصرين[1] على أن البصمة الوراثية قطعية في إثبات النسب بقوله تعالى ﴿ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ ۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴿٤﴾ ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ ۚ ﴾ [الأحزاب: ٤ - ٥].

**وجه الدلالة** : أن الله أمرنا أن ننسب الولد لأبيه الحقيقي "الأب البيولوجي " فهو الصواب والحقيقة وقوله: ﴿ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ ﴾ [الأحزاب: ٥] معناه أنه تعالى يحث على البحث والتحري عن الأب الحقيقي، والبحث يكون بمختلف الوسائل والقرائن، وقد كشف الله سر الوسيلة "البصمة الوراثية"، التي يمكن من خلالها التعرف على الأب الحقيقي وتنفيذ ما أمر الله به ﴿ ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ ﴾.

**واعترض عليه** : بأنه لو فتح باب إثبات النسب بالبصمة الوراثية لفتح باب شر عريض؛ حيث سيقدم كل إنسان على اتهام زوجته، ويطلب إثبات هذا الولد منها بالتحاليل الطبية، وهذا ينفر الزوجة، ويهدد كيان الحياة الزوجية والأسرية[2].

والواقع أن هذا الاعتراض ضعيف؛ لأن الذين أجازوا إثبات النسب بالبصمة الوراثية لا يجيزونها للتأكد من نسب ثبت بالأدلة الشرعية المعتبرة كالفراش والشهادة والإقرار، لما يؤدي ذلك التأكد من التشكيك في أعراض الناس وإثارة الفتن بينهم، وفتح باب الوسوسة، وغير ذلك من المحذورات السابقة؛ وإنما يجيزونها لإثبات نسب أو نفي أبوة لم تثبت بإحدى الطرق الشرعية السابقة، كحالة الشخص المجهول النسب إن ادعاه اثنان فأكثر ونحو ذلك[3].

**المثال الخامس : تحريم الاستنساخ[4] البشري** : استدل بعضهم على تحريم ذلك بالآيات التي تفيد خلق الإنسان من الذكر والأنثى كقوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ ﴾ [الحجرات: ١٣]

---

(١) البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية ص٢٩٦، خليفة علي الكعبي، دار النفائس بعَمان، ط١ ٢٠٠٦م.

(٢) المصدر نفسه ص٢٩٧.

(٣) انظر: النسب ومدى تأثير المستجدات العلمية في إثباته ص٣٤٦، ٣٥٤، سفيان بورقعة، دار كنوز إشبيليا، ط١/٢٠٠٧م.

(٤) الاستنساخ هو: استحداث كائن حي مشابه للكائن الذي أخذت منه الخلية الحية. انظر: مشروع بيان الاستنساخ البشري ص١٠٦، مجلة الأزهر، العدد السابع ـ رجب ١٤١٨هـ. وقيل هو: استخراج نسخة طبق الأصل في الصورة والطول من كائن حي موجود أصلا. انظر: حقيقة الاستنساخ وحكمه الشرعي، د. عبد

فهذه الآية وأمثالها دالة على سنة الله في تكاثر الإنسان أن يكون من ذكر وأنثى، وهذا بخلاف الاستنساخ، لأن المولود الحاصل بالاستنساخ تكوّن من خلية الذكر، ولا علاقة للأنثى إلا باعتبارها وعاء حاضنا، لا يقال: لا حصر في هذه الآيات لطرق التكاثر إنما ذكرت الطريق المعهودة ولم تمنع غيره، لأننا نقول: إن الآيات فيها بيان أن الإنجاب إنما يكون من الذكر والأنثى معا، وذلك بتلقيح ماء الرجل لبييضة المرأة وما عدا ذلك كالاستنساخ مخالف لسنة الله في الإنجاب بدليل قوله تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴾ [الطارق: ٥]

**المثال السادس: نَسَبُ الولد التي ولدته الأم المستعارة؛** يُنسب الولد إلى الأم المستعارة لا صاحبة البييضة[١] لقوله تعالى: ﴿ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ ﴾ [المجادلة: ٢] كذا قال بعض المعاصرين[٢]، واختار آخرون[٣] أن الأم هي صاحبة البييضة، وقد اشتد الخلاف في هذه المسألة بين المعاصرين، وخلاصة الكلام فيها، أن المعاصرين اختلفوا في الأم الحقيقية أهي التي ولدت أمْ هي التي صاحبة البييضة؟

في الواقع إن هذا السؤال لا يثار في حالات الولادة والحمل الطبيعي؛ لأن الأم هي صاحبة البيضة التي تلقحت بماء الرجل هي نفسها التي تحمل هذه البيضة في رحمها إلى أن تلدها طفلا. إلا أن هذا السؤال بدأ يثار حديثا في بعض حالات الحمل والإنجاب بالتلقيح الصناعي أو بأطفال الأنابيب، حيث تكون فيه المرأة صاحبة البييضة غير المرأة التي ستحمل هذه البييضة، وتجرى هذه الحالة بأن تؤخذ نطفة الزوج وبييضة زوجته وتلقح خارجيا في طبق وبعد أن تنمو اللقيحة لا تعاد إلى الأم بل إلى امرأة أخرى متبرعة تسمى الأم المستعارة **Surrogatemother** أو الرحم الظئر.

---

العزيز الربيش، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بالكويت، العدد ٤٩، عام ٢٠٠٢م، ص١٣٩.

(١) كثير من الباحثين يعبرون بـ (بويضة) وهذا خطأ لغوي شائع، لأنها تصغير لبيضة والقاعدة: أنه إذا كانت عين الثلاثي واوا أو ياء: ظهرتا في التصغير كما في جوزة جويزة وفي بيضة بييضة. انظر: اللمع في العربية ص٢١٢، للإمام عثمان بن جني الموصلي (٣٩٢هـ) ، دار الكتب الثقافية - الكويت، ١٩٧٢.

(٢) انظر: أحكام التلقيح غير الطبيعي (أطفال الأنابيب) ٣٨٢/١، د. سعد الشويرخ، كنوز إشبيليا، ط١/٢٠٠٩م.

(٣) وهو رأي مجمع الفقه الإسلامي بالأكثرية انظر: مجلة المجمع بجدة، العدد الثاني، ج١/ص٢٦٦، وانظر: أحكام التلقيح غير الطبيعي للشويرخ ٣٨١/١.

ويلجأ إلى هذه الطريقة حين تكون الزوجة غير قادرة على الحمل أو تكون غير راغبة في الحمل ترفها[1].

وبعد أن اتفق المعاصرون على أمرين؛ الأول: حرمة الإنجاب عن طريق الأم المستعارة فيما إذا كانت هذه الأم المستعارة أجنبية عن الزوج وإنما هي مستأجرة أو متبرعة لهذا الغرض[2]، الثاني: جواز الإنجاب ـ بشروط ـ إن كانت الأم المستعارة زوجة أخرى للزوج صاحب النطفة التي لقحت بييضة الزوجة الأولى[3]، اختلفوا وثار الجدل حول من هي الأم في كلا الحالتين؟ هل هي صاحبة البييضة أم هي ذات الرحم المستعارة التي ولدت؟ فالأكثر على أنها التي ولدت واستدلوا على ذلك من الكتاب ﴿إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢].

وقد رُدَّ بأن الآية لا يراد منها حصر معنى الأمومة في الوالدات، لأنه يلزم منه أن الأمهات من الرضاعة لا تسمى أمهات ومن ثَمّ لا يحرم التزوج بهن وهذا باطل، بدليل قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، فقد سمى الله المرضعة أما ولم تلد وهي محرمة، فلا يصح التمسك بآية المجادلة في إثبات النسب من الوالدة[4].

**المثال السابع: حيازة السلاح النووي:** ذهب المعاصرون إلى جواز حيازة السلاح النووي لإرهاب العدو واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾ [الأنفال: ٦٠]، فقوله ﴿مِّن قُوَّةٍ﴾ للعموم على الراجح من أقوال المفسرين كما ذكر ذلك الطبري[5] والرازي والألوسي[6][7]، فتعم الآية كل الأسلحة المتطورة، وفحوى الخطاب يدل على

---

(١) التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، بحث للدكتور محمد علي البار منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد الثاني، ١/٢٨٢.

(٢) قال د. محمد علي البار: وقد أجمع الفقهاء المحدثون على حرمة هذا النوع من التلقيح لما قد يحدثه من اضطراب وفوضى في الأنساب والشك فيمن تكون صاحبة البييضة أم التي حملته وولدت. المصدر السابق نفسه ١/٢٨٢.

(٣) الطبيب أدبه وفقهه ص٣٤٥، د. محمد علي البار ود. زهير السباعي، دار القلم، ط١/١٩٩٣م. كذا قالا، والواقع أن الاتفاق الثاني لم يحصل؛ بل جمهور المعاصرين على تحريم هذا النوع أيضا، وبذلك أفتى مجمع الفقه بجدة. انظر تفصيل ذلك في: أحكام التلقيح غير الطبيعي، د. الشويرخ، ١/٣٦٠.

(٤) انظر كتاب: الاجتهاد في مورد النص د. نجم الدين الزنكي ص٢٩٣، دار الكتب العلمية، ط١/ ٢٠٠٦م.

(٥) انظر ترجمته رقم [١١٩].

(٦) انظر ترجمته رقم [١٠].

(٧) قال الرازي: هذا عام في كل ما يتقوى به على حرب العدو، وكل ما هو آلة للغزو والجهاد فهو من جملة القوة. اهـ انظر: مفاتيح الغيب١٥/١٩١، ط/دار الفكر. وكذا قال الألوسي انظر: روح المعاني -

وجوب "البحث عن أقوى الأسلحة وأمضاها في كل زمان فالخيول كانت من أمضى الأسلحة في تلك الفترة، وأما في زماننا فهناك أنواع أكثر قوة وتأثيرا من الخيول وهكذا لكل زمان ما يناسبه"[(١)].
وقد تنبه بعض العلماء إلى ذلك، فأشاروا إلى بعض الأسلحة التي استحدثت في زمانهم وقالوا بوجوب وضرورة حيازتها وامتلاكها، فحين استخدم العدو البنادق والمدافع لم يعد الرمي بالنبل يجدي بل قال الألوسي: لا يكاد ينفع معهما ما نبل وإذا لم يقابلوا بالمثل عَمَّ الداء العضال واشتد الوبال والنكال وملك البسيطة أهل الكفر والضلال[(٢)]. وقال ابن عاشور[(٣)]: اتّخاذ الدبابات والطيارات والصواريخ من القوّة في جيوش عصرنا[(٤)]. وكثير من المعاصرين أكدوا على ذلك[(٥)].
وحيازة الأسلحة النووية إنما هو لحفظ السلم بإرهاب العدو لئلا تسول له نفسه بالاعتداء، فلا تستخدم إلا للرد على الاعتداء[(٦)] معاملة للعدو بالمثل كما قال تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ ﴾ [البقرة: ١٩٤]

**الفرع الثالث : الاستدلال بالسنة على المسائل المعاصرة**

**المثال الأول : تحريم تطويل قامة الإنسان إذا كان لغرض تجميلي عن طريق الجراحة**، استدل من ذهب إلى ذلك بقوله ﷺ: كسر عظم الميت ككسره حيا"[(٧)] ففي هذا الحديث تشبيه لكسر عظم الميت بكسر عظم الحي، وهذا يدل على أن حرمة كسر عظم الحي حكم قطعي متقرر، ولذا شُبه

---

(٢٤/١٠)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ونحوه عند الطبري في جامع البيان (٣١/١٤) ، ط/ مؤسسة الرسالة.

(١) الإرهاب مفهومه وأحكامه في الشريعة الإسلامية ص٣١٤، رسالة ماجستير أعدها الباحث ياسر لطفي العلي في كلية الشريعة بجامعة دمشق عام ٢٠٠٧م.

(٢) روح المعاني ٢٥/١٠.

(٣) انظر ترجمته رقم [١٠٢].

(٤) التحرير والتنوير ٥٥/١٠، للطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس - ١٩٩٧ م.

(٥) وانظر أيضا: التربية الجهادية الإسلامية ص٢٧٤، علي عبد الحليم محمود، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ط١ ١٤٢٤هـ، تصحيح مفاهيم حول التوكل والجهاد ووجوه النصر ص١١٨، لعبد الرحمن حبنكة، إدارة الصحافة والنشر برابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة ١٤٠٧هـ، القتال في الإسلام ص٢٤، أحمد نار، المكتبة الإسلامية حمص ط٢ ١٣٨٨هـ.

(٦) الإرهاب مفهومه وأحكامه في الشريعة الإسلامية ص٣١٦.

(٧) أخرجه أبو داود وابن ماجه من حديث عائشة مرفوعا بإسناد صحيح كما قال ابن الملقن في البدر المنير ٧٦٩/٦، انظر: سنن أبي داود - كتاب الجنائز، باب في الحفار يجد العظم هل يتنكب ذلك المكان ؟ حديث: ٢٨٠٨، سنن ابن ماجه - كتاب الجنائز، باب في النهي عن كسر عظام الميت - حديث: ١٦١١.

كسر عظم الميت به[١]، ولما كانت هذه الجراحة التجميلية لتطويل القامة تقوم على كسر العظم المراد تطويله لتبدأ خلايا الأنسجة العظمية بالتكاثر لتكون بنفسها عمودا عظميا لملء الفراغ الناشئ عن الكسر، ويقوم الطبيب حينئذ بالتحكم بهذا الفراغ وزيادته عن طريق جهاز معين[٢] يثبت على العظم المكسور لينمو العظم طولا، فلما كانت هذه الجراحة قائمة على كسر العظام حرمت للحديث المذكور[٣].

**المثال الثاني: حكم الفحص الطبي قبل الزواج:** استدل بعضهم على مشروعية ذلك بالأحاديث التي تأمر بالتوقي من العدوى كحديث "لا يورد ممرض على مصح"[٤]، حيث إن النبي ﷺ أمر بالتوقي من الأمراض والابتعاد عن مواطن المرض وعدم مخالطة أصحابها لما يترتب على هذه المخالطة من انتقال العدوى إلى الأصحاء فأفاد ذلك مشروعية الوقاية من أسباب الأمراض والفحص الجيني يحقق ذلك، إذ الغرض منه الوقاية من الأمراض الوراثية[٥].

**المثال الثالث: حكم اقتراض الدولة من مواطنيها لسد عجز الموازنة:** فاستدل المعاصرون مثل د. حسين ريان والباحث تيسير الناعس على جواز القروض العامة وهي الأموال التي تستقرضها الدولة من مواطنيها لسد عجز الموازنة، بحديث مسلم عن أبي رافع، أن رسول الله ﷺ استسلف من رجل بكرا، فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره، فرجع إليه أبو رافع، فقال: لم أجد فيها إلا خيارا رباعيا، فقال: " أعطه إياه، إن خيار الناس أحسنهم قضاء"[٦]. فدل الحديث على"أن للإمام أن يقترض على بيت المال، لأنه كالوصي لجميعهم، فالنبي لم يستسلف ذلك لنفسه؛ لأنه قضاه من إبل الصدقة، ومعلوم أن الصدقة محرمة عليه لا يحل له أكلها والانتفاع بها[٧]"، واستدل أيضا بحديث "إن العباس قد أسلفنا زكاة ماله العام والعام

---

(١) الجراحة الطبية، عرض طبي ودراسة فقهية مفصلة ص٣٢٣، د. صالح بن محمد الفوزان، دار ابن حزم، ط١ ٢٠٠٧م.

(٢) يعرف هذا الجهاز بجهاز إليزاروف نسبة إلى مبتكره وهو الطبيب الروسي غابريل أبراموفيتش إليزاروف ت١٩٩٢، انظر للتوسع عن الجهاز وكيفية تركيبه وعمله: الجراحة التجميلية للفوازان ص٣١٩.

(٣) المرجع السابق.

(٤) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة مرفوعا، انظر: صحيح مسلم - كتاب السلام، باب لا عدوى - حديث: ٤٢١٣

(٥) انظر: أحكام الهندسة الوراثية ص١٣١.

(٦) صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب من استسلف شيئا فقضى خيرا منه - حديث: ٣٠٨٧.

(٧) تمويل عجز الموازنة العامة في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية ص٩٧، رسالة ماجستير أعدها الطالب تيسير الناعس في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٩م.

المقبل"[1] وفي رواية "إنّا كنّا احتجنا فتعجلنا من العباس صدقة ماله سنتين" اهـ قال د. ريان: فالحديث يدل على جواز قيام الإمام تسليف الزكاة لأكثر من عام عند الحاجة، ومعروف أن الاستلاف بمعنى الاستقراض، فدل ذلك على مشروعية القرض من السنة[2]. وهذا ما ذكر الشرّاح سابقا[3].

**المثال الرابع : نقل الجين إلى الخلية الجسدية لغرض علاجي،** استدل بعض المعاصرين على جواز ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام (المؤمن القوي، خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير) وجه الدلالة أن الشرع جاء بالحث على المحافظة على جسم الإنسان سليما معافى قويا، والنقل الجيني فيه تحقيق لهذا المقصد فيكون مشروعا[4].

**المثال الخامس : استنساخ النبات،** استدل المعاصرون على جواز الاستنساخ في النبات بحديث تأبير النخل وفيه قوله عليه الصلاة والسلام (أنتم أعلم بأمر دنياكم)[5] ووجه الدلالة أن الناس أعلم بما تصلح به أمور دنياهم التي لا تتعلق بالدين كتأبير النخل، وهذا يقتضي أن التصرف

---

(١) أخرجه الدارقطني من حديث ابن عباس بسند فيه ضعف كما قال ابن حجر في فتح الباري ٣/ ٢٦٤، انظر: سنن الدارقطني- كتاب الزكاة، باب تعجيل الصدقة قبل الحول - حديث: ١٧٦٧. وأخرجه الترمذي وأبو داود وابن ماجه عن علي أن العباس سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم في تعجيل صدقته قبل أن تحل، فرخص له في ذلك ". انظر: سنن أبي داود - كتاب الزكاة، باب في تعجيل الزكاة - حديث: ١٣٩٦. سنن الترمذي، أبواب الجمعة، أبواب الزكاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم - باب ما جاء في تعجيل الزكاة حديث: ٦٤٦. سنن ابن ماجه، كتاب الزكاة، باب تعجيل الزكاة قبل محلها - حديث: ١٧٩١. وهو بهذا اللفظ لا شاهد فيه على اقتراض الإمام من الرعية، لأن العباس هو الذي تعجل بدفع الزكاة، لا أن النبي استسلف منه زكاة عامين.

(٢) انظر: عجز الموازنة وعلاجه في الفقه الإسلامي ص٢٨٥، د.حسين ريان، دار النفائس بالأردن، ط١/١٩٩٩م.

(٣) فقد قال ابن حجر تعليقا على هذه الأحاديث: يستدل به على أن للإمام أن يقترض على بيت المال لحاجة بعض المحتاجين ليوفي ذلك من مال الصدقات. انظر: فتح الباري ٥/٧٠، شرح النووي على مسلم - (٧/٥٧).

(٤) انظر: موقف الإسلام والنظرة المستقبلية لتقدم العلاج الجيني ص١١، أحكام الهندسة الوراثية ص٣٣٧.

(٥) أخرج مسلم بسنده عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، وعن ثابت، عن أنس، أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون، فقال: " لو لم تفعلوا لصلح " قال: فخرج شيصا، فمر بهم فقال: " ما لنخلكم ؟ " قالوا: قلت كذا وكذا، قال: " أنتم أعلم بأمر دنياكم " انظر: صحيح مسلم - كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا - حديث: ٤٤٦٢

فيما يتعلق بالأمور الدنيوية مباح، واستنساخ النبات لا يخرج من كونه متعلقا بالمصالح الدنيوية مما يقتضي إباحته[1].

**المثال السادس : حكم عقود المستقبليات**[2] : منعها الدكتور العثماني معتمدا على نصوص من السنة مثل قوله عليه الصلاة والسلام: لا تبع ما ليس عندك[3]" وقوله ﷺ: من اشترى طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه[4]" فهذه النصوص تنطبق على عقود المستقبليات لأن فيها بيع السلعة دون تملكها أو قبضها[5].

---

(١) انظر: أحكام الهندسة الوراثية ص٣٧٩، قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية ١١٧/٢، إعداد جمعية العلوم الطبية الإسلامية الأردنية، دار البشير بعمان، ط١ ١٤١٥هـ.

(٢) عقود المستقبليات تعرف بأنها: عقود تعطي لحاملها الحق في شراء أو بيع كمية من أصل معين، (قد يكون سلعة أو ورقة مالية) بسعر محدد مسبقا، على أن يتم التسليم والتسلم في تاريخ لاحق في المستقبل. انظر: إدارة الأسواق والمنشآت المالية، د. منير إبراهيم هندي، ص٦٣١. أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة ٩٢٢/٢. والفرق بين هذه العقود وعقود السلم أمران: الأمر الأول: أن هذه العقود لا يتم فيها دفع الثمن بخلاف عقد السلم الذي يجب دفع رأس مال السلم فيه. الأمر الثاني أن هذه العقود يتكرر تداولها بالبيع والشراء من شخص إلى آخر، قبل موعد التسليم؛ وأما السلم فلا يجوز بيع المسلم فيه قبل قبضه. وثمة فارق جوهري عنه تفرع هذان الأمران هو أن قصد المشتري من عقد السلم حيازة السلعة المعقود عليها وتسلمها مستفيدا من فرق السعر لصالحه، وقصد البائع بيع السلعة وتسليمها في الوقت المحدد مستقبلا. وأما قصد المتعاقدان في العقود المستقبلة فليس تسلم أو حيازة سلعة يحتاجونها أو يريدون التجارة فيها وإنما القصد أمور أخرى كالربح المستفاد من فوارق الصفقات المتتالية على نفس السلعة، والوقاية من الآثار غير المرغوبة لأي تغير يحدث في الأسعار مستقبلا. وانظر للتوسع: أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة ٩٣٣/٢، د. مبارك آل سليمان، كنوز إشبيليا بالرياض، ط١/٢٠٠٥م. عقُود المستَقبليات في السّلع في ضَوء الشّريعَةِ الإسلاميَّة، بحث للقاضي محمَّد تقي العثماني منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد السابع، ٣٤٣/١.

(٣) أخرجه أصحاب السنن الأربعة من حديث حكيم بن حزام قال: أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يأتيني الرجل يسألني من البيع ما ليس عندي، أبتاع له من السوق، ثم أبيعه ؟ قال: " " لا تبع ما ليس عندك "، انظر: سنن الترمذي - أبواب الجنائز عن رسول الله ﷺ، أبواب البيوع عن رسول الله ﷺ - باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، حديث: ١١٨٩، سنن أبي داود - كتاب البيوع، أبواب الإجارة - باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، حديث: ٣٠٥٧، السنن الصغرى للنسائي - كتاب البيوع، بيع ما ليس عند البائع - حديث: ٤٥٥٩، سنن ابن ماجه - كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك - حديث: ٢١٨٤.

(٤) أخرجه الشيخان من حديث ابن عمر مرفوعا، وفي رواية لمسلم: حتى يستوفيه ويقبضه، انظر: صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب الكيل على البائع والمعطي - حديث: ٢٠٣٦. صحيح مسلم - كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض - حديث: ٢٨٩٢.

(٥) انظر: عقود المستقبليات في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، تقي العثماني، ع٧، ٣٤٩/١.

**المثال السابع : حكم عقد زواج المسيار**[1] : أجازه بعض المعاصرين مستدلا بحديث عائشة أن سودة بنت زمعة وهبت يومها لعائشة[2]، وكان النبي يقسم لعائشة يومها ويوم سودة. ووجه الدلالة: "أن سودة بهبتها يومها لعائشة وقبول الرسول بذلك ما يدل على أن من حق الزوجة أن تسقط حقها الذي جعله الشارع لها كالمبيت والنفقة"[3]. وهذا ما يحدث في زواج المسيار.

**المثال الثامن : تحريم لعبة الملاكمة استدلالا بحديث :** "إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه"[4]. قال النووي: "هذا تصريح بالنهي عن ضرب الوجه لأنه لطيف يجمع المحاسن وأعضاؤه نفيسة لطيفة وأكثر الإدراك بها فقد يبطلها ضرب الوجه وقد ينقصها وقد يشوه الوجه والشين فيه فاحش لأنه بارز ظاهر لا يمكن ستره ومتى ضربه لا يسلم من شين غالبا"[5]. اهـ

وروى أبو داود عن جابر أن النبى ﷺ مر عليه بحمار قد وسم فى وجهه فقال «أما بلغكم أني قد لعنت من وسم البهيمة في وجهها أو ضربها في وجهها»[6]. فنهى عن ذلك. "فإذا نهى النبي عن

---

(١) زواج المسيار هو كما عرفه د. القرضاوي: زواج شرعي يتميز عن الزواج العادي، بتنازل الزوجة فيه عن بعض حقوقها، مثل ألا تطالبه بالنفقة، والمبيت الليلي، وفي الغالب يكون زواجا ثانيا فأكثر. انظر: الأنكحة المنهي عنها في الشريعة الإسلامية ص٥٤٩، تحسين بيرقدار، دار ابن حجر، ط١/٢٠٠٧م. والواقع أن في هذا التعريف مصادرة على المطلوب كما هو ظاهر، وعرفه بيرقدار ص٥٥٠ فذكر أنه عقد يتواصى بكتمانه. . . إلخ وهذا ليس صحيحا بل هذا زواج السر، نعم قد يشترط الزوج في المسيار بأن لا تعلم زوجته الأولى بالخبر؛ والأولى أن يُعرّف المسيار بأنه: عقد نكاح مستوف للشروط، تتنازل فيه المرأة عن حقها في النفقة والسكنى، والمبيت إلا قليلا. والله أعلم.

(٢) صحيح البخاري - كتاب النكاح، باب المرأة تهب يومها من زوجها لضرتها - حديث: ٤٩١٨؛ صحيح مسلم - كتاب الرضاع.
باب جواز هبتها نوبتها لضرتها - حديث: ٢٧٣٥.

(٣) أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها ومدى تطبيقها في الفروع المعاصرة، د. محمود إسماعيل محمد مشعل، ص٥٥٨، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

(٤) أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة مرفوعا، انظر: صحيح البخاري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه - حديث: ٢٤٤٠. صحيح مسلم - كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه - حديث: ٤٨٣٥.

(٥) شرح النووي على مسلم - (١٦/١٦٥) .

(٦) انظر: سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب النهي عن الوسم في الوجه والضرب في الوجه - حديث: ٢٢١٤. وأخرجه مسلم بلفظ: أن النبي ﷺ مر عليه حمار قد وسم في وجهه فقال: " لعن الله الذي وسمه "، انظر: صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب النهي عن ضرب الحيوان في وجهه ووسمه فيه، حديث: ٤٠٤٧.

ضرب الحيوان في وجهه، فما بال ضرب الإنسان لأخيه الإنسان بكل بشاعة وبأقصى قوة يملكها لعله يطرحه أرضا[١]، إذ يفضل أن يكون ذلك بالضربة القاضية[٢].

**المثال التاسع : جراحة التجميل التي تزيل آثار الشيخوخة**، ذهب بعض المعاصرين إلى تحريم تحريم جراحة التجميل التي تزيل آثار الشيخوخة مثل شد تجاعيد الوجه واليدين ونحو ذلك من تجميل الحاجبين بسحب المواد الموجبة لانتفاخهما بسبب الكبر، واستدلوا بحديث أبي داود وفيه: " تداووا فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له دواء، غير داء واحد الهرم "[٣].

فيستفاد من الحديث أن الهرم لا دواء له، وعلى هذا فالجراحات التي يقصد منها إزالة آثار الهرم، وإعادة الإنسان إلى سن الصبا والشباب غير جائزة لأنها ليست بدواء، وإنما هي من تغيير خلق الله المنهي عنه[٤]. "فاستثناؤه للهرم دون سائر الأدواء يدل على عدم جواز العبث بالخلقة البشرية لإعادتها لصباها، وشبابها أو محاولة تغيير معالم كبر السن بأي وسيلة من الوسائل، وجراحة التجميل التحسينية متضمنة لذلك فكانت محرمة"[٥].

**وثمة استدلالات بالسنة لا تخلو من ضعف ومثال ذلك** ما استدل به بعضهم على جواز الاستنساخ في الإنسان في حالة واحدة وهي فيما إذا نقلت نواة خلية جسدية مأخوذة من الزوج إلى بييضة مأخوذة من زوجته بعد إزالة نواتها، فاستدل على ذلك بالأحاديث الدالة على مشروعية

---

(١) ولا يتوقف ضرر هذه الرياضة على تشويه الوجه بل تسببت هذه الرياضة بموت العديد من الملاكمين عقيب المباراة متأثرين بالإصابات التي تعرضوا لها، ومن جملة ذلك: موت ٩٠٠ملاكما نتيجة إصابات على الحلبة منذ ١٩٢٠. كما أن نسبة كبيرة تصاب إصابات مزمنة بالمخ من الملاكمين الذين يبقون على قيد الحياة ومثال ذلك الملاكم محمد علي كلاي الذي أصيب بمرض الرعاش. لذلك اتجهت برلمانات دول كثيرة لمنع هذه الرياضة وقد نجحت السويد في ذلك. انظر: الملاكمة ليست رياضة لـ محمود القيسي ص٩٣. فنون الرياضة والألعاب لمحمد بسمار ص١٤٨.

(٢) انظر: أحكام المسابقات في الشريعة الإسلامية ص٢٨٤، عبد الصمد بلحاجي؛ والألعاب الرياضية، أحكامها وضوابطها في الفقه الإسلامي ص١٦٦، علي حسين أمين يونس، دار النفائس بالأردن، ط١/٢٠٠٣م.

(٣) سنن أبي داود، كتاب الطب باب في الرجل يتداوى، حديث: ٣٣٧٥.

(٤) انظر: بحث في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية الصادرة في دبي بالإمارات، العدد ٣٠ ذو القعدة لعام ٢٠٠٥م بعنوان: التكييف الفقهي لجراحة التجميل وأحكامها الشرعية ص١٢٤، للدكتور أحمد عبد الحي محمد.

(٥) الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء ص٢٠١.

التداوي مثل حديث "تداووا. . . "[1] إلا أن وجه الدلالة خفي فوضحه بقوله: إن الغرض من الاستنساخ بزراعة النواة هو معالجة الزوج العقيم الذي لا توجد عنده حيوانات منوية، ولم تنفع الوسائل العلاجية فيه، ويرغب هو وزوجته في الإنجاب، والعقم أيا كان سببه هو مرض من الأمراض فيدخل في عموم النصوص الشرعية الحاثة على التداوي وطلب العلاج بالطرق المباحة. إلا أن هذا مردود من أوجه:

**الأول** : إن التداوي ينبغي أن لا يكون بمحرم، والاستنساخ فيه ارتكاب لعدد من المحرمات؛ **والثاني** : إن هذه الطريقة فيها خروج عن سنة الله في الإنجاب وهو امتزاج خلية الأب والأم في تكوين المولود واكتسابه صفاته منهما جميعا؛ **والثالث** : إن لهذا العلاج أضرارا تترتب عليه[2].

وثمة استدلالات ضعيفة أخرى ولكن على مسائل قديمة، أذكر مثالا على ذلك للفائدة: ذهب د. رفيق المصري إلى أن ربا القرض يشمله بالنهي حديث عبادة وغيره في الأصناف الستة، ومعلوم أن هذا الحديث إنما ينهى عن ربا البيوع، إلا أن د. رفيق رأى أن القرض في أصله عقد إرفاق فإذا أصبح ربوياً تحول بذلك إلى بيع فيحرم القرض الربوي بحديث ربا البيوع ويدخل في مضمونه[3].

ولم يرتض هذا أستاذنا الدكتور البوطي حفظه الله، بل رأى الفرق الجوهري بين القرض والبيع؛ هو: أن القرض يتعلق بذمة المقترض، والبيع يتعلق بالسلعة التي وقع عليها عقد البيع، وأما كون القرض ربويا أو غير ربوي، وأن القرض إذا كان خالياً من الربا فهو عقد إرفاق لخلوه من المعاوضة، وانه إذا دخله الربا فيتحول إلى عقد ربا لدخول المعاوضة فيه، فهذا لا يغير من طبيعة القرض، لذلك فيمكن القول بأن حديث عبادة لا يشمل ربا القرض، وإنما مقتصر على تحريم ربا البيوع وأما تحريم ربا القروض فجاء من الآية، والذي حمل أولئك الباحثين على القول بذلك، هو الرغبة في الكشف عن دليل إضافي على حرمة ربا القروض عندما رأوا بعض الناس يدَّعُون الإجمال في الآية ودلالتها على حرمة ربا القروض. ومع أن هذه الرغبة أمر حسن إلا أنها لم تحقق

---

(١) أخرجه الترمذي عن أسامة بن شريك قال: قالت الأعراب: يا رسول الله، ألا نتداوى ؟ قال: " " نعم، يا عباد الله تداووا، فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء. قال الترمذي: وهذا حديث حسن صحيح. انظر: سنن الترمذي، كتاب الذبائح، أبواب الطب عن رسول الله ﷺ - باب ما جاء في الدواء والحث عليه، حديث: ٢٠١٢ وأخرج مسلم عن جابر عن رسول الله ﷺ أنه قال " لكل داء دواء، فإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله عز وجل "، انظر: صحيح مسلم، كتاب السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي - حديث: ٤١٧٩.

(٢) أحكام الهندسة الوراثية ص٤١٣.

(٣) ربا القروض وأدلة تحريمه ص١٥، د. رفيق المصري، دار المكتبي ط١ ٢٠٠١م.

شيئاً لأنها لم تقنع القائلين بالإجمال بحرمة ربا القرض، لأن الذين يدِّعُون الإجمال لا يدَّعونه في الآية فحسب وإنما يدَّعونه في جميع نصوص الكتاب والسنة[1].

**الفرع الرابع : الاعتماد على الإجماع في المسائل المعاصرة**

في الواقع لم أجد مسألة اعتمد فيها المعاصرون في اجتهاداتهم المعاصرة على الإجماع، وهذا شيء طبيعي لأن المسائل المعاصرة لم يتكلم فيها الفقهاء بعينها سابقا وإلا لما كانت معاصرة، فإن تكلموا بما يشبهها فإن الاستدلال حينئذ يكون بالقياس أو التخريج أو التكييف الفقهيين، ولكن ثمة مسائل نُقل فيها إجماع المعاصرين عليها، وذلك مثل جواز استنساخ النبات[2] بشرط الأمن من الضرر وترتب مصلحة شرعية دون العبث أو السعي لأغراض محرمة وهذا الحكم هو ما صدر عن المجامع الفقهية وقال به جميع من تكلم عن استنساخ النبات ولم يوجد من خالف في ذلك كما قال الشويرخ[3].

وبعض الباحثين احتج بإجماع المعاصرين على بعض المسائل المعاصرة، وأضرب على ذلك مثالين:

**المثال الأول :** الإجماع على أن الإقرار مقدم على البصمة الوراثية[4] في الزنا والنسب ونحو ذلك، وفي ذلك يقول د. الكعبي: إن العلماء المعاصرين مجمعون على تقديم الإقرار على البصمة

---

(١) قضايا فقهية معاصرة ص٦٤، لأستاذنا د. محمد سعيد رمضان البوطي البوطي، مكتبة الفارابي، ط٥/ ١٩٩٤.

(٢) استنساخ النبات يتم بفصل جزء من نبتة معينة، التي تحتوي على ملايين الخلايا، ثم تستعمل كل خلية لإنتاج نبتة مشابهة للأصل، وبهذا أمكن زراعة مساحات شاسعة من الأراضي من نبتة واحدة، والاستغناء عن استخدام البذور المكلفة، كما تمكن الباحثون أيضا من إجراء تعديلات على المادة الوراثية للنبات، وذلك بنقل جينات تحمل صفات مطلوبة من بعض الخلايا إلى خلايا أخرى، ثم العمل على تثبيتها في النبات، ومن ثم يكتسب هذا النبات صفات وراثية لم تكن موجودة فيه من قبل، وهذا أدى إلى إنتاج نبات يتميز بصفات إضافية على الصفات الأصلية فيه كما في الطماطم طوية العمر، والحنطة المقاومة للحشرات، وغير ذلك. انظر: الهندسة الوراثية للشيورخ ص٣٦١، الاستنساخ قنبلة العصر د.صبري الدمرداش ص١٠٢، مكتبة العبيكان بالرياض، ط١/١٤١٨هـ.

(٣) أحكام الهندسة الوراثية ص٣٧٦.

(٤) البصمة الوراثية: هي الصفات الوراثية التي تنتقل من الأصول إلى الفروع والتي من شأنها تحديد شخصية كل فرد عن طريق تحليل جزء من حامض (DNA) الذي تحتوي عليه خلايا جسده. انظر مدى حجية البصمة الوراثية في: الإثبات الجنائي في القانون الوضعي والفقه الإسلامي، بحث مقدم من الدكتور أبو الوفا محمد إبراهيم، لمؤتمر"الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون" بجامعة الإمارات لعام ٢٠٠٢، كلية الشريعة والقانون، المجلد الثاني ص٦٨٥. وانظر المزيد في: البصمة الوراثية، خليفة علي الكعبي ص٤٣.

الوراثية باعتباره حجة شرعية تدين المعترف على نفسه بما عليه أو في ذمته من حقوق، كمن أقر بالزنا أو أقر أن هذا ابني، وذلك بتوافر جميع الشروط المعتبرة للإقرار شرعا سواء بالنسبة للمقر أم المقر له أم المقر به، ففي هذه الحالة لا خلاف ألمسه بين علمائنا المعاصرين في تأخير البصمة الوراثية على الإقرار[١].

**المثال الثاني وهو :** عدم إقامة الحد بالبصمة الوراثية: كما فعل الباحث الكعبي حيث رجح أن تكون البصمة الوراثية قرينة قوية لا تقدم على أي دليل شرعي نهائيا ولا يقام بها حكم على استقلال ما لم تدعمها بينات أخرى ولا يقام بها حد من الحدود ما لم يقر المتهم بارتكابه للجريمة حتى لو ادعته المرأة على رجل أنه زنى بها وجاءت بولد منه إثر ذلك وأثبتت البصمة الوراثية توافقا بين الزاني وولد الزنى فلا يقام الحد ولا يثبت نسبه منه، محتجا بإجماع المعاصرين على عدم إقامة الحدود والقصاص بالبصمة الوراثية[٢].

والواقع أن هذا الإجماع غير مسلّم، إذ هناك من خالف من المعاصرين في ذلك مثل د. عمر السبيل ـ وغيره[3] ـ فقد اعتبر أن البصمة الوراثية قرينة ويجوز إثبات بعض الحدود والقصاص بالقرائن والأمارات وإن لم يثبت ذلك بالشهادة والإقرار[4].

**الفرع الخامس : مسائل اعتمد فيها على القياس :**

**تمهيد :**

يعدُّ القياس[٥] رابع المصادر الأصلية للفقه الإسلامي، فـ "القياس حجة شرعية، ودليل يعتمد عليه لمعرفة الحكم الشرعي للحوادث التي لم ينص ولم يجمع على حكمها"[١]، وبالقياس تتحقق

---

(١) البصمة الوراثية للكعبي ص٣٣٨.

(٢) البصمة الوراثية ص٣٠٩.

(٣) مثل الباحث مريّع آل جار الله في كتابه خريطة الجينوم البشري والإثبات الجنائي ص١٩٢، كنوز إشبيليا، ط١/٢٠٠٨م.

(٤) البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها واستخدامها في النسب والجناية ص٢١٠، د. عمر السبيل، بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة لعام ١٤٢٢هـ، سلسلة مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، المجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة، ط/ ١٤٢٥.

(٥) القياس في اللغة التقدير، اصطلاحا هو كما قال البيضاوي: (إثبات حكمٍ معلومٍ في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت) . وقال ابن قدامة في روضة الناظر: (حملُ فرعٍ على أصلٍ في حكمٍ بجامعٍ بينهما) . انظر: الصحاح للجوهري (٩٦٧/٣) ، المنهاج مع الإبهاج (٢١٥٨/٦) ، شرح الكوكب المنير (١٢/٤) ، روضة الناظر (٢٧٥) ؛ بتحقيق د. السعيد، إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر (١٧/٧) ، د. عبد الكريم النملة، دار العاصمة بالرياض، ط/١٩٩٦م. شرح الكوكب المنير (١٢/٤) ، المستصفى (٤٨١/٣) بتحقيق زهير الحافظ.

صحة الأصل العظيم وهو أن كل واقعةٍ لا تخلو عن حكم في الشريعة الغراء[٢]، وتثبت به صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، فإنه لا سبيل إلى بيان أحكام الوقائع والحوادث المتجددة التي لا نص فيها من كتابٍ أو سنة ولا إجماع إلا بالقياس[٣]، فحاجة الناس إلى القياس لا تنقطع وثمرته لا تنتهي مادامت الحوادث تترى والزمان يتجدد، ولقد عرف الأصوليون المنزلة السامية والمكانة العالية للقياس، "فاعتنوا به وأكثروا من مسائله ومباحثه، وبينوا حجيته وأنواعه وأقسامه وشروطه، فهو مناط الاجتهاد بلا نزاع وأصل الرأي"[٤].

ولقد أدرك المعاصرون الأهمية الكبرى للقياس، فلجؤوا إليه لاستنباط كثير من أحكام الوقائع المعاصرة والمسائل المستحدثة، عن طريق التعليل وإلحاق الأصل بالفرع، وأضرب على ذلك عدة أمثلة توضح ذلك:

**المثال الأول: زكاة العقارات والمستغلات والمصانع،** ذهب بعض المعاصرين إلى وجوب الزكاة في العقارات والمستغلات والمصانع قياسا على وجوبها في الأنعام والزروع والثمار والنقدين وعروض التجارة بجامع النماء في كلٍ، إذ الزكاة وجبت في هذه الأموال لنمائها إما بالفعل كالأنعام أو بالقوة كالنقدين، فالأنعام يقصد منها النسل والدر والزيادة وكذلك سائر الأموال الزكوية، وفي ذلك يقول الباحث أنس عيروط: العلة في وجوب الزكاة هي النماء، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً فحيث تحقق النماء في مال وجبت فيه الزكاة وإلا فلا[٥].

**المثال الثاني: حكم زرع الخصية:** حظره د.البار باعتبار أن زرع الخصية من شخص لآخر يشبه دخول طرف ثالث في الإنجاب وهو شبيه بنكاح الاستبضاع الذي كان في الجاهلية حيث كان

---

(١) الجوانب التربوية في علم أصول الفقه، د. البغا، ص١٣٨.

(٢) قال إمام الحرمين: والرأي المبتوت به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى بتلقي من قاعدة الشرع والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال فهو إذن أحق الأصول باعتناء الطالب. البرهان في أصول الفقه _ لإمام الحرمين (٧٤٣/٢) .

(٣) قال الزركشي: قال إمام الحرمين: إن أكثر الحوادث لا نص فيها بحال. لذا قال غيره من الأئمة: إنه لو لم يستعمل القياس أفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام، لقلة النصوص وكون الصور لا نهاية لها انظر: البحر المحيط للزركشي (١٦/٧) ط/دار الكتبي.

(٤) دراسات أصولية في حجية القياس وأقسامه ص٥، د رمضان عبد الودود اللخمي، ١٤١٧هـ. قال إمام الحرمين الجويني: (القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي، منه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتقاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة. البرهان في أصول الفقه _ لإمام الحرمين (٧٤٣/٢) .

(٥) انظر: زكاة العقارات والمصانع والأسهم والسندات ص١٠٠، رسالة ماجستير في كلية الإمام الأوزاعي لسنة ٢٠٠٧م، أعدها الطالب أنس عيروط.

الرجل يعتزل زوجته حتى إذا طهرت ذهبت إلى رجل قوي شجاع كريم فيتصل بها رغبة في نجابة الولد[1].

**المثال الثالث : حكم إقامة المتاحف**: أفتى الشيخ جاد الحق بجواز إقامة المتاحف التي تحفظ آثار الأمم السابقة من رسوم ونقوش وتماثيل منحوتة على الحجارة وغير ذلك لأن إقامة المتاحف التي تحفظ هذه الآثار وسيلة من وسائل دراسة تاريخ تلك الأمم والتعرف على ما وصلوا إليه من علوم وفنون مما يدفع الإنسانية إلى المزيد من التقدم العلمي والحضاري، وقاس جواز حفظ هذه الآثار في المتاحف للتعلم والاعتبار، على ما جاء من الترخيص في لعب البنات، وذلك ليتدربن على تربية أولادهن كما قال القرطبي، فيكون الاحتفاظ بالآثار جائزا كلعب البنات بجامع أن كلا الأمرين فيهما مصلحة تعلم ما يفيد[2].

**المثال الرابع : حكم التصوير الضوئي**؛ علل بعض المعاصرين[3] ما جاء في حرمة التصوير وتعليق الصور: بثلاث علل، وفي ضوئها أعطى حكم التصوير المعاصر وما يتعلق به، أما **العلة الأولى** في حرمة التصوير: فهي مضاهاة خلق الله، وهذا معدوم في التصوير الفوتوغرافي والسينمائي والضوئي والتلفزيوني ونحوها فلذلك لا حرمة في فعل التصوير من هذا النوع[4]، **وأما العلة الثانية** : هو أن التصوير ذريعة التعظيم لغير الله كالصالحين والملوك وبناء عليه وعليه فلا يجوز نصب صورهم في الدوائر الرسمية والميادين العامة لوجود هذه العلة في ذلك، **وأما العلة الثالثة** : هي حرمان البيوت من دخول الملائكة وهذه يستوي فيها صورة الآلة وصورة الفنان.

**المثال الخامس : ذهب جمهور المعاصرين[5] إلى حرمة اللعب بالورق** سواء كان على عوض أو بلا عوض قياسا على النرد[1]، وذهب الشيخ محمد رشيد رضا إلى إباحته محتجا بأنه لا نص

---

(١) انظر: زرع الغدد التناسلية والأعضاء التناسلية، بحث للدكتور محمد علي البار منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد السادس، ٣/٢٠٢٠.

(٢) فتاوى الأزهر ٧/٢٦٢.

(٣) انظر: أحكام التصوير في الشريعة الإسلامية، للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق ص١٧، دون بيان تاريخ الطبع ولا مكانه.

(٤) لأن الصورة الضوئية إنما ظهرت لخصائص خلقها الله في تلك المادة الحساسة التي تطلى بها تلك الأفلام والأوراق المصقولة المقواة مما جعلها تحتفظ بأثر انعكاس المشاهد عليها كالمرآة، لذلك لا ينطبق عليها كلمة صورة التي جاء في النصوص الشرعية ولا سيما التي جاء الوعيد فيها على التصوير. انظر: التصوير بين حاجة العصر وضوابط الشريعة ص٢٧٧، د. محمد توفيق رمضان البوطي، دار الفارابي بدمشق، ط٢/٢٠٠٦م.

(٥) وبه أفتى الشيخ محمد الحامد في كتابه ردود على أباطيل ص١٧٢، مكتبة الدعوة، حماه، ط١/١٩٧٨م. والشيخ عبد القادر عطا في كتابه: هذا حلال وهذا حرام ص٢١١، دار بوسلامة بتونس. واللجنة الدائمة

من الشارع على تحريم ذلك، ورُدَّ بأن "القياس أصل من الأصول التي يستنبط بها الأحكام الشرعية، والقياس قاض بأنه لا فرق بين الورق والنرد"[٢].

**المثال السادس: الحكم تصويت بأبواق السيارات في الزفاف:** فقد أخذت الباحثة رفيف الصباغ هذا الحكم من النظر في تحقق علة تحريم آلات الطرب والموسيقا والمزامير في أبواق السيارات، وبعد أن اختارت الباحثة أن علة تحريم الآلات الموسيقية[٣] هي وجود أحد أمرين فيها: التشبه بالفساق، والإطراب والتلهي، رأت الباحثة أن هذين الأمرين منتفيان تماما في التصويت بالأبواق، فليس في التصويت تشبه بالفساق، كما أنه ليس فيها ما يطرب، وبناء عليه اختارت الباحثة إباحة التصويت بأبواق السيارات من هذه الناحية. ولكن نظرت من ناحية أخرى وهي: هل في استخدام الأبواق عند الزفاف مصلحة الراجحة؟ فذكرت أن الأبواق تستخدم لإعلان النكاح وهذا جائز شرعا، ولكن باعتبار أن هذه الأبواق تحدث إزعاجا أحيانا كما في الساعات المتأخرة في الليل، فتمنع هذه الأبواق حينئذ قياسا على منع الفقهاء المصلي من الجهر بجوار النائم خشية الإزعاج، بل الحكم بمنع الأبواق أولى؛ لا سيما أن الأبواق لا تؤدي مهمتها من الإعلان في المدن الكبيرة اللهم إلا في أحياء العروسين، فإن خف الإيذاء كان مكروها، وأما إن لم يتحقق الإيذاء فهو مباح[٤].

---

للبحوث والإفتاء بالسعودية كما في الفتاوى لها ٢٦٣/١٥، تصدر عن الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء بالرياض. الألعاب الرياضية، علي حسين، ص٢٧١.

(١) انظر: فتاوى إسلامية لابن باز ومن معه ص٩٠، مكتبة الإيمان بالرياض، ١٩٩٥م.

(٢) انظر: أحكام المسابقات في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته المعاصرة ص١١٦، عبد الصمد بلتاجي.

(٣) في علة تحريم المعازف ثلاثة أقوال: الأول أنها الإطراب أو الإلهاء وهما أمران مختلفان لكن سببهما واحد وهو الألحان والأصوات الموزونة التي تصدرهما الآلة، القول الثاني هي ما فيها من التشبه بالفساق وهو ما ذهب إليه الغزالي والقول الثالث: أن تحريم الملاهي معلل بعلتين: الإطراب أوالتشبه بالفساق فأي العلتين وجدت حرمت الآلة. انظر: البناية للعيني ١٠٢/١١، مواهب الجليل ٦/٤، المغني لابن قدامة ١٧٣/١٠، الإحياء ٢٧٢/٢، حاشية ابن عابدين المسماة "رد المحتار على الدر المختار" ٣٤٨/٦، ٣٩٥/٦، للعلامة محمد أمين بن عمر المعروف بابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ) ، دار الكتب العلمية. روضة الطالبين ٢٠٥/٨، محي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ) ، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م. نهاية المحتاج ٢٩٦/٨، تحفة المحتاج ٢١٨/١٠، التاج والإكليل لمختصر خليل١٦٥/٨، لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، دار الكتب العلمية.

(٤) انظر: حفل الزفاف في الفقه الإسلامي ضوابطه وأحكامه ص١٦٣، رسالة ماجستير في كلية الشريعة بجامعة دمشق، أعدتها الباحثة رفيف عبد العزيز الصباغ، لعام ٢٠٠٤م.

**المثال السابع** : أفتت ندوة البركة الثالثة عشرة بجواز أخذ جزء مما يخرج من المعادن في عقد الامتياز[١] الذي يكون محله التنقيب عن المعادن، فاعتبرت ذلك من قبيل إجارة الأرض ببعض ما يخرج منها، فيجوز قياسا على المزارعة ببعض الزرع[٢].

**المثال الثامن** : وجوب الزكاة وحرمة الربا في النقود الورقية قياسا على وجوب الزكاة وحرمة الربا في الذهب والفضة بجامع الثمنية[٣].

**الفرع السادس : الاستدلال بقياس الأولى[٤] : وعليه أمثلة**

**المثال الأول** : استدل من قال بجواز إخفاء الطبيب حقيقة المرض عن المريض وكتمانها عنه بحديث: ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، فينمي خيرا، أو يقول خيرا"[٥] فإذا أجاز النبي الكذب على الزوجة لترضى، والكذب على أحد المتخاصمين للإصلاح بينهما فلأن يجوز الكذب على المريض في الحالة التي لو أخبرناه بالحقيقة لأدى إلى تلفه، أو زيادة مرضه، أو تأخر برئه:

---

(١) عقد الامتياز: هو عقد تمنحه الدولة لبعض الشركات للقيام ببعض المشاريع الكبرى التي تعجز عنها الدولة، على أن يكون للشركة حق الاستفادة من المشروع مدة محددة، انظر: المعاملات المالية المعاصرة للدكتور وهبة الزحيلي ص٣٠٨.

(٢) انظر: فتاوى ندوات البركة ص٧٢، عبد الستار أبو غدة، نشر مجموعة دلة البركة، إدارة التطوير والبحث، جدة، ١٩٩٤م. وانظر: عقد الاستصناع ص٣٨٩، د.ناصر النشوي، دار الفكر الجامعي بالإسكندرية، ط١ /٢٠٠٧.

(٣) انظر: القياس وتطبيقاته المعاصرة ص٨٣، لمفتي تونس محمد مختار السلامي، نشر المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التربع للبنك الإسلامي للتنمية بجدة في السعودية، ط١٩٩٨/٢م، وانظر: فقه الزكاة، د. القرضاوي ٢٧٣/١، ط١٨/الرسالة. النقود، وظائفها الأساسية وأحكامها الشرعية ص٣٧٢ وما بعدها، د. علاء الدين زعتري، ط١٩٩٦/١م.

(٤) القياس إذا كانت العلة فيه قطعية كقياس الضرب للوالدين على قول أف، بجامع أنه إيذاء فيسمى قياس الأولى؛ لأن الإيذاء بالضرب أولى بالمنع من الإيذاء بقول أف. وإن كانت العلة قطعية، ولكن ليست بأولى، كقياس حرق مال اليتيم على أكله بجامع الإتلاف في كلٍ. فالقياس أيضا قطعي ويسمى قياس المساواة. أو كانت العلة ظنية كقياس التفاح على البر في أنه لا يباع إلا يدا بيد، ونحو ذلك بجامع الطعم الموجود في كلٍ، فهو قياس الأدون. انظر: شرح الكوكب المنير (١٠٥/٤) ، الآيات البينات ٣٥/٤، للإمام أحمد بن قاسم العبادي (٩٩٤هـ) ، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط١٩٩٦/١م.

(٥) أخرجه الشيخان عن أم كلثوم بنت عقبة مرفوعا؛ انظر: صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب: ليس الكاذب الذي يصلح بين الناس - حديث: ٢٥٦٧، صحيح مسلم - كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الكذب وبيان ما يباح منه - حديث: ٤٨٢٣.

من باب أولى. وأجيب بأن المراد من الحديث التورية واستعمال المعاريض لا صريح الكذب، وردَّ بأن بعض العلماء ذهبوا إلى جواز الكذب الصريح في مثل هذه الحالات[١].

**المثال الثاني**: قياس البصمة الوراثية على القيافة في ثبوت النسب، فـ "طالما أن البصمة الوراثية تؤدي النتائج السابقة بيقين وبإجماع الخبراء المتخصصين في ذلك فإن الفقه الإسلامي وقواعده وأدلته العامة لا تأبى الأخذ بهذه التقنية الجديدة كدليل لإثبات النسب قياسا على القيافة، بل هي أولى بالحكم وذلك لأن عمل القائف يقوم على الحدس والتخمين والأوصاف الظاهرة التي قد يتشابه فيها الكثير، أما البصمة الوراثية فنتائجها قطعية كما سبق[٢].

**المثال الثالث**: استنساخ الحيوان حيث أجازها معظم المعاصرين والمجامع الفقهية بشروط، قياسا على التهجين بين الخيل والحمير لاستيلاد البغال، وقد كان هذا موجودا في عهد النبي، والنبي وأصحابه يركبون البغال في عصرهم من غير نكير كما أن الله قد امتن على عباده بوجود البغال فقال: ﴿ وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ ﴾ [النحل: ٨] فهو تلاقح غير معتاد بين نوعين مختلفين لإنتاج نوع ثالث، فإذا جاز إيجاد البغل مع اختلاف نوعي الحيوان الذي تكوّن منهما، فلأن يجوز إيجاد الحيوان مع اتحاد النوع بالاستنساخ من باب أولى[٣]. لأنه التهجين يتم فيه استيلاد البغل بتلقيح بييضة الفرس بحيوان منوي من الحمار، وأما الاستنساخ بنقل النواة فيتم إيجاد الحيوان فيه بنقل النواة الجسدية من حيوان إلى بييضة حيوان آخر من النوع نفسه.

**الفرع السابع: أمثلة على قياس مسائل معاصرة على مسائل معاصرة**

**المثال الأول: الفحص الجيني بعد الزواج للبييضة الملقحة لمعرفة الأمراض الوراثية التي تحملها**، وذلك إذا وجدت حاجة معتبرة مثل وجود مرض وراثي في الزوجين أو أحدهما يمكن انتقاله إلى ذريتهما، وذلك بغرض التقليل من الزواج بين هؤلاء المصابين الوراثية أو للقيام بعلاجه والوقاية منه وإعطاء النصيحة المناسبة للزوجين[٤]. حيث قاس بعض الباحثين جواز الفحص الجيني بعد الزواج على مسألة أخرى معاصرة وهي جواز التلقيح الصناعي عن طريق طفل الأنابيب، فـ "إن الفحص الجيني للخلايا الجنسية لا يختلف عن التلقيح خارج الجسد إلا في كون اللقائح (أي البييضة الملقحة صناعيا) يجري عليها الفحص قبل نقلها إلى الرحم وما عدا ذلك فلا فرق بينهما،

---

(١) انظر: المراحل التمهيدية للجراحة الطبية ص١٥٩، رسالة ماجستير أعدها الطالب عبد المجيد صائب طليمات، لعام ٢٠٠٩م.

(٢) اثبات النسب فى ضوء المعطيات العلمية المعاصرة ص٣٠٩، عائشة سلطان ابراهيم المرزوقى، أطروحة دكتوراة مقدمة في دار العلوم بجامعة القاهرة، عام ٢٠٠٠م.

(٣) أحكام الهندسة الوراثية للدكتور الشويرخ ص٣٨٧.

(٤) أحكام الهندسة الوراثية ص٨٥.

وقد ذهب جمهور أهل العلم إلى جواز التلقيح خارج الجسد نظرا للحاجة إليه، وهذا المعنى موجود في فحص الخلايا بل هو أولى، نظرا للمعاناة والمشقة الحاصلة بولادة طفل مشوه وحينئذ يأخذ حكمه وهو الجواز"[١].

ويَرِد على هذا القياس أن الأصل المقاس عليه لا بد أن يكون متفقا على حكمه، وهذا مفتقد هنا إذ التلقيح الاصطناعي اختلف فيه المعاصرون[٢]؛ ولكن يمكن أن يجاب بأن جمهو المعاصرين على جواز التقليح الاصطناعي بضوابط وشروط، وعليه فتوى مجمع الفقه بجدة وغيره[٣]، فالقياس هنا على قول الجمهور، ويكفي أن يكون الأصل متفقا عليه بين المستدل والسائل كما هو مقرر[٤]؛ والأدق أن يسمى تخريجا لأن القياس إنما يكون على ما هو منصوص عليه كما سيأتي.

**المثال الثاني : مسألة نقل الجين إلى الخلية الجسدية**، فقد أجازه بعضهم إذا كان لغرض علاج بعض الأمراض الوراثية، قياسا على عملية نقل الأعضاء، حيث إن العضو المنقول يحتوي على أنسجة، والأنسجة تتكون من مجموعة خلايا، وهذه الخلايا توجد في داخلها المورثات وهذا أجازه كثير من المعاصرين والمجامع الفقهية، والنقل الجيني أولى بالجواز من جهة أن عملية نقل الأعضاء لا تخلو من مخاطر على المنقول إليه والمنقول منه، نظرا لعدم تقبل جهاز المناعة للعضو المنقول إلا بأدوية معينة، كما أن المنقول منه يفقد عضوا من أعضائه مما قد يعرضه لأضرار في المستقبل، وهذا كله منتف في النقل الجيني؛ ولكن نوقش القياس من وجهين؛ الأول: عدم التسليم بهذا القياس، لكون حكم الأصل وهو نقل الأعضاء مختلفا فيه.الثاني: وجود الفارق وهو أن النقل الجيني لم يُتأكد من سلامته إذ قد يسبب سرطانا أو مرضا أشد بخلاف نقل العضو[٥].

**المثال الثالث : أجاز د. نزيه حماد شراء الذهب والفضة ببطاقة الائتمان**[٦] وعَدَّ التقابض المطلوب في البدلين متحققا، لأن تسلم البائع قسيمة الدفع الموقعة من حامل البطاقة قبض حكمي

---

(١) أحكام الهندسة الوراثية ص١٦٩.

(٢) انظر تفصيل ذلك في: أحكام التلقيح غير الطبيعي، د. الشويرخ، ٢٩٧/١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) جاء في روضة الناظر وجنة المناظر (٢٧٧/٣) ، ط/ مؤسسة الريّان: الركن الأول (أي من أركان القياس) : الأصل وشروطه؛ فالأول له شرطان: أحدهما: أن يكون ثابتًا بنص، أو اتفاق من الخصمين؛ فإن كان مختلفًا فيه، ولا نص فيه: لم يصح التمسك به.

(٥) أحكام الهندسة الوراثية ص٣٣٨.

(٦) هي مستند يعطيه مُصدره، لشخص طبيعي أو اعتباري ـ بناء على عقد بينهما ـ يمكّنه من شراء السلع أو الخدمات ممن يعتمد المستند، دون دفع الثمن حالا، لتضمنه التزام المُصدر بالدفع، ومن أنواع هذا المستند ما يمكِّن من سحب نقود من المصارف. انظر: البطاقات البنكية، د. عبد الوهاب أبو سليمان ص٤٣، دار

لقيمتها، وذلك قياسا على قبض الشيك المصدق الذي أفتى مجمع الفقه الإسلامي بجواز شراء الذهب والفضة به على أن يتم التقابض في المجلس؛ بل التقابض في بطاقة الائتمان أقوى من التقابض بالشيك، لأن بطاقة الائتمان ملزمة للتاجر وتبرأ بها ذمة حامل البطاقة من الدين حالا تجاهه وليس له الاعتراض على الوفاء بها بخلاف الشيك[١].

**الفرع الثامن : الاجتهاد المقاصدي**

في الواقع إن الاجتهاد المقاصدي هو أحد فروع الاستدلال بالقياس على المسائل، لأن بين المقاصد والقياس علاقة وثيقة كما سيأتي، ولقد اهتم به المعاصرون، ووضعوا له تعريفا وضوابط وحالوا استنباط بعض القضايا المعاصرة به، وبيان ذلك في الفقرات الآتية.

**أولا : تعريف الاجتهاد المقاصدي :** عرفه الباحث عمر الزبداني فقال: الاجتهاد المقاصدي: العمل بمقاصد الشريعة، والالتفات إليها، والاعتداد بها في عملية الاجتهاد التشريعي، والاستنباط الفقهي[٢].

**ثانيا : ضوابط الاجتهاد المقاصدي**[٣] : لكي يكون الاجتهادي المقاصدي صحيحا يجب أن ينضبط بالضوابط الآتية:

١) فهم النص وفق مقتضيات اللغة العربية.
٢) الجمع بين الكليات العامة للشريعة والأدلة الخاصة؛ وعدم إهدار أحدهما على حساب الآخر عند الاجتهاد.
٣) النظر في مآلات المآلات.

---

القلم، ط١/١٩٩٨م. قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد ص١٤٢، د. نزيه حماد، دار القلم بدمشق، ط١/٢٠٠١م.

(١) قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد ص١٦٠. وانظر المزيد في: بيع الذهب والفضة وتطبيقاته المعاصرة في الفقه الإسلامي ص١٧١، ١٨١؛ للباحث صدام عبد القادر عبد الله، دار النفائس بالأردن، ط١/٢٠٠٦. وانظر: التقابض في الفقه الإسلامي ص٢٨٨، علاء الدين الجنكو، دار النفائس بالأردن، ط١/٢٠٠٤م. وانظر: القبض وأحكامه في المعاملات المالية ص١٥٨ ص٢١٠، ٢١٤، رسالة دكتوراة بجامعة دمشق في كلية الشريعة لعام ٢٠٠٦م، أعدها الطالب أحمد البراء محمد فوزي فيض الله.

(٢) انظر: الاجتهاد المقاصدي وأثره في الفقه الإسلامي المعاصر ص٥٠، بحث أُعد لنيل درجة الماجستير في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٢م، إعداد الطالب: عمر الزبداني.

(٣) انظر تفصيل ذلك في: الاجتهاد المقاصدي، زبداني، ص١٣٠؛ وأثر مقاصد الشريعة في تحديد مناط الحكم الشرعي، تخريجا وتنقيحا وتحقيقا ص٢٤٨، للأخ الفاضل د. عبد الله قويدر، أطروحة دكتوراه مقدمة لكلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية، لعام ٢٠٠٦.

٤) جلب المصلحة ودرء المفسدة.

**ثالثا : العلاقة بين المقاصد والقياس** : إن القياس من الأدلة المتفق عليها في المذاهب الأربعة، ولا بد له من علة جامعة بين الأصل والفرع، وقد اشترط الأصوليون فيها اشتمالها على المناسبة أي أن يحصل من ترتيب الحكم عليها جلب مصلحة أودفع مفسدة، أو كما قال الآمدي: "حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع الحكم"[١]، وبعضه قال: المناسبة أن يكون في إثبات الحكم عقبيه مصلحة[٢]، فالقياس متوقف إذن على العلم بمقاصد الشريعة الإسلامية حتى لا يحصل التعليل بوصف لا مناسبة فيه أو مما علم إلغاؤه أو عدم التفات الشارع إليه، ولذلك أرجع الغزالي وغيره المناسبة إلى رعاية المقاصد فقال: "وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسبا"[٣]، بل عرّف المصلحة نفسها بأنها: "المحافظة على مقصود الشارع"[٤].

وبالمقابل فإن التعرف على مقاصد الشرع ولاسيما الجزئية والخاصة منها إنما يتم بشكل أساسي من خلال معرفة الأحكام القياسية والتعرف على العلة أو الحِكَم التي بنيت عليها، أومعرفة مناسبة الحكم للمحكوم فيه من خلال العلم أو الظن الغالب بأن الحكم يفضي إلى مقصوده، أومن خلال شهادة الشرع له، أو من خلال معرفة درجته أهو ضروري أو حاجي أو تحسيني؟

وبالجملة فقد كانت المناسبة عند الأصوليين هو مبحث مقاصد الشريعة إلا ما كان من بعض أفذاذهم كالشاطبي الذي أفرده بالبحث وخصه بالتوسع فسلّط الضوء على كثير من جوانبه فكان هو المنطلق لكثير من الدراسات المتخصصة في المقاصد[٥]؛ ولاسيما عند المعاصرين الذين اهتموا بهذا الباب، بل نادي بعضهم بأن يجعل المقاصد أحد أصول الاجتهاد المستقلة التي يستنبط منها كما سيأتي، وهذا فيه نظر إذ قد علمنا أن المقاصد ليست أصلا مستقلا وإنما هو ينضوي تحت مباحث القياس، ولكن إذ كان الاجتهاد المقاصدي منضبطا بالضوابط السابقة فلا بأس به، إذ لن يعدو كونه قياسا وإن اختلفت التسمية فالعبرة بالمعاني لا بالمباني، وسوف أسوق بعض المسائل التي استنبط بعض المعاصرين حكمها من طريق المقاصد.

---

(١) الإحكام للآمدي - (٣/٢٩٤) ، ت/الجميلي؛ وانظر أيضا: شرح التلويح على التوضيح (٢/١٣٥) .

(٢) التحبير شرح التحرير، للمرداوي، (٧/٣٣٦٩) .

(٣) شفاء الغليل للغزالي ص١٥٩.

(٤) المستصفى، ط/ الجامعة الإسلامية - (٢/٥١٢) .

(٥) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة ١/١٤٥، د. إحسان مير علي، دار الثقافة للجميع بدمشق، ط١/٢٠٠٩م.

## رابعا: أمثلة على مسائل معاصرة استدل فيها بالمقاصد.

**المثال الأول**: زرع أجهزة اصطناعية في الذَّكَر من أجل الانتصاب أو إجراء عملية جراحية تؤدي إلى هذا الغرض؛ فقد ذهب بعض المعاصرين[(١)]: إلى أنه لا مانع شرعا من التداوي بهذه الطريقة، لأن من مقاصد الشريعة حفظ النسل والعرض وبقاء الأسرة، واستخدام هذه الأجهزة يحقق هذا المقصد العظيم؛ وبيان ذلك: أن الشخص العاجز جنسيا لا ينجب إلا باستخدام ما يستطيع به إيلاج ذكره في فرج المرأة، وذلك أن الحمل غالبا لا يكون إلا بإيلاج في الفرج والقذف فيه، كما أنه يعطي الزوجة حقها من التمتع بالوطء، الذي هو من أهم حقوقها كما أن القاعدة تقول: الوسائل تأخذ حكم المقاصد وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإذا كان مقصد الزوج إعفاء نفسه وزوجته والحصول على الذرية وبقاء كيان الأسرة شامخا فلا شك أن هذا المقصد مطلوب والوسيلة التي تؤدي إليه مطلوبة[(٢)].

**المثال الثاني**: اختار الباحث عمر الزبداني حظر التأمين على الحياة لما يتضمنه من الغرر الكثير والربا والقمار؛ وكل هذا يناقض مقاصد الشارع[(٣)].

**المثال الثالث**: ذهب كثير من المعاصرين إلى المنع من إعادة عضو قُطع في حد، وذلك لأنه ينافي مقصد الشارع من إقامة الحد، لأن المقصود من القطع: الزجر والردع لا الإيلام فقط[(٤)].

المثال الرابع: التلقيح الاصطناعي: أجاز بعضهم التلقيح الاصطناعي لتحصيل النسل، وتحصيل النسل وتكثيره والحفاظ عليه من مقاصد الشريعة الإسلامية ولما كان هذا المقصد تعذر بالاتصال الطبيعي هنا فإنه يلجأ إلى استعمال طريقة التلقيح الاصطناعي الداخلي لتحقيق هذا المقصد العظيم[(٥)].

---

(١) وهو الباحث صالح الحصان في كتابه أحكام الاتصال الجنسي باستخدام الوسائل الحديثة ص٥٢، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط١/١٤٢٧هـ.

(٢) أحكام الاتصال الجنسي ص٥٢، نقل الأعضاء بين الطب والدين ص٤٣، مصطفى الذهبي، دار الحديث بالقاهرة، ط١/١٤١٤هـ.

(٣) انظر: الاجتهاد المقاصدي، زبداني، ص١٩٩؛ وانظر أيضا: الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي ص٦٤٦، د. الصديق محمد الأمين الضرير، مجموعة دلة البركة، ط٢/١٩٩٥م؛ التأمين وأحكامه ص٢٣٥، تأليف الدكتور سليمان ثنيان، دار العواصم المتحدة، ط١ ١٩٩٣.

(٤) انظر: منهج استنباط النوازل للقحطاني ص٦٦٦.

(٥) حكم العقم في الإسلام للدكتور عبد العزيز خياط ص٢٨، وكتاب الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي للدكتور محمد خالد منصور ص٨٤، انظر: أحكام التلقيح غير الطبيعي، د. الشويرخ، ١/١٣٥، ٢٩٩، الفتاوى الإسلامية، جاد الحق ٩/٣٢١٩.

## المطلب الثاني: الاستدلال بالأدلة التبعية.

الأدلة التبعية هي: ما اختلف العلماء في الاستدلال بها: وهي المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والاستحسان، وقول الصحابي، والعرف، وشرع من قبلنا، والقول بأقل ما قيل، والاستصحاب، ونحو ذلك. وقد استدل المعاصرون بهذه الأدلة في المسائل المعاصرة، وسأضرب أمثلة على استدلال المعاصرين بكل دليل منها على مسائل معاصرة.

**أولا : الاستدلال بالمصلحة المرسلة[١]، وهذا الاستدلال قسمان :**

**القسم الأول : الاستدلال الصحيح بالمصالح المرسلة، وهذه بعض الأمثلة عليه :**

**المثال الأول :** أجاز المعاصرون[٢] ـ ولا يُعلم خلاف في ذلك ـ جواز استنساخ النبات بشروط[٣]، وذلك لما فيه من تحصيل مصالح كثيرة؛ كزيادة الإنتاج النباتي وتحسينه، وقلة تكاليفه، كما أنه يدرأ العديد من الأضرار مثل مقاومة الأمراض الفيروسية والآفات الحشرية[٤]. وأجاز جمهور المعاصرين استنساخ الحيوان بشروط[٥]، لما فيه من مصالح كثيرة من تحسين الإنتاج الحيواني وزيادته، وتصنيع الأدوية، وإنتاج الحليب المشابه للحليب البشري وغير ذلك[٦].

**المثال الثاني :** أجاز بعض الباحثين ترشح ودخول المسلم للمجالس النيابية في الغرب مع أنها تسن قوانين وتقوم بمهمة التشريع على غير أساس ديني بل على أساس الحرية والمساواة والمصلحة، إلا أن وجود المسلمين فيه يتيح لهم أن يطرحوا مشاريع فيها فائدة لهم، أو يوافقوا على مشاريع لا تخالف الشريعة، وفي حال اقتراح مشروع يخالف الشرع يمكن أن يعترضوا عليه ليفشلوه، وكما قال العز بن عبد السلام: لا يترك الحق المقدور عليه لأجل باطل[٧]. لذا يكون

---

(١) سيأتي التعريف بالمصلحة المرسلة وما يتعلق بها.

(٢) انظر: كتاب دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة٢\٦٦٦، لعدة باحثين، دار النفائس، ط١ ٢٠٠١م؛ أحكام الهندسة الوراثية، د. الشويرخ، ص٣٧٦.

(٣) وهي الأمن من الضرر والأمراض التي قد تنتج عن الاستنساخ، وأن لا تتخذ هذه العملية للعبث وتغيير خلق الله، وأن لا تستخدم لأغراض محرمة كاستنساخ الحشيشة ونحوها. انظر: أحكام الهندسة الوراثية، د. الشويرخ، ص٣٧٧.

(٤) أحكام الهندسة الوراثية، د. الشويرخ، ص٣٨٠.

(٥) وهي كالشروط السابقة، ويضاف عليها أن لا يترتب عليها إيذاء للحيوان أوتعذيب له. انظر: أحكام الهندسة الوراثية، د. الشويرخ، ص٣٨١. حقيقة الاستنساخ وحكمه الشرعي، د. عبد العزيز الربيش، ص١٥٩.

(٦) أحكام الهندسة الوراثية، د. الشويرخ، ص٣٩٠. حقيقة الاستنساخ وحكمه الشرعي، د. عبد العزيز الربيش، ص١٥٥.

(٧) القواعد ١/١٤٦.

دخول المسلم في تلك المجالس جائزا إذا ترجح بوجوده في البرلمان تحقيق مصالح عامة للمسلمين[١].

**المثال الثالث :** ذهب عدد من الباحثين المعاصرين[٢] إلى جواز تحديد مدة الرئاسة، واستدلوا على ذلك بالمصالح المرسلة، إذ لم يرد في الكتاب والسنة ما يفيد تحديده مدتها ولا ما يفيد عدم تحديدها بل هي من المسكوت عنه وما عفي عنه[٣]، فلا بأس بتحديد مدتها لما في ذلك من المصلحة ولاسيما في عصرنا فإنه "لا يحول بين الحكام وبين الجور والاستبداد والاستئثار بالسلطة والثروة وقمع المخالفين بالقوة الغاشمة إلا بتقرير تداول السلطة بحيث لا ينفرد شخص ولا جماعة ولا حزب بحكم الناس إلى ما لا نهاية أو إلى أن يقع انقلاب عسكري يأتي بمستبدين جدد. . . . ولهذا فإن الفقه الذي يستجيب لحاجات العصر هنا هو بأن يُولى الحكام لمدة محددة، بانتخاب حر[٤]" كما أن تحديدها "هو الأحوط، لأن الإنهاء أصعب من التجديد، ولأن الإنهاء كثيراً ما يتم عن طريق الخروج على الحاكم[٥].

**القسم الثاني : الاستدلال الخاطئ بالمصالح المرسلة**

ومثال ذلك: مشاركة مسلمي أراضي فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ في الكنيست، وذلك لبعض المصالح المتوخاة من ذلك مثل كون هذه المشاركة تعين الفلسطينيين على البقاء في فلسطين والثبات فيها وعدم الهجرة منها لما في الهجرة من مفسدة عظيمة، لذلك أبيح للمضطر منهم التجنس بجنسية الكيان الصهيوني حفاظا على ثباته فيها احتمالا لأخف الضررين، وهذه المشاركة تساعد على ذلك فإنه من خلالها يستطيع المسلمون والعرب هناك تحسين معيشتهم مثل بناء المرافق العامة ونحوها وكما لهم أن يطالبوا من خلالها بالمساواة في الحقوق بين العرب واليهود.

---

(١) أحكام الرعايا المسلمين خارج الدولة الإسلامية ص١١٩، رسالة ماجستير أعدتها الطالبة: عبادته عمري في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٦م.

(٢) مثل د.أحمد شلبي في كتابه: السياسة في الفكر الإسلامي ص٦٤، مكتبة النهضة المصرية، ط٦/١٩٩١م. ود.منير حميد البياتي في: الدولة القانونية والنظام السياسي. أطروحة دكتوراة، في كلية الحقوق بجامعة القاهرة، نشر الدار العربية للطباعة، بغداد ط١/ عام ١٩٧٩م. ود. بوترعة ود. العوا، ود. عبد الستار أبو غدة كما سيأتي.

(٣) رئيس الدولة في الفكر الإسلامي، د. بوترعة ص١٦٢.

(٤) الفقه الإسلامي في طريق التجديد ص٥٤، ٥٥، د. محمد سليم العوا، المكتب الإسلامي، ط٢/١٩٩٨.

(٥) مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي إعداد الأستاذ الدكتور عبدالستار أبو غدة، بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجلس – اسطنبول، جمادى الأخرة ١٤٢٧ هـ/يوليو ٢٠٠٦ م.

إلا أن هذه المصلحة غير معتبرة لأنه لا يتحقق فيها شرطان لا بد منهما لتكون المصلحة معتبرة[١]: الأول أن لا يترتب عليها تفويت مصلحة أكبر منها، والمشاركة في الكنيست يترتب عليها مفاسد كبيرة كما سيأتي، هذا فضلا عن تفويت مصلحة أكبر، بل إن المصالح المأمولة من المشاركة قد تكون متوهمة ولا وجود لها، فالمساواة بين العرب واليهود في الحقوق أمر لم يتحقق على الرغم من مرور أكثر من خمسين عاما على قيام هذا الكيان وتكرار المطالبة بذلك من قبل المشاركين في الكنيست من العرب، ومن مظاهر ذلك أن ميزانية المجلس المحلي لأي قرية عربية هناك تعادل ربع ميزانية مجالس اليهود في مدنهم وقراهم، كما أن النائب العربي لا يتمتع بصلاحيات النائب اليهودي ولا يوضع في أماكن حساسة بل يخرجونه من الكنيست عند مناقشتهم للأوضاع الأمنية والعلاقات الخارجية. فلا يتأتى من المشاركة إلا مصالح هامشية يمكن أن تتأتى بوسائل أخرى مثل مطالبة الأحزاب الخاصة بها والشكوى إلى مؤسسات حقوق الإنسان.

وأما المفاسد المترتبة عليها فكثيرة وكبيرة[٢]: أولها وأخطرها هو اعتراف المشاركين ومن يمثلونهم بالكيان الصهيوني، إذ إن القانون عندهم لا يجيز الترشح لأي مواطن لا يعترف بحق الكيان الصهيوني بالوجود كدولة يهودية. وثانيها: انخراط النواب العرب في علاقات ودية مع نواب الصهاينة ووزرائهم، بل الانضمام إلى أحزابهم مثل حزب العمل والليكود، كل ذلك لتحقيق مصالح ضيقة غالبا لا تتحقق، مما يغيّب الهدف الأسمى وهو الرباط في الأراضي المحتلة إلى حين اندحار العدو عنها. وثالثها: إضعاف حمية المسلمين في العالم وتحمسهم لنصرة وتحرير فلسطين وتطهيرها من رجس اليهود، بل يضعف مقاطعتهم وعداوتهم لليهود حينما يرون أن أهل البلاد أنفسهم قد اندمجوا مع العدو وأقاموا معه العلاقات الودية والسياسية والمعاملات المالية. وأما الشرط الثاني للمصلحة المعتبرة هو أن لا تعارض مصدرا من مصادر التشريع الأساسي، وهذا غير متحقق هنا إذ المشاركة فيه مخالفة للنصوص الدالة على حرمة موالاة الكفرة المعتدين بل توجب قتالهم لا مجالستهم ومشاركتهم[٣].

---

(١) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ص٢١٧، لأستاذنا د. محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، ط٦/١٩٩٢م.

(٢) وبناء على هذه المفاسد أفتى د. القرضاوي بحرمة الترشح للكنيست، انظر: مجلة فلسطين المسلمة العدد الرابع من السنة الثالثة عشر الصادرة شهر نيسان عام ١٩٩٥م ص٢١.

(٣) أحكام التعامل السياسي مع اليهود في فلسطين المحتلة ص٤٤٩، رسالة دكتوراة بكلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ١٩٩٩م، أعدها الباحث: نواف هايل تكروري.

فهذه بعض الأمثلة على احتجاج المعاصرين بالمصالح المرسلة على المسائل المستحدثة، وثمة أمثلة كثيرة في ذلك[١]، وبالجملة فإن "المعاملات المالية المعاصرة تعد مناخا خصبا للاجتهاد على اعتبار كثرة العقود والمعاملات المستحدثة إضافة إلى التطور المتسارع في الأساليب والوسائل التي يتم التعاقد بواسطتها..فيمكن تطبيق عقد الاستصناع للتمويل في جميع المشاريع الصناعية وهذا مجال واسع للبنوك الإسلامية"[٢] كما يمكن الأخذ بالمصالح المرسلة من خلال التطبيقات المعاصرة لعقد السلم والتوصل بذلك "إلى تمويل النشاطات الزراعية والصناعية والتجارية"[٣].

**ثانيا : الاستدلال بالعرف، وفيه فرعان :**

**الفرع الأول : تعريف العرف والعادة :**

العُرف بالضم والمعروف: ضد النكر وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه[٤]. والعادة: الديدن يعاد إليه.: والعادة والعرف[٥] اصطلاحا: ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول[٦].

**الفرع الثاني :** بعض المسائل المعاصرة التي استدل المعاصرون فيها بالعرف

**المسألة الأولى : جواز أخذ أجور على وقوف السفن في الموانئ البحرية،** وذلك لجريان العادة بين الناس بأن لوقوف السفينة ودخولها في الميناء رسوما متفقا عليها، تدفع للجهة المنظمة لحركة

---

(١) المصالح المرسلة، مفهومها ومجالات توظيفها وتطبيقاتها المعاصرة ص٦١، د. قطب مصطفى سانو، دار ابن حزم، ط١/٢٠٠٦م.

(٢) المصالح المرسلة وأثرها في المعاملات، ص٥٤٧، د. عبد العزيز العمار، دار كنوز إشبيليا، ط١/٢٠١٠.

(٣) المصدر نفسه ص٥٤٨.

(٤) ) انظر: لسان العرب لابن منظور مادة (عرف) (٤/٢٨٩٩) ، تاج العروس ٦/١٩٢.

(٥) وهذا على مذهب من يرى أن العادة والعرف مترادفان اصطلاحا، وذهب البزدوي إلى أن العرف أعم من العادة، إذ العادة مقصورة على نوع من العرف وهو العرف العملي. وذهب القرافي إلى أن العادة أعم من العرف مطلقاً؛ لأن العرف يطلق على العادة الجماعية فقط، والعادة تطلق عليها وعلى الفردية؛ واختار السبكي أن اللفظين متغايران فالعادة مخصوصة بالأفعال، والعرف بالأقوال. انظر: شرح تنقيح الفصول - (ص٤٠٣) . انظر: التقرير والتحبير ١/٢٨٢، تيسير التحرير ١/٣١٧، كشف الأسرار للبخاري ٢/٩٥. المجموع شرح المهذب (تكملة السبكي) ١١/١٢٣.

(٦) كشف الأسرار للنسفي ١/١٨٢، وبعض الباحثين نسبوا هذا التعريف للغزالي في المستصفى، وهو وهم، وسببه أن هذا التعريف ذكره النسفي في كتابه: المستصفى وهو مخطوط في فقه الحنفية موجود في دار الكتب المصرية، ومشى على هذا التعريف النسفي نفسه في كشف الأسرار، فظن بعض الباحثين أنه مستصفى الغزالي.

السفن ولذلك فإن دفع هذه الرسوم معتبر شرعا، ويدخل تحت القاعدة التي تقول: العادة محكمة[١].

**المسألة الثانية: إيجاب نفقة علاج الزوجة على الزوج،** كما ذهب إليه بعض المعاصرين؛ خلافا لجمهور الفقهاء[٢] الذين قالوا بأنها تجب في مال الزوجة إن كان لها مال، وإن لم يكن لها مال فتجب على من تجب عليه نفقتها لو كانت غير متزوجة[٣].

واستدل المعاصرون بعدة أدلة منها العرف لأن "أهل العرف يذمون الزوج القادر، وينكرون عليه إذا أهمل زوجته المحتاجة إلى العلاج، وتركها من دون تطبيب، تماما كما يذمون الوالد إذا أهمل أولاده المرضى مع قدرته على شراء الدواء وأجرة الطبيب[٤].اهـ كما أن الله أوجب معاشرتهم بالمعروف "وليس من المعاشرة بالمعروف ولا من الإمساك بالمعروف ترك الزوجة تتألم من المرض ولا يحرك الزوج ساكنا لأنه لا يجب عليه الإنفاق على علاجها[٥]، وإليه مال أستاذنا د. الزحيلي معللا ذلك بقوله: "وهل من حسن العشرة أن يستمتع الزوج بزوجته حال الصحة، ثم يردها إلى أهلها لمعالجتها حال المرض؟![٦]

وهذا هو الأقرب ما دام الشرع قد جعل مناط النفقة هو العرف[٧]، و"المداواة لم تكن في الماضي حاجة أساسية، فلا يحتاج الإنسان غالباً إلى العلاج؛ لأنه يلتزم قواعد الصحة والوقاية،

---

(١) أحكام البحر في الفقه الإسلامي ص٤٥٩، ، عبد الرحمن بن أحمد فايع، دار الأندلس الخضراء بجدة، ٢٠٠٠م.

(٢) الفتاوى الهندية ٥٤٩/١، حاشية ابن عابدين ٥٧٥/٣، ط/دار الكتب العلمية، حاشية الدسوقي ٥١١/٢، ط/دار الفكر، التاج والإكليل ٥٤٥/٥، الشرح الصغير: ٢/ ٧٣٢، مغني المحتاج ١٥٩/٥، ط/دار الكتب العلمية، أسنى المطالب ٤٣٠/٣، المغني لابن قدامة ١٥٩/٨، ط/هجر، الفروع لابن مفلح ٥٧٩/٥، ط/عالم الكتب، كشاف القناع: ٥٣٦/٥.

(٣) وذهب بعض المالكية إلى أنه تجب نفقات علاجها إن احتاج على الزوج. انظر: منح الجليل ٣٩٢/٤.

(٤) الفقه المقارن للأحوال الشخصية بين المذاهب الأربعة والمذهب الجعفري والقانون ٢٥١/١، لبدران أبو العينين، دار النهضة، بيروت.

(٥) انظر: الأحكام المتصلة بالعقم والإنجاب ومنع الحمل في الفقه الإسلامي ص١٧٥، د. سارة شافي سعيد الهاجري، دار البشائر الإسلامية، ط١ ٢٠٠٧.

(٦) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته - (١١٠/١٠)

(٧) قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وفي حديث البخاري عن عائشة: أن هند بنت عتبة قالت يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم فقال (خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف) .

فاجتهاد الفقهاء مبني على عرف قائم في عصرهم؛ أما الآن فقد أصبحت الحاجة إلى العلاج كالحاجة إلى الطعام والغذاء بل أهم[1]".

أضف إلى ذلك أن بعض الفقهاء[2] احتج على عدم وجوب نفقة العلاج على الزوج بقياس المرأة على الدار المستأجرة التي لا يجب إصلاح أصلها على المستأجر وكذلك الزوج، والواقع أن هذا القياس مع الفارق إذ الدار في عقد الإيجار محل العقد، والمرأة هي أحد أطراف العقد في النكاح؛ والقياس الأقرب هو قياس نفقة التدواي على نفقة الطعام والشراب بجامع أن الهدف منها حفظ الزوجة، والله أعلم.

المثال الثالث: عدَّ الشيخ الطاهر ابن عاشور قبض وثيقة ملكية العقار تقوم مقام قبض العقار نفسه في الرهن، فقال وهو عند تفسير قوله تعالى "فرهان مقبوضة": وأهل تونس يكتفون في رهن الرباع والعقار برهن رسوم التملّك، ويعدّون ذلك في رهن الدين حوزاً[3]. قال الشيخ مختار السلامي تعليقا على ذلك: فالشيخ ابن عاشور لما لم يجد في كتب الفقهاء السابقين تنصيصا على اعتبار حوز الرسوم حوزا، ووجد العمل جاريا في تونس بذلك سجله كطريقة للحوز مقبولة شرعا معمول بها عملا عاما مقبولة من قبل قضاة المسلمين ومن المسلمين في توثقهم[4].

**ثالثا : الاجتهاد بالاعتماد على سد الذرائع[5]**

وعليه أمثلة:

---

(١) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته - (١١٠/١٠)

(٢) المغني ١٥٩/٨، أسنى المطالب ٤٣٠/٣.

(٣) التحرير والتنوير (١٢٢/٣) ، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون بتونس، ١٩٩٧ م.

(٤) القياس وتطبيقاته المعاصرة ص٨٦.

(٥) الذرائع جمع ذريعة، وهي لغة الوسيلة، واصطلاحا: هي ما ظاهره مباح ويتوصل به إلى محرم. كذا في شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤٣٤/٤. ونحو ذلك في إحكام الفصول للباجي ٥٦٧/٢، والمقدمات الممهدات لأبي الوليد بن رشد مج٢/ص٣٩. أحكام القرآن لابن العربي ج٣٣١/٢؛ لأبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، دار الكتب العلمية. وقال القرطبي ت٦٧١هـ: (الذريعة: عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يُخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة - (٢٩٤/٢) ، والقرافي المالكي ت٦٨٤هـ بقوله: (سد الذرائع ومعناه: حسم مادة وسائل الفساد دفعاً لها) الفروق المسمى أنوار البروق في أنواع الفروق ج٢/ص٣٢، للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ) ، عالم الكتب. والمشهور أن المالكية هم الذين يأخذون بسد الذرائع، ولكن قال القرافي: إن مالكا لم ينفرد بذلك بل كل واحد يقول بها ولا خصوصية للمالكية بها إلا من حيث زيادته فيها.اهـ وانظر تحقيق القول في ذلك: البحر المحيط للزركشي ٩٠/٨.

**المثال الأول :** ذهب بعض المعاصرين إلى تحريم أخذ التعويض من المدين الغني المماطل؛ سدا لذريعة الوصول إلى الربا على طريقة "أنظرني وأزيدك"[١]

**المثال الثاني :** حظر تأجير الأرحام أي الحمل بالأم الظئر أو البديلة سدا لذريعة اختلاط الأنساب[٢]، ولهذا الاختلاط صورتان حاصلتان في هذه المسألة: **الصورة الأولى :** من الممكن أن يحدث حمل آخر في رحم الأم البديلة، هذا على الرغم من أن البييضة الملقحة ـ المأخوذة من الزوجين والتي زرعت في رحم الأم البديلة ـ لا تلقح ثانية، وبيان ذلك: أن الأطباء يزرعون تلك البييضة الملقحة في رحم الأم البديلة في فترة إخصابها لكي تعلق تلك البييضة الملقحة بالرحم، ومن الممكن في هذه الحال أن يتم إخصاب البييضة الأصلية للأم البديلة، وذلك إذا تمت علاقة جنسية معها في هذه الفترة بعد زرع البييضة الملقحة، وهنا يتم حمل توأمين: الأول: ملك للأبوين الأصليين صاحبي البييضة الملقحة خارجيا، والثاني ملك للأم الحاضنة من علاقتها مع زوجها، وغالبا ما يغيض الرحم باللقيحة المخصبة خارجيا، لأن الحمل عن طريق التلقيح الصناعي لا تتجاوز نسبة نجاحه ٢٧% بل أقل، ومن ثَمّ فإن التوأم الثاني الطبيعي هو الذي سيبقى، وسيعدّ ـ خطأً ـ أنه هو التوأم الأول ويصير ابناً لصاحبي البييضة الملقحة خارجيا بينما أن الحقيقية هي أن هذا هو الابن الحقيقي للأم البديلة الذي خلق من بييضتها بالتزامن مع ذاك التوأم[٣]. وقد وقعت مثل هذه القصة في ألمانيا فبعد أن اتفقت امرأة مع أخرى على استضافة بييضة مخصبة من زوجها، حتى تتم الولادة نظير أجر قدره ٢٧ ألف مارك ألماني، وولدت الطفلة وتم تسليمها لأبويها وتسليم المبلغ للأم البديلة، حدث أن أجري تحليل لدم الطفلة بعد عام من حدوث الولادة، وكانت المفاجأة أن الطفلة نتجت عن العلاقة بين الأم البديلة وزوجها، وأن عملية زرع البييضة الملقحة من الزوج لم تنجح، وعلى الرغم من ذلك لم تسترد الأم البديلة طفلتها، لأنها كانت تسلمت المبلغ المتفق عليه. وقد علق بعض الباحثين على هذه الحادثة قائلا: ألا يُعدُّ هذا التصرف مماثلا لما يجري في سوق النخاسة قديما، حيث يبيع الإنسان أطفاله نظير ثمن معين[٤].

---

(١) انظر: سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات ص٧٠، للشيخ د. عبد الله بن بيه، نشر المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التربع للبنك الإسلامي للتنمية بجدة في السعودية.

(٢) التطبيقات المعاصرة لسد الذريعة ص٩٨، د. يوسف عبد الرحمن الفرت، دار الفكر العربي، ط١ ٢٠٠٣م.

(٣) انظر: شتل الجنين بين جديد العلم وحقائق العلم والدين ص٤٢ وما بعدها، د. يوسف عبد الرحمن الفرت، الناشر دار العلم بالفيوم ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م. انظر: أحكام التلقيح غير الطبيعي، د. الشويرخ، ٣٦٤/١.

(٤) انظر: مقال بعنوان استئجار الأرحام في صوت الأزهر بتاريخ ٢٠٠١/٤/٢٠م، للدكتور محمد رأفت عثمان.

**الصورة الثانية :** هو الاختلاط الناتج عن التلاعب بالأجنة جراء عملية تأجير الأرحام؛ فقد أكد الأطباء أنه من الممكن التلاعب بالأجنة، فضلا عن إمكان اختلاط اللقائح في المعامل، ولو كان ذلك عن خطأ غير مقصود، وهذا يحدث كثيرا في معامل التحليل ويسبب بلا شك اختلاطا للأنساب. بل إنه قد يحدث عمدا وقد وقع ذلك فعلا إذ أطلق أحد الأزواج الرصاص على طبيب وقتله، لأن زوجته وضعت طفلا أسمر، مما كشف أن الطبيب خان الأمانة حيث"قام بتلقيح بييضة الزوجة بحيوان منوي من شخص آخر، بعد أن اكتشف الطبيب أن حيوانات الزوج لا تصلح"[(١)] فلهذا كله وجب القول بحظر تأجير الأرحام سدا لذريعة اختلاط الأنساب.

**المثال الثالث :** منع الوقف الذري[(٢)] لأنه صار ذريعة لحرمان بعض الورثة، وبذلك يكون ـ كما يقول الشيخ أبو زهرة ـ قد انحرف عن مقصد القربى وعن معنى الصدقة إلى استخدامه ليتحكم واقفه في بعض التركة أو كلها بقصد حرمان الورثة أو بعضهم منها أو تطفيف حقوقهم فتعتبر هذه الأوقاف غير جائزة ولا يقرها الشرع ولا يرعاها بحمايته[(٣)]. وقد رأى الشيخ أحمد إبراهيم أنه لا يمنع من الوقف الذري مطلقا بل يكون في حدود الثلث يقفه على أولي القربى وذوي الأرحام[(٤)]. والذي رجحه الشيخ عكرمة صبري أن يلغى من الشروط ما قصد به الواقف حرمان بعض الورثة أو المستحقين، لأن مثل هذا الاشتراط يخرج الوقف عن هدفه الأصلي وهو التقرب والصدقة إلى الإضرار، ولكن لا يلغى الوقف بل يبقى الوقف قائما[(٥)]. والواقع الوقف الذري صار يفضي ـ فضلا عما تقدم ـ إلى عدد من المحاذير من أجلها قام بعض البلدان العربية بإلغائه[(٦)].

---

(١) صحيفة الأهرام بتاريخ ٢٩ مايو ٢٠٠١م، العدد ٤١٨١٢تحت عنوان مجرد رأي لصلاح منتصر.

(٢) الوقف الذري ـ ويسمى الأهلي ـ هو ما جعل استحقاق الريع فيه للواقف نفسه أو لغيره من الأشخاص المعينين بالذات أو بالوصف سواء كانوا من الأقارب أو غيرهم وذلك بأن يقول وقفت أرضي على نفسي مدة حياتي ثم على أولادي من بعد وفاتي فإذا انقرضت الذرية انصرف الوقف إلى جهة عامة، والفرق بين الوقف الخيري والذري هو أن جهة الوقف في الخيري عامة وفي الذري خاصة بالواقف أو بأهله أو بأقاربه. مع التأكيد أن كلا منهما يعدّ من الصدقات التطوعية. انظر: الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق ص١٠٥، للشيخ د. عكرمة صبري، دار النفائس بالأردن، ط١/٢٠٠٨م.

(٣) محاضرات في الوقف محمد أبو زهرة ص١٠ وص٥٤، مطبعة أحمد علي مخيمر بمصر، ١٩٥٩م.

(٤) كتاب: الوقف وبيان أحكامه ص٥٨، للشيخ أحمد إبراهيم بك (ت١٩٤٥م) ، مكتب عبد الله وهبة بمصر ١٩٤٣م.

(٥) الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق ص١١١، د. عكرمة صبري.

(٦) ففي مصر أدى الوقف الذري إلى اتساع رقعة الأراضي الزراعية الموقوفة وغالبا ما كان القائمون عليها يهملونها أو لا يحسنون استثمارها، وهذا انعكس سلبا على ثروة البلاد الزراعية. كما أدى إلى زيادة البطالة بسبب اتكال كثير من الناس على أرازقهم من الوقف الذري. وإلى كثرة الخلافات المستمرة بين نظار الوقف

**رابعا : الاستدلال بقول الصحابي**

؛ ويمكن التمثيل عليه بما ذهب إليه بعض المعاصرين مثل د. سارة الهاجري إلى جواز التفريق بين الزوجين للعقم واستدلوا على ذلك بقول عمر بن الخطاب[١]، فيما رواه ابن سيرين، أن عمر بن الخطاب، بعث رجلا على بعض السعاية فتزوج امرأة، وكان عقيما، فلما قدم على عمر ذكر له ذلك، فقال: " هل أعلمتها أنك عقيم ؟ " قال: لا، قال: " فانطلق فأعلمها ثم خيرها " وعمر من كبار الصحابة المشهود لهم بالفقه وبُعد النظر، وقد كان هذا بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه منهم أحد فالأخذ برأيه أولى[٢].

وأرى أن هذا الاستدلال فيه نظر لأن أثر عمر هذا فيه انقطاع لأن ابن سيرين لم يدرك عمرا لأنه ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر[٣]، ولم يسمع من ابن عباس وعائشة[٤] فضلا عن عمر، نعم ابن حزم[٥] من طريق سعيد بن منصور بسنده عن ابن سيرين عن أنس أن عمر. . .، ولكن لا وجود لأنس في سنن ابن منصور المطبوعة، والراجح أن الأثر منقطع لأن عبد الرزاق[٦] رواه من ثلاثة طرق كذلك، ووافقه ابن منصور بطريق رابع كما في المطبوع من سننه، فيكون ما في المحلى وهما والله أعلم.

---

والمشاكل القضائية التي ضجت منها دور المحاكم وتقطعت بسببها أواصر الأسر. الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق ص١١٨.

(١) سنن سعيد بن منصور، كتاب الطلاق، باب ما جاء في الإيلاء، باب ما جاء في العنين، حديث: ١٨٨٤. مصنف عبد الرزاق - (١٦٢/٦) ، المكتب الإسلامي – بيروت، ط١٤٠٣/٢.

(٢) انظر: الأحكام المتصلة بالعقم والإنجاب ومنع الحمل ص١١٦، وانظر: حرية الاشتراط في عقد الزواج في الفقه الإسلامي ٦٣٣/٢، رسالة دكتوراة بجامعة دمشق بكلية الشريعة أعدها الطالب أحمد عبد الكريم غنوم لعام١٩٩٩. وأثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي ص٤٧٧، د. هشام بن عبد الملك آل الشيخ، مكتبة الرشد، ١٤٢٧هـ.

(٣) سير أعلام النبلاء (٦٠٧/٤) ، للحافظ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ) ، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط١٩٨٢/٢م.

(٤) جامع التحصيل في أحكام المراسيل (٢٦٤) ، للحافظ: صلاح الدين العلائي، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب – بيروت، ط٢/ ١٤٠٧ – ١٩٨٦.

(٥) المحلى - (٦١/١٠)

(٦) انظر ترجمته رقم [٩٦].

# المبحث الثاني: الاجتهاد المقيد

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اجتهاد بالتخريج الفقهي.

المطلب الثاني: اجتهاد بالتكييف الفقهي.

المطلب الثالث: اجتهاد بالقواعد الفقهية.

**تمهيد**

دعا كثير من المعاصرين إلى الاجتهاد المقيد؛ ومنهم الشيخ عبد الوهاب خلاف الذي وضّح دعوته بقوله: وذلك عن طريق تكوين جماعة من رجال الفقه والقانون للعمل بأنواع الاجتهاد المقيد فيجتهدون في الوقائع التي لم يجتهد فيها المجتهدون المطلقون، ويخرجون اجتهادات المجتهدين، ويوازنون بين أقوالهم ويرجحون أنسبها بحال الأمة ومصالحها[1].اهـ

(١) انظر: كيف يساير الفقه الإسلام تطور المسلمين، للشيخ عبد الوهاب خلاف، مقال في مجلة رسالة الإسلام ص١٤٩، العدد الثاني نيسان ١٩٤٩ م، وهي مجلة اسلامية عالمية تصدر عن دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة، السنة الأولى جمادي الاخرة ١٣٦٨ هـ.

## المطلب الأول: اجتهاد بالتكييف الفقهي:

**أولا : تعريف التكييف الفقهي**

عُرّف التكييف الفقهي بأنه "تطبيق النص على الواقعة العملية"[١]وهو تعريف قاصر إذ التكييف الفقهي أعم فهو يكون على قاعدة فقهية أو على نص مجتهد. واختار د.شبير[٢] تعريفه بقوله: تحديد حقيقة الواقعة المستجدة لإلحاقها بأصل فقهي، خصه الفقه الإسلامي بأوصاف فقهية، بقصد إعطاء تلك الأوصاف للواقعة المستجدة في الحقيقة. بعد التحقيق من المجانسة والمشابهة بينهما[٣].

وثمة مصطلحات قريبة من معنى التكييف الفقهي أذكرها مع الشرح:

١ـ **التصور** : وهو "حصول صورة الشيء في العقل، وإدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات"[٤]. ومعلوم أن التصور بهذا المعنى هو قسيم التصديق في علم المنطق، وكما أن التصديق يُكتسب بالبرهان، فكذلك يُكتسب التصور بالحد وبالقول المعرف كما يقول المناطقة[٥]، وعليه فلا يختلف معنى التصور من حيث الدلالة عن معنى التكييف الفقهي، وكما كان التصور متقدما على التصديق، فإن التكييف الفقهي للمسألة متقدم على الحكم عليها، لذلك كثيرا ما أطلق الفقهاء عبارة: الحكم على الشيء فرع عن تصوره[٦].

٢ـ **التخريج الفقهي** : وهو نقل حكم مسألة إلى ما يشبهها والتسوية بينهما فيه كما سيأتي. ووجه الصلة بين التكييف الفقهي والتخريج الفقهي أن التكييف الفقهي الخطوة الأولى والمرحلة الأساس التي يبنى عليها التخريج الصحيح، الموافق للدليل أو قول الإمام، فالمخرّج أول ما يبدأ اجتهاده

---

(١) وهو تعريف القرضاوي في الفتاوى له ص٧٢.

(٢) انظر: التكييف الفقهي، د. محمد عثمان شبير ص٣٠، دار القلم دمشق، ط ١ عام ٢٠٠٤.

(٣) وقد عرفه بنحو ذلك الشيخ علي الخفيف في بحث شهادات الاستثمار له ص١١، والدكتور محمد جبر الألفي. إلا أنهما قصرا لتكييف الفقهي على تحديد حقيقة المعاملات فقط. ولكن التكييف الفقهي يكون في كل الأبواب الفقهية. انظر: التكييف الفقهي لشبير ص٢٩، وعُرف التكييف الفقهي بأنه: "تحرير المسألة وبيان انتمائها إلى أصل معين معتبر. انظر: معجم لغة الفقهاء لقلعه جي وقنيبي ص١٤٣.

(٤) التعريفات ص٨٣، تحرير القواعد المنطقية ص٧، للإمام قطب الدين الرازي (٧٦٦هـ)، مطبعة البابي الحلبي بالقاهرة ط٢ ١٣٦٧هـ، شرح العلامة الأخضري على سلمه في المنطق ص٢٤، مطبعة البابي الحلبي عام ١٩٤٨م.

(٥) تنقيح الفصول ص٤، حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ١٤/١، تقريب الوصول ص٩٣، التقرير والتحبير ٣٠/١.

(٦) انظر مثلا: مغني المحتاج ٣٦٣/٢، حواشي الشرواني والعبادي على نهاية المحتاج ٢٨٧/٢.

في واقعة ما لا بد أن يتصورها تصورا كاملا وهو التكييف ومن ثم يلحقها بأي الأصول المعتبرة المشابهة لها[1]. مثال ذلك حق التأليف يجب أن نكيّفه ثم نخرّج حكمه، فقد عدّه د.الخوجة من قبيل الإجارة على عمل الطاعة ثم أجازه تخريجا على مذهب الجمهور من جواز أخذ الأجر على الطاعة[2].

والحاصل أن التكييف يجب أن يكون سابقا على التخريج كما سبق، إلا أنه أحيانا يكتفى بأحدهما عن الآخر وهذا ما نلحظه كثيرا في الاجتهادات المعاصرة في المسائل المستحدثة، حيث يطلقون أحدهما على الآخر اختصارا فبدل أن تُذكر تكييف الواقعة ثم تخريجها، يكتفى بتخريجها، ويتبين من تخريجها تكييفها، مثل ما سيأتي في التخريج الفقهي وهو: تخريج تغريم المماطل بدفع الدين على ضمان فوائد المغصوب. ففي هذا المثال وقع اختصار، والأصل أن نقول: تكييف تغريم المماطل على أنه من قبيل ضمان فوائد المغصوب، ويُخرّج جوازه على مذهب الشافعية والحنابلة في تضمين فوائد المغصوب.

كما أنه أحيانا يكتفى بذكر التكييف دون التخريج، إما لأن المسألة أُخذ حكمها بعد تكييفها من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس فلا تحتاج إلى تخريج، لأن التخريج يكون على نص المجتهد، ومثال ذلك تخريج أذونات الخزانة على أنه من قبيل بيع الدين بالدين كما سيأتي، فهنا اكتفينا بالتكييف لأن بيع الدين بالدين قد جاء النهي عليه في الحديث الشريف وأجمع على حكمه من حيث الجملة. أو يكتفى بالتكييف لأن المسألة مشهورة عند مذهب ما ومعروف حكمها فلا نحتاج إلى ذكر التخريج، كما إذا قلنا في التأمين التجاري يكيّف على أنه من قبيل ضمان الطريق كما سيأتي، فاكتفينا هنا بالتكييف ولم نذكر تخريجها فنقول: هي جائزة تخريجا على مذهب الحنفية الذين يجوزون ضمان الطريق؛ وإنما لم نذكر هذا التخريج لأن مسألة ضمان الطريق مشهورة عند الحنفية دون غيرهم.

وتجدر الإشارة إليه أنه أحيانا نجد أن إطلاق التكييف على التخريج أو العكس في عبارات بعض المعاصرين ليس ناتجا عن اختصار، وإنما ناتج عن خلط بين التكييف والتخريج، بحيث لا يميزون بينهما وهذا خطأ بلا ريب لأن التكييف والتخريج متباينان؛ إذ التكييف تصور، والتخريج تصديق، وسيأتي مثال على ذلك في الجوائز الترويجية، وسوف أنبه عليه في حينه بإذن الله.

---

(١) منهج استنباط أحكام النوازل ص٣٥٧، تأليف الدكتور مسفر القحطاني، دار ابن حزم، ط١/ ٢٠٠٣م.

(٢) انظر: بحث الخوجة في مجلة المجمع الفقهي بمكة ٢٦٣/٢، وانظر المزيد من التخريجات الفقهية لحق التأليف في: بحث د. أبو زيد، في السابق ٢٥٧/٢.

**ثانيا : أمثلة على التكييف الفقهي للمسائل المعاصرة :**

سوف أقسّم الأمثلة إلى عدة أقسام:

**القسم الأول : أمثلة لها تكييف فقهي واحد :**

**المثال الأول : التكييف الفقهي للمياه الإقليمية**[١]؛ فقد كُيّفت على أنها من باب الحريم لسواحل الدولة، ولما كان الشرع يقر لصاحب العين بحق الحريم، فإن حق الدولة عليه هو حقها ذاتها الذي على اليابسة[٢]؛ وهذا التكييف له وجاهته من حيث إن حريم الشيء هو ما تمس الحاجة إليه لتمام الانتفاع وإن حصل الانتفاع بدونه كما في مغني المحتاج[٣]، ولا شك أن الحاجة داعية إلى وجود هذا الامتداد في البحر المسمى البحر الإقليمي لتحقيق المصالح الأمنية للدولة التي يمكن أن تتعرض للخطر من قبله باعتبار إطلالها على البحر، وكذلك لاستغلال الثروات القريبة من الدولة الساحلية لأنها أحق بها من الدول البعيدة، ولا مانع من الإقرار بالمساحة المسماة بالبحر الإقليمي، باعتباره عرفا دوليا يحقق المصلحة[٤].

**المثال الثاني : تكييف اكتشاف الجينوم البشري**[٥] **واستخدامه :**

أما اكتشافه فقد كُيّف على أنه نوع من اكتشاف سنن الله في الخلق ونوع من العلم والنظر المندوب إليها في آيات كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ ﴾ [العنكبوت: ٢٠][٦].

---

(١) وهي تلك الرقعة من الماء التي تحاذي سواحل الدولة إلى اثني عشر ميلا بحريا كما قدره القانون الدولي انظر: المدخل إلى القانون الدولي وقت السلم لمحمد عزيز شكري ص٧٤، وأحكام البحر، د. الفايع، ص٦٨١.

(٢) قانون السلام في الإسلام لمحمد طلعت الغنيمي ص٧٢٦، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية.

(٣) ٤٩٨/٣، ط/ دار الكتب العلمية.

(٤) انظر: أحكام البحر ص٦٨٤.

(٥) الجينوم مصطلح جديد في علم الوراثة، وهو مركب مزجي من كلمتين أجنبيتين: الأولى: جين، والثانية: كروموسوم، والمراد بالجينوم البشري: مجموع الجينات الموجودة على الصبغيات في الخلية الإنسانية. وللجينوم البشري فوائد منها معرفة الأمراض الوراثية وعلاجها، ومنها معرفة المورثات التي تزيد من قابلية الإنسان للإصابة بالأمراض الشائعة المعقدة كأمراض القلب والسكر والضغط والسرطان، مما يساعد على الوقاية من هذه الأمراض بصورة أفضل، ومنها العلاج بالخلايا الجذعية، وغير ذلك كالبصمة الوراثية. انظر: أحكام الهندسة الوراثية ص٦٥ وما بعدها. خريطة الجينوم البشري، مربع، ص٤٢.

(٦) خريطة الجينوم البشري، مربع، ص٧٧.

وأنه من قبيل التعرف على سنن الله في عجائب خلق الإنسان الذي دعا إليه تعالى بقوله: ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴾ [الذاريات: ٢١] وقوله: ﴿ سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ ﴾ [فصلت:٥٣] ففي ذلك إشارة إلى ما تشتمل أنفسهم عليه من تركيب أبدانهم من بديع آياته ولطيف صنعته وعظيم قدرته والدعوة إلى الاطلاع على ذلك بالبحث حتى يتبين لهم أنه لا يقدر على هذه الأشياء إلا الله[١].

وأما استخدام الجينوم البشري في العلاج، فكُيِّف على أنه ضرب من التداوي المأذون فيه شرعا؛ فإن الجينوم البشري فيه معرفة لحقيقة الأمراض التي تحدث بسبب خلل في المورثات، ما يؤدي إلى التعرف على حقيقة المرض وتشخيصه، وهذا يعد من أهم لوازم المعالجة التي يتحقق بها الشفاء بإذن الله، لأن الوسائل لها أحكام المقاصد[٢].

**المثال الثالث : التكييف الفقهي لعدد من المعاملات المالية على أنها من قبيل بيع الدين بالدين لغير من هو عليه :**

كما في تكييف د. نزيه حماد بيع سندات القرض[٣] وأذونات الخزانة وحسم الكمبيالات[٤] وتصكيك الديون "التوريق"[٥] في بعض صوره مثل توريق دين المرابحة المؤجل[١]، فكل هذا كيّفه

---

(١) انظر: أحكام الهندسة الوراثية للشويرخ ص٧٤.

(٢) انظر: أحكام الهندسة الوراثية للشويرخ ص٧٧.

(٣) لسندات القرض عدة صور والذي يعنينا في هذا المقام منها الصكوك المالية التي تصدرها الحكومة أو شركة خاصة، ويتعهد المُصدر بأن يدفع لحاملها مبلغا معينا من المال في وقت محدد في المستقبل يعرف بتاريخ الاستحقاق. وهذه السندات لا يحتسب عليها فائدة عادة، ولكنها تباع ـ من مصدرها ـ مقدما بحسم يجري عند بيعها من قيمتها الاسمية، يكون بمثابة الفائدة، ويحسب على أساس سعر الفائدة السائد في الأسواق المالية، ومن هذا القبيل سندات الخزينة التي تصدرها حكومة الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وغيرهما. انظر: قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، د. نزيه حماد ص٢٠٩، الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية محمود إرشيد ص٢٢١.

(٤) الكمبيالة: هي سند دين يتعهد مُصدره بأن يدفع في وقت معين في المستقبل إلى شخص محدد اسمه في السند أو لأمره أو لحامل السند مبلغا محددا من النقود نتيجة بيع مؤجل الثمن أو قرض أو غير ذلك، ولا يحل أجل وفاء هذه الورقة التجارية إلا في التاريخ المدون عليها. وحسم الكمبيالات: عملية مصرفية تتلخص في قيام حامل الكمبيالة بنقل ملكيتها وملكية الحق الثابت فيها عن طريق التظهير إلى المصرف أو غيره قبل ميعاد الاستحقاق، مقابل حصول المُظّهِّر على قيمتها مخصوما منها مبلغ معين، وهو مجموع عمولة المصرف لقاء الاحتفاظ بالكمبيالة وتحصيلها، مع فائدة المبلغ المدفوع إلى المظهر عن المدة الباقية من تاريخ دفعه إلى تاريخ استحقاق الكمبيالة، وللمصرف أن يكرر الخصم لدى آخر أو لدى البنك المركزي. انظر: قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، د. نزيه حماد ٢١١، الأوراق التجارية في النظام السعودي ص٢٩، د. زينب السيد سلامة، أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة ١/٢٨٤.

(٥) التوريق أو تصكيك الديون هو: جعل الدين المؤجل في ذمة الغير ـ في الفترة ما بين ثبوته في الذمة وحلول أجله ـ صكوكا قابلة للتداول المختلفة، وينقلب نقود ناضة بعد أن كان مجرد التزام في ذمة المدين. انظر: قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، د. نزيه حماد ص٢١٤.

على أنه من صور بيع الدين بالدين لغير من هو عليه، وهو غير جائز شرعا عند جماهير العلماء[٢]، ومن أجازه فبشرط أن ينتفي فيه الغرر والربا، غير أن الربا هنا ليس بمنتف بل هو متحقق لأن كل هذه المعاملات تشترك في أن العوضين من النقود، وقد باع الدائن نقدا آجلا لغير المدين بنقد عاجل أقل منه من جنسه فانطوى بيعه هذا على ربا الفضل والنساء ومن هنا كان محظورا باتفاق الفقهاء.

**المثال الرابع : التكييف الفقهي لشهادات الاستثمار :**

كُيّفت شهادات الاستثمار على أنها من قبيل القرض بفائدة ولذلك حرمت على أنها من ربا النسيئة، قال الشيخ جاد الحق: لما كان الوصف القانوني الصحيح لشهادات الاسثمار أنها قرض بفائدة فإن فوائد تلك الشهادات، وكذلك فوائد التوفير، أو الإيداع بفائدة، تدخل في نطاق ربا الزيادة (ربا الفضل)، فلا يحل للمسلم الانتفاع بها[٣]؛ "ولا أثر لتسميتها شهادات أو صكوكا استثمارية أو ادخارية، أو تسمية الفائدة الربوية الملتزم بها ربحا أو ريعا أو عمولة أو عائدا أو غير ذلك"[٤].

---

(١) وصورته: أن يشتري شخص من المصرف سيارة بمليون مثلا بالتقيسيط عن طريق بيع المرابحة، بأن يسدد المشتري للمصرف كل شهر مبلغا من المال لسنتين، فلا يجوز للمصرف أن يبيع الدين (وهو المليون أو ما تبقى منه بعد دفع المشتري جزء منه) الذي في ذمة المشتري بأقل منه لمصرف آخر، وهذا ما يعرف بتوريق الدين النقدي، بأن كان الدين الثابت في الذمة المؤجل السداد نقودا سواء كان سبب الدين قرضا أو بيعا أو إجارة أو غير ذلك، فقد اتفق الفقهاء على عدم جواز توريقه، وامتناع تداوله في سوق ثانوية، سواء بيع بنقد معجل من جنسه ـ حيث إنه من قبيل حسم الكمبيالات، وينطوي على ربا الفضل والنساء باتفاق الفقهاء ـ أو بيع بنقد معجل من غير جنسه، لاشتماله على ربا النساء، وذلك لسريان أحكام الصرف عليه شرعا. وبناء على ذلك فلا يجوز توريق دين المرابحة المصرفية المؤجل، وتداوله من قبل المصارف الإسلامية أو الأفراد في سوق ثانوية أو عن طريق البيع المباشر بنقد معجل أقل منه فإن ذلك من الربا كما تبين. انظر: قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، د. نزيه حماد ص٢١٦ وما بعدها.

(٢) انظر: أحكام بيع الدين بالدين مفصلا في: أحكام بيع الدين في الفقه الإسلامي وتطبيقاته المعاصرة ص١٦٨، أطروحة علمية أعدها الطالب محمد سعيد المجاهد لنيل درجة الماجستير في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٧م.

(٣) انظر: فوائد البنوك هي الربا الحرام ص٧٢، د. يوسف القرضاوي، دار الصحوة بالقاهرة، ط٣/١٩٩٤م. المعاملات المالية المعاصرة ص٢٣٣، لسعد الدين الكبي، المكتب الإسلامي، ط١/٢٠٠٢، انظر: المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق ص١٩٢، تأليف د. عبد الرزاق رحيم جدي الهيتي، دار أسامة بعَمّان، ط١/ ١٩٩٨م.

(٤) مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد السادس، ١٧٢٥/٢. انظر: مجلة الاقتصاد الإسلامي، بنك دبي الإسلامي ١٦٤/١.

**المثال الخامس : تكييف أذونات الخزانة :**

أذونات الخزانة في حقيقتها سندات بمبالغ تلتزم الحكومة بدفعها آجلا لمن يدفع ثمنها حالا، والغرض منها أن تحصل الحكومة على الأموال اللازمة لتمويل نفقاتها الحالية، والتكييف الفقهي لها هو: إما قرض بفائدة وإما من قبيل بيع النسيئة وكلاهما محرم؛ وبيان ذلك أما الأول: وهو كونه اقتراضا بفائدة، فالقرض يتمثل في المبلغ الذي يدفعه المشتري ثمنا للإذن، وتتمثل الفائدة في الفرق بين هذا المبلغ وبين قيمة الإذن الاسمية التي يقبضها المشتري في تاريخ الاستحقاق، حيث إن القيمة الاسمية التي يقبضها أكثر من التي دفعها ثمنا لإذن الخزانة، وأما الثاني؛ وهو أن يكون من قبيل بيع النقود بالنقود، وذلك لأنه يبيع نقود مؤجلة "وهي قيمة الإذن الاسمية التي تلتزم الحكومة بدفعها في تاريخ الاستحقاق"، بنقود حالة أقل منها "وهي ما يدفعه مشتري الإذن ثمنا وقت العقد" وبناء عليه لا يجوز تداول أذون الخزانة ببيع أو شراء لاشتمال عقود التداول على الربا بنوعيه: ربا الفضل وربا النسيئة[١].

**المثال السادس : التكييف والتخريج الفقهي في بدل الخلو[٢] :**

وله عدة حالات: منها ما يأخذه المستأجر من بدل الخلو من المالك المؤجر لفسخ عقد الإيجار ضمن مدة العقد، وتسليمه المأجور لصاحبه، فهو سحت عند الجمهور خلافا للمالكية[٣]؛ حجة الجمهور أن إقالة عقود المعاوضات المالية أو فسخها لا تجوز إلا بالعوض نفسه الذي تم التعاقد عليه، فأخذت هذه الصورة أنها إقالة[٤]، والصورة الأخرى: ما يأخذه المستأجر من بدل الخلو من شخص آخر غير المالك المؤجر مقابل تنازله عن اختصاصه بمنفعة العقار ليحل محله

---

(١) أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة ٢٦٩/١ وما بعدها.

(٢) انظر: بدل الخلو، بحث للدكتور وهبة الزحيلي منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد الرابع، ٢١٧٣/٣. وانظر: البيوع الشائعة وأثر ضوابط المبيع على شرعيتها ص٢٤٣، د.محمد توفيق رمضان البوطي، دار الفكر ط١، ١٩٩٨.

(٣) المدونة الكبرى ١٢٣/٣، لإمام دار الهجرة مالك بن أنس (١٧٩هـ) ، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١/ ١٩٩٤م. مواهب الجليل ٤٨٦/٤، الأم للشافعي ٣٨/٣، أسنى المطالب للأنصاري ٧٥/٢، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع٥/ ٣٠٦، تأليف: علاء الدين الكاساني (٥٨٧هـ) ، دار الكتب العلمية، ط٢/١٩٨٦م. فتح القدير: ٥/ ٢٤٧، المغني لابن قدامة: ٤/ ٩٥ وما بعدها.

(٤) الإقالة في اللغة: الرفع والإزالة، وهي في اصطلاح الفقهاء: رفع العقد، وإلغاء حكمه وآثاره بتراضي الطرفين. انظر: المصباح المنير مادة: (قيل) ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق١١٠/٦، لزين الدين ابن نجيم الحنفي؛ تبيين الحقائق ٧٠/٤ والخرشي على مختصر خليل وبهامشه حاشية العدوي ١٦٩/٥، التاج والإكليل ٤٢٤/٦ كشاف القناع ٢٤٨/٣، أسنى المطالب ٧٤/٢.

ذلك لشخص فهذه جائزة تخريجا على النزول عن الوظائف بمال، وقد نص الفقهاء على جوازها[1].

**المثال السابع : تكييف القبض في عقد الصرف عبر الإنترنت أنه من قبيل القبض الحكمي :**

اختلف المعاصرون في حكم إجراء عقد الصرف عبر الإنترنت فمنعه مجمع الفقه بجدة لخلوه من القبض الفوري، إلا أن بعض المعاصرين أجازوه، وأما اشتراط القبض الفوري فقالوا يمكن تحقيق ذلك في عقد الصرف عبر الإنترنت بعدة طرق منها أن يكون القبض حكميا وذلك بتحويل المبلغ محل العقد من حساب كل طرف للآخر عن طريق الحوالة البنكية المباشرة، ويعد هذا قبضا حكميا يقوم مقام القبض الحقيقي، وقالوا: إن مجمع الفقه بجدة قد عوّل على القبض الحكمي في كثير من قراراته فمثلا عدَّ القيد المصرفي والحوالة المصرفية والشيك قبضا حكميا شرعيا[2].

**القسم الثاني : أمثلة على تعدد التكييفات لمسألة واحدة :**

وهذا ضربان، **الضرب الأول :** أن يكون الحكم واحدا على الرغم من تعدد التكييف للمسألة، **والضرب الثاني :** أن يكون الحكم مختلفا باختلاف التكييف للمسألة. وسوف أضرب أمثلة على كلا القسمين:

**الضرب الأول : الحكم واحد على الرغم من تعدد التكييف للمسألة؛ وعليه أمثلة**

**المثال الأول : تكييف عقد الصيانة :**

كيّف د. شبير عقد الصيانة على أحد عقدين الإجارة أو الجعالة، وكلا العقدين جائزان، وعليه فعقد الصيانة جائز، وبيان ذلك؛ أن عقد الصيانة للأعيان المؤجرة أو المملوكة لصاحبها يتردد بين عقدين الإجارة أو الجعالة، أما إنه إجارة فلأن الإجارة تَرِد على منافع الأعيان، وإجارة ترد على عمل الإنسان، ولما كان عقد الصيانة هو مجموعة الأعمال اللازمة لبقاء عين على الحالة التي

---

(١) إذا كانت لرجل وظيفة قائمة في الوقف يحصل منها على راتب، كإمام المسجد أو مؤذن أو موظف آخر، وكانت هذه الوظيفة دائمة بحكم شرائط الوقف مثلًا، فإن الموظف يملك حق البقاء على هذه الوظيفة وإبقاء عقد إجارته طول حياته، وقد تحدث الفقهاء عن الاعتياض عن هذا الحق. أما الاعتياض عنه بطريق البيع فلم يجوزه أحد، وأما الاعتياض عنه بطريق التنازل والصلح، فقد اختلفت فيه أقوال الفقهاء . وجمهور الفقهاء المتأخرين جوزوا أن يتنازل صاحب الوظيفة عن حقه، ويأخذ على ذلك مالًا من الذي تنازل في حقه . انظر: نهاية المحتاج: ٤٧٨/٥؛ الإنصاف للمرداوي: ٣٧٦/٦؛ مواهب الجليل للحطاب: ٢٢٤/٤، مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد الرابع، ٢١٧٥/٣.

(٢) انظر: المعاملات المالية عبر الإنترنت وأحكامها في الفقه الإسلامي ص ٢٦٥، أطروحة دكتوارة في كلية الشريعة بجامعة دمشق أعدها الطالب عبد الكريم أحمد السقا، لعام ٢٠٠٩، وانظر: مبدأ الرضا في العقود ص٣٨، د. علي القره داغي، دار البشائر الإسلامية في بيروت، ط١/١٩٨٥م. وحكم التعاقد عبر أجهزة الاتصال الحديثة ص٤١، د. عبد الرزاق رحيم الهيتي، در البيارق بعمان، ٢٠٠٠م.

تصلح فيها لأداء الأعمال المرادة منها[1]، فعقد الصيانة يدخل تحت قسم إجارة عمل الإنسان وأنها تنعقد على عمل معين من بناء أو تركيب أو إصلاح أو غير ذلك كما في قضية الخضر مع موسى ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ ۖ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [الكهف: ٧٧] أي لاتخذت على بناء الجدار المنهدم أجرا فدل على أن الصيانة إجارة وهي جائزة شرعا، وأما تكييف عقد الصيانة على أنه جعالة فبيان ذلك: أن عقد الصيانة يدخل تحت الجعالة إذا كان العمل المراد إصلاحه مجهولا يعسر ضبطه لأن الفرق بين الإجارة والجعالة أن الجعالة تكون على عمل مجهول يعسر ضبطه بخلاف الإجارة الواردة على عمل الإنسان فلا بد أن يكون العمل معلوما، وبناء عليه فالضابط في كون عقد الصيانة إجارة أو جعالة هو أعمال الصيانة فإذا كانت مما يسهل ضبطها وتقديرها كما في صيانة العقارات فإن عقد الصيانة يكون إجارة ويأخذ أحكامها، أما إذا كانت أعمال الصيانة مما يصعب ضبطها وتقديرها نتيجة طبيعة التشغيل وكفاءة الكوادر الفنية التي تقوم به فإن عقد الصيانة يكون جعالة ويأخذ أحكامها[2].

**المثال الثاني : سندات المقارضة**[3] : حيث كيفها د. الضرير أحد تكييفين: فهي إما أن تكون قرضا أو قراضا، وعلى كلا الحالين فقد حظرها د.الضرير، وبيان ذلك: أنها إذا قلنا بأنها قرض فلا

---

(١) بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة ٧٤١/٢، تأليف د. الأشقر ود. شبير ود. ماجد أبو رخية، دار النفائس بالأردن، ط١/١٩٩٨م.

(٢) بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة ٧٤٦/٢.

(٣) تعرف سندات المقارضة بأنها: الوثائق المحددة القيمة التي تصدر بأسماء مالكيها مقابل الأموال التي قدموها لصاحب المشروع بعينه بقصد تنفيذ المشروع واستغلاله وتحقيق الربح. وتقوم هذه السندات على أساس مشاركة القرض في الربح، فهي تجمع بين أمرين متضادين: السند وهو القرض المضمون. والمقارضة وهو المشاركة في الربح على أساس القراض. فالعملية إذن قرض مشارك في الأرباح. وأول من طبق هذا هو وزارة الأوقاف الأردنية كأسلوب تمويلي لإعمار وتجديد الممتلكات الوقفية، وذلك بديلا عن سندات القروض الربوية.، وذلك بأن تقوم وزارة الأوقاف بالإعلان عن إنشاء الأبنية ذات المردود الاقتصادي المرتفع، فتقوم بإصدار سندات المقارضة وبيعها لمن يريد استثمار ماله وذلك لتمويل المشروع، على أن يكون لأصحاب السندات نسبة من أرباح المشروع بقدر أموالهم، على أن تكون أموال المستثمرين مضمونة بحيث إذا خسر المشروع تضمن الحكومة سداد رأس أموال المستثمرين، على أن هذا السداد من الحكومة قرضا لمصدر السندات، كما أن الأرباح لا توزع جميعها على المستثمرين بل يوزع نسبة: ٣٠ % مثلا للتوزيع على المكتتبين في السندات وذلك بصفة أرباح. ٧٠ % أيضا للتوزيع على المكتتبين في السندات ولكن بصفة مبالغ مسددة من أصل قيمة السند. وهذا يعني أن المباني التي أنشأت بمال المستمرين ستؤول إلى وزارة الأوقاف بعد سداد رؤوس أموالهم لكن من أرباح المشروع وهذا ما يعرف بإطفاء السندات أي تسديدها من أرباح المشروع. فهذه صورة نموذجية مبسطة عن التعامل بسندات المقارضة. وقد اختلف المعاصرون في تكييفها وتخريجها وحكمها وعقد مجمع الفقه الإسلامي بجدة مؤتمرا حولها وقدم فيها ما يقارب من عشرة

يجوز أخذ ربح عليه، ولكن سندات المقارضة تنص على أنه يعطى أصحابها نسبة من الربح بالإضافة إلى رؤوس أموالهم، وهذا يعني كما يقول د. الضرير: إنه عقد قرض اشترط فيه المقترض للمقرض زيادة على ما اقترضه منه. وإذا قلنا: إنها قراض فلا يجوز أيضا: لأنه من "المعروف في عقد المضاربة أن الربح يوزع بين رب المال والمضارب"، ولكن الربح هنا "يعطى كله إلى مالكي السندات بعضه سمي ربحا والبعض الآخر جعل سدادا للمبلغ الذي دفعه المكتتب، وأعطى السند مقابلة "[1]؛ كما أنه لو كان مضاربة لكانت المباني التي تم إنشاؤها ملكا لأصحاب السندات، ولكنها هنا ملك لوزارة الأوقاف[2]؛ فصح أنه على كلا التكييفين لا تصح سندات المقارضة.

**المثال الثالث : الوساطة التجارية[3] فلها تكييفان :**

إجارة أو جعالة، فإذا قُدرت بالزمن تكون إجارة على مذهب الجمهور، ويصح عند الحنابلة أن تكون جعالة، فإذا كانت إجارة فإن عقدها لازم، والوسيط فيها: إما أجير خاص[4] أو مشترك[5]، وإذا كانت جعالة فإن عقدها جائز والوسيط فيها عام[6].

**المثال الرابع : تكييف العقد بين المؤلف الناشر :**

أطلق أستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي أن العقد بينهما عقد بيع، حيث يبيع مؤلف الكتاب نسخته الخطية للناشر، على أن يصحب ذلك اشتراط رفع المؤلف يده عن حقه هذا كليا أو

---

أبحاث ضافية، وانتهى المؤتمر إلى جوازها بضوابط ذكرها في البيان الختامي. انظر: سندات المقارضة، بحث للدكتور الصديق محمد الأمين الضرير، منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة العدد الرابع، ١٨١٢/٣.

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة العدد الرابع، ١٨١٤/٣.

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة العدد الرابع، ١٨١٥/٣.

(٣) الوساطة التجارية هي: عقد على عوض معلوم للوسيط (وهو السمسار) مقابل عمل يجريه بين طرفين لا نيابة عن أحدهما. انظر: الوساطة التجارية في المعاملات المالية ص٤٢، تأليف عبد الرحمن الأطرم، دار إشبيليا، ط٢/١٩٩٧م.

(٤) الأجير الخاص: هو من يعمل لمعين عملا مؤقتا، ويكون عقده لمدة . ويستحق الأجر بتسليم نفسه في المدة، لأن منافعه صارت مستحقة لمن استأجره في مدة العقد. انظر: حاشية ابن عابدين ٦/ ٦٩، والمغني لابن قدامة ٣٠٥/٥.

(٥) الأجير المشترك هو الذي يعمل للمؤجر ولغيره، كالخياط والحداد والنجار ونحو ذلك. المغني لابن قدامة ٣٠٥/٥، وكشاف القناع عن متن الإقناع ٣٣/٤، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الكتب العلمية؛ والفتاوى الهندية ٤٩٩/٤.

(٦) انظر: الوساطة التجارية للأطرم ص١٠٨.

جزئيا، أي لأمد محدود[1]. إلا أن د. أحمد حسن فصّل في المسألة فذكر أنه إذا رفع المؤلف يده عن حقه المادي كليا، فهذا بيع محض ويقع على النسخة الأصلية؛ وأما إذا رفع المؤلف يده جزئيا إلى مدة محدودة عن حقه المادي، فلا يصح اعتباره والحالة هذه بيعا، لأن البيع يبطله التوقيت، وإنما يعدّ إجارة، فيستأجر الناشر أو الطابع نسخة المؤلف الأصلية، لينسخ عنها ألف نسخة مثلا، بأجر يعطيه، للمؤلف يقدر بـ١٠% مثلا من ثمن النسخة، فالعقد هنا عقد إجارة بين المؤلف وهو المؤجر، وبين الناشر وهو المستأجر، ومحل العقد هو النسخة التي يقدمها المؤلف للناشر، والغرض الحصول على منفعتها المادية في فترة زمنية محدودة، والأجرة: هي النسبة المئوية التي يبذلها الناشر لصاحب حق الابتكار أو المؤلف[2].

**المثال الخامس تكييف الكمبيالة :**

اختلف في تكييف الكمبيالة، فكيّفها بعضهم على أنها حوالة؛ وهذا التكييف وإن صح في بعض الصور إلا أن بعض صور الكمبيالة ليست كذلك، كما إذا كان المسحوب عليه غير مدين للساحب ولم يرض بالحوالة إذ لا يصح في هذه الصورة حمل الكمبيالة على الحوالة لا على مذهب الجمهور لاشتراطهم كون المحال عليه مدينا للمحيل، ولا على مذهب الحنفية لاشتراطهم رضا المحال عليه[3]. وقريب من هذا التكييف من قال بأن الكمبيالة هي من قبيل السفتجة[4]، إلا أن هذا التكييف فيه نظر؛ إذ إن السفتجة نفسها مختلف في تكييفها، ما بين من قال إنها من قبيل القرض[5]، وبين من قال إنها من قبيل الحوالة[6]؛ هذا فضلا عن الفروق الجوهرية بين السفتجة والكمبيالة. إذ السفتجة غالبا ما تستخدم لأمن خطر الطريق ويختلف بلد القبض عن الإقباض، وهذا بخلاف الكمبيالة التي يتحقق عنصر الأمن فيها بالإضافة إلى فروق أخرى[7]. ومنهم من كيّف الكمبيالة على أنها حوالة في حال كان المستفيد دائنا للساحب، وإذا لم يكن المستفيد دائنا

---

(١) قضايا فقهية معاصرة، الدكتور البوطي ص ٩٣، ط/الفارابي.

(٢) انظر: نظرية الأجور في الفقه الإسلامي ص٩٧، د. أحمد حسن، دار إقرأ، ط١/ ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م.

(٣) أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة ٣٠٣/١.

(٤) السفتجة بضم السين وفتحها، وفتح التاء، فارسي معرب . وهي لغة: أن يعطي شخص مالا لآخر، وللآخر مال في بلد المعطي فيوفيه إياه ثم . فيستفيد أمن الطريق. كذا في القاموس: مادة: سفتج، وانظر: تاج العروس (٣٩/٦) ، والسفتجة اصطلاحا كما قال ابن عابدين: إقراض لسقوط خطر الطريق.انظر: حاشية ابن عابدين على الدر المختار ٢٩٥/٤، والدسوقي ٢٢٥/٣.

(٥) كما ذهب إلى ذلك الشيخ نجيب المطيعي في تكملة المجموع ٢٦٢/١٢.

(٦) مثل د. غريب الجمال في كتابه: المصارف والأعمال المصرفية في الشريعة الإسلامية والقانون ص٢٧٠، دار الاتحاد العربي.

(٧) أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة ٣٠٨/١.

للساحب ففي هذه الحالة تكون وكالة من الساحب للمستفيد في أخذ المبلغ المذكور[١]. ومنهم من كيّف الكمبيالة على أنها حوالة في حال، وكفالة في حال ثانية، واقتراض في حال ثالثة، واقتراض وكفالة في حال رابعة[٢].

**الضرب الثاني : اختلاف الحكم باختلاف التكييف للمسألة، وعليه أمثلة أيضا**

**المثال الأول : اختلف المعاصرون في تكييف الأوراق المالية من أسهم أو وحدات استثمارية[٣] على قولين :**

**القول الأول :** أنها من قبيل عروض التجارة[٤]، لذلك تزكى زكاة عروض التجارة بأن تقوّم تلك الأوراق في نهاية الحول بقيمتها السوقية، ويؤخذ ربع العشر من قيمتها مضافا إليها الربح، كما أن هذه الأوراق تباع بيع عروض التجارة فلا يجري فيها ربا الفضل أو النسيئة ولو كان معظم موجوداتها نقودا أو ديونا، فيجوز بيعها بالنقود بقيمتها السوقية وإن كانت مختلفة عن قيمتها الحقيقية (القيمة الدفترية + الأرباح) كما يجوز بيعها من غير قبض ثمنها[٥].

**القول الثاني :** ما ذهب إليه مجمع الفقه الإسلامي بجدة إلى أن الأوراق المالية حكمها حكم ما تمثله في موجودات الصندوق أو الشركة التي أصدرتها، من عروض أو نقود أو ديون أو منافع، فيختلف حكمها باختلاف تلك الموجودات، وترتب على هذا التكييف أن الورقة المالية تزكى زكاة العروض إن كانت الشركة التي أصدرتها تجارية، وإن كانت الشركة زراعية فتزكى الورقة زكاة الخارج من الأرض، فتأخذ الورقة حكم زكاة الشركة المصدرة لها. كما تأخذ الأوراق حكم بيع

---

(١) أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة ٣١٢/١.

(٢) انظر هذه الحالات في: الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، د.عبد الله السعيدي ٥٩٩/١. دار طيبة بالرياض، ط١ ١٩٩٩.

(٣) الوحدة الاستثمارية، ـ يقال الحصص أو المحافظ الاستثمارية ـ هي: جزء مشاع من رأس مال الوعاء الاستثماري، حيث يقسم الوعاء إلى وحدات تمثل حق المشترك في الأرباح الموزعة، وفي القيمة عند تصفية الوعاء. انظر: العمولات المصرفية، حقيقتها وأحكامها الفقهية ص٤٢٣، د. عبد الكريم السماعيل (كذا) ، دار كنوز أشبيليا بالرياض، ط١/ ٢٠٠٩م. والواقع أن الوحدات الاستثمارية هي في حقيقتها بمثابة الأسهم للشركات، وحكمها الجواز دون خلاف. انظر: الخدمات الاستثمارية في المصارف وأحكامها في الفقه الإسلامي ١٤٠/١، د.يوسف بن عبد الله الشبيلي، دار ابن الجوزي، ط١ ٢٠٠٥م.

(٤) ومن أنصار هذا القول: أبو زهرة، وعبد الرحمن حسن، وعبد الوهاب خلاف والقرضاوي والشيخ جاد الحق، انظر: فقه الزكاة ٥٢٧/١، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط١٤٢٠/٢٤هـ؛ الخدمات الاستثمارية للشبيلي ١٢/٢.

(٥) الخدمات الاستثمارية للشبيلي ١٤/٢.

موجوداتها، فإن كانت ديونا فلها حكم بيع الديون وإن كانت نقودا فلها حكم بيع النقود، وإن كانت أعيانا أو منافع فلها حكم بيع الأعيان والمنافع وهكذا[١].

والواقع أنه ثمة تكييفات أخرى للأسهم غير التكييفين الذين ذكرهما الشبيلي، فمنها: أن الأسهم تُعدُّ عروضا تجارية إذا اقتنيت للتجارة بها بيعا وشراء فتجب الزكاة فيها وفي ريعها معا، وأما إذا اقتنيت من أجل عائدها من الأرباح السنوية أو الموسمية فإنها تعتبر من المستغلات، ولا تجب الزكاة إلا في ريعها، وهو مذهب الشيخ مصطفى الزرقا. ومنها ما ذهب إليه بعضهم من أن أسهم الشركات الصناعية التجارية مثل: مصانع السيارات ومصانع السفن، تعتبر عروضا تجارية ولكن يحسم من قيمتها التجارية قيمة المباني والآلات وأدوات الانتاج، وإليه ذهب الشيخ عبد الرحمن حسن[٢].

**المثال الثاني : تكييف العملة الورقية (البنكنوت)**

فقد اختلف المعاصرون في تكييفها على أقوال كثيرة أهمها ستة:

**الأول : أن الأوراق النقدية كالفلوس**[٣]، فالأوراق النقدية عملة رائجة، بها تُقوّم الأشياء، وليست ذهباً ولا فضة، وأقرب الأشياء شبهاً بها الفلوس، فكلاهما نقد اصطلاحي[٤].

**الثاني : أن الأوراق النقدية نقد خاص** : أي أنها لا تأخذ أحكام الذهب والفضة ولا أحكام الفلوس، بل لها أحكام تخصها تناسب طبيعتها ووظائفها وخصائصها[٥].

**الثالث** : أن الأوراق النقدية نقد مستقل وقائم بذاته كالذهب والفضة[٦]. يجري عليه ما يجري على الذهب والفضة، ويُعدّ كل نوع منها جنساً مستقلاً، فتتعدد الأجناس بتعدد جهات الإصدار[١].

---

(١) الخدمات الاستثمارية للشبيلي ١٦/٢.

(٢) انظر: فقه الزكاة، د. القرضاوي، ٥٢٤/١. وانظر: فقه المستجدات في باب العبادات ص٢٣٠.

(٣) الفلوس: جمع كثرة للفَلْس الذي يتعامل به، وهو عملة يتعامل بها مضروبة من غير الذهب والفضة. معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، مادة (فلس) ، ص (٢٧٠) ، للدكتور: نزيه حماد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة (١٤١٥هـ) .

(٤) انظر: الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية ص٣٢٨، د.عمر المترك، دار العاصمة بالرياض، ط١٤١٦/٢م. شرح القواعد الفقهية للزرقا ص (١٧٤) .

(٥) قاعدة المثلي والقيمي في الفقه الإسلامي ص (١٨٧، ٢٠٢) ، . للدكتور علي القرة داغي، الناشرون العرب، ، الطبعة الأولى، عام (١٤١٣هـ) . أحكام الأوراق النقدية والتجارية ص (٢٠٧) ، تأليف: ستر بن ثواب الجعيد، مكتبة الصديق، الطائف، الطبعة الأولى، عام (١٤١٣هـ) .

(٦) النقود وظائفها الأساسية وأحكامها الشرعية ص (٣٧٥) ، د.علاء الدين محمود زعتري، ط١٤١٧/١هـ. الربا والمعاملات المصرفية ص (٣٣٦) ، أحكام الأوراق النقدية والتجارية ص (٢٢٣) ، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي (١٩٠-١٩١) ، د. محمد عثمان شبير، دار النفائس، ط٣/ (١٤١٩هـ) .

**الرابع** : أن الأوراق النقدية بدل عن الذهب والفضة ووجهه أن الأوراق النقدية تكتسب قيمتها مما استندت إليه من غطاء الذهب أو الفضة، فهذه الأوراق قائمة مقام الذهب أو الفضة، نائبة منابها[٢].

**الخامس** : أن الأوراق النقدية تعدُّ من عروض التجارة: بمعنى أن الأوراق النقدية أعيان مالية مقومة كسائر ما يعرض للبيع والشراء، فحكمها حكم عروض التجارة لا ربا في بيع بعضها ببعض، ولا في بيعها بالذهب أو الفضة[٣]. .

**السادس** : أن الأوراق النقدية سند بدين، وهذا الدين يمثله الرقم المكتوب عليها، تتعهد الجهة المصدرة لها بدفع قيمتها من الذهب أو الفضة حسب نوع غطاء هذه الأوراق ومن ثَمّ لا يجوز شراء الذهب والفضة بها لأن الصرف لا بد فيه من قبض البدلين، ولا يجوز دفع الزكاة بها؛ وهذا ما ذهب إليه أحمد بك الحسيني[٤].

والراجح ـ والله أعلم ـ هو التكييف الثالث، لأن تعامل الناس بها في كل البلاد واعتماد السلطات لها وجريان العرف بها يجعلها تتبوأ منزلة الذهب والفضة، علاوة عن أنها تقوم بالوظائف ذاتها التي كان يؤديها النقدان، فهي أداة لاختزان القوة الشرائية ووحدة الحساب ووسيط للتبادل، وهذا القول يشهد لها فحوى بعض الفقهاء السابقين في مسألة الفلوس حيث حرموا الربا فيها إذا جرى التعامل بها معللين ذلك، قال مالك: لو أن أناسا أجازوا بينهم الجلود حتى تكون لها سكة وعين، لكرهتهما أن تباع بالذهب والورق نظِرَةً[٥]. اهـ وقال ابن حجر الهيتمي: ومن ثم لو راجت الفلوس رواج النقود ثبت لها أحكامها[٦].

---

(١) وهذا هو الذي أفتت به هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية كما في مجلة البحوث الإسلامية (٣١) ، ص (٣٧٦-٣٨٠) ، وصدر به قرار مجلس المجمع الفقهي بمكة المكرمة، كما في مجلته العدد (٨) ، ص (٣٣٤) ، وكذلك قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي بجدة كما في مجلته (١٦٥٠/٣/٣) .

(٢) الورق النقدي حقيقته وتأريخه وقيمته وحكمه ص (٩٦) ، للشيخ عبد الله بن منيع، مطابع الرياض، ط١/ (١٣٩١هـ) .، أحكام الأوراق النقدية والتجارية ص (٢١٤) .

(٣) الفتاوى السعدية ص (٣١٥) ، أحكام الأوراق النقدية والتجارية ص (١٨٨) ، بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة (١/ ٢٨٠) .

(٤) فقه الزكاة للقرضاوي (١/ ٢٧٤) ، أحكام الأوراق النقدية والتجارية ص (٢١٩) .

(٥) المدونة ٣/ ٥.

(٦) الفتاوى الفقهية الكبرى ٢/ ١٨٢.

**المثال الثالث : التكييف الفقهي للعقود الآجلة في البورصة[١] :**

التي تجري على المكشوف أي على الأسهم والسلع التي ليست في ملك البائع مع تأجيل الثمن والمثمن فهذا غير جائز؛ لأنه من باب بيع الدين بالدين المجمع على تحريمه، ولأنها من باب بيع الإنسان ما ليس عنده المنهي عنه، كما أنه يكيف على أنه نوع من القمار إذ ليس الغرض من هذه العقود تملك الأسهم أو السلع وإنما القصد من الشراء توقع ارتفاع أسعار الأسهم عند حلول الأجل، ومن ثَمّ ربح الفرق بين سعر البيع وسعر الشراء، فهؤلاء المتعاملون يقدمون على هذه العقود مع علمهم بأن أحد الطرفين خاسر ولا بد وهذا معنى القمار، وهذا يفترق عن بيع السلم بأمرين؛ الأول: أن السلم لا بد فيه من دفع الثمن عند العقد، الثاني: أنه لا يجوز بيع المبيع في عقد السلم قبل قبضه عند الجمهور[٢].

**المثال الرابع : اختلاف التكييف في الشرط الجزائي[٣] :**

اختلف المعاصرون في تكييف الشرط الجزائي، فمنهم من كيّفه على أنه من باب الضمان[٤]، ومنهم من جعله من باب الكفالة ومنهم من جعله من باب الرهن ومنهم من اعتبره من باب العربون ومنهم من جعله من باب التعزير المالي، وسبب اختلافهم في التكييف وجود شَبَه بين هذه العقود وبين الشرط الجزائي، ووجه الشبه بينهما هو: الالتزام والتوثيق والتعويض، ولكن رأى د. محمد

---

(١) البورصة هي: سوق منظمة، تقام في أماكن معينة، وفي أوقات محددة يغلب أن تكون يومية بين المتعاملين بيعا وشراءا بمختلف الأوراق المالية وبالمثاليات التي تتعين مقاديرها بالكيل أو الوزن أو العد، وذلك بموجب قوانين ونظم تحدد قواعد المعاملات، والشروط الواجب توافرها في المتعاملين والسلعة موضع التعامل) . انظر: الاقتصاد السياسي للدكتور زكي عبد المتعال ص١٢، مطبعة العلوم، لسنة ١٩٣٣م-١٩٣٤م وبورصات الأوراق المالية والقطن بالقاهرة والإسكندرية لإبراهيم أبو العلا ص١٢، القاهرة؛ ط١/ عام ١٩٦٠م. وانظر للتوسع: البورصات، د/ أحمد بن يوسف بن أحمد الدريويش. بحث منشور على الشابكة، في ملتقى أهل الحديث.

(٢) انظر: سياسات منظمات العولمة الاقتصادية في ضوء الشرعية الإسلامية ص٢١٦، تأليف ناصح البقمي، مكتبة الرشد ناشرون، ط١/ ٢٠٠٦م. أحكام التعامل في الأسواق المالية ٨١٨/٢.

(٣) الشرط الجزائي هو: التزام زائد، يتفق بموجبه المتعاقدان على تعيين التعويض الشرعي الذي يستحق عند الإخلال الاختياري المضر بالمشترط. انظر: الشرط الجزائي وأثره في العقود المعاصرة ص٧٢، د. محمد اليمني، كنوز إشبيليا، ط١ ٢٠٠٦م.

(٤) وهو رأي الأستاذ الفاضل د. أسامة الحموي، حيث ذهب إلى أن الشرط الجزائي هو من باب ضمان العقد؛ انظر: الشرط الجزائي وسلطة القاضي في تعديله ص٢٣٥، للأستاذ الفاضل د. أسامة الحموي، ط١/١٩٩٧م. وضمان العقد هو: الالتزام بالتعويض عن عدم تنفيذ المتعاقِد لما التزم به في العقد. انظر: الشرط الجزائي. د. الحموي ص٢٢٢.

اليمني أن هذا شبه ظاهري، لذلك اختار بعد أن ناقش وردّ كل التكييفات السابقة للشرط الجزائي: أن الشرط الجزائي معاملة مستحدثة لا مثيل لها في الفقه الإسلامي ولا شبيه له يمكن أن يكيف الشرط الجزائي على وفقه بناء على الاتفاق في المعنى الأصلي للشرط الجزائي، وإن وجد بعض أوجه الشبه بين الشرط الجزائي وبعض المعاملات فإنها أوجه شبه ظاهرية لا يمكن من خلالها تكييف الشرط الجزائي التكييف الذي يبين حكمه[1].

**المثال الخامس : التكييف الفقهي المتعدد للهدايا الترويجية :**

التي يقدمها التجار من مكافآت تشجيعية للمستهلكين مقابل شراء سلع أو خدمات معينة، أو اختيار تاجر معين[2]، وله عدة أشكال، وسوف أبحث في شكل واحد منها وهو ما إذا كانت الهدية سلعة يَعِد بها التاجرُ المشتريَ قبل الشراء، وهذه الهدية إما أن تكون لكل مشترٍ، أو تكون هدية يشترط لتحصيلها بلوغ حد معين من السلع، أو بلوغ ثمن معين.

وقد اختلف المعاصرون في تكييف هذا الشكل من الهدايا على تكييفات أربعة، فمنهم من قال بأن الهدية من قبيل الوعد بالهبة ومنهم من قال هي من قبيل هبة الثواب ومنهم من قال الهدية جزء من المبيع وقع العقد على الهدية والسلعة معا، وهؤلاء جميعا قالوا بجواز الهدية بناء على هذه التكييفات الثلاثة المختلفة. والتكييف الرابع أنها من قبيل الحيلة المحرمة التي يراد بها أكل أموال الناس بالباطل، ومن ثَمّ فهي محرمة[3].

والواقع أن الهدايا الترويجية مترددة بين كونها جزءاً من المبيع وبين كونها هبة وبين كونها حيلة لتسويق السلعة، ثم إذا كانت الهدية جزءا من الثمن فهل الصفقة عقد بيع واحد شامل للهدية والمبيع، أم الصفقة عقدان: الأول عقد على الهدية بشرط العقد على السلعة الأصلية؟ وإذا كانت الهدية هبة فهل هي وعد بالهبة أم هي هبة بشرط الثواب؟ وإذا كانت الهدية حيلة فهل هي من الحيل المشروعة أم من الحيل المحرمة؟ فهذه ستة تكييفات محتملة لهذه الهدية، وبعد التكييف تأتي مرحلة التخريج، وبذلك يتبين حكم الهدية، بناء على التكييف والتخريج الذي تحتملها وبيان ذلك:

---

(١) الشرط الجزائي وأثره في العقود المعاصرة، د. اليمني، ص١٦٧.

(٢) انظر: الحوافز التجارية التسويقية وأحكامها في الفقه الإسلامي ص (٧٧) ، خالد بن عبد الله المصلح؛ دار ابن الجوزي، ط١/١٩٩٩م.

(٣) انظر: تفصيل هذه التكييفات وأدلتها ومناقشتها في الحوافز التجارية التسويقية وأحكامها في الفقه الإسلامي ص٧٨، وتجدر الإشارة أن الباحث خالد المصلح قد سمّى هذه التكييفات تخريجات، وهذا خلط بين التكييف والتخريج كما سبق بيانه.

أن الهدية إذا كانت جزءاً من المبيع وقلنا: الصفقة عقد واحد شامل للسلعة الأصلية والهدية، يكون الثمن المدفوع هو ثمن للهدية والسلعة، تخريجا على ما جاء في تهذيب الفروق: "الهبة المقارنة للبيع إنما هي مجرد تسمية، فإذا قال شخص لآخر: أشتري منك دارك بمئة على أن تهبني ثوبك. ففعل، فالدار والثوب مبيعان معاً بمئة"[1]. ومن ثَمّ تكون الهدية جائزة ويثبت فيها الخيار وللمشتري أن يطالب به إذا تم العقد وللبائع أن يستردها إذا انفسخ البيع، إلا أنه يَرِد على هذا التكييف أن المقصود بالعقد هو السلعة الأصلية.

وإذا جعلنا الهدية جزءا من المبيع وقلنا بأن الصفقة هنا تشمل عقدين، أحدهما معلق على الآخر كما سبق، فهذا من قبيل بيعتين في بيعة على أحد تفسيري العلماء[2].

وإذا قلنا إن الهدية وعد بالهبة، فالهدية جائزة، ولكن لا يلزم البائع بها إلا على القول بأن الوعد ملزم ديانة وقضاء وهو قول بعض الفقهاء[3].

وإن قلنا بأن الهدية هبة بشرط الثواب، فإن الهدية جائزة وللبائع أن يرجع بالهدية إذا لم يتم العقد، ولكن هذا التكييف ضعيف لأن الواهب لا يرجو عوضاً مالياً عن هذه الهبة، بل مقصوده تشجيع المشتري، وحفزه على الشراء، كما أن الموهوب له إذا أقدم على الشراء وبذل المال، فإنه لا يريد بذلك مكافأة البائع على هبته الترويجية، بل يريد بذلك السلعة أو الخدمة.

وإذا قلنا بأن الهدية حيلة مشروعة لأن البائع لا يقصد بها سوى تشجيع المشتري وإغرائه بها، فالهدية جائزة. وإذا قلنا بأن الهدية حيلة غير مشروعة لأن البائع يقصد بها تسويق منتجه بها لعيب فيه يريد أن يستره بهذه الهدية، أو ليضر بالسوق والتجار، فالهدية محرمة.

---

(١) (١٧٩/٣) .

(٢) أخرج الترمذي من حديث أبي هريرة رضى الله عنه (أن النبي ﷺ نهى عن بيعتين في بيعة) قال الترمذي: حديث حسن صحيح، وفسر الشافعي وغيره من العلماء البيعتين في بيعة تفسيرين؛ أحدهما: أن يقول بعتك هذا بعشرة نقدا أو بعشرين نسيئة؛ والثاني: أن يقول بعتكه بمائة مثلا على أن تبيعني دارك بكذا وكذا.اهـ والتفسير الثاني هو المراد في المثال أعلاه. انظر: المجموع شرح المهذب - (٣٣٨/٩) ، مغني المحتاج - (٣١/٢) ، دار الفكر. سنن الترمذي، أبواب الجنائز عن رسول الله ﷺ، أبواب البيوع عن رسول الله ﷺ - باب ما جاء في النهي عن بيعتين في بيعة، حديث: ١١٨٨. وانظر المزيد في: الوهم والتخليط عند الشيخ الألباني في البيع بالتقسيط ص٥٩، أبو الزبير دحان أبو سلمان؛ مكتبة التراث الإسلامي بالقاهرة، ط١/٢٠٠٣م.

(٣) مثل ابن شبرمة وقول محمد بن الحسن من الحنفية واختاره بعض المالكية وهو أحد الوجهين عند الحنابلة. انظر: عمدة القاري (١٢/١٢) . البيان والتحصيل (١٨/٨) . المحلى (٢٩/٨) . أحكام القرآن لابن العربي (١٨٠٠/٤) . الإنصاف (١٥٢/١١) .

**القسم الثالث : التكييف الفقهي الخاطئ : وعلى ذلك أمثلة**

**المثال الأول : اعتبر شيخ الأزهر سيد طنطاوي ورئيس البنك الأهلي شهادات الاستثمار من قبيل الوديعة التي أذن صاحبها باستخدامها.** وهذا خطأ في التكييف[١] فإن شهادات الاستثمار هي من قبيل القرض بفائدة كما نص على ذلك القانون المدني في المادة ٧٢٦، والدكتور السنهوري في الوسيط[٢]، كما أن العقود بالمعاني لا بالمباني كما سيأتي.

**المثال الثاني : أجاز بعض المعاصرين التعامل مع شركات التسويق الشبكي المعروفة (بزناس)**[٣] دون العلم بحقيقتها، وإنما أفتى بجوازها بناء على توصيفها من قبل السائل عن حكمها، فمنهم من أجازها على اعتبار أنها سمسرة وهو ما ذهب د.عفانة، ومنهم من أجازها على أنها نوع من الجعالة وهو ما ذهب إليه د. وهبة الزحيلي[٤].

والواقع أن شركة "بزناس" ليست من باب السمسرة ولا الجعالة إذ ثمة فروق بينها وبين هذين العقدين[٥]؛ أما أنها ليست من باب الجعالة[٦]: فلأن الجعالة لا يجب على المجعول له (العامل) دفع شيء للجاعل مقابل عمله بل هو (أي العامل) الذي يأخذ عند إتمام العمل، وفي شركة بزناس يحصل العكس حيث يطالَب المشتري (المجعول له) بتجديد اشتراكه سنويا وإلا فقد مركزه. كما

---

(١) انظر: الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة ٣٨٩/١ وما بعدها، د. علي أحمد السالوس، مؤسسة الريان ببيروت، ودار الثقافة بالدوحة، ١٩٩٨م.

(٢) ٤٣٧/٥، نقلا عن الاقتصاد الإسلامي ٣٩٠/١ للسالوس.

(٣) شركة بزناس وما شاكلها شركة هرمية معقدة لها شروط وتفصيلات فنية كثيرة ولكن يتلخص عملها في إقناع الشخص بشراء سلعة أو منتج، على أن يقوم بإقناع آخرين بالشراء ليقنع هؤلاء آخرين أيضا بالشراء وهكذا، وكلما زادت طبقات المشتركين حصل الأول على عمولات أكثر تبلغ آلاف الريالات، وكل مشترك يقنع من بعده بالاشتراك مقابل العمولات الكبيرة التي يمكن أن يحصل عليها إذا نجح في ضم مشتركين جدد يلونه في قائمة الأعضاء، وهذا ما يسمى التسويق الهرمي أو الشبكي. انظر: التكييف الفقهي لشركات التسويق الشبكي (شركة جولد كويست وشركة بزناس (مقال كتبه إبراهيم أحمد الشيخ الضرير في موقع :http .///www.almeshkat.net

(٤) إلا أن أستاذنا د. الزحيلي علّق فتواه على حسب الصورة المعروضة عليه وأنه إذا تبين له أمر جديد فهو قابل للمناقشة والمراجعة. انظر: مزيل الإلباس للسقا ص٥٥، استحداث العقود ص١١٣، محمد الحزواني، دار النهضة، ط١/ ٢٠٠٦م.

(٥) مزيل الإلباس عن حكم التعامل مع شركة بزناس ومثيلاتها من شركات التسويق الشبكي ص٥٤، مرهف سقا، مؤسسة الرسالة ناشرون ٢٠٠٤م.

(٦) مزيل الإلباس عن حكم التعامل مع شركة بزناس ص٦٤.

أن الجعالة لا تكون على أمر محرم، وشركة بزناس قائمة على الغرر والقمار[١]. ثم إن الفقهاء أوجبوا على الجاعل دفع أجرة للمجعول له إن استفاد الجاعل ولو بجزء من المجعول له[٢]، وهذا مفقود في شركة بزناس فإنها تشترط على المشتري أن يجلب عددا معينا من العملاء لشراء سلعتها فإن نقص العدد واحدا لا تدفع الشركة شيئا للمشتري.

وأما أنها ليست من باب السمسرة، فلأن السمسرة عقد يحصل بموجبه السمسار على أجر لقاء بيع سلعة، أما التسويق الهرمي فالمسوّق هو نفسه يدفع أجراً لكي يكون مسوّقاً، وهذا عكس السمسرة كما أن الهدف من التسويق الهرمي ليس بيع بضاعة أو خدمة، بل جذب مسوّقين جدد ليجذبوا بدورهم مسوّقين آخرين، وفي نهاية المطاف يتوقف فتخسر مجموعة كبيره من الناس[٣].

ورأى بعض المعاصرين أن شركة بزناس أقرب ما تكون إلى عقد الإجارة ولكنها إجارة فاسدة، لأن الأجير له حظ في أي جهد بذله حقق نفعاً للمؤجر وفق عقد الإجارة فيكون لهم عمولة على أي منتج سوّقوه. ومن ثم فكان يجب أن يكافأ كل متسوق على قدر جهده أي أن تدفع الشركة عن كل منتج يسوّق أربعين دولاراً مثلا دون أن تضع حداً أدنى لاستحقاق الجعل أو حداً أعلى يسقط بعده حق العامل في العمولة[٤].

**المثال الثالث**: تحريم مهنة المحاماة لعدم تكييفها تكييفا صحيحا، وهذا ما حدث للدكتور خادم حسين[٥] حيث لم يدرك حقيقة المحاماة ومن ثَمّ لم يستطع أن يكيفها تكييفا صحيحا،

---

(١) حيث إن منتج الشركة لا يساوي ثمنها، وفيه غرر وغبن، وغالبًا ما يشتري الزبون منتجات الشركة، لا بقصد الانتفاع بهذه المنتجات، بل بقصد الانتفاع بالعمولات الاحتمالية وتكون النتيجة أن المنشئة هي الغانم الأكبر، بالإضافة إلى قلة من الزبائن يحصلون على عمولات كبيرة مغرية أما الأكثرية الساحقة المتبقية فإما أنهم لا يحصلون على شيء، أو أنهم يحصلون على شيء قليل. ومعنى هذا أن هناك قلة غانمة، وكثرة غارمة، وأن القلة تغنم ما تغرمه الكثرة، وهذا هو القمار. وعليه فان التعامل مع هذه الشركة من باب القمار المحرم. انظر: شركة بزناس، مقال على الإنترنت كتبه، عبد الوهاب الشرعبي، /http://www.almeshkat.net

(٢) جاء في الإنصاف ٦/٣٩٠ للمرداوي: "أو قال من رد عبديَّ فرد أحدهما فله نصف الجعل". وانظر نحو ذلك في "[البيان والتحصيل ج٨ ص ٥١١] لابن رشد دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، ط٢/١٩٨٨ م. والمهذب ج١ ص ٤١٢، ومغني المحتاج ج٢ ص ٤٣٢].

(٣) مزيل الإلباس ص٥٧، ورأى أستاذنا د.البوطي حرمة التعامل مع هذه الشركة، وأن الشخص يستحق الأجر على من قام بإقناعهم بنفسه دون غيرهم. انظر: استحداث العقود للحزواني ص١١٢.

(٤) المقال السابق: التكييف الفقهي لشركات التسويق الشبكي.

(٥) وذلك في مقال له بعنوان: المحاماة في الشريعة الإسلامية، وهو منشور في مجلة الأمة، العدد الرابع والثلاثون، السنة الثالثة، ص٢٠٠.

**فأولا** : زعم أن المحاماة شيء مستحدث دخل بلادنا عبر الاستعمار الأوربي، **وثانيا** : خلط بينها وبين الشفاعة في الحدود المنهي عنها، وأخيرا جعل المحاماة من عقود الغرر للجهل بأجر المحامي.

والواقع أن هذا خطأ في التصور وخلط بين الأمور، فالمحاماة هي من قبيل الوكالة بالخصومة كما هو اصطلاح الفقهاء قديما فليست هي جديدة أتت من أوربا بل قد سبَقْنا بها أوربا منذ قرون، ففي الوقت الذي كانت لدينا الوكالة بالخصومة كان لدى الأوربيين ما يعرف بالنزال وصديق المتهم وهما أسلوبان همجيان للدفاع عن الموكل[١].

كما أن المحاماة ليست من قبيل الشفاعة في الحدود، فثمة فرق بينهما، فالشفاعة في الحدود التي نهي عنها تكون عندما يثبت الحد ويصدر حكم قضائي على مرتكبه كما في قصة المرأة المخزومية[٢] وكما في قصة صفوان بن أمية[٣]، وأما المحامي فإن عمله ليس من الشفاعة في شيء ولا تقبل المحاكم الوضعية من المحامي الشفاعة أصلا، بل للمحامي مجال واسع غير الشفاعة فهو يدافع عن المظلوم ليأخذ له حقه من الظالم أمام القاضي، فربما كان الموكل فيه عِيٌّ وقصور عن الحجاج بخلاف خصمه كما جاء في حديث: "ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض"[٤] فأفاد أن الناس متفاوتون في البيان أمام القضاء الأمر الذي يؤدي إلى خلل في ميزان العدل، وهذا الخلل

---

(١) المحاماة في ضوء الشريعة الإسلامية والقوانين العربية ص٧٩، د. مسلم محمد جودت اليوسف، مؤسسة الريان بيروت، ط١ ٢٠٠١م.

(٢) أخرج الشيخان واللفظ للبخاري عن عائشة: أن أسامة كلم النبي ﷺ في امرأة، فقال: " إنما هلك من كان قبلكم، أنهم كانوا يقيمون الحد على الوضيع ويتركون الشريف، والذي نفسي بيده، لو أن فاطمة فعلت ذلك لقطعت يدها " انظر: صحيح البخاري - كتاب الحدود، باب إقامة الحدود على الشريف والوضيع - حديث: ٦٤١٧. صحيح مسلم - كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره - حديث: ٣٢٨٢.

(٣) أخرج أبو داود بسنده عن صفوان بن أمية، قال: كنت نائما في المسجد علي خميصة لي ثمن ثلاثين درهما، فجاء رجل فاختلسها مني، فأخذ الرجل، فأتي به رسول الله ﷺ، فأمر به ليقطع، قال: فأتيته، فقلت: أتقطعه من أجل ثلاثين درهما، أنا أبيعه وأنسئه ثمنها ؟ قال: " فهلا كان هذا قبل أن تأتيني به " انظر: سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب من سرق من حرز - حديث: ٣٨٤٠.

(٤) أخرج الشيخان واللفظ للبخاري من حديث أم سلمة عن رسول الله ﷺ قال: " إنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، فمن قضيت له بحق أخيه شيئا، بقوله: فإنما أقطع له ق طعة من النار فلا يأخذها " وفي رواية للبخاري أيضا: ، فلعل بعضا أن يكون أبلغ من بعض أقضي له بذلك، وأحسب أنه صادق. انظر: صحيح البخاري - كتاب الشهادات، باب من أقام البينة بعد اليمين، حديث: ٢٥٥٥. صحيح مسلم - كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر - حديث: ٣٣١٧.

يمكن تلافيه فيما لو استعان الخصم الضعيف بوكيل يستطيع دحض الحجج المزيفة للخصم ويرجع الحق إلى أصحابه[١].

كما أن المحامي يدافع عن المتهمين، وهؤلاء المتهمون قسمان: قسم تكون تهمته صحيحة ولازمة له وعالم بها فهذا القسم لايجوز للمحامي تبرئته من التهمة الموجهة إليه وهو يعلم أن الحقيقة خلاف ذلك، اللهم إلا إن كانت ثمة شبهة تدفع عن المتهم الحد، فللمحامي أن يتأكد من حقيقة الشبهة ومدى مسؤولية موكله اتجاهها ثم يحاول أن يجد ما يخفف عن موكله إذا كان مقتنعا أن هناك ظروفا توجب ذلك[٢].

وأما إنْ كان المتهم بريئا وأراد خصمه إلباسه تهمة قتل أو سرقة أو نحو ذلك بشهود الزور أو بشتى الحيل، فهل هناك من شبهة أو شك في فضل ذلك المحامي الذي يدفع عن موكله تلك التهمة الباطلة التي قد تؤدي إلى قتله، وقد قال ﷺ: من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة[٣]، وأي جامع بين هذا العمل وبين الشفاعة في الحدود التي خلط بينهما د.خادم حسين.

ثم إن عمل المحامي لا يقتصر على الوكالة في الخصومات، بل إنه أحيانا يكون وكيلا لنقل ملكية عقار أو قسمته أو نحو ذلك مما يتطلب أمورا إجرائية كثيرة ومعقدة في المحاكم المعاصرة قد لا يعلم بها ولا يتفرغ لها الموكل، فهذه وكالة محضة لا شبهة فيها.

وأما القول بأن فيها غررا فليس كذلك، فإن أجر المحامي[٤] إنما هو نظير جهده الذي يبذله في القضية لإظهار حقائقها بناء على اتفاق مع موكله وبصرف النظر عن أي نتيجة سواء ربحت القضية أم خسرت، وليست الأتعاب مرهونة بنتيجة الخصومة كما ظن د. خادم حسين، إلا أن بعض

---

(١) المحاماة، د. مسلم اليوسف ص٩٠.

(٢) المحاماة، د. مسلم اليوسف ص٨٤.

(٣) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة مرفوعا. انظر: صحيح مسلم؛ كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، حديث: ٤٩٧٤.

(٤) وهي من قبيل الأجرة على الوكالة وقد اتفق الفقهاء على جوازها بشرط أن تكون معلومة، انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام ٣/ ٥٧٣ ط/ دار الجيل) ، القوانين الفقهية لابن جزي١/ ٢٨١ ط/ دار الفكر، (الحاوي الكبير ٢٢٥/٨، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي (٤٥٠هـ) ، دار الفكر ببيروت، ١٩٩٤م. المغني لابن قدامة ٥٥/٥ وفيه" ويجوز التوكيل بجعل وغير جعل فإن النبي ﷺ وكل أنيسا في إقامة الحد وعروة في شراء شاة وعمرا وأبا رافع في قبول النكاح بغير جعل وكان يبعث عماله لقبض الصدقات ويجعل لهم عمالة ولهذا قال له أبناء عمه: لو بعثتنا على هذه الصدقات فنؤدي إليك ما يؤدي الناس ونصيب ما يصيبه الناس يعنيان العمالة. "وانظر: الوكالة في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها الاقتصادية المعاصرة ص٧٢، رسالة ماجستير في كلية الشريعة من جامعة دمشق لعام١٩٩٩، إعداد الطالب محمد نجدات.

المحامين يؤجلون سداد بعض أتعابهم أو كلها حتى تنتهي القضية وهذا من حقهم إذا كان الأمر تأجيلا فقط غير مرتبط بنتيجة القضية[1].

**القسم الرابع : اختلاف تكييف العقد الواحد بحسب محله :**

كما في عقد الامتياز: فإذا كان محل عقد الامتياز إقامة مشروع فيه مبان ومعدات تكلف أموالا تزيد كثيرا عن قيمة الأرض، وذلك كبناء جسر أو إنشاء محطة كهربائية أو تحلية مياه، أو تعبيد طريق، فإن العلاقة بين الدولة ـ مانحة الامتياز ـ وصاحب الامتياز يمكن أن تكون علاقة استصناع، والثمن فيه هو الانتفاع بالمشروع مدة معلومة، ولا بد أن تكون رسوم الانتفاع عادلة وغير مجحفة بمستخدمي المشروع.

وإذا كان محل عقد الامتياز التنقيب عن المعادن فإن التكييف الشرعي المناسب هو أن يكون من قبيل عقد الإجارة بجزء مما يخرج منها، وذلك قياسا على المزارعة ببعض الزرع[2].

---

(١) المحاماة، د. مسلم اليوسف ص٨٠.

(٢) انظر: فتاوى ندوة البركة لأبي غدة ص٧٢، وانظر: القواعد الفقهية الكبرى وأثرها في أنشطة اقتصادية معاصرة ١٩٣، أيمن فتاحي ٢٠٠٨م، رسالة علمية في كلية الإمام الأوزاعي في بيروت.

## المطلب الثاني: اجتهاد بالتخريج الفقهي.

**أولا : تعريف التخريج الفقهي**

التخريج[1] في اصطلاح الفقهاء له عدة معان، **منها** التخريج بمعنى القياس، **ومنها** أنه بمعنى التفريع، والاستنباط، والتعليل ومنه تخريج المناط، **ومنها** بمعنى التأويل[2]؛ إلا أن المقصود هنا المعنى الثاني وهو التفريع، لذلك عُرّف التخريج الفقهي بأنه: "تفريع الأحكام الشرعية العملية على نصوص المذهب وقواعده بطرق معلومة"[3]

وثمة تعاريف أخرى، إلا أن هذا التعريف أفضلها، فهو تعريف دقيق جامع مانع، ومعناه استخراج الأحكام الفقهية من المذهب، والتعبير بـ "المذهب" يشمل التخريج على أقوال إمام المذهب، وعلى أقوال أصحابه إن لم يوجد نص للإمام يُخرَّج عليه؛ وفي كلمتي "نصوص" و"قواعد" بيان لمصادر التخريج وأصوله، وكلمة القواعد تشمل الأصول الكلية للمذهب وتشمل قواعد علم الأصول وقواعد الفقه، وكلمة "الطرق" إشارة لمسالك التخريج وضوابطها التي يجب التقيد بها[4].

**ثانيا : أنواع التخريج : للتخريج عدة أنواع :**

**النوع الأول : تخريج الكليات والقواعد**

وهو قسمان، **القسم الأول**[5] : تخريج القواعد الأصولية من الفروع الفقهية[1].

---

(١) التخريج لغة: مصدر خرّج، وهو يفيد التعدية بأن لا يكون الخروج ذاتيا، بل من خارج عنه، ومثله أخرج الشيء واستخرجه فإنهما بمعنى استنبطه، وطلب إليه أن يخرج، وخرّج المسألة، أي: بيّن لها وجهها، وخرّج المعلّم تلميذَه: أدّبه. انظر مادة (خرج) في: لسان العرب، والقاموس المحيط، تاج العروس من جواهر القاموس (٥٠٨/٥) ، معجم مقاييس اللغة ١٧٥/٢ ، . التخريج عند الفقهاء والأصوليين ص٩، د. يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد بالرياض، ١٤١٤هـ. نظرية التخريج في الفقه الإسلامي ص٤٤، د. نواربن الشلي، دار البشائر الإسلامية، ط١/٢٠١٠.

(٢) انظر تفصيل هذه المعاني والشواهد عليه من كلام الفقهاء في كتاب: التخريج للشلي ص٤٦.

(٣) انظر: التخريج للشلي ص٦٢. وانظر تعاريف أخرى للتخريج الفقهي: المسودة ص٥٣٣، الإنصاف للمرداوي ٦/١، تخريج الفروع على الأصول ٦٥/١، تأليف عثمان شوشان، دار طيبة بالرياض، ط١/١٤١٩هـ. ونظرية التخريج للشلي ص٤٦؛ والتخريج للباحسين ص٥١. منهج استنباط أحكام النوازل للقحطاني ص٤٨٠.

(٤) نظرية التخريج للشلي، ص٦٣.

(٥) نظرية التخريج للشلي، ص٧٠.

**والقسم الثاني** : تخريج القواعد الفقهية، إما من الأدلة الشرعية، أو باستقراء الجزئيات والفروع المنقولة في المذهب.

**النوع الثاني : تخريج الفروع، وهو قسمان**[٢] :

**القسم الأول : تخريج فرع على أصل،** وهذا الأصل قد يكون قاعدة أصولية أو دليلا إجماليا سار عليه المذهب في استنباطه.

**القسم الثاني : تخريج فرع على فرع :** فيكون المحل المخرّج عليه جزئية واحدة، وأكثر ما نجده في كتب الفتاوى والواقعات.

وما يهمنا هنا هو تخريج الفروع سواء على أصول المذهب وقواعده أو على فروعه ومسائله.

**ثالثا : الغاية من التخريج الفقهي،** إن الغاية منه هي معرفة أحكام المسائل الجديدة التي لم ينص المجتهدون السابقون على أعيانها وإنما نصوا على أمثالها، وهذا يعني أن ما نقل عن الأئمة المجتهدين من فروع فقهية، واجتهادات وفتاوى، لا يشمل كل ما يحتاجه الناس على مدى الأزمنة، بسبب نشوء المعاملات والتصرفات والنوازل المعاصرة التي لم تكن في زمنهم، من أجل هذا لجأ أتباع المذاهب إلى التخريج الفقهي أي استنباط آراء أئمتهم في أحكام النوازل المعاصرة والوقائع الجديدة بناء على ما يشبهها أو يشترك معها في علة مماثلة من خلال تلك الفروع المنصوصة للأئمة والمبثوثة في كتبهم الفقهية وصارت أحكامهم عليها جزءاً من تراثهم المنقول[٣].

والتخريج الفقهي شبيه بالقياس الأصولي حيث إنهما يتضمنان نقل حكم مسألة فرعية إلى أخرى لوجود شبه بينهما سواء، ويفترقان من حيث إن القياس يمارسه المجتهد المطلق على نصوص الشارع، وأما التخريج فهو قياس مجتهد المذهب على فروع المجتهد المطلق ونصوصه[٤].

---

(١) كما فعل الحنفية حين استخرجوا أصول أئمتهم من فروعهم الفقهية؛ وعلى هذا النحو ألّف القرافي قواعده في المذهب المالكي، وكذا فعل أبو يعلى في العدة فإنه حرص فيها على بيان الإمام أحمد في المسائل الأصولية بالاستنباط مما ورد عنه من روايات، لأن الإمام أحمد لم يترك كتابا في الأصول؛ ومثال هذا التخريج أن المالكية خرّجوا عن مالك أن الأمر على الفور استنباطا من قوله بأن الحج على الفور. انظر: أصول الفقه، للشيخ محمد الخضري ص٦، دار الفكر، ط١٩٨١/٧. والفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٣٥٥/٢، محمد الحسن الحجوي الثعالبي، تحقيق عبد العزيز القارئ، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، ١٣٩٦هـ. والتخريج للشلي ص٧١.

(٢) التخريج للشلي ص٧٦.

(٣) منهج استنباط أحكام النوازل للقحطاني ص٤٩٠، ونظرية التخريج للشلي ص٥٦.

(٤) منهج استنباط أحكام النوازل ص٤٩١.

**رابعا : حكم التخريج الفقهي :** ذهب بعض العلماء كابن العربي[١] وغيره إلى المنع من التخريج، لأن قول الإمام ليس حجة حتى يستنبط منه حكم النازلة، ولكن مذهب الجمهور جواز التخريج الفقهي لئلا تتعطل الأحكام وتعرى الوقائع عن التكليف، وما ذكره المانعون فيجاب عليه بأن التخريج يؤول إلى تقليد المخرّج لإمامه المجتهد وهو جائز؛ وهذا مذهب إمام الحرمين والقرافي وغيرهما[٢].

**خامسا : ضوابط التخريج الفقهي**

إن التخريج الفقهي هو عملية ذهنية دقيقة، يجب توخي الحذر والحيطة فيها لعدم الوقوع في الخطأ، وقد ذكر العلماء للتخريج ضوابط لا بد منها ليسلم التخريج من الخطأ والزلل منها أن لا يلجأ إلى التخريج مع وجود نص من كتاب أو سنة[٣]؛ ومنها أن يكون للمخرج دراية كاملة لقواعد المذهب وفروعه[٤]، ومنها أن يكون المخرج عالما بأصول الفقه على وجه العموم وبالقياس على وجه الخصوص[٥]. ومنها أن يكون للمخرج ملكة الاقتدار على معرفة المآخذ وربط الفروع بأصول المذهب[٦].وإنما تحصل هذه الملكة بالارتياض بتخريج الفروع على الأصول والتدرب على النظر في مآخذ العلماء. ومنها أن يكون ذا دراية بالعوارض الطارئة على الحُكْم، والفوارق بين الفروع الفقهية[٧]. هذا بالإضافة إلى أن التخريج على نصوص الأئمة يكون بعد التأكد من وجود تلك النصوص في الكتب الأئمة المعتبرة أو كتب أصحابهم الذين نقلوا عنهم.

---

(١) انظر ترجمته رقم [١١٣].

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١٢١٢/٣، حجة الله البالغة ١٥٦/١، لولي الله الدهلوي، دار المعرفة ببروت. ومواهب الجليل للحطاب ٩٢/٦، الفروق للقرافي ١٠٧/٢نظرية التخريج للشلي ص٧٨.

(٣) الانصاف في بيان أسباب الاختلاف ص٦٢ لولي الله الدهلوي، بتعليق عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس ببيروت، ط١٤٠٦/٣هـ.

(٤) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص٢٣٤، للإمام أحمد بن إدريس القرافي، بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ط١٤١٦/٢هـ.

(٥) الفروق للقرافي ١٠٨/٢.

(٦) إحكام الأحكام ٢٤١/٤، وانظر: التقرير والتحبير ٣/ ٣٤٧، شرح الكوكب المنير ٤٦٩/٤، صفة الفتوى لابن حمدان ص١٨.

(٧) الإحكام ٢٤١/٤، الفروق ١٠٨/٢.

**سادسا : أمثلة على استنباط المعاصرين أحكام بعض المسائل المستحدثة اعتمادا على التخريج الفقهي :**

**المثال الأول : تخريج أثر التضخم النقدي في انقطاع الحول على نقص نصاب عروض التجارة**[١] ؛ فإذا نقص نصاب الأوراق النقدية بسبب التضخم النقدي أثناء الحول بأية نسبة كانت فإن الحول ينقطع بذلك، فإذا كمل نصاب الأوراق النقدية بعد ذلك استأنف حولا جديدا، تخريجا على قول الشافعية[٢] وهو المذهب عند الحنابلة[٣] أن نقصان نصاب عروض التجارة أثناء الحول يقطعه، ونحو هذه الصورة ما إذا أخر شخص إخراج زكاة الأوراق النقدية بعد تمكنه من أدائها ثم طرأ التضخم النقدي فلا يضمن الشخص ما طرأ من نقص قيمة النقود التبادلية تخريجا على مذهب الجمهور[٤] في زكاة عروض التجارة إذا أخرت، حيث يخرج القدر الواجب قبل التأخير وإن تغيرت قيمة العروض يوم الدفع[٥].

**المثال الثاني : بيع أسهم الشركات**، خرّج بعضهم جوازها على مسألة المتاركة كما نص عليها ابن عابدين[٦] وابن القاسم في المدونة[٧] وهي: ما إذا صولح أحد الورثة على نصيبه من التركة[٨].

**المثال الثالث : تخريج تغريم المدين المماطل على ضمان فوائد المغصوب :** ذهب الشيخ ابن منيع[٩] إلى أن هبوط القوة الشرائية للنقد الورقي إذا وقع بعد امتناع المدين عن سداد ما عليه من

---

(١) التضخم النقدي في الفقه الاسلامي للمصلح ص١١٦.

(٢) المجموع شرح المهذب (٥٤/٦) ، حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين (٢٧/٢) ، دار إحياء الكتب العربية.

(٣) كشاف القناع (١٧٧/٢) ، شرح منتهى الإرادات (١٨٦/٢-١٨٧) .

(٤) شرح فتح القدير (٢١٩/٢) ، حاشية رد المحتار (٢٢/٢) ، حاشية العدوي (٤٨٤/١) ، حاشية الدسوقي (٤٨٤/١) ، تحفة المحتاج (٣/ ٣٠٠) ، أسنى المطالب (١/ ٣٨٣) ، الفروع (٥٠٤/٢-٥٠٥) ، كشاف القناع (٢٤١/٢) .

(٥) فمثلا لو كان الواجب عليه مائة ألف زكاة لعروض التجارة التي عنده ولكن تأخر في دفعها ثم دفعها بعد التأخر فلا يجب عليه إخراج أكثر من مائة ألف حتى ولو تضخم النقد. انظر: التضخم النقدي في الفقه الاسلامي ص١٢٥.

(٦) انظر ترجمته رقم [١٠١].

(٧) المدونة الكبرى ٣٦٢/٤، حاشية ابن عابدين ٦٤٢/٥.

(٨) انظر: دراسة شرعية لأهم العقود المالية المستحدثة ٦٦٣/٢، محمد مصطفى الشنقيطي، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، ط٢٠٠١/٢. والمعاملات المالية المعاصرة، د. وهبة الزحيلي ص٣٧٠.

(٩) وإليه ذهب الشيخ مصطفى الزرقا في بحث له بعنوان: هل يلزم شرعا الحكم على المدين المماطل بالتعويض ص٩٧، إلا أنه أطلق القول بالتعويض للدائن من المدين الغني المماطل سواء انخفضت القيمة

الدين بعد حلول أجله مع القدرة واليسار فإنه يقتضي إلزامه بتعويض الدائن عن نسبة الانخفاض في القوة الشرائية للنقد جبرا لما فات الدائن من نقص مطله بالباطل لأن مطله من باب الغصب، وقال ذلك تخريجا على قول بعض الحنابلة والمالكية بأن قيمة المغصوب إذا نقصت في يد الغاصب فإنه يلزم الغاصب ضمان نقصانها بتعديه[١].

وهذا التخريج قد رده د. نزيه حماد بأنه لا تساوي بين المسألتين ليصح التخريج، لأن نقص قيمة الثوب المغصوب مثلا هو بالنسبة للنقود؛ حيث كان الثوب يساوي مئة درهم مثلا فصار يساوي ثمانين، وأما نقصان القوة الشرائية للنقود فهو بالنسبة للمستوى العام للأسعار بسبب التضخم الحادث للنقود وهذا نقص نسبي، وأما نقصان قيمة الثوب المغصوب فهو نقص حقيقي، ولذلك رأى د. نزيه أن إيجاب التعويض على المدين المماطل، غير سائغ شرعا لأنه وقوع في حمى الربا المحرم تحت ستار تعويض الدائن عن انخفاض القوة الشرائية للنقود بل إن ذلك التعويض كثيرا ما يزيد على الفوائد الربوية[٢].

والواقع أن تخريج تعويض المدين المماطل للدائن على قول المالكية والحنابلة في تضمين الغاصب منافع المغصوب، فيه نظر للفارق بين المسألتين لأن تضمين منافع المغصوب له قيود وشروط عند القائلين به، وهذا يتطلب تحرير المسألة المخرّج عليها.

ذهب متأخرو الحنفية إلى جواز ذلك في ثلاث حالات وهي: أن يكون المغصوب وقفا، أو ليتيم، أو معدا للاستغلال، بأن بناه صاحبه أو اشتراه لذلك الغرض[٣]. وأما المالكية فلم يقولوا بالجواز مطلقا وإنما قالوا: للمغصوب منه غلة مغصوب مستعمل إذا استعمله الغاصب أو أكراه، سواء كان عبدا أو دابة أو أرضا أو غير ذلك على المشهور، فإذا لم يستعمل فلا شيء عليه ولو فوت على ربه استعماله، إلا إذا نشأ من غير استعمال كلبن وصوف وثمر[٤].

---

الشرائية أم لا، واستدل بعدة أدلة منها التخريج على تضمين الغاصب منافع المغصوب، انظر: بيع التقسيط وأحكامه ص٣٢٨، للباحث سليمان التركي، دار إشبيليا، ط١/٢٠٠٣م.

(١) انظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي ص٤٥٠، للشيخ عبد الله بن سليمان المنيع، المكتب الإسلامي ببيروت، ١٤١٦هـ.

(٢) انظر: قضايا فقهية معاصرة د. نزيه حماد ص٥٠٠.

(٣) البدائع ١٤٥/٧، الدر المختار ورد المحتار ٢٠٦/٦.

(٤) انظر كلام الشرّاح عند قول خليل: "وغلة مستعمل" ومنهم: التاج والإكليل ٣١٩/٧، منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل ١٠٣/٧، للشيخ محمد عليش، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

وذهب الشافعية والحنابلة[1] إلى الجواز لكنهم اشترطوا لتضمين الغاصب منافع المغصوب أن تكون المنفعة مما يصح أخذ العوض عنها كالأعيان[2]، وهذا الشرط مفتقد هنا لأننا نتكلم عن غصب الأموال النقدية، وهذه لا تصح عقد الإجارة عليها بالإجماع[3]، فلو غصبت النقود فلا يضمن إلا المبلغ المغصوب فقط، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن منافع الأعيان هي منافع متحققة لذلك يصح أخذ العوض عنها، بخلاف منافع النقود فمنفعتها ظنية، إذ قد يربح الدائن من الدين الذي ماطل في سداده وقد يخسر بل قد لا يستثمر الدين أصلا فلم يجز التعويض المالي عن مدة التأخير؛ لذلك لا يصح التخريج السابق لوجود الفارق بين المسألتين[4].

**المثال الرابع : تخريج الصلاة في الطائرة على الصلاة في السفينة**[5] : أجاز بعض المعاصرين[6] صلاة الفرض في الطائرة ولو تعذر عليه استقبال القبلة أو الدوران إليها تخريجا على مذهب الحنابلة[7]، كما لم يشترطوا القيام فيها تخريجا على مذهب الحنفية[8]، وهذا بيان لكلا التخريجين؛ أما الأولى وهو أنه لا يشترط التحول إلى القبلة أثناء الصلاة في الطائرة فقالوه تخريجا على وجه عند الحنابلة في راكب السفينة أنه لا يجب عليه تحويل وجهه إلى القبلة إذا تحولت السفينة[9]، وأما المسألة الثانية وهي عدم إيجاب القيام في الصلاة في الطائرة فتخريجا على قول

---

(١) مغني المحتاج ٣٥٣/٣، تحفة المحتاج ٢٩/٦، فتح العزيز شرح الوجيز ٢٦٣/١١، المغني ١٤٣/٥، مطالب أولي النهى للرحيباني ٧/٤.

(٢) جاء في فتح العزيز شرح الوجيز - (٢٥٧/١١) دار الفكر، كشاف القناع عن متن الإقناع - (١١١/٤) .

(٣) انظر: الشرط الجزائي، د. محمد اليمني ص٢٠٥.

(٤) الشرط الجزائي، د. محمد اليمني ص٢٠٤.

(٥) منهج استنباط النوازل للقحطاني٥٩٠.

(٦) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ١٢٠/٨، رقم الفتوى ١٤٥، فتاوى شرعية للشيخ حسنين محمد مخلوف ٢٢١\١، دار الاعتصام ط٥، ١٤٠٥هـ، الصلاة، للدكتور عبد الله الطيار ص١٨٩، دار الوطن ط١ ١٤١٦هـ.

(٧) أحكام الطائرة في الفقه الإسلامي ص١٤٠، حسن البريكي، دار البشائر الإسلامية، ط١/ ٢٠٠٦م.

(٨) أحكام الطائرة للبريكي ص١٤١.

(٩) قال جمهور الفقهاء: يجب استقبال القبلة على من يصلي فرضا في السفينة، فإن هبت الريح وحولت السفينة فتحول وجهه عن القبلة وجب رده إلى القبلة ويبني على صلاته؛ لأن التوجه فرض عند القدرة وهذا قادر. ويرى الحنابلة في وجه أنه لا يجب أن يدور المفترض إلى القبلة كلما دارت السفينة كالمتنفل. انظر: مغني المحتاج ١٤٤/١، والدسوقي ٢٢٦/١، ومراقي الفلاح ص ٢٢٣، وكشاف القناع ٣٠٤/١، الموسوعة الفقهية الكويتية - (ج ٢٥/ص ٧٤) .

أبي حنيفة بصحة صلاة الراكب في السفينة السائرة قاعدا بركوع وسجود وإن كان قادرا على القيام أو الخروج إلى الشط[١].

**المثال الخامس : تخريج فسخ النكاح بالعيب الوراثي :** أجاز د. الشويرخ فسخ النكاح بالمرض الوراثي الذي يكتشف في أحد الزوجين عن طريق الفحص الجيني بعد الزواج إن لم يعلم ذلك الزوج الآخر بذلك المرض أو العيب، وخرّجه[٢] على قول ابن تيمية[٣] وابن القيم[٤] أن الفسخ والتفريق بكل عيب منفر ولا ينحصر في عدد معين كما هو قول الجمهور. كما خرّجه على فحوى قول الجمهور أنفسهم، فإنهم مع كونهم قصروا العيوب التي ينفسخ بها النكاح على ستة أو سبعة عللوا الفسخ بالجذام والبرص أنهما من الأمراض المعدية التي تنتقل إلى الولد وفي ذلك يقول ابن قدامة: إن الجذام والبرص يثيران نفرة في النفس تمنع قربانه ويخشى تعديه إلى النفس والنسل[٥].

والواقع أن تخريجه على فحوى قول الجمهور فيه نظر؛ إذ قد ضبط الجمهور ومنهم الشافعية والحنابلة العيوب التي يفسخ بها النكاح بضابط وهو كل عيب يمنع الاستمتاع أصلا كالقرَن والرتق[٦]، أو لا يمنعه ولكن ينفّر النفس منه عند الاستمتاع كالبرص والجذام[٧].

---

(١) وذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز لمن يصلي الفريضة في السفينة ترك القيام مع القدرة كما لو كان في البر، انظر المسألة في: المبسوط ٢/٢، بدائع الصنائع ١\١٠٩، المجموع ٣\٢٢٢، المغني ٢\ ٥٧٢، مواهب الجليل ٢\ ٥١٥..

(٢) أحكام الهندسة الوراثية ص٢٠٣.

(٣) انظر ترجمته رقم [٣٢].

(٤) قال ابن تيمية: وترد المرأة بكل عيب ينفر عن كمال الاستمتاع. انظر: الاختيارات الفقهية لابن تيمية ص٢٢٢، وقال ابن القيم: والقياس أن كل عيب ينفر الزوج الآخر منه، ولا يحصل به مقصود النكاح من الرحمة والمودة يوجب الخيار. انظر: زاد المعاد في هدي خير العباد ١٨٣/٥، لابن القيم (ت٧٥١هـ) ، بتحقيق شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: السادسة العشرون، ١٩٩٢م.

(٥) المغني (٥٧٩/٧) .

(٦) . الرتق: انسداد محل الجماع باللحم، والقرن: عظم في الفرج يمنع الجماع، وقيل: لحم ينبت فيه، ويقول الفقهاء القرن بفتح الراء وهو في كتب اللغة بإسكانها. قلت: يجوز الفتح والاسكان. كذا في الروضة للنووي ٥١٢/٥.

(٧) جاء في الوسيط للغزالي: هل يرد بالعيب؟ المشهور: أنه لا يرد ولا يزاد على الخمس، وعن زاهر السرخسي أنه أثبت بهذه الثلاث (وهي البخر وهو نتن في الفم، والصُنان وهو رائحة الإبط، والعِذْيَوط وهو من يحدث عند الجماع) ، وزاد القاضي حسين على هذا وقال لا توقيف ولا حصر، والمتبع كل عيب يكسر شهوة التوّاق فيتعذر الاستمتاع به، إذ لو اعتبر امتناع الاستمتاع لاقتصر على الرتق. انظر: الوسيط في المذهب ١٦٠/٥، للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، تحقيق أحمد محمود إبراهيم،

ومعلوم أن كثيرا من العيوب الوراثية ليست كذلك، وأما ما قاله ابن قدامة فإنه يقصد ـ والله أعلم ـ أن الجذام والبرص ثبت فيها الخيار لأمرين: التنفير والعدوى؛ وهذا لا يعني أن المرض المعدي يثبت فيه الخيار، بدليل أن ابن قدامة نفسه لا يقول بأن كل مرض معدي يثبت فيه الخيار، بل عنده الخيار مختص بثمانية عيوب فقط.

لذلك أنا أميل إلى ما رجحه د. محمد الحسن البغا من "عدم التوسع في بالعيوب، إذ الضرورة تقدر بقدرها، ولو سمحنا بفسخ الزواج بكل عيب لأصبح عقد النكاح مضطربا، بدل أن يكون مستقرا، ولانعدمت المودة والرحمة، فالأصل عدم الفسخ ولكن حدد الشارع بعض العيوب، وهي معللة فيقاس عليها ما يشبهها ولأن عقد النكاح عقد مقدس خالد ينبغي أن يحتاط في ذلك حتى لا يتوسع في ذلك فينخرم إطار التقديس والاحترام "[1]

**المثال السادس: تخريج وجوب قضاء الصلاة** التي فاتت على المريض أثناء إجراء عملية جراحية له بعد تخديره على مذهب الحنابلة[2] القائلين بوجوب القضاء على المغمى عليه بعد إفاقته[3].

**المثال السابع: تخريج التأمين التجاري:** أجازه الشيخ مصطفى الزرقا[4] تخريجا على قول الحنفية: اسلك هذا الطريق فإنه آمن؛ وسيأتي تفصيل ذلك.

---

محمد محمد تامر، دار السلام بالقاهرة، ط١/ ١٩٩٧م. وانظر أيضا: الحاوي للماوردي، ط/ دار الكتب العلمية، (٣٣٩/٩) ؛ المغني لابن قدامة (٥٧٩/٧) .

(١) انظر: الفسخ القضائي بعيوب الزوجين في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية السوري، بحث للأستاذ الفاضل د. محمد الحسن البغا، منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٤، العدد الأول، ٢٠٠٨م، ص٥٥٩.

(٢) اختلف الفقهاء في وجوب قضاء الصلاة على المغمى عليه بعد إفاقته، على ثلاثة أقوال: فذهب الشافعية والمالكية إلى عدم الوجوب قياسا على المجنون الذي جاء النص برفع القلم عنه، وذهب الحنابلة إلى الوجوب قياسا منهم قياسا منهم على النائم الذي جاء النص بوجوب القضاء عليه، وذهب الحنفية إلى التفصيل: فقالوا إن استمر الإغماء يوما وليلة أو أقل، فيجب عليه القضاء، أما إذا زاد على يوم وليلة فلا قضاء. انظر: مواهب الجليل ٤٦٩/١، المجموع ٨/١٠، المبسوط ٢١٧/١، رد المحتار ١٠٢/٢، المغني ٢٤٠/١، ورأى الباحث طليمات أن غياب العقل بالتخدير أقرب إلى النوم منه إلى الجنون لوجهين: أن كلا من النوم والدواء المخدر ضرورة، أو حاجة لاستمرار حياة الإنسان، والثاني: أن فترة غياب العقل بسبب التخدير متقاربة إلى حد ما مع فترة النوم في الغالب. انظر: المراحل التمهيدية للجراحة ص٣٢٦.

(٣) انظر: المراحل التمهيدية للجراحة الطبية لطليمات ص٣٢٤.

(٤) انظر: نظام التأمين س٥٨، للشيخ مصطفى الزرقا، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط١/١٤٠٤هـ.

**المثال الثامن : تخريج حوادث السيارات** وما يترتب على ذلك من الضرر والضمان وغير ذلك على تصادم الدواب وما تحدثه[١].

**المثال التاسع : تخريج الغش في الشيك على رأس مال السلم المعيب :** فلو اشترى شخص من آخر موصوفا في الذمة إلى أجل، وأعطاه شيكا ليس له رصيد، كرأس مال السلم، فلما قبضه البائع، علم أن الشيك ليس له رصيد، ففي هذه المسألة قولان تخريجا على قولي العلماء فيما إذا كان رأس مال السلم معيبا[٢]؛ **القول الأول :** إن المسلم إليه ليس له أخذ البدل، ويبطل السلم إذا اختار الرد، وهذا مذهب أبي حنيفة والشافعية والمشهور من مذهب الحنابلة والظاهرية[٣]. **القول الثاني :** أن له أخذ البدل والرجوع على المشتري (المسلم) بشرط أن يقبض البدل صحيحا في مجلس الرد، وهذا مذهب المالكية، وقول عند الشافعية والحنابلة، وقول أبي يوسف ومحمد بن الحسن من الحنفية[٤].

---

(١) انظر بحث بعنوان: " حوادث السيارات وبيان ما يترتب عليها بالنسبة لحق الله وحق عباده" إعداد اللجنة الدائمة للبحوث العلمية في السعودية، انظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٢٦، ص٢٧، وانظر: قواعد ومسائل في حوادث السير، بحث للقاضي محمد تقي العثماني، منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثامن، ١٧٧/٢.

(٢) الغش وأثره في العقود ٦٥١/٢، تأليف د. عبد الله بن ناصر السلمي، كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط١ ٢٠٠٤م.

(٣) بدائع الصنائع ٢٠٥/٥، البحر الرائق ١٧٨/٦، الحاوي الكبير ٢٢/٦، للإمام أبي الحسن الماوردي، تحقيق د. محمود مطرجي، دار الفكر سنة ١٤١٤هـ. المغني ١٩٨/٤، الإنصاف للمرداوي ١٠٥/٥، المحلى ١١٠/٩.

(٤) حاشية الدسوقي ١٩٧/٣، الحاوي الكبير ٢٢/٦، المغني ٤١٠/٦، بدائع الصنائع ٢٠٥/٥.

**رابعا : الخطأ في تخريج بعض المسائل المعاصرة**

وقع أحيانا خطأ في تخريج المعاصرين لبعض المسائل المعاصرة، وأضرب على ذلك أمثلة.

**المثال الأول : غلاء الأوراق النقدية ورخصها**

اختلف المعاصرون في الحكم الفقهي عند غلاء الأوراق النقدية ورخصها، فمنهم من أخذ برأي الجمهور[1] في وجوب رد المثل لا القيمة تخريجا على قولهم في غلاء الفلوس ورخصها حيث قالوا يُرد المثل فحسب لا القيمة. ومن المعاصرين من أخذ برأي أبي يوسف من وجوب رد القيمة[2]، إلا أن الدكتور فتحي الدريني ذهب إلى أنه في مثل هذه الحالة وهي ما إذا تغيرت قيمة النقود الورقية، فإن الحل العادل يكمن في توزيع الخسارة على طرفي العقد فلا يتحملها الدائن وحده ولا المدين وحده، وهذا رأي الشيخ مصطفى الزرقا، إلا أن د. الدريني صرح بأن هذا القول مستمد من الفقه الحنفي، وتحديدا من قول ابن عابدين في كتابه (تنبيه الرقود على مسائل النقود) حيث إنه يرى أن الحل عند رخص النقود وغلائها هو (الصلح على الأوسط)، هكذا ذكر بتعميم دون تفصيل للمسألة[3].

إلا أن د.أحمد حسن رأى أن هذا التخريج فيه نظر، إذ لدى الرجوع إلى كتاب ابن عابدين المذكور تبيّن أنه يتحدث عن حالة واحدة خاصة، وهي ما حدث في زمانه من التعامل بالقروش بدلا من الدراهم، والقرش قطعة مضروبة من الفضة تقوم بأربعين قطعة من القطع المصرية المسماة في مصر نصفا، فجرى العرف في زمنه أن الرجل إذا اشترى بالقروش فلا يلزم بأدائها بل هو مخير في دفعها، أو دفع أي نوع من النقود الرائجة على أساس قيمتها بالنسبة للقروش يوم البيع، فإذا وقع العقد على نوع بعينه من النقود الرائجة فالواجب دفع المثل اتفاقا سواء غلا أم رخص، ولكن الخلاف فيما إذا لم يعين نوع منها في العقد، كأن اشترى سلعة بمئة قرش فهنا الفتوى كانت على أن الخيار للمشتري في دفع مئة قرش أو قيمتها من الريال الإفرنجي أو الذهب العتيق وتقدر القيمة يوم البيع، لكن ربما يرخص الريال الإفرنجي مثلا، فيختاره المشتري، وهنا يقع الضرر على البائع، فهنا ذكر ابن عابدين أن الفتوى يجب أن تتغير فلا يكون الخيار للمشتري لأنه سيختار

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (٢٤٢/٥) ، شرح فتح القدير (١٥٦/٧) ، المعونة للقاضي عبد الوهاب (١٠٢٤/٢)، مواهب الجليل (٣٤١/٤) ، تحفة المحتاج (٢٥٨/٤) ، حاشية الجمل على شرح المنهاج (٣٨/٣) ، ينظر: منتهى الإرادات (٣٩٨/١) .

(٢) وعليه الفتوى عند الحنفية، وقول عند الحنابلة، والرهوني المالكي فيما إذا كان التغير كثيراً، المبسوط (٣٤/٢٢) ، مجموع رسائل ابن عابدين، تنبيه الرقود ص (٥٨) ، ، الإنصاف (١٢٧/٥) ، حاشية الرهوني (١٢١/٥) .

(٣) النظريات الفقهية ص١٤٩، د. فتحي الدريني، مطبعة جامعة دمشق، ط٢ ١٩٩٠م.

الأرخص من الأنواع، وأن الفتوى أن تكون على اختيار الأوسط من النقود لا الرخيص ولا الغالي كي لا يقع الضرر على أحد طرفي العقد[١]. وبهذا يتبين الفرق بين المسألتين من وجهين:

**الأول**: أن ابن عابدين يتكلم في النقود الخلقية أي التي مصنوعة من الذهب أو الفضة الخالصين وهي ما ذكره من القروش والريالات الإفرنجية، ولا يتكلم في المغشوشة ولا في الفلوس التي اختار فيها ابن عابدين نفسه قول أبي يوسف برد القيمة كما هو المفتى عند الحنفية، ومعلوم أن النقود الورقية إنما تخرج على المغشوشة والفلوس لا على النقود الخلقية.

**الثاني**: أن ابن عابدين يتحدث عن حالة ما إذا راجت عدة أنواع من النقود الخلقية، وهذا أيضا غير وارد في النقود الورقية في عصرنا إذ كل دولة غالبا ما يتعامل مواطنوها بعملة بلادهم فقط[٢].

**المثال الثاني: تخريج شراء البيوت بالقرض الربوي في الغرب تخريجا على قول أبي حنيفة في قوله لا ربا في دار الحرب:**

أباح بعض المعاصرين القروض الربوية لتمويل شراء البيوت للقاطنين في الغرب، تخريجا منهم على ما ذهب إليه أبو حنيفة ومحمد من القول جواز التعامل بالربا مع الحربيين. وهذا التخريج خطأ؛ لأن أبا حنيفة وصاحبه أجازا ذلك بشروط: منها أن يكون مع الحربي وفي دار الحرب، وأن يكون الربح للمسلم[٣]، وأن يكون الربا في بيع الأموال الربوية لا في ربا القرض[٤]، وهذه الشروط مفقودة في التعامل مع البنوك الغربية، أما الأول فإن الغرب ليس دار حرب وإنما هو دار عهد لأنها ترتبط مع المسلمين باتفاقيات ومعاهدات سلم وأمان[٥]، "والمستأمن في دار الإسلام يجري تحريم الربا بينه وبين المسلم إجماعا كما قال النووي وغيره، فكذلك إذا دخل المسلم دار الحرب بأمان، وإلا فهو التناقض الذي لا مهرب منها"[٦]، وفضلا عن ذلك فإن التعامل مع الغرب بالربا هو في

---

(١) انظر: تنبيه الرقود ص١٢ـ ١٣ـ ١٤.

(٢) انظر: الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي قيمتها وأحكامها ص٣٥٨، د. أحمد حسن، دار الفكر، دمشق ط١ ١٩٩٩م.

(٣) انظر: شرح فتح القدير لابن الهمام ٧/ ٣٩، ط/دار الفكر، حاشية ابن عابدين ١٨٦/٥، ط/دار الكتب العلمية. وانظر: نوازل فقهية على الساحة الأمريكية ص٦، د. صلاح الصاوي، كتاب منشور على موقع www.assawy.com.

(٤) شرح فتح القدير لابن الهمام ٧/ ٣٨، ط/دار الفكر؛ المحيط البرهاني في الفقه النعماني ٤٥٥/٧، دار إحياء التراث العربي. قضايا فقهية معاصرة، د. البوطي، ص٧٥.

(٥) قضايا فقهية معاصرة، د. البوطي، ص٧٥.

(٦) انظر: فقه البيع والاستيثاق ص٩٧٥ فقه البيع والاستيثاق والتطبيق المعاصر ص٩٧٥، د. علي السالوس، مكتبة الفرقان ط٤، ٢٠٠٦م.

حقيقته تعامل مع المسلمين إلا أن الغرب واسطة وهذا ينسف التخريج من أصله؛ وبيان ذلك أن " معظم الأموال الإسلامية التي تودع في المصارف الأجنبية، هي نفسها تُعطى قروضا وبفوائد عالية للبلدان الإسلامية الفقيرة، ثم يُعطى جزءٌ من هذه الفوائد للمودعين، ومن ثَمّ يكون المودعون هم المقرضين الحقيقيين، وأن المصارف الأجنبية هي مجرد وسيط بين المقرض والمقترض، تماما كما كان يفعل اليهود"[١] فإن اليهود كانوا يدخلون واسطة من ديانة أخرى كي يحتالوا على تحريم الربا، لأن التعاليم اليهودية كانت تنص على تحريم التعامل بالربا بين اليهود فقط[٢]، فالحاصل أن إباحة التعامل مع البنوك الأجنبية بالربا فيه تحايل على الشرع وتشبه باليهود[٣].

وأما الشرط الثاني وهو أن يكون الربح للمسلمين فغير متحقق قطعا، بل له الآثار المدمرة على اقتصاد المسلمين "إن أول الإثم وأكبره هو مجرد إيداع المال بين خصوم الإسلام، لأن هذا الإيداع في حد ذاته يجرد المسلمين من أدوات النشاط الاقتصادي ومن القوة القاهرة في المبادلات، ثم يضعها في أيدي المشتغلين في الربا"[٤]

ويبين أستاذنا د. البوطي كيف أن هذه "المعاملة تستجر فيها الثروات الإسلامية كلها أو جلها، لتوضع تحت تصرف الدولة الأجنبية، تفعل بها ما تشاء، وتستغلها في كل ما يؤذي هذه الأمة ويدعم عدوان المعتدين عليها ويزيدها ضعفا وخبالا"[٥].

وفضلا عن ذلك فإن تحريم الربا مع البنوك الغربية من شأنه أن يمنع أصحاب رؤوس الأموال المسلمين ولا سيما المتمسكون منهم بتعاليم دينهم من إيداع أموالهم في تلك البنوك والتي يستثمرها أعداؤنا فيبنون بها المصانع ويعدون بها للقضاء على البقية من معالم ديننا وحضارتنا[٦].

وأما الشرط الأخير فغير متحقق أيضا لأن الربا الجاري مع البنوك الغربية هو ربا القرض، وهذا لم يجزه أبو حنيفة مع الحربي إنما أجاز ربا البيوع معه إن كان الربح للمسلم[٧].

**المثال الثالث : تخريج زكاة الحيونات المعدة للنماء غير المنصوص عليها** على قول أبي حنيفة في زكاة الخيل

---

(١) انظر: المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، د. الهيتي؛ ص١٤٥.

(٢) المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق ص١٤٥ نقلا عن: الربا عند اليهود ص١٣٧، محمد عاشور.

(٣) المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق ص١٤٥.

(٤) بنوك بلا فوائد ص٢٧، عيسى عبده، بيروت، دار الفتح، طبع سنة ١٩٧٠م.

(٥) قضايا فقهية معاصرة ص٧٥، د. البوطي.

(٦) المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق ص١٤٥.

(٧) قضايا فقهية معاصرة/د. البوطي ص٧٥.

خَرّج من أوجب الزكاة في الحيوانات المعدة للنماء على قول أبي حنيفة في إيجابه زكاة الخيل لأنها معدة للنماء، لاشتراك المسألتين في العلة وهي النماء، إلا أن هذا التخريج فيه نظر كما نبه إليه بعض الباحثين[1]، لأن من أمعن النظر في نص كتب الحنفية يدرك أن إيجابهم الزكاة في الخيل السائمة ليس أصله ومداره على قياسها على الإبل والبقر والغنم لعلة النماء لأن النماء عندهم ليس بعلة حقيقية يدور معها الحكم وجودا وعدما، لذا لم يوجبوا في تطبيقاتهم الزكاة في الرقيق، وصغار السوائم وإن كانت متخذة للنسل والنماء ولم يوجبوها في العقارات وفي اللؤلؤ والياقوت ونحوها ما لم تعد للتجارة. وإنما أوجبوا الزكاة في الخيل لما ورد من الآثار، وكان الأصل ألا تجب الزكاة فيها كما قال المحققون من الحنفية.[2].

**خامسا : بعض التخريجات التي أثارت جدلا**: ثمة مسائل معاصرة أجازها بعض المعاصرين تخريجا على مسائل شبيهة ولكن تخريجها أثار جدلا بين المعاصرين بين أخذ ورد، ومثال ذلك ما ذهب إليه الشيخ مصطفى الزرقا من أن التأمين جائز بكل صوره[3] واستدل بعدة أدلة منها تخريج[4] التأمين على مسألة ضمان خطر الطريق فيما إذا قال شخص لآخر اسلك هذا الطريق فإنه آمن. وإن أصابك شيء فأنا ضامن – فسلكه فأخذ ماله – إنه يضمن القائل وهو ما نص عليه الحنفية في الكفالة.

إلا أن هذا التخريج أثار جدلا من الذين حظروا التأمين التجاري، وقالوا: هذا التخريج فيه نظر، لوجود عدة فروق بين كلا المسألتين:

**الأول** : أن مسألة ضمان خطر الطريق عند الحنفية مقيدة بما إذا كان الضامن يعلم بالخطر الذي سيصيب المؤمن له فيضمن لأنه غرّر به، أما إذا كان لا يعلم بالخطر كغرق أو رياح عاصفة أو نحو ذلك من الآفات السماوية فقد صرح الحنفية أنه لا يضمن لأن الضامن لا يعلم هذه الأمور

---

(١) انظر: مسائل الزكاة المعاصرة ص٣٢٦، أطروحة أعدها الطالب حسن البادنجكي لنيل درجة الدكتوراة في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٨م.

(٢) الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري ١/١١٩.

(٣) نظام التأمين للشيخ مصطفى الزرقا، ص٥٨.

(٤) وعبّر بعض الباحثين كالشيخ السلامي أنه من قبيل القياس على قول في الفقه الحنفي فقال: فالقياس الذي اعتمده (أي الشيخ الزرقا) في تجويز التأمين هو قياس على قول في الفقه الحنفي. المقيس عليه: وجوب الضمان على من التزم لغيره بالضمان فقال اسلك هذا الطريق وأنا ضامن وأنه لو سرق متاعه أو غصب وجب الضمان. المقيس: هو صاحب شركة الضمان يقول للتاجر أنقل هذه السلعة على ظهر الباخرة وأنا ضامن بلوغ غايتها سالمة . فإن غرقت في الطريق ضمن والجامع بينهما أن من التزم ما لا حرمة فيه وجب عليه تنفيذ ما التزمه. انظر: كتاب القياس وتطبيقاته المعاصرة للسلامي ص٩١. والتعبير الدقيق هنا هو التخريج والله أعلم.

بخلاف السرقة والغصب ونحوها مما يمكن له أن يعلمها، وبهذا الفرق منع ابن عابدين[1] قياس السوكرته على ضمان خطر الطريق. والحاصل أن تضمين خطر الطريق لا يكون إلا إذا كان الضامن مغررا بالمضمون، بأن كان عالما بخطر الطريق وأمره بسلوكه، وأخبره بأنه آمن، وكان السالك جاهلا بالخطر فالتضمين للتغرير لا لمجرد الضمان، وشركات التأمين تقرر التضمين مطلقا، ثم هي لا ترضى أن يلصق بها ولا يسرها أن يعرف عنها أنها تغرر بالمستأمنين.

**الثاني** : أنه على تقدير إلزام الضامن بالغرامة مطلقا، فإنما يكون ذلك بعد العجز عن تسليم الحق من المعتدي، أو المتسبب، أو عند اختيار صاحب الحق أخذها منه ابتداء وشركات التأمين تضمن الغرامة للمستأمن على كل حال دون المعتدي، أو المتسبب ما دام الخطر قد تحقق مع توفر الشروط المتفق عليها[2].

**الثالث** : ثم لو سلمنا أن ضمان خطر الطريق لا يشترط فيه العلم بالخطر، فثمة فرق آخر هو أن الضمان في خطر الطريق ضمان من دون مقابل أي تبرع من الضامن ولم يوجد في الفقه الحنفي ما يشير إلى أن الضامن في هذا أخذ مقابلا عن ضمانه أما التأمين التجاري فهو من باب المعاوضات فالمؤمِّن لا يدخل في الضمان الا بمقابل مالي مشروط ومتفق عليه ومقبوض وباب التبرع غير باب المعاوضات، ألا ترى أن بيع الذهب بالذهب إلى أجل حرام بإجماع . وقرض الذهب ليرد مكانه ذهبًا جائز بإجماع بل مندوب اليه[3]. وجاء في مجمع الضمانات " ولو كفل بمال على أن يجعل الطالب له جعلا، فإن لم يكن مشروطا في الكفالة فالشرط باطل: وإن كان مشروطا في الكفالة فالكفالة باطلة[4].

**الرابع** : هو أن عقد التأمين ملزم للطرفين المؤمن والمؤمن له فهو يلزم المؤمن له بدفع القسط، ويلزم المؤمن بدفع العوض المالي أو المبلغ المؤمن عليه، أما عقد الكفالة فإنه لا يلزم المكفول له

---

(١) جاء في حاشية ابن عابدين ٤/٣٥٠: ولو قال: إن كان مخوفا وأخذ مالك فأنا ضامن: ضمن. . . قلت: لا بد في مسألة التغرير من أن يكون الغار عالما بالخطر. . . وأن يكون المغرور غير عالم. . . ولفظ المغرور ينبئ عن ذلك لغة لما في القاموس: غيره غرا وغرورا فهو مغرور وغرير: خدعه وأطمعه بالباطل فاغتر هو اه. ولا يخفى أن صاحب السوكرة لا يقصد تغرير التجار، ولا يعلم بحصول الغرق هل يكون أم لا. وأما الخطر من اللصوص والقطاع فهو معلوم له وللتجار، لانهم لا يعطون مال السوكرة إلا عند شدة الخوف طمعا في أخذ بدل الهالك، فلم تكن مسألتنا من هذا القبيل أيضا.

(٢) مجلة البحوث الإسلامية - (العدد٢٠/ص١٣٣) .

(٣) القياس وتطبيقاته المعاصرة للسلامي ص٩١.

(٤) مجمع الضمانات في مذهب الامام الأعظم أبي حنيفة النعمان (٢/٦١٠) ، لأبي محمد بن غانم بن محمد البغدادي (١٠٣٠هـ) ، تحقيق أ.د محمد أحمد سراح، أ.د علي جمعة، دار السلام بالقاهرة، ط١/١٩٩٩م.

بشيء، فالالتزام فيه من جانب الكفيل فقط، ولذا كان عقدا لازما بالنسبة للكفيل وغير لازم بالنسبة للمكفول له[1].

كما خُرّج التأمين على الوعد الملزم الذي يقول به المالكية وخاصة اذا بناه على سبب، ويجعل التأمين من باب واحد فكما أن الرجل يلزم الوفاء بوعده إذا قال لغيره تزوج وأنا أقرضك مهر الزوجة، فكذلك إذا قال له سر بسيارتك وأنا أضمن لك خلاص ما تفسده في مسيرها؛ ولكن يرِد على هذا التخريج نحو ما سبق، فالوعد من باب التبرع والتأمين من باب المعاوضات التي يشح كل طرف بحقوقه[2].

**سادسا: التخريج على نصوص ظاهرة للفقهاء:** وثمة نوع من أنواع التخريج لا يحتاج إلى العملية العقلية التي يستلزمها التخريج، وذلك لظهور نصوص الفقهاء في المسائل المعاصرة المبحوث عن حكمها، وبيان ذلك أن ثمة مسائل وقضايا معاصرة على الرغم من أنها حديثة الوقوع ولكن نجد لها ذكرا في كتب الفقهاء السابقين، ذكروها من قبيل التفريع والافتراض، وبعضها قد وقع فعلا سابقا، إلا أنها وقعت بصورة بدائية تناسب تلك العصور، وأما الآن فلها صور متطورة تناسب هذا العصر، لذلك نرى المعاصرين يأخذون حكم كثير من القضايا المعاصرة من نص الفقهاء عليها إما تصريحا أو إشارة، وأضرب على ذلك أمثلة.

**المثال الأول: حكم التخدير في العمليات الجراحية،** قد تدعو الحاجة أو الضرورة إلى التخدير في تلك العمليات، فما حكمه؟ لدى الرجوع إلى الكتب الفقهية نجد أن بعض الفقهاء المتأخرين قد نصوا على جواز استعمال المواد المخدرة عند الحاجة إليها للجراحة كما في قطع اليد والرجل وغيرها، فقد قال ابن عابدين نقلا عن التترخانية، "لا بأس بشرب ما يذهب بالعقل لقطع نحو أكلة"[3]. وقال النووي: ولو احتيج في قطع اليد المتآكلة إلى زوال عقله، يُخرّج على الخلاف في التداوي بالخمر، قلت: الأصح الجواز[4].

**المثال الثاني: فرض الضرائب:** فقد نص جمهور الفقهاء[5] على جواز بل على وجوب التوظيف وهو ما يفرضه الإمام في أموال الرعية من واجبات غير الزكاة إذا خلا بيت المال عن سد احتياجات المسلمين من سد الثغور وتجهيز الجيوش وما شاكل ذلك.

---

(١) مجلة البحوث الإسلامية - (العدد٢٠ /ص ٤٣) .

(٢) القياس وتطبيقاته المعاصرة للسلامي ص٩٢.

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين ٤٠٨/٥. وانظر: تبصرة الحكام ١٦٩/٢.

(٤) روضة الطالبين ١٧١/١، وانظر: الإنصاف للمرداوي ٨/ ٤٣٨.

(٥) حاشية ابن عابدين، ٣٣٦/٢، ٣٣٧؛ ط/ دار الفكر، سنة ١٩٩٢م. الاعتصام ١٢٣/٢، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (٧٩٠هـ) ، المكتبة التجارية بمصر؛ أحكام القرآن لأبي بكر ابن العربي ٦٠/١؛

**المثال الثالث: إعادة ما قطع من الجاني بحد أو قصاص:** فإذا قُطعت من الجاني يده بحد سرقة أو قُطع منه عضو قصاصا، فهل للجاني أن يعيد العضو المقطوع إلى مكانه إن أمكن؟ قد تكلم فيها الأئمة المجتهدون ونص الإمام الشافعي وغيره على الجواز[1].

**المثال الرابع: حكم تقدير عمولة الوسطاء والسماسرة التجاريين:** فقد تكلم فيها الفقهاء السابقون لذلك استند إلى نصوصهم من تكلم في هذه المسألة من المعاصرين[2].

وخلاصة ذلك، أن لتقدير العمولة بالنسبة حالتين:

أـ أن يكون ثمن البيع أو الشراء محددا، كأن يطلب البائع من السمسار بيع مئة سهم، بسعر خمسين دولارا للسهم الواحد على أن يكون له ٣% من الثمن، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى صحة ذلك، وخالف الحنفية لأنه لا يصح عندهم الإجارة على البيع والشراء إلا مقدرة بالزمن[3].

ب ـ أن لا يكون الثمن محددا، بل يفوض إليه البيع أو الشراء بما يراه ويجعل له نسبة مما يبيع أو يشتري مثلا ٥%، فذهب الجمهور في هذه الحالة إلى عدم جواز ذلك، وخالف الحنابلة في ذلك فأجازوا ذلك أيضا كما أجازوه في الحالة الأولى[4].

---

المستصفى، ٤٢٦/١. شفاء الغليل للغزالي، ص ٢٣٤. نهاية المحتاج ١٩٤/٧. مجموع الفتاوى، رسالة المظالم المشتركة، ٤٠/٣٠، ٤١، دار الكتب العلمية؛ فقه الزكاة للقرضاوي، ١٠٧٧/٢. بحث: الضرائب وحكم توظيفها، د. عيسى صالح العمري، منشور على الشبكة العالمية في موقع: http: //www.almeshkat.net

(١) فقال الشافعي: وان سأل المجني عليه الوالي أن يقطعه من الجاني ثانية لم يقطعه الوالي للقود، لأنه قد أتى بالقود مرة إلى أن يقطعه لأنه ألصق به ميتة " الأم ٥٦/٦، وبمثله صرح النووي في روضة الطالبين: ٩ /١٣٧و ١٣٨. وأما الحنابلة، فعندهم في هذه المسألة قولان، أحدهما موافق للشافعية، وجزم به ابن قدامة وغيره، جزم ابن مفلح في الفروع بأنه يقتص من الجاني مرة ثانية، فقال: "ولو رد الملتحم الجاني أقيد ثانية في المنصوص" انظر: المغني لابن قدامة: ٢٥٨/٨، والفروع ٦٥٥/٥ واختاره المرداوي والبهوتي أيضاً. انظر: كشاف القناع ٥٥٠/٥، ومع هذا ذكَر د. وهبة الزحيلي أن هذه المسألة من النوازل التي لم ينص عليها أحد من قبل. انظر: زراعة عضو استؤصل في حد، بحث للدكتور وهبة الزحيلي، منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد السادس، ٢٢١١/٣.

(٢) انظر: أحكام التعامل في الأسواق المالية المعاصرة ٥٠٣/١.

(٣) ٤/ ٥٢٨.

(٤) انظر المسألة في: المغني ٥/ ٢٧٠، وانظر: حاشية ابن عابدين ٦٣/٦، المدونة ٤٢٢/٣، المنتقى للباجي ٥/ ١١٢، البيان والتحصيل لابن رشد ٨/ ٤٦٤، روضة الطالبين ٥٣٥/٣، أسنى المطالب ١٦٣/٢، كشاف القناع للبهوتي ١١/٤، مطالب أولي النهى للرحيباني ١٢٣/٥، الإنصاف ٥٥٧/١٣، الفروع وتصحيح الفروع ٣٧٢/٤، تأليف: أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي، عالم الكتب.

**المثال الخامس : عجز الموازنة :** حكم القروض العامة التي تقترضها الدولة من مواطنيها أو ما يعرف بعجز الموازنة، وهذه مسألة تكلم فيها السابقون وأجازوها بضوابطها وشروطها ومنها:

أ- وجود الضرورة مع خلو خزينة الدولة من الأموال لكفاية الحاجات العامة، قال الماوردي: جاز لولي الأمر إذا خاف الضرر والفساد أن يقترض على بيت المال[١].

ب- القدرة على السداد بأن يكون للخزينة دخل ينتظر، وإلا فإذا "كان الإمام لا يرتجي انصباب مال إلى بيت المال، يزيد على مؤن العسكر ونفقات المرتزقة في الاستقبال فعلى ماذا الاتكال في الاستقراض مع خلو اليد في الحال، وانقطاع الأمل في المآل[٢].اهـ

ت- ضغط النفقات الترفيهية وترشيد الإنفاق العام، فمثلا إن كان الاقتراض لإصلاح طريق يجد الناس غيره فلا يجوز لوجود البدل كما أشار إليه الماوردي[٣].

ث- إيقاع التصرف في القرض العام على الوجه المشروع، فيحرم إنفاق القرض في غير مصلحة الأمة وفي المعاصي والآثام ويحرم تضمن القرض منفعة للمقرض[٤].

**المثال السادس : سقي المزروعات وتسميدها بالنجاسات**: وهذه المسألة تناولها الفقهاء قديما واختلفوا فيها على قولين، فذهب الجمهور[٥] وبعض الحنابلة[٦] إلى جواز ذلك وهو ما رجحه بعض المعاصرين[٧]؛ والثمرات والمحاصيل التي تنتج من هذه المزروعات طاهرة، والمذهب عند الحنابلة ورواية عن مالك[٨] أن: ما سقي أو سمد بنجس من زرع وثمر فإنه نجس محرم[١].

---

(١) الأحكام السلطانية ص٢٦٧ ط/دار الكتب العلمية، وانظر: غياث الأمم ص٢٠٤، الاعتصام ٢/١٢٢.

(٢) ١/٢٤١

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي ٢٦٧.

(٤) عجز الموازنة ص٢٨٩.

(٥) وهم المالكية، قال سيدي الدردير: يجوز الانتفاع بالشيء المتنجس من الطعام وغيره بأن يسقى به الدواب والزرع. انظر: الشرح الصغير بحاشية الصاوي - (١/٩١) ، والشافعية، جاء في مغني المحتاج - (١/٨١) : والزرع النابت على نجاسة طاهر العين ويطهر ظاهره بالغسل.اهـ ومذهب الحنفية فقد جاء في حاشية الطحطاوي على الدر المختار٤/١٧٢: زروع سقيت بالنجاسات فإنها لا تحرم ولا يكره أكلها.

(٦) انظر: حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع - (١/٣٥٠) ، أعلام الموقعين ١/٢٩٨. الفروع لابن مفلح - (١٢/٧١) ، والإنصاف للمرداوي ١٠/٣٦٨. المغني لابن قدامة ٩/٣٣٠.

(٧) انظر: الخبائث وحكمها في الفقه الإسلامي ص٩٥، أطروحة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على الماجستير في كلية الدراسات العليا بجامعة النجاح الوطنية في فلسطين المحتلة، أعدها الباحث سعد سمير محمد حمد لعام ٢٠٠٨م.

(٨) نقلها القرطبي عنه وفيها قوله: لا يجوز أن يسقى الزرع ولا الحيوان الماء النجس، ولا تعلف البهائم النجاسات. انظر: الجامع لأحكام القرآن - (٢/٢١٨)

**سابعا : مسائل نص عليها الفقهاء سابقا على حكمها ولها أدلة من الكتاب والسنة**: ثمة مسائل نص عليها الفقهاء سابقا على حكمها، إلا أنها ليست اجتهادية فقط وإنما لها أدلة مباشرة من النصوص الشرعية.

ويمكن التمثيل على ذلك بوجوب كتم الأسرار الطبية[٢] على الطبيب، قال البهوتي[٣] في شرح منتهى الإرادات[٤]: ويجب على طبيب ونحوه كجرائحي أن لا يُحدِّث بعيب ببدن من طبّه لأنه يؤذيه.اهـ وجاء في المدخل لابن الحاج[٥]: وينبغي أن يكون الطبيب أمينا على أسرار المرضى فلا يطلع أحدا على ما ذكره المريض إذ إنه لم يأذن له في اطلاع غيره على ذلك، ولو أذن فينبغي أن لا يفعل ذلك معه، اللهم إلا أن يعلم من المريض في أمره بذلك استجلاب خواطر الإخوان ومن يتبرك بدعائه له بظهر الغيب فهذا مستثنى مما تقدم.اهـ

والواقع أن الالتزام بالسر الطبي تعود جذوره في الشريعة الإسلامية إلى الأمر بالوفاء والأمانة وحفظ العهود والمواثيق[٦]، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا ﴾ [النساء: ٥٨] قال الفخر الرازي: ويدخل في هذه الآية جميع الأمانات ومنها أن لا يفشي على الناس عيوبهم[٧]. وعن أنس: " أسر إلي النبي ﷺ سرا، فما أخبرت به أحدا بعده، ولقد سألتني أم سليم فما أخبرتها به"[٨] قال المهلب[٩]: والذى عليه أهل العلم أن السر لا يباح به إذا كان على المسر فيه مضرة[١٠].

---

(١) الفروع لابن مفلح - (٧١/١٢) .

(٢) السر الطبي هو كل ما يطلع عليه الطبيب من أحوال مريضه الصحية، وما قد يراه أو يسمعه، أو يفهمه من مريضه أثناء اتصاله المهني به من أموره وأمور غيره. انظر: الطب القضائي وآداب المهنة الطبية/د. ضياء نوري حسن ص٤٠٤. هذا ويعد السر الطبي من أصول المهنة الطبية والتفريط به يقوض المهنة، لذلك حرصت القوانين على توفير الحماية الكبيرة للسر الطبي، انظر: المراحل التمهيدية للجراحة ص١٧٤.

(٣) انظر ترجمته رقم [٢٣].

(٤) ٣٥٣/١، ط عالم الكتب.

(٥) ٧/٢، ط/ دار التراث.

(٦) المراحل التمهيدية للجراحة لطليمات ص١٧٦، وص١٧٩.

(٧) تفسير الرازي ١٠٩/٤.

(٨) صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب حفظ السر، حديث: ٥٩٤٠، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أنس بن مالك ﷺ - حديث: ٤٦٣٩.

(٩) انظر ترجمته رقم [١٣٠].

(١٠) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٦٤/٩) ، لأبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال، مكتبة الرشد بالرياض، ط٢/ ٢٠٠٣م. فتح الباري٩٧/١١.

## المطلب الثالث: اجتهاد بالقواعد الفقهية

وفيه فروع:

**الفرع الأول : تعريف القاعدة الفقهية**

**معنى القاعدة في اللغة :** الأساس، وقواعد كل شيء هي أسسه وأصوله التي يبنى عليها، حسيا كان ذلك الشيء: كقواعد البيت وأعمدته ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ ﴾ [البقرة: ١٢٧][(١)]، أو معنوياً: كقواعد الدين، أي: دعائمه[(٢)].

**وأما القاعدة في الاصطلاح :** فإن للعلماء اتجاهين في تعريفها، بناء على اختلافهم في مفهومها؛ هل هي قضية كلية أو قضية أغلبية؟

فمن نظر إلى أن القاعدة هي قضية كلية عرفها بما يدل على ذلك حيث قالوا في تعريفها: القاعدة هي: حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته؛ ليتعرف أحكامها منه[(٣)].

وإليه ذهب ابن السبكي حيث عرفها بقوله: هي الأمر الكلي الذي تنطبق عليه جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منه[(٤)]اهـ؛ وإلى هذا الاتجاه ذهب كثير من العلماء[(٥)].

ومن نظر إلى أن القاعدة الفقهية قضية أغلبية ـ نظرًا لما يستثنى منها ـ عرفها بأنها: حكم أكثري لا ـ كلي ـ ينطبق على أكثر جزئياته؛ لتعرف أحكامها منه[(٦)]. وإليه ذهب التاجي في قوله: قضية

---

(١) انظر مادة قعد في: لسان العرب، مادة قعد ٣٦١/٣، الصحاح ٥٢٥/٢، والمحكم لابن سيده ٩٦/١، تاج العروس٤٧٣/٢، معجم مقاييس اللغة ١٠٨/٥المفردات في غريب القرآن، مادة قعد ص٤٠٩، لأبي القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني (ت٥٠٢هـ) ، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة ببيروت.

(٢) انظر: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، تأليف د. محمد الروكي ص٣٨ من منشورات كلية الآداب بجامعة الملك محمد الخامس بالرباط، ط١ سنة ١٤١٤هـ.

(٣) انظر: التلويح على التوضيح ٣٤/١، ط/ مكتبة صبيح بمصر.

(٤) الأشباه والنظائر ١١/١، للإمام عبد الوهاب بن علي السبكي، دار الكتب العلمية، ط١/١٩٩١.

(٥) منهم جلال الدين المحلي في شرحه على جمع الجوامع ٢١/١، وأبو سعيد الخادمي في كتابه منافع الدقائق ص٣٠٥، مطبعة الحاج حسين أفندي، ١٣٠٨هـ. والبهوتي في كشاف القناع ١٦/١، والفتوحي في شرح الكوكب المنير ٤٤/١. والطوفي في شرح مختصر الروضة ١٢٠/١، وابن خطيب الدهشة في مختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي ٦٤/١، ومن المعاصرين الشيخ مصطفى الزرقا في المدخل الفقهي العام ٢٣٤/١، دار القلم – دمشق، ط١ /١٩٩٨م. وانظر: موسوعة القواعد الفقهية ٢٠/١، للدكتور محمد صدقي البورنو، مؤسسة الرسالة.

(٦) انظر: غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر ٥١/١، للعلامة أحمد بن محمد الحموي (١٠٩٨هـ) ، دار الكتب العلمية.

أكثرية تنطبق على أكثر جزئيات موضوعها[١]. وجاء في تهذيب الفروق: ومن المعلوم أن أكثر قواعد الفقه أغلبية[٢]، وقال الحموي[٣]: "هي حكم أكثري لا كلي ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه"[٤].

والقول بأن أكثر قواعد الفقه أغلبية، مبني على وجود مسائل مستثناه من تلك القواعد، تخالف أحكامُها حكمَ القاعدة؛ ويرى أصحاب هذا الاتجاه: أن بعض فروع تلك القواعد يعارضه أثر، أو ضرورة، أو قيد، أو علة مؤثرة تخرجها من الاطراد، فتكون مستثناه من تلك القاعدة، ومعدولاً بها عن سنن القياس، فحكموا عليها بالأغلبية لا بالاطراد.

**فمثال الاستثناء بالأثر**: جواز السلم والإجارة في بيع المعدوم، الذي الأصل عدم جوازه، لكن جاء في الشرع العمل به.

**ومثال الاستثناء بالضرورة**: طهارة الحياض، والآبار في الفلوات، مع ما تلقيه الريح من البعر والروث وغيره[٥].

وعلى الرغم من ذلك فإن العلماء قالوا: إن هذا ـ أي الاستثناء وعدم الاطراد ـ لا ينقض كلية تلك القواعد ولا يقدح في عمومها لعدة أسباب[٦]. أهمها ما قاله الشاطبي: إن الجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها؛ لحِكَم خارجة عن مقتضى الكلي فلا تكون داخلة تحته أصلاً، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هو أولى[٧]. كما أن الفرع المُخْرج عنها بدليل عند الفقهاء: إما أن يدخل تحت قاعدة أخرى أو لا، وعلى كل فهي كلية بالنسبة إلى غير ذلك الفرع المخرج، فكما أن الدليل أخرج الفرع عنها، كذلك خصصها[٨].

---

(١) انظر: التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر لمحمد بن هبة الله التاجي. مخطوط بمكتبة عارف حكمت برقم (١١٦٥) ، (١/٢٨/أ) ، نقلاً عن مقدمة حمد الخضري لكتاب الأشباه والنظائر لابن الملقن؛ انظر: الأشباه والنظائر ١/١٣، للإمام أبي حفص عمر بن علي الأنصاري المعروف بابن الملقن، تحقيق: حمد بن عبد العزيز بن أحمد الخضري، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية – باكستان، ط ١/ ١٤١٧.

(٢) تهذيب الفروق لمحمد علي المالكي. مطبوع بهامش الفروق للقرافي ١/٣٦.

(٣) انظر ترجمته رقم [٣٨].

(٤) غمز عيون البصائر ١/٥١.

(٥) مجلة الأحكام العدلية شرح الأتاسي ١/١١. بتصرف.

(٦) شرح الكوكب المنير ١/٤٥، والتحقيق الباهر (١/٢٨/أ) ، ومجلة الأحكام العدلية مطبوعة مع شرحها مرآة المجلة ١/٧، مقدمة أشباه ابن الملقن للخضري ١/١٥. الموافقات ٢/٥٣، ٥٤.

(٧) الموافقات ٢/٥٣، ٥٤.

(٨) التحقيق الباهر (١/٢٨/أ) .

وهذا يعني أن تخلف مسألة ما عن حكم قاعدة ما، يلزم منه اندراج هذه المسألة تحت حكم قاعدة أخرى، فالمسألة المخرجة تندرج ظاهرًا تحت حكم قاعدة، ولكنها في الحقيقة مندرجة تحت حكم قاعدة أخرى، وهذا من باب تنازع المسألة بين قاعدتين. فإذن ليس استثناء جزئية من قاعدة ما، بقادح في كلية هذه القاعدة، ولا بمخرج لتلك الجزئية تحت قاعدة أخرى[1].

**الفرع الثاني : الفرق بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية**

ثمة فروق عدة بينهما، أذكر أهمها:

**الفرق الأول : من جهة الحد؛** فالقواعد الفقهية هي مجموعة القواعد التي يجتمع عندها كثير من الفروع الفقهية لعلاقة بينهما، وأما القواعد الأصولية فهي مجموعة القواعد التي توضح للفقيه طرق استخراج الأحكام من الأدلة الشرعية.

**الفرق الثاني : من جهة الموضوع؛** فموضوع القاعدة الفقهية أفعال المكلفين بينما موضوع القاعدة الأصولية الأدلة الشرعية، فمثلا قولنا "الأمر يقتضي الوجوب ما لم توجد قرينة تصرفه عن ذلك" قاعدة أصولية موضوعها كل دليل في الشريعة ورد فيه أمر، وقولنا "المشقة تجلب التيسير" قاعدة فقهية موضوعها كل فعل من أفعال المكلف يجد فيه مشقة معتبرة شرعا.

**الفرق الثالث : من جهة الثمرة،** فثمرة القاعدة الأصولية التمكن من استنباط الأحكام الفرعية الظنية، وأما ثمرة القاعدة الفقهية جمع الفروع المتشابهة في الحكم لجامع بينها.

الفرق الرابع من جهة الاستمداد، فالقاعدة الفقهية مستمدة من الدليل الشرعي أو المسائل الفرعية المتشابهة في الحكم، بينما القاعدة الأصولية مستمدة مما يستمد منه علم الأصول؛ اللغة العربية وعلم الكلام وتصور الأحكام[2].

فهذه أهم الفروق بينهما، ولندع الإمام القرافي يحدثنا عن ذلك بعبارته المشرقة: اعلم أن الشريعة المعظمة المحمدية قد اشتملت على أصول قسمان؛ أحدهما: المسمى بأصول الفقه وهو غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك. . . . والقسم الثاني: قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع ما لا يحصى[3]. اهـ

---

(١) موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ١/ ٢٤.

(٢) منهج استنباط أحكام النوازل ٤٤٣.

(٣) أنوار البروق في أنواع الفروق - (١/ ٩)

ولا يفوتنا أن نميز بين القاعدة الفقهية والضابط الفقهي، فهما يشتركان في أن كلا منهما ينطبق على فروع فقهية عديدة، إلا أنهما يفترقان في أن الضابط يشمل فروعا في باب واحد في حين أن القاعدة تشتمل على فروع في بابين فأكثر، وقد نبه على ذلك التاج السبكي بقوله: إن الغالب فيما اختص بباب وقصد به نظم صور متشابه أن يسمى ضابطا[١].

**الفرع الثالث : حجية القواعد الفقهية**

اتفق الفقهاء على أن القاعدة الفقهية التي مصدرها نص شرعي، حجة؛ لأن الاحتجاج بها في الواقع من الاحتجاج بأصلها[٢]؛ وذلك كالقواعد الخمس الكبرى الآتية؛ فإن تلك القواعد وأمثالها مبنية على أدلة من الكتاب والسنة، فهي بمثابة الأدلة على الأحكام، أو تُشبه الأدلة كما هو تعبير العلامة البناني[٣] وابن النجار الفتوحي[٤] [٥]. ثم اختلف العلماء في القاعدة الفقهية التي استنبطها الفقهاء من استقرائهم للفروع الفقهية، وذلك على مذهبين:

**المذهب الأول :** إنها ليست حجة، وإنما هي شاهد يستأنس به، ولا يمكن الاعتماد عليها بمفردها. يقول إمام الحرمين في كتابه الغياثي بمناسبة إيراد قاعدتي الإباحة وبراءة الذمة: "وغرضي بإيرادهما تنبيه القرائح. . . ولست أقصد الاستدلال بهما"[٦]. وقال ابن نجيم[٧]: لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط، لأنها ليست كلية بل أغلبية، خصوصًا وهي لم تثبت عن الإمام بل استخرجها المشايخ من كلامه"[٨]. وإلى ذلك ذهب الشيخ مصطفى الزرقا حيث علل ما جاء في

---

(١) الأشباه والنظائر للسبكي ١١/١، ونحوه قول البناني: القاعدة لا تختص بباب بخلاف الضابط. انظر: حاشيته على جمع الجوامع ٣٥٦/٢، وانظر: شرح الكوكب المنير ٣٠/١، والكليات للكفوي ص٧٢٨.

(٢) القواعد الفقهية الكبرى وأثرها في المعاملات المالية، ٥٤/١، د. عمر عبد الله كامل دار الكتبي، ط١/ ٢٠٠٠.

(٣) انظر ترجمته رقم [٢٢].

(٤) انظر ترجمته رقم [١٠١].

(٥) انظر: حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٩٠/٢، وشرح الكوكب المنير لابن النجار الفتوحي ٤٣٩/٤، القواعد الفقهية ص٢٩٤، د. علي أحمد الندوي، دار القلم بدمشق، ط٢ /١٩٩١.

(٦) انظر: غياث الأمم في التياث الظلم المعروف بالغياثي ص٣٦٠، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (٤٧٨هـ) ، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمي؛ دار الدعوة بالاسكندرية، ١٩٧٩.

(٧) انظر ترجمته رقم [١٣١].

(٨) ذكر ذلك ابن نجيم في كتابه الفوائد الزينية، على ما نقله الحموي في كتابه: غمز عيون البصائر ٣٧/١.

المجلة: بأن تلك القواعد الكلية على مالها من قيمة واعتبار هي كثيرة المستثنيات، فهي دساتير للتفقيه لا نصوص للفقهاء[1].

فهذه النقول وأمثالها تفيد: أنه لا يسوغ اعتبار القواعد الفقهية أدلة شرعية لاستنباط الأحكام؛ لسببين:

١ـ إن هذه القواعد ثمرة للفروع المختلفة وجامع ورابط لها، وليس من المعقول أن يجعل ما هو جامع ورابط للفروع دليلاً من أدلة الشرع لاستنباط أحكام الفروع.

٢ـ إن معظم هذه القواعد لا تخلو من المستثنيات، فقد تكون المسألة المبحوث عن حكمها من المسائل والفروع المستثناه[2].

**المذهب الثاني**: أن القاعدة إذا سلمت من المعارض تصير حجة، وذلك عند القرافي وابن عرفة المالكيين[3]؛ فقد صرح الشهاب القرافي بنقض حكم القاضي إذا خالف قاعدة من القواعد السالمة عن المعارض[4]؛ ونُقل عن الإمام أبي عبد الله بن عرفة (ت ٨٠٣هـ)، جواز نسبة القول إلى المذهب استنباطًا من القاعدة من قواعد المذهب[5].

وذهب بعضهم إلى الجمع بين المذهبين السابقين فقد جاء في درر الحكام: "وتلك القواعد مسلمة معتبرة في الكتب الفقهية تتخذ أدلة لإثبات المسائل وتفهمهما في بادئ الأمر فذكرها يوجب الاستئناس بالمسائل ويكون وسيلة لتقررها في الأذهان". اهـ[6].

وأنا أميل إلى ما اختاره بعض المعاصرين[7]؛ أنه إذا لم يكن ثمة دليل شرعي خاص أو عام، ولا نص فقهي في المسألة، فلا مانع أن يحتج بتلك القاعدة الفقهية التي تنضوي تحتها تلك المسألة، لأن الاحتجاج بالقاعدة حينئذ لا يعدو أن يكون نوعًا من أنواع القياس، حيث ألحقنا الفرع الجديد بما يشبهه من الفروع، التي بنيت عليها القاعدة الفقهية، إلا أن يُقطع أو يُظن بأن ثمة

---

(١) المدخل الفقهي العام ٢/٩٣٤، ٩٣٥. وهذا ما اختاره د. محمد الزحيلي إلا أنه استثنى حالتين يحتج فيهما بالقواعد الفقهية؛ الأولى: إذا كانت القاعدة مستفادة من الكتاب أو السنة. الثانية: إذا لم يوجد دليلا آخر في القضايا المستجدة. انظر: موسوعة قضايا إسلامية معاصرة ٦/٣٦، د. محمد الزحيلي، دار المكتبي بدمشق، ط١/٢٠٠٩م.

(٢) موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ١/٤٥، القواعد الفقهية للندوي ص٢٩٤.

(٣) القواعد الفقهية الكبرى، للدكتور كامل ١/٥٤.

(٤) الفروق ٤/٤٠، وانظر أيضًا: ١/٧٤، ٧٥.

(٥) مواهب الجليل للحطاب ١/٣٨.

(٦) درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/١٥، لعلي حيدر، ط/ العلمية.

(٧) انظر: القواعد الفقهية للندوي ص٢٩٥، انظر: موسوعة القواعد الفقهية ١/٤٨.

فرقًا بين ما اشتملت عليه القاعدة وهذه المسألة الجديدة؛ فإذا توفر هذا الشرط فأي مانع من إلحاق المسألة الجديدة بالقاعدة التي تنضوي تحتها؟! فإن ذلك من باب إلحاق النظير بنظيره والشبيه بشبيهه، ولا سيما إذا علمنا أن الشريعة لم تفرق بين متماثلين ولم تجمع بين مختلفين.

أما ما ذكروه من أنه لا يعقل أن يجعل ما هو رابط وجامع للفروع دليلاً عليها، فيقول البورنو ردا على ذلك: إن كل قواعد العلوم إنما بنيت على فروع هذه العلوم وكانت ثمرة لها، وأقرب مثال لذلك قواعد الأصول وخاصة عند الحنفية حيث استُنبطت من خلال أحكام المسائل الفرعية المنقولة عن الأئمة الأقدمين[1]، ولم يقل أحد إنه لا يجوز لنا أن نستند إلى تلك القواعد لتقرير الأحكام واستنباطها؛ وكذلك قواعد اللغة العربية حيث استنبطت مما نطق به العرب الفصحاء، ولم يقل أحد إن هذه القواعد لا تصلح لاستنباط أحكام العربية بحجة أنها ثمرة للفروع الجزئية[2].

وأما احتجاجهم بأن القواعد الفقهية كثيرة المستثنيات فلا حجة فيه أيضًا لأن ذلك الاستثناء وعدم الاطراد في القواعد الفقهية لا ينقض تلك القواعد ولا يقدح في عمومها، وقد سبق أن وضحنا ذلك مع الأدلة[3].

---

(١) قال ابن خلدون وهو يتحدث عما كتب في أصول الفقه: : "ثم كتب الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها. . . . . ولفقهاء الحنفية اليد الطولى من الغوص على النكت الفقهية، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن" اهـ انظر: المقدمة ص٤٥٥، للعلامة عبد الرحمن بن محمد الإشبيلي المعروف بابن خلدون (٨٠٨هـ) ، ط٤/ دار إحياء التراث العربي ببيروت. وانظر أيضا في منهج الحنفية في الأصول كتاب: اتجاهات التأليف والنسخ في مجال الفقه وأصوله في القرنين السابع والثامن الهجريين، للدكتور عبد الرحمن المزيني، ص١٤٦؛ ودراسة تاريخية للفقه وأصوله ص٢٨، لأستاذنا الدكتور مصطفى سعيد الخن، دمشق الشركة المتحدة للتوزيع، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

(٢) موسوعة القواعد الفقهية ١/٤٨.

(٣) موسوعة القواعد الفقهية ١/٢٢، ٤٩.

**الفرع الرابع : أهمية القواعد الفقهية في بيان حكم القضايا المعاصرة :**

سبق أن ذكرت الاختلاف في الاحتجاج بالقواعد الفقهية على مطلق الأحكام الفرعية، وقد رجحت أنها دليل معتبر على التفصيل السابق، والواقع أن الحاجة تشتد إلى القواعد الفقهية في القضايا المعاصرة، ويزداد الرأي القائل بالاحتجاج بها قوة، لذلك فإن الاعتناء بتلك القواعد وفهمها واستخدامها من قبل العلماء المعاصرين بحيث يردون الفروع إلى قواعدها، مما يساعد في اكتساب الملكة الفقهية وفي بروز مجتهدي المذهب والفتوى التي سبق ذكرهم في الاجتهاد المقيد، بحيث تكون لهم القدرة على التخريج، وتنزيل ما يجد من نوازل وواقعات وفق ما يناسبها من قواعد وضوابط فقهية، وكذلك تسهّل عليهم معرفة أحكام ما يجد من مسائل وحوادث تتكرر في النزول ما تعاقبت الأيام، وهذا من أجل الفوائد التي يجنيها الناظر في النوازل من دراسته ومعرفته بالقواعد الفقهية، وفي ذلك يقول السيوطي: اعلم أن فن الأشباه والنظائر فن عظيم، به يطلع على حقائق الفقه ومداركه، ومآخذه وأسراره، ويتمهر في فهمه واستحضاره، ويقتدر على الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على ممر الزمان[1].اهـ وبذلك تصبح القواعد معينا ثرّاً للفقهاء المعاصرين ومبعث حركة دائمة، ونشاطا متجددا، يبعد الفقيه عن أن تتحجر مسائله وتتجمد قضاياه[2].

**الفرع الخامس : أمثلة على الاستدلال بالقواعد الفقهية على المسائل المعاصرة**

**المثال الأول : جواز الاستثمار في الأموال الوقفية بكل الطرق المستحدثة،** كاستثمارها في سندات المقارضة بإصدار الأسهم والسندات ثم إطفائها كما سبق بيانها، أو المساهمة في تأسيس شركات وبنوك إسلامية، أو شراء أسهم وسندات في شركات تجارية وزراعية وصناعية بالإضافة إلى مشروعات استثمارية أخرى مثل إقامة عمارات سكنية وفنادق ومخازن، على ما قاله د. خليل الميس محتجا بأن القاعدة في الأوقاف هي: الحفاظ على عين الوقف[3].

**المثال الثاني : الاعتماد على قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" في حظر كل أنواع التلوث البيئي،** فهذه القاعدة " تعتبر من التدابير الوقائية الاحترازية في معالجة قضايا البيئة في الإسلام حيث يمنع ابتداء بموجبها أي اعتداء على مكونات البيئة يحدث الخلل ويفوت المصالح المتوخاة من الموارد وبناء عليه فإن الإسلام يمنع كل وجوه تلوث البيئة واستنزاف مواردها، بدءا من أولى درجات التلوث على اختلاف أنواعه وانتهاء بتعطيل الاستفادة من الموارد وينظر إلى خطورة المشكلة البيئية من

---

(١) الأشباه والنظائر ص٦، للإمام عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية.

(٢) منهج استنباط أحكام النوازل ٤٥٩.

(٣) انظر: استثمار موارد الأوقاف، بحث لشيخنا د. خليل الميس، منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة؛ العدد الثالث عشر، ١/٦٣٥، ٦٤١، ٦٤٢.

خلال الضرر الذي تحدثه أو المصلحة التي تفوتها وتهدرها، فأشد المشكلات خطورة هي تلك التي تؤدي إلى إهدار أو تفويت مصلحة ضرورية، كالتسبب في التلوث السام الذي يودي بحياة الناس أو يسبب أضرارا بالغة، من مثل تلويث المياه والتربة والغذاء بالنفايات السامة والمواد الكيماوية التي ثبت طبيا ضررها البالغ على الصحة وأثرها البعيد المدى على الأجيال القادمة، تليها في الخطورة المشكلة البيئية التي تفوت مصلحة حاجية كتلويث الهواء بعوادم السيارات ودخان المصانع الذي لا يصل إلى الحد الحرج صحيا بحيث لا يفضي إلى إزهاق الأرواح وأخف المشكلات خطورة هي تلك التي تهدر مصلحة تحسينية تعتبر من الكماليات كالتسبب في تشويه الناحية الجمالية للبيئة ومكوناتها برمي النفايات في الشوارع والطرقات ونحوها، وعدم مراعاة الحس الجمالي في تخطيط الأبنية وغير ذلك[1]"

**المثال الثالث : الاعتماد على قاعدة لا ضرر ولا ضرار :** منعَ د. محمد خير هيكل من الدخول في حلف عسكري أقامه الكفار، فقال بعد أن قرر أن كل ما من شأنه أن يؤدي على إلحاق الضرر بالمسلمين يكون محظورا في حكم الشرع بناء على هذه القاعدة: ولا شك أن التحالف العسكري مع الدول الكبرى ـ كما يدل عليه الواقع في العصر الحديث ـ من شأنه أن يؤدي إلى ضرر يلحق بالمسلمين"[2]، ثم ذكر أوجه الضرر من ذلك التحالف ومنه تكريس تحكم الدول الكبرى في مصير المسلمين والإبقاء على تخلفهم وضعفهم والحيلولة دون أن يشق المسلمون طريقهم في التوحد والتقدم الاقتصادي والعلمي والعسكري وفي غيرها من المجالات، بحيث يكونون قوة صاعدة تقرر مصيرها وتحفظ ثرواتها من أطماع تلك الدول وتحمي أعراضها وتصون دمائها من أن يسفكها أعداؤها وتعلن دينها من غير خوف ولا وجل، وتتطلع إليها الدول الأخرى ولا سيما المستضعفة منها ليتفيؤوا ظلالها وينعتقوا من تسلط الدول الكبرى، وهذه النتيجة هي ما تخشاه الدول الكبرى لذلك يحاولون سد الطرق إليها بربط المسلمين بمختلف المعاهدات والأحلاف غير المتكافئة، ومن ثم كان هذا التحالف خطرا على البلاد الإسلامية وإجراما بحق المسلمين بل بحق الإنسانية وحراما في الشرع اللهم إلا أن يؤمن الضرر من جراء ذلك التحالف[3].

---

(١) انظر: حماية البيئة الطبيعية في الشريعة الإسلامية ص٢٢١، للطالبة صفاء موزة، رسالة ماجستير بكلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٦.

(٢) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ص١٦٣٣، د. محمد خير هيكل، دار البيارق، توزيع دار ابن حزم في بيروت، ط٢/١٩٩٦م.

(٣) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ص١٦٣٣، ١٦٣٤.

**المثال الرابع : الاستدلال بقاعدة "الميسور لا يسقط بالمعسور"[١] على وجوب إخراج الزكاة في الأوراق النقدية**، وعلى حرمة الربا فيها ونحو ذلك، وفي ذلك يقول د. أحمد الحسن: إن الذهب منع تداوله منذ عام ١٩١٤م بل تعاقب القوانين كل من يتعامل به كنقد فأصبح التعامل به معسورا أو ممنوعا، وتعارف الناس على الأوراق النقدية كوحدة للحساب ووسيط للتبادل وهي الميسورة؛ فهل نمنع الزكاة في النقود لمجرد أن الذهب والفضة مُنع تداولهما ؟ وهل نبيح الربا في النقود بحجة أن النقود الشرعية هي الذهب والفضة؟ وهل نوقف العمل بشركة المضاربة التي أباحها الله تعالى إلى قيام الساعة بحجة أن الأوراق النقدية ليست نقودا وإنما هي في حكم العروض؟ لا، فالميسور لا يسقط بالمعسور[٢].

**المثال الخامس : الاستدلال بقاعدة "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني"على تحريم شهادات الاستثمار** : كما فعل ذلك د. علي الندوي حيث عدّها من قبيل القرض بفائدة وإنْ سميت بهذا الاسم أو ذاك، ورَدّ بذلك على من عدّها من قبيل الوديعة؛ وذكر الندوي أن إطلاق اسم الإيداع لا ينطبق عليه مسماه الحقيقي، إذ الوديعة يجب حفظها ولا يسوغ التصرف فيها ولا تضمن إلا بالتفريط، وهذا بعكس ما يحدث في البنوك إذ إنها تتصرف فيها وتضمنها، وبذلك يكتسب هذا الإيداع حكم القرض وهذا يتفق تماما مع القاعدة الشرعية (العبرة للمعاني لا للألفاظ)[٣].

وكذلك رجّح د. محمود مشعل القولَ بحرمة التعامل بشهادات الاستثمار بكل أنواعها على اعتبار أنها قروض ربوية، محتجا على ذلك أن "العبرة بالقصد والمعنى وإن أطلق عليها اسم شهادات بدلا من قروض"[٤]، وردَّ على سيد طنطاوي الذي عدّ الفائدة التي يمنحها البنك أو الدولة على هذه السندات والشهادات من قبيل المكافأة أو الهبة لذلك اقترح طنطاوي على البنك الأهلي المصري أن يسموا الأرباح بالعائد الاستثماري، فردّ مشعل بأن هذا غير صحيح، لأن الهبة غير ملزمة ويجوز الرجوع فيها، فأما هذه الفوائد فهي ملزمة قانونا ولا يملك البنك الامتناع عنها؛ ولأن تغيير اسمها من الربا إلى الربح أو العائد الاستثماري لا يغير من الحقيقة وهي أن هذا الربح لا يخرج عن ربا النسيئة لأن العبرة في العقود للمعاني لا للألفاظ والمباني[٥].

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي، دار الكتب العلمية، ط١/١٩٨٣، ص ١٥٩.

(٢) انظر: الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي، د. أحمد الحسن، ص٢٧٠، ط١دار الفكر دمشق سنة ١٩٩٩م.

(٣) انظر: القاعدة: الأشباه والنظائر لابن السبكي ١/٧٤، شرح القواعد الفقهية للزرقا ص٣٢، القواعد لابن رجب، قاعدة ٣٨، إيضاح المسالك إلى قواعد مالك، قاعدة (٥٠) ، ص٨٧. موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية ١/٥٣٠، د. علي الندوي، دار عالم المعرفة، ١٩٩٩م.

(٤) أثر الخلاف الفقهي في القواعد، د. مشعل لمشعل ص٥٢٠.

(٥) أثر الخلاف الفقهي في القواعد، د. مشعل لمشعل ص٥١٦-٥١٧.

**المثال السادس: دفع أعظم الضررين بارتكاب أخفهما**[1]: في إطار هذه القاعدة، رأى د. وليد الشرهان ضرورة انضمام البلاد الإسلامية إلى منظمة التجارة العالمية لأنها صارت واقعا يصعب تجاهله أو التغاضي عنه، وقال: إن غياب المشاركة الإسلامية الفاعلة في تحديد توجهات النظام التجاري في مراحله القادمة من شأنه أن يحدث تأثيرات أكثر خطورة تتأتى من انفراد الدول المتقدمة بصياغة وتسيير المزيد من التوجهات المتسقة مع سياستها الاقتصادية والمحققة لخططها الرامية إلى توسيع نطاق تبعية الاقتصاديات الأخرى لها، وما دام الأمر على هذه الشاكلة فليس أمام البلدان الإسلامية إلا أن تسعى حثيثا لتحسين وتعظيم الاستفادة المأمولة حتى ولو على المدى البعيد من منافع المنظمة، وتقليل تأثيراتها السلبية[2].

**الفرع السادس: الاستدلال بالقواعد والرد بقواعد أخرى**

كما في حكم الفحص الطبي أثناء الحمل للجنين فاختلف الباحثون فيه على قولين: التحريم، والجواز بشروط؛ استدل القائلون بالتحريم بقاعدة (الضرر لا يزال بالضرر)، ومقتضى هذه القاعدة أنه لا يجوز إزالة الضرر الناشئ عن إصابة الجنين بالأمراض الوراثية بإلحاق ضرر آخر به أو بأمه، وهذا متحقق في الفحوص الجينية، فهي تمثل خطورة على المرأة الحامل وكذلك على الجنين، فقد ذكر المتخصصون أن أخذ عينة من السائل المحيط بالجنين قد يحدث إجهاضا قد يصل إلى ١٥% أو نزيفا داخليا، أو إدخالا للميكروبات إلى الرحم أو جرحا للجنين يسبب تشوهه، إلى غير ذلك من الأضرار المترتبة على هذه الفحوص مما يدخلها في دائرة الحظر لنهي الشارع عن الضرر كما دلت عليه القاعدة[3].

ورد القائلون بالجواز بأن الأضرار في هذه الفحوص نادرة جدا لانخفاض نسبة الإجهاض وغيرها بازدياد التقدم والخبرة الطبية، والقاعدة تقول "العبرة بالغالب والنادر لا حكم له"[4].

---

(١) انظر القاعدة في: المنثور في القواعد ٣٤٨/١، تأليف: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، ، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، نشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، ط٢/ ١٤٠٥هـ. شرح الكوكب المنير (٤٤٨/٤) ، إعلام الموقعين (٢١٧/٢) . الأشباه والنظائر السيوطي ٨٧، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٦٠/١، والكتب الثلاثة الأخيرة بطبعة دار الكتب العلمية.

(٢) انظر: اتفاقيات منظمة التجارة العالمية بين النظرية والتطبيق ص٤٨٩، د.وليد يوسف الشرهان، مكتبة الرشد ناشرون، ط١ ٢٠٠٦م. وانظر أيضا: انعكاسات تطبيق اتفاقات التجارة العالمية على البلدان الإسلامية في قطاعات الزراعة والصناعة والخدمات والملكية الفردية ص١٢٧، محمد عبيد محمد، من مطبوعات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، الرياض، لعام ٢٠٠٢م.

(٣) انظر: أحكام الهندسة الوراثية ص٢٥٦.

(٤) انظر: أحكام الهندسة الوراثية ص٢٥٦.

# الفصل الثاني: الاجتهاد في المسائل القديمة

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: اتجاه الابتكار في الأبواب والمسائل الفقهية.

المبحث الثاني: تأصيل للنظريات والمصطلحات الجديدة من كلام الفقهاء السابقين.

المبحث الثالث: اتجاه تطوير الفقه الإسلامي بما يتناسب مع معطيات العصر.

المبحث الرابع: الاجتهاد في فقه الأقليات المسلمة.

المبحث الخامس: إعادة النظر في بعض الأبواب الفقهية.

المبحث السادس: اتجاه الترجيح.

## المبحث الأول اتجاه الابتكار في الأبواب والمسائل الفقهية.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: اتجاه ابتكار عقود ووسائل جديدة

المطلب الثاني: ابتكار صور جديدة لمسائل قديمة

## المطلب الأول: اتجاه ابتكار عقود ووسائل جديدة

### أولا : ابتكار عقود جديدة

ذهب كثير من المعاصرين إلى جواز استحداث عقود جديدة بشرط ألا تنافي المقاصد العامة للشريعة ولا تتعارض مع نصوصه الخاصة إذا كان فيه مصلحة لعموم الناس[١]؛ انطلاقا من أن "العقود في الشريعة الإسلامية متجددة لا ترفض التطور، فهي لا تنفك ملبية احتياجات الناس المستجدة"[٢]

والواقع أن هذا يتفق مع ما ذهب إليه الجمهور من أن الأصل في العقود المالية الإباحة والصحة، ولا يحرم منها إلا ما دل الشرع على حظره، خلافا للظاهرية الذين ذهبوا إلى أن الأصل في العقود المالية الحظر والبطلان، ولا يباح منها إلا ما دل الشرع على إباحته[٣].

ولا شك أن القول الأول هو الموافق لمقاصد الشريعة في التيسير على الناس في معاملاتهم ورفع الحرج، وأما القول الثاني فالأخذ به تعطيل لمصالح الناس وإيقاع لهم في الحرج والمشقة[٤].

وقد أجاز كثير من المعاصرين بعض العقود الجديدة أو المركبة كالإجارة المنتهية بالتمليك، والمرابحة والتورق المنظّم، وبطاقة الائتمان والمشاركة المتناقصة وعقود الخيارات في الأسواق المالية[٥]، انطلاقا من هذا الأصل وهو إباحة العقود التي فيها مصلحة معتبرة للناس إلا ما تضمنت ما يعارض نصوص الشارع ومقاصده، وبعضهم قد يرى أن هذه العقود أو بعضها تضمنت ما يعارض نصوص الشارع أو مقاصده، فيحظرها.

---

(١) انظر: استحداث العقود للحزواني ص٢٦، نظرية العقد والإرادة المنفردة مقارنة بالفقه الإسلامي والقانون المصري ص٨٢، د. عبد الفتاح عبد الباقي، ١٩٨٤م.

(٢) استحداث العقود للحزواني ص٢٦؛

(٣) أحكام القرآن للجصاص ٤١٨/٢، تبيين الحقائق للزيلعي ٨٧/٤، فتح القدير لابن الهمام ٣/٧، التلقين للقاضي عبد الوهاب ٣٥٩/٢، المجموع للنووي ١٦٩/٩، الأشباه والنظائر للسيوطي ص٦٠، المغني لابن قدامة ٥/٦، المحلى لابن حزم ٤٢/٥.

(٤) انظر: العقود المالية المركبة ص٧٥، د. عبد الله العمراني، كنوز إشبيليا بالرياض، ط١/٢٠٠٦م.

(٥) انظر: العقود المركبة للعمراني، ص١٩٣، ٢٣١، ٢٥٧، ٣١٣، ٣٤٧.

**ثانيا : ابتكار وسائل جديدة : وهذه قسمان :**

**القسم الأول : ابتكار وسائل تكون رديفة للوسائل القديمة، وعليه مثالان :**

**المثال الأول : اعتماد البصمة الوراثية بدلا من القيافة :** ذهب الباحث الكعبي إلى اعتماد البصمة الوراثية وتقديمها على القيافة في إثبات النسب في حالات خاصة وذلك لقوة دلالتها العلمية غير المبنية على التخمين وهي طريقة صحيحة لا يحتمل معها الوقوع في الخطأ وهذا بإجماع فقهاء العصر ولا مخالف لهم في ذلك[١]. ووافقه على ذلك د. عبد الله العجلان وقال هي أولى من القيافة لاعتماد الأولى على العلم واحتمال الخطأ فيها نادر، واعتماد الثانية على الظن والخطأ فيها وارد، ولأن القيافة اعتمدت على العين المجردة، وأما البصمة الوارثية فقد ضمت إلى العين مكبرات تساعد على الفحص لمعرفة الشبه، لذلك فإن الفقه الإسلامي لا يمنع من الأخذ بالوسائل الطبية الحديثة في إثبات النسب أو نفيه إذا دعت الحاجة إلى ذلك[٢]. بل ذهب الشيخ محمد المختار السلامي من المعاصرين إلى أنه يمكن الاستغناء عن اللعان بنتيجة البصمة الوراثية وذلك إذا تيقن الزوج أن زوجته لم تحمل منه[٣].

**المثال الثاني : اعتبار الكتابة الالكترونية من وسائل التعاقد والإثبات :** ذهب الباحث علي أبو العز إلى جواز اعتبار الكتابة بالوسائل الالكترونية الحديثة من وسائل التعاقد ولاسيما عبر الانترنت وأيضا فقد عدَّ الكتابة هذه من وسائل إثبات هذا التعاقد فهي جامعة للأمرين فهي وسيلة للتعاقد ووسيلة لإثبات وجود التعاقد وكان من حجته أنه ليس في الشرع ما يدل على اشتراط وسيلة مخصوصة في الإثبات، بل هو معلل بإظهار الحق وإثباته وهذا يتناول إظهاره بأية وسيلة ما دامت تثبت الحق وتبينه كما أن العرف له دور بارز في باب الخط والكتابة وعرف الناس اليوم جار على اعتبار الكتابة الالكترونية بشروطها دليلا وحجة في الإثبات فتكون مقبولة فيه شرعا[٤].

---

(١) انظر: البصمة الوراثية للكعبي ص٢٥٨.

(٢) القضاء بالقرائن المعاصرة ٣٩٧/١، د. عبد الله بن سليمان العجلان، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م.

(٣) فقه القضايا الطبية المعاصرة للدكتور قرة داغي ص٣٥٥.

(٤) انظر: التجارة الالكترونية وأحكامها في الفقه الإسلامي ص٣١٥، تأليف علي محمد أحمد أبو العز، دار النفائس بالأردن، ط١/٢٠٠٨م.

**الفسم الثاني : ابتكار وسائل بديلة للوسائل القديمة أو الحديثة، وثمة أمثلة على ذلك :**

**المثال الأول : ربط القروض بالسلع الثابتة :** ذهب د. رفيق المصري إلى أنه لا بأس بربط القروض والديون بسلعة ثابتة القيمة مثل أن يتفق الدائن والمدين على عقد القرض بمبلغ معين من النقود، قيمته مثلا ١٠٠٠ كغ من القمح على أن يرد المقترض عند الوفاء مبلغا معينا قيمته ألف كغ قمحا يوم الوفاء فيبقى المبلغ النقدي واحدا إذا لم تتغير أسعار القمح ولكن إذا هبط النقد وارتفع القمح استرد المقرض مبلغا نقديا أعلى في الصورة ومساويا في الحقيقة باعتبار قوته الشرائية من القمح(١). علما أن الفقهاء لهم ثلاثة أقوال حيال انخفاض القيمة الشرائية للفلوس وأمثالها من النقود غير الذهب والفضة؛ الأول: ترد القيمة وهو قول أبي يوسف وغيره(٢) وعلى هذا القول يتخرج ربط الدين بالسلع، الثاني: يرد المثل(٣)، الثالث: ترد القيمة إذا كان الفرق شاسعا وهو قول الرهوني من المالكية(٤). وعليه فالدكتور رفيق المصري أوجد وسيلة بديلة عن أخذ القيمة أو المثل، وهو ربط الديون بالسلع الثابتة، وإن كان هذا القول يمكن تخريجه على قول أبي يوسف.

**المثال الثاني : دفع الدية من شركة التأمين التعاوني بدلا من العاقلة؛** أجاز بعض المعاصرين(٥) أن تدفع الدية من قبل المشتركين في التأمين التعاوني بدلا من العاقلة، وذلك بأن يكون القاتل مشتركا في هذا التأمين، ولكن هذا لا يسمى عقلا، بل هو من باب التعاون على البر. استئناسا بما

---

(١) انظر: الجامع في أصول الربا ص٢٤٥، د. رفيق يونس المصري، دار القلم بدمشق، ط٢/٢٠٠١م. وقد انتصر لهذا الرأي د. رفيق المصري ورد شبه المعاصرين على الربط، وخرجه على قول أبي يوسف في رد القيمة عند رخص الفلوس، في كتابه: آثار التضخم على العلاقات التعاقدية في المصارف الإسلامية والوسائل المشروعة للحماية ص٢٦ ـ ٤٩، دار المكتبي، ط١ ١٩٩٩م. وانظر: موسوعة القواعد الفقهية المنظمة للمعاملات المالية الإسلامية ودورها في توجيه النظم المعاصرة ص٣٦٤، عطية عدلان عطية رمضان، دار الإيمان الإسكندرية، ٢٠٠٧م.

(٢) وعليه الفتوى عند الحنفية، وقول عند الحنابلة، والرهوني المالكي فيما إذا كان التغير كثيراً، المبسوط (٣٤/٢٢) ، البحر الرائق (٢١٩/٦) ، الإنصاف (١٢٧/٥) ، المبدع (٢٠٧/٤) ، حاشية الرهوني (١٢١/٥) ، تنبيه الرقود ص (٥٨) ، ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٣) هذا ما ذهب إليه أبو حنيفة وقال به أبو يوسف أولاً، وهو مشهور مذهب المالكية، ومذهب الشافعية، والحنابلة. بدائع الصنائع (٢٤٢/٥) ، ، حاشية رد المحتار (٥٣٤/٤، ١٦٢/٥، ٢٦٩) .، المعونة للقاضي عبد الوهاب (١٠٢٤/٢) ، مواهب الجليل (٣٤١/٤) ، تحفة المحتاج (٢٥٨/٤) ، ، فتاوى الرملي (١٩٢/٣) . منتهى الإرادات (٣٩٨/١) . وانظر: التضخم النقدي في الفقه الاسلامي، د. المصلح، ص٨٨.

(٤) حاشية الرهوني (١٢١/٥) ، حاشية المدني (١١٨/٥) .

(٥) العاقلة فى الفقه الاسلامى ص٢١٤، سيف رجب قزامل، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية بالقاهرة ١٩٩٩م.

قاله ابن حزم أن من لم تكن له عاقلة كاللقيط والحربي إذا أسلم، أنه تدفع الدية عنه ـ إذا قَتل خطأ ـ من سهم الغارمين إذا لم يكن أخذها من بيت المال[1].

**المثال الثالث: بدائل عن تغريم المدين المماطل**؛ تفرض القوانين الوضعية والأنظمة الاقتصادية المعاصرة غرامة مئوية على الدائن إذا تأخر بسداد الدين الناتج عن قرض أو بيع أو إجارة أو خدمات، ومعلوم أن هذا من الربا الذي كان يحدث في الجاهلية المعروف بـ أنظرني أزدك، وقد جاء القرآن بتحريمه تحريما قاطعا، واستبدل به وجوب إنظار المدين إن كان معسرا، وعقوبته إن كان موسرا، ومع ظهور البنوك الإسلامية التي تلتزم بتجنب الربا في معاملاتها، برزت مشكلة تعوق عمل تلك البنوك، ألا وهي مماطلة بعض العملاء الدائنين الموسرين، فإن هذه المماطلة تسبب ضررا ينتج عن حبس المدين للدين وحجبه عن المصرف وحرمانه من الاستفادة منه في مدة المماطلة، وهذا الضرر لا يجبر بمجرد عقوبته على التأخير دون تعويض المصرف ماليا، وهنا اتجه المعاصرون لإيجاد الحل الشرعي لهذه المشكلة فانقسموا إلى فريقين، الفريق الأول: ذهب إلى جواز تغريم المدين المليء المماطل جبرا للضرر الواقع على الدائن، واحتجوا على ذلك بمبدأين في الفقه الإسلامي: الأول وجوب التعويض عن الضرر، والثاني: جواز التعزير بالمال، وعلى رأس هؤلاء الشيخ مصطفى الزرقا وبعض هيئات الرقابة في البنوك الإسلامية[2]، الفريق الثاني: هم جمهور المعاصرين والمجمع الفقهي الذين رفضوا مبدأ التغريم بالتأخير[3]، إلا أن هذا الفريق الثاني قام بالبحث عن بديل لتغريم الدائن المماطل بالمال للفرار من الوقوع بالربا من جهة، ولجبر الضرر الذي يصاب به المدين من تأخير سداد دينه من جهة أخرى، فاقترحوا بدائل شرعية عديدة هي بمنزلة إجراءات زجرية للدائن المماطل وأهم هذه البدائل[4]:

**البديل الأول**: تهديد الدائن بعذاب الآخرة، وأن يقوم القاضي بحبسه وضربه حتى يؤدي، فإن امتنع باع ماله جبرا عليه ووفّى الدائنين، وهذا اقتراح د. نزيه حماد[5]؛ وأُخذ عليه أن القضاء فيه بطء لا يناسب سرعة التعامل المعاصر.

---

(١) المحلى ١١/٦٣.

(٢) انظر :أصحاب هذا الرأي وأدلته في: القرض المصرفي ص٤٢٦، د. محمد علي أحمد البنا، دار الكتب العلمية، ط١ ٢٠٠٦م.

(٣) انظر: أصحاب هذا الرأي وأدلته في: القرض المصرفي ص٤٣٨.

(٤) انظر: تفصيل هذه البدائل وغيرها: القرض المصرفي ص٤٣٨ وما بعدها.

(٥) المؤيدات الشرعية لحمل المدين المماطل على الوفاء وبطلان الحكم بالتعويض المالي عن ضرر المماطلة، د.نزيه حماد، المجلد الأول من مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، ١٩٨٥م.

**البديل الثاني** : تضمين العقود التي تنطوي على مداينة شرطا جزائيا يفرض على المدين المماطل دون عذر شرعي جزاء ماليا يلتزم بأدائه، ولكن ليس لحساب الدائن، بل لجهة خيرية يحددها العقد، وهذ اقتراح الدكتور علي السالوس، ود. رفيق المصري[1]، وأُخذ عليه أن هذا لا يجبر الضرر الذي أصيب به الدائن. إلا أن د. محمد نجاة الله صديقي استدرك ذلك فاقترح إجبار الدائن قضائيا على دفع مبلغ لصندوق يُنشأ لهذا الغرض بحيث يمكن للدائنين المتضررين أن يتقدموا بطلب معونة مالية من هذا الصندوق تعطى لكل منهم حسب ضرره المترتب على المماطلة[2]؛ ولكن قيل إن هذا ليس حلا عمليا للتعقيد الذي فيه.

**البديل الثالث** : إلزام المدين المماطل إقراض الدائن دينا مماثلا مؤجلا بنفس المدة، وهو اقتراح د.محمد أنس الزرقا ود. محمد علي القري؛ ولعل هذا يتفق مع القاعدة الفقهية: يعاقب المسيء بنقيض قصده[3].

**البديل الرابع** : أن يُطبق عليه شرطٌ جزائيٌ يتمثل في حلول الأقساط غير المستحقة، وأن يعلن اسمه بأنه مماطل، ويدرج في قائمة سوداء، بحيث يحرم من الاستدانة في المستقبل إلى جانب الحبس والضرب، وأن يطلب الدائن تقديم كفيل أو رهن ليتوقى خطر المماطلة سلفا، وهذا اقتراح د. رفيق المصري، ود. أسامة الحموي[4].

**المثال الرابع : طرح عقود الاستثمار بديلا عن شهادات الاستثمار**؛ اقترح د.عبد الرزاق الهيتي: بديلا عن شهادات الاستثمار التي تطرحها البنوك الربوية، بعد أن تبيّن أن شهادات الاستثمار ضرورية وتحقق مصلحة عامة، فمن أجل الجمع بين المصلحة المستهدفة والقاعدة الشريعة اقترح بديلا شرعيا وهو عقود استثمار، وهو شهادات الاستثمار نفسها إلا أنه يفترق عنه بما يأتي:

مشاركة المستثمرين للمصرف في الأرباح بنسبة مئوية يرتضيها الجميع، شريطة أن لا يُستغل العميل (المودع) في ذلك، وبذلك يختص أصحاب هذه الشهادات بنسبة من مجموع الأرباح

---

(١) التعويض عن ضرر المماطلة في الدَّين بين الفقه والاقتصاد ص٤٢، د. محمد أنس الزرقا ود. محمد علي القرّي، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، المجلد الثاني، جامعة الملك عبد العزيز/ ١٩٩١م؛ بحوث في المصارف الإسلامية ص٣٦١، د. رفيق المصري؛ بيع التقسيط وتطبيقاته المعاصرة في الفقه الإسلامي ص٢١٩، عدنان محمد سليم سعد الدين، رسالة ماجستير بكلية الشريعة بجامعة دمشق.

(٢) التعويض عن ضرر المماطلة ص٣٧، د. الزرقا والقرى.

(٣) قواعد الفقه ص١١٥، لمحمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الصدر الصدف بكراتشي، ط١/١٤٠٧هـ.

(٤) بيع التقسيط ص١٥٣، د.رفيق المصري، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٩٩٧م؛ والشرط الجزائي، د. أسامة الحموي، ص٢٠٣.

الصافية للمشروعات وليس نسبة محددة من رأس المال، تتناسب مع دور مشاركة المودعين في تمويل هذه المشاريع.

يحمل المودِع نسبة من الخسارة المحتملة، مساوية مساهمته في أصل رأس المال وفقا لقاعدة الغنم بالغرم.

التعهد للمودِع بعدم استثمار هذه الأموال إلا في الطرق المباحة شرعا[١].

**المثال الخامس : بدائل عن بيع السندات**؛ من المعلوم أن السند يمثل دينا في الذمة فلا يجوز بيعه لغير من هو عليه، إلا أنّ الحاجة تدعو إلى بيعه فاقترح بعض المعاصرين بدائل عن بيع السندات[٢]، منها:

**البديل الأول : الحوالة :** فإذا أراد الدائن أن يستعجل دينه قبل حلوله بستة أشهر مثلا فيمكن أن يشتري عرضا ما كسيارة أو دار أو غير ذلك من بائع غير المدين، ويكون الشراء بثمن مؤجل إلى ستة أشهر أيضا، ثم يحيل البائع بالثمن على ذلك المدين[٣].

**البديل الثاني :** بيع الدين بعرض سواء أكان البيع للمدين أم لغيره، فإذا كان لشخص دين على آخر فإنه يستطيع أن يبيع دينه لذلك الشخص بسيارة معينة باتفاق الفقهاء، ولا فرق في الجواز بين أن يتم تسليم السيارة أو لا يتم ما دامت معينة[٤]. وبما أن الأسهم كالعروض، إذ إن السهم يمثل حصة شائعة في موجودات الشركة كما أفتى مجمع الفقه[٥]، فإنه يجوز للمدين أن يبيع أسهما له في شركة بالدين الذي عليه للدائن على ما جاء في فتاوى ندوة البركة الثامنة[٦].

**البديل الثالث :** صكوك أو سندات المشاركة، والواقع أن هذا البديل ليس بديلا لبيع السندات فحسب بل هو بديل لطرح السندات الربوية أيضا، ويتمثل هذا البديل: بأنه إذا احتاجت الدولة للاستقراض من الجمهور لإقامة مشروع اقتصادي ذي جدوى تكون له إيرادات تعود على الأجيال في المستقبل، فإنها تستطيع أن تستعيض عن سندات القرض المحرمة بإصدار صكوك أو سندات

---

(١) المصارف الإسلامية للهيتي ص٢٩٦.

(٢) انظر هذه البدائل في: أحكام بيع الدين لمحمد المجاهد ص٢١٣.

(٣) وقد أشار إلى هذا الحل ابن حزم في المحلى ٤٨٧/٧، وانظر: بيع الدين وسندات القرض وبدائلها الشرعية في مجال القطاع العام والخاص، بحث للدكتور محمد علي القري، منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد ١١/ج١ ص٢٥٦.

(٤) وقد أشار إلى ذلك السرخسي في المبسوط ١٤٠/١٥، وانظر: أيضا القواعد لابن رجب ص٥٢، الغرر البهية شرح البهجة الوردية ١٧/٣.

(٥) انظر: قرارات المجمع وتوصياته: قرار رقم ٦٣، بشأن الأسواق المالية.

(٦) فتاوى ندوة البركة، مجموعة دلة البركة ص١٤٣.

المشاركة بحيث يشارك حملة الصكوك الحكومة في مشاريعها الاقتصادية ونشاطها التجاري، وتوزع عليهم نسبة الأرباح المكتسبة منها، فمثلا إذا كانت تريد أن تنشئ مرافق دائمة كالطرق الرئيسية، والموانئ البحرية والمباني الحكومية بما فيها المدارس والمستشفيات والجامعات، فتطرح الحكومة سندات مشاركة تمثل ملكية شائعة في هذه المشاريع، وكذلك أي شركة تريد الزيادة في نشاطها التجاري فتستطيع طرح سندات تمثل موجودات الشركة، وحينئذ يجوز تداول هذه الصكوك والسندات في السوق الثانوية بأي سعر يتفق عليه البائع والمشتري، لأن الممنوع هو الاتجار في الأوراق التي لا تمثل إلا النقود والديون القابلة للتحصيل، أما إذا كانت الأوراق تمثل حصة شائعة من الأعيان كالأسهم فإنه يجوز فيها المتاجرة ويتعين سعرها على أساس العرض والطلب شأن سائر البضائع.وهذا البديل خير من سندات القروض الربوية التي تطرحها الدولة، ثم تفرض ضرائب أكثر لتسدد الفوائد على هذه السندات وهذا يرهق كاهل الدولة ومواطنيها على حد سواء.

**المثال السادس : التعددية الحزبية بدلا من الحزب الواحد**؛ دعا بعض المعاصرين مثل د. سليم العوا[1] إلى تعدد الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية بشرط أن لا تناقض الإسلام. والواقع أن هذه المسألة ثار جدل حولها بين المعاصرين ولهم فيها اتجاهات مختلفة، وتتلخص في ثلاثة اتجاهات في التعددية الحزبية[2]: الأول: المنع بإطلاق، لأن الأحزاب نشأت في الغرب عند النصارى حيث لا دين يواجه ويوجّه جميع جوانب الحياة[3]. الثاني: الجواز بإطلاق[4]. الثالث: التفصيل؛ فيجوز قيام الأحزاب بشرط احترامها للإسلام والتزامها به عقيدة وشرعا[5].

ويرى أستاذنا د. البوطي أنه إن كان المجتمع قائما على الإسلام ومنهجه فلا جدوى من وجود الأحزاب لأن الإسلام سيحل مشاكل المجتمع ولن يلتفت إلى الأحزاب أحد وستفشل؛ أما إن كان المجتمع في حالة عدم تبني للإسلام منهجا للحياة في المجتمع فلا مانع من نشوء الأحزاب لأن

---

(١) الفقه الإسلامي في طريق التجديد ص٥٦.

(٢) حرية الاعتقاد في ظل الإسلام ص٥٩١، د. تيسير العمر، دار الفكر بدمشق، ط١/١٩٩٨م.

(٣) تجديد في المسلمين لا في الإسلام ص٢٢، د. عمر فروخ؛ دار الكتاب العربي ببيروت، ط٢/١٩٨٦م. الأحزاب في القرآن الكريم، بحث قدمه د. فاروق حمادة إلى ملتقى الفكر الإسلامي الثالث والعشرين بالجزائر عام ١٩٨٩م. وانظر: المزيد من أدلة هؤلاء على المنع من التعددية الحزبية في: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية ص٤٢، د. صلاح الصاوي، دون تاريخ أو مكان الطبع.

(٤) المنهاج النبوي ص٤١٤، عبد السلام ياسين، ١٩٨٩م، وانظر: المزيد من أدلة هؤلاء على المنع من التعددية الحزبية في: التعددية السياسية للصاوي ص٧٢.

(٥) فتاوى معاصرة، د. القرضاوي ٢/٦٥٢.

منعها أو السماح بها هو للسلطة التي ترعى المجتمع بغير الإسلام، وفي هذه الحالة يجب استخدام الحوار وإظهار البراهين ودحض الشبهات[١].

وقريب من رأي أستاذنا د. البوطي، ما رآه د. الجوهري أن الظروف التي يعيشها العالم الإسلامي في العصر الراهن بعد سيطرة الفكر الغربي والعلماني على أفكار نخبة كبيرة، هذه الظروف توجب السماح للأحزاب العلمانية وغيرها من الأحزاب التي لا تؤمن بالنهج الإسلامي، فوجودها في نظام الديمقراطية الإسلامية ضرورة موقوتة تمليها الظروف المعاصرة التي تمر بها المجتمعات الإسلامية وسوف تصحح الديمقراطية الإسلامية كثيرا من أفكار العلمانيين وأحزابهم بالفكر والرأي وليس بالقهر والكبت حتى تسود مفاهيم وأفكار البيئة الثقافية الدينية الإسلامية، وهذه الضرورة تطول أو تقصر وقد تمتد أجيالا عديدة تبعا لنضج الشعوب الإسلامية[٢].

(١) حرية الإنسان في ظل عبوديته لله ص٨٨، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر ١٩٩٢م.

(٢) النظام السياسي الإسلامي والليبرالية ص١٥٠، د. محمد الجوهري، دار الفكر العربي بالقاهرة، ١٩٩٣م.

## المطلب الثاني: ابتكار صور جديدة لعقود أو مسائل قديمة

**وهو قسمان:**

**القسم الأول : ابتكار صور جديدة لعقود أو مسائل قديمة جائزة، وعلى ذلك أمثلة :**

**المثال الأول : صور جديدة لبيع المزايدة؛** إن بيع المزايدة جائز بالإجماع[1]، وصورته التقليدية أن يزيد في السعر الراغبون في الشراء وهم في مجلس واحد؛ إلا أن الشيخ محمد المختار طرح صورتين جديدين وهما: **الصورة الأولى :** أن تعرض السلعة بثمن رفيع على الراغبين في الشراء ثم يخفض في الثمن ولا يزال كذلك إلى الحد الذي يتقدم من يقبل السعر الذي وصل إليه.

**الصورة الثانية :** أن يقع العرض في ظرف مختوم ثم يفتح في وقت واحد ويفوز بالسلعة من كان عرضه أوفى قيمة[2].

**المثال الثاني :** صورة جديدة للاستصناع: ابتُكرت صورة جديدة للاستصناع، وهو الاستصناع الموازي الذي يجري في البنوك الإسلامية، حيث يقوم المصرف على أساس هذا العقد بإجراء عقدي استصناع في وقت واحد بحيث يكون البنك في أحدهما مستصنِعا وفي الآخر مصنعا للشيء المستصنع نفسه، فيلعب المصرف دورا مزدوجا فهو صانع ومستصنِع في آن واحد ولكن مع جهتين، وبعقدين منفصلين ولذلك سمي موازيا ويجري على الشكل الآتي:

أن يتعاقد المحتاج للسلع الصناعية، سواء أكان تاجرا أم مستهلكا مع المصرف بطريقة الاستصناع، ليقوم المصرف بإنتاجها، فيكون المصرف في هذا العقد صانعا، والغالب أن يكون الثمن مؤجلا.

ثم يتعاقد المصرف مع المختصين بصناعة ذلك النوع من السلع، على إنتاج السلعة المستصنعة بالمواصفات المطلوبة، ويمكن أن يكون الثمن معجلا، والمصرف هنا مستصنع؛ وإذا تسلم المصرف السلع من الصناعيين بعد تمامها يقوم بتسليمها إلى طالبيها[3].

---

(١) المغني - (٤/٣٠٠) ، ط/دار الفكر.

(٢) انظره: بيع المزايدة، بحث للشيخ محمد المختار السلامي، منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد الثامن، ١٦/٢.

(٣) الخدمات الاستثمارية للشبيلي ٥٣٢/٢. وقد أجاز الاستصناع الموازي الهيئات الشرعية لبعض المصارف الإسلامية لكن بشروط بأن يكون العقدان منفصلين، وأن يمتلك المصرف السلعة امتلاكا حقيقيا لا صوريا قبل بيعها للمستصنع الحقيقي، وأن يقبض السلعة قبضا حقيقيا، أن يكون ضمان السلعة وضمان الإنتاج قِبَل المستصنع على المصرف. انظر: للتوسع الخدمات الاستثمارية ٥٣٣/٢.

**المثال الثالث**: صورة جديدة للوقف وهو وقف الأسهم في الشركات: قد أجاز مجمع الفقه الإسلامي وقف أسهم الشركات المباح تملكها شرعا لأنها أموال معتبرة شرعا، لكن لا يتاجر فيه إلا لمصلحة راجحة لأن الأصل بقاؤها واستعمال عوائدها في أغراض الوقف، فهي تخضع للأحكام الشرعية المعروفة للاستبدال. فلو صفيت الشركة يجوز استبدالها بأصول أخرى كعقارات أو أسهم أو صكوك[1].

**المثال الرابع**: صورة جديدة لخيار العيب وهي ما إذا كان الثمن معيبا: إذا عُقد البيع ونحوه من عقود المعاوضة وكان الثمن معيبا كأن حصل غش أو تزوير في الشيك أو الكمبيالة أو السند الإذني، فإن البائع (المستفيد) له حق الخيار بين إمضاء العقد والرجوع على المشتري (الساحب) بالثمن، لبطلان الورقة التجارية، أو بين الفسخ والمطالبة بالمعقود عليها، لأن السلامة مشروطة دلالة في العقد، والفقهاء غالبا ما يصورون خيار العيب في المبيع، لأن الغالب في الثمن الانضباط، فيقل ظهور العيب فيه[2].

**المثال الخامس**: صورة جديدة للطلاق وهو الطلاق الالكتروني؛ يحدث الآن الطلاق عن طريق رسالة بالهاتف النقال، أو عن طريق إرساله بالبريد الالكتروني، وقد اختلف المعاصرون في وقوع هذا الطلاق، فبعضهم منع من وقوع الطلاق بهذه الوسائل لدخول التزوير والغش فيها، وعلى التسليم بسلامة هذه الرسائل من التزوير فإن فيها استخفافا بالزوجة؛ وبعضهم اختار وقوع الطلاق بها بشرط التوثق منها فيقع الطلاق من وقت إرسالها[3]. ووجهة نظر من أوقع الطلاق أنه عدَّ الطلاق بهذه الوسائل لا يعدو أن يكون طلاقا بإرسال رسول أو كتابة الطلاق على ورقة وقد أجاز الفقهاء وقوع الطلاق بالرسالة أو الكتابة، وقد اجتمع في رسائل النقال والبريد الالكتروني الإرسال والكتابة معا، وعلاوة على ذلك فإن عنصر الرضا التام متوفر في الطلاق بهذه الوسائل وزيادة، إذ الطلاق الشفهي غالبا ما يكون نتيجة غضب ناتج عن تشاجر بين الزوجين، وأما الطلاق بهذه الوسائل بأن يكتبه ويرسله الكترونيا فليس فيه شبهة غضب أو نحوه، وقد قضت بعض المحاكم بوقوع الطلاق بهذه الوسائل، ففي عام ٢٠٠٣ قضت محكمة الشريعة الابتدائية في ماليزيا بأن "الطلاق عبر رسائل المحمول يعتبر نافذا بشرط تحقق المحكمة من حدوثه". إلا أن هذه الحكم من المحكمة أحدث ضجة كبيرة في ماليزيا ولاقى استنكارا من جمعيات المرأة وحقوق الإنسان،

---

(١) انظر: ضوابط المال الموقوف، عبد المنعم زين الدين ٢٨١، رسالة ماجستير في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٩م.

(٢) انظر: الغش وأثره في العقود للسلمي ٢/٦٥٠.

(٣) فتاوى شرعية، دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢، ج٧/ص٨١.

وأربك الحكومة الماليزية، إلى أن قرر البرلمان الماليزي في العام نفسه أنه ليس من حق الماليزين المسلمين أن يطلقوا زوجاتهم بهذه الطريقة[١].

القسم الثاني: ابتكار صور جديدة لمسائل قديمة محرمة:

وذلك مثل صور الميسر الجديدة، فقد عدَّ الباحث عارف جمعة[٢] من صور الميسر الجديدة: اليانصيب، التأمين التجاري، البيوع الآجلة في الأسواق المالية، والمضاربة في البورصات والمسابقات في الإذاعة والتلفزيون والجرائد والمجلات الممولة من المشتركين، وألعاب الإنترنت، وبعض الألعاب اليدوية مثل البريدج الكهربائية والفليبرز[٣]. هذا وقد بنى الباحث أحكامه على تحقق مناط تحريم الميسر في هذه الأمور، وهو المخاطرة بالمال[٤].

(١) أثر التكنولوجيا الحديثة في النظر الفقهي، "الطلاق بالهاتف النقال نموذجا"، د. فريدة صادق زوزو ١٤٢٦/١١/٣هـ، الموافق ٢٠٠٥/١٢/٠٥م، موقع: http: //www. almeshkat. net.

(٢) انظر: الميسر واستخداماته المعاصرة ص٢٢٤، رسالة ماجستير أعدها الطالب عارف أسعد جمعة، بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة الجنان في طرابلس لعام ٢٠٠٦م.

(٣) الميسر واستخداماته المعاصرة ص١٤٠.

(٤) اختلف العلماء في علة تحريم الميسر على عدة أقوال: الأول: الغرر والجهالة، الثاني: المخاطرة بالمال، الثالث: أكل أموال الناس بالباطل، الرابع: الصد عن ذكر الله وإقاع العداوة بين الناس، ولكن اختار الباحث جمعة أن العلة المخاطرة بالمال انظر: الميسر ص٩١.

## المبحث الثاني: تأصيل للنظريات والمصطلحات الجديدة من كلام الفقهاء السابقين

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تأصيل الشخصية الاعتبارية

المطلب الثاني: تأصيل لنظرية الظروف الطارئة

## المطلب الأول: تأصيل الشخصية الاعتبارية

إن مصطلح الشخصية الاعتبارية[1] أو المعنوية التي استحدثت للشركات والجهات والمؤسسات مصطلح قانوني مستحدث، وقد حاول المعاصرون أن يؤصّلوا لهذا المصطلح من الفقه الإسلامي، فذكر بعض الباحثين أن الفقهاء وإن لم يَعْرفوا الشخصية المعنوية كمصطلح لكنهم عرفوها كفكرة، فقد أثبتوا حقوقا لبعض الجهات كالوقف والمسجد وبيت المال، لأن مصلحة هذه الأشياء لا تستقيم إلا بإثبات الذمة لها، يقول الماوردي: "جاز لولي الأمر إذا خاف الفساد أن يقترض على بيت المال ما يصرفه في الديون دون الارتفاق وكان من حدث بعده من الولاة مأخوذا بقضائه إذا اتسع له بيت المال"[2]. اهـ فبين هذا النص أن الدين يثبت على بيت المال لأن الوالي الجديد يُلزم به، فدل على أن تعلقه ببيت المال لا بذمة الوالي، ولما كان الدين كما يقول الفقهاء: مال حكمي في الذمة[3]، كان هذا الدين مالا حكميا في ذمة بيت المال، مما يدل على أن بيت المال له ذمة، ولكنها ليست ذمة حقيقية، بل حكمية لأنها ثبتت لغير إنسان[4].

---

(١) وتعريفها أنها: تلك الجهة التي تسعى لتحقيق مصلحة مشروعة، وعلى أساس ذلك تمنح الشخصية القانونية اللازمة لهذا الأمر. انظر: الشخصية الحكمية وتطبيقاتها ص٦، محمد إبراهيم أبو جريبان، رسالة دكتوراة في الجامعة الأردنية، ١٩٩٩م.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي - (٢٦٨)

(٣) بدائع الصنائع ١٤٨/٥.

(٤) الشخصية الاعتبارية في الفقه الإسلامي ص١٦٥، أحمد عبد الله عبد الله، الدار السودانية، الخرطوم.

## المطلب الثاني: تأصيل لنظرية الظروف الطارئة

في الواقع إن نظرية الظروف الطارئة[١] نظرية قانونية نشأت في الغرب لتُخفف من غلواء إلزامية العقد طبقا لما تعارفوا عليه من أن العقد شريعة المتعاقدين[٢]. وقد حاول بعض الباحثين تأصليها من الفقه الإسلامي[٣]، وأرى أنه لا يمكن إطلاق القول بأن الفقه الإسلامي يراعي الظروف الطارئة، وإنما يمكن أن نجد فروعا كثيرة في الفقه الإسلامي تشهد لها، لكن هذه الفروع مختلف فيها غالبا[٤]، نعم هذه النظرية قريبة من وضع الجوائح الذي ذهب إليه الحنابلة ومن معهم أخذا بحديث جابر عند مسلم "أَنَّ النّبيَّ ﷺ أَمَرَ بوضْعِ الْجَوائح"[٥]؛ ولكن خالفهم الحنفية والشافعية في القول الجديد وغيرهم، لورود أحاديث أخرى تعارض حديث جابر[٦]، فالأولى تخريج نظرية الظروف الطارئة على قول الحنابلة هذا من حيث المبدأ ويمكن أن تخرج بعض الظروف في بعض الحالات على قول الحنفية والمالكية والشافعية أيضا والله أعلم.

---

(١) انظر: قرار مجمع الفقه بمكة مفصلا عن نظرية الظروف الطارئة في: فقه البيع والاستيثاق للسالوس ص٧٥٨.

(٢) انظر: مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي، ٢٠/٦، عبد الرزاق أحمد السنهوري، الطبعة الثانية الجديدة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨.

(٣) أحكام الجوائح في الفقه الإسلامي ص٤٧٦، وانظر بحث: نظرية الظروف الطارئة بين الشريعة الإسلامية والقانون المدني الجزائري، أ. حمزة بن خدة، مجلة علوم انسانية، السنة السادسة: العدد ٣٩: خريف ٢٠٠٨، على موقع الشبكة العنكبوتية: http: //www.ulum.nl/d141.html.

(٤) مثل فسخ الإجارة بالأعذار، وإنقاص الثمن بالجوائح في بيع الثمار ومثل كساد الأوراق النقدية. انظر: الفقه الإسلامي وأدلته - (٧١٦/٤) ، ط١٢ بدار الفكر. نظرية الضرورة الشرعية: ص ٣٢٠، د.وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة، ط١٩٨٥/٤. أحكام الجوائح في الفقه الإسلامي ص٣٦٦، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم في جامعة القاهرة لعام ٢٠٠١هـ، للطالب عادل المطيرات.

(٥) انظر: صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب وضع الجوائح، حديث: ٢٩٩٢.

(٦) انظر: الحاوي للماوردي ٢٠٥/٥، بدائع الصنائع ٢٣٩/٥، المحلى ٣٨٤/٨، المدونة ١٥/٤، الإنصاف للمرداوي ٧٤/٥، أحكام الجوائح في الفقه الإسلامي ص٣٤٤.

## المبحث الثالث: اتجاه تطوير الفقه الإسلامي بما يتناسب مع معطيات العصر.

وفيه مطلبان:

### المطلب الأول: التطوير في المضمون

### المطلب الثاني: التطوير في الشكل

## المطلب الأول: التطوير في المضمون

ثمة دعوات لتطوير مضمون الفقه ولاسيما في بعض الأبواب بما يلائم حاضرنا ومستقبلنا، فمثلا باب السياسة الشرعية، اقترح د. فؤاد عبد المنعم[1] تطوير باب السياسة الشرعية[2] بما يتناسب مع مقتضيات العصر وطبقا للقاعدة الفقهية تصرف الإمام منوط بالمصلحة[3]، وقد ذكر بعض المعالم والتطبيقات المعاصرة للسياسة الشرعية، وخلاصتها ما يأتي: ينبغي لولي الأمر التدخل لسن الأنظمة والتخطيط للتنمية الاقتصادية، فإن للإمام سن قوانين إجرائية في الدولة تشمل أمرين: الأول: إقامة فروض الكفاية المنوطة بالدولة لتنظيم الجهاد بوضع نظام الاكتتاب وقد ثبت فعل الرسول لذلك؛ والثاني: تنظيم المباحات المتعلقة برعاية الشؤون: وتشمل منع ما يؤدي إلى الضرر أو المحرم وتنظيم الملكية العامة، ومرافق الجماعة، وتنظيم الشؤون الإدارية؛ فإن للإمام تفصيل أعمال موظفي الدولة بسن قانون إجرائي للأساليب والوسائل المناسبة لذلك، كما أن المرافق العامة تستدعي تدخل الدولة حتى لا يختص أفراد دون غيرهم بالاستئثار بها مثل الطرق، فللإمام سن قانون للمرور ينظم السير، ويضع الوسائل لذلك كالإشارات الضوئية، كما أن للدولة أن تنظم الانتفاع بالملكية العامة؛ مثل الانتفاع بمناجم المعادن والغابات والأنهار الجارية ومجرى السيل، كما أن على ولي الأمر وضع مخططات مدروسة تقود الإنتاج من حالة التخلف إلى حالة التقدم؛ عن طريق الاستفادة من جميع الطاقات البشرية والمادية والموارد الطبيعية، وعن طريق التتبع الإحصائي والمراقبة الإدارية التي يضعها ولي الأمر، ليستطيع أن يتأكد من نجاح الخطة، كما له الاستعانة بالخبراء المتخصصين سواء أكان هذا المخطط متعلقا بسياسة إنمائية في الصناعة أو الزراعة أو بسياسة استثمارية غايتها توظيف الفوائض والمدخرات، أو بسياسة نفطية هدفها تحديد

---

(١) انظر: السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية ص٨٨، للدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، نشر المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية.

(٢) السياسة الشرعية لها معنيان؛ معنى عام وهو: استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل، وتدبير أمورهم". ومعنى خاص وهو " فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي ". انظر: الكليات - أبو البقاء ٣/٣١، ط/وزارة الثقافة - دمشق ١٩٧٤م، وحاشية ابن عابدين ٤/١٥/ ط٢ الحلبي - ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦م، وكشاف اصطلاحات الفنون - التهانوي ١/٦٤٤ – ٦٦٥، ط/ كلكته ١٨٦٢م . الأحكام السلطانية والولايات الدينية ص٣، للماوردي، دار الكتاب العربي، ط٢/١٩٩٤م. غياث الأمم ص٤٨، لإمام الحرمين الجويني، دار الدعوة بالاسكندرية، ط٣/١٤١٣هـ. السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية ص٢١.

(٣) انظر هذه القاعدة في: الأشباه والنظائر للسيوطي - (١/٢١٧) ، ؛ الأشباه والنظائر لابن نجيم - (١٢٣ (، ط/ دار الكتب العلمية لكلا الكتابين، المنثور في القواعد للزركشي - (١/٣٠٩) .

حجم النتاج، ودراسة إمكانية تسويقه، أو بسياسة عمرانية تستهدف شق الطرق وبناء الوحدات السكنية.

## المطلب الثاني: التطوير في الشكل

انطلقت بعض الأصوات تنادي بضرورة إعادة صياغة الفقه الإسلامي، على وجه يسهل عباراته ويستبعد الألغاز والأحاجي والمسائل النادرة فيه، وتكون الصياغة بلغة العصر بحيث يقرب الفقه إلى جميع المستويات المثقفة أو أكثرها، كما صدرت دعوات إلى توحيد الفقه بالاقتصار على رأي واحد يلزم الناس به ولاسيما القضاة والمفتين، لذلك نادى بعضهم بضرورة تقنين الفقه بحيث يسهل على القضاة والمحامين الرجوع إليه. وقد اقترح د. جمال عطية كتابة الفقه بصورة جديدة يراعى فيها ما يلي:

**أولا : تيسير فهمه للناس من خلال الآتي :**

١)أن يكتب بلغة مبسطة، بعيدا عن التكلف والإغراب في الألفاظ والغموض في المصطلحات.

٢)التوسط بين الإيجاز الملغز التي عرفت به المتون، وبين الإطناب الممل الذي عرفت به الشروح.

٣)الاستفادة من الوسائل الحديثة في الإيضاح كالرسوم التوضيحية والصور الفوتوغرافية والخطوط البيانية والجداول والخرائط[١].

**ثانيا : ربط الفقه بالواقع وذلك من خلال :**

١) استبعاد المباحث والأمثلة التي لم تعد موجودة في حياتنا المعاصرة كالرق والرقيق[٢]، وأن يستبدل بها أمثلة تنبع من واقعنا.

---

(١) ويزاد على ذلك أيضا: برامج الحاسوب التي أنتج الكثير من البرامج التوضيحية في هذا المجال.

(٢) وهذا مبني على أن الرق ألغي من العالم وحظرت التجارة فيه في اتفاقية جنيف الإضافية لعام ١٩٥٦، وأن: "الإسلام لا يتعارض مع إلغاء الرق من العالم، بل يحض عليه، ويرغب في استئصال موارده" كما يرى أستاذنا د. الزحيلي في الفقه الإسلامي وأدلته - (٣/٣٦٠) ، وفي آثار الحرب في الفقه الإسلامي ـ دراسة مقارنة: ص ٤٤١-٤٤٥؛ إلا أن هذا فيه نظر، وقد كان بعض مشايخنا كالشيخ صادق حبنكة رحمه الله يستنكر استبعاد بعض المعاصرين باب الرقيق من كتب الفقه، محتجا بأن أحكامه ثابتة في الكتاب والسنة ولا يملك أحد إلغاءها، فلا عبرة بإلغاء الدول الغربية له، على أنه يمكن أن يعود. وأضيفُ إلى ذلك أن الرقيق ما زال موجودا في الهند وبعض الدول الإفريقية، وأهم من ذلك كله أن كتب الفقه لا تكاد تخلو صفحة منها من ذكر الرقيق وتفريع الأحكام عليه، فإلغاؤه يسبب ثلمة كبيرة في فهم الفقه؛ نعم لا يُتوسع فيه في عصرنا في الدروس العامة ولا سيما في وسائل الإعلام، والله أعلم.

٢)أن لا يقتصر على بيان شركات المفاوضة والعنان والوجوه، بل يتعدى إلى بيان حكم الشركات المعاصرة مثل شركة التضامن، والتوصية البسيطة وتوصية بالأسهم، والشركة المساهمة وغيرها.

٣)ألا يتوسع في زكاة الأنعام وإنما يتوسع في زكاة الأموال المتداولة حاليا، من ودائع استثمارية، واستثمارات عقارية.

٤)ألا يقتصر على ذكر المقادير الشرعية كالصاع والمد والذراع والدينار والدرهم وإنما يذكر ما يعادلها من المقادير المعاصرة[١].

**ثالثا : بعض المحاولات السابقة لإعادة صياغة الفقه الإسلامي**

في الواقع إن الدعوة إلى إعادة صياغة الفقه الإسلامي، هي دعوة قديمة ليست جديدة، بل قد جرت عدة محاولات في ذلك، انتهت بكتب مهمة، مثل: الفتاوى الهندية، ومجلة الأحكام العدلية، ومرشد الحيران وغيره من محاولات التقنين في مصر، ولا بد من إلقاء الضوء على هذه الكتب والمحاولات السابقة.

**١ـ الفتاوى الهندية** : سميت بهذا الاسم لأن من وضعها هم جماعة من علماء الهند المشهورين في القرن الهجري الثاني عشر، برئاسة نظام الدين البرهانبوري[٢]، وتسمى "الفتاوى العالمكيرية" نسبة إلى الملك المغولي سلطان الهند "محمد أُوْرَنْك زِيب" الملقب بعالَم كير أي فاتح العالم (ت١١١٩هـ، ١٧٠٧م)[٣]، وقصة هذا الكتاب يحدثنا عنها الشيخ الزرقا بإيجاز: وكان هذا الملك مؤمنا تقيا عالما فقيها، وهب نفسه للإسلام ومجده، أراد تعبيد الطريق إلى الفقه ليسهل الرجوع إلى أحكامه في الفتيا، ويتيسر التقنين منها لشؤون الإدارة والقضاء، فألف سنة (١٠٧٣هـ) "مجلس الفقهاء" برئاسة الفقيه الملا نظام الدين برهان بوري، ومعه ما يقرب من أربعين فقيها من أكابر فقهاء عصره، منهم القضاة والمفتون والعلماء الراسخون، وهيأ لهم مكتبة حافلة أمر بجمعها من جميع الأقطار، وأجرى لهم جراية كافية من الرزق ليفرغوا إلى العمل المطلوب، وأمرهم أن يجمعوا أحكام الفقه في شتى الموضوعات، ولا سيما ما يتصل بالمعاملات، والقضاء والإدارة والتوثيق، تلك الأحكام المبعثرة في شتى كتب الفقه مما لا تصل إليه يد، وأن يودعها في كتاب جامع باللغة العربية، تعرض فيه الأحكام الفقهية بتنسيق وترتيب وتبويب وتنقيح يجعلها في

---

(١) انظر: تجديد الفقه الإسلامي ص٥٢، د. جمال عطية، ود. وهبة الزحيلي، مطبعة سيكو ببيروت، ط١/ ٢٠٠٠م.

(٢) انظر ترجمته رقم [١٨].

(٣) الاجتهاد الجماعي للباحث خالد حسين الخالدص١٢٦.

المتناول، وذلك مع عزو كل حكم إلى مرجعه المأخوذ منه، وقد رصد لهم ميزانية كافية لتمويل المشروع، وقد انقسم الفقهاء الموكل إليهم العمل إلى أربع زمر؛ كل زمرة يترأسها عضو منها ويعهد إليها ربع العمل، فأتموا في ثماني سنوات هذا المشروع الجديد الذي تمخض عن كتاب (الفتاوى الهندية)، وبما أن المذهب الحنفي هو المذهب السائد في أرجاء الامبراطورية كان هذا العمل مقصورا على أحكام هذا المذهب، ولم يتضمن الفتاوى الهندية الخلافات والآراء الاجتهادية في فقه المذاهب الأخرى، وبعد إتمام هذا الكتاب العظيم الجامع لقانون الشريعة، متمثلا بالاجتهاد الحنفي، وإطلاقه للنسخ والتعميم؛ أصدر مرسوما بوضع ما تضمنه من أحكام موضع التنفيذ في جميع أرجاء المملكة، والعمل بها في الدوائر القضائية[١].

**٢ـ مجلة الأحكام العدلية**: لمّا تأسست المحاكم العثمانية، دعت الحاجة إلى تيسير الفقه ومراجعة أحكامه مع الحكام غير الشرعيين وتعريفهم بالأقوال القوية المعمول بها وصياغة هذه الأقوال في شكل قانون ذي مواد مختارة من المذهب الحنفي يُلزم القضاة بالحكم بموجب هذا القانون ويمنعون من الحكم بغيره؛ لذلك قامت الدولة العثمانية بتأليف لجنة عُهد إليها تقنين أحكام المعاملات من الفقه الحنفي وقد تألفت من كبار الفقهاء برئاسة وزير العدل وشرعت فيها في عام ١٨٦٩، وانتهت عام ١٨٧٦ واختارت الراجح من آراء المذهب الحنفي كما أخذت بعض الأقوال المرجوحة في المذهب لموافقتها العصر ولسهولتها، وصدر الأمر بالعمل بها في السنة نفسها التي انتهت اللجنة من انجازها وسميت مجلة الأحكام العدلية وصارت هي القانون المدني للدولة العثمانية[٢].

وقد قسمت مواضيع المجلة إلى كتب وأبواب مرقمة وفق ترتيب موضوعي ومصاغة وفق أسلوب المراجع القانونية والقضائية من حيث ذكر الأحكام المعتمدة دون ذكر الخلافات الفقهية التي ينبغي ألا تكون ضمن الأحكام القانونية، لأن القانون لا يجوز أن يشتمل على غير الحكم الواجب تطبيقه، أما ميدان الآراء فإنما هو الشروح التي توضع لتكون مصدرا علميا وتعليميا؛ وقسمت مواضيع المجلة على ستة عشر كتابا وقسمت الكتب إلى أبواب والأبواب إلى فصول وأول هذه الكتب كتاب البيوع وآخرها كتاب القضاء. وقد صَدّرت اللجنة المجلة بتقرير الأسباب الموجبة

---

(١) المدخل الفقهي العام ١/٢٣٦.

(٢) الاجتهاد في الفقه الإسلامي ضوابطه ومستقبله، عبد السلام السليماني ص٣٣١، المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٩٩٦.

أي المذكرة الإيضاحية ثم قدمتها بمقدمة اشتملت على مقالين؛ الأول: في تعريف الفقه؛ الثاني: ذكرت فيها طائفة من القواعد الكلية[1].

**٣ـ"مرشد الحيران"**، وغيره من محولات تقنيين الأحوال الشخصية في مصر: بعد أن ظهرت مجلة الأحكام العدلية؛ رفض الخديوي إسماعيل[2] الأخذ بها، حبا في الاستقلال، وتخلصا من التبعية للدولة العثمانية، واتجه إلى قانون نابليون[3]، بحجة أن كتب الفقه الإسلامي بوضعها الحالي لا يمكن التقنين منها، فأحدث ذلك ضجة في الرأي العام، وظهر رأي بإمكان التقنين من الفقه الإسلامي، وجَرَت عدة محاولات لتقنيين الأحكام الفقهية التي تهم الناس في معاملاتهم وأحوالهم الشخصية وإخراجها في مواد حتى يسهل الرجوع إليها، ولتنصرف الأذهان عن التطلع إلى الغرب، وقام الفقيه القدير قدري باشا بعمل مجموعة من القوانين أخذها من المذهب الحنفي مسترشدا في عمله بـ (مجلة الأحكام العدلية) وسماها "مرشد الحيران في معرفة أحوال الإنسان" وطبع عام ١٨٩٠م.

وعملت الحكومة المصرية في مطلع القرن العشرين على تأليف لجنة من كبار الفقهاء والمشرعين لوضع قوانين تؤخذ من الفقه الإسلامي، فألفت لجنة من أكبر علماء المذاهب الأربعة برئاسة وزير الحقانية في ذلك العهد لوضع قانون الأحوال الشخصية، فوضعت اللجنة مشروع قانون للزواج والطلاق وما يتعلق بهما طبع سنة (١٩١٦م)، ولكنه لم ينفذ لمعارضة بعض العلماء له، ثم صدر في عام (١٩٢٠) وما بعدها عدة قوانين لم تتقيد بالمذاهب الأربعة، بحجة أنه ينبغي الأخذ من آراء الفقهاء ما هو أكثر ملاءمة لمصالح الناس وللتطور الاجتماعي، فمثلا ورث الإخوة والأخوات مع الجد الصحيح، بعد أن كان حاجبا لهم، وأُلغي الوقف الأهلي كله، وقرر الوصية الواجبة وهي: أن يكون للأحفاد الذين حجبوا عن الميراث من جدهم أو جدتهم حق واجب في التركة، هو نصيب أصلهم لو كان حيا، بحيث لا يزيد على ثلث التركة، وألا يكون أوصى لهم جدهم أو جدتهم بشيء، وقد أخذ هذا الحكم من فقهاء التابعين ومن فقه الإباضية، كما أجاز القانون الوصية للوارث في حدود ثلث التركة دون توقف على إجازة باقي الورثة، وألغى فيه تعليق

---

(١) الاجتهاد في الفقه الإسلامي للسليماني ص٣٣٢؛ وانظر: التقنيين في مجلة الأحكام العدلية، بحث للأستاذ الفاضل د. محمد الحسن البغا، منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٥، العدد الثاني، ٢٠٠٩م، ص٧٤٩.

(٢) انظر ترجمته رقم [٣٩].

(٣) هذا من أن قانون نابليون هو في أصله ترجمة للفقه الإسلامي مع حذف ما يتعلق بالدين الإسلامي كما ينص المؤرخون الفرنسيون، معتمدا كتابَ الأم للشافعي، فجاءت أحكام الأحوال الشخصية على نسق لم يعرفه الغربيون قاطبة. انظر: التقنيين في مجلة الأحكام العدلية، د. محمد الحسن البغا، ص٧٤٧.

الطلاق بالشرط في معظم حالاته، كما عدَّ تطليق الثلاث أو الثنتين بلفظ واحد طلقة واحدة؛ عملا برأي ابن تيمية، ومستنده الشرعي، وذلك بإقرار مشيخة الأزهر[1].

**رابعاً : بعض المحاولات المعاصرة لإعادة صياغة الفقه الإسلامي :**

لعل أبرز كتاب يمكن التمثيل به هو كتاب (الفقه الإسلامي وأدلته) تأليف أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي حفظه الله، ويمثل هذا الكتاب ذرورة عطاء المؤلف في مجال الفقه الإسلامي، حيث أفرغ فيه غاية جهده، وخلاصة عمره في الكتابة والتأليف والدراسة، حتى أصبح هذا الكتاب درة في بابه، وأقبل عليه عامة المسلمين وخاصتهم ينهلون من معينه، ويستفيدون من تجربته؛ هذا وقد مهد المؤلف حفظه الله في تقديمه للكتاب ببيان دافعه للتأليف وهو أن الفقه الإسلامي بحاجة ماسة إلى كتابة حديثة فيه: تشرحه وتنظم موضوعاته وتربط اجتهاداته بالمصادر الأصلية له وتيسره للباحثين ليطلعوا على تلك الثرة الفقهية الضخمة وتمهد الطريق لتقنينه وتطبيقه في جميع المجالات وليس في الأحوال الشخصية فحسب[2].

هذا وقد سار الأستاذ المؤلف في هذا الكتاب على خطة محكمة واضحة البنيان جلية المعالم، ولا غرو فالتأليف العلمي شغله الشاغل، وقد صقلته التجربة المتتابعة في التصنيف الفقهي المتميز، وتوّج ذلك كله احتكاكه المباشر بالنشاط والبحث الأكاديمي.

ويمكننا أن نوجز منهجه بالآتي: لقد اعتمد في استنباط الأحكام الشرعية على المصادر التشريعية الإسلامية النقلية والعقلية وهي: الكتاب والسنة والاجتهاد بالرأي، والاقتصار على ذكر أقوال المذاهب الأربعة غالبا، مستمدا ذلك من الكتب المعتمدة في كل مذهب والتي عليها مدار الفتوى، وعني بتخريج الأحاديث التي أوردها معتمدا في ذلك على كتب التخريج كنيل الأوطار ونصب الراية والتلخيص الحبير وغيرها، مع بيان درجتها غالبا؛ كما عني ببيان المسائل العملية التطبيقية، وحاول جهد المستطاع الابتعاد عن الفقه الافتراضي البعيد الحصول، كما أهمل مسائل الرق والعبيد وما يتعلق بها من أحكام لانتهاء مشكلته عالميا ـ إلا على سبيل الإلمام التاريخي واستكمال الصورة الفقهية. ورجح بين الآراء والأقوال المنقولة عن أئمة المذاهب وأصحاب الفتاوى بحسب ما ظهر له من قوة الدليل ورجحانه، وإذا لم يصرح بالترجيح، فالأولى أن يؤخذ ويعمل برأي الأكثرين أو الجمهور، مشيرا إلى جواز الأخذ بالأيسر عند الحاجة والضرورة، وتناول

---

(١) المدخل للفقه الإسلامي ص١١١، وما بعدها، د. محمد سلام مدكور، دار الكتاب الحديث، ط٢/١٩٩٦م؛ والمدخل الفقهي العام، للشيخ الزرقا (١/ ٢٠٨) ؛ والتقنيين في مجلة الأحكام العدلية، د. محمد الحسن البغا، ص٧٦٧.

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته (١/٥) ، لأستاذنا د. وهبة الزحيلي، دار الفكر بدمشق، ط٢/ ١٩٨٥م.

في كتابه العديد من المسائل والقضايا الفقهية المعاصرة مبينا رأيه فيها، مستلهما ذلك من قواعد التشريع العامة ومبادئه ومقررات الفقهاء[١].

وأخيرا امتاز الكتاب بسهولة الأسلوب، وتبسيط الكلام، وبيان الأمثال، والتبويب والمنهج الأقرب لفهم أهل العصر ومألوفهم، وتحقيق الرأي الراجح في كل مذهب، ووضع الضوابط الكلية، ليسهل التعرف على الأحكام من غير استطراد ولا بعثرة للمسائل[٢].

هذا وقد نال هذا الكتاب حظوة وقبولا لدى المثقفين والمتخصصين، كما سارعت الجامعات والكليات الإسلامية إلى اقتنائه واعتماده أو أجزاء منه في إطار المقررات الدراسية، وقد طبع الكتاب ثلاث وعشرين طبعة، وقامت دار الفكر بدمشق بإخراج الكتاب في برنامج حاسوبي على قرص ليزري مدمج[٣].

هذا وقد جرت محاولات أخرى لصياغة الفقه الإسلامي تهدف إلى الأهداف السابقة نفسها من تيسير الفقه وتبويبه ليواكب العصر ويسهل الرجوع إليه وتطبيقه[٤]، وصدرت عدة كتب صاغت فيها الفقه المذهبي صياغة سلسة تناسب عصرنا[٥]، وتأخذ بعين الاعتبار مستوى القارئ العادي الذي يصعب عليه قراءة كتب الفقه القديمة لما فيها من مصطلحات وتعابير غريبة عليه، فحاولت هذه الكتب تجنب تلك التعابير واستبدال التعابير المعاصرة بها؛ وبذلك يسروا فهم الفقه على الناس ما يساعد على تطبيقه؛ ولكن هذه الكتب لا تغني عن كتب الفقه القديمة؛ كيف، وهي مستمدة منه؟ كيف، وهي ملاذ العلماء والفقهاء والباحثين وطلاب العلم في الماضي والحاضر والمستقبل؟!

---

(١) انظر: وهبة الزحيلي العالم الفقيه المفسر ص٨٨، تأليف د. بديع السيد اللحام، دار القلم بدمشق، ط١ ٢٠٠١م.

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته (١/١٠) .

(٣) انظر: وهبة الزحيلي العالم الفقيه المفسر، د.بديع السيد اللحام، ص٩٠.

(٤) تاريخ التشريع الإسلامي ص٤٠٣، مناع القطان، مكتبة وهبة بالقاهرة، ط٤، وص٤٠٣ أيضا من طبعة دار المعارف بالرياض، ط٢/١٩٩٦م.

(٥) ولا بأس بأن أذكر بعض هذه الكتب: فمنها كتاب "الفقه المنهجي " لأستاذنا د. مصطفى الخن رحمه الله، ود. مصطفى البغا، ود. علي الشربجي، ط/دار العلوم الإنسانية؛ ودار القلم؛ ومنها كتاب تنوير المسالك بشرح وأدلة عمدة السالك وعدة الناسك، لأستاذنا د. مصطفى البغا، دار المصطفى؛ ومنها كتاب الفقه الحنفي في ثوبه الجديد، للشيخ عبد الحميد طهماز، ط/ دار القلم، ومنها كتاب الفقه المالكي في ثوبه الجديد للشيخ محمد بشير الشقفة، دار القلم؛ ومنها كتاب الفقه الحنفي وأدلته، للشيخ أسعد الصاغرجي، ط/ مكتبة الغزالي بدمشق، ومنها كتاب الفقه الشافعي الميسر، والفقه الحنبلي الميسر، كلاهما لأستاذنا د. وهبة الزحيلي، ومنها كتاب الفقه المالكي وأدلته للحبيب بن طاهر، ط/دار ابن حزم؛ وكلها جهود طيبة ومباركة فجزى الله أصحابها خير الجزاء.

كيف، وهي موئل المجامع الفقهية وطلاب الجامعات الإسلامية والأطروحات العلمية والبحوث الفقهية؟! كيف؛ وهي لا تزال تُقرأ وتدرس في المساجد وحلقات العلم؟!

# المبحث الرابع: اتجاه الاجتهاد في فقه الأقليات المسلمة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: دراسة نظرية لفقه الأقليات

المطلب الثاني: دراسة تطبيقية لفقه الأقليات.

## المطلب الأول: دراسة نظرية لفقه الأقليات

ثمة أناس من المسلمين هاجروا في عصرنا من دار الإسلام إلى ديار الكفر إما فرارا بدينهم إلى مكان آمن كما فعل المسلمون الأوائل في مكة المكرمة حيث فروا بدينهم إلى الحبشة، وإما بحثاً عن لقمة العيش، وإما للدراسة والبحث، وإما للدعوة في سبيل الله وهم قلة قليلة جدا.

وهؤلاء الذين استقروا في الغرب للأسباب المشار إليها قد أصبحوا أقلية فيه بعد أن كانوا أكثرية في بلادهم، فصدموا بالواقع المُّر المناقض للإسلام؛ ولكن ماذا يفعلون إزاء هذا الواقع المخالف لدينهم وقيمهم المثلى؟! فبعضهم انضوى تحت لواء الكفر وترك دينه إما بسبب تأثير وسائل الإعلام الغربية، أو حبًّا للعاعة الدنيا، ففقدوا هويتهم رويدا رويدا، وهناك أناس بقوا متمسكين ببقايا من دينهم، ولكنهم غير قادرين على الثبات أمام هذا المد الجارف، ولكن أولادهم قد ضاعوا حيث لا يعرفون عن دينهم شيئاً لأنهم ولدوا في غير بلاد الإسلام وانغمسوا فيما انغمس فيه الغرب من تحرر من القيم والمثل العليا، وخاصة الذين تزوجوا بغير مسلمات، وهناك أناس بقوا محافظين على كثير من أمور دينهم ولكن بصعوبة شديدة فلا هم يستطيعون العودة لبلادهم، ولا هم قادرون على الصمود، ومن هنا نشأ ما يسمى بفقه الأقليات وفقه الاغتراب فكيف يوفق هؤلاء بين دينهم وبين الواقع المعاش ؟ وأثار هؤلاء تساؤلات كثيرة تتعلق بالعقيدة والعبادة والمعاملات والأحوال الشخصية، وهب العلماء للإجابة عن تلك التساؤلات، فكتبوا في ذلك أبحاثاً، ولكن هذه الكتابات متباينة، فبضعهم مال إلى التسهيل في كل شيء حتى أجاز لهؤلاء أن يقاتلوا مع الكفارِ المسلمين لإثبات مواطنتهم للكفار !!! وبعضهم قال عن مسألة الحجاب في فرنسا: هي مسألة داخلية لا علاقة للإسلام بها وبعضهم أجاز لهم التعامل بالربا بحجة أنهم في دار الكفر، وعلى الضفة الأخرى فقد كان بعض العلماء المعاصرين منكرا لفقه الأقليات أصلا، بحجة أن الأحكام الشرعية مطردة في كل مكان، وإن كان ثمة ضرورة أو رخصة فهي معتبرة سواء في الغرب أو الشرق، ولا اختصاص لمسلمي الغرب في ذلك[1].

وبعضهم توسط في تعامله مع هذه القضية الجلل فلم يتساهل ويفرط بأحكام الشريعة ـ ولاسيما القواطع منها ـ بحجة أن الوضع في الغرب وضع ضرورة وحاجة، ولا هو تشدد فأنكر الوضع الاستثنائي لمسلمي الغرب الذي يستوجب النظر والبحث عن المخارج والحلول الشرعية الصحيحة؛ وإنما سدد وقارب واختار التوسط بين التشدد والتساهل، ولعل من أبرز من سلك هذا

---

(١) انظر: مقدمة كتاب الخلاصة في فقه الأقليات ص٢، الذي جمعه وأعده الباحث علي بن نايف الشحود، وهو منشور على الشبكة العالمية (الإنترنت) ، موقع المكتبة الشاملة. وانظر: الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي ص٢٥٠، أطروحة لنيل درجة الدكتوراة في أصول الفقه الإسلامي في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٥م، إعداد الطالب خالد حسين الخالد.

الاتجاه الوسطي الدكتور عبد بن بيه في كتابه صناعة الفتوى وفقه الأقليات، وقد ذكر فيه منهجه وتأصيله لفقه الأقليات، وقبل ذلك عرفّ بفقه الأقليات فقال: فقه الأقليات هو: الأحكام الفقهية المتعلقة بالمسلم الذي يعيش خارج بلاد الإسلام[١].

ثم ذكر ما ملخصه أن أوضاع الأقلية المسلمة في ديار غير المسلمين يمكن أن توصف بأنها أوضاع ضرورة بالمعنى العام للضرورة الذي يشمل الحاجة والضرورة بالمعنى الخاص. ولهذا احتاجت إلى فقه خاص ولا يعني ذلك إحداث فقه جديد خارج إطار الفقه الإسلامي[٢].

وأما تأصيله لفقه الأقليات فقال: فقه الأقليات كسائر فروع الفقه يرجع إلى مصدري الشريعة: الكتاب والسنة إلا أنه عند التفصيل يرجع **أولا**: إلى كليات الشريعة القاضية برفع الحرج وتنزيل أحكام الحاجات على أحكام الضرورات واعتبار عموم البلوى في العبادات والمعاملات وتنزيل حكم تغير المكان على حكم تغير الزمان ودرء المفاسد وارتكاب أخف الضررين وأضعف الشرين مما يسميه البعض فقه الموازنات والمصالح المعتبرة والمرسلة دون الملغاة؛ "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد"[٣]. وهي كليات شهدت الشريعة باعتبار جنسها فيما لا يحصر ولا يحصى من النصوص.

**ثانياً**: يرجع فقه الأقليات إلى نصوص جزئية تنطبق على قضايا وموضوعات ماثلة في ديار الأقليات وتشاركهم في حكمها الأكثريات المسلمة.

**ثالثاً**: يرجع فقه الأقليات إلى أصل خاص ببعض العلماء الذين يعدُّون حالة المسلمين في أرض غير المسلمين سبباً لسقوط بعض الأحكام الشرعية مما عرف بمسألة الدار التي نعبر عنها بحكم المكان وهو منقول عن عمرو بن العاص من الصحابة وعن أئمة كالنخعي[٤] والثوري وأبي حنيفة ومحمد ورواية عن أحمد وعبد الملك بن حبيب من المالكية. وهو مؤصل من أحاديث

---

(١) وهذا هو التعريف الذي اعتمده المجلس الأوربي للإفتاء.انظر: صناعة الفتوى وفقه الأقليات ص١٦٠، للشيخ د. عبد الله بن بيه، المركز العالمي للوسطية بالكويت.

(٢) صناعة الفتوى ١٦١.

(٣) إعلام الموقعين ٣/١١.

(٤) انظر ترجمته رقم [١].

كالنهي عن إقامة الحدود في أرض العدو، وأصله حديث أبي داود وغيره[١]: "لا تقطع الأيدي في السفر"[٢].

والواقع أن فقه الأقليات لم يعد يتحدث ويكتب فيه أفراد متفرقون، بل أُنشأ له ما بات يعرف بالمجلس الأوربي للإفتاء والبحوث، الذي كان من أهدافه إصدار الفتاوى الجماعية التي تسد حاجة مسلمي أوربا وتحل مشكلاتهم وتنظم تفاعلهم مع المجتمعات الأوربية وإصدار البحوث والدراسات في الأمور المستجدة على الساحة الأوربية، كل ذلك في ضوء أحكام الشريعة ومقاصدها. كما عمل المجلس على توحيد الفتوى في الساحة الأوربية في القضايا الفقهية التي تهم مسلمي أوربا[٣]. وقد عقد المجلس العديد من الدورات، وبحث موضوعات ومشكلات عُرضت عليه، وقُدمت فيها الدراسات والبحوث، وناقشها أعضاؤها مناقشات حرة ومستفيضة، ثم أصدر في أكثرها فتاوى وقرارات، بعضها بالإجماع وبعضها بالأغلبية، كما هو شأن القضايا الاجتهادية، التي قد يتعذر فيها الإجماع، بل يختلفون فيها؛ بسبب ميل بعضهم إلى الظواهر أو آخرين إلى المقاصد، ومن ناحية الميل إلى التشديد أو الميل إلى التيسير[٤].

وعلى الرغم من جهود المجلس الأوربي وسعيه الحثيث لحل مشكلات المسلمين حلولا شرعية منضبطة باجتهاد جماعي، لعله يكون أقرب للصواب من الاجتهادات الفردية وأقرب للقبول، إلا أن المجلس نفسه صار محل جدل حول مصداقية فتاواه والمنهج الذي يتبعه في ذلك، وصار يُوجه إليه النقد الشديد من بعض العلماء[٥] والهيئات الشرعية من أجل بعض الفتاوى الصادرة منه حول بعض قضايا الربا والطلاق والذبائح كما سيأتي، وبغض النظر عن ذلك، فإن

---

(١) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في الرجل يسرق في الغزو أيقطع ؟ حديث: ٣٨٤٩، السنن الصغرى للنسائي، كتاب قطع السارق، القطع في السفر، حديث: ٤٩١٧، سنن الترمذي، أبواب الحدود عن رسول ﷺ باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو، حديث: ١٤٠٩.

(٢) انظر: صناعة الفتوى ١٦٣.

(٣) انظر: الاجتهاد الجماعي لخالد خالد ص٢٥٢.

(٤) انظر: في فقه الأقليات ص٦، للدكتور يوسف القرضاوي، دار الشروق، ط١/٢٠٠١م.

(٥) وكان أهم المآخذ التي أخذت عليه: ١ـ أنه بتجويزه الربا في المصارف بحجة الضرورة قد يجهض المحاولات التي تتجه نحو بناء اقتصاد إسلامي خاص بالمسلمين في الغرب؛ ٢ـ أن فتاواه من شأنها أن تذيب الشخصية الإسلامية في المجتمع الغربي؛ ٣ـ تحويل الإسلام الواحد إلى إسلامات متعددة، إسلام عربي، وأعجمي وأميركي. . . .، انظر: الاجتهاد المعاصر في الفقه الإسلامي بين التيسير والتمييع، بحث للأستاذ الفاضل د. محمد توفيق رمضان البوطي، منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٠، العدد الثاني، ٢٠٠٤م، ص٤٩٨.

المجلس الأوربي يبقى هيئة شرعية معتبرة للفتوى في أوربا، لأنه يضم كبار العلماء المعاصرين، سواء اتفقنا معه أم اختلفنا.

## المطلب الثاني: دراسة تطبيقية لفقه الأقليات.

وهذه بعض الفتاوى والاجتهادات في فقه الأقليات أغلبها للمجلس الأوربي للإفتاء، وقد صنفتها إلى صنفين فتاوى صحيحة، وأخرى أثارت جدلا بين المعاصرين واعتبرها كثيرون بأنها غير صحيحة:

**الصنف الأول فتاوى صحيحة**: وهي كثيرة وهي تعتمد على النصوص من الكتاب والسنة، ومنها ما يعتمد على كلام الفقهاء فيما لا نص فيه من الكتاب والسنة مرجحا منها ما يراه مناسبا لوضع المسلمين في الغرب إن كان في المسألة خلاف بين الفقهاء، ومن أمثلة الأول:

١) مثل فتوى مجلس الإفتاء الأوربي بجواز تعدد الزوجات وفقا للنصوص الواردة، ودفع الشبهات عنه[١]. والواقع أن جواز التعدد لا يحتاج إلى فتوى من المجلس الأوربي ولا من غيره، ولكن بما أنه كثر اللغط في هذه المسألة في عصرنا، وجاءت فتاوى بإعادة النظر فيه[٢] أو بتقييد التعدد أو إلغائه بحجة جواز تقييد المباح للحاكم كما سيأتي، ونُفّذ هذا فعلا في بعض البلدان العربية، صارت فتوى المجلس الأوربي في هذه المسألة فتوى جديرة بالاهتمام والتقدير، ولاسيما وأن المجلس الأوربي نفسه متهم بأن فتاواه تتجه نحو التمييع والتفريط.

٢) أفتى الأزهر وغيرُه المسلمين الذين في النروج وغيرها من الدول الأوربية التي لا تغيب فيها الشمس، بل يستمر فيها النهار ستة أشهر والليل ستة أشهر أفتوهم بأن يصلوا الصلوات الخمس ويقدروا لها أوقتها بحسب أقرب بلد إليهم منتظم الأوقات، واستدلوا بحديث الدجال[٣] على تقدير الوقت للصلوات الخمس[٤].

ومن أمثلة الثاني:

---

(١) انظر: قرارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، وقد صدر بتاريخ، ٢٠٠٥/٠٤/٢٤؛ وهو منشور على موقع الإسلام اليوم، قسم الفتاوى والاستشارات: www. islamtoday. net.

(٢) منهج البحث والفتوى، الطرابلسي ص٢٦١.

(٣) وهو ما رواه مسلم (٢٩٣٧) عن النواس مرفوعا أن الدجال يمكث أربعين "يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامكم قلنا يا رسول الله فذلك اليوم الذي كسنة أتكفينا فيه صلاة يوم ؟ قال لا اقدروا له قدره".

(٤) انظر: الخلاصة في فقه الأقليات ٢٢/٤، فتاوى الأزهر ١٣٣/١.

١. اختار قول الجمهور[١] في صحة صلاة الجمعة من دون إذن الإمام لتعذر ذلك في الغرب[٢]؛ خلافا للحنفية وغيرهم[٣] الذين اشترطوا إذن الإمام لصحة إقامة صلاة الجمعة، والواقع أن رأي الجمهور هو الراجح لقوة أدلته[٤]، وهو المناسب للأقلية المسلمة في الغرب إذ هؤلاء قد لا يمكنهم الحصول على إذن إمام البلد الذي يقيمون فيه.

٢. اختيار قول من أجاز انعقاد الجمعة[٥] في أدنى عدد وهو ثلاثة[٦]، وهو مذهب أبي يوسف ورواية عند الحنابلة اختارها ابن تيمية[٧]، وذلك لتعذر العدد الكثير في الغرب.

٣. ومثل اختيار القول بأن الأصل في خطبة الجمعة أن تكون بالعربية وتصح بغيرها لعذر أو حاجة، مع مراعاة تلاوة الآيات بالعربية[٨]، والواقع أن هذا القول مناسب للغرب وغيرها من

---

(١) وهم الشافعية والمالكية، والصحيح من مذهب الحنابلة؛ انظر: بداية المجتهد١/١١٦، حاشية الدسوقي١/٣٧٤، شرح الزرقاني على موطأ مالك١/٥١٥. الأم ١/١٥٦، إعانة الطالبين ٢/٥٨، الغزالي، الوسيط ٢/٢٦٩. المغني لابن قدامة ٢/٩٠، المبدع ٢/١٦٤، الإنصاف للمرداوي ٢/٤٦٠.

(٢) انظر: الخلاصة في فقه الأقليات لعلي الشحود - (٦/٥)

(٣) مثل الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، انظر: المبسوط ٢/٢٥، شرح فتح القدير لابن الهمام ٢/٢٦، الفروع لابن مفلح ٢/١١.

(٤) منها أن علياً صلى الجمعة بالناس وعثمان محصور فلم ينكره أحد وصوب ذلك عثمان وأمر بالصلاة معهم، ومنها أن صلاة الجمعة من فرائض الأعيان فلم يشترط لها إذن الإمام كالظهر. انظر: المغني لابن قدامة ٢/٩٠.

(٥) قال السيوطي: اختلف علماء الإسلام في العدد الذي تنعقد به الجمعة على أربعة عشر قولا بعد إجماعهم على أنه لابد من عدد، وإن نقل ابن حزم عن بعض العلماء أنها تصح بواحد. . . . ثم بسط السيوطي المذاهب والأقوال وأدلة كل مذهب وما يرد عليه. الحاوي للفتاوي للسيوطي (١/٩٣) .

(٦) أطلق بعض المعاصرين أنها تنعقد بثلاثة عند الحنفية، دون أن يبين أن الثلاثة هي ما سوى الإمام أم مع الإمام، كما أنه لم يبين الخلاف بين أئمة الحنفية. وتحرير مذهب الحنفية هو أن الجمعة تنعقد بثلاثة؛ وهما اثنان والإمام ثالثهما، وهذا عند أبي يوسف ونسب القدوري هذا القول إلى محمد بن الحسن كما في اللباب في شرح الكتاب ١/٥٤، لكن الأصح أن هذا قول أبي يوسف وحده كما في الهداية، وأن قول محمد كقول أبي حنيفة أن الجمعة يشترط لها ثلاثة سوى الإمام كما قال الكاساني. انظر: المبسوط ٢/٢٤، بدائع الصنائع ١/٢٦٨، شرح فتح القدير ٢/٦٠، البحر الرائق ٢/١٦١، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ١/٢٢١، للإمام عثمان بن علي الزيلعي (ت٧٤٣هـ) ، دار الكتاب الإسلامي.

(٧) المغني لابن قدامة ٢/٨٩، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/٣٥٥) ، الإنصاف للمرداوي ٢/٣٧٨.

(٨) وبعضهم اقترح للخروج من الخلاف: بأن تكون الخطبة بالعربية ثم تترجم، أو أن تكون أركان الخطبة والآيات بالعربية، وما سوى ذلك با، الخلاصة في فقه الأقليات - (١/٢٤٥)

البلاد الأعجمية، إذ المقصود من الخطبة الوعظ والإرشاد وهذا لا يتأتى بالعربية في الغرب كما هو ظاهر؛ وقد قال به بعض الفقهاء كأبي حنيفة وهو وجه عند الشافعية والحنابلة[١].

٤. ومثل اختيار القول بأن الأصل في خطبة الجمعة أن تكون بالعربية ولا تصح بغيرها عند عدم الحاجة وتصح بغيرها عند الحاجة وهو قول الشافعية ومذهب الحنابلة وغيرهم، ومناسبة هذا الاختيار ظاهرة.

٥. ومثل: إفتاء من يعمل بالإطفاء أو الأعمال الشاقة في أوربا بالإفطار في رمضان، وهذا نص على فحواه الفقهاء السابقون[٢].

٦. ومثل ما به أفتى مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجواز دفن المسلم في مقابر الكفار للضرورة[٣].

٧. مثل الفتوى بجواز دفن الميت في التابوت لاشتراط السلطات الأوربية ذلك في الغرب[٤].

**الصنف الثاني : فتاوى مثيرة للجدل**

وذلك مثل فتوى مجلس الإفتاء الأوربي بجواز الاقتراض بالربا للمسلمين المقيمين في الغرب لشراء بيوت للسكنى هناك، وقد أثارت هذه الفتوى جدلا واسعا بين المعاصرين ما بين موافق لها ومعارض حتى ألفت فيها كتبا وأبحاثا، وهذه خلاصة ما كتب فيها.

استدل المجلس الأوربي بعدة أدلة على قوله منها: أن المسكن حاجة من الحاجات الأصلية فيجوز شراؤه بالقرض الربوي للمسلمين المقيمين في الغرب، لأن الضرورات تبيح المحظورات والحاجة تنزل منزلة الضرورة[٥].

---

(١) المجموع ٣٩١/٤، مغني المحتاج ٥٥٢/١، الروضة ٢٦/٢، الإنصاف للمرداوي ٣٨٧/٢، وذهب المالكية إلى أنه عند العجز عن الإتيان بها بالعربية لا تلزمهم الجمعة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٣٧٨ ط دار الفكر، الفواكه الدواني ٢٦٠/١ .

(٢) اتفق الفقهاء على جواز الفطر للمسافر والمريض على تفصيل عندهم في ذلك، أما بالنسبة لأصحاب الحرف فمفاد نصوص الفقهاء أنه إن كان هناك حاجة شديدة لعمله في نهار رمضان، أو خشي تلف المال إن لم يعالجه، أو سرقة الزرع إن لم يبادر لحصاده، فله أن يعمل مع الصوم ولو أداه العمل إلى الفطر حين يخاف الجهد. وليس عليه ترك العمل ليقدر على إتمام الصوم، وإذا أفطر فعليه القضاء فقط. . حاشية ابن عابدين ١١٤/٢ – ١١٥، التاج والإكليل ٣٩٥/٢، حاشية الجمل٣٣٢/٢، كشاف القناع ٣١٠/٢، الموسوعة الفقهية الكويتية - (ج ١٧/ص ١٧٦) .

(٣) الخلاصة في فقه الأقليات لعلي الشحود - (٢٠٠/٢)

(٤) الخلاصة في فقه الأقليات لعلي الشحود - (١٩٩/٢)

(٥) انظر: فتوى المجلس مع مستندها في: صناعة الفتوى وفقه الأقليات ص٢٣٢، للشيخ عبد الله بن بيه، دار المنهاج بجدة، ط١/٢٠٠٧م.

ولكن الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة يجب أن تكون معتبرة لا تعارض أصول الشارع ومقاصده، وأن تكون متعينة ومتحققة، وأن تبلغ مبلغ المشقة فيها مشقة غير معتادة؛ كما سيأتي تفصيل ذلك؛ فهل الحاجة هنا تحقق فيها هذه الشروط؟ الواقع إن المجلس الأوربي حاول مراعاة هذه الشروط؛ فأما شرط كون الحاجة معتبرة شرعا، فالمسكن كذلك، فقد امتن الله بذلك على عباده حين قال: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمۡ سَكَنٗا ﴾ [النحل: ٨٠]، وجعل النبي السكن الصالح عنصرًا من عناصر السعادة الأربعة أو الثلاثة(١)، ولم يوجب الفقهاء الزكاة في البيت الذي يسكنه صاحبه، لأنه من شرط الزكاة أن يكون المال فاضلا عن الحاجة الأصلية، والمسكن ليس بمال فاضل(٢) لذلك يجوز لصاحبه أن يأخذ الزكاة ولا يجب عليه الحج(٣). وأما شرط أن تكون متعينة، فهذا الشرط حدث فيه نزاع بين المجلس وغيره، فمن نازع المجلس قال: إن الحاجة إلى المسكن تندفع باستئجاره ولا تتعين في امتلاكه بالقرض الربوي، فالسكن والاكتنان حاجة مُسلّمة، ولكن هذه الحاجة لا تتعين بالتملك. ولو تعينت بالتملك لقلنا بجواز تملكها بالقرض الربوي(٤)، وأما المجلس فيرى أن استئجار المسكن لا يلبي حاجة المسلم، إذ هو عرضة لأن يطرد في أي وقت ولاسيما إذا كثر عياله أو انقطع دخله، مع أن الأقساط التي تدفع عن طريق البنك لتملك البيت أقل من الإيجار الذي يظل يدفعه المسلم للمالك سنين طويلة ثم يطرد منه دون أن يملك فيه حجرا واحدا، فإذا حظرنا على المسلم التملك بالقرض الربوي، سيقع الظلم على المسلم بسبب التزامه بالإسلام، والإسلام لا يقصد أبداً أن يظلم المسلم بالتزامه به ويتركه للكفار يمتصون دمه عليه غرمهم وليس له غنمهم. إلا أن المانعين عارضوا ذلك وردوه بأن المنافع التي ذكروها في التملك إنما هي من قبيل التحسينيات لا الحاجيات(٥)، وهذا كما ذكر إمام الحرمين أن الحرام لو عم

---

(١) أخرج أحمد في مسنده ٥٥/٣ ط الرسالة، والطيالسي في مسنده برقم ٢١٠، والبزار كما في كشف الأستار برقم ١٤١٢، عن سعد بن أبي وقاص مرفوعا عن النبي ﷺ: من سعادة ابن آدم ثلاثة ومن شقوة ابن آدم ثلاثة من سعادة ابن آدم المرأة الصالحة والمسكن الصالح والمركب الصالح ومن شقوة ابن آدم المرأة السوء والمسكن السوء والمركب السوء. وزاد ابن حبان في صحيحه (٣٤٠/٩) : الجار الصالح، وسند أحمد ضعيف، وإسناد ابن حبان صحيح.

(٢) حاشية ابن عابدين ٢٨٤/٢، ط دار الفكر في بيروت، شرح الوقاية لملا علي القاري (٨٨/٢) ، الهداية وفتح القدير ٤٨٧/١ . التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق ١٨٢/٣ ط دار الكتب العلمية، كشاف القناع للبهوتي ١٦٨/٢ ط دار الكتب العلمية.

(٣) انظر: القواعد لابن رجب ص٩٩ القاعدة ١٣٠.

(٤) وقفات هادئة مع فتوى إباحة القروض الربوية لتمويل شراء المساكن في المجتمعات الغربية ص٦٢، الوقفة الرابعة، للدكتور محمد الصاوي، دار الأندلس الخضراء بجدة.

(٥) المرجع السابق ص٧٦.

الأرض ولم يستطع الناس التحول عن مساكنهم إلى غيرها ولا إحياء مواتٍ وإنشاء مساكن سوى ما هم ساكنوها: اكتفوا بقدر الحاجة دون التنعم والترفه[١]، ولو فتحنا هذا الباب لرأينا المزارع والطبيب والتاجر وغيرهم: يتذرعون بحاجتهم إلى الاقتراض بالربا لتحسين أوضاعهم ودعم مشاريعهم[٢]، على أنه لو سلمنا بوجود الحاجة فهي حاجة خاصة لا عامة بمعنى أنه قد يتصور انعدام البديل عن تملك البيت بالربا في حق شخص بعينه فيفتى له بالجواز، ولكن يبعد أن نتصور أن عموم المسلمين في الغرب تنعدم البدائل في حقهم، فإنهم باستطاعتهم مجتمعين أن يوفروها، فإفتاؤهم بالجواز يثبط هممهم بإيجاد البدائل عندهم فيما لو أرادوا وتعاونوا وتدبروا[٣].

والحق أن المجلس دعا إلى إيجاد البدائل، ولم يطلق الفتوى بل قيدها بقيود كثيرة تضيّق من تطبيقها، لذلك فإن الخلاف بين المجلس وبين من نازعه قريب، فإن الكل متفق على حرمة ربا القروض من البنوك حتى مع البنوك الغربية، وإنما استأنس المجلس بقول أبي حنيفة في جواز الربا في دار الحرب، ولم يطلق المجلس جواز ذلك بل قيده بالحاجة[٤]؛ والخلاف فقط في تحقق شروط الحاجة في مسألتنا، فالمجلس يرى تحققها، ومن نازعه لا يسلم بذلك، على أن الإشكال الوارد على المجلس حتى مع التسليم بتوافر شروط الحاجة هو أن القاعدة تقول ما حرم تحريم المقاصد لا يباح للحاجة، والربا كذلك. إلا أن المجلس رأى أن الربا إعطاء وأخذ؛ أما الأخذ فمحرم تحريم المقاصد وأما إعطاؤه فمحرم تحريم الوسائل فيباح للحاجة، ولكن هذا لم يُسَلّم من المنازع بل رد بأن الشارع سوّى بين آكل الربا وموكله في الإثم[٥]؛ كما أن استئناس المجلس بقول أبي حنيفة لا يسلم من المنازعة إذ محل قول أبي حنيفة دار الحرب، وأما دار العهد كما هو حال الغرب الآن فالأمر مختلف، والذي أراه أن ما ذكره المجلس الأوربي لا يسوّغ القول بالإباحة، والحاجة التي ذكرها لم تتوفر شروطها، فالواجب الجزم بالتحريم[٦]، والله أعلم.

---

(١) الغياثي ص٤٨٦.

(٢) وقفات هادئة/ص٧٧.

(٣) وقفات هادئة ص٨٤.

(٤) صناعة الفتوى ص٢٣٨.

(٥) أخرج مسلم عن ابن مسعود ﷺ قال: " لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا ومؤكله "، صحيح مسلم كتاب المساقاة، باب لعن آكل الربا ومؤكله - حديث: ٣٠٧٩.

(٦) انظر: بحثي المقدم لمجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٦، العدد الأول، ٢٠١٠، وهو بعنوان: ضوابط الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة وتطبيقاتها على الاجتهادات المعاصرة، ص٦٨٥.

# المبحث الخامس: اتجاه إعادة النظر في بعض الأبواب الفقهية

وفيه تمهيد وسبعة مطالب:

المطلب الأول: إعادة النظر في المسائل الفقهية المشكلة في عصرنا

المطلب الثاني: إعادة النظر في الحكم لتغير الحال

المطلب الثالث: إعادة النظر في بعض الشروط والتخلي عنها

المطلب الرابع: إعادة النظر لقصْر بعضِ المفاهيم الفقهية على صدر الإسلام

المطلب الخامس: إعادة النظر لتضييق الطرق المشروعة لتنفيذ أمر ما

المطلب السادس: إعادة النظر في بعض المسائل لظهور حقائق طبية

المطلب السابع: إعادة النظر في بعض المسائل الفقهية انسياقا مع النظرة الغربية

تمهيد:

لدى قراءتي لكثير من الكتب التي تعالج موضوعات فقهية قديمة لاحظت اتجاها عاما في هذه الكتب والدراسات وهو إعادة النظر في بعض المسائل الفقهية التي تكلم فيها الفقهاء من قبل، فأجمعوا عليها أو كادوا، أو أنهم اختلفوا فيها على قولين أو أكثر، إلا أن بعض المعاصرين رأوا أن الاجتهادات السابقة لهؤلاء الفقهاء لم تعد مناسبة، لما طرأ من تطورات وتغيرات في هذا العصر على جميع الأصعدة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعلمية[1]، وهذا بدوره أفرز واقعا جديدا، قد لا يناسبه بعض تلك الاجتهادات، مما يتطلب إعادة النظر والاجتهاد في تلك المسائل سواء ما أجمع الفقهاء فيها أو اختلفوا، فما أجمعوا عليه ليس بالضرورة أن نتقيد به بل لنا أن نبحث عن قول آخر، وما اختلفوا فيه فيجب البحث لإيجاد قول آخر لم يسبق أحد قاله، أو نقتصر على قول واحد ونرفض الباقي، والسبب في كل ذلك اختيار الحكم المناسب لعصرنا، وهذا الكلام النظري سيتضح من خلال الأمثلة، وقد رأيت أن أنظّم كل مثال في الشكل الذي ينضوي تحته، لأن اتجاه إعادة النظر قد أخذ عدة أشكال تأتي في المطالب الآتية:

(١) انظر: الاجتهاد بين الانضباط والانفراط للقرضاوي ص٢٥.

## المطلب الأول: إعادة النظر في المسائل الفقهية المشكلة في عصرنا

ثمة مسائل فقهية كانت تطبيقها سابقا لا مشكلة فيه، ولكن تطبيقها في عصرنا نتج عنه بعض المشاكل الاقتصادية أو الاجتماعية، مما دعا المعاصرين لإعادة النظر فيها لتلافي ما نتج عنها من مشاكل في عصرنا، وأضرب على ذلك بعض الأمثلة.

**أولا : أمثلة في المعاملات المالية،** وأضرب عليه مثالين، أحدهما في السَّلم والآخر في الكفالة

**المثال الأول في السَّلم :** واجهت المصارف الإسلامية بعض المشاكل الشرعية من جراء تطبيق قواعد وشروط بيع السلم[1]، مما حدا ببعض المعاصرين إلى إعادة النظر في عقد السلم لإيجاد الحلول الشرعية لتلك المشاكل؛ وأهم المشاكل في عقد السلم المعاصر وجود شروط في السلم يصعب تطبيقها دون وقوع ضرر بأحد طرفي عقد السلم؛ وبيان ذلك أن الفقهاء اشترطوا عدة شروط في السلم لا بد من توفرها ليكون عقد السلم صحيحا، ومن جملة هذه الشروط، أن رأس مال السلم يشترط فيه شرطان أساسيان: الأول: أن يكون معلوما[2]؛ والثاني: أن يتم تسليمه في مجلس عقد السلم[3]. وهذان الشرطان متفق عليهما، إلا أن تطبيقهما في معاملات السلم المعاصرة قد يكون فيه عسر أو ضرر، أما الشرط الأول وهو أن يكون رأس مال السلم معلوما، فقد يتسبب بضرر لأحد طرفي العقد، وبيان ذلك أنه بمقتضى هذا الشرط يجب تحديد ثمن السلعة (المسلم فيه)، فمثلا إذا أسلم على طِن من القمح يجب أن يحدد ثمن هذا الطن من القمح، ليدفع له الثمن في مجلس العقد، ثم يستلمه في الموعد المتفق عليه، بيد أن المشكلة هنا هي أن سعر طن القمح المدفوع يوم العقد أقل من سعره يوم التسليم، وهذا أمر مسلم به شرعا وعرفا، لأن الحكمة في مشروعية السلم هي ما أشار إليه ابن قدامة بقوله: ولأن بالناس حاجة إليه لأن أرباب الزروع والثمار والتجارات يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعليها لتكمل وقد تعوزهم النفقة فجوز لهم السلم

---

(١) عقد السلم هو كما عرفه الشافعية والحنابلة: عقد على موصوف بذمة مؤجل بثمن مقبوض بمجلس عقد. انظر هذا التعريف وغيره في: المبسوط: ١٢/١٢٤، فتح القدير: ٥/٣٢٣، البدائع: ٥/٢٠١، رد المحتار: ٤/٢١٢، بداية المجتهد: ٢/١٩٩، مغني المحتاج: ٢/١٠٢، المغني: ٤/٢٧٥.

(٢) بدائع الصنائع ٥/٢٠١، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني ٢/١٧٧، كشاف القناع ٣/٢٩١، أسنى المطالب ٢/١٢٣، ١٢٤ .

(٣) الفتاوى الهندية ٣/١٧٩ أسنى المطالب ٢/١٢٢، كشاف القناع ٣/٢٩١. وأجاز المالكية تأخيره اليومين والثلاثة بشرط وبغير شرط، اعتبارا للقاعدة الفقهية: " ما قارب الشيء يعطى حكمه "، حيث إنهم اعتبروا هذا التأخير اليسير معفوا عنه، لأنه في حكم التعجيل. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣/١٩٥ شرح الخرشي ٥/٢٢٠، مواهب الجليل ٤/٥١٤ وما بعدها.

ليرتفقوا ويرتفق المسلم بالاسترخاص[1].اهـ أي أن التاجر (المسلم) يستفيد بشرائه السلعة رخيصة ليبيعها بسعر أعلى، وإذا كان اختلاف السعر بين يوم العقد ويوم التسليم أمرا سائغا ومشروعا ومعلوما لدى الطرفين، إلا أن المشكلة التي تواجه تطبيق السلم في المعاملات المعاصرة هي ما قد يحصل من حدوث فارق كبير في السعر بين يومي التسليم والعقد، الأمر الذي يتضرر منه أحد المتعاقدين، فأحيانا يتضرر المشتري (المسلم) وذلك إذا نقص سعر السلعة يوم التسليم زيادة فاحشة عما كان يتوقعه، وأحيانا يتضرر البائع (المسلم إليه) وذلك إذا زاد السعر زيادة كبرى.

وبالنسبة للشرط الثاني تسليم رأس مال السلم في مجلس العقد، فإنه تطبيقه فيه حرج في المعاملات المعاصرة ذلك أنه في بعض الأحيان يقوم المشتري بعقد السلم على سلعة أو بناء ولا يتسنى له أن يدفع القيمة في مجلس العقد، وإنما يوفي القيمة على أقساط شهرية أو سنوية قد تنتهي مع أجل السلم، وهذا ما طبقه المعاصرون[2] في عقد المقاولات حيث عدّوه من صور عقد الاستصناع التي لا يلزم المشتري بدفع جميع الثمن مرة واحدة كما هو مذهب الحنفية كما سيأتي.

وهذا ما استدعى من المعاصرين إعادة النظر في هذين الشرطين في السلم، وتوصلوا إلى حلول شرعية في كلا الشرطين؛ أما الشرط الأول وهو تحديد الثمن فقد أجازت بعض هيئات الفتوى ـ تعليق الثمن يوم العقد على ما يكون عليه الثمن يوم التسليم مع نقص من الثمن بنسبة ١٠% لقاء تعجيل رأس مال السلم[3]، وبذلك يزول الغبن عن البائع والمشتري؛ ومستند هذا الاجتهاد ما ذكره الشيخ مصطفى الزرقا مِن أنّ الحنابلة قد أجازوا البيع على ما ينقطع عليه السعر أي بما يكون عليه سعر السوق في تاريخ معين دون تحديد الثمن عند العقد، لكن الشيخ الزرقا أتبع ذلك بقوله: بأن هذا لم يقل به أحد من الأئمة غير الإمام أحمد لما فيه من جهالة الثمن عند العقد[4]. لكن الباحث محمد عبد العزيز حسن زيد تعقب الشيخ الزرقا وأجاز ذلك.[5]

---

(١) المغني لابن قدامة، دار إحياء التراث العربي، ٤/١٨٥.

(٢) عقد الاستصناع ص٣٦٣، د.ناصر النشوي، دار الفكر الجامعي بالإسكندرية، ط١ /٢٠٠٧.

(٣) فلو فرضا أن شخصا أسلم ١٠٠٠٠ل.س في طن من القمح مثلا لأحد المزارعين، واتفقوا على أن سعر طن القمح إن كان ١٠٠٠٠ل.س يوم التسليم فيستحق المزارع منهم ٩٠٠٠ ل.س فقط ويسترد الشخص ألف ل.س، وإن كان سعره ١١٠٠٠ل.س فيستحق المزارع ٩٩٠٠ل.س، ويسترد الشخص مائة ل.س؛ وهكذا الأمر دواليك.

(٤) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ص٤٩٤، للشيخ مصطفى الزرقا، ط٦.

(٥) التطبيق المعاصر لعقد السلم فى المصارف الاسلامية ص٣٠، ٣٣، ٣٤.، محمد عبدالعزيز حسن زيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة، ط١/١٩٩٦م.

وأما قبض رأس مال السلم في مجلس العقد، فقد أجاز الشيخ الزرقا عدم قبضه توسعا في عقد الاستصناع الذي لم يوجب الحنفية فيه قبض رأس المال[١]، وإدخالا لعقد المقاولات فيه[٢].

وأيضا من الشروط في السلم أن المسلم فيه لا يجوز بيعه قبل قبضه في قول الجمهور، وهذا الشرط أعيد النظر فيه أيضا؛ لأن تطبيق هذا الشرط قد يسبب ضررا على المصارف والتجار، ذلك لأن من مصلحة أصحاب رؤوس الأموال أن لا يجمدوا أموالها في صفقات طويلة الأمل، والربح فيها يستلزم الكثير من الانتظار؛ وهذا ما أدركته المصارف الإسلامية وعانت منه وأخذت تتلمس الحلول الشرعية له، وقد تلمس بعض المعاصرين لهذا مخرجا شرعيا، فوجدوا أن هذا الشرط ليس متفقا عليه بل خالف فيه السادة المالكية فقد جاء في التاج والإكليل في شرح مختصر خليل[٣]: كل ما ابتعته أو أسلمت فيه عدا الطعام والشراب من سائر العروض على عدد أو كيل أو وزن، فجائز بيع ذلك كله قبل قبضه، وقبل أجله من غير بائعك بمثل رأس مالك أو أقل أو أكثر نقدا أو بما شئت من الأثمان إلا أن تبيعه بمثل صنفه فلا خير فيه.اهـ هذا من جهة ومن جهة أخرى، فقد ذكر الشيخ الزرقا[٤] أن محل النهي عن بيع السلم قبل قبضه الذي ذهب إليه الجمهور، محله فيما إذا باع التاجر (المسلم) المسلم فيه نفسه لشخص آخر قبل قبضه، أما إذا باع التاجر أو المصرف على سبيل السلم سلعة مثل السلعة التي اشترها سلما اعتمادا منه على ما سيقبضه من السلم الأول ثم يوفيه لصاحب السلم الثاني، فهذا لا يدخل في صورة النهي، وهذا ما يعرف بالسلم الموازي[٥]. ومثاله: أن يدفع البنك للتاجر أو للمزارع ويعقد معه سلما فيدفع مالا حالا، ثم يأتي البنك من طرف آخر إلى تاجر فيقبض منه المال نفسه.[٦]

---

(١) رد المحتار ٤٦٢/٧، بدائع الصنائع ٣/٥، الفقه الإسلامي وأدلته ٣٦٥٣/٥.

(٢) ١٦٨ عقد الاستصناع ومدى أهميته في الاستثمارات الإسلامية المعاصرة، للشيخ الزرقا ص١٦، ص١٨، نشر المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التربع للبنك الإسلامي للتنمية بجدة في السعودية، ١٤٢٠هـ.

(٣) ٥٢٣/٦ ط دار الكتب العلمية.

(٤) التطبيق المعاصر لعقد السلم فى المصارف الإسلامية، محمد عبد العزيز حسن زيد ص٣٣.

(٥) وقد أجازه د. وهبة الزحيلي فقال: إن السلم الموازي يحقق فتحا جديدا للشركات الإسلامية في هذا الموضوع، انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع، ٦٥٢/١، ومنعه د. منذر القحف حيث قال: لا يصح للمصرف الإسلامي كوسيط مالي أن يقوم بسلم ولا بسلم موازي؛ لأن في كليهما مخاطرة تجارية، وفي كليهما أيضا قلة في الكفاءة الاقتصادية للعملية. انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد التاسع، ٦٥٩/١.

(٦) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد التاسع، ٦٥٩/١.

**المثال الثاني** : أخذ الجُعْل (الأجرة) على الكفالة؛ مَنع من أخذ الأجرة على الكفالة جماهير الفقهاء من المذاهب الأربعة وغيرهم بل حكى ابن المنذر[١] الإجماع على ذلك[٢]، إلا أن تطبيق هذا القول في المعاملات المصرفية الإسلامية في عصرنا يعني أن المصرف سيمارس كثيرا من معاملات الكفالة والضمان مجانا، وهذا من شأنه أن يضيق الخناق على المصارف الإسلامية ولا سيما وأنها "تواجه منافسة قوية من المصارف الربوية، والقول بمنع أخذ الأجرة على الضمان يعطي المصارف الربوية قوة في المنافسة، ويضعف المصارف الإسلامية"[٣] ما دعا بعض المعاصرين إلى إعادة النظر في هذه المسألة.

فبحث في المسألة من جديد د. نزيه حماد فرأى أن إطلاق القول بعدم جواز اشتراط أخذ الأجر على الكفالة كما ذهب إليه جمهور الفقهاء غير سديد، لعدم سلامة أدلتهم على المنع، وكذلك القول بجواز أخذ الأجرة على الكفالة مطلقا غير صحيح أيضا نظرا لما قد يفضي إليه من التعامل بربا النسيئة تحت ستار عقد الكفالة وذلك محرم شرعا[٤]؛ وإنما لا بد في المسألة من تفصيل وهو أنه يجوز اشتراط الأجر على الكفالة بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى ربا النسيئة كما في بعض الأحوال؛ فمثلا إذا التزم الكفيل بالدين ثم أداه عن المكفول وكان الكفيل مدينا للمكفول ففي هذه الحالة يجوز للكفيل أخذ أجرة الكفالة لوقوع المقاصة وانتهاء الكفالة والمداينة المترتبة عليها حالا دون تأجيل، وكذلك يجوز أخذ الأجر على الكفالة في حالة ما إذا لم يكن الكفيل مدينا للمكفول ثم قام الكفيل بسداد الدين فبادر المكفول بوفائه مثل ما قضى عنه فور الأداء أو في يومه، وذلك لانتهاء الكفالة والمداينة الناشئة عنها حالا دون تأخير، ولا يجوز أخذ الأجرة إذا لم يكن الكفيل مدينا للمكفول وقام الكفيل بأداء الدين عن المكفول إلا أن المكفول لم يبادر إلى وفاء الكفيل ما أدى عنه بل تأخر بحيث صار ما أداه الكفيل عنه دينا على المكفول فلا يجوز للكفيل

---

(١) انظر ترجمته رقم [١٢٨].

(٢) شرح الزرقاني على مختصر خليل ٩٩/٥، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٧٧/٣، مواهب الجليل ٣٩١/٤، الفتاوى البزازية ٢/٦، غمز عيون البصائر ٧٢/٢، الحاوي للماوردي ١٢١/٨، المغني لابن قدامة ٤٤١/٦، المبدع ٢١٣/٤، كشاف القناع ٣/ ٣٠٦، وقال ابن المنذر أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن الحمالة بجعل يأخذه الحميل لا تحل ولا تجوز. الإشراف على مذاهب أهل العلم ١٢٠/١، وهو قول مجمع الفقه الإسلامي بجدة، انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد الثاني ١٠٤٢/٢، ١٠٧٩، ١١٠٩.

(٣) العمولات المصرفية للسماعيل ص١٤٣.

(٤) قضايا فقهية معاصرة لنزيه حماد ص٣١٠.

أخذ الأجرة في هذه الحالة لأن الجعل على الالتزام حينئذ ليس إلا حيلة لأكل ربا النسيئة أو ذريعة إليه وذلك محرم شرعا[١].

وهذا قاله د. نزيه بعد أن ناقش أدلة الفقهاء على منعهم من أخذ الأجرة على الكفالة، وأطال في ذلك، ولا يتسع المقام لبسط ذلك، ولكن أكتفي بإيراد عمدتهم في ذلك مع مناقشة د. نزيه له.

إن عمدة أدلة الفقهاء في منع أخذ الأجرة على الكفالة هو قولهم: إن الكفالة من عقود التبرعات واشتراط الجعل فيها للضامن يخرجها من باب التبرع إلى المعاوضة غير جائز[٢]، ولكن رأى د. حماد أنه على التسليم بأن الكفالة عقد تبرع من حيث الأصل فإن هذا لا يمنع شرعا من جواز تغيير صفة الالتزام بأداء الدين من التبرع إلى المعاوضة بالتراضي، وخرّجه على جواز اشتراط العوض في العارية والوكالة والوديعة مع أن كل هذه العقود عقود تبرع كما مذهب جمهور الفقهاء[٣]. وعلى هذا فإذا اشترط الأجر في عقود التبرعات المشار إليها فإنها تنقلب إلى معاوضات وتترتب عليها أحكامها الشرعية ولا حرج في ذلك وكذلك الأجر على الكفالة.

وأورد د. حماد اعتراضا وهو أن هذا قياس مع الفارق فإن الإعارة بأجر فيها بذل لمنافع عين متقومة، وكذلك الوكالة بأجر فيها بذل لمنافع آدمي وهي مما تقبل المبادلة بالمال أيضا، وكذلك الوديعة فيها بذل لمكان تحفظ فيه وهو مما يقبل ورود عقد الإجارة عليه بالمال، أما محض الالتزام فليس منفعة كذلك حتى يصح مبادلتها بمال. وأجاب: بأن محض الالتزام فيه منفعة مقصوده ومصلحة مشروعة مشابهة للمنافع التي تبذل في الوديعة والعارية والوكالة، ثم أورد أمثلة على ذلك[٤].

---

(١) قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد ص٣١١.

(٢) على خلاف في تفسير التبرع في عقد الكفالة؛ هل هو تبرع بالتزام مال؟ كما قال ابن قدامة، وهو ما رجحه د. نزيه حماد؛ أو هو تبرع الكفيل بدفع المال المكفول دون عوض؟ كما يظهر ذلك من نصوص فقهية كثيرة؟ ولذلك قالوا لا يرجع الكفيل على المكفول بما أدى إلا إذا كان بأمر من المكفول أو أذن فيه؛ انظر: الأم للشافعي، ط/بولاق ١٣٢٤هـ، ٢٠٥/٣، المدونة٢٨٤/٥، ط/السعادة بمصر ١٣٢٣هـ، الذخيرة ١٩٢/٩، للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ) ، تحقيق محمد بوخبزة، الناشر دار الغرب، ط١/ ١٩٩٤م؛ المغني لابن قدامة ٧٢/٧، ط/هجر بمصر ١٤١٠هـ، قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، د. حماد ص٢٨٥.

(٣) قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، د. حماد ص ٢٩٠.

(٤) قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد ص ٢٩١.

كذا قال د. نزيه، وفيه نظر من وجهين: الأول: إن الوديعة لا تؤول إلى القرض، بخلاف الكفالة فإنها تؤول إلى القرض، قال السرخسي[1]: الكفالة بمنزلة الإقراض[2]. اهـ والفرق بين الكفالة والإقراض هو أن الكفالة استعداد للإقراض، فإذا كان أخذ الأجرة على القرض ربا محرما، فأخذ الأجرة على الكفالة وهي استعداد للإقراض يحرم من باب أولى؛ والثاني: إن الالتزام بحد ذاته إنما يأخذ حكمه من الملتزَم به، فإن كان الملتزم به مشروعا كان الالتزام مشروعا، كالالتزام بدفع الأجرة للوكيل عن وكالته، وإن كان الملتزم به غير مشروع، كان الالتزام غير مشروع، كالالتزام بدفع أجر للمقرض على إقراضه، ومثله الالتزام بدفع أجر للكفيل على كفالته[3].

كذا قال بعض المعاصرين ردا على د. نزيه؛ وفي كلا الوجهين نظر أيضا، أما الوجه الأول: فإن الضمان تبرع حيث لا رجوع، وأما حيث ثبت الرجوع، فهو قرض محض كما قال النووي نقلا عن الغزالي[4]؛ وعليه فلا يرد ما ذُكِر على د. نزيه لأنه لا يجيز أخذ الأجرة على الكفالة إذا آلت إلى الإقراض كما سبق؛ على أن مقتضى القياس السابق في الوجه الأول أن يكون الجعل على القرض أشد حرمة من الربا؛ ومعلوم بطلان هذا الكلام.

وأما الوجه الثاني: فهو مصادرة على المطلوب، إذ هو ينطلق من أن الالتزام بدفع أجرة عن الكفالة التزام غير مشروع، ومعلوم أن هذا محل النزاع.

**ثانيا : أمثلة في الجانب الاجتماعي، وأكتفي بذكر مثال واحد وهو تأجيل المهر كله أو بعضه :**

أجاز بعض الفقهاء السابقين تأجيل المهر كله أو بعضه، إلا أن الباحث محمود محمد الشيخ ذهب إلى وجوب دفع المهر كله معجلا والمنع من تأجيله أو تأجيل شيء منه، بل ذهب إلى أن تقسيم المهر إلى مقدم ومؤخر هو تقسيم مخالف لنصوص الكتاب والسنة وجمهور العلماء[5]. وقال: إن تقسيم المهر إلى معجل ومؤجل يعتبر عرفا عاما حادثا وفاسدا اهـ[6].

---

(١) انظر ترجمته رقم [٦١].

(٢) المبسوط للسرخسي ١٤٨/٣٠.

(٣) العمولات المصرفية للسماعيل ص ١٤٥، ١٤٦.

(٤) روضة الطالبين للنووي - (٤٧٥/٣)

(٥) المهر في الإسلام بين الماضي والحاضر ص٢٢٧ وص٢٧٥، دراسة فقهية اجتماعية، محمود محمد الشيخ، المكتبة العصرية، ط١ ٢٠٠٠م.

(٦) فمثلا قال العيني: ولو قيل في العقد: بعض المهر معجل وبعضه مؤجل فبعض الفقهاء لم ير فيه بأسا والبعض الآخر قالوا يجب حالا وهو أقرب إلى الحق اهـ، البناية٧٠١/٤. وانظر: البحر الرائق ٣١٠/٣، ط١٩٩٧/١، دار الكتب العلمية.

وما حفز الباحث على هذا القول هو ما شاهده وسمع به من كثرة المشاكل المترتبة على هذا التقسيم، وقد عاين الباحث ذلك حين قام بزيارة ميدانية للمحاكم الشرعية في لبنان واطلع على عقود الزواج والمهور المسجلة فيها[١]، وأهم هذه المشاكل الناتجة عن تأجيل جميع المهر أو بعضه: المغالاة في المهور إلى حد غير معقول وهذا بسبب تأجيل المهر، إذ لو كان المهر معجلا لما أقدم الزوج على تسمية ما لا يستطيع دفعه، والمشكلة تظهر بجلاء عند حصول خلاف بين الزوجين يؤدي إلى الطلاق إذ تستحق المرأة كامل مهرها مؤجلا ومعجلا، وهنا يلجأ الزوج إلى المحكمة ليثبت أن سبب الخلاف من الزوجة أملا في تخفيض المهر عليه عند التفريق، وهنا تلجأ الزوجة إلى المحكمة لتثبت عكس ذلك أملا في أن تستحق المهر كاملا، وهذا يتطلب توكيل المحامين وبذل الأموال لهم وإرباك المحاكم بهذه الدعاوى التي تستمر سنوات عديدة، وكل هذا كان يمكن تلافيه لو أن المهر كان معجلا ومقبوضا عند الزواج.

وما سبق هو في حال كان المهر كثيرا؛ أما إن كان المهر ليس ذا قيمة لتغير القيمة الشرائية فإنه بموجب الأحوال الشخصية في لبنان فليس للزوجة في حالة الطلاق إلا المسمى[٢]، وفي هذا غبن كبير للمرأة، ومثال على ذلك: أن المهور المكتوبة منذ أربع عشرة سنة تتراوح بين عشرين ألفا وثلاثين ألف ليرة لبنانية، وإذا انتقلنا إلى سنة ١٩٩٦ فإنا نجد أوسطها يبلغ الثلاثين مليون ليرة لبنانية، بل إن بعض المهور يصل إلى مئة مليون وأكثر[٣]. وهذا كان سببا لمشاكل ومآسٍ إنسانية لا يرضى بها أحد، ولو كان المهر معجلا أو أموالا عينية كعقارات ونحوها قبضتها المرأة عند الزواج لانحلت المشكلة لأن هذا الأموال العينية لا تتدنى قيمتها مع الزمن، وكذلك لا مشكلة بالمؤجل لو كان ذهبا أو عقارا أو دارا ونحوها لما ذكرنا[٤].

---

(١) المهر في الإسلام بين الماضي والحاضر ص٢٢٢.

(٢) المهر في الإسلام بين الماضي والحاضر ص٢٠٩.

(٣) المهر في الإسلام بين الماضي والحاضر ص٢٠٨.

(٤) المهر في الإسلام بين الماضي والحاضر ص٢٠٩.

## المطلب الثاني: إعادة النظر في الحكم لتغير الحال

ومثال ذلك: السرقة من المال العام: فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن من سرق من بيت المال أو من الغنيمة أو من مال الوقف ونحو ذلك[1] لا تقطع يده لوجود شبهة تدرأ الحد ألا وهي ما في بيت المال من شبهة ملك لعامة المسلمين، والسارق من جملتهم، وهذا ما يجعله شريكا، والشريك لا تقطع يده باتفاق الفقهاء[2]. إلا أن بعض المعاصرين ذهب إلى وجوب القطع على من يسرق من المال العام مخالفا بذلك جماهير الفقهاء كما تقدم، وحجته بأن الشبهة التي كانت قائمة في تلك العصور قد زالت؛ حيث إن النظام المالي آنذاك كان يفرض لأي مولود قدرا محددا من المال يزيد مع نموه وكبر سنه، وهذا ما جعل فكرة الشركة في المال العام مترسخة في أذهان الفقهاء ودفعتهم إلى هذا القول، أما في دول عصرنا الحاضر فهي وإن ذهبت إلى أن المال العام ملك لجميع أفراد الدولة (نظريا) فإن هذا الفرد لا يستحق شيئا على الدولة إلا بمقابل[3].

إلا أن الباحث حسن بيطار ناقش ذلك بأنه لم يرد عن أحد من الفقهاء تعليل عدم القطع أو كون الشبهة ناشئة عن أن الدولة توزع الأموال بانتظام على الأفراد وإنما كان التعليل دائما قائما على أن هذا المال ملك لعامة المسلمين على المشاع، والسارق واحد منهم، والشبهة ـ بدقة ـ تكمن في أن الفرد إن احتاج ثبت الحق له في هذا المال بقدر حاجته، وهذا الشبهة في عصرنا بشكل أقوى بسبب الظروف التي نعيشها مادية أو معنوية، بحيث صار كل فرد يعتقد أن واجب رعايته وتوفير العيش الكريم له يقع على عاتق الدولة.[4]

---

(١) وهذا ما قاله الحنفية والحنابلة، ووافقهم الشافعية على تفصيل عندهم، وخالف في ذلك المالكية. انظر: المبسوط ١٨٨/٩، بدائع الصنائع ٧٠/٧، حاشية ابن عابدين ١١٦/٦، البحر الرائق ٦٠/٥، المغني ١١٧/٩، كشاف القناع ١٢١/٥، مغني المحتاج ٤٧٢/٥، روضة الطالبين ٣٣٣/٧، الحاوي الكبير ٣٥٠/١٣، مواهب الجليل، منح الجليل ٣٠٦/٩، الفواكه الدواني ٢٩٦/٢ وانظر للتوسع: سرقة المال العام وعقوبتها في الفقه الإسلامي ص١٣٢.

(٢) البناية ٤٠٦/٦، المبسوط ٩/ ١٨٨، المغني ٢٨٣/١٠.

(٣) انظر: مسقطات العقوبة الحدية ص٢٦٢، للقاضي محمد إبراهيم محمد/ دار الأصالة للصحافة والنشر والإنتاج الإعلامي، الخرطوم ط١ ١٩٨٩.

(٤) انظر: سرقة المال العام وعقوبتها في الفقه الإسلامي ص١٦٨، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير بكلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٣م، أعدها الباحث: حسن حسين بيطار.

## المطلب الثالث: إعادة النظر في بعض الشروط والتخلي عنها

فثمة اتجاه يرى أن مقتضيات العصر تتطلب التخلي عن بعض الشروط التي كانت مشترطة من قبل في بعض المعاملات؛ وهذه أمثلة على ذلك:

**المثال الأول**: ما ذهب إليه الشيخ علي الخفيف وغيره من جواز شهادات الاستثمار[١] وسندات الادخار القائمة على فكرة الربح الدائم الثابت المحدد؛ بناءً على أن هذه الشهادات والسندات هي من العقود المستحدثة التي تجوز للمصلحة والحاجة إذا خلت من الغرر والربا وتوفر الرضا بين الطرفين، والربا إنما يكون في قرض أو في مبادلة، وشهادات الاستثمار ليست قرضا ولا مبادلة وإنما هي عقد مستحدث كما سبق[٢]، وأما ما اشترطه الفقهاء من كون الربح نسبة شائعة من الربح لا من رأس المال، فيرى الشيخ الخفيف ومن معه أن هذا الشرط غير لازم[٣]؛ لأن هذا الشرط وضعه الفقهاء اجتهادا منهم للحاجة إليه وليس أخذا من النصوص القطعية[٤]. وفي ذلك يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف ـ بصدد تسويغه لأرباح صندوق التوفيرـ: "إن هذا الاشتراط لا دليل عليه من القرآن أو السنة"[٥].

والواقع أن شهادة الاستثمار لا تعدو أن تكون قرضا بفائدة، ومن ثم فهي شكل من أشكال الربا المعاصر وإن سميت باسم آخر؛ فالعبرة بالمعاني لا بالمباني، لذلك حظرها العلماء المعاصرون ومجامع الفقه، واقترحوا له بديلا عنها وهو عقد الاستثمار كما سبق، وما ذُكر من أنّ هذا الربح يجوز أن يكون محددا وأنه لا يشترط شيوعه وإنما هو شرط وضعه الفقهاء ولم يأت به نص: فغير مُسلّم، بل الصواب إن هذا الشرط هو بمثابة قاعدة عامة أجمع عليها العلماء[٦]،

---

(١) شهادة الاستثمار: هي الورقة التي تثبت الحق في المبلغ المودع لدى البنك وديعة خاضعة لنظام القرض؛ وهي عدة فئات وكلها قائم إما القرض بفائدة أو على اليانصيب. انظر: مشكلة الاستثمار في البنوك الإسلامية وكيف عالجها الإسلام ص٤٩٨، د.محمد الصاوي، دار المجتمع، جدة، ط١ ١٤١٠هـ.

(٢) المصارف الإسلامية للهيتي ص٢٨٦.

(٣) انظر: موسوعة الاقتصاد الإسلامي ص٤٢٧، ٤٣١، د. محمد عبد المنعم الجمال، دار الكتب الإسلامية، ط٢/١٩٨٦م.

(٤) المصارف الإسلامية للهيتي ص٢٨٧، نقلا منه عن الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية: ٥، القسم الشرعي: ١٧٥.

(٥) انظر: الربا: للشيخ عبد الوهاب خلاف، في مجلة لواء الإسلام السنة الرابعة رجب ١٣٧٠هـ، إبريل/نيسان ١٩٥١. نقلتها عن موسوعة القواعد الفقهية لعدلان ص٣٣٦.

(٦) قال ابن قدامة نقلا عن ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على إبطال القراض إذا شرط أحدهما أو كلاهما لنفسه دراهم معلومة. انظر: المغني ١٤٨/٥، ط/ دار الفكر.

مستندين في ذلك إلى الأحاديث الصحيحة[1] التي تفيد عدم جواز أن يكون الربح جزءا من رأس المال في المضاربة وسائر أنواع الشركات بل يجب أن تكون جزءا شائعا من الربح نفسه؛ والحكمة من ذلك أن الشركة قد لا تربح سوى ذلك الجزء المعين فيستضر العامل، أو يحتمل ألا يربح مطلقا فالضرر عليه أكبر، أو يجوز أن يربح كثيرا فيستضر رب المال كما أشار إلى ذلك ابن قدامة[2].

**المثال الثاني**: ما رآه بعضهم من جواز بيع التوريد[3] بناء على أنه عقد سلم إلا أنه لم يشترط تسليم رأس المال كما هو الحال في بيع السلم.

والواقع أن عقد التوريد، إن كان محله سلعة تتطلب صناعة فالعقد عقد استصناع، ولا يشترط تسليم الثمن على قول الحنفية كما سيأتي، وإن كان محل العقد سلعة جاهزة، فإنْ دفَع الثمن كاملا في مجلس العقد فلا إشكال، وإن لم يسلم الثمن كله فهو عقد سلم، وقد اختلف فيه المعاصرون فبعضهم حظره لأنه من باب بيع الدين بالدين المنهي عنه واستبدل به المواعدة غير الملزمة، وأجازه آخرون لداعي الحاجة العامة أو الخاصة فيه[4]، غير أن د.رفيق المصري من المجيزين لم يسلم أصلا أن التوريد من باب بيع الدين بالدين المنهي عنه[5]، لأن عقد التويد ـ حسب قوله ـ فيه مبادلة سلعة بنقد أو خدمة بنقد، ومحل بيع الدين بالدين في الربويات[6].

---

(١) كما يشهد لذلك العديد من الأحاديث، منها حديث البخاري (٢٥٧٣) ومسلم (١٥٤٧) عن رافع بن خديج قال : ( كنا أكثر الأنصار حقلاً، فكنا نكري الأرض على أن لنا هذه ولهم هذه ، فربما أخرجت هذه ولم تخرج هذه فنهانا عن ذلك ) .

(٢) انظر: المغني ١٤٨/٥، ط/ دار الفكر.

(٣) عقد التوريد هو: عقد يتعهد بمقتضاه طرف أول بأن يسلم سلعا معلومة مؤجلة بصفة دورية خلال فترة معينة لطرف آخر مقابل مبلغ معين مؤجل كله أو بعضه. انظر: قرارات مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الثانية عشرة بالرياض سنة ٢٠٠٠م، قرار المجمع رقم ٦٥ (٧/٣) . وانظر: موسوعة القواعد الفقهية لعدلان ١١٩. مجلة البحوث الإسلامية - (٣٢٣/٣٢) . عقد الاستصناع أو (عقد المقاولة) في الفقه الاسلامي ص٢١١، للباحث كاسب عبد الكريم البدران، ط٢ ١٩٨٤م.

(٤) الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية ص١٤٢، محمود عبد الكريم أحمد إرشيد، دار النفائس في الأردن، ط٢/٢٠٠٧م.

(٥) مناقصات العقود الإدارية؛ عقود التوريد ومقاولات الأشغال العامة ص٤٦؛ د.رفيق المصري، دار المكتبي.

(٦) روى البيهقي في السنن الكبرى ٢٩٠/٥ عن ابن عمر نهى رسول الله -ﷺ- عن كالئ بكالئ الدين بالدين، ولكن سنده ضعيف كما قال ابن عدي والعقيلي، وقال الإمام أحمد ليس في هذا حديث يصح لكن إجماع الناس على أنه لا يجوز بيع دين بدين. انظر: التلخيص الحبير ٢٦/٣، وكتاب أحكام الدين، دراسة حديثية فقهية ص٥٦، لسليمان القصير، دار كنوز إشبيليا، ط١/٢٠٠٥م.

**المثال الثالث :** ذهب الشيخ أحمد الغماري[1] وشقيقه الشيخ عبد الله، إلى جواز الصلاة خلف المذياع أو التلفاز، متخلين عما شرطه الفقهاء في صلاة الجمعة من أن يجتمع المقتدي والإمام في موقف واحد[2] ولا يحول بينهما حائل[3] أو حاجز يمنع كطريق أو نهر على تفصيل في ذلك عند الفقهاء.

---

(١) انظر ترجمته رقم [٧٨].

(٢) يشترط لصحة الاقتداء أن يجمع المقتدي والإمام موقف واحد، إذ من مقاصد الاقتداء اجتماع جمع في مكان، كما عهد عليه الجماعات في العصور الخالية، ومبنى العبادات على رعاية الاتباع فيشترط ليظهر الشعار. نهاية المحتاج ١٩١/٢، ومغني المحتاج ٢٤٨/١ . وللفقهاء في تطبيق هذا الشرط تفصيل وفي بعض الفروع خلاف في الأبنية المختلفة وفي الاقتداء في السفن المختلفة، وفي علو موقف المقتدي على الإمام أو عكسه. وما يهمنا هنا بيان ما يتعلق بالأبنية المختلفة، فيشترط لصحة الاقتداء ألا يكون بين المقتدي والإمام فاصل كبير . وهذا الشرط محل اتفاق بين فقهاء المذاهب في الجملة، وإن اختلفوا في بعض الفروع والتفاصيل على النحو التالي: ١ـ بعد المسافة: فرق جمهور الفقهاء بين المسجد وغير المسجد فيما يتعلق بالمسافة بين الإمام والمقتدي، فقال الحنفية والشافعية والحنابلة: إذا كان المأموم يرى الإمام أو من وراءه، أو يسمع التكبير وهما في مسجد واحد صح الاقتداء، وإن بعدت المسافة . أما في خارج المسجد فإذا كانت المسافة قدر ما يسع صفين فإنها تمنع من صحة الاقتداء عند الحنفية، إلا في صلاة العيدين، وفي صلاة الجنازة خلاف عندهم . ولا يمنع الاقتداء بعد المسافة في خارج المسجد إذا لم يزد عن ثلاثمائة ذراع عند الشافعية . واشترط الحنابلة في صحة الاقتداء خارج المسجد رؤية المأموم للإمام أو بعض من وراءه . فلا يصح الاقتداء إن لم ير المأموم أحدهما، وإن سمع التكبير، ومهما كانت المسافة .
ولم يفرق المالكية بين المسجد وغيره ولا بين قرب المسافة وبعدها، فقالوا بصحة الاقتداء إذا أمكن رؤية الإمام أو المأموم أو سماع الإمام ولو بمسمع . قال أصحاب الموسوعة الفقهية: والمراد بالمسمع: من يبلغ عن الإمام الحاضر، فليس منه الائتمام بمجرد سماع صوت الإمام المنقول بالمذياع لعدم تحقق الاجتماع. الفتاوى الهندية ٨٨/١، ومغني المحتاج ٢٤٨/١، وكشاف القناع ٤٩١/١. الدسوقي ٣٣٧/١.

(٣) وجود الحائل له عدة صور: الأولى: إن كان بين المقتدي والإمام نهر كبير تجري فيه السفن (ولو زورقا عند الحنفية) لا يصح الاقتداء، وهذا باتفاق المذاهب، وإن اختلفوا في تحديد النهر الكبير والصغير . فقال الحنفية والحنابلة: النهر الصغير هو ما لا تجري فيه السفن، وقال المالكية: هو ما لا يمنع من سماع الإمام، أو بعض المأمومين، أو رؤية فعل أحدهما . وقال الشافعية: هو النهر الذي يمكن العبور من أحد طرفيه إلى الآخر من غير سباحة بالوثوب فوقه، أو المشي فيه، وفي حكمه النهر المحوج إلى سباحة عند الشافعية على الصحيح .
الثانية: يمنع من الاقتداء طريق نافذ يمكن أن تجري فيه عجلة، وليس فيه صفوف متصلة عند الحنفية والحنابلة . قال الحنفية: لو كان على الطريق مأموم واحد - لا يثبت به الاتصال، وبالثلاث يثبت، وفي المثنى خلاف .
ولا يضر الطريق إذا لم يمنع من سماع الإمام أو بعض المأمومين أو رؤية فعل أحدهما عند المالكية، وهو الصحيح عند الشافعية، ولهذا صرحوا بجواز صلاة الجماعة لأهل الأسواق وإن فرقت الطرق بينهم وبين

وفي ذلك يقول الشيخ عبد الله الغماري بعد أن ذكر بعض الشروط التي ذكرها الفقهاء لصلاة الجمعة ومنها الشرط السابق: فهذه الشروط التي أشرنا إليها وغيرها مما هو مسطور في كتب الفقه على المذاهب الأربعة ليس لها من الكتاب ولا من السنة ما يعضدها، اللهم إلا بعض آثار عن بعض الصحابة، وبعض تأويلات تبعد عن سماحة الشريعة الإسلامية[1] اهـ.

**المثال الرابع** : ما ذهب إليه الشيخ محمد أبو زهرة من جواز أخذ الزكاة من أهل الكتاب بدلا من الجزية، مع أن شرط وجوب الزكاة الإسلام[2].

**المثال الخامس** : ما رآه د. محمد عبد الحليم عمر من جواز السَّلَم في المنتوجات الزراعية كافة خلافا لبعض الفقهاء الذين لم يجيزوا السلم في بعض المنتوجات كالرمان والبطيخ والحيوان والبيض بحجة أنه لا يمكن ضبطها بسبب أنها لا تكال ولا توزن، إلا أن د. محمد عمر يرى بأن هذا لا يمنع من السلم في هذه المنتوجات في عصرنا لأن عملية الضبط مسألة نسبية إذ ما لا يمكن ضبطه سابقا يمكن ضبطه الآن[3].

---

إمامهم . والرواية الثانية عند الشافعية يضر، لأنه قد تكثر فيه الزحمة فيعسر الاطلاع على أحوال الإمام . ابن عابدين ٣٩٣/١، وكشاف القناع ٢٩٢/١، والدسوقي ٣٣٦/١، الهندية ٨٧/١ . ومغني المحتاج ٢٤٩/١ . ومراقي الفلاح ص١٥٩، ١٦٠، الدسوقي ٣٣٦/١.

هذا، وأجاز أكثر الفقهاء الفصل بطريق في صلاة الجمعة والعيدين وصلاة الخوف ونحوها، والتفصيل في مواضعها .

(١) انظر: مقدمة الشيخ أبي الفضل عبد الله الصديق الغماري على رسالة أخيه أبي الفيض "الإقناع بصحة صلاة الجمعة في المنزل خلف المذياع" صفحة (ب ـ ج) . مطبعة دار التأليف بمصر، ١٣٧٥هـ. وانظر: فقه المستجدات في باب العبادات لمؤلفه طاهر الصديقي ٢١٤.

(٢) انظر: القتال والجهاد د.هيكل ص١٤٦٦.

(٣) انظر كتاب: الإطار الشرعي والاقتصادي والمحاسبي لبيع السلم في ضوء التطبيق المعاصر ص٥٣، د. محمد عبد الحليم عمر، نشر المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التربع للبنك الإسلامي للتنمية بجدة في السعودية، ط٣/٢٠٠٤م.

## المطلب الرابع: إعادة النظر لقصْر بعضِ المفاهيم الفقهية على صدر الإسلام

قصَر بعضُ المعاصرين بعضَ المفاهيم الفقهية على صدر الإسلام، لحصول أوضاع دولية جديدة؛ وذلك مثل تقسيم الأرض إلى دار إسلام ودار حرب؛ فقد رأى مجلسُ الإفتاء الأوربي أن ارتباط دول العالم بعضها ببعض بمواثيق وعهود سياسية وثقافية واقتصادية في ظل ما يعرف بهيئة الأمم المتحدة؛ كل هذا دفع المجلس إلى قصْر تقسيم الأرض إلى دار إسلام ودار حرب، وما ترتب على ذلك من أحكام؛ قصرِها على صدر الإسلام؛ وبناء على ذلك صار ما يعرف بفقه الأقليات المسلمة في الغرب.

وقريب من ذلك ما رآه الباحث ياسر لطفي العلي من أن التقسيم الإسلامي للمعمورة إلى دار إسلام ودار حرب ودار عهد: تقسيم واقعي فقهي لا يوجد له أي نص شرعي صريح وقاطع في دلالته يستند إليه، باستثناء بعض الإشارات في القرآن الكريم والسنة النبوية التي يمكن أن يستفاد منها في موضوع التقسيم الإسلامي للمعمورة، وهذا التقسيم كان نتاجا لواقع الدولة الإسلامية والظروف المحيطة بها في زمن رسول الله ﷺ، وواقع الأمم الأخرى المقابلة لها في ذلك الوقت، وكان هذا التقسيم ضرورة واجه بها الفقهاء حاجة المسلمين في توحيد قواهم نحو عدو خارجي للدفاع عن العقيدة والانتماء الديني وتطبيق الأحكام الشرعية على الدول التي تخضع للسيادة والنفوذ الإسلامي[(١)].

والواقع أن هذا الرأي هو ما مال إليه أستاذنا د. وهبة الزحيلي، فهو يرى أن هذا التقسيم هو محض اجتهاد من الفقهاء في القرن الثاني فرضته حالة الحرب القائمة بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول كفارس والروم، ولما كانت الحرب حالة طارئة لأن الأصل هو السلم فإنه إذا ما انتهت الحرب عادت الدنيا دارا واحدة وهو ما عليه القانون الدولي[(٢)].

ورأى آخر أن يقسّم الديار إلى دار إسلام ودار نشر، أي نشر الدعوة، فيرى أن الديار التي هي خارج السيادة الإسلامية تسمى دار النشر أو دار الدعوة عملا بوجوب التبليغ والنشر لرسالة الإسلام كما كان عليه العهد أيام النبي؛ حيث كان يبعث صحابته إلى شرق الأرض وغربها لبث الدعوة الإسلامية، ولم يحاربوا إلا من حاربهم أو حاول منعهم من تبليغ الدعوة، وهو ما يجب عليه أن يكون الحال الآن؛ لأن القتال لم يفرض لعينه بل للدعوة إلى الإسلام[(٣)].

---

(١) انظر: أرض الله؛ التقسيم الإسلامي للمعمورة دراسة فقهية مقارنة ص٢١، وص٩٢، ياسر لطفي العلي، ط١ ٢٠٠٤م، مؤسسة الرسالة ناشرون.

(٢) أثار الحرب في الفقه الإسلامي ص١٩٢، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط٣/١٩٩٨.

(٣) نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام ص٩٦، د. ضو مفتاح غمق، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط١/١٤٢٦.

## المطلب الخامس: إعادة النظر لتضييق الطرق المشروعة لتنفيذ أمر ما

ثمة أمورٌ فقهية لها وسائل وخيارات عديدة مشروعة، ولكن بعض الاجتهادات المعاصرة أعادت النظر في تلك الخيارات، للتضييق منها وحصرها في إحداها؛ ومثال ذلك ما ذهب إليه كثير من المعاصرين[(١)]، من أن الطريقة الوحيدة لتنصيب إمام المسلمين هي البيعة العامة له، وأما طريقتي الاستخلاف والغلبة فليست مشروعة. ومعلوم أن هذا تضييق لطرق تنصيب الإمام وهي عند أهل السنة ثلاث طرق صحيحة: البيعة المباشرة، والاستخلاف[(٢)]، والغلبة[(٣)]، فاقتصر هؤلاء المعاصرون على الأولى، دون ما سواها.

والواقع أن جمهور الفقهاء قد قالوا بانعقاد الإمامة للمتغلب وإن عصى بتغلبه، بل حكى ابن بطال إجماع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأنّ طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء[(٤)]. واشترط الشافعية في المتغلب أن يستولي على الأمر بعد موت الإمام المبايع له، وقبل نصب إمام جديد بالبيعة، أو أن يستولي على حي متغلب مثله؛ أما إذا استولى على الأمر وقهر إماما مولى بالبيعة أو بالعهد فلا تثبت إمامته، ويبقى الإمام المقهور على إمامته شرعا. وهل يشترط في المتغلب وجود شروط الإمامة من العلم والعدالة ونحوها؛ أو تنعقد إمامته وإن كان فاسقًا أو جاهلاً؟ وجهان؛ أصحهما انعقادها وإن كان عاصيًا بفعله، كما قال النووي[(٥)].

---

(١) منهم د.وهبة الزحيلي - في الفقه الإسلامي وأدلته (٨/٢٨٢) ، والشيخ تقي الدين النبهاني في كتابه الخلافة ص١٥ والدكتور محمد خير هيكل في كتابه: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١/١٦٨ وقد أطال في الانتصار لذلك، ود. محمود بوترعة في كتابه رئيس الدولة في الفكر الإسلامي١٣١.

(٢) ويسمى أيضا بولاية العهد وهو: عهد الإمام بالخلافة إلى من يصح إليه العهد ليكون إماما بعده. انظر: نهاية المحتاج ٧ \ ٤١١ ط الحلبي، تحفة المحتاج ٣/٧٩. وهذه طريقة صحيحة لانعقاد الإمامة العظمى بالإجماع، قال الماوردي: انعقاد الإمامة بعهد من قبله مما انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتفاق على صحته، لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما . أحدهما: أن أبا بكر ﷺ عهد بها إلى عمر ﷺ، فأثبت المسلمون إمامته بعهده، والثاني: أن عمر ﷺ عهد بها إلى أهل الشورى، فقبلت الجماعة دخولهم فيها، وهم أعيان العصر اعتقادا لصحة العهد بها وخرج باقي الصحابة منها. انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص ١١ ط دار الكتب العلمية. وبنحو ذلك قال ابن خلدون في مقدمته ص٢١٠، ط٤/ دار إحياء التراث العربي – بيروت. وانظر: الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة ص١٨٥، د. عبد الله الدميجي، دار طيبة بالرياض، ط٢/ ١٤٠٨هـ.

(٣) وهي الاستيلاء بالقوة والقهر على الخلافة، وهو ما يعرف الآن بالانقلاب العسكري.

(٤) فتح الباري ١٣/٧.

(٥) روضة الطالبين (١٠/٤٦) .

واحتج الجمهور على صحة ولاية المتغلب[١] بحديث "من كره من أميره شيئا فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية"[٢]، وأجاب د.هيكل[٣] على الحديث بما حاصله أن "السلطان" شرعا هو من أعطاه الشرع هذا السلطان وهي الولاية وهو من أعطته الأمة ذلك بموجب البيعة، لا شخص اغتصب السلطة. وأما قوله في الحديث: من فارق الجماعة شبرا فمات إلا مات ميتة جاهلية" فقال د. هيكل: الذي يغتصب السلطة، إذا خرج على إمام موجود فهو نفسه الذي يوصف بأنه فارق الجماعة[٤].

واحتجوا أيضا بالمعقول، فقالوا[٥] يمنع من الخروج على المتغلب "لما في الخروج عليه من شق عصا المسلمين وإراقة دمائهم وذهاب أموالهم، ويدخل الخارج عليه في عموم قوله عليه السلام: «من خرج على أمتي وهم جميع فاضربوا عنقه بالسيف كائنا من كان»[٦]. اهـ

واستدل ابن قدامة أيضا: بأن عبد الملك بن مروان خرج على ابن الزبير فقتله واستولى على البلاد وأهلها حتى بايعوه طوعا وكرها فصار إماما.اهـ واستدل ابن عابدين أيضا بقوله ﷺ: اسمعوا وأطيعوا، وإن استعمل عليكم عبد حبشي، كأن رأسه زبيبة "[٧].اهـ

وأجاب د.هيكل[٨] بما ملخصه: إن مغتصب السلطة إنما هو ظالم يحق للأمة التي ظلمها بسلبها حق اختيار من يسوسها أن تقاتله بغض النظر عن الأضرار والدماء التي ستسفك؛ لأن المغتصب ومناصروه إلى النار، ومن يقاتله إلى الجنة، ولا ينظر إلى مدى الأضرار التي يخلفها

---

(١) انظر: فتح الباري ١٣/٧ دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩.

(٢) متفق عليه من حديث عباس مرفوعا. انظر: صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ (سترون بعدي أمورا تنكرونها) ، حديث رقم: ٦٦٤٥، مسلم في الإمارة باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن . . رقم ١٨٤٩.

(٣) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ص١٨٤.

(٤) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ص١٨٤.

(٥) المغني ٥/٩.

(٦) والحديث أخرجه مسلم من حديث عرفجة، قال: سمعت رسول الله ﷺ، يقول: " من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد، يريد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم، فاقتلوه " انظر: صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع - حديث: ٣٥٣٢.

(٧) أخرجه البخاري: انظر: صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية - حديث: ٦٧٤٣.

(٨) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ص١٨٨.

ذلك القتال لأن النبي قال: من قتل دون ماله فهو شهيد[1]. فأجاز قتال المسلم لدريهمات اغتصبها، لا لأننا نفدي درهما من مال مسلم بروح مسلم، وإنما لأن أخذ مال المسلمين معصية فجاز دفعها ولو أدى إلى قتل مرتكبها كما قال الغزالي. وكذلك يقال في مغتصب السلطة: يجوز قتاله وقتال من معه لدفع معصية الاغتصاب ولو أدى لسفك الدماء الذي هو أشد ضررا من اغتصاب السلطة؛ وأضاف د. هيكل بأننا لو نظرنا بشكل عميق لعلمنا أن الأقل ضررا هو قتال المتسلط ومن يناصره، لأن عدم قتاله يغري أصحاب الطموح بالسلطة على الخروج على الإمام الشرعي وقتاله، بخلاف ما لو علموا أن تسلطهم بالقهر يعرضهم لقتال المسلمين إياهم.

كذا قال د. هيكل وفيه نظر، إذ دفع السلطان المتغلب فيه إثارة للفتنة بين المسلمين وكثرة الهرج وهذا بخلاف قتال المسلم عن ماله، لذلك قال العلماء: إن كل من لم يمكنه أن يدفع عن نفسه وماله إلا بالخروج على السلطان ومحاربته ألا يفعل للآثار التى جاءت عن النبى - عليه السلام - بالأمر بالصبر على ما يكون منه من الجور والظلم[2]، بل إن الغزالي نفسه قال: لو تعذر وجود الورع والعلم فيمن يتصدى للإمامة، وكان في صرفه إثارة فتنة لا تطاق، حكمنا بانعقاد إمامته؛ لأننا بين أن نحرك فتنة بالاستبدال، فما يلقى المسلمون فيه من الضرر يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التي أثبتت لمزية المصلحة، فلا يهدم أصل المصلحة شغفا بمزاياها كالذي يبني قصرا ويهدم مصرا، وبين أن نحكم بخلو البلاد عن الإمام وبفساد الأقضية وذلك محال.[3] ثم إن القاعدة تقول درء المفاسد مقدم على جلب المصالح وبذلك يتبين ضعف ما ذكره د. هيكل والله أعلم.

وادعى د.هيكل أن الصحابة قد أجمعوا على بطلان إمامة المتغلب واستدل بقول عمر في البخاري في جموع الصحابة إثر موسم الحج: إنه بلغني أن قائلا منكم يقول: والله لو قد مات عمر بايعت فلانا فلا يغترن امرؤ أن يقول إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمت، ألا وإنها قد كانت كذلك، ولكن الله وقى شرها، وليس منكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر؛ من بايع رجلا عن

---

(١) متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعا، انظر: صحيح البخاري - كتاب المظالم والغصب، باب من قاتل دون ماله - حديث: ٢٣٦٨، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق - حديث: ٢٢٨.

(٢) شرح البخاري لابن بطال ٦٠٩/٦، فتح الباري: (١٢٤/٥)

(٣) إحياء علوم الدين: (١١٥/١) ، وانظر: اتحاف السادة المتقين للزبيدي (٢٣٣/٢) .

غير مشورة من المسلمين، فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا[1]. قال د. هيكل: هذا، والصحابة قد استمعوا إلى هذا الخطاب، ولم ينكر عليه أحد، فكان إجماعا[2].

كذا قال د.هيكل؛ ولكن هذا الإجماع الذي ادعاه: منقوض بالحديث الذي ذكره د. هيكل نفسه، وهو ما رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص حيث قال لمن سأله عن معاوية بعد تغلبه على الخلافة في عهد علي: (أطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله) قال النووي: هذا فيه دليل لوجوب طاعة المتولين للإمامة بالقهر من غير إجماع ولا عهد[3]. اهـ وقد نقل د.هيكل هذا ثم عقب بالقول: وكلام الصحابي هنا ليس دليلا شرعيا على وجوب طاعة المتولين للإمامة أو للسلطة عموما بالقهر، بل هو رأي له، خالفه فيه غيره[4]. فهذا إقرار من د. هيكل على أن ابن عمرو كان يرى صحة إمامة المتغلب فأين إجماع الصحابة المزعوم على بطلان إمامة المتغلب؟! كما أن ابن عمر نقل عنه أبو يعلى الفراء[5] أنه قال يوم الحرة (نحن مع من غلب)[6].

وأرى ـ والله أعلم ـ أن الوصول إلى الإمامة بطريق التغلب والقهر هو طريق غير شرعي، ولكن تنعقد الإمامة للمتغلب لضرورة حقن دماء المسلمين وإخماد الفتنة، هو ما ذهب إليه بعض الباحثين[7].

وقريب مما ذهب د. هيكل ورفاقه ما ذهب إليد الدكتور توفيق شاوي والأستاذ السنهوري ونصره وأيده بشدة د.العوا[8] من وجوب انتخاب الحاكم عبر الطريقة الديمقراطية وتحديد مدة ولايته، وتداول السلطة بشكل سلمي، ودعا د. العوا إلى التجديد في مفهوم الخلافة وأنه لا ينبغي أن يكون هو النموذج الأوحد.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت - حديث: ٦٤٥٦.

(٢) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ص١٩٣.

(٣) شرح النووي على مسلم - (١٢/٢٣٤.

(٤) انظر: الجهاد والقتال في السياسة لشرعية ص١٧٠.

(٥) انظر ترجمته رقم [١٠٣].

(٦) انظر: الأحكام السلطانية لأبي يعلى (ص ٢٣) . وقول ابن عمر هذا ورد مسندًا في طبقات ابن سعد بلفظ: (لا أقاتل في الفتنة، وأصلي وراء من غلب) . (١٤٩/٤) وسنده صحيح إلى سيف المازني أما هو: فذكره ابن حاتم ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلاً . انظر: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل (٣٠٤/٢) ، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت: ١٤٢٠هـ) ، المكتب الإسلامي – بيروت، ط١/١٩٧٩م.

(٧) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، الدميجي، ص٢٢٢.

(٨) الفقه الإسلامي في طريق التجديد ص٥٣، للدكتور العوا.

## المطلب السادس: إعادة النظر في بعض المسائل لظهور حقائق طبية

**المثال الأول : ماهية الخنثى**

فالخنثى عند الفقهاء الأقدمين هو من له آلتا الرجال والنساء، أو ليس له شيء منهما أصلا، وله ثقب يخرج منه البول[١]. وقسموه إلى مشكل وغير مشكل؛ وجعلا الحد الفاصل بينهما هو المَبَال؛ فإن بال من الذكر فذكر، وإن بال من الفرج فأنثى، هذا إن كان قبل البلوغ؛ وأما بعد البلوغ، فإن تبين فيه علامات الذكورة فذكر، أو تبين فيه علامات الأنوثة فهو أنثى.

إلا أن الدكتور البار رأى أن الاعتماد على المبال لتحديد جنس المولود: خطأ؛ حيث قال: إن تشخيص الفقهاء للخنثى في هذه الحالات خاطئ[٢]، وإن الحكم على الشخص الخنثى يرجع إلى الأطباء فإن حكموا بأن هذا الشخص ذكرٌ في تركيبه الكروموسومي والغددي، فهو كما حكموا، وعلى الفقهاء أن يبنوا أحكامهم بعد ذلك على ما يقرره الأطباء[٣]؛ وبيان ذلك أن علم الأجنة يقرر أن جنس الجنين يتحدد وفق لثلاثة مستويات:

**الأول المستوى الصبغي :** حيث يحتوي السائل المنوي على نوعين من الصبغيات الجنسية وهما كروموسوم **(x)** والأنثوي **(y)** الذكري، وأما الأنثى فتحتوي البييضة فيها على نوع واحد من الصبغيات وهو **(x)**، فعندما يلقح حيوان منوي يحمل كروموسوم **(y)** بييضة تحمل دائما كروموسوم **(x)** فتكون البييضة الملقحة **(xy)** جنينا ذكرا؛ وعندما يلقح حيوان منوي يحمل كروموسوم **(x)** بييضة تحمل كروموسوم **(x)** فتكون جنينا أنثى.

**الثاني : المستوى الغددي :** وهذا يتحدد في الأسبوع السادس والسابع بعد التلقيح، والغدة الذكرية هي الخصية، والأنثوية هي المبيضين فلا يتشكلان إلا بعد ٤٢ يوما من التلقيح[٤].

**الثالث : مستوى الأعضاء التناسلية الظاهرة والباطنة،** والباطنة في الأنثى هي المبيضان والرحم وقناتي الرحم والمهبل، والباطنة في الذكر هي الحبل المنوي والحويصلة المنوية والبروستات وغدد كوبر، وأما الظاهرة في الذكر فهي كيس الصفن الذي يوجد فيه الخصيتان، والقضيب الذكري أما الظاهرة الأنثوية فهي الشُفران والبظر.

---

(١) انظر: الموسوعة الفقهية ٢١/٢٠، وانظر: الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء ص٢٠٥.

(٢) انظر: كتاب الطبيب أدبه وفقهه للدكتور البار ص٣٢٤.

(٣) الطبيب أدبه وفقهه للدكتور البار ص٣٢٤.

(٤) الطبيب أدبه وفقهه للدكتور البار ص٣١٨.

فهذه الأمور هي التي تحدد جنس المولود، فإذا اختل أمر منها التبس أمر المولود وهذا ما يسمى بالخنثى، ولكن الخنثى يقسم في الطب إلى خنثى كاذبة وخنثى حقيقية؛ فالخنثى الكاذبة قسمان؛ خنثى أصلها أنثى وظاهرها ذكر فهي على مستوى الصبغيات (**xx**)، وعلى مستوى الغدة التناسلية هي مبيض وعلى مستوى الأعضاء التناسلية الظاهرية ذكرية، ويحدث ذلك نتيجة إفراز هرمون الذكورة من الغدة الكظرية فتتجه بقدرة الله الأعضاء التناسلية نحو الذكورة فينمو البظر نموا كبيرا، ويصبح على شكل قضيب، ويلتحم الشفران الكبيران مما يجعلها يشبهان كيس الصفن، والفرق بينهما: أن كيس الصفن يحتوي على الخصيتين، بخلاف هذا فإنه يحتوي على زوائد دهنية[1].

وأما الخنثى التي أصلها ذكر وظاهرها أنثى: فهي على عكس الحالة السابقة حيث إن الجنين هنا على مستوى الصبغيات والغدة التناسلية ذكر، لأن الصبغيات فيه (**xy**) والغدة التناسلية هي خصية ولكن الجنين يولد بشكل أنثى في أعضائه الظاهرة، إلا أن الخصية هنا لا تظهر لأنها في بعض الحالات قد نزلت إلى الشفرين، وفي بعض الحالات ينشق كيس الصفن ويبدو وكأنه شفران ولا ينمو القضيب ويبدو وكأنه البظر.

وأما الخنثى الحقيقية فهي أن يشتمل الجهاز التناسلي على خصية ومبيض وهي حالة نادرة الوجود وقد سجلت ثلاث حالات من هذا النوع: حالة خنثى حقيقية في الولايات المتحدة عام ١٩٨٠، ولديها مبيض واحد وخصية واحدة، ولها رحم وبظر كبير وحملت ووضعت طفلا ميتا، وفي السجلات الطبية هناك حالتان مماثلتان: **إحداهما** لامرأة في اليابان، **والأخرى** في تنزانيا وهذا عام ١٩٧٨، ولم تحمل أيا منهما إلا بعد إجراء عملية جراحية.

ففي ظل هذا التطور الطبي يمكن معرفة الجنس الحقيقي للخنثى، وذلك بإجراء الفحوصات المخبرية التي تبين بيقين جنسه، وكونه ذكرا أو أنثى؛ ومن هنا ذهب بعض المعاصرين، إلى أنه لا داعي في مسألة ميراث الخنثى المشكل أن تُقَسم التركة مرتين، مرة على تقدير أنه ذَكَر ومرة على تقدير أنه أنثى، ثم يُعطى الخنثى جزءا ويوقف الباقي إلى حين تبيّن جنسه على تفصيل في ذلك[2]؛ فهذا اجتهاد من الفقهاء بحسب ما توفر لهم من إمكانيات؛ والآن يجب أن يرتفع الخلاف هنا،

---

(١) الأحكام الطبية ص٢٠٦.

(٢) انظر: في ميراث الخنثى: المبسوط للسرخسي ٩٢/٣٠، البناية للعيني ٦٧١/١٢، بدائع الصنائع ٤١٩/٦، روضة الطالبين ٤٠/٦، مغني المحتاج ٢٩/٣، المغني لابن قدامة ١١٠/٩، كشاف القناع ٤٧٠/٤، منح الجليل ٧٠٧/٩، مواهب الجليل ٤٢٤/٦.

ويُتوصل إلى جنس الخنثى بالاعتماد على تقرير طبيبين عدلين بعد أن يقوما بالفحوصات اللازمة، ومن ثَمّ تقسم التركة مرة واحدة على ضوء تقرير الطبيبين[١].

**المثال الثاني: الصفرة والكدرة:** اختلف الفقهاء في الصفرة والكدرة التي تراهما المرأة هل هما حيض أم ليسا بحيض، ومذهب الجمهور[٢] أن المرأة إن رأتهما قبل زمن الحيض فليسا بحيض وإن رأتهما المرأة في زمن الحيض فهما حيض، وذهب الحنفية وهو قول عند المالكية[٣] إلى أن الصفرة والكدرة حيض سواء رأتها قبل الحيض أو بعده، إلا أن بعض المعاصرين مثل د. هشام آل الشيخ أعاد النظر في هذه المسألة بناء على المعطيات الطبية الحديثة، وانتهى إلى أن الطب الحديث يؤيد قول الجمهور[٤]، لأن الطب الحديث يثبت أن الكدرة والصفرة ليستا بدم حيض ولا علاقة لهما بدم الحيض أصلا، لاختلاف تركيبهما ووظيفتهما عن تركيب دم الحيض ووظيفته، فالصفرة والكدرة قبل نزول دم الحيض هما ماء خفيف شفاف لا رائحة له مختلط بالغشاء المبطن للمهبل، وظيفته منع جفاف القناة المهبلية، وأما إذا نزلت الصفرة والكدرة بعد خروج دم الحيض فهما ماء مختلط بهرمون (البروجسترون) وهو الذي يهيء الرحم للحمل، وأما دم الحيض فيحتوي على كريات الدم الحمراء والصفراء وقطعا من الغشاء المبطن للرحم، ووظيفته قبل أن ينفجر ويخرج هي تغذية الجنيين، ويظهر مما سبق أن الصفرة والكدرة لا علاقة لهما بدم الحيض سواء كانتا قبله أو بعده، ولكن إن نزلا في زمن الحيض فإذا فحصنا السائل مجهريا فوجدناه يحتوي على ما يحتوي الحيض فحيض وإلا فليس بحيض.

والواقع أن القول بارتفاع الخلاف في هذه المسألة بناء على المعطيات الطبية فيها: صعب، وذلك لأن هذه المعطيات ما زالت قيد البحث، إضافة إلى الخطأ المحتمل ـ وإن كان نسبته قليلة ـ في الفحص المخبري، وهو كما أشار إليه الباحث.

**المثال الثالث: إعادة النظر في حكم الإجهاض** بإعادة النظر في المسألة المتوقف عليها هذا الحكم وهي تحديد الوقت الذي ينفخ فيه الروح في الجنين؟ اتفق الفقهاء[٥] في السابق على أن

---

(١) أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي ص٤١٤.

(٢) المدونة ٥٠/١، حاشية الدسوقي ١٦٨/١، مواهب الجليل ٣٦٥/١، روضة الطالبين ١٥٢/١، تحفة المحتاج ٤٠١/١، المغني لابن قدامة ٤١٣/١، الفروع ٣٦٧/١.

(٣) البناية للعيني ٦٢٣/١، المبسوط ١٤٥١/٣، البحر الرائق ٢٠٢/١، التاج والإكليل ٥٤٠/١، حاشية الخرشي ٣٧٩/١.

(٤) انظر: أثر التقنية الحديثة لآل الشيخ، ص١١٠.

(٥) انظر: فتح القدير ٤٩٥/٢، حاشية الدسوقي ٢٦٧/٢، نهاية المحتاج ٤١٦/٨، المجموع ٣٠١/٥، المغني لابن قدامة ٨١٥/٧، المحلى ٢٩/١١.

الجنين لا يجوز إسقاطه بعد نفخ الروح فيه[١] إذ في ذلك جناية على نفس بغير حق؛ وغالب الفقهاء ذهب إلى أن الروح تنفخ بعد أربعة أشهر من الحمل لظاهر حديث ابن مسعود[٢] وتأولوا ما ورد بخلاف ذلك كحديث حذيفة وغيره مما سيأتي، والجمهور على حرمة الإجهاض قبل نفخ الروح إلا حفاظا على الأم، وبعض الفقهاء ذهب إلى جواز الإسقاط قبل نفخ الروح[٣]، إلا أن بعض المعاصرين مثل د. شبير ود. قرة داغي أعادوا النظر في المسألة، بناء على معطيات الطب الحديث، فقد توصل علماء الأجنة والتشريح إلى أن الأطوار التي يمر بها الجنين ـ والتي ذكرها القرآن ـ من النطفة إلى العلقة إلى المضغة إلى خلق آخر تستغرق حوالي ٤٠ إلى ٤٢ يوما[٤]، فرأى د.شبير[٥] أن نفخ الروح يكون بعد الأربعين وأيّد ذلك بما وقع في حديث حذيفة عند مسلم[٦]، وتأول حديث ابن مسعود السابق[٧]، وأما الإجهاض قبل هذه الفترة فاختار الجواز إذا كان لعذر

---

(١) حتى مع الخشية على حياة الأم، لأن موت الأم به موهوم فلا يجوز قتل آدمي لأمر موهوم، كما صرح بذلك ابن عابدين في حاشيته ٢٣٨/٢.

(٢) وقد أخرجه الشيخان مرفوعا ونصه: إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله، ورزقه، وأجله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح. صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، حديث: ٣٠٥١، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله - حديث: ٤٨٨٨.

(٣) انظر: المصادر السابقة.

(٤) بحوث حول بداية الحياة الإنسانية ص٥٥، مطبوعة في كتاب المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في ندوتها لعام ١٤٠٥هـ. وعقوبة الاعتداء على الجنين بالإجهاض، بحث للدكتور محمد أحمد الرواشدة، منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٣، العدد الأول، ٢٠٠٧م، ص٤٣٣.

(٥) انظر: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة ٣٤٣/١، د. محمد عثمان شبير ورفاقه، دار النفائس في الأردن، ط٢٠٠١/١.

(٦) وهو ما رواه حذيفة بن أسيد الغفاري مرفوعا: إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكا فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها ثم قال يا رب أذكر أم أنثى فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك ثم يقول يا رب أجله فيقول ربك ما شاء ويكتب الملك ثم يقول يا رب رزقه فيقضي ربك ما شاء ويكتب الملك ثم يخرج الملك بالصحيفة في يده فلا يزيد على ما أمر ولا ينقص، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله - حديث: ٢٦٤٥ . وقد تأول الشرّاح هذا الحديث ليتفق مع حديث ابن مسعود فقالوا: معنى"فصورها" أي كتب ذلك ثم يفعله بعد نفخ الروح الذي يكون بعد١٢٠يوما كما في حديث ابن مسعود. انظر: فتح الباري (٤٨٤/١١)

(٧) فقال د. شبير ووافقه د. القره داغي: إن الترتيب الوارد فيه ليس ترتيبا زمانيا لأنه ثبت طبيا أن العلقة لا تتعدى أسبوعا وأما المضغة فتستغرق أسبوعين، بل هو ترتيب ذكري أي أن النطفة والعلقة والمضغة كل ذلك

وفقا لما ذهب إليه بعض الفقهاء[١]، وكذا د. القره داغي ذهب إلى نحو ما ذهب إليه د. شبير، إلا أن د.القره داغي وإن وافقه على أن النطفة والعلقة والمضغة تتشكل في الأربعين يوما الأولى من الحمل وفقا لما أقره الطب حديثا[٢]، ولكن د.القره داغي وافق الجمهور على أن الروح تنفخ بعد الأشهر الأربعة الأولى من الحمل، وحجته أن الروح أمر غيبي لا يمكن أن يكشف الطب متى تنفخ[٣]، بل إن الطب يثبت أن الجنين تدب فيه الحياة من لحظته الأولى وهي عندما يكون نطفة[٤]، لذلك رأى أنه لا يجوز تأويل حديث ابن مسعود، إذ لا تعارض فيه بينه وبين الطب، لأن الحياة التي يثبتها الطب للجنين قبل بلوغه ١٢٠يوما هي ما تسمى بالحياة النباتية الثابتة للنبات وغيره، وأما الحياة الثابتة بعد النفخ فهي الحياة الإرادية[٥] وهذه منوطة بالمخ وقد ثبت طبيا أن المخ لا يكتمل إلا بعد ١٢٠ يوما من الحمل، فاتفق الطب والأحاديث الواردة المختلفة[٦]، ويؤيد ذلك أن حديث حذيفة ليس فيه أنه ينفخ الروح بخلاف حديث ابن مسعود[٧]. ولما كان د. القره داغي اختار أن الجنين فيه حياة من اللحظة الأولى ذهب إلى حرمة الإجهاض مطلقا قبل النفخ وبعده، إلا أنه ذكر أن الحرمة بعد النفخ أشد[٨]، وهو ما خلصت إليه ندوة الإنجاب المنعقدة في الأردن من أن الجنين حي من بداية الحمل وأن حياته محترمة في كافة أدوارها، خاصة بعد نفخ الروح وأنه لا يجوز العدوان عليها بالإسقاط، مرجحة قول من حرم الإجهاض مطلقا إلا للضرورة الطبية القصوى[٩].

والواقع أن كلام القرة داغي لا يخلو من اضطراب، إذ إنه تأول حديث ابن مسعود حيث رأى أن الترتيب فيه ذِكْريّ ليتفق مع حديث حذيفة الذي حمله على التصوير والتخليق، ثم ذهب إلى أن

---

يحدث في الأربعين يوما الأولى، وأيد ذلك الدكتور القرة داغي بما ورد فيه من قوله"ثم يكون في ذلك علقة" أي في تلك الفترة نفسها، انظر: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، ٣٤٣/١، فقه القضايا الطبية المعاصرة لقرة داغي ص٤٣٦.

(١) انظر: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، ٣٤٥/١.

(٢) فقه القضايا الطبية المعاصرة لقرة داغي ص٤٣٦.

(٣) فقه القضايا الطبية المعاصرة لقرة داغي ص٤٤١.

(٤) لذلك رجح د. الرواشدة تحريم الإجهاض من اللحظة الأولى، وهذا قول لبعض الفقهاء، انظر: عقوبة الاعتداء على الجنين بالإجهاض، بحث للدكتور محمد أحمد الرواشدة، ص٤٣٧، ٤٣٩.

(٥) انظر في الحياة النباتية والحيوانية: عقوبة الاعتداء على الجنين بالإجهاض، بحث للدكتور محمد أحمد الرواشدة، ص٤٣٤.

(٦) فقه القضايا الطبية المعاصرة لقرة داغي ص٤٤٠، ٤٤٣، ٤٤٤.

(٧) فقه القضايا الطبية المعاصرة لقرة داغي ص٤٤٥.

(٨) فقه القضايا الطبية المعاصرة لقرة داغي ص٤٤٥.

(٩) فقه القضايا الطبية المعاصرة د. قرة داغي ص٤٤٩.

الروح تنفخ فيه بعد أربعة أشهر، وحَظَر تأويل ذلك مع أن كلا الأمرين متلازمان وهو ما تنبه إليه د.شبير فقال: يوجد تلازم بين نفخ الروح وكتابة المقادير والتخليق فالملك يأتي لجميع ذلك مرة واحدة[١].اهـ فنبّه إلى أن حديث حذيفة وإن لم يذكر فيه نفخ الروح وإنما اقتصر على التخليق فهما متلازمان، وهذا بخلاف د.القره داغي الذي فرق بينهما كما سبق.

**المثال الرابع : حيض الحامل**؛ لقد اختلف الفقهاء في حكم الدم التي تراه الحامل، فذهب بعض الفقهاء كالشافعي في الجديد ومالك أن هذا دم حيض وأن الحامل تحيض[٢]، وذهب الجمهور إلى أن هذا دم استحاضة[٣]. إلا أن بعض المعاصرين رأوا أن هذا الخلاف ينبغي أن يحسم لصالح الجمهور، لأن الطب الحديث يثبت يقينا بأن الدم الذي يصيب الحامل أثناء حيضها ليس بدم حيض وإنما هو دم استحاضة، يمكن إرجاعه طبيا لأسباب عصبية وظيفية، وهو ما يسمى في الطب بالحيض الكاذب، بل إن انقطاع الحيض من أقوى أدلة الحمل، فإذا وجد الحيض فلا حمل والعكس صحيح[٤].

**المثال الخامس : النظر إلى العورة من أجل الاستطباب** : أجاز الفقهاء السابقون النظر إلى العورة من أجل الاستطباب على أن لا يجاوز الطبيب النظر إلى غير موضع الألم، إلا أن د. البار رأى أن الطب الحديث يقرر أن الطبيب يجب عليه لمعرفة العلة وسببها أن يفحص أماكن أخرى عديدة قد لا تبدو للعامة أن لها علاقة بالألم[٥].

**المثال السادس : إعادة النظر في المفطرات على ضوء التقنية الحديثة**: وذلك عن طريق إعادة النظر في تعريف الجوف الذي أناط الفقهاء الإفطار بدخول شيء فيه؛ فقد عرف الفقهاء قديما الجوف بأنه كل مجوف من الحلق والمعدة والأمعاء فقط[٦]، أو هو كل جوف في باطن جسم

---

(١) دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، ٣٤٣/١.

(٢) المعونة للقاضي عبد الوهاب ١٩٣/١، مواهب الجليل ١٣٩/٣، المجموع ٤١٢/٢، مغني المحتاج ٢٩٤/١.

(٣) بدائع الصنائع ١٥٩/١، البناية ٦٩١/١، المغني لابن قدامة ٤٤٣/١، كشاف القناع ٢٠٢/١، المحلى ١٩٠/٢.

(٤) انظر: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، د. الأشقر ورفاقه. وهو ما قطع به د. هشام آل الشيخ في كتابه أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي ص١٣٨.

(٥) انظر بحثه في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة بعنوان: مداواة الرجل للمرأة ١٢٨١/٨. العدد الثامن ١٩٩/٣.

(٦) وهذا تعريف الحنفية والمالكية: بدائع الصنائع ٩٣/٢، منح الجليل ١٣٦/٢.

الإنسان[١]، وعليه عدَّ الفقهاء كلا من الفم وإن بدخول غبار وبخار ودخان متعمدا[٢]، والأنف[٣]، والعين عند المالكية والحنابلة[٤]، والأذن[٥]، والدبر وإن بدخول إصبع على تفصيل وخلاف في ذلك[٦]، وإحليل الرجل عند بعض الحنفية والوجه الصحيح عن الشافعية وذلك إذا أُقطر فيهما ما يصل إلى المثانة[٧]، وفرج المرأة عند الحنفية[٨]، وما يصل إلى الجسم من جروح إلى الجوف على قول الجمهور[٩]، فكل هذا عدوه الفقهاء من الجوف الذي يفطر الإنسان بدخول شيء فيه على الخلاف والتفصيل السابق، إلا أن المجمع الفقهي والباحثين المعاصرين أعادوا النظر في ذلك في ضوء الطب الحديث لتيسير التداوي على الناس في رمضان[١٠]، وانتهوا إلى أن الفم والأنف والعين والدبر هي منافذ موصلة إلى الجوف[١١]، وأما المنافذ غير الموصلة للجوف[١٢] فهي: ١ـ الأذن؛ إذ ثبت في علم التشريح أنه ليس بينها وبين الجوف ولا الدماغ منفذ، اللهم إلا إن كانت طبلة الأذن منخرقة.

٢ـ الجهاز البولي للرجل والمرأة، فمجرى البول لا يعد جوفا ولا علاقة له بالجهاز الهضمي، ومن ثَمّ فإن إدخال قسطرة أو منظار إلى الجهاز البولي، أو إدخال سائل أو دواء أو غيره إلى المثانة لا يعد مفسدا للصيام[١٣].

---

(١) وهذا تعريف الشافعية والحنابلة، انظر: المجموع ٣٣٥/٦، أسنى المطالب ١١٥/٤، المغني لابن قدامة ٣٥٢/٤، كشاف القناع ٣١٨/٢.

(٢) حاشية ابن عابدين ٣٩٥/٢، البحر الرائق ٢٩٤/٢، حاشية الدسوقي ٥٢٤/١، تحفة المحتاج ٤٠١/٣، المجموع للنووي ٣٥٤/٦، الفروع لابن مفلح ٥٥/٣.

(٣) بدائع الصنائع ٩٣/٢، مواهب الجليل ٤٢٥/٢.

(٤) المدونة ٢٦٩/١، الشرح الصغير ٦٩٩/١، المغني لابن قدامة ٣٥٤/٤، كشاف القناع ٣١٩/٢.

(٥) مغني المحتاج ١٥٦/٢، الفروع ٤٦/٣، الفتاوى الهندية ٢٠٤/١.

(٦) بدائع الصنائع ٩٢/٢، الشرح الصغير ٦٩٩/١، المجموع ٣٣٦/٦.

(٧) المبسوط ٦٧/٣، أسنى المطالب ٤١٦/١.

(٨) المبسوط ٦٧/٣، بدائع الصنائع ٩٣/٢، فتح القدير ٣٤٤/٢.

(٩) بدائع الصنائع ٩٣/٢، تبيين الحقائق ٣٢٩/١، المجموع للنووي ٣٣٥/٦، نهاية المحتاج ١٦٦/٣، المغني لابن قدامة ٣٥٣/٤، كشاف القناع ٣١٨/٢.

(١٠) منهج استنباط أحكام النوازل ص٥٩٤.

(١١) أثر التقنية الحديثة ص٢٦٠.

(١٢) أثر التقنية الحديثة ص٢٦٥.

(١٣) بحث المفطرات في مجال التداوي، د.محمد علي البار، منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد العاشر، ٢٤٢/٢، وبحث مفطرات الصائم، د. محمد جبر الألفي ص٨٩، منشور في نفس العدد.

٣ـ فرج المرأة وجهازها التناسلي للمرأة بما في ذلك المهبل والرحم، فهما لا يتصلان بالجهاز الهضمي، وعليه فإن الأدوات والأجهزة الطبية التي تدخل فيه لا تؤدي إلى إفطار الصائمة؛ لأن المرأة لا تتقوى بذلك كما أنه لا يصل إلى المعدة[١].

ثم أعادوا النظر حتى فيما يصل إلى ما أقروا أنه من المنافذ، مثل:

١ـ حقنة الشرج، فإن كانت غذائية فقد اختار بعضهم أنها لا تفطر لأنها لا تصل إلى المعدة، كما أن الشرج مخرج للطعام لا مدخل[٢]، أما إن كانت دوائية لتخفيف ألم البواسير ونحو ذلك فاختلف المعاصرون فبعضهم قال تفطر[٣]، ورجح آخرون عدم إفطارها لأنها تمتص في مكانها بواسطة الأوردة كامتصاص الجلد للماء[٤].

٢ـ بخاخ الربو، واختلفوا فيه فبعضهم قال لا يفسد الصوم لأنه ليس في حكم الأكل والشرب لأنه يتطاير ويتبخر ولا يصل إلى المعدة، بل لا يتخطى الرئتين التي تمتصه فتتوسع شعبها الهوائية التي تضيق بسبب الربو، وبعضهم قال يفطر لأنه دواء وصل من طريق الفم[٥].

ثم بحثوا في المفطرات التي تدخل في منافذ لم تكن معروفة، كالإبر، فقالوا الإبر التي تكون عن طريق الأوردة والشاريين فهذه تفطر لأنها صارت منفذا عرفا لإمداد الجسم بما يؤدي إلى اكتفائه واستغنائه عن الأغذية، وأما الإبر التي تكون من غير هذين المنفذين فلا تفسد الصوم لأنها تصل إلى البدن عن طريق المسام مثل الاغتسال بالماء بالبارد[٦].

**المثال السابع: إعادة النظر في تعريف الموت:**

كان التعريف السائد للموت شرعاً هو: مفارقة الروح للبدن[٧]، ولما كانت الروح أمرا خفيا لا يعرف ولا يشاهد، وإنما تشاهد أماراتها من التنفس ونحوه، فقد كان يصعب التيقن من خروجها وحصول الموت، لذلك وضع الفقهاء بعض الأمارات للموت، فذكروا من أمارات الموت توقف التنفس واسترخاء القدمين بعد انتصابهما، وانفصال الكفين عن الذراعين، وميل الأنف

---

(١) أثر التقنية الحديثة ص٢٦٧.

(٢) أثر التقنية الحديثة ص٢٦٣.

(٣) انظر: بحث المفطرات في مجال التداوي، د.محمد علي البار ٢٤١/٢.

(٤) أثر التقنية الحديثة ص٢٦٤، أثر التقنية الحديثة ص٢٦٩.

(٥) مفطرات الصائم، د. محمد جبر الألفي ص٧٥.

(٦) أثر التقنية الحديثة ص٢٧١.

(٧) المجموع للنووي ٩٦/٥، فتح الباري ٣٤٦/١١، مغني المحتاج ٣/٢، الشرح الصغير بحاشية الصاوي ٥٦٢/١، ط/دار المعارف، كشاف القناع ٥٠٤/٥، مطالب أولي النهى ٥/٦، الفواكه الدواني ٢٨٥/٢، الروح ص٧٠، لابن قيم الجوزية، تحقيق د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي ببيروت، ط١٤٠٨/٣هـ.

واعوجاجه، وغيرها من الآمارات[1]، إلا أن هذه الأمارات ليست يقينية، لذلك فإن الإمام الشافعي يذكر أنه إذا كان الميت مصعوقا أو مات حريقا وغريقا استؤني بدفنه وتعوهد حتى يستيقن موته ولو كان يوما أو يومين[2]. بل إن ابن عابدين يقول: إن أكثر الذين يموتون بالسكتة يدفنون وهم أحياء؛ لأنه يعسر إدراك الموت الحقيقي إلا على أفاضل الأطباء[3]. وإذا كان تشخيص الموت ومعرفته تحتاج إلى خبرة أفاضل الأطباء كما قال العلامة ابن عابدين، فلا بد من معرفة حقيقة الموت في الطب.

كان الموت عند الأطباء قديما هو عبارة عن توقف القلب والتنفس توقفا لا رجعة عنه[4]؛ بيد أن الطب الحديث طرأ فيه تغيّر في تعريفه للموت، فالموت في الطب الحديث هو الموت الدماغي، الذي يتم بتوقف جميع وظائف الدماغ (المخ والمخيخ وجذع الدماغ)، توقفا لا رجعة فيه، وهذا على رأي المدرسة الأمريكية، وأما على رأي المدرسة البريطانية فيكون بتوقف وظائف جذع الدماغ فقط توقفا نهائيا لا رجعة عنه[5].

والفرق بين التعريف القديم والحديث للموت في الطب، هو أن القديم لا يَعُدُّ الإنسان ميتا إلا بتوقف قلبه ونفسه توقفا نهائيا، بينما التعريف الحديث يكتفي بموت الدماغ ليُعدُّ صاحبه ميتا وإن كان لا يزال تعمل بعض الأعضاء في جسده مثل قلبه وكبده والكليتين والنخاع الشوكي والجهاز الهضمي؛ وهذا يعني أن الموت الدماغي سابق على الموت العادي، بمعنى أن من مات دماغه فإنه حتما آيل إلى الموت النهائي مِنْ توقفِ القلب والتنفس، لأن نبض القلب والتنفس يتحكم بهما الدماغ بل جذع الدماغ تحديدا، ومن ثَمّ فإن تلف جذع الدماغ سيؤدي إلى توقف القلب والتنفس توقفا نهائيا وهذا هو الموت الحقيقي طبا وشرعا، لذلك فإنه في مثل هذه الحالات يُدخل المريض إلى غرفة الإنعاش والعناية المركزة، لوضع الأجهزة المساعدة كالمنفسة التي تضخ الأكسجين إلى

---

(١) انظر هذه العلامات في: شرح فتح القدير ١٠٣/٢، الدر المختار ٢٠١/٢، البحر الرائق ١٨٣/٢، الفتاوى الهندية ١٥٧/١، شرح الخرشي على مختصر خليل ١٢٢/٢، الفواكه الدواني ٢٨٣/١، مواهب الجليل ٢٢١/٢، روضة الطالبين ٦١٢/١، نهاية المحتاج ٤٤١/٢، المجموع ١٢٥/٥ - ١٢٦، المنثور للزركشي ١٠٧/٢، المغني لابن قدامة ١٦٢/٢، مطالب أولي النهي للرحيباني ٨٤١/١.

(٢) الأم (٣٢٢/١)

(٣) حاشية ابن عابدين ١٩٣\٢.

(٤) انظر: أحكام نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي ٢٥٩/١، للدكتور يوسف بن عبد الله الأحمد، كنوز إشبيليا، ط١/٢٠٠٦م.

(٥) انظر: أحكام نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي ٢٢٣/١، وانظر في تعريف الموت الدماغي: أجهزة الإنعاش للبار مجلة مجمع الفقه الإسلامي ع٢/ج٢/٤٤٠، فقه النوازل ٢٢٠/١، بكر أبو زيد.

القلب لتبقى عملية التروية له ولسائر الأعضاء عن طريق الدورة الدموية، تعويضا عن التنفس الطبيعي الذي توقف لتلف الدماغ المسؤول عن التنفس.

وهذا الاكتشاف للموت الدماغي عُدَّ فتحا عظيما في الطب لما يترتب عليه من فوائد كبيرة، مثل نقل الأعضاء والاستفادة منها، فإن نقل الأعضاء ـ ولاسيما الحيوية منها ـ من الميت لا تفيد شيئا لأنها تبدأ بالتحلل والتلف بانقطاع التروية عنها التي كانت تأتي من القلب قبل أن يتوقف، وكان السبيل الوحيد هو نقله العضو من الحي، ولكن هذا متعذر في الأعضاء الحيوية كالقلب والكبد والرئتين لأن نقل هذه الأعضاء من الحي سيؤدي إلى هلاكه حتما، وهذا يتنافى مع الغاية من نقل الأعضاء وهي مساعدة المرضى على استكمال حياتهم لا قتل غيرهم من الأحياء؛ ولكن كل هذه المحاذير لم تعد قائمة باكتشاف الموت الدماغي، لأن كل الأعضاء سوى الدماغ ما زالت حية في الموت الدماغي، فإذا اعتبرنا أن الموت الدماغي هو الموت الحقيقي أو على الأقل هو علامة وإرهاص قطعي على الموت الحقيقي، فإننا سنتمكن من الاستفادة من أعضاء الميت دماغيا، ونقلها إلى المرضى لاسيما الذين هم في خطر الموت، قبل أن تتحل تلك الأعضاء عندما يتوقف القلب، ولئلا يتوقف القلب بتلف الدماغ، وضعنا المنفسة التي تضخ الهواء له لتبقى هذه الأعضاء حية ونستفيد منها في الوقت المناسب[1].

وعلى الرغم من هذا الفتح العظيم الذي حققه الموت الدماغي في الطب الحديث، واعتراف عدد كبير من دول العالم به، إلا أنه لا يزال عدد من دول العالم على رأسها اليابان غير معترفة بأن موت الدماغ هو نهاية لحياة الإنسان، كما أن الجدل لا يزال قائما بين الأطباء حول ذلك، ولا يزال الأطباء مختلفين في ذلك على رأيين وإنْ توهَم بعضهم أن الموت الدماغي واعتباره نهاية للحياة هو محل إجماع الأطباء[2].

وهذا الخلاف بين الأطباء حول الموت الدماغي انعكس على الفقهاء والعلماء المعاصرين، فقد اختلفوا فيه أيضا كما اختلف الأطباء ما بين من عدَّ الموتَ الدماغي نهاية للحياة الإنسانية وما بين مخالف لذلك[3]، وما يهمنا هنا هو أن هؤلاء المعاصرين ولاسيما الذين رأوا في الموت الدماغي موتا نهائيا أعادوا النظر في تعريف الفقهاء والعلماء السابقين للموت، ولقد بحث مجمعا الفقه بجدة[4] ومكة المكرمة[5] في الموت الدماغي ثم قررا أن الشخص يُعَدُّ ميتاً بأحد أمرين:

---

(١) أحكام نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي ١/١٩١،

(٢) انظر للتوسع والاستفاضة: أحكام نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي ١/٢٦٠.

(٣) انظر بسط ذلك في: أحكام نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي ١/٢٩٢.

(٤) التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي والمنعقد في عمان في الأردن عام ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

(٥) التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة المنعقد بمكة سنة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

توقف قلبه توقفاً لا رجعة فيه، وموت دماغه وتعطله وتحلله، ونصُ قرار مجمع الفقه بجدة الذي عقد في عمان: يُعدُّ شرعاً أن الشخص قد مات وتترتب جميع الأحكام المقررة شرعاً للوفاة عند ذلك إذا تبينت فيه إحدى العلامتين التاليتين:

**الأولى**: إذا توقف قلبه وتنفسه توقفاً تاماً وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه؛ **والثانية**: إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلاً نهائياً، وحكم الأطباء الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطل لا رجعة فيه، وأخذ دماغه في التحلل؛ وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش المركبة على الشخص وإن كان بعض الأعضاء كالقلب مثلاً لا يزال يعمل آلياً بفعل الأجهزة المركبة.[1] اهـ

فمن هذا القرار يتبين لنا كيف أعاد المجمع النظر في تعريف الموت، وعلى الرغم من أنه لم يُلغِ المفهوم القديم للموت إلا أنه زاد عليه الموت الدماغي حيث عدَّ الإنسانَ ميتا في حالتين، الحالة الأولى وقد كانت مقررة قديما: توقف القلب، وهذه الحالة الأولى، وأما الحالة الثانية وهي ما اكتشفه الطب الحديث: الموت الدماغي؛ فاعتمدها المجمع، وأضافها إلى الحالة الأولى، فعدَّ الموت حاصلا من خلال هاتين الحالتين، وليس من خلال الحالة الأولى فقط، كما كان مقررا[2].

---

(١) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي ص١٩، قرار رقم: ١٧ (٣/٥) بشأن أجهزة الإنعاش.

(٢) انظر: منهج استنباط النوازل للقحطاني ص٦٥٩.

## المطلب السابع: إعادة النظر في بعض المسائل الفقهية انسياقا مع النظرة الغربية

يُلاحظ على بعض الاجتهادات المعاصرة التأثر بالنظرة الغريبة، وهذا التأثر قد يكون بحسن نية، بمعنى أن من ذهب إلى ذلك ذهب دفاعا عن الإسلام أمام شبهات الغرب من المستشرقين والمبشرين؛ وقد يكون بسوء نية، بحيث يكون هذا التأثر تقليدا للغرب وانسياقا خلف مفاهيمه واقتناعا بتفضيل النظرة الغربية، كما سيأتي ذلك بالتفصيل في الباب الثالث، وثمة أمثلة على ذلك:

**المثال الأول** : ختان الإناث، حيث نفى بعضهم أن يكون ذلك من الإسلام في شيء، بل زعم أن الختان عادة كانت لدى عرب الجاهلية، وإنما أقرها الإسلام ولم ينه عنها لئلا يصدم مشاعرهم بتحريم شيء لا تبدو له أضرارا واضحة في ذلك العصر، لذلك نحن لا نأثم إذا امتنعا عن عادة أقرها الإسلام في ظروف معينة[(١)]. ويقول الدكتور العوا[(٢)]: ما يحتج به من أحاديث الختان للإناث كلها ضعيفة لا يستفاد منها حكم شرعي، وأن الأمر لا يعدو أن يكون عادة من العادات، ترك الإسلام للزمن ولتقدم العلم الطبي أمر تهذيبها أو إبطالها. بل أفرط بعضهم فجعل الختان شعيرة همجية شرعت في العصر الحجري ومارستها شعوب وقبائل وثنية، وأن أحاديث الختان أحاديث مكذوبة دسها اليهود في نصوص الإسلام ترويجا لشعائرهم، وأنه ليس من الإسلام بل إهانة للإسلام إلى غير ذلك[(٣)].

**المثال الثاني** الجهاد، فقد أعاد المعاصرون النظر في الجهاد ومشروعيته وأنواعه وأساليبه، تحت تأثير الشبهات التي أثيرت حوله وتحت ضغوط الغرب، بل أعادوا النظر في غزوات الرسول صلى عليه وسلم ودوافعها[(٤)]، فذهب المعاصرون في تعريف الجهاد ودوافعه طرائق قددا، وألفوا كثيرا من الكتب والأبحاث وأقاموا العديد من المؤتمرات حول الجهاد، وانقسموا فيه، ما بين منكر

---

(١) انظر: أثر المستجات الطبية في باب الطهارة ص١٢٤، زايد نواف عواد الدويري، دار النفائس بالأردن، ط١/٢٠٠٧م.

(٢) انظر: الحكم الشرعي في ختان الذكور والإناث ص٢٦ إلى ٣٤ص، لمحمد ابن لطفي الصباغ، منظمة الصحة العالمية، المكتب الإقليمي للشرق الأوسط، الاسكندرية، ١٩٩٥م.

(٣) هذا ما قاله عصام حفني ناصف في بداية ترجمته لكتاب جوزيف لويس بعنوان (الختان ضلالة إسرائيلية) ، انظر: كتاب مؤامرة الصمت ص٤٧٣، لسامي الديب، دار الأوائل بدمشق، ٢٠٠٣م. أثر المستجات الطبية للدويري ص١٢٥.

(٤) انظر بعض هذه الأراء في: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خير هيكل ص٥٠٩. وقد عرض الدكتور هيكل أيضا لآراء المعاصرين حول دوافع الجهاد في عصر الخلفاء الراشدين، انظر: القتال لهيكل ص٥٥٧.

له، وما بين مؤيد، وآخر قصره على الجهاد الدفاعي، وآخر على الهجومي، وآخر عممه فجعله هجومي ودفاعي[1].

(١) انظر: الجهاد والقتال، د. هيكل ص٥٨٦، وقد أورد أراء كثيرة للمعاصرين في أسباب الجهاد ودوافعه.

# المبحث السادس: اتجاه الترجيح

وفيه تمهيد وستة مطالب:

المطلب الأول: الترجيح لرأي تقتضيه ضرورات العصر وحاجاته.

المطلب الثاني: اتجاه ترجيح بعض الأقوال لقربها من مقاصد الشارع.

المطلب الثالث: ترجيح أحد الأقوال في المسألة لظهور حقائق طبية.

المطلب الرابع: الترجيح لأحد الأقوال في المسائل الخلافية لكون العلم التجريبي الحديث يؤيده.

المطلب الخامس: ترجيح أحد الأقوال لمناسبته للتغيّرات المعاصرة.

المطلب السادس: اتجاه ترجيح الأقوال الضعيفة أو الشاذة.

**تمهيد :**

المقصود بالترجيح[1] هنا هو: اختيار أحد الأقوال في المسائل الفقهية المختلف فيها بين الأئمة المتقدمين وترجيحه على سائر الأقوال الأخرى، وهو ما يعبر عنه د. القرضاوي بالاجتهاد الانتقائي[2]، أي انتقاء رأي ما وترجيحه على غيره لأمر من الأمور التي ستأتي في الأشكال المتعددة للترجيح. وليس المقصود بالترجيح هنا هو الترجيح بالمعنى الأصولي من ترجيح المجتهد بين الأدلة المتعارضة[3].

هذا وقد أخذ الترجيح في المسائل الفقهية المعاصرة عدة أشكال؛ تأتي في المطالب التالية:

---

(١) الترجيح لغة: التمكين والتغليب والتقوية والتفضيل، يقال رجحت الشيء: إذا فضلته وقويته، مأخوذ من قولهم: رجح الميزان: إذا مالت إحدى كفتيه؛ وإنما تميل إذا ثقلت بالموزون. انظر: مادة رجح من تاج العروس ٣٨٣/٦، ولسان العرب لابن منظور - (١٥٨٦/٣)

(٢) انظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي ص٢٠.

(٣) عرّف الباجي الترجيح فقال: الترجيح بيان مزية أحد الدليلين على الآخر. انظر: الحدود في الأصول ص٧٩، للباجي، تحقيق نزيه حماد، ط١/ مؤسسة الزغبي، بيروت ١٩٧٣م. وعرّف الرازي الترجيح فقال: تقوية أحد الطريقين على الآخر، ليعلم الأقوى، فيعمل به ويطرح الآخر. انظر: المحصول ٣٩٧/٥ وفي نشر البنود على مراقي السعود للشنقيطي ٢٧٨/٢: الترجيح هو: تقوية أحد الشقين أي الدليلين المتعارضين أي المتخالفين أي تقويته بوجه من وجوه الترجيح. وانظر: المستصفى ٣٩٣/٢، نهاية السول للإسنوي ١٣٩/٣، البحر المحيط للزركشي ١٣٠/٦، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٥٣٨/١.

## المطلب الأول: الترجيح لرأي تقتضيه ضرورات العصر وحاجاته

يرى بعض المعاصرين مثل د.القرضاوي أن ضرورات العصر وحاجاته تفرض على الفقيه المعاصر مراعاة الواقع والتخفيف، وعلى ذلك أمثلة:

**المثال الأول**: القول بجواز سفر المرأة في الطائرات ونحوها من دون محرم أخذا بمذهب ابن حزم وهو وجه عند الشافعية، وجواز بيع المصحف وإن نصوا على كراهة بيعه، وجواز طواف الإفاضة للحائض أخذا بمذهب ابن تيمية، في ظل الخشية من تخلف الحائض عن الرفقة التي ترجع في مواعيد محددة في الطائرة وغيرها[١].

**المثال الثاني**: أفتى بعض المعاصرين[٢] بجواز الرمي قبل الزوال في الحج أيام التشريق ترجيحا لقول عطاء[٣] وطاووس[٤] خلافا للمذاهب الأربعة، لأن الحاجة لذلك تبلغ مبلغ الضرورة في بعض الأعوام حينما يشتد الزحام حتى يهلك الناس تحت الأقدام، قال د. القرضاوي: ومن العجائب أن الناس يلقون مصارعهم، وتدوسهم أقدام المتزاحمين على الرمي بعد الزوال ولا تبالي هذه الأمواج البشرية بما تزهق من أرواح مؤمنة ومع هذا لا يزال أكثر علمائنا متشبثين بفرضية الرمي بعد الزوال، وليمت من يموت[٥]!

**المثال الثالث**: أيضا ترجيح د.عماد الزيادات[٦] لجواز شركة الأعمال[٧] وفقا للجمهور خلافا للشافعية، وكان من أسباب ترجيحه لذلك ما ذكره من أهمية شركة الأعمال في حياة الناس في زمننا الحاضر وتكمن أهميتها في أمور:

---

(١) انظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي ص٣٢.

(٢) ومنهم الشيخ عبد الله بن زيد المحمود في رسالته يسر الإسلام، انظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي ص٢٤.

(٣) انظر ترجمته رقم [٩٥].

(٤) انظر ترجمته رقم [٨٣].

(٥) انظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي ص٢٥.

(٦) شركة الأعمال وأحكامها في الفقه الإسلامي ص١١١، د.عماد عبد الحفيظ الزيادات، دار النفائس، ط١/٢٠٠٨م.

(٧) سميت بذلك لأن مدارها على العمل الذي يبذله الشريكان، وأطلق عليها الحنفية شركة الصنائع لأن الشريكين فيها غالبا ما يكون لهما صنعة يحترفانها لذلك يطلق عليها أيضا شركة المحترفة، وأطلقوا عليها أيضا شركة التقبل لأن الشريكين يتقبلان العمل من الناس، كما في مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (٧٢٦/١) ، تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي المدعو بشيخي زاده، دار النشر: دار إحياء التراث العربي. وأطلق الشافعية والحنابلة عليها شركة الأبدان لأن العمل يكون من الشريكين بأبدانهما غالبا،

أ- أهميتها الاقتصادية: إذ إن اشتراك أكثر من صاحب صنعة في شركة واحدة يسهل ويخفف عنهم عبء شراء مكان الشركة أو استئجارها وعبء شراء أدوات وأجهزة للشركة التي تكون باهظة الثمن والتي يعسر على الصانع بمفرده أن يتحمل تلك التكاليف.

ب- تبادل الخبرات: فاشتراك مجموعة من الأطباء أو من المهندسين في شركة واحدة، يعمل على تبادل الخبرات العملية فيما بينهم واكتسابها في فترات زمنية أقل.

ت- تكامل الخبرات وشمولها: فقد تجمع شركة واحدة في مبنى واحد عددا من الأطباء كل في مجال اختصاص معين، مما يساعد على سهولة اكتشاف المرض، ومن ثَمّ تقديم العلاج المناسب للمريض ويفتح باب التشاور بين الأطباء الشركاء في بعض الحالات المرضية، ويوفر على المريض مراجعة كثيرا من الأطباء في عياداتهم المختلفة الأمر الذي يكلفه كثير من الوقت والجهد والمال.

ث- إثبات الشخصية المعنوية التي توزع المسؤولية على جميع أعضائها بدلا من أن يتحملها شخص واحد بعينه مما يوفر الأمان للعملاء لأن التعامل القانوني مع الشخص المعنوي أفضل من التعامل مع الشخص بعينه.

---

وقد عرفها الشافعية فقالوا هي أن يشترك اثنان ليكون كسبهما بينهما بتساو، أو تفاوت، أو ليكون بينهما ربح ما يشتريانه في ذمتهما بمؤجل، أو حال، أو ليكون بينهما كسبهما. إعانة الطالبين البكري الدمياطي - (١٢٤/٣) ، وانظر تعريفها عند المذاهب الأخرى: الفروع لابن مفلح - (٤٠٠/٤) ، بلغة السالك لأقرب المسالك ٢٨٩/٣، الشرح الصغير ٤٥٦/٣، روضة الطالبين للنووي ٥٠٩/٣.

## المطلب الثاني: اتجاه ترجيح بعض الأقوال لقربها من مقاصد الشارع

رجح الباحث عمر الزبداني قول بعض الفقهاء[١] بجواز سفر المرأة من غير محرم إذا أمن الطريق، ورجح ذلك بالنظر إلى المقاصد، وبيان ذلك من وجوه :

**الوجه الأول :** ما قاله الشاطبي: "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد، دون الالتفات إلى المعاني؛ والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني"؛ وسفر المرأة من باب العادات لا العبادات، وعليه فالنهي عن سفر المرأة من غير محرم، معلل بعدم وجود الأمن في عهد التشريع والحكم يدور مع علته وجودا وعدما[٢].

ويشير إلى العلة المذكورة حديث البخاري عن عدي بن حاتم مرفوعا: لترين الظعينة ترتحل من الحيرة، حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحدا إلا الله[٣]؛ قال عدي: فرأيت الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة، لا تخاف إلا الله، وفي رواية البيهقي[٤]: لا تخاف إلا الله أو الذئب على غنمها؛ قال عدي: فأشهد لرأيت الظعينة خرجت من صنعاء حتى نزلت الحيرة لا تخاف شيئا إلا الله تعالى[٥].

فهذا الحديث يشير إلى أن العلة في تحريم سفر المرأة بمفردها، هو ما يخشى على المرأة من الفتنة في الطريق غير الآمن، أما إذا كان آمنا فلها ذلك كما في هذا الحديث، وقد أشار الإمام الباجي[٦] إلى أن الأمن إذا توفر فلا تمنع المرأة من السفر فقال: ولعل هذا الذي ذكره بعض أصحابنا (من اشتراط النساء الثقات كمحرم للمرأة) إنما هو في الانفراد والعدد اليسير، فأما في القوافل العظيمة والطرق المشتركة العامرة المأمونة فإنها عندي مثل البلاد التي يكون فيها الأسواق والتجار فإن الأمن يحصل لها دون ذي محرم ولا امرأة[٧].

---

(١) وهم: الحسن البصري، وقول الشافعي في القديم وصححه الشيرازي في المهذب، وقول بعض المالكية، والظاهرية واختاره ابن تيمية، ود. القرضاوي من المعاصرين، انظر: المجموع، ٧\٦٨، و٨/٣١١، المنتقى للباجي ٣/٨٢، منح الجليل ٢/١٩٩، مجموع الفتاوى ٢٦/١٣، المحلى ٥/١٩، المدخل لدراسة السنة النبوية، د. يوسف القرضاوي، ص١٥٤.

(٢) الموافقات ٢/٣٠٠.

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث: ٣٤٢٠.

(٤) انظر ترجمته رقم [٢٦].

(٥) دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة ٥/٣٤٥، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ) ، ت: د.عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٩٨٨.

(٦) انظر ترجمته رقم [١٦].

(٧) المنتقى ٣\٨٢.

**الوجه الثاني** : قول الشاطبي: العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع، كما أن إهمالها إسراف[1].اهـ وعليه فالقول بمنع المرأة من السفر اليوم من غير محرم إنما هو من باب الوقوف عند ظواهر النصوص دون النظر إلى معانيها[2].

**الوجه الثالث** : "أن ما حرم لسد الذريعة فيباح للحاجة أو للمصلحة الراجحة"؛ وسفر المرأة مما حرم سدا لذريعة الاعتداء عليها أو الفتنة بها، فيباح من أجل الدراسة أو معالجة ونحوه[3].

(١) الموافقات ٣/١٥٤.

(٢) الاجتهاد المقاصدي للزبداني ص٢٧٠.

(٣) الاجتهاد المقاصدي ٢٦٩.

## المطلب الثالث: ترجيح أحد الأقوال في المسألة لظهور حقائق طبية

وعليه مثالان:

**المثال الأول :** ترجيح بعض المعاصرين كالدكتور البار[١] والدكتور القره داغي[٢] وآخرين[٣] وهو ما أقره مجمع الفقه بجدة، وجوب التداوي ولاسيما إذا كان مقطوعا به[٤]، مع أن جمهور العلماء ـ بل حُكي إجماعا كما سيأتي ـ على أن التدواي ليس واجبا، ثم اختلفوا بعد ذلك فذهب الشافعية[٥] وبعض الحنابلة كابن عقيل[٦] وابن الجوزي[٧] إلى استحبابه، وذهب الحنفية[٨] والمالكية[٩] إلى أن التداوي مباح، وذهب جمهور الحنابلة إلى أن تركه أفضل وهو منصوص الإمام أحمد[١٠]. وذهب بعض الحنابلة إلى وجوبه، وبعض الحنابلة قيّد الوجوب بأن يظن نفع التداوي[١١].

وسبب ترجيح الوجوب عند المعاصرين ومخالفة جمهور الفقهاء الذين لم يوجبوه هو " أن أثر التداوي في زمن الفقهاء السابقين كان مظنونا، وذلك لعدم تقدم الطب في تلك الأيام، خلافا لما آلت إليه آلة الطب هذه الأيام"[١٢] وقال آخر: إن اختلاف السلف حول أفضلية التداوي إنما هو

---

(١) انظر: العلاج الطبي مبحث التداوي إذن المريض وعلاج الحالات الميئوس منها، بحث للدكتور محمد علي البار، منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السابع، ٣/٥٧٠، وانظر: ٣/٦٠٨.

(٢) فقه القضايا الطبية المعاصرة للقره داغي ص١٨٩.

(٣) انظر: حكم الانتفاع بالأعضاء البشرية والحيوانية ص١١٨، تأليف كمال الدين جمعة بكرو، دار الخير، ط١/٢٠٠١.

(٤) وقرر مجلة مجمع الفقه الإسلامي في ع٧، ٣/٧٣١: أن التداوي يكون واجبا على الشخص إذا كان تركه يفضي إلى تلف نفسه أو أحد أعضائه أو عجزه، أو كان المرض ينتقل ضرره إلى غيره، كالأمراض المعدية.

(٥) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج - (٨/٣٠٩) ، (روضة الطالبين للنووي ٢/ ٩٦ ط المكتب الإسلامي) .

(٦) انظر ترجمته رقم [٩٧].

(٧) الإنصاف للمرداوي٢/ ٤٦٣ط دار إحياء التراث العربي.

(٨) الهداية مع تكملة فتح القدير ٨/١٣٤ ط الأميرية- بولاق.

(٩) الفواكه الدواني ٢/٤٤٠ ط مصطفى الحلبي.

(١٠) كشاف القناع ٢/٧٦ ط دار الفكر) ، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١/٥٦٤.

(١١) (الآداب الشرعية ٢/٣٥٩ ط مكتبة الرياض الحديثة) .

(١٢) حكم الانتفاع بالأعضاء البشرية والحيوانية ص١١٨.

لواقع الطب في زمانهم من ضعفه وكثرة ظنياته في التشخيص والمعالجة، وندرة الأدوية النوعية للأمراض، بخلاف ما توصل إليه الطب الحديث[١].

ويؤيد ذلك ما قاله الرملي: "ونقل القاضي عياض[٢] الإجماع على عدم وجوبه، وإنما لم يجب كأكل الميتة للمضطر، وإساغة اللقمة بالخمر؛ لعدم القطع بإفادته بخلافهما.اهـ قال الشَّبْرامَلِّسي[٣] في حاشيته على الرملي: (قوله لعدم القطع بإفادته) أفهم أنه لو قطع بإفادته كعصب محل الفصد وجب وهو قريب[٤].

**المثال الثاني**: رجح د. عمر الأشقر مذهب الحنفية والحنابلة[٥] القائلين: إن المرأة لا تكون نفاسا إلا إذا تبين في السقط خلق الإنسان، خلافا للشافعية[٦] القائلين بأنه يستوي في حكم النفاس خروج الولد كامل الخلقة أو ناقصها وخروجه حيا أو ميتا وخروجه متخلقا أو غير متخلق بأن تلقيه نطفة أو علقة إذا قال القوابل: إنه خلق آدمي.

وكان سبب ترجيحه ما قاله الأطباء من أن الإجهاض قبل الشهر الرابع لا يشبه الولادة، إذ يقذف الرحم في هذه الحالة محتوياته: الجنين وأغشيته، ويكون السقط في هذه الحالة محاطا بالدم

---

(١) حكم الانتفاع بالأعضاء البشرية والحيوانية ص١١٨، بتصرف.

(٢) انظر ترجمته رقم [١٠٥].

(٣) انظر ترجمته رقم [٧٢].

(٤) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج - (٣٠٩/٨) ، وانظر: حاشية الجمل على فتح الوهاب ٢/ ١٣٤. وكذا صرح ابن عابدين أن المريض لو ترك التداوي حتى مات لا يأثم لأن الشفاء مظنون، بخلاف ما لو امتنع عن شرب الماء لأنه مقطوع به. انظر: رد المحتار على الدر المختار ٥/ ٢٤٩ ط إحياء التراث) ، الفتاوى الهندية ٣٥٥/٥. وقد نسب د. القره داغي إلى الحنفية أنهم يقولون بوجوب التداوي إن قطع به، وعزاه إلى الفتاوى الهندية. والواقع أني رجعت إلى الفتاوى الهندية فلم أجد ما نسبه إليهم، بل فيه التصريح بأن ترك المداواة ليس محظورا بخلاف المقطوع به بل قد يكون أفضل من فعله في بعض الأحوال. ولعل د. القرة داغي فهم الوجوب من قوله"بخلاف المقطوع به"؛ فأعاد الضمير في "به" إلى المداوة، ولكن سياق الكلام يحتم أن الضمير يعود إلى الأسباب الظاهرة المقطوع بها كشرب العطشان الماء، كما سبق بيانه من حاشية ابن عابدين، فيجب شرب الماء للعطشان لأن ذلك مقطوع بإفادته، بخلاف التداوي فغير واجب لأنه غير مقطوع بإفادته؛ نعم إن من التدواي ما يقطع بإفادته في عصرنا لتقدم الطب بخلاف الطب في العصور السابقة، فما فهمه د. القره داغي هو فحوى ما في الفتاوى الهندية لا أنه منصوص عليه. انظر: فقه القضايا الطبية المعاصرة للقره داغي ص١٨٩.

(٥) حاشية ابن عابدين ٣٠٢/١، المغني ٣٤٩/١.

(٦) روضة الطالبين ١٧٤/١.

غالبا، وأما الإجهاض بعد الشهر الرابع فإنه يشبه الولادة إذ تنفجر الأغشية أولا، وينزل منها الحمل ثم تتبعته المشيمة[1].

(١) انظر: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، د. عمر الأشقر ورفاقه، ١/١٣٤.

## المطلب الرابع: الترجيح لأحد الأقوال في المسائل الخلافية لكون العلم التجريبي الحديث يؤيده.

شهدت البشرية مؤخرا تقدما علميا هائلا شكل منعطفا في تاريخها، حيث اكتشف العلم التجريبي كثيرا من الحقائق التي كان يعجز البشر عن التوصل إليها لعدم وجود الوسائل اللازمة لذلك؛ وما يهمنا هو أن بعض هذه الحقائق تمس بعض المسائل الفقهية التي اختلف فيها الفقهاء قديما، فجاءت هذه الحقائق مؤيدة أحد الآراء الفقهية، فرأى بعض المعاصرين أنه لا بأس بالاستعانة بهذه الحقائق لترجيح ما أيدته من الآراء الفقهية، بل رأى أن الخلاف يجب أن يُرفع في هذه المسائل طالما كشف العلم الحديث عن الرأي الصواب فيها[١]. كما رأى ذلك الشيخ مصطفى الزرقا في اعتماد الحساب الفلكي في إثبات هلال رمضان، وذهب إلى أن التقدم الهائل في علوم الفلك يجب يحسم الخلاف في هذه المسألة[٢]. بل لوّح[٣] بعضهم بجعل الاطلاع على التقنية الحديثة شرطا في الاجتهاد يضاف إلى الشروط المعروفة للاجتهاد؛ والواقع أن هذا ما تطبقه المجامع الفقهية في مؤتمراتها، حيث تدعو وتكلف المختصين بإعداد أبحاث تبيّن حقيقة المسألة الفقهية في ضوء معطيات التقنية الحديثة. إلا أن فريقا آخر يرى عدم التعويل على التقنية الحديثة في الاجتهاد الفقهي وذلك لتغير هذه التقنية وعدم توفرها في كل زمان ومكان[٤].

وسوف أضرب عدة أمثلة عوّل فيها بعض المعاصرين على العلم الحديث في ترجيحه واختياره.

**المثال الأول : جواز بيع السماد النجس**

رجح د. محمد توفيق رمضان البوطي ما ذهب إليه الحنفية[٥] من جواز بيع السماد النجس[٦]، والعمل عليه عند المالكية[١]، خلافا للشافعية الذين أطلقوا المنع من بيعه لنجاسته[٢]، وقد أيّد

---

(١) انظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي ص٢٢.

(٢) انظر: بحث الشيخ مصطفى الزرقا: حول الحساب الفلكي لتحديد بدايات الشهور القمرية، هل يجوز شرعا أو لا يجوز؟ وهو منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني، الجزء ٢/٩٢٧.

(٣) وهو: د. هشام آل الشيخ في كتابه أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي ص٣٢.

(٤) أثر التقنية الحديثة لآل الشيخ ص٣٠.

(٥) رد المحتار على الدر المختار ٥/ ٢٤٦، ٢٤٧ ط/ إحياء التراث العربي.

(٦) السماد النجس المقصود به روث الحيوانات، وهو نجس مطلقا عند الحنفية والشافعية في المذهب، سواء كان روث حيوانات مأكولة اللحم أو غير مأكولة اللحم، وأما عند الحنابلة والمالكية ووجه عند الشافعية فروث ما يؤكل لحمه كالأنعام طاهر، لذلك أجاز الحنابلة والمالكية بيعه، وأما غيره فهو نجس لا يجوز بيعه عند الحنابلة. انظر: المبدع شرح المقنع لابن مفلح المقدسي - (٤/٤٢٨) ، ط/ المكتب الإسلامى. كشاف

د.توفيق ذلك بما أثبته العلم التجريبي من منافع مؤكدة للسماد الطبيعي[٣]، وأن عدم استخدامه سبب لإلحاق الضرر بالتربة ومن ثم بالإنتاج الزراعي، مما يعود بالضرر على الإنسان والحيوان[٤]، "فينبغي القول بجواز بيع السماد بأنواعه كلها، ما دامت تحقق منفعة مشروعة معتبرة، ولا يترتب عليها ضرر منع منه الشرع"[٥].

**المثال الثاني : شرب النبيذ المسكر،** فقد اختار د.القرضاوي[٦] ما ذهب إليه الجمهو من أن كل مسكر خمر، واستبعد قول الحنفية القائلين بقصر الخمر على عصير العنب المسكر؛ وحجته أن العلم الحديث يؤيد قول الجمهور من حيث أنه يؤكد أن الكحول هو المادة المسكرة وهي موجود في كل الأنبذة المسكرة المتخذة من القمح والشعير وغير ذلك.

**المثال الثالث :** وكذلك وجوب اختيار أن مدة الحمل لا تتجاوز تسعة أشهر أو سنة واستبعاد القول بأن أكثر مدة الحمل أربع سنوات لعدم ثبوت ذلك في الاستقراء الطبي[٧]، وهو ما ذهب إليه

---

القناع ١٥٦/٣ ط دار الفكر. روضة الطالبين للنووي ١٦/١ ط المكتب الإسلامي، بدائع الصنائع ٨٠/١ ط المكتبة العلمية ـ بيروت. حاشية الصاوي على الشرح الصغير ٤٧/١ ط مصطفى الحلبي.

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣/ ١٠ ط دار الفكر.

(٢) أسنى المطالب شرح روض الطالب٢/ ٨ ط دار الكتاب الإسلامي.

(٣) منها أنه يحتوي على جميع العناصر اللازمة ـ مثل الفوسفور والبوتاسيوم ـ لتغذية النبات وتحسين خواص التربة، ومنها أن يخصب التربة، ويزيد من مساميتها لتساعد على دخول نسبة من الأوكسجين، وتحسين بنية التربة التي تفقد جواهرها العضوية التي يأخذها ما ينبت منها من المزروعات، فيأتي السماد ليعوضها ذلك، كما يساعد على رفع الاحتفاظ بأكبر قدر من الرطوبة، وعلى رفع درجة الحرارة للتربة الضرورية لنمو البكتريا التي تساعد على تفكيك العناصر المكونة للسماد الطبيعي وتحويلها إلى عناصر غذائية وحموض أمينية يستفيد منها النبات بصورتها البسيطة المفككة. انظر: البيوع الشائعة، د. توفيق البوطي ص٢٧٢.

(٤) البيوع الشائعة ص٢٦٦.

(٥) البيوع الشائعة ص٢٧٧. وما ورد من النهي عن بيع النجاسات فقد أجاب د. توفيق بأن مناط التحريم في بيع النجاسات كالخمر والميتة والخنزير إنما هو عدم وجود وجه شرعي للانتفاع به، وليس المناط النجاسة أو عدمها، بمعنى أن الشارع حرم بيعه إنما هو النجاسة التي لا ينتفع بها بصورة مشروعة، لأن اقتناءها ذريعة إلى محاولة الانتفاع بها، ولما حَرّم كل وجه من وجوه الانتفاع بها فقد حرم اقتناءها، ومن ثم فقد حرم بيعها. انظر: البيوع الشائعة ص٢٦٦.

(٦) انظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي٢٩.

(٧) انظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي٢٩.

د. عمر الأشقر ورفض ما قيل من أنه يمكن أن يستمر أربع سنوات على ما ذهب إليه الشافعي، بحجة أنه ثبت طبيا استحالة ذلك[1].

(١) انظر: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة ١/١٦٩.

## المطلب الخامس: ترجيح أحد الأقوال لمناسبته للتغيّرات المعاصرة.

ذكر د. القرضاوي أن بعض التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المعاصرة توجب ترجيح قول دون غيره في المسائل القديمة الخلافية بين الفقهاء؛ وهذه بعض الأمثلة على كل منها:

**أـ التغيرات الاجتماعية** الحاصلة في وقتنا الراهن حيث يتوجب اختيار بعض الأقوال دون غيرها في بعض المسائل: كاختيار قول أبي حنيفة في اشتراط الإذن من البكر في تزوج من يتقدم إليها؛ دون قول الشافعي وغيره بجواز إجبار البكر من قبل الأب والجد على الزواج[١].

**ب ـ التغيرات الاقتصادية** التي توجب علينا اختيار ما هو الأصلح للفئات الفقيرة؛ وعليه أمثلة:

**المثال الأول:** القول بجواز بيع العربون أخذا بمذهب الحنابلة وهو الذي اختاره عدد من المعاصرين مثل د. الزحيلي والقرضاوي والسنهوري والزرقا وغيرهم، لمصلحة تنفيذ العقود، ومذهب الجمهور منعه[٢].

**المثال الثاني:** اختيار مذهب ابن حزم في الرضاعة أنها لا تكون إلا بالتقام الثدي، ومن ثَمّ أجاز د.القرضاوي بنوك الحليب وأنه لا يترتب عليها حرمة الرضاع[٣].

**المثال الثالث:** حصر جمهور الفقهاء الاحتكار[٤] في مجال الأقوات فقط على تفصيل عندهم في ذلك[٥]، وذهب مالك وأبو يوسف[١] إلى حرمة الاحتكار في كل شيء يضر بالناس، ورجح

---

(١) انظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي، ص٢٧.

(٢) انظر: تفصيل المسألة في كتاب: العربون، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون المدني ص ١١١، تأليف الدكتور ياسر محمد علي النيداني، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٧م.

(٣) انظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي ص٢٤، منهج استنباط النوازل للقحطاني ص٦٤٣.

(٤) الاحتكار لغة: حبس الطعام إرادة الغلاء، انظر: لسان العرب مادة (حكر). وشرعا هو كما عرفه المالكية: رصد الأسواق انتظارا لارتفاع الأثمان، وعرفه الشافعية بأنه اشتراء القوت وقت الغلاء، وإمساكه وبيعه بأكثر من ثمنه للتضييق. انظر: حاشية ابن عابدين ٣٩٨/٦، والشرح الصغير ٦٣٩/١ ونهاية المحتاج ٤٥٦/٣ والمغني ٢٤٤/٤.

(٥) وتفصيل ذلك أن الحنابلة ضيقوا دائرة الطعام الذي يأثم باحتكاره فقصروه على المقتات دون ما سواه من الحلوى والفواكه والعسل ونحوه، ووسع الشافعية مفهوم الاحتكار، فقالوا: يحرم الاحتكار في الأقوات وما يلحق بها كالفواكه واللحم ونحوه، ووسع أبو حنيفة ومحمد فذهبا إلى أن الاحتكار يدخل فيه أقوات الآدميين والبهائم أيضا، ووسع أبو يوسف أكثر فذهب إلى أنه يحرم الاحتكار في كل ما يضر بالعامة وإن كان ذهبا أو فضة أو ثوبا. المغني لابن قدامة ٢٤٤/٤، الزواجر ص٢٢٠، البدائع ١٢٩/٥، فتح الباري ١١٠/٤.

هذا الأخير كثيرٌ من المعاصرين كالدكتور القرضاوي[٢] والدريني[٣] وأبو رخية[٤] ود.أحمد مصطفى عفيفي وغيره[٥]، ومما دفعهم إلى هذا الترجيح التغيرات الاقتصادية التي تحتم هذا القول "إذ لا يخفى على أحد قيمة الضرر الواقع على مريض من حبس الدواء النافع له عند حاجته إليه، فلا يصح أن يبقى التحريم قاصرا على الأشياء التي كانت شائعة قديما وتدع ما استجد به العصر بما أصبح من ضروريات الحياة كالطعام سواء بسواء. . . . هذا الواقع يقتضينا القول بحرمة الاحتكار في كل الأشياء التي يضر حبسها بالناس[٦]. بل إن د.الدريني ذهب إلى أبعد من ذلك فجعل الاحتكار حبس مال أو منفعة أو عمل مع شدة حاجة الناس إلى ذلك، فالاحتكار عنده يشمل ـ فضلا عن الغذاء ـ منافع وخبرات العمال وأهل المهن والحرف والصناعات إذا احتج إلى تلك المنافع[٧].

وأيدوا قولهم بعموم الأحاديث المحرمة للاحتكار مثل قوله عليه الصلاة والسلام: من احتكر فهو خاطئ[٨]. فترك الحديث على عمومه وإطلاقه هو الذي"يناسب ما طرأ على الاحتكار من مستجدات ومتغيرات في العصر الحديث"[٩]، قالوا" والتصريح بلفظ الطعام[١٠] في بعض الروايات

---

(١) قال مالك في المدونة الكبرى (٣١٣/٣): الحكرة في كل شيء في السوق من الطعام والزيت والكتان وجميع الأشياء والصوف وكل ما أضر بالسوق. وانظر: التاج والإكليل لمختصر خليل (٢٥٤/٦)، تكملة شرح فتح القدير - (٥٧/١٠) .

(٢) انظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي، ص٢٧.

(٣) انظر: الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب ص٩٠، مطبوعات جامعة دمشق، ١٩٦٧م.

(٤) بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة ٤٦٢/٢ د. ماجد أبو رخية وآخرون.

(٥) مثل الشيخ محمد مهدي شمس الدين، فقد رجح حرمة الاحتكار في شيء يتوقف عليه انتظام حياة الإنسان والمجتمع، مثل الدواء والمحروقات من نفط وغاز وفحم، والآلات اللازمة للصناعة والاستعمال المنزلي، والثياب وسائر الأنسجة وغير ذلك. انظر كتابه: الاحتكار في الشريعة الإسلامية، ص١٠٥، ١٣٣، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت ط١٩٩٨/٢.

(٦) الاحتكار وموقف الشريعة الإسلامية منه في إطار العلاقات الاقتصادية المعاصرة ص١٤٩، د.أحمد مصطفى عفيفي، مكتبة وهبة بالقاهرة، ط١ ٢٠٠٣م.

(٧) الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب ص٩١.

(٨) أخرجه مسلم (١٦٠٥)، كتاب المساقاة، تحريم الاحتكار في الأقوات.

(٩) بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة ٤٧٦/٢.

(١٠) مثل حديث ابن ماجه (٢١٥٥) : " من احتكر على المسلمين طعامهم ابتلاه الله بالجذام أو بالإفلاس "

لا يصلح لتقييد بقية الروايات المطلقة، بل هو من التنصيص على فرد من الأفراد التي يطلق عليها المطلق"[1].

والواقع أن ما اختاره هؤلاء المعاصرون هو روح الشريعة وفحوى النصوص المحرمة للاحتكار، إذ فحواها أن الاحتكار فيه ضرر على الناس، فيستفاد منه حرمة الاحتكار في كل ما في حبس ضرر، وهذا هو مدرك أبي يوسف، وهذا المدرك لم يغب عن جمهور الفقهاء، غاية ما في الأمر أن الاحتكار في الأقوات كان أشد ضررا على الناس لذلك حصروه في الأقوات، وأما في عصرنا فالاحتكار قد يتضرر الناس منه في غير الأقوات كما سبق ذكره، فالقول بحرمة الاحتكار في كل ما يضر بالناس هو المتفق مع عموم النصوص وفحواها ومتغيرات عصرنا، والله أعلم.

**ج ـ التغيرات السياسية** التي توجب جعل الشورى ملزمة في ظل تنظيم الشعوب في اختيار حكامها ومحاسبتهم وتقييد سلطتهم وعزلهم إذا خانوا دستور البلاد[2].

---

(١) بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة ٢/٤٦٧.

(٢) انظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي ص٢٨.

## المطلب السادس: اتجاه ترجيح الأقوال الضعيفة أو الشاذة.

وفيه فروع:

**الفرع الأول : تعريف القول الشاذ والضعيف**

الشذوذ عند الفقهاء قسمان شذوذ نسبي وشذوذ مطلق[١]؛ أما الشذوذ النسبي فهو الشذوذ في المذهب، مثل قول النووي: إذا اغتسل ثم ارتد ثم أسلم فالمذهب انه لا يجب إعادة الغسل، وبه قطع الاصحاب وفيه وجه أنه يجب حكاه الرافعي وهو شاذ ضعيف[٢].اهـ ومثله قول المرداوي: وإن توضأ ولم ينو لم يصح إلا على وجه شاذ أنه لا يعتبر لطهارة الحدث نية[٣].اهـ

وأما الشذوذ المطلق فهو القول الذي شذ صاحبه عن جميع الأئمة، وهذا كثير في نصوص الفقهاء وغيرهم مثل قول ابن قدامة: قال ابن المنذر وابن عبد البر[٤]: أجمع أهل العلم على أن دية المرأة نصف دية الرجل وحكى غيرهما عن ابن علية والأصم أنهما قالا: ديتها كدية الرجل، وهذا قول شاذ يخالف إجماع الصحابة[٥].اهـ وقال ابن عبد البر: وروي عن ابن عباس في الجدة أيضا قول شاذ أجمع العلماء على تركه[٦].اهـ

**الفرع الثاني : أمارات القول الشاذ :** هناك ضوابط يمكن اعتباراها في وصف القول بالشذوذ، وقد ذكرها بعض العلماء وهي:

١. إذا كان على خلاف النصوص الصريحة الصحيحة أو سُبق بإجماع. قال الشاطبي: فإذا كان بينًا ظاهرًا أن قول القائل مخالف للقرآن أو للسنة، لم يصح الاعتدادُ به ولا البناءُ عليه، ولأجل هذا ينقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع. . . . ولا يصح اعتمادها خلافًا في المسائل الشرعية. . . كما لم يعتدّ السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، وأشباهها من المسائل التى خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها[٧].

---

(١) إرسال الشواظ على من تتبع الشواذ ص٩٧، تأليف صالح الشمراني/ مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع بالرياض، ط١/ ١٤٢٨.

(٢) المجموع لمحي الدين النووي (٦/٢)

(٣) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (١٨٩/١) .

(٤) انظر ترجمته رقم [٩٠].

(٥) المغني (٥٣٢/٩)

(٦) التمهيد لابن عبد البر ١١ /١٠٠.

(٧) الموافقات (١٣٨/٥) ط/ دار ابن عفان.

٢. إذا انفرد به صاحبه ولم يتابعه عليه أحد من العلماء وهجروه[١]؛ وهذا ما كان يسميه السلف الشاذ من العلم، وقد نهوا عن حمله والعمل به[٢].

٣. إذا ضعف مأخذه فيه. وفي ذلك يقول السيوطي: لا ينكر المختلف فيه وإنما ينكر المجمع عليه؛ ويستثنى صور ينكر فيها المختلف فيه؛ إحداها: أن يكون ذلك المذهب بعيد المأخذ بحيث ينقض ومن ثم وجب الحد على المرتهن بوطئه المرهونة ولم ينظر لخلاف عطاء[٣].

٤. إذا كان مخالفا لأصول الشريعة وقواعدها العامة؛ قال القرافي: كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس ولا يفتي به في دين الله تعالى فإن هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه[٤].

**الفرع الثالث: ترجيح المعاصرين للقول الشاذ والقول المرجوح في المسائل الفقهية وحكم ذلك.**

إن المطلع على كتب المعاصرين وأبحاثهم الفقهية، يلاحظ في اختياراتهم وترجيحاتهم ميل البعض منهم إلى أقوال شاذة أو ضعيفة، ويتفاوت هذه الأمر قلة وكثرة بحسب اتجاه المؤلف أو الكاتب، فإن كان المؤلف ملتزما بمذهب من المذاهب الأربعة فقد يخرج أحيانا عن القول المعتمد في المذهب، ويأخذ بوجه شاذ في المذهب، أو قول مرجوح فيه، وهذا منعه كثير من العلماء، قال ابن حجر الهيتمي: ولا يجوز العمل بالضعيف بالمذهب[٥]. وفي الدر المختار: الحكم والفتيا بالقول المرجوح جهل وخرق للإجماع[٦]. وقال: المقلد لا يحكم إلا بظاهر الرواية لا بالرواية

---

(١) إرسال الشواظ ص١٠٠.

(٢) وقد جاءت آثار عن السلف في ذلك منها قول معاوية بن قرة: إياك والشاذ من العلم. انظر: تاريخ دمشق ١٩/١٠، ومنها ما قاله عبد الرحمن بن مهدي: لا يكون إماما في العلم من أخذ الشاذ من العلم. انظر: جامع بيان العلم وفضله ٨٢٠/٢، للحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر النمري القرطبي (٤٦٣هـ) ، دار ابن الجوزي بالسعودية، ط١/١٩٩٤م.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي - (١٥٨) ، دار الكتب العلمية.

(٤) الفروق ١٠٩/٢.

(٥) حاشية البجيرمي على للخطيب المسمى تحفة الحبيب على شرح الخطيب ٥٨/١، سليمان بن محمد البجيرمي، دار الفكر.

(٦) ٧٤/١.

الشاذة، إلا أن ينصوا على أن الفتوى عليها[1]؛ وفصّل الإمام السبكي فقال: إذا كان للحاكم أهلية الترجيح ورجح قولا منقولا بدليل جيد جاز، ونفذ حكمه. وإن كان مرجوحا عند أكثر الأصحاب ما لم يخرج عن مذهبه، وليس له أن يحكم بالشاذ الغريب في مذهبه، وإن ترجح عنده ؛ لأنه كالخارج عن مذهبه، فلو حكم بقول خارج عن مذهبه وقد ظهر له رجحانه، فإن لم يشرط عليه الإمام في التولية التزام مذهب جاز[2]. وأجاز الزركشي للبارع في المذهب ومآخذه أن يفتي بالمرجوح إذا قوي مدركها على تفصيل في ذلك[3]، وفي حاشية ابن عابدين ذكر عن بعض الحنفية أنه يجوز العمل بالضعيف من الرواية لمن كان ذا رأي لا للعامي، وفيها: العالم الذي يعرف معنى النصوص والأخبار وهو من أهل الدراية يجوز له أن يعمل عليها وإن كان مخالفا لمذهبه. وفيها أيضا: إن أفتى بشيء من الأقوال الضعيفة في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا[4]. وقال ابن حجر الهيتمي: المقلد إذا قلد وجها ضعيفا جاز له العمل به في نفسه، وأما في الفتوى والحكم فقد نقل ابن الصلاح الإجماع على أنه لا يجوز[5].

فيستخلص من ذلك أنه لا يجوز الإفتاء أو القضاء بالشاذ أو الضعيف أو المرجوح، اللهم إلا إن كان لدليل ممن هو من أهل الاستدلال أو كان للتيسير في مواضع الضرورة، وأما العمل به في خاصة نفسه فجائز عند بعض العلماء، وينبغي أن يقيد بعدم التشهي أو تتبع الرخص، والله أعلم.

وقد يخرُج بعضُ المؤلفين المعاصرين الملتزم بمذهبه إلى قول آخر من المذاهب الأخرى ولكنه لا يخرج عن المذاهب الأربعة، وهذا فيه خلاف أيضا، فقال الماوردي: إن كان ـ أي القاضي ـ شافعيا فأداه اجتهاده في قضية أن يحكم بمذهب أبي حنيفة جاز، وكان بعض أصحابنا يمنع من اعتزى إلى مذهب أن يحكم بغيره لتوجه التهمة إليه، وهذا وإن كانت السياسة تقتضيه بعد استقرار المذاهب وتميز أهلها، فحكم الشرع لا يوجبه لما يلزمه من الاجتهاد في كل حكم طريقة الاجتهاد[6]. وقال ابن الصلاح: لا يجوز لأحد أن يحكم في هذا الزمان بغير مذهبه، فإن فعل نقض لفقد الاجتهاد في أهل هذا الزمان[7].

---

(١) حاشية ابن عابدين ٥/٢٨٩.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٠٤.

(٣) انظر: البحر المحيط ٨/٣٤٦.

(٤) حاشية ابن عابدين ١/٧٥.

(٥) الفتاوى الفقهية الكبرى ٢/٢١٣.

(٦) الحاوي للماوردي - (٢٤/١٦) .

(٧) الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٠٤.

وسبق تفصيل السبكي أنه يجوز ترجيح قول من غير مذهبه لقوة الدليل إن كان أهلا للاستدلال، والإفتاء كذلك، وهذا يتطلب الإلمام بالمذاهب الأربعة، وهذا شرط صعب، لأن الإنسان قد يموت ويحيا ولا يحيط بمذهبه فكيف بالمذاهب الأربعة؟! إلا أن يقال بأنه يطالع ما احتاجه من المسائل من كتب المذاهب الأربعة ولا يشترط عليه أن يطالعها جملة.

وبعض المعاصرين يرجح قولا خارج مذهبه ومذاهب الأئمة الأربعة، بأن يختار قولا لأئمة الصحابة والتابعين وأتباعهم من غير الأربعة[١]، وهذا فيه تفصيل؛ قال إلكيا الهراسي[٢] متكلما عن وجوب اختيار المقلد إماما يقلده عن معرفة، وطريقة ذلك: "ليس له أن يتبع في ذلك مجرد التشهي والميل إلى ما وجد عليه آباءه وليس له التمذهب بمذهب أحد من أئمة الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم من الأولين وان كانوا أعلم وأعلا درجة ممن بعدهم؛ لأنهم لم يتفرغوا لتدوين العلم وضبط أصوله وفروعه، فليس لأحد منهم مذهب مهذب محرر مقرر، وإنما قام بذلك من جاء بعدهم من الأئمة الناحلين لمذاهب الصحابة والتابعين، القائمين بتمهيد أحكام الوقائع قبل وقوعها الناهضين بإيضاح أصولها وفروعها كمالك وأبى حنيفة وغيرهما[٣].اهـ

فتحرر من هذا أن من لم يُدوّن مذهبه ويحرر لا يجوز تقليده والأخذ بقوله، ولما كانت مذاهب الأئمة الأربعة هي أكثر المذاهب تحريرا وتنقيحا لكثرة أتباعها وشدة اعتنائهم بتدوينها لا جرم ذهب المتأخرون من المحققين إلى وجوب تقليد المذاهب الأربعة حصرا، بل نقل ابن الصلاح[٤] وغيره الإجماع على ذلك، جاء في الفواكه الدواني[٥]: وقد انعقد إجماع المسلمين اليوم على وجوب متابعة واحد من الأئمة الأربعة وعدم جواز الخروج عن مذاهبهم.اهـ لذلك جعل القرافي الفتوى أوالقضاء بما يخالف المذاهب الأربعة كمخالفة الإجماع[٦]، وأما تقليد غير الأربعة في خاصة نفسه وفي غير القضاء والفتوى فأجازه السبكي[٧].

---

(١) مثل ما يفعله د. القرضاوي، وفي ذلك يقول: يجوز لنا الخروج على المذاهب الأربعة لاختيار رأي قال به أحد فقهاء الصحابة أو التابعين أو من بعدهم من أئمة السلف.... إلخ. انظر: الاجتهاد المعاصر، د. القرضاوي، ص٢٢؛ وقد ناقشه الطرابلسي في: منهج البحث والفتوى ص٣٨٩.

(٢) انظر ترجمته رقم [٩].

(٣) مقدمة المجموع للنووي ٩٣/١. آداب الفتوى لابن الصلاح ص ١٤١، مكتبة الخانجي، ط١/ ١٩٩٢م.

(٤) الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي، ٢١٢/٢.

(٥) انظر: ٣٥٦/٢، ط/ دار الفكر.

(٦) الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٠٤.

(٧) الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي، ٢١٢/٢.

فيستفاد مما سبق المنع من تقليد غير الأربعة، وهذا خلاف سلوك بعض كثير من المعاصرين، بل إن المجامع الفقهية والهيئات الشرعية صارت تسلك هذا المسلك، لأنهم يرون أن بعض الأقوال في المذاهب الأربعة لا تناسب العصر أو لا تحقق المصلحة ونحو ذلك، وأرى ـ على مضض ـ أن الأخذ بقول خارج المذاهب الأربعة جائز إن لم يكن القول يخالف نصا أو إجماعا لمن هو أهل للاستدلال؛ إلا أن الأمر الذي لا يسوغ بحال هو تتبع بعض المعاصرين الأقوال الشاذة والضعيفة ـ سواء في المذاهب الأربعة أو في غيرها، وسواء كان ذلك في الفقه أو في أصول الفقه، أو في التفسير للقرآن أو في شرح السنة ـ لهوى في النفس ونصرة للاتجاه الفكري الذي يميل إليه صاحبه، وهذه ظاهرة نلمسها عند أصحاب الاتجاهات الفكرية المختلفة، فنجد التغريبيين يتتبعون الأقوال الشاذة والضعيفة لنصرة اتجاههم وتسويغ القيم الغربية، ونجد العلمانيين يفعلون ذلك لنصرة اتجاههم، وكذلك اليساريين والليبراليين والعصرانيين يفعلون ذلك نصرة لاتجاههم[1]، بل نجد بعض الإسلاميين يختارون بعض الأقوال الشاذة والضعيفة ظنا منهم أنهم بذلك يدافعون بذلك عن الإسلام أو عن الكتاب أو عن السنة أو عن الفقه الإسلامي ضد منتقديه فيما لو اختاروا القول المشهور، أو أنهم يُيُسرون على الناس، وهؤلاء أصحاب اتجاه التيسير، وسيأتي أمثلة على ذلك في الاجتهادات غير المنضبطة.

لذلك أرى أن الأخذ بالقول الشاذ أو الضعيف له حالتان، الحالة الأولى: لا يجوز إذا كان لغرض غير شرعي كما إذا كان لدوام الترخص أو لنصرة اتجاه فكري يخالف الدين كالاتجاه التغريبي والعلماني كما سيأتي. والحالة الثانية: يجوز إذا كان لغرض شرعي مثل رجحان ذلك القول عنده من حيث الدليل، أو لضرورة العصر وحاجته المعتبرة شرعا فيترخص بالقول الشاذ أو الضعيف أو المرجوح، كما في اختيار قول بعض التابعين في جواز رمي الجمرات أيام التشريق قبل الزوال، وذلك للتيسير في مواضع الضرورة كما سيأتي بسط ذلك، هذا كله ما لم يكن القول الشاذ أو الضعيف يخالف نصا صحيحا صريحا، فإن خالف فلا يؤخذ به بحال. وقريب من هذا ما رآه الشيخ محمد سعيد الباني[2] من أن نوادر العلماء نوعان:

**النوع الأول** : الأقوال المرجوحة فهذه يسوغ الترخص بها فيما يظهر عند الضرورات والدواعي الموجبة ويمتنع الأخذ بها على سبيل التشهي والاسترسال مع عواصف الأهواء وتيار الملاذ، لأن ذلك يفضي إلى التلاعب بالدين والخروج من عهدة التكاليف الشرعية.

---

(١) انظر: إرسال الشواظ ص١٤٥.

(٢) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد الثامن، ١/١١٦؛ نقلا عن عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق للشيخ محمد سعيد الباني ص ١٢٠.

**النوع الثاني** : الأقوال الشاذة التي تدعى بزلات العلماء كجواز إعارة الجواري للوطء، وجواز الأكل للصائم في رمضان ما بين الفجر والإسفار، فأمثال هذه الأقوال على فرض صحة نسبتها إلى أصحابها لا يجوز الأخذ بها البتة لأنها من الشواذ المخالفة لأصول الشريعة وقواعدها. وزلات العلماء وهفواتهم لا يسوغ الأخذ بها فضلا عن تتبعها، فتتبعها ليس من قبيل تتبع الرخص أصلا. وفي ذلك يقول الشاطبي: زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة ولا الأخذ بها تقليدًا له وذلك؛ لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذلك عدت زلة، وإلا فلو كانت معتدًّا بها؛ لم يجعل لها هذه الرتبة، ولا نسب إلى صاحبها الزلل فيها، كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير، ولا أن يشنع عليه بها، ولا ينتقص من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة، فإن هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين[1].

هذا ولا بد لي قبل **أن أغادر الباب الثاني أن أتكلم عن أساليب الاجتهاد في عصرنا**، حيث يمكن حصرها في أسلوبين؛ أسلوب الاجتهاد الجماعي، وأسلوب الاجتهاد الفردي؛ وهذه إطلالة سريعة على كلا الأسلوبين:

**الأسلوب الأول : الاجتهاد الجماعي؛** وفيه عدة أمور: **أولا** : تعريف الاجتهاد الجماعي؛ الاجتهاد الجماعي: هو بذل فئة من الفقهاء المسلمين العدول جهودهم في البحث والنظر على وفق منهج علمي أصولي، ثم التشاور بينهم في مجلس خاص، لاستنباط أو استخلاص حكم شرعي، لمسألة شرعية ظنية[2].

**ثانيا** : لمحة عن تاريخ الاجتهاد الجماعي: إن فكرة الاجتهاد الجماعي تعود إلى عصر الخلفاء الراشدين فقد وقع في عصرهم الاجتهاد الجماعي وكذلك في عصر التابعين وفي عصر الأئمة الأربعة، كما وجدت في بلاد الغرب الإسلامي والأندلس حيث تجلى الاجتهاد الجماعي في المجالس القضائية[3] والمجالس السلطانية والمجالس الأندلسية والمجالس التونسية[4] والمجالس المغربية[5].

---

(١) الموافقات - (١٣٦/٥) .

(٢) كذا عرفه الباحث خالد حسين الخالد في أطروحته: الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي ص٧٤، وذلك بعد أن أورد عدة تعاريف للاجتهاد الجماعي لبعض المعاصرين وأورد عليها بعض المآخذ ثم اختار التعريف السابق.

(٣) الاجتهاد الجماعي لخالد الخالد ص١٣٩.

(٤) أبحاث ندوة الإمارة ٥١٩/١، والخبر مأخوذ بمعناه عن كتاب الاعتصام، للشاطبي ١١٤/٢، والاجتهاد الجماعي ص١٢١.

(٥) أبحاث ندوة الإمارة ٥١٧/١، الاجتهاد الجماعي ص١٤٢.

وفضلا عن ذلك فقد وجدت دعوات صريحة من بعض الفقهاء والعلماء في المغرب الإسلامي في العصور المتأخرة، تدعو إلى تحقيق الاجتهاد الجماعي وإلى تنظيمه في مؤسسة رسمية، بخطوات محددة، إلا أن هذه الدعوات في الغالب يعتريها القصور إذ بعضها يقصد من الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي توحيد المذاهب الأربعة في مذهب واحد بعد أن يقوم جماعة من فقهاء كل مذهب باختيار القول الراجح في المذهب ثم يختار منها جميعها ما يحمل الناس على تطبيقه، لتفادي التعصب المذهبي والاختلاف المذموم[١].

ولعل أبرز من دعا إلى الاجتهاد الجماعي بصورته النيرة والمثمرة هو العلامة الطاهر ابن عاشور التونسي، فهو يقول في تفسيره عند كلامه عن آيات الربا ومضاره وانتشاره والمخلص منه: ولا مخلص من هذا المضيق إلا أن تجعل الدول الإسلامية قوانين مالية تُبنى على أصول الشريعة في المصارف والبيوع، وعقود المعاملات المركبة من رؤوس الأموال وعمل العمّال، وحوالات الديون ومقاصّتها وبيعها. وهذا يقضي بإعمال أنظار علماء الشريعة والتدارس بينهم في مجمع يحوي طائفة من كلّ فرقة كما أمر الله تعالى[٢].

ولقد وضح معالم دعوته أكثر ووضع خطة للاجتهاد الجماعي في موضع آخر فدعا إلى "جمع مجمع علمي يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة، ويصدروا عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويعلموا أقطار الإسلام بمقرراتهم، فلا أحسب أحدا ينصرف عن اتباعهم، ويعيّنوا يومئذ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا[٣].

ولقد تزايد الاهتمام بالاجتهاد الجماعي في مطلع القرن المنصرم، فتتابعت الكتابات حوله وتعالت الأصوات بتطبيقه، ولعل أول من كتب في موضوع الاجتهاد الجماعي وضرورته لهذا العصر، الكاتب والمؤرخ رفيق بك العظم[٤] وتوالت الدعوات لذلك، بل إن بعض المعاصرين مثل الشيخ عبد الوهاب خلاف لم يسوغ الاجتهاد لفرد ما ولو كان مؤهلا لأن ذلك كان سببا في الفوضى التشريعية التي في الفقه عبر التاريخ على حد قوله؛ وقريب منه ما ذهب إليه الشيخ أحمد

---

(١) وهذا اقتراح الفقيه المغربي عبد الله بن محمد العياشي السجلماسي، انظر: أبحاث ندوة الإمارة ٥٣٣/١، الاجتهاد الجماعي ص١٤٣، وقريب من هذه الدعوة الشيخ أبي الحسن علي بن سليمان البوجمعوي المغربي إلا أنه زاد عليه الدعوة إلى توحيد الفرق الصوفية أيضا. انظر: أبحاث ندوة الإمارة، ٥٣٦/١، الاجتهاد الجماعي ص١٤٦،

(٢) التحرير والتنوير ـ الطبعة التونسية - (٨٧/٤)

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ص٢٠٧، دار النفائس، عمان.

(٤) وذلك قبل نصف قرن بكثير في رسالة صغيرة بعنوان: «قضاء الفرد وقضاء الجماعة». انظر: المدخل الفقهي العام ٢٥١/١.

شاكر حين عَدَّ الاجتهاد الفردي غير منتج في وضع القوانين ودعا إلى الاجتهاد الجماعي بأن تختار لجنة من أهل الفقه والقانون وتضع قواعد الفقه وفروعه مستنبطة من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة غير مقيدة بواحد منهم وإنما تختار الأنسب للناس بما لا يصادم نصا[1].

وقد توالت هذه الكتابات والدعوات إلى أنْ عُقدت المؤتمرات الفقهية، وشُرِعَ في تأسيس المجامع التي تولت معالجة القضايا المعاصرة من خلال العمل الجماعي لنخبة من فقهاء العالم الإسلامي[2].

وإذا كانت فكرة الاجتهاد الجماعي قد أخذت طريقها إلى التطبيق في بلدان إسلامية مختلفة؛ فإنه يلاحظ على هذا التطبيق مسألتان مهمتان:

**أولاهما**: إن قرارات هذه المجامع وخلاصة بحوث أعضائها واجتهاداتهم ليست ملزمةً لأي سلطة، بما فيها الدولة التي تُعقد تحت رعايتها المؤتمرات الفقهية.

**ثانيتهما**: أنه جاء مصحوباً بدعوات إلى سدِّ باب الاجتهاد الفردي، وهو أمر لا مسوغ له ما دام الاجتهاد الجماعي نفسه يقوم – في أساسه – على بلورة اجتهادات فردية.

ولعل أخطر مَحذور أن يقتصر - في الاجتهاد الجماعي - على جعله في دائرة العلماء المعترف بهم سلطوياً في كل قطر[3]؛ مما قد يقدح في مصداقية اجتهاداتهم لافتقادها الاستقلالية التامة والضرورية، لاسيما إذا كان أمر الاجتهاد متعلقاً بقضية جوهرية، كقضايا النظام السياسي وما ينبغي أن يكون عليه مثل الشورى ومدى إلزاميتها، والنظام الاقتصادي وما يفترض أن تكون المعاملات المصرفية عليه ومدى التزامها بالتعامل اللاربوي، والنظام الاجتماعي وما يجب أن يقوم عليه والقضايا التي تتعلق به مثل الحجاب والسفور، التمثيل والغناء والرقص. . . وليس من الغريب أن يكون الاجتهاد الفردي - في مثل هذه القضايا- أكثر مصداقيةً ومقبوليةً إذا ما توفرت في المجتهد

---

(١) آراء العلماء المعاصرين في الاجتهاد الجماعي، شعبان محمد إسماعيل، الموسوعة الإسلامية ( www. balagh. com/mosoa. feqh/) ص٢.

(٢) أهم مؤتمرات الفقه التأسيسية: أسبوع الفقه الإسلامي بدمشق (شوال ١٣٨٠هـ/١٩٦١م) .
١. مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر في القاهرة (سنة ١٩٦١ م) .
٢. مؤتمر مدينة البيضاء في ليبيا بدعوة من الجامعة الليبية.
٣. مؤتمر الفقه الإسلامي في الرياض (عام ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م)
أما عن المجامع الفقهية، فإن "مجمع البحوث الإسلامية" في الأزهر هو أول مجمع ينشأ عام (١٩٦١م) ، ثم تلاه تأسيس منظمة المؤتمر الإسلامي لـ"ـمجمع الفقه الإسلامي" (١٤٠٥هـ/١٩٨٤م) . المدخل الفقهي العام. ١/٢٤٩-٢٥٠؛ وتاريخ الفقه الإسلامي، عمر سليمان الأشقر. ٢٠٥-٢٠٨.

(٣) آراء العلماء المعاصرين في الاجتهاد الجماعي، شعبان محمد إسماعيل، شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت) . الموسوعة الإسلامية (www. balagh. com/mosoa. feqh/) ص ٣.

الكفاءة العلمية والورع اللازم؛ إذ أن المجتهد - غير الرسمي - أبعد عن شبهة الوقوع تحت تأثير السلطة التي يجتهد في ظلها وبأمرها وإشرافها.

ويبدو أن حساسية مثل هذه القضايا، قد جعلت المجامع الفقهية تنصرف عنها إلى معالجة مسائل لا تثير ذلك القدر من الحساسية – وإنْ كانت هي نفسها مهمةً وحيويةً - سواء على مستوى الأفراد أو الجماعة – مثل: زراعة الأعضاء الإنسانية، والتلقيح الصناعي، وأطفال الأنابيب، والاستنساخ، وتحديد أوقات الصلاة في البلدان القريبة من القطب الشمالي وبدايات الشهور القمرية. حقوق الملكية الأدبية والفكرية، والاستملاك للأغراض العامة، الزكاة على مختلف أنواع الثروة الحديثة، المعاملات الاقتصادية الحديثة، والمصارف الإسلامية والأسواق المالية[١].

لذلك يدعو بعض الباحثين إلى ضرورة تحرر المجامع الفقهية من أي ارتباط بسياسة أو إقليمية أو أي ارتباط آخر يمكن أن يؤثر على استقلالية القرارات الصادرة عن هذه المجامع، لأنه قد سبب ارتباط المجتهدين بالساسة بمخازٍ عرفناها عبر التاريخ، ومما يساعد على هذا الابتعاد والاستقلال ما يلي:

١. وجوب اختيار أعضاء المجمع الفقهي والمؤتمرات الفقهية ممن شهد لهم بالتقوى، وقول الحق لا تأخذهم في ذلك لومة لائم، واستبعاد علماء السلاطين الذين عرفوا بتسويغ أعمالهم شرعيا مهما شذت[٢].

٢. وجوب اضطلاع الأمة بواجبها الشرعي في تأمين استقلالية هذه المجامع، على الأقل أن تؤمن جميع نفقات هذه المجامع من موسري الأمة دون أن يكون لهؤلاء أية صلة بالجهاز الإداري أو التنظيمي للمجامع هذه[٣].

والواقع أن سيطرة الحكومات على المجامع الفقهية كان له أحيانا تأثير على القرارات الصادرة عن تلك المجامع، ومثال ذلك قضية الموت الدماغي وما يترتب عليها من نقل الأعضاء، فإن الأطباء الذين قدموا بحوثا في نقل الأعضاء لمجمع الفقه الإسلامي بجدة، هم أصلا ممن يتبنون فكرة نقل الأعضاء؛ كما أن كثيرا منهم ليسوا من أصحاب التخصص الدقيق، فأصحاب التخصص الدقيق هم استشاريو أمراض الأعصاب[٤].

---

(١) المدخل الفقهي العام. ١/ ٢٥٠.

(٢) الاجتهاد وقضايا العصر، محمد بن إبراهيم ص٤٤، الاجتهاد في الإسلام، نادية العمري ص٢٦٥.

(٣) انظر: شروط المجتهد ومدى توافرها في الاجتهاد المعاصر ص٤٢، للطالب أحمد محمد سعيد السعدي، رسالة ماجستير بكلية الشريعة في جامعة دمشق لعام ٢٠٠٢م، ١٤٢٣هـ.

(٤) أحكام نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي، د. يوسف الأحمد ١/ ١٩٤.

**ثالثا :** أهداف وأغراض الاجتهاد الجماعي: يهدف الاجتهاد بنوعيه الفردي والجماعي إلى عدة أمور أهمها:

١ـ إيجاد الحلول المناسبة واستنباط الأحكام الفقهية التي تحقق مصالح العباد.

٢ـ إبراز مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

ولكن الاجتهاد الجماعي يختص بمميزات وأهداف وأهمها ذلك ما يلي:

١. أنه أقرب إلى الإصابة من الاجتهاد الفردي وفي ذلك يقول القرضاوي: رأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد مهما علا كعبه في العلم، فقد يلمح شخص جانبا في الموضوع لا يتنبه له آخر وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره وقد تُبرز المناقشةُ نقاطا كانت خافية أو تجلي أمورا كانت غامضة أو تذكر بأشياء كانت منسية وهذه من بركات الشورى ومن ثمار العمل الجماعي.

٢. الاجتهاد الجماعي بديل عملي عن الإجماع وسبيل إليه.

٣. أنه يقطع الطريق على أدعياء الاجتهاد وينظمه.

٤. أنه يوجد الحلول المناسبة للطوارئ والمستجدات[١].

رابعا: تقسيم الاجتهاد الجماعي إلى شامل وجزئي؛ تنقسم مؤسسات الاجتهاد الجماعي في وقتنا الحالي إلى قسمين[٢]:

**القسم الأول :** مؤسسات فقهية شاملة بمعنى أنها لا تختص بمجال دون آخر، بل اجتهاداتها تعم كل المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسة والطبية وغيرها فتعطي الرؤية الإسلامية في كل القضايا المعروضة دون الاختصاص بأحد من هذه المجالات، كما أن أعضاء هذه المجامع لا تختص بدولة دون أخرى، بل أعضاؤها من جميع الدول الإسلامية؛ ومن أهم هذه المجامع[٣]:

١. مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر

٢. المجمع الفقهي الإسلامي بمكة التابع لرابطة العالم الإسلامي.

٣. مجمع الفقه الإسلامي بجدة التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي.

٤. المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث.

---

(١) انظر: الاجتهاد الجماعي لخالد الخالد ص١٩٦.

(٢) انظر: الاجتهاد الجماعي ص٢٦٩.

(٣) انظر: التعريف بهذه المجامع بالتفصيل في: الاجتهاد الجماعي ص ٢٢٩ وما بعدها.

**القسم الثاني** : مؤسسات فقهية تتسم بالخصوصية أو الجزئية أو بكلتيهما، فالخصوصية أن تكون المؤسسة خاصة بدولة من الدول الإسلامية مثل لجنة الفتوى التابعة لوزارة الأوقاف في بلد ما وإن كانت الموضوعات التي تبحثها عامة وشاملة؛ وذلك مثل:

١. لجنة الفتوى في قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية في الكويت[١].

٢. هيئة كبار العلماء بالسعودية، ويتفرع عنها اللجنة الدائمة للبحوث والفتوى[٢].

٣. إدارة الإفتاء والبحوث في دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي[٣].

وأما المؤسسات الجزئية فهي التي تعنى بجانب واحد من جوانب الفقه الإسلامي مثل الجانب الاقتصادي والمعاملات المالية أو الجانب الطبي[٤]. وذلك مثل هيئات الرقابة القائمة على البنوك الإسلامية مثل هيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني[٥].

وثمة نموذجان متميزان للاجتهاد الجماعي الجزئي.

**النموذج الأول** : مجاله عبادة مالية عظيمة الأهمية في حياة المسلمين وهي الزكاة ويمثله الهيئة الشرعية العالمية للزكاة ومقرها دولة الكويت، انظر نماذج منها[٦].

**النموذج الثاني** : مجاله الجانب الصحي والطبي ويمثله المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ومقرها الكويت أيضا[٧].

وأما حصيلة هذه المجامع الفقهية فهي حصيلة ضخمة صدرت في مجلات متخصصة كمجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، وغيرها من المجلات؛ وتتسم اجتهادات هذه المجامع بالاجتهاد المنضبط غالبا؛ وقد سبق أن ضربت أمثلة كثيرة على ذلك؛ وبعض هذه المجامع ثار حوله جدل كما في مجمع الإفتاء الأوربي كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

**الأسلوب الثاني : الاجتهاد الفردي**؛ وهذا هو الأسلوب القديم للاجتهاد، وهو الذي تكلم عليه الأصوليون؛ ولا يزال هذا الأسلوب متبعا إلى وقتنا هذا[٨]؛ وقد سبق كثير من الأمثلة في اجتهادات المعاصرين الفردية؛ وأود أن أختم بمثال نموذجي عن الاجتهاد الفردي المنضبط في

---

(١) انظر: الاجتهاد الجماعي ص٢٧٤.

(٢) المصدر نفسه ص٢٧٩.

(٣) المصدر نفسه ص٢٧٩.

(٤) المصدر نفسه ص٢٨٥.

(٥) المصدر نفسه ص٢٩٤.

(٦) المصدر نفسه ص٤٢٦.

(٧) المصدر نفسه ص٣٠٣.

(٨) إلا أنه كثر مدعوه، ودخل فيه غير أهله كما سنعلم في الباب الثالث.

المسائل المعاصرة، وهو اجتهاد د. نزيه حماد في بطاقة الائتمان، وهو نموذج جدير بأن يحتذى؛ حيث اتبع المنهج الأصولي والفقهي، فقام الباحث أولا بتعريفها من المعاجم ثم بيان أنواعها ثم بين أن العلاقة بين مصدر البطاقة وحاملها هي من قبيل "ضمان ما لم يجب" وهو جائز كما صرح بذلك بعض الفقهاء(١).

ثم بيّن أن العلاقة بين مصدر البطاقة والتاجر هي علاقة ضمان وكفالة وأن حامل البطاقة يبرأ من الدين وتنشغل ذمة مصدر البطاقة بالوفاء تعويلا على ما ذهب إليه جمع من الفقهاء كأبي ثور وابن شبرمة بأن الدين ينتقل بالكفالة إلى ذمة الكفيل وليس للدائن أن يطالب الأصيل(٢). ثم بين أن فكرة بطاقة بطاقة الائتمان فكرة جديدة، الأصل فيها عدم الحرمة كما قال ابن تيمية والشاطبي(٣). أما عن فرض البنوك المصدرة للبطاقة رسوم فهو بمثابة أجرة لا شيء في ذلك. وكون البطاقة لها مدة صلاحية فلا شيء في ذلك شرعا لأن الكفالة يجوز أن تكون مقدرة بزمن كما نص عليه السرخسي في المبسوط(٤).

وكون المُصدر للبطاقة يأخذ عمالة من التاجر بنسبة مئوية يقتطعها من فاتورة التاجر عند السداد لا مانع من ذلك بناء على ما ذهب إليه الحنفية من أن الكفيل إذا صالح المكفول له على بعض الدين فإنه يعود على المكفول بما ضمن لا بما أدى كما صرح بذلك الحنفية(٥).

وأما ما يشترطه المصدر من الغرامات على العميل إذا تأخر في السداد فيرى أنه ربا محظور وهو من قبيل "ربا الديون " المحظور. إلا أن بعض المعاصرين أجاز ذلك لفساد الذمم(٦). وأما بالنسبة لفوائد تجديد الدين الذي يفرضه المصدر فهو محظور. وأما اشتراط المصدر فتح حساب للعميل لدى البنك فجائز لأنه من قبيل الرهن وليس من شرطه ثبوت الحق أولا كما ذهب إليه الحنفية والمالكية وغيرهم(٧).

---

(١) الفتاوى الهندية ٢٥٦/٣، التاج والإكليل للمواق ١٠٠/٥، وكشاف القناع ٣٥٤/٣ انظر: نصوص الفقهاء في كتاب: قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، د.نزيه حماد ص١٤٤.

(٢) المحلى لابن حزم ١١٣/٨، شرح فتح القدير لابن الهمام ٢٨٤/٦، المغني لابن قدامة ٨٤/٧، الحاوي للماوردي ١١٢/٨، الإشراف على مذاهب أهل العلم لابن المنذر ١١٩/١. قضايا فقهية معاصرة، د.نزيه ص ١٤٦.

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٥٠/٢٩، الموافقات ٢٨٤/١ قضايا فقهية معاصرة، د.نزيه ص١٥٠.

(٤) المبسوط ٥٠/٢٠، قضايا فقهية معاصرة، د.نزيه، ص١٥٢.

(٥) فتاوى قاضي خان ٦٤/٣، والفتاوى الهندية ٢٦٦/٣، والفتاوى البزازية ١٣/٦، والمبسوط للسرخسي ٥٩/٢٠، البحر الرائق ٢٢٢/٦، قضايا فقهية معاصرة، د.نزيه ص١٥٣.

(٦) قضايا فقهية معاصرة، د.نزيه ١٥٥.

(٧) المغني لابن قدامة ٤٤٥/٦، المبدع ٢١٤/٤، التاج والإكليل ١٦/٥، عقد الجواهر الثمينة ٥٨٢/٢.

## خلاصة الباب الثاني

اجتهاد المعاصرين ضربان، الضرب الأول: اجتهادهم في المسائل المعاصرة، وهذا الضرب قسمان؛ القسم الأول: اجتهاد مطلق وهو الاستدلال بالأدلة الأصلية والتبعية على المسائل المعاصرة كاستدلالهم بالكتاب والسنة على جواز التمثيل،وحرمة التدخين، وكالاعتماد على الإجماع في أن الإقرار مقدم على البصمة الوراثية، والاعتماد على القياس في تجويز التصور الضوئي، وفي تقديم البصمة الوراثية على القيافة، والاعتماد على المصالح المرسلة في جواز استنساخ النبات، والاعتماد على العرف في إيجاب نفقة علاج الزوجة على الزوج، والاعتماد على سد الذرائع في حظر تأجير الأرحام، والاستدلال بقول الصحابي على جواز التفريق بالعقم. وتجدر الإشارة إلى أن تسمية هذا القسم من الاجتهاد بالاجتهاد المطلق هو تسمية مجازية، باعتبار استدلاله بالأدلة الأصلية والتبعية مباشرة، وحقيقته هو اجتهاد جزئي لأن غالب من يتصدى لهذه المسائل هو من يختص بالنظر في نوع خاص من المسائل كاختصاصه بالمسائل الاقتصادية وآخر بالطبية وهكذا...

القسم الثاني: اجتهاد مقيد، وقد أخذ عدة أشكال؛ الشكل الأول: الاجتهاد بالتكييف الفقهي وهو بمثابة تصور المسألة، وقد اعتمد عليه المعاصرون في معرفة حكم عدة مسائل معاصرة مثل تكييف المياه الإقليمية على أنها من قبيل الحريم، وأذونات الخزانة على أنه من قبيل بيع النسيئة أو قرض بفائدة. الشكل الثاني: اجتهاد بالتخريج الفقهي وهو تفريع الأحكام الشرعية العملية على نصوص المذهب وقواعده بطرق معلومة، وقد اعتمد عليه المعاصرون في معرفة الكثير من المسائل المعاصرة، كتخريج أثر التضخم النقدي في انقطاع الحول على نقص نصاب عروض التجارة، وتخريج تغريم المدين المماطل على ضمان فوائد المغصوب، تخريج الصلاة في الطائرة على الصلاة في السفينة، وكتخريج الغش في الشيك على رأس مال السلم المعيب، وكتخريج غلاء الأوراق النقدية ورخصها على غلاء الفلوس ورخصها. وثمة مسائل معاصرة لا تحتاج إلى تخريج أصلا لأنه قد نص عليها الفقهاء قديما كالتخدير للتداوي، وتقدير عمولة السماسرة. الشكل الثالث: الاجتهاد بالاعتماد على القواعد الفقهية، مثل تضمين من يلوث البحار عملا بقاعدة الضرر يزال.

الضرب الثاني: اجتهاد في المسائل القديمة، أخذ عدة أشكال أهمها: الأول: الابتكار في الأبواب والمسائل الفقهية، كابتكار عقود وصور جديدة لأخرى قديمة، كعقد الاستصناع الموازي. الثاني: الاجتهاد في فقه الأقليات المسلمة، الثالث: إعادة النظر في بعض الأبواب الفقهية وهذا أخذ عدة صور وأهمها صورتان: الأولى: إعادة النظر في بعض المسائل التي تسبب بعض المشاكل الاجتماعية مثل تقسيم المهر إلى مقدم ومؤخر، وأخرى اقتصادية مثل عدم جواز أخذ الأجرة على

الكفالة، ومنها إعادة النظر لظهورحقائق طبية كإعادة النظر في المفطرات وفي علامات الخنثى.
الرابع: الترجيح، مثل ترجيح بعض آراء الصحابة والتابعين للضرورة إليها كترجيح رأي عطاء وطاوس في جواز الرمي قبل الزوال لشدة الزحام التي تقتضي توسيع زمان الرمي، أو الترجيح بالمقاصد كجواز سفر المرأة من غير محرم في عصرنا لحصول الأمن في الطريق في وسائل النقل المعاصرة؛ أو الترجيح لظهور حقائق علمية كما في بيع السماد النجس لما ثبت علميا أنه مفيد للتربة والإنتاج الزراعي، أو لظهور تغيرات اقتصادية كالقول بشمول حرمة الاحتكار لكل شيء يضر بالناس احتكاره في عصرنا، كما شهد هذا العصر نشاط في إعادة صياغة الفقه الإسلامية صياغة يراعى فيها سهولة العبارة، والتركيز على المسائل والصور المستحدثة؛ وصدر في ذلك العديد من الكتب.

# الباب الثالث: الاجتهادات المعاصرة غير المنضبطة.

وفيه تمهيد وفصلان:

## الفصل الأول: عوامل عدم انضباط الاجتهاد المعاصر

## الفصل الثاني: اتجاهات الاجتهاد غير المنضبط

تمهيد:

سبق أن تحدثت عن الدعوات التي نادت بفتح باب الاجتهاد على مصراعيه لكل من هب ودب في مطلع القرن المنصرم، وقد كان من أثر هذه الدعوات ظهور اجتهادات غير منضبطة، وكان هذا نتاجا طبيعا لتلك الدعوات لأنها كانت في الغالب دعوات فوضوية لا تقوم على أساس علمي على غرار ما عهدناه في أهل الاختصاص، بل هي عبارة عن دعوات يراد بها العبث في الشريعة، أو تحقيق أغراض أخرى كتسويغ الاتجاه الفكري لمدعي الاجتهاد كتسويغ الاتجاه التغريبي أو العلماني أو غيره من الاتجاهات، والواقع أن هذه الاجتهادات لا تسمى اجتهادات أصلا لعدم توفر شروط الاجتهاد فيها، وإنما يُطلق عليها اجتهادات مجازا على اعتبار أن أصحابها يرونها أنها اجتهادات معتبرة، وهذا كما نقول لمن يصلي من غير طهور إن صلاته باطلة[1].

(١) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه (٤٠٨/١).

# الفصل الأول: عوامل عدم انضباط الاجتهاد المعاصر

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الإخلال بشروط الاجتهاد .

المبحث الثاني: استغلال بعض المصطلحات الشرعية استغلالا سيئا .

المبحث الثالث: طروء بعض المصطلحات الغربية .

# المبحث الأول: الإخلال بشروط الاجتهاد .

وهذا له مظاهر عديدة تأتي في المطالب التالية:

المطلب الأول: الجهل بالنصوص أو الغفلة عنها

المطلب الثاني: الانحراف عن السنة والطعن فيها والتقليل من حجيتها على الأحكام

المطلب الثالث: الخلط وعدم التمييز بين المسائل

المطلب الرابع: عدم إدراك حقيقة الواقعة

المطلب الخامس: الفهم والعزو الخاطئ إلى المذاهب الأربعة

المطلب السادس: الجهل بعلم أصول الفقه

المطلب السابع: سوء فهم النصوص

المطلب الثامن: الاجتهاد في مسائل الإجماع

المطلب التاسع: الخطأ في القياس والتعليل

المطلب العاشر: اتخاذ موقف سلبي من الفقه الإسلامي وفقهائه

المطلب الحادي عشر: تقزيم الشريعة وحصرها في أحكام العبادات والأخلاق

## المطلب الأول: الجهل بالنصوص أو الغفلة عنها:

مثل من أفتى بجواز وضع الباروكة بدل الخمار، إذ هو مخالف لأحاديث النهي عن الوصل[(١)]. ومثل إباحة أكل لحم الكلب كما أفتى بذلك الشيخ محمد الغزالي وهو مخالف لحديث النهي عن كل ناب من السباع[(٢)]. ومثله أيضا إفتاء محكمة البحرين بجواز استلحاق اللقيط وتبنيه ونسبته إلى اللاقط، وهو يخالف قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ﴾ [الأحزاب: ٥][(٣)]. ومثل ما ذهب إليه الشيخ الشعراوي[(٤)] من أن الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بأبعد الأجلين، وهذا خلاف حديث أم سلمة التي روت: أن امرأة من أسلم يقال لها سبيعة كانت تحت زوجها توفي عنها وهي حبلى فخطبها أبو السنابل بن بعكك فأبت أن تنكحه فقال والله ما يصلح أن تنكحيه حتى تعتدي آخر الأجلين فمكثت قريبا من عشر ليال ثم جاءت النبي ﷺ فقال انكحي[(٥)]. فقد كان رأي أبو السنابل أن تعتد سبيعة بأبعد الأجلين، ولكن النبي أفتاها بوضع الحمل، وهذا صريح في رواية مسلم وفيها: " فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي، وأمرني بالتزوج إن بدا لي[(٦)]".

---

(١) ورد في تحريم وصل الشعر عدة أحاديث منها حديث عائشة عند الشيخين؛ وفيه: "أن جارية من الأنصار تزوجت، وأنها مرضت فتمعط شعرها، فأرادوا أن يصلوها، فسألوا النبي ﷺ فقال: " لعن الله الواصلة والمستوصلة " انظر: صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب الوصل في الشعر - حديث: ٥٥٩٠ ، صحيح مسلم - كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة والمتفلجات والمغيرات - حديث: ٢١٢٣ .

(٢) أخرج الشيخان من حديث أبي ثعلبة ﷺ: " أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع " انظر: صحيح البخاري - كتاب الذبائح والصيد، باب أكل كل ذي ناب من السباع - حديث: ٥٢١٠ . صحيح مسلم - كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع - حديث: ١٩٣٢ .

(٣) انظر: منهج التيسير المعاصر ص٢٤٠، عبد الله بن إبراهيم الطويل، دار الهدى بمصر، ط١/٢٠٠٥م.

(٤) تفسير الشعراوي ١٠٠٩/٢، عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ۖ فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾ [البقرة: ٢٣٤].

(٥) انظر: صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب ﴿ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾، حديث ٥٠١٢، وكتاب المغازي، باب فضل من شهد بدرا - حديث: ٣٧٨٩، صحيح مسلم - كتاب الطلاق، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها - حديث: ١٤٨٤ .

(٦) انظر: صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها، حديث: ١٤٨٤ .

والواقع أن هذه مسألة خلافية، فقد ذهب بعض السلف[1] إلى أنها تعتد بأبعد الأجلين، إلا أن الجمهور[2] قالوا بأنها تعتد بوضع الحمل كما في حديث سبيعة، فهو قاطع للنزاع، وفي ذلك يقول ابن العربي: وقد كان قول ابن عباس ظاهرا لولا حديث سبيعة. . . صحت رواية الأئمة له[3].اهـ بل إن ابن العربي يرى أن الاعتداد بأبعد الأجلين لا يصح بغض النظر عن حديث سبيعة، فهو يقول موضحا ذلك: والذي عندي أن هذا الحديث لو لم يكن لما صح رأي ابن عباس في آخر الأجلين، لأن الحمل إذا وضع فقد سقط الأجل بقوله تعالى: ﴿ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ [الطلاق: ٤] وسقط المعنى الموضوع لأجله الأجل، وهو مخافة شغل الرحم، فأي فائدة في الأشهر ؟ وإذا تمت الأشهر وبقي الحمل فليس يقول أحد: إنها تحل؛ وهذا يدلك على أن حديث سبيعة جلاء لكل غمة، وعلا على كل رأي وهمة[4].

(١) ذهب إلى ذلك علي وابن عباس - في إحدى الروايتين عنه - وابن أبي ليلى وسحنون. انظر: مصنف ابن أبي شيبة ٣٩٣/٣، ط/دار الفكر؛ زاد المعاد (٥٩٦/٥) ، الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة - (١٢٧/٤) .

(٢) البدائع ١٩٧/٣، شرح فتح القدير لابن الهمام ٣١٤/٤؛ المغني لابن قدامة ٩٦/٨، الفواكه الدواني ٥٧/٢، مغني المحتاج ٥/ ٨٤.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي ٢٨٠/١، ط/دار الكتب العلمية.

(٤) أحكام القرآن لابن العربي ٢٨٠/١

## المطلب الثاني: الانحراف عن السنة والطعن فيها والتقليل من حجيتها على الأحكام

وهذا الانحراف أخذ عدة اتجاهات عند المعاصرين وهي:

**الاتجاه الأول**: اتجاه من ينكر السنة كلها أو جلها، ثبوتا أو حجية، وقد سبق هذا الاتجاه مفصلا في شروط الاجتهاد، وهذا بالطبع أدى إلى اجتهادات عجيبة غريبة[1] منحرفة تخالف المعلوم من الدين بالضرورة.

---

(١) وهذه نماذج من المسائل العجيبة التى استنبطها منكرو السنة كالقرآنيين ومن لف لفهم، فعدد ركعات الصلاة عند بعضهم غير محدد بل للمسلم أن يصلى ما يشاء من الركعات، وأما الصلاة المعروفة اليوم بمواقيتها وهيئاتها، فما كان يعرفها الرسول نفسه ولا أصحابه، انظر: مجلة المنار المجلد ٥١٧/٩-٥٢٠ وآخرون أوجبوا أن تكون الصلوات كلها واحدة ركعتين ركعتين. انظر: الصلاة لمحمد نجيب ص ٦٥، والبيان بالقرآن لمصطفى المهدوى ١٢٣/١. وبالنسبة إلى عدد الصلوات في اليوم والليلة فالصلوات المفروضة عند بعضهم أربع، وهي ما عدا الظهر التى زادها أعداء الإسلام بزعمهم، استنباطا من قوله تعالى ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ ﴾ [هود: ١١٤] الصلاة ص ٦٥٢ – ٦٦٢، لمحمد نجيب، وعند بعضهم ست وهي الخمسة بالإضافة إلى صلاة الليل. البيان القرآن لمصطفى المهدوى ١٠٧/١ - ١١٣، وأما كيفية أداء الصلاة فلا حاجة إلى بيان السنة لها لأن الصلاة شريعة قديمة موجودة في شريعة إبراهيم ونقلت بالتواتر نقلت إلينا جيلاً بعد جيل، وتوارثها الذين نقلوها أبو جهل، وأبو لهب، وغيرهم من مشركى قريش، كانوا يؤدون الصلوات الخمس مثلنا تماماً ويحجون مثلنا. انظر: قرآن أم حديث ص ٧-١٠، والقرآن والحديث والإسلام ص ٢٠، ٢٣ كلاهما لرشاد الخليفة وانظر: الصلاة فى القرآن لأحمد صبحى منصور ص ١٠١، البيان القرآن لمصطفى المهدوى ١٠٧/١ - ١١٣، وأما أحمد صبحى منصور فخالف من أنكر الظهر من أصحابه وقال: "إن فرائض الصلاة وركعاتها معروفة للعرب مثل معرفتهم لأيام الأسبوع، وانظر: الصلاة فى القرآن لأحمد صبحى منصور ص ٣٧، ٣٨. وأما عن بقية أركان الإسلام فشهادة أن محمداً رسول الله، وتكرارها بجانب شهادة أن لا إله إلا الله؛ يعد عند القرآنيين شركاً أكبر، وقد أغوى الشيطان المسلمين بترديد بدعة "التشهد"، حيث يمطرون محمداً وإبراهيم بالحمد والتمجيد. انظر: قرآن أم حديث ص٢٠، ٣٣، والقرآن والحديث والإسلام ص٣٨، ٤١، ٤٣، كلاهما لرشاد خليفة، ويرى محمد نجيب أن حمد وتمجيد نبيين (محمد وإبراهيم) -عليهما الصلاة والسلام- دون غيرهما فيه تفريق بين رسل الله. انظر: الصلاة، محمد نجيب ص ٧٨، ٧٩. وكذا الزكاة والحج وغيرهما تؤدي كيفما تيسر بحسب ظروف كل زمان ومكان وحالة كل إنسان، لذلك لا تتعين المصارف الثمانية في الزكاة عند توفيق صدقي، وبيان الرسول لشرائع الإسلام هو بيان ظرفي، وليس تشريعا دائما عند شحرور وجمال البنا . انظر: مجلة المنار المجلد ٥٢١/٩، ٥٢٢ مقال (الإسلام هو القرآن وحده)، السنة ودورها فى الفقه الجديد لجمال البنا ص ٩٢، ١٩٣، ٢٠٢، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة ص ٥٧٢، لمحمد شحرور. وانظر المزيد: الصراع بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى لفضيلة الأستاذ الدكتور طه حبيشى ص ٥٧٠ وما بعدها، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء التفسير ص١٥٠، د. محمد محمود كالو، دار اليمان بحلب، ط١/٢٠٠٩م.

**الاتجاه الثاني** : تقسيم السنة إلى سنة غير ملزمة وهي السنة القولية، وسنة ملزمة وهي السنة العملية[1].

**الاتجاه الثالث** : الاحتجاج بالسنة من حيث الجملة، ولكن مع تقليص من دورها التشريعي، وذلك بتقسيمها إلى قسمين:

**القسم الأول** : سنة تشريعية؛ وهي السنة المتعلقة بالإيمان بالغيبيات، وبالعبادات، فهذه سنة تشريعية ملزمة لأنها تشكل ثوابت الدين وأسسه.

**القسم الثاني** : سنة غير تشريعية؛ أي أن الرسول - ﷺ - قالها أو فعلها أو أقرها ليس على سبيل التشريع والإلزام بل بمقتضى طبيعته البشرية وجبلته الفطرية، وفي حدود معرفته وخبرته البشرية في ذلك الوقت، أو قالها ليس بصفته نبيا رسولا مبلغا عن الله رسالته، بل قالها أو فعلها بصفته إماما وقائدا سياسيا أو عسكريا، أو حكم بها بصفته قاضيا، حسبما توفر له من أدلة وبيانات، وحسبما أحاط بتلك الأقضية من ملابسات. وما كان هذا شأنه فليس ملزما للمسلمين من بعده، لأن هذا من الأمور الدنيوية والتي من طبعها التغير والتبدل حسب الزمان والمكان والبيئة والأعراف. فما يختص بشؤون السياسية والاقتصاد والحرب وتنظيم المجتمع والعلاقة مع الآخرين دولا وأفرادا هو من هذا الباب، ولا علاقة له بالدين[2]، ولا يجوز أن يُزَجّ الدين فيه! ويستدلون على ذلك بحادثة تأبير النخل وقوله: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» [3] وبقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الكهف: ١١٠] حيث بينت هذه الآية طبيعة ووظيفة الرسول - ﷺ. كما يستدلون بنص للإمام القرافي يفرّق فيه بين الأحكام التي يبلغها رسول الله بوصفه رسولا وبين الأحكام التي تصدر عنه بوصفه إماما أو قاضيا[4].

وهذه طائفة من المقولات المنادية بهذه الأطروحة: منها ما قاله أحدهم "إن أمور دنيانا تشمل كل ما بُوِّب في الفقه تحت باب التسمية العامة: المعاملات"[5]. وقال آخر "يغلب على الظن أن أغلب المروي عنه ﷺ في شؤون الدنيا خارج نطاق العبادات والمقدرات المحرمات - ليس من

---

(١) انظر: العصرانيون ص٦٦، موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية ٢/٣٢٠.

(٢) العصرانيون ص٢٢٢

(٣) أخرجه مسلم (٢٣٦٣) ، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره -ﷺ- من معايش الدنيا على سبيل الرأى، ولفظه: عن أنس أن النبي ﷺمر بقوم يلقحون فقال لو لم تفعلوا لصلح قال فخرج شيصا فمر بهم فقال ما لنخلكم ؟ قالوا: قلت: كذا وكذا، قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم.

(٤) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي ص٩٩.

(٥) مجلة المسلم المعاصر: د. محمد رضا محرم، عدد ١٥ - رمضان /١٣٩٩هـ، نقلا عن العصريون معتزلة اليوم ص١٢.

الشرع"[1]. ويتساءل آخر لِم لَم يحمل العلماء أوامره عليه الصلاة والسلام ونواهيه المتعلقة بالأوامر الدنيوية كالبيع والإجارة والشركة ونحوها على أنها أوامر إرشادية مصلحية من حيث ما له من الإمامة والأخلاق مربوطة بمصالح تتغير بتغيرها[2]. ويُخرج د. عبد الحميد متولي[3] أحكام الإمامة والقضاء من السنة التشريعية لذلك ينكر حد الردة كما سيأتي. ويجزم د. كمال أبو المجد بأنه " ليس كل ما صدر عنه (عليه الصلاة والسلام) وحيا، فهذا باطل بالعقل وباطل بالنقل "[4] ويقرر د. عبد المنعم النمر: أن المعاملات أولا وأخيرا خاضعة لمبدأ المصلحة[5].اهـ وعلى هذا النحو جاءت كتابات العلمانيين نحو نور فرحات ومحمد خلف الله وحسين أحمد أمين[6]. ويرى د. محمد النويهي أن نصوص الكتاب والسنة المتعلقة بالتشريع تخضع للتعديل والتغيير والإضافة والحذف[7]. ويرى د. محمد عمارة أن: السياسة والحكم والقضاء، وشؤون المجتمع، ليست دينا وشرعا، وإنما هي أمور متطورة ومتغيرة[8].

هكذا قال هؤلاء، والواقع أن تقسيم السنة إلى ملزمة وغير ملزمة على نحو ما سبق: تقسيم غير صحيح، فإن الأدلة على حجية السنة أدلة عامة لم تفرّق بين ما هو من أمور العبادات ولا ما هو من أمور المعاملات، ومنها قوله تعالى ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ [النساء: ٦٥]. فنفى الإيمان عمن لا يحتكم إلى الرسول في حياته أو إلى سنته بعد وفاته في كل ما شجر بينهم، و"ما " عامة لا تخص العبادات ولا العقائد، بل الغالب الشجار على أمور الدنيا وفي نطاق المعاملات كما هو الواقع المشاهد، وليس

---

(١) السنة التشريعية والسنة غير التشريعية: د. أحمد سليم العوا، مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي. والعصريون معتزلة اليوم ص٥٤.

(٢) مجلة البنوك الإسلامية، العدد التاسع ص ٤٥، مقال: الاقتصاد الإسلامي أصوله ومناهجه، د. حسن عبد القادر، عن العصريون معتزلة اليوم ص٥٦-٥٧.

(٣) مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة ص٤٠-٤١.

(٤) مجلة العربي أغسطس سنة ١٩٧٧: د.كمال أبو المجد، عن العصريون معتزلة اليوم ص ٥٨، وانظر: مقولات أخرى لغير هؤلاء في "العصريون معتزلة اليوم" ص٥٣-٧٢.

(٥) السنة والتشريع ص٤٦، للنمر.

(٦) انظر: بحث د. فرغلي بعنوان: السنة كلها تشريع/ضمن موسوعة البحوث والمقالات العلمية من المكتبة الشاملة.

(٧) انظر: العصرانيون ص٢٢٣، وقد نقلها عن مجلة الآداب، بيروت عدد مايو ١٩٧٠ ص٣١، من مقال للدكتور محمد النويهي بعنوان "نحو ثورة في الفكر الديني".

(٨) الإسلام والسلطة الدينية ص١٢٠، محمد عمارة.

في مسائل فقهية تخص العبادات. والأدلة على ذلك كثيرة ذكرها العلماء في حجية السنة[1] فلا حاجة للإطالة بذكرها.

وأما كلام القرافي الذي يستندون إليه فغاية ما فيه أنه فرّق بين ما جاء عنه ﷺ بوصفه مبلغا وبين ما جاء عنه ﷺبوصفه إماما وبين ما جاء عنه ﷺ بوصفه قاضيا، من أجل أن يبيّن القرافي ما يجوز للمسلم تحمله والقيام به بنفسه، دون توقف على إذن من قاض أو إمام، وبين ما لا يجوز له تحمله ولا مباشرته بنفسه، بل بإذن من قاض أو إمام. ومثّل القرافي لذلك ببعث الجيوش لقتال الكفار، ومن تعين قتاله، وقسمة الغنائم ونصب الولاة والقضاء وإقامة الحدود وعقد العهود مع الكفار ذمة، أو صلحا. فهذه الأحوال وأشباهها مما لا يجوز للفرد مباشرتها بنفسه، ولم يتوجه خطاب الشارع إليه فردا لإقامتها. بل توجه خطاب الشارع بها إلى الإمام والقاضي، وهو الذي يأمر الفردَ بإقامتها. فتصرف الرسول بوصفه قاضيا أو إماما لا يعني بحال أن تصرفاته تلك ليست حجة أو لا يستفاد منها تشريع. غاية ما في الأمر أنه لا يجوز لأحد أن يتصرف إلا بإذن القاضي أو الإمام فهي أحكام منوطة بالقاضي والإمام، وليس بالمسلم بصفته فردا. فمثلا قضى بالشفعة في كل ما لم يقسم[2]، فهذا لا يعني أن الشفعة هي سنة غير تشريعية وغير ملزمة، وأنها من المتغيرات الدنيوية، أو أنه يجوز إلغاء حكم الشفعة أو تبديله. بل كل ما في الأمر أن الشريك إذا باع حصته دون علم شريكه، فإن هذا الأخير (الشفيع) لا يُبطل البيع بنفسه، بل يرفعه إلى القاضي، فحُكم الشفعة باق، ولكن المكلف لا يباشره بنفسه، بل بإذن القاضي وحكمه. وكذلك فقد قضى ﷺ بإقامة حد الرجم على الزاني المحصن، فهذا ليس معناه أن رجم الزاني هو سنة غير تشريعية وغير ملزمة لأن الرسول فعله بوصفه إماما وقاضيا، وأنه لذلك يجوز الاجتهاد فيه والخروج بحكم مغاير. بل كل ما في الأمر أن إقامة الحد غير موكول إلى أي فرد يباشره بنفسه إذا شاء، بل لا بد فيه من حكم الحاكم - القاضي، وهكذا القول في كل ما ذكره القرافي من بعث الجيوش وقسمة الغنائم ونصب الولاة والقضاة. فهذا ما أراده الإمام القرافي من تفريقه بين تصرفه بصفته مبلغا ورسولا ومفتيا، وبين تصرفه قاضيا أو إماما، ولم يقصد القرافي أن أحاديث المعاملات لا يحتج بها وليست سنة تشريعية، كيف؟ وكُتبه الأخرى كلها شاهدة بنقيض ذلك، فمثلا كتابه الذخيرة في فقه المالكية، نجد القرافي في قسم المعاملات من الذخيرة يستشهد بكثير من الأحاديث النبوية فيها كشأن سائر

---

(١) انظر: الرسالة للإمام الشافعي ص٨٩ وما بعدها وقد استفاض في ذلك، الموافقات - (٤ / ٣٢١) ط/ ابن عفان، إعلام الموقعين ٤٨/١، ط/دار الجيل، حجية السنة ص٢٩١، د. عبد الغني عبد الخالق، دار الوفاء بالمنصورة، ط٣/١٩٩٧م؛ الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية، د. الأسود، ص٦١٠.

(٢) أخرجه البخاري (٢١٠٠) ، كتاب البيوع، باب بيع الأرض والدور والعروض مشاعا غير مقسوم. ومسلم (٤٢١٣) ، كتاب المساقاة، باب الشفعة.

إخوانه من الفقهاء، فلو كان يقصد بكلامه في كتاب "الإحكام" أن أحاديث المعاملات ليست بتشريع لكان القرافي أول المبادرين لنفض يديه من تلك الأحاديث في كتاب الذخيرة، وليس كتاب الذخيرة وحده يشهد لذلك بل كل كتبه شاهدة بذلك.

نعم قسم العلماء السنة إلى ما كان من قبيل الجبلة وما كان خاصا بالنبي ﷺ، ولكن هذا لا علاقة له بما نحن فيه من أن أحاديث المعاملات والإمامة ونحوها ليست من قبيل التشريع، ولم يقل بذلك أحد من الأصوليين، وإنما غاية ما في الأمر أن الأصوليين نبّهوا إلى أن ما صدر عنه ﷺ بمقتضى الطبيعة البشرية كالأكل والشرب والقيام والقعود، فهذا لا يكون تشريعا للأمة، لأن هذه الأمور تصدر عن الإنسان بمقتضى طبيعته البشرية، ولكن كيفية أكله وشربه وقيامه وقعوده ونومه تدخل في دائرة الأفعال المستحبة، فتستحب للمسلم متابعة النبي في هذه الكيفيات، ولا شيء عليه إن لم يتابعه فيها. وكذلك ما صدر عنه بمقتضى خبرته وتجاربه في الأمور الدنيوية مثل تنظيم الجيوش وتدبير الحرب والتجارة ونحو ذلك، فهذا لا يعد تشريعا؛ ولهذا أمر النبي الجيش في موقعة بدر بالتحول إلى مكان معين أشار به أحد الصحابة بعد أن أراد النبي أن ينزل في مكان غيره. وكذلك ما كان خاصا بالنبي مثل وصاله في الصوم، والتزوج بأكثر من أربع زوجات ووجوب التهجد بالليل وقبوله شهادة خزيمة وحده"[1].

وأما استشهادهم بحديث تأبير النخل، فليس فيه ما أرادوا، لأن النبي ﷺ قال لهم " ما أظن ذلك شيئا " فهو لم يأمر ولم ينه، ولم يخبر عن الله، ولم يسن في ذلك سنة، حتى يتوسع في هذا المعنى إلى ما يهدم به أصل التشريع، بل ظن، ثم اعتذر عن ظنه، قال ( فلا تؤاخذوني بالظن ) فأين هذا مما يرمي إليه أولئك؟

ثم إن مسارعة الصحابة الذين كانوا يؤبرون النخل إلى ترك التأبير دليل على أن الأصل عندهم فيما يقوله هو للتشريع، وأنه وحي، وإلا لما سارعوا إلى تركه، وهذا يدل على أنه كان مترسخا لديهم أن كل ما قاله فهو تشريع ملزم، حتى أخبرهم أنه إنما قال ذلك من قبل ظنه وحسب تجربته البشرية، وليس إخبارا وتشريعا عن الله؛ فهو دليل لا يسعف المؤولين في دعواهم، بل على العكس فهو ينقضها من أساسها.

---

(١) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص١٩٣، د. عبد الكريم زيدان، ط٩، ١٩٨٦، مؤسسة الرسالة، بيروت.

## المطلب الثالث: الخلط وعدم التمييز بين المسائل

مثل خلط سيد طنطاوي بين ربا القرض وربا الفضل؛ حيث مثّل لربا الفضل فقال: هو أن يقرض إنسان آخر مئة جنيه، مشترطا عليه مقدما أن يسلمها له بعد مدة معينة مئة وعشرين جنيها[1]!! ويريد طنطاوي بذلك أن يصل إلى جواز القرض بفائدة، بزعم أن هذا من ربا الفضل الذي أجازه ابن عباس. إلا أن طنطاوي يخلط بين ربا القرض المتفق على تحريمه وبين ربا الفضل الذي أجازه ابن عباس، وهذا المثال الذي أورده إنما هو لربا القرض[2] وهو كل زيادة مشروطة على رأس المال في القرض[3]، وهذا الذي كان يتعامل به أهل الجاهلية، وهو الذي نزلت الآيات لتحريمه كما ذكر ذلك غير واحد من المفسرين[4]، وأجمع العلماء على حرمته بمن فيهم ابن عباس[5]، وأما ربا الفضل فهو البيع مع زيادة أحد العوضين عن الآخر[6] وصورته بيع صاع من شعير بصاعين منه، حالا في البدلين من غير تأجيل لهما أو لأحدهما، فهذا هو ربا الفضل وهذا هو الذي أجازه ابن عباس وغيره[7]، فخلط طنطاوي ـ عمدا أو سهوا ـ بين ربا القرض وربا الفضل فتوصل بعد ذلك إلى جواز ربا القرض الدائر في المصارف التقليدية.

---

(١) الاقتصاد الإسلامي للسالوس ٣٧٩/١

(٢) ويسمى أيضا بربا النسيئة، ولكن ربا النسيئة قسمان؛ القسم الأول: ربا النسيئة في البيوع، وهو كما عرفه الحنفية بأنه: فضل الحلول على الأجل، وفضل العين على الدين في المكيلين أو الموزونين عند اختلاف الجنس، أو في غير المكيلين أو الموزونين عند اتحاد الجنس. انظر: حاشية تبيين الحقائق ٨٥/٤، وانظر: بدائع الصنائع ١٨٣/٥. وعرفه الشافعية: بأنه البيع لأجل.انظر: مغني المحتاج ٣٦٣/٢. وأسنى المطالب لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري ٢١/٢، دار الكتاب الإسلامي. والقسم الثاني: ربا النسيئة في القروض، وهو المشروط فيه جر نفع. انظر: أسنى المطالب ٢١/٢.

(٣) انظر: في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة ص٢١، د. نزيه حماد، دار القلم بدمشق، ط١/٢٠٠٧م.

(٤) التفسير الكبير ٩٢/٤، أحكام القرآن للجصاص ٤٦٥/١

(٥) انظر: تفصيل كلام المفسرين ونقل الإجماع: في فقه المعاملات المالية المصرفية المعاصرة للدكتور نزيه حماد ص٢٢، وقضايا فقهية معاصرة لأستاذنا د. البوطي ص٦٦، دار الفارابي للمعارف، ط١/ ٢٠٠٩.

(٦) مغني المحتاج ٣٦٣/٢.

(٧) انظر: فتح الباري ٣١٨/٤، عمدة القاري ٢٩٦/١١، شرح النووي على صحيح مسلم ٢٤/١١، هذا وقد بسط التقي السبكي الكلام حول مذهب ابن عباس ومن وافقه في جواز ربا الفضل، ثم حقق ما قيل من رجوعهم عن ذلك، وما قيل من أن ربا الفضل انعقد الإجماع على حرمته وإن سبق الخلاف فيه، وأطال السبكي في ذلك جدا فأجاد وأفاد رحمه الله تعالى. انظر: تكملته للمجموع ١٠/ ٢٦، ط/ دار الفكر.

كما خلط طنطاوي بين شركة المضاربة وبين القرض الربوي، فالذي يدفع ماله للبنك إلى أجل، ويأخذ قدرا معينا، ورأس المال باق بحاله، قال طنطاوي: هذه مضاربة شرعية[1]. وواقع الأمر أن هذا قرض ربوي طالما يأخذ نسبة مئوية من رأس المال كربح على القرض.

وكذلك خلط بين الشركة والإجارة حيث اعتبر القروض بفائدة التي تقدم من البنك إلى الشركات الصناعية وغيرها هي أجور أو مصروفات إدارية. وليس الأمر كذلك بل هي فوائد مركبة[2]؛ وهذه صورة ربا الجاهلية.

والواقع أنه كما قال د. السالوس بعد لقائه سيد طنطاوي وبعد أن وجد منه هذا الجهل والخلط: لاحظنا أنه نسي أو جهل أشياء أساسية، لا يجوز بأي حال من الأحوال أن يتصدى للفتوى من يجهلها[3].

---

(١) الاقتصاد الإسلامي للسالوس ١/ ٣٨٠.

(٢) الاقتصاد الإسلامي للسالوس١/ ٣٨٤.

(٣) الاقتصاد الإسلامي للسالوس ١/ ٣٧٨.

## المطلب الرابع: عدم إدراك حقيقة الواقعة

من أسباب انحراف الاجتهادات المعاصرة عدم إدراك حقيقة الواقعة، وعدم تصورها بشكل صحيح، ومعلوم أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فإن كان تصوره صحيحا كان الحكم عليه صحيحا، والعكس صحيح، وأضرب على ذلك أمثلة حصل فيها تصور خاطئ، فنتج عن ذلك حكم خاطئ عليها:

**المثال الأول**: أفتى بعض المعاصرين بحرمة شرب القهوة لإسكارها بظنه[١]. والواقع أن شرب القهوة أمر مستحدث، وقد حصل خلاف بين العلماء في حكم شربها أول ما عرفت، ما بين مغال فيها يرى أن شربها قربة لما رأى فيها أنها تنشّط على العبادة وتُعين على السهر كما حكي ذلك عن أبي بكر العيدروسي[٢]، وما بين من يرى أنها مسكر كالخمر فحرم شربها، وكثر فيها الكلام وصنفت المصنفات لأجلها، وكان سبب التحريم لها عدة أمور: منها أن القهوة اسم من أسماء الخمر، وقد استشهدوا على ذلك بعدة أبيات من الشعر[٣]. ومنها أنها كانت تُتناول في الحانات ليلا، ويجتمع على شربها الفساق، وتدار كما يدار الخمر، بل ينضم إلى ذلك شرب الخمر نفسه والفاحشة وأنواع من الفساد. ومنها أنه يخلط بها الحشيشة أو جوزة الطيب فتُسكر.

لهذه الأمور أفتى بعض العلماء بحرمتها، إلا أن العلماء حين علموا فيما بعد بأنها غير مسكرة جزموا بجواز شربها، مع التحذير مما يرافقها من المنكرات السابقة، وممن جزم بجوازها الإمام ابن حجر الهيتمي والرملي والحطاب[٤] وابن عابدين وغيرهم كثير[٥]، بل حكى النجم الغزي[٦]

---

(١) انظر: منهج التيسير المعاصر ص٢٤٧

(٢) قال ابن العماد في شذرات الذهب في أخبار من ذهب (٣٨/٧) : سنة تسع وتسعمائة فيها توفي الشيخ الصالح العارف بالله تعالى أبو بكر بن عبد الله الشاذلي المعروف بالعيدوس مبتكر القهوة المتخذة من البن المجلوب من اليمن وكان أصل اتخاذه لها أنه مر في سياحته بشجر البن فاقتات من ثمره حين رآه متروكا مع كثرته فوجد فيه تجفيفا للدماغ واجتلابا للسهر وتنشيطا للعبادة فاتخذه قوتا وطعاما وشرابا وأرشد أتباعه إلى ذلك ثم انتشرت في اليمن ثم في بلاد الحجاز ثم في الشام ومصر ثم سائر البلاد.

(٣) منها ما ساقه الثعالبي في كتابه الإعجاز والإيجاز ص٢٧٨، دار البشائر/ ط١/ ٢٠٠١م:

**قُوما اسقياني قهوة رومية *** من عهد قيصر دَنُّها لم يُمسس.**

**صِرفا تُضيف إذا تسلّط حُكمُها *** موتَ العقول إلى حياةِ الأنفس.**

(٤) انظر ترجمته رقم [٣٧].

(٥) انظر: مواهب الجليل ٩٠/١، فتاوى الرملي ٣٨/٤، الفتاوى الفقهية الكبرى ٣٦١/٤، بريقة محمودية ٩٦/٤، حاشية ابن عابدين ٤٦١/٦.

(٦) الكواكب السائرة، للغزي ١١٣/١ـ١١٤

انعقاد الإجماع على إباحتها بعد الخلاف فيها[١]. إلا أن بعض طلبة العلم في عصرنا شككوا في الإجماع على إباحتها، ورأوا حرمتها أو كراهتها لما سبق، وذكروا أنها تسبب ضررا في الجسم حيث تمنع الشهية على الطعام، كما أنها تسببت في وفاة بعض المرضى المدمنين على شربها بسبب عدم تأثير البنج فيهم التأثير اللازم لإجراء عمليات جراحية ضرورية لهم[٢].

**المثال الثاني**: فتوى الشيخ محمد عبده في "الدوطة" حيث أوجبها، ظنا منه أنها مبلغ يلتزم والد الزوجة بدفعه للزوج[٣]، بينما حقيقة الدوطة غير ذلك، إذ هي :" المبلغ الذي تدفعه العروس إلى عروسها في مجتمع الهند الإسلامي، مقابل الزواج"[٤] فهي بمثابة المهر تدفعه الزوجة للزوج، وهذا عكس للآية؛ فلا جرم أن جاءت فتوى مجمع الفقه بمكة بأن الدوطة "عادة سيئة وبدعة قبيحة، وهي محرمة قطعا، لأنها خلاف النصوص من مثل قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ ﴾ [النساء: ٤] وخلاف الإجماع على أنه يجب على الزوج دفع المهر للزوجة وليس العكس كما في الدوطة، ولما في ذلك من امتهان وإضرار بالفتيات اللاتي يستوجب عليهن العمل والكسب لتدفع مهر خاطبها، وحينها ينتقى الشاب من تدفع له أكثر ليخطبها وفي ذلك من المفاسد ما لا يخفى"[٥].

---

(١) وذكر الرحيباني في مطالب أولي النهى ٦/٢١٧ ـ ونقل ذلك عن بعض الشافعية ـ أن القهوة يحصل لشاربها من النشاط والروحانية وانبعاث لما الشخص بصدده من الأشغال الدينية والدنيوية، وغاية ما يقال فيها أن للوسائل حكم المقاصد؛ فإن قصد بها الإعانة على القربة كالسهر لمطالعة العلوم النافعة ونحو ذلك فهي قربة، أو قصد بها مسامرة الإخوان والأهل فهي مباحة، أو قصدت لتطويل السهر بعد العشاء مع غير أهل وضيف فهي مكروهة، أو قصدت للإعانة على حرام كالسهر لسماع الغناء وآلات اللهو فهي محرمة.

(٢) انظر: القهوة بين التحليل والتحريم، منشور على الشبكة العنكبوتية، موقع: ملتقى أهل الحديث.

(٣) فتاوى الأزهر - (ج ١/ص ٢٩٧)

(٤) وقد أفاد الشيخ أبو الحسن الندوي بأن الدوطة مأخوذة من الهندوس فهي قضيتهم بالدرجة الأولى، دخلت على المسلمين بسبب احتكاك بناتهم ببنات الهنود، وأن قادة المسلمين يحاربون هذه العادة، كما بدأت الحكومة الهندية كذلك تستبعد هذه العادة أخيراً.اهـ وتجدر الإشارة أن هذه الدوطة منتشرة في الغرب، يقول الدكتور البار: ولعل كثيراً من القراء سيدهشون عندما يعلمون أن المرأة في أوروبا هي التي تدفع المهر للرجل لا بالعكس ويسمى (الدوطة) Dowery. عمل المرأة في الميزان لمحمد البار - (ص ٩٢) . وكذلك نصت القوانين الغربية جميعها على أن تقدم المرأة الدوطة لزوجها عند الزواج، والدوطة كما عرفها القانون الفرنسي هي: المال الذي تقدمه الزوجة لزوجها لتعينه على تحمل أعباء الزوجية، وكل ما تقدمه الزوجة من مال لزوجها أو يقدمه أبوها أو جدها أو أحد أقاربها. انظر: شبهات وردود (١/١٩) – كتاب منشور على موقع شبكة مشكاة الإسلامية: http: //www. almeshkat. net/.

(٥) انظر: قرارات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن رابطة العالم الإسلامي ص١٤٤، القرار الرابع، حول تفشي عادة الدوطة في الهند، بتاريخ ٢٠٠٤/١١/٢٨، ط٢/ صادر عن رابطة العالم الإسلامي.

## المطلب الخامس: الفهم والعزو الخاطئ إلى المذاهب الأربعة، وعليه أمثلة:

**المثال الأول:** عزا بعض المعاصرين[1] إلى الحنفية أنهم لم يشترطوا الذكورة فيمن يتولى القضاء وبالتالي أجازوا ـ أي الحنفية ـ للمرأة تولي القضاء. والواقع أن هذا العزو خطأ، وسببه أمران؛ الأول: الاعتماد في نقل مذهب الحنفية على غير كتبهم، وإنما على كتب غيرهم، ومعلوم أنه إنما يؤخذ قول كل مذهب من مصادره لا من مصادر غيره؛ لأن أهل المذهب أعرف بمذهبهم من الآخرين، فكثيرا ما ينسب الشافعية ـ مثلا ـ للحنفية أقوالا تبرؤا الحنفية أنفسهم منها، والعكس صحيح، كما في هذا المسألة فقد نسب الماوردي[2] وابن قدامة[3] وابن حجر[4] إلى أبي حنيفة أنه يجيز للمرأة أن تتولى القضاء فيما تجوز شهادتها فيه. والثاني: إطلاق بعض الحنفية عبارات توهم جواز تولية المرأة القضاء كما فهم ذلك بعض العلماء قديما كابن حجر وابن قدامة وحديثا عند بعض المعاصرين.

وعند التحقيق نجد أن الحنفية يوافقون الجمهور على منع المرأة من تولي القضاء مطلقا فيما تجوز شهادتها فيه وفيما لا تجوز، لكن الحنفية خالفوا الجمهور في نفاذ حكمها لو وُليت القضاء مع إثم المُولي لها، فلو قلدها الإمام أو نائبه القضاء وقضت في غير الحدود والقصاص بما يوافق الكتاب والسنة فحينئذ ينفذ حكمها مع إثم من ولّاها؛ فالحنفية يفرقون بين أمرين: الأمر الأول: التولية والتقليد فهذا محظور مطلقا، بمعنى أن الحنفية لا تجيز أن تُولى المرأة القضاء مطلقا لأن من شرط تولي القضاء الذكورة كما هو مذهب الجمهور. والأمر الثاني: الحكم والقضاء؛ فهم يجيزون قضاءها بمعنى أن قضاءها نافذ في غير الحدود والقصاص مع إثم من ولاها. وعليه يحمل قول صاحب الهداية: ويجوز قضاء المرأة في كل شيء إلا في الحدود والقصاص[5]" لكن بعض الناس فهم من جواز القضاء جواز التولية والتقليد وهذا فهم خاطئ، إذ القضاء شيء والتولية شيء آخر عند الحنفية كما سبق بيانه، والدليل على ذلك أن الحنفية أنفسهم قيدوا ما أُطلق في الهداية وغيرها وأوضحوا المراد من جواز قضائها؛ فجاء في تنوير الأبصار: والمرأة تقضي في غير حد وقَوَد وإن

---

(١) مثل عبد الحميد عويس في كتابه: أحكام ولاية القضاء في الشريعة ص٤٣، دار الكتاب الجامعي، القاهرة ١٤٠٦هـ.

(٢) الأحكام السلطانية ص٦٥، وانظر أيضا: أدب القاضي للماوردي ٦٢٦/١ تحقيق محي هلال السرحان، ط إحياء التراث الإسلامي، بغداد ١٣٩١ هـ.

(٣) المغني مع الشرح الكبير ٣٨٠/١١.

(٤) فتح الباري ٧٣٥/٧

(٥) انظر: الهداية مع شرح فتح القدير لابن الهمام ٢٩٧/٧، ط/ دار الفكر.

أثم المولي[1]. وفي الدر المختار[2]: والمرأة تقضي في غير حد وقود وإن أثم المولي لها لخبر البخاري (لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة)[3]. وقد نص كثير من الحنفية غير هؤلاء على ذلك[4]. وقد نبّه إلى هذا الخطأ في الفهم والعزو بعض المعاصرين[5].

**المثال الثاني:** أفتت بعض الهيئات الشرعية لبعض البنوك الإسلامية بجواز بيع دين المرابحة[6]، وذلك من خلال قيام المصرف اليوم مثلا ببيع سلعة بالمرابحة إلى أحمد بثمن مقدر بعشرة آلاف دولار مثلا لمدة سنة، وحينئذ يتحول الثمن إلى دين يستحق الأداء بعد سنة موثق بسندات القبض، وعندئذ يقوم المصرف ببيع تلك السندات إلى محمود حالا أو في زمن أقل من السنة مثلا بمبلغ أقل من دين المرابحة، ثم يقوم محمود باستيفاء الدين كاملا بعد انتهاء مدته، والقصد من هذا الإجراء أن يأمن البنك من مماطلة المدين في تسديد ما عليه، وادعت تلك الهيئات أنها استندت إلى مذهب الشافعي في جواز بيع الدين لغير من هو عليه.

ولدى الرجوع إلى مصادر الفقه الشافعي[7] يتبين خطأ هذا العزو من تلك الهيئات، فإنه لا خلاف بين الشافعية في عدم جواز بيع الدين بالدين، وإنما الخلاف في بيع الدين بالعين لغير من هو عليه، ولا يخلو إما أن يكون الدين مستقرا كثمن البيع ففي بيعه بعين قولان للشافعي، وإما أن يكون غير مستقر كمهر غير المدخول بها ففي بيعه بعين وجهان للشافعية، ثم على القول بجواز بيع الدين يشترط مراعاة شروط الصرف كما يشترط انتفاء الربا[8]، فعلم أن ما أفتت به تلك الهيئات من

---

(١) تنوير الأبصار مع حاشية ابن عابدين ٥/٤٤٠

(٢) الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ٥/٤٤٠.

(٣) أخرجه البخاري من حديث أبي بكرة مرفوعا؛ انظر: صحيح البخاري - كتاب الفتن، باب الفتنة التي تموج كموج البحر - حديث: ٦٦٨٦.

(٤) مجمع الأنهر ٢/١٦٨، وشرح فتح القدير ٧/٢٩٨، البحر الرائق ٧/٥

(٥) نظام القضاء في الإسلام ص٢٥، المستشار جمال صادق المرصفاوي، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٤هـ. مقال للشيخ محمد أبو زهرة في مجلة لواء الإسلام عدد١ ص٥٤ في رمضان ١٣٨٠هـ فبراير ١٩٦١م. مقال لمحمد رأفت عثمان بعنوان: المرأة والقضاء/ مجلة الأزهر ٢صفر ١٣٩٢ ص١٢٢. ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، للباحث حافظ محمد أنور ص٢٢٢.

(٦) بحوث في فقه البنوك الإسلامية ص٩٩، د. علي القره داغي، دار البشائر الإسلامية ط٢/ ٢٠٠٧.

(٧) انظر: فتح العزيز للرافعي ٨/٤٣١، روضة الطالبين ٣/٥١٢، المجموع ٩/٣٧٢، الأم ٣/١٣٢ دار المعرفة ببيروت، مغني المحتاج ٢/٤٦٦

(٨) فيشترط إن أجزنا بيع الدين بالعين التماثل والتقابض في المجلس إن كانا من جنس ربوي واحد، ويشترط التقابض في المجلس دون التماثل إن كانا من جنسين ربويين مختلفين كدراهم بدنانير وكحنطة بشعير. انظر: المجموع ٩/٣٧٢، وانظر: قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد ص٢٠٦، تأليف د. نزيه حماد.

بيع الدين لشخص آخر بثمن معجل أقل من الدين لا يجوز عند الشافعية أبدا، وإنما هو خطأ في العزو نابع من عدم فهم بعض العبارات المطلقة الواردة في جواز بيع الدين دون الخوض في مرادها وما تتطلبها قواعد المذهب في مسائل الصرف ونحوها، بل إن هذا لا يجوز عند أحد من الفقهاء السابقين لأنه داخل في ربا النسيئة، ولا يختلف عن سندات الدين التي صدر بحظرها قرارات المجامع الفقهية[1].

(١) انظر: بحوث في فقه البنوك الإسلامية، د.علي القره داغي، ص١٠٠.

## المطلب السادس: الجهل بعلم أصول الفقه

مثال ذلك ما ذهب إليه محمد عبده ومن تابعه[1] إلى أن الربا المحرم عنده هو الربا المركب أو المضاعف، أخذاً بمفهوم القيد الوارد في قوله تعالى: لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة"

والواقع أن هذا القيد لا مفهوم له بل خرج مخرج الغالب وقد بيّن ذلك الأصوليون في معرض حديثهم عن شروط الأخذ بمفهوم المخالفة، قال ابن السبكي في بيان ذلك: قوله: " أضعافا مضاعفة" ليس من محل النزاع، لأنه خرج مخرج الغالب أن الربا إنما يؤكل كذلك[2].اهـ.

وهذا كالقيد في قوله تعالى: ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم ﴾ [النساء: ٢٣]، فكون الربيبة في الحجر ليست شرطا في تحريم نكاحها على زوج أمها، بل هي محرمة عليه سواء كانت في حجره أم لا؛ كأن كانت متزوجة وتعيش في كنف زوجها، وإنما القيد خرج مخرج الغالب، لأن غالب الربائب تكون في حجر زوج الأم، قال الزركشي: فإن الغالب من حال الربائب كونهن في حجور أزواج أمهاتهن، فذكر هذا الوصف لكونه أغلب لا ليدل على إباحة نكاح غيرها[3].اهـ أو أن القيد في آية الربا جاء تشنيعا على أهل الجاهلية، حيث كان المرابي يزيد في الربا كلما زاد في أجل الدين، حتى كان المال يبلغ أضعاف أصل الدين[4]، مما يؤدي إلى استئصال مال الغريم،

---

(١) ومن أبرز الذين نادوا بإباحة الربا القليل من المحدَثين سوى الشيخ محمد عبده: تلميذه الشيخ محمد رضا، وكل من قال به بعدهما إنما نسج على منوالهما ورفع نفس حججهما وسار على خطاهما، ومنهم القانوني المعروف د. عبد الرازق السنهوري، ومنهم روجيه جارودي ومحمد شحرور وغيرهم. انظر: تفسير القرآن الحكيم، الشهير بتفسير المنار (٩٥/٣) ، محمد رشيد بن علي رضا (ت: ١٣٥٤هـ) ، دار المنار بمصر، ط٣/ ١٣٦٧هـ. تاريخ الأستاذ الإمام (محمد عبده) ، لتلميذه: محمد رشيد رضا ٩٤٤/١، مصادر الحق في الفقه الإسلامي – دراسة مقارنة بالفقه الغربي٢١٧/٣-٢٢٧، د. عبد الرزاق السنهوري، منشورات محمد الراية- بيروت. مقال لمعروف الدواليبي نشرته جريدة الخليج في عددها (٢١٣٩) الصادرة من الشارقة في١٩٨٥/٢/٢٢م. رد على مفتريات حول حكم الربا وفوائد البنوك ص٥٦، لمحمد أحمد الداعور؛ ط١٩٩٢/١م، دار النهضة الإسلامية، بيروت. الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص٤٦٧-٤٦٩. ط٢، ١٩٩٠م، مطبعة الأهالي، دمشق. الإسلام الحي، روجيه جارودي ص٩٨، ترجمة دلال بواب ضاهر ط١ بالعربية، ١٩٩٥، دار البيروني – بيروت.

(٢) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب - (٥٢٩/٣) ، وانظر: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٢٩٢٥/٦) .

(٣) البحر المحيط ١٤١/٥.

(٤) وفي ذلك يقول الزركشي: قوله تعالى: ﴿ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ ﴾ [آل عمران: ١٣٠] لا مفهوم للأضعاف إلا عن النهي عما كانوا يتعاطونه بسبب الآجال، كان الواحد منهم إذا حل دينه يقول له: إما أن

فالأضعاف المضاعفة ذكرت في الآية، تشنيعًا على المرابين، من واقع تصرفهم المقيت، لا لتقييد الحكم بهذا الوصف، وهذا مثل القيد الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾ [النور: ٣٣] فلا يدل على جواز الإكراه إن لم يردن التحصن، وإنما جاء القيد لبيان شدة الشناعة، أي أن المرء يقبح به أن يسمح لذويه أن يرتكبوا الزنا إن أرادوا ارتكابه، فكيف لو أرادوا التحصن وهو يكرههم على الزنا؟ فالأمر أقبح وأسوأ. والخلاصة أن القيد في الآية ليس له مفهوم وإنما خرج مخرج الغالب أو أنه لمزيد التشنيع، والتمييزُ بين القيد الذي له مفهوم من القيد الذي لا مفهوم له مفصل في أصول الفقه[1]، ومن لم يتمرس في هذا العلم يقع في أخطاء فاحشة كهذا الخطأ وأمثاله.

---

تعطي وإما أن تربي، فيضاعف بذلك أصل دينه مرارا كثيرة، فنزلت الآية على ذلك. انظر: البحر المحيط للزركشي ١٤٥/٥.

(١) انظر: شرح الكوكب المنير - (٤٩٤/٣) ، الإبهاج علي بن عبدالكافي السبكي - (٣٧٨/١) ، الاحكام في اصول الاحكام للآمدي- (١٥٥/٣) ط المكتب الاسلامي، بتحقيق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، البحر المحيط للزركشي ١٤١/٥، ط/دار الكتبي.

## المطلب السابع: سوء فهم النصوص

إن الخطأ في تفسير النصوص وفهمها أمر يعتري جميع البشر إلا المرسلين، بيد أن الخطأ هنا إن وقع فيه من هو أهل لتفسير النصوص بعد أن استفرغ وسعه فهذا مأجور غير مأزور كما هو معلوم، ولكن حين يقع فيه من ليس أهلا لذلك بأن كان جاهلا لا يعلم أصول التفسير وقواعده وضوابطه، أوكان كذلك ولكن لم يستفرغ وسعه فهذا الذي يؤاخذ ويقع في الإثم[1]؛ وقد وقع في هذا كثير من المعاصرين وأضرب على ذلك أمثلة:

**المثال الأول:** فهم راشد الغنوشي من قوله تعالى ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾ [الأحزاب: ٣٣]، أن الآية تأمر المرأة بالوقار؛ وهذا خطأ لأنه من القرار[2].

**المثال الثاني:** تحريم تعدد الزوجات: حيث استدل من حرّم التعدد بما حاصله: أن تعدد الزوجات مشروط بتحقيق العدل بينهن وإلا يكتفي بواحدة كما في قوله تعالى ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾ [النساء: ٣]، ولكن العدل المشروط لا يتحقق مطلقا بدليل قوله تعالى قوله تعالى ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوٓا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ﴾ [النساء: ١٢٩]، فينتج من مجموع الآيتين أن تعدد الزوجات لا يباح مطلقا، ضرورة أن المشروط بشرط ينتفي عند انتفاء الشرط.

والواقع أن هذا الاستنباط قد يبدو لأول وهلة أنه صحيح، إلا أنه بقليل من التأمل يتبين أن الأمر لا يعدو أن يكون سوء فهم للعدل المنفي في الآية الثانية، فالعدل المنفي هو العدل المطلق الشامل للمحبة القلبية لكلا الزوجتين أو لجميعهن على حد سواء، فلا بد للقلب أن يميل لواحدة أكثر مما يميل للأخرى، وهذا لا حرج فيه؛ بدليل ما ذكره الله في الآية نفسها، إذ بعد أن قال تعالى: ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوٓا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ﴾ [النساء: ١٢٩] قال سبحانه: ﴿ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ ٱلْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ ﴾ [النساء: ١٢٩] ومفهوم الآية أن بعض الميل مغتفر وهو الميل العاطفي، ومن هنا كان رسول الله يقول بعد أن يقسم بين نسائه في الأمور الظاهرة من النفقة

---

(١) وفي ذلك يقول الزركشي: «ولا يجوز تفسير القرآن بمجرد الرأي والاجتهاد من غير أصل لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء: ٣٦] وقوله: ﴿ وَأَن تَقُولُوا عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٦٩] وقوله: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: ٤٤] فأضاف البيان إليهم وعليه حملوا قوله ﷺ: "من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار" رواه البيهقي. انظر: البرهان في علوم القرآن (١٦١/٢)، وانظر المزيد في: القراءة المعاصرة، د. كالو، ص١٥٦.

(٢) كتاب منهج التيسير المعاصر ص٢٤٢.

والكسوة والمبيت" اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما تملك ولا أملك"[1]، فأمر القلب هذا لا يستطاع العدل فيه لأن الإنسان لا يتحكم فيه بل هو في قدرة الله يقلبه كيف يشاء، فهو في موضع العفو من الله تعالى، لأن الله لا يؤاخذ فيما لا قدرة له عليه، ولا طاقة له به[2].

(١) أخرجه الخمسة من حديث عائشة مرفوعا، ولكن ذكر الترمزي أنه رُوي مرسلا وهو أصح ونقله عن البخاري، انظر: سنن أبي داود - كتاب النكاح، باب في القسم بين النساء - حديث: ١٨٣٥، سنن الترمذي، أبواب النكاح عن رسول الله ﷺ - باب ما جاء في التسوية بين الضرائر، حديث: ١٠٩٥. السنن الصغرى - كتاب عشرة النساء، ميل الرجل إلى بعض نسائه دون بعض - حديث: ٣٩٠٣؛ سنن ابن ماجه - كتاب النكاح، باب القسمة بين النساء - حديث: ١٩٦٧. مسند أحمد، ط/ مؤسسة الرسالة ٤٦/٤٢، وقد أجاد محققو المسند في الكلام في سنده.

(٢) الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، للقرضاوي ص٨٠.

## المطلب الثامن: الاجتهاد في مسائل الإجماع، وثمة أمثلة على ذلك:

**المثال الأول :** قيّد الشيخ محمد عبده التسري[1] بأربعة، وفي ذلك جاء قوله: لقد اتفق المسلمون على أنه يجوز للرجل أن يأخذ من الجواري ما يشاء بدون حصر، ولكن يمكن لفاهم أن يفهم من الآية غير ذلك، فإن الكلام جاء مرتبطا بإباحة التعدد إلى أربع فقط[2].

**المثال الثاني :** أجمع العلماء على تحريم لبس الحرير والذهب على الرجال وإباحتهما للنساء، وخرق الإجماع الشوكاني[3] والألباني إلا أنهما على طرفي نقيض في لبس الذهب، فالشوكاني ذهب إلى جواز لبسهما مطلقا للرجال والنساء إلا أن يكره للرجال لبسهما، والألباني ذهب إلى حرمة لبس الذهب المحلق حتى على النساء، وستأتي المسألة بالتفصيل.

**المثال الثالث :** أجاز د.القرضاوي الزكاة لأهل الذمة[4]، فقد قال ابن المنذر: وأجمعوا على أنه لا يعطى من زكاة المال أحد من أهل الذمة. اهـ[5]

وخُدش هذا الإجماع، بما روي عن عمر الفاروق وابن سيرين والزهري[6] أنهم أجازوا صرفها للكفار، وهو قول زفر من الحنفية[7].

والواقع أن الإجماع قائم نقله غير واحد كابن عبد البر وابن رشد[8]؛ وما ذكر من الخلاف عن بعض السلف فلا يثبت عنهم، وإن ثبت فليس صريحا في المراد كما حقق ذلك بعض الباحثين[1].

---

(١) التسري في اللغة: مأخوذ من قولهم: تسرى الرجل جاريته إذا اتخذها سرية، وهي الأمة المملوكة يتخذها سيدها للجماع، وتسمى بملك اليمين، وهو جائز بالإجماع لقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ فَإِنَّهُمۡ غَيۡرُ مَلُومِينَ ﴾ [المؤمنون: ٥ - ٦]. تاج العروس (١٣/١٢) ، المغني لابن قدامة ٤١١/١٠، وفتح القدير لابن الهمام ٤٤٠/٤.

(٢) الأعمال الكاملة ٢/ ٩١، ط١ القاهرة ١٩٩٣م.

(٣) انظر ترجمته رقم [٧٧].

(٤) انظر: فقه الزكاة، د. القرضاوي، ٧٠٧/٢.

(٥) الإجماع ص٥٦، للإمام محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (٣١٨هـ) ، تحقيق د. أبو حماد حنيف، مكتبة الفرقان بعجمان، ط١٩٩٩/٢؛ ونقل هذا النص عن ابن المنذر ابن قدامة في المغني ٢٧٢/٢، والقرطبي في تفسيره ٣٦٨/٤.

(٦) المجموع ٢٢١/٦

(٧) المبسوط ٢٠٢/٢

(٨) الاستذكار (٢٢٣/٩) ؛ بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢٨٢/١) ، لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت: ٥٩٥هـ) ، دار المعرفة ببيروت، ط١٩٨٢/٦.

وثمة أمثلة أخرى لا يتسع المجال لذكرها مثل إباحة نكاح المسلمة للكتابي، وكالقول بوجوب دفع الدولة خمس النفط كزكاة[٢]، وغير ذلك.

(١) انظر تفصيل ذلك في: مسائل الزكاة المعاصرة للباحث حسن البادنجكي، ص٣٧٧. وانظر أيضا: فقه المعاملات المالية مع أهل الذمة ص١٣٣، د. عطية فياض، دار النشر للجامعات بالقاهرة ط١/١٩٩٩.

(٢) انظر: تفصيل ذلك عرضا ونقدا في: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط للقرضاوي ص٥٩، منهج التيسير المعاصر ص١٩١.

## المطلب التاسع : الخطأ في القياس :

إن القياس عملية دقيقة جدا تحتاج إلى مزيد من التحري والانتباه، لأنه محاط بشروط وضوابط لا بد أن تتحقق في أركانه ولاسيما العلة، فإنها تحتاج أيضا إلى استخراجها عن طريق مسالك العلة والبحث في نواقضها، وهذا كله يحتاج إلى دراسة أصولية نظرية وتطبيقية على مباحث القياس والعلة، ومن لم يخض فيها يقع في أخطاء جسيمة، كما حصل لبعض المعاصرين، وأضرب على ذلك أمثلة:

**المثال الأول :** تعليل محمد عبده وتلميذه رشيد رضا تحريم التصوير والتماثيل، بقرب الناس من عبادة الأصنام والشرك ونحو ذلك، وقد تلاشى ذلك ولم يعد واردا، لما طرأ على العقول من رقي وتقدم، فقد زال التحريم وعادت صناعة الصور والتماثيل إلى الإباحة[١]. ويردد حسين أحمد أمين الشبهة نفسها ويخلص إلى أن تحريم التصوير إنما هو تشريع آني في ظرف خاص، حيث كان المجتمع العربي قد خرج لتوه من عبادة الأصنام[٢].

والحق أن علة تحريم التصوير هي مضاهاة خلق الله، لا الخوف من عبادة الأوثان، فلا يجوز اختراع علة لم ينص الشرع عليها، ولو سلم أن العلة ما ذكر فلا يزال قائما تعظيم الصور وإقامة النصب التذكارية وتقديسها والتعظيم لها بل عبادتها في الهند وغيرها من البلدان[٣].

كذا ردّ بعض المعاصرين، والواقع أن الشيخ محمد عبده مسبوق إلى قوله وتعليله هذا، فقد ذهب جماعة[٤] إلى جواز التصوير بشرط أن لا يتخذ الصورة للعبادة من دون الله، وحملوا الوعيد على من يصوّر ما يعبد من دون الله أو على من يقصد مضاهاة خلق الله[٥].ومن هؤلاء الإمام أبو سعيد الاصطخري[٦] حيث قال في هذه المسألة بالجواز ثم علل النهي والوعيد الوارد في التصور فقال: إنما كان هذا التحريم على عهد رسول الله لقرب عهدهم بعبادة الأصنام، ومشاهدتهم

---

(١) مجلة العربي، العدد ٢٦٧، ص٤٢

(٢) دليل المسلم لحزين ص١٣١، لحسين أحمد أمين، طبعة مدبولي، وطبعة الشروق الثانية/ ١٤٠٥هـ.

(٣) الاجتهاد المعاصر، القرضاوي ص٦٥، التجديد في الفكر الإسلامي لعدنان إمامة، ٥٥٨.

(٤) ولا يُعرف من هي هذه الجماعة، وإنما جاءت هكذا مبهمة عند من نقل هذا القول عنهم، مثل النحاس وغيره، انظر: الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة - (٢٧٢/١٧) ، روح المعاني - (١١٩/٢٢) . ثم وجدت تعيين أحد أفراد هذه الجماعة في حلية العلماء للقفال فقد ذكر فيه أن قائل ذلك هو أبو سعيد الاصطخري كما سيأتي.

(٥) انظر: فتح الباري (٣٨٢/١٠)

(٦) انظر ترجمته رقم [٨].

لعبادتها، فلما استقر التحريم وظهر ذلك، سقط.اهـ وقد نقل هذا عنه القفال ثم قال: والأول أصح[١].

والاصطخري هذا هو الحسن بن أحمد أبو سعيد الاصطخري (٣٢٨هـ) أحد أئمة الشافعية في عصره، وقد كان هو وابن سريج[٢] شيخي الشافعية ببغداد، وهو من أصحاب الوجوه عند الشافعية كما قال النووي وابن السبكي عنه[٣]، فيمكن أن يقال إن ما ذكره الاصطخري هنا هو وجه عند الشافعية في هذه المسألة، وهذا ما يشير إليه قول القفال بقوله "والأول أصح" والمشهور أن كلمة أصح هي في مقابل الصحيح وكلاهما يقالان في أوجه الأصحاب، وأما ما يختلف فيه قول الشافعي فيعبّرون عن الراجح من أقواله بالأظهر[٤]، أضف إلى ذلك أن الاصطخري ومن معه لهم أدلة على قولهم هذا[٥].

ولكن يمكن أن يجاب بأن الاصطخري وإن كان من أصحاب الوجوه إلا أنه: كثير الهفوات فى القواعد؛ كما قال إمام الحرمين[٦]، فلا جرم أن كثيرا من الشافعية أهملوا ذكر هذا الوجه[٧]، فالراجح ما ذهب إليه الجمهور من حرمة التصوير لظاهر الأحاديث الواردة في ذلك[٨]، وأما الأدلة التي استدل بها ففيها ضعف لا تقوى على معارضة قول الجمهور[٩]، والله أعلم.

---

(١) حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء ٥٢٠/٦، المعروف بالمستظهري، لأبي بكر محمد بن أحمد القفال الشاشي (٥٠٧هـ) ، تحقيق: د.ياسين أحمد إبراهيم درادكه، دار الباز، مكتبة الرسالة الحديثة، ط١/ ١٩٨٨م.

(٢) انظر ترجمته رقم [٦٢].

(٣) تهذيب الأسماء واللغات ٢٣٧/٢، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ) ، دار الكتب العلمية مصور عن الطبعة المنيرية، طبقات الشافعية الكبرى (٢٣٠/٣) .

(٤) المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، لشيخنا د. علي جمعة، ٦٢، وقد نبّه شيخنا إلى أن هذا اصطلاح المتأخرين ولاسيما الإمام النووي في كتبه.

(٥) انظر: هذه الأدلة في: الموسوعة الفقهية الكويتية - (١٠٠/١٢)

(٦) طبقات الشافعية الكبرى (٢٣٢/٣)

(٧) مغني المحتاج - (٢٤٨/٣) ، نهاية المحتاج للرملي - (٣٧٦/٦) ، حاشية قليوبي وعميرة (٢٩٨/٣) ، ط/دار الفكر.

(٨) المقصود بالتصوير هنا هو النحت باليد لما له روح، لا التصوير الضوئي المعاصر فهذا سبق حكمه.

(٩) انظر مناقشة الأدلة بالتفصيل في: أحكام التصوير في الفقه الإسلامي ص١٦١، رسالة ماجستير من إعداد الطالب محمد علي واصل، مقدمة بجامعة محمد بن سعود بالرياض، لعام ١٤١٧هـ.

**المثال الثاني** : استدل بعض المعاصرين بالقياس[1] على جواز ربا القرض، حيث قاس جواز اشتراط الربا في القرض على جواز رد القرض مع زيادة فيه طوعا، فإن هذا الأخير جائز بل هو مندوب. والجواب: إن هذا قياس فاسد، إذ هو قياس مع النص، فقد جاءت النصوص بحرمة اشتراط الربا في القرض، فكيف يُقاس هذا المحرم على ما جاءت النصوص بحله وهو رد القرض بزيادة عليه طوعا، وإذا كان هذا القائل يسلم بجواز رد القرض مع زيادة عليه طوعا بحجة أن النصوص جاءت بالندب إلى ذلك، فكيف لا يُسلم بحرمة اشتراط الربا في القرض مع أن النصوص جاءت بحرمة هذا الاشتراط[2]؟!

ثم إن هذا قياس مع الفارق؛ إذ الزيادة المشروطة فيها ظلم واستغلال لحاجة المقترض وهذا محرم، بخلاف الزيادة المبذولة طواعية إذ هي من باب حسن القضاء، ومكافأة الدائن، والشكر له وهذا مندوب كما في الأحاديث[3]، فكيف يقاس الظلم على الإحسان؟!

**المثال الثالث** : كتب أحدهم مقالا[4] تحدث فيه عن ضرورة الاختلاط بين الذكور والإناث مستدلا على جواز ذلك بقياس المجتمع الإنساني على المجتمع الحيواني، فكما أنه لا يوجد قطيع من الشياه منفصلا عن آخر من الذكور فكذلك يجب أن يكون الأمر في المجتمع الإنساني، بل هو أولى فيه، لأن الإنسان فيه من العقل والتمييز ما ينفك به عما لا يليق به.

والواقع أن هذا القياس ليس له من اسمه نصيب، وقد رد بعض الباحثين عليه فكان مما قال: نعم. . ليس هناك فصل بين الحيوانات. . لأنه ليس هناك تكليف أصلا ولا حلال ولا حرام ولا زنا

---

(١) صاحب هذا القياس الشيخ عبد العزيز جاويش، أورده في جريدة اللواء، العدد الصادر في ١٩٠٨/٤/١٦ في مقال بعنوان الربا، أورده الأستاذ إبراهيم زكي بدوي في مؤلفه: نظرية الربا ص٢٤٢، وقد رد عليه الأخير. وانظر: الربا والمعاملات المصرفية للمترك ص١٩٤، والمصارف الإسلامية للهيتي ص١٥٢.

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩].

(٣) أخرج الشيخان واللفظ للبخاري، عن أبي هريرة ﷺ، قال: كان لرجل على النبي ﷺ سن من الإبل، فجاءه يتقاضاه، فقال: " أعطوه "، فطلبوا سنه، فلم يجدوا له إلا سنا فوقها، فقال: " أعطوه "، فقال: أوفيتني أوفى الله بك، قال النبي ﷺ: " إن خياركم أحسنكم قضاء " انظر: صحيح البخاري؛ كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب حسن القضاء، حديث (٢٢٦٣)؛ وكتاب الوكالة، باب: وكالة الشاهد والغائب جائزة - حديث: ٢١٨٢ . صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب من استسلف شيئا فقضى خيرا منه، حديث: ١٦٠١ .

(٤) هذا ما طالعتنا به مجلة المجلة اللندنية في عددها ١٢٤٨ بتاريخ ١٤٢٤/١١/٢٥هـ الموافق ٢٠٠٤/١/١٧بمقال للدكتور أنمار مطاوع في صفحة (سجال) بعنوان: لا مجتمع بلا اختلاط. . ولكن أي مجتمع وأي اختلاط؟

ولا فاحشة. . ولا عقل، وإنما تزاوج لبقاء نوعه وتكاثره . هذا عن الحيوان وأما الإنسان. . فهو عاقل مكلف بتكاليف شرعية ومحكوم بحلال وحرام، ولو كان الحيوان يملك العقل ويحمل التكاليف لصح القياس[1].

المثال الرابع: ما قاله شحرور من جواز أن تخرج المرأة عريانة أمام الأجانب قياسا على خروجها من بطن أمها كذلك[2]. فتأمل هذا القياس!!

وسوف يأتي أمثلة أخرى في الباب الرابع إن شاء الله.

(١) انظر: مهلا يا دكتور. . القياس غير صحيح ص٥، مقال منشور على الشبكة العالمية في موقع المكتبة الشاملة.

(٢) انظر: الكتاب والقرآن، شحرور، ص٦٠٦.

## المطلب العاشر: اتخاذ موقف سلبي من الفقه الإسلامي وفقهائه

**أولا : الموقف السلبي من الفقهاء :** فقد اتُهم الفقهاءُ بكثير من التهم[١]، فمنهم من يتهم الفقهاء بالانعزال عن الحياة العامة، وإصدار أحكام غير واقعية كما زعم الترابي[٢]. ومنهم من يتهمهم بتنحية الأحكام السياسية عن الفقه[٣]، ومنهم من ينتقد أحكامهم في مجال الأسرة كما فعل الشيخ محمد الغزالي في اعتباره إجبار البكر على الزواج انسياقا مع تقاليد إهانة المرأة وتحقير شخصيتها[٤]، وكذلك يقول في منع المرأة من تولي المناصب[٥]. ومنهم من ينتقد الفقهاء لتعرضهم لأحكام الطهارة وما إلى ذلك كما قال هويدي[٦] والشيخ الغزالي[٧]. واتهمهم الترابي بأنهم احتكروا الدين واتخذوه سراً من الأسرار حجبوه عن الناس، وأصبحوا بذلك وسطاء بين العباد وربهم، أو سلطة مركزية تستبد بأمر الاجتهاد الذي يرى فتح بابه لكل الناس بما فيهم العوام وليس من حق طائفة أو طبقة من رجال الدين[٨].

**ثانيا : الموقف السلبي من الفقه الإسلامي :**

فقد وُجهت سهام النقد والطعن للفقه الإسلامي في عصرنا، وأهم تلك الطعون ما قاله بعضهم من أن الفقه نتاج أموات فكيف يتحكم أصحاب القبور في مصير أصحاب القصور؟! وأنه ليس صالحا لعصرنا لجموده وتخلفه؛ وأنه متضخم وفيه إسراف ممل وهو سبب تخلف المسلمين. وبناء على ما تقدم قالوا يجب إعادة النظر في الفقه الإسلامي وبناؤه من جديد ليلائم العصر

---

(١) انظر: التجديد في الفكر الإسلامي، د. عدنان إمامة ص٤٩٢ ومابعدها.

(٢) انظر كتابه: تجديد الفكر الإسلامي ص٧٥. وانظر أيضا كتابه: تجديد أصول الفقه ص٩٥.

(٣) انظر: الفقه الإسلامي في طريق التجديد ص٤٣ للعوا، انظر: تجديد الفكر الإسلامي للترابي ص٧٥.

(٤) انظر كتابه: السنة النبوية ص٣٣

(٥) فهو يقول تعقيبا على ما قرره الفقهاء من منع المرأة تولي المناصب: "بعض المتحدثين في الإسلام يبغي العودة بالمرأة إلى التقاليد البدوية، والأوضاع الجاهلية المزدرية للأنوثة" انظر كتابه: سر تأخر العرب ص٢٠

(٦) فقد أبدى هويدي استياء بالغا من تعرض كتب الفقه لأحكام الطهارة والماء المستعمل والنجس وأحكام السؤر، والتفريق بين ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل، وتسخط من تعرض الفقهاء لمباحث الحيض والتيمم والمسح على الخفين وقضايا العتق والرقيق. انظر كتابه: التدين المنقوص ص١٨٩

(٧) يقول الشيخ محمد الغزالي: وقد تغيظت لأن بعض المنسوبين إلى العلم الديني حاول الاجتهاد فذهب إلى دورات المياه، ودور العبادة، يستعرض عضلاته هناك. انظر كتابه: دستور الوحدة الثقافية ص١٣٤

(٨) تجديد الفكر الإسلامي، الترابي، ص٤٨؛ موقف الترابي من الشريعة الإسلامية، خليفة، ص٣٥.

ويواكب الحياة[1]؛ وهناك شبهة كان يرددها المستشرقون، ثم قلدهم بعض العرب المولعين بهم، وهي أن الفقه الإسلامي مشتق من الفقه الروماني[2].

فهذه هي أهم الشُّبه التي وجهت للفقه الإسلامي، وللرد عليها أقول وبالله التوفيق: أما أن الفقه الإسلامي نتاج أموات. . .، فمما تضحك منه الثكلى، إذ من يرددون هذا الهراء نراهم يعظمون أموات الفرق كالخوارج والمعتزلة وينادون بأقوالهم الشاذة وينتصرون لها، بل يطأطئون رؤوسهم لأموات المستشرقين والمبشرين ومفكري الغرب وفلاسفتهم القدماء والمحدثين[3]، ويعدُّونهم قدوة وأسياداً لهم، ويعيشون على فتات موائدهم الفكرية، ويأخذون كلامهم كأنه وحي منزل ويرددونه كالببغاء، بل نراهم يقدسون أشخاصا ماتوا قبل مجيء الإسلام بقرون[4] منهم الثلاثي اليوناني القديم: سقراط، أرسطو، أفلاطون[5]؛ أم أنّ هؤلاء فكرهم حي يرزق وإن ماتوا، وما كتبه فقهاؤنا الأجلاء فكر ميت لا عبرة به؟! إن موت الفكر يقاس بمضمونه لا بحياة صاحبه أو موته، فالفكر إن كان مضمونه ينفع الناس في الدارين، فهو فكر حي وإن مات صاحبه، وإن كان الفكر خِلواً بِلواً، ومجرد أوهام وخرافات، فهو فكر ميت وإن كان صاحبه حيا، فكيف لو كان ضلالا وزندقة وفيه نشر للرذيلة والفساد في الأرض؟! وقد صدق من قال:

موت التقي حياة لا نفاد لها ... قد مات قوم وهم في الناس أحياء

ثم إن الفقه لم يولّده الفقهاء من عقولهم المجردة، حتى يقال إنه نتاج أموات؛ بل هو نتاج الكتاب والسنة وما تفرع عنهما، فغاية ما فعله الفقهاء أنهم استنبطوا الأحكام الشرعية من نصوص الكتاب والسنة، ولم يسنّوا الأحكام بآرائهم المجردة، ومعلوم أن أحكام الكتاب والسنة دائمة باقية

---

(١) انظر: الفقه الاجتهادي بين عبقرية السلف ومآخذ ناقديه ص٨، د. عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة بالقاهرة.

(٢) المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ص٢٥٥، محمد مصطفى شلبي، مطبعة دار التأليف، ١٩٦٢م.

(٣) فاعتبروا سقراط أعظم فلتة عقلية مدهشة أنتجها مجتمع أثينا. . . وأما الفيلسوف الفرنسي باسكال فقد كانت "أفكار كتابه الخواطر تضيء الوجود في لحظة" وأما سبينوزا فقد "ترك خلفه أربعة كتب ما زالت تهز الفكر الإنساني حتى هذه اللحظة" وأما فرويد فـ "لديه لحظات وميض العبقرية وانقداح أفكار الاكتشافات" ويكيلون الثناء على نيتشة وداروِن وغيرهم. انظر: المدرسة العصرانية في نزعتها المادية ص٢٧٢ وما بعدها، وانظر: ص ١٩٢، لمحمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر بالرياض، ط١/٢٠٠٤م.

(٤) يقول جودت سعيد في كتاب اقرأ وربك الأكرم ص١٨٩: في فترة لا تتجاوز خمسة أجيال فقط، ظهر خمسة من كبار الحكماء في العالم القديم: زرادشت، بوذا، كونفوشيوس، فيثاغورث، أشعيا الثاني أحد أنبياء بني إسرائيل، ولا يزالون حتى اليوم يؤثرون في الإنسانية مباشرة، أكثر من أي كائن بشري حي. انظر: المدرسة العصرانية في نزعتها المادية ص٢٦٥.

(٥) انظر: الفقه الاجتهادي، د.عبد العظيم المطعني ص٩

إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، غاية ما في الأمر أن الفقهاء قد يختلفون في فهم بعض النصوص، وهذا لا شيء بل فيه سعة وتيسير على الناس، وكون الفقهاء قد ماتوا، فهذا لا يعني موت مذاهبهم، لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها لذلك أجاز الأصوليون تقليد المجتهدين الأموات[1]؟! ولو أنه بمجرد موت العالم يموت علمه لحكمنا على سائر العلوم بأنها علوم ميتة لأن أصحابها قد ماتوا، فالفيزياء هي نتاج أموات والكيمياء كذلك والرياضيات والفلك والطب والهندسة، وغيرها من العلوم كذلك يجب اعتبرها علوما ميتة؛ لموت أصحابها وفق هذا المنطق الأعوج، ولكننا نجد أصحاب هذا المنطق الأعوج على العكس من ذلك، يمجدون أصحاب هذه العلوم مهما تطاولت بيننا وبينهم القرون، فلم هذا الكيل بمكيالين؟!

وأما أنّ الفقه الإسلامي فقه جامد ومتخلف وأنه مأخوذ من القانون الروماني أو متأثر به، فنحن لن نتعب أنفسنا بإقامة البراهين على خلاف ذلك، وإنما نكتفي بأن نسوق شهادات أقطاب القانون الغربي الذين يحظون باحترام هؤلاء الطاعنين بفقهنا، فكلمتهم عندهم مسموعة وشهادتهم معتبرة.

إن الراسخين اليوم في علم الحقوق من رجال أوربا وأمريكا يعترفون بأن التشريع الإسلامي يعد في طليعة المصادر الصالحة لسد حاجات التشريع الحديث؛ وقد جاء هذا الاعتراف في عدد من المؤتمرات الدولية:

فمنها مؤتمر القانون المقارن المنعقد في لاهاي عام ١٩٣٨م حيث قرر المؤتمر بعد أن استمع إلى المحاضرات التي ألقاها وفد من الأزهر عن المسؤولية الجنائية والمدنية في الإسلام وعن نفي كل علاقة مزعومة بين القانون الروماني والشريعة الإسلامية. قرر القرار التاريخي الهام بالنسبة لرجال التشريع الأوربي: اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر التشريع العام؛ وأنها حية قابلة للتطور، وأنها شرع قائم بذاته ليس مأخوذاً من غيره.

ومنها مؤتمر المحامين الدولي الذي انعقد بمدينة لاهاي عام ١٩٤٨م وقد اشتركت فيه ٥٣ دولة ممثلة بكبار الأساتذة والمحامين، وكان الدكتور مأمون الكزبري ممثلاً عن سورية حيث ألقى محاضرة عن الملكية العقارية في الشرع الإسلامي، فأثبت في محاضرته أن النظرية الإسلامية في الملكية هي أعدل النظريات القديمة والحديثة وفي ختام المؤتمر قرر ما يلي: نظراً لما في التشريع الإسلامي من مرونة وما له من شأن هام، يجب على جمعية المحامين الدولية أن تتبنى الدراسة المقارنة لهذا التشريع وتشجع عليها[2].

---

(١) البحر المحيط ٣٤٩/٨، حاشية العطار على المحلى ٤٣٤/٢.

(٢) انظر للتفصيل أكثر كتاب: المدخل الفقهي العام للشيخ مصطفى الزرقا ٣٠٧/١.

وقد شهد الكثير[1]من رجال القانون المنصفين من الغرب كالفقيه الألماني كوهلر، والأستاذ الإيطالي دليفيشيو والعميد الأمريكي ويكمور والفقيه الفرنسي لامبير وكثيرين غيرهم: شهدوا بما انطوت عليه الشريعة الإسلامية من مرونة وقابلية للتطور ويضعونها إلى جانب القانون الروماني والقانون الإنكليزي إحدى الشرائع الأساسية الثلاث التي سادت ولا تزال تسود العالم.

والواقع أن إعجاب هؤلاء الغربيين بالفقه الإسلامي لم يأت من فراغ، وإنما جاء مما حواه هذا الفقه ـ كما ذكر ذلك السنهوري ـ من قواعد ونظريات ومبادئ لا تقل في الرقي والشمول ومسايرة التطور عن أعظم النظريات الفقهية التي نتلقاها اليوم عن الفقه الغربي الحديث، والأمثلة على ذلك كثيرة، أكتفي بالإشارة إلى بعضها، فأحدث نظريات الغرب القانونية في القرن العشرين هي نظرية: التعسف في استعمال الحق، ونظرية الظروف الطارئة، ونظرية تحمل التبعة، ونظرية مسؤولية عدم التمييز. ولكل نظرية من هذه النظريات الأربع أساس في الشريعة الإسلامية لا يحتاج إلا إلى الصياغة والبناء؛ ثم أوضح السنهوري بإسهاب أسس هذه النظريات الحديثة الأربع في الشريعة الإسلامية[2].

" إن في الفقه الإسلامي كنوزا عظيمة ترتفع فوق كل تقويم، وفيه ثروة لا تدانيها ثروة فقهية، وفيها الكفاية، وما فوق الكفاية للوصول إلى شتى المقاصد وخير الغايات إذا أحسن استعمالها"[3] وكيف يكون الفقه الإسلامي جامدا؟! وكيف لا يكون فيه الكفاية؟! وقد حكم به المسلمون نصف العالم المتحضر مدة اثني عشر قرنا من الزمان وما زال بعضهم يحكم به، ويدرك الإنسان من طول هذه المدة مدى سعة هذا الفقه واستيعابه لكل شؤون الحياة[4]. فهل يقال بعد هذا: إن الفقه الإسلامي فقه متخلف نتاح أموات؟!

---

(١) ذكر ذلك الأستاذ عبد الرزاق السنهوري في مقال منشور في مجلة القضاء العراقية في العدد الأول ١٩٣٦، انظر: المدخل الفقهي العام ١/٣٠٩

(٢) انظر: المدخل الفقهي العام ١/٣٠٩.

(٣) انظر: الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر ص٥٢٢

(٤) انظر: الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر ص٥٢٣.

## المطلب الحادي عشر: تقزيم الشريعة وحصرها في أحكام العبادات والأخلاق

وهذا ما يعرف بالتيار العلماني، حيث قصر الدين على جانب العبادات والأخلاق، وعزل الجانب التشريعي عن الدين، وهذا بالطبع أدى إلى إنكار كثيرا من الأحكام الشرعية في المجال الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، ويحسن بنا أن نعرّف الشريعة ثم العلمانية لنرى من خلال تعريفهما مدى التباين بينهما.

**أما الشريعة فهي في اللغة** : مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون؛ مشتقة من شرع الوارد شرعاً وشروعاً: أي تناول الماء بفيه[1]. وأما **الشريعة اصطلاحا** فقد جاء في التعريفات: الشريعة هي الائتمار بالتزام العبودية[2]. وجاء في الموسوعة الفقهية[3]: الشريعة في الاصطلاح: هو ما سنه الله لعباده من أحكام عقائدية أو عملية أو خلقية.

**وأما العلمانية** "secularism" فهي الدنيوية أي التي تهتم بالدنيا وبهذا العالم المشاهد والحياة الحاضرة، بعيدا عن الغيبيات والروحانيات والمقدسات، وبناء الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وسائر المجالات الأخرى على أسس غير دينية[4].

ومن خلال تعريف كل منهما ندرك شدة التباين بينهما، فالشريعة في الإسلام تشمل كل الجوانب العملية والقلبية والعقائدية، أي ما يكتسبه الإنسان في الدنيا بقلبه أو عقله أو جوارحه للشرع فيه حكم يضبطه وينظمه، وأما العلمانية فتفصل فصلا تاما الدين عن الدنيا أما الدين عندها

---

(١)تاج العروس من جواهر القاموس - (٢١ / ٢٦٠)، لسان العرب لابن منظور - (٤ / ٢٢٣٨)، مادة (شرع).

(٢) التعريفات (١٦٧) ، للإمام علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ) ، دار الكتاب العربي – بيروت، ط١/ ١٤٠٥.

(٣) ١٦/١

(٤) هذا التعريف هو خلاصة ما جاء في المعاجم العربية والأجنبية، انظر: معجم اللغة البريطانية العالمية ١١٣٨/٣ وانظر: " العلمانية وموقف الإسلام منها " رسالة ماجستير عزت عبد المجيد أبو بركة ص ٢ – ٣. ود. صلاح يعقوب يوسف عبد الله " العلمانيون والقرآن " ص ٣٩ رسالة دكتوراة في جامعة الأزهر – كلية أصول الدين. معجم أكسفورد ص ٨٤٩ – ٨٥٠ وانظر: " العلمانية " د . سفر الحوالي ص ٢٢ دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع – مكة المكرمة – الطبعة الأولى ١٤٢ هـ ١٩٨٢ م . هذا وقد تتبع الأخ الفاضل د. أحمد الطعان تعريف العلمانية ثم ختم بالقول بأن: العلمانية في المنظور الغربي هي: التحرر من الأديان عبر" السيرورة " التاريخية، واعتبار الأديان مرحلة بدائية لأنها تشتمل على عناصر خرافية كالماورائيات والغيبيات، ولا يتم الخلاص من هذه الأعباء إلا عن طريق تحقيق النضج العقلي الذي تحققه العلمنة عبر آلياتها الثقافية والفكرية والفلسفية. وهذا بناء على ما أسسه مفكرو الغرب من استقلال العقل في قدرته وإلغاء كل مرجع ديني وتنظيم المجتمع بدون الله " ". انظر: العلمانيون والقرآن الكريم للدكتور الطعان ص١٣٠.

فهو حالة روحية خاصة بمن يعتقد بصحة الدين، وأما الدنيا فيحكمها العقل والمصلحة والرغبة والشهوة ولا علاقة للدين في ذلك، بل لا يحق للدين أصلا أن يتدخل في مجالات الحياة الدنيا لأن الدين مناقض للدنيا في المفهوم والمصداق؛ فالدين عالم غيبي، والدنيا عالم محسوس، وهذه الرؤية قد انعكست على موقف العلمانيين من الشريعة، فقد أنكروا كل الأحكام الشرعية التي تنظم الأمور المدنية كالأمور الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغير ذلك مما يتعلق بأمور الحياة، وقد يتوهم البعض أن العلمانيين المسلمين لا يرفضون التشريعات الإسلامية أيا كانت وإنما يرفضون مفهوم الدولة الدينية ذات الانطباع السيئ، التي تصادر الحريات وتحظر التفكير والعلم كما فعلت الكنيسة في العصور الوسطى، فأدى سلوكها إلى التمرد عليها والإلحاد. والواقع أن العلمانيين لا ينطلقون في رفضهم للتشريعات الإسلامية من خشيتهم للدولة الدينية وما قد ينجم عنها من سلبيات، وإنما ينطلقون من المنطلق الذي تقدم آنفا وهو أنهم يرفضون أن يكون الدين مرجعا لتصرفاتهم الدنيوية، فهم قد يقبلون بعض الأحكام الشرعية ولا مانع عندهم من تطبيقها ولكن لا على أساس أنه دين ووحي لا يستغني عنه البشر، ولكن على أساس المصلحة والعقل[١] والأخلاق[٢]، فقد يقبل العلماني من التشريعات لا لبعده الديني ولكن لاتفاقه مع عقل العلماني ومصلحته، وهذا تماما كما تتضمن بعض القوانين في الغرب أو الشرق لبعض الأحكام الشرعية الإسلامية ولكن لا تطبيقا للإسلام بل لاقتناعهم بها دون غيرها[٣].

والحاصل أن العلمانيين يرفضون أصل المرجعية الغيبية أو الدينية أو الشرعية أو الروحية، ويعتمدون على مرجعية العقل ونحو ذلك، بيد أن العلمانيين يتفاوتون فيما بينهم في موقفهم السلبي من الدين، إلا أنهم يتفقون على إنكار الأحكام الشرعية والأبواب الفقهية التي تهتم بالأمور الدستورية، والقضائية، والدولية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، وكل ما ينظم أمور الدنيا، فهذا أمر يتفق عليه العلمانيون، وهو إنكار ما سوى العبادات من الأحكام الفقهية، اللهم إلا

---

(١) وذلك "لأن المعرفة غير ممكنة إلا إذا قامت على أسس عقلية ... فلا الوحي ولا الحدس ولا أية وسيلة أخرى قد يحلو لواحدنا أن يفترضها كمصدر للمعرفة يمكن أن تُتّخذ على أنها ذات أولوية على العقل، أو على أنها مستقلة عن العقل". انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية ص ٣٦١ د.عادل ضاهر، دار الساقي – بيروت – ط ١٩٩٨/٢ م .

(٢) وإذا كان الأمر كذلك "" فإنه لا يمكننا من منظور عقلي أن نُلزم أنفسنا بالامتثال لأمر أو نهي ما ينطوي عليه نص ديني معين، إلا إذا وجدنا أن هذا تماماً هو ما تُلزمنا به الاعتبارات الأخلاقية الصحيحة، مما يجعل العودة إلى الاعتبارات الدينية والنصوص الدينية أمراً عديم الجدوى " انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية د.عادل ضاهر ص ٢٩١.

(٣) انظر: الأسس الفلسفية للعلمانية، د. عادل ضاهر ص ٤٧، ٦٠ .

الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية[١]، على اختلاف بينهم في ذلك أيضا، لذلك تُعرّف العلمانية بأنها فصل الدين عن الدولة، فهم حينما يطلقون الدين يريدون به مجرد العبادات بالإضافة إلى الجانب الأخلاقي والعقائدي، وهذا لا يلزم منه أن العلمانيين جميعا يقرون بالعبادات والأخلاق والعقيدة، وإنما هم مختلفون في ذلك فبعضهم يقر بذلك، والبعض الآخر يتطرف أكثر من إخوانه فينكر العبادات أيضا ويقصر الشريعة على الأخلاق والعقيدة، ومن هؤلاء الطاهر الحداد الذي أعلن عن تاريخية الشريعة مطلقاً، ولم يستثن إلا عقيدة التوحيد، ومكارم الأخلاق، والعدل بين الناس، فهذه ـ بنظره ـ هي الأصول الخالدة، والجوهر الثابت، أما ما سوى ذلك فما ينبغي أن نقف به عند حدود الإسلام الأول، لأنها من الأحوال العارضة للبشرية والمتغيرة، فإذا ذهبت ذهبت أحكامها معها[٢]. وأما عبد الهادي عبد الرحمن فقد رأى أن إلزام الناس بالعبادات هو تقييد لحريتهم في ممارسة العبادة التي يميلون إليها، ولكن " ليعتقد الناس بالإسلام دون شكلية طقسية قسرية واحدة، فعلى الناس أن يختاروا طقوسهم وثقافتهم كما يريدون ما دام المبدأ الأول وهو الشهادة قد تم إعلانه"[٣].

هذا من حيث الإجمال وأما من حيث التفصيل؛ فالصلاة عند بعضهم مسألة شخصية، مهمتها أنها تؤدي وظيفة الدمج الاجتماعي"[٤] وتُعوِّد العربي على الطاعة للقائد[٥]، وتغني عنها رياضة اليوغا[٦]. أما الزكاة فليست واجبة، وعلى كل حال فهي ليست كافية وإنما هي مرحلة أولى في طريق الانتقال إلى الشيوعية الشاملة[٧]. والحج يغني عنه الحج العقلي أو الروحي[٨].

فهذا الفريق من العلمانيين يقصر الدين على مجرد الأخلاق والعقيدة، وينكر كل ما يتعلق بالتشريع حتى في أمور العبادات. ثم من هؤلاء من يفرط أكثر من ذلك فيقصر الدين على العقيدة،

---

(١) وجها لوجه الإسلام والعلمانية ص ١١٧، د. يوسف القرضاوي، دار الصحوة بالقاهرة، ط٢/١٩٩٤م.

(٢) انظر: امرأتنا في الشريعة والمجتمع ص ٢٢، ٢٣، الطاهر الحداد، الدار التونسية للنشر، ط٢/ ١٩٧٢ م.

(٣) انظر: سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن، ص٤٢.

(٤) كما ينقل هوماس عن أركون انظر: " القراءة الجديدة " ص ١٦٩.

(٥) انظر: سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن ١١٠، ١١١.

(٦) انظر: صوت الناس محنة ثقافة مزورة ص ١٢٧، ١٣٤، الصادق النيهوم، رياض الريس للكتب والنشر – لندن/بيروت/١٩٨٧ د، ط.

(٧) انظر: الرسالة الثانية من الإسلام ص ١٥٥، ١٦٤، محمد محمود طه، أم درمان ـ السودان ط ١٩٣١/٤ هـ ١٩٧١.

(٨) انظر: مقال لأركون في مجلة الكرمل " ٢٣/١ عدد ٣٤ – ١٩٨٩. وهي تصدر عن الاتحاد العام للكتاب الصحفيين الفلسطينيين – مؤسسة بيسان للصحافة والنشر والتوزيع – قبرص.

وينكر الجانب الأخلاقي في الدين، فالأخلاق عند بعضهم" قائمة على أساس من اللذة والأنانية، وأن الإنسان ما هو إلا ذئب لأخيه الإنسان، ويكرس الآلية والمادية والنفعية[١] وأخلاق السوق وأخلاق المصلحة الذاتية اللتين نشأتا في عصره[٢]. و " الإنسان العاقل هو الذي ينتهي إلى نسبية الأخلاق والأديان[٣]. بل بعضهم رفض الأخلاق القائمة على الوحي[٤]، أو النابعة من الدين المنزل، وآمن بالأخلاق النابعة من فيض القلب بعيداً عن المواضعات الاجتماعية[٥].

ثم نجد من هؤلاء من يغالي أكثر فينكر الجزء الرئيسي في الدين وهو العقيدة، فهم يرون أن الإسلام وسائر الأديان الأخرى لا أحد منها ولا جمعيها يحتوي على الحقيقة المطلقة، بل الحق والباطل في هذه الأديان نسبي، وبعضهم يغلو أكثر فيزعم أن " الدين نشأ نتيجة الجهل المعرفي والأمل، وهي أمور ناتجة عن ضعف العلوم الطبيعية والتصور الثنائي للكون ما بين روح أو عقل أو نفس، وبين مادة جامدة "[٦].

ولست في صدد بيان بطلان هذا اللغو وتفنيده وتتبع أصوله وجذوره الإلحادية فقد قام بعض الباحثين بذلك[٧]، وإنما القصد بيان موقف العلمانيين من الشريعة ومنطلقهم الذي انطلقوا منه في موقفهم، وكيف أسهم ذلك في تقليص سلطان الشريعة وتقزيمها، وهذا أدى بهم بالطبع إلى إنكار كثير من أحكام الشرع حتى المعلوم منها بالضرورة، وهذا كله ناتج عن تقليد العلمانيين العرب والمسلمين للعلمانيين الغربيين، في نظرتهم للديانة المسيحية التي نشأوا عليها؛ فأسقطوها على الإسلام؛ إلا أن كثيرا من العلمانيين العرب والمسلمين أدركوا بعد ذلك أن هذ النظرة القاصرة

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٥٥، ٥٦، د.يوسف كرم، دار المعارف بمصر ١٩٦٢.

(٢) انظر: الغرب والعالم ص٤٠، كافين رايلي، ترجمة د: عبد الوهاب المسيري، ومراجعة فؤاد زكريا – عالم المعرفة – الكويت. وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم ص٦١

(٣) ، انظر: الإلحاد في الغرب ص٥٤، رمسيس عوض، دار سينا للنشر – القاهرة ط ١٩٩٧/١ ومؤسسة الانتشار العربي – بيروت. وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم ص٥٤

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية ص ٢٩٨، برتراند رسل، ترجمة محمد فتحي الشنيطي – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧. العلمانيون والقرآن الكريم ص٧٩

(٥) الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض، ص ١٧٨، العلمانيون والقرآن الكريم ص٧٧.

(٦) انظر: الأسطورة والتراث ص٢٨، ٢٩، سيد القمني، المركز المصري لبحوث الحضارة ط ١٩٩٩/٣ القاهرة. وانظر: العالمية الإسلامية الثانية٢/ ٤٧٨، أبو القاسم حاج حمد، دار ابن حزم بيروت ط١٩٩٦/٢، " من العقيدة إلى الثورة " ٦٠٠/٤، د . حسن حنفي، مكتبة مدبولي بالقاهرة. وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم د. طعان، ص٣١٨. فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي ص٢١، د.محمد السيد الجليند، دار قباء بالقاهرة ط١ ١٩٩٩م.

(٧) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم ص٣٢٧.

للدين إن صحت في المسيحية فلا تصح في الإسلام، إذ إن الإسلام احتوى قطعا على تشريعات تمس الجانب المدني والقضائي والجنائي والسياسي والاقتصادي ونحو ذلك، ولكنهم لكي يحافظوا على العلمانية، اضطروا إلى سلوك طرائق متعددة في هذه التشريعات المدنية والسياسية في الإسلام، وأهم هذه المسالك: النسخ والتأويل والظرفية والمصلحة والمقاصد والاجتهاد ونحو ذلك، وهذه المسالك سوف أتكلم عنها بالتفصيل في المبحث التالي الذي يدور حول استغلال هذه المفاهيم لنسف الشريعة.

# المبحث الثاني: استغلال بعض المصطلحات الشرعية استغلالا سيئا .

وفيه تمهيد وستة مطالب

المطلب الأول: التأويل

المطلب الثاني: التيسير

المطلب الثالث: الرخصة

المطلب الرابع: عموم البلوى

المطلب الخامس: الضرورة والحاجة

المطلب السادس: التجديد

تمهيد:

ثمة مفاهيم شرعية وأصولية أسيء فهمها واستغلت ووظفت ـ عمدا أو سهوا ـ لأجل التلاعب بالشريعة وتمييعها، ومن هذه المصطلحات والمفاهيم: التجديد، فتح باب الاجتهاد، المصلحة، المقاصد، الضرورة، التأويل والقراءة المعاصرة، التيسير والأخذ بالرخص، تغير الأحكام بتغير الزمان، العرف.

فهذه المصطلحات لها معان صحيحة وضوابط أصولية وتطبيقات فقهية، إلا أنها فُهمت فهما خاطئا واستُخدمت من دون ضوابط، فنتج عن ذلك اجتهادات فقهية خاطئة بلا ريب، ولبيان ذلك لا بد من تناول كل منها على حدة، أعطي فيه المفهوم الصحيح له من خلال تعريفه، ثم أذكر ضوابطه وشروطه ثم أبين الاستخدام السيئ له والآثار الفقهية التي ترتبت عليه، اللهم إلا فتح باب الاجتهاد لأنه قد سبق الحديث عنه.

## المطلب الأول: التأويل

### أولا : تعريف التأويل

التأويل في اللغة هو الرد والصرف والرجوع وبيان العاقبة، جاء في لسان العرب " الأول الرجوع: آل الشيء يؤول أولا ومآلا رجع، وأوّل الكلام وتأوله: دبره وقدره[١]. والتأويل في اصطلاح الأصوليين: هو كما قال إمام الحرمين الجويني: "التأويل رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول"[٢]. وقال الآمدي: "هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر مع احتماله له بدليل يعضده"[٣]. ويلاحظ تقارب المعنى اللغوي والاصطلاحي للتأويل، فالتأويل الأصولي مشتمل على المعنى اللغوي إذ فيه صرف الكلام عن ظاهره وبيان المعنى الذي يرجع إليه، أو كما يعبر عنه "بيان ما يؤول إليه اللفظ".

ونلاحظ أيضا أن إمام الحرمين عرّف مطلق التأويل، بصرف النظر عن كونه صحيحا أو فاسدا، لخلوه من قيد هام، وهذا القيد هو: الدليل الذي يوجب صرف النص عن ظاهره، ومن دون هذا الدليل لا يصح التأويل بل إن صرف الألفاظ عن ظواهرها لمجرد الاحتمال يُعدُّ لعبا وتحكما، كما قال صاحب جمع الجوامع[٤]، إلا أن المتتبع لردود الجويني على بعض التأويلات الفاسدة يجد عدم إغفاله لضرورة وجود دليل للتأويل حتى يكون مقبولا.

هذا وللتأويل تعريفات أخرى[٥] يتبين من خلالها أن التأويل خلاف الأصل لأنه أخذ بالاحتمال المرجوح وبغير الظاهر، ولذلك لا بد أن يسنده دليل تكون دلالته أقوى من دلالة الظاهر، أوجب صرفه عنه إلى غير مدلوله، وقوة الدليل تكون بغلبة الظن عند المجتهد وهي متحصلة بالقرائن.

### ثانيا : التأويل عند المعاصرين

لقد استغل التأويلَ المعاصرون الذين لهم اتجاهات علمانية أو تغريبيّة، فأخذوا منه جواز صرف اللفظ عن ظاهره، وأهملوا شروطه وضوابطه، وهذا لا يسمى تأويلا بل تلاعبا بالنصوص، وهو ما فعله هؤلاء فقد استغلوا واستخدموا التأويل للتلاعب بالنصوص التي تناقض وتخالف

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٣٢/١١/ مادة "أول"، معجم المقاييس في اللغة لابن فارس ص٩٨-١٠٠، المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ص٣٠.

(٢) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين ٣٣٦/١.

(٣) الإحكام للآمدي (٦٠/٣) ، بتحقيق د. الجميلي.

(٤) انظر: السبكي تاج الدين: جمع الجوامع بشرح المحلي - ٨٨/٢.

(٥) شرح مختصر الروضة ٥٥٨/١للطوفي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ص١٨٩ ، د. فتحي الدريني، الشركة المتحدة للتوزيع بدمشق، ط١٩٨٥/٢م.

اتجاهاتهم وأفكارهم، ليحملوها على المعاني الباطلة التي يريدونها وذلك للحفاظ على اتجاههم العلماني أو التغريبي، وليردوا التهمة الموجهة إليهم وهي مخالفتهم لنصوص الكتاب والسنة فيما تبنوه من أفكار، فرأى هؤلاء المعاصرون أنه لا غضاضة عليهم إذا تأولوا بعض الآيات أو الأحاديث التي خالفوها، وقالوا بنقيضها طالما أجاز الأصوليون التأويل، واستخدمه الفقهاء والمفسرون والشرّاح.

والواقع أن التأويل الذي لجوؤا إليه، لا علاقة له بالتأويل الذي أجازه واستخدمه العلماء، بل قد حذّر العلماء من هذا التأويل، وبيان ذلك ما ذكرنا من أن التأويل قسمان: تأويل صحيح وهو ما شهد له دليل يصرف اللفظ عن ظاهره وهو ما أجازه العلماء واستخدموه ووضعوا له ضوابط وشروطا لا بد من تحققها[١]، وتأويل باطل وهو صرف اللفظ عن ظاهره من دون دليل وهذا ما أبطله الأصوليون وحذّروا منه واعتبروه تلاعبا، وتأويل هؤلاء المعاصرين من القسم الثاني لأنه خال عن الضوابط والشروط التي وضعها الأصوليون، بل إن هؤلاء المعاصرين يدْعُون صراحة إلى تجاهل شروط التأويل وضوابطه، بل يحذّرون منها ويهاجمونها ليتسنى لهم التلاعب بكتاب الله وسنته؛ كما هو الحال عند "علي حرب"، فهو يدعو إلى إعادة النظر في تلك الشروط والضوابط والقواعد التي وضعها العلماء لفهم النصوص وتأويلها، ويصفها حرب بأنها مجموعة من القواعد الجاهزة التي توصل إلى القراءة الميتة[٢]. ويسميها حرب بالقراءة التراثية التي هي سبب أزمتنا كما يدعي[٣]، بل هو يدعو إلى إعادة النظر في كل شيء والسعي إلى قلب كل المفهومات[٤]. ويصف متبعي النصوص بعباد الأوثان، ويدعو للتمرد والتحرر من سلطة هذه النصوص[٥] ويرى في التأويل مخلصا له من النص وسلطته، فهو يريد أن يقرأ النص بوصفه " فضاء للتأويل الحر المفتوح سعيا إلى التحرر من النص به وله ". فقراءة النصوص عنده لا تتم وفق مقتضيات ودلالات اللغة التي كتبت بها فـ "القارئ حر أن يفهم ما يريد من النص حتى لو لم يرده القائل لأن النص يحتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلف، ولم يخطر له لأن "القراءة للنص تنتج نصا جديدا وما لم يخطر له".

---

(١) انظر: شروط التأويل في: البحر المحيط ٤٣٧/٣، التعارض والترجيح بين الأدلة، عبد اللطيف البرزنجي ص٢١٣، دار الكتب العلمية ببيروت ١٩٩٣، أصول السرخسي ١٢٧/١، كشف الأسرار للبخاري ٤٤/١، البرهان للزركشي ٧٧/٢، تأويل النص القرآني بين ضوابط المفسرين وقراءات المعاصرين ص٥٢، رسالة ماجستير بكلية الإمام الأوزاعي في بيروت، للطالب برهان الدين المراشحي، لعام ٢٠٠٨.

(٢) نقد النص لعلي حرب، ص٢٤، ٢٨، ٢٩.

(٣) نقد النص: ص٤٣، ٤٤

(٤) نقد النص: ص٢٩.

(٥) نقد النص: ص ١٢، ٢٣.

ولا مانع أن يأتي التأويل بالمتناقضات، وكلما كان النص عصيًّا على الفهم أمكن توظيفه بشكل أكثر[١].

ويعيب محمد أركون على المفكرين المسلمين فهم القرآن وقراءته حسب ما يعنيه مباشرة أو حسب أصول القراءة التي تواضع عليها علماء القرآن[٢]. والأصح في رأيه أن يقرأ ضمن مناهج الألسنيات[٣] الحديثة، التي تكشف، وتعري آليات القراءة التقليدية، التي تقوم على فصل النص التأسيسي عن العملية الاجتماعية، وذلك لإنجاز عدد من النصوص الأخرى[٤].

ولقد أخذ التأويل عند بعضهم منحى آخر أشد بطلانا من تأويله لأفراد النصوص المتفرقة، حيث لجؤوا إلى تأويل الأدلة الإجمالية، وذلك لأن هؤلاء لما طال عليهم المقام في تأويل الأدلة التفصيلية أراحوا أنفسهم فتأولوا القرآن والسنة جملة وكذا بقية الأدلة كالإجماع والقياس والمصلحة والعرف ونحو ذلك، فوضعوا مفهوما جديدا للقرآن وعلومه غير الذي يعرفه الأصوليون والفقهاء والمتكلمون والمفسرون وكذلك وضعوا مفاهيم جديدة لبقية الأدلة، وهذه المفاهيم الجديدة تنسف الفقه والشريعة من أصلها لأن أصل الفقه أدلته من الكتاب والسنة والإجماع. . . . فإذا نسفوا هذه الأصول والأدلة جملة فقد نسفوها تفصيلا وآحادا ومن ثَمّ نسفوا الفقه المبني على الأدلة التفصيلية.

ولا يتسع المقام لتناول تأويلهم لكل الأدلة الإجمالية، لذلك سأكتفي بتناول تأويلهم الإجمالي للقرآن، والمقصود بتأويلهم الإجمالي للقرآن هو نظرتهم للقرآن غير النظرة له عند المتكلمين والمفسرين وسائر المسلمين، فالقرآن كما نعلم ليس هو كلام بشر بل هو كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، بيد أن القرآن في ظل التأويل الجديد الذي سلكه المعاصرون للقرآن هو فَهْمه لا على أساس أنه مصدر إلهي بل على أساس أنه معطى تاريخي ثقافي بشري أدبي متأثر بما حوله، لا قداسة فيه ولا هو فوق النقد، بل يمكن نقده ورده وإبطاله وهي الغاية التي

---

(١) انظر: سلطة النص لعبد الهادي عبد الرحمن ص ٢٠ .

(٢) فهو يقول مثلا: "إن كتب علوم القرآن أدبيات إما بالية وإما غير مطابقة وإما غير كافية". ويقول هذه المعارف هي التي خلقت النظرة التقديسية (الأرثوذكسية) للقرآن. والسيوطي في رأيه "صاحب عقل ديني أرثوذكسي، وهو دغمائي مهلوس، وانهزامي ويستشهد بالأحاديث المزورة" انظر: الفكر الإسلامي- قراءة علمية ص٢٤٦-٢٦٢.

(٣) الألسنيات أو اللسانيات أو علم اللغة العام، كلها بمعنى واحد وهو: دراسة اللغة دراسة علمية تقوم على الوصف ومعاينة الواقع بعيدا عن النزعة التعليمية والأحكام المعيارية، إذ تدرسها في كليتها بشكل تدريجي، فتصفها وتؤرخ لها، وتبحث عن القوى الموجودة فيها. انظر: دعوى القراءة المعاصرة، د. قباوة، ص٤٠٦.

(٤) الفكر الإسلامي قراءة علمية، تحت عنوان: حساب ختامي للدراسات القرآنية وآفاقها ص ٢٤٥.

يريدونها، وهكذا أراحوا أنفسهم من تأويل كل آية على حدة فأولوا القرآن جملة واحدة بهذه النظرية الجديدة في التأويل.

هذه خلاصة التأويل الجديد للقرآن وقد سلك هذا عدد من العلمانيين، منهم نصر حامد أبو زيد[١]، فالقرآن عنده ليس نصا مقدسا، يمتنع على الناس التلاعب فيه وفهمه كما يريدون، بل القرآن في نظره ليس أكثر من كتاب أدبي فهو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الخالد، وهذا - في رأيه - هو المقصد الأول، والغرض الأبعد من إنزاله، أي اعتبار القرآن كتابا أدبيا لا غير، وبناء على ذلك "فلكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب، فيأخذ منه ما يشاء، ويقتبس منه ما يريد ويرجع إليه فيما أحب من تشريع أو اعتقاد أو أخلاق"[٢]، بل القرآن عنده منتج ثقافي[٣]، تشكل في نحو عشرين سنة حسب المعطيات التي كانت إبان تشكله، ولا يقول: "إبان نزوله" لأن "نصرا" هذا ينكر أن يكون القرآن في اللوح المحفوظ وينكر أن يكون الله أوحى القرآن بألفاظه إلى الرسول ﷺ بل بمعناه[٤] والنتيجة الخطيرة لكل ما سبق: أنه يدعو إلى فتح باب التأويل على مصراعيه. ويرى أن تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح مرهون بأفق القارئ وعقله[٥]. وينحو هذا المنحى محمد أحمد خلف الله[٦] فإنه يفهم القرآن على أنه كتاب نزل من السماء ليحرر العقل البشري من قيود سلطات الآلهة والنبيين ورجال الدين[٧] ويُنهي هذه السلطات ويحيلها إلى التقاعد؛ بعد أن يُسلّم زمام الحياة وإدارة شؤون الناس للعقل الذي وصل إلى سن النضج، ولم يعد بحاجة إلى هداية وإرشاد من الآلهة والماورائيات[٨].

---

(١) انظر ترجمته رقم [١٣٣].

(٢) انظر: مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن ص١١-١٢، نصر حامدأبو زيد، ط١/١٩٩٢م، ط٢/١٩٩٤م.

(٣) مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن ص٢٧

(٤) مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن ص٣٦-٣٨، ٤٢، ٤٦، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٦٠، ٩٢.

(٥) انظر: مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن: ص٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ١٨٢، ١٧٨.

(٦)انظر ترجمته رقم [١٢٠].

(٧) مجموعة من الكُتّاب: القرآن نظرة عصرية جديدة ص٧، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط١/١٩٧٢م.

(٨) فهو يقول:"الموقف الحقيقي للقرآن، إنما يتمثل في إعلان القرآن بانتهاء نظام النبوة والرسالة. . . . والقرآنُ الكريم ينهي وصاية السماء على الأرض بإنهاء النبوة والرسالة ". انظر: مجموعة من الكتاب: القرآن نظرة عصرية جديدة، ص٢٤ ويقول: "وذلك ليتحمل العقل المسؤولية، ويمضي قدما في إدراك كنه الحياة،

إن "خلف الله" بهذه الصراحة قد كفانا مؤنة التحليل للكشف عن هدفه من هذه القراءة العصرية للقرآن إنه " التشريع "، إن هدفه إقصاء الشريعة عن الحياة، إنها الحساسية الشديدة، بل العداوة المفرطة من هاجس الدعوة إلى تطبيق الشريعة وأحكامها والضيق ذرعا بالنظام الإسلامي.

**ثالثا : بعض التأويلات المعاصرة، تأويل الحجاب نموذجا**

من المعلوم شرعا أنه يجب على المرأة أن تغطي رأسها وجميع بدنها ـ سوى الوجه والكفين ـ أمام الأجانب، وهذا ما يعرف بالحجاب وقد وردت نصوص كثيرة في وجوبه، إلا أنه في ظل موجة التغريب وتبني المفهوم المغلوط للحرية الشخصية والجنسية، وانتشار التبرج والسفور: أنكر العلمانيون والتغريبيون وجوب حجاب المرأة، ثم اختلفوا بعد ذلك فمنهم من أنكر وجود نصوص توجب الحجاب، ومنهم من أقر بتلك النصوص ولكنه تأولها، وهذا ما يهمنا، والتأويلات في هذا الصدد لها مساران:

**المسار الأول** : من يؤول الحجاب بالعفة والحشمة، بمعنى أنه رأى أن القصد من تشريع الحجاب هو أن تلتزم المرأة بالعفة والحشمة وعدم الوقوع في الفاحشة وعدم إغراء الرجال بها، وأما الزي واللباس فليس في الشريعة ما يحدده وإنما هو موكول لأعراف الناس وتقلبات الزمان ولا حرج أن يكون من الشرق أو الغرب، وهذا ما سلكه عدد من المعاصرين ومنهم: روجيه جارودي، والطاهر الحداد[1]، وأمينة السعيد[2].

**المسار الثاني** : هو أن تشريع الحجاب كان مرحلة انتقالية للوصول إلى العفة، وهو ما سلكه: محمود محمد طه: فالأصل عنده هو سفور المرأة واختلاطها بشكل مطلق والعفة إنما هي صدور

---

ووضع النظم والقوانين التي تمارس بها الحياة .... فإن الإنسانية قد بلغت سن الرشد ومرحلة تحمل الأعباء، وليست في حاجة بعد اليوم إلى وحي السماء" انظر: مجموعة من الكتاب: القرآن نظرة عصرية جديدة، ٢٠.

(١) ويرى الطاهر الحداد أن لباس المرأة متروك لأعراف الناس وأذواقهم حسب الزمان والمكان، وهي متغيرة متطورة بتطور الحياة. لأن القرآن أبهم "ما ظهر منها" في قوله ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: ٣١]. هذا ملخص ما قاله الحداد في كتابه: إمرأتنا في الشريعة والمجتمع – الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٢/ط ٢.

(٢) بل ذهبت أمينة السعيد أبعد من ذلك فرأت ـ بعد أن جعلت الحجاب كالكفن ونعتت المتحجات بالعفاريت ـ أن الزي الإسلامي السائد، الإسلام منه براء بل هو تقليد لزي الراهبات المسيحيات، ولا رهبانية في الإسلام ومن ثم كان الحجاب هدما للإسلام من أساسه. انظر: عودة الحجاب ١ /١٢٨ – ١٢٩.

الرجال والنساء، لا عفة الثوب والحجاب، وكان الحجاب قد فرض في العهد النبوي كمرحلة تدريجية للوصول إلى العفة، وإلا فالأصل العري كما كان آدم وزوجه[1].

(١) ويقول "السفور في الإسلام أصل لأنه حرية. . فالمرأة حرة إلى أن تسيء التصرف. . فإذا توفرت الأدلة على اعوجاج سلوكها بما لا يرقى إلى الحد، تصادر حريتها بحرمانها من حقها في السفور "! فالحجاب عقوبة حكيمة على سوء التصرف في حرية السفور" انظر: محمود محمد طه: الرسالة الثانية ص١٣١-١٣٣.

## المطلب الثاني: التيسير

**تمهيد :** إن اليسر هو من أبرز مزايا هذا الدين، فهو سمة من سمات شريعتنا، وإن المسلم ليلمس اليسر في كل أحكام هذه الشريعة الغراء، إلا أنه ـ ولأسباب عديدة ـ فَهِم بعض الناس من يسر الإسلام أمورا خاطئة تحيد به عن طريقه القويم وسبيله المستقيم، وحمّلوا قاعدة "المشقة تجلب التيسير" من المعاني والأحكام ما لا تحتمل، وبنوا عليها أحكاما فقهية خرجوا بها عن الجادة، لذلك لا بد لنا من التعرف على أصحاب هذا الاتجاه، وقبل ذلك نعرّف التيسير وبعض ما يتعلق به من الأمور فيما يلي.

**أولا : تعريف التيسير**

**التيسير لغة :** مصدر يَسَّر، يقال: يسّر الأمرَ إذا سهله ولم يعسره وفي التنزيل ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾ [القمر: ١٧] أي سهلناه وجعلنا الاتعاظ به ميسورا(١). فاليسر في اللغة تذليل الصعاب وتسهيل المشاق وإزالة ما يعنت النفس ويجهدها ويوقعها في حرج حتى ولو كانت تطيقه(٢).

وأما **التيسير اصطلاحا** فلم أجد له تعريفا اصطلاحيا عند الفقهاء السابقين، إلا أنه لا يخرج عن المعنى اللغوي وهو التسهيل وعدم الحرج في التكليف، وقد عرّف بعض المعاصرين التيسير بأنه: التسهيل على المكلف، ورفع الحرج عنه بما هو سائغ شرعاً(٣). وعرفه آخر بأنه: تشريع الأحكام على وجه روعيت فيه حاجة المكلف وقدرته على امتثال الأوامر واجتناب النواهي مع عدم الإخلال بالمبادئ الأساسية للتشريع(٤).

**ثانيا : حكم التيسير في الشريعة :**

لا شك أن اليسر وانتفاء الحرج صفتان أساسيتان في دين الإسلام وشريعته، ويدل على هذا الأصل آيات كثيرة في كتاب الله تعالى، وأحاديث نبوية صحيحة، وأجمعت الأمة عليه؛ فمن القرآن قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ ﴾ [الحج: ٧٨] قال الضحاك: جعل

---

(١) لسان العرب لابن منظور، مادة يسر (٦/٤٩٥٧)

(٢) انظر: التيسير في التشريع الإسلامي ص١٦ـ١٧ ، د. منصور الحفناوي، ط١/١٩٩١م.

(٣) انظر مقال: منهجية التيسير في الفتوى، منشور على موقع شبكة مشكاة الإسلامية، http: //www. almeshkat. net/.

(٤) كذا عرفه كمال جودة أبو المعاطي في كتابه: مظاهر التيسير في الشريعة الإسلامية ص٧. انظر: منهج التيسير المعاصر ص١٥.

الدين واسعا ولم يجعله ضيقا[1]. ومنه قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله ﷺ: إن هذا الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، وقد استنبط العلماء رحمهم الله من هذه النصوص قواعد شرعية عامة تدل على التيسير، ومنها: المشقة تجلب التيسير[2]، ومنها: إذا ضاق الأمر اتسع[3]، الحاجة تنزل منزلة الضرورة[4].

بيد أن بعض المعاصرين اتخذوا من التيسير منهجا في اجتهاداتهم، واستغلوا هذه الميزة ميزة اليسر التي تتميز بها الشريعة استغلالا سيئا ـ بقصد أو بغير قصد ـ ووظفوها توظيفا مغرضا، فحاولوا تمييع الشريعة أو إلغاء بعض تكالفيها بدعوى التيسير[5]، وصدرت الفتاوى الغريبة العجيبة باسم التيسير والتخفيف على الناس، إلا أن هؤلاء جهلوا أو تجاهلوا[6]أن يسر الشريعة ورفع الحرج فيها عن المكلفين لا يعني انحلال ربقة التكليف من أصله، بل إن يسر الشريعة هو تيسير التكليف لا رفعه بالمرة، فالتيسير هو رفع المشقة غير المحتملة في التكليف لا رفع أصل المشقة من التكليف، لذلك قال العلماء إن المشقة على درجات:

**الدرجة الأولى** : المشقة التي لا يقدر العبد على حملها أصلا مثل تكليف الإنسان بحمل جبل ونحوه، وهذا النوع لم يرد التكليف به في الشرع أصلا[7].

**الدرجة الثانية** : أن يكون الفعل مقدورا عليه، لكن فيه مشقة عظيمة، كمشقة الخوف على النفوس والأعضاء ومنافع الأطراف ونحو ذلك، فالتكليف بهذا النوع غير واقع في شرعنا وإن وقع في الشرائع السابقة[1].

---

(١) جامع البيان في تأويل القرآن - (١٨/٦٩١)

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٧٦

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي ٨٣

(٤) الأشباه والنظائر لابن الملقن ٢/٣٤٦، الأشباه والنظائر للسيوطي ص٦٢، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٩٩.

(٥) انظر: الاجتهاد المعاصر في الفقه الإسلامي بين التيسير والتمييع، د. محمد توفيق رمضان البوطي، ص٤٩٧.

(٦) في الواقع إن الجهل أو التجاهل هو أحد أسباب ظاهرة التخفيف والتيسير على الناس بتلك الفتوى العجيبة، وثمة أسباب أخرى وهي باختصار: ١ـ عدم إدراك روح المسؤولية التي يجب أن يتحملها من يتصدر للإفتاء في أمور كثيرة، وسيطرة روح التساهل عليه ٢ـ تأثر المفتي برغبة المستفتي الذي يريد أصلا فتاوى توافق هواه ٣ـ تورط بعض المفتين في قضايا تهم حياتهم الشخصية، فيحملهم ذلك على البحث عن مخارج شرعية ٤ـ عدم العلم الدقيق بواقع الحال لتلك القضايا، وعدم الإحاطة بفحواها. انظر بسط ذلك في: المدخل الفقهي للضرورة الشرعية؛ د. أحمد أبو ضاهر، ص٤٥٥.

(٧) مسلم الثبوت ١/١٢٣.

**الدرجة الثالثة :** المشقة التي تطاق، ولكن دوامها يشوش على النفوس، مثل التزام المكلف نوافل فوق ما يحتمل فهذا هو الموضع الذي شرع له الرفق والأخذ من العمل بما لا يحصل مللا، حسبما نبه عليه النبي ﷺ في نهيه عن الوصال، وعن التنطع والتكلف[٢].

**الدرجة الرابعة :** المشقة المعتادة المقدور عليها، فهذه غير مرفوعة بل مكلف بها، ولا معنى للتكليف إذا كانت مرفوعة؛ إذ التكليف لغة إلزام ما فيه مشقة، وإخراج للنفوس عما تهواه، فالمشقة هنا إنما جاءت من مخالفة الهوى، والله قد أمر بذلك في قوله: ﴿ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴾ [النازعات: ٤٠].

وبناء على ما تقدم يتبين الخطأ الذي وقع فيه بعض المعاصرين مِن ظنّهم أن اليسر في الشريعة يعني رفع مطلق المشقة في التكاليف الشرعية، ومن ثَمّ يبطل ما بنوا عليه من اجتهادات تهدف إلى إلغاء بعض التكاليف أو التساهل فيها أو التخفيف منها، بزعم أن فيها مشقة، فقد ثبت أن المشقة المعتادة لا تنافي التكليف، بل تتفق معه إلى حد الحلول والاتحاد، وأما المشقة غير المعتادة والتي لا تطاق أو التي في غير وسع الإنسان فهذه التي رفعها الله عن عباده ولم يكلفهم إلا ما في وسعهم.

والواقع أن هؤلاء المعاصرين وقعوا هنا في الخطأ نفسه الذي وقعوا فيه في فهم المصلحة، فظنوا هنا أن كل ما فيه تيسير ورفع للمشقة هو من شرع الله، كما ظنوا من قبل أن كل ما يظنون أن فيه مصلحة هو شرع الله، وهذا خطأ بل العكس صحيح، فإن كل ما شرعه الله لعباده فيه إما جلب مصلحة أو درء مفسدة أو فيه الاثنان معا، ولكن المصلحة التي قصدها الشارع أعم من أن تكون دنيوية أو فردية أو متوهمة كما هو المفهوم الضيق عند بعض المعاصرين، وكذلك هنا فإن كل ما شرعه الله فيه اليسر وليس فيه عسر، وليس العكس كما ظنوا، فهم يظنون أن معنى قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨] ، أن أمرا ما إذا كان فيه مشقة فليس من الدين، وللمكلف أن يتنصل منه بحجة أن فيه حرجا ومشقة؛ فهم فهموا من الآية أن الحرج ليس من الدين، وهم يقصدون بالحرج مطلق المشقة؛ ولكن هذا الفهم غير صحيح بل إن الآية تفيد خلاف ذلك، إن الآية تعني أن تكاليف الدين من واجبات ومحرمات ومندوبات ومكروهات لا حرج فيها، بل هذه التكاليف بوسع الإنسان أن يقوم بها، ومما يؤيد هذا المعنى سياق الآية وهو قوله تعالى: ﴿ وَجَٰهِدُوا۟ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: ٧٨] فنفي الحرج جاء عقيب الأمر بالجهاد إشارة إلى أن الجهاد لا حرج فيه، وقد قرر هذا المعنى

---

(١) قواعد الأحكام ٢/٧.

(٢) الموافقات ٢/١٢٠.

المفسرون؛ قال البيضاوي ـ وتابعه أبو السعود[1] ـ في تفسير هذه الآية، : "وما جعل عليكم في الدين من حرج" أي: ضيق بتكليف ما يشتد القيام به عليكم إشارة إلى أنه لا مانع لهم عنه (أي عن الجهاد) ولا عذر لهم في تركه.[2] وأضاف الألوسي: والحاصل أنه تعالى أمرهم بالجهاد، وبيّن أنه لا عذر لهم في تركه حيث وجد المقتضى وارتفع المانع[3]. وقال ابن عاشور: جعله ديناً لا حرج فيه لأنّ ذلك يسهل العمل به مع حصول مقصد الشريعة من العمل فيسعد أهله بسهولة امتثاله، وقد امتنّ الله تعالى بهذا المعنى في آيات كثيرة من القرآن[4]. اهـ؛ بل إن ابن عطية[5] يبيّن أن رفع الحرج يكون باتباع الشريعة، وأما من استنكف عنها فالحرج واقع عليه في الدنيا قبل الآخرة. يقول ابن عطية مقررا هذا المعنى: ورفع الحرج لجمهور هذه الأمة ولمن استقام على منهاج الشرع، وأما السَّلّابة والسُّراق وأصحاب الحدود فعليهم الحرج وهم جاعلوه على أنفسهم بمفارقتهم الدين[6].اهـ

والمقصود أن الآية أفادت أن التكاليف ميسورة لا حرج فيها حتى الجهاد يَعدُّه الشارع لا حرج فيه فلا رخصة في تركه، هذا على الرغم من أنه مبني على المخاطرة بالمال والنفس، فكيف بما دونه من التكاليف؟ فهذا يؤكد ما قلت من أن معنى الآية أن التكاليف الشرعية مهما عظمت لا حرج فيها، وليس معنى ذلك أن هذه التكاليف خالية عن المشقة، بل المشقة فيها واقعة ولولا المشقة التي فيها لما سميت تكاليف، إذ التكليف إلزام ما فيه مشقة، ولكن هذه المشقة محتملة، نعم قد تكون هذه المشقة أحيانا مشقة عظمى كمشقة الجهاد فإنه تضحية بالنفس والمال وهما أكثر ما يتعلق ويُفتن بهما الإنسان، ومع ذلك فقد كُلِّف الإنسان بالجهاد، ولكن التكليف به فيه خيرٌ كثيرٌ، ومصالح جمة تفوق المشاق التي تتضمنه؛ إذ فيه حفظ بيضة الإسلام وإعلاء كلمة الله وإرغام الكافرين ودحرهم، ومن ثَّم قال تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٢١٦] فقد فرض الله قتال الأعداء مع كراهة النفس له لما فيه من القتل والأسر وإفناء البدن وتلف المال، ولكن مع ذلك

---

(١) تفسير أبي السعود المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (١٢٢/٦)، لأبي السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي (المتوفى: ٩٨٢هـ) ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٢) تفسير البيضاوي (١٤٣/٤) ، ط/دار الفكر، بيروت.

(٣) روح المعاني - (٢٠٩/١٧) .

(٤) التحرير والتنوير (٣٤٩/١٧) .

(٥) انظر ترجمته رقم [٩٦].

(٦) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١٣٥/٤، لأبي محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية الأندلسي (ت: ٥٤٢هـ) ، دار الكتب العلمية، ط١/٢٠٠١م.

ففيه خير يفوق ما ذُكر، كالظفر والغنيمة والشهادة التي هي السبب الأعظم للفوز بغاية الكرامة، وأما ترك قتال الأعداء فإنه وإن كانت النفس تميل إليه إلا أن فيه الذل وضعف الأمر وسبي الذراري ونهب الأموال وملك البلاد وحرمان الحظ الأوفر من النعيم الدائم[1].

ثم إنه لو استقرئت التكاليف الشرعية لوجدتها ـ فعلا ـ لا حرج فيها ولا عسر، وبيان ذلك أن الأحكام التكليفية خمسة: الإباحة، والندب، والكراهة، والإيجاب، والتحريم . وكل هذه الأحكام ليس فيها حرج ولا مشقة غير معتادة، أما المباحات فلا مشقة فيها أصلا من جهة الشرع؛ لأن الخيار في فعلها أو تركها إلى المكلف؛ وأما المندوبات والمكروهات فلا مشقة فيها أيضا لعدم وجوب المندوب وعدم حرمة المكروه، فللمكلف فيهما خيار وإنْ حثَّ الشارعُ على فعل المندوب وترك المكروه لتحصيل الأجر، إلا أن ذلك إذا شق على المكلف فينبغي له أن يترك المندوب أو يفعل المكروه رفقا بنفسه. وأما باب المحرمات فإن التيسير فيه واضح، فإن الشارع الحكيم برحمته ضيق باب التحريم جدا، فالأصل في المطعومات ونحوها الإباحة، والتحريم استثناء، كما قال تعالى: كما في قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴾ [الأنعام: ١٤٥] ثم إنه تعالى لم يحرم ما يشق الامتناع عنه كالماء أو الهواء ونحوهما، وإنما انصب التحريم على بعض ما يضر به كالخمر، ومع ذلك فقد أباحه عند الضرورة. وأما الواجبات فلم يكلفنا الله تعالى فيها ما فيه مشقة خارجة عن المعتاد بل كلفه بتكاليف تقتضي فيه غاية التوسط والاعتدال، كتكاليف الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد[2]؛ فالصلاة مثلا: خمس مرات كل يوم، كل صلاة منها ركعات معدودة، لا تتضمن فعلا شاقا، بل ما فيها من القيام، والقراءة، والركوع، والسجود، والأذكار كلها أمور ميسرة، . . . والزكاة عبادة مالية تفرض على المسلم في ماله مرة كل عام، وذلك ميسور غير معسور، ولم تفرض إلا في الأموال النامية أو القابلة للنماء دون ما لا يقبل ذلك وفرضت بنسب يسيرة تتفاوت غالبا تبعا للجهد المبذول . فالخمس في الركاز[3]؛ لأن الجهد فيه يسير جدا مع عظم ما يحصل به، والعشر في الخارج من الأرض إن كانت بعلا، ونصف العشر إن سقيت بالنضح، . .

---

(١) انظر: روح المعاني - (١٠٦/٢) . وما أجمل ما قاله ابن حزم: " إن كل أمر من الله تعالى لنا فهو يسر، وهو رفع الحرج وهو التخفيف ولا يسر ولا تخفيف ولا رفع حرج أعظم من شيء أدى إلى الجنة، ونجى من جهنم، وسواء كان حظرا أو إباحة ولو أنه قتل الأنفس والأبناء والآباء" فتأمل حين فهم يسر الشريعة، وقارن بينه وبين فهم بعض المعاصرين!! انظر: الإحكام لابن حزم (١٧٦/٢) ، ط/دار الحديث بالقاهرة.

(٢) الموافقات للشاطبي ١٦٣/٢.

(٣) الركاز: اسم لما يكون تحت الأرض خلقة أو بدفن العباد. انظر: تبيين الحقائق ٢٨٧/١ ط دار المعرفة . وقيده الشافعية بكونه دفين الجاهلية. انظر: روضة الطالبين للنووي - (١٤٧/٢) .

وهكذا سائر الواجبات، ثم إن من الواجبات ما يجب على التراخي. ومن الواجبات ما يخير فيها بين أمور متعددة، كما في كفارة اليمين وفدية الحج. ومنها ما يقبل التداخل كالقران في الحج[1]. كما جاءت الشريعة بكثير من الرخص ولاسيما رخص الضرورة، وما ذلك إلا لرفع المشقة غير المتحملة وللتيسر على المكلفين كما سيأتي بسط ذلك.

والخلاصة أن ما جاءت به الشريعة من تكاليف وأحكام لا عسر فيها بل هي ميسرة مقدور عليها، وهذا لا يعني أنها خالية من مطلق المشقة بل فيها مشقة لكنها محتملة لا تحرج ولا تشوش النفوس، فالشريعة لم تترك الإنسان دون تكليف يحصل به الابتلاء، لأنه لم يخلق عبثا ولم يترك سدى، بل كلفته بتكاليف، ولكنها غاية في التوسط والاعتدال[2] . وعليه فالاجتهادات المعاصرة التي تلغي بعض التكاليف أو تتساهل فيها بزعم أن فيها مشقة تعدُّ اجتهادات باطلة؛ لأن المشقة المزعومة إن سلمنا بوجودها فهي مشقة محتملة لا تنافي التكليف، بل التكليف هو إلزام ما فيه مشقة، لكنها محتملة.

وثمة أمران أشير إليهما؛ **الأول** : إن تكاليف الشريعة وإن كانت ميسورة لا عسر في تنفيذها، إلا أن بعض هذه التكاليف تكتنفها مشقة زائدة في بعض الأحيان، إلا أن الرحمن الرحيم قد راعى ذلك فشرع الرخص إلا أن هذه الرخص لها شروط وضوابط سنأتي عليه، وهذا نوع آخر من التيسير ورفع الحرج في الشريعة وهو الذي يخفف بعض التكاليف في حالات معينة، كالتلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه ونحو ذلك.

**الثاني** : إن للتيسير مجالاً واسعاً في الاجتهاد والفتوى، بمعنى أن المجتهد أو المفتي يجب أن يضع نصب عينيه قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، فإذا نظر في حكم مسألة لا نص فيها فأداه اجتهاده إلى ما فيه مشقة كبيرة فينبغي عليه أن يعيد النظر في اجتهاده لأنه توصل إلى حكم فيه مشقة كبرى وهذا منفي في الدين فلا يكون حكمه من الدين فلا يعمل هو به لئلا يشق على نفسه ويحرجها إلا إذا عمل به على وجه الاحتياط والورع، كما أنه لا يفتي الناس به لئلا يشق عليهم وينفرهم من الدين[3] وهنا يأتي قوله في الحديث: يسروا ولا تعسروا[1].

---

(١) قواعد الأحكام ١/٢٦ وما بعدها و١/٢٠٦ - ٢١١.

(٢) الموافقات للشاطبي ٢/١٦٣.

(٣) وقال الشاطبي: المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور؛ فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال. والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذى جاءت به الشريعة؛ فإنه قد مر أن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط. الموافقات - (٥/٢٧٦) ط/دار ابن عفان.

وأما المفتي فإن كان مجتهدا فكذلك، وأما إن كان مقلدا فينبغي أن يفتي بالقول الراجح في مذهب إمامه ولا يفتي بالقول المرجوح[٢] ولا بالقول الشاذ كما سبق من المنع من الإفتاء بالقول الشاذ، اللهم إلا لضرورة أو حاجة أو مصلحة راجحة تقتضيها حال المستفتي، أو يقتضيها تغير الأحوال والأعراف، أو يقتضيها النظر في مآل الفتوى ونحو ذلك مما ينبغي مراعاته حفاظا على مقاصد الشارع[٣]؛ وينبغي على عموم المكلفين أن لا يبالغوا في فعل المندوبات والنوافل وفي اجتناب المكروهات وما هو خلاف الأولى إذا كان ذلك يرهقهم ويشوش على أنفسهم، بل كما قال عليه الصلاة والسلام: "عليكم من الأعمال بما تطيقون"[٤]، وكما قال للرهط الثلاثة: "إني أصلي وأنام وأصوم وأفطر وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني"[٥]. وهكذا كان هدي الصحابة الكرام رضي الله عنهم أجمعين، فقد قال عمير بن إسحاق" لَمَنْ أدركت من أصحاب رسول الله ﷺ أكثر ممن سبقني منهم، فما رأيت قوماً أيسر سيرة، ولا أقل تشديداً منهم[٦]" وعن

---

(١) أخرجه البخاري (٦٩) ، كتاب العلم، باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا؛ ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتسير وترك التنفير رقم ١٧٣٤.

(٢) وكذلك القاضي فلا يقضي إلا بالراجح، جاء في الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي - (٣٢٤/٤) ، ط/المكتبة الإسلامية: وسئل عن قاض من قضاة المسلمين يشدد على الناس ولا يحكم إلا بالقول الصحيح. . . فأجاب رحمه الله تعالى بقوله: ما ذكر عن هذا القاضي إنما يعد من محاسنه لا من مساويه فجزاه الله تعالى عن دينه وأمانته خيرا فإنه عديم النظير الآن. . . فقيام هذا القاضي حينئذ بقوانين مذهبه وعدم التفاته إلى الترخيص للناس بما لا تقتضيه قواعد إمامه يدل على صلاحه ونجاحه وفلاحه.

(٣) انظر: أثر مقاصد الشريعة في تحديد مناط الحكم الشرعي، د. قويدر؛ ص٢٤٥، ص٢٤٨.

(٤) أخرج البخاري ومسلم واللفظ لمسلم: عن عائشة، قالت: دخل علي رسول الله ﷺ، وعندي امرأة، فقال: " من هذه ؟ " فقلت: امرأة لا تنام تصلي، قال: " عليكم من العمل ما تطيقون، فوالله لا يمل الله حتى تملوا، وكان أحب الدين إليه ما داوم عليه صاحبه ". صحيح البخاري - كتاب الإيمان، باب: أحب الدين إلى الله عز وجل أدومه - حديث: ٤٣. صحيح مسلم - كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب أمر من نعس في صلاته - حديث: ١٣٤٨.

(٥) أخرج الشيخان واللفظ لمسلم عن أنس، أن نفرا من أصحاب النبي ﷺ سألوا أزواج النبي ﷺ عن عمله في السر ؟ فقال بعضهم: لا أتزوج النساء، وقال بعضهم: لا آكل اللحم، وقال بعضهم: لا أنام على فراش، فحمد الله وأثنى عليه. فقال: " ما بال أقوام قالوا كذا وكذا ؟ لكني أصلي وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني " انظر: صحيح البخاري - كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، حديث: ٤٧٧٨. صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، حديث: ٢٥٦٦.

(٦) مسند الدارمي ٢٤٥/١، للإمام عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: حسين أسد الداراني، مكتبة المغني بالرياض، ط١/ ٢٠٠٠م. شعب الإيمان للبيهقي (٣٤٠/٢) ، مكتبة الرشد، ط٢٠٠٣/١م. وإسناد الأثر إسناد جيد كما قال حسين الداراني.

عبادة بن نسي الكندي[1] ، وسئل عن المرأة ماتت مع قوم ليس لها ولي فقال: " أدركت أقواماً ما كانوا يشددون تشديدكم، ولا يسألون مسائلكم"[2] وعن معمر بن راشد[3]: "إنما العلم أن تسمع بالرخصة من الثقة، فأما التشديد فيحسنه كل واحد"[4].

**ثالثا : نماذج من التيسيرات المعاصرة المنضبطة :**

سأذكر مسألتين معاصرتين، أبيّن من خلالهما كيف سلك المعاصرون فيهما مسلك التيسير المنضبط، لتحقق موجبهما.

**المثال الأول : الإحرام من جدة**

أجاز بعض المعاصرين[5] الإحرام من جدة للقادمين جوا أو بحرا تيسيرا على الناس، لما في الإحرام في الطائرة من المشقة، وقالوا إن الترخيص للحجاج بذلك هو أوفق وأليق بقواعد التيسير في الإسلام[6]، واستأنسوا برواية ابن نافع عن مالك أنه قال: " لا يُحرِم في السفن "[7] بإطلاق، وعلق ابن عاشور على ذلك فقال: " وهذا يحتمل وجوب النزول إلى الميقات وفيه مشقة ينبغى نفيها عن الدين، ويحتمل أن يريد أنه يرخص له تأخير الإحرام إلى النزول إلى الأرض "، قال الشيخ محي الدين قادي: والاحتمال الثانى هو الذي يتناسب مع المقصد الشرعي الذي ردده مالك في مواضع كثيرة من الموطأ، أن " دين الله يسر " وهو قول بعض المالكية، وذكر بعض فقهاء المالكية[8] أن من لم يمر بالميقات، وجهل المحاذاة وشق عليه المرور بالميقات فله أن يُحرم بالتحري والتقدير، ولا يلزمه بالذهاب إلى الميقات، دفعا للمشقة وتيسيرا على ذوي النسك، قال

---

(١) انظر ترجمته رقم [٨٨].

(٢) مسند الدارمي ١/٢٤٥. وإسناده صحيح كما قال محقق المسند حسين الداراني.

(٣) انظر ترجمته رقم [١٢٥].

(٤) أخرجه ابن عبد البر في التمهيد ٨/١٤٧

(٥) منهم الشيخ مصطفى الزرقا في فتاويه ص١٨٨، بعناية مجد أحمد مكي، دار القلم، دمشق، ط١/١٤٢٠هـ. والشيخ علي الطنطاوي في فتاويه ١/٢٤٠، دار المنارة بجدة، ١٤٢٢هـ. وانظر: فقه المستجدات في باب العبادات للصديقي ص٢٧٤. أحكام الطائرة للبريكي ص١٥٨.

(٦) انظر: فقه المستجدات في باب العبادات للصديقي ص٢٧٦

(٧) مواهب الجليل للحطاب (٤/٤٨) ، ط/ عالم الكتب، بيروت.

(٨) مواهب الجليل: ٣/٣٤.

قادي: أفلا نرخص لركاب الطائرات من ذوى النسك، وهم الذين لا يمرون بالميقات بالأرض أصلا، ولا تتصور منهم محاذاة، أن يحرموا من جدة حين يحاذون قرن المنازل محاذاة بعيدة[١].

**المثال الثاني : جواز التدواي بالكحول**

أجاز مجمع الفقه التداوي بالكحول وبالأدوية المشتملة عليه، تيسيرا على الناس لأنهم يحتاجونه للتداوي، والحاجة هنا عامة إذ كثير من الأدوية تحوي على نسبة قد تصل أحيانا إلى ٢٥%، كما أن ٩٥% من أدوية الزكام واحتقان الحنجرة والسعال وغيرها من الأمراض السائدة تحتوي على الكحول[٢].

والواقع أن الكحول في الأدوية قسمان: كحول مذيب للأدوية التي تحتوي على مواد دهنية وقلوية، وكحول تضاف إلى الأدوية من أجل النكهة التي تعوّد عليها الغرب، وهذا القسم الثاني محرم قطعا كما قال د. البار، وأما الأول وهو المذيب فيرى د.البار أن له بدائل استطاعت الشركات الدوائية إنتاجه، وطالب بوقفة جادة لاستبعاد الكحول المذيب من الأدوية بعد أن نادى وزراء الصحة العرب باستبعاده، بل أمرت الحكومة الأمريكية باستبعاد الكحول من جميع أدوية الأطفال لما له من ضرر عليهم[٣].

وأرى أن الحكم في المسألة متوقف على تحديد العلة من تحريم الكحول، فلا تخلو العلة إما من النجاسة أو الإسكار أو الضرر، فإن كانت الإسكار فيتخرج القول بجواز تناول الأدوية المشتملة على الكحول إما على نظرية الاستهلاك[٤]، وإما على قول أبي حنيفة وأبي يوسف من حل النبيذ المسكر المتخذ من غير العنب والتمر بشروط [٥]، وإن كانت النجاسة فيتخرج القول باستعماله إما

---

(١) انظر: الإحرام من جدة لركاب الطائرات في الفقه الإسلامي، بحث الشيخ محيي الدين قادي منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد الثالث، ١٥٤٣/٣.

(٢) انظر: منهج استباط النوازل للقحطاني ص ٦٩٥، وص٦٩٩

(٣) التداوي بالمحرمات، بحث للدكتور محمد علي البار، منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد الثامن، ٣١٠/٣.

(٤) يقصد به عند الفقهاء: أن تقع نجاسة في الماء أو غيره من المائعات فلا يبقى لها أثر فتغيب فيه، وتذهب صفاتها، انظر: المحلى لابن حزم ٢١٢/١، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١/ ٥٠١، فقه القضايا الطبية المعاصرة، د. قرة داغي ص٢١٦.

(٥) منها أن يشرب قدرا غير مسكر، فإن شرب قدرا مسكرا فهو حرام اتفاقا، ومنها أن يشربه للتقوي أو لاستمراء الطعام ونحو ذلك، ولا يشربه للتلهي كما يفعله الفساق، انظر: بدائع الصنائع (١١٧/٥) ، للإمام الكاساني، دار الكتاب العربي في بيروت، سنة النشر ١٩٨٢؛ المبسوط للسرخسي - (٢٤ / ٨)، الدر المختار (٧ / ١٢)، ط/دار الفكر.

على قول ربيعة الرأي ومن معه أن الخمر طاهر[1]، وإما على قول من أجاز التداوي بالمحرمات ومنها الخمر للضرورة أو الحاجة[2]، لأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة، إلا أن الحاجة هنا غير متعينة بالكحول، بل ثمة بدائل سواه طاهرة كما سبق فينبغي استخدام الأدوية البديلة؛ وإن كانت العلة الضرر فيتخرج استعمال الأدوية الكحولية على قاعدة يرتكب أخف المفسدتين لدفع أشدهما. والله أعلم.

هذا وقد أجاز أستاذنا د. عبد الفتاح إدريس استخدام دواء الهيبارين الجديد المتخذ غالبا من أمعاء الخنازير والذي يداوى به احتشاء القلب والذبحة الصدرية وغير ذلك، لضرورة التداوي، أو الحاجة التي تنزل منزلتها، والواقع أن تخريج الجواز هنا أصعب بكثير من تخريج جواز الكحول لعدة أمور: الأول أن الكحول من غير العنب والتمر مختلف في حرمته، والثاني أن الخمر مختلف في طهارته، وأما الخنزير فمجمع على حرمته والجمهور على نجاسته[3]، والثالث ـ وهو ما يهمنا ـ أن الكحول مما عمت به البلوى في الأدوية كما سبق وإن كان له بدائل لكنها لم تنتشر بعد كانتشار الكحول، وأما الهيبارين فله بدائل موجودة ومتوفرة، وعليه فإن الحاجة غير متعينة فيه، إلا أن الهيبارين يتميز عن ما يماثله من الأدوية أنه سريع الفعالية وقليل التكلفة، وهذان الأمران نص بعض الفقهاء كالرملي[4] وغيره على جواز التداوي بالمحرم حال الاختيار إذا كانا يتحققان فيه، وعلى قولهم خرّج د. إدريس جواز استخدام الهيبارين الجديد[5].

---

(١) ابن عابدين ٢٨٩/٥، والمجموع ٥٦٤/٢، والمغني ٣١٨/٨، ومغني المحتاج ١٨٨/٤، والمحلى ١٦٣/١.

(٢) الجمهور على حرمة التداوي بالخمر، وذهب الشافعية في الأصح إلى الجواز على تفصيل عندهم، انظر: المنتقى للباجي ٢٦٢/٧، ومغني المحتاج ١٨٨/٤، المغني لابن قدامة ٣٣٧/٩، وبدائع الصنائع ٢٩٣٥/٦.

(٣) وخالف المالكية فقالوا بطهارة الخنزير حال الحياة، انظر: بدائع الصنائع ٦٣/١، ، ونهاية المحتاج ١/ ١٩، وكشاف القناع ١٨١/١، الشرح الصغير ٤٣/١.

(٤) نهاية المحتاج ١٩٧/٦ للرملي، ط دار الفكر في بيروت ١٩٨٤م، تحفة المحتاج بشرح المنهاج - (٢١٥/١١) ، ط دار الفكر بيروت.

(٥) انظر: بحث الدكتور عبد الفتاح إدريس في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بمكة، العدد العشرون، تحت عنوان: حكم استعمال الدواء المشتمل على شيء من نجس العين كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة كالهيبارين الجديد ص١٢٦، وانظر: بحثي المقدم لمجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٦، العدد الأول، ٢٠١٠، وهو بعنوان: ضوابط الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة وتطبيقاتها على الاجتهادات المعاصرة ص٦٨٨.

ومن خلال هذين المثالين يتبين لنا: كيف يكون التيسير على الناس؟ فعندما يتحقق موجبه، وتتوفر شروطه وضوابطه، يكون التيسير، وليس من الضروري أن يحصل اتفاق على المسألة المبحوث فيها، فالخلاف لا يضر بل هو سعة، طالما أن الباحث يتوخى شروط التيسير وضوابطه، فإن أخطأ بعد بذل وسعه فله أجر وإن أصاب فله أجران. وأما إلقاء الكلام جزافا وتمييع الأحكام وتقديم المصلحة على النص وإجراء العرف بخلاف النص والتوسع في تتبع الرخص والأقوال الشاذة والضعيفة وادعاء الضرورة والحاجة إلى غير ذلك من المسالك المذمومة التي يسلكها أصحاب منهج التيسير الفقهي[1] في كل أمر من أجل إباحته لمشقة موهومة أو لأدنى مشقة واقعة بحجة التيسير على الناس، فهذا والله قول على الله بغير علم، وهو أمر لا يقدم عليه من يخشى الله واليوم الآخر.

**رابعا : أمثلة على التيسير غير المنضبط**

في الواقع إن الأمثلة في هذا الباب كثيرة، فغالب الاجتهادات غير المنضبطة تميل نحو التيسير والترخص والتحرر من التكاليف بذرائع شتى، فقد أباح بعض المعاصرين الربا في المصارف والمؤسسات بصور وأشكال مختلفة فمنها شهادات الاستثمار ومنها صناديق توفير البريد، ومنها القروض الانتاجية ومنها الفائدة البسيطة والقائمة تطول، كل ذلك بحجة التيسير على الناس في معاشهم، ورفعا للحرج والمشقة، لأنه صار ضرورة فيعسر تجنبه في هذا العصر الذي أصبح الربا فيه عجلة الاقتصاد العالمي وارتبط الازدهار والتنمية به[2].

وهذا باطل، بل القول الصحيح هو أن تحريم الربا نفسه فيه اليسر، إذ الربا نفسه يجر الويلات والدمار الاقتصادي كما ثبت مؤخرا من الأزمة المالية الأخيرة وقد سبق بيان ذلك.

وثمة أمثلة كثيرة على التيسير المعاصر غير المنضبط، مثل الإفتاء بجواز التيمم للمسافر حتى مع وجود الماء، والقول بجواز صنع التماثيل وبيعها واقتنائها، ومثل التهاون في أمر الحدود كحد الردة والزنا وشرب الخمر، والقول بجواز بقاء المرأة مع زوجها الكافر بعد أن أسلمت، ومثل الفتوى بجواز مشاركة المسلم الغربي في جيوش بلاده ضد المسلمين، ومثل جواز بيع الخمر من أجل ازدهار السياحة، ومثل جواز مصفحة المرأة الأجنبية، إلى غير ذلك من الفتاوى الباطلة[3].

هذا ويستند أصحاب منهج التيسير على عدة ركائز:

---

(١) انظر: التيسير الفقهي مشروعيته وضوابطه وعوائده ص١٣٧، د. قطب الريسوني، دار ابن حزم، ط١ ٢٠٠٧م.

(٢) منهج التيسير المعاصر ص١٥٢.

(٣) انظر تفصيل هذه الأمثلة وغيرها في: منهج البحث والفتوى، الطرابلسي ٢٦٢، ٤٣٤، ٤٤٤؛ منهج التيسير المعاصر ص١٥٢، وما بعدها.

١. مراعاة جانب الرخص، والتضييق في الإيجاب والتحريم واختيار الأيسر لا الأحوط في زماننا.
٢. مراعاة الضرورات والحاجات والظروف المخففة.
٣. التيسير فيما تعم به البلوى.
٤. التحرر من العصبية المذهبية[١].

فهذه أهم الأمور التي يستندون إليها في تسويغ منهج التيسير ولو على حساب النصوص، ولما كانت هذه المصطلحات قد حصل فيها خلط ولبس فلا بد من بيانها، ومعرفة معناها وضوابطها ونحو ذلك، حتى لا تستغل استغلالا سيئا، وهذا ما سوف أتكلم عنه في المطالب الآتية، سوى "التحرر من العصبية المذهبية" فهذا سيأتي الكلام عليه في الباب الرابع إن شاء الله، على أن المقصود منه هنا هو التحرر من الأقوال المعتمدة في المذاهب الأربعة، والأخذ بالأقوال الشاذة والضعيفة، وبأقوال غير الأربعة، وهذا سبق الكلام عنه.

(١) انظر: منهج البحث والفتوى، الطرابلسي ٤١٢.

## المطلب الثالث: الرخصة

تعتبر الرخصة نوعا من أنواع يسر الشريعة، إذ اليسر في تكاليف الشريعة على ضربين؛ الأول: اليسر الأصلي، وهو اليسر فيما شرع من الأحكام من أصله ميسرا، وهو وصف عام للشريعة كما سبق بيانه. الثاني: اليسر التخفيفي، وهو ما وضع في الأصل ميسرا، غير أنه طرأ فيه الثقل بسبب ظروف استثنائية، وأحوال تخص بعض المكلفين، فيخفف الشرع عنهم من ذلك الحكم الأصلي، وهذا ما يطلق عليه عند العلماء "الرخصة"، والرخصة لها أسبابها وشروطها وضوابطها يجب الالتزام بها، إلا أن بعض المعاصرين لم يلتزم بذلك، فتوسع فيها في اجتهاداته وفتاويه، بل نرى البعض يتتبع الرخص في كل مذهب، ليخرج بخلطة عجيبة غريبة من الفتاوى والاجتهادات الملفقة التي لم يقل بمجموعها إمام من الأئمة، لذلك سوف أعرّج على بعض مباحث الرخصة ثم أبين مواضع الخلل في فهْم بعض المعاصرين للرخصة.

**أولا تعريف الرخصة :**

**الرخصة لغة :** السهولة والتيسير، ورخّص الشارع لنا في كذا ترخيصًا إذا يسره وسهله، وفلان يترخص في الأمر: إذا لم يستقص؛ والرخصة: الإذن في الأمر بعد النهي عنه[1]؛ **والرخصة في اصطلاح الأصوليين هي :** الحكم الشرعي المتغير إلى سهولة، لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي[2].

**ثانيا : تقسيم الرخصة بحسب الأحكام التي تعتريها**

تنقسم الرخصة إلى أربعة أقسام: أحدها: رخصة واجبة كإساغة اللقمة بالخمر لمن غص باللقمة، وكتناول الميتة للمضطر، والقسم الثاني: رخصة مندوبه كالقصر في الصلاة إذا بلغ ثلاث مراحل. والثالث: مباحة مثل التيمم عند وجدان الماء بأكثر من ثمن المثل فإنه يباح له التيمم والوضوء مستويًا؛ وهذا بالنسبة إلى العبادات، أما المعاملات فرخصها كثيرة؛ كالسلم، والإجارة. والقسم الرابع: رخصة خلاف الأولى، كالفطر في حق المسافر إذا لم يجهده الصوم فإن أجهده

---

(١) المصباح المنير مادة (رخص) ، للعلامة أحمد بن محمد الفيومي، لسان العرب مادة رخص، الإبهاج ٨٢/١ ط١ الأزهرية . البحر المحيط ٣٢٦/١.

(٢) كذا عرفها ابن السبكي في جمع الجوامع، انظر: تشنيف المسامع في شرح جمع الجوامع للزركشي١٩٥/١، وانظر تعاريف أخرى في: رفع الحاجب ٢٦/٢، ميزان الأصول ص٥٥، شرح العضد ٧/٢، انظر: الإبهاج ٨٢/١.

فالأولى له الفطر. والخامس: رخصة مكروهة كالقصر في أقل من ثلاثة مراحل، فإنه مكروه صرح به الماوردي فالإتمام أفضل للخروج من خلاف أبي حنيفة فإنه يمنعه[1].

**ثالثا : تقسيم الرخص باعتبار أسبابها**

ليس الترخص أمرا عشوائيا كما قد يظن بعض المعاصرين من أصحاب منهج التيسير، بل إن الرخص منوطة بأسباب وأعذار عينتها الشريعة، مثل الضرورة والحاجة والسفر والجهل والخطأ والإكراه ونحو ذلك، وهذه الأعذار لها شروط وضوابط حتى يتسنى للمكلف الترخص، لذلك قسم العلماء الرخص بحسب أسبابها إلى عدة أقسام:

١ـ رخص سببها الضرورة: وهي الحالة التي يترتب عليها هلاك النفس أو تلف شيء من أعضائها إن لم يترخص، مثل التلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه كما سبق[2].

٢ـ رخص سببها الحاجة عامة أو خاصة وسيأتي تفصيل ذلك.

٣ ـ رخص سببها السفر: ورخص السفر عديدة منها ما قاله الغزالي: والسفر يفيد في الطهارة رخصتين: مسح الخفين، والتيمم، وفي صلاة الفرض رخصتين: القصر والجمع، وفي النفل رخصتين: أداؤه على الراحلة وأداؤه ماشيًا، وفي الصوم رخصة واحدة وهي الفطر، فهذه سبع رخص[3].

٤ـ رخص سببها عدم التعمد، كالإكراه والنسيان والجهل والخطأ، فهذه أعذار مخففة كما قال رسول الله ﷺ: تجاوز الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه[4]. فالله سبحانه رفع عنا إثم الغفلة والنسيان والإكراه في حقوق الله وذلك تخفيف من الله سبحانه وتعالى، وأما حقوق العباد فمبنية على المشاحة فلا تعد أعذارا على خلاف وتفصيل في ذلك[5].

---

(١) انظر: تشنيف المسامع ١/ ٢٠٠ – الغيث الهامع ١/ ٤٨. شرح الكوكب الساطع للسيوطي ١/ ٣٧. البحر المحيط ١/ ٣٢٨ رفع الحاجب ٢/ ٣٠، هذا وللحنفية تقسيم آخر للرخصة، انظر: شرح التلويح على التوضيح - (٣/ ١٦) ، كشف الأسرار ١/ ١٦٤، والتقرير والتحبير ٢/ ١٥١.

(٢) انظر كتاب أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي: نظرية الضرورة الشرعية ص٨٨، مؤسسة الرسالة، ط٤/ ١٩٨٥م. وكتابه الفقه الإسلامي وأدلته ٤/ ٣٠٢. الرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية ص٤٤٧، د. محمد الشريف الرحموني، نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله – تونس، الطبعة الأولى، وأصلها رسالة دكتوراة نوقشت بجامعة الزيتونة سنة ١٩٨٦.

(٣) انظر: إحياء علوم الدين ٢/ ٢٥٨.

(٤) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، حديث ٢٠٤٣. والحاكم (٢/ ١٩٨ – ط دار الكتاب العربي) وقال حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه) ووافقه الذهبي.

(٥) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٦، الموافقات للشاطبي١/ ١٠٣، وتيسير التحرير ٢/ ٤٢٦.

مما سبق يتبين لنا أن الشريعة السمحة رخصت في مخالفة الأحكام الأصلية إذا كان الالتزام بها يشق على المكلف، وذلك تخفيفا وتيسيرا على الناس، ولكن لأعذار وأسباب معينة؛ فليس الترخص على إطلاقه كما يصور بعض المعاصرين، فالترخيص لا بد له من أحد تلك الأعذار أو الأسباب السابقة مع التقيد بضوابط ذلك وشروطه، كما أن الترخيص لا يخالف النصوص بل النصوص جاءت به كما في أكل الميتة للمضطر والتلفظ بكلمة الكفر للمكره ونحو ذلك فقد جاءت النصوص باستثناء هذه المسائل من الحكم الأصلي وهو الحرمة؛ وهذا كله يؤكد أن الشارع رؤوف بعباده لا يشق عليهم في التكليف وأن الحالات التي هي مظان الحرج والمشقة الزائدة خفف الله فيها على المكلفين فشرع لهم رخصا تناسبها، ولم يترك للعباد أن يقدروا الظروف والحالات التي فيها مشقة فيترخصوا فيها، لأن المشقة وصف غير منضبط، وتتفاوت بحسب الأشخاص والأحوال والزمان والمكان، فلو وُكِل تقديرها للناس لتحللوا من ربقة التكاليف كلها، إذ كل واحد سيترك التكليف مدعيا أنه يشق عليه، وهذا اللازم باطل قطعا، فيبطل الملزوم وهو إحالة تقدير المشقة الترخص إلى الناس، والخلاصة أن الترخص والتيسير له حالات وظروف وأعذار معينة سبق ذكرها، كما أن هذه الحالات لا بد أن يتوفر فيها شروط وضوابط بسطها الفقهاء والأصوليون، وأما ترك الواجبات وإباحة المحرمات بذريعة التيسير والترخص والتخفيف ورفع الحرج وإزالة المشقة، دون التقيد بالشروط والضوابط لهذه الأمور فهذا باطل، لأنه يفضي إلى التحلل من ربقة التكليف.

**رابعا : حكم تتبع رخص المذاهب**

الكلام الذي سبق في الرخص إنما هو في الرخص التي جاءت بها النصوص الشرعية، وثمة نوع آخر للرخص وهو رخص المذاهب الفقهية ولاسيما المذاهب الأربعة، فمن المعلوم أن في كل مذهب من الرخص ما ليس في المذهب الآخر، فما يوجبه مذهب يقول بندبه مذهب آخر، وما يحرمه مذهب يقول بكراهته أو إباحته مذهب آخر، وهذا فيه سعة على الأمة، فإن المكلف إذا ضاق عليه مذهب أخذ برخصة مذهب آخر، وهكذا تكون هذه المذاهب مظهرا من مظاهر تيسير الشريعة، بيد أن تتبع هذه الرخص طلبا للأسهل دائما أمر غير سديد كما سيأتي. وهذه الظاهرة صرنا نلحظها عند بعض المعاصرين، فنرى أصحاب منهج التيسير يلجؤون إلى تتبع رخص المذاهب الفقهية، ثم يفتون الناس بذلك، أو يعملون بهذه الرخص في خاصة أنفسهم، وقد اختلف الأصوليون والفقهاء في حكم تتبع الرخص، فذهب فريق منهم إلى المنع واختاره ابن السبكي، جاء في جمع الجوامع وشرحه: يمتنع تتبع الرخص ـ على الأصح ـ في المذاهب؛ بأن يأخذ من كل منها ما هو الأهون فيما يقع من المسائل[1].اهـ وذهب فريق آخر إلى التفصيل؛ فقال الزركشي: لا ينبغي إطلاق القول بالجواز مطلقاً لكل أحد، بل يرجع النظر إلى حال المستفتي

(١) انظر: حاشية العطار على شرح المحلى (٢/٤٤١) .

وقصده. وبيان ذلك ما قاله بعض الحنابلة: أن الأولى أنه من بلي بوسواس أو شك أو قنوط فالأولى أخذه بالأخف والإباحة والرخص لئلا يزداد ما به ويخرج عن الشرع، ومن كان قليل الدين كثير التساهل أخذ بالأثقل والعزيمة لئلا يزداد ما به، فيخرج عن الإباحة[1]. وكذلك كان بعض الشافعية يفعل: فقد كان من غلبة شفقته على العامي إذا جاء يستفتيه - مثلاً - في حنث، ينظر في واقعته، فإن كان يحنث على مذهب الشافعي ولا يحنث على مذهب مالك قال لابن المنير: أفته أنت، «أي أفته على مذهب مالك». يقصد بذلك التسهيل على المستفتي ورعاً، وكان ينظر أيضاً في فساد الزمان وأن الغالب عدم التقيد، فيرى أنه إن شدد على العامي ربما لا يقبل منه في الباطن، فيوسع على نفسه، فلا مستدرك ولا تقليد، بل جرأة على الله تعالى واجتراء على المحرم، كما اتفق لمن سأل التوبة وقد قتل تسعاً وتسعين[2]، قال: فإذا علم أنه يؤول به إلى الانحلال المحض فرجوعه حينئذٍ في الرخصة إلى مستند وتقليد الإمام أولى من رجوعه إلى الحرام المحض[3].

وهذا ما نحا إليه بعض المعاصرين[4] فذكر أن القول بمنع تتبع الرخص بإطلاق فيه إجحاف بالفقه الإسلامي وبجهود فقهائه الذين أفنوا أعمارهم بنية صادقة وجهود مخلصة في الوقوف على أسرار التشريع واستخراج عيون المسائل والأحكام من أدلته، كما لا يمكن مجاراة المجوزين بإطلاق؛ فإن في ذلك انحلالاً من ربقة التكاليف ولذلك لابد من القصد في ذلك والتوسط بين الأمرين، فـ "لا يكون اتباع الرخص للتلهي كعمل حنفي بالشطرنج على رأي الشافعي قصدا إلى اللهو، وكشافعي شرب المثلث[5] للتلهي به، ولعل هذا حرام بالإجماع؛ لأن التلهي حرام بالنصوص القاطعة"[6]، وقد حذّر كثير من السلف من تتبع رخص الأئمة المجتهدين، ومن ذلك ما ورد عن الإمام أحمد أن قال: لو أن رجلاً عمل بقول أهل الكوفة في النبيذ وأهل المدينة في السماع

---

(١) البحر المحيط (٣٧٨/٨) .

(٢) أخرجه الشيخان من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعا، انظر: صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار - حديث: ٣٣٠١. صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب قبول توبة القاتل وإن كثر قتله - حديث: ٥٠٧٤.

(٣) انظر: البحر المحيط (١٨٠/٨) .

(٤) انظر: الأخذ بالرخصة وحكمه، بحث للدكتور عبد الله محمد عبد الله، منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجدة، العدد الثامن (١١٤/١) .

(٥) المثلث: ما طبخ من ماء العنب حتى ذهب ثلثاه، وصار مسكرا، ويسمى بالطلاء كما صوبه في الدر المختار، وشُربه حلال عند الشيخين من الحنفية، وذلك إذا شرب القدر غير المسكر لغير التلهي. حاشية ابن عابدين ٤٥١/٦، البحر الرائق ٢٤٨/٨.

(٦) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت - (٤٣٨/٢) ، للعلامة عبد العلي اللكنوي، دار الكتب العلمية، ط١/٢٠٠٢م.

وأهل مكة في المتعة كان فاسقًا[١]. وقال سليمان التيمي[٢]: إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشر كله[٣]. جاء في سنن البيهقي[٤] عن الأوزاعي أن من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام. وروى عنه أيضا أنه قال: يُترك من قول أهل مكة المتعة والصرف ومن قول أهل المدينة السماع وإتيان النساء في أدبارهن ومن قول أهل الشام الجبر والطاعة ومن قول أهل الكوفة النبيذ والسحور[٥]. وحكى البيهقي عن إسماعيل القاضي قوله: من جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه[٦]. فعلى هذا ينبغي ألا يؤدي الأخذ بالرخص إلى انحلال من الدين.

---

(١) إرشاد الفحول الشوكاني، ٢٧٢ طبع دار المعرفة - بيروت.

(٢) انظر ترجمته رقم [٦٦].

(٣) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر – ص٩٢٧، دار ابن الجوزي.

(٤) سنن البيهقي الكبرى (٢١١/١٠) .

(٥) سنن البيهقي الكبرى (٢١١/١٠) .

(٦) سنن البيهقي الكبرى - (٢١١/١٠) .

## المطلب الرابع: عموم البلوى

قد يتذرع أصحاب منهج التيسير بعموم البلوى لإجازة أمر شاع وذاع، وعمومُ البلوى مصطلح استخدمه الفقهاء وعولوا عليه في بعض المسائل، فلا بد من التعريف به وبيان متى يُستخدم؟ وما هي ضوابطه؟ وذكر بعض تطبيقاته المعاصرة.

**أولا : تعريف عموم البلوى وأمثلته عند الفقهاء السابقين**

يقصد بعموم البلوى عند الفقهاء: الحالة أو الحادثة التي تشمل كثيرا من الناس ويتعذر الاحتراز عنها[١]، وعبر عنها بعض الفقهاء بالضرورة العامة[٢] وبعضهم بالضرورة الماسة، أو حاجة الناس[٣]؛ وفسره الأصوليون بما تمس الحاجة إليه في عموم الأحوال[٤].

وتعتبر عموم البلوى أحد الأسباب الموجبة للترخص والتيسير في الشرع لذلك بنى الفقهاء والأصوليون على عموم البلوى أحكاما فقهية وأصولية في مختلف الأبواب والمسائل منها ما ذكره السيوطي وابن نجيم من جواز الصلاة مع النجاسة المعفو عنها، كدم القروح والدمامل والبراغيث، وطين الشارع وذَرَق الطيور إذا عمّ في المساجد والمطاف، وما لا نفس له سائلة[٥].

**ثانيا : شروط الأخذ بعموم البلوى**

يشترط لاعتبار عموم البلوى سببا في التيسير والترخيص عدة شروط منها[٦]: أن يكون عموم البلوى متحققا لا متوهما، ومنها أن لا يعارض عموم البلوى نصّا شرعيا، ومنها: أن يكون عموم

---

(١) حاشية ابن عابدين ٢٠٦/١، شرح المنهاج بحاشية قليوبي وعميرة ١٨٣/١، ١٨٤. وعرّف أستاذنا د. الزحيلي عموم البلوى بقوله: هو شيوع البلاء، بحيث يصعب على المرء التخلص أو الابتعاد عنه.اهـ واختار الباحث جريدان أن ما تعم به البلوى: "هو الحادثة التي تقع شاملة باستمرار، بحيث يعسر على المكلف الاحتراز منها، ويصعب الاستغناء عن العمل بها إلا بمشقة تقتضي التيسير والتخفيف". انظر: الضرورة الشرعية ص١٧٣، د. وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط١٩٨٥/٤م. مسائل معاصرة مما تعم به البلوى في فقه العبادات ص٤١، نايف جريدان، دار كنوز إشبيليا بالرياض، ط٢٠٠٩/١م.

(٢) الاختيار لتعليل المختار ٣٤/١.

(٣) ابن عابدين ٢٤٦/٤، وبغية المسترشدين ص١٣٣، والفتاوى الهندية ٢٠٩/٣.

(٤) كشف الأسرار ١٦/٣، شرح مختصر الروضة للطوفي (٢٣٣/٢) ، البحر المحيط للزركشي - (٣٤٧/٤)، ط/الكويت.

(٥) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٧٦، ٧٧، والأشباه والنظائر للسيوطي ص٨٦، ٨٧، ، حاشية ابن عابدين ٢١٤/١، ٢١٥، الاختيار لتعليل المختار ٣٦/١، وجواهر الإكليل على مختصر خليل ١١/١، وروضة الطالبين ١٨/١ .

(٦) انظر: عموم البلوى ص٣٣٨، تأليف مسلم الدوسري، مكتبة الرشد، ط٢٠٠٠/١م.

البلوى من طبيعة الشي وشأنه وحاله وإلا فإن كان ناشئا من تساهل المكلف أو كان المكلف متعمدا للتلبس به فلا عبرة به مثل من يتعمد المشي على النجاسة فهذا يجب عليه غسل خفه ولا يجزئه مسحها بالدلك[1]، ومنها أن يكون الترخص في حال عموم البلوى مقيدا بتلك الحال ويزول بزواله للقاعدة القائلة"ما جاز لعذر بطل بزواله"[2].

**ثالثا : بعض المسائل المعاصرة التي أجيزت لعموم البلوى بها، وعليه أمثلة :**

**المثال الأول :** رجحت الباحثة عهد جزماتي عدم اشتراط العدالة في ولي النكاح وفقا لرأي الحنفية والمالكية، وقالت: إن الفسق قد عم العباد والبلاد ولو اشترطت العدالة في ولي النكاح لأفضى ذلك إلى بطلان غالب الأنكحة[3].

**المثال الثاني :** أجاز بعض المعاصرين استقدام الخادمات من الخارج من دون محرم، نظرا لعموم البلوى بذلك، فإن الخدم في البيوت صار ظاهرة شائعة ولاسيما في دول الخليج وغيرها، وذلك بسبب النهضة الاقتصادية وزيادة دخل الفرد وتوسيع بيوت السكن بحيث ازدادت أعباء الخدمة فيه، فصار استقدام الخادمة لمساعدة ربة المنزل ضرورة اجتماعية، كما أن خروج المرأة إلى العمل وغيابها عن بيتها معظم الأوقات ضاعف من الحاجة إلى الخادمة للقيام بأمور المنزل، وعلاوة على ذلك، فإن ثمة أسبابا أخرى دعت إلى ذلك مثل وجود المعوقين وكبيري السن والمرضى الذين يحتاجون إلى من يرعاهم ويخدمهم. بيد أن ثمة مفاسد تترتب على استقدام الخادمات: منها سفرهن من غير محرم، ومنها الاختلاط والخلوة بهن، ومنها التربية السيئة للأطفال وغرس العقائد والعادات الفاسدة من قبل الخادمات ولاسيما إذا كن غير مسلمات. وعلى الرغم من ذلك فقد عمت البلوى بهن، للضرورة والحاجة إليهن كما سبق، بحيث يعسر ويشق تركهن، لذلك أجاز بعض المعاصرين استقدامهن ولكن بشروط، منها أن تتحقق الحاجة أو الضرورة إليهن مثل: اضطرار المعوقين والمسنين والمرضى إليهن، وألا يكون استقدامهن لمجرد المباهاة والرفاهية، ومنها تجنب الخلوة بهن وكثرة الاختلاط بهن من دون حاجة، ومراعاة سفرهن بمحرم إلا إن تعذر[4].

---

(١) المجموع للنووي ٢/٥٩٨.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٧٦، ولابن نجيم ص٩٥.

(٣) انظر: العدالة في الفقه الإسلامي ضوابطها، تطبيقاتها، ص١٢٧، أطروحة ماجستير أعدتها الطالبة عهد محمد مروان جزماتي، لعام ٢٠٠٥.

(٤) عموم البلوى، دراسة نظرية تطبيقية ص٤٥٠، مسلم الدوسري، مكتبة الرشد، ط١/٢٠٠٠م. ويرى بعض أساتذتنا أنه لا يجوز استقدام الخادمات من الخارج دون محرم وأن هذا لا يعد ضرورة ولا حاجة.

**المثال الثالث** : التخفيف في صيانة الأوراق المقدسة، فيرخص في عدم أخذ أوراق الصحف والمجلات الملقاة في الشوراع المحتوية على آيات وأحاديث؛ إذ البلوى قد عمت برميها والتساهل في إلقائها، وإلإلزام برفعها فيه مشقة شديدة، ولكن يبقى الإثم على من ألقاها[١].

**رابعا : أمثلة لم تتحق فيه شروط العمل بعموم البلوى**

**المثال الأول** : وذلك كالإجهاض فإنه مما عمت البلوى به لاضطرار النساء إليه خشية الضرر اللاحق بهن إن بقي الجنين في أرحامهن، فلا يجوز الإجهاض بعد نفخ الروح وإن عمت البلوى بذلك؛ لأن اعتبار عموم البلوى حينئذ يترتب عليه إلحاق ضرر آخر وهو موت الجنين وهو مساو للضرر الأول اللاحق بالأم، فلم يتحقق حينئذ شرط اعتبار التكليف عند عموم البلوى من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته[٢].

**المثال الثاني** : أجاز الباحث جريدان الجمع بين الصلاتين بسبب حظر التجول في فلسطين المحتلة؛ حيث إن العدو الصهيوني يفرض حظر التجول قبل العشاء، فأجاز أن يجمع المسلمون هناك بين صلاة المغرب والعشاء جمع تقديم، لعموم البلوى[٣].

كذا قال وفيه نظر، إذ دخول الوقت شرط لصحة الصلاة كما هو معلوم، فكيف يُهمل هذا الشرطُ الواجب، من أجل صلاة الجماعة مع أنها سنة عند الجمهور، وعلى القول بأنها واجبة كما هو مذهب الحنابلة[٤] فشرط وجوبها القدرة عليها، فإن كان يخاف في خروجه من سلطان أو عدو

---

(١) التيسير في الفتوى ص٢٣٢، أسبابه وضوابطه، عبد الرزاق الكندي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١/ ٢٠٠٨م. ورأى أستاذنا د. محمد توفيق رمضان أنه لا يرخص في رمي أوراق المصحف ونحوها في الأرض، بل تعالج إما بغسلها أو إتلافها، تعظيما لها كما قال تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ [الحج : ٣٠].

(٢) انظر: عموم البلوى للدوسري ص٤٨٩. كذا رأى هذا الباحث؛ ولكن بعض المعاصرين أجازوا الإجهاض لإنقاذ حياة الأم؛ لأن الإجهاض لا يعدو أن يكون هنا نوعا من التداوي؛ لذلك يسمى هذا الإجهاض بالإجهاض العلاجي، وقد استأنسوا بقول بعض الفقهاء السابقين. انظر: عقوبة الاعتداء على الجنين بالإجهاض، بحث للدكتور محمد أحمد الرواشدة، ص٤٣٥.

(٣) مسائل معاصرة مما تعم به البلوى، جريدان، ص٣٠٢.

(٤) انظر حكم صلاة الجماعة في: رد المحتار على الدر المختار ١/ ٣٧١ ط/ إحياء التراث، مواهب الجليل شرح مختصر خليل ٢/ ٨١-٨٢ ط/ دار الفكر، مغني المحتاج شرح منهاج الطالبين١ /٢٢٩ط/ دار الفكر، المغني المطبوع مع الشرح الكبير ٢/ ٢، ط/ الكتاب العربي.

أو سبُع على نفسه أو أهله أو ماله، فيُعذر بترك الجماعة كما صرح بذلك الحنابلة وغيرهم[1]، وعليه فلا يجوز هذا الجمع حتى على مذهب الحنابلة، فلا جرم أن اللجنة الدائمة أفتت هنا بالمنع من الجمع بين الصلاتين مع أنها ترى وجوب صلاة الجماعة، ولكن اللجنة لحظت ما سبقت الإشارة إليه من أن القدرة شرط في الوجوب، لذلك استدلوا لفتواهم بقوله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦]. وأما الاحتجاج بعموم البلوى فلا يصح لأن شرطه أن لا يعارض نصّا شرعيا كما سبق، وهنا يعارض عمومُ البلوى شرط دخول الوقت الذي ثبت بقولَه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴾ [النساء: ١٠٣] قال القرطبي: أي مؤقتة مفروضة[2].

(١) رد المحتار على الدر المختار ١/ ٣٧٣، شرح الزرقاني على مختصر خليل ٦٧/٢ ط دار الفكر، المغني لابن قدامة١/ ٤٥١ ط/ مكتبة القاهرة، أسنى المطالب١/ ٢١٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة - (١١١/٧)

## المطلب الخامس: الضرورة والحاجة

يردد كثير من المعاصرين وهم في صدد إباحة أمر محظور كلمة "الضرورة"، فيقولون: إن هذا الأمر تقتضيه الضرورة وتحتمه، فلا بد من القول بجوازه؛ وكثيرا ما يحتجون بقاعدة: الضرورات تبيح المحظورات. فأجازوا ربا القروض في البنوك، وأجازوا بيع الخمور، بحجة الضرورة إلى تحريك الاستثمار في الأُولى، وتشجيع السياحة في الثانية؛ وهكذا في خلط عجيب والتباس شديد ـ عمدا أو سهوا ـ لمفهوم الضرورة؛ و"غدت محارم الله تستعمل بألوان وأشكال متعددة وتحت أسماء مستعارة، وتضفى عليها صفة المشروعية باسم الضرورة، أو باسم التيسير والتخفيف على الناس[1]"

وكذلك يستخدمون كلمة "الحاجة" فيقولون إن هذا الأمر جائز للحاجة ويستشهدون بقاعدة: الحاجة تنزل منزلة الضرورة، ونرى كثيرا من الخلط بين الحاجة والضرورة، وعدم توفر شروطهما في كثير من المسائل المعاصرة، فلا بد من بيان مصطلح الضرورة والحاجة عند الفقهاء والأصوليين، وما يتعلق بضوابط الضرورة والحاجة وشروطهما وبعض تطبيقاتها المعاصرة.

**أولا : تعريف الضرورة**

**الضرورة والاضطرار لغة :** الاحتياج إلى الشيء[2]، **والضرورة اصطلاحاً هي كما قال السيوطي** فالضرورة بلوغه حدّاً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب وهذا يبيح تناول الحرام)[3].

**ثانيا : تعريف الحاجة**

**الحاجة في اللغة :** هي الغرض والرغبة والمأربة [4]؛ **وأما الحاجة في الاصطلاح**[1] **فهي :** الافتقار إلى الشيء، لأجل التوسعة ورفع الضيق والمشقة، مما يخالف الأدلة أو القواعد الشرعية[2].

---

(١) المدخل الفقهي للضرورة الشرعية، بحث للدكتور أحمد أبو ضاهر، منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٤، العدد الثاني، ٢٠٠٨م، ص٤٥٤.

(٢) تاج العروس من جواهر القاموس - (٣٨٧/١٢) ، لسان العرب لابن منظور - (٢٥٧٣/٤) ، مادة (ضر) .

(٣) (الأشباه والنظائر: ص٦١) وانظر: (أحكام القرآن: ١٩٥/١) للجصاص، وجاء في الشرح الصغير على أقرب المسالك للشيخ الدردير وبهامشه حاشية الصاوي عليه (١٨٣/٢): الضرورة هي حفظ النفوس من الهلاك أو شدة الضرر إذ الضرورات تبيح المحظورات . وعرفها بعض المعاصرين بأنها: العذر الشرعي الذي يباح من أجله ارتكاب محظور. انظر: الضرورة وأثرها في العمليات الطبية الحديثة ص٣٦، عادل شعبان إبراهيم، دار الفلاح بالفيوم، ط١/٢٠٠٩م.

(٤) لذلك قال العطار: الحاجة في اللغة ما يحتاج إليه مطلقا، سواء أوصلت الحاجة إلى حد الضرورة أم لا، انظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي ٣٢٣/٢. لسان العرب لابن منظور مادة (حوج) ، القاموس المحيط مادة (ضر) ٤٢٨، تهذيب اللغة٦٩٣/١، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق عبد السلام

**ثالثا : أوجه التشابه والافتقار بين الحاجة والضرورة :**

تتشابه الحاجة والضرورة في أن كلاً منهما افتقار إلى الشيء إلا أن الضرورة أعلى درجات الافتقار والحاجة دونها، وأن لهما أثرا متقاربا في تغيير الأحكام الأصلية وتخفيفها[٣]. وتفترقان في أن: أحكام الضرورة والحاجة الخاصة مؤقتة تزول بزوالهما، ومتعلقة بالشخص المضطر كمن اضطر إلى أكل الميتة فتجيز الضرورة له وحده تناولها، فإن وجد غيرها حرم تناول الميتة وانتهى حكم الضرورة، وكذلك الأمر بالنسبة للمحتاج حاجة خاصة، وأما الحاجة العامة فأحكامها مستمرة كعقد السَّلَم مثلا فيجوز لكل الناس وليس للمحتاج إليه فقط؛ وإن كان السَّلَم في الأصل هو بيع للمعدوم المنهي عنه أجيز للحاجة العامة، كما أن تأثير الضرورة في تغيير الأحكام أقوى من الحاجة، فالضرورة تبيح أنواعا من المحرمات لا تبيحها الحاجة، لذلك قال الشافعي: ليس يحل بالحاجة محرم إلا في الضرورات[٤]. وقال: الحاجة لا تُحل لأحد أن يأخذ مال غيره[٥]. فالأصل أن المحرمات لا يجوز الإقدام عليها إلا في الضرورات، إلا أن الشارع الرحيم رخص في أمور كثيرة للحاجة. والضابط في ذلك أن المحرمات قسمان: محرمات قطعية نُهي عنها نهي المقاصد لعينها[٦]

---

محمد هارون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، و ط دار إحياء التراث العربي. معجم مقاييس اللغة لابن فارس، مادة (حوج) ص٢٨٧، تاج العروس (٥/٤٩٥) مادة حوج.

(١) تجدر الإشارة إلى أن الحاجة المقصودة هنا هي الحاجة الخاصة، وذلك أن الحاجة نوعان؛ حاجة عامة، وهي التي تكلم عنها الأصوليون عند حديثهم عن مقاصد الشارع في الحفاظ على الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فجعلوا الحفاظ على الحاجيات هو أحد المراتب الثلاثة لمصالح العباد التي حافظ عليها الشارع؛ ومثالها: الحوالة، فإنها جُوزت على خلاف القياس لما فيها من بيع الدين بالدين لعموم الحاجة. والنوع الثاني للحاجة هي: الحاجة الخاصة. انظر تفصيل ذلك في بحثي المقدم لمجلة جامعة دمشق: ضوابط الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة وتطبيقاتها على الاجتهادات المعاصرة ص٦٧٨.

(٢) انظر: الحاجة وأثرها في الأحكام ١/ ٦١، د. أحمد الرشيد، كنوز إشبيليا للنشر للتوزيع، ط١ ٢٠٠٨م، ولها عدة تعاريف أخرى منها تعريف الشيخ مصطفى الزرقا في المدخل الفقهي العام ٢/١٠٠٥.: الحاجة هي ما يترتب على عدم الاستجابة إليها عسر وصعوبة (٢) . اهـ وهذا التعريف غير مانع لأنه يدخل فيه المشقة. وعرفها الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه أصول الفقه ص٤٢ فقال: الحاجة التي تبيح المحرم لغيره أو لعارض هي أن يترتب على الترك ضيق وحرج.اهـ ويرِد عليه أنه غير جامع لأن الحاجة تزيل الكراهة كما تزيل الحرمة.

(٣) الحاجة وأثرها في الأحكام ١/٨٠.

(٤) الأم ٣/٢٨.

(٥) الأم ٢/٨٣.

(٦) قال ابن القيم: فإن ما حرم سدا للذريعة أخف مما حرم تحريم المقاصد. انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين - (٢/١٧٩) ، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، طبع سنة ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

كتحريم الخمر والزنا، فهذه لا تباح إلا بالضرورة، ومحرمات ظنية أو قطعية ولكن حرمت من قبيل تحريم الوسائل والذرائع فهذه رخص فيها الشارع في مواضع الحاجة، كلبس الحرير للرجل فإنه يجوز لحاجة التداوي ونحوه، فمحرمات المقاصد ليست كمحرمات الوسائل[١]. كما أن الحاجة أعم من الضرورة، إذ ما يحتاج إليه الإنسان ويوقعه في الحرج أكثر بكثير مما يضطر إليه ويهلكه[٢].

**رابعا : شروط اعتبار الحاجة**

على الرغم من أن اعتبار حاجات الناس أصل من أصول الشريعة، إلا أن هذا ليس على إطلاقه، فليس كل حاجة يجوز العمل بها، بل لا بد من توافر عدة شروط وبناء على هذه الشروط نلاحظ أن العلماء يحكمون بالحاجة في بعض المسائل ويلغونها في البعض الآخر وما ذلك إلا لتوفر شروط العمل بالحاجة في الأولى وعدمها في الثانية[٣]، وهذه الشروط هي:

**الشرط الأول** : أن تكون الحاجة بالغة درجة الحرج والمشقة غير المعتادة . فالحاجة المعتبرة ما كانت متعلقة بما يفتقر إليه الإنسان ويشق عليه عدم الاستجابة إليه، وبناء على ذلك يبطل قول من أجاز التعامل مع البنوك الربوية والبورصات العالمية بالمعاملات المحظورة بزعم الحاجة إلى ذلك، وبأن ترك مثل هذه المعاملات فيه مشقة، فلا نسلم بوجود المشقة في ذلك وإن سلمنا فهي مشقة معتادة لا تؤثر على حرمة الربا والمعاملات الفاسدة وأكل أموال الناس بالباطل.

**الشرط الثاني** : أن تكون الحاجة متحققة يقينا أو ظنا، فلا يجوز العمل بالحاجة ومخالفة الأحكام الأصلية إلا إذا كان السبب الداعي متحققا أو الغالب تحققه، تنزيلا للظن الغالب منزلة القطع، كما قال الفقهاء: غلبة الظن منزّلة منزلة اليقين[٤]، وعليه فالحاجة المتوهمة أو المشكوك فيها لا عبرة لها ولا تناط الأحكام بها، للقاعدة الفقهية "لا عبرة بالتوهم"[٥]، وللقاعدة الأخرى"الرخص لا تناط بالشك"[٦]، هذا إضافة إلى أن الأخذ بالحاجة من باب الأخذ بالرخص، وفي ذلك يقول الشاطبي: إن أسباب الرخص أكثر ما تكون مقدرة ومتوهمة لا محققة، فربما عدها شديدة وهي خفيفة في نفسها؛ فأدى ذلك إلى عدم صحة التعبد، وصار عمله ضائعا وغير مبني على أصل وكثيرا ما يشاهد الإنسان ذلك؛ فقد يتوهم الإنسان الأمور صعبة، وليست كذلك إلا

---

(١) انظر: الفرق بين الضرورة والحاجة ص١٤٢، الحاجة الشرعية: حقيقتها، أدلتها، ضوابطها ص١٧٤، الحاجة وأثرها في الأحكام ٨٩/١.

(٢) الحاجة وأثرها في الأحكام ٨٦/١

(٣) الحاجة وأثرها في الأحكام، د. الرشيد ١٨١/١.

(٤) البحر الرائق ٣/ ٨٠، تحفة المحتاج ٧/ ١٤٢، الغرر البهية ٦٦/٤ وفي كشاف القناع: ٤٧/٣.

(٥) مجلة الأحكام العدلية مع شرحها درر الأحكام ٦٥/١، شرح القواعد الفقهية ص٣٦٣

(٦) الأشباه والنظائر لابن السبكي ١٣٥/١، الأشباه والنظائر للسيوطي ص٩٦، والفوائد الجنية ٢/ ٢١٤.

بمحض التوهم؛ ولو تتبع الإنسان الوهم؛ لرمى به في مهاوٍ بعيدة، ولأبطل عليه أعمالا كثيرة[١]. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الشرط يشترط في الحاجة الخاصة دون العامة.

**الشرط الثالث**: أن تكون الحاجة متعينة: بمعنى ألا يكون لدفع الحاجة وسيلة أخرى من المباحات، أو بعبارة أخرى أن يتعين على المحتاج مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية، حتى لا يمكن الخلاص من حاجته بوجه مشروع[٢].

ومن الحاجات التي لا يجوز الاعتماد عليها، لعدم تحقق هذا الشرط فيها: الحاجة إلى الربا، حيث ينادي بعض الناس اليوم بالتعامل بالربا، ويحتجون لجوازه بحاجة الناس إليه، فقد أجاز د. محمد الشحات الجندي شهادات الاستثمار[٣] وقال: فلا بأس بها سدا لحاجة حيوية تحتاجها الأمة، وهي تنمية مواردها وتوفير الكفاية لأفرادها، فإن الحاجة تبيح ما كانت حرمته وسيلة لغيره[٤]. ونحو ذلك ما ذهب إليه الشيخ شلتوت من جواز الاقتراض بالربا للأفراد كالمزارعين وغيرهم أو الدولة لإقامة مشاريع لصالح الأمة، إذا دعت الضرورة أو الحاجة[٥]. وإلى نحو هذا ذهب سيد طنطاوي[٦] من أن حاجة الدولة إلى المال لتمويل خطة التنمية ودعم الوعي الادخاري يدفعها إلى إصدار شهادات الاستثمار[٧]. بل إن بعضهم اعتبر أن الربا أحيانا يكون ضرورة كما ذهب إلى ذلك د. محمد يوسف موسى[٨]، وغيره فزعموا أن التعامل بالربا أصبح ضرورة اقتصادية لا يسع المجتمعات تركه[١].

---

(١) الموافقات ١/٢٤٧

(٢) انظر: نظرية الضرورة الشرعية حدودها وضوابطها ص٣١٢، جميل محمد مبارك، دار الوفاء، ط١، ١٤٠٨هـ.
ونظرية الضرورة للزحيلي ص٢٧٥.

(٣) شهادة الاستثمار: هي الورقة التي تثبت الحق في المبلغ المودع لدى البنك وديعة خاضعة لنظام القرض؛ وهي عدة فئات وكلها قائم إما القرض بفائدة أو على اليانصيب. انظر: مشكلة الاستثمار في البنوك الإسلامية وكيف عالجها الإسلام ص٤٩٨، د.محمد الصاوي، دار المجتمع، جدة، ط١ ١٤١٠هـ.

(٤) انظر: فقه التعامل المالي والمصرفي الحديث، د.محمد الشحات الجندي، (ص٨٩) ، الناشر: دار النهضة العربية سنة ١٤١٠هـ، ١٩٨٩م.

(٥) نظرية الضرورة الشرعية لجميل مبارك ص٤٥٩ نقلا عن فتاوى شلتوت ص٣٥٤.

(٦) بل أجاز الطنطاوي جواز استيراد الخمر والترخيص بموائد القمار لحاجة السياحة إلى ذلك، حيث قال: إن السياحة عمل تجاري بحت لا دخل للدين فيه. انظر: الاقتصاد الإسلامي للسالوس ١/٣٨٨.

(٧) انظر: الاقتصاد الإسلامي للسالوس ١/٣٨٧.

(٨) حيث رأى أن إقامة مشروعات وشركات ضخمة تعود على الأمة بالنفع العميم أمر ضروري للأمة لنهضتها الاقتصادية، فيجوز إقامتها بطرح سندات بفائدة إن لم تستطع إقامتها بطرح الأسهم، فرأى أنه لا ربا والحالة

والحقيقة أن الربا لا تدعو إليه الحاجة فضلا عن الضرورة[٢]، والحاجة المزعومة حاجة متوهمة لا محققة، إذ الحاجة ما يترتب على ترك العمل بموجبها مشقة وحرج كما سبق، ولا مشقة في ترك الربا، بل كل المشقة في ارتكاب الربا وكل المصلحة في تركه، فكثرة مضار الربا وتأثيره على الاقتصاد لم تعد تخفى على أحد فضلا عن خبراء الاقتصاد[٣]، والأزمة المالية الأخيرة خير شاهد على ذلك[٤]، فلو لم يأت نص بتحريم الربا لكان الاجتهاد مؤديا إلى تحريمه لما فيه من الضرر والمشقة والحرج، فكيف وقد علم الله ما فيه من الضرر فحرمه تحريما قطعيا رحمة بنا، ثم إن الحاجة المزعومة غير متعينة بالربا، فحاجة المزارعين والتجار إلى الأموال، وحاجة الدولة إلى التنمية ودعم الوعي الادخاري وإقامة المشاريع والشركات الضخمة لمصلحة الأمة: لا تتعين بشهادات الاستثمار ولا بالسندات والودائع الربوية، بل ثمة بدائل وعقود كثيرة مباحة تحقق هذه الأغراض وينمو بها المال أكثر من نموه بالربا، مثل السلم والمضاربة والمشاركة والقرض الحسن وبيع المرابحة، بالإضافة إلى البدائل التي اقترحتها المجامع الفقهية وخبراء الاقتصاد الإسلامي كما سبق، وطبقت بعضها فعلا في البنوك الإسلامية. "وهل أغلقت كل أبواب الإنتاج الحلال أو سلكناها كلها، ولا نجد مع ذلك ما يسد رمقنا إلا الربا، وهل حيل بيننا وبين الحلال فلا نجد إلا الربا سبيلا لسد الجوع ؟ اللهم لا".[٥]

ثم إن استثمار المال ليست مصلحة ضرورية أو حاجية، بل هو مصلحة تحسينية ندب إليها الشارع دون إيجاب، بدلالة أن أحدا من الفقهاء لم يقل بوجوب التجارة اللهم إلا إن تعينت كطريق للإنفاق على النفس والعيال فتجب لغيرها[٦]، فكيف يقال إن الضرورة أو الحاجة تدعو إلى الربا؟!

---

هذه لأن الربا بنظره مقصور على ما إذا كان النفع على المرابي وحده، وأما ما يعود نفعه على الأمة فليس بربا، ثم إن كان فيه ربا أو فيه شبهة ربا الذي لا شك في أنه محرم شرعا، فهو يجوز للضرورة. . . . " انظر: الإسلام ومشكلاتنا الحاضرة، د. محمد يوسف موسى، (ص٦٣، ٦٤) ، المكتب الفني للنشر، القاهرة، سنة ١٩٥٨م.

(١) انظر: أثر الربا في القروض الإنتاجية في الاقتصاد الإسلامي، بحث للأستاذ الفاضل د. صالح العلي، منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ١٩، العدد الأول، ٢٠٠٣م، ص٣٩٩.

(٢) انظر: القرض المصرفي ٣٧٤، د. محمد علي البنا، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م.

(٣) مجلة البحوث الإسلامية - (١٤٨/١٨) ، مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية.

(٤) انظر: الأزمة المالية العالمية ص٨٣، د. علي محي الدين القره داغي؛ دار البشائر الإسلامية، ط١/٢٠٠٩م.

(٥) بحوث في الربا ص٤٠، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي بالقاهرة.

(٦) انظر: أثر الربا في القروض الإنتاجية في الاقتصاد الإسلامي، د. صالح العلي، ص٣٩٨.

كما أن تنمية الأموال لم تكن يوما ما ـ وإن تُوهم ذلك ـ بسلوك المعاملات الربوية، بل إن عكس ذلك هو الصحيح كما قال تعالى: ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، إنّ من حِكَم تحريم الربا هي أن تحريمه يدعو الأغنياء والمدخرين كافة، أن يتجافوا عن الدعة، وينأوا عن الفراغ ليُقْدِم كل منهم على تدبير استثمار ماله والنظر فيما يصلحه وفيما ينبغي اتقاؤه، لتجنب الخسارة فيه وزيادة الربح منه، لا أن يقرضه بالربا وهو جالس في بيته، أو يودعه في البنوك الأجنبية التي تتآمر دولها على دول الإسلام والمسلمين بأموالهم[١].

إنّ من يتذرع بالحاجة إلى تلك المعاملات الربوية قد غفل عن أن الحاجة لا بد أن تكون معتبرة شرعا، إذ ليس كل ما يشعر الإنسان أنه بحاجة إليه يجوز له فعله، ولو جاز ذلك لانتفت الفائدة من الأمر والنهي والتكليف أصلا كما سبق، فالله أعلم بما يحتاج إليه العبد وبما يصلح له، لذلك شرع له ما فيه صلاحه فعلا وما يلبي حاجاته حقا لا توهما، صحيح أن القصد والغاية من تلك المعاملات هو تنمية الأموال بما يعود على الأمة بالنفع، ولكن الوسيلة غير مشروعة، والغاية لا تبرر الوسيلة في شرعنا الحنيف، بل كما أن الغايات يجب أن تكون مشروعة يجب أن تكون الوسيلة مشروعة، وإلا لجاز للمرء أن يسرق وأن يقامر وأن يغش وأن يرتشي و. . . كل هذا بقصد جمع الأموال، ومعلوم أن هذا باطل قطعا.

وقبل أن نهرع إلى الحاجة لاستباحة الربا بها، لا بد من استنفاد الطاقات في طلب الحلال ليكون بديلا عن الربا، ولا بد من هدم البنيان الاقتصادي الذي أسس على قواعد الربا، واستبدال بنيان اقتصادي إسلامي به[٢]. ثم إن بقيت حاجة بعذ ذلك نظرنا في أمرها حينئذ. والحاصل أنه لا يُسلّم تعيّن التعامل بالربا للخلاص من هذه المشكلات، بل قد يكون الربا هو أحد أسباب تلك المشكلات.

**الشرط الرابع**: ألا يكون في الأخذ بالحاجة مخالفة لقصد الشرع: لئلا تكر على أصل مشروعيتها بالبطلان، لأن أصل مشروعيتها الحفاظ على مقاصد الشارع في الضروريات والحاجيات والتحسينيات[٣]، فالشارع مثلا شرع النكاح لحكم ومصالح عظيمة كالتناسل وطلب السكن والتعفف وغيرها من المصالح، فإذا قصد النكاحَ لأغراض لا تتفق ومقاصد الشارع فلا يجوز له ذلك كما إذا قصد تحليل المرأة أو الإضرار بها[٤].

---

(١) مجلة البحوث الإسلامية - (٢١٩/٥) ، بحوث في الربا ص٤٠.

(٢) الحاجة وأثرها في الأحكام ١٩٠/١

(٣) الموافقات ٢٩٢/٢

(٤) المبسوط ١٨٨/٣، الموافقات ٣٠١/٢

هذا وينبغي التنبيه إلى أن بعض المعاصرين اشترطوا في الحاجة أن لا تخالف نصوص الكتاب والسنة؛ وهذا لا يصح لأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة في استباحة المحظور كما ذكر العلماء، لذلك كانت الأحكام الثابتة بالحاجة من قبيل الأحكام الاستثنائية التي تخالف الأدلة الشرعية لذلك اشترطنا الشروط السابقة للأخذ بها، ولو كانت الحاجة لا تخالف النصوص لما كان لاشتراطها فائدة، كما أن الحاجة من أسباب الرخص، والرخصة ما ثبت على خلاف الدليل لعذر كما سبق بيانه. ولكن ليس معنى ذلك أن الحاجة تخالف الأدلة بالكلية وإنما تخالف بعضها وتوافق بعضها الآخر، فهي من باب الأخذ بأقوى الدليلين المتعارضين[1].

فإذا توفرت هذه الشروط جاز الأخذ بالحاجة والعمل بموجبها، فيجب أن نتأكد من تحقق هذه الشروط للحاجة عند ادعائها في أمر محرم، قبل أن نجيزه، وسأضرب بعض الأمثلة التطبيقية لمسائل معاصرة أجيزت للحاجة، ونتفقد من خلالها شروط الحاجة التي ذكرناها.

**خامسا : مسائل أجيزت للحاجة المعتبرة**

**المثال الأول في مجال العبادات :** مثل استعمال قطرة الأنف والعين للصائم، والطواف والسعي على سطح الحرم، ورمي الجمار في غير وقته المعتبر، والمبيت ليالي التشريق خارج منى، فقد أجاز كثير من المعاصرين هذه المسائل للحاجة المعتبرة شرعا وبيان ذلك؛ أما القطرة فقد أجازوا استعمالها للصائم لحاجته إلى التداوي بهذه القطرة ورفعا للحرج والمشقة الواقعة فيما لو أخرت هذه القطرة إلى ما بعد الإفطار، وهذه الحاجة احتف بها ما يشهد باعتبارها من وجوه: أولا: إن هذه قطرات يسيرة لا ينفذ منها شيء إلى حلق الصائم غالبا وإن نفذ فالواجب اجتناب ابتلاعه، ثانيا: إن قُدّر نفوذ شيء إلى الحلق ولم يستطع لفظه، فيعدُّه من قبيل اليسير المعفو عنه للحاجة قياسا على المضمضة للصائم في الوضوء فهي جائزة بل مندوبة للصائم، مع أنها قد تكون ذريعة إلى دخول الماء إلى جوف الصائم لا سيما وأنه قد ثبت طبيا أن ماء المضمضة غالبا ما يصل منه شيء إلى الجوف، وفي ذلك يقول د.أحمد الرشيد[2]: "والذي يظهر أن الحاجة المعتمد عليها في هذه المسألة حاجة معتبرة، ولذا فهي صالحة للتأثير على حكمها، لأن غاية ما في الأمر أن يكون التقطير في الأنف والعين أثناء الصوم منهيا عنه سدا للذريعة، أو لكونه مكروها، فإن كان منهيا عنه سدا للذريعة يباح عند الحاجة[3]، وإن كان مكروها فإن الكراهة تزول بالحاجة".

---

(١) الحاجة وأثرها في الأحكام ١/١٩٢

(٢) الحاجة وأثرها في الأحكام، دراسة نظرية تطبيقية ٢/٦٨٠، د.أحمد الرشيد، دار كنوز إشبيليا، ط١ لعام ٢٠٠٨.

(٣) انظر: الحاجة وأثرها٢/٥٨١، ٦٨١

**وأما المسائل الثلاث : الطواف والرمي والمبيت**، فقد أجيزت على الصورة المذكورة للحاجة المعتبرة، من وجهين؛ **الوجه الأول** : كثرة الحجاج وازدحامهم بشكل لم يكن من قبل، حيث لم يعد يسعهم زمان ومكان المناسك، فزمن الرمي ينتهي بغروب الشمس، وهذا الزمن كان يسع الحجاج سابقا لقلة عددهم، وأما الآن فعدد الحجاج يقدر بالملايين ويضيق بهم الرمي بالنهار وصار لا بد من الرمي ليلا، وكذلك يقال في أماكن المناسك كالمسعى والمطاف والمبيت فقد ضاقت هذه الأمكنة أيضا بالأعداد الهائلة فدعت الحاجة إلى توسيع المسعى ببناء طابقين فوقه، وإلى الإفتاء بجواز السعي فيهما وجواز الطواف على سطح الحرم وجواز المبيت خارج منى إما في أي مكان أو بما اتصل بمنى حيث ينتهي الناس عند آخر خيمة وهذا هو الأقرب.

**الوجه الثاني** : أنه قد أجاز الفقهاء الرمي ليلا والمبيت خارج منى، لأصحاب الأعذار كالرعاة والسقاة والمرضى، وقد جاءت أحاديث بذلك[1]. "ولا يشك أحد في وجود العذر اليوم، لما تشهده مواسم الحج في هذه الأوقات من كثرة الحجاج كثرة لم يشهدها التاريخ من قبل، مما يجعل أداء هذه الشعيرة في وقتها المعتبر أمرا شاقا وعسيرا غالبا، الأمر الذي يدعو إلى التيسير على الحجاج في أداء شعائر الحج ومناسكه؛ على أن التخفيف لا تدعو إليه الحاجة فحسب، بل الضرورة داعية إليه كذلك، فإن كثيرا من الناس يخشى على نفسه الهلاك إذا رمى في الوقت المعتبر، كما حصل لكثير من الحجاج في السنوات الماضية"[2].

"وإذا كان النبي قد رخص لأهل السقاية ومن في حكمهم في ترك المبيت بمنى مع أنهم يجدون مكانا للمبيت بها، وذلك من أجل حاجة الناس إلى الماء، فمن باب أولى أن تثبت الرخصة للحجاج الذين لا يجدون مكانا يبيتون فيه أو يجدونه بمشقة وعناء، لأنهم في حاجة ماسة للمبيت خارج منى، ولو ألزمنا هؤلاء الحجاج بوجوب المبيت بمنى مع ما فيه من المشقة والحرج عليهم، لخالفنا مقصود الشارع الكريم من رفع الحرج والمشقة على العباد[3]"

---

(١) أخرج أبو داود وغيرهما أن النبي ﷺ رخص للرعاء: أن يرموا يوما، ويدعوا يوما. انظر: سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب في رمي الجمار، حديث: ١٦٩٩. قال ابن قدامة في المغني (٢٥٦/٣) : وأهل الأعذار من غير الرعاء كالمرضى ومن له مال يخاف ضياعه ونحوهم كالرعاء في ترك البيتوتة لأن النبي ﷺ رخص لهؤلاء تنبيها على غيرهم، أو نقول نص عليه لمعنى وجد في غيرهم فوجب إلحاقه بهم.اهـ وأخرج الشيخان عن ابن عمر" أن العباس بن عبد المطلب، استأذن رسول الله ﷺ، أن يبيت بمكة ليالي منى، من أجل سقايته، فأذن له "، انظر: صحيح البخاري - كتاب الحج، باب سقاية الحاج حديث: ١٥٦٣. صحيح مسلم - كتاب الحج، باب وجوب المبيت بمنى ليالي أيام التشريق - حديث: ٢٣٩٣. وانظر: التلخيص الحبير ٥٦٣/٢، دار الكتب العلمية. ط١/ ١٤١٩هـ. ١٩٨٩م.

(٢) الحاجة وأثرها في الأحكام٢/٦٩٠، ٦٩١.

(٣) الحاجة وأثرها في الأحكام ٦٩٥/٢، ٦٩٦.

**المثال الثاني في مجال المعاملات: الإجارة المنتهية بالتمليك**[1]: وهذا عقد مستحدث اختلف فيه المعاصرون، فبعضهم منعه ووجه المنع ما فيه جهالة المعقود عليه والغرر، أما جهالة المعقود عليه، فلا يدرى هل المعقود عليه منفعة البيت كما هو ظاهر العقد فيكون عقد إجارة، أم عين البيت كما هو حقيقة العقد، فيكون عقد بيع، ومعلوم أن الجهالة في العقود تبطلها.وأما الغرر؛ فلأن المبلغ الذي يدفعه شهريا مثلا غير معلوم العاقبة، إذ لا نعلم هل يتم العقد إلى آخره فيكون المبلغ الذي يدفع شهريا هو بمثابة قسط من ثمن البيت، أم لا يتم العقد لإعسار المستأجر فيكون المبلغ هو بمثابة أجرة، وهنا يقع الضرر بالمستأجر إذ المبلغ الذي يدفعه شهريا هو أعلى من أجرة المثل بل هو قريب من أقساط ثمن البيت، والغرر منهي عنه في العقود.

إلا أن العقود التي فيها غرر أو جهالة إن كان للناس فيها حاجة تغتفر الجهالة والغرر، كما تدل عليه قاعدة: البيع في المجهول يصح عند الحاجة[2]، وقاعدة: يجوز ما تدعو الحاجة من بيوع الغرر، كما أن الغرر والجهالة منهي عنها سدا لذريعة النزاع وأكل أموال الناس بالباطل، والقاعدة: ما نهي عنه سدا للذريعة يباح عند الحاجة[3]، وإذا ثبت أن هذا العقد يسد حاجة المسكن، فلا بد من التأكد من توفر شروط الحاجة التي سبقت.

والواقع إن الحاجة إلى السكن لا يتعين رفعها هنا بالإجارة المنتهية بالتمليك، فثمة طرق أخرى شرعية يمكن سلوكها لسد هذه الحاجة، مثل البيع بالتقسيط مع الحصول على ضمانات كافية للبائع، مثل أن يبيعه البيت ويرهنه البائع ويحتفظ بوثيقة العقد حتى يقبض الأقساط كاملة[4]،

---

(١) وهي: عقد بين طرفين، يؤجّر فيه أحدهما لآخر سلعة معينة، مقابل أجرة معينة، يدفعها المستأجر على أقساط، خلال مدة محددة، تنتقل بعدها ملكية السلعة للمستأجر عند سداده لآخر قسط بعقد جديد. انظر: الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية ص٦٣، محمود عبد الكريم أحمد إرشيد، دار النفائس بالأردن، ط٢/٢٠٠٧م. المعاملات المالية المعاصرة ص٢٨١، محمد عثمان شبير، دار النفائس، ط١/١٩٩٦م. الإجارة المنتهية بالتمليك في ضوء الفقه الإسلامي، خالد الحافي، ط٢/١٤٢١هـ. الحاجة وأثرها في الأحكام ٢/٧١٠.

(٢) قواعد الأحكام ٢/ ٢٣١، المغني ٢٣/٧، المبدع ٤/ ٢٨٤.

(٣) أعلام الموقعين ١٠٧/٢.

(٤) أو يشترط عليه البائع عدم نقل الملكية إلى أن يتم سِداد جميع الأقساط المستحقة، وبمجرد الانتهاء تنتقل الملكية، دون عقد جديدا، تخريجا على مذهب المالكية وغيرهم في أن الأصل في الشروط الحل، كما اقترح ذلك الأخ الفاضل د. توفيق دياب في كتابه: حرية الاشتراط في المعاملات بين الفقه والقانون ص٣١٤، ٢٠٠٣م.

والحاصل أنه لم يتوفر أحد شروط اعتبار الحاجة ألا وهو التعين فلذلك لا تأثير للحاجة هنا ويبقى عقد الإجارة المنتهية بالتمليك على حظره لتضمنه الغرر والجهالة[١].

**المثال الثالث في مجال الاستطباب والجراحة** : مثل جراحة التجميل الحاجية[٢] وهي: جراحة تجري لتحسين منظر جزء من أجزاء الجسم الظاهرة، أو وظيفته، إذا ما طرأ عليه نقص أو تلف أو تشوه[٣]. قال د.محمد المختار الشنقيطي: إن هذه العيوب تشتمل على ضرر حسي ومعنوي، وهو موجب للترخيص بفعل الجراحة، لأنه يعتبر حاجة، فتنزل منزلة الضرورة ويرخص بفعلها إعمالا للقاعدة الشرعية التي تقول: الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة[٤].

وقال مبينا أثر الحاجة في استثناء جراحة التجميل الحاجية من تغيير خلق الله المحرم: إن هذا النوع من الجراحة وجدت فيه الحاجة الموجبة للتغيير، فأوجبت استثناءه من النصوص الموجبة للتحريم[٥].

ولكن ينبغي تقييد الجواز في هذه المسألة بأن يكون الداعي إلى هذه العمليات الحاجة المعتبرة، وهي ما يترتب على إهماله وإلغائه الحرج والضيق، أما إن كان الداعي إلى هذه العمليات طلب الحسن والجمال فإنه لا يجوز إجراؤها لدخولها في تغيير خلق الله[٦].

---

(١) الحاجة وأثرها في الأحكام ٢/٧١٠.

(٢) وثمة نوعان للجراحة التجميلية وهما: الضرورية وهي التي تكون في حالات التشوه الشديدة التي لا يمكن احتمالها، وهذا النوع جائز. والتحسينية وهي التي تكون في حالات التشوه اليسيرة التي يكن احتمالها بلا مشقة، وهذا النوع غير جائز. انظر: أحكام الجراحة الطبية ١٨٢، المسائل الطبية المستجدة في ضوء الشريعة ٢٦٥/٢، الفكر الإسلامي والقضايا الطبية المعاصرة ص١٣٧.

(٣) الموسوعة الطبية الحديثة ٣/ ٤٥٤، أحكام الجراحة الطبية ١٨٢

(٤) أحكام الجراحة الطبية ١٨٥

(٥) أحكام الجراحة الطبية ١٨٥

(٦) الحاجة وأثرها في الأحكام ٢/٧٩٥

## المطلب السادس: التجديد

### أولا : تعريف التجديد لغة وشرعا

**التجديد لغة :** تصيير الشيء جديدا[١]. فتجديد الشيء في اللغة هو إعادته إلى مثل حالته الأولى قبل أن يصيبه البلى والتغيير[٢]. **وأما التجديد في الشرع،** فقد جاء في حديث أبي داود بسنده عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ قال: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها"[٣] ومعنى التجديد يدور حول محورين: المحور الأول: إحياء ما انطمس واندرس من معالم السنن ونشرها بين الناس وحمل الناس على العمل بها"[٤]؛ المحور الثاني: قمع البدع والمحدثات وبيان السنن ونشر العلم، وتنقية الإسلام مما أُلحق به من أوضار الجاهلية والعودة به إلى أصله الأول[٥]؛ وزاد بعض المعاصرين[٦] محورا ثالثا للتجديد وهو تنزيل الأحكام الشرعية على ما يجد من وقائع وأحداث ومعالجتها معالجة نابعة من هدي الوحي[٧].

والخلاصة أن تجديد الدين: ليس المقصود به إضافة ما هو جديد، بل معناه إحياء وبعث ما اندرس منه، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها[٨]، وهذا المعنى لتجديد الدين هو المعنى الصحيح الذي حض عليه الشرع، وهو المعنى الذي فهمه العلماء السابقون، وسعوا إليه، وعُرف في كل عصر منهم مجددون، أحيوا ما اندرس من معالم الدين، وأزالوا الأوضار التي علقت به فأعادوا للدين بهاءه ورونقه، فرجع غضا طريا كما كان في العصر

---

(١) انظر: لسان العرب ومختار الصحاح والمصباح المنير، مادة جدد.

(٢) انظر: مفهوم تجديد الدين، لمؤلفه بسطامي محمد سعيد، ص١٥

(٣) سنن أبي داود - كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة - حديث: ٣٧٦١

(٤) انظر: فيض القدير للمناوي ١٤/١

(٥) فيض القدير للمناوي ٣٥٧/٢

(٦) انظر: الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، عمر عبيد حسنة ص٢٠

(٧) انظر: التجديد في الفكر الإسلامي، للمؤلف عدنان إمامة ص ١٨، وهذا المحور هو أشبه بالتخريج الفقهي الذي سبق ذكره، وواضح أن التجديد مغاير للتخريج، إلا أنّ قصْد الباحث عدنان إمامة بهذا المحور هو: أن المسارعة إلى استنباط الأحكام الشرعية لكل ما يستجد من شأنه أن يبقي الدين حيويا يلتحق بالركب الحضاري ويواكب المسيرة الإنسانية ويظهر الدين بصورة متألقة جديدة كل الجدة.

(٨) التجديد في الفكر الإسلامي لعدنان إمامة، ص١٩؛ نظرة في التجديد الفقهي، د. راشد سعود الراشد العميري، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بالكويت، العدد٧٥، عام ٢٠٠٨م، ص٤٠٧.

الأول، فكانوا مجددين حقا وصدقا؛ بيد أنه قد رأينا في هذا العصر فئة من الناس تنادي بالتجديد على غير هذا المعنى بل على نقيضه، وهذا ما سنعرفه في الفقرة التالية.

**ثانيا : التجديد المعاصر، نشأته واتجاهاته.**

برز مؤخرا اتجاه يدعو إلى التجديد، ولكن ليس بمعناه الصحيح الذي سبق، وإنما معنى التجديد عند تلك الفئة التي تنادي به هو: تطويع الدين ونصوصه لما اقتنعت به من تصورات في كل ما استجد في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، والتجديد بهذا المعنى يطلق عليه أيضا العصرانية، نسبة إلى العصري أي الجديد الراهن، في إشارة إلى مواكبة العصر والتفاعل مع كل جديد، والعصرانية هي حركة سعت في الغرب إلي تطويع مبادئ الدين لقيم الحداثة الغربية ومفاهيمها، وإخضاعه لفلسفتها وتصوراتها ووجهة نظرها في شؤون الحياة[١]، لذلك عرفت العصرانية بأنها: : "أي وجهة نظر في الدين مبنية على الاعتقاد بأن التقدم العلمي والثقافة المعاصرة، تستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية، على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة "[٢].

وقد نشأ هذا التيار على يد المتدينين الغربيين وكان هدفهم من ذلك: إعادة تفسير مفاهيم الدين في ضوء معارف العصر، وذلك استدراكا للدين من السقوط، إذ وجدوا بونا شاسعا بين ما يقتضيه العلم التجريبي وبين المتناقضات والخرافات التي تنادي بها الكنيسة والتي يعج بها الكتاب المقدس فرأوا أن "تعديل العقائد في ضوء المعرفة السائدة يجب أن يتم المرة تلو المرة ما دامت معرفة الإنسان تنمو وحياته الاجتماعية تتغير[٣]. فحاولوا بذلك التوفيق بين العلم الحديث وعقائد الكنيسة؛ فجاء بعض المسلمين ليطبق هذه الفكرة على الإسلام وظهر التجديد التوفيقي المعاصر في العالم الإسلامي قبل قرن ونصف من الزمان تقريبا، وقدم تفسيرات وتأويلات للعقيدة الإسلامية[٤]، "على أساس اقتباس العلوم العصرية بحذافيرها وعلى علاتها، وتفسير الإسلام والقرآن تفسيرا يطابقان ما وصلت إليه المدنية والمعلومات الحديثة، ويطابقان هوى الغربيين وآرائهم وأذواقهم، والاستهانة بما لا يثبته الحس والتجربة، ولا تقرره علوم الطبيعة في بادئ النظر من الحقائق الغيبية "[٥].

---

(١) العصرانيون ص٦.

(٢) العصرانيون ص٦.

(٣) تكوين العقل الحديث - جون راندال - ج/٢ ص ٢١٧.

(٤) مثل تأويلات سيد خان واقبال في كتابه "تجديد التفكير الدينى. انظر: العصرانيون: ص٧٩

(٥) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرية الغربية - أبو الحسن الندوي ص ٧١

ونمت حركة التجديد في عالمنا المعاصر فاتجهت إلى اتجاهات ثلاثة[١]:

**الاتجاه الأول**: اتجاه التغريب وسيأتي بيانه وتفصيله.

**والاتجاه الثاني**: اتجاه التجديد الممسوخ الذي يعبث بأصول الدين وثوابته ويخلطه بما هو مناقض له، ليولد دينا مشوها ومن أهم مظاهره التشكيك ببعض العقائد كالمعجزات بدعوى معارضتها للعقل، وتقديم المصلحة والمقاصد على النص، وبروز ما يسمى بالقراءة المعاصرة وتاريخية الشريعة، والتلاعب بأصول الفقه بزعم تجديده، والتشكيك بحجية الكتاب والعبث في دلالتهما[٢].

**والاتجاه الثالث**: اتجاه التجديد الذي يثبت الإسلام بعقيدته وأصوله وفروعه ويُحيي ما اندرس من معالم الدين ويزيل عنه أوضاره كما سبق بيانه، وهذا ما قام به كثير من العلماء العاملين المخلصين في عصرنا.

هذا وقد برز مؤخرا نوع من التجديد المتطرف الذي تخطى أصحابه كل الحدود، وهو التجديد في أصول الدين وفي العقائد القطعية للمسلمين، فجددوا مفهوم الإيمان والشرك والكفر والإلحاد، فيكفي في الإيمان المعاصر عند طائفة من العلمانيين ركنان فقط هما الإيمان بالله واليوم الآخر[٣]، وعند آخرين " الإيمان بالله والاستقامة[٤]، لتدخل كل الأديان الوضعية والسماوية في سفينة النجاة العلمانية[٥]، وهكذا بالتوازي مع تغير مفهوم الإيمان يتغير معه مفهوم الإلحاد أو الشرك فكما أصبح الإلحاد عند نيتشة وماركس وفيورباخ نظرية للتحرير[٦] يصبح كذلك عند المفكرين العرب "" الإلحاد هو التجديد. . هو المعنى الأصلي للإيمان. . هو كشف القناع وفضح

---

(١) الاجتهاد والتجديد في الفكر المعاصر، تأليف محمد فتحي الدريني، ومنير شفيق وآخرين ص٦١

(٢) تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف ص٤٨، الشريف، محمد بن شاكر، مجلة البيان بالرياض، ٢٠٠٤م.

(٣) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي ص ٣١، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع – سوريا – دمشق ط ١/ ٢٠٠٠م.

(٤) انظر: جوهر الإسلام للعشماوي ص ١٠٩، ١٢١.

(٥) انظر: " نافذة على الإسلام " ص ٦٠، د. أركون؛ وله أيضاً " الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد ص ٨٤.

(٦) انظر: الله في الفلسفة الحديثة ص٣٣٣، جيمس كوليز – ترجمة فؤاد كامل – مكتبة غريب – القاهرة ١٩٧٣ م.

النفاق ""[1]. والشرك بالله هو الثبات في هذا الكون المتحرك، وعدم التطور. . فالتخلف شرك والتقدم توحيد[2] وأما التوحيد فهو توحيد الأمة والفكر وليس توحيد الآلهة[3].

**ثالثا : نماذج فقهية معاصرة في التجديد**

وسوف أتناول نموذجين، نموذج متطرف في التجديد وهو التجديد في الحدود الشرعية من خلال القراءة المعاصرة، ونموذج معتدل وهو التجديد في حد شارب الخمر.

**النموذج الأول المتطرف : الحدود الشرعية من خلال القراءة المعاصرة**

ولا بد قبل ذلك أن أعرّف القراءة المعاصرة؛ للقراءة المعاصرة عدة تعاريف، فقيل: هي تفسير القرآن أو تأويله بحيث يواكب علوم العصر ومعارفه، دون تقيد بضوابط التفسير والتأويل المعروفة في أصول الفقه[4]، وقيل هي: استخدام النظريات الحديثة في تأويل القرآن الكريم[5].

واختار بعض الباحثين أنها تعني: "النظرة التأويلية الجديدة للقرآن الكريم، سواء من حيث دلالته ونشأته، وذلك باعتماد وسائل البحث المعاصرة التي تثبت انتماء مستخدمها لعصره وانسجاما معه، تلك الوسائل التي تتمثل اليوم في أحدث ما توصلت إليه منهجيات البحث الغربي، فيما يتعلق بدراسة النصوص عامة[6]"

والواقع أن القراءة المعاصرة بهذا المعنى لا تخرج عن التأويل الفاسد لأنها لا تتقيد بقواعد التفسير وضوابط التأويل، بل "إن المنطلق الرئيسي لهذه القراءة يرفض اعتماد قواعد فهم النص القرآني التي انبثقت عن القرآن ولغته، واستبدالُ قواعد وافدة علينا غريبة عن لساننا وفكرنا بتلك القواعد[7]"؛ فالقراءة المعاصرة تستخدم التأويل الفاسد لتحقيق ما ترمي إليه، وخلاصة ما ترمي إليه هو أن تجعل القرآن يستوعب جميعَ الفلسفات والنظريات المعاصرة وكلَ ما ينتجه العقل من أفكار؛ بحيث يغدو القرآن شاملا لجميع معارف العصر وثقافاته، سواء صحت تلك المعارف أم لم

---

(١) التراث والتجديد ص ٥٤، د. حسن حنفي، طبعة الإنجلو المصرية ط ١٩٨٧/٣م.

(٢) انظر: الكتاب والقرآن، د. شحرور ص ٤٩٦. وانظر: التحريف المعاصر في الدين ص ٢٠٢، الشيخ عبد الرحمن حنبكة الميداني، دار القلم، دمشق ط١/١٤١٨ هـ ١٩٩٧ م.

(٣) انظر: حوار المشرق والمغرب ص ٥٤ – ٥٧، د. حسن حنفي بالإشتراك مع عابد الجابري – مكتبة مدبولي ط ١/١٩٩٠ القاهرة.

(٤) التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين ص٦١٢، رسالة ماجستير مقدمة من الطالب ابراهيم محمد طه بويداين بجامعة القدس، ٢٠٠١م.

(٥) انظر: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، د. كالو ص٥٦، ٥٧.

(٦) انظر: دعوى القراءة المعاصرة، د. قباوة، ص١٥.

(٧) انظر: دعوى القراءة المعاصرة، د. قباوة، ص٦١٢.

تصح؛ فالقرآن ـ وفق القراءة المعاصرة ـ ليس هو المرجع والحَكَم لتلك المعارف الفلسفات فما وافقه قُبِل وما خالفه رُفض، بل العكس، بحيث تكون مهمة القرآن أن يسوّغ تلك المعارف بل يشتمل عليها، وإن كان ساكتا عنها أو منافيا لها؛ وذلك عن طريق تأويله ولو تأويلا باطلا متعسفا؛ "وفي هذا تمجيد للعقل المحدود على حساب النص الموحى، إذ لا يُقبل النصُّ إلا عندما يحتوي على مفرزات هذا العقل[1]".

ولست في مقام تفنيد هذه النظرية؛ وإنما القصد من إيرادها أن أبيّن شكلا من أشكال التجديد المنحرف عند بعض المعاصرين، إذ القراءة المعاصرة لا تعدو أن تكون قراءة جديدة للنص؛ وسوف أتناول مثالا فقهيا للقراءة المعاصرة تبيّن ما سبق.

قسّم د. محمد شحرور ـ وهو من أقطاب القراءة المعاصرة[2] ـ الحدود الشرعية إلى ثلاثة أقسام[3]:

**القسم الأول**: له حد أدنى وهذا يجوز الزيادة عليه، مثل المحرمات من النساء، فهذه المحرمات هي الحد الأدنى، فلا يجوز النقصان عنه على أساس أنه اجتهاد، ولكن يمكن الاجتهاد بزيادة العدد، كتحريم بنات العم والخال ونحوهما!!

**القسم الثاني**: له حد أعلى، وهذا يجوز النقص منه، وضرب مثلا له عقوبات السرقة والقتل، فيجوز النقصان من قطع يد السارق مثلاً، على أساس أنه اجتهاد، ولكن لا يجوز الزيادة عليه !!

**القسم الثالث**: له حد أعلى وحد أدنى، وهذا يجوز النقص من حده الأعلى والزيادة على حده الأدنى. وضرب مثلاً لذلك، أحكام الميراث، فالحد الأعلى، هو ميراث الذكر الذي هو ضعف ميراث شقيقته الأنثى، فيجوز الزيادة عليه، ولكن لا يجوز النقص منه، ويجوز إصدار قانون بإعطاء الأنثى أكثر من نصف ميراث شقيقها، ولكن لا يجوز إعطاؤه أقل من نصف ميراثه !!

كذا قال شحرور؛ والواقع أن ما ذكره ما هو إلا أوهام، أرجعها الباحثون إلى تأثر شحرور بالماركسية، فمثلا أجرة العامل جعل لها ماركس حد أعلى وهو ما يستحقه العامل، وحد أدنى كان يعطيه الرأسمالي للعامل ليبقيه حيا وليأخذ الحد الأعلى من الربح، فجاء شحرور فحاول تطبيق

---

(١) انظر: دعوى القراءة المعاصرة، د. قباوة، ص٦١١.

(٢) وله في ذلك كتاب بعنوان" الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة "، أتى فيه بكل جديد فعلا؛ وقد كتبت العديد من الردود عليه مثل: كتاب "تهافت القراءة المعاصرة " للدكتور محامي منير محمد طاهر الشواف، بيّن فيه الأصول الماركسية لفكر الكاتب، و"القراءة المعاصرة: مجرد تنجيم " لسليم الجابي، و" القرآن وأوهام القراءة المعاصرة " للمهندس جواد عفانة، أحصى فيه ما يزيد على ستمائة خطأ فاحش عقدي وفقهي، و" بيضة الديك " ليوسف الصيداوي وهو نقد لغوي بين فيه أخطاءه اللغوية وجهله الفاضح باللغة نحوها وصرفها.

(٣) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص٤٥٣ وما بعدها.

هذه الفلسفة الماركسية على الحدود الشرعية[١]، وفق القراءة المعاصرة، لأنها تهدف إلى تضمين القرآن لجميع الفلسفات حتى الماركسية منها؛ فهو إذن إعادة لإحياء الماركسية ـ التي أكل عليها الزمان وشرب ـ بثوب إسلامي، فاتضح أن "ما جاء به شحرور ليس جديدا وليس فيه قراءة معاصرة للكتاب والقرآن، اللهم إلا هذه المصطلحات التي اعتاد هو وأمثاله كالدكتور أركون، أن يبهروا الناس بها؛ لأنها كلمة جوفاء لا معنى لها في اللغة العربية المقدسة، وإنما نقلت أو ترجمت من لغات أخرى، ولو سألته نفسه عن معناها لم يهدك دليلا عنها[٢]"

**النموج الثاني المعتدل : حد شارب الخمر**

قررت الشريعة حدا لشارب الخمر، وهو أربعون جلدة أو ثمانون، على الخلاف بين الفقهاء في تقديرها كما سيأتي، ولكن د.سليم العوا[٣] يرى أن هذه المسألة تحتاج إلى تجديد، فذهب إلى أن حد شرب الخمر ليس ثابتا، وأن ما ورد في هذا الصدد إنما هو من قبيل العقوبة التعزيرية التي يترك تقديرها لسلطة التشريع في كل زمان لتقرر في شأنها ما تراه صالحا. وحجته في ذلك أن رسول الله ﷺ وأصحابه أوقعوا في شارب الخمر عقوبات متنوعة منها مطلق الضرب دون تقدير بعدد، ومنها الاكتفاء بتوبيخه، وفي بعضها حث التراب في وجه شارب الخمر بعد ضربه، ولا يعرف مثل هذا التفاوت في العقاب من حالة إلى أخرى إلا إذا كانت العقوبة تعزيرية[٤].

والواقع أن ما رآه د. العوا ليس رأيا جديدا ولا هو من التجديد، بل هذا منقول عن بعض قدماء الفقهاء؛ فقد ذكر الحافظ ابن حجر[٥] أن الطبري وابن المنذر حكوا عن طائفة من أهل العلم أن الخمر لا حد فيه، وإنما فيه التعزير[٦]. واستدلوا ببعض الأحاديث الساكتة عن تعيين عدد

---

(١) تهافت القراءة المعاصرة ص٥٥٧، د. الشواف.

(٢) انظر: القرآنيون والسنة النبوية، الدكتور محمد شحرور نموذجا؛ بحث للأستاذ الفاضل د. محمد يوسف الشربجي، منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٣، العدد الأول، ٢٠٠٧م، ص٥٤٢.

(٣) الفقه الإسلامي في طريق التجديد، د. العوا ص١٥٣.

(٤) منها قول علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) : " ما كنت لأقيم حداً على أحد فيموت فأجد في نفسي إلا صاحب الخمر فإنه لو مات وديته وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنه " (أخرجه البخاري في كتاب الحدود، باب الضرب بالجريد والنعال ٢٤٨٨/٦، ومسلم في كتاب الحدود باب حد الخمر ١٣٣٢/٣ واللفظ للبخاري. وهذا ظاهر في أن النبي ﷺ لم يحدد عدداً في عقوبة شارب الخمر فدل على أنها ليست بحد.

(٥) فتح الباري (٧٢/١٢)

(٦) وقريب من ذلك ما ذهب إليه الشوكاني من أن عقوبة شارب الخمر تعزيرية إلا أنه لا يجوز أن تنقص عن أربعين. نيل الأوطار ١٧٠/٧، لمحمد بن علي الشوكاني، دار الحديث بالقاهرة. واختاره ابن عثيمين. انظر:

الضرب[1]، إلا أن الحافظ ابن حجر أجاب عن هذا القول بقوله: "إن الإجماع انعقد بعد ذلك على وجوب الحد؛ لأن أبا بكر تحرى ما كان النبي ﷺ ضرب السكران، فصُيِّر حدا واستمرا عليه . وكذلك استمر من بعده، وإن اختلفوا في العدد، وجمع القرطبي بين الأخبار بأنه لم يكن أولا في الشرب حد، وعلى ذلك يحمل حديث ابن عباس في الذي استجار بالعباس، ثم شرع فيه التعزير على ما في سائر الأحاديث التي لا تقدير فيها، ثم شرع الحد، ولم يطّلع أكثرهم على تعينيه صريحا، مع اعتقادهم أن فيه الحد المعين ومن ثم توخى أبو بكر ما فعل بحضرة النبي ﷺ فاستقر عليه الأمر، ثم رأى عمر ومن وافقه الزيادة على الأربعين إما حداً بطريق الاستنباط وإما تعزيرا[2].

فالحاصل أن الذي ذهب إليه الجمهور هو وجوب الحد على شارب الخمر، ولكن اختلفوا في تقديره فالجمهور على أنه ثمانون[3]، واستدلوا بحديث أنس بن مالك (رضي الله عنه) أن النبي ﷺ جلد في الخمر بالجريد والنعال ثم جلد أبو بكر (رضي الله عنه) أربعين فلما كان عمر ودنا الناس من الريف والقرى . قال: ما ترون في جلد الخمر، فقال عبد الرحمن بن عوف: أرى أن تجعلها كأخف الحدود . قال: فجلد عمر ثمانين "[4] .

وبعضهم ذهب إلى أن مقداره أربعون جلدة وهذا هو قول الشافعية ورواية عند الحنابلة وقالوا: يجوز أن يزيد الإمام العقوبة إلى ثمانين جلدة تعزيراً[5]. واستدلوا بقول علي - رضي الله عنه - لما جلد الشارب في عهد عثمان أربعين جلدة: " جلد النبي ﷺ أربعين وجلد أبو بكر أربعين وعمر ثمانين وكل سنة وهذا أحب إلي[6]" فدل قوله أن النبي ﷺ جلد أربعين وكذلك أبو بكر أن الحد أربعون والزيادة عن عمر إنما هي تعزير.

---

الشرح الممتع على زاد المستقنع - (١٤/٢٩٥) ، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ) ، دار ابن الجوزي، ط١/ ١٤٢٢.

(١) مثل ما رواه البخاري (٦٣٩٣) عن عقبة بن الحارث أن النبي ﷺ أتي بنعيمان أو بابن نعيمان وهو سكران فشق عليه وأمر من في البيت أن يضربوه فضربوه بالجريد والنعال وكنت فيمن ضربه.

(٢) فتح الباري لابن حجر طبعة دار المعرفة - (١٢/٧٢) .

(٣) وهذا هو قول الحنفية والمالكية والحنابلة . انظر: بدائع الصنائع ٥/١١٣، البناية ٦/٣١٨، بداية المجتهد ٤/٣٩٤، ، المغني ٩ \ ١٤٢، الإنصاف ١٠/٢٢٩ . الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار٢٤/٢٦٩، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري (٤٦٣هـ) ، تحقيق د. عبد المعطي القلعجي، دار قتيبة بدمشق، ط١/١٩٩٣م.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الحدود باب حد الخمر ٣/١٣٣١.

(٥) الحاوي الكبير ١٧/٣١٨، روضة الطالبين ٧/٣٧٩ . الإنصاف ١٠/٢٢٩.

(٦) أخرجه مسلم في كتاب الحدود باب حد الخمر ٣/١٣٣٢.

# المبحث الثالث: طروء بعض المصطلحات الغربية

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

## المطلب الأول: التاريخية

## المطلب الثاني: الحداثة

## المطلب الثالث: التنوير

**تمهيد :**

قد شاعت في هذه الآونة مصطلحات مثل تاريخية الشريعة، التنوير، الإصلاح، الحداثة، على أيدي العلمانيين والتغريبين ونحوهم، والهدف من هذه المصطلحات شيء واحد وهو تنحية الشريعة وطمسها وتمييعها تحت عنوان الحداثة تارة والتنوير تارة أخرى وأخيرا تحت عنوان تاريخية الشريعة وهو أخطرها كما سنرى، ولأن هذه الألفاظ قد يكون لها بريق يخدع بعض السذج فلا بد من بيان هذه الألفاظ وتوضيح المقصود منها عند أربابها، ومنشأ هذه المصطلحات والغاية التي تهدف إليها.

## المطلب الأول: التاريخية

ينادي كثير من العلمانيين وغيرهم بتاريخية الشريعة وظرفيتها، وتعد هذه الفكرة أحد أركان الخطاب العلماني، وهو يدعو إلى هذه الفكرة بحماس ونشاط. فماذا يقصدون بها، وما هو منشؤها، وكيف انتقلت هذه الفكرة إلينا، وماذا يترتب عليها، وكيف حاولوا تسويغها، وما هي تطبيقاتها؟ هذا ما سوف أحاول الإجابة عليها فيما يأتي.

أما معنى تاريخية الشريعة، فيقصد العلمانيون بتاريخية الشريعة، أن أحكام الشريعة مرتبطة بالتاريخ الذي شرعت فيه، ولا تتعدى العصر أو التاريخ الذي جاءت فيه، وهذا يعني أن أحكام الشريعة الإسلامية لا يلزم بها إلا أهل القرون الأولى بل أهل القرن الأول ولا يلزم بها من بعدهم، ومن ثَمّ فإننا غير ملزمين بها في عصرنا الحاضر؛ وهذا المعنى يعبرون عنه أيضا بظرفية الشريعة، أي أن الشريعة شرعت لظروف معينة لا تصلح لغيرها[١].

وأما منشأ القول بتاريخية الشريعة فيعود إلى المفهوم الفلسفي للتاريخية وهو" القول بأن الحقيقة تاريخية، بمعنى أنها تتصف بالنسبية التاريخية أي أنها تتطور بتطور التاريخ"[٢]، وتقرر بأن "القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية وأن القانون من نتاج العقل الجمعي"[٣]. فالتاريخية خلاصتها: نسبية الحقائق وربطها بتاريخها التي نشأت فيه والظروف التي كونتها، سواء كانت حقائق عقلية أم دينية أم قوانين وأعراف اجتماعية.

وأما: كيف انتقلت هذه الفكرة إلينا؟ فالجواب أنها انتقلت إلينا حين تبنى العلمانيون العرب ـ كعادتهم ـ هذه الفكرة[٤] وأسقطوها على الإسلام والقرآن والسنة والشريعة والعقيدة، فلا شيء من ذلك مطلق عندهم بل هو نسبي تاريخي ظرفي، بما في ذلك النصوص الشرعية فيجب عندهم: " إخضاع النص لأثر الزمان والمكان والمخاطب مطلقاً"[٥] فتاريخية النص عند العلمانيين إذن تعني

---

(١) انظر: العقل في الإسلام ص٦٩، المستشار محمد سعيد العشماوي، سلسلة إقرأ، ثقافية شهرية تصدر عن دار المعارف بمصر، القاهرة. العلمانيون، د.طعان، ص٣٣٢.

(٢) انظر: المعجم الفلسفي ص ٣١١، د. عبد المنعم حفني، الدار الشرقية، بالقاهرة، ط١/١٩٩٠م. العلمانيون والقرآن الكريم ص٢٩٣.

(٣) انظر: " المعجم الفلسفي " ص٣٣، ليوسف كرم ورفاقه، مطابع كوستاتسوماس وشركاه، القاهرة.

(٤) وكان محمد أركون من السباقين إلى تبني هذه الفكرة فقد تقدم ببحث إلى مؤتمر عقد في باريس سنة ١٩٧٤م قال في سياق ردوده على المناقشات التي أثارها بحثه: "" أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تُطرح عملياً قط بهذا الشكل من قِبل الفكر الإسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة ""، انظر: " الفكر الإسلامي قراءة علمية " لمحمد أركون ص ٢١٢.

(٥) انظر: كذا عرّف د. الطعان التاريخية، انظر: العلمانيون والقرآن الكريم ص٣٣٢

ارتباط النص بواقعه وظروفه التي تنزل فيها؛ فتعاليم القرآن المقدسة مرتبطة بظروف تاريخية"[١]؛ والعقائد الإسلامية وصياغاتها ذات طابع تاريخي[٢]؛ وتحدثوا عن تاريخية السنة النبوية[٣] وتاريخية الشريعة " وتاريخية التفسير القرآني "[٤].

أما ماذا يترتب على هذه الفكرة؟ فالجواب واضح مما تقدم، إذ القول بتاريخية الشريعة إبطال لها. بل إن هدف العلمانيين من تبني هذه الفكرة هو: التنصل من سلطة النص، ومعياريته وقداسته وشموليته وإطلاقيته[٥].

وأما كيف حاولوا تسويغ هذه الفكرة، فقد اعتمدوا على فلسفات قديمة وحديثة مما يطول شرحه وليس لنا فيه حاجة، وقد تكفل بشرح ذلك وتفنيده الأخ الدكتور أحمد الطعان في أطروحته العلمية لنيل درجة الدكتوراة، فجزاه الله خيرا؛ ولكن ما يهمنا هو قاعدة: تتغير الأحكام بتغير الأزمان؛ التي يتذرع بها هؤلاء لتسويغ تاريخية الشريعة، لذلك لا بد لي من بسط الكلام حول هذه القاعدة، من أجل أن نعلم هل في هذه القاعدة ما يفيد هؤلاء في دعواهم عن تاريخية الشريعة.

**بيان قاعدة "تغير الأحكام بتغير الأزمان"**: اشتهر بين الناس ولا سيما في عصرنا الحاضر أن الأحكام تتغير بتغير الزمان؛ وعند التحقيق نجد أن هذه القاعدة مختلف فيها بين العلماء، فبعض الفقهاء أنكرها ذلك جملة وتفصيلا كما سيأتي، والبعض الآخر قالوا بها من حيث الجملة، ولا أحد يقول بها على إطلاقها، ومع ذلك فإن بعض المعاصرين أساؤوا فهمها وتعسفوا في تطبيقها، وجعلوها قاعدة عامة حسبوا أنه يمكن أن ينسفوا بها كل حكم لا يروق لهم[٦]، وكما رأينا نظريتهم

---

(١) انظر: أركون " تاريخية الفكر " ص ١٢٦.

(٢) انظر: هموم الفكر والوطن ص ١/ ٧٤. حسن حنفي، – دار قباء - القاهرة – ١٩٩٦م.

(٣) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور ص ١٢٥.

(٤) انظر: " تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني، المركز الثقافي – الدار البيضاء – بيروت ٢٠٠٢ م/ط ١. العلمانيون والقرآن الكريم ص٣٣٣

(٥) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم ص٣٣٢

(٦) يقول د. النويهي: إن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس والتي يحتويها الكتاب والسنة، لم يقصد بها الدوام وعدم التغير ولم تكن إلا حلولا مؤقتا احتاج إليها المسلمون الأوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم فليس بالضرورة ملزمة لنا. انظر: العصرانيون ص٢٤٩، وقد نقلها عن مجلة الآداب، بيروت عدد مايو ١٩٧٠ ص١٠١، من مقال للدكتور محمد النويهي بعنوان "ثورة الفكر الديني" ويحتجون على ذلك بمنع عمر المؤلفة قلوبهم من نصيبهم في الزكاة، وباستبدال الشافعي مذهبه الجديد بالقديم، لانتقاله من العراق إلى مصر. انظر: العصرانيون ص٢٤٩. هذا وقد بسطت الكلام عن

في التأويل حيث زعموا أن النص الشرعي نص أدبي، لقارئه أن يفهمه كيف شاء ليكون النص عرضة للتغير والتحول من جيل إلى جيل[١]، وهكذا اقتلعوا الشريعة من جذورها، وزعموا أن أحكام الشريعة بأسرها قد تغيرت، ولا بأس بمخالفتها وتبديلها تمسكا بقاعدة "تتغير الأحكام بتغير الأزمان". لذلك لا بد من بيان القاعدة واختلاف العلماء فيها، وما هو مجالها على القول بها، مع بعض الأمثلة التي توضح ذلك.

من المعلوم أن الشارع قد ندب إلى صلاة الجماعة ندبا مؤكدا، يصل عند البعض ـ كالحنابلة[٢] ـ إلى الوجوب، والأصل أن هذا ينسحب على الرجال والنساء على حد سواء، بل قد جاءت أحاديث تأذن لهن في ذلك، إلا أن كثيرا من علماء السلف والخلف، وعلى رأسهم السيدة عائشة الصديقة رضي الله عنها، رأوا أن هذا ـ أعني الإذن لهن ـ مختص بعصر النبوة، وأن الحكم قد تغير بسبب فساد الزمان، فقد جاء عن السيدة عائشة قولها: لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل[٣]. وقد استُشكل قول عائشة رضي الله عنها هذا، وأهم ما أورد عليه أمران؛ الأول: أن هذا يؤخذ منه منع النساء من حضور الجماعة في المسجد، وهذا معارض بقوله عليه الصلاة والسلام: لا تمنعوا إماء الله مساجد الله[٤]؛ والثاني: أنه قد علم الله ما سيحدث النساء ولم يوح إلى نبيه أنهن يمنعن إذا أحدثن؛ وقد أجيب عن الأول بعدة أجوبة: الأول: يحمل النهي على التنزيه كما قال النووي[٥]. الثاني: تخصيص أحاديث الإذن للنساء في صلاة الجماعة في المسجد بعصره ﷺ، وذلك لأن شرط جواز الخروج في زمنه ﷺ وهو التقى والعفاف[٦]، قد فُقِد بعد عصره ﷺ، وبعبارة أخرى: إن الحكم قد تغير لتغير الزمان؛ وهو ما

---

تغيير الشافعي لمذهبه، والرد على من استدل بذلك لتغيير الفقه الموروث، واستبداله بغيره، وذلك في أطروحتي العلمية: عوامل الثبات والتغير في الأحكام الشرعية ص١٦١.

(١) انظر: إشكاليات القراءة، لنصر حامد أبو زيد ص٤١، إشكالية قراءة النص، إياس قويسم ص٨٨، وانظر أيضا: العلمانيون والقرآن الكريم ص٦٨٤.

(٢) انظر: المغني المطبوع مع الشرح الكبير ٢/ ٢ ط الكتاب العربي.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب انتظار الناس قيام الإمام العالم، حديث رقم ٨٦٩. ومسلم، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة وأنها لا تخرج مطيبة، حديث رقم ٤٤٥.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الجمعة، باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان وغيرهم، رقم ٩٠٠، ومسلم، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة وأنها لا تخرج مطيبة، رقم ٤٤٢.

(٥) المجموع ٤/٩٣.

(٦) الفتاوى الفقهية الكبرى ١/٢٠٢ لابن حجر الهيتمي.؛ وانظر: فيض القدير١/٧١.

صرح به جمع من العلماء حيث قالوا: إن المرأة تمنع الآن من الخروج إلى المسجد لصلاة الجماعة بعد أن كان مأذونًا لهم في عصره ﷺ بالخروج. مستدلين بقول عائشة السابق[١].

وأما الجواب عن الأمر الثاني فهو أن مراد عائشة من قولها هذا كما ذكر العلامة الهيتمي هو: أن من أحدث أمرًا يقتضي أصول الشريعة فيه غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر، يُجدَد له حكم بحسب ما أحدثه لا بحسب ما كان قبل إحداثه. وهو كما قال مالك ﷺ يحدث للناس فتاوى بقدر ما أحدثوا من الفجور. وعائشة لم تقل هذا رأيا من عندها بل لا بد أنها علمت أنه ﷺ لو اطلع على ما أحدثت النساء لمنعهن. فالمنع للنساء من حضور الجماعات إنما كان لما أحدث النساء بعده عليه الصلاة والسلام لا لعين العصر الذي تأخر عنه، فلو أن ما أحدثه النساء حدث في عصره عليه الصلاة والسلام لمنعهن النبي ﷺ، هذا هو مراد السيدة عائشة رضي الله عنها. وعليه يحمل ما رواه مسلم[٢] عن عبد الله بن عمر: "قال سمعت رسول الله ﷺ يقول لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنكم إليها قال: فقال بلال بن عبد الله" والله لنمنعهن، قال: فأقبل عليه عبد الله، فسبه سبا سيئا، ما سمعته سبه مثله قط، وقال: أخبرك عن رسول الله ﷺ وتقول: والله لنمنعهن". قال الحافظ ابن حجر: "وكأنه قال ذلك لما رأى من فساد بعض النساء في ذلك الوقت وحملته على ذلك الغيرة، وإنما أنكر عليه ابن عمر لتصريحه بمخالفة الحديث، وإلا فلو قال مثلا إن الزمان قد تغير، وإن بعضهن ربما ظهر منه قصد المسجد وإضمار غيره، لكان يظهر أن لا ينكر عليه، وإلى ذلك أشارت عائشة بما ذكر في الحديث الأخير "[٣]. وعليه يحمل أيضا ما قاله بعض العلماء: إن المفتى في هذا الزمان منع خروجهن، لأن الأحكام تتغير بتغير أهل الزمان[٤]. ومرادهم أن النساء كانوا في عهد رسول الله يخرجن محتشمات إلى صلات الجماعة يردن الثواب، ولكن تبدل الحال بعد وفاته فصرن يخرجن على غير تلك الحال، وكأن الخروج باحتشام كان شرط الإذن لهن، فإن فقد هذا الشرط تغير الحكم، وباعتبار أن الزمن ظرف لتغير هذا الشرط أطلق مجازا أن حكم خروجهن تغير بتغير الزمان كما سيأتي.

فتغير الزمن لم يكن هو السبب في تغير حكم خروج النساء إلى المساجد، وإنما الذي غيّر الحكم فقدان شرطه، فتغير الزمان بحد ذاته لا يعدّ مغيراً للحكم؛ ذلك لأن الزمان عبارة عن حركة الأفلاك كالشمس والقمر والأرض وغيرها، فبدوران الأرض والقمر والشمس يتكون الليل والنهار والشهر والسنة، وعليه فلا يعقل إناطة حكم ما بزمن ما، لعين الزمان من حيث هو زمان؛ لأن

---

(١) الفتاوى الفقهية الكبرى ١/٢٠٢ .

(٢) ) أخرجه مسلم في صحيحه (٦٦٧) .

(٣) فتح الباري ٢/٢٨٩، عند حديث رقم ٨٦٥.

(٤) الفتاوى الفقهية الكبرى ١/٢٠٢.

الأزمنة متماثلة، ولا يعقل إناطة الأحكام وتغييرها بالزمن المجرد، لذلك ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني إلى أن اللام في قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ ﴾ [الإسراء: ٧٨]، ليست للتعليل لأن الدلوك لا يصلح أن يكون علة؛ وإنما هي للتوقيت فمعنى الآية: "صلِّ عند زوال الشمس"، فزوال الشمس سبب لوجوب الصلاة وليس علة، ففرق الباقلاني وكذا الحنفية[١] بين السبب والعلة، فالعلة لا بد من اشتمالها على حكمة ومناسبة، وأما السبب فلا يشترط فيه المناسبة، مثل دلوك الشمس فهي سبب لصلاة الظهر[٢]. وإن كان الغزالي وكثير من الشافعية[٣] خالفوا الباقلاني فذهبوا إلى استواء السبب والعلة من حيث إناطة الحكم بهما، ولكن هذا مطرد على أصل الغزالي وغيره ممن ذهب إلى أن العلة مجرد معرّف للحكم، وإنما علق الله وجوب بعض الفرائض على دخول زمن مخصوص لنتمكن من معرفة أحكام الله من خلال هذه العلامات بعد انقطاع الوحي عنا[٤].

والمقصود أن تعليق الأحكام على الزمان وتغيره أمر لا يعقل، بل هو أمر تعبدي كما في أوقات الصلاة والصيام والحج، فالله اختار هذه الأوقات لهذه العبادات بمحض إرادته، وما ذلك إلا لأن الأزمنة متماثلة ليس لها تأثير في الأحكام، وإنما الزمان هو ظرف للحوادث والوقائع، لا يؤثر فيها سلبًا ولا إيجابًا، ولا تأثير له في الحوادث التي يجري عليها فلا يجلب نفعا ولا يدفع ضرا، وإنما فاعل كل ذلك هو الله سبحانه وتعالى، لذلك جاء النهي عن سب الدهر على هذا المعنى. روى الشيخان من حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ قال الله عز وجل يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر بيدي الأمر أقلب الليل والنهار[٥].

قال الخطابي: "قوله أنا الدهر، معناه أنا صاحب الدهر ومدبر الأمور التي تنسبونها إلى الدهر، فإذا سب ابن آدم الدهر من أجل أنه فاعل هذه الأمور، عاد سبه إليّ، لأني فاعلها. . . فأعلم الله تبارك وتعالى أن الدهر ظرف محدث يقلبه بين ليل ونهار، لا فعل له في شيء من خير أو شر،

---

(١) انظر: المنار بشرح ابن ملك ص٨٩٩؛ وأصول السرخسي ٣٠١/٢، ومرآة الأصول ٤٠٦/٢؛ والتبيين"وهو شرح على المنتخب في أصول المذهب لحسام الدين الإخسيكثي الحنفي (ت ٦٤٤هـ) " ١٣٣/٢. للعلامة أمير كاتب بن أمير عمر الفارابي الإتقاني ت٧٥٨ هـ، د. صابر عثمان، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، ط١ /١٩٩٩.

(٢) البحر المحيط، ط/ الكتبي، ٢٣٨/٧.

(٣) انظر: مباحث العلة في القياس عند الأصوليين للسعدي ص١٣٩.

(٤) المستصفى ص٧٤.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب تفسير القرآن، باب ﴿ وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ ﴾الآية، حديث رقم ٤٨٢٦، ومسلم في كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب النهي عن سب الدهر، حديث رقم ٢٢٤٦.

لكنه ظرف للحوادث ومحل لوقوعها، وأن الأمور كلها بيد الله تعالى؛ ومِنْ قِبَلِه يكون حدوثها وهو محدثها ومنشئها سبحانه لا شريك له[١].

وقال ابن فورك[٢]: أي أنه الفاعل لجميع الحوادث المريد لها لا مرور الليالي والأيام وأن الأيام والليالي ظرف للحوادث لا أنها يحدث بها أو منها شيء[٣].

مما سبق نجد أن الشارع قد نعى على أهل الجاهلية نسبتهم الحوادث للدهر، وأعلمهم أن الدهر هو ظرف للحوادث ليس له فيها أدنى تأثير، وإنما فاعل هذه الحوادث هو الله تبارك وتعالى، حتى صار الإيمان بالقضاء والقدر جزءاً من عقائد المسلمين. وعليه فإن الزمان مجرد ظرف للحوادث حلوة كانت أم مرة، ولا يمدح ولا يذم إلا مجازًا بأن يكون المقصود أهله، ولا ينشئ حكمًا ابتداءً، ولا يبطل حكمًا كان موجودًا ولا حتى يغيره، وإنما إذا أُطْلِق شيء من ذلك فهو مجاز، بمعنى أن ما ذكره بعض العلماء من أن الحكم يتغير بتغير الزمان، إنما هو كما يسميه علماء البلاغة المجاز العقلي علاقته الزمانية أي إطلاق المحل وإرادة الحال وذلك كقوله تعالى: ﴿ بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ﴾ [سبأ: ٣٣] .معناه: بل مكركم في الليل والنهار كما قال الزجاج[٤] [٥]، فإسناد المكر إلى الليل والنهار مجاز عقلي علاقته الزمانية لأنهما زمان المكر[٦]، أي أن المكر أضيف إلى الليل والنهار لوقوعه فيهما كما قال المفسرون[٧].

والخلاصة أن الزمان ظرف مجرد لا يؤثر في شيء فضلا عن أن يكون مغيرا لأحكام الشرع، وبذلك ظهر خطأ من حسب أن الزمان بمفرده يغير الحكم، وانهدم ما يردده كثير من العصرانيين من الزمان قد تغير فينبغي أن نغير أحكام الشريعة، ونستبدلها بأحكام تناسب عصرنا ظروفنا. ثم لو

---

(١) انظر: كلام الخطابي في شرحه على البخاري المسمى أعلام الحديث ١٩٠٤/٣، وانظر: نحوه في شرحه على أبي داود المسمى معالم السنن ٤٢٣/٥ عند حديث رقم ٥٢٧٤. وانظر: فتح الباري ٤٦٦/١٠. وانظر: عمدة القاري ١٦٧/١٩. شرح النووي على مسلم ٣/١٥، فيض القدير ٦٣٠/٤، حديث رقم ٦٠٢٥.

(٢) انظر ترجمته رقم [١٠٤].

(٣) مشكل الحديث وبيانه ص٢٧٨، للإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك (٤٠٦هـ)، عالم الكتب، ط٢/١٩٨٥م.

(٤) انظر ترجمته رقم [٥٣].

(٥) معاني القرآن وإعرابه ٢٥٤/٤. وقال نحوه النحاس: إعراب القرآن لأبي جعفر النحاس ٣٤٩/٣.

(٦) البلاغة، فنونها وأفنانها، علم البيان والبديع ص١٤٢، للدكتور فضل حسن عباس.

(٧) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة - (٣١٧/١٧) ، وانظر المزيد في: الدر المصون ٤٢٦/٤، للإمام أحمد بن يوسف السمين الحلبي (٧٥٦هـ)، ط/ دار الكتب العلمية، تفسير ابن عادل الدمشقي ٦٩/١٦، معاني القرآن للفراء ٣٦٣/٢، والكشاف ٩١/٣، والبحر المحيط لأبي حيان ٢٨٣/٧.

سلمنا جدلا أن تجدد الزمان بمفرده ينسخ شريعة أو يغيرها أو يبدلها، فالسؤال الذي يطرح نفسه: ما مقدار الزمن الذي به تتغير الشريعة؟ وبعبارة أخرى: ما هو الضابط في هذه المسألة؟ هل تتغير الشريعة تلقائيا كل ألف سنة مثلا، أم كل قرن، أم كل سنة، أم كل يوم ولحظة؟ فالزمان في تغير آني مستمر دائم لا ينقطع، فلو اعتبر مجرد مرور الزمان عاملا مغيرا للحكم الشرعي، لما استقرت شريعة سماوية ولا وضعية، ولكانت عدد الشرائع السماوية بعدد أنفاس الخلائق، ولوجب على المشرعين أن يكون في اجتماع دائم يسنون القوانين، فما قالوه يهدم التشريع قبل السماوي.

فإذا ثبت أن الزمان لا يغير حكما، فما معنى القاعدة التي معنا؟ إن معنى ما أطلقه بعض العلماء من أن الحكم يتغير بتغير الزمان: أن الحكم يتغير مع تجدد الزمان وتقلبه بسبب ما يحدث فيه من تغير لبعض العوامل التي تؤثر في الحكم كفقدان شرط للحكم أو وجود مانع أو زوال علة أو ذهاب محل الحكم أو تبدل عرف أنيط به الحكم، ومما يؤيد ذلك أن الأمثلة التي ضربها العلماء لهذه القاعدة ترجع عند التحقيق إلى تغير الأحكام لتبدل العرف أو لزوال علة أو نحو ذلك مما سبق. وقد تتبعت من كَتَب في هذه المسألة[1] فوجدت الأمثلة كلها تعود إلى هذا الذي ذكرت.

وغالبًا ما يكون تغير العرف خاصة هو العامل الرئيسي في تغير الحكم مع تبدل الزمان. بل إن بعضهم[2] حصر قاعدة "تغير الأحكام بتغير الزمان" بالعرف والمصلحة التي أنيط بهما الحكم أصلاً، وبعضهم الآخر[3] حصرها بالأحكام الاجتهادية من قياسية ومصلحية.

وأنا أرى ـ والله أعلم ـ أن الأمر أشمل من ذلك فالحكم يتغير بتغير المصلحة أو العرف أو ذهاب المحل أو العلة أو فقدان شرط إلى غير ذلك كما سبق بيانه.

وما سبق تقريره من معنى قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان هو على التسليم بصحة هذه المقولة، وإلا فقد أنكرها كثيرٌ من المحققين جملة وتفصيلاً[4]؛ منهم الإمام التقي السبكي[5]

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام ٩٤١/٢، شرح القواعد الفقهية للزرقا القاعدة ٣٣، المادة ٣٩، الفروق للقرافي ١٧٧/١، ٢٠٣/٤، أعلام الموقعين ٤١/٣ ط دار الفكر بيروت، السياسة الشرعية ص١٨، زاد المعاد ٧٣/٢، درر الحكام ٤٣/١، ضوابط المصلحة ص٢٨٠، فلسفة التشريع في الإسلام للدكتور صبحي المحمصاني ص٢٢٢، "العادة محكمة" رسالة ماجستير غير منشورة للأستاذ خليل محمد مصطفى نصار ص١٦٩، العرف لقوته ٦٧/١، المقاصد الشرعية في القواعد الفقهية تأليف عبد العزيز محمد عزام ص٢١٧، وأصول الفقه الإسلامي للدكتور الزحيلي ١١١٦/٢.

(٢) مثل أستاذنا الدكتور البوطي في كتابه ضوابط المصلحة ص٢٩١.

(٣) كالشيخ الزرقا في المدخل ٩٤٢/٢.

(٤) انظر: البحر المحيط للزركشي ٢٢٠/١، ط الكتبي.

(٥) انظر: فتاوى السبكي ٥٧٢/٢، وتابعه الزركشي في البحر المحيط ٢٢٠/١.

ومنهم الأذرعي حيث يقول: إن الأحكام لا تتغير بتغير الأزمان[1]، ومنهم إمام الحرمين فقد قال في كتابه نهاية المطلب: لو كانت قضايا الشرع تختلف باختلاف الناس وتناسخ العصور لانحل رباط الشرع[2]. وذهب فريق آخر من الشافعية إلى خلاف ذلك، فقد كان لهم اختيارات بخلاف مذهب الشافعي، رأوها تناسب زمنهم، كالروياني[3] في كتابه الحلية، والعبادي[4] في فتاويه والعز بن عبد السلام على ما نقله عنه القرافي[5].

وأنا أرى والله أعلم أن الخلاف لفظي بين الفريقين فالقائل بتغير الأحكام بتغير الزمان يعني بذلك الأحكام المنوطة بالمصالح المرسلة والعرف المعتبر ونحوهما مما يتغير بتغير الزمان، ومن أنكرها فلأنه حملها على ظاهرها وحينئذ يلزم منه محذور وهو أن تنسخ الشريعة بتناسخ الزمان وتنمحي، وهذا الذي أنكره ينكره أيضًا الفريق الأول، فالنزاع لم يتوارد على محل واحد ولو اطلع كل فريق على مراد الآخر لما أنكره. والله أعلم.

**تطبيقات على قاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان.**

بعد أن بيّنت المعنى الصحيح لهذه القاعدة عند القائل بها، ووجهة نظر العلماء الآخرين فيها، سأضرب بعض الأمثلة والتطبيقات الفقهية عليها، لنعلم كيف تطبّق هذه القاعدة بالشكل الصحيح، كما علمنا معناها بشكل صحيح، ثم سأضرب مثالا على التطبيق الخاطئ لهذه القاعدة عند بعض المعاصرين.

**أولا : أمثلة على التطبيق الصحيح لقاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان**

يرى الشيخ مصطفى الزرقا رحمه الله أنه: قد يكون تغير الزمان الموجب لتبديل الأحكام الفقهية الاجتهادية، ناشئا عن فساد الزمان بفساد أهله؛ وقد يكون ناشئا عن حدوث أوضاع تنظيمية

---

(١) الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي ٣٤٨/٤.

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر ترجمته رقم [٥١].

(٤) انظر ترجمته رقم [٨٩].

(٥) قال الزركشي في البحر المحيط ٢٢١/١: وقد أكثر الروياني في " الحلية " من اختيارات خلاف مذهب الشافعي ويقول: في هذا الزمان . وقال العبادي في فتاويه ": الصدقة أفضل من حج التطوع في قول أبي حنيفة، وهي تحتمل في هذا الزمان . وأفتى الشيخ عز الدين بالقيام للناس، وقال: لو قيل بوجوبه في هذه الأزمنة لما كان بعيدا، وكل ذلك فإنما هو استنباط من قواعد الشرع لا أنه خارج عن الأحكام المشروعة . فاعلم ذلك فإنه عجيب.

ووسائل زمنية جديدة من أوامر قانونية مصلحية، وترتيبات إدارية، وأساليب اقتصادية، ونحو ذلك[1]، وهذه بعض أمثلة على كلا الأمرين:

**أولا : مثال على تغير الأحكام الاجتهادية بفساد الزمان :** من المقرر في أصل المذهب الحنفي: أن المدين تنفذ تصرفاته في أمواله بالهبة والوقف وسائر وجوه التبرع ولو كانت ديونه مستغرقة أمواله كلها، باعتبار أن الديون تتعلق بذمته لا بأمواله العينية؛ لكن لما فسدت ذمم الناس، أصبح المدينون يحتالون لإسقاط حقوق الدائنين، حيث يعمدون إلى هبة أموالهم أو وقفها لمن يثقون به ثم يستردونها ثانية، لذلك أفتى المتأخرون من فقهاء المذهبين الحنفي والحنبلي: بعدم نفاذ هذه التصرفات من المدين، إلا فيما يزيد من وفاء الدين من أمواله[2].

**ثانيا : أمثلة على تغير الأحكام الاجتهادية لتطور الوسائل واختلاف الأوضاع :**

**المثال الأول :تسليم العقار بتسجيله في السجل العقاري :** إن تسليم العقار إلى المشتري كان لا يتم إلا بتفريغه وتسليمه فعلاً إلى المشتري، أو تمكينه منه بتسليم مفتاحه ونحوه؛ فإذا لم يتم هذا التسليم يبقى العقار معتبراً في يد البائع ويضمنه في حال هلاكه، ولكن بعد وجود الأحكام القانونية التي تُخضع العقود العقارية للتسجيل في السجل العقاري، استقر الاجتهاد القضائي على اعتبار التسليم حاصلاً بمجرد تسجيل العقد في السجل العقاري؛ فمن تاريخ التسجيل ينتقل ضمان هلاك المبيع من عهدة البائع إلى عهدة المشتري؛ لأن تسجيل البيع فيه تمكين للمشتري أكثر مما في التسليم الفعلي، وبتسجيله لم يبق البائع متمكنا من التصرف بالعقار المبيع، وجميع الحقوق والدعاوى المتفرعة عن الملكية تنتقل إلى المشتري بمجرد التسجيل[3]. قال الشيخ الزرقا: فبناء على ذلك يصبح من الضروري في فقه الشريعة؛ أن يعتبر لتسجيل العقد العقاري، حكم التسليم الفعلي للعقار في ظل هذه الأوضاع القانونية[4].

**المثال الثاني : حساب عدة المطلقة بقضاء القاضي من وقت إبرام الحكم :** كان مقررا في الحالات التي يقضي فيها القاضي بالتطليق الجبري، أو يفسخ النكاح؛ تعتبر المرأة داخلة في العدة، ويبدأ حسابُ عدتها من فور قضاء القاضي بالفرقة، لأن حكم القاضي في الماضي كان يصدر مبرمًا واجب التنفيذ فورًا، لأن القضاء مؤسس شرعًا على درجة واحدة، وليس فوق القاضي

---

(١) ) المدخل الفقهي ٢/٩٤٢.

(٢) المدخل الفقهي ٢/٩٤٥.

(٣) المدخل الفقهي ٢/٩٥٤. وانظر: التقابض في الفقه الإسلامي وأثره على البيوع المعاصرة ص٣١٢، علاء الدين الجنكو، دار النفائس الأردن ط١ ٢٠٠٤م، وانظر: الاجتهاد الاستصلاحي مفهومه حجيته مجاله ضوابطه ص١٧٤، د.نور الدين عباسي، دار ابن حزم ط١ ٢٠٠٧م.

(٤) المدخل الفقهي ٢/٩٥٥.

أحد له حق النظر في قضائه؛ لكن اليوم قد أصبح النظام القضائي لدينا، يجعل قضاء القاضي خاضعًا للطعن بطريق الاستئناف أو بطريق النقض أو بكليهما؛ وهذا التنظيم القضائي الجديد لا ينافي الشرع؛ لأنه من الأمور الاستصلاحية الخاضعة لقاعدة المصالح المرسلة.

فإذا قضى القاضي اليوم بالفرقة بين الزوجين، وجب أن لا تدخل المرأة في العدة، إلا بعد أن يصبح قضاؤه مبرمًا، غير خاضع لطريق من طرق الطعن القضائي، ومن وقتها تحسب المرأة عدتها؛ لأنها لو اعتدت منذ صدور الحكم الابتدائي لربما تنقضي عدتها وتتحرر من آثار الزوجية، قبل الفصل في الطعن المرفوع وربما ينفذ هذا الطعن أو النقض؛ لخلل تراه المحكمة العليا في حكم القاضي الأول، ويوجب عودة الزوجية؛ فكيف يمكن ذلك بعد أن تصبح المرأة متحررة من آثار الزواج بانقضاء عدتها؟ وقد ساغ لها أن تتزوج زوجًا آخر، وقد تكون تزوجت فعلاً[1].

قال الشيخ الزرقا: لذلك يجب أن يعتبر الحكم الابتدائي الأول، بالفرقة كحكم معلق على الإبرام ـ أي مشروع فرقة ـ لا تسري نتائجه، وخاصة منها العدة إلا من بعد صيرورته مبرمًا؛ وقبل ذلك تبقى الزوجية قائمة بكل نتائجها، رغم قضاء القاضي بالفرقة؛ نظرًا لتبدل الأوضاع القضائية عما كانت عليه في الماضي، عندما كان قضاء القاضي الشرعي، يصدر على درجة واحدة مبرمًا لا معقب عليه[2].

**المثال الثالث : عدم اشتراط النسب القرشي في الخليفة**

ذهب بعض المعاصرين مثل د.محمود بوترعة إلى جواز تولي غير القرشي للإمامة الكبرى، ورأى أن الأحاديث الواردة في الباب مثل "الأئمة من قريش"[3] ونحوها لا تصح، وإن صحت

---

(١) المدخل الفقهي ٢/٩٥٥.

(٢) المدخل الفقهي ٢/٩٥٦.

(٣) روى هذا الحديث عدد من الصحابة بلغوا نحو الأربعين جمعهم الحافظ ابن حجر في جزء له، وهو حديث صحيح بمجموع طرقه وشواهده كما قال محققو مسند أحمد، فممن رواه أنس وجاء عنه من عدة طرق بعضها حسن، وقد أخرجها النسائي في "الكبرى" [٣/ ٤٦٧- ٤٦٨]، كتاب القضاء: باب الأئمة من قريش حديث [٥٩٤٢]، والطبراني في "الكبير" [١/ ٢٥٢]، رقم [٧٢٥]، والحاكم [٤/ ٥٠١]، والبزار [١٥٧٩]، ورواه علي واختلف في وقفه ورفعه، ورجح الدارقطني الموقوف، أخرجه الطبراني في الصغير [١/ ١٥٢]، وأبو نعيم في "الحلية" [٧/ ٢٤٢]، والحاكم [٤/ ٧٥- ٧٦]، ورواه أبو برزة الأسلمي عند أحمد بإسناد حسن كما قال ابن حجر، مسند أحمد - الرسالة - (٢١/٣٣) . وجاء في البخاري عن معاوية مرفوعا: "إن هذا الأمر في قريش" أخرجه البخاري [١٥/ ٦- ٧]، كتاب الأحكام: باب الأمراء من قريش، حديث [٧١٣٩]، ، وجاء عن عمرو بن العاص بلفظ: "قريش ولاة الناس في الخير والشر إلى يوم القيامة"، رواه الترمذي في سنن، كتاب الفتن: باب ما جاء أن الخلفاء من قريش إلى أن تقوم الساعة، حديث [٢٢٢٧]. انظر: التلخيص الحبير ٤/١١٦، ط١/دار الكتب العلمية، ١٩٨٩م.

فليست صريحة، وأما الإجماع على وجوب اتصاف الإمام بأنه قرشي، فلم يسلم بوقوعه، وخلص إلى أن اشتراط القرشية في الخليفة إنما هو شرط ظرفي يقابل في هذا العصر بالأغلبية الحزبية وأيد رأيه بكلام ابن خلدون[١] حيث ذكر حكمة جعل الإمام من قريش بأن قريشا كان لهم الكثرة والغلبة وكان سائر العرب يعترف لهم بذلك فلو جعل الأمر لغيرهم لتفرقت الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم فجعل الأمر لهم لتحصل اللحمة والعصبية وتحسن الحماية، فالمقصود من القرشية هي وجود العصبية.[٢] ثم استنتج الباحث من هذا أن شرط الانتماء إلى عصبية قريش إنما هو شرط جاء في سياق التطور التاريخي ولا علاقة له بالنص الشرعي[٣]. كما أيد ذلك بنص لإمام الحرمين الذي فهم منه الباحث أن اشتراط القرشية ليس نابعا من النص وإنما هو نابع من قبول طبقات الخلق تولي قريش الخلافة وعدم معارضة ذلك مما ترتب عنه استقرار الناس عليه. هذا المعنى هو ما يطلق عليه الفقه القانوني الحديث مصطلح "العرف الدستوري"[٤]، وختم الباحث بالقول: لذلك فإن شرط القرشية عند إمام الحرمين قاعدة عرفية دستورية، ثابتة بالاستقرار في الواقع وليس قاعدة شرعية ثابتة بنص شرعي[٥]، ثم قال وهذا العرف لم يعد قائما فقد تغير، لأنه قد تلاشت وانتهت عصبية قريش، ولم تعد الكثرة الغالبة تستند إلى العصبية وظهرت روابط جديدة قادرة على تكوين هذه الكثرة الغالبة مثل الأحزاب السياسية والجمعيات، وأضاف الباحث: لذلك فإن نظرية ابن خلدون تقدم لنا جزءا من حل المشكلة بانتماء الخليفة أو الرئيس وهو كونه ينتمي إلى الكثرة الغالبة وهي ما يعبر عنها في العصر الحديث بالأغلبية لذلك أرى أن شرط القرشية وجد في الحياة السياسية الإسلامية بسبب وجود عصبية القومية الغالبة وانتهى بانتهائها ولم يعد الانتماء إلى تلك القبيلة شرطا لتولي الخلافة أو الرئاسة[٦].

والواقع أن ما رآه هذا الباحث قريب إلى الصواب ومناسب لعصرنا، ويؤيده ما ذكره عن إمام الحرمين وابن خلدون، وأما الحديث فهو محمول على أن قريش في حينها كان لها الكلمة ولا تدين العرب لغيرها كما ذكر الباحث، ويؤيده ما جاء في قول أبي بكر يوم السقيفة كما في

---

(١) انظر ترجمته رقم [٤١].

(٢) مقدمة ابن خلدون - (١/ ١٠٠) .

(٣) رئيس الدولة في الفكر الإسلامي، محمود بوترعة ص٣٢.

(٤) رئيس الدولة في الفكر الإسلامي، محمود بوترعة ص٣٥.

(٥) رئيس الدولة في الفكر الإسلامي، محمود بوترعة ص٣٥.

(٦) رئيس الدولة، بوترعة ص٣٧.

البخاري: ولن يُعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش"[1] وعند أحمد "ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش"[2] قال ابن حجر: وفي رواية ابن اسحاق "قد عرفتم أن هذا الحي من قريش بمنزلة من العرب ليس بها غيرهم وأن العرب لا تجتمع إلا على رجل منهم فاتقوا الله لا تصدعوا الإسلام ولا تكونوا أول من أحدث في الإسلام"[3]. فهذا يؤكد أن مناط الإمامة في القرشي حينها لكون العرب لا تدين إلا له، فالمناط هو العصبية وتحقيق هذا المناط كان في القرشي، ثم تغير الحال فيما بعد، كما في عصرنا الذي لم يبق فيه لقريش عصبية فيتغير الحكم السابق لتغير مناطه فيجوز تولية غير القرشي ومما يؤيد ذلك أن من لم يستجمع شروط الإمامة من العدالة والعلم وغير ذلك فلا يتولى الإمامة ولو كان قرشيا، بل ذكر البغوي[4]: يولى رجل من العجم في هذه الحالة[5]، وبل أكثر من ذلك فقد قال ابن خلدون: ومن القائلين بنفي اشتراط القرشية القاضي أبو بكر الباقلاني، لما أدرك عليه عصبية قريش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم على الخلفاء، فأسقط شرط القرشية[6].اهـ، فالباقلاني أدرك أن المناط في العصبية لا القرشية، وقد ذهب بعض المعاصرين[7] إلى عدم اشتراط القرشية.

فهذا المثال وما سبقه من الأمثلة التي ذكرها الشيخ مصطفى الزرقا، هو أمثلة صحيحة على تطبيق قاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان، وهذه الأمثلة لا يفهم منها أن الشريعة برمتها ظرفية وتاريخية كما يزعم أصحاب هذه النظرية، لأن هذه الأمثلة هي أصلا منوطة بالعرف أو بالمصلحة ونحو ذلك مما يتغير الحكم بتغيرها، ولكن هناك أحكام مطلقة وثابتة، وهي التي جاءت الأدلة القطعية عليها كأركان الإيمان والإسلام وتحريم الكبائر ونحو ذلك مما أجمع عليها المسلمون،

---

(١) صحيح البخاري، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت، رقم (٦٤٤٢).

(٢) مسند أحمد - الرسالة - (٤٥٣/١).

(٣) فتح الباري - ابن حجر - (١٥٢/١٢).

(٤) انظر ترجمته رقم [٢٠].

(٥) روضة الطالبين للنووي ١٠/ ٤٢ ط المكتب الإسلامي.

(٦) مقدمة ابن خلدون ص١٩٤، وما نقله ابن خلدون عن الباقلاني، نقله أيضا الأستاذ عبد الوهاب عبد اللطيف في تعليقه على الصواعق المحرقة للهيتمي (ص ٩) ، ولكن هذين النقلين عن الباقلاني يخالفان ما في كتابه الإنصاف ص٦٩ فقد اشترط الباقلاني القرشية فيه الإنصاف، بل يخالف ما في كتابه التمهيد ص٤٧١، ط١٩٨٧/١، مؤسسة الكتب الثقافية ببيروت، والواقع أن كتاب التمهيد له عدة طبعات بينها خلاف، فالله أعلم بحقيقة الأمر.

(٧) منهم الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه (تاريخ المذاهب الإسلامية ٩٠/١) ، ومنهم الأستاذ محمد المبارك في كتابه نظام الإسلام في الحكم والدولة (ص ٧١) .

فهذه لا تتغير إلى أن تقوم الساعة، ولكن أصحاب تاريخية الشريعة يريدون أن يجعلوا الشريعة كلها متغيرة كما سبق، وبناء على نظريتهم هذه كان لهم اجتهادات قائمة على هذا المبدأ، وسوف أضرب مثالين يوضحان ذلك وهما ميراث المرأة وحد السرقة.

**التطبيق الخاطئ لقاعدة تتغير الأحكام بتغير الأزمان**

**أولا : ميراث المرأة نموذجا :**

من المعلوم أن الأنثى تأخذ نصف ما يأخذ الذكر في حالات معينة في الميراث، ولا سيما حينما يترك أحد الوالدين إخوة ذكورا وإناثا فتقسم التركة على هذا النحو مصداقا لقوله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ ﴾ [النساء: ١١] وهذا ما أجمع عليه المسلمون عبر العصور المنصرمة.

بيد أن أصحاب نظرية ظرفية الشريعة يرون أن هذا الحكم هو حكم اقتضته الظروف في العهد النبوي، فهو مناسب لما سبق لتلك العصور حيث كانت المرأة لا تعمل وإنما هي حبيسة البيت طبقا للأعراف التي كانت سائدة، وأما الآن فالمرأة تمثل نصف المجتمع وتقوم جنبا إلى جنبا مع الرجل في كل ما له من حقوق وما عليه من واجبات، فالحكم المناسب لها الآن أن تعطى كالذكر تماما لأنها تقوم بنفس الدور الذي يقوم به، وأما النص الذي يعطي للذكر مثل حظ الأنثيين، فيجيب عنه هؤلاء بأن هذا النصيب الذي أعطي للأنثى ليس آخر المطاف بل أوله، بمعنى أن الإسلام تدرج بالمرأة من كونها كانت متاعا تورث ولا ترث شيئا إلى أن ترث نصف الذكر، ثم ترك المجال لنا لنعدل الحكم في الوقت المناسب[(١)]. وهذا المنهج في الاستنباط هو ما يعبرون عنه بنظرية المعنى والمغزى التي اخترعها أبو زيد، فالمعنى هو إعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين، أما المغزى فهو أن نطوِّر ذلك في عصر التطور إلى المساواة بين الذكر والأنثى[(٢)].

**والجواب من وجهين :**

**الوجه الأول :** إن الميراث قد تولى الله قسمته، فمقاديره ثابتة إلى يوم الدين، وما ذكره هؤلاء لا تأثير له في الميراث، لأن التفاوت بين أنصبة الوارثين والوارثات فى فلسفة الميراث الإسلامي تحكمه ثلاثة معايير:

---

(١) " امرأتنا في الشريعة والمجتمع "، الطاهر الحداد ص ٢٤ ص ٣٥، ٣٦، ٣٩، نقد الخطاب الديني " لنصر حامد أبو زيد ص ٢٢٠، مكتبة مدبولي – القاهرة ط ١٩٩٥/٣م. العقلانية هداية أم غواية ص١٢٨، لمحمد أركون.

(٢) " إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد، ص ٤٨.

**أولها** : درجة القرابة بين الوارث فكل من كان أقرب للميت ورث أكثر بغض النظر عن جنسه، فابنة المتوفى تأخذ مثلاً أكثر من أبي المتوفى أو أمه، فهي تأخذ بمفردها نصف التركة (هذا إذا كان الوارث الابنة والأب والأم فقط).

**وثانيها** : إن الأجيال التي تستقبل الحياة، وتستعد لتحمل أعبائها، عادة يكون نصيبها في الميراث أكبر من نصيب الأجيال التي تستدبر الحياة؛ وتتخفف من أعبائها، فمثلا يرث الابن أكثر من الأب ـ وكلاهما من الذكور.

**وثالثها** : العبء المالي الذي يوجب الشرع الإسلامي على الوارث تحمله، فقد أعطى الله في أولاد المتوفى للذكر ضعف الأنثى نظرا لتفاوت العبء المالي بينهما، فالله أوجب على الرجل النفقة والمهر لزوجته دون العكس؛ "فالذكر مكلف بالكسب للحصول على المال ثم الإنفاق؛ وهذا ينسجم مع ما أودعه الله في الذكر من قدرات بيولوجية تتفوق على الأنثى؛ فهو أقوى منها جسما، وبنيته معدة للعمل، بعكس الأنثى المهيأة لمهمة عظيمة هي مهمة الأمومة وما تمر به من مراحل الحمل والولادة والإرضاع أو الدورة الشهرية في حالة عدم الحمل؛ كما أن الرجل أكثر قدرة على استثمار المال من المرأة، فلو أُعطيت المرأة نصيبا مماثلا، لتعطّل جزء كبير من الثروة وحُرِم منها المجتمع، لأن المرأة غالبا ما تشتري بميراثها حليا وزينة ونحو ذلك[1] "

أما ما قيل من أن المرأة الآن تعمل وتنفق كالرجل، فالجواب: إن هذا غير مؤثر في نصيبها من الميراث، لأن المرأة غير ملزمة بالإنفاق على بيت زوجها سواء عملت أو لم تعمل، بل النفقة واجبة على الزوج وحسب، لئلا يفضي بها السبيل إلى أعمال تحط من قدرها فيما لو ألزمها الشارع بالنفقة، وبالتالي يبقى للابن النصيب الأوفر في الميراث لكونه ملزما بالنفقة والمهر ونحو ذلك[2].

**الوجه الثاني** : إن إعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين ليس مطردا في كل الميراث ولذلك لم يعمم القرآن الكريم هذا التفاوت بين الذكر والأنثى فى عموم الوارثين، وإنما فى بعض الحالات، وإنما سرى الوهم لهؤلاء من فهمهم الخاطئ لقوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ ﴾ [النساء: ١١]، ففهموا من الآية العموم، مع أنها خاصة في أولاد المورث لقوله"يوصيكم الله في أولادكم"؛ ولم تقل: يوصيكم الله في عموم الوارثين.

---

(١) انظر: نظرات اقتصادية في حكمة توزيع الميراث في الإسلام، بحث للدكتور كمال توفيق محمد الحطاب، منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ١٨، العدد الثاني، ٢٠٠٢م، ص٣٠٩، ٣١٠، باختصار وتصرف.

(٢) انظر: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الإسلامي ص١١١، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر بدمشق، ط١/١٩٩٦م.

ومما يؤكد ذلك أننا لو بحثنا في مسائل الميراث لوجدنا أن الأنثى أحيانا تأخذ أقل من الذكر، وأحيانا العكس، وأحيانا يتساويان، وهذه بعض أمثلة:

أ ـ إن هناك أربع حالات فقط ترث فيها المرأة نصف الرجل: منها أن أولاد المتوفي يأخذ الذكر مثل حظ الأنثيين، ومنها أن الزوج يأخذ ضعف الزوجة.

ب ـ هناك حالات كثيرة ترث فيها المرأة مثل الرجل تماماً، منها عند وجود أخ وأخت لأم في إرثهما من أخيهما، إذا لم يكن له أصل من الذكور ولا فرع وارث، فلكل منهما السدس، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾ [النساء: ١٢] و"الكلالة" هنا من لا ولد له ولا أب، ﴿وَلَهُۥٓ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ﴾ أي لأم[١]، فكل منهما يأخذ السدس إذا لم يحجبا؛ ومنها الأب والأم يرث كل منهما السدس إن كان للمورث ولد لقوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١١].

ج ـ وهناك حالات كثيرة ترث فيها المرأة أكثر من الرجل: منها إذا مات الرجل وترك أماً وابنتين وأخاً، فلو ترك المتوفى ٢٤ مليونا، لكانت أنصبتهم كالتالي، للأم السدس: أربعة ملايين، وللبنتين الثلثان[٢]: ١٦ مليونا، لقوله تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١١]، للواحدة ٨ ملايين، وللأخ الباقي: أربعة ملايين، لأنه من العصبة وقد جاء في حديث الشيخين عن ابن عباس مرفوعا: «ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولى رجل ذكر»[٣]، وبذلك تكون الابنة قد أخذت ضعف ميراث الأخ[٤]. وبذلك يتبين أن قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] ليس قاعدة نافذة مستمرة[٥].

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة - (١٢٩/٦).

(٢) هذا على قول الجمهور، وذهب ابن عباس أن لهما النصف، أخذا بظاهر قوله تعالى "فوق اثنتين" أي أكثر من اثنتين؛ وأُجيب بأن "فوق" زائدة، أي إن كن نساء اثنتين؛ كقوله تعالى: (فاضربوا فوق الأعناق) أي الأعناق؛ والأقوى أن يقال إن السنة فسّرت الآية، حيث ورث النبيُّ ﷺ ابنتي سعد بن الربيع الثلثين، كما في حديث أبي داود (٢٨٩٢). انظر: الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة - (٩٧/٦، ١٠٥).

(٣) صحيح البخاري (٢٤٧٦/٦)، (٦٣٥١)، كتاب الفرائض، باب ميراث الولد من أبيه وأمه؛ صحيح مسلم، كتاب الفرائض، باب ألحقوا الفرائض بأهلها رقم ١٦١٥.

(٤) انظر المزيد من الأمثلة في: العنف ضد المرأة، دراسة حول افتراءات الهيئات التنصيرية وأذنابهم من العلمانيين على الإسلام ص ٥٦، أبوحسام الدين الطرفاوي؛ المرأة، د. البوطي ص١٠٧.

(٥) انظر: المرأة، د. البوطي، ص١٠٨. وانظر: مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة ص١٤٣، د. محمد بلتاجي، دار السلام بالقاهرة، ط١/ ١٩٩٧م.

**ثانيا : حد السرقة**

كان من ثمرات القول بتاريخية الشريعة إنكار الحدود الشرعية، حيث رأى العلمانيون أن الحدود التي شرعت في صدر الإسلام ليست تشريعا مطلقا، وإنما هي تشريع نسبي تبعًا للحالات التاريخية، والأوضاع الاجتماعية المختلفة، فعقوباتٌ مثل القطع والرجم كانت سارية المفعول في ذلك العصر التاريخي؛ بسبب ملاءمتها للأحوال الاجتماعية آنذاك[1]، حيث المجتمعات بدائية متنقلة، فلا توجد سجون ولا جدران وإنما خيام، فكيف يسجن السارق؟ وكيف تحفظ الأموال؟ لا بد من عقوبة تميز السارق وتجعل الناس يحذرون منه، أما اليوم فقد تغير الحال[2].

لذلك يرى هؤلاء أن الحدود ليست ثابتة بل هي متغيرة بحسب ظروف كل عصر، والثابت عندهم هو مبدأ العقوبة أو الجزاء، أما الأشكال التطبيقية لهذا المبدأ فموكولة إلى كل عصر حسب أوضاعه وأعرافه وقيمه[3].

كذا قالوا، وللرد عليهم أقول: "قولهم: إن الشارع لجأ إلى الحدود كقطع يد السارق، ورجم الزاني المحصن؛ لعدم توفر السجون في تلك الآونة" غير مُسلّم، لأن السجون قديمة العهد بين الشعوب، ويكفي للدلالة على ذلك ما جاء في قصة يوسف عليه السلام في القرآن الكريم حيث قال تعالى: ﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجۡنَ فَتَيَانِۖ ﴾ [يوسف: ٣٦]. وقد عرفت السجون في القديم، وقد أكثر من ذكرها كتّاب الرومان واليونان؛ وكانت في حالة مزرية يمارس فيها التعذيب، ولم يكن للسجون والعقوبات بأنواعها قوانين وأنظمة معلومة في البلاد الشرقية في العهد القديم، بل كانوا يستعملونها في الغالب واسطة لإيقاف المراد عقابهم، ولم يكن لهم في أكثر الأحيان مدة معلومة لكل نوع من أنواع الجرائم[4].

وهذا يدل على أن السجن عقوبة بدائية قديمة لجأ إليها الحكام لعدم وجود عقوبات معلومة لكل جريمة، فإذا وجدت عقوبات تناسب كل جريمة تنفذ في الحال ولا داعي للسجن، وهذا ما جاء في شريعتنا الغراء، حيث جعلت لبعض الجرائم عقوبة تردع مرتكبها وهي الحدود الشرعية، فكيف يعكس العلمانيون الأمر، فيجعلون العقوبة القديمة حديثة، وما هذا إلا لشدة انبهارهم بالغرب حيث ظنوا أن السجن من مفرزات الحضارة الغربية؛ نعم؛ السجن كبناء مخصص للحبس،

---

(١) انظر: العالمية الثانية، لحاج أحمد ص٢٧٨.

(٢) وجهة نظر ص٥٧، د. محمد عابد للجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ط ١٩٩٤/٢ بيروت. دليل المسلم الحزين لحسين أحمد أمين ص١٤٦، دار سعاد الصباح – الكويت – المقطم القاهرة ط ١٩٩٢/٤.

(٣) العالمية الثانية، حاج محمد ص٢٤٩. أصول الشريعة، للعشماوي ص١٠٨. جوهر الإسلام للعشماوي أيضًا ص١٥.

(٤) دائرة المعارف ٥٠٨/٩، ٥٠٩، بطرس البستاني، مطبعة الأدبية ببيروت عام ١٨٨٧م.

لم يكن موجوداً في صدر الإسلام ولكن فكرة الحبس كانت موجودة، وثمة فرق بين الحبس والسجن؛ فالحبس "هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه سواء كان في بيت أو مسجد، أو كان بتوكيل الخصم نفسه أو وكيله عليه، وملازمته له، وكان هذا هو الحبس على عهد النبي ﷺ وأبي بكر الصديق ﷺ ولم يكن له محبس معد لحبس الخصوم ولكن لما انتشرت الرعية في زمن عمر بن الخطاب ابتاع بمكة دارا وجعلها سجنا يحبس فيها[(١)].

وقد وردت أحاديث تدل على أن النبي وأصحابه قد حبسوا بعض الناس[(٢)]، ولكن ليس عقوبة لهم وإنما لحقوق استوجبت عليهم أو شهادة وجب عليهم أداؤها؛ فالشارع لم يتخذ سجنًا بمعنى المكان المخصص لحبس أصحاب الجرائم عقوبة لهم، لسببين:

**أولاً**: أن الشارع لا يعدُّ السجن عقوبة رئيسية لردع المجرمين والجناة، وإنما العقوبات الرئيسية هي الحدود التي شرعها للجرائم الكبرى، وما سوى ذلك شرع التعزير[(٣)]؛ والتعزير قد يكون بالجلد أو الضرب، وقد يكون بالسجن، أو غير ذلك مما هو موكول إلى اجتهاد الإمام[(٤)].

فالسجن في الإسلام ليس الهدف الأساسي منه العقوبة على الجرائم؛ لأن السجن لم يكن يوما ما رادعًا للمجرمين عن ارتكاب جرائمهم، بل كلما كثرت السجون كان هذا مؤشرًا على كثرة الجرائم، وكلما تطورت السجون تطورت الجريمة، وازدادت تعقيداً وضررًا، بل ربما يكون

---

(١) الطرق الحكمية ص٨٩، حاشية ابن عابدين ٥/٥١٧، دار الفكر ببيروت، وانظر للتوسع: أحكام السجناء وحقوقهم في الفقه الإسلامي ص٢٤، د. محمد راشد العمر، دار النوادر، ط١/٢٠١٠.

(٢) روى الترمذي (١٤١٧) وحسنه: أن النبي ﷺ حبس رجلا في تهمة ثم خلى عنه. قال ملا علي القاري: وهذا يدل على أن الحبس من أحكام الشرع. انظر: تحفة الأحوذي - (٥٦٣/٤)، ط/العلمية، وروى البخاري (٤١١٤) عن أبي هريرة أنه قال بعث النبي خيلا قبل نجد فجاءت برجل من بني حنيفة يقال له ثمامة بن أثال سيد أهل اليمامة فربطوه بسارية من سواري المسجد فخرج إليه رسول الله قال ما عندك يا ثمامة قال عندي يا محمد خير فذكر الحديث قال أطلقوا ثمامة. قال العيني: وفيه الأمر بالتوثق بالقيد وبالحبس أيضا وقد روي أن عليا رضي الله تعالى عنه كان يحبس في الدين. . وقال طاووس إذا لم يقر الرجل بالحكم حبس. عمدة القاري شرح صحيح البخاري - (٢٦١/١٢، بيروت - دار إحياء التراث العربي.

(٣) وهو مشروع في كل معصية ليس فيها حد، وهي نوعان: ترك واجب، أو فعل محرم، فمن ترك الواجبات مع القدرة عليها، كقضاء الديون، وأداء الأمانات: من الوكالات، والودائع، وأموال اليتامى، والوقوف، والأموال السلطانية، ورد الغصوب، والمظالم ؛ فإنه يعاقب حتى يؤديها، وكذلك من وجب عليه إحضار نفس لاستيفاء حق وجب عليها ؛ مثل: أن يقطع الطريق، ويلتجئ إلى من يمنعه ويذب عنه ؛ فهذا يعاقب حتى يحضره.الطرق الحكمية ص٩٣.

(٤) انظر: أحكام السجناء، د. العمر، ص٣٧.

السجن نفسه حافزًا على الجريمة، فإن كثيرًا من السفهاء يتباهون بأنهم خريجو سجون في جرائم كبرى، لكي يرهبوا الناس فيخضعوا لابتزازهم ويتقوا شرهم.

وإنما السجن في الإسلام هو بشكل أساسي لأمرين: إما لإلجاء الذين وجب عليهم حق ما لكي يوفوا به، أو لتوقيف المتهمين والمشتبه بهم إلى أن تنكشف الحقيقة؛ إما إلى تبرئتهم ومن ثَّم إطلاق سراحهم، أو إلى إدانتهم وتجريمهم وبالتالي إنزال العقوبة الرادعة بهم، على نحو ما ذكر القرافي[1]، وقد يستخدم السجن كعقوبة تعزيرية ردعا للمجرمين فيما ليس فيه حد شرعي[2].

**ثانيًا**: أنه لم تكن ثمة حاجة إلى ذلك السجن في صدر الإسلام؛ لأن الجاني كان في عهد النبي يأتي بنفسه طالبا إقامة الحد عليه كما في قصة المرأة الغامدية، بل كان أحدهم أحيانًا يحبس نفسه بنفسه في سارية المسجد كما حدث مع أبي لبابة[3]. فإذا كان هذا حال الجاني، فأي حاجة لبناء سجن أو لوضع قيود أو أغلال، وبهذا يندفع ما قاله العشماوي وأمثاله.

---

(١) ) الفروق٤/٧٩، معين الحكام للطرابلسي ١٩٩، أحكام السجناء، د. العمر، ص٣٥.

(٢) أحكام السجناء، د. العمر، ص٣٥.

(٣) حيث بعثه النبي ﷺ إلى بني قريظة لينزلهم على حكم رسول الله ﷺ، فاستشاره اليهود فأشار إلى حلقه إنه الذبح ـ أي لو نزلتم على حكمه فسيذبحكم ـ ثم ندم لأنه شعر أنه ارتكب خيانة، فتوجه إلى مسجد النبي ﷺ فارتبط بإحدى سواريه حتى تاب الله عليه؛ فقيل له قد تيب عليك، فأبى أن يحل نفسه وقال: لا والله لا أَحل نفسي حتى يكون رسول الله ﷺ هو يحلني فجاء فحله بيده ﷺ انظر تفصيل القصة في: سيرة ابن هشام ٢/٢٣٦، وتفسير الطبري ١٣/٤٨١، تحقيق محمود شاكر، والتمهيد لابن عبد البر ٢٠/٨٣٢، فتح الباري ٧/٤١٣.

## المطلب الثاني: الحداثة

الحداثة[١] يطلقها الاقتصاديون والإعلاميون والسياسيون وعلماء الاجتماع على التطوير والتحديث في هذه المجالات والاستفادة من التقنية الحديثة في شتى المجالات[٢]، وهذا لا شيء فيه، ولكن الحداثة يطلقها أنصارها على معنى أعم من ذلك فهم يريدون بها تحديث كل شيء بما فيها الثقافة والدين والشريعة، والمراد بالتحديث هنا ليس مواكبة العصر بتجديد الطرح للدين والشريعة، وإنما المراد بالحداثة تغيير وطمس ونقد معالم الدين والشريعة والعقيدة، وهذا مستفاد من تعريف الحداثة ومن أصل نشأتها، فالحداثة تعرف كما اصطلح عليه أربابها الحداثيون بأنها: اتجاه أو منزع ينتهي إلى قطيعة شاملة مع التراث، تنطوي على تحقير هذا التراث والتهوين من شأنه وقطع صلة الأمة بماضيها لتبدأ من الصفر وقد سلب منها كل مقومات هويتها، وتصبح مستعدة لأن تصاغ كما يريد الآخرون [٣] وجاء تعريفها في موسوعة إنكارتا: «هي الفترة التي تمتد من عصر الأنوار إلى الوقت المعاصر وتسعى إلى تفسير الكون وجميع الأشياء فيه عقلياً»[٤]. وهي في الأصل حركة ثقافية غربية المنبت والمنشأ، من أهم مرتكزاتها عقدة التمحور الأوروبي على الذات، والعلمانية، وفقدان القيم الدينية[٥]. وتهدف إلى تحقيق النماذج الغربية أساسا بحيث يقتحم الجديد وغير المكرر مختلف مجالات الحياة[٦]. والصورة البارزة في الحداثة «نقد المقدس وهدمه» لذلك عرفت بأنها "فصم الائتلاف والوحدة بين السماء والأرض"[٧].

---

(١) الحداثة والحدوث مصدر للفعل حَدَثَ الذي هو مقابل قَدُمَ، وكلمة المحدث جاءت في بعض الآيات يراد بها الحق وهو القرآن نفسه، قال تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء : ٢] وأطلق عليها المحدث في مقابل القديم الذي كان عليه المشركون من الباطل. وجاءت في الحديث بمعنى آخر منهي عنه، فقد نهي عن محدثات الأمور، ويقصد بها الأمور الجديدة وهي البدع التي تخالف الأمر القديم الذي استقرت عليه شريعة الإسلام.

(٢) مقال بعنوان: ما المنهج في فكر الحداثة؟ د. بدران بن الحسن، منشور على موقع شبكة مشكاة الإسلامية بتاريخ ٢٠٠٤/١٢/٠١.

(٣) انظر: مجلة البيان (العدد١٩٠/ص٤٦) ، ندوة بعنوان: سقطة الحداثة والخصوصية الغربية.

(٤) مقالات نقدية في الحداثة والعلمانية، سعيد فودة، دار الفتح للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٩، ص ١٠.

(٥) مجلة البيان (عدد ١٦٦/ص١٤٣) ، مقال بعنوان: الورقة الأخيرة، تيار الحداثة وقضايا المرأة، د . رقية طه جابر العلواني.

(٦) الإسلام والحداثة، عبد المجيد الشرفي، ص٢٥، الدار التونسية، تونس.

(٧) انظر: مجلة البيان (عدد ١٩٠/ص ٤٦) ندوة بعنوان: سقطة الحداثة والخصوصية الغربية.

والحاصل أن الحداثة تعني استبعاد المقدس وتنحية الدين وتهميشه والقطيعة مع الماضي وإعطاء نظرة عن الكون والإنسان والحياة بعيدة عن عالم الغيب والآخرة، والثورة والتمرد على القيم والأخلاق، والانطلاق خلف الشهوات، والسعي في مادية بحتة لا تقف عند حد، وتمييع المواقف وعدم الاعتراف بكل ما هو ثابت، وإذا كانت الحداثة بهذا المعنى فليس بمستغرب أن لا نجد عند أرباب الحداثة موضعا للكلام عن الحلال والحرام وما يجب وما يحرم بل لا نجد موضعا للحديث عن الإله ولا عن الرسل ولا عن اليوم الآخر، بل إن الحداثة ما نشأت إلا لتحارب ذلك، فلا نستبعد من أصحابها كل شذوذ في العقيدة أو الشريعة، ولا نستغرب منهم انتقادهم لكثير من المفاهيم والأحكام الشرعية في العبادات أو المعاملات أو الأحوال الشخصية أو أحكام الإمامة العظمى والسياسة الشرعية، وكذلك انتقادهم للحدود ومحاولة تأويلها واستبدالها، وكذلك انتقادهم للأخلاق والقيم الإسلامية من عفاف وحشمة وطهارة، بل لا نستغرب منهم انتقادهم للفقه الإسلامي وأعلامه جملة، ونعتهم بالتخلف والرجعية ونحو ذلك، ولا يستغرب من الحداثيين الطعن بالكتاب والسنة وسائر المصادر التشريعية الأخرى، وكذلك طعنهم بأسس العقيدة الإسلامية، لأن من أهم أغراض الحداثة "الهدم والتخريب وإحداث الفوضى في العقائد والأخلاق وفي النظم والعلاقات، وليس هي مجرد تجديد في الأشكال والمناهج، بل هي عقائد وأفكار شتى تجتمع تحت مقصد واحد هو: مضادة الدين ومناقضة الإيمان واليقين وغرس الضلالات والإلحاد والشكوك.، لذلك هي مناقضة للإسلام تمام المناقضة بل هي تسعى إلى هدمه والتشكيك فيه وإزاحته من القلوب والعقول والسلوك"[(١)] وذلك لأن الحداثة العربية هي: ترجمة للحداثة الغربية ومنقولة منها بأحرف عربية الحرف أجنبية الولاء[(٢)] والحداثة الغربية نشأت كحركة نقدية مناهضة لتقاليد الكنيسة. ونادت بضرورة إعادة تفسير الدين ونصوصه في ضوء المعطيات العلمية والتاريخية والفلسفية، والنظر إلى الدين ونصوصه بعين ناقدة صارمة[(٣)].

وإذا كنا نتفهم نشوء الحداثة في الغرب بفعل الدور السلبي الذي قامت به الكنيسة التي رفضت العلم التجريبي واعتبرته هرطقة ولاحقت علماءه وضيقت عليهم بل أعدمت بعضهم، وتحالفت مع الملوك وطبقة النبلاء ضد الفقراء وعامة الشعب؛ فإننا لا نتفهم ولا نجد مسوغا لأبناء جلدتنا[(٤)]

---

(١) انظر: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، دراسة نقدية شرعية ٢٢٣٥/٣، د. سعيد بن ناصر الغامدي، دار الأندلس الخضراء بجدة، ط١/ ٢٠٠٣م.

(٢) الانحراف العقدي في أدب الحداثة للغامدي ١/ ٧٨.

(٣) الموسوعة العربية العالمية /مادة: حداثة.

(٤) ومن هؤلاء: خليل مطران وعلي أحمد سعيد، ود.إبراهيم ناجي/ وصالح جودت، ومعروف الرصافي، وجبران خليل جبران، وميخائيل نعمة، وإيليا أبو ماضي، وأمين الريحاني ونزار قباني وجابر عصفور. انظر:

الذين تبنوا تيار الحداثة وحاولوا إيهامنا بأنهم أتوا بفكر حديث جديد، وأننا نحن أصحاب فكر عتيق بال أكل عليه الزمان وشرب، والواقع أنّ ما أتوا به ما هو إلا نسخة سقيمة عن تيار الحداثة الغربي، لذلك اضطروا إلى تسمية تيارهم بما بعد الحداثة، ولكن ما هو الفرق بين التيارين؟ إنهما أتعس من بعضهما، فهاهم أقطاب هذا التيار يجتمعون في مؤتمر بيروت بتاريخ ١٤٢٥/٣/١١هـ ليعلنوا عن ميلاد (المؤسسة العربية للتحديث الفكري)[١]، لينتهي مؤتمرهم إلى: إعلان القطيعة التامة مع الدين، وتجاوز سلطة النص، والتأكيد على تاريخيته، التمرد الصارخ على القيم والثوابت الفكرية، والدعوة المطلقة إلى التغريب[٢].

---

الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها الغامدي ١/٧٢، الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية، د. أسود، ص٣٥١.

(١) برئاسة نصر حامد أبو زيد، وأمينها العام جورج طرابيشي، وعضوية عدد من رموز الحداثيين في العالم العربي ومن أبرزهم: محمد أركون، وعبد المجيد الشرفي، وفريدة بناني. . وغيرهم.

(٢) مجلة البيان (عدد٦/٢٠١) مقال بعنوان: الحداثة السليبة، أحمد الصويان.

## المطلب الثالث: التنوير

كثيرا ما يردد العلمانيون ومن لف لفهم كلمة التنوير ويطلقونها على فكرهم وفِكْر من يخرج عن مسلمات العقيدة الإسلامية، وينتقد الفقه الموروث وأحكام الشريعة، فيطلقون على من يفعل ذلك أنه تنويري، وأما من يتمسك بالكتاب والسنة ويفهمها بالفهم الصحيح طبقا لمنهج أصول الفقه، ويتمسك بالفقه المتوارث، ويتمسك بالقيم والأخلاق الإسلامية فهو ظلامي يعيش في القرون الوسطى؛ وفي خضم هذه المقاربة لا بد لنا من النظر فيها ووضعها في الميزان العلمي، ويأتي ذلك في عدة محاور.

**أولا : معنى التنوير وكيفية نشوئه :** التنوير في اللغة مصدر نوّر تنويرا أي نشر النور ماديا كان أو معنويا، والنور عكس الظلام، وأما التنوير كمصطلح، فقد أطلق التنوير على التيار الفلسفي الذي ساد في فرنسا منتصف القرن الثامن عشر الميلادي ثم انتشر في أوربا، وقصد أنصار هذا التيار أن يعيدوا النظر في معتقدات الكنيسة وسلوكها[1]، وقد كان منهج هذا التيار في معالجة هذا الأمر قائما على مبدأين؛ الأول: العقلانية، والثاني: محاربة الجهل والخرافة، فحكّموا العقل ليعلموا مدى صحة تلك المعتقدات الكنسية، وقاموا بتسليط مناهج الفحص اللغوي والمنطقي ثم التاريخي بعد ذلك، ثم العلمي التجريبي على نصوص الكتب المقدسة عند المسيحيين. ولقد أدى اتّبَاع هذا المنهج من التحليل والنقد والدرس إلى الكشف عن تناقضات كبرى وتباينات بين نسخ الكتب المقدسة وداخل النسخة الواحدة، فضلاً عن مخالفات جسيمة للعلم التجريبي الطبيعي الذي كان ناشئاً في ذلك الوقت مع اختلاط ذلك بتضاربات تاريخية وغلبة الخرافة والأقاويل على التاريخ الصحيح الموثوق؛ وبإيجاز: فقد زعزع النقد العلمي للكتاب المقدس الثقة والإيمان به، بعد أن ثبت فيه التناقض والخرافة، فأدى ذلك إلى اقتران مفهوم الدين والعقيدة والقداسة ومعها الكنيسة ورجال الدين بنقائص الجهل والخرافة والاستبداد؛ فيما ارتبط المنهج العلمي التجريبي النقدي المنطقي بفضائل العلم والتقدم و (التنوير) ووُضع تحت مظلة اسم (العقل)، ومما أيد ذلك ازدهار العلوم التجريبية في عصر التنوير، وتوالي الاكتشافات في تلك العلوم، والمنحى الذي بدأت تأخذه تلك العلوم وهو الابتعاد عن الغيبيات وعن الدين والأخلاق والمثل، وبالمقابل التمسك بالتجربة والحس وتقديس العقل حتى أطلق على عصر التنوير عصر العقل[2]، وهذا المنحى انعكس على

---

(١) فلسفة التنوير للجلينك ص١٤.

(٢) انظر: الموسوعة العربية العالمية: مادة عصر العقل.

العلوم الإنسانية، بل إن الفلسفة أخذت تبرر هذا المنحى وكذلك علم الاجتماع والتشريع ونحوه[١].

إلا أن هذا التيار التنويري وإن كان موجهاً في البداية ضد الدين المسيحي إلا أنه بعملية تعميم متسرعة انسحب عداء (العقل) على كل الأديان وعقائد الألوهية[٢]، وحل محل وصاية الكنيسة وطقوسها وتعاليمها مفهوم الإنسانية بمعنى أن الإنسان ككيان مطلق هو وحده الذي يحدد معايير حياته وقيمها وأهدافها ونشاطها انطلاقاً من إعمال العقل في شتى شؤون الحياة، لا من الدين والوحي، ومع العقل والإنسان تصبح الدنيا ـ لا الآخرة ـ هي المحور الوحيد والأساس لكل نشاط وعمل[٣] وبذلك يكون ميراث التنوير الأوربي هو: المفهوم المادي التجريبي للعقل، بالإضافة إلى العداء للدين وهيئاته، ورجالاته والكتاب المقدس، واستبدال ذلك بالإنسان.

فهذه هي حقيقة التنوير ونشأته وما انتهى إليه في أوربا، إلا أن الدوائر العلمانية في بلادنا الإسلامية تمارس خداعا مكشوفا حين تطرح شعار التنوير وتدعو إليه، موهمة الناس أنها تريد محاربة الخرافة، والواقع الذي يرشدنا إليه كتابات هؤلاء هو أنهم يريدون معاداة الإسلام بعقائده وشرائعه، فالعقائد الغيبية في الإسلام تتحول عندهم إلى خرافات، والشرائع في ديننا تتحول إلى طقوس تحتاج إلى تطوير بما يناسب العقل والعصر[٤]، إن خلاصة التنوير الذي يدعوننا العلمانيون إليه هو نقد الشريعة والعقيدة الإسلامية بتسليط نور العقل عليها ليبطلها ويقضي عليها قضاء مبرما كما حدث في أوربا، وإلا فنحن ظلاميون.

إن أول خطأ وقع فيه أنصار استنساخ التنوير في بلادنا، هو الجهل أو التجاهل لظروف وملابسات نشوء التنوير في الغرب[٥]، إن تيار التنوير في الغرب وما يعنيه من تسليط العقل على معتقدات الكنيسة كان فرعَ شكّه وشعوره بمناقضة العقل لهذه المعتقدات، فأول إشكال لاحظه العقل الغربي أن عقائد الكنيسة الكبرى لم تذكر في الأناجيل الأربعة بدأ من مبدأ التثليث وانتهاء بإباحة لحم الخنزير مما طرح تساؤلا عن مصدر هذه العقائد؟. والإشكال الثاني: هو كثرة

---

(١) تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندل، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة في بيروت ٥٢٨/١. نقله عنه د. تيسير العمر في الردة وآثارها ص٤١١، أطروحة دكتوراة في كلية الشريعة بجامعة دمشق، لعام ١٩٩٩م. العلمانية ص٣٨١، الإنسان والعلاقات البشرية، ستيوارت تشيس ص١٩. نقلا عن الردة وآثارها ص٤١٢.

(٢) التنوير/ مقال للدكتور محمد يحيى في مجلة البيان العدد ١٤٠ ص١٠٨.

(٣) التنوير/ مقال للدكتور محمد يحيى في مجلة البيان العدد ١٥٩، ص١٣٢.

(٤) مجلة البيان - (١٠٨/١٤٠) التنوير، د . محمد يحيى.

(٥) والعجب كيف أهملوا هنا تلك الظروف وهم أنفسهم علمونا دائما أن نلاحظ والظروف في كل حكم شرعي حتى انتهى بهم المطاف إلى أن جعلوا الشريعة كلها ظرفية لا تعدو تاريخ نشؤها؛ لكن بما أن الظرفية هنا ليست في صالحهم أغفلوها، وأما هناك فقد كان همهم إبطال الشريعة فمن صالحهم ادعاء الظرفية فيها.

التناقضات بين الأناجيل الأربعة[1]، والثالث: مدى صحة هذه الأناجيل ونسبتها إلى أصحابها أضف إلى ذلك كثرة الخرافات والأساطير في المعتقدات الكنسية[2].

لهذه الإشكالات وغيرها كان رجال الدين أنفسهم يعتقدون قبل غيرهم أن ديانتهم لا تحتمل أي لون من إعمال العقل بل كانوا يعلمون أن استمرار معتقداتهم وامتيازاتهم رهن بضرب حجاب كثيف على نور العقل[3]، لذلك قاموا بممارسة أبشع صور الكبت والوحشية ضد كل من يدعو إلى حرية الفكر واستخدام العقل، وعلى الرغم من ذلك فقد نجحت العقول المفكرة في أوربا في التمرد على ذلك وتمكنت من تسليط الضوء على تلك المعتقدات لتخرج بقطيعة معها ومع رجالاتها بعد أن علمت بطلانها بالعقل والنظر، ومنذ ذلك الحين اقتصر أولئك المفكرون على العقل الإنساني وخبراته في إدراك حقائق الوجود وتصريف شؤون الحياة، لتبدأ مرحلة جديدة هي مرحلة عصر التنوير[4].

فهذه الظروف والملابسات التي نشأ فيها تيار التنوير هل يوجد مثلها أو قريب منها في الإسلام عقيدة أو شريعة أو سلوكا ليصح لنا تنزيل وسحب التنوير الغربي عليها؟!! هل في عقيدتنا شيء يحيله العقل ويرده؟! هل في نصوص القرآن أو صحيح السنة تناقض يستحيل الجمع بينها، هل حرّم الإسلام النظر والفكر والتأمل واستخدام العقل أم أمر بذلك وذم من تنكب عن إعمال عقله؟

---

(١) يقول (ول ديورانت) : «ملاك القول أن ثمة تناقضاً كبيراً بين بعض الأناجيل وبعضها الآخر، وأن فيها نقطاً تاريخية مشكوكاً في صحتها، وكثير من القصص الباعثة على الريبة والشُبَه بما يروى عن آلهة الوثنيين» (٤) . قصة الحضارة ١١/ ٢١٠، ول ديورانت، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، ١٩٩٨.

(٢) ويقول فولتير عن اللاهوت المسيحي: «إن لديَّ مئتي مجلد في هذا الموضوع، والأدهى من ذلك أني قرأتها وكأني أتجول في مستشفى للأمراض العقلية. .». قصة الحضارة ٣٨/ ٢٠٥. وقد رأى فولتير في تاريخ النصرانية «شقاء بالغاً للجنس البشري؛ إن صوفية بولص، وخرافات الأناجيل المعترف بها أو المشكوك في صحتها، وأساطير الشهداء والمعجزات، وبراعة الكهنة في التخطيط والتدبير تضافرت كلها مع السذاجة المتغلغة بأهداب الأمل عند الفقراء لإيجاد الكنيسة النصرانية».انظر: قصة الحضارة ٣٨/٢٠٧

(٣) وهو الأمر الذي تمثل في مقولة القديس (أوغسطين) الذي سادت أفكاره القرون الوسطى الأوروبية: «لست أسعى للفهم لكي أعتقد، بل إنني أعتقد كي أفهم». قصة الحضارة ١٧/ ٦١. بل إن (مارتن لوثر) نفسه الذي جاء بعده بعشرة قرون قرر بكل وضوح: «لا تستطيع أن تقبل كُلاً من الإنجيل والعقل ـ معاً ـ؛ فأحدهما لا يفسح الطريق للآخر. . إن العقل عندهم هو أكبر عدو للإيمان»، ويقول أيضا: "إن كل آيات عقيدتنا المسيحية التي كشف لنا الله عنها في كلمته أمام العقل مستحيلة تماماً منافية للمعقول وزائفة". قصة الحضارة ٢٤/ ٥٥، ٥٦.

(٤) حقيقة التنوير، ما هو التنوير الغربي؟ وهل نحتاج إليه؟ مقال للأستاذ محمد إبراهيم مبروك في مجلة البيان رقم العدد ٢٠٤، ص٢١.

ألم يصور لنا الباري حسرة الكفار يوم القيامة الذين يقولون: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]؟ ألم يستنكر القرآن على المشركين عبادة الأصنام التي لا تضر ولا تنفع، لما في فعلهم هذا من مناقضة العقل السليم؟ كما قال تعالى على لسان إبراهيم: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٦ – ٦٧]، أليس في قوله ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ دعوة إلى إعمال عقولهم ليعلموا من خلال النظر والتفكير بطلان ما هم عليه؟ وكم في القرآن من الحجج العقلية على وجود الله ووحدانيته وشمول علمه وعظيم قدرته وصدق رسله وغير ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠] وأمثال ذلك من الآيات!!

بل إن الله جعل العقل مناط التكليف، فالمجنون لا يكلف أصلا لقوله ﷺ: رفع القلم عن ثلاثة عن المجنون المغلوب على عقله حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم[(١)]. ولا أحد من علماء المسلمين دعا إلى محاربة العقل، بل إن كثيرا من العلماء أبطلوا التقليد، وقالوا لا يصح الإيمان إلا عن دليل عقلي[(٢)] في العقائد أصلا، ثم تعالوا بنا لنسلط النور على عقيدتنا كما سلطها تيار التنوير في الغرب، لقد سلط تيار التنوير في الغرب الضوء على عقيدة التثليث[(٣)] وعلى عقيدة المسيح المخلص من الخطيئة الأولى، وعلى تناقض الأناجيل وعلى شرائع الرهبنة[(٤)] وتحريم الطلاق إلى غير ذلك من الأمور التي انتقدها فلاسفة الغرب. فهل هذه العقائد والشرائع موجود في الإسلام؟! كيف، والإسلام قد أنكرها وأثبت بطلانها بالأدلة العقلية التي

---

(١) أخرجه أبو داود عن عائشة وعلي رضي الله عنهما، انظر: سنن أبي داود (٤٣٩٨) ، (٤٤٠١) ، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدا. والحديث جاء من رواية أبي هريرة وشداد بن أوس وغيرهما، وله طرق كثيرة. وصححه النووي في المجموع (٦/٣) ط/دار الفكر؛ انظر: المزيد في: البدر المنير لابن الملقن (٢٢٥/٣) ، التلخيص الحبير (٤٦٧/١) ط/العلمية؛ نصب الراية ١٦١/٤.

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي (١٩٦/٨)، وانظر المسألة ببسط واستدلال في: حرية الاعتقاد في ظل الإسلام ص١٩٣ ، د. تيسر خميس العمر.

(٣) وكما يقول كرين برينتون في كتابه تشكيل العقل الحديث، ص ١٣٠: «ولنأخذ عقيدة التثليث النصرانية: كانت الرياضيات ضد هذا؛ إذ لا تجد نسقاً رياضياً سوياً يقبل القول بأن الثلاثة ثلاثة وفي الوقت نفسه يكون واحداً».

(٤) جاء في تشكيل العقل الحديث ص١٢٩، لمؤلفه كرين برينستون «فقد أوضح العقل أن من غير الطبيعي تماماً أن يمسك الأصحاء عن ممارسة الجنس باسم الرهبنة، ويحرِّمونه على أنفسهم نهائياً، وأن التبرير اللاهوتي لمثل هذا الضرب من السلوك غير الطبيعي هراء».

حاول دعاة التنوير في الغرب أن يقيموها على ذلك، فهل من التنوير أن ننقلب على التنوير، وهل من العقل أن ننقلب على العقل، ونثبت عكس عقائد الإسلام مهما كانت صحيحة ويشهد لها العقل بذلك فقط؟!!

**ثانيا : حصاد التنوير في بلادنا وأثاره السيئة على الشريعة**

لقد كان للتنوير أثر سلبي في بلادنا على جميع الصعد، فعلى صعيد تحرير المرأة، هوّن تيار التنوير من أمر الفاحشة ودعا إلى ترجيل المرأة وهذا كله قد ولّد الفساد الخلقي وتفكك الأسرة وشقاء المرأة بالعمل في الخارج مع عبء الأسرة والأطفال[١]. وعلى الصعيد الفكري فقد شن التنوير هجوما على الدين ومقدساته، ولم يكن هذا الهجوم ضد الدين سوى ترجمة ركيكة لما قاله كتاب الغرب في الدين، وهذا الهجوم ولّد توهين أمر الدين في نفوس الناس، وهذا بدوره ساعد على انتشار كثير من المفاسد كالغش والتزوير والرشوة وأكل أموال الناس بالباطل والخيانة وعدم الإخلاص في العمل إلى غير ذلك من المفاسد كلها نتجت عن ضعف الوازع الديني الذي أسهم فيه التنوير[٢]. وعلى الصعيد السياسي فقد هاجموا الحكم الإسلامي زاعمين أن الإسلام لا علاقة له بالحكم، داعين إلى الديمقراطية الغربية[٣].

والواقع أن التنوير قد أخذ في الآونة الأخيرة منحى آخر أكثر غلوا وإفراطا، فصار يطلق التنويري على كل شخص يقدم مفاهيم تحررية عن الإسلام شريعة وعقيدة، بحيث تكون لافتة للنظر ومثيرة للإعجاب ويوصف صاحبها بالجرأة، فصار التنويري يطلق على من يقول بتاريخية القرآن والسنة وظرفية الشريعة وتغير الأحكام، وأما من يُقدِّم الإسلام كما كان، وكما يجب أن يكون: يُنعت بأنه تقليدي وظلامي وغير واعٍ، لذلك يَعدُّ أصحابُ تيار التنوير كثيراً من العلماء والكتّاب الإسلاميين أنهم " يُقدِّمون كتاباتهم حول الإسلام عموماً دون وعي بتاريخية الإسلام، أي دون إدراك لتاريخية الظاهرة التي يكتبون حولها، وكأنها خطاب خارج التاريخ البشري المشخص أو خطاب في المطلق"[٤]، بينما "نحن بحاجة إلى منطق تفكير متقدم يُبقي للقرآن قدسيته، ويُدرك

---

(١) قضية التنوير في العالم الإسلامي ص٨٩، محمد قطب، دار الشروق، ط٢/٢٠٠٢م.

(٢) قضية التنوير لمحمد قطب ص٩١.

(٣) قضية التنوير لمحمد قطب ص٩٤.

(٤) انظر: " الإسلام والعصر، تحديات وآفاق، ص ١٣٣، د. طيب تيزيني، د. محمد سعيد رمضان البوطي، مناظرة مع د. طيب تيزيني – دار الفكر دمشق، ط٢/ ١٩٩٩م. والكلام أعلاه لطيب تيزيني.

تاريخيته، ويضعه في موضعه الصحيح"[1]وقد "أدرك ذلك عدد من الكتاب والعلماء التنويريين التجديديين"[2].

وصار التنوير يطلق على من يُلْبس الإسلام ثوب الماركسية أو التغريبية أو الليبرالية أو الاشتراكية أو الديمقراطية وهكذا، فالتنوير الذي يطرحه د.حنفي هو بأن نعتبر الطبيعة هي الإله، والوحي منها وإليها[3]. ووجود الله عز وجل بنظره يعني وجود الإنسان، والصفات الإلهية هي صفات إنسانية، والغيبيات وأمور الآخرة كلها تمثيلات فنية، وصياغات أدبية[4] وهو ما اعتبره أبو زيد فهماً تنويرياً للعقائد[5].

وهكذا نرى كيف انقلب الكفر إيمانا باسم التنوير، ولقد صدق من قال إن هذا هو تزوير لا تنوير[6].

---

(١) انظر: القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي " ص ١٦، ١٧، أنور خلوف، دار حوران للطباعة والنشر – دمشق – سوريا ط ١٩٩٧/١.

(٢) انظر: طيب تيزيني " الإسلام والعصر " ص ١٣٥.

(٣) إشكالية قراءة النص القرآني، إلياس قويسم ص ١٦١ .

(٤) انظر: من العقيدة إلى الثورة ١٦٧/٤ - ١٦٩، ٦٠٠، د. حسن حنفي.

(٥) نقد الخطاب الديني ص ١٨٩، نصر حامد أبو زيد.

(٦) انظر: الإسلام بين التنوير والتزوير ص١٨٨، د.محمد عمارة، دار الشروق بالقاهرة، ط٢/٢٠٠٢م.

# الفصل الثاني: اتجاهات الاجتهاد غير المنضبط

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: اتجاه تسويغ الواقع

المبحث الثاني: اتجاه توظيف الاجتهاد المقاصدي لإبطال الشرع.

المبحث الثالث: اتجاه ترجيح المصلحة على النص

المبحث الرابع: اتجاه السلفية المعاصرة

# المبحث الأول: اتجاه تسويغ الواقع

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تسويغ الواقع الغربي.

المطلب الثاني: تسويغ الواقع **الشرقي**.

المطلب الثالث: تسويغ الواقع **العُرفي**.

المطلب الرابع: البديل المقترح عن اتجاه تسويغ الواقع

## المطلب الأول: تسويغ الواقع الغربي

برز اتجاه تسويغ الواقع في مطلع القرن العشرين، بعد ظهور النهضة الغربية وما أحدثته من نقلة نوعية في العلوم التقنية، وحينئذ تصدرت الحضارة الغربية سائر الحضارات الأخرى وبسطت نفوذها الثقافي والاجتماعي والسياسي والعسكري كما في الاستعمار الأوربي للوطن العربي، وأخذت الحضارة الأوربية تنال إعجاب الكثيرين حتى من أفراد أمتنا، ولم يقتصر هذا الإعجاب على المجال التقني، بل تجاوز إلى الإعجاب بالمجال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والقانوني وسائر المجالات!! فتشكل تيار معجب بالغرب، ثم راح هذا التيار يغلو بإعجابه بما عند الغرب، وذهب باتجاه تقليده حتى في عاداته، فتلقى كلَ ما في الحضارة الغربية ـ بعجرها وبجرها ـ بالقبول[(١)]، ولم يكتف هذا التيار بالدعوة إلى التغريب وإنما تخطى ذلك إلى استنكار ما يخالف ثقافة الغرب وأسلوب حياتهم، بل إلى السخرية من بعض التشريعات الإسلامية، بل والاشمئزاز من كل ما هو عربي شرقي إسلامي والميل إلى كل ما هو غربي[(٢)]، حتى التي عُلمت من الدين بالضرورة وجاءت مصرحة بها في القرآن أو في السنة النبوية، وهذا التيار عرف فيما بعد بالتيار التغريبي[(٣)]. وقد تصدى لهذا التيار كثير من علماء المسلمين[(٤)]، وبينوا زيغ هؤلاء التغربيين وكشفوا عن البعد الاستعماري والتبشيري في دعوة التغريب هذه[(٥)]، وأوضحوا خطورة ما تعنيه من دعوة للانسلاخ عن دين الإسلام واللحاق بالغرب، وبقي الأمر سجالا بين الفريقين، ولعل العلماء نجحوا في الرد على هؤلاء، وكانت النتيجة أن بعض دعاة التغريب بقي مصرا على الجهر بدعوته، وفريق آخر سلك أسلوب تسويغ التغريب إسلاميا وهذا الفريق قسمان، قسم استبدل التسويغ

---

(١) كما دعا إلى ذلك طه حسين المصريين فقال يجب" أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقتهم لنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب" انظر كتابه: مستقبل الثقافة في مصر ٤١/١، وانظر: " اليوم والغد "ص ٢٢٩ – ٢٣١، سلامة موسى. وهذا أحد دعاة التغريب في تركيا وهو أغا أوغلي يقول: إننا عزمنا أن نأخذ كل ما عند الغربيين حتى الالتهابات التي في رئتيهم والنجاسات التي في أمعائهم" بل إن مدير مجلة الأزهر نفسه يقول: "إن الأمم الإسلامية لفي حاجة إلى تقليد الغربيين في كل شيء حتى ملاهيهم ومراقصهم وإلحادهم إن أرادت أن تبلغ شأوهم في حلبة الحياة". انظر: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ٣٦٩/١.

(٢) انظر: الفقه الاجتهادي للمطعني ص٢٠، العلمانيون والقرآن الكريم، د. الطعان، ص١٤٠.

(٣) انظر: منهج التيسير المعاصر ص٢٧٧.

(٤) وعلى رأسهم شيخ الإسلام مصطفى صبري في كتابه العظيم: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين.

(٥) العصرانيون ص٧٧، المدرسة العصرانية في نزعتها المادية ص٣٤٣.

للتغريب بأسلوب الاستنكار والسخرية بالأحكام الشرعية، وقسم آخر جمع بين الأمرين، فمرة يسوغون ومرة يستنكرون، ويتلخص أسلوب التسويغ للتغريب، بإلباس الحضارة الغربية لباسا إسلاميا لإقناع المسلمين بها بعد الإيحاء لهم بأنها لا تعارض الإسلام بل يمكن الجمع بينهما، وبذلك يكون دعاة التغريب قد أبعدوا التهمة عن أنفسهم من أنهم يدعون إلى نبذ الإسلام واللحاق بالغرب.

والحاصل أنّ ثمة تيارين يمكن تصنيفهما، تيار معجب بالغرب ومسوغ له، وتيار علماء الأمة الذي أبان عواره، وفي خضم هذا العراك تمخض من هذين التيارين تيار ثالث؛ إسلامي المنشأ والتفكير والتوجه إلا أنه تأثر بالحضارة الغربية وهذا التأثر متفاوت كثرة وقلة بين أصحاب هذا التيار، وَلِنُسمِّ هذا التيار بتيار الإسلاميين، والملاحظ أنه قد اتفق تيار الإسلاميين هذا مع تيار التغريب في تسويغ بعض مظاهر التغريب وإنكار أو تأويل ما يخالفها من النصوص، ومع أن كلا الفريقين الإسلاميين والتغريبين يتفقان على إنكار بعض الأحكام الشرعية أو تأويل بعض النصوص الشرعية تسويغا للواقع الذي فرضته الحضارة الغربية على بقية الحضارات[1]، إلا أن الفرق شاسع بين كلا الفريقين، فالإسلاميون مرجعيتهم إسلامية تتمثل في الكتاب والسنة والرجوع إلى فقه الأئمة المجتهدين وأئمة التفسير والحديث، مع التمسك بالقطعيات والالتزام بالمنهج الصحيح في الاستنباط، إلا أنهم ربما يحيدون في بعض المسائل عن هذه المنهج قليلا أو كثيرا حسب شدة التأثر بالتغريب، بيد أنهم لا يخرجون عن القطعيات ومن خرج منهم عنها فقد صار من تيار دعاة التغريب. وأما التغريبيون أو مسوغو التغريب فهم وإن كانوا مسلمين في الانتماء، إلا أن مرجعيتهم مرجعية غربية قائمة على جعل الثقافة الغربية هي المعيار وهي الأساس التي ينطلقون منه ويصوغون تراثنا ويفهمون نصوص الكتاب والسنة بما يتوافق الحضارة الغربية هذا إن كانوا يؤمنون بالكتاب والسنة أصلا[2]، ولا حرج عندهم من إنكار بعض الأحكام الشرعية وإن كانت أدلتها قطعية، بل يتأولونها ليلبسوا الثقافة الغربية لباسا إسلاميا.

وسوف أعرض لكلا المنهجين؛ منهج الإسلاميين، ومنهج التغريبيين، وذلك عن طريق ضرب أمثلة تعامل معها كلا الفريقين لتسويغ الواقع الغربي، مع بيان الفارق بين الفريقين.

---

(١) تأويل النص القرآني للمراشحي ص٥٩.

(٢) تأويل النص القرآني للمراشحي ص٥٩.

**نماذج من المسائل التي سلك فيها الإسلاميون مسلك تسويغ الواقع الغربي :**

**أولا : تمهيد**

كان من مفرزات الحضارة الغربية مساواة المرأة بالرجل، ومساواة الملحد بالمؤمن في كل الحقوق والواجبات، وقد زحفت هذه الفكرة إلى العالم الإسلامي وتبناها كثير من المفكرين، ونادوا بالمساواة بين الرجل والمرأة في كل شيء؛ في الميراث والشهادة والدية، ونادوا بالمساواة بين المسلم وغير المسلم في الحقوق والواجبات، فيقتل عندهم المسلم بالكافر قصاصا، ويورث المسلم من الكافر والعكس، وتجاوز الأمر إلى استنكار ما جاء في الشريعة بخلاف ذلك، فكيف تعامل فريق الإسلاميين وفريق التغريبيين مع هذه المسائل؟!

لقد تأثر تيار الإسلاميين بالمساواة حسب النظرة الغربية، فأخذ يتأول ما جاء في الشريعة بخلاف ذلك، فنتج من ذلك أن أنكر بعض الأحكام الفقهية غير القطعية، التي فيها تفاوت بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات، ظنا منه أنه يسد ذريعة الطعن على الشريعة من قبل أعداء الإسلام؛ فالأستاذ الدواليبى عندما كان يشارك فى وضع القوانين فى باكستان على أساس الشريعة الإسلامية جعل دية الرجل كدية المرأة، والدافع في ذلك ما قاله الدواليبي: "رأينا أن نسد الطريق على من يتهمون الإسلام بانتقاص مكانة المرأة[1].

**ثانيا : نماذج فقهية على تأثر الإسلاميين بتيار التغريب**

سوف أتناول بعض تلك الأحكام التي دار الجدل حولها وأشرح وجهة نظر الإسلاميين الذين تأثروا ببعض القيم الغربية كالحرية والمساواة، وحالوا تسويغها إسلاميا، وكان دافعهم الذب عن الشريعة أمام منتقديها، والمسائل التي سوف أتناولها هي: دية المرأة وشهادتها، وقتل المسلم بالكافر قصاصا.

**النموذج الأول : دية المرأة**

من المعلوم أن دية المرأة في الفقه الإسلامي نصف دية الرجل، إلا أن تيار الإسلاميين ـ في ظل موجة التغريب وتأثره بها ـ شكك في ذلك، ظنا منهم أن هذا انتقاص للمرأة ينبغي أن تنزه الشريعة عنه، ويُقطع الطريق على أعداء الإسلام لئلا يجدوا في هذا الحكم ثغرة يستطيعون أن ينفذوا منها للطعن في الإسلام وكلام الدواليبي يشهد لذلك.

(١) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ص٢٦، الشيخ محمد الغزالي، ط٦/دار الشروق.

ويُعدُّ الشيخ محمد الغزالي على رأس هؤلاء الإسلاميين[١] فذهب إلى أن دية المرأة تساوي دية الرجل، وأنكر أن تكون نصوص الشريعة بخلاف ذلك، بل ظاهر القرآن الدية والرجل والمرأة متساوية[٢].

والواقع أنه قد أجمع العلماء من الفقهاء والمحدثين وغيرهم على أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، قال ابن المنذر: وأجمعوا أن دية المرأة نصف دية الرجل[٣].اهـ فإن قيل: قد خالف في المسألة ابن علية والأصم حيث جعلا دية المرأة كدية الرجل، والجواب ما قاله ابن قدامة من أن "هذا قول شاذ يخالف إجماع الصحابة، وسنة النبي ﷺ[٤]"

واستدلوا بما رواه بما أخرجه البيهقي عن معاذ بن جبل، قال: قال رسول الله ﷺ: " دية المرأة على النصف من دية الرجل ". وردَّ بأن البيهقي نفسه ضعفه فقال بعد أن رواه: إسناده لا يثبت مثله[٥]. ورُدَّ بأن ذلك ثبت عن بعض الصحابة، منهم عمر فقد قال: دية المرأة على النصف من دية الرجل)[٦] وثبت مثله عن علي بن أبي طالب[٧] وابن مسعود[٨]. بإسناد صحيح عنهما[٩].

والحق أن الدية المرأة نصف دية الرجل، لثبوت الإجماع بذلك كما نقله ابن المنذر وغيره وذلك قبل ظهور المخالف[١٠]، وهذا الإجماع يغني عن حديث البيهقي أو يقويه لأن العمل عليه،

---

(١) وممن قال بهذا أيضا الشيخ محمود شلتوت ود.القرضاوي. انظر: الإسلام عقيدة وشريعة ص٢٣٦، للشيخ محمود شلتوت، منهج البحث والفتوى، الطرابلسي ص٣٢٨ نقلا عن موقع د. القرضاوي.

(٢) وفي ذلك يقول: وأهل الحديث يجعلون دية المرأة على النصف من دية الرجل، وهذه سوأة فكرية وخلقية رفضها الفقهاء والمحققون، فالدية في القرآن واحدة، للرجل والمرأة. السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: (ص ١٩) .

(٣) انظر: كتاب الإجماع لابن المنذر ص ١٦٦. ومراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات ص١٤٠، لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي (ت: ٤٥٦هـ) ، دار الكتب العلمية – بيروت.

(٤) المغني ٥٢٨/٩

(٥) السنن الكبرى للبيهقي ٩٥/٨.

(٦) المصنف-ابن أبي شيبة - (٢٠١/٢٢) ط دار الفكر.

(٧) السنن الكبرى للبيهقي وفي ذيله الجوهر النقي - (٩٥/٨) .

(٨) المصنف-ابن أبي شيبة - (٢٠٣/٢٢) ط دار الفكر.

(٩) إرواء الغليل ٣٠٧/٧.

(١٠) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة - (٢٨/٧، وانظر أيضا: التشريع الجنائي الإسلامي للدكتور عبد القادر عودة (١٨٢/٢) ، دار الكتاب العربي ببيروت.

وعمل الأمة بحديث يقويه وإن كان ضعيفا كما ذكر العلماء[1]، وهذا الحكم هو موافق للقياس فإن الله جعل للمرأة نصف ميراث الرجل، وشهادة امرأتين بشهادة رجل كما قال ابن عبد البر[2]، وليس في هذا أن المرأة دمها أرخص من دم الرجل كما توهم الشيخ الغزالي، بدليل أن من قتلها عمدا قُتل بها إجماعا، ولكنْ في القتل الخطأ لها نصف الدية وللرجل الدية، لأن الرجل كان ينفق على أولاده، فقاتله متسبب في قطع نفقته عنهم، بخلاف قتل المرأة فإنه لا يؤثر على نفقة أولادها لأن الشارع لم يكلفها بذلك. وعلى كل حال فإنّ قصْد الشيخ الغزالي من ذلك هو الدفاع عن الإسلام ضد من يتهمه بهضمه لحقوق المرأة، وهذا قصد حسن، إلا أنه أخطأ الطريق، وكان يكفيه أن يدافع عن الإسلام في هذه المسألة كما دافع عنه في جعل الإسلام للمرأة نصف ميراث الرجل وكذلك شهادة امرأتين برجل واحد، فالشيخ يقر بهما ولا يرى في ذلك غضاضة فلتكن دية المرأة نصف دية الرجل كذلك، والله أعلم.

**النموذج الثاني : شهادة المرأة في الحدود والقصاص.**

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن شهادة المرأة لا تقبل في الحدود والقصاص وما يتعلق بالدماء[3]، وخالف في ذلك الظاهرية[4] فقبلوا شهادتها في ذلك عملا بظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة : ٢٨٢].

وأما شهادة المرأة في غير الحدود والقصاص فجائزة عند الجمهور على تفصيل عندهم في ذلك[5]؛ إلا أن بعض الإسلاميين كالشيخ محمد الغزالي رأى أن استبعاد شهادة المرأة في القصاص والحدود فكرة دخيلة على الدين لا يوجد ما يؤيدها من الكتاب أو السنة مستندا في ذلك إلى رأي

---

(١) قال الحافظ ابن حجر: من جملة صفات القبول ...أن يتفق العلماء على العمل بمدلول حديث، فإنه يقبل حتى يجب العمل به.وقد صرح بذلك جماعة من أئمة الأصول. النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر (٤٩٤/١) ، وانظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي - (١٠٩/١) .

(٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد - (٣٥٨/١٧) .

(٣) المبسوط: ٣٠/١٧، البدائع: ٦/٢٢٥، المدونة ٩/٤، الأم ٥٠/٧، مغني المحتاج: ٤/١١٨، ٤٤٣، ٤٨٢، المغني: ١٥٦/١٠، ٢٥٢، ٨/٩٧.

(٤) المحلى (٣٩٦/٩) دار الفكر.

(٥) فتح القدير: ٦/٧، البدائع: ٦/٢٧٧، اللباب شرح الكتاب: ٤/٥٥ ومابعدها، الهداية: ٣/٩٣، ط الخيرية. بداية المجتهد: ٢/٤٥٤، المهذب: ٢/٣٣٣، المغني: ٨/٩٧، ٩/١٤٩ ومابعدها، الطرق الحكمية: ص ١٥٢ ومابعدها، مغني المحتاج: ٤/١١٨.

ابن حزم[1]، وما يهمنا هو قول الشيخ الغزالي في دفاعه عن رأيه هذا: "ولست أحب أن أوهن ديني أمام القوانين العالمية بموقف لا يستند استنادا قويا إلى النصوص القاطعة"[2].

فواضح من هذا النص التأثر بالنزعة الغربية والميل إلى مسايرتها فيما لا قاطع فيه عندنا، دفاعا عن الدين بظنه، فالشيخ "الغزالي حريص على إبراز الإسلام أمام الغرب والشرق، وهذا الحرص سبّب له مزالق تُهدر به القواعد العلمية"[3].

إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هو أنه: "لِم نجعل ترجيحنا خاضعا لردود فعل ومجاملات لأوضاع وقوانين غربية جاهلة"[4]، مع أن الأمر أبسط من ذلك، إذ ليس في رأي الجمهور غضاضة يُستحى منها؛ تماما كما لا يستحي الغزالي من قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وما ذلك إلا لأن طبيعة شهادة المرأة تختلف عن طبيعة شهادة الرجل، ليس لأن الأولى أنثى والثاني رجل، وإنما لأن الشهادة يحكمها معياران، **الأول**: عدالة الشاهد وضبطه، **والثاني**: أن يكون بين الشاهد وبين الواقعة التي يشهد بها صلة تجعله مؤهلا للدراية بها؛ فمتى لم يتحقق هذان الشرطان لا تقبل الشهادة، سواء كان الشاهد ذكرا أم أنثى؛ وبما أن المرأة قلما تتمالك نفسها في مشاهد القتل والسطو إن حضرته، فإنها لن تضبط المشهد، وبذلك يفوت شرط الشهادة وهو الضبط. وأما المعاملات المالية فليس ثمة ما يمنع من ضبطها لتلك المعاملات، ولكن بما أنّ صلة الرجل بالأعمال التجارية أشد من المرأة بدليل كثرة التجار من الرجال دون النساء، فإن المعيار الثاني في الشهادة لم يتحقق في المرأة لبعدها عن أمور المال والتجارة، لذلك كانت أولوية الشهادة للرجل، ولكن تجوز شهادة المرأة بعد أن تُقرن بأخرى نجبرُ بها ما يطرأ على الأولى من نسيان للحادثة أو عدم ضبطها لها، بسبب قلة صلتها بتلك الأمور كما قال تعالى ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. قال ابن القيم:

---

(١) وأيد ابنُ حزم قولَه بما جاء عن قول عطاء أنه قال: تجوز شهادة النساء مع الرجال في كل شيء. انظر: المحلى - (٩ / ٣٩٨).

(٢) السنة النبوية ص٥٢.

(٣) انظر: مقال في مجلة البيان ـ (العدد ٢٩ /ص ١١) : بعنوان: مراجعات في عالم الكتب، أزمة الحوار الديني.

(٤) حوار هادي مع محمد الغزالي ٢٤، للشيخ سلمان العودة، ط١/١٤٠٩هـ.

"إن شهادة الرجل الواحد أقوى من شهادة المرأتين، لأن النساء يتعذر حضورهن مجالس الحكام، وحفظُهن وضبطُهن دون حفظ الرجال وضبطهم"[١].

وأما في أمور الرضاعة والحضانة والولادة والحيض والعدة، فشهادة المرأة فيها مقبولة بل لها الأولوية على الرجل، وتكفي في هذه الأمور ونحوها شهادة امرأة واحدة عند بعض الفقهاء[٢]؛ وما ذلك إلا لصلة النساء بذلك أكثر من صلة الرجال بها[٣].

وبذلك يتبين أن الأمر ليس فيه تمييز ضد المرأة حتى يُستحى منه، وعلى كل حال كان يكفي الغزالي أن يأخذ برأي ابن حزم هنا طالما يراه الأنسب، دون التشنيع على رأي سائر الأئمة، والله أعلم.

**النموذج الثالث : قتل المسلم بالكافر قصاصا**

تأثر بعض الإسلاميين، بموجة التغريب السائدة فتبنى عدم قتل المسلم بالكافر قصاصا، ظنا منه أنه يسد ثغرة يمكن أن يتسلل منها خصوم الإسلام، ومن هنا اختار الشيخ محمد الغزالي مذهب الحنفية القائلين بأن المسلم يقتل بالكافر قصاصا، وذكر أن مذهبهم هو "أدنى إلى العدالة وإلى مواثيق حقوق الإنسان، وإلى احترام النفس البشرية، دون نظر إلى كفر أو إيمان[٤].اهـ وتبعه على ذلك الدكتور القادر عودة في ذلك فهو يقول"ورأي أبي حنيفة يتفق مع القوانين الوضعية الحديثة، فهى لا تفرق فى العقوبة لاختلاف الدين"[٥].

فواضح من هذه النصوص تأثر هؤلاء بموجة التغريب السائدة التي تلغي الفوارق بين المؤمن والكافر[٦]، إلا أن قصدهم كان حسنا وهو الذب عن الإسلام وسد الثغرات التي يلج منها منتقدوه، لذلك سوغوا ما سارت عليه القوانين الوضعية، وهذا بخلاف قصد دعاة التغريب ومسوغيه فهم اختاروا قتل المسلم بالكافر ترجيحا للنظرة الغربية واقتناعا بها.

---

(١) الطرق الحكمية ص١٢٦، لابن القيم، مكتبة البيان.

(٢) وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد وغيرهما على تفصيل عندهم، انظر: المبسوط للسرخسي ١٦/ ١٤٢ - ١٤٤ ط دار المعرفة، المغني المطبوع مع الشرح الكبير ١٢/ ١٦ – ١٧، ط/ الكتاب العربي.

(٣) انظر: المرأة، د. البوطي، ص١٤٧.

(٤) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ص٢٥، ط٦/دار الشروق. بتصرف يسير.

(٥) التشريع الجنائي في الإسلام - (١٣٦/٣) .

(٦) ورأى بعض أساتذتنا أن رأي الشيخ الغزالي وعبد القادر عودة في هذه المسألة طالما أنه موافق لرأي أبي حنيفة فلا يقال أن رأيهما هنا متأثر بالغرب.

وأنا لن أخوض في هذه المسألة فقهيا لأنها مسألة خلافية قديمة[1]، ولكن غاية ما أقوله: إن اختيار قول الحنفية في هذه المسألة لا غضاضة فيه، ولكن لا ينبغي أن يكون دافعنا في ذلك تسويغ الواقع المستورد من الغرب، لأن الاسترسال في هذا الاتجاه يفضي إلى التحلل من الإسلام جملة، وفي آخر المطاف ستكون النتيجة كما قال تعالى: ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ﴾ [البقرة: ١٢٠].

**ثالثا : نماذج من المسائل التي سلك فيها التغريبيّون والعصرانيّون مسلك تسويغ الواقع الغربي.**

**النموذج الأول : قضايا المرأة :** إذا كان الإسلاميون قد أبدوا مرونة في بعض الأحكام الشرعية التي لم تأت بها نصوص قطعية، ولا هي محل إجماع قطعي كما سبق، تسويغا لبعض ما أفرزته قيم الحرية والمساواة بالمفهوم الغربي، فإن التغريبين كانوا أكثر جرأة في تسويغ كل مظاهر التغريب، دون أن يراعوا حرمة للنصوص الشرعية حتى ولو كانت قطعية، كما أنهم ضربوا بالإجماع القطعي في كثير من المسائل عرض الحائط، فعلى صعيد قضايا المرأة، دعوا إلى الثورة على الحجاب وعلى تعدد الزوجات، وعلى إباحة الطلاق؛ واعتبروا مسألة تعدد الزوجات التي شرعها الله من سمات عصر الإقطاع [2]. وذهب قاسم أمين ومحمد فتحي عثمان ومحمود الشرقاوي إلى أن الطلاق محظور في نفسه، مباح للضرورة فقط، وأنه لا يقع بمجرد التلفظ بكلمة الطلاق مهما كانت صريحة، بل لا بد لإيقاعه أن يكون أمام القاضي في وثيقة رسمية بحضور شاهدين[3]. وذهب هؤلاء الثلاثة[4] أيضا إلى حظر تعدد الزوجات لأنه معلق بالعدل الذي لا يتحقق أبدا، وقالوا: إن منع التعدد الذي اعتمد في تونس أمر " متفق تماما مع شريعة الإسلام"[5] . ورأى هؤلاء أن الحجاب (وهمٌ صنعه الفرس والأتراك، وليس في القرآن نص يحرم سفور المرأة أو يعاقب عليه)[6].

---

(١) انظر تفصيلها في: رد المحتار على الدر المختار ٣ / ٢٤٩ ط إحياء التراث، البدائع ٧ / ٢٣٦ ، ومغني المحتاج ٤ / ١٦ ، والخرشي ٨ / ٣ - ٦ ، وجواهر الإكليل ٢ / ٢٥٥ ، المغني لابن قدامة ٨ / ٢٧٣ ط مكتبة القاهرة.

(٢) فجر اليقظة العربية: د محمد عمارة، ص١١٨.

(٣) الاتجاهات الوطنية، ١/٣٠٠، د. محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، ط٧/١٩٨٤. الفكر الإسلامي والتطور ص١٩٠، محمد عثمان فتحي، الدار الكويتية، ط٢. روح الشريعة، محمود الشرقاوي ص٢٧٥.

(٤) الفكر الإسلامي والتطور ص١٩٢، محمد عثمان فتحي.

(٥) التطور روح الشريعة، محمود الشرقاوي ص٢٧٥.

(٦) موقف القرآن من حجاب المرأة: حسين أحمد أمين، الأهالي القاهرية، في ١٩٨٤/١١/٢٨م.

**النموذج الثاني : إباحة الربا في البنوك**

لقد أباح التغريبيون الربا في المصارف والشركات تسويغا للرؤية الغربية في الاقتصاد، وقد بدأ ذلك الاجتهاد الشيخ محمد عبده، وتابعه في ذلك تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا، وكانت الحجة هي الحفاظ على اقتصاد البلاد . والربا المحرم عند هؤلاء هو الربح المركب، أي الذي يكون أضعافاً مضاعفة(١). وتابعه على ذلك آخرون في تسويغ عمل المصارف(٢).

**النموذج الثالث : الحدود الشرعية ورفض العصرانيين والتغريبيين لها :**

إن تيار التغريب لم يتلكأ لحظة في رفض الحدود أو تأويلها انسياقا خلف الغرب الذي لا وجود لمثل هذه الحدود في قوانينه الوضعية، فهم يريدون "تبرير الواقع المعاصر، لإدخال كثير من القيم الغربية في دائرة الإسلام. . . لقد حاول العصرانيون تسويغ رفضهم لإقامة الحدود الشرعية بحجج واهية كالشفقة على المجرمين، وأن قطع اليد أو الرجم ما هي إلا قسوة ووحشية لا تناسب العصر الحاضر(٣)؟!

فالشيخ عبد الله العلايلي مثلاً: يرى أن إقامة الحدود ينبغي أن لا تتم إلا في حال الإصرار(٤)، والزاني والزانية - في عرف هؤلاء - لا يقام عليهما الحد إلا أن يكونا معروفيْن بالزنا، وكان من عادتهما وخلقهما، فهما بذلك يستحقان الجلد(٥). وهكذا سائر الحدود فقد شككوا فيها وأوردوا بعض الشبه عليها.

**رابعا : نماذج تفصيلية في الحدود الشرعية وموقف التغريبيين منها**

علمنا فيما سبق أن التغريبيين شككوا في الحدود جملة، وهنا سوف أتعرض لمناقشة تشكيكهم في حدين منها وهي: حد الردة، وحد الرجم، لأنهما أكثر الحدود التي وجهت إليهما سهام النقد والطعن، فلا بد لي من تقليب النظر فيما تعلقوا به من الشبه لإنكار هذين الحدين.

**النموذج التفصيلي الأول : حد الرجم**

إن أهم شبهة ذكرها منكرو حد الرجم هي الادعاء بأن الرجم يخالف القرآن، حيث جعل حد الزنا مئة جلدة، كما قال تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢].

---

(١) ينظر: تفسير المنار، رشيد رضا، (٩٥/٣) ، وتاريخ الأستاذ الإمام: ج١/٩٤٤، أين الخطأ ص٦٨؟ عبد الله العلايلي، دار العلم للملايين، بيروت/١٩٨٧م.

(٢) العصرانيون ص٢٥٩.

(٣) انظر: العصرانيون ص٢٥٧.

(٤) أين الخطأ ؟ عبد الله العلايلي، ص٧٩، ٨٧.

(٥) الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم: د محمد حسين الذهبي، ص٩٤، ط دار الاعتصام ١٣٩٦هـ.

والجواب: إن ما في القرآن هو حد الزنا لغير المحصن، وأما زنا المحصن فقد تكفلت السنة ببيان حكمه وهو الرجم. فإن قيل: إن آية الجلد عامة في المحصن وغير المحصن، لأنه قال: "والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة" فأل التعريف التي في الزانية والزاني، هي أل الموصولة وهي من ألفاظ العموم كما هو معلوم في علم الأصول الفقه[١]، فيصير معنى الآية كل من زنى وكل من زنت فعليه جلد مئة. قلنا: نحن نسلم أن الآية عامة، ولكن لا تعارض بينها وبين حديث الرجم، إذ حديث الرجم خاص، والخاص لا يعارض العام عند الجمهور، بل يعمل بالعام فيما وراء الخاص، ويقضي الخاص على العام[٢]. سلمنا أنه ثمة تعارض بين الخاص والعام كما ذهب إليه الحنفية[٣]، ولكن الرجم لا يعارض الجلد الوارد في الكتاب، بل الرجم بيان للسبيل الوارد في سورة النساء، وبيان ذلك أن الله تعالى يقول: ﴿ وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ﴾ [النساء: ١٥] فهذه الآية تبين أن عقوبة الزانية هي الحبس في البيت حتى يقضي الله فيها بحكم بات، وقد جاء عن عبادة بن الصامت، قال: قال رسول الله ﷺ: " خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مئة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مئة، والرجم"[٤]، فقد بيّن رسول الله في هذا الحديث أن الله قد جعل لهن سبيلا أي مخرجا من الحبس بما شرعه من الحد لهن، كما فسره بذلك التابعي الجليل سعيد بن جبير[٥] [٦]. وقد فصّل رسول الله حد الزنا في هذا الحديث فجعل الرجم على الزاني المحصن، وعلى الزاني البكر جلد مئة وتغريب عام؛ لذلك ذهب بعض العلماء[٧] إلى أن حد الرجم والجلد والتغريب الذي في حديث عبادة ليس نسخا لآية

---

(١) شرح الكوكب المنير - (١٣٣/٣) جمع الجوامع ٢١٤/١، تيسير التحرير ٢٠٩/١، المستصفى ٣٧/٢، ٨٩، كشف الأسرار ١٤/٢، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب - (٧٤/٣) .

(٢) البحر المحيط ١٨٩/٨، مختصر ابن الحاجب ١٤٧/٢، الإحكام للآمدي ٣١٨/٢، البرهان ١١٩٣/٢، المحصول ج١ ق١٦١/٣، شرح الكوكب المنير ٣٨٢/٣، المحلى على جمع الجوامع ٤٣/٢، نهاية السول ١٤٢/٢، التعارض والترجيح عند الاصولين للحفناوي ص١٧٧.

(٣) الفصول في الأصول ٣٨٣/١، التلويح على التوضيح، ٧٥/١، فواتح الرحموت ٣٠٠/١.

(٤) صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنى - حديث: ٣٢٨٥

(٥) انظر ترجمته رقم [٦٣].

(٦) الدار المنثور للسيوطي - (٢٢٤/٣)، روح المعاني - (٢٣٥/٤)

(٧) شرح النووي على مسلم (١٨٨/١١) .

الحبس وإن كان الحبس لم يعد معمولا به بعد ذلك، وذلك لأن الحبس كان ممدودا إلى غاية[1] وهي قوله عليه الصلاة والسلام في حديث عبادة "خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا" كما قال القرطبي وأيده بقوله: وهذا نحو قوله تعالى "ثم أتموا الصيام إلى الليل" فإذا جاء الليل ارتفع حكم الصيام لانتهاء غايته لا لنسخه؛ هذا قول المحققين المتأخرين من الأصوليين، فالنسخ إنما يكون في القولين المتعارضين من كل وجه اللذين لا يمكن الجمع بينهما والجمع ممكن[2] " لذلك ذهب بعض العلماء إلى أن الحبس توعُّد بالحد. والحاصل أن الحديث بيان للقرآن وهذا حق لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

فإن قيل: سلمنا أنه تخصيص لا تعارض، ولكن الحديث المخصص حديث آحاد فلا يقوى على تخصيص الكتاب المتواتر كما هو مذهب الحنفية. قلنا: تخصيص الكتاب بحديث الآحاد جائز عند جمهور الأصوليين[3]، وما ذهب إليه الحنفية فليس على إطلاقه، فقد ذكر الحنفية أنفسهم أن الخبر المشهور والذي تلقته الأمة بالقبول يجوز تخصيص الكتاب به[4]، وخبر الرجم من هذا القبيل. فإن قيل: إن الرجم زيادة على الكتاب والزيادة على الكتاب نسخ، ولا يجوز نسخ الكتاب بحديث الآحاد كما هو مذهب الحنفية[5]، لذلك لم يشترطوا خمس رضعات للتحريم بالرضاعة كما جاء في حديث عائشة[6]، لأنه زيادة على إطلاق آية النساء ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ﴾

---

(١) وفي ذلك يقول أبو حيان الأندلسي: وحديث عبادة ليس بناسخ لهذه الآية (أي آية النساء) ، ولا لآية الجلد، بل هو مبين لمجمل في هذه الآية؛ إذ غيّا إمساكهن في البيوت إلى أن يجعل لهن سبيلاً، وهو مخصص لعموم آية الجلد. انظر: تفسير البحر المحيط - (٢٠٦/٣) ، دار النشر: دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت - ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ١٤٠/٦.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير - (٣٥٩/٣) ، البرهان لإمام الحرمين ٤٢٦/١، نهاية السول ١٤٣/٢، البحر المحيط للزركشي ٣٦٤/٣، الإحكام للآمدي ٣١٨/٢، حاشية العطار ٦٣/٢، رفع الحاجب لابن السبكي ٣١٧/٣، الروضة ٢٤٤/٢، مباحث الكتاب والسنة ص ٢١٦ لأستاذنا د. البوطي.

(٤) قال التفتازاني في شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه - (١٨/٢) : وقد انعقد الإجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور. وانظر: كشف الأسرار ٢٩٤/١، الفصول في الأصول للجصاص (١٧٤/١) ، أصول السرخسي (٢٩٢/١) .

(٥) كشف الأسرار للبخاري ١٩١/٣، ط/دار الكتاب الإسلامي، الفصول في الأصول ٣١٥/٢.

(٦) أخرج مسلم من حديث عائشة أنها قالت" كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن، بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ، وهن فيما يقرأ من القرآن " انظر: صحيح مسلم - كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات - حديث: ٢٧١٢.

[النساء: ٢٣] من غير تحديد بعدد الرضعات[١]. ويجاب بأن أخبار الرجم ليست آحادا بل هي مشهورة مستفيضة بل قد قيل إنها متواترة تواترا معنويا[٢]، كما ذهب إلى ذلك الألوسي[٣]، والحنفية تجيز الزيادة (النسخ) بالخبر المشهور فضلا عن المتواتر[٤]، ولذلك جزم الحنفية بتحريم الجمع بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها[٥]، لشهرة هذا الخبر، مع أنه زيادة على قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٣] "؛ بل إن الحنفية نصوا في مسألة الرجم على ذلك فقال البابرتي[٦]: حديث ماعز[٧] مشهور تلقته الأمة في الصدر الأول بالقبول، والزيادة على الكتاب بمثله جائزة"[٨].

ولو سلمنا أن أحاديث الرجم آحاد، فإن الرجم قد ثبت بالكتاب ثم نسخت التلاوة دون الحكم، بدليل ما أخرجه الشيخان[٩] عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال عمر " إن الله قد بعث محمدا ﷺ بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل عليه آية الرجم، قرأناها ووعيناها

---

(١) المبسوط - (١٣٤/٥) بدائع الصنائع ٧/٤، تبيين الحقائق ٢/ ١٨١.

(٢) المتواتر قسمان: تواتر لفظي وهو ما تواتر لفظه كحديث "من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"فقد رواه بهذا اللفظ بضع وسبعون صحابيا وأكثر، وتواتر معنوي وهو ما تواتر القدر المشترك فيه، مثل رفع اليدين في الدعاء فقد رُوي عنه ﷺ نحو مائة حديث فيه رفع يديه في الدعاء، لكنها في قضايا مختلفة. انظر: منهج النقد في علوم الحديث ص٤٠٥، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث للقاسمي ص١٥١، تحقيق محمد بهجة البيطار، دار النفائس، ط٢/ ١٩٩٣م.

(٣) قال الألوسي في روح المعاني - (٧٩/١٨) : ثبوت الرجم منه عليه الصلاة والسلام متواتر المعنى.

(٤) جاء في شرح التلويح على التوضيح (٨٣/٢) : ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا. اهـ وانظر أيضا: التقرير والتحبير ٦٤/٣.

(٥) أخرج الشيخان واللفظ للبخاري من حديث أبي هريرة مرفوعا " لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها " انظر: صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها - حديث: ٤٨٢٢. صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح - حديث: ٢٥٩٣.

(٦) انظر ترجمته رقم [١٤].

(٧) روى مسلم (١٦٩٢) عن جابر بن سمرة قال: رأيت ماعز بن مالك حين جيء به إلى النبي ﷺرجل قصير أعضل ليس عليه رداء فشهد على نفسه أربع مرات أنه زنى فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم ( فلعلك ؟ ) قال لا والله إنه قد زنى الأخر قال فرجمه.

(٨) العناية شرح الهداية - (١٥٣/٧) .

(٩) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا، حديث: ٦٤٥٦، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب رجم الثيب في الزنى - حديث: ٣٢٨٧.

وعقلناها، فرجم رسول الله ﷺ، ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله ".

وخلاصة ما تقدم أن الرجم ثابت بالأحاديث المشهورة المستفيضة التي وصلت إلى التواتر المعنوي، فهي ليست آحادا كما أنها لا تعارض القرآن وإنما هي مبينة أو مخصصة له وذلك جائز لا شائبة فيه.

وبعد فإنني ذكرت أهم وأقوى الشبهات التي يمكن أن تَرِد على أدلة الرجم، ورَدَدتُ عليها حسب القواعد الأصولية والضوابط العلمية للاستدلال والجدل الفقهي، بيد أنه ثمة أناس لا ينضبطون بهذه الضوابط في الاستدلال، فأوردوا شبهات لا يعبأ بها لأنها نابعة من أصول باطلة، لكن لا بأس بإيرادها باختصار تتميما للموضوع، فمنها: أن الرجم لم يرد في القرآن، وهذه شبهة القرآنيين الذين ينكرون السنة، وقد سبق الكلام عنهم. ومنها: أن جلد الزاني فضلا عن رجمه فيه اعتداء على حريته الفردية والجنسية؛ وهذه الشبهة تنطلق من المفهوم المغلوط للحرية. ومنها: أن الرجم عقوبة قاسية تستنكرها الدول المتقدمة والشعوب المتحضرة والمحافل والمنظمات الدولية؛ وهذا أيضا لا عبرة به، قال تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعۡضِ ذُنُوبِهِمۡۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٤٩].

**النموذج التفصيلي الثاني : عقوبة المرتد**

لقد ثبت في الأحاديث الصحيحة[1] الصريحة المرفوعة وجوبُ قتل المرتد، إلا أن موجة التغريب السائدة ترى في قتل المرتد ما يتعارض مع القيم الغربية وهي حرية الإنسان في اختيار الدين الذي يقتنع به وتغييره والانتقال منه إلى دين آخر أو إلى الإلحاد إن رغب في ذلك، على اعتبار أن هذا من الحريات الشخصية للفرد وليس لأحد أن يتدخل فيه بتأثير أو ضغط مادي أو

(١) وأشهرُها حديثان: أحدهما عن ابن عباس رضي الله عنهما: "من بدل دينه فاقتلوه" رواه البخاري؛ انظر: صحيح البخاري - كتاب الجهاد والسير، باب: لا يعذب بعذاب الله - حديث: ٢٨٧٥. والثاني عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ " لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاثٍ، النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة " متفق عليه؛ انظر: صحيح البخاري؛ كتاب الديات، باب قول الله تعالى: أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف - حديث: ٦٤٩٨. صحيح مسلم؛ كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب ما يباح به دم المسلم - حديث: ٣٢٦١.

معنوي، وله الحق في سلوك شتى طرق النظر العقلية دون التزام منه أو فرض من الغير سلوك طريق بعينها[١].

لذلك أنكر التغريبيون عقوبة المرتد وأنكروا الأحاديث الواردة في قتل المرتد وردوها بشبه مختلفة، وفريق منهم تأولوا أحاديث الباب على التسليم بثبوتها وتأثر بهم بعض الإسلاميين فتأولوها أيضا[٢]، وهذا بيان أهم ما استندوا إليه في رد الحديث والجواب عليها:

**أولا:** قالوا: إن قتل المرتد معارض للقرآن، وقد ذكروا وجهين لتلك المعارضة: **الوجه الأول:** إن آيات عدة من القرآن[٣] اقتصرت على عقوبة المرتد الأخروية دون أن تذكر عقوبة دنيوية[٤]. والجواب أن هذا مبني على عدم الاحتجاج بما تفردت به السنة من أحكام وقد سبق الجواب عن ذلك؛ على أنه لا يسلم أنه ليس في القرآن قتل المرتد، بل القرآن يشير إلى ذلك، فقد

---

(١) انظر: الإسلام وأيديولوجية الإنسان ص١٢-١٣. التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين ص٧٦٠. دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين ص٤٣-٤٤. د.عبد المجيد النجار.

(٢) فعقوبة الردة عند العوا والغنوشي تعزيرية وليست حدية يمكن أن تصل إلى الإعدام، في حال شكلت خطرا على الدولة الإسلامية وعليه يحمل ما ورد عن النبي في قتل المرتد. انظر: الحريات العامة في الدولة الإسلامية ص٥٠، راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ط١/١٩٩٣م. في أصول النظام الجنائي في الإسلام ص١٥١-١٦٦، د. محمد سليم العوا. وقريب من ذلك ما رآه د. القرضاوي من أن المرتد لا يقتل إلا إن جهر بردته ودعا إلى فكره، وحتى هذا ليس قتله لازما بل ربما تؤجل أو تسقط أو تبدل بالسجن كما روي ذلك عن عمر. جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة ص٥٠، د. يوسف القرضاوي، وقريب منه ما ذهب إليه د. محمد عمارة حيث اشترط الخروج المسلح وجعله قيدا على وجوب قتل المرتد. المعتزلة وأصول الحكم ص٣٤٨، وأما د.عبد الحميد متولي في كتابه مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة ص ٣٠٤: فقد اعتبر قتل المرتد تشريعا جاء به الرسول - ﷺ - بوصفه إماما لا بوصفه رسولا، وأما الأستاذ عبد المتعال الصعيدي: فيرى أن حديث ﴿ من بدل دينه فاقتلوه ﴾ فهو خاص بوقت الحرب، خشية ان يلحق المرتد بالكفار ويقاتل المسلمين، انظر: عبد المتعال الصعيدي: الحرية الدينية في الإسلام ص١٥٨-١٧٢، وحرية الفكر في الاسلام ص٦١-٧٨. وانظر: منهج التيسير المعاصر ص٢٢٥.

(٣) منها قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [البقرة: ٢١٧]

(٤) انظر: الإسلام وحرية الفكر لجمال البنا: ص٣٥، ١٤٢، ١٧٦؛ دار الفكر الإسلامي بالقاهرة. الردة في الإسلام، حسن غريب ص٣٩، دار الكنوز الأدبية في بيروت ط٢ سنة ٢٠٠٠، لا إكراه في الدين، إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام حتى اليوم، د. طه جابر العلواني ص٥٥، مكتبة الشروق الدولية بالقاهرة، ط١ سنة ٢٠٠٣.

قال تعالى عن المنافقين: ﴿ مَّلْعُونِينَ ۖ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا ﴾ [الأحزاب: ٦١]. وجه الدلالة أن المنافق ما لم ينطق ويصرح بما في قلبه من الكفر يجب الإمساك عنه، فإذا أثار الشكوك وأعرب عما في باطنه من الكفر وجب قتاله عملاً بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ۖ .....وَإِن يَتَوَلَّوْا۟ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ ﴾ [التوبة: ٧٣ – ٧٤] فالله أمر النبي بجهاد المنافقين إذا ظهر منهم كلمة الكفر كما قال الله عز وجل ﴿ وَكَفَرُوا۟ بَعْدَ إِسْلَٰمِهِمْ ﴾ فجهادهم بالقتل وهو العذاب الأليم الذي توعدهم به عز وجل في الدنيا بقوله: ﴿ وَإِن يَتَوَلَّوْا۟ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۚ ﴾. والمرتد يأخذ الحكم نفسه الذي للمنافق المصرح بما أسر في قلبه من الكفر.

**والوجه الثاني**: إن الحديث معارض لقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ ﴾ [البقرة: ٢٥٦][(١)]. والجواب أنه لا تعارض فلا إكراه في دخول الإسلام ابتداء وأما بعد أن يدخل فيه فهذا وضع آخر[(٢)]، أي أن النهي منصب على من لم يكن مسلماً، فلا نكره أحدا ابتداء قبل إسلامه وفقاً لهذه الآية، أما إن أسلم وأراد الخروج منه فهذا داخل تحت مبحث الردة ونصوصها، ولا صلة له بهذه الآية[(٣)].

**ثانيا: طعنهم في السند**: وذلك لأن حديث ابن عباس يرويه عنه عكرمة مولاه، وكان من دعاة الخوارج، ومعلوم أن المبتدع الداعية لا يحتج بحديثه[(٤)]. والجواب: أن عكرمة وإن تكلم فيه البعض إلا أنه لم يثبت أن أحدا كذّبه ولا ثبت عنه بدعة كما بسط ذلك الإمام الطبري ببراهينه،

---

(١) المنار ٩/٥٢٣ لعام ١٩٠٦، للدكتور محمد توفيق صدقي، أصول الشريعة للعشماوي ص١٢٨. حد الردة: دراسة أصولية تاريخية: د. أحمد صبحي منصور ص٤٠، دار طيبة بالقاهرة.

(٢) قراءة نقدية في فكر محمد سعيد العشماوي والرد على افتراءاته، للدكتور عمر كامل ص١١٠، دار بيسان ببيروت.

(٣) قراءة في كتاب حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة في «إشكالية الردة والجهاد والجزية للدكتور عبد الرحمن حللي»، بحث للدكتور حسن الخطاف، منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد ٦٩، عام ٢٠٠٧م، ص ٤١.

(٤) حد الردة لأحمد صبحي منصور صـ ٧٩ – ٨٨، والعودة إلي القرآن لجمال البنا صـ ٩٤ – ٩٥، وجريدة الجيل.
العدد ٣١ الموافق ١٩٩٩/٥/٣٠ مقال لمحمد عبد اللطيف مشتهري.

وكذلك ألف ابن عبد البر كتابا يوثقه، كما أنه قد وثقه جماعة واحتجوا بحديثه[١]، وأخرجوا حديثه في الصحاح كالبخاري وغيره[٢].

ثم إن الحديث لم ينفرد به عكرمة بل له متابعات وشواهد عند الاعتبار[٣]، فأما المتابعات فقد أخرج ابن حبان[٤] حديث ابن عباس من غير طريق عكرمة بل من طريق قتادة[٥] عن أنس عن ابن عباس، وإسناده صحيح على شرط الشيخين[٦]؛ وأما الشواهد فقد روى عدد من الصحابة حديث ابن عباس نفسه[٧]؛ وكلها ليس فيها عكرمة، فانتفى ما تذرعوا به.

**ثالثا : طعنهم في المتن**: قالوا إن عموم الحديث يفيد شموله لكل من غير دينه، ومن ثم فإن اليهودي الذي يتنصر أو العكس، يدخل تحت حكم الحديث فيجب قتله[٨]. والجواب: إن الكفر

---

(١) من تكلم فيه وهو موثق ص١٣٦، للحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مكتبة المنار ـ الزرقاء، الطبعة: الأولى ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

(٢) حتى قال محمد بن نصر المروزي قد أجمع عامة أهل العلم بالحديث على الاحتجاج بحديث عكرمة واتفق على ذلك رؤساء أهل العلم بالحديث من أهل عصرنا منهم أحمد بن حنبل وابن راهويه ويحيى بن معين وأبو ثور. تهذيب التهذيب - (٢٤١/٧) للحافظ ابن حجر، دار الفكر في بيروت، ط١/ ١٩٨٤م.

(٣) الاعتبار في مصطلح الحديث هو: النظر في حال الحديث هل تفرد به راويه أم لا؟ وهل هو معروف أم لا؟ انظر: الخلاصة في أصول الحديث ص٥٨، للإمام الحسين بن محمد الطيبي، عالم الكتب/ بيروت، ١٤٠٥هـ. فهو إذن البحث عن طرق أخرى للحديث وهذه الطرق تسمى متابعات وشواهد، وبينهما فرق، فالمتابعة: هي مشاركة راوٍ راويا آخر في رواية الحديث عن شيخه أو عمن فوقه. وأما الشاهد فهو الحديث الذي الذي يرويه صحابيٌ آخر في اللفظ والمعنى أو في المعنى فقط. انظر: الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح ص٢٤٥، تأليف د. مصطفى الخن، ود.بديع السيد اللحام، دار الكلم الطيب بدمشق، ط٦، ٢٠٠٧م. منهج النقد في علوم الحديث ٤١٧.

(٤) انظر ترجمته رقم [٣٤].

(٥) انظر ترجمته رقم [١٠٦].

(٦) انظر: صحيح ابن حبان - (٣٢٧/١٠) ، بتحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٢ ١٤١٤ - ١٩٩٣.

(٧) فعن أبي هريرة - ﷺ – مرفوعا: من بدل دينه فاقتلوه. أخرجه الطبراني في الأوسط ٢٧٥/٨ رقم ٨٦٢٣ بإسناد حسن كما قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٢٦١/٦، وبنفس اللفظ عن معاوية بن حيدة - ﷺ – مرفوعا عند الطبراني بإسناد رجاله ثقات كما قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٢٦١/٦، وعن زيد بن أسلم - ﷺ - مرفوعاً بلفظ (من غير دينه فاضربوا عنقه) أخرجه مالك في الموطأ كتاب الأقضية، باب القضاء فيمن ارتد عن الإسلام ٥٦٥/٢ رقم ١٧.

(٨) الإسلام وحرية الفكر لجمال البنا صـ ١٨٣، ودفاع عن الرسول ضد الفقهاء والمحدثين، صالح الوردانى صـ ١٤١، ١٤٥، وإعادة تقييم الحديث، لقاسم أحمد صـ ١٢٦، وتبصير الأمة بحقيقة السنة، د. إسماعيل

ملة واحدة، فلو تنصر اليهودي لم يخرج عن دين الكفر، فوضح أن المراد من بدّل دين الإسلام بدين غيره، لأن الدين في الحقيقة هو الإسلام قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩] وما عداه فهو دين بزعم المدعي[(١)]، ويؤيد تخصيصه بالإسلام ما جاء في بعض طرقه عن ابن عباس مرفوعاً (من خالف دينه دين الإسلام فاضربوا عنقه)[(٢)].

**رابعا** : إن الحديث على فرض صحته فهو حديث آحاد، لا يحتج به في الحدود[(٣)]. وأجيب بعدم التسليم لأن أحاديث الباب بلغت الشهرة[(٤)] وليست آحادا. ولو سلمنا بذلك فإن أخبار الآحاد حجة كما سبق.

**الرابع : أمور أخرى أوردوها وأطالوا فيها وجملتها :** ما قالوه من أن قتل المرتد عقوبة تعزيرية يمكن أن يلجأ إليها الحاكم إذا اقترنت بالعبث بالإسلام أو محاربته والكيد له، ومنها أن قتل المرتد كان لمرحلة وظرف زمني اقتضته مصلحة الدفاع عن الإسلام، ومنها أن الحديث قد يكون مرويا بالمعنى فلا يجوز إباحة الدماء به، ومنها أن النبي لم يثبت أن أقام حد الردة على أحد؛ والواقع أن

---

منصور، صـ ٤٥٧، وتطبيق الشريعة الإسلامية صـ ١٥٨ – ١٨١، لصفوت حسن لطفى، ومحمد عبد العظيم على، وجلال يحيى كامل، تقديم يحيى كامل أحمد، دار الثقافة العربية للطباعة، القاهرة.

(١) فتح الباري ٢٨٤/١٢ رقم ٦٩٢٢، وسبل السلام ٣٨٤/٣، محمد بن إسماعيل الصنعاني، دار الحديث.

(٢) أخرجه الطبراني وفيه الحكم بن أبان، وهو ضعيف، كما قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٢٦٣/٦.

(٣) الإسلام عقيدة وشريعة: محمود شلتوت ص٢٨١، تفسير المنار ٢٦٦/٥، لا إكراه في الدين للعلواني ص٧٠، قتل المرتد الجريمة التي حرمها الإسلام، محمد منير إدلبي ص١٠٧، دار الأوائل بدمشق سنة ٢٠٠٢.

(٤) فقد جاءت عدة أحاديث رواها عدد من الصحابة تفيد قتل المرتد، ففضلا عن حديث ابن عباس السابق، روى عبد الله بن مسعود ﷺ قال: كنت عند رسول الله ﷺ جالسًا إذ دخل رجلان وافدين من عند مسيلمة فقال لهما رسول الله: (أتشهدان أني رسول الله ؟) فقالا له: نشهد أن مسيلمة رسول الله ؟ فقال: (آمنت بالله ورسله لو كنت قاتلاً وافدًا لقتلتكما) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٤٨٧٩) والدارمي في مسنده (٣ / ١٦٢٦)، واللفظ له. وقد أمر النبي ﷺ بقتل ابن خَطَل وقد كان مسلمًا ثم ارتد مشركًا كما في صحيح البخاري (١٨٤٦) ؛ وصحيح مسلم (١٣٥٧) . وعن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيّب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة) متفق عليه انظر: صحيح البخاري (٦٨٧٨) ؛ صحيح مسلم (١٦٧٦) وروت عائشة رضي الله عنها نحوه كما في صحيح مسلم (١٦٧٦) . وجاء عن عثمان مثله أخرجه سنن الترمذي (٢١٥٨) وحسنّه.

كل هذه الاحتمالات والشبهات لا تقاوم صحة أحاديث الباب ووضوحها وعمومها في إقامة حد الردة على كل من استوجبه بعد تحقق شروطه المبسوطة في كتب الفقه[1].

(١) وانظر تفصيل الرد على هذه الشبهات في كتاب الأخ الفاضل د. محمد أسود: الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام ص٥٥٤، دار الكلم الطيب بدمشق، ط١ سنة ٢٠٠٨.

## المطلب الثاني: تسويغ الواقع الشرقي.

تكلمت فيما سبق عن تأثير الغرب في عالمنا الإسلامي، وما أنتج ذلك من نشوء تيار معجب بالغرب ومنافح عنه وداع إليه ومسوغ له، وهنا أتكلم عن تأثير الواقع الشرقي؛ فلقد كان للمعسكر الشرقي تأثير على عالمنا أيضا، ولاسيما إبان فترة الاتحاد السوفيتي الذي صدّر ثورته الشيوعية وما تفرّع عنها من مبادئ اقتصادية وفلسفية وسياسية، ولم يمض زمن يسير حتى انتشرت تلك المبادئ في العالم وتأثر بها أناس وشعوب ودول بأكملها كالصين ودول أوربا الشرقية، ثم امتد تأثيرها إلى عالمنا العربي والإسلامي، وبدأ بعض الناس عندنا يدعو إليها ويسوغ بعض مبادئها إسلاميا تماما كما فعل التغريبيّون سابقا، وسأضرب مثالا يوضح ذلك، وهو فكرة التأميم التي جاءت بها الشيوعية.

فالتأميم فكرة حديثة الولادة من مفرزات الشيوعية[(١)] ولاقت قبولا كبيرا حتى من البلاد الرأسمالية ثم تسربت فكرة التأميم إلى البلاد الإسلامية، ونودي بها بل اقتنع بها الشعوب والحكومات حتى العلماء منهم، وتخطى ذلك إلى محاولة تسويغ التأميم شرعا، فبحثوا في نصوص الكتاب والسنة وكتب الفقه عن ما يؤيد ذلك، وتعلقوا ببعض النصوص وحاولوا أن يستنهضوها للدلالة على جواز التأميم، ولعل من أبرز من انساق مع هذا التيار الشيخ مصطفى السباعي فقد أجاز التأميم ودعا إليه[(٢)]، وكتب في ذلك كتابه "اشتراكية الإسلام"، لينبري للرد عليه الشيخ محمد الحامد في كتابه "نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام"[(٣)].

---

(١) التأميم هو تحويل الملكية الخاصة لأية صناعة معينة، أو لأي مشروع إلى ملكية جميع أفراد الشعب. انظر: الحرية الاقتصادية ومدى سلطان الدولة في تقييدها في الشريعة الإسلامية ص٣٣٢، رسالة دكتوراة في كلية الشريعة بجامعة دمشق عام ٢٠٠٢، أعدها الباحث محمد جنيد الديرشوي.

(٢) ولكن ـ وللإنصاف ـ لم يدْعُ السباعي إلى مصادرة أملاك الناس بلا تعويض عادل كما هو المفهوم الشيوعي للتأميم، ولكن دعا إلى أخذ أملاك الناس ولو مع الإكراه إذا دعت مصلحة المجتمع إلى ذلك، ولكن مع وجوب التعويض العادل للمالك، وهذا ما يسمى بالتأميم الديمقراطي وهو ما تبنته بعض الدول الغربية. انظر: اشتراكية الإسلام ص٩٤، الحرية الاقتصادية للديرشوي ص٣٣٤.

(٣) الحرية الاقتصادية للديرشوي ص٣٣٤،

## المطلب الثالث: تسويغ الواقع العرفي

ثمة اتجاه آخر لتسويغ الواقع الذي فرضه العرف الفاسد بين الناس، ومهمة أصحاب هذه المدرسة إضفاء الشرعية على هذا الواقع، بالتماس تخريجات وتأويلات شرعية تعطيه سندًا للبقاء"[1]، فراحوا يسوغون أفعال الناس المخالفة للشرع على أنها من قبيل الأعراف والعادات التي اعتبرها الشارع وعول عليها الفقهاء والأصوليون الذين جعلوا العرف أحد مصادر التشريع؛ فظن هؤلاء المعاصرون أنهم وجدوا تأصيلا لتسويغ عادات الناس وأعرافهم، وحسبوا أن انتشار شيء بين الناس واعتيادهم عليه مسوغ لارتكابه ولو كان مخالفا للشرع. والواقع أن هؤلاء قد أخطؤوا في فهم كلام الفقهاء والأصوليين في العرف، وسبب خطأ هؤلاء المعاصرين هو عدم فهمهم لكلام العلماء عن العرف، وبيان ذلك: أن الأصوليين ذكروا أن ألفاظ الشارع تُحمل على المعنى المتعارف عليه عند التنزيل، ففهم هؤلاء المعاصرون أن ألفاظ الشارع محمولة على أعراف الناس المخاطبين، وبما أن العرف يتغير فإن معنى نصوص الكتاب والسنة تتغير. كما أنهم حين رأوا أن الأصوليين اعتبروا العرف أحد مصادر التشريع، ورأوا أيضا أن الفقهاء أناطوا بالعرف حكم بعض ألفاظ الطلاق والأيمان والعتق ونحو ذلك؛ أخذ هؤلاء المعاصرون هذا على إطلاقه دون النظر إلى شروط الأخذ بالعرف وضوابط ذلك. ففهموا أن كل الأحكام الفقهية المتعلقة بالطلاق والأيمان ونحو ذلك منوطة بالعرف متغيرة بتغيره، ثم عمموا الحكم أكثر فقالوا إن الفقه برمته مناط بأعراف الناس يتغير بتغير تلك الأعراف المتغيرة بتغير الزمان والمكان.

والواقع أن هذا خلط وسوء فهم لكلام الفقهاء والأصوليين، وبيان ذلك أن النصوص والألفاظ التي تكلم عنها الفقهاء والأصوليون وحملوها على العرف أو أناطوا بعض الأحكام بها قسمان:

**القسم الأول**: نصوص القرآن والسنة، وهي التي تنشئ الأحكام الشرعية ابتداء، فهذه النصوص يُحمل معناها على العرف اللغوي السائد في عصر تنزلها فحسب.

**والقسم الثاني**: نصوص أخرى هي ألفاظ المكلفين التي ينشئون بها التزامات شرعية ومدنية لم تكن لازمة لهم أصلا، كاليمين والنذر والطلاق وألفاظ المعاملات، فالألفاظ الحادثة أو التي يتغير معناها طبقا لعادات الناس وأعرافهم، تحمل على ما يريدونه حسب عادتهم في التخاطب، فهو من إنزال النصوص على محلها الصحيح لا من قبيل حمل النصوص الشرعية على الأعراف وتخصيصها بها؛ ولا بد من ضرب مثال يتضح فيه الأمر:

تعارَف الناس في بلادنا الشامية في العصر الحاضر على بيع الثمار على أشجارها بلفظ " التضمين والضمان " فيقول البائع ضمنتك، مع أن التضمين والضمان في لسان الشرع معناهما

---

(١) الاجتهاد المعاصر، د. القرضاوي، ص٩٠.

الإلزام والالتزام بقيمة المتلفات ونحوها. إلا أن العرف الطارئ قد نقل هذه اللفظة إلى معان أخرى صارت هي الحقيقة العرفية المقصودة. فلو صُرف الكلام إلى حقيقته اللغوية دون العرفية التي هي معناه في عرف المتكلم، لترتب عليه إلزام المتكلم في عقوده وإقراره وحلفه وطلاقه وسائر تصرفاته القولية، بما لم يلتزمه ولا هو يعنيه ولا يفهمه الناس من كلامه أصلا؛ ومن هنا جاءت القاعدة " يحمل كلام الحالف والناذر والموصي والواقف وكل عاقد على لغته وعرفه، وإن خالف كلام العرب وكلام الشارع "[1]. ومن خلال تحليل المثال السابق أصوليا يتبين لنا أن الحكم الشرعي للضمان باق لم يتغير بتغير العرف، وهو وجوب ضمان المتلف أو قيمته، بغض النظر عن الزمان والمكان والعوائد، فهو حكم مطلق غير مقيد بشيء من هذه المتغيرات. وإنما الذي تغيّر هو الدلالة اللغوية للفظة الضمان، فتوسع استخدامها لتعني بيع الثمار، مع بقاء معناها اللغوي والشرعي الأصلي. فهل يقال بعد هذا: إن حكم الضمان قد تغير بتغير الزمان ؟

وكذا سائر الأمثلة في الباب تبين أن العبرة دائما هي للمعنى العرفي حين التكلم، وبحسب ما يعنيه اللفظ عند المخاطبين تثبت الأحكام والالتزامات الشرعية على وفقه وعلى مقتضاه[2]، لذلك ذكر العلماء أنه ينبغي عند الفتوى الأخذ بعين الاعتبار تغير أعراف الناس في تخاطبهم، وعدم الجمود على مدونات المذهب، وفي ذلك يقول القرافي: إن جرْي الأحكام التي مُدركها العوائد مع تغير العوائد، خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغييرها إلى ما تقتضيه العادة المتجددة[3].

ومثال ذلك عند المالكية ما وقع في المدونة: إذا قال لامرأته: أنت علي حرام، أو خلية، أو برية: يلزمه الطلاق الثلاث في المدخول بها. لكن القرافي ذكر أن هذا بناء على أن تلك الألفاظ في عرف الاستعمال، اشتهر في إزالة العصمة، وأما الآن فلا أحد يستخدمها لإزالة العصمة فمقتضى هذا أن يفتى بطلقة رجعية ثم يؤخذ بنيته؛ لأنها صارت من الكنايات الخفية في عرفنا اليوم[4].

فهذا المثال ونحوه يبين أن العرف يقدم على نصوص المجتهدين حال التعارض إذا كانت مبنية على العوائد والعرف، وأنه بتبدل العرف الذي كان في عصر المجتهدين تتغير الأحكام التي بنوها على العرف. وهذا هو المجال الواسع لمراعاة العرف والتعويل عليه، وهذه هي الحالة التي قصدها

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام ٨٤٩/٢، نشر العرف ١٣٣/٢، ١٤٤، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص١٠١.

(٢) نشر العرف ١٣١/٢، الأشباه والنظائر لابن نجيم ١٣١/٢.

(٣) الإحكام ص٢١٨.

(٤) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص٢٢٢ إلى ص٢٢٥.

القرافي وابن عابدين[1] والسيوطي[2] وغيرهم حين نصوا على تبدل الأحكام بتغير العرف، وهي حالة ما إذا كانت الأحكام التي استنبطها المجتهدون منوطة بالعرف.

وأما أنّ الأصوليين اعتدوا بالعرف وجعلوه أحد مصادر التشريع، فهذا صحيح ولكن جعلوا له شروطا[3] حتى يعتد به، وهي: أن يكون العرف مطردًا أو غالبًا، وأن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائمًا عند إنشائها، وأن لا يعارض العرف تصريح بخلافه، وألا يعارض العرف نص شرعي أو أصل قطعي في الشريعة، بحيث يكون العمل بالعرف تعطيلاً له، ولا بد من شرح هذا الشرط لتعلق غرضنا به، فالعلماء حيث يقررون: بأن العرف أصل من أصول الاستنباط، فمرادهم العرف الذي لا يعارضه نص من كتاب أو سنة، أو أصل قطعي مستفاد منهما، فإن عارضه شيء من ذلك، فلا يكون العرف حينئذ حُجة ولا يرجع إليه في التحكيم، بل يُعدُّ عرفًا باطلاً يجب إلغاؤه والقضاء عليه، لأن في اعتباره إهمالا لنصوص قاطعة واتباعا للهوى وإبطالا للشرائع؛ إذ الشرائع ما جاءت لتقرير المفاسد؛ بل لهدمها وإبطالها[4]؛ ولذلك نجد أن الشريعة الإسلامية جاءت بالنهي عن كثير من الأعمال والعقود التي كانت متعارفة في الجاهلية[5]، مثل وأد البنات وعبادة الأصنام وأكل الربا ونحو ذلك. وكذلك نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن عقود الغرر التي كانت متعارفة بين العرب مثل نهيه عن البيع بالمنابذة والملامسة، ولو عاود أهل بلد شيئا من هذه العقود وتعارفوه فلا عبرة لعرفهم[6].

---

(١) وذلك حين قال ابن عابدين: إن جمود المفتي أو القاضي على ظاهر المنقول، مع ترك العرف والقرائن الواضحة، والجهل بأحوال الناس يلزم منه تضييع حقوق كثيرة، وظلم خلق كثيرين. اهـ انظر: شرح عقود رسم المفتي (رسائل ابن عابدين) : ٤٧/١.

(٢) وذلك حين قال السيوطي: اعلم أن اعتبار العادة والعرف، رجع إليه في الفقه في مسائل لا تعد كثرة. اهـ انظر: الأشباه والنظائر ص٩٠.

(٣) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص٢٣٣. الموافقات للشاطبي ٢٨٨/٢. المدخل الفقهي للزرقا ٨٧٤/٢. قواعد الأحكام ١٥٨/٢. نشر العرف (رسائل ابن عابدين) ١٣٢/٢. الأشباه والنظائر للسيوطي ص٩٢، شرح قواعد المجلة العدلية ص٢٣٣ العرف والعادة لأبي سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء ص٥٦، د. أحمد فهمي أبو سنة، ط١٩٩٢/٢. العرف حجيته وآثره في المعاملات المالية عند الحنابلة ٢٣٢/١، عادل عبد القادر بن محمد ولي قوته، المكتبة المكية، ط١/ ١٩٩٧م.

(٤) العرف لقوته ٢٤٢/١.

(٥) المدخل ٩٠٦/٢.

(٦) المدخل الفقهي العام، للشيخ مصطفى الزرقا، ٩٠٧/٢.

فتعارفُ كثير من الناس على كثير من المحرمات لا اعتداد به، وذلك كتعاملهم بالربا وعدم إقامة شعائر الله من الصلاة وغيرها في الحفلات وكذا ما اعتادوه من منكرات الأفراح والمآتم[١] ونحو ذلك من حرمان المرأة الميراث وتحريم الخاطب من النظر إليها، أو على العكس من ذلك كخلوة الخاطب بها ومسها قبل العقد ونحو ذلك: فهذا العرف المبيح للحرام عرف باطل؛ لا تقره الشريعة بل جاءت لتنقضه وتحاربه، ولا يقول باعتباره أحد من أهل الإسلام؛ وبالتالي فإن هذا العرف يرد ويحكم ببطلانه ويقدم النص عليه؛ قال الإمام السرخسي: وكل عرف ورد النص بخلافه فهو غير معتبر[٢]. وقال ابن عابدين: إذا خالف العرف الدليل الشرعي؛ فإن خالفه من كل وجه بأن لزم ترك النص فلا شك في رده، كتعارف الناس كثيرًا من المحرمات؛ كالربا، وشرب الخمر، ولبس الحرير، والذهب، وغير ذلك مما ورد تحريمه نصًا[٣]؛ وقال أيضًا: صرحوا بأن العرف المخالف للنص لا يعتبر[٤].

وما سبق هو فيما إذا كان العرف يعارض النص من كل وجه، وأما إن عارضه من وجه دون وجه، ففيه تفصيل وخلاف بين العلماء[٥] ولا حاجة لنا في بسطه هنا.

وقد أخطأ المعاصرون أيضا في تعميم الاعتبار بالعرف في كل شيء، لأن العرف له مجال يعتد به دون غيره؛ فقد حدد الفقهاء مجال استخدام العرف الذي يحتج به؛ فقال السيوطي: كل ما ورد به الشرع مطلقًا، ولا ضابط له فيه، ولا في اللغة، يرجع فيه إلى العرف. ومثلوه بالحرز في السرقة، والتفرق والقبض في البيع، ووقت الحيض وقدره، والإحياء، والاستيلاء في الغصب اهـ[٦] وقد قرر هذا كثير من العلماء[٧].

---

(١) العرف لقوته ٢٤٣/١.

(٢) المبسوط ١٩٦/١٢.

(٣) رسائل ابن عابدين ١٢٦/٢. انظر: الأشباه والنظائر ص٤٧، مع شرحها غمز عيون البصائر ٢٩٧/١.

(٤) العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية ٣/١. وانظر: المدخل ٩٠٨/٢.

(٥) انظر بسط ذلك في: ضوابط المصلحة ص٢٨٧. المدخل الفقهي العام ٩١٣/٢، ف ٢/٧٢.

(٦) الأشباه والنظائر ص٩٨.

(٧) انظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي ٤٤٤/١٢، للإمام يحيى بن أبي الخير العمراني (٥٥٨هـ) ، دار المنهاج بجدة، ط١/٢٠٠٠هـ. المنثور في القواعد الفقهية ٣٥٦/٢، حاشية البجيرمي على الإقناع للخطيب ٢٥٧/٢، تحفة المحتاج ١٦٢/٦، وحاشيتي قليوبي وعميرة على المحلى على المنهاج ٢٧٦/١.

ومثال ذلك أيضًا بيع المعاطاة حيث ذهب الجمهور إلى جواز بيع المعاطاة[1]. قال النووي: وهذا هو المختار، لأن الله تعالى أحل البيع، ولم يثبت في الشرع لفظ له فوجب الرجوع إلى العرف فكل ما عده الناس بيعًا كان بيعًا؛ كما في القبض وإحياء الموات وغير ذلك فإنها كلها تحمل على العرف[2].

ومثال ذلك أيضا القبض، فالقبض في المبيع غير محدد في اللغة ولا في الشرع فيرجع إلى العرف، فما عده العرف قبضا فهو قبض في الشرع، ويقبض كل شيء حسب ما جرت به العادة، قال ابن قدامة: القبض مطلق في الشرع، فيجب الرجوع فيه إلى العرف[3]اهـ فالحلي بالمناولة، والعقار يقبض بتمكين القابض منه، مع إزالة يد المقبض، والمكيل والموزون قبضه بكيله ووزنه بعد ذلك، وما لا يكال ولا يوزن كالنحاس فقبضه بنقله من مكان البائع إلى مكان المشتري. وهكذا فكل ما عده الناس قبضًا فهو قبض، وما لا فلا[4].

وهكذا يتبين لنا المنهج الذي سلكه العلماء في تعاملهم مع أعراف الناس وعادتهم، فالعرف عندهم له حالات وشروط معينة للاحتجاج به، وهذا هو المنهج الصحيح الذي ينبغي أن يتبع عند الأخذ بالعرف، ولا يجوز أن يعطى للعرف أهمية هي أكبر مما يستحقه، والله أعلم.

---

(١) صورة المعاطاة هي كما قال النووي: أن يُعطيه درهمًا أو غيره ويأخذ منه شيئًا في مقابله، ولا يوجد لفظ أو يوجد من أحدهما، فإذا ظهر ـ والقرينة وجود الرضى من الجانبين ـ حصلت المعاطاة وجرى فيها الخلاف. انظر: المجموع ١٩٢/٩.

(٢) المجموع ١٩١/٩، وجمهور الشافعية على أن: البيع لا يصح إلا بالإيجاب والقبول، ولا تصح المعاطاة في قليل ولا كثير. وأجاز ابن سريج منهم بيع المعاطاة في المحقرات دون الأشياء النفيسة، ومذهب جمهور الفقهاء من المالكية والحنابلة والحنفية وبعض الشافعية كابن الصباغ والمتولي والبغوي إلى جواز بيع المعاطاة مطلقًا. انظر: المغني لابن قدامة ٣/٤، بدائع الصنائع ١٣٤/٥، مواهب الجليل٢٢٨/٤.

(٣) المغني ١٨٨/٦، والمبدع ١٢٢/٤، المجموع ٣٣٣/٩، معالم السنن ١٣٧/٥.

(٤) قواعد الأحكام ٧٢/٢، العرف وأثره في الشريعة والقانون ص٢١٣، د. أحمد المباركي، ط١/١٩٩٢. ومن التطبيقات المعاصرة للقبض: أن المبيع إذا كان قطعة قماش ـ مثلاً ـ أو نحوها فَقَبَض البائع ثمنها ولفها في ظرف "كيس"، ووضعها أمام المشتري، أو ناول البائع المشتري كيسًا ليضع فيه المبيع، فهو تسليم لدلالة الحال عليه؛ ويعدّ تسليم البضاعة وإدخالها في السفينة أو الطائرة، أو سيارة النقل الشاحنة، بعد إرسال سند الشحن "البوليصة"، وتسلمها قبضًا. انظر: العرف لقوته ٤٦١/١.

## المطلب الرابع: البديل المقترح عن اتجاه تسويغ الواقع

من الواضح أن الواقع إذا كان منحرفا يجب أن يصحح لكي يصبح مستقيما موافقا لشرع الله، لا أن نسايره ونسوغه كما فعل أصحاب هذا الاتجاه، نعم إن الواقع المنحرف يمكن التعامل معه بالتدرج للتخلص منه وفق فقه الأولويات وهو ما ذهب إليه بعض الباحثين[١]فرأى أنه نظرا إلى الواقع المرير الذي يعيشه المسلمون اليوم الذي سادت فيه قيم الغرب وطغت أفكارهم ما أدى بمجتمعاتنا إلى الانحراف والتدهور رأى أننا نحتاج ـ لكي نعود بالمسلمين إلى دينهم والالتزام به ـ إلى اعتماد منهجية سليمة تقوم على ثلاثة أمور:

**الأول**: اعتماد فقه الأولويات والموازنة بينها وفقه المقاصد والمآل وفقه الواقع؛ فيجب الموازنة بين المصالح بعضها مع بعض فتقدم الأعلى، وبين المفاسد فترتكب الأدنى، وبين المصالح والمفاسد فيقدم درء المفاسد على جلب المصالح[٢]. وأيّد ذلك بأن الإمام الغزالي كان يستنكر على الناس الذين لا يراعون الأولويات فيحرصون على النوافل أكثر من الفرائض، وكان مما قال: "وترْكُ الترتيب بين الخيرات من جملة الشرور، بل قد يتعين في الإنسان فرضان أحدهما يفوت والآخر لا يفوت أو فضلان أحدهما يضيق وقته والآخر يتسع وقته فإن لم يحفظ الترتيب فيه كان مغرورا"[٣]

**والثاني**: اعتماد المرحلية والتدرج وتأجيل واستثناء بعض الأحكام، والمرحلية لا تكون في تشريع الحكم فقد انقضى زمن التشريع بانقضاء الوحي كما في التدرج في تحريم الربا والخمر، ولكن المرحلية والتدرج تكون في تنزيل الحكم وتطبيقه على الواقع فقد تنزل بعض الأحكام وتؤجل أخرى حسب فقه الأولويات، طمعا في تهيئة النفوس وإعدادها وإيجاد البديل الشرعي للأوضاع المنحرفة[٤].

---

(١) هو فوزي الثابت في رسالة الماجستير التي أعدها بكلية الأوزاعي لعام ٢٠٠٠م، بعنوان: فقه الاجتهاد التنزيلي ص٢٦٢.

(٢) انظر: فقه الاجتهاد التنزيلي ص٢٦٩.

(٣) إحياء علوم الدين لمحمد الغزالي - (٤٠٣/٣) ، دار المعرفة.

(٤) فقه الاجتهاد التنزيلي ص٢٦٢.

ولنا في تدرج الشارع في إلغاء الرق[1] أسوة، فالشارع على تشوفه إلى الحرية وندبه إلى الإعتاق لم يلغ الرق تماما لعلمه بحاجة الناس يومئذ للرقيق الذين كانوا عمالا لأسيادهم في الحقول والمنازل والرعي، فلو ألغي لاختل النظام الاجتماعي والاقتصادي حينئذ[2].

وأما التأجيل فهو العدول عن تطبيق الحكم الشرعي في ظرف معين وإسقاط العمل به في ذلك الظرف، حتى يحين ظرف آخر مناسب يعاد فيه ذلك التطبيق، كما في تأجيل الفاروق تطبيق حد السرقة عام المجاعة.

وأما الاستثناء فهو إسقاط تطبيق الحكم الشرعي في حق عينة من العينات؛ في حين يطبق على العينات الأخرى المتشابهة لها[3]. ذلك لأن كثيرا من الوقائع تجري بما يخالف النسق العام في الحياة، وذلك لخصوصية هذه الوقائع فتنزيل الأحكام الشرعية عليها دون اعتبار خصوصيتها يؤدي إلى مضرة ومفسدة لوجود موانع تمنع من تطبيق الحكم، وإن طُبِّق فلن يؤدي مقصود الشارع ما دام المانع ماثلا، فوجب التأجيل؛ ومثال ذلك عند الباحث: مشكلة الربا فقد صارت سارية في البنوك فمعظم الحياة الاقتصادية تقوم عليه في عالمنا الإسلامي، مما جعل الناس في حرج من التعامل المالي، ولكن لا مناص من التعامل معه وأقلها في مسألة رواتب الموظفين، لذلك رأى الشيخ الزرقا أن إحدى طرق معالجة مشكلة الربا تكمن بالاستناد إلى قاعدة الضرورات أو الحاجات والتدابير الاستثنائية الموقوتة، إلى أن يقام في المجتمع الإسلامي نظام اقتصادي متجانس يغني الناس عن الالتجاء إلى نظام الفائدة[4].

ويستشهد الباحث بما قاله عمر بن عبد العزيز: لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين، وحرمها في الثالثة، وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة"[5].

وأرى أن هذا المنهج يمكن أن يسلك بشكل مؤقت للتخلص من واقعنا المنحرف، وهو ما طبقه بعض الباحثين في مسألة تولية القضاء لغير المسلم الذي يطبق في عالمنا الإسلامي، فرأى أنه يمكن التمحّل لمحاولة تصحيح بعض الأوضاع في بعض البلاد الإسلامية التي تقتضيها ظروف

---

(١) كذا عبّر الباحث فوزي الثابت، والصواب أن يقول: " ولنا في تدرج الشارع في الحد من الرق أسوة " لأن الشريعة لم تلغ الرق بل الاسترقاق لا يزال جائز بشروطه إذا رأى ولي الأمر المصلحة في ذلك من قبيل السياسة الشرعية، وقد ذَكرتُ نحو ذلك في غير هذا الموضع.

(٢) فقه الاجتهاد التنزيلي ص٢٦٤.

(٣) فقه الاجتهاد التنزيلي ص٢٦٥.

(٤) المدخل الفقهي العام١/٢٩٣.

(٥) انظر نحوه في: سيرة عمر بن عبد العزيز ص٦٠ لابن عبد الحكم، والموافقات للشاطبي٢/١٧.

الحياة المعاصرة مثل إجازة قضاء القضاة غير المسلمين في المسائل المدنية ونحوها، لضرورة رفع الحرج[1].

(١) مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي إعداد الأستاذ الدكتور عبدالستار أبو غدة، بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجلس – اسطنبول، ١٤٢٧ هـ/يوليو ٢٠٠٦ م.

# المبحث الثاني: اتجاه التذرع بمقاصد الشريعة لإبطالها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بمقاصد الشريعة

المطلب الثاني: استغلال بعض المعاصرين لمفهوم المقاصد لإبطال الشريعة.

## المطلب الأول: التعريف بمقاصد الشريعة

**وفيه فرعان :**

**الفرع الأول : التعريف بالمقاصد لغة واصطلاحا**

**المقاصد لغة :** جمع مَقصد، وهو مصدر ميمي من الفعل (قَصَد)، والقصد له عدة معاني[(١)] منها: الاعتماد والأَمُّ، وهذا هو المعنى الذي يتناسب مع المعنى الاصطلاحي؛ إذ فيه الأم والاعتماد وإتيان الشيء، وكلها تدور حول إرادة الشيء، والعزم عليه[(٢)].

وأما **المقاصد اصطلاحا** فلم يذكر الفقهاء والأصوليون تعريفا جامعا مانعا لمقاصد الشريعة، وإن أشاروا في ثنايا كلامهم إلى المقصود منها[(٣)]، ولكننا نجد أن المعاصرين أكثر تحديدا للمعنى الاصطلاحي للمقاصد، فقال ابن عاشور: مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع، في جميع أحوال التشريع، أو معظمها[(٤)]. وعرفها علال الفاسي[(٥)] بقوله: المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع، عند كل حكم من أحكامها[(٦)].

---

(١) تهذيب اللغة ٣٥٨/٨، والصحاح ٥٢٤/٢، ومعجم مقاييس اللغة ٩٥/٥، ولسان العرب ٣٥٣/٣، وتاج العروس ٣٥/٩؛ مادة "قصد".

(٢) انظر: كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية ص٢٨، د. محمد سعد اليوبي، دار الهجرة للنشر- السعودية، ط ١/ ١٤١٨هـ.

(٣) فمثلا يقول الغزالي: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة؛ وهو: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم؛ فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة. ويقول الأمدي حيث يقول: إن المقصود من شرع الحكم: إما جلب مصلحة، أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين. وقال الشاطبي: إن الشارع قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية، والدنيوية. انظر: الموافقات ٣٧/٢، المستصفى (٤٩١/٢) ط/ الجامعة الإسلامية، الإحكام للآمدي (٢٩٦/٣) بتحقيق د. الجميلي.

(٤) مقاصد الشريعة ص٥٠، للشيخ محمد بن الطاهر بن عاشور، طبع مصنع الكتاب للشركة التونسية، ط١/١٩٧٨م.

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص٣، علال الفاسي، مطبعة الرسالة بالرباط، ط٢/١٩٧٩.

(٦) انظر تعاريف أخرى للمقاصد عند المعاصرين: مقاصد الشريعة لليوبي ص٢٨. المقاصد العامة للشريعة ص٧٩، د. يوسف حامد العالم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ٢/ ١٤١٢ هـ.

**ثانيا : بيان أن للشارع مقاصد من التشريع**

إن الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع وأعظمها على الإطلاق وأقومها، فلا بد لها من مقاصد ترمي إلى تحقيقها. والمقاصد نوعان[1]:

**النوع الأول :** مقاصد الخالق من الخلق وهي أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا. كما دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦][2].

**والنوع الثاني وهو المراد هنا**: مقاصده من التشريع، وهي الغاية التي يرمي إليها التشريع، وقد ذكر العلماء تلك المقاصد، فقال الغزالي: فقد عُلِمَ على القطع أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال مقصود في الشرع[3]؛ وقال العز بن عبد السلام "اعلم أن الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده، ويوفر مصالحه[4]. وقال الشاطبي في الموافقات: "الأحكام إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل على حسب توقيف الشارع وعلى الحد الذي حدّه لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم فلا ينال العبد المصالح بنفسه من دون أن يناولها إياه الشرع الشريف"[5].

والحاصل أن للشارع مقاصد في تشريعه؛ وهي حفظ الضروريات الخمس المتمثلة في الدين والنفس والعقل والمال والنسب، وقد سبق أن رأينا أن المعاصرين اهتموا بالمقاصد وحاولوا الاستفادة من ذلك في استنباط بعض القضايا المعاصرة، وهو ما اصطلحوا عليه بـ "الاجتهاد المقاصدي" وجعلوا له ضوابط، لذلك صنفته في الباب الثاني كأحد اتجاهات الاجتهاد المنضبط، ولكن بعض المعاصرين استغلوا الاجتهاد المقاصدي لتسويغ كثير من المنكرات والمحرمات، والتحلل من التكاليف بزعم اتباع المقاصد والاجتهاد المقاصدي، وهذا ما سأتعرض له في المطلب الثاني.

---

(١) انظر: كتاب المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص٩٤. د. يوسف حامد العالم، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢/١٩٩٤.

سورة الذاريات آية: ٥٦.

(٣) شفاء الغليل ص١٠٣.

(٤) قواعد الأحكام ١٤٣/٢.

(٥) الموافقات ص١٢.

## المطلب الثاني: استغلال بعض المعاصرين لمفهوم المقاصد لإبطال الشريعة.

يدعو كثير من العلمانيين وأمثالهم إلى فهم النصوص فهما مقاصديا عن طريق الاجتهاد المقاصدي، ولكنه عارٍ عن ضوابط الاجتهاد وشروطه التي سبق أن تعرفنا عليها، بل إن المقاصد التي يدعون إليها غير المقاصد التي ذكرها الأصوليون، فإذا كانت المقاصد تعني في الاجتهاد المقاصدي المنضبط هي المحافظة على الدين والعقل والمال والنسب والنفس، فإن المقاصد عند حسن حنفي وهي: الإنسانية والعدل الاجتماعي والحرية السياسية، والمبدئية، والتقدم المستمر نحو الأفضل[١]. اهـ فهُم بذلك خرجوا على "القواعد التي التزمتها الأمة من تحديد المقاصد بالكليات الخمس المعروفة فزادوا عليها مقاصد أخرى، ابتغاء تسويغ ما ذهبوا إليه[٢]"، بل يذهب بعض الباحثين إلى أن الفهم العلماني المقاصدي هو نفي لمقاصد الشريعة[٣]، وإذا كان الاجتهاد المقاصدي يشترط فهم النص وفق مقتضيات اللسان العربي، فإن الاجتهاد المقاصدي الذي يدعو إليه هؤلاء هو تجاوز دلالات النصوص كما تقتضيه قواعد اللغة العربية، والاستعاضة عنه بمقاصد الشريعة[٤]، وبروح النص دون حرفيته، وبمقصده دون الوسيلة التي يحددها النص. وإذا كان الشرط الثاني للاجتهاد المقاصدي هو الجمع بين الكليات العامة للشريعة والأدلة الخاصة، وعدم إهدار أحدهما على حساب الآخر عند الاجتهاد ـ فإن هؤلاء يدْعون إلى اجتهاد مقاصدي يغلّب كليات الشريعة على حساب النصوص الجزئية؛ وهذا ما يسمونه: الأخذ بالمغزى والفحوى والجوهر والروح والمنهج والرحمة[٥]، " وأن الشريعة مقاصد قبل أن تكون نصوصا وأن تكاليفها

---

(١) انظر: العصرانيون ص٣٤١.

(٢) انظر: الاجتهاد المعاصر في الفقه الإسلامي بين التيسير والتمييع، د. محمد توفيق رمضان البوطي، ص٤٩٧.

(٣) ظاهرة اليسار الإسلامي ص١٤٨، محسن الميلي، دار النشر الدولي بالرياض، ط١/١٩٩٣.

(٤) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم ص٣٨٤.

(٥) انظر: محمد عابد الجابري في مواطن كثيرة من كتابه "بنية العقل العربي" ص٦١ـ ٦٤، ٥٥٠، ومحمد جمال باروت"الاجتهاد: النص الواقع المصلحة" ص٩٦/٩٧، وعبد المجيد الشرفي "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" ص٨٠، ٦٦، محمد أركون "تاريخية الفكر" ص١٧٠، وحسن حنفي "حوار المشرق والمغرب" ص٣٦.

كلها ترجع إلى تحقيق مقاصدها، وأنها ليست إلا أمارات ودلائل على تحقيق المقاصد في حالات جزئية هي ما جاءت به النصوص"[١].

فمثلا لا يرون وجوب الحدود كالقطع والرجم ونحو ذلك، لأن تطبيق الشريعة عند العشماوي وأمثاله ليس في تطبيق النصوص الجزئية والأحكام التفصيلية[٢]، وإنما الشريعة ـ بزعمه ـ هي المنهج، وهذا المنهج قادر على الحركة الدائمة مع الواقع أما الأحكام التفصيلية فهي نسبية مرتبطة بظروفها[٣]، و"لذلك يخطئ الكثيرون عندما يظنون أن تطبيق الشريعة يعني تطبيق أحكامها وتفاصيلها، والحق أنه تطبيق روحها، وروحها هو المنهج الذي يتقدم باستمرار"[٤].

فهذه الحدود وإن وجبت بنصوص جزئية (خاصة) من الكتاب والسنة، إلا أن هذه النصوص ـ بحسب فهمهم لنظرية المقاصد ـ ليس المقصود تطبيقها حرفيا بل القصد منها تطبيق روحها ومغزاها وفحواها ألا وهو العقوبة التي تردع السارق والزاني وغيرهم من المجرمين، وهذه العقوبة توكل إلى أولي الأمر من الأمراء والفقهاء يتخيرون العقوبة المناسبة لكل عصر، وبهذا يستوعب القرآن المتغيرات في العصور، ويبقى كما أراد الله صالحاً لكل زمان ومكان[٥].

فمثلا القطع والرجم كان مناسبا لصدر الإسلام لعدم توفر عقوبة أخرى كالسجن ونحوه، وأما في عصرنا فهو غير مناسب لعصرنا لتوصل المشرعين إلى عقوبات أخرى كالسجن والغرامات المالية التي تفرض تعويضا ماليا عن الضرر الأدبي والمادي، هذا فضلا عن أن "الحدود والعقوبات لا تتفق مع روح الإسلام وأحكامه، لأنها تقرنه بالعنف والتشدد والقسوة، أمام الرأي العام العالمي"[٦].

هكذا يرى هؤلاء الأخذ بالمقاصد، ويتلخص في رفض الالتزام بنصوصه الجزئية والحرفية ورفض التقيد بقواعد اللغة العربية في فهمه، والاقتصار على فهم مقصد النص وروحه ومغزاه

---

(١) حوار لا مواجهة ص١٨، د. أحمد كمال أبو المجد، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٤٠٨هـ. وانظر: مقال لفهمي هويدي بعنوان: وثنيون هم عبدة النصوص، مجلة العربي، عدد ٢٣٥، ص٣٤.

(٢) أصول الشريعة للعشماوي ص١١٧، وانظر: "جوهر الإسلام" له أيضًا ص١٥. وانظر: العالمية الثانية، حاج محمد ص٢٤٩. القرآن والتشريع، بلعيد، ص٣٢. الإسلام بين الرسالة والتاريخ، لعبد المجيد الشرفي، ص٦١.

(٣) أصول الشريعة ص١١٣، وجوهر الإسلام ص٢١.

(٤) جوهر الإسلام ص٣٩، ١٨، ١٩.

(٥) العالمية الثانية ص٣٧٨.

(٦) القرآن والتشريع، للصادق بلعيد ص١٩٨.

وجوهره. بل إن الفهم المقاصدي هو بديل عن فهم النص نفسه، لذلك يرى الغنوشي اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدل الفهم النصي، فالنصوص يجب أن تفهم وتؤول على ضوء المقاصد[١].

وإذا كان هذا فهما عجيبا للمقاصد، فإن الأعجب منه أن ينسب مثل هذا اللغو إلى الإمام الشاطبي، ويحظى بكثير من الإطراء ـ منهم ـ والثناء على حساب الشافعي وغيره من الأصوليين، لأن الأصوليين ـ بزعم هؤلاء العلمانين ـ كانوا يتطلبون المعاني من الألفاظ لذلك اهتموا بطَرْق المباحث اللغوية في علم الأصول، وهذا أدى ـ حسب رأي الجابري ـ إلى أنهم شغلوا بتلك المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإنهم اهتموا بالجزئيات على حساب الكليات[٢]. وأما الشاطبي فقد جعل المقاصد حاكمة على الوسائل[٣]، والعبرة عنده ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ وإنما بالمقاصد[٤]، بل وصل الأمر إلى حد القول بأن مقاصد الشريعة الشاطبية تقدم المصلحة على النص[٥].

هذه خلاصة رؤية العلمانيين وأضرابهم من التغريبيين والعصرانيين للمقاصد، وهذه الرؤية إن أخذنا بها فلن يبقى في الشريعة حكم ثابت، بل ستغدو الشريعة أثرا بعد عين، تحت زعم التمسك بمقصد النص دون حرفيته، والكلي دون الجزئي، وبالروح دون الحرف.

والواقع أن هذه الرؤية للمقاصد غير صحيحة جملة وتفصيلا، وبيان ذلك فيما يلي:

**أولا**: إن إشادة هؤلاء بالشاطبي وبمنهجه المقاصدي لإيهام الناس أنهم استقوا ذلك المنهج منه: من قبيل الحق بالباطل، فهم في وادٍ والشاطبي في وادٍ آخر، وما زعموه من أن الشاطبي قد ابتدع هذا المنهج بدلا من المنهج الأصولي الذي رسمه الشافعي والغزالي وآخرون، فإن الشاطبي نفسه هو أول من تبرأ من ذلك، وذلك في أول كتابه الذي خصصه للحديث عن المقاصد، وأثنى على أصحاب النبي بقوله "الذين عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها، وأسسوا قواعدها وأصلوها اهـ[٦]. ويؤكد الشاطبي أن نظريته في المقاصد ليست بدعا ولا هو أول من تكلم فيها: "وإنما هي

---

(١) انظر: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ص٣٠٢، إعداد مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٧م.

(٢) بنية العقل للجابري ص٥٨، وص٥٤٧، وص٥٦٢.

(٣) انظر: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، لمحمد جمال باروت ص١١٢.

(٤) انظر: كتاب الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص٨٠ للشرفي.

(٥) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم ص٣٨٥ نقلا عن مبحث التأويل في الفكر العربي المعاصر، لآسيا المخلبي ص٥٤.

(٦) الموافقات ١/٢١.

أمر قررته الآيات والأخبار وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار". اهـ[١].

**ثانيا**: إن الشاطبي كان سائرًا على خطى من سبقه من الأصوليين الذين يذكرهم ويستشهد بأقوالهم كالجويني والغزالي والرازي[٢]، فأين ما قاله الجابري من أن الشاطبي قد أحدث شرخًا حقيقيا مع طريقة الشافعي والأصوليين الذين جاؤوا من بعده[٣].

**ثالثا**: ليس صحيحًا أيضًا أن الشاطبي تجاوز دلالات الألفاظ العربية بناء على نظريته في المقاصد، مخالفًا بذلك طريقة الأصوليين البيانية كالشافعي وغيره. فالشاطبي يؤكد على أهمية فهم الشريعة من جهة لسان العرب وأنه لا سبيل إلى فهمها من غير هذه الجهة[٤]، بل يتشدد الشاطبي فيشترط أن يبلغ المجتهد رتبة كبار أئمة اللغة كسيبويه والخليل كما سبق[٥]، بل رأى أن استخراج علل النصوص ومقاصدها عن طريق العقل دون التزام بلغة العرب وأساليبها يؤدي إلى " فساد كبير وخروج عن مقصود الشرع[٦]. ولم يكن الشاطبي يرى ذلك التضاد والتعاند بين النصوص والمقاصد كما يراه الجابري ومن على شاكلته[٧]، بل يراهما منسجمين لذلك يقول الشاطبي في موضع آخر: لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع[٨]، ويعني بذلك أنه كلما كان المجتهد أمكن في العربية كان أقدر على إدراك مقاصد الشريعة إدراكا سليما؛ فأين هذا التضاد المزعوم بين فهم النص فهما عربيا وبين فهمهم فهما مقاصديا؟!

**رابعا**: إن الزعم بأن الشاطبي كان يضحي بجزئيات الشريعة وتفاصيلها حفاظًا على مقاصدها ومغزاها: غير صحيح أيضا؛ لأن الشاطبي يؤكد على خلاف ذلك تمامًا[٩]، وهو ضرورة التمسك بالجزئيات والكليات معًا فهو يقول مثلاً: من أخذ بالجزئي معرضًا عن كليه فهو مخطئ، كذلك من

---

(١) الموافقات ١/٢٥.

(٢) ٩ انظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني ص٢٥٣ إلى ص٢٥٦، ط دار الكلمة في المنصورة، مصر ط١/١٩٩٧.

(٣) بنية العقل العربي ص٥٤٠، للجابري.

(٤) الموافقات ٢/٣٧٥.

(٥) الموافقات ٤/٤٨٥.

(٦) الموافقات ١/٤٤.

(٧) العلمانيون والقرآن الكريم، د. الطعان ص٤٠٠، ٤٠١.

(٨) الموافقات: ٤/٣٢٤.

(٩) نظرية المقاصد للريسوني ص٢٤٥.

أخذ بالكلي معرضًا عن جزئيه.اهـ[1]؛ وانبرى للبرهان ـ في مناسبات كثيرة ـ على أن الأخذ بالجزئي لا ينافي الأخذ بالكلي. وأما أن الشاطبي كان يقدم المصلحة على النص؛ فسوف يأتي بيان أن الشاطبي يقول عكس ذلك تماما.

**خامسا**: وأما ذكروه من أن الثابت من آية حد القطع والرجم هو مبدأ العقوبة وأما شكل هذه العقوبة فموكولة إلى كل عصر حسب ما يناسبه. . . زعما منهم أن هذا من باب الأخذ بفحوى النص ومغزاه وجوهره، وأن هذا هو الفهم المقاصدي للنصوص: فهذا خلط عجيب؛ لأنه فرق كبير بين الأخذ بفحوى النص الذي احتج به الأصوليون وبين هذا العبث بالنصوص، فإلغاء قطع يد السارق، واستبدالها بالسجن ـ ليس هذا من باب فحوى النص في شيء؛ لأن فحوى النص أو دلالة النص هي كما عرفها علماء الأصول: أن يُفهِم نفس اللفظ ثبوت حكم الواقعة المنطوق بها، لواقعة أخرى غير مذكورة، لاشتراكهما في معنى، يدرك العالم باللغة أنه العلة التي استوجبت ذلك الحكم[2]، فمثلاً تحريم الشتم والضرب والتجويع للأبوين محرم بفحوى قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ [الإسراء: ٢٣] لأن لفظ "أف" أو التأفيف موضوعٌ لغةً لمعنى السَأم والضجر[3]، لكن أثر هذا السأم هو إشعار الشخص المتضجر منه بالاستياء الذي يفضي إلى إيذائه وإيلامه؛ وكذلك الضرب فإن معناه هو الصورة المعروفة، لكن غايته إيصال الأذى إلى الشخص الذي وقع عليه. فالتأفيف والضرب يشتركان في الأثر ـ على تفاوت بينهما ـ لا في المدلول إذ إنهما متغايران لغة، فإذا ورد النص بتحريم التأفيف، كان الحكم متعلقًا بغاية التأفيف وهو الأذى لا بمجرد صورته فالنص وإن لم يتناول الضرب نطقًا يشمله بعلة النص وروحه ومعقوله وفحواه[4].

فهذا هو الاستدلال الصحيح بالفحوى، لكن أين هذا مما يزعمه العشماوي أن فحوى الآية التي تأمر بقطع يد السارق هو إلغاء قطع يد السارق؟ هل الفحوى تكر على النص الذي أُخذت منه بالبطلان؟! إن الفحوى تضيف حكماً مسكوتاً عنه إلى ما نطق به النص، فتكون الآية دلت على تحريم التأفيف بالمنطوق وعلى تحريم الضرب والشتم بالفحوى، ولكن العشماوي ألغى دلالة

---

(١) الموافقات ١٢/٣.

(٢) انظر: المناهج الأصولية ٣١٢.

(٣) جاء في تاج العروس ٤١/٦، وفي لسان العرب ٧/٩: أَفَّفَ مِنْ كَرْبٍ أَوْ ضَجَرٍ. وَأُفٍّ: كَلِمَةُ تَكَرُّهٍ، وقولُه تَعالَى: (فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ) قال القُتَيْبِيُّ: أَي لا تَسْتَثْقِلْ مِن أَمْرِهِمَا شَيْئاً، وتَضِقْ صَدْراً به، ولا تُغْلِظْ لهما، قال: والناسُ يقولون لِمَا يَسْتَثْقِلُونَ ويَكْرَهُونَ: أُفٍّ له، وأَصْلُ هذا نَفْخُكَ للشَّيْءِ يسْقُطُ عليكَ مِن تُرَابٍ أَو رَمَادٍ، وللْمَكَانِ تُرِيدُ إِمَاطَةَ أَذىً عنه، فقيلَتْ لكُلِّ مُسْتَثْقَلٍ، وقال الزَّجّاجُ: لا تَقُلْ لَهُمَا ما فِيه أَدْنَى تَبَرُّمٍ إِذا كَبِرَا أَو أَسَنَّا، بل تَوَلَّ خِدْمَتَهُمَا.اهـ.

(٤) المناهج الأصولية ص٣٠٨ – ص٣١٠.

المنطوق وهي قطع اليد وأخذ بفحوى النص وهو العقوبة فيكون تذرع بالفحوى ليبطل أصل النص وهو القطع؛ أو يكون العشماوي قد استنبط علة القطع في النص ليلغي القطع نفسه، لا ليقيس عليها كما قاس بعض العلماء النباش على السارق، وأوجب قطع يد النباش، بجامع أن كليهما قد أخذا مال الغير خفية[1]، وبذلك يكون قد عكس الآية، واستخدم القياس لإلغاء النص لا لتوسيع مدلوله كما هو المعروف من الغاية من القياس.

ثم إن التفات العشماوي للرأي العالمي وإلغاء النص من أجله، التفات إلى ما ألغاه الشارع، فإن الله خاطب نبيه بقوله ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ ﴾ [المائدة: ٤٩]؛ فشرع الله واجب التطبيق والامتثال شاء من شاء وأبى من أبى، ولا عبرة بما يثيره أعداء الإسلام من شبهات حول الحدود.

ثم إن قطع اليد للسارق وصف مناسب من أقسام المناسب المعتبر[2]، بل هو من أعلى درجات الاعتبار؛ لأن الشارع قد اعتبر عين الوصف وهو السرقة في عين الحكم وهو قطع اليد، وقطع اليد أخص من مطلق العقوبة، فتأثير القطع أقوى مما هو أعم، وهو مطلق العقوبة، فلا ينتقل إلى الأعم هنا وهي مطلق العقوبة مع اعتبار الشارع للأخص وهو القطع، لأن تأثير الأخص في الأخص أقوى أنواع التأثير كما قال الأصوليون[3]، فكيف يلغي العشماوي الأخص وهو القطع ويبدله بالأعم وهو مطلق العقوبة؟!

فطالما وُجد الأخص فلا ينتقل إلى الأعم، وهذا الكلام في منتهى الدقة وفي غاية التحقيق، وإلا فلو اعتبر الأعم مع وجود الأخص كما يفعل الخصم فيلزم من هذا سلسلة من المحاذير الخطيرة تنتهي إلى الانحلال من ربقة التكاليف، إذ إلغاء العشماوي للأخص وهو قطع اليد واستبداله بمطلق العقوبة، ليس بأولى من الذي ينتقل إلى ما هو أعم من العقوبة، وهو مطلق اتخاذ إجراء للسارق ـ ضرورة أنه لا يلزم اعتماد الأخص حسبما يرى الخصم ـ وهذا الإجراء أعم من العقوبة؛ فقد يكون عقوبة، وقد يكون مكافأة، وقد خرج علينا فعلاً من يزعم أن السارق لا يجوز

---

(١) انظر المثالين وما أورد عليهما في: المستصفى ص١٨١، وكشف الأسرار للبخاري ٣٦/٢، البحر المحيط ٦٩/٧، التقرير والتحبير ٧٧/١.

(٢) المناسب المعتبر له أربعة أحوال لأنه إما أن يعتبر نوعه في نوعه أو في جنسه، أو جنسه في نوعه أو جنسه؛ والمراد بالاعتبار إيراد الحكم على وفقه. انظر تفصيل ذلك في: البحر المحيط ٢١٤/٥، تشنيف المسامع ٢٩٦/٣، شرح الكوكب المنير ١٧٤/٤، والمحصول ٣٢٣/٢، روضة الناظر ص٢٦٩، الإحكام للآمدي ٥٠٧/٣، الإبهاج ٧٠/٣، نشر البنود ١٧٨/٢.

(٣) انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول ٣٢٧١/٧.شرح الكوكب المنير ١٨٥/٤. البحر المحيط ٢١٤/٥. مباحث العلة للهيتمي ص٤٢١.

أن يعاقب مطلقًا، بل يجب أن يعطي ما يحتاجه من المال كي يمتنع من السرقة، وأبعد من ذلك فلو أُخذ ما هو أعم من ذلك، فيمكن أن يقال ـ وفقا لنهج الخصم ـ: إن آية السرقة ترمز إلى اتخاذ الإجراءات ضد أصحاب الجرائم عامة، وأعم من ذلك أيضاً أن يقال: بل هي ترمز إلى معالجة كل ما يهم المجتمع من قضايا وجوانب دون التزام بشرع أو تقيد بدين؛ وإنما معالجتها بالعقل والمصلحة ونحو ذلك، وهكذا يفضي بنا الأمر إلى التحلل عن ربقة الشرع والتكاليف طرا، فتلك هي عواقب ما تفوه به الخصم من قوله في آية حد السرقة: الثابت منها مبدأ العقوبة فحسب؛ وصلى الله وسلم على الصادق المصدوق حين قال: إن العبد ليتكلم بالكلمة ينزل بها في النار ما بين المشرق والمغرب[1]، هذا فضلا عن المغالطات الكثيرة في كلام الخصم الذي أوضحتها، وكل هذا من جراء اقتحام الخصم لهذا المهيع الذي لم يعد له عدته، سوى الكلمات المعسولة، والتقليد الأعمى للغرب، وكما قال الشاعر:

**وإن كلام المرء في غير كنهه كالنبل ترمى ليس فيها نصالها**

وأما ما زعمه الخصم من: أن الشارع لجأ إلى الحدود كقطع يد السارق، ورجم الزاني المحصن؛ لعدم توفر السجون في تلك الآونة؛ فقد رددنا على هذا الزعم في مبحث سابق.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان حديث رقم ٦٤٧٨، ومسلم واللفظ له في كتاب الزهد والرقائق، باب التكلم بالكلمة يهوي بها في النار، حديث رقم ٢٩٨٨، كلاهما من حديث أبي هريرة.

# المبحث الثالث: اتجاه ترجيح المصلحة على النص.

وفيه تمهيد وأربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المصلحة

المطلب الثاني: بيان رأي الطوفي في تقديم المصلحة على النص ومناقشته في ذلك.

المطلب الثالث: المصلحة عند الشاطبي.

المطلب الرابع: مسائل ادعي فيها المصلحة ولو كانت مخالفة للنص الشرعي.

**تمهيد**

برز في عصرنا من يدعو إلى الأخذ بالمصلحة وترجيحها على النصوص الشرعية، بل قالوا: أينما وجدت المصلحة فثم شرع الله؛ ويذكر د. محمد سليم العوا أن الحكم الشرعي يجب أن يتبع "المصلحة ويدور معها، فما حقق المصلحة أجريناه، وما عارضها أو ألغاها توقفنا عن إجرائه"[(١)]. وقد ألفوا في ذلك كتبا ونشروا أبحاثا وعقدوا مؤتمرات وندوات ينادون بالمصلحة واعتبارها أصل الأصول الشرعية، وقد حشدوا على ذلك أدلة مختلفة لينصروا مبدأهم هذا، وقد بنوا على أصلهم هذا كثيرا من الاجتهادات الباطلة التي أحلوا بها الحرام كالربا وبيع الخمر ونحو ذلك، وحرموا بها الحلال كالطلاق وتعدد الزوجات، بدعوى أن هذا ما تقتضيه المصلحة، بل إن التغريبيين حاولوا تسويغ الحضارة الغربية بستار المصلحة، حيث إن افتتانهم بتلك الحضارة جعلهم " ينظرون شطر الغرب ومدنيته، قائلين عن كل ما يبرق مرآه في أبصارهم: هذه مصالح؛ ثم يلتفتون إلى الشريعة الإسلامية وأصولها قائلين: وكل مصلحة فهي مرعية شرعا، ثم يستولدون من هاتين المقدمتين المتباعدتين لقاحا غير شرعي، ليصلوا إلى تحقيق أحلامهم، ويقررون بناء على ذلك اللفق والرقع بأن معظم ما تعصف به علينا رياح الغرب أو الشرق داخلة تحت مظلة الشريعة مشمولة بأحكامها"[(٢)]

والواقع أن اتجاه تقديم المصلحة على النص قريب من الاتجاه السابق وهو الاتجاه المقاصدي غير المنضبط، بل قد يُظن أنهما اتجاه واحد، ولاسيما أن الذين ينادون بهذين الاتجاهين فريق واحد، فمن ينادي بتقديم المصلحة على النص هو نفسه الذي ينادي بالأخذ بالمقاصد دون التقيد بالنصوص، بل هو يفسر المقاصد بالمصلحة، هذا فضلا عن أن هذا الفريق يعلل أخذه بالمصلحة بأن المصلحة هي مقصد الشارع من شرعه.

بيد أنه عند النظر والتأمل يتضح أن هذين اتجاهان وليسا اتجاها واحدا وإن كانا متقاربين والمنادي بهما يكاد يكون واحدا؛ لأن من ينادي بالاتجاه المقاصدي ينادي باتباع جوهر النص ومغزاه ومقصده كما سبق بيانه، وأما من ينادي بالمصلحة فهو ينادي بإدارة الحكم معها وجودا وعدما بغض النظر وافقت النص أم خالفته، ومن هنا يتضح الفرق بين الاتجاهين، فالاتجاه الأول يجعل للنص أدنى اعتبار، وأما الاتجاه الثاني فلا يجعل للنص أدنى اعتبار، بل الاعتبار عنده بالمصلحة فقط، والمصلحة التي يقصدها هي المصلحة الدنيوية المتوهمة، والفرق الثاني أن هذين الاتجاهين وإن اتفقا على تقديم المصلحة على النص إلا أنهما يختلفان في تسويغ ذلك، فمثلا إن

---

(١) بحث للدكتور العوا في مجلة المسلم المعاصر في العدد الافتتاحي، شوال ١٣٩٤هـ، بعنوان: السنة التشريعية وغير التشريعية ص٣٨.

(٢) قضايا ساخنة ص١١٥، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفارابي بدمشق.

كلا الاتجاهين ينكران قطع يد السارق، ولكن الاتجاه المقاصدي منطلقه في ذلك هو أن القصد من قطع اليد إيقاع العقوبة بالسارق ليرتدع عنها حفظا للأموال، فتجزئ كل عقوبة تردعه وتناسب ظروف كل عصر، وأما أصاحب تقديم المصلحة على النص فيقولون: إنه ليس من المصلحة قطع يد السارق، لأن ذلك يقرن الإسلام بالعنف أمام الرأي العالمي الذي يرى في ذلك انتقاصا لحقوق الإنسان، فتطبيق قطع يد السارق يسيء إلى سمعة الإسلام؛ فنتيجة الاتجاهين واحدة وإن اختلفا في تسويغ ذلك؛ على أن التسويغ نفسه متقارب، بل إن تسويغ الاتجاه المقاصدي يؤول إلى تسويغ الاتجاه المصلحي، فإن الاتجاه المقاصدي حين يقول نفهم النص فهما مقاصديا، ثم يفسر ذلك بقوله إنه فَهْمٌ يحقق المصلحة التي جاء النص من أجلها.

وثمة فرق آخر بين الاتجاهين وهو أن الاتجاه المقاصدي يعتمد على نظرية الشاطبي في المقاصد، وإن كان الشاطبي بمعزل عن أصحاب هذا الاتجاه كما سبق شرحه، وأما اتجاه تقديم المصلحة على النص فيعتمدون على نظرية الطوفي في المصلحة، ولهذا عقدت هذا المبحث للنظر في نظرية الطوفي هذه، وقبل الخوض مع هؤلاء لا بد من تعريف المصلحة، وذكر شروط الأخذ بها، ونحو ذلك في المطالب الآتية.

## المطلب الأول: تعريف المصلحة

**المصلحة في اللُّغة :** هي المنفعة وزناً ومعنىً[(١)]، **واصطلاحا هي** " المنفعة الّتي قصدها الشَّارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبق ترتيبٍ فيما بينها "[(٢)]. ومن هذا التعريف يتبين لنا الفرق بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للمصلحة، فهي بالمعنى الأول مطلق جلب منفعة ودفع مضرة، وبالمعنى الثاني هي المصلحة التي قصدها الشارع، وليست التي يقصدها الناس، هذا لأن الناس قد يعُدّون الأمر منفعة وهو في نظر الشارع مفسدة وبالعكس[(٣)]؛ لذلك قال الغزالي عندما عرف المصلحة بأنها: "جلب منفعة أو دفع مضرة" قال بعد ذلك: ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق. . ولكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع[(٤)].

هذا، وجلب المصلحة ودَرء المفسدة أمرٌ دلَّ عليه العقل والشَّرع[(٥)]، ولقد استدل العلماء على مشروعيتها بعدَّة أدلَّةٍ[(٦)]، كما أن للمصالح ضوابط يجب أن تتوفَّر فيها حتَّى تُعدَّ مصلحةً مُعتبرةً،[(٧)] وهي بإيجاز ما يلي:

١- اندراجها في مقاصد الشَّريعة: فالمصلحة التي لم يُنصّ عليها لا بد أن تكون قائمة على حفظ مقاصد التشريع الخمسة: حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وكل ما يفوت هذه الأصول أو بعضها فهو مفسدة[(٨)].

٢ـ عدم معارضتها لنصوص الشرع من كتاب أو سنة، فالمصلحة إذا كانت تعارض نصَّاً فهي غير مُعتبرةٍ وهذا بإجماع العلماء إلا الطوفي وسيأتي ذلك.

---

(١) انظر: الفيروزأبادي - القاموس المحيط: ١/٢٤٣.

(٢) انظر: ضوابط المصلحة، د. البوطي ص٢٧.

(٣) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ص٦، د. حسين حامد حسان، دار النهضة العربية، ط١/١٩٧١م.

(٤) انظر: المستصفي للغزالي ج ١ ص ١٣٩.

(٥) انظر: العز بن عبد السلام- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ١/٥، علق عليه، طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل - بيروت ط الثانية ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م.

(٦) انظر: د. البوطي - ضوابط المصلحة: ٧٠-٧٨، ود. خليفه بابكر الحسن - الأدلة المختلف فيها عند الأُصوليين: ٣٠-٣٢، ود. عبد العزيز الربيعة، أدلة التَّشريع المختلف في الاحتجاج بها: ٢٣٧ - ٢٤٢، لم تذكر دار النشر، ط الثانية ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م. التحرير والتنوير: ١٤/٢٤٤، ٢٥٧.

(٧) ضوابط المصلحة: من ص ١٠٧-إلى ص ٢٧٩.

(٨) انظر: المستصفى ١/١٤١، شرح تنقيح الفصول ص٤٤٦، البحر المحيط٦/٧٨-٧٩، تقريب الوصول ص٤١٢، شرح الكوكب المنير٤/٤٣٢، ضوابط المصلحة للبوطي ص١١٠ وما بعدها.

٣ـ أن تكون المصلحة يقينية أو مظنونة ظنا راجحا، لا أن تكون متوهمة أو مشكوكا فيها[1].

فإذا توفرت في المصلحة هذه الشروط جاز الأخذ بالمصلحة، وإلا فلا يجوز الأخذ بها، بل لا تعتبر مصلحة أصلا، وإنما هي مفسدة، ولكن بعض المعاصرين لم يراع هذه الشروط ولا سيما الشرط الثاني، حيث ذهب إلى جواز الأخذ بالمصلحة حتى مع معارضتها للنصوص الشرعية، بل نسبوا هذا الرأي لبعض العلماء السابقين وهو نجم الدين الطوفي الحنبلي (٧١٦هـ)، لذلك لابد من بيان رأيه في هذه المسألة ومناقشته وهو ما سيأتي في المطلب الثاني.

(١) المستصفى ١/ ٢٩٦. درر الحكام شرح مجلة الأحكام مادة (١٠٠٤) .

## المطلب الثاني: بيان رأي الطوفي في تقديم المصلحة على النص ومناقشته في ذلك

**تمهيد :**

يرى الطوفي أن المصلحة تقدم على النص، وعلى الرغم من أن الطوفي توفي من بضعة قرون إلا أن رأيه هذا لم يشتهر عنه إلا في القرن الماضي، بعد أن عصفت موجة التغريب بنا، وكان الغرب قد سادت فيه نظرية المنفعة في التشريع، وذلك بعد انهيار الكنيسة بوصفها مرجعية في الأمور الدنيوية، وبعد انتشار الفلسفات المؤسسة، للعلوم الاجتماعية خارج النظام الديني.

وكان من أشهر الفلاسفة الذين نادوا بذلك الفيلسوف الإنكليزي جريمي بينتام (ت١٨٣٢م) الذي دعا إلى تأسيس التشريع على مبادئ المنفعة، ورفض بناء التشريع على أساس التقاليد والدين، ومنع تجريم أي فعل لا يؤذي أحداً بعينه[١]. وقد لاقت نظريته هذه قبولا في الغرب، بل امتدت إلى الشرق الإسلامي فاقتنع بهذه الفكرة التغريبيّون في بلادنا، فأرادوا أن يسوغوا نظرية المنفعة هذه فبحثوا عن قائل بها من العلماء السابقين، فظفروا بالطوفي، فراحوا يروجون لنظريته ويحتجون بما احتج به لتقديم المصلحة على النص، ليوهموا المسلمين أن ما يدْعُون إليه لا غرابة فيه، إذ قد دعا إليه من بضعة قرون بعض الفقهاء والأصوليون كالطوفي، وقد انخدع بالفعل بعض المسلمين بهذه الدعوة، وكان من نتاج ذلك إباحة كثير من المحرمات بدعوى أن المصلحة تقتضي ذلك، فصارت المصلحة هي أساس التشريع عندهم وجعلوا شعارهم: أينما وجدت المصلحة فثم شرع الله[٢]، وكل هؤلاء يستندون إلى نظرية الطوفي في المصلحة؛ فما هي نظرية الطوفي، وما هي أدلته على ذلك، وما مدى صحة استدلاله على ذلك؟ هذا ما سأشرحه في الفقرات الآتية.

---

(١) الموسوعة الفلسفية، عبد المنعم الحفني، ص ١١٠ ١١١، مجلة البيان عدد ١٦٢، مقال بعنوان: الإصلاح التشريعي موجز تاريخي وخطوات عملية صراع الفقهاء والتحديثيين قبيل العلمانية الشاملة نماذج منتصرة، عبد العزيز بن محمد القاسم.

(٢) انظر: طائفة من أقوال هؤلاء في المراجع التالية: السنة والتشريع، للدكتور عبد المنعم النمر ص٣٦- ٤٥. مجلة العربي العدد ٢٣٥، ص٣٤، مفهوم تجديد الدين، لبساطمي سعيد ص١٧٨. تزييف الوعي، لفهمي هويدي ص٨٤- ٨٥، الناشر دار الشروق - القاهرة - الطبعة الثانية ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م. تزييف الوعي، لفهمي هويدي ص٨٧، الناشر دار الشروق - القاهرة - الطبعة الثانية ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م. ومعالم المنهج الإسلامي، محمد عمارة ص١٠٣. سنة تشريعية وسنة غير تشريعية، مقال للدكتور محمد سليم العوا، مجلة المسلم المعاصر العدد الافتتاحي ص٤١. والاجتهاد ص١١، للدكتور عبد المنعم النمر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.

**أولا : شرح نظرية الطوفي في المصلحة :**

لقد أوضح الطوفي رأيه في المصلحة[١] في ثنايا شرحه لأحد الأحاديث الأربعينية وهو حديث «لا ضرر ولا ضرار»، وخلاصة رأيه أن المصلحة أقوى مصادر التشريع، فهي أقوى من النص والإجماع إذا عارضتها.

**ثانيا : أدلة الطوفي على نظريته ومناقشتها :**

استدل على ذلك بعدة أدلة وهي:

**الدليل الأول :** حديث: «لا ضرر ولا ضرار»[٢]، فالضرر والمفاسد منتفية شرعا فتقدم المصلحة على النص بهذا الحديث[٣].

وأجيب، **أولا :** إن الضرر هو كل ما عده الشارع كذلك، والأحكام الشرعية لا ضرر فيها، وإنما المراد من الحديث النهي عن إيقاع الضرر بالآخرين، **وثانيا :** إن الحديث عام وغيره، من الأحكام خاصة فيقدم الخاص على العام.

**الدليل الثاني :** إن الشرع اهتم بالمصلحة جملة وتفصيلا وبنى عليها الأحكام، فإن أحكام الله معللة بمصلحة العباد[٤]؛ ومن المحال أن يراعي الله - عز وجل - مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم ومعاشهم ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية وهي أولى[٥].

والجواب: إن افتراض مخالفة المصلحة للكتاب والسنة والإجماع افتراض لا دليل على وقوعه، بل إن الطوفي نفسه ساق أدلة كثيرة على أن الشرع راعى مصلحة المكلفين[٦].

---

(١) انظر: ملحق كتاب المصلحة في التشريع الإسلامي - مصطفي زيد ص ٢٣٥ و٢٣٨ و٢٤٠.

(٢) أخرجه مالك مرسلا؛ انظر: موطأ مالك - كتاب الأقضية؛ باب القضاء في المرفق - حديث: ١٤٢٧. وجاء موصولا عن عدد من الصحابة؛ فقد رواه ابن عباس وعبادة بن الصامت مرفوعا عند ابن ماجه وأحمد؛ انظر: سنن ابن ماجه - كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره - حديث: ٢٣٣٨، وحديث: ٢٣٣٧. وانظر: مسند أحمد بن حنبل، ط/ مؤسسة الرسالة (٥/٥٥) و (٣٧/٤٣٨) ؛ وجاء من حديث عائشة وأبي هريرة وجابر وأبي سعيد الخدري وآخرين، ولكن طرقه كلها لا تخلو من ضعف إلا أن الحديث يصل بمجموعها إلى درجة الحسن أو الصحيح، كما ذكر ذلك ابن الصلاح والعلائي والنووي. وانظر: سنن الدارقطني [٤/ ٢٢٨]، نصب الراية (٤/٣٨٤) ، ، التلخيص الحبير (٤/٤٧٥) ، ط/دار الكتب العلمية.

(٣) انظر: رسالة في رعاية المصلحة ص٢٣، للطوفي، تحقيق د.أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، ط١/١٩٩٣. نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ص٥٣٩، المصلحة في التشريع الإسلامي ص٢٠٨.

(٤) رسالة في رعاية المصلحة ص٢٥ وص٢٨.

(٥) رسالة في رعاية المصلحة ص٣٣.

(٦) رسالة في رعاية المصلحة ص٢٦ـ٢٧.

**الدليل الثالث** : إن النصوص متعارضة وهي سبب للخلاف بين الأئمة، بخلاف المصلحة فإنها سبب للاتفاق لأنها غير مختلفة، فتقدم على النصوص؛ لأن الخلاف مذموم.

والجواب **أولا** : لا نسلم بأن النصوص متعارضة، لقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢]، والتعارض إنما في ذهن المجتهد[١]؛ ثم إننا مأمورون بالتحاكم إلى النصوص كما في قوله تعالى ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩] [٢] ولو كان في النصوص تعارضا لما أُمرنا بالتحاكم إليها.

**ثانيا** : إن المصالح أيضا مختلف في تقديرها لأنها نسبية بخلاف النصوص، فقد كان قوم لوط يعدّون الطهارة مفسدة كما في قوله تعالى: ﴿ أَخْرِجُوٓا۟ ءَالَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ ﴾ [النمل: ٥٦] . وكان الرومان يسترقون المدين ويبيعونه إذا عجز عن الوفاء، فإذا تعدد الدائنون ولم يجدوا من يرغب في شراء المدين، قتلوه واقتسموا جثته بينهم[٣]، ولكن الشريعة أبطلت هذا الظلم في قوله تعالى" ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ [البقرة: ٢٨٠] "؛ وكان الإنكليز يرون المصلحة في حرمان الإناث بالكلية من الميراث وحصره في الابن الأكبر، والقانون الأمريكي كان يرى من المصلحة إطلاق الشخص في الوصية فكان يوصي الشخص لعشيقته بكل أمواله، ويبقى أولاده فقراء، فوضع رجال القانون حدا لذلك[٤]. فهذا كله يؤكد تفاوت البشر في تقدير المصلحة، فهل يجيز الطوفي إلغاء نصوص المواريث والوصايا وإنظار المعسرين والنصوص التي تنهى عن الفواحش وتعاقب عليها، بحجة أنها تعارض المصلحة التي توهمها قوم لوط والرومان والآخرون؟! فإن قال الطوفي ومن معه: لا مصلحة في ارتكاب الفواحش والحرمان من الميراث، قلنا: ولكن الرومان والآخرين عدوها مصلحة، فثبت أن المصلحة نسبية عرضة للاختلاف الشديد في أمرها وليس كما زعمت من أنها متفق عليها. فإن قال الطوفي: إنما تقدم النصوص لقطعيتها، قلنا: هذا مصير منك إلى أن النصوص القطعية قاضية على المصلحة المتوهمة وهو المطلوب.

وتجدر الإشارة إلى أن د. حسين حامد حسان[٥] ذكر أن الطوفي لا يقول بأن المصلحة تعارض النص القطعي دلالة وثبوتا، بل هذا النص يقدم على المصلحة وقد ذكر ذلك الطوفي نفسه حيث قال بوجوب الحدود والقصاص لثبوت النصوص القطعية به، وإنما تعارض المصلحة النص الظني

---

(١) الموافقات - (٥/٧٣) ، ط/ابن عفان.

(٢) انظر: الموافقات - (٥/٦١) ، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ص٥٥٦.

(٣) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ص ٥٦٣.

(٤) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ص٥٦٤.

(٥) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي ص٥٣٨.

دلالة أو ثبوتا، فهنا يقدم الطوفي المصلحة على النص من باب تقديم القطعي على الظني. وبهذا يتبين أن الطوفي لا يترك النصوص القطعية للمصلحة، بل يقدم الأولى عليها، وهذا يقلل من شناعة قوله، ويبطل تعلق العلمانيين وأضرابهم به، فهم يريدون إبطال كل النصوص قطعية وظنية بالمصلحة الموهومة.

**الدليل الرابع** : ذكر الطوفي أيضا آثارا عن الصحابة عارضوا فيها النص بالمصلحة[١]، منها ما روى أبو يعلى الموصلي[٢] في مسنده أن النبي ﷺ: بعث أبا بكر ينادي: من قال لا إله إلا الله دخل الجنة فوجده عمر فرده وقال: إذًا يتَّكلوا[٣]. ومنها أنه عليه السلام لما أمرهم بجعل الحج عمرةً قالوا: كيف وقد سمينا الحج وتوقفوا[٤]. وهذه معارضة للنص بالعادة.

والجواب؛ **إن هذه الحوادث فيها إقرار النبي وهو حجة بمنزلة النص، فلا يقال فيها إن الصحابة قدموا المصلحة على النص،** فرد عمر لمن أمره رسول الله بتبشير الموحدين، قد أقره الشارع على هذا المنع فصار سنة وشرعا، يدل على ذلك ما جاء في حديث آخر عند أحمد وفيه "فقال عمر يا رسول الله إذن يتكل الناس قال فسكت رسول الله ﷺ[٥]. وفي رواية مسلم من حديث أبي هريرة نحوه وفي آخره: فلا تفعل فإني أخشى أن يتكل الناس عليها فخلهم يعملون قال رسول الله ﷺ فخلهم[٦]. وأما قول الصحابة سمينا الحج، بعد أن أمرهم رسول الله بالتمتع وفسخ الحج إلى العمرة، فقد رجعوا فنفذوا ما أمروا به كما في البخاري[٧].

---

(١) رسالة في رعاية المصلحة ص٣٦.

(٢) انظر ترجمته رقم [١٣٨].

(٣) انظر: مسند أبي يعلى (١/ ١٠٠)، للإمام أبي يعلى أحمد بن علي الموصلي (ت: ٣٠٧هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث – دمشق، ط١/ ١٩٨٤م. وسنده ضعيف: انظر: مجمع الزوائد: ١/ ١٥.

(٤) سيأتي تخريجه.

(٥) مسند أحمد – ط/ الرسالة - (٣٧٠/٣٢) ، قال محققو المسند: حديث صحيح.

(٦) صحيح مسلم - كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة - حديث: ٧١

(٧) روى الشيخان عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: أنه حج مع النبي ﷺ يوم ساق البدن معه، وقد أهلوا بالحج مفردا، فقال لهم: " أحلوا من إحرامكم بطواف البيت، وبين الصفا والمروة، وقصروا، ثم أقيموا حلالا، حتى إذا كان يوم التروية فأهلوا بالحج، واجعلوا التي قدمتم بها متعة "، فقالوا: كيف نجعلها متعة، وقد سمينا الحج ؟ فقال: " افعلوا ما أمرتكم، فلولا أني سقت الهدي لفعلت مثل الذي أمرتكم، ولكن لا يحل مني حرام حتى يبلغ الهدي محله " ففعلوا قال أبو عبد الله: " أبو شهاب ليس له مسند إلا هذا ". انظر: صحيح البخاري - كتاب الحج باب التمتع والإقران والإفراد بالحج - حديث: ١٥٠٢. صحيح مسلم - كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، حديث: ٢٢٠٨.

## المطلب الثالث: المصلحة عند الشاطبي.

يستشهد أصحاب نظرية تقديم المصلحة على النص بالشاطبي، ويزعمون أنه بالغ في الأخذ بالمقاصد الشرعية حتى قدم المصلحة على النص[١].

والواقع أن هذا كذب على الشاطبي، ولم يقل الشاطبي بهذا قط، بل قال عكس ذلك، مع تأكيده بأن الشريعة جاءت برعاية المصالح، ولكن ما هي المصالح التي رعاها الشارع؟ لنستمع إلى الشاطبي وهو يحدثنا عن ذلك، فهو يقول: إن المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل يرده كان مردودا باتفاق المسلمين[٢].اهـ ويقول أيضا: إنه قد علم بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم ان العقول غير مستقلة بمصالحها استجلابا لها أو مفاسدها استدفاعا لها[٣].اهـ

فالشاطبي بنصوصه هذه يلقم من يتقول عليه الحجر، فإنه يؤكد بذلك على أن وضع الشريعة، وإن كان لمصالح العباد، فإنما هو حسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم؛ وأن المصالح راجعة إلى خطاب الشارع؛ وأن المراد بالمصلحة ما يعتد بها شرعا ويترتب عليها مقتضياتها[٤]، وأن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية معا[٥]؛ والمصلحة التي يعنيها العلمانيون هي الهوى والشهوة فقط، والشاطبي يشدد على "أن الشريعة جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله اختيارا".[٦]

---

(١) انظر: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، لمحمد جمال باروت ص١١٢.

(٢) الاعتصام ج٢/ص١١٣.

(٣) الاعتصام ج١/ص٤٦.

(٤) انظر: قواعد المقاصد عن الإمام الشاطبي، للكيلاني، ص١٥٧.

(٥) الموافقات ج٢/ص٣٧.

(٦) الموافقات ٢/٣٩.

## المطلب الرابع: مسائل ادعي فيها المصلحة ولو كانت مخالفة للنص الشرعي

بعد أن أثبت بطلان القول بتقديم المصلحة على النص، أذكر بعض الأمثلة التطبيقية التي قدّم فيها أصحابُ هذا القولِ المصلحةَ المتوهمة على النص:

**المثال الأول**: اقترح بعض المعاصرين في ملتقى الفكر الإسلامي بالجزائر نقْل صلاة الجمعة للمقيمين في أمريكا من يوم الجمعة إلى يوم الأحد ليجتمع على الصلاة عدد أكبر، وذلك لانشغال الناس بأعمالهم يوم الجمعة، فلو جعلت يوم الأحد لغص المسجد بالمصلين، ثم اقترح أن تخرّج هذه الفتوى على رأي الإمام الطوفي في رعاية المصلحة؟ أو أن نجتهد في معنى قوله ﷺ: لا ضرر ولا ضرار؟!![1]

والواقع أن هذه مصلحة وهمية لا حقيقة، لأن استبدال يوم الجمعة بيوم الأحد من أجل كثرة المصلين: هو في الحقيقة مفسدة؛ لأن يوم الجمعة فيه العديد من الخصائص والميزات، فهو أولا عيد للمسلمين، قد حباهم الله به وهداهم إليه بعد اختلاف أهل الكتاب فيه[2]، وفيه ساعة يستجيب الله فيها الدعاء[3]، وهو أفضل يوم طلعت عليه الشمس[4]، كما ثبت ذلك كله في الأحاديث، فكيف يستبدل بيوم غيره، ولاسيما إذا كان هذا اليوم البديل هو يوم خاص باليهود أو النصارى كما في يوم السبت أو الأحد، فإن إقامة صلاة الجمعة في يوم السبت أو الأحد فيه ـ فضلا عما سبق ـ تشبه باليهود والنصارى، وهذا منهي عنه لما فيه من التقرب إليهم ومودتهم، وربما الانصهار فيهم وسحق الكيان المستقل لجماعة المسلمين وأفرادهم.

ولئن سلمنا بوجود مصلحة في تجميع المسلمين يوم الأحد، فإن هذه مصلحة ملغاة، " قد دل النص على إلغائها بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾ [الجمعة: ٩] فقد خص النص القطعي يوم الجمعة بهذه الصلاة مكان الظهر، وأوجب

---

(١) انظر: الفتوى للملاح ص٨١٨.

(٢) أخرج البخاري (٨٧٦) ومسلم (٨٥٤) ، عن أبي هريرة مرفوعا: " نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم، فاختلفوا فيه، فهدانا الله، فالناس لنا فيه تبع اليهود غدا، والنصارى بعد غد "

(٣) أخرج البخاري (٩٣٥) ومسلم (٨٥٢) ، عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ ذكر يوم الجمعة، فقال: " فيه ساعة، لا يوافقها عبد مسلم، وهو قائم يصلي، يسأل الله تعالى شيئا، إلا أعطاه إياه " وأشار بيده يقللها.

(٤) أخرج مسلم (٨٥٤) من حديث أبي هريرة مرفوعا: خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة، فيه خلق آدم، وفيه أدخل الجنة، وفيه أخرج منها ".

السعي إليها، ومنع البيع وحرمه في وقتها، فمصلحة نقلها إلى يوم الأحد موهومة، ولا يبنى عليها تشريع أو إفتاء"[1].

**المثال الثاني**: قول بعضهم إن المصلحة تقتضي تنظيم الصلاة على الكراسي، كما يفعل في الكنيسة بحجة أن ذلك أدعى للتأمل والنظام والوقار والخشوع كما زعم[2].

وهذا الكلام باطل قطعا، لأن القيام في الصلاة فرض على القادر بالكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨]، وأما السنة فخبر: (صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا. . .)[3]؛ وقد أجمعت الأمة على ذلك[4]، بل قال الشافعية: يكفر جاحده[5]، وكذلك فإن الصلاة على الكراسي فيه ترك للركوع والسجود واستبدال ذلك بالإيماء وهذا أيضا لا يجوز للقادر بالإجماع، فما ذكروه من المصلحة في الصلاة قاعدا هي مصلحة ملغاة لأنها خلاف نص الشارع، ثم إن هذه مصلحة موهومة ويشهد العقل ببطلانها، لأن الصلاة عبادة والعبادة غاية التذلل والخضوع للرب، والخضوع في القيام أظهر وهذا مشاهد فإن التلميذ يقف ليكلم أستاذه وكذا الجندي مع قائده، بل يعد الجلوس في هذه المواضع قلة أدب يحاسب عليها الجالس، هذا فضلا عن المشقة الحاصلة في القيام والأجر على قدر النصب لذلك كان النبي يطيل القيام في صلاة الليل[6]، ولهذا فضل بعض الفقهاء طول القيام على كثرة السجود لأن القيام أشق ولأن "فيه جمعا بين فرضي القيام والقراءة وكل منهما فرض"[7]، وهذا بخلاف الجلوس الذي هو مظنة الدعة والخلود بل النعاس والنوم، ثم بعد التي واللتيا فإن فيما قالوه موافقة لأهل الكتاب ونحن مأمورون بمخالفتهم ونهينا عن التشبه بهم فكيف يدعو هذا القائل إلى تقليدهم؟!!

---

(١) الفتوى للملاح ص٢١٩.

(٢) الفتوى للملاح ص٨١٨.

(٣) أخرجه البخاري (١٠٦٦) من حديث عن عمران بن حصين مرفوعا، أبواب تقصير الصلاة، باب إذا لم يطق قاعدا صلى على جنب.

(٤) الأم ٩٩/١، ونهاية المحتاج ٤٦٥/١، المنتقى ٢٤٢/١، مواهب الجليل ١/٢، وتبيين الحقائق ١٠٤/١، وكشاف القناع ٣٨٥/١، المحلى ١٠٣/٢.

(٥) المجموع للنووي ٢٣٦/٣.

(٦) فروى البخاري (٤٥٥٦) بسنده عن المغيرة قال: قام النبي ﷺ حتى تورمت قدماه فقيل له غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال (أفلا أكون عبدا شكورا) .

(٧) المبسوط للسرخسي ١٥٨/١.

وثمة أمثلة أخرى مثل إباحة تولي المرأة للإمامة الكبرى وإباحة الربا والفطر في رمضان والاختلاط وإباحة بيع الخمر وإباحة التسوية بين الأبناء والبنات في الميراث فكل هذه الفتاوى خرجت بدعوى العمل بالمصلحة ومواكبة الشريعة لمستجدات الحياة[1].

(١) انظر: منهج استنباط أحكام النوازل ص٢٩٧.

## خلاصة المباحث الثلاثة السابقة

قد ظهرت في عصرنا اتجاهات غير منضبطة في الاجتهاد، وأسباب ذلك، أولا: الإخلال بشروط الاجتهاد، ثانيا: ظهور مصطلحات غربية كان لها تأثير على العلوم الإسلامية عامة وعلى الفقه الإسلامي خاص مثل التاريخية والتنوير والحداثة، ثالثا: استغلال بعض المصطلحات الشرعية استغلالا سيئا، مثل الضرورة والحاجة والتيسير والرخصة وعموم البلوى والتأويل والمصلحة ونحو ذلك.

وهذه الاتجاهات نشأت بسبب تأثر أصحابها بتيارات فكرية بعيدة عن الإسلام، فاتخذت تلك الاتجاهات من الاجتهاد سُلّما لتسويغ أفكارها ومبادئها، فمثلا الاتجاه التغريبي حاول أن يجتهد لتسويغ كل المبادئ الغربية وإلباسها لباسا إسلاميا، كتسويغ المفهوم المغلوط للحرية والمساواة ونحو ذلك، فنتج عن ذلك القول بتساوي ميراث الذكر والأنثى، وبتساوي نصاب شهادة المرأة والرجل في كل شيء؛ وإنكار الحدود ولاسيما حد الرجم وحد الردة، وقد لقي هذا التيار مقاومة من جماهير المسلمين وعلمائهم، إلا أنه تمخض تيار ثالث وهو ما سميته بتيار الإسلاميين، الذي تمسك بالقطعيات وحاول أن يسوغ ما وراء ذلك من المسائل التي لا تتفق مع النظرة الغربية، كما فعل الشيخ محمد الغزالي في دية المرأة وشهادتها في القصاص والدماء، وقتل المسلم بالكافر قصاصا.

وأيضا فقد حاول الاتجاه المتأثر بالشرق الشيوعي أن يسوغ بعض مبادئه الاقتصادية كالتأميم مثلا؛ وتعدى ذلك إلى أفكار أخرى اقتنع بها ذلك التيار الذي سمي فيما بعد اليسار الإسلامي.

وهناك اتجاه تأثر بالواقع الذي فرضه العرف الفاسد وتغيّر أحوال الناس وفساد الزمان، فراح يسوّغ ذلك الواقع اعتمادا على دليل العرف والعادة ظناً منه أنهما اللذَين احتجا بهما الفقهاء والأصوليون، فنتج عن ذلك إباحة الكثير من المحرمات السائدة بحجة تعارف الناس وإعتيادهم عليها.

وثمة اتجاه يدعو إلى الاجتهاد المقاصدي غير المنضبط بضوابطه، فهو لا يراعي قواعد اللغة ولا يجمع بين جزئيات الشرع وكلياته، فنتج عن ذلك كثير من الأحكام الباطلة كإنكار الحدود الشرعية واستبدال السجن بها بزعم أنه يحقق المقصد الذي شرع من أجله الحدود.

وثمة من يدعو إلى ترجيح المصلحة على النص أخذا بنظرية الطوفي في ذلك، ونتج عن ذلك بعض الاجتهادات المضحكة مثل نقل صلاة الجمعة إلى يوم الأحد في الغرب، والصلاة على المقاعد والكراسي في المساجد بزعم أن ذلك يحقق المصلحة.

# المبحث الرابع: اتجاه السلفية المعاصرة

وفيه تمهيد، ومطلبان:

## المطلب الأول: مدخل إلى السلفية المعاصرة

## المطلب الثاني: بعض الاجتهادات الفقهية للسلفية المعاصرة

## المطلب الأول: مدخل إلى السلفية المعاصرة

وفيه فرعان:

### الفرع الأول: نشأة السلفية المعاصرة

### الفرع الثاني: حجية قول السلف

## الفرع الأول : نشأة السلفية المعاصرة

في الواقع إن السلفية المعاصرة هي فرقة من فرق المسلمين، ويطلق عليها أيضا "الوهابية" نسبة إلى زعيم هذه الفرقة ومؤسسها وهو الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي (١٢٠٦هـ)، فأتباعه يسمون بالوهابية، ولكنهم ينفرون من هذه التسمية لكونها تعطي انطباعا من أن أفكار هذه الفرقة تختص بمؤسسها وتنسبها إليه، وهذا خلاف ما يدَّعونه من أن ابن عبد الوهاب لم يبتدع شيئا من عنده، ولا أتى بأفكار جديدة، وإنما هو مجدد للتوحيد الذي اضمحل، وهؤلاء ينسبون أنفسهم إلى السلف لذلك يطلقون على أنفسهم "السلفية" ويقصدون بذلك أنهم متبعون للسلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم، ومجانبين لغيرهم من أهل الأهواء والبدع والضلال.

هكذا يُعرّف السلفية أنفسهم، والواقع أن هذه التسمية (أي "السلفية") تسمية محدثة، ولا يُعرف في كتب الفرق والملل والنحل فرقة من المسلمين تسمى بالسلفية، ولا يكاد يُعرف أحد أنه انتسب أو نُسب إلى السلف، إلى أن جاء ابن تيمية فادعى أن للسلف مذهبا يجب اتباعه، وأن من خالفه فهو مبتدع ضال مضل[(١)]، فأحدث ابن تيمية بذلك شرخا بين السلف والخلف، فعنده: السلف هم أهل الهدى، والخلف أهل الضلالة؛ ثم مَن جاء بعد ابن تيمية من تلامذته، أو من تأثر به صار يطلق مصطلح السلف على مذهب بعينه، ويطلق "السلفيَّ" على شخص بعينه، وهذا نجده عند الذهبي حيث ترجم لبعض الناس فوصفه بأن سلفي[(٢)]؛ أما قبل ابن تيمية فلا نكاد نجد أحدا ينتسب إلى السلف، لا لأن مذهب السلف مذهب رديء، بل لعدم وجود ما يتميز به السلف عن الخلف إلا في الفترة الزمنية التي تفصل بينهم، فكلهم كان يجمعهم منهج واحد ولقب واحد وهو لقب أهل السنة والجماعة، وكان بينهم "منتهى التفاعل وتبادل الفهم والأخذ والعطاء، تحت

---

(١) وفي ذلك يقول ابن تيمية: فكل من أعرض عن الطريقة السلفية النبوية الشرعية الإلهية، فإنه لابد أن يضل ويتناقض، ويبقى في الجهل المرَّكب أو البسيط. انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣٥٦/٥)، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، المعروف بابن تيمية (٧٢٨هـ)، تحقيق محمد رشاد سالم، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ط١٩٩١/٢. وقال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١٤٩/٤): لا عيب على من أظهر مذهب السلف وانتسب إليه، واعتزى إليه، بل يجب قبول ذلك منه بالإتفاق، فإن مذهب السلف لا يكون إلا حقا".

(٢) فقد وصَف الذهبيُّ عدةَ أشخاص بهذا الوصف منهم: ابن الصلاح في تذكرة الحفاظ (١٤٣١/٤)، طبعة مصورة بدار الكتب العلمية، والدارقطني في سير أعلام النبلاء (٤٥٧/١٦) والفسوي في السير (١٨٣/١٣)، والبهراني في معجم الشيوخ (٢٨٠/٢)؛ فكل هؤلاء حين ترجم لهم الذهبي ذكر من أوصافهم أنهم سلفية.

سلطان ذلك المنهج الذي تم الاتفاق عليه والاحتكام إليه، ولم يكن يخطر في بال السابقين منهم ولا اللاحقين بهم أن حاجزا سيُختلق، ليرفع ما بينهما بصنع طائفة من المسلمين فيما بعد"[1].

ولعل السلفية قد أدركوا أن هذا التمييز بين السلف والخلف أول من ادعاه ابن تيمية، فبحثوا في كتب الأنساب لعلهم يجدون شخصا واحدا نُسب أو انتسب إلى السلف قبل ابن تيمية فلم يجدوا سوى أن أحدهم ظفر بأبي طاهر السِّلفي، فظن أنه منتسب إلى السلف، ولكنه لو رجع إلى كتاب الأنساب[2] للسمعاني[3] لعلم أن أبا طاهر نسبته السِّلَفي[4] بكسر السين لا بفتحها، نسبة إلى سِلفة جدّ الحافظ أبي طاهر؛ نعم ترجم السمعاني[5] وابن الأثير[6] والسيوطي[7] في كتب الأنساب للسَّلفي بفتح السين واللام، وقالوا هي نسبة إلى السلف وانتحال مذهبهم، ولكنهم لم يذكروا شخصا واحدا عرف بها اللهم إلا السمعاني فقد بيّض لذكر أحدهم، ولكن لم يُعرف من هو.

وهكذا نرى أنه لم يوجد أحد نُسب أو انتسب إلى السلف، حتى جاء ابن تيمية فاخترع هذه النسبة، وقد حاول السلفية أن يخرجوا من هذا الإشكال، فادّعوا أن الانتساب إلى السلف كان معلوما مشهورا قبل ابن تيمية، ولكن بغير هذا الاسم، فقد كان الذين يتبعون السلف يُدعون بأهل السنة والجماعة، وتارة بالفرقة الناجية، وبالطائفة المنصورة، وتارة بأهل الأثر، وتارة بأهل

---

(١) السلفية مرحلة زمنية مباركة ص١٤، لأستاذنا د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر بدمشق، ط١/١٩٨٨م، وصُورت عام ١٩٩٠م.

(٢) الأنساب (٣/٢٧٤)، للإمام أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني (ت: ٥٦٢هـ)، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، مركز الخدمات والابحاث الثقافية، دار الجنان، ط١/ ١٩٨٨م.

(٣) انظر ترجمته رقم [٦٧].

(٤) انظر ترجمته رقم [٧٦].

(٥) قال السمعاني (ت٥٦٢هـ) "والسلفي: بفتح السين واللام، وفي آخرها الفاء: هذه النسبة إلى السلف، وانتحال مذهبهم على ما سمعت، منهم: أبو.... السلفي، فقيه فاضل شهم جلد متعصب عن الاصحاب سمع..... وابنه.... " كذا في الأصل فيه بياض، انظر: الأنساب للسمعاني - (٣/٢٧٣).

(٦) قال ابن الأثير (ت٦٣٠هـ) عقب كلام السمعاني السابق" وعُرف به جماعة" انظر: اللباب في تهذيب الأنساب ٢/١٢٦. لأبي الحسن علي بن أبي الكرم، المعروف بابن الأثير، (ت: ٦٣٠هـ)، مكتبة المثنى ببغداد.

(٧) قال السيوطي: السلفي: بفتحتين وفاء إلى مذهب السلف وبضم أوله إلى سلف بطن من الكلاع وبكسره إلى سلفة جدّ الحافظ أبي طاهر. انظر: لب اللباب في تحرير الأنساب ص١٣٨، لجلال الدين السيوطي، دار صادر ببيروت.

الاتباع، وتارة بأهل الحديث ونحو ذلك[1]، غاية الأمر أن ابن تيمية أطلق عليهم لقبا آخر هو السلف، لأن السلف من الصحابة والتابعين وأتباعهم هم الذين ينطبق عليهم أنهم أهل السنة والجماعة وأهل الاتباع وأهل الحديث وأهل الأثر ونحو ذلك، بخلاف أهل الأهواء الذين فارقوا كل ذلك.

قلنا: هذا فيه نظر، إذ إن مصطلح "السلف" يُعبّر عن أناس كانوا في القرون الثلاثة الأولى كما هو المشهور، وأما تلك الأسماء الأخرى كأهل السنة والجماعة، وأهل الأثر، وأهل الحديث، ونحو ذلك، فهي أسماء تعبّر عن أوصاف واتجاهات لأصحابها، بغض النظر عن المرحلة الزمنية التي وُجدوا فيها، فمثلا الفرقة الناجية هي التي كانت على الحق في الدنيا وستنجو في الآخرة من النار، في أي فترة زمنية كانت سواء كانت في عصر السلف أم الخلف، لذلك حدد العلماء الفرقة الناجية بالوصف لا بالزمان، فقال بعضهم هي من تتبع السنة[2]، وبعضهم قال هي أهل السنة والجماعة[3]، فآلت التسمية إلى الوصف لا إلى الزمان؛ وهكذا سائر التسميات، وعليه فلا يصح القول بأن السلف كان يطلق عليهم أهل السنة أو الفرقة الناجية ونحو ذلك من الأسماء، لما سبق من الفرق بينهما، فبين "السلف" و"أهل السنة والجماعة" مثلا عموم وخصوص وجهي، فهم يلتقيان في أهل السنة الذين كانوا في عصر السلف، وكل منهما يفترقان من وجه، فالسلف يفترق عن أهل السنة في كل الفِرَق الذين وجدوا في عصر السلف سوى أهل السنة، ويفترق أهل السنة عن السلف، فيمن كان من أهل السنة ممن جاؤوا بعد عصر السلف.

---

(١) انظر: الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية ص٢٤، د.مفرح القوسي، دار الفضيلة بالرياض، ط١/٢٠٠٢م. منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثره في العقيدة ص٤١، جابر إدريس علي أمير، أضواء السلف، ط١/١٩٩٨م. موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢٢/١، عبد الرحمن المحمود، مكتبة الرشد، ط١/ ١٩٩٥م. مفهوم السلف والسلفية قديما وحديثا، بحث في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، ، د. سليمان الشوايثي، ص٢١٣، العدد٢٢، لعام ١٩٩٤م.

(٢) انظر: فيض القدير للمناوي (٢٧/٢)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ص٢٥، للإمام طاهر بن محمد الإسفراييني، ت: كمال الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط١/١٩٨٣م.

(٣) جاء في صحيح ابن حبان ١٧٨/١: ذكر وصف الفرقة الناجية من بين الفرق التي تفترق عليها أمة المصطفى ﷺ، ثم ذكر حديث العرباض: من يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي... الحديث، ثم قال ابن حبان: في قوله ﷺ (فعليكم بسنتي) عند ذكره الاختلاف الذي يكون في أمته بيان واضح أن من واظب على السنن وقال بها ولم يعرج على غيرها من الآراء: من الفرق الناجية في القيامة؛ جعلنا الله منهم بمنه).

وبهذا ظهر بطلان ما ادعوا، لذلك حاولوا ـ أي السلفية ـ مرة أخرى أن يحلوا هذا الإشكال، فخرجوا بمفهوم جديد للسلف؛ وحاصله أن مصطلح "السلف" له مفهومان؛ مفهوم زماني تاريخي ومفهوم منهجي؛ أي ثمة سلفية زمانية، وسلفية منهجية[١]:

فالسلفية الزمانية هم أهل القرون الثلاثة من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين، الذين اتبعوا الكتاب والسنة، دون من خالف الكتاب والسنة من أهل الأهواء، "فمن خالف رأيه الكتاب والسنة فليس بسلفي وإن عاش بين أظهر الصحابة والتابعين[٢]"، "ولايعني هذا حصر مذهب السلف في هؤلاء، لأن كل من قال بقولهم فهو على السلف وإن تأخر[٣]".

والسلفية المنهجية هم من سار على منهج السلف الصالح وسلك دربهم، فالسلفية صار يقصد بها من هو على طريقة الرعيل الأول ومن يقتدون بهم، ولم يعد محصورا في إطار تاريخي معين[٤].

وعليه فإن ابن تيمية كان يقصد بالسلف السلفية المنهجية، فلا يُعترض عليه بأنّ السلف تعبير عن فترة زمنية، وأهل السنة تعبير عن منهج، لأن السلف أيضا له إطلاق زمني وإطلاق منهجي، فيكون ابن تيمية حين قسم الناس إلى سلف وخلف، فهو يقصد بالسلف السلف بالمفهوم المنهجي أي: أهل القرون الثلاثة الأولى، ومن سار على منهجهم في أي عصر كان، وهؤلاء هم من كان يطلق عليهم أهل السنة.

قلنا: هذا مصير منكم إلى قولنا، فإننا قلنا من قبل بأنه ليس بين السلف والخلف فرق وكان يطلق عليهما لقب أهل السنة والجماعة، وبطل قول ابن تيمية أن السلف كانوا على هدى، والخلف كانوا على ضلال.

ثم قولكم "فمن خالف رأيه الكتاب والسنة فليس بسلفي وإن عاش بين أظهر الصحابة والتابعين" هو مصير منكم إلى الاحتكام إلى الكتاب والسنة وجعلهما المعيار، دون ما سواهما، فمن وافقهما فهو على حق، ثم لكم بعد ذلك أن تسموه "سلفي" أو ما شئتم من الأسماء؛ ومن خالف الكتاب والسنة فهو على باطل، ثم سموه "خلفي" أو من أهل الأهواء وما شئتم من الأسماء؛ إذ العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالقوالب والمباني؛ وبالتالي يبطل تقسيم ابن تيمية الناس إلى سلف

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص٤١.

(٢) لوامع الأنوار البهية ١/ ٢٠، لشمس الدين أبي العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت: ١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها بدمشق، ط٢/ ١٤٠٢. منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثره في العقيدة ص٣٩، الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية ص٢٧، ٢٨، ملامح رئيسية للمنهج السلفي ص١٢، د. علاء بكر، دار العقيدة، دون بيان سنة النشر.

(٣) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص٤٠،

(٤) منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل ص٣٩، ٤٠.

وخلف، لأنه إن قصد المعنى الزمني للسلف فقد أخرج منهم أهل السنة الذي جاؤوا بعد القرون الأولى كما سبق، وإن قصد المعنى المنهجي فالخلاف معه في الاسم، والصواب تقسيم الناس إلى موافق للكتاب والسنة ومخالف لهما، وبعد ذلك يكون إثبات أن أحدا أو فرقة توافق أو تخالف الكتاب والسنة، على عاتق البحث والمناظرة والحِجَاج.

والحاصل أن ابن تيمية هو أول من ادعى أن للسلف مذهبا يجب اتباعه، وأن من خالفه فهو ضال مضل، ولكن ما مصير دعوى ابن تيمية هذه فيما بعد؟!

في الواقع إن المفهوم الذي وضعه ابن تيمية للسلف اندثر بعد فترة قصيرة من انصرام عصر ابن تيمية وتلامذته كابن القيم[١] والذهبي ونحوه، بل إن مذهب ابن تيمية نفسه قد اندثر، إلى أن جاء محمد بن عبد الوهاب النجدي فأحيا مذهب ابن تيمية من جديد بعد أن نبش كتب ابن تيمية وابن القيم فقرأها واقتنع بها، وراح ينادي بها بعد قرون من اندثارها[٢]؛ ولكن أُطلق على دعوته وأتباعه: "الوهابية"، ثم لما جاء جمال الدين الأفغاني وتلميذه من بعده محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا، خرجوا بما سمي "الدعوة الإصلاحية"، وتتمثل بعودة المسلمين في فهمهم للإسلام واصطباغهم به إلى عهد السلف الصالح اقتداء بهم وسيرا على منوالهم[٣].

وعلى الرغم من رفع الدعوة الإصلاحية شعار السلفية، إلا أن هذا الشعار لم يكن يعني آنذاك مذهبا إسلاميا وإنما كان يعني بمفهوم المخالفة مدى بُعد الناس عن الإسلام الذي كان يتحلى به السلف الصالح رضوان الله عليهم[٤]. ومن باب أولى أن لا تكون هذه الدعوة الإصلاحية على خطا ابن تيمية أو ابن عبد الوهاب، "وإنما لكل منهما مبادئها الخاصة وأهدافها المعينة وأدواتها المعرفية[٥]"، فتجد محمد عبده لفظ السلف على الأشاعرة عند تفسيره لصفة الرحمة[٦].

---

(١) انظر ترجمته رقم [١١٢].

(٢) انظر: مفهوم السلف والسلفية للشوايثي ص٢١٧.

(٣) انظر: السلفية مرحلة زمنية مباركة ص٢٣٢، ٢٣٣، مفهوم السلف والسلفية للشوايثي ص٢١٩.

(٤) انظر: السلفية مرحلة زمنية مباركة ص٢٣٤.

(٥) مفهوم السلف والسلفية للشوايثي ص٢٢١.

(٦) كذا قال الشوايثي في: مفهوم السلف والسلفية ص٢٢١، ونَسَب ذلك إلى تفسير المنار؛ والواقع أن هذا الكلام غير دقيق لدى الرجع إلى تفسير المنار، فالشيخ محمد عبده في فسّر الرحمة بلازمها وهو الإحسان كما هو مذهب الأشاعرة، ولكنه لم يقل: هذا مذهب السلف، انظر: تفسير المنار - (٤٦/١) فتعقبه الشيخ رشيد رضا بأن هذا مذهب الأشاعرة والمعتزلة، وأن مذهب السلف إثبات الرحمة كصفة لله من غير تشبيه ولا تعطيل كإثباتهم لسائر الصفات. انظر: في تفسير المنار - (٧٦/١). نَعم ما قاله الشوايثي هو مؤدى كلام محمد عبده هنا كما هو ظاهر.

وعلى كل حال فقد روّجت الحركة الإصلاحية للسلف والسلفية، ولاقى ذلك قبولا عند الوهابية "وراحوا يرجون هذا اللقب الجديد. . . ليوحوا إلى الناس بأن أفكار هذا المذهب لا تقف عند محمد بن عبد الوهاب، بل ترقى إلى السلف[١]"

وهكذا تحول مصطلح "السلفية" من شعار أُطلق على حركة اصلاحية إلى لقب على مذهب الوهابية، وهذا يعني أن الوهابية تبنّوا هذا المصطلح وأطلقوه على دعوتهم بغض النظر عن مدى التطابق بين بين أفكارهم وبين ما كان عليه السلف، فمصطلح " السلف" هو تعبير عن الرعيل الأول من الصحابة والتابعين وأتباعهم كما سبق، ولكن "السلفية المعاصرة عبارة عن مجموعة آراء عقائدية وأصولية وفقهية، نسبها السلفيةُ إلى السلف؛ وجعلوا أنفسهم "أمناء على عقيدة السلف وأفكارهم ومنهجهم في فهم الإسلام وتطبيقه[٢]" ولم يقف الأمر هنا بل أخذوا يدافعون عن تلك الآراء ويسفهون المخالفين لها وينسبونهم إلى الابتداع والضلال، وأحيانا إلى الشرك والكفر والزندقة[٣]. يقول د. القرضاوي متحدثا عن كثير من أنصار الدعوة السلفية أنهم "حصروها أو كادوا في شكليات وجدليات حول مسائل في علم الكلام، ومسائل في علم الفقه، أو أخرى في علم التصوف، عاشوا نهارهم، وباتوا ليلهم، ينصبون المجانيق، ويقذفون بالمقاليع، لمن يخالفهم في أي مسألة من هذه المسائل، أو أي جزئية من هذه الجزئيات[٤]. اهـ فلا جرم أن السلفية المعاصرة أضحت فِرقة تزيد من تفرق المسلمين وتشتيتهم، وإثارة الخلاف والنزاع المؤدي إلى الفتن كما هو مشاهد.

---

(١) انظر: السلفية مرحلة زمنية مباركة ص٢٣٥، ٢٣٦.

(٢) السلفية مرحلة زمنية مباركة ص٢٣٥، ٢٣٦.

(٣) السلفية مرحلة زمنية مباركة٢٣٧.

(٤) انظر: أولويات الحركة الإسلامية ص٩٧، د. يوسف القرضاوي. وقد نقله عنه سليمان الخراشي في كتابه: القرضاوي في الميزان ص٢٨٨، دار الجواب بالرياض، ط١/١٩٩٩م.

## الفرع الثاني : حجية قول السلف

بعد أن عرفنا منشأ السلفية المعاصرة، نأتي إلى أمر آخر وهو حجية قول السلف، فإن السلفية المعاصرة تدعي أن قول السلف حجة يجب اتباعه، ومن ثم نادت السلفية المعاصرة باتباع السلف، ونسبت نفسها لهم، وليس هذا فحسب بل ضللت غيرها من المسلمين بحجة أنهم خالفوا السلف، لذلك لا بد من النظر في دعوى السلفية هذا، من خلال مناقشة أدلة السلفية على وجوب اتباع السلف.

استدل السلفية على حجية مذهب السلف بالكتاب والسنة والمعقول:

**أولا : الدليل من الكتاب؛** استدلوا بالآيات التي مدحت الصحابة وتابعيهم وشهدت بفضلهم، مثل قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: ١٤٣]، والوسط: الخيار العدول، والصحابة خير الناس وأعدلهم وهم لا يشهدون إلا بعلم وحق فمن خالفهم فقد خالف الحق الذي شهدوا به وقبل الله شهادتهم[(١)]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ [التوبة: ١١٩] وهم محمد وأصحابه كما جاء تفسير ذلك عن ابن عمر وغيره وهذه معية ائتمام واقتداء في العلم والفهم[(٢)]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ﴾ [التوبة: ١٠٠].

والجواب: لا دلالة في هذه الآيات على حجية مذهب السلف، أما **الأولى** فهي عامة لا تختص بالسلف، بدليل أن علماء الأصول[(٣)] على حجية الإجماع، والإجماع لا يقتصر على السلف، بل يشمل السلف والخلف؛ وأما **الآية الثانية** فقيل فيها ما سبق، وقيل: كونوا مع أبي بكر وعمر كما قاله سعيد بن جبير[(٤)]، وقيل: هي تحذير من الكذب كما قال ابن مسعود[(٥)]، وقيل: كونوا مع الذين

---

(١) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، لعثمان حسن، ص٥١٤.

(٢) أعلام الموقعين ٤/١٣٢.

(٣) أصول السرخسي - (١/٢٩٧)، شرح التلويح على التوضيح (٢/١٠١) ط/العلمية، قواطع الأدلة (١/٤٦٣) ط/العلمية.

(٤) تفسير الطبري - (١٤/٥٥٩)

(٥) تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل (٤/١٠٩)، لمحيي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت: ٥١٠هـ)، تحقيق محمد عبد الله النمر ورفاقه، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط/١٤٠٩هـ.

صدقوا في الاعتراف بالذنب ولم يعتذروا بالأعذار الكاذبة[١]، وقيل كونوا مع الأنبياء بالأعمال الصالحة في الجنة[٢].

وقيل: هم الذين استوت ظواهرهم وبواطنهم[٣]، وقال الحسن البصري[٤]: إن أردت أن تكون مع الصادقين فعليك بالزهد في الدنيا والكف عن أهل الملة[٥]؛ وقيل غير ذلك[٦]؛ فالآية محتملة لكل هذه الأقوال، والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال.

وأما الآية **الثالثة** ففيها ثناء على الصحابة وتابعيهم بإحسان، وهذا لا يقتضي أن يكون قول أحدهم حجة دون النظر فيه، أو دون أن يُجمع عليه، لما سبق بيانه عندما تحدثت عن معنى حجية مذهب السلف.

**ثانيا : الدليل من السنة؛** استدلوا بما رواه الشيخان[٧] عن عمران بن حصين رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: « خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم. . . ثم يكون بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يفون، ويظهر فيهم السمن. اهـ قالوا: "فهذا مستند تفضيل هذه القرون وخيريتها واعتبارها المرحلة المتقدمة الصالحة للاتباع والاقتداء"[٨].

قلت: ليس في الحديث سوى الشهادة لأهل تلك القرون بالفضل على من بعدهم[٩]، وهذا من حيث الجملة بمعنى أن الحديث " محمول على الغالب والاكثرية فقد وجد فيمن بعد الصحابة من القرنين من وجدت فيه الصفات المذكورة المذمومة، لكن بقلة بخلاف من بعد القرون الثلاثة فإن ذلك كثر فيهم"[١٠]، وخيرية تلك القرون لا تعني أن أهلها حجة على من بعدهم، اللهم إلا إن

---

(١) تفسير البغوي - (١٠٩/٤)

(٢) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة - (٤٢١/١٠)

(٣) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة - (٤٢١/١٠)

(٤) انظر ترجمته رقم [٣٦].

(٥) تفسير ابن كثير - (٣١٥/٧).

(٦) انظر: البحر المحيط لأبي حيان (١١٣/٥).

(٧) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها - حديث: ٦٠٧٣؛ صحيح مسلم - كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم - حديث: ٤٧٠٨.

(٨) الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية ص٢٤ نقلا عن مجموع الفتاوى ١٢٦/٣.

(٩) شرح النووي على مسلم - (٨٣/١٦).

(١٠) فتح الباري، ط/ دار المعرفة - (٧/٧).

أجمعوا، لأن "خير" هو لتفضيل شيء على شيء لا لبيان أن أحدهما حجة على آخر، كما في قوله عله الصلاة والسلام "خيركم من علّم القرآن وعلمه"[1]، وقوله: "خيركم أحسنكم قضاء"[2]. فهذا كله لا يقتضي حجية قول من يُعلّم القرآن ويُعلمه، ولا من يحسن قضاء الديون؛ غاية ما في هذه الأحاديث شهادة لمن يعلم القرآن ويحسن قضاء الديون بالفضل والخير، وكذا القول في حديث عمران؛ فهو يشهد لهم بالفضل، وسياق الحديث يبين أن المراد هو بيان تقواهم وتجنبهم للمعاصي بخلاف من بعدهم الذين وصفهم بأنهم" يخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يفون....".

ثم قد اختُلف في تفسير القرن على أقوال كثيرة، فقد "ذكر الحربي الاختلاف في قدره بالسنين من عشر سنين إلى مئة وعشرين، ثم قال: وليس منه شيء واضح، ورأى أن القرن كل أمة هلكت فلم يبق منها أحد، وقال الحسن وغيره: القرن عشر سنين، وقتادة سبعون، والنخعي أربعون، وزرارة بن أبي أوفى مئة وعشرون. . ."[3] وإنْ صحح النووي وغيره أن القرون الثلاثة هي الصحابة والتابعون وتابعوهم[4].

**وثالثا : الدليل من المعقول؛** قالوا: إن الصحابة هم أعلم الأمة بكتاب الله وبسنة رسول الله وهديه، وأشد الناس تمسكا بالكتاب والسنة، وهم أهل النظر والاجتهاد، لِما مَلَكوا من وسائل الاجتهاد من العلم بالكتاب والسنة والإحاطة باللغة العربية، ولما لهم من رجاحة العقل، ولما تميزوا بالتقوى والزهد، ولما لهم من أعمال عظيمة في نصرة الدين والجهاد في سبيله[5].

والواقع أن ما ذكروه من الثناء على الصحابة والتابعين وتابعيهم كله مسلّم وهم فوق ما قالوا، فأهل تلك القرون الثلاثة "يمثلون الحلقات القريبة الأولى من السلسلة الموصولة بينبوع النبوة وتعاليم الرسالة، فالحلقة الأولى منها مظهر لذلك الرعيل الأول الذي تلقى أفراده عقائد الإسلام ومبادئه من رسول الله واستقرت أحكامه في عقولهم وقلوبهم صافية عن شوائب الابتداع، والحلقة الثانية منها تمثل التابعين الذين غمرهم ضياء النبوة باتباعهم لأصحاب رسول الله والاهتداء بهديهم والنيل من إشراقاتهم التي اكتسبوها من رؤية رسول الله ومجالسته، وأما الحلقة الثالثة فهي التي

---

(١) أخرجه البخاري (٤٧٣٩)، كتاب فضائل القرآن، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه.

(٢) أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة مرفوعا؛ البخاري (٢٢٦٠)، كتاب الاستقراض وأداء الديون، اب استقراض الإبل؛ ومسلم (١٦٠١)، كتاب المساقاة، باب من استلف شيئا فقضى خيرا منه.

(٣) شرح النووي على مسلم - (٨٥/١٦)، وذكر نحو ذلك الحافظ إلا أنه قال: لكن لم أر من صرح بالسبعين ولا بمائة وعشرة، انظر: فتح الباري (٥/٧).

(٤) شرح النووي على مسلم - (٨٥/١٦).

(٥) ملامح رئيسية للمنهج السلفي لعلاء بكر ص١١٦، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة ص٥٠٨.

تمثل تابعي التابعين، فقد كانت إيذانا بنهاية الصفاء الفكري وخلوص الفطرة الإسلامية من الشوائب الدخيلة[1]" فهذا كله لا نزاع فيه، فلا مرية في فضل هؤلاء ولا في علمهم وورعهم وشدة اتباعهم للكتاب والسنة؛ ولكن النزاع أن يُجعل قول أحدهم أو بعضهم حجة دون أن ينظر فيه، أو دون أن يُجْمَع عليه، فليس في شيء مما ذكروه إثبات ذلك ولا أن أحدا منهم تجب طاعته دون النظر في قوله، فهذا ليس إلا لله ورسوله وهذا قرره ابن تيمية نفسه فيما سبق؛ نعم إن الفضل الثابت لهم يدعونا إلى الاقتداء بهم في اتباعهم للكتاب والسنة، وابتعادهم عن الأهواء والبدع الضالة، واجتنابهم للمعاصي والتزامهم بوحدة الكلمة والصف، واقتفاء أثرهم في تآلفهم وتناصحهم وبعدهم عن السبائب والشتائم والتكفير لبعضهم البعض، و" أن نربط عقولنا وسلوكنا برابطة الولاء لهم والاقتداء بهم والانضباط بقواعد فهمهم للنصوص والتقيد بكل ما اتفق عليه جميعهم أو جلهم من المبادئ الاعتقادية والأحكام السلوكية ونبذ كل ما يخالف ذلك مما ابتدعه المضللون أو الجاهلون"[2]؛ ومن هنا قال صاحب الجوهرة:

وكن كما كان خيار الخلق  حليف حلم تابعا للحق

فكل خير في اتباع من سلف  وكل شر في ابتداع من خلف

فتابع الصالح ممن سلفا  وجانب البدعة ممن خلفا

قال البيجوري[3]: والمراد بمن سلف: من تقدم من الأنبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم. . . وقوله "فتابع الصالح ممن سلف" أي فتابعْ في عقائدك وأقوالك وأفعالك الفريق الصالح ممن سلف، (وجانب البدعة) أي واترك البدعة المذمومة ممن جاء بعد خواص الصحابة وعلمائهم[4].

ولكن هذا شيء، وجَعْلُ قول بعضهم أو فهمه حجة على العالمين، دون أن يُجمع عليه، أو دون النظر في دليله/ بحيث يُكفّرُ أَو يُضَلل من خالفه: شيءٌ آخر؛ فهذا قول باطل قطعا لأن مصادر الاحتجاج والتشريع هي الكتاب والسنة، وما تفرع عنها من الإجماع والقياس وغير ذلك، بل إن هذا باطل حتى عند ابن تيمية وابن القيم والألباني كما سبق ذلك من كلامهم في ذلك في نبذ التقليد.

---

(١) السلفية مرحلة زمنية مباركة ص١٠.

(٢) السلفية مرحلة زمنية مباركة ص١١.

(٣) انظر ترجمته رقم [٢٤].

(٤) تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص٣٤٤، للعلامة إبراهيم البيجوري، بتحقيق أستاذنا د. علي جمعة، دار السلام بالقاهرة، ط٢/٢٠٠٢م.

والواقع أن القول باتباع السلف فضلا عن أنه لا دليل عليه، فإن هذا القول لا محصل من ورائه وغير قابل للتطبيق، إذ لو تساءلنا: متى يجب اتباع السلف؟ إذا اتفق السلف أم إذا اختلفوا؟ فيما فيه نص أم فيما لا نص فيه؟ وهل نأخذه مطلقا من غير عرض على الكتاب والسنة، أم بعد عرض قولهم على الكتاب والسنة لنعلم هل وافقوا الدليل أم خالفوه؟

أما الأخذ بقولهم إذا اتفقوا فهو مسلّم، ولكن ليس لأنه قول السلف، بل لأن هذا إجماع والإجماع حجة، فلا ميزة للسلف في ذلك، بل لو أجمع الخلف على مسألة ما لكان إجماعهم حجة كما هو الراجح في أصول الفقه لعموم الأدلة التي أوجبت اتباع الإجماع، دون تخصيص بسلف أو خلف[1].

وأما إذا اختلف السلف في مسألة على قولين أو أكثر، فكيف يتسنى لنا أن نتبعهم مجتمعين؟ هذا لا يمكن إلا باتباع قول من أقوالهم، وهذا ما فعلته الأمة حيث تقاسمت الأئمة الأربعة الذين ارتضاهم الله لهذه الأمة، والغريب أنه أن السلفية تُنكر على الناس تقليدهم لأئمة السلف المجتهدين كالأئمة الأربعة، بحجة أن الواجب على المكلف اتباع الكتاب والسنة دون ما سواهما من أقوال الرجال كما سبق، لا بل قالوا إن أتباع المذاهب هم من الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله[2]، وذموا التمسك بمذاهبهم بحجة أن الله لم يأمر بطاعة من هو دونه واستدلوا[3] بقوله تعالى ﴿ ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۚ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾ [الأعراف: ٣]؛ وادّعوا أن تقليد واحد منهم بدعة؛ لأنهم لم يأمروا الناس بتقليدهم بل نهوا عن تقليدهم وأمروا باتباع الكتاب السنة[4]. فأقول إذا كان الأمر كذلك فلِم تنادون باتباع السلف؟ وهل السلف أمروكم باتباعهم؟ فتأمل هذا الاضطراب؟!

وأما الأخذ بقولهم من غير عرض على الكتاب والسنة فهو مخالف لقول السلف أنفسهم الذين أمروا الناس بعرض أقوالهم على الكتاب والسنة ليطرح منها ما خالف الدليل، وهذا قد قرره ابن

---

(١) المستصفى للغزالي ص١٤٩، ط/دار الكتب العلمية، البحر المحيط في أصول الفقه - (٤٣٨/٦) دار الكتبي.

(٢) القول المفيد للشوكاني ص٥٨، ٦٥، ٧١. وقال الشوكاني في: فتح القدير: (٣٥٢/٢): فإن طاعة المتمذهب لمن يقتدى بقوله ويستنّ بسنته من علماء هذه الأمة مع مخالفته لما جاءت به النصوص، وقامت به حجج الله وبراهينه، ونطقت به كتبه وأنبياؤه، هو كاتخاذ اليهود والنصارى للأحبار والرهبان أرباباً من دون الله. وانظر أيضا: تحفة الأحوذي (٣٩١/٨)، ط/دار الكتب العلمية.

(٣) صفة صلاة النبي ص٢٣، محمد ناصر الدين الألباني (ت: ١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف بالرياض، ط١/ ٢٠٠٦ م.

(٤) انظر: القول المفيد ص٦٠، صفة صلاة النبي للألباني ص٢٣.

القيم والشوكاني والألباني أنفسهم، لذلك شنعوا (أي ابن القيم من معه) على المقلدة للأئمة الأربعة بأنهم خالفوا أئمتهم الذين أمروهم بعرض أقوالهم على الكتاب والسنة كما سبق ذلك مفصلا في المطلب الرابع من الفصل التمهيدي.

وأما الأخذ بقولهم بعد العرض على نصوص الكتاب والسنة، فلا يخلو المقام من أحوال؛ ، إذ قول السلف إما أن يخالف النصوص، وإما أن يوافقها، وإما أن لا يوافقها ولا يخالفها. فإذا كان قول السلف يخالف النصوص، فلا عبرة به، وإنما العبرة بالنصوص، لأن السلف أنفسهم كانوا يَدَعُون أقوالهم إذا ثبتت لهم النصوص على خلاف قولهم، وكانوا يأمرون أتباعم بأن يأخذوا بالحديث إذا صح على خلاف قولهم، ولندع الألباني نفسه يقرر ذلك حين يقول: " فإن من تمسك بكل ما ثبت في السنة، ولو خالف بعض أقوال الأئمة، لا يكون مبايناً لمذهبهم، ولا خارجاً عن طريقتهم، بل هو متبع لهم جميعاً، ومتمسك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها، وليس كذلك من ترك السنة الثابتة لمجرد مخالفتها لقولهم؛ بل هو بذلك عاصٍ لهم، ومخالف لأقوالهم المتقدمة[1]"

وقال ابن القيم ونقل ذلك الألباني[2] وأقره: "وقد كان السلف الطيب يشتد نكيرهم وغضبهم على من عارض حديث رسول الله ﷺ برأي أو قياس أو استحسان أو قول أحد من الناس كائنا من كان ويهجرون فاعل ذلك وينكرون على من ضرب له الأمثال ولا يسوغون غير الانقياد له ﷺ والتسليم والتلقي بالسمع والطاعة[3]. وحكى ابن القيم عن الإمام أحمد أن فتاواه قائمة على خمسة أصول؛ الأول: النصوص فإذا وجد النص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائنا من كان[4]. . . . ونصوص رسول الله ﷺ أجل عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف ولو ساغ لتعطلت النصوص وساغ لكل من لم يعلم مخالفا في حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص[5].اهـ فها أنتم قررتم ـ لا الأشاعرة ولا الصوفية ـ أن ما ثبتت به النصوص لا عبرة بخلاف أحد كائنا من كان، وأن النصوص مقدمة على إجماع السلف فضلا عن الخلف.

---

(١) أصل صفة صلاة النبي (٣٢).

(٢) الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام - (٢٦)، للألباني.

(٣) إعلام الموقعين - (٤/٢٤٤)، دار الجيل.

(٤) قال ابن القيم: ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر في المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس ولا إلى خلافه في التيمم للجنب لحديث عمار بن ياسر ولا خلافه في استدامة المحرم الطيب الذي تطيب به قبل إحرامه لصحة حديث عائشة في ذلك ولا خلافه في منع المفرد والقارن من الفسخ إلى التمتع لصحة أحاديث الفسخ وكذلك لم يلتفت إلى قول علي وعثمان وطلحة وأبي أيوب وأبي بن كعب في ترك الغسل من الإكسال لصحة حديث عائشة أنها فعلته هي ورسول ص - فاغتسلا. إعلام الموقعين - (١/٢٩)

(٥) إعلام الموقعين - (١/٣٠) .

وأما إذا وافق قولُ السلفِ النصوصَ، فالعبرة بالنصوص لا بقول السلف كما هو ظاهر؛ وأما إذا كان قول السلف لا يوافق النصوص ولا يخالفها، بأن كانت النصوص ساكتة عن ذلك، فهذا من شأنه أن يرده ابن تيمية والألباني وغيرهما بحجة أنه لا دليل عليه، كما في مسألة أقل الحيض وأكثره، حيث ذهب جمهور السلف والخلف إلى أن للحيض أكثر وأقل على خلاف بينهم في تحديد ذلك[١]، وذهب ابن تيمية إلى أنه ليس لذلك أقل وأكثر وأنه لا دليل على هذا التحديد[٢]، بل قال "من قدر في ذلك حدا فقد خالف الكتاب والسنة"[٣].

وقد نقل الألباني عن الإمام أحمد أنه قال: رأي الأوزاعي، ورأي مالك، ورأي أبي حنيفة، كله رأي، وهو عندي سواء، وإنما الحجة في الآثار"[٤]. بل إن ابن تيمية يقول: وليس لأحد أن يحتج بقول أحد في مسائل النزاع، وإنما الحجة النص والإجماع ودليل مستنبط من ذلك تقدر مقدماته بالأدلة الشرعية لا بأقوال بعض العلماء فإن أقوال العلماء يحتج لها بالأدلة الشرعية لا يحتج بها على الأدلة الشرعية[٥]. وقال أيضا: أما وجوب اتباع القائل في كل ما يقوله من غير ذكر دليل يدل على صحة ما يقول فليس بصحيح، بل هذه المرتبة هي " مرتبة الرسول، التي لا تصلح إلا له[٦].

**والخلاصة**: إن السلف إن أجمعوا فواجب اتباعهم؛ لأنهم أجمعوا لا لأنهم سلف، وإن اختلفوا فغير ممكن أصلا اتباعهم إلا باتباع أحدهم، وهذا ما فعله أتباع المذاهب الأربعة، وأنكره السلفية كما سبق. وأن قول السلف لا عبرة به سواء وافق النص أم خالفه، لأنه إن وافق النص

---

(١) فذهب عطاء وربيعة ويحيى بن سعيد وأخوه عبد الله، وأحمد في المشهور عنه وأبو ثور والشافعي ومالك أكثر الحيض خمسة عشر يوما، وقال الثوري وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد: أكثر الحيض عشرة أيام، وقال سعيد بن جبير أكثر الحيض ثلاثة عشر يوما، وقال ابن حزم أكثر سبعة عشر يوما، المجموع ٤٠٩/٢، المغني لابن قدامة ٤٤٧/١، المدونة ١٥١/١، الكافي في فقه أهل المدينة ص٣١، الحاوي الكبير ٤٣٤/١، الإنصاف للمرداوي ٣٥٨/١، المبسوط للسرخسي ١٤٨/٣، البناية للعيني ٦٢٠/١ وانظر: موسوعة أحكام الطهارة، الحيض والنفاس رواية ودراية ١٧١/٦، تأليف دبيان الدبيان، مكتبة الرشد ناشرون، ط٢/٢٠٠٥م.

(٢) انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٣١٥/٥، مجموع الفتاوى لابن تيمية - (١٩ /١٢٧ـ ١٢٨).

(٣) مجموع الفتاوى - (١٩ /١٢٧ـ ١٢٨).

(٤) أصل صفة صلاة النبي ﷺ - (٣٢) .

(٥) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٤٦١/١)؛ لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا - مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

(٦) الفتاوى الكبرى - (٤٨٨/٣).

فالحجة في النص، وإن خالفه فلا عبرة به أصلا كما قرر ذلك ابن القيم ومن معه، فعلى كل الأحوال قول السلف ليس بحجة، فأي معنى لجعله أصلا جديدا إذا كان لا طائل من ورائه؟! وأي معنى لدعوة السلفية إلى اتباع السلف؟! بل أي معنى يبقى لتمييز أنفسهم عن سائر المسلمين، فضلا عن تبديعهم وتضليلهم لغيرهم من المسلمين بحجة أنهم مخالفون للسلف؟

هذا وقد أدرك السلفية أنفسهم أن الدعوة إلى اتباع قول السلف ليس من ورائها طائل لما سبق بيانه، فعدّلوا دعوتهم، فقالوا: ليس المقصود باتباع السلف اتباع أقوالهم، وإنما المقصود: هو اتباع فهمهم للكتاب والسنة؛ فقالوا: "السلفي" هو: من يتبع فهم السلف للكتاب والسنة لأنهم كانوا أفهم لكتاب الله وسنة نبيه، لما لهم في ذلك صفات تؤهلهم[١]. فمن عَدَل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئا فى ذلك، بل مبتدعا وان كان مجتهدا مغفورا له خطؤه[٢]. وقال الألباني: " لا يكفي الاعتماد على القرآن والسنة دون منهج السلف المبين لهما في الفهم والتصور، والعلم والعمل، والدعوة والجهاد"[٣].

والجواب عليه من وجوه؛ **الوجه الأول** : يلزمكم الإشكالات السابقة نفسها، إذ متى نتبع فهْم السلف؟ هل ذلك حينما يتفقون على فهم ما، أم حين يختلفون؛ فيقال هنا ما قيل هناك.

**الوجه الثاني** : من أين أتى الألباني بوجوب اتباع فهم السلف؟ هل السلف قالوا بأن فهمنا حجة فاتبعونا؟ كيف؛ والألباني نفسه ينقل عن إمام السلف أحمد بن حنبل أنه كان يقول" لا تقلدني، ولا تقلد مالكاً، ولا الشافعي، ولا الأوزاعي، ولا الثوري، وخذ من حيث أخذوا ". فالإمام أحمد يشجعنا على الأخذ من الكتاب والسنة مباشرة، ولم يقل كما قال الألباني: لا تأخذوا من الكتاب والسنة إلا بفهم السلف، وينقل الألباني عن أبي حنيفة أنه قال " لا يحل لأحد أن يأخذ بقولنا، ما لم يعلم من أين أخذناه. . " وفي رواية: " حرام على مَن لم يعرف دليلي أن يُفتي بكلامي "[٤]. وعن الشافعي أنه قال: إذا قلتُ قولاً يخالف كتاب الله تعالى، وخبر الرسول ﷺ؛ فاتركوا قولي "[٥]. ولو كان فهم السلف حجة لقال لنا السلف خذوا بقولنا لا بالكتاب والسنة، لأن فهم الكتاب والسنة متوقف علينا؛ وأيضا لو كان فهم الكتاب والسنة متوقفا على السلف لما كان لقول أبي حنيفة

---

(١) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد لعثمان حسن ص٥٠٣، ٥٢٤، ٥٢٥ .

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٣/ ٣٦١) .

(٣) المنهج السلفي عند الشيخ ناصر الدين الألباني. المنهج السلفي عند الشيخ ناصر الدين الألباني ص٢١، ص٢٦، ص ٢٧، تأليف: عمرو عبد المنعم سليم، دون بيان دار وتاريخ النشر.

(٤) أصل صفة صلاة النبي ص٢٤.

(٥) أصل صفة صلاة النبي ص٢٤، ٢٦.

والشافعي معنى، إذ كيف سنعرف أنهم خالفوا الكتاب والسنة، وفَهْم الكتاب والسنة متعذر علينا ومتوقف على فهم السلف؟!

**الوجه الثالث** : نسألكم هل في الكتاب أو السنة أمر باتباع فهم السلف؟ إن الله أَمَرَ برد المتنازع فيه إلى الله ورسوله دون ما سواهما قال تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩] ولو كان فهم الكتاب والسنة متعذرا على غير السلف لما كان لهذا الأمر معنى، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ ﴾ [القمر : ١٧] ، ولو كان القرآن لا يُفهم إلا عن طريق السلف لما كان القرآن ميسرا وهذا نقيض الآية، كما سبق تقرير ذلك من كلام ابن القيم والصنعاني[١] في الفصل التمهيدي؛ وروى البخاري بسنده أن عليا ﷺ سُئل: هل عندكم شيء مما ليس في القرآن ؟ فقال: " والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا ما في القرآن إلا فهما يُعطَى رجلٌ في كتابه، وما في الصحيفة " قلت: وما في الصحيفة ؟ قال: " العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر "[٢]، وفي رواية للبخاري (برقم ١٠٩): "لَا، إِلَّا كِتَابُ اللَّهِ، أَوْ فَهْمٌ أُعْطِيَهُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ " وفي رواية للنسائي: إِلَّا أَنْ يُعْطِيَ اللَّهُ عَبْدًا فَهْمًا فِي كِتَابِهِ"[٣]. ولم يقل "إلا فهما أعطيه السلف"، بل قال "فهما أعطيه رجل مسلم" فأبان أن فهم الكتاب والسنة ليس وقفا على السلف. وقد روى ابن أبي يعلى بسنده عن الإمام أحمد بن حنبل أن رجلا سأله: أكتب كتب الرأي ؟ قال: لا تفعل، عليك بالآثار، والحديث؛ فقال له السائل: إن عبدالله بن المبارك[٤] قد كتبها . فقال له أحمد: ابن المبارك لم ينزل من السماء ! إنما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق[٥].

فهنا الإمام أحمد نفسه ـ وهو من سادات السلف ـ لم يَعدَّ قول ابن المبارك ـ وهو من أئمة السلف ـ حجة؛ ولم نذهب بعيدا؛ فهذا الألباني يقول في معرض حديثه عن تحريم النبيذ المسكر بعد أن أشار إلى خلاف أبي حنيفة: "واعلم أن ورود مثل هذه الأقوال المخالفة للسنة. . مما يوجب على المسلم أن لا يسلم قيادة عقله. . لغير معصوم. . بل عليه أن يأخذ من حيث أخذوا من الكتاب والسنة إن كان أهلا لذلك، . . . فاحرص أيها المسلم على أن تعرف إسلامك من كتاب ربك،

---

(١) انظر ترجمته رقم [٨١].

(٢) صحيح البخاري، كتاب الديات، باب: لا يقتل المسلم بالكافر - حديث: ٦٥٣٣.

(٣) المنة الكبرى شرح وتخريج السنن الصغرى للنسائي (١٥/٧)، تأليف: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مكتبة الرشد، ط١/ ٢٠٠١م.

(٤) انظر ترجمته رقم [١١٦].

(٥) طبقات الحنابلة (٣٢٨/١)، لأبي الحسين محمد بن محمد ابن أبي يعلى الفراء (ت: ٥٢٦هـ)، المحقق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة – بيروت.

وسنة نبيك، ولا تقل: قال فلان، فإن الحق لا يعرف بالرجال، بل اعرف الحق تعرف الرجال، ورحمة الله على من قال:

العلم قال الله قال رسوله *****قال الصحابة ليس بالتمويه

ما العلم نصبك للخلاف سفاهة***** بين الرسول و بين رأي فقيه[1] اهـ

فالألباني يدعونا إلى الأخذ من الكتاب والسنة مباشرة وعدم الالتفات إلى قول أحد كائنا من كان، وهذا ما سار عليه الألباني فاستنبط كثيرا من الكتاب والسنة مسائل خالف فيها السلفَ والخلفَ، كمسألة التمتع في الحج ومسألة الذهب المحلق ومسألة صلاة التراويح وسنة الجمعة القبيلة والطلاق الثلاث فكل هذه المسائل اختار الألباني فيها خلاف ما اختار السلف كما سيأتي؛ وليس هذا فحسب بل ادعى أن من قال بخلاف قوله فقد خالف الكتاب أو السنة أو كلاهما معا؛ فأين اتباعه لفهم للسلف؟ وهذا السلوك سلكه من قبله ابن تيمية وابن القيم والشوكاني كما سيأتي.

**الوجه الرابع**: لو كان فهم السلف حجة لما خالف بعضهم بعضا، ولكنهم خالفوا بعضهم بعضا في كثير من المسائل، بل ردَّ بعضهم على بعض واحتجوا بالكتاب والسنة، وللزم أن نرى التابعين يحتجون بأقوال الصحابة، ولرأينا أتباع التابعين يحتجون بأقوال التابعين، وهكذا من بعدهم، إذ كل فريق سلف لمن بعده، ولكن هذا كله لم يحصل، بل الثابت خلافه، بإقرار الألباني نفسه، فقد نقل الألباني عن المزني[2] قوله: "وقد اختلف أصحاب رسول الله ﷺ؛ فخطَّأ بعضهم بعضاً، ونظر بعضهم في أقاويل بعض وتعقَّبها، ولو كان قولهم كله صواباً عندهم؛ لما فعلوا ذلك"[3].

وروى الخطيب البغدادي عن سالم بن عبد الله عن أبيه قال: قال عمر بن الخطاب: إذا رميتم الجمرة وذبحتم وحلقتم فقد حل لكم كل شيء حرم عليكم إلا النساء والطيب قال سالم بن عبد الله: فقالت عائشة: " أنا طيبت رسول الله ﷺ لحرمه حين أحرم ولحله بعد ما رمى الجمرة قبل أن يزور " قال سالم: وسنة رسول الله ﷺ أحق أن تتبع[4]. فنلاحظ من هذه الحاثة أن سالم رد قول جده عمر؛ ولو كان قول السلف حجة لما ردّ سالم على من احتج بقول جده؛ فإن قيل: إنما رد سالم ذلك لثبوت السنة عنده بخلاف قول عمر. قلنا: هذا إقرار منكم بأن السلف قد يُخطؤون

---

(١) السلسلة الصحيحة (١ /١٨٩، ١٩٣)، ط/المعارف.

(٢) انظر ترجمته رقم [١٢٣].

(٣) أصل صفة صلاة النبي ﷺ، للألباني (٤٢/١). وهذا أورده الألباني مقرا له لينفي أن يكون الخلاف بين الأئمة رحمة.

(٤) الفقيه والمتفقه (٣٧٦/١)، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق عادل يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، ط١/١٩٩٦. وإسناد صحيح كما قال العزازي.

فيخالفون السنة، فكيف يكون قولهم حجة إذاً؟ فإن قلتم: إن المخالفة لا تصدر من جميع السلف، وإنما تصدر من بعضهم لعدم بلوغه الحديث. قلنا: هذا مصير منكم إلى الإجماع، وهو حجة سواء صدر من السلف أم من الخلف.

**الوجه الخامس**: نسألكم؛ هل اتباع فهم السلف للنصوص واجب مطلقا، واضحة كانت تلك النصوص أو خفية؛ أم واجب عندما تكون النصوص خفية فقط؟! فإذا قلتم إنّ فهم السلف واجب مطلقا حتى ولو كان النص واضحا، فقد أهملتم معاني الخطاب الإلهي مهما كان واضحا، وجعلتموه عاريا عن الدلالة حتى يشهد لمعناه السلف، فصار الواضح عندكم يحتاج إلى توضيح، فإذا كان الأمر كذلك فقد أحلتم المسألة، لأن ما سيرد عن السلف من كلام يوضح الواضح من نصوص الكتاب والسنة، لا يخلو كلامُهم في هذه الحالة إما أن يكون خفيا أو واضحا، فإن كان كلام السلف خفيا فكيف يَشرحُ كلامُ السلف الخفيُّ كلامَ الله ورسوله الجليين الواضحين؟ وأما إذا كان كلامهم واضحا، فإنّ كلامهم يحتاج إلى توضيح لأنكم قلتم إن نصوص الشارع وإن كانت واضحة: فهي تحتاج إلى توضيح؛ فإذا كانت النصوص الواضحة من الكتاب والسنة تحتاج إلى توضيح ـ بناء على ما قررتم ـ فإن نصوص السلف من باب أولى تحتاج إلى توضيح وإن كانت واضحة، لأن الكتاب والسنة هما القمة في البيان والفصاحة، ولنستمع إلى ابن القيم والصنعاني وهما يقرران ذلك بأوضح العبارات، ويبيّنان أن الاجتهاد أيسر من التقليد؛ حيث إن فهم الكتاب والسنة أهون من فهم كلام الأئمة؛ يقول ابن القيم: "ما جاء به النبي ﷺ من العلم النافع أيسر على النفوس تحصيلا وفهما وحفظًا من كلام الناس، مما هو زبالة الأذهان ونحاتة الأفكار ومسائل الخرص والألغاز، فإن الله تعالى قد يسّر فهم شريعته وكتابه، قال الله -تعالى-: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾ [القمر: ١٧] "[(١)]. اهـ ويذهب الصنعاني إلى أبعد من ذلك فيقول: "والأفهام التي فهم بها الصحابة الكلام الإلهي والخطاب النبوي هي كأفهامنا، وأحلامهم كأحلامنا، إذ لو كانت الأفهام متفاوتة تفاوتا يسقط معه فهم العبارات الإلهية والأحاديث النبوية لما كنا مكلفين ولا مأمورين ولا منهيين لا اجتهادا ولا تقليدا[(٢)]. اهـ فانظر إلى كلام الصنعاني وابن القيم ـ وهما من أقطاب السلفية ـ كيف اجتثوا فكرة أن "فهم السلف حجة" من جذورها، بحيث لا يبقى لها باقية، بكلامهم أنفسهما.

وأما إذا اخترتم أن فهم السلف حجة للنصوص الخفية فقط، فنقول: فكلامهم في تفسير هذه النصوص إما أن يكون واضحا، أو خفيا مثلها، فإن كان واضحا فإما أن يتفق السلف على هذا الفهم فهو حجة لأنه إجماع لا لأنه كلام السلف؛ وإما أن يختلفوا، وحينئذ ليس قول بعضهم أولى

---

(١) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم (٢/٢٥٧) ط/دار الجيل.

(٢) سبل السلام للصنعاني ٤/٣٨١، ٣٨٢؛ ط١/المعارف بالرياض، ٢٠٠٦م.

بقول بعض، ويرد خلافهم إلى الكتاب والسنة؛ وأما إن كان كلامهم خفيا فمحال للخفي أن يوضح خفيا، فبطل كلامكم على كل حال، والحمد لله رب العالمين.

**الوجه السادس** : إنكم قررتم وفقا لجمهور الأصوليين[١] أنه إذا خالف رأي الراوي روايته فإن المرجح هو روايته لا رأيه، خلافا للحنفية[٢] الذين ذهبوا إلى أن رأي الراوي هو المقدم على تفصيل عندهم، ومثاله أنكم اخترتم وجوب قصر الصلاة في السفر أخذا برواية عائشة أن " فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين ركعتين في الحضر والسفر فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر[٣]"، خلافا لرأيها حيث كانت تتم الصلاة في السفر كما سبق تقرير ذلك، وكذلك فإن ابن تيمية حين اختار أن طلاق الحائض لا يقع عورض بأن ابن عمر اعتد بتلك التطليقة التي طلق امرأته وهي حائض وهو أعلم بقصته لذلك أخذ الجمهور بقوله وأوقعوا طلاق الحائض: فرد ابن تيمية قائلا "ومن نازعهم يقول: ما زال ابن عمر وغيره يروون أحاديث ولا تأخذ العلماء بما فهموه منها، فإن الاعتبار بما رووه، لا بما رأوه وفهموه. وقد ترك جمهور العلماء قول ابن عمر الذي فسر به قوله: «فاقدروا له»"[٤] ثم ضرب ابن تيمية أمثلة أخرى على أن العلماء أخذوا برواية الصحابة لا برأيه وتفسيره للحديث الذي رواه.

فإذن ابن تيمية نفسه يقرر أن تفسير الصحابي لما يرويه ليس بحجة بل العبرة بما رواه؛ وطبعا هذا يخالف ما قرره ابن تيمية في غير موضع من أن فهم الصحابة مقدم على غيرهم ويطيل في الثناء عليهم ولكن هذا من باب المزايدة على خصومه كما سيأتي.

**الوجه السابع** : إن كلمة "السلف" مختلف فيها أصلا، ولبيان ذلك لا بد من تعريف السلف لغة واصطلاحا، فالسلف في اللغة له عدة معانٍ تدور على التقدم والسبق، فسلف الإنسان: من تقدمه بالموت من آبائه وذوي قرابته، ولذلك سمي الصدر الأول من التابعين السلف الصالح[٥]. وأما تعريف السلف اصطلاحا فقد اختلف العلماء في تعريف وتحديد السلف على أقوال؛ فمنهم من قال هم الصحابة فقط، ومنهم من أضاف إليهم التابعين وهو قول الغزالي[٦]، ومنهم من أضاف

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي ٦/٢٥٥، ط/ الكتبي.

(٢) كشف الأسرار للبخاري ٣/١٨.

(٣) متفق عليه؛ انظر: صحيح البخاري (١٠٩٠)، كتاب تقصير الصلاة، باب يقصر إذا خرج من موضعه، وصحيح مسلم، الحديث "٣/٦٨٥"، كتاب صلاة المسافرين، باب صلاة المسافرين وقصرها.

(٤) الفتاوى الكبرى - (٣/٢٥٧)

(٥) انظر مادة سلف في: لسان العرب ٩/١٥٩، والقاموس ص١٠٦٠، والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٢/٢١٩، تهذيب اللغة ١٢/٤٣١ ط/ الدار المصرية.

(٦) إلجام العوام عن علم الكلام ص٣، ضمن رسائل للإمام محمد بن محمد الغزالي.

إليهم تابعوهم، فصار السلف هم الصحابة والتابعون وأتباعهم وهذا قول ابن تيمية[١] والسفاريني[٢] والشوكاني[٣].

كذا قيل في تحديد السلف، ولكني أقول: إن هذه التعريفات الثلاثة للسلف غير جامعة ولا مانعة، أما أنها غير جامعة لأنه ثمة أناس عدّهم السلفيةُ من أئمة السلف وهم ليسوا من الصحابة ولا من التابعين ولا من أتباع التابعين، وذلك كالإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) وإسحاق بن راهويه[٤] (٢٣٨هـ) ومحمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ) ومسلم بن الحجاج القشيري (٢٦١هـ) وسائر أصحاب السنن[٥]. وأما أنها غير مانعة، فلأنه ثمة أناس لا يُعدّون من السلف على الرغم من أنهم وُجدوا في عصر الصحابة والتابعين، وذلك لأنهم كانوا من أهل البدع بل من رؤوسهم[٦].

ولقد أدرك السلفية هذين الإشكالين الواردين على تعريف السلف، فحاولوا الإجابة عليهما، فكيف أجابوا عن ذلك؟ أما **الإشكال الأول**: فالإجابة عليه اضطرتهم إلى توسيع مفهوم السلف وجعله يطلق كمفهوم منهجي كما سبق، فصار السلف عند السلفية ليس فقط من كان من أهل الصحابة والتابعين وأتباعهم بل هم كل من سار على منهجهم من "اتباع للكتاب والسنة وفهمهما الفهم الصحيح النقي غير المشوب بشائبة البدع والهوى"[٧].

وأما **الإشكال الثاني** فقد خرجوا منه بالقول بأنه ليس كل من وجد في عصر الصحابة والتابعين يُعدُّ من السلف الصالح، بل" لا بد أن يضاف إلى السبق الزمني موافقة الكتاب والسنة نصا وروحا فمن خالف رأيه الكتاب والسنة فليس بسلفي وإن عاش بين أظهر الصحابة والتابعين"[٨].

هكذا أجاب السلفية عن الإشكالين الواردين على تعريف السلف، ولكن هذا الجواب بشطريه يثير إشكالا أكبر من كليهما، بل يبطل الاحتجاج بمذهب السلف برمته؛ إذ حاصل ما ذكروه أن

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٣٤/٧، ط١/١٩٩١م.

(٢) لوامع الأنوار البهية١/٢٠.

(٣) التحف في مذاهب السلف ص٧، لمحمد بن علي الشوكاني، مطبعة المدني بجدة.

(٤) انظر ترجمته رقم [٦].

(٥) الصواعق المرسلة (١١١٨/٣) لابن القيم، ط/دار العاصمة بالرياض. منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة ص٣٤، عثمان بن علي حسن، مكتبة الرشد، ط٢/١٩٩٣م.

(٦) منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثره في العقيدة ص٣٩.

(٧) منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثره في العقيدة ص٣٩.

(٨) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل للجليند ص٥٢. منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثره في العقيدة ص٣٩، وانظر: الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية ص٢٨.

مناط كون الرجل من السلف ليس وجوده في القرون الثلاثة المفضلة، وإنما هو اتباعه للكتاب والسنة، فمن اتبع الكتاب والسنة فهو سلفيّ وإن تأخر عن أهل القرون الثلاثة الأولى، ومن خالف الكتاب والسنة لا يُعدُّ من السلف وإن عاش بين أظهر السلف من أهل القرون الثلاثة الأولى. وهذا مصير من السلفية في نهاية المطاف إلى جعل الكتاب والسنة هي الحَكَم في تحديد السلفي من غيره، فمن وافقهما فهو السلفيّ ومن خالفهما فليس بسلفي؛ فإذا كان الأمر كذلك فقد آل الأمر إلى أن الكتاب والسنة هما المعيار في تحديد الشخص بغض النظر عن التسمية التي نطلقها عليه، فما هو الداعي إذاً إلى اختراع معيار جديد وهو (السلف) هو أصلا بحاجة إلى معيار يُعرَف به؟! وهل بعد هذا يحق للسلفية المعاصرة أن تجعل السلفَ معياراً للحُكم على الشخص بالهدى أو الضلال؟!

**الوجه الثامن**: إن أئمة السلفية المعاصرة كابن تيمية وابن القيم والألباني لم يلتزموا بفهم السلف في كثير من المسائل حتى في المسائل التي يشنعون على الناس لأجلها كالتوسل وكالطلاق الثلاث؛ بل إن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم خطّأ كثيرا من الأقوال التي وردت السلف في تفسير آية أو شرح حديث، بل أبطلوا هذا الفهم من وجوه كثيرة، وهذه بعض الأمثة على ذلك.

**المثال الأول : عدد صلاة التراويح**: ذهب جمهور السلف والخلف إلى أن صلاة التراويح عشرون ركعة[1]، وثبت ذلك عن عمر[2]. وذهب الألباني[1] وأتباعه إلى أن هذا خلاف الأحاديث الواردة

---

(١) بدائع الصنائع ٢٨٨/١، حاشية الدسوقي ٣١٥/١، والمغني ٢٠٨/١، والمجموع ٣٢/٤.

(٢) وقد ثبت ذلك عنه فيما رواه البيهقي في السنن الكبرى (٤٩٦/٢): عن يزيد بن خصيفة عن السائب بن يزيد قال: كانوا يقومون على عهد عمر بن الخطاب في شهر رمضان بعشرين ركعة... اهـ واعترض الألباني على هذا الأثر من وجهين: الأول: أن هذا الأثر ضعيف، لأن يزيد بن خصيفة: منكر الحديث، كما قال الإمام أحمد وقد أورده الذهبي في الميزان، كما أنه قد اضطرب في روايته فمرة روى أنها إحدى وعشرون ومرة أنها ثلاث وعشرون.

الثاني: أنه معارض بما رواه مالك في الموطأ (١٥٩/٢) من طريق محمد بن يوسف بسنده أن عمر جمعهم على إحدى عشرة ركعة. انظر: صلاة التراويح ٤٩، ٥٠، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ط٢، المكتب الإسلامي ١٩٨٥م. والجواب عن الوجه الأول أن يقال: إن تضعيف يزيد بن خصيفة غير مُسلّم؛ فإن يزيد بن خصيفة تابعي مشهور، وثقه النسائي وابن سعد، وقال فيه يحيى بن معين: ثقة حجة. انظر: تهذيب الكمال - (١٧٣/٣٢)، تهذيب التهذيب لابن حجر ١١/ ٣٤٠، وأما أن أحمد قال في يزيد بن خصيفة: منكر الحديث، فالجواب عن ذلك: أن هذه رواية أبي داود عن أحمد، وهي معارضة برواية الأثرم عن أحمد أن ابن خصيفة: ثقة؛ هذا أولا، أما ثانيا: إن أحمد يطلق على من يغرب على أقرانه بالحديث أنه منكر الحديث كما قال الحافظ في هدي الساري ص٤٥٣، وأما إيراد الذهبي لابن خصيفة في الميزان فلا يدل على تضعيفه، فإن الذهبي نفسه صرح بأن أصل الميزان للضعفاء وفيه خلق ذكرهم للذب عنهم، والرد على من

في الباب ولاسيما حديث عائشة[٢]، وليس هذا فحسب، بل ذهب الألباني إلى أنه يحرم ولا يجوز أن تزيد التراويح عن إحدى عشرة ركعة مع الوتر، ولوّح إلى أن من زاد على على هذا العدد فكأنما صلى الصبح ثلاثا[١]، وأطال في الانتصار لرأيه هذا في كتاب ألّفه في ذلك.

---

ضعفهم. انظر: ميزان الاعتدال - (٦١٦/٤) ط/دار المعرفة. وأما دعوى الاضطراب فغير مسلمة، والجمع ممكن بما قاله ابن حجر حيث قال: والاختلاف فيما زاد على العشرين راجع إلى الاختلاف في الوتر، فكأنه كان تارة يوتر بواحدة وتارة بثلاث. اهـ فتح الباري (٢٥٣/٤). على أن رواية الإحدى عشرة التي رجحها الألباني فيها اختلاف أكثر من رواية ابن خصيفة، إذ روى محمد بن نصر المروزي في قيام رمضان من طريق محمد بن اسحاق: حدثني محمد بن يوسف عن السائب... فقال ثلاث عشرة، بل رواها عبد الرزاق في مصنفه (٢٦٠/٤) عن دواد بن قيس عن محمد بن يوسف عن السائب فقال إحدى وعشرين. انظر: تصحيح حديث صلاة التراويح عشرين ركعة والرد على الألباني في تضعيفه، للشيخ حماد الأنصاري ص١٦. فلو كان مجرد الاختلاف في العدد موجبا للاضطراب، لكانت رواية محمد بن يوسف التي حصل فيها هذا الاختلاف الكثير، أقرب إلى الاضطراب، فلماذا أعل الألباني رواية يزيد في الاضطراب ولم يعل رواية ابن يوسف وهي أشد اضطرابا؟! وأما الجواب عن الوجه الثاني: فالحق أنه لا اضطراب، لأنه كما قال الحافظ: الجمع بين هذه الروايات ممكن باختلاف الأحوال، ويحتمل أن ذلك الاختلاف بحسب تطويل القراءة وتخفيفها، فحيث يطيل القراءة تقل الركعات وبالعكس، وبذلك جزم الداودي وغيره. اهـ انظر: فتح الباري (٢٥٣/٤)، وانظر نحو ذلك في: الاستذكار - (١٥٤/٥، و الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٢٥٥/٢)، والقسطلاني في إرشاد الساري ٤٣٧/٤.

(١) صلاة التراويح للألباني ص٢٢.

(٢) وهو ما رواه أبو سلمة بن عبد الرحمن عنها قالت: "ما كان رسول الله ﷺ يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة، يصلي أربعا فلا تسل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعا فلا تسل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثا". أخرجه البخاري (١٠٩٦) ومسلم (٧٣٨). واستدل الألباني أيضا بحديث ابن حبان في صحيحه ١٧٣/٦ عن جابر بن عبد الله قال: صلى بنا رسول الله ﷺ في شهر رمضان ثماني ركعات...الحديث؛ وقواه الألباني في "صلاة التراويح" ص١٨. قلت: حديث ابن حبان في إسناده عيسى بن جارية، قال أبو زرعة: ينبغى أن يكون مدينيا، لا بأس به. اهـ وضعفه الجمهور؛ ابن معين والنسائي والعقيلي والساجي، وقال أبو داود: منكر الحديث، وقال ابن عدي: أحاديث غير محفوظة. كما في تهذيب الكمال - (٥٨٨/٢٢)، تهذيب التهذيب ١٨٥/٨. فأنى له الحُسن؟!

وأما استنباط الألباني من حديث أبي سلمة عن عائشة أنه نص صريح في أن صلاة قيام الليل لا تزيد على إحدى عشر ركعة، فالجواب باختصار أنه لا دلالة في الحديث على حرمة الزيادة على العدد المذكور، غاية ما فيه أن النبي حسب علم عائشة أنه لم يزد على هذا القدر، وهذا لا يعني أن النبي فعلا لم يزد عليه في عامة أحواله، بدليل أن ابن عباس روى أنه صلى عليه وسلم صلى ثلاث عشرة ركعة كما في حديث البخاري (٩٤٧) (١٠٨٧) وأبي داود (١٣٦٧)، بل إن مالكا روى عن عائشة في الموطأ (١٦٥/٢) أنها قالت: كان رسول الله ﷺ

يصلي بالليل ثلاث عشرة ركعة ثم يصلي إذا سمع النداء بالصبح ركعتين خفيفتين. اهـ لا يقال يحتمل أن تكون الركعتين سنة العشاء؛ لأن رواية أبي داود (١٣٦٣) عن عائشة تنفي ذلك، إذ لفظها: " كان يصلى ثلاث عشرة ركعة من الليل، ثم إنه صلى إحدى عشرة ركعة، وترك ركعتين (٢). اهـ فلو جعلنا ركعتي العشاء من الثلاثة عشر لزم أنه ترك ركعتي العشاء وهو باطل؛ فثبت أن النبي زاد على الإحدى عشرة ركعة، ونقص منها أيضا لحديث البخاري (١٠٨٨) عن مسروق قال: سألت عائشة رضي الله عنها عن صلاة رسول الله ﷺبالليل فقالت: سبع، وتسع، وإحدى عشرة، سوى ركعتي الفجر. اهـ إذن كل هذا يثبت أن النبي على لم يدم على عدد واحد في قيام الليل؛ وإنما جاء عنه أنه صلى بالليل أعدادا مختلفة، وهذا كله ثابت بالروايات السابقة وغيرها، ولا اضطراب فيها كما ادعى بعضهم؛ بل هذا الاختلاف محمول كما قال القرطبي على أوقات متعددة وأحوال مختلفة بحسب النشاط وبيان الجواز. اهـ كما في فتح الباري (٢١/٣)؛ نعم، إن النبي ﷺ في غالب أحواله لم يزد على إحدى عشرة ركعة كما في حديث عائشة، ولكن المقصود أن الزيادة على ذلك جائزة لثبوت ذلك عن النبيﷺ، والحاصل أن حديث عائشة هو إخبار عن صلاته المعتادة غالبا، وما سوى ذلك فهو إخبار عن زيادة وقعت في بعض الأوقات كما قال الباجي في المنتقى ١٥٦/٢، ط/دار الكتب العلمية. ولو سلمنا أن النبي لم يزد على الإحدى عشرة ركعة لما كان في ذلك دليل على حرمة الزيادة؛ إذ هذا العدد اختاره النبي لأنه كان يطيل القيام والسجود والركوع مما يجعله يستغرق أكثر الليل في هذه العدد القليل، وهذا يشير إليه في حديث عائشة نفسه إذ فيه" يصلي أربعا فلا تسل عن حسنهن وطولهن... "، وجاءت عدة أحاديث بنحو ذلك، ففي حديث البخاري (1078) عن المغيرة "كان ﷺ يقوم ليصلي حتى ترم قدماه أو ساقاه؛ فيقال له فيقول (أفلا أكون عبدا شكورا)، وروى البخاري عن عائشة (1071) أن رسول الله ﷺكان يصلي إحدى عشرة ركعة، كانت تلك صلاته، يسجد السجدة من ذلك قدر ما يقرأ أحدكم خمسين آية، قبل أن يرفع رأسه. وروى البخاري (1084) عن ابن مسعود قال صليت مع النبي ﷺ ليلة فلم يزل قائما حتى هممت بأمر سوء، قلنا وما هممت ؟ قال هممت أن أقعد وأذر النبي ﷺ. اهـ و في حديث حذيفة عند مسلم (٧٧٢) قال صليت مع النبي ﷺ ذات ليلة فافتتح البقرة فقلت يركع عند المائة ثم مضى فقلت يصلي بها في ركعة ... الحديث؛ ومعلوم أن هذه الصفة من طول القيام والركوع والسجود والقراءة والدعاء هي من حرص النبي على كثرة العبادة والتهجد، والرغبة منه في مناجاة ربه، ولكن هذه الصفة من الطول ليست واجبة على الأمة لا في قيام الليل ولا في غيره، ولاسيما في الجماعة، إذ السنة فيها التخفيف، وهذا بإقرار الألباني نفسه، فإنه لم يوجب هذه الصفة من الطول، وإنما أوجب العدد؛ انظر: صلاة التراويح للألباني ص٤٠. وهكذا يكون الألباني أخذ بالشطر الأول من حديث عائشة وهو " ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة "، فأوجبه وجعله داخلا في عموم قوله "صلوا كما رأيتموني أصلى"، وأهمل الشطر الثاني وهو قولها "يصلي أربعا فلا تسل عن حسنهن وطولهن"؛ بل أهمل سائر الأحاديث الأخرى التي سبقت في بيان طول صلاته؛ فتأمل هذا الاضطراب!! انظر للزيادة: التوضيح في صلاتي التراويح والتسابيح، فضل حسن عباس، ص١٢٧، دار الفرقان بعمّان، ط١/١٩٨٨م. وتحفة الأخيار بإحياء سنة سيد الأبرار ص١٢٩، للإمام أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، دار القلم بدمشق، ط١/١٩٩٢.

(١) صلاة التراويح للألباني ص٣٢.

وهذا فيه اتهام للسلف بمخالفة السنة، لأنه ثبت عنهم بالتواتر أنهم كانوا يزيدون في رمضان وفي غيره في قيام الليل على إحدى عشرة ركعة، وجماعات كثيرة من الصحابة والتابعين وأتباعهم والأئمة الأربعة[١]. ولعل الألباني شعر بهذا الإلزام ففر منه بما حاصله: أنه لا يبدّع ولا يفسّق أحدا من السلف زاد على الإحدى عشرة ركعة وإن كان هذا خلاف السنة بل خلاف الجائز، لاحتمال أنه لم يبلغه حديث عائشة وغيره، أو أنه فهمه على غير وجهه، فهو والحالة هذه معذور ومأجور غير مأزور[٢]، وإنما يأثم من تعمد مخالفة السنة تقليدا، كذا اعتذر الألباني عن السلف، ولكن هذا الاعتذار وإن أنجى السلف من تعمد مخالفة السنة ومن الإثم، ولكن أوقعهم في دائرة الجهل إما بالحديث نفسه، أو بمعنى الحديث؛ فلا جرم أن الشيخ إسماعيل الأنصاري من السلفية رد على الألباني في هذه المسألة قائلا: "وهذا قول لا يصدر ممن يعرف قيام السلف بصلاة التراويح. . . وأتى الألباني بدعوى باطلة، لا يُقضى منها العجب! تستلزم تضليل السلف الصالح" ثم ختم بالقول: "نعوذ بالله من التشويش وتجهيل السلف الصالح، ونسأله العافية من ذلك"[٣].

والواقع، أنه السلف حين أجازوا أن تكون التراويح أكثر من إحدى عشرة ركعة لم يجهلوا حديث عائشة، بدليل أن مالكا الذي ذهب إلى أن التراويح ستة وثلاثون ركعة[٤]، وأحمد الذي ذهب إلى أنها عشرون، قد أخرجا حديث عائشة[٥]؛ وأيضا هم حين ذهبوا إلى ذلك ليس جهلا منهم بمعنى الحديث؛ بل إنهم فهموا حديث عائشة على أنه لا يعني حرمة الزيادة على الإحدى عشرة ركعة، بدليل سائر الروايات الأخرى، وهذا فهم صحيح كما بينت في الحاشية؛ فمن هو الأحق بالسلف، أهو من يُجهّلهم، أمن ينفي ذلك عنهم؟!

---

(١) قال ابن تيمية في الفتاوى الكبرى - (٢/٢٥٥)، قيام الليل ص٥١، لمحمد بن نصر المروزي (٢٩٤هـ)، تحقيق: محمد عاشور وجمال الكومي، الدار الذهبية بالقاهرة. وقيام الليل ص٥٨، تأليف: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني (١٣٨٦هـ)، المكتبة المكية، ط١/١٩٩٧م.

(٢) صلاة التراويح للألباني ص٣٤ وما بعدها.

(٣) انظر: تصحيح حديث صلاة التراويح عشرين ركعة، والرد على الألباني في تضعيفه، للشيخ إسماعيل الأنصاري ص٣٠، و٣٦، مكتبة الإمام الشافعي بالرياض، ط٣/١٩٨٨م.

(٤) قال ابن قدمة: والمختار عند أبي عبد الله رحمه الله فيها عشرون ركعة وبهذا قال الثوري وأبو حنيفة والشافعي وقال مالك: ستة وثلاثون. انظر: المغني لابن قدامة (١/٨٣٣)، ط/دار الفكر، انظر: سنن الترمذي (٣/١٦٩)، عند حديث (٨٠٦).

(٥) انظر: موطأ مالك (٢/١٦٤)، مسند أحمد (٤٠/٥٠٣).

**المثال الثاني : زواج المحلل :** اختلف الفقهاء في صحة حكم زواج التحليل[١]، فذهب الحنابلة والمالكية إلى بطلانه بمجرد قصد التحليل ولو لم يُشترط في العقد أن القصد منه تحليل المرأة المطلقة ثلاثا إلى زوجها الأول[٢]، وذهب الشافعية[٣] إلى أنه إن لم يُشترط في العقد التحليل، فلا يضر مجرد القصد إلى ذلك وإنما يكره، وإذا اشترط التحليل في العقد بطل النكاح على تفصيل عندهم[٤]، وعند الحنفية خلاف وتفصيل، خلاصته: أن المحلل إن شرط الإحلال بالقول، وأنه يتزوجها لذلك، وكان الشرط منها فهو نكاح صحيح عند أبي حنيفة وزفر، وتحل للأول ويكره للثاني والأول، وقال أبو يوسف النكاح الثاني فاسد، وإن وطئها لم تحل للأول، وقال محمد النكاح الثاني صحيح ولا تحل للأول[٥].

هذه خلاصة مذاهب الفقهاء في المسألة دون تشنيع منهم على بعضهم فيما اختار كل فريق منهم، بل إن الشافعية إنما كرهوه خروجا من خلاف المالكية فقال الخطيب: فإن تواطأ العاقدان على شيء من ذلك قبل العقد، ثم عقدا بذلك القصد بلا شرط، كُره خروجا من خلاف من أبطله"[٦] ولكن ابن تيمية وابن القيم تعصبوا لمذهب الحنابلة في هذه المسألة، إذ لم يكتفوا بأن اختارا قولهم ونصراه، بل شنّعا على أبي حنيفة، فقال ابن تيمية عن قول أبي حنيفة هنا إنه "كان من أكبر المنكرات عند التابعين ومن بعدهم، وأنه قول محدث مخالف لما عليه الجماعة"[٧] وادعى أن قوله مخالف للكتاب والسنة والإجماع والقياس، وأن جواز التحيل أفضى إلى مفاسد كثيرة، وأطال في

---

(١) زواج التحليل: هو أن يتزوج الرجل امرأة طُلقت ثلاثا بشرط أنه متى أحلها للأول طلقها، أو متى أحلها للأول فلا نكاح بينهما، أو من غير شرط ولكن يتفقا على ذلك قبل العقد. انظر: كشاف القناع ٥/٩٤.

(٢) انظر: المغني لابن قدامة ٧/ ١٣٧، كشاف القناع ٥/٩٤، الفواكه الدواني ٢/٢٨، حاشية الدسوقي ٢/٢٥٨.

(٣) تحفة المحتاج ٧/٣١٢، نهاية المحتاج ٦/٢٨٢.

(٤) فإذا تزوجها المحلل على أنه إذا وطئها طلقها ففيه قولان للشافعي: أحدهما: إنه باطل، والثاني: إنه يصح لأن النكاح مطلق؛ وإذا شرط أنه إذا أحلها للأول فلا نكاح بينها بطل النكاح قولا واحدا، تحفة المحتاج ٧/٣١٢، نهاية المحتاج ٦/٢٨٢، مغني المحتاج ٤/٣٠٠.

(٥) المبسوط ٦/٩، بدائع الصنائع ٣/١٨٧.

(٦) مغني المحتاج ٤/٣٠٠.

(٧) الفتاوى الكبرى لابن تيمية - (٦/١٦) .

ذلك جدا[١]، وتبعه ابن القيم[٢] على ذلك، فذكر أن نكاح المحلل هو من الحيل المحرمة، وهو من قبيل احتيال اليهود يوم السبت، وأنه من قبيل استحلال السحت باسم الهدية واستحلال الربا باسم البيع ونحو ذلك، ولم يكتف بذلك حتى جعل نكاح المحلل استحلال للزنا باسم النكاح، إلى أن قال: "فيا لله العجب أي فرق في نفس الأمر بين الزنا وبين هذا؟ نعم هذا زنا بشهود من البشر وذلك زنا بشهود من الكرام الكاتبين بل ذهب إلى أبعد من ذلك"[٣]اهـ فانظر إلى من يوجب اتباع السلف، كيف يتهمهم باستحلال الزنا، ومخالفة الكتاب والسنة و. . . ؟!

**المثال الثالث : الطلاق الثلاث :** ذهب جمهور العلماء من السلف والخلف[٤] ـ بل حكي إجماعا كما سيأتي ـ إلى أن طلاق الثلاث بلفظ واحد يقع ثلاثا، وخالف في ذلك السلفية كابن تيمية وتابعه ابن القيم ـ كعادته ـ ومن المعاصرين الألباني[٥] وأحمد شاكر[٦]، فقالوا بأنه يقع واحدة، وليس المقصود هنا بسط أدلة كلٍ ومناقشتها والترجيح بينها، وإنما أقصد أن أبيّن من خلال هذه المسألة مدى التزام ابن تيمية ومن تبعه بمذهب السلف، وبعد البحث في هذه المسألة تبيّن لي أن ابن تيمية وابن القيم والألباني ومن تابعهم هنا خالفوا السلف بل خطّؤوهم وشنعوا عليهم بطريقة غير مباشرة وذلك من وجوه كثيرة:

**الوجه الأول :** ما ذهب إليه ابن تيمية ومن معه إلى أن الطلاق الثلاث يقع واحدة هو بحد ذاته مخالفة للسلف الذين أوقعوه ثلاثا، ولم يثبت عن أحد منهم أنه أوقعه واحدة[٧]، فإن قيل: إنما

---

(١) الفتاوى الكبرى - (٦/ ٢٠ إلى ٣٢١).

(٢) إعلام الموقعين - (٣/ ١١٤) دار الجيل.

(٣) إعلام الموقعين - (٣/ ١١٧)

(٤) أحكام القرآن للجصاص ١/ ٥٢٧، المنتقى للباجي ٤/ ٣، المبسوط للسرخسي ٦/ ٥٧، المغني لابن قدامة ٧/ ٢٨٢، فتح القدير لابن الهمام ٣/ ٤٦٨، تحفة المحتاج ٨/ ٨٣.

(٥) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة (٣/ ٢٧٢)، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف بالرياض، ط١/ ١٩٩٢م.

(٦) وقد ألف الشيخ أحمد شاكر كتابا انتصر فيه لقوله سماه " نظام الطلاق في الإسلام" طبع في مكتبة السنة بالقاهرة، ، وقد ألف العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثري ردا عليه سماه: الإشفاق من أحكام الطلاق.

(٧) قال ابن عبد الهادي في "سير الحاث إلى علم الطلاق الثلاث" ص٧٧: قال ابن رجب: اعلم أنه لم يثبت عن أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا من الأئمة السلف المعتد بقولهم في الفتاوي في الحلال والحرام شيء صريح في أن الطلاق الثلاث بعد الدخول يحسب واحدة إذا سبق بلفظ واحد. انظر: مجلة البحوث الإسلامية

خالف ابن تيمية السلف في ذلك لثبوت الأدلة على خلاف قول السلف. قلنا: هذا مصير منكم إلى الاحتجاج بالأدلة لا بشيء آخر وهذا ما ندعيه.

**الوجه الثاني** : ادعى ابن تيمية ومن معه أنّ الطلاق الثلاث يقع واحدة بدلالة صريح الكتاب والسنة والقياس وإجماع الصحابة قبل أن يمضيه عمر ثلاثا[١]، وأن من أوقعه ثلاثا لا حجة له وإن احتجوا له بحجتين أو أكثر و" لكن المنازع يبين أن هذه كلها حجج ضعيفة، وأن الكتاب والسنة والاعتبار إنما تدل على نفي اللزوم[٢]"؛ وهذا يعني أن السلف الذين أوقعوا الطلاق الثلاث ثلاثا خالفوا الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ولكن الخلف الذين يتهمهم ابن تيمية بمخالفة السلف لا يتهمون السلف بكل هذه التهم، بل يقولون إن قول السلف هذا موافق للكتاب والسنة والإجماع والقياس، فهذا أبو بكر الرازي الجصاص[٣] ـ وهو معدود من المعتزلة ـ يقول: فالكتاب والسنة وإجماع السلف توجب إيقاع الثلاث معا[٤]. فمن هو المخالف للسلف ومن هو المتابع لهم؟ أهو من يتهمهم بمخالفة الكتاب والسنة و. . .، أم من يقول عنهم عكس ذلك؟!

**الوجه الثالث** : فَهِم ترجمان القرآن ابن عباس من قوله تعالى ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴾ [الطلاق: ٢] وقوع الطلاق الثلاث ثلاثا، فقد قال ابن عباس للسائل الذي طلق ثلاثا: إن الله تعالى يقول: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴾ [الطلاق: ٢] وإنك لم تتق الله فلم أجد لك مخرجا، عصيت ربك وبانت منك امرأتك، وإن الله قال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ فِى عِدَّتِهِنَّ ﴾ [الطلاق: ١][٥]. ولكن ابن تيمية تأول الآية على غير ما تأولها ابن عباس، وجعل التقوى هنا عامة في كل من يتق الله[٦].

---

- (٥٥/٣). ونقل الإجماع على أن الطلاق الثلاث يقع ثلاثا الجصاص في أحكام القرآن ٥٢٩/١، والباجي في المنتقى ٣/٤، وغيرهما انظر: مجلة البحوث الإسلامية - (٨١/٣)

(١) إعلام الموقعين - (٣٤/٣) ط/ دار الجيل، سير الحاث في علم الطلاق الثلاث لابن عبد الهادي \ ٩٠، إغاثة اللهفان لابن القيم ٢٨٨/١، دار المعرفة – بيروت، ط٢/، ١٩٧٥م. وسلسلة الأحاديث الضعيفة (٢٧٢/٣).

(٢) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٢٥٨/٣)

(٣) انظر ترجمته رقم [٣٠].

(٤) أحكام القرآن ٥٢٩/١.

(٥) سنن أبى داود - (ج ٢ / ص ٢٢٦)، رقم (٢١٩٩)، كتاب الطلاق، باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث.

(٦) الفتاوى الكبرى - (٢٩٧/٣)

**الوجه الرابع :** احتج ابن تيمية ومن تبعه بقوله تعالى: ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ ﴾ [البقرة: ٢٢٩] على أن الطلاق لا بد من أن يقع مفرقا، ووجه الدلالة: ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ ﴾، أي: هذا الطلاق المذكور ﴿ ٱلطَّلَٰقُ ﴾. وإذا قيل: سبح مرتين. أو ثلاث مرات: لم يجزه أن يقول سبحان الله مرتين[١]. اهـ وتابعه ابن القيم فقال : "والمرتان في لغة العرب بل وسائر لغات الناس: إنما تكون لما يأتي مرة بعد مرة فهذا القرآن من أوله إلى آخره وسنة رسول الله ﷺوكلام العرب قاطبة شاهد بذلك كقوله تعالى: ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيۡنِ ﴾ [التوبة: ١٠١][٢].

وما فهمه ابن تيمية وتلميذه من الآية مخالف لفهم السلف؛ لأن الإمام الشافعي احتج بقوله تعالى ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ [البقرة : ٢٢٩] على أن الطلاق الثلاث يقع ثلاثا، وبيّن وجه الدلالة فذكر أن الزوج إذا طلق زوجته " ثلاثا مجموعة أو مفرقة، حرمت عليه بعدهن حتى تنكح زوجا غيره، كما كانوا مملكين عتق رقيقهم، فإن أعتق واحدا أو مئة في كلمة لزمه ذلك، كما يلزمه كلها جمع الكلام فيه أو فرقه، مثل قوله لنسوة له أنتن طوالق. ."[٣]

وأيضا فإن البخاري فهِم من الآية وقوع الطلاق الثلاث ثلاثا، حيث ترجم البخاري للمسألة فقال: "باب من أجاز الطلاق الثلاث لقوله تعالى: ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ ﴾ [البقرة: ٢٢٩] قال القرطبي: "وهذه إشارة منه إلى أن هذا التعديد إنما هو فسحة لهم، فمن ضيق على نفسه لزمه[٤]. ثم ما بال الصحابة والتابعين وأتباعهم من الأئمة الأربعة أوقعوا الطلاق الثلاث ثلاثا، ولم يفهموا من "الطلاق مرتان" ما فهمه ابن تيمية، فهل هؤلاء كلهم يجهلون لغة العرب؟

**الوجه الرابع :** خالف ابن تيمية ومن معه السلف في تصحيح أحاديث الباب، فرجح أبو داود[٥] حديث ركانة بلفظ البتة[٦]، دون من رواه بلفظ ثلاثا[١]. وضعّف البخاري[٢] وأحمد[٣] حديث

---

(١) الفتاوى الكبرى - (٣/٢٥٠).

(٢) إغاثة اللهفان، (١/٢٨٣) ط/ دار المعرفة. وانظر نحو ذلك في: زاد المعاد (٥/٢٤٤).

(٣) انظر: اختلاف الحديث للإمام الشافعي ضمن كتاب الأم له ٨/٦٦٠.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة - (٤/٥٩)

(٥) فقد صححها أبو داود كما جاء في سنن الدارقطني فقد قال بعد أن ساقها: " قال أبو داود هذا حديث صحيح. سنن الدارقطني ٢ \ ٤٣٩.

(٦) وهو ما رواه أبو داود (٢٢٠٦) والترمذي (١١٧٧) وابن ماجه (٢٠٥١) «عن ركانة بن عبد يزيد أنه طلق امرأته سهيمة البتة، فأخبر النبي - ﷺ - وقال والله ما أردت إلا واحدة. فقال رسول الله - ﷺ -: " والله ما أردت إلا واحدة ؟ ". قال ركانة: والله ما أردت إلا واحدة، فردها إليه رسول الله - ﷺ.

ركانة بجميع ألفاظه وطرقه وقالا إنه مضطرب كما نقل ذلك عنهما ابن القيم[٤]، ورجح ابن تيمية[٥] وابن القيم[٦] والألباني[٧] من رواه بلفظ الثلاث على من رواه بلفظ البتة، فخالفوا بذلك السلف قاطبة.

**الوجه الخامس** : خالف ابنُ تيمية ومنْ معه السلفَ في فهْم حديث طاووس عن ابن عباس[٨]، فحمله إسحاقُ بن راهويه على أنه في غير المدخول فيها[٩]، وقال الشافعي: حديثُ ابن عباس منسوخٌ[١٠]، وحمله أبو زرعة الرازي[١١] على أن الناس في زمن النبي ﷺ كانوا يطلقون واحدة،

---

(١) وهو ما رواه أبو داود (٢١٩٦)، وأحمد في مسنده (٢١٥/٤) عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد يزيد أخو المطلب امرأته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا قال فسأله رسول الله ﷺ كيف طلقتها قال طلقتها ثلاثا قال فقال في مجلس واحد قال نعم قال فإنما تلك واحدة فارجعها إن شئت قال فرجعها.

(٢) حكاه عنه الترمذي في جامعه ٥ \ ١٣٢.

(٣) حكى ذلك عنه المنذري في مختصر سنن أبي داود ٣ \ ١٢٢.

(٤) زاد المعاد في هدي خير العباد (٢٦٣/٥)، ط/ مؤسسة الرسالة.

(٥) الفتاوى الكبرى - (٢٥٤/٣)، ونقل ابن تيمية عن الإمام أحمد أنه رجح هذه الرواية، ولكن قال ابن القيم زاد المعاد (٢٦٣/٥): وقال الإمام أحمد: وطرقه (أي حديث ركانة) كلها ضعيفة.اهـ وقال الخطابي: وكان أحمد بن حنبل يضعف طرق هذه الأحاديث كلها. ثم ضعف الخطابي رواية الثلاث، معالم السنن ٢٣٦/٣، وقال ابن قدامة في المغني - (٢٧٢/٨): فأما حديث ركانة فإن أحمد ضعف إسناده فلذلك تركه.اهـ ثم إن أحمد رأيه أن الثلاث تقع ثلاثا، وحكم بضعف هذه الرواية البيهقي في السنن الكبرى ٣٣٩/٧، وابن الجوزي في العلل المتناهية ٦٤٠/٢. وقال ابن عبد البر في الاستذكار - (٢١/١٧: هذا حديث منكر خطأ وإنما طلق ركانة زوجته البتة لا كذلك رواه الثقات أهل بيت ركانة العالمون به.اهـ وقال ابن الهمام في شرح فتح القدير ٤٧١/٣: وأما حديث ركانة فمنكر.

(٦) تهذيب سنن أبي داود لابن القيم ٣ \ ١٢١.

(٧) إرواء الغليل - (١٤٥/٧)

(٨) وهو ما رواه مسلم (١٤٧٢) عنه: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم.

(٩) فتح الباري (٣٦٣/٩)

(١٠) الفتح (٣٦٣/٩) واختاره الطحاوي في شرح معاني الآثار. شرح معاني الآثار٣\٥٦، تأليف: أحمد بن محمد بن سلامة بن عبدالملك بن سلمة أبو جعفر الطحاوي، دار المعرفة ببيروت.

(١١) انظر ترجمته رقم [٥٤].

فلما كان زمن عمر كانوا يطلقون ثلاثا،[١] ورجّح الإمام أحمد رأيَ ابن عباس في وقوعها ثلاثا على روايته في وقوعها واحدة[٢].

وذكر ابن رجب[٣] أن الأئمة المتقدمين كالإمام أحمد ويحيى القطان[٤] ويحيى بن معين وعلي بن المديني[٥] وغيرهم، كل هؤلاء حكموا بشذوذ حديث ابن عباس؛ لأنه لم يرو معناه من وجه يصح، قال الإمام أحمد في رواية ابن منصور: كلُ أصحاب ابن عباس رووا عنه خلاف ما روى طاووس. وقال الجوزجاني[٦]: هو حديث شاذ لم أجد له أصلا، ثم قال ابن رجب: ومتى أجمع الأمة على اطراح العمل بحديث، وجب اطراحه وترك العمل به، كما أشار إلى ذلك النخعي وابن مهدي[٧]؛ وقال القاضي إسماعيل في كتاب " أحكام القرآن ": طاووس مع فضله وصلاحه، يروي أشياء منكرة، منها هذا الحديث، وعن أيوب أنه كان يعجب من كثرة خطأ طاووس. قال ابن رجب: وكان علماء أهل مكة ينكرون على طاووس ما ينفرد به من شواذ الأقاويل[٨]. اهـ وهذا ما سار عليه جمع من الحفاظ المتأخرين كابن عبد البر حيث قال: "ما كان ابن عباس ليخالف رسول الله ﷺوالخليفتين إلى رأي نفسه، ورواية طاووس وهم وغلط، لم يعرج عليها أحد من فقهاء الأمصار"[٩]. وهو ما ذهب إليه ابن العربي[١٠] والبيهقي[١١] وابن التركماني[١٢] [١٣] حيث ذهبوا إلى الحكم بشذوذه.

---

(١) رواه البيهقي عنه بسند صحيح كما في فتح الباري (٩/٣٦٤)

(٢) قال الأثرم سألت أبا عبد الله عن حديث ابن عباس كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر واحدة بأي شيء تدفعه قال براوية الناس عن ابن عباس من وجوه خلافه. إعلام الموقعين - (٣/٣٥).

(٣) انظر ترجمته رقم [٤٧].

(٤) انظر ترجمته رقم [١٣٧].

(٥) انظر ترجمته رقم [١٢١].

(٦) انظر ترجمته رقم [٣٢].

(٧) انظر ترجمته رقم [٤٠].

(٨) مجلة البحوث الإسلامية - (٣/١٢٠)، نقلا عن كتاب مشكل الأحاديث الواردة أن الطلاق الثلاث واحدة، لابن رجب.

(٩) الاستذكار - (١٧/١٥)

(١٠) أضواء البيان للشنقيطي (١/١٣٠)، دار الفكر.

(١١) فتح الباري ٩ \ ٣٦٣.

(١٢) انظر ترجمته رقم [٢٧].

(١٣) الجوهر النقي لابن التركماني - مع سنن البيهقي. - (٧/٣٣٨)

وأما ابن تيمية وابن القيم والألباني فحكموا بصحة حديث ابن عباس، وأخذوا بظاهره؛ وقالوا: إيقاع طلاق الثلاث ثلاثا خلاف السنة؛ وهذا القول ليس هو قول مخالف للسلف فقط، وإنما هو طعن كبير في السلف؛ ولاسيما في الفاروق والصحابة الذين معه والأئمة الأربعة من بعدهم؛ حيث إن عمر أمضاه ثلاثا بعد أن كان يقع واحدة، ولو كانت السنة في طلاق الثلاث أن يقع ثلاثا، لكان معنى ما فعله عمر أنه بدّل سنة النبي، من بعد ما التزم بها أبو بكر، وليس هذا فحسب بل أقر الصحابةُ عمرَ على ذلك، وكانوا يفتون بوقوعه ثلاثا كما سبق؛ فهل يليق هذا بالصحابة، واتهامهم بأنهم غيّروا السنة برأيهم؟

**المثال الرابع : قضاء الصلاة على من تركها متعمدا :** أوجب جمهورُ السلف والخلف من الأئمة الأربعة وغيرهم[1] قضاءَ الصلاة الفائتة على من تركها عمدا، قياسا على من تركها سهوا لنوم أو نسيان، بل إن عبد البر قال: لم يشذ فيه إلا أهل الظاهر[2]؛ وذهب ابن تيمية وابن القيم وتبعهما الألباني[3] إلى أن من ترك الصلاة عمدا لا يقضيها، واشتد نكير ابن القيم على قول الأئمة الأربعة وقال إن قياسهم من أفسد القياس وأطال في ذلك جدا، وأيده الألباني فخطّأ من قال بقول الجمهور وأنكر على من يقلدهم وقال بأن قياسهم ساقط الاعتبار وأنه من باب قياس النقيض على النقيض، وأن التحقيق في خلاف هذا القول؛ والطريف أن الألباني بعد هذا التشنيع كله، نَصح من يترك الصلاة متعمدا بأن يتوب إلى الله ثم يكثر من صلاة النافلة؛ فتأمل كيف عاد من حيث أتى؟!

**المثال الخامس : الحج قبل الميقات المكاني؛** فقد أجاز كثير من الصحابة والتابعين وأتباعهم وهو رواية عن مالك[4]، وهو مذهب الشافعي[5]: الإحرام قبل الميقات المكاني، بل حكى البغوي الإجماع على ذلك[6]، بل ذهب بعضهم إلى أن الأفضل أن يُحرِم الرجل من بلده وقد فعله كثير من الصحابة والتابعين، قال ابن عبد البر: أحرم ابن عمر وابن عباس من الشام، وأحرم عمران بن

---

(١) المجموع ٧٤/٣، البناية ٦٢٣/٢،، والشرح الصغير ٤٩٦/١، والمغني ٦١٣/١، طرح التثريب ١٤٩/٢، فتح الباري لابن حجر (٧١/٢).

(٢) قال ابن عبد البر في الاستذكار - (٣٠٢/١): فخالف هذا الظاهر عن طريق النظر والاعتبار وشذ عن جماعة علماء الأمصار ولم يأت فيما ذهب إليه من ذلك بدليل يصح في العقول.

(٣) مجموع الفتاوى (٣٩/٢٢)، الصلاة وحكم تاركها لابن القيم ص٩٨، ط/ المكتب الإسلامي، ١٩٨١م، السلسلة الصحيحية ٧٥٣/١.

(٤) مواهب الجليل (٢٨/٤)

(٥) المجموع ٢٠٥/٧.

(٦) شرح السنة (٤١/٧)، للإمام الحسين بن مسعود البغوي، بتحقيق شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي في بيروت، ط٢/ ١٩٨٣م.

حصين من البصرة، وأحرم عبدالله بن مسعود من القادسية، وكان الأسود وعلقمة وعبد الرحمن بن يزيد وأبو إسحاق يحرمون من بيوتهم"[1]. بل فسر سيدنا علي بن أبي طالب قولَه تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ﴾ [البقرة: ١٩٦] فقال: أن يحرم بهما من دويرة أهله»[2]؛ وهو أحد قولي الشافعي بل إنه أنكر على من كره الاحرام قبل الميقات[3]. وعلى الرغم من ذلك فقد ذهب الألباني[4] إلى أن إحرام الرجل من دويرة أهله: بدعة ومخالفة لحديث المواقيت[5]، واستدل الألباني بما ذكره الشاطبي عن مالك من إنكار ذلك[6]، فترك الألبانيُّ ما جاء بالسند الصحيح عن علي من جواز ذلك، وأخذ بما روي عن مالك من غير سند أصلا؛ بل المروي عن مالك جوازه وفي رواية كراهته[1]. فتأمل!

---

(١) التمهيد لابن عبد البر (١٥/١٤٥)

(٢) قال ابن الملقن في البدر المنير (٦/١٠٣): وهذا أثر صحيح، رواه الحاكم في كتاب التفسير من «مستدركه».

(٣) المجموع ٧/٢٠٦.

(٤) سلسلة الأحاديث الضعيفة (١/٣٧٧)

(٥) وهو ما رواه البخاري (١٤٥٢) ومسلم (١١٨١) عن ابن عباس قال: "إن النبي ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل الشأم الجحفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلملم هن لهن ولمن أتى عليهن من غيرهن ممن أراد الحج والعمرة ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ حتى أهل مكة من مكة"

(٦) ونصه عن: سفيان بن عيينة قال: سمعت مالك ابن أنس وأتاه رجل فقال: يا أبا عبد الله من أين أحرم ؟ قال: من ذي الحليفة من حيث أحرم رسول الله ﷺ، فقال: إني أريد أن أحرم من المسجد من عند القبر، قال: لا تفعل فإني أخشى عليك الفتنة، فقال وأي فتنة في هذه ؟ إنما هي أميال أزيدها ! قال: وأي فتنة أعظم من أن ترى أنك سبقت إلى فضيلة قصر عنها رسول الله ﷺ ؟ ! إني سمعت الله يقول ! ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]! كذا ذكره الألباني من غير سند إلى سفيان، وإنما اكتفى بعزوه إلى إلى ذم الكلام للهروي، والشاطبي في الاعتصام في (١/١٦٧) عن القاضي عياض عن سفيان به، وهذا السند منقطع، إذ بين القاضي عياض وسفيان مئات السنين، وأما الهروى ففي ذم الكلام، ط/الغرباء الأثرية، لم أجده أصلا، وفي ذم الكلام وأهله (٣/١١٥) ط/الشبل، موجود معلقا، نعم أخرج الخطيب في "الفقيه والمتفقه" (١/٣٧٩)، ط/ابن الجوزي، وأبو نعيم في الحلية، انظر: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (٦/٣٢٦)، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت: ٤٣٠هـ)، دار الكتب العلمية، ط١٩٨٨/١. والبيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى ١/٢١٥، تحقيق محمد ضياء الرحمن الأعظمي، أضواء السلف، ط١٤٢٠/٢هـ؛ بالسند المتصل: أن رجلا جاء إلى مالك فسأله عن مسألة، فقال له: قال رسول الله ﷺكذا وكذا، فقال الرجل: أرأيت ؟ فقال مالك (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم). وهذا اللفظ ليس فيه شاهد على المسألة التي معنا، فعُلم من ذلك أن عزو ما في الشاطبي إلى الخطيب وأبي نعيم والبيهقي، كما فعل علي الحلبي في كتابه "علم اصول البدع

وأخذ الألباني بفهمه لحديث المواقيت وترك فهم السلف له، جاء في التمهيد: قال الشافعي وأبو حنيفة وأصحابهما والثوري والحسن بن حي المواقيت رخصة وتوسعة، يتمتع المرء بحله حتى يبلغها ولا يتجاوزها، والإحرام قبلها فيه فضل لمن فعله وقوي عليه ومن أحرم من منزله فهو حسن لا بأس به[٢]. فلا أخذ الألباني بمذاهب الصحابة والتابعين ولا بفهمهم للنصوص، ويا ليته اكتفى بذلك، بل ادعى أن ذلك بدعة وخلاف السنة، فأين هذا هو الاتباع للسلف؟!

**المثال السادس: صلاة الظهر بعد الجمعة المتعددة؛** ذهب الإمام الشافعي[٣] ووافقه بعض المذاهب على تفصيل عندهم[٤] إلى أن الجمعة إذا تعددت في المصر الواحد فإن الجمعة تُعاد ظهرا، وذهب آخرون إلى أنها لا تعاد ظهرا وإن تعددت الجمعة، واختار الألباني هذا القول، ولم يكتف بذلك، بل جعل صلاة الظهر بعد الجمعة بدعة، ورأى أيضا جواز التعدد ثم قال: "ومن زعم خلاف هذا، كان مستند زعمه مجرد الرأي، وليس ذلك بحجة على أحد، وإن كان مستند زعمه الرواية، فلا رواية"[٥]. فالشافعي ومن معه رأيه مجرد زعم مستنده الرأي ولا حجة فيه وليس له ما يؤيده من الرواية، هكذا ينظر الألباني إلى قول الشافعي هنا!! ولست في معرض الرد على الألباني والانتصار للشافعي، فقد قام الشافعية بذلك خير قيام[٦]، ولكن ما يهمني هنا أن أكشف عن الموقف الحقيقي للألباني ـ وغيره ممن يدّعون السلفية ـ من السلف. يدعي الألباني أن قول من منع التعدد لا دليل له، وهذا غير صحيح بل الشافعي نفسه بيّن دليله على حظر التعدد فقال: "إن النبي

---

ص٧٢"، دار الراية للنشر والتوزيع، ط١/١٩٩٢م. لا يخلو من تدليس كما هو ظاهر، على أن أسانيد الخطيب وغيره لهذه الأثر لا تخلو من مقال كما ذكره محقق كتاب الفقيه والمتفقه ومحقق المدخل وغيرهما.

(١) مواهب الجليل (٤/٢٨).

(٢) التمهيد لابن عبد البر (١٥/١٤٤)

(٣) قال الشافعي في الأم ١/٢٢١: ولا يجمع في مصر وإن عظم وكثرت مساجده إلا في مسجد واحد منها وأيها جمع فيه فبدأ بها بعد الزوال فهي الجمعة وما بعدها فإنما هي ظهر يصلونها أربعا.

(٤) وخلاصة المسألة عند المذاهب الأربعة أنهم متفقون من حيث الجملة على أن صلاة الجمعة لا يجوز تعددها لغير حاجة وأنه حيئنذ تعاد ظهر وجوبا أو احتياطا على خلاف في ذلك. كشاف القناع ٢/٢٦، الإنصاف ٢/٤٠١، بدائع الصنائع ١/ ٢٦٢، رد المحتار ٢/١٤٦حاشية الدسوقي١/٣٧٥.

(٥) الأجوبة النافعة عن أسئلة لجنة مسجد الجامعة ص٨٠، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، ط١/٢٠٠٠م.

(٦) وللإمام تقي الدين السبكي رسالة سماها: الاعتصام بالواحد الأحد من إقامة جمعتين في بلد، وهي مدرجة في فتاوى السبكي ١/١٧٢، دار المعارف. وقد كفى وشفى فيها وأثبت أن إجماع الصحابة والتابعين من بعدهم ـ إلا رواية شاذة عن عطاء ـ على عدم جواز تعدد الجمعة في البلد الواحد.

ومن بعده صلوا في مسجده وحول المدينة مساجد لا نعلم أحدا منهم جمع إلا فيه"[١]. إذن الشافعي مستنده فعل النبي الذي يجعل الألباني خلافه ابتداعا، فكان الواجب على الألباني أن يوافق الشافعي ويعدّ تعدد الجمعة بدعة طالما أن النبي لم يأذن بها وهذا يتماشى مع أصول الألباني من مجانبة البدع، وجعله كل ما لم يفعله النبي أو يقوله أو يقره، من بدع الضلالة، ولاسيما وأن الألباني في كتابه نفسه هذا ختمه ببدع الجمعة التي جاوزت الستين كما سبق، فكان ينبغي أن يعدّ تعدد الجمعة من البدع لأنها لم تتعدد في عصر النبي ولا من بعده من الخلفاء الراشدين كما قال السبكي[٢]، فما بال الألباني نكل عن مذهبه هنا؟! ولعل الألباني شعر بهذا التناقض فحاول التخلص منه فأجاب بما حاصله: إن عدم إذن النبي بتعددها لا يستلزم بطلانها إذا تعددت"[٣].

قلت: هذا الجواب يهدم مذهب الألباني برمته، لأنه قائم على مجانبة البدع، وأن ما لم يفعله النبي مع قيام المقتضي ففعله بدعة؛ وأما الآن فلا يكفي عنده عدم فعل النبي لشيء ليحكم بأنه بدعة؛ وعليه فما ذكره الألباني من بدع الجمعة كله كلام فارغ بعد أن نقض الأصل والمعيار الذي بنى عليه اعتبار تلك الأمور من البدع. فالألباني هدم مذهبه بيده قبل أن يهدم مذهب الشافعي في هذا المسألة فمثله كمثل الذي هدم مصرا ليبني قصرا.

هذا وقد أفرط كثير من السلفية في إنكار صلاة الظهر بعد الجمعة المتعددة وذهبوا إلى أن ذلك بدعة منكرة[٤] لا دليل عليها من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وأن هذا القول " قول باطل وفرية عظيمة على السنة وأن من يقول بهذا لا صلة بينه وبين العلم"[٥]؛ وشنعوا جدا.

**المثال السابع : زكاة عروض التجارة،** فذهب جماهير السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة[٦]، بل حكي إجماعا[٧] إلى أن عروض التجاة تجب فيها الزكاة، وذهب الألباني تبعا

---

(١) الأم ١/٢٢١.

(٢) فتاوى السبكي ١/١٧٤.

(٣) الأجوبة النافعة عن أسئلة لجنة مسجد الجامعة ص (٨٠) للألباني

(٤) فتاوى الشبكة الإسلامية - (٣/٢١٩٧) رقم الفتوى ١٤٠١٧ لا تشرع صلاة الظهر بعد الجمعة، تاريخ الفتوى: ١٨ ذو الحجة ١٤٢٢؛ فتاوى حسام عفانة (٥/٣٢)

(٥) فتاوى حسام عفانة (٥/٣٢).

(٦) المبسوط ٢/١٩٠، حاشية ابن عابدين ٢/١٣ - ١٤، والمغني ٢/٣٣٥، وكشاف القناع ٢/٢٣٩، وروضة الطالبين ٢/٢٦٦، وأسنى المطالب ١/٣٨٨، والمدونة ١/٢٥٣ – ٢٥٤، المجموع للنوي ٦/٣، شرح فتح القدير ٢/٢١٨.

(٧) قال ابن المنذر: "أجمع أهل العلم على أن في العروض التي يراد بها التجارة: الزكاة إذا حال عليها الحول، وروى ذلك عن عمر وابنه وابن عباس، وبه قال الفقهاء السبعة والحسن وجابر بن زيد وميمون بن مهران وطاووس والنخعي والثوري، والأوزاعي، والشافعي وأبو عبيد وإسحاق وأصحاب الرأي (أبو حنيفة

للشوكاني[1] ومن نحا نحوه[2] إلى أنه لا تجب الزكاة في عروض التجارة، ولم يكتف الألباني بهذا حتى قال: والحق أن القول بوجوب الزكاة على عروض التجارة مما لا دليل عليه في الكتاب والسنة الصحيحة مع منافاته لقاعدة " البراءة الأصلية " التي يؤيدها هنا قوله " ﷺ " في خطبة حجة الوداع: " فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام. . . . . ومثل هذه القاعدة ليس من السهل نقضها أو على الأقل تخصيصها ببعض الآثار ولو صحت كقول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: " ليس في العروض زكاة إلا ما كان للتجارة " أخرجه الإمام الشافعي في " الأم " بسند صحيح[3]. وأحالنا الألباني إلى ابن حزم[4] فقال: " قد أشبع ابن حزم القول في مسألتنا هذه وذهب إلى أنه لا زكاة في عروض التجارة ورد على أدلة القائلين بوجوبها وبين تناقضهم فيها ونقدها كلها نقدا علميا دقيقا فراجعه فإنه مفيد جدا في كتابه"[5].

إذاً من أوجب زكاة عروض التجارة لا دليل له من الكتاب والسنة، بل هو مخالف لعمومات النصوص التي تعصم دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم، بل من أوجبها متناقض كما أثبت ذلك ابن حزم[6]. هكذا يرى الألباني في هذه المسألة، فإذا كان السلف يقولون أقوالا لا دليل عليها بل قولهم متناقض ومخالف لعموم الأدلة؟ إذا كان هذا حال السلف فلِم يوجب الألبانيُ على الناس اتباعَهم؟! أين ثناء الألباني على السلف وأين قوله: فلا يجوز للمسلم باسم اتباع الكتاب والسنة أن يتبع آراء أو أقوالا تخالف ما كان عليه سلفنا الصالح، ذلك لأن ما كانوا عليه تبيان للكتاب والسنة. . . . ولذلك فلا سبيل إلى أن يكون المسلم من الفرقة الناجية إلا بأن يتبع الكتاب والسنة على ما

---

وأصحابه). انظر: المغني لابن قدامة: ٣/٣٠. وكذلك قال أبو عبيد في أموال التجارة: أجمع المسلمون على أن الزكاة فرض واجب فيها، ومع أنه ذكر قولاً آخر لم ينسبه لقائل، فقد قال فيه: وأما القول الآخر فليس من مذاهب أهل العلم عندنا (الأموال ص٤٢٩).

(١) السيل الجرار ٢/٢٦ - ٢٧

(٢) مثل صديق حسن خان؛ انظر: الروضة الندية شرح الدرر البهية (١/١٩٢ - ١٩٣)، للشيخ صديق حسن خان، دار الجيل ببيروت.

(٣) تمام المنة ٣٦٣.

(٤) المحلى (٦/٢٣٣ - ٢٤٠)

(٥) تمام المنة ٣٦٦.

(٦) والطريف أن الألباني يشنع على من أجاز الغناء والمعازف من المعاصرين كما هو مذهب ابن حزم، وكان مما قال: وليت شعري ما الذي حملهم على تقليده هنا دون الأئمة الأربعة، مع أنهم أفقه منه وأعلم وأكثر عددا وأقوى حجة ؟ ! لو كان الحامل لهم على ذلك إنما هو التحقيق العلمي فليس لأحد عليهم من سبيل. السلسلة الصحيحة ١/١٩٢.

كان عليه السلف الصالح[1]. كل ذلك كان للمزايدة وللتشنيع على الخصوم وها هو ذهب أدراج الرياح، فها هو الألباني ضرب بما روي عن السلف من وجوب زكاة عروض التجارة عرض الحائط، ويذهب إلى عدم الوجوب. فمن الذي يطعن في السلف؟ نحن أم الألباني وشيعته؟! هو يقول: إن قولهم لا دليل عليه بل هو مخالف للأدلة التي تحرم دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم، ونحن نقول: إن قولهم له دليل بل أدلة من الكتاب[2] والسنة[3]، وهذا الإمام الفخر الرازي يقول: ظاهر الآية يدل على وجوب الزكاة في كل مال يكتسبه الإنسان، فيدخل فيه زكاة التجارة، وزكاة الذهب والفضة، وزكاة النعم، لأن ذلك مما يوصف بأنه مكتسب اهـ[4]

ثم إذا كان تعويل الألباني في أول المطاف وآخره على الدليل فما محل السلف من الإعراب عند الألباني ومن لف لفه؟! ولم قسموا الأمة إلى سلف هداة مهدين وإلى خلف ضالين مضلين؟! قالوا نتبع فهمهم للكتاب والسنة، قلنا: وهل قالوا إن زكاة عروض التجارة واجبة إلا استنباطا وفهما من أدلة الكتاب والسنة؟! أم يرى الألباني أنهم قالوا بذلك عن هوى أو عن جهل؟!

**المثال الثامن : اللعب بالشطرنج**، أجاز الشافعي[5] اللعب بالشطرنج مع الكراهة، وأجازه أبو يوسف من غير كراهة وقد جاءت آثار عن السلف في ذلك، وحرمه الحنابلة والمالكية في المعتمد

---

(١) المنهج السلفي عند الشيخ ناصر الدين الألباني ص٢٦.

(٢) قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أنفِقُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ) (البقرة: ٢٦٧) قال الإمام البخاري في كتاب "الزكاة" في صحيحه (الجزء الثاني ص١٤٣- طبع الشعب) باب "صدقة الكسب والتجارة ": لقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أنفِقُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ). وقال الإمام الطبري في تفسير الآية: يعني بذلك جلَّ ثناؤه: زكوا من طيب ما كسبتم بتصرفكم، إما بتجارة، أو بصناعة، من الذهب والفضة وروي من عدة طرق عن مجاهد في قوله: (مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ) قال: من التجارة اهـ (تفسير الطبري: ٥٥٥/٥، بتحقيق ومراجعة الشيخين: أحمد ومحمود شاكر).

(٣) من ذلك ما رواه أبو داود بإسناده عن سمرة بن جندب، قال: "كان رسول الله ﷺ يأمرنا أن نُخرج الصدقة مما نُعِد للبيع، وسكت عنه أبو داود ثم المنذري "مختصر السنن: ٢: ١٧٥" قال ابن الهمام: وهو تحسين منهما، كما في المرقاة: ١٥٨/٤، وحسنه ابن عبد البر كما في نصب الراية: ٣٧٦/٢.

(٤) انظر: التفسير الكبير للرازي: ٦٥/٢، أحكام القرآن للجصاص: ٥٤٣/١، أحكام القرآن لابن العربي: ٢٣٥/١)، الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة - (٣٥٨/١٠)، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي١٠٤/٣، للإمام أبي بكر ابن العربي (٥٤٣هـ)، طبعة مصورة بدار الكتب العلمية.

(٥) جاء في الأم - (٢٠٤/٦): اللعب بالنرد أكثر مما يكره اللعب بشيء من الملاهي، ولا نحب اللعب بالشطرنج وهو أخف من النرد.

وبعض الشافعية[1]، واختار ابن تيمية التحريم وأنكر على الشافعي قوله بالجواز، معتبرا أن قول الشافعي مخالفا للمعقول والقياس؛ وفي ذلك يقول ابن تيمية: إذا حرم النرد ولا عوض فيها، فالشطرنج إن لم يكن مثلها فليس دونها، وهذا يعرفه من خبر حقيقة اللعب بها؛ فإن ما في النرد من الصد عن ذكر الله، وعن الصلاة ومن إيقاع العداوة والبغضاء هو في الشطرنج أكثر بلا ريب. . فتحريم النرد الخالية عن عوض مع إباحة الشطرنج مثل تحريم القطرة من خمر العنب وإباحة الغرفة من نبيذ الحنطة؛ وكما أن ذلك القول في غاية التناقض من جهة الاعتبار والقياس والعدل فهكذا القول في الشطرنج.[2].

**خلاصة واستنتاج :**

وهكذا نرى أن أئمة الدعوة السلفية كابن تيمية وابن القيم والألباني لم يلتزموا هم أنفسهم بهذه الدعوة، ولم يتبعوا السلف لا في أقولهم ومذاهبهم ولا في فهمهم للنصوص، لا فيما وافق فيه السلف النص ولا فيما خالفوا فيه النص، ولا فيما فيه نص ولا فيما لا نص فيه، وليس هذا فحسب بل رأينا كيف خطؤوا السلف، وقالوا عنهم في كثير من المسائل أن قولهم باطل لا دليل عليه بل الدليل على خلافه.

---

(١) المغني ١٧١/٩، ومواهب الجليل ١٥٣/٦، وحاشية ابن عابدين ٢٥٢/٥، والبناية ٣٨٤/٩، وروضة الطالبين ٢٢٥/١١. وحاشية الدسوقي ١٦٧/٤، وكشاف القناع ٤٢٣/٦، ومطالب أولي النهى ٧٠٢/٣، وانظر المسابقات لبلتاجي ص٨٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى - (٢٢٢/٣٢).

## المطلب الثاني: بعض الاجتهادات الفقهية للسلفية المعاصرة

وفيه فروع:

الفرع الأول: اجتهاد السلفية في بعض المسائل بناء على أنها على خلاف الدليل.

الفرع الثاني: اجتهاد السلفية في بعض المسائل بناء على أنها بدعة.

الفرع الثالث: اجتهاد السلفية في بعض المسائل الفقهية بناء على أنها من قبيل الشرك.

## الفرع الأول : اجتهاد السلفية في بعض المسائل بناء على أنها على خلاف الدليل.

بما أن السلفية تدعو إلى الاجتهاد ونبذ التقليد حتى في المسائل القديمة التي أُشبعت بحثا من قبل السابقين، فقد أعاد بعض السلفية النظر في كثير من تلك المسائل وخرجوا بنتائج غريبة عجيبة، وليس هذا فحسب بل ادعوا أن ما وصلوا إليه هو الحق الذي جاءت به السنة وغيرها من الأدلة، وما سواه باطل مخالف للسنة؛ ولعل الألباني خير مثال على اجتهادات السلفية، وله من هذا القبيل شيء كثير، ولكن أكتفي بذكر مثالين؛ الأول: اجتهاده في الذهب المحلق، والثاني اجتهاده في متعة الحج؛ وسوف نتعرف من خلالهما على مدى انضباط الألباني فيهما بضوابط الاجتهاد وشروطه؛ ويأتيان في المرصدين الآتين:

## المرصد الأول : اجتهاد الألباني في الذهب المحلق.

من المعلوم أن الذهب جائز لبسه للنساء دون الرجال كما صحت الأحاديث بذلك وأجمع عليه العلماء، ولكن الألباني أعاد النظر في المسألة، بعد أن وجدَ ظاهر بعضِ الأحاديث يفيد حرمةَ الذهب على الرجال والنساء معا، فالتزم القول بظاهرها، وحرّم على النساء فضلا على الرجال لبس الذهب المحلق[1]، ولم يكتف الألباني بأن اختار ذلك مخالفا جماهير بل إجماع العلماء، بل شنع ـ كعادته ـ على من أجاز الذهب المحلق من الفقهاء ولا سيما أهل المذاهب قديما وحديثا؛ متهما إياهم إما بجهل تلك الأحاديث أو أنهم أخطؤوا في فهمها أو خالفوها عنادا؛ ولقد أحدثت فتواه هذه فتنة بين النساء كما سبق ذكر ذلك.

فما هي تلك الأحاديث التي استدل بها؟ وكيف فهمها الألباني؟ وهل فعلا لم يكن أهل المذاهب على علم بها أو أخطؤوا في فهمها أو تركوها عنادا؟ وأهم شيء هل كان منهج الألباني في هذه المسألة مستقيما أم كان مضطربا؟

لقد استدل الألباني على حرمة الذهب المحلق، بعدة أحاديث، ولن يتسع المجال لبسط الكلام حولها كلها، ولكن أكتفي بمناقشة أقوى تلك الأحاديث صحة ودلالة، إذ القصد بيان المنهج الذي اتبعه الألباني وهذا يتضح من مناقشة بعض أدلته على المسألة؛ وسيأتي هذا المرصد في عدة محاور:

**أولا : حديث أبي هريرة والكلام عليه سندا :** أقوى ما استدل به الألباني، ما أخرجه أبو داود في سننه عن أسيد بن أبي أسيد البراد عن نافع بن عياش عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال " من أحب أن يحلق حبيبه حلقة من نار، فليحلقه حلقة من ذهب، ومن أحب أن يطوق حبيبه طوقا من نار، فليطوقه طوقا من ذهب، ومن أحب أن يسور حبيبه سوارا من نار، فليسوره سوارا من ذهب؛ ولكن عليكم بالفضة فالعبوا بها[2].

وهذا الحديث حسنه الألباني فقال: وهذا سند جيد رجاله ثقات رجال مسلم غير أسيد هذا، فوثقه ابن حبان وروى عنه جماعة من الثقات وحسن له الترمذي في الجنائز (١٠٠٣)، وصحح له الجماعة ولذا قال الذهبي والحافظ: "صدوق". . وقال المنذري[3]: إسناده صحيح[4]. اهـ

---

(١) آداب الزفاف في السنة المطهرة ص١٥٠، تأليف محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي.

(٢) انظر: سنن أبي داود (٢/٤٩٣)، حديث (٤٢٣٦)؛ كتاب الخاتم، باب ما جاء في الذهب للنساء، وأخرجه أحمد في مسنده (١٤/١٤٠).

(٣) انظر ترجمته رقم [١٢٨].

(٤) آداب الزفاف، للألباني، ص١٥٢.

ثم استنبط منه الألباني أن الذهب المحلق يحرم على الرجال والنساء معا لعموم هذا الحديث، ووجه الدلالة من الحديث: أن فيه وعيدا بالنار على من يُلبس أحباءه الذهب المحلق، وهذا يدل على حرمة لبس وإلا لما توعد على لبس وإلباسه.

والجواب الإجمالي عن هذا الحديث من وجهين: **الأول** أن هذا الحديث ضعيف، **والثاني**: أنه على فرض صحته، فهو منسوخ كما قال بذلك كثير من العلماء، أو أنه يدل على حرمة لبس الذهب على الذكور لا على النساء، أو هو محمول على من لا تؤدي زكاته كما جاء في أحاديث أخرى، أو هو محمول على من تظهره وتفاخر به كما جاء في بعض الروايات، وإليك التفصيل.

أما أن الحديث ضعيف فلأن فيه أسيد بن أبي أسيد، وقد أورده البخاري في تاريخه[١] وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل[٢] ولم يوردا فيه جرحا ولا تعديلا، بل قال الدارقطني فيه: يعتبر به، وهذه صيغة تضعيف كما يعلم من مصطلح الدارقطني كما سيأتي، بل إن أسيدا مختلف في عينه فضلا عن حاله[٣]، "فهذا يدعونا إلى التوقف في رواية أسيد هذا إلى أن يتبين من هو"[٤].

وأما إيراد ابن حبان له في الثقات فهو على قاعدته في توثيق المجاهيل الذين لم ينقل فيهم عن الأئمة جرح، والألباني يعدُّ مَن هذا شأنه مجهول الحال على الأقل، ولا يعبأ بتوثيق ابن حبان له[٥]، فكيف حسّن حديث أسيد هذا، فقد ضعف أحاديث كثيرة بحجة أن فيه راويا مجهول لم يوثقه أحد سوى ابن حبان، ولا سيما الأحاديث التي لا توافق مذهبه.

---

(١) التاريخ الكبير، القسم الثاني، الجزء الأول، الصفحة ١١، ويقال اختصارا ق٢/ج١/١٣، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، بمراقبة د. محمد عبد المعيد خان، طبعة مصورة بدار الكتب العلمية.

(٢) الجرح والتعديل١ق/ج١/٣١٧، للحافظ أبي محمد عبد الرحمن بن أبى حاتم الرازي (ت: ٣٢٧هـ)، طُبع بدائرة المعارف العثمانية بالهند عام ١٩٥٣، وصُور بدار الكتب العلمية.

(٣) فقد وقع خلاف بين كبار الحفاظ هل أسيد هذا هو أسيد المديني أم هو أسيد البراد أم كلاهما واحد؟ ففرق بينهما ابن أبي حاتم والبخاري ولكن لم يوردا فيهما جرحا ولا تعديلا، وجعلا كلاهما واحد المزي، انظر: الجرح والتعديل - (٣١٧/٢)، التاريخ الكبير - (١٣/٢)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال (٢٣٦/٣) للحافظ جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي (ت: ٧٤٢هـ)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١٩٨٣/٢م، تهذيب التهذيب - (٣٠٠/١، للإمام الحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الفكر ببيروت، ط١٩٨٤/١م. تقريب التهذيب (١٤٧/١).

(٤) التحلي بالذهب ص١٠٢.

(٥) فمثلا يقول الألباني في: تمام المنة - (٣٦٨/١): وأما الأثر الذي أورده المؤلف في (حكم زكاة التجارة) عن عمر فهو ضعيف لأن أبا عمرو بن حماس ووالده مجهولان كما قال ابن حزم ولا يخدج فيه توثيق ابن حبان للوالد لما نبهنا عليه مرارا أن توثيق ابن حبان لا يوثق به لتساهله في ذلك. وانظر أيضا: تمام المنة - (٣٩٥)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة - (٣٨٠/١).

وأما ما احتج به الألباني من أن الذهبي وابن حجر قالا عن أسيد هذا: صدوق. وأن بعض الحفاظ صححوا حديث أسيد هذا: فلا يغني ولا يسمن من جوع عند الألباني نفسه في غير هذا الموضع، فإن كل هذه الاعتبارات لا يبالي بها الألباني، بل يعدّ الأخذ بها من التقليد المذموم ما دامت على خلاف الدليل، وأن مخالفتها من التحقيق الممدوح ونبذ التقليد الأعمى؛ فتوثيق الراوي عند الألباني لا يكتفي به بتقليد الذهبي وابن حجر من المتأخرين فهذا عنده تقليد مذموم، بل التحقيق والاجتهاد عنده إنما يكون بأن يبحث بنفسه عن أقوال المتقدمين في الراوي فإن وجد توثيقا للراوي لا يعبأ بقول الحفاظ المتأخرين ممن ضعفه، وإن وجد تضعيفا للمتقدمين أو لم يجد فيه جرحا ولا تعديلا، ضعفه الألباني ولم يلتفت لتوثيق ابن حبان ولا لمن وثقه أو قال عنه صدوق كالذهبي وابن حجر، وليس هذا فحسب بل ينكر على من يأخذ بقول هؤلاء الحفاظ ويعدّه تقليدا مذموما، وأما تصحيح الحديث فالألباني لا يعبأ بتصحيح المتقدمين فضلا عن المتأخرين إذا وجده على خلاف الدليل كما يدعي وكذلك تضعيف الحديث، فهذا هو منهج الألباني، فلِمَ تنكّر الألباني لمنهجه هنا وقلد الحافظ ابن حجر وغيره؟ فأين تحقيقه واجتهاده المزعوم؟ ولِم لَم يورد لنا الألباني قول الدارقطني في أسيد هذا: يُعتبر به. ومعلوم أن هذه الصيغة تضعيف للراوي[1]، كما أورد الألباني ذلك مرارا في كتبه فلم لم ينقل عبارة الدارقطني؟ ولِم لَم يقل إن أسيدا لم يوثقه إلا ابن حبان وأن ابن حبان لا عبرة بتوثيقه كما يردد الألباني دائما؟ أين الأمانة العلمية التي اتهم د. العترَ بخيانتها؟

ويا ليت الألباني اكتفى بتقليد غيره، بل إن الألباني راح يشنع على غيره كالدكتور العتر لا لأنه ضعف أسيدا بل لأنه قال إنه لم يوصف بالضبط فلا يصحح حديثه وإن كان صدوقا[2]، ولكن الألباني لم يعجبه هذا لأنه سيبطل احتجاجه بحديث أسيد في هذه المسألة، لذلك راح ينكر على أستاذنا هذا الكلام وراح ينقل عن ابن حجر وغيره من المتأخرين أن الصدوق يحتج به مطلقا[3] وراح ينقل تصحيح بعض العلماء لحديث أسيد. فالألباني شنع على أستاذنا لأنه لم يقلد غيره وهذا طريف من الألباني.

---

(١) فالدارقطني يقصد بقوله فلان يعتبر به أي صالح للمتابعات والشواهد، لا للحجة. كما صرح بذلك في قوله (سعيد بن زياد الشيباني): " لا يحتج به، ولكن يعتبر به". لذلك قال عن سعيد هذا الحافظ: مقبول، أي عند المتابعة. انظر: سؤالات البرقاني للدارقطني (النص: ١٨٨)، تقريب التهذيب (١/٣٧٨).

(٢) إعلام الأنام شرح بلوغ المرام ص٢٧٧، قسم تكملة العبادات والبيوع، د. نور الدين عتر، دار الفرفور، ط٧/ ٢٠٠٠م.

(٣) وقد رد أستاذنا د. العتر على هذا الذي ادعاه الألباني من أن الصدوق يحتج به مطلقا، فنقل د. العتر عن ابن أبي حاتم وابن الصلاح والسخاوي خلاف ذلك. انظر: إعلام الأنام ص٢٧٧، ثم رد أستاذنا عليه بتوسع في كتابه ماذا عن المرأة ص٢٣٣، د. العتر، دار اليمامة، ط١١/٢٠٠٣م.

إن الألباني الذي ينكر على خصومه التقليد قد وقع هنا في أشنع صور التقليد لأنه قلد الحافظَ وشنع على من لم يقلده؟

فصار التقليد هنا واجبا عنده وأما في غير هذه المواضع فيعدّه محرما، فالأمر دائر ليس مع القواعد العلمية والمنهج المطرد بل مع مذهب الألباني وما يهواه حيث دار، فهل يحق للألباني بعد هذا أن يرمي غيره بالتعصب والهوى والتقليد؟!

إن الألباني هنا يحتج ويقلد كلام الحافظ ابن حجر الذي قال في أسيد صدوق، مع أن الألباني قد قال في راو آخر وهو: مالك بن سعير صدوق كما قال أبو زرعة وأبو حاتم، لكن البخاري لم يحتج به، وإنما أخرج له متابعة، ومسلم إنما روى له في " المقدمة "، فمثله يحتج به إذا تفرد ولم يخالف[1].اهـ

فمالك بن سعير هذا قال عنه أبو حاتم وأبو زرعة والدارقطني: صدوق، ومع ذلك لم يحتج به الألباني عند التفرد والمخالفة، فما بالك بأسيد الذي لم يوثقه إلا ابن حبان والذي لا يعبأ به الألباني بتوثيقه، بل قال الدارقطني عن أسيد هذا مضعفا له: يعتبر به؟!

وأكثر من من ذلك فقد أورد الألباني في كتابه هذا حديثا في إباحة التختم بخاتم الحديد ولكنه ضعفه بداود بن منصور فقال: فإنه وإن كان صدوقا فإن في حفظه ضعفا كما أشار الحافظ إلى ذلك بقوله في التقريب: "صدوق يهم"[2].

أقول: داود هذا الذي أعل الألباني الحديث به قد قال عنه النسائي ثقة، وقال أبو حاتم صدوق[3]، ومع ذلك يضعفه الألباني، هذا مع أنه يشهد له حديث الشيخين التمس ولو خاتما من حديد[4]، وأحاديث أخرى أوردها الألباني نفسه، ثم يأتي الألباني على حديث أسيد فيصححه، فكيف لا يعبأ هناك بقول النسائي وأبو حاتم في توثيق داود، وهنا يوثق أسيد ويحتج به تقليدا للحافظ مع أنه لم يوثقه إلا ابن حبان بل ضعفه الدارقطني كما سبق، أليس هذا هو التناقض والتقليد والتعصب الذي رمى الألباني به أستاذَنا د. العتر؟!

وأما تشنيع الألباني على د.العتر لأنه خالف الحفاظ بتضعيفه لحديث أسيد، فمما تضحك منه الثكلى، فالألباني لا يخالف هؤلاء الحفاظ المتأخرين فحسب بل يرميهم ومن يتابعهم: بالتقليد

---

(١) السلسلة الصحيحة (٤٨٩/١)

(٢) آداب الزفاف ص١٤٨.

(٣) تهذيب الكمال - (٤٥٤/٨)، تهذيب التهذيب ٢٠٢/٣.

(٤) أخرجه البخاري (٤٨٤٢)، كتاب النكاح، باب السلطان ولي. ومسلم (١٤٢٥)، كتاب النكاح، باب الصداق وجواز كونه تعليم قرآن وخاتم حديد وغير ذلك.

وإهمال التحقيق[١] والغفلة والتساهل والتناقض[٢] وغير ذلك من الأوصاف، فالألباني لا يتلكأ في مخالفة العالمين من المتقدمين أو المتأخرين إن خالفوا مذهبه أو رأى الدليل لصالحه بحجة الاجتهاد والتحقيق ونبذ التقليد[٣]، فلماذا عدل الألباني عن منهجه وراح يتظاهر بالغيرة على العلماء والحرص على متابعتهم وعدم مخالفتهم؟! والجواب واضح لأن الدليل ليس في صالحه هنا ليجأ إليه في تحسين حديث أسيد فراح يتورك على بعض المتأخرين ليشد من عضد الحديث الذي فيه حجة لمذهبه، وأما لو كان كلامهم ليس في صالحه فيضرب به عرض الحائط كما رأينا في حديث التسبيح بالحصى، أليس هذا هو التحكم والهوى بعينه الذي يتهم به الألباني خصومه دائما؟!

ثم إن في حديث أسيد هذا اختلافا في سنده كما في طريق الطبراني وأبي نعيم[٤]، يحكم الألباني في مثل هذا الاختلاف بالاضطراب، ولا يلتفت إلى المتابعات ولا سيما فيما لا يوافق مذهبه[٥]، لذلك حكم بعض المعاصرين عليه بالاضطراب، فإعراض الألباني عن هذه العلة وتقليده لمن صحح الحديث: هوى وتحكم.

---

(١) فمن ذلك ما جاء في سلسلة الأحاديث الضعيفة (٤١٦/٣): وقال الحاكم: " صحيح الإسناد " ! ووافقه الذهبي ! وأقره المنذري في " الترغيب " (١٦٦/٣) ! وكل ذلك من إهمال التحقيق، والاستسلام للتقليد.اهـ.

(٢) انظر أمثلة على ذلك: قاموس شتائم الألباني لحسن السقاف ص٨ وما بعدها، دار الإمام النووي بعمان، ١٩٩٣م.

(٣) ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في كتاب الألباني شذوذه وأخطاؤه ص٤٩، لأرشد السلفي، دار الفقه: "يقول في الضعيفة: ومنه تعلم ان قول الحافظ في الفتح (إسناده حسن) غير حسن. ويقول فيها: قال الترمذي: حديث حسن غريب، وقال الحاكم صحيح الإسناد ووافقه الذهبي، قلت: وليس كما قالوا. ويقول فيها: موضوع، أخرجه الترمذي وقال: هذا حديث حسن غريب. ويقول فيها: وأما قول المنذري رواه أحمد ورواته رواة الصحيح... فوهم واضح، ويقول فيها: قال الحاكم: صحيح على شرط البخاري، ووافقه الذهبي. وهذا من أوهامهما الفاحشة.. فأنى للحديث الصحة، وفيه هذا الرجل المجهول. ويقول فيها: قال الحاكم: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، وأقره المنذري وأقول: كلا".اهـ وانظر أيضا: سلسلة الأحاديث الضعيفة، ٤٩٨/١، و٣٦٢/٢.

(٤) انظر: المؤنق في إباحة تحلي النساء بالذهب المحلق وغير المحلق ص٢٦، مصطفى بن العدوي، ط٢/١٩٩٠م. وقد حكم محققو المسند عليه بالاضطراب مسند أحمد - الرسالة - (٤٩١/٣٢)

(٥) مثل أحاديث زيارة قبر النبي وأحاديث التسبيح بالحصى، فالألباني لم يلتفت إلى المتابعات لئلا يصير الحديث حسنا، انظر: دفاع عن الحديث النبوي للألباني ص١٠٦، وانظر: رفع المنارة لتخريج أحاديث التوسل والزيارة ص٢٤٥، بقلم الشيخ محمود سعيد ممدوح، ط/ دار الإمام النووي بعمان. وصول التهاني

**ثانيا : حديث ثوبان والكلام عليه سندا**: لعل الألباني شعر أن تحسنه لحديث أسيد السابق فيه ما فيه مما سبق، فقال: "هب أن إسناد الحديث ضعيف، ولكنه ضعف ليس بالشديد، فمثله ينجبر بمجيئه من طريق أخرى، أو بشاهد يشهد له كما هو مقرر في مصطلح الحديث والدكتور على علم بهذا. . . وقد وجد هذا الشاهد وهو حديث ثوبان[١]. اهـ ثم ذكر حديث ثوبان وفيه أن النبي ضرب إحدى النساء على خواتيم في يدها، وأنكر على فاطمة ابنته سلسلة من ذهب في عنقها[٢]؛ وقد صحح الألباني هذا الحديث وأخذ يشنّع على أستاذنا د. العتر لعدم ذكره لحديث ثوبان وجَعْلِه شاهدا لحديث أسيد[٣].

والجواب: إن في سند الحديث علل كتمها الألباني؛ وبيان ذلك أن الحديث جاء عن يحيى بن أبي كثير عن زيد بن سلّام عن أبي سلّام عن أبي أسماء عن ثوبان، وابن أبي كثير هذا مدلس، وقد عنعنه كما في مسند إسحاق[٤]، فإن قيل: لكنه قد صرح في رواية أحمد وغيره[٥] بالتحديث.

فالجواب أن يحيى بن أبي كثير لم يسمع من زيد بل لم يلقه أصلا، "وإنما قدم أخوه معاوية على يحيى فأعطاه كتابا فيه أحاديث أخيه زيد، فدلسه عنه، ولم يسمع منه" كما قال ابن معين[٦]، حدث

---

بإثبات سنية السبحة والرد على الألباني ص٣٧، بقلم محمود سعيد ممدوح، دار الإمام الترمذي، ط٢/١٤١٥هـ.

(١) انظر: آداب الزفاف للألباني: ص١٥٥.

(٢) ونصه كما في مسند أحمد (٨٣/٣٧): إن ابنة هبيرة دخلت على رسول الله ﷺ، وفي يدها خواتيم من ذهب يقال لها الفتخ، فجعل رسول الله ﷺ، يقرع يدها بعصية معه يقول لها أيسرك أن يجعل الله في يدك خواتيم من نار، فأتت فاطمة فشكت إليها ما صنع بها رسول الله ﷺ، قال: وانطلقت أنا مع رسول الله ﷺ، فقام خلف الباب، قال: فقالت لها فاطمة انظري إلى هذه السلسلة التي أهداها إلي أبو حسن، قال: وفي يدها سلسلة من ذهب فدخل النبي ﷺفقال يا فاطمة بالعدل أن يقول الناس فاطمة بنت محمد، وفي يدك سلسلة من نار، ثم عذمها عذما شديدا ثم خرج ولم يقعد، فأمرت بالسلسلة فبيعت فاشترت بثمنها عبدا فاعتقته فلما، سمع بذلك النبي ﷺ كبر وقال الحمد لله الذي نجى فاطمة من النار. والفَتَخ: الخواتيم الكبار، عذمها: أي عضها. انظر: حاشية المسند (٨٥/٣٧).

(٣) انظر: آداب الزفاف للألباني: ص١٥٦.

(٤) مسند إسحاق بن راهويه (١٠/٥)، للحافظ أبي يعقوب إسحاق بن إبراهيم الحنظلي المعروف بـ ابن راهويه (ت: ٢٣٨هـ)، تحقيق عبد الغفور البلوشي، مكتبة الإيمان بالمدينة المنورة، ط١/ ١٩٩١م.

(٥) انظر: مسند أحمد، ط/ الرسالة - (٨٣/٣٧)، سنن النسائي الكبرى - (٤٣٤/٥)، ط/ دار الكتب العلمية.

(٦) بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام - (٣٧٨/٢)، للحافظ أبي الحسن علي بن محمد الفاسي، المعروف بابن القطان (ت: ٦٢٨هـ)، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة – الرياض، ط١/١٩٩٧م.

عنه بالإجازة[1]، فمعنى قوله حدثني زيد في رواية أحمد، أي إجازة؛ وكان ينبغي أن يصرح بذلك فيقول حدثني زيد إجازة، كما قال أبو الحسن ابن القطان[2] [3]، ومما يؤيد ذلك أن الحديث رواه الحاكم مرتين عن ابن أبي كثير عن أبي سلام من دون ذكر زيد أصلا[4]، وأبو سلام هذا هو جد زيد بن سلام كما جاء ذلك صريحا في رواية أحمد في المسند[5]، وإذا كان ابن أبي كثير لم يلتق بزيد فأنى يلتقي بجده؟! وكذلك فقد ذكر الحربي أن الحديث رواه معمر[6] وأيوب مرسلا[7].

وهذا كله لم يذكره الألباني، وإنما تورك على بعض من صححه من الحفاظ، ولعل الألباني خشي أن تُعرف هذه العلة فذكر له طريقا آخر عن أبي أسماء عن ثوبان[8]، ثم قال: وسنده صحيح[9].

والجواب أن أبا أسماء هذا لم يوثقه من المتقدمين إلا ابن حبان والعجلي[10]، والألباني يراهما متساهلين في التوثيق، لذلك أعل بعض الأحاديث بذلك[11]. ثم إذا كان حديث ثوبان وحده

---

(١) الإجازة: هي إذان المحدث للطالب أن يروي عنه حديثا أو كتابا أو كتبا من غير أن يسمع ذلك منه أو يقرأه عليه، كأن يقول له: أجزتك أو أجزت لك أن تروي عني صحيح البخاري، أو كتاب الإيمان من صحيح مسلم. فيروي عنه بموجب ذلك من غير أن يسمعه منه أو يقرأه عليه. انظر: منهج النقد في علوم الحديث - (٢١٥/١)

(٢) انظر ترجمته رقم [١١١].

(٣) بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام - (٣٧٩/٢)

(٤) انظر: المستدرك (٣ /١٥٢، ١٥٣). لا يقال لعل زيدا سقط من المستدرك، لأن أبا داود الطيالسي في مسنده (٩٩٠) والطحاوي في مشكل الآثار (٤٨١٢) وغيرهما وافقوا الحاكم فلم يذكروا زيدا في السند. انظر المزيد: عند محققي مسند أحمد ٨٣/٣٧.

(٥) انظر: مسند أحمد، ط/ الرسالة - (٨٣/٣٧).

(٦) وقد أخرج عبد الرزاق في مصنفه (٧٣/١١) طريق معمر هذه فقال: أخبرنا معمر عن يحيى بن أبي كثير عن رجل عن أبي أسماء... الحديث.

(٧) انظر: غريب الحديث للحربي (١٠٤٦/٣).

(٨) وهي عند الروياني في مسنده، انظر: مسند الروياني ١/ ٤٠٩، للحافظ أبي بكر محمد بن هارون الرُّويَاني (٣٠٧هـ)، تحقيق أيمن علي أبو يماني، مؤسسة قرطبة، ط١/١٩٩٥.

(٩) آداب الزفاف للألباني ص١٥٩.

(١٠) تهذيب الكمال - (٢٢٣/٢٢)، تهذيب التهذيب - (٨٧/٨)، دار الفكر.

(١١) فقد قال الألباني في إحدى المواضع: وهذا سند جيد لولا أن أم علقمة هذه لم يتبين لنا حالها وإن وثقها ابن حبان والعجلي ففي النفس، من توثيقهما شئ فإن المتتبع لكلامهما في الرجال يجد في توثيقهما تساهلا وخاصة الأول منهما كما فصلته في " الرد على الحبشي ". انظر: إرواء الغليل - (٢١٩/١).

صحيحا عند الألباني، فلم لا يحتج به بمفرده ويترك حديث أسيد الذي تمسك به، وجاهد لتحسينه؟!

والحديث إن ثبت فهو محمول على أن المنع من لبسه للتباهي والتفاخر، أو على من لم تؤد زكاته، أو على خوف الافتتان والانشغال عن أمور الدين، وأما نهيه لفاطمة فمحمول على أنه كان يأخذ أهل بيته بالعزيمة، وبما هو خير وأفضل بدليل أنه قال لهم: "إن كنتم تحبون حلية الجنة وحريرها فلا تلبسوها في الدنيا"[(١)]؛ أو أنه منسوخ[(٢)]، وإنما قلنا بأنه مؤول أو منسوخ للأدلة الصريحة على جواز الذهب المحلق وغيره للنسائي؛ كما سيأتي تحقيق ذلك في حديث أبي هريرة.

**ثالثا : الكلام على حديث أبي هريرة وثوبان رضي الله عنهما متنا :** سبق بيان ضعف الحديثين ولكن على التسليم بصحتهما، فهل يدلان على ما ذهب إليه الألباني؟

في الواقع أنهما غير صريحين في الدلالة على ذلك؛ وبيان ذلك من وجوه:

**الوجه الأول**: إن حديث أبي هريرة محمول على الرجال، لأن لفظ حبيب مذكر، وما زعمه الألباني من أن حبيب على وزن فعيل بمعنى مفعول يقال للمذكر والمؤنث كقتيل، فهذا الذي ذكره فيما إذا سُبق فعيل بالموصوف فيكون للمذكر والمؤنث كقولنا: امرأة حبيب ورجل حبيب وكذلك قتيل وجريح، ، فإذا لم يكن الموصوف مذكوراً، فـ " فعيل " للمذكر فقط . جاء في القاموس: ورجل وامرأة قتيل: مقتول وإن لم تُذْكر المرأة فهذه قتيلة. وفي شرحه: ومما يستوي فيه المذكر والمؤنث ولا تلحقه التاء فعيل بمعنى مفعول، إلا أن يحذف موصوفه، نحو: هذه قتيلة فلان وجريحته[(٣)].

فأبان أن كلمة "فعيل" إن ذُكرت مفردة فهي للمذكر وإن ذُكر معها المرأة كانت للمؤنث، وإن أريد المرأة دون ذكرها يقال فعيلة، وهنا ذكرت كلمة "حبيب"مفردة، دون أن تسبق بالموصوف فيتعين حملها على المذكر طبقا للقاعدة السابقة، فبطل ما قاله الألباني، وهكذا يكون اجتهاد الألباني مع عدم إلمامه بأبسط قواعد النحو والعربية!! وأما اللفظ الذي في المسند " فمن أحب أن يُحلّق حبيبته " بالتاء فإن إسناده ضعيف[(٤)].

---

(١) أخرجه النسائي في المجتبى - (٩٢/٨)، وأحمد في مسنده ٥٤٥/٢٨، وصححه محققو المسند.

(٢) انظر حاشية: مسند أحمد، ط/ الرسالة - (٨٥/٣٧)، والمؤنق للعدوي ص٣٤.

(٣) القاموس المحيط (١٣٥٢/١)، تاج العروس (٢٣١/٣٠)

(٤) لأن فيه عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار، وقد ضعفوه، قال ابن حبان: ممن ينفرد عن أبيه بما لا يتابع عليه عليه مع فحش الخطأ في روايته لا يجوز الاحتجاج بخبره إذا انفرد، وقال الحافظ: صدوق يخطئ. على أنه قد اضطرب ابن دينار فيه، فقد روى أبو نعيم أخبار في أصبهان ١٠٤/١: عن عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ أُسَيْدِ بْنِ أَبِي أُسَيْدٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺعَنِ التَّحَلِّي

ثم ذكر الألباني وجها آخر ليستبعد به أن يكون المقصود به الرجال فقال: في الحديث ذكر الطوق والسوار من الذهب، والمعروف أن هذا من زينة النساء لا الرجال في ذلك الزمان "[1]

ولكن الألباني نفسه قد نقض هذا بعد ذلك، فإنه لما جاء للأحاديث التي تبيح الذهب فادعى نسخها، واستظهر ذلك بأن الذهب كان جائزا في الإسلام للرجال والنساء ثم نسخ كليهما، وفي ذلك يقول: إن هناك أحاديث يستفاد منها إباحة الذهب على الرجال أيضاً[2]. . . اهـ وسيأتي ذلك مفصلا.

فما ذكره أولا نقضه بعد ذلك، ثم إن العرب عرفت الإسوار والطوق وغيره من الذهب لباساً للرجال، ومن ذلك المثال المشهور: شبّ عمرو عن الطوق . قال صاحب القاموس: كان له طوق من ذهب. فكيف يدعي أن الرجال ما كانت تلبس الذهب!؟[3]

ثم أورد الألباني وجها ثالثا، فذكر أن قوله ﷺ: عليكم بالفضة، فالعبوا بها، يدل على أن الحديث للنساء، لأن لبس الفضة للنساء لأن الجمهور الذي لا يجيز للرجل أن يلبس الفضة إلا في القدر اليسير[4].

وهذه الحجة أضعف، لأن الخطاب الخاص بالنساء لا يأتي بلفظ " عليكم " الخاص بالرجال ابتداءً، وإضافة لذلك، فإن المذهب المنصور[5] جواز استعمال الفضة للرجال في كل شيء لعدم ورود النهي إلا عن آنية الفضة للرجال والنساء، ولأن الأصل إباحة الأشياء وحلّها إلا بدليل، فليس الخطاب للنساء هنا، بل للرجال.

---

بِالذَّهَبِ، قَالَ: " وَلَكِنْ عَلَيْكُمْ بِالْفِضَّةِ، فَالْعَبُوا بِهَا لَعِبًا ". فهذه الرواية أولى بالتقديم من رواية أحمد في المسند لأن رواية المسند فيها شك في شيخ أسيد حيث جاء يقول فيها ابن دينار: حدثني أسيد بن أبي أسيد عن ابن أبي موسى عن أبيه أو عن ابن أبي قتادة..، وأما رواية أبي نعيم فلا شك فيها، كما أن لفظ أبي نعيم هذا يؤكد أن النهي للذكور لقوله عليكم بالفضة وهو خطاب للذكور. انظر: المؤنق ص٢٧.

(١) آداب الزفاف ص١٥٧.

(٢) آداب الزفاف ص١٨٣.

(٣) انظر: إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء والرد على الألباني في تحريمه، للشيخ إسماعيل الأنصاري ص١٠١، مكتبة الإمام الشافعي بالرياض، ط٣/١٩٨٨م.

(٤) آداب الزفاف ص١٥٧.

(٥) المجموع شرح المهذب - (٦/٣٨) أما الفضة فيجوز للرجل التختم بها وهل له ما سوى الخاتم من حلى الفضة كالدملج والسوار والطوق والتاج فيه وجهان قطع الجمهور بالتحريم وقال المتولي والغزالي في فتاويه يجوز لانه لم يثبت في الفضة الا تحريم الاواني وتحريم الحلي علي وجه يتضمن التشبه بالنساء. وانظر أيضا: العزيز شرح الوجيز - الرافعي - (٦/٢٨) ط/دار الفكر؛ فتاوى الشيخ عبدالرحمن السحيم - (٨/٤٠).

**الوجه الثاني**: ذكر بعض العلماء أن حديث أبي هريرة محمول على النهي عن أن يُلبس المرء ابنه الصغير الذهب، لأن الصغير هو الذي يُلْبَس والكبير يَلبَس بنفسه، لذلك قال مالك في الموطأ: أنا أكره أن يلبس الغلمان شيئا من الذهب لأنه بلغني أن رسول الله نهى عن التختم بالذهب فأنا أكرهه لرجال الكبير والصغير(١). ولذلك أيضا فقد كره الحنفية كراهة تحريم إلباس الصبي ذهبا أو حريرا، قالوا لئلا يعتاد، كما أنه يؤمر بالصلاة والصيام، وينهى عن شرب الخمر ليعتاد فعل الخيرات والواجبات ويألف ترك المحرمات والمنكرات، لا يقال الصبي غير مكلف فكيف يتوعد بالنار على لبس الذهب؟! لأننا نقول إنما يلحق الصبي الوعيد لا إذا لبس الذهب صغيرا ولكن إن استمر على لبسه بعد البلوغ، وهذا من رأفة الشارع وسده للذريعة فإنه نهى أن يُلبس الذهب صغيرا لئلا يألفه ويشق عليه تركه إذا بلغ، وهذا كما أنه حرم الزنا فحرم الذرائع إليه كالنظر بشهوة وكالخلوة والملامسة ونحو ذلك(٢).

**الوجه الثالث**: إن حديثي أبي هريرة وثوبان رضي الله عنهما معارَضان بما هو أصح منهما وأصرح، فقد قال تعالى: ﴿ أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴾ [الزخرف: ١٨]، قال مجاهد: رخص للنساء في الحرير والذهب، وقرأ﴿ أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴾ [الزخرف: ١٨] قال: يعني المرأة(٣)؛ وجاءت أحاديث كثيرة أن النبي وعظ النساء وأمرهن بالتصدق فصارت النساء تلقي من قروطهن وخواتيمهن(٤).

وروى أحمد وأبو داود والنسائي عن علي بن أبي طالب ﷺ أن النبي ﷺ أخذ حريرا فجعله في يمينه، وأخذ ذهبا فجعله في شماله، ثم قال: «إن هذين حرام على ذكور أمتي». زاد ابن ماجه في

---

(١) الموطأ - رواية يحيى الليثي - (٩١١/٢) (٢ باب ما جاء في لبس الثياب المصبغة والذهب).

(٢) انظر: المؤنق ص٢٩.

(٣) تفسير الطبري - (٥٧٩/٢١)، وانظر: التحلي بالذهب للأنصاري ص١٠٥.

(٤) ففي حديث مسلم (١٠٠٠): عن زينب امرأة عبد الله مرفوعا: "تصدقن يا معشر النساء ولو من حليكن"، وعند مسلم (٨٨٤) عن ابن عباس أيضا حين أمر النبي النساء بالصدقة قال: فجعلن يلقين الفتخ والخواتم في ثوب بلال. وفي حديث مسلم (٨٨٥) عن جابر قال: فجعلن يتصدقن من حليهن يلقين في ثوب بلال من أقرطتهن وخواتمهن، وعند أحمد ٤٤٦/٣٠، عن البراء مرفوعا: " تصدقن الصدقة خير لكُنّ، قال: فما رأيت يوما قط أكثر خدمة مقطوعة وقلادة وقرطا من ذلك اليوم". وفي حديث ابن عباس عند البخاري (٨٢٥) مرفوعا" ثم خطب ثم أتى النساء فوعظهن وذكرهن وأمرهن أن يتصدقن فجعلت المرأة تهوي بيدها إلى حلقها تلقي في ثوب بلال"، وفي رواية للبخاري (٥٥٤٤) " فجعلت المرأة تلقي قرطها "، وفي مسلم (٨٨٥) عن جابر "فجعلن يتصدقن من حليهن يلقين في ثوب بلال من أقرطتهن وخواتمهن".

روايته: «حل لإناثهم»[1]. وهذا الحديث له شواهد[2] بلغت سبعة عشر شاهدا، حتى عُدّ من المتواتر[3].

فهذا حديث صحيح صريح في حل الذهب للنساء، فلا يقوى على معارضة حديث أبي هريرة وغيره كحديث ثوبان السابق، فهذه الأحاديث إما لا تصح أو إن صحت فهي غير صريحة، لذلك حملها العلماء على محامل قريبة ومعقولة دلت عليها أدلة ناهضة، سالكين مسلك الجمع أو النسخ أو الترجيح كما سبق، وخلصوا إلى أن حديث أبي هريرة وغيره لا يعارض ما ثبت من أحاديث الإباحة، وما انعقد عليه الإجماع من جواز التحلي بالذهب للنساء، خواتيم وأقراط وأطواق وأساور وغيرها.

**رابعا: موقف الألباني من أحاديث الإباحة**: ذكرت سابقا جملة من الأحاديث الصحيحة الصريحة في جواز لبس النساء للذهب المحلق؛ وذكرت أن العلماء اطلعوا على حديث أبي هريرة وثوبان وغيرهما وسلكوا فيها المسالك المعتمدة في التعارض والترجيح؛ وتقرر عندهم الأخذ بأحاديث الإباحة؛ ولكن الألباني لم يعجبه هذا الذي تقرر وصار إجماعا، فلم يعبأ الألباني بهذا؛ وظن أن ما عنده هو التحقيق، وأن ما درج عليه العلماء وأجمعوا عليه في هذه المسألة هو من الجهل بالسنة أو التقليد أو اشتباه الأمر على بعض العلماء[4]، وركب الصعب والذلول وارتكب العديد من المحذورات، لإثبات بطلان كلام العلماء في هذه المسألة والانتصار لرأيه؛ فماذا فعل الألباني في سبيل ذلك؟ وهذا بيان لذلك فيما يأتي:

**١ـ رد الألباني المجمل على أحاديث الإباحة**

إن أول شيء فعله الألباني أنه ردَّ ما ذكره الشرّاح لحديث أبي هريرة وثوبان، وراح يبطل تأويلهم لهما، وراح يرد قولهم بالنسخ، وراح يطعن في الإجماع جملة وتفصيلا ويزعم أن حديث

---

(١) السنن الصغرى للنسائي، كتاب الزينة، تحريم الذهب على الرجال، حديث: ٥٠٧٧، سنن أبي داود، كتاب اللباس، باب في الحرير للنساء، حديث: ٣٥٥٣. سنن ابن ماجه، كتاب اللباس، باب لبس الحرير والذهب للنساء - حديث: ٣٥٩٣، وحديث علي هذا حسنه ابن المديني وأعله الدارقطني وغيره. انظر: البدر المنير١/٦٤٣، ونصب الراية ٤/٢٢٣، التلخيص الحبير ١/٢١٢.

(٢) صحح الألباني منها حديث عبد الله بن عمرو وهو بلفظ: الحرير والذهب حل لإناث أمتي، حرام على ذكورها. أخرجه ابن ماجه (٣٥٩٧)، وحديث أبي موسى الأشعري مرفوعا: الحرير والذهب حلال لإناث أمتي حرام على ذكورها. أخرجه الترمذي وقال حسن صحيح (١٧٢٠). انظر: غاية المرام للألباني ص٦٦، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، للحافظ ابن حجر العسقلاني (١٠/٣٤٩)، بتحقيق حسين عمر سباهيتش (كذا)، دار العاصمة بالرياض، ط١/١٩٩٨م.

(٣) نظم المتناثر للكتاني ص٩٨.

(٤) آداب الزفاف في السنة المطهرة (١٦٥).

أبي هريرة ـ وغيره ـ صحيح صريح لا يمكن أن يقوم الإجماع على خلافه، وأن ما روي عن عائشة من لبسها لخواتيم الذهب إن ثبت فهو خلاف حديث أبي هريرة هذا، وراح يستدل على ذلك بأن عائشة خالفت أحاديث صريحة روتها "فبالأحرى أن تخالف حديث غيرها"[1]، ووقع في مغالطات سيأتي بيانها، ولكن كيف أجاب الألباني عن الأحاديث المبيحة التي ذكرناها آنفا؟

**٢ـ تناقض الألباني في قضية النسخ**

إن الألباني الذي أنكر على الشراح والعلماء قولهم بنسخ الأحاديث المبيحة للحاظرة، وقال إن النسخ له شروط كثيرة منها معرفة تاريخ الناسخ من المنسوخ، ثم ذكر أن هذه الشروط لا تتحقق غالبا ثم نقل عن بعض العلماء أن النسخ لا يثبت إلا في عشرة أحاديث[2]، ثم نقض الألباني غزله فادعى النسخ في هذه المسألة، ولكن كيف نفى النسخ ثم أثبته[3]؟ إن الألباني بعد أن أقام الدنيا على الشراح والفقهاء الذين قالوا بأن حديث أبي هريرة ـ على فرض صحته ـ منسوخ بحديث علي وغيره من الأحاديث المبيحة، تبين له فيما بعد أنه لا بد من ادعاء النسخ، ولكنه عكس فنسخ الأحاديث المبيحة بالمحرمة فقال: وقد يردّ بعضهم هذه الأحاديث بأحاديث أخرى، فيها إباحة المحلق من الذهب على النساء، والجواب أن هذا كان قبل التحريم حتماً[4].اهـ

فأين ما قاله الألباني من أن للنسخ شروطا كثيرة يصعب تحققها، وأين تاريخ الناسخ من المنسوخ؟ أم أن هذه الشروط لا تلزمه وتلزم غيره؟ أم أن نسخ الألباني غير نسخ الأصولين، من باب أن باءه تجر وباء غيره لا تجر؟!! ولقد شعر الألباني بالتناقض، فحاول تأييد دعواه بنسخ حل الذهب، وإبطال ادعاء الجمهور بنسخ الحرمة، فقال: إن من المعلوم بداهة أن النهي عن الشيء مما يحتمل التحليل والتحريم؛ لا يكون إلا بعد أن يكون مسبوقاً بالإباحة، فالتمسك بها حينئذ فيه مخالفة صريحة لمنطوق الأحاديث المحرّمة[5].اهـ ثم أيد دعواه هذه بقوله: ومما يقرب هذا إلى المنصفين إن شاء الله تعالى، أن هناك أحاديث يستفاد منها إباحة الذهب على الرجال أيضاً، ومع ذلك فلم يأخذ بها أحد من العلماء، لمجيء النصوص المحرمة، . . بل ذهبوا إلى أنها كانت قبل

---

(١) آداب الزفاف في السنة المطهرة (١٩٣).

(٢) آداب الزفاف ص١٧٤.

(٣) والطريف أن الألباني أنكر على أستاذنا د.العتر، رفض النسخ في هذه المسألة ثم ادعاءه. انظر: آداب الزفاف في السنة المطهرة - ص١٨٠.

(٤) آداب الزفاف ص١٨٢.

(٥) آداب الزفاف ١٨٢.

التحريم، وكذلك نقول نحن في الأحاديث المبيحة للذهب المحلق للنساء ولا فرق: أنها كانت قبل التحريم، ومن فرّق بين هذه وتلك، فهو متناقض أو متلاعب[1]!

وخلاصة ما ذكره الألباني: أن الذهب كان مباحا للرجال والنساء، ثم نسخ ذلك فحرم الذهب على الرجال والنساء معا، ومن يخص نسخ تحريم الذهب بالرجال فقط فهو عنده متلاعب أو متناقض. أقول: سنرى بعد البحث والنظر من هو المتلاعب والمتناقض قريبا هل هم المحققون من الفقهاء والشرّاح وفطاحل العلماء من السلف والخلف، أم شخص آخر صحفي، مغرور بنفسه؟!

**٣ـ ادعاء الألباني أن أحاديث إباحة الذهب للنساء منسوخة قياسا على نسخ أحاديث إباحة الذهب للرجال**

أول شيء يجب علينا هو أن نحلل دليل الألباني على النسخ الذي ادعاه؛ فالألباني لم يثبت لنا أن حديث أبي هريرة متأخر عن حديث علي وغيره من الأحاديث المبيحة للذهب، وإنما اعتمد على دليل طريف وهو القياس لإثبات النسخ، فرأى أنه بما أن الذهب للرجال كان مباحا، واتفق العلماء على أنه منسوخ، فقياسا[2] على ذلك تكون أحاديث إباحة الذهب للنساء منسوخة بحديث أبي هريرة وثوبان وغيرهما.

**٤ـ الرد على قياس الألباني هذا**

لعمري إن هذا القياس بديع ـ والألباني يعلم جيدا مادة (بدع) ماذا تعني وماذا يشتق منها ـ فالشروط الكثيرة التي ذكرها الألباني للنسخ ضرب بها عرض الحائط وأتى بطريقة لمعرفة النسخ لا يعلمها أحد؛ ويا ليته فعل هذا على استحياء وسكت، لا بل رد بشدة وعنف على العلماء الذين قالوا: بأن الأحاديث المحرمة لتحلي النساء بالذهب ـ على التسليم بأنها صحيحة صريحة ـ كانت في أول الهجرة حين كان الفقر وكان الناس بحاجة إلى المواساة والبذل "ولقد قسم الأنصار أموالهم مناصفة بينهم وبين المهاجرين مواساة لهم وهكذا وجدت تلك الروح، فكان التختم بالذهب والتحلي به في تلك الفترة بطرا وترفا لا تقبله روح المجتمع الإسلامي الذي يعاني مرارة الحرمان وكان هذا التحلي معناه حبس هذه الكمية من الثروة عن التداول والانتفاع بها في وقت حاجة شديدة جدا لإنقاذ حياة مؤمن أو مؤمنة بها أو سد جوعة ودفع مخمصة أو غير ذلك"[3]، ثم لما وسع الله على الصحابة نسخ التحريم واستقر عليه الإجماع.

---

(١) آداب الزفاف ١٨٣.

(٢) شرح الكوكب المنير - (٥٦٩/٣) ولا" نسخ "بعقل وقياس٨"؛ لأن النسخ لا يكون إلا بتأخر الناسخ عن زمن المنسوخ، ولا مدخل للعقل ولا للقياس في معرفة المتقدم والمتأخر، وإنما يعرف ذلك بالنقل المجرد١.

(٣) ماذا عن المرأة ص١٠٨.

وهذا الكلام واضح ومعقول جدا وتميل إليه النفس، ولهذه المسألة نظائر كأحاديث تحريم الخليطين، حيث حمل بعض العلماء التحريم في هذه الأحاديث على أول الإسلام عند الضيق ثم نسخ عند السعة[1]. وعليه فالقول بالنسخ في لبس الذهب للنساء قول له وجاهته فلا جرم أن كثيرا من العلماء جزموا به البيهقي[2] وابن شاهين[3] والماوردي[4] وأبداه الشراح احتمالا، وعلى الرغم من كل هذا فإن الألباني لم يعجبه هذا الكلام وراح ينقضه ويا ليته أتى بخير منه أو مثله! فإذا كان الألباني لم يقبل هذا الكلام المعقول فكيف يريدنا أن نقبل قياسه العجيب السابق؟! وإذا كان الألباني يظن أنه يستطيع نقض كلام غيره، فلا يظن أن غيره لا يستطيع نقض كلامه، وها أنا أنقض ـ بعون الله ـ قياسه المبتدع الذي تقدم في الفقرة الآتية.

**٥ـ المقدمتان اللتان اعتمد عليهما الألباني في قياسه والرد عليهما**

أقول: بنى الألباني قياسه على مقدمتين: الأولى: أن الذهب كان مباحا للرجال ثم نسخ. الثاني: أن العلماء اتفقوا على ذلك. وهاتان مقدمتان منقوضتان، أما الأولى فغير مسلمة وإن ادعى ذلك الألباني مقلدا فيها بعض العلماء، ولو رجع إلى كتب الأصول التي يحيلنا عليها دائما لتبين له ذلك، فإن كثيرا من دعاوى النسخ مبنية على أن الشيء كان مباحا ثم نهي عنه، ولكن المحققين من علماء الأصول قالوا: إن هذا ليس نسخا أصلا، لأن الإباحة كانت مأخوذة من البراءة الأصلية لا من خطاب الشارع، والنسخ إزالة حكم الخطاب الأول بالخطاب الثاني، وهنا ليس ثمة خطاب أول، ومن هذا الباب الكلام في الصلاة فقد كان مباحا ثم نهي عنه فاعتبره بعض[5] العلماء من باب النسخ، وليس كذلك وإنما كان الكلام مباحا بالبراءة الأصلية قال الزركشي: (ولهذا رد الأصحاب

---

(١) جاء في العناية شرح الهداية - (٣٦٥/١٤): قال (ولا بأس بالخليطين) لما روي عن ابن زياد أنه قال: سقاني ابن عمر ﷺ شربة ما كدت أهتدي إلى منزلي فغدوت إليه من الغد فأخبرته بذلك فقال: ما زدناك على عجوة وزبيب وهذا نوع من الخليطين وكان مطبوخا، لأن المروي عنه حرمة نقيع الزبيب وهو النيء منه، وما روي «أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن الجمع بين التمر والزبيب، والزبيب والرطب، والرطب والبسر» محمول على حالة الشدة، وكان ذلك في الابتداء.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي ج ٤ ص ١٤٢،

(٣) قال ابن شاهين: وكان في أول الاسلام يلبس الرجال الخواتيم الذهب وغير ذلك وكان الحظر قد وقع على الناس كلهم ثم أباحه رسول الله للنساء دون الرجال فصار ما كان على النساء من الحظر مباحا لهم فنسخت الإباحه الحظر. انظر: ناسخ الحديث ومنسوخه ص٤٤٦، لأبي حفص عمر بن أحمد ابن شاهين (ت٣٨٥)، تحقيق سمير الزهيري، مكتبة المنار.

(٤) الحاوي للماوردي - (٣ / ٢٧٣)

(٥) انظر: كشف الأسرار للبخاري ١٥٥/٣، وشرح الكوكب المنير ٥٢٧/٣، وروضة الناظر لابن قدامة ص٦٩.

ما نقل عن مالك أن الكلام كان مباحًا في الصلاة، في ابتداء الإسلام على الإطلاق، ثم نسخ ما لا يتعلق بمصلحة الصلاة، بالإجماع، وبقي ما سواه على أصل الإباحة، فقالوا: هذا ليس بنسخ، لأن إباحة الكلام لم تكن بخطاب من جهة الشرع، وإنما كان الناس منه على الأصل)[1]. وبناء عليه يكون إباحة الذهب للرجال في أول الأمر مباحا بالبراءة الأصلية، ثم نهي عنه من باب ابتداء تشريع الحكم الإسلامي له، وهذا يقلل دعوى النسخ التي يتشوف إليها الألباني، وينقل كلام العلماء ليبرهن على ذلك، فها أنا قد نفذت له طلبه وحققت له أربه، فهل سيرضى الألباني بذلك؟!

وإذا ثبت أنه لا نسخ في تحريم أحاديث إباحة الذهب للرجال، وهو أصل القياس الذي بنى عليه الألباني، بطل الفرع المقاس وهو نسخ أحاديث إباحة الذهب للنساء، لأن من شروط صحة القياس هو أن يكون الأصل متفقا عليه بين السائل والمستدل كما هو مقرر في علم الأصول[2].

ثم لو سلمنا بأن إباحة الذهب للرجال منسوخ بالحرمة، فهذا ليس دليلا على نسخ إباحة الذهب للنساء، وبالتالي فهذا لا يجيز للألباني أن يقيس عليه نسخ إباحة الذهب للنساء، للفرق الظاهر، وهو أن الأحاديث التي أفادت تحريم الذهب على الرجال فيها دلالة واضحة على تقدم الإباحة على التحريم، وبذلك يتحقق شرط النسخ وهو معرفة المتقدم من المتأخر،

ففي حديث البخاري عن ابن عمر ﷺ أن رسول الله ﷺ اتخذ خاتما من ذهب وجعل فصه مما يلي كفه فاتخذه الناس، فرمى به واتخذ خاتما من ورق أو فضة[3]. فهذا الحديث يبين أن النهي تأخر عن الإباحة، فساغ هنا ادعاء النسخ، وأما الأحاديث التي فيها إباحة الذهب للنساء، فمن أين للألباني أنها متقدمة على حديث أبي هريرة وثوبان وغيرهما؟

**٦ـ ادعاء الألباني أن أحاديث الحظر متأخرة عن أحاديث الإباحة**

لقد علم الألباني أنه لا يملك دليلا على أن أحاديثه الحاظرة متقدمة على الأحاديث المبيحة، ولكي يخلص من هذا الإشكال، ادعى أن الحاظر ينسخ المبيح لا العكس. قلت: وهذه المقدمة قلّد فيها الألباني ابنَ حزم، وهي منقوضة أيضا، فكثير من الأحاديث فيها العكس، وهو النهي أولا ثم الإباحة، مثل حديث: كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها[4]، فهذا الحديث فيه نسخ

---

(١) انظر: تشنيف المسامع للزركشي ٢/ ٨٦٠.

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر (٣/ ٢٧٧)، ط/ مؤسسة الريّان.

(٣) أخرج الشيخان عن عبد الله بن عمر ﷺ أن رسول الله ﷺ " اتخذ خاتما من ذهب، وجعل فصه مما يلي كفه، فاتخذه الناس، فرمى به واتخذ خاتما من ورق أو فضة "، صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب خواتيم الذهب - حديث: ٥٥٣٥، صحيح مسلم - كتاب اللباس والزينة، باب طرح خاتم الذهب - حديث: ٣٩٩١.

(٤) أخرج مسلم عن ابن بريدة، عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: " نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء، فاشربوا في

قطعا لأنه نهى عن الزيارة ثم أباحها، فانتقض ما قاله الألباني تقليدا لابن حزم ووقع ما يتهم العلماء به من التقليد. لذلك ذهب المحققون من الأصوليين إلى أنه إذا ورد نصان في حكم متضادان، ولم يمكن الجمع بينهما لكن أحد النصين موافق للبراءة الأصلية، والآخر مخالف، لم يكن الموافق للأصل منسوخا بما خالفه على أنه لا تأثير لكون الناسخ حاظرا أو مبيحا[1]؛ وثمة قول ضعيف عند الأصوليين أن المنسوخ هو الموافق للبراءة الأصلية، وهذا ما اختاره الألباني ولكن رده المحققون فقالوا: ولا نظر لموافقة أحد النصين للأصل أي البراءة الأصلية في أن يكون متأخرا عن المخالف لها خلافا لمن زعم ذلك نظرا إلى أن الأصل مخالفة الشرع لها فيكون المخالف هو السابق على الموافق، قلنا لا يلزم ذلك لجواز العكس[2].

**٧ـ بطلان ما ادعاه الألباني من الاتفاق على تحريم لبس الذهب للرجال**

رأينا أن الألباني استنتج أن أحاديث الإباحة منسوحة بناء على مقدمتين، سبق الكلام في الأولى، وسأتكلم هنا عن الثانية؛ والمقدمة الثانية هي ما ادعاه من: الاتفاق على نسخ أحاديث إباحة الذهب للرجال؛ كذا قال ولكنها غير مُسلّمة فقد ذكر الحافظ ابن حجر[3] التختم بالذهب للرجال عن بعض الصحابة كالبراء وغيره وذكر ذلك عنه بالأسانيد الصحيحة، وسرد العيني[4] عدد الصحابة والتابعين الذين تختموا بالذهب من الرجال كأنس بن مالك والبراء بن عازب وجابر بن سمرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ومن التابعين عكرمة مولى ابن عباس وأبو بكر محمد بن عمرو بن حزم وآخرون[5].فكيف يدعي الألباني أن أحدا من العلماء لم يأخذ بالأحاديث المبيحة؟ أم أن الصحابة ليسوا علماء؟!

وهذا لم يُشِر الألباني إليه أدنى إشارة، لأنه سيهدم مذهبه، إذ لو علم قارئ كتابه أن عددا من رجال الصحابة والتابعين تختموا بالذهب فضلا عن الفضة وثبت عنهم بالأسانيد الصحيحة،

---

الأسقية كلها، ولا تشربوا مسكرا " صحيح مسلم - كتاب الأشربة وفي لفظ له: " كنت نهيتكم عن الأشربة في ظروف الأدم، فاشربوا في كل وعاء غير أن لا تشربوا مسكرا " * صحيح مسلم باب النهي عن الانتباذ في المزفت والدباء والحنتم والنقير - حديث: ٣٨١٨ -

(١) شرح الكوكب المنير - (٥٦٩/٣)، حاشية العطار على جمع الجوامع - (١٢٧/٢)، انظر: الإحكام للآمدي ١٨٢/٣، العضد على ابن الحاجب ١٩٦/٢، المستصفى ١٢٩/١، فواتح الرحموت ٩٦/٢، الآيات البينات ١٦٧/٣.

(٢) حاشية العطار على جمع الجوامع - (٢ / ١٢٧)

(٣) فتح الباري ٣١٧/١٠.

(٤) انظر ترجمته رقم [٩٨].

(٥) عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٣٠/٢٢)، دار إحياء التراث في بيروت.

لتشكك قارئ كتابه في حرمة تختم الرجال بالذهب فضلا عن النساء، وهذا ما يحاول الألباني أن يثبت عكسه.

وأنا لا ننازع في حرمة التختم بالذهب للرجال أخذا بأحاديث الباب ولكنّ نزاعنا مع الألباني في قياسه حرمة الذهب على النساء بحرمته على الرجال، فهذا القياس غير صحيح، لاختلاف العلة في كلا الأمرين، إذ علة جواز التحلي بالذهب للنساء هي أن تتزين المرأة لزوجها وهذا مما يديم المحبة والألفة بينهما، فينشأ الأولاد بين زوجين متحابين متآلفين، وأما تحلي الرجال بالذهب فهذا تشبه بالنساء مذموم وهو تخنث؛ وبذلك نعلم الجواب عن قول الألباني: (فإن قال: هذا غير لازم لأن علة تحريم الذهب على الرجال غير علة تحريمه على النساء قلنا: ما هيه ؟ ولا سبيل له إلى إثباتها أبدا إلا بمثل هذه الدعوى التي أثبت بها أختها وليست هي إلا مجرد رأي تفرد به الدكتور في آخر الزمان)[1].

**٨ـ بطلان تشنيع الألباني على قول الجمهور وتأييد قولهم بالنسخ بحديث أورده الألباني مبتورا**

إذا ثبت بطلان المقدمتين اللتين استند عليها الألباني ليثبت أن النسخ شامل للنساء قياسا على شموله للرجال، ومن ثم بطل ما شنع به على الجمهور لقولهم بنسخ الحرمة على فرض ثبوتها، ويكون قولهم صحيحا، ويتأيد ذلك بأحاديث وآثار منها حديث أسماء الذي أورده الألباني نفسه في كتابه[2]، واستشهد به في غير هذا الموضع، ولكنه لم يجرؤ أن يسوقه كاملا فقال الألباني: وفي حديث أسماء بنت يزيد في قصة أخرى نحوه: ". . . وتتخذ لها جمانتين من فضة فتدرجه بين أناملها بشيء من زعفران فإذا هو كالذهب يبرق".

والقصة التي أشار إليها الألباني تبيّن أن الحديث كان في أول الإسلام قطعا، ولذلك لم يسرده الألباني من أوله، وهذا أول الحديث: "إن رسول الله ﷺ جمع نساء المسلمين للبيعة فقالت له: أسماء ألا تحسر لنا عن يدك يا رسول الله ؟ فقال لها رسول الله ﷺ: " إني لست أصافح النساء ولكن آخذ عليهن " وفي النساء خالة لها عليها قلبان من ذهب وخواتيم من ذهب فقال لها رسول الله ﷺ: " يا هذه هل يسرك أن يحليك الله يوم القيامة من جمر جهنم سوارين وخواتيم؟ "[3].

---

(١) آداب الزفاف في السنة المطهرة لمحمد الألباني (١/١٨١)، وجواب الألباني هنا من طرائف الأمور، إذ من هو الذي تفرد في آخر الزمان برأيه؛ أهو من قال بجواز الذهب المحلق للنساء كما هو قول العلماء قاطبة، أمّن حرّم ذلك؟!

(٢) آداب الزفاف ص١٦٤.

(٣) مسند أحمد (٤٥/٥٥٣).

فهذه الرواية تنص على أن ذلك كان عند البيعة ومعلوم أن هذا كان في أول الإسلام، ومن ثم جزم البيهقي والماوردي وابن شاهين بأن التحريم كان في أول الأمر ثم نسخ؛ فمن هو الذي يكتم العلم؟! الألباني أم خصومه؟!

**٩ـ الحجة على بطلان شمول النسخ للرجال والنساء في لبس الذهب**

إن هناك أحاديث تنقض ادعاء الألباني من أن نسخ الحل شامل للرجال والنساء، كحديث علي السابق: «إن هذين (أي الذهب والحرير) حرام على ذكور أمتي، حل لإناثهم»؛ ففي هذا الحديث تصريح بالفرق بين الرجال والنساء في حكم التحلي بالذهب، فصرح بأنه مباح للإناث محرم على الذكور، فهذا الحديث يبطل دعوى الألباني أن الأحاديث التي فيها إباحة الذهب للنساء كحديث بلال الذي فيه تصدق النساء بحليهن حين أمرهن النبي بالتصدق: منسوخة بأحاديث التحريم كحديث أبي هريرة وثوبان، وذلك لأن الألباني استدل على النسخ بالقياس وهو أنه كما نُسخ الذهب على الرجال فكذلك نُسخ على النساء، فهذا الحديث يبطل هذا القياس، لأن فيه التصريح بالفرق بين الجنسين، حيث ذكر أنه حل لإناثهم ومحرم على رجالهم، فإن كان النسخ لا بد كائنا فهو نسخ حل الذهب على الرجال، وأما حله للنساء فلا سبيل إلى ادعاء النسخ فيه إلى التحريم، اللهم إلا بأن يدعي الألباني بأن النسخ كان متعددا، فكان مباحا على الجميع ثم حرم على الرجال وبقي الحل للنساء ثم حرم على الرجال والنساء، ولكن هذا يخالف ما يدعيه الألباني من وجوب معرفة المتقدم من المتأخر عند ادعاء النسخ ومن وجوب تقليل دعوى النسخ، ومن أن النسخ لا يصار إليه إلا إن تعذر الجمع، والجمع ممكن بينه وبين حديث أبي هريرة؛ فلهذه المحاذير تجنب الألباني دعوى النسخ هنا.

وأما سلوك الترجيح بين أحاديث الإباحة وأحاديث التحريم، فقد أدرك الألباني أن هذا المسلك ليس في صالحه، لأن أحاديث الإباحة أقوى سندا إذ هي في البخاري ومسلم وظاهر القرآن يؤيدها، ثم هي أقوى دلالة كما في حديث (وحل لإناثهم) فهو صريح في الإباحة للنساء، ثم إن الترجيح يخالف مسلكه بأن الجمع أولى، فلم يبق له إلا الجمع، فكيف جمع الألباني بين أحاديث الباب؟

**١٠ـ سلوك الألباني مسلك عجيبا في الجمع بادعاء العموم والخصوص**

لقد أتى الألباني بجمع غريب عجيب شأنه في ذلك شأن قياسه البديع الذي استند عليه في ادعاء نسخ الحل كما سبق، حيث زعم الألباني أن حديث علي (وحل لإناثهم) عام وحديث أبي هريرة فيه خاص، فيقدم الخاص على العام[1]! اهـ

(١) آداب الزفاف ص١٧٧.

ولكن ما معنى أن هذا عام وذاك خاص؟ يجيب الألباني في موضع آخر فيقول: يباح لهن ماسوى ذلك من الذهب المقطع كالأزرار والأمشاط ونحو ذلك من زينة النساء.اهـ[1] ويقصد الألباني بذلك أن حديث علي أباح الذهب للنساء بعمومه وأما حديث أبي هريرة فهو خاص حيث حظر بعض أنواع الحلي كالسوار والطوق والحلق، فيقدم الخاص على العام فينتج عند الألباني أن الذهب جائز للنساء إلا ما حظر في حديث أبي هريرة.

والجواب: إن ما ما ادعاه الألباني من العموم والخصوص في أحاديث الباب: ليس له وجود إلا عقل الألباني، بل إن الألباني اخترع عموما وخصوصا ليتسنى له تقديم حديث أبي هريرة المحرم على حديث علي المبيح بعد أن ادعى أن الأول خاص والثاني عام وبالتالي ليستطيع أن يتفلت من حديث علي الصريح في التفريق بين الجنسين الذكور والإناث في حكم الذهب والحرير.

ولا أريد أن أشرح في هذه العجالة مبحث العام والخاص وكيفية الجمع بينهما، وإنما أكتفي بضرب مثال عند الأصوليين نبين متى وكيف يلجأ العلماء إلى قاعدة أن الخاص مقدم على العام.

**١١ـ مثالان على الجمع الصحيح بالعموم والخصوص**

يقول تعالى بعد أن عدد المحرمات من النساء: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] وهذا عام مخصوص بقوله عليه الصلاة والسلام لا تنكح المرأة على عمتها[2]، وكذا قوله تعالى ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥] فهو عام في حل ما سوى هذه المحرمات ولكنه خُصّ بحديث النهي عن أكل كل ذي ناب من السباع[3].

فهذان المثالان يصح فيه ادعاء الخصوص والعموم وتقريره ما سبق، وقد مثّل بهما الأصوليون على تخصيص القرآن بخبر الواحد[4]، ولكن كيف يقرر لنا الألباني هذا في مسألتنا، نحن نتكلم أصلا عن أمر عام وهو الحلي للنساء والأحاديث الواردة في الباب المبيحة والمحرمة تتكلم عن هذا الأمر بعمومه، فبعضها يحرم الحلي ـ هذا على التنزل ـ وبعضها يجيز، ولم تُفصّل هذه ولا تلك في

---

(١) آداب الزفاف ص١٦٢.

(٢) أخرج الشيخان واللفظ للبخاري عن أبي هريرة: نهى النبي ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها، والمرأة وخالتها " صحيح البخاري - كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها - حديث: ٤٨٢٣، صحيح مسلم - كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح - حديث: ٢٥٩٧.

(٣) أخرج الشيخان عن أبي ثعلبة رضي الله عنه: " أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع "صحيح البخاري - كتاب الذبائح والصيد، باب أكل كل ذي ناب من السباع - حديث: ٥٢١٧، صحيح مسلم - كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع - حديث: ٣٦٦٥.

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه - (٤/٤٨٤)

حظر أو إباحة نوع معين من الحلي، فلو أن بعضها يبيح الحلي عامة وبعضها حرم الخواتم خاصة مثلا، لقلنا بإباحة الحلي للنساء باستثناء الخاتم لورود النهي عنه في نص خاص ولا يعارض عموم الإباحة لأن الخاص مقدم على العام، فهذا الكلام معقول ومفهوم لو افتراضا وقوعه، ولكن الأحاديث في هذه المسألة لا يوجد فيها نصوص عامة وأخرى خاصة حتى نقول بأن الخاص مقدم على العام، فمن أين أتى الألباني بدعوى الخصوص والعموم هذه؟

**١٢ـ تفرقة الألباني بين الذهب المحلق وغيره ليتسنى له ادعاء العموم والخصوص :**

إن الألباني اخترع عموما وخصوصا في هذه الأحاديث اختراعا، فزعم أن حلي الذهب نوعان: محلق كالخاتم والعقد والسوار، وغير محلق كالأزرار والأمشاط، ثم ادعى أن حديث علي (حل لإناثهم) عام في إباحة المحلق وغير المحلق، وحديث أبي هريرة خاص بالمحلق فيقدم عليه، والنتيجة التي خرج بها الألباني أن الذهب المحلق حرام على النساء وأما غير المحلق فلا يحرم عليهن.

ولكن من أين أتى الألباني بالتفرقة أن الذهب منه ما هو محلق ومنه ما هو غير محلق فضلا عن أن الأول حرام والثاني حلال؟! وهل ورد هذا في الكتاب أو السنة أو قال به أحد من السلف أو الخلف أو الإنس أو الجن؟!

**١٣ـ الحديث الذي استدل به الألباني على التفرقة بين الذهب المحلق وغيره**

لقد جاء الألباني بهذه التفرقة استنباطا منه من حديث "نهى ﷺ عن الذهب إلا مقطعا"[(١)]. ووجه الدلالة ما ذكره أن القطع ضد الوصل، وعليه فالذهب إذا كان محلقا كالقرط والطوق والخاتم فهو منهي عنه، وأما ما كان من حلي الذهب الأزرار والأمشاط فهو جائز لأنه مقطع[(٢)].

**١٤ـ الجواب عن حديث نهى عن الذهب إلا مقطعا**

والجواب من وجوه: الأول: إن الحديث الذي ذكره حديث مضطرب السند والمتن معا اضطرابا شديدا كما بيّن ذلك النسائي، لذلك ضعفه ابن أبي حاتم[(٣)]، والألباني يحكم على أقل من هذا الاضطراب بالضعف، ومع ذلك صححه الألباني وهذا ليس جديدا فلقد تعودنا من الألباني كيف يصحح ويضعف كيفما شاء؛ والجديد الآن هو تفسيره لقوله "إلا مقطعا" بأنه الأزرار

---

(١) أخرجه أبو داود (٤٢٣٩)، كتاب الخاتم، باب ما جاء في الذهب للنساء، والنسائي ٢/٥٨٥.

(٢) آداب الزفاف ص١٦٢.

(٣) المؤنق ص٤٤، هذا فضلا عن انقطاعه كما قال أبو داود وتبعه أبو الحسن ابن القطان؛ انظر: بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام - (٢ / ٤١٢)؛ على أن سياق الحديث يدل على أن المراد به الرجال لا النساء، لأنه نهى عن الحرير أيضا، وهذا النهي متعلق بالرجال قطعا.

والأمشاط ونحو ذلك، فمن أين أتى بهذا التفسير؟ فإن الألباني نفسه نقل عن ابن الأثير قوله: أراد الشيء اليسير منه كالحلقة والشنف ونحو ذلك.اهـ ولكن هذا التفسير لم يعجب الألباني لأنه يخالف ما قرره من أن الذهب المحلق حرام، فتعقبه فقال: إدخاله في المقطع الحلقة ينافي أصل اشتقاق هذه الكلمة وهو القطع الذي هو ضد الوصل.اهـ

**١٥ـ الرد على الألباني في تفسيره للمقطع من الذهب**

في الواقع إن تعقب الألباني على ابن الأثير عجيب؛ لا لأن تعقبَه خطأ محض ويدل على ضحالة في علم اللغة فحسب، بل لتجرؤه على أن يتعقب الناس في فنونهم التي لا ناقة له فيها ولا جمل، كان ينبغي عليه أن يقلد أهل اللغة فيما قالوه في تفسير المقطع، أو يدرس اللغة والاشتقاق ويتبحر في المعاجم وفي أشعار الجاهلية وفي كتب أساطين أهل اللغة ليبلغ مبلغ من يتعقبهم، وإذا كان الألباني لا يكاد يقف على رجليه في فنّه الذي أمضى عمره فيه، وخرج بتناقضات لا حصر لها فأنى له أن يفلح في غير فنّه؟!

إن الألباني يرى أن تفسير المقطع بالخاتم ونحوه خطأ مخالف للاشتقاق، فهل ما قاله كذلك؟! لدى الرجوع إلى المعاجم اللغوية سنجد أنهم جميعا فسروا المقطع بما فسره ابن الأثير، بل زادوا عليه وذكروا القرط ونحوه، بدءا من أبي عبيد[١] [٢] والزمخشري[٣] [٤] وابن سيده[٥] وابن الأثير[٦] والأزهري[٧] والمطرزي[٨] وابن منظور[٩] وانتهاءً بالزبيدي في تاج العروس[١٠] وكذلك سائر

---

(١) انظر ترجمته رقم [٩٣].

(٢) غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام، ٣٢٩/٤، ط/ العثمانية بالهند.

(٣) انظر ترجمته رقم [٥٧].

(٤) الفائق في غريب الحديث للزمخشري - (٢٠٨/٣)، دار المعرفة – لبنان، الطبعة الثانية، تحقيق: علي محمد البجاوي –محمد أبو الفضل إبراهيم.

(٥) المحكم والمحيط الأعظم - (١٦٥/١)

(٦) النهاية في غريب الحديث ٨٢/٤، بتحقيق محمود الطناحي، مؤسسة إسماعليان بإيران.

(٧) تهذيب اللغة للأزهري - (١٢٩/١) / ط دار إحياء التراث العربي.

(٨) المغرب في ترتيب المعرب - (٢ / ١٨٦)، لأبي لفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن علي بن المطرز، تحقيق : محمود فاخوري و عبدالحميد مختار، الناشر : مكتبة أسامة بن زيد – حلب، ط١/ ١٩٧٩م.

(٩) لسان العرب لابن منظور - (٣٦٧٩/٥)، دار المعارف بالقاهرة.

(١٠) تاج العروس من جواهر القاموس - (٤٣/٢٢)

الشرّاح[1]، فهل كل هؤلاء غاب عنهم ما تفطن إليه الألباني من أن هذا التفسير ينافي أصل الاشتقاق؟! ثم لو أنه قرأ مادة (قطع) من أحد المعاجم ولا سيما تاج العروس لاستحى أن يرد على ابن الأثير بقوله: القطع ضد الوصل. ولَعَلِم أن هذا كلام سخيف، لأن معنى القطع الذي توهمه الألباني هو عكس ما قاله أهل اللغة، وسيقطع الألباني حين يطلع على تصريفات واشتقاقات ومعان لهذه المادة ليس كما توهمه أن القطع ضد الوصل؛ بل الذي يتحصل من كتب اللغة أن المقطع ما يقطع عن أصله بغض النظر عما سيؤول إليه حاله بعد ذلك، يقول شيخ الاشتقاق ابن فارس في كتابه معجم مقاييس اللغة الذي بناه لهذا الغرض: القاف والطاء والعين أصلٌ صحيحٌ واحد، يدل على صَرْمٍ وإبانة شيءٍ من شيء. يقال: قطعتُ الشيءَ أقطعه قَطْعاً. والقطيعة: الهِجران.اهـ ثم أورد بعض الاشتقاقات منها: والمقطَّعات: الثِّيَاب القِصار. وفي الحديث: "أنَّ رجلاً أتاه وعليه مقطَّعات له"[2] وقال القاضي عياض في المشارق: قوله "وعليه مقطعات" قال أبو عبيد: هي قصار الثياب؛ قال الأنباري[3]: وليس لها واحد وقال غيره هو ما يقطع من الثياب من قمص وغيرها بخلاف الأزر الأزر والأردية[4].اهـ فأفاد أن القميص يسمى مقطعا أي قُطع من ثوب ثم حِيك فصار قميصا، وأما وأما ما لا يحاك كالراداء ونحوه فلا يسمى مقطعا، جاء في تهذيب اللغة: المقطعات من الثياب: كل ثوب يقطع من قميص وغيره. أراد أن من الثياب الأردية والمطارف، والأكسية والرباط التي لم تقطع، وإنما يتعطف بها مَرَّةً ويُتَلفَّع بها أخرى، ومنها القُمُص والحِبَاب والسَّراويلات التي تقطع ثم تخاط، فهذه هي المقطعات. . . . . والمُقَطَّعُ منَ الذَّهَبِ كمُعَظَّمٍ: اليَسِيرُ كالحَلَقَةِ والقُرْطِ والشَّنْفِ والشَّذْرَةِ وما أشْبَهَها[5].

فتبين مما سبق أن تفسير المُقطّع بالحلقة ونحوها لا ينافي الاشتقاق كما زعم ذلك الألباني، بل يوافقه، فهل يقال بعد هذا إن القطع ضد الوصل، وهل يحق للألباني أن يتعقب أهل اللغة بمثل

---

(١) كالبغوي وابن رسلان والخطابي والسيوطي وملا علي القاري والشوكاني والسهارنفوري وغيرهم، انظر: شرح السنة للبغوي (٥٧/١٢)، عون المعبود - (٣٠١/١١) ط/السلفية بالمدينة المنورة، بذل المجهود في حل أبي داود (١٢٩/١٧)، للعلامة خليل السهارنفوري (١٣٤٦هـ)، دار الكتب العلمية. نيل الأوطار ٨٠/٢، ط/الجيل؛ شرح السيوطي على النسائي ١٦١/٨.

(٢) معجم مقاييس اللغة لابن فارس - (١٠٢/٥).

(٣) انظر ترجمته رقم [١٥].

(٤) مشارق الأنوار على صحاح الآثار - (١٨٣/٢)

(٥) تهذيب اللغة للأزهري - (١٢٩/١) / ط دار إحياء التراث العربي.

هذا الكلام الذي يعرف العامة من الناس خلافه[1]، وكيف ساغ أصلا للألباني أن يخوض في غير فنه، والألباني نفسه ينكر على غيره أن يخوض فيما لا علم له به ويأمره بسؤال أهل العلم والشأن[2]. ولكن الألباني يمشي على قاعدة ما لنا هو لنا وما لكم هو لنا ولكم، ففي الحديث لا يجوز لأحد أن يقدم بين يديه ولا أن ينبس ببنت شفه، وأما في غير الحديث من العلوم الشرعية فليس لأحد أن يقلل من شأن الألباني فيها، ولا يجوز لأحد أن يلزمه بقوله في أي فن منها فهو ابن بجدتها!!

**١٦ـ بيان أن حديث الذهب المقطع حجة على الألباني**

وإذا ثبت أن تفسير المقطع هو الحلقة والقرط والطوق ونحو ذلك بطل تفسير الألباني وبطل ما بناه الألباني على تفسيره هذا من تفرقته بين الذهب المحلق والذهب المقطع، بل صار حديث"نهى عن لبس الذهب إلا مقطعا" حجة لنا عليه، لأنه يفيد جواز لبس الذهب اليسير كالحلقة والخاتم والسوار كما هو التفسير الصحيح للذهب المقطع، وهذا وحده كاف في هدم كل ما بناه الألباني، ولنا أن نتساءل الآن من هو المتلاعب بالنصوص؟ أهو الذي يفسرها على حسب لسان العرب، أم من يخترع معاني جديدة لا يعرفها أهل اللغة ويفسر بها كلام الله ورسوله ـ لا كلام عنترة والنابغة ـ من أجل أن ينتصر لرأي مبتدع، خالف فيه العالمين وأوسعهم شتما؛ لأنهم خالفوه في تلاعبه هذا.

ويا ليته جنى من هذا التلاعب شيئا، فإننا لو سلمنا له بأن المقطع هو الأزرار والأمشاط، فماذا سيستفيد الألباني من ذلك؟ إن تفسيره هذا سينسف ما ادعاه من خصوصية أحاديثه وعموم أحاديث خصومه، وذلك لأن الأزرار والأمشاط ليست من حلية النساء أصلا حتى يدخلها الألباني في عموم أحاديث الحل ويخرجها من حرمة لبسها بادعاء أنها مقطعة على حسب تفسيره، لأن حلية النساء لا يدخل فيها الأزرار والأمشاط حتى يستثنيها الألباني من الحرمة، إذ الحلية ما تحلي بها أذنيها وصدرها ورقبتها ومعصم رجلها ويديها وهذا كله ذهب محلق كما قال تعالى ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ ﴾ [الكهف: ٣١]، وأما الأزرار فحلية للملابس لا للنساء، وأما الأمشاط فلم نسمع بأن ثمة مشطا من ذهب حتى في عصرنا هذا فما بالك في تلك العصور، نعم ورد أن ذلك في جنة الخلد كما في حديث مسلم في صفة أهل الجنة" أمشاطهم

---

(١) فما زال الناس في تخاطبهم يقولون إلى الآن: فلان أهدى لخطيبته قطعة من الذهب، وآخر اشترى لزوجته قطعة من الذهب، وهؤلاء يقصدون شيئا يسيرا من الذهب تتحلى بها المرأة سواء كان سوارا أو طوقا أو خاتما.

(٢) فمثلا يقول الألباني منكرا على بعض خصومه حيث صححوا حديثا لم يعجبه:.. ثم هم يجتهدون فيما لا علم لهم فيه البتة، وهو علم الحديث، ويضربون بكلام ذوي الاختصاص عرض الحائط. انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة (١/٩٧).

الذهب ورشحهم المسك،[1]؟! فإذا كانت الأزرار والأمشاط ليست داخلة في حلية النساء أصلا، فأنى للألباني أن يدخلها مع القرط والخواتم، ليدعي العموم ثم يخرج المحلق بأحاديثه الحاظرة ليبقى غير المحلق على الإباحة؟!

**١٧ـ بيان أن القول بنسخ الأحاديث المبيحة خير من ادعاء الألباني الخصوص والعموم**

فلو اختار الألباني نسخ أحاديث الإباحة بالأحاديث المحرمة، وحرم الألباني حلي الذهب مطلقا لكان خيرا له بكثير من أن يدعي الخصوص والعموم بين أحاديث المنع والإباحة، لأنه حين يقول بأن حديث "حل لإناثهم " هذا ليس على عمومه، وأنه قد جاءت أحاديث صحيحة تحرم على النساء جنسا معينا من الذهب، وهو ما كان طوقا أو سوارا أو حلقة"[2] فحين يقول ذلك فالألباني أحد أمرين: إما أنه يستخف بعقول الناس، أو أنه يستخف بحديث رسول الله. إذ كيف يقول إن الحلي جائز للنساء ثم يستدرك بما يناقض ذلك فيقول إنه ليس على عمومه بل يستثنى منه الحلق والطوق والسوار؟ أليس هذا تناقضا صارخا، وهل هذا إلا استخاف بعقول الناس، ولنفرض أن أحدا سأل الألباني عن حكم لبس الذهب للنساء، فقال له الألباني: يجوز ذلك ولكن يستثنى منه الحلق والطوق والسوار، فماذا سيفهم السائل من هذا الجواب؟ هل سيسلم له ذلك، أم سيعد السؤال ويطلب التوضيح ثانية، وسيقول له السائل: إذن ما هو المباح للمرأة أن تلبسه من الحلي؟ ألن تكون فتوى الألباني هذه طرفة يتندر بها هذا السائل في المجالس كما يتندرون فيقولون إن فلانا يوما يغيب عن عمله ويوما لا يأتي، ويقولون إن الكهرباء تنطفئ يوما وتنقطع آخر!!

أو أن الألباني يستخف بحديث رسول الله، لأن النبي حين يقول بلسان عربي مبين بعد أن يرفع الذهب والحرير بيديه: هذان حرام على ذكور أمتي وحلال على إناثهن" ويقول هذا الحديث ويكرره في مناسبات شتى ويرويه عنه العديد من أصحاب رسول الله، ويبلغوا هذا الحكم للأمة وتعمل به قرون طويلة سلفا وخلفا، هل يمكن والحالة هذه أن يكون قصد النبي هذا الذي يهذي به الألباني، وهو أن الذهب حل للإناث باستثناء الخواتيم والأسورة والأطواق؟! هل من أوتي جوامع الكلم يعبر عن هذا المعنى بذاك اللفظ؟! وهل من بعث للناس ليبين ما نزل إليهم ويبلغهم الحلال

---

(١) أخرج الشيخان عن أبي هريرة ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: " إن أول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر، ثم الذين يلونهم على أشد كوكب دري في السماء إضاءة، لا يبولون ولا يتغوطون، ولا يتفلون ولا يمتخطون، أمشاطهم الذهب، ورشحهم المسك، ومجامرهم الألوة الأنجوج، عود الطيب وأزواجهم الحور العين، على خلق رجل واحد، على صورة أبيهم آدم، ستون ذراعا في السماء " صحيح البخاري - كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته - حديث: ٣١٦٤، صحيح مسلم - كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر ليلة البدر وصفاتهم - حديث: ٥١٧٠

(٢) السلسلة الصحيحة (٦٦٢/١)

والحرام، يقول لهم هذا الحديث الواضح البين، الذي هو صريح في جواز الذهب للنساء، ثم يكون قصده ذلك المعنى الذي يدعيه الألباني؟! هل يوقع النبيُ أمته في الإثم بحديثه هذا ويلبس عليهم الأمر ولا يبين لهم ذلك ويترك بيانه للألباني بعد أربعة عشر قرنا، كما ترك بيان معنى التوحيد والعبادة والشرك لابن تيمية بعد سبعة قرون؟!

**١٨ـ بيان تخبط الألباني في قاعدة تأخير البيان عن وقت الحاجة**

والطريف أن الألباني دائما ما يستشهد بقاعدة لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ويا ليته يعرف كيف يطبقها في موضعها، فترى الألباني يستشهد بها على أن قراءة القرآن بدعة عند زيارة القبور، ولكن كيف ذلك؟ إن الألباني يستشهد بحديث عائشة حين سألت النبي عن ما تقوله إذا زارت المقابر فقال لها النبي: قولي: السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين. . . الحديث، وجه الدلالة"أن القراءة لو كانت مشروعة لما كتم ذلك عنها، كيف وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز كما تقرر في علم الاصول، فكيف بالكتمان[١]" هكذا طبق الألباني القاعدة، ويا ليت الألباني يرجع إلى كتاب من كتب الأصول الذي يحيلنا إليها ويوهم القراء أنه من أهل التحقيق فيه؛ ليعلم ما معنى هذه القاعدة وكيف تطبق وما هي مذاهب العلماء فيها، وقد يطول شرح ذلك[٢]، ولكن باختصار أقول: إن عنوان هذه القاعدة يكشف عن محتواها، فالقاعدة تتكلم عن تأخير البيان، والبيان يقابله الإجمال، فإذا أمر الشارع بأمر مجمل مثل " أن يقول: صلوا غدا، ثم لا يبين لهم في غد كيف يصلون، أو آتوا الزكاة عند رأس الحول، ثم لا يبين لهم عند رأس الحول كم يؤدون، ولا لمن يؤدون، ونحو ذلك"[٣] وألحقوا بذلك ما إذا ذكر الشارع ظاهر لم يرده أو ذكر عموما أراد به الخصوص أو مطلقا وأراد به التقييد ونحو ذلك فهل يجوز في كل هذه الحالات تأخير البيان؟ في المسألة تفصيل؛ إذ التأخير إما أن يكون عن وقت الفعل فهذا لا يجوز إلا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق، وإما أن يراد به تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الفعل وهذا القسم ذهب الجمهور بل حكى السمعاني الإجماع على جوازه[٤].

فلا القاعدة متفق عليها كما أوهم الألباني بل إن كثيرا من العلماء اختاروا جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما سبق، ولا القاعدة تُطبّق على حديث عائشة التي معنا، إذ أين الأمر المجمل فيما علمه رسول الله لعائشة عندما تزور القبور، حتى يدعي الألباني أنه يجب بيانه على

---

(١) تلخيص أحكام الجنائز للألباني (٨٢)

(٢) انظر المسألة: البحر المحيط ٤٩٣/٣، البرهان ١٦٦/١، الإحكام للآمدي ٢٨/٣، نهاية السول ٥٤٠/٢، المستصفى ٣٦٨/١، حاشية البناني ٦٩/٢، شرح العضد ١٦٤/٢، كشف الأسرار ١٠٨/٣.

(٣) التحبير شرح التحرير للمرداوي - (٢٨١٨/٦)

(٤) رفع الحاجب لابن السبكي ٤٢٣/٣. قواطع الأدلة في الأصول للسمعاني - (٢٩٥/١)، ط/ العلمية.

النبي بحجة أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز؟ ثم إن تأخير البيان هنا إنما هو عن وقت الخطاب وهذا جائز، لا عن وقت الفعل وهذا هو الممنوع، وقد خلط الألباني بينهما، وبيان ذلك أن عائشة حين سألت النبي لم تكن تريد حينها أن تذهب إلى المقبرة، وإنما سألته لتعلم ما تقول إذا ذهبت. ثم من أين يلزم النبي كتم الوحي إذا لم يبلغ عائشة بمشروعية قراءة القرآن عند دخول المقبرة؟ وهل نحن نقول بوجوب قراءته حينئذ؟ غاية ما هناك أننا نقول بجوازه لعموم الأدلة التي ترغب بقراءة القرآن في كل زمان ومكان، فإذا كان عدم تبليغ النبي لأمر مباح يلزم منه أنه كتم الوحي، فكيف بعدم تبليغه لحرمة أمر تعم به البلوى كلبس الذهب للنساء؟! فهذا هو الموضع المناسب لكي يطبق الألباني القاعدة السابقة، لأن الألباني يدعي في حديث علي "وحل لإناثهم" أن ظاهره غير مراد، واعتبره عاما أريد به المشط والأزرار، فكان يجب على النبي أن يبيّن لأمته أن ظاهر هذا الحديث غير مراد ولا يؤخر بيان ذلك لئلا يأخذوا بالحديث على عمومه ويقعوا في الحرام ويقع النبي في كتم الوحي، لأنه إذا كان يجب على النبي أن يبين المندوب كقراءة القرآن عند القبور أفلا يكون واجبا عليه أن يبين الحرام الذي تعم به البلوى؟! وهذا على أصل الألباني أظهر، إذ إنه ينكر التأويل ويجعل مفاسده مما لا تدخل تحت حصر[1]، وهكذا يكون الألباني ترك المكان المناسب الذي تطبق فيه قاعدة تأخير البيان ثم طبقها في غير موضعها، بل إن الألباني لم يفهم معنى القاعدة أصلا ولا التفصيل ولا الخلاف الذي حدث فيها، ثم نراه يشنع على المقلدة ويدعي الاجتهاد والتحقيق، فوا أسفاه على الاجتهاد الذي يستغيث من أدعيائه، ويا حبذا التقليد وأهله إذا كان عندهم من العلم ما ما يكشفون به عن مزاعم متمجهدة آخر الزمان ومغالطاتهم وتخاليطهم؟!

فثبت بهذا ما ذكرته من قبل أن العموم والخصوص على الشكل الذي ادعاه الألباني وكذلك تفريقه بين الذهب المحلق وغير المحلق، كل ذلك من بدع الألباني واختراعاته وتخبطاته التي لا وجود لها وإنما اخترع ذلك ليتنصل من حديث علي الصريح في حل الذهب للنساء، فانظر من رمى الأمة بالتناقض والتلاعب، كيف هو حقيق بهذه التهم!

**١٩ـ بيان مسلك الخصوص والعموم في أحاديث الباب**

لو أن الألباني حين سلك قاعدة الخاص مقدم على العام، ادعى أن حديث أبي هريرة عام في الرجال والنساء وحديث علي وغيره خاص بالنساء، فيقدم حديث علي الخاص على حديث أبي

---

(١) حيث تحدث في غير كتاب له عن مضار التأويل وفظاعته وما يجر من مفاسد، وأنه من كيد الشيطان وإغوائه، وأنه يفتح الباب على مصراعيه للباطنية والقرامطة والملاحدة على تأويل الجنة والنار والرسول والله وكلِ شيء ثابت قطعا في الشريعة، وأن الأشاعرة ليس لها الحق بأن تعترض على هؤلاء الملاحدة وغيره طالما ارتكبت التأويل في آيات الصفات ..إلى آخر تلك التشنيعات. انظر: مختصر العلو للألباني ص ٢٣، وص٣٣، وما بعدها.

هريرة العام: لكان أولى، وبالتالي فإن الذهب حلال للنساء حرام على الرجال فيحمل حديث أبي هريرة على الرجال بل حديث أبي هريرة أصلا هو خطاب للذكر كما سبق، وعلى هذا الوجه من الجمع حمله ابن حزم حيث قال بعد أن ذكر حديث أسيد: هذا مجمل يجب ان يخص منه قول رسول الله ﷺ: " ان الذهب حرام على ذكور أمتى حلال لاناثها) لانه أقل معان منه ومستثني بعض ما فيه[1].

فهذا وجه معقول والعموم فيه قائم من ذاته دون اختراع، فلماذا أعرض الألباني عن هذا الوجه الذي قاله ابن حزم ـ الذي دائما ما يثني عليه الألباني ـ وادعى بل اخترع عموما وخصوصا لا وجود لهما إلا في ذهن الألباني، لينسف به الإجماع على حل الذهب للنساء، وينكر على الناس بزعم أنهم خالفوا الأحاديث التي اكتشفها لهم من سنن أبي داود الذي مر عليه أكثر من اثني عشر قرنا والعلماء والفقهاء والحفاظ والشراح يتدارسونه ويشرحونه ويقرؤونه، ثم يتهمهم بأنهم أعرضوا عن الحديث لشبه قامت عندهم. ثم راح يقيم الحجج على استحالة قيام الإجماع مع وجود هذه الأحاديث التي ادعى أنها صحيحة صريحة، وراح يطعن بالإجماع جملة وتفصيلا، وليس هذا فحسب بل ادعى أن من تأول أحاديثه ولم يأخذ بها فإنه معرض عن السنة من أجل مذهبه أو من أجل إجماع موهوم[2]، ثم إذا كان الألباني حريصا على اتباع السنة فلم لم يأخذ بحديث توسل الأعمى وراح يتأوله وجعل من يأخذ به مبتدعا[3]، ولِم لم يأخذ بحديث وضع الجريد الأخضر على القبر[4] بل أنكر ذلك وادعى أنه بدعة[5]، فالمبتدع عند الألباني ليس هو الذي لا يأخذ بالسنة بل قد يكون من يأخذ بالسنة مبتدعا عند الألباني بدليل حديث الأعمى وحديث الجريد الأخضر فقد جعل من يأخذ بهما مبتدعا، وإنما المبتدع من يخالفه في اختياره بغض النظر عن موافقته للسنة أو مخالفته، فتأمل!

---

(١) المحلى - (١٧١/٣).

(٢) آداب الزفاف ص١٦٦.

(٣) التوسل، أنواعه وأحكامه ص٤٢، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، بعناية محمد عيد عباسي، دار المعارف بالرياض، ط١/ ٢٠٠١م.

(٤) أخرج الشيخان من حديث ابن عباس قال: مر النبي ﷺ بقبرين فقال (إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير أما أحدهما فكان لا يستتر من البول وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة). ثم أخذ جريدة رطبة فشقها نصفين فغرز في كل قبر واحدة. انظر: صحيح البخاري (٢١٥)، كتاب الوضوء، باب ما جاء في غسل البول، وصحيح مسلم، كتاب الطهارة باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه رقم ٢٩٢.

(٥) يقول الألباني بعد أن أورد الحديث السابق وتأوله إرواء الغليل (٣١٣/١): وبذلك يظهر بدعية ما يصنعه كثير من الناس من وضع الزهور على القبور عند زيارتها.اهـ.

وخلاصة الكلام في هذه المسألة هي: أن الذهب جائز لبسه للنساء محلقا وغير محلق؛ لصحة الأدلة وانعقاد الإجماع على ذلك، وأما الأحاديث التي أتى بها الألباني فهي لا تقوى على معارضة الأحاديث المبيحة إما لضعفها أو لعدم دلالتها على الدعوى، وقد اطلع عليها العلماء وأجابوا عنها بأجوبة سليمة قوية، وأما الألباني فقد أجاب عن الأحاديث المبيحة بأجوبة متهافة مضطربة نقضها هو قبل غيره كما سبق؛ وهذا هو تمام الاضطراب في المنهج؛ وأنتقل الآن إلى المسألة التالية.

## المرصد الثاني : اجتهاد الألباني في وجوب التمتع في الحج

ذهب الجمهور إلى أنه يجوز الحج بكل نسك من الأنساك الثلاثة، وهي الإفراد والتمتع والقران[١]؛ **واستدل الجمهور بعدة أدلة على جواز النسك الثلاثة،** وأكتفي بحديث الشيخين عن عائشة رضي الله عنها قالت: خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع، فمنا من أهل بعمرة، ومنا من أهل بحج وعمرة، ومنا من أهل بالحج، وأهل رسول الله ﷺ بالحج، فأما من أهل بعمرة فحل، وأما من أهل بحج أو جمع الحج والعمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر . متفق عليه[٢] قال النووي " فيه دليل لجواز الأنواع الثلاثة، وقد أجمع المسلمون على ذلك، وإنما اختلفوا في الأفضل[٣].

وذهب الألباني من المعاصرين إلى أن التمتع واجب لمن لم يسق الهدي ويحرم القران أو الإفراد، واحتج الألباني بالأحاديث الصحيحة في حجة الوداع التي أمر فيها النبي ﷺ أصحابه الذين لم يسوقوا الهدي أن يحلوا من حجهم ويجعلوه عمرة، ومنها حديث البخاري عن عائشة رضي الله عنها، قالت: خرجنا مع رسول الله ﷺ لا نرى إلا الحج، فلما قدمنا تطوفنا بالبيت، فأمر النبي ﷺ من لم يكن ساق الهدي أن يحل، فحل من لم يكن ساق الهدي، ونساؤه لم يسقن فأحللن[٤].

فهذا الحديث هو عمدة الألباني تبعا لابن القيم تبعا لابن حزم[٥]، فتسمك بهذا وزعم أن هذا قطعي الدلالة على حرمة الإفراد والقران، لذلك سوف أكتفي بمناقشته فقط.

إن الحديث الذي استدل به الألباني لا دليل فيه على مذهبه؛ وأنا لن أجيب الألباني بما أجاب العلماء عن هذا الحديث وأطالوا في ذلك، فلن يأبه بذلك الألباني وسيضرب بل ضرب بتلك الأجوبة عرض الحائط، وأنكرها وزعم بطلانها وسفه القائل بها كائنا من كان، ولكن سنجيبه

---

(١) إفراد الحج: هو أن يحرم بالحج وحده ويفرغ منه ثم يحرم بالعمرة، أما القران: فهو أن يحرم بالعمرة والحج معا فيجمع بينهما في إحرامه، أو يحرم بالعمرة ثم يدخل عليها الحج قبل الطواف لها. وأما التمتع: فهو أن يهل بعمرة مفردة من الميقات في أشهر الحج، فإذا فرغ منها أحرم بالحج من عامه. انظر: المجموع للنووي ١٦٨/٧، المغني لابن قدامة ١٢٧/٣، المبسوط للسرخسي ٢٥/٤.

(٢) صحيح البخاري الحج (١٤٨٧)، صحيح مسلم الحج (١٢١١)، مسند أحمد بن حنبل (١٧٧/٦). الفتح ٤٢١/٣، ومسلم بشرح النووي ١٤١/٨.

(٣) شرح النووي لمسلم ١٤٣/٨، ١٤٤..

(٤) انظر: صحيح البخاري، (١٤٨٦)، كتاب الحج، باب التمتع والإقران والإفراد بالحج وفسخ الحج لمن لم يكن معه هدي.

(٥) المحلى ٨٧/٥، زاد المعاد ١٧٧/٢.

حسب المنهج الذي ارتضاه ودعانا إليه وبدّع من لم يتبعه، ألا وهو اتباع فهم السلف للكتاب والسنة. وهذه المسألة هي أفضل نموذج للاحتكام إلى فهم السلف، لأن الاحتكام إلى شيء إنما يلجأ إليه لحسم النزاع، فأما عند الاتفاق فلا حاجة إلى الاحتكام إلى شيء لا إلى السلف ولا إلى الخلف، إذ لا نزاع بيننا ليحسم، فهلم أيها الألباني إلى فهم السلف لهذا الحديث الذي تستشهد به وتدعي أنه يدل على بطلان أو تحريم الإفراد والقران.

جاء في صحيح البخاري أن أبا بكر وعمر وعثمان والمهاجرين والأنصار كانوا يفردون الحج[1]، فهذا يعني أنهم كانوا يرون جواز الإفراد، بل يرى النووي وغيره أن مداومتهم على الإفراد تدل على أنهم كانوا يفضلونه على التمتع والقران، ولم يفهم الصحابة[2] من حديث عائشة ما فهمه الألباني وابن القيم وابن حزم، ونحن لا نعترض بفهم الصحابة على ابن حزم، لأن ابن حزم لا يرى تقليد ولا اتباع أحد سوى الكتاب والسنة، ولكن هذا الاعتراض وارد على كل من الألباني وابن القيم اللذين يزعما اتباعهما للسلف وتمسكهما بفهم السلف لنصوص الشارع، فها هم الصحابة لم يفهموا حرمة أو بطلان الإفراد والقران ووجوب التمتع، إذ لو فهموا ذلك لم يفردوا بالحج بعد وفاته ﷺ مخالفين لأمره حاشاهم من ذلك، فكان يجب على الألباني وفقا لمنهجه أن يتبع الصحابة في أفضلية الإفراد فضلا عن جوازه، ففهم الألباني من حديث عائشة بطلان الإفراد والقران ووجوب التمتع مخالفة صارخة لفهم الصحابة، واستنكاف عن اتباعهم ورفض لدعوته التي يدعونا إليها صباح مساء، لا سيما وأنه قد ورد عن عمر وعثمان وجوب الإفراد والنهي عن التمتع، فهذا عكس كلام الألباني تماما من وجوب التمتع والنهي عن الإفراد، ولو أن أحدا من خصوم الألباني فعل ذلك لأشبعه شتما وسبا واتهمه بمخالفته للسلف الصالح ونحو ذلك، وهذا عين ما وقع فيه.

---

(١) روى البخاري (١٥٦٠) واللفظ له، ومسلم (١٢٣٥) عن عروة بن الزبير قال: قد حج النبي صلى الله عليه و سلم فأخبرتني عائشة رضي الله عنها أنه أول شيء بدأ به حين قدم أنه توضأ ثم طاف بالبيت ثم لم تكن عمرة. ثم حج أبو بكر رضي الله عنه فكان أول شيء بدأ به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ثم عمر رضي الله عنه مثل ذلك ثم حج عثمان رضي الله عنه فرأيته أول شيء بدأ به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ثم معاوية وعبد الله بن عمر ثم حججت مع أبي - الزبير بن العوام - فكان أول شيء بدأ به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ثم رأيت المهاجرين والأنصار يفعلون ذلك ثم لم تكن عمرة ثم آخر من رأيت فعل ذلك ابن عمر ثم لم ينقضها عمرة...الحديث.

(٢) جاء في أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن - (١٩٧/٢٣): ومن فهم كلامهم حق الفهم أعني الخلفاء الراشدين علم أنهم رضي الله عنهم يعلمون جواز التمتع والقران علماً لا يخالجه شك.

ولعل الألباني شعر بهذا فأراد أن يتنصل منه فماذا قال؟ قال: إن الذين يحتجون بهذا النهي عن المتعة (أي نهي عمر وعثمان) لا يقولون به لأن من مذهبهم جوازها، فما كان جوابهم عنه فهو جوابنا.

ويقصد الألباني أن يقول: كما خالفتُ عمرَ في وجوب التمتع، فالجمهور أيضا خالفوا عمر في تجويزه للتمتع، وبعبارة أخرى: إن النهي الوارد عن عمر وعثمان عن متعة الحج مؤول عندي وعندكم، وما تعتذرون به عن مخالفتكم لعمر هو ما أعتذر.

قلت: أما أنه مؤول فمُسلّم، وأما أن جوابنا هو جواب الألباني فغير مسلم، لأن ما أجاب به الجمهور يتفق مع مذهبهم من جواز التمتع ولا يتفق مع مذهب الألباني من وجوب التمتع، وبيان ذلك، أن الجمهور حملوا نهي عمر عن متعة الحج إما على فسخ الحج إلى العمرة وإما على أنه نهي تنزيه لترغيب الناس بالإفراد والإكثار من زيارة البيت بحيث يُقصد للعمرة بسفر مستقل، ويقصد للحج بمفرده بسفر مستقل، وهذا يفوت بالتمتع،[1] وهذان الجوابان يتفقان مع مذهب الجمهور القائل بجواز التمتع، ولا يتفقان مع مذهب الألباني أن التمتع واجب، أما الأول فلأن الألباني يرى جواز فسخ الحج بل يرى وجوبه[2]، وأما الثاني فلأن الألباني لا يرى جواز الإفراد إلا لمن ساق الهدي[3]، فهو مخالف لعمر حتما، فكيف يقول جوابكم هو جوابي؟ ثم إننا احتججنا بإفراد المهاجرين والأنصار وعلى رأسهم أبو بكر وعمر وعثمان، فما بال الألباني أعرض عن هذا واشتغل بنهي عمر عن التمتع؟!

ثم أجاب الألباني عن نهي عمر بجواب ثان: وهو أن عليّا وابن عباس وعمران رضي الله عنهم خالفوا عمر ﷺ في نهيه عن التمتع، وهذا كله تشغيب من الألباني، وبُعد عن محل النزاع، فلسنا نتكلم في حكم التمتع بالحج ولا ننازع في جوازه، وإنما نزاعنا مع الألباني في الإفراد هل يجوز أم لا؟ فإذا كان غير جائز فنريد من الألباني أن يجيبنا عن إفراد الصحابة الذين ذكرناهم، هل كانوا

---

(١) فمنهم من قال التمتع أنه إنما نهى عنه لينتجع البيت مرتين أو أكثر في العام، وقال آخرون إنما نهى عنها عمر لأنه رأى الناس مالوا إلى التمتع ليسارته وخفته فخشى أن يضيع القران والإفراد، وهذا القولان ذكرهما ابن البر في الاستذكار (١٣٢/١١)، والتمهيد (٢١٠/٨). ومنهم من قال إن المتعة التي نهى عنها عمر فسخ الحج إلى العمرة وقيل العمرة في أشهر الحج ثم الحج من عامه وعلى الثاني إنما نهى عنها ترغيبا في الإفراد الذي هو أفضل لا أنه يعتقد بطلانها وتحريمها، وهذا نقله الحافظ ابن حجر في فتح الباري (٤١٨/٣).

(٢) حجة النبي، للألباني ص ١٥، المكتب الإسلامي، ط٧/ ١٩٨٥م.

(٣) حجة النبي للألباني (١٩).

يجهلون نهي النبي عن الإفراد الذي احتج به الألباني؟ أم علموا وخالفوا أمره، واحتالوا وبخلوا بهدي التمتع ولم يتقبل الله حجهم كما وصفت بذلك من يفرد بالحج[1]؟!!

ثم أجاب بجواب ثالث ـ وهو أدهى وأمر ـ فزعم أن نهي عمر عن التمتع مخالف للكتاب والسنة!! إذن فعمر حين نهى عن متعة الحج قد خالف الكتاب والسنة، ثم ذكر الألباني أن عمر نهى عن التمتع لا لكراهته له، بل لئلا يُحرِم الرجالُ بالحج بعد أن أصابوا من نسائهم بعد تحللهم من العمرة، قال الألباني: هذه العلة التي اعتمدها عمر ﷺ في كراهته التمتع هي عينها التي تذرع بها الصحابة الذين لم يبادروا إلى تنفيذ أمره ﷺ بالفسخ في ترك المبادرة فقالوا (خرجنا حجاجا لا نريد إلا الحج حتى إذا لم يكن بيننا وبين عرفة إلا أربع ليال أمرنا أن نفضي إلى نسائنا فنأتي عرفة تقطر مذاكيرنا المني من النساء . . .) وقد رد النبي ﷺ ذلك بقوله: (أبالله تعلموني أيها الناس ؟ قد علمتم أني أتقاكم لله وأصدقكم وأبركم افعلوا ما آمركم به فإني لو لا هديي لحللت كما تحلون)[2] فهذا يبين لنا أن عمر ﷺ لو استحضر حين كره للناس التمتع: قولَ الصحابة هذا الذي هو مثل قوله وتذكر معه رد النبي ﷺ عليهم لما كره ذلك ونهى الناس عنه. وفي هذا دليل على أن الصحابي الجليل قد تخفى عليه سنة من سنن رسول الله ﷺ أو قول من أقواله فيجتهد برأيه فيخطئ وهو مع ذلك مأجور غير مأزور والعصمة لله وحده ثم لرسوله[3] اهـ

فالفاروق مخالف للكتاب والسنة في نهيه عن التمتع، والألباني موافق لهما، والفاروق يخفى عليه ما علمه الألباني!! ولا تنسوا أن الألباني سلفي!! قلنا: دعك من عمر الآن، وحدِّثنا عن بقية الصحابة الذين أفردوا بالحج كما ثبت في البخاري عنهم ذلك، هل خفي عليهم ما تذرعوا به وما أمرهم النبي به؟ أم خالفوا أمره؟ إذن لم تدع الناس إلى اتباعهم، لم لا تدع إلى اتباعك أنت الذي علمت الكتاب والسنة واتبعتهما حقا، أين ثناؤك على السلف وعلمهم وفقههم؟!

---

(١) قال الألباني في كتابه حجة النبي ص (٢٠): وقد اتصلنا بكثير من الحجاج فعرفنا منهم أنهم مع كونهم يعلمون أن التمتع أفضل من الإفراد فكانوا يفردون ثم يأتون بالعمرة بعد الحج من التنعيم وذلك لئلا يلزمهم الهدي وفي هذا من المخالفة للشارع الحكيم والاحتيال على شرعه ما لا يخفى فساده فإن الله بحكمته شرع العمرة قبل الحج وهم يعكسون ذلك وأوجب على المتمتع هديا وهم يفرون منه وليس ذلك من عمل المتقين ثم هم يطمعون أن يتقبل الله حجهم وأن يغفر ذنبهم هيهات هيهات فـ (إنما يتقبل الله من المتقين)، وليس من البخلاء المحتالين.

(٢) أخرج صحيح البخاري - كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب نهي النبي ﷺ على التحريم إلا ما تعرف إباحته وكذلك أمره - حديث: ٦٩٥٥، صحيح مسلم - كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام - حديث: ٢٢٠٦

(٣) حجة النبي للألباني ١٨.

وأخيرا أجابنا الألباني عن سؤالنا عن إفراد الخلفاء وغيرهم من الصحابة، فزعم الألباني أن ما روي عن الإفراد المروي عن الخلفاء وغيرهم محمول على أنهم كانوا يسوقون الهدي[1]، ومن ساق الهدي فله الإفراد أو القران ولا يجوز له التمتع لأن لا يحل حتى يبلغ الهدي محله يوم النحر.

والواقع أن هذا مما تضحك منه الثكلى، ليت الألباني ذكر شبه دليل على تأويله هذا العجيب لإفراد الصحابة، إن الألباني زعم أن الفاروق قد خفي عليه العلة التي نهى من أجلها عن التمتع، وأنها هي نفسها التي تذرع بها الصحابة في عدم مبادرتهم إلى التحلل، فغضب النبي حينئذ وأصر على أن يتحللوا من حجهم ويفسخوه بعمرة، هكذا زعم الألباني ولكن الألباني نفسه قد خفي عليه أن النبي قد قال لأصحابه تطبيبا لخاطرهم: لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت، أي أن النبي تمنى أنه لم يسق الهدي ليكون متمتعا كأصحابه، فما بال الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة يسوقون الهدي على حد زعم الألباني، ألم يعلموا أن رسول الله تمنى أن لا يكون قد ساق الهدي؟! لا يقال إنهم ساقوه تأسيا بالنبي لأن الألباني زعم أن إفراد النبي كان في أول الأمر جائزا كالنسك الثلاث ثم نسخ هذه التخيير بين النسك الثلاثة ووجب التمتع حصرا لحديث عائشة الذي تمسك به الألباني لذلك يقول الألباني: وخلاصة القول: إن على كل من أراد الحج أن يأتي إحرامه بالعمرة ثم يتحلل منها بعد فراغه من السعي بين الصفا والمروة بقص شعره . وفي اليوم الثامن من ذي الحجة يحرم بالحج فمن كان لبى بالقران أو الحج المفرد فعليه أن يفسخ ذلك بالعمرة إطاعة لنبيه ﷺ[2]اهـ فكان الواجب على الخلفاء الراشدين أن لا يسوقوا الهدي ليتمكنوا من حج التمتع لأن من ساق الهدي لا يحل حتى يبلغ الهدي محله وهذا يكون يوم النحر.

فانظر كيف لم يؤخر الله العقاب للألباني حين رمى الفاروقَ بمخالفة الكتاب والسنة وأنه خفي عليه ما علمه الألباني! وجاء الجزاء من جنس العمل فأوقع اللهُ الألباني في عين ما اتهم به الفاروق بل أشد، لأن عمر إن سلمنا أنه قد خفي عليه ما زعمه الألباني فلأنه قد تطاولت السنين بين حج النبي وبين نهي عمر، ولكن الألباني قد خفي عليه الحديث الذي بين يديه والذي به يرد على الفاروق ويدعي أنه خفي عليه العلة التي ذكرت في الحديث، فما خفي على الألباني مذكور في الحديث نفسه الذي بين يديه، إذ تمني الرسول عدم سوق الهدي الذي خفي على الألباني، مذكور عقيب العلة التي ادعى الألباني أنها قد خفيت على الفاروق، فنص الحديث: فقالوا ـ أي الصحابة حين أمرهم بفسخ الحج: "ننطلق إلى منى وذكر أحدنا يقطر، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: " لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت". فكيف ادعى الألباني أن عمر خفي عليه الجملة الأولى ثم خفي على الألباني الجملة الثانية وهي"لو استقبلت من أمري. . " وليس بينها وبين الأولى سنوات

---

(١) حجة النبي للألباني ١٩.

(٢) حجة النبي الألباني (١٩).

تطاولت ولا دهور انقضت، بل هي عقيب الأولى التي ادعى أن الفاروق خفيت عليه؟! إنها عظمة الله وسرعة عقابه وانتصاره لأصحاب رسول الله! إنه جزاء من يزدري بالكبار والصغار.

## الفرع الثاني: اجتهاد السلفية في بعض المسائل بناء على أنها بدعة.

وفيه ثلاثة مراصد

المرصد الأول: تعريف البدعة

المرصدالثاني: أقسام البدعة

المرصد الثالث: مفهوم السلفية للبدعة واجتهاداتهم المبنية على ذلك.

## المرصد الأول : تعريف البدعة

**البدعة في اللغة** : مصدر بدَع، ومادة (بدع) تدور حول أحد معنيين؛ **أحدهما** : ابتداء الشيء وصنعه لا عن مثال، **والآخر**: الانقطاع والكلال. وما يهمنا هنا هو المعنى الأول، وقد ذكر أهل اللغة شواهد كثيرة لهذا المعنى[١].

وأما **البدعة اصطلاحا** فقد عُرّفت بعدة تعاريف[٢]. **منها** أن البدعة هي الفعلة المخالفة للسنة سميت البدعة لأن قائلها ابتدعها من غير مقال إمام وهي الأمر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي[٣] وقال ابن رجب البدعة هي: ما أحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه، أما ما كان له أصل من الشرع يدل عليه فليس ببدعة شرعا وإن كان بدعة لغة[٤]، **ومنها** " طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه"[٥] وقال ابن حجر الهيتمي: البدعة ما أحدث على خلاف أمر الشرع ودليله الخاص أو العام[٦].

---

(١) ففي كتاب العين ٢/٥٤: البَدْع: إحداث شيء لم يكن له من قبل خلق ولا ذكر ولا معرفة، والله بديع السموات والأرض، ابتدعها ولم يكونا قبل ذلك يتوهمهما متوهم. وفي جمهرة اللغة١/٢٤٥: كل من أحدث شيئا فقد ابتدعه، والاسم البدعة، والجمع بدع. وفي الصحاح ٣/١١٨٣: ابتدعت الشيء: اخترعته لا على مثال. وقال ابن فارس: أبدعت الشيء قولا وفعلا، إذا ابتدأته لا عن مثال سابق. معجم مقاييس اللغة ١/٢٠٩؛ وقال ابن السكيت: البدعة: كل محدثة. انظر: تاج العروس (٢٠/٣٠٩).

(٢) تهذيب الأسماء واللغات لأبي زكريا النووي - (٣/٢٢) فتح الباري - (١٣/٢٥٣)، وانظر: عمدة القاري ٢٥/٣٧، الشاطبي: الإعتصام: ١/٣٧، البدعة، للدكتور عزت: ١٦١، محمد بخيت المصري: أحسن الكلام: ٦.

(٣) التعريفات للجرجاني - (٦٢)

(٤) جامع العلوم الحكم ص٥٠٠، للحافظ أبي الفرج زين الدين عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي، الشهير بابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)، تحقيق طارق عوض الله، دار ابن الجوزي، ط٢/١٩٩٩م.

(٥) قال الشاطبي بعد أن أورد هذا التعريف: وهذا على رأي من لا يدخل العادات في معنى البدعة، وإنما يخصها بالعبادات، وأما على رأي من أدخل الأعمال العادية في معنى البدعة فيقول: البدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية. الاعتصام ١/٣٧.

(٦) انظر: الفتح المبين بشرح الأربعين ص٣٠٥، للعلامة أبي العباس أحمد بن محمد ابن حجر الهيتمي (٩٧٣هـ)، قطعة حُققت كرسالة ماجستير في جامعة أم درمان الإسلامية لسنة ١٤٢٧هـ، تقديم الطالب: رياض العبسي. وانظر: فتح المبين ص١٩٧، المطبعة العامرة الشرفية في مصر، ١٣٢٠هـ.

## المرصد الثاني: أقسام البدعة

اختلف العلماء في البدعة؛ هل تنقسم إلى بدعة حسنة وبدعة قبيحة؟ فذهب جماهير العلماء[1] إلى أن البدعة تنقسم إلى بدعة حسنة وبدعة قبيحة، بل قال العز بن عبد السلام وتابعه كثيرون: إن البدعة تعتريها الأحكام الخمسة[2].

وذهب قلة من العلماء السابقين كالشاطبي وابن رجب وغيرهما[3]، ومن المعاصرين أستاذنا د. البوطي وغيره[4]، إلى أن البدعة لا تكون إلا محرمة؛ ولا يوجد بدعة حسنة.

---

(١) وهو ما ذهب إليه الشافعي كما في فتح الباري ٢٥٣/١٤، وابن حزم؛ انظر: الإحكام في أصول الأحكام ٤٧/١، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)، دار الحديث بالقاهرة، ط١/ ١٤٠٤هـ. والغزالي؛ انظر: إحياء علوم الدين ٣/٢، لحجة الإسلام محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ)، دار المعرفة ببيروت، وابن العربي؛ انظر: عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي ١٤٧/١٠، للقاضي أبي بكر ابن العربي المالكي (٥٤٣هـ)؛ دار الكتب العلمية في بيروت. وابن عساكر؛ انظر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ص٩٧، لأبي القاسم علي بن الحسن، المعروف بابن عساكر الدمشقي (٥٧١هـ)، دار الكتاب العربي ببيروت، ١٩٧٩م، وابن الأثير؛ انظر: النهاية في غريب الحديث ١٠٦/١، والعز ابن عبد السلام كما سيأتي، والنووي؛ انظر: تهذيب الأسماء واللغات للنووي ٢٠/٣، محي الدين يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، دار الفكر ببيروت، ط١/ ١٩٩٦م. وابن تيمية؛ انظر: مجموع الفتاوى ١٠٧/٤، وابن حجر العسقلاني في موضع من فتح الباري ٢٥٣/٤، والسيوطي؛ انظر: الحاوي للفتاوي ١٨١/١، للإمام جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، ط١/٢٠٠٠م.

وهذا وقد ذكر العلامة اللكنوي علماء آخرين فضلا عمن سبق ذكرهم، قسموا البدعة إلى حسنة وقبيحة؛ فقال اللكنوي: وبه صرح علي القاري في "شرح المشكاة" وابن ملك في "مبارق الأزهار شرح مشارق‌الأنوار"، والقسطلاني في "إرشاد الساري شرح صحيح البخاري" والزرقاني في "شرح‌الموطأ" والحافظ أبو شامة في كتابه "الباعث على إنكار البدع والحوادث" والحلبي في "إنسان العيون في سيرة النبي المأمون" وغيرهم، فعلى هذا القول البدعة التي هي ضد السنة هي البدعة المكروهة والمحرمة، وأما ما سواهما من البدعات فلا تكون سيئة. انظر: تحفة الأخيار بإحياء سنة سيد الأبرار، للإمام أبي الحسنات اللكنوي، ص١٢٣، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، اعتنى به الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ط١، ١٩٩٢م.

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام - (٢٠٤/٢) بتصرف، ط/ دار الكتب العلمية.

(٣) الاعتصام ٢٥/١، جامع العلوم والحكم لابن رجب ص٥٠٠؛ قال اللكنوي: وإلى هذا القول مال السيد السند في "شرح المشكاة"، والحافظ ابن حجر في "هدي الساري مقدمة فتح الباري" وفي "فتح الباري" وابن حجر الهيتمي الملكي في "الفتح المبين بشرح الأربعين" وغيرهم. انظر: تحفة الأخيار للكنوي ص١٢٣.

(٤) انظر: الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية، لماذا؟ وكيف؟ ص١٩٥، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر بدمشق، ط١/١٩٨٤م. وقد مال إلى ذلك أيضا الأستاذ الفاضل د. عماد الدين الرشيد في كتابه البدعة ص٥٨، ضمن سلسلة مفاهيم أساسية، نحو القمة للطبع والنشر بحمص، ط٢/٢٠٠٨م.

والواقع أن الخلاف بين الفريقين خلاف لفظي[1]، فكلاهما متفق على أن ما لا دليل شرعيا عليه هو محدث وبدعة ضلالة، ولكنهم اختلفوا فيما هو داخل تحت عمومات الشرع ولم يكن بعينه موجودا في الصدر الأول، فالجمهور على أنه لا يُحظر بل قد يندب أو يجب كما سبق، ويسمونه بدعة حسنة، والشاطبي ومن معه يوافقون الجمهور على أنه لا يُحظر، ولكن لم يسموه بدعة حسنة بحجة أن البدعة لها مدلول شرعي وهو إحداث ما لا دليل عليه في الدين وهذا مذموم دائما؛ وأما الجمهور فيرون أن البدعة بقيت على معناها اللغوي، ولكن لا يذم منها إلا ما خالف الشرع، وحديث الباب عام مخصوص كما سيأتي.

وأكبر دليل على أن الخلاف لفظي هو أن العز ابن عبد السلام يرى أن الاشتغال بعلم النحو وتدوين أصول الفقه والرد على المبتدعة: بدعة واجبة، وأما الشاطبي الذي كان قد رد على ابن عبد السلام تقسيمه السابق للبدع، فقد وافقه على أن تعلم علم الكلام والفقه وأصوله والنحو وما شاكل ذلك: أمر مشروع وإن كان مستحدثا لأن له أصلا في الشرع[2]، ولكنه لم يسمه بدعة حسنة، لأن البدعة عنده لا تكون إلا قبيحة؛ وكذا سائر الأئمة فالخطب يسير، ولكن ما هو موقف السلفية من تقسيم البدع وما مفهومهم للبدعة أصلا؟

---

(١) وهو ما مال إليه بعض الباحثين، انظر: البدعة وأثرها في قبول الحديث ص٤٩؛ رسالة ماجستير أعدها الطالب محمد عبس بكلية الشريعة في جامعة دمشق، لعام ٢٠٠٨م.

(٢) الاعتصام للشاطبى - (١/٣٧، ٣٨)، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

## المرصد الثالث: مفهوم السلفية للبدعة واجتهاداتهم المبنية على ذلك.

لقد أنكر السلفية تقسيم البدع إلى حسنة وسيئة، وذهبوا إلى أن البدع كلها سيئة، ولكن ليس ما تميزت به السلفية هو قولهم بأن كل بدعة ضلالة ولا بدعة حسنة؛ فإن هذا قال به ثلة من العلماء الكبار كالشاطبي وغيره، وإن كان الجمهور على خلاف ذلك، ولكن هذا خلاف لفظي كما سبق؛ وإنما تميزت به السلفية هو اعتبارهم أن تخصيص عبادة ما بهيئة أو عدد أو زمان أو مكان ما لم يرد في الشرع: بدعة ضلالة[1]؛ فهذا القول هو ما تميزوا به، لأن هذا التخصيص ما لم يرد فيه نهي عن الشارع فليس ببدعة على رأي الجمهور، وربما قالوا فيه إنه بدعة حسنة، وأما على قول الآخرين الذين نفوا البدعة الحسنة، فإنهم يقولون إن هذا التخصيص جائز ولا يسمى بدعة حسنة. وربما حدث خلاف بين الفريقين في بعض البدع كسائر الأحكام التي يختلف فيها الفقهاء.

ولكن الاتجاه السلفي المعاصر خالفوا كلا الفريقين، وبناء عليه قالوا: إن العبادات كالصلاة والصيام وتلاوة القرآن والأذكار ونحو ذلك إذا فُعلت على وجه مخصوص أو عدد مخصوص في زمن مخصوص أو مكان مخصوص أو على هيئة مخصوصة لم يفعلها النبي بعينها فهي بدعة ضلالة ومحرمة؛ ومن ثَّم خرجوا بقائمة طويلة من البدع، فمنها: الاحتفال بالمولد النبوي، والصلاة على النبي من المؤذن بعد الأذان جهرا، وقراءة القرآن على القبور أو الأموات أو عند عقد الزواج، وقول القارئ بعد انتهائه: صدق الله العظيم، وقراءة الفاتحة على روح الميت، ووضع الخُضرة والزهور على قبر الميت، وتلقين الميت وصيام النصف من شعبان، وإحياء ليلة العيد، والتلفظ بالنية في الصلاة، والدعاء والاستغفار الجماعي بعد الصلاة، والاجتماع لقراءة الأوراد، والذكر

---

(١) لذلك هم يعرفون البدعة بأنها: كل عبادة أطلقها الشارع وقيدها الناس ببعض القيود مثل المكان أو الزمان أو صفة أو عدد. اهـ انظر: أحكام الجنائز ص٢٤٢، للألباني، المكتب الإسلامي، ط٤/ ١٩٨٦م. وقال الحكمي في معارج القبول ٥٠٢/٢: البدعة شرع ما لم يأذن الله به، ولم يكن عليه أمر النبي ولا أصحابه. اهـ وقال ابن عثيمين في شرح لمعة الاعتقاد ص٢٣: البدعة ما أحدث في الدين على خلاف ما كان عليه النبي وأصحابه، من عقيدة أو عمل. اهـ وقال أحمد آل بوطامي: البدعة شرعا هي ما أحدث بعد الرسول على سبيل التقرب إلى الله ولم يكن قد فعلها الرسول ولا أمر بها ولا أقرها ولا فعلتها الصحابة. وقال أبو بكر الجزائري في الإنصاف فيما قيل في المولد ص١٦: البدعة في عرف الشرع كل ما لم يشرعه الله تعالى في كتابه أو على لسان رسوله من معتقد أو قول أو فعل. اهـ نقلا عن: البدعة للغامدي ٢٦٥/١. والحاصل أنه يدخل عندهم في مفهوم البدعة: التزامُ هيئة أو كيفية لعبادة ما، أو تأديتها في وقت أو مكان بعينه، دون إذن من الشارع. انظر: علم أصول البدع للحلبي ص٢٥، ٣٥.

بعدد مخصوص غير ما ورد في السنة، وقراءة آية الكرسي والمعوذات بصوت مرتفع عقب الصلوات. . . . والقائمة تطول جدا جدا[١].

فهذه الأمور كلها محرمة عند السلفية المعاصرة وحجتهم في ذلك أن هذه الأمور لم ترد في الشرع ومن ثم فهي من قبيل البدع المنهي عنها شرعا، وأنكروا على من سماها بدعا حسنة لأن البدع كلها ضلالة، واحتج السلفية على ذلك بعدة أدلة، أهمها دليلان، أحدهما من السنة، والآخر من المعقول:

**أولا: الدليل من السنة**: لعل أهم دليل استدلوا به، هو ما أخرجه مسلم من حديث جابر مرفوعا "فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة"[٢]، قالوا فقد دل على أن كل أمر محدث فهو ضلالة، فالقول بأن ثمة محدثا حسنا مناقض للحديث[٣].

والجواب: إن هذا عام مخصوص عندنا وعندكم، فهو مخصوص عندكم بالبدعة الشرعية وهي ما استحدث من أمور الدين في العبادات، وأما ما استحدث من أمور الدنيا فلم تجعلوه ضلالة؛ وأما عندنا فهو مخصوص بما خالف نصا شرعيا من كتاب أو سنة أو إجماع، أو ما ليس له أصل في الشرع، بمعنى أنه لا دليل عليه في الشرع لا خاص ولا عام كما قال ابن حجر[٤] وغيره من الشرّاح؛ قال القاضي عياض: البدعة فعل ما لم يسبق إليه فما وافق أصلا من السنة يقاس عليها فهو محمود وما خالف أصول السنن فهو ضلالة[٥]. اهـ وقال النووي: قوله ﷺ "وكل بدعة ضلالة" هذا عام مخصوص والمراد غالب البدع. اهـ[٦] وإذا كان الحديث مخصوصا بما ذكرنا فلا يصح الاحتجاج بعمومه.

---

(١) انظر هذه الأمور في قائمة طويلة جدا من البدع في كتاب: البدع والمحدثات وما لا أصل له ص١٨٥ وما بعدها إلى ص٦٣٠، جمع وإعداد حمود المطر، دار ابن خزيمة، ط٢/١٩٩٩م.

(٢) انظر: صحيح مسلم ص٨٦٧، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة.

(٣) انظر: علم أصول البدع للحلبي ص٩٣. البراهين على ألا بدعة حسنة في الدين والرد على شبه المخالفين ص٣١، لأبي معاذ السلفي؛ بحث منشور على موقع: http: //www. shamela. ws.

(٤) فتح الباري ١٣/٢٥٣، ٢٥٤.

(٥) مشارق الأنوار على صحاح الآثار - (١/٨١)

(٦) شرح النووي على مسلم - (٦/١٥٤)، الديباج على مسلم للسيوطي (٢/٤٤٥)، شرح الزرقاني على الموطأ (١/٣٤٠)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري - (٨/٣٩٦)، فيض القدير - (٢/٢١٧).

فإن قيل: لا نسلم أن الحديث عام مخصوص، بل هو باق على عمومه، وما ذكرتم أننا نخصه بالبدعة الشرعية، فليس بتخصيص، وإنما هو حمل للحديث على ما أريد به، والحديث أراد ذم الابتداع في أمور الدين مطلقا، وأما ما سوى ذلك من الابتداع في أمور الدنيا فغير داخل أصلا، فبقي ذم كل ما يستحدث في أمور الدين على عمومه.

قلنا: حاصل ما ذكرتم أن الحديث عام أريد به الخصوص وليس من قبيل العام المخصوص[1]؛ فهذا إقرار منكم أن الحديث ليس على عمومه، وهو المطلوب؛ وأما قولكم إنه أريد به الابتداع في أمور الدين لا الدنيا فهو مجرد دعوى لا دليل عليها.

فإن قيل: تخصيصنا للبدعة بالبدعة الشرعية يدل عليه أمور:

**الأول**: إن الحقائق الشرعية مقدمة على اللغوية كما هو مقرر في أصول الفقه[2].

**الثاني**: إن الدين كامل تام كما قال تعالى﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]. وبالتالي فأي إحداث أو ابتداع إنما هو استدراك على الشريعة، وجرأة قبيحة ينادي بها صاحبها أنَّ الشريعة لا تكفي، ولم تكتمل!، فاحتاجت إلى إحداثه وابتداعه!![3] وهذا بخلاف أمور الدنيا، فهي متروكة للناس يتصرفون فيها حسب خبراتهم ومصالحهم، كما جاء في الحديث "أنتم أعلم بأمور دنياكم"، فظهر أن البدعة المنهي عنها هي ما كانت في أمور الدين لا الدنيا.

قلنا: البدعة ليس لها معنى شرعي لتحمل عليه ويقدم على المعنى اللغوي، فإن ادعيتم ذلك فعليكم البيان والدليل، وهذا بخلاف الصلاة فالصلاة هي الدعاء لغة، وثبت لها معنى شرعي بقوله ﷺ صلوا كما رأيتموني أصلي، فأفاد أن الصلاة المأمور بها في قوله تعالى: وأقيموا الصلاة، هي الصلاة التي كان النبي يصليها لا مطلق الدعاء كما هو المعنى اللغوي.

---

(١) فرّق العلماء بين العام المخصوص وبين العام الذي أريد به الخصوص، قال السبكي: العام المخصوص أريد عمومه وشموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لها، لا من جهة الحكم، والذي أريد به الخصوص لم يرد شموله لجميع الأفراد لا من جهة التناول ولا من جهة الحكم٦ بل هو كلي استعمل في جزئي، ولهذا كان مجازا قطعا، لنقل اللفظ عن موضوعه الأصلي، بخلاف العام المخصوص. انظر: جمع الجوامع والمحلي عليه ٥/٢، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب - (١١٠/٣)، شرح الكوكب المنير - (١٦٨/٣).

٢ البحر المحيط للزركشي - (٣ / ٤٧٣، ٤٧٤، ١٦٧/٦) ط/الكويت.

(٣) البراهين على ألا بدعة حسنة في الدين والرد على شبه المخالفين - (٣/١) .

سلمنا أن البدعة المنهي عنها هي البدعة الشرعية، ولكن ما هي البدعة الشرعية؟ فإن قلتم هي ما أحدث في أمور الدين، قلنا هذه مصادرة على المطلوب، وإلا فنحن ندعي أن البدعة الشرعية هي ما خالف كتابا أو سنة أو إجماعا.

ثم إن تفريقكم بين أمور الدين والدنيا في الابتداع غير مسلم، فالإسلام جاءت شرائعه من أوامر ونواه لإصلاح الدين والدنيا ففيه سعادة الدارين، وعليه فالابتداع إذا كان فيه مخالفة لنص فهو مذموم وداخل في الحديث سواء كان في أمور الدين أو الدنيا.

وأما قولكم بأن الدين كامل والابتداع فيه استدراك عليه بخلاف ما يكون في أمور الدنيا، قلنا: هل الابتداع استدراك على الدين إذا خالف نصا أو إجماعا، أم إذا لم يخالف شيئا من ذلك، أما **الأول** فمُسلّم، وأما **الثاني** فهو محل النزاع؛ فلا نسلم أن إحداث شيء ما في أمور الدين أو الدنيا هو استدراك على الشريعة، ولا أنه اتهام للدين بالنقصان إذا كان لا يخالف نصا أو إجماعا، فلا تلازم بين تمام الدين وحرمة إحداث ما لا يخالفه نصوصه وهي ما نسميه بالبدعة الحسنة، لأن البدعة الحسنة هي ما شهد لها أصول الشرع بحسنها، فكيف تكون زيادة على الشرع واستدراك عليه والشرع نفسه قد شهد لأصلها بعموماته؟ وذلك مثل قراءة قدر معين من القرآن في وقت معين أو المداومة على أذكار معينة في أوقات معينة أو الصلاة ركعات معينة في أوقات معينة أو صوم أيام معينة، أو إقامة حلقات ذكر وصلاة على النبي في أوقات معينة كيوم مولده، فهذا كله شهد الشرع لأصله بحسنه والثواب عليه، فضلا عن جوازه، فكم جاءت نصوص تفيد فضل قراءة القرآن وفضل صلاة وصيام النفل وفضل حلقات الذكر[1].

---

(١) فمنها: عن أَبي موسى - ﷺ -، عن النبيِّ - ﷺ -، قَالَ: (تعاهدوا هَذَا القُرْآنَ، فَوَ الَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَهُوَ أَشَدُّ تَفَلُّتاً مِنَ الإبلِ فِي عُقُلِهَا) أخرجه البخاري (٥٠٣١)، ومسلم (٧٨٩). ومنها عن أَبي سعيد الخدري - ﷺ -. ومنها ما أخرجه مسلم (١٤٤) بسنده عن النبي: فتنة الرجل في أهله وماله ونفسه وولده وجاره يكفرها الصيام والصلاة والصدقة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومنها ما رواه البخاري (١٨٩١) واللفظ له ومسلم (١١) عن طلحة بن عبيد الله أن أعرابيا جاء إلى رسول الله ﷺ ثائر الرأس فقال يا رسول الله أخبرني ماذا فرض الله علي من الصلاة فقال الصلوات الخمس إلا أن تطوع شيئا فقال أخبرني ما فرض الله علي من الصيام فقال شهر رمضان إلا أن تطوع شيئا فقال أخبرني بما فرض الله علي من الزكاة فقال فأخبره رسول الله ﷺ شرائع الإسلام قال والذي أكرمك لا أتطوع شيئا ولا أنقص مما فرض الله علي شيئا فقال رسول الله ﷺ أفلح إن صدق. وسيأتي حديثا في فضل حلق الذكر، وكل هذه الأحاديث تندب ندبا مطلقا للذكر والصلاة والصوم وقراءة القرآن دون أن تأمر أو تنهى عن تخصيصها بهيئة معينة أو وقت أو زمان أو عدد معين، ويبقى المطلق على إطلاقه اللهم إلا ما نهي عن أمور بعينها كالصلاة في الأوقات المنهي عنها ونحو ذلك فهذه خارجة عن محل النزاع.

فإن قيل: نحن نسلم بأن أصل قراءة القرآن ونحو ذلك من نوافل الصلاة والصيام أمر مندوب، ولكن فعل هذه النوافل بأعداد وكيفيات وأوقات وأمكنة وهيئات مخصوصة هو البدعة فكان محظورا، فالابتداع إنما كان في هذا التخصيص لا في أصل هذه الأمور المندوبة.

قلنا: حذارِ أن تُحذّروا من الابتداع في الدين ثم تقعوا فيه، فإن قولكم هذا هو نفسه ابتداع في الدين أو يؤول إليه، من وجهين: **الأول** أنه يخالف الأحاديث التي أجازت تخصيص بعض القربات بهيئة ما، **الثاني**: أنه يخالف إطلاق النصوص التي رغبت في فعل تلك القربات دون النهي عن فعلها بتخصيص ما؛ وبيان هذين الوجهين فيما يلي:

أما أنه يخالف الأحاديث التي أجازت تخصيص بعض القربات بهيئة ما، فمنها ما رواه البخاري عن رفاعة بن رافع الزرقي قال: كنا يوما نصلي وراء النبي ﷺ فلما رفع رأسه من الركعة قال (سمع الله لمن حمده). قال رجل وراءه ربنا ولك الحمد حمدا طيبا مباركا فيه. فلما انصرف قال (من المتكلم). قال أنا قال (رأيت بضعة وثلاثين ملكا يبتدرونها أيهم يكتبها أول)[1]

فهذا الصحابي قد زاد في الاعتدال ذكرا لم يؤثر عن النبي وأقره النبي بأعلى درجات الإقرار والرضا، قال ابن حجر: واستدل به على جواز إحداث ذكر في الصلاة غير ماثور إذا كان غير مخالف للمأثور[2]. اهـ

ومنها عن أنس ﷺ كان رجل من الانصار يؤمهم في مسجد قباء وكان كلما افتتح سورة يقرأ بها لهم في الصلاة مما يقرأ به افتتح ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، حتى يفرغ منه ثم يقرأ سورة أخرى معها وكان يصنع ذلك في كل ركعة فكلمه أصحابه (وجرى بينهم جدال حول ما فعله إلى أن إلى أن سألوا رسول الله فقال له): "ما يحملك على لزوم هذة السورة في كل ركعة. فقال إني أحبها فقال: "حبك إياها ادخلك الجنة"[3]

**وجه الدلالة**: أن هذا الصحابي قد التزم من عند نفسه قراءة الإخلاص في كل ركعة، ومع ذلك أقره الرسول بأن بشره بالجنة[4]. فأي فرق بين من خصص سورة الإخلاص في كل ركعة ومن خصص الفاتحة لتقرأ على روح الميت، فإن قلتم لأن قراءة الفاتحة على الميت لم يفعلها رسول الله

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الأذان، أبواب صفة الصلاة، باب فضل اللهم ربنا لك الحمد، حديث: ٧٧٨.

(٢) فتح الباري (٢/٢٨٧).

(٣) أخرجه البخاري تعليقا بصيغة الجزم، ووصله الترمذي؛ انظر: صحيح البخاري - كتاب الأذان أبواب صفة الصلاة؛ سنن الترمذي الجامع الصحيح - الذبائح، أبواب فضائل القرآن عن رسول الله ﷺ - باب ما جاء في سورة الإخلاص، حديث: ٢٩٠٢. وما بين قوسين من زيادتي لاختصار القصة.

(٤) انظر: الهيئات المستحدثة في العبادة ص١٩٥ و١٩٦، د. عبد السميع محمد الأنيس، بحث منشور في مجلة الأحمدية الصادرة في دبي، العدد الرابع ١٩٩٩م.

ولا أمر بها، قلنا: وكذلك قراءة سورة الإخلاص لم يفعلها رسول الله في كل ركعة ولا أمر بها، فإن قلتم: ولكن رسول الله أقر من قرأها كل ركعة فخرجت بذلك عن أن يكون قراءتها بدعة. قلنا: هذا يبطل ادعاءكم لعموم حديث "كل بدعة ضلالة"، فالحديث إذن ليس عاما بدليل إقرار الرسول لمن أحدث هيئة ما في العبادة، فثبت أن الحديث خاص بإحدث شيء يخالف نصا أو إجماعا. ثم إن إقراره لتخصيص قراءة هذه السورة يستفاد منه جواز تخصيص سورة ما بقراءتها في الصلاة ونحو ذلك، وقراءة الفاتحة على الميت لا تخرج عن ذلك؛ ثم إن هذا الصحابي قد خصص قراءة الإخلاص في كل ركعة قبل أن يقره رسول الله، وهذا دليل على أن الصحابة لم يكن يرون بأسا بإحداث ما لم يفعله أو يحض عليه الرسول بعينه وليس هذا فحسب بل إن رسول الله أقرهم على ذلك كما في هذا الحديث، فكيف لم تفهموا من هذا الحديث إقرار النبي لفهم الصحابة بجواز الإحداث، وفهمتم من حديث الضب أن رسول الله أقر خالدا على ما ادعيتم أنه كان يفهم من تركه التحريم مع أن النبي ألغى هذا الفهم وأبطله، وهنا ـ أي في حديث أنس ـ أقره وأيده.

ومنها ما رواه الشيخان ومالك في الموطأ عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال: وقف رسول الله ﷺ بمنى، والناس يسألونه، فجاءه رجل فقال له: يا رسول الله، لم أشعر فحلقت قبل أن أنحر. فقال له رسول الله ﷺ: (انحر ولا حرج)، ثم جاءه آخر فقال: يا رسول الله، لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي. قال: (ارم ولا حرج) قال: فما سئل ﷺ عن شيء قُدِّمَ ولا أُخِّرَ إلا قال: (افعل ولا حرج)[1].

فهذا تصريح من النبي أن ترتيبه في فعل النسك غير لازم، بدليل أنه أقر من قدم أو أخر بعض النسك يوم النحر على بعض ونفى الحرج على فاعله؛ قال النووي: أفعال يوم النحر أربعة رمى جمرة العقبة ثم الذبح ثم الحلق ثم طواف الافاضة وأن السنة ترتيبها هكذا فلو خالف وقدم بعضها على بعض جاز ولا فدية عليه لهذه الأحاديث[2].

ومنها ما أخرجه مسلم عن عمر بن الخطاب مرفوعا: "من نام عن حزبه أو عن شيء منه فقرأه فيما بين صلاة الفجر وصلاة الظهر كتب له كأنما قرأه من الليل[3]. قال القاضي عياض: "حزبه" هو ما يجعله الإنسان على نفسه من صلاة أو قراءة[4]. اهـ إذن فالنبي الذي قال "كل بدعة ضلالة" هو

---

(١) أخرجه الشيخان؛ انظر: صحيح البخاري - كتاب العلم، باب الفتيا وهو واقف على الدابة وغيرها - حديث: ٨٣؛ صحيح مسلم - كتاب الحج، باب من حلق قبل النحر - حديث: ٢٣٧٦.

(٢) شرح النووي على مسلم - (٩/٥٥)

(٣) انظر: صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جامع صلاة الليل ومن نام عنه أو مرض - حديث: ٧٤٧ .

(٤) انظر: مشارق الأنوار للقاضي عياض (١/١٩٠).

نفسه قال أيضا "من نام عن حزبه. . " فدل على جواز أن يُخصص الإنسان لنفسه قدرا ووِردا من الذكر يقوله في جزء من الليل، ولم يلزمنا النبي بشيء محدد، بل وكَل ذلك إلى كل شخص وما يناسب حاله ووقته، فالقول بحظر تحديد شيء من الأذكار أو الصلوات أو الأدعية هو قول مبتدع مخالف لهذا الحديث وأمثاله[1].

ومنها ما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال لبلال عند صلاة الفجر (يا بلال حدثني بأرجى عمل عملته في الإسلام فإني سمعت دف نعليك بين يدي في الجنة). قال ما عملت عملا أرجى عندي أني لم أتطهر طهورا في ساعة ليل أو نهار إلا صليت بذلك الطهور ما كتب لي أن أصلي[2].

فهذا بلال قد خصص صلاة ركعتين بعد الوضوء ولم يفعلهما رسول الله ولا أمر بهما ولا سنهما، إذ لو كانتا مشروعتين لتسابق إليهما كل الصحابة ولم يكن لبلال مزية عليهم، فثبت أن بلال انفرد بفعل هاتين الركعتين واطلع عليه النبي فأقره بل بشره بدخوله الجنة ولم يعنفه ولم يقل له إنهما بدعة وأنت مبتدع، كما لم يقل له ما يردده السلفية دائما: لو كانت هاتان الركعتان خيرا لفعلتهما أنا.اهـ فهذا الحديث يبطل دعوى بدعية تخصيص عبادة بوقت أو مكان معين حتى ولم ينه عنه الشارع. قال الحافظ ابن حجر معلقا على حديث بلال: ويستفاد منه جواز الاجتهاد في توقيت العبادة لأن بلالا توصل إلى ما ذكرنا بالاستنباط فصوبه النبي ﷺ[3].

لا يقال إن النبي ﷺ أقر بلالا على الركعتين فصارا سنة بإقرار النبي ﷺ، لأننا نقول: إن النبي علم بعظم ثواب بلال على ركعتي الوضوء اللتين أحدثهما قبل أن يقره عليهما هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن النبي ما أقره على الركعتين فقط بل أقره على الركعتين وعلى تخصيص بلال للركعتين بعد الوضوء.

---

(١) وكم بدّع السلفيةُ عوامَ الناس وعلمائهم من أجل حزب يقرؤونه أو وِرد يلتزمون به! ومن العجائب أن بعض السلفية ـ وهو محمد الشنشوري ـ أورد حديث عمر السابق، ثم أقر بأنه يدل على جواز أن يكون للإنسان قدْر من الذكر والدعاء والصلاة وقراءة القرآن؛ ولكنه سرعان ما قال بعد ذلك: "أما التوسع بمدلول هذا الحديث إلى الأحزاب والأوراد التي شُغل المسلمون بها عن كتاب الله وأذكاره... فمن الابتداع الذي ما أنزل الله به من سلطان..... إلخ. فتأمل كيف نقض غزله، وضيق ما وسعه رسول الله!! انظر: فقه الذكر والدعاء ص٧٣، تأليف محمد بن أحمد الدسوقي الشنشوري، دار الجيل ببيروت، ط١/ ١٩٩٢م.

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب الجمعة، أبواب تقصير الصلاة، باب فضل الطهور بالليل والنهار، حديث: ١١١١. صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل بلال ﷺ، حديث: ٤٦٠٢.

(٣) فتح الباري - - (٣/ ٣٤)

وأصرح مما سبق كله ما جاء في حادثة الرجيع وفيها أن المشركين لما أسروا خبيبا بن عدي ثم أخرجوه من الحرم ليقتلوه في الحل قال لهم خبيب: "دعوني أصلي ركعتين. . . فكان خبيب أول من سن الركعتين عند القتل"[1] فهذا تصريح بأن خبيب هو أول من سنَّ الصلاة لمن يقتل صبرا وهذا اجتهاد منه، وإنما قلنا بأن هذا الخبر أصرح مما سبق، لأن تلك الأحاديث فيه شبهة إقرار النبي وإن كان هذا لا يؤثر في الاستدلال لما سبق، وأما هذا الخبر فليس فيه إقرار لخبيب على فعله إلا بعد موته، فثبت أن النبي أقر ما فعله خبيب باجتهاده المحض، والصلاة عبادة وقد خصصها خبيب فجعلها قبل القتل، فأصلها مشروع ولكن تخصيصها بزمان أو مكان فهذا موكول إلى المكلف، وهذا الخبر دليل قاطع على ذلك، فهل بعد هذه النصوص الصريحة الصحيحة يبقى للنزاع وجه في جواز استحداث هيئات مخصوصة للقربات المطلقة؟!

وأما بيان الوجه الثاني: وهو أن قولكم ـ بحظر هيئات معينة للقربات ـ يخالف إطلاق النصوص التي رغبت في فعل تلك القربات، حيث لم تلزمنا تلك النصوص بفعل تلك القربات على هيئة معينة وأيضا لم تنهنا عن فعلها بهيئة معينة، وأعني بالهيئة: فعل تلك القربات بعدد أو وقت أو مكان معين، فما جاء من الأحاديث التي ترغب في فعل تلك القربات جاءت مطلقة عن تحديد هيئة أو عدم تحديد ولم يأت فيها النهي عن تحديد هيئة معينة، اللهم إلا النصوص التي تنهى عن فعل بعض القربات في أوقات معينة كالصلاة في الأوقات المنهي عنها وهذه خارج محل النزاع فلا يجوز تحري الصلاة في الأقات المنهي عنها، وأما سوى ذلك فتبقى تلك النصوص المرغبة على حالها فيكون تحريم فعل القربات على هيئة معينة لم يأت نص بالنهي عنها: مخالفة لإطلاق النصوص، إذ القاعدة أن المطلق يجري على إطلاقه وكذا العام يجري على عمومه حتى يأت ما يقيده أو يخصصه، فأين النص الذي يقيد تلك النصوص أو يخصصها ؟!

فإذا لم تأتوا بدليل يحرم ذلك فيكون قولكم بأن التخصيص بدعة محرمة: هو البدعة بعينه ومحرم أيضا، فهو بدعة سواء على تعريفكم للبدعة بأنها ما أحدث في أمور الدين مطلقا، فإن حظركم لفعل القربات بهيئة معينة هو قول محدث لم يأت في نص أو إجماع، أو على تعريفنا للبدعة بأنه ما أحدث مما يخالف نصا أو إجماعا، لأن قولكم يخالف النصوص السابقة التي تدل على جواز إحداث هيئة معينة في العبادت، كما أنه مخالف لإطلاق النص المرغبة في فعل تلك القربات، وأما أنه قول محرم؛ فلأن تحريم شيء لا بد له من دليل وإلا يكون قولا على الله بغير علم وافتراء عليه قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ

(١) أخرجه البخاري (٣٨٥٨)، كتاب المغازي، باب غزوة الرجيع ورعل وذكوان وبئر معونة وحديث عضل والقارة وعاصم بن ثابت وخبيب وأصحابه.

﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣] وقد أنكر الله على المشركين تحريمهم لبعض الأمور دون أن يحرمها الله كما في آيات كثيرة[١].

فإن قلتم: إن فعلكم لهذه الطاعات على هيئة معينة هو مخالفة لإطلاق هذه النصوص وتقييد لها. قلنا: فعلنا للطاعات المطلقة على هيئة معينة ليس تقييدا لتلك النصوص، لأننا لم نحظر فعلها على هيئة معينة، كما أننا لم نوجب ولم نستحسن فعلها على هيئة ما دون غيرها، غاية ما في الأمر أننا اخترنا فعلها على هيئة ما ووقت ما وعدد ما حسب ظروف كل شخص ووقته وحالته وما يتيسر له، وهنا تكمن الحكمة في إطلاق النصوص التي ترغب بتلك القربات، فالشارع ندب إلى فعلها ندبا مطلقا ولم يقيد ذلك بهيئة أو زمان أو مكان أو عدد معين ليتسنى للمكلف أن يختار من ذلك ما يشاء، وهذا من يسر الشريعة الغراء، فإن ادعيتم أن اختيار هيئة ما محظور فقد قيدتم إطلاق النصوص، دون دليل.

فإن قلتم: دليلنا على حظر ذلك عموم حديث "كل بدعة ضلالة"؛ عارضناكم بعموم الأحاديث التي تحث فعل نوافل الصلاة والصيام ونحوها، فعموم حديثكم ليس بأولى من عموم حديثنا، فكما يستفاد النهي عن كل شيء لم يفعله رسول الله من حديثكم حتى ولو كان تخصيصا لشيء مشروع بأصله، يستفاد من أحاديثنا وهي التي ترغب بالنوافل والقربات عموم مشروعية فعل هذه القربات حتى ولو كان بتخصيص شيء منها لم يَرِد بعينه مرفوعا.

فإن قلتم: عموم حديثنا (أي "كل بدعة ضلالة") مخصص لعموم أحاديثكم؛ عارضناكم، وقلنا: عموم أحاديثنا مخصصة لعموم حديثكم، فتخصيصكم لأحاديثنا ليس بأولى من تخصيصنا لحديثكم، بل تخصيص حديثكم أولى، للأحاديث الكثيرة التي تشهد لعموم أحاديثنا، منها حديث حديث بلال وغيره، فكلها شاهدة بجواز استحداث هيئة معينة في العبادات إذا لم تخالف المنصوص أو الإجماع.

قالوا: التمسك بالعمومات مع الغفلة عن بيان الرسول بفعله وتركه هو من اتباع المتشابه الذي نهى الله عنه، ولو عوّلنا على العمومات وصرَفْنا النظر عن البيان لانفتح باب كبير من أبواب البدعة لا يمكن سده[٢]. اهـ

---

(١) منها: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓا۟ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا۟ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ٱفْتِرَآءً عَلَى ٱللَّهِ ۚ قَدْ ضَلُّوا۟ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٠]

(٢) انظر: الرد على كتاب (اللمع في تجلية البدع) ص٢٢، للشيخ شحاته محمد صقر، كتاب منشور على موقع مكتبة صيد الفوائد: http://www.saaid.net/book/index.php. وانظر: صلاة التراويح للألباني ص٣٢، نقلا عن الإبداع لعلي محفوظ ص٢٥.

قلنا: أنكم خالفتم هذا، فهذا أحد السلفية وهو الغامدي قد قال بعد أن استشهد بعموم حديث "كل بدعة ضلالة": إن اللفظ العام يجب اعتقاد عمومه في الحال والعمل به مباشرة من غير توقف، لأن اللفظ للعموم فيجب العمل بمقتضاه[1]. اهـ

فاستدلالكم بعموم حديث "كل بدعة ضلالة": غفلة عن بيان الرسول لهذا العموم فقد جاءت نصوص تقيد هذا العموم وتفيد جواز إحداث أذكار وتخصيصات في العبادات كحديث بلال وغيره، فانقلب الدليل عليكم.

والحاصل أن حظركم لفعل القربات المطلقة على هيئة معينة هو قول باطل وابتداع في الدين، لأن التحريم لا بد له من دليل، ولا يكفي في ذلك حديث "كل بدعة ضلالة" بدليل أن الشارع نهى عن هيئات معينة لبعض القربات، فمثلا نوافل الصلاة فقد رغب فيها الشارع وحض عليها إلا أنه نهى عنها في الأوقات الخمسة[2].

كما أن الصلاة تكره عند الجمهور ولا تصح عند الحنابلة[3] في أماكن معينة لورود النهي عن ذلك[4]، فهذا النهي من الشارع عن هذه الأوقات والأماكن المعينة هو تقييد لمطلق النصوص الحاضة على فعل القربات، بل هو بمثابة استثناء منها فيبقى بقية الأوقات وبقية الأمكنة على إطلاقها، فمن زعم أن صلاة النصف من شعبان مثلا: بدعة محرمة، كان هذا الزعم هو البدعة لأنه زاد في الدين النهي عن صلاة لم ينه عنه الشارع فضاهى نهي الشارع عن الصلاة في هيئات معينة وهذه المضاهاة هو جوهر الابتداع، بل إن الشاطبي جعله من تعريف البدعة حيث قال: البدعة

---

(١) انظر: حقيقة البدعة وأحكامها ٢٨٩/١.

(٢) أخرج الشيخان من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعا: " لا صلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس، ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس " صحيح البخاري - كتاب مواقيت الصلاة، باب: لا تتحرى الصلاة قبل غروب الشمس - حديث: ٥٧٠، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها - حديث: ١٤١٠. وأخرج مسلم من حديث عقبة بن عامر الجهني مرفوعا: ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيهن، أو أن نقبر فيهن موتانا: " حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس، وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب ". انظر: صحيح مسلم - كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها - حديث: ١٤١٥.

(٣) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح ١٩٦، ١٩٧، حاشية الدسوقي ١٨٨/١، ١٨٩، ومغني المحتاج ٢٠٣/١، وكشاف القناع ٢٩٣/١.

(٤) أخرج الترمذي عن ابن عمر " أن رسول الله ﷺ نهى أن يصلى في سبعة مواطن: في المزبلة، والمجزرة، والمقبرة، وقارعة الطريق، وفي الحمام، وفي معاطن الإبل، وفوق ظهر بيت الله ". انظر: سنن الترمذي، أبواب الصلاة عن رسول الله ﷺ - باب ما جاء في كراهية ما يصلى إليه وفيه، حديث: ٣٢٤.

طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشريعة، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية[١].
وبيان ذلك أن من نهى عن تحري الصلاة في النصف من شعبان أو ليلة العيدين فقد ضاهى الشارع في نهيه عن تحري الصلاة عند الزوال والغروب ونحوه، كما في حديث الشيخين عن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: " لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها[٢] " قال السندي[٣]: التحري القصد والاجتهاد في الطلب والعزم على تخصيص الشيء بالفعل والقول، فالمتبادر من حديث التحري أن المنهى عنه تخصيص الوقتين المذكورين بالصلاة واعتقادهما أولى وأحرى بالصلاة[٤]. فأفاد أن الشارع حين يريد النهي عن تخصيص الصلاة في وقت معين أو مكان عين أو عدد معين: ينص على ذلك، ومعنى هذا أن حديث "كل بدعة ضلالة" لا يكفي لحظر هيئات معينة للقربات المطلقة، لأنه لو كفى لما كان لنهي الشارع عن تحري الصلاة في الأوقات الخمسة: معنى، ولكان اكتفى بعموم حديث "كل بدعة ضلالة"، فظهر أن التمسك بعمومه لحظر التخصيص لا يصح.

ومثال آخر: وهو الصوم فقد رغب في نوافل الصوم في كل الأيام واستثنى من ذلك إفراد يوم الجمعة والسبت ويوم الشك[٥] ونحوه فنهى عن الصوم في تلك الأيام، فمن زعم أن صوم النصف من شعبان بدعة محرمة، يكون قد استدرك على الشارع فزاد النهي عن صوم يوم لم ينه عنه الشارع.

ولماذا نذهب بعيدا؟ فهذا الألباني ذهب إلى حرمة تخصيص يوم السبت بالصوم لثبوت حديث النهي عنده، وهذا ذهب إليه بعض الفقهاء ولكن قيدوا النهي بما إذا كان ليس له عادة من صيام أو إذا كان مفردا، فإن كان مقرونا بيوم قبله أو يوم بعده أو كان هناك عادة يصوم فيها فلا بأس، إلا أن الألباني رفض هذين القيدين وقال لا يقيد النهي عن صوم يوم السبت إلا إذا كان في غير الفريضة

---

(١) الاعتصام للشاطبي ١/٣٧.

(٢) صحيح البخاري - كتاب مواقيت الصلاة، باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس - حديث: ٥٦٦؛ صحيح مسلم - كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها - حديث: ١٤١١

(٣) انظر ترجمته رقم [٦٩].

(٤) حاشية السندى على صحيح البخارى - (١/١٠٥)

(٥) أخرج الشيخان عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال لا يتقدمن أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين إلا أن يكون رجل كان يصوم صومه فليصم ذلك اليوم. انظر: صحيح البخاري - كتاب الصوم، باب: لا يتقدم رمضان بصوم يوم ولا يومين - حديث: ١٨٢٦ صحيح مسلم - كتاب الصيام، باب لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين - حديث: ١٨٧٧.

أما غير هذا القيد فلا يعتبر بل قال عن هذين القيدين الذين اعتبرهما الفقهاء: إن هذا التقييد يشبه الاستدراك على الشارع ولا يخفى قبحه[1].

ما معنى كلام الألباني هذا؟ معناه هو عين ما نقرره، فالألباني يعنى أن الشارع أطلق النهي عن صوم يوم السبت، فيبقى على إطلاقه ولا يقيد إلا بالنفل ليخرج الفرض، أما تقييده بالعادة أو الانفراد فلم يأت الشارع بهذا القيد، فيكون التقييد استدراك على الشارع، فنحن نقول أيضا إن تحريم تخصيص النصف من شعبان وغيره بالصوم هو بحد ذاته استدراك على الشارع، فبطل الاحتجاج بحديث "كل بدعة ضلالة" على بطلان التخصيص ولو كان يدل على تحريم تخصيص أي قربة بهيئة أو وقت معين لما كان للأحاديث السابقة التي تنهى عن تحري الصلاة والصيام في أوقات وأمكنة معينة: معنى، لأنه إذا كان تخصيص كل يوم من أيام الأسبوع والأشهر والسنوات بصوم أو صلاة أو ذكر: هو بدعة محرمة لحديث "كل بدعة ضلالة" فما فائدة النهي عن تخصيص صوم يوم السبت بعينه وما فائدة النهي عن تحري الصلاة عند الزوال وعند الغروب؟ بل ما معنى النهي عن تخصيص الصيام بيوم السبت إذا كان التخصيص في كل العبادات منهيا عنه؟ وما معنى النهي عن أمور بعينها في العبادات كالنهي عن الإقعاء وعن التلفت ونحو ذلك مما يكره أو يحرم الإتيان به في العبادات؟ بل ما معنى النهي عن كل شيء نهى عنه الله ورسوله؟ فإن قلتم فائدة النهي عن تلك الأمور أن نجتنبها، قلنا: هذا حاصل بحديث "كل بدعة ضلالة" على فهمكم له، فكان يكفى رسول الله أن يردد هذا الحديث على الناس هذا الحديث صباح مساء، ليفهموا أن ما فعله مشروع وما لم يفعله محظور، وبالتالي فإن كل أحاديث النهي لا فائدة منها على الإطلاق فيجب حذفها وعدم الالتفات إليه، لأنه يكفينا ما فعله أو أمر به أو ندب إليه، أما ما نهى عنه فيغني عنه حديث "كل بدعة ضلالة"، وهذا باطل قطعا لورود الأحاديث على خلافه، فعن سلمان الفارسي، قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفرا فقال " الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه "[2]، وهذا مناقض تماما لقولكم: إن ما لم يرد في الكتاب والسنة مشروعيته فهو منهي عنه؛ فعلى قولكم هذا ليس ثمة شيء مسكوت عنه بل ما

---

(١) انظر: حكم صوم يوم السبت، لآل حميد ص٨٨.

(٢) أخرجه الترمذي وابن ماجه والحاكم وصححه، انظر: سنن الترمذي، الذبائح، أبواب اللباس - باب ما جاء في لبس الفراء، حديث: ١٦٩٣. سنن ابن ماجه - كتاب الأطعمة، باب أكل الجبن والسمن - حديث: ٣٣٦٥. المستدرك على الصحيحين للحاكم - كتاب الأطعمة حديث: ٧١٧٧، وأخرج أبو داود في سننه عن ابن عباس، قال: " كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركون أشياء تقذرا، " فبعث الله تعالى نبيه، ﷺ وأنزل كتابه، وأحل حلاله، وحرم حرامه، فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو " وتلا قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما إلى آخر الآية. انظر: سنن أبي داود - كتاب الأطعمة، باب ما لم يذكر تحريمه - حديث: ٣٣٢٤.

سكت الشارع عنه منهي عنه بحديث "كل بدعة ضلالة". وعن أبي الدرداء ﷺ، رفع الحديث قال: " ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عافية، فاقبلوا من الله العافية، فإن الله لم يكن نسيا "[1]، ففيه أن الشارع ترك ذكر حكم ما سكت عنه رأفة لا نسيانا، وعلى قولكم لا رأفة في ترك ذكره لأن ما ترك ذكره فهو ـ عندكم ـ منهي عنه بحديث "كل بدعة ضلالة"، وأخرج الشيخان عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال: " دعوني ما تركتكم، إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم "[2] فهذا التقسيم خلاف تقسيمكم وهو أن ما فعله مأمور به وما تركه منهي عنه؛ فهنا قسّم رسول الله أقواله إلى مأمورات فيؤتي بها، ومنهيات فتجتنب، وأما ما تركه فلا يدخل في المأمورات ولا المنهيات بل هو في دائرة المباح لذلك أمرهم أن يتركوه ولا يسألوه عنها؛ خشية أن يحرم عليهم من أجل ذلك السؤال، كما جاء في حديث آخر: "إن أعظم المسلمين جرما رجل سأل عن مسألة فحرمت من أجل مسألته[3]. وعلى قولكم لا معنى للنهي عن السؤال لأنه تحصيل حاصل، لأن الحكمة من النهي عن السؤال هي خشية وقوع الحرمة، وعلى قولكم الحرمة حاصلة فيما تركه قبل السؤال وبعده، فما الفائدة من النهي عن السؤال، طالما المحذور منه واقع قبله؟!

فإن قالوا: نحن لا ننه عن صوم أو صلاة النصف من شعبان إذا وقع ذلك دون تحري، وإنما ننهى عن تخصيص ليلة النصف من شعبان بصيام أو صدقة أو صلاة.

قلنا: وهل جاء نهي عن تخصيص ليلة النصف من شعبان بقربة ما؟ فإن قالوا: وهل جاء نص بالحض على قربة ما في ليلة النصف من شعبان؟! قلنا نحن لا نخص هذه الليلة بالقرب لوجود نص ما بذلك، وإنما خصصنا هذه الليلة اختيارا منّا، دون أن نوجب أو نحظر هذا التخصيص على أحد، لأنه لا نص يدل على حظر أو إيجاب التخصيص فوقفنا مع النص أما أنتم فزدتم نهيا لم يأت في الشرع.

---

(١) وأخرج الحاكم وصححه عن أبي الدرداء ﷺ، رفع الحديث قال: " ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عافية، فاقبلوا من الله العافية، فإن الله لم يكن نسيا " ثم تلا هذه الآية وما كان ربك نسيا " المستدرك على الصحيحين للحاكم - كتاب التفسير، تفسير سورة مريم - حديث: ٣٣٥٢

(٢) انظر: صحيح البخاري - كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ - حديث: ٦٨٧٩. صحيح مسلم - كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر - حديث: ٢٤٥٦.

(٣) أخرجه الشيخان من حديث سعد بن أبي وقاص مرفوعا " إن أعظم المسلمين جرما، من سأل عن شيء لم يحرم، فحرم من أجل مسألته " * صحيح البخاري - كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه - حديث: ٦٨٨٠؛ صحيح مسلم - كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ - حديث: ٤٤٥٣.

وبهذا يتضح أنه لا دلالة في حديث جابر "كل بدعة ضلالة" على ما ذهب إليه السلفية المعاصرة من تحريم تخصيص العبادات المطلقة بكم أو كيف أو زمان أو مكان لم يأت نهي عنه بخصوصه، وثبت بما سبق من الأحاديث على جواز إحداث هيئة معينة في العبادات المطلقة؛ ومن ثم فلا بأس بقراءة الفاتحة على الميت أو الاحتفال بمولده ﷺ ونحو ذلك، والله أعلم.

## الفرع الثالث: اجتهادهم السلفية في بعض المسائل الفقهية وجعلها من قبيل الشرك.

وفيه تمهيد وثلاثة مراصد:

المرصد الأول: الاستغاثة بغير الله.

المرصد الثاني: بناء المساجد على القبور.

المرصد الثالث: النذر لغير الله.

**تمهيد:**

ثمة مسائل فقهية قد تناولها الفقهاء قديما وفرغوا من بحثها وتدوينها[1] مثل الاستغاثة والتوسل برسول الله وبالصالحين أمواتا وأحياء، والسفر لزيارة قبورهم والتمسح والتبرك بها، والصلاة وبناء المساجد عليها، والدعاء والذبح عندها ونحو ذلك؛ ولم يتعد الحكمُ فيها بين الجواز أو الندب أو الكراهة أو الحرمة على أكبر تقدير، ولم يصل الأمر بأن تُعدُّ هذه المسائل من الشرك أو مما يطعن بالتوحيد[2]؛ واستمر الأمر كذلك حتى جاء ابن تيمية ووضع نظريته في تقسيم التوحيد، وبناء عليها أصبحت تلك المسائل من مسائل العقيدة تمس أصل التوحيد وتفضي إلى الشرك؛ وتبعه على ذلك السلفية المعاصرة، فرموا الناس بالشرك وعبادة القبور من أجل هذه المسائل، ما أدى سفك الدماء وتفريق كلمة المسلمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله. فما معنى نظريته تلك، وكيف تحولت تلك المسائل من إطارها الفقهي إلى إطارها العقائدي؟

**أولا : معنى نظرية ابن تيمية في تقسيم التوحيد**

يرى ابن تيمية[3] وأتباعه أن التوحيد ينقسم إلى قسمين[4]؛ وهما توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، وتفصيلهما فيما يلي:

**القسم الأول : توحيد الربوبية،** ويعني به وحدانية الله في ربوبيته، ومعنى ربوبيته أنه هو وحده الخالق الرازق المحيي المميت.

**القسم الثاني : توحيد الألوهية،** ويعني به أنه هو وحده الإله المعبود بحق، فيجب صرف كل العبادات له وحده دون غيره[5].

---

(١) فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان ص١٣٣، للشيخ سلامة العزامي القضاعي، دار إحياء التراث العربي ببيروت.

(٢) اللهم إلا إذا كانت عقيدة من يفعل هذه الأمور عقيدة غير سليمة، وبالتالي فإن الحكم بكفره ليس لأجل ارتكابه مسائل القبور، وإنما لأجل عقيدته الفاسدة، وهنا ينتقل الكلام من الفقه إلى العقيدة.

(٣) الفتاوى الكبرى (٥٦٦/٦).

(٤) وبعض أتباع ابن تيمية يضيف قسما ثالثا وهو: توحيد الأسماء والصفات، ويعني به إثبات ما أثبته الله لنفسه من الأسماء والصفات ونفي ما نفاه عنه من ذلك، دون تأويل ولا تحريف ولا تمثيل ولا تعطيل. وثمة تقسيمات أخرى للتوحيد عند السلفية المعاصرة. انظر: حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين ص٨٧، عبد الرحيم بن صمايل السلمي، دار المعلمة للنشر والتوزيع.

(٥) انظر: تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد ص١٢٠، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، دار الصميعي بالقصيم، ط١/ ٢٠٠٧م، إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد ص٢٥، صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، ط/ الرسالة، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م. القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم

ويرى ابن تيمية أن المكلف لا يكفي ليكون موحدا إلا بأن يقر بكلا القسمين من التوحيد؛ فإذا أقر المكلف بأحدهما دون الآخر لا يعدّ موحدا؛ بل لا يعد مسلما[١]، ولكن السؤال: هل يمكن للمرء أن يقر بأحدهما دون الآخر، أم أن هذين القسمين متلازمان فالإقرار بأحدهما هو إقرار بالآخر فمن وحد الله في الربوبية لا بد وأنه موحد له في الألوهية والعكس صحيح؟ يرى ابن تيمية وأتباعه أن توحيد الألوهية يستلزم توحيد الربوبية ولكن العكس ليس بصحيح[٢]، فمن وحّد الله في الربوبية ليس بالضروري أن يوحده في الألوهية، أي قد يقرّ الإنسانُ بوجود الله ربا أي يقر به أنه وحده الخالق المدبر، ويقرُّ بأنه الإله ولكن لا يقر بأنه الإله الواحد، بل يدعي أن معه إله أو آلهة أخرى سواء كانت من الأصنام أم الكواكب أم غير ذلك، وفي ذلك يقول ابن تيمية: "فليس كل من أقر أن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابدا له دون ما سواه داعيا له دون سواه راجيا له خائفا منه دون ما سواه"[٣].

ولكن كيف يمكن أن يقر المكلف بأن الله هو الرب وحده ولا يقر بأنه الإله وحده؟ فهل ثمة فرق بين الإله والرب؟! يجيب ابن تيمية[٤] بيقين تام: نعم هناك فرق، فالرب هو المدبر الخالق، والإله هو المعبود، فقد يشهد الإنسان بأن الله وحده هو الرب المدبر ولا يشهد بأنه وحده الإله المعبود بل يعبد معه غيره، ويضرب ابن تيمية على ذلك مثالا بمشركي قريش، فيرى أنهم كانوا مقرين لله بالربوبية، وفي الوقت نفسه يرى أنهم كانوا غير مقرين بتوحيد الألوهية لأنهم كانوا يقرون بأن الله إلهٌ، أي معبود، ولكن لا يقرون بأنه وحده الإله؛ لأنهم كانوا يعبدون معه غيره من الأصنام ونحو ذلك، ولكن عبادتهم للأصنام واتخاذها آلهة ليس معناه ـ حسب رأي ابن تيمية ـ أنهم كانوا يتخذونها أربابا ينسبون إليها الخلق والتدبير، فهم ما كانوا ينسبون إلى أصنامهم الخلق والتدبير، وإنما كانوا ينسبون ذلك إلى الله وحده، وإنما معنى اتخاذهم الأصنام آلهة أنهم كانوا يعبدونها بأنواع من العبادات كالسجود لها والطواف حولها والاستغاثة بها لكشف الكربات ونحو ذلك[٥]، وهنا يمسك ابن تيمية برأس الخيط الذي به سيُكفّر من يستغيث بالنبي والصالحين ونحو ذلك كما سيأتي.

---

التوحيد (١٦)، عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، دار ابن القيم، الدمام، ط٣/ ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص٩٧٢.

(١) مجموع الفتاوى (١٠٢/٣)

(٢) حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين ص١١٠

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية١/٢٢٧.

(٤) مجموع الفتاوى (١٠١/٣)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص٩٧٣.

(٥)مجموع الفتاوى (٣٢/١٤)

إذاً التوحيد عند ابن تيمية قسمان منفكان والإقرار بتوحيد الألوهية يستلزم الإقرار بتوحيد الربوبية، وأما الإقرار بتوحيد الربوبية لا يستلزم الإقرار بتوحيد الألوهية كما في مشركي العرب، وهذه هي الخطوة الأولى التي يخطوها ابن تيمية في نظريته في تقسيم التوحيد، ثم يخطو خطوة أخرى، فيرى أن توحيد الألوهية أهمُّ من توحيد الربوبية، ثم يتقدم خطوة أخرى فيدعي أن التوحيد الحقيقي الذي به يصير المرء مسلما ومؤمنا، وبه يحصل التكليف وبه ينال الثواب أو العقاب، وبه يتم النجاة به يوم القيامة هو توحيد الألوهية[1]، بل يصل إلى أن توحيد الألوهية هو التوحيد الذي بعثت الرسل من أجله[2]، وأما توحيد الربوبية فلم تبعث به الرسل لأن جميع بني آدم مؤمنهم وكافرهم مقرون به[3]، أي لا فائدة من بعثة الرسل ودعوتهم إليه إذ الدعوة إليه تحصيل حاصل وهو محال.

وبعد فهذا هو ملخص نظرية ابن تيمية في تقسيم التوحيد، ولا يتسع المقام لمناقشة هذه النظرية والأسس التي قامت عليها، فهذا أمر يطول جدا[4]، ولست الآن بصدده، ولكن ما يهمنا هنا هو الآثار الفقهية لهذه النظرية التي رتبها السلفية المعاصرة تبعا لابن تيمية عليها، وهذه الآثار هي ما يتعلق ببعض مسائل القبور الفقهية التي غدت مسائل عقائدية تمس التوحيد وتقدح فيه بفضل هذه النظرية، وأنتقل إلى الإجابة عن السؤال الآخر.

**ثانيا : كيف نقلت هذه النظريةُ بعضَ المسائل من إطارها الفقهي إلى إطار عقائدي؟**

والجواب أنه بعد أن اكتشف ابن تيمية أن المشركين كانوا مقرين بالله ربا مشركين به إلها، انتقل ابن تيمية لسؤال آخر وهو: ما هي الأمور التي كانوا يعملونها للأصنام حتى صاروا بذلك عبدة للأصنام ووقعوا في الشرك؟ ثم انتهى إلى أن هناك عدة أمور كانوا يمارسونها يقصدون بها عبادة الأصنام وهي: استغاثتهم بأصنامهم عند الكربات مع اعتقادهم عدم الضر والنفع في أصنامهم، ومنها توسلهم بها وجعلها وسطاء بين الله وخلقه، ومنها ذبحهم وسجودهم لها وحلفهم وطوافهم بها وتعظيمهم لها بشتى أنواع التعظيم. ثم يستنتج ابن تيمية أن الله حكَم على كفار قريش لا لأنهم فعلوا أصل الذبح والسجود والطواف، لأن هذه الأمور عبادات يُتقرب بها إلى الله، وإنما جاء الحكم بشِرْكهم لأنهم صرفوا هذه العبادات إلى غير الله كالأصنام والكواكب ونحو ذلك،

---

(١) مجموع الفتاوى (١٠٢/٣)، درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٥٠٨/٨).

(٢) الفتاوى الكبرى (٥٦٤/٦)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص٩٧٥.

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٥٠٨/٨)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص٩٧٥.

(٤) وقد تعرض بعض الباحثين لنقض هذه النظرية مثل الشيخ حسن السقاف في كتابه: التنديد بمن عدد التوحيد، وقد طبع بدار الإمام النووي في الأردن؛ ولي دراسة مستفيضة حول هذا الموضوع ستنشر قريبا بعون الله.

لذلك سُموا مشركين أي اتخذوا آلهة مع الله لا بمعنى أن هذه الآلهة يعتقدون فيها الخلق والتدبير لأنهم يقرون بأن الخلق والتدبير ليس إلا لله، وإنما اتخذوها آلهة على معنى أنهم صرفوا بعض العبادات لها.

ثم ينتهي ابن تيمية إلى النتيجة الخطيرة الآتية وهي: أن من يستغيث أو يحلف بالأنبياء والأولياء أو يتبرك أو يطوف بقبورهم أو ينذر أو يسجد لهم فإنه يكون قد عبدهم واتخذهم آلهة من دون الله وبالتالي فهو مشرك، وإن كان يقول لا إله إلا الله أو كان يعتقد أن صاحب هذا القبر لا يخلق ولا يدبر، وإنما مجرد أنه طاف بالقبر أو ذبح له فقد أشرك بالله بل وقع في أعظم أنواع الشرك[1]، وصار مساويا لكفار قريش، لأن كفار قريش أيضا كانوا يعتقدون بأنه لا خالق إلا الله وإنما أشركوا لأنهم ذبحوا وسجدوا للأصنام وغيرها من دون الله؛ بل إن ابن عبد الوهاب وشيعته جعل مشركي قريش أفضل حالا من المسلمين المخالفين له[2]، وهكذا يكون ابن تيمية مهّد الأمر لابن عبد الوهاب فيما بعد ليستحل دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم لأنهم بنظره عابدون للقبور مشركون كما قرر ذلك شيخه ابن تيمية.

وبعد أن علمنا الآثار والمسائل الفقهية التي رتبها ابن تيمية وأتباعه من السلفية المعاصرة على هذه النظرية، سوف سينصب اهتمامي على بحث هذه المسائل فقهيا على ضوء ما تقرره النصوص من الكتاب والسنة وأقوال الفقهاء، ثم أبيّن مواضع الخلل في اجتهاد ابن تيمية وأتباعه في هذه المسائل الفقهية؛ ملتزما بذلك بأصول البحث العلمي، متبعا أسلوب الجدل والمناظرة مع الحياد والموضوعية إن شاء الله، بيد أنه لا يتسع المقام لبسط الكلام حولها جمعيا، وإنما أختار منها ثلاث مسائل لعلها تكون الأخطر، وهي الاستغاثة بغير الله، وبناء المساجد على القبور، والذبح لغير الله؛ كل ذلك مستعينا بالله وحده.

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص٩٧٥.

(٢) حيث يقول ابن عبد الوهاب مثلا : "اعلم أن شرك الأولين أخف من شرك أهل زماننا... " انظر: كشف الشبهات لابن عبد الوهاب، ط/دار القمة، ص٣١.

## المرصد الأول: الاستغاثة بغير الله.

في الواقع إن الاستغاثة بغير الله من أخطر المسائل التي أثارها ابن تيمية وأتباعه، وكم أثار الوهابية من أجلها الفتن التي تشيب لها الولدان، وكم سفكوا من أجلها دماء المسلمين، وكفروهم واستحلوا أموالهم وأعراضهم، وكالوا لهم السبائب والشتائم ووزّعوا تُهَم الضلال والشرك؛ فتعالوا لنبحث هذه المسألة بالأدلة والبراهين لنرى هل فعلا أن الاستغاثة بغير الله شرك أكبر مخرج من الملة؟!

**أولا**: تحرير محل النزاع: ليس النزاع فيمن دعا غير الله معتقدا فيه الضر والنفع الذاتي، الكلي أو الجزئي، فهذا شرك باتفاق؛ وليس النزاع فيمن استغاث بحي فيما يقدر عليه، فهذا جائز اتفاقا، وإنما النزاع فيمن طلب من حي ما لا يقدر عليه أو طلب من ميت أو غائب شيئا ما مطلقا، وإن كان لا يعتقد في الحي والميت والغائب، ضرا ولا نفعا، فهذا محل النزاع[١].

**ثانيا**: آراء العلماء في الاستغاثة بغير الله: ذهب جمهور العلماء[٢] ـ بل حكاه السبكي[٣] إجماعا قبل أن يأتي ابن تيمية ـ إلى جواز الاستغاثة بالأنبياء والصالحين أحياء وأمواتا فيما يقدرون عليه وفيما لا يقدرون عليه، بشرط أن لا يعتقد فيهم الضر والنفع الكلي أو الجزئي، ولا يعتقد فيهم أنهم يقدرون على فعل شيء استقلالا أو تفويضا من الله لهم، وإنما يستغيث بهم على وجه التوسّل، وقد ألف بعض العلماء كتبا ينصر القول بالجواز[٤].

---

(١) انظر: الاستغاثة في الرد على البكري ص٥٨، القسم الدراسي، لابن تيمية، دراسة وتحقيق عبد الله السهلي، دار الوطن بالرياض، ط١/ ١٩٩٧م.

(٢) وانظر: غوث العباد للحمامي ص٢١١، التوسل لابن مرزوق ص١٨٥، وبراءة الأشعريين ص٢٥٨، حجة الله على العالمين للنبهاني، ٧٨٥/٢؛ سعادة الدارين للسمنودي ٧/٢، البراهين الساطعة في رد بعض البدع الشائعة ص٣٩٢، للعلامة الشيخ سلامة العزامي (ت١٣٧٩هـ)، مطبعة السعادة بالقاهرة. حقيقة التوسل لمحمد حسنين مخلوف ص١٧٣، والنقول الشرعية للشطي ص١٠٦، الردود للنوري ص٢٥٦، وقوة الدفاع لمحمد التجاني ص١٢،

(٣) شفاء السقام ص١٥٣.

(٤) منهم أبو الربيع سليمان بن موسى الكلاعي (٦٣٤هـ)، وسمى كتابه: " مصباح الظلام في المستغيثين بخير الأنام في اليقظة والمنام ". ومنهم: النبهاني (١٣٥٠هـ)، فقد ألف كتاب" شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق ". ومنهم: أحمد رضا خان الأفغاني، (١٣٤٠هـ) فقد ألف كتابا سماه: "أنوار الانتباه بحل النداء بيا رسول الله ". ومنهم: الميرغني الحنفي (١٢٠٧هـ)؛ فقد ألف كتابا سماه: " تحريض الأغبياء على الاستغاثة بالأنبياء والأولياء ". ومنهم: الحموي الحنفي (١٠٩٨هـ)، له كتاب سماه: " نفحات القرب والاتصال بإثبات التصرف للأولياء بعد الانتقال".

وخالف في ذلك ابن تيمية فحرم الاستغاثة بغير الله من الأموات أو الغائبين مطلقا، وحرّم أيضا استغاثة الأحياء فيما لا يقدرون عليه، بل عدَّ هذا من الشرك الأكبر[1] بل قال" خطاب الملائكة والأنبياء والصالحين بعد موتهم عند قبورهم وفى مغيبهم وخطاب تماثيلهم هو من أعظم أنواع الشرك الموجود فى المشركين من غير أهل الكتاب[2] "، والواقع أنه لا يعرف لغيره هذا القول ممن قبله كما سيأتي من كلام السبكي، ولقد جهِد السلفية وبحثوا في بطون الكتب لعلهم يجدون أحدا من علماء السلف أو الخلف قال بتحريم الاستغاثة غير ابن تيمية فلم يجدوا، فلذلك تنكروا للسلف والخلف معا وراحوا يبحثون عن نصوص من الكتاب والسنة تؤيد قولهم، ولكن خصومهم إذا قالوا بقول واحتجوا عليه بالأدلة رد عليهم السلفية بل زعيمهم وهو ابن تيمية بأن هذا لم يقله السلف[3]، وهذا هو التحكم.

**ثالثا : أدلة ابن تيمية على المنع من الاستغاثة**

في الواقع إن منع ابن تيمية من الاستغاثة ليس وليدَ الأدلة من الكتاب والسنة؛ وإلا لما غفل عنها من قبله من السلف والخلف؛ وإنما مَنْعُه منها هو أحد ثمار نظريته في تقسيم التوحيد حيث أفرزت هذه النظرية أن الاستغاثة هي من قبيل دعاء غير الله وهذا نقض لتوحيد الألوهية، الذي لا يتم إيمان المرء إلا بالإقرار به كما سبق بيان ذلك؛ ولعل ابن تيمية وأتباعه أدركوا أنه حظر الاستغاثة وتكفير الناس بها لا يكفي أن يكون بمجرد نظرية مخترعة؛ فبحثوا عن أدلة إضافية من الكتاب والسنة ليكون حكمهم أقوى؛ وسوف أسوق أهم تلك الأدلة:

---

(١) الفتاوى الكبرى (٣/٤٤، ٥٨).

(٢) مجموع الفتاوى (١/١٥٩).

(٣) فالأشاعرة حين قالوا إن آيات التي فيها ذكر الاستواء واليد والعين والجهة هي من آيات الصفات المتشابهات رد عليهم ابن تيمية بأنه لم يقل أحد من السلف بأن هذه الآيات متشابهات. انظر: مجموع الفتاوى ١٣/١٤٤، ٢٨٥، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ص١١٣١، ص١١٣٦. وحين احتج الأشاعرة على وجوب النظر والاستدلال بالأدلة العقلية على وجود الله، اعترض عليهم ابن تيمية فقال ما حاصله أن إيجاب النظر بدعة وأن السلف لم يقولوا بذلك. درء تعارض العقل والنقل، ٨/١٢، ٤٨٢؛ موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٩٣٦. هذا مع أن النظر مأمور به في كتاب الله في غير آية، قال تعالى: ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ ﴾ [يونس: ١٠١]، قال الطبري في تفسيره (١٥/٢١٤): يقول تعالى ذكره: قل، يا محمد، لهؤلاء المشركين من قومك، السائليك الآياتِ على صحّة ما تدعوهم إليه من توحيد الله وخلع الأنداد والأوثان: انظروا، أيها القوم، ماذا في السمواتِ من الآيات الدّالة على حقيقة ما أدعوكم إليه من توحيد الله.اهـ

**الدليل الأول**: استدلوا بالآيات التي فيها النهي عن دعاء غير الله والآيات التي تنعي على المشركين دعاءهم أصنامهم، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا ﴾ [الجن: ١٨]. فهذه الآية تدل على النهي عن دعاء غير الله، فمن يدعو نبيا أو وليا أو أحدا غير الله فيما لا يقدر عليه إذا كان حيا أو يدعو ميتا أو غائبا مطلقا فهو داخل في الآية[١].

والجواب؛ من وجهين:

**الوجه الأول**: أننا لا نسلم أن الدعاء في الآية بمعنى نداء الغائب أو الميت والطلب منهما، وإنما معناه العبادة، فمعنى "لا تدعو مع الله أحدا" أي لا تعبدوا مع الله أحدا، قال الطبري في هذه الآية: ( وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلا تَدْعُوا ) أيها الناس ﴿ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا ﴾ [الجن: ١٨]، ولا تشركوا به فيها شيئا، ولكن أفردوا له التوحيد، وأخلصوا له العبادة[٢]اهـ ويدل عليه سياق الآية فإن الله يقول بعدها، ﴿ وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا۟ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ﴿١٩﴾ قُلْ إِنَّمَآ أَدْعُوا۟ رَبِّى وَلَآ أُشْرِكُ بِهِۦٓ أَحَدًا ﴾ [الجن: ١٩ - ٢٠]، فقوله: "إِنَّمَا أَدْعُو رَبِّي" معناه أعبد الله فقط ولا أشرك معه في العبادة غيره، بدليل قوله: "وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا" وهذا مثل قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴾ [الكهف: ١١٠]. فإذاً الآية تنهى عن الشرك وعبادة غير الله وهذا مُسلّم؛ ولكن النزاع في الاستغاثة بالميت والغائب فأين في هذه الآية وغيره أن ذلك شرك؟!

فإن قيل: قوله تعالى ﴿ وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴾ [الكهف: ١١٠] فيه إثبات الشرك في العبادة وهذا ما حملتم عليه قوله تعالى: : "وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا"؛ وهذا يؤيد مذهبنا من أن الشرك يقع في توحيد الألوهية وهي العبادة، دون الربوبية.

قلنا: هذا غير مُسلّم، لأن من يعبد مع الله غيره قد وقع في الشرك في الربوبية والألوهية معا، لأن الإنسان لا يعبد إلا من يعتقد فيه الربوبية والألوهية معا فهما متلازمان كما سبق؛ بل مجرد أن صرف العبادة لغير الله فقد اتخذ هذا الغيرَ رباً من دون الله؛ فآية الكهف حين نهت عن الشرك في العبادة هي نهت عن سبب هذا الشرك وهو اعتقاد الربوبية والألوهية في غير الله، فهذا الذي يجر إلى عبادة غير الله، لذلك يقول الله: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، فهو خاطبهم أولا بأن يعتقدوا أنه لا إلا الله ثم أمرهم بعبادته لأن عبادته فرع عن اعتقاد أنه إله واحد.

---

(١) مجموع الفتاوى (٦٩/١)، (٤٨٩/٢)، جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية(١١٠٠/٢)، د. شمس الدين بن محمد بن أشرف بن قيصر الأفغاني (ت: ١٤٢٠هـ، الناشر: دار الصميعي، ط١/ ١٩٩٦م.

(٢) جامع البيان، للإمام الطبري (٦٦٥/٢٣)

فإن قلتم: سلمنا أن الآية نهي عن الشرك في عبادة الله؛ ولكن دعاء الغائب والميت: نوع من أنواع الشرك في العبادة، لأن الدعاء عبادة كما ورد في الحديث. قلنا: هذا مصير منكم إلى أنه ليس في الآية دليل على ما زعمتم وإلا لما استدللتم بالحديث الذي سيأتي عليه الجواب.

**الوجه الثاني**: إننا إذا حملنا الآية على ظاهرها، وحرمنا بها مطلق دعاء الغير؛ فأنتم خالفتموها قبلنا، إذ إنكم أجزتم دعاء الحي فيما يقدر عليه، وهذا دعاء لغير الله، لأن "أحدا" في الآية نكرة في سياق النفي فتفيد العموم، فمدلول الآية أعم من مدعاكم، فالآية تدل على حظر دعاء غير الله مطلقا، ودعواكم أخص وهو حظر دعاء غير الله إلا دعاء الحي فيما يقدر عليه.

فإذاً الآية ليست على ظاهرها عندنا وعندكم، فأما عندنا فنحن نحملها على من دعا غير الله معتقدا فيه أنه إله أو رب يملك الضر والنفع، وأما أنتم فتحملونها على دعاء من لا يقدر على الإجابة سواء كان حيا أو ميتا، وبالتالي لا دلالة في الآية، فنحن وإياكم متفقون على أن عموم الآية غير مراد، وإنما خلافنا في مناط النهي، فأنتم أنطتم النهي بدعاء من لا يقدر فجعلتموه شركا، ونحن أنطناه بمن يدعو غير الله معتقدا فيه الألوهية أو الربوبية، فالأمر عائد إلى الخلاف في التعليل والقياس والمناط في الآية؛ وهذا أمر اجتهادي محض لا يستأهل تكفيرا ولا تضليلا؛ فكم اختلف العلماء في علل الأحكام ولم يلزم من ذلك تكفير ولا تضليل ولا سب ولا شتم؟!! أتُستباح الدماء والأعراض بالقياس الذي هو أصلا مختلف في حجيته، ولا يُكفَّر منكرُه؟!! فكيف تكفرون الناس بفرع من فروع القياس، مع أن منكر أصل القياس عندكم لا يكفر، بل إن ابن حزم رأس المنكرين للقياس جملة وتفصيلا، وأنتم تبجلونه وتعظمونه؟!

فإن قلتم: نعم جاءت الآية هنا عامة في النهي عن دعاء غير الله، ولكن خصصتها آيات أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ ۖ فَإِن فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِّنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [يونس: ١٠٦]. فأفادت هاتان الآيتان (آية الجن وآية يونس) أن النهي منصب على من يدعو ما لا ينفعه ولا يضره، وليس منصبا على من دعا ما يضر وينفع، ومعلوم أن الغائب والميت لا ينفعان ولا يضران، وأما الحي فينفع ويضر في إطار ما يقدر عليه؛ ومن هنا قلنا: يجوز دعاء الحي فيما يقدر عليه بخلاف غيره.

والجواب: إن قيد الضر والنفع الوارد في قوله تعالى﴿ وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ ۖ ﴾ [يونس: ١٠٦]، لا مفهوم له؛ إذ ليس هذا القيد للاحتراز، وإنما هو لبيان الحقيقة؛ أي أن مَن دون الله لا يَضر ولا ينفع، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [المؤمنون: ١١٧]، فهذا لا يعني أنه يجوز الاعتقاد بإله آخر عليه

برهان؛ لأن "قوله تعالى لا برهان له به صفة لازمة لـ "إلها" لا مقيدة جيء بها للتأكيد"[1] وبالتالي فإن المقصود بالآية والله أعلم: لا يوجد إله آخر غير الله يثبت بالبرهان، وبالتالي فإن من يدعوه يدعو من لابرهان له. وكذلك قوله تعالى في سورة يونس نفسها: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ﴾ [يونس: ١٨]، فقيد الضر والنفع لا مفهوم له هنا قطعا، لأنه لو كان له مفهوم، لكان الإنكار منصبا على من يعبد من لا يضر ولا ينفع، أما من عبد مَن يَضر وينفع كالأحياء فلا إنكار عليه؛ ومعلوم بطلان هذا المعنى إذ لا تجوز عبادة غير الله من الأحياء أو الأموات، وسواء ضر ونفع أم لا.

فإن قلتم: أفادت آية الجن وأمثالها أن دعاء غير الله شرك، وهذا الحكم عام في كل من دعا غير الله، ولكن جاءت أدلة أخرى أفادت جواز دعاء الحي فيما يقدر عليه، فبقي ما سواه على عمومه.

قلنا: وكذلك نحن نقول: جاءت أدلة تفيد جواز دعاء الحي فيما يقدر عليه وفيما لا يقدر عليه، مثل طلب سليمان عليه السلام الإتيان بعرش بلقيس كما سيأتي، ومثل طلب ربيعة الأسلمي مرافقة النبي في الجنة، ومثل طلب أبي هريرة من النبي أن يزيل عنه نسيان أحاديثه كما سيأتي، فما هو جوابكم هو جوابنا.

فتبين أن الآية لا دلالة فيها على ما ذهبتم إليه، سواء حملناها على ظاهرها أم قلنا إن المراد بالدعاء العبادة، وهكذا سائر الآيات التي في الباب كقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ ۖ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴾ [النحل: ٢٠ - ٢١]، وقوله ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ ۖ فَٱدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٤]، وقوله﴿ وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ ﴿١٣﴾ إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا۟ دُعَآءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا۟ مَا ٱسْتَجَابُوا۟ لَكُمْ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ ۚ ﴾ [فاطر: ١٣ - ١٤]، وقوله ﴿ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ وَهُمْ عَن دُعَآئِهِمْ غَٰفِلُونَ ﴿٥﴾ وَإِذَا حُشِرَ ٱلنَّاسُ كَانُوا۟ لَهُمْ أَعْدَآءً وَكَانُوا۟ بِعِبَادَتِهِمْ كَٰفِرِينَ ﴾ [الأحقاف: ٥ - ٦]؛ فالدعاء المنهي عنه هنا هو عبادة غير الله من الأصنام ونحوها، كما قال أهل التفسير بالمأثور كالطبري والبغوي فضلا عن غيرهم[2].

---

(١) روح المعاني (١٨/٧١)

(٢) جاء في جامع البيان (٢٠/٤٥١): "وقوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِيرٍ ﴾ [فاطر: ١٣] والذين تعبدون أيها الناس من دون ربكم الذي هذه الصفة التي ذكرها في هذه الآيات الذي له الملك

**فإن قلتم إن آية الجن ونحوها من آيات الباب وإن حرّمت دعاء أحد مع الله،** فأفادت حظر دعاء غير الله؛ ولكن جاءت أدلة أخرى تفيد جواز دعاء الحي فيما يقدر عليه، مثل قوله تعالى: ﴿ فَٱسْتَغَٰثَهُ ٱلَّذِى مِن شِيعَتِهِۦ ﴾ [القصص: ١٥] ونحو ذلك من الآيات[(١)]؛ ومثل حديث ابن عمر مرفوعا " من كان في حاجة أخيه، كان الله في حاجته، ومن فرج عن مسلم كربة، فرج الله عنه بها كربة من كرب يوم القيامة، ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة[(٢)] "، فبقي ما سوى ذلك على الحظر[(٣)].

قلنا: **أولا**: إن علة حُكمكم بالشرك على من دعا غائبا أو ميتا هي أنه دعا غير الله، ودعاء غير الله شرك؛ وهذه العلة متوفرة في من دعا حيا فيما يقدر عليه، وقولكم "إن دعاء الحي فيما يقدر عليه مستثنى من عموم حظر دعاء الغير": لا يصح؛ لأن الشرك لا يجوز أن يُخصَّص منه نوع بالجواز وما سوى ذلك بالحظر؛ فإذا جعلتم دعاء الحي فيما يقدر عليه أمراً مستثنى من عموم دعاء غير الله الذي تعتبرونه شركا؛ فكأنكم تقولون إن دعاء الحي شركٌ جائز للأدلة الواردة في ذلك، وهو مستثنى من عموم حظر الشرك؛ وهذا ظاهر البطلان، إذ الشرك والكفر لا يعتريهما الجواز بحال، فالشرك شرك، والكفر كفر؛ وإن أبيتم إلا الاستثناء، فنحن أيضا نستثني دعاء غير الله إذا كان لا يعتقد الضر والنفع في ذلك الغير، فنقول: هذا ليس بشرك، وما سواه هو الشرك، وما هو جوابكم فهو جوابنا.

فإن قلتم: إن دعاء الحي فيما يقدر عليه ليس من قبيل دعاء غير الله أصلا حتى يستثنى؛ قلنا: هذا يخالف الشرع بل يخالف مذهبكم أنتم؛ أما أنه يخالف الشرع فلقول الله: ﴿ لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ

---

الكامل". وجاء فيه أيضا (١٨/ ٦٨٥): ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا ﴾ [الحج: ٧٣] يقول: إن جميع ما تعبدون من دون الله من الآلهة". وجاء فيه (١٨/ ٦٨٥): ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا ﴾ [الحج: ٧٣] يقول: إن جميع ما تعبدون من دون الله من الآلهة". وقال البغوي في قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا۟ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ﴾ [الجن: ١٩]: ﴿ يَدْعُوهُ ﴾ يعني يعبده. انظر: معالم التنزيل (٨/ ٢٤٣)، وعند قوله تعالى: ﴿ وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَأَدْعُوا۟ رَبِّى عَسَىٰٓ أَلَّآ أَكُونَ بِدُعَآءِ رَبِّى شَقِيًّا ﴾ [مريم: ٤٨] قال البغوي: ﴿ وَأَدْعُوا۟ رَبِّى ﴾ أي: أعبد ربي. انظر: معالم التنزيل (٥/ ٢٣٥).

(١) مثل قوله ﴿ فَأَعِينُونِى بِقُوَّةٍ ﴾ [الكهف: ٩٥]. وقوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ ﴾ [الأنفال: ٦٠].وقوله سبحانه: ﴿ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ ﴾ [الأنفال: ٧٢].وقوله تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ﴾ [المائدة: ٢].

(٢) أخرجه البخاري (٢٣١٠)، كتاب المظالم، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه؛ ومسلم في البر والصلة والآداب باب تحريم الظلم رقم ٢٥٨٠.

(٣) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (٣/ ١٢٥٧)

ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ﴾ [النور: ٦٣]، فسمى نداء الرسول ليخرج إليهم: دعاء؛ وخروج الشخص إلى من يناديه هو مما يقدر عليه؛ ومع ذلك فسماه الله دعاء؛ وأما أنه يخالف مذهبكم فلأن قولكم هذا يعني أن دعاء الحي فيما يقدر عليه: قسيم لدعاء غير الله وليس قسما؛ وهذا يخالف ما قررتم من قبل حين قررتم أن دعاء الميت أو الغائب أو الحي فيما لا يقدر عليه قسما محظورا من دعاء غير الله لا قسيما، كما هو مقرر في كتبكم(١).

وإن أبيتم إلا أن تجعلوا دعاء الحي قسيما لدعاء غير الله لا قسما منه، فنحن أيضا نجعل دعاء الغير من غير اعتقاد التأثير فيه: قسيما لدعاء الله وليس قسما؛ وما هو جوابكم هو جوابنا.

**ثانيا**: إن تفريقكم في الدعاء بين الحي وبين الميت، وبين الحاضر وبين الغائب، وبين الحي فيما يقدر عليه وبين الحي فيما لا يقدر عليه: تفريق لا معنى له، وهو من بدع ابن تيمية ومن تبعه؛ ولا يؤيده شرع ولا عقل، بل جاء الشرع بخلافه، وبيان ذلك من وجهين:

**الوجه الأول**: إنكم قررتم أن دعاء الحي فيما لا يقدر عليه عبادة له لذلك قلتم إنه شرك، ثم قررتم أن دعاء الحي فيما يقدر عليه ليس بعبادة وليس بشرك؛ وطَرْدُ هذا الأصل يلزم منه أن دعاء الله فيما يقدر عليه الحي ليس بعبادة لله؛ بل يلزم منه أن دعاء الله مطلقا ليس عبادة، لأن الله حي قادر على كل شيء(٢)؛ وهذا اللازم باطل لأن ـ وباتفاق بيننا وبينكم ـ دعاء الله عبادة سواء فيما يقدر عليه الحي أم فيما لا يقدر عليه، لذلك جاء في الشرع ندب دعائه في كل شيء، كما في حديث أنس مرفوعا عند الترمذي: " ليسأل أحدكم ربه حاجته كلها، حتى يسأله شسع نعله إذا

---

(١) صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان ص١٥٨، محمد بشير السهسواني الهندي (١٣٢٦هـ)، علّق عليه الشيخ إسماعيل الأنصاري، ط٥/ ١٩٧٥م. جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية ١/ ٤٥، ١/ ١٨٤، ١/ ٣٦٥، ١/ ٥٠٩، ٢/ ١٠٣١.

(٢) فتأمل كيف سقطت نظريتهم بنفس العلة التي كفروا بها الناس؟!

انقطع "[1]، وهذا ما فهمه الصحابة فهذه عائشة تقول: "سلوا الله كل شيء، حتى الشسع، فإن الله إن لم ييسره، لم يتيسر[2].

**الوجه الثاني**: إن قدرة البشر وعجزهم أمر نسبي غير منضبط بحال، فلا يصح جعل القدرة وعدمها مناطا للشرك وعدمه في دعاء الغير، لأن من شرط العلة أن تكون منضبطة، ومن قوادح العلة عدم انضباطها كجعل رخص السفر منوطة بالمشقة؛ لأن المشقة غير منضبطة تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان والأمكنة كما قرر ذلك الأصوليون[3].

وهذا بعينة متحقق في مسألتنا، إذ القدرة تختلف من شخص إلى آخر كمّا وكيفا، أما من حيث التفاوت في الكمّ، فثمة من يقدر على القراءة والكتابة والسباحة وقيادة السيارة، وآخر لا يقدر على ذلك وإنما يقدر على المشي والطعام والشراب فحسب، وآخر لا يقدر حتى على المشي والطعام والشراب كالطفل الرضيع والمريض وذي العاهة؛ وأما التفاوت من حيث الكيف، فهناك إنسان يقدر على حمل ٢٥٠ كغ مثل رافعي الأثقال، وآخر لا يقدر إلا على ١٠٠كغ، وآخر على ٥٠كغ، وآخر لا يقدر على حمل غرام واحد كالطفل حديث الولادة وشديد المرض، وترى أصحاب الحرَف من نجارين وحدادين وخياطين متفاوتين في قدرتهم على حرفهم؛ فمهنم المتقن الماهر الذي تكون مصنوعاته متميزة، ومنهم غير ذلك، ومنهم النشيط الذي ينجز في يومه عددا كبيرا من المصنوعات، ومنهم غير النشيط الذي ينجز عددا قليلا، وما ذلك إلا لتفاوتهم في النشاط والمهارة؛ أو هم سواء في المهارة والنشاط ولكن هذا عنده آلات متطورة وهذا ليس عنده.

---

(١) سنن الترمذي برقم ٣٦٨١، كتاب الدعوات، بَاب لِيَسْأَلِ الْحَاجَةَ مَهْمَا صَغُرَتْ. وأخرجه أيضا ابن حبان في صحيحه (١٤٨/٣)، وأبو يعلى في مسنده (١٣٠/٦، شعب الإيمان (٣٦٩/٢)، ط/ مكتبة الرشد؛ قال الترمذي: هذا حديث غريب، وصوّب إرساله، وفي سنده: قَطَن بن نُسير البصري، وهو صدوق يخطئ كما قال الحافظ، ، ولكن قال الأستاذ حسين سليم أسد محقق مسند أبي يعلى: إسناده صحيح على شرط مسلم.اهـ وقد جاء الحديث من طريق آخر عند البزار مرفوعا، قال عنه الهيثمي في مجمع الزوائد (٢٢٨/١٠): ورجاله رجال الصحيح غير سيار بن حاتم وهو ثقة، وحسنه الحافظ ابن حجر؛ وقد حسنه أيضا الألباني في تعليقه على المشكاة ثم تراجع فضفعه في سلسلته الضعيفة. انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٥٣٧/٣).

(٢) أخرجه أبو يعلى في مسنده (٤٥/٨)، وإسناده صحيح كما قال محقق المسند، والألباني؛ انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة (٥٤٠/٣).

(٣) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٣٣٠/٤)، الموافقات (٣٩٦/١) وما بعدها، ط/ابن عفان، التحبير شرح التحرير، للمرداوي، (٣١٧٧/٧)؛ شرح الكوكب المنير (٢٨١/٤)، البحر المحيط للزركشي (٢٠٧/٥).

هذا من حيث اختلاف القدرة باختلاف الأشخاص، وأما اختلافها باختلاف الأحوال، فقدرة الخائف غير قدرة الآمن، وقدرة المريض غير قدرته نفسه وهو صحيح، وقدرة الحزين غير قدرة الفرح، وقدرة الجائع غير قدرة الشبعان، وقدرة القائد غير قدرته وهو جندي، وقدرة الرئيس غير قدرة المرؤوس...وكذا القول باختلاف القدرة بحسب الزمان، فقدرة الإنسان في العصور الوسطى غير قدرته في القرن العشرين بفضل التطور التقني الذي مكّن الإنسان من فعل كثير من الأمور كانت في السابق من قبيل المستحيل عادة لا تكون إلا معجزة لنبي أو كرامة لولي، مثل القدرة على الاتصال المباشر بين شخصين أحدهما في المشرق والآخر في المغرب، أو قطع المسافات البعيدة ببضع ساعات التي كانت تحتاج في السابق إلى أشهر، كل هذا بفضل وسائل الاتصال والمواصلات الحديثة كالهاتف والطائرة وغيرها؛ وكذا قدرة الإنسان تتغير بتغير المكان، فمثلا قدرة الإنسان في البر غير قدرته في البحر، فهو لا يستطيع في البحر على المشي لذلك يستعيض عن ذلك بالسباحة وهذا بخلاف البر كما هو ظاهر.

فثبت بهذا أن القدرة أمرٌ غير منضبط فلا تصح أن تكون مناطا لحكم شرعي فضلا عن جعله مناطا للشرك وعدمه، وإلا لكان طلبُنا من أميٍّ أن يقرأ: شركاً، وطلبُنا من مريض لا يقدر على المشي أن يمشي: شركا، وطلبنا السباحة ممن لا يقدر عليها: شركا، وهكذا؛ بل للزم أننا نشرك لو طلبنا ثمانية مصنوعات ممن لا يقدر إلا على سبعة، مع أن غيره ينجز تسعة لتفاوتهما في المهارة والنشاط كما سبق، بل يلزم منه أننا نشرك لو طلبنا من رجل حمل متاع وزنه ١٠٠كغ وهو لا يقدر إلا على ٩٠كغ! إلى غير ذلك من اللوازم التي يستحضرها القارئ وهي مما تضحك منها الثكلى!!

فإن قلتم: نحن لا نلتزم بهذا ولا يلزمنا أصلا، لأننا نفرّق بين من يطلب من الآخر شيئا وهو يعلم أنه لا يقدر عليه فهذا شرك، وهذا بخلاف ما لو لم يكن يعلم؛ فمثلا لو أن زيدا يعلم أن خالدا لا يقدر إلا على حمل ١٠٠كغ فطلب منه أن يحمل ١٥٠كغ، فزيد مشرك لأنه طلَب من خالد ما لا يقدر عليه؛ بخلاف ما لو لم يعلم زيد كم يقدر خالد على حمله، فلو طلب منه حمل ١٥٠ والحالة هذه فهذا غير مشرك وإن طلب منه ما لا يقدر عليه؛ لأن ذلك محمول على أن زيدا كان يتوقع من خالد أنه يقدر على حمل ١٥٠؛ وكذا إذا كان خالد أميا فطلب منه زيد أن يقرأ، فزيد مشرك، بخلاف ما لو كان زيد لا يعلم حال خالد هل يقرأ أم لا ثم طلب منه أن يقرأ، فإنه لا يشرك لأن طلَبَه هنا يُحمل على أن زيدا كان يظن أن خالدا متعلما وليس أميّا؛ فالحاصل أن من يعلم من إنسان عدم القدرة على أمر ثم طلبه منه فقد أشرك بخلاف من لا يعلم ذلك منه.

قلنا: **أولا**: تفريقكم هنا بين يعلم ومن لا يعلم: باطل بالكتاب والسنة، فمن الكتاب ما سيأتي من أن سليمان عليه السلام طلب من أحد رعيته أن يأتيه بعرش بلقيس مع علم سليمان عليه السلام بأن هذا الأمر يحتاج إلى جيش عرمرم، ومن السنة ما جاء في حديث عائشة في بدء الوحي " فجاءه الملك فقال اقرأ قال ما أنا بقارئ قال فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال اقرأ قلت ما أنا

بقارئ...."[1] فهذا جبريل يعلم أن النبي كان أميا ومع ذلك طلب منه أن يقرأ، فقال له النبي "ما أنا بقارئ" فأعاد جبريل طلبه ثلاث مرات، فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما طلب جبريل من النبي القراءة بعد أن أكّد له عدم العلم بها؟!

**ثانيا**: إذا عذرتم زيدا حين طلب من خالد أن يحمل ١٥٠كغ وهو لا يقدر إلا على حمل ١٠٠ بحجة أنه لا يعلم، وحملتم طلبه هنا على أنه كان يتوقع أن يحمل ١٥٠ كغ، فلم لا تعذرون زيدا حين طلب من خالد أن يحمل ١٥٠كغ وهو يعلم أنه لا يقدر على ذلك، وتحملون طلبه هذا على أنه كان يتوقع من خالد أن يستعين بآخر يحمل معه؟! وبالتالي لم لا تعذرون من يدعو ميتا، وتحملون دعاءه للميت على أنه أراد أن يدعو الميتُ له؟

فإن قلتم: ولكن الميت لا يقدر على أن يدعو له، بل لا يسمع دعاه أصلا، قلنا: هذا غير مُسلّم وسيأتي الكلام في هذا، ولئن سلمنا بما قلتم: فغاية ما يلزم أن من يدعو ميتا قد أخطأ في طلبه من الميت لأنه ظن أن الميت يسمع ويدعو له والأمر بخلافه، وهذا لا يلزم منه أنه أشرك، تماما كما لو طلبنا من إنسان القيام فإذا هو عاجز عن ذلك لمرض ونحوه. فإن قلتم: نحن نعذر للمرة الأولى من لا يعلم سماع الميت وقدرته ولكن بعد أن نُعلّمه ذلك ثم يصر على دعاء الميت فهذا ليس معذورا؛ قلنا: هذا جبريل قد طلب من النبي القراءة مع تأكيد النبي له ثلاث مرات أنه لا يقرأ، فما قولكم في جبريل معذور أم لا؟!

فإن قلتم: ثمة أمور لا يقدر عليها البشر قاطبة فهي لا تحتاج إلى ضابط، وبالتالي من طلبها من إنسان فقد أشرك؛ فمثلا: الخلق والإحياء والإماتة والرزق والنصر والشفاء والولد والمطر وعلم الغيب ونحو ذلك هي مما لا يقدر عليه الإنسان وإنما هي خاصة بالله فلا تُسأل من غير الله، والأمور العادية كحمل المتاع وسقي كوب من الماء ونحو ذلك مما يقدر عليها الحي فيجوز سؤالها من الحي القادر عليها.[2]

قلنا: هذا كله لا معنى له؛ لأن الإنسان الحي إذا أمكنه الله وأذن له قَدَرَ على الخلق وإحياء الموتى وعلى إبراء الأكمه والأبرص وشفاء المرضى والنصر والرزق وإنزال الغيث والإخبار بالمغيبات، كما في معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء واستدراج الكفرة والفاسقين[3]؛ وأضرب على كل واحد من ذلك بعض الأمثلة:

---

(١) أخرجه الشيخان؛ صحيح البخاري (٣)، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم؛ وصحيح مسلم (٢٥٢)، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١/١٠٩)

(٣) المعجزة والكرامة والاستدراج كلها أمور خارقة للعادة، ولكن المعجزة تكون للنبي، والكرامة تكون للصالحين والأولياء دون ادعاء النبوة، والاستدراج يكون للكافرين والفاسقين. انظر: شرح المقاصد في علم

**١ـ مثال على معجزات الأنبياء؛** قال الله تعالى على لسان المسيح: ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡۚ﴾ [آل عمران: ٤٩]، فدلت الآية على أن المسيح عليه السلام كان يخلق ويبرئ ويحيي الموتى ويعلم الغيب، وكل ذلك مما لا يقدر عليه إلا الله على حسب قولكم، ومع ذلك صدرت هذه الأمور من بشر ولكن بإذن الله.

**٢ـ كرامات الأولياء:** فقد استطاع أحد الأولياء من قوم سليمان [(١)] أن يأتيه بعرش بلقيس قبل أن يرتد إليه طرفه كما قال تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِي عِندَهُۥ عِلۡمٞ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَۚ﴾ [النمل: ٤٠] ومن ذا الذي يقدر على حمل عرش عظيم فضلا عن الإتيان به من بلد إلى آخر؟ هذا كله فضلا عما يحتاجه هذا الأمر من جيوش جرارة كي تستطيع أن تقاتل جيش بلقيس ـ الذي كان عدوا لسليمان ـ وتقضي عليه وتدخل قصر بلقيس بعد أن تقضي على جميع الحرس والخدم والحشم ثم تأخذ عرشها عنوة وتأتي به إلى سليمان، وهذا كله إذ كُتب النصر لهذه الجيوش الجرارة. فتصور كم يحتاج هذا العمل إلى أنفس وأموال وعتاد وجهد وجهاد ووقت وصبر ومصابرة وتوفيق من الله ونصر عزيز! ومع ذلك كله طلب سيدنا سليمان ـ وهو نبي كريم أعلم بالتوحيد من ابن تيمية وابن عبد الوهاب ومن تبعهما ـ هذا العمل من شخص واحد وأن ينجزه بسرعة؛ وقد استجاب له الذي عنده علم بالكتاب فجاءه به قبل أن يرتد إليه طرفه؛ ولو كانت الاستغاثة بالحي فيما لا يقدر عليه: شركا؛ لما طلب سليمان هذا العمل الجبار من إنسان بمفرده، لأن سليمان يعلم أن هذا العمل لا يقدر عليه إنسان بمفرده بل يحتاج إلى جيوش جرارة، بدليل أن سليمان قال قبل أن يطلب عرشها: ﴿ٱرۡجِعۡ إِلَيۡهِمۡ فَلَنَأۡتِيَنَّهُمۡ بِجُنُودٖ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا وَلَنُخۡرِجَنَّهُم مِّنۡهَآ أَذِلَّةٗ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [النمل: ٣٧]؛ بل لو أن سليمان لم يطلب ذلك، ولكن الذي عنده علم بالكتاب بادر فقال لسليمان: أن آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك؛ لأنكر عليه سليمان لو كان هذا شركا؛ ولقال له: إن هذا لا يقدر عليه إلا الله، فكيف تدعيه؟! ولكن سليمان يعلم أن المتصرف هو الله وحده ولا فعل لأحد غيره مطلقا اللهم إلا الكسب والسببية، لذلك لما استقر العرش عنده لم يلتفت إلى من كان سببا في ذلك،

---

الكلام، للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٩٣هـ)، دار المعارف العثمانية بباكستان، ط١/١٩٨١م. صحيح شرح العقيدة الطحاوية ص٤٢١، للشيخ حسن بن علي السقاف، دار الإمام النووي، ط١/١٩٩٥م.

(١) وهو على قول الجمهور ومنهم ابن عباس ويزيد بن رومان والحسن: آصف بن برخيا بن شمعيا، كان وزيرا لسلميان، قيل كان يعلم اسم الله الأعظم. انظر: روح المعاني (١٩/٢٠٣)، وانظر: تحفة المريد للباجوري ص٢٥٢.

وهو الذي عنده علم بالكتاب، بل ذكر الفاعل الحقيقي وهو الله، وهذا واضح في قوله: ﴿فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾ [النمل: ٤٠]، أي: "هذا البصر والتمكن والملك والسلطان الذي أنا فيه حتى حمل إليّ عرش هذه في قدر ارتداد الطرف من مأرب إلى الشام، من فضل ربي الذي أفضله عليّ وعطائه الذي جاد به علي، ليبلوني[(١)]" وهذا هو التوحيد الحقيقي، وليس التوحيد أن تعتقد أن هناك أمورا يقدر عليها الإنسان فيجوز أن تطلبها منه، وهناك أمور لا يقدر عليها إلا الله فتُطلب من الله فقط؛ فهذا شرك وليس توحيدا، لأنك جعلت لله شريكا في ملكه يتصرف فيه ويُطلب منه، وزعمت أن لغير الله قدرةً أو تدبيرا على فعل شيء ما؛ وهذا شرك في الربوبية لم يقع فيه أبو جهل كما تقولون؟ فإن قلتم: إن الطلب من الحي فيما يقدر عليه ليس شركا بدليل النصوص الكثيرة التي تأمر بالتعاون والتناصر وإغاثة الملهوف ونحو ذلك. قلنا: نعم هذا الطلب ليس شركا، ولكن: اعتقادك أن الإنسان يقدر على أمور وأخرى لا يقدر عليها إلا الله: هو الشرك. فإن قلتم: إن الإنسان يقدر على ما يقدر عليه من أكل وشرب وكلام ومشي وحمل متاع ونحو ذلك بإذن الله، وهذا ليس شركا. قلنا: إذا آل الأمر إلى إذن الله، فقولوا لنا: أيقدر الإنسان على إنزال المطر وإحياء الموتى ونحو ذلك بإذن الله أم لا؟ فإن قلتم: لا، فقد جعلتم الله عاجزا، ثم هو منقوض بقول المسيح: ﴿وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٤٩]. وإن قلتم: نعم؟ نقضتم قولكم: "إن الاستغاثة بالحي فيما لا يقدر عليه كإحياء الموتى: شرك". فإن قلتم: إن الإنسان لا يقدر على ذلك عادة على مقتضى الأسباب؟ قلنا: ومن قال لكم إن الله مقيَّد بالعادة والأسباب؟! إن الله هو خالق الأسباب والعادات وخالق كل شيء.

فإن قلتم: إن الله ليس مقيَّدا بالعادة والأسباب بل قد يخرقها كما في المعجزات والكرامات؛ ولكن الإنسان هو المقيد بالأسباب والعادات، فَطَلَبُه من غير الله ما وراء الأسباب: شرك؟ قلنا: ومن قال بأن عدم تقيد الإنسان بالأسباب: شرك؟! لو كان هذا صحيحا لكان الأنبياء والأولياء أول المشركين ـ والعياذ بالله ـ لأنهم خرقوا العادة في المعجزات والكرامات. فها هو سليمان طلب إحضار عرش عدوه من بلد بعيد وبسرعة فائقة من إنسان بمفرده، مع أنه قد يعجز عن الإتيان به جيوش جرارة في بضعة شهور كما سبق، فإن قلتم: إن هذا كان معجزة لسليمان لإثبات صدق نبوته أمام بلقيس لتعلم أن هذا الإحضار للعرش إنما كان بقدرة الله وليس بفعل البشر، فتؤمن هي وقومها كما قال الطبري[(٢)]. قلنا: **أولا**: هذا إقرار منكم أن إحضار العرش لا يقدر عليه إلا الله، ومع ذلك فقد طلب سليمان إحضاره من غير الله ومن وراء الأسباب العادية، **ثانيا**: إذا كان طلب

---

(١) جامع البيان، للإمام الطبري (١٩/٤٦٨).

(٢) جامع البيان، للإمام الطبري (١٩/٤٦٣)

العرش شركا لأنه لا يقدر عليه إلا الله، فكيف يطلبه سليمان من غير الله ليكون له معجزة؛ فهل المعجزة يجوز أن تكون شركا؟!! وهل النبي يأتي بالمعجزة إلا ليصرف قومه عن الشرك إلى التوحيد؟! فكيف تكون المعجزة نفسها شركا؟!!

فإن قلتم: إن ما فعله سليمان ليس شركا، لأن العرش جاء به الذي عنده علم بالكتاب بعد أن دعا الله بالاسم الأعظم فاستجاب الله له دعائه، على ما قيل، بل قيل إن الذي عنده علم بالكتاب هو سليمان نفسه وأنه دعا الله أن يأتيه بالعرش فاستجاب له.

قلنا: نحن نعلم علم اليقين أن العرش حُمِل بقدرة الله إلى سليمان قبل أن يرتد إليه طرفه، سواء صح ما قيل: إن الذي عنده علم بالكتاب دعا أم لم يدع، باسم الله الأعظم أم بغيره[1]؛ وسواء كان الذي عنده علم بالكتاب سليمان أم غيره، بل نعتقد اعتقادا جازمنا أن الكون من الذرة حتى المجرة ومن العرش إلى الفرش هو بتدبير الله وقدرته، وليس لأحد مهما بلغ أن يحرك فيه ساكنا مهما صغر إلا بإذن الله، وذلك لأن الله هو الفاعل الأوحد في الكون؛ ولكن نحن نتكلم الآن عن طلب سليمان لعرش بلقيس أن يُؤتى به، هل هذا طَلَبٌ يَقدِر عليه الإنسانُ عادةً، فإن قلتم: نعم؛ فهي مكابرة، وإن قلتم: لا، فنسألكم: هل أشرك سليمان بطلبه هذا، فإن قلتم: نعم؛ فظاهر، وإن قلتم: لا، فقد بطل قولكم إن الطلب من الحي فيما لا يقدر عليه: شرك؛ والحمد لله رب العالمين ومثل ذلك ما ورد في قصة أصحاب الأخدود السابقة أن الغلام الذي آمن كان يشفي الناس، ببركة صلاحه؛ ونص حديث مسلم " وكان الغلام يبرئ الأكمه والأبرص ويداوي الناس من سائر الأدواء "

**٣ـ استدارج الفاسقين والكافرين،** فإن الله قد يمكّن بعض الكفرة والفاسقين من بعض الخوارق استدراجا لهم كما قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ١٨٢]؛ ومثال ذلك ما جاء في حديث الدجال أنه: "يأتي على القوم فيدعوهم فيؤمنون به ويستجيبون له فيأمر السماء فتمطر والأرض فتنبت ....ويمر بالخربة فيقول لها أخرجي كنوزك فتتبعه كنوزها كيعاسيب النحل"[2]

فثبت بما سبق أن الإنسان الحي يقدر على أمور الخلق والتدبير بإذن الله، وأما بغير إذن الله فلا يقدر على أن يَشرب كوب ماء فضلا عن أن يُشربه غيره؛ كما قال إبراهيم الخليل: ﴿ وَٱلَّذِى هُوَ

---

(١) انظر الخلاف في ذلك: جامع البيان، للإمام الطبري (٤٦٤/١٩)، تفسير ابن كثير (٤٠٨/١٠)، الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة (١٦٨/١٦)

(٢) أخرجه مسلم من حديث النواس بن سمعان مرفوعا؛ انظر: صحيح مسلم (٢٢٥٠/٤)، ٢٩٣٧، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر الدجال وصفته وما معه.

﴿ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ﴾ [الشعراء: ٧٩]؛ وما هذا إلا لأن الله لا يجري في ملكه شيء من غير إذنه أو بعيدا عن إرادته أو بخلقٍ وتقديرِ غيره؛ قال تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر: ٤٩]، وقال أيضا: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقال: ﴿ فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [يس: ٨٣]، وفي حديث مسلم عن ابن عمر مرفوعا: " كُلُّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ حَتَّى الْعَجْزِ وَالْكَيْسِ "[(١)].

والحاصل أن الحي إذا أذن له الله استطاع أن يخلق ويرزق وينبت الكلأ ويحيي الموتى ويخبر بالمغيبات ونحو ذلك، وإن لم يأذن له الله لا يستطيع أن يفعل شيئا قط ولو كان مما تجري به العادة كالأكل والشرب والمشي والكلام ونحو ذلك؛ وهذا أمر مشاهد في المرضى والأطفال الرُّضع وغيرهم فلا يستطيعون عمل شيء من ذلك؛ فإذاً مناط فِعْل الأمور ليس هو القدرة عليها وإنما هو إذن الله، فإذا أذِن في فعل أمر على يد إنسان تم وإن كان مما لم تجر به العادة، وإن لم يأذن الله في فعل أمر فإنه لا يتم ولو جرت به العادة، وسواء كان هذا الإنسان يقدر على ما طُلب منه أم لا يقدر، حيا كان أم ميتا، حاضرا أم غائبا؛ لأن فعله لأمر ليس متوقفا على حضوره وحياته وقدرته بل متوقف على إذن الله، ألا ترى أن الحي قد لا يقدر على أمور جرت بها العادة كالصلاة قائما ونحو ذلك، في الوقت الذي يستطيع ذلك بعض الأموات؛ فقد جاء في حديث مسلم عن أنس مرفوعا: "أتيت على موسى ليلة أسري بي عند الكثيب الأحمر وهو قائم يصلي في قبره"[(٢)]، فموسى كان يصلي في قبره قائما، مع أن الصلاة قائما قد لا يقدر عليها الحي لمرض أو نحو ذلك.

فثبت أن فعل الأمور متوقف على إذن الله، أي على علمه وإرادته وقدرته، لا على حياة العبد أو قدرته أو حضوره؛ لأن الله هو الفاعل الأوحد لكل شيء، وليس لغيره فعل أو عمل قط، اللهم إلا كسبا غير مؤثر، كما هي عقيدة أهل السنة من السلف والخلف[(٣)]؛ وهذا هو محض التوحيد، وليس التوحيد هو ما تزعمون من التفرقة بين الحي والميت والحاضر والغائب والقادر والعاجز؛ حيث أجزتم الطلب من الأول دون الثاني بحجة أنه يقدر على ما طُلب منه دون الثاني لأنه لا يقدر؛ فهذا إلى الشرك أقرب من قولنا؛ لأننا أثبتنا الفعل لله وحده، وأنتم أثبتموه لله وللأحياء فيما يقدرون عليه.

**ثالثا**: أنه كما جاءت أدلة تفيد جواز دعاء الحي فيما يقدر عليه فقد جاءت أدلة أيضا تفيد جواز دعاء الحي فيما لا يقدر عليه ودعاء الأموات والغائبين؛ وسوف أسرد بعض هذه الأدلة مع

---

(١) صحيح مسلم (٤/٢٠٤٥)، ٢٦٥٥، كتاب القدر، باب كل شيء بقدر.

(٢) انظر: صحيح مسلم (٤/١٨٤٥)، (٢٣٧٥)، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى صلى الله عليه وسلم.

(٣) كما قال صاحب الجوهرة كما في تحفة المريد ص١٧٥:

وعندنا للعبد كسب كلفا ولم يكن مؤثرا فلتعرفا

مناقشة ما ورد عليها في الفرع الرابع. وبهذا أكون أنهيت مناقشة الدليل الأول على تحريم الاستغاثة وهو آية الجن، وأنتقل إلى الدليلين الثاني والثالث:

**الدليل الثاني** : هو حديث "الدعاء هو العبادة" وقد سبق مناقشته فلا حاجة لإعادته.@

**الدليل الثالث** : هو القياس؛ حيث قاسوا استغاثة المسلمين برسول الله على استغاثة المشركين بالأصنام، بجامع أن كليهما استغاثة بغير الله، وبالتالي فكما كانت استغاثة المشركين بالأصنام شرك فكذلك استغاثة المسلمين برسول الله أو بغيره من الأنبياء والأولياء والصالحين[1].

والجواب من وجوه:

**الأول** : هذا قياس مع الفارق، إذ استغاثة المشركين بالأصنام إنما كانت كفرا لا لأنهم استغاثوا بغير الله، بدليل أننا وإياكم نجيز الاستغاثة بغير الله من حيث الجملة، وإنما كفروا لأنهم ادعوا أن تلك الأصنام آلهة وأربابٌ من دون الله؛ وأن لها الشفاعة والتصرف في الكون من دون الله، كما قال تعالى على لسان عاد: ﴿إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعۡتَرَىٰكَ بَعۡضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٖۗ﴾ [هود: ٥٤]؛ وهذا بخلاف من يستغيث بغير الله من المسلمين فإنه لا يعتقد أن المغيث إله أو رب، لأنه يشهد أن لا إله إلا الله، ولو اعتقد أن مغيثه إله أو رب مع الله كفَر وخرج عن محل النزاع لا لاستغاثته بغير الله ولكن لاعتقاده أن مع الله إلها أو ربا آخر شريك لله.

**الثاني** : أنكم أنكرتم علينا قياسنا التوسل بالنبي بعد موته على التبركَ به بعد موته، والاستغاثةَ على التبرك والتوسل، والنبيَ في حياته على النبي بعد موته[2]؛ فإذا أنكرتم علينا هذا القياس مع قربه، فكيف تقيسون رسول الله على الأصنام، والمسلمين على المشركين، مع الفرق الواسع بين كل منها كما سبق بيانه؟!

إنكم أنتم الذين تكفرون الناس وتستحلون دماءهم بالقياس في العقائد تنكرون القياس في العبادات والصادر من كبار المجتهدين، حيث أنكرتم على الإمام الشافعي[3]

الذي أجاز النداء لصلاة العيد بنداء« الصلاة جامعة قياسا على النداء إلى صلاة الاستسقاء، فقلتم إن ذلك بدعة والقياس لا يكون في العبادات[1] ، فكيف تنكرون القياس في العبادات مع أن

---

(١) انظر قياسهم المسلمين على المشركين في: العقائد السلفية بأدلتها النقلية والعقلية ص٥٠، جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (٤٩٨/١)

(٢) انظر: الاستغاثة في الرد على البكري، بتحقيق السهلي، القسم الدراسي ص٥٩، التوسل للألباني ص١٢٣، ص١٤١؛ جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (١٤٩٣/٣، ١٥١٢)، صيانة الإنسان، للسهسواني ص٣٧.

(٣) الأم للشافعي - (١٠٢/١)

الجمهور على جوازه[٢]؛ وتقرونه في العقائد وفي أخطر المسائل التي يترتب عليها تكفير المسلمين وسفك دمائهم، والتي نص العلماء قاطبة على أن التكفير لا يكون إلا في إنكار المعلوم من الدين بالضرورة الذي ثبت بنصوص كثيرة صحيحة صريحة لا لبس فيها إطلاقا؟

وحين قاس العلماء العامد على الناسي في وجوب قضاء الصلاة عليهما، قال ابن القيم هذا قياس فاسد، وقرره الألباني فقال:وهذا فقه ظاهر لمن تأمله متجردا عن التأثر بالتقليد ورأي الجمهور، ومما سبق يتبين خطأ بعض المتأخرين الذي قاسوا المتعمد على الناسي فقالوا: "إذا وجب القضاء على النائم و الناسي مع عدم تفريطهما فوجوبه على العامد المفرط أولى! " مع أن هذا القياس ساقط الاعتبار من أصله، لأنه من باب قياس النقيض على نقيضه، فإن العامد المتذكر ضد الناسي و النائم[٣].اهـ فيا سبحان الله تستبعدون قياس النائم على المتعمد ولا تستبعدون قياس

---

(١) قال ابن تيمية: ولا ينادي للعيد والاستسقاء وقاله طائفة من أصحابنا ولهذا لا يشرع للجنازة ولا للتراويح على نص أحمد خلافا للقاضي لأنه لم ينقل عن النبي ' والقياس على الكسوف فاسد الاعتبار اهـ الفتاوى الكبرى (٣٢١/٥). زاد المعاد في هدي خير العباد - (٤٤٣/١). سبل السلام" ١٧٣/١، ط/دار الحديث، مجموع فتاوى ابن عثيمن (٢٣٧/١٦). وجاء في فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء - (٤٤٢/٨) النداء لصلاة العيدين أو الاستسقاء بالصلاة جامعة أو غيرها من الكلمات لا يجوز بل هو بدعة محدثة؛ لأنه لم يرد عنه '، وإنما الذي ورد عنه في صلاة الكسوف، والأصل في العبادات التوقيف.

(٢) مذهب الجمهور أن القياس يجري في العبادات، و"كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جار فيه". انظر: المستصفى (٦٩٤/٣)، قال البيضاوي: القياس يجري في الشرعيات، حتى الحدود والكفارات، لعموم الدلائل.اهـ وذهب الكرخي من الحنفية والجبائي من المعتزلة إلى أنه لا يجوز إثبات أصول العبادات بالقياس. قال ابن السبكي: والحق خلافه.اهـ انظر: الإبهاج في شرح المنهاج ٢٢٤٦/٦ وما بعدها. والدليل على ذلك ما قاله القرافي في شرح التنقيح ص٤١٥، ط٢/ االكليات الأزهرية، ١٩٩٣م: حجة الجواز أن الشريعة إذا وُجد فيها أصلُ عبادة لنوع من المصالح، ووجد ذلك النوع من المصالح في فعل آخر وجب أن يكون مأمورا به عبادة، قياسا على ذلك النوع الثابت بالنص تكثيرا للمصلحة، والأدلة على القياس لم تفرّق بين مصلحة ومصلحة.اهـ هذا وقد استخلص الشافعية قاعدة وهي "القياس حجة في العبادات" وبنوا عليها كثيرا من الفروع منها هذه المسألة "النداء بالصلاة جامعة في العيد قياسا على الكسوف".انظر: المدخل إلى أصول الإمام الشافعي من خلال "تحفة المحتاج"، د. مرتضى المحمدي الداغستاني، المشرق للكتاب، ط١/٢٠٠٨م: ٤٨٠/٢. وثمة مسائل في العبادات اتفق المذاهب الأربعة في الجملة على جواز القياس فيها، مثل قياس الاستنجاء بالخرق والورق وغيرها من الجامدات: على الماء والحجر، ومثل نقض الوضوء بالجنون والإغماء قياسا على النوم، ومنها تثنية الخطبة في العيدين قياسا على الجمعة، ومثل منع المُحرِم من قص أظفاره قياسا على الحلق. انظر تفصيل هذه المسائل في: القياس في العبادات وتطبيقاته في المذهب الشافعي ص٦٢، رامي سلهب، دار ابن حزم، ط١/٢٠١٠م.

(٣) سلسلة الأحاديث الصحيحة ٦٨١/١ .

رسول الله على الصنم، وقياس المسلم على المشرك، فجعلتم استغاثة المسلم برسول الله كاستغاثة أبي جهل بالأصنام؟! أيهما أولى قياسنا في الصلاة أم قياسكم في الشرك، إن قياسنا منقول عن السلف وعن الأئمة الأربعة بل ابن عبد البر قال "وقد شذ بعض أهل الظاهر وأقدم على خلاف جمهور علماء المسلمين وسبيل المؤمنين فقال ليس على المتعمد لترك الصلاة في وقتها أن يأتي بها في غير وقتها لأنه غير نائم ولا ناس"[1]، أما قياسكم أول من اخترعه ابن تيمية، قياسكم يترتب عليه تكفير الأمة وسفك دمائها واستحلال أعراض، وكل هذا من الكبائر بل من الكفر، وأما قياسنا فغاية ما يترتب عليه أن من ترك الصلاة عامدا يجب عليه الصلاة، والصلاة ليست كفرا بل تركها هو الكفر كما في الحديث، والصلاة عماد الدين وهي أول ما يسأل عنها العبد فلو سلمنا أن قياسنا خطأ فماذا عليه لو صلاها احتياطا فهل يكفر عندكم؟! فقياسكم يترتب عليه كفر وأما قياسنا فعدمه يترتب عليه الصلاة وهي من الإيمان، فأين قياسنا من قياسكم.

**الثالث** : إنكم تأولتم النصوص الصحيحة الصريحة[2] التي جاءت في شرك تارك الصلاة وفيمن حلف بغير الله ونحو ذلك مما سبق، فالعجب[3] منكم كيف تأولتم ما نص عليه رسول الله بأنه شرك، ثم أتيتم إلى أمور القبور التي لم ينص عليها بأنها شرك: فجعلتموها شركا بالقياس الفاسد؛ فآل الأمر بكم إلى رد السنن وتأويلها، واستبدال الرأي الفاسد بها؛ وهذه هي التهمة التي وجهتموها إلى خصومكم فردت إليكم.

---

(١) الاستذكار (١/٣٠٢)

(٢) سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني (٥/٧٠)، ٧/١٤٣، تيسير العزيز الحميد ص١٠٢٢.

(٣) والأعجب منه أنهم قالوا من حلف من "القبورية" بـ "الولي" فقد أشرك، وأما غيره فلا يشرك؛ ولم؟ قالوا: لأن "القبوري" يستحل أن يحلف بالله كذبا ولا يستحل أن يحلف بالولي كذبا؟ كذا قال الحفيد وقلده الألباني؛ قلنا: إن السارق يسرق في جنح الليل يستخفي من الناس ولا يستخفي من الله، فهلا جعلتموه كافرا لنفس العلة!! فتأمل هذا الفقه الأعوج!! انظر: تيسير العزيز الحميد، للحفيد، ص١٠٢٢، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٥/٧١.

**رابعا : أدلة الجمهور على جواز الاستغاثة :**

استدل الجمهور على جواز الاستغاثة بعدة أدلة، وسوف أقتصر على دليل واحد وهو استغاثة أهل المشهد بآدم مع مناقشة ما أُورد عليه.

جاء في حديث ابن عمر عند البخاري مرفوعا: "إن الشمس تدنو يوم القيامة حتى يبلغ العرق نصف الأذن فبينا هم كذلك استغاثوا بآدم ثم بموسى ثم بمحمد"[(١)]. ففي هذا الحديث استغاثة الخلق بالأنبياء في ذلك الموقف العصيب ليكشفوا عنهم ما هم فيه[(٢)].

واعترض الوهابية على الاستدلال بالحديث ـ بعد أن وجهوا سيلا من الشتائم والسبائب لخصومهم[(٣)] ـ فقالوا ليس في الحديث أنهم استغاثوا بالأموات، بل غاية ما فيه أنه استغاثة بالحي فيما يقدر عليه، وهذه خارج محل النزاع.

قلنا: بل هو في عين النزاع؛ فإن استغاثتهم بآدم ليكشف عنهم أهوال يوم القيامة، وهذه لا يقدر عليها إلا الله؛ وأنتم تمنعون من الاستغاثة بالحي فيما لا يقدر عليه.

فإن قلتم: "استغاثتهم بالأنبياء يوم القيامة يريدون منهم أن يدعوا الله أن يحاسب الناس حتى يستريح أهل الجنة من كرب الموقف"[(٤)]. قلنا: هذا تسليم منكم بأن الشفاعة والاستغاثة والتوسل كلها مترادفة يراد طلب الدعاء من المستغاث به، وهذا ينقض مذهبكم من التفريق بين هذه الألفاظ لغة وشرعا[(٥)]، حيث أجزتم الشفاعة والتوسل بالدعاء، وأبطلتم الاستغاثة وجعلتموها شركا أكبر، إلا بالحي فيما يقدر عليه، وأنكرتم[(٦)] من قبل قول السبكي وغيره من أن الاستغاثة تؤول إلى

---

(١) صحيح البخاري(١٤٠٥)، كتاب الزكاة، باب من سأل الناس تكثرا.

(٢) انظر: شفاء السقام ص١٦٨.

(٣) فقد قال ابن عبد الوهاب في كشف الشبهات ص٤٩ عقب إيراده لهذا الدليل: والجواب أن نقول: سبحان من طبع على قلوب أعدائه. فإن الاستغاثة بالمخلوق فيما يقدر عليه لا ننكرها. وأما الأفغاني فانهال بسلسلة من الشتائم على من استدل بهذا الحديث، ومن جملتها قوله في كتابه جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (١٢٥٧/٣): إن القبورية في التشبث بهذه الآيات والأحاديث - محرفون الكلم عن مواضعه... وموردون للأدلة خارج محل النزاع. فهم في هذا الصنيع ملبسون، مدلسون، متلاعبون بالنصوص...كدأب أهل التحريف من اليهود.اهـ قلت: الله الموعد!!

(٤) كشف الشبهات لابن عبدالوهاب ص٥٠.

(٥) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (١٤٨٠/٣).

(٦) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (١٤٥٠/٣) .

الشفاعة والتوسل[1]، ثم سلمتم الآن بذلك، ونحن إنما نقصد من الاستغاثة من الحي أو الميت لا أن ينفّذ لنا ما لا يقدر عليه إلا الله بل أن يدعو الله ليقضيه لنا[2]، وهذا عين ما أنكرتموه علينا، وهو عين ما حملتم عليه الحديث الحالي، فكيف يكون خارج محل النزاع؟!

فإن قلتم: لكن الاستغاثة بالميت بمعنى أن يدعو الله للمستغيث غير ممكنة عادة إذ الميت لا يسمع منْ دعاه. قلنا: هذا غير مُسلَّم، بل إن الميت يسمع وهو في قبره كما جاءت بذلك الأحاديث الصحيحة[3]، فهو قادر على الدعاء لنا، فإنْ سلمتم بذلك فبها ونعمت، وإلا نقلنا المناظرة والبحث في سماع الأموات للأحياء التي أثبتها كثير من العلماء[4]؛ ثم العجب منكم؛ فإنكم حين أردتم إثبات أن معرفة الله أمر فطري حتى في الحيوانات والجمادات، أثبتم للحجر سماعا وعلما

---

(١) شفاء السقام ١٥٥، ١٦٥، ٢٢١، براءة الأشعريين ٢٦٨.

(٢) شفاء السقام ص١٦٦

(٣) انظر ذلك موسعا في: شفاء السقام ص١٨٦.

(٤) بل قد نقل ابن كثير إجماع السلف على سماع الموتى، وأطال ابن كثير في تقرير ذلك وكان مما قال: وشرع صلى الله عليه وسلم لأمته إذا سلموا على أهل القبور أن يسلموا عليهم سلام من يخاطبونه فيقول المسلم السلام عليكم دار قوم مؤمنين وهذا خطاب لمن يسمع ويعقل ولولا هذا الخطاب لكانوا بمنزلة خطاب المعدوم والجماد والسلف مجمعون على هذا. وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم أمته إذا رأوا القبور أن يقولوا سلام عليكم أهل الديار من المؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون يرحم الله المستقدمين منا ومنكم والمستأخرين نسأل الله لنا ولكم العافية فهذا السلام والخطاب والنداء لموجود يسمع ويخاطب ويعقل ويرد وإن لم يسمع المسلم الرد والله أعلم. تفسير ابن كثير ٦/ ٣٢٦، ط/دار طيبة، وسقط هذا الكلام لابن كثير من طبعة مؤسسة قرطبة. وكذا فإن ابن تيمية أثبت سماع الأموات من حيث الجملة في كتابه الفتاوى الكبرى ٦١/٣، وأيضًا ابن القيم أثبت ذلك وأجاب عن الآيات التي تفيد بظاهرها عدم سماعهم وكان مما قال: وأما قوله تعالى ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُسۡمِعٖ مَّن فِي ٱلۡقُبُورِ ﴾ [فاطر: ٢٢]. فسياق الآية يدل على أن المراد منها أن الكافر الميت القلب لا تقدر على إسماعه إسماعا ينتفع به كما أن من في القبور لا تقدر على إسماعهم إسماعا ينتفعون به ولم يرد سبحانه أن أصحاب القبور لا يسمعون شيئا البتة كيف وقد أخبر النبي أنهم يسمعون خفق نعال المشيعين وأخبر أن قتلى بدر سمعوا كلامه وخطابه وشرع السلام عليهم بصيغة الخطاب للحاضر الذي يسمع وأخبر أن من سلم على أخيه المؤمن رد عليه السلام. انظر: الروح/ لابن القيم، دار الكتب العلمية ببيروت، ١٩٧٥م. وانظر: البراهين الساطعة للقضاعي ص٣٨٥. بل قد جاء في الحديث أن الحجر يسمع الأذان لذلك استحب للمؤذن رفع صوته ليشهد له كل شيء سمعه، فجاء في حديث ابن ماجه: " لا يسمعه (أي الأذان) جن ولا إنس ولا شجر ولا حجر إلا شهد له" قال الألباني: صحيح.اهـ انظر: سنن ابن ماجه حديث رقم (٧٢٣)، بتعليق الألباني ص١٣٩، ط١/ دار المعارف بالرياض. والحديث أخرجه البخاري (٥٨٤) بلفظ: " لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس ولا شيء إلا شهد له يوم القيامة". وانظر: البراهين الساطعة للقضاعي ص٣٨٥.

وتسبيحا وإيمانا وخشية وسجودا وقنوتا ونحو ذلك[1]؛ ثم تأبون أن تثبتوا مجرد السماع للموتى من البشر مع الأحاديث الصحيحة الصريحة في ذلك[2]. فتأمل هذا الاضطراب!!

فإن قيل: فلِم لا تصرحون بهذا في الاستغاثة فتقولون: يا رسول الله ادع الله لنا بالنصر والولد والرزق، بدل أن تقولوا: يا رسول الله انصرنا.

قلنا: ولِم لَم يصرح النبي في هذا الحديث فيقول: "فجاء الناس إلى الأنبياء فطلبوا منهم أن يدعوا الله ليكشف عنهم أهوال ذلك اليوم" بدل أن يقول: "استغاثوا بآدم ثم بموسى ...." الحديث. فكما سوغتم هذا في الحديث وحملتموه على الدعاء، فكذلك سوّغوه في غيره، واحملوه على ما شئتم، وكفوا ألسنتكم عن المسلمين؛ وأما أن تغمضوا العين عن هذا الحديث وأمثاله، ثم تنكرون من خصومكم عين ما ورد فيه؛ فأنتم من أهل الهوى الذي اتُخذ إلها من دون الله؛ فقبل أن تحكموا على غيركم بالشرك أدركوا أنفسكم منه.

فإن قيل: نحن منعنا ذلك سدا للذريعة لئلا يعتقد الناس أن الغوث يأتي من الميت. قلنا: هذا خلاف ما قررتموه من قبل حيث جعلتم الاستغاثة غير مشروعة مطلقا وأنها شرك أكبر وأنها نقض

---

(١) فقد جاء في جامع الرسائل لابن تيمية: فصل في قنوت الأشياء لله عز وجل وإسلامها وسجودها له وتسبيحها له؛ وقد أورد فيه كثيرا من النصوص التي تدل على ذلك مثل قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ ﴾ [الحج: ١٨]، ﴿ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ﴾ [البقرة: ٧٤]، ثم نقل عن ابن الجوزي أنه سجود الشجر ونحوه على ظاهره ولكن لا نعلمه، على أحد الأقوال؛ ثم أورد ابن الجوزي اعتراضا وأجاب عنه وهو: "فإن قيل: الحجر لا يَفهم، فكيف يخشى؟ قيل: الله يُفهمها ويلهمها فتخشى بإلهامه...ومذهب أهل السنة أن لله علما في الجمادات وسائر الحيوانات سوى العقلاء، لا يقف عليه غيره ولها صلاة وتسبيح وخشية، كما قال عز وجل ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ ﴾ [الإسراء: ٤٤] وقال تعالى ﴿ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ ۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ ۗ ﴾ [النور: ٤١]، قال ابن تيمية بعد ذلك: وذَكَر (أي ابن الجوزي) الحديثَ الصحيح عن جابر بن سمرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إني لأعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث وإني لأعرفه الآن وذكر حديث حنين الجذع وطرقه صحاح مشهورة.اهـ ثم راح ابن تيمية ينتصر للقول بأن سجود الجمادات وخشيتها وتسبيحها كل ذلك على ظاهره وإن لم نكن نعلم حقيقته. انظر: جامع الرسائل (٤٢/١)، لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، دار العطاء – الرياض، ط١/٢٠٠١م. وانظر: فطرية معرفة الله، المبحث الثاني: الجمادات تعرف ربها ص٣٥، د. أحمد حقي.

(٢) كما في حديث ابن عمر عند البخاري (١٣٠٤): قال اطلع النبي صلى الله عليه و سلم على أهل القليب فقال (وجدتم ما وعد ربكم حقا). فقيل له تدعو أمواتا ؟ فقال (وما أنتم بأسمع منهم ولكن لا يجيبون). فتأمل هذا الحديث الصحيح الصريح الذي في دعاء النبي للموتى، وهو عين ما يُكفّر به السلفية خصومهم؟!

للتوحيد؛ فأنتم الآن قد تراجعتم عن كل هذا وجعلتم الاستغاثة مباحة من حيث الأصل لكن منعت منها سدا للذريعة، إذ سد الذريعة معناه المنع من أمر مباح خشية التوصل به إلى محرم كما سبق؛ وأين هذا مما كنتم تقولون!! ثم "إذا كان الأمر كذلك وقصدتم سد الذريعة، فما الحامل لكم على تكفير الأمة عالمهم وجاهلهم خاصهم وعامهم، وما الحامل لكم على منع التوسل مطلقا ؟ بل كان ينبغي لكم أن تمنعوا العامة من الألفاظ الموهمة وتأمروهم سلوك الأدب في التوسل[1].اهـ

ثم نحن لم نفتح الذريعة للناس حتى تسدوها، فلم نقل للناس استغيثوا بالأموات والغائبين، بل نقول: الأصل هو الاستعانة والاستغاثة بالله تعالى[2]، هو وحده قاضي الحاجات ومجيب الدعوات وكاشف الملمات ومفرج الكربات ودافع البليات وغياث المستغيثين، وهو وحده المسؤول وخير مأمول؛ كما قال تعالى: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ ﴾ [النمل: ٦٢]، ولكن الله يقول أيضا: ﴿ فَٱسْتَغَٰثَهُ ٱلَّذِى مِن شِيعَتِهِۦ ﴾ [القصص: ١٥]، فأجاز الاستغاثة بالغير؛ وقولكم: أجاز الاستغاثة بالحي فيما يقدر عليه: منقوض بطلب سلميان عليه السلام من أحد رعيته أن يأتيه بعرش بلقيس العظيم قبل أن يأتوه مسلمين، ومنقوض بشكوى أبي هريرة للنبي النسيان[3] وبطلب بعض الصحابة من النبي أن يكون رفيقه في الجنة[4] ، ونحو ذلك مما سبق؛ ثم إن كلامنا هنا في حكم من استغاث بغير الله، هل يَكفر مطلقا أم لا بد من تفصيل على نحو ما سبق، وليس كلامنا في أنه يجوز للإنسان أن يستغيث بغير الله؟

---

(١) شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق ص١٥٩، للشيخ يوسف بن اسماعيل النبهاني.

(٢) مفاهيم يجب أن تصحح، للعلوي المالكي ص١٦٧.

(٣) كما جاء في حديث البخاري (١١٩) عن أبي هريرة قال: قلت يا رسول الله إني أسمع منك حديثا كثيرا أنساه ؟ قال: ابسط رداءك؛ فبسطته قال فغرف بيديه ثم قال: ضمه، فضممته فما نسيت شيئا بعده.

(٤) روى مسلم في صحيحه عن ربيعة بن كعب الأسلمي قال كنت أبيت مع رسول الله ' فأتيته بوضوئه وحاجته، فقال لي: سل، فقلت: أسألك مرافقتك في الجنة، قال: أوَ غير ذلك ؟ قلت: هو ذاك، قال: فأعني على نفسك بكثرة السجود ". انظر: صحيح مسلم (٣٥٣/١)، ٤٨٩، كتاب الصلاة، باب فضل السجود والحث عليه.

## المرصد الثاني: بناء المساجد على القبور

إن بناء المساجد على القبور مسألة فقهية محضة، نص الفقهاء على حكمها قديما، ولكن اختلفوا فيها فتراوحت أقوالهم في هذه المسألة بين الاستحباب والإباحة والكراهة والتحريم على أعلى تقدير، فهذا ما نص عليه فقهاء الأمة وعلماؤها في كتبهم دون تشنج ولا غلو ولا رمي بالشرك ولا التضليل ولا التبديع، ولكن لما جاء ابن تيمية واخترع مفهوما جديدا للتوحيد والعبادة والشرك كما سبق، ادعى أن بناء المساجد على القبور ليس محرما فقط بل هو من أسباب الشرك[١]، بل قال ابن تيمية: إن من أصول الشرك بالله اتخاذ القبور مساجد[٢].اهـ وتبعه على ذلك السلفية، فاعتبروا بناء المساجد على القبور من الشرك، ومنهم يقول هو من وسائل الشرك، ومن ذرائع عبادة القبور[٣]. فهل ـ كما قالوا ـ بناءُ المساجد على القبور شرك أو ذريعة إليه؟ لننظر في أدلتهم على ذلك.

لقد استدل السلفية على ذلك بعدة أحاديث:

الحديث الأول: وهو ما روته عائشة وغيرها عن النبي: " لعنة الله على اليهود، والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد" [٤] وهذا حديث مشهور وهو عمدتهم، قالوا: فيه دليل على " تحريم

---

(١) الفتاوى الكبرى (٣/٣٩)

(٢) الفتاوى الكبرى (٥/٢٩١)

(٣) فتح المنان ص٤٧٧، غاية الأماني في الرد على النبهاني ١/٢٦٧، كلاهما لمحمود شكري الألوسي، نقلا عن جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (١/٤١٥)، (٣/١٦٢٢).

(٤) روى الشيخان عن عائشة، وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم، قالا: لما نزل برسول الله صلى الله عليه وسلم، طفق يطرح خميصة له على وجهه، فإذا اغتم كشفها عن وجهه، وهو كذلك يقول: " لعنة الله على اليهود، والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد " " يحذر ما صنعوا ". صحيح البخاري - كتاب المغازي، باب مرض النبي صلى الله عليه وسلم ووفاته - حديث: ٤١٨٨، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد - حديث: ٨٥٥. وأخرج الشيخان عن أبي هريرة مرفوعا:: "قاتل الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد". انظر: صحيح البخاري "١/٦٣٤": كتاب الصلاة، "٤٣٧"، وصحيح مسلم (٥٣٠) ": كتاب المساجد: باب النهي عن بناء المساجد على القبور.

اتخاذ القبور مساجد والبناء على القبور، وأن ذلك من أعظم وسائل الشرك ووسائل عبادة القبور وأهلها قديمًا وحديثًا[1]"

**والجواب من وجوه؛ أولا :** أين في الحديث أن بناء المساجد على القبور شرك؟! غاية ما في الحديث اللعن، وهذا لا يستلزم الشرك، فقد جاءت نصوص كثيرة تلعن من فعل بعض الكبائر، ولا علاقة لها بالشرك من قريب ولا من بعيد، مثل لعن القاتل عمدا، قال تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٩٣]، فالآية هنا ليس فيها اللعن فحسب بل فيها الغضب والوعيد بالخلود في النار، ومعلوم أن الخلود في النار إنما هو للكافرين، فمقتضى الآية أن القاتل عمدا كافر ما لم يتب[2]، ولكن العلماء تأولوا الآية لما عُلم أن أهل التوحيد لا يخلدون في النار ولو ارتكبوا الكبائر وهذا مذهب أهل السنة[3]؛ فإذا لم يكن القتل عمدا كفر ولا شرك مع هذا الوعيد الشديد فمن باب أولى البناء على القبور الذي فيه اللعن فحسب؛ وقال تعالى متوعدا من يقذف المحصنات ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [النور: ٢٣]، وجاء في حديث البخاري لعْن الواشمات والموتشمات والمتنمصات، وجاء فيه أيضا لعْن المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال[4]، وفيه حديث الشيخين: لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده[5]. فهل تقولون إن السرقة والقتل ونحو ذلك مما ورد اللعن حقه: شرك أكبر.

فإن قيل: إن الشرك مستفاد من سياق بعض روايات الحديث السابق، فقد روى أحمد عن أبي هريرة مرفوعا: لا تَجْعَلُوا قَبْرِي وَثَنًا، لَعَنَ اللَّهُ قَوْمًا اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ[6]. فقوله: لا

---

(١) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (١/٤١٦)

(٢) بل ذهب ابن عباس إلى أن القاتل عمدا لا توبة له. انظر: الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة (٧/٣٩)

(٣) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة (٧/٤٢)

(٤) سبق تخريجهما.

(٥) روى الشيخان عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: " لعن الله السارق، يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده " صحيح البخاري - كتاب الحدود، باب لعن السارق إذا لم يسم - حديث: ٦٤١٣، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها - حديث: ٣٢٨١.

(٦) مسند أحمد - الرسالة (١٢/٣١٤)، قال محققو المسند: إسناده قوي، وصححه الألباني في تحذير الساجد ص٢٥.

تجعلوا قبري وثنا، أي يُعبَد من دون الله، ومعلوم أن هذا شرك كما أشار إلى ذلك ابن عبد البر[1]، فقطع النبيُ الذريعةَ إلى ذلك فنهى عن اتخاذ المساجد على القبور.

قلنا: معنى الحديث: اللهم لا تجعل قبري وثنا يُسجد له ويُعبد كما سجد قوم لقبور أنبيائهم[2]؛ فالحديث يُحذر من السجود للقبر لئلا يفضي الأمر إلى اتخاذه وثنا يُعبد من دون الله كما فعلت بعض الأمم السابقة، وهذا كله لا علاقة له ببناء المساجد على القبور كما سيأتي.

**ثانيا**: إن اتخاذ القبور مساجد المنهي عنه في حديث عائشة السابق ينتظم أمرين، الأول السجود على القبور، والثاني السجود إليها؛ وهذا خلاصة ما قاله كثير من الشرّاح كابن عبد البر والنووي والبيضاوي والطيبي وغيرهم [3]، وهذا بيان لكلا الأمرين؛ أما الصلاة إليها فمعناها أن يجعل القبر نفسه قبلة، فهذا منهي عنه، وقد تأكد ذلك في حديث مسلم: (لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها)[4].

وأما السجود على القبر فهو بأن يسجد الشخص على القبر ويجعله موضعا لسجوده، فهذا منهي عنه بمنطوق عائشة السابق، وليس معناه النهي عن بناء المسجد عليه، لأن كلمة "مساجد" في حديث عائشة هي جمع مسجد والمسجد في اللغة على اسم مكان وزن مفعِل، وهو مكان السجود وموضعه، مثل مجلِس أي مكان الجلوس، وقد جاء في حديث جابر مرفوعا: "وجعلت لي الأرض

---

(١) انظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٥/٤٥) .

(٢) كشف الستور عما أشكل من أحكام القبور ص٦٢، للعلامة محمود سعيد ممدوح، دار الفقيه، بدبي، ط١/١٤٢٣هـ.

(٣) انظر: التميهد ٦/٣٨٣، شرح المشكاة للطيبي ٢/٢٣٥، شرح النووي على مسلم ٣/١٧، المفهم في شرح صحيح مسلم ٢/١٢٨، إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ٢/٤٥٠، للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي (٥٤٤هـ)، تحقيق يحيى إسماعيل، دار الوفاء بالمنصورة في مصر، ط١/١٩٩٨م. أوجز المسالك إلى موطأ مالك (٣/٥٤١)، للعلامة محمد زكريا الكاندهلوي (ت: ١٤٠٢هـ)، تحقيق د. تقي الدين الندوي، دار القلم بدمشق، ط١/٢٠٠٣م. كشف الستور ص٦٣. وقد نقل كثيرا من نصوص الشراح الألباني نفسه، انظر: تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد ص٢٩ وما بعدها، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة دار المعارف بالرياض، ط/ ٢٠٠١م.

(٤) انظر: صحيح مسلم (٩٧٢)، كتاب الجنائز، باب النهي عن الجلوس على القبر والصلاة إليه.

مسجدا وطهورا"[1]؛ قال ابن حجر: أي موضع سجود لا يختص السجود منها بموضع دون غيره[2].

فإذاً معنى حديث عائشة هو النهي عن السجود على القبر وجعله موضعا لذلك، وهذا ما فهمته عائشة حيث قالت بعد أن روت الحديث السابق: "فلولا ذلك أُبرز قبره، غيرَ أنه خشي أن يتخذ مسجدا".اهـ ومعنى كلامها هذا كما قال الشراح كالقاضي عياض والنووي وغيرهما أن الصحابة أحاطوا قبره بجدارين مرتفعين من جهة الشمال وحرفوهما بشكل مثلث حتى لا يصلي إليه الناس فيقعوا في النهي[3].

ومعلوم أنه لو كان المقصود بالحديث النهي عن بناء المسجد على القبر لما أغنى ما فعله الصحابة شيئا، إذ إحاطتهم القبر النبوي بجدارين ليس مانعا من بناء المسجد عليه أو ضمه إلى المسجد كما فُعل ذلك لاحقا، ولكن فهموا من الحديث النهي عن السجود على القبر وإليه فكان ما فعلوه مانعا من ذلك، إذ لا يتأتى استقبال القبر للسجود إليه أو عليه بعد بناء الجدارين بشكل مثلث من الشمال.

وادعى الألباني أن معنى قول عائشة السابق أنه "لولا اللعن المذكور لجعل الصحابة قبر النبي في أرض بارزة، ولكن لم يفعلوا بل دفنوه في حجرة عائشة، خشية أن يبني الناس على قبره مسجدا فتشملهم اللعنة"[4].

والجواب من وجوه؛ **أولا**: إن هذا لم يَمنع من إدخال القبر في المسجد فيما بعد، فلو كان الصحابة دفنوه في الحجرة خشية بناء المسجد على القبر لما تم لهم ما أرادوا، إذ أُدخل القبر في المسجد فيما بعد في عهد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك سنة ٨٨هـ حيث أمرَ عامله على المدينة ـ وكان حينئذ عمرَ بنَ عبد العزيز ـ بشراء حُجَر أزواج النبي وضمها إلى المسجد كما ذكر المؤرخون وأقر به ابن تيمية[5]، وكان في هذا الزمان ما يزال عدد من الصحابة أحياء[6].

---

(١) أخرجه البخاري "١/٤٣٥- ٤٣٦" كتاب التيمم: باب"١" حديث "٣٣٥"، ومسلم "١/٣٧٠- ٣٧١": كتاب المساجد، حديث "٣/٥٢١".

(٢) فتح الباري لابن حجر(١/٤٣٧) .

(٣) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم للقاضي عياض، ٢/٤٥١. الاستذكار لابن عبد البر (٢٦/٥٨)، شرح النووي على مسلم (٥/١٤)، المفهم للقرطبي ٢/١٢٨.

(٤) تحذير الساجد للألباني ص ٣٧.

(٥) انظر: الفتاوى الكبرى (٢/٤٤٣)، الكامل في التاريخ لابن الأثير ٤/٢٤٦، لأبي الحسن علي بن أبي الكرم المعروف بابن الاثير (المتوفى: ٦٣٠هـ)، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٩٨٧م.

(٦) مثل أنس فإنه توفي سنة ٩٠ أو ٩٢، وأبو الطفيل بن واثلة (ت ١٠٠هـ)، ومحمود بن لبيد الأنصاري (٩٨هـ) وغيرهم. انظر: كشف الستور ص٩٦.

فإن قيل: هُمْ لم يبنوا على قبره مسجدا، وإنما ضموا القبر إلى المسجد النبوي المبني سابقا ليتسع. قلنا: لا فرق بين كلا الأمرين عند الألباني كما صرح هو بذلك، حيث قال: لا فرق بين بناء المسجد على القبر أو إدخال القبر في المسجد فالكل حرام لأن المحذور واحد[1].اهـ

**ثانيا:** إن الألباني مقلد في ذلك لابن تيمية الذي قال: وهم (أي الصحابة) دفنوه فى حجرة عائشة رضى الله عنها خلاف ما اعتادوه من الدفن في الصحراء لئلا يصلي أحد عند قبره ويتخذه مسجدا فيتخذ قبره وثنا[2].اهـ

ولكن ما قاله ابن تيمية وتبعه الألباني عليه من أن الصحابة دفنوه في الحجرة لئلا يتخذ مسجدا: غير صحيح، لأن الصحابة إنما دفنوه في الحجرة تنفيذا للحديث الذي رواه الصديق من أن الأنبياء يدفنون حيث يقبضون[3]، وهذا بعد اختلافهم في موضع الدفن، ففي حديث الترمذي عن عائشة: قَالَتْ: لَمَّا قُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ اخْتَلَفُوا فِي دَفْنِهِ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئًا مَا نَسِيتُهُ، قَالَ: " مَا قَبَضَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يُحِبُّ أَنْ يُدْفَنَ فِيهِ " .ادْفِنُوهُ فِي مَوْضِعِ فِرَاشِهِ[4] "

إذاً فالحديث نص في أن الصحابة إنما دفنوه في بيته الذي مات فيه استجابة لقوله نفسه حين قال "مَا قَبَضَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يُحِبُّ أَنْ يُدْفَنَ فِيهِ"، فما ذكره ابن تيمية لعله لم يخطر

---

(١) تحذير الساجد للألباني ص ٣٨.

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٩٠/٢٧)

(٣) شفاء السقام ص١٤٥؛ دفع شُبَه من شَبّه وتمرد (١١٣)، لتقي الدين الحصني (٨٢٩هـ)، المكتبة الأزهرية بالقاهرة.

(٤) رواه الترمذي عن عائشة ورواه ابن ماجه عن ابن عباس ورواه مالك بلاغا، كلهم عن أبي بكر الصديق مرفوعا، ولفظ الترمذي" ما قبض الله نبيا إلا في الموضع الذي يحب أن يدفن فيه ". انظر: سنن الترمذي، أبواب الجنائز عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في دفن النبي صلى الله عليه وسلم حيث - حديث: ٩٧٥. وأشار الترمذي إلى ضعفه وإلى أنه روي من غير وجه، لذلك قال الألباني في أحكام الجنائز: إنه حديث ثابت بما له من الطرق والشواهد.اهـ ثم سرد بعض شواهده ومنها حديث ابن ماجه التالي، انظر: أحكام الجنائز للألباني ص١٣٧. وقد صححه الألباني أيضا في صحيح الجامع، انظر: صحيح الجامع الصغير وزياداته ص٩٨٧، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط١٩٨٨/٣م. وانظر حديث ابن عباس في: سنن ابن ماجه(٥٢٠/١)، برقم (١٦٢٨)، كتاب الجنائز، باب ذكر وفاته صلى الله عليه و سلم. ولفظه عنده: "لقد اختلف المسلمون في المكان الذي يحفر له. فقال قائلون يدفن في مسجده...فقال أبو بكر...ما قبض نبي إلا دفن حيث يقبض "، ولكن سند ابن ماجه ضعيف، كما قال الحافظ في فتح الباري (٥٢٩/١)، وجعله الألباني شاهدا قوّى به حديث عائشة كما سبق. وانظر بلاغ مالك في: الموطأ - رواية يحيى الليثي (٢٣١/١)، لإمام دار الهجرة أبي عبد الله مالك بن أنس الأصبحي (١٩٣هـ)، دار إحياء التراث العربي – مصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

ببال الصحابة أصلا، وكيف يترك ابن تيمية العلة الصحيحة لدفنهم النبيَّ في الحجرة مع ثبوتها في حديث عائشة السابق، ثم يدعي علة أخرى لا ذكر لها ولا دليل عليها بل الأدلة على خلافها[١]؟ وكيف يقلده الألباني في ذلك مع تصريحه هو نفسه في كتاب آخر له بأن النبي إنما دفنه الصحابة في حجرته تطبيقا لحديث عائشة السابق[٢]؟

**ثالثا**: ما قاله الألباني من أن معنى أبرز قبره أي دفن في مكان بارز: غير صحيح، بل "أُبرز" من البروز وهو الظهور، قال العيني "أبرز قبره": أُظهر[٣].اهـ وقال ابن الملقن: "لأبرز قبره" أي ولولا تحذيره من اتخاذ القبور مساجد لأبرز قبره، أي: أُظهر للناس، ولكن تركوا ذلك خشية ما ذكر، لاسيما مع تقادم الزمان وتغير الأحوال[٤].

ومعنى هذا أنهم أرادوا ستر القبر عن الأعين وعدم إظهاره فبنوا حوله الجدران الثلاثة بشكل مثلث من الناحية الشمالية وقصدوا بذلك ألا يتمكن أحد من استقباله فيصلي إليه أو عليه كما سبق من كلام الشراح؛ وهذا القصد لا يتأتّى لو أنهم دفنوه في حجرة عائشة دون ستره، لأنه يمكن أن يدخل إلى الحجرة داخِلٌ ويصلي إلى القبر، وقد كانت السيدة عائشة تصلي في حجرتها التي دفن فيها النبي، لأنها بقيت في حجرتها بعد دفن النبي فيها، وقد روى ابن سعد أن عائشة كانت تكشف قناعها حيث دفن أبوها مع رسول الله ﷺ فلما دفن عمر تقنعت فلم تطرح القناع[٥]، وروى مالك عن الثقة عنده أن الناس كانوا بعد وفاة المصطفى ﷺ يصلون يوم الجمعة في حجر أزواج النبي حين يضيق بهم المسجد قبل أن تضم الحُجَر إلى المسجد[٦].

وهذا كله يدل على أن دفنه في الحجرة غير مانع من الصلاة فيها، وبالتالي يمكن استقبال القبر بالصلاة إليه فخشي الصحابة أن يتخذ الناس قبره مسجدا أي مكانا يسجد فيه تعظيما للقبر نفسه؛

---

(١) حاول بعض السلفية أن يرقع كلام ابن تيمية بعد أن علم بطلانه فادعى أن ما ذكره ابن تيمية هو أحد العلتين والعلة الثانية هي ما ذكره السبكي، انظر: كفاية المستزيد بشرح كتاب التوحيد للشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ ٢٢٦، كذا قال، ولكن حديث عائشة يدفعه كما هو ظاهر، وكلامه أشد بطلانا على رواية ابن عباس السابقة عند ابن ماجه، ففيها أن بعضهم اقترح أن يدفن في مسجده وفي بلاغ مالك السابق أن بعضهم قال يدفن عند منبره، ولو كان كما ادعى آل الشيخ لما اقترح بعضهم أن يدفن في مسجده، لاسيما وأن الدفن في المسجد ذريعة إلى الشرك عند القوم، والصحابة أعرف الناس بالشرك وذرائعه؛ فتأمل!

(٢) انظر: أحكام الجنائز للألباني ص١٣٧، وتلخيص أحكام الجنائز للألباني ص٥٩.

(٣) عمدة القاري ٨/٢٢٤.

(٤) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام ٤/٥٢٠، للإمام أبي حفص عمر بن علي الأنصاري المعروف بابن الملقن (٨٠٤هـ)، تحقيق عبد العزيز المشيقح، دار العاصمة بالرياض، ط١/١٩٩٧م.

(٥) انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد (٢/٢٩٤)، ط/ دار صادر، كشف الستور ص٩٠.

(٦) السنن الكبرى للبيهقي (٣/١١١).

وهذا وإن كان بعيد الحصول إلا أنه قد يحصل من بعض العوام ولاسيما بعض الأعاجم الذين هم حديثو عهد بإسلام، وهؤلاء كانوا يعظمون ملوكهم بالسجود إليهم كما شاهد ذلك معاذ حين سافر إلى الشام، فرجع وسجد للنبي تعظيما له وإكراما لا عبادة فنهاه النبي عن ذلك كما سبق، لهذا أراد الصحابة أن يسدوا الطريق على من يريد السجود للقبر ولو على جهة الإكرام، فأحاطوه بالجدران الثلاثة لئلا يتمكن أحد من استقباله والصلاة إليه، وفي ذلك يقول ابن عبد البر: "لهذا الحديث (أي حديث عائشة في النهي عن اتخاذ القبور مساجد) والله أعلم ورواية عمر بن عبد العزيز له أمر في خلافته أن يجعل بنيان قبر رسول الله ﷺ محددا بركن واحد لئلا يُستقبل القبر فيصلى إليه[1].

**رابعا**: سلمنا بأن الصحابة دفنوه في بيته لئلا يبني الناس عليه مسجدا يُصلى فيه، ولكن الدفن في البيت كالبناء على القبر عند الألباني كما سبق؛ من حيث إن كليهما ذريعة إلى الشرك، فما فر منه الألباني وقع فيه. وقد أدرك الألباني هذا الإشكال فادعى أن الدفن في البيت من خصوصياته عليه الصلاة والسلام[2]. والجواب: أن هذا منقوض بدفن أبي بكر وعمر فيه، فأين هذه الخصوصية المزعومة؟!

والحاصل أن النهي عن اتخاذ القبور مساجد يعني عدم الصلاة عليها أو إليها، كما قال الشراح؛ لا يقال يُحمل لفظ "مساجد" في حديث عائشة على المعنى الشرعي الذي هو الأمكنة التي تتخذ لصلاة الجمعة والجماعة، على اعتبار أن الحقيقة الشرعية مقدمة على اللغوية. لأننا نقول: لا يمكن حمل الحديث على المعنى الشرعي لأنه يستحيل اتخاذ القبر مسجدا حقيقة، بمعنى جعل القبر مكانا يصلي فيه الناس، لصغر القبر وكِبَر المسجد، فيكون حمل الحديث على النهي عن بناء المساجد على القبور هو عكس ما نص الحديث؛ ولو كان كما زعمتم لكانت صيغة الحديث هي: "لعنة الله على ...اتَّخَذوا مساجد أنبيائهم قبورا"، فهنا يمكن حمل المسجد على الحقيقة الشرعية بخلاف ما تقدم. ومن هنا استُشكلت ترجمة البخاري لحديث الباب بقوله: "باب ما يكره من اتخاذ المساجد على القبور"، قال الكرماني[3]: مفاد الحديث منع اتخاذ القبر مسجدا ومدلول الترجمة اتخاذ المسجد على القبر، ويجاب بأنهما متلازمان وإن تغاير المفهوم[4].

كذا أجاب الكرماني عن الإشكال؛ ولكن في الملازمة المذكورة نظر، إذ قد يتخذ القبر مسجدا دون أن يبنى عليه شيئا، وذلك بأن يسجد على القبر أو يصلي إليه فيصدق عليه أنه اتخذ القبر مسجدا، وقد يُبنى على القبر مسجد دون أن يسجد على القبر أو يصلي إليه، بأن كان القبر

---

(١) التمهيد (١/١٦٧)

(٢) تلخيص أحكام الجنائز ص٥٩.

(٣) انظر ترجمته رقم [١١٤].

(٤) فتح الباري (٣/٢٠١)

في ناحية من مؤخرة المسجد أو فوقه أو تحته، فلا ملازمة بين النهي عن اتخاذ القبر مسجدا وبين اتخاذ المسجد على القبر[١].

هذا وقد تعلق الألباني بترجمة البخاري السابقة فقال: "فقد أشار بذلك إلى أن النهي عن اتخاذ القبور مسجدا يلزم منه النهي عن بناء المساجد عليه وهذا أمر واضح[٢].اهـ

والجواب: أن البخاري عبر بـ "من" التبعيضية في الترجمة ليشير إلى أن بعض الاتخاذ مكروه وهو ما إذا ترتبت عليه مفسدة كالصلاة إليه، وأفادت ترجمة البخاري أيضا بمفهوم المخالفة أن بعض الاتخاذ لا يكره عند البخاري، فالبخاري مشرّق والألباني مغرّب[٣].

والخلاصة أن معنى اتخاذ القبور مساجد هو جعلها موضعا للسجود أو اتخاذها قبلة، وهذان الأمران لا ننازع في حرمتهما، وإنما النزاع في بناء المساجد على القبور، وهذا لم يدل عليه الحديث، فما دل عليه الحديث لا نزاع فيه، وما فيه نزاع لم يدل عليه الحديث.

**الحديث الثاني**: واستدلوا بما أخرجه الشيخان عن عائشة أم المؤمنين، أن أم حبيبة، وأم سلمة ذكرتا كنيسة رأينها بالحبشة فيها تصاوير، فذكرتا للنبي ﷺ فقال: " إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات، بنوا على قبره مسجدا، وصوروا فيه تلك الصور، فأولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة[٤] ففي الحديث نص على ذم من بنى المساجد على القبور، فيستفاد منه حرمة بناء المساجد على القبور.

والجواب: إذا كنتم تذهبون إلى حرمة بناء المساجد على القبور، فحسب دون أن تقولوا بأن ذلك شرك فلكم ذلك، ولا إنكار عليكم لأمرين: الأول: أن ظاهر الحديث يشهد لكم، فلا نقول لكم إن الأخذ بظاهره بدعة كما قلتم لنا في حديث الأعمى حيث بدّعتم من أخذ بظاهره؛ والثاني: أن بعض العلماء الكبار[٥] رحمهم الله ذهبوا إلى حرمة بناء المساجد على القبور أخذا بظاهر هذا الحديث وأمثاله؛ ولا نقول عنهم كما قلتم في العلماء الذين يجيزون التوسل والاستغاثة ونحو ذلك من أنهم ضالون قبوريون وثنيون؛ بل نحترمهم ونقدر قولهم ونقول في المسألة قولان للعلماء؛ وتصير المسألة خلافية، ولكن لا تنكروا على غيركم ممن ذهب إلى جواز بناء المساجد على القبور

---

(١) كشف الستور ص٧٦.

(٢) تحذير الساجد للألباني ص٣٦.

(٣) كشف الستور ص٧٥.

(٤) روى الشيخان واللفظ للبخاري " صحيح البخاري، كتاب الصلاة، أبواب استقبال القبلة - وما يكره من الصلاة في القبور، حديث: ٤١٩. صحيح مسلم - كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب النهي عن بناء المساجد - حديث: ٨٥٤.

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة (٢٤٢/١٣)

أو اكتفى بكراهة ذلك، ولم يقل بظاهر هذا الحديث لحجج عنده سيأتي بيانها لاحقا؛ فإن اقتنعتم بها فبها ونعمت وإلا فلا تنكروا على من اقتنع بها، تماما كما لم ينكر عليكم لعدم أخذكم بحديث الأعمى في التوسل. وأما إن كنتم تذهبون إلى أن بناء المساجد على القبور شرك أكبر أو صغر أو متوسط! فليس في هذا الحديث ولا في غيره ما يؤيدكم قط.

**وهذا بيان لحجج من رأى جواز بناء المساجد على القبور وما أجاب به عن أحاديث الباب :**

**أولا** : قالوا: إن الأحاديث الواردة في النهي عن اتخاذ القبور مساجد غير صريحة في محل النزاع، أما حديث عائشة الأول وهو "لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد" فقد سبق الجواب عنه وأما حديث عائشة الثاني الذي معنا، فقالوا سبب وروده المذكور فيه يبين أن علة الذم ليست لبناء المساجد على القبور وبيان ذلك أن أم حبيبة وأم سلمة ذكرتا للنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنهما رأتا بالحبشة كنيسة فيها تماثيل وتصاوير، فأخبر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أن وضع التصاوير في أماكن عبادتهم من قبيح فعلهم، مع أن التصاوير منهي عنها في البيوت فكيف بأماكن العبادة؟! ومن هنا كان أولئك شرار الخلق، وعليه فالذم والوعيد في الحديث منصب على التصاوير التي في المسجد لا على بناء المساجد على القبور[1].

**ثانيا** : قد جاء في الكتاب والسنة والإجماع ما يعارض أحاديث الباب، **أما الكتاب** فقد جاء في قصة أهل الكهف قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَآ إِذْ يَتَنَٰزَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ ۖ فَقَالُوا۟ ٱبْنُوا۟ عَلَيْهِم بُنْيَٰنًا ۖ رَّبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ ۗ قَالَ ٱلَّذِينَ غَلَبُوا۟ عَلَىٰٓ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا﴾ [الكهف: ٢١][2] .

وأما السنة: فقد أخرج البزار وأبو يعلى والطبراني عن ابن عمر عن رسول الله ﷺقال: «في مسجد الخيف قبْرُ سبعين نبيًا»، قال الهيثمي: رجاله ثقات، وصحح إسناده البوصيري وابن حجر العسقلاني[3] وبعض السلفية المعاصرين[1] .

---

(١) إعلام الراكع الساجد بمعنى اتخاذ القبور مساجد ص ١٩، للسيد عبد الله بن الصديق الغماري، وانظر: إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور ص ٣٥؛ للسيد أحمد بن الصديق الغماري.

(٢) استدل بهذه الآية السيد أحمد الغماري على استحباب بناء المسجد على القبر، ولم يعجب هذا الاستدلال الألباني فانهال بالسبائب والشتائم عليه، فانبرى للألباني الشيخ عبد الله الغماري ورد عليه وانتصر لشقيقه السيد أحمد الغماري. انظر: إعلام الراكع الساجد بمعنى اتخاذ القبور مساجد ١٩، وانظر: إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد والقباب على القبور ص ٢٧.

(٣) انظر: المعجم الكبير للطبراني المعجم الكبير (٤١٤/١٢)، مختصر زوائد البزار للحافظ ابن حجر حديث رقم (٨١٣)، مجمع الزوائد للهيثمي ٢٩٧/٣، إتحاف الخيرة المهرة للبوصيري ٢٦/٢، وانظر: تلخيص إتحاف الخيرة للبوصيري أيضا ٣٤٧/٢.

ومن ذلك أيضا ما أخرجه ابن الأثير بإسناده عن يونس عن ابن إسحاق عن الزهري عن عروة عن المسور في حديثهم عن قصة الحديبية الطويلة وفيها: فقرأ أبو جندل كتاب رسول الله ﷺ،

---

(١) مثل محققي المطالب العالية للحافظ ابن حجر العسقلاني (١٧٥/٧). فقد نقل تصحيح البوصيري ثم قالوا: وهو كما قال.اهـ ولكن لما كان الحديث يخالف مشرب الألباني ضعفه ولم يعبأ بتصحيح الحفاظ السابقين، ولا بإسناده الصحيح، وغاية ما أعله الألباني أمران؛ الأول: أن في سنده إبراهيم بن طهمان، وقد قال فيه ابن عمار: ضعيف الحديث. والثاني: أنه خشي أن يكون الحديث محرفا عن "صلى في مسجد الخيف سبعون نبيا" كما جاء في حديث الطبراني عن ابن عباس بهذا اللفظ"صلى في مسجد الخيف... ". كذا قال الألباني؛ والجواب عن الأمر الأول: أن ابن طهمان ثقة حافظ إمام من رجال الشيخين، وثقه أكثر من عشرة من الحفاظ منهم يحيى بن معين وأبو حاتم وصالح جزرة والدارقطني والذهبي وابن حجر وغيرهم، وردوا على ابن عمار وابن حزم في تضعيفهما لابن طهمان؛ قال صالح جزرة: ابنُ عمار من أين يعرف حديث إبراهيم. انظر: تهذيب التهذيب ١٣٠/١، وتهذيب الكمال ١١١/٢. والعجيب أن الألباني حسّن في كتابه: ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم ص٢٢٥، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط١/١٩٨٠م. حسّن حديث أحمد في مسنده الذي رواه عن القاسم بن عبد الواحد حدثني عبدالله بن محمد بن عقيل عن جابر مرفوعا: يحشر الله تعالى العباد عراة غرلا ... فينادي بصوت يسمعه من بَعُد كما يسمعه من قرب.اهـ. مع أن فيه ابن عقيل، وقد ضعفه أكثر من ثلاثين حافظا، فتركهم الألباني وأخذ بما قاله البخاري أن أحمد وإسحاق احتجا به؛ وهنا فعل الألباني العكس حيث ترك توثيق عشرة من الحفاظ لابن طهمان وأخذ بقول ابن عمار، فتأمل هذا الاضطراب والهوى. وأما الأمر الثاني: فالجواب عنه أن حديث ابن عباس يرويه محمد بن فضيل عن عطاء بن السائب، وعطاء هذا صدوق اختلط كما قال الحافظ في التقريب ص٦٧٨، ولذلك ضعفوه وأخرج له البخاري في موضع واحد مقرونا، كما قال الحافظ في هدي الساري ص٤٢٥، وما روى عنه محمد بن فضيل بن غزوان قال أبو حاتم فيه غلط واضطراب، كما في الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط ص٢٤٤، للحافظ إبراهيم بن محمد بن خليل الطرابلسي، المعروف بسبط ابن العجمي، ويقال له أيضا البرهان الحلبي، ط/ دار الحديث بالقاهرة. فالعجب كيف يعارض الألباني رواية الأثبات برواية الضعفاء، ولكن الألباني كان بارعا حين قال عن حديث ابن عباس هذا: أخرجه الطبراني بإسناد رجاله ثقات عن سعيد بن جبير عن ابن عباس اهـ فستر الراوي عن ابن جبير وهو عطاء بن السائب تعمية على القارئ كما ترى!! ومع ذلك حاول الألباني أن يشد من أزر حديث ابن عباس فذكر طريقا موقوفة للحديث. ولكن الألباني ستر أيضا أول سنده الذي فيه أشعث بن سوار الذي ضعفه الألباني نفسه في سلسته الضعيفة ٤٠٧/٢؛ فتأمل وسل الله الحفظ! ولو سلمنا بثبوت أثر ابن عباس فلا تعارض بينه وبين حديث ابن عمر حتى يدفع الألباني الثاني بالأول، وإلا لعارضناه فدفعنا الأول بالثاني لاسيما وأن الثاني أصح قطعا، أضف إلى ذلك أن لفظ حديث ابن عباس عند ابن عساكر في تاريخ دمشق١٦٧/٦١ "في مسجد الخيف سبعون نبيا منهم موسى..." دون كلمة "صلى". والحق أن الحديثن أفاد كل منهما ما لم يفد الآخر، فمجموعهما: أن مسجد الخيف فيه قبر سبعين نبيا صلوا فيه. وهذا على طريقة الألباني أولى، لأنه يفضل الجمع بين الأحاديث المتعارضة لئلا يَرد أحدهما بالآخر كما سبق ذلك عنه في القراءة خلف الإمام، فهنا أولى لأنه لا تعارض أصلا كما اتضح ذلك الآن. انظر: تحذير الساجد للألباني ص٩٣، كشف الستور ١٢٣.

وأبو بصير مريض، فمات فدفنه أبو جندل وصلى عليه وبنى على قبره مسجدا[1]. وهذه القصة حدثت من الصحابة في عصر النبي.

**وأما الإجماع**: فقد أجمعت الأمة منذ نهاية عصر الصحابة وكبار التابعين في عصورها المتوالية باختلاف مذاهبها العقدية والفقهية على جواز إدخال القبور في المسجد النبوي الشريف، هذا مع اختلافهم ومناظراتهم وتعدد مصنفاتهم طبقة بعد طبقة، وفهم أئمة التفسير والحديث والفقه والأصول، وفيهم الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر، ومع ذلك فلم ينكر أحد منهم إدخال القبور في المسجد ولا سيما في خير القرون؛ وهذا إجماع قائم قطعا دون أدنى شبهة؛ ولم يستطع حتى ابن تيمية والألباني أن يدفعا هذا الإجماع إلا بما تضحك منه الثكلى؛ حيث اعترضا على الإجماع بثلاثة أمور:

**الأمر الأول : أن دخول القبر في لم يكن في عصر الصحابة، بل بعد وفاتهم[2]**.

والجواب: أننا لا نُسلّم، بل أدرك بعض الصحابة ذلك كما صرح بذلك النووي[3]، وقد سبق ذكر بعضهم.

سلمنا، ولكن هذا حدث في عصر التابعين كما تقرون، وعصرهم من العصور الثلاثة المشهود لهم بالخيرية، وهؤلاء من خيرة السلف ولم ينكروا إدخال القبر في المسجد النبوي، ولم يعدوه شركا؛ لا سيما وأن من قام بذلك هو عمر بن عبد العزيز الخليفة الراشد الخامس بأمر من الوليد بن عبد الملك، وأقر ذلك حين صار خليفة وكان يستطيع أن يعزل القبر في خلافته لو افترضنا أنه فعل ما فعل مكرَها، فما بالكم تنكرتم للتابعين وأتباعهم ومن بعدهم من الأئمة الأربعة وغيرهم من سادة السلف، وأخذتم بابن تيمية؟!

---

(١) انظر: أسد الغابة في معرفة الصحابة ٣٣/٦، للإمام عز الدين أبي الحسن علي بن محمد، المعروف بابن الأثير الجزري (٦٣٠هـ)، تحقيق وتعليق علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية بيروت. وأورده ابن عبد البر مرسلا في كتابه: الاستيعاب في معرفة الأصحاب ص٧٨٢، تحقيق عادل مرشد، دار الأعلام، ط٢٠٠٢/١م. وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٠٠/٢٥)، والبيهقي في دلائل النبوة (١٧٥/٤)، والحافظ في الفتح ٤١٣/٥، وقد طعن الألباني في تحذير الساجد ص١٠٥ في سند هذا الأثر ظانا أنه مرسل؛ وهذا لأنه اقتصر على رواية ابن عبد البر المرسلة، ولم يطلع على رواية ابن الأثير المسندة كما سبق. انظر بسط ذلك في: كشف الستور ص١٤١.

(٢) تحذير الساجد للألباني ص٧٨.

(٣) قال النووي: ولما احتاجت الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين والتابعون إلى الزيادة في مسجد رسول الله صلى الله عليه و سلم حين كثر المسلمون وامتدت الزيادة إلى أن دخلت بيوت أمهات المؤمنين فيه ومنها حجرة عائشة رضي الله عنها مدفن رسول الله صلى الله عليه و سلم وصاحبيه....إلخ. انظر: شرح النووي على مسلم (١٣/٥).

**الأمر الثاني : أن بعض السلف كره ذلك، مثل سعيد بن المسيب[1] .**

والجواب: نعم كره بعض السلف نقض الحجرات لتوسيع المسجد النبوي، ولكن لم كرهوا ذلك؟ هل خشية أن يكون القبر قد اتخذ مسجدا، فيلحقهم الوعيد؟ أم كرهوا ذلك لأمر آخر؟ لنستمع ماذا قال ابن المسيب الذي نسبوا إليه الكراهة، يقول: والله لوددت أنهم تركوها على حالها، ينشأ ناشيء من أهل المدينة، ويقدم القادم من الأفق، فيرى ما اكتفى به رسول الله ﷺ في حياته فيكون ذلك مما يزهد الناس في التكاثر والتفاخر[2].اهـ فهل في كلام ابن المسيب من قريب أو بعيد ذكر للقبر أصلا فضلا عن اتخاذه مسجدا وكراهته لذلك؟! ولم يجرؤ ابن تيمية والألباني أن يسردا نص كلام ابن المسيب هذا، وإنما اكتفيا بالقول إنه كره ذلك، ليوهما الناس بأن كراهته لأجل دخول القبر في المسجد، وأنت ترى أن كراهته لأجل ترغيب الناس في الزهد؛ هذا كله لو صحت الرواية عن ابن المسيب وإلا فهي من طريق الواقدي، وهو متهم بالكذب والوضع[3]، واكتفى الحافظ بأن قال عنه: متروك مع سعة علمه[4]. وروى ابن سعد أيضا بالإسناد السابق نفسه عن عمران بن أنس: فلقد رأيتني في مجلس فيه نفر من أبناء أصحاب رسول الله ﷺ منهم أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وأبو أمامة بن سهل بن حنيف وخارجة بن زيد بن ثابت وإنهم ليبكون حتى أخضل لحاهم الدمع وقال يومئذ أبو أمامة ليتها تركت فلم تهدم حتى يقصر الناس عن البناء ويروا ما رضي الله لنبيه ﷺ ومفاتيح خزائن الدنيا بيده[5].اهـ

وهذا الأثر بمعنى الأثر السابق، وفي هذا الأثر زيادة وهي أن بعض الصحابة حضروا إدخال القبر مثل أبي أمامة[6] وغيره، فكيف أنكر ابن تيمية والألباني حضور أو إدراك بعض الصحابة لإدخال القبر، ثم أثبتوا أن بعض السلف كرهوا ذلك؟ مع أن كلا الأمرين رويا بنفس السند وفي نفس القصة؛ فتأمل هذا الاضطراب!!

---

(١) مجموع الفتاوى (٤٢٤/٢٧)، تحذير الساجد ص٨٢.

(٢) الطبقات الكبرى لابن سعد (٤٩٩/١) .

(٣) فقد كذبه أحمد وغيره، انظر: تهذيب الكمال (١٨٦/٢٦) .

(٤) تقريب التهذيب(٨٨٢/١) .

(٥) الطبقات الكبرى (٥٠٠/١) .

(٦) هو: أسعد بن سهل بن حنيف بن واهب الانصاري أبو إمامة مشهور بكنيته ولد قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بعامين وأتي به النبي ﷺ فحنكه وسماه باسم جده لأمه أبي أمامة أسعد بن زرارة وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أحاديث أرسلها وروى عن جماعة من الصحابة كعمر وعثمان وغيرهم. كذا في: الإصابة في تمييز الصحابة للحافظ ابن حجر، ط/ دار الكتب العلمية، (٣٧٩/١).

**الأمر الثالث** : عدم التسليم بأن السلف لم ينكروا ذلك، بل لا بد أن يكون السلف قد أنكروا ذلك، حتى وإن لم ينقل لنا، لأن هذا منكر ظاهر، فالقول بأن السلف لم ينكروه طعن فيهم[1].

كذا قال الألباني، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على إفلاسه؛ لأنه لم يجد في جعبته إلا هذا الكلام الذي ينقض مذهبه برمته من أوله إلى آخره؛ ولنستمع أولا إلى الألباني وهو يقول في بيان ذلك: «قولهم " ولم ينكر أحد من السلف ذلك "، فنقول: وما أدراكم بذلك ؟ فإن من أصعب الأشياء على العقلاء إثبات نفي شيء يمكن أن يقع ولم يعلم كما هو معروف عند العلماء لأن ذلك يستلزم الاستقراء التام والإحاطة بكل ما جرى وما قيل حول الحادثة التي يتعلق بها الأمر المراد نفيه عنها، وأنى لمثل هذا البعض المشار إليه أن يفعلوا ذلك لو استطاعوا[2]؟اهـ

أقول: فانظر في كلام الألباني، فهل يا ترى بقي شيء من مذهب الألباني الذي ما فتئ يبدّع الناس ويضللهم بما لا يكل من تكراره كقوله: هذا بدعة لم يفعلها السلف، وهذا الضلال لم يُنقل عن السلف وهذا لم يقل به أحد من السلف، وهذا....إلخ؛ لقد أفنى الألباني عمره في إحصاء بدع الجمعة والجنائز والحج وتتبعها والتحذير منها بحجة أنها لم يفعلها السلف؛ فما قيمة كل هذا الآن على ضوء ما قرره الألباني نفسه هنا؟! ثم هل شيّد الألباني ومن قبله ابن تيمية مذهبَ السلف إلا على النفي المطلق الذي رده الألباني هنا؟! فانظر كيف هدم مذهبه بكلمة!!

وأما قوله: بأن هذا منكر لا بد أن يكون السلف أنكره وإلا لكان طعنا في السلف؛ فأقول، أولا: هذه مصادرة على المطلوب، وإلزام للسلف بمذهبك، وأما أنه طعن في السلف، فهذا يكون صحيحا لو كنا نقول بأن إدخال القبر في المسجد النبوي منكر لم ينكره السلف؛ ولكننا لا نقول بهذا؛ وإنما نقول العكس وهو أن الإدخال لم ينكره السلف فليس بمنكر أصلا؛ ويا ليت الألباني وابن تيمية تذكرا هذا حين ذهبا إلى أن طلاق الثلاث يقع واحدة، فإن هذا القول طعن في الصحابة الذين أقروا عمر على إمضائه الثلاث ثلاثا، وقد سبق بيان ذلك.

**ثالثا** : إن النهي عن اتخاذ القبور مساجد معلل بعلة، فإذا زالت زال الوعيد، وفي يقول ذلك يقول البيضاوي: "لما كانت اليهود والنصارى يسجدون لقبور الأنبياء تعظيما لشأنهم ويجعلونها قبلة يتوجهون في الصلاة نحوها واتخذوها أوثانا لعنهم ومنع المسلمين عن مثل ذلك فأما من اتخذ

---

(١) تحذير الساجد ص٨٢.

(٢) تحذير الساجد ص٨٢.

مسجدا في جوار صالح وقصد التبرك بالقرب منه لا التعظيم له ولا التوجه نحوه فلا يدخل في ذلك الوعيد"[1].

وهذا كما علل ابن القيم تحريم الربا ليسوغ ما قاله ابن تيمية من جواز ربا الفضل في بيع المصوغ بالسبائك[2]، وكما علل العلماء تحريم السفر بلا محرم بعلة فقدان الأمن كما سبق، وكذا تعليل عمر لإعطاء المؤلفة قلوبهم بضعف الإسلام لذلك لما قوي الإسلام أبطل سهمهم[3]. وهكذا دواليك.

وعلى كل حال فالمسألة فقهية يرجع فيها إلى كلام الفقهاء ولا علاقة لها بمسائل العقيدة والكفر والشرك والتوحيد والإيمان، وللسلفية أن يطبقوا هذه الأحاديث كما فهموها ولا يبنوا المساجد على القبور، ولكن يجب عليهم أن لا ينكروا على غيرهم ممن فهم الحديث من العلماء والشرّاح على خلاف فهمهم، ولا أن يكفروا الناس ويبدعوهم ويرموهم بأنه من عباد القبور، فنحن لم ننكر عليهم أن لا يأخذوا بحديث الأعمى في التوسل، ولكن لا ينكروا علينا إذا لم نوافقهم في فهمهم لأحاديث الباب وغيرها والله الموفق.

---

(١) فتح الباري لابن حجر (٥٢٥/١)، ونحو ذلك في شرح المشكاة للطيبي ٢٣٥/٢؛ وقد نقل الألباني كلام البيضاوي هذا مبتورا، فنقله من أوله إلى قوله: ومنع المسلمين عن مثل ذلك. اهـ وما ذلك إلا لأنه يخالف مشربه. انظر: تحذير الساجد ص٣٢.

(٢) انظر: أعلام الموقعين ١٠٧/٢، ط/دار الكتب العلمية، وبيع الذهب والفضة للباحث صدام عبد القادر ص١١٩.

(٣) انظر: ضوابط المصلحة، د. البوطي ص١٤٣.

## المرصد الثالث: النذر لغير الله

لقد نال السلفية من مخالفيهم من أجل مسألة النذر للقبور والأولياء، فكفّروا من فعل ذلك واستحلوا دمه وماله وعرضه كما سيأتي، بعد أن رموهم بالشرك[1]؛ فما هو دليلهم على ذلك؟

في الواقع ليس هنالك نص من الكتاب أو السنة يقول بأن من نذر لميت فقد كفر أو أشرك، ولا الوهابية استدلوا بذلك، وإنما دليلهم على ذلك هو قياس منطقي مكوّن من مقدمتين وهما: من نذر لميت فقد عبده ومن عبد غير الله فقد أشرك وخرج من الملة، ينتج أن من نذر لميت أشرك وخرج من الملة.

وأنت خبير بأن مقدمات هذا القياس مبنية على نظرية تقسيم التوحيد عند ابن تيمية وما أفرزته من مفهوم جديد للعبادة والشرك؛ وبما أن هذه النظرية نظرية باطلة كما أشرت إلى ذلك سابقا، فلا حاجة للاشتغال ببطلان هذا القياس ما دام مبنيا على نظرية باطلة، ولكن أود الكلام على حكم النذر للميت فقهيا.

أولا نتساءل: ما هو النذر للميت؟ إن النذر الذي يقع بين المسلمين للميت له عد صور، منها أنه إذا مات للمرء ابنه أو أحد والديه أو قريب له، يقول: نذرت له كبشا؛ ومنها أن يقول بعض الناس الذين يحبون الأولياء: نذرت للبدوي أن أذبح كبشا، أو ذهب إلى قبره فذبح كبشا، إما عند قبره أو في أي مكان بعيد عن قبره؛ فما حكم هذا النذر والناذر، وهل يكفر هذا الناذر، بمجرد نذره للميت؟

لا بد من التفصيل في هذه المسألة، فالناذر للميت إن أراد بذلك النذر التقربَ إلى الميت فهو حرام؛ ولكن وهذا يبعد صدوره من المسلم، وإن صدر منه، فيُعلم برفق كما هو هدي رسول الله، وإن نذر بنية التقرب مع اعتقاد الربوبية في الميت وليا كان أم نبيا، فإن الناذر يكفر بذلك، وهذا صدوره من المسلم أبعد كما هو ظاهر.

وأما إن سألنا الناذر للميت عن قصده من نذره، ومن قوله "نذرت للبدوي كبشا"، فقال: قصدت الصدقةَ عن الميت بالكبش بعد ذبحه، وإهداء الثواب له؛ فهذا جائز، بل مندوب كما سيأتي؛ وإن لم يصرح الناذر للميت بهذه النية، فنحمل نذره للميت على أنه ينوي بذلك التصدق عن روح الميت وإهداء الثواب له، لأن هذا هو الظاهر من حال المسلم؛ ولا نحمله على أنه يريد بذلك التقرب إلى الولي المنذور له، لأن الأصل أن المسلم يعبد الله وحده ويتقرب إليه دون غيره،

---

(١) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (٣/ ١٥٤٥).

ويحمل حال المسلم على الصلاح ما أمكن؛ وإن كنا ننصح هذا الناذر بأن يقول: نذرت لله كبشا أتصدق به عن روح فلان، ليخرج من دائرة الإيهام ويذب عن نفسه الاتهام.

وكون الناذر يستخدم اللام في نذره حين يقول "نذرت للنبي أو للولي الفلاني" لا يعني بمجرد ذلك أنه ينوي التقرب إلى النبي أو إلى الولي وعبادتهما حتى يصرح هو بذلك؛ وإنما هذه اللام يؤتى بها أيضا لتعيين من ينوي التصدق على روحه، كما يقول الرجل هذه عقيقة لولدي أحمد، وكما يقول الحاج هذا الهدي للحرم، فليس القصد هنا عبادة الولد أو الحرم، وإنما القصد تعيين وجه القربى، فالعقيقة قربى عند الولادة والهدي قربى عند الحرم وهكذا كما سيأتي من كلام العلماء.

فإن قيل: إن العقيقة والهدي مشروعان فتنصرف اللام إلى فعل المشروع، بخلاف النذر للأموات فإنه غير مشروع، فتنصرف اللام للعبادة المنذور إليه. قلنا: بل إنه يُشرع الذبح والتصدق عن الميت وإهداء الثواب إليه كما جاء ذلك في أحاديث كثيرة(١)، وصرح بذلك الفقهاء(٢).

فإن قيل: إن التصدق عن الميت غير النذر له، فالأول يعني التقرب إلى الله بالنذر، وإهداء الثواب إلى الميت، والثاني يعني التقرب إلى الميت نفسه بالنذر به له؛ وهذا واضح من الفرق بين "عن" وبين اللام.

والجواب: لا نُسلّم ما ذكرتم، لأن اللام حينما تدخل على لفظ الجلالة في قولنا "هذه صدقة لله" تختلف عن معنى اللام حينما تدخل على قولنا "هذه الصدقة لفلان"، "فإن اللام الداخلة على لفظ الجلالة هي اللام الداخلة على الرب المعبود المبتغى وجهه بالعمل الصالح وهو الصدقة، واللام في الجملة الثانية هي الداخلة على من تعطى له الصدقة سواء كان المتصدق عليه حيا، أو من يكون له ثوابها إن كان ميتا، فهي باعتبار ثوابها لا باعتبار عينها، وهذه اللام كاللام في قوله تعالى: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ ﴾ [التوبة: ٦٠] داخلة على مصرف الصدقة لا على المعبود بها عز وجل، وبهذه التفرقة تظهر اختلافات المعاني ويرتفع الحرج عن المسلمين، ولا

---

(١) منها حديث البخاري (٢٦٠٩)، كتاب الوصايا، باب ما يستحب لمن يتوفى فجأة أن يتصدقوا عنه وقضاء النذور عن الميت، عن عائشة رضي الله عنها: أن رجلا قال للنبي صلى الله عليه و سلم إن أمي افتلتت نفسها وأراها لو تكلمت تصدقت أفأتصدق عنها ؟ قال (نعم تصدق عنها).

(٢) قال الكاساني في بدائع الصنائع ٢١٢/٢: من صام أو صلى أو تصدق جعل ثوابه لغيره من الأموات والأحياء جاز، ويصل ثوابه إليهم عند أهل السنة والجماعة وعلى ذلك عمل المسلمين من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، من زيارة القبور وقراءة القرآن عليها، والتكفين والصدقات والصوم والصلاة، وجعل ثوابها للأموات. وانظر نحوه في: تبيين الحقائق ٨٣/٢، وقال ابن قدامة: أي قربة فعلها الإنسان وجعل ثوابها للميت المسلم نفعه ذلك إن شاء الله تعالى: كالدعاء والاستغفار، والصدقة والواجبات التي تدخلها النيابة. انظر: المغني ٢٢٥/٢. تحفة المحتاج ٧٣/٧.

يخفى أن نفع المسلم للمسلم من أقرب ما يتقرب به إلى الله عز وجل لا سيما إن كان قد انتقل إلى الدار الآخرة فإن نذرها لهم فهو نذر صحيح يجب الوفاء به"[١].

ومما يؤكد ذلك ما جاء في حديث البخاري: "ثم قام النبي ﷺ إلى المغرب، فمضمض، ثم صلى لنا المغرب ولم يتوضأ " [٢]، فصلى لنا هنا ليست بمعنى أنه نوى التقرب بصلاته إلى من صلى عندهم حاشاه ﷺ، بل بمعنى صلى بنا، بدليل أن البخاري روى هذا الحديث بلفظ: فصلى بنا المغرب"[٣] وجاء فيه بلفظ: ثم صلى وصلينا ولم يتوضأ "[٤]؛ فاستخدم الراوي "اللام" بمعنى "الباء" بمعنى "مع"، وما ذلك إلا لأن أحرف الجر تتعاور؛ ومن ذلك أيضا ما جاء في حديث البخاري: عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: "يصلون لكم، فإن أصابوا فلكم، وإن أخطئوا فلكم وعليهم " [٥] ولفظه عند أحمد في المسند: يصلون بكم.[٦].

بل قد جاء في حديث أبي داود عن سعد بن عبادة، أنه قال: يا رسول الله، إن أم سعد ماتت، فأي الصدقة أفضل ؟، قال: " الماء "، قال: فحفر بئرا، وقال: هذه لأم سعد [٧]. "فانظر إلى تعبير سعد بن عبادة رضي الله عنه باللام في قوله"لأم سعد" فهو كما يقول المسلمون: "هذه الذبيحة للنبي أو للولي الفلاني أو للأولياء" فهم لا يعنون إلا ما عناه ذلك الصحابي الجليل سعد بن عبادة أن ذلك صدقة عنهم، وثواب هذه القربة لهم[٨]، وقد روي هذا الحديث بلفظ آخر بيّن هذا، فعند ابن ابن حبان: فقال سعد: يارسول الله هل ينفعها أن أتصدق عنها ؟ فقال النبي ﷺ: (نعم) فقال سعد: حائط كذا وكذا صدقة عليها[٩]. وفي لفظ النسائي: حائط كذا وكذا صدقة عليها[١٠].

فهذا الحديث والنصوص التي قبله من الكتاب والسنة كلها قاطعة للنزاع وحجة في أن "اللام" لا يريد بها المسلم التقرب إلى غير الله حين يقول "صليت لفلان أن ذبحت أو نذرت أو تصدقت

---

(١) كشف الستور ص٢٥٣.

(٢) صحيح البخاري - كتاب الوضوء، باب الوضوء من غير حدث، حديث: ٢١١.

(٣) صحيح البخاري - كتاب الأطعمة، باب ليس على الأعمى حرج، حديث: ٥٠٧٥.

(٤) صحيح البخاري - كتاب الأطعمة، باب السويق - حديث: ٥٠٨١.

(٥) صحيح البخاري- كتاب الأذان، أبواب صلاة الجماعة والإمامة - باب إذا لم يتم الإمام وأتم من خلفه، حديث: ٦٧٣.

(٦) مسند أحمد - الرسالة (١٤/٢٩٩).

(٧) سنن أبي داود - كتاب الزكاة، باب في فضل سقي الماء - حديث: ١٤٤٤ .

(٨) كشف الستور ص٢٥٢.

(٩) صحيح ابن حبان (٨/١٤٠) .

(١٠) السنن الصغرى - كتاب الوصايا، إذا مات الفجأة - حديث: ٣٦١٠.

له، أو هذه الصدقة أو الأضحية أو العقيقة أو الذبيحة لفلان"، وإنما قلنا "المسلم" احترازا عن الكافر فإنه إذا قال هذه الذبيحة للصنم أو الشمس أو نحو ذلك فإنه يريد بذلك التقرب إلى ما ذكره؛ وهذا بخلاف المسلم فإن إسلامه قرينة تصرف هذا المعنى عنه، كما سبق.

فهذه هي المسألة بكل هدوء، ولكن كيف عالج السلفية المعاصرة هذه المسألة؟ إن الناظر في كتب القوم يرى الكم الهائل من الشتائم والتكفير والتضليل لأجل هذه المسألة. ولنأخذ أحد السلفية المعاصرة وهو الشمس الأفغاني[1] نموذجا على ذلك، لنر كيف تكلّم في مسألة النذر للقبور والأموات والأولياء؟

**الأفغاني ومسألة النذر للأموات.**

إن الأفغاني حين تكلم في مسألة النذر للأموات، بدأ فصادر على المطلوب فقال في أول كلمة: " من الأمثال الشركية التي وقع فيها القبورية عبادة لغير الله تعالى - النذور لأهل القبور "[2]، "[2]، ثم راح يفتري على خصومه، ثم افترى على الحنفية، وبتر نصوصهم، ثم جاء إلى آيات القرآن فحرّف معانيها، كلُّ ذلك ليثبت كُفْر من نذر للأموات؛ وهذا بيان لما فعله في الفروع الآتية.

**الفرع الأول : كيف افترى الأفغاني على خصومه.**

بعد أن بدأ الأفغاني بالشتم والتكفير لخصومه أخذ يسوق بعض نصوص مخالفيه في المسألة ثم استنتج منها أن خصومه يقولون بأن النذر للأموات أعظم القربات وأنه " يبدو لي أن مقصود القبورية بالنذر للأموات هو الاستغاثة بهم لدفع المضرات وجلب الخيرات"[3]، فهل ما ادعاه الأفغاني على خصومه صحيح؟

إن الأفغاني ذكر من جملة خصومه الشيخ سلامة العزامي القضاعي[4] ، ولكن لاحظت أن الأفغاني ساق نصوصهم دون نص القضاعي، وإنما اكتفى الأفغاني بذكر أن القضاعي عقد فصلا في إباحة النذر للأموات، ثم قال الأفغاني " ثم طوّل النفسَ في الدعوة إلى الوثنية السافرة عامة، وإلى النذر للأموات خاصة[5]" ثم عزا الأفغاني إلى كتاب القضاعي؛ فهل فعلا دعا القضاعي إلى الوثنية، وأن النذر للأموات من أعظم القربات، وأن المقصود به أن يدفع الأمواتُ البليّات عن الناذر؟!

---

(١)انظر ترجمته رقم [٢].

(٢) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (١٥٤٥/٣) .

(٣) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (١٥٤٧/٣) .

(٤) انظر ترجمته رقم [٦٤].

(٥) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (١٥٤٦/٣) .

لقد رجعت إلى الموضع المشار إليه من كتاب القضاعي، فعلمت أن الأفغاني يكذب على خصومه، لأن القضاعي لم يقل هذا الذي افتراه على لسانه، وما قال القضاعي أكثر مما قررته سابقا وما قرره العلماء في حكم النذر للأموات كما سيأتي من كلام النووي والرافعي وغيرهما؛ وهذا نص القضاعي: "نذرُ الذبيحة للنبي أو الولي فهو (أي المسلم) لا يعني بذلك إلا التصدق عنه بذبيحته، وجعل ثوابها له ولم يعتقد فيه ربوبية ولا خاصة من خواصها، وإنما اعتقده عبدا، يهدي إليه ويتصدق عليه ويرتجي خير الله بإكرامه، أما المشرك فيعتقد في وثنه أنه رب مستحق العبادة فيعبده يذبح الذبائح له، رجاء جلب الخير ودفع الضر للذين (كذا، والصواب اللذَينِ) يعتقد استقلال وثنه بهما، كما يذبح الموحدون نسائكهم لرب العالمين[1]"

فها هو يقول بأن القصد من النذر إلى الميت إهداء الثواب له، وأن المشرك هو الذي يرجو النفع والضر من نذره لوثنه، فأين ما زعمه الأفغاني على القضاعي؟ ولو نقل الأفغاني نص القضاعي لبان كذب الأفغاني فيما رمى به القضاعي من أنه يدعو إلى الوثنية، فأين الوثنية والقبورية في كلام القضاعي السابق، وهل تصحيح نية المسلم والتورع عن تكفيره قبورية إذاً ماذا نقول في رسول الذي لم يكفر معاذا حين سجد له[2]، ولا كفر الجواري حين قالوا "وفينا نبي يعلم ما في غد"[3].

إن القضاعي بعد أن قال ما سبق حيث جعل نذر المسلم للميت من قبيل نذر ثواب الصدقة للميت، بيّن أن التصدق على الميت وإهداء ثواب الصدقة وغيرها له أمر جائز ومندوب جاءت به أحاديث صحيحة صريحة ثم سرد تلك الأحاديث مع سرد ما قاله الشراح كالنووي وغيره ثم ساق طائفة من كلام الفقهاء التي تؤيد ذلك[4]، فهل الاحتجاج بالسنة وسرد الأحاديث وثنية؟ وهل قصد

---

(١) انظر: البراهين الساطعة للقضاعي ص٤٥٦، ص٤٦٨.

(٢) كما في حديث ابن ماجه في سننه (١٨٥٣) وابن حبان في صحيحه (٤٧٠/٩)، وأحمد في مسنده (١٤٥/٣٢): عن عبد الله بن أبي أوفى قال: - لما قدم معاذ من الشام سجد للنبي صلى الله عليه و سلم . قال (ما هذا يا معاذ ؟) قال أتيت الشام فوافقتهم يسجدون لأساقفتهم وبطارقتهم . فوددت في نفسي أن نفعل ذلك بك . فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم (فلا تفعلوا. فإني لو كنت آمرا أحد أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها. والحديث جيد الإسناد كما قال محققو المسند، وقال الألباني في إرواء الغليل (٥٦/٧) والأرناؤوط في تحقيقه لصحيح ابن حبان: إسناده حسن.

(٣) أخرج البخاري (٣٧٧٩) عن الرُبيِّع بنت معوذ قالت: دخل علي النبي صلى الله عليه و سلم غداة بني علي فجلس على فراشي كمجلسك مني وجويريات يضربن بالدف يندبن من قتل من آبائهن يوم بدر حتى قالت جارية وفينا نبي يعلم ما في غد فقال النبي صلى الله عليه و سلم (لا تقولي هكذا وقولي ما كنت تقولين).

(٤) البراهين الساطعة ص٤٥٧.

التصدق على الميت قبورية؟ مع أن ذلك قد جاء في أحاديث كثيرة، ضرب الأفغاني بها عرض الحائط.

**الفرع الثاني : كيف افترى الأفغاني على الحنفية**

بعد أن افترى الأفغاني على خصومه، ادعى على الحنفية بأنهم قالوا بأن النذر لغير الله شرك لأنه عبادة لغير الله ولتضمنه أنواعا من الشرك، ثم نقل كلاما ملفقا مبتورا ليؤيد ما ادعاه عليهم.

فنقل عنهم أنهم قالوا: "وأما النذر الذي ينذره أكثر العوام - على ما هو مشاهد - كأن يكون لإنسان، غائبٌ أو مريضٌ .. فيأتي بعض [ قبور ] الصلحاء، .. فيقول: يا سيدي فلان ! إن رد غائبي، أو عوفي مريضي أو قضيت حاجتي، فلك من الذهب كذا ومن الفضة كذا ومن الطعام كذا ومن الماء كذا ومن الشمع كذا ومن الزيت كذا، فهذا النذر باطل بالإجماع، لوجوه: منها: أنه نذر مخلوق، والنذر للمخلوق لا يجوز، لأنه عبادة، والعبادة لا تكون للمخلوق .ومنها: أن المنذور له ميت، والميت لا يملك . ومنها: [ أنه ] إن ظن أن الميت يتصرف في الأمور دون الله تعالى واعتقاده ذلك كفر .اهـ ثم قال الأفغاني إن هذه النص" يدل على أن القبورية الناذرين لأهل القبور هم عباد القبور، بل هم وثنية، حيث جعلوا القبور وأهلها أوثاناً يعبدونها من دون الله تعالى"[(١)].

قلت: وتمام النص كما في الدر المختار للحصكفي: واعلم أن النذر الذي يقع للأموات من أكثر العوام وما يؤخذ من الدراهم والشمع والزيت ونحوها إلى ضرائح الأولياء الكرام تقربا إليهم فهو بالإجماع باطل **وحرام ما لم يقصدوا صرفها لفقراء الأنام** .اهـ قال ابن عابدين في حاشيته: قوله (ما لم يقصدوا إلخ) أي بأن تكون صيغة النذر لله تعالى للتقرب إليه ويكون ذكر الشيخ مرادا به فقراؤه كما مر[(٢)].

فهذا هو النص بتمامه وهو يهدم مذهب الأفغاني كما ترى، لذلك بتره، ولم يكن أمينا في نقله عنهم[(٣)]، ليَسلم له قصده في تكفير المسلمين وسفك دمائهم، وليقع في الكذب الذي طالما اتهم به خصومه من علماء الأمة، فما أعظم الله وما أشد انتقامه وأسرعه!!

---

(١) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (١٥٥١/٣)

(٢) رد المحتار (٥٠/٨) وكذا في البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٢٨٩/٦) ونقله في حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح ٤٥٦/١.

(٣) وهذا تكررمن الأفغاني مرارا، فمثلا نقل عن الكشميري نصا هو التالي: (واعلم أن التوسل بين السلف - لم يكن كما هو المعهود بيننا [ أي الديوبندية خاصة والقبورية عامة ]، فإنهم [ أي السلف الصالح] إذا كانوا يريدون أن يتوسلوا بأحد - كانوا يذهبون بمن يتوسلون به أيضاً معهم، ليدعو لهم، ثم يستعينون بالله ويدعونه، ويرجون الإجابة منه... أما التوسل بأسماء الصالحين كما هو...) كذا نقله مبتورا في جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (١٥١٩/٣). ولكن النص كاملا من فيض الباري (١٨٦/٥) للكشميري: واعلم أن التَّوَسِّل بين السَّلف لم يكن كما هو المعهود بيننا، فإِنَّهم إذا كانوا يريدون أن يتوسَّلُوا بأحدٍ، كانوا

ثم عقد مطلبا سماه: إبطال علماء الحنفية لبعض شبه القبورية التي تشبثوا بها لتبرير نذورهم للقبور وأهلها؛ ثم حكى الشبهة الأولى وهي أن النذر ليس من قبيل العبادة، ثم رد عليها الأفغاني فحكى أن الحنفية أجمعوا على أن النذر عبادة وأنهم قالوا لا يجوز النذر للقبور وأهلها، ونصوا على أنه شرك بالله تعالى، وعللوا ذلك بأنه عبادة، وعبادة غير الله شرك بالله [1].

قلنا: وأين أجمع الحنفية على أن النذر عبادة وأن من ينذر للأموات أشرك؟ إن غاية ما قالوه كما هو واضح من نصهم السابق أن النذر للميت لا يصح وهو حرام، ثم قالوا عند التعليل أن النذر عبادة، ولكنهم لم يطلقوا القول ـ كما يطلق الأفغاني وزمرته ـ أن من نذر للميت فقد عبَده وأشرك وكفر، بل قيدوا الكفر بقيدين: **الأول** أن يعتقد الضر والنفع في الميت المنذور إليه. والقيد **الثاني**: أن يقصد التقرب للميت، فإن قصد بالنذر التصدق على فقراء الميت فلا شرك ولا كفر. وهذان القيدان لا يلتفت إليه السلفية ومنهم الأفغاني، لذلك حذف القيد الثاني وبتره من نصوص الحنفية، وأما القيد الأول فاطلع الأفغاني على قلوب خصومه وادعى أنهم"يريدون بنذورهم للأموات استعطاف الأموات لدفع الملمات وجلب الخيرات [2]"اهـ فانظر من هو الأحق بالشرك، أهو من ينذر لميت بنية التصدق على روحه، أمّن يدعي علم الغيب، والاطلاع على ما في الصدور؟!

وأما ما تمسك به الأفغاني من تعليل الحنفية لبطلان النذر للميت بقولهم " والنذر للمخلوق لا يجوز، لأنه عبادة، والعبادة لا تكون للمخلوق " ليثبت الأفغاني أن الحنفية يكفّرون ويحكمون بشرك الناذر للأموات؛ فالجواب أن تعليل الحنفية بأن النذر عبادة وأنها لا تكون لمخلوق؛ هو تعليل لبطلانه وحرمته لا للقول بكفر الناذر للأموات بعد تحقق الشرطين السابقين؛ الذي بتر الأفغاني أحدهما وادعى أن الآخر متحقق فيهما.

فالأفغاني مخالف للحنفية في كلا القيدين، فيُعلم من ذلك أن الأفغاني مفتر عليهم، أضف إلى ذلك أن الحنفية أبعد الناس عن تكفير المسلمين، جاء في حاشية ابن عابدين: " الكفر شيء عظيم فلا أجعل المؤمن كافرا متى وجدت رواية أنه لا يكفر ....والذي تحرر أنه لا يُفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن، أو كان في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة، فعلى هذا

---

يذهبون بِمَنْ يتوسَّلون به أيضًا معهم، ليدعوا لهم، يستغيثون بالله، ويدعونه، ويرجون الإجابة منه، ببركةِ شموله، ووجوده فيهم؛ وهو معنى الاستعانة بالضعفاء، أي استنزال الرَّحمةِ ببركةِ كَوْنه فيهم. أما التوسُّل بأسماء الصالحين.اهـ فانظر كيف بتر التبرك لأن الأفغاني لا يجيزه ويراه قبورية. والطريف أن الأفغاني يشتم العلماء ويتهمهم بالكذب، فحقا الإناء بما فيه ينضح.

(١) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (٣/١٥٥٩) .

(٢) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (٣/١٥٦٠) .

فأكثر ألفاظ التكفير المذكورة لا يفتى بالتكفير فيها، وقد ألزمت نفسي أن لا أفتي بشيء منها[1] اهـ. فهذا ما قاله السادة الحنفية رضي الله عنهم، ولعنة الله على الكاذبين.

ثم لو فرضنا جدلا بأن الحنفية يكفرون الناذر للأموات، فإن أهل المذاهب الأخرى كالشافعية والمالكية لا يكفرون من ينذر للأموات بل يفصلّون على نحو ما سبق[2]، ومن ذلك ما جاء في المجموع للإمام النووي: وفي كتاب القاضي ابن كج[3] أن اليهودي لو ذبح لموسى أو النصراني لعيسى صلى الله عليهما وسلم، أو للصليب حرمت ذبيحته وأن المسلم لو ذبح للكعبة، أو ذبح لرسول الله ﷺ فيقوى أن يقال يحرم لأنه ذبح لغير الله تعالى، قال: وخرّج أبو الحسين بن القطان[4] وجها آخر أنها تحل لأن المسلم يذبح لله تعالى، ولا يعتقد في رسول الله ﷺ ما يعتقده النصراني في عيسى، قالوا: وإذا ذبح للصنم لم تؤكل ذبيحته سواء كان الذابح مسلما أو نصرانيا، ثم نقل النووي عن الرافعي أن من "ضحى أو ذبح للكعبة تعظيما لها لكونها بيت الله تعالى أو لرسول الله ﷺ لكونه رسول الله فهو لا يجوز أن يمنع حل الذبيحة، وإلى هذا المعنى يرجع قول القائل أهديت للحرم أو الكعبة ومن هذا القبيل الذبح عند استقبال السلطان لأنه استبشار بقدومه نازل منزلة ذبح العقيقة لولادة المولود **ومثل هذا لا يوجب الكفر وكذا السجود للغير تذللا وخضوعا لا يوجب الكفر وان كان ممنوعا**، وعلى هذا فإذا قال الذابح باسم الله واسم محمد وأراد أذبح باسم الله وأتبرك باسم محمد فينبغي أن لا يحرم، وقول من قال لا يجوز ذلك، يمكن حمله على أن اللفظة مكروهة؛ لأن المكروه يصح نفي الجواز والاباحة المطلقة عنه، قال: ووقعت منازعة بين جماعة ممن لقيناهم من فقهاء قزوين في أن من ذبح باسم الله واسم رسوله هل تحرم ذبيحته وهل يكفر بذلك وأفضت تلك المنازعة إلى فتنة قال والصواب ما بيناه.اهـ ثم قال النووي: هذا كلام الرافعي وقد أتقن رحمه الله هذا الفصل، ثم أيد كلام الرافعي بفروع مماثلة حكم فيها الشافعي وأصحابه

---

(١) حاشية رد المحتار (٤/٤٠٨) .

(٢) جاء في مواهب الجليل (٣/٣٤٠): ابن عرفة ونذر شيء لميت صالح معظم في نفس الناذر لا أعرف فيه نصا، وأرى أن قصد مجرد كون الثواب للميت تصدق به بموضع الناذر وإن قصد الفقراء الملازمين لقبره أو زاويته تعين لهم إن أمكن وصوله لهم. وجاء في فتاوى الرملي الشافعي ٤/١١١ : (سئل) هل يصح النذر على الأضرحة كما هو المعهود الآن أو لا ؟ (فأجاب) بأنه إذا عاد نفعه على الأحياء انعقد، وإلا فلا ينعقد. وانظر نحو ذلك في: الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي ٤/٢٢٨٤، ومصباح الأنام وجلاء الظلام للسيد علوي الحداد ص٨٤، حاشية الشرقاوي على شرح التحرير ٢/٤٨٨، نوازل الوزاني ٢/٥٤٨. كشف الستور ص٢٥٤.

(٣) انظر ترجمته رقم [١١٣].

(٤) انظر ترجمته رقم [١١٠].

بمثل قول الرافعي فمنها ما ذكره عن الروياني أن من ذبح للجن وقصد به التقرب إلى الله تعالى ليصرف شرهم عنه فهو حلال، وإن قصد الذبح لهم فحرام[1].اهـ

فانظر إلى تفصيل هؤلاء السادة العلماء الأتقياء الفضلاء الورعين، وانظر إلى كلام الأفغاني ومن على شاكلته وتكفيره للمسلمين وتعشقه لسفك دمائهم فنعوذ بالله من الخذلان.

ثم إن النذر ليس بعبادة ولا قربة عند جمهور الفقهاء[2]، واستدلوا على ذلك بما رواه مسلم مرفوعا بقوله " لَا تَنْذِرُوا، فَإِنَّ النَّذْرَ لَا يُغْنِي مِنَ الْقَدَرِ شَيْئًا، وَإِنَّمَا يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الْبَخِيلِ[3] "، فإذا كان النذر منهيا عنه فكيف يكون عبادة؟ ومعلوم أن العبادة تكون بالمأمورات لا بالمنهيات[4]، فكيف ترك الأفغاني هذه الأحاديث ولم يذكرها أصلا، وراح ينقّب في الكتب هنا وهناك ليجد نصا يكفر به المسلمين ويسفك دماءهم؟!

**الفرع الثالث : كيف حرّف الأفغاني معاني آيات القرآن؟**

جاء الأفغاني إلى القرآن ليأخذ منه أن من ينذر للأموات فإنه يشرك ويكفر؛ فاستدل بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيۡرِ ٱللَّهِۖ﴾ [البقرة: ١٧٣] ثم ذكر كلاما طويلا في دلالة هذه الآية على ما يريد فقال ما حاصله: إن الإهلال هو رفع الصوت بالشيء، فيدخل الناذر للميت في الآية، ويكون ممن أهل لغير الله وإن ذكر اسم الله عند ذبحه فلا "تأثير لذكر اسم الله تعالى عليه عند الذبح ما دام المنذور لغير الله تعالى، فذبحهم باسم الله تعالى ليس إلا حيلة قبورية لا تنجيهم من الشرك والتحريم؛ لأن العبرة للنية لا لذكر اسم الله تعالى على اللسان، فهذا الناذر مشرك وهذا المنذور حرام وإن ذكر اسم الله عليه وقت الذبح"[5] .

---

(١) المجموع لمحي الدين النووي (٤٠٩/٨)، وجاء نحو ذلك في: روضة الطالبين للنووي (٤٩٦/٢)، مغني المحتاج (٢٧٣/٤)، ط/ دار الفكر.

(٢) مذهب الحنفية، والغزالي والمتولي ومال إليه ابن الرفعة من الشافعية، أن النذر قربة وعبادة، وذهب المالكية إلى أن النذر المطلق - وهو الذي يوجبه المرء على نفسه شكرا لله على ما كان ومضى – مستحب؛ وذهب الفقهاء الباقين إلى أن النذر ليس بقربة ولا عبادة بل هو مكروه وهو قول عند الشافعية وجزم به النووي وهو الصحيح من مذهب الحنابلة، وقول المالكية في بعض صوره ونقله الترمذي عن بعض أصحاب النبي، نعم الوفاء به واجب، ففرقوا بين ابتداء النذر والوفاء به، وعند بعض الحنابلة أنه مباح. انظر: بدائع الصنائع ٦/ ٢٨٨٣، ط/ العاصمة، التاج والإكليل شرح مختصر خليل ٣١٩/٣ – ٣٢٠، ط/ دار الفكر؛ نهاية المحتاج ٨/ ٢١٨، المغني لابن قدامة ٦٧/١٠، المجموع للنووي ٤٣٤/٨.

(٣) صحيح مسلم (١٢٦١/٣)، ١٦٤٠، كتاب النذر، باب النهي عن النذر وأنه لا يرد شيئا. وفي رواية لمسلم أيضا: " أَنَّهُ نَهَى عَنِ النَّذْرِ، وَقَالَ: إِنَّهُ لَا يَرُدُّ مِنَ الْقَدَرِ وَإِنَّمَا يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الْبَخِيلِ ".

(٤) انظر: كشف الستور ص٢٥٦.

(٥) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (١٥٦١/٣)

كذا قال الأفغاني؛ ولكن ما علاقة النذر للأموات بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيۡرِ ٱللَّهِۖ ﴾ [البقرة: ١٧٣] ، فالآية على القول المشهور عند السلف[١] والخلف[٢] كما اعترف بذلك الأفغاني نفسه بأن المقصود من الآية هو: ما ذبحه المشركون لآلهتهم ذاكرين اسم أصنامهم عند الذبح بقولهم: بسم اللات والعزى؛ فأين في الآية أن النذر لا يجوز للميت إن قصد به إهداء الثواب إلى الميت؟!

إن المحذور الذي في الآية غير موجود في النذر للأموات وليس له علاقة به، إذ المحذور أن يسمي غير الله على الذبيحة، والمسلم الذي ينذر للميت ذبيحة لا يذكر إلا الله عند ذبحه فانتفى المحذور وهو ذكر غير اسم الله على الذبيحة، ولو أن الناذر للميت ذكر اسم ميته عند الذبح لصح الاستشهاد بالآية، ولكن نحن ليس نزاعنا في ذكر اسم غير الله على الذبيحة فهذا محرم اتفاقا، وإنما نزاعنا فيمن يقول نذرت كبشا للرفاعي مثلا ناويا بذلك التصدق على روح الرفاعي بإهداء ثواب الصدقة له، ثم يذبح الكبش ذاكرا الله تعالى عليه ثم إن الناذر للميت قد ينذر ثمارا أو ملابس ليتصدق بها عن روح ذلك الميت المنذور له، ومعلوم أن هذه الأمور لا تحتاج إلى ذبح لكي نوجب اسم الله عند الذبح ونحرم ذكر غيره، فالآية بمعزل عما يريده الأفغاني منها.

ولقد أدرك الأفغاني صعوبة تأويل الآية وليِّ عنقها لاستنطاقها بما يريده الأفغاني من تكفير المسلمين وسفك دمائهم، فأنكر أن يكون المراد من الآية: ما ذبح للصنم، ولكن الأفغاني يعلم أن هذا التفسير قال به كثير من السلف والخلف، فادعى أن هذا التفسير عن السلف إنما هو من قبيل ذكر فرد من أفراد الآية[٣] وهو ما جرت عادة المشركين عليه وهو الذبح للصنم، وليس مقصودهم

---

(١) جامع البيان، للإمام الطبري (٣/٣٢١)، وهذا قول الربيع وابن زيد ورواية عن قتادة، وقول أبي عبيد في كتابه غريب الحديث (١/٢٨٥)، والقول الآخر للسلف كمجاهد ورواية عن قتادة وعطاء أن "وما أهلّ به لغير الله"، ما ذبح لغير الله، وقال بعضهم ما ذبحه أهل الشرك غير اليهود والنصارى للطواغيت، انظر: جامع البيان، للإمام الطبري (٣/٣٢٠)

(٢) جاء في شرح صحيح البخاري لابن بطال (٤/٢٢٠) ومنه قوله تعالى: (وما أهل به لغير الله) [ البقرة: ١٧٣ ] يعنى ما رفع به الصوت عند ذبحه للآلهة، وجاء في شرح النووي على مسلم (٨/٨٩): ومنه قوله تعالى وما أهل به لغير الله أي رفع الصوت عند ذبحه بغير ذكر الله تعالى، وجاء في هدي الساري لابن حجر ص ٢٠٢: قوله "وما أهل به لغير الله" أي ما ذبح لغيره وأصله رفع الذابح صوته بذكر من ذبح له، وجاء في التمهيد لابن عبد البر (١٣/١٦٨): ومنه قول الله عز وجل ﴿ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيۡرِ ٱللَّهِۖ ﴾ [البقرة: ١٧٣] لأن الذابح منهم كان إذا ذبح لآلهة سماها ورفع صوته. ومثله في جاء في مشارق الأنوار للقاضي عياض (٢/٢٦٩)، وعمدة القاري للعيني (١٤/٣٢٠)، (٣٠/٤٦٨).

(٣) ولقائل أن يعارض الأفغاني فيقول: إن الوسيلة في قوله تعالى "وابتغوا إليه الوسيلة" عامة فهي تشمل التوسل بالأشخاص والتوسل بالأعمال كما قال الكوثري وغيره، بل يدخل في الآية الاستغاثة بالغائب والميت، وما

الحصر، وعليه فالآية عامة في كل من ذكر اسم غير الله سواء كان ذبحا أم غيره من المطعومات، وفي ذلك يقول الأفغاني: " فما أهل به لغير الله أعم من المذبوح باسم غير الله؛ فإن ما أهل به لغير الله قد يكون من قبيل المشروبات، أو الملبوسات، أو المشمومات قد يكون من المعادن كالذهب والفضة ....كالسمك والزيت والسمن والعسل[1] "

وحاصل كلام الأفغاني أن معنى ﴿ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴾ [المائدة: ٣] ، أي: ما رُفع فيه الصوت قاصدا به غير الله ولو ذكرُ اسم الله على الذبيحة، بل حتى ولو لم تكن ذبيحة فإن من ينذر سجادة للبدوي أو أخذ باقة من الورد إلى قبره، فهذا ممن أهل لغير الله. هكذا استنطق الأفغاني الآية، فهل هذا المعنى صحيح؟

إن هذا المعنى يقلب الآية رأسا على عقب، فيكون من يرفع صوته بالبكاء جزعا على مصيبة دنيوية، أو رفع صوته بالضحك سخرية على المسلم، أو رفع صوته يجادل بالباطل، أو رفع صوته بالسبائب والشتائم للمسلمين ـ كما يفعل الأفغاني ـ فكل هؤلاء يدخلون فيمن أهل به لغير الله، ومن ثَّم فهؤلاء مشركون كفرة فيكون الأفغاني داخلا فيهم حسب تفسيره هو؛ فانظر كيف يفعل الجاهل بنفسه ما لا يفعله عدوه به؟!

والواقع أن ما ذكره الأفغاني تفسيرا للآية باطلٌ لا يساوي سماعه، إذ الإهلال في الآية ليس على معناه اللغوي وهو رفع الصوت مطلقا لغير الله، بل معناه هو رفع الصوت على الذبيحة بغير اسم الله كما ذكر المفسرون من السلف والخلف، لأن السياق يحتم هذا المعنى إذ الآية تتكلم عن المحرمات من الأطعمة على وجه الحصر كما في قوله تعالى ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦۚ ﴾ [الأنعام: ١٤٥] وذلك ردا على مشركي العرب الذين حرموا صنوفا من الأنعام التي لم يحرمها الله واستحلوا أخرى، فردت عليهم الآية بإباحة ما حرموا وبتحريم ما أحلوا، فأباحت الآية كل

---

ذكره المفسرون من "أن الوسيلة في الآية هي التوسل بالأعمال الصالحة" ليس من قبيل الحصر وإنما هو من قبيل ذكر فرد من أفراد الآية، تماما كما قال الأفغاني في هنا في تفسير الإهلال لغير الله وما هو جوابه هو جوابنا؛ وبذلك يبطل تشنيع الأفغاني على الكوثري الذي فسّر الوسيلة بعمومها، بل ترتد شتائم الأفغاني لأجل ذلك عليه بنفس كلامه. فتأمل كيف يدين الأفغاني نفسه وهو لا يدري. انظر: جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (١٤٩٣/٣)؛ وانظر: محق التقول في مسألة التوسل ص١٠٢، للعلامة محمد زاهد الكوثري، تحقيق الشيخ وهبي سليمان غاوجي، ط١/ ١٩٩٧م.

(١) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (١٥٦١/٣)

مطعوم حرمه المشركين افتراء على الله[1]، وحصرت المحرمات من المطعومات بأربعة كانت تستحلها العرب في الجاهلية، منها: التي أهلت لغير الله، أي الذبيحة التي ذبحت باسم أصنامهم، فهذه كالميتة لا يجوز أكلها، وأما غير الذبيحة فلا ذكر للآية فيها، لذلك أجاز العلماء بالإجماع[2] مطعومات أهل الأوثان من الثمار وغيرها لأنها لا تحتاج إلى تذكية بل تأكل كما هي، بل من السلف من أجاز أكل ذبيحة أهل الكتاب حتى ولو ذكر اسم المسيح عليها، فقد قال عطاء: كلْ من ذبيحة النصراني وإن قال باسم المسيح، لأن الله عز وجل قد أباح ذبائحهم، وقد علم ما يقولون[3].اهـ فإذا كان ذبيحة أهل الكتاب تصح حتى مع ذكر اسم المسيح وغيره أفلا تصح ذبيحة المسلم للولي أو النبي مع ذكره اسم الله على الذبيحة؟! فأين ما زعم الأفغاني السابق؟! ثم ما علاقة نذر سجادة للبدوي مثلا بما أهل لغير الله على ضوء سياق الآية وسباقها ومعناها عند السلف والخلف؟ أليس هذا افتراء على كتاب الله وتحريفا للكلم عن مواضعه ؟

إن الأفغاني تلاعب بالآية فما لم تدل عليه الآية ولا له ذِكرٌ فيها مثل النذر للميت، حرّف الآيةَ لتشمله كما سبق؛ وما دلت عليه بمفهوم المخالفة من جواز أكل ما ذكر اسم الله عليه وهو ما دلت عليه منطوق الآية الآخرى وهو قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ (١١٨) وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ١١٨ - ١١٩] ، لم يقل به الأفغاني، لأنه حرم ذبيحة المسلم الناذر للميت ولو ذكر اسم الله عليها، مع أن هذا هو ما دل عليه القرآن منطوقا ومفهوما في نفس الآية التي استدل به الأفغاني، ألا يكون الأفغاني وفق آية الأنعام السابقة من الذين يحرمون ما ذكر اسم الله عليه ليضلوا الناس بأهوائهم بغير علم، ويوافق المشركين الذين حرموا أصنافا من الأنعام بحجج واهية افتراء على الله كما سبق؟! فانظر ماذا فعل الله بمن يتهم الأمة بالشرك؟!

**الفرع الرابع : ادعاء الأفغاني أنه مطلع على قلوب خصومه**

لم يكتف الأفغاني بكل من ما سبق من تكفير المسلمين والافتراء على علمائهم وتحريف كتاب الله، فادعى أن خصومه وإن ذكروا اسم الله على الذبيحة ظاهرا فإنهم كاذبون لأنهم "يذكرون اسم وليهم باطناً في قلوبهم قبل ذبحه وعند ذبحه وبعد ذبحه، دل على ذلك نذرهم له ونيتهم وتقربهم

---

(١) كما قال تعالى﴿وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام: ١٣٨]

(٢) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة (٣١٧/٧) .

(٣) الجامع لأحكام القرآن، للإمام القرطبي، ط/ الرسالة (٣١٦/٧).

إليه واستعطافهم إياه لدفع الملمات وجلب الخيرات[1]" وذهب إلى أبعد من ذلك فجعل ذكر المشركين اسم اللات والعزى على ذبيحتهم منقبة لهم، وأما ذكر الله على الذبيحة من خصومه المسلمين فهي سبة، لأن المشركين كانوا يصرحون بما في قلوبهم عند الذبح صادقين، وأما المسلمون فإنهم منافقون إذ هم يسمون الولي في قلوبهم، وعلى ألسنتهم يسمون الله[2].

فانظر كيف ادعى الأفغاني وشيوخه الاطلاع على ما في الصدور، وكيف يجعل ذِكر الله نفاقا وذِكر الأصنام صدقا؟! إن الأفغاني يبرئ أبا جهل من الشرك في الربوبية ثم يدعي الأفغاني صفات الربوبية، فهو يدعي أنه يعلم كذب خصومه حين يصرحون بأن قصدهم بالنذر للميت إهداء الثواب له، ولكن هل يعلم ما في النيات والقلوب إلا الله؛ والله يقول﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ ﴾ [آل عمران: ١٧٩] ، ويقول ﴿ ۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ [الأنعام: ٥٩] ، ويقول ﴿ فَقُلْ إِنَّمَا ٱلْغَيْبُ لِلَّهِ ﴾ [يونس: ٢٠] ، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَـٰلِمُ غَيْبِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾ [فاطر: ٣٨] ، والنبي يقول كما حكى الله عنه: ﴿ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ ﴾ [الأنعام: ٥٠] ، والأفغاني يقول: أنا أعلم الغيب وأنا مطلع على قلوب العباد، فنعوذ بالله من الخذلان.

النبي عليه الصلاة والسلام يقول: إنما أقضي على نحو ما أسمع[3]، والأفغاني يقول: أنا أقاضي على ما أعلم من قلوب العباد. فتأمل هذه الصفاقة!! ويا ليت الأفغاني جنى شيئا منها؛ فإن النزاع ليس فيمن يبطن خلاف ما يظهر عند الذبح أو عند غيره من العبادات أو المعاملات، فهذا متفق على ذمه، ولكن هذا لا يعلمه إلا الله، وإنما النزاع فيمن أظهر ما أبطن، فيمن ذكر اسم الله ظاهرا وباطنا على الذبيحة المنذورة للولي فهل هذا يشرك بهذا أم لا؟!

إن الفقهاء يفصّلون في مثل هذه الأحوال التي تتوقف معرفة حكمها على نية المكلف، فأحيانا يكون الفعل صورته واحدة ولكن يختلف حكمه بحسب القصد منه، فإن كان القصد مشروعا كان الفعل كذلك، وإن كان القصد غير مشروع كان الفعل غير مشروع؛ لأن الشارع جعل للنية تأثيرا في الحكم، وبما أن الفقهاء لا يعلمون النيات فيذكرون الاحتمالات التي يحتملها الفعل حسب اختلاف نية المكلف، وفي ذلك يقول ابن القيم: "قد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود في العقود معتبرة وانها تؤثر في صحة العقد وفساده وفي حله وحرمته بل أبلغ من ذلك وهي أنها تؤثر في الفعل الذي ليس بعقد تحليلا وتحريما فيصير حلالا تارة وحراما تارة أخرى باختلاف النية

---

(١) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (١٥٦٢/٣) .

(٢) المصدر نفسه.

(٣) صحيح البخاري (٢٦٠٩/٦)، ٦٧٤٨، كتاب الأحكام، باب موعظة الإمام للخصوم؛ صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة رقم ١٧١٣.

والقصد كما يصير صحيحا تارة وفاسدا تارة باختلافها وهذا كالذبح فإن الحيوان يحل إذا ذبح لأجل الأكل ويحرم إذ ذبح لغير الله وكذلك الحلال يصيد الصيد للمحرم فيحرم عليه ويصيده للحلال فلا يحرم على المحرم[١].

إذاً كلام الفقهاء منصب على ظاهر الأمر، وأما باطنه فهذا موكول إلى الله، بل قال ابن القطان: وأجمعوا أن أحكام الدنيا على الظاهر وإلى الله علم السرائر[٢]. ومن هنا اشتهر قولهم لنا الظاهر والله يتولى السرائر[٣].

وليس لهم شأن ولا علم بما في صدور بني آدم، بل إن رسول الله الذي يوحى إليه لا يتدخل في النيات، وإنما يفرع الاحتمالات ويعطي لكل حكمه، روى الشيخان عن أبي موسى الأشعري قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال يا رسول الله ما القتال في سبيل الله ؟ فإن أحدنا يقاتل غضبا ويقاتل حمية فرفع إليه رأسه قال وما رفع إليه رأسه إلا أنه كان قائما فقال (من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله عز و جل) [٤] .

---

(١) إعلام الموقعين (١٠٩/٣) .

(٢) الإقناع في مسائل الإجماع ٣١٠/٢، للإمام الحافظ أبي الحسن بن القطان، تحقيق حسن الصعيدي، طبعة دار الفاروق الحديثة، ط١/ ٢٠٠٤م. وانظر: التمهيد لابن عبد البر ١٥٧/١٠.

(٣) قال الزركشي وابن حجر العسقلاني اشتهرت هذه العبارة في كتب الفقه وأصوله على أنها: حديث مرفوع؛ وقال الأخير: ولا وجود له في كتب الحديث المشهورة ولا الأجزاء المنثورة، وقد سئل المزي عنه فلم يعرفه، والذهبي قال: لا أصل له. قال ابن كثير: يؤخذ معناه من حديث أم سلمة في الصحيحين، إشارة إلى حديث: إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض... الحديث.اهـ وقال الزركشي: أفادني شيخنا علاء الدين مغلطاي أن الحافظ أبا طاهر إسماعيل بن علي الجنزوي رواه في كتابه إدارة الحكام.اهـ وقال الحافظ ابن حجر: ولم أقف على هذا الكتاب ولا أدري هل ساق له إسماعيل المذكور إسنادًا أم لا. وقد ذكر الحافظ ابن حجر سبب جعل هذه العبارة حديثًا فقال: رأيت في الأم للشافعي بعد أن أخرج حديث أم سلمة رضي الله عنها، "فأخبر صلى الله عليه وسلم أنه إنما يحكم بالظاهر وأن أمر السرائر إلى الله" فأظن أن بعض من رأى كلامه ظن هذا حديث آخر، وإنما هو كلام الشافعي استنبطه من الحديث الآخر.اهـ لكن ذكر الزركشي له شواهد؛ أحدهما: ما رواه البخاري عن عبد الله بن عتبة قال سمعت عمر يقول: إن ناسًا كانوا يُؤخذون بالوحي على عهد رسول الله، وإن الوحي قد انقطع، وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم. انظر: المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر للزركشي ص٩٩، وموافقة الخُبر الخبَر للحافظ ابن حجر العسقلاني ١٨١/١، والتلخيص الحبير ٣٥٢/٤، والمقاصد الحسنة للسخاوي ص٩٢.

(٤) صحيح البخاري (٥٨/١)، (١٢٣)، باب من سأل وهو قائم عالما جالسا، كتاب العلم؛ أخرجه مسلم في الإمارة باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا رقم ١٩٠٤.

فانظر كيف وضع النبي معيارا يعرف به من يقاتل في سبيل الله، وهو القتال لإعلاء كلمة الله، فمن كان هذا قصده فهو في سبيل الله، وما لا فلا، ولم يقل النبي إن فلانا أو القبيلة أو الفرقة الفلانية تقاتل أو ستقاتل في سبيل الله وأخرى لا، سدا لذريعة الطعن، وعن كعب بن عجرة قال: مر على النبي ﷺ فرأى أصحاب النبي ﷺ من جلده ونشاطه فقالوا: يا رسول الله لو كان هذا في سبيل الله ؟ فقال رسول الله ﷺ: إن كان خرج يسعى على ولده صغارا فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على نفسه يعفها فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى رياء ومفاخرة فهو في سبيل الشيطان [1].

فانظر كيف وضع رسول الله أربعة احتمالات لهذا الرجل، ثلاثة حسنة؛ والرابع سيئ ولذلك أخره، حملا لحال المسلم على الصلاح ما أمكن، ولم يجزم عليه الصلاة والسلام بحكم فيه، وإنما وكل هذا إلى الله، ولكن علّم أصحابه ما فيه خير لهم، وهو أن السعي على الأولاد والأبوين والنفس كل ذلك في سبيل الله، وأما من يسعى للرياء فهو في سبيل الشيطان، وأن لا يحكموا على الإنسان بنيته الباطنة ويكلوا ذلك إلى الله؛ وعلى هذا درج الفقهاء كما سبق؛ فأين هذا من فعل الأفغاني وزمرته!!

ومن تمام خذلان الأفغاني أن يصدق المشركين حين قالوا ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣] مع أن الله نفسه المطلع على قلوبهم كذبهم في آخر الآية فقال ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَـٰذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣]، ولكن الأفغاني لم يأبه بهذا بل بتر آخر الآية، وراح يرد على خصومه لأنهم كذّبوا المشركين؛ وهنا تراه يكذّب المسلمين في قولهم إننا قصدنا من النذر للميت التصدق عن روحه، فيكون الأفغاني قد صدّق المشركين وكذّب المسلمين، بل كذّب الله الذي أخبر بكذب المشركين[2]. فانظر كم يرتكب الأفغاني وشيوخه من العظائم والكبائر ليصل إلى تكفير المسلمين؟! وكأن تكفير المسلمين من أعظم القربات وأنجح المنُجيات، فلا حرج عليه إذاً أن يقترف كل تلك الموبقات، ولو أن خصومه أخذوا بمنطقه لقالوا له إنك من ألد أعداء الإسلام والمسلمين، وشر منهم لأنهم أعلنوا العدواة؛ وأنت أبطنتها، وعلمنا ذلك بتحريفك لكتاب الله وسنة رسوله، وتكفيرك للمسلمين، وتعشقك لسفك دمائهم، وشتمك لعلمائهم، وافترائك عليهم؟!

---

(١) المعجم الكبير للطبراني ١٢٩/١٩، قال الهيثمي: رواه الطبراني في الثلاثة ورجال الكبير رجال الصحيح. انظر: مجمع الزوائد (٥٩٦/٤)، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (١٤١/٢)، ط/ المعارف.

(٢) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية (١٩٢/١)، (٢٨١/١).

## خلاصة المبحث الرابع :

إن اتجاه السلفية المعاصرة هو اتجاه مضطرب الأصول والفروع، يثبتون الشيء ثم يقولون بنقيضه، فأصولهم ينقض بعضها بعضا فضلا عن اضطرابهم في الفروع؛ فمثلا الأصل الأول عندهم هو قولهم بوجوب اتباع السلف إلا أنهم نقضوه في فروعهم فخالفوا السلف في كثير من الفروع كصلاة التراويح عشرين ركعة والطلاق الثلاث ثلاثا وغير ذلك، وليس هذا فحسب بل شنعوا عليهم في مسائل كثيرة، كما في إنكار ابن تيمية وابن القيم على أبي حنيفة زواج التحليل، وكما في إنكار ابن تيمية على الشافعي قوله بجواز الشطرنج، وكما في إنكار السلفية المعاصرة على الشافعي صلاة الظهر بعد الجمعة إذا تعددت في المصر الواحد، إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي ذكرتها.

هذا فضلا عن نقضهم هذا الأصل بأصلهم الثاني وهو وجوب الاجتهاد ونبذ التقليد، فالدعوة إلى اتباع السلف تتنافى مع الدعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، كما سبق بيانه.

وكذلك فإن أصلهم الثالث وهو نبذ البدع كافة وتحريمها بشدة، والإنكار على من يقسمها إلى بدع حسنة وأخرى سيئة، ثم نقضوه وقسموا البدع إلى بدعة لغوية وأخرى شرعية.

وهذا الأصل ينقضه الأصل الرابع وهو تقسيم ابن تيمية للتوحيد إلى ألوهية وربوبية، فإن هذا تقسيم ابتدعه ابن تيمية، ولم يأت في كتاب ولا سنة ولا عن سلف. ومع ذلك فقد قالوا به، ولم يجعلوه بدعة حسنة أو واجبة فقط، بل جعلوا مناط النجاة وصحة التوحيد والإيمان على هذا التقسيم، وكانوا من قبل قد أنكروا تقسيم الشافعي وغيره البدع إلى محمودة ومذمومة.

وهذا الأصل الرابع هو أخطر الأصول عند السلفية وخلاصته أن الشرك ليس هو شرك الاعتقاد بأن تعتقد أن مع الله خالقاً آخر لأن هذا ـ حسب قولهم ـ لم يقع فيه أحد، وإنما هو شرك يتعلق بصرف بعض العبادات إلى غير الله، مثل السفر لزيارة القبور أو الدعاء أو الصلاة عندها أو الطواف أو التبرك بها، أو الاستغاثة أو الحلف بها أو الذبح أو النذر لها؛ فهذا شرك أو ذريعة إليه عند السلفية؛ وهذا المفهوم للشرك أخذوه من نظرية ابن تيمية في تقسيم التوحيد، وكفروا المسلمين أو ضللوهم على هذه الأفعال؛ لذلك توسعت في بيان هذا الأصل النظرية الذي أخذ منها.

وهذه خلاصة لنظرية ابن تيمية مع أدلتها والجواب عنها باختصار؛ فخلاصتها أن التوحيد قسمان منفكان، وهما توحيد الربوبية وهذا لا ثواب ولا عقاب عليه، لأنه قد أقر به الناس كافة ، و توحيد ألوهية وهو المعول عليه والذي جاءت به الرسل، وهو صرف جميع العبادات إلى الله دون سواه.

والجواب أن التوحيد قسم واحد وهو اعتقاد وحدانية الله في ذاته وصفاته وأفعاله، فمن اعتقد ذلك فهو موحد في الربوبية والألوهية، ومن أشرك في شيء من ذلك فهو مشرك في الألوهية والربوبية معاً.

وقد بنى ابن تيمية نظريته على عدة أدلة وهي باختصار مع الجواب عنها :

١. آية المؤمنون ﴿ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ [المؤمنون: ٨٦]، وأمثالها، والجواب: أنه ليس في الآية ذكر للتوحيد قط، وإنما هو شهادة لله بالربوبية، وهذا لايلزم منه توحيد؛ تماما كما كان المشركون يشهدون لله بالألوهية ولا يلزم منه أنهم موحدون في الألوهية.

٢. آية الزمر: ﴿ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ ﴾ [الزمر: ٣] والجواب أن هذا كذب من المشركين، يدل على ذلك بقية الآية التي بترها كثير من السلفية كالأفغاني وأمثلها، وهو قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ ﴾ [الزمر: ٣].

٣. آية ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ [يوسف: ١٠٦]، والجواب أن الآية حجة لنا لأنه أطلقت على المشركين أنهم مشركون لا موحدون، كما يدعي ابن تيمية، على أن للسلف أقوالا كثيرة في تفسيرها، وعليه فالآية محتملة ولا تصلح حجة في موطن النزاع.

٤. أثر ابن عباس" فلما ماتوا عكفوا على قبورهم "، والجواب أن هذا الأثر لا وجود له إلا في كتب ابن تيمية وأتباعه، ونسبة ابن تيمية هذا الأثر للبخاري هي نسبة باطلة.

٥. قياس المسلم الذي يستغيث بالنبي ﷺ على مشركي قريش الذين كانوا يستغيثون بالأصنام؛ وهذا قياس باطل، لأن المشركين كانوا يستغيثون بالأصنام بعد أن اتخذوها أربابا وآلهة من دون الله، والمسلم يشهد أن لا إله ولا رب إلا الله، ولا يعتقد الألوهية ولا الربوبية في النبي ﷺ وإنما هذا من قبيل التوسل به.

٦. طائفة من المقدمات العقلية، كالقول بأن الناس أجمعين مقرون بتوحيد الربوبية؛ وهذا باطل شرعا وحسا؛ فإن كثيراً من الأقوام جحدت وجود الله فضلا عن وحدانيته كما حكى الله عن فرعون والنمروذ، وحكت السنة ذلك عن أصحاب الأخدود قبل أن يؤمنوا؛ وكالقول بأن الرسل لم تأت بالدعوة إلى الإيمان بالله، وقد نقضتُ هذه المقدمة بآيات وأحاديث كثيرة.

٧. سد ذرائع الشرك؛ وقد بينت أن السلفية المعاصرة سدوا ذرائع الشرك بتحريمهم مسائل القبور، وفتحوا باب الإلحاد على مصراعيه بقولهم إن الرسل لم تأت بالإيمان بالله، وهذا من أعظم التناقض والاضطراب.

هذا وقد استفضت في بطلان هذه النظرية والنتائج التي ترتبت عليها؛ لخطورتها وتسببها في سفك دماء المسلمين، مع أن مسائل القبور هي أمور فرعية ناقشها الفقهاء وبينوا حكمها قبل أن يولد

ابن تيمية وأتباعه بدهور، ولم يكفّروا الناس بها ولا حكموا عليهم بالشرك، غاية ما في الأمر أنهم ناقشوا أحكام تلك المسائل على ضوء النصوص التي جاءت فيها، بغض النظر اختلفوا أم اتفقوا على حكمها.

# الخاتمة

الحمد لله الذي منَّ عليّ بأن بلغني ختام هذه الرسالة بعونه وتوفيقه، وأتمنى أن أكون قد حققت الهدف الذي قصدته من رسالتي هذه وهو إعطاء صورة كافية عن اتجاهات الاجتهاد في عصرنا سواء كان منضبطا أم غير منضبط، لتكون الرسالة بمثابة تأريخ لحالة الفقه الإسلامي في القرن الهجري الرابع العشر ومطلع القرن الخامس عشر.

وأرجو أن أكون قد استوفيت الكلام على جميع ما احتوته خطة البحث، ولقد حاولت بكل ما وهبني الله من قدرة، وبكل ما مكنني من جهد أن أوفي البحث حقه، وأن أستوعب جميع عناصره، ولكني أعلم يقينا أن دراسة واحدة لا تكفي لمثل هذا الموضوع الواسع والمترامي الأطراف؛ ولكن الميسور لا يسقط بالمعسور، وما لا يدرك كله لا يترك جله؛ وحسبي أني لم أدخر جهدا في ذلك، وبحثت في كل ما وصلت إليه يدي وفي كل ما أتيح لي حتى أستقرأ جميع اتجاهات الاجتهاد؛ وعلى كل حال أرجو أن تفتح دراستي هذه الطريق للباحثين وطلاب العلم أن يكملوا هذا المشوار، فبإمكانهم أن يعثروا على اتجاهات أخرى من خلال مطالعة كتب لم تصل يدي إليها ولا سيما الرسائل الجامعية المنتشرة في الجامعات الإسلامية الكثيرة ـ بحمد الله ـ، التي وجدت صعوبة في الوصول إلى بعضها.

كما أني أسأل الله أن أكون قد وفقت إلى تحري الحق والصواب في رسالتي هذه، وقد عملت جاهدا أن أكون موضوعيا، أقارع الحجة بالحجة، دون تحيّز أو تعصب إلا للحق.

وفي الختام أقول: إن هذا هو جهد المقل وعمل العبد الضعيف، فلا أدعي العصمة فيه، وما كان في عملي هذا من حق وصواب فمن الله، وما كان فيه من خطأ فمني ومن الشيطان، واللهُ ورسوله والمؤمنون منه براء، وأفتح صدري لكل ملاحظة ونقد بناء، وأرجو من كل من يعثر على خطأ أن ينبهني إليه، وأكون له من الشاكرين، فرحم الله امرأ أهدي إلي عيوبي.

وأخيرا أسأل الله العلي القدير أن يجعل عملي هذا خالصا لوجهه الكريم، وأن يغفر لي ما فيه من زلل، وأن يثيبني على ما أحسنت فيه، وأن ينفعني وينفع القراء به، وصلى الله على الرحمة المهداة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، خير الخلق وحبيب الحق، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغر الميامين، وعلى من اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

## أولاً- النتائج:

١. الاجتهاد من ضرورات هذا العصر لكثرة المستجدات فيه.
٢. باب الاجتهاد لا يزال مفتوحا لمن هو أهله، ولم يغلقه أحد أصلا، ولكن له ضوابط وشروط لا يملك أن يتلاعب بها أحد وإن حاول ذلك بعض التيارات المنحرفة المعاصرة.
٣. الاجتهاد يكون في الظنيات لا القطعيات، ولا يكون في مورد النص ولا في المجمع عليه، وجمهور المعاصرين يرون أن الاجتهاد له مجالان أساسيان وهما المستجدات في المجال الطبي والمجال الاقتصادي.
٤. يدعو بعض المعاصرين من أصحاب التيارات المنحرفة إلى الاجتهاد في كل شيء حتى القطعيات.
٥. يمكن للاجتهاد أن يتجزأ في باب دون باب، وهذا هو المناسب والواقع في عصرنا.
٦. يشترط في الاجتهاد العلم بالأدلة الأصلية والتبعية وعلوم الآلة بالإضافة إلى شروط أخرى فيها خلاف وتفصيل، كالبلوغ والعقل والعدالة.
٧. اجتهاد المعاصرين في المسائل المستجدة كان اجتهاد مطلقا عن طريق الاستدلال بالأدلة الأصلية والتبعية، وكان اجتهاد مقيدا عن طريق التكييف والتخريج الفقهي، وعن طريق الاستدلال بالقواعد الفقهية، وقد أخذوا كثيرا من أحكام المسائل المعاصرة عن طريق ذلك.
٨. أعاد المعاصرون النظر في كثير من المسائل الفقهية القديمة، إما لظهور مستجدات طبية، أو لحصول تغيرات اقتصادية واجتماعية.
٩. ظهور بعض التسميات، كفقه الأقليات، والاجتهاد المقاصدي.
١٠. الفقه الإسلامي كان ولا يزال فقها حيويا غضا يستطيع أن يواكب التطور والتقدم العلمي في كل الأصعدة، وأكبر دليل على ذلك هو أن هذا الفقه وأصوله هو المورد الوحيد الذي أخذ منه المعاصرون الحلول والأحكام الشرعية لكثير من المستجدات.

١١. بحث الفقهاء المعاصرون كل ما استجد واجتهدوا في معرفة حكمه، وأثمرت جهودهم ثروة فقهية معاصرة ضخمة جديرة بالاهتمام والمطالعة والنشر والتطبيق.
١٢. ثمة اتجاهات معاصرة غير منضبطة بشروط الاجتهاد، وتأثرت ببعض المصطلحات الغربية كالحداثة والتنوير والتاريخية، كما استغلت بعض المصطلحات الشرعية كالتجديد والتيسير ونحو ذلك استغلالا سيئا، مما ترتب عليه آثار فقهية سيئة.
١٣. تنوعت الاتجاهات غير المنضبطة إلى عدة أنواع، فمنها ما يرجح المصلحة على النص، ومنها ما يتخذ من مقاصد الشريعة ذريعة إلى التنصل من أحكام الشريعة، ومنها ما يُسوّغ كثيرا من المحرمات ويتحلل من كثير من الواجبات تأثرا بالتيار التغريبي أو الشرقي أو العرف الفاسد.
١٤. يعدّ اتجاه السلفية المعاصرة اتجاها مضطربا، ويقوم على أربعة أصول، الأول إيجاب اتباع مذهب السلف والاحتجاج به، والثاني الدعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، والثالث توسيع مفهوم البدعة، والرابع توسيع مفهوم الشرك.
١٥. هذه الأصول الأربعة للسلفية أصول غير صحيحة أو على الأقل تفتقر إلى الدقة لدى النظر العلمي، والسلفية مضطربون فيها.
١٦. مذهب السلف، وهم الصحابة والتابعين وأتباعهم ليس دليلا يحتج به، اللهم إلا إن أجمعوا فيكون مذهبهم حجة ولكن ليس لأنهم سلف بل لكون الإجماع حجة سواء كان من السلف أو الخلف.
١٧. التقليد لا بد منه، والدعوة إلى الاجتهاد يجب أن تكون لمن تأهل له.
١٨. بدعة الضلالة مفهومها أضيق مما قالوه، فهي تكون كذلك عندما تخالف الكتاب أو السنة أو الإجماع، وما سوى ذلك فتعتريه الأحكام الخمسة كما العلماء.
١٩. مفهوم الشرك أضيق مما قالوه، فهو يكون باعتقاد شريك مع الله في الخلق أو التأثير ونحو ذلك مما هو من صفات الله الخاصة به، وأما ما سوى ذلك من مسائل القبور والتوسل والاستغاثة ونحو ذلك فهذه مسائل فرعية يؤخذ حكمها من كتب الفقهاء.

٢٠. اختلف العلماء في بناء المساجد على القبور، وأحاديث النهي في الباب لا تفيد حرمة عند بعض العلماء فضلا عن الشرك؛ بل هي محمولة على الصلاة على القبر أو اتخاذه قبلة في الصلاة.

٢١. النذر للأموات إن كان بنية التصدق عن الأموات وإهداء الثواب إليهم فهو مباح بل هو مندوب إليه، وأما على نية التقرب لهم فهو حرام.

## ثانياً- التوصيات

١. القيام بمزيد من الدراسات حول اتجاهات الاجتهاد المعاصرة، ولتكن كل دراسة في جانب من جوانب الفقه المعاصر، فدراسة تختص باتجاهات المعاصرين في المستجدات الاقتصادية، أو تكون أخص من ذلك فتتناول قضايا المصارف ومناهج المعاصرين فيها، وآخر يأخذ الاتجاهات في القضايا الاجتماعية المعاصرة كقضايا الأحوال الشخصية، ودراسة تكون في الاتجاهات في القضايا الطبية، وآخر يبحث في مستجدات العبادات، ودراسة في اتجاه إعادة النظر وأخرى في الترجيح وأخرى في الإفتاء بالقول الشاذ والضعيف عند المعاصرين؛ وأخرى في قضايا الضرورة والحاجة المعاصرة، وأخرى في مدى تعويل على العلم الحديث في البت في بعض القضايا، وأخرى في مدى التأثر بالواقع في الاجتهادات المعاصرة، وأخرى في مدى التأثر بالاتجاه الفكري والسياسي والفلسفي في الأحكام الشرعية عند المعاصرين وهكذا، وباختصار فإن كل باب أو فصل يصلح أن يكون دراسة مستقلة.

٢. عمل موسوعة تجمع القضايا الفقهية المعاصرة، تقوم مؤسسة علمية بها تضم كبار أهل التخصص، ويشرف عليها الفقهاء المعاصرون، وتجمع القضايا الطبية والاقتصادية وغيرها، وتجمع أيضا المسائل القديمة التي أعيد النظر فيها من قبل المعاصرين، وتبدأ بعرض المسألة بجانبها الفني أو التقني عند المختصين بها في القضايا الطبية والاقتصادية والتقنية، ثم تذكر آراء المعاصرين فيها مع الأدلة والمناقشة والترجيح، معتمدة على المصادر والمراجع الأصيلة المجلات الفقهية المتخصصة، والرسائل الجامعية ، والكتب التخصصية في كل مسألة، بحيث تغدو هذه الموسوعة مرجعا للباحثين وطلاب العلم والعلماء في كل ما استجد أو أعيد النظر فيه، ثم تُدرّس هذه الموسوعة لطلاب الدارسات العليا، بل يفتتح قسم في الدرسات العليا خاص بالمسائل الفقهية المعاصرة تكون هذه الموسوعة هي المرجع الأساسي للطلاب، ويُختار منها مباحث للطلاب الليسانس أيضا.

٣. رصد الاتجاهات غير المنضبطة في الاجتهاد، كالاتجاه التغريبي والعصراني والحداثي وما إلى ذلك؛ والتحذير منها والرد عليها ردا علميا.
٤. نشر الأبحاث والدراسات العلمية والموضوعية التي تفنّد أصول السلفية المعاصرة.
٥. الدعوة إلى عقد مؤتمرات فقهية تناقش فيه الأصول التي أثارها السلفية كموضوع اتباع السلف والبدعة والشرك ومفهومه، للاتفاق على مفهوم لهذه الأمور ووقف سيل التكفير والتضليل والتبديع الذي يفرّق المسلمين، ويضعف شوكتهم.

# الفهارس:

١- فهرس الآيات القرآنية

٢- فهرس الأحاديث النبوية

٣- فهرس الأعلام

٤- فهرس المصطلحات

٥- فهرس المصادر والمراجع

٦- فهرس المحتويات

١ . فهرس الآيات القرآنية

| طرف الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ | البقرة | ٣١ | ٣٣ |
| ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ﴾ | البقرة | ١٢٠ | ٤٥٣ |
| ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ ﴾ | البقرة | ١٢٧ | ٢٢٥ |
| ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ | البقرة | ١٤٣ | ٥٠٥ |
| ﴿ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ ﴾ | البقرة | ١٥٠ | ١٥٣ |
| ﴿ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ﴾ | البقرة | ١٧٣ | ٦٣٧، ٦٣٨ |
| ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ | البقرة | ١٨٥ | ٣٧٨ |
| ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾ | البقرة | ١٩٤ | ١٥٧ |
| ﴿ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾ | البقرة | ١٩٥ | ١٤٥ |
| ﴿ وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ | البقرة | ١٩٦ | ٥٢٩ |
| ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ﴾ | البقرة | ٢١٦ | ٣٨٠ |
| ﴿ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ﴾ | البقرة | ٢٢٩ | ٥٢٥ |
| ﴿ وَقُومُوا۟ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴾ | البقرة | ٢٣٨ | ٤٩٤ |
| ﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ ٱللَّهِ كَم مِّن ﴾ | البقرة | ٢٤٩ | ١١٠ |
| ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ﴾ | البقرة | ٢٥٦ | ٤٦٠ |
| ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ | البقرة | ٢٧٦ | ٤٠٣ |
| ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ | البقرة | ٢٨٠ | ٤٩٠ |
| ﴿ وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ﴾ | البقرة | ٢٨٢ | ٤٥١ |
| ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ | آل عمران | ١٩ | ٤٦٢ |
| ﴿ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ ﴾ | آل عمران | ٤٩ | ٦٠٤، ٦٠٥ |
| ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ ﴾ | آل عمران | ١٧٩ | ٦٤١ |
| ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ ﴾ | آل عمران | ١٨٨ | ١٤٦ |

| طرف الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ﴾ | آل عمران | ١٩٠ | ٣٨، ٤٤١ |
| ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً ﴾ | النساء | ٣ | ٣٥٢ |
| ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾ | النساء | ٤ | ٣٤٦ |
| ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾ | النساء | ١١ | ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١ |
| ﴿ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً أَوِ ٱمْرَأَةٌ ﴾ | النساء | ١٢ | ٤٣١ |
| ﴿ وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ ﴾ | النساء | ١٥ | ٤٥٥ |
| ﴿ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ ﴾ | النساء | ٢٣ | ١٥٦، ٣٥٠، ٤٥٦، ٤٥٧ |
| ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ | النساء | ٢٤ | ٥٥٥ |
| ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا ﴾ | النساء | ٥٨ | ٢٢٤ |
| ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ ﴾ | النساء | ٥٩ | ٩٤، ١٤٨، ٤٩٠، ٥١٣ |
| ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ ﴾ | النساء | ٦٠ | ١٤٩ |
| ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ ﴾ | النساء | ٦٥ | ٩٤، ٣٤٠ |
| ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ | النساء | ٨٢ | ٤٩ |
| ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ﴾ | النساء | ٨٢ | ٥٠، ٤٩٠ |
| ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ ﴾ | النساء | ٩٢ | ١٣٠ |
| ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ ﴾ | النساء | ٩٣ | ١٣٠، ٦١٦ |
| ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴾ | النساء | ١٠٣ | ٣٩٧ |
| ﴿ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ﴾ | النساء | ١١٩ | ١٤٦ |
| ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوٓا۟ أَن تَعْدِلُوا۟ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ﴾ | النساء | ١٢٩ | ٣٥٢ |
| ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ | النساء | ١٤١ | ١٤٩ |

| طرف الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ ﴾ | النساء | ١٥٠ | ٥٠ |
| ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى ﴾ | المائدة | ٣ | ٥٧٧، ٦٣٩ |
| ﴿ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ﴾ | المائدة | ٤٢ | ١٤٧ |
| ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ | المائدة | ٤٩ | ١٤٨، ٤٥٨، ٤٨١ |
| ﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ | المائدة | ٥٠ | ٨ |
| ﴿ فَكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِـَٔايَٰتِهِۦ مُؤْمِنِينَ ﴾ | الأنعام | ١١٨ - ١١٩ | ٦٤٠ |
| ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ﴾ | الأنعام | ٣٨ | ٨٧ |
| ﴿ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ ﴾ | الأنعام | ٥٠ | ٦٤١ |
| ﴿ ۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ | الأنعام | ٥٩ | ٦٤١ |
| ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ ﴾ | الأنعام | ١٤٥ | ٣٨١، ٥٥٥، ٦٣٩ |
| ﴿ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ﴾ | الأعراف | ٣ | ٥٠٩ |
| ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾ | الأعراف | ٣٣ | ٥٨٢ |
| ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ﴾ | الأعراف | ١٥٧ | ١٤٤ |
| ﴿ وَٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ | الأعراف | ١٨٢ | ٦٠٦ |
| ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ ﴾ | الأعراف | ١٩٤ | ٥٩٨ |
| ﴿ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ﴾ | الأنفال | ٤٦ | ٤٩، ٥٠، ٥١ |
| ﴿ وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ ﴾ | الأنفال | ٦٠ | ١٥٦، ٦٣٠ |
| ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ﴾ | التوبة | ١٠٠ | ٥٠٥ |
| ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ﴾ | التوبة | ١٠١ | ٥٢٥ |
| ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ | التوبة | ١١٩ | ٥٠٥ |

| طرف الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ ﴾ | التوبة | ٧٣ – ٧٤ | ٤٦٠ |
| ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ﴾ | يونس | ١٨ | ٥٩٨ |
| ﴿ فَقُلْ إِنَّمَا ٱلْغَيْبُ لِلَّهِ ﴾ | يونس | ٢٠ | ٦٤١ |
| ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ﴾ | يونس | ٣٢ | ٨٧ |
| ﴿ قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ | يونس | ١٠١ | ١١٦ |
| ﴿ وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ ﴾ | يونس | ١٠٦ | ٥٩٧ |
| ﴿ إِن نَّقُولُ إِلَّا ٱعْتَرَىٰكَ بَعْضُ ءَالِهَتِنَا بِسُوٓءٍ ﴾ | هود | ٥٤ | ٦٠٨ |
| ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ﴾ | هود | ١١٨ – ١١٩ | ٤٩ |
| ﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِ ﴾ | يوسف | ٣٦ | ٤٣٢ |
| ﴿ قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ | يوسف | ٥٥ | ١٥٣ |
| ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ | يوسف | ١٠٦ | ٦٤٥ |
| ﴿ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا ﴾ | النحل | ٢٠ – ٢١ | ٥٩٨ |
| ﴿ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ﴾ | النحل | ٨ | ١٧٠ |
| ﴿ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ | النحل | ٤٣ | ٤٣ |
| ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ | النحل | ٤٤ | ٩٤، ٤٥٦ |
| ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا ﴾ | النحل | ٨٠ | ٢٦٩ |
| ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ | الإسراء | ٢٣ | ٤٨٠ |
| ﴿ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴾ | الإسراء | ٢٦ | ١٤٥ |
| ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ ﴾ | الإسراء | ٧٨ | ٤٢١ |
| ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ ﴾ | الكهف | ٢١ | ٦٢٣ |
| ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾ | الكهف | ٣١ | ٥٥٩ |

| طرف الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾ | الكهف | ٢٣ – ٢٤ | ٦٩ |
| ﴿ فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ ﴾ | الكهف | ٧٧ | ١٩٣ |
| ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ ﴾ | الكهف | ١١٠ | ٣٣٩، ٥٩٦ |
| ﴿ وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴾ | مريم | ٩٢ | ٨٩ |
| ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾ | طه | ١٢٤ | ٨٧ |
| ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ ﴾ | الأنبياء | ٢٥ | ٥٩٦ |
| ﴿ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ ﴾ | الأنبياء | ٦٦ – ٦٧ | ٤٤١ |
| ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ ﴾ | الحج | ٧٨ | ٣٧٧، ٣٧٩، ٣٨٢ |
| ﴿ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ | المؤمنون | ٨٦ | ٦٤٥ |
| ﴿ وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ ﴾ | المؤمنون | ١١٧ | ٥٩٧ |
| ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ | النور | ٢ | ٤٥٤ |
| ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُوا۟ ﴾ | النور | ٢٣ | ٦١٦ |
| ﴿ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ | النور | ٣١ | ٣٤ |
| ﴿ وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا ﴾ | النور | ٣٣ | ٣٥١ |
| ﴿ لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا ﴾ | النور | ٦٣ | ٥٩٩ |
| ﴿ وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ | النمل | ٢٤ | ١٥١ |
| ﴿ قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَفْتُونِى فِىٓ أَمْرِى ﴾ | النمل | ٣٢ | ٩٤ |
| ﴿ ٱرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا ﴾ | النمل | ٣٧ | ٦٠٤ |
| ﴿ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ ﴾ | النمل | ٤٠ | ٦٠٤، ٦٠٥ |
| ﴿ أَخْرِجُوٓا۟ ءَالَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْ ۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ ﴾ | النمل | ٥٦ | ٤٩٠ |
| ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ ﴾ | النمل | ٦٢ | ٦١٤ |

| طرف الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| ﴿ ٱمۡرَأَتُ فِرۡعَوۡنَ ﴾ | القصص | ٩ | ٨٩ |
| ﴿ فَٱسۡتَغَٰثَهُ ٱلَّذِي مِن شِيعَتِهِۦ ﴾ | القصص | ١٥ | ٥٩٩، ٦١٤ |
| ﴿ إِنَّ خَيۡرَ مَنِ ٱسۡتَـٔۡجَرۡتَ ٱلۡقَوِيُّ ٱلۡأَمِينُ ﴾ | القصص | ٢٦ | ١٥٠ |
| ﴿ قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَۚ ﴾ | العنكبوت | ٢٠ | ١٨٨ |
| ﴿ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٣١ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ ﴾ | الروم | ٣١ – ٣٢ | ٤٩ |
| ﴿ وَمَا جَعَلَ أَدۡعِيَآءَكُمۡ أَبۡنَآءَكُمۡۚ ﴾ | الأحزاب | ٤ – ٥ | ١٥٤، ٣٣٦ |
| ﴿ وَقَرۡنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾ | الأحزاب | ٣٣ | ٣٥٢ |
| ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا ﴾ | الأحزاب | ٣٦ | ٨٧ |
| ﴿ مَّلۡعُونِينَۖ أَيۡنَمَا ثُقِفُوٓاْ أُخِذُواْ وَقُتِّلُواْ تَقۡتِيلًا ﴾ | الأحزاب | ٦١ | ٤٦٠ |
| ﴿ بَلۡ مَكۡرُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ ﴾ | سبأ | ٣٣ | ٤٢٢ |
| ﴿ وَٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمۡلِكُونَ مِن قِطۡمِيرٍۚ ﴾ | فاطر | ١٣ – ١٤ | ٥٩٨ |
| ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عَٰلِمُ غَيۡبِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ ﴾ | فاطر | ٣٨ | ٦٤١ |
| ﴿ وَٱلَّذِي هُوَ يُطۡعِمُنِي وَيَسۡقِينِ ﴾ | الشعراء | ٧٩ | ٦٠٦ |
| ﴿ فَسُبۡحَٰنَ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيۡءٖ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴾ | يس | ٨٣ | ٦٠٧ |
| ﴿ ۞ وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ ﴾ | ص | ٢١ – ٢٣ | ١٤٣ |
| ﴿ مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ ﴾ | الزمر | ٣ | ٦٤٣، ٦٤٥ |
| ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ ﴾ | الزمر | ٦٢ | ٦٠٧ |
| ﴿ سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ ﴾ | فصلت | ٥٣ | ١٨٩ |
| ﴿ بَلۡ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهۡتَدُونَ ﴾ | الزخرف | ٢٢ | ٣٨ |
| ﴿ أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلۡحِلۡيَةِ وَهُوَ فِي ٱلۡخِصَامِ غَيۡرُ مُبِينٖ ﴾ | الزخرف | ١٨ | ٥٤٦ |
| ﴿ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنّٗا وَمَا نَحۡنُ بِمُسۡتَيۡقِنِينَ ﴾ | الجاثية | ٣٢ | ١١٠ |
| ﴿ وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّن يَدۡعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسۡتَجِيبُ لَهُۥ ﴾ | الأحقاف | ٥ – ٦ | ٥٩٨ |

| طرف الآية | السورة | الآية | الصفحة |
|---|---|---|---|
| ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ | محمد | ١٩ | ٣٨ |
| ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ ﴾ | الحجرات | ١٣ | ١٥٤ |
| ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ | الذاريات | ٢١ | ١٨٩ |
| ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ | الذاريات | ٥٦ | ٤٧٥ |
| ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾ | القمر | ١٧ | ٣٧٧، ٥١٣، ٥١٣ |
| ﴿ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ | القمر | ٤٩ | ٦٠٧ |
| ﴿ إِنْ أُمَّهَٰتُهُمْ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔى وَلَدْنَهُمْ ۚ ﴾ | المجادلة | ٢ | ١٥٥ |
| ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ ﴾ | الجمعة | ٩ | ٤٩٣ |
| ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ | التغابن | ١٦ | ٣٩٧ |
| ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ فِى عِدَّتِهِنَّ ﴾ | الطلاق | ١ | ٥٢٤ |
| ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ﴾ | الطلاق | ٢ | ٥٢٤ |
| ﴿ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ ﴾ | الطلاق | ٤ | ٣٣٧ |
| ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ | الملك | ١٠ | ٤٤١ |
| ﴿ وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا۟ يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا ﴾ | الجن | ١٩ - ٢٠ | ٥٩٦ |
| ﴿ وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا ﴾ | الجن | ١٨ | ٥٩٦ |
| ﴿ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴾ | النازعات | ٤٠ | ٣٧٩ |
| ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴾ | الطارق | ٥ | ١٥٥ |
| ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ | الإخلاص | ١ | ٥٧٩ |

## ٢ . فهرس الأحاديث النبوية


| طرف الحديث | الصفحة |
|---|---|
| الأئمة من قريش | ٤٢٦ |
| أبالله تعلموني أيها الناس | ٥٦٨ |
| أتيت على موسى ليلة أسري بي | ٦٠٧ |
| اختلاف أمتي رحمة | ٦٢ |
| إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه | ١٦٢ |
| إذا وجدتم الرجل قد غل فأحرقوا متاعه واضربوه | ١٢٤ |
| اسمعوا وأطيعوا ، وإن استعمل عليكم عبد حبشي | ٢٨٨ |
| ألحقوا الفرائض بأهلها | ٤٣١ |
| أمشاطهم الذهب | ٥٦٠ |
| أن أبا بكر وعمر وعثمان والمهاجرين والأنصار كانوا يفردون الحج | ٥٦٦ |
| إن أعظم المسلمين جرما رجل سأل عن مسألة فحرمت من أجل | ٥٨٧ |
| إن الشمس تدنو يوم القيامة | ٦١١ |
| إن العباس قد أسلفنا زكاة ماله العام والعام المقبل | ١٥٩ |
| إن الله جميل يحب الجمال | ١٥١ |
| إن الله قد بعث محمدا ﷺبالحق ، وأنزل عليه الكتاب | ٤٥٧ |
| إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم | ١٥٢ |
| أن الناس كانوا بعد وفاة المصطفى ﷺ يصلون يوم الجمعة | ٦٢٠ |
| أَنَّ النّبيَّ ﷺ أَمَرَ بوضْعِ الْجَوائح | ٢٥١ |
| أن النبي ﷺ بعث أبا بكر ينادي | ٤٩١ |
| أن النبي ﷺ جلد في الخمر بالجريد والنعال | ٤١٤ |
| أن النبي ضرب إحدى النساء على خواتيم | ٥٤٢ |
| أن امرأة من أسلم يقال لها سبيعة | ٣٣٦ |
| إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات، بنوا على | ٦٢٢ |
| أن رسول الله ﷺ اتخذ خاتما من ذهب | ٥٥١ |
| أن رسول الله ﷺ استسلف من رجل بكرا | ١٥٩ |

| طرف الحديث | الصفحة |
|---|---|
| أن رسول الله قنت شهراً يدعو على أحياء من أحياء العرب | ٧٧ |
| أن رسول الله نهى عن أكل لحوم الخيل والبغال والحمير | ١٢٦ |
| أن سودة بنت زمعة وهبت يومها لعائشة | ١٦٢ |
| أن عليا رضي الله عنه سُئل: هل عندكم شيء مما ليس في القرآن ؟ | ٥١٣ |
| إن هذا الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد | ٣٧٨ |
| إن هذين حرام على ذكور أمتي | ٥٤٦ |
| أنا طيبت رسول الله ﷺ لحرمه | ٥١٤ |
| إنّا كنّا احتجنا فتعجلنا من العباس صدقة ماله سنتين | ١٦٠ |
| إنا والله لا نولي على هذا العمل أحدا سأله | ١٥٣ |
| أنتم أعلم بأمر دنياكم | ١٦٠ |
| انحر ولا حرج | ٥٨٠ |
| إنما أقضي على نحو ما أسمع | ٦٤١ |
| أنه عليه السلام لما أمرهم بجعل الحج عمرةً قالوا : | ٤٩١ |
| إني أصلي وأنام وأصوم وأفطر وأتزوج النساء | ٣٨٣ |
| إني لست أصافح النساء ولكن آخذ عليهن | ٥٥٣ |
| تجاوز الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه | ٣٩٠ |
| تداووا فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له دواء | ١٦٣ |
| التمس ولو خاتما من حديد | ٥٤٠ |
| جلد النبي ﷺأربعين وجلد أبو بكر أربعين | ٤١٤ |
| الحلال ما أحل الله في كتابه ، والحرام ما حرم الله في كتابه | ٥٨٦ |
| خذوا عني ، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا | ٤٥٥ |
| خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حجة الوداع | ٥٦٥ |
| خرجنا مع رسول الله ﷺ لا نرى إلا الحج ، فلما قدمنا تطوفنا | ٥٦٥ |
| خيركم أحسنكم قضاء | ٥٠٧ |
| دعوني ما تركتكم ، إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم | ٥٨٧ |
| دية المرأة على النصف من دية الرجل | ٤٤٩ |
| الذهب والفضة والبر والشعير والتمر والملح | ١١٩ |

| طرف الحديث | الصفحة |
|---|---|
| رفع القلم عن ثلاثة | ٤٤١ |
| سكتتان حفظتهما عن رسول الله ﷺ | ١٢٧ |
| صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا | ٤٩٤ |
| صلوا كما رأيتموني أصلي | ٥٧٧ |
| عليكم بالفضة، فالعبوا بها | ٥٣٧ |
| فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي | ٣٣٦ |
| فاقدروا له | ٥١٦ |
| فخلهم | ٤٩١ |
| فرض الله الصلاة حين فرضها | ٥١٦ |
| في مسجد الخيف قبر سبعين نبيا | ٦٢٣ |
| قال الله عز وجل يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر بيدي | ٤٢١ |
| قضى بالشفعة في كل ما لم يقسم | ٣٤١ |
| قولي: السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين | ٥٦١ |
| كان رجل من الأنصار يؤمهم | ٥٧٩ |
| كسر عظم الميت ككسره حيا | ١٥٨ |
| كل بدعة ضلالة | ٥٧٥ |
| كُلَّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ حَتَّى الْعَجْزِ وَالْكَيْسِ | ٦٠٧ |
| كنا يوما نصلي وراء النبي ﷺ فلما رفع رأسه | ٥٧٩ |
| كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها | ٥٥١ |
| لا تبع ما ليس عندك | ١٦١ |
| لا تَجْعَلُوا قَبْرِي وَثَنًا | ٦١٦ |
| لا تجلسوا على القبور | ٦١٧ |
| لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها | ٥٨٥ |
| لا تخاف إلا الله أو الذئب على غنمها | ٣٠٨ |
| لا تسأل الإمارة ، فإنك إن أوتيتها عن مسألة | ١٥٣ |
| لا تقطع الأيدي في السفر | ٢٦٥ |
| لا تمنعوا إماء الله مساجد الله | ٤١٩ |

| طرف الحديث | الصفحة |
|---|---|
| لا تنجسوا موتاكم فإن المسلم ليس بنجس حيا ولا ميتا | ١٨ |
| لا تنكح المرأة على عمتها | ٥٥٥ |
| لا ضرر ولا ضرار | ١٤٦ |
| لا يورد ممرض على مصح | ١٥٩ |
| لترين الظعينة ترتحل من الحيرة، حتى تطوف بالكعبة | ٣٠٨ |
| لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده | ٦١٦ |
| لعن الله الواشمات | ١٤٧ |
| لعْن المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال | ٦١٦ |
| لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال | ١٤٧ |
| لعنة الله على اليهود، والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد | ٦١٥ |
| لَمَّا قُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ اخْتَلَفُوا فِي دَفْنِهِ | ٦١٩ |
| لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة | ٣٤٨ |
| اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني | ٣٥٣ |
| لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء لمنعهن المسجد | ٤١٩ |
| ليسأل أحدكم ربه حاجته كلها | ٦٠٠ |
| ما أحسن هذا | ١٤٨ |
| ما أظن ذلك شيئا | ٣٤٢ |
| ما أنا بقارئ | ٦٠٢ |
| ما قبض الله نبيا إلا في | ٦١٩ |
| مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها | ٤٨ |
| من أحب أن يحلق | ٥٣٧ |
| من احتكر فهو خاطئ | ٣١٦ |
| من ادعى ما ليس له فليس منا | ١٤٨ |
| من اشترى طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه | ١٦١ |
| من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا | ١٤٦ |
| من خالف دينه دين الإسلام فاضربوا عنقه | ٤٦٢ |
| من خرج على أمتي وهم جميع فاضربوا عنقه بالسيف | ٢٨٨ |

| طرف الحديث | الصفحة |
| --- | --- |
| من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا | ٦٤٢ |
| من قال لا إله إلا الله دخل الجنة فوجده عمر | ٤٩١ |
| من قتل دون ماله فهو شهيد | ٢٨٩ |
| من نام عن حزبه | ٥٨٠ |
| من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه | ٢٠٦ |
| نهى عن إضاعة المال | ١٤٦ |
| هؤلاء نزلوا على حكمك | ١٤٨ |
| وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله | ١٤٩ |
| وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا | ٦١٧ |
| وكان الغلام يبرئ الأكمه والأبرص | ٦٠٦ |
| ولعل بعضكم ألحن بحجته | ٢٠٥ |
| ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش | ٤٢٨ |
| يا بلال حدثني بأرجى عمل عملته في الإسلام | ٥٨١ |
| يا هذه هل يسرك أن يحليك الله يوم القيامة من جمر جهنم | ٥٥٣ |
| يأتي على القوم فيدعوهم فيؤمنون به ويستجيبون | ٦٠٦ |
| يسروا ولا تعسروا | ٣٨٢ |

## ٣. فهرس الأعلام

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| ١. | **إبراهيم النخعي** (٤٦ - ٩٦ هـ): هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي، اليماني، الكوفي، أحد الأعلام، أبو عمران، الإمام الحافظ، فقيه العراق، مفتي الكوفة، مات سنة ٩٦ هـ عن ٤٩ سنة على قولين. انظر: طبقات ابن سعد ٦/٢٧٠ – سير أعلام النبلاء ٤/٥٢٠ – البداية والنهاية ٩/١٤٠ – تهذيب التهذيب ١/٧٧ – شذرات الذهب ١/١١١. | ٢٦٣ |
| ٢. | **الأفغاني**: شمس الدين بن محمد أشرف بن قيصر الأفغاني، ولد ١٣٧٢هـ في أفغانستان، درس في أفغانستان وباكستان، وفي السعودية وتتلمذ على شيوخها، وبها نال درجة الماجستير برسالته " عداء الماتريدية للعقيدة السلفية. وتاريخهم ومذهبهم في الصفات الإلهية. "، ونال بها أيضا درجة الدكتوراة برسالته " جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية"، ومات سنة في عام ١٤٢٠هـ. | ٦٣٢ |
| ٣. | **الألباني :**<br>هو الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ولد في أشقودرة بألبانيا سنة ١٣٣٢هـ- ١٩١٤م؛ ثم انتقل إلى دمشق واشتغل بعلم الحديث الشريف وألّف فيه عدة تآليف، منها: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل؛ سلسلة الأحاديث الصحيحة؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة؛ تحقيق كتاب مشكاة المصباح للتبريزي؛ صحيح الجامع الصغير وزياداته؛ صحيح الجامع الضعيف وزياداته، توفي في الأردن سنة ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م. انظر: الموسوعة العربية العالمية (الألباني). | ٣٦ |
| ٤. | **الإبياري**: هو علي بن إسماعيل بن علي بن عطية الإبياري، شمس الدين، أبو الحسن، ولد سنة ٥٥٧ هـ، من شيوخه: القاضي عبد الرحمن بن سلامة، أبو الطاهر بن عوف، من مصنفاته: «شرح البرهان لإمام الحرمين»، و«سفينة النجاة»، توفي ٦١٨ هـ. انظر: الديباج المذهب لابن فرحون ص٢١٣ – الفتح المبين ٢/٥٣ – أصول الفقه تاريخه ورجاله للدكتور شعبان إسماعيل ص ٢٢٩، دار المريخ بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ/١٩٨١م. | ١٠ |
| ٥. | **الإتقاني** (٦٨٥ - ٧٥٨ هـ) هو أمير كاتب بن أمير عمر بن أمير غازي، قوام الدين أبو حنيفة، الإتقاني الفارابي . ولد بإتقان - وإتقان قصبة فاراب، وفاراب ولاية وراء نهر سيحون - وتوفي بالقاهرة . كان رأسًا في الحنفية، بارعًا في الفقه واللغة العربية وغير ذلك من العلوم . دخل مصر ثم رجع فدخل بغداد وولي قضاءها، ثم قدم دمشق وولي بها تدريس دار الحديث بالظاهرية، ثم طُلب إلى القاهرة مكرّما حتى حضرها وصار بها من أعيان العلماء، وجعله صرغتمش شيخ مدرسته التي بناها . من تصانيفه: " غاية البيان | ٦٩ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | ونادرة الزمان في آخر الأوان " . شرح الهداية في عشرين مجلداً، و " التبيين في أصول المذهب " شرح الأخسيكثي - نسبة إلى أخسيكث، بالثاء المثلثة، وعند البعض بالتاء المثناة، مدينة بما وراء النهر - و " شرح البزدوي " . [الفوائد البهية ص ٥٠، والجواهر المضية ٢/٢٧٩، والنجوم الزاهرة ١٠/٣٢٥، ومعجم المؤلفين ٣/٤] . | |
| ٦. | **إسحاق بن راهويه** (١٦١ - ٢٣٨ هـ) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد من بني حنظلة من تميم، عالم خراسان في عصره . طاف البلاد لجمع الحديث، وأخذ عنه أحمد والشيخان . قال فيه الخطيب البغدادي: " اجتمع له الفقه والحديث والحفظ والصدق والورع والزهد " استوطن نيسابور وتوفي بها . [الأعلام للزركلي، وتهذيب التهذيب ١/٢١٦، والانتقاء ص ١٠٨] . | ٥١٧ |
| ٧. | **الإسنوي** (٧٠٤ - ٧٧٢ هـ) هو عبد الرحيم بن الحسن بن علي، أبو محمد الإسنوي، الشافعي، جمال الدين . فقيه أصولي، مفسر، مؤرخ . ولد بإسنا من صعيد مصر . قدم القاهرة سنة ٧٢١ هـ . وسمع الحديث واشتغل بأنواع العلوم، وأخذ الفقه عن الزنكلوني والسنباطي والسبكي والقزويني وغيرهم . انتهت إليه رئاسة الشافعية، وولي الحسبة وتصدى للأشغال والتصنيف . من تصانيفه: " المبهمات على الروضة " في الفقه، و " الأشباه والنظائر "، و " الهداية إلى أوهام الكفاية "، و " طراز المحافل "، و " مطالع الدقائق "، و " الجواهر المضيئة في شرح المقدمة الرحبية " . [شذرات الذهب ٦/٢٢٣، والبدر الطالع ١/٣٥٢، والدرر الكامنة ٢/٣٥٤، والأعلام ٤/١١٩، ومعجم المؤلفين ٥/٢٠٣] . | ٢٢ |
| ٨. | **الإِصْطَخْرِي** (٢٤٤ - ٣٢٨ هـ) هو أبو سعيد الحسن بن أحمد بن يزيد المعروف بالإصطخري . فقيه من شيوخ الشافعيين . كان من نظراء ابن سريج . ولي قضاء قُمّ، ثم حسبة بغداد . واستقضاه المقتدر على سجستان . وكانت في أخلاقه حدة . من كتبه: " أدب القضاء "، قال ابن الجوزي: لم يؤلف مثله، و " الفرائض "، و " الشروط والوثائق والمحاضر والسجلات " [المنتظم ٦/٣٠٢، ووفيات الأعيان ١/٣٥٧، وطبقات الشافعية ٢/١٩٣] | ٣٥٦ |
| ٩. | **إِلْكِيَا الهَرّاسي** (٤٥٠ - ٥٠٤ هـ): هو علي بن محمد بن علي، أبو الحسن، الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بإلكيا الهراسي بكسر الكاف وفتح الهاء والراء المشددة . فقيه شافعي، مفسر، أصولي، متكلم . وتفقه على (إمام الحرمين) وهو أجل تلامذته بعد الغزالي، وحدث عن (إمام الحرمين) وأبي علي الحسن ابن محمد الصفار وغيرهما . روى عنه السِّلَفي وسعد الخير بن محمد الأنصاري وآخرون . ودرس بالنظامية، ووعظ . من تصانيفه: " أحكام القرآن "، و " لوامع الدلائل في زوايا المسائل "، و " شفاء المسترشدين في مباح المجتهدين "، و " التعليق في أصول الفقه " . [طبقات الشافعية ٤/٢٤١، وشذرات الذهب ٤/٨، ومعجم المؤلفين ٧/٢٢٠، والأعلام ٥/١٤٩] . | ٣٢١ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| ١٠. | **الآلوسي** (١٢١٧ - ١٢٧٠هـ) هو محمود بن عبد الله، شهاب الدين، أبو الثناء الحسيني الآلوسي . مفسر، محدث، فقيه، أديب، لغوي، مشارك في بعض العلوم . من أهل بغداد، تقلد الإفتاء ببلده سنة ١٢٤٨هـ، وعزل فانقطع للعلم . من تصانيفه: " روح المعاني " في تفسير القرآن، و " الأجوبة العراقية والأسئلة الإيرانية "، والخريدة الغيبية "، و " كشف الطرة عن الغرة " . [معجم المؤلفين ١٢/١٧٥، والأعلام ٨/٥٣] . | ١٥٦ |
| ١١. | **إمام الحرمين** (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين . من أعلم أصحاب الشافعي . ولد في جوين، مجتمع على إمامته وغزارته، تفقه على والده، وأتى على جميع مصنفاته وتصرف فيها حتى زاد عليه في التحقيق والتدقيق . جاور بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب، فلهذا قيل له إمام الحرمين . وتولى الخطابة بمدرسة النظامية بمدينة نيسابور، وفوض إليه الأوقاف وبقى على ذلك ثلاثين سنة . له مصنفات كثيرة، منها: " نهاية المطلب في دراية المذهب " في فقه الشافعية، و " الشامل " في أصول الدين و " الإرشاد " في أصول الدين، و " البرهان " في أصول الفقه . [وفيات الأعيان ٣/٣٤١، وطبقات الشافعية ٣/٢٤٩، والأعلام ٤/٣٠٦] . | ٢١ |
| ١٢. | **ابن الأثير** (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ) هو المبارك بن محمد بن محمد بن عبد الكريم، أبو السعادات مجد الدين الشيباني الجزري، المشهور بابن الأثير . ولد ونشأ في جزيرة ابن عمر . من مشاهير العلماء وأكابر النبلاء، كان فاضلا، بارعًا في الترسل، رئيسًا مشار إليه، تنقَّل في الولايات واتصل بصاحب الموصل وولي ديوان الإنشاء . عرض له مرض كف يديه ورجليه ومنعه الكتابة فانقطع في بيته . قيل إن تصانيفه كلها ألفها في زمن مرضه إملاء على طلبته . من تصانيفه: " النهاية في غريب الحديث "، و " جامع الأصول في أحاديث الرسول "، و " الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف " في التفسير . [طبقات الشافعية ٥/١٥٣، وبغية الوعاة ٢/٢٧٤، والأعلام للزركلي ٦/١٥٢] . | ٣ |
| ١٣. | **الآمدي**: هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، سيف الدين الآمدي، شيخ المتكلمين في زمانه، ولد بآمد بعد الخمسين وخمسائة، ونشأ حنبلياً ثم تحول شافعياً، وصحب أبا القاسم بن فضلان، من مصنفاته: «الإحكام في أصول الأحكام»، و«ومنتهى السول في علم الأصول»، و«أبكار الأفكار في أصول الدين»، توفي سنة ٦٣١هـ. انظر مرآة الجنان ٤/٣٧، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢/٩٩، وشذرات الذهب ٥/١٤٤. | ٥ |
| ١٤. | **البابرتي (٧٨٦ هـ )**<br>هو محمد بن محمود أكمل الدين ، البابرتي الرومي . نسبته إلى ( بابرتا ) قرية بنواحي بغداد . فقيه حنفي . كان إماما محققا مدققا بارعا في الحديث ، حسن المعرفة بالعربية والأصول . رحل إلى حلب ثم إلى القاهرة ، وأخذ عن علمائها . عرض عليه القضاء | ٤٥٧ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | مرارا فامتنع . من تصانيفه : ( ( شرح الهداية ) ) ؛ و ( ( شرح السراجية ) ) في الفرائض ؛ و ( ( شرح المنار ) ). [ الفوائد البهية ص ١٩٥ ؛ والدرر الكامنة ٤ / ٢٥٠ ؛ ومعجم المؤلفين ١١ / ٢٩٨ ] | |
| ١٥. | **أبو بكر الأنباري** (٢٧١ - ٣٢٨هـ) هو محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسن . أبو بكر الأنباري، أديب نحوي، مفسر، محدث، من أعلم أهل زمانه بالأدب واللغة، ومن أكثر الناس حفظاً للشعر والأخبار، قيل: كان يحفظ ثلثمائة ألف شاهد في القرآن أخذ عن أبيه ومحمد بن يونس الكديمي وإسماعيل القاضي، وأحمد بن الهيثم البزاز وغيرهم . وعنه الدارقطني، ومحمد بن عبد الله بن أخي ميمي الدقاق، وأحمد بن محمد بن الحجر وغيرهم . قال محمد بن جعفر التميمي: ما رأينا أحداً أحفظ من الأنباري ولا أغزر من علمه . من تصانيفه: " عجائب علوم القرآن "، و " كتاب الوقف والابتداء "، و " غريب الحديث " . [شذرات الذهب ٣١٥/٢، والعبر ٢١٤/٢، وسير أعلام النبلاء ٢٧٤/١٥، والأعلام ٢٢٦/٧] . | ٥٥٨ |
| ١٦. | **الباجي**: هو سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث، أبو الوليد، الباجي، الأندلسي، القرطبي، التجيبي، الذهبي ولد سنة ٤٠٣هـ، تتلمذ على أيدي كثير من علماء الإسلام منهم: أبو الطيب الطبري، وأبو عبد الله الصيمري، من مصنفاته: «إحكام الفصول في أحكام الأصول»، و«الحدود»، و«الإشارة» في أصول الفقه، وغيرها كثير، توفي سنة ٤٧٤هـ، وقيل غير ذلك. انظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض، تحقيق: د. أحمد بكير محمود، ص ٨٠٢، دار مكتبة الحياة بيروت، سنة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، مرآة الجنان ١٠٨/٣، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب لابن فرحون، ص ١٢٠، مطبعة السعادة بمصر، ط أولى، ١٣٢٩هـ، شذرات الذهب ٣٤٤/٣. | ٣٠٧ |
| ١٧. | **الباقلاني** (٣٣٨ - ٤٠٣ هـ) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر . المعروف بالباقِلاني " بكسر القاف " نسبته إلى بيع الباقلاء ويعرف أيضا بابن الباقلاني . وبالقاضي أبي بكر . ولد بالبصرة . وسكن بغداد وتوفي فيها . وهو المتكلم المشهور الذي رد على كثير من الفرق. كان في العقيدة على مذهب الأشعري، وعلى مذهب مالك في الفروع، وانتهت إليه رئاسة المذهب . ولي القضاء . أرسله عضد الدولة سفيرا إلى ملك الروم فأحسن السفارة وجرت له مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها . من تصانيفه: " إعجاز القرآن "، و " الإنصاف " و " البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات "، و " التقريب والإرشاد " في أصول الفقه، قال فيه الزركشي: هو أجلّ كتاب في هذا الفن مطلقا . [الأعلام للزركلي ٤٦/٧، تاريخ بغداد ٣٧٩/٥، وفيات الأعيان ٦٠٩/١، والبحر والمحيط في الأصول للزركشي، المقدمة] | ٨٧ |
| ١٨. | **البرهانبوري** (١٠٤١ - نحو ١١١٠ هـ = ١٦٣١ - نحو ١٦٩٨ م) هو: محمد بن يار | ٢٥٥ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | محمد بن خواجه محمد ابن موهب البخاري ثم الهندي: فقيه حنفى متصوف باحث من أهل (برهانبور) بالهند. قام بسياحة طويلة، وعاد فاستقر في بلده. له تصانيف كثيرة، منها (خلاصة السير) في التاريخ، و (خلاصة الرسائل في فضائل مكة) و (زبدة عقائد الإسلام في شرح تهذيب المنطق والكلام) للتفتازانى، شرح منه القسمين الأخيرين، و (شرح الارشاد) في النحو، و (عمدة الواصف في الصلاة خلف المخالف) و (مناسك الحج) و (ترغيب الحسنات وترهيب السيئات) في الحديث. الأعلام للزركلي - (١٣٥/٧). | |
| ١٩. | **البساطي** (٧٦٠ - ٨٤٢ هـ = ١٣٥٩ - ١٤٣٩ م) محمد بن أحمد بن عثمان الطائي البساطي، أبو عبد الله، شمس الدين: فقيه مالكي، من القضاة. ولد في بساط (من الغربية، بمصر) وانتقل إلى القاهرة. فتفقه واشتهر، ودرس وناب في الحكم، ثم تولى القضاء بالديار المصرية (سنة ٨٢٣) واستمر ٢٠ سنة لم يعزل إلى أن مات. بالقاهرة. من كتبه " المغني " فقه، و " شفاء الغليل في مختصر الشيخ خليل " و " حاشية على المطول " ومقدمة في " أصول الدين " . [الأعلام للزركلي - (٣٣٢/٥)] . | ١٨ |
| ٢٠. | **البغوي** (٤٣٦ - ٥١٠ هـ) هو الحسين بن مسعود بن محمد، الفراء، البغوي . شافعي . فقيه . محدث . مفسر . نسبته إلى " بَغْشُور " من قرى خراسان بين هراة ومرو . من مصنفاته " التهذيب " في فقه الشافعية، و " شرح السنة " في الحديث، و " معالم التنزيل " في التفسير . [الأعلام للزركلي ٢٨٤/٢، ابن الأثير ١٠٥/٦] . | ٤٢٨ |
| ٢١. | **البلقيني** (٧٢٤ - ٨٠٥ هـ) هو عمر بن رسلان بن نصير، البلقيني، الكناني أبو حفص، سراج الدين . شيخ الإسلام . عسقلاني الأصل . ولد في (بلقينة) بغربية مصر . أقدمه أبوه إلى القاهرة وهو ابن اثنتي عشرة سنة فاستوطنها، واشتغل على علماء عصره . نال في الفقه وأصوله الرتبة العليا، حتى انتهت إليه الرئاسة في فقه الشافعية، والمشاركة في غيره . كان مجتهدا حافظا للحديث . وتأهل للتدريس والقضاء والفتيا، وولي إفتاء دار العدل وقضاء دمشق . من تصانيفه: " تصحيح المنهاج " في الفقه ست مجلدات، و " حواش على الروضة " مجلدان، وشرحان على الترمذي . [الضوء اللامع ٨٥/٦، وشذرات الذهب ٥١١/٧، ومعجم المؤلفين ٢٠٥/٥] | ٢٢ |
| ٢٢. | **الْبُنَانِيِّ** ١١٣٣ - ١١٩٤ هـ هو محمد بن الحسن بن مسعود بن علي، أبو عبد الله، البناني . فقيه، منطقي، مشارك في بعض العلوم . كان خطيبا في فاس . من تصانيفه: " الفتح الرباني " حاشية على شرح الزرقاني على متن خليل في الفقه المالكي، و " حاشية على شرح السنوسي "، و " شرح على السلم " كلاهما في المنطق . [معجم المؤلفين ٢٢١/٩، والأعلام ٣٢٣/٦، هدية العارفين ٣٤٢/٢] . | ٢٢٨ |
| ٢٣. | **البهوتي** (١٠٠٠ - ١٠٥١ هـ) هو منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوتي . فقيه حنبلي، وشيخ الحنابلة بمصر في عهده . نسبته إلى (بهوت) في الغربية | ٢٢٤ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | بمصر . له " الروض المربع بشرح زاد المستقنع المختصر من المقنع "، و " كشاف القناع عن متن الإقناع " للحجاوي، و " دقائق أولي النهى لشرح المنتهى " وكلها في الفقه . [الأعلام للزركلي ٢٤٩/٨، وخلاصة الأثر ٤٢٦/٤، وخطط مبارك ١٠٠/٩، وابن بشر ٥٠/١] | |
| ٢٤. | **البَيْجُوري** (أو الباجوري) (١١٩٨ - ١٢٧٧ هـ) هو إبراهيم بن محمد أحمد الباجوري شيخ الجامع الأزهر . فقيه شافعي . ولد في الباجور (أو هي البيجور) إحدى قرى المنوفية بمصر، وتعلم في الأزهر . من مؤلفاته: " التحفة الخيرية على الفوائد الشنشورية في الفرائض)، و " تحفة المريد على جوهرة التوحيد "، وحاشية على شرح ابن قاسم . [معجم المؤلفين ٨٤/١، ومعجم المطبوعات ص ٥٠٧، وإيضاح المكنون ٢٤٤/١] . | ٥٠٨ |
| ٢٥. | **البيضاوي** (؟ - ٦٨٥هـ) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي، ناصر الدين، أبو سعيد، البيضاوي، الشيرازي، الشافعي، والبيضاوي نسبة إلى البيضاء قرية من عمل شيراز . فقيه، مفسر، أصولي، محدث، ولي قضاء القضاة بشيراز، أخذ الفقه عن والده ومعين الدين أبي سعيد وعن زين الدين حجة الإسلام أبي حامد الغزالي وغيرهم . من تصانيفه: " منهاج الأصول إلى علم الوصول "، و " الغاية القصوى في دراسة الفتوى " في فروع الفقه الشافعي، و " أنوار التنزيل وأسرار التأويل " وهو المشهور بتفسير البيضاوي، و " شرح مصابيح السنة " للبغوي . [طبقات الشافعية ٥٩/٥، والبداية والنهاية ٣٠٩/١٣، ومرآة الجنان ٢٢٠/٤، ومعجم المؤلفين ٩٧/٦] . | ٥ |
| ٢٦. | **البيهقي أبو بكر**: هو أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، الخراساني، أبو بكر، الحافظ العلامة، الفقيه الشافعي، ولد ٣٨٤هـ، من مصنفاته: «السنن الكبرى»، و«السنن الصغرى»، ودلائل النبوة» وغيرها كثير، توفي ٤٥٨هـ، ودفن ببيهق عن أربع وسبعين سنة. انظر: سير أعلام النبلاء ١٦٣/١٨ – طبقات الشافعية للأسنوي ١٩٨/١ – شذرات الذهب ٣٠٤/٣. | ٣٠٧ |
| ٢٧. | **ابن التركماني** (٦٨٣ - ٧٥٠ هـ) هو علي بن عثمان بن إبراهيم الماردِيني، أبو الحسن، علاء الدين، الشهير بابن التركماني . من أهل مصر . قاض حنفي . كان إمام عصره، عالما محققا مدققا فقيها بارعا أصوليا . أفتى ودرس وصنف . تولى قضاء الحنفية بالديار المصرية . من تصانيفه: " الكفاية في مختصر الهداية " ؛ و " مقدمة في أصول الفقه " و " تخريج أحاديث الهداية " [الفوائد البهية ص ١٢٣ ؛ والنجوم الزاهرة ٢٤٦/١٠ ؛ والأعلام للزركلي ١٢٥/٥] . | ٥٢٧ |
| ٢٨. | **التهانوي**: هو ظفر أحمد بن لطيف العثماني التهانوي، ولد (١٣١٠هـ) في ديوبند بالهند وأخذ عن خاله حكيم الأمة مولانا محمد أشرف علي التهانوي، وألف العديد من الكتب، منها "إنهاء السكن إلى من يطالع إعلاء السنن" ويسمى أيضًا: "قواعد في علم الحديث" و توفي (١٣٩٤هـ). انظر: [إعلاء السنن: ٢٥/١]. | ٤٥ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| .٢٩ | **ابن تيمية** (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرَّاني الحنبلي الدمشقي، تقي الدين . ولد في حرّان وانتقل به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر . سجن بمصر مرتين من أجل فتاواه . وتوفي بقلعة دمشق معتقلا . مكثرا من التصنيف . من تصانيفه " السياسة الشرعية "، " ومنهاج السنة "، وطبعت " فتاواه " في الرياض مؤخرا في ٣٥ مجلدا . [الأعلام للزركلي ١/ ١٤٠، والدرر الكامنة ١/ ١٤٤، والبداية والنهاية ١٤/ ١٣٥] | ٣٦ |
| .٣٠ | **الجصاص أبو بكر** : هو أحمد بن علي أبو بكر الرازي، المعروف بالجصاص، ولد سنة ٣٠٥ هـ، وسكن بغداد، تفقه على أبي الحسن الكرخي وتخرج به، انتهت إليه رئاسة الحنفية وتفقه عليه جماعة، من مصنفاته: «أحكام القرآن»، و«شرح الجامع» لمحمد بن الحسن، و«الفصول» في أصول الفقه، توفي سنة ٣٧٠هـ ببغداد. انظر: تاريخ بغداد ٤/ ٣١٤ – سير أعلام النبلاء ١٦/ ٣٤٠ ، العبر في خبر من غبر للذهبي، ٢/ ١٣٣– تاج التراجم في من صنف من الحنفية لابن قطلوبغا، ص١٧. | ٥٢٤ |
| .٣١ | **ابن جماعة** (٧٢٥ - ٧٩٠ هـ) هو إبراهيم بن عبد الرحيم بن محمد بن سعد الله بن جماعة، برهان الدين، أبو إسحاق . فقيه، وقاض، ومفسر . ولد بمصر، ودرس عند علماء عصره كيحيى بن المصري، ويوسف الدلاصي، والذهبي، وغيرهم . وأضيف إليه التدريس بعد وفاة العلائي، ثم تولى القضاء بالديار المصرية، وإليه انتهت رئاسة العلماء في زمانه، فلم يكن أحد يدانيه في سعة الصدر وكثرة البذل وقيام الحرمة وقمع أهل الفساد، مع المشاركة الجيدة في العلوم . ولي خطابة بيت المقدس بعد والده . من تصانيفه: " الفوائد القدسية والفرائد العطرية " وجمع تفسيرًا في نحو عشر مجلدات . [معجم المؤلفين ١/ ٤٧، والدرر الكامنة ١/ ٤٠] . | ٢١ |
| .٣٢ | **أبو إسحاق الجوزجاني** (؟ - ٢٥٩هـ): هو إبراهيم بن يعقوب بن إسحاق السعدي الجوزجاني، أبو إسحاق، أحد أئمة الجرح والتعديل، ومن أصحاب الإمام أحمد . ذكره أبو بكر الخلال فقال: جليل جدًا، كان أحمد بن حنبل يكاتبه ويكرمه إكرامًا شديدًا . تفقه على الإمام أحمد وسأله مسائل مشهورة، وسمع من الحسين الجعفي، وعبد الصمد بن عبد الوارث، ويزيد بن هارون، وغيرهم . وعنه أبو داود، والترمذي، والنسائي، وأبو زرعة، وأبو حاتم وغيرهم . وقيل: إنه توفي سنة ست وستين ومائتين . من تصانيفه: له جزءان مسائل عن الإمام أحمد، وكتاب " أحوال الرجال " في الجرح والتعديل . [طبقات الحنابلة ١/ ٩٨، تهذيب الكمال ٢/ ٢٤٤، المنهج الأحمد ٢/ ٧٢] . | ٥٢٧ |
| .٣٣ | **ابن الحاجب** (٥٩٠ - ٦٤٦ هـ) هو عثمان بن عمر أبي بكر بن يونس المعروف بابن الحاجب - أبو عمرو، جمال الدين - كردي الأصل، ولد في إسنا . ونشأ في القاهرة . ودرس بدمشق وتخرج به بعض المالكية . ثم رجع إلى مصر فاستوطنها . كان من كبار العلماء بالعربية، وفقيها من فقهاء المالكية، بارعا في العلوم الأصولية، متقنا لمذهب | ٥ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | مالك بن أنس . وكان ثقة حجة متواضعا عفيفا . من تصانيفه: " مختصر الفقه " ؛ و " منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل " في أصول الفقه و " جامع الأمهات " في فقه المالكية . [الديباج المذهب ص ١٨٩ ؛ ومعجم المؤلفين ٢٦٥/٦ ؛ والأعلام ٣٧٤/٤] | |
| ٣٤. | **ابن حبان** (؟ - ٣٥٤ هـ) هو محمد بن حبان بن أحمد بن حبان، أبو حاتم، البستي . نسبته إلى (بُست) في سجستان . تنقل في الأقطار في طلب العلم . محدث، مؤرخ، عالم بالطب والنجوم . ولي القضاء بسمرقند ثم قضاء نسا . قال ابن السمعاني: " كان إمام عصره " . من مصنفاته: " المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع " المشهور بصحيح ابن حبان في الحديث، و " روضة العقلاء " في الأدب، و " الثقات " في رجال الحديث، و " وصف العلوم وأنواعها " . [طبقات الشافعية ١٤١/٢، والأعلام للزركلي ٣٠٦/٦، وتذكرة الحفاظ ١٢٥/٣، وشذرات الذهب ١٦/٣] . | ٤٦١ |
| ٣٥. | **ابن حجر الهيتمي** (٩٠٩ - ٩٧٣ هـ) هو أحمد بن حجر الهيتمي (وعند البعض الهيثمي بالثاء المثلثة) السعدي، الأنصاري، شهاب الدين أبو العباس . ولد في محلة أبي الهيثم بمصر، ونشأ وتعلم بها . فقيه شافعي . مشارك في أنواع من العلوم . تلقى العلم بالأزهر، وانتقل إلى مكة وصنف بها كتبه وبها توفي . برع في العلوم خصوصا فقه الشافعي . من تصانيفه: " تحفة المحتاج شرح المنهاج " ؛ و " الإيعاب شرح العباب المحيط بمعظم نصوص الشافعية والأصحاب " ؛ و " الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة " ؛ و " إتحاف أهل الإسلام بخصوصيات الصيام " . [البدر الطالع ١٠٩/١ ؛ ومعجم المؤلفين ١٥٢/٢ ؛ والأعلام للزركلي ٢٢٣/١] | ١٨ |
| ٣٦. | **الحسن البصري** (٢١ - ١١٠ هـ) هو الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد، تابعي، كان أبوه يسار من سبي ميسان، ومولى لبعض الأنصار . ولد بالمدينة وكانت أمه ترضع لأم سلمة . رأى بعض الصحابة، وسمع من قليل منهم . كان شجاعا، جميلا، ناسكا، فصيحا، عالما، شهد له أنس بن مالك وغيره . وكان إمام أهل البصرة . كان أولا كاتبا للربيع بن سليمان والي خراسان، ولي القضاء بالبصرة أيام عمر بن عبد العزيز . ثم استعفى . نقل عنه أنه قال بقول القدرية، وينقل أنه رجع عن ذلك، وقال: الخير والشر بقدر . [تهذيب التهذيب ٢٤٢/٢ - ٢٧١، والأعلام للزركلي ٢٤٢/٢، و " الحسن البصري " لإحسان عباس] | ٥٠٦ |
| ٣٧. | **الحطاب** (٩٠٢ - ٩٥٤ هـ) هو محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرُّعيني المعروف بالحطاب . فقيه مالكي من علماء المتصوفين . أصله من المغرب . ولد واشتهر بمكة، ومات في طرابلس الغرب . من مصنفاته " مواهب الجليل في شرح مختصر خليل " ستة مجلدات، في فقه المالكية، و " شرح نظم نظائر رسالة القيرواني " لابن غازي، ورسالة في استخراج أوقات الصلاة بالأعمال الفلكية بلا آلة، وجزءان في اللغة . [نيل الابتهاج | ٣٤٥ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | بتطريز الديباج ص ٣٣٧، والأعلام للزركلي ٢٨٦/٧، والمنهل العذب ١٩٥/١، وبروكلمان ٥٠٨/٢ (٣٨٧) وتكملته ٥٢٦/٢] | |
| ٣٨. | **الحموي** (؟ - ١٠٥٦هـ) هو أحمد بن محمد، شهاب الدين، الحموي، المصري، الحنفي، فقيه، مشارك في أنواع من العلوم . قام بالتدريس في المدرسة السليمانية . من تصانيفه: " حاشية على الدرر والغرر "، و " كشف الرمز عن خبايا الكنز " وهو شرح على كنز الدقائق، وحاشية اسمها " غمز عيون البصائر على محاسن الأشباه والنظائر لابن نجيم "، و " القول البليغ في حكم التبليغ " . [الجبرتي ٦٧/١، وهدية العارفين ١٦٤/١، ومعجم المؤلفين ٩٣/٢] . | ٢٢٦ |
| ٣٩. | **الخديوي إسماعيل** (١٢٤٥ - ١٣١٢ هـ = ١٨٣٠ - ١٨٩٥ م)إسماعيل (باشا) بن إبراهيم بن محمد علي الكبير: خديوي مصر. ولد في القاهرة، وتعلم بها ثم في فرنسة. وولي مصر سنة ١٢٧٩ هـ وهو أول من أطلق عليه لقب (الخديوية) من رجال أسرته. ولي مصر وعليها من الدين ثلاثة ملايين جنيه. واعتزلها وعليها نحو مئة مليون جنيه. وأنشأ حكومة دستورية. ورضي بالمراقبة الاجنبية لخزائن مصر. توفي في الآستانة.ونقلت جثته إلى القاهرة. [الأعلام للزركلي: ٣٠٨/١] . | ٢٥٧ |
| ٤٠. | **الخطيب البغدادي** : هو أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، الحافظ، أبو بكر، الخطيب البغدادي، ولد ٣٩٢هـ، وتفقه على أبي الطيب الطبري، وأبي الحسن المحاملي، وأبي إسحاق الشيرازي، له أكثر من ستين مصنفًا منها «تاريخ بغداد»، و«الفقيه والمتفقه»، توفي في ذي الحجة ٤٦٣هـ. انظر: طبقات الشافعية للإسنوي ٢٠١/١ – طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٢٥٤/١ – شذرات الذهب ٣١١/٣. | ٥٢٧ |
| ٤١. | **ابن خلدون** (٧٣٢ - ٨٠٨هـ) هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن، أبو زيد، الحضرمي، الأشبيلي الأصل التونسي ثم القاهري، المالكي، المعروف بابن خلدون، عالم، أديب، مؤرخ، اجتماعي، حكيم . وولي في مصر قضاء المالكية . وأخذ الفقه عن قاضي الجماعة ابن عبد السلام وغيره . من تصانيفه: " العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر " و " تاريخ ابن خلدون "، و " شرح البردة " . [شذرات الذهب ٧٦/٧، والضوء اللامع ١٤٥/٢، والأعلام ١٠٦/٤، ومعجم المؤلفين ١٨٨/٥] . | ٤٢٧ |
| ٤٢. | **الدارقطني** (٣٠٦ - ٣٨٥ هـ) هو علي بن عمر بن أحمد بن مهدي، أبو الحسن، البغدادي الدارقطني، نسبته إلى دار القطن محلة ببغداد . إمام كبير ومحدث حافظ، وفقيه، ومقرئ . سمع الحديث من أبي القاسم البغوي وخلق كثير ببغداد والكوفة والبصرة وواسط . وتوفي ببغداد، ودُفن قريبا من معروف الكرخي . من تصانيفه الكثيرة: كتاب " السنن "، و " العلل الواردة في الأحاديث النبوية " و " المجتبى من السنن المأثورة "، و " المختلف والمؤتلف " في أسماء الرجال . [شذرات الذهب ١١٦/٣، | ١٢٤ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | وتذكرة الحفاظ ١٨٦/٣، ومعجم المؤلفين ١٥٧/٧، والأعلام ١٣٠/٥] . | |
| ٤٣. | **ابن دقيق العيد** (٦٢٥ - ٧٠٢هـ) هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع، أبو الفتح، تقي الدين القشيري . المعروف كأبيه وجده بابن دقيق العيد . قاض، من أكابر العلماء بالأصول، مجتهد . أصل أبيه من منفلوط (بمصر) انتقل إلى قوص . ولد على ساحل البحر الأحمر . وتوفي بالقاهرة . من تصانيفه: " إحكام الأحكام في شرح عمدة الأحكام " في الحديث، و " أصول الدين " و " الإمام في شرح الإلمام " و " الاقتراح في بيان الاصطلاح " . [الدرر الكامنة ٩١/٤، وشذرات الذهب ٥/٦، والأعلام ١٧٣/٧] . | ٢٦ |
| ٤٤. | **ابن أبي الدم** (٥٨٣ - ٦٤٢ هـ = ١١٨٧ - ١٢٤٤ م) إبراهيم بن عبد الله بن عبد المنعم الهمداني الحموي، شهاب الدين، أبو إسحاق، المعروف بابن أبي الدم: مؤرخ بحاث، من علماء الشافعية. مولده ووفاته بحماة في سورية. تفقه ببغداد، وسمع بالقاهرة، وحدث بها وبكثير من بلاد الشام. وتولى قضاء حماة. وتوجه رسولا إلى بغداد، فمرض بالمعرة، فعاد إلى حماة فمات. من تصانيفه (كتاب التاريخ - خ)و (التاريخ المظفري - خ) جزء منه في ١٩٧ ورقة، في خزانة (بانكي فور) الرقم ٢٨٦٨ ومنه مخطوطة في خزانة الاسكندرية من الهجرة إلى سنة ٦٢٧ مبتورة الآخر، ألفه باسم المظفر أمير ميافارقين، ترجم الايطاليون القسم المختص منه بصقلية وطبعوه. وله (تدقيق العناية في تحقيق الرواية - خ) و (أدب القاضي - خ (٢). [الأعلام للزركلي - (٤٩/١)] . | ١٩ |
| ٤٥. | **الذهبي** (٦٧٣ - ٧٤٨ هـ) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز أبو عبد الله، شمس الدين الذهبي . تركماني الأصل من أهل دمشق . شافعي . إمام حافظ مؤرخ، كان محدث عصره . سمع عن كثيرين بدمشق وبعلبك ومكة ونابلس . برع في الحديث وعلومه . كان يرحل إليه من سائر البلاد . وكان فيه ميل إلى آراء الحنابلة، ويمتاز بأنه كان لا يتعدى حديثا يورده حتى يبين ما فيه من ضعف متن، أو ظلام إسناد، أو طعن في روايته . من تصانيفه " الكبائر "، و " تاريخ الإسلام " في واحد وعشرين مجلدا، و " تجريد الأصل في أحاديث الرسول " . [طبقات الشافعية الكبرى ٢١٦/٥، والنجوم الزاهرة ١٨٣/١٠، ومعجم المؤلفين ٢٨٩/٨] | ٢٢ |
| ٤٦. | **الرافعي** (٦٢٣-٥٥٧) هـ = ١١٦٢ - ١٢٢٦م، عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، أبو القاسم الرافعي القزويني: فقيه، من كبار الشافعية، كان له مجلس بقزوين للتفسير والحديث، وتوفي فيها. نسبته إلى رافع بن خديج الصحابي. له " التدوين في ذكره أخبار قزوين - خ " و " الإيجاز في أخطار الحجاز " وهو ما عرض له من " الخواطر " في سفره إلى الحج، و " المحرر - خ " فقه، و " فتح العزيز في شرح الوجيز للغزالي - ط " في الفقه، و " شرح مسند الشافعي " و " الأمالي الشارحة لمفردات الفاتحة - خ " و " سواد العينين - ط " في مناقب أحمد الرفاعي، وفي نسبة هذا الكتاب إليه شك [فوات الوفيات ٢: ٣ وملخص المهمات - خ. ومفتاح السعادة ١: ٤٤٣ ثم ٢: ٢١٣ والأعلام - خ.وابن | ٢٠ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | الوردي ٢: ١٤٨، والفهرس التمهيدي ٣٦٥، ومعجم المطبوعات ٩٢٥، وهدية العارفين ١: ٦٠٩ وطبقات الشافعية ٥: ١١٩ وكشف الظنون ٢٠٥] . | |
| ٤٧. | **ابن رجب** (٧٣٦ - ٨٩٥ هـ) هو عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، أبو الفرج، زين الدين، وجمال الدين أيضا، ولد ببغداد، وتوفي بدمشق من علماء الحنابلة، كان محدثا حافظا فقيها أصوليا ومؤرخا . أتقن فن الحديث وصار أعرف أهل عصره بالعلل، وتتبع الطرق . تخرج به غالب أصحابه الحنابلة . من تصانيفه " تقرير القواعد وتحرير الفوائد " المشهور بقواعد ابن رجب في الفقه، و " جامع العلوم والحكم " وهو شرح الأربعين النووية، و " شرح سنن الترمذي " ومعه " شرح العلل " آخر أبوابه، و " ذيل طبقات الحنابلة " . [الدرر الكامنة ٢٢١/٢، وشذرات الذهب ٣٣٩/٣، ومعجم المؤلفين ١١٨/٥] | ٥٢٧ |
| ٤٨. | **الرستغفني** (٠٠٠ - نحو ٣٤٥ هـ = ٠٠٠ - نحو ٩٥٦ م) علي بن سعيد الرستغفني، أبو الحسن: فقيه حنفي، من أهل سمرقند. نسبته إلى إحدى قراها.كان من أصحاب الماتريدي. له كتب، منها " الزوائد والفوائد " في أنواع العلوم، و " إرشاد المهتدي " [الأعلام للزركلي: ٢٩١/٤] . | ٦٨ |
| ٤٩. | **ابن رشد الحفيد** : هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد، ابن رشد الحفيد، القرطبي، أبو الوليد، حكيم، عالم، مشارك في كثير من العلوم ولد سنة ٥٢٠هـ، من مصنفاته: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في الفقه، و«مختصر المستصفى» في الأصول، و«الكليات» في الطب، توفي ٥٩٥هـ. انظر: مرآة الجنان ٤٧٩/٣ – شذرات الذهب ٣٢٠/٤ – معجم المؤلفين ٣١٣/٨. | ١٢٦ |
| ٥٠. | **ابن الرفعة** (٦٤٥ - ٧١٠ هـ) هو أحمد بن محمد بن علي بن مرتفع بن حازم، أبو العباس، الأنصاري، المصري، المعروف بابن الرفعة . فقيه شافعي، من فضلاء مصر: تفقه على الظهير الترمنتي، والشريف العباسي، ولقب بالفقيه، وسمع الحديث من محيى الدين الدميري ودرس بالمدرسة المعزية . من تصانيفه: " المطلب في شرح الوسيط " و " الكفاية في شرح التنبيه "، و " بذل النصائح الشرعية في ما على السلطان وولاة الأمور وسائر الرعية " و " الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان " و " الرتبة في الحسبة " . [شذرات الذهب ٢٢/٦، والبدر الطالع ١١٥/١، وطبقات الشافعية ١٧٧/٥، ومعجم المؤلفين ١٣٥/٢، والأعلام ٢١٣/١] . | ٢٠ |
| ٥١. | **الروياني** (٤١٥ - ٥٠٢ هـ) هو عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد، أبو المحاسن الروياني . فقيه شافعي . درس بنيسابور وميافارقين وبخارى . أحد أئمة مذهب الشافعي، اشتهر بحفظ المذهب حتى يحكى عنه أنه قال: " لو احترقت كتب الشافعي لأمليتها من حفظي "، وقيل فيه: " شافعي عصره " . ولي قضاء طبرستان ورويان وقراها . قتله الملاحدة بوطن أهله " آمل " . من تصانيفه: " البحر " وهو من أوسع كتب | ٤٢٤ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | المذهب، و " الفروق "، " الحلية "، و " حقيقة القولين " [طبقات الشافعية للسبكي ٢٦٤/٤، والأعلام للزركلي ٣٢٤/٤، وسير النبلاء] | |
| ٥٢. | **الزبيدي** (١١٤٥ - ١٢٠٥هـ) هو محمد بن محمد، أبو الفيض، الحسيني الزبيدي الملقب " بمرتضى " لغوي، نحوي، محدث، أصولي، مؤرخ، مشارك في عدة علوم . أصله من واسط (في العراق) ومولده بالهند (في بلجرام)، ومنشؤه في زبيد باليمن . من تصانيفه: " تاج العروس في شرح القاموس "، وإتحاف السادة المتقين، شرح إحياء علوم الدين، و " أسانيد الكتب الستة "، و " عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة " . [هدية العارفين ٣٤٧/٢، ومعجم المؤلفين ٢٨٢/١١، والأعلام ٢٩٧/٧] . | ٣ |
| ٥٣. | **الزجاج** (٢٤١ - ٣١١ هـ) هو إبراهيم بن محمد بن السري بن سهل . النحوي، اللغوي، المفسر . أقدم أصحاب المبرد قراءة عليه، وقال ابن خلكان: كان من أهل العلم والأدب والدين المتين . أخذ الأدب عن المبرد وثعلب، وكان يخرط الزجاج ثم تركه واشتغل بالأدب، فنسب إليه، واختص بصحبة الوزير عبيد الله بن سليمان وعلم ولده القاسم الأدب، ولما استوزر القاسم أفاد بطريقه مالا جزيلا . من تصانيفه: " معاني القرآن "، و " الاشتقاق "، و " خلق الإنسان "، و " الأمالي " . [وفيات الأعيان ٣١/١، وشذرات الذهب ٢٥٩/٢، والأعلام ٣٣/١، ومعجم المؤلفين ٣٣/١] . | ٤٢٢ |
| ٥٤. | **أبو زُرْعَة الرازي** (٢٠٠ - ٢٦٤ هـ) هو عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ، أبو زُرعَة، الرازي نسبة إلى مدينة (الريّ)، المخزومي . محدث، حافظ، روى عن أبي عاصم وأبي نعيم وقبيصة بن عقبة ومسلم بن إبراهيم وأبي الوليد الطيالسي، وعبد الله بن صالح العجلي وغيرهم، وروى عنه مسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه وإسحاق بن موسى الأنصاري وأبو زرعة الدمشقي وأبو حاتم وغيرهم . قال النسائي: ثقة . وهو من أهل الريّ، زار بغداد وحدث بها وجالس أحمد بن حنبل . كان يحفظ مائة ألف حديث، حتى قيل: كل حديث لا يعرف أبو زرعة ليس له أصل . من تصانيفه: " مسند " . [تهذيب التهذيب ٣٠/٧، وطبقات الحنابلة ١٩٩/١، وتاريخ بغداد ٣٢٦/١٠، والأعلام ٣٥٠/٤ ومعجم المؤلفين ٢٣٩/٦] . | ٥٢٦ |
| ٥٥. | **الزَّرْكشي** (٧٤٥ - ٧٩٤ هـ) هو محمد بن بهادر بن عبد الله، أبو عبد الله، بدر الدين، الزركشي . فقيه شافعي أصولي . تركي الأصل، مصري المولد والوفاة . له تصانيف كثيرة في عدة فنون . من تصانيفه: " البحر المحيط " في أصول الفقه ٣ مجلدات، و " إعلام الساجد بأحكام المساجد "، و " الديباج في توضيح المنهاج " فقه، " المنثور " يعرف بقواعد الزركشي . [الأعلام ٢٨٦/٦، والدرر الكامنة ٣٩٧/٣] . | ٦ |
| ٥٦. | **زكريا الأنصاري**: هو زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، السنيكي، الشافعي، زين الدين، الحافظ، شيخ الإسلام، قاضي القضاة، ولد ٨٢٦هـ، من شيوخه: ابن حجر، وابن الهمام، والعلم البلقيني، من مصنفاته: «لب الأصول» | ٧ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | و«شرحه غاية الوصول» في أصول الفقه، و«أسنى المطالب شرح روض الطالب» في الفقه، توفي ٩٢٦هـ. انظر: الطبقات الصغرى للشعراني، تحقيق عبد القادر عطا ص٣٧ مكتبة القاهرة، ط أولى ١٩٧٠م – الطبقات الكبرى للشعراني ١١١/٢، دار الفكر العربي، بيروت – شذرات الذهب ١٣٤/٨ – الفتح المبين ٦٨/٣- الأعلام ٤٦/٣. | |
| .٥٧ | **الزَّمَخشري** (٤٦٧ - ٥٣٨هـ) هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد، أبو القاسم، الخوارزمي، الزمخشري من كبار المعتزلة . مفسر، محدث، متكلم، نحوي، مشارك في عدة علوم . ولد في زمخشر من قرى خوارزم، وقدم بغداد وسمع الحديث وتفقه، ورحل إلى مكة فجاور بها وسمي جار الله . من تصانيفه: " الكشاف "، في تفسير القرآن، و " الفائق في غريب الحديث "، و " ربيع الأبرار ونصوص الأخبار "، و " المفصل " . [شذرات الذهب ١١٨/٤، والأعلام ٥٥/٨، ومعجم المؤلفين ١٨٦/١٢] . | ٥٥٧ |
| .٥٨ | **ابن الزملكاني** (٦٦٧ - ٧٢٧ هـ = ١٢٦٩ - ١٣٢٧ م)محمد بن علي بن عبد الواحد الانصاري، كمال الدين، المعروف بابن الزملكاني: فقيه، انتهت إليه رياسة الشافعية في عصره. ولد وتعلم بدمشق. وتصدر للتدريس والافتاء، وولي نظر ديوان (الافرم) ونظر الخزانة ووكالة بيت المال. وكتب في ديوان الانشاء ثم ولي القضاء في حلب فأقام سنتين، وطلب لقضاء مصر، فقصدها، فتوفي في بلبيس ودفن بالقاهرة. له رسالة في الرد على ابن تيمية في مسألتي (الطلاق والزيارة) وتعليقات على (المنهاج) للنووي. [الأعلام للزركلي: ١٨٤/٦] . | ٢٢ |
| .٥٩ | **ابن السُّبكي** (٧٢٧ ـ ٧٧١ هـ) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن تمام السبكي، أبو نصر، تاج الدين أنصاري، من كبار فقهاء الشافعية . ولد بالقاهرة . سمع بمصر ودمشق . تفقه على أبيه وعلى الذهبي . برع حتى فاق أقرانه . درس بمصر والشام، وولي القضاء بالشام، كما ولي بها خطابة الجامع الأموي . كان السبكي شديد الرأي، قوي البحث، يجادل المخالف في تقرير المذهب، ويمتحن الموافق في تحريره . من تصانيفه: " طبقات الشافعية الكبرى "، و " جمع الجوامع " في أصول الفقه، و " ترشيح التوشيح وترجيح التصحيح " في الفقه . [طبقات الشافعية لابن هداية الله الحسيني ص٩٠، وشذرات الذهب ٢٢١/٦، والأعلام ٣٢٥/٤] | ٦ |
| .٦٠ | **السُّبكي الكبير** (٦٨٣ ـ ٧٥٦ هـ) هو علي بن عبد الكافي بن علي السبكي، تقي الدين، أنصاري خزرجي . نسبته إلى (سبك العبيد) بالمنوفية بمصر . ولد بها، ثم انتقل إلى القاهرة والشام . ولي قضاء الشام سنة ٧٣٩ هـ واعتل، فعاد إلى القاهرة وتوفي بها . له ردود على ابن تيمية . وكان عنده انحراف عنه . وابنه تاج الدين عبد الوهاب صاحب " طبقات الشافعية " يقال له " السبكي " أيضا، وقد يقال له " ابن السبكي " . من تصانيف المترجم: " الابتهاج شرح المنهاج " في الفقه، و " المسائل الحلبية وأجوبتها "، و " | ٢٢ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | مجموعة فتاوى " [طبقات الشافعية ١٤٦/٦ - ٢٢٦، ومعجم المؤلفين ١٢٧/٧، وشذرات الذهب ١٨٠/٦] | |
| ٦١. | **السرخسي** (- ٤٨٣ هـ) هو محمد بن أحمد بن أبي سهل، أبو بكر، السرخسي من أهل (سرخس) بلدة في خراسان . ويلقب بشمس الأئمة . كان إماما في فقه الحنفية، علامة حجة متكلما ناظرا أصوليا مجتهدا في المسائل . أخذ عن الحلواني وغيره . سجن في جب بسبب نصحه لبعض الأمراء، وأملى كثيرا من كتبه على أصحابه وهو في السجن، أملاها من حفظه . من تصانيفه: " المبسوط " في شرح كتب ظاهر الرواية، في الفقه، و " الأصول " في أصول الفقه، " شرح السير الكبير " للإمام محمد بن الحسن . [الفوائد البهية ص ١٥٨، والجواهر المضية ٢٨/٢، والزركلي ٢٠٨/٦] | ٢٧٨ |
| ٦٢. | **ابن سريج** : هو أحمد بن عمر بن سريج، القاضي أبو العباس، البغدادي، ولد سنة ٢٤٩هـ، تفقه على أبي القاسم الأنماطي، شيخ الشافعية وحامل لوائهم، بلغت مصنفاه أربعمائة مصنف، منها: «الأقسام والخصال»، «الودائع لمنصوص الشرائع»، توفي في بغداد سنة ٣٠٦ هـ. انظر: تاريخ بغداد ٢٨٧/٤ – طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ٢١/٣ – الأعلام ١٨٥/١. | ٣٥٧ |
| ٦٣. | **سعيد بن جبير** (- ٩٥ هـ) هو سعيد بن جبير بن هشام الأسدي الوالبي، مولاهم . كوفي . من كبار التابعين . أخذ عن ابن عباس وأنس وغيرهما من الصحابة . خرج على الأمويين مع ابن الأشعث، فظفر به الحجاج فقتله صبرا . [تهذيب التهذيب ١١/٤ - ١٤] | ٤٥٥ |
| ٦٤. | **سلامة العزامي** (١٢٩٨ - ١٣٧٦ ه) (١٨٨١ - ١٩٥٦ م) سلامة هندي العزامي، القضاعي، الشافعي.صوفي.فقيه.ولد في جزيرة النجدي من أعمال مركز قليوب، وكف بصره وهو في الثانية من عمره، وحفظ القرآن، وتولى مشيخة الطريقة النقشبندية ودرس بالأزهر، وزار القدس والخليل وحج، وتوفي بمسقط رأسه في المحرم.من مؤلفاته: براهين الكتاب والسنة الناطقة على وقوع الطلقات المجموعة: البراهين الساطعة في الرد على بعض البدع الشائعة. [معجم المؤلفين: ٣٩٠/١٣] . | ٦٣٢ |
| ٦٥. | **السلفي** (٤٧٨ - ٥٧٦ هـ = ١٠٨٥ - ١١٨٠ م)أحمد بن محمد بن سلفة (بكسر السين وفتح اللام) الأصبهاني، صدر الدين، أبو طاهر السلفي: حافظ مكثر، من أهل أصبهان. رحل في طلب الحديث، وكتب تعاليق وأمالي كثيرة، وبنى له الأمير العادل (وزير الظافر العبيدي) مدرسة في الاسكندرية، سنة ٥٤٦ هـ فأقام إلى أن توفي فيها. له (معجم شيوخ بغداد) (الفضائل الباهرة في مصر والقاهرة). [الأعلام للزركلي: ٢١٥/١] . | ٥٠٠ |
| ٦٦. | **سليمان التيمي** (؟ - ١٤٣ هـ) هو سليمان بن طرخان، أبو المعتمر، التيمي البصري، تابعي، روى عن أنس بن مالك وطاوس وأبي إسحاق السبيعي وأبي عثمان النهدي والحسن البصري وعبد الله بن الشخير وغيرهم . وعنه ابنه معتمر وشعبة والسفيانان | ٣٩٣ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | وحماد بن سلمة ويحيى بن معمر وغيرهم . قال الربيع بن يحيى عن سعيد: ما رأيت أحدا أصدق من سليمان التيمي، وقال عبد الله بن أحمد عن أبيه: ثقة . وقال ابن معين والنسائي: ثقة . وقال العجلي: تابعي ثقة، وكان من خيار أهل البصرة . وقال ابن سعد: كان ثقة كثير الحديث وكان من العُباد المجتهدين . وقال ابن حبان في الثقات: كان من عُباد أهل البصرة وصالحيهم ثقة وإتقانا وحفظا . [طبقات ابن سعد ١٨/٧، وسير أعلام النبلاء ١٩٥/٦، وتهذيب التهذيب ٢٠١/٤] . | |
| .٦٧ | **السمعاني** (٥٠٦ - ٥٦٢ هـ = ١١١٣ - ١١٦٧ م) عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد: مؤرخ رحالة من حفاظ الحديث. مولده ووفاته بمرو. رحل إلى أقاصي البلاد، ولقي العلماء والمحدثين، وأخذ عنهم، وأخذوا عنه. نسبته إلى سمعان (بطن من تميم). من كتبه، " الأنساب " و " تاريخ مرو "، و " تذييل تاريخ بغداد، . انظر: الأعلام للزركلي - (٥٥/٤) | ٥٠٠ |
| .٦٨ | **ابن السمعاني**: هو منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر بن أحمد بن عبد الجبار بن الفضل بن الربيع بن مسلم، الإمام أبو المظفر، السمعاني، التميمي، المروزي، الحنفي، ثم الشافعي، ولد سنة ٤٢٦هـ، تفقه على والده وكثير غيره، نشأ حنفياً ثم تحول شافعياً، من مصنفاته: «القواطع»، في الأصول، و«الاصطلام في الخلاف»، وغيرها كثير، توفي سنة ٤٨٩هـ. انظر مرآة الجنان ١٥١/٣، والبداية والنهاية ١٢/ ١٥٣، وطبقات ابن قاضي شهبة، ٢٩٩/١، وشذرات الذهب، ٣٩٣/٣. | ٤ |
| .٦٩ | **السندي**: (؟ - ١١٣٦ هـ) هو محمد بن عبد الهادي السندي، أبو الحسن . فقيه حنفي، عالم بالحديث والتفسير والعربية . ولد بالسند وبها نشأ . وارتحل إلى الحرمين، فأخذ بهما عن جملة من الشيوخ، كالسيد محمد البرزنجي والملا إبراهيم الكوراني وغيرهما، ودرّس بالحرم الشريف النبوي، واشتهر بالفضل والذكاء والصلاح فسمع الحديث عن البابلي وغيره من الواردين . وتوفي بالمدينة . من تصانيفه الكثيرة: " شرح مسند الإمام أحمد بن حنبل "، وله شروح على الكتب الستة، وشرح على الهداية، و " حاشية على فتح القدير "، و " حاشية على البيضاوي " . [سلك الدرر ٦٦/٤، ومعجم المؤلفين ٢٤٣/٣، وعجائب الآثار ٨٨/١، ومعجم المطبوعات ١٠٥٦] . | ٥ |
| .٧٠ | **السيوطي** (٨٤٩ - ٩١١ هـ): هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين أبي بكر بن عثمان بن محمد بن خضر بن أيوب بن محمد بن الشيخ همام الدين الخضيري، السيوطي الشافعي، ولد بالقاهرة ٨٤٩هـ، أخذ عن جماعة منهم: الشمي محمد بن موسى الحنفي، والفخر عثمان المقشي، وابن يوسف، وابن القالاني، مؤلفاته كثيرة إلى الستمائة منها: «جزيل المواهب في اختلاف المذهب»، في الأصول، و«النظائر» الفقهية والنحوية، وغيرها، توفي ٩١١هـ. انظر الضوء اللامع للسخاوي، ٦٥/٤، وشذرات الذهب ٥١/٨، والفتح المبين، ٦٥/٣، ومعجم المؤلفين، ١٢٨/٥. | ١٩ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| ٧١. | **الشاطبي :** هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الغرناطي، الشهير بالشاطبي، أصولي، حافظ، من أهل غرناطة، من أئمة المالكية، مشارك في كثير من العلوم، من مصنفاته: «الموافقات»، و«الاعتصام» وغيرها كثير، توفي سنة ٧٩٠هـ. انظر: الأعلام للزركلي ١/ ٧٥ – معجم المؤلفين ١/ ١١٨. | ١٠٢ |
| ٧٢. | **الشبراملسي :** (٩٩٧ - ١٠٨٧ هـ) هو: علي بن علي الشبراملسي، أبو الضياء، نور الدين: فقيه شافعي مصري. كف بصره في طفولته وهو من أهل شبراملس بالغربية، بمصر) تعلم وعلم بالأزهر. وصنف كتبا، منها " حاشية على المواهب اللدنية للقسطلاني، و " حاشية على الشمائل، و " حاشية على نهاية المحتاج - ط " في فقه الشافعية. الرسالة المستطرفة ١٥٠ وخلاصة الأثر ٣: ١٧٤ – ١٧٧؛ الأعلام للزركلي - (٣١٤/٤). | ٣١٠ |
| ٧٣. | **الشِّرْبِينيّ** (٩٧٧، هـ) هو محمد بن أحمد الشربيني، شمس الدين، فقيه شافعي مفسر لغوي من أهل القاهرة . من تصانيفه " الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع "، و " مغني المحتاج في شرح المنهاج " للنووي، كلاهما في الفقه . وله " تقريرات على المطول " في البلاغة، و " شرح شواهد القطر " [الأعلام للزركلي ٦/ ٢٣٤، وشذرات الذهب ٨/ ٣٨٤، والكواكب السائرة، ومعجم المطبوعات ١/ ١١٠٨] | ١٥٣ |
| ٧٤. | **الشعراني :** (٨٩٨ - ٩٧٣ هـ) هو عبد الوهاب بن أحمد بن علي، أبو المواهب أو أبو محمد، المعروف بالشعراني أو الشعراوي . ولد ببلدة ساقية أبي شعرة من أعمال المنوفية وتوفي بالقاهرة . كان فقيهًا محدثًا أصوليًا صوفيًا مكثرًا في التصنيف . أخذ العلم عن مشايخ عصره كالشيخ الجلال السيوطي وزكريا الأنصاري . من تصانيفه: " الأجوبة المرضية عن أئمة الفقهاء والصوفية " و " أدب القضاة " . [شذرات الذهب ٨/ ٣٧٢، ومعجم المطبوعات العربية ص ١١٢٩، والأعلام للزركلي ٤/ ٣٣١، ومعجم المؤلفين ٦/ ٢١٨] . | ١٩ |
| ٧٥. | **شمس الدين الرملي** (٩١٩ - ١٠٠٤ هـ = ١٥١٣ - ١٥٩٦ م) محمد بن أحمد بن حمزة، شمس الدين الرملي: فقيه الديار المصرية في عصره، ومرجعها في الفتوى. يقال له: الشافعي الصغير. نسبته إلى الرملة (من قرى المنوفية بمصر) ومولده ووفاته بالقاهرة. ولي إفتاء الشافعية. وجمع فتاوى أبيه. وصنف شروحا وحواشي كثيرة، منها (عمدة الرابح - خ) شرح على هدية الناصح في فقه الشافعية، و (غاية البيان في شرح زبد ابن رسلان - ط) و (غاية المرام - خ) في شرح شروط الامامة لوالده، و (نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج - ط) فقه، وله (فتاوى شمس الدين الرملي - ط) [الأعلام للزركلي - (٦/ ٧)] . | ٢٧ |
| ٧٦. | **شهاب الدين الرملي :** أحمد بن حمزة الرملي، شهاب الدين: فقيه شافعي، من رملة المنوفية بمصر. توفي بالقاهرة. من كتبه (فتح الجواد بشرح منظومة ابن العماد - ط) في | ٢٦ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | المعفوات، و (الفتاوي - ط) جمعه ابنه شمس الدين محمد. [الأعلام للزركلي - (١/١٢٠)] . | |
| .٧٧ | **الشوكاني** : هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد بن صلاح بن علي بن عبد الله الشوكاني، الخولاني، ثم الصنعاني، أبو عبد الله، اشتغل بالحديث وادعى الاجتهاد، ولد بهجرة شوكان من بلاد خولان باليمن سنة ١١٧٣هـ، وأخذه عن والده، وعلى العلامة عبد الرحمن المداني، وأحمد الحداني، وغيرهم، من مصنفاته: «إرشاد الفحول» وهو اختصار للبحر المحيط للزركشي في الأصول ولم يشر الشوكاني إلى ذلك، و«فتح القدير» في التفسير، توفي سنة ١٢٥٠هـ، انظر البدر الطالع، ٢١٤/٢، هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ٣٦٥/٢، مكتبة المثنى بغداد بدون، الأعلام ٢٩٨/٦، معجم المؤلفين ٥٣/١١. | ٣٥٤ |
| .٧٨ | **ابن الصديق الغماري** (٠٠٠ - ١٣٨٠ هـ = ٠٠٠ - ١٩٦٠ م) أحمد بن محمد بن الصديق بن أحمد، أبو الفيض الغماري الحسني الأزهري: متفقه شافعي مغربي. من نزلاء طنجة. تعلم في الأزهر، واستقر وتوفي بالقاهرة. عرف بابن الصديق كأبيه. له كتب، منها (رياض التنزيه في فضل القرآن وحامليه - خ) بخطه، في دار الكتب، و (مطالع البدور في جوامع أخبار البرور - ط) بطنجة، و (إقامة الدليل - ط) في تحريم تمثيل الأنبياء والأولياء على المسارح، و (توجيه الأنظار، لتوحيد المسلمين في الصوم والإفطار - ط) رسالة، و (التصور والتصديق - ط) في سيرة والده (ابن الصديق و (المعجم الوجيز للمستجيز - ط) رسالة في شيوخه ولمحة من تراجمهم و (إبراز الوهم المكنون - ط) في الأحاديث الواردة في المهدي. [الأعلام للزركلي: ٢٥٣/١] . | ٢٨٣ |
| .٧٩ | **الصفي الهندي** (٦٤٤ - ٧١٥ هـ = ١٢٤٦ - ١٣١٥ م)محمد بن عبد الرحيم بن محمد الارموي، أبو عبد الله، صفي الدين الهندي: فقيه أصولي.ولد بالهند، وخرج من دهلي سنة ٦٦٧ هـ فزار اليمن، وحج، ودخل مصر والروم.واستوطن دمشق (سنة ٦٨٥) وتوفي بها.ووقف كتبه بدار الحديث الاشرفية. له مصنفات، منها (نهاية الوصول إلى علم الاصول)، و (الفائق) في أصول الدين. [الأعلام للزركلي: ٢٠٠/٦] . | ١٠٣ |
| .٨٠ | **ابن الصلاح** : هو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى بن أبي نصر، تقي الدين، أبو عمرو، الإمام العلامة، مفتي الإسلام، الكردي، الشهرزوري، الدمشقي، ولد سنة ٥٧٧هـ، من شيوخه: والده، وغيره كثير، وسمع بالكثير من البلدان، من مصنفاته: «علوم الحديث»، و«الفتاوى»، و«أدب الفتوى»، و«طبقات الشافعية»، وتوفي سنة ٦٤٣هـ، ودفن بمقابر الصوفية بدمشق. انظر: طبقات الشافعية للإسنوي ١٣٣/٢، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١٤٢/٢، وشذرات ٢٢١/٥. | ١٢ |
| .٨١ | **الصنعاني** (١٠٩٩ - ١١٨٢هـ) هو محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد، أبو إبراهيم، الكحلاني ثم الصنعاني، المعروف كأسلافه بالأمير . وأخذ عن زيد بن محمد | ٥١٣ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | بن الحسن وصلاح بن الحسين الأخفش وعبد الله بن علي الوزير وغيره، وقرأ الحديث على أكابر علماء صنعاء وعلماء المدينة، وبرع في جميع العلوم . ومن تصانيفه: " توضيح الأفكار، شرح تنقيح الأنظار "، و " سبل السلام، شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام " و " اليواقيت في المواقيت "، و " إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد " . [البدر الطالع ١٣٣/٢، والأعلام ٢٦٣/٦، وفهرس المكتبة الأزهرية ٥٠٦/١] . | |
| ٨٢. | **الصنعاني** (١٢٦ - ٢١١ هـ = ٧٤٤ - ٨٢٧ م) عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري، مولاهم، أبو بكر الصنعاني: من حفاظ الحديث الثقات، من أهل صنعاء. كان يحفظ نحوا من سبعة عشر ألف حديث. له (الجامع الكبير) في الحديث، قال الذهبي: وهو خزانة علم، وكتاب في (تفسير القرآن - خ) و (المصنف في الحديث - ط) ويقال له الجامع الكبير، حققه حبيب الرحمن الاعظمي الباكستاني المعاصر، ونشره المجلس العلمي الباكستاني في ١١ جزءا. [الأعلام للزركلي٣٥٣/٣] . | ٧١ |
| ٨٣. | **طاوس** (٣٣ - ١٠٦ هـ) هو طاوس بن كيسان الخولاني الهمداني بالولاء، أبو عبد الرحمن . أصله من الفرس، مولده ومنشؤه في اليمن . من كبار التابعين في الفقه ورواية الحديث . كان ذا جرأة على وعظ الخلفاء والملوك . توفي حاجا بالمزدلفة أو منى . وصلى عليه أمير المؤمنين هشام بن عبد الملك . [الأعلام للزركلي، وتهذيب التهذيب ٨/٥ ـ، وابن خلكان ٢٣٣/١] | ٣٠٥ |
| ٨٤. | **الطوفي** (٦٥٧ - ٧١٦هـ): هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي، الصرصري، البغدادي، الحنبلي، الأصولي، النحوي، نجم الدين، أبو الربيع، ولد سنة ٦٧٣هـ، تفقه على: شرف الدين الصرصري، وجماعة، من مصنفاته: «شرح الأربعين للنووي»، و«مختصر روضة الموفق»، و«شرح مختصر الروضة في الأصول»، توفي سنة ٧١٦هـ. انظر مرآة الجنان ٢٥٥/٤، وذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب ٣٦٦/٢، والفتح المبين ١٢٤/٢. | ١٠٧ |
| ٨٥. | **الطيبي** (؟ - ٧٤٣هـ) هو الحسين بن محمد بن عبد الله، شرف الدين، الطيبي . من علماء الحديث والتفسير والبيان . قال ابن حجر: كان آية في استخراج الدقائق من القرآن والسنن . وكان ذا ثروة من الإرث والتجارة فلم يزل ينفقه في وجوه الخيرات إلى أن كان في آخر عمره فقيرا . وكان شديد الرد على المبتدعة والفلاسفة . من تصانيفه: " التبيان في المعاني والبيان "، و " الخلاصة في أصول الحديث "، و " شرح مشكاة المصابيح "، و " الكاشف عن حقائق السنن النبوية " . [شذرات الذهب ١٣٦/٦، والدرر الكامنة ٦٨/٢، والأعلام ٢٨٠/٢، ومعجم المؤلفين ٥٣/٤] . | ٩٤ |
| ٨٦. | **ابن عابدين** : (١١٩٨ - ١٢٥٢ هـ) هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين، الدمشقي، فقيه الديار الشامية، وإمام الحنفية في عصره، ولد ١١٩٨هـ بدمشق، وأخذ عن شيوخها، من مصنفاته: «رد المحتار على المختار» في الفقه الحنفي، «نسمات | ٦٩ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | الأسحار على شرح المنار» في الأصول، و«حاشية على المطول» في البلاغة، توفي سنة ١٢٥٢هـ، بدمشق. انظر: الأعلام ٦/ ٤٢، ومعجم المؤلفين ٩/ ٧٧. | |
| .٨٧ | **ابن عاشور** (١٢٩٦ - ١٣٩٣ هـ = ١٨٧٩ - ١٩٧٣ م)محمد الطاهر بن عاشور: رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس.مولده ووفاته ودراسته بها.عين (عام ١٩٣٢) شيخا للاسلام مالكيا.وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. له مصنفات مطبوعة، من أشهرها (مقاصد الشريعة الاسلامية) و (أصول النظام الاجتماعي في الاسلام) و (التحرير والتنوير) في تفسير القرآن، صدر منه عشرة أجزاء، و (الوقف وآثاره في الاسلام) و (أصول الإنشاء والخطابة) و (موجز البلاغة) ومما عني بتحقيقه ونشره (ديوان بشار بن برد) أربعة أجزاء. وكتب كثيرا في المجلات. وهو والد محمد الفاضل الآتية ترجمته. [الأعلام للزركلي: ٦/ ١٧٤] . | ١٥٧ |
| .٨٨ | **عبادة بن نسي** : الكندي الشامي الأردني، أبو عمرو: قاضي طبرية. كان نبيلا شريفا. يُنعت بسيد أهل الأردن، ولاه عبد الملك بن مروان، ثم عمر بن عبد العزيز. ومات وهو شاب. وكان من ثقات التابعين روى عن أبي سعيد الخدري وغيره، روى له أصحاب السنن الأربعة. سير أعلام النبلاء (٣٢٣/٥)، تهذيب التهذيب ١١٣/٥، الأعلام للزركلي - (٢٥٨/٣). | ٣٨٤ |
| .٨٩ | **العبادي** (- ٦٩٤ هـ) هو أحمد بن قاسم العبادي شهاب الدين . من أهل القاهرة، فقيه شافعي، إمام . أخذ عن الشيخ ناصر الدين اللقاني، وشهاب الدين البرلسي المعروف بعميرة، وقطب الدين عيسى الصفوي . برع وساد وفاق الأقران . أخذ عنه الشيخ محمد بن داود المقدسي وغيره، توفي بالمدينة المنورة عائدًا من الحج . قال جامع حاشيته على التحفة: " فيها فروع مسلمة لم يسبق لغالبها رسم في الدفاتر، ولم تسمح بها قبل ذلك الخواطر " . من تصانيفه: حاشية " الآيات البينات " على شرح جمع الجوامع، وشرح لشرح الورقات، وحاشية على شرح المنهج، وأخرى على تحفة المحتاج . [شذرات الذهب ٤٣٤/٨، ومعجم المؤلفين ٤٨/٢ ومقدمة حاشيته على تحفة المنهاج المطبوعة في المطبعة الميمنية] | ٤٢٤ |
| .٩٠ | **ابن عبد البر** (٣٦٨ - ٤٦٣ هـ) هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري الحافظ، أبو عمر . ولد بقرطبة . من أجِلَّة المحدثين والفقهاء، شيخ علماء الأندلس، ومؤرخ أديب، مكثر من التصنيف . رحل رحلات طويلة وتوفي بشاطبة . من تصانيفه: " الاستذكار في شرح مذاهب علماء الأمصار "، و " التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد "، و " الكافي " في الفقه . [الشذرات ٣١٤/٣، وترتيب المدارك ٥٥٦/٤، ٨٠٨ ط دار الحياة، وشجرة النور ص ١١٩، الأعلام ٣١٧/٩، والديباج المذهب ص ٣٥٧ وسماه يوسف بن عمر، إلا أنه قال في آخر الترجمة: وكان والد أبي عمر أبو محمد عبد الله بن محمد من أهل العلم] . | ٣١٨ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| ٩١. | **عبد الرحمن بن مهدي** (١٣٥ - ١٩٨ هـ) هو عبد الرحمن بن مهدي بن حسان العنبري اللؤلؤي، أبو سعيد البصري، من كبار حفاظ الحديث، مولده ووفاته في البصرة . قال الشافعي: لا أعرف له نظيراً في الدنيا . روى عن أيمن بن نابل وجرير بن حازم وعكرمة بن عمار وغيرهم . وعنه ابن المبارك، وهو من شيوخه، وابن وهب، وهو أكبر منه، وابنه موسى وأحمد وغيرهم . وذكره ابن حبان في الثقات وقال: كان من الحفاظ المتقنين وأهل الورع في الدين ممن حفظ وجمع وتفقه وصنف وحدث . له تصانيف في الحديث . [تهذيب التهذيب ٢٧٩/٦، وحلية الأولياء٣/٩، والأعلام ١١٥/٤، ومعجم المؤلفين ١٩٦/٥] . | ٥٢٧ |
| ٩٢. | **ابن عبد السلام** ( ٥٧٧ - ٦٦٠ هـ ) هو عبد العزيز بن عبد السلام أبي القاسم بن الحسن السُّلَمي ، يلقب بسلطان العلماء . فقيه شافعي مجتهد . ولد بدمشق وتولى التدريس والخطابة بالجامع الأموي . انتقل إلى مصر فولي القضاء والخطابة . من تصانيفه : " قواعد الأحكام في مصالح الأنام " . و " الفتاوى " ، و " التفسير الكبير " . [ الأعلام للزركلي ٤ / ١٤٥ . وطبقات السبكي ٥ / ٨٠ ] . | ٢٢ |
| ٩٣. | **أبو عبيد** (١٥٧ ـ ٢٢٤ هـ) هو القاسم بن سلام . أبو عبيد كان أبوه روميًّا عبدًا لرجل من هراة، أما هو فقد كان إماما في اللغة والفقه والحديث . قال إسحاق بن راهويه: أبو عبيد أعلم مني وأفقه . قال الذهبي: " كان حافظًا للحديث وعلله، عارفا بالفقه والاختلاف، رأسا في اللغة، إماما في القراءات له فيها مصنف . ولي قضاء طرسوس . مولده وتعلمه بهراة، ورحل إلى مصر وبغداد وحج فتوفي بمكة . وكان يهدي كتبه إلى عبد الله بن طاهر، فكافأه بما استغنى به " . من تصانيفه: كتاب " الأموال "، و " الغريب المصنف "، و " الناسخ والنسوخ "، و " الأمثال " . [تذكرة الحفاظ ٥/٢، وتهذيب التهذيب ٣١٥/٧، وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ٢٥٩/١] | ٥٥٧ |
| ٩٤. | **ابن العربي** (٤٦٨ - ٥٤٣ هـ) هو محمد بن عبد الله بن محمد، أبو بكر، المعروف بابن العربي . حافظ متبحر، وفقيه، من أئمة المالكية، بلغ رتبة الاجتهاد . رحل إلى المشرق، وأخذ عن الطرطوشي والإمام أبي حامد الغزالي، ثم عاد إلى مراكش، وأخذ عنه القاضي عياض وغيره . أكثر من التأليف . وكتبه تدل على غزارة علم وبصر بالسنة . من تصانيفه: " عارضة الأحوذي شرح الترمذي "، و " أحكام القرآن "، و " المحصول في علم الأصول "، و " مشكل الكتاب والسنة " . [شجرة النور الزكية ص ١٣٦، والأعلام للزركلي ١٠٦/٧، والديباج ص ٢٨١] . | ٥١ |
| ٩٥. | **عطاء** (١١٤ هـ) هو عطاء بن أسلم أبي رباح . يكنى أبا محمد . من خيار التابعين . من مولدي الجند (باليمن) كان أسود مفلفل الشعر . معدود في المكيين . سمع عائشة، وأبا هريرة، وابن عباس، وأم سلمة، وأبا سعيد . ممن أخذ عنه الأوزاعي وأبو حنيفة رضي الله عنهم جميعًا . وكان مفتي مكة . شهد له ابن عباس وابن عمر وغيرهما بالفتيا، وحثوا | ٣٠٥ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | أهل مكة على الأخذ عنه . مات بمكة . [تذكرة الحفاظ ٩٢/١، والأعلام للزركلي ٢٩/٥، والتهذيب ١٩٩/٧] . | |
| ٩٦. | **ابن عطية** (٤٨١ وقيل ٤٨٠ - ٥٤٢ هـ وقيل غير ذلك) هو عبد الحق بن غالب بن عطية، أبو محمد المحاربي، من أهل غرناطة . أحد القضاة بالبلاد الأندلسية . كان فقيهًا جليلا، عارفًا بالأحكام والحديث والتفسير، نحويًا لغويًا أديبًا، ضابطًا، غاية في توقد الذهن وحسن الفهم وجلالة التصرف . روى عن أبيه الحافظ ابن أبي بكر، وأبي علي الغساني وآخرين . وروى عنه أبو القاسم بن حبيش وجماعة . ولي قضاء المرية، كان يتوخى الحق والعدل . من تصانيفه: " المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز " . وابن عطية هذا هو غير عبد الله بن عطية بن عبد الله، أبي محمد، المقرئ المفسر الدمشقي المتوفى (٣٨٣ هـ)، صاحب تفسير " ابن عطية " . ويميز هذا الأخير عن ابن عطية الأندلسي (عبد الحق بن غالب) بأن يقال لعبد الله بن عطية " المتقدم "، ولعبد الحق " المتأخر " . [بغية الوعاة ٧٣/٢ ط عيسى الحلبي، وطبقات المفسرين ص ١٥ - ١٦، وتاريخ قضاة الأندلس ص ١٠٩، والأعلام للزركلي ٥٣/٤ و٢٣٩/٣] . | ٣٨٠ |
| ٩٧. | **ابن عقيل** : هو علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي الظفري، أبو الوفاء، الفقيه، الأصولي الحنبلي، ولد ٤٣١هـ، وأخذ عن: ابن سبطي، والقاضي أبي يعلى، وابن برهان، وغيرهم، من مصنفاته: «الواضح، في أصول الفقه» و«الإرشاد في أصول الدين»، توفي سنة ٥١٣هـ. انظر البداية والنهاية ١٢/ ١٨٤، الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب ١٤٢/١، وشذرات الذهب ٣٥/٤، والفتح المبين ١٢/٢. | ٣٠٩ |
| ٩٨. | **العيني** (٧٦٢ - ٨٥٥ هـ) هو محمود بن أحمد بن موسى، أبو الثناء وأبو محمد، قاضي القضاة بدر الدين العيني . أصله من حلب، ومولده في عينتاب (وإليها نسبته)، فقيه حنفي، ومؤرخ من كبار المحدثين . تفقه على والده . كان فصيحًا باللغتين العربية والتركية . برع في الفقه والتفسير والحديث واللغة والتاريخ وغيرها من العلوم . دخل القاهرة، وولي الحسبة مرارًا . ولي عدة تداريس ووظائف دينية، أفتى ودرّس وأكب على الاشتغال إلى أن ولي نظر السجون ثم قضاء قضاة الحنفية بالديار المصرية . من تصانيفه: " عمدة القارئ في شرح البخاري "، و " البناية في شرح الهداية "، و " رمز الحقائق " شرح الكنز . [الجواهر المضية ١٦٥/٢، والفوائد البهية ص ٢٠٧، وشذرات الذهب ٢٨٦/٧، والأعلام للزركلي ٣٨/٨] . | ٥٥٢ |
| ٩٩. | **الغزالي** : هو محمد بن محمد بن محمد، حجة الإسلام، زين الدين، أبو حامد، الطوسي، الغزالي، ولد بطوس ٤٥٠هـ، وأخذ عن إمام الحرمين ولازمه، من مصنفاته: «البسيط»، و«الوسيط»، و«الوجيز» في الفقه، و«المستصفى»، و«المنخول» في الأصول، توفي سنة ٥٠٥هـ. انظر: مرآة الجنان ١٧٧/٣ – طبقات ابن قاضي شهبة ٣٢٦/١ – البداية والنهاية ١٧٣/١٢ – شذرات الذهب ١٠/٤. | ٤ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| ١٠٠. | **ابن فارس** : أحمد بن فارس بن زكريا بن حبيب أبو الحسين القزويني، (٣٢٩- ٣٩٥هـ ـ ٩٤١- ١٠٠٤م) مؤدب مجد الدولة بن ركن الدولة كان شافعياً ثم صار مالكياً، له «جامع التأويل في تفسير القرآن»، «الحماسة المحدثة»، و«معجم مقاييس اللغة» . [«البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة»، (٦١/١) ، و«طبقات المفسرين»، (٢٨/١) ، و«أبجد العلوم»، (٦/٣) ، و«التدوين بأخبار قزوين» (٢١٦/٢) ، و«الأعلام»، (١١٨/٢)] . | ٤ |
| ١٠١. | **الفتوحي** (؟ - ١٠٨٨ هـ) هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي بن إبراهيم البهوتي، المصري، الفتوحي، المعروف بابن النجار . أخذ العلم عن كبار علماء عصره كعبد الرحمن السخاوي . وكان الشبراملسي يجله ويثني عليه، وقال الشعراني: صحبته أربعين سنة، فما رأيت عليه شيئا يشينه . تولى وظيفة قاضي قضاة الحنابلة بمصر . من تصانيفه: " حواشٍ على كتاب منتهى الإرادات " في الفقه و " شرح الكوكب المنير " في علم الأصول، و " حاشية على شرح عصام الدين السمرقندي " في البلاغة، و " التحفة " في السيرة النبوية . [معجم المؤلفين ٢٩٤/٨، والإعلام ٢٣٣/٦، وخلاصة الأثر ٣٩٠/٣] . | ٢١٠ |
| ١٠٢. | **الفخر الرازي** : هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، العلامة سلطان المتكلمين في زمانه، فخر الدين، أبو عبد الله، القرشي، البكري، التيمي، الطبرستاني الأصل، ثم الرازي، ابن خطيبها، المفسر، المتكلم، إمام وقته في العلوم العقلية، وأحد الأئمة في العلوم الشرعية، ولد سنة ٥٤٤هـ، من شيوخه، والده، والكمال السمناني، والمجد الجيلي، من مصنفاته: «المحصول»، و«المنتخب»، و«المعالم»، و«الأربعين»، و«التفسير الكبير»، وغيرها كثير، توفي بهراة سنة ٦٠٦هـ. انظر: مرآة الجنان ٧/٤ – طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٨١/٢ – شذرات الذهب ٢١/٥. | ٥ |
| ١٠٣. | **الفراء** : هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء، القاضي الكبير، أبو يعلى، إمام الحنابلة، فريد عصره وقريع دهره، ولد سنة ٣٨٠هـ، سمع عن جلة مشايخ عصره، من مصنفاته: «العدة»، و«مختصر العدة» في أصول الفقه، و«الأحكام السلطانية»، و«شرح الخرقي» توفي ٤٥٨هـ. انظر: مرآة الجنان لليافعي ٨٣/٣ – المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد للعليمي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ١٢٨/٢، عالم الكتب، ط أولى ١٩٨٣م – شذرات الذهب ٣٠٦/٣. | ٢٨٩ |
| ١٠٤. | **ابن فورك** (- ٤٠٦ هـ) هو محمد بن الحسن بن فُورك، أبو بكر من أهل أصبهان وأقام بالري وبالعراق . متكلم فقيه، أصولي، ولغوي . مشارك في أنواع من العلوم . مكثر من التصنيف . تخرج به جماعة في الأصول والكلام . كان شديد الرد على أبي عبد الله بن كرام . قتله محمود بن سبكتكين بالسم لاتهامه بأنه قال: كان رسول الله ﷺ رسولا في حياته فقط . ورد ذلك ابن السبكي، ونسب ما حصل له من المحنة إلى " شغب أصحاب | ٤٢٢ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | ابن كرام وشيعتهم من المجسمة) . من تصانيفه: " مشكل الآثار "، و " تفسير القرآن "، و " النظامي " في أصول الدين، ألفه للوزير نظام الملك . [الطبقات الكبرى لابن السبكي ٢١/٤، والنجوم الزاهرة ٢٤٠/٤، ومعجم المؤلفين ٢٠٨/٩] | |
| ١٠٥. | **القاضي عياض** (٤٧٦ وعند البعض ٤٩٦ - ٥٤٤ هـ) هو عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، أبو الفضل . أصله من الأندلس ثم انتقل آخر أجداده إلى مدينة فاس، ثم من فاس إلى سبتة . أحد عظماء المالكية . كان إماما حافظا محدثا فقيها متبحرا . من تصانيفه: " التنبيهات المستنبطة في شرح مشكلات المدونة " في فروع الفقه المالكي، و " الشفا في حقوق المصطفى "، و " إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم "، و " كتاب الإعلام بحدود قواعد الإسلام " . وهو غير القاضي عياض بن محمد بن أبي الفضل، أبي الفضل (؟ - ٦٣٠ هـ) من الفقهاء الفضلاء الأعلام كما في شجرة النور ص ١٧٩ [شجرة النور الزكية ص ١٤٠، والنجوم الزاهرة ٢٨٥/٥، ومعجم المؤلفين ١٦/٨] | ٣١٠ |
| ١٠٦. | **قتادة** (٦١ - ١١٨ هـ) هو قتادة بن دعامة بن قتادة السدوسي . من أهل البصرة . ولد ضريرًا . أحد المفسرين والحفاظ للحديث . قال أحمد بن حنبل: قتادة أحفظ أهل البصرة . وكان مع علمه بالحديث رأسا في العربية، ومفردات اللغة وأيام العرب، والنسب . كان يرى القدر . وقد يدلس في الحديث . مات بواسط في الطاعون . [الأعلام للزركلي ٢٧/٦، وتذكرة الحفاظ ١١٥/١] | ٤٦١ |
| ١٠٧. | **ابن قدامة المقدسي** : هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر بن عبد الله المقدسي، موفق الدين، أبو محمد، ولد في ٥٤٥ هـ بجماعيل، وأخذ عن جماعة منهم: هبة الله الدقاق، وعبد القادر الجيلاني، وغيرهما، من مصنفاته: «روضة الناظر» في الأصول، و«المغني شرح مختصر الخرقي، و«الكافي»، و«المقنع» في الفقه الحنبلي، توفي سنة ٦٢٠هـ بدمشق ودفن بجبل قاسيون. انظر: فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ٤٣٣/١ مطبعة السعادة بمصر ١٩٥١م – البداية والنهاية لابن كثير ١٣٤/٣ – الفتح المبين في طبقات الأصوليين للمراغي ٥٤/٢، ٥٥. | ٣٨ |
| ١٠٨. | **القرافي** (٦٢٦ - ٦٨٤ هـ): هو أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله ابن يلين، الصنهاجي، البهفشيمي، البهنسي، المصري، شهاب الدين، أبو العباس القرافي، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك، أخذ عن العز ابن عبد السلام وغيره، من مصنفاته: «شرح المحصول»، و«شرح تنقيح الفصول» في أصول الفقه و«الذخيرة» في الفقه، توفي سنة ٦٨٤هـ. انظر: الديباج المذهب ص٦٢ – شجرة النور الزكية ص١٨٨ – الفتح المبين في طبقات الأصوليين للمراغي ٨٩/٢، نشر محمد أمين دمج وشركاه بيروت سنة ١٩٧٤م. | ٦ |
| ١٠٩. | **القرطبي** (المفسر) (؟ - ٦٧١ هـ) هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرْح . أندلسي من | ٥١ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | أهل قرطبة أنصاري، من كبار المفسرين . اشتهر بالصلاح والتعبد . رحل إلى المشرق واستقر بمنية ابن الخصيب (شمالي أسيوط - بمصر) وبها توفي . من تصانيفه: " الجامع لأحكام القرآن "، و " التذكرة بأمور الآخرة "، و " الأسنى في شرح الأسماء الحسنى " . [الديباج المذهب ص ٣١٧، والأعلام للزركلي ٢١٨/٦] . | |
| ١١٠. | **ابن القطان** أبو الحسين أحمد بن محمد بن أحمد المعروف بابن القَطّان البغدادي الفقيه الشافعي كان من كبار أئمة الأصحاب أخذ الفقه عن ابن سريج ثم من بعده عن أبي إسحاق المروزي ودرس ببغداد وأخذ عنه العلماء وله مصنفات كثيرة وكانت الرحلة إليه بالعراق مع أبي القاسم الداركي فلما توفي الداركي استقل بالرياسة هو من كبراء الشافعيين وله مصنفات في أصول الفقه وفروعه وذكر بناء بغداد في شذور العقود سنة ست وأربعين ومائة [وفيات الأعيان: ٥٣/١، وتاريخ بغداد: ٣٦٥/٤] . | ٦٣٦ |
| ١١١. | **ابن القطان** (؟ - ٦٢٨ هـ) هو علي بن محمد بن عبد الملك، أبو الحسن، المكناسي . يعرف بابن القطان . فقيه مالكي، من حفاظ الحديث . ولي القضاء بسجلماسة . سمع أبا عبد الله بن الفخار، وأبا عبد الله بن البقال وأبا ذر الخشني، وأبا الحسن بن موسى، وأبا عبد الله التجيبي وغيرهم، وممن كتب إليه ولقيه أبو جعفر بن مضاء، وأبو محمد التادلي وأبو عبد الله بن زرقون وغيرهم . من تصانيفه: " النظر في أحكام النظر "، و " بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام "، و " مقالة في الأوزان "، و " نظم الجمان "، و " برنامج " فيه شيوخه ومروياته . [شذرات الذهب١٢٨/٥، وشجرة النور الزكية ص ١٧٩، والأعلام ١٥٢/٥] . | ٥٤٣ |
| ١١٢. | **ابن القيم** : هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز، الزرعي، ثم الدمشقي، الحنبلي، شمس الدين، أبو عبد الله، فقيه، أصولي، مفسر، متكلم، محدث ولد سنة ٦٩١هـ، تفقه على الشيخ ابن تيمية ولازمه، وسجن معه في قلعة دمشق، من مصنفاته: «إعلام الموقعين»، و«إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، و«زاد المعاد» وغيرها كثير، توفي في رجب ٧٥١هـ ودفن في سفح جبل قاسيون بدمشق. انظر شذرات الذهب ١٦٨/٦ – البدر الطالع ١٤٣/٢ – معجم المؤلفين ١٠٦/٩. | ٥٠٣ |
| ١١٣. | **ابن كج** (؟ - ٤٠٥هـ) هو يوسف بن أحمد بن يوسف، أبو القاسم، الدينوري، المعروف بابن كج . فقيه، من أئمة الشافعية، وولي قضاء الدينور، وقال ابن خلكان: صنف كتبا كثيرة انتفع بها الفقهاء . وقال السبكي: كان يضرب المثل في حفظه لمذهب الشافعي . وارتحل الناس إليه من الآفاق . وهو صاحب " وجه " في المذهب . [وفيات الأعيان ٦٣/٦، وطبقات الشافعية ٢٩/٤، ومرآة الجنان ١٢/٣، والأعلام ٢٨٤/٩] . | ٦٣٦ |
| ١١٤. | **الكرماني** (٧١٧ - ٧٨٦ هـ) هو محمد بن يوسف بن علي بن سعيد شمس الدين الكرماني ثم البغدادي . فقيه، أصولي، محدث، مفسر . قال ابن حجي: تصدى لنشر العلم ببغداد ثلاثين سنة، وأقام مدة بمكة، وكان مقبلاً على شأنه قانعاً باليسير ملازماً | ٦٢١ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | للعلم مع التواضع والبر بأهل العلم، وتوفي راجعاً من الحج في المحرم . من تصانيفه: " الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري "، و " ضمائر القرآن "، و " النقود والردود في الأصول "، و " شرح مختصر ابن الحاجب " . [الدرر الكامنة ٣١٠/٤، ومعجم المؤلفين ١٢٩/١٢، والأعلام ٢٧/٨] . | |
| ١١٥. | **الكوثري** (١٢٩٦ - ١٣٧١ هـ = ١٨٧٩ - ١٩٥٢ م)محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري: فقيه حنفي، جركسي الاصل، له اشتغال بالأدب والسير.ولد ونشأ في قرية من أعمال (دوزجة) بشرقي الآستانة، وتفقه في جامع (الفاتح) بالآستانة، ودرس فيه.وتولى رياسة مجلس التدريس.واضطهده (الاتحاديون) في خلال الحرب العامة الأولى، لمعارضته خطتهم في إحلال العلوم الحديثة محل العلوم الدينية، في أكثر حصص الدراسة. ثم استقر في القاهرة، موظفا في (دار المحفوظات) لترجمة ما فيها من الوثائق التركية إلى العربية. وتوفي بالقاهرة. وكان يجيد العربية والتركية والفارسية والجركسية، له تعليقات كثيرة على بعض المطبوعات في أيامه، في الفقه والحديث والرجال. وله تآليف، منها (تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب) ويعني بالخطيب صاحب تاريخ بغداد، و (النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة - ط) [الأعلام للزركلي: ١٢٩/٦] . | ٦١ |
| ١١٦. | **ابن المبارك** (١١٨ - ١٨١ هـ) هو عبد الله بن المبارك، أبو عبد الرحمن، الحنظلي بالولاء، المروزي أمه خوارزمية وأبوه تركي . كان إمامً فقيهًا ثقة مأمونًا حجة كثير الحديث . صاحب أبا حنيفة وسمع السفيانين وسليمان التيمي وحميدًا الطويل، حدث عنه خلق لا يحصون من أهل الأقاليم، منهم عبد الرحمن بن مهدي ويحيى بن معين وأحمد بن حنبل، عدّ جماعة من أصحابه خصاله فقالوا: جمع العلم والفقه والأدب والنحو واللغة والشعر والزهد والفصاحة والورع وقيام الليل والعبادة والسداد في الرواية، وقلة الكلام فيما لا يعنيه، وقلة الخلاف على أصحابه . كانت له تجارة واسعة وكان ينفق على الفقراء في السنة مائة ألف درهم . مات بهيت (على الفراش) منصرفًا من غزو الروم . من تصانيفه: " تفسير القرآن "، و " الدقائق في الرقائق "، و " رقاع الفتاوى " . [الجواهر المضية ٢٨١/١، والفوائد البهية ص ١٠٣، وتذكرة الحفاظ ٢٥٣/١، وشذرات الذهب ٢٩٥/١، وهدية العارفين ٤٣٨/٥] . | ٥١٣ |
| ١١٧. | **مجاهد** (٢١ - ١٠٤ هـ) هو مجاهد بن جبر، أبو الحجاج مولى قيس بن السائب المخزومي . شيخ المفسرين . أخذ التفسير عن ابن عباس . قال: " قرأت القرآن على ابن عباس ثلاث عرضات أقف عند كل آية أسأله فيم نزلت وكيف كانت " . كان ثقة فقيها ورعا عابدًا متقنا . اتهم بالتدليس في الرواية عن علي وغيره . وأجمعت الأمة على إمامته . مؤلفه " تفسير مجاهد " طبع مؤخرا بنفقة حكومة قطر . [تهذيب التهذيب ٤٤/١٠، والأعلام للزركلي ١٦١/٦] | ١٤٨ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| ١١٨. | **محمد أركون**: جزائري من مواليد عام ١٩٢٨ حاصل على الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس عام ١٩٦٩ حول الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري وحاضر بالعديد من الجامعات الفرنسية والعربية. ينكر العديد من الأمور المعلومة من الدين بالضرورة باسم الاجتهاد كما سيتبين. وانظر: العقلانية هداية أم غواية - ١٢٦. | ٣٣ |
| ١١٩. | **محمد بن جرير الطبري** (٢٢٤ - ٣١٠ هـ) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، أبو جعفر . من أهل طبرستان، استوطن بغداد وأقام بها إلى حين وفاته . من أكابر العلماء . كان حافظًا لكتاب الله، فقيهًا في الأحكام، عالمًا بالسُّنن وطرقها، عارفًا بأيام الناس وأخبارهم . رحل من بلده في طلب العلم وهو ابن اثنتي عشرة سنة، وجمع من العلوم ما لم يشركه فيه أحد . عرض عليه القضاء فامتنع والمظالم فأبى . له اختيار من أقاويل الفقهاء، وقد تفرد بمسائل حفظت عنه . سمع من محمد بن عبد الملك وإسحاق بن أبي إسرائيل وإسماعيل بن موسى السدي وآخرين . روى عنه أبو شيب الحراني والطبراني وطائفة . وقيل إن فيه تشيعًا يسيرًا وموالاة لا تضر . من تصانيفه: " اختلاف الفقهاء "، و " كتاب البسيط في الفقه "، و " جامع البيان في تفسير القرآن "، و " التبصير في الأصول " . [تذكرة الحفاظ ٢/٢٥١، والبداية والنهاية ١١/١٤٥، وميزان الاعتدال ٣/٤٩٨، والأعلام للزركلي ٦/٢٩٤، وهدية العارفية ٦/٢٦] . | ١٥٦ |
| ١٢٠. | **محمد أحمد خلف الله**: مصري من أركان الفكر القومي المتطرف الذي يعدّ المعايير الماركسية أسسا وضوابط له - طعن في قداسة القرآن وقطعية ثبوته - وذهب إلى أن قصصه خيال وأساطير - وان الإسلام دين للعرب خاصة - وأجاز تزوج المسلمة من الكافر. انظر: العقلانية هداية أم غواية ص١٣٤، عبد السلام بسيوني، دار الوفاء المنصورة، مصر؛ ط ١٩٩٢م. | ٣٧٤ |
| ١٢١. | **ابن المديني** (١٦١ - ٢٣٤ هـ = ٧٧٧ - ٨٤٩ م)علي بن عبد الله بن جعفر السعدي بالولاء الديني، البصري، أبو الحسن: محدث مؤرخ، كان حافظ عصره. له نحو مئتي مصنف. وكان أعلم من الإمام أحمد باختلاف الحديث. ولد بالبصرة، ومات بسامراء. من كتبه " الاسامي والكنى " ثمانية أجزاء، و " الطبقات " عشرة أجزاء، و " تسمية أولاد العشرة - خ " في الظاهرية، و " علل الحديث ومعرفة الرجال - خ " رسالة. [الأعلام للزركلي: /٣٠٣] . | ٥٢٧ |
| ١٢٢. | **المرداوي** (٨١٧ - ٨٨٥ هـ) هو علي بن سليمان بن أحمد بن محمد، علاء الدين المرداوي نسبة إلى (مردا) إحدى قرى نابلس بفلسطين . شيخ المذهب الحنبلي حاز رئاسة المذهب . ولد بمردا، ونشأ بها ثم انتقل إلى دمشق وتعلم بها . وانتقل إلى القاهرة ثم مكة . من مصنفاته: " الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف " ثمانية مجلدات، و " التنقيح المشبع في تحرير أحكام المقنع "، و " تحرير المنقول في تهذيب علم الأصول " . [الضوء اللامع ٥/٢٢٥، ٢٢٧، والأعلام للزركلي ٥/١٠٤، والمنهج الأحمد في | ٢٠ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | تراجم أصحاب الإمام أحمد] | |
| ١٢٣. | **المزني** (١٧٥ - ٢٦٤) هو إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني، أبو إبراهيم من أهل مصر وأصله من مزينة . صاحب الإمام الشافعي . كان زاهدا عالما مجتهدا قوي الحجة غواصا على المعاني الدقيقة . وهو إمام الشافعية . قال فيه الشافعي: " المزني ناصر مذهبي " . من كتبه: " الجامع الكبير "، و " الجامع الصغير "، و " المختصر "، و " والترغيب في العلم " . [طبقات الشافعية للسبكي ٢٣٩/١ - ٢٤٧، ومعجم المؤلفين ٣٠٠/١] | ٥١٤ |
| ١٢٤. | **ابن مفلح** (٧١٠ وقيل ٧١٢ - ٧٦٣هـ) هو محمد بن مفلح بن محمد بن مفرح، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي . فقيه، أصولي، محدث، أعلم أهل عصره بمذهب الإمام أحمد بن حنبل . أخذ عن المزي والذهبي وتقي الدين السبكي وغيرهم . ولد ونشأ في بيت المقدس وتوفي بصالحية دمشق . من تصانيفه: " الآداب الشرعية والمنح المرعية " و " كتاب الفروع " و " النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لابن تيمية " و " شرح كتاب المقنع " . [الدرر الكامنة ٢٦١/٤، والنجوم الزاهرة ١٦/١١، ومعجم المؤلفين ٤٤/١٢، والأعلام ٣٢٧/٧] . | ٦ |
| ١٢٥. | **معمر بن راشد**: بن أبى عمرو الأزدي بالولاء، الإمام الحافظ الثقة الثبت، كان من أوعية العلم، مع الصدق والتحري، والورع والجلالة، وحُسن التصنيف، وهو من أهل البصرة. ولد واشتهر فيها. وسكن اليمن. روى عن قتادة والزهري، وروى عنه السفيانان (سفيان الثوري وسفيان بن عيينة) وسعيد بن أبي عروبة وغيرهم، وأخرج له أصحاب الكتب الستة، سير أعلام النبلاء ٥/٧، تذكرة الحفاظ: ١٩٠/١، تهذيب التهذيب: ٢٤٣/١٠ – ٢٤٦، الأعلام للزركلي - (٢٧٢/٧). | ٣٨٤ |
| ١٢٦. | **ابن الملقن** (٧٢٣ - ٨٠٤ هـ = ١٣٢٣ - ١٤٠١ م)عمر بن علي بن أحمد الانصاري الشافعي، سراج الدين، أبو حفص ابن النحوي، المعروف بابن الملقن: من أكابر العلماء بالحديث والفقه وتاريخ الرجال. أصله من وادي آش (بالاندلس) ومولده ووفاته في القاهرة. له نحو ثلاثمائة مصنف، منها " إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال - خ " تراجم، و " التذكرة في علوم الحديث - خ " رسالة، و " الأعلام بفوائد عمدة الاحكام - خ " و " إيضاح الارتياب في معرفة ما يشتبه ويتصحف من الاسماء والأنساب - خ " في شستربتي، و " غريب كتاب الله العزيز - خ " في الرباط (٢٠١٨ كتاني) و " التوضيح لشرح الجامع الصحيح - خ " شرح البخاري، كبير، و " خلاصة البدر المنير - خ " في تخريج أحاديث شرح الوجيز للرافعي، و غيرها كثير. [الأعلام للزركلي: ٥٧/٥] . | ١٢٤ |
| ١٢٧. | **ابن المنذر** (٢٤٢ - ٣١٩ هـ) هو محمد بن إبراهيم بن المنذر . نيسابوري . من كبار الفقهاء المجتهدين . لم يكن يقلد أحدًا، وعده الشيرازي في الشافعية . لقب بشيخ الحرم . أكثر تصانيفه في بيان اختلاف العلماء . من تصانيفه: " المبسوط) في الفقه، و " | ٢٧١ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | الأوسط في السنن "، و " الإجماع والاختلاف "، و " الإشراف على مذاهب أهل العلم " و " اختلاف العلماء " . [تذكرة الحفاظ ٣/٤، ٥، والأعلام للزركلي ٦/٨٤، وطبقات الشافعية ٢/١٢٦] | |
| ١٢٨. | **المنذري** (٥٨١ - ٦٥٦ هـ) هو عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله بن سلامة بن سعد، أبو محمد، زكي الدين المنذري . محدث، حافظ، فقيه، مشارك في القراءات واللغة والتاريخ . له القدم الراسخ في معرفة صحيح الحديث من سقيمه، وحفظ أسماء الرجال . تفقه على الإمام أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد القرشي وسمع من أبي عبد الله الأرياحي ومحمد بن سعيد الماموني والمطهر بن أبي بكر البيهقي، والحافظ علي بن المفضل المقدسي وغيرهم . من تصانيفه: " شرح التنبيه " للشيرازي في فروع الفقه الشافعي، و " الترغيب والترهيب " و " مختصر سنن أبي داود "، و " مختصر صحيح مسلم "، و " كفاية المتعبد وتحفة المتزهد " . [البداية والنهاية ١٣/٢١٢، وطبقات الشافعية ٥/١٠٨، والأعلام ٤/١٥٥، ومعجم المؤلفين ٥/٢٦٤] . | ٥٣٧ |
| ١٢٩. | **ابن المنيّر** (٦٢٠ - ٦٨٣ هـ) هو أحمد بن محمد بن منصور بن أبي القاسم بن مختار، أبو العباس، الإِسكندري، المالكي . المعروف بابن المنيّر، عالم مشارك في بعض العلوم، كالفقه، والأصول، والتفسير، والأدب، والبلاغة . وتولى قضاء الإِسكندرية . قال ابن فرحون: ذكر أن الشيخ عز الدين بن عبد السلام قال: الديار المصرية تفتخر برجلين في طرفيها: ابن دقيق العيد وابن المنير بالإسكندرية . سمع من أبيه ومن أبي بحر عبد الوهاب بن رواح بن أسلم، وتفقه بجماعة اختص منهم بجمال الدين أبي عمرو بن الحاجب . من تصانيفه: " البحر المحيط "، و " الإنصاف من صاحب الكشاف "، علق به على تفسير الزمخشري، وكشف ما فيه من شبه المعتزلة . [الديباج المذهب ص ٧١، وشذرات الذهب ٥/٣٨١، ومعجم المؤلفين ٢/١٦١] . | ٢١ |
| ١٣٠. | **المهلب** : (؟ - ٨٣ هـ) هو المهلب بن أبي صفرة، أبو سعيد، البصري . قال الحاكم أنه ولد على عهد رسول الله ﷺ وأن أباه وفد على أبي بكر ومعه عشرة من أولاده، وكان المهلب أصغرهم، فنظر إليه عمر فقال لأبي صفرة: هذا سيدهم، وأشار إلى المهلب . روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص وابن عمر وسمرة بن جندب والبراء بن عازب وغيرهم . روى عنه أبو إسحاق السبيعي وسماك بن حرب وعمر بن سيف البصري . ذكره محمد بن سعد في الطبقة الأولى من تابعي أهل البصرة، روى له أبو داود والترمذي والنسائي حديثا واحدا من رواية أبي إسحاق، ذكره ابن حبان في ثقات التابعين . [طبقات ابن سعد ٧/١٢٩، وثقات ابن حبان ٥/٤٥١، وتهذيب الكمال ٢٩/٨، والإصابة ٣/٥٣٥، وتهذيب التهذيب ١٠/٣٢٩] . | ٢٢٤ |
| ١٣١. | **ابن نجيم** : هو زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن محمد، ابن نجيم الحنفي، أخذ عن العلامة: قاسم بن قطلوبغا، والبرهان الكركي، والشرف البلقيني، من مصنفاته: «شرح | ٢٢٨ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
|---|---|---|
| | المنار»، و«لب الأصول» في أصول الفقه، و«الأشباه والنظائر»، توفي ٩٦٩هـ، أو ٩٧٠هـ. انظر: الطبقات الصغرى للشعراني ص١٠٠ – شذرات الذهب ٣٥٨/٨ – الفتح المبين ٧٨/٣. | |
| ١٣٢. | **النسفي**: هو عبد الله بن أحمد بن محمود، حافظ الدين، أبو البركات، النسفي، تفقه على شمس الأئمة الكردي، وعلى حميد الدين الضرير، وبدر الدين خواهر زاده، من مصنفاته: «المنار»، و«شرحه كشف الأسرار» في الأصول، و«كنز الدقائق» في الفقه، توفي سنة ٧١٠هـ - انظر: تاج التراجم ص١١١ – الفوائد البهية ص١٠١ – الفتح المبين ١١٢/٢. | ٦ |
| ١٣٣. | **نصر حامد أبو زيد**: كاتب مصري و أستاذ علوم اللغة في الجامعات المصرية، يقول بأن القرآن منتج ثقافي وقد حكمت عليه محكمة الاستئناف المصرية بالكفر والردة؛ لآرائه في القرآن وقضت بالتفريق بينه وبين زوجته فترك مصر، وهو يقيم الآن في هولندا، ويعد من أبرز الداعين لإعادة تحديد مفهوم ووظيفة القرآن الكريم. | ٣٧٤ |
| ١٣٤. | **النووي** (٦٣١ - ٦٧٦ هـ) هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن، النووي (أو النواوي) أبو زكريا، محيي الدين . من أهل نوى من قرى حوران جنوبي دمشق . علامة في الفقه الشافعي والحديث واللغة، تعلم في دمشق وأقام بها زمنا . من تصانيفه (المجموع شرح المهذب) لم يكمله، و " روضة الطالبين "، و " المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج " [طبقات الشافعية للسبكي ١٦٥/٥، والأعلام للزركلي ١٨٥/٩، والنجوم الزاهرة ٢٧٨/٧] | ١٢ |
| ١٣٥. | **ابن الهُمَام** (٧٩٠ - ٨٦١ هـ) هو محمد عبد الواحد بن عبد الحميد، كمال الدين، الشهير بابن الهمام . إمام من فقهاء الحنفية، مفسر حافظ متكلم . كان أبوه قاضيًا بسيواس في تركيا، ثم ولي القضاء بالإسكندرية فولد ابنه محمد ونشأ فيها . وأقام بالقاهرة . كان معظمًا عند أرباب الدولة . اشتهر بكتابه القيم " فتح القدير) وهو حاشية على الهداية . ومن مصنفاته أيضًا: " التحرير في أصول الفقه " [الجواهر المضية ٨٦/٢، والأعلام للزركلي ١٣٥/٧ والفوائد البهية ص١٨٠] | ٦ |
| ١٣٦. | **الواحدي** (- ٤٦٨ هـ) هو علي بن أحمد بن محمد الواحدي النيسابوري، أبو الحسن . كان من أولاد التجار . أصله من ساوة (مدينة على جادة حجاج خراسان) . فقيه شافعي . واحد عصره في التفسير، كان إماما عالما بارعا محدثا . توفي بنيسابور . من تصانيفه: " البسيط "، و " الوسيط "، و " الوجيز " كلها في التفسير، و " أسباب النزول " . [طبقات الشافعية لابن السبكي ٢٨٩/٣، والنجوم الزاهرة ١٠٤/٥، ومعجم المؤلفين ٢٦/٧] | ٩٠ |
| ١٣٧. | **يحيى القطان** (١٢٠ - ١٩٨ هـ) هو يحيى بن سعيد بن فروخ، أبو سعيد، القطان التميمي، من حفاظ الحديث، ثقة حجة، من أقران مالك وشعبة، كان يفتي بقول أبي حنيفة، سمع يحيى بن سعيد الأنصاري والثوري وابن عيينة وأحمد بن حنبل وإسحاق | ٥٢٧ |

| الرقم | الترجمة | الصفحة |
| --- | --- | --- |
| | بن راهويه وأبو بكر بن أبي شيبة وغيرهم، واتفقوا على إمامته وجلالته ووفور حفظه وعلمه وصلاحه، قال أحمد بن حنبل: ما رأيت مثل يحيى بن القطان في كل أحواله، وقال ابن منجويه: يحيى بن القطان من سادات أهل زمانه حفظا وورعا وفقها وفضلا ودينا وعلما، وهو الذي مهد لأهل العراق رسم الحديث وأمعن في البحث عن الثقاة وترك الضعفاء، وقال أبو زرعة: هو من الثقات الحفاظ . [سير أعلام النبلاء ١٧٥/٩، وتهذيب الأسماء واللغات ١٥٤/٢، وتذكرة الحفاظ ٢٩٨/١، وشذرات الذهب٣٥٥/١] . | |
| ١٣٨. | **أبو يعلى** (٣٠٧ هـ)أحمد بن علي بن المثنى التميمي الموصلي، أبو يعلى: حافظ، من علماء الحديث.ثقة مشهور، نعته الذهبي بمحدث الموصل. عمر طويلا حتى ناهز المئة.وتفرد ورحل الناس إليه وتوفي بالموصل. له كتب منها (المعجم - خ) في الحديث، و (مسندان) كبير وصغير، أحدهما مخطوط في ١٨٢٦ صفحة، أربع مجلدات، في الآصفية والسندية. [الأعلام للزركلي: ١٧١/١] . | ٤٩١ |

**٤ . فهرس المصطلحات والمسائل**


| المصطلح | الصفحة |
|---|---|
| ١. الإجارة المنتهية بالتمليك | ٤٠٦ |
| ٢. الاجتهاد | ٣ |
| ٣. الاجتهاد الجماعي | ٣٢٣ |
| ٤. الاجتهاد الفردي | ٣٢٣ |
| ٥. الاجتهاد المقاصدي | ١٧٢ |
| ٦. الإجماع | ٩٨ |
| ٧. الإجهاض | ٢٩٢ |
| ٨. الاحتكار | ٣١٥ |
| ٩. الإحرام من جدة | ٣٨٤ |
| ١٠. أخذ أجرة على وقوف السفن في الموانئ البحرية | ١٧٨ |
| ١١. أخذ الجعل على كفالة | ٢٧٦ |
| ١٢. إخفاء الطبيب الحقيقة عن المريض | ١٦٩ |
| ١٣. أدنى عدد تنعقد به الجمعة | ٢٦٧ |
| ١٤. أذونات الخزانة | ١٩١ |
| ١٥. أسباب النزول | ٩١ |
| ١٦. استثمار أموال الوقف بالطرق المستحدثة | ٢٣١ |
| ١٧. الاستصناع الموازي | ١٧٨ |
| ١٨. الاستغاثة بغير الله | ٥٩٠ |
| ١٩. استلحاق ولد الزنا | ٣٣٦ |
| ٢٠. الاستنساخ البشري | ١٥٤ |
| ٢١. استنساخ الحيوان | ١٧٠ |
| ٢٢. استنساخ النبات | ١٥٩ |
| ٢٣. اشتراط النسب لقرشي في الخلافة | ٣٢٦ |
| ٢٤. أصول الفقه | ١٠١ |
| ٢٥. إعادة ما قطع من الجاني بحد أو قصاص | ٢٢٢ |
| ٢٦. إعطاء الزكاة لأهل الذمة | ٣٥٤ |
| ٢٧. الإفطار في رمضان لمن يعمل بالأشغال الشاقة | ٢٦٨ |
| ٢٨. إقامة المتاحف | ١٦٧ |

| المصطلح | الصفحة |
| --- | --- |
| ٢٩. أقل الحيض والنفاس وأكثرهما | ٥١١ |
| ٣٠. أكثر الحمل | ٣١٣ |
| ٣١. الأم المستعارة | ١٥٥ |
| ٣٢. الأوراق المالية | ١٩٦ |
| ٣٣. الباروكة | ٣٣٦ |
| ٣٤. البدعة | ٥٧٢ |
| ٣٥. بدل الخلو | ١٩١ |
| ٣٦. البراءة الأصلية | ١٠٦ |
| ٣٧. البصمة الوراثية | ١٥٤ |
| ٣٨. بطاقة الائتمان | ١٧١ |
| ٣٩. بناء المساجد على القبور | ٥٩٣ |
| ٤٠. بنوك الحليب | ١٣٢ |
| ٤١. البورصة | ١٩٩ |
| ٤٢. بيع التوريد | ٢٨٢ |
| ٤٣. بيع الدين بالدين | ١٨٧ |
| ٤٤. بيع السماد النجس | ٣١٢ |
| ٤٥. بيع السندات | ٢٤٢ |
| ٤٦. بيع المزايدة | ٤٥ |
| ٤٧. بيع كلب الصيد | ٧٢ |
| ٤٨. تأجير الأرحام | ١٨١ |
| ٤٩. تأجيل المهر بعضه أو كله | ٢٧٨ |
| ٥٠. تأخير البيان عن وقت الحاجة | ٥٦١ |
| ٥١. التاريخية | ٤١٧ |
| ٥٢. التأميم | ٤٦٤ |
| ٥٣. التأمين التجاري | ١٨٧ |
| ٥٤. التأويل | ٣٦٨ |
| ٥٥. التجديد | ٤٠٨ |
| ٥٦. تحديد أوقات الصلاة في الدول التي لا تغيب فيها الشمس | ٣٢٦ |
| ٥٧. تحديد جهة القبلة لمن كان على القمر | ١٥٣ |
| ٥٨. تحقيق المناط | ١١٩ |

| المصطلح | الصفحة |
| --- | --- |
| ٥٩. التحكيم الدولي | ١٤٧ |
| ٦٠. تحية المسجد | ٧١ |
| ٦١. التخدير في العمليات الجراحية | ٢١٩ |
| ٦٢. التخريج | ١٨٦ |
| ٦٣. تخريج المناط | ١١٨ |
| ٦٤. التداوي | ١٦٣ |
| ٦٥. التداوي بالكحول | ٣٨٥ |
| ٦٦. التدخين | ١٤٤ |
| ٦٧. التدليس | ١٢٦ |
| ٦٨. التسري | ٣٥٤ |
| ٦٩. تسليم العقار | ٤٢٥ |
| ٧٠. التسويق الشبكي (بزناس) | ٢٠٢ |
| ٧١. تصكيك الديون (التوريق) | ١٨٩ |
| ٧٢. التصويت بأبواق السيارات في الزفاف | ١٦٨ |
| ٧٣. التصوير الضوئي | ١٦٧ |
| ٧٤. التضخم النقدي | ٢١٠ |
| ٧٥. تطويل قامة الإنسان | ١٥٧ |
| ٧٦. التعاقد بالوسائل الالكترونية | ٢٣٨ |
| ٧٧. تعدد الزوجات | ٣٦ |
| ٧٨. تعدد المحاريب | ٦٣ |
| ٧٩. التعصب | ٥٤ |
| ٨٠. تغريم المدين المماطل | ١٨١ |
| ٨١. تغير الأحكام بتغير الأزمان | ٤١٨ |
| ٨٢. تغيير الجنس البشري | ١٤٦ |
| ٨٣. التقليد | ٤٨ |
| ٨٤. التكييف الفقهي | ١٨٦ |
| ٨٥. التلقيح الاصطناعي | ١٧٠ |
| ٨٦. التلويث البيئي | ٢٣١ |
| ٨٧. التمثيل المسرحي والسينمائي | ١٤٣ |
| ٨٨. تنقيح المناط | ١١٨ |
| ٨٩. التنوير | ٤٣٨ |

| المصطلح | الصفحة |
| --- | --- |
| ٩٠. تولي للمرأة للقضاء | ٣٤٧ |
| ٩١. التيسير | ٣٧٧ |
| ٩٢. جراحة التجميل | ١٦٢ |
| ٩٣. جلسة الاستراحة في الصلاة | ٧١ |
| ٩٤. الجمع بين الصلاتين بسبب حظر التجوال | ٣٩٦ |
| ٩٥. الجهاد | ٣٠١ |
| ٩٦. الجوف عند الأطباء | ٢٩٥ |
| ٩٧. الجين | ١٥٠ |
| ٩٨. الجينوم البشري | ١٨٨ |
| ٩٩. الحجاب | ٣٥ |
| ١٠٠. حد الرجم | ٤٥٤ |
| ١٠١. حد السرقة | ٤٣٢ |
| ١٠٢. حد شارب الخمر | ٤١١ |
| ١٠٣. الحداثة | ٤٣٥ |
| ١٠٤. الحديث الصحيح | ١٢٢ |
| ١٠٥. حساب عدة المطلقة بقضاء القاضي | ٤٢٥ |
| ١٠٦. حسم الكمبيالات | ١٨٩ |
| ١٠٧. حقوق التأليف والاختراع | ١٤٦ |
| ١٠٨. حوادث السيارات | ٢١٥ |
| ١٠٩. حيض الحامل | ٢٩٥ |
| ١١٠. ختان الإناث | ٣١٠ |
| ١١١. خطبة الجمعة بغير العربية | ٢٦٧ |
| ١١٢. الخنثى عند الأطباء | ٢٩٠ |
| ١١٣. دخول المسلم في الغرب في المجالس النيابية | ١٧٥ |
| ١١٤. الدخول في أحلاف عسكرية دولية | ٢٣٢ |
| ١١٥. درجات المشقة | ٣٧٨ |
| ١١٦. الدعاية الانتخابية | ١٥١ |
| ١١٧. الدعوة إلى صلا ة العيد بـ "الصلاة جامعة" | ٦٠٨ |
| ١١٨. دفع الدية من شركة التأمين التعاوني | ٢٣٩ |
| ١١٩. دلالة العبارة، دلالة الإشارة، دلالة النص، دلالة الاقتضاء | ١٣٠ |

| المصطلح | الصفحة |
| --- | --- |
| ١٢٠. الدوطة | ٣٤٦ |
| ١٢١. الدوغمائي | ١٠٤ |
| ١٢٢. دية المرأة | ٤٤٨ |
| ١٢٣. الذهب المحلق | ٣٥٤ |
| ١٢٤. الربا المركب | ٣٥٠ |
| ١٢٥. ربط القروض بالسلع الثابتة | ٢٣٩ |
| ١٢٦. الرخصة | ٣٨٩ |
| ١٢٧. رص العقبين في السجود | ٧٢ |
| ١٢٨. رفع الأثقال | ٤١٧ |
| ١٢٩. الرمي قبل الزوال أيام التشريق | ٣٠٥ |
| ١٣٠. رواية المجهول | ١٢١ |
| ١٣١. زرع الخصية | ١٦٦ |
| ١٣٢. زكاة الحيوانات المعدة للنماء | ٢١٨ |
| ١٣٣. زكاة العقارات والمستغلات | ١٦٦ |
| ١٣٤. زكاة عروض التجارة | ٥١١ |
| ١٣٥. زواج المحلل | ٥٢٢ |
| ١٣٦. زواج المسيار | ١٦١ |
| ١٣٧. السبحة | ٧٤ |
| ١٣٨. السجن | ٤٣٢ |
| ١٣٩. سد الذرائع | ١٨٠ |
| ١٤٠. السرقة من المال العام | ٢٨٠ |
| ١٤١. السفتجة | ١٩٥ |
| ١٤٢. سفر المرأة بالطائرة بدون محرم | ٣٠٥ |
| ١٤٣. سقي المزروعات وتسميدها بالنجاسات | ٢٢٣ |
| ١٤٤. السلاح النووي | ١٥٦ |
| ١٤٥. السلف | ٤٩٩ |
| ١٤٦. السنة | ٩٤ |
| ١٤٧. سندات القرض | ١٨٩ |
| ١٤٨. سندات المقارضة | ١٩٣ |
| ١٤٩. الشخصية الاعتبارية | ٢٤٩ |
| ١٥٠. شراء البيوت بالقرض الربوي في الغرب | ٢١٧ |

| المصطلح | الصفحة |
| --- | --- |
| ١٥١. شرب القهوة | ٣٤٥ |
| ١٥٢. الشرط الجزائي | ١٩٩ |
| ١٥٣. شركة الأعمال | ٣٠٥ |
| ١٥٤. الشريعة | ٣٦٢ |
| ١٥٥. شهادات الاستثمار | ١٩٠ |
| ١٥٦. شهادة المرأة | ٤٥٠ |
| ١٥٧. الشورى | ٩٩ |
| ١٥٨. الصفرة والكدرة عند المرأة | ٢٩٢ |
| ١٥٩. صلاة التراويح | ٧٢ |
| ١٦٠. صلاة التسابيح | ٧٣ |
| ١٦١. صلاة الظهر بعد الجمعة إذا تعددت | ٥٣٠ |
| ١٦٢. الصلاة خلف المذياع أو التلفاز | ٢٨٣ |
| ١٦٣. الصلاة على الكراسي | ٤٩٤ |
| ١٦٤. الصلاة في الطائرة | ٢١٢ |
| ١٦٥. الضرورة | ٣٩٨ |
| ١٦٦. ضمان خطر الطريق | ٢١٩ |
| ١٦٧. طرق الإمامة (البيعة، الاستخلاف، الغلبة) | ٢٨٦ |
| ١٦٨. الطلاق الالكتروني | ٢٤٦ |
| ١٦٩. طلاق الثلاث | ٥٢٣ |
| ١٧٠. الطواف والسعي على سطح الحرم | ٤٠٤ |
| ١٧١. الظاهر، النص، المفسر، المحكم | ١١٣ |
| ١٧٢. الظني والقطعي | ١٠٩ |
| ١٧٣. عجز الموازنة | ١٥٨ |
| ١٧٤. العربون | ١٩٩ |
| ١٧٥. العرف | ١٧٨ |
| ١٧٦. عقد الامتياز | ١٦٩ |
| ١٧٧. عقد الصرف عبر الإنترنت | ١٩٢ |
| ١٧٨. عقد الصيانة | ١٩٢ |
| ١٧٩. عقوبة المرتد | ٤٥٨ |
| ١٨٠. عقود المستقبليات | ١٦٠ |
| ١٨١. علم الكلام | ١٠٦ |

| المصطلح | الصفحة |
| --- | --- |
| ١٨٢. العلمانية | ٣٦٤ |
| ١٨٣. علوم الآلة | ١٠١ |
| ١٨٤. عمولة الوسطاء | ٢٢٢ |
| ١٨٥. عموم البلوى | ٣٩٦ |
| ١٨٦. غسل الميت | ٧١ |
| ١٨٧. الغش في الشيك | ٢١٥ |
| ١٨٨. الغلول | ١٢٤ |
| ١٨٩. الفتاوى الهندية | ٢٥٥ |
| ١٩٠. الفحص الجيني | ١٥٨ |
| ١٩١. الفحص الطبي قبل الزواج | ١٥٨ |
| ١٩٢. فرض الضرائب | ٢٢١ |
| ١٩٣. فسخ النكاح بالعيب الوراثي | ٢١٣ |
| ١٩٤. فقه الأقليات | ٢٦٢ |
| ١٩٥. فقه النفس | ١٠٥ |
| ١٩٦. الفلوس | ١٩٧ |
| ١٩٧. القاعدة الفقهية | ٢٢٥ |
| ١٩٨. قتل المسلم بالكافر قصاصًا | ٤٥٢ |
| ١٩٩. القراءة المعاصرة | ٤١٠ |
| ٢٠٠. قصر الصلاة في السفر | ٥٤ |
| ٢٠١. قضاء الصلاة على من تركها عمدا | ٥٢٨ |
| ٢٠٢. قطرة الأنف والعين | ٤٠٤ |
| ٢٠٣. قول الصحابي | ١٨٣ |
| ٢٠٤. القياس | ٩٩ |
| ٢٠٥. كتم الأسرار الطبية | ٢٢٤ |
| ٢٠٦. كشف العورة للاستطباب | ٢٩٥ |
| ٢٠٧. كشف المرأة وجهها | ٧٤ |
| ٢٠٨. الكمبيالة | ١٨٩ |
| ٢٠٩. لبس الحرير والزهر | ٣٥٤ |
| ٢١٠. اللعب بالشطرنج | ٣٩٢ |
| ٢١١. لعبة البريدج الكهربائية والفليبرز | ٢٤٧ |
| ٢١٢. المبيت خارج منى أيام التشريق | ٤٠٤ |

| المصطلح | الصفحة |
| --- | --- |
| ٢١٣. مجلة الأحكام العدلية | ٢٥٥ |
| ٢١٤. المحاماة | ٢٠٣ |
| ٢١٥. مرشد الحيران | ٢٥٥ |
| ٢١٦. مشاركة مسلمي فلسطين في الكنيست | ١٧٦ |
| ٢١٧. المصلحة | ١٧٣ |
| ٢١٨. المقاصد | ١٧٢ |
| ٢١٩. الملاكمة | ١٦١ |
| ٢٢٠. منظمة التجارة العالمية | ٢٣٤ |
| ٢٢١. الموت الدماغي | ٢٩٨ |
| ٢٢٢. المياه الإقليمية | ١٨٨ |
| ٢٢٣. ميراث المرأة | ٤٢٩ |
| ٢٢٤. النبيذ المسكر | ٣١٣ |
| ٢٢٥. النبيذ المسكر | ٣١٣ |
| ٢٢٦. النذر لغير الله | ٦٢٩ |
| ٢٢٧. النسخ | ٩٤ |
| ٢٢٨. نفقة علاج الزوجة | ١٧٩ |
| ٢٢٩. نقل الجين | ١٥٠ |
| ٢٣٠. نقل صلاة لجمعة إلى يوم الأحد في الغرب | ٤٩٦ |
| ٢٣١. الهدايا الترويجية | ١٨٧ |
| ٢٣٢. الهيبارين | ٣٨٦ |
| ٢٣٣. الواحدات الاستثمارية | ١٩٦ |
| ٢٣٤. الوساطة التجارية | ١٩٤ |
| ٢٣٥. وضع اليدين على الصدر في الاعتدال من الركوع | ٥٧٩ |
| ٢٣٦. الوقف الذري | ١٨٢ |
| ٢٣٧. اليوغا | ١٥١ |

## ٥ . فهرس المصادر والمراجع


١) إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء والرد على الألباني في تحريمه، للشيخ إسماعيل الأنصاري، مكتبة الإمام الشافعي بالرياض، ط٣/١٩٨٨م.

٢) الإبهاج في شرح المنهاج، للإمام عبد الوهاب وأبيه علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق د. أحمد الزمزمي، ود.نور الدين صغيري؛ دار البحوث للدراسات الإسلامية بالإمارات، ط١/٢٠٠٤م.

٣) الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام، د.محمد عبد الرزاق أسود، رسالة لنيل درجة الدكتوراه بجامعة القاهرة لعام ٢٠٠٥.

٤) الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم: د محمد حسين الذهبي، ط/ دار الاعتصام ١٣٩٦هـ.

٥) الاتجاهات الوطنية، د. محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، ط٧/١٩٨٤.

٦) إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات، تأليف الشيخ محمود محمد خطاب السبكي (ت:١٩٣٣م)، ط٢/١٩٧٤.

٧) إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، د. عبد الكريم النملة، دار العاصمة بالرياض، ط/١٩٩٦م.

٨) اتفاقيات منظمة التجارة العالمية بين النظرية والتطبيق، د.وليد يوسف الشرهان، مكتبة الرشد ناشرون، ط١ ٢٠٠٦م.

٩) آثار الحرب في الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط٣/١٩٩٨م.

١٠) إثبات النسب في ضوء المعطيات العلمية المعاصرة، عائشة سلطان إبراهيم المرزوقى، أطروحة دكتوراه مقدمة في دار العلوم بجامعة القاهرة، عام ٢٠٠٠م.

١١) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، لأستاذنا د. مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، ط٥/١٩٩٤م.

١٢) أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي، د. هشام بن عبد الملك آل الشيخ، مكتبة الرشد، ١٤٢٧هـ.

١٣) أثر التكنولوجيا الحديثة في النظر الفقهي، الطلاق بالهاتف النقال نموذجا، د. فريدة صادق زوزو ٣/١١/١٤٢٦هـ، الموافق ٠٥/١٢/٢٠٠٥م، موقع:http://www.almeshkat.net .

١٤) أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها ومدى تطبيقها في الفروع المعاصرة، د. محمود إسماعيل محمد مشعل، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

١٥) أثر الربا في القروض الإنتاجية في الاقتصاد الإسلامي، د. صالح العلي، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ١٩، العدد الأول، ٢٠٠٣م.

١٦) أثر المستجدات الطبية في باب الطهارة، زايد نواف عواد الدويري، دار النفائس، الأردن، ط١/٢٠٠٧م.

١٧) أثر مقاصد الشريعة في تحديد مناط الحكم الشرعي، تخريجا وتنقيحا وتحقيقا، د.عبد الله قويدر، أطروحة دكتوراه مقدمة لكلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية، لعام ٢٠٠٦م.

١٨) الإجارة المنتهية بالتمليك في ضوء الفقه الإسلامي، خالد الحافي، ط٢/١٤٢١هـ.

١٩) الاجتهاد الاستصلاحي مفهومه حجيته مجاله ضوابطه، د.نور الدين عباسي، دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٧م.

٢٠) الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه الإسلامي في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٥م، إعداد الطالب: خالد حسين الخالد.
٢١) الاجتهاد الجماعي، د. شعبان محمد إسماعيل، دار البشائر الإسلامية لبنان ط١، ١٤١٨هـ.
٢٢) الاجتهاد الفقهي، أي دور وأي جديد، محمد الروكي، منشورات كلية الآداب بالرباط، ط١/١٩٩٦م.
٢٣) الاجتهاد المعاصر في الفقه الإسلامي بين التيسير والتمييع، د. محمد توفيق رمضان البوطي، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٠، العدد الثاني، ٢٠٠٤م.
٢٤) الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي، دار التوزيع والنشر الإسلامية بالقاهرة، ١٩٩٤م.
٢٥) الاجتهاد المقاصدي وأثره في الفقه الإسلامي المعاصر، بحث أُعد لنيل درجة الماجستير في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٢م، إعداد الطالب: عمر الزبداني.
٢٦) الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه في الفقه الإسلامي، عبد الرحمن زيادي، دار الحديث بالقاهرة، ٢٠٠٥م.
٢٧) الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع، د. أحمد بوعود، دار السلام بالقاهرة، ط١ ٢٠٠٥م.
٢٨) الاجتهاد في الإسلام، د. لنادية العمري، بحث نشرته جامعة ابن سعود ضمن أبحاث في الاجتهاد، ١٩٨١م.
٢٩) الاجتهاد في الإسلام، د. نادية العمري، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨١م.
٣٠) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للدكتور حسن مرعي، نشر جامعة ابن سعود ضمن أبحاث في الاجتهاد، ١٩٨١م.
٣١) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلة في الاجتهاد المعاصر، د. يوسف القرضاوي، دار القلم بالكويت، ط١، ١٩٩٦م.
٣٢) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د. وهبة الزحيلي، بحث نشرته جامعة ابن سعود ضمن مجموعة أبحاث خاصة بالاجتهاد، ١٩٨١م.
٣٣) الاجتهاد في مورد النص د. نجم الدين الزنكي، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٦م.
٣٤) الاجتهاد فيما لا نص فيه، د.خضري السيد، مكتبة الحرمين بالرياض، ط١، ١٤٠٣هـ.
٣٥) الاجتهاد والتجديد في الفكر المعاصر، تأليف فتحي الدريني، منشورات مركز دراسات العالم الإسلامي، ط١/١٩٩١م.
٣٦) الاجتهاد والتقليد عند الأصوليين، محمود الجاموس، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر لعام ٢٠٠١.
٣٧) الاجتهاد والتقليد، لرضا الصدر، ط/ دار الكتاب العربي، لبنان.
٣٨) الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، د. سيد محمد موسى، دار الكتب الحديثة بالقاهرة، ١٩٧٢م.
٣٩) الاجتهاد، د. عبد المنعم النمر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.
٤٠) الإجماع، للإمام محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (٣١٨هـ)، تحقيق د. أبو حماد صغير حنيف، مكتبة الفرقان بعجمان بالإمارات، ط٢، ١٩٩٩؛

٤١) الأجوبة النافعة عن أسئلة لجنة مسجد الجامعة، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، ط١، ٢٠٠٠م.
٤٢) الاحتكار في الشريعة الإسلامية، للشيخ محمد مهدي شمس الدين، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت ط٢، ١٩٩٨.
٤٣) الاحتكار وموقف الشريعة الإسلامية منه في إطار العلاقات الاقتصادية المعاصرة، د.أحمد مصطفى عفيفي، مكتبة وهبة بالقاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.
٤٤) الأحزاب في القرآن الكريم، بحث قدمه د. فاروق حمادة إلى ملتقى الفكر الإسلامي الثالث والعشرين بالجزائر عام ١٩٨٩م.
٤٥) أحكام الاتصال الجنسي باستخدام الوسائل الحديثة، صالح الحصان، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط١، ١٤٢٧هـ.
٤٦) أحكام الاتصال الجنسي، نقل الأعضاء بين الطب والدين، مصطفى الذهبي، دار الحديث بالقاهرة، ط١، ١٤١٤هـ.
٤٧) إحكام الأحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين الآمدي (٦٣١هـ)، مؤسسة الحلبي بمصر، ١٩٦٧م، بالإضافة الطبعة التي حققها الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي ط١، ٢٠٠٣م، والتي حققها د. سيد الجميلي، ط/دار الكتاب العربي.
٤٨) أحكام الأوراق النقدية والتجارية، تأليف: ستر بن ثواب الجعيد، مكتبة الصديق، الطائف، ط١، ١٤١٣هـ.
٤٩) أحكام البحر في الفقه الإسلامي، ،عبد الرحمن بن أحمد فايع، دار الأندلس الخضراء بجدة، ٢٠٠٠م.
٥٠) أحكام التصوير في الشريعة الإسلامية، للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق، دون بيان تاريخ الطبع ولا مكانه.
٥١) أحكام التصوير في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير من إعداد الطالب محمد علي واصل، مقدمة بجامعة محمد بن سعود بالرياض، لعام ١٤١٧هـ.
٥٢) أحكام التعامل السياسي مع اليهود في فلسطين المحتلة، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ١٩٩٩م، أعدها الباحث: نواف هايل تكروري.
٥٣) أحكام التلقيح غير الطبيعي (أطفال الأنابيب)، د. سعد الشويرخ، كنوز إشبيليا، ط١، ٢٠٠٩م.
٥٤) أحكام الجراحة الطبية، للشيخ محمد المختار الشنقيطي، مكتبة الصحابة بجدة، ط٢، ١٩٩٤م.
٥٥) أحكام الجنائز، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ط/ المكتب الإسلامي، ١٩٨٦م.
٥٦) أحكام الجوائح في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم في جامعة القاهرة لعام ٢٠٠١م، إعداد الطالب عادل المطيرات.
٥٧) أحكام الدَّين، دراسة حديثية فقهية، لسليمان القصير، دار كنوز إشبيليا، ط١، ٢٠٠٥م.
٥٨) أحكام الرعايا المسلمين خارج الدولة الإسلامية، رسالة ماجستير أعدتها الطالبة: عبادته عمري في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٦م.
٥٩) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، للماوردي، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٩٤م.
٦٠) أحكام الطائرة في الفقه الإسلامي، حسن البريكي، دار البشائر الإسلامية، ط١، ٢٠٠٦م.

٦١) الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي، د. محمد خالد منصور، دار النفائس بالأردن، ط٢، ١٩٩٩م.
٦٢) إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (٤٧٤هـ)، ت: د.عبد الله الجبوري، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٩م.
٦٣) أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٥هـ.
٦٤) أحكام القرآن، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، ط/ دار الكتب العلمية.
٦٥) أحكام القرآن؛ لأبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، ط/ دار الكتب العلمية.
٦٦) الأحكام المتصلة بالعقم والإنجاب ومنع الحمل في الفقه الإسلامي، د. سارة شافي سعيد الهاجري، دار البشائر الإسلامية، ط١، ٢٠٠٧م.
٦٧) أحكام المسابقات في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته المعاصرة، عبد الصمد بلتاجي، دار النفائس الأردن، ط١، ٢٠٠٤م.
٦٨) أحكام الهندسة الوراثية، د. سعد الشويرخ، كنوز إشبيليا بالرياض، ط١، ٢٠٠٧م.
٦٩) أحكام بيع الدين في الفقه الإسلامي وتطبيقاته المعاصرة، أطروحة علمية أعدها الطالب محمد سعيد المجاهد لنيل درجة الماجستير في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٧م.
٧٠) الإحكام في أصول الأحكام، للإمام علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، مطبعة العاصمة، القاهرة.
٧١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، للإمام أحمد بن إدريس القرافي، بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ط٢، ١٤١٦هـ.
٧٢) أحكام نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي، للدكتور يوسف بن عبد الله الأحمد، كنوز إشبيليا، ط١، ٢٠٠٦م.
٧٣) إحياء علوم الدين، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ط/دار المعرفة، بيروت.
٧٤) اختلاف الاجتهاد وتغيره وأثر ذلك في الفتيا، د.محمد عبد الرحمن المرعشلي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٣م.
٧٥) الاختيارات الفقهية لابن تيمية، تأليف الشيخ علي بن محمد البعلي، دار المعرفة، بيروت ١٣٩٧هـ - ١٩٧٨م.
٧٦) الاختيارات الفقهية للألباني من خلال كتاب صفة صلاة النبي، هند أكني، دار ابن حزم، ٢٠٠٩م.
٧٧) الأخيار بإحياء سنة سيد الأبرار، للإمام أبي الحسنات اللكنوي، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، اعتنى به الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ط١، ١٩٩٢م.
٧٨) آداب الزفاف في السنة المطهرة، تأليف محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي.
٧٩) أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين، بقلم محمد عوامة، دار المنهاج بجدة، ط٦، ٢٠٠٩م.
٨٠) أدب الفتوى والمستفتي والمفتي، للإمام يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، تحقيق بسام الجابي.
٨١) أدب القاضي، للإمام علي بن محمد الماوردي (ت٤٥٠هـ)، ت: محيي هلال السرحان، طبعة رئاسة ديوان الأوقاف بالعراق، ١٩٧١م. و ط/ إحياء التراث الإسلامي، بغداد، ١٣٩١ هـ.

٨٢) أدب الكاتب، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، مصر، ط٤، ١٩٦٣م.
٨٣) أدب المفتي والمستفتي، للإمام عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوري أبو عمرو المعرف بابن الصلاح، تحقيق: د. موفق عبد الله عبد القادر، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
٨٤) إرسال الشواظ على من تتبع الشواذ، صالح الشمراني، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٢٨هـ.
٨٥) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، لأبي السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي (المتوفى: ٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٨٦) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، تحقيق أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي ط١، ١٩٩٩م. وطبعة دار المعرفة، بيروت، و ط/ دار الكتبي.
٨٧) الإرشاد في معرفة علماء الحديث، للحافظ: أبي يعلى الخليل بن عبد الله بن أحمد الخليلي (٤٤٦هـ)، تحقيق: د. محمد سعيد عمر إدريس، مكتبة الرشد بالرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.
٨٨) أرض الله؛ التقسيم الإسلامي للمعمورة دراسة فقهية مقارنة، ياسر لطفي العلي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ٢٠٠٤م.
٨٩) الإرهاب مفهومه وأحكامه في الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير أعدها الباحث ياسر لطفي العلي في كلية الشريعة بجامعة دمشق عام ٢٠٠٧م.
٩٠) إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت: ١٤٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٧٩م.
٩١) الأزمة المالية العالمية، د. علي محي الدين القره داغي؛ دار البشائر الإسلامية، ط١، ٢٠٠٩م.
٩٢) استحداث العقود، محمد الحزواني، دار النهضة، ط١، ٢٠٠٦م.
٩٣) الاستدلال عند الأصوليين، د. أسعد للكفراوي، دار السلام بالقاهرة، ط٢٠٠٢، ١م.
٩٤) 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 عبد البر النمري (٤٦٣هـ)، تحقيق د. عبد المعطي القلعجي، دار قتيبة بدمشق، ط١٩٩٣، ١م.
٩٥) الاستنساخ قنبلة العصر د.صبري الدمرداش، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.
٩٦) الأسس الفلسفية للعلمانية، د.عادل ضاهر، دار الساقي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٨م.
٩٧) الأسطورة والتراث، سيد القمني، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، ط٣، ١٩٩٩م.
٩٨) الإسلام الحي، روجيه جارودي، ترجمة دلال بواب ضاهر، دار البيروني، بيروت، ط١، بالعربية، ١٩٩٥م.
٩٩) الإسلام بين التنوير والتزوير، د.محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٢م.
١٠٠) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، لعبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.
١٠١) الإسلام عقيدة وشريعة، للشيخ شلتوت، دار الشروق، القاهرة، ط١٨، ٢٠٠١م.
١٠٢) الإسلام هو القرآن وحده، بحث في مجلة المنار لعام ١٩٠٦، للدكتور محمد توفيق صدقي.

١٠٣) الإسلام ومشكلاتنا الحاضرة، د. محمد يوسف موسى، المكتب الفني للنشر، القاهرة، سنة ١٩٥٨م.
١٠٤) أسنى المطالب شرح روض الطالب، لشيخ الإسلام زكريا بن محمد الأنصاري، دار الكتاب الإسلامي.
١٠٥) الأشباه والنظائر، للإمام أبي حفص عمر بن علي الأنصاري المعروف بابن الملقن، تحقيق: حمد بن عبد العزيز بن أحمد الخضري، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط ١، ١٤١٧هـ.
١٠٦) الأشباه والنظائر، للإمام زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم، ط/ دار الكتب العلمية.
١٠٧) الأشباه والنظائر، للإمام عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية.
١٠٨) الأشباه والنظائر، للإمام عبد الوهاب بن علي السبكي، دار الكتب العلمية، ط١/١٩٩١م.
١٠٩) الإشفاق على أحكام الطلاق، للعلامة الشيخ محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة.
١١٠) إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام حتى اليوم، د. طه جابر العلواني، مكتبة الشروق الدولية بالقاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.
١١١) إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر نتاج محمد أركون نموذجاً، بحث قدمه خالد السعيداني لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية – الجامعة التونسية – جامعة الزيتونة – المعهد الأعلى لأصول الدين، ١٩٩٨م.
١١٢) إشكالية القراءة، خالد السعيداني، خصائص التعامل مع التراث الإسلامي عند محمد أركون من خلال كتابه قراءات في القرآن، بحث بكلية الآداب بجامعة تونس الأولى لكاتبه رمضان بن رمضان، ١٩٩١م.
١١٣) إشكالية قراءة النص في الفكر العربي المعاصر نصر حامد أبو زيد نموذجاً ؛ بحث أعده إلياس قويسم لنيل شهادة الدراسات المعمقة في الحضارة الإسلامية، بجامعة الزيتونة، ٢٠٠٠م.
١١٤) الإصابة في تمييز الصحابة، للحافظ ابن حجر العسقلاني، دار الجيل – بيروت، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط١/ ١٤١٢هـ.
١١٥) أصل صفة صلاة النبي، محمد ناصر الدين الألباني (ت: ١٤٢٠هـ)، مكتبة المعارف بالرياض، ط١/ ٢٠٠٦ م.
١١٦) الأصلان العظيمان الكتاب والسنة: رؤية جديدة، جمال البنا، مطبعة حسان بالقاهرة.
١١٧) أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي، حققه أبو الوفاء الأفغاني، طبعة مصورة بدار المعرفة في بيروت، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
١١٨) أصول الشريعة، لمحمد سعيد العشماوي، مكتبة المدبولي بالقاهرة، ط٢، ١٤٩٣هـ - ١٩٨٣م.
١١٩) الأصول العامة للفقه المقارن، للسيد محمد تقي الحكيم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٧٩م.
١٢٠) أصول الفتوى الشرعية وخصائصها، د. محمد توفيق رمضان البوطي، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٥، العدد الثاني، ٢٠٠٩م.
١٢١) أصول الفقه الإسلامي، لأستاذنا د.وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط١/١٩٨٦م.

١٢٢) أصول الفقه، للإمام محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق د. مهدي السدحان، مكتبة العبيكان، ط١/ ١٩٩٩م.
١٢٣) أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، للشيخ: محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي، دار الفكر في بيروت، ١٩٩٥م.
١٢٤) أضواء على السنة المحمدية، لمحمود أبو رية، ط٦، دار المعارف بالقاهرة.
١٢٥) الإطار الشرعي والاقتصادي والمحاسبي لبيع السلم في ضوء التطبيق المعاصر، د. محمد عبد الحليم عمر، نشر المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التربع للبنك الإسلامي للتنمية بجدة في السعودية، ط٣/٢٠٠٤م.
١٢٦) إعانة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، ط/ الرسالة، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م.
١٢٧) الاعتصام، أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
١٢٨) إعلام الأنام شرح بلوغ المرام، قسم تكملة العبادات والبيوع، د. نور الدين عتر، دار الفرفور، ط٧/ ٢٠٠٠م.
١٢٩) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، طبع سنة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.
١٣٠) إعلام الموقعين، لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية.
١٣١) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، للإمام أبي حفص عمر بن علي الأنصاري المعروف بابن الملقن (٨٠٤هـ)، تحقيق عبد العزيز المشيقح، دار العاصمة بالرياض، ط١/١٩٩٧م.
١٣٢) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، د. محمد عمارة ٥/٥٤٤، ط١، ١٩٩٣م، دار الشروق بالقاهرة.
١٣٣) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، لابن القيم، تحقيق بشير محمد عيون، دار المؤيد بالرياض، دار المعرفة – بيروت، ط٢، ١٩٧٥م.
١٣٤) الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، إبراهيم بن محمد بن خليل **الطرابلسي، المعروف بسبط ابن العجمي، ويقال له أيضا** البرهان الحلبي، ط/ دار الحديث بالقاهرة.
١٣٥) الاقتراح في بيان الاصطلاح لابن دقيق العيد، تحقيق عارم حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت ط١/ ١٤١٧هـ.
١٣٦) الاقتصاد الإسلامي أصوله ومناهجه، د. حسن عبد القادر ، مقال في مجلة البنوك الإسلامية، العدد التاسع.
١٣٧) الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة، د. علي أحمد السالوس، مؤسسة الريان ببيروت، ودار الثقافة بالدوحة، ١٩٩٨م.
١٣٨) الاقتصاد السياسي للدكتور زكي عبد المتعال، مطبعة العلوم ، لسنة ١٩٣٣م، ١٩٣٤م.
١٣٩) الاقتصاد في الاعتقاد، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الفرفور، ط١/٢٠٠٧م.
١٤٠) الإقناع بصحة صلاة الجمعة في المنزل خلف المذياع، لأبي الفيض أحمد بن الصديق الغماري، مطبعة دار التأليف بمصر، ١٣٧٥هـ.

١٤١) الإقناع في مسائل الإجماع، للإمام الحافظ أبي الحسن بن القطان، تحقيق حسن الصعيدي، طبعة دار الفاروق الحديثة، ط١/ ٢٠٠٤م.
١٤٢) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي (٥٤٤هـ)، تحقيق يحيى إسماعيل، دار الوفاء بالمنصورة في مصر، ط١/١٩٩٨م.
١٤٣) الألباني شذوذه وأخطاؤه، لأرشد السلفي، دار الفقه.
١٤٤) الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض، دار سينا للنشر، القاهرة ط١، ١٩٩٧م، ومؤسسة الانتشار العربي، بيروت.
١٤٥) الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت.
١٤٦) الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، دار سينا، القاهرة، ط٣/ ١٩٩٢م.
١٤٧) الإمام الشوكاني، اختياراته الأصولية، وتطبيقاتها الفقهية، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في أصول الفقه الإسلامي بكلية الشريعة في جامعة دمشق، أعدها الطالب: عبد الباسط عبده ردمان محمد، عام ٢٠٠٩م.
١٤٨) الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، د. عبد الله الدميجي، دار طيبة بالرياض، ط٢/ ١٤٠٨هـ.
١٤٩) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد، الدار التونسية للنشر، ط٢/ ١٩٧٢ م.
١٥٠) الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، دراسة نقدية شرعية، د. سعيد بن ناصر الغامدي، دار الأندلس الخضراء بجدة، ط١/ ٢٠٠٣م.
١٥١) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، لولي الله الدهلوي، بتعليق عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس ببيروت، ط٣/١٤٠٦هـ.
١٥٢) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل،للإمام علي بن سليمان المرداوي،دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.
١٥٣) انعكاسات تطبيق اتفاقات التجارة العالمية على البلدان الإسلامية في قطاعات الزراعة والصناعة والخدمات والملكية الفردية، محمد عبيد محمد، من مطبوعات مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، الرياض، لعام ٢٠٠٢م.
١٥٤) الأنكحة المنهي عنها في الشريعة الإسلامية، تحسين بيرقدار، دار ابن حجر، ط١/٢٠٠٧م.
١٥٥) أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، د. بلال صفي الدين، دار النوادر ط١، ٢٠٠٨م.
١٥٦) أوجز المسالك إلى موطأ مالك، للعلامة محمد زكريا الكاندهلوي (ت: ١٤٠٢هـ)، تحقيق د. تقي الدين الندوي، دار القلم بدمشق، ط١/٢٠٠٣م.
١٥٧) الأوراق النقدية في الاقتصاد الإسلامي قيمتها وأحكامها، د. أحمد حسن، دار الفكر، دمشق ط١، ١٩٩٩م.
١٥٨) الآيات البينات، للإمام أحمد بن قاسم العبادي (٩٩٤هـ)، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط١/١٩٩٦م.
١٥٩) الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح، تأليف د. مصطفى الخن، ود.بديع السيد اللحام، دار الكلم الطيب بدمشق، ط٦، ٢٠٠٧م.

١٦٠) أين الخطأ؟ عبد الله العلايلي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.
١٦١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تأليف: زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار النشر: دار الكتاب الإسلامي، و دار الكتب العلمية، ط١/١٩٩٧،.
١٦٢) البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، دار الكتبي، ط١/ ١٩٩٤، ط/الكويتية.
١٦٣) البحر المحيط، للإمام محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
١٦٤) بحوث حول بداية الحياة الإنسانية، مطبوعة في كتاب المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في ندوتها لعام ١٤٠٥هـ.
١٦٥) بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة، تأليف د. الأشقر ود. شبير ود. ماجد أبو رخية، دار النفائس بالأردن، ط١/١٩٩٨م.
١٦٦) بحوث في الاجتهاد عند الأصوليين، د.أحمد عبد العزيز السيد، مطبعة المدينة بالقاهرة، ١٩٩٩م.
١٦٧) بحوث في الاقتصاد الإسلامي، للشيخ عبد الله بن سليمان المنيع، المكتب الإسلامي ببيروت، ١٤١٦هـ.
١٦٨) بحوث في الربا، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي بالقاهرة.
١٦٩) بحوث في فقه البنوك الإسلامية، د.علي القره داغي، دار البشائر الإسلامية ط٢، ٢٠٠٧م.
١٧٠) بحوث وفتاوى إسلامية في قضايا معاصرة، للشيخ جاد الحق علي جاد الحق، الأمانة العليا للدعوة الإسلامية الإسلامية، بالأزهر الشريف.
١٧١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تأليف: علاء الدين الكاساني (٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط٢/١٩٨٦م، وط/ دار الكتاب العربي في بيروت، ١٩٨٢م.
١٧٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت: ٥٩٥هـ)، دار المعرفة ببيروت، ط٦/١٩٨٢م.
١٧٣) البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لأبي حفص عمر بن علي ابن الملقن (ت: ٨٠٤هـ)، ت: مصطفى أبو الغيط ورفاقه، دار الهجرة بالرياض، ط١/ ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
١٧٤) البدعة وأثرها في قبول الحديث؛ رسالة ماجستير أعدها الطالب محمد عبس بكلية الشريعة في جامعة دمشق، لعام ٢٠٠٨م.
١٧٥) بذل المجهود في حل أبي داود، للعلامة خليل السهارنفوري (١٣٤٦هـ)، دار الكتب العلمية.
١٧٦) براءة الأشعريين من عقائد المخالفين، لأبي حامد بن مرزوق، مطبعة العلم بدمشق، ١٩٦٧م.
١٧٧) البراهين الساطعة في رد بعض البدع الشائعة، للعلامة الشيخ سلامة العزامي (ت١٣٧٩هـ)، مطبعة السعادة بالقاهرة.
١٧٨) البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ت: د. عبد العظيم الديب، دار الوفاء بالمنصورة، ط٤/١٩٩٧م.

١٧٩) البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط١/١٩٥٧م.
١٨٠) بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية، لمحمد بن محمد الخادمي (١١٧٦هـ)، دار إحياء الكتب العربية.
١٨١) البصمة الوراثية وأثرها على الأحكام الفقهية، خليفة علي الكعبي، دار النفائس بعَمان، ط١، ٢٠٠٦م.
١٨٢) البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها واستخدامها في النسب والجناية، د. عمر السبيل، بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة لعام ١٤٢٢هـ، سلسلة مطبوعات رابطة العالم الإسلامي، المجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة، ط/ ١٤٢٥هـ.
١٨٣) البطاقات البنكية، د. عبد الوهاب أبو سليمان، دار القلم، ط١/١٩٩٨م.
١٨٤) بنوك بلا فوائد، عيسى عبده، بيروت، دار الفتح، ١٩٧٠م.
١٨٥) بنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت؛ ط ٢، ١٩٩١م.
١٨٦) بورصات الأوراق المالية و القطن بالقاهرة و الإسكندرية لإبراهيم أبو العلا، القاهرة؛ ط١، ١٩٦٠م.
١٨٧) البورصات، د/ أحمد بن يوسف بن أحمد الدريويش. بحث منشور على الشابكة، في ملتقى أهل الحديث.
١٨٨) بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب)، لأبي الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، تحقيق محمد مظهر بقا، دار المدني بجدة، ط١/١٩٨٦م.
١٨٩) البيان في مذهب الإمام الشافعي، للإمام يحيى بن أبي الخير العمراني (٥٥٨هـ)، دار المنهاج بجدة، ط١/٢٠٠٠م.
١٩٠) البيان والتحصيل، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: ٤٥٠هـ)، حققه: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي في بيروت، ط٢/ ١٩٨٨م.
١٩١) بيع التقسيط وأحكامه، للباحث سليمان التركي، دار إشبيليا، ط١/٢٠٠٣م.
١٩٢) بيع التقسيط، د.رفيق المصري، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٩٩٧م.
١٩٣) بيع الذهب والفضة، للباحث صدام عبد القادر، دار النفائس بالأردن، ط١/٢٠٠٦م.
١٩٤) بين الأصالة والتغريب في الاتجاهات العلمانية عند بعض المفكرين العرب المسلمين في مصر، لحسين سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت، ط١/١٩٩٣م.
١٩٥) البيوع الشائعة وأثر ضوابط المبيع على شرعيتها، د.محمد توفيق رمضان البوطي، دار الفكر ط١، ١٩٩٨م.
١٩٦) تاج العروس من جواهر القاموس، للإمام محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
١٩٧) التاج والإكليل لمختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، دار الكتب العلمية.
١٩٨) تاريخ الفلسفة الحديثة، د.يوسف كرم، دار المعارف بمصر ١٩٦٢م.

١٩٩) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧.
٢٠٠) تاريخ المذاهب الإسلامية، للشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، مطبعة السعادة بمصر.
٢٠١) تاريخ دمشق، للحافظ أبي القاسم علي بن الحسن المعروف بابن عساكر الدمشقي (٥٧١هـ)، تحقيق علي شيري، دار الفكر ببيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٢٠٢) تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني، المركز الثقافي – الدار البيضاء – بيروت ط١، ٢٠٠٢م.
٢٠٣) تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، للعلامة محمد زاهد الكوثري، بتعليق الأستاذ أحمد خيري، الطبعة الجديدة، عام ١٩٩٠م.
٢٠٤) تأويل النص القرآني بين ضوابط المفسرين وقراءات المعاصرين، رسالة ماجستير بكلية الإمام الأوزاعي في بيروت، للطالب برهان الدين المراشحي، لعام ٢٠٠٨م.
٢٠٥) التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين رسالة ماجستير مقدمة من الطالب إبراهيم محمد طه بويداين بجامعة القدس، ٢٠٠١م.
٢٠٦) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، للإمام إبراهيم بن علي المعروف بابن فرحون (٧٩٩هـ)، دار الكتب العلمية.
٢٠٧) تبصير الأمة بحقيقة السنة، د. إسماعيل منصور، مطبعة النسر الذهبي بالقاهرة.
٢٠٨) التبغ والتدخين في ميزان الحكم الشرعي، رسالة ماجستير بكلية الإمام الأوزاعي لعام ٢٠٠٣م، أعدها أيمن عبد الرحمن فتاحي.
٢٠٩) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للإمام عثمان بن علي الزيلعي (ت٧٤٣هـ)، دار الكتاب الإسلامي.
٢١٠) التجارة الالكترونية وأحكامها في الفقه الإسلامي، تأليف علي محمد أحمد أبو العز، دار النفائس بالأردن، ط١/٢٠٠٨م.
٢١١) تجديد أصول الفقه الإسلامي، د. حسن الترابي، الدار السعودية للنشر ط١/١٤٠٤هـ.
٢١٢) تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، الشريف محمد بن شاكر، مجلة البيان بالرياض، ٢٠٠٤م.
٢١٣) تجديد الفقه الإسلامي، د. جمال عطية و د.وهبة الزحيلي، مطبعة سيكو ببيروت، ط١/٢٠٠٠م.
٢١٤) تجديد الفكر الإسلامي ؛ د. حسن الترابي:، الدار السعودية للنشر، ط٢/١٩٨٧م.
٢١٥) التجديد في الفكر الإسلامي، عدنان محمد إمامة، دار ابن الجوزي، ط١/ ١٤٢٤هـ.
٢١٦) تجديد في المسلمين لا في الإسلام، د. عمر فروخ؛ دار الكتاب العربي ببيروت، ط٢/١٩٨٦م.
٢١٧) التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، تحقيق د. عبد الرحمن الجبرين ورفاقه، مكتبة الرشد، ط١/ ٢٠٠٠م.
٢١٨) تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة دار المعارف بالرياض، ط/ ٢٠٠١م.
٢١٩) تحرير القواعد المنطقية، للإمام قطب الدين الرازي (٧٦٦هـ)، مطبعة البابي الحلبي بالقاهرة ط٢ ١٣٦٧هـ.
٢٢٠) التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس - ١٩٩٧ م.

٢٢١) التحريف المعاصر في الدين، الشيخ عبد الرحمن حنبكة الميداني، دار القلم، دمشق ط١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م.
٢٢٢) تحفة الأخيار بإحياء سنة سيد الأبرار، للإمام أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، دار القلم بدمشق، ط١/١٩٩٢م.
٢٢٣) تحفة المحتاج بشرح المنهاج، للإمام الفقيه أحمد بن محمد المعروف بابن حجر الهيتمي، دار إحياء التراث.
٢٢٤) تحفة المريد على جوهرة التوحيد، للعلامة إبراهيم البيجوري، بتحقيق أستاذنا د. علي جمعة، دار السلام بالقاهرة، ط٢/٢٠٠٢م.
٢٢٥) التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر، لمحمد بن هبة الله التاجي. مخطوط بمكتبة عارف حكمت برقم (١١٦٥)، نقلاً عن مقدمة حمد الخضري لكتاب الأشباه والنظائر لابن الملقن.
٢٢٦) تخريج الفروع على الأصول، تأليف عثمان شوشان، دار طيبة بالرياض، ط١/١٤١٩هـ.
٢٢٧) التخريج عند الفقهاء والأصوليين، د. يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد بالرياض، ١٤١٤هـ.
٢٢٨) التدخين داؤه ودواؤه، محمد ياسر القضماني، نشر عام١٩٩٩م في الكويت.
٢٢٩) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، للحافظ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق د. طارق عوض الله، دار العاصمة بالرياض، ط١/٢٠٠٣م.
٢٣٠) التراث والتجديد، د. حسن حنفي، طبعة الإنجلو المصرية ط ٣ / ١٩٨٧م.
٢٣١) التربية الجهادية الإسلامية،علي عبد الحليم محمود، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ط١ ١٤٢٤هـ.
٢٣٢) الترجيح في مسائل الطهارة والصلاة، محمد بن عمر، بازمول، ط١/ دار الهجرة، ٢٠٠٥م.
٢٣٣) تزييف الوعي، لفهمي هويدي، الناشر دار الشروق - القاهرة - الطبعة الثانية ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.
٢٣٤) تشنيف المسامع بجمع الجوامع، لبدر الدين الزركشي، ت: د. عبد الله ربيع ورفيقه، مؤسسة قرطبة، ط١/١٩٩٨م.
٢٣٥) تصحيح حديث صلاة التراويح عشرين ركعة والرد على الألباني في تضعيفه - للشيخ إسماعيل الأنصاري، مكتبة الإمام الشافعي بالرياض، ط٣/١٩٨٨م.
٢٣٦) تصحيح مفاهيم حول التوكل والجهاد ووجوه النصر، لعبد الرحمن حبنكة، إدارة الصحافة والنشر برابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ١٤٠٧هـ.
٢٣٧) التصوير بين حاجة العصر وضوابط الشريعة، د. محمد توفيق رمضان البوطي، دار الفارابي بدمشق، ط٢/٢٠٠٦م.
٢٣٨) التطبيق المعاصر لعقد السلم في المصارف الإسلامية، محمد عبد العزيز حسن زيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة، ط١/١٩٩٦م.
٢٣٩) التطبيقات المعاصرة لسد الذريعة، د. يوسف عبد الرحمن الفرت، دار الفكر العربي، ط١، ٢٠٠٣م.
٢٤٠) التعارض والترجيح بين الأدلة، عبد اللطيف البرزنجي، دار الكتب العلمية ببيروت ١٩٩٣م.
٢٤١) التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي؛ تأليف محمد إبراهيم الحفناوي، دار الوفاء للطباعة، ط٢، ١٩٨٧م.

٢٤٢) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، د. صلاح الصاوي، دون تاريخ أو مكان الطبع.
٢٤٣) تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، ابن حجر، بتحقيق د.عاصم القريوتي، مكتبة المنار بالأردن.
٢٤٤) التعويض عن ضرر المماطلة في الدَّين بين الفقه والاقتصاد، د. محمد أنس الزرقا و د. محمد علي القرّي، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، المجلد الثاني، جامعة الملك عبد العزيز، ١٩٩١م.
٢٤٥) تفسير البيضاوي، المسمى بـ "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"، للإمام ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٦٩١هـ)، ط/دار الفكر، بيروت.
٢٤٦) تفسير القرآن الحكيم المسمى (المنار)، لمحمد رشيد رضا (١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ ١٩٩٠ م.
٢٤٧) تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، تحقيق مصطفى السيد محمد ورفاقه، مؤسسة قرطبة بالجيزة في مصر، ط١/ ٢٠٠٠م.
٢٤٨) تفسير القرآن الكريم وإعرابه وبيانه، محمد علي طه الدرة، منشورات دار الحكمة، دمشق.
٢٤٩) التفسير الماركسي للإسلام، د محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة ط٢/ ٢٠٠٢ م.
٢٥٠) التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة بالقاهرة، ١٩٧٦م.
٢٥١) التقابض في الفقه الإسلامي وأثره على البيوع المعاصرة، علاء الدين الجنكو، دار النفائس الأردن ط١، ٢٠٠٤م.
٢٥٢) تقريب التهذيب، ابن حجر، ط/دار العاصمة بالرياض.
٢٥٣) تقريب الوصول إلى علم الأصول، للإمام محمد بن أحمد بن جزي الكلبي (٧٤١هـ)، ت: محمد المختار الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، ط١/١٤١٤هـ.
٢٥٤) التقريب والإرشاد، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (٤٠٣هـ)، حققه عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة ط١/١٩٩٣م.
٢٥٥) تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد، للسيوطي، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة بالاسكندرية، ط١/١٩٨٣م.
٢٥٦) التقرير والتحبير في شرح التحرير، للإمام محمد بن محمد المعروف بابن أمير الحاج (٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية.
٢٥٧) التقليد والافتاء والاستفتاء، للشيخ عبد العزيز الراجحي، كنوز إشبيليا، ط١/٢٠٠٧م.
٢٥٨) التقنيين في مجلة الأحكام العدلية، د. محمد الحسن البغا، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٥، العدد الثاني، ٢٠٠٩م.
٢٥٩) تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندل، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة في بيروت.
٢٦٠) التكييف الفقهي لجراحة التجميل وأحكامها الشرعية، للدكتور أحمد عبد الحي محمد، بحث في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية الصادرة في دبي بالإمارات، العدد ٣٠ ذو القعدة لعام ٢٠٠٥م
٢٦١) التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية، د. محمد عثمان شبير، دار القلم، ط١/٢٠٠٤م.

٢٦٢) تلبيس إبليس، للإمام أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، دار الفكر في بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
٢٦٣) تلخيص أحكام الجنائز للألباني، المكتبة الإسلامية بالأردن.
٢٦٤) التلخيص الحبير، للحافظ شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، ط١/دار الكتب العلمية، ١٩٨٩م.
٢٦٥) التلخيص في أصول الفقه، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (٤٧٨هـ)، ت: د.النيبلي والعمري، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٩٩٦م.
٢٦٦) تمام المنة في التعليق على فقه السنة، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت: ١٤٢٠هـ)، دار الراية بالرياض، ط٤/ ١٤١٧هـ.
٢٦٧) التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكلوذاني (٥١٠هـ)، جامعة أم القرى، ط١/١٩٨٥م.
٢٦٨) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، طبع سنة ١٩٨٥م.
٢٦٩) التمهيد، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية ببيروت، ط١/١٩٨٧م.
٢٧٠) تمويل عجز الموازنة العامة في الاقتصاد الإسلامي والنظم الاقتصادية، رسالة ماجستير أعدها الطالب تيسير الناعس في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٩م.
٢٧١) تنبيه الرقود، ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٧٢) تهافت القراءة المعاصرة، د. محامي منير طاهر الشواف، دار الشواف، ط١/١٩٩٣م.
٢٧٣) تهذيب الأسماء واللغات، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، دار الكتب العلمية مصور عن الطبعة المنيرية.
٢٧٤) تهذيب التهذيب، للإمام الحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الفكر ببيروت، ط١/١٩٨٤م.
٢٧٥) تهذيب الفروق، للشيخ محمد بن علي بن حسين مفتي مكة للمالكية ت١٣٦٧، عالم الكتب.
٢٧٦) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي (ت: ٧٤٢هـ)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٢/١٩٨٣م.
٢٧٧) تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق عبد السلام محمد هارون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، و ط دار إحياء التراث العربي.
٢٧٨) توجيه النظر، للشيخ طاهر الجزائري، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات بحلب، ط١/ ١٩٩٥م.
٢٧٩) التوضيح على التنقيح، لصدر الشريعة الأصغر عبيد الله بن مسعود المحبوبي(٧٤٧هـ)، مطبوع مع التلويح للتفتازاني، مكتبة محمد علي صبيح بالقاهرة.
٢٨٠) التوقيف على مهمات التعاريف، محمد عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ)، دار الفكر المعاصر، ط١/١٤١٠هـ.

٢٨١) تيسير التحرير شرح كتاب التحرير، للإمام محمد أمين بادشاه الحنفي، طبعة دار الكتب العلمية؛ ١٩٨٣م.
٢٨٢) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، دار الصميعي بالقصيم، ط١/ ٢٠٠٧م.
٢٨٣) التيسير الفقهي مشروعيته وضوابطه وعوائده، د. قطب الريسوني، دار ابن حزم، ط١، ٢٠٠٧م.
٢٨٤) تيسير علم أصول الفقه، عبد الله بن يوسف الجُديع، مؤسسة الريان، ط١/١٩٩٧م.
٢٨٥) التيسير في التشريع الإسلامي، د. منصور الحفناوي، ط١/١٩٩١م.
٢٨٦) التيسير في الفتوى، أسبابه وضوابطه، عبد الرزاق الكندي، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١/ ٢٠٠٨م.
٢٨٧) الثمر المستطاب في فقه السنة والكتاب للألباني، الناشر: غراس للنشر والتوزيع بالكويت، ط١/ ١٤٢٢هـ.
٢٨٨) جامع البيان في تأويل القرآن، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ)، ت: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١/ ٢٠٠٠ م.
٢٨٩) جامع التحصيل في أحكام المراسيل، للحافظ: صلاح الدين العلائي، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب – بيروت، ط٢/ ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م.
٢٩٠) جامع الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي ت٢٧٩هـ، ت: أحمد محمد شاكر، مصطفى البابي الحلبي، ط١، ١٣٥٦هـ، ١٩٣٧م.
٢٩١) الجامع الصحيح المختصر من أحاديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، المسمى: (صحيح البخاري)، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، ت د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط٣، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م.
٢٩٢) جامع العلوم الحكم، للحافظ أبي الفرج زين الدين عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي، الشهير بابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)، تحقيق طارق عوض الله، دار ابن الجوزي، ط٢/١٩٩٩م.
٢٩٣) جامع بيان العلم وفضله، للحافظ أبي عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر النمري القرطبي (٤٦٣هـ)، دار ابن الجوزي بالسعودية، ط١/١٩٩٤م.
٢٩٤) الجامع في أصول الربا، د. رفيق يونس المصري، دار القلم بدمشق، ط٢/٢٠٠١م.
٢٩٥) الجامع لأحكام القرآن، للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٦٧١هـ)، تحقيق عبد الله بن محسن التركي وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط١/٢٠٠٦م.
٢٩٦) الجراحة الطبية، عرض طبي ودراسة فقهية مفصلة، د. صالح بن محمد الفوزان، دار ابن حزم، ط١ ٢٠٠٧م.
٢٩٧) الجرح والتعديل، للحافظ أبي محمد عبد الرحمن بن أبى حاتم الرازي (ت: ٣٢٧هـ)، طُبع بدائرة المعارف العثمانية بالهند عام ١٩٥٣، وصُور بدار الكتب العلمية.
٢٩٨) جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني، للإمام ابن السبكي، ط/ دار الفكر، ١٩٩٥م.
٢٩٩) جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية العطار، ط/دار الكتب العلمية.
٣٠٠) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، د. محمد خير هيكل، دار البيارق، توزيع دار ابن حزم في بيروت، ط٢/١٩٩٦م.

٣٠١) جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، د. شمس الدين بن محمد بن أشرف بن قيصر الأفغاني (ت: ١٤٢٠هـ، الناشر: دار الصميعي، ط١/ ١٩٩٦م.
٣٠٢) جوهر الإسلام، المستشار محمد سعيد العشماوي، سينا للنشر، القاهرة ط ٢ / ١٩٩٢ م.
٣٠٣) الجوهر النقي في الرد على البيهقي، للإمام علاء الدين علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني، مطبوع بذيل السنن الكبرى للبيهقي في مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، ط١/١٣٤٤ هـ.
٣٠٤) الحاجة الشرعية: حدودها وقواعدها، لأحمد كافي، دار الكتب العلمية، ط١ /١٤٢٠هـ.
٣٠٥) الحاجة وأثرها في الأحكام، دراسة نظرية تطبيقية، د.أحمد الرشيد، دار كنوز إشبيليا، ط١، ٢٠٠٨م.
٣٠٦) حاشية ابن عابدين المسماة رد المحتار على الدر المختار، للعلامة محمد أمين بن عمر المعروف بابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، وط/ البابي الحلبي، ط٢، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦م،
٣٠٧) حاشية الأزميري على شرح مرقاة الأصول، والحاشية هي لسليمان الإزميري (١١٠٢هـ)، والشرح يسمى مرآة الأصول وهو لمنلا خسرو (٨٨٥هـ)، دار الطباعة العامرة، ١٣٠٩هـ.
٣٠٨) حاشية البجيرمي على الخطيب المسمى تحفة الحبيب على شرح الخطيب، سليمان بن محمد البجيرمي، دار الفكر.
٣٠٩) حاشية الدسوقي على أم البراهين، للعلامة محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (١٢٣٠هـ)، ط/ البابي الحلبي بمصر، ١٩٣٩م، و ط/ دار الفكر.
٣١٠) حاشية الصاوي على الشرح الصغير، أحمد بن محمد الخلوتي الصاوي، ط مصطفى الحلبي.
٣١١) حاشية العدوي على شرح الخرشي على مختصر خليل، للإمام علي بن أحمد العدوي، دار الفكر.
٣١٢) حاشية العطار على جمع الجوامع، للشيخ حسن العطار، طبعة مصرية مصورة بدار الكتب العلمية.
٣١٣) حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين، دار إحياء الكتب العربية.
٣١٤) الحاصل من المحصول، لتاج الدين الأرموي (٦٥٢هـ)، تحقيق د. عبد السلام أبو ناجي، من منشورات جامعة قار يونس في بنغازي بليبيا، ط١/١٩٩٤م.
٣١٥) الحاوي الكبير، للإمام أبي الحسن الماوردي، تحقيق د. محمود مطرجي، دار الفكر سنة ١٤١٤هـ.
٣١٦) الحاوي في الفتاوي، للإمام جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢م.
٣١٧) حجة النبي، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط٧/ ١٩٨٥م.
٣١٨) حد الردة: دراسة أصولية تاريخية: د. أحمد صبحي منصور، دار طيبة بالقاهرة.
٣١٩) الحدود في الأصول، للباجي، تحقيق نزيه حماد، مؤسسة الزغبي، بيروت، ط١، ١٩٧٣م.
٣٢٠) الحديث حجة بنفسه، للشيخ محمد ناصر الدين لألباني، مكتبة المعارف بالرياض، ط١/٢٠٠٥م.
٣٢١) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، إعداد مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٧م.
٣٢٢) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ط١/١٩٩٣م.
٣٢٣) حرية الاشتراط في عقد الزواج في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه بجامعة دمشق بكلية الشريعة، أعدها الطالب أحمد عبد الكريم غنوم لعام ١٩٩٩م.

٣٢٤) حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، د.تيسير العمر، دار الفكر بدمشق، ط١/١٩٩٨م.
٣٢٥) الحرية الاقتصادية ومدى سلطان الدولة في تقييدها في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه في كلية الشريعة بجامعة دمشق عام ٢٠٠٢، أعدها الباحث محمد جنيد الديرشوي.
٣٢٦) حرية الإنسان في ظل عبوديته لله، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر ١٩٩٢م.
٣٢٧) حفل الزفاف في الفقه الإسلامي ضوابطه وأحكامه، رسالة ماجستير في كلية الشريعة بجامعة دمشق، أعدتها الباحثة رفيف عبد العزيز الصباغ، لعام ٢٠٠٤م.
٣٢٨) حقوق الاختراع والتأليف في الفقه الإسلامي، حسين الشهراني، دار طيبة بالرياض، ط١/ ٢٠٠٤م.
٣٢٩) حقيقة الاستنساخ وحكمه الشرعي، د. عبد العزيز الربيش، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بالكويت، العدد ٤٩، عام ٢٠٠٢م.
٣٣٠) حكم الانتفاع بالأعضاء البشرية والحيوانية، تأليف كمال الدين جمعة بكرو، دار الخير، ط١/٢٠٠١م.
٣٣١) حكم التدخين عند الأئمة الأربعة وغيرهم، للشيخ محمد بن جعفر الكتاني، مكتبة الغزالي، دمشق، ط١، ١٩٩٠م
٣٣٢) حكم التعاقد عبر أجهزة الاتصال الحديثة، د. عبد الرزاق رحيم الهيتي، در البيارق بعمان، ٢٠٠٠م.
٣٣٣) الحكم الشرعي في التدخين، حامد جامع، منظمة الصحة العالمية، ٢٠٠١م.
٣٣٤) الحكم الشرعي في التدخين، نصر فريد واصل، منظمة الصحة العالمية، ٢٠٠١م
٣٣٥) الحكم الشرعي في ختان الذكور والإناث، لمحمد ابن لطفي الصباغ، منظمة الصحة العالمية، المكتب الإقليمي للشرق الأوسط، الإسكندرية، ١٩٩٥م.
٣٣٦) حكم ممارسة الفن، لصالح الغزالي، دار الوطن بالرياض، ط١/١٤١٧هـ.
٣٣٧) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت: ٤٣٠هـ)، دار الكتب العلمية، ط١/١٩٨٨م.
٣٣٨) حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، لأبي بكر محمد بن أحمد الشاشي القفال، د.ياسين أحمد إبراهيم درادكه، دار الباز، مكتبة الرسالة الحديثة، ط١/ ١٩٨٨م.
٣٣٩) حماية البيئة الطبيعية في الشريعة الإسلامية، للطالبة صفاء موزة، رسالة ماجستير بكلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٦م.
٣٤٠) حوار المشرق والمغرب، د.حسن حنفي بالاشتراك مع عابد الجابري – مكتبة مدبولي ط ١ / ١٩٩٠م القاهرة.
٣٤١) حوار هادي مع محمد الغزالي، للشيخ سلمان العودة، ط١/١٤٠٩هـ.
٣٤٢) الحوافز التجارية التسويقية وأحكامها في الفقه الإسلامي، خالد بن عبد الله المصلح؛ دار ابن الجوزي، ط١/١٩٩٩م.
٣٤٣) الحيض والنفاس رواية ودراية، تأليف دبيان الدبيان، مكتبة الرشد ناشرون، ط٢/٢٠٠٥م.
٣٤٤) الخبائث وحكمها في الفقه الإسلامي، أطروحة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على الماجستير في كلية الدراسات العليا بجامعة النجاح الوطنية في فلسطين المحتلة، أعدها الباحث سعد سمير محمد حمد لعام ٢٠٠٨م.

٣٤٥) الخدمات الاستثمارية في المصارف وأحكامها في الفقه الإسلامي، د.يوسف بن عبد الله الشبيلي، دار ابن الجوزي، ط١، ٢٠٠٥م.
٣٤٦) خريطة الجينوم البشري والإثبات الجنائي، مريع آل جار الله، كنوز إشبيليا، ط١/٢٠٠٨م.
٣٤٧) الخلاصة في أصول الحديث، للإمام الحسين بن محمد الطيبي، عالم الكتب/ بيروت، ١٤٠٥هـ.
٣٤٨) الخلاصة في فقه الأقليات، الذي جمعه وأعده الباحث علي بن نايف الشحود، وهو منشور على الشبكة العالمية (الإنترنت)، موقع المكتبة الشاملة.
٣٤٩) الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة، إعداد أحمد بت امحمد معبوط (كذا الاسم)، دار ابن حزم ط١، ٢٠٠٧م
٣٥٠) الدر المصون في علم الكتاب المكنون، للإمام أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي، دار الكتب العلمية.
٣٥١) الدر المنثور، للإمام جلال الدين السيوطي، دار الفكر ببيروت، ١٩٩٣م.
٣٥٢) درء تعارض العقل مع النقل، ط٢، ١٩٩١م، نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.
٣٥٣) دراسات إسلامية، د.حسن حنفي، دار التنوير، بيروت ط ١، ١٩٨٢م.
٣٥٤) دراسات أصولية في حجية القياس وأقسامه، د رمضان عبد الودود اللخمي، ١٤١٧هـ.
٣٥٥) دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، د. محمد عثمان شبير ورفاقه، دار النفائس في الأردن، ط١/٢٠٠١م.
٣٥٦) دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، لعدة باحثين، دار النفائس، ط١، ٢٠٠١م؛
٣٥٧) دراسة تاريخية للفقه وأصوله، لأستاذنا الدكتور مصطفى سعيد الخن،دمشق الشركة المتحدة للتوزيع، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٣٥٨) دراسة شرعية لأهم العقود المالية المستحدثة، محمد مصطفى الشنقيطي، مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، ط٢، ٢٠٠١م.
٣٥٩) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر، ط/ العلمية.
٣٦٠) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، للحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، مجلس دائرة المعارف العثمانية بالهند، ١٩٧٢م.
٣٦١) دفع الشبهات عن الشيخ محمد الغزالي، د. أحمد حجازي السقا، المكتبة الثقافية بيروت.
٣٦٢) دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)، ت: د.عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٩٨٨م.
٣٦٣) دليل المسلم الحزين لحسين أحمد أمين، دار سعاد الصباح – الكويت – المقطم القاهرة ط ٤، ١٩٩٢م. وطبعة مدبولي، وطبعة الشروق الثانية/ ١٤٠٥هـ.
٣٦٤) الدولة القانونية والنظام السياسي، د.منير حميد البياتي، أطروحة دكتوراة، في كلية الحقوق بجامعة القاهرة، نشر الدار العربية للطباعة، بغداد ط١/ عام ١٩٧٩م.
٣٦٥) الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، للإمام جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق أبي إسحاق الحويني، دار ابن عفان في السعودية، ط١/١٩٩٦م.

٣٦٦) رئيس الدولة في الفكر الإسلامي بين نصوص الشريعة وتراث الفقه، د.محمود بوترعة، دار المصطفى بدمشق، ط١/٢٠٠٨م.
٣٦٧) رب الزمان، سيد القمني، دار قباء بالقاهرة ط ٢ /١٩٩٨م.
٣٦٨) ربا القروض وأدلة تحريمه ، د. رفيق المصري، دار المكتبي ط١، ٢٠٠١م.
٣٦٩) الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، د.عبد الله السعيدي، دار طيبة بالرياض، ط١، ١٩٩٩م.
٣٧٠) الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية، د.عمر المترك، دار العاصمة بالرياض، ط٢/١٤١٦م. شرح القواعد الفقهية للزرقا.
٣٧١) الربا، للشيخ عبد الوهاب خلاف، في مجلة لواء الإسلام السنة الرابعة رجب ١٣٧٠هـ، إبريل/نيسان ١٩٥١.
٣٧٢) الرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية، د. محمد الشريف الرحموني، نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله – تونس، الطبعة الأولى، وأصلها رسالة دكتوراه نوقشت بجامعة الزيتونة سنة ١٩٨٦م.
٣٧٣) رد المحتار على الدر المختار، للعلامة محمد أمين بن عمر الشهير بابن عابدين، ط/ إحياء التراث العربي.
٣٧٤) الرد المفحم، للألباني،المكتبة الإسلامية بالأردن، ط١/ ١٤٢١هـ.
٣٧٥) الرد على كتاب (اللمع في تجلية البدع)، للشيخ شحاته محمد صقر، كتاب منشور على موقع مكتبة صيد الفوائد:http://www.saaid.net/book/index.php .
٣٧٦) رد على مفتريات حول حكم الربا وفوائد البنوك، لمحمد أحمد الداعور؛ ط١/١٩٩٢م، دار النهضة الإسلامية، بيروت.
٣٧٧) الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، للإمام جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق د.خليل الميس، دار الكتب العلمية، ط١/١٩٨٣م.
٣٧٨) الردة وآثارها، د. تيسير العمر، أطروحة دكتوراه في كلية الشريعة بجامعة دمشق، لعام ١٩٩٩م.
٣٧٩) ردود على أباطيل، محمد الحامد، مكتبة الدعوة، حماه، ط١/١٩٧٨م.
٣٨٠) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده، دار الشروق بالقاهرة، ط١، ١٩٩٤م.
٣٨١) الرسالة الثانية من الإسلام، محمد محمود طه، أم درمان ـ السودان ط ٤، ١٩٧١م.
٣٨٢) رسالة في رعاية المصلحة، لنجم الدين الطوفي، تحقيق د.أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، ط١/١٩٩٣م.
٣٨٣) الرسالة، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٣٨٤) رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي – بيروت، ط١/ ١٤٠٥هـ.
٣٨٥) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عبد الوهاب بن علي السبكي، عالم الكتب، بيروت، ط١/ ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

٣٨٦) رفع المنارة لتخريج أحاديث التوسل والزيارة، بقلم الشيخ محمود سعيد ممدوح، ط/ دار الإمام النووي بعمان.
٣٨٧) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للإمام شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي (ت: ١٢٧٠هـ)، طبعة دار إحياء التراث العربي – بيروت،
٣٨٨) الروح، لابن قيم الجوزية، تحقيق د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي ببيروت، ط٣، ١٤٠٨هـ، وط/ دار الكتب العلمية ببيروت، ١٩٧٥م
٣٨٩) روضة الطالبين، محي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م، و ط/ المكتب الإسلامي.
٣٩٠) روضة الناظر وجُنَّةُ المُناظر، للإمام عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)، تحقيق د. عبد العزيز السعيد، نشر جامعة ابن سعود بالرياض، ط٢/ ١٣٩٩هـ، و ط/ مؤسسة الريّان، ط٢/ ٢٠٠٢م.
٣٩١) الروضة الندية شرح الدرر البهية، للشيخ صديق حسن خان، دار الجيل ببيروت.
٣٩٢) زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي؛ المكتب الإسلامي – بيروت، ط٣/١٤٠٤هـ.
٣٩٣) زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم (ت٧٥١هـ)، بتحقيق شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: السادسة العشرون، ١٩٩٢م.
٣٩٤) زكاة العقارات والمصانع والأسهم والسندات، رسالة ماجستير في كلية الأوزاعي لسنة ٢٠٠٧م، أعدها الطالب أنس عيروط.
٣٩٥) السبحة، تاريخها وحكمها، للشيخ بكر أبو زيد، دار العاصمة بالرياض، ط١/١٩٩٧م.
٣٩٦) سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات، للشيخ د. عبد الله بن بيه، نشر المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التربع للبنك الإسلامي للتنمية بجدة في السعودية.
٣٩٧) سرقة المال العام وعقوبتها في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير بكلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٣م، أعدها الباحث: حسن حسين بيطار.
٣٩٨) سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط ٢، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.
٣٩٩) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف بالرياض، ط١/ ١٩٩٢م.
٤٠٠) السلسلة الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني ط/مكتبة المعارف بالرياض، ١٩٩٥م.
٤٠١) سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي في بيروت والدار البيضاء ط١، ١٩٩٣م.
٤٠٢) السلفية مرحلة زمنية مباركة، لأستاذنا د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر بدمشق، ط١/١٩٨٨م، وصُورت عام ١٩٩٠م.
٤٠٣) السنة التشريعية والسنة غير التشريعية: د.أحمد سليم العوا، مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، عن العصريون معتزلة اليوم.
٤٠٤) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، الشيخ محمد الغزالي، ط٦/دار الشروق.

٤٠٥) سنن ابن ماجه للإمام ابن ماجه القزويني ت٢٧٥هـ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، ط:عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
٤٠٦) سنن أبي داود للإمام أبي داود السجستاني ت٢٧٥هـ وبهامشها معالم السنن للإمام الخطابي ت٣٨٨هـ، ت: عزت عبيد الدعاس، ط١، نشر: محمد علي السيد، حمص، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٩م.
٤٠٧) السنن الكبري، للإمام النسائي أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب ت٣٠٣هـ، ت: د/عبد الغفار بن سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ.
٤٠٨) سياسات منظمات العولمة الاقتصادية في ضوء الشرعية الإسلامية، تأليف ناصح البقمي، مكتبة الرشد ناشرون، ط١/ ٢٠٠٦م.
٤٠٩) السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية، للدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، نشر المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية.
٤١٠) السياسة في الفكر الإسلامي، د.أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، ط٦/١٩٩١م.
٤١١) سير أعلام النبلاء، للحافظ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط٢/١٩٨٢م
٤١٢) السيرة النبوية، للإمام عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (٢١٣هـ)، تحقيق السقا والإبياري وشلبي، دار المعرفة ببيروت.
٤١٣) السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، للإمام أبي الحسن تقي الدين السبكي (٧٥٦هـ)، ومعه تكملة الرد على نونية ابن القيم، للعلامة محمد زاهد الكوثري، مكتبة زهران بالقاهرة.
٤١٤) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية ببيروت.
٤١٥) الشامل في معاملات وعمليات المصارف الإسلامية، محمود عبد الكريم أحمد إرشيد، دار النفائس في الأردن، ط٢/٢٠٠٧م.
٤١٦) شتل الجنين بين جديد العلم وحقائق العلم والدين، د. يوسف عبد الرحمن الفرت، الناشر دار العلم بالفيوم ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م.
٤١٧) الشخصية الاعتبارية في الفقه الإسلامي، أحمد عبد الله عبد الله، الدار السودانية، الخرطوم.
٤١٨) الشخصية الحكمية وتطبيقاتها، محمد إبراهيم أبو جريبان، رسالة دكتوراة في الجامعة الأردنية، ١٩٩٩م.
٤١٩) شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية بيروت، ط١/ ١٩٩٦م.
٤٢٠) شرح السنة، للإمام الحسين بن مسعود البغوي، بتحقيق شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي في بيروت، ط٢/ ١٩٨٣م.
٤٢١) شرح العضد الإيجي على مختصر ابن الحاجب، الطبعة الأميرية، ١٣١٦هـ.
٤٢٢) شرح العلامة الأخضري على سلمه في المنطق، مطبعة البابي الحلبي، عام ١٩٤٨م.
٤٢٣) شرح القواعد الفقهية، للشيخ أحمد بن محمد الزرقا (ت١٣٥٧هـ) دار القلم، ط٢/١٩٨٩م.
٤٢٤) شرح الكوكب المنير، للعلامة محمد بن أحمد الفتوحي الشهير ابن النجار (ت٩٧٢هـ)، ت: د.محمد الزحيلي، و د.نزيه حماد، ط: دار الفكر بدمشق، ١٩٨٠م.

٤٢٥) شرح اللمع، لأبي إسحاق الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي ببيروت، ط١/١٩٨٨م.
٤٢٦) شرح المجلة المسمى درر الحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر، تعريب المحامي فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية.
٤٢٧) شرح المقاصد في علم الكلام، للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٩٣هـ)، دار المعارف العثمانية بباكستان، ط١/١٩٨١م.
٤٢٨) الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ)، دار ابن الجوزي، ط١/ ١٤٢٢، و ط١/ ١٤٢٨ هـ.
٤٢٩) شرح تنقيح الفصول (أو التوضيح في شرح التنقيح)، للشيخ أحمد بن عبد الرحمن القيرواني المشهور بحلولو (٨٩٨هـ)، المطبعة التونسية ١٩١٠م.
٤٣٠) شرح صحيح البخاري لابن بطال، لأبي الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال، مكتبة الرشد بالرياض، ط٢/ ٢٠٠٣م.
٤٣١) شرح فتح القدير، تأليف: كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام السيواسي، دار الفكر - بيروت، ط٢.
٤٣٢) شرح مختصر الروضة، لنجم الدين الطوفي (٧١٦هـ)، ت: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط١/١٩٨٧م.
٤٣٣) شرح مسلم المسمى مكمل إكمال إكمال المعلم، للإمام أبي عبد الله محمد بن محمد السنوسي (٨٩٢هـ)، مكتبة طبرية بالرياض.
٤٣٤) الشرط الجزائي وأثره في العقود المعاصرة، د. محمد اليمني، كنوز إشبيليا، ط١، ٢٠٠٦م.
٤٣٥) شركة الأعمال وأحكامها في الفقه الإسلامي، د.عماد عبد الحفيظ الزيادات، دار النفائس، ط١/٢٠٠٨م.
٤٣٦) الشريعة الإسلامية والفنون، أحمد مصطفى علي القضاة، دار الجيل ببيروت، ط١/١٩٨٨.
٤٣٧) شعب الإيمان، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، مكتبة الرشد، ط١/٢٠٠٣م.
٤٣٨) شفاء السقام في زيارة خير الأنام، للإمام أبي الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦هـ)، دار الجيل ببروت، ط١/١٩٩١م.
٤٣٩) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، للإمام أبي حامد الغزالي، ت: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد ببغداد/ ١٩٧١م.
٤٤٠) شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق، للشيخ يوسف بن اسماعيل النبهاني.
٤٤١) الصحاح، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢/١٩٧٩.
٤٤٢) صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م بتحقيق: شعيب الأرنؤوط.
٤٤٣) صحيح أبي داود، للألباني، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، ط١/ ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
٤٤٤) صحيح الجامع الصغير وزياداته، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط٣/١٩٨٨م.

٤٤٥) صحيح شرح العقيدة الطحاوية، للشيخ حسن بن علي السقاف، دار الإمام النووي، ط١/١٩٩٥م.
٤٤٦) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٤٤٧) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، لأبي عبد الله أحمد بن حمدان الحراني،المكتب الإسلامي – بيروت، ط٣/ ١٣٩٧هـ.
٤٤٨) صلاة التراويح، للألباني، ط٢، المكتب الإسلامي ١٩٨٥م.
٤٤٩) الصلاة، للدكتور عبد الله الطيار، دار الوطن ط١ ١٤١٦هـ.
٤٥٠) صناعة الفتوى وفقه الأقليات، للشيخ د. عبد الله بن بيه، المركز العالمي للوسطية بالكويت، و دار المنهاج بجدة، ط١/٢٠٠٧م.
٤٥١) الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، لابن القيم، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، الناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية.
٤٥٢) صوت الناس محنة ثقافة مزورة، الصادق النيهوم، رياض الريس للكتب والنشر – لندن / بيروت / ١٩٨٧ د، ط.
٤٥٣) الضرورة وأثرها في العمليات الطبية الحديثة، عادل شعبان إبراهيم، دار الفلاح بالفيوم، ط١/٢٠٠٩م.
٤٥٤) ضمانات إقرار السلام في الفقه الإسلامي الدولي والقانون الدولي العام، د.عبد المجيد بوكركب، دار الكتب القانونية، مصر المحلة الكبرى، لعام ٢٠٠٨.
٤٥٥) ضوابط المال الموقوف، عبد المنعم زين الدين، رسالة ماجستير في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٩م.
٤٥٦) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د. محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، ط٦/١٩٩٢م.
٤٥٧) ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم بدمشق، ط٤/١٩٩٣م.
٤٥٨) طبقات الشافعية الكبرى، للإمام عبد الوهاب بن علي السبكي، ط/ دار إحياء الكتب العربية بتحقيق الطناحي والحلو.
٤٥٩) الطبقات الكبرى، لمحمد بن سعد البصري المعروف بكاتب الواقدي(٢٣٠هـ)، دار صادر ببيروت.
٤٦٠) الطبيب أدبه وفقهه، د. محمد علي البار و د. زهير السباعي، دار القلم، ط١/١٩٩٣م.
٤٦١) العاقلة في الفقه الاسلامي، سيف رجب قزامل، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية بالقاهرة ١٩٩٩م.
٤٦٢) العالمية الإسلامية الثانية، لأبي القاسم حاج حمد؛ دار ابن حزم بيروت، ط٢ / ١٩٩٦م.
٤٦٣) عجز الموازنة وعلاجه في الفقه الإسلامي، د.حسين ريان، دار النفائس بالأردن، ط١/١٩٩٩م.
٤٦٤) العدالة في الفقه الإسلامي ضوابطها، تطبيقاتها، أطروحة ماجستير أعدتها الطالبة عهد محمد مروان جزماتي، لعام ٢٠٠٥م.
٤٦٥) العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي (٤٥٨هـ)، ت: د. أحمد المباركي، ط١/ السعودية ١٩٩٠م.

٤٦٦) العربون، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون المدني، تأليف الدكتور ياسر محمد علي النيداني، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ٢٠٠٧م
٤٦٧) العرف حجيته وآثره في المعاملات المالية عند الحنابلة، عادل عبد القادر بن محمد ولي قوته، المكتبة المكية، ط١/ ١٩٩٧م.
٤٦٨) العرف وأثره في الشريعة والقانون، د. أحمد المباركي، ط١/١٩٩٢م.
٤٦٩) العرف والعادة في رأي الفقهاء، د. أحمد فهمي أبو سنة، ط٢/١٩٩٢م.
٤٧٠) العزيز شرح الوجيز – عبد الكريم الرافعي، ط/دار الفكر.
٤٧١) العصريون معتزلة اليوم؛ يوسف كمال، دار الوفاء بالمنصورة في مصر، ط١/١٩٨٦م.
٤٧٢) عقد الاستصناع أو (عقد المقاولة) في الفقه الإسلامي، للباحث كاسب عبد الكريم البدران، ط٢ ١٩٨٤م.
٤٧٣) عقد الاستصناع ومدى أهميته في الاستثمارات الإسلامية المعاصرة، للشيخ الزرقا، نشر المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التربع للبنك الإسلامي للتنمية بجدة في السعودية، ١٤٢٠هـ.
٤٧٤) عقد الاستصناع، د.ناصر النشوي، دار الفكر الجامعي بالإسكندرية، ط١ /٢٠٠٧م.
٤٧٥) العقل في الإسلام، المستشار محمد سعيد العشماوي، سلسلة إقرأ، ثقافية شهرية تصدر عن دار المعارف بمصر، القاهرة .
٤٧٦) العقلانية هداية أم غواية، عبد السلام بسيوني، دار الوفاء المنصورة، مصر؛ ط ١٩٩٢م.
٤٧٧) عقوبة الاعتداء على الجنين بالإجهاض، د. محمد أحمد الرواشدة، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٣، العدد الأول، ٢٠٠٧م.
٤٧٨) عقوبتا الزاني والمرتد ودفع الشبهات، بحث لعماد السيد محمد إسماعيل الشربيني، منشور على موقع: www.offok.com.
٤٧٩) عقود التوريد ومقاولات الأشغال العامة ؛ د.رفيق المصري، دار المكتبي.
٤٨٠) العقود المالية المركبة، د. عبد الله العمراني، كنوز إشبيليا بالرياض، ط١/٢٠٠٦م.
٤٨١) العلمانية، نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، د. سفر الحوالي، مطابع جامعة أم القرى، ط١/١٩٨٢م.
٤٨٢) العلمانيون والقرآن الكريم، د. أحمد الطعان، مكتبة ودار ابن حزم بالرياض، ط١/٢٠٠٧م.
٤٨٣) العلمانيون والقرآن، د. صلاح يعقوب يوسف عبد الله، رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر – كلية أصول الدين.
٤٨٤) علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح)، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزوري (٦٤٣هـ)، ت: د. نور الدين العتر، دار الفكر المعاصر، ١٩٨٦م.
٤٨٥) عمدة القاري بشرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد العيني، ط/ دار إحياء التراث العربي ببيروت.
٤٨٦) عمر عبيد حسنة في مقدمة كتاب التوحيد والوساطة في التربية الدعوية الجزء الثاني:عدد ٤٨، ضمن سلسلة كتاب الأمة التي تصدر في قطر.

٤٨٧) عمرة المكي بين المؤيدين والمعارضين، مشروعيتها وميقاتها وفضلها وفضل تكرارها، عبد الله فراج الشريف، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت ط١، ٢٠٠٤م.
٤٨٨) عموم البلوى، دراسة نظرية تطبيقية، مسلم الدوسري، مكتبة الرشد، ط١/٢٠٠٠م.
٤٨٩) عوامل الثبات والتغير في الأحكام الشرعية وأثرها في إثراء الفقه الإسلامي ومرونته عبر عصوره المختلفة، رسالة لنيل درجة الماجستير للطالب وليد الزير، في جامعة أم درمان في السودان، ٢٠٠٥م.
٤٩٠) عودة الحجاب، د. محمد بن إسماعيل، دار الصفوة، القاهرة، ط٦/ ١٤١٤هـ.
٤٩١) عون المريد لشرح جوهرة التوحيد في عقيدة أهل السنة والجماعة، تأليف عبد الكريم تتان، ومحمد أديب الكيلاني، دار البشائر بدمشق، ط١/١٩٩٤م.
٤٩٢) عون المعبود شرح سنن أبي داوود، العظيم آبادي، ط/السلفية بالمدينة المنورة.
٤٩٣) الغرب والعالم، كافين رايلي، ترجمة د: عبد الوهاب المسيري، ومراجعة فؤاد زكريا – عالم المعرفة – الكويت.
٤٩٤) الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، لشيخ الإسلام زكريا بن محمد زكريا الأنصاري، المطبعة الميمنية.
٤٩٥) الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي، د. الصديق محمد الأمين الضرير، مجموعة دلة البركة، ط٢/١٩٩٥م.
٤٩٦) غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام، ط/ العثمانية بالهند.
٤٩٧) غريب الحديث، للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق الحربي (٢٨٥هـ)، تحقيق: د. سليمان إبراهيم محمد العايد، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ط١/ ١٤٠٥هـ.
٤٩٨) الغش وأثره في العقود، د. عبد الله بن ناصر السلمي، كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط١ ٢٠٠٤م.
٤٩٩) غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، للعلامة أحمد بن محمد الحموي (١٠٩٨هـ)، دار الكتب العلمية.
٥٠٠) غياث الأمم في التياث الظلم المعروف بالغياثي، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (٤٧٨هـ)، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمي؛ دار الدعوة بالإسكندرية، ١٩٧٩م، ط٣/١٤١٣هـ.
٥٠١) الفائق في غريب الحديث للزمخشري، دار المعرفة – لبنان، الطبعة الثانية، تحقيق: علي محمد البجاوي -محمد أبو الفضل إبراهيم.
٥٠٢) الفاشيون والوطن، سيد محمود القمني، المركز المصري للبحوث الحضارة – مصر – ط ١ / ١٩٩٩م.
٥٠٣) فتاوى إسلامية لابن باز ومن معه، مكتبة الإيمان بالرياض، ١٩٩٥م.
٥٠٤) الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٨٠م.
٥٠٥) فتاوى الرملي، لشهاب الدين أحمد بن حمزة الرملي الشافعي (٩٥٧هـ)، المكتبة الإسلامية.
٥٠٦) فتاوى الشبكة الإسلامية، مركز الفتوى بإشراف د.عبد الله الفقيه، www.islamweb.net

٥٠٧) فتاوى الشيخ علي الطنطاوي، دار المنارة بجدة، ١٤٢٢هـ.
٥٠٨) فتاوى الشيخ مصطفى الزرقا، بعناية مجد أحمد مكي، دار القلم، دمشق، ط١/١٤٢٠هـ.
٥٠٩) الفتاوى الفقهية الكبرى، للإمام أحمد بن محمد ابن حجر الهيتمي (٩٧٤هـ)، ط/ المكتبة الإسلامية.
٥١٠) الفتاوى الكبرى لابن تيمية، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا - مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
٥١١) الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، تأليف: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، دار النشر: دار الفكر - ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٥١٢) فتاوى شرعية للشيخ حسنين محمد مخلوف، دار الاعتصام ط٥، ١٤٠٥هـ،
٥١٣) فتاوى شرعية، دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدبي، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢.
٥١٤) فتاوى معاصرة، د.يوسف القرضاوي؛ دار الوفاء بالمنصورة في مصر، ط٢/١٤١٤هـ.
٥١٥) فتاوى ندوات البركة، عبد الستار أبو غدة، نشر مجموعة دلة البركة، إدارة التطوير والبحث، جدة، ١٩٩٤م.
٥١٦) فتح الباري شرح صحيح البخاري، للحافظ الإمام أحمد بن علي المعروف بابن حجر العسقلاني(المتوفى: ٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب؛ ١٣٧٩هـ، و ط/ دار المعرفة.
٥١٧) فتح المغيث، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، تحقيق عبد الرحمن بن محمد عثمان، ط٢/ ١٩٦٨م.
٥١٨) فتح المنان، لشكري الآلوسي، ط/ أنصار السنّة المحمدية، مصر ١٣٦٦هـ.
٥١٩) الفتوى نشأتها وتطورها وأصولها وتطبيقاتها، د.حسين الملاح، المكتبة العصرية ط١، ٢٠٠١م.
٥٢٠) الفروع وتصحيح الفروع، تأليف: أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي، عالم الكتب.
٥٢١) الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ١٤١٢هـ.
٥٢٢) الفروق المسمى أنوار البروق في أنواع الفروق، للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ)، عالم الكتب.
٥٢٣) الفسخ القضائي بعيوب الزوجين في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية السوري، د. محمد الحسن البغا، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٤، العدد الأول، ٢٠٠٨م.
٥٢٤) فقه الائتلاف، قواعد التعامل مع المخالفين بالإنصاف، محمود محمد الخزندار، دار طيبة.
٥٢٥) الفقه الاجتهادي بين عبقرية السلف ومآخذ ناقديه، د.عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة بالقاهرة.
٥٢٦) الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، مطبوعات جامعة دمشق، ١٩٦٧م.
٥٢٧) الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، للشيخ مصطفى الزرقا، ط٦.
٥٢٨) الفقه الإسلامي في طريق التجديد، د. محمد سليم العوا، المكتب الإسلامي، ط٢/١٩٩٨م.
٥٢٩) الفقه الإسلامي وأدلته، لأستاذنا د. وهبة الزحيلي، دار الفكر بدمشق، ط٢/ ١٩٨٥م.

٥٣٠) فقه البيع والاستيثاق والتطبيق المعاصر، د. علي السالوس، مكتبة الفرقان ط٤، ٢٠٠٦م.
٥٣١) فقه التعامل المالي والمصرفي الحديث، د.محمد الشحات الجندي، الناشر: دار النهضة العربية سنة ١٤١٠هـ، ١٩٨٩م
٥٣٢) فقه الزكاة، د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط ١٨وط ١٤٢٠/٢٤هـ.
٥٣٣) فقه القضايا الطبية المعاصرة، د. علي القره داغي، ود. علي المحمدي، دار البشائر الإسلامية، ط٢/٢٠٠٦م.
٥٣٤) فقه المستجدات في باب العبادات، لطاهر يوسف الصديقي، دار النفائس بالأردن، ط١/٢٠٠٥م.
٥٣٥) فقه المعاملات المالية مع أهل الذمة، د.عطية فياض، دار النشر للجامعات بالقاهرة ط١/١٩٩٩م.
٥٣٦) الفقه المقارن للأحوال الشخصية بين المذاهب الأربعة والمذهب الجعفري والقانون، لبدران أبو العينين، دار النهضة، بيروت.
٥٣٧) فقه النوازل، إعداد لجنة المناهج بالجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة.
٥٣٨) الفقيه والمتفقه، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق عادل يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، ط١/١٩٩٦م.
٥٣٩) الفكر الإسلامي والتطور، محمد عثمان فتحي، الدار الكويتية، ط٢.
٥٤٠) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، د. محمد أركون، ترجمة هاشم صالح ط٢،١٩٩٦مركز الإنماء القومي، بيروت.
٥٤١) الفكر الإسلامي-نقد واجتهاد، د. محمد أركون؛ ترجمة هاشم صالح ط٣، ١٩٩٨م، دار الساقي.
٥٤٢) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد الحسن الحجوي الثعالبي، تحقيق عبد العزيز القارئ، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، ١٣٩٦هـ.
٥٤٣) فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي، د.محمد السيد الجليند، دار قباء بالقاهرة ط١ ١٩٩٩م.
٥٤٤) فنون الرياضة والألعاب وأحكامها في الشريعة الإسلامية، رسالة ماجستير بكلية الشريعة بجامعة دمشق، إعداد الطالب محمد سعيد بسمار، عام ٢٠٠٩م.
٥٤٥) فوائد البنوك هي الربا الحرام، د. يوسف القرضاوي ؛ دار الصحوة بالقاهرة، ط٣/١٩٩٤م.
٥٤٦) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، للعلامة عبد العلي اللكنوي، دار الكتب العلمية، ط١/٢٠٠٢م. و ط/ دار الفكر في بيروت.
٥٤٧) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للعلامة أحمد بن غنيم النفراوي، دار الفكر.
٥٤٨) في فقه الأقليات، للدكتور يوسف القرضاوي، دار الشروق، ط١/٢٠٠١م.
٥٤٩) في فقه المعاملات المالية والمصرفية المعاصرة، د. نزيه حماد، دار القلم بدمشق، ط١/٢٠٠٧م.
٥٥٠) فيض القدير شرح الجامع الصغير، للإمام محمد عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/ ١٩٩٤ م.
٥٥١) قاعدة المثلي والقيمي في الفقه الإسلامي، للدكتور علي القرة داغي، الناشرون العرب، ، الطبعة الأولى، عام (١٤١٣هـ).
٥٥٢) قاموس شتائم الألباني، لحسن السقاف، دار الإمام النووي بعمان، ١٩٩٣م.

٥٥٣) قانون السلام في الإسلام لمحمد طلعت الغنيمي، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية.
٥٥٤) القبض وأحكامه في المعاملات المالية، رسالة دكتوراه بجامعة دمشق في كلية الشريعة لعام ٢٠٠٦م، أعدها الطالب أحمد البراء محمد فوزي فيض الله.
٥٥٥) القتال في الإسلام، أحمد نار، المكتبة الإسلامية حمص، ط٢، ١٣٨٨هـ
٥٥٦) قتل المرتد الجريمة التي حرمها الإسلام، محمد منير إدلبي، دار الأوائل بدمشق سنة ٢٠٠٢م.
٥٥٧) القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير، رسالة أعدها عبد الرزاق بن إسماعيل هوماس لنيل دبلوم الدراسات العليا - جامعة محمد الخامس - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، ١٩٨٨ م.
٥٥٨) قراءة في كتاب حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة في «إشكالية الردة والجهاد والجزية للدكتور عبد الرحمن حللي»، بحث للدكتور حسن الخطاف، منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد ٦٩، عام ٢٠٠٧م.
٥٥٩) قراءة نقدية في فكر محمد سعيد العشماوي والرد على افتراءاته، للدكتور عمر كامل، دار بيسان ببيروت.
٥٦٠) قرارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، وقد صدر بتاريخ، ٢٠٠٥/٠٤/٢٤؛ وهو منشور على موقع الإسلام اليوم، قسم الفتاوى والاستشارات: www.islamtoday.net.
٥٦١) القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي ، أنور خلوف، دار حوران للطباعة والنشر، دمشق – سوريا ط ١ / ١٩٩٧م.
٥٦٢) القرآن نظرة عصرية جديدة، مجموعة من الكُتّاب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط١/١٩٧٢م.
٥٦٣) القرآن والتفسير العصري، عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ، دار المعارف بمصر؛ ١٩٧٠م.
٥٦٤) القرآنيون والسنة النبوية، الدكتور محمد شحرور نموذجا؛ د. محمد يوسف الشربجي، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٣، العدد الأول، ٢٠٠٧م.
٥٦٥) القرض المصرفي، د. محمد علي أحمد البنا، دار الكتب العلمية، ط١ ٢٠٠٦م.
٥٦٦) القرض المصرفي، د. محمد علي البنا، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م.
٥٦٧) القضاء بالقرائن المعاصرة، د. عبد الله بن سليمان العجلان، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
٥٦٨) قضايا التجديد نحو منهج أصولي، د.حسن الترابي، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
٥٦٩) قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، إعداد جمعية العلوم الطبية الإسلامية الأردنية، دار البشير بعمان، ط١ ١٤١٥هـ
٥٧٠) قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، د. نزيه حماد، دار القلم بدمشق، ط١/٢٠٠١م.
٥٧١) قضايا فقهية معاصرة، د. محمد سعيد رمضان البوطي، مكتبة الفارابي، ط٥/ ١٩٩٤م.
٥٧٢) القطعي والظني في الثبوت والدلالة عند الأصوليين، محمد معاذ الخن، دار الكلم الطيب، ط١/ ٢٠٠٧م.
٥٧٣) قواطع الأدلة في الأصول، للإمام أبي المظفر منصور بن محمد السمعاني (٤٨٩هـ)، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٩٩٧م.

٥٧٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، علق عليه، طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل - بيروت ط الثانية ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م.
٥٧٥) قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث للقاسمي، تحقيق محمد بهجة البيطار، دار النفائس، ط٢/ ١٩٩٣م.
٥٧٦) قواعد الفقه، لمحمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الصدر بكراتشي، ط١/١٤٠٧هـ.
٥٧٧) القواعد الفقهية الكبرى وأثرها في المعاملات المالية، د. عمر عبد الله كامل دار الكتبي، ط١/٢٠٠٠.
٥٧٨) القواعد الفقهية الكبرى وأثرها في أنشطة اقتصادية معاصرة، أيمن فتاحي ٢٠٠٨م، رسالة علمية في كلية الإمام الأوزاعي في بيروت.
٥٧٩) القواعد الفقهية، د.علي أحمد الندوي،دار القلم بدمشق، ط٢ /١٩٩١.
٥٨٠) قواعد المنهج السلفي، د. مصطفى حلمي، دار الدعوة ط٢/١٩٨٤.
٥٨١) قواعد في علوم الحديث، للعلامة المحقق ظفر أحمد العثماني التهانوي، دار البشائر الإسلامية ببيروت، ط١٠/ ٢٠٠٧م.
٥٨٢) القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد، عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، دار ابن القيم، الدمام، ط٣/ ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
٥٨٣) القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق عبد الرحمن عبد الخالق، دار القلم – الكويت، ط١/ ١٣٩٦هـ.
٥٨٤) القياس في العبادات حكمه وأثره، محمد منظور إلهي، مكتبة الرشد، ط١ /٢٠٠٤م.
٥٨٥) القياس في العبادات وتطبيقاته في الفقه الشافعي، رامي سلهب، دار ابن حزم، ط١ /٢٠١٠م.
٥٨٦) القياس وتطبيقاته المعاصرة، لمفتي تونس محمد مختار السلامي، نشر المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التربع للبنك الإسلامي للتنمية بجدة في السعودية، ط٢/١٩٩٨م.
٥٨٧) الكامل في التاريخ لابن الأثير، لأبي الحسن علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير (المتوفى: ٦٣٠هـ)، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، ط١/ ١٩٨٧م.
٥٨٨) كتاب المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. د. يوسف حامد العالم، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢/١٩٩٤.
٥٨٩) الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة، محمد بن ديب شحرور،. ط٢، ١٩٩٠م، مطبعة الأهالي، دمشق.
٥٩٠) كتابه الإعجاز والإيجاز، الثعالبي، دار البشائر/ ط١/٢٠٠١م:
٥٩١) كشاف اصطلاحات الفنون - التهانوي، ط/ كلكته ١٨٦٢م.
٥٩٢) كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الكتب العلمية، وط/ دار الفكر.
٥٩٣) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ)، مكتبة العبيكان، ط١/ ١٩٩٨م.
٥٩٤) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، لحافظ الدين النسفي (٧١٠هـ)، دار الكتب العلمية ١٩٨٦م.

٥٩٥) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب العربي في بيروت. وط/دار الكتاب الإسلامي،
٥٩٦) كشف الستور عما أشكل من أحكام القبور، للعلامة محمود سعيد ممدوح، دار الفقيه، بدبي، ط١/١٤٢٣هـ.
٥٩٧) كشف الشبهات، للشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي، لابن عبدا لوهاب. بتعليق طلعت مرزوق، ومراجعة: د. ياسر برهامي، دار القمة، ودار الإيمان، الإسكندرية.
٥٩٨) الكفاية في علم الرواية، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، ت: د. أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي في بيروت، ١٩٨٥م.
٥٩٩) كلمة علمية هادية حول جملة إذا صح الحديث فهو مذهبي، للعلامة وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار الفتح للدراسات والنشر بالأردن، ط١/٢٠٠٦م.
٦٠٠) الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، ط / وزارة الثقافة - دمشق ١٩٧٤م، و مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م.
٦٠١) كيف يساير الفقه الإسلام تطور المسلمين، للشيخ عبد الوهاب خلاف، مقال في مجلة رسالة الإسلام، العدد الثاني نيسان ١٩٤٩ م، وهي مجلة إسلامية عالمية تصدر عن دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة، السنة الأولى جمادي الآخرة ١٣٦٨ هـ.
٦٠٢) لا جديد في أحكام الصلاة، وما بعدها للشيخ بكر أبو زيد، دار العاصمة بالرياض، ط٣/١٩٩٧م.
٦٠٣) لب الأصول مع شرحه غاية الوصول، كلاهما لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر.
٦٠٤) لبنات، د.عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر، تونس ١٩٩٤م.
٦٠٥) لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت: ٧١١هـ)، دار المعارف بالقاهرة.
٦٠٦) اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (٤٧٦هـ)، مطبعة مصطفى الحلبي، ط٣/١٩٧٥م.
٦٠٧) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كوليز – ترجمة فؤاد كامل – مكتبة غريب – القاهرة ١٩٧٣ م.
٦٠٨) لوامع الأنوار البهية للسفاريني، مؤسسة الخافقين ومكتبتها بدمشق، ط٢/ ١٤٠٢هـ.
٦٠٩) مؤامرة الصمت، لسامي الديب، دار الأوائل بدمشق، ٢٠٠٣م.
٦١٠) المؤيدات الشرعية لحمل المدين المماطل على الوفاء وبطلان الحكم بالتعويض المالي عن ضرر المماطلة، د.نزيه حماد، المجلد الأول من مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، ١٩٨٥م.
٦١١) ماذا عن المرأة، د. نور الدين عتر، دار اليمامة، ط١١/٢٠٠٣م.
٦١٢) مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، د. عبد الحكيم السعدي الهيتي، دار البشائر الإسلامية، ط٢/٢٠٠٠م.
٦١٣) مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، لمؤلفه عبد الحميد المتولي، منشأة المعارف بالاسكندرية، ط٤/ ١٩٧٨م.
٦١٤) مبدأ الرضا في العقود، د. علي القره داغي، دار البشائر الإسلامية في بيروت، ط١/١٩٨٥م.
٦١٥) المبدع شرح المقنع لابن مفلح المقدسي، ط/ المكتب الإسلامي.

٦١٦) المبسوط، لشمس الدين السرخسي، دار المعرفة ببيروت.
٦١٧) مجلة الاجتهاد عدد١٠_١١ السنة١٩٩١م.
٦١٨) مجلة البحوث الإسلامية، مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية.
٦١٩) مجلة البيان تصدر عن المنتدى الإسلامي.
٦٢٠) مجلة المسلم المعاصر، د. محمد رضا محرم، عدد ١٥ - رمضان /١٣٩٩هـ.
٦٢١) مجلة فلسطين المسلمة العدد الرابع من السنة الثالثة عشر الصادرة شهر نيسان عام ١٩٩٥م.
٦٢٢) مجمع الضمانات في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، لأبي محمد بن غانم بن محمد البغدادي (١٠٣٠هـ)، تحقيق أ.د محمد أحمد سراح، أ.د علي جمعة، دار السلام بالقاهرة، ط١/١٩٩٩م.
٦٢٣) مجموع الفتاوى، لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ط١/١٩٩٥م.
٦٢٤) مجموع فتاوى ورسائل محمد بن صالح العثيمين، دار الوطن، ١٤١٣ هـ.
٦٢٥) المجموع، للإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، ط: المطبعة المنيرية، القاهرة.
٦٢٦) محاضرات في الفقه المقارن، لأستاذنا د.محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر بدمشق، ط٢/ ١٩٩٣م.
٦٢٧) محاضرات في الوقف محمد أبو زهرة، مطبعة أحمد علي مخيمر بمصر، ١٩٥٩م.
٦٢٨) المحاماة في الشريعة الإسلامية، وهو منشور في مجلة الأمة، العدد الرابع والثلاثون، السنة الثالثة.
٦٢٩) المحاماة في ضوء الشريعة الإسلامية والقوانين العربية، د. مسلم محمد جودت اليوسف، مؤسسة الريان بيروت، ط١ ٢٠٠١م.
٦٣٠) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ،. لأبي محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية الأندلسي (ت: ٥٤٢هـ)، دار الكتب العلمية، ط١/٢٠٠١م.
٦٣١) المحصول في أصول الفقه، لأبي بكر عبد الله بن محمد ابن العربي الإشبيلي، دار البيارق بالأردن، ط١/١٩٩٩م.
٦٣٢) المحكم والمحيط الأعظم، للإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ط/ دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.
٦٣٣) المحيط البرهاني في الفقه النعماني، للإمام برهان الدين محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد النجاري، دار إحياء التراث العربي.
٦٣٤) المخصص، لأبي الحسن علي بن إسماعيل المعروف بابن سيده، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط١ ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.
٦٣٥) المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، دار القلم – دمشق، ط١ /١٩٩٨م.
٦٣٦) المدخل الفقهي للضرورة الشرعية، ، د.أحمد أبو ضاهر، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٤، العدد الثاني، ٢٠٠٨م.

٦٣٧) المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، لأستاذنا الدكتور علي جمعة، دار السلام بالقاهرة، ط١/٢٠٠٤م.
٦٣٨) المدخل إلى مذهب أحمد، للعلامة عبد القادر بن بدران الدمشقي، ط٢/الرسالة، ١٩٨١م، و ط/ دار الكتب العلمية، بتحقيق محمد ضناوي.
٦٣٩) المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، مطبعة دار التأليف، ١٩٦٢م.
٦٤٠) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ، د. عبد الكريم زيدان، ط٩، ١٩٨٦، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٦٤١) المدرسة العصرانية في نزعتها المادية، لمحمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر بالرياض، ط١/٢٠٠٤م.
٦٤٢) المدونة الكبرى، لإمام دار الهجرة مالك بن أنس (١٧٩هـ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط١/ ١٩٩٤م.
٦٤٣) مدى حجية البصمة الوراثية في الإثبات الجنائي في القانون الوضعي والفقه الإسلامي، بحث مقدم من الدكتور أبو الوفا محمد إبراهيم، لمؤتمر الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون بجامعة الإمارات لعام ٢٠٠٢، كلية الشريعة والقانون، المجلد الثاني.
٦٤٤) المُذهب في أصل المذهب على المنتخب، د. ولي الدين الفرفور، مكتبة دار الفرفور، ١٩٩٦م.
٦٤٥) المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الإسلامي، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر بدمشق، ط١/١٩٩٦م.
٦٤٦) المرأة والدين والأخلاق، د. هبة عزت و د.نوال السعداوي، سلسلة حوارات القرن الجديد – دار الفكر دمشق ط١ / ٢٠٠٠م.
٦٤٧) مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي (ت: ٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت.
٦٤٨) مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي إعداد الأستاذ الدكتور عبدالستار أبو غدة، بحث مقدم للدورة السادسة عشرة للمجلس – اسطنبول، جمادى الآخرة ١٤٢٧ هـ / يوليو ٢٠٠٦ م
٦٤٩) المراحل التمهيدية للجراحة الطبية، رسالة ماجستير أعدها الطالب عبد المجيد صائب طليمات، لعام ٢٠٠٩م.
٦٥٠) مزيل الإلباس عن حكم التعامل مع شركة بزناس ومثيلاتها من شركات التسويق الشبكي، مرهف سقا، مؤسسة الرسالة ناشرون ٢٠٠٤م.
٦٥١) مسائل الزكاة المعاصرة، أطروحة أعدها الطالب حسن البادنجكي لنيل درجة الدكتوراه في كلية الشريعة بجامعة دمشق لعام ٢٠٠٨م.
٦٥٢) مسائل في الفقه المقارن، د.عبد النصر أبو البصل ورفاقه، ط٢/١٩٩٧م، دار النفائس بالأردن.
٦٥٣) المستدرك على الصحيحين، للحافظ محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، أعد الفهارس د.يوسف المرعشلي، دار المعرفة في بيروت.
٦٥٤) المستصفى من علم الأصول، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق د. حمزة بن زهير حافظ، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
٦٥٥) مسقطات العقوبة الحدية، للقاضي محمد إبراهيم محمد/ دار الأصالة للصحافة والنشر والإنتاج الإعلامي، الخرطوم ط١ ١٩٨٩م.

٦٥٦) مسند أبي يعلى، للإمام أبي يعلى أحمد بن علي الموصلي (ت: ٣٠٧هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث – دمشق، ط١/ ١٩٨٤م.
٦٥٧) مسند الإمام أحمد، ت:شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٦٥٨) مسند البزار المعروف بالبحر الزخار، للحافظ أبي بكر البزار، تحقيق عادل بن سعد، بدر البدر ومشهور آل سلمان، مكتبة العلوم والحكم، ط١/ ٢٠٠٣م.
٦٥٩) مسند الدارمي، للإمام عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: حسين أسد الداراني، مكتبة المغني بالرياض، ط١/ ٢٠٠٠م.
٦٦٠) المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية وهم أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، وأبوه عبد الحليم وجده عبد السلام، دار النشر: المدني - القاهرة، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد.
٦٦١) مشارق الأنوار على صحاح الآثار ؛ للقاضي أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي المالكي (ت٥٤٤ هـ)، المكتبة العتيقة بتونس، ودار التراث بمصر.
٦٦٢) مشروع بيان الاستنساخ البشري، مجلة الأزهر، العدد السابع ـ رجب ١٤١٨هـ.
٦٦٣) مشكلة الاستثمار في البنوك الإسلامية وكيف عالجها الإسلام، د.محمد الصاوي، دار المجتمع، جدة، ط١ ١٤١٠هـ
٦٦٤) مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي، د.عبد الرزاق أحمد السنهوري، الطبعة الثانية الجديدة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت،لبنان، ١٩٩٨.
٦٦٥) المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، تأليف د. عبد الرزاق رحيم جدي الهيتي، دار أسامة بعَمّان، ط١/ ١٩٩٨م.
٦٦٦) المصارف والأعمال المصرفية في الشريعة الإسلامية والقانون، د. غريب الجمال، دار الاتحاد العربي.
٦٦٧) المصالح المرسلة وأثرها في المعاملات، د. عبد العزيز العمار، دار كنوز إشبيليا، ط١/٢٠١٠.
٦٦٨) المصالح المرسلة، مفهومها ومجالات توظيفها وتطبيقاتها المعاصرة، د. قطب مصطفى سانو، دار ابن حزم، ط١/٢٠٠٦م.
٦٦٩) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للإمام أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية.
٦٧٠) مصنف ابن أبي شيبة، للحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (٢٣٥ هـ)، تحقيق: الشيخ محمد عوامة، شركة دار القبلة، مؤسسة علوم القرآن، ط١/ ٢٠٠٦م.
٦٧١) معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تأليف حافظ بن أحمد حكمي، دار ابن القيم بالدمام، ط١/ ١٩٩٠م.
٦٧٢) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد الجيزاني، دار ابن الجوزي، ط٥/ ١٤٢٧ هـ.
٦٧٣) معالم التنزيل، لمحيي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت: ٥١٠هـ)، تحقيق محمد عبد الله النمر ورفاقه، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط/١٤٠٩هـ.
٦٧٤) المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، د. محمد عثمان شبير، دار النفائس، ط١، ١٩٩٦م، ط٣، ١٤١٩هـ.

٦٧٥) المعاملات المالية المعاصرة، لسعد الدين الكبي، المكتب الإسلامي، ط١/٢٠٠٢م.
٦٧٦) المعاملات المالية عبر الإنترنت وأحكامها في الفقه الإسلامي، أطروحة دكتوراه في كلية الشريعة بجامعة دمشق أعدها الطالب عبد الكريم أحمد السقا، لعام ٢٠٠٩م.
٦٧٧) المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (٤٣٦هـ)، ت: الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١/ ١٤٠٣هـ.
٦٧٨) المعجم الفلسفي، د.عبد المنعم حفني، الدار الشرقية، بالقاهرة، ط١/١٩٩٠م.
٦٧٩) المعجم الكبير، للحافظ سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم – الموصل، ط٢/ ١٤٠٤هـ – ١٩٨٣م.
٦٨٠) معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، للدكتور: نزيه حماد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة (١٤١٥هـ).
٦٨١) معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام محمد هارون، طبعة مصورة بدار الفكر في بيروت.
٦٨٢) معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي، للإمام تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (ت: ٧٥٦هـ)، تحقيق د. علي نايف البقاعي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١/١٩٩٣م.
٦٨٣) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، للعلامة أبي محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، تحقيق د. عبد اللطيف الخطيب، الكويت، ط١/٢٠٠٠م.
٦٨٤) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تأليف: محمد الخطيب الشربيني، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٦٨٥) المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تأليف: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار إحياء التراث العربي.
٦٨٦) مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار الفكر في بيروت، ط١/١٩٨١، وط/ دار إحياء التراث العربي.
٦٨٧) مفاهيم يجب أن تصحح، تأليف السيد الشريف: محمد بن علوي المالكي الحسني، طبع وزارة العدل بالإمارات المتحدة، ط٤/١٩٩٠م.
٦٨٨) المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة ببيروت.
٦٨٩) المفكِر بين حرية العقل وثوابت النقل، علي أحمد شريقي، الدار المتحدة، ٢٠٠٤م.
٦٩٠) مفهوم السلف والسلفية قديما وحديثا، د. سليمان الشوايثي، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت، العدد٢٢، لعام ١٩٩٤م.
٦٩١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، مطبعة الرسالة بالرباط، ط٢/١٩٧٩م.
٦٩٢) مقاصد الشريعة، للشيخ محمد بن الطاهر بن عاشور، طبع مصنع الكتاب للشركة التونسية، ط١/١٩٧٨م.

٦٩٣) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، د. إحسان مير علي، دار الثقافة للجميع بدمشق، ط١/٢٠٠٩م.
٦٩٤) المقاصد العامة للشريعة، د. يوسف حامد العالم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ٢/ ١٤١٢ هـ.
٦٩٥) مقالات نقدية في الحداثة والعلمانية، تأليف: سعيد عبد اللطيف فودة، دار الفتح، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
٦٩٦) المقدمات الممهدات، لابن رشد، ط/ الغرب الإسلامي.
٦٩٧) المقدمة، للعلامة عبد الرحمن بن محمد الإشبيلي المعروف بابن خلدون (٨٠٨هـ)، ط٤/ دار إحياء التراث العربي ببيروت.
٦٩٨) مكانة المرأة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة، د. محمد بلتاجي، دار السلام بالقاهرة، ط١/ ١٩٩٧م.
٦٩٩) من العقيدة إلى الثورة ، د. حسن حنفي، مكتبة مدبولي بالقاهرة.
٧٠٠) من تكلم فيه وهو موثق، للحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مكتبة المنار ـ الزرقاء، الطبعة: الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م
٧٠١) مناسك الحج والعمرة في الكتاب والسنة، للألباني، المكتبة الإسلامية بالأردن.
٧٠٢) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، د. فتحي الدريني، الشركة المتحدة للتوزيع بدمشق، ط٢/١٩٨٥م.
٧٠٣) المنتقى شرح الموطأ، سليمان بن خلف الباجي، دار الكتاب الإسلامي.
٧٠٤) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، لابن الحاجب (٦٤٦هـ)، دار الكتب العلمية، ط١/١٩٨٥م.
٧٠٥) المنثور في القواعد، تأليف: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، ، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، نشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، ط٢/ ١٤٠٥هـ.
٧٠٦) منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل، للشيخ محمد عليش، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
٧٠٧) المنقذ من الضلال، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ)، تحقيق محمود بيجو، مراجعة أستاذنا د. محمد سعيد رمضان البوطي، والشيخ عبد القادر أرناؤوط، ط٢.
٧٠٨) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للإمام أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، المطبعة المصرية بالأزهر، ط١/ ١٩٢٩م.
٧٠٩) منهج استنباط أحكام النوازل، الدكتور مسفر القحطاني، دار ابن حزم، ط١/ ٢٠٠٣م.
٧١٠) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، عثمان بن علي حسن، مكتبة الرشد، ط٢/١٩٩٣م.
٧١١) منهج التيسير المعاصر، عبد الله بن إبراهيم الطويل، دار الهدى بمصر، ط١/٢٠٠٥م.
٧١٢) منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثره في العقيدة، جابر إدريس علي أمير، أضواء السلف، ط١/١٩٩٨م.

٧١٣) منهج المدرسة العقلية في التفسير، د. فهد بن عبد الرحمن الرومي، ط٢/١٩٨٣م.
٧١٤) منهج النقد في علوم الحديث، لأستاذنا د. نور الدين العتر، دار الفكر بدمشق، ط٣/١٩٨١م.
٧١٥) المهر في الإسلام بين الماضي والحاضر، دراسة فقهية اجتماعية، محمود محمد الشيخ، المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٠م.
٧١٦) الموافقات، للإمام إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ)، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١/١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
٧١٧) مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل، للإمام محمد بن محمد الحطاب الرُّعيني (المتوفى: ٩٥٤هـ)، تحقيق زكريا عميرات، دار عالم الكتب، ٢٠٠٣م.
٧١٨) موسوعة الاقتصاد الإسلامي، د. محمد عبد المنعم الجمال، دار الكتب الإسلامية، ط٢/١٩٨٦م.
٧١٩) موسوعة القواعد الفقهية المنظمة للمعاملات المالية الإسلامية ودورها في توجيه النظم المعاصرة، عطية عدلان عطية رمضان، دار الإيمان الإسكندرية، ٢٠٠٧م.
٧٢٠) موسوعة القواعد الفقهية، للدكتور محمد صدقي البورنو، مؤسسة الرسالة.
٧٢١) موسوعة القواعد والضوابط الفقهية الحاكمة للمعاملات المالية، د.علي الندوي، دار عالم المعرفة، ١٩٩٩م.
٧٢٢) الموطأ - رواية يحيى الليثي، لإمام دار الهجرة أبي عبد الله مالك بن أنس الأصبحي (١٩٣هـ)، دار إحياء التراث العربي – مصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
٧٢٣) موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن المحمود، مكتبة الرشد، ط١/ ١٩٩٥م.
٧٢٤) موقف الترابي من الشريعة الإسلامية، أحمد عثمان خليفة، دار الوحدة بمصر، ط١/١٩٩٤م.
٧٢٥) موقف القرآن من حجاب المرأة: حسين أحمد أمين، الأهالي القاهرية، في ١٩٨٤/١١/٢٨م.
٧٢٦) موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية ؛ الأمين الصادق الأمين، مكتبة الرشد، ط١/١٩٩٨م.
٧٢٧) الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية، د.مفرح القوسي، دار الفضيلة بالرياض، ط١/٢٠٠٢م.
٧٢٨) ميادين التغريب ؛ بقلم محمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر بالرياض، ط٢/٢٠٠١م.
٧٢٩) الميسر واستخداماته المعاصرة، رسالة ماجستير أعدها الطالب عارف أسعد جمعة، بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة الجنان في طرابلس لعام ٢٠٠٦م.
٧٣٠) ناسخ الحديث ومنسوخه، لأبي حفص عمر بن أحمد ابن شاهين (ت٣٨٥)، تحقيق سمير الزهيري، مكتبة المنار.
٧٣١) النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير؛ للعلامة أبي الحسنات عبد الحي اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، عالم الكتب، بيروت، ط١/١٩٨٦م.
٧٣٢) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع – سوريا – دمشق ط ١ / ٢٠٠٠م.
٧٣٣) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر العسقلاني، مطبعة سفير بالرياض، ط١/١٤٢٢هـ.

٧٣٤) النص، السلطة، الحقيقة؛ ، لنصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، في بيروت والدار البيضاء ط١ /١٩٩٥م.
٧٣٥) نصب الراية لأحاديث الهداية، للحافظ أبي محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي (ت: ٧٦٢هـ)، ت: الشيخ محمد عوامة، مؤسسة الريان في بيروت، ط١/ ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
٧٣٦) نظام التأمين، للشيخ مصطفى الزرقا، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط١/١٤٠٤هـ.
٧٣٧) النظام السياسي الإسلامي والليبرالية، د. محمد الجوهري، دار الفكر العربي بالقاهرة، ١٩٩٣م.
٧٣٨) نظرات اقتصادية في حكمة توزيع الميراث في الإسلام، د. كمال توفيق محمد الحطاب، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ١٨ ، العدد الثاني، ٢٠٠٢م.
٧٣٩) نظرة في التجديد الفقهي، د. راشد سعود الراشد العميري، بحث منشور في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بالكويت، العدد٧٥، عام ٢٠٠٨م.
٧٤٠) النظريات الفقهية، د. فتحي الدريني، مطبعة جامعة دمشق، ط٢ ١٩٩٠م.
٧٤١) نظرية الأجور في الفقه الإسلامي، د. أحمد حسن، دار اقرأ، ط١/ ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م
٧٤٢) نظرية التخريج في الفقه الإسلامي، د. نواربن الشلي، دار البشائر الإسلامية، ط١/٢٠١٠.
٧٤٣) نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، تأليف د. محمد الروكي، من منشورات كلية الآداب بجامعة الملك محمد الخامس بالرباط، ط١ سنة ١٤١٤هـ.
٧٤٤) نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام، د. ضو مفتاح غمق، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط١/١٤٢٦.
٧٤٥) نظرية الضرورة الشرعية حدودها وضوابطها، جميل محمد مبارك، دار الوفاء، ط١، ١٤٠٨هـ.
٧٤٦) نظرية الضرورة الشرعية، د.وهبة الزحيلي، مؤسسة الرسالة، ط٤/١٩٨٥م.
٧٤٧) نظرية الظروف الطارئة بين الشريعة الإسلامية والقانون المدني الجزائري، أ. حمزة بن خدة، مجلة علوم انسانية، السنة السادسة: العدد ٣٩: خريف ٢٠٠٨م، على موقع الشبكة العنكبوتية: http://www.ulum.nl/d141.html.
٧٤٨) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، د. حسين حامد حسان، دار النهضة العربية، ط١/١٩٧١م.
٧٤٩) نظرية المقاصد عند الشاطبي، للريسوني، ط دار الكلمة في المنصورة، مصر ط١/١٩٩٧م.
٧٥٠) نفائس الأصول في شرح المحصول، للإمام شهاب الدين القرافي ت٦٨٤هـ، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، مصطفى الباز بمكة المكرمة، ط١/١٩٩٥م.
٧٥١) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي – القاهرة ط ٣ / ١٩٩٥م.
٧٥٢) نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي في بيروت والدار البيضاء ط١ /١٩٩٣م.
٧٥٣) النقود، وظائفها الأساسية وأحكامها الشرعية، د. علاء الدين زعتري، ط١/١٩٩٦م.
٧٥٤) النكت على كتاب ابن الصلاح، للحافظ ابن حجر، نشر الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ط١/١٩٨٤م.
٧٥٥) نهاية السول شرح منهاج الوصول، للإمام جمال الدين الإسنوي، دار عالم الكتب.
٧٥٦) نهاية المحتاج، لشمس الدين محمد بن أحمد الرملي (ت ١٠٠٤هـ)، دار الفكر ببيروت، ١٩٨٤م.

٧٥٧) النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت٦٠٦)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٦٣م، و ط/ مؤسسة إسماعيليان بإيران.
٧٥٨) نوازل فقهية على الساحة الأمريكية، د. صلاح الصاوي، كتاب منشور على موقع www.assawy.com
٧٥٩) نيل الأوطار، لمحمد بن علي الشوكاني، دار الحديث بالقاهرة.
٧٦٠) هذا حلال وهذا حرام، عبد القادر عطا، دار بوسلامة بتونس.
٧٦١) هموم الفكر والوطن. حسن حنفي، – دار قباء - القاهرة – ١٩٩٦م.
٧٦٢) الهيئات المستحدثة في العبادة، د. عبد السميع محمد الأنيس، بحث في مجلة الأحمدية الصادرة في دبي، العدد الرابع ١٩٩٩م.
٧٦٣) وجها لوجه الإسلام والعلمانية، د. يوسف القرضاوي، دار الصحوة بالقاهرة، ط٢/١٩٩٤م.
٧٦٤) وجهة نظر، د. محمد عابد للجابري، مركز دراسات الوحدة العربية ط ٢ / ١٩٩٤ بيروت.
٧٦٥) الورق النقدي حقيقته وتأريخه وقيمته وحكمه، للشيخ عبد الله بن منيع، مطابع الرياض، ط١/ ١٣٩١هـ.
٧٦٦) الوساطة التجارية في المعاملات المالية، تأليف عبد الرحمن الأطرم، دار إشبيليا، ط٢/١٩٩٧م.
٧٦٧) الوسيط في المذهب، للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق أحمد محمود إبراهيم ، محمد محمد تامر، دار السلام بالقاهرة، ط١/ ١٩٩٧م.
٧٦٨) وصول التهاني بإثبات سنية السبحة والرد على الألباني، بقلم محمود سعيد ممدوح، دار الإمام الترمذي، ط٢/١٤١٥هـ.
٧٦٩) الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق، للشيخ د. عكرمة صبري، دار النفائس بالأردن، ط١/٢٠٠٨م.
٧٧٠) الوقف وبيان أحكامه، للشيخ أحمد إبراهيم بك (ت١٩٤٥م)، مكتب عبد الله وهبة بمصر ١٩٤٣م.
٧٧١) الوكالة في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها الاقتصادية المعاصرة، رسالة ماجستير في كلية الشريعة من جامعة دمشق لعام ١٩٩٩ ، إعداد الطالب محمد نجدت.
٧٧٢) ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، للباحث حافظ محمد أنور، دار بلنسية بالرياض، ط١/١٤٢٠هـ.
٧٧٣) وهبة الزحيلي العالم الفقيه المفسر، تأليف د.بديع السيد اللحام، دار القلم بدمشق، ط١ ٢٠٠١م.
٧٧٤) الوهم والتخليط عند الشيخ الألباني في البيع بالتقسيط، أبو الزبير دحان أبو سلمان؛ مكتبة التراث الإسلامي بالقاهرة، ط١/٢٠٠٣م.

٦ . فهرس المحتويات


| العنوان | الصفحة |
|---|---|
| المقدمة | أ |
| أولا: سبب اختيار البحث | ه |
| ثانيا: أهداف البحث | ه |
| ثالثا: صعوبات البحث | و |
| رابعاً: الدراسات السابقة حول موضوع الاجتهاد | و |
| خامسا: الجديد في البحث | ح |
| سادسا: منهج البحث | ح |
| سابعاً: خطة البحث | ط |
| **فصل تمهيدي : مقدمات تأصيلية** | ١ |
| المبحث الأول: تعريف الاجتهاد، وطبقات المجتهدين | ٢ |
| المطلب الأول : تعريف الاجتهاد. | ٣ |
| المطلب الثاني :أقسام الاجتهاد. | ١٠ |
| المطلب الثالث: طبقات المجتهدين | ١٢ |
| المبحث الثاني: حكم الاجتهاد وما أثير حوله في الماضي والحاضر. | ١٤ |
| المطلب الأول: حكم الاجتهاد والحاجة إليه في عصرنا. | ١٥ |
| المطلب الثاني: دعوى غلق باب الاجتهاد وما يتصل بذلك. | ١٧ |
| المطلب الثالث: الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد في عصرنا. | ٣٢ |
| المطلب الرابع: إيجاب السلفية المعاصرة للاجتهاد وتحريم التقليد | ٣٦ |
| **الباب الأول : ضوابط الاجتهاد .** | ٧٩ |
| **الفصل الأول : شروط الاجتهاد** | ٨٠ |
| المبحث الأول: ضرورة تحقيق شروط للاجتهاد | ٨١ |
| المطلب الأول: موقف الأصوليين من ضرورة توفر شروط الاجتهاد | ٨٢ |
| المطلب الثاني: موقف العلمانيين من ضرورة توفر شروط الاجتهاد | ٨٣ |
| المبحث الثاني: شروط الاجتهاد التفصيلية. | ٨٥ |
| المطلب الأول: العلم بالأدلة الأصلية | ٨٧ |
| المطلب الثاني: تحصيل علوم الآلة | ١٠١ |

| العنوان | الصفحة |
|---|---|
| المطلب الثالث: شروط متفرقة | ١٠٥ |
| **الفصل الثاني : التقيد بمجال الاجتهاد .** | ١٠٨ |
| المبحث الأول: الاجتهاد في الظنيات دون القطعيات. | ١٠٩ |
| المطلب الأول تعريف الظني والقطعي | ١١٠ |
| المطلب الثاني: الأدلة الشرعية من حيث القطعية والظنية | ١١٢ |
| المبحث الثاني: الاجتهاد في ثبوت النص | ١٢١ |
| المطلب الأول: الاجتهاد عند تعارض الجرح والتعديل | ١٢٣ |
| المطلب الثاني: الاجتهاد في رواية المجهول | ١٢٥ |
| المطلب الثالث: الاجتهاد في حديث المدلِّس | ١٢٦ |
| المبحث الثالث: الاجتهاد في دلالة النص. | ١٢٨ |
| المطلب الأول: تفاوت دلالات النصوص | ١٢٩ |
| المطلب الثاني: تعارض دلالات النصوص | ١٣٠ |
| المبحث الرابع: مجال الاجتهاد عند المعاصرين | ١٣١ |
| المطلب الأول: مجال الاجتهاد عند جمهور العلماء المعاصرين | ١٣٢ |
| المطلب الثاني: مجال الاجتهاد عند أصحاب الاتجاهات الفكرية الأخرى | ١٣٤ |
| **الباب الثاني : اتجاه الاجتهاد المعاصر المنضبط وتطبيقاته الفقهية .** | ١٣٩ |
| **الفصل الأول : الاجتهاد في المسائل المستجدة** | ١٤٠ |
| المبحث الأول: الاجتهاد المطلق في المسائل المستجدة | ١٤١ |
| المطلب الأول: الاستدلال بالأدلة الأصلية. | ١٤٣ |
| المطلب الثاني: الاستدلال بالأدلة التبعية | ١٧٥ |
| المبحث الثاني: الاجتهاد المقيد | ١٨٤ |
| المطلب الأول: اجتهاد بالتكييف الفقهي. | ١٨٦ |
| المطلب الثاني: اجتهاد بالتخريج الفقهي. | ٢٠٧ |
| المطلب الثالث: اجتهاد بالقواعد الفقهية. | ٢٢٥ |

| العنوان | الصفحة |
|---|---|
| **الفصل الثاني : الاجتهاد في المسائل القديمة** | ٢٣٥ |
| المبحث الأول اتجاه الابتكار في الأبواب والمسائل الفقهية. | ٢٣٦ |
| المطلب الأول: اتجاه ابتكار عقود ووسائل جديدة | ٢٣٧ |
| المطلب الثاني: ابتكار صور جديدة لعقود قديمة | ٢٤٥ |
| المبحث الثاني: تأصيل للنظريات والمصطلحات الجديدة من كلام الفقهاء السابقين | ٢٤٨ |
| المطلب الأول: تأصيل الشخصية الاعتبارية | ٢٤٩ |
| المطلب الثاني: تأصيل لنظرية الظروف الطارئة | ٢٥٠ |
| المبحث الثالث: اتجاه تطوير بعض المسائل والأبواب الفقهية بما يتناسب مع معطيات العصر. | ٢٥١ |
| المطلب الأول: التطوير في المضمون | ٢٥٢ |
| المطلب الثاني: التطوير في الشكل | ٢٥٤ |
| المبحث الرابع: اتجاه الاجتهاد في فقه الأقليات المسلمة | ٢٦١ |
| المطلب الأول: دراسة نظرية لفقه الأقليات | ٢٦٢ |
| المطلب الثاني: دراسة تطبيقية لفقه الأقليات. | ٢٦٦ |
| المبحث الخامس: إعادة النظر في بعض الأبواب الفقهية | ٢٧١ |
| المطلب الأول: إعادة النظر في المسائل الفقهية المشكلة في عصرنا | ٢٧٣ |
| المطلب الثاني: إعادة النظر في الحكم لتغير الحال | ٢٨٠ |
| المطلب الثالث: إعادة النظر في بعض الشروط والتخلي عنها | ٢٨١ |
| المطلب الرابع: إعادة النظر لقصْر بعضِ المفاهيم الفقهية على صدر الإسلام | ٢٨٥ |
| المطلب الخامس: إعادة النظر لتضييق الطرق المشروعة لتنفيذ أمر ما | ٢٨٦ |
| المطلب السادس: إعادة النظر في بعض المسائل لظهور حقائق طبية | ٢٩٠ |
| المطلب السابع: إعادة النظر في بعض المسائل الفقهية انسياقا مع النظرة الغربية | ٣٠١ |
| المبحث السادس: اتجاه الترجيح | ٣٠٣ |
| المطلب الأول: الترجيح لرأي تقتضيه ضرورات العصر وحاجاته: | ٣٠٥ |
| المطلب الثاني: اتجاه ترجيح بعض الأقوال لقربها من مقاصد | ٣٠٧ |

| العنوان | الصفحة |
|---|---|
| الشارع. | |
| المطلب الثالث: ترجيح أحد الأقوال في المسألة لظهور حقائق طبية. | ٣٠٩ |
| المطلب الرابع: الترجيح لأحد الأقوال في المسائل الخلافية لكون العلم التجريبي الحديث يؤيده. | ٣١٢ |
| المطلب الخامس: ترجيح أحد الأقوال لمناسبته للتغيّرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المعاصرة. | ٣١٥ |
| المطلب السادس: اتجاه ترجيح الأقوال الضعيفة أو الشاذة. | ٣١٨ |
| **الباب الثالث : الاجتهادات المعاصرة غير المنضبطة .** | ٣٣٢ |
| **الفصل الأول : عوامل عدم انضباط الاجتهاد المعاصر** | ٣٣٤ |
| المبحث الأول: الإخلال بشروط الاجتهاد. | ٣٣٥ |
| المطلب الأول: الجهل بالنصوص أو الغفلة عنها | ٣٣٦ |
| المطلب الثاني: الانحراف عن السنة والطعن فيها والتقليل من حجيتها على الأحكام | ٣٣٨ |
| المطلب الثالث: الخلط وعدم التمييز بين المسائل | ٣٤٣ |
| المطلب الرابع: عدم إدراك حقيقة الواقعة | ٣٤٥ |
| المطلب الخامس: الفهم والعزو الخاطئ إلى المذاهب الأربعة | ٣٤٧ |
| المطلب السادس: الجهل بعلم أصول الفقه | ٣٥٠ |
| المطلب السابع: سوء فهم النصوص | ٣٥٢ |
| المطلب الثامن: الاجتهاد في مسائل الإجماع | ٣٥٤ |
| المطلب التاسع: الخطأ في القياس | ٣٥٦ |
| المطلب العاشر: اتخاذ موقف سلبي من الفقه الإسلامي وفقهائه | ٣٦٠ |
| المطلب الحادي عشر: تقزيم الشريعة وحصرها في أحكام العبادات والأخلاق | ٣٦٤ |
| المبحث الثاني: استغلال بعض المصطلحات الشرعية استغلالا سيئا. | ٣٦٩ |
| المطلب الأول: التأويل | ٣٧١ |
| المطلب الثاني: التيسير | ٣٧٧ |
| المطلب الثالث: الرخصة | ٣٨٩ |

| العنوان | الصفحة |
| --- | --- |
| المطلب الرابع: عموم البلوى | ٣٩٤ |
| المطلب الخامس: الضرورة والحاجة | ٣٩٨ |
| المطلب السادس: التجديد | ٤٠٨ |
| المبحث الثالث: طروء بعض المصطلحات الغربية | ٤١٥ |
| المطلب الأول: التاريخية | ٤١٧ |
| المطلب الثاني: الحداثة | ٤٣٥ |
| المطلب الثالث: التنوير | ٤٣٨ |
| **الفصل الثاني : اتجاهات الاجتهاد غير المنضبط** | ٤٤٤ |
| المبحث الأول: اتجاه تسويغ الواقع | ٤٤٥ |
| المطلب الأول: تسويغ الواقع الغربي. | ٤٤٦ |
| المطلب الثاني: تسويغ الواقع الشرقي. | ٤٦٤ |
| المطلب الثالث: تسويغ الواقع العُرفي. | ٤٦٥ |
| المطلب الرابع: البديل المقترح عن اتجاه تسويغ الواقع | ٤٧٠ |
| المبحث الثاني: اتجاه التذرع بمقاصد الشريعة لإبطالها | ٤٧٣ |
| المطلب الأول: التعريف بمقاصد الشريعة | ٤٧٤ |
| المطلب الثاني: استغلال بعض المعاصرين لمفهوم المقاصد لإبطال الشريعة | ٤٧٦ |
| المبحث الثالث: اتجاه ترجيح المصلحة على النص. | ٤٨٣ |
| المطلب الأول: تعريف المصلحة | ٤٨٦ |
| المطلب الثاني: بيان رأي الطوفي في تقديم المصلحة على النص ومناقشته في ذلك. | ٤٨٨ |
| المطلب الثالث: المصلحة عند الشاطبي. | ٤٩٢ |
| المطلب الرابع: مسائل ادعي فيها المصلحة ولو كانت مخالفة للنص الشرعي. | ٤٩٣ |
| المبحث الرابع: اتجاه السلفية المعاصرة | ٤٩٧ |
| المطلب الأول: مدخل إلى السلفية المعاصرة | ٤٩٨ |
| المطلب الثاني: بعض الاجتهادات الفقهية للسلفية المعاصرة | ٥٣٥ |

| العنوان | الصفحة |
| --- | --- |
| الفرع الأول: اجتهاد السلفية في بعض المسائل بناء على أنها على خلاف الدليل | ٥٣٦ |
| المرصد الأول: اجتهاد الألباني في الذهب المحلق | ٥٣٧ |
| المرصد الثاني: اجتهاد الألباني في متعة الحج | ٥٦٥ |
| الفرع الثاني: اجتهاد السلفية في بعض المسائل بناء على أنها بدعة. | ٥٧١ |
| المرصد الأول: تعريف البدعة | ٥٧٢ |
| المرصد الثاني: أقسام البدعة | ٥٧٣ |
| المرصد الثالث: مفهوم السلفية للبدعة واجتهاداتهم المبنية على ذلك | ٥٧٥ |
| الفرع الثالث: اجتهاد السلفية في بعض المسائل الفقهية بناء على أنها من قبيل الشرك | ٥٨٩ |
| المرصد الأول: الاستغاثة بغير الله | ٥٩٤ |
| المرصد الثاني: بناء المساجد على القبور | ٦١٥ |
| المرصد الثالث: النذر لغير الله | ٦٢٩ |
| الخاتمة | ٦٤٧ |
| أولا: النتائج | ٦٤٩ |
| ثانيا: التوصيات | ٦٥٢ |
| الفهارس | ٦٥٤ |
| فهرس الآيات | ٦٥٥ |
| فهرس الأحاديث | ٦٦٢ |
| فهرس الأعلام | ٦٦٧ |
| فهرس المصطلحات والمسائل | ٦٩٧ |
| فهرس المصادر والمراجع | ٧٠٥ |
| فهرس المحتويات | ٧٤٣ |