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

مجلة
الجمعية الفقهية السعودية

مجلَّة فصليَّة محكَّمة متخصِّصة

العدد الثاني عشر
صفر/جمادى الأولى
١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

المشرف العام
د. عبد الله بن عيسى العيسى
رئيس مجلس إدارة
الجمعية الفقهية السعودية

رئيس التحرير
أ. د. سعد بن تركي الخثلان
نائب رئيس مجلس إدارة
الجمعية الفقهية السعودية
الأستاذ في قسم الفقه
كلية الشريعة في الرياض
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أعضاء هيئة التحرير
أ. د. عبد العزيز بن سعود الضويحي
الأستاذ في قسم الثقافة الإسلامية
كلية التربية - جامعة الملك سعود

د. إبراهيم بن ناصر الحمود
الأستاذ المشارك في
قسم الفقه المقارن - المعهد العالي للقضاء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

د. علي بن عبدالعزيز المطرودي
الأستاذ المشارك في
قسم أصول الفقه - كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أمين هيئة التحرير
د. محمد معلم أحمد

المحتويات

افتتاحية العدد ٥

كلمة التحرير ٩

البحوث

سياسة عمر بن عبدالعزيز في سنّ الأنظمة بناء على قوله: «تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور» ١١
الأمير الدكتور عبدالعزيز بن سطام بن عبدالعزيز آل سعود

قاعدة: «الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر» ١٢٩
د. محمد بن سليمان العريني

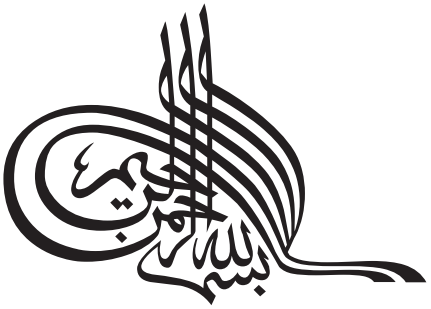
معالم في فقه ابن باز ومنهجه في الفتوى ١٩١
د. خالد بن إبراهيم بن محمد الحصيِّن

الإياس من المحيض بين الفقه والطب ٣٤٧
د. هالة بنت محمد بن حسين جستنية

الأحكام المنظمة لعلاقة حَمَلة الوثائق في التأمين التعاوني وحق الحلول والتحمل ٤٨٣
د. عبدالرحمن بن عبدالله السند

عنوان المجلة
ص.ب: ٥٧٦١ الرمز: ١١٤٣٢ الرياض
هاتف: ٢٥٨٢٣٣٢ - ٢٥٨٢٣٥٠
فاكس: ٢٥٨٢٢٤٤
mfiqhiah@gmail.com

العدد الثاني عشر
صفر/جمادى الأولى ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م
حقوق الطبع محفوظة للجمعية الفقهية السعودية
رقم الإيداع ١٤٢٧/٢٩١٣ بتاريخ ١٤٢٧/٥/١هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٢٩٦٩-١٦٥٨


بسم الله الرحمن الرحيم

ضوابط النشر في المجلة

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

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

٣. ألا يكون مستلاً من عمل علمي سابق.

٤. ألا تزيد صفحاته عن خمسين صفحة، ويمكن نشر البحث الطويل في أكثر من عدد.

٥. أن يكون في تخصص المجلة (الفقه وأصوله).

٦. أن تجعل حواشي كل صفحة أسفلها.

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

٨. أن يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة على الحاسوب مع CD وملخصاً موجزاً لبحثه.

٩. يجعل مقاس الحرف في الصلب (١٦) وفي الحاشية (١٤).

١٠. يحكم البحث من قبل متخصصين اثنين على الأقل.

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

١٢. البحث المنشور في المجلة يعبر عن رأي صاحبه.

افتتاحية العدد

لسماحة مفتي عام المملكة العربية السعودية
الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ

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

فإن الله تعالى قد أخبرنا بأنه ولي للذين آمنوا قال عز وجل: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ...﴾ [البقرة: ٢٥٧]، فولاية اللّه للمؤمنين أن أخرجهم من ضلالات الجهل والشرك والبدع والخرافات، وأنقذهم من الضلال، وبصّرهم لقبول الحق، وجعلهم قابلين للحق، راضين به، مطمئنين إليه، مقتنعين به...

وولاية الله ليست مجرد دعوى تُقال، وليست اكتساباً، ولكن كما قال الحسن: «ليس الإيمان بالتحلي، ولا بالتمني، لكن ما وَقَرَ في القلوب وصدقه العمل»، فالمدعون لولاية الله ومحبته لا بد أن يبرهنوا تلك الدعوة بالعمل الصالح الموافق لشرع الله، يقول الله عز وجل: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١].

المؤمن أيضاً متولٍ لرسول الله ﷺ، وولايته لرسول الله ﷺ تكون

باتباع سنته وامتثال أمره واجتناب نهيه والتحاكم لشريعته والرضا بها، يقبل أوامر النبي ﷺ ويطمئن بها، ويوقن بأن ما قاله المصطفى ﷺ هو الحق، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣-٤]، فالسنة حاكمة على الجميع، ولقد كان أصحاب رسول الله ﷺ يعظمون سنته ويجلونها ويحترمونها، ويغلظون على كل من أراد الوقوف أمامها، أو الحط منها، أو ألا يقبلها، لأنهم لا يريدون للسنة إلا أن تتلقى بالقبول والسمع والطاعة.

إن الولاية لرسول الله ﷺ تقتضي أن نعظم سنته وأن نجلها، وأن ندعو للعمل بها، وأن نطبقها على أنفسنا أولاً، في كل أحوالنا؛ لأن أصحابه الكرام رضي الله عنهم نقلوا لنا جميع أحواله، نقلوا لنا السنة القولية والفعلية؛ لأنهم يرونها هي المنهج القويم والطريق المستقيم الذي لا غنى للناس عنه؛ لأن هذه السنة شقيقة القرآن.

والمؤمن أيضاً متولٍ للذين آمنوا، وولايته لأخيه المؤمن تكون بأن يحب له ما يحب لنفسه، يحوطه بنصحه ونصرته، يقول النبي ﷺ: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يكذبه ولا يحقره ولا يخذله»، فلا يظلمه في ماله وعرضه، ولا ينتقص شيئاً من قدره، ولا يسيء الظن به، وإن أخطأ أصلح خطأه، وإن تجاوز الحد أوقفه عند حده؛ لكن بضوابط الشرع، فالتعامل بين المؤمنين يكون على أساس المحبة ومحبة الخير للكل، قال ﷺ: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قالوا: يا رسول الله أنصره مظلوماً، فكيف أنصره ظالماً؟! قال: تردعه عن الظلم فذلك نصرك إياه»، فأخوك المسلم إن وقع الظلم عليه تنصره وتقف معه حتى ترتفع مظلمته، وإن وقع الظلم منه تقف معه حتى يرتفع الظلم منه، وحتى يعود لصوابه ورشده، إن الأخطاء ممكنة

الوقوع من كل أحد، ولكنها في المجتمع المسلم تتقلص مع قوة الإيمان واليقين، فقد أختلفُ مع أخي في قضية أو وجهة نظر فهل هذا الخلاف يجعلني أقف معه موقف العداء؟! إن المؤمن حقاً يسعى لتضييق شقة الخلاف والنزاع، ويسعى أن يكون المؤمنون إخوة، وأي نزاع أو اختلاف بالإمكان حله على بساط المحبة وعلى بساط قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰ﴾ [المائدة: ٢]، إن موقف المسلم من أخيه موقف الرحمة والمحبة، والخلاف بين الناس من طبيعة البشر، ولكن أهل الإيمان لا تخرج خلافاتهم عن واقعهم ولا محيطهم، فيعالجونها بالحكمة والمحبة الصادقة والولاية الإيمانية التي تجمع القلوب ولا تفرقها، وتجعل المسلم يشعر بالمحبة والمودة نحو أخيه، ولنا في المؤمنين في العصور الأولى المثل الأعلى، فما كان فيمن مضى مثلهم، ولن يكون فيمن يأتي مثلهم، سبقونا في الصحبة، وسبقونا بالإيمان الصادق الذي ضربوا به أروع المثل في التآخي فيما بينهم، والتعاون على البر والتقوى...

أسأل الله تعالى أن يجعلنا من أوليائه، وأن يتولانا بعفوه وكرمه وإحسانه، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

كلمة التحرير

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد:

فإننا نعيش في عصر التقنية، ومن حين لآخر نسمع بالجديد في عالم التقنية، وهذه التقنية سلاح ذو حدين كما لا يخفى...، فينبغي لطلاب العلم الإفادة من الوجه المشرق منها، خاصة وأنها تختصر الكثير والكثير من الجهد والوقت، وينبغي لطلاب العلم الذين اعتادوا البحث بطريقة معينة في تقليب الأوراق والبطاقات ونحو ذلك، أن يجمعوا مع ذلك الإفادة من وسائل التقنية الحديثة، وأن يكسروا الحاجز النفسي الذي يحول بينهم وبين الإفادة منها، ونحن في الجمعية الفقهية السعودية نسعى جاهدين للإفادة من هذه الوسائل، وفيما يخص مجلة الجمعية الفقهية، سعينا لجمع جميع أعداد المجلة منذ تأسيسها لتكون للقارئ الكريم محملة على قرص مدمج (C.D) بكل أعدادها من (١-١١)، وسيتم رفع هذه الأعداد لموقع الجمعية قريباً إن شاء الله، تيسيراً على الباحثين وطلبة العلم للوصول إلى أعداد المجلة، والإفادة منها، وقد استغنينا في تعاملنا مع الباحثين والفاحصين عن التعاملات الورقية، وأصبحت جميع تعاملاتنا إلكترونية؛ فيمكن لأي باحث يرغب النشر في المجلة أن يرسل بحثه عن طريق البريد الإلكتروني، كما أننا نرسل البحوث للفاحصين عن

طريق البريد الإلكتروني، وقد أدت هذه الإجراءات إلى اختصار الكثير من الجهد والوقت، وشهد بعض من نعتز بشهاداتهم بأن مجلة الجمعية الفقهية قد أصبحت من أسرع المجلات المتخصصة تحكيماً مع الضبط والعناية بقواعد تحكيم البحوث العلمية.

أسأل الله تعالى أن يبارك في الجهود، ويسدد الخطى، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

رئيس التحرير

سياسةُ عمرَ بنِ عبدِالعزيز في سنِّ الأنظمَةِ بناءً على قوله: «تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»

إعداد
الأمير الدكتور عبدالعزيز بن سطام بن عبدالعزيز آل سعود
الأستاذ المساعد في قسم السياسة الشرعية
بالمعهد العالي للقضاء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تعد مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -رحمه الله-: «تُحدَث للناس أقضيةٌ بقدر ما أحدثوا من الفجور» من مفاتيح السياسة الشرعية في سنّ أنظمة تيسر ولا تعسر، وترفع الحرج عن الناس، ويأتي هذا البحث محاولةً لتأصيل هذه المقولة وتقعيدها، بالإضافة إلى تطبيقاتها في دَرءِ التعارض بين إطلاق المصالح، وتقييدات النظام، وعلاقة ذلك بتصرفات الإمام وتقييد المباح، كما يستعرض البحث كيف يكون إعمال هذه المقولة في توجيه نمط الأنظمة وكميتها؛ للاحتياط للمصالح ورعايتها، مع ضرب بعض الأمثلة والتطبيقات، وتنزيلها على الواقع المعاصر.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهدِ اللهُ فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هاديَ له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن من الخصائص التي خصَّ الله بها الشريعة الإسلامية، أن جعلها سمحاء حنيفية تقوم على السهولة والرفق، وتدعو إلى التيسير والتخفيف، ورفع الحرج، والمشقة عن المكلفين، ومن ثم فاضت بأحكام الرحمة للعالمين جميعاً، فقال سبحانه وتعالى بطريق الحصر، مبيّناً الهدف من بعثة رسول الإسلام ﷺ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]؛ وتهدف الشريعة إلى تحقيق مصالح المكلفين في العاجل والآجل، حيث راعت أحوالهم المختلفة والمتفاوتة قوةً وضعفاً، وما يطرأ عليها من أعذار، ومن ثَمَّ جاءت التكاليف الشرعية مناسبة لكل هذه الحالات، بما يتفق مع المصالح الشرعية، ويحافظ على المصالح الدنيوية والأخروية لهم، ومن تلك الأمور التي راعت سنَّة الله عز وجل في دوام تغيّر الأحوال، تشريع أدواتٍ ووسائلَ وضوابطَ لرفع الحرج والتوسعة والتيسير، وهي من أهم مقاصد العمل الحكومي بعامة، وسنّ الأنظمة والتنظيمات بخاصة، وقبل ذلك وبعده يأتي طلب التوفيق من الله عزَّ وجلَّ، وعدم الاعتماد باستقلال على الأسباب أو

الاغـترار بها، فتوفيق الله هو عامل النجاح الأسـاس والصحيح الذي يهمله كثيرون اليوم، ولا يعرف قيمته الحقيقية إلا القليل[١].

إن مسـألة رفع الحرج والتيسـير على الناس على مسـتوى تصرفات الدولة المعاصرة هي أحد جوانب مشـكلة السـلطة السياسـية المتمثلة في معضلـة إيجـاد التـوازن بين المصالـح الفردية والمصالـح الجماعية في المجتمـع، الـذي تجسـد الدولـة رغباتـه، فالدولة تتصرف باسـتخدام السـلطة التي تسـتطيع بهـا فرض أوامرهـا على أفـراد المجتمع، بحجة قصـد الصالـح العـام، وباعتبارهـا قوة قـادرة على تجسـيد طموحات الرعية، وأنها خادمة للفكرة التي قامت عليها الدولة والتي تمثل مستند شرعيتها[٢]، ويعني هذا أن مصالح الفرد ومصالح المجموع في الدولة تشـكلان طرفي نزاع في مشـكلة تحصيـل التوازن السـليم بين المصالح الفرديـة والمصالح الجماعية، ويتوقف على حل هذه المعضلة مدى قدرة أنظمـة الدولة في المجتمع على إيجاد هذا التوازن والانسـجام المطلوب بينهما، وهو نفسه يمثل التوازن بين السلطة والحرية.

ومن هذا المنطلق يأتي الاهتمام بالسياسـة الشرعيـة للخليفة العادل عمـر بـن عبدالعزيز -يرحمـه الله- من جهـة أنه حاكم عـالم نجح على أرض الواقـع في تجديـد أمـر هـذا الدين، والتيسـير على النـاس ورفع الحرج عنهم، وتحقيق التوازن المنشـود بـين المصالح الفردية والمصالح الجماعية في الدولة، بالإضافة إلى التنمية الاقتصادية العالية. وعلى وجه

(١) مقتبسـة بتـصرف مـن مقدمـة خطـاب حسـن السـيد حامـد، قاعـدة الـضرورات تبيح المحظـورات وتطبيقاتهـا المعـاصرة في الفقـه الإسـلامي، بحـث محكَّم بمجلـة الأصول والنوازل، العدد الثاني، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

(2) Burdeau، Georges (1950). - Traité de Science politique، tome III: le Statut du Pouvoir dans l'Etat. In: Revue internationale de droit comparé. Vol. 2 N°2، Avril-juin 1950. pp. 374-375.
http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ridc_0035-3337_1950_num_2_2_19167

الخصـوص في منهج عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- في سـّن الأقضية والأنظمة، وما يدخل في حكمها، وهو محور هذا البحث.

مسألة البحث:

دراسة مدى إمكانية استثمار أسس الفكر السياسي للخليفة العادل عمر ابـن عبدالعزيز -يرحمه الله- ومعالمـه، والمتمثل في مقولته: «**تُحدَث للناس أقضيةٌ بقدر ما أحدثوا من الفجور**» في صياغة أساس يصلح ليكون أصلاً لسياسـة شرعية في سـّن الأنظمة الاجتهادية والسياسات العامة من جهة النطاق والمدى وكمية الأنظمة الاجتهادية والسياسات العامة.

منهج البحث:

يعتمد البحث على الاستقراء الناقص والمنهج التحليلي والاستنباطي وذلـك بعـرض الموضـوع عـلى منظـور السياسـة الشرعية، ودراسـته دراسـة أصولية؛ لاسـتنباط أسـس ومعالم منهـج عمر بـن عبدالعزيز في سـّن الأنظمة وممارسـة الحكم، ثم مقارنته مقابـل الأمثلة المعاصرة والتطبيقـات الماثلـة، وذلـك بعد اسـتقراء القـدر الكافي مـن المصادر العلمية في موضوع البحث.

خطة البحث:

يتكـون البحـث مـن مقدمـة وأربعـة مباحـث، المبحـث الأول في تأصيل المقولة العمرية[1] وتقعيدها في سنّ الأنظمة، والمبحث الثاني في ضوابط المصلحة في سنّ الأنظمة، والمبحث الثالث تقييد المباح وتحرير مشروعية الأنظمة، والمبحث الرابع السياسة الشرعية في سنّ الأنظمة، ثم نتائج ومحصلة وخاتمة.

(١) نسبة للخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-.

المبحث الأول
تأصيل المقولة العمرية في سنّ الأنظمة وتقعيدها

التمهيد:

في أول لقاء مع الأمة بعد استخلافه صعد عمر بن عبدالعزيز المنبر، وحدد منهجه وطريقته في سياسة الأمة، فقال: «أما بعد، فإنه ليس بعد نبيكم نبي، ولا بعد الكتاب الذي أُنزل عليه كتاب، ألا إن ما أحل الله حلال إلى يوم القيامة، ألا إني لست بقاض ولكني منفّذ، ألا وإني لست بمبتدع ولكن متبع، ألا إنه ليس لأحد أن يُطاع في معصية الله»، ثم حدد سياسته في التعامل مع عامة الناس وبيّن أساس العلاقة بين الحاكم والمحكوم فقال: «أيها الناس، من صحبنا فليصحبنا بخمس، وإلاّ فلا يقربنا: يرفع إلينا حاجة من لا يستطيع رفعها، ويعيننا على الخير بجهده، ويدلنا على الخير وإلى ما نهتدي إليه، ولا يغتابنّ عندنا الرعية، ولا يعترض فيما لا يعنيه». ثم بين سياسته المالية والاقتصادية لرفاهية الرعية والناس فقال: «وإن هذه الأمة لم تختلف في ربها عز وجل، ولا في نبيها ﷺ، ولا في كتابها، وإنما اختلفوا في الدينار والدرهم، وإني والله لا أعطي أحداً باطلاً، ولا أمنع أحداً حقاً». ثم رفع صوته حتى أسمع الناس فقال: «يا أيها الناس، من أطاع الله وجبت طاعته، ومن عصى الله فلا طاعة له»[1].

(١) ابن الجوزي، الحافظ جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن، (١٣٣١هـ) سيرة عمر بن عبدالعزيز، نسخه وصححه ووقف على طبعة محب الدين الخطيب، مطبعة المؤيد، مصر، ص(٥١-٥٧)

وتظهر هذه الخطبة بعض جوانب السياسة الشرعية التي قرر عمر ابن عبدالعزيز -يرحمه الله- اتباعها في الحكم وهي:

أولاً: الالتزام بالكتاب والسنة، وأنه غير مستعد للاستماع إلى أي جدل في مسائل الشرع والدين على أساس أنه حاكم منفذ، وأن الشرع بَـيِّنٌ من حيثُ تحليل ما أحل الله، وتحريم ما حرم الله، ورفضه للبدعة والآراء المحدثة.

ثانياً: حدد لمن يريد أن يجالسه من رعيته أن يكون لاتصاله معه شروط هي:

١. أن يرفع إليه حاجة من لا يستطيع أن يصل إلى الخليفة، أي أنه جعل المقربين منه همزة وصل بينه وبين من لا يستطيعون الوصول إليه، فيعرف بذلك حوائج الناس، وينظر فيها.

٢. أن يعينه على الخير ما استطاع.

٣. وأن لا يغتاب عنده أحداً.

٤. ألاّ يتدخل أحد في شؤون الحكم، وفيما لا يعنيه[1].

كانت سياسة عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- التي ذكرها في أول لقاء له مع الرعية وأهل الحل والعقد في المسجد بعد بيعته، تسير على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وكان بذل الوسع والاجتهاد في التوسعة على الناس ورفع الحرج عنهم والتيسير عليهم بكل ما ليس فيه ما يخالف شرع الله أمراً سهلاً وغير معقد نسبياً، فالمصالح والمفاسد واضحة، والتداخل بينهما قليل، بسبب بطء وتيرة التغيّر والتطور

(١) الصلابي، علي محمد(٢٠٠٧م)، عهد عمر بن عبدالعزيز: نموذج أموي، الأربعاء ٢١ رمضان ١٤٢٨ الموافق ٠٣ أكتوبر ٢٠٠٧، http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-42-10445.htm، ١٩ ذو القعدة، ١٤٣٢هـ.

في واقع الناس، بينما الإشكال اليوم هو التداخل غير المسبوق بين المصالح والمفاسد، فيكاد أن لا توجد مصلحة إلا ومعها مفسدة مصاحبة، ويكاد أن لا توجد مفسدة إلا ومعها مصلحة مصاحبة، وبالجملة فليس هناك مصلحة محضة إلا الجنة؛ وليس هناك مفسدة محضة إلا النار، وما سواهما تَعتَوِره المصالح والمفاسد زيادة ونقصاً، كما أن سرعة التغيرات المادية والفكرية في هذا العصر تفوق قدرة الحكومات في استحداث ما يناسب من أنظمة وسياسات وإلغاء غير المناسب منها بالسرعة المطلوبة، بالإضافة إلى ضعف قدرة المجتمعات على تطوير عادات وتقاليد جديدة تحفظ للمجتمع عقيدته وأخلاقه وهويته ومصالحه إزاء تلك الأمور الحادثة وبوتيرتها المتسارعة نفسها، فالوقت المتاح لجلب المصلحة في الأعمال قبل أن يتغير محلها فيتغيّر حكمها أقل بكثير عمّا كان الأمر عليه قبل مئة سنة على سبيل المثال، فيترتب على ذلك نقص في العمل وزيادة في الحرج والمشقة وكثرة الاختلافات على أمور كانت في السابق محل وفاق، جاء فيما رواه مسلم عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «يتقاربُ الزّمانُ وينقُصُ العملُ، ويُلقى الشُّحُّ وتظهرُ الفِتَنُ»[1].

فالدولة تجد اليوم صعوبة ومشقة في تحصيل التوازن السليم بين المصالح، فمن جهة إذا منع ولي الأمر كل مصلحة لأجل درء المفسدة المصاحبة ضيَّق على الناس، وفي المقابل إذا سمح بكل مفسدة لأجل جلب المصلحة المصاحبة أفسد الناس؛ الأمر الذي جعل الموازنة بين

(١) أخرجه مسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب رفع العلم وقبضه، وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان (١٥٧) بعد الحديث رقم (٢٦٧٢). وأخرجه البخاري في كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس (٨٥)، وفي كتاب الفتن، باب ظهور الفتن (٧٠٦١). وأبو داود في كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها (٤٢٥٥). وابن ماجه في كتاب الفتن، باب ذهاب القرآن والعلم (٤٠٥٢). وأحمد (٢/ ٤١٧).

المصالح والمفاسـد أكثر تعقيداً، ويتطلب درجة أعلى من العلم، وعدداً أكـبر من التخصصات، بالإضافة إلى مسـتوى أعلى مـن التجربة، ولا يزال وضع الأولويات الحكومية حسـب مصالح الرعية محل اختلاف وجهات النظر بين المؤثرين والمتأثرين.

وترتب على ذلك توسـيع النظر وتطويله إلى ما تؤول إليه تصرفات الدولة من مصالح ومفاسد إلى مجالات متداخلة أوسع وإلى مدد زمنية أطول لضبـط عدم اختلاف المآلات عن المقدمات، وقد نبه الشـاطبي إلى اختـلاف مـآل المصالح والمفاسـد عـن مقدماتها، فقـال: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل المشروع لمصلحة فيه تسـتجلب، أو لمفسـدة تُدرأ، ولكن لـه مآل على خلاف ما قصد منه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تُدفَع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى اسـتجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليهـا، فيكـون هذا مانعاً من إطـلاق القول بالمشروعيـة، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى دفع المفسـدة إلى مفسدة تسـاوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعـدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد عـذب المذاق، محمود الغب، جارٍ على مقاصد الشريعة»[1].

لذا فالأنظمة التي تُسـّن وفق تقدير المصالح والمفاسد، ولما فيها من عمق التأثير على غالبية الناس وسعته وطول أمده، لا مناص من النظر

(١) الشـاطبي، إبراهيم بن موسـى بن محمد اللخمي (١٤١٧هـ)، الموافقات، الطبعة الأولى، السعودية، الخبر: دار ابن عفان، ٥/ ١٧٧ و١٧٨.

الدقيق في مآلها، فلا بدَّ من الاحتياط من التضييق على الناس بمنع وصولهم لمصالح مشروعة أو إفساد الناس بتيسير السبل للوصول إلى مفاسد ممنوعة.

ولأجل ذلك؛ ومن هذا المنطلق، يأتي الاهتمام بالسياسة الشرعية للخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- وعلى وجه الخصوص في منهجه في سنّ الأقضية والأنظمة، وما يدخل في حكمها، وهو محور هذا البحث.

تأصيل المقولة العُمَرية لسنّ الأنظمة:

ولعل من أهم الضوابط الشرعية التي تجدر الإفادة منها للحفاظ على أن يكون في سنّ الأنظمة رفع للحرج عن الناس، وتوسعة تكون سبباً لتوفيق الله، هي ما اشتهر وانتشر عند الناس من أثر ينسب للخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- وهو قوله: «**تُحدَث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**»[1].

(١) ممن نقل هذه المقولة: متن الرسالة، أبو محمد عبدالله بن (أبي زيد) عبدالرحمن النفزي القيرواني المالكي، (ت٣٨٦هـ)، بيروت، دار الفكر، (ص١٣٢). المقدمات الممهدات، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، (ت٥٢٠هـ)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ-١٩٨٨م، (٢/ ٣٠٩). الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقرافي، (ت٦٨٤هـ)، بيروت، عالم الكتب، (٤/ ١٧٩). الاعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، (ت٧٩٠هـ)، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، السعودية، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، (ص٥٥). البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي، (ت٧٩٤هـ)، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، (١/ ٢٢٠). تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري، (ت٧٩٩هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، (٢/ ١٥٣). الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن بن العربيّ بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي، (ت١٣٧٦هـ)، بيروت،=

وغالب من نقل هذاالأثر: «**تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**» نسبه للخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-، ونسبه آخرون لغيره، ومنهم على سبيل المثال ابن قيم الجوزية، وقد نسبه إلى الإمام مالك بن أنس، قال: وقال محمد بن عبدالحكم: لا يُقضَى في دهرنا بالشهادةِ على الخطِّ؛ لأنَّ الناس قد أحدثُوا ضُرُوباً من الفجُورِ، وقد قال مالك في الناسِ: تحدثُ لهم أقضِيةٌ على نحو ما أحدثُوا من الفجُورِ[1].

ونسبها ابن فرحون إلى عمر بن عبدالعزيز، كما جعلها من قول ربيعة الرأي: «وقال ربيعةُ تحدثُ للناسِ أقضيةٌ لما يُحدِثُون»[2]، كما نسبها له أبوالأصبغ عيسى بن سهل في كتابه (الإعلام بنوازل الأحكام)[3].

ونسبها أبوالوليد بن رشد لعمر بن عبدالعزيز، قال: وقد قال عمر ابن عبدالعزيز -يرحمه الله- تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور. اهـ[4].

= دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، (١/ ٧٢). والذخيرة للقرافي (١٢/ ١٢٢). وشرح الزرقاني على الموطأ (٤/ ٤٤). والتاج والإكليل لابن المواق (٦/ ٢١٧). والشرح الكبير للدردير (٤/ ١٧٤).

(١) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، (ت٧٥١هـ) الطرق الحكمية، مكتبة دار البيان، (ص١٧٦).

(٢) ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، برهان الدين اليعمري، (ت٧٩٩هـ) (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، الطبعة الأولى، مكتبة الكليات الأزهرية، (٢/ ٢٠٩).

(٣) الأسدي الجياني، أبي الأصبغ عيسى بن سهل بن عبدالله، (٤١٣-٤٨٦هـ)، ديوان الأحكام الكبرى: الإعلام بنوازل الأحكام وقَطرٍ من سير الحكّام، تحقيق: يحيى مراد، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٨هـ، (ص١٦٨).

(٤) ابن رشد القرطبي، أبوالوليد محمد بن أحمد، (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م)، المقدمات الممهدات، (ت٥٢٠هـ)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، (٢/ ٣٠٩). وانظر: الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام المعروف بشرح ميارة، أبوعبدالله، محمد ابن أحمد بن محمد الفاسي ميارة، (ت١٠٧٢هـ)، دار المعرفة، (٢/ ٢٣٤).

وقال: «كما تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور، فكذلك تحدث لهم مرغبات في الخير بقدر ما حدث لهم من الفتور»[1].

ونسبها الشاطبي إلى عمر بن عبدالعزيز، فقال: فكذلك نقول: كل ما كان من المحدثات له وجه صحيح فليس بمذموم بل هو محمود، وصاحبه الذي سنه ممدوح فأين ذمها بإطلاق أو على العموم؟ وقد قال عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «**تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**». فأجاز - كما ترى- إحداث الأقضية واختراعها على قدر اختراع الفجار للفجور، وإن لم يكن لتلك المحدثات أصل[2].

وقد طعن ابن حزم بهذا الأثر، اعتقاداً منه أن في هذه المقولة تغييراً لأحكام الشرع لا يمكن أن يصدر عن محيي السنة ومميت البدعة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز فقال: «وأتى بعضهم بعظيمة فقال: إن عمر بن عبدالعزيز قال: يحدث للناس أحكام بمقدار ما أحدثوا من الفجور». وتعقبه العلامة أحمد شاكر منكراً عدم القول بتغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان والأحوال، ومذكراً بأن استحداث الأقضية مقيد باستحداث الفجور بقوله: «هذه كلمة حكيمة جليلة، لا كما فهم ابن حزم، فإن معناها أن الناس إذا اخترعوا ألواناً من الإثم والفجور والعدوان استحدث لهم حكامهم أنواعاً من العقوبات والأقضية والتعزير -مما جعل الله من سلطان للإمام- بقدر ما ابتدعوا من المفاسد، ليكون زجراً لهم ونكالاً»[3].

(١) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، (ت٧٩٠هـ)، (١٤١٢هـ-١٩٩٢م)، الاعتصام، تحقيق: حسن مشهور آل سلمان، الطبعة الأولى، السعودية، دار ابن عفان، (١/ ٤٩).

(٢) الشاطبي، الاعتصام، مرجع سابق، (١/ ٣٠١-٣٠٣).

(٣) ابن حزم، أبومحمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، (ت٤٥٦هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، الطبعة الأولى، مقدمة المحقق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له الأستاذ الدكتور إحسان عباس، بيروت، دار الآفاق الجديدة، (٦/ ١٠٩-١١٠).

وليس المقصود بتغيّر الزمان الانتقال من سنة إلى أخرى، أو من عقد إلى آخـر، أو من قرن إلى آخر، فليس هذا هو المؤثر، وإنما المقصود تغيُّر الإنسان بتغيّر الزمان، فالمقصود هنا فساد الناس، وتغيّر أخلاق الناس من الصلاح إلى الفسـاد، ومن الاسـتقامة إلى الانحراف، ومن الأخوة إلى الأنانية، ومن الرحمة إلى القسوة، فالناس إذا تغيّرت أخلاقهم ينبغي أن تتغيّر الفتوى والأحكام لتتماشى مع هذا التغيّر.

فتغـيّر الزمـان أمر مهم، وهـو ما جعل علـماء الحنفيـة يقولون عن الخلاف بين أبي يوسف ومحمد صاحبي أبي حنيفة وبين الإمام مؤسس المذهـب، وقد خالفـاه في نحو ثلث المذهب أو ثلثي المذهب كما قيل، قالـوا: الاختـلاف هنا اختلاف عـصر وزمان، وليـس اختلاف حجة وبرهان[1].

ولا شـك أن الشريعة الإسـلامية فيها سـعة ومجـال للحكام وولاة الأمـر لاسـتحداث أنظمـة وقوانـين شرعيـة، وإجـراءات ومعايـير وقـرارات وتعليـمات؛ لأجـل دفـع المفاسـد ورفعهـا، أو تصحيـح المعاملات وتصويبها، أو الاحتراز والاحتياط للمآلات والغايات.

قـال ابـن الأزرق: إن التّوسـعة بهـا عـلى الحُـكّام لا تخالـف دلِيـل

(١) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، (ت٤٣٨هـ)، (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م)، المبسوط، دار المعرفة، (٨/ ١٧٨)، والإمام الزيلعي، عثمان بن علي، (٢٠٠٠م)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشـية الشِّلبِيِّ، الطبعة الأولى، السعودية، دار الكتب العلمية، (١/ ٤٣). الحنفي، محمد اكمل الدين بن محمود، (١٨٣٠م)، العناية شرح الهداية، تصحيح: حافظ أحمـد كبير وآخرون، الطبعة الأولى، الهند،كلكتا، (٥/ ١٢٨). الشـوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر (٣/ ٣٠١). النسـفي، أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود (ت٧١٠هـ)، البحر الرائـق شرح كنز الدقائق (في فـروع الحنفية)، بيروت، دار الكتب العلمية، منشـورات: محمد عـلي بيضون (٦/ ٢٢٩)، ابن عابدين، محمد أمين بـن عمر(١٤٠٧هـ-١٩٨٧م). حاشية ابن عابدين، الطبعة الثانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (٥/ ٤٦٦).

مشروعيتها بل هو شاهد لها بالاعتبارِ على أوضح دلالة، وبيّنها القَرافِيّ من وُجُوه يكفي منها اثنان، أحدهما: أن الفساد المنتشر بعد العصر الأول موجب لاختلاف الحكم؛ لكن بحيث لا يخرج عن الشّرع بالكُلِّيّةِ؛ دفعاً للضّرر والفساد. قلت: وهو قول عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «**تُحدثُ للنّاس أقضية بقدر ما أحدثُوا من الفُجُور**»، زاد الشّيخ عز الدّين: وأحكام بقدر ما يحدثُون من السّيِّئات والمعاملات والاحتياطات. قال: وهي على قوانين الأول غير أن الأسباب تجدّدت، ولم تكن فيما سلف قال المقري: فإذا وجدت وجب اعتِبارها[1].

وإننا في هذا العصر نعيش في مجتمعات مكونة من مجموعة منشآت إدارية دائمة التطور والتغيّر والتسارع في تغيّر المصالح والمفاسد، الأمر الذي يتطلب تغييراً مستمراً للأنظمة والإجراءات والقرارات والتعليمات؛ احتياطاً للمصالح ودفعاً أو رفعاً للمفاسد. قال الشيخ مصطفى الزرقا -رحمه الله-: «قد يكون (تغيّر الزمان) الموجب لتبديل الأحكام الفقهية الاجتهادية ناشئاً عن فساد الأخلاق، وفقدان الورع، وضعف الوازع، كما يسمونه (فساد الزمان)». «وقد يكون ناشئاً عن حدوث أوضاع تنظيمية، ووسائل مرفقية جديدة، من أوامر قانونية مصلحية، وترتيبات إدارية، وأساليب اقتصادية، ونحو ذلك»[2].

وكل ذلك داخل في تغيّر الأحوال الذي يؤدي إلى تغيّر الأقضية والأنظمة، قال محمد العلوي في معرض كلامه عن الريسوني: إن الريسوني جعل المقولة المشهورة عن عمر بن عبدالعزيز: «**تُحدثُ**

(١) ابن الأزرق، محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي، أبو عبدالله، شمس الدين الغرناطي، (ت٨٩٦هـ)، بدائع السلك في طبائع الملك، المحقق: علي سامي النشار، الطبعة الأولى، العراق، وزارة الإعلام، (ص٢٩٥).

(٢) الزرقا، مصطفى، (ت١٤٢٠هـ)، المدخل الفقهي العام، الطبعة الأولى، دمشق، دار القلم، (٢/ ٩٤١-٩٥١).

للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور» قاعدة في باب المقاصد، حيث وضح من خلال كتابه أن الفراغ التنظيمي والفقهي في مسألة إدارة الشورى وإدارة الاختلافات السياسية شكّل على الدوام سبباً لتحكم منطق القوة والغلبة، بكل ما يعنيه ذلك من فتن وصراعات وتصفيات دموية، مقدماً أربع قواعد لإدارة الشورى، وهي: تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور، سد الذرائع، المصالح المرسلة، الاقتباس من الغير لما فيه مصلحة وخير[1].

هذا الفراغ التنظيمي والفقهي في مسألة إدارة الشورى وإدارة الاختلافات السياسية جعل الحاجة داعية إلى سنّ أنظمة وفق فقه الدولة والحكم، ويسميها الشيخ محمد رشيد رضا (ت١٣٥٤هـ) -يرحمه الله- بالاشتراع الإسلامي، والخلافة، وحل سياسي يبنى على مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز، فقال: «نريد بالاشتراع ما يعبر عنهُ عندنا بالاستنباط والاجتهاد، وفي عرف هذا العصر بالتشريع، وهو وضع الأحكام التي تحتاج إليها الحكومة لإقامة العدل بين النّاس، وحفظ الأمن والنظام، وصيانة البلاد، ومصالح الأمة، وسد ذرائع الفساد فيها. وهذه الأحكام تختلف باختلاف الزّمان والمكان، وأحوال النّاس الدِّينيّة والمدنية، كما قال الإمام العادل عمر ابن عبدالعزيز -يرحمه الله-: تحدث للنّاس أقضية بقدر ما أحدثُوا من الفُجُور. أي وغيره من المفاسد والمصالح والمضار والمنافع. فالأحكام تختلف وإن كان الغرض منها واحداً، وهو ما ذكرنا آنفاً من إقامة العدل... إلخ»[2].

(١) العلوي محمد؛ الريسوني يدعو لمأسسة نظام الشورى، مقال نشر بموقع إسلام أون لاين بنافذة: (شرعي/ فتاوى الناس/ إمامة ونظم).

(٢) رضا، محمد رشيد بن علي، (ت١٣٥٤هـ)، الخلافة، مصر، القاهرة، الزهراء للاعلام العربي، (ص١٠١).

وحاصل الأمر أن ثبوت نسبة هذه المقولة للخليفة العادِل عمر بن عبدالعزِيز -يرحمه الله- وإن كان فيها نظر، إلا أن اشتهار نسبتها إليه، وتلقيها بالقبول والعمل بها من علماء الأمة مما يرجح صواب نسبة هذه المقولة لعمر بن عبدالعزيز، وليس في قول الإمام مالك -يرحمه الله-: «كان يقال: تُحَدَثُ للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور»[1]، وقوله: «قد جاء الحديث: تُحَدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»[2]، إلا ما يثبت أنها قيلت قبل الإمام مالك، وأنه عمل بها، وجعلها أصلاً، كما نقل ذلك الطاهر بن عاشور، قال: «فقد تبعه على جعله أصلاً كثير من العلماء منهم مالك بن أنس، وكذلك ما أحدثه قضاة الإسلام وأئمته»[3]، ومع ذلك ولأغراض هذا البحث؛ الأهم هو استخدام الخليفة العادل عمر بن عبدالعزِيز -يرحمه الله- لهذه المقولة وبهذا المعنى في سياسته للأمة وإدارته للدولة، وهو ما ظهر ثبوته عنه فيما نقله الفقهاء والمؤرخون وتلقاه علماء الأمة بالقبول.

تقعيد المقولة العمرية في سنّ الأنظمة:

هل يمكن لمقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «**تُحدثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**» أن تكون قاعدة فقهية أو ضابطاً لسنّ الأقضية، وتقاس عليها الأنظمة؟

(١) أبو الوليد سليمان بن سعد بن أيوب الباجي، (ت ٤٩٤ه)، المنتقى في شرح موطأ مالك، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠ه، (ج١، ص٤١٤).

(٢) القيرواني، أبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن أبي زيد (٣١٠-٣٨٦هـ)، (١٩٩٩م)، النوادر والزيادات على ما في المدونة وغيرها من الأمهات، تحقيق محمد الأمين أبو خبزة، دار الغرب الإسلامي، ط١، (ج٨، ص٢٣٦)، (ج١١، ص٥٤).

(٣) ابن عاشور، الطاهر، (١٩٧٨م)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، (ص٨٥).

للإجابة عن هذا السؤال لا بد من اختبار مدى انطباق شروط القاعدة الفقهية أو الضابط على هذه المقولة، وذلك وفق توظيف معيار فضيلة الشيخ يعقوب عبدالوهاب الباحسين[1] في تعريفه للقاعدة الفقهية وبيان أركانها.

تعريف القاعدة الفقهية: تعرف القاعدة الفقهية بأنها «قضية فقهية كلية، جزئياتها قضايا كلية» وبالنظر إلى عبارة: «**تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**» نجد أنها قضية فقهية كلية؛ لكونها قضية مطلقة لعدم بيان كمية الأفراد فيها، وليست جزئية فلم يقل أحد بأن بعض الفجور المستحدث يحدث له أقضية بقدره، وكذلك جزئياتها كلية فالفجور تندرج تحته أنواع شتى تعد من جزئياته، منها على سبيل المثال لا الحصر: الفتن والجرائم والمخالفات، وكل منها قضية كلية يندرج تحتها أصناف كثيرة ومتنوعة غير محصورة ومتجددة، وأيضاً الأقضية يندرج تحتها أنواع شتى تعد من جزئياتها، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: الأحكام والمراسيم والأنظمة واللوائح والتعليمات، كل منها قضية كلية يندرج تحتها أصناف كثيرة ومتنوعة غير محصورة ومتجددة.

وبناءً على ما تقدم تكون عبارة: «**تُحدَث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**» قضية فقهية كلية جزئياتها قضايا كلية.

(١) تم اختيار معيار فضيلة الشيخ يعقوب عبدالوهاب الباحسين كونه جاء بعد رصد سبل كتاب القواعد الفقهية في التقعيد واستقرائه واستدراكه، وكونه قصد فيه وضع معيار خاص للتقعيد الفقهي، ومجمل هذه الفقرة والاختبار المعتمد في القياس والذي تم إنزاله على مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-، هو توظيف لهذا المعيار كما ورد في كتابه: المفصل في القواعد الفقهية، دار التدمرية، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ، الرياض، (ص٢٣-١١٧)، وكتابه المعايير الجلية في التمييز بين الأحكام والقواعد والضوابط الفقهية، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ، الرياض، (ص١٣-٦٦).

أركان القاعدة الفقهية: للقاعدة الفقهية ركنان هما: الموضوع والمحمول، وبالنظر إلى عبارة: «**تُحَدثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**» نجد أنها جملة شرطية بدلالة السياق، فإذا قلنا: إن أحدث الناس فجوراً أُحدثت لهم أقضية بقدره، صارت الجملة شرطية بدلالة الأداة، وبذلك يكون المقدم في هذه الجملة الشرطية هو استحداث الفجور، والتالي هو حدوث الأقضية، ولكي تكون هذه الجملة الشرطية قاعدة فقهية أو ضابطاً لا بد من مطابقة المقدم، والتالي لركني القاعدة الفقهية، الموضوع والمحمول، أي أن المعيار يطبق على القضية من جهتين، من جهة كونها شرطية، ومن جهة كونها قضية حملية بالتأويل[1]، فإذا تطابقت النتيجة كان ذلك المعتمد في الحكم على الجملة الشرطية أنها قاعدة فقهية أو ضابط، وهذا يتطلب صياغة الجملة الشرطية على صورة قضية حملية مثل جملة: كل حدوث لفجور يستلزم إحداث أقضية على قدره، بحيث يكون الموضوع هو حدوث الفجور والمحمول هو إحداث الأقضية بقدره.

الركن الأول: الموضوع: وهو المحكوم عليه، وهو الفجور كما ورد في عبارة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-، والفجور هو الذي يحمل عليه الحكم، وشرط التجريد في الموضوع متحقق في هذه العبارة لكون الفجور مجرداً، وذلك لربطه بذوات الصفات المعينة، لا لذواتها وأشخاصها، بل للمعنى القائم بها مهما اختلف زماناً ومكاناً، وكذلك شرط العموم في الموضوع متحقق في هذه العبارة لكون الفجور شاملاً لجميع أفراد الموضوع الذي ينطبق عليهم معناه، وهذا يفهم من كون موضوع الفجور ومعالجته قضية فقهية كلية جميع جزئياتها قضايا فقهية كلية كما سبق بيانه.

(١) الباحسين، المعايير الجلية، مرجع سابق، (ص١٤٥).

الركن الثاني: المحمول: وهو الحكم المحكوم به على الموضوع، ويعبر عنه بالمحمول كونه يحمل على الموضوع، وهي الأقضية في عبارة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-، وبواسطتها نثبت أو ننفي وصفاً أو صفاتٍ عن الموضوع.

ويشترط في المحمول أن يكون حكماً شرعياً؛ لذا لا بد أن يكون ذلك الوصف بياناً لحكم شرعي، مثل الأقضية والعقوبات المحدثة، أو لما له صلة بالحكم الشرعي مما تبنى عليه الأحكام الشرعية العملية، مثل الأنظمة واللوائح والمراسيم والتعليمات، ويدخل في ذلك كل ما يعتمد على قرائن أو أمور خارجية في تعيين الحكم الشرعي بشقيه التكليفي والوضعي مثل السياسات الإدارية، ويدخل فيها أكثر من نوع متدرج من الأحكام، ومن أمثلة ذلك تدرج الأنظمة من حيث القوة والإلزام، وهذا نابع من كون القاعدة الفقهية قضية كلية شرعية عملية.

كما يشترط في المحمول أن يكون حكماً باتاً غير متردد فيه، والمراسيم والأنظمة واللوائح والأوامر والتعليمات التي تقاس على مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-، جميع تلك من الأمور الخارجية في تعيين الحكم الشرعي بشقيه التكليفي والوضعي، وجميعها يراعى فيها بأن تكون صيغتها محكمة جامعة لأفراد المطلوب تناولها في القاعدة، ومانعة من دخول ما لا تتناوله القاعدة، فتكون غير مترددة في الحكم -سواء أكانت آمرة أم مفسرة- بحيث يجزم بالمراد منها فيقع تطبيقها على صورة منتظمة ومتسقة قدر الإمكان.

شروط طبيعة القاعدة وصفتها: يشترط في طبيعة القاعدة وصفتها أن تكون كلية حملية موجبة، وسبق بيان وصف مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «**تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما**

أحدثوا من الفجور» وطبيعتها أنها قضية فقهية كلية وحملية، وبقي أن نبين وصفها بالموجبة.

بالنظر إلى الصياغة الحملية لمقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-، نجد أن حدوث الفجور يستلزم إحداث أقضية بقدره في المقابل؛ لذا فالمحكوم عليه الذي يمثل الموضوع وهو الفجور الحادث يوجب الحكم أو ما يتعين به الحكم، ويمثل المحمول، وهي الأقضية المحدثة، وبذلك يتحقق وصف هذه الصياغة بأنها قضية فقهية كلية حملية موجبة، ولكن هل يتحقق هذا الوصف للصياغة الشرطية بدلالة السياق كما هي مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «**تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**»؟

الجواب الصحيح هو: نعم، يتحقق وصف هذه الصياغة الشرطية بدلالة السياق بأنها قضية فقهية كلية حملية موجبة؛ وذلك لمطابقة نتيجة المقدم الذي هو حدوث الفجور في الجملة الشرطية، لنتيجة الموضوع في الجملة الحملية، ويضاف إلى ذلك مطابقة نتيجة التالي الذي هو إحداث الأقضية في الجملة الشرطية بدلالة السياق لنتيجة المحمول في الجملة الحملية، وباجتماع مطابقة نتائج المقدم للموضوع والتالي للمحمول، ولكون الربط بين كل منهما واقعاً عقلاً وشرعاً على جميع الأوضاع والأحوال الممكنة الاجتماع بصيغة موجبة، تكون الجملة الشرطية بدلالة السياق التي نقلت عن الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- قضية فقهية كلية حملية موجبة.

وبناءً على ما تقدم نخلص إلى أن مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- مكتملة الشروط لأن تكون قاعدة فقهية أو ضابطاً، فأيهما هي؟

الجواب: بالنظر إلى تعريف الباحسين للضابط بأنه: «كل ما يحصر جزئيات أمر معين»[1]، وفي هذا حمل للضابط على معناه اللغوي الدال على الحصر والحبس، فالضابط هو كل ما يحصر ويحبس، سواء أكان بالقضية الكلية -كما هو الحال في مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- «**تُحَدثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**»- أم بالتعريف، أو بذكر أقسام الشيء، أو بيان أقسامه أو شروطه أو أسبابه، أو وقته، أو مقداره، وحصرها[2].

وبالنظر إلى أن مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- «**تُحَدثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**» نرى أن الأقضية وإن كانت عامة تدخل في جميع أبواب الفقه، إلا أنها خاصة في سنّ الأقضية منه، ونرى أنها وإن كانت عامة تطبق في جميع الأوقات، إلا أنها تبين وقت إحداث الأقضية، وتحمله على وقت حدوث الفجور، كما نرى أنها وإن كانت عامة في مقدار الأقضية وكميتها، إلا أنها تبين مقدار الأقضية وكميتها بحيث تكون حسب مقدار الفجور وكميته، وجميع تلك الصفات ولأجل هذا قد يظن أن مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- ضابط أقرب منها لأن تكون قاعدة، بالنظر إليها على أنها قاعدة في باب القضاء، ولكن عند التحقيق نرى أن هذه المقولة وإن كانت تستخدم كقاعدة في باب مخصوص وهو القضاء، أنها زيادة على ذلك صارت قاعدة عامة في تصرفات الولاة على الرعية سواء في سنّ الأنظمة والتنظيمات أو وضع السياسات والإجراءات أو إصدار القرارات والأوامر، ولا تعارض بين الاعتبارين، فالذي يستخدم هذه المقولة في باب واحد فقط من أبواب الفقه ترجح لديه أنها ضابط وليست قاعدة، والذي يستخدم هذه المقولة في أبواب

(١) الباحسين، المفصل في القواعد الفقهية، مرجع سابق، (ص٦١).
(٢) الباحسين، المرجع نفسه، (ص٦١).

متعددة من أبواب الفقه يرجح لديه أنها قاعدة وليست ضابطاً، والذي ترجح لدى الباحث حسب استخدام الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- وحسب اتخاذ الفقهاء هذه المقولة أصلاً في شمول الشريعة؛ هو اعتبار هذه المقولة قاعدة فقهية عامة في تصرفات الولاة على الرعية، والله أعلم وبه التوفيق.

وبناءً عليه تكون الوظيفة الأساس لهذه القاعدة الفقهية في سنّ المراسيم والأنظمة واللوائح والأوامر والتعليمات مستمدة من الوظيفة الأساس للقواعد الشرعية، وهي المحافظة على العدل والاعتدال، فأما العدل فهو في أن يكون النظام نفسه ومحل النظام ليس فيه مخالفة لشرع الله عز وجل، والاعتدال هو في أن تكون كمية الأنظمة على قدر الحد اللازم دون زيادة أو نقصان، وفي أن يكون مجال تطبيق الأنظمة بالتساوي بين الناس وحسب الحاجة فقط، وهذا هو معنى وظيفة هذه القاعدة الفقهية في سنّ الأنظمة. يقول الطاهر بن عاشور: «المراد بالانضباط أن يكون للمعنى حد معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعد مقصداً شرعياً قدراً غير مشكك»[(١)].

فالقواعد الفقهية تظهر حدود المقاصد الشرعية التي لا تتجاوزها ولا تقصر عنها، وهذه الخاصية سمة بارزة في الشريعة في جميع نواحيها، ويعبر عنها بعض الباحثين (بالوسطية) أو (التوازن)[(٢)]، وفي ذلك قال الشاطبي: «الشريعة جارية في التكليف، ومقتضاها على الطريق الأوسط الأعدل»[(٣)].

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط٢، دار النفائس، عمّان، ١٤٢١ه، (ص٥٢).

(٢) اليوبي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود، (١٤١٩هـ-١٩٩٨م)، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، الطبعة الأولى، الرياض، دار الهجرة، (ص٤٤٢).

(٣) الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، (٢/ ١٦٣).

يجري موضوع المقولة العمرية في كل أبواب الفقه: وإن كانت هذه المقولة العمرية يدرجها بعض العلماء في باب الأقضية إلا أن الأقضية تشمل جميع ما يسّن من قبل ولاة الأمر سواء المراسيم والأنظمة واللوائح والأوامر والتعليمات والسياسات أو القرارات الإدارية والتنظيمات الصادرة عن الدولة، وهذه التصرفات من ولاة الأمور لها موضوعات تدخل في جميع أبواب الفقه كما سيأتي بيانه؛ لذا فمجال إعمال هذا المقولة أشمل من أن يقيد باب الأقضية كما قد يظن من لفظة: (الفجور)، وأنها لا تجري في كل أبواب الفقه، فقد يفهم بعضهم من مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- أنها خاصة بقضايا العرض، أو جرائم الاعتداء على النفس، أو النسب أو نحو ذلك؛ لذكر الفجور فيها، وأنها لا تجري على المراسيم والأنظمة والتنظيمات واللوائح والأوامر والتعليمات التي تصدر عن الإمام، بينما السياق والواقع يمنعان أن يكون الخليفة العادل قد قصد بلفظة (الفجور) باباً معيناً من أبواب الفقه، فالذي يترجح عند الباحث أن الخليفة العادل أراد إرساء قاعدة عامة، بحيث تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الشرور، وسواء أكانت هذه الشرور أو الفجور على الأبدان أم الأعراض أو الأموال لتشمل كل مخالفة شرعية حصل احتيال في نوعها، أو تُفنن في طرائقها ووسائلها، في أي زمان أو مكان، ومن الأدلة على ذلك الآتي:

• أن لفظة (الفجور) في المقولة العمرية لا تزيد عن أن تكون قيداً أغلبياً أو حكاية واقع، أو قيداً من القيود التي لا مفهوم لها. والقيد الأغلبي، وحكاية الواقع، والقيد الذي لا مفهوم له، كلها ألفاظ تدل على معنى واحد وهو حكاية الواقع والحال، وبهذا تصبح هذه الجملة العمرية شاملة لكل أبواب الفقه دون استثناء، وهو أسلوب معروف في لغة العرب والقرآن والسنة، ومن ذلك قوله عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴿١٣٠﴾ [آل عمران: ١٣٠]، فأكل الربا أضعافاً مضاعفة قيد أغلبي؛ لأن المرابين كانوا يأكلون الربا أضعافاً مضاعفة، وليس معنى ذلك أنه يجوز أكل الربا إذا كان أقل من الضعف، ومثل هذا كثير، وكله من قبيل التعبير عن الشيء بالغالب، أو بحكاية واقعه أو بأهم خصائصه، وعلى هذا تصبح الجملة العمرية قاعدة تشمل جميع ما يمكن أن يُحدث من أقضية توازي جميع ما يمكن أن يحدُث من مخالفات وشرور وفجور وتناسبها.

• أن كلمة (فجور) تدل في اللغة على مطلق العصيان والميل عن الحق. والقضاء أيضاً يطلق في اللغة على الحكم، سواء أكان حكماً قضائياً، أم فتيا، أم غير ذلك. وعمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- لم يكن يستخدم الاصطلاح الفقهي الذي يحصر القضاء في عملية الفصل في الخصومات، بل كان يستخدم إطلاقاً لغوياً واسعاً.

• أن استخدام القضاة لقاعدة فقهية في مجال عملهم القضائي لا يحول القاعدة الفقهية إلى ضابط ولا يجعلها حكراً عليهم، بل العكس هو الصحيح، وهذا من المعاني التي حملت عليها هذه المقولة في الموسوعة الفقهية: قال ابن عبدالحكم: كان عمر بن عبدالعزيز يرد المظالم إلى أهلها بغير البينة القاطعة، وكان يكتفي باليسير إذا عرف وجه مظلمة الرجل ردها عليه، ولم يكلفه تحقيق البينة، لما يعرف من غشم (ظلم) الولاة قبله على الناس، ولقد أنفذ بيت مال العراق في رد المظالم حتى حمل إليها من الشام. وفي ذلك إطلاق ليد صاحب المظالم وتوسعة عليه؛ لمواجهة حالات الضرورات والنوازل والحوادث، وهو ما قصده الخليفة الراشد عمر بن عبدالعزيز بقوله: «**تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**» وهو ما يقوم به القاضي بالاجتهاد والتحري[1].

(١) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الموسوعة الفقهية: مادة (مظالم)، (٣٨/ ١٤٠).

وهذا دليل على توسيع استخدام الخليفة لهذا المقولة خارج استعمال القضاء، إلى أمور الحكم والولاية العامة.

• أن هذا المقولة تندرج تحت مجال تغيّر الأحكام واستنباط أحكام جديدة على غير سابق مثال، وكلاهما يجريان في جميع أبواب الفقه وفق ضوابط وقواعد شرعية جرى عليها العمل، فهي مرعية، وهذه واحدة منها، فتجري كمثيلاتها في جميع أبواب الفقه. نقل الزركشي عن الشيخ عز الدين بن عبدالسلام أنه قال: «يُحدَثُ للناس في كل زمان من الأحكام ما يناسبهم». وقال أيضاً: «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 بعيداً، وكل ذلك فإنما هو استنباط من قواعد الشرع لا أنه خارج عن الأحكام المشروعة. فاعلم ذلك فإنه عجيب»[1]. وقال النفراوي المالكي: «المجتهد يجوز له أن يجدد أحكاماً لم تكن معهودة في زمن النبي ﷺ ولا في زمن الصحابة بقدر ما يحدثه الناس من الأمور الخارجة عن الشرع، ولكن لو وقعت في زمن النبي ﷺ أو في زمن الصحابة لحكموا فيها»[2]. ولا يبعد في زمننا هذا أن يقال: إن الصدقة على فقراء المسلمين خير من حج التطوع وعمرة التطوع، وإن مداومة أئمة المساجد في رمضان واستمرارهم في إمامة الناس بصلاة التراويح والاعتكاف في مساجدهم، خيرٌ من تركها والانشغال بعمرة التطوع وترك الناس دون أئمة. وهذا مما يندرج في مجال تغيّر الأحكام، ويجري في جميع أبواب الفقه.

(١) الزركشي الشافعي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله، (١٤١٤هـ-١٩٩٤م) البحر المحيط، دار الكتبي، الطبعة الأولى، (١/ ٢١٧-٢٢١).

(٢) النفراوي المالكي؛ أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا، (١٤١٥هـ-١٩٩٥م)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيراوني بيروت، دار الفكر، (٢/ ٢٢١).

• أن هذه المقولة تندرج تحت قواعد جلب المصالح ودرء المفاسد أو رفعها، وهي أمور تجري في جميع أبواب الفقه؛ فتجري هذا المقولة فيما جرى فيه جلب المصالح ودرء المفاسد أو رفعها، وهي في جميع أبواب الفقه.

قال علاء الدين الطرابلسي الحنفي: قال القرافي: واعلم أن التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفاً للشرع، بل تشهد له الأدلة المتقدمة، وتشهد له أيضاً القواعد الشرعية من وجوه، أحدها: أن الفساد قد كثر وانتشر بخلاف العصر الأول، ومقتضى ذلك اختلاف الأحكام بحيث لا تخرج عن الشرع بالكلية لقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[1]، وترك هذه القوانين يؤدي إلى الضرر، ويؤكد ذلك جميع النصوص الواردة بنفي الحرج، وثانيها: أن المصلحة المرسلة قال بها جمع من العلماء[2].

(١) رواه ابن ماجه في سننة: كتاب الأحكام، باب من بنى في حقِّه ما يضرّ بجاره، (ح٢٣٤٠)، درجته: صححه الحاكم، ولم يتعقبه الذهبي (المستدرك ٢/ ٥٨)، وقال ابن الصلاح: «هذا الحديث أسنده الدارقطني من وجوه، ومجموعها يقوِّي الحديث ويُحَسِّنه، وقد تقبله جماهير أهل العلم واحتجوا به»، ذكره عنه ابن رجب في جامع العلوم والحكم، (٢/ ٢١١)، وقال النووي: «له طرق يقوي بعضها بعضاً»، الأربعين النووية [مع جامع العلوم والحكم]، (٢/ ٢٠٧)، وقال العلائي: «للحديث شواهد ينتهي مجموعها إلى درجة الصحة أو الحسن المحتج به». ذكره عنه المناوي في فيض القدير، (٦/ ٤٣٢)، دار الفكر، بيروت، وأكد ابن رجب قول النووي السابق (جامع العلوم والحكم، ٢/ ٢١٠)، ومن المعاصرين قال الشيخ أحمد شاكر: «وخلاصة القول أنا نرى أنَّ حديث أبي سعيد، حديث صحيح، والروايات الأخرى شواهد له، تقوي القول بصحته، والله أعلم»، تحقيقه لكتاب: الخراج، ليحيى بن آدم (ت٢٠٣)، (ص٩٥) [آخر الحاشية (٣) من صفحة ٩٣]، ط٢، تحقيق وشرح وفهرسة: أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، وصححه الألباني في أكثر من موضع من كتبه (إرواء الغليل، ٣/ ٤٠٨)، (ح٨٩٦).

(٢) الطرابلسي الحنفي، علاء الدين أبو الحسن علي بن خليل، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، بيروت، دار الفكر، (ص١٧٦).

• كما أن مقولة عمر بن عبدالعزيز ترجع إلى فقه الموازنات، وهذا الفقه له مدخله في كل الأبواب الفقهية، ذلك أنه قد يقع تزاحم المصالح التي تحتاط لها الأنظمة فيما بينها أو المفاسد التي تدرؤها وترفعها الأنظمة فيما بينها، أو بين المصالح والمفاسد، فيحتاج المنظم إلى تغليب جهة منها، ذلك أنه متى علم المنظم كيف يراعي مصلحة عموم الناس، وكيف يحفظ لهم توافق مقاصدهم مع مقصد الشارع، وكيف يدفعه عن مناقضة قصد الشارع، وكيف يحفظ مقصد الشارع حال مخالفةِ مقصدِ المكلفين له، فإنه بذلك يكون قد راعى مآلات الأحكام التي يراد تنزيل -الأنظمة- على وقائعها، وفي ذات الوقت يكون قد حقق الغايات والمقاصد والمرامي التي أرادها الشارع من وضع الشريعة على الجملة.

• أن المقصود بالأقضية في المقولة العمرية هي الأحكام الشرعية، قال النفراوي: «وقد قال عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- لأنه من الأئمة الراشدين المقتدى بهم في أقوالهم وأفعالهم، ففعله وقوله كل منهما حجة، وقوله: تُحدَثُ للناس أقضية...، جمع قضاء؛ أي أحكام يستنبطها كل مجتهد بحسب اجتهاده»[1]، والأحكام الشرعية تجري في جميع أبواب الفقه، والأنظمة والتنظيمات والسياسات والإجراءات والقرارات الصحيحة التي تصدر عن ولي الأمر في أمور الدولة والحكم والولاية العامة؛ فتجري هذا المقولة في جميع أبواب الفقه.

• أن القضاء ينظر في جميع الأمور التي يكون فيها خصومة، وهي شاملة لجميع أبواب الفقه، ويصدر فيه أقضية تشمل جميع أبواب الفقه؛ وبناءً عليه فالأنظمة والسياسات العامة والقرارات

(١) النفراوي الأزهري المالكي، أحمد بن غانم بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين، (ت١١٢٦هـ)، (١٤٢٥هـ-١٩٩٥م)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: الشيخ عبدالوارث محمد علي، دون طبعة، بيروت، دار الفكر، (٢/ ٢٢١).

مشمولة في القضاء والأقضية، وقد يوضع لها محاكم خاصة على مثال القضاء الإداري الذي ينظر في القرارات الصادرة بموجب أنظمة ولوائح تنفيذية، والمحاكم الدستورية التي تنظر في دستورية الأنظمة والسياسات العامة؛ وجميع ذلك دليل على أن تطبيقات هذه المقولة أوسع من أن يحصر في مجال واحد من مجالات القضاء.

• أن صاحب هذه المقولة التي جعلها على الألسن مشهورة ليس قاضياً، فهو الخليفة الفقيه والحاكم العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- وقد عمل بها، وبها أمر في جميع مجالات الحكم والدولة والولاية العامة، في إلغاء أنظمة وتنظيمات وسياسات وقرارات وإجراءات، وفي استحداث غيرها أفضل منها وفق ما يقتضيه الحال والزمان والمكان، وحسب ما يكون الناس فيه أقرب للصلاح والفلاح، وتبعه في ذلك القضاة والفقهاء والأئمة من بعده، قال الطاهر بن عاشور في مقولة عمر بن عبدالعزيز: «فقد تبعه على جعلها -يقصد مقولة عمر ابن عبدالعزيز- أصلاً كثير من العلماء منهم مالك بن أنس، وكذلك ما أحدثه قضاة الإسلام وأئمته»[1].

يرى الباحث أنه لكي يتسنى لولي الأمر المحافظة على رفع الحرج عن الناس والتيسير والتوسعة عليهم بإطلاق المصالح المعتبرة وتقييد المفاسد؛ أنه لا مناص من إعمال هذه المقولة كتصور معرفي موجه لضبط حدّ المراسيم والأنظمة واللوائح والأوامر والتعليمات والسياسات أو القرارات الإدارية والتنظيمات الصادرة عن الدولة ومقاديرها، وفق ضابط شرعي يعالج المضمون والمحل والاتجاه والنمط.

ومن أهم التصورات المعرفية لهذا المقولة ثلاثة، الأول: جريانه في

(١) ابن عاشور، الطاهر بن عاشور (١٩٧٨م)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، (ص٨٥).

جميع أبواب الفقه كما سبق بيانه. الثاني: شمول معنى الأقضية المستخدم لجميع القرارات التي تصدر عن الولاة في ولايتهم، فتتدرج من القرار الإداري إلى قرارات التعاميم والإجراءات والسياسات واللوائح والأنظمة والمراسيم. الثالث: شمول معنى الفجور المستخدم لكل ما جاوز الحد المشروع من شرور ومفاسد؛ بحيث لا يستطيع المجتمع معالجتها دون تدخل من سلطان الدولة، والشرور والمفاسد تتدرج ابتداءً من المخالفات الصغيرة، وهي شرور ومفاسد تجاوزت الحد في أمور تحسينية إلى المخالفات المتوسطة وهي شرور ومفاسد تجاوزت الحد في أمور حاجية، وانتهاء بالمخالفات الكبيرة وهي شرور ومفاسد تجاوزت الحد في أمور ضرورية. وجميع ذلك له أحكام فرعية ولوازم واعتبارات مرعية تؤثر وتضبط ما يتحصل به التوسعة على الحاكم والمحكوم، وهو ما سيأتي بيان بعضه حسب موضوع البحث فيما بعد.

المبحث الثاني
ضوابط المصلحة في سنّ الأنظمة

الأصل في سنّ الأنظمة أنه تصرف على الرعية مبيّن لأحكام تقتضيها شريعة قائمة، والقاعدة المقررة عند العلماء أن التصرف على الرعية منوط بالمصلحة، يراعى فيه حال من تسنّ لهم الأنظمة، وبحسب رفع الحرج عنهم والتيسير عليهم بما يتفق مع عاداتهم ومعاملاتهم وقت سنّ الأنظمة[1]؛ لذا فضوابط المصلحة لها اعتبار خاص في سنّ الأنظمة، باعتباره من أهم تصرفات ولاة الأمر وفق المصلحة، ومن أكثرها تشعباً وأصعبها تقديراً، وتأتي المصلحة في سنّ الأنظمة من جهة أن الأصل في جميع الأنظمة أن لا تسنّ إلا للاحتياط للمصالح بإبقائها دون تقييد مع الحرص على تكثيرها رفعاً للحرج وتوسعة على الناس بدرء المفاسد أو رفعها عنهم أو تقليلها، وبناءً على ذلك فحكم سنّ نظام معين وضوابطه يمكن أن يؤخذ من أحكام المصالح في الشريعة وضوابطها، وبخاصة أن مقصود المقولة العُمَرية في سنّ الأنظمة هو درء المفسدة ورفعها، أو تخفيفها وتقليلها بأعلى قدر من الاحتياط للمصلحة، أي أن يتم سنّ الأنظمة دون أو بأقل قدر من التقييد للمصالح المعتبرة.

(١) بتصرف خلاف، عبدالوهاب، (١٤٠٥هـ)، السلطات الثلاث في الإسلام: التشريع- القضاء- التنفيذ، الطبعة الثانية، الكويت، دار القلم للنشر والتوزيع، (ص١٦).

الضابط الأول: عدم مخالفة موضوع النظام ومواده لأحكام الشريعة:

ويقصد بالضابط الأول التأكد من أن سنّ نظام معين ليس فيه مخالفة للشريعة، وذلك بأن يكون سنّ النظام في النطاق المشروع الذي جعلت الشريعة للإمام حق التصرف فيه بسياسته واجتهاده، كأن يكون متعلقاً بشؤون الدولة الخاصة بها كالشؤون الإدارية والمالية والأمنية والوظيفية، أو كتحديد أساليب ووسائل معيّنة لتنفيذ ما أنيط بالدولة من واجبات.

وللعلامة محمد الأمين الشنقيطي (١٣٢٥-١٣٩٣هـ) في أضواء البيان تنبيه مهم في معنى قول الله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦]، وفي معنى قول الله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾﴾ [الإسراء: ٩]، قال: «اعلم أنه يجب التفصيل بين النظام الوضعي الذي يحل محل النظام الشرعي، وهو الذي يقتضي تحكيمه الكفر بخالق السموات والأرض، وبين النظام الإداري الذي يقصد فيه رفع المفاسد والاحتياط للمصالح المعتبرة. أما الإداري الذي يراد به ضبط الأمور وإتقانها على وجه غير مخالف للشرع، فهذا لا مانع منه، ولا مخالف فيه من الصحابة، فمن بعدهم. وقد عمل عمر ﷺ من ذلك أشياء كثيرة ما كانت في زمن النَّبي ﷺ. ككتبه أسماء الجند في ديوان لأجل الضبط، ومعرفة من غاب ومن حضر... وكاشترائه -أعني عمر ﷺ- دار صفوان بن أمية، وجعله إياها سجناً في مكة المكرمة، مع أنه ﷺ لم يتخذ سجناً هو ولا أبو بكر ﷺ. فمثل هذا من الأمور الإدارية التي تفعل لإتقان الأمور مما لا يخالف الشرع لا بأس به. كتنظيم شؤون الموظفين، وتنظيم إدارة الأعمال على وجه لا يخالف الشرع. فهذا النوع من الأنظمة الاجتهادية لا بأس به، ولا يخرج عن قواعد الشرع من مراعاة المصالح العامة»[1].

(١) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني (١٣٢٥-١٣٩٣ه)، أضواء البيان =

ويفهم من قول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي أن مقصوده بالنظام الإداري الأنظمة أو التنظيمات الاجتهادية التي محلها صالح لدخول النظام عليه من جهة، والتي لا يترتب على العمل بها مخالفة لشرع الله، ويأتي هذا في مقابل الأنظمة الوضعية التي تزيل شرع الله وتحل محله، قال -يرحمه الله-: «وأما النظام الوضعي المخالف لتشريع خالق السموات والأرض فتحكيمه كفر بخالق السموات والأرض؛ كدعوى أن تفضيل الذكر على الأنثى في الميراث ليس بإنصاف، وأنهما يلزم استواؤهما في الميراث. وكدعوى أن تعدد الزوجات ظلم، وأن الطلاق ظلم للمرأة، وأن الرجم والقطع ونحوهما أعمال وحشية لا يسوغ فعلها بالإنسان، ونحو ذلك. فتحكيم هذا النوع من النظام -الذي يزيل شرع الله ويحل محله- في أنفس المجتمع وأموالهم وأعراضهم وأنسابهم وعقولهم وأديانهم كفر بخالق السموات والأرض، وتمرد على نظام السماء الذي وضعه من خلق الخلائق كلها وهو أعلم بمصالحها سبحانه وتعالى عن أن يكون معه مشرع آخر علواً كبيراً»[1].

والطريق الوقائي لسنّ الأنظمة وفق الشريعة: وهو أن تعرض مشروعات القوانين الجديدة على لجنة شرعية لإبداء الرأي في مطابقتها للشريعة، والطريق العلاجي للأنظمة المخالفة للشريعة: وهو الطعن في الأنظمة النافذة متى كانت مخالفة للشريعة[2]. وعلى هذا فالذي يتولى

= في ايضاح القرآن بالقرآن، إشراف د. بكر عبدالله أبو زيد، وقف مؤسسة سليمان ابن عبدالعزيز الراجحي الخيرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ه، دار علم الفوائد، مكة، (ص١٠٩-١١٠).

(١) الشنقيطي، محمد الأمين، المصدر السابق، (ص١١٠-١١١).

(٢) القاضي، عبدالله محمد محمد، (١٤١٠هـ)، السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق: دراسة تأصيليه للوحدة الجامعة بين السياسة والفقه في الشريعة..، ط١، القاهرة، (د. ن)، ١٤١٠هـ، (ص٥٧٤-٥٧٥).

عملية التدقيق الفقهي للأنظمة في الدولة الإسلامية حسب التخصص والمعايير المهنية هم المجتهدون وأهل الفتيا، وهم مجموعة يرجع إليهم في فهم نصوص القانون الأساس الإلهي وتطبيقه، وفي تشريع الأحكام لما يحدث من الأقضية والحوادث وما يطرأ من المصالح والحاجات[1].

الضابط الثاني: عدم تفويت النظام لمصلحة أفضل من التي يحتاط لها:

التفريق بين الأكثر والأقل يقصد به تحصيل الأكثر وترك الأقل؛ لذا فطلب عدم التفويت يقصد به التكثير، ووظيفة هذا الضابط: منع تقليل المنافع وطلب تكثيرها بما يكفل التيسير على الناس بالاحتياط لمصالحهم المشروعة؛ بأن تبقى مطلقة دون تقييد قدر الإمكان، وهذا يقتضي أن يكون تحصيل المنافع على وجه يؤدي إلى تكثيرها قال العز ابن عبدالسلام: «يتصرف الولاة ونوابهم بما هو أصلح للمولّى عليه درءاً للضرر والفساد وجلباً للنفع والرشاد، ولا يقتصر أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح إلا أن يؤدي إلى مشقة شديدة، ولا يتخيرون في التصرف حسب تخيرهم في حقوق أنفسهم»[2].

وتصرف الوالي على الرعية كتصرف الولي على اليتيم، ذكر الزركشي في معرض شرحه قاعدة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، قال: «قد نص عليها الإمام الشافعي -يرحمه الله-: ونقل عنه قوله: منزلة الوالي من الرعية منزلة الولي من اليتيم»[3]، وقال السيوطي تتمة لقول الشافعي -يرحمه الله-: «وأصل ذلك ما أخرجه سعيد بن منصور في سننه، قال حدثنا أبوالأحوص عن أبي إسحاق، عن البراء

(١) المصدر السابق، (ص٥٦٩).

(٢) ابن عبدالسلام، عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم، (١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)، القواعد الكبرى، الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق: نزيه حماد، وعثمان ضميرية، الطبعة الأولى، دمشق، دارالقلم، مرجع سابق، (١/ ٧٥).

(٣) الزركشي، المنثور في القواعد (١/ ٣٠٩).

بن عازب ﷺ قال: قال عمر ﷺ: «إني أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة ولي اليتيم، إن احتجت أخذت منه -يعني قدر الحاجة- فإذا أيسرت رددته فإن استغنيت استعففت»[١]. وذكر الجمل في حاشيته: أنه يصح وقف الإمام أراضي ببيت المال على جهة ومعين على المنقول المعمول له بشرط ظهور المصلحة في ذلك؛ إذ تصرفه منوط بالمصلحة كولي اليتيم»[٢]، فالذي يصار إليه في كل ما يصدر عن الإمام هو الاحتياط للمصالح بإطلاقها وتكثيرها، قال التفتازاني[٣]: «تكثير الفائدة مما يرجح المصير إليه»[٤].

ومن تكثير الفائدة التي يرجح المصير إليه استحداث المرغبات في الخير بقدر ما يحدث للناس من الفتور، وعلى سبيل المثال لا الحصر جميع الأنظمة الصادرة للاحتياط للعبادات من جهة الترغيب في أدائها وعدم الإخلال بها فتسّن للناس أنظمة لِتُحدِث لهم مرغبات في العبادات ومحفزات بقدر ما حدث لهم من الفتور[٥]، ومن الأمثلة على ذلك: إقفال المحلات التجارية في أوقات الصلاة، وما في ذلك من معاونة على الخير والتشجيع عليه وتوفير البيئة والوقت المحفز له، وصرف مكافأة مالية لمن يدل على وقف مجهول، وسقوط العقوبة لمن

(١) الأشباه والنظائر (ص١٢٢). والأثر رواه البيهقي في سننه برقم (١٠٧٨٢) ورقم (١٢٧٩٠).

(٢) سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري، المعروف بالجمل المتوفى (١٢٠٤هـ)، حاشية الجمل على المنهج، والمسماة فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب، القاهرة، دار إحياء التراث العربي، (٣/ ٥٧٧).

(٣) مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، سعد الدين، من أئمة العربية والبيان والمنطق، ولد بتفتازان من بلاد خرسان، وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها سنة ٧٩٣هـ، ودفن في سرخس. من كتبه: تهذيب المنطق، ومقاصد الطالبين. الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، (٧/ ٢١٩).

(٤) التفتازاني، (١٤١٨هـ-١٩٩٨م). مرجع سابق، (ص٢٧١).

(٥) انظر، الشاطبي؛ الاعتصام (١/ ٤٩).

دل على جريمة قبل وقوعها وتعاون مع السلطة التنفيذية، وجميع تلك تعد من المرغِّبات التي تساعد على الطاعة والامتثال، وقال الشاطبي: «كما تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور، فكذلك تُحدَثُ لهم مرغبات في الخير بقدر ما حدث لهم من الفتور»[1].

الضابط الثالث: عدم إحداث النظام مفسدة مساوية للمصلحة التي يحتاط لها أو أكبر منها:

وظيفة هذا الضابط هو اختبار جدوى مآل سنّ النظام المعين، هل يحقق مصلحة أو لا؟

والمراد في المآل: هو أن يأخذ سنّ النظام حكماً يتفق مع ما يؤول إليه سواء أكان القائم على سنّ النظام يقصد ذلك الذي آل إليه أثر النظام أم لا يقصده، فإذا كان النظام يؤدي إلى مطلوب فهو مطلوب، وإن كان لا يؤدي إلا إلى شر فهو منهي عنه[2].

فلا يحكم على سنّ نظام معين بالصحة أو الفساد إلا بعد النظر إلى ما يؤول إليه العمل بالنظام فقد يكون مشروعاً لمصلحة يحتاط لأجلها أو لمفسدة تدرأ أو ترفع أو تخفَّف، ولكن له مآل ونتائج على خلاف ما قصد منه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، وتزيد أهمية تقدير مآل سنّ الأنظمة عمّا سواها من سياسات أو قرارات إدارية، حيث إن النظام أوسع انتشاراً وأدوم تأثيراً وأعمق أثراً؛ لذا فنتائجه غير المقصودة أكثر وأكبر، الأمر الذي يوجب النظر في تقدير المآل الأبعد والأعم لكل نظام يسنّ قبل الحكم عليه بالصحة والفساد.

(١) الشاطبي؛ الاعتصام (١/ ٤٩). المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(٢) عثمان، محمود حامد، قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، القاهرة، دارالحديث، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، (ص٢١١)، (بتصرف).

والواقع أن نتائج سـنّ أي نظام تنقسم إلى مقصودة وغير مقصودة، وهمـا ينقسـمان إلى نتائـج مباشرة وغير مبـاشرة، فما كان منهـا مندرجاً تحـت النتائج المقصودة فينتهي إلى نتائج وفق التوقع، وهي دائماً مؤكدة للمقصـود أو نتائـج عـلى خـلاف التوقع تأتي تـارةً مؤكـدة للمقصود وتـارةً أخرى معارضة للمقصود، أما ما كان مندرجاً تحت النتائج غير المقصودة فإما أن يكون مؤكداً للقصد أو معارضاً له، ولا بد قبل سـّن النظـام النظـر في جميع الاحتمالات المذكورة السـابقة ثـم تقدير ما كان منهـا معارضاً لتحقيق المقصـود وطرحه مما كان وفق المقصود، فإما أن يتسـاويا فتكـون النتيجة صفراً، وهـذا يعني أن تحصيـل المنفعة يؤدي إلى مفسـدة مسـاوية للمنفعة، فيكون حكم سـنّ النظام أن يُدرأ وتُسد الذريعـة لـه عمـلاً بالقاعـدة الفقهية: «درء المفاسـد مقـدم على جلب المصالح»[1]، أو تزيد المنفعة عن المفسـدة فتكون النتيجة موجبة، وهذا يعني أن في سـّن النظام مصلحة راجحة، أو تزيد المفسدة عن المصلحة فتكـون النتيجة سـالبة، وهذا يعني أن سـنّ النظام يـؤدي إلى إحداث مفسدة تزيد عن المنفعة فيكون حكمها أن تسد ذريعتها.

ولا يمكن أن يحكم على نظام معين بمجرد النظر في مواده وموضوعه ومحله دون النظر إلى أثره ونتائجه المتوقعة، والنظر إلى محصلة العمل به، على سبيل التقدير قبل صدوره والتقويم بعد العمل به.

ولا يعنـي ذلـك أن تقدير النتائج المقصـودة والنتائج غير المقصودة يحدث دائماً في وقت واحد، فالغالب أن تقدير النتائج المقصودة يحدث في أثناء البدء بسـّن الأنظمة وتحصيلها، أما تقدير النتائج غير المقصودة فيحدث غالباً بعد سـنّ النظام وبعد العمل بـه، وأحياناً يحدث أثناءه؛

(١) ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم، (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)، الأشـباه والنظائر، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، الطبعة دون، دمشق، دار الفكر، (ص٩٩).

لذا فالغالب تعلقه بحكم استمرار تحصيل لمنفعة العمل بالنظام، وليس حكم إنشائها لفوات وقته.

وعند النظر إلى مجموعة العوامل التي وردت في هذه الفقرة، وهي كل من: المآل المتوقع وغير المتوقع، وجلب المصالح، وسد الذرائع، وفتح الذرائع نجد أن للجميع نسقاً معيناً لا يدرك بالنظرة الأولى، وهي أن حركة العمل والواقع يغيران في المآل مع استمرار الزمن، حتى تتحول المصلحة إلى غيرها، سواء بالجلب المباشر، أو بفتح ذريعة لمصلحة، أو بسد ذريعة لمفسدة، ويمكن اعتبار كل واحدة منهما سياسة لجلب المصالح.

فلا يمكن أن تأتي النتائج مطابقة للتوقعات؛ لذا فكل عملية سنّ أنظمة لا بد أن يستمر تقويمها حتى بعد إصدار النظام وتطبيقه والاستمرار في التقويم إلى أن يستقر النظام وتعرف آثاره المجهولة، ويعرف متى تضعف وتنخفض مصلحته إلى أن تنتهي أو تتحول إلى مفسدة مع تغيّر الزمان والحال ليتم تعديله أو إلغاؤه، وتلك سمة أن تقدر الأنظمة بقدرها فتمنع الجمود والتحجر. والحاصل نتيجة لذلك هو أنه لا توجد سياسة متعمدة صرفة أو سياسة ناشئة صرفة، فالغالب أن السياسات مركبة[1].

(١) ويقابل هذا في مجال الإدارة مفهوم الاستراتيجيات المتعمَّدة، والاستراتيجيات غير المحققة، والاستراتيجيات الناشئة، وذلك أن السياسة التي يمكن تطبيقها بطريقة تحقق مقصودها، بحيث تعتبر سياسة تحققت فعلاً، يطلق عليها سياسات متعمَّدة، أي مقصودة، بينما السياسات التي لم يستطع تحقيقها، تسمى سياسات غيّر محققة أو بعبارة أخرى غير مقصودة، والنوع الثالث وهو الاستراتيجيات التي تحققت على غير قصد الأول، وهي السياسات الناشئة وسميت ناشئة لدخولها نطاق العمل دون قصد من جهة الإدارة.
Henry Mintsbery، The Structure of Organization، A Synthesis of Research، 1st Edition، New Jerssy: Prentice-Hall، Inc. Engle Cliffs، 1979.

ولما كان الكثير من النوازل المعاصرة تبنى أحكامها على أصل الإباحة مع عدم وجود المعارض، والضابط الثاني من ضوابط المصلحة: «عدم تفويت النظام لمصلحة أفضل من المصلحة يحتاط لها»، والضابط الثالث: «عدم إحداث جلب المصلحة لمفسدة مساوية لها أو أكبر منها» هما من ضوابط اعتبار عدم وجود المعارض بعد ثبوت الأصل وهو الإباحة[1]، ويلاحظ أن أكثر من تجرأ على الفتوى في الأمور العامة وميَّع تطبيق الشريعة كان بناءً على ما توهم أنه مصلحة معتبرة من جهة أن الأصل الإباحة مع عدم العلم بالمعارض، فوضعوا لأنفسهم قواعد لعدم العلم بالمعارض تفضي إلى انتقائية في استحداث أحكام مبنية على شهوات أو شبهات وليست مبنية على مصالح وضوابط.

ولا يجوز ترك الاجتهاد أو التقصير في إعمال ضوابط المصلحة لرفع الحرج عن الرعية والتيسير عليهم، وبخاصة متى تعلق الأمر باستحداث الأنظمة والتنظيمات؛ لكون ذلك من تصرفات ولي الأمر المنوطة بالمصلحة، والتي يجيء الاحتياط لها سبباً لسنّ الأنظمة والتنظيمات، فلا بد من بذل الوسع، والاجتهاد في جعل الأنظمة مُطلِقة للمصالح مُقيِّدة للمفاسد بما لا يخالف الشريعة، فإن ترك الاجتهاد في موضعه بمنزلة الاجتهاد في غير موضعه للقادر عليه المكلف به يعد إعراضاً وتقصيراً منه في الاجتهاد عمّا قام به سبب وجوبه عليه وتعين بناءً على القاعدة الفقهية: «الاشتغال بغير المقصود إعراض عن المقصود»[2]؛ فدون ذلك تتعطل الأحكام وتتهم الشريعة، قال السرخسي (ت٤٣٨هـ) في القاضي لا يجتهد: «فإن لم يجد فليجتهد رأيه ولا يقولن إني أرى،

(١) ويقصد بالإباحة التخيير في المباحات بالإضافة إلى إباحة فعل المأمورات وإباحة ترك المنهيات.

(٢) السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد، (١٣٠٣هـ-١٩٨٣م)، الأشباه والنظائر، ط١، دار الكتب العلمية، (ص١٥٨).

وإني أخـاف، وفيه دليل على أن للقاضي أن يجتهد فيما لا نص فيه، وأنه لا ينبغي أن يدع الاجتهاد في موضعه لخوف الخطأ؛ فإن ترك الاجتهاد في موضعه بمنزلة الاجتهاد في غير موضعه، فكما لا ينبغي له أن يشتغل بالاجتهـاد مع النص، ينبغي له أن لا يدع الاجتهاد فيما لا نص فيه، ثم بين طريق الحق في ذلك بقوله: «فإن الحلال بيِّن والحرام بيِّن وبين ذلك أمور مشـتبهات فدع ما يريبك إلى مالا يريبك»[1]، وهذا اللفظ المروي عنـه ﷺ فيه بيان أن المجتهد إذا لم يترك الاحتياط في موضع الريبة فهو مـؤدٍ لما كلـف، أصاب المطلوب باجتهـاده أو أخطأ، وهـو ما نقل عن أبي حنيفـة -يرحمه الله- كل مجتهد مصيب، والحـق عند الله واحد. أي مصيـب في طريـق الاجتهاد ابتداء، وقد يخطئ انتهـاء فيما هو المطلوب بالاجتهاد، ولكنه معذور في ذلك لما أتى بما في وسعه»[2].

(١) أخرجـه ابـن أبي شـيبة في المصنف (٢٣٤٤٥). والدارمي (١٧٢). والنسـائي في سـننه، كتـاب آداب القضاة، باب الحكم باتفاق أهل العلـم (٥٣٩٧ و٥٣٩٨). وابن بشران في أماليـه (١١١١) مـن طريق أبي معاوية، عـن الأعمش، عن عمارة -هـو ابن عمير- عن عبدالرحمن بن يزيد قال: أكثروا على عبدالله ذات يوم فقال عبدالله: إنه قد أتى علينا زمان ولسنا نقضي ولسنا هنالك ثم إن الله عز وجل قدر علينا أن بلغنا ما ترون فمن عرض له منكم قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله فليقض بما قـضى بـه نبيه ﷺ، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحـون، فإن جاء أمر ليس في كتـاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ ولا قضى به الصالحون، فليجتهـد رأيه ولا يقـول: إني أخاف وإني أخاف فإن الحلال بـين والحرام بين وبين ذلك أمور مشتبهات فدع ما يريبك إلى مالا يريبك. وهذه الرواية موقوفة، وروي مرفوعاً عن النبـي ﷺ مـن حديث النعمان بن بشـير بلفـظ: «إن الحلال بين، وإن الحـرام بين، وبينهما مشـتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشـبهات استبرأ لدينه، وعرضه، ومن وقع في الشـبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى، يوشـك أن يرتع فيه، ألا وإن لـكل ملـك حمـى، ألا وإن حمى الله محارمه، ألا وإن في الجسـد مضغـة، إذا صلحت، صلح الجسـد كله، وإذا فسـدت، فسـد الجسـد كله، ألا وهي القلب». أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه (٥٢). ومسـلم في كتاب البيوع، باب أخذ الحلال وترك الشبهات (١٥٩٩).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٢٣٤٤٥). والدارمي (١٧٢). والنسائي في سننه، =

الأنظمـة التي تعتبر صحيحة في الشريعة هي الأنظمة التي توافرت أركانهـا وشروطها، وانتفت موانعها، وهو عمـل ضوابط المصلحة في سـنّ الأنظمة، فالضابـط الأول يختبر توافـر الأركان، والضابط الثاني يختـبر توافر الشروط، والضابط الثالث يختبر إنتفاء الموانع، ومتى تحقق للنظام جميع ذلك يكون تصرف الوالي في تقدير المصلحة التي يحتاط لها النظام صحيحاً ومشروعاً.

= كتـاب آداب القضـاة، باب الحكم باتفاق أهل العلـم (٥٣٩٧ و٥٣٩٨). وابن بشران في أماليـه (١١١١) مـن طريق أبي معاوية، عن الأعمش، عن عمارة -هو ابن عمير- عن عبدالرحمن بن يزيد قال: أكثروا على عبدالله ذات يوم فقال عبدالله: إنه قد أتى علينا زمان ولسنا نقضي ولسنا هنالك ثم إن الله عز وجل قدر علينا أن بلغنا ما ترون فمن عرض له منكم قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله فليقض بما قـضى بـه نبيه ﷺ، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحـون، فإن جاء أمر ليس في كتـاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ ولا قضى به الصالحون، فليجتهـد رأيه ولا يقـول: إني أخاف وإني أخاف فإن الحلال بـين والحرام بين وبين ذلك أمور مشتبهات فدع ما يريبك إلى مالا يريبك. وهذه الرواية موقوفة، وروي مرفوعاً عن النبـي ﷺ مـن حديث النعمان بن بشـير بلفـظ: «إن الحلال بين، وإن الحـرام بين، وبينهما مشـتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشـبهات استبرأ لدينه، وعرضه، ومن وقع في الشـبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى، يوشـك أن يرتع فيه، ألا وإن لـكل ملـك حمـى، ألا وإن حمى الله محارمه، ألا وإن في الجسـد مضغـة، إذا صلحت، صلح الجسـد كله، وإذا فسـدت، فسـد الجسـد كله، ألا وهي القلب». أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب فضل من اسـتبرأ لدينه (٥٢). ومسـلم في كتاب البيوع، باب أخذ الحلال وترك الشبهات (١٥٩٩).

المبحث الثالث
تقييد المباح وتحرير مشروعية الأنظمة

تقييد المباح :

الأصل في الأنظمة التي تأتي على وفق الاحتياط للمصلحة أن تكون داخل دائرة المباح فعله، فالمصالح المعتبرة كدليل مشروعية ذات حدَّين، حدّ متعلق بتصرفات الإمام، وحدّ متعلق في المتصرَّفِ فيه، فهي من جهةٍ أساسٌ يستند إليه ولي الأمر في تقييد المباح، وهي من الجهة الأخرى ضابط يستند إليه ولي الأمر في عدم تجاوز ما يباح له فعله[1].

وقد عبر بعض الكتاب المعاصرين[2] عن تقييد المباح باصطلاحات متعددة منها: «إيقاف العمل المباح»، و«منع المباح»، و«تقييد المباح»، و«تعطيل المباح»، و«الامتناع عن المباح»، وجميعها تتفق في المعنى الذي هو ترجيح أحد طرفي الإباحة؛ حيث إن المباح ليس مباحاً بإطلاق؛ لأن تناوله أو الإحجام عنه تتعلق به حقوق الآخرين، ولا بد من مراعاتها،

(١) بتصرف، اللاوي، البشير بن المكي عبد (١٤١٤هـ)، سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، أطروحة دكتوراه، حلقة ثالثة، المعهد الأعلى للشريعة، جامعة الزيتونة، تونس، (ص١٩٥).

(٢) ابن عاشور، كشف المغطى، (ص١٧٩). الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، (ص٣١١). القرضاوي، شريعة الإسلام، (ص٤٠). ابن إبراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، (ص٢٨٤-٢٨٦). الزحيلي، الفقه الإسلامي، (ج٥، ص٥٠٥).

ممـا يسـتوجب منع المبـاح تارة والأمر بـه تارة أخرى بحسـب ما يؤول إليه التناول أو الإحجام بحسـب الحال والمكان والزمان، وهذا المنع أو الأمر، ليس على سبيل الدوام فهو مؤقت باستمرار الحاجة أو الضرورة الداعية لترجيح أحد طرفي الإباحة، وهكذا فإن تقييد المباح هو ترجيح بعض الخيارات لأسباب معقولة ومؤقتة على سبيل الأمر أو الحث ما لم يوجد مانع شرعي من نص خاص أو قاعدة كلية أو ضابط[1].

وبذلـك يدخـل في دائرة المباح تغـيّر الأحكام بتغيّر الحـال والمكان والزمان وفق ضوابـط التغيّر الشرعية، فعندما يتخلف مقصود الحكم الشرعـي عنه، سـواء المنـدوب أو الواجب أو المكـروه أو المحرم، لزم ولي الأمـر وهو المنوط به بحكـم الولاية العامة صيانـة تحقيق المقاصد الشرعية الخمسـة ورعايتها وأعلاها حفظ الدين، بأن يتدخل بتصرف يعيد تحقيق المقصود الشرعي من الحكم.

وهـذا التـصرف من قِبل ولي الأمر يعد من أمور السياسـة الشرعية؛ فـولي الأمر وهـو يقيد الإباحـة لا يقيدها بالهوى والتشـهي، بل بالنظر والاحتيـاط المشروع والسـبيل الأجـود لمصلحة الرعية؛ ولـذا لا بد أن يلاحـظ مـدى مشروعية تناولهـا، من خـلال موافقة قصـد المكلف في التنـاول لقصد الشـارع في التشريع، فإذا وافقها كان اسـتعماله مشروعاً بل ربما مطلوباً فعله، وإن كان على خلاف ذلك كان مطلوب الترك[2]. وليـس في ذلك أي تغيير للأحكام الشرعية، فهما خارج نطاق التخيير، ولا بد من الامتثال للشرع، فتسـن الأنظمة للأمر باللازم في الواجبات والحث عليها واستحداث المرغبات لها، وعقوبة تاركها، وللأمر باللازم في ترك المحرمات والتحذير منها وعقوبة فاعلها؛ قال الشاطبي: «ومن

(١) اللاوي، (١٤١٤هـ). المرجع نفسه، (ص٧٨-٧٩).
(٢) اللاوي، سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، (المرجع السابق، ص٨١).

كلامه -يقصد عمر بن عبدالعزيز- الذي عني به، ويحفظه العلماء، وكان يعجب مالكاً جداً، وهو أن قال: سنّ رسول الله ﷺ وولاة الأمر من بعده سناً، الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله، ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها ولا النظر في شيء خالفه، من عمل بها مهتد، ومن انتصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى، وأصلاه جهنم وساءت مصيراً، وبحق ما كان يعجبهم؛ فإنه كلام مختصر، جمع أصولاً حسنة من السنة»[1].

وبناءً عليه يكون حمل مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «**تُحَدثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**»، على مقتضى الأصول المضمنة في أثر عمر بن عبدالعزيز: أن سنة ولاة الأمر وعملهم تفسير لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، لقوله: «الأخذ بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله»، وهو أصل مقرر في غير هذا الموضع، فقد جمع كلام عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- أصولاً حسنة وفوائد مهمة، وهو قول الشاطبي[2].

إلا أنّ هذا المباح ليس مطلقاً في كل مباح، بل هو فقط فيما جعل للإمام حقّ التصّرف فيه بالمصلحة المعتبرة، وفي كل أمر هو من اختصاصه، وضمن مسؤوليته، بحيث يباح له فعله، فيخرج بذلك جميع المباحات التي ليست من اختصاصه، ومنها على سبيل المثال خصوصيات الناس، فلا يحقّ للإمام أن يلزم الناس بشرب القهوة دون الشاي، أو شخصاً بزواج فلانة دون علانة أو مثل ذلك[3].

(١) انظر، الشاطبي (ت٧٩٠ه)، الاعتصام، تحقيق حسن مشهور آل سلمان، مكتبة التوحيد، (ج١، ص١٤٤).

(٢) الشاطبي، الاعتصام. المرجع١ نفسه، (ص١٤٦-١٤٧).

(٣) ياسين بن علي، فقه تقييد المباح، مجلة الزيتونة، http://www.azeytouna.net/Usul/Usul002.htm، ٢١ ذو القعدة، ١٤٣٢ه.

والدليل على تقييد المباح لمصلحة معتبرة من فعله ﷺ حيث نهى عن ادخار لحوم الأضاحي وعلل ذلك؛ لأجل الدّافة وهم الأعراب يفدون المدينة ثم أذن في ذلك فقال ﷺ: «ألا فكلوا وتصدقوا وادخروا»[1]، ومن فعل الصحابة منع سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعض الصحابة من السفر خارج المدينة[2] فقد كان يرى جواز منع بعض الأشخاص من السفر؛ لحاجته إلى استشارتهم في الملمات والنوازل، وذلك لاحتياج الأمة لهم وحرصه عليهم حيث يخشى بذهابهم فقدان البديل لهم وخاصة بعد مقتلة القراء، وكذلك لدرء بعض المفاسد التي تنتج من انتشارهم في البلاد، كظهور التعصب بين الناس للصحابي المقيم في مدينته في مقابل باقي الصحابة مما يبث الأحزاب والفرق بين المسلمين[3]، وللمكلف أن يمنع نفسه من بعض أفراد المباح متى دعت الحاجة إليه، وليس له أن يمنع نفسه من جنس المباح، فإذا لم يجز ذلك للمكلف فهو من باب أولى غير جائز للإمام؛ فليس له أن يسّن نظاماً أو أمراً أو غير ذلك مما من شأنه أن يمنع جنس مصلحة على عموم المكلفين، بل له فقط أن يمنع الفرد من أفراد المصالح، ذلك أن جنس المصلحة متى ثبت بالدليل الشرعي لم يصح منع جنسه بأي حال، فقد أخرج الإمامُ البخاريُّ في صحيحه بسندهِ عن حُميدِ بن أبي حُميدٍ الطويل أنه سمع أنس بن مالك رضي الله عنه يقول: جاء ثلاثة رهطٍ إلى بيوت أزواج

(١) صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، نهى أن تؤكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث

(٢) الطبري، محمد بن جعفر، تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الأمم والملوك، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، (٢/ ٦٧٩). وانظر: ابن عساكر، أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت٥٧١)، (١٤١٥هـ-١٩٩٥م)، تاريخ مدينة دمشق، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، (٣٩/ ٣٠٢). وانظر: (٥٣). الهندي علاء الدين المتقي، (١٩٨٩م)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، (١٤/ ٣٤).

(٣) السبيعي، إبراهيم عبدالله البديوي، (٢٠٠٧م)، المنع من السفر كعقوبة تعزيرية في الشريعة الإسلامية والقانون الكويتي في العصر الحديث، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد ١٧، العام ٢٠٠٧م.

النبي ﷺ يسألون عن عِبادةِ النبي ﷺ فلمّا أُخبِرُوا كأنهم تقالُّوها، فقالوا: وأين نحنُ من النبي ﷺ قد غُفِرَ لهُ ما تقدّم مِن ذنبه وما تأخّر، قال أحدهم: أمّا أنا فإني أصلي الليل أبداً، وقال آخرُ: أنا أصومُ الدّهر ولا أفطِرُ، وقال آخرُ: أنا أعتزل النساء فلا أتزوّجُ أبداً، فجاء رسول الله ﷺ إليهم فقال: «أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني»، فلا يصح أن يأتي تقييد المباح على سبيل النسخ بإبطال حكم سابق بحكم لاحق؛ فذلك من اختصاصه ﷺ، وانقطع النسخ بانقطاع الوحي بوفاته ﷺ، وأما منع الفرد من أفراد المباح في حالة معيّنة، ولوقت معيّن، فجائز.

ولما أن من طبيعة الأنظمة تقييد ما تدخل عليه؛ فكل نظام يسّن لا بد أن يقيّد شيئاً من المباحات، ثم إن تقييد المباح بالأنظمة والسياسات والقرارات يعد من أعمال السياسة الشرعية التي يقوم بها ولاة الأمر، فهي إجراء مؤقت تدعو له الضرورات أو الحاجات، من أجل المحافظة على قصد المباح إذا تعرض للنسيان أو التناسي، أو عارضتها عادات أو ممارسات تعود على المباح بالنقض، ولا سيما متى تعلق المباح بحق الآخرين؛ إذ الأصل في مشروعيتها اعتبار حقوق الآخرين؛ وبزوال سبب المشروعية ترفع الإباحة[1]، وهو من أنواع العمل بمبدأ أن للإمام تقييد المباح عند من يقرره من أهل العلم لمصلحة عامة لا خاصة، ويقصد بها اختيار الإمام أحد أفراد المباح الذي جاز فعله أو تركه أصلاً مع إلزام الناس بهذا الاختيار سواء بمنعهم من الفعل أو بإلزامهم به، وهذه المباحات وإن كانت مساحة تقبل التوجيه نحو الخير أو نحو الشر حسب إرادة المتناول لها، فإن الله عز وجل لم يقصد بها إلا

(١) ينظر، اللاوي، سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، (مرجع سابق، ص٨٢).

الخير؛ ولهذا فإن كل تصرف في المباح بما يحقق المقاصد الشرعية من جعلها مباحة يعد من مظاهر النهوض بمسؤولية خلافة[1] الإنسان في الأرض، ومن باب أولى خلافة الحكّام على الناس.

وعلى الجملة فالمباح -كغيره من الأفعال- له أركان وشروط وموانع ولواحق تراعى؛ والترك في هذا كله كالفعل، فترك الفعل فعل. فكما أنه إذا تسبب الفرد للفعل كان مسؤولاً عن تسببه، كذلك إذا تسبب إلى الترك كان مسؤولاً عنه، فالمسؤولية تنفي الإطلاق في التصرف، وتقيد الحرية بما يؤول إليه التناول[2]، وعلى هذا يجوز لولي الأمر -وقد يجب- التدخل لاتخاذ الإجراءات اللازمة لحماية المباح ومنع الضرر أو الحرج المترتب على تناوله، إما بمنع الناس مما يرى أن في عدم تقييد إباحته ضرراً بالمجتمع، أو إيجاب ما يرى أن في الأمر به دفعاً لمفسدة أو جلباً لمصلحة لعموم الناس، أو وضع طريقة مفصلة لتناول المباح، تذهب مفاسد التناول وتحول دون إساءة الاستخدام، وما يتخذه ولي الأمر من إجراءات في سبيل ذلك يكون ملزماً واجب الطاعة[3]، فكل تقييد لمباح يحقق مصلحة عامة معتبرة، اختاره الإمام والتزمه في سنّ الأنظمة أو إصدار الأوامر والتعليمات وغيرها من الوسائل الإدارية وجب على الأمة أن تطيعه فيه.

ومن الأمثلة على ذلك إعادة تنظيم الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- للجانب الإجرائي في رد المظالم إلى أهلها، فرفع جميع القيود والشروط التي أضافها من سبقوه من الولاة لإثبات المظلوم لمظلمته، ثم

(١) بتصرف، اللاوي، سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، المرجع نفسه (ص١٣٦).

(٢) ينظر، اللاوي، المرجع نفسه (ص١٠٣). والشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، (ج١، ص١١٦).

(٣) ينظر: الخفيف، علي (١٩٩٠م)، الملكية في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، القاهرة، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، (ص١٠٢-١٠٣). واللاوي، المرجع نفسه (ص١٠٩).

خفف ما تبقى منها، بحيث يكون جانب الاحتياط باتجاه عدم تفويت مصلحة المتظلم، وذلك بالتيسير وعدم التشدد في طلب البينة القاطعة من المتظلمين في زمن كثر فيه غشم الولاة، فكان يكتفي بأيسر من ذلك إذا عرف وجه مظلمة الرجل ردها عليه، ولم يكلفه تحقيق البينة[1]، عملاً بقاعدة: «إذا ضاق الأمر اتسع»[2]، فمتى كان الخصم أحد الجهات الحكومية أو المسؤولين فيها؛ فقد تكون بينة المتظلم من المتعذر تحصيلها وذلك لوجودها لدى خصمه كما هو الحال في غالب التظلمات من تصرفات أو إجراءات الجهات الحكومية والعامة أو المتعلقة بعقود الإذعان، فيتعسر على المتظلمين الحصول على البينة فيضيق بهم الحال ويقع بهم الحرج الكثير، فبعض التراتيب الإدارية قد تؤدي إلى تعثر العمل الحكومي وامتناع المحاسبة على التقصير؛ لذا ينبغي ألا يقام نظام الحكومة على ضوابط ملتوية يعز على القائمين بالأمر أن يقوموا به، وعلى المحاسبين أن يحاسبوا ويعيّنوا من جاء منه الخلل والفساد[3].

ولأجل ذلك، أوسع عمر على الناس بتخفيف شروط البينة الكافية لإصدار قراره في المظلمة لرفع مفسدة قطع البينة عن صاحبها والاحتياط لحقوق الناس ومراعاة فارق الحال بين الخصمين وتعظيم فرص ومصلحة رد الحقوق إلى أهلها.

فولي الأمر الإمام الأكبر هو المخول بسنّ الأنظمة التي تقيد المباح، وفق ما تقتضيه أحكام الشريعة السمحة. ولكن مع ذلك يبقى موقف تحديد

(١) انظر: ابن سعد، محمد بن منيع الزهري (ت٢٣٠هـ)، (د ت ن)، طبقات ابن سعد، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر، (٥/ ٢٥٢).

(٢) عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ه، (ص٨٣).

(٣) بتصرف، المودودي، أبو الأعلى (١٤٠٥هـ)، تدوين الدستور الإسلامي، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، (ص٥٩).

المساحة الحرة وتقييدها موقفاً صعباً وحرجاً ودقيقاً على الإنسان غير المعصوم، والتريث في هذا الأمر وعدم الاستعجال فيه من الإحسان؛ لأن ما زاد عمّا يقتضيه الحال من درء أو رفع لمفسدة أو تخفيفها، أو من جلب لمصلحة وتكثيرها يعد تجاوزاً للحد المشروع وتجاوز الحد غير مشروع، وبخاصة أن تلك الأمور يصعب على عامة الناس في أكثر أحوالهم إدراك كامل الأمر ولا يرون سوى الجزء اليسير المتعلق بمصالحهم الشخصية، قال الخليفة الفاروق ﷺ لما حمى الربذة: «وأيم الله إنهم -أهل الربذة- ليرون أني ظلمتهم، أنها بلادهم قاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام، والذي نفسي بيده لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت عنهم من بلادهم شبراً»، فتأكيده ﷺ الكلام بالقسم مؤذن بأن لهم شبهة قوية ناتجة عن نظرة جزئية في أن الخليفة ظلمهم وحاشاه ﷺ من ذلك، والحاصل أنه قد يترتب على الحاكم تكلفة سياسية حتى في احتياطه للتوسعة على عموم المسلمين(١).

والحريات تتسع بمقدار اتساع الأنظمة كيفاً، والإقلال منها كماً، وتتسع الأنظمة وتقل كميتها بمقدار ما يجعل الناس في تناولهم للمصالح التي يحتاط لها النظام والمفاسد التي يقيدها؛ موافقة لمقاصد الشارع من التشريع ثم بحسب نمو أسباب التمدن والشعور بالمسؤولية، وبذلك يتأكد أن تقييد المباح بالأنظمة وما يدخل في حكمها ليس إلا تدبيراً سياسياً شرعياً مؤقتاً يحفظ المجتمع والدولة من أسباب الفرقة والضعف والانحلال(٢).

والأصل التأقيت في تقييد المباح؛ لأن التقييد السلبي والإيجابي

(١) ينظر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، (ص١٧٧-١٧٨). وبتصرف، اللاوي، سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، (مرجع سابق، ص١٧٤).

(٢) ينظر، اللاوي، سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، (المرجع نفسه، ص٨٣). والدريني، خصائص التشريع الإسلامي، هامش، (ص٢٧٦)، نقلاً عن أقوم المسالك (ص٣٠٥).

الذي يترتب على سنّ الأنظمة عمل اجتهادي يهدف إلى جلب مصلحة ودفع مضرة؛ لذا فهو أمر عارض أصل الإباحة فيزول بزوال مبرراته، أضف إلى ذلك أن كثرة تقييد المباح بتبني الإمام لأحكام اجتهادية لتصدر الأنظمة على وفقها سيؤدي إلى تقييد الاجتهاد في المسائل الاجتهادية التي صدر فيها النظام، وفي ذلك إضعاف لفكر المعنيين ونظرهم بتطبيق النظام[1].

وقد ناقش ابن القيم هذه المسألة وبين أن التقييدات تصرفات سياسية صادرة عن الخلفاء ساسوا بها الأمة ثم تساءل في سبيل إثبات تعلقها بالمصالح المتغيّرة فقال: «هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغيّر بتغيّر الأزمنة، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بها زماناً ومكاناً»[2]، وقد أجاب ابن عاشور عن هذ التساؤل فبين أن ذلك موكول لنظر المجتهد سداً وفتحاً، بأن يراقبوا مدة اشتمال الفعل على عارض فساد فيمنعوه، فإذا ارتفع عارض الفساد أرجعوا الفعل إلى حكمه الأصلي[3]، ويأتي كلام ابن القيم وابن عاشور مقتضياً التوسعة والموافقة لمقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «**تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**»، فأما التوسيع فمن جهة دخول السياسات التي يحدثها الخلفاء في قول عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «تُحدَثُ للناس أقضية»، ودخول الفساد في قوله: «ما أحدثوا من الفجور»، وإشارة ابن القيم إلى سياسة تقييد المباح أنها من السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بها زماناً ومكاناً، وتصريح

(١) بتصرف، مفتي، محمد بن أحمد، والوكيل، سامي صالح، (١٤١٠هـ-١٩٩٠م)، التشريع وسن القوانين في الدولة الإسلامية: دراسة تحليلية، مركز البحوث، كلية العلوم الإدارية، جامعة الملك سعود (ص٣٨).

(٢) ينظر، ابن القيم، الطرق الحكمية (ص١٨).

(٣) ينظر، ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي، (مرجع سابق، ص١٦٣)، وينظر، اللاوي، سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، (مرجع سابق، ص١٥١).

ابن عاشـور بمراقبة مدة اشتمال الفعل للفساد العارض يأتي على سبيل الموافقة لقول عمر: «بقدر».

والأصـل في الأنظمة أن تكـون مؤقتة وجواز تدخـل الدولة بالمنع والإلـزام مشروط بأن يكـون مؤقتاً في الأفعال التـي الأصل فيها عدم إيجابهـا على الرعيـة أو عدم منعهم من إتيانها، وعـلى أن يكون التدخل في أحـوال مخصوصـة فقـط[1]، والتأقيت المقصـود هنا لا يحـدد بزمن معـين، وإنـما بقاء العمل بالنظام ببقاء ما يـبرره وبقاء أمر ولي الأمر به، وذلك -بحسـاب الزمن- قد يطول وقـد يقصر والمحدد لذلك طبيعة العـارض، ومن ثـم يكون من المهم تحديد مدى العـارض زمناً ووقتاً، وهـذا صراط دقيـق لا غنـى عنه لمن تصـدى لمهمة الإفتـاء، ومن باب أولى يتأكد لمن تصدَّر مسـؤولية الحكم وما يقتضيه ذلك من اجتهاد في سياسة أمر الناس[2].

فتقييد المباح بسـّن الأنظمة ليس أمراً يكثر استخدامه في إطار السنة المالية الواحدة التي تعمل بها الدول اليوم وليس من الأمور الاعتيادية؛ لذا فسـن الأنظمة يعد تدبيراً سياسياً اسـتثنائياً، استدعاه الواقع المتغيّر بتغـيّر الضرورات والحاجات، وهذا يكشـف عن لزوم حضور الواقع في فكر ولاة الأمر، ولزوم متابعة مدى التزام الناس في إتيان مصالحهم وفـق الأنظمـة على الوجه المشروع للتصرف في المباحات، كما يكشـف عـن المرونـة التـي تتجـلى في الشريعة مـن خلال مراعـاة إلغـاء النظام

(١) مفتي، محمد بن أحمد، والوكيل، سـامي صالح، (١٤١١هـ-١٩٩١م)، السـيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسـلامية "سلسلة بحوث الدراسات الإسلامية"(١٣)، معهـد البحـوث العلميـة وإحيـاء الـتراث الإسـلامي، جامعـة أم القرى، مكـة المكرمة (ص٤٩).

(٢) ينظر، ابن ابراهيم، الاجتهاد وقضايا العصر، مرجع سابق (ص٢٨٦). وينظر، اللاوي، سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، (المرجع نفسه، ص١٥١).

والعـودة إلى أصـل الإباحة بزوال مصلحة تقييدهـا[1]، لكي لا تتراكم الأنظمة فتشـق على الناس وتوقعهـم في حرج، دون مصلحة تعود لهم أو للدولة جراء ذلك.

وبنـاءً على ما تقـدم، يكون تقييـد المباح احتياطـاً للمصالح المعتبرة بإطلاقهـا وتكثيرهـا ومنع دخول المفاسـد عليها، وهـذا عند التحقيق أحـد أدوات وإجراءات مراعاة تغيّر وسـائل وطـرق المصالح المعتبرة بتغـيّر وسـائلها وطرقهـا المعاصرة؛ بحيث تـؤول المصالـح والأنظمة المرعيـة إلى صيانة الشريعة وتجديد العمـل بثوابت هذا الدين الحنيف، وحمايتها بكل وسـيلة مشروعـة، مع التأكيد عـلى أن تدخل الدولة إنما أبيـح لإقرار الشرع له، وليس نابعاً عن مجـرد تصور الدولة للمصلحة العامة أو مسايرة للرأي العام أو غير ذلك[2].

ومـن الأمثلـة على تغـيّر الطريق إلى مصلحـة التعليـم الشرعي، ما نقـل عـن تغيّر موقف علـماء الأمة مـن كراهية تدويـن العلم الشرعي في كتـب؛ لأجـل سـد الذريعة إلى مفسـدة، وهي كما نقل الشـاطبي في كتابـه (الاعتصـام): «الخوف من الاتكال على الكتب اسـتغناء بها عن الحفـظ والتحصيل، وإمـا على ما كان رأياً دون مـا كان نقلاً من كتاب أو سـنة» إلى أن قـرر الشـاطبي: «اتفـاق النـاس بعد ذلك عـلى تدوين الجميـع لما ضعف الأمر، وقـل المجتهدون في التحصيـل، فخافوا على الدين الدروس جملة»[3]، ويمثل الخوف على انقطاع العلم جملة انقطاع الطريق إلى المصلحة، والذي ترتب عليه حدوث مفسدة واقعة وكانت تلك مقابل سد الذريعة لأجل مفسدة متوقعة.

(١) ينظر، اللاوي، سلطة ولي الأمر في تقييدالمباح. المرجع نفسه (ص١٥٨، ١٦٠).

(٢) مفتي، والوكيل، السـيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسـية الإسلامية. مرجع سابق (ص ٩٣).

(٣) الشـاطبي، أبوإسـحاق إبراهيم بن موسـى بن محمد الغرناطي، (١٤١٢هـ-١٩٩٢م)، الاعتصام، المملكة العربية السعودية، الخبر، دار ابن عفان، (ج١، ص٢٣٠).

ويؤكد هذا المعنى قول اللخمي لما ذكر كلام مالك وغيره في كراهية بيع كتب العلم والإجارة على تعليمه، وخرَّج عليه الإجارة على كتبه، وحكى الخلاف، وقال: «لا أرى اليوم أن يختلف في ذلك أنه جائز؛ لأن حفظ الناس وأفهامهم قد نقصت، وقد كان كثير ممن تقدم ليست لهم كتب، قال مالك: ولم يكن للقاسم ولا لسعيد كتب، وما كنت أقرأ على أحد يكتب في هذه الألواح، ولقد قلت لابن شهاب: أكنت تكتب العلم؟ فقال: لا، فقلت: أكنت تحب أن يقيدوا عليك الحديث؟ فقال: لا. فهذا كان شأن الناس، فلو سار الناس لسيرتهم، لضاع العلم، ولم يكن بيننا منه إلا رسمه، وهكذا الناس اليوم يقرءون كتبهم، ثم هم في التقصير على ما هم عليه»[1].

انتهى الشاطبي إلى ما قاله اللخمي، وفرّق بين المحدثات التي لها وجه صحيح، وهي ليست مذمومة لتحدث لها أقضية أو أنظمة، وبين المحدثات التي ليس لها وجه صحيح فتكون مذمومة تستدعي إحداث أقضية أو أنظمة، واستدل على ذلك بمقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-.

قال الشاطبي: «وفيه -يقصد كلام اللخمي- إجازة العمل بما لم يكن عليه من تقدم؛ لأن له وجهاً صحيحاً، فكذلك نقول: كل ما كان من المحدثات له وجه صحيح؛ فليس بمذموم، بل هو محمود، وصاحبه الذي سنه ممدوح، فأين ذمها بإطلاق أو على العموم؟ وقد قال عمر بن عبدالعزيز: «**تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**»، فأجاز كما ترى إحداث الأقضية واختراعها على قدر اختراع الفجار للفجور، وإن لم يكن لتلك المحدثات أصل»[2].

(١) الشاطبي، الاعتصام، مرجع السابق، (ج١، ص٢٣٠).
(٢) الشاطبي، المرجع نفسه، (ج١، ص٢٣١).

تحرير مشروعية الأنظمة:

- **معضلة الأنظمة:**

المشكلة الأساس لكثير من الدول الإسلامية اليوم تكمن في التنافس الواضح بين مصدرين متناقضين للسلطة النظامية والقانونية، الثاني منها يصدر عن الدولة وغيرها من الجهات السياسية الأخرى، والأول منها يصدر عن الشريعة الإسلامية، التي كانت هي المصدر الوحيد للسلطة المهيمنة لأكثر من ألف عام، ولا مثيل لها، في حين لم يظهر تقديم الدولة وإظهارها كمصدر رسمي للسلطة إلا خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، ومنذ أن تردد مصدر السلطة بين الاثنين حدث شرخ قانوني وسياسي أنتج موجة غير مسبوقة من الأزمات في المجتمعات المسلمة في جميع أنحاء العالم، وبخاصة تلك التي كانت مرتبطةً ارتباطاً وثيقاً بالدولة القومية[1]؛ فقد صيغ هذا القانون من قبل موظفي الدولة –البيروقراطية الرسمية[2]

(1) Hallaq، Wael B.(2004) "Juristic Authority Vs. State Power: The Legal Crises of Modern Islam." Journal Of Law And Religion 19 (2004): 243-58.

(٢) البيروقراطية (Bureaucracy): ترجع أصول هذه الكلمة إلى اللغة الألمانية، وتتكون من شقين: هما (Bureau) وتعني مكتب، و(Cracy) وتعني حكم، والكلمة في مجملها تعني: "حكم المكتب". وفي العام ١٧٩٨م، عرّف قاموس الأكاديمية الفرنسية "البيروقراطية" بأنها: "القوة والنفوذ اللذان يمارسهما رؤساء الحكومة وموظفو الهيئات الحكومية". ومع بداية القرن التاسع عشر ظهرت ثلاثة معانٍ للبيروقراطية: الأول: ينظر إليها بوصفها أسلوباً في الحكم والإدارة، يمكن مقارنتها بالملكية والديموقراطية والأرستقراطية. الثاني: يركز على شكل معين من البيروقراطية بأنها السلطة والقوة، التي تُمنح للأقسام الحكومية وفروعها وتمارسها على المواطنين. أما الثالث والأخير: فيميل إلى إبراز مخاطر البيروقراطية أسلوباً إدارياً عقيماً. والجدير بالذكر أن مفهوم البيروقراطية –بشكله العلمي السليم– يتمثل في أنه تنظيم تتحكم في بنيته وفي العمليات التي يقوم بها القواعد المدونة إلى حد كبير. ويتمثل جوهر هذه القواعد في هرمية المكاتب، أي في أدوار وظيفية محددة تحديداً دقيقاً، وفي أشخاص متفرغين للعمل بأجر مدفوع. وتحدد القواعد الإدارية والقانونية علاقة كل مكتب بغيره من المكاتب، وإدارة أعمال كل مكتب، وتحدد نظام =

-، وعلى أيدي الصفوة في المجتمع من القانونيين المهنيين، وبذلك أصبح القانون وجميع توابعه إحدى المؤسسات الحكومية، وكانت آثار هذه القفزة المفاجئة والهائلة عديدة، وواحد منها فقط هي أزمة الشرعية السياسية التي نتجت عن الهدم المنهجي للسلطة التنظيمية والقضائية المستندة إلى تحكيم الشريعة[1]، الأمر الذي يعد من مظاهر فشل الحكومات في استحداث الأقضية والأنظمة والتنظيمات، بما يتفق مع مصالح الرعية وفق المقاصد الشرعية للحكومة الإسلامية وتعطيلِ تطويرها على الوجه المشروع.

ويعد حل هذه المعضلة في علم الدستور الوضعي غاية دولة القانون

= تجنيد العاملين للبيروقراطية، وأي ترقيات تتم فيما بعد. والتنظيمات التي توجه بهذه الطريقة متميزة تميزاً تاماً عن الأفراد العاملين، كما تعمل على نحو يمكن التنبؤ بها تنبؤاً تاماً. والمنطق القائم وراء البنية الأساسية للبيروقراطية هو قيام عملية منضبطة انضباطاً تاماً، خالية من التحيز والارتباط بالأشخاص؛ أي أن البيروقراطية تُحل إدارة الأشياء محل إدارة الأشخاص، بمعنى أنه يصبح لا وجود -في أحسن الأحوال- للبشر بل هي حالات فقط. غير أن المشكلة التي يمكن أن تُثار هنا تتعلق بطبيعة القواعد والتعليمات ووظيفتها في الحياة الاجتماعية، فمن الحقائق الثابتة أن البيروقراطية لا تطبق نفسها بنفسها، وإنما يطبقها موظفون يقومون بتفسير معناها، وتقويم ملائمتها للمواقف الفعلية، بمعنى أن على الموظفين أن يصدروا أحكاماً عند ممارستهم لأدوارهم، وهذا يتضمن عناصر قيمية مهمة، ما يصعب معه وجود موظفين أو إداريين محايدين، أو أن يكون تطبيق القواعد تطبيقاً حرفياً حتى يمكن تجنب سوء استخدام السلطة.

البيروقراطية مفهوم اجتماعي وسياسي وإداري ذو وجهين: وجه يعبّر عن الكفاية والموضوعية والدقة وتحقيق الأهداف التنظيمية. والوجه الآخر يعبر عن الروتين وبطء الإجراءات الإدارية وسيطرة العلاقات الشخصية، والتمييز بين هذين الوجهين يمكننا من النظر إلى البيروقراطية نظرة موضوعية حيادية، نستطيع بها تحليل أبعادها، والكشف عن التأثير الذي تمارسه في مجتمعاتنا الحديثة.

ينظر:

http://www.muqatel.com/openshare/Behoth/Mnfsia15/Buraucrac/sec01.doc_cvt.htm 16 محرم 1433هـ

(1) Hallaq، Wael B.(2004) "Juristic Authority Vs. State Power: The Legal Crises of Modern Islam." Journal Of Law And Religion 19 (2004): 243-58

وهدفها، بينما هذه المشكلة غير موجودة في دولة الشريعة، فطبيعة السلطة السياسية من المنظور الإسلامي تنفرد وتتميز عن السلطة السياسية الوضعية من زاويتين:

من حيث الهدف الذي وضعت لتحقيقه، وهو سياسة الدُّنيا بالدِّين، بأن تدار جميع شؤون الحياة وفقاً لقواعد الشريعة ومبادئها وأحكامها المنصوصة أو المستنبطة باجتهاد سليم، محققاً لقاعدة الحكم الأساسية قال الله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وذلك بتنفيذ الأحكام، وإقامة الشرائع والحدود وسنّ النظم المشروعة، وحمل الناس على ذلك[1]. ومن حيث إن السلطة السياسية ليست مصدر التشريع، فقد تطلق كلمة التشريع ويراد بها أحد معنيين، أحدهما: إيجاد شرع مبتدأ، وثانيهما: بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة.

لذا فوظيفة السلطة السياسية في الإسلام هي تطبيق الأحكام الشرعية وحمايتها، فلا تنشئ الدولة لنفسها نظاماً قانونياً، لتسمح لنفسها بما تشاء ثم تدعي أنها تقيد نفسها وتحترم قوانينها من تلقاء ذاتها، وهو ما يعرف بنظرية التحديد الذاتي، فالسلطة السياسية للدولة في الإسلام غير مخولة ولا تملك إزاء أحكام الشريعة تعديلاً أو تفسيراً بالهوى، قال (مفتي والوكيل): «لا يجوز للدولة مطلقاً الرجوع إلى مصادر لم تثبت شرعيتها عند إصدارها لتشريعاتها أو قوانينها، كما لا يجوز لها الاستشهاد بالمصادر غير الشرعية كالقوانين الجرمانية أو الفرنسية أو غيرها مثلاً، أو العادات والتقاليد والأعراف المخالفة للشرع، كما يلزم الدولة الإشارة إلى المصدر الشرعي عند سن

(١) ينظر بتصرف، العتيبي، سعد بن مطر، الموازنة بين السياسة الشرعية والسياسات الوضعية - ٣، مقالة، http:// smotaibi.com/dim/articles.php?action=show&id=39 الأحد، ٠٩ / محرم / ١٤٣٣هـ.

القوانين والتنظيمات، وذلك لأن الشرع الإسلامي ربط بين شرعية الحكم والتزام أحكام الإسلام، ورتب على ظهور قوانين الكفر فقدان شرعية الدولة»[1]، وبذلك يكون النظام الإسلامي قد قضى وبشكل نهائي على معضلة السلطة السياسية الوضعية، وقوام ذلك أن الشريعة هي الحاكمة لا يعلوها قانون أو قواعد أخرى وينتفي بذلك الصراع بين الدولة وعموم الناس فيما يتعلق بالتوازنات القائمة بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع بين الحرية والسلطة[2]، ويتحقق ذلك بتوجيه الأنظمة لتكون وفق الشريعة من حيث عدم المخالفة والتيسير على الناس، فأحكام الشريعة مبنية على التيسير نظراً لغالب الأحوال؛ وكذلك يجب أن تكون الأنظمة، والشريعة تعمد إلى تغيير الحكم الشرعي من صعوبة إلى سهولة في الأحوال العارضة للأمة أو الأفراد فتيسر ما عرض له العسر؛ وكذلك الأنظمة يجب أن تكون ميسرة لكل عسر أو حرج عارض[3].

- **الوازع السلطاني:**

وتعد الأنظمة من الوازع السلطاني الخادم والمتمم للوازع الديني، فمتى ضعف الوازع الديني في زمن أو قوم أو في أحوال يظن أن الدافع إلى مخالفة الشرع في مثلها أقوى على أكثر النفوس من الوازع الديني؛ هنالك يصار إلى الوازع السلطاني سواء من أنظمة أو تنظيمات أو سياسات وأوامر وقرارات، فيناط التنفيذ بالوازع السلطاني كما

(١) مفتي والوكيل، التشريع وسن القوانين في الدولة الإسلامية: دراسة تحليلية، مرجع سابق (ص٤٧).

(٢) بتصرف، انظر: أزرقي، محمد نجيب، والجرباء، محمد عبدالعزيز، وسعيد، عصام بن سعيد، (١٤٣١هـ) القانون الدستوري السعودي: دراسة قانونية تطبيقية، الطبعة الأولى، مكتبة القانون والاقتصاد، الرياض (ص١٣٥، ١٤٢-١٤٣).

(٣) ينظر بتصرف: الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨م، (ص١٢٤).

قال عثمان بن عفان ﷺ: «يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[1]، والمقصود أن السلطانَ لو أجرى حدودَ اللهِ -كما أنزلها الله- بلا هوادة؛ لَكَفَّ كثير من الناس عن الباطل، ولكن الناس في هذه الحالة لم يرعووا عن غيهم طاعة لله ورسوله؛ بل خوفاً من السلطان! فكثير من الناس ﴿يَخْشَوْنَ ٱلنَّاسَ كَخَشْيَةِ ٱللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً﴾ [النساء: ٧٧]؛ فلذلك فهم مخالفون لا يرتدعون بكلام الله ورسوله، وإنما يرتدعون خوفاً من عقوبة الحكام؛ لأن سوطهم مرفوع، وسيفهم مشهور[2].

وينحصر الوازع السلطاني في تنفيذ الوازع الديني؛ لذا فالأنظمة تأتي بعد الوازع الديني، تابعة وخادمة له، فالمهم في نظر الشريعة هو الوازع الديني اختيارياً، جبلياً كان أو جبرياً بقوة السلطان؛ ولذلك يجب على ولاة الأمور حراسة الوازع الديني من الإهمال، فإن خيف إهماله أو سوء استعماله وجب عليهم تنفيذه بالوازع السلطاني[3]، وقد أوضح الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- هذه المهمة في أول خطاب للأمة، جاء فيه قوله: «ألا إني لست بقاض ولكني منفّذ، ألا وإني لست بمبتدع ولكن متبع، ألا إنه ليس لأحد أن يُطاع في

(١) أثر مشهور عن الخليفة عثمان بن عفان ﷺ وهو عند ابن شبة في تاريخ المدينة من طريق موسى بن إسماعيل عن حماد بن سلمة عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن عثمان ﷺ. وهذه سلسلة من الأئمة المشهورين المعروفين، إلا أن يحيى بن سعيد لم يدرك عثمان بن عفان، فالسند فيه انقطاعٌ، لكن المتن مشهور متداول بين أهل العلم، ومعناه مما لا يختلف عليه أحدٌ.

(٢) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (٣ / ٩٨٨)، وأخرجه الخطيب في تاريخ بغداد (٥/ ١٧٣). وينظر: الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨م، (ص١٢٨).
ينظر: http://www.binbaz.org.sa/mat/19318، ١٢/ ٠١/ ١٤٣٣هـ.
وينظر: http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=11596 ١٢/ ٠١ / ١٤٣٣هـ.

(٣) وينظر: الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨م، (ص١٢٩).

معصيـة الله»[1]، وهـو بذلك يبـين أن وظيفة ولي الأمر الأساسـية هي تسخير الوازع السلطاني لخدمة الوازع الديني.

ومن المعلوم أنه ليس للإمام إن لم يكن مجتهداً أن يسـتنبط الأحكام الشرعية بنفسـه، وليس لأحد أن يمنع الإمام من مزاولة حقه الشرعي في سـنّ قانـون يلـزم الناس بأحـكام شرعيـة اسـتنبطها المجتهدون في الشريعـة[2]، ومـن المعلوم أن الأحكام تختلـف، فمنها ما لا تخيير فيها، ولا يمكـن سـنّ نظام في محل حكم شرعـي دون إزالة أو إزاحة الحكم الشرعـي، الأمر الـذي متى غلب عـلى الظن حرم معه سـنّ الأنظمة؛ لذا فالأنظمة تسـُّن فقط كخادمة ومنفذة ومبينة لمحل الحكم الشرعي، ومـن المعلوم أن المهمة الحقيقية التي يعهد بها الإمام إلى الجهة التنفيذية في الدولـة الإسـلامية هـي تنفيذ الأحـكام الإلهية وتهيئـة الظروف في البـلاد والمجتمع لتنفيذها، ومـا الهيئة التنفيذية إلا مـا عُبر عنه بـ«أولي الأمـر» في القـرآن الكريـم، وبـ«الأمراء» في السـنة النبويـة، وقد تأكد الأمـر بطاعتهـم وتكرر في القرآن والسـنة[3]. وكما هـو ظاهر ومعلوم أن الذي يدرس مشـاريع الأنظمة ويصوغهـا، والذي يصدر الأنظمة ويسـنَّها، والـذي يطبق الأنظمة ويعمل بها إنسـان غـير معصوم، لهذا جـاءت أحـكام الشريعـة لتحـول دون إسـاءة الاسـتخدام الأنظمة، وتوجيـه الوازع السـلطاني لخدمة الوازع الديني لتضمن مسـير الدولة والأمة ضمن الإطار الشرعي.

(١) ابـن الجـوزي، الحافـظ جمـال الدين أبي الفـرج عبدالرحمـن، (١٣٣١هـ) سـيرة عمر بن عبدالعزيز، نسخه وصححه ووقف على طبعه محب الدين الخطيب، مطبعة المؤيد، مصر، (ص٥١-٥٧)

(٢) مفتي والوكيل، التشريع وسن القوانين في الدولة الإسلامية: دراسة تحليلية، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، مرجع سابق (ص٣٢).

(٣) بتـصرف، أبـو الأعـلى المـودودي، تدوين الدسـتور الإسـلامي، الدار السـعودية للنشر والتوزيع، جدة، ١٤٠٥ه، (ص ٣٥).

ومن أمثلة الوازع السلطاني في الدولة السعودية -وبفضل من الله وتوفيقه- نرى منذ بداية العمل بسنّ الأنظمة، الوعي بأهمية جعل الوازع السلطاني في خدمة الوازع الديني، فقد جاء في ثنايا الكلمة التي وجهّها الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن -يرحمه الله- إلى مجلس الشورى في جلسته الافتتاحية العام ١٣٤٩ هـ متحدثاً عن الأساس الذي يُرجع إليه في سنّ الأنظمة التي بنيت عليها الدولة السعودية، قوله: «وإنكم تعلمون أن أساس أحكامنا ونُظُمِنا هو الشرع الإسلامي، وأنتم في تلك الدائرة أحرار في سنّ كل نظام، وإقرار العمل الذي ترونه موافقاً لصالح البلاد على شرط أن لا يكون مخالفاً للشريعة الإسلامية لأن العمل الذي يخالف الشرع لن يكون مفيداً لأحد، الضرر كل الضرر هو في السير على غير الأساس الذي جاء به نبينا محمد ﷺ»[1]، وجاء الوازع السلطاني في النظام الأساسي للحكم ليخدم الوازع الديني في الكثير من مواده، من أهمها المادة السابعة منه: «يستمد الحكمُ في المملكة العربية السعودية سلطتَه من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ. وهما الحاكمانِ على هذا النظام وعلى جميع أنظمة الدولة»، فالأنظمة تعد مجرد وسيلةٍ تُعرَفُ الأحكام عندها، وأنها محكومة بالقرآن والسنة،، وجاء في المادة الخامسة والخمسين أن: «يقوم الملك بسياسة الأمة سياسة شرعية طبقاً لأحكام الإسلام». وهنا نجد أن الوازع السلطاني جعل الإدارة الرسمية لولاة الأمر مستمدة من السياسة الشرعية، لتكون خادمة للوازع الديني.

تنقيح مناط الأنظمة:

الاختلاف على تحرير المحل المناسب لسنّ الأنظمة والقوانين

(١) الجلسة الافتتاحية لمجلس الشورى العام ١٣٤٩ه، خطاب الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود -يرحمه الله- ٧ ربيع الأول - ١٣٤٩ه، جريدة أم القرى، ٩ - ربيع الأول - ١٣٤٩ه.

يعود إلى الاختلاف في حقيقة الأنظمة والعلة التي تعطي الأنظمة قوتها الإلزامية في دولة الشريعة، والتساؤلات المختلفة التي يدرسها الباحثون في هذا المجال، وهي على سبيل المثال: هل تسنّ الأنظمة في المنصوص عليه أو يقتصر على المسكوت عنه؟ وهل تسّن الأنظمة للأمور الموضوعية -التشريعية- أو يقتصر على الإجرائية؟ وهل تسنّ الأنظمة تأسيساً وابتداءً وإنشاءً من ولي الأمر أو الدولة أو تسن الأنظمة ابتناءً واتباعاً وتنفيذاً لأحكام شرعية سابقة للنظام؟ وهذه التساؤلات وإن اختلفت ألفاظها، فالمقصود بها معنى واحد.

سنّ الأنظمة تأسيساً وابتداءً وإنشاءً من ولي الأمر أو الدولة مقابل سن الأنظمة ابتناءً واتباعاً وتنفيذاً لأحكام سابقة للنظام:

سنّ الأنظمة بالمعنى الأول -تأسيساً أو ابتداءً أو إنشاءً- في الإسلام ليس إلا لله فهو عز وجل ابتدأ شرعاً بما أنزله في قرآنه، وما أقرَّ عليه رسوله، وما نصبه من دلائله، وبهذا المعنى لا تشريع إلا لله وحده -سبحانه وتعالى-، ولا تملك الأمة إلا الاجتهاد في فهم النصوص الشرعية وتطبيقها على ما يستجد من الحوادث، وليس للفقهاء ولو اجتمعوا على صعيد واحد أن يتجاوزوا الإطار الذي تحدده هذه النصوص.

وإنما جاز للسلطة السياسية سنّ الأنظمة ابتناءً على أحكام الشريعة، وهو سنّ الأنظمة بالمعنى الثاني -ابتناءً واتباعاً وتنفيذاً- هو بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، فهذا هو ما تولاه بعد رسول الله ﷺ خلفاؤه ﷺ ومن علماء صحابته ثم خلفاؤهم من فقهاء التابعين وتابعيهم من الأئمة، فهؤلاء لم يشرعوا أحكاماً مبتدأة، وإنما استمدوا الأحكام من نصوص القرآن والسنة، وما نصبه الشارع من الأدلة وما قرره من القواعد العامة، ووفق ضوابط واعتبارات شرعية، فهذا هو المعني في

الإسلام[1]، وهو المعنى المقصود في التساؤل نفسه: هل تسنّ الأنظمة في المنصوص عليه أو يقتصر على المسكوت عنه؟

فالعمل الذي قصد المنظِّم أداءه بسنّ الأنظمة متى كان محرماً في الشريعة أو مكروهاً أو مندوباً أو واجباً، يأتي النظام مؤكداً للحكم الشرعي وموضحاً لمحل الحكم في الوقائع والنوازل، ومتى كان مباحاً يأتي النظام إما مؤكداً لحكم الإباحة وموضحاً لمحل الحكم في الوقائع والنوازل، أو يأتي النظام مُعلماً بتغيّر حكم الإباحة إلى حكم آخر اقتضته المصلحة كما قدَّرها ولي الأمر، وليعرف محل المصلحة الحادثة والمحدثة التي وضع النظام للاحتياط لها فتؤتى، ومحل المفاسد الحادثة التي وضع النظام لدرئها أو رفعها أو تخفيفها فتجتنب[2].

سنّ الأنظمة الموضوعية مقابل الاقتصار على سنّ الأنظمة الإجرائية:

ويقصد بالأنظمة الموضوعية -التشريعية- التي تعالج أفعال العباد وتدل على حكم الفعل الإنساني من حيث الأحكام التكليفية، ولما أن الإمام ملزم بتسيير أعماله وفق أحكام الشرع، وهذا يقتضي ترجيح أحكام اجتهادية على أخرى، صار للإمام الحق في أن يتبنى أحكاماً اجتهادية تسن الأنظمة التشريعية على وفقها يباشر بها الحكم ورعاية شؤون الدولة.

(١) انظر، ضو، مفتاح غمق، (٢٠٠٢م)، السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة (الوضعية)، منشورات شركة ELGA، مالطا، (ص١٨-٢٥). وانظر: الصاوي، صلاح، نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، ورقة علمية في موقع المحامون المحترمون، ١٣ نوفمبر ٢٠٠٩م http://kambota.forumarabia.net/t3994-topic (ص٧١). وانظر: عبداللطيف، حسن صبحي أحمد، الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، (ص٢٨٩)، وانظر، عبدالوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام، بحث، مجلة القانون والاقتصاد، السنة ٣٧، (ص٥٦٥).

(٢) وينظر: الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨م، مرجع سابق (ص١٢٩).

ويقصد بالأنظمة الإجرائية: كل ما له علاقة بالوسائل والأساليب المطلوبة لتنفيذ الحكم الشرعي، وهي الإلزام والمنع من مباح معين يعد وسيلة أو أسلوباً متعلقاً بالحكم الشرعي، وليس للدولة التدخل بالمنع والإلزام بإصدار قوانين إجرائية للأساليب والوسائل غير إقامة فروض الكفاية المنوطة بالدولة وتنظيم المباحات المتعلقة برعاية شؤون العامة(١).

وبتوظيف مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «**تُحَدثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**»؛ ينظر ولي الأمر إلى تخلف مقصود الحكم الشرعي عنه باعتباره من الشرور أو الفجور الحادث، والذي يتطلب منه إحداث أقضية أو أنظمة أو سياسة أو إجراء أو قرار بحسب القدر المناسب كماً وكيفاً وزمناً، لمنع تخلف مقصود الحكم الشرعي عنه أو رفعه، ويأتي ذلك في الأحكام التكليفية والوضعية على سبيل أن الأنظمة أداة توضيح وبيان لمحل التخصيص أو تحقيق المناط الخاص أو تقييد المطلق أو تفصيل المجمل أو المصلحة أو الاستحسان، أو لرفع الخلاف، فتكون الأنظمة علامة على الأداء الصحيح وخادمة للحكم الشرعي، وجميع تلك تتطلب استنباطاً للحكم حسب شروطه التي قررها العلماء العاملون، ومن تطبيقاتها في هذا العصر، ما يحيله ولاة الأمر للعلماء المجتهدين من مسائل يترتب على الفتوى فيها تصرف على الرعية بمصالح معتبرة؛ فيجوز للحاكم؛ بل قد يجب ويتعين عليه والأمر كذلك أن يسَّن نظاماً أو ينشئ تنظيماً أو يضع سياسة أو إجراء أو يصدر قراراً يدخل على الواجب والمندوب والمكروه والمحرم ما يترتب عليه إعادة مقصود الحكم له وعدم تخلفه عنه.

(١) بتصرف، مفتي والوكيل (١٤١٠هـ)، التشريع وسن القوانين في الدولة الإسلامية، مرجع سابق (ص ٣٦-٤٠).

لـذا؛ فحقيقة الأنظمة أنها أحكام، وقد تكون موضوعية أو إجرائية وهـو الغالـب؛ لذا يجـب أن يتوافر فيها مـا يتوافر في الحكـم، وهي في الأنظمـة الموضوعيـة تكـون أحكامـاً تكليفية صيغت في مـواد نظامية وذلـك لقصور اعترى التطبيق فاحتاج إلى وازع سـلطاني يخدم الوازع الديني في موضع التكليف الذي ورد في النظام.

وفي الأنظمـة الإجرائيـة هي معرفات للحكـم الشرعي ومظهرات للمنـاط الخاص فيه؛ لذا فهي من توابع الأحكام الوضعية، والأحكام الوضعيـة تعد مدخلات للأحكـام التكليفية[1]، وبصفـة عامة تندرج جميع الأنظمة على وفق السياسـة الشرعية، في الأمـور التي تبنى عليها الأحـكام الشرعية، وهي إمـا مُنَفِّذات أو معرفـات للحكم الشرعي، وحكم الالتزام بها هو حكم الالتزام بالحكم المعرَّف به أو المُنَفَّذ.

خلاصة الأمر:

مـن المسـلم به أنـه لا يوجد أي تصرف للإنسـان إلا ولـه حكم في الشريعـة الإسـلامية يدور بـين الواجب والمنـدوب والمبـاح والمكروه والمحـرم؛ وعليـه فـإن الشريعة الإسـلامية قبل سـنّ الأنظمـة ودونها تشـمل في أحكامها جميع تصرفات الإنسـان، ومن المستحيل أن يوجد تـصرف بشري ليس له حكم في الشريعة، ولا يوجد نظام ليس متعلقاً بتصرفات الإنسان.

لأجـل ذلـك فإنه يسـتحيل وجود محل يسـنّ فيه نظـام إلا كان فيه حكـم شرعـي لله ابتـداءً محكوم بـه ليس معـه مثله وليـس فوقه غيره، فشريعـة الله حاكمة تشـمل كل تصرف ولا تقبل التجزئـة[2]، وإذاً؛ في

(١) آل سـعود، عبدالعزيز بن سطام (١٤٢٦ هـ-٢٠٠٥م) اتخاذ القرار بالمصلحة، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (١/ ٣٧١).

(٢) وصف الحكم الشرعي بتصرف عن: جريشـة، علي، (١٤٠٦هـ)، المشروعية الإسـلامية

دولة الشريعة يكون من المسلَّم به أن ينظر إلى جميع الأنظمة بمختلف مسمياتها ودرجاتها على أنها لا محالة ستنزل في محال مشغولة بأحكام شرعية لله ابتداءً وأنها -الأنظمة- لا تجوز إلا ابتناءً على تلك الأحكام، وأنها -الأنظمة- لا تكون ابتناءً إلا إذا كانت خادمة ومنفذة لتلك الأحكام.

وبناءً على ما تقدم فالباحث يرى أن جميع الأنظمة وكل ما يتعلق بها من أمور في دولة الشريعة عند تحقيق مناطها تصل إلى أن العلة في كونها مشروعة أنها جاءت ابتناءً على حكم لله ابتداءً محكوم به عليها، ليست الأنظمة مثله وليست فوقه، فشريعة الله حاكمة على كل شيء وتشمل كل تصرف ولا تقبل التجزئة؛ لذا عند التحقيق نخلص إلى أن: الأصل في جميع الأنظمة في دولة الشريعة أحكام شرعية مستأنفة بقوة الوازع السلطاني المتمثل في الأقضية التي يحدثها ولي الأمر لخدمة العمل بأحكام الشريعة وتجديده وتقوية الوازع الديني في الأداء، فجميع الأنظمة وتصرفات ولاة الأمر في ولاياتهم بالمصالح المعتبرة شرعاً حسب الأصل تكون أحكاماً وضعية وتكليفية مستأنفة بأقضية أحدثت بوازع سلطاني لخدمة وتجديد العمل بأحكام الشريعة بوازع ديني، فالعلة في مشروعية الأنظمة وتصرفات الولاة أن تكون ابتناءً على حكم الله ابتداءً، وعلى سبيل استئناف أحكام سابقة في وجودها للتصرف؛ بحيث يؤدي سنّ النظام وكل ما يتعلق به إلى تجديد العمل بالحكم الشرعي.

العليا، الطبعة الأولى، مصر، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، (ص٢٩-٤٩).

المبحث الرابع
السياسة الشرعية في سنّ الأنظمة

عند استعراض لوازم مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- ندرك أن الفقه الإسلامي ليس مجرد قواعد تنظيمية تُعنى بتنسيق العلاقات بين الأفراد والمجتمع أو بين الحاكم والمحكوم وما إلى ذلك من أمور كما هو الحال في القانون؛ بل إن السياسة الشرعية التي تأتي الأنظمة على وفقها هي قبل ذلك فقه تقويمي للاحتياط للمصالح بإطلاقها، والمحافظة عليها من أي نقص وتكثيرها والمفاسد بتقييدها بالدرء أو رفعها أو تقليلها، وذلك وفق منظومة قواعد وضوابط تم تلقيها من مصدر مُوحَىً، وواقعٍ مجرَّب بحيث يسير العقل وفق النقل، فالشريعة الإسلامية قد انتظمتْ حقوقاً لا وجود لها في القانون[1].

جلب المصالح وسنّ الأنظمة:

يؤخذ في الحسبان -بالإضافة إلى ما تقدم- أن الأصل في المصالح الجلب وإبقاؤها على إطلاقها، والأصل في الأنظمة تقييد ما تدخل عليه؛ لذا فالأنظمة تقيد المصالح وتضيق نطاق الاستفادة منها، وبناءً على ذلك يكون إدخال الأنظمة على المصالح مناقضاً لها والأصل عدمه.

(١) بتصرف انظر: الدريني، فتحي (١٤١٧هـ)، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، (ص١٣٩).

فالأنظمة أحد أهم وسائل الضبط الاجتماعي، وجميعها يؤدي إلى تقييد الحريات، ولا يصح تقييد حريات الناس إذا تعلقت بالمصالح المعتبرة شرعاً إلا إذا قابل ذلك تحصيل مصلحة معتبرة أكبر بعد امتناع إمكان الجمع بينهما، فالأصل أن لا يرجح بين المصالح إلا عند امتناع إمكانية الجمع بينهما، ثم بعد ذلك كله يشترط أن يحقق إدخال النظام على المصالح مزيداً من الإفادة منها وبكفاءة وفاعلية أكبر، فالأصل أن لا يزاد في تقييد الحريات عن القدر اللازم؛ لأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة، والضرورة تقدر بقدرها وتلاحظ عند حلول دواعيها.

وبناءً على ما تقدم؛ فإن رفع الحرج عن الناس والتيسير عليهم يتطلب تقليل الأنظمة، وتقليل الأنظمة يتطلب أن تكون ذات كفاءة وفاعلية مرتفعة، والكفاءة والفاعلية المرتفعة للنظام تتطلب وضع إجراءات إدارية سليمة لتنفيذ النظام، والإجراءات السليمة تتطلب سنّ النظام وفق ضوابط واعتبارات تكفل تحقيق المقصود منه بأقل قدر من الحرج وأعلى كفاءة وفاعلية ممكنة.

ولما كان الأصل في مصالح الناس أن تحصل دون سنّ نظام خاص بها، فالأفضل تركها على سعتها دون تقييد. قال المستشار عمر شريف: «إن الحكمة من التقليل من القوانين تكمن في أن التشريع موضوع لسد حاجات الناس، وتحقيق مصالحهم فينبغي أن يكون في حدود هذه الحاجات والمصالح، ويترك ما عداه للأصل العام وهو الإباحة»[1]؛ فأي مصلحة معتبرة يأتي بها الناس بطريق مشروع هي لهم، وليس للمنظِّم أن يتدخل فيها إلا في حالتين:

الحالة الأولى: في حالة الفراغ النظامي: وهي أن تكون مصلحة ولا

(١) ينظر: شريف، عمر (١٤١١هـ)، نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية: دراسة مقارنة، مصر، القاهرة: معهد الدراسات الإسلامية، (ص٧٥).

يمكـن تحصيلها إلا بنظـام أو تنظيم، فهذه يوضع لهـا نظام لتحصيلها وضبطها، والاحتياط للمصلحة العامة التي هي قطب الرحى لأحكام السياسة الشرعية، قد تقتضي من ولي الأمر التدخل في شؤون العامة في كل ظرف يغلب على الظن فوات المصلحة بعدم التدخل[1].

ومـن الأمثلـة المعاصرة عـلى ذلك الاسـتثمار في التعديـن في منطقة نائيـة غنية بالمعادن وبعيدة عن مناطق الجدوى الاقتصادية هو حسـب التجربـة أمر ممتنع، لبعد نقاط التصدير وانعدام وسـائل النقل ونقص في الميـاه اللازمة وغيـاب للخدمـات الحكومية وخروجهـا عن نطاق التسهيلات النظامية والحوافز الاستثمارية.

ويعـد التعديـن في تلـك المنطقة مـن المصالـح التي انقطع السـبيل إليهـا، وانقطاع سـبيل المصلحة مفسـدة لا ترفـع إلا بتدخل ولي الأمر بإصدار المراسـيم والأوامر التي تنشـئ المرافق العامة في المنطقة والبنية التحتيـة ووسـائل المواصـلات لنقاط الاسـتثمار الصناعـي والتصدير واعتـماد تقنيـة لا تحتـاج إلى الميـاه وإصدار حوافـز اسـتثمارية وتعديل الأنظمة لتتفق مع جميع ذلك، وهذا يتطلب سـد الفراغ بسـّن الأنظمة والتنظيمات والسياسـات لرفع مفسدة انقطاع مصلحة استثمار المعادن في تلك المنطقة.

وتـرك الدولـة التهيئـة اللازمة للمناطـق التي يتعثر فيها الاسـتثمار مـع قدرتها عليه، يعد من التقصـير في الرعاية ولا يحق لها ذلك، فليس للدولـة أن تعطل مصالح الناس دون منفعـة ظاهرة من هذا الامتناع، فانتفـاء المصلحة المشروعة قرينة لقصد الإضرار فعلى سـبيل المثال: أن يمنـع مالك غـيره من الارتفاق بأرضـه، إذا ترتب على هـذا الارتفاق

(١) الدريني، فتحي (١٤١٠هـ)، الحق ومدى سـلطان الدولة في تقييده، مؤسسـة الرسـالة، الطبعة الأولى، (ص١٧٤).

نفع لكليهما، كما جاء في قضاء عمر ﷺ في قضية محمد بن مسلمة[1]، لكون ذلك قرينة على تمحض قصد الإضرار، وقصد الإضرار ممنوع ولا يشرع، فإن صح ذلك في الإضرار بشخص واحد فمن باب أولى إذا استعملت الدولة حقها على وجه سلبي دون أن يكون لها منفعة فيه، وترتب على هذا الامتناع ضرر وحرج بعامة الناس، فيمنع من باب أولى[2].

ويعد امتناع الرسول ﷺ من التسعير، من الأمثلة على ترك سنّ نظام احتياطاً لمصلحة إطلاق الحريات المشروعة، قال الإمام الشوكاني: وفي الباب عن أبي هريرة عند أحمد وأبي داود قال: جاء رجل فقال: يا رسول الله، سعِّر، فقال: «بل أدعو الله»، ثم جاء آخر فقال: يا رسول الله، سعِّر، فقال: «الله يخفض ويرفع». قال الحافظ: وإسناده حسن[3].

(١) القصة رواها مالك في "الموطأ" في كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق (٢/ ٧٤٦ رقم ٣٣): عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أن الضحاك بن خليفة ساق خليجاً له من العريض، فأراد أن يمر به في أرض محمد بن مسلمة، فأبى محمد، فقال له الضحاك: لم تمنعني وهو لك منفعة تشرب به أولاً وآخراً، ولا يضرك، فأبى محمد، فكلم فيه الضحاك عمر بن الخطاب، فدعا عمر بن الخطاب محمد بن مسلمة، فأمره أن يخلي سبيله، فقال محمد: لا، فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه، وهو لك نافع، تسقي به أولاً وآخراً، وهو لا يضرك، فقال محمد: لا والله، فقال عمر: والله ليمرن به، ولو على بطنك، فأمره عمر أن يمر به، ففعل الضحاك. وصحح سند القصة الحافظ ابن حجر في فتح الباري (٥/ ١١١)، والألباني في إرواء الغليل (٥/ ٢٥٣ رقم١٤٢٧).

(٢) الدريني، فتحي، (١٤٢٩هـ)، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، دمشق: مؤسسة الرسالة، (ص٢٣٥).

(٣) أخرجه أحمد في المسند (٢/ ٣٣٧ رقم ٨٤٤٨). وأبو داود في سننه، كتاب الإجارة، باب في التسعير (٣٤٥٠). والبيهقي في سننه (٦/ ٢٩) من طريق سليمان بن بلال. وأبو يعلى في مسنده (٦٥٢١). والبغوي في شرح السنة (٢١٢٥) من طريق إسماعيل بن جعفر. والطبراني في الأوسط (٤٢٧) من طريق أبي أويس. وابن منده في التوحيد (٢٧٤) من طريق محمد بن جعفر بن أبي كثير، جميعهم (سليمان، وإسماعيل، وأبو أويس، ومحمد بن جعفر) عن العلاء بن عبدالرحمن، عن أبيه، عن أبي هريرة، به، وهذا لفظ سليمان بن=

والنص النبوي المذكور يدل على أن الشريعة الإسلامية تحرص في مجال التجارة أن تطلق الحرية للسوق، وتدع السلع فيها للقوانين الطبيعية تؤدي فيها دورها، وفقاً للعرض والطلب، والرسول الكريم ﷺ يعلن بهذا الحديث أن التدخل في حرية الأفراد منتجين وتجاراً ومستهلكين -بغير ضرورة- مظلمة، يجب أن يلقى ربه بريئاً من تبعتها[1]، لأجل ذلك حاسب الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه نفسه في منع حاطب البيع في السوق بالسعر الذي يراه، فعاد فقال له: «إن الذي قلت لك ليس بمعرفة مني ولا قضاء، إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئتَ فبع، وكيف شئتَ فبع»، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في ذلك: «لأن الناس مسلطون على أموالهم ليس لأحد أن يأخذها أو شيئاً منها بغير طيب أنفسهم إلا في المواضع التي تلزمهم، وهذا ليس منها»[2].

وفي المقابل يتحول الحكم من المنع إلى الوجوب متى ظهر الظلم والاحتكار، وتحكم الأقوياء في الضعفاء، وسيطرة قلة من الأفراد الجشعين على الأسواق والسلع، فهنا يجوز التسعير وقد يجب على وليّ الأمر سنّ نظام تسعير حماية للضعيف من القوي، قد جاء في كتب الحنفية (الهداية) و(الاختيار) وغيرهما: أن أرباب السلع إذا تحكموا وتعدوا عن القيمة تعدياً فاحشاً وجب على الحاكم أن يُسعر عليهم

=بلال. وحسن إسناده ابن حجر في التلخيص الحبير (٣/ ٩٦٢). والسخاوي في المقاصد الحسنة (٥٤٠). وصححه الألباني في صحيح أبي داود (٣٤٥٠).

(١) يوسف القرضاوي، (٢٠٠٢م)، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، الكويت، (ص ٥٨-٥٩).

(٢) ابن تيمية (شيخ الإسلام) أحمد بن عبدالحليم، (١٤٢٥هـ)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (٢٩/ ٩١-٩٢).

بمشورة أهل الرأي والبصيرة، منعاً للضرر عن عامة الناس[1]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا كان على ولي الأمر أن يكره الناس على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه»[2].

الحالة الثانية: في حالة أن جلب المصلحة يفضي إلى مفسدة مساوية أو أكبر: فلابد أن يتدخل النظام ويوقف العمل بهذه المصلحة إذا أفضت غالباً إلى مفسدة مساوية أو أكبر لا لأنها مصلحة، وإنما لرفع المفسدة المترتبة على جلبها.

ومن الأمثلة على ذلك منع عمر بن عبدالعزيز المسؤولين في الحكومة من الأعمال التجارية في نطاق سلطانهم، جاء في كتاب الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- إلى عماله قوله: «ونرى أن لا يتَّجر إمام في سلطانه الذي هو عليه؛ فإن الأمير متى يتَّجر يستأثر ويصيب أموراً فيها عنت، وإن حرص على أن لا يفعل»[3]. وبذلك يكون عمر بن عبدالعزيز قد جعل لتجارة المسؤولين في الحكومة ضابطاً يعرف به متى يحق له العمل في التجارة ومتى لا يحق له ذلك، والضابط هو قوله: «لا يتَّجر إمام في سلطانه الذي هو عليه»، وما ذاك إلا أن الموظف الحكومي في سلطانه مظنة أن يحابى في تطبيق الأنظمة أو تسيير الأعمال، فلو خالف الأنظمة فسيجتهد له في مخرج نظامي ليصير الممنوع مسموحاً وإن بغير طلب منه، وقس على ذلك، ومفهوم المخالفة أن تجارة الأمير أو الموظف الحكومي في غير سلطانه مشروعة غير ممنوعة، فهو والحال كذلك كغيره من الناس لا يحابى في تطبيق الأنظمة أو تسيير الأعمال.

(١) انظر: يوسف القرضاوي، (٢٠٠٢م) المرجع نفسه (ص٦١). وانظر: الهداية وشروحها، (٨/ ١٢٧).

(٢) ابن تيمية، المرجع نفسه (٢٨/ ٧٥).

(٣) ابن عبدالحكم، مرجع سابق (ص٧٨-٨٣).

ويلاحظ بالمقارنة مع العصر الحاضر أن سياسة: «لا يتَّجر إمام في سلطانه الذي هو عليه»، أنها من جهة أيسر وأوسع على الناس من النظام المطبق اليوم، فالأنظمة السعودية تمنع الموظف الحكومي من العمل في التجارة دون تمييز بين العامل في سلطانه والعامل في غير سلطانه، الأمر الذي أدى إلى حدوث مفاسد مساوية أو تزيد، وخلل أدى إلى الغش والتدليس بتسجيل ملكية الكثير من الأعمال التجارية بغير اسم أصحابها، مما أربك العمل التجاري لموظف الحكومة وكلفه مزيداً من الوقت والجهد، وشغله عن الأداء الجيد في وظيفته، بالإضافة إلى أن هذا الأمر لو توسع فيه وفق سياسة عمر بن عبدالعزيز لتوسعت مداخيل موظفي الحكومة في غير مخالفة ولأدى ذلك إلى تحسين الأداء وتقليل الفساد، ومن الجهة الأخرى لا تكفي هذه السياسة في هذا العصر فبسبب التقدم التقني في الاتصالات يمكن لموظفي الحكومة التنسيق فيما بينهم لتبادل المنافع خارج دائرة سلطان كل منهم، الأمر الذي يتطلب إحداث سياسة جديدة لتحديد التنسيق غير المشروع واكتشافه في تبادل سلطان موظفي الحكومة لنفع بعضهم بعضاً وكيف يمكن أن تراقب وتضبط، ويأتي جميع ذلك لمنع تفويت المصالح التي يحتاط لها النظام أو أن تفضي إلى مفاسد مساوية أو أكبر.

وعند تدبر الأمر في الحالتين نجد أن الأنظمة لم تدخل على المصالح نفسها، وإنما دخلت على مفسدتين: الأولى: تفويت المصالح وتعطيلها، الثانية: التذرع بالمصلحة المؤدي إلى مفسدة.

وهذا يعني أن الأصل في الأنظمة عدم الدخول على المصالح لا يزال مطرداً، وأن ما يعتقده بعض الناس أن الأنظمة تدخل لإنشاء المصالح ابتداءً هو في الحقيقة يعود إلى رفع إحدى هاتين المفسدتين أو كلتيهما معاً.

درء المفاسد وسنّ الأنظمة:

الأصل في المفاسد الدرء، والأصل في الأنظمة أنها تقيد ما تدخل عليه، وهذا يتفق مع أن الأصل تقييد المفاسد؛ لذا فدرء المفاسد وسنّ الأنظمة متكاملان، فيكون الأصل في سنّ الأنظمة أن تكون لدرء المفاسد.

طرق درء المفاسد باستخدام النظام مختلفة من حيث السعة والضيق، (من الأمثلة الافتراضية) على ذلك الآتي:

• إذا افترضنا أن لدينا عشرة أبواب كلها مصالح، ولا يؤول أي منها إلى مفسدة، فالمفروض أن تترك بلا تنظيم، فالناس يتركون يدخلون ويخرجون من أي باب يريدون، لكن إذا كان من بين هذه الأبواب العشرة باب مفسدة، عندها يمكن اتباع عدة طرق لدرء المفسدة وهي:

الطريقة الأولى: فتح جميع الأبواب: واعتبار أن المفسدة مرجوحة في كل الأحوال فلا تسد، وفي ذلك إفساد للناس.

الطريقة الثانية: سد جميع الأبواب: يتحقق درء المفسدة بسد الأبواب كلها، لكن يرتب على هذا تضييق بلغت تكلفته سد تسعة أبواب في كل منها مصالح مشروعة.

الطريقة الثالثة: سد بعض الأبواب: تتمثل في أن يأتي المنظِّم ويقول أعرف أربعة أبواب لمصالح يسهل عليَّ مراقبتها فأفتحها، أما الأبواب الأخرى أو التي يصعب عليَّ مراقبتها من الأفضل سدّها، وفي ذلك سدّ لبعض أبواب المصالح، ويعد هذا من التضييقِ على الناس، وغير مبرر، وحسب المثال بلغ مقدار التضييق سدَّ الخمسة الأبواب المتبقية، وفي كل منها مصالح مشروعة.

الطريقة الرابعة: سد باب المفسدة فقط: وفي ذلك تقدير لاستحداث الأقضية بقدر استحداث المفاسد، فلا يسدّ سوى باب المفسدة فقط،

وهـو طريق الاعتدال؛ لذا فهذه الطريقة هـي الموافقة للقاعدة العُمَرية في سنّ الأنظمة والأكثر موافقة للشرع الحنيف.

ويؤخـذ ممـا تقـدم ثـلاث سياسـات متعلقة بمحـل سـنّ الأنظمة وبتوقيتها ومقدارها وهي كما يأتي:

١. **السياسـة المتعلقـة بمحـل النظام**: وهي سياسـة تقييـد إحداث الأنظمـة بإحـداث المفاسـد: الأصل عدم سـنّ الأنظمـة في المصالح، فـلا تدخل الأنظمة عـلى المصلحة إلا لرفع مفسـدة، وليس لأجل أنها مصلحة، وإنما لأجل تعلقها بمفسـدة، فالأنظمة لا تدخل في المصالح إلا لدرء المفسدة المتعلقة بها أو رفعها؛ لذا فالأصل مطرد في أن المصالح ليسـت محلاً مناسباً لسنّ الأنظمة، فلا يصح أن تقيد المصالح بالأنظمة دون ضرورة أو حاجـة. وقـد أشـار الطاهر بن عاشـور إلى جميع تلك المعـاني مـن ثلاث جهات وجعلهـا في المقـام الأول للتشريع، من جهة أن القصد الأول هو دخول التشريع على المفاسـد بقصد تغييرها، ومن جهـة أن تقييـد الناس والشـدة عليهـم في التشريع تـأتي بالقصد الثاني التابـع وعلى خلاف الأصـل لمصلحة راجحة، ومن جهـة أن التشريع يـأتي للتخفيـف عن الناس ورفع الحـرج عنهم، فقـال: «والتحقيق أن للتشريـع مقامـين، الأول: تغيير الأحوال الفاسـدة وإعلان فسـادها، وهذا هو المقام المشار إليه بقوله عز وجل: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٢٥٧﴾ [البقرة: ٢٥٧]، وبقوله عز وجـل: ﴿يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ١٦﴾ [المائدة: ١٦]، والتغيـير قـد يكون إلى شـدة على الناس رعياً لصلاحهم، وقد يكون إلى تخفيف إبطالاً لغلوهم»[1].

(١) الطاهر بن عاشور، (١٩٧٨م)، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق (ص١٠٢).

٢. السياسة المتعلقة بتوقيت سنّ الأنظمة: وهي سياسة تربط توقيت إحداث الأنظمة بتوقيت حدوث المفاسد: الأصل بيان الحكم عند أول الحاجة إليه، ويقاس على ذلك إحداث الأقضية يكون عند أول الحاجة إليها، وكذلك الأنظمة تسّن عند أول الحاجة إليها، وأول الحاجة تعرف بحدوث الفجور أو بمقدماته، فعندها فقط تسنّ

الأنظمة لدرء المفاسد ورفعها، وذلك احتياطاً لسعة الشريعة ورفعاً للحرج على الناس، فلا يزاد في وقت تقييد المباحات أو الحريات المشروعة للناس عن الوقت اللازم لذلك، فالأصل توسيع النطاق الموضوعي للمباحات والزمني للحريات المشروعة قدر الإمكان.

٣. السياسة المتعلقة بمقدار الأنظمة التي تسنّ: وهي سياسة الاقتصار في مقدار الأنظمة المحدثة على الحد الأدنى الصالح لدرء المفاسد أو رفعها أو تخفيفها الحادثة: تقييد استحداث الأقضية على قدر حدوث الفجور يضبط مقدار الأقضية ويقاس عليها الأنظمة بمقدار المفاسد الحادثة، فلا يزاد عن المقدار الكافي لدرء المفسدة التي سنّ النظام لأجلها ورفعها.

وبمراعاة مقتضى هذه المقولة يكون قد تحقق مقصدٌ إداريٌ يتعلق بكفاءة الأنظمة، وهو تدبير الأمور بأقل قدر من الأنظمة، الأمر الذي يكفل أعلى قدر من الحريات، والتيسير على الناس؛ ويعد هذا الحد الأمثل لكمية الأنظمة، أي ليس بالحد الأدنى الذي يقع دونه فراغ نظامي، وليس بالحد الأعلى الذي يقع فوقه تضييق على الناس.

ومحصلة ما تقدم بيانه هو: أن الإصلاح بأقل قدر من الأنظمة هو من مقاصد السياسة الشرعية في سنّ الأنظمة، فباستقراء الواقع والوقائع نجد أن نسبة الأنظمة للحريات المشروعة هي نسبة الكبير القوي للضعيف الصغير؛ والأصل في القوي أن لا يقوَى والضعيف أن لا

يضعَّف قياساً على قاعدة: أن «المُكَبَّرَ لا يُكَبَّر»، بمعنى أن الأنظمة أمر كبير في أصله فلا نزيد في تكبيرها. وقياساً على قاعدة: أن «المُصَغَّر لا يُصَغَّـر» بمعنى أن حريات النـاس في هذا الزمن ضاقت وصغرت فلا نزيد مـن صغارها ولا نبالـغ في تضييقها وتقييدهـا بالأنظمة الكثيرة، وهاتان القاعدتان لغويتان اسـتفاد منهما الفقهاء وأجروهما في استنباط الأحكـام[1]، ومقتـضى هاتين القاعدتـين اللغويتين: «المُكَبَّـرَ لا يُكَبَّر والمُصَغَّـر لا يُصَغَّـر»، يـدور مـع حقيقة ومعنـى تقدير الأمـر بقدره المناسب، وهو المعنى المقصود بقول الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «...بقدر ما...».

وقد حـرص الخليفة العـادل عمر بن عبدالعزيـز -يرحمه الله- على إطـلاق الحريات المشروعة في عهده، ومنها على سـبيل المثال لا الحصر حرية الفكر من حيث الرأي والتعبير، فقد أتاح لكل متظلم أن يشـكو مـن ظلمه وأطلق للكلمة حريتهـا، وترك للناس حرية أن يقول كلٌّ ما

(١) منهـا على سـبيل المثال في المُصَغَّر لا يُصَغَّـر: «حكي أن محمداً -يرحمه الله تعالى- قـال للكسـائي وكان ابن خالته: لم لا تشـتغل بالفقه مع هذا الخاطـر، فقال: من أحكم علمـاً فذلـك يهديه إلى سـائر العلوم، فقال محمـد يرحمه الله تعالـى: إني ألقي عليك شـيئاً من مسـائل الفقه فخرّجْ جوابه من النحو؟ فقال: هات، فقال: ما تقول فيمن سـها فـي سـجود السـهو؟ ففكر سـاعة، فقال: لا سـهو عليه. فقـال: من أي باب مـن النحو خرّجـت هـذا الجواب؟ فقال: من باب أن المُصَغَّر لا يُصَغَّر فتعجب من فطنته». ومنها في المُكَبَّرَ لا يُكَبَّرَ: «ومن ثم لا يشـرع التغليظ في أيمان القسـامة ولا دية العمد وشبهه ولا الخطـأ إذا غلظت بسـبب؛ فلا يزداد التغليظ بسـبب آخر في الأصـح، وإذا أخذت الجزية باسم زكاة وضعفت لا يضعف الجبران في الأصح لأنا لو ضعفناه لكان ضعف الضعف والزيادة على الضعف لا تجوز».

ينظر: محمد بن أحمد بن أبي سـهل السرخسي، المبسـوط، دار المعرفة، ١٤٠٩هـ، بيروت، (١/ ٢٢٤).

وينظـر: السـيوطي، عبدالرحمـن بن أبي بكـر، (١٤١٨هـ)، الأشـباه والنظائـر في قواعد وفـروع فقه الشـافعية، الطبعـة الثانية، مكة المكرمـة، مكتبة نزار الباز، مركز الدراسـات والبحوث بمكتبة نزار الباز (ص٢٤٨).

يريد وقد عبر عن هذا القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق بقوله: «اليوم ينطق كل من كان لا ينطق» إذا لم يخالف الشرع[1].

وفي مجال الحرية الشخصية، أطلق عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- للناس حرية التنقل وفتح باب الهجرة لمن يريد، ومن انتقل من البادية للحاضرة دار هجرته ومن سافر لقتال العدو فله أسوة المهاجرين فيما أفاء الله عليهم[2].

وفي مجال حرية التجارة والكسب، أطلق عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- للناس أن يبتغوا بأموالهم في البر والبحر لا يمنعون ولا يحبسون، فأذن أن يتجر فيه من يشاء، ورأى أن لا يحال بين أحد من الناس وبين البر والبحر، فالله سخرهما جميعاً لعباده يبتغون فيهما من فضله، وكان عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- يتعجب كيف يحال بين عباد الله وبين معايشهم[3].

ولقد أثمرت هذه السياسة في رد الحقوق ورفع الحرج عن الناس والتيسير عليهم، فتوافرت لديهم حوافز العمل والإنتاج، وزالت العوائق التي تحول دون ذلك، فارتفع الدخل، واضمحل الفقر، وازدهرت التجارة، واتسعت الطبقة المتوسطة الدخل، فازدهر الاقتصاد واستقر المجتمع وطمأنت الدولة.

وقد كانت السمة الغالبة، وجلُّ إصلاحات الخليفة العادل عمر ابن عبدالعزيز -يرحمه الله- في تقليل وتخفيف الأنظمة والتنظيمات والسياسات والإجراءات والقرارات قدر الإمكان، وذلك بإلغاء

(١) ابن سعد، الطبقات، مرجع سابق (٥/ ٣٤٤)، والصلابي، (١٤٢٧هـ)، مرجع سابق (ص٦٢).

(٢) الصلابي، مرجع سابق (ص٦٣)، وسيرة عمر بن عبدالعزيز لابن الحكم، مرجع سابق، (ص٧٩).

(٣) الصلابي، المرجع نفسه (ص٦٣-٦٤)، وابن الحكم، المرجع نفسه، (ص:٩٤-٩٨).

كل التصرفات الحكومية إذا ترتب عليها مخالفة شرعية أو مشقة أو حرج على الناس. فألغى جميع الأنظمة والسياسات التي تقيد وتمنع من التجارة والتنقل، وألغى جميع الأنظمة والسياسات التي تؤخذ بها الأموال من الرعية دون ضرورة أو حاجة أو كانت تؤخذ منهم بغير حق، فقال -يرحمه الله-: «إن الله جلَّ ثناؤه بعث محمداً ﷺ داعياً إلى الإسلام ولم يبعثه جابياً»[1]، وكان معياره في الإنفاق المنفعة المتحققة لأفراد الناس، فقال -يرحمه الله-: «إني أكره أن أخرج من أموال المسلمين ما لا ينتفعون به»[2]، ووسع على الناس في تعاملاتهم مع الولاة وعمال الدولة برد المظالم دون إخلال في قدرة الولاة وعمال الدولة بالقيام بمهامهم المنوطة بهم، فكتب إلى والي المدينة أبي بكر: «أن استبرئ الدواوين؛ فانظر إلى كل جور جاره من قبلي من حق مسلم أو معاهد فرده عليه فإن كان أهل تلك المظلمة قد ماتوا فادفعه إلى ورثتهم»[3]، وجعل رد المظالم وتوزيع المنح والعطاءات على المحتاجين الشغل الشاغل للولاة وجعل مقياس الأداء فيها السرعة وعدم المركزية فكتب لوالي اليمن وقد كان يكثر الكتابة إلى عمر بن عبدالعزيز في رد المظالم وكأنه يخاف من تحمل المسؤولية، فأرسل له عمر: «فإني أكتب إليك آمرك أن ترد على المسلمين مظالمهم فتراجعني ولا تعرف بعد المسافة ما بيني وبينك.. فانظر أن ترد على المسلمين مظالمهم ولا تراجعني»[4]، أراد الخليفة العادل أن يكون رد المظالم لامركزية فيه

(١) أبو يوسف، الخراج، مرجع سابق (ص١٣١)، ابن سعد، الطبقات، مرجع سابق، (٥/ ٢٨٣).

(٢) الدميري، كمال الدين(١٢٧٥هـ-١٩٢٠م)، حياة الحيوان الكبرى، الطبعة الأولى، مصر، مطبعة بولاق الحكومية، (١/ ٧٢).

(٣) ابن سعد، الطبقات، المرجع نفسه، (٥/ ٢٥٢).

(٤) الطبقات (٥/ ٣٨١). وابن الجوزي (ص٩٧). البورنو، محمد صدقي، قدوة الحكام والمصلحين عمر بن عبدالعزيز (ص٢٤١).

للتيسير على الناس وتسريع رد المظالم، وأن يتحمل كل والٍ مسؤوليته كاملة في ذلك، وكان يحاسب الولاة على إلجاء الناس للسفر للخليفة لرد مظالمهم، كما يحاسب الواقفين على بابه دون مظلمة لكي لا ينشغل الخليفة والعاملون معه بما ليس فيه نفع للعامة، فقد كان فيما سبق كثرة الواقفين على بابه من مختلف الأمصار يسألون رد مظالمهم لهم، فخطبهم يوماً فقال: «يا أيها الناس الحقوا ببلادكم فإني أنساكم عندي وأذكركم ببلادكم... ألا فمن ظلمه إمامه مظلمة؛ فلا إذن له عليَّ -أي يدخل على الخليفة دون استئذان-، ومن لا فلا أرينَّه»[1]، ويأتي هذا التدبير بعد أن أعلن براءته من ظلم الولاة وإعلان سياسته في استقبال كل مظلمة دون حاجب، كتب عمر بن عبدالعزيز إلى أهل الموسم: «أما بعد فإني أشهد الله وأبرأ إليه في الشهر الحرام والبلد الحرام ويوم الحج الأكبر أني بريء من ظلم من ظلمكم، وعدوان من اعتدى عليكم، أن أكون أمرت بذلك أو رضيته أو تعمدته، إلا أن يكون وهماً مني، أو أمراً خفي علي لم أتعمده، وأرجو أن يكون ذلك موضوعاً عني مغفوراً لي إذا علم مني الحرص والاجتهاد. ألا وإنه لا إذن على مظلوم دوني، وأنا معول كل مظلوم، ألا وأي عامل من عمالي رغب عن الحق ولم يعمل بالكتاب والسنة فلا طاعة له عليكم، وقد صيرت أمره إليكم حتى يراجع الحق وهو ذميم»، كما احتاط لرعاية مصالح الفقراء بمنع استئثار الأغنياء بما تقدمه الدولة من خدمات اقتصادية ومالية لمواطنيها فقال: «ألا وإنه لا دولة بين أغنيائكم ولا أثرة على فقرائكم في شيء من فيئكم»، ولم يكتف بذلك بل حرص على تحمل الدولة عن المواطن تكاليف السفر بالإضافة إلى تخصيص مكافأة لكل من تكلف وسعى في سبيل إحياء الحقوق ورفع المظالم، فقال: «ألا

(١) ابن عبدالحكم، مرجع سابق (ص٣٦). وابن الجوزي (ص٢١٠). وينظر: البورنو، محمد صدقي، قدوة الحكام والمصلحين عمر بن عبدالعزيز، مرجع سابق، (ص٢٤٢).

وأيـما وارِدٍ وَرَدَ في أمـر يصلح الله به خاصاً أو عامـاً من هذا الدين فله بين مئة دينار إلى ثلاث مئة دينار على قدر ما نوى من الحسـنة، وتجشـم من المشقة، رحم الله امرأ لم يتعاظم سفراً يحيي الله به حقاً لمن وراءه»[1]، هذا بالإضافة إلى أمره عماله ببناء اسـتراحات على طرق السفر فمن مر بهـم من الرعيـة فلهم ضيافة يـوم وليلة دون مقابل مـع تعهد دوابهم، ومـن كان به علة فضيافة يوميين وليلتـين، ومن كان منقطعاً فيقوَّى بما يصل به إلى بلده[2].

وكان يأمـر عمّاله بإصلاح الناس بالسـنَّة وعدم تجاوزها إلى غيرها؛ جـاء في رده على عامله في الموصل يسـتأذنه بـضرب الناس على التهمة وقـد كثـرت فيها السرقات، قـال عمر: «خذ النـاس بالبينة وما جرت عليه السـنة، فـإن لم يصلحهم الحق، فلا صلاح لهـم»[3]، وفي رده على عاملـه في الموصل قـال عمر: «فلعمـري أن يلقـوا الله بخيانتهم أحب إلي من أن ألقى الله بدمائهم»[4]، لقد كانت سياسـة عمر بن عبدالعزيز واضحة وهي السير مع السنَّة فمن لم تصلحه السنَّة لن تصلحه البدعة ومن لم يصلحه الحق لن يصلحه الظلم[5].

وكذلك سياسة الدولة الإعلامية تحولت إلى مدح من يستحق المدح بعد إلغاء سياسة ذم الخصوم ومن تعاديهم الدولة.

وفيـما تقـدم يلاحـظ أن جـلَّ إصلاحات الخليفـة العـادل عمر بن

(١) الأصفهـاني، أبـو نعيم أحمـد بن عبدالله، حليـة الأولياء وطبقات الأصفيـاء، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ه، بيروت، (٥/ ٢٩٢-٢٩٣).

(٢) تاريخ الطبري (٧/ ٤٧٢).

(٣) السـيوطي، جلال الديـن عبدالرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفـاء، الطبعة الرابعة، مصر، مطبعة الفجالة الجديدة بمصر، (ص٢٣٧).

(٤) الحلية، مرجع سابق، ٥/ ٢٧٥.

(٥) البورنـو، محمـد صدقـي، قـدوة الحكـام والمصلحين عمر بـن عبدالعزيز، مرجع سـابق (ص١٩٢).

عبدالعزيز -يرحمه الله- كانت إطلاق المصالح، وإلغاء كل تقييد زاد عن الحد المقابل لما هو حادث من فجور أو شرور ومخالفات؛ بقصد رفع الحرج عن الناس والتيسير عليهم، وكان عمر يصرح بقصده في أقضيته أحياناً، جاء في جوابه لواليه على ديوان دمشق، قال عمر: «إذا أتاك هذا فلا تعنِّت الناس، ولا تشق عليهم فإني لا أحب ذلك»[1]، الأمر الذي ترتب عليه طرح العمل بالكثير من الأنظمة والتنظيمات والسياسات والإجراءات والقرارات السابقة لعهده الميمون وإلغاؤه وإيقافه.

محددات نطاق سنّ الأنظمة:

ثلاثة محددات رئيسة وردت في مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «تُحَدثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»، أولاها: أن الاستحداث يأتي مقابل الحادثات، وثانيها: أن الأقضية تأتي مقابل الفجور، وثالثها: أن الأقضية تأتي على قدر الفجور. وفيما يلي شرح لهذه المحددات.

تُحدث مقابل حدوث:

لا يجوز أن يُحدث الفجور لأجل أن تحدث له الأقضية، ولا يجوز أن يترك الفجور بعد ظهور مقدماته حتى ينتشر فيتخذ ذريعة لإحداث أقضية وأنظمة؛ لأجل ذلك فلا بد من التفريق بين إحداث الأقضية والأنظمة وبين إحداث سبب الأقضية والأنظمة، فمنه ما يكون منالاً قريباً لإحداث الفجور، مثل ما قرره بعضهم عن كيفية معرفة توبة الزانية بمغازلتها والتعرض لها، فإن تبسطت ولانت، دل ذلك على ضعف توبتها أو انعدامها، وإن هي منعت وقاومت، دل ذلك على

(١) طبقات ابن سعد، مرجع سابق (٥/ ٣٨٠).

صحة توبتها وصدقها؛ إذ لا حاجة لتعريض مسلمة للفتنة اختياراً لها، قال الشيخ عبدالرحمن السعدي عن معرفة توبة الزانية: «تفسير الأصحاب -يرحمهم الله- توبة الزانية بأن تراود فتمتنع، أنكره الموفق وغيره، ويحق لهم إنكاره فإن المراودة من أعظم المنكرات، ولو كان الغرض منها التجربة والامتحان وهي داخلة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ [الإسراء: ٣٢]، فإن المراودة أقرب الوسائل لوقوع المختبر والمختبرة في الفاحشة فإن راودها فاجر وقع الفجور أو كاد وإن راودها تقي خشي عليه وعليها من وقوع المنكر، فإن أحست أن تلك المراودة لأجل الاختبار لم يحصل بها المقصود، وليست هذه المسألة نظير من أراد معاملة شخص أو صداقته وهو يجهل حاله أن يختبره ويحصل المقصود به من غير حصول فتنة، وهذه المسألة على قولهم ليس لها نظير في الشرع فهي مضرة محضة»[1]، ولا يقاس اختبار الزلل على اختبار الفطنة، فقد جاء اختبار فطنة اليتامى بحيل التجار وحذقهم لكي لا يخدعوا في قول الله عز وجل: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا ۚ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦﴾﴾ [النساء: ٦]، وهو اختبار للفطنة، والفطنة مصلحة وتعريض اليتامى للمصلحة واجب، فلا يقاس عليه اختبار الزلل الذي قد يوشك أن يفتن التائبة من الزنا، فالزلل مفسدة وتعريض التائبين لمفسدة العودة عن التوبة يحرم، ولا تأتي بمثله الشريعة، وهذا المعنى الذي يمنع من إحداث مقدمات الشرور وأسبابه هو مما تقتضيه اللغة في مقولة الخليفة العادل عمر بن

(١) السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، (١٤١١هـ)، المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي: الفتاوى السعدية، مركز صالح بن صالح الثقافي، عنيزة، (ص٣٥٤-٣٥٥).

عبدالعزيز -يرحمه الله-: «**تُحَدثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**».

ويختلف إحداث الأقضية والأنظمة عن حدوث الفجور والمخالفات في كون الفجور والمخالفات تأتي بما ينقض ويخالف القديم، قال الزبيديُّ: ومحدثاتُ الأمورِ: ما ابتدعه أهلُ الأهواءِ من الأشياءِ التي كانَ السلفُ الصّالحُ على غيرِها، وفي الحديثِ: «إيّاكم ومحدثاتِ الأمورِ»[1]، جمعُ مُحدَثةٍ -بالفتح-: هو ما لم يكن معروفاً في كتابٍ ولا سنَّةٍ ولا إجماعٍ[2].

بينما إحداث الإمام أقضية وأنظمة وتنظيمات وسياسات إنما تأتي لتجديد العمل بما يُصلِح الناس، وليس فيه ما يخالف كتاباً أو سنّة، وهي كما قال الزمخشري: «وأحدثَ الشيءَ واستحدثَه... واستحدثَ الأميرُ قريةً وقناةً»[3].

ويختلف إحداث الأقضية والأنظمة عن إحداث الفجور والمخالفات في كون الفجور والمخالفات الأصل فيها أن الناس يحدثونها دون علم أو فعل من الإمام أو جهد منه فهي بالنسبة للإمام تحصل دون علمه أو قصده.

أما إحداث الأقضية والأنظمة فيدل على عمل الإمام، والأصل أن فعل الإمام في سنّ الأقضية والأنظمة أن يأتي لدرء ما حدث من فجور وفساد ورفعه، وبذل الوسع واستشراف الأمور قبل وقوع

(١) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب لزوم السنة رقم (٤٦٠٧). والترمذي في جامعه، كتاب العلم، باب ماجاء في الأخذ بالسنة رقم (٢٦٧٦). وأخرجه أحمد في المسند (٤/ ١٢٦، ١٢٧). وابن ماجه في المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين رقم (٤٢). قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح».

(٢) تاج العروس. مرجع سابق (٥/ ٢١٢).

(٣) أساس البلاغة. مرجع سابق (ص١١٥).

الفسـاد ودرئها، فلا يصح من الإمام أن يحدث الفجور سـواء مباشرة أو باستحداث أسـبابه ومقدماته أو أن تترك الأنظمة والأقضية تحدث كـردود أفعال لفجـور ومخالفات تركت عمـداً لتتبع بأقضيـة وأنظمة تسنّ.

أقضية وأنظمة مقابل فجور وشرور ومخالفات:

الأقضيـة المحدثة تتنـوع بتنوع الفجور الحـادث، ويقاس على ذلك القـول بـأن الأنظمـة المحدثة تتنـوع بتنـوع المخالفات الحادثـة، وهذا بدوره يحدد نمط الأنظمة التي تسنّ[1].

وتطبق الأقضية والأنظمة المحدثة في المجتمع بصور مختلفة باختلاف

(١) ونمـط الفجور والمخالفات الحادثة التي توجه طبيعة الأقضية والأنظمة المحدثة، تتحدد جزئيـاً بحسـب مرحلـة التطور التي يمر بهـا المجتمع من جهة نـوع التضامن في المجتمع هـل هو آلي أو عضوي، ولكل نوع أقضية وأنظمة محدثة وفق طبيعة الشرور والمخالفات الحادثة فيه؛ الأول: مجتمع التضامن الآلي المبني على التشابه والتماثل في الوظائف المتكافئة وعدم التخصـص، والثاني: مجتمع التضامن العضوي المتحكـم في المجتمعات المتطورة، والمبني على التباين والتفاوت في الوظائف المتخصصة المتساندة والمتكافلة. وإذ يقع هذان النوعان من التضامن في علاقة زمنية تعاقبية، بمعنى أن النوع الأول يسـبق النوع الثاني، ومـا يلبـث حتى يتغيّر ويتطـور دائماً إلى النوع الثاني، وأن السـمات المذكورة لكل نوع من أنـواع التضامـن تعد مؤشرات دقيقة وذات دلالة على طبيعـة الأقضية والأنظمة المحدثة في المجتمـع وعـلى طبيعـة العقوبـات فيه: ففـي مجتمعـات النـوع الأول في الوقت الذي تكـون الأنظمة رادعة وزاجرة وتعذيبيةً للخارجين عليها، فإنها في مجتمعات النوع الثاني تكـون إصلاحية، تنظـر إلى الخارجين عن النظام كأنهم مرضى بحاجة إلى العلاج، وليس كجناة متخلفين جِبلِّياً، ومسـتحقين للإبادة أو الإعدام، كما هو الحال في النوع الأول من المجتمعات.

انظر: Baumgartner M.P. (Editor), (1999), the Social Organization of Law, 2nd. Edition, USA: California: Academic Press (A division of Harcourt & Brace Company) P 5-12.

وانظر: آل سـعود. عبدالعزيز بن سـطام، (١٤٣١هـ)، النظام الاجتماعي للتقاضي، مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سـعود الإسـلامية، العدد السـابع عشر، شـوال ١٤٣١ه، (ص٢٠٩).

الفجـور والمخالفات الحادثة، وباختلاف مقصود النظام وطبيعة النظر إلى المخالـف للنظـام، ومن أشـهرها عند علـماء اجتماع القانـون أربعة أنماط هي: العقابي، والتعويضي، والإرضائي أو التوفيقي، والعلاجي.

فعندما ينظر للفجور ومخالفة النظام الحادثة على أنها تعدٍّ على القانون والمجتمـع في الدرجـة الأولى، وضـدَّ الطرف المجني عليـه في الدرجة الثانيـة، ومن ثمَّ تصوَّر وكأنها تجريح لمشـاعر العامـة وحقوقهم، وأنها تسـتدعي وتسـتلزم العقاب والتعذيـب للخارج عن القانـون؛ تكون طبيعـة الأقضية والأنظمـة المحدثة في المجتمع في هذه الحالة من النمط العقـابي[1]. ومن الأمثلـة على ذلك أنظمة العقوبـات وأنظمة مكافحة الإرهاب، وأنظمة الطوارئ بصفة عامة.

وعندمـا ينظـر للفجـور ومخالفـة النظام الحادثـة على أنهـا تعدٍّ على متـضرر يسـتحق بموجبه أن يعـوَّض عن الضرر الناشـئ عـن مخالفة النظـام؛ تكـون طبيعة الأقضيـة والأنظمة المحدثـة في المجتمع في هذه الحالـة من النمط التعويـضي[2]، ومن الأمثلة على ذلـك المواد النظامية التـي تنص عـلى غرامة تعويضيـة مقابل المخالفة أو أيَّة عقوبة يسـتفيد منها المتضرر.

وعندمـا ينظر للفجور ومخالفة النظام الحادثة على أنهما مجرد خلل في التـوازن القائم بين المصيب والمخطئ؛ ووفق هذا المنظور تكون وظيفة النظـام إعادة التوازن إلى سـابق حالـه قبل المخالفـة[3]، ولكن غالباً ما تضطـر الأطـراف المعنية حسـب الواقـع إلى حل وسـط؛ لذلك تكون طبيعـة الأقضية والأنظمة المحدثـة في المجتمع في هذه الحالة هو النمط

(1) Baumgartner M.P. (Editor), (1999), the Social Organization of Law, 2nd. Edition, USA: California: Academic Press (A division of Harcourt & Brace Company) P 5-12.

(٢) آل سعود، النظام الاجتماعي للتقاضي. المرجع السابق (ص٥-١٢).

(٣) آل سعود. المرجع نفسه (ص٥-١٢).

الاسترضائي والتوفيقي لاستعادة التوازن، ومن الأمثلة على ذلك الأنظمة المتعلقةبالتوفيق والمصالحة.

وعندما ينظر للفجور ومخالفة النظام الحادثة على أنهما مرض يجب علاجه، وأن المخطئ مريض وقع ضحية مرضه، ويعاني من قصور أدى إلى وقوعه في المخالفة، وأن النظام لابد أن تكون غايته هي علاج أسباب الخلل؛ تكون طبيعة الأقضية والأنظمة المحدثة في المجتمع في هذه الحالة هي النمط العلاجي[1]، ومن أمثلة ذلك بعض مواد الأنظمة التي تعالج قضايا الجاني الحدث صغير السن.

قد يرى بعض الباحثين أن المجتمع المعاصر في دولة الشريعة يمر بالمرحلة الانتقالية نفسها من مجتمع آلي إلى مجتمع عضوي، ومن مجتمع السمة السائدة للأقضية والأنظمة المحدثة فيه هي الزجر والعقاب، إلى مجتمع السمةُ السائدةُ للأقضية والأنظمة المحدثة فيه هي الإرضاء والعلاجً، وأن هذا يقتضي استحداث المزيد من الأقضية والأنظمة على النمط العلاجي والتوفيقي مجاراة لمراحل تطور المجتمع.

ويمكن مناقشة هذا القول من جهتين، أولاهما: جهة تحول المجتمع الآلي إلى مجتمع عضوي: صحيح أن المجتمع المسلم المعاصر يمر بمرحلة انتقالية من مجتمع آلي إلى مجتمع عضوي، ولكن أي مجتمع يحتكم إلى شرع الله سيجد ثوابت شرعية لا يملك المجتمع ولا الحكومة أو ولاة الأمر تغييرها، بل إن مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «**تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**» هي في الحقيقة قاعدة في مراعاة العصر والمرحلة المجتمعية التي يعيشها المسلمون؛ فهي تفسر: متى؟ ولماذا؟ وبأي مقدار تتطور وتتغيّر الأنظمة والأقضية في المجتمع الإسلامي الذي يعيش في كنف دولة الشريعة.

(١) آل سعود. المرجع السابق (ص٥-١٢).

وثانيهما: جهة نمط الأنظمة في دولة الشريعة: إن من رحمة الله عز وجل بنا أن هدانا لهذا الدين الذي جاءت شريعته الكاملة لتحقق مصالح العباد، وتدرأ عنهم المفاسد وتحميهم منها، لقد قامت هذه الشريعة على رفع الحرج والمشقة، وعلى اليسر في الأمور كلها قال ابن القيّم: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة، وإن دخلت فيها بالتأويل»[1].

إن هذه السياسة الشرعية تفرض على المنظم والمجتهد والمفتي نسقاً اجتهادياً محدداً، يتمثل في اعتماد قواعد أصولية ومقاصدية خاصة بسنّ الأنظمة، منها مقولة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «**تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**»، وتطبيق منظورها بذاتها ليخدم طبيعة الأنظمة ونمطها إجرائياً، وإعمالها لإصلاح الناس وفق النسق التشريعي العام الذي يتسم بسمتين رئيستين:

السمة الوقائية: وتعني منع المكلف من أي فعل تترتب عليه آثار تخالف المقاصد الكلية أو الجزئية أو الخاصة التي تغيّاها الشارع، وذلك من خلال صورتين:

أولاهما: قواعد أصولية استقرئت من ثنايا نصوص الشرع وصارت في حكم القطعيات، والمقصود بها قواعد سد الذرائع والحيل الشرعية، والاستحسان بمجمل صوره، وما بناه الأصوليون والفقهاء من قواعد فقهية تحكم جزئيات متعددة لها مناط واحد، وإن اختلفت

(١) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، الطبعة الأولى، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، (٣/ ٦ و٧).

صورها ووقائعها، كقواعد الضرر وقواعد القصود والنيات، وقواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد.

أما الصورة الثانية: فهي نظريات فقهية جمع العلماء القدامى فروعها دون نظمها تحت مسمى معين، وقام المعاصرون من الدارسين والباحثين بإعطائها مسميات تتناسب ومضامينَها ذات الصبغة الوقائية، والمقصود هنا نظريات الباعث والاحتياط، والتعسف في استعمال الحق، وهي كلها نظريات جاءت من نصوص الشريعة.

والسمة العلاجية: الصبغة العلاجية للأنظمة والسياسات هنا، لا يُتصور أنهما تقتصران فقط على المنع من الفعل عملاً بالذرائع أو الحيل أو الاحتياط، بل تشمل كل تدخل من الإمام أو بمعرفته سواء للمجتهد أو للمفتي لرفع المشقة عن المكلف إذا كانت تكاليف الشرع المعرَّفة بموجب النظام حين تطبيقها في صورة معينة توقع المكلف في الحرج، وهذا يعني تقديم بقية الأنماط على النمط العقابي في الأنظمة، وقد يأتي ذلك ضمن إطار العمل بالاستحسان، فباعتبار أن كليات الشريعة وجزئياتها معللة بمصالحها[1]، ومثال ذلك نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي التي تنهض بدور وقائي وعلاجي يهدف إلى إعادة التوازن إلى المصالح وحفظها من أي خلل[2]. فإنه تبعاً لذلك يتعين على المستفتَى في مسألة نظامية متى استبصر استبصاراً قطعياً أو ظنياً أن تطبيقَ الحكم الشرعي المعرَّف بموجب النظام على المكلف أو إعمالَ القياس، من شأنه أن تكون له نتائج على غير المعهود

(١) بتصرف ينظر: من باب أن الجزء تابع للكل، وهذا معنى قول الشاطبي: "المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك فلا بد من اعتبارهما معاً". ينظر: الموافقات (٣/ ١٧٦).

(٢) بتصرف: الدريني، فتحي، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي. مصدر سابق (ص١٢، ١٩-٣٠، ٨٥).

من سُـنَنِ الـشرع ومقاصده، أن يَعـدِلَ إلى التكييف الاستثنائي الذي بـه يتحقق المقصد الشرعـي[1] من التخفيف والتيسـير على الناس فيما ليس فيه مخالفة لشرع الله، وهو معنى الاستحسان: «العدول عن حكم مسـألة عن مثل نظائرها إلى خلافه، لوجه يقتضي التخفيف، ويكشف عن وجود حرج عند إلحاق تلك الجزئية بنظائرها في الحكم»[2].

إن هذه الأنظمة تزداد حجماً وكمًّا كلما ازداد المجتمع تقدماً وتعقيداً وتصنيعـاً، وكلـما ازداد تدخـل الجهـات الحكومية في حيـاة المواطنين، وكلـما ازداد لجـوء المواطنين إلى القضـاء واسـتخدموا المحامين لطرح شـكاواهم، واسـتيفاء حقوقهـم، والعكس أيضاً صحيـح، بمعنى أن حجم القوانين تقل كلما قلت العوامل والمتغيّرات التي ذُكرت.

والأنظمة بجميع أنماطها، سـواء العقابي، والتعويضي، والإرضائي أو التوفيقـي، والعلاجـي، جميعها متى تسـنّ على وفـق الشريعة تكون كلهـا مبنية على التيسـير ورفع المشـقة والحـرج والاحتيـاط للمصالح ودرء المفاسـد أو رفعها أو تقليلها، ويقدم أي منها على الآخر حسـب إفضائه إلى مقصود الشريعة.

غـير أن الغالـب في سـنّ الأنظمـة في دولـة الشريعة، أنـه يقصد به النمـط الإرضائي والتوفيقي بالنظر إلى إعادة التوازن إلى علاقة الناس بالناس، والعلاجي بالنظر إلى رفع حرج والتيسير على من يطبق عليهم النظام، والتعويضي بالنظر إلى المتضرر من عدم سـّن النظام، وكلٌ على قدر الإمكان وحسـب الحاجـة ولا يتحول إلى النمـط العقابي إلا عند الضرورة.

(١) بتصرف ينظر: حميتو، أبو حاتم يوسف، مرجع سابق، ٢٠١٠م. ٢٠ ذو القعدة، ١٤٣٢ه.

(٢) الباحسـين، يعقوب عبدالوهاب، (١٤٢٨هـ)، الاستحسـان: حجيته، حقيقته، أنواعه، تطبيقاته المعاصرة، الطبعة الأولى، الرياض، مكتبة الرشد، (ص٢٨٨).

ومن الشواهد على ذلك من سياسة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- أمره عمّاله، قال: «ادرؤوا الحدود ما استطعتم في كل شبهة فإن الوالي إذا أخطأ في العفو خير من أن يتعدى بالعقوبة»[1]، وكان -يرحمه الله- لا ينصاع لاقتراحات عماله بالنظر إلى كل شبهة مخالفة بمنظور عقابي، جاء في رده على عامله على الكوفة عندما اقترح نوعاً من تعذيب موظفي الخراج المتهمين باختلاسات، قوله: «جاءني كتابك، تذكر أن قِبَلك قوماً من العمال اختانوا مالاً فهي عندهم، وتستأذنني في أن أبسط يدك عليهم، فالعجب منك استئمارك إياي في عذاب البشر كأنني جُنةٌ لك، وكأن رضائي عنك ينجيك من سخط الله»[2]، وكان -يرحمه الله- يوبخ عمّاله من اعتقاد أن النمط العقابي هو الأصل في إصلاح الناس، قال لوالي خرسان: «فقد بلغني كتابك، تذكر أن أهل خرسان قد ساءت رعيَّتُهم، وأنه لا يصلحهم إلا السيف والسوط؛ فقد كذبت، بل يصلحهم العدل والحق فابسط ذلك فيهم والسلام»[3]، وأصل ذلك أن الشريعة لا تشتمل على نكاية بالأمة أو الأفراد، وإنما الغاية هي تحصيل مقصود الشريعة في إصلاح عموم الأمة وخويصة الأفراد.

أقضية وأنظمة بمقدار الفجور والشرور والمخالفات وقدرها:

سبق بيان أن الشريعة الإسلامية أغنى الشرائع السماوية إطلاقاً من جهة حجم الأحكام (القوانين) وكميتها، وبيان أن جميع المحل الصالح لسنّ القوانين مشغول بأحكام شرعية، فمن الطبيعي والحال كذلك

(١) ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القرشي التيمي البكري، (١٤٠٥هـ)، سيرة ومناقب عمر بن عبدالعزيز، تحقيق السيد الجميلي، بيروت، دار مكتبة الهلال (ص١٢٣).

(٢) الحلية (٥/ ٢٥٧)، وابن الجوزي (ص٨٤)، البورنو، مرجع سابق (ص١٩٢).

(٣) السيوطي، تاريخ الخلفاء. مرجع سابق (ص٢٤٢).

أن يُقتصر في سنّ الأنظمة على الحد الضروري منها، قال محمد مفتي وسامي الوكيل بلزوم الاقتصار في سنّ الأنظمة على رعاية شؤون الحكم وأعماله الضرورية للدولة دون غيرها، وعلى تنظيم المباحات وإقامة فروض الكفاية في مجالات مخصوصة فقط[1]. ويتفق هذا مع أن الأصل في الأنظمة أن تكون بمقدار الحاجة لا تتجاوزه كما هو المعنى المقصود بحصر الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- مقدار الأقضية على قدر الفجور في قوله: «... بقدر ما...» ويقصد به عدم التعسف الكمي أو النوعي في سنّ الأقضية وما تشمله من أنظمة وسياسات وقرارات، والتعسف الذي يراد الاحتراز منه حسب مقتضى هذه المقولة أنواع هي:

التعسف في كمّية الأنظمة: الأصل عدم سنّ الأنظمة إلا لضرورة أو حاجة؛ لذا فالأصل أن كمية الأقضية والأنظمة تكون بمقدار كمية الضرورة والحاجة لدرء الفجور والشرور والمخالفات أو رفعها، وكما أن الضرورة تقدر بقدرها فكذلك الأنظمة التي تباح للضرورة أو الحاجة تقدر بقدرها[2]، وهو منهج القرآن الكريم في التشريع، فقد كانت الأحكام تنزّل منجَّمة تدبيراً لحوادث وقعت على قدر حاجات من شرع لهم وما تقتضيه مصالحهم، والله عز وجل يشرع للناس أحكامهم على قدر حاجاتهم وعلى قدر ما اقتضته مصالحهم، فثبت بذلك أن من سنن الله عز وجل وحكمته في التشريع أن يكون على قدر حاجات من شرع لهم، بحيث لا يكون فيه تشريع لحوادث فرضية أو صور ذهنية، وكذلك كان التشريع عند فقهاء الصحابة ﷺ للحاجة وعلى قدرها[3].

(١) بتصرف، مفتي والوكيل، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م. مرجع سابق (ص٣٧-٣٨).

(٢) ينظر: الكاساني، البدائع، مرجع سابق (٥/ ١٢٤). مجلة الأحكام العدلية (المادة ٢٢).

(٣) خلاف، عبدالوهاب، (١٤٠٥هـ)، السلطات الثلاث في الإسلام: التشريع - القضاء - التنفيذ، الطبعة الثانية، الكويت، دار القلم للنشر والتوزيع، (ص١٠، ١٨، ٤٧).

وفي تنزيل تقدير الحاجات التي تقوم مقام الضرورة بقدرها من شرح قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[1] على مقدار الأنظمة وكميتها بيان لميزان الاعتدال في مقابلة مقدار الأنظمة بمقدار المخالفات.

فقوله ﷺ: «لا ضرر»[2]: نكرة في سياق النفي، وهي عامة لكل ضرر، لكن هذا الضرر من جهة الابتداء، والضرر في الكلمة الأولى هو فجور ومخالفة حادثة، وأقول: حادثة لعدم جواز إحداثها أو استحداثها، بمعنى أن الشخص لا يضر ابتداءً، والدولة كذلك لا تسنّ الأنظمة ابتداءً، فالأصل أن أي شخص أو جماعة أو دولة لا تضر نفسها ولا تضر غيرها بتضييق أو تعسير -كما يفعل التعسف في الأنظمة فيما تدخل عليه-، وهذه الكلمة: «لا ضرر» شاملة لجميع أنواع الضرر الابتدائي، قلّ أو كثر.

والكلمة الثانية: «ولا ضرار»: أيضاً نكرة في سياق النفي، ومعنى هذا أن الدولة عندما تريد أن تأخذ حقك أو حقها ممن صدر منه عليك أو عليها ضرر، أو أن تقيم عليه عقوبة من العقوبات، هذه الكلمة شاملة لجميع الفروع التي يكون فيها فجور أو اعتداء على الحق بصرف النظر عن كون الاعتداء على الحق كائناً من فرد أو بتطبيق عقوبة من العقوبات، ولهذا يضم إلى ذلك قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴿١٢٦﴾﴾ [النحل: ١٢٦]، وقال عزّ وجل: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى

(١) أخرجه مالك في الموطأ في الأقضية باب القضاء في المرفق، موقوفاً (٢/ ٧٤٥)، ووصله ابن ماجه في سننه عن عبادة بن الصامت في الأحكام باب من بنى في حقه ما يضر بجاره (٢/ ٤٤).

(٢) ما يأتي في هذه الفقرة تصرف في شرح الشيخ عبدالله الغديان -يرحمه الله- لقاعدة: «الضرر يزال»، عبدالله بن عبدالرحمن الغديان، توجيهات لطالب قواعد الفقه، محاضرة مسجلة، جامع الراجحي، الرياض، ٢١/ ١١/ ١٤٢٧هـ، http://liveislam.net/browsearchive.php?sid=&id32283 ٢٢ ذو القعدة ١٤٣٢هـ.

﴿ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [الشورى: ٤٠]، فلا يزيد الفرد أو الدولة عن الحق الذي لهما، فإذا زاد الفرد أو الدولة عن الحق الذي لهما فهذه الزيادة هي المنفية في قوله ﷺ: «ولا ضرار». فكما نفى الضرر ابتداءً بقوله: «لا ضرر» فقد نفاه مقابلة بقوله: «ولا ضرار» أي مقابلة الضرر بمثله.

والأقضية والأنظمة التي تحدث في مقابل حدوث الفجور والمخالفات وعلى قدرها تعد من الضرر أو الحرج الذي يحدث في مقابل، وعلى قدر الضرر أو الحرج الحادث، ويعد سنّ الأنظمة التي توافرت فيها تلك الصفة أمراً مشروعاً ومتوافقاً مع المقولة العمرية.

التعسف في سنّ الأنظمة على سبيل الضرار: عندما تسّن أنظمة ابتداءً دون أن تكون في مقابل ضرر أو حرج حادث؛ فإن ذلك يعد من الضرر ابتداءً، ومن أمثلة ذلك جميع الأنظمة التي تحد من التنافس المشروع، ومنها الإجراءات الوقائية أو الانتقائية في المجال الاقتصادي والمالي، فلا يصح سّن نظام يمنع نوعاً من أنواع الأعمال التجارية ليسمح أو ليمنح ميزة لنوع آخر دون موجب من فتح طريق المصلحة بعد أن سد مفسدة، أو درأها أو رفعها أو قلل منها.

ومن الضرار السلبي في سنّ الأنظمة ترك إلغاء نظام انتهى فيه الضرر أو الحرج الذي سُنّ النظام في مقابلِهِ، ومن أمثلته الإيجابية أن صدور نظام القضاء السعودي الجديد في العام ١٤٢٨هـ، الذي ألغى جميع اللجان الإدارية ذات الاختصاص القضائي، ويأتي ذلك من جهة تقدير الأقضية والسياسات بقدر الضرورة والاضطرار، فبسبب انتهاء الضرورة والحرج الذي استدعى في السابق استحداث سياسة إنشاء تلك اللجان، ويأتي هذا المثال على قول من يقول: إن الضرورة ألجأت إلى هذه اللجان الإدارية ذات الاختصاص القضائي، على سبيل التنزّل، وإلا فالأصل عدمها، ولكن بقي بعضها على سبيل أن الحاجة والضرورة

الداعيـة إلى وجودها تتناقص ولم تنته بعد، وهذا يقتضي التدرج في إلغاء العمـل بهـذه اللجان، ومن ثم التحـول إلى المحكمـة المختصة في مقابل التدرج وقدره في تناقص الضرورة والحرج الداعي إلى وجودها، ودون ذلك يعد من التعسف السلبي بترك تقليل عمل تلك اللجان، ويعد من الضرر المحدث ابتداء أن يُرى ضرر حادث ثم يترك دون رفع أو درء أو تخفيف من قبل من تعين عليه وهو قادر على ذلك وهي الدولة، فيتدخل المنظم بإلغاء نظام أو سياسـة كونها صارت مفضية إلى مفسدة تتزايد مع الوقـت، ويحدث هذا بالتدرج المقابل لدرجة تزايد أو تناقص المحدثات قصداً للاحتياط للمصالح التي تتعطل ورفعاً للمفاسد التي تتزايد.

ومـن أمثلة الضرار السـلبي المتعلق بممارسـة الأنظمـة ما جرى في زمـن الخليفة العادل عمر بـن عبدالعزيز -يرحمه الله- من الاسـتمرار في أخـذ الجزيـة والخراج حتى بعـد دخول الذمي في الإسـلام؛ وذلك خشية أن تنقص موارد خزينة الدولة، كتب عمر إلى واليه على الكوفة، فقال: «كتبت إليَّ تسألني عن أناس من أهل الحيرة يسلمون من اليهود والنصارى والمجوس وعليهم جزية عظيمة، وتسـتأذني في أخذ الجزية منهـم، وإنَّ الله عـز وجل بعث محمداً ﷺ داعياً إلى الإسـلام، ولم يبعثه جابياً، فمن أسـلم من أهل تلك الملـل فعليه في ماله الصدقة ولا جزية عليـه»، وكتـب عدي بن أرطـاة والي البصرة لعمر فقـال: «فإن الناس كثـروا في الإسـلام، وخفـت أن يقل الخـراج»، فجاء جـواب الخليفة حازمـاً، قال: «فهمت كتابك، ووالله لوددت أن الناس كلهم أسـلموا حتى نكون أنا وأنت حراثين نأكل من كسـب أيدينا»[1]، ويأتي الضرار

(١) الخـراج، لأبي يوسـف، مرجـع سـابق (ص١٣١). والحلية، مرجع سـابق، (٥/ ٣٠٥). ابـن الجـوزي، الحافـظ جمال الديـن أبي الفرج عبدالرحمـن، (١٣٣١هـ)، سـيرة عمر بن عبدالعزيـز، نسـخه وصححـه ووقف عـلى طبعه محب الديـن الخطيـب، الطبعة الأولى، مصر، مطبعة المؤيد، (ص٩٩-١٠٠).

السلبي في هذا المثال من جهتين، **أولاهما**: من جهة عدم التوقف عن تطبيق النظام بعد انتفاء سببه، وهو صفة الذمِّية التي بموجبها تؤخذ الجزية والخراج، وضرار ذلك في الزيادة عن المال المقابل لأداء الحق المشروع على الأشخاص والأفراد، **وثانيهما**: من جهة عدم التحول إلى تطبيق نظام انعقد سببه، وهو صفة الإسلام التي بموجبها طرح عنهم الجزية والخراج، وضرار ذلك على الفقراء والمعوزين في المجتمع أنهم بعد أن حرموا حقوقهم فالزكاة توزع عليهم، والصدقات تعطى لهم، بعد أن دخلت في أموال أخذت من مسلمين على سبيل الجزية والخراج بغير حق، فلم تصرف في مصارف الزكاة، ولم يبقَ لهم فضل مال يتصدقون به، هذا بالإضافة إلى تحول تلك الجهات الحكومية من الهدف الأصلي للدولة وهو إصلاح الدنيا بالدين إلى هدف مبتدع وهو التحيُّل للدنيا بالدين، وذلك بتنفيذ الأحكام على عكس مقصودها، وفي ذلك إبطال لها، وإجراءات عمر بن عبدالعزيز تلك تأتي لتعيد الأمور إلى القدر المناسب للفجور الحادث.

وأيضاً من الأمثلة على الضرر السلبي في ترك سنّ أنظمة: ترك إنشاء سوق للسلع متوافقة مع المعايير المالية الإسلامية، مع وجود الحاجة أو الضرر من عدم سنِّها، والتي يتحقق بوجودها مصالح عديدة، منها الحيلولة دون هجرة أموال المسلمين للمصارف الغربية والعالمية، كما أن عدمها قد أدى إلى تفويت فرصة استثمار أموال في سوق المسلمين من مناطق مختلفة في العالم؛ لأجل إجراء بعض معاملات التورق والمرابحة والمتاجرة، ولا يمكن إنشاء سوق للسلع والمعادن متوافقة مع المعايير الإسلامية إذا لم يصدر فيها نظام؛ فلا توجد إلا بنظام لما أنها من أعمال الحكومة وليست من أعمال الناس، فالحكومة هي المسؤولة عن استحداث التنظيمات

والأنظمة[1]؛ لذا فهذه من المصالح التي سدّ الطريق إليها بسبب الفراغ النظامي والتنظيمي؛ فيدخلها النظام والتنظيم لرفع مفسدة سدّ الطريق إلى المصلحة، لأجل ذلك يعد سّن النظام في هذا المثال لم يدخل على المصلحة، وإنما دخل على المفسدة التي أدت إلى فواتها، فهو عند التحقيق داخل لرفع مفسدة تعطيل المصلحة ليس بالإمكان تحصيلها دون نظام وتنظيم، فالأصل هنا أن تُدخَل الأنظمة لرفع مفسدة قطع طريق المصلحة، ثم بعد تحقق ذلك تُدخَل الأنظمة لدرء مفسدة قطع طريق المصلحة؛ وترك أي من ذلك يعد من التعسف السلبي في سنّ الأنظمة ومن الضرر المحدث ابتداء، فهو من الشرور لما فيه من ترك لضرر حادث دون رفع أو تخفيف وتقليل.

والذي يظهر أن أغلب التجاوزات النظامية للحكومات اليوم هي من التعسف السلبي غير مقصود، وهي من الفجور أو الشرور الخفية لما فيها من امتناع عن تقديم خدمة نافعة، يحتاج إليها عموم للناس، وليس فيها مخالفة للشرع ولا ضرر على الدولة؛ فانتفاء المصلحة المشروعة قرينة لقصد الإضرار، ومن ذلك أن لا يكون للدولة منفعة في استعمال حقها في سّن الأنظمة، مع ما يترتب عليه من ضرر بعامة الناس، فالأصل أن تمتنع الدولة عن استخدام حقها في سّن الأنظمة دون منفعة لها راجحة، كما أن الأصل أن تمتنع الدولة عن ترك سّن أنظمة ينتفع بها الناس، وليس على الدولة في ذلك ضرر راجح، فترك الفعل النافع هو في الحقيقة فعل ضار؛ وهو قرينة على تمحض قصد الإضرار، وتمتنع الدولة من باب أولى إذا استعملت حقها على وجه سلبي، عن أن تمنع الناس من الارتفاق بأراضيها أو تمنع الناس من

(١) سبق أن صرحت الجهات المختصة بصدور قرار إنشاء سوق سعودية للسلع والمعادن متوافقة مع الشريعة الإسلامية وهي في طريقها للانتهاء من الإجراءات الرسمية والترتيبات الإدارية والاقتصادية. (الباحث)

المتاجرة في مجال معين -على سبيل المثال لا الحصر- وبخاصة اذا ترتب على هذا الارتفاق أو المتاجرة نفع لكليهما، أو نفع للناس دون الإضرار بالدولة، فقد جاء في قضاء عمر ﷺ في قضية محمد بن مسلمة[1]، احتياطٌ لمصلحة شخصين، فمن باب أولى الاحتياط لمصلحة عموم الناس.

ومن أمثلة الضرار، عندما يسمح النظام أو تطبيق النظام للجهة الحكومية حجز مستحقات مالية تفوق القيمة المختلف عليها مع المقاول، مثلاً يحجز مبلغ مئة مليون ريال بينما المختلف عليه في المشروع لا يتجاوز عشرين مليون ريال، هذه الزيادة عن العشرين مليون ريال وتساوي ثمانين مليون ريال هي المنفية في قوله ﷺ: «ولا ضرار». وهي المخالفة لقول الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «بقدر».

وأيضاً من أمثلة الضرار، إيقاف عمل لشركة قيمته تفوق قيمة المبلغ المستحق بموجب حكم قضائي، فهذه الزيادة عن المبلغ المستحق بموجب الحكم القضائي هي المنفية في قوله ﷺ: «ولا ضرار». وهي المخالفة لقول الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «بقدر» أي بقدر ما أحدثوا.

ومن الأمثلة على الضِرار، جزاء عدم تسديد العقوبة المالية في بعض المخالفات، فلو استحق شخص عقوبات قيمتها عشرة آلاف ريال ولم يسدد، فما مقدار العقوبة التي يصح للدولة أن توقعها عليه مقابل سيئة عدم تسديد قيمة المخالفات؟ وهل من الإضرار إغلاق ملف المخالف في الحاسب الآلي الحكومي فلا يستطيع السفر أو الاستفادة من الخدمات الحكومية كلها أو أغلبها؟ أليس في ذلك زيادة على الحق

(١) بتصرف. الدريني، فتحي، (١٤٢٩هـ)، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، دمشق، مؤسسة الرسالة، (ص١٣٥).

الـذي للدولـة عليه؟ وأن هـذه الزيادة هـي المنفية في قولـه ﷺ: «ولا ضرار»، ويشـير ذلـك إلى أن العقوبـة الماليـة ابتداء عندمـا وقعت على المخالف، وقعت على سبيل النمط التعويضي، ثم عندما لم يتم التسديد، تحولـت العقوبة إلى النمط العقابي، وهذه الزيادة التي في النمط العقابي عـلى النمط التعويضي هي التي من السـهل أن تتحـول إلى ضرار إذا لم تضبط بمقولـة الخليفة العادل عمر بـن عبدالعزيز -يرحمه الله-، ومن أمثلة ذلك نظر المحاكم العسـكرية في قضية سـبق أن صدر فيها حكم من محكمة مدنية على موظف عسكري، فإذا كان الحكم الأول الصادر مـن المحكمـة الشرعية المختصـة مقابل الجنحـة أو الجنايـة، ألا يكون الحكم الثاني الصادر في القضية نفسـها، وعلى الشخص نفسه من باب الزيادة عن المقابل فيدخل في الضرار المنفي في قوله ﷺ: «ولا ضرار»، فهذا الضرر الزائد بموجب أنظمة عمّا يقابل السيئة هو ضرار من جهة أنـه زيـادة في المقدار الذي يحق للدولة سـنّه من الأقضيـة عن مقدار ما أحدث الناس من فجور، وهذا يسـتدعي إلغـاء الزيادة في الأنظمة أو السياسـات أو التعليمات، أو تعديلها لترفع ما وقع من ضرار وتداركه من أن يعود.

ويـأتي الـضرر والـضرار أيضاً مـن جهة اسـتبدال النمط المناسـب للأنظمـة بنمـط آخـر غير مناسـب، فعلى سـبيل المثال: الأصـل أن لا تـأتي الأنظمة على النمط العقابي، وإنما تأتي عـلى النمط العلاجي؛ فإذا كان طريـق المصلحة قد قطع، تـأتي الأنظمة العلاجية بفتح الطريق إلى المصلحة وتيسير الوصول إليها، وعلى النمط الإرضائي؛ فإذا تعارضت مصالـح الجهـات المعنية فيما يتعلـق بموضوع النظـام والعمل به، تأتي الأنظمة الإرضائية للتوفيق والتنسـيق والتكامـل بين تلك الجهات بما يكفـل عدم تطـارح المصالـح وصيانتها، وعلى النمـط التعويضي؛ فإذا قطعـت الأنظمة الطريق إلى مصلحة مشروعة تأتي الأنظمة التعويضية

لتفتح الطريق إلى مصلحة بديلة تقوم مقام المصلحة التي منعها النظام أو تفوقها، فلا يلجأ إلى النمط العقابي إلا بعد استنفاذ جميع الأنماط الأخرى وعندما لا يصلحه إلا ذلك.

لذا فالنمط العقابي للأنظمة هو خلاف الأصل الذي تصاغ الأنظمة وفقه لكونه الأكثر تقييداً للمصالح والحريات والأحرى في تجاوز الحد المقابل في العقوبات بأكثر مما يلزم.

ومنذ تأسيس الدولة السعودية الثالثة حرص الملك المؤسس الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن الفيصل -يرحمه الله- على مبدأ طلب التوفيق من الله بالتوسعة على الناس، ورفع الحرج عنهم والتيسير عليهم بكل ما ليس فيه مخالفة لشرع الله، ومن ذلك ما ورد في خطابه الموجه إلى أمير القصيم عبدالعزيز بن مساعد بن جلوي، وكافة جماعة أهل بريدة بتاريخ ٢٨/ محرم/ ١٣٤٢هـ-١٩٢٣م يحثهم فيه على شراء أسهم في شركة نفطية تحت الإنشاء فقال: «والقصد أن تكون مصالحها للرعية أحسن، ونحن نحب أنها تكون لمصلحة الرعية؛ حيث إن مصالحها مع توفيق الله ما هي هيِّنة، ولا أحد يقيسها»[(١)].

ومما يستفاد من سياسة الملك عبدالعزيز -يرحمه الله- هو: تقرير أن سياسة ولاة الأمر لتحصيل توفيق الله مترتبة على قصد التوسعة على الناس، والاحتياط لمصالحهم، ورفع الحرج عنهم بتطبيق شرع الله، ولو سُخِّرَت الأنظمةُ لخدمة كل مصلحة مباحة من جهة إطلاقها وإبقائها على سعتها دون تقييد، أو من جهة فتح الطريق إليها إذا كان مسدوداً فستخرج الأنظمة وفيها نفع كبير في الدنيا والآخرة، ويتضح

(١) التويجري، عبدالعزيز بن عبدالمحسن، (١٩٩٨م)، لسراة الليل هتف الصباح: الملك عبدالعزيز: دراسة وثائقية، الطبعة الثالثة، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، (ص٤١٨-٤٢١).

مما سبق أن هذ المقولة العمرية في سنّ الأنظمة تشمل جميع مناحي الأعمال الحكومية وأن فيها توسعة على الحاكم والمحكوم بما لا يخالف الشريعة الإسلامية السمحة، ويقدم تصوراً قِيَمِيّاً لسنّ الأنظمة.

نتائج البحث

نستعرض نتائج البحث على شكل تقريرات فرعية تستخرج من دراسة لوازم المقولة المأثورة عن الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «**تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**» وهي باختصار كما يأتي:

أولاً: شمول مقولة عمر بن عبدالعزيز لسائر أمور الدولة والحكم ودخولها في جميع أبوب الفقه؛ فالأصل سياسة الدنيا بالدين.

ثانياً: أن جل إصلاحات الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- كانت في تقليل الأنظمة والتنظيمات والسياسات والإجراءات والقرارات وتخفيفها قدر الإمكان، وذلك بإلغاء كل التصرفات الحكومية إذا ترتب عليها مخالفة شرعية أو مشقة على الناس؛ فالأصل رفع الحرج.

ثالثاً: أن السياسة الشرعية تقتضي إدارة الدولة بأقل قدر من الأنظمة والتنظيمات والسياسات والتعليمات والقرارات التي من شأنها التدخل في حياة الناس أو تقييدهم بأي شكل من الأشكال؛ فالمُكَبَّرَ لا يُكَبَّرَ.

رابعاً: أن الأصل في الأنظمة والتنظيمات تقييد ما دخلت عليه وضبطه، وهذا يتعارض مع الأصل في المصالح المعتبرة والحريات المشروعة، وهو أن تبقى على إطلاقها دون تقييد وأن يسمح بها دون ضبط؛ فالمُصَغَّرَ لا يُصَغَّر.

خامساً: أن الاحتياط للمصالح بإطلاقها والسماح بها هو مقصود سنّ الأنظمة الأساسي، وأن درء المفاسد ورفعها وتقليلها تابع وخادم لإطلاق المصالح والسماح بها؛ فتكثير الفائدة مما يرجح المصير إليه.

سادساً: لما كان الأصل في الأنظمة والتنظيمات أن تقيد وتضبط ما تدخل عليه يتفق مع الأصل في المفاسد والشرور أن تقيد وتضبط؛ صار الأصل في الأنظمة والتنظيمات الدخول على المفاسد والشرور بما يكفل الدرء والرفع أو التخفيف؛ فالأصل في المفاسد التقييد.

سابعاً: الأصل في الأنظمة أن تأتي على النمط التوفيقي والعلاجي والتعويضي، ولا يتحول إلى النمط العقابي إلا لضرورة أو حاجة تنزل منزلة الضرورة؛ فلا نكاية في الشريعة.

ثامناً: أن كمية الأنظمة والتنظيمات تضبط بحسب المقدار الكافي لرفع المفاسد والشرور الحادثة، وتقدر بقدرها؛ فما جاز للحاجة يقدر بقدرها.

تاسعاً: لما كان الأصل في الأنظمة والتنظيمات عدمها؛ صار الأصل أن تؤقت الأنظمة والتنظيمات لتلغى وتنتهي بانتهاء الحاجة أو الضرورة الداعية لها، فمتى رفع المانع عاد الممنوع.

عاشراً: أن جميع الأنظمة في دولة الشريعة أحكام مستأنفة بالوازع السلطاني لخدمة الوازع الديني وتنفيذ أحكامه.

الخاتمة

إن المتدبر للسياسة الشرعية التي عمل بها الخلفاء الراشدون ومن تبعهم بعدل وإحسان من الخلفاء والأئمة الملوك والأمراء والولاة، والمتدبر لسيرة الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- سيجد صدق فراسته في تحديد سبب فساد الحكومة والدولة حين قال: «وإن هذه الأمة لم تختلف في ربها عز وجل، ولا في نبيها ﷺ، ولا في كتابها، وإنما اختلفوا في الدينار والدرهم، وإني والله لا أعطي أحداً باطلاً، ولا أمنع أحداً حقاً»[1]، وسيجد أن عمر قد شخص الداء إجرائياً بقوله: «إنما هلك من كان قبلنا بحبسهم الحق حتى يشترى منهم، وبسطهم الظلم حتى يفتدى منهم»[2]، وهو بذلك يشير إلى السياسات والتعيينات التي أحالت الانتماء لدولة الشريعة إلى ولاءات شخصية، فقد كان بعض من سبقوه من أقرانه في سياستهم المالية وتعييناتهم الوظيفية، قد حولوا الانتماء إلى دولة الشريعة إلى ولاءات لشخص الحاكم، ثم جاء عمر فنقض كل تلك الولاءات الشخصية بسياسته المالية وتعييناته الوظيفية ورده للمظالم واستحدث في سبيل ذلك نظماً وتنظيمات، فعاد الناس إلى الأصل وهو الانتماء إلى دولة الشريعة.

وبذلك يكون الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- قد

(١) ابن الجوزي، (١٣٣١هـ)، تحقيق: محب الدين الخطيب، مرجع سابق، (ص٥١-٥٧).

(٢) ابن الجوزي، (١٤٠٥هـ)، سيرة ومناقب عمر بن عبدالعزيز، تحقيق: السيد الجميلي، مرجع سابق (ص٢٩٦).

فاق أقرانـه في الفهم الدقيق والإدراك العميق للوظيفة الأسـاس التي يختـص بها الخليفـة والإمام الأكـبر دون بقية أعضاء دولتـه وحكومته وبخاصـة عندما يتعلق الأمر بالسياسـة الشرعيـة للدولة، وهي: حماية الرعيـة من تجاوزات الحكومة ومسـؤوليها؛ فتراه قد بـدأ عهده بمثال عملي على سياسـته في التعيينـات الوظيفية، وهي تعيين القوي الأمين، فـكان يعـين الموظفين لله، ويعزلهـم في الله، دون هوىً أو تشـفٍّ، حتى انقطع غشـم مسـؤولي الدولة على الناس، وزال الحـرج عن الرعية في معاشها وأعمالها، فكان من أوائل قراراته تلك، عزل خالد الريان قائد حـرس الخليفـة الوليد بن عبدالملـك، فقال له: «يا خالد ضع السـيف عنـك، اللهم إني قد وضعت لك خالد الريـان، اللهم لا ترفعه أبداً»- فلـم يُرَ شريفاً، خمد ذكره حتى لا يذكر، حتـى إن كل الناس ليقولون: مـا فعل خالد؟ أحي هو أم قد مات؟- ثم نظر عمر في وجوه الحرس، فدعا عمرو بن مهاجر الأنصاري، فقال: «والله إنك لتعلم يا عمرو أنه مـا بيني وبينك قرابة إلا قرابة الإسـلام، ولكني سـمعتك تكثر تلاوة القرآن، ورأيتك تصلي في موضع تظنّ أن لا يراك أحد، فرأيتك حسـن الصلاة؛ خذ هذا السيف قد وليتك حرسي»[1].

ومـا ذاك مـن عمـر إلا لحمايـة مصالـح الرعيـة المعتـبرة وحرياتهم المشروعـة مـن أن تنتقص أو تقيد أو يعتـدى عليها، فلم يكن همه مجرد حمايـة المؤسسـات الحكومية أو المحظية من سـخط الرعيـة وانتقاداتها المبررة بالبراهين والأدلة الشرعية، وتفطن عمر بحاذق فكره وفراسـة المؤمـن أن أخطر الاعتداءات على حريـات الرعية وحقوقها ليس آتٍ مـن قِبَلِ أفراد الناس والمسـؤولين، وإنما من قِبَلِ السياسـات والقوانين الوضعية التي يصيغونها، فوضع عمر سياسة شرعية وأنظمة وتنظيمات

(١) ابن الجوزي، مرجع سابق (ص٦٧-٦٨).

اجتهادية لعلاج تجاوزات الأفراد والجهات، والقوانين والسياسات، قَعَّدَ لذلك وأحكم صياغتها في مقولته المشهورة: «**تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**» والحق أن عمر ابن عبدالعزيز -يرحمه الله- نجح وتميز في جميع ذلك جهداً وقصداً، وأداءً وعملاً.

وكان تميز الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- في إلغاء أقضية فاسدة، وتجديد أمر هذا الدين، وليس في مجرد استحداث أقضية جديدة.

وكان تميز الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- في تقوية العدل وأهل الصلاح بين الناس وفي الدولة وليس مجرد منع حدوث فساد جديد في أثناء ولايته.

ولكن تميز الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله- الذي تفرد فيه كان في رد الأقضية لتكون بقدر الفجور الحادث، فجاءت التوسعة وتقوية العدل على قدر تقوية أهل الصلاح وتجديد أمر هذا الدين جراء ذلك، ولعل هذا ما دعا الإمام أحمد بن حنبل أن يقول: «إذا رأيت الرجل يحب عمر بن عبدالعزيز، ويذكر محاسنه وينشرها فاعلم أن من وراء ذلك خيراً إن شاء الله»[1].

إن تحكيم شرع الله بالنسبة لدولة الشريعة وبخاصة في مراحل التغيّرات السريعة والعميقة بمثابة المرساة لمركب في بحر تلاطم موجه واشتدت رياحهُ، فستجده ثابتاً لا تذهب به الرياح ولا يزحزحه الموج، وتصوير ذلك على الواقع السياسي سهل ولا يحتاج إلى نظريات سياسية وتحليلات علمية، ولتقريب الصورة للأذهان، أنبه فقط إلى حقيقة هي:

(١) ابن الجوزي، مرجع سابق، (١٣٣١هـ)، (ص٦١).

لا يوجد أمر يتعلق بالإنسان ليس له حكم في الشريعة؛ لأجل ذلك لا يتصور عقلاً وشرعاً وجود أمر مشكل في دولة الشريعة مهما كبر وعظم؛ لا يمكن الفصل فيه بعدل، إما بفتوى ترفع النزاع وتحل الوئام أو بحكم قضائي؛ وحكم القاضي يرفع الخلاف.

فالشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان ولم تضق خلال أربعة عشر قرناً في الجواب عن أمرٍ من الأمور.

وسبب ذلك أن المسلمين في دولة الشريعة يرضون بحكم الله ويسلمون تسليما، عملاً بقول الله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ ﴾ [النساء: ٦٥]، فتختفي حينها الأزمات لتكون مجرد مسائل فقهية يختلف الناس حولها، ومتى ظهر الحكم الشرعي رفع الاشكال.

وفي عصر المؤسسات تكون أهم أدوات حل المشكلات السياسية والاضطرابات هي الأنظمة الدستورية والأساسية التي تعكس هوية المجتمع والدولة، وجميعها يعتريه النقص، ويكون محل اختلاف في بعض جوانبه، وهذا أمر طبيعي يعترض مسيرة الدول والمجتمعات ولا يمكن التحرز منه، وأي سياسة لا تتعظ بهذا في مسيرة الأمة تعد سياسة غير واقعية، ولأجل ذلك فمن السياسة الشرعية الحرص على تقوية قدرة دولة الشريعة على مجابهة المشاكل والاضطرابات، وهذا يتطلب أن يحكم في كل نازلة بحكم شرعي صحيح، وهذا بعد يتطلب بيان الأحكام عند أول مقدمات المشكلات والملمات، وظهور العمل بهذه الأحكام قبل استفحال النوازل والأزمات، ويعد ذلك من أهم تطبيقات قول الخليفة العادل عمر بن عبدالعزيز -يرحمه الله-: «**تُحدَثُ للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور**»، ولنا أن نتخيل لو أن كل

نظام يسنّ، وكل تنظيم ينشأ يطلق المصالح ولا يقيدها إلا بالحد الأدنى اللازم، ويستبدل ما قُيد بمصالح تساويه أو تفوقه، بل قل: لو أن كل مصلحة تخطر على البال فتح لها طريقٌ مشروعٌ ثم تُوسِع فيه، فكيف يكون حالنا حينئذٍ؟ هذا ما يحققه تطبيق الشريعة السمحة بصورة صحيحة، وهذا ما نخسره كل يوم بتقصيرنا.

هذا ما لزم بيانه وتيسر ذكره وإيراده، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين،،،

فهرس المصادر والمراجع:

أولاً: المراجع العربية:

١. آل سعود، عبدالعزيز بن سطام، (١٤٣١هـ)، النظام الاجتماعي للتقاضي، مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد السابع عشر، شوال ١٤٣١هـ.

٢. آل سعود، عبدالعزيز بن سطام، (١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م)، اتخاذ القرار بالمصلحة، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الجزء الأول.

٣. ابن ابراهيم، محمد، (١٩٩٠م)، الاجتهاد وقضايا العصر، الطبعة الأولى، تونس، دار التركي.

٤. ابن تيمية (شيخ الإسلام) أحمد بن عبدالحليم، (١٤٢٥هـ)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، المملكة العربية السعودية، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الجزء التاسع والعشرون.

٥. ابن الأزرق، محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي، أبو عبدالله، شمس الدين الغرناطي، (ت٨٩٦هـ)، بدائع السلك في طبائع الملك، المحقق: علي سامي النشار، الطبعة الأولى، العراق، وزارة الإعلام.

٦. أزرقي، محمد نجيب. والجرباء، محمد عبدالعزيز. وسعيد، عصام بن سعيد، (١٤٣١هـ)، القانون الدستوري السعودي، دراسة قانونية تطبيقية، الطبعة الأولى، الرياض، مكتبة القانون والاقتصاد.

٧. ابن الجوزي، الحافظ جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن، (١٣٣١هـ)، سيرة عمر بن عبدالعزيز، نسخه وصححه ووقف على طبعه محب الدين الخطيب، الطبعة الأولى، مصر، مطبعة المؤيد.

٨. ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القرشي التيمي البكري (١٤٠٥هـ) سيرة ومناقب عمر بن عبدالعزيز، تحقيق: السيد الجميلي، بيروت، دار مكتبة الهلال.

٩. ابن حزم، أبومحمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي القرطبي الظاهري، (ت٤٥٦هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، الطبعة الأولى، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: إحسان عباس، بيروت، دار الآفاق الجديدة، الجزء السادس.

١٠. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، (ت٥٢٠هـ)، (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م) المقدمات الممهدات، الطبعة الأولى، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

١١. ابن سعد، محمد بن منيع الزهري، (ت٢٣٠هـ)، طبقات ابن سعد، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر، الجزء الخامس.

١٢. ابن عاشور، محمد الطاهر، (١٤٢١هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الثانية، عمّان، دار النفائس.

١٣. ابن عاشور، الطاهر بن عاشور، (١٩٧٨م)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس، الشركة التونسية للتوزيع.
١٤. ابن عبدالسلام، عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم، (١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)، القواعد الكبرى، الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق: نزيه حماد، وعثمان ضميرية، الطبعة الأولى، دمشق، دار القلم.
١٥. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، (ت٥٧١هـ)، (١٤١٥هـ-١٩٩٥م)، تاريخ مدينة دمشق، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، الجزء التاسع والثلاثون.
١٦. ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد، برهان الدين اليعمري، (ت٧٩٩هـ)، (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، الجزء الثاني.
١٧. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، (ت٧٥١هـ)، الطرق الحكمية، مكتبة دار البيان.
١٨. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، الطبعة الأولى، بيروت، المكتبة العصرية، الأجزاء: ٣ و٦ و٧.
١٩. ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم، (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)، الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، الطبعة (بدون)، دمشق، دار الفكر.
٢٠. جريشة، علي، (١٤٠٦هـ)، المشروعية الإسلامية العليا، الطبعة الأولى، مصر، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.
٢١. أبو نعيم، أحمد بن عبدالله الأصبهاني، (ت٤٣٠هـ)، (١٤٠٩هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (دون طبعة)، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٢. الأسدي الجياني، أبوالأصبغ عيسى بن سهل بن عبدالله، (ت٤٨٦هـ)، (١٤٢٨هـ)، ديوان الأحكام الكبرى: الإعلام بنوازل الأحكام وقَطرٍ من سير الحكّام، تحقيق: يحيى مراد، القاهرة، دار الحديث.
٢٣. الباحسين، يعقوب بن عبدالوهاب، (١٤٣١هـ)، المفصل في القواعد الفقهية، الطبعة الأولى، الرياض، دار التدمرية.
٢٤. الباحسين، يعقوب بن عبدالوهاب، (١٤٢٩هـ)، المعايير الجلية في التمييز بين الأحكام والقواعد والضوابط الفقهية، الطبعة الثانية، الرياض، مكتبة الرشد.
٢٥. البورنو، محمد صدقي، (١٤٢٣هـ-١٩٩٢م)، قدوة الحكام والمصلحين عمر بن عبدالعزيز: مجدداً ومصلحاً، الطبعة الأولى، الرياض، مكتبة المعارف.
٢٦. الباحسين، يعقوب عبدالوهاب، (١٤٢٨هـ)، الاستحسان: حجيته، حقيقته، أنواعه، تطبيقاته المعاصرة، الطبعة الأولى، الرياض، مكتبة الرشد.
٢٧. التفتازاني، سعد الدين بن مسعود، التلويح شرح التوضيح في كشف حقائق التنقيح، تعليق: محمد عدنان، الطبعة الأولى، بيروت، دار الأرقم.

٢٨. التويجري، عبدالعزيز بن عبدالمحسن، (١٩٩٨م)، لسراة الليل هتف الصباح: الملك عبدالعزيز: دراسة وثائقية، الطبعة الثالثة، بيروت، رياض الريس للكتب والنشر.
٢٩. الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري، (ت١٢٠٤هـ)، حاشية الجمل على المنهج والمسماة فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب، القاهرة، دار إحياء التراث العربي، الجزء الثالث.
٣٠. حميتو، أبو حاتم يوسف، (١٤٣٢هـ-٢٠١٠م)، مراعاة المآل وتطبيقاته في المعاملات المالية من خلال أهم مصادر الفتوى المغربية، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة ابن طفيل، المملكة المغربية.
٣١. الحنفي، محمد أكمل الدين بن محمود، (١٨٣٠م)، العناية شرح الهداية، تصحيح: حافظ أحمد كبير وآخرين، الطبعة الأولى، الهند، كلكتا.
٣٢. الخفيف، علي، (١٩٩٠م)، الملكية في الشريعة الإسلامية، الطبعةالأولى، القاهرة، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع.
٣٣. خلاف، عبدالوهاب، (١٤٠٥هـ)، السلطات الثلاث في الإسلام: التشريع - القضاء - التنفيذ، الطبعة الثانية، الكويت، دار القلم للنشر والتوزيع.
٣٤. الدريني، فتحي، (١٤٢٩هـ)، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، الطبعة الثالثة، دمشق، مؤسسة الرسالة.
٣٥. الدريني، فتحي، (١٤١٧هـ)، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، الطبعة الأولى، دمشق، مؤسسة الرسالة.
٣٦. الدسوقي المالكي، محمد بن أحمد بن عرفة، (ت١٢٣٠هـ)، (د س ن) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لأبي البركات سيدى أحمد الدردير، بدون طبعة، بيروت، دار الفكر.
٣٧. الدميري، كمال الدين، (١٢٧٥هـ-١٩٢٠م)، حياة الحيوان الكبرى، الطبعة الأولى، مصر، مطبعة بولاق الحكومية.
٣٨. رضا، محمد رشيد بن علي، (١٩٢٢هـ)، الخلافة، مصر، القاهرة، الزهراء للاعلام العربي.
٣٩. الزرقا، مصطفى، (١٤١٨هـ-١٩٩٨م)، المدخل الفقهي العام، الطبعة الأولى، دمشق، دار القلم، الجزء الثاني.
٤٠. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبدالرزاق المرتضى، (ت١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، الطبعة الأولى، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، الجزء الخامس.
٤١. الزُّحَيلِيّ، وَهبَة، (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م)، الفِقهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ، الطبعة الثانية، دمشق، دار الفَكر.
٤٢. الزرقاني، أبوعبدالله محمد بن عبدالباقي بن يوسف بن أحمد بن علوان، (ت١٢٢٢هـ)، (١٤١١هـ)، أنوار كواكب نهج السالك بمزج موطأ الإمام مالك المعروف بشرح الزرقاني على موطأ مالك، بيروت، الجزء الرابع.

٤٣. الزركشي، أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر، (١٤٠٥هـ)، المنثور في القواعد، دون طبعة، تحقيق: د.تيسير فائق أحمد محمود، الكويت، وزارة الأوقاف الشؤون الإسلامية، الجزء الأول.

٤٤. الزركشي، أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر، (ت٧٩٤هـ)، (١٤١٤هـ-١٩٩٤م)، البحر المحيط في أصول الفقه، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الكتبي، الجزءالأول.

٤٥. الزركلي، خير الدين بن محمود، (١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)، الأعلام: قاموس تراجم، الطبعة السادسة، بيروت، دار العلم للملايين، الجزء السابع.

٤٦. الزمخشري، محمود بن عمرة (١٨٨٣م)، أساس البلاغة، بيروت، المطبعة الوهبية، يوسف شيت الديراني البعلبكي.

٤٧. الزيلعي، عثمان بن علي، (٢٠٠٠م)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلبِيِّ، الطبعة الأولى، السعودية، دار الكتب العلمية.

٤٨. السبيعي، إبراهيم عبدالله البديوي، (٢٠٠٧م)، المنع من السفر كعقوبة تعزيرية في الشريعة الإسلامية والقانون الكويتي في العصر الحديث، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد السابع عشر.

٤٩. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، (ت٤٣٨هـ)، (١٤٠٩هـ-١٩٨٩م)، المبسوط، دار المعرفة، الجزء السادس عشر.

٥٠. السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، (١٤١١هـ)، المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي، الفتاوى السعدية، السعودية، مدينة عنيزة، مركز صالح بن صالح الثقافي.

٥١. السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد، (١٣٠٣هـ-١٩٨٣م)، الأشباه والنظائر، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية.

٥٢. السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، (١٤١٨هـ)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، الطبعة الثانية، مكة المكرمة، مكتبة نزار الباز، مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار الباز.

٥٣. ٥٣ الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، (ت٧٩٠هـ)، (١٤١٢هـ-١٩٩٢م)، الاعتصام، تحقيق: حسن مشهور آل سلمان، الطبعة الأولى، السعودية، دار ابن عفان.

٥٤. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، (١٤١٧هـ)، الموافقات، الطبعة الأولى، السعودية، الخبر، دار ابن عفان، جزء خامس.

٥٥. شريف، عمر، (١٤١١هـ)، نظام الحكم والإدارة في الدولة الإسلامية: دراسة مقارنة، مصر، القاهرة، معهد الدراسات الإسلامية.

٥٦. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني، (ت١٣٩٣هـ)، (١٤٢٦هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، إشراف: د. بكر عبدالله أبو زيد، وقف مؤسسة سليمان ابن عبدالعزيز الراجحي الخيرية، الطبعة الأولى، مكة المكرمة، دار علم الفوائد.

٥٧. الشوكاني، محمد بن علي، (ت١٢٥٥هـ)، (١٤٠١هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر.
٥٨. الصلابي، علي محمد محمد، (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م)، الخليفة الراشد والمصلح الكبير عمر ابن عبدالعزيز -يرحمه الله- ومعالم التجديد والإصلاح الراشدي على منهاج النبوة، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعرفة.
٥٩. ضو، مفتاح غمق، (٢٠٠٢م)، السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة (الوضعية)، منشورات شركة ELGA، مالطا.
٦٠. الطبري، محمد بن جعفر، (ت٣١٠هـ)، (١٤٠٧م)، تاريخ الطبري المعروف بتاريخ الرسل والملوك، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.
٦١. عبداللطيف، حسن صبحي أحمد (د س ن)، الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية، (د ط) الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع
٦٢. عثمان، محمود حامد، (١٤١٧هـ-١٩٩٦م)، قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الحديث.
٦٣. العلوي محمد، الريسوني يدعو لمأسسة نظام الشورى، مقال نشر بموقع إسلام أون لاين بنافذة: (شرعي/ فتاوى الناس/ إمامة ونظم).
٦٤. الغديان، عبدالله بن عبدالرحمن، (١٤٢٧هـ)، شرح لقاعدة الضرر يزال، توجيهات لطالب قواعد الفقه، محاضرة مسجلة، جامع الراجحي، الرياض، ١/ ١١/ ١٤٢٧هـ.
٦٥. الفاسي، محمد بن الحسن بن العربيّ بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري، (ت١٣٧٦هـ)، (١٤١٦هـ-١٩٩٥م)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.
٦٦. الفاسي، أبو عبدالله، محمد بن أحمد بن محمد، (ت١٠٧٢هـ)، الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام المعروف بشرح ميارة، دار المعرفة، الجزء الثاني.
٦٧. القاضي، عبدالله محمد محمد، (١٤١٠هـ)، السياسة الشرعية مصدر للتقنين بين النظرية والتطبيق:دراسة تأصيلية للوحدة الجامعة بين السياسة والفقه في الشريعة، الطبعة الأولى، القاهرة، (د.د. ن).
٦٨. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن، (ت٦٨٤هـ)، الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق، بيروت، عالم الكتب، جزء رابع.
٦٩. القرضاوي، يوسف، (١٩٩٣م)، شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الصحوة للنشر والتوزيع.
٧٠. قلعه جي، محمد رواس، (٢٠٠٥م)، موسوعة فقه عمر بن عبدالعزيز.
٧١. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، (ت٥٨٧ هـ)، (١٤١٨هـ-١٩٩٧م)، بدائع الصنائع، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، جزء خامس.
٧٢. لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية: مَجَلَّةُ الأَحكامِ العَدلِيَّةِ، طبعة مصورة عن طبعة قديمة، الناشر: نور محمد، كارخانه تجارتِ كتب، آرامَ باغ، كراتشي.

٧٣. اللاوي، البشير بن المكي عبد، (١٤١٤هـ)، سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، أطروحة دكتوراه حلقة ثالثة، المعهد الأعلى للشريعة، تونس، جامعة الزيتونة.
٧٤. مفتي، محمد بن أحمد والوكيل، سامي صالح (١٤١٠هـ-١٩٩٠م) التشريع وسن القوانين في الدولة الإسلامية: دراسة تحليلية، مركز البحوث، كلية العلوم الإدارية، جامعة الملك سعود.
٧٥. مفتي، محمد بن أحمد والوكيل، سامي صالح، (١٤١١هـ-١٩٩١م)، السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، "سلسلة بحوث الدراسات الإسلامية" (١٣)، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
٧٦. المودودي، أبو الأعلى المودودي، (١٤٠٥هـ)، تدوين الدستور الإسلامي، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع.
٧٧. النسفي، أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود، (ت٧١٠هـ)، (١٩٩٧م)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات: محمد علي بيضون.
٧٨. الطرابلسي الحنفي، علاء الدين أبو الحسن علي بن خليل، (١٣٩٣هـ-١٩٧٣م)، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، الطبعة الثانية، القاهرة، مطبعة مصطفى الحلبي، جزء ثاني.
٧٩. النفراوي الأزهري، أحمد بن غانم بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين، (ت١١٢٦هـ)، (١٤٢٥هـ-١٩٩٥م)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: الشيخ عبدالوارث محمد علي، دون طبعة، بيروت، دار الفكر.
٨٠. النفزي القيرواني أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن، (ت ٣٨٦هـ)، متنن الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر.
٨١. الهندي علاء الدين المتقي، (١٩٨٩م)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٨٢. اليوبي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود، (١٤١٩هـ-١٩٩٨م)، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، الطبعة الأولى، الرياض، دار الهجرة.
٨٣. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الموسوعة الفقهية، مادة: (مظالم)، الطبعة الأولى، مصر، دار الصفوة، الجزء ٣٨.
٨٤. ياسين بن علي، فقه تقييد المباح، مجلة الزيتونة، ٢١ ذو القعدة ١٤٣٢هـ. http://www.azeytouna.net/Usul/Usul002.htm
٨٥. الصلابي، علي محمد محمد، عهد عمر بن عبدالعزيز: نموذج أموي، الأربعاء ٢١رمضان، ١٤٢٨هـ-٣ أكتوبر ٢٠٠٧م، http://ramidiabi.maktoobblog.com/ تاريخ الدخول: ٤٠, ٧ مساءً ٤/ ٢/ ١٤٣٣هـ.
٨٦. صحيح مسلم - كِتاب الأَضاحِيِّ - نهى أن تؤكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث.

المراجع الأجنبية:

87. Hallaq, Wael B. (2004) "Juristic Authority Vs. State Power: The Legal Crises of Modern Islam." Journal Of Law And Religion 19 (2004): 243-58

88. Burdeau, Georges (1950). - Traité de Science politique, tome III: le Statut du Pouvoir dans l'Etat. In: Revue internationale de droit comparé. Vol. 2 N°2, Avril-juin 1950. pp. 374-375.

89. Boudon Raymond Francois, A CRITICAL DICTIONARY OF SOCIOLOGY, selected &translated by Peter Hamilton, Routledg 1989, London, P:134

90. http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ridc_0035-3337_1950_num_2_2_19167

91. http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-42-10445.htm 19 ذوالقعدة 1432هـ

92. http://liveislam.net/browsearchive.php?sid=&id=32283 22 ذوالقعدة 1432ه

93. http://www.feqhweb.com/vb/showthread.php?t=8662&s=c567749638a004777bce8d2aac5a8f232010 20 ذوالقعدة 1432هـ

94. http://www.muqatel.com/openshare/Behoth/Mnfsia15/Bureaucrac/sec01.doc_cvt.htm16 محرم 1433هـ

محتويات البحث:

المقدمة ١٥
المبحث الأول: تأصيل المقولة العمرية في سنّ الأنظمة وتقعيدها ١٨
التمهيد ١٨
تأصيل المقولة العمرية لسنّ الأنظمة ٢٢
تقعيد المقولة العمرية في سنّ الأنظمة ٢٨
المبحث الثاني: ضوابط المصلحة في سنّ الأنظمة ٤٢
الضابط الأول: عدم مخالفة موضوع النظام ومواده لأحكام الشريعة ٤٣
الضابط الثاني: عدم تفويت النظام لمصلحة أفضل من التي يحتاط لها ٤٥
الضابط الثالث: عدم إحداث النظام مفسدة مساوية للمصلحة التي يحتاط لها أو أكبر منها ٤٧
المبحث الثالث: تقييد المباح وتحرير مشروعية الأنظمة ٥٣
تقييد المباح ٥٣
تحرير مشروعية الأنظمة ٦٥
معضلة الأنظمة ٦٥
الوازع السلطاني ٦٨
تنقيح مناط الأنظمة ٧١
المبحث الرابع: السياسة الشرعية في سنّ الأنظمة ٧٧
جلب المصالح وسنّ الأنظمة ٧٧
درء المفاسد وسنّ الأنظمة ٨٤
محددات نطاق سنّ الأنظمة ٩٢
تُحدث مقابل حدوث ٩٢
أقضية وأنظمة مقابل فجور وشرور ومخالفات ٩٥
أقضية وأنظمة بمقدار وقدر الفجور والشرور والمخالفات ١٠١
نتائج البحث ١١٢
الخاتمة ١١٤
فهرس المصادر والمراجع ١١٩

من أسباب انشراح الصدر:

«الإحسان إلى الخلق، ونفعهم بما يمكن من المال والجاه، والنفع بالبدن، وأنواع الإحسان، فإن الكريم المحسن أشرح الناس صدراً، وأطيبهم نفساً وأنعمهم قلباً، والبخيل الذي ليس فيه إحسان أضيق الناس صدراً وأنكدهم عيشاً، وأعظمهم هماً وغماً».

زاد المعاد ٢/ ٢٦

مجلة

الجمعية الفقهية السعودية

قاعدة
الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر

دراسة تأصيلية – تطبيقية

إعداد
د.محمد بن سليمان العريني
الأستاذ المساعد بقسم أصول الفقه
بكلية الشريعة بالرياض

هذا البحث يتناول قاعدةً أصوليةً، هي قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر)، وهي قاعدةٌ لها تطبيقاتها الفقهية الكثيرة.

والناظر في كلام الأصوليين والفقهاء حول هذه القاعدة يجد شبه اتفاق على اعتبارها، إلا أن النظر في الفروع الفقهية المبنية عليها، وما جرى في بعضها أو أكثرها من خلاف يدل على أن لهذه القاعدة شروطاً لابدّ من تحققها من أجل معرفة التطبيق الصحيح لهذه القاعدة، ويعين على معرفة سبب الخلاف في تلك الفروع الفقهية مع وجود الاتفاق على أصل القاعدة، كما أن لهذه القاعدة ارتباطاً بمسائل أصولية أخرى كان لها أثرها في ذلك الخلاف الفقهي، فكان من مقاصد هذا البحث معرفة ذلك، وتحقيق الترابط بين جملة من القواعد والمسائل الأصولية.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فلما كان علم أصول الفقه من أجلّ العلوم وأشرفها، فإن مباحث دلالات الألفاظ من ذلك العلم هي من أهمَّ مباحثه وأجدرها بالعناية؛ إذ بها يُعرف مراد الشارع وقصده من لفظه، ويُنفى عنه ما يُلحق أو يظن دخوله تحت مدلوله.

ولقد كانت عناية علماء أصول الفقه بموضوع دلالات الألفاظ كبيرة، ولذا حاز هذا المبحث قسطاً كبيراً من حجم المؤلفات الأصولية، سواء ببيان طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، وبتقسيم تلك الدلالات، وأنواع تلك الأقسام وأمثلتها، أو ما جرى في بعضها من خلاف.

ومثل ذلك الاهتمام الكبير لا يعني عدم وجود مسائل تحتاج لمزيد تفصيلٍ وبيانٍ وربطٍ بمسائل أخرى يتحقّق بها تمام الوضوح لتلك المسألة ولغيرها من المسائل المرتبطة بها في سبيل تحقيق الوضوح لكامل مسائل ذلك العلم، والشأن في هذا شأن بقية العلوم وليس في علم الأصول فحسب، فكل العلوم التي اتضحت معالمها الكبرى على أيدي المتقدمين بقي فيها مسائل تحتاج لإيضاحٍ وتفصيلٍ لابدّ أن يقوم به المتأخرون اعتماداً على ما سطّره المتقدّمون.

ومـن تلك المسـائل المتعلقة بمبحث دلالات الألفـاظ التي لا تزال مفتقـرة لمزيـد إيضاحٍ وبيـانٍ وشرح وربـطٍ بغيرها من مسـائل أصول الفقـه قاعدة: (الاقتصار في البيـان يفيد الحصر)، ومن هنا جاءت هذه الدراسة وهذا البحث متعلّقة بهذه القاعدة.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تظهر أهمية هذا الموضوع في النقاط الآتية:

١. أن هـذا الموضـوع يتعلّـق بقاعـدةٍ يمكن القول بأنهـا محل اتفاق بـين العلـماء من حيث الجملة - بحسـب علمـي وإن لم أجد من حكى الإجمـاع فيها صراحـة - إلا أننا نجد اختلافـات في التطبيقات الفقهية المتعلّقة بها، فكان المقصود بعد بيان معنى القاعدة إيضاح سـبب ذلك الخلاف مع وجود الاتفاق في أصل القاعدة.

٢. كـما تظهـر أهمية الموضـوع في محاولـة التعرّف عـلى شروط هذه القاعـدة بحيث يتضح من خلال ذلك صحة تطبيق القاعدة من جهةٍ، ومـن جهةٍ أخـرى التعرف على أسـباب الخـلاف في تلـك التطبيقات الفقهية المتعلّقة بالقاعدة، وأن ذلك عائدٌ إلى خلاف في تلك الشروط.

٣. ومـن خلال مـا تقدّم يتحقّق خدمة مبحـث (دلالات الألفاظ) ببحـث بعض مسـائله على وجـه التفصيـل، ويتأكد القـول ببقاء جملة كبيرة من المسائل الأصولية التي لا زالت تحتاج لبحثٍ وبيانٍ وتفصيلٍ وإيضاحٍ.

الدراسات السابقة:

لم أجـد من خـلال البحـث والإطلاع دراسـة سـابقة تناولت هذه القاعـدة عـلى وجه التفصيل، سـواء في الدراسـات الحديثـة، وكذلك الدراسـات المتقدمة، بمعنى أن النظر في المؤلفـات الأصولية يدل على

أن قاعدة: (**الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر**) لم تُبحث بشكل مستقل ومفصل في كتب أصول الفقه، بل قد يُشار إليها أو تُساق مساق التعليل[1]، دون إعطائها ما تستحقُّ من بحثٍ وتفصيلٍ، ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث، وقد رأيت أن يكون وفق الخطة التالية:

خطة البحث:

يتألف هذا البحث من مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة:

أما **المقدمة**: فتضمّنت أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث ومنهجه.

المبحث الأول: بيان معنى قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر)، وأمثلتها.

المبحث الثاني: نوع الدلالة في القاعدة.

المبحث الثالث: شروط القاعدة.

المبحث الرابع: علاقة القاعدة بمسألة: (الزيادة على النص) عند الحنفية، وبموضوع: (بيان الضرورة) عندهم.

الخاتمة: وتضمنت أهمّ نتائج البحث.

منهجي في البحث:

سرتُ في هذا البحث وفق منهج يتلخص فيما يأتي:

١. الاستقراء التام للمصادر والمراجع.

٢. الاعتماد على المصادر الأصلية للبحث.

٣. عزو نصوص العلماء وآرائهم لكتبهم مباشرة إلا إذا تعذر ذلك.

(١) وسيأتي الحديث عن بعض ألفاظها التي أوردها العلماء في المبحث الأول (ص ١٣٧).

٤. بيان معاني الألفاظ التي تحتاج إلى بيان، سواء كانت لغوية أو اصطلاحية.

٥. عزو الآيات القرآنية ببيان اسم السورة ورقم الآيات، مع الالتزام بكتابة الآيات بالرسم العثماني.

٦. تخريج الأحاديث والآثار الواردة في صلب البحث، فإن كان الحديث أو الأثر في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بتخريجه منهما، وإلا خرّجته من مصادر أخرى معتمدة، مع بيان ما قاله أهل الحديث فيه.

٧. ترجمة جميع الأعلام الواردة أسماؤهم في متن البحث بشكل موجز، ببيان اسم العلم ونسبه وشهرته وأهم مؤلفاته وتاريخ وفاته، ثم ذكر أهم مصادر ترجمته.

٨. الاكتفاء بذكر المعلومات الخاصة بالمصادر في القائمة الخاصة بها في نهاية البحث دون ذكر شيء من ذلك في الهامش.

وأسأل الله التوفيق والسداد، إنه سميعٌ قريبٌ مجيبٌ، ولا حول ولا قوة لي إلا بالله العلي العظيم.

المبحث الأول
بيان معنى قاعدة
(الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) وأمثلتها

المطلب الأول
ألفاظ القاعدة، وبيان معناها

هـذه القاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) أوردها طائفة من العلماء[1] في سياق تعليلهم لحصر الحكم في بعض الأفراد أخذاً من الاقتصار عليها في مقام الاستدلال.

وقـد أوردها بعضهـم -أيضاً- بعبـارة: «الاقتصار في مقـام البيان يقتضي الحصر»[2].

وأوردها بعضهم بعبارة: «الاقتصار في مقام التبيين يفيد الحصر»[3].

وهـي عنـد بعضهـم بلفـظ: «السـكوت في مقـام البيـان يقتـضي الحصر»[4].

(١) انظر: حاشية العدوي على شرح مختصر خليل للخرشي (٤/ ٣٠)، وبلغة السالك لأقرب المسالك (٤/ ٦٢٧)، وتحفة الحبيب على شرح الخطيب (٣/ ٣٠٩).
(٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٣/ ٤١٩).
(٣) انظر: منح الجليل شرح مختصر خليل (١/ ٣٠).
(٤) تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٦/ ٤٠٥).

كما وردت بلفظ: «الاقتصار محلُ البيان يفيد الحصر»[1]، وبلفظ: «التعداد في مقام البيان يفيد الحصر»[2].

المسألة الأولى: بيان المعنى الإفرادي للقاعدة:

قولهم: (الاقتصار): **هو في اللغة**: مصدر من الفعل الخماسي (اقتصر)، يقال: اقتَصَرَ يقتَصِرُ اقتِصَاراً، ومادة الكلمة التي هي (ق، ص، ر) تأتي في اللغة بمعنى الكفّ والحبس وعدم مجاوزة الشيء.

قال ابن فارس[3]: «القاف والصاد والراء أصلان صحيحان، أحدهما يدلُّ على أن لا يبلغ الشيء مداه ونهايته، والآخر الحبس، والأصلان متقاربان.

فالأول القِصَر: خلافُ الطول، يقول: هو قصيرٌ بيّن القِصر، ويقال: قصّرت الثوب والحبلَ تقصيراً، والقصر: قصر الصلاة، وهو أن لا يُتمّ لأجل السفر..

ويقال: قصّرتُ في الأمر تقصيراً إذا توانيت، وقصرتُ عنه قصوراً: عجزت...

وكل هذا قياسه واحد، وهو أن لا يبلغ مدى الشيء ونهايته.

(١) انظر: إدرار الشروق على أنواء الفروق لابن الشاط (٤/ ٢٧٩).

(٢) انظر: غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (٣/ ٢٨١).

(٣) هو أبو حسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب القزويني، المعروف بالرازي اللغوي، ولد بقزوين، ونشأ بهمذان ثم انتقل إلى الريّ، وكان أكثر مقامه بها وإليها يُنسب، كان مولعاً باللغة العربية، وقيل: أنه كان يجيد الفارسية، كان تقياً ورعاً كريماً شديد التواضع.
من مؤلفاته: (مقاييس اللغة)، و(المجمل في اللغة)، و(الصاحبي)، و(الاتباع والمزاوجة).
توفي سنة (٣٩٥هـ)، وقيل غير ذلك.
انظر في ترجمته: وفيات الأعيان (١/ ١٠٠) وإنباه الرواة (١/ ٩٢) وبغية الوعاة (١/ ٣٥٢) ومعجم الأدباء (٤/ ٨٠).

والأصل الآخر، وقد قلنا إنهما متقاربان: القصر: الحبس، يقال: قَصَرتُه، إذا حبسته، وهو مقصورٌ، أي محبوس...»[1].

وجاء في مختار الصحاح: «... وقَصَر الشيء حبسه، وبابه نَصَرَ... وقَصَر عن الشيء عجز عنه ولم يبلغه، وبابه دخل، يقال: قَصَر السهم عن الهدف... وقَصَر من الصلاة، وقَصَر الشيء على كذا، لم يجاوز به إلى غيره...و الاقتصار على الشيء الاكتفاء به»[2].

وعلى هذا يكون معنى كلمة (الاقتصار) لغةً: هو الاكتفاء بالشيء وعدم مجاوزته إلى غيره.

أما في الاصطلاح: فلا أعرف أن الأصوليين خصّوا هذه الكلمة باصطلاح خاص، ولكنهم استعملوها في معناها اللغوي دون نقل أو تعديل.

وقد ذكر بعض من ألّف في اصطلاحات العلوم أن الاقتصار في اصطلاح علماء البلاغة هو نوعٌ من أنواع الحذف[3]، وأن الحذف على نوعين: حذفٌ مع قرينة تدل على خصوص المحذوف، وهو ما يُسمّى بـ: «الاختصار»، وحذفٌ لا يكون كذلك، أي دون تلك القرينة، وهو ما يُسمّى بـ: «الاقتصار»، أما الإيجاز فهو بيان المعنى المقصود بأقل ما يمكن من اللفظ من غير حذف، وقد يُستعمل الاختصار مرادفاً للإيجاز، وقد يُراد بالاختصار الحذف بدليل، وبالاقتصار الحذف بغير دليل[4].

(١) مقاييس اللغة (٥/ ٩٦).

(٢) مختار الصحاح (٤٧٢-٤٧٣).

(٣) والحذف عند النحاة وأهل المعاني والبيان: إسقاط حركة أو كلمة أو أكثر أو أقل، وقد يصير به الكلام المساوي موجزاً، وقيل عن الحذف هو: إسقاط الشيء لفظاً ومعنى. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٤٢٥)، وانظر -أيضاً- الكليات للكفوي (٣٨٤).

(٤) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ٢١)، وانظر -أيضاً- الكليات (١٥٩).

ونُقل عن بعض النحاة أن الاختصار قلّة اللفظ والمعنى، وقيل: هو مختُصّ بالألفاظ، وقيل: هو الحذف لدليل، وقيل: الحذف عن اللفظ دون النية، وقيل: قلّة الألفاظ وكثرة المعاني، والاقتصار عكسه في الكل[1].

ولكن يبدو لي أن اعتبار مثل هذه التعريفات والتفريقات بين الحذف والاقتصار والإيجاز ونحوها من قبيل الاصطلاحات قد لا يُسلم بإطلاق، ولاسيما أنه قد نُقل عن بعض أهل اللغة مثل هذه التعريفات والتفريقات، فقد فرّق أبو هلال العسكري[2] بين الاختصار والإيجاز بأن الاختصار: هو إلقاؤك فضول الألفاظ من الكلام المؤلّف من غير إخلال بمعانيه، ولهذا يقولون: قد اختصر فلان كتب الكوفيين أو غيرها، إذا ألقى فضول ألفاظهم وأدّى معانيها في أقل مما أدّوها فيه من الألفاظ، فالاختصار يكون في كلام قد سبق حدوثه وتأليفه، أما الإيجاز فهو أن يُبنى الكلام على قلة اللفظ وكثرة المعنى، يقال أوجز الرجل في كلامه إذا جعله على هذا السبيل، واختصر كلامه أو كلام غيره إذا قصّره بعد إطالة، فإن استُعمل أحدهما موضع الآخر فلتقارب معنييهما.

ثم فرّق بين الحذف والاقتصار: بأن الحذف لابدّ فيه من خلف يُستغنى به عن المحذوف، والاقتصار تعليق القول بما يُحتاج إليه من

(١) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ٢٢)، وانظر -أيضاً- الكليات (١٥٩).

(٢) هو الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، والمشهور بأبي هلال العسكري، ولد في عسكر مُكرم من نواحي خوزستان، وبها نشأ وأقام وتعلّم ولازم علماءها، وكان واسع الثقافة يجيد الشعر، من مؤلفاته: (كتاب الفروق) في اللغة و(التلخيص) و(جمهرة الأمثال) و(كتاب الأوائل). توفي في ما بين سنة ٣٩٥هـ وسنة ٤٠٠هـ تقريباً.
انظر في ترجمته: إنباه الرواة (٤/ ١٨٩)، ومعجم الأدباء (٨/ ٢٥٨)، وبغية الوعاة (١/ ٥٠٦).

المعنى دون غيره مما يُستغنى عنه، والحذف إسقاط شيء في الكلام، وليس كذلك الاقتصار[1].

وقولهم: (في مقام البيان):

المقام اسم مكان من الفعل (قام) والمقصود هو حال الاستدلال، وهو ما يُعبّر عنه أحياناً بالسياق أو المعرض، أي أن المقام أو السياق أو الحال هو حال استدلال، وعلى هذا فإن إطلاق اسم المكان -الذي هو المقام- على الحال أو الهيئة -الذي هو حال الاستدلال- هو من قبيل التجوّز.

أما البيان فهو في اللغة: مصدر من الفعل الثلاثي (بان)، يقال: بان الشيء يبين بياناً، إذا اتضح وانكشف.

قال في مقاييس اللغة: «... وبان الشيء وأبانه إذا اتّضح وانكشف، وفلانٌ أبينُ من فلان، أي أوضح كلاماً منه...»[2].

وقيل: إن البيان اسم مصدر من الفعل الرباعي (بيّن)، والمصدر منه هو التبيين، يقال: بيّن الشيء يبيّنه تبييناً، والاسم منه: البيان، فهو مثل: التسليم والسلام، والتكليم والكلام.

جاء في المصباح المنير: «بان الأمر يبينُ فهو بيّنٌ، وجاء بائنٌ على الأصل، وأبان إبانة وبيّن وتبيّن واستبان كلها بمعنى الوضوح والانكشاف، والاسم البيان»[3].

أما في الاصطلاح: فقد اختلف الأصوليون في تعريف البيان، ولهم في ذلك عدة تعريفات ترجع إلى تعريفات ثلاثة:

(١) انظر: كتاب الفروق لأبي هلال العسكري (٤٣).
(٢) مقاييس اللغة (١/ ٣٢٨)، مادة (بان).
(٣) المصباح المنير (٤٧)، مادة (بين).

١. فقيل: إن البيان هو إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز الوضوح والتجلي[١].

٢. وقيل: إن البيان هو العلم الحادث عن دليل[٢].

٣. وقيل: إن البيان هو الدليل[٣]، وعلى هذا يكون تعريفه تعريف الدليل، وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري[٤].

ويظهر أن سبب الخلاف في تعريف البيان اصطلاحاً عائدٌ إلى أن البيان من الناحية العملية يقوم على أركان أو أمور ثلاثة، وهي: التعريف والإعلام، وشيءٌ يحصل به ذلك التعريف والإعلام، ونتيجة وثمرة هي التعرّف والتبيّن.

فكل من لاحظ أحد هذه الأمور، وجعلها الأولى والأقوى في تعريفها لحقيقة البيان، انطلق من ذلك في التعريف، ومن هنا ورد الاختلاف:

فمن نظر إلى جانب التعريف والإعلام، قال: البيان إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلّي والوضوح.

ومن نظر إلى أن البيان هو ما يحصل به الظهور، قال: إنه الدليل؛ لأنه هو ما يحصل به ذلك الظهور.

ومن نظر إلى النتيجة والثمرة، قال: إنه العلم الحاصل عن دليل.

ويبدو أن قيام البيان على هذه الأمور الثلاثة وأن سبب الخلاف يعود

---

(١) وهذا هو تعريف أبي بكر الصيرفي الشافعي. انظر هذا التعريف، وما ورد عليه من اعتراض في: الإحكام للآمدي (٣/ ٢٥)، والبحر المحيط (٣/ ٤٧٨).

(٢) وهذا هو تعريف أبي عبد الله البصري المعتزلي. انظر هذا التعريف وما ورد عليه من اعتراضات في: المعتمد لأبي الحسين البصري (١/ ٢٩٣)، والبرهان لإمام الحرمين (١/ ٣٩)، والإحكام للآمدي (٣/ ٢٥).

(٣) وهذا هو تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني. انظر: البرهان (١/ ٣٩)، والمستصفى (٢/ ٣٨)، والإحكام للآمدي (٣/ ٢٥).

(٤) انظر في تعريف الدليل، والخلاف في ذلك في: الإحكام للآمدي (١/ ٩).

إلى ملاحظـة أحدها وتقديمه على غيره، هو ما جعل بعض الأصوليين يعتبر الخلاف في تعريف البيان خلافاً لفظياً، وأنه خلافٌ في عبارة.

يقول الغزالي[1]: «ولا حجر في إطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة»[2].

وهكذا يمكن القول في المراد بالبيان في نص القاعدة.

وقولهـم: (يفيد الحصر): الحصر في اللغة: مصدر من الفعل الثلاثي (حَصَرَ)، يقال: حَصَرَ يَحصُرُ حَصراً، وهو يعني المنع والحبس.

قـال في مقاييـس اللغة: «الحاء والصـاد والراء، أصـلٌ واحدٌ، وهو الجمع والحبس والمنع»[3].

أمـا في الاصطلاح: فقد عُرّف الحصر بعدة تعريفات لكن أرجحها -في نظري- هو قولهم في تعريفه: أن المبتدأ لا يكون متصّفاً إلا بالخبر، وإن كان الخـبر صفـة لغيره، وأن الفعل لا يتّصف بـه إلا الفاعل، وإن اتّصف الفاعل بغيره من الأفعال[4].

مثـال الأول: نحو: إنـما زيدٌ قائم، فزيدٌ لا يتصـف إلا بالقيام، وإن اتّصف بالقيام عمروٌ وبكرٌ.

---

(١) هـو أبوحامـد محمـد بـن محمد بـن محمد بـن أحمد الطـوسي الشـافعي، المعـروف بحجة الإسلام، ولد بطوس من أعمال فارس ثم ارتحل عنها لطلب العلم، ونزل نيسابور وأخذ عن علمائها، ولازم إمام الحرمين الجويني، ثم نُدب للتدريس في المدرسة النظامية ببغداد، وعظمت منزلته عند الناس.
مـن مؤلفاتـه: (المنخول من تعليقات الأصول)، و(المسـتصفى من علـم الأصول)، وفي الفقه: (الوجيز)، و(الوسـيط)، و(البسيط)، كما ألّف أيضاً: (تهافت الفلاسفة)، و(محك النظر)، و(معيار العلم)، و(إحياء علوم الدين). توفي بطوس سنة ٥٠٥هـ.
انظـر في ترجمته: وفيـات الأعيان (٣/ ٣٥٣)، وطبقات الشـافعية الكـبرى (٤/ ١٠١)، والوافي بالوفيات (١/ ٢٧٧).

(٢) المستصفى (٢/ ٣٨).

(٣) مقاييس اللغة (٢/ ٧٢)، مادة (حصر).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (٢/ ٧٤٠).

مثال الثاني: نحو: إنما قام زيدٌ، فالقيام لا يوجد إلا في زيد، وإن وُجد من زيدٍ ضربٌ وأكلٌ وغيرها من أفعال[1].

وأسلوب الحصر يُعرف عند البلاغيين بأسلوب القصر، وقالوا في تعريفه: هو تخصيص أمرٍ بأمرٍ آخر بطريقٍ مخصوص[2].

وقد ذكر الأصوليون أن للحصر صيغاً أربعاً، وهي:

الحصر بأداة (إنما)، نحو حديث: «إنما الماء من الماء»[3]، فَحَصَرَ وجوب الغُسل عند حصول الإنزال.

تقدّم النفي على الاستثناء، سواء أكان النفي بأداة (ما)، أم بـ (لا)، أم بـ (إن)، أم بـ (ليس).

مثاله: لا عالم في المدينة إلا زيدٌ، ولم يأتِ إلا محمدٌ.

المبتدأ مع خبره، نحو قوله ﷺ -عن الصلاة-: «تحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»[4]، فالتحريم محصورٌ في التكبير، والتحليل محصورٌ في التسليم.

(١) انظر: المصدر السابق (٢/ ٧٤٠).

(٢) والقصر عند البلاغيين أوسع من الحصر عند الأصوليين، إذ يشمل -أيضاً- بالإضافة للصيغ الأربع التي ذكرها الأصوليون: أسلوب العطف بـ (لا) و(بل) و(لكن)، مثل: الأرض متحركة لا ثابتة، أو: الأرض ليست ثابتة بل متحركة، أو لكنها متحركة. انظر جواهر البلاغة (١٤٦).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض (١/ ٢٦٩) برقم (٣٤٣) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١/ ١٢٩)، وأبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب الإمام يحدث بعدما يرفع رأسه (١/ ٤١١) برقم (٦١٨)، والترمذي في سننه، كتاب الطهارة، باب إن مفتاح الصلاة الطهور (١/ ٨) برقم (٣) من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وقال عنه: إنه أصحُّ شيء في هذا الباب وأحسن، وصحّحه النووي في المجموع (٣/ ٢٨٩)، والألباني في إرواء الغليل (٢/ ٨).

تقديم المعمولات، نحو قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]، أي لا نعبد إلا إياك[١].

المسألة الثانية: بيان المعنى الإجمالي للقاعدة:

المعنى الإجمالي للقاعدة هو أن المقام أو السياق متى ما كان مقام بيانٍ لحكمٍ شرعي، واقتُصر في ذلك البيان على بعض الأفراد دون غيرها، فإن ذلك الاقتصار يدل على حصر الحكم فيها دون ما سواها.

المطلب الثاني
الأمثلة على هذه القاعدة

من الأمثلة على قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) ما يأتي:

١. قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ۖ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾ وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٧﴾﴾ [البقرة: ٢٢٦-٢٢٧].

فالآية سيقت لبيان أن المولي[٢] بعد مضي مدة التربص مخيّرٌ بين الفيئة[٣] أو الطلاق، فيُطلب منه الفيئة أولاً، فإن لم يفئ فلابدّ من إيقاع الطلاق، إما باختياره أو بغير اختياره بأن يمتنع عنه فيُطلق عليه، فقوله: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ﴾: أي أوقعوه باختيارهم فالأمر ظاهر حينئذٍ، وإلا طُلّق عليه؛ لأن الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر، فلابدّ من الفيئة أو الطلاق باختياره أو التطليق عليه[٤].

---

(١) انظر هذه الصيغ في شرح تنقيح الفصول (٥٧).

(٢) الإيلاء: شرعاً: هو الحلف على الامتناع من وطء الزوجة مطلقاً أو أكثر من أربعة أشهر. انظر: أسنى المطالب (٣/ ٣٤٧)، والموسوعة الفقهية (٧/ ٢٣٠).

(٣) الفيئة: شرعاً: هي رجوع الزوج عن الإيلاء، سواء بالفعل أي الوطء أو بالقول. انظر الموسوعة الفقهية (٧/ ٢٣٤).

(٤) انظر: شرح مختصر خليل للخرشي مع حاشية العدوي (٤/ ٣٠).

٢. قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾ [النساء: ٩٣].

فهذه الآية دلت بمنطوقها على الوعيد الشديد في الآخرة للقاتل المتعمّد، وقد استدل بها بعض الحنفية على مذهبهم بعدم وجوب الكفارة في القتل العمد؛ أخذاً من الاقتصار على العقوبة الأخروية للقاتل عمداً، الوارد في الآية، وهو اقتصار في مقام البيان فيفيد حصر العقوبة فيه[١].

٣. قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، حيث استدل الحنفية بهذه الآية على عدم مشروعية القضاء بالشاهد واليمين[٢]، ووجه ذلكم الاستدلال: أن الله تعالى شرع الفصل بالقضاء بشهادة رجلين أو رجلٍ وامرأتين، واقتصر على ذلك في مقام البيان، فأفاد ذلك الاقتصار حصر القضاء بذلك؛ لأن الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر، والقول بمشروعية القضاء بالشاهد واليمين يتضمّن زيادة على النص، فيكون نسخاً، والقرآن لا يُنسخ بخبر الآحاد[٣].

---

(١) انظر: شرح المنار لابن ملك (٥٢٩)، والتوضيح مع التلويح (١/ ١٣٦)، وانظر قول الحنفية في عدم وجوب الكفارة في القتل العمد في: المبسوط (٢٧/ ٨٤)، وفتح القدير (١٠/ ٢١٠)، أما الشافعية فذهبوا إلى وجوب الكفارة في القتل العمد، أخذاً من وجوبها في القتل الخطأ، والعمد من باب أولى؛ لأنه أحوج للتكفير، واستدلالاً بحديث واثلة بن الأسقع رضي الله عنه قال: أتينا النبي ﷺ بصاحب لنا قد استوجب النار بالقتل، فقال: «أعتقوا عنه رقبة، يعتق الله بكل عضو منها عضواً منه من النار» رواه أحمد في المسند (٣/ ٤٩٠)، وأبو داود في سننه، كتاب العتق، باب ثواب العتق (٤/ ٢٩) برقم (٣٩٦٤)، وضعّفه الألباني في إرواء الغليل (٧/ ٣٣٩).
انظر قول الشافعية في وجوب الكفارة في القتل العمد وأدلتهم في: مغني المحتاج (٥/ ٣٧٥)، وأسنى المطالب (٤/ ٩٤).

(٢) الثابت بحديث ابن عباس رضي الله عنهما: أن النبي ﷺ قضى بالشاهد واليمين، والحديث عند مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية (٣/ ١٣٣٧) برقم (١٧١١).

(٣) انظر: المبسوط (١٦/ ١١٨)، وتبيين الحقائق (٤/ ١٨٩)، ودرر الحكام شرح غرر الأحكام (٢/ ٤٠٨).

٤. قوله ﷺ في قصة العسيف: «واغدُ يا أُنيس[١] على امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها»[٢]، فقد استدل القائلون بعدم وجوب الجمع بين الجلد والرجم في حق الزاني المحصن[٣] بهذا الحديث، ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ أمر أُنيساً برجم المرأة إذا اعترفت بالزنى، ولم يذكر الجلد، وكان المقام مقام بيان الحد والعقوبة الشرعية، واقتصر فيه على الرجم دون الجلد، والاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر[٤].

٥. حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه[٥] حين عاده رسول الله ﷺ

(١) قيل: إنه أُنيس بن مرثد بن أبي مرثد الغنوي، وهو صحابي جليل صحب رسول الله ﷺ هو وأبوه وجده، شهد فتح مكة وحنيناً، وكان عين رسول الله ﷺ في غزوة حنين، وتوفي سنة ٢٠هـ. وقيل: إن المراد بأنيس في هذا الحديث: أُنيس بن الضحاك الأسلمي، وهو صحابي جليل يعدُّ من الشاميين، وقد صحّح النووي هذا القول في شرحه لصحيح مسلم (٤/ ٣٥١)، انظر -أيضاً- للخلاف في هذه المسألة، وترجمة كلا الصحابيين في: الاستيعاب (٤٨).

(٢) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشروط، باب الشروط التي لا تحل في الحدود (٢/ ٩٧١) برقم (٢٥٧٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحدود (٣/ ١٣٢٤) برقم (١٦٩٧) من حديث أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما.

(٣) والقول بأن عقوبة الزاني المحصن هي الرجم دون الجلد هو قول جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والشافعية وإحدى الروايتين عن أحمد، وهو مروي عن عمر وعثمان وابن مسعود رضي الله عنهم جميعاً، وهو قول النخعي والزهري والأوزاعي.
والقول الآخر في المسألة أن الزاني المحصن يجلد ثم يرجم، وهو الرواية الثانية عن أحمد، وهو مروي عن علي وابن عباس وأبيّ بن كعب رضي الله عنهم جميعاً، وهو قول إسحاق ابن راهويه وداود الظاهري.
انظر الخلاف في هذه المسألة في: المبسوط (٩/ ٣٧)، والمنتقى شرح الموطأ (٧/ ١٣٨)، والأم (٧/ ١٩٠)، والمغني (١٢/ ٣١٣).

(٤) انظر المبسوط (٩/ ٣٧)، والمغني (١٢/ ٣١٣)، وشرح النووي على صحيح مسلم (٤/ ٣٥١)، وفتح الباري (١٢/ ١٤٦).

(٥) هو سعد بن أبي وقاص، واسم أبي وقاص: مالك بن أُهيب بن عبد مناف القرشي الزهري، يكنى بأبي إسحاق، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد الستة الذين جعل عمر الشورى فيهم لما طُعن، وكان مجاب الدعوة وأول من رمى بسهم في الإسلام، واختُلف في سنة وفاته، فقيل: سنة ٥٤هـ، وقيل: ٥٥هـ، وقيل: ٥٨هـ، وقيل غير ذلك. انظر في ترجمته: الاستيعاب (٢٧٥).

وهـو في مرضـه الذي شُـفي منه، حين قال: إني قد بلـغ بي من الوجع، وأنـا ذو مال، ولا يرثنـي إلا ابنة، أفأتصدق بثلثـي مالي؟ قال ﷺ: لا، فقـال: بالشـطر؟ فقال: لا، قـال فالثلث؟ قال: «الثلـثُ، والثلثُ كثيرٌ أو كبـيرٌ»[1]، فقد اسـتدل بهـذا الحديث من يرى أن مـا بقي من التركة يـردُّ عـلى أصحاب الفروض -غـير الزوجين- بقـدر فروضهم، إذا لم يكن هناك عصبة[2]، فالحديث سيق لبيان القدر الذي ينبغي أن يُوصى بـه من المال وعـدم مجاوزته، ولزم منـه أن يردَّ ما بقي مـن الميراث على أصحاب الفروض؛ لأن النبي ﷺ لم ينكر على سعد حصر الميراث على ابنته عندما قال: «ولا يرثني إلا ابنة»، ولو أنه لا يردُّ عليها لأنكر عليه ولم يقّره على الخطأ، ولاسيما في موضع الحاجة إلى البيان، والاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ليس منا من شـق الجيوب (١/ ٤٣٥) برقم (١٢٣٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب الوصية (٣/ ١٢٥٠) برقم (١٦٢٨).

(٢) القـول بأنـه يـردُّ على أصحاب الفروض -مـا عدا الزوجين- بقـدر فروضهم إذا لم يكن هنـاك عصبـة هو مذهـب الحنفيـة والحنابلة وأحـد الوجهين عنـد الشـافعية إذا لم ينتظم بيـت المـال، وهو مروي عن جمـع من الصحابة كـ: عمر وعلي وابن مسـعود رضي الله عنهم جميعاً، والاستدلال بالحديث هو أحد أدلتهم، والقول الآخر في المسألة: أنه لا يردُّ على أصحاب الفروض، وإنما يُصرف ما بقي لبيت المال، وهو مذهب المالكية والشافعية، وهو قول زيد ابن ثابت رضي الله عنه، وروي عن عثمان رضي الله عنه أنه يردُّ حتى على الزوجين كذلك.
انظـر هـذه المسـألة في: المبسـوط (٢٩/ ١٩٢)، والمنتقى شرح الموطـأ (٦/ ٢٢٤)، والأم (٤/ ٧٩)، وأسنى المطالب (٣/ ٢١)، والمغني (٩/ ٤٨).

المبحث الثاني
نوع الدلالة في قاعدة:
(الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر)

المقصود في هذا المبحث بيان نوع دلالة اللفظ الذي اقتُصر فيه على بعض الأفراد على حصر الحكم فيها دون ما سواها.

ومعلوم أن دلالة ذلك اللفظ على الحصر ليست صريحة؛ لأنها ليست من قبيل المطابقة ولا التضمن وإنما هي من قبيل الدلالة الالتزامية[1]، أي أن الحصر لازم من ذلك اللفظ وليس صريحاً.

ومعلوم أن الدلالة الالتزامية تنتظم جملةً من الدلالات كمفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة ودلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة ودلالة الإيماء أو التنبيه، وإذا أردنا تحديد نوع الدلالة في القاعدة على وجه الدقة، كان لازماً التأمل في طبيعة الدلالة في القاعدة ومن ثَمَّ إلحاقها وإدراجها تحت أيٍّ من تلك الدلالات المعروفة.

(١) دلالة المطابقة: هي دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي وُضع له، أما دلالة التضمّن: فهي دلالة اللفظ على جزء المعنى الذي وُضع له، أما دلالة الالتزام: فهي دلالة اللفظ على أمرٍ خارجٍ عنه، لكنه لازم له.
انظر في تعريف هذه الدلالات الثلاث: المستصفى (١/ ٧٤)، والمحصول (١/ ٢١٩)، وشرح تنقيح الفصول (٢٦)، والبحر المحيط (٢/ ٣٧)، وشرح الكوكب المنير (١/ ١٢٨). ومعلوم أن الدلالة الصريحة تُطلق على دلالة المطابقة أو التضمّن حقيقةً أو مجازاً، وغير الصريحة تُطلق على الدلالات الالتزامية. انظر: شرح الكوكب المنير (٣/ ٤٧٣)، وحاشية البناني على شرح المحلي (١/ ٢٣٨).

إن طبيعة الدلالة في قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) قائمةٌ على أساس تخصيص الأفراد المذكورة بالحكم، ونفيه عما عداها، ومنشأ ذلك التخصيص هو الاقتصار عليها في مقام البيان، أي الاقتصار على ذكرها دون غيرها، ومن خلال هذه الحقيقة يتّضح أن الدلالة في القاعدة هي من قبيل دلالة مفهوم المخالفة التي هي الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عمّا عداه[1]، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن الأصوليين عند ذكرهم لأقسام مفهوم المخالفة ذكروا ما يُسمّى بمفهوم الحصر، معتبرين دلالة اللفظ الذي اسُتعمل فيه أداة من أدوات الحصر وصيغه من قبيل دلالة مفهوم المخالفة، أي دلالته على نفي الحكم عمّا عدا المحصور[2].

ومعلوم أن المقصود في قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) هو الحصر الذي فُهم من الاقتصار، دون أن يرد في اللفظ أداة أو صيغة من صيغ الحصر المعروفة[3]، وحينئذٍ يمكن القول بأن الحصر على قسمين: حصر صريح، وهو ما استعمل فيه إحدى أدوات الحصر

(١) انظر المستصفى (٢/ ١٩٦)، وروضة الناظر (٢/ ٧٧٥)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٧٢٣).

(٢) انظر: المستصفى (٢/ ٢٠٩) والإحكام للآمدي (٣/ ٧٠) وروضة الناظر (٢/ ٧٩٠) وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/ ١٧٣) وشرح الكوكب المنير (٣/ ٤٩٧).
على أن ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن من الأصوليين من ذهب الى اعتبار ما يُسمّى بمفهوم الحصر أو الاستثناء نحو: لا إله إلا الله، ولا عالم إلا زيد، هو من قبيل المنطوق لا المفهوم، بل إن ابن قدامة عقد فصلاً لإنكار اعتبار مفهوم الحصر بالنفي، ومفهوم إنما من قبيل المفهوم، مخالفاً بذلك ما ذهب إليه الغزالي من اعتباره لها من قبيل مفهوم المخالفة، وممن أيّد ابن قدامة على هذا التوجه الزركشي.
انظر: روضة الناظر (٢/ ٧٨٦)، والبحر المحيط (٤/ ٤٩-٥٠).

(٣) وقد سبق بيانها (ص١٤٣) من هذا البحث.

وصيغـه المعروفة، وحصر غير صريح، وهو ما كان الحصر فيه مفهوماً من الصيغة والسياق دون ورود إحدى صيغه، كما هو الحال في قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر)، أي كأن الاقتصار في هذا المقام يُنّزل منزلة استعمال إحـدى صيغ الحصر وأدواتـه، والحامل على هذا التنزيل مراعاة طبيعة المقام، الذي هو مقام بيان للحكم الشرعي[1].

إن مثـل هذا التقريـر أو المحاولة لمعرفة طبيعة الدلالة في القاعدة قد يكون له قبولٌ عند القائلين بحجية مفهوم المخالفة، أي: جمهور العلماء، بخـلاف الحنفية الذين ينكرون -أصـلاً- حجية مفهوم المخالفة الذي يُسمّونه: (المخصوص بالذكر)، ويعدّونه من المتمسكات الفاسدة[2].

والحقيقـة أن بعض أصوليي الحنفية أورد هذه القاعدة وأمثلتها في أثناء حديثه عن دلالة الإشـارة[3]، أو ما يسـّمونها بـ(إشارة النص)،

(١) ويؤيد اعتبار الأصوليين في منهج الجمهور أو المتكلمين للدلالة في هذه القاعدة من قبيل دلالة مفهوم المخالفة أن بعض الأصوليين في هذه الطريقة كالغزالي وابن قدامة استغربا استدلال الحنفيـة في مسـألة الزيادة على النص، وهي مسـألة ذات علاقـة وثيقة بقاعدة: (الاقتصـار في مقـام البيان يفيد الحصر) -على ما سـيأتي بيانه في المبحـث الرابع- معلّلين -أي الحنفيـة- قولهم في هذه المسـألة بأن الزيادة نسـخ بأن الحكم قبـل الزيادة كان كاملاً ويجـوز الاقتصـار عليه، ثم بعـد الزيادة ارتفع ذلـك الحكم بالزيادة فكان نسـخاً لتحقق الارتفـاع، فكان الاسـتغراب مضمّنـاً في جواب الغزالي وابن قدامة بـأن الاقتصار الذي يدّعيـه الحنفيـة ليس مسـتفاداً من منطـوق اللفظ، بل هو مـن مفهوم المخالفـة، والحنفية لا يحتجـون به فلا يصلح أن يعتضدوا به في مسـألة الزيادة على النص. انظر: المسـتصفى (١/ ٢٢٤)، وروضـة الناظـر (١/ ٣٠٦-٣٠٧)، والحقيقة أن الحنفية يعتبرون الاقتصار ثابتاً بطريق إشارة النص لا بمفهوم المخالفة -على ما سيأتي بيانه- ولكن مقام الاستشهاد هـو اعتبار الغزالي وابـن قدامة للاقتصار من قبيـل مفهوم المخالفة، أمـا إلزامهم الحنفية بذلك فليس بلازم لهم.

(٢) انظـر: أصول البزدوي مع كشـف الأسرار (١/ ٦٧)، وأصـول السرخسي (١/ ٢٤٩)، والتحرير مع تيسير التحرير (١/ ٨٦)، وفواتح الرحموت (١/ ٤٥٢).

(٣) انظـر -مثـلاً-: شرح المنـار لابـن مالـك (٥٢٩)، والتوضيح مع التلويـح (١/ ١٣٦)، وتفسير النصوص (١/ ٤٩٨).

ويعرّفونها بأنها: دلالة اللفظ على لازم غير مقصودٍ من سوق الكلام[1].

والمراد بكونها غير مقصودة من سوق الكلام: أن اللفظ لم يسق لإفادة ذلك المعنى أصالةً ولا تبعاً، وإنما استفيد ذلك المعنى من اللفظ بطريق الالتزام، وذلك أن الحنفية جعلوا دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب -كما ذكر ذلك عبدالعزيز البخاري[2]- وهذه المراتب هي:

الأولى: أن يدل اللفظ على معنى، ويكون ذلك المعنى هو المقصود الأصلي منه.

مثاله: إباحة التعدد في حدود الأربع، الوارد في قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣].

(١) انظر في تعريف الحنفية لإشارة النص: أصول البزدوي مع كشف الأسرار (١/ ٦٨)، وأصول السرخسي (١/ ٢٤٩)، والمنار مع كشف الأسرار للنسفي (١/ ٣٧٥)، والتحرير مع تيسير التحرير (١/ ٨٧)، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (١/ ٤٥٢)، ولا يختلف تعريف الأصوليين في منهج المتكلمين لدلالة الإشارة عن تعريف الحنفية، إذ يعرّفون دلالة الإشارة بأنها: دلالة اللفظ على لازم غير المقصود للمتكلم، انظر: الإحكام للآمدي (٣/ ٦٤)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢/ ١٧١)، وجمع الجوامع مع شرح المحلي (١/ ٢٣٩)، وتشنيف المسامع (١/ ١٦٥)، وأصول ابن مفلح (٣/ ١٠٥٧)، والخلاف في تعريف دلالة الإشارة واقع في منهج الحنفية حيث خالف صدر الشريعة جماهير الأصوليين من الحنفية والمتكلمين في تعريفه لدلالة الإشارة، حيث عرّفها:بأنها دلالة اللفظ على المعنى المقصود بالسوق تبعاً، وتبعه على ذلك العلامة ملاخسرو، انظر: التوضيح لمتن التنقيح مع التلويح (١/ ١٢٩)، ومرآة الأصول مع حاشية الأزميري (٢/ ٧٤).

(٢) علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري الحنفي، فقيه محدث أصولي، ومن محققي الحنفية المتأخرين. من مؤلفاته: (التحقيق شرح منتخب الأصول)، و(شرح الهداية) ولم يكمله، و(كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي). توفي سنة ٧٣٠هـ.
انظر في ترجمته: الجواهر المضّية (٢/ ٤٢٨)، وتاج التراجم (١٢٧)، ومفتاح السعادة (٢/ ١٦٥).

الثانيـة: أن يدل عـلى معنى، ولا يكون ذلك المعنـى مقصوداً أصلياً فيه.

مثاله: إباحة النكاح المستفاد من الآية السابقة.

الثالثة: أن يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه.

مثالـه: انعقاد بيع الكلب المسـتفاد من قوله ﷺ: «إن من السـحت ثمن الكلب»[1].

فالقسـم الأول مقصودٌ من سـوق الكلام، أما القسم الثالث فليس بمقصودٍ أصلاً -وهو المراد في إشـارة النص-، وأما القسـم الثاني فهو مقصـود من وجـه: وهو أن المتكلِّم قصـد إلى التلفظ به لإفـادة معناه، وغـير مقصـود من وجـه: وهو أن المتكلّم إنما سـاقه لإتمـام بيان ما هو المقصود الأصلي؛ إذ لا يتأتّى له إلا به.

(١) الحديـث بهـذا اللفظ أخرجه ابـن حبان في صحيحه من حديـث أبي هريرة ﷺ باب البيع المنهي عنه، ذكر الخبر المدحض، قول من أباح بيع السنانير (١١/ ٣١٥) برقم (٤٩٤١)، والهيثمي في مجمع الزوائد (٤/ ٨٧)، وقال: «ورجاله رجال الصحيح»، والحديث أصله في صحيـح البخـاري من حديث أبي مسـعود الأنصـاري ﷺ، كتاب البيـوع، باب ثمن الكلـب (٢/ ٧٧٩) برقـم (٢١٢٢)، ولفظه: «أن رسـول الله ﷺ نهـى عن ثمن الكلب، ومهر البغي، وحلوان الكاهن»، وهو بهذا اللفظ -أيضاً- عند مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة (٣/ ١١٩٨) برقم (١٥٦٧).
وقال في تيسـير التحرير (١/ ٨٩) -في بيان وجه انعقاد بيع الكلب مع ورود المنع منه-: «المنع من الشيء فرع إمكانه، ولا يمكن أن يكون له ثمن من غير انعقاد بيعه؛ وذلك لأن الممتنع لا يحتاج إلى منع».
إلا أن ابـن أمـير الحاج يرفض اعتبار الحديـث دالاً على انعقاد البيع أصـلاً، ويعلّل ذلك بـأن دلالـة الحديث على انعقاد البيـع الصحيح إنما تتمّ أن لو كان لفـظ الثمن في الحديث مستعملاً في معناه الحقيقي شرعاً، وهو المال المتقوّم شرعاً المعتاض به عمّا هو كذلك بإذن الشـارع، وهو محـل النزاع، وأن يتمُّ ذلك مع قوله: «سـحت»، وفي روايـة: «خبيث» مع إشراكه أيضاً مع مهر البغي وحلوان الكاهن في هذا الوصف.
انظر: التقرير والتحبير (١/ ١٤٢).

ومما يوضح الفرق بين القسمين الأخيرين أن القسم الثاني يصلح أن يكون مقصوداً أصلياً من السوق بأن انفرد عن القرينة، أما القسم الثالث -وهو المراد في دلالة الإشارة: فلا يصلح لذلك أصلاً[1].

والحاصل مما سبق أن الحنفية يعتبرون دلالة اللفظ الذي اقتُصر فيه على بعض الأفراد على حصر الحكم فيها من قبيل إشارة النص، أي أن الحصر المستفاد من اللفظ لازمٌ استفيد من اللفظ ولم يكن مقصوداً من سوقه.

والذي يظهر لي رجحانه هو اعتبار الدلالة في قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) من قبيل دلالة الإشارة أو إشارة النص لا من قبيل مفهوم المخالفة، ووجه ذلك: أن استفادة الحصر من اللفظ الذي حصل فيه الاقتصار لا تتبادر إلى الذهن من أول وهلة بل تحتاج إلى تأمل ونظر من أجل الوصول إلى انحصار الحكم في المقتصَر عليه، والاحتياج للتأمل والنظر هو ما تقوم عليه دلالة الإشارة بخلاف مفهوم المخالفة الذي لا يحتاج لذلك؛ فمجرد سماع الحديث المروي بلفظ: «في سائمة الغنم زكاة»[2] يعطي الذهن مباشرة ولأول وهلة أن المعلوفة ليست كذلك، بخلاف فهم الحصر حال الاقتصار على بعض الأفراد فهو يحتاج إلى تأمل، والنظر في الأمثلة التي أوردتها في المطلب الثاني من المبحث السابق يدل على ذلك، فإن فهم الحصر فيها لم يكن واضحاً جلياً متبادراً إلى الذهن؛ بل إن فهم الحصر في بعضها

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري (١/ ٦٨).

(٢) هذا اللفظ يورده الفقهاء والأصوليون كثيراً، وأصله ما جاء في كتاب أبي بكر ﷺ لأنس ابن مالك ﷺ عندما أرسله عاملاً على البحرين، وذكر في هذا الكتاب أنصباء الزكاة، ولفظه: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاةٌ» وهذا الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم (٢/ ٥٢٧) برقم (١٣٨٦) من حديث أنس ﷺ.

كان ثمرة اجتهاد قلَّة من العلماء واستنباطاتهم، ومتى ما كانت الدلالة مفتقرة للتأمل والنظر؛ بحيث ينفرد بها بعض المجتهدين، فإنها تكون لدلالة الإشارة أقرب، ولهذا سُمّيت هذه الدلالة بهذا الاسم، ولأن المعنى المستفاد من دلالة الإشارة غير مقصود من السوق كان فيه نوع من الغموض والخفاء احتاج إلى تأمل، ولهذا لا يقف عليه كل أحدٍ، ولذلك قيل: الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية والتعريض من الصريح[1].

قالوا: ونظير ذلك من المحسوسات أن من نظر إلى شيء يقابله فرآه ورأى معه غيره يمنة ويسرة بأطراف عينيه من غير قصد، فما يقابله هو المقصود بالنظر، وما وقع عليه أطراف بصره فهو مرئيٌ بطريق الإشارة تبعاً لا قصداً[2].

قال ابن أمير الحاج[3]: «... ويُحتاج في الوقوف على المعنى الإشاري إلى تأمِل... فإنهم مطبقون على أنها لا تُفهم من الكلام أول ما يقرع السمع، حتى قيل: الإشارة من العبارة كالكناية من الصريح...»[4].

وجاء في التلويح: «... أن الثابت بإشارة النص قد يكون غامضاً بحيث لا يفهمه كثير من الأذكياء العالمين بالوضع»[5].

(١) انظر: كشف الأسرار للنسفي (١/ ٣٧٥)، وكشف الأسرار للبخاري (١/ ٦٨).
(٢) انظر: أصول السرخسي (١/ ٢٤٩).
(٣) هو محمد بن محمد بن الحسن، أبو عبدالله المشهور بابن أمير الحاج، ولد بحلب سنة ٨٢٥هـ، وتتلمذ على الكمال بن الهمام، انتهت إليه رئاسة الحنفية في عصره، وذاع صيته، برع في الأصول والفقه والتفسير. من مؤلفاته: (التقرير والتحبير) شرح التحرير في أصول الفقه، و(ذخيرة القصر في تفسير سورة العصر). توفي سنة ٨٧٩هـ.
انظر في ترجمة: الضوء اللامع (٩/ ٢١٠)، وشذرات الذهب (٨/ ٣٢٨)، والأعلام (٧/ ٤٩).
(٤) التقرير والتحبير (١/ ١٤١).
(٥) التلويح (١/ ١٣١).

فـإن قيل: كيف يقال بأن دلالة اللفـظ في قاعدة (الاقتصار في مقام البيـان يفيد الحصر) هي من قبيل دلالة الإشـارة، مـع أنه من المقرّر أن مفهوم الحصر من قبيل مفهوم المخالفة؟!.

فالجـواب: أنـه لا تناقض في ذلك؛ فلما كان الحـصر بأدواته وصيغه المعروفة، كان من مفهوم المخالفة، وكان حينئذٍ متبادراً للذهن، أي أن إعطـاء المسـكوت عنه -وهو ما عدا المحصـور- نقيض حكم المذكور يتبادر للذهن من أول وهلة، أما عندما كان الحصر بغير تلك الأدوات والصيغ، وكان مستفاداً من الاقتصار في مقام البيان، فقد احتاج للتأمل والنظر للوصول إلى حصر الحكم في المقتصر على ذكره، فكانت الدلالة حينئذ من إشارة النص أو دلالة الإشارة.

المبحث الثالث
شروط قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر)

لم أجد من الأصوليين من تكلّم عن شروط هذه القاعدة، إلا أن النظر في التطبيقات الفقهية لهذه القاعدة، وما يذكره شرّاح الأحاديث من كلام حولها، وما يُوردُ من اعتراضاتٍ على دعوى الحصر المستفاد من الاقتصار في بعض الأدلة الشرعية يدل على أن لهذه القاعدة شروطاً لابدّ من معرفتها وإظهارها، ويدلّ -أيضاً- على أن هذه القاعدة متفقٌ عليها من حيث الجملة، ولكن الخلاف واقعٌ في شروطها.

ويمكن القول: إن نص القاعدة قد تضمّن شروطها، أي أن شروط القاعدة هي:

١. الاقتصار على بعض الأفراد.

٢. أن يكون ذلك الاقتصار في مقام البيان.

ومتى ما تحقق هذان الشرطان وُجدت النتيجة أو الثمرة، وهي استفادة الحصر من ذلك اللفظ، ولاسيما حال انتفاء المانع، ألا وهو المعارض الأقوى من منطوقٍ أو عبارة نصٍ تفيد عدم ذلك الحصر[1].

إلا أن أخذ الشروط بهذا النوع من الإجمال والتعميم لا يعطي

(١) وعدم وجود المعارض الأقوى من منطوقٍ أو عبارة نص، هذا هو شرط العمل بقاعدة: «الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر»، أما الحديث في هذا المبحث فهو عن شروط القاعدة، أي شروط تحقق الحصر حال الاقتصار.

تصـوراً واضحـاً عـن حقيقة تلـك الـشروط، ولا يسـاعد في التطبيق الصحيـح لهـذه القاعـدة، وكذلك في معرفة سـبب الخـلاف في بعض الأمثلـة مع الاتفاق على القاعدة، فـكان لابدّ حينئذ من إعادة صياغةٍ، ومزيد تفصيلٍ لهذين الشرطين على النحو التالي:

الشرط الأول للقاعدة: تحقق الاقتصار لفظاً ومعنى:

بمعنـى أن الاقتصـار قد يكون مجرد دعوى أو فهـم بالنظر إلى ذات اللفـظ، أو مـع عدم التأمـل في معناه، وحينئذٍ لابدّ مـنً تحقّقه من جهة اللفظ ومن جهة المعنى.

أ) أمـا مـن جهة اللفـظ: فالمقصود أن يكـون اللفظ دالاً أو مشـعراً بالاقتصـار؛ بحيـث لا يكـون قـد سـيق مسـاق التمثيـل، كأن يكون المذكـور مـن قبيل المثال لا الاقتصار، هذا مـن جهة، ومن جهة أخرى وهـذا متعلّقٌ بالأحاديث النبوية التي قد تُروى بعدة ألفاظ وقد يحصل فيهـا شيء مـن الاختصار أو الرواية بالمعنى، فلابـدّ حينئذٍ من التحقق وجمع كل الروايات المتعلّقة بالواقعة الواحدة، حتى لا يُدّعى الاقتصار أخذاً من بعض الروايات.

ومـن الأمثلـة التي يمكـن إيرادها في هـذا المقام: حديـث الأعرابي الذي جاء إلى رسول الله ﷺ وهو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «خمس صلوات في اليوم والليلة»، فقال: هل عليّ غيرهن؟ فقال: «لا، إلا أن تطّوع، وصيام شهر رمضان»، فقال: هل عليّ غيره؟ فقال: «لا، إلا أن تطّوع»، فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص منه، فقال رسول الله ﷺ: «أفلح إن صدق»[1].

(١) أخرجـه البخـاري في صحيحـه، كتاب الإيمان، بـاب الزكاة في الإسـلام (١/ ٢٥) برقم (٤٦)، ومسـلم في صحيحـه، كتاب الإيمان (١/ ٤٠) برقـم (١١) من حديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه.

يقول النووي[1] -وهو يشرح هذا الحديث-: «واعلم أنه لم يأت في هـذا الحديث ذكر الحج، ولا جاء ذكره في حديث جبريل من رواية أبي هريـرة[2]، وكذا غير هذا من هذه الأحاديث لم يُذكر في بعضها الزكاة، وذُكـر في بعضهـا صلة الرحـم، وفي بعضهـا أداء الخُمـس، ولم يقع في بعضهـا ذكر الإيمان، فتفاوتت هـذه الأحاديث في عدد خصال الإيمان زيادة ونقصاً وإثباتاً وحذفاً»[3].

ومثل هذا الكلام قيل في حديث معاذ[4] ﷺ عندما بعثه رسـول الله ﷺ إلى اليمـن، وقال له: «إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهـم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فتردُّ

(١) هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن النووي الشافعي، المكنى بأبي زكريا، والملقب بمحيي الديـن، والنـووي نسـبة إلى قرية نوى من قـرى حوران بالشـام، حيث ولد فيهـا وتعلّم القرآن، ثم انتقل إلى دمشق وأخذ عن علمائها، برع في الحديث والفقه، وكان زاهداً ورعاً صابراً على تلقي العلم. من مؤلفاته: (المجموع شرح المهذب في فقه الشافعي)، و(رياض الصالحين)، و(شرح صحيح مسلم)، و(تهذيب الأسماء واللغات). توفي سنة ٦٧٦هـ.
انظر في ترجمته: طبقات الشـافعية الكبرى (٥/ ١٦٥)، وطبقات الشافعية لابن هداية الله الحسيني (٢٢٥)، وشذرات الذهب (٥/ ٣٥٤)، والأعلام (٨/ ١٤٩).

(٢) هـو عبدالرحمن بن صخـر الدوسي، صحابي جليل، قدم على النبي ﷺ سـنة ٧هـ فلازمه وكان أكثر الصحابة رواية للحديث توفي سنة ٥٧هـ وقيل: ٥٨هـ.
انظر في ترجمته: الاسـتيعاب (٨٦٢)، وسـير أعلام النبلاء (٢/ ٥٧٨)، ومفتاح السـعادة (٢/ ١٤).

(٣) انظر شرح النووي عن صحيح مسلم (١/ ١٣٩).

(٤) هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس بن عائذ الأنصاري الخزرجي، كنيته أبو عبدالرحمن، كان ممن شهد العقبة من الأنصار، وشهد بدراً والمشاهد كلها، بعثه رسول الله ﷺ قاضياً إلى اليمن، وكان أعلم الناس بالحلال والحرام، واسـتعمله عمر على الشـام بعد موت أبي عبيدة، فمات من عامه في طاعون عمواس، وكانت وفاته سنة ١٨هـ.
انظر في ترجمته: الاستيعاب (٦٥) والإصابة (٣/ ٤٢٦).

في فقرائهـم، فإن هم أطاعـوا لذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتقِ دعوة المظلوم، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب»[1].

حيث لم يُذكر في هذا الحديث بعض دعائم الإسلام العظام كالصيام والحج[2].

ثـم نقل النووي جـواب بعض أهـل العلم عن ذلك واستحسـنه، وحاصـل ذلك الجـواب أن هذا الاختـلاف ليس اختلافـاً صادراً من رسول الله ﷺ بل هو من تفاوت الرواة في الحفظ والضبط، فمنهم من قـصّر فاقتصر على مـا حفظه فأدّاه، ولم يتعرض لمـا زاده غيره بنفي ولا إثبـات، وإن كان اقتصاره على ذلك يُشـعر بأنه الـكل، فقد بان بما أتى بـه غيرهُ من الثقات أن ذلك ليس بالـكل، واقتصاره عليه كان لقصور حفظه عن تمامه[3].

إلا أن الحافـظ ابن حجـر[4] نقل تعقّب بعض العلـماء لهذا الجواب بأنـه يفـضي إلى ارتفاع الوثـوق بكثير مـن الأحاديـث النبوية لاحتمال الزيادة والنقصان[5].

---

(١) أخرجـه البخـاري في صحيحـه، كتـاب الزكاة، باب أخـذ الصدقة من الأغنيـاء وتردّ في الفقـراء حيـث كانـوا (٢/ ٥٤٤) برقـم (١٤٢٥)، ومسـلم في صحيحه، كتـاب الإيمان (١/ ٥٠) برقم (١٩) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) انظر: شرح النووي على مسلم (١/ ١٦٢).

(٣) انظر: المصدر السـابق (١/ ١٣٩)، وقد نسـب النووي هذا الجواب للقاضي عياض، وأن ابن الصلاح لخّصه وهذّبه.

(٤) هـو أحمـد بـن علي بـن محمد بن حجـر الكناني العسـقلاني، كنيتـه أبو الفضـل، أصله من عسقلان بفلسطين، ولد بالقاهرة سنة ٧٧٣هـ، وحفظ القرآن وهو ابن تسع سنين، أخذ عـن جمع من العلـماء كابن الملقن وابن جماعـة والبلقيني، وبـرع في الحديث وعلومه. من مؤلفاته: (فتح الباري بشرح صحيح البخاري)، و(لسان الميزان)، و(تقريب التهذيب)، و(بلوغ المرام). توفي سنة ٨٥٢هـ.
انظر في ترجمته: الضوء اللامع (٢/ ٣٦)، والبدر الطالع (١/ ٨٧)، والأعلام (١/ ١٧٨).

(٥) انظر: فتح الباري (٣/ ٤٢٢).

ثم نقل جوابين آخرين عن مثل ذلك التفاوت في الأحاديث والروايات:

الأول: أن اهتمام الشارع بالصلاة والزكاة أكثر، ولهذا كُرّرا في القرآن، فمن ثَمَّ لم يُذكر الصوم والحج في هذا الحديث مع أنهما من أركان الإسلام، والسرُّ في ذلك أن الصلاة والزكاة إذا وجبتا على المكلف لا يسقطان عنه أصلاً، بخلاف الصوم فإنه قد يسقط بالفدية، والحج فإن الغير قد يقوم مقامه فيه كما في المعضوب، ويُحتمل أنه حينئذٍ لم يكن شُرِع[1].

الثاني: أن الكلام إذا كان في بيان الأركان لم يُخِلّ الشرع منه بشيء كحديث ابن عمر[2]: «بُني الإسلام على خمس...»، فإذا كان في الدعاء إلى الإسلام اكتفى بالأركان الثلاثة: الشهادة والصلاة والزكاة، ولو كان بعد وجود فرض الصوم والحج، كقوله تعالى: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [التوبة: ٥، ١١] في موضعين من براءة مع نزولها بعد فرض الصوم والحج قطعاً، وحديث ابن عمر -أيضاً-: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إلا الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة»[3] وغير ذلك من الأحاديث، والحكمة في ذلك أن الأركان الخمسة: اعتقادي وهو الشهادة، وبدني وهو الصلاة، ومالي وهو الزكاة، اقُتصر في الدعاء إلى الإسلام عليها لتفرع الركنين الآخرين عليها؛ لأن الصوم بدني محض، والحج بدني مالي، وأيضاً فكلمة

(١) وهذا الجواب نقله الحافظ ابن حجر عن الكرماني. انظر الفتح (٣/ ٤٢٢).

(٢) هو عبدالله بن عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، كنيته أبو عبدالرحمن، أسلم مع أبيه قبل بلوغه، وهاجر قبل أبيه، شهد الخندق وما بعدها مع النبي ﷺ، وهو من المكثرين من رواية الحديث، ومن أشد الصحابة اقتداء بالنبي ﷺ. توفي بمكة سنة ٧٣هـ. انظر في ترجمته: الاستيعاب (٤١٩)، وتهذيب الأسماء (١/ ٢٧٨).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلّوا سبيلهم (١/ ١٧) برقم (٢٥) ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان (١/ ٥١) برقم (٢٠) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

الإسلام، وهي شاقة على الكفار، والصلوات شاقة لتكرارها، والزكاة شاقة لما في جبلّة الإنسان من حب المال، فإذا أذعن المرء لهذه الثلاثة كان ما سواها أسهل عليه بالنسبة إليها[1].

والحاصل مما سبق هو ضرورة جمع الروايات الخاصة بالواقعة حتى لا يُظن الاقتصار في غير محله.

ب) أما تحقق الاقتصار من جهة المعنى: فالمراد به أن لا يكون الاقتصار على بعض الأفراد قُصد منه الدلالة على غيرها، بحيث يكون ذكرها للدلالة على معنى أعمّ يشملها ويشمل غيرها، وكذلك أن لا يكون لمعنىً اقتضى الاقتصار عليها دون أن يكون المقصود حصر الحكم فيها، كما لو جاء الاقتصار في مقام الجواب عن سؤال عن بعض الأفراد، ويمكن أن يقال بعبارة أخرى: «أن لا تظهر فائدةٌ أخرى من الاقتصار على بعض الأفراد إلا حصر الحكم فيها».

---

(١) وهذا الجواب نقله الحافظ ابن حجر عن البلقيني. انظر: الفتح (٣/ ٤٢٢)، ولا شك أن مثل هذه الأجوبة التي نقلها الحافظ ابن حجر عن بعض العلماء لها حظٌ من القوة والوجاهة بحيث تكون أولى مما ذكره النووي عن ابن الصلاح والقاضي عياض، إلا أن ما نقله النووي عن ابن الصلاح من توجيه وجواب قد يكون المصير إليه في بعض الحالات التي ثبت فيها اقتصار بعض الرواة وإتمام آخرين، كما في حديث وفد عبدالقيس لما أتوا رسول الله ﷺ مسلمين يسألون عن أحكام الإسلام، حيث جاء في رواية أن النبي ﷺ أمرهم بالإيمان وفسرها بالشهادتين والصلاة وإيتاء الزكاة وأداء الخُمس من الغنيمة، ولم يذكر الصوم، وفي رواية أخرى: ذكر الصيام، والروايتان أخرجهما مسلم في صحيحه على سبيل التوالي. انظر: صحيح مسلم/ كتاب الإيمان (١/ ٥٢) برقم (٢٣، ٢٤) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وقد أكّد النووي اختياره ورضاه بتوجيه القاضي عياض وابن الصلاح لمثل هذا التفاوت حيث يقول في شرحه لصحيح مسلم (١/ ١٥٢) - وهو ينقل كلام ابن الصلاح: «قال: وأما عدم ذكر الصوم في الرواية الأولى فهو إغفال من الرواي وليس من الاختلاف الصادر عن رسول الله ﷺ بل من اختلاف الرواة الصادر من تفاوتهم في الضبط والحفظ على ما تقدّم بيانه، فافهم ذلك وتدبّره تجده إن شاء الله تعالى مما هدانا الله سبحانه وتعالى لحلّه من العُقَد، هذا آخر كلام الشيخ أبي عمرو، وقيل في معناه غير ما قالاه مما ليس بظاهر فتركناه، والله أعلم».

ومن الأمثلة التي يمكن إيرادها في هذا المقام:

حديث وفد عبدالقيس عندما جاءوا إلى رسول الله ﷺ مسلمين، ويسألونه عن الأوامر والنواهي، وفيه أنه ﷺ نهاهم عن: «الحَنتَم[1] والدُّبَّاء[2] والنقير[3] والمزفّت[4]» الحديث[5]، وهي من الأشربة.

فاقتصاره ﷺ في بيانه للمناهي على هذه الأصناف لا يعني حصر المناهي فيها؛ لأن في المنهيات ما هو أشدُّ حرمة وخطراً منها، لكنه اقتصر عليها لكثرة تعاطيهم لها وفشوها في بلادهم[6].

حديث الخثعمية التي قالت للنبي ﷺ: إن أبي شيخ كبير عليه فريضة الله في الحج، وهو لا يستطيع أن يستوي على ظهر بعيره، أفأحج عنه؟، فقال النبي ﷺ: «فحجّي عنه»[7].

(١) الحَنتَم: جرار مدهونة خضر، كانت تُحمل الخمر فيها إلى المدينة، ثم اتُسع فيها فقيل للخزف كله حنتم، واحدتها حنتمة، وإنما نُهيَ عن الانتباذ فيها لأنها تسرع الشدة فيها لأجل دهنها، وقيل: لأنها كانت تُعمل من طين يُعجن بالدم والشعر فنُهي عنها ليمتنع من عملها، والأول أوجه. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (١/ ٤٤٨).

(٢) الدّباء: القرع، واحدها دبّاءة، كانوا ينتبذون فيها فتُسرّع الشدة في الشراب. انظر: النهاية (٢/ ٩٦).

(٣) النقير: أصل النخلة يُنقر وسطه ثم يُنبذ فيه التمر، ويُلقى عليه الماء ليصير نبيذاً مسكراً، والنهي واقعٌ على ما يُعمل فيه لا على اتخاذ النقير، فيكون على حذف المضاف، تقديره: نبيذ النقير، وهو فعيل بمعنى مفعول. انظر: النهاية (٥/ ١٠٤).

(٤) المزفّت: هو الإناء الذي طُلي بالزفت، وهو نوعٌ من القار، ثم أُنتبذ فيه. انظر: النهاية (٢/ ٣٠٤).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب أداء الخمس من الإيمان (١/ ٣٩) برقم (٥٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان (١/ ٤٧) برقم (١٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٦) انظر: فتح الباري (١/ ١٦٢) و(١٢/ ١١٩).

(٧) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج (٢/ ٩٧٤) برقم (١٣٣٥) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

حيث استدل بهذا الحديث بعض العلماء على عدم وجوب العمرة؛ أخذاً من اقتصاره ﷺ على أمرها بالحج عن أبيها، ولو كانت العمرة واجبة لبيّنها[1].

وقد أجاب الشافعي[2] عن هذا الاستدلال بقوله: «فإن قال قائلٌ: فقد أمر النبي ﷺ امرأة أن تقضي الحج عن أبيها، ولم يُحفظ عنه أن تقضي العمرة عنه، قيل: له إن شاء الله، قد يكون في الحديث فيحفظ بعضه دون بعض، ويحفظ كله فيؤدّي بعضه دون بعض[3]، ويجيب عمّا يُسألُ عنه، ويستغنى -أيضاً- بأن يُعلم بأن الحج إذا قُضي عنه فسبيل العمرة سبيله، فإن قال قائل: وما يشبه ما قلت؟ قيل: رُوي عن طلحة: «أنه سُئل عن الإسلام، فقال خمس صلوات في اليوم والليلة، وذكر الصيام ولم يذكر حجاً ولا عمرة من الإسلام، وغير هذا ما يشبه هذا» والله أعلم.

---

(١) انظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (٢/ ٨٣)، وفتح الباري (١٢/ ١٢٢)، وقد اختلف العلماء في وجوب العمرة على قولين: القول الأول: وجوبها على من يجب عليه الحج، وهو قول الشافعي في المشهور عنه وإحدى الروايتين عن أحمد، وهو مرويٌّ عن عمر وابن عباس وزيد بن ثابت وابن عمر رضي الله عنهم جميعاً.
والقول الثاني: عدم وجوبها بل هي على الاستحباب، وهو قول أبي حنيفة ومالك والرواية الثانية عن أحمد، وهو مرويٌّ عن ابن مسعود رضي الله عنه.
انظر في أقوال العلماء في حكم العمرة وأدلتهم في: بدائع الصنائع (٢/ ٢٢٦)، والمنتقى شرح الموطأ (٢/ ٣٣٥)، والأم (٢/ ١٤٤)، والمغني لابن قدامة (٥/ ١٣).

(٢) هو الإمام محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع القرشي المطلبي، ولد في غزة من بلاد فلسطين عام ١٥٠هـ، ونشأ في مكة المكرمة، فحفظ القرآن وموطأ مالك ولم يتجاوز عشر سنين، وقد تفقّه على يد الإمام مالك ولازمه، ثم انتقل إلى بغداد وأخذ عن علمائها، ثم انتقل إلى مصر واستقّر بها إلى أن توفي. من مؤلفاته: «الرسالة» في أصول الفقه، و«الأم» في الفقه، و«اختلاف الحديث». توفي سنة ٢٠٤هـ.
انظر في ترجمته: وفيات الأعيان (٣/ ٣٠٥)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٥)، وطبقات الشافعية للأسنوي (١/ ١١).

(٣) ومثل هذا سبق في تحقق الاقتصار من جهة اللفظ.

فـإن قـال قائلٌ: ما وجه هـذا؟ قيل له: ما وصفت مـن أن يكون في الخـبر فيؤّدي بعضه دون بعض، أو يحفظ بعضه دون بعض، أو يكتفي بعلم السائل، أو يكتفي بالجواب عن المسألة ثم يعلم السائلُ بعد، ولا يؤدي ذلك في مسألة السائل، ويؤدي في غيرها»[1].

الشرط الثاني: أن يكون المقام مقام بيان:

وهذا الشرط مأخوذٌ من نص القاعدة -كما هو معلوم-، ولكن هل المقصـود بالبيان الذي هذا مقامه: البيان بمعناه العام، بمعنى أن يكون الدليل قد تناول تلك الحادثة على أي وجه كان، أو لا بدّ أن يكون ذلك الدليل قد ورد ببيان حكم تلك الحادثة الخاصة، بحيث إن وروده على تلك الحالة مع اقتصاره على بعض الأفراد يعني حصر الحكم فيها؟

أو بعبارة أخرى: هل لابدّ أن يكون الاقتصار حاصلاً في دليل سيق لبيـان حكم تلـك الحالة بحيث يكـون حكمها مقصوداً من السـوق، وفُهـم من الاقتصـار على بعض الأفـراد حصر الحكم فيهـا، أو يكفي فهـم الحـصر من الاقتصار في الدليـل وإن لم يكن ذلك الدليل مسـوقاً لبيان تلك المسألة؟

إن النظـر في بعض التطبيقـات الفقهية المتعلَّقة بقاعدة: (الاقتصار في مقـام البيـان يفيد الحصر) يجـد أن الخلاف فيها -مـع الاتفاق على ذات القاعدة- عائدٌ إلى الاختلاف في المقصود بمقام البيان على ما سبق بيانه.

ومـن الأمثلـة التـي يمكـن إيرادهـا لبيان هـذا الـشرط والخلاف الحاصل فيه ما يأتي:

١. قولـه تعالى في شـأن الشـهادة: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

(١) الأم للشافعي (٢/ ١٤٥).

حيث استدل بها الحنفية على عدم مشروعية القضاء بالشاهد واليمين، ووجه ذلك الاستدلال: أن الله تعالى شرع الفصل بالقضاء بشهادة رجلين أو رجلٍ وامرأتين، واقتصر على ذلك في مقام البيان، فأفاد ذلك الاقتصار حصرَ القضاء بذلك؛ لأن الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر(١).

إلا أن القائلين بمشروعية القضاء بالشاهد واليمين أجابوا عن هذا الاستدلال بأن الآية سيقت لبيان الأمر بالإشهاد وبيان عدد الشهود ووصفهم، ولم تُسق لبيان ما يُستند عليه في الحكم والقضاء حتى يقال بأن الاقتصار عليها يفيد الحصر، فالآية وحديث القضاء بالشاهد واليمين لم يتواردا على محل واحد(٢).

٢. قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾ [النساء: ٩٣].

فقد استدل بعض الحنفية بهذه الآية على عدم وجوب الكفارة في القتل العمد؛ أخذاً من الاقتصار على مجازاة صاحبه بالعقوبة الآخروية وعدم ذكر الكفارة في حقّه، والاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر(٣).

ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال: بأن هذه الآية سيقت لبيان عقوبة القاتل عمداً في الآخرة تشديداً في التخويف والترهيب من هذا العمل الشنيع، ولم تُسق لبيان حكمه في الدنيا حتى يقال بأن عدم ذكر الكفارة في تلك العقوبة دليلٌ على عدم وجوبها(٤).

(١) انظر: (ص١٤٤) في هذا البحث.
(٢) انظر: البحر المحيط (٥/ ١٥٠)، وانظر -أيضاً-: المغني (١٤/ ١٣١).
(٣) انظر (ص١٤٣) في هذا البحث.
(٤) والحق أنني لم أجد مثل هذا الجواب في شيء من كتب الشافعية القائلين بوجوب الكفارة في القتل العمد.

٣. قوله ﷺ: «بُني الإسلام على خمس؛ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وحج البيت من استطاع إليه سبيلا»[(١)].

فقد استدل بهذا الحديث بعض أهل العلم على عدم وجوب العمرة؛ أخذاً من الاقتصار في بيان أركان الإسلام على الحج، ولو كانت العمرة واجبة لذكرها، والاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر[(٢)].

ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال أيضاً: بأن الحديث إنما سيق لبيان أركان الإسلام ولم يُسق لبيان واجبات الإسلام حتى يقال بأن عدم ذكرها والاقتصار دونها يفيد عدم وجوبها، وهذا بخلاف الاستدلال بحديث الأعرابي الذي يصحُّ الاستدلال به على عدم وجوب صلاة التطوع كالوتر والضحى -مثلاً- لأنه سأل عن وجوب ما عدا الصلوات الخمس، وجاء الجواب بعدم وجوبها.

ويمكن القول بأن لهذه المسألة أو لهذا الشرط علاقة وثيقة بمسألة أصولية أخرى مشهورة، ألا وهي مسألة: حكم الاستدلال بالدليل في غير ما سيق له، وهي مسألة اختلف فيها علماء الأصول[(٣)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الإيمان وقول النبي ﷺ بُني الإسلام على خمس، (١/ ١١) برقم (٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان (١/ ٤٥) برقم (١٦) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) انظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٢/ ٤٦٧)، ونيل الأوطار (٤/ ٣٣٣).

(٣) اختلف الأصوليون في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: صحة الاستدلال بالدليل في غير ما سيق له، وممن قال به: أبو الحسين البصري وأبو إسحاق الشيرازي وأبو الخطاب وابن برهان والآمدي وابن السبكي، وانتصر له عامة الحنفية.

القول الثاني: عدم صحة ذلك، وهو قول كثير من المالكية وإمام الحرمين من الشافعية وبعض الحنابلة.

القول الثالث: صحة ذلك بشرط أن لا يعارضه ما هو أقوى منه من دليل سيق لبيان حكم تلك الحادثة بعينها وهو اختيار جمع من الأصوليين. =

إلا أن ما يمكن ملاحظته -في هذه المسألة وفي المسألة مقام البحث- أن المذهب الحنفي هو أكثر المذاهب الفقهية توسعاً في أخذ أحكام من أدلة لم تُسق لها أصلاً، والنظر لكثيرٍ من التطبيقات الفقهية في هذه المسألة يشهد لذلك، ويشهد له من الناحية التأصيلية النظر في مكانة دلالة الإشارة عند الحنفية، أو ما يسمّونها بـ (إشارة النص)[1]، حيث جعلوها في مرتبة متقدّمة من الدلالات اللفظية ثانيةً بعد ما يُسمّى بـ (عبارة النص)[2]، ومتقدمة على (دلالة النص)[3]، بل وعلى (اقتضاء النص)[4]، بينما نجد تأخراً في رتبة دلالة الإشارة عند الأصوليين في منهج المتكلمين أو الجمهور، حيث يجعلونها تالية لدلالة المنطوق[5]

= انظر للخلاف في هذه المسألة وأدلة الأقوال فيها في: المعتمد (١/ ٣٠٢)، والتبصرة (١٩٣)، والبرهان (١/ ٥٤٢)، والإحكام للآمدي (٢/ ٤٠٧)، وجمع الجوامع مع شرح المحلي (١/ ٤٢٢)، ونفائس الأصول (٥/ ٢٢٤٥)، وأصول ابن مفلح (٣/ ٩٧٦)، وللدكتور عبدالرحمن الشعلان بحثٌ جيدٌ حول هذه المسألة منشورٌ ضمن بحوث مجلة الجمعية الفقهية السعودية في العدد الرابع.

(١) ومعلوم أن مسألة: «الاستدلال بالدليل في غير ما سيق له» هي أعمُّ من دلالة الإشارة؛ لأن دلالة الإشارة هي دلالة التزامية تحتاج لتأمل للوصول إليها؛ لوجود شيء من الخفاء وعدم الظهور، ولهذا سُمّيت إشارة؛ لكون الدليل لم يسق لذلك المعنى، بينما الاستدلال بالدليل في غير ما سيق له ليس بالضرورة أن يكون من قبيل دلالة الإشارة، بل قد يكون من قبيل دلالة المنطوق -أيضاً- بحيث يكون في غاية الظهور، لكن السياق ليس لذلك المعنى، فهناك عمومٌ وخصوصٌ بين الموضوعين.

(٢) عبارة النص: هي دلالة اللفظ على الحكم المسوق له الكلام ولو تبعاً. انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار (١/ ٦٨)، وأصول السرخسي (١/ ٢٤٩).

(٣) دلالة النص: هي دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه؛ لاشتراكها في معنى يدرك كل عارف باللغة أن ثبوت الحكم في المنطوق كان لأجل ذلك المعنى من غير حاجة إلى اجتهاد ونظر. انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار (١/ ٧٣)، وتيسير التحرير (١/ ٩٠).

(٤) اقتضاء النص: هي دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية. انظر التلويح (١/ ١٣٧)، وهذا هو تعريف الاقتضاء عند جمهور الحنفية -ولاسيما المتقدمين منهم-، وبمثله عرّفها الأصوليون في منهج المتكلمين.

(٥) المنطوق: هو ما دّل عليه اللفظ في محل النطق، وهذا هو تعريف ابن الحاجب. انظر: مختصر المنتهى مع شرح العضد (٢/ ١٧١).

ودلالـة الاقتضاء ودلالة الإيماء[1]، وقبل دلالة المفهوم[2] بنوعيه، فهي عنـد الجمهور في الرتبة الرابعة بينما هي عند الحنفية في الرتبة الثانية من الدلالات اللفظية.

بـل إننا نجد أن بعـض الحنفية قد يقّدم بعض الاسـتنباطات الثابتة بإشـارة النص على ما ثبـت بعبارة النص أو بالمنطـوق، ومن ذلك على سـبيل المثال: ما ذهب إليه إمام المذهب أبو حنيفة[3] -رحمه الله تعالى- في روايـة عنه من القـول بأن آخر وقت صلاة الظهـر إلى أن يصير ظل كلّ شيء مثليه، اسـتدلالاً بحديث: «مثلكم ومثل أهل الكتاب كمثل رجل اسـتأجر أجـراء، فقال: من يعمل لي من غـدوة إلى نصف النهار على قيراط؟ فعملت اليهود، ثم قال: من يعمل لي من نصف النهار إلى صلاة العصر على قيراط؟ فعملت النصارى، ثم قال: من يعمل لي من العصر إلى أن تغيب الشـمس على قيراطين؟ فأنتم هم، فغضب اليهود والنصـارى فقالوا ما لنا أكثرُ عملاً وأقلُّ عطاءً، قال: هل نقصتكم من حقكم؟ قالوا: لا، قال: فذلك فضلي أوتيه من أشاء»[4].

(١) دلالة الإيماء أو التنبيه: هي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكَّلم، بسبب اقتران الحكم بوصـف لـو لم يكـن للتعليل لـكان بعيداً. انظـر: مختصر ابـن الحاجب مـع شرح العضد (٢/ ١٧٢).

(٢) دلالـة المفهـوم: هي ما دلّ عليـه اللفظ في غير محل النطق. انظـر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (٢/ ١٧٢).

(٣) هو النعمان بن ثابت الكوفي التيمي بالولاء، ولد في الكوفة سنة (٨٠هـ)، وتلقى علومه عن علـماء عـصره، ومنهم حماد بن أبي سـليمان، وأراد أبو جعفر توليته القضاء فرفض فحبسـه مدة، وكان أحد أئمة عصره، وأحد الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المتبوعة. من مؤلفاته: (المسند) في الحديث، و(الردّ على القدرية)، و(المخارج) في الفقه. توفي سنة ١٥٠هـ.
انظر في ترجمته: طبقات الفقهاء للشيرازي (٨٦)، وأخبار أبي حنيفة وأصحابه للصيمري (١/ ١٤١)، والجواهر المضية (١/ ٤٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإجارة، باب الإجارة إلى نصف النهار (٢/ ٧٩١) برقم (٢١٤٨) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

فهـذا الحديـث إنما سـيق لبيان فضيلة أمة الإسـلام عـلى غيرها من الأمم، إلا أن أبا حنيفة أخذ منه أن وقت الظهر أكثر من وقت العصر، وذلـك بـأن يبقى وقـت الظهر إلى مصـير ظل كلّ شيء مثليـه؛ لأنه لو انتهـى بصيرورة ظـل كلّ شيء مثله لكان وقـتُ العصر أكثرَ من وقت الظهـر، وقـد اعترض النصـارى -الذين عملوا مـن الظهر إلى العصر بأنهـم أكثرُ عملاً من المسـلمين- الذين عملوا مـن العصر إلى المغرب، فدل على أن وقت الظهر أكثرُ من وقت العصر[1].

وأبو حنيفة بهذا الاسـتدلال يقدّم ما يثبت بإشارة النص الواردة في حديـثٍ لم يُسـق لبيـان المواقيت على مـا ثبت بعبارة النـص أو المنطوق الـدال على أن وقت الظهر ينتهي عند مصير ظل كل شيء مثله[2]، فقد ثبـت في الحديـث الصحيـح أن جبريل عليه السـلام صـلّى بالنبي ﷺ الظهر في اليوم الأول حيث زالت الشـمس وفي اليوم الثاني حيث كان ظـل كل شيء مثلـه، ثم قـال: «الوقت ما بين هذيـن»[3]، وهو حديث سيق لبيان مواقيت الصلوات.

والذي يظهر أن مبدأ استنباط أحكام شرعية من أدلة لم تُسق لبيانها

(١) انظر كشف الأسرار للبخاري (٢/ ٢١١).

(٢) وهو قول جماهير العلماء من المالكية والشـافعية والحنابلة وأبي يوسـف ومحمد بن الحسـن مـن الحنفيـة، وهـو الرواية الثانية عـن أبي حنيفة. انظـر: تبيين الحقائـق (١/ ٧٩)، وفتح القديـر (١/ ٢٢٠)، وبداية المجتهد (٢/ ١١٦)، وحاشـية الدسـوقي على الشرح الكبير (١/ ١٧٦)، والمجموع شرح المهذب (٣/ ٢٤)، والمغني (٢/ ١٢).

(٣) أخرجـه مـن حديـث جابر بـن عبدالله ﷺ الإمـام أحمـد في المسـند (٣/ ٣٣)، والترمذي في سـننه، كتـاب الصـلاة، بـاب ما جـاء في مواقيت الصـلاة (١/ ٢٨١) برقـم (١٥٠)، والنسـائي في سـننه، كتـاب الصلاة، باب آخـر وقت الصـلاة (١/ ٢٥٥) برقم (٥١٣)، والحاكـم في مسـتدركه (١/ ١٩٥) وصححـه ووافقـه الذهبـي، وقـال الترمـذي: «هذا حديث حسـن صحيـح غريب... وقال محمد -يعني البخـاري- أصحُّ شيء في المواقيت حديث جابر...»، وصحّحه الألباني في الإرواء (١/ ٢٧٠).

أصـلاً أو بكونهـا لازماً لما دلت عليـه تلك الأدلة من أحـكام هو مبدأ صحيح[1]، ولاسـيما عندما لا تُعارض تلك الاستنباطات بأدلة أخرى سـيقت لبيان تلك الأحكام، أو كانت صريحة في الدلالة عليها، ولعل مثل هذه الاستنباطات تعطي دلالة واضحة على كون الألفاظ الشرعية من جوامع الكلم، حيث تدل الألفاظ الوجيزة القليلة على معانٍ كثيرة واسـعة، وبمثـل هذه القدرة على الاسـتنباط تفـاوت وتفاضل العلماء المجتهـدون على مـرّ الزمان، أي بالقدرة على اسـتنباط معـانٍ وأحكام جديـدة، مـع بيان وجـهٍ صحيح لدخولهـا تحت دلالـة اللفظ الشرعي الذي لم يُسق لها، ولم يكن صريحاً في الدلالة عليها.

يقـول عبدالعزيـز البخـاري: «... وقـد صادفنا مـن المتأخرين من يتنبّـه في آية أو خبر لفوائد لم يتنبّه لها أهل الأعصار السـالفة من العلماء المحققين، فعلمنا أنه لا يجب أن يقف السامع على جميع فوائد اللفظ في الحال، وإن كان فقيهاً ذكياً، مع أنه عليه السـلام قد أُوتي جوامع الكلِم فكان أفصح العرب لساناً وأحسنها بياناً...»[2].

إن الخـلاف في كثـير من التطبيقات الفقهية لهـذه القاعدة الأصولية لا يعـود في حقيقتـه للخلاف في هذا الشرط، ولاسـيما عندما يُقال بأن

(١) وقد نقل الزركشي عن بعض الأصوليين أن الأحكام لا تؤخذ من الأدلة الشرعية الواردة على سـبيل ضرب الأمثال، وذكر أن هذا القول حكاه ابن العربي عن إمام الحرمين، وأنه ردّ بذلـك احتجـاج الحنفية في وقـت العصر بحديث عملنا مع عمل أهـل الكتاب معنا، معللاً المنع بأن الأحاديث التي تأتي لضرب الأمثال هي موضع تجوّز، وقد نقل الزركشي ردَّ ابن العربي عن ذلك بأن الأمثال وإن كانت موضع تجوّز وتوسع إلا أن رسول الله ﷺ لا يقـول إلا حقاً تمثّل أو توسُّع، كما ردّه الزركشي -أيضاً- بأن التعليل بالتوسـع باطلٌ، لأنـه معصـوم، ثم قـال: «ولو قـال: لأن اللفظ لم يظهر منـه قصد التشريـع فيكون قرينة صارفة عن الحكم لم يَبعد، وقد سـبق مثله في العام إذا لم يظهر منه قصد التعميم لا يكون عاماً، لكونه غير مقصود». انظر البحر المحيط (٤/ ٣٥٤).

(٢) كشف الأسرار (٣/ ٥٥).

الحكـم المسـتفاد من دليل لم يُسـق له لا يؤخذ به عندمـا يعارضه ما هو أقوى منه من دليل سـيق أصالة للدلالة على حكم آخر، وإنما يرجع لما هو مقرّر عند الحنفية في رتبة إشارة النص بالنسبة للدلالات الأخرى، ولاسـيما أن دلالة هذه القاعدة هي من قبيل إشـارة النص على ما سبق بيانـه[1]، ولمـا هو مقّـرر -أيضـاً- في مذهبهـم في مسـألة «الزيادة على النص» على ما سيأتي بيانه في المبحث التالي.

(١) انظر: (ص١٤٧-١٤٨) من هذا البحث.

المبحث الرابع

علاقة قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) بمسألة الزيادة على النص عند الحنفية، وبموضوع بيان الضرورة عندهم

المطلب الأول

علاقة قاعدة (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) بمسألة (الزيادة على النص)

تقدّم في المبحث الثاني أن الحنفية يعتبرون دلالة قاعدة (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) من قبيل إشارة النص بينما هي عند الأصوليين في منهج الجمهور أو المتكلمين من قبيل مفهوم المخالفة، وقد كان بالإمكان أن يكون الخلاف في تحديد نوع الدلالة في القاعدة وطبيعتها هيناً لولا ما رتّبه الحنفية على ذلك التحديد، أو بالأحرى مكانة إشارة النص في منهجهم، حيث صرّحوا باعتبار الثابت بالإشارة كالثابت بالعبارة إلا عند التعارض[1]، وبالتالي هم يعتبرون الثابت بإشارة النص ثابتاً بذات النص، مثله في ذلك مثل عبارة النص، وحينئذٍ يكون الحصر المفهوم من الاقتصار في مقام البيان، والثابت بطريق إشارة النص كالثابت بالعبارة، يعني كأن عبارة النص أثبتت

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري (٢/ ٢١٠)، والتلويح (١/ ١٣٦).

ذلـك الحصر، وحينئذٍ فإن الدليل الذي يضيف حكماً جديداً زائداً على ما أفاده ذلك الحصر يكون من قبيل الناسـخ، على ما هو مقرَّر عندهم في مسألة (الزيادة على النص)، حيث قالوا: إن الحكم قبل تلك الزيادة هـو الحكم كاملاً، ويجـوز الاقتصار عليه، وقد ارتفـع هذا الحكم بعد الزيادة، فكانت الزيادة نسـخاً، وبالتالي فإن الناسـخ لا بدّ أن يكون في مرتبة وقوة المنسوخ، حتى لا يُنسخ القطعي بالظني، وهذا من أسباب ردهم للقضاء بالشاهد واليمين -على ما سبق في المبحث الأول-، لأن آية الإشهاد اقتُصر فيها على شهادة الرجلين أو الرجل والمرأتين، وجاء الحديـث بزيـادة ترفع هـذا الحصر، ولـو اعتبرت لكان هذا من نسـخ المتواتر بالآحاد أي نسخ القرآن بحديث القضاء بالشاهد واليمين.

ومـن هنا يمكـن القـول إن الحنفية اعتـبروا قاعـدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) -في بعض الفروع الفقهية- كالمقدمة لمسـألة: (الزيادة عـلى النص)، وذلك في الفروع التي ثبت فيها الحصر بقاعدة: (الاقتصـار في مقـام البيان...)، بحيث إنهم رتبوا عـلى هذه المقدمة أن أيّ زيادة على ذلك الحصر الثابت بهذه القاعدة تعدّ نسخاً.

وباتضـاح العلاقـة بـين هـذه القاعـدة وبين مسـألة: (الزيـادة على النص) يتضح سـبب الخـلاف في كثير من التطبيقـات الفقهية الخاصة بهـذه القاعـدة، ويتضـح أن تلـك الخلافات لا ترجع لخـلاف في ذات القاعـدة -لكونها متفقاً عليهـا-، ولا يرجع إلى خلاف في شروطها في المقام الأول، بل يرجع لمسـائل أخرى كان لهـا الأثر البالغ في تطبيقاتها الفقهية، كما هو الحال بالنسبة لمسألة: (الزيادة على النص) عند الحنفية.

ولنـا حينئـذٍ أن نتوقـع سـعة في الفـرق أو الاختـلاف بـين الحنفية ومنهجهم القائم على التوسع في أخذ أحكام من أدلةٍ ولو لم تسق لبيانها أصلاً، ومن ثَمَّ رفض أي زيادة عليها -ولاسـيما إذا كانت تلك الأدلة

قد سيقت مساق الاقتصار الذي يفيد الحصر - بحجة أن تلك الزيادة تُعدُّ نسخاً، وبين من يخالفهم في هذين المقامين.

المطلب الثاني

علاقة قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) بموضوع: (بيان الضرورة) عند الحنفية

يُقّسم الحنفية الدلالة الوضعية إلى لفظية وغير لفظية[1]، ويجعلون الدلالة اللفظية على أربعة أقسام: (عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء)[2]، أما الدلالة الوضعية غير اللفظية فيسمّونها بالضرورية، وهي التي أوجبت الضرورة الناشئة من الدليل اعتبارها من غير لفظ يدلّ، ويسمّونها (بيان الضرورة)[3]، أي البيان الحاصل بسبب الضرورة،

(١) انظر: نهاية السول مع شرح البدخشي (١/ ٢٣٩)، والتقرير والتحبير (١/ ١٣٠)، وتيسير التحرير (١/ ٧٩).

(٢) انظر (ص١٦٧) من هذا البحث.

(٣) يُقّسم الحنفية البيان إلى خمسة أنواع:

الأول: بيان التقرير: وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز. مثاله: قوله تعالى: (ولا طائر يطير بجناحيه) (الأنعام: ٣٨)، فقوله: (بجناحيه) يرفع احتمال أن يكون المراد بالطائر المعنى المجازي وهو البريد، ويقرّر أن المراد الحقيقة لا المجاز.

الثاني: بيان التفسير: وهو بيان المجمل والمشترك فإن العمل بظاهره غير ممكن، وإنما يُتوقف على ورود البيان، فيكون البيان تفسيراً له. مثاله: قوله تعالى: (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) البقرة: ٤٣) فلفظ الزكاة والصلاة مجملان أتى تفسيرهما وبيانهما بالسنة.

الثالث: بيان التغيير: وهو البيان الذي فيه تغيير لموجب الكلام الأول كالتعليق بالاستثناء والشرط. مثاله: قوله تعالى عن نوح عليه السلام: (فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً) (العنكبوت: ١٤)، فورود الاستثناء بعد قوله: (ألف سنة) غيّر المراد ببيان مدة مكثه في دعوتهم ليكون تسعمائة وخمسين سنة.

الرابع: بيان التبديل: وهو النسخ -عند كثير من الحنفية-.

الخامس: بيان الضرورة: وقد تقدّم بيانه في المتن.

انظر هذه الأنواع عند الحنفية وتعريفاتها وأمثلتها في: أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٣/ ١٠٥)، وأصول السرخسي (٢/ ٣٠)، وفواتح الرحموت (٢/ ٥٣).

فهو من إضافة الشيء إلى سببه، ويقسّمون هذا النوع من الدلالة إلى أربعة أقسام كلها دلالة سكوت، وهذا السكوت ملحق باللفظ؛ لأن السكوت بمعاونة المقام يقتضي اعتبارها، وهذه الأقسام هي:

الأول: المسكوت عنه الذي يلزم عن مذكور.

مثاله قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ...﴾ [النساء: ١١] فقد دلّ سكوته عن ذكر نصيب الأب أن له الباقي؛ لأنه لاشك أن تعيين نصيبه مقصودٌ كتعيين نصيب الأم، فإن لم يكن الباقي له لا يتعين فيلزم عدم صحة السكوت.

الثاني: دلالة الساكت الذي وظيفته البيان، سواء أكان مطلقاً أم في حادثة معينة.

مثال الأول: وهو ما كان سكوته بياناً مطلقاً: سكوت النبي ﷺ عن أمر يشاهده مع قدرته على الإنكار ولا سبق بيان حكمه منه، فإنه يدلُ حينئذٍ على الجواز من فاعله وغيره، لضرورة حالّة؛ لأنه لا يجوز عليه أن يقرَّ الناس على منكرٍ لأنه داع الخلق إلى الحق.

مثال الثاني: وهو ما كان سكوته بياناً في حادثة معينة: سكوت البكر عند استئذانها في نكاحها؛ فإنه حينئذٍ يفيد الرضا به؛ بدلالة حالها من الرغبة في الزواج - كما هذا شأن النساء-، وعدم المانع عن الرد؛ لأن الحياء يمنعها عن التصريح بالإجازة لما فيه من إظهار الرغبة في الرجال.

الثالث: اعتبار سكوت الساكت دلالة كالنطق لرفع التغرير.

مثاله: سكوت المولى عند رؤية عبده يبيع عند نهيه عن البيع، ففي ذلك دلالة على إذنه له في التجارة؛ لأنه لو لم يكن سكوته إذناً فيها لأفضى ذلك إلى إلحاق الضرر بالناس.

ومثله: سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع، ففي

ذلك السكوت دلالة على إسقاطها لضرورة رفع الغرر عن المشتري بتصرفه في الدار بهدم وبناء وزيادة ونقص، بظن أنه لا غرض للشفيع فيها.

الرابع: دلالة السكوت على تعيين معدود جرى العرف على حذفه ضرورة طول الكلام بذكره مع وجود معطوف على عدده يفيد عرفاً.

قالوا: وهو قسمان ما كان مبيّناً بنفسه كالدرهم والدينار، وما كان مقدراً كالمكيل والموزون.

مثاله: كما لو قال المقّر: له عليّ مئة درهم أو مئة دينار أو مئة وقفيز، فالسكوت عن مميز المئة في هذا يدل عرفاً على أنه في الأول من الدراهم، وفي الثاني من الدنانير، وفي الثالث من القفزان[1].

إن المقصود من بيان الضرورة في المعدود وأقسامه في هذا المقام من البحث هو مقارنة السكوت الحاصل في هذا النوع من أنواع البيان بالسكوت الموجود في قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر)؛ إذ إن هذه القاعدة تضمنت سكوتاً من جهة أن الاقتصار على بعض الأفراد في مقام البيان والسكوت عما سواها أفاد حصر الحكم في المنطوق ونفيه عن المسكوت عنه، إلا أن هذا السكوت وما ترتب عليه من نفي الحكم في المسكوت عنه استفيد من جهة الدلالة اللفظية، وسواء أكانت تلك الدلالة من قبيل مفهوم المخالفة أم من إشارة النص، فهي دلالة لفظية في الحالتين، أي مستندة إلى اللفظ، فاللفظ بذاته دال عليها، بخلاف السكوت في بيان الضرورة في المعدود فاللفظ غير دال عليه، وإنما أوجبت الضرورة اعتباره من غير لفظ دال عليه، ومن هنا يتضح الفرق بين السكوت في الموضعين من حيث المكانة ومن حيث القوة، ولهذا اعتُبرت الدلالة في قاعدة: (الاقتصار في مقام

(١) انظر هذه الأقسام في: التحرير مع التقرير والتحبير (١/ ١٤٣)، وتيسير التحرير (١/ ٨٣).

البيـان يفيد الحصر) من الدلالات اللفظيـة، واعتبارها كذلك أعطاها قـوة أكبر مما لـو كانت من قبيل الـضرورة، التي جرت العـادة باعتبار ما كان كذلك متسـماً بـشيء من الضعف[1]، ومن هنـا لا يمكن القول بـأن الحصر الثابت بقاعـدة: (الاقتصار في مقام البيان...) هو من قبيل الضرورة، أو أن الضرورة دعت إليه، بل هو ثابت بدلالة لفظية.

(١) ولهـذا نجد الحنفية يرتبـون دلالة الاقتضاء في المرتبة الرابعة والأخيرة من الدلالات -مع أنها دلالة لفظية- ويعلّلون ذلك أنها من قبيل الضرورة -أي تقدير المقّدر إنما هو من قبيل الضرورة ليسـتقيم الكلام ويصحّ-، وما كان من قبيل الضرورة فحقّه التأخير عمّا سواه. انظر: كشف الأسرار للبخاري (١/ ٧٥).

الخاتمة

من أهم النتائج المستخلصة من هذا البحث ما يأتي:

١. المراد بقاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) أن المقام أو السياق متى ما كان مقام بيان لحكم شرعي، واقتُصر في ذلك البيان على بعض الأفراد، فإن ذلك الاقتصار يدل على حصر الحكم في تلك الأفراد دون غيرها.

٢. أن الحصر في هذه القاعدة ليس صريحاً؛ لأن الحصر الصريح له صيغه وأدواته المعروفة.

٣. هناك اختلاف في تحديد نوع تلك الدلالة الالتزامية، أي الدلالة على حصر الحكم في تلك الأفراد المقتصر على ذكرها، مع الاتفاق على النفي في غير الأفراد المذكورة، إلا أن هذا النفي: هل هو ثابت بطريق مفهوم المخالفة، كما هو الظاهر من كلام الأصوليين في منهج الجمهور، أو بطريق إشارة النص، كما يراه الأصوليون من الحنفية.

٤. يمكن القول بأن قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) هي قاعدة أصولية متفقٌ عليها -من حيث الجملة- إلا أن لها شروطاً لابدّ من تحققها من أجل التطبيق الصحيح لهذه القاعدة، ولمعرفة سبب الخلاف في بعض الفروع الفقهية المبنية على القاعدة.

٥. ثـم إن الخلاف في تلـك الفروع الفقهيـة تأثّر بمسـائل أصولية أخـرى، بحيث أصبح لزاماً معرفة أثر تلك المسـائل في الفروع الفقهيـة المبنيّـة عـلى قاعـدة: (الاقتصـار في مقـام البيـان يفيـد الحصر)، وبهذا يتحقق الربط لمسائل أصولية عِدّة.

فهرس المصادر والمراجع:

١. الإحكام في أصول الأحكام. علي بن محمد الآمدي، تعليق عبدالرازق عفيفي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.
٢. أخبار أبي حنيفة وأصحابه. أبو عبدالله حسن بن علي الصيمري، دار الكتاب العربي، (تصوير عن طبعة وزارة المعارف بالهند)، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.
٣. إدرار الشروق على أنواء الفروق. أبو القاسم قاسم بن عبدالله بن الشّاط، ضبط وتصحيح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٠م، (مطبوع مع كتاب الفروق للقرافي).
٤. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. محمد ناصر الدين الألباني، إشراف: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٥. الاستيعاب في أسماء الأصحاب. أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر القرطبي، صححّه وخرّج أحاديثه: عادل مرشد، دار الأعلام، عمّان-الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
٦. أسنى المطالب شرح روض الطالب. زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري الشافعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
٧. الإصابة في تمييز الصحابة. أحمد بن علي بن محمد بن حجر الكناني العسقلاني، دار الجيل، بيروت.
٨. أصول بن مفلح. شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، تحقيق وتعليق:د. فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
٩. أصول الجصاص (الفصول في الأصول). أبو بكر أحمد بن علي الرزاي الحنفي (المشهور بالجصاص)، تحقيق: د. عجيل النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
١٠. أصول السرخسي. شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، تحقيق: د. رفيق العجم، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
١١. الأعلام. خير الدين بن محمود الدمشقي الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م.
١٢. الأم. الإمام محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
١٣. إنباه الرواة على أنباء النحاه. جمال الدين علي بن يوسف القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب، القاهرة، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.

١٤. إنباه الغمر بأبناء العمر. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، بمراقبة: عبدالوهاب البخاري، بإعانة: وزارة المعارف الهندية، تصوير: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
١٥. البحر المحيط في أصول الفقه. بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي الشافعي، قام بتحريره ومراجعته:عمر بن سليمان الأشقر وعبدالقادر العاني ومحمد الأشقر وعبدالستار أبو غدة، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٩٨م.
١٦. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. أبو بكر مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
١٧. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكي، تحقيق: علي معوّض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
١٨. البداية والنهاية. عماد الدين إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، مكتبة المعارف، بيروت-لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠١هـ.
١٩. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. محمد بن علي الشوكاني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، دون تاريخ.
٢٠. البرهان في أصول الفقه. أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني، تحقيق: د.عبدالعظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة-مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.
٢١. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.
٢٢. بلغة السالك لأقرب المسالك. أبو العباس أحمد الصاوي المالكي، دار المعارف، دون رقم طبعة أو تاريخ.
٢٣. التبصرة في أصول الفقه. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ.
٢٤. بيان المختصر. شمس الدين محمد بن عبدالرحمن الأصفهاني، تحقيق: علي جمعة محمد، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.
٢٥. تاريخ بغداد. أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (المشهور بالخطيب البغدادي) مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٤٩هـ.
٢٦. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
٢٧. تحفة الحبيب على شرح الخطيب.سليمان بن محمد البجيرمي، دار الفكر، دمشق، دون رقم طبعة أو تاريخ.
٢٨. تحفة المحتاج في شرح المنهاج. أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، دون رقم طبعة أو تاريخ.

٢٩. التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه. محمد بن محمد بن محمد بن حسن الحنفي (المشهور بابن أمير الحاج الحلبي)، ضبطه وصحّحه: عبدالله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
٣٠. تشنيف المسامع بجمع الجوامع. بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي الشافعي، تحقيق: الحسيني بن عمر بن عبدالرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
٣١. التمهيد في أصول الفقه. أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني الحنبلي، تحقيق: مفيد أبو عمشة ومحمد بن إبراهيم علي، نشر: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، طباعة: دار المدني، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.
٣٢. تفسير النصوص في الفقه الإسلامي. محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٣٣. تيسير التحرير. محمد أمين بن محمود أمير بادشاه البخاري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥٠هـ.
٣٤. التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه. صدر الشريعة الحنفي، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، دون رقم طبعة أو تاريخ (مطبوع معه التلويح).
٣٥. جمع الجوامع. تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي، مطبعة الكتبي، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٣١هـ/ ١٩١٣م، (مطبوع مع شرح المحلي عليه وحاشية البناني وتقريرات الشربيني).
٣٦. جواهر البلاغة. أحمد الهاشمي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، دون رقم طبعة أو تاريخ.
٣٧. الجواهر المضيّة في طبقات الحنفية. أبو محمد محي الدين عبدالقادر بن محمد القرشي، تحقيق: عبدالفتاح الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٨م.
٣٨. حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر بن الحاجب. سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
٣٩. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. شمس الدين محمد عرفة الدسوقي، دار الفكر دون رقم طبعة أو تاريخ.
٤٠. درر الحكام شرح غرر الأحكام. محمد بن فرامرز بن علي الحنفي (المشهور بملا خسرو)، دار إحياء الكتب العربية، دون رقم طبعة أو تاريخ.
٤١. روضة الناظر وجنة المناظر. موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، تحقيق: د. عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٣م.
٤٢. سبل السلام شرح بلوغ المرام. محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني، تقديم وتخريج الأحاديث: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، توزيع: مكتبة دار

الباز، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٤٣. سنن الدار قطني. علي بن عمر الدار قطني البغدادي، تحقيق: السيد عبدالله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.
٤٤. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. أبو الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق، بيروت، دون رقم طبعة أو تاريخ.
٤٥. شرح الكوكب المنير. محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي الفتوحي الحنبلي (المشهور بابن النجار)، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
٤٦. شرح المحلي على جمع الجوامع. جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، مطبعة الكتبي، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٣١هـ/ ١٩١٣م (مطبوع مع جمع الجوامع).
٤٧. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول. شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه عبدالرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
٤٨. شرح صحيح مسلم (المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج). محيي الدين يحي بن شرف النووي، إعداد: مجموعة أساتذة مختصين، بإشراف: علي عبدالحميد أبوالخير، دار الخير، بيروت ودمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
٤٩. شرح مختصر الروضة. نجم الدين سليمان بن عبدالقوي الطوفي، تحقيق: د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
٥٠. شرح المنار في أصول الفقه. ابن ملك الحنفي، المطبعة العثمانية، ١٣١٥هـ (ومعه حاشية الرهاوي وابن الحلبي وعزمي زاده).
٥١. الصحاح تاج اللغة وتاج العربية. إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٩م.
٥٢. صحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر). محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير ودار اليمامة، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٥٣. صحيح مسلم. مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، دون رقم طبعة أو تاريخ.
٥٤. طبقات الشافعية. أبو بكر بن هداية الله الحسيني، تحقيق: د. عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.
٥٥. طبقات الشافعية. جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي، تحقيق: د. عبدالله الجبوري، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
٥٦. طبقات الشافعية الكبرى. أحمد بن محمد الشافعي (المشهور بابن قاضي شهبة)، تعليق: عبدالعليم خان، دار الندوة الجديدة للطباعة، بيروت-لبنان، دون رقم طبعة أو تاريخ.

٥٧. طبقات الشافعية الكبرى. تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي، تحقيق: تحقيق عبدالفتاح الحلو ومحمود الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م.
٥٨. طبقات الفقهاء. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت-لبنان، ١٩٧٨م.
٥٩. طبقات المفسرين. شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي، تحقيق: علي محمد عمر، مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة، نشر: مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
٦٠. العدة في أصول الفقه. أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي، تحقيق: د. أحمد بن علي سير المباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
٦١. العناية شرح الهداية. أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود البابرتي الحنفي، دار الفكر، دون رقم طبعة أو تاريخ.
٦٢. غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر. أحمد بن محمد الحموي الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٦٣. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، إشراف: محب الدين الخطيب، تعليق: الشيخ عبدالعزيز بن باز، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.
٦٤. الفروق في اللغة. أبو هلال الحسن بن عبدالله بن سهل بن سعيد العسكري، تحقيق: د. أحمد سليم الحمصي، جروس برس، طرابلس-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
٦٥. فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت في فروع الحنفية. عبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري الهندي، دار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
٦٦. القاموس المحيط. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.
٦٧. كشاف اصطلاحات الفنون. محمد بن علي التهانوي الحنفي، وضع حواشيه أحمد حسن بسبح، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
٦٨. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. علاء الدين عبدالعزيز البخاري، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، دون رقم طبعة أو تاريخ.
٦٩. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار. أبو بركات عبدالله بن أحمد النسفي الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٧٠. الكليات. أبو البقاء أيوب بن موسى الحسين الكفوي، أعدّه للطبع: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
٧١. لسان العرب. أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري، دار صادر، بيروت، دون تاريخ.

٧٢. المبسوط. محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي الحنفي، دار المعرفة، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
٧٣. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الريان للتراث-القاهرة ودار الكتاب العربي-بيروت، ١٤٠٧هـ.
٧٤. المحصول في علم الأصول. فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق: د.طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
٧٥. مختار الصحاح. محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٩م.
٧٦. مختصر ابن الحاجب(مختصر المنتهى). جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر المالكي (المشهور بابن الحاجب)، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م (مطبوع مع شرح العضد وحاشية التفتازاني).
٧٧. مختصر خليل. أبو محمد خليل بن إسحاق المالكي، دار الفكر (مطبوع مع شرح الخرشي عليه).
٧٨. مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول في أصول الفقه. محمد بن فرامرز بن علي الحنفي(المشهور بملا خسرو)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، دون رقم طبعة أو تاريخ.
٧٩. المستصفي من علم الأصول. أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (المشهور بالغزالي)، تحقيق د. محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
٨٠. مسند أحمد. الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة قرطبة، مصر، دون رقم طبعة أو تاريخ.
٨١. المسودة. من تأليف ثلاثة أئمة من آل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، دون رقم طبعة أو تاريخ.
٨٢. المعتمد في أصول الفقه. أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، دون رقم طبعة أو تاريخ.
٨٣. معجم المؤلفين. عمر رضا كحاله، مطبعة التراقي، دمشق، ١٩٥٧م.
٨٤. المغني. موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، تحقيق: د. عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
٨٥. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. المولى أحمد بن مصطفى (المشهور ب طاش كبري زاده)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، ١٣٩٤هـ/ ١٩٣٧م.
٨٦. مقاييس اللغة. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرزاي، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الجيل، بيروت-لبنان، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
٨٧. المنتقى شرح الموطأ. أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي المالكي، دار الكتاب الإسلامي،

القاهرة، الطبعة الثانية، دون تاريخ.
٨٨. منح الجليل شرح مختصر خليل. أحمد بن محمد المالكي (المشهور بالشيخ عليش المالكي)، دار الفكر ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
٨٩. نفائس الأصول في شرح المحصول. شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق عادل عبدالموجود وعلي معوّض، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
٩٠. نهاية السول شرح منهاج الأصول، جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م، (مطبوع مع شرح البدخشي، المسمّى: مناهج العقول).
٩١. النهاية في غريب الحديث والأثر. مجد الدين المبارك بن محمد الجزري (المشهور بابن الأثير)، تحقيق: طاهر الزواوي ومحمود الطناحي، دار الفكر، لبنان، دون رقم طبعة أو تاريخ.
٩٢. نيل الأوطار. محمد بن علي الشوكاني، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٩٣. هدية العارفين بأسماء الكتب وآثار المصنفين. إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م (مطبوع مع كشف الظنون).
٩٤. الواضح في أصول الفقه. أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي، تحقيق: د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٨٣م.
٩٥. الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي، أصدرته: جماعة المستشرقين الألمانية بعناية: جماعة من العرب والمستشرقين، بيروت، ١٩٦٢م.
٩٦. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. أحمد بن محمد بن خلّكان، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.

محتويات البحث:

المقدمة ١٣٣
المبحث الأول: بيان معنى قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) وأمثلتها ١٣٧
المطلب الأول: ألفاظ القاعدة، وبيان معناها ١٣٧
المطلب الثاني: الأمثلة على هذه القاعدة ١٤٥
المبحث الثاني: نوع الدلالة في قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) ١٤٩
المبحث الثالث: شروط قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) ١٥٧
المبحث الرابع: علاقة قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) بمسألة الزيادة على النص عند الحنفية، وبموضوع بيان الضرورة عندهم ١٧٣
المطلب الأول: علاقة قاعدة (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) بمسألة (الزيادة على النص) ١٧٣
المطلب الثاني: علاقة قاعدة: (الاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر) بموضوع: (بيان الضرورة) عند الحنفية ١٧٥
الخاتمة ١٧٩
فهرس المصادر والمراجع ١٨١

قال مالك بن أنس:

«كـــان صالحو السلف يعلمون أولادهـــم حب أبي بكر وعمر، كما يعلمون السورة من القرآن».

تاريخ دمشق ٤٤/ ٣٨٣

مجلة

الجمعية الفقهية السعودية

معالم في فقه ابنِ بازٍ ومنهَجُه في الفَتوَى

إعداد
د. خالد بن إبراهيم بن محمد الحصيِّن
الأستاذ المشارك بجامعة الملك فيصل

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد الصادق الأمين، وعلى آله وأصحابه ومن سلك سبيله واهتدى بهداه إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن معرفةَ الفقه الإسلامي، وأدلةِ الأحكام، ومعرفةَ فقهاء الإسلام الذين يرجع إليهم في هذا الباب من الأمور المهمة التي ينبغي لأهل العلم العنايةُ بها وإيضاحُها للناس؛ لأن الله سبحانه خلق الثقلين لعبادته، ولا يمكن أن تُعرف هذه العبادةُ إلا بمعرفة الفقه الإسلامي وأدلتهِ، وأحكام الإسلام وأدلته، ولا يكون ذلك إلا بمعرفة العلماء الذين يعتمد عليهم في هذا الباب من أئمة الحديث والفقهِ الإسلامي.

فالعلماءُ هم ورثةُ الأنبياء، والأنبياءُ لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم فمن أخذه أخذَ بحظ وافر، ومن أسباب السعادة للعبد، ومن علامات النجاة والفوز أن يُفقه في دين الله، وأن يكون فقيهاً في الإسلام، بصيراً بدين الله على ما جاء في كتاب الله الكريم وسنة رسوله الأمين ﷺ[1].

ومن الفقه في دين الله تعالى هذه الفتاوى الصادرةُ عن علماء المسلمين[2]، يبينون فيها للناس شرع رب العالمين، وأحكامَ الحلالِ

(١) هذه المقدمة مع الحمد جزء من كلمة للشيخ عبدالعزيز بن باز -رحمه الله- في بيان أهمية الفقه الإسلامي. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٠/ ٥).

(٢) جاء في: أبجد العلوم للقنوجي (ص٤٥٤): علم الفتاوى هو من فروع علم الفقه- =

والحـرام؛ ولهـذا «كان فن النـوازل والفتـاوى من الفنـون الأصيلة في الفقـه الإسـلامي، والتـي اشـتهرت إلى جانـب النصـوص والشروح والتعليقات.

ولـكل زمـان نوازلـه وفتاويه، تنوعـت بتنوع الحـوادث والوقائع، وتعددت بتعدد اجتهادات المجتهدين، واختلاف أهل الصنائع.

ومـا أحوجنـا في هـذا الأوان لضبط الفتـاوى، التـي تراوحت بين شـدة في غير موضعها، وسهولة في غير محلها؛ فاستحالت السهولة إلى تساهل، والشدة إلى غلو وتنطع.

وإنما ذلك ناشـئ عن عدم الإلمـام بأصول الفتوى عند الأوائل»[1]؛ حيث ولج باب الإفتاء من لم يضبط هذه الأصول، أو لم يكن عنده كبير عنايـة بها؛ فكان أن اضطربت عنده الفتاوى، واختلفت لديه المسـالك والرؤى، فلم يستقر على منهج واضح، ولم يسلك طريقةً واحدة؛ فتراه يفتي في مسـألة على منهج وأصل، ثم يفتي في مسـألة أخرى على منهج وأصـل آخـر مغاير، مع أن مخرج المسـألتين واحد، أو تـراه يقرر أصلاً ويحشـد له من الأدلـة ما يجد احتجاجـاً وترجيحاً، ثم يغيـب عنه هذا الأصلُ في فتاويه، فلا يسـتند إليه ولا يحتج به[2]، ومثل هذا مزلة أقدام ينبغي أن يُفطن له، ويُحذر منه.

ومـن هنـا كان من أعظم ما يعين على ضبط الفتوى -بعد توفيق الله تعـالى- التعرف عـلى طرائق العلـماء في الإفتاء، والنظر إلى مسـالكهم

= ثم نقل تعريفه- هو علم تروى فيه الأحكام الصادرة عن الفقهاء في الواقعات الجزئية؛ ليسهل الأمر على القاصرين من بعدهم.

(١) صناعة الفتوى وفقه الأقليات لعبدالله بن بيه (ص٥).

(٢) وذلـك مثل من يصحح قاعدة: الأصل في عقود المعاملات الحل والإباحة، ثم إذا اسـتفتي في عقـد مـن العقود الحادثة، تطلَّب الدليل الخاص على إباحته، أو تكلَّف تخريجه على عقود المعاملات التي ذكرها الفقهاء قديماً، وكل هذا لا حاجة إليه إذا كنا نقول بالقاعدة السابقة.

في الفقه والاستدلال؛ وهذا لا يتأتى إلا بدراسة فتاوى العلماء المشهورين بالعلم والفهم، والمكثرين من الفتاوى، ومِن ثَمَّ النظرُ في مسالكهم وطرائقهم.

وإن من بين هؤلاء العلماء الذين جمعوا بين الفقه المتين والإكثار من الفتاوى: سماحة الوالد الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز مفتي الدنيا[1] -رحمه الله تعالى وأسكنه فسيح جنانه- الذي كان جبلاً من جبال العلم، وبحراً من بحور الفقه، وإماماً من أئمة الهدى، ولساناً من ألسنة التوحيد، وعماداً من أعمدة الدين، وركناً من أركان الأمة[2]، أمضى حياته كلها في نفع الناس، والإحسان إليهم، وكان أعظم شيء حصل فيه النفع والإحسان: العلم الذي أخذه الناس عنه، والفتاوى التي صدرت منه، ومن نعم الله تعالى على الشيخ -رحمه الله- أن جعل فتاويه مبثوثة في المعمورة، مقبولة لدى الخاصة والعامة؛ فكان الناس يرجعون فيما يُشكل إليها، ويَصدرون عنها، ولا عجب في ذلك فقد كان -رحمه الله- ملء السمع والبصر علماً وفقهاً، ووضع الله له من المحبة والذكر الحسن والنفع المتعدي مما كان لفقده وموته أثرُ حزن على المسلمين، ونقصٌ ظاهر في العلم، وثلمةٌ في الدين.

هذا وقد كنت أقرأ في فتاوى الشيخ -رحمه الله- وأستمع لها فألحظ:

١. السرعة في الإجابة.

٢. التفصيل في الجواب ما أمكن، ومراعاة حال السائل.

٣. تنبيه السائل إلى الأخطاء التي وقع فيها، وإرشاده إلى الصواب، مع الدعاء له.

---

(١) لقبه بهذا: بكر بن عبدالله أبو زيد -رحمه الله-، المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل (١/ ٤٥٠).

(٢) وصفه بهذا: يوسف بن عبدالله القرضاوي في وداع الأعلام (ص٦١).

٤. استحضار الأدلة، من نصوص الكتاب والسنة، وإناطة الأحكام بأدلتها.

٥. ذكر الحديث بلفظه، وبيان مخرجه، والحكم عليه إن كان في غير الصحيحين، وهذا في الغالب الأعم.

٦. سلامة اللغة، والالتزام التام بقواعد الإعراب.

إلى مزايا أخرى قلَّ أن تجتمع كلها في إجابات المفتين من المعاصرين؛ لعل من أهمها التزام الشيخ -رحمه الله- بمنهج واضح في فتاويه، حيث جاءت على نسق واحد بيِّن المعالم، في وحدة مترابطة متشابكة، لا ترى فيها شذوذاً ولا تضارباً، دالة على فقه متين، وملكة راسخة، فإذا أضيف إلى ذلك كثرة الفتاوى التي صدرت منه -رحمه الله-، مع ما كان لفتاويه من قبول لدى الكافة؛ استدعى ذلك تسليط الضوء على هذه الفتاوى، والإفادة منها في جوانب الفقه والفتوى معاً؛ ومن هنا جاءت هذه الدراسة التي جعلتها بعنوان (معالم في فقه ابن باز ومنهجه في الفتوى)[1].

ولعل سائلاً أن يقول: وكيف نستفيد من فتاوى العلماء؟

والجواب: تكمن الاستفادة منها من وجهين:

أولاً: دراسة نماذج من فتاويهم؛ للتعرف على القواعد والضوابط والأسس التي أقام عليها المفتون أحكامهم وفتاويهم، في مختلف العصور.

ثانياً: الاستفادة من الفتاوى القديمة في القضايا المعاصرة.

وبهذا يتحدد الهدف الأساس من هذه الدراسة؛ وهو: لفت أنظار

(١) كنت عنونت لهذه الدراسة بـ(منهج ابن باز في الفقه والفتوى) ثم عدلت عنه، مكتفياً بتخصيص المنهج للفتاوى دون الفقه؛ لسبب ذكرته في البحث.

المفتين إلى أن فتاوى أهل زماننا بحاجة إلى التأصيل على ضوء أصول فتاوى الأئمة، انطلاقاً من مجموع الضوابط والشروط التي وضعها العلماء[1].

الدراسات السابقة.

تتوافر في المكتبات كتب كثيرة عن الشيخ -رحمه الله-، وهي تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: اتجهت إلى الحديث عن حياة الشيخ، وسرد مفصل لسيرته، وهذا هو الأكثر[2]، وقد وقفت على جملة من هذه الكتب وهي:

١. الإنجاز في ترجمة الإمام عبدالعزيز بن باز، لعبدالرحمن بن يوسف الرحمة.

٢. جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز -رحمه الله-، رواية محمد بن موسى الموسى، وإعداد محمد بن إبراهيم الحمد.

٣. سيرة وحياة الشيخ العلامة عبدالعزيز بن عبدالله بن باز وما قيل فيه من شعر ونثر، جمع إبراهيم بن عبدالله الحازمي.

٤. الإبريزية في التسعين البازية، لحمد بن إبراهيم الشتوي.

٥. إمام العصر، لناصر بن مسفر الزهراني.

٦. عبدالعزيز بن باز عالم فقدته الأمة - مقتطفات من سيرته ومكانته العلمية، لمحمد بن سعد الشويعر.

---

(١) انظر: صناعة الفتوى لابن بيه (ص١٤٧).

(٢) انظر: آراء الإمام عبدالعزيز بن باز الفقهية لياسين الحاشري (١/ ٥٣)؛ حيث تتبّع -لا على سبيل الحصر- ما صدر من تراجم للشيخ -رحمه الله- فبلغت (٧٥) عنواناً.

٧. القول الوجيز في حياة الشيخ عبدالعزيز بن باز، لعبدالعزيز بن ناصر بن باز.

٨. مواقف مضيئة في حياة الإمام عبدالعزيز بن باز، لحمود بن عبدالله المطر.

٩. وقفات مع حياة سماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز، لعزيز بن فرحان العنزي.

١٠. اللآلئ السنية في أخبار مفتي عام المملكة العربية السعودية، لعبدالكريم بن صالح المقرن.

وأفدت من بعض هذه الكتب، من جهة ما يتصل بسيرة الشيخ -رحمه الله-، والتعرف على جوانب مهمة في حياته، والاطلاع على من كتب عن الشيخ -رحمه الله-.

القسم الثاني: الأبحاث والكتب التخصصية التي اتجهت إلى الحديث عن منهج الشيخ -رحمه الله- وآرائه، سواء في الفقه أو في الدعوة أو في التربية أو في الإدارة، وقد وقفت على عددٍ منها، -وهي أقل عدداً من القسم الأول- وهي:

١. منهج الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز في القضايا الفقهية المستجدة مع التطبيق على أبرز العبادات. رسالة ماجستير للباحث: شافي بن مذكر السبيعي، مقدمة إلى كلية الشريعة بجامعة أم القرى، وهي مطبوعة.

٢. اختيارات الشيخ ابن باز وآراؤه الفقهية في قضايا معاصرة. رسالة دكتوراه للباحث خالد بن مفلح الحامد، مقدمة إلى المعهد العالي للقضاء[1].

(١) طبعت من قريب بعنوان: منهج ابن باز في الفقه والفتوى.

٣. الشيخ عبدالعزيز بن باز حياته ومنهجه ودراسة أهم فتاويه في مسائل العبادات والمعاملات. رسالة دكتوراه للباحثة سلطانة بنت عبدالله المشيقح، مقدمة إلى كلية التربية للبنات بجدة.

٤. اختيارات الشيخ عبدالعزيز بن باز في مسائل الحيض والاستحاضة والنفاس والأحكام المترتبة عليها، بحث لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير للباحثة مريم بنت محمد السعوي، مقدم إلى قسم الثقافة الإسلامية بجامعة الملك سعود بالرياض.

٥. آراء الإمام عبدالعزيز بن باز الفقهية من أول كتاب الطهارة إلى آخر باب صلاة التطوع -جمعاً ودراسة- رسالة ماجستير للباحث ياسين بن سعيد الحاشري، مقدمة إلى قسم الفقه بكلية الشريعة في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وهي مطبوعة.

٦. معالم فتاوى الشيخ ابن باز استقراء ودراسة وتطبيقاً. رسالة دكتوراه للباحث مشعل بن غنيم المطيري، مقدمة إلى كلية الشريعة بجامعة أم القرى في مكة المكرمة.

٧. الآراء التربوية عند الإمام ابن باز. للدكتور عبدالعزيز بن محسن الخطابي.

٨. منهج الإمام عبدالعزيز بن باز -رحمه الله- في الدعوة إلى الله. رسالة دكتوراه للباحث محمد بن خالد البداح، مقدمة إلى كلية الدعوة والإعلام بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

وقد يقال: وما فائدة هذه الدراسة، وقد سبقتها دراسات علمية جادة في ذات الموضوع؟

والجواب: لا إشكال في أن يُكتب أكثر من بحث في موضوع واحد،

فإن هذا يمنح المادة ثراءً وسعة، ومن مجموع هذه البحوث تخرج دراسة متكاملة تتصل بجميع جوانب الموضوع وجزئياته.

ثـم إن الدراسـات وإن تعاقبت على موضـوع واحد، فلا بد أن تجد بينها فروقاً؛ لأن كل باحث ينطلق في بحثه من التصورات التي رسمها في ذهنـه، والأسـباب التي دفعتـه للبحث، بحيث تصبـح حاكمة على بحثه، يصعب عليه تجاوزها، ومن ثمَّ تكون نتائج البحوث في الغالب مختلفـة؛ ولهذا تزداد الحاجـة إلى كثرة البحوث خاصة إذا كان الموضوع متشعباً، وكل شعبة موضوع قائم بذاته.

نعـم؛ إن الـذي لا يرتـضى في المنهج العلمي أن يسـير الباحثان على منهـج واحد وخطـة واحدة، وينطلقان كذلك مـن تصورات واحدة، فتكـون النتيجة حينئذٍ حتـماً واحدة، فماذا أضـاف البحث الثاني؟ وقد تجـد جملة من هذه البحوث والدراسـات، والتي لا تكاد تختلف إلا في اسم الباحث ومنفذ النشر فقط.

ولهذا السبب تجنبت عن عمدٍ ذكر الملاحظات على تلك الدراسات، مكتفيـاً بإحالة القارئ الكريم إليها؛ للإفادة منها كلها، وللوقوف على الفروق بينها.

غـير أني ألفـت الأنظـار إلى أن الجديد في هـذه الدراسـة، والفارق بينها وبين غيرها من الدراسـات السـابقة، أنها تجـاوزت الوقوف عند الاختيارات الفقهية والمسـائل الخلافيـة، التي كانت هي الطابع الأعم عـلى معظـم تلـك الدراسـات[1] إلى محاولة جـادة للإجابة عـلى أربعة أسئلة، في ظني أنه مهم طرحها والإجابة عليها؛ وهي:

(١) تـأتي -في نظري- دراسـة مشـعل المطـيري: معالم فتاوى الشـيخ ابن بـاز، في الطليعة من بـين الأبحاث والدراسـات في هـذا الموضوع، فلم يقـف الباحث عند المسـائل الخلافية والاختيارات الفقهية، بل اعتنى بتوضيح منهج ابن باز -رحمه الله- في الفتوى، وقد وفق الباحث في هذه الدراسة كثيراً.

١. ما معنى الفقه؟ ومن هو الفقيه؟

٢. هل للشيخ -رحمه الله- منهج فقهي اختص به؟

٣. اشتهر عن الشيخ -رحمه الله- في فتاويه واختياراته الفقهية العمل بالدليل والالتزام به، لكن ما هو الدليل؟ وكيف العمل به؟

٤. ما المنهج الذي اختطه الشيخ -رحمه الله- في فتاويه؟

منهجية الدراسة، وخطة البحث:

كان العمل في تحديد معالم فقه ابن باز -رحمه الله-، والتعرف على منهجه في الفتوى من خلال المنهج الاستقرائي التحليلي؛ وذلك بقراءة الفتاوى الفقهية الصادرة منه ودراستها، وقراءة متأنية أيضاً للكتب الفقهية التي ألّفها الشيخ -رحمه الله-، ومن ثم استخلاص المعالم التي كان يسير على ضوئها في الفقه، والمنهج الذي التزمه في فتاويه، معتمداً في ذلك بعد الله تعالى على كتب الأصول، وتلك التي اعتنت بالفتوى وأركانها وآدابها وشروطها.

واقتصرت في ذلك على نوعين من مؤلفات الشيخ -رحمه الله-:

١. الكتب الفقهية وهي:

أ) الفوائد الجلية في المباحث الفرضية.

ب) التحقيق والإيضاح لكثير من مسائل الحج والعمرة والزيارة.

ج) كيفية صلاة النبي ﷺ.

٢. الفتاوى التي ضمت إلى كتابه: (مجموع فتاوى ومقالات متنوعة)[1] وخاصة المجلدات التي صدرت في حياة الشيخ -رحمه

(١) وقد طبع في (٣١) مجلداً مع الكشاف الموضوعي.

الله-؛ فإنها قرئت عليه، بل صرح جامعه بأن جميع المجلدات قد قرئت عليه[1]، ويلحق بذلك الفتاوى المكتوبة الصادرة من مكتبه، ومثلها كذلك المنشورة في المجلات والصحف، فإنها محررة قرئت عليه، ولم تخرج إلا بإذنه ورضاه، وأيضاً فتاوى نور على الدرب؛ فقد كان الشيخ -رحمه الله- يستمع لفتاوى نور على الدرب بعد إذاعة البرنامج، وهذا يمنح الفتوى مزيد ثقة بها، واطمئنان إليها؛ لرضا صاحبها عنها، وإذنه بنشرها وإذاعتها. ولم أعتمد على فتاوى الأسئلة التي تلقى على الشيخ -رحمه الله- في أثناء الدروس العلمية أو بعدها، والمسجلة في أشرطة؛ والسبب في ذلك: أن بعض صيغ الأسئلة يحتمل أكثر من معنى، فيختلف الجواب باختلاف ظهور المعنى وغلبته على معنى آخر، وأيضاً قد لا يتضح المراد من السؤال، فيضعف الاتكاء عليها في التعرف على اختيار الشيخ -رحمه الله-، وتحديد منهجه في الفتوى.

ثم إني سرت في إعداد هذه الدراسة على خطة انتظم سلكها في مقدمة وثلاثة مباحث، تضمنت عدداً من المطالب، وخاتمة، وتفصيلها كالآتي:

المقدمة: بيان أهمية الموضوع والمنهج المتبع.

المبحث الأول: ترجمة الشيخ -رحمه الله-، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: شيوخ الشيخ -رحمه الله-.

المطلب الثاني: أخلاق الشيخ -رحمه الله- وصفاته.

المطلب الثالث: المناصب التي تقلدها.

المبحث الثاني: معالم في فقه الشيخ -رحمه الله-، وفيه ستة مطالب:

(١) عبدالعزيز بن باز عالم فقدته الأمة لمحمد بن سعد الشويعر (٢/ ٥٨٦)، بواسطة: آراء الإمام عبدالعزيز ابن باز الفقهية لياسين الحاشري (١/ ١٥٢).

المطلب الأول: الالتزام بأصول مذهب الحنابلة.

المطلب الثاني: العمل بالدليل.

المطلب الثالث: التقليل من شأن التقليد.

المطلب الرابع: عدم الإنكار في مسائل الاجتهاد.

المطلب الخامس: مراعاة الخلاف الفقهي.

المطلب السادس: ترجيح قول الجمهور.

المبحث الثالث: منهج الشيخ -رحمه الله- في الفتوى، وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: الأخذ بالاحتياط.

المطلب الثاني: اجتناب الشاذ من الأقوال.

المطلب الثالث: قول: لا أدري.

المطلب الرابع: التوقف في الفتوى.

المطلب الخامس: الرجوع عن الفتوى.

المطلب السادس: الالتزام بآداب الفتوى.

الخاتمة.

ومع ذلك فلست أزعم أني أحطت بالموضوع، بل فاتني غير قليل، وشاب بعض الجوانب التي تحدثت عنها شيء من التقصير، لكن حسبي أن سلطت الضوء على المعالم الأساسية، وجهدت في إبراز الخطوط الرئيسة، بما ظننت أنه يندرج تحتها كل ما لم يرد، ثم إن القلم قد استرسل من غير رغبة مني ولا اختيار، فمضى يسود الصفحات حتى زادت عن المعتاد في مثل هذا اللون من الأبحاث، فمعذرة عن الإطالة غير المقصودة.

وبعـد؛ فبين يديـك أيها القـارئ الكريم وأمام ناظريك دراسـة من باحـث مزجى البضاعة، واهن العزم، كليـل الذهن، أبى إلا أن يقحم نفسـه في مضايق يظن أنه يسـتطيع الخـروج منها، ومسـالك يزعم أنه يتأتى له سلوكها، فإن رأيتَ خيراً وحقاً فهو ما قصد وأراد، وإن رأيت قصوراً وخطأً فعذره ما قد سـلف، والله تعـالى يغفر ويصفح. والحمد لله أولاً وآخراً، والصلاة والسلام على سيد الورى، اللهم ارحم الشيخ عبدالعزيـز بن عبدالله بن باز، وارفـع درجته في المهديين، جزاء ما قدم للإسلام والمسلمين، إنك سميع قريب.

المبحث الأول
ترجمة الشيخ -رحمه الله-

ترجم الشيخ -رحمه الله- لنفسه ترجمة موجزة، أُوردها مكتفياً بها:

قال -رحمه الله-[1]: «أنا عبدالعزيز بن عبدالله بن عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله آل باز، ولدت بمدينة الرياض في ذي الحجة سنة ١٣٣٠هـ وكنت بصيراً في أول الدراسة، ثم أصابني المرض في عيني عام ١٣٤٦هـ فضعف بصري بسبب ذلك، ثم ذهب بالكلية في مستهل محرم من عام ١٣٥٠هـ والحمد لله على ذلك، وأسأل الله جل وعلا أن يعوضني عنه بالبصيرة في الدنيا والجزاء الحسن في الآخرة، كما وعد بذلك سبحانه على لسان نبيه محمد ﷺ، كما أسأله سبحانه أن يجعل العاقبة حميدة في الدنيا والآخرة.

وقد بدأت الدراسة منذ الصغر، وحفظت القرآن الكريم قبل البلوغ، ثم بدأت في تلقي العلوم الشرعية والعربية على أيدي كثير من علماء الرياض، من أعلامهم:

١. الشيخ محمد بن عبداللطيف بن عبدالرحمن بن حسن بن الشيخ محمد بن عبدالوهاب -رحمهم الله-.

٢. الشيخ صالح بن عبدالعزيز بن عبدالرحمن بن حسن بن الشيخ محمد بن عبدالوهاب قاضي الرياض -رحمهم الله-.

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١/ ٩).

٣. الشيخ سعد بن حمد بن عتيق -رحمه الله- قاضي الرياض.

٤. الشيخ حمد بن فارس وكيل بيت المال بالرياض -رحمه الله-.

٥. الشيخ سعد وقاص البخاري من علماء مكة المكرمة أخذت عنه علم التجويد في عام ١٣٥٥هـ.

٦. سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف آل الشيخ -رحمه الله-، وقد لازمت حلقاته نحواً من عشر سنوات، وتلقيت عنه جميع العلوم الشرعية ابتداءً من سنة ١٣٤٧ إلى سنة ١٣٥٧هـ حيث رشحت للقضاء من قبل سماحته.

جزى الله الجميع أفضل الجزاء وأحسنه، وتغمدهم جميعاً برحمته ورضوانه.

وقد توليت عدة أعمال هي:

١. القضاء في منطقة الخرج مدة طويلة، استمرت أربعة عشر عاماً وأشهراً، وامتدت بين سنتي ١٣٥٧هـ إلى عام ١٣٧١هـ وقد كان التعيين في جمادى الآخرة من عام ١٣٥٧هـ وبقيت إلى نهاية عام ١٣٧١هـ.

٢. التدريس في المعهد العلمي بالرياض سنة ١٣٧٢هـ، وكلية الشريعة بالرياض بعد إنشائها سنة ١٣٧٣هـ في علوم الفقه والتوحيد والحديث، واستمر عملي على ذلك تسع سنوات انتهت في عام ١٣٨٠هـ.

٣. عينت في عام ١٣٨١هـ نائباً لرئيس الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وبقيت في هذا المنصب إلى عام ١٣٩٠هـ.

٤. توليت رئاسة الجامعة الإسلامية في سنة ١٣٩٠هـ بعد وفاة رئيسها شيخنا الشيخ محمد ابن إبراهيم آل الشيخ -رحمه

الله- في رمضان عام ١٣٨٩هـ، وبقيت في هذا المنصب إلى سنة ١٣٩٥هـ.

٥. وفي ١٤/ ١٠/ ١٣٩٥هـ صدر الأمر الملكي بتعييني في منصب الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، وبقيت في هذا المنصب إلى سنة ١٤١٤هـ.

٦. وفي ٢٠/ ١/ ١٤١٤هـ صدر الأمر الملكي بتعييني في منصب المفتي العام للمملكة. ورئيس هيئة كبار العلماء. ورئيس إدارة البحوث العلمية والإفتاء، ولا أزال إلى هذا الوقت في هذا العمل. أسأل الله العون والتوفيق والسداد.

ولي إلى جانب هذا العمل في الوقت الحاضر عضوية في كثير من المجالس العلمية والإسلامية من ذلك:

١. رئاسة هيئة كبار العلماء بالمملكة.

٢. رئاسة اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في الهيئة المذكورة.

٣. عضوية ورئاسة المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي.

٤. رئاسة المجلس الأعلى العالمي للمساجد.

٥. رئاسة المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة التابع لرابطة العالم الإسلامي.

٦. عضوية المجلس الأعلى للجامعة الإسلامية في المدينة المنورة.

٧. عضوية الهيئة العليا للدعوة الإسلامية في المملكة.

أما مؤلفاتي فمنها:

١. الفوائد الجلية في المباحث الفرضية.

٢. التحقيق والإيضاح لكثير من مسائل الحج والعمرة والزيارة (توضيح المناسك).

٣. التحذير من البدع، ويشتمل على أربع مقالات مفيدة (حكم الاحتفال بالمولد النبوي، وليلة الإسراء والمعراج، وليلة النصف من شعبان، وتكذيب الرؤيا المزعومة من خادم الحجرة النبوية المسمى الشيخ أحمد).

٤. رسالتان موجزتان في الزكاة والصيام.

٥. العقيدة الصحيحة وما يضادها.

٦. وجوب العمل بسنة الرسول ﷺ. وسلم، وكفر من أنكرها.

٧. الدعوة إلى الله وأخلاق الدعاة.

٨. وجوب تحكيم شرع الله، ونبذ ما خالفه.

٩. حكم السفور والحجاب ونكاح الشغار.

١٠. نقد القومية العربية.

١١. الجواب المفيد في حكم التصوير.

١٢. الشيخ محمد بن عبدالوهاب (دعوته وسيرته).

١٣. ثلاث رسائل في الصلاة: (١- كيفية صلاة النبي ﷺ، ٢- وجوب أداء الصلاة في جماعة، ٣- أين يضع المصلي يديه حين الرفع من الركوع؟).

١٤. حكم الإسلام فيمن طعن في القرآن أو في رسول الله ﷺ.

١٥. حاشية مفيدة على فتح الباري، وصلت فيها إلى كتاب الحج.

١٦. رسالة الأدلة النقلية والحسية على جريان الشمس وسكون الأرض، وإمكان الصعود إلى الكواكب.

١٧. إقامة البراهين على حكم من استغاث بغير الله، أو صدق الكهنة والعرافين.

١٨. الجهاد في سبيل الله.

١٩. الدروس المهمة لعامة الأمة.

٢٠. فتاوى تتعلق بأحكام الحج والعمرة والزيارة.

٢١. وجوب لزوم السنة والحذر من البدعة.

هذه ترجمة موجزة أملاها الشيخ -رحمه الله-، ثم إن في سيرته -رحمه الله- الطويلة العطرة التي امتدت تسعين سنة، الكثير والكثير من المواقف والأحداث والدروس والمحطات التي يحسن الوقوف عندها والحديث عنها، غير أن ثمة ثلاث محطات كبرى؛ كان لها الأثر البالغ في بناء شخصية الشيخ -رحمه الله- العلمية والفقهية، ورسم منهجه في الفتوى، وهي:

المحطة الأولى: شيوخه.

المحطة الثانية: أخلاقه وصفاته.

المحطة الثالثة: المناصب التي تقلدها.

وهذه المحطات الثلاث هي ما نحتاج إليه في هذه الدراسة، فنعقد مطلباً لكل واحدة من هذه الثلاث للحديث عنها.

المطلب الأول

شيوخ الشيخ -رحمه الله-

من المعلوم أن للشيخ أثراً عميقاً واضحاً على طلابه، يتأثرون بأخلاقه وأدبه، ويترسمون منهجه في العلم، وطريقته في الحياة،

ويعظم الأثر ويقوى التأثير حين يكون الشيخ في منزلة عالية من العلم والفهم وقوة الشخصية والحرص على نفع الطلاب، لا جرم أن الشيخ متى كان قوياً في علمه، قوياً في درسه، قوياً في أخلاقه، اشتد تأثر الطلاب به؛ فتراهم من حيث لا يشعرون يتقمصون شخصيته، ويحاكونه في أسلوبه وطريقته، بل وفي حركاته ونبرات صوته، وهذا في الغالب يأتي عفو الخاطر، دون تكلف ولا معالجة، وقد ذكر الشيخ علي الطنطاوي -رحمه الله- (ت١٤٢٠هـ) أنه مرة أقيمت حفلة سَمَرٍ فسأل الطلاب مدرسيهم: هل يأذنون لهم أن يقلدوهم؟ فكنت فيمن أذن، فقام طالب يقلدني، ولكنه قلد شيخنا المبارك. فقلت: ويحك، هذا شيخنا المبارك، وإذا بالطلاب يصيحون من الأركان الأربعة: بل هذا أنت، هذا أنت. وإذا أنا لطول ما حاكيت الشيخ قد صرت مثله في لهجته ونغمته[1].

ولهذا، إذا أراد الله تعالى بالطالب خيراً هيأ له أستاذاً قديراً، يأخذ بيده إلى معالي الأمور؛ وهذا ما كان من أمر الشيخ ابن باز -رحمه الله- ، حيث تتلمذ على جملة من المشايخ في أفانين العلم، وهم لم يبلغوا في الكثرة عدداً، بل هم قليل جداً، وقد عرفنا ذلك في ترجمة الشيخ -رحمه الله- لنفسه، غير أن أبرزهم وأعظمهم أثراً: مفتي البلاد ورئيس قضاتها الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ -رحمه الله- (١٣١١-١٣٨٩هـ) فقد أكثر من ملازمته، وحضور دروسه وحلقاته، والتتلمذ عليه في علوم الدين والعربية «شأنه في هذا شأن الأئمة في ملازمة شيخ يتخذ الطلب عليه أساساً في حياته العلمية وتحصيله، مع الاختلاف إلى غيره»[2].

(١) ذكريات علي الطنطاوي (١/ ١٥٩).
(٢) المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل لبكر أبو زيد (١/ ٣٤٧).

يقول ابن باز -رحمه الله- في وصف شيخه محمد ابن إبراهيم -رحمه الله-[1]: «ما رأت عيناي قبل أن أعمى، ولا سمعت أذناي بعد أن عميت مثله، وكان له فضل كبير علي» ا.هـ

وقد كان الشيخ ابن باز -رحمه الله- لمعرفته بفضل شيخه عليه، وإمامته في العلم والدعوة لا يتأتى له الحديث عنه كثيراً؛ إذ يمنعه البكاء ودمع العين، ووقع ذلك أكثر من مرة؛ من ذلك أنه قُرِئَ عليه حديث: «إِنَّ أَخنَعَ اسمٍ عِندَ اللهِ رَجُلٌ تَسَمَّى مَلِكَ الأَملاَكِ لاَ مالِكَ إِلاَّ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ قال سُفيانُ مِثلُ شاهان شاه»[2]. قرأها الطالب هكذا: شاه شاه دون تنوين. فقال الشيخ مصححاً: شاهٍ شاه، هكذا قرأتها على سماحة شيخنا العلامة محمد بن إبراهيم آل الشيخ -رحمه الله-، وحينها دمعت عينا الشيخ وغلبه البكاء[3]، وهذا بكاء حقيقي لا تصنع فيه ولا محاباة، إذ الشيخ -رحمه الله- من أبعد الناس عن التصنع والتكلف والمجاملة.

والشيخ محمد بن إبراهيم -رحمه الله- إلى جانب غزارة علمه وسعة اطلاعه وقوة ذاكرته، كان راجح العقل، ثاقب الرأي، صبوراً حليماً، ذا أناة وروية، وشخصية فذة قوية، وغيرة على الدين ومحارم الله تعالى، مهيب الجانب، قوي الحجة، آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، على حظ وافر من الشجاعة وقوة الشكيمة، لا يخاف في الله لومة لائم، ولا يتردد في إعلان الحق أياً كان المخاطب به[4]، أما في العلم فهو إمام كبير؛ ومن

(١) جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز لمحمد الموسى (٢٤٦).

(٢) متفق عليه: صحيح البخاري (٣/ ١٢٦٣) (رقم ٦٢٧٧)، صحيح مسلم (٢/ ٩٣٣) (رقم ٥٧٣٤).

(٣) سيرة وحياة الشيخ العلامة عبدالعزيز بن عبدالله بن باز. جمع: إبراهيم الحازمي (٣/ ١٣٥٣).

(٤) حياة الشيخ محمد بن إبراهيم. كتبها: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم. مقدمة كتاب: فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم (١/ ١٧).

نظر في رسائله وفتاويه وتقريراته ظهر له ذلك جلياً، حيث ترى كلامه -رحمه الله- جارياً على أسلوب كبار العلماء والفقهاء، وطريقتهم في الشرح والإملاء.

وثمة صفة أخرى امتاز بها الشيخ محمد بن إبراهيم -رحمه الله-، وهو أنه كان حسن التدريس جداً، ينقل الطالب من مرحلة إلى المرحلة التي تليها، إلى أن يصل به إلى نهاية الطلب، ثم لا يتركه، بل يجعل منه مدرساً أو قاضياً أو مرشداً، أو يستعين به في مهام أخرى، وهو مدرسة في صناعة الرجال، ومعرفة قدراتهم وعقولهم ومواهبهم -مع أنه كفيف البصر- ذو فراسة عجيبة في هذا الباب؛ ولهذا تخرج على يديه جملة من الطلاب تأثروا به، وخلفوه في الوظائف والمهام، وكانوا قادة حملوا بعده الراية، وغدوا مثابة للناس في العلم وحل المشكلات، والمشورة في المهمات، وهذا ما تحتاج إليه الأمة كثيراً، ومن هنا فَقَدَ الناس بموت الشيخ ابن باز -رحمه الله- رأساً وكهفاً منيعاً، كما فقد هو والناس من قبل بموت شيخه محمد بن إبراهيم -رحمه الله- رأساً وكهفاً منيعاً.

إن الشيخ محمد بن إبراهيم -رحمه الله- كان آية في العلم والفهم والذكاء، وأورد هنا قضية تدل على ذلك:

من محمد بن إبراهيم

إلى حضرة صاحب الفضيلة قاضي رابغ الموقر

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد،،

فبالإشارة إلى خطابكم رقم / ١٦١/ وتاريخ ٢٧/ ٥/ ٧٥، بخصوص وصية إسماعيل بن مبيرك -رحمه الله-، بعتق الرقيق الموضحة أسماؤهم في صورة الوصية المرفقة، وتذكرون أن الوصية تنص على أن كل فرد من الرقيق المذكورين في ورقة الوصية قبل موته

بعشرة أيام معتوق، وأن نص الوصية على موت المملوك لا المالك الذي هو الموصي. وأنك رأيت فتوانا المتضمنة أنه إذا ثبت ما في ورقة الوصية من العتق ثبوتاً شرعياً في حال كمال عقل الموصي وجواز تصرفه، فإن المذكورين يعتقون بعد صدور الوصية بعشرة أيام، وأنه أشكل عليك الأمر، وأنا أوضح لك إن شاء الله وجه ذلك فأقول: لا فرق بين أن يقول إسماعيل لرقيقه المذكورين: أنتم عتقاء قبل موتي بعشرة أيام، وبين أن يقول: قبل موتكم بعشرة أيام، وبين أن يقول، قبل موت زيد بعشرة أيام؛ فإنهم يعتقون بعد هذه المقالة بعشرة أيام؛ لتبيننا حينئذ أن هذا العتق من العتق في الزمن المستقبل لا من العتق في الزمن الماضي، بخلاف ما لو قال ذلك إسماعيل فمات بعد مقالته بسبعة أيام فإنهم لا يعتقون؛ لتبيننا أنه من العتق في الماضي، وهو غير نافذ نظير ما لو قال لرقيقه: أنتم عتقاء قبل أمس، فإنهم لا يعتقون؛ لكونه من العتق في الماضي.

وهذا التفصيل في الصورة الثانية، وهي الواقعة في وصية إسماعيل، بقوله: أنتم عتقاء قبل موتكم بعشرة أيام، فإنهم يعتقون بعد مضي عشرة أيام من تلك المقالة وهم أحياء؛ لتبيننا أن عتقهم كان في المستقبل، وهو نافذ صحيح، بخلاف ما لو ماتوا بعد تلك المقالة بسبعة أيام مثلاً، فإنهم لا يعتقون؛ لتبيننا أن ذلك من العتق في الماضي، وهو غير صحيح، نظير ما لو قال لمماليكه المذكورين: أنتم عتقاء قبل أمس، وهكذا لو قال لمماليكه: أنتم عتقاء قبل موت زيد بعشرة أيام، فإنهم يعتقون بعد مضي عشرة أيام من تلك المقالة، إذا لم يمت زيد إلا بعد مضيها، بخلاف ما لو مات زيد بعد سبعة أيام من عتقه إياهم فإنهم لا يعتقون؛ لتبيننا أن ذلك العتق في الزمن الماضي.

ونظير ذلك في باب الطلاق: لو قال إسماعيل لزوجته: أنت طالق قبل موتي بعشرة أيام، أو قال: طالق قبل موتك بعشرة أيام، أو قال:

طالـق قبـل موت زيد بعشرة أيام، فإن إسـماعيل أو زوجته أو زيد لو لم يمـت الواحد منهم إلا بعد مضي عشرة أيـام من تلك المقالة، لتبيّنا بذلـك وقوع الطلاق؛ لأن ذلك الطلاق في الزمن المسـتقبل، بخلاف ما لو مات إسـماعيل أو زوجته أو زيد قبل مضي عشرة أيام من تلك المقالـة، فإنـه لا طـلاق لتبيننا حينئـذ أن ذلك الطلاق مـن الطلاق في الماضي.

ولعل سـبب الإشـكال عليك ما ذكر في آخر الجواب من التفريق بين ما إذا صدر العتق في صحة إسماعيل، وبين ما إذا صدر في مرض مـوت إسـماعيل، المخوف من كـون الأرقـاء المذكوريـن يعتقون في الحالة الأولى من رأس المال، وفي الحالة الثانية من الثلث، وهذا شيء، وعتقهم بعد صدور اللفظ من إسـماعيل بعـشرة أيام شيء آخر. فإن الأولى للتفريـق بين ما يجعل عتقهم من رأس المال، وما يجعل عتقهم من الثلث، وهذا في بيان الزمن الذي يقع فيه العتق. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته[1].

وأسـوق طرفـاً مـن ترجمته؛ لنعـرف قدر هـذا الشـيخ -رحمه الله- ومنزلتـه في العلـم والفهـم والفضـل، وهـي ممـا كتبـه تلميذه الشـيخ عبدالعزيز بن باز -رحمه الله-.

قـال -رحمـه الله-[2]: لقد أكرمني الله سـبحانه، وتفضـل علي، وله الحمد والمنة، بأن كنت من أخص تلاميذ شيخنا المذكور، ولازمته نحو عشر سـنين من عام ١٣٤٧هـ إلى عام ١٣٥٧هـ ثم تعينت في القضاء بعد ذلك، وباشرته في منطقة الخرج إلى عام ١٣٧١هـ، ولكنني لم أنقطع عـن الاتصال به، وسـؤاله عن كل ما يشـكل، والاسـتفادة من علومه

(١) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم، (٩/ ٢٧٣).
(٢) جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز لمحمد الموسى (ص٤٥١) وما بعدها.

وتوجيهاتـه إلى أن توفي -رحمه الله- في ٢٤ رمضان من عام ١٣٨٩هـ، وقـد حضرت له مواقف مشرفة، وشـاهدت منه أعـمالاً موفقة في نفع المسـلمين، والغيرة للإسـلام، والرد على خصومه، أجزل الله له المثوبة عـلى ذلـك، ورفع له به الدرجـات في دار الكرامـة. وكان -رحمه الله- رفيقاً بالطالب، حريصاً على إيصال العلم إليه، حسن التوجيه والتنبيه، مهيبـاً محترماً قوياً عـلى من يظهر منه شيء من التكاسـل في الطلب، أو سـوء أدب مـع زملائـه...، وكان يلقـي الكثـير مـن الأسـئلة يمتحن بهـا فهمهـم وحفظهم، ويسـألهم عن الدليـل والتعليـل. وكان -رحمه الله- يعتنـي بذكـر الخلاف الذي لـه أهمية، ويرجح مـا دل الدليل على ترجيحـه، ويمـرن الطلبة على العناية بهذا الأصـل، ويحثهم على ذلك، ويذكر لهم دائماً أن المرجع في مسائل الخلاف هو الكتاب والسنة، ويتلو عليهم كثيراً قول الله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ [النساء: ٥٩]، إلى أن قـال: وبالجملة، فكان -رحمـه الله- ملازماً لمجالـس التعليم، حريصاً على نفـع الطلبة، باذلاً وسـعه وأوقاتـه في توجيههم وإرشـادهم وتربيتهم التربية الإسـلامية النقيـة، حريصـاً على نفعهم وإيصال الخير لهم بكل وسـيلة، مرغباً لهم في الأخـلاق الفاضلـة والصفات الحميدة والعمل بـما علموا، والغيرة لدين الله، والحذر مما يضعف ذلك ويضاده. وكان حافظاً وقته، محرضاً للطلبة على حفظه، ناصحاً لله ولعباده، مجتهداً في مناصحة ولاة الأمور سراً، حاثـاً لأهـل الخير على نصحهـم بالرفق والحكمـة. وكان يوصي الطلبـة كثـيراً بالدعـوة إلى الله، والأمر بالمعـروف والنهي عـن المنكر، بالحكمة والموعظة الحسـنة، والجدال بالتي هي أحسـن. وكان واسـع العلم، كثير الخوف من الله سبحانه، دقيق الفهم، ومع ذلك كان يجيب الكثير من السائلين بقوله: لا أدري. ويحث الطلبة على عدم التسرع في

الإجابـة، ويقول لهم: إن كلمـة لا أدري نصف العلم، ويذكر لهم قول العلماء: إذا ترك العالم لا أدري أصيبت مقاتله...إلخ.

وقـال عنه أيضـاً[1]: وكان -رحمه الله- باذلاً وسـعه، من حين مات عمـه الشـيخ عبدالله بـن عبداللطيـف -رحمه الله- عـام ١٣٣٩هـ، في التعليـم والتوجيـه والفتـوى، وكان لديـه حلقـات كبيرة في مسـجده وبيتـه في أنـواع الفنون، وتخرج عليه جمع كثير مـن العلماء ومن القضاة وغيرهـم، وكان ذا غـيرة عظيمة، وهمة عالية رفيعـة، وكان كهفاً منيعاً لأهـل الحـق من دعـاة الهـدى، وكان ذا حزم وصبر وقـوة في الحق، لا تأخـذه في الله لومة لائم...، وقد أسـندت إليـه الحكومة الفتوى، فقام بأعبائها مع قيامه برئاسـة القضاء، وكان قد قسـم وقته بين محل رئاسة القضـاء ودار الإفتـاء علاوة على ما ينظر فيه من المشـكلات في البيت، وكان يعتنـي بالدليـل، ويرجح به مـا اختلف فيه العلماء من المسـائل. وكان ذا حكمـة في توجيـه الطلبـة وتعليمهـم، وكان يرفق بهم في محل الرفـق، ويقوى عليهم في محـل القوة، ويوجههـم إلى الآداب الصالحة والأخـلاق المرضيـة، فجزاه الله خيراً وأكرم مثـواه ورفع منزلته في دار الكرامـة إنه جـواد كريم. وكنت ممـن لازمه مدة طويلـة، وتخرج عليه في العقيدة السـلفية والفقه والحديث والعلـوم العربية وعلم الفرائض وأصول الفقه ومصطلح الحديث والتفسير. ا.هـ

ولعـل المقام مناسـب لذكر طريقة الشـيخ محمد بـن إبراهيم -رحمه الله- في دروسه، خاصة في الفترة التي درس فيها الشيخ عبدالعزيز بن باز -رحمه الله-.

يقول الشـيخ ابن باز -رحمه الله- مبيناً طريقة شـيخه في التدريس[2]:

(١) جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز لمحمد الموسى (ص٤٥٦) وما بعدها.
(٢) سيرة وحياة الشيخ العلامة عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، جمع: إبراهيم الحازمي، (٣/ ١٠١٩).

كانت مجالسه عامرة بالعلم في المسجد وفي البيت -رحمه الله-، وكان يجلس بعد صلاة الفجر في المسجد إلى طلوع الشمس يقرأ عليه الإخوان في بلوغ المرام وفي النحو وفي زاد المستقنع مختصر المقنع، وفي كتاب التوحيد في بعض الأحيان، ثم يقوم -رحمة الله عليه- ويجلس في بيته غالب الضحى فيُقرأ عليه المختصرات والمطولات -رحمه الله- تعالى إلى أن يشتد الضحى، ثم يجلس بعد الظهر فيقرأ عليه بعد الظهر في وقت الصلاة في المطولات، وأنا من جملة من يحضر، فيقرأ ويشارك في استماع الدروس، وهكذا بعد العصر -رحمه الله- إلى قرب الغروب، وهكذا بعد المغرب يجلس بعد المغرب لقراءة الطلبة في الرحبية في علم الفرائض، وكنت ممن درس عليه الرحبية مرات -رحمه الله-، وأخذت عنه علم المواريث أنا وجملة من المشايخ الذين تولوا القضاء وغيرهم...، وكانت مجالسه عامرة بالعلم والتوجيه إلى الخير والنصح لله ولعباده، والإجابة على أسئلة الطلبة مع العناية بالدليل والترجيح، فجزاه الله عنا وعن العلم وأهله وعن جميع المسلمين أفضل الجزاء، وبارك في ذريته وجعلهم صالحين موفقين، وقرأت عليه أيضاً في أصول الفقه ومصطلح الحديث، وقرأت عليه جملة كتب الشيخ محمد -رحمه الله- وسمعت عليه كثيراً من مؤلفات الشيخ أيضاً -رحمه الله- وسمعت عليه أيضاً الكتب الستة -رحمه الله- بقراءة كثير من الطلبة...اهـ

ويذكر تلميذه الشيخ محمد بن عبدالرحمن بن قاسم -رحمه الله- (ت١٤٢١هـ) طريقة الشيخ -رحمه الله- في تدريسه فيقول[1]: كان -رحمه الله- يعطي مجالس العلم حقها من الاحترام والتقدير، ويحرص على إيصال الفائدة إلى قرارة قلوب الطلاب، معنيًا بتثبيتها؛ حتى إنه

(١) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم، (١/ ١٣). وانظر تفصيلاً أكثر لدروسه وأوقاتها والكتب التي تشرح وتقرأ في: مشاهير علماء نجد وغيرهم، عبدالرحمن بن عبداللطيف آل الشيخ (ص١٣٥).

ليكاد يغني بشرحه عن مطالعة. وكان -رحمه الله- إذا همَّ بالجلوس للتدريس توضأَ إن لم يكن على وضوء بعد صلاة، واستقبل القبلة إذا كانت الجلسة في المسجد ويبدأُ شرحه باسم الله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه، ويمكن تلخيص السمات الظاهرة لطريقته في التدريس في النقاط التالية:

١. يطلب من بعض الطلاب أَن يبدأَ بالبسملة والصلاة والسلام على رسول الله والترحم على المؤلف، ثم يتلو حفظًا موضوع الدرس إذا كان الكتاب متنًا، ويحرص جدًا على أَن يحفظ جميع الطلاب المنتظمين المتون، ولا يرضى بنصف حفظ، ولا ينتقل الطالب من متن إلى متن أَطول منه إلا بعد حفظ الأَول وفهمه؛ ولذا كان الطالب المجد منهم يتخرج في سبع سنوات.
٢. قبل أَن يبدأَ بالشرح يقرأُ هو ما قرأَ الطلاب.
٣. يشرع في شرح عبارات المتن بدقة ووضوح.
٤. يعرض بعض المسائل، ويتكلم عليها.
٥. إذا عرض لمسأَلة خلاف: ذكر رأي المؤلف أولاً وأَدلته، ثم ذكر رأي المخالفين كلا على حدة، مع دليله. وكان في ذلك كله يحترم كل ذي رأي من العلماء ولا يذكره بما يسوء، وكان يرجح ما يراه معتمدًا في ذلك على الدليل وأَقوال المحققين، ولم يكن يعرض من الخلاف إلا ما كان ذا جدوى. وقد يصحح أَحد القولين دون سرد الأَدلة لقصر الوقت، أو نظرًا لحال الطالب.
٦. كان يلتزم بالموضوع، ولا يستطرد إلى مسائل خارجة عنه.
٧. كان إذا فرغ من الدرس تلقَّى أَسئلة الطلاب وأَجاب، وقد يثير هو بعض الإشكالات ليقدح أَذهان الطلاب.

٨. يختبر الطلاب فيما شرح لهم في بعض الأَحيان بإِلقاء الأَسئلة عليهم، ويعربون متن الألفية وشواهدها.

٩. فيما يتعلق بالعقائد لم يكن يحرص على ذكر آراء أَهل البدع والإِشراك، فإِذا وجد ضرورة لذلك؛ أَو كان المؤلف ذكرها فإِنه يتكلم عليها بتوسع ويشتد في الرد عليهم دون إِفراط.

١٠. وبالنسبة لقراءة المطولات لم يكن يشرحها عبارة عبارة، وإِنما كان يقف عند المهم منها، أَو ما يسأَل عنه أَحد الحاضرين.

١١. يلتزم اللغة العربية في جميع مجالسه العامة.

١٢. يلتزم الهدوء في أَثناء شرحه للمتون أَو تعليقه على المطولات، فلا تراه يلتفت أو يشير بيد أو يعبث بشيء.

١٣. لم يكن يسمح بإِثارة الأَسئلة التافهة، أَو الدخول في مناقشات عقيمة. اهـ

قد أكون أطلت في الحديث عن سيرة الشيخ محمد بن إبراهيم -رحمه الله-[1]، وعن قصدٍ فعلت ذلك؛ لنعلم أي منزلة في العلم والفقه بلغها الشيخ ابن باز -رحمه الله-، فإن الشيخ والأستاذ إذا كان على هذا القدر الكبير من العلم والخلق والتربية، وحسن التدريس، والتعامل مع الطلاب، فأثره على طلابه، وانتفاعهم به سيكون كبيراً جداً، خاصة إذا كان عندهم الاستعداد الذهني والفطري لتلقي العلم والإفادة من الشيخ، وكم تفتقر الأمة إلى أمثال هؤلاء العلماء المربين؟

حقاً؛ كم استفاد الشيخ عبدالعزيز بن باز من شيخه محمد بن إبراهيم آل الشيخ -رحمهما الله-، في هديه وسمته، وفي أخلاقه وصفاته، وفي جوانب أخرى في العلم والفقه والدعوة والتربية والأمر بالمعروف والنهي عن

(١) للمزيد عن حياة الشيخ -رحمه الله- وسيرته، انظر: حياة الشيخ محمد بن إبراهيم وآثاره لصالح الأطرم وعبدالله العمار.

المنكر، لقد عظم أثر الشيخ محمد بن إبراهيم -رحمه الله- في تلميذه حتى صح لنا أن نقول: لقد تشربت في الشيخ ابن باز -رحمه الله- أخلاق شيخه -رحمه الله- واصطبغت فيه شخصيته، فكأنما هما رجل واحد في: العقل والفقه والهمِّ والغيرة، ومن نظر في فتاوى الشيخين لحظ التشابه بينها.

المطلب الثاني

أخلاق الشيخ -رحمه الله- وصفاته

أكرم الله عز وجل الشيخ -رحمه الله- بجملة من الصفات والخصال الحميدة، يعرفها كل من رأى الشيخ -رحمه الله- وحضر مجالسه، ولا يبعد أن يقال: إنه اجتمعت فيه خصال من الخير لم تجتمع لشخص في عصره، فلم يكن العلم وحده الذي ميَّز الشيخ -رحمه الله-، بل ميَّزه كذلك قوة إيمانه، وغيرته على دينه، واهتمامه بأمر أمته، وتحرقه على مآسي المسلمين، وحسن خلقه في معاملة الناس، ورحمته بالصغير، وتوقيره للكبير، ومعرفته بحق أهل العلم من إخوانه وإن اختلفوا معه[1]، وقد جاء عن الحسن البصري -رحمه الله- (ت١١٠هـ) قوله[2]: يكون الرجل عالماً ولا يكون عابداً، ويكون عابداً ولا يكون عاقلاً، وكان مسلم بن يسار عابداً عالماً عاقلاً.اهـ

وشيخنا -رحمه الله- كان كذلك: عابداً عالماً عاقلاً.

لقد أكثر المترجمون له من الحديث عن هذه الصفات والأخلاق وتعدادها والاستدلال عليها بالوقائع والأحداث والقصص؛ حتى

(١) في وداع الأعلام ليوسف القرضاوي (ص٦٢).

(٢) تاريخ دمشق لابن عساكر، (٥٨/ ١٣٠)؛ بواسطة: من سير علماء السلف عند الفتن، مطرف بن الشخير نموذجاً لعلي بن عبدالله الصياح (ص٢٩)، وقد وقفت على النص في تاريخ ابن عساكر، لكن أحببت أن أنسب الفضل لأهله.

صـحَّ أن يقـول عنه الدكتور يوسـف القرضـاوي[1]: لا أعـرف أحداً يكره الشـيخ ابن باز من أبناء الإسـلام، إلا أن يكون مدخولاً في دينه، أو مطعوناً في عقيدته، أو ملبوسـاً عليه، فقد كان الرجل من الصادقين الذين يعلمون فيعملون، ويعملون فيخلصون، ويخلصون فيصدقون، أحسبه كذلك والله حسيبه، ولا أزكيه على الله تعالى ا.هـ

وأقـصر الحديـث عـلى بعض الصفـات التـي كان لها كبـير الأثر في بناء ملكته الفقهية، ورسـم منهجه في الفتوى، وأسـوقها لا على سبيل الترتيـب؛ إذ كل واحـدة أعظـم من أختهـا، وهنَّ حلقات في سلسـلة متصلة، لا يُدرى أين طرفاها.

الصفة الأولى: الزهد والورع.

أما الزهد والورع فقد كان حظ الشـيخ -رحمه الله- منه كثيراً، سبق فيـه من قبله وأتعب من بعده، فلم يكن -رحمه الله- من طلاب الدنيا، بـل لعل الدنيا لم تخطر عـلى باله أبداً؛ هذا والدنيا مـلء يده، قد أقبلت عليه في زينتها تسعى وهي راغمة، والشيخ -رحمه الله- منصرف عنها غـير ملتفت إليها، ولِمَ؟ لأن قلبه امتلأ بمراقبـة الله تعالى ومحبته، وذكر الآخرة والشـوق إلى الجنة، وهذا هو الزهد حقاً، أن ينصرف المرء عن الدنيا وهي مقبلة عليه، خاضعة بين يديه، ليس الزهد أن ينصرف المرء عـن الدنيا وهي أيضـاً منصرفة عنه، وإن كان هذا ممـا يحمد للمرء، إن الشـيخ -رحمـه الله- قـد «فرغ من شـهوات بطنه، وشـهوات غريزته، وشـهوات المجد والغنى والجاه، وهانت عليه الدنيا، فلم يطلب لنفسه شيئاً منها، فجاءه منها كل شيء: المجد والجاه والمنزلة»[2].

(١) في وداع الأعلام (ص٦٤).

(٢) من كلام علي الطنطاوي عن العز بن عبدالسـلام -رحمهما الله-. انظر: رجال من التاريخ (ص٢٤٥).

ولذا فلا تعجب حين تعلم أن الشيخ -رحمه الله- كان لا يسأل عن راتبه أبداً، ولا عن مقداره وزيادته، ولم يكن يستفسر عن انتدابه متى يأتي، ولا عن رصيده وحساباته، ولا يذكر عنه أنه تكلم ببيع أو شراء لخاصة نفسه، بل كان يكره الحديث في أمور الدنيا التي لا منفعة فيها لعموم المسلمين[1].

ومن زهده -رحمه الله- أنه لا يطربه المدح والثناء على شخصه وأخلاقه وصفاته وأعماله، بل يقابل ذلك بالكراهية والامتعاض، الذي قد يصل إلى حد الغضب والاستياء، خاصةً إذا كان المدح فيه شيء من المبالغة الممقوتة شرعاً؛ ومن ذلك القصيدة التي نشرت في مجلة الجامعة السلفية في الهند، وقد رد سماحته رداً قوياً نُشر في نفس المجلة جاء فيه:

فقد اطلعت على قصيدة نشرت في (...)، وقد كدرني كثيراً، وأسفت أن تصدر من مثله، وذلك لما تضمنته من الغلو في المدح لي، ولعموم قبيلتي، وتنقصه للزاهد المشهور إبراهيم ابن أدهم -رحمه الله- وتفضيلي عليه في الزهد، وتسويتي بشريح في القضاء إلى غير ذلك من المدح المذموم، الذي أمر الرسول ﷺ بحثي التراب في وجوه من يستعمله، وإني أبرأ إلى الله من الرضا بذلك، ويعلم الله كراهيتي له، وامتعاضي من القصيدة لما سمعت فيها ما سمعت... إلخ[2].

وحين عزمت جريدة المدينة الصحفية على تخصيص ملحق الأربعاء للحديث عن حياة الشيخ، واشتمل العدد على مجموعة من آراء الكتاب والعلماء والمحبين للشيخ، وعلم بذلك طلب إلغاء هذا الملحق، وعدم نشره إطلاقاً، وهكذا كان[3].

(١) انظر: الإنجاز في ترجمة الإمام عبدالعزيز بن باز للرحمة (ص١٧٩)، جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز ابن باز لمحمد الموسى (ص١٥٤).

(٢) جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز لمحمد الموسى (ص١٤٥).

(٣) مقال للكاتب أحمد بن عبدالرحمن العرفج في جريدة الجزيرة، العدد (٩٧٣٣) نقلاً عن: سيرة وحياة الشيخ العلامة عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، جمع: إبراهيم الحازمي (١/ ٢٧٧).

ومن ورعه ما ذكره مدير مكتب بيت الشيخ -رحمه الله-: أن الشيخ إذا تقدم إليه بعض الفقراء، وشكا إليه حاجة، ولم يكن معه تزكية من أحد المشايخ المعروفين، فإن الشيخ يأمر بصرف مبلغ مائة إلى ثلاثمائة ريال، ويقول لموظفيه: إذا حددت المبلغ بثلاثمائة ريال فإني أعني من حسابي الخاص. أما حساب الصدقات والزكوات الواردة للشيخ -رحمه الله- من المحسنين فلا يَصرف منه شيئاً، إلا إذا ثبتت حاجة الشخص بالبينة الشرعية(١).

ومن ورعه -رحمه الله- أنه كان لا يقبل هديةً من أحدٍ؛ لأنه في عمل حكومي، هذا رأيه، وإذا اضطر إلى أخذها كافأ عليها بأكثر من قيمتها، وكان -رحمه الله- لا يأخذ مكافأة على الأحاديث التي يلقيها في الإذاعة، ولا المقالات التي ينشرها في المجلات، وكم من مرة أعاد تلك المكافآت التي أرسلت له(٢).

ومن ورعه -رحمه الله- أنه لا يتردد أبداً في قول: «لا أدري» حين يُسأل فلا يعرف جواباً.

لقد كان الشيخ -رحمه الله- «يرتسم سيرة الصحابة، وورع الإمام أحمد بن حنبل، وقد راض نفسه على ذلك، وأعانه عليه سلوك راشد يُتعب أكثر معاصريه وتلاميذه، فهنيئاً له...، اللهم اغفر لنا جميعاً»(٣).

الصفة الثانية: الجود.

يقول ابن القيم -رحمه الله- (ت٧٥١هـ)(٤): والجود عشر مراتب؛ أحدها: الجود بالنفس؛ وهو أعلى مراتبه كما قال الشاعر(٥):

(١) جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز لمحمد الموسى (ص١٥٧).
(٢) المرجع السابق.
(٣) من مقال لأبي عبدالرحمن بن عقيل الظاهري في المجلة العربية؛ بواسطة: جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز لمحمد الموسى (ص٢٨٧).
(٤) مدارج السالكين (٣/ ٤٧) وما بعدها.
(٥) ديوان مسلم بن الوليد (ص١٦٤)، وفيه: تجود بالنفس إذ أنت الضنين بها، ويروى: إذ ظن الجواد بها.

يجـود بالنفـس إذ ضـن البخيل بها
والجود بالنفس أقصى غاية الجود

الثانيـة: الجود بالرياسـة؛ وهو ثـاني مراتب الجـود، فيحمل الجواد جـوده عـلى امتهـان رياسـته والجـود بهـا والإيثـار في قضـاء حاجات الملتمس.

الثالثة: الجود براحته ورفاهيته وإجمام نفسه؛ فيجود بها تعباً وكداً في مصلحة غيره؛ ومن هذا جود الإنسان بنومه ولذته لمسامره. كما قيل[1]:

مُتيَّـم بالنَّـدى لـو قـال سـائلُه
هـب لي جميعَ كَرَى عينيك لم يَنَمِ

الرابعة: الجود بالعلم وبذله؛ وهو من أعلى مراتب الجود، والجود به أفضل من الجود بالمال؛ لأن العلم أشرف من المال، والناس في الجود به عـلى مراتب متفاوتة وقد اقتضت حكمة الله وتقديره النافذ أن لا ينفع به بخيلاً أبداً، ومن الجود به: أن تبذله لمن يسـألك عنه بل تطرحه عليه طرحاً، ومن الجود بالعلم: أن السائل إذا سألك عن مسألة استقصيت له جوابها جواباً شافياً، لا يكون جوابك له بقدر ما تدفع به الضرورة، كما كان بعضهم يكتب في جواب الفتيا: نعم أو لا مقتصراً عليها...

- إلى أن قال-: الخامسة: الجود بالنفع بالجاه؛ كالشفاعة والمشي مع الرجل إلى ذي سلطان ونحوه، وذلك زكاة الجاه المُطالَبُ بها العبد، كما أن التعليم وبذل العلم زكاته.

السادسـة: الجود بنفـع البدن على اختـلاف أنواعه؛ كما قـال: «كلُّ سُـلاَمَى مِنَ النّاس عليه صَدَقَةٌ كلَّ يوم تطلُعُ فيه الشَّمسُ، قال: تَعدِل

(١) البيت لأبي إسـحاق الغزي كما في: نفحة الريحانة للمحبي (١/ ٢٤٦)، وفيه: متيم بالذي لو قال سائله.

بـينَ الاثنـين صَدَقَةٌ، وتُعينُ الرجـَل في دابَّته فتحمِلُهُ عليهـا أو ترفعُ لهُ عليهـا متاعَهُ صَدَقَةٌ، قال: والكلمةُ الطيِّبَةُ صَدَقَةٌ، وكلُّ خَطوَةٍ تمشـيها إلى الصَّلاةِ صَدَقَةٌ، وتُمِيطُ الأذَى عَنِ الطريقِ صَدَقَةٌ» متفق عليه(١).

السابعة: الجود بالعرض؛ كجود أبي ضمضم من الصحابة ﷺ، كان إذا أصبح قال: اللهم إنه لا مال لي أتصدق به على الناس، وقد تصدقت عليهم بعرضي فمن شتمني أو قذفني فهو في حلٍ. فقال النبي ﷺ: «من يستطيع منكم أن يكون كأبي ضمضم»(٢).

وفي هـذا الجـود من سـلامة الصـدر وراحة القلـب والتخلص من معاداة الخلق ما فيه.

الثامنة: الجود بالصبر والاحتمال والإغضاء؛ وهذه مرتبة شريفة من مراتبـه، وهي أنفع لصاحبها من الجود بالمال، وأعز له، وأنصر وأملك لنفسـه وأشرف لها، ولا يقـدر عليها إلا النفـوس الكبار، فمن صعب عليـه الجـود بماله فعليه بهذا الجود؛ فإنه يجتني ثمـرة عواقبه الحميدة في الدنيا قبل الآخرة...

- إلى أن قال-: التاسـعة: الجود بالخُلق والبشر والبسطة، وهو فوق الجود بالصبر والاحتمال والعفو وهو الذي بلغ بصاحبه درجة الصائم القائـم، وهـو أثقل ما يوضع في الميـزان قال النَّبـيُّ ﷺ: «لاَ تَحقِرَنَّ مِنَ المَعرُوفِ شَيئًا وَلَو أَن تَلقَى أَخاكَ بِوَجهٍ طَلقٍ»(٣).

وفي هذا الجود من المنافع والمسـار وأنواع المصالح ما فيه، والعبد لا يمكنه أن يسَع الناس بماله، ويمكنه أن يسَعهم بخلقه واحتماله.

(١) البخاري (٢/ ٥٦١) (رقم ٢٧٤٧)، مسلم (١/ ٣٩٧) (رقم ٢٣٨٢) واللفظ له.
(٢) أبـو داود في السـنن (٢/ ٨١٩) (رقـم ٤٨٨٨)، والضيـاء في المختـارة (٥/ ١٤٩) (رقـم ١٧٧٠) بنحو هذا اللفظ، وقال الدارقطني: والصحيح أنه مرسل.
(٣) مسلم (٢/ ١١١٢) (رقم ٦٨٥٧).

العـاشرة: الجود بتركه مـا في أيدي الناس عليهم، فـلا يلتفت إليه، ولا يستشرف له بقلبه ولا يتعرض له بحاله ولا لسانه ا.هـ

وأحسـب أن الشـيخ ابن باز -رحمه الله- كان له نصيب موفور من هذه المراتب كلها، يشـهد بهذا كل من عرف الشـيخ -رحمه الله- ورآه، ويضفـي على جوده جمالاً وحسـناً أنه كان سـجية وخلقـاً أصيلاً جُبل عليه واعتاده، فألفه وأحبه، فهو يأتيه دون تكلف ولا معالجة، فلو رام التخلص منه لم يستطع.

تَعَـوَّد بسـطَ الكـفِ حتـى لـو أنـه
ثَناهـا لِقَبـضٍ لم تُطِعـهُ أنامِلُه[1]

فمن جوده -رحمه الله-: نشر العلم، وبذله لطلابه والراغبين فيه، فلم يكن -رحمه الله- يمتنع عن إلقاء محاضرة في مسجد، أو حديث في إذاعة، أو كلمـة في مجلـة وصحيفـة، أو إجابة عن أسـئلة، بـل كان يفرح بذلك ويُسر، ولا يقيم في بلدٍ إلا وكان أول ما يبدأ به إقامة الدروس العلمية.

ومن جوده -رحمه الله-: الإجابة على الأسئلة مهما كثرت وتنوعت، والتفصيل في الجواب، وذكر كل ما قد يحتاجه السائل.

ومـن جوده -رحمه الله-: بـذل المعروف للمجهـول والمعروف، لا يرد أحداً طلبه في جاه أو مال أو طعام، بل كثيراً ما يبادر إلى ذلك بنفسه دون سـؤال، فلا يكاد يعرف ملهوفاً إلا أغاثه، ولا مظلوماً إلا نصره، ولا محتاجـاً إلا سـد خلته، وما قام إلى طعـام في بيته في الرياض أو مكة أو الطائـف، أو في محـل إقامته في المشـاعر فيً أثناء الحـج، إلا وقام معه جماعات من الناس، عشرات ومئات[2].

(١) ديوان أبي تمام (٢/ ١٥).

(٢) انظـر: علـماء ومفكـرون عرفتهـم للمجـذوب (١/ ٨٧). الإبريزيـة في التسـعين البازية للشتوي (ص٣٢).

الصفة الثالثة: كثرة ذكر الله تعالى.

وهذه من أجلِّ أخلاق الشيخ -رحمه الله- وأعزها، وكل من قابل الشيخ -رحمه الله- ورآه عرف فيه هذه الصفة، فقد شغل وقته كله في الذكر والدعاء والاستغفار، وكان لكثرة ملازمته للذكر لا يكاد يفتر لسانه عنه؛ حتى وهو يستمع للآخرين، وإذا أراد أن يصرف أحداً عن الخوض في موضوع معين أمره بالتسبيح، وفي لحظات الاحتضار والموت كان يذكر الله عز وجل[1].

يقول أحد تلامذته[2]: الشيخ ابن باز لا يفتر لسانه من ذكر الله أبداً، بل لقد كنت أرقبه وهو يرد على المتصلين، فأراه في أثناء إنصاته لحديث المتصل يلهج بالذكر، وبعد الصلوات لا يقوم من مصلاه إلا وقد أتى بالأذكار كلها، فلقد كانت محبة الله وعظمته والتعلق به ظاهرة جلية ينطق بها لسانه، ويخفق بها جنانه، ويسطرها بنانه، وهذا سر من أسرار التوفيق في حياته، والبركة في عمره وعلمه.ا.هـ

الصفة الرابعة: حبُ السُنَّةِ وتعظيمُها، والحرصُ على تطبِيقها.

وهذه كذلك من أعز صفاته -رحمه الله- وأجلاها، فقد كان محباً للنبي ﷺ غاية الحب، ملأ عليه هذا الحب كل جوانبه، فلا يعدل بمحبة النبي ﷺ أحداً من الخلق؛ ومن شواهد ذلك أنه لا يكاد يَذكرُ النبي ﷺ أو يُذكر عنده إلا صلى عليه؛ ولو تكرر ذكره كثيراً في المجلس، وكان يأمر بقراءة سيرة النبي ﷺ ويستروح لها كثيراً، ولا يَمَلُّ من الاستماع للأحاديث النبوية، ويقبل عليها بكليته، وكان -رحمه الله- كثيراً ما يبكي

(١) انظر: منهج الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز في القضايا الفقهية المستجدة للسبيعي (ص٤٠).

(٢) ناصر الزهراني في كتابه: إمام العصر (ص٦٩) بواسطة: منهج الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز في القضايا الفقهية المستجدة للسبيعي (ص٣٣).

إذا جاء الحديث عن بعض البلاء الذي وقع للنبي ﷺ، وقد ذُكر له ضمن الأسئلة التي وجهت له في الجامع الكبير بمدينة الرياض، ما أذيع في إحدى المحطات عن الشيخ -رحمه الله- أنه لا يُحب النبي ﷺ؛ ولهذا يحرم المولد. فأجاب جواباً صادقاً، خرج من قلب يفيض بالخشية لله تعالى والعبودية له، والحب لرسوله الكريم ﷺ، وبكى -رحمه الله- أثناء الجواب، وحلف بالله وهو مخنوق ببكائه أن رسول الله ﷺ أحبُّ الناس إليه، وأحب من نفسه، لكنه لم يشرع المولد، ولو شرعه لسارعنا إليه[1].

ومن دلائل تعظيمه للسنة النبوية واقتدائه بنبي الأمة ﷺ: أنه لا تكاد تثبت عنده سنة يُقتدى بها إلا وعمل بها؛ قولية كانت أو فعلية[2]، سلفه في ذلك علماء الأمة وعبادها قديماً وحديثاً في الحرص على سنة نبيهم ﷺ، وتعظيمها والعمل بها، وفي سيرة الإمام أحمد -رحمه الله- أمثلة كثيرة على تطبيق السنة والاقتداء بنبي الأمة ﷺ، في مسائل قلَّ من يلتفت فيها إلى الاقتداء بالنبي ﷺ؛ حتى إنه احتجم مرة وأعطى الحاجم ديناراً؛ كما فعل النبي ﷺ[3]. وكان يقول[4]: وما بلغني عن رسول الله ﷺ حديث بعمل له ثواب، إلا عملت به رجاء ذلك الثواب ولو مرة واحدة.ا.هـ

ومن دلائل تعظيمه للسنة النبوية أنه لا يعدل بقول النبي ﷺ وحكمه أحداً من الخلق كائناً من كان، وقد قال الإمام الشافعي قدس الله روحه[5]: أجمع الناس على أن من استبانت له سنة عن رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس.ا.هـ

(١) الإبريزية في التسعين البازية للشتوي (ص٩٩).
(٢) انظر: جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز لمحمد الموسى (ص٤٢).
(٣) انظر: الجوهر المفصل في مناقب الإمام أحمد بن حنبل لأبي بكر السعدي (ص١٩).
(٤) المسودة لآل تيمية (ص٣٣٦).
(٥) إعلام الموقعين لابن القيم (ص١٧).

يقول -رحمه الله-[1]: الأمر الثالث من الأمور: هو تعظيم سنة الرسول ﷺ، والرغبة في سماعها، والحرص على حضور مجالس الذكر التي يتلى فيها كتاب الله وأحاديث رسوله ﷺ، فإن السنة هي شقيقة القرآن، وهي المفسرة لمعانيه والموضحة لأحكامه والدالة على تفاصيل ما شرعه الله لعباده؛ فيجب على كل مسلم أن يعظم أحاديث الرسول ﷺ وأن يحرص على حفظ وفهم ما تيسر منها، وينبغي له أن يكثر من مجالسة أهلها؛ فإنهم هم القوم لا يشقى بهم جليسهم. وقد قال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا ٨٠﴾ [النساء: ٨٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ٧﴾ [الحشر: ٧]، وقال النبي ﷺ: «إذا مررتُم برياض الجنَّةِ فارتَعُوا. قال: وما رياضُ الجنَّةِ؟ قال: «حِلَقُ الذِّكرِ»[2]. قال أهل العلم: حلق الذكر هي المجالس التي يتلى فيها كتاب الله وأحاديث رسوله عليه السلام.. ا.هـ

ومن تأمل قول الله تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ لِّمَن كَانَ يَرۡجُواْ ٱللَّهَ وَٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا ٢١﴾ [الأحزاب: ٢١]، ونظر في سيرة ابن باز -رحمه الله-، وإلى شدة خشيته لله تعالى، وكثرة ذكره له؛ علم أن الله قد هداه للاقتداء بالنبي ﷺ، فإن من جمع بين الرجاء لله تعالى وكثرة ذكره بالقلب واللسان والجوارح؛ تحقق له بذلك كمال الأسوة الحسنة برسول الله ﷺ في هديه وخلقه وسنته القولية والفعلية[3].

الصفة الخامسة: التواضع.

وفي هذه الصفة بلغ الشيخ -رحمه الله- الغاية، وأوفى على الكمال،

(١) نصيحة وجهها -رحمه الله- لعموم المسلمين في ١٦/ ٢/ ١٣٧٣هـ. انظر: جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز ابن باز لمحمد الموسى (ص٤٣٨).

(٢) رواه الترمذي في الجامع (٢/ ٩٠٠) (رقم ٣٨٥٢) وحسنه.

(٣) انظر: فتح القدير للشوكاني (٤/ ٢٧١). فتح البيان في مقاصد القرآن لصديق خان (٧/ ٣٤٨).

وآية ذلك أنه -رحمه الله- منذ سن شبابه، وإلى وفاته وهو يتقلب في المناصب والألقاب الكبيرة، وكانت له المنزلة العالية والمكانة المحفوظة عند الخاصة من الحكام والملوك، والشهرة في الأوساط العلمية في الداخل والخارج[1]، فلم تضعه مكانته في برج عاجي أو في صومعة منعزلة، ولم تزده منزلته إلا تواضعاً، فظل بيته مفتوحاً، ومكتبه مفتوحاً، وقلبه مفتوحاً لكل ذي حاجة من أبناء المسلمين، مادية أو علمية[2]، ولم يكن يتميز عن غيره من جلسائه وزواره بأي شيء لا في اللباس ولا في الطعام ولا في المكان، وكان من تواضعه أنه يسمع السؤال من كل أحدٍ ويجيب عليه؛ ولو كان المستفتي صغير السن أو رثَّ الهيئة لا يؤبه له، ويستقبل الفقير المسكين، ويجيب على أسئلة الهاتف، ولو كانت المسائل بسيطة يسيرة، وكان يجيب على الأسئلة مهما تكررت وكثرت، ولا يستنكف أن يأخذ الفائدة من أي أحد، ولا يأنف من قول: لا أدري، أو الله أعلم، حتى في المسائل التي يظن بعض الناس أنها هينة وسهلة، ثم تراه بعدُ يداعب السائق والعاملين معه ويسألهم عن أحوالهم وعن أهليهم[3].

إن تواضع الشيخ -رحمه الله- ظاهر في كل نَفَسٍ من أنفاسه، وكل حركةٍ من حركاته، ولا شك أن التواضع مع هذا المقام العظيم والجلالة الرفيعة والمنصب العالي شيء عسير على النفوس، لكن نفس الشيخ الكريمة، وطبيعته الطيبة قد لفظت حقوقها، وانسلخت من

(١) من دلائل ذلك: الخطاب المرسل إلى الشيخ محمد بن إبراهيم والشيخ عبدالعزيز بن باز -رحمهما الله تعالى- من جمعية علماء الإسلام في باكستان، بدعوتهما لحضور اجتماع علماء المسلمين، وكان هذا عام ١٣٧١هـ والشيخ -رحمه الله- لم يزل بعدُ قاضياً في الدلم.
انظر: الرسائل المتبادلة بين الشيخ ابن باز والعلماء لمحمد الموسى ومحمد الحمد (ص٢٥).

(٢) في وداع الأعلام ليوسف القرضاوي (ص٦٢).

(٣) انظر صوراً متعددة من تواضعه في: جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز لمحمد الموسى (ص٢٠٥).

حظوظها، فإذا أضيف إلى ذلك ما كان يتمتع به -رحمه الله- من رحمة بالناس وشفقة عليهم ورفق بهم كان التواضع هو الخلق الذي لا بديل عنه[1].

الصفة السادسة: الثبات والشجاعة.

حفل عمر الشيخ -رحمه الله- الطويل بأحداث كثيرة ومتغيرات كبيرة، وتعاقبت أجيال إثر أجيال، ومع ذلك كان -رحمه الله- شجاعاً في قول الحق، والثبات عليه، شجاعاً في إنكار المنكر، والسعي لإزالته، لا يعرف التزلف ولا المداهنة، وهو في سبيل الحق وإظهاره، وإماتة الباطل وإزهاقه لا يخشى لومة لائم، ومن شجاعته أنه كان ثابتاً على منهجه وطريقته مبدئه، وكان إذا تبين له الحق لم يحد عنه قيد أنملة[2].

ومن شجاعته أنه يقوم ويتكلم في المحافل أمام الكبار من الملوك والأمراء وكبار العلماء والشخصيات الإسلامية بكل أريحية وطمأنينة وسكينة[3].

إن شجاعة الشيخ -رحمه الله- نابعة من إحساسه بالمسؤولية وتحمله الأمانة، فلا يسمع بمنكر، ولا يقع خلل في أمر الدين إلا تصدى له الشيخ -رحمه الله-، بحيث لا يرتاح باله، ولا تستقر حاله، ولا تهدأ نفسه حتى يؤدي ما يراه واجباً عليه، يبذل في سبيل ذلك ما يقدر عليه من جاه ومال ووقت.

ومن هنا كان -رحمه الله- مفزع الناس بعد الله تعالى في كل مكان؛ فإذا وقعت واقعة أو ظهر منكر، تدفق الناس إليه زرافات ووحداناً،

(١) انظر: الإبريزية في التسعين البازية للشتوي (ص٣٩).
(٢) انظر: جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز لمحمد الموسى (ص٢٠٥)، وانظر صوراً من شجاعته في: علماء ومفكرون عرفتهم للمجذوب (١/ ٩١).
(٣) جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز لمحمد الموسى (ص٢٠٧).

فما إن تحط رحالهم عند الشيخ -رحمه الله- إلا ويجدون عنده ما يحبون ويثلج صدورهم؛ من غيرة على المحارم، وتحرك في الإنكار، وحث على التعاون على البر والتقوى[1].

ومن صور ثباته -رحمه الله-[2]:

١. فتواه في الطلاق المشهورة، حيث أفتى في هذه المسألة في زمن شيخه الشيخ محمد بن إبراهيم -رحمه الله-، وكان الشيخ محمد -رحمه الله- على ما ذهب إليه جمهور الأئمة الأربعة، وما كان يفتي به العلماء في عصره وقبله، وكان يشدد النكير على من يفتي بخلاف قول الجمهور، بل كان يوجه القضاة للأخذ بقول الجمهور، ومع ذلك كان الشيخ ابن باز -رحمه الله- على فتواه، مع أنه -رحمه الله- يجل شيخه، ويعترف بفضله، ولا يحب مخالفته.

٢. رأيه في جواز الاستعانة بالقوات الأجنبية إبان غزو الكويت، وقد لاقى هذا الرأي معارضة شديدة من كثير من علماء عصره، فلم يزده ذلك إلا ثباتاً ورسوخاً.

٣. رأيه في جواز الصلح مع اليهود في فلسطين، مع استغراب كثير من المعاصرين لهذا الرأي، واستهجانهم له[3].

الصفة السابعة: الهيبة والوقار.

امتن الله تعالى على الشيخ -رحمه الله- بأن جعل له هيبة في قلوب

(١) انظر: الإبريزية في التسعين البازية للشتوي (ص٣٥).

(٢) انظر: جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز لمحمد الموسى (ص٢٠٥)، والإبريزية في التسعين البازية للشتوي (ص٣٦).

(٣) انظر مثلاً: الردود بين الشيخ -رحمه الله- والدكتور يوسف القرضاوي «مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٨/ ٢٢٦)» وفي ظني أن اختياره -رحمه الله- للصلح لا ينطلق من الحكم الفقهي؛ لأن الفقهاء في جمهورهم على جواز الصلح مع الكافر في مثل هذه الحالات، وإنما هو من فهم الواقع ومعرفة وجه المصلحة.

الناس، مع ما جبله الله عليه من التواضع والرفق ولين الجانب، وهذه الهيبة ليست قاصرة على الغرباء الذين لم يعتادوا رؤية الشيخ -رحمه الله-؛ بل امتدت لتشمل الذين يعملون معه، ويرونه في الصباح والمساء؛ فكان هؤلاء من هيبتهم للشيخ -رحمه الله-، يقومون بالعمل على الوجه الأكمل، ويتحرون الصواب في الحديث والكلام[1].

يقول بعض من ترجم له[2]: الشيخ ابن باز عالم زاهد في الدنيا، ومتواضع، لكن علمه له جلال، وزهده له رعب، فلم أكد أتجرأ معه في الحديث.ا.هـ

ومن آثار هذه الهيبة الحميدة أن صاحب الرأي المخالف والفتوى الشاذة لا يجرؤ أن يعلن عن فتواه ويفصح عن رأيه؛ مهابة للشيخ -رحمه الله- وفَرَقاً منه؛ ومن هنا كنت ترى في عصره وعصر سلفه الشيخ محمد بن إبراهيم -رحمهما الله- من اجتماع الكلمة، ووحدة الصف وتآلف القلوب مالا تراه في العصور التالية، وهو من الآثار المحمودة؛ لاجتماع الناس في الغالب على فتوى واحدة في الأمور العامة.

يقول الدكتور وهبة الزحيلي[3]: كانت جلساته مع كبار علماء المملكة اليومية مثلاً رفيعاً لتمحيص المسائل، والإجابة على التساؤلات والاستفتاءات الكثيرة من أرجاء العالم الإسلامي وغير الإسلامي. وترى الجميع يأنسون برأيه ويطمئنون لفتواه، ويكبرون تخريجاته

(١) انظر: جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز لمحمد الموسى (ص١٣٠).

(٢) مقال لرئيس تحرير جريدة وفاق الباكستانية: مصطفى صادق، العدد الصادر في ٩/ ٧/ ١٣٩٩هـ، ترجمه مختصراً إلى العربية: محمد لقمان السلفي. انظر: جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز للموسى (ص٥١٧).

(٣) جريدة الرياض، (العدد ١١٢٨٥) بواسطة: سيرة وحياة الشيخ العلامة عبدالعزيز بن عبدالله بن باز. جمع: إبراهيم الحازمي (١/ ٤٣٤).

واستنباطاته، وحرصه على إعلان الحق من غير مهابة أحد ولا مجاملة لكبير أو عظيم، ولا يجرؤ أحد أن يتخطى رأيه وتوجيهه.. ا.هـ

المطلب الثالث
المناصب التي تقلدها

مرَّ معنا في سيرة الشيخ -رحمه الله- أنه تولى ثلاثة مناصب وهي:

١. القضاء وما يتبعه.
٢. رئاسة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
٣. رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

وأنت تلحظ في هذه المناصب أنها دينية شرعية، وكان من لطف الله تعالى وعنايته بالشيخ -رحمه الله- أنَّ يسر له هذه المناصب؛ حيث إن لها أثراً بالغاً في قوة التحصيل العلمي والفقهي، وتقوية المدارك، وسعة الأفق، ومعرفة الناس وعاداتهم وأخلاقهم.

فالقضاء خاصة في ذلك الوقت؛ كان القاضي يلي إلى جانب القضاء: الحسبة، والولاية على أموال اليتامى، والنظارة على الأوقاف، والإمامة والخطابة في الجمع والأعياد، وإبرام عقود الأنكحة، كل ذلك مع التدريس والتعليم والإفتاء.

وفي رئاسة الجامعة الإسلامية كانت فرصة ثمينة للالتقاء بالعلماء من أنحاء العالم الإسلامي، وعقد الندوات والدروس العلمية، والجلوس إلى الطلاب من جنسيات مختلفة، واستقبال أسئلتهم، والتعرف على أحوال المسلمين في بلدانهم، وظروف حياتهم.

وهكذا في المنصب الأخير، حيث أمضى الشيخ -رحمه الله- فيه ربع قرن رئيساً لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ثم مفتياً عاماً للمملكة العربية السعودية ورئيساً لهيئة كبار العلماء، وفي

هذه الولاية ارتبط الشيخ -رحمه الله- ارتباطاً كلياً بالإفتاء، بحيث لا يعرف عن أحدٍ أكثر منه فتوى.

وقد كان الشيخ -رحمه الله- في جميع أوقات شغله لهذه الوظائف والولايات يفتي الناس، ويعقد حلقات العلم والتدريس ويلقي المحاضرات ويكتب الرسائل في التذكير والوعظ، وقد سُئل عن أول فتوى؟ فأجاب: لا نتذكر شيئاً نفتي منذ أكثر من خمسين أو ستين عاماً[1].

لقد كانت هذه الوظائف خير معين بعد الله تعالى في إثراء جوانب العلم والإدراك والفهم والعلم بالواقع عند الشيخ -رحمه الله-، وقد علم الله حسن نيته وزهده في المناصب، وكراهيته لها، فحصل له خير كثير، وأجرى الله تعالى على يديه النفع العظيم، وجعل أيامه وأعماله مباركة؛ ففي القضاء وهو أول المناصب والولايات ذكر أنه لا يرغب به، فحين وصل إلى الدلم قاضياً بها اجتمع بالأمير وبعض الأهالي وكان أول ما قال: والله ثم والله ثم والله لا أرغب القضاء ولا أحب عمل القضاء، وإنما الذي حملني على الموافقة أمر الله سبحانه وأمر رسوله ﷺ بالسمع والطاعة لولاة الأمور[2]. فكان له الأثر الحسن في تلك البلاد.

ثم في رئاسة الجامعة الإسلامية لم يذهب إلى المدينة المنورة إلا بعد إلحاح من شيخه محمد ابن إبراهيم -رحمه الله-[3]، فنفع الله عز وجل به هناك نفعاً كبيراً.

---

(١) مجلة المجلة (العدد ١٠٠٦) في: ٢٣-٢٩/ ١٩٩٩م نقلاً عن: سيرة وحياة الشيخ العلامة عبدالعزيز ابن عبدالله بن باز، جمع: إبراهيم الحازمي (٣/ ١٠٥٤)

(٢) مقابلة مع تلميذ الشيخ في الدلم: الشيخ عبدالرحمن بن جلال في جريدة الرياض (العدد ٩٧٢٧) نقلاً عن: سيرة وحياة الشيخ العلامة عبدالعزيز بن عبدالله بن باز. جمع: إبراهيم الحازمي (٣/ ١٢٧٧).

(٣) جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز لمحمد الموسى (ص ٢٧٢).

وهكذا شأن طالب العلم لا يزيده علمه إلا زهداً في الدنيا ونعيمها، ورغبة في الجنة ودرجاتها.

يقول الشيخ -رحمه الله-[1]: ومما يعين الطالب على الحفظ، وعلى استقرار العلوم: العمل بعلمه، بأن يعتني بالعمل، ويكون مثالاً عالياً بالمحافظة على ما أوجب الله، والبعد عما حرم الله، والعناية بالصلاة مع الجماعة، والعناية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الله ومناصحة إخوانه من الزملاء وغيرهم، وكل ما كان طالب العلم أعنى بهذه الأمور كان أكثر وأكمل لتوفيق الله له وحفظه لما علم ونشر العلم.. ا.هـ

(١) سيرة وحياة الشيخ العلامة عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، جمع: إبراهيم الحازمي (٣/ ١٠٢٧).

المبحث الثاني
معالم في فقه ابن باز -رحمه الله-

المعالم: جمع مَعلَم، ويراد بها: الدلائل، ومنه: معالم الثوب والطريق، وسمي العَلم عَلماً؛ لأنه من العلامة؛ أي الدلالة والأمارة[1].

والفِقهُ: العلم والفهم. يقال: فقه الرجل: علم، وأفقهته: أي بينت له، والتفقه: تعلم الفقه[2].

واستعمل العلماء مصطلح الفقه في معنيين[3]:

معنى عام: وهو العِلمُ بالشريعة. فأصل الفقه: العلم والفهمُ. ثم خُصَّ به عِلمُ الشريعة، والعالِمُ به فَقيهٌ[4].

ومعنى خاص: وهو معرفةُ الأحكامِ الشرعيةِ التي طريقُها الاجتهادُ[5].

(١) جمهرة اللغة لابن دريد (٢/ ٩٤٨)، والمخصص لابن سيده (٣/ ٢٩).
(٢) المحيط في اللغة لابن عباد (٣/ ٣٤٧).
(٣) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (١/ ١٢)، والمدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل لبكر أبوزيد (١/ ٣٩).
(٤) انظر: الصحاح في اللغة للجوهري (٨/ ١١٨)، والمحيط في اللغة لابن عباد (٣/ ٣٤٧). وهذا المعنى هو الشائع عند الأولين من العلماء؛ ومن ذلك الكتاب الذي ألفه الإمام أبو حنيفة -رحمه الله- في العقيدة وسماه: الفقه الأكبر، ومثله على ما قيل للإمام الشافعي -رحمه الله-.
(٥) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (١/ ٥٤)، والورقات للجويني مع شرحها للفوزان (ص٢٤). =

قال الشافعي -رحمه الله- (ت٢٠٤هـ)[١]: ولا يكون الاجتهاد في الفقه إلا لمن عرف الدلائل عليه من خبر لازم وكتاب أو سنة أو إجماع، ثم يطلب ذلك بالقياس عليه بالاستدلال ببعض ما وصفت ا.هـ

إن الشيخ -رحمه الله- كان عالماً، فقيه النفس[٢]، ومن تأمل فتاواه أدرك فقه هذا الشيخ ومنزلته في العلم، وقد يظن بعض الناس أن الفقه والفهم إنما يكون بذكر الخلاف العالي والنازل في كل مسألة، والتوسع في إيراد الأدلة والمناقشات والردود، وهذا فهم خاطئ لمعنى الفقه، ومعرفة أصحابه، فإن هذا ليس من الفقه في شيء، كما أنه ليس من الفقه حفظ المسائل الفقهية، والفتاوى الشرعية، ثم إجابة السائلين بنص هذه الفتاوى.

إن الفقيه حقاً من كانت عنده ملكة يتمكن بها من انتزاع الحكم الفقهي من دلالات النصوص الشرعية، ومن ثمَّ تنزيل الحكم الشرعي على الوقائع والنوازل، وأيضاً القدرة على الموازنة بين أقوال الفقهاء، واختيار القول الراجح بمنهجية علمية منضبطة مطردة في كل المسائل، هذا هو الفقه، وهذا هو الفهم، ولا يتأتى هذا إلا لعالم فقيه النفس ذي

= وإن كان الفقه في اصطلاح الفقهاء يشمل كذلك: مجموعة الأحكام الشرعية المنصوص عليها في كلام الشارع؛ ومن أشهر تعاريفه على هذا المعنى: العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

نهاية المحتاج للرملي (١/ ٣١)، والمبدع شرح المقنع لابن مفلح (١/ ٢٦). ولعل التعريف الأول ألصق بمصطلح الفقه بمعناه اللغوي من هذا التعريف المشتهر عند الفقهاء؛ لأن الأحكام الشرعية المنصوص عليها لا تكلف اجتهاداً، ولا تتطلب تفقهاً، فيشترك في معرفتها الخاص والعام، بخلاف الأحكام المستنبطة عن طريق اجتهاد المجتهدين، فهي تحتاج إلى بذل جهد.

انظر: الفقه الإسلامي أهميته والعناية بمصادره وأهله لعبدالله التركي (ص٧)، وشرح الورقات لعبدالله الفوزان (ص٢٧).

(١) الأم (٩/ ١٧).

(٢) يعرف فقيه النفس بأنه: شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام. الفروق للقرافي (٢/ ١٨٥).

حـظٍ عظيم من العلم والفطنة، يسـتطيع تصوير المسـائل على وجهها، ومن ثمَّ نقل أحكامها إليها[1].

وقد شـاع في عصرٍ أن الإمام أحمد بـن حنبل -رحمه الله- (ت٢٤١هـ) ليس بفقيه؛ معللين هذا بأنه ليس له أتباع ولا كتب في الفقه، كما لغيره من الأئمة، وأن ما نُقل عنه من فتاوى تبع فيها الإمام الشـافعي -رحمه الله-[2].

فانـبرى علماء الحنابلـة يردون على هـذه الدعوى بحجـج قوية[3]، لكـن رأيت أحسـن من ردَّ على هذه الدعوى ابـن عقيل الحنبلي -رحمه

(١) انظر: صفة الفتوى لابن حمدان (ص٢٣).

(٢) انظـر في الحديـث عن هذه الدعـوى والتعليق عليها: أصول الإمـام أحمد لعبدالله التركي (ص٨١) وما بعدها.

ومتابعة الإمام أحمد للإمام الشافعي -رحمهما الله- ليست مثلبة في حق الإمام أحمد -رحمه الله- بـل هـي من مناقبه، وشـاهدة على علو كعبـه في الفقه، ففي ذلـك العصر كان علماء الحديـث وأهله يعتنون بالرواية وعلو الإسـناد والمتابعات والشـواهد أكثـر من عنايتهم بفقـه الحديث ودرايته، حتى جاء الإمام الشـافعي -رحمـه الله-، وهو في نظر الإمام أحمد -رحمـه الله- مجدد القرن الثاني (سـير أعلام النبـلاء:١٠/ ٤٦)؛ فعقد الحلقـات العلمية في الحجـاز والعراق ومصر في اسـتنباط المعاني والأحكام من نصوص الكتاب والسـنة، ولمعرفـة الإمـام أحمـد -رحمـه الله- بأهميـة هذا النوع مـن العلـم أكثَرَ من مجالسـة الإمام الشـافعي -رحمـه الله- والاختـلاف إلى دروسـه، وأفـاد منه كثـيراً؛ حتى قال: مـا عرفنا العموم من الخصوص وناسـخ الحديث من منسـوخه حتى جالسنا الشافعي (سير أعلام النبـلاء:١٠/ ٥٥) وأوصى أقرانـه بلزوم هـذه المجالس والحرص عليهـا؛ فإنها إن فاتت حُـرم طالـب العلم خيراً كثـيراً، إلى أن وصل في الفقه منزلة اسـتحق أن يقول عنه الإمام الشـافعي -رحمـه الله-: «خرجت من بغداد وما خلفت بهـا أفقه ولا أورع ولا أزهد ولا أعلم من أحمد (طبقات الشـافعية الكبرى للسـبكي: ٢/ ٢٧). وقال أيضاً: «أحمد إمام في ثمان خصال: إمام في الحديث، إمام في الفقه، إمام في اللغة، إمام في القرآن، إمام في الفقر، إمام في الزهد، إمام في الورع، إمام في السنة. (طبقات الحنابلة لأبي يعلى: ١/ ٥).

(٣) لعل من فوائد هذه الدعوى اتجاه العلماء للكتابة في علم المفردات، سـواء مفردات الإمام أحمد عن الإمام الشافعي، أو مفرداته عن بقية الأئمة الثلاثة -رحم الله الجميع-.

الله- (ت٥١٣هـ) حيث قال[1]: ومن عجيبِ ما نسمعه من هؤلاء الجهال أنهم يقولون: أحمدُ ليس بفقيه، لكنه محدِّث، وهذا غاية الجهل؛ لأنه قد خرج عنه اختيارات بناها على الأحاديث بناءً لا يعرفه أكثرهم، وخرج عنه من دقيق الفقه ما ليس نراه لأحد منهم، وانفرد بما سلموه له من الحفظ، وشاركهم وربما زاد على كبارهم.. ا.هـ ثم ذكر مسائل دقيقة تدل على فقه الإمام أحمد -رحمه الله-.

وقد رأيت أن أسلك هذه الطريقة بذكر جملة من المسائل والفتاوى الدالة على فقه الشيخ -رحمه الله-؛ ليطلع القارئ الكريم على منزلة الشيخ -رحمه الله- في الفقه والفهم:

١. تشرع التسمية عند الوضوء؛ ولو كان المتوضئ في دورة المياه؛ لأن ذكر الله في الخلاء مكروهٌ، والتسمية واجبة، والكراهة تزول بأدنى حاجة.

• ما حكم من يتوضأ داخل الحمام، وهل يجوز وضوؤه؟

•• لا بأس أن يتوضأ داخل الحمام، إذا دعت الحاجة إلى ذلك، ويسمي عند أول الوضوء. يقول: بسم الله؛ لأن التسمية واجبة عند بعض أهل العلم، ومتأكدة عند الأكثر، فيأتي بها وتزول الكراهة؛ لأن الكراهة تزول عند وجود الحاجة إلى التسمية، والإنسان مأمور بالتسمية عند أول الوضوء، فيسمي ويكمل وضوءه. وأما التشهد فيكون بعد الخروج من الحمام - وهو محل قضاء الحاجة - فإذا فرغ من وضوئه يخرج ويتشهد في الخارج، أما إذا كان الحمام لمجرد الوضوء وليس للغائط والبول، فهذا لا بأس أن يأتي بها فيه؛ لأنه ليس محلاً لقضاء الحاجة[2].

(١) مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي (ص٩١)، والمدخل لابن بدران (ص٣٨).
(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٠/ ٢٨).

٢. يجب ستر أحد المنكبين فقط في الصلاة، وما ورد من الأمر بتغطيتهما جميعاً فيحمل على الاستحباب.

• يصلي بعض الناس صلاة الفريضة وليس على عاتقيه شيء يسترهما، وخصوصاً أيام الحج أثناء الإحرام. فما حكم ذلك؟

•• إن كان عاجزاً فلا شيء عليه؛ لقول الله سبحانه: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، ولقول النبي ﷺ لجابر بن عبدالله رضي الله عنهما: «فإن كانَ واسِعاً فالتَحِف به وإن كانَ ضَيِّقاً فاتَّزِر به». متفق على صحته[(١)]. أما مع القدرة على ستر العاتقين أو أحدهما، فالواجب عليه سترهما أو أحدهما في أصح قولي العلماء، فإن ترك ذلك لم تصح صلاته؛ لقول النبي ﷺ: «لا يُصَلِّيَنَّ أحدُكُم في الثَّوبِ الواحِدِ ليسَ عَلى عاتِقِهِ منهُ شيءٌ» متفق على صحته[(٢)(٣)].

٣. يستحب الدخول مع الجماعة الأولى؛ ولو في التشهد الأخير، مع أن الجماعة عنده -رحمه الله- لا تدرك إلا بالركوع.

• هل الجماعة تدرك بإدراك السلام مع الإمام أم لا تدرك إلا بإدراك ركعة، وإذا دخل جماعة والإمام في التشهد الأخير هل الأفضل لهم الدخول مع الإمام أم ينتظرون سلامه ويصلون جماعة؟

•• لا تدرك الجماعة إلا بإدراك ركعة؛ لقول النبي ﷺ: «مَن أدرَكَ رَكعَةً مِنَ الصَّلاَةِ فقد أَدرَكَ الصَّلاَةَ» أخرجه مسلم في صحيحه[(٤)]، لكن من كان له عذر شرعي يحصل له فضل

(١) صحيح البخاري (١/ ٧٧) (رقم ٣٦٣)، وصحيح مسلم (٢/ ١٢٦٢) (رقم ٧٧٠٥).
(٢) صحيح البخاري (١/ ٧٧) (رقم ٣٦١)، وصحيح مسلم (١/ ٢٠٨) (رقم ١١٧٩).
(٣) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٠/ ٤١٥).
(٤) متفق عليه: صحيح البخاري (١/ ١١٥) (رقم ٥٨٠)، وصحيح مسلم (١/ ٢٤١) (رقم ١٤٠١).

الجماعة وإن لم يدركها مع الإمام؛ لقول النبي ﷺ: «إذا مرِضَ العبدُ أو سافَرَ، كُتِبَ له مثلُ ما كانَ يعملُ مُقِيمًا صَحِيحاً». رواه البخاري في الصحيح[1]، ولقوله ﷺ في غزوة تبوك: «إنَّ بالمدينَةِ لَرِجالاً ما سرتُم مَسِيراً ولا قطعتم وادياً إلا كانوا معكم حَبَسَهُمُ المرَضُ». وفي رواية: «إلا شَرِكُوكُم في الأَجرِ». متفق عليه[2].

ومتى أدرك جماعة الإمام في التشهد الأخير فدخولهم معه أفضل، لعموم قوله ﷺ: «إذا أقيمَت الصَّلاةُ فلا تأتوها تَسعَونَ، وأْتُوها تمشُونَ عَلَيكُمُ السَّكِينَةُ، فما أدركتُم فَصَلُّوا، وما فاتكم فأَتِمُّوا». متفق عليه[3]، ولو صلوا جماعة وحدهم فلا حرج إن شاء الله[4].

٤. عدم صحة صلاة المنفرد خلف الصف مطلقاً.

من عبدالعزيز بن عبدالله بن باز إلى حضرة الأخ المكرم د/ ش.ع.ع. سلمه الله.

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد: فأشير إلى استفتائك المقيد بإدارة البحوث العلمية والإفتاء برقم ٣٢٣١ وتاريخ ١٥/ ٨/ ١٤٠٧هـ الذي تسأل فيه عن رأينا بالنسبة لما اطلعت عليه من رأي ابن تيمية في حكم صلاة المنفرد خلف الصف.

وأفيدك بأنني قد اطلعت على كلام شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- الذي أرفقته بالرسالة وهو القول بصحة صلاة

(١) صحيح البخاري (٢/ ٥٨١) (رقم ٣٠٣٢).
(٢) صحيح البخاري (٢/ ٨٨٦) (رقم ٤٤٦٧)، وصحيح مسلم (٢/ ٨٣٧) (رقم ٥٠٤١، ٥٠٤٢).
(٣) صحيح البخاري (١/ ١٧١) (رقم ٩١٦)، وصحيح مسلم (١/ ٢٣٩) (رقم ١٣٨٧).
(٤) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٢/ ١٥٧).

المنفـرد خلف الصف للحاجـة إذا لم يجد من يصف معه وهو قول قوي بلا شك، ولكن الأصح منه والأوفق لظاهر السنة عدم الصحة لأمور ثلاثة:

أولهـا: عموم قولـه ﷺ: « لا صَلاةَ لِمُنفَرِدٍ خَلـَف اَلصَّفّ»[1] ولم يُفصِّل.

ثانيهـا: أنه ﷺ أمر من صلى خلف الصف وحده أن يعيد ولم يستفصل منه: هل وجد أحداً أم لم يجد، ولو كان معذوراً عند عـدم وجـود من يصف معه لاسـتفصله، ومعلـوم أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز عند أهل العلم.

ثالثهـا: أن في ذلـك سـداً لذريعـة التسـاهل بالصـلاة خلف الصـف منفرداً بدعوى أنه لم يجـد فرجة في الصف، والغالب أنه لو لم يستعجل لوجد فرجة في الصف أو تمكن من الوقوف عـن يمين الإمـام. وفـق الله الجميع لمـا فيه رضاه. والسـلام عليكم ورحمة الله وبركاته[2].

٥. يسـتحب للمسـافرين إذا كانوا في بلد أن يصلـوا جماعة، ولا يلزمهم أن يصلوا في المسجد؛ لأنهم بهذا يؤدون الواجب وهو الجماعة ويعملون بالرخصة.

• إذا كنا مسافرين، ومررنا بمسجد وقت الظهر -مثلاً- فهل المسـتحب لنـا أن نصلي الظهـر مع الجماعة، ثـم نصلي العصر قـصراً، أم نصلي لوحدنا؟ وهـل إذا صلينا مع الجماعة وأردنا صـلاة العصر نقـوم مباشرة بعد السـلام لأجل المـوالاة؟ أم نذكر الله ونسبحه ونهلل ثم نصلي العصر؟

(١) رواه أحمـد في المسـند (٢٦/ ٢٢٤) (رقم ١٦٢٩٧)، وابن خزيمـة في صحيحه (٣/ ٣٠) (رقم ١٥٦٩)، وابن ماجه في السنن (١/ ١٤٥) (رقم ١٠٥٦).

(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٢/ ٢١٩).

•• الأفضل لكم أن تصلوا وحدكم قصراً؛ لأن السنة للمسافر قصر الصلاة الرباعية، فإن صليتم مع المقيمين وجب عليكم الإتمام، كما صحت بذلك السنة عن النبي ﷺ، وإذا أردتم الجمع فالمشروع لكم البدار بذلك عملاً بالسنة، بعد الاستغفار ثلاثاً وقول: اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام. لكن إذا كان المسافر واحداً فإنه يجب عليه أن يصلي مع الجماعة المقيمين ويتم الصلاة؛ لأن أداء الصلاة في الجماعة من الواجبات وقصر الصلاة مستحب. فالواجب تقديم الواجب على المستحب. وبالله التوفيق[1].

٦. مشروعية الذهاب للعزاء ولو كان فيه بعض الأمور البدعية.

• هل يجوز الذهاب للعزاء في ميت إذا كان هناك بدع؛ مثل قراءة القرآن مع رفع الكفين قبل إلقاء السلام؟

•• السنة زيارة أهل الميت لعزائهم، وإذا كان عندهم منكرٌ يُنكِرُ ويبين لهم، فيجمع المعزي بين المصلحتين، يعزيهم وينكر عليهم وينصحهم، أما مجرد قراءة القرآن فلا بأس فيها، فإذا اجتمعوا وقرأ واحد منهم القرآن عند اجتماعهم، كقراءة الفاتحة وغيرها، فلا بأس وليس في ذلك منكر، فقد كان النبي ﷺ إذا اجتمع مع أصحابه يقرأ القرآن. فإذا اجتمعوا في مجلسهم للمعزين وقرأ واحد منهم أو بعضهم شيئاً من القرآن فهو خير من سكوتهم[2].

٧. الأحكام الشرعية لا تلزم إلا بعد العلم بها.

• عندي قطع من الذهب منذ مدة طويلة، وهي معدة للزينة،

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٢/ ٢٨٤).
(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٣/ ٣١٧).

وأحياناً أقوم ببيعها ثم أضيف بعض المال على قيمتها وأشتري أحسن منها، والآن عندي بعض الحلي، وقد سمعت بوجوب الزكاة في الذهب المعد للزينة، فهل هذا صحيح؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو الحكم في المدة الماضية التي لم أزكّ فيها؟ مع العلم أنني لا أستطيع أن أقدر ما عندي من ذهب طوال هذه المدة الطويلة.

•• تجب عليك الزكاة منذ علمت وجوبها في الحلي، وأما ما مضى قبل ذلك من الأعوام قبل علمك فليس عليك فيها زكاة؛ لأن الأحكام إنما تلزم بعد العلم، والواجب ربع العشر إذا بلغت الحلي النصاب وهو عشرون مثقالاً، ومقداره بالجنيه السعودي أحد عشر جنيهاً ونصف الجنيه، فإذا بلغت الحلي من الذهب هذا المقدار أو ما هو أكثر منه، ففيها الزكاة في كل ألف خمسة وعشرون. وأما الفضة فنصابها مائة وأربعون مثقالاً ومقدارها من الفضة ستة وخمسون ريالاً، أو ما يعادلها من العملة الورقية. والواجب في ذلك ربع العشر كالذهب. وأما الماس والأحجار الأخرى فليس فيها زكاة إذا كانت للبس، أما إن كانت للتجارة ففيها الزكاة على حسب قيمتها مثل الذهب والفضة إذا بلغت النصاب. والله ولي التوفيق[1].

٨. رؤية الهلال إذا ثبتت في بلد وجب على الناس كلهم العمل بها في الصوم والفطر والأضحى. وهذه من دقيق فقهه -رحمه الله-.

• إذا ثبتت رؤية الهلال لشهر رمضان في الحجاز فهل يلزم الأقطار الأخرى أن تصوم بهذه الرؤية، وإذا صح هذا

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٤/ ١١١).

الاختلاف بالنسبة لشهر رمضان فهل يكون كذلك في عيد الأضحى مثلاً، إذا اتضح أن الوقت بعرفة يوم الثلاثاء والعيد يوم الأربعاء، كما هو الحال هذا العام، فهل يجوز لنا تأخير صلاة العيد ليوم الخميس حيث إن رؤية الهلال لم تثبت عندنا بالسودان إلا ليلة الثلاثاء لسبب ما؟ وهل يجوز تقدير المنازل بكبر الهلال وارتفاعه في السماء؟ وما معنى قوله ﷺ: «فإن غُمَّ عليكُم فاقدُرُوا لهُ»[1]؟ وهل يجوز الاعتماد على الشهادة التي تأتي بواسطة القاضي الشرعي بالسودان، وقد يكون الشاهد لا يصوم ولا يصلي، وغالباً لا يخلو من دعاء الأشخاص واعتقاده فيهم جلب المنفعة أو دفع الضرر؟

•• الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهداه. لا ريب أن الرسول ﷺ أمر أمته أن تصوم لرؤية الهلال، وتفطر لرؤيته. هكذا جاءت الأحاديث الصحيحة المستفيضة عنه ﷺ، وجاء عنه ﷺ أيضاً أنه قال: «الصَّومُ يَومَ تَصُومُونَ، والفِطرُ يَومَ تُفطِرُونَ، والأضحَى يَومَ تُضَحُّونَ»[2]. فإذا ثبتت رؤية الهلال رؤية شرعية في بلد ما وجب على بقية البلاد العمل بها؛ لأن النبي ﷺ حين قال: «صُومُوا لرُؤيَتِهِ وأَفطِرُوا لِرُؤيَتِهِ»[3] لم يقصد أهل المدينة فقط؛ وإنما قصد عموم المسلمين، وبناءً على ذلك فإذا ثبتت رؤيته في الحجاز وجب على من بلغهم الخبر في سائر الأقطار أن يعتمدها؛ لأنها دولة إسلامية محكمة

(١) متفق عليه: صحيح البخاري (١/ ٣٥٥) (رقم ١٩٣٤)، وصحيح مسلم (١/ ٤٢٨) (رقم ٢٥٥٤).

(٢) رواه الترمذي في الجامع (١/ ١٩٦) (رقم ٧٠١) وحسنه.

(٣) متفق عليه: صحيح البخاري (١/ ٣٥٧) (رقم ١٩٤٣)، وصحيح مسلم (١/ ٤٣٠) (رقم ٢٥٦٧).

للشريعـة فيعمل بإثباتها عملاً بعموم الأحاديث وإطلاقها. وهكـذا الحكم في بقية الدول التي تحكم الشريعة، ولا يخفى حـال الدول اليـوم، وإعراضها عن تحكيـم الشريعة إلا من شاء الله، ونسأل الله أن يهديهم للتمسك بالشريعة وتحكيمها. أما المطالع فلا شـك في اختلافها في نفسها، أما اعتبارها من حيـث الحكم فهو محل اختلاف بين العلماء، والذي يظهر لي أن اختلافها لا يؤثـر، وأن الواجب هو العمل برؤية الهلال صوماً وإفطاراً وتضحية متى ثبتت رؤيته ثبوتاً شرعياً في أي بلـد ما؛ لعموم الأحاديث كما تقدم، وهو قول جمع كثير من أهـل العلم، وحيث قيل باعتبـار اختلاف المطالع في الحكم أو لم نقـل بـه، فالظاهـر أن الحكـم في رمضـان والأضحـى سـواء، لا فـرق بينهـما فيما أعلمه مـن الـشرع، ولكن هناك مسألة واقعية وهي ما إذا ثبت الهلال في الحجاز ليلة الاثنين مثلاً، ولم يثبت في السودان إلا ليلة الثلاثاء ولم تعمل حكومة السودان بما ثبت في الحجاز؟ فماذا يفعله من في السودان من المسـلمين، هل يتابع حكومته أو يعتمـد ما ثبت في الحجاز. هذه مسألة عظيمة وقد ورد علي فيها أسئلة من بعض البلاد المجـاورة وتذاكـرت فيهـا مع جماعـة من العلـماء وإلى حين التاريـخ لم يطمئـن القلـب إلى الحكـم فيها، وأسـأل الله أن يمن علينا وعليكم بالتوفيق لمعرفة الحق واتباعه ولاسيما في مواضع الاختلاف والاشـتباه. ولا مانع من مراجعتكم لنا في هـذه المسـألة بخصوصها في وقت آخـر. وأما كبر الأهلة وصغرهـا وارتفاعهـا وانخفاضهـا فليس عليـه اعتبار ولا يتعلـق بـه حكم؛ لأن الشرع المطهر لم يعتـبر ذلك فيما نعلم. وأمـا قوله ﷺ: «فـإن غُمَّ عليكـم فاقدُرُوا لَـهُ» فمعناه على

أصح القولين فعدوا له ثلاثين، كما جاء ذلك مصرحاً به في رواية مسلم في صحيحه[1] بلفظ: «فاقدِرُوا له ثلاثينَ»، وفي لفظ للبخاري: «فأكملوا العدَّةَ ثلاثينَ»[2]، والأحاديث يفسر بعضها بعضاً، وفي رواية للبخاري من حديث أبي هريرة: «فأكملوا عِدَّةَ شعبان ثلاثينَ»[3]، وأما قول من قال: «فاقدِرُوا له» أي ضيقوا عليه واجعلوه تسعاً وعشرين، فهو قول غير صحيح والأحاديث الصحيحة تبطله، والله أعلم.

وأما الاعتماد على الشهادة التي تأتي من القاضي الشرعي بالسودان وقد يجوز أن يكون الشاهد فاسقاً أو كافراً لتركه الصلاة أو دعائه الأموات أو الاستغاثة بهم ونحو ذلك.

فالجواب: أن يقال إن شرط قبول الشهادة في هذا وغيره أن يكون الشاهد مسلماً عدلاً، فإذا كان القاضي صاحب توحيد وسنة ويهتم بالشهادة ويعتني بالشهود ولا يقبل إلا العدول وجب اعتماد ما يرد منه، أما إذا كان بخلاف ذلك فليس على إثباته عمل، وإنما يعتمد في مثل هذا على قول النبي ﷺ: «الصومُ يومَ تصومونَ والفِطرُ يومَ تُفطِرُونَ والأضحى يومَ تُضَحُّونَ»[4]، وفي لفظ: «الفِطرُ يومَ يُفطِرُ الناسُ، والأضحى يومَ يُضَحِّى النّاسُ»[5]، وكلها أحاديث صحيحة، فإذا صام المسلمون الذين أنت منهم صمت معهم، وإذا أفطروا أفطرت معهم، والحمد لله على تيسيره وتسهيله، والسر في ذلك، والله أعلم، كراهة الشريعة

(١) صحيح مسلم (١/ ٤٢٨) (رقم ٢٥٥١).
(٢) صحيح البخاري (١/ ٣٥٦) (رقم ١٩٤١).
(٣) صحيح البخاري (١/ ٣٥٧) (رقم ١٩٤٣).
(٤) رواه الترمذي في الجامع (١/ ١٩٦) (رقم ٧٠١) وحسنه.
(٥) رواه الترمذي في الجامع (١/ ٢٢١) (رقم ٨٠٧) وصححه.

للاختلاف، وترغيبها في الاتفاق والائتلاف. جعلني الله وإياكم من أهلها ومنَّ الله على المسلمين جميعاً بالتمسك بها وتحكيمها والتحاكم إليها إنه سميع قريب[1].

٩. اتباع المسلم في صومه وفطره البلد الذي يقيم فيه.

ففي جواب له جاء فيه: أما ما أشرتم إليه من أن بعض الموظفين في السفارة السعودية في باكستان صام مع المملكة، والبعض منهم صام مع أهل البلد بالباكستان بعد المملكة بثلاثة أيام، وسؤالكم عن الحكم في ذلك فقد فهمته.

والجواب: الظاهر من الأدلة الشرعية هو أن كل إنسان يقيم في بلد يلزمه الصوم مع أهلها؛ لقول النبي ﷺ: «الصومُ يومَ تَصُومُونَ، والفِطرُ يومَ تُفطِرُونَ، والأضحى يومَ تُضَحُّونَ»[2]، ولما علم من الشريعة من الأمر بالاجتماع والتحذير من الفرقة والاختلاف؛ ولأن المطالع تختلف باتفاق أهل المعرفة كما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-، وبناء على ذلك فالذي صام من موظفي السفارة في الباكستان مع الباكستانيين أقرب إلى إصابة الحق ممن صامه مع السعودية؛ لتباعد ما بين البلدين ولاختلاف المطالع فيها، ولا شك أن صوم المسلمين جميعاً برؤية الهلال أو إكمال العدة في أي بلد من بلادهم هو الموافق لظاهر الأدلة الشرعية، ولكن إذا لم يتيسر ذلك فالأقرب هو ما ذكرنا آنفاً[3].

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٥/ ٧٧).
(٢) رواه الترمذي في الجامع (١/ ١٩٦) (رقم ٧٠١) وحسنه.
(٣) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٥/ ٩٨)، وانظر: (١٥/ ١٠٣).

١٠. إباحة ذبائح أهل الكتاب، ولو لم يذكروا اسم الله عليها.

قال -رحمه الله-[١]: قال الله سبحانه: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ ۖ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ [المائدة: ٥] هذه الآية أوضحت لنا أن طعام أهل الكتاب مباح لنا وهم اليهود والنصارى، إلا إذا علمنا أنهم ذبحوا الحيوان المباح على غير الوجه الشرعي؛ كأن يذبحوه بالخنق أو الكهرباء أو ضرب الرأس ونحو ذلك، فإنه بذلك يكون منخنقاً، أو موقوذاً فيحرم علينا كما تحرم علينا المنخنقة والموقوذة التي ذبحها مسلم على هذا الوجه، أما إذا لم نعلم الواقع فذبيحتهم حل لنا عملاً بالآية الكريمة. وأما كونهم لا يذكرون اسم الله على الذبيحة فهذا من جملة جهلهم فلا يمنع حلَّ ذبيحتهم؛ كالمسلم إذا نسي التسمية أو جهل حكمها عند الذبح؛ لقول الله سبحانه: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه لما تلا هذه الآية قال: «قال اللهُ قَد فَعَلتُ»[٢]، وقال تعالى في سورة الأحزاب: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥﴾﴾ [الأحزاب: ٥]، وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «إنَّ اللهَ وَضَعَ عَن أُمَّتِي الخَطَأَ والنِّسيانَ وَما استُكرِهُوا عَلَيهِ». خرجه ابن ماجه والحاكم[٣] وفي إسناده ضعف ولكن شواهده كثيرة ا.هـ

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٢٣/ ٧).

(٢) رواه الترمذي في الجامع (٢/ ٧٥٥) (رقم ٣٢٦٠) وحسنه.

(٣) رواه ابن ماجه في السنن (١/ ٢٩٧) (رقم ٢١٢١)، والحاكم في المستدرك (٢/ ١٩٨) (رقم ٢٨٠١).

١١. جواز استعمال الشامبو ولو كان فيه شيء من الأطعمة كالبيض مثلاً.

• هناك بعض الدهون أو الشامبو التي توضع في رؤوس النساء وتغسل به الرؤوس، يحتوي على نِعَم من نعم الله كالبيض والليمون مثلاً، فما حكم استعمالهً، خاصة أن النساء يستعملنه ثم يزلنه بالماء في داخل دورات المياه فيختلط بالنجاسة؟ أفيدونا أفادكم الله.

•• لا حرج في استعماله لمصلحة الرأس كالتداوي، ولا مانع من التداوي بالبيض والحنطة وغيرهما من الأطعمة؛ لأن الشيء المباح الذي فيه منفعة لا مانع من التداوي به؛ لقوله ﷺ: «عِبادَ الله تَداوَوا وَلاَ تَداوَوا بِحَرام»[(١)]، وإذا جعل البيض ونحوه في الرأس للتداوي به فقَد تعفن، وصار غير صالح للأكل، فلا يضر غسله في الحمامات[(٢)].

وإذا تبين لك من المسائل السابقة حظُّ الشيخ -رحمه الله- من الفقه والفهم الدقيق، فإن هذا الفقه والفهم ثمرةُ ملكة فقهية متينة اكتسبها الشيخ -رحمه الله-، من دراسة منهجية علمية تأصيلية، على أيدي علماء ناصحين، وأعانه على ذلك ما وهبه الله من ذكاء وفطنة، ورغبة صادقة في العلم وطلبه والعمل به، وما ظنك بهذا الفقه والفهم، مع كثرة الفتاوى الفقهية الصادرة منه -رحمه الله-؛ أليس جديراً بأن يلتفت إليه بالدراسة والبحث والنظر؟ بغية الوصول إلى المعالم الرئيسة في فقه الشيخ -رحمه الله-؛ ليستفيد طالب العلم، وكل من ابتلي بالإفتاء.

(١) رواه أبو داود في السنن (٢/ ٦٥٢) (رقم ٣٨٧٦)، والترمذي في الجامع (٢/ ٥٢٦) (رقم ٢١٧٢) وصححه.

(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٠/ ١٧٧).

إنـه ليس من غـرضٍ نتجه إليـه في هذا المبحث سـوى التعرف على هذه المعالم، دون أن نجوز ذلك إلى ذكر اختيارات الشـيخ -رحمه الله- الفقهية، أو التعرف على آرائه في النوازل والمسائل الحادثة؛ وسبب ذلك أن المفتـي أحـوج ما يكون إلى أن تكون الطريق التي يسـلكها واضحة المعالم، ليبصر الطريق أمامه، ويصل إلى الغاية باستقامة.

وإلى هذه المعالم، سائلاً الله عز وجل أن يعين على ضبطها وتحريرها:

المعلم الأول: الالتزام بأصول مذهب الحنابلة.

يظـن بعض النـاس أن للشـيخ -رحمـه الله- منهجـاً فقهيـاً اختص بـه، وانفرد بـه دون بقية علماء عـصره ومن قبلهـم[1]، ويؤكد هذا أحد الباحثين[2] فيذكر أن الشيخ -رحمه الله- يعد من العلماء المحققين، الذين اختطوا لأنفسهم منهجاً مستقلاً في الاجتهاد والاستنباط والفتوى.

والأمـر ليـس كذلك، فإن منهج الشـيخ -رحمـه الله- في الفقه جارٍ وفـق المدرسـة التـي ينتمـي إليها، وهـي المدرسـة الحنبليـة في أصولها وقواعدهـا ومنهجهـا في الاسـتدلال، وقد مرَّ معنا في مبحث: شـيوخ الشـيخ -رحمـه الله-، أنه تتلمـذ على شـيخه محمد بـن إبراهيم -رحمه الله- عشر سـنين؛ أخذ عنـه جملة من العلوم؛ ومنهـا الفقه، وقد درس متـون الفقه الحنبلي التـي كانت تدرس للطلاب، وكررها على شـيخه مراراً، والمتون الفقهية المتقنة والمجودة مثل: (زاد المسـتقنع في اختصار المقنـع)[3] تفتق ذهن الطالـب، وتقوي ملكته الفقهية، وتؤسـس لديه قواعد التصور للمسائل الفقهية.

(١) انظر مثلاً: افتتاحية مجلة البيان بعنوان: الإمام ابن باز رجل بأمة (العدد ١٣٩) (ص٤).

(٢) خالـد بـن مفلح الحامد في دراسـته: اختيارات الشـيخ ابن بـاز وآراؤه الفقهيـة في قضايا معاصرة. وهي رسالة دكتوراه في المعهد العالي للقضاء (١/ ٤).

(٣) مؤلفـه شـيخ المذهب في عصره: موسـى بن أحمـد الحجاوي -رحمـه الله- (ت٩٦٨هـ)، وتعرف القيمة العلمية لهذا المتن إذا علمت أنه من آخر ما ألّف -رحمه الله-. انظر: مقدمة محقق كتاب الزاد (ص١٦).

والمدرسة الحنبلية خاصة بعد دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب -رحمه الله- (ت١٢٠٦هـ) تلتزم بالمذهب الحنبلي في الأصول والفروع، إلا إذا ظهر لها أن الدليل على خلافه، فتأخذ بالقول بالدليل[١].

يقول الشيخ عبدالله بن الشيخ محمد بن عبدالوهاب رحمهما الله (ت١٢٤٢هـ)[٢]: «ونحن في الفروع على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ولا نستحق مرتبة الاجتهاد المطلق، ولا أحد منا يدعيها، إلا أنّا في بعض المسائل إذا صح لنا نص جلي، من كتاب أو سنة، غير منسوخ ولا مخصص ولا معارض بأقوى منه، وقال به أحد الأئمة الأربعة، أخذنا به وتركنا المذهب، وعندنا أن الإمام ابن القيم وشيخه إماما حقٍّ من أهل السنة، وكتبهم من أعز الكتب، إلا أنّا غير مقلدين لهم في كل مسألة، فإن كل أحد يؤخذ من قوله ويترك، إلا نبينا ﷺ» ا.هـ

إذاً فالشيخ -رحمه الله- مذهبه مذهب الإمام أحمد -رحمه الله-، غير أنه كأسلافه لا يتقيد بالمذهب في المسائل الفرعية؛ إذا ظهر له أن الدليل على خلافه[٣]، ففي سؤال عُرض على سماحته -رحمه الله-: هل للشيخ مذهب فقهي خاص؟

فقال -رحمه الله-[٤]: «مذهبي في الفقه هو مذهب الإمام أحمد بن حنبل -رحمه الله- وليس على التقليد، ولكن على سبيل الاتباع في الأصول التي سار عليها[٥]، أما في مسائل الخلاف فمنهجي فيها هو

(١) وهو أحد آثار شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- على فقه الحنابلة المتأخرين، وهو موضوع جدير بالبحث.

(٢) الدرر السنية في الأجوبة النجدية، جمع: عبدالرحمن بن قاسم (٤/ ٧).

(٣) علماء ومفكرون عرفتهم للمجذوب (ص١٠٢).

(٤) لقاء مع الشيخ في صحيفة الراية السودانية منشور في مجلة البحوث الإسلامية (العدد ٢٢) لعام ١٤٠٧هـ، وانظر: مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٤/ ١٦٦).

(٥) يجتمع الاتباع والتقليد في أن كلاً منهما أخذ بقول القائل، ويفترقان من جهة أن الاتباع هو: أن تتبع القائل على ما بان لك من فضل قوله وصحة مذهبه، والتقليد: أن تقول =

ترجيح ما يقتضي الدليل ترجيحه، والفتوى بذلك سواء وافق ذلك مذهب الحنابلة أم خالفه؛ لأن الحق أحق بالاتباع» ا.هـ

وهذا تصريح من الشيخ -رحمه الله- بالتزامه بأصول الحنابلة، وحتى لو لم يصرح بذلك؛ فإن المتتبع لفتاويه لا يعوزه الوصول إلى هذه الحقيقة، إذ التزام الشيخ -رحمه الله- بهذه الأصول ظاهر جلي في فتاويه واختياراته الفقهية.

ومن الخطأ ما يظنه بعض طلبة العلم أن دراسة الفقه من متن فقهي مع أدلته، يتقيد به الشيخ دون ترجيح ولا مقارنة بين الأقوال، وخاصة للطلاب في علم الفقه؛ يعتبر نوعاً من التقليد المذموم؛ فيرى ديانةً أنه لا يصح الاقتصار على تدريس المتن الفقهي، بل يُنقل الطالب في أول طلبه للعلم إلى أقوال الفقهاء وأدلتهم والقول الراجح، وهذا في نظري خلطٌ بين تدريس الفقه وبين الإفتاء، وثمة فرق كبير بينهما؛ فالإفتاء توقيع عن الله تعالى؛ فيجب على المفتي أن يتحرى في أمر الفتوى، ولا يفتي إلا ما ظهر له أنه الحق والصواب، وافق المذهب أم خالفه، أما تدريس الفقه والكتابة فيه فلونٌ آخر؛ إذ الغاية من تدريس الفقه: استقامة طالب العلم على منهج فقهي واضح المعالم، وارتياضه للمسائل الفقهية، ودربته عليها؛ حتى يصلب عوده ويشتد ساعده؛ فتنمو عنده الملكة الفقهية وتقوى. ولا ريب أن من أقوى المسالك وأقربها في بناء الملكة الفقهية؛ دراسة الطالب لمتن فقهي معتمد في المذهب، على يد شيخ متمكن، وهذا ما كان من أمر الشيخ -رحمه الله-، فلله كم استفاد شيخنا من شيخه محمد بن إبراهيم في طريقته ومنهجه في تدريس الفقه، رحمهما الله وأجزل لهما الأجر والمثوبة.

= بقوله وأنت لا تعرفه، ولا وجه القول ولا معناه، وتأبى من سواه، أو أن يتبين لك خطؤه فتتبعه مهابة خلافه، مع تبين فساد قوله. جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر (٢/ ٤٥)، والتقليد والإفتاء والاستفتاء لعبدالعزيز الراجحي (ص١٨).

يقول الذهبي -رحمه الله- (ت٧٤٨هـ)[١]: «شأن الطالب أن يدرس أولاً مصنفاً في الفقه، فإذا حفظه بحثه وطالع الشروح، فإن كان ذكياً فقيه النفس ورأى حجج الأئمة، فليراقب الله وليحتط لدينه، فإن خير الدين الورع، ومن ترك الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، والمعصوم من عصمه الله» ا.هـ

قال بكر أبو زيد -رحمه الله- (ت١٤٢٩هـ) معقباً على هذا[٢]: «وقد كنت قبل اطلاعي على هذا الشأن أقوله وأرشد إليه، فكان هذا من ورود الخاطر على الخاطر، فالحمد لله على توفيقه» ا.هـ

إن الشيخ -رحمه الله- يدرك الفرق الدقيق بين تدريس الفقه وبين الإفتاء؛ فتراه في تدريس مادة الفقه يقرر رأي المذهب، ويورد من الأدلة والتعليلات ما يشهد للمذهب، ثم إذا جاء إلى الفتوى بيَّن ما ترجح لديه وفق الدليل[٣].

يقول أحد تلامذته وهو الشيخ عطية محمد سالم -رحمه الله- (ت١٤٢٠هـ)[٤]: «عندما كنت أتعلم على يديه أتذكر أنه يشرح لنا في درس الحديث موضوعاً من الموضوعات، وكان يدرسنا في الفقه بالباب نفسه على شيء آخر. فقلت له ذات مرة: يا شيخ أنت تورد أشياء في الحديث لا توردها في الفقه، وتقتصر في الفقه على أشياء لا تذكرها في الحديث، فما هي وجهة نظرك؟ فقال سماحته -يرحمه الله-: الحديث ليس له حدود، وبقدر ما أعطاك الله من الفهم وأقوال السلف، سواء رأي الحنابلة أو غيرهم، أو من علماء الأمة، أما الفقه

(١) سير أعلام النبلاء (٨/ ٩٠).

(٢) التعالم (ص١١١).

(٣) انظر: الإنجاز في ترجمة الإمام عبدالعزيز بن باز للرحمة (ص١٤٧).

(٤) جريدة عكاظ. عدد يوم الأحد من شهر صفر ١٤٢٠هـ نقلاً عن: سيرة وحياة الشيخ العلامة عبدالعزيز ابن عبدالله بن باز. جمع: إبراهيم الحازمي (٣/ ١٢٤٧).

فأنت مقيد بكتاب في مذهب، وكمدرس لهذا الكتاب ليس لك أن تخرج عنه عندما تشرحه وتبينه؛ حتى الحد الذي يستوعبه الطالب ا.هـ

وقد أُثر مِثلُ هذا عن شيخ المذهب في وقته العلامة منصور بن يونس البهوتي -رحمه الله- (ت١٠٥١هـ) فقد اعترض عليه أحد الأشخاص حين وجد فتواه قد خالفت ما هو موجود في كتب المذهب، بل ما في كتب البهوتي نفسه -رحمه الله- فقال له: يا هذا، إنني إذا ألفت مشيت على قواعد مذهبي، وإذا أفتيت تذكرت الوقوف بين يدي الله عز وجل[1].

إذا تقرر ذلك فإن المقصود بأصول المذهب الحنبلي هي الأصول العامة للمذهب، وكذلك الأصول الخاصة، ومن المعلوم أن لكل إمام أصولاً وقواعدَ يعتمد عليها في الاستدلال، وفي طريقة العمل بالأدلة، والترجيح بينها، وفي الاجتهاد والفتوى، وهذه الأصول الخاصة قد تختلف من مذهب إلى آخر؛ وهي التي عناها شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- (ت٧٢٨هـ) حين تحدث عن أصول الإمام مالك -رحمه الله-، وذكر أنها أصح الأصول والقواعد[2]؛ إذ الأصول العامة من القدر المشترك المتفق عليه بين العلماء.

والأصول العامة للمذهب هي أصول جماهير المحدثين وأكثر الفقهاء؛ وهي: العمل بالنص من الكتاب والسنة، ثم الإجماع، ثم قول الصحابي الذي لا يُعرف له مخالف، ثم القياس[3].

(١) نقل ذلك صالح بن عبدالله بن حميد عن أبيه سماحة الشيخ عبدالله بن حميد -رحمه الله-، وقال: هذا ما سمعته من والدي -رحمه الله- وحتى الآن لم أجده في مصدر. انظر: الجامع في فقه النوازل، حاشية رقم: (١). وأقول: صلة علماء نجد بعلماء الشام ومصر من الحنابلة ومنهم العلامة الشيخ منصور البهوتي -رحمه الله- مشهورة معلومة، فلعل هذه الحكاية مما تناقله الرواة، ويقوى الاطمئنان بثبوتها كون راويها سماحة الشيخ عبدالله بن حميد -رحمه الله- وهو ثبت في الحفظ والنقل.

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٣٢٨).

(٣) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم (ص٢٩)، وأصول فقهاء الحديث لمجدي حمدي (ص٢٩).

قال الشافعي -رحمه الله-[1]: «والعلم طبقات؛ الأولى: الكتاب والسنة إذا ثبتت السنة، ثم الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والثالثة: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ ولا نعلم له مخالفاً منهم، والرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ ورضي الله عنهم، والخامسة: القياس على بعض هذه الطبقات، ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى» ا.هـ

وأما الأصول الخاصة فهي كثيرة؛ ومن هذه الأصول مثلاً: مراعاة الخلاف، وسد الذرائع، وتحريم الحيل، ومراعاة المقاصد، والأخذ بأقل ما قيل، وقواعد نسخ الأحكام، وطرائق العمل بالأدلة إذا تواردت على مسألة واحدة، والأمر ودلالته على الفورية، والنهي هل يقتضي الفساد؟ والأصل في المعاملات الحل أو التحريم؟، والعبرة في العقود والقصود بالألفاظ أو المعاني؟ وغيرها من الأصول والقواعد.

وهذه الأصول العامة والخاصة لكل مذهب تكشف عن قدر هؤلاء الأئمة العلماء، واجتهادهم في الاعتناء بالفقه، وضبط قواعد الاستنباط، ودلالات الألفاظ، وبناء الفقه على أصول محكمة؛ ولذا كان على طالب العلم أن يعلم عن الأئمة الأربعة أصحاب المذاهب المتبوعة «أنهم من خيار علماء المسلمين وفقهائهم، ولهم قدم صدق في الإسلام، وجهود جلية كريمة في الفقه وأبواب العلم ونشره، والذب عن الحرمات، وصيانة الملة من الدخولات والأهواء والبدع المضلة، وأنهم ليسوا بالمعصومين، بل الواحد منهم بين الأجر والأجرين في فروع الدين. وأن حقيقة اتباعهم: الأخذ بالدليل من السنة والتنزيل. وأن الوحيين الشريفين حاكمان على أقوالهم وآرائهم. وأن أقوالهم مهمة لنا للاستعانة بها على معرفة الحق بدليله، وأنه لا يجوز الاستغناء

(١) المدخل للبيهقي (١/ ٤٤).

بمذاهبهم عن طلب الدليل. وأنهم لما هم عليه من العلم والهدى أقرب منّا للصواب في اجتهاداتهم من اجتهادنا لأنفسنا. وأن علينا الاحتياط لأنفسنا في دنيانا ويوم العرض على ربنا؛ فننظر في أقرب أقوالهم، وأهداها إلى الحق والاحتياط، وأبعدها عن الاشتباه فنأخذ به»[1].

وحتى يقوى الاطمئنان بصحة ما قررناه من التزام الشيخ -رحمه الله- بأصول الحنابلة العامة والخاصة نأخذ على سبيل التمثيل ببعض هذه الأصول للاستدلال بها، ونبدأ أولاً بأصل من الأصول العامة وهو: قول الصحابي.

من أصول الإمام أحمد -رحمه الله- الفقهية: ما أفتى به الصحابة، فإذا وجد لبعضهم فتوى لا يُعرف له مخالف منهم فيها لم يتعداها إلى غيرها.

وهذا الأصل له حالتان:

الأولى: أن ينتشر هذا القول بين الصحابة، ولا يعلم لهم خلاف فيه، فهذا حجة من غير خلاف، والخلاف في عدِّه إجماعاً.

الثانية: ألا ينتشر هذا القول، وهذا حجة عند أئمة الحديث كالشافعي في القديم وأحمد -رحمهما الله-[2].

قال الشافعي -رحمه الله- عن الصحابة ﷺ وأرضاهم[3]: «وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به علم واستنبط به، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من آرائنا عندنا لأنفسنا، والله أعلم، ومن أدركنا ممن أرضي أو حكي لنا عنه ببلدنا صاروا فيما لم يعلموا

(١) المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل لبكر أبو زيد (١/ ٧٢).
(٢) انظر: المجموع للنووي (١/ ٥٨)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢٠/ ١)، وإعلام الموقعين لابن القيم (ص٨٤٣)، وأصول مذهب الإمام أحمد لعبدالله التركي (ص٤٣٥).
(٣) المدخل للبيهقي (١/ ٤٤)، وانظر: الرسالة (ص٢٧٥).

لرسول الله ﷺ فيه سنة إلى قولهم إن اجتمعوا، وقول بعضهم إن تفرقوا، فهكذا نقول إذا اجتمعوا أخذنا باجتماعهم، وإن قال واحدهم ولم يخالفه غيره أخذنا بقوله، فإن اختلفوا أخذنا بقول بعضهم ولم نخرج من أقاويلهم كلهم» ا.هـ

والشيخ -رحمه الله- يلتزم بهذا الأصل في فتاويه، فتراه يختار من الأقوال ويرجح بينها، وليس ثمة دليل يستند إليه إلا قول الصحابي الذي لا يعرف له مخالف، سواء اشتهر هذا القول، أو لم يشتهر؛ ومن فتاواه على هذا الأصل[1]:

• ماذا يجب على المسلم أن يفعله عند نزول المطر أو سماع الرعد ومشاهدة البرق؟

•• إذا سمع الرعد يقول: «سبحان من سبح الرعد بحمده، والملائكة من خيفته»، جاء هذا عن الزبير وعن بعض السلف، فإذا قال المؤمن ذلك فحسن[2].

• ما حكم رفع اليدين في صلاة الجنازة مع التكبيرات؟

•• السنة رفع اليدين مع التكبيرات الأربع كلها؛ لما ثبت عن ابن عمر وابن عباس أنهما كانا يرفعان مع التكبيرات كلها، ورواه الدارقطني مرفوعاً من حديث ابن عمر بسند جيد[3].

• عندما تطهر الحائض قبل شروق الشمس، فهل تجب عليها صلاة المغرب والعشاء؟ وكذلك عندما تطهر قبل غروب الشمس فهل تجب عليها صلاة الظهر والعصر؟

(١) التزمت في أغلب الفتاوى التي أسوقها بنقلها كاملة، ولو كان في بعضها طول؛ لأن الغرض من البحث التعرف على منهج الشيخ -رحمه الله-، وهذا يحتم إيراد الفتوى كاملة.
(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٣/ ٨٦).
(٣) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٣/ ١٤٨).

•• إذا طهرت الحائض أو النفساء قبل غروب الشمس وجب عليها أن تصلي الظهر والعصر في أصح قولي العلماء، وهكذا إذا طهرت قبل طلوع الفجر وجب عليها أن تصلي المغرب والعشاء. وقد روي ذلك عن عبدالرحمن بن عوف، وعبدالله بن عباس رضي الله عنهما، وهو قول جمهور أهل العلم[1].

وفي جواب آخر: إذا طهرت في وقت صلاة تجمع إلى ما يليها فإنها تصلي الاثنتين، فإذا طهرت في وقت العصر فإنها تصلي الظهر والعصر، وإذا طهرت في وقت العشاء فإنها تصلي المغرب والعشاء، وإذا طهرت بعد طلوع الفجر فإنها تصلي الفجر فقط، هذا الواجب عليها كما أفتى بذلك جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم؛ لأنها كالمريض يجمع بين الصلاتين، فإن طهرت في العصر فهي كالمريض تصلي الظهر والعصر، وإذا طهرت في الليل صلت المغرب والعشاء، أما إذا لم تطهر إلا بعد طلوع الفجر فإنها تصلي الفجر فقط كما تقدم، أما إن كان تطهرها وانقطاع الدم عنها بعد طلوع الشمس فلم تطهر إلا الضحى، فليس عليها شيء؛ لأن وقت صلاة الفجر قد زال وذهب وقتها، ولكن إذا طهرت في وقت صلاة كأن طهرت قبل طلوع الشمس فإنها تصلي الفجر، وإذا طهرت قبل الفجر فإنها تصلي المغرب والعشاء، وإذا طهرت قبل غروب الشمس فإنها تصلي الظهر والعصر كما سبق[2].

• لي أخت مرَّ عليها عدة أعوام لم تقض ما أفطرته في العادة الشهرية لسبب جهلها بالحكم سيما أن بعض العاميين قالوا لها: ليس عليها قضاء في الإفطار، فماذا عليها؟

•• عليها أن تستغفر الله وتتوب إليه، وعليها أن تصوم ما أفطرت من أيام، وتطعم عن كل يوم مسكيناً كما أفتى بذلك جماعة من أصحاب

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٠/ ٢١٧).
(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٢٩/ ١٢٥).

النبي ﷺ، وهو نصف صاع ومقداره كيلو ونصف، ولا يسقط عنها ذلك بقول بعض الجاهلات لها أنه لا شيء عليها. قالت عائشة رضي الله عنها: «كانَ يُصِيبُنا ذَلِكَ فَنُؤمَرُ بِقَضاءِ الصَّومِ وَلاَ نُؤمَرُ بِقَضاءِ الصَّلاَةِ». متفق عليه[1]. فإذا جاء رمضان الثاني قبل أن تقضي أثمت، وعليها القضاء والتوبة وإطعام مسكين عن كل يوم إن كانت قادرة، فإن كانت فقيرة ولا تستطيع الإطعام أجزأها الصوم مع التوبة، وسقط عنها الإطعام. وإن كانت لا تحصي الأيام التي عليها عملت بالظن؛ وتصوم الأيام التي تظن أنها أفطرتها من رمضان ويكفيها ذلك؛ لقول الله عز وجل: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، ومن رحمة الله سقوط الصلاة عنها لما في قضائها من المشقة. وعلى المرضى أن يحرصوا على الصلاة على حسب استطاعتهم حتى لو صلوا في ثيابهم التي بها نجاسة إذا لم يستطيعوا غسلها ولم يجدوا ثياباً طاهرةً، وعليهم أن يصلوا بالتيمم إذا لم يستطيعوا الوضوء بالماء للآية السابقة؛ وهي قوله سبحانه: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، ولو كانت صلاتهم لغير القبلة إذا عجزوا عن استقبالها، وعلى المريض أن يصلي حسب طاقته قائماً أو قاعداً أو على جنبه أو مستلقياً؛ لقول النبي ﷺ لعمران بن حصين وكان مريضاً: «صَلِّ قائِمًا فَإِن لم تَستَطِع فقاعِدًا فَإِن لم تَستَطِع فعلى جَنبٍ فَإِن لَم تَستَطِع فَمُستَلقِياً». رواه البخاري في صحيحه، والنسائي في سننه وهذا لفظ النسائي[2]. إلا إذا كان المريض قد ذهب عقله فإنه لا قضاء عليه؛ لقول النبي ﷺ: «رُفِعَ القَلَمُ عَن ثَلاَثَةٍ؛ عَنِ النّائِمِ حَتَّى يَستَيقِظَ وَعَنِ المَجنُونِ حَتَّى يُفِيقَ وَعَنِ الصَّغِيرِ حَتَّى يَبلُغَ»[3]. ولكن إذا كان ذهاب

(١) صحيح البخاري (١/ ٦٧) (رقم ٣٢٢)، وصحيح مسلم (١/ ١٤٩) (رقم ٧٨٩).

(٢) صحيح البخاري (١/ ٢١٠) (رقم ١١٢٥) والشيخ -رحمه الله- تبع منتقى الأخبار (١/ ٦٦١) في نسبة هذا اللفظ إلى النسائي.

(٣) رواه أبو داود في السنن (١/ ٢٩٦) (رقم ٢١١٩)، والترمذي في الجامع (١/ ٣٨٤) (رقم ١٤٨٨) وحسنه، والنسائي في السنن (٢/ ٥٦١) (رقم ٣٤٤٥).

العقل يومين أو ثلاثة بسبب المرض ثم أفاق، فإنه يقضي؛ لأنه والحال ما ذكر يشبه النائم. والله ولي التوفيق[١].

• حديث جابر رضي الله عنه قال: «حَجَجنا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَمَعَنا النِّساءُ والصِّبيانُ فَلَبَّينا عَنِ الصِّبيانِ وَرَمَينا عَنهُم»[٢]. هل يصح هذا الحديث؟

•• في سنده مقال، لكن الرمي عن الصبيان وعن العاجزين لا بأس به؛ لأن الصحابة رموا عن الصبيان ومثلهم المرأة العاجزة والرجل العاجز فإنهم يوكلون من يرمي عنهم، وهذه قاعدة شرعية في مثل هذا الأمر الذي تدخله النيابة[٣].

• حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «مَن تَرَكَ نُسُكاً أَو نَسِيَهُ فَليُهرِق دَمًا»[٤]. له حكم الرفع؛ لأنه لا يقال من جهة الرأي، ولم نعرف مخالفاً له من الصحابة رضي الله عنهم. فعلى كل من ترك واجباً عمداً أو سهواً أو جهلاً كرمي الجمار أو المبيت ليالي منى وطواف الوداع ونحو ذلك دم يذبح في مكة المكرمة ويقسم على الفقراء. والمجزئ في ذلك هو المجزئ في الأضحية؛ وهو رأس من الغنم أو سبع بدنة أو سبع بقرة[٥].

• هل يجب إعادة الحج على من جامع قبل التحلل الأول مع العلم أن حجه حج تطوع؟

•• إذا جامع قبل التحلل الأول يفسد حجه، وعليه أن يتمه وعليه أن يقضيه بعد ذلك؛ ولو كان حج تطوع كما أفتى بذلك أصحاب النبي ﷺ، وعليه بدنة يذبحها ويقسمها على الفقراء بمكة المكرمة والله المستعان[٦].

---

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٥/ ١٨٤).

(٢) رواه ابن ماجه في السنن (١/ ٤٤٤) (رقم ٣١٥٤).

(٣) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٣/ ٣٧٨).

(٤) رواه مالك في الموطأ (١/ ١٥٣) (رقم ٦٤٩).

(٥) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٦/ ١٥٢) ضمن الاختيارات العلمية للشيخ -رحمه الله- في مسائل الحج.

(٦) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٧/ ١٢٩).

ولا يُشكل على هذا الأصل عدم استدلال الشيخ -رحمه الله- بقول الصحابي في بعض الفتاوى؛ من ذلك مثلاً إجابته -رحمه الله- على سؤال وجه إليه: هل تشرع صلاة الكسوف عند رؤية الآيات كالزلازل، والصواعق والعواصف الشديدة وبياض الليل وسواد النهار والبراكين؟

فأجاب: لا أعلم دليلاً يعتمد عليه في شرعية الصلاة للزلازل ونحوها، وإنما جاءت السنة الصحيحة بالصلاة والذكر والدعاء والصدقة حين الكسوف، وذهب بعض أهل العلم إلى شرعية صلاة الكسوف للزلزلة، ولا أعلم نصاً عن الرسول ﷺ في ذلك، وإنما ذلك مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما، وقد عُلِمَ بالأدلة الشرعية أن العبادات توقيفية لا يشرع منها إلا ما دل عليه الكتاب والسنة الصحيحة لقول النبي ﷺ: «مَن أَحدَثَ في أَمرِنا هَذا ما لَيسَ مِنهُ فَهُوَ رَدٌّ». متفق على صحته من حديث عائشة رضي الله عنها[1]، وأخرجه مسلم في صحيحه عنها رضي الله عنها بلفظ[2]: «مَن عَمِلَ عَمَلاً لَيسَ عَلَيهِ أَمرُنا فَهُوَ رَدٌّ». والمعنى: فهو مردود على من أحدثه، لا يجوز العمل به، ولا نسبته إلى الشرع الذي جاء به محمد ﷺ، والله الموفق[3].

وتوضيح ذلك: أن بعض المسائل الفقهية قد يتنازعها أصلان أو أكثر، ولا يمكن إعمال هذه الأصول جميعاً، فيعمدُ الفقيه إلى ترجيح أحد الأصلين على الآخر بناء على قواعد معروفة في باب التعارض والترجيح، وترجيحه هذا لا يعني اطراح ذلك الأصل وعدم اعتباره بالكلية، وإنما ضَعُفَ الاستدلال به في هذه المسألة لغلبة دليل آخر عليه، وبهذا يحصل الجواب على هذا الإشكال.

(١) صحيح البخاري (١/ ٥١٤) (رقم ٢٧٣٧)، وصحيح مسلم (٢/ ٧٤٧) (رقم ٤٥٨٩).
(٢) (٢/ ٧٤٧) (رقم ٤٥٩٠).
(٣) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٣/ ٤٥).

وأما الأصول الخاصة للمذهب، فالشيخ -رحمه الله- ملتزم بها كذلك، وتنبني اختياراته الفقهية على هذه الأصول؛ ومن ذلك:

أولاً: استحسان أداء جميع صفات العبادات الثابتة القولية والفعلية.

إذا ورد عن النبي ﷺ أكثر من صفة في أداء عبادة، فإن الأصل عند الإمام أحمد -رحمه الله- استحسان جميع هذه الصفات -وهو المذهب-، وشرعية أداء العبادة بأي صفة من هذه الصفات، وإن كان يرجح بعضها، لكن لا يكره شيئاً من هذه الصفات الثابتة[1].

يقول شيخ الإسلام -رحمه الله-[2]: «وأما الأذان الذي هو شعار الإسلام، فقد استعمل فقهاء الحديث كأحمد فيه جميع سنن رسول الله ﷺ، استحسن أذان بلال وإقامته، وأذان أبي مَحذُورة وإقامته. وقد ثبت في صحيح مسلم وغيره أن النبي ﷺ علَّم أبا محذورة الأذان مرجعًا وفي[3] الإقامة مشفوعة. وثبت في الصحيحين: أن بلالاً أمر أن يشفع الأذان، ويوتر الإقامة. وفى السنن أنه لم يكن يرجع، فرجح أحمد أذان بلال؛ لأنه الذي كان يفعل بحضرة رسول الله ﷺ دائمًا، قبل أذان أبي مَحذُورة وبعده، إلى أن مات. واستحسن أذان أبي مَحذُورة ولم يكرهه. وهذا أصل مستمر له في جميع صفات العبادات؛ أقوالها وأفعالها، يستحسن كل ما ثبت عن النبي ﷺ من غير كراهة لشيء منه مع علمه بذلك، واختياره للبعض، أو تسويته بين الجميع. كما يُجوز القراءة بكل قراءة ثابتة، وإن كان قد اختار بعض القراءة: مثل أنواع الأذان والإقامة، وأنواع التشهدات الثابتة عن النبي ﷺ كتشهد ابن مسعود وأبى موسى وابن عباس وغيرهم. وأحبها إليه تشهد ابن

(١) انظر: قواعد ابن رجب (ص٧٢).
(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/ ٦٨).
(٣) كذا في المطبوع، ولعل: «في» زائدة..

مسعود؛ لأسباب متعددة؛ منها: كونه أصحها، وأشهرها، ومنها: كونه محفوظ الألفاظ لم يختلف في حرف منه، ومنها: كون غالبها يوافق ألفاظه، فيقتضي أنه الذي كان النبي ﷺ يأمر به غالبًا، وكذلك أنواع الاستفتاح والاستعاذة المأثورة، وإن اختار بعضها. وكذلك موضع رفع اليدين في الصلاة، ومحل وضعها بعد الرفع، وصفات التحميد المشروع بعد التسميع، ومنها: صفات الصلاة على النبي ﷺ وإن اختار بعضها، ومنها: أنواع صلاة الخوف، ويُجوز كل ما فعله النبي ﷺ من غير كراهة، ومنها: أنواع تكبيرات العيد؛ يُجوز كل مأثور، وإن استحب بعضه، ومنها: التكبير على الجنائز؛ يُجوز على المشهور التربيع والتخميس والتسبيع، وإن اختار التربيع، وأما بقية الفقهاء فيختارون بعض ذلك ويكرهون بعضه؛ فمنهم من يكره الترجيع في الأذان: كأبي حنيفة، ومنهم من يكره تركه كالشافعي. ومنهم من يكره شفع الإقامة كالشافعي. ومنهم من يكره إفرادها، حتى قد آل الأمر بالأتباع إلى نوع جاهلية، فصاروا يقتتلون في بعض بلاد المشرق على ذلك، حمية جاهلية، مع أن الجميع حسنٌ قد أمر به رسول الله ﷺ أمر بلالاً بإفراد الإقامة وأمر أبا مَحذُورة بشفعها. وإن الضلالة، حق الضلالة، أن يُنهى عما أمر به النبي ﷺ ا.هـ

وعلى هذا الأصل يقول الشيخ -رحمه الله-[1]: «يسن أن يقرأ دعاء الاستفتاح وهو: «اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللهم نقني من خطاياي كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، اللهم اغسلني من خطاياي بالماء والثلج والبرد»، وإن شاء قال بدلاً من ذلك: «سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك» وإن أتى بغيرهما من الاستفتاحات الثابتة عن

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١١/ ٩).

النبـي ﷺ فلا بأس، والأفضل أن يفعل هذا تارة وهذا تارة؛ لأن ذلك أكمل في الاتباع» ا.هـ

وفي جواب له -رحمه الله- على رسالة وردت إليه[1]: «ثالثاً: قولهم: إنه يزاد في السـلام وبركاته. فهذا ليس خاصاً بهم، بل قاله بعض أهل العلـم، وثبـت ذلك من حديـث وائل بن حجر عـن النبي ﷺ، ولكن الأحاديـث الصحيحة الكثيرة ليس فيها هذه الزيادة، والصواب أنه لا بـأس بهذه الزيادة إذا فعلها الإمـام أو المنفرد أو المأموم بعض الأحيان جمعـاً بـين الأحاديـث، ولكن الأفضـل أن يقتـصر غالباً عـلى (ورحمة الله) عمـلاً بالأحاديـث الصحيحة الكثيرة، ولعـل النبي ﷺ زادها في بعض الأحيان، فإذا فعل المسـلم ذلك في بعض الأحيان فقد اسـتعمل الأحاديـث كلها، ومن تركها فلا بأس كـما تركها علماؤنا وجمهور أهل العلـم، ومعلوم أن النبي ﷺ أمر أبا محـذورة بالترجيع في الأذان بمكة وهـو شيء ثابـت، ومع ذلك لم يأمر بـه بلالاً وهو يـؤذن بين يديه ﷺ في المدينـة، والجمع بين الأحاديث في ذلـك أن أذان بلال مشروع دون ترجيع، وأذان أبي محذورة مشروع بالترجيع، فمن فعل هذا أو هذا فلا حرج، وهكذا كان بلال يوتر الإقامة بين يدي النبي ﷺ ما عدا التكبير ولفـظ الإقامة، أما أبو محذورة فكان يشـفع الإقامـة بتعليم النبي ﷺ، وكلٌّ سـنة، ولا منافـاة بـين الحديثـين، لكن ذهب جمع مـن أهل العلم إلى أن الأفضـل هـو ما فعله بـلال بأمر النبي ﷺ حتـى توفاه الله؛ لأن الله سـبحانه لا يختار لنبيه إلا الأفضـل، ولا إنكار على من فعل هذا أو هذا، ويسـمي أهـل العلم هذا الاختلاف اختـلاف التنوع وهو جائز، ومن هذا الباب تنوع الاسـتفتاح والتعوذ والتشهد وكل نوع من ذلك ممـا صح عن النبي ﷺ يجوز العمل به، وإنما الاختلاف في الأفضل من ذلـك كما تقدم في أنـواع الأذان والإقامة، ومثل هذه المسـائل لا ينبغي

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٢٣/ ٣٨٣).

فيها الاختلاف والتشويش على الناس، لأنها مسائل معلومة عند أهل العلم والأدلة فيها معروفة والاختلاف فيها لا يضر، لأن كل نوع منها جائز بحمد الله، ولكن الجهل يضر أهله ويدخلهم فيما لا يعنيهم» ا.هـ

ثانياً: موانع حمل المطلق على المقيد.

بناء العام على الخاص، والمطلق على المقيد، إذا كان الخاص والمقيد أسبق -على ظاهر المذهب-، إنما يكون إذا لم تقم قرينة تبين إرادة العموم والإطلاق؛ فإنه حينئذ يكون الخاص والمقيد مبينين للعام والمطلق، ولأنه لم يرد به العموم، فأما إذا دل دليل على إرادة العموم لم يجز التخصيص، وتعين نسخ الخاص بالعام، ومن القرائن: إذا استلزم حمل المطلق على المقيد تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهذا ممتنع، فيكون ذلك قرينة تبين إرادة العموم والإطلاق[1].

ومن أشهر أمثلته: حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النبيِّ ﷺ أنَّ رجلاً سألهُ ما يَلبَسُ المحرمُ فقال: «لا يَلبَس القميصَ ولا العِمامَةَ ولا السراويلَ ولا البُرنسَ ولا ثوباً مسهُ الوَرسُ أو الزَّعفَرانُ، فإن لم يجدِ النعلينِ فليَلبَس الخفينِ وليقطعهُما حتى يكونا تحتَ الكعبينِ»[2]. مع حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال سمعتُ النبيَّ ﷺ يخطبُ بعرَفاتٍ: «مَن لم يجدِ النعلينِ فليَلبَس الخفينِ ومَن لم يجد إزاراً فليَلبَس سراويلَ»[3].

يقول الشيخ -رحمه الله-[4]: «وأما ما ورد في حديث ابن عمر من الأمر بقطع الخفين إذا احتاج إلى لبسهما لفقد النعلين فهو منسوخ؛ لأن النبي ﷺ أمر بذلك في المدينة لما سئل عما يلبس المحرم من الثياب ثم

(١) المسودة لآل تيمية (ص١٣٧)، وانظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار (٣/ ٤١٠)، ومعالم أصول الفقه للجيزاني (ص٤٤٥).

(٢) متفق عليه: البخاري (١/ ٣٥) (رقم ١٣٤)، ومسلم (١/ ٤٧١) (رقم ٢٨٤٨).

(٣) صحيح البخاري (١/ ٣٤٦) (رقم ١٨٧٢).

(٤) التحقيق والإيضاح لكثير من مسائل الحج والعمرة والزيارة (ص٢٤).

لما خطب الناس بعرفات أذن في لبس الخفين عند فقد النعلين ولم يأمر بقطعهما، وقد حضر هذه الخطبة من لم يسمع جوابه في المدينة، وتأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز كما قد علم في علمي أصول الحديث والفقه، فثبت بذلك نسخ الأمر بالقطع، ولو كان ذلك واجباً لبينه ﷺ. والله أعلم» ا.هـ

ثالثاً: الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة.

وهذا من الأصول المشتهرة في المذهب، وبه يعلل فقهاؤنا كثيراً حين القول بإباحة العقود والمعاملات المالية، فالأصل في العقود والشروط الحل وعدم التحريم، ولا يحرم منها إلا ما دل الشارع على تحريمه وإبطاله نصاً أو قياساً[1].

واستناداً على هذا الأصل فإن للناس استحداث ما شاؤوا من العقود والتصرفات، بسبب ما يجد من حاجات ومصالح، وما يطرأ من أقضية ونوازل، وما يتكون من عوائد وأعراف، غير مقيدين في هذه العقود والتصرفات إلا بقيد واحد، وهو ألا تشتمل على أمر قد حرمه الشارع ونهى عنه. فمتى لم تشتمل تلك التصرفات والعقود على أمر محرم بنص خاص أو بمقتضى الأصول الشرعية العامة أو قواعد المعاملات فإن الأصل فيها الصحة، كما أن لهم أن يشترطوا في العقود ما يرون مصلحتهم في اشتراطه، فيغيروا بذلك في الآثار المعروفة للعقود المسماة، بالزيادة عليها أو النقصان منها، أو غيرها من العقود، وأن ما يشترط في كل أولئك الأصل فيه الصحة، ويجب الوفاء له والالتزام به[2].

(١) القواعد والضوابط الفقهية للمعاملات المالية عند ابن تيمية لعبدالسلام الحصين (٢/ ١٤٤).

(٢) القواعد والضوابط الفقهية القرافية لعادل قوته (١/ ٤١٨).

وأثر هذه القاعدة لا يقف عند حد استحداث معاملة من المعاملات التي لم تكن معروفة من قبل، بل يجوز الاستفادة من المعاملات الحديثة ولو كانت من نتاج الكفار، فيقبل منها ما ليس فيه مصادمة للشرع نصاً أو قياساً، وقد يعدَّل بعضها، ويرفض بعضها الآخر[1].

والشيخ -رحمه الله- يراعي هذا الأصل، حتى إنه لا يكاد يخالف المذهب في كثير من فروع المعاملات، سواء في عقود البيع أو الإجارة أو الشركة أو المساقاة والمزارعة، أو غيرها من عقود المعاملات المالية، بل ويستند إلى قاعدة الإباحة في القول بجواز المعاملات المعاصرة ما لم تشتمل على محرم؛ مثل القول بجواز الشركات الحديثة كشركة المساهمة، وإباحة المساهمة فيها إذا لم تكن تتعامل بالربا. وهذا كله جارٍ وفق أصول الحنابلة في باب المعاملات[2].

ففي سؤال وجه للشيخ -رحمه الله- جاء فيه: إذا كان عند رجل بضاعة، وطلب منه بعض الناس شراءها بأكثر من سعرها الحاضر إلى أجل معلوم فما الحكم الشرعي في ذلك؟

فأجاب: يجوز عند أكثر العلماء؛ لقول الله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُ...﴾ الآية [البقرة: ٢٨٢]، ولم يشترط سبحانه أن تكون المداينة بسعر الوقت الحاضر، ولقول النبي ﷺ لما قدم المدينة وأهلها يسلمون في الثمار السنة والسنتين: «من أَسلَفَ فَليُسلِف في كَيلٍ مَعلُوم ووَزنٍ مَعلُوم إلى أَجَلٍ مَعلُوم» متفق على صحته[3]، ولم يشترط ﷺ أن يكون ذلك بسعر الوقت الحاضر، وخرج

(١) القواعد والضوابط الفقهية لعبدالسلام الحصين (٢/ ١٧٢).

(٢) انظر: مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٢٠/ ٢١).

(٣) متفق عليه: صحيح البخاري (١/ ٣٥) (رقم ١٣٤)، وصحيح مسلم (٢/ ٦٨٥) (رقم ٤٢٠٢).

الحاكم والبيهقي بإسناد جيد[1] عن عبدالله بن عمرو بن العاص ﷺ أن النبي ﷺ أمرَهُ أن يُجَهِّزَ جَيشاً فَنَفِدَت الإِبِلُ، فَأَمَرَهُ أَن يَشتَرِيَ البَعِيرَ بالبَعِيرَيـنِ إلى إِبِـلِ الصَّدَقَـةِ» والأدلـة في هذا المعنى كثيرة؛ ولأن أمر التجارة في المداينة لا يستقيم إلا على ذلك؛ لأن التاجر لا يمكنه غالباً أن يبيع السلع إلى أجل بسعر الوقت الحاضر؛ لأن ذلك يكلفه خسائر كثيرة، ولأن البائع ينتفع بالربح والمشتري ينتفع بالإمهال والتيسير، إذ ليس كل أحد يستطيع أن يشتري حاجته بالثمن الحال، فلو منعت الزيادة في المداينة لنتج عن ذلك ضرر المجتمع، والشريعة الكاملة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها، ولا أعلم في هذه المسألة خلافاً يعول عليه بل المعروف في كلام العلماء هو الجواز والإباحة. وهذا فيما إذا كان الشراء لحاجة الاستعمال والانتفاع، أما إذا كان المشتري اشترى السلعة إلى أجل ليبيعها بنقد بسبب حاجته إلى النقد في قضاء الدين أو لتعمير مسكن أو للتزويج ونحو ذلك، فهذه المعاملة إذا كانت من المشتري بهذا القصد ففي جوازها خلاف بين العلماء، وتسمى عند الفقهاء مسألة (التورق) ويسميها بعض العامة (الوعدة) والأرجح فيها الجواز وهو الذي نفتي به؛ لعموم الأدلة السابقة، ولأن الأصل في المعاملات الجواز والإباحة إلا ما خصه الدليل بالمنع، ولأن الحاجة تدعو إلى ذلك كثيراً؛ لأن المحتاج في الأغلب لا يجد من يساعده في قضاء حاجته بالتبرع ولا بالقرض فحينئذ تشتد حاجته إلى هذه المعاملة حتى يتخلص مما قد شق عليه في قضاء دين ونحوه. ولكن إذا أمكن المسلم الاستغناء عنها والاقتصاد في كل ما يحتاج إليه إلى أن يأتي الله بالفرج ومن عنده فهو أحسن وأحوط[2].

(١) المستدرك للحاكم (٣/ ٨٥)، والسنن الكبرى للبيهقي (٥/ ٢٨٧) (رقم ١٠٨٣٤).
(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٩/ ٩٧).

وفي سؤال آخر: إذا بيعت الصبرة من الطعام كل صاع بريال وزيادة على جميع الصبرة عشرة أريل مثلاً والصبرة مجهولة فهل هذا يكون من بيع المجهول أو لا؟ وإذا كان الناس يتعاملون بمثل ذلك فهل ينهون عنه أم لا؟

فأجاب -رحمه الله-: إذا بيعت الصبرة من الطعام كل صاع بريال وزيادة على جميع الصبرة عشرة أريل مثلاً والصبرة مجهولة فإن البيع صحيح، وليس من بيع المجهول الذي لا يجوز؛ لأن المبيع معلوم بالمشاهدة، والثمن في حكم المعلوم، ويدل لذلك: «أن علياً ﷺ أجر نفسه من امرأة على أن يمتح لها من بئر كل ذنوب بتمرة فمتح ست عشرة ذنوباً فعدت له ست عشرة تمرة، فجاء إلى النبي ﷺ فأخبره فأكل منها» والحديث أخرجه أحمد[1]. وقال فيه الشوكاني في نيل الأوطار:»جود الحافظ -يعني ابن حجر- إسناده، وأخرجه ابن ماجه بسند صححه ابن السكن» ا.هـ، وبجواز بيع الصبرة كل قفيز بدرهم قال الأئمة أحمد ومالك والشافعي وأبو يوسف ومحمد صاحبا أبي حنيفة رحمهم الله. ولأن الأصل في المعاملات الصحة فلا يبطل منها إلا ما قام الدليل على بطلانه وهذه المعاملة ليس فيها غرر ولا ما يقتضي بطلانها فوجب أن تكون صحيحة، والله ولي التوفيق[2].

المعلم الثاني: العمل بالدليل.

الشيخ -رحمه الله- يسير على خطى مشايخه ومن قبلهم -رحمهم الله- في العناية بالدليل، والاعتماد عليه، وتطريز الفتاوى به، وهو ما تميزت به المدرسة الحنبلية[3] قديماً وحديثاً في الاحتفاء بالدليل،

(١) المسند (٢/ ٣٥١) (رقم ١١٣٥).

(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٩/ ٥٦).

(٣) والعناية بالدليل وخاصة الأحاديث والآثار المرفوعة والموقوفة هي سمة في المذاهب الفقهية المتبوعة، ومن اطلع على كتب تخريج الأحاديث الواردة في كتب الفقه؛ كنصب الراية والبدر المنير وغيرها بان له ذلك.

والاتكاء عليه، وكتبهم الفقهية صغيرها وكبيرها شاهدة على ذلك؛ من جهة الإكثار من إيراد الأدلة والآثار من نصوص الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، وهو أي: الدليل أحد طرق الترجيح بين الروايات، والأوجه في مذهب الإمام أحمد[1]، وقد مرَّ معنا أن الشيخ محمد بن إبراهيم -رحمه الله- كان يوصي طلابه بالدليل والعمل به، والوقوف عنده[2]، وقد التزم تلميذه عبدالعزيز بن باز -رحمه الله- بهذه الوصية، فكان لا يجيب عن سؤال إلا ويذكر مستنده ودليله في ذلك، وهذا في غالب فتاويه سواء منها المحررة وغير المحررة.

يقول الشيخ -رحمه الله-[3]: «أنا -والحمد لله- لست بمتعصب، ولكن أحكم الكتاب والسنة، وأبني فتاواي على ما قاله الله ورسوله، لا على تقليد الحنابلة ولا غيرهم، الفتاوى التي تصدر مني إنما أبنيها على الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة حسب ما ظهر لي، وهذا هو الذي سرت عليه منذ عرفت العلم، منذ أن كنت في الرياض قبل القضاء وبعد القضاء، وكذلك في المدينة، وما بعد المدينة، وإلى الآن والحمد لله». اهـ

ومعنى العمل بالدليل هنا: ردُّ مسائل الخلاف إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ؛ من أجل معرفة الراجح من الأقوال.

يقول الشيخ -رحمه الله-[4]: «أما ما أجمع عليه العلماء فأمره ظاهر، وليس لأحد مخالفته، وإنما النظر لأهل العلم فيما تنازع فيه العلماء. والواجب في ذلك رد مسائل النزاع إلى الله ورسوله، كما قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن

(١) انظر: الإنصاف للمرداوي (٣٠/ ٣٦٩).
(٢) انظر (ص٢١٥).
(٣) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٨/ ٣٨).
(٤) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٧/ ٢٢٩).

نَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴿٥٩﴾ [النساء: ٥٩]» ا.هـ

وفي مسألة زكاة حلي الذهب والفضة يقول -رحمه الله-[1]: «لا ريب أن هذه المسألة من مسائل الخلاف بين أهل العلم من الصحابة ومن بعدهم، وقد دل الكتاب والسنة على وجوب رد ما تنازع فيه الناس إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ... إلخ» ا.هـ

إن الدليل في اصطلاح علماء الأصول هو: ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري[2]. والمقصود بالنظر في التعريف هو: التفكير، وهو ينقسم إلى صحيح وفاسد، والمطلوب الخبري هنا هو: الحكم الشرعي القاضي بالوجوب أو الحرمة[3]، ومن ثمَّ فإن معرفة الدليل للعمل به والترجيح بين الأقوال الفقهية يتوقف على معرفة ما هو الدليل؟ ثم ما صحته؟ ثم حسن فهم له؛ ليصح الاستدلال به على المسألة؛ «فإن الاستدلال بكلام الشارع يتوقف على أن يُعرف ثبوت اللفظ عنه، وعلى أن يعرف مراده باللفظ»[4].

والناظر في مجموع الأدلة التي يتحدث عنها الفقهاء والأصوليون -رحمهم الله-، ويستندون إليها في التعرف على الحكم الشرعي؛ يجد أنها متعددة ومتنوعة؛ فقد تكون نصاً أو أثراً، أو معقولاً، أو مفهوماً، وقد تكون قاعدة عامة أو خاصة، ثم ترتيب هذه الأدلة والجمع بينها، وتقديم بعضها على بعض، والتعرف على مسالك الترجيح بينها؛ يتوقف بعد الفقه والفهم على أمرين: استقراء تام للأدلة، واطلاع عام على كلام أهل العلم في المسألة؛ لا يغني أحدهما عن الآخر، فلا يكفي النظر في الأدلة فقط، أو الاطلاع على كلام أهل العلم فقط ليقال: إن

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٤/ ٨٤، ٩٣).
(٢) الإحكام للآمدي (١/ ٩).
(٣) انظر: البدر الطالع في حل جمع الجوامع للمحلي (١/ ١١٦).
(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩/ ٢٨٦).

هذا قد عمل بالدليل؛ ولهذا لا تكاد تجد أحداً يكتفي بأحدهما إلا وقد يقع في الخطأ، سواء من جهة الفهم، أو من جهة الترجيح.

والعمل بالدليل على هذا المعنى يحتاج إلى بصر بالأدلة الشرعية، وكيفية التعامل معها جمعاً وترتيباً وترجيحاً، وهذا يستدعي من طالب العلم بذل الجد والاجتهاد، مع طول ممارسة ومعالجة في البحث والاستقصاء، ولا ريب أن هذا يصاحبه كلفة وجهد، وتأمل قوله في تعريف الدليل: ما يتوصل؛ ففيه إشارة إلى هذا.

وإنَّ من التقصير في فهم معنى الدليل قصره على الالتزام بالنص الخاص الوارد في الكتاب والسنة، وعلى استصحاب حكم البراءة الأصلية فقط، ويترتب على هذا الفهم أنه إذا لم يوجد نص خاص في المسألة استُصحب حكم البراءة الأصلية[1]، وهذا نوع من التضييق في تعريف الدليل، ومن ثَمَّ في طريقة العمل به. وهو أيضاً ليس من الفقه في شيء، فأين الإجماع والقياس وقول الصحابي؟ وأين الأصول الخاصة؟ ومن المجازفة قول القائل: يجب العمل بالدليل وإن لم يُعرف أن أحداً عمل به. فهذه دعوى عريضة تحتاج إلى دليل على صحتها، ومنشأ الغلط هنا هو في فهم معنى الدليل[2].

وأضرب مثالاً للتوضيح وهو قراءة الحائض للقرآن، فالجمهور على المنع، وأجازها المالكية والظاهرية، وبعض المحققين من العلماء كشيخ الإسلام ابن تيمية ومن المعاصرين ابن باز -رحمهما الله-[3].

(١) قد تجد هذا الفهم عند بعض طلبة العلم المعاصرين، في اختياراتهم وترجيحاتهم الفقهية.

(٢) انظر تقسيماً وتفصيلاً حسناً للدليل من جهة كونه معمولاً به أو لا في: الموافقات للشاطبي (٣/ ٢٥٢).

(٣) انظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف للبغدادي المالكي (١/ ١٢٨)، والمغني لابن قدامة (١/ ١٩٩)، والمحلى لابن حزم (١/ ٧٧)، والإنصاف للمرداوي (٢/ ١٠٩)، ومجموع فتاوى ومقالات متنوعة لابن باز (٦/ ٣٠٦).

استدل الجمهور بحديث ابن عمر ﷺ أن النبي ﷺ قال: «لا تقرأ الحائضُ ولا الجُنُبُ شيئًا منَ القُرآنِ»[1]. والحديث ضعفه العلماء[2]، فيأتي طالب العلم وينظر إلى القولين وإلى دليل الجمهور وضَعفِه، فيستصحب حكم البراءة الأصلية وهو الإباحة، فيرجح جواز قراءة الحائض للقرآن، لكن لو أنَّ طالب العلم استقرأ مجموع الأدلة؛ لوجد أن للجمهور أدلة أخرى سوى هذا الحديث؛ منها:

١. أنه قول بعض الصحابة بل جمهورهم[3].

٢. حديث عائشة ﷺ قالت: «كان رسولُ اللهِ ﷺ يَتَّكِئُ في حجري وأنا حائِضٌ فيقرأ القُرآنَ»[4].

قال ابن دقيق العيد -رحمه الله- (ت٧٠٢هـ)[5]: وفيه إشارة إلى أن الحائض لا تقرأ القرآن لأن قولها: «فيقرأ القُرآنَ» إنما يحسن التنصيص عليه إذا كان ثمة ما يوهم منعه؛ ولو كانت قراءة القرآن للحائض جائزة؛ لكان هذا الوهم منتفياً، أعني توهم امتناع قراءة القرآن في حجر الحائض ا.هـ

وأنا هنا لست أدعو إلى ترجيح قول الجمهور في هذه المسألة، وإنما قصدت أنَّ طالب العلم وهو يتعرض للترجيح بين الأقوال، عليه أن يجتهد في البحث عن الأدلة كلها، دون أن يقتصر على طلب الدليل الخاص فقط، فربما يتغير ترجيحه إذا وقف عليها كلها.

وكذلك من التقصير في فهم معنى الدليل أيضاً: الانتصار

(١) رواه الترمذي في جامعه (١/ ٤٠) (رقم ١٣١).
(٢) انظر: فتح الباري لابن حجر (١/ ٤٠٩).
(٣) انظر: الجامع الصحيح للترمذي (١/ ٤٠).
(٤) متفق عليه، صحيح البخاري (١/ ٦٣) (رقم ٢٩٨)، وصحيح مسلم (١/ ١٣٨) (رقم ٧١٩).
(٥) إحكام الأحكام (١/ ٩٠)

لترجيحات المحققين من العلماء في المسائل الخلافية، بحيث يجعل ترجيح هذا العالم دليلاً وحجة يستند إليه للأخذ بهذا القول وطرح ما عداه، دون نظرٍ صحيح في الأدلة، ودون اطلاعٍ على خلاف العلماء في المسألة، فأي دليل عمل به هذا المنتصر؟ بل إنه فرَّ من التقليد ليقع فيه مرة أخرى من حيث لا يشعر، أي: أنه انتقل من تقليد عالم إلى تقليد عالمٍ آخر.

وهنا أمر ينبغي أن يفطن له، وهو أن بعض طلبة العلم قد يطلع على مسألة في بعض كتب الخلاف العالي التي تُعنى بذكر المسائل الخلافية مع الأدلة والترجيح بين الأقوال؛ وعلى وجه الخصوص كتابا: المحلى لابن حزم، والسيل الجرار للشوكاني -رحمهما الله تعالى-[1]، فيعجبه بعض اختياراتهما الفقهية، فيأخذ بها وينتصر لها، لا تقليداً لهما، وإنما ترجيحاً لقولهما حسب ما ظهر له أن الدليل معهما، دون أن ينتبه إلى أن هذين الإمامين لا يحتجان ببعض الأصول والأدلة العامة التي يحتج بها الجمهور، فابن حزم -رحمه الله- (ت٤٥٦هـ) ينكر القياس، ما صح منه وما لم يصح، ويردُّ أكثر الأدلة التبعية، ويجمد بسبب ذلك على الاستصحاب وحكم البراءة الأصلية، والشوكاني -رحمه الله- (ت١٢٥٥هـ) عنده تحفظ كبير على الإجماع من جهة وقوعه، ووجوب العمل به، وهو ممن لا يحتج بقول الصحابي[2]، ومن هنا فقد يكون في المسألة أدلة أخرى تسند وتقوي القول الآخر، لكن لكونهما لا يعدونها أدلة أهملوها، واعتبر ذلك بمسألة دم الآدمي، حيث يرى الشوكاني -رحمه الله- طهارة دم الآدمي ما عدا دم الحيض[3]، مع أنه لم يزل

(١) إنما مثلت بهما لأن لهما منهجاً في الأخذ ببعض الأصول والأدلة العامة يخالف منهج جماهير العلماء.

(٢) إرشاد الفحول للشوكاني (١/ ٣٧٤).

(٣) السيل الجرار للشوكاني (١/ ٤٤).

المسلمون في كل عصر ينقلون الإجماع على نجاسة دم الآدمي، وممن حكى ذلك من العلماء الأئمة: أحمد وابن حزم وابن عبدالبر (ت٤٦٣هـ) وابن القطان (ت٦٢٨هـ) والقرطبي (ت٦٧١هـ) والنووي (ت٦٧٦هـ) وابن حجر (ت٨٥٢هـ) -رحم الله الجميع-[١]، فإذا اختار الشوكاني القول بالطهارة، فهذا يُسلَّم له من جهة أنه جارٍ وفق المنهج الذي مشى عليه، بخلاف غيره ممن يحتج بالإجماع وأقوال الصحابة، ومن هنا ينشأ الخلل والاضطراب في المنهج في فتاوى بعض طلبة العلم من المعاصرين، وهذا أحد أسبابه بل من أقواها.

المعلم الثالث: التقليل من شأن التقليد.

إذا كانت المدرسة الفقهية التي ينتمي إليها الشيخ -رحمه الله- تعتني بالدليل وتحتفي به في المسائل والفتاوى، فإن موقفها من التقليد واضح في التقليل من شأنه، والإنكار على صاحبه إذا كان من طلاب العلم وشُداتِهِ.

يقول -رحمه الله-[٢]: لا خير في التقليد ولا خير في الاستقلال وعدم مراجعة أهل العلم، كل هذا خطر، والتقليد منكر لا يجوز، والذي لا يستطيع الاجتهاد يسأل أهل العلم ويحرص على تحري من هو أقربهم إلى الخير ومن هو أعلمهم في ظنه واجتهاده، وحسب ما يسمع من الناس؛ حتى يسألهم عما أشكل عليه وحتى يستفيد من علمه ولو بالسفر من بلاد إلى بلاد حتى يتعلم، وحتى يستفيد، ومن كان عنده علم فالواجب

(١) انظر: إغاثة اللهفان لابن القيم (١/ ١٥١)، ومراتب الإجماع لابن حزم (ص١٩)، والتمهيد لابن عبدالبر (٢٢/ ٢٣٠)، والإقناع في مسائل الإجماع لابن القطان (١/ ١١٠)، وأحكام القرآن للقرطبي (٧/ ١٢٤)، والمجموع للنووي (٢/ ٣٩٧)، وفتح الباري لابن حجر (١/ ٣٥٢).

(٢) سيرة وحياة الشيخ العلامة عبدالعزيز بن عبدالله بن باز. جمع إبراهيم الحازمي (٣/ ١٠٣٦).

عليه أن يجتهد في ترجيح الراجح بالدليل في مسائل الخلاف، أما مسائل الإجماع مفروغ منها، يجب عليه الالتزام بها، أما مسائل الخلاف الواجب عليه أن يعتني بالأدلة الشرعية ويستفيد من كلام العلماء حتى يستفيد ويضم علماً إلى علمه، أما إن كان يزهد في العلماء ويحتقر العلماء ويثق بنفسه فهذا خطر عظيم وقد يقع في زلات كبيرة وأخطار عظيمة. ا.هـ

إن التقليد كما يعرّفه العلماء: العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة منها[١]، أو: قبول القول من غير دليل[٢]. فكل من اتبعت قوله من غير أن يجب عليك قوله لدليل يوجب ذلك فأنت مقلده، وكل من أوجب عليك الدليل اتباع قوله فأنت متبعه، والاتباع في الدين مسوغ، والتقليد ممنوع[٣]؛ ولهذا لا خلاف بين علماء الأمصار في فساد التقليد[٤]؛ لأنه إذا صح وثبت أن العالِمَ يزل ويخطئ لم يجز لأحدٍ أن يفتي ويدين بقول لا يعرف وجهه[٥].

إن التقليد ليس من طرق العلم بوجهٍ من الوجوه[٦]؛ ولذلك لا يقع في التقليد من طلبة العلم إلا من اتصف بواحدة من هاتين الصفتين: التعصب والغباء[٧]، والصفة الثانية مما يبرأ منها العقلاء، والأولى حمية جاهلية مذمومة شرعاً.

(١) التحرير وشرحه لابن الهمام (٤/ ٢٤١)، ورجحه الشيخ عبدالعزيز الراجحي على غيره من التعريفات، التي تعقبها بالملاحظة. انظر: التقليد والإفتاء والاستفتاء (ص١٦).

(٢) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ٦٦).

(٣) جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر (٢/ ١٤٣).

(٤) المرجع السابق (٢/ ١٤٥).

(٥) المرجع السابق (٢/ ١٣٦).

(٦) البحر المحيط للزركشي (٨/ ١٩٤).

(٧) قال أبو عبيد ابن حربويه القاضي الشافعي -رحمه الله- (ت٣١٩هـ): ما يقلد إلا عصبي أو غبي. وتروى هذه الجملة محاورة بينه وبين الإمام الطحاوي الحنفي -رحمه الله-. سير أعلام النبلاء للذهبي (١٤/ ٥٣٧)، ورفع الإصر عن قضاة مصر لابن حجر (ص٢٧٣).

ومما ينبغي أن يُعلم أن اتباع المذاهب الفقهية الأربعة والانتساب إليها ليس من التقليد المذموم في شيء؛ إذا عرف طالب العلم دليل مذهبه ومأخذه، ثم استبان له صحته، فإن التمذهب بمذهب من هذه المذاهب الأربعة سائغ، بل هو بالإجماع أو كالإجماع، ولا محذور فيه[1]، لكن يأتي التقليد من جهة اقتصار طالب العلم في دراسة الفقه على فروع المذهب دون معرفة دليل مذهبه، فيمضي عمره في حفظ فروع المذهب ودراستها فقط، مع أن الأئمة الأربعة -رحمهم الله- كانوا ينهون أصحابهم عن تقليدهم، وهم إنما يعنون بذلك: تبني أقوالهم دون نظر في الأدلة والحجج؛ وفي ذلك يقول الإمام أبو حنيفة -رحمه الله- (ت١٥٠هـ)[2]: «لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعرف من أين قلنا» ا.هـ

ومن درر كلام الإمام الشافعي -رحمه الله- قوله[3]: «من لم يسأل: من أين؟ فهو كحاطب ليل، يحمل على ظهره حزمة حطب، فلعل فيها أفعى تلدغه» ا.هـ

ويقول الإمام أحمد -رحمه الله-[4]: «لا تقلدني ولا تقلد مالكاً ولا الثوري ولا الأوزاعي، وخذ من حيث أخذوا» ا.هـ

غير أن بعضهم قد يطلب الدليل ويتحراه، لا لغرض سوى الانتصار للمذهب تعصباً ومجادلة، مع اعتقاده مسبقاً بأن قولَ المذهب هو الراجح وهو واجب الاتباع. وهذا كله من التقليد المذموم، ومن العجب أن جماهير العلماء يقولون: إنه ليس بواجب على من انتسب إلى

(١) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ (٢/ ١٧).
(٢) الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي (١/ ١٢١).
(٣) الكامل لابن عدي (١/ ١٢٤).
(٤) إعلام الموقعين لابن القيم (ص٣٧٦).

مذهب إمام مقلداً أن يأخذ بعزائمه ورخصه[1]، وهؤلاء يتعبدون الله تعالى بوجوب التمسك بالمذهب في صغير الفروع وكبيرها، ويوجبون على أنفسهم وعلى غيرهم ما لم يوجبه الله ولا رسوله ﷺ.

هل تصدق أن بعض الناس استشرى فيه داء التعصب المقيت للمذهب، إلى حد أنه ينزعج كثيراً حين يرى أناساً انتقلوا من مذهب فقهي إلى آخر، ولك أن تعجب وأنت ترى هذا المتعصب يُذكِّر الناس بمذهب آبائهم، ويدعوهم إلى التمسك به وأنه هو الحق، مع أن هؤلاء الناس ليس لهم من ذنب إلا أنهم رأوا الناس حولهم على مذهب فكانوا معهم، بل يعظم الذنب عند هذا المتعصب حين ينتقل المسلم من مذهب فقهي إلى مذهبٍ آخر، بحكم الدراسة أو المحيط العلمي أو غير ذلك، حتى إنه قد يعاديه ويخاصمه، مع أن الانتقال من مذهب من هذه المذاهب الأربعة إلى آخر جائز إذا كان لغير هوى ومقصد دنيوي، كما هو مقرر في كتب الأصول[2].

إنَّ بعض طلبة العلم قد يجبن عن اتباع الدليل في بعض المسائل ومخالفة المذهب المتبوع؛ لظنه أن ذلك يعد خروجاً عن المذهب، أو يخيل إليه أن هذا اجتهاد، وهو لم تتحقق فيه آلته، وهذا من الظن الخاطئ، فإن النظر في الأدلة ليس قاصراً على المجتهد المطلق، وهؤلاء أعلام المسلمين في كل مذهب لهم ترجيحات واختيارات في بعض المسائل خالفوا فيها المذهب، ولم يخرجهم ذلك عن انتسابهم للمذهب. مع أن الالتزام بالمذهب في فروع الفقه كلها من المحال، أو شبه المحال، فلا يمكن أن تجد أحداً يستمسك بفروع المذهب في الدقيق والجليل؛ وآية

(١) انظر: تيسير التحرير لأمير باداشاه (٤/ ٢٤٧).

(٢) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت للأنصاري (٢/ ٤٠٦)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار (٥/ ٥٧٧)، والتقليد والإفتاء والاستفتاء لعبدالعزيز الراجحي (ص١٣٥).

ذلك أن هناك فروعاً في المذاهب الأربعة يصاحب الالتزام بها كثير من الحرج والضيق، ففي مذهب الحنابلة مثلاً يجب غسل النجاسة التي على الثوب ثلاثاً، فأين من يفعل هذا؟ وهذه الثياب تدفع إلى المغاسل الآلية المنتشرة في أسواقنا وفي جنبات شوارعنا، وهي في الغالب لا تغسل الثياب إلا مرة أو مرتين، وفي المذهب تفصيلات لأحكام المبتدئة بالحيض شاقة شاقة، لا أظن أحداً يفتي بها، إلى مسائل أخرى مرجوحة ترك الناس الفتوى والعمل بها، ومخالفُ المذهب في هذا لا يقال عنه: إنه قد ترك المذهب، ولم يعد ينتسب إليه، وهل يجب على الشافعي أن يلتزم بالمذهب في فروع المعاملات، وكثير من عقود البيوع والشركات المعاصرة، لا تجري حتى على أصول المذهب، أو نضطر حتى لا نُخرج أحداً من مذهبه إلى ارتحال مراكب الحيل نصحح بها هذه العقود؛ وكل ذلك ليس بلازم، وللناس مندوحة عنه بالانتقال إلى القول الآخر لرجحان دليله، مع احتفاظهم بالانتساب إلى مذاهبهم، وقد صرح في الإقناع وشرحه بما يأتي[1]: ومن قوي عنده مذهب غير إمامه؛ لظهور الدليل معه، أفتى به أي: بما ترجح عنده من مذهب غير إمامه ا.هـ

وأكبر ظني أن لو ترك طلبة العلم التعصب المقيت لارتفع داء التقليد، وهل التعصب لفروع مسائل المذهب إلا من شعائر الفرقة والاختلاف، الذي نهينا عنه في نصوص الكتاب والسنة، وأي فخر في أن يصف طالب العلم نفسه بأنه مقلد؟ بل أي فخر في أن يقول منتشياً: إنه على مذهب فلان في الفروع؟ ورحم الله أبا عثمان سعيد بن محمد بن صبيح بن الحداد (ت٣٠٢هـ) الذي يقول عن التقليد: هو من نقص العقول، أو دناءة الهمم[2].

(١) كشاف القناع عن الإقناع للبهوتي (١٥/ ٤٨).
(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٤/ ٢٠٦).

المعلم الرابع: عدم الإنكار في مسائل الاجتهاد.

الأحكام التكليفية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية منها ما هو ثابت بنص قطعي الثبوت والدلالة من كتاب أو سنة أو إجماع، أو هو من المعلوم من الدين بالضرورة؛ كمسائل الاعتقاد وأركان الإسلام والحدود والمقدرات والمواريث والكفارات، فهذه لا يسوغ فيها الاجتهاد، ولا يقبل أن يخالف فيها أحد، ومن خالف فيجب الإنكار عليه باتفاق العلماء، والمقصود بالإنكار: رد هذا القول ورفضه، وتحذير الناس منه، وحمل صاحبه على تركه، حسب مراتب الإنكار الواردة في الحديث.

ويقابل تلك أحكام ثبتت بنص قطعي لكن الدلالة ظنية أو عكسه، أو الجميع ظن، أو لا نص فيها مطلقاً، وعلى هذا معظم أحكام الشريعة، وهذه التي تسرح فيها عقول العلماء، وتجول أفكارهم، فيكون ثَمَّ الخلاف بينهم، وما أكثر تلك المسائل التي اختلف فيها الفقهاء -رحمهم الله تعالى-، ولهم أعذارهم (ليس هذا موضع ذكرها)، غير أن الناظر في هذه المسائل المختلف فيها يجد أن غالبها مما يحتمله الدليل ويسوغ فيه الخلاف، وسبب ذلك عدم وجود دليل خاص على هذه المسائل، بل قد يوجد في بعض المسائل دليل خاص ويكون الخلاف أيضاً سائغاً؛ لما يرد على الدليل الخاص من تباين أفهام المجتهدين، وعليه فإذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع، وللاجتهاد فيها مساغ، لتعارض الأدلة المقاربة، أو لخفاء الأدلة فيها، فلا ينكر على من عمل بها، وهذا النوع هو الذي يندرج تحت القاعدة التي يذكرها العلماء: لا إنكار في مسائل الخلاف[1].

(١) انظر: بيان الدليل على بطلان التحليل لابن تيمية (ص١٥٩)، والمدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل لبكر أبو زيد (١/ ٨٢).

وأما بيان ضعف مأخذ القول الآخر، والترجيح بين الأقوال بالحجج العلمية، مما مجاله المسائل التي من هذا النوع، فهذا لا حرج فيه، بل هو من أشرف أبواب الفقه، ولا يطلق عليه إنكار، وإن سماه بعضهم إنكاراً فمن باب التجوز، وهذا كله جارٍ على قاعدة: المصيب واحد في المسائل الخلافية، وهو قول عامة السلف والفقهاء[1]. فيتحصل من مجموع ذلك أنه ليس لأحد أن ينكر على أحدٍ فيما يسوغ فيه الاجتهاد؛ ولو قلنا: إن المصيب واحد؛ لعدم القطع بعينه[2].

يقول الشيخ -رحمه الله-[3]: ما كان من مسائل الاجتهاد التي يخفى دليلها فالواجب عدم الإنكار فيها من بعضنا على بعض، أما ما خالف النص من الكتاب والسنة؛ فالواجب الإنكار على من خالف النص بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن عملاً بقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]، وقوله عز وجل: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقول النبي ﷺ: «مَن رأى منكم منكراً فليُغَيِّرهُ بيَدِهِ فإن لم يَستَطع فبلسانه فإن لم يَستَطع فبقلبِهِ وذَلِكَ أضعَفُ الإيمانِ»[4]. وقوله ﷺ: «مَن دَلَّ على خَيرٍ فلَهُ مِثل أجرِ فاعِلِهِ»[5]. أخرجهما مسلم في صحيحه. والآيات والأحاديث في هذا كثيرة ا.هـ

(١) انظر: الرسالة للشافعي (ص٢٢٨) وما بعدها، والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ٥٨)، وروضة الناظر لابن قدامة (٣/ ٩٧٥)، والبحر المحيط للزركشي (٨/ ١٤١)، والإحكام للآمدي (٤/ ١٧٨).

(٢) انظر: شرح منتهى الإرادات للبهوتي (١/ ٢٦٧).

(٣) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٣/ ٥٨).

(٤) صحيح مسلم (١/ ٤١) (رقم ١٨٦).

(٥) صحيح مسلم (٢/ ٨٣١) (رقم ٥٠٠٧).

المعلم الخامس: مراعاة الخلاف الفقهي.

يقصد بمراعاة الخلاف: إعطاء كل من دليلي القولين ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه[1]. أي: الجمع بين القولين المختلفين، والعمل بمقتضى كل دليل[2].

وهذه القاعدة من القواعد التي نص عليها جماهير العلماء، وذكروا أنه يستحب الخروج من الخلاف[3]. واشترط بعضهم لمراعاة الخلاف ثلاثة شروط[4]:

١. أن يكون مدرك الخلاف قوياً.

٢. ألا تؤدي مراعاة الخلاف إلى خرق الإجماع.

٣. أن يكون الجمع بين الأقوال ممكناً.

قال النووي -رحمه الله-[5]: «العلماء متفقون على الحث على الخروج من الخلاف، إذا لم يلزم منه إخلال بسنة، أو وقوع في خلاف آخر» ا.هـ

والشيخ -رحمه الله- يعمل بهذه القاعدة في فتاويه، فيراعي الخلاف الفقهي إذا كان قوياً، فيفتي بما يظن أنه تجتمع معه الأقوال، وإن كان يرى خلاف ذلك، ومن فتاويه -رحمه الله-:

• ما حكم التسمية قبل الوضوء؟ وإذا لم يسم الإنسان فما حكم وضوئه؟

•• التسمية عند الوضوء سنة عند الجمهور (جمهور العلماء)، وذهب بعض أهل العلم إلى وجوبها مع الذكر، فينبغي للمؤمن أن

(١) انظر: الموافقات للشاطبي (٥/ ١٠٧).
(٢) الفروق للقرافي (٤/ ٣٧٤).
(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص٩٤).
(٤) انظر: المنثور في القواعد للزركشي (٢/ ١٣٠)، والأشباه والنظائر للسيوطي (ص٩٤).
(٥) شرح صحيح مسلم (١/ ٢٥) شرح حديث: «من رأى منكم منكراً...» إلخ.

لا يدعهـا، فإن نـسي أو جهل فـلا شيء عليه، ووضـوؤه صحيح. أما إن تعمـد تركها وهو يعلم الحكم الشرعـي فينبغي له أن يعيد الوضوء احتياطـاً وخروجاً من الخلاف؛ لأنه جاء عنـه ﷺ أنه قال: «لاَ وُضُوءَ لِمَن لَم يَذكُرِ اسـَم اللهِ عَلَيهِ»[1]، وهذا الحديث جاء من طرق، وقد حكم جماعـة مـن العلماء أنه غير ثابـت وأنه ضعيف، وقـال الحافظ ابن كثير -رحمه الله-: إنه حسـن بسـبب كثرة الطرق، فيكون من باب الحسـن لغيره، فينبغي للمؤمن أن يجتهد في التسـمية عند أول الوضوء وهكذا المؤمنة، فإن نسيا ذلك أو جهلا ذلك فلا حرج[2].

• نلاحظ أن بعض المصلين يلبسون ملابس خفيفة يستطيع الإنسان رؤيـة البشرة من خلالها، وهم أيضاً لا يلبسـون تحتها سراويل طويلة، فما حكم الصلاة في مثل هذه الثياب؟

•• الواجـب على المصلي سـتر عورتـه في الصلاة بإجماع المسـلمين، ولا يجـوز لـه أن يصلي عرياناً سـواء كان رجـلاً أو امرأة. والمرأة أشـد عورة وأكثر. وعورة الرجل ما بين السرة والركبة، مع ستر العاتقين أو أحدهمـا إذا قدر على ذلك؛ لقول النبـي ﷺ لجابر رضي الله عنه: «إن كان الثوبُ واسـعًا فالتَحِـف به وإن كان ضيِّقًا فاتَّزر به» متفـق عليه[3]. وقوله ﷺ في حديـث أبي هريـرة رضي الله عنه: «لا يصلي أحدُكُم في الثـوبِ الواحد ليس على عاتقـهِ منه شيءٌ» متفق على صحته[4]. أما المـرأة فكلها عورة في الصلاة إلا وجهها. واختلف العلماء في الكفين فأوجب بعضهم سترهما، ورخص بعضهم في ظهورهما، والأمر فيهما واسـع إن شاء الله، وسترهما أفضل

(١) رواه أبـو داود في السـنن (١/ ١٧) (رقـم ١٠١)، والترمـذي في الجامـع (١/ ١٠) (رقم ٢٥)، وابن ماجه في السنن (١/ ٦٢) (رقم ٤٢٩).
(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٢٩/ ٢٥).
(٣) صحيح البخاري (١/ ٧٧) (رقم ٣٦١)، وصحيح مسلم (١/ ٢٠٨) (رقم ١١٧٩).
(٤) صحيح البخاري (١/ ٧٧) (رقم ٣٦٣)، وصحيح مسلم (٢/ ١٢٦٢) (رقم ٧٧٠٥).

خروجاً من خلاف العلماء في ذلك. أما القدمان فالواجب سترهما في الصلاة عند جمهور أهل العلم[1].

• ما الحكم إذا خرج الدم من أنف الإنسان وهو يصلي؟

•• إذا كان قليلاً عفي عنه، وأزاله بمنديل ونحوه، وإن كان كثيراً قطع الصلاة وتنظف منه، وشرع له إعادة الوضوء؛ خروجاً من خلاف العلماء، ثم يستأنف الصلاة من أولها، كما لو أحدث حدثاً مجمعاً عليه في أثناء الصلاة كخروج الريح والبول، فإنه يقطع الصلاة ثم يتوضأ ويعيد الصلاة. والله ولي التوفيق[2].

• هل تجوز الصلاة داخل الكعبة أو على سطحها؟ وإذا كان الجواب نعم فإلى أي اتجاه يتجه المصلي بارك الله فيكم؟

•• الصلاة في الكعبة جائزة، بل مشروعة، فالنبي ﷺ صلى في الكعبة لما فتح مكة، دخلها وصلى فيها ركعتين، وكبر ودعا في نواحيها ﷺ، وجعل بينه وبين الجدار الغربي منها حين صلى ثلاثة أذرع ﷺ، وقال لعائشة في حجة الوداع لما أرادت الصلاة في الكعبة « صَلِّي فِي الحِجرِ فَإِنَّه مِنَ البَيتِ»[3] لكن ذهب بعض أهل العلم إلى أنه لا يصلى فيها الفريضة، بل تُصلَّى في خارجها؛ لأنها هي القبلة فتُصلَّى الفريضة في خارجها، وأما النافلة فلا بأس؛ لأن الرسول ﷺ صلى فيها النافلة ولم يصل فيها الفريضة. والصواب: أنه لو صلى فيها الفريضة أجزأه وصحت، لكن الأفضل والأولى أن تكون الفريضة خارج الكعبة. خروجاً من الخلاف، وتأسياً بالنبي ﷺ فإنه صلى بالناس الفريضة خارج الكعبة، وتكون الكعبة أمام المصلي في جميع الجهات الأربع

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٠/ ٤١١).

(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٠/ ٤٠٣).

(٣) رواه أبو داود في السنن (١/ ٣٤٤) (رقم ٢٠٣٠) والترمذي في الجامع (١/ ٢٣٩) (رقم ٨٨٥) وصححه؛ والنسائي في السنن (٢/ ٤٧٣) (رقم ٢٩٢٥).

في النافلة والفريضة، وعليه أن يصلي مع الناس الفريضة، ولا يصلي وحده[1].

• زيادة كلمة «وبركاته» في ختام الصلاة على الميت.

•• زيادة «وبركاته» فيها خلاف بين العلماء وقد روى علقمة بن وائل عن أبيه أن النبي ﷺ قال هكذا: «السَّلَامُ عَلَيكُم وَرَحمَةُ اللهِ وَبَرَكاتُهُ»[2]. لكن في رواية علقمة عن أبيه خلاف بين أهل العلم في صحة سماعه من أبيه أو عدمها ومنهم من قال: إنها منقطعة. فالمشروع للمؤمن ألا يزيدها، وأن يقتصر على «ورحمة الله»، ومن زادها ظاناً صحتها أو جاهلاً بالحكم؛ فلا حرج وصلاته صحيحة، ولكن الأولى والأحوط ألا يزيدها؛ خروجاً من خلاف العلماء، وعملاً بالأمر الأثبت والأحوط[3].

• هل تجوز صلاة الجمعة قبل زوال الشمس؟

•• تجوز صلاة الجمعة قبل زوال الشمس، ولكن الأفضل بعد الزوال خروجاً من خلاف العلماء؛ لأن أكثر العلماء يقولون لا بد أن تكون صلاة الجمعة بعد الزوال، وهذا هو قول الأكثرين، وذهب قوم من أهل العلم إلى جوازها قبل الزوال في الساعة السادسة وفيه أحاديث وآثار صحيحة تدل على ذلك، فإذا صلى قبل الزوال بقليل فصلاته صحيحة، ولكن ينبغي ألا تُفعل إلا بعد الزوال عملاً بالأحاديث كلها، وخروجاً من خلاف العلماء، وتيسيراً على الناس حتى يحضروا جميعاً، وحتى تكون الصلاة في وقت واحد، هذا هو الأولى والأحوط[4].

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٠/ ٤٢٢).
(٢) رواه أبو داود في السنن (١/ ١٧٠) (رقم ٩٩٩).
(٣) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١١/ ١٦٥).
(٤) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٢/ ٣٩١).

• هل تجوز الصلاة على الميت في قبره بعد مضي شهر؟

•• الأحوط تركه؛ لأن فيه خلافاً بين العلماء، وأكثر ما ورد عن النبي ﷺ أنه صلى على القبر بعد شهر، والأصل عدم الصلاة على القبور[1].

• هل يجوز أن تسدد الجمعية للغرماء مباشرة عن المعسرين دون أن تُعطى للمعسرين أنفسهم؟

•• لا حرج في أن تقوم الجمعية بتسديد الدين عن المعسرين من دون إذنهم في أصح قولي العلماء، وإن أخذت إذنهم أو وكلوا من يقوم مقامهم في قبض الزكاة من الجمعية وتسليمها لأهل المدين فهو حسن، وفيه خروج من الخلاف..[2].

• لي قريبة اعتمرت في رمضان، ولما دخلت الحرم أحدثت حدثاً أصغر، خرج منها ريح وخجلت أن تقول لأهلها أريد أن أتوضأ، ثم طافت ولما انتهت من الطواف ذهبت لوحدها وتوضأت ثم أتت بالسعي، فهل عليها دم أم كفارة؟

•• طوافها غير صحيح؛ لأن من شرط صحة الطواف الطهارة كالصلاة، فعليها أن ترجع إلى مكة وأن تطوف بالبيت، ويستحب لها أن تعيد السعي؛ لأن أكثر أهل العلم لا يجيز تقديمه على الطواف، ثم تقصر من جميع رأسها وتحل، وإن كانت ذات زوج وقد جامعها زوجها فعليها دم يذبح في مكة للفقراء، وعليها أن تأتي بعمرة جديدة من الميقات الذي أحرمت منه للعمرة الأولى؛ لأن العمرة الأولى فسدت بالجماع، فعليها أن تفعل ما ذكرنا ثم تأتي بالعمرة الجديدة من الميقات الذي أحرمت للعمرة الأولى منه، سواء كان ذلك في الحال أو في وقت آخر حسب طاقتها. والله ولي التوفيق[3].

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٣/ ١٥٤).

(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٤/ ٢٧٧).

(٣) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٧/ ٢١٤).

المعلم السادس: ترجيح قول الجمهور[1].

من المسائل الفقهية ما يكون القول المقابل هو قول جمهور العلماء، فينظر العالم إلى أقوال المسألة وأدلتها، ويقارن بينها، ثم يرجح القول الذي عليه الجمهور؛ وليس ثمة ما يستند إليه في الترجيح إلا أن الجمهور على هذا القول، وهذا الترجيح ليس من باب أن قول أكثر أهل العلم أو الجمهور دليل قائم بذاته، أو أنه إجماع يحتج به، وإنما هو أحد طرق الترجيح بين الأقوال[2]، على اعتبار أن اختيار الجمهور لهذا القول قرينة على صحته، وهو ترجيح بالصفة الموجبة لزيادة الثقة بقولهم واختيارهم، ومن المعلوم أن ترجيح قول الجمهور أحد المسالك المشهورة عند أهل العلم، ومن دلائل ذلك أنهم يؤيدون اختياراتهم وترجيحاتهم الفقهية في بعض المسائل بأن هذا قول الجمهور. وهو باب من الفقه دقيق، لا يوفق إليه[3] في الغالب إلا من حسنت أخلاقه، وصحت نيته، ومارس الفتوى زمناً طويلاً، ومن ثمرات هذا المعلم المبارك أنه لا يكاد يحفظ عن الشيخ -رحمه الله- فتوى فيها شذوذ، بل كان يحذر من هذه الفتاوى وينهى عنها، كما سيأتي في المبحث التالي.

(١) لست أقصد بالجمهور أئمة المذاهب الأربعة أو أكثرهم، وإن كان هذا مصطلحاً عند بعضهم، بل المقصود عامة العلماء من الصحابة وتابعيهم ومن بعدهم، فقد يكون الأئمة الثلاثة على قول، ويقابلهم جمهور العلماء على القول الثاني، مثل القول بكفر تارك الصلاة، فإنه مذهب الصحابة وكثير من التابعين، ويقابله القول بعدم كفره وهو قول الأئمة الثلاثة، فنسبة القول بعدم التكفير إلى الجمهور غير سديدة، إلا إذا كان المقصود بالجمهور المذاهب الثلاثة، والباحث عليه أن يكون دقيقاً شديد الملاحظة حين ينسب قولاً إلى الجمهور، بل حين ينسب الأقوال إلى أصحابها.

(٢) ذكر ابن الصلاح -رحمه الله- في أدب المفتي والمستفتي (ص١٩٩): أن المفتي إذا وجد اختلافاً في المذهب، وليس أهلاً للتخريج والترجيح بالدليل، أن يفزع في الترجيح إلى صفاتهم الموجبة لزيادة الثقة بآرائهم، فيعمل بقول الأكثر والأعلم والأورع. ويرجح ما وافق أكثر أئمة المذاهب المتبوعة، أو أكثر العلماء.

(٣) أقصد التوفيق لإصابة الصواب في الترجيح.

يقول الدكتور زيد بن عبدالكريم الزيد[1]: يصار إلى رأي الأكثرية عند عدم المرجحات الأخرى، أما إذا أمكن أن يرجح بغيرها فلا يصار إليها، وعلى هذا يحمل قول ابن حجر -رحمه الله- في الفتح، عندما تحدث عن اختلاف الصحابة في دخول الشام، بعد أن ظهر فيها الوباء، واستشار عمر رضي الله عنه الصحابة، حيث قال ابن حجر -رحمه الله- تعالى: «وفيه الترجيح بالأكثر عدداً، والأكثر تجربة؛ لرجوع عمر رضي الله عنه لقول مشيخة قريش، مع من انضم إليهم ممن وافق رأيهم من المهاجرين والأنصار، فإن مجموع ذلك أكثر من عدد من خالفه من كل من المهاجرين والأنصار، ووازن ما عند الذين خالفوا ذلك من مزيد الفضل في العلم والدين ما عند المشيخة من السن والتجارب، فلما تعادلوا من هذه الحيثية رجح بالكثرة ووافق اجتهاده النص»[2].

ويقول سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ -رحمه الله-: «الأكثرية مرجح، وهو كذلك في الجملة لا بالجملة، هي مرجح إذا فقدت المرجحات الأخرى يصار إليها، أما وأمكن أن يرجح بغيرها فلا يصار إليها -إلى أن قال- والمقصود أن هذا مرجح في الجملة بعدما تُقدم المرجحات الذاتية، ولم يعرف هذا في الشريعة في الأمور المهمة»[3] ا.هـ

وعلى هذا فترجيح قول الجمهور ليس مطلقاً في كل مسألة، بل هو في مسائل دون مسائل، بناء على اعتبارات معينة يراعيها الناظر في المسألة بأدلتها، مع ما يحف بالمسألة من قرائن تسند قول الجمهور، وقد لحظت أن الشيخ -رحمه الله- يرجح القول الذي قاله جمهور العلماء إذا

(١) فقه السيرة (ص٦٩١) ومنه نقلت النصين عن الحافظ ابن حجر والشيخ محمد بن إبراهيم رحمهما الله، مع رجوعي إلى المصدرين زيادة في التوثيق.
(٢) فتح الباري (١٠/ ١٩٠).
(٣) فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم (١٢/ ١٧٤).

كانت المسألة لا يوجد فيها نص صريح صحيح، أو كانت الأدلة فيها متكافئة بين الفريقين، بحيث لا يتبين رجحان أدلة قول على آخر[١].

ومن الأمثلة على اختيارات الشيخ الفقهية بناء على هذا المسلك ما يأتي:

• ما هي الشروط التي يجب على المسلم مراعاتها عند المسح على الجوربين؟

•• ١. لا بد من طهارة، فيلبسها على طهارة كما قال النبي ﷺ لما أراد المغيرة أن ينزع خفيه قال: «دعهما فإني أدخلتهما طاهرتين»[٢]. فإذا أراد أن يمسح فليلبسهما على طهارة رجلاً كان أو امرأة، مسافراً كان أو مقيماً.

٢. لا بد من أن يكونا ساترين صفيقين، ويمسح مع الخروق اليسيرة على الصحيح[٣].

٣. أن يكون المسح لمدة معينة هي يوم وليلة للمقيم، وثلاثة أيام بلياليها للمسافر، ولا يمسح أكثر من ذلك.

إذا توافرت هذه الشروط فإن المؤمن يمسح على خفيه وجوربيه، والمرأة كذلك[٤].

• هل صحيح أن المسافر يقصر الصلاة مهما طالت مدة السفر ولو بلغت سنين؟ أم أن هناك زمناً محدداً ينتهي فيه القصر؟ وما حكم السفر في من يسافر للدراسة أو العمل خارج بلده، هل الصحيح أنه يقصر حتى يرجع من الدراسة أو العمل؟

---

(١) أما إن كان في المسألة نص صريح صحيح، أو رجحت كفة قول على آخر لقوة الأدلة؛ فإنه لا يلتفت إلى خلاف الجمهور؛ ومن أوضح الأمثلة رأيه في الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد أنه تقع به طلقة واحدة، مع أن الجمهور على خلاف ذلك.

(٢) متفق عليه: صحيح البخاري (١/ ٤٨) (رقم ٢٠٦)، وصحيح مسلم (١/ ١٢٩) (رقم ٦٥٤).

(٣) وهذا على رأي الجمهور، خلافاً لمن قال من المحققين بجواز المسح على الجورب ولو كان رقيقاً يشف عما تحته، أو به خروق واسعة.

(٤) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٢٩/ ٦٨).

•• السنة للمسافر أن يقصر الصلاة في السفر تأسياً بالنبي ﷺ، وعملاً بسنته إذا كانت المسافة ثمانين كيلو تقريباً أو أكثر، فإذا سافر مثلاً من السعودية إلى أمريكا قصر ما دام في الطريق، أو سافر من مكة إلى مصر أو من مصر إلى مكة قصر ما دام في الطريق، وهكذا إذا نزل في بلد فإنه يقصر ما دام في البلد إذا كانت الإقامة أربعة أيام فأقل، فإنه يقصر كما فعل النبي ﷺ لما نزل مكة في حجة الوداع، فإنه نزل بمكة صبيحة رابعة في ذي الحجة ولم يزل يقصر حتى خرج إلى منى في ثامن ذي الحجة. وكذلك إذا كان عازماً على الإقامة مدة لا يعرف نهايتها هل هي أربعة أيام أو أكثر فإنه يقصر حتى تنتهي حاجته، أو يعزم على الإقامة مدة تزيد عن أربعة أيام عند أكثر أهل العلم؛ كأن يقيم لالتماس شخص له عليه دين أو له خصومة لا يدري متى تنتهي، أو ما أشبه ذلك، فإنه يقصر ما دام مقيماً لأن إقامته غير محدودة فهو لا يدري متى تنتهي الإقامة فله القصر ويعتبر مسافراً، يقصر ويفطر في رمضان ولو مضى على هذا سنوات. أما من أقام إقامة طويلة للدراسة، أو لغيرها من الشؤون، أو يعزم على الإقامة مدة طويلة فهذا الواجب عليه الإتمام، وهذا هو الصواب، وهو الذي عليه جمهور أهل العلم من الأئمة الأربعة وغيرهم؛ لأن الأصل في حق المقيم الإتمام، فإذا عزم على الإقامة أكثر من أربعة أيام وجب عليه الإتمام للدراسة أو غيرها. وذهب ابن عباس رضي الله عنهما إلى أن المسافر إذا أقام تسعة عشر يوماً أو أقل فإنه يقصر. وإذا نوى الإقامة أكثر من ذلك وجب عليه الإتمام محتجاً بإقامة النبي ﷺ يوم فتح مكة تسعة عشر يوماً يقصر الصلاة فيها. ولكن المعتمد في هذا كله هو أن الإقامة التي لا تمنع قصر الصلاة إنما تكون أربعة أيام فأقل، هذا الذي عليه الأكثرون، وفيه احتياط للدين، وبعد عن الخطر بهذه العبادة العظيمة التي هي عمود الإسلام. والجواب عما احتج به ابن عباس رضي الله عنهما: أنه لم يثبت عنه ﷺ أنه عزم على الإقامة هذه

المدة، وإنما أقام لتأسيس قواعد الإسلام في مكة، وإزالة آثار الشرك من غير أن ينوي مدة معلومة، والمسافر إذا لم ينو مدة معلومة له القصر ولو طالت المدة كما تقدم. فنصيحتي لإخواني المسافرين للدراسة أو غيرها أن يتموا الصلاة، وألا يقصروا، وأن يصوموا رمضان ولا يفطروا إلا إذا كانت الإقامة قصيرة؛ أربعة أيام فأقل، أو كانت الإقامة غير محددة لا يدري متى تنتهي لأن له حاجة يطلبها لا يدري متى تنتهي كما تقدم، فإن هذا في حكم المسافر هذا هو أحسن ما قيل في هذا المقام، وهو الذي عليه أكثر أهل العلم، وهو الذي ينبغي لما فيه من الاحتياط للدين لقول النبي ﷺ: «دع ما يريبُكَ إلى ما لا يريبُكَ»[1]. وقوله ﷺ: «فمنِ اتَّقَى الشبُهاتِ استبرأ لدينه وعرضه»[2][3].

• هل يجب علي أن أتوضأ قبل كل حصة من حصص القرآن الكريم وأنا في المدرسة؟

•• ليس عليك الوضوء إذا كنت على طهارة، وكذلك إذا كانت القراءة عن ظهر قلب أي: من غير المصحف، فليس عليك أن تتطهر. أما إذا كانت القراءة من المصحف وقد أحدثت بعد الحصة الأولى فعليك أن تتطهر للحصة الثانية، وهكذا الثالثة فكلما أردت أن تقرأ من المصحف وأنت على غير وضوء فعليك أن تتطهر؛ لما جاء في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يمَس القرآنَ إلا طاهِرٌ»[4]. وهكذا أفتى أصحاب النبي ﷺ بأن المحدث لا يمس القرآن، وهو الذي عليه جمهور أهل العلم من الأئمة الأربعة وغيرهم. فالواجب عليك يا

(١) رواه الترمذي في الجامع (٢/ ٦٤١) (رقم ٢٧٠٨) وصححه.
(٢) متفق عليه: صحيح البخاري (١/ ١٦) (رقم ٥٢)، وصحيح مسلم (٢/ ٦٨١) (رقم ٤١٧٨).
(٣) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٢/ ٢٧٤).
(٤) رواه مالك في الموطأ (١/ ٦٧) (رقم ٤٧٣).

أخـي إذا أردت القراءة من المصحف وأنت على غير طهارة، أن تتوضأ الوضـوء الشرعـي، أما إذا كنت عـلى جنابة فليس لـك أن تقرأ لا عن ظهر قلب، ولا من المصحف حتى تغتسل[1].

• ما الحكم إذا طهرت الحائض في أثناء نهار رمضان؟

•• عليهـا الإمسـاك في أصـح قولي العلـماء لزوال العـذر الشرعي، وعليها قضاء ذلك اليوم كما لو ثبتت رؤية رمضان نهاراً، فإن المسلمين يمسـكون بقيـة اليوم، ويقضـون ذلك اليـوم عند جمهور أهـل العلم، ومثلهـا المسـافر إذا قـدم في أثنـاء النهـار في رمضان إلى بلـده فإن عليه الإمسـاك في أصـح قـولي العلماء لـزوال حكم السـفر مع قضـاء ذلك اليوم. والله ولي التوفيق[2].

• إذا كان الجـو غائـماً وأذن المؤذن وأفطر بعض الناس بناء على أذان المؤذن، واتضح لهم بعد الإفطار أن الشـمس لم تغب، فما حكم الصيام والحال ما ذكر؟

•• عـلى من وقع لـه ذلك أن يمسـك حتى تغيب الشـمس، وعليه القضاء عند جمهور أهل العلم، ولا إثم عليه إذا كان إفطاره عن اجتهاد وتحر لغروب الشمس، كما لو أصبح مفطراً في يوم الثلاثين من شعبان، ثم ثبت أنه من رمضان في أثناء النهار فإنه يمسـك ويقضي عند جمهور أهـل العلـم، ولا إثـم عليه؛ لأنـه حـين أكل أو شرب لم يعلـم أنه من رمضان، فالجهل بذلك أسقط عنه الإثم، أما القضاء فعليه القضاء[3].

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٥/ ١٩٣).
(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٢٤/ ٣٩٦).
(٣) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٥/ ٢٨٨).

المبحث الثالث
منهج الشيخ -رحمه الله- في الفتوى

أصل كلمة منهج في اللغة ترجع إلى معنيين أحدهما: الطريق المستقيم[١]، وهي في الاصطلاح: المبادئ التي يتقيد بها من يقصد هدفاً معيناً[٢].

والفتوى في اللغة: اسم مصدر من (أفتى). وحروف الكلمة الأصلية: الفاء والتاء والحرف المعتل، تأتي في اللغة بمعنيين أحدهما: تبيين الحكم[٣].

وهي في الاصطلاح: تبيين الحكم الشرعي عن دليلٍ لمن سألَ عنه[٤].

والفتوى في الإسلام لها شأن عظيم؛ فهي من فروض الكفايات، وقد تكون من الواجب العيني، ويكفي للعلم بعظم شأنها أنها خلافة للنبي ﷺ في وظيفة من وظائفه في البيان عن الله تعالى، فبقدر شرفها وأجرها يكون خطرها ووزرها لمن يتولاها بغير علم[٥].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس (٥/ ٣٦١)، ولسان العرب لابن منظور (٢/ ٣٨٣).

(٢) انظر: العلامة عبدالرزاق عفيفي ومعالم منهجه الأصولي بحث لعبدالرحمن السديس. مجلة البحوث الإسلامية (العدد ٥٨) (ص٢٨٩)، ومنهج الشيخ عبدالعزيز بن باز في القضايا الفقهية المستجدة لشافي السبيعي (ص١٦٢).

(٣) مقاييس اللغة لابن فارس (٤/ ٤٧٤).

(٤) الموسوعة الفقهية الكويتية (٣٢/ ٢٠).

(٥) انظر: المجموع شرح المهذب للنووي (١/ ٩٢)، وصناعة الفتوى وفقه الأقليات لعبدالله ابن بيه (ص٢٤).

عن أبي الدَّرداءِ ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنَّ العلماءَ وَرَثةُ الأنبياء إنَّ الأنبياءَ لم يُوَرِّثُوا ديناراً ولا درهماً إنَّما ورَّثوا العلمَ فمَن أخذ به أخذ بحظٍّ وافرٍ»[1].

يقول ابن الصلاح -رحمه الله- (ت٦٤٣هـ) معلقاً على هذا الحديث[2]: «أثبت للعلماء خصيصة فاقوا بها سائر الأمة، وما هم بصدده من أمر الفتوى، يوضح تحققهم بذلك للمستوضح؛ ولذا قيل في الفتيا: إنها توقيع عن الله تبارك وتعالى» ا.هـ

إن درجة الإفتاء في سلم الشريعة منيفة، ومرتبة صاحبه مرتبة شريفة[3]؛ وحسبك في معرفة قدر هذه الدرجة أن مجالس المفتين هي مجالس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

يقول سهل بن عبدالله التستري -رحمه الله- (ت٢٨٣هـ)[4]: «من أراد أن ينظر إلى مجالس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فلينظر إلى مجالس العلماء. يجيء الرجل فيقول: يا فلان أيش تقول في رجل حلف على امرأته بكذا وكذا؟ فيقول: طلقت امرأته. وهذا مقام الأنبياء فاعرفوا لهم ذلك» ا.هـ

وحيث كان المفتي معرضاً للخطأ فإنه يجب عليه أخذ الحيطة، والحذرُ من الزلة، وقد كان السلف -رحمهم الله تعالى- على قدر كبير من العناية بالفتوى، والتشديد فيها ومدافعتها، والخوف والخشية لله تعالى من القول عليه بغير علم[5]؛ ومن أجمل ما يحكى في هذا المقام مما

(١) رواه أحمد في المسند (٣٦/ ٤٥) (رقم ٢١٧١٤)، وأبو داود في السنن (٢/ ٦٢٠) (رقم ٣٦٤٣)، والترمذي في الجامع (٢/ ٦٨٣) (رقم ٢٨٩٨)، وابن ماجه في السنن (١/ ٣٧) (رقم ٢٢٨) وصححه ابن الملقن في: البدر المنير (٧/ ٥٨٧).

(٢) أدب المفتي والمستفتي (ص٦١).

(٣) صناعة الفتوى لابن بيه (ص٥).

(٤) أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص٦٥).

(٥) انظر: كشاف القناع للبهوتي (١٥/ ٣٨).

فيه دلالة على فضل السلف في هذا الباب ما ورد عن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنهما (ت١٠٨هـ) أنه جاءه رجل فسأله عن شيء فقال القاسم: لا أحسنه. فجعل الرجل يقول: إني دفعت إليك لا أعرف غيرك. فقال القاسم: لا تنظر إلى طول لحيتي وكثرة الناس حولي والله ما أحسنه. فقال شيخ من قريش جالس إلى جنبه: يا ابن أخي الزمها، فو الله ما رأيتك في مجلس أنبل منك اليوم. فقال القاسم: والله لأن يقطع لساني أحب من أن أتكلم بما لا علم لي به[١].

ولأجل ذلك ذكر العلماء للمفتي شروطاً يجب أن تتحقق فيه، وآداباً ينبغي أن يتحلى بها[٢]، وفي معرفة من يصلح أن يفتي تنبيه على من لا تجوز فتواه[٣].

قال الإمام أحمد -رحمه الله- تعالى[٤]: «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى تكون منه خمس خصال:

أما أولها: أن يكون له نية، فإن لم يكن له نية لم يكن على كلامه نور، ولم يكن عليه نور.

وأما الثانية: فيكون له حلم ووقار وسكينة.

وأما الثالثة: فيكون قوياً على ما هو فيه، وعلى معرفته.

وأما الرابعة: فالكفاية وإلا مضغه الناس.

والخامسة: معرفة الناس» ا.هـ

(١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر (٢/ ٦٦).

(٢) انظر: أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص٨٦) وما بعدها؛ المجموع للنووي (١/ ٩٥) وما بعدها؛ المفتي في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته في هذا العصر لعبدالعزيز الربيعة، حيث استوعب جملة الشروط والآداب.

(٣) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ١٥٨).

(٤) العدة في أصول الفقه (٥/ ١٥٩٩)، وإعلام الموقعين لابن القيم (ص٨٩٢)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار (٤/ ٥٥٠).

قال ابن القيم -رحمه الله- معقباً[1]: «وهذا مما يدل على جلالة أحمد ومحله من العلم والمعرفة؛ فإن هذه الخمسة هي دعائم الفتوى، وأي شيء نقص منها ظهر الخلل في المفتي بحسبه» ا.هـ

ومن كانت هذه صفته فيجب الحرص على إيجاده في حياة الأمة[2]؛ لأن هذا «ينبغي أن يكون قوي الاستنباط، جيد الملاحظة، رصين الفكر، صحيح الاعتبار، صاحب أناة وتؤدة، وأخا استثبات وترك عجلة، بصيراً بما فيه المصلحة، مستوقفاً بالمشاروة، حافظاً لدينه، مشفقاً على أهل ملته، مواظباً على مروءته، حريصاً على استطابة مأكله»[3].

إن الفتيا تبليغ عن الله تعالى، وهذه المرتبة لا تصلح إلا لمن اتصف بالعلم والصدق؛ فيكون ثقة مأموناً، عالماً بما يبلغ صادقاً فيه، حسن الطريقة، مرضي السيرة، عدلاً في أقواله وأفعاله، متنزهاً عن أسباب الفسق وخوارم المروءة، متشابه السر والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله، وهو بعد ذلك وقبله فقيه النفس، سليم الذهن، رصين الفكر، صحيح التصرف والاستنباط[4].

إن إصابة الحق والتعرف على حكم الله تعالى في النوازل لا يكفي فيه العلم وحده، بل لا بد أن يجمع إلى ذلك التقوى والورع ورجاحة العقل؛ لأن إصابة الحق في الفتوى والانتفاع بها توفيق من الله تعالى[5]، وقد قال علماؤنا -رحمهم الله تعالى-: قَلَّ من حرص على الفتوى وسابق إليها وثابر عليها إلا قلَّ توفيقه، واضطرب في أمره، وإذا كان كارهاً لذلك غير مختار له ما وجد مندوحة عنه، وقدر أن يحيل بالأمر

(١) إعلام الموقعين (ص٨٩٢).
(٢) انظر: صناعة الفتوى لابن بيه (ص٢٦).
(٣) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ١٥٨).
(٤) انظر: المجموع للنووي (١/ ٩٥)، وإعلام الموقعين لابن القيم (ص١٩).
(٥) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ١٥٨).

فيـه على غيره كانـت المعونة له من الله أكثر، والصلاح في فتواه وجوابه أغلب[1].

كم من عالم لا يُلحق شـأوه في العلم وسـعة الحفظ، وقوة الذاكرة، وسرعة البديهة، وتنوع المعارف، وكثرة التصانيف، ومع ذلك لا تحصى أغلاطه، وما أكثر شـذوذه، وقلَّ أن ينتفع الناس بفتاويه وعلومه؛ وما ذاك إلا لأن فعلـه يخالـف قوله، قد قَصَرَ عن الاقتـداء بالأنبياء عليهم السلام في هديهم وأخلاقهم[2].

إذا لم يكـن عـونٌ مـن الله للفتـى
فـأول مـا يجنـي عليـه اجتهـاده[3]

وآخر حظـه من العلم والحفظ والتصنيف أقل من سـابقه، لكن لا يـكاد يخطئ في فتوى، ويتناقـل الناس علومه وفتاويـه، وينتفعون بها؛ إنهـا العنايـة الربانية والتوفيق الإلهي؛ لأن علمـه وافق عمله، وكان لله تقياً مخلصاً ورعاً.

وفي هذا السـياق يجمل الاسـتئناس بالقصة التي تروى عن القاضي أبي يوسـف -رحمه الله- (ت١٨٢هـ) مع قاضي الكوفة حفص بن غياث -رحمـه الله- (ت١٩٤هـ). حيـث يـروي بـشر بـن الوليد -رحمـه الله- (ت٢٣٨هـ) فيقـول: ولي حفص بـن غياث القضاء من غير مشـورة أبي يوسـف، فاشتد عليه. فقال لي ولحسـن اللؤلؤي: تتبعا قضاياه، فتتبعنا قضاياه، فلما نظر فيها. قال: هذا من قضاء ابن أبي ليلى، ثم قال: تتبعوا الـشروط والسـجلات، ففعلنا. فلما نظـر فيها. قال: حفـص ونظراؤه يعانون بقيام الليل[4].

(١) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ١٦٦)، وأدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (٨٢).
(٢) انظر: الموافقات للشاطبي (٥/ ٢٧٣).
(٣) ينسب البيت لعلي بن أبي طالب ﷺ. انظر: الفرج بعد الشدة للتنوخي (١/ ١٧٧).
(٤) سير أعلام النبلاء للذهبي (٦/ ٣١٣).

وتروى من وجه آخر: كان أبو يوسف لما ولي حفص، قال لأصحابه: تعالوا نكتب نوادر حفص، فلما وردت أحكامه وقضاياه على أبي يوسف، قال له أصحابه: أين النوادر التي زعمت تكتبها؟ قال: ويحكم، إن حفصاً أراد الله فوفقه[1].

يحكي أبو الحسن الماوردي -رحمه الله- (ت٤٥٠هـ) عن نفسه فيقول[2]: «ومما أنذرك به من حالي أنني صنفت في البيوع كتاباً جمعت فيه ما استطعت من كتب الناس، وأجهدت فيه نفسي وكددت فيه خاطري، حتى إذا تهذب واستكمل وكدت أعجب به وتصورت أنني أشد الناس اضطلاعاً بعلمه، حضرني وأنا في مجلسي أعرابيان فسألاني عن بيع عقداه في البادية على شروط، تضمنت أربع مسائل، لم أعرف لواحدة منهن جواباً، فأطرقت مفكراً، وبحالي وحالهما معتبراً، فقالا: ما عندك فيما سألناك جواب، وأنت زعيم هذه الجماعة؟ فقلت: لا. فقالا: واهاً لك وانصرفا. ثم أتيا من يتقدمه في العلم كثير من أصحابي فسألاه فأجابهما مسرعاً بما أقنعهما، وانصرفا عنه راضيين بجوابه حامدين لعلمه، فبقيت مرتبكاً، وبحالهما وحالي معتبراً، وإني لعلى ما كنت عليه من المسائل إلى وقتي، فكان ذلك زاجر نصيحة ونذير عظة» ا.هـ

وأحسب أن الشيخ ابن باز -رحمه الله- كان من هذا الطراز؛ كما مرّ معنا في مبحث: صفاته وأخلاقه؛ ولهذا من نظر في فتاوى الشيخ -رحمه الله- وجدها واضحة الدلالة، بينة المقصد، كثيرة الصواب، عميمة النفع، ليس فيها شذوذ ولا اضطراب، مع دقة في النقل، وإيجاز في اللفظ، ووضوح في العبارة، وقوة في الأسلوب، ورفق بالمستفتين،

(١) المرجع السابق (٩/ ٣٠).
(٢) أدب الدنيا والدين (ص٨٤).

ورعايـة لأحوالهم[1]؛ وكأنِّي بالشـيخ -رحمه الله- قد اطلع على الكتب المؤلفة في الفتوى وشروطها وآدابها، فرأى تحقق الشروط في نفسـه[2]، ثم التزم بآداب الفتوى، فلم يكد يحد عنها.

وإن الناظر في فتاوى الشيخ -رحمه الله- يلحظ أمرين:

الأمر الأول: سـلوك هذه الفتاوى مسـلك الوسـط، وهذا الوسـط ينظر إليه من جهتين:

الجهة الأولى: من حيث اسـتقامة الفتاوى على طريقة واحدة، متزنة لا اضطـراب فيهـا، ولا اختلاف، فعلى كثرة تكرر الأسـئلة في مسـألة واحدة، وفي أزمان مختلفة، ومع ذلك فإجابة الشيخ -رحمه الله- واحدة لا تختلف، حتى في الأسـلوب والصياغة، اللهم إلا أن تكون زيادة في علم أو دليل أو توضيح[3].

الجهـة الثانية: من حيث مراعاة أحوال الناس، فلم تجنح إلى الشـدة والعنـت، كـما أنها لم تنـزل إلى درجـة التفريط والترخـص المذموم، بل جاءت وفق سَـنَن الشريعة في التيسير ورفع الحرج، ويصدق في الشيخ -رحمـه الله- قول الشـاطبي -رحمـه الله- (ت٧٩٠هـ)[4]: «المفتي البالغ ذروة الدرجـة هـو الذي يحمـل الناس عـلى المعهود الوسـط فيما يليق بالجمهـور؛ فـلا يذهب بهـم مذهب الشـدة، ولا يميل بهـم إلى طرف الانحلال» ا.هـ

(١) انظر: الإنجاز في ترجمة ابن باز للرحمة (ص٢٤٨).

(٢) قال الإمام مالك -رحمه الله-: لا ينبغي للعالم أن يفتي حتى يراه الناس أهلاً لذلك، ويرى هو نفسـه أهلاً لذلـك. الفروق للقرافي (٢/ ١١٠) وانظر: المفتي في الشريعة الإسـلامية لعبدالعزيز الربيعة (ص٢٧).

(٣) انظـر: منهـج الشـيخ عبدالعزيـز بن بـاز في القضايا الفقهية المسـتجدة لشـافي السـبيعي (ص٢٧١).

(٤) الموافقات (٥/ ٢٧٧).

ولو أردت أن أتتبع الفتاوى للتمثيل بها لطال المقام، لكن حسبي أن اقتصر على فتوى واحدة شاهدة على التزام الشيخ -رحمه الله- بالتيسير ورفع الحرج، سُئل -رحمه الله- عن امرأة توضأت ثم وضعت الحناء فوق رأسها وقامت لصلاتها، هل تصح صلاتها أم لا؟ وإذا انتقض وضؤوها فهل تمسح فوق الحناء أو تغسل شعرها ثم تتوضأ الوضوء الأصغر للصلاة؟

فأجاب: وضع الحناء على الرأس لا ينقض الطهارة، إذا كانت قد فرغت منها، ولا حرج من أن تمسح على رأسها، وإن كان عليه حناء[1] أو نحوه من الضمادات التي تحتاجها المرأة، فلا بأس بالمسح عليه في الطهارة الصغرى[2].

لقد أعان الشيخ -رحمه الله- على سلوك هذا المسلك بعد توفيق الله: الالتزام بمنهج فقهي واضح المعالم، وأيضاً ممارسة القضاء مدة طويلة، ثم التدريس النظامي، ثم الإفتاء؛ وأعني بذلك العمل الإداري، وفي كل هذه الأحوال كان الشيخ مخالطاً للناس، يلتقي بالعلماء والدعاة وطلبة العلم وعامة الناس، وترد عليه الفتاوى الكثيرة من مختلف فئات المجتمع. وهذا يمنح المفتي قوة في العلم، وسعة في الأفق، ورسوخاً في الفهم، ومعرفة بأحوال الناس، واطلاعاً على العادات والأعراف، ومراعاة للظروف والأحوال، وتوفيقاً للرأي الصواب، ولهذا لا تجد عالماً منعزلاً عن الناس لا يخالطهم ولا يجتمع بهم إلا وفي فتاواه بعض الشذوذ والاضطراب، مع شيء من التشديد والتضييق، وخاصة في مسائل النوازل والمستجدات؛ وفي المقابل انظر إلى آراء الشيخ -رحمه الله- في المسائل والنوازل؛ مثل رأيه في الجماعات الإسلامية، والموقف

(١) المقصود بالحناء هنا العجينة، وليس لون الحناء بعد غسله.
(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٠/ ١٦١).

من الصلح مع اليهود في فلسطين، وطلاق الثلاث بلفظ واحد، ومسائل الحيض والنفاس، ودعاء ختم القرآن في الصلاة، ومسائل المعاملات المالية المعاصرة، وذبائح أهل الكتاب؛ تجد رأيه موفقاً، سالكاً في ذلك مسلك الوسط.

الأمر الثاني: كثرة الفتاوى، فلا يعرف عن شيخ في هذا العصر بلغت فتاويه كثرة مثل الشيخ ابن باز -رحمه الله-، وهذه من مناقبه[١]، وما ظنك بشيخ تبوأ الإمامة في الفتوى عملاً رسمياً ربع قرن من الزمان[٢]، ومنذ أن يصبح إلى أن يمسي وهو يستقبل الأسئلة ويفتي، كم تراه تبلغ فتاواه عدداً؟ وقد ساعد على ذلك كونه سريعاً في الإجابة على الأسئلة، سريعاً في استحضار الأدلة؛ حتى إن السامع ليعجب من سرعته في ذلك وكأن الفتوى على طرف لسانه، وربما أنكر ذلك عليه وعابه بعض من لم يجالسه، ولم يعرف شيئاً من حياته[٣]، إن الشيخ -رحمه الله- أمضى أكثر من ستين سنة يفتي الناس، وربما مرت عليه الفتوى الواحدة مئات المرات[٤]، وخذ مثلاً: فتاوى الطلاق الصادرة بتوقيعه فقط، جمعت فبلغت سبعاً وعشرين ألف فتوى تقريباً[٥]، فلا عجب بعد ذلك أن تجده سريعاً في الإجابة على كثير من المسائل؛ لكثرة ما سئل عنها -رحمه الله-.

فالأمر على ما قال النووي -رحمه الله-[٦]: «فإن تقدمت معرفته

(١) قال الإمام مالك بن أنس -رحمه الله-: «كان إمام الناس عندنا بعد زيد بن ثابت عبدالله بن عمر مكث ستين سنة يفتي الناس» ا.هـ. سير أعلام النبلاء للذهبي (٣/ ٢٢١).

(٢) انظر: الإبريزية لحمد الشتوي (ص١١٦).

(٣) انظر مثلاً: مقالة غازي القصيبي في رثاء الشيخ -رحمه الله-. سيرة وحياة عبدالعزيز بن باز، جمع إبراهيم الحازمي (٢/ ٨٣٩).

(٤) كان لوسائل الاتصال والتقنية الحديثة إسهام كبير في هذا الجانب.

(٥) جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز للموسى (ص٢٩٣).

(٦) مقدمة المجموع (١/ ١٠٢).

بالمسؤول عنه فلا بأس بالمبادرة، وعلى هذا يحمل ما نقل عن الماضين من مبادرة» ا.هـ

قال ابن القيم -رحمه الله-[1]: «الجرأة على الفتيا تكون من قلة العلم، ومن غزارته وسعته، فإذا قل علمه أفتى عن كل ما يسأل عنه بغير علم، وإذا اتسع علمه اتسعت فتياه؛ ولهذا كان ابن عباس من أوسع الصحابة فتيا، وقد تقدم أن فتاواه جمعت في عشرين سفراً، وكان سعيد بن المسيب أيضاً واسع الفتيا، وكانوا يسمونه الجريء» ا.هـ

وبعد؛ فإن للشيخ -رحمه الله- في فتاويه منهجاً متيناً، يكشف عن قدر هذا العالم ومنزلته في الفقه والعلم، وبيان هذا المنهج كالآتي:

أولاً: الأخذ بالاحتياط.

يستعمل الفقهاء مصطلح الاحتياط بمعناه اللغوي وهو: الأخذ في الأمور بالأحزم والأوثق، والاحتراز من الخطأ واتقائه، ويدخل في هذا المعنى الورع؛ وهو: اجتناب الشبهات خوفاً من الوقوع في المحرمات[2].

واجتهد العلماء والباحثون قديماً وحديثاً في وضع حدٍ لمصطلح الاحتياط[3]؛ ومن أفضل هذه التعريفات:

احتراز المكلف من الوقوع في المشتبه فيه من حرام أو مكروه بطريق يزيل الاشتباه بيقين[4].

(١) إعلام الموقعين لابن القيم (ص٣٣). وفي تسمية سعيد بن المسيب -رحمه الله- بالجريء ينظر: جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر (٢/ ٢٠١).

(٢) انظر: لسان العرب لابن منظور (٧/ ٢٧٩)، والتعريفات للجرجاني (ص١٢)، والموسوعة الفقهية الكويتية (٢/ ١٠٠).

(٣) انظر جملة من هذه التعريفات في: قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية لمصطفى مخدوم (ص٤٩٣)، وأحكام الاشتباه الشرعية ليوسف أحمد البدوي (ص٢٢١).

(٤) الاحتياط في الفقه الإسلامي لإبراهيم بن جامع أوتويو (١/ ٣٤).

إن الشريعة مبناها على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكـون طريقاً إلى مفسـدة، ومـن دلائل ذلك أن كثـيراً من الأحكام والفروع الفقهية مبنية على الاحتياط، وبه يعلل الفقهاء والأصوليون، وهو أحد مسـالك الفقهاء والمفتين في الترجيـح بين الأقوال[١]، وكثير من القواعد الشرعية ترجع إلى معنى الاحتياط وتؤول إليه[٢]، فالأخذ بالاحتيـاط أصلٌ في الشرع، راجع إلى ما هو مكمل؛ إما لضروري، أو حاجي، أو تحسـيني[٣]. وهو في الجملة مشروع إذا لم تتبين سـنة رسول الله ﷺ، فإذا تبينت السنة فاتباعها أولى[٤].

والشيخ -رحمه الله- من منهجه في الفتوى الأخذ بالاحتياط، حفظاً لدين المفتي والمسـتفتي معاً، وسـلوكاً لباب الـورع، وهو ثمرة مباركة يانعـة مـن نتاج الأخلاق الفاضلة التي كان الشـيخ -رحمه الله- يتحلى بهـا. وقد لحظت أن الشـيخ -رحمه الله- يسـلك الاحتيـاط في الفتوى بواحد من طريقين:

الأول: ترجيـح قول الجمهـور والإفتاء بموجبـه؛ وذلك إذا كانت أدلة أقوال المسألة متكافئة، أو لم يوجد نص صريح في المسألة.

الثاني: الخروج من الخلاف الفقهي.

وقد مرت معنا أمثلة لهذين الطريقين في المبحث السـابق، وأزيد هنا بسوق بعض الفتاوى المراعى فيها هذا الأصل:

• هـل يجوز اسـتعمال الروائح العطرية المسـماة بالكلونيا والمشـتملة على مادة الكحول؟

(١) الاحتياط في الفقه الإسلامي لإبراهيم بن جامع أوتويو (١/ ١٩٧).
(٢) قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية لمصطفى مخدوم (ص٤٩٩).
(٣) أصول السرخسي (٢/ ٢١)، والموافقات للشاطبي (٣/ ٨٥).
(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٦/ ٥٤).

•• استعمال الروائح العطرية المسماة بـ: (الكلونيا)، المشتملة على مادة الكحول لا يجوز؛ لأنه ثبت لدينا بقول أهل الخبرة من الأطباء أنها مسكرة؛ لما فيها من مادة السبيرتو المعروفة، وبذلك يحرم استعمالها على الرجال والنساء. أما الوضوء فلا ينتقض بها. وأما الصلاة ففي صحتها نظر؛ لأن الجمهور يرون نجاسة المسكر، ويرون أن من صلى متلبساً بالنجاسة ذاكراً عامداً لم تصح صلاته. وذهب بعض أهل العلم إلى عدم تنجيس المسكر. وبذلك يعلم أن من صلى وهي في ثيابه أو بعض بدنه ناسياً، أو جاهلاً حكمها، أو معتقداً طهارتها؛ فصلاته صحيحة والأحوط غسل ما أصاب البدن والثوب منها؛ خروجاً من خلاف العلماء، فإن وُجِدَ من الكلونيا نوع لا يسكر لم يحرم استعماله؛ لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً. والله ولي التوفيق[1].

• أملك خمسة وثمانين جراماً من الذهب، ما هو مقدار الزكاة؟

•• الزكاة ربع العشر، ففي أربعين جنيهاً جنيه واحد، فإذا كنت تملكين خمسة وثمانين جراماً فهو في الأصح أقل من النصاب قليلاً، فإن أديت الزكاة عنه احتياطاً؛ لأن بعض أهل العلم يقول: إن الخمسة والثمانين تبلغ النصاب. وقد حررنا هذا فوجدنا النصاب اثنين وتسعين إلا كسراً يسيراً، يعني عشرين مثقالاً، وهي أحد عشر جنيهاً ونصف جنيه سعودي. فإذا بلغ الذهب عندك هذا المقدار أحد عشر جنيهاً سعودياً ونصف جنيه فأدي زكاته ربع العشر، يعني جنيه من كل أربعين جنيه، ونصف جنيه من عشرين جنيه، هذا ربع العشر. أما خمسة وثمانون غراماً فهي فيما حررنا أقل من النصاب، وإن أديت زكاتها احتياطاً فحسن[2].

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٠/ ٣٨).
(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٤/ ٨٠).

• وفي فتوى لـه أخرى في الزكاة يقول -رحمه الله-: إذا سدد من عليه الديون ديونه قبل تمام الحول، فلا زكاة عليه، ولا حرج في ذلك، وكان عثمان بن عفان ﷺ الخليفة الراشد يأمر من عليه دين أن يقضي دينه قبل حلول الزكاة، ولا بأس أن يضع صاحب الدين بعض دينه، ليحصل له تسديد الباقي قبل حلول الأجل، في أصح قولي العلماء، لما في ذلك من المصلحة المشتركة لأهل الدين، ولمن عليه الدين، مع بُعد ذلك عن الربا. أما قيمة البضاعة التي في المخازن فعليه زكاتها عند تمام الحول، وهكذا الرصيد الذي لديه في البنك، يزكى عند تمام الحول، أما الديون التي له عند الناس ففيها تفصيل: ما كان منها على أملياء وجبت زكاته عند تمام الحول؛ لأنه كالرصيد الذي في البنك ونحوه، وأما ما كان منها على معسرين أو مماطلين فلا زكاة فيه، على الصحيح من أقوال العلماء. وذهب بعض أهل العلم إلى أنه يزكيها بعد القبض عن سنة واحدة فقط. وهذا قول حسن وفيه احتياط، ولكن ليس ذلك بواجب في الأصح؛ لأن الزكاة مواساة، والزكاة لا تجب في أموال لا يدري هل تحصل أم لا لكونها على معسرين أو مماطلين أو نحو ذلك، كالأموال المفقودة، والدواب الضالة، ونحو ذلك. وأما الدين الذي عليه فلا يمنع الزكاة في أصح أقوال أهل العلم، وأما ما حازه من ماله ليدفع لأهل الدين، فحال عليه الحول قبل أن يدفعه لأهل الدين، فإنها لا تسقط زكاته، بل عليه أن يزكيه لكونه حال عليه الحول وهو في ملكه. وبالله التوفيق[1].

ثانياً: اجتناب الشاذ من الأقوال.

يستعمل الفقهاء -رحمهم الله- مصطلح الشذوذ في الأقوال بتصريفاته المتعددة، ويقصدون به عين المعنى اللغوي، وهو: مطلق

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٤/ ١٨٩).

التفـرد والمخالفة[1]، سـواء أكان التفـرد من جهة القائـل، أو من جهة القول.

فأمـا من جهة القائل، فهو أن يكون القائل قد انفرد بهذا القول عن بقية جمهور العلماء في وقته.

وأمـا من جهة القـول، فهو أن يكون القول مخالفاً للإجماع، أو مجرداً عن الدليل الصحيح، أو مخالفاً للجمهور[2].

وعـلى هذا يمكن أن نضع ضابطاً لمعنى الشـاذ في اصطلاح الفقهاء بأنه: القول المخالف للأدلة الصحيحة، ولما عليه جمهور الأئمة.

ويـكاد يتفق الفقهاء -رحمهم الله تعالى- على أن الأقوال الشـاذة لا يلتفـت إليها، ولا ينبغي العمل بها، ولا الإعلان عنها وإشـهارها على وجـه القبول والتسـليم بها، بل يجب أن تهجـر وتطرح، وينكر على من يرجحها ويفتي بها؛ إذ القول الشاذ من الخلاف الضعيف غير المحفوظ الذي لا يعتد به ولا يلتفت إليه، والاعتبار في الخلاف إنما هو للخلاف المشـهور القريـب المأخذ. وطـرح القول الشـاذ لا يعني تنقـص العالم الـذي قـال هذا القـول، والحط من قـدره ومنزلته، بل يحفـظ له فضله وإمامتـه ومكانته، مع تحذير الناس من هذا القول، ومن تقليد صاحبه بخصوص هذه المسألة فقط[3].

إنه ليس أحد من البشر معصوماً من الخطأ والزلل -حاشـا الأنبياء فيـما يبلغون عن رب الأرض والسـماء- وحين تنزل بالمسـلمين نازلة، ويجتهـد العلماء في التعرف على حكم الله تعـالى فيها، قد ينفرد أحدهم

(١) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس (٣/ ١٨٠)، ولسان العرب لابن منظور (٣/ ٤٩٤).

(٢) انظـر: البحر المحيط للزركشي (٣/ ٥٦٠)، ومعجـم لغة الفقهاء لمحمد رواس قلعه جي وزميله (ص٢٥٥)، والأقوال الشـاذة في بداية المجتهد لابن رشـد جمعاً ودراسـة لصالح الشمراني (ص٤٩).

(٣) أكثـر كتب الفقه حين يعرض أصحابها للأقوال الشـاذة، يعقبون على ذلك بقولهم: وهذا شاذ لا يلتفت إليه، أو لا يعول عليه، أو لا تجوز الفتوى به.

بقول ليس عليه دليل، ولا أثارة من علم، يشذ فيه عن جمهور العلماء في وقته، فلا تزال الردود بينه وبين العلماء تتوالى، وكلٌ يدلي بحجته، حتى إذا تبين له الحق رجع عن قوله، ولحق بركب الجمهور، ثم بعد ذلك يهجر هذا القول ويموت ويدفن في بطون الكتب[1]، فيا ويح من بعثه من مرقده، ونشره بين الناس، أي علم أحيا، وأي دين أقام؟ وغالباً لا ترى شخصاً يتبنى قولاً شاذاً، يرجحه ويدعو الناس إلى العمل به، إلا مغموزاً في دينه، أو متهماً في عقله وعلمه.

وليس بالضرورة أن تكون الأقوال الشاذة من قبيل الرخص والتيسير التي ليس عليها دليل، بل قد يكون في الأقوال الشاذة من التشديد والتحريم والتغليظ ما لا يوجد مثله في القول الصحيح المقابل له.

إنَّ الأقوال الشاذة من شأنها أن تفرق الكلمة وتحدث العداوة، وأهل السنة أحرص الناس على جمع الكلمة وتوحيد الصف، ونبذ الفرقة والاختلاف؛ ولحرصهم على هذا المسلك قرروا ذلك في عقائدهم[2]؛ حتى يلتزم الجميع بذلك، ويظهر الفرق بين مسلك أهل السنة ومسلك مخالفيهم من أهل الأهواء والبدع، الذين يشذون عن الناس في كثير من المسائل العلمية والعملية.

ولعل من أهم الأسباب المعينة على اجتناب الشذوذ في الفتوى في المسائل الخلافية: العناية بالأدلة من حيث النظرُ في صحتها، وكيفيةُ العمل بها، وطرق الترجيح بينها عند التعارض، والتعرف على مسالك العلماء في استدلالهم وترجيحهم، ثم التثبت وعدم العجلة، ومشاورة

(١) ويمكن أن يمثل لهذا بالآراء المنسوبة لابن عباس رضي الله عنهما في إباحة ربا الفضل ونكاح المتعة، وقد ثبت رجوعه عنها.

(٢) جاء في العقيدة الطحاوية المباركة (ص٣٧٤) ما نصه: وَنَتَّبِعُ السُّنَّةَ والجَماعَةَ، وَنَجتَنِبُ الشُّذُوذَ والخِلافَ والفُرقَةَ ا.هـ

أهـل العلم، وترك حظ النفس، وعدم الاعتـداد بالرأي والفهم، فمن اعتنى بهذه الأسـباب رجي له أن يسلم من تبني الأقوال الشاذة وإفتاء الناس بموجبها[1].

والناظر في فتاوى الشيخ -رحمه الله- يجد حرصه على اجتناب الشاذ من الأقوال، مهما كانت منزلة القائل بها، وأكبر ظني أن سـلامة المنهج الفقهي للشـيخ -رحمه الله-، ووضوح المعالم الفقهية لديه، والتي سبق ذكرها في المبحث السابق كانت سبباً قوياً في سلامة فتاويه من الشذوذ والاختيارات الغريبة، بل لكراهة الشـيخ -رحمه الله- للأقوال الشاذة كان يحذر من تبني هذه الأقوال، ومن إفتاء الناس بموجبها، وانظر إلى هذه الرسالة من الشيخ -رحمه الله- في إنكاره على من يقول بمثل هذه الآراء والأقوال الشاذة:

«مـن عبدالعزيـز بن عبدالله بن باز إلى حضرة الأخ المكرم الشـيخ ع. م. وفقـه الله للخـير آمـين. سـلامٌ عليكم ورحمـة الله وبركاته، أما بعد:

فنشـفع لكم بهذا صـورة الكتاب الوارد إلينا من سـماحة الشـيخ عبـدالله بـن محمد بن حميد رئيـس مجلس القضاء الأعلى، المشـفوع به صورة من الكتاب الموجه لسـماحته من الأخ الشيخ... المتضمن ذكر بعض الفتاوى المنسـوبة إليكـم، ولكون الفتاوى المشـار إليها مخالفة للأدلـة الشرعية ولمـا عليه جماهير أهـل العلم رأينا الكتابـة إليكم في ذلك مؤكدين عليكم في عدم العود إلى مثل هذه الفتاوى، وأن يكون عندكـم من العناية بالأدلة الشرعية والتثبت في الأمور والتشـاور مع إخوانكـم مـن أهل العلم فيما قد يشـتبه عليكم حتـى لا تقدموا على الفتـوى في المسـائل الخلافية إلا بعـد تثبت وروية واقتنـاع بصحة ما

(١) لكن ما الحيلة مع من ليس له حظ في العلم الشرعي، أو كان ممن غلبته نفسه وهواه؟

ظهر لكم بالأدلة الشرعية، ولا يخفى على من لديه علم وبصيرة أن الأقوال الشاذة لا ينبغي لطالب العلم أن يعول عليها أو يفتي بها. فمن المسائل المنسوبة إليكم القول بسقوط القضاء والإطعام عن الحامل والمرضع مع أنه لا قائل من أهل العلم بسقوط القضاء والإطعام عنهما سوى ابن حزم في المحلى، وقوله هذا شاذ مخالف للأدلة الشرعية ولجمهور أهل العلم فلا يلتفت إليه ولا يعول عليه، مع العلم بأن أرجح الأقوال في ذلك وجوب القضاء عليهما من دون إطعام لعموم الأدلة الشرعية في حق المريض والمسافر، وهما من جنسهما، ولحديث أنس بن مالك الكعبي في ذلك.

ومن المسائل المنسوبة إليكم: القول بإيجاب صلاة الجمعة والعيد على البادية والمسافرين والنساء مع أن الأدلة الشرعية وكلام أهل العلم واضحان في إسقاطها عنهم سوى ابن حزم في المحلى فقد ذكر وجوبها على المسافرين، وقوله هذا شاذ مخالف للأدلة الشرعية ولجمهور أهل العلم فلا يلتفت إليه.

ومن المسائل المنسوبة إليكم أيضاً: سقوط الجمعة والظهر عمن حضر العيد فيما إذا وقع العيد يوم الجمعة وهذا أيضاً خطأ ظاهر؛ لأن الله سبحانه أوجب على عباده خمس صلوات في اليوم والليلة وأجمع المسلمون على ذلك، والخامسة في يوم الجمعة هي صلاة الجمعة. ويوم العيد إذا وافق يوم الجمعة داخل في ذلك ولو كانت صلاة الظهر تسقط عمن حضر صلاة العيد مع صلاة الجمعة لنبه النبي ﷺ على ذلك؛ لأن هذا مما لا يخفى على الناس، فلما رخص في ترك الجمعة لمن حضر صلاة العيد ولم يذكر سقوط صلاة الظهر عنه عُلم أنها باقية عملاً بالأصل واستصحاباً للأدلة الشرعية والإجماع في وجوب خمس صلوات في اليوم والليلة. وكان ﷺ يقيم صلاة الجمعة يوم العيد كما جاءت بذلك الأحاديث ومنها ما خرجه مسلم في صحيحه

عـن النعمان بن بشـير أن النبي ﷺ كان يقرأ في الجمعة والعيد بسـبح والغاشية وربما اجتمعا في يوم فقرأ بهما فيهما جميعاً[1]. أما ما روي عن ابـن الزبـير أنه صلى العيـد ولم يخرج للناس بعد ذلـك لصلاة الجمعة ولا لصـلاة الظهر، فهو محمول على أنه قدم صلاة الجمعة واكتفى بها عـن العيد والظهر، أو على أنه اعتقد أن الإمـام في ذلك اليوم كغيره، لا يلزمـه الخـروج لأداء الجمعـة بـل كان يصلي في بيتـه الظهر. وعلى كل تقديـر فالأدلة الشرعية العامة والأصـول المتبعة والإجماع القائم عـلى وجوب صلاة الظهر على من لم يُصـل الجمعة من المكلفين. كل ذلـك مقدم عـلى ما فعله ابـن الزبير ﷺ لو اتضح مـن عمله أنه يرى إسـقاط الجمعة والظهر عمن حضر العيد. وإن بقي لكم إشـكال في ذلك فلا مانع من زيارتنا في الطائف أو المكاتبة في ذلك مع بيان وجه الإشـكال حتى نوضح لكم إن شاء الله ما يلزم. ونسأل الله أن يوفقنا وإياكم وسائر إخواننا للفقه في دينه، والثبات عليه، وأن يجعلنا جميعاً مـن الهداة المهتدين، إنه جواد كريم. والجواب منكم بالالتزام بما ذكر منتظر، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته[2].

ثالثاً: قول لا أدري.

تواتر عن السـلف التحذير من التـسرع في الفتوى، ولوم من يفعل ذلك، بل والقدح في عقله وعلمه.

يقول عبدالله بن مسعود ﷺ (ت٣٣هـ)[3]: «إن كل من أفتى الناس في كل ما يسألونه عنه لمجنون» ا.هـ

(١) صحيح مسلم (١/ ٣٤٣) (رقم ٢٠٦٥).
(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٥/ ٢٣٠).
(٣) جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر (٢/ ٢٠٢).

وقال سحنون -رحمه الله- (ت٢٤٠هـ)[١]: «أجسر الناس على الفتيا أقلهم علماً، يكون عند الرجل الباب الواحد من العلم يظن أن الحق كله فيه» ا.هـ

وإذا كان التسرع في الفتوى مذموماً عند العلماء، فلا سبيل إلى كبح جماح هذا الاندفاع إلا بالإكثار من قول: لا أدري، وأن تكون هذه الكلمة نصب عين العالم، لا تغيب عن ناظريه أبداً.

يقول ابن عباس ﷺ (ت٦٨هـ)[٢]: «إذا أخطأ العالم لا أدري أصيبت مقاتله» ا.هـ

وقال الإمام مالك بن أنس (ت١٧٩هـ) -رحمه الله-[٣]: «كان رسول الله ﷺ إمام المسلمين وسيد العالمين يُسأل عن الشيء فلا يجيب حتى يأتيه الوحي» ا.هـ

ونَقَل عن عبدالله بن هرمز -رحمه الله- (ت١٤٨هـ) قوله[٤]: «ينبغي للعالم أن يورث جلساءه من بعده لا أدري؛ حتى يكون ذلك أصلاً في أيديهم يفزعون إليه، إذا سئل أحدهم عما لا يدري قال: لا أدري» ا.هـ

وقد كان السلف الصالح من علمائنا على خير طريقة في هذا الباب، فكان أحدهم لا تمنعه شهرته بالإمامة، واضطلاعه بمعرفة المعضلات من أن يدافع بالجواب، أو يقول: لا أدري، أو يؤخر الجواب إلى حين يدري[٥]. سُئل علي بن أبي طالب ﷺ (ت٤٠هـ) عن مسألة. فقال: لا علم لي. ثم قال: وابردها على الكبد، سُئلت عما لا أعلم. فقلت: لا

(١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر (٢/ ٢٠٢).

(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر (٢/ ٦٦)، والفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ١٧٢).

(٣) جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر (٢/ ٦٧).

(٤) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ١٧٣).

(٥) صفة المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص٦٦).

أعلـم[1]. وهذا الإمام مالـك بن أنس -رحمه الله- يأخذ بوصية العلماء قبلـه، فيقول لتلامذته: ينبغي للعالم أن يألف فيما أشـكل عليه قول: لا أدري، فإنه عسـى أن يهيأ له خير. وكان تلامذته كثيراً ما يسـمعون منه قول: لا أدري، حتى لكثرة ما كان يقولها أهمل الطلاب كتابتها؛ لأنهم لـو كتبوهـا لملؤوا الألـواح والصحف[2]. سُـئل -رحمـه الله- مرة عن ثمان وأربعين مسـألة. فقال في اثنتين وثلاثين منها: لا أدري. ذكر ذلك تلميذه الهيثم بن جميل -رحمه الله- (ت٢١٣هـ)[3].

وهكـذا كان العلماء يوصون طلابهم بهذه الكلمة، وأن تكون ماثلة أمامهم، ويأمرونهم بوصية من بعدهم بذلك، حتى إن كان العالم ليقول أحيانـاً فيـما يـدري: لا أدري، وقصـده تربية طلابه على هـذه الكلمة، واستسـهال النطـق بها، ومـا زال هذا شـأن العلماء يتوارثـون الوصية بقول: «لا أدري» جيلاً بعد جيل، ومن آخرهم الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ -رحمه الله- فقد كان على هذا المسلك، يربي طلابه ويزرع في قلوبهم الخوف من الله تعالى، ومراقبته، وتعظيم شـأن الفتوى، وخطر التوقيع عن الله تعالى، يردد ذلك عليهم ويؤكده تدريساً وإفتاءً؛ ليكون خلقاً لهم وسـجية؛ فـكان -رحمه الله- كثيراً ما يجيب السـائلين بـ: «لا أدري». ويحث الطلبة على التأني وعدم التسرع في الإجابة، ويقول لهم: إن كلمـة لا أدري نصـف العلم، ويذكر لهم قول العلماء: إذا ترك العالم لا أدري أصيبت مقاتله[4].

وقد أثمرت هذه التربية الحسـنة في تلميذه عبدالعزيز بن باز -رحمه الله-؛ فـكان لا يأنـف من قـول: لا أدري، لا أعلم، أتوقف، وذلك في

(١) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ١٧١).
(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر (٢/ ٦٧).
(٣) صفة المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص٧٥).
(٤) انظر (ص٢١٥) من هذه الدراسة.

كل مسألة لا يعرف جوابها، بل كثيراً ما يقول ذلك حين يسأل وهو لا يعلم سواء كان ذلك في مجالسه الخاصة أو العامة أو في المحاضرات أو المساجد أو في الإذاعة. سُئل مرة وهو في الحرم المكي: هل الأنثى مثل الذكر يُحلق رأسها ويوزن ويتصدق بوزنه وَرِقاً؟ فقال: ما عندي علم، أسأل إخواني طلبة العلم، وأخبركم إن شاء الله[1].

ما أجمل أن ترى العالم يُسأل فيقول في جوابه: لا أدري، إنها من مناقبه، «ودليل على عظم محله وتقواه، وكمال معرفته، لأن المتمكن لا يضره عدم معرفته مسائل معدودة، بل يُستدل بقوله: لا أدري، على تقواه، وأنه لا يجازف في فتواه، وإنما يمتنع من قول: لا أدري، من قلَّ علمه، وقصرت معرفته، وضعفت تقواه، لأنه يخاف لقصوره أن يسقط من أعين الحاضرين، وهو جهالة منه، فإنه بإقدامه على الجواب فيما لا يعلمه يبوء بالإثم العظيم، ولا يرفعه ذلك عما عرف له من القصور، بل يستدل على قصوره؛ لأنا إذا رأينا المحققين يقولون في كثير من الأوقات: لا أدري، وهذا القاصر لا يقولها أبداً؛ علمنا أنهم يتورعون لعلمهم وتقواهم، وأنه يجازف لجهله وقله دينه، فوقع فيما فرَّ عنه، واتصف بما احترز منه»[2].

رابعاً: التوقف في الفتوى.

من الأمور التي يجب على المفتي التقيد بها: أن يكون على بينة من أمره، في تحري الصواب في المسائل التي يُسأل عنها، ومتى خفي عليه شيء من ذلك فينبغي عليه أن يتوقف عن الإجابة، ويمهل نفسه فترة يراجع فيها المسألة ويتحرى الحق، حتى يصل إليه. يقول ابن عيينة

(١) جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز لمحمد الموسى (ص١٣٥).
(٢) مقدمة المجموع للنووي (١/ ٨٠).

-رحمه الله- (ت١٩٨هـ)[١]: «أعلم الناس بالفتوى أسكتهم فيها، وأجهل الناس بالفتوى أنطقهم فيها» ا.هـ

وجاء رجل إلى الإمام مالك -رحمه الله- يسأله عن شيء أياماً ما يجيبه. فقال: يا أبا عبدالله إني أريد الخروج وقد طال التردد إليك. فأطرق رأسه طويلاً، ثم رفع رأسه فقال: ما شاء الله يا هذا، إني إنما أتكلم فيما أحتسب فيه الخير، ولست أحسن مسألتك هذه[٢]. ومثله عن الإمام الشافعي -رحمه الله- حيث سئل عن مسألة فسكت، فقيل له: ألا تجيب رحمك الله. فقال: حتى أدري الفضل في سكوتي أو في الجواب[٣]. وانظر إلى صنيع سحنون -رحمه الله- تجد ما يدفع بطالب العلم إلى التثبت في أمر الفتوى، فقد جاءه رجل فسأله عن مسألة فأقام يتردد إليه ثلاثة أيام. فقال له: مسألتي أصلحك الله، لي اليوم ثلاثة أيام. فقال له: وما أصنع لك يا خليلي؟ مسألتك معضلة، وفيها أقاويل، وأنا متحير في ذلك. فقال له: وأنت أصلحك الله لكل معضلة. فقال له سحنون -رحمه الله- : هيهات يا ابن أخي، ليس بقولك هذا أبذل لك لحمي ودمي إلى النار، ما أكثر ما لا أعرف، إن صبرت رجوت أن تنقلب بمسألتك، وإن أردت أن تمضي إلى غيري فامض تجاب في ساعة. فقال له: إنما جئت إليك ولا أستفتي غيرك. فقال له: فاصبر عافاك الله، ثم أجابه بعد ذلك[٤].

والشيخ ابن باز -رحمه الله- يسير على خطى هؤلاء الأئمة الأعلام، وهم القدوة والأسوة، أرباب هذا الشأن وفرسان هذا الميدان، فأيسر ما عليه الإعلان عن توقفه عن الإجابة في المسألة، إلى أن يتضح له وجه الصواب فيها؛ ومن ذلك:

(١) الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ١٦٦).
(٢) أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص٧٣).
(٣) أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص٧٣).
(٤) المصدر السابق (ص٧٨).

• مـا حكم تصوير المحـاضرات بجهاز الفيديو للاسـتفادة منها في أماكن أخرى لتعم الفائدة؟

•• هـذا محـل نظر، وتسـجيلها بالأشرطـة أمر مطلـوب ولا يحتاج معهـا إلى الصورة، ولكن الصورة قد يحتـاج إليها بعض الأحيان حتى يعـرف ويتحقق أن المتكلم فلان، فالصورة توضح المتكلم، وقد يكون ذلـك لأسـباب أخـرى، فأنا عنـدي في هذا توقـف، من أجـل ما ورد مـن الأحاديـث في حكم التصوير لـذوات الأرواح وشـدة الوعيد في ذلـك. وإن كان جماعـة من إخـواني أهل العلم رأوا أنـه لا بأس بذلك للمصلحـة العامـة. ولكن أنا عندي بعض التوقـف في مثل هذا لعظم الخطـر في التصويـر ولما جاء فيه مـن الأحاديث الثابتـة في الصحيحين وغيرهما في بيان أن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون، وأحاديث لعن المصورين إلى غير ذلك من الأحاديث. والله ولي التوفيق[1].

• ما جاء في إجابته -رحمه الله- عن اختلاف المطالع: «هناك مسـألة مهمـة واقعيـة وهي ما إذا ثبت الهلال في الحجـاز ليلة الاثنين مثلاً، ولم يثبت في السودان إلا ليلة الثلاثاء ولم تعمل حكومة السودان بما ثبت في الحجاز؟ فماذا يفعله مَن في السـودان مِن المسلمين؟ هل يتابع حكومته أو يعتمد ما ثبت في الحجاز؟ هذه مسألة عظيمة وقد ورد علي فيها أسئلة مـن بعض البلاد المجاورة، وتذاكرت فيهـا مع جماعة من العلماء، وإلى حين التاريخ لم يطمئن القلب إلى الحكم فيها، وأسأل الله أن يمن علينا وعليكم بالتوفيق لمعرفة الحق واتباعه، ولا سـيما في مواضع الاختلاف والاشـتباه، ولا مانع من مراجعتكم لنا في هذه المسـألة بخصوصها في وقت آخر[2].

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٥/ ٣٧٥).
(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٥/ ٨٠).

• مسألة رمي الجمرات بالليل، ففي رسالة بعثها للشيخ محمد بن صالح العثيمين -رحمه الله- (ت١٤٢١هـ) بتاريخ ٢٨/ ٣/ ١٣٩١هـ جاء فيها: «وقد تأملت ما ذكرتم حول الرمي بالليل، فلم يترجح لي شيء في ذلك إلى حين التاريخ، وسنواصل البحث في الموضوع حتى نصل إلى ما نطمئن إليه إن شاء الله...»[١]

• أنجبت زوجتي أربعة أطفال ولم تعد قادرة على الإنجاب مرة أخرى منذ أربع سنوات، واتفق الأطباء على تلقيحها صناعياً. علماً بأنه لا يوجد في مستشفياتنا الحكومية، بل فقط في جدة وقد رفضت إجراء العملية، فما الحكم؟

•• إن التلقيح الصناعي أجازه بعض أهل العلم المعاصرين، بشروط مهمة واحتياطات حتى لا يقع ما حرم الله عز وجل، ولكن أنا ممن توقف في ذلك وأنصح بعدم فعله؛ لأنه قد يفتح باب شر لا نهاية له، ولكن إذا كانت لا تستطيع الإنجاب، فالأربعة الذين حصلوا فيهم الكفاية، والحمد لله[٢].

خامساً: الرجوع عن الفتيا.

وهذه من أخلاق العلماء، وعلامة على فضلهم وإمامتهم، وقدرهم الفتوى حق قدرها، وهي أمارة على ورع العالم وخوفه من الله تعالى، فإن العالم معرض للخطأ في جوابه وفتواه، وقد يفتي في مسألة، ثم يتبين له خطؤه، فلا يجد حرجاً من الرجوع عن هذه الفتوى، بل والإعلان عن ذلك على الملأ وفي المحافل العامة؛ إذا خشي تسامع الناس لفتواه وانتشارها في أوساطهم. هذا الإمام الكبير الحسن بن زياد اللؤلؤي (ت٢٠٤هـ) تلميذ الإمام أبي حنيفة -رحمهما الله- استفتي في مسألة

(١) انظر: الرسائل المتبادلة بين الشيخ ابن باز والعلماء لمحمد الموسى ومحمد الحمد (ص٤٢١).
(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٢١/ ١٩٢).

فأخطأ فيها، ولم يعرف الذي أفتاه، فاكترى منادياً فنادى: إن الحسن ابن زياد استُفتي في يوم كذا وكذا في مسألة فأخطأ، فمن كان أفتاه الحسن بشيء فليرجع إليه، فلبث أياماً لا يفتي، حتى وجد صاحب الفتوى فأعلمه أنه أخطأ، وأن الصواب كذا وكذا[1]. ووصف الإمامُ مالك عبدالله بنَ هرمز -رحمهما الله- بقوله[2]: «كان رجلاً كنت أحب أن أقتدي به، وكان قليل الكلام، قليل الفتيا، شديد التحفظ، وكان كثيراً ما يفتي الرجل، ثم يبعث في إثره من يرده إليه؛ حتى يخبره بغير ما أفتاه» ا.هـ

وأفتى العز بن عبدالسلام -رحمه الله- (ت٦٦٠هـ) مرة بشيء، ثم ظهر له أنه خطأ، فنادى في مصر والقاهرة على نفسه: «من أفتى له فلان بكذا فلا يعمل به فإنه خطأ»[3].

والشيخ ابن باز -رحمه الله- لا يأنف من الرجوع عن الفتوى إذا تبين له خطؤها؛ ومن ذلك:

١. الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه، أما بعد: فقد سبق أن سألني أعضاء الهيئة التعليمية السعودية في اليمن في عام ١٣٩٥هـ عن حكم الصلاة خلف الزيدية فأجبتهم بتاريخ ٣/ ٩/ ١٣٩٥هـ بأني لا أرى الصلاة خلفهم؛ لأن الغالب عليهم الغلو في أهل البيت بالاستغاثة بهم ودعائهم والنذر لهم ونحو ذلك، هذا هو الذي صدر مني، وذلك مبني على ما بلغني من طرق كثيرة أن الزيدية يغلون في أهل البيت بأنواع من الشرك كدعائهم والاستغاثة بهم ونحو ذلك، ثم بلغني في هذه الأيام أعني

(١) الفقيه والمتفقه للخطيب للبغدادي (٢/ ٢٠١)، وأدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص١٦٥).

(٢) الفقيه والمتفقه للخطيب للبغدادي (٢/ ٢٠٠)، وسير أعلام النبلاء للذهبي (٦/ ٣٧٩).

(٣) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٨/ ١٠٨).

في شعبان من عام ١٣٩٦هـ استغراب كثير من أهل العلم في اليمن هذه الفتوى واتصل بي جماعة منهم ومن خريجي الجامعة الإسلامية بالمدينة ممن أثق بعلمه ودينه مستغربين هذه الفتوى وقائلين: إن الغالب على علماء الزيدية هو عدم الغلو في أهل البيت هذا هو الذي نعلمه منهم، وإنما يقع هذا الغلو في بعض العامة ومن بعض الزيدية الذين ليس عندهم من العلم والبصيرة ما يعرفون به حقيقة التوحيد وحقيقة الشرك، وذكروا أنهم يعلمون من علماء الزيدية إنكار الغلو في أهل البيت وإنكار الشرك ولا يجوز أن يكون وقوع الشرك من بعضهم أو من بعض العامة مسوغاً لتهمة الأغلبية منهم بذلك، وبناء على هذا وجب علي أن أعيد النظر في هذه الفتوى؛ لأن الواجب هو الأخذ بالحق؛ لأن الحق هو ضالة المؤمن متى وجده أخذه، فأقول: إن هذه الفتوى التي سبق ذكرها قد رجعت عنها بالنسبة إلى ما فيها من التعميم والإطلاق؛ لأن الهدف هو الأخذ بالحق والدعوة إليه وأعوذ بالله أن أكفر مسلماً أو أمنع من الصلاة خلف مسلم بغير مسوغ شرعي، والواجب أن يؤخذ كل إنسان بذنبه وأن يحكم عليه بما ظهر من أقواله وأعماله، فكل إمام علم منه ما يدل على أنه يغلو في أهل البيت أو في غيرهم سواء كان من الزيدية أو من غيرهم وسواء كان في اليمن أو غير اليمن فإنه لا يصلى خلفه، ومن لم يعرف بذلك من الزيدية أو غيرهم من المسلمين فإنه يصلى خلفه، والأصل سلامة المسلم مما يوجب منع الصلاة خلفه، كما أن الأصل سلامة المسلم من الحكم عليه بالشرك حتى يوجد بأمر واضح وبينة عادلة ما يدل على أنه يفعل الشرك أو يعتقد جوازه، هذا هو الذي أعتقده وأعلنه الآن لإخواننا في اليمن وغيرها، وقد تقدم أن الحق ضالة المؤمن متى وجده أخذه، ومعلوم أن العصمة لله ولرسله فيما يبلغونه عن الله عز وجل، وكل مفتٍ وكل عالم وكل طالب علم قد يقع منه بعض الخطأ

أو بعض الإجمال، ثم بعد وضوح الحق وظهوره يرجع إليه، وفي ذلك شرف وفضل، وهذه طريقة أهل العلم في عهد النبي ﷺ إلى يومنا هذا، وقد أثنى عليهم أهل العلم بذلك وشكروهم على هذه الطريقة الحميدة وهذا هو الذي يجب علينا وعلى غيرنا الرجوع إليه والأخذ به في جميع الأحوال، وأسأل الله عز وجل أن يوفقنا لما فيه رضاه، وأن يمنحنا وإخواننا جميعاً في اليمن وغيره إصابة الحق في القول والعمل إنه سبحانه وتعالى سميع قريب، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه[1].

٢. صاحب السماحة الشيخ عبدالعزيز بن باز -حفظه الله وهداه ووفقه لما يحبه ويرضاه- السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد: نتقدم لدى سماحتكم نستفتي في مسألة سبق أن جئنا لسماحتكم وسألناكم عنها لكن حصل من بعض الناس معارضات وذكروا أنكم أفتيتم في مثل هذه المسألة بغير ما أفتيتمونا سابقاً فلم نطمئن إلا بإعادة السؤال ذلك أننا بوادي نقطن في جهة القصيم تارة وننتقل مع الحياء كعادة البوادي ولنا نخيل في قرية في طريق الحجاز قرب وادي الفرع فننزل عليها وقت حصول الثمار حتى نجذ النخل والمدة تستغرق من شهر إلى شهر ونصف ثم نذهب إلى مواشينا وأهلينا في البوادي ووقت إقامتنا للصيف والصرام لا نستصحب أهلنا معنا. وقد أفتانا سماحتكم شفوياً أنه لا مانع من القصر ولا مانع من الفطر، فعملنا بموجب الفتوى ثلاث سنوات، لاسيما وأنكم لم تفتونا إلا بعد تكرار السؤال والتحقيق معنا في الموضوع عن حلنا وترحالنا ووصف إقامتنا وسفرنا. وقد لبَّس علينا بعض الناس وجاؤونا بعكس ما أفتيتمونا سابقاً، وحيث إن الأمر عظيم وهذا مركب عليه

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٤/ ٣١٢).

ركن من أركان الإسلام، فنرجو من سماحتكم الفتوى مرة أخرى، وتحرير الجواب خلف هذا السؤال هذا، والله يحفظكم.

وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته، وبعد: اطلعت على الخطاب الموضح في بطن هذه الورقة المقدم من الأخ م. ر. ح. بقلم الشيخ ع. ص. ع. حول حكم الفطر والقصر في حق الذين يسافرون من مسافات تعتبر سفراً إلى نخيلهم في قرية في أطراف الحجاز قرب وادي الفرع، وأني أفتيتهم شفوياً منذ سنوات بأن لهم القصر والفطر مع كونهم يقيمون في نخيلهم ما بين شهر إلى شهر ونصف للمقياض وجذ الثمار، وقد سمعوا من بعض الناس عكس ما أفتيتهم به، ورغبوا في التثبت في ذلك. والجواب: قد كنت سابقاً أعتقد أن تحديد مدة الإقامة للمسافر في أثناء السفر ليس عليها دليل صريح من الكتاب ولا من السنة، وكنت أفتي على ضوء ذلك بجواز القصر والفطر للمسافر إذا أقام في أثناء السفر لبعض الحاجات ولو أجمع على إقامة أكثر من أربعة أيام، ولكني لا أذكر أني أفتيتكم في هذه المسألة، ولعلكم صادقون فيما قلتم، ولكني أود أن أخبركم أني أخيراً أرى من الأحوط للمسافر إذا أجمع الإقامة في أي مكان أكثر من أربعة أيام أن يتم ويصوم سداً لذريعة تساهل فيها الكثير من السفهاء بالقصر والفطر بدعوى أنهم مسافرون، وهم مقيمون إقامة طويلة، هذا هو الأحوط عندي سداً لهذه الذريعة، وخروجاً من خلاف أكثر أهل العلم القائلين بأن المسافر متى عزم على إقامة مدة تزيد على أربعة أيام فليس له القصر ولا الفطر في رمضان، والاحتياط في الدين مطلوب شرعاً عند اشتباه الأدلة، أو خفائها؛ لقول النبي ﷺ: «دَع ما يَرِيبُكَ إِلَى ما لاَ يَرِيبُكَ»[1]. وقوله ﷺ: «فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهاتِ استَبرَأَ لِدِينِهِ

(١) رواه الترمذي في الجامع (٢/ ٦٤١) (رقم ٢٧٠٨) وصححه.

وَعِرضِهِ»[1]. وأسأل الله أن يوفق الجميع للفقه في دينه والثبات عليه إنه سميع قريب[2].

سادساً: الالتزام بآداب الفتوى.

أورد العلماء الذين صنفوا في علم الفتوى جملة من الآداب، ينبغي على المفتي الالتزام بها، وهذه الآداب منها ما هو راجع إلى الفتوى نفسها، ومنها ما هو راجع إلى المفتي، ومنها ما هو راجع إلى المستفتي[3]، وهي في مجموعها ترجع إلى تعظيم الفتوى، وقدرها حق قدرها، وقد كان الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ -رحمه الله- يولي جانب الإفتاء عناية كبيرة، ويعطي الفتوى حقها من التعظيم والاهتمام، حتى إنه كان لا يفتي وهو واقف إلا ما ندر، ولا يفتي وهو في السيارة، وإنما إذا أراد أن يفتي تربع، واستحضر ذهنه واستجمع قواه، وطلب من السائل أن يلقي عليه المسألة فعند ذلك يفتي، وربما أخَّر الفتوى شهراً، إذا كان لها صلة بأمر عظيم حتى ينظر فيها ويستخير، وكان يتريث في بعض المسائل التي يريد أن يجيب فيها، فيمكث في السطر أو السطرين دقائق ليملي مخافة أن يكون في لفظ منها زيادة أو نقص[4]. وجاء في خطاب رفعه لنائب رئيس مجلس الوزراء بشأن امتناعه عن إجابة شخصين سألاه الفتوى في مسألة:

وأما ما ذكراه من أنهما استفتياني فلم أجبهما فصحيح، وذلك لأن المذكورين لم يستفتياني إلا بعد حصول النزاع بينهما وبين أخصامهما، وهذا هو الذي أعمله مع كل من يستفتي في قضية فيها خصومة؛ لأن المستفتي والحالة ما ذكر يقصد أن يأخذ شيئاً يؤيد به جانبه،

(١) متفق عليه: صحيح البخاري (١/ ١٦) (رقم ٥٢)، وصحيح مسلم (٢/ ٦٨١) (رقم ٤١٧٨).

(٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٥/ ٢٣٩).

(٣) انظر: أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص٨٦) وما بعدها؛ المجموع للنووي (١/ ٩٥) وما بعدها؛ المفتي في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته في هذا العصر لعبدالعزيز الربيعة، حيث استوعب جملة هذه الآداب.

(٤) الفتوى بين مطابقة الشرع ومسايرة الأهواء لصالح بن عبدالعزيز آل الشيخ (ص١٠).

ومـن المعلـوم أن الفتوى تكون على حسـب السـؤال، وقد يكون لدى الخصم ما يعارض ما ذكره، فصدور الفتوى لأحد طرفي النزاع يسبب التشويش على القضاة والتأثير على سير القضية كما لا يخفى[1].

والشيخ ابن باز -رحمه الله- على هذا الطريق من أشد الناس التزاماً بهـذه الآداب، ولا أظـن ذلك إلا اتباعاً لطريق مشـايخه من قبل، وأثراً للأخلاق الحسنة التي كان متحلياً بها.

ومن هذه الآداب:

أولاً: تحلية الفتوى بالدليل.

مـن آداب الفتـوى أن يذكـر المفتي دليـل الحكم ومأخـذه ما أمكنه ذلك، ولا يلقيه إلى المسـتفتي سـاذجاً مجـرداً عن دليلـه ومأخذه[2]. إذ الدليـل لبُّ الفتوى وروحها، والباعث على الاطمئنان بصحتها، وهو بعد ذلك يكسـب الفتـوى رونقاً وبهاءً، ويزيدها جمـالاً ووضاءً، ومن ينظـر في فتاوى الشـيخ -رحمه الله- يجد أنه لا يكاد يفتي في مسـألة إلا ويذكـر الدليـل على قوله، ومـن هنا تعرف لم كان النـاس في جمهورهم يحرصون على استفتاء الشيخ -رحمه الله-، ويطمئنون لفتواه؟

ثانياً: الوضوح وحسن البيان، مع التفصيل في الإجابة.

ممـا يلـزم المفتـي أن يبين الجواب للسـائل بيانـاً يزيل الإشـكال[3]، ويستحسن أن يفصل في جوابه، إذا كان المقام يستدعي ذلك، وللمسألة جوانب متعددة يحتاج إليها المستفتي، وقد لا يفطن لها.

يقول ابن القيم -رحمه الله-[4]: «ولقد شاهدت من شيخ الإسلام ابن

(١) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ (٢/ ٢٠).
(٢) إعلام الموقعين لابن القيم (ص٨٧٠).
(٣) أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص٢٢٠).
(٤) مدارج السالكين (٣/ ٤٨).

تيميـة -قـدس الله روحه- في ذلك أمراً عجيباً، كان إذا سُـئل عن مسـألة حكميـة ذكـر في جوابها مذاهـب الأئمة الأربعة إذا قـدر ومأخذ الخلاف وترجيـح القـول الراجح، وذكـر متعلقات المسـألة التي ربـما تكون أنفع للسـائل من مسـألته، فيكون فرحه بتلـك المتعلقات واللـوازم أعظم من فرحه بمسـألته، وهذه فتاويه -رحمـه الله- بين الناس فمن أحب الوقوف عليها رأى ذلك»، إلى أن قال: «وكان خصومه -يعني شـيخ الإسلام ابن تيمية- يعيبونه بذلك ويقولون: سأله السائل عن طريق مصر مثلاً فيذكر له معها طريق مكة والمدينة وخراسان والعراق والهند وأي حاجة بالسائل إلى ذلك؟ ولعمر الله ليس ذلك بعيب وإنما العيب الجهل والكبر ا.هـ

والشـيخ ابن بـاز -رحمه الله- من أحسـن الناس في عـصره بياناً في إجاباتـه، وقد التزم في فتاويه بمنهج في التفصيل والإبانة، إلى حد أنك تستطيع أن تميز فتواه عن فتوى غيره من العلماء المعاصرين.

ومن الأمثلة على ذلك:

• ما حكم بلع اللعاب للصائم؟

•• اللعاب لا يضر بالصوم؛ لأنه من الريق، فإن بلع فلا بأس، وإن بصـق فلا بأس. أما النخامـة وهي ما يخرج من الصدر، أو من الأنف، ويقال لها النخاعة، وهي البلغم الغليظ الذي يحصل للإنسـان تارة من الصدر وتارة من الرأس، هذه يجب على الرجل والمرأة بصقه وإخراجه وعـدم ابتلاعه. أما اللعاب العادي الـذي هو الريق، فهذا لا حرج فيه ولا يضر الصائم لا رجلاً ولا امرأة[1].

• في صيام التطوع نويت الصوم يوم الاثنين ولكني بعد أذان الفجر قمـت وشربت فهـل لي إكمال صومـي لذلك ويحسـب لي أم لا؟ ومن أكل أو شرب بعد الأذان في التطوع فهل له إكمال يومه أم لا؟ أفيدوني

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٥/ ٣١٣).

جزاكم الله خيراً.

•• الواجب على الصائم إذا كان صومه فرضاً، أن يمسك عن الطعام والشراب وسائر المفطرات، بعد التأكد من طلوع الفجر أو سماع أذان المؤذن الذي من عادته أن يؤذن مع طلوع الفجر أو على التقويم المؤقت بطلوع الفجر؛ لقول الله سبحانه: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ولقول النبي ﷺ: «إنَّ بلالاً يؤذِّنُ بليلٍ، فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم وكان رجلاً أعمى لا ينادي حتى يقال له أصبحت أصبحت» متفق عليه[(١)]. فإذا أكل بعد ذلك أو شرب أو تعاطى شيئاً من المفطرات بطل صومه. أما المتطوع فلا يتم صومه إلا إذا أمسك عن الطعام والشراب وسائر المفطرات عند طلوع الفجر كالمفترض، فإن أكل أو شرب أو تعاطى شيئاً من المفطرات بعد طلوع الفجر أو بعد الأذان المؤقت على طلوع الفجر فلا صوم له، لكنه يختلف عن الصائم المفترض في أنه يجوز له أن يصوم من أثناء النهار، إذا كان لم يتعاط شيئاً من المفطرات بعد طلوع الفجر، ويكتب له أجر الصائم من حين نيته؛ لقول عائشة رضي الله عنها: «دخل عليَّ النبي ﷺ ذات يوم فقال هل عندكم شيءٌ؟ فقلنا: لا. قال: فإني إذاً صائمٌ. ثم أتانا يومًا آخرَ فقلنا: يا رسول الله أهدِيَ لنا حيس. فقال: أرينيه فلقد أصبحت صائماً فأكل» رواه مسلم[(٢)]. وقوله ﷺ: «إنَّما الأعمالُ بالنياتِ وإنما لكلِّ امرئ ما نَوَى» متفق عليه[(٣)]. وبالله

(١) صحيح البخاري (١/ ١٢١) (رقم ٦٢٠) واللفظ له؛ صحيح مسلم (١/ ٤٣٤) (رقم ٢٥٩٠).

(٢) صحيح مسلم (١/ ٤٥٧) (رقم ٢٧٧١).

(٣) صحيح البخاري (١/ ٢) (رقم ١)، وصحيح مسلم (٢/ ٨٣٦) (رقم ٥٠٣٦) واللفظ للبخاري.

التوفيق[1].

ثالثاً: النصح والشفقة على المستفتي[2].

من الآداب أيضاً مراعاة حال السائل، فإن كان بعيد الفهم، فليرفق به المفتي، وليصبر على تفهم سؤاله، وتفهيم جوابه فإن ثوابه جزيل[3]. وإذا سأل عن شيء فمنعه المفتي، وكانت حاجته تدعوه إليه أن يدله على ما هو عوض له منه، فيسد عليه باب المحظور ويفتح له باب المباح[4]. وإذا أخطأ المستفتي في سؤاله، فيستحسن في حق المفتي إصلاح الخطأ، وتنبيه المستفتي حتى لا يقع فيه مرة أخرى[5].

ومن الأمثلة على ذلك من فتاوى الشيخ ابن باز -رحمه الله-:

• أنا تايلاندي الجنسية، طالب في إحدى جامعات السودان، ولي أخت صغيرة في بلدي تايلاند لم تبلغ حتى الآن، وخلال الشهور الماضية جاءني خبر مفجع وهو أن أبي توفي تاركاً أختي الصغيرة. سؤالي: هل يجب عليَّ إخراج زكاة الفطر عنها؟ علماً أنه ليس لها أخ سواي ينفق عليها.

•• إذا كان والدك توفي قبل انسلاخ رمضان ولم يؤد أحد من أقاربك زكاة الفطر عن أختك فإن عليك أن تؤدي زكاة الفطر عنها إذا كنت تستطيع ذلك، وعليك أيضاً أن ترسل إليها من النفقة ما يقوم بحالها حسب طاقتك؛ لقول الله سبحانه: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ﴾ [الطلاق: ٧]، وقوله سبحانه ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٥/ ٢٨٦).
(٢) المفتي في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته في هذا العصر لعبدالعزيز الربيعة (ص٤٠).
(٣) انظر: أدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص٢٢٢)، والمجموع للنووي (١/ ١٠٦).
(٤) إعلام الموقعين لابن القيم (ص٨٦٨).
(٥) انظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ١٨٣)، وأدب المفتي والمستفتي لابن الصلاح (ص٢٢٤).

[التغابن: ١٦]، وقول النبي ﷺ: «لا يدخلُ الجنة قاطع رحم»[١]. وقوله ﷺ لما قال له رجل: يا رسول الله، من أبرُّ؟ قال: أمَك. قال: قلت ثم من؟ قال: أمك. قال: قلت ثم من؟ قال: أمك. قال: قلت ثم من؟ قال: ثم أباكَ ثم الأقرب فالأقرب[٢]. أخرجها مسلم في صحيحه. ولأن الإنفاق عليها من صلة الرحم الواجبة إذا لم يوجد من يقوم بالنفقة عليها سواك، ولم يخلف لها أبوك من التركة ما يقوم بحالها، وفقكما الله لكل خير[٣].

من عبدالعزيز بن عبدالله بن باز إلى حضرة الأخ المكرم ع. ع. ق، وفقه الله آمين.

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته، بعده: كتابكم المؤرخ ١٩/ ٢/ ١٣٩٤هـ، وصل -وصلكم الله بهداه-، وما تضمنه من الإفادة أنه حصل لك حادث، على أثره توفي رجل، وحكم عليك فضيلة قاضي الثقبة بالدية وصيام شهرين متتابعين، وأنك لا تستطيع الصيام؛ لأنك عسكري وسكنك وأكلك مع العساكر الآخرين بصورة جماعية إلى آخر ما ذكرت، ورغبتك في الفتوى كان معلوماً.

والجواب: لا يقوم مقام العتق أو الصيام شيء من الكفارات في هذه المسألة، بل الواجب عليك العتق إن وجدت، فإن لم تستطع فالصيام، ولا بأس بتأخيره حتى تستطيع ذلك، أما الإطعام فلا دخل له في كفارة القتل، وأسأل- الله أن يسهل أمرك، وأن يبري ذمتك، وأن يعيننا وإياك على كل خير، إنه خير مسؤول، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

(١) صحيح مسلم (٢/ ١٠٨٥) (رقم ٦٦٦٥).
(٢) صحيح مسلم (٢/ ١٠٩٠) (رقم ٦٦٨٥)، والترمذي في الجامع (٢/ ٤٩٨) (رقم ٢٠١٨) وحسنه واللفظ له.
(٣) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (١٤/ ١٩٨).

تنبيه: قلتَ في مستهل كتابك ما نصه: «مستفسراً من سعادتكم عما حكم به القدر عليه» وهذا خطأ؛ لأن القدر ليس هو الذي يحكم على الإنسان، وإنما مرد الأمور لله وحده، وهو الذي يقدر الأقدار، فتنبه لذلك، والأحسن أن تقول في مثل هذا: عما قدره الله علي[1].

• إنني شاب أبلغ من العمر السادسة والعشرين عاماً، قدر الله علي بحصول غمامة من غمامات الدهر التي تعترض كل شاب متزوج ولي ثلاثة من الأبناء يعيشون تحت رعايتي بعد الله ووالدتي طاعنة في السن، وحجبتني الأقدار الإلهية عن رؤيتهم ما يقارب سنة وستة أشهر، فنذرت لله أنه عند عودتي لمنزلي وأطفالي -الذين أصبحوا بعد فترة غيابي تحت برِّ المتصدقين- أن أصوم لله تعالى ستة أيام، وأذبح اثنتين من الذبائح لله تعالى، وأزور مكة والمدينة أنا ووالديّ، وأقوم بحمل والدتي على أكتافي، وأطوف بها وأسعى، وعندما انجلت تلك الغمامة ولسوء حالتي المادية وحالة أسرتي قمت بذبح ذبيحة واحدة ولم أستطع إحضار الأخرى، كذلك لم أستطع الذهاب بأسرتي أو والدتي لمكة والمدينة وفاء بنذري؛ وذلك لسوء حالتي المادية، حتى الصيام لم أستطع القيام به وخوفاً من وقوعي في الذنب والوزر بعثت برسالتي لأجد الحل بما يرضي الله.

•• الحمد لله الذي يسر لك الاجتماع بوالديك وأولادك، ونسأله جل وعلا أن يصلح حالكم جميعاً، وأن يعينك على ما يحبه ويرضاه، أما النذر فالواجب عليك الوفاء به حسب الطاقة، وقد مدح الله المؤمنين الموفين بالنذر في قوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ۝٧﴾ [الإنسان: ٧]، وقال النبي: «مَن نَذَرَ أَن يُطِيعَ اللهَ فَلْيُطِعهُ، وَمَن نَذَرَ أَن يَعصِيَهُ فَلاَ يَعصِهِ» أخرجه الإمام البخاري في صحيحه عن عائشة ﵂

(١) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٢٢/ ٣٢٥).

[1]، فعليك أن تؤدي الذبيحة الثانية عند القدرة لقوله سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله عز وجل: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، فمتى استطعت وتيسر لك ما تشتري به الذبيحة الثانية فافعل واذبحها وتصدق بها على الفقراء إلا أن تكون نويت أن تأكلها مع أهلك فأنت على نيتك لقول النبي ﷺ: «إنَّما الأعمالُ بالنِّيّاتِ وإنَّما لكل امرئٍ ما نَوَى» متفق عليه[2]، أما إن كنت نذرت الذبح ولم تقصد أن تأكلها مع أهلك فإنك تعطيها الفقراء، وعليك أن تصوم ستة أيام لأنها طاعة لله فعليك أن تصومها متى استطعت ولو متفرقة، إلا إن كنت نويت أن تصومها متتابعة فأنت على نيتك؛ لقول النبي ﷺ: «إنَّما الأَعمالُ بالنِّيّاتِ» إن كنت نويت صيامها متتابعة فصمها متتابعة. وعليك أيضاً أن تحج بوالديك وتذهب بوالديك إلى مكة والمدينة كما نذرت، إن كنت أردت العمرة فعمرة، وإن كنت أردت الحج فحج على حسب نيتك متى استطعت ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ويقول سبحانه: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وعليك أن تذهب بهما إلى المدينة أيضاً؛ لأن شد الرحال إلى المدينة للصلاة في مسجد النبي ﷺ سنة وقربة، وإذا زرت المدينة فسلم على الرسول ﷺ وعلى صاحبيه، وهذا هو الأفضل لك، فإن زيارة قبره ﷺ وقبر صاحبيه لمن كان في المدينة مشروعة. وهكذا من وفد إليها من الرجال، إنما الذي ينهى عنه شد الرحال لمجرد زيارة قبره ﷺ فقط، أما شد الرحال للمسجد والزيارة داخلة في ذلك فلا بأس بذلك، وتسلم على النبي ﷺ وعلى صاحبيه رضي الله عنهما، أما النساء فلا يزرن القبور لكن أنت وأبوك ومن معك من الرجال، أما النساء فلا يزرن القبور ولكن

(١) صحيح البخاري (٣/ ١٣٥٣) (رقم ٦٧٧٩).

(٢) صحيح البخاري (١/ ٢) (رقم ١)، وصحيح مسلم (٢/ ٨٣٦) (رقم ٥٠٣٦) واللفظ للبخاري.

يصلين في مسجد الرسول ﷺ ويصلين عليه في المسجد وفي البيوت وفي الطريق ﷺ. ويشرع لك أنت ومن معك من الرجال زيارة البقيع وزيارة الشهداء، كل هذا مشروع للرجال، ويستحب أيضاً لك ومن معك من الرجال والنساء زيارة مسجد قباء والصلاة فيه؛ لأنه مسجد فاضل تستحب الزيارة له والصلاة فيه لمن كان في المدينة ولمن وفد إليها. أما حملك لأمك أو لأبيك حين تحج بهما وقت الطواف والسعي فلا حرج عليك في ذلك إذا كانا عاجزين عن المشي في الطواف والسعي وأنت قادر على ذلك، أما إن قدرا فعليهما أن يطوفا ويسعيا بأنفسهما ولا حرج أن يسعيا راكبين كغيرهما من الحجاج والعمار، والأمر في ذلك واسع والحمد لله، أما حملك لهما فلا يجب عليك حملهما لما فيه من المشقة ولعدم الدليل على شرعيته، وعليك أن تكفر عن نذرك هذا كفارة يمين إذا لم تحملهما؛ وهي إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم تعطي كل واحد نصف صاع من التمر أو البر أو الأرز أو تكسو كل واحد كسوة تجزئه في الصلاة كالقميص أو إزار ورداء، وليس عليك حملهما، بل يطوفان ويسعيان بأنفسهما - كما تقدم - إذا كانا قادرين، أما إن كانا عاجزين فيطاف بهما ويسعى بهما، والحمد لله. ونسأل الله أن يعينك على الوفاء بنذرك وأن يتقبل منا ومنك ومن سائر المسلمين ونوصيك بعدم النذر في المستقبل؛ لأن الرسول ﷺ قال: «لا تَنذُرُوا فإنَّ النَّذرَ لاَ يُغني مِنَ القَدَرِ شَيئًا وإنَّما يُستَخرَجُ بِهِ مَن البَخِيلِ»[1]. فنوصيك في المستقبل أن لا تنذر أبداً، متى حصلت لك نِعَم فاشكر الله عليها وأطعه واحمده، ولا حاجة إلى النذر. وقد قلت في سؤالك: «ولكن حجبتني الأقدار» فالأفضل أن تقول في مثل هذا: ولكن قدر الله كذا وكذا؛ لأن الأقدار ليس لها تصرف، إنما التصرف لله وحده.

(١) متفق عليه: صحيح البخاري (٣/ ١٣٣٧) (رقم ٦٦٨٨)، وصحيح مسلم (٢/ ٧٠٣) (رقم ٤٣٢٩) واللفظ له.

فتقول في مثل هذا: قدر الله علي كذا، أو شاء الله كذا، فتنسب الأمر إلى الله سبحانه وتعالى، والله ولي التوفيق.

الخاتمة

هذه الدراسة ليست دعوة إلى تقليد الشيخ -رحمه الله-، ولا إلى الالتزام بفتاويه، والانتصار لأقواله واختياراته الفقهية، فإن الشيخ -رحمه الله- لم يرد ذلك حين أمر بجمع ما تفرق من فتاويه، ولم أقصد ذلك حين تحدثت عن منهجه في الفتوى، وعرضت للمعالم الرئيسة في فقهه؛ وإنما هي أعلام ومنارات تضيء الطريق لطلبة العلم والمفتين؛ وهم يوقعون عن رب العالمين، ويبينون للناس ما أشكل عليهم من أحكام الدين.

إن الفقه في دين الله، ومعرفة الأحكام الشرعية، يتطلب مع الاستعداد الفطري والذهني ملكةً فقهيةً يكتسبها طالب العلم بارتياضه للمسائل الفقهية، ودربته عليها، وحسن فهم لها، مع قدرة على إلحاق الفروع بالأصول، وفق منهج علمي متين، يوفّق إليه طالب العلم حين يُهدى إلى شيخ جليل، وأستاذ قدير. يُحسن تدريس العلم، وينصح لطلابه، يأخذ بأيديهم إلى معالي الأمور، ويدلهم على محاسن الأخلاق، ومن رام بعد ذلك الإصابة في الفتوى، والوصول إلى وجه الحق في المسائل والنوازل، فليضم إلى العلم أخلاقاً حسنة جماعها: التقوى، التي تدفع بالعالم إلى الخوف من الله تعالى ومراقبته، وحسن التأسي بنبي الأمة ﷺ، وتمنع من اتباع الهوى، والركون إلى الحياة الدنيا، إذ هما قرينان أعني: العلم والتقوى، إن تخلفا أو أحدهما قلَّ التوفيق، وكثُرَ الخطأ.

ثم هذه الدراسة أيضاً دعوة إلى أن يجتهد المخلصون من الشيوخ والمدرسين، ويجدوا في العناية بطلاب العلم؛ خلقاً وتربية وتعليماً؛ ليتخرج لنا علماء أساطين في العلم والتقوى، يجددون ما اندرس من معالم الدين، ويجد الناس فيهم ضالتهم المنشودة.

ما أحوج الأمة الإسلامية في هذا العصر إلى علماء قادة، رؤوس في الخير والعلم والتقوى، فيهم وقار العلماء، وهيبة السلاطين، وعبادة الصالحين، وورع المتقين، وصدق المخلصين؛ لتنضبط الفتوى، ويتبوأ العلم الشرعي مكانه الأسمى، ويلتزم الناس بشرع المولى جلَّ وعلا، ومتى فقد الناس أمثال هؤلاء؛ تساوت الرؤوس، فاندفع من شاء من البشر يتكلم بما يشاء، لا يحجزه دين، ولا يمنعه خوف من الله تعالى، ولا تردعه هيبة من عالم، ولا تسأل حينئذٍ عما يحدث؛ حيث يلتبس الحق على كثير من الخلق، وتضطرب الفتوى، وتعم الفوضى.

وأحسب أن الشيخ ابن باز -رحمه الله- لم يكن أعلم الناس في زمنه، ولم يكن أكثرهم حفظاً وقراءة وتأليفاً، ولا جمعاً للكتب وإدماناً في مطالعتها والنظر فيها، بل إنه -رحمه الله- اعتذر عن إكمال تحقيق كتاب: فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني -رحمه الله- ؛ لكثرة الأشغال، وتزاحم الأعمال، وهي كلها تتعلق بمصالح الناس، وقضاء حوائجهم، ومع ذلك كان -رحمه الله- خيرَ العلماء وأفضلَهم وأفقههم ومقدَّمَهم في وقته، وأكثرهم صواباً، وأوثقهم لدى الخاصة والعامة، نفع الله بعلمه، وبارك في عمله، وقد تبحث عن تفسير لذلك فلا تجد، إلا أنه فتح من الله عز وجل ونعمة وهبها للشيخ -رحمه الله- ؛ حين وظَّف حياته كلها في العمل والدعوة إلى الله تعالى على منهاج النبوة، والنصح للخاصة والعامة، وبذل العلم وتدريسه، والإحسان إلى الخلق ونفعهم، ولعل الله علم حسن نيته فأكرمه بذلك، وليس على الله بعزيز أن يكون في الأمة رجال وعلماء مثل الشيخ -رحمه الله-.

فسبحان من يهب الخير لمن يشاء من عباده، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو فضل عظيم.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه...

فهرس المصادر والمراجع:

١. أبجد العلوم. صديق بن حسن القنوجي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، دار ابن الجوزي، بيروت.
٢. الإبريزية في التسعين البازية. حمد بن إبراهيم الشتوي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، دار العاصمة، الرياض.
٣. الاحتياط في الفقه الإسلامي. إبراهيم بن جامع أوتويو، رسالة دكتوراه مقدمة إلى المعهد العالي للقضاء، ١٤١٤هـ.
٤. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام. تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب ابن مطيع القشيري المعروف بابن دقيق العيد، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٥. أحكام الاشتباه الشرعية. يوسف أحمد البدوي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، دار النفائس، الأردن.
٦. الإحكام في أصول الأحكام. علي بن محمد الآمدي، تعليق: عبدالرزاق عفيفي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
٧. اختيارات الشيخ ابن باز وآراؤه الفقهية في قضايا معاصرة. خالد بن مفلح الحامد، رسالة دكتوراه مقدمة إلى المعهد العالي للقضاء ١٤٢٦هـ.
٨. أدب الدنيا والدين. أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، دار اقرأ، بيروت.
٩. أدب المفتي والمستفتي. أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن بن الصلاح، تحقيق: مصطفى الأزهري، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ، دار ابن القيم، الرياض.
١٠. آراء الإمام عبدالعزيز بن باز الفقهية. ياسين بن سعيد الحاشري، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ، دار التدمرية، الرياض.
١١. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: سامي ابن العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، دار الفضيلة، الرياض.
١٢. الأشباه والنظائر في الفروع. جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الفكر، بيروت.
١٣. الإشراف على نكت مسائل الخلاف. أبو محمد عبدالوهاب بن علي البغدادي، تحقيق: الحبيب بن طاهر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، دار ابن حزم، بيروت.
١٤. أصول السرخسي. أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٥. أصول فقهاء الحديث. مجدي بن حمدي بن محمد، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، مرامر للطباعة الإلكترونية.

١٦. أصول مذهب الإمام أحمد دراسة أصولية مقارنة. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٧. إعلام الموقعين عن رب العالمين. شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: رائد بن أبي علفة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ، دار طيبة، الرياض.
١٨. إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان. شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ، دار المعرفة، بيروت.
١٩. الإقناع في مسائل الإجماع. أبو الحسن علي بن محمد بن عبدالملك بن القطان، تحقيق: حسن بن فوزي الصعيدي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، الفاروق الحديثة، القاهرة.
٢٠. الأقوال الشاذة في بداية المجتهد لابن رشد جمعاً ودراسة. صالح بن علي الشمراني، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، دار المنهاج، الرياض.
٢١. الأم. محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: رفعت فوزي عبدالملك، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، دار الوفاء، مصر.
٢٢. الإنجاز في ترجمة الإمام عبدالعزيز بن باز. عبدالرحمن بن يوسف الرحمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، دار ابن الجوزي، الدمام.
٢٣. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، هجر للطباعة والنشر، مصر.
٢٤. البحر المحيط في أصول الفقه. بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي، تحقيق: محمد محمد تامر، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٥. البدر الطالع في حل جمع الجوامع. جلال الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد المحلي، تحقيق: مرتضى الداغستاني، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق.
٢٦. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير. سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن الملقن، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وآخرون، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، دار الهجرة، الرياض.
٢٧. بيان الدليل على بطلان التحليل. شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق: أحمد ابن محمد الخليل، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، دار ابن الجوزي، الدمام.
٢٨. تاريخ دمشق. أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تحقيق: علي شيري، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، دار الفكر، بيروت.
٢٩. التحرير وشرحه تيسير التحرير. محمد بن عبدالواحد بن الهمام، والشارح: محمد أمين المعروف بأمير باداشاه، دار الفكر، بيروت.
٣٠. التحقيق والإيضاح لكثير من مسائل الحج والعمرة والزيارة. عبدالعزيز بن عبدالله ابن باز، الطبعة العشرون، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.

٣١. التعالم وأثره على الفكر والكتاب ضمن المجموعة العلمية. بكر بن عبدالله أبو زيد، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، دار العاصمة، الرياض.
٣٢. التعريفات. علي بن محمد الجرجاني، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٣. التقليد والإفتاء والاستفتاء. عبدالعزيز بن عبدالله الراجحي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، دار طيبة، الرياض.
٣٤. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، ١٤١٠هـ، دار طيبة، الرياض.
٣٥. الجامع الصحيح. محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، ١٤٢١هـ، جمعية المكنز الإسلامي، مصر.
٣٦. جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله. أبو عمر يوسف بن عبدالبر القرطبي، صححه. عبدالرحمن محمد عثمان، الطبعة الثانية، ١٣٨٨هـ، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
٣٧. الجامع في فقه النوازل. صالح بن عبدالله بن حميد، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ، مكتبة العبيكان، الرياض.
٣٨. الجامع لأحكام القرآن. أبو عبدالله محمد بن أحمد القرطبي، اعتنى به: هشام سمير البخاري، ١٤٢٣هـ، دار عالم الكتب، الرياض.
٣٩. جمهرة اللغة. أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، دار العلم للملايين، بيروت.
٤٠. جوانب من سيرة الإمام عبدالعزيز بن باز. رواية: محمد بن موسى الموسى، وإعداد: محمد ابن إبراهيم الحمد، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، دار خزيمة، الرياض.
٤١. الجواهر المضية في طبقات الحنفية. محيي الدين أبو محمد عبدالقادر بن محمد القرشي، تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو، ١٣٩٨هـ، دار العلوم، الرياض.
٤٢. الجوهر المفصل في مناقب الإمام أحمد بن حنبل. محمد بن محمد بن أبي بكر السعدي، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، هجر للطباعة والنشر، مصر.
٤٣. حياة الشيخ محمد بن إبراهيم وآثاره. صالح بن عبدالرحمن الأطرم، وعبدالله بن موسى العمار، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.
٤٤. الدرر السنية في الأجوبة النجدية، جمع: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الثانية، ١٣٨٥هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
٤٥. ديوان أبي تمام مع شرح الخطيب التبريزي، قدم له: راجي الأسمر، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.
٤٦. ديوان مسلم بن الوليد: شرح ديوان صريع الغواني، ١٩٥٧م، دار المعارف، القاهرة.

٤٧. ذكريات علي الطنطاوي، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٧م، دار المنارة، جدة.
٤٨. رجال من التاريخ. علي الطنطاوي، الطبعة الثامنة، ١٤٠٨هـ، دار المنار، جدة.
٤٩. الرسائل المتبادلة بين الشيخ ابن باز والعلماء. محمد بن موسى الموسى ومحمد بن إبراهيم الحمد، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، دار ابن خزيمة، الرياض.
٥٠. الرسالة. محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: رفعت فوزي عبدالملك، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، دار الوفاء، مصر.
٥١. رفع الإصر عن قضاة مصر. أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: علي محمد عمر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، مكتبة الخانجي، القاهرة.
٥٢. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه. موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبدالكريم بن علي النملة، الطبعة السابعة، ١٤٢٤هـ، مكتبة الرشد، الرياض.
٥٣. زاد المستقنع في اختصار المقنع. شرف الدين موسى بن أحمد الحجاوي، تحقيق: عبدالرحمن ابن علي العسكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، مدار الوطن، الرياض.
٥٤. السنن الكبرى. أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ، مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند.
٥٥. السنن. أبو عبدالله محمد بن يزيد ابن ماجه القزويني، ١٤٢١هـ، جمعية المكنز الإسلامي، مصر.
٥٦. السنن. سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، ١٤٢١هـ، جمعية المكنز الإسلامي، مصر.
٥٧. السنن. عبدالرحمن بن أحمد بن شعيب النسائي، ١٤٢١هـ، جمعية المكنز الإسلامي، مصر.
٥٨. سير أعلام النبلاء. أبو عبدالله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق مجموعة، الطبعة السابعة، ١٤١٠هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٥٩. سيرة وحياة الشيخ العلامة عبدالعزيز بن عبدالله بن باز. جمع: إبراهيم بن عبدالله الحازمي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، دار الشريف، الرياض.
٦٠. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار. محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٦١. شرح الكوكب المنير. تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ، مكتبة العبيكان، الرياض.
٦٢. شرح الورقات في أصول الفقه. عبدالله بن صالح الفوزان، الطبعة السابعة، ١٤٢٤هـ، دار المسلم، الرياض.
٦٣. شرح صحيح مسلم. أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، دار عالم الكتب، الرياض.

٦٤. شرح منتهى الإرادات: دقائق أولي النهى لشرح المنتهى. منصور بن يونس البهوتي، ١٩٩٦م، عالم الكتب، بيروت.
٦٥. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ، دار العلم للملايين، بيروت.
٦٦. صحيح البخاري. محمد بن إسماعيل البخاري، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، جمعية المكنز الإسلامي، القاهرة.
٦٧. صحيح مسلم. مسلم بن الحجاج القشيري، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، جمعية المكنز الإسلامي، القاهرة.
٦٨. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. أحمد بن حمدان الحراني، علق عليه وخرج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ، المكتب الإسلامي، دمشق.
٦٩. صناعة الفتوى وفقه الأقليات. عبدالله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، دار المنهاج، بيروت.
٧٠. طبقات الحنابلة. أبو الحسين محمد بن محمد بن أبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.
٧١. طبقات الشافعية الكبرى. تاج الدين أبو نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي، تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو ومحمود الطناحي، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ، هجر للطباعة والنشر، مصر.
٧٢. العدة في أصول الفقه. أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء، تحقيق: أحمد سير مباركي، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ
٧٣. العقيدة الطحاوية. أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي، شرح: صدر الدين علي ابن علي بن أبي العز الحنفي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، طبعة ١٤١٨هـ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض.
٧٤. علماء ومفكرون عرفتهم. محمد المجذوب، الطبعة الثالثة، دار الاعتصام، القاهرة.
٧٥. فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ. جمع وتحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، الطبعة الثانية.
٧٦. فتح الباري شرح صحيح البخاري. أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبدالعزيز بن باز ومحب الدين الخطيب، دار الفكر، بيروت.
٧٧. فتح البيان في مقاصد القرآن. صديق بن حسن خان، ١٩٦٥م، دار أم القرى، القاهرة.
٧٨. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت.
٧٩. الفتوى بين مطابقة الشرع ومسايرة الأهواء. صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، الطبعة الثامنة، ١٤٢٨هـ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض.
٨٠. الفرج بعد الشدة. أبو علي المحسن بن علي التنوخي، تحقيق: عبود الشالجي، دار صادر،

بيروت.
٨١. الفروق. أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: خليل المنصور، ١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٨٢. الفقه الإسلامي أهميته والعناية بمصادره وأهله. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، كتيب المجلة العربية، عدد (١١٨) شوال ١٤٢٧هـ.
٨٣. فقه السيرة. زيد بن عبدالكريم الزيد، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠هـ، دار التدمرية، الرياض.
٨٤. الفقيه والمتفقه. أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تصحيح وتعليق: إسماعيل الأنصاري، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ، مطابع القصيم، الرياض.
٨٥. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. عبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، مطبوع بهامش المستصفى للغزالي، دار الفكر، بيروت.
٨٦. في وداع الأعلام. يوسف بن عبدالله القرضاوي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، دار الفكر المعاصر، بيروت.
٨٧. قواعد ابن رجب: تقرير القواعد وتحرير الفوائد. أبو الفرج عبدالرحمن بن رجب الحنبلي، تحقيق: إياد بن عبداللطيف القيسي، ٢٠٠٤م، بيت الأفكار الدولية، لبنان.
٨٨. قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية. مصطفى بن كرامة الله مخدوم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، دار أشبيليا، الرياض.
٨٩. القواعد والضوابط الفقهية القرافية. عادل بن عبدالقادر قوته، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، دار البشائر، بيروت.
٩٠. القواعد والضوابط الفقهية للمعاملات المالية عند ابن تيمية. عبدالسلام بن إبراهيم الحصين، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، دار التأصيل، القاهرة.
٩١. الكامل في ضعفاء الرجال. أبوأحمد عبدالله بن عدي الجرجاني، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، دار الفكر، بيروت.
٩٢. كشاف القناع عن الإقناع. منصور بن يونس البهوتي، تحقيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ، وزارة العدل، المملكة العربية السعودية.
٩٣. لسان العرب. محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.
٩٤. المبدع شرح المقنع. برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن مفلح، ١٤٠٠هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
٩٥. مجلة البحوث الإسلامية. مجلة دورية محكمة تصدر عن الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.
٩٦. مجلة البيان. مجلة شهرية تصدر عن المنتدى الإسلامي، لندن.
٩٧. المجموع شرح المهذب. أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، ١٤٢٣هـ، دار عالم الكتب، الرياض.

٩٨. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. جمع: عبدالرحمن بن محمد ين قاسم، ١٤١٦هـ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض.
٩٩. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة. عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، جمع وترتيب: محمد بن سعد الشويعر، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.
١٠٠. المحلى. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
١٠١. المحيط في اللغة. الصاحب إسماعيل بن عباد، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، عالم الكتب، بيروت.
١٠٢. المختارة. ضياء الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالواحد المقدسي، تحقيق: عبدالملك بن عبدالله بن دهيش، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، مكتبة النهضة، بيروت.
١٠٣. المخصص. أبو الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي المعروف بابن سيده، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٠٤. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: عبدالعزيز بن ناصر الجليل. الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ، دار طيبة، الرياض.
١٠٥. المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل وتخريجات الأصحاب. بكر بن عبدالله أبوزيد، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، دار العاصمة، الرياض.
١٠٦. المدخل إلى السنن الكبرى. أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ، أضواء السلف، الرياض.
١٠٧. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل. عبدالقادر بن بدران الدمشقي، تحقيق: عبدالله ابن عبدالمحسن التركي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٠٨. مراتب الإجماع. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم،، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٠٩. المستدرك على الصحيحين. أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، دار المعرفة، بيروت.
١١٠. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: مجموعة من الباحثين، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١١١. المسودة في أصول الفقه لآل تيمية. جمعها. شهاب الدين أبو العباس الحنبلي، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد،، دار الكتاب العربي، بيروت.
١١٢. مشاهير علماء نجد وغيرهم. عبدالرحمن بن عبداللطيف آل الشيخ، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ، دار اليمامة، الرياض.
١١٣. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة. محمد بن حسن الجيزاني، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ، دار ابن الجوزي، الدمام.
١١٤. معجم لغة الفقهاء لمحمد رواس قلعه جي وزميله، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ، دار النفائس، بيروت.

١١٥. المغني. موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبدالله ابن عبدالمحسن التركي وعبدالفتاح محمد الحلو، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ، دار عالم الكتب، بيروت.
١١٦. المفتي في الشريعة الإسلامية وتطبيقاته في هذا العصر. عبدالعزيز بن عبدالرحمن الربيعة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، دار المطبوعات الحديثة.
١١٧. مقاييس اللغة. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، ١٣٩٩هـ، دار الفكر، بيروت.
١١٨. من سير علماء السلف عند الفتن، مطرف بن الشخير نموذجاً. علي بن عبدالله الصياح،، دار الوطن، الرياض.
١١٩. مناقب الإمام أحمد بن حنبل. أبو الفرج عبدالرحمن بن الجوزي، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ، مكتبة الخانجي، مصر.
١٢٠. المنتقى من أخبار المصطفى. مجد الدين أبو البركات عبدالسلام بن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي، الطبعة الأولى، ١٣٥٠هـ، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
١٢١. المنثور في القواعد. أبوعبدالله محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: تيسير فائق محمود، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
١٢٢. منهج الشيخ عبدالعزيز بن باز في القضايا الفقهية المستجدة مع التطبيق على أبرز العبادات، دراسة مقارنة بآراء الفقهاء المتأخرين. شافي بن مذكر السبيعي، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ، دار ابن الجوزي، الدمام.
١٢٣. الموافقات. إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، دار عفان.
١٢٤. الموسوعة الفقهية الكويتية. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ، دار السلاسل، الكويت.
١٢٥. الموطأ. أبو عبدالله مالك بن أنس الأصبحي، ١٤٢١هـ، جمعية المكنز الإسلامي، مصر.
١٢٦. نفحة الريحانة ورشحة طلاء الحانة. محمد أمين بن فضل الله المحبي، تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
١٢٧. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، ١٤١٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

محتويات البحث:

المقدمة ١٩٣
المبحث الأول: ترجمة الشيخ -رحمه الله- ٢٠٥
المطلب الأول: شيوخ الشيخ -رحمه الله-..... ٢٠٩
المطلب الثاني: أخلاق الشيخ -رحمه الله- وصفاته ٢٢٠
المطلب الثالث: المناصب التي تقلدها ٢٣٤
المبحث الثاني: معالم في فقه ابن باز -رحمه الله-..... ٢٣٧
المعلم الأول: الالتزام بأصول مذهب الحنابلة ٢٥٢
المعلم الثاني: العمل بالدليل..... ٢٧١
المعلم الثالث: التقليل من شأن التقليد ٢٧٧
المعلم الرابع: عدم الإنكار في مسائل الاجتهاد..... ٢٨٢
المعلم الخامس: مراعاة الخلاف الفقهي..... ٢٨٤
المعلم السادس: ترجيح قول الجمهور..... ٢٨٩
المبحث الثالث: منهج الشيخ -رحمه الله- في الفتوى ٢٩٥
أولاً: الأخذ بالاحتياط ٣٠٤
ثانياً: اجتناب الشاذ من الأقوال..... ٣٠٧
ثالثاً: قول لا أدري ٣١٢
رابعاً: التوقف في الفتوى ٣١٥
خامساً: الرجوع عن الفتيا ٣١٨
سادساً: الالتزام بآداب الفتوى..... ٣٢٣
الخاتمة..... ٣٣٣
فهرس المصادر والمراجع..... ٣٣٦

كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل.

إعلام الموقعين ٣/ ٣

مجلة

الجمعية الفقهية السعودية

الإِياس من المَحيض
بين الفقه والطب

Menopause
in Medicine & Islamic Law

إعداد
د. هالة بنت محمد بن حسين جستنية
أستاذ مساعد بجامعة أم القرى
كلية التربية للبنات
رئيسة قسم الدراسات الإسلامية

موضوع فقهي طبيٌّ حديث، يكثر الاحتياج إليه؛ لعموم وقوعه، مفردٌ بمسائل دقيقة وقعت فيه، وتفاصيل باختلاف -أحوال- النساء، والتدخّل الطارئ عليها، والعوارض اللاحقة لها، وبيانها في مسائل الفقه والطب -ما أمكن- ومحصولها اللائق بهذا الفنّ الذي تصدّيت له: مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة.

تضمنت المقدّمة: أهمية الموضوع، وسبب اختياره، ومنهج البحث.

أمّا الفصل الأوّل، الإياس الطبيعي **Menopause** (انقطاع الحيض بسبب الكبر) فقد اشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: تعريف الإياس من المَحيض، وفيه ثلاثة مطالب: الأول: تعريف الإياس من المَحيض **Menopause** في الشرع والطب، والثاني: فائدة الحيض، والثالث: الحكمة من انقطاع الحيض عند سن اليأس.

المبحث الثّاني: سنّ الإياس.

المبحث الثّالث: ما تراه الآيسة من الدم: هل هو حيضٌ؟ وفيه ثلاثة مطالب: الأول: مرحلة ما قبل اليأس من المَحيض **Pre menopause**، والثاني: ما تراه الآيسة على العادة الجارية التي كانت تراه فيها، والثالث: ما تراه الآيسة بعد انقطاع الدم.

المبحث الرابع: الآثار الفقهية الخاصة باليأس من المَحيض، وفيه أربعة مطالب: الأول: السنّة والبدعة في تطليق الآيسة، والثاني: عدّة طلاق الآيسة، والثالث: انتقال عدّة الآيسة، والرابع: الترخيص للآيسة ببعض الرخص.

وأمّا الفصل الثّاني، الإِياس المبكّر Premature Menopause، ففيه مبحثان:

المبحث الأوّل: منقطعة الحيض Primary Amenorrhea، وفيه ثلاثة مطالب: الأول: مفهوم منقطعة الحيض، والثاني: التكييف الفقهيّ للمسألة، والثالث: الآثار المترتبة على انقطاع الحيض.

المبحث الثّاني: مرتفعة الحيض High menstrual وفيه مطلبان: الأول: مفهوم مرتفعة الحيض، والثاني: التكييف الفقهيّ للمسألة.

وأمّا الفصل الثّالث، العلاج الهرموني التعويضي (HRT) وفيه خمسة مباحث:

الأول: مفهوم العلاج الهرموني التعويضي (HRT).

الثاني: إيجابيات العلاج الهرموني التعويضي وسلبياته.

الثالث: حكم العلاج بالهرمون البديل بناء على المستجدات الطبية.

الرابع: ضوابط العلاج الهرموني التعويضي (HRT).

الخامس: الطمث الصناعي (النزف المهبلي Vaginal Bleeding).

وختمت البحث بذكر أهم نتائج الدراسة، وتوصياتها.

Menopause is a newly Medical and Islamic legal raised issue، It has many interferential and incidental problems as well as variant details from one case to another.

Based on Medical and Islamic legal point of view, this research consists of an introduction, three chapters and a conclusion.

The introduction indicates the significance of the study, purpose of the study and methods of the study.

Chapter one: (Menopause):

This Chapter contains three main sections:

- **Definition of Menopause; definition of Menopause from Medical and Islamic point of view، advantages of menstruation and the reason behind Menopause.**
- **The typical Age of Menopause.**
- **Does the flow of blood after the age of Menopause considered to be menstruation? The answer of this question leads to three points; pre-menopause, the changes of menstrual cycle by the age of menopause and post-menopause.**
- **Islamic legal point of view of menopause;**
  - **Sunna and Bid›ah of divorcing a menopausal woman.**
  - **'Iddah for the menopausal divorcee.**
  - **Transition of 'Iddah for menopausal woman.**
  - **Islamic allowances (Rukhsah) for menopausal woman.**

Chapter two: (Premature Menopause):

This Chapter contains two main sections:

- **Primary Amenorrhea; this section contains three points about the concept of Primary Amenorrhea and it›s effects with Islamic legal adjustment of this problem.**
- **High menstrual; this section contains two points about the**

concept of High Menstrual with Islamic legal adjustment of this problem.

<u>Chapter three: Hormone replacement therapy (HRT);</u>

- **The concept of (HRT).**
- **Benefits and Risks of (HRT).**
- **Islamic legal point of view over (HRT) according to the related Medical discoveries.**
- **limitations of (HRT).**
- **(Vaginal Bleeding).**

<u>Conclusion:</u> This covers the most significant results and recommendations of the study.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه، ومن دعا بدعوته، وسار على نهجه إلى يوم الدين، وبعد: فسبحان الذي ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق: ٥]، ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ۝١٠﴾ [الكهف: ١٠].

لقد وفق الطب اليوم في معرفة الكثير من الموضوعات الفقهية ذات العلاقة بالناحية الطبية لم تكن معروفة من قبل؛ حكم فيها الفقهاء المتقدّمون حسب تصوراتهم وخبراتهم المعرفية والثقافية والاجتماعية؛ فيجد الباحث في كتب الفقه أنّ هناك من يجعل أكثر مدّة الحمل قد تزيد على المدة المعتادة، وتصل إلى أربع سنين[1]، واختلافهم في الدم الخارج في وقت الحمل: هل هو حيضٌ أم لا؟[2] إلى غير ذلك مما ورد

(١) انظر: المبسوط (٦/ ٤٤)، الإشراف (١/ ١٩٣)، مختصر خلافيات البيهقي (٤/ ٢٩٧)، رؤوس المسائل الخلافية (١/ ١٣٥).

(٢) في الدم الذي تراه الحامل قولان: أحدهما: أنّ دم الحامل دم علّةٍ وفسادٍ، وليس بحيض، وإليه ذهب الحنفيّة والحنابلة. والثّاني: أنّ دم الحامل حيض، إن توافرت شروطه وإليه ذهب المالكيّة والشافعيّة. ولمزيد من التفصيل ينظر: المبسوط (٣/ ١٤٩)، مختصر اختلاف العلماء (١/ ١٧)، تبيين الحقائق (١/ ٦٧)، الإشراف (١/ ١٩٣)، الشرح الصغير للدردير (١/ ٢١١)، المهذب والمجموع (٢/ ٣٨٤-٣٨٥)، مختصر خلافيات البيهقي (٤/ ٢٨٣)، المغني (١/ ٤٠٥)، رؤوس المسائل الخلافية (١/ ١٣٥)، أحكام المرأة الحامل (ص١٨-٢٨)، الموسوعة الفقهية (١٨/ ٣١١-٣١٢).
وتفيد المعطيات الطبية أنه يمكن للحامل أن تحيض -وإن كان ذلك نادر الحدوث- في الأشهر الثلاثة الأولى؛ لأنّ الجنين لا يملأ تجويف الرحم إلا بعد الشهر الثالث من الحمل. والغالب أنّها لا تحيض. انظر: خلق الإنسان بين الطب والقرآن (ص١٣١-١٣٢).

في مصنّفات الفقه القديمة، إلا أنّ هناك في الوقت الحاضر «من أفتى الناس بمجرّد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم؛ فضلّ وأضلّ، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبّب الناس كلّهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطبّ على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضرّ ما على أديان الناس وأبدانهم والله المستعان»[1].

والموضوع المطروق بالبحث موسوم بـ: (الإياس من المَحيض بين الفقه والطب)؛ استمداداً مما جاء في القرآن الكريم: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ ...﴾ [الطلاق: ٤].

أهمية الموضوع، وسبب اختياره:

هذا الموضوع من الموضوعات الفقهية الطبية الحديثة التي تحتاج إلى دراسة جادة، وسؤال لأهل التخصص، وعدم الاقتصار على ما ذكره الفقهاء فقط، والجمود على المنقولات، ومن هنا تظهر أهميّة دراسة هذا الموضوع، بالإضافة إلى ما يأتي:

١. لم يفرد هذا الموضوع -حسب علمي- من قبل ببحثٍ مستقلٍ يجمع شتات مسائل الإياس من المَحيض، ويستوفيها، وما تناولته بعض البحوث إنّما هي جزئيات متواضعة مما طرق في البحث.

٢. جلّ أحكام الحيض في الفقه الإسلامي مبنية على التجربة والمشاهدة ومعلومات أطبائهم في عصورهم آنذاك؛ لذا كان لزاماً على العلماء والباحثين مراجعة تلك الأحكام في ضوء التقدم الطبي الحديث الواسع؛ للخروج بأحكام تتواءم مع المعلومات الطبية المعاصرة.

(١) إعلام الموقّعين (٣/ ٨٩).

٣. تقريب الفجوة بين اجتهادات الفقهاء -في ضوء الإمكانات المتوافرة لهم- وبين الأطباء، وتوحيد الآراء، لتقديم نظرية جديدة، أو تثبيت نظرية سابقة في قضايا اليأس من المَحيض.

٤. حرص المرأة على أمور دينها، وأن لا يمنعها الحياء من التفقه في الدين؛ كما قالت عائشة: «نعم النساء نساء الأنصار! لم يكن يمنعهنّ الحياء أن يتفقّهن في الدين»[(١)]، وينبغي للمرأة أن تعرف عمّن تأخذ العلم دون خجل، ولا تسأل العامة فيفتونها بآرائهم.

٥. يكثر الاحتياج إلى مسائل الحيض؛ لعموم وقوعها، ويترتّب عليه ما لا يحصى من الأحكام، ويسأل ما لا يحصى من الرجال والنساء عن مسائل دقيقةٍ وقعوا فيها، لا يهتدي إلى الجواب الصحيح فيها إلّا أفرادٌ من المعتنين بباب الحيض[(٢)]، ولعلي أحظى أن أكون منهم.

وسيتناول البحث بالتفصيل اختلاف أحوال النساء، والتدخّل الطارئ عليها، والعوارض اللاحقة لها، وبيانها في مسائل الفقه والطب -ما أمكن-، ومحصولها اللائق بهذا الفنّ الذي تصدّيت له في مقدمة، وثلاثة فصول، وخاتمة.

(١) أخرجه البخاريّ معلّقاً. قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١/ ٢٢٩): «هذا التعليق وصله مسلم من طريق إبراهيم بن مهاجر عن صفيّة بنت شيبة عن عائشة في حديث أوّله: أنّ أسماء بنت يزيد الأنصاريّ سألت النبيّ ﷺ عن غسل المَحيض». انظر: صحيح البخاري (١/ ٢٢٨) كتاب العلم: باب الحياء في العلم، صحيح مسلم (١/ ٢٦١) كتاب الحيض: باب استحباب استعمال المغتسلة من الحيض فرصةً من مسكٍ في موضع الدم.

(٢) انظر: المجموع (٢/ ٣٤٥).

الفصل الأوّل
الإِياس الطبيعي
(Menopause)
(انقطاع الحيض بسبب الكبر)

الإِياس الطبيعي (Menopause): دورٌ من حياة المرأة، ينقطع فيه الحيض والحمل، بسبب تغيّراتٍ تطرأ على جسمها، ويرافق هذا الانقطاع اضطرابٌ في وظائف الأعضاء، واضطراباتٌ نفسيّةٌ.

وتبلغ نسبة النساء بعد سن الضّهي أي: سن اليأس، أكثر من ٣٠٪ من السكان، وهذه النسبة آخذة في الازدياد وتدعى هذه المرحلة: (تغيّر الحياة The Change of Life)، وقد برز مؤخراً الاهتمام الطبي والنفسي بهذه المرحلة[١]، وبما أنّ استجابة النساء لانقطاع الطمث مختلفة؛ كان لا بد من بيان ذلك من الناحية الشرعية.

(١) نوفاك الجامع في أمراض النساء (٢/ ٣٦١).

المبحث الأوّل

تعريف الإياس من المَحيض (Menopause) في الشرع والطب، وحكمته

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل

تعريف الإياس من المَحيض (Menopause) في الشرع والطب

أوّلاً: تعريف الإياس.

الإياس في اللغة: الإياس من الشيء، واليأس منه: انقطاع الرجاء والطمع والأمل فيه[1].

وفي اصطلاح الفقهاء: انقطاع الحيض عن المرأة بسبب الكبر والطعن في السنّ[2]، وسمّي إياساً لانقطاع رجاء المرأة عن رؤية الدم[3].

الإياس في الطب (Menopause): انقطاع الحيض عن المرأة بسبب توقف المبيض عن العمل نهائيّاً، لتوقف إفراز الهرمونات الأنثوية،

(١) انظر: لسان العرب «يأس» (٦/ ٢٥٩، ٢٦٠)، المصباح المنير «يئس» (٢/ ٦٨٣)، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية (١/ ٣٣٣).

(٢) الموسوعة الفقهية (٧/ ١٩٦).

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين (١/ ٢٠٢).

وبخاصة هرمون الإستروجين الأنثوي[1]، وتوقف الإباضة بشكل نهائي، وتعتبر نهائية وثابتة إذا دام انقطاع الحيض بشكل عام لمدة اثنا عشر شهراً متتالياً، ولم تعد المرأة تشاهد خلالها أية إفرازات دموية من الرحم[2].

ثانياً: تعريف المَحيض (Menses):

المَحيض: اسمٌ للحيض نفسه[3]، والأصل فيه: قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة:٢٢٢] أي: الحيض، وعن عائشة ﵂ قالت: قال رسول الله ﷺ في الحيض: «هذا شيءٌ كتبه الله على بنات آدم»[4].

---

(١) هرمون الإستروجين (Estrogens): يتم إفراز هرمون الإستروجين بواسطة الغدة النخامية تحت تأثر هرموني (LH) و(FSH) وتوجد عائلة من هرمونات الإستروجين في الأنسجة المختلفة، ولكن الهرمون الرئيس الذي يخرج من المبيض هو الإستراديول (Estradiol). وهرمون الإستروجين مسؤول عن نمو وظائف الأعضاء التناسلية الأنثوية، وهي المسؤولة أيضاً عن تسهيل عملية اللقاح وعن تحضير الرحم للحمل. وتؤدي هذه الهرمونات دوراً أساساً في تحديد مميزات الإناث وسلوكهن، ولها أيضاً دور بسيط في تصنيع البروتينات، وكذلك في زيادة تركيز الكالسيوم في الدم.
هرمون البروجيستيرون Progesterone: يفرز هرمون البروجستيرون من جزء معين في المبيض يسمى الجسم الأصفر Corpus Luteum، وذلك في أثناء النصف الثاني من الدورة الشهرية (يكون في أثناء اكتمال البييضات في المبيض). وهو مهم في تحضير الرحم وتهيئته لعملية زرع البييضات، وذلك بالإمداد الدموي للغشاء المبطن للرحم مما يجعله جاهزاً لعملية تثبيت البييضة الملقحة. ويحافظ هرمون البروجيستيرون أيضاً على الحمل، ويضاد هرمون البروجستيرون عمل هرمون الإستروجين في أنسجة معينة مثل المهبل وعنق الرحم، حيث يعمل على منع زرع البييضات في المبيض. كما أنه مهم في تنظيم الدورة الشهرية في الإناث. انظر: أمراض النساء (١/ ١٥٤-١٦٧).

(٢) انظر: صحة المرأة (ص٦٠-٦١)، المركز الثقافي العربي الإسلامي الألماني: المرأة بعد انقطاع الحيض. د/ ضحى بنت محمود: http://www.daiks-ev.de/ar/node/141

(٣) انظر: أحكام القرآن/ للجصاص (١/ ٣٣٦)، الحاوي (١/ ٤٦٥)، المجموع (٢/ ١٤٧)، فتح الباري (١/ ٣٩٩).

(٤) أخرجه البخاريّ ومسلم من حديث عائشة. انظر: صحيح البخاري (١/ ٤٠٠، ٤٠٧) كتاب الحيض: باب كيف كان بدء الحيض، وباب تقضي الحائض المناسك كلها إلا

وللحيض عدة أسماءٍ، أشهرها: الحيض، والطمث، والعراك، والضّحك، والإعصار، والإكبار، والنفاس، والدراس[١].

والحيض في اللّغة: السيلان، تقول العرب: حاضت الشجرة: إذا سال صمغها، وحاض الوادي: إذا سال ماؤه، وحاضت المرأة: إذا خرج دمها من رحمها[٢].

وشرعاً: اختلف الفقهاء في تعريفه تبعاً لاختلافهم في الشروط المعتبرة فيه:

أولاً: قال الحنفيّة: الحيض: «اسمٌ لدم خارج من الرحم، لا يعقب الولادة، مقدّرٌ بقدرٍ معلوم في وقتٍ معلومٍ»[٣]، وقيل: «دمٌ ينفضه رحم امرأةٍ سليمةٍ من الداءً والصغرً»[٤].

ثانياً: المالكيّة: «هو: دمٌ أو صفرةٌ[٥] أو كدرةٌ[٦] خرج بنفسه من قِبَل من تحمل عادةً»[٧].

ثالثاً: الشافعية: هو: دم جبلّةٍ؛ أي طبيعةٍ؛ يخرج من أقصى رحم المرأة بعد بلوغها على سبيل الصحّة من غير سببٍ في أوقاتٍ معلومةٍ[٨].

رابعاً: الحنابلة: هو: دمٌ يرخيه الرحم إذا بلغت المرأة، ثمّ يعتادها في

الطواف بالبيت، صحيح مسلم (٢/ ٨٧٣-٨٧٤) كتاب الحج: باب بيان وجوه الإحرام وأنّه يجوز إفراد الحج.

(١) انظر: الحاوي (١/ ٤٦٣-٤٦٥)، المجموع (٢/ ٣٤١-٣٤٢).

(٢) لسان العرب: «حيض» (٧/ ١٤٢)، المصباح المنير (١/ ١٥٩).

(٣) بدائع الصنائع (١/ ٣٩).

(٤) فتح القدير (١/ ١٦٠).

(٥) الصفرة: الماء الذي تراه المرأة كالصديد يعلوه اصفرار. فتح الباري (١/ ٤٢٦).

(٦) الكدرة: بضمّ الكاف، أي ما هو بلون الماء الوسخ الكدر. سبل السلام (١/ ٢١٣).

(٧) الشرح الصغير (١/ ٢٠٧)، وانظر: الشرح الكبير للدردير (١/ ١٦٧).

(٨) مغني المحتاج (١/ ١٠٨).

أوقاتٍ معلومةٍ[1].

ومع اختلاف عبارات الفقهاء في تعريف الحيض وشروطه، فإنّهم لا يختلفون في أنّ ليس كلّ دم يخرج من المرأة يكون حيضاً، بل لا بدّ من شروطٍ تتحقّق فيه حتّى يكون الدم الخارج حيضاً، وتترتّب عليه أحكام الحائض[2]، ومجمل هذه الشروط:

١. أن يكون في أوان الحيض، أي ما بين البلوغ إلى سنّ الإِياس؛ على اختلاف الفقهاء في تحديده[3]، فمتى رأت دماً قبل البلوغ، أو بعد سنّ الإِياس في الجملة لم يكن حيضاً.

٢. أن يكون من رحم امرأةٍ لا داء بها[4]، ولا حبل، على خلاف بين

(١) المغني (١/ ٣٤٧).

(٢) علّق الشرع على الحيض أحكاماً، عدّها جلال الدين السيوطي عشرين حكماً: «اثنا عشر حرامٌ؛ تسعةٌ عليها: الصلاة، وسجود التلاوة والشكر، والطواف، والصوم، والاعتكاف، ودخول المسجد إن خافت تلويثه، وقراءة القرآن، ومسّه، وكتابته على وجهٍ. وزاد في المهذّب: الطهارة. وزاد في المحامليّ: حضور المحتضر. وثلاثةٌ على الزوج: الوطء، والطلاق، وما بين السرّة والركبة على الأصحّ.

وثمانيةٌ غير حرام: البلوغ، والاغتسال، والعدّة، والاستبراء، وبراءة الرحم، وقبول قولها فيه، وسقوط الصلاة، وطواف الوداع». الأشباه والنظائر للسيوطي (٤٣٣-٤٣٤)، وانظر: المبسوط (٣/ ١٥٢)، المغني (١/ ٣٤٧-٣٥٢).

(٣) قد يختلف سنّ البلوغ في النساء، وجمهور الفقهاء على أنّ أقل سن تحيض له المرأة تسع سنين قمرية. واختلفوا فيما بينهم في أنه: هل العبرة بأول التاسعة، أو وسطها، أو آخرها؟ وهناك أقوال أخرى في أقلّ سن تحيض له المرأة تعقبها في الموسوعة الفقهية (١٨/ ٢٩٦-٢٩٧) بأنها كلها أقوال ضعيفة. وانظر: المبسوط (٣/ ١٤٩)، فتح القدير (١/ ١٦٠)، مواهب الجليل (١/ ٣٦٧)، الشرح الكبير للدردير (١/ ١٦٨)، روضة الطالبين (١/ ١٣٤)، المغني (١/ ٤٠٧).

أمّا تحديد السّن الذي يحكم فيه للمرأة باليأس من الحيض، فللفقهاء فيه أقوال، فصّلت في المبحث الثّاني، سنّ الإِياس.

(٤) فالخارج من الدبر ليس بحيضٍ، وكذا الخارج من رحم البالغة بسبب داءٍ يقتضي خروج دم بسببه. انظر: البحر الرائق (١/ ٢٠٠) تعريف الحيض (ص٥).

الفقهاء في حيض الحامل[١].

٣. أن لا يكون بسبب الولادة؛ لأنّ الخارج بسبب الولادة دم نفاسٍ لا حيضٍ.

٤. أن يسبقه نصاب الطهر -ولو حكماً[٢]-، ونصاب الطهر مختلفٌ فيه؛ فهو خمسة عشر يوماً فأكثر عند الجمهور (الحنفيّة، والمالكيّة، والشافعيّة، وهو روايةٌ عن أحمد)، وثلاثة عشر يوماً في المذهب عند الحنابلة، وهو أقلّ مدّةٍ فاصلةٍ بين حيضتين، حتّى يعتبر الدم بعده حيضاً[٣]، وقيل: لا حدّ لأقلّ الطهر[٤].

٥. ألا ينقص الدم عن أقلّ مدّة الحيض، هذا على مذهب الجمهور[٥]، وعند المالكيّة والظّاهرية: لا حدّ لأقلّه بالزّمان، وأقلّه دفعةٌ بالمقدار[٦].

الحيض في الطب (Menses):

(١) تقدمت الإشارة إلى ذلك (ص٣٥٣)، هامش (٢).

(٢) كما إذا كانت المرأة بين الحيضتين مشغولةً بدم الاستحاضة فإنّها طاهرةٌ حكماً.

(٣) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٤٠)، أحكام القرآن للجصاص (١/ ٣٤٤)، التلقين، عقد الجواهر الثمينة، الأم (١/ ٨٥)، المهذب والمجموع (٢/ ٣٧٥-٣٧٦)، المغني (١/ ٣٥٦)، الإنصاف (١/ ٣٥٨)، الموسوعة الفقهية (١٨/ ٢٩٥).

(٤) رواية عن الإمام أحمد، اختارها الشيخ تقيّ الدين بن تيمية، وبه قال الظاهرية. انظر: الإنصاف (١/ ٣٥٩)، المحلى (١/ ٤١٠-٤١١)، وقيل غير ذلك. انظر: الحيض والنفاس (١/ ١٨٨).

(٥) ذهب الحنفيّة إلى أنّ أقلّ الحيض ثلاثة أيّام بلياليها. وذهب الشافعيّة والحنابلة إلى أنّ أقلّ الحيض يومٌ وليلةٌ. وفي رواية عنهما: يوم. انظر: المبسوط (٣/ ١٤٧)، أحكام القرآن للجصاص (١/ ٣٤٤)، الأم (١/ ٨٥)، المهذب والمجموع (٢/ ٣٧٥)، المغني (١/ ٣٥٢)، الإنصاف (١/ ٣٥٨).

(٦) هذا بالنسبة إلى العبادة، وأمّا في العدّة والاستبراء فلابدّ من يوم أو بعضه. انظر: المقدمات (١/ ١٢٨)، مواهب الجليل (٤/ ١٤٧)، المحلى (١/ ٤٠٥، ٤٠٦).

تنمو بطانة الرحم في كل شهر استعداداً لاستقبال بييضة ملقّحة، وعندما لا يتم الإخصاب فإن الرحم يتخلّص من هذه البطانة عن طريق عملية يحدث فيها انفصال وتفتّت لبطانة الرحم، وتنزل بطانة الرحم المفتتة مارةً من خلال عنق الرحم ثم المهبل لتظهر خارج الجسم كدم حيضي[1].

المطلب الثاني

فائدة الحيض

إنّ خروج دم الحيض ظاهرةٌ صحية لها فوائدها التي تعود على المرأة؛ لأن إفرازات الجسم على نوعين: نوع له فائدة للجسم؛ كإفرازات الغدد الهاضمة، وكافة الإفرازات الداخلية التي تنظم الجسم وأنسجته.

ونوع آخر ليس له فائدة، ويجب إفرازه من الجسم إلى خارجه؛ إذ إنه مواد سامّة يجب أن يتخلص منها الجسم، فإذا بقيت فيه أضرت به ضرراً بليغاً، بل تكاد تتلفه، ومثل هذه الإفرازات: البول، والبراز، والعرق، وأهمها: الحيض؛ وهذا ما أكده القرآن في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى﴾ [البقرة:٢٢٢]، وقد أثبت الطب ما جاء في هذه الآية من كون الحيض أذى، وله مخاطر عديدة[2].

المطلب الثالث

الحكمة من انقطاع الحيض عند سن اليأس (Menopause)

(١) لمزيد من التفصيل حول آلية حدوث الحيض ينظر: الجهاز التناسلي المؤنث (ص٢٧٩-٢٨٥)، صحة المرأة (ص٤٣-٤٧)، الموسوعة الفقهية الطبية (ص٤٠٨).

(٢) انظر: أثر المستجدات الطبية في باب الطهارة (نقلا عن القرآن والعلم الحديث لعبد الرزاق نوفل) ١٦٤-١٦٥؛ خلق الإنسان بين الطب والقرآن ١٣٤-١٣٨.

يمر الإنسان في حياته بأطوار ومراحل تتفاوت قوة وضعفاً، وقد فصّلها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُواْ شُيُوخًا وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوٓاْ أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [غافر:٦٧][1]، ولما كانت مرحلة الشباب تتصف بالقوة والنشاط والحيوية، كانت تبعاً لهذا مرحلة بناء وإنتاج، واقتضت حكمة اللطيف الخبير أن يكون وقت شباب المرأة فقط -الذي هو زمن القوة والنشاط- هو وقت الإنجاب والولادة؛ لقدرة المرأة فيه على تحمل هذا العبء[2]، ولكن هذه المدة من القوة التي تصاحب مرحلة الشباب لا تدوم، فبعد ردحٍ من الزّمن ينقطع عن المرأة الحيض وتسّمى الآيسة من الحيض، وهي عملية حيوية عادية؛ ففي مبيضيها عددٌ محدود من البييضات[3]، فإذا انطلقت آخر بييضةٍ من المبيض إلى الرحم عندئذٍ تدخل المرأة في سنّ اليأس، وهو يأس من الحمل وليس يأساً من الحياة، وفي هذا حكمةٌ بالغة تمثلت في رحمة الله تعالى بالمرأة عند تقدّم سنّها، إذ تضعف

(١) انظر أيضاً: سورة الحج آية (٥).

(٢) إسلام ويب/ موسوعة الفتاوى: http://www.islamweb.net/ ver2/Fatwa.

(٣) يحتوي المبيضان عندما تولد الأنثى على حوالي ٢ مليون بييضة، وتبقى البييضات في حالة سبات لحين سن البلوغ، ويتلاشى أغلبها (أي تضمر) (Atresia)، ولهذا يتناقص العدد إلى ٤٠٠,٠٠٠ عند البلوغ. وعملية الاضمحلال أو التلاشي هذه تستمر طوال عمر المرأة، حتى أثناء فترات الحمل. وأثناء كل دورة شهرية تبدأ حوالي (٢٠) بييضة بالنمو، ولكن واحدة فقط تصل مرحلة النضوج والباقي يتلاشى. إن هناك عوامل تؤثر على معدل اضمحلال البييضات طوال عمر المرأة، بعضها وراثي بفعل الجينات، وبعضها بسبب عوامل بيئية معينة؛ مثل التعرض للإشعاع، وبعض الأدوية، والتدخين، ولهذا يختلف عمر سن اليأس (أي توقف الحيض والبييضات) من سيدة إلى أخرى. وتبلغ المرأة سن اليأس حين تضمحل جميع البييضات. انظر: خلق الإنسان بين الطب والقرآن (٨٠، ١٩٢)؛ الآيات العجاب في رحلة الإنجاب ٣٥؛ الدكتور ليوس نجيب، عمان - الأردن: http://www.layyous.com/book/chapter%201.htm الجهاز التناسلي الأنثوي صحة المرأة من جديد، ٤٤- وما بعدها.

قوتها، وتفقد كثيراً من نشاطها وصحتها، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ﴿٥٤﴾﴾ [الروم: ٥٤] أي: «أحدث لكم الضّعف بالهرم والكبر عمّا كنتم عليه أقوياء في شبابكم، وشيبةً»[1]، فإذا حملت في هذه السن فإنّ حياتها تكون مهددة بالأخطار؛ لأنّ صحتها حينئذ لا تتحمل أعباء الحمل والولادة والرضاع ومتاعب ذلك، فتتأثر ويتأثر جنينها أيضاً فيخرج ضعيفاً هزيلاً؛ مما يعرضه في حياته لكثير من الأمراض والمتاعب[2].

ثمّ إنّ لكل مرحلة عمرية جمالها ومميزاتها، والمرأة في هذا العمر قد خبرت الحياة وفقهت تجاربها، وازدادت حكمة وحنكة وعقلانية وهدوءاً، مما يجعلها قمة في العطاء ومخزوناً كبيراً من القدرة والكفاءة، والعاقل من يكيف ظروفه حسب تلك التغيرات، لا أن يجعلها تتحكم به.

(١) جامع البيان، الطبريّ (٢١/ ٥٦-٥٧).

(٢) مثلاً: حدوث متلازمة داون (المغولية) نادرة جدّاً في سن الشباب، ولا تزيد عن حالة واحدة من كل ألفي ولادة في سن الخامسة والعشرين، وتبلغ حالة واحدة من كل مائة ولادة في سن الأربعين، وحالة واحدة من كل خمسين ولادة في سن الخامسة والأربعين. خلق الإنسان بين الطب والقرآن (ص١٩٥).

المبحث الثّاني
سنّ الإِياس

إذا كان الإِياس دوراً من حياة المرأة ينقطع فيه الحيض والحمل، فلا بد من معرفة وقته، وهو السّن الذي يحكم فيه للمرأة باليأس من الحيض، وقد اختلف الفقهاء في تحديده على أقوالٍ:

القول الأول:

لا حدّ له، وعليه؛ فأيّ سنٍّ رأت فيها الدم فهو حيضٌ، ولو كان ذلك بعد الستّين، وإِياسها أن تبلغ من السنّ ما لا يحيض مثلها فيه، وهذه روايةٌ عن أبي حنيفة، واختيار ابن رشدٍ[1] من المالكيّة، وابن تيميّة من الحنابلة[2]، فإذا بلغت هذا المبلغ وانقطع دمها، حكم بإِياسها.

الأدلة:

قال تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ﴾ [الطلاق: ٤] علّق -سبحانه وتعالى- نهاية الحيض باليأس من المَحيض، ولم يعلّقه ببلوغ

(١) أبو الوليد، محمد بن أحمد بن رشد القاضي. كان إمام أهل الأندلس. من مصنفاته: البيان والتحصيل في شرح كتاب العتبية، والمقدمات، وغيرهما. توفي سنة ٥٢٠هـ. انظر: التعريف بالرجال (٢٨٠-٢٨١).

(٢) انظر: المبسوط (٦/ ٢٧)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (١/ ٢٠١-٢٠٢)، فتح القدير (٤/ ٣١٨)، المقدّمات لابن رشدٍ (١/ ١٣٠)، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه (١٩/ ٢٤٠).

سـن معينـة، ولو كان لليأس سـن معين لقـال: واللائي بلغن خمسـين سنة، أو نحو ذلك[1].

ويؤيـد هـذا التوجيه قـول ابن تيميّـة: «واليأس المذكـور في قوله تعـالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ﴾ [الطـلاق: ٤] ليس هو بلوغ سـن، ولو كان بلوغ سـن لبيّنه الله ورسـوله، وإنما هو أن تيأس المرأة نفسـها مـن أن تحيـض؛ فـإذا انقطع دمها ويئسـت مـن أن يعود فقد يئسـت من المَحيـض، ولو كانت بنت أربعين، ثـم إذا تربصت وعاد الـدم تبين أنّها لم تكن آيسـة،...، ومن لم يجعل هذا هـو اليأس فقوله مضطرب»[2].

ثمّ إن تفسير اليأس في الآية ببلوغ سن معينة ليس معروفاً في اللغة، و«ما ورد في الشرع ولا ضابط له شرعيّاً ولا لغويّاً يتّبع فيه الوجود»[3]، فعن عائشـة رضي الله عنها قالت: جاءت فاطمة بنـت أبي حبيش[4] إلى النبيّ ﷺ فقالت: يا رسـول اللّه! إنّي امرأةٌ أسـتحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقـال رسـول اللّه ﷺ: «لا، إنّما ذلك عرقٌ وليـس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم، ثمّ صلّي»[5]، فعلّـق أحـكام الحيض على وجـوده، وأحكام الطهارة عـلى إدباره، ولم يحدّد لذلك سنّاً معينةً[6].

(١) انظر: الحيض والنفاس رواية ودراية (١/ ٩٧).

(٢) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه (١٩/ ٢٤٠).

(٣) مغني المحتاج (١/ ١٠٨).

(٤) فاطمة بنت أبي حبيش، بضمّ الحاء المهملة وفتح الموحّدة وسكون المثنّاة التحتيّة، صحابيّةٌ لها حديثٌ في الاستحاضة. انظر: الإصابة (٦/ ٢١٨)، تقريب التهذيب (٧٥١).

(٥) أخـرجـه الشـيخان، واللفـظ للبخاري.صحيـح البخـاري (١/ ٣٣١-٣٣٢) كتـاب الوضوء: باب غسـل الدم، صحيح مسـلم (١/ ٢٦٢) كتاب الحيض: باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، مسند الإمام أحمد (٩/ ٣٦٧).

(٦) انظر: الحيض والنفاس رواية ودراية (١/ ٩٨-٩٩).

فمتى رأت دماً يصلح أن يكون حيضاً حكم بكونه حيضاً؛ وإن رأته بعد السنّ الذي حدّه بعضهم.

القول الثاني:

يحدّ السنّ الذي يحكم فيه للمرأة باليأس من الحيض، واختلفوا فيه:

١. فقيل: يحدّ بخمس وخمسين سنةً، وهو رواية الحسن[١] عن أبي حنيفة، قيل فيه: إنّ عليه الاعتماد، وإنّ عليه أكثر المشايخ، وهو المختار للفتوى، فما رأته من الدم بعدها فليس بحيضٍ في ظاهر المذهب، إلّا إذا كان دماً خالصاً فحيضٌ[٢].

٢. وقيل: يحدّ بخمسين سنةً، وهو قولٌ للحنفيّة[٣]، وروايةٌ عن أحمد وهو المذهب، وبه قال ابن شعبان[٤] من المالكية[٥].

واحتجّ أصحاب هذا القول بقول عائشة ﵂: «إذا بلغت المرأة خمسين سنةً خرجت من حدّ الحيض»، وعنها أيضاً: «لن ترى

(١) أبو علي، الحسن بن زيادٍ اللّؤلؤي، صاحب أبي حنيفة، أخذ عن الإمام أبي يوسف وغيره، وكان ميالاً للأخذ بالسنّة، مقدّماً في السؤال والتفريع، ولي القضاء بالكوفة ثم استعفي منه، له مؤلفات منها «المقالات»، و«المسند». توفي سنة ٢٠٤هـ. انظر: الجواهر المضيئة (٢/ ٥٦-٥٧)، الفوائد البهية (٦٠-٦١)، الأعلام (٢/ ١٩١).

(٢) انظر: الدر المختار وحاشية ابن عابدين (١/ ٢٠١-٢٠٢)، فتح القدير (١/ ١٦١)، (٤/ ٣١٨).

(٣) قال صاحب الدرّ المختار (١/ ٢٠٢): «عليه المعوّل والفتوى في زماننا»

(٤) أبو إسحاق، محمد بن القاسم بن شعبان، المصري. ويعرف بابن القرطي. كان رأس الفقهاء المالكيين بمصر في وقته. وأحفظهم للمذهب، مع التفنن في سائر العلوم من الخبر والتاريخ والأدب. من مصنفاته: «مختصر ما ليس في المختصر»، وكتاب «الزاهي» في الفقه وهو مشهور. توفي سنة ٣٥٥هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/ ٧٨-٧٩)، الديباج (ص٣٤٥-٣٤٦)، شجرة النور (ص٨٠).

(٥) انظر: المبسوط (٦/ ٢٧)، مواهب الجليل (١/ ٣٦٧)، الإنصاف (١/ ٣٥٦)، المغني (٩/ ٩٣).

المرأة في بطنها ولداً بعد الخمسين»[١].

٣. وقيل: يحدّ سنّ اليأس بالنسبة إلى كلّ امرأةٍ بيأس نساء عشيرتها من الأبوين؛ لتقاربهنّ في الطبع، فإذا بلغت السّن الذي ينقطع فيه حيضهنّ فقد بلغت سنّ اليأس، وهو القول الجديد للشّافعيّ[٢].

٤. وقيل: المعتبر سّن اليأس لجميع النساء بحسب ما يبلغ الخبر عنهنّ، وحدّدوه باعتبار ما بلغهم باثنتين وستّين سنةً، وفيه أقوالٌ أُخَر[٣]، وهو أحد قولي الشافعيّ، واستظهره النووي[٤]؛ «للاحتياط، وطلباً لليقين»[٥]، فلو رأين -أو بعضهنّ- الدم بعد مجاوزة الاثنين والستين ثمّ انقطع صار ذلك أقصى اليأس في حقّ أهل عصرهنّ، لا مطلقاً.

٥. وقيل: بالتفريق بين بعض الأجناس وبعضٍ، فعن محمّد بن الحسن[٦] من الحنفية أنّه قدّره في الروميّات بخمسٍ وخمسين

(١) جاء في كشاف القناع (١/ ٢٠٢) عن قول عائشة ﷺ الأول: «ذكره أحمد». وتعقب قولها الثاني بأنّه: «رواه أبو إسحاق الشالنجيّ». وفي إرواء الغليل (١/ ٢٠٠) قال الألباني: «ولا أدري في أي كتاب ذكره أحمد، ولعله في بعض كتبه التي لم نقف عليها».

(٢) انظر: شرح المحلي على المنهاج (٤/ ٤٣).

(٣) أشهرها: اثنتان وستّون سنةً، وقيل: ستّون، وقيل: خمسون، وقيل: سبعون، وقيل: خمسةٌ وثمانون، وقيل: تسعون. مغني المحتاج (٣/ ٣٨٨).

(٤) انظر: شرح المحلي على المنهاج (٤/ ٤٣)، مغني المحتاج (٣/ ٣٨٨).
محيي الدين، أبو زكريا، يحيى بن شرف النووي، من كبار أئمة الشافعية، ومحرّر المذهب، ومنقّحه، كان إماماً في الحديث وفنونه، عارفاً بأنواعه وغريب ألفاظه، من مصنفاته: «روضة الطالبين»، في الفقه، و«شرح صحيح مسلم»، توفي سنة ٦٧٦هـ. انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/ ١٥٣-١٥٧).

(٥) مغني المحتاج (٣/ ٣٨٨).

(٦) أبو عبدالله، محمّد بن الحسن بن فرقد الشيباني بالولاء، الفقيه الحنفي، روى عن =
= أبي حنيفة، ومالك بن أنس، وغيرهما، أخذ عنه: الشافعي، وأبو عبيد، وآخرون،

سنةً، وفي غيرهنّ بستّين سنةً[1]، وفي قولٍ للشّافعيّة[2]، وروايةٌ عن أحمد: هو للعربيّات ستّون عاماً، وللعجميّات خمسون، قال ابن قدامة[3]: لأنّ العربيّة أقوى طبيعةً[4].

وهو قول أهل المدينة[5]؛ لما روى الزّبير بن بكّار[6] في كتاب النسب عن بعضهم، أنّه قال: لا تلد لخمسين سنةً إلّا العربيّة، ولا تلد لستّين إلّا قرشيّةٌ، وقال: إنّ هند بنت أبي عبيدة بن عبدالله بن زمعة ولدت موسى بن عبدالله بن الحسن بن الحسن ابن عليّ بن أبي طالبٍ[7] ولها ستّون سنةً[8].

ولي القضاء للرشيد بعد القاضي أبي يوسف، من تصانيفه: «الجامع الكبير»، «والجامع الصغير»، «والحجة على أهل المدينة»، توفي سنة ١٨٩هـ بالري. انظر: المعارف (ص٢٨٠)، الفهرست (ص٣٤٥-٣٤٦)، سير أعلام النبلاء (٩/ ١٣٤-١٣٦).

(١) انظر: فتح القدير (٤/ ٣١٨)، تبيين الحقائق (٣/ ٢٩).

(٢) انظر: شرح المحلي على المنهاج (٤/ ٤٣)، مغني المحتاج (٣/ ٣٨٨).

(٣) أبو محمد، موفق الدين، عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، فقيه حنبلي مجتهد، توفي بدمشق سنة ٦٢٠هـ، من تصانيفه في الفقه: «المغني» شرح به مختصر الخرقي، وغيره، وفي الأصول: «روضة الناظر». انظر: شذرات الذهب: (٥/ ٨٨-٩٢)، سير أعلام النبلاء: (٢٢/ ١٦٥-١٧٣)، معجم المؤلفين (٦/ ٣٠).

(٤) انظر: الإنصاف (١/ ٣٥٦)، المغني (٩/ ٩٣).

(٥) انظر: المنتقى (١/ ١٢٥-١٢٦)، مواهب الجليل (١/ ٣٦٧).

(٦) الزبير بن بكار بن عبدالله بن مصعب بن ثابت بن عبدالله بن الزبير الأسدي المدني، أبو عبدالله بن أبي بكر، قاضي مكة، سمع ابن عيينة وأبا ضمرة، وعنه ابن ماجة والمحاملي، ثقة، توفي سنة ٢٥٦هـ. انظر: تهذيب التهذيب (٣/ ٢٦٩).

(٧) أبو الحسن، موسى بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالبٍ، من شعراء الطالبيين، قليل الرواية للحديث، من أهل المدينة، ظفر به أبو جعفر المنصور بعد قتل أخويه محمد وإبراهيم ابني عبد الله، فعفا عنه، وسكن بغداد إلى أيام الرشيد، توفي سنة ١٨٠هـ. انظر: تاريخ بغداد (١٢/ ٢٥)، الأعلام (٦/ ٣٢٤).

(٨) المغني (٩/ ٩٣)، وفيه: موسى بن عبدالله بن حسن بن الحسين، ولعله تصحيف، والمثبت -كما في كتب التراجم المذكورة آنفاً- في الهامش السابق.

٦. وذهب المالكيّة، والحنابلة فيما نقله الخرقيّ[١] عن أحمد إلى أنّ الإياس له حدّان: أعلى وأدنى، فأقلّه عندهم جميعاً خمسون سنةً، وأعلاه عند المالكيّة سبعون[٢].

فمن بلغت سبعين فدمها غير حيض قطعاً، ومن لم تبلغ خمسين فدمها حيضٌ قطعاً، ولا يسأل النِّساء - أي ذوات الخبرة - فيهما، وما بين ذلك يرجع فيه للنّساء؛ لأنّه مشكوكٌ فيه، وأعلاه عند أحمد على هذه الرواية ستّون سنةً، تيأس بعدها يقيناً، وما بين الخمسين والستّين من الدم مشكوكٌ فيه، لا تترك له الصوم والصلاة، وتقضي الصوم المفروض احتياطاً[٣].

موقف الطب:

لا يخرج حد اليأس عند الأطباء عمّا ذهب إليه الفقهاء؛ إذ قالوا: إنّ الدورة الشهرية (Menstrual Cycle) تتوقف، وينقطع الحيض -في الغالب- ما بين سن السادسة والأربعين والثالثة والخمسين، لكن المعدل الوسطي لتوقف الحيض هو سن الواحدة والخمسين، ومع ذلك يمكن أن تنتهي الفترات الحيضية عند سن مبكرة[٤]، أو متأخرة

(١) عمر بن الحسين بن عبدالله بن أحمد الخرقي، أبو القاسم، فقيه حنبلي، من أهل بغداد، رحل عنها لما ظهر فيها سب الصحابة، توفي سنة ٣٣٤هـ بدمشق، له تصانيف احترقت، وبقي منها «المختصر في الفقه»، يعرف بمختصر الخرقي. انظر: طبقات الحنابلة (٢/ ٧٥-١١٨)، الأعلام (٥/ ٤٤).

(٢) انظر: الشرح الكبير (٢/ ٤٧٣)، مواهب الجليل (١/ ٣٦٧)، (٤/ ١٤٨)، المغني (٩/ ٩٣-٩٤).

(٣) انظر: الشرح الكبير (٢/ ٤٧٣)، مواهب الجليل (١/ ٣٦٧)، (٤/ ١٤٨)، المغني (٩/ ٩٣-٩٤).

(٤) فمثلاً قد يؤدي تدخين السجائر إلى التبكير في دخول هذه المرحلة، والنساء اللائي استؤصل منهن كلا المبيضين تحدث لهن حالة اليأس من المَحيض على الفور. دليل صحة الأسرة (ص١٠٦٠-١٦٠١، ١٠٩٢)، وانظر: صحة المرأة من جديد (ص٤٣، ٥٩-٦٠)، نوفاك الجامع في أمراض النساء (٢/ ١٦٤، ٣٦٣)، أمراض النساء (١/ ٢٠٨-٢١٠)، وسيأتي مفصلاً في الفصل الثّاني، الإِياس المبكّر (Premature Menopause).

عـن هذه السـن بكثير[1]، وتـؤدّي عـدة عوامـل دوراً في تحديد موعد دخول هذه المرحلة[2].

المناقشة والترجيح:

بنـاء على ما تقدّم فإنّ تقدير سـن الإِياس بحد معين كخمسـين، أو خمس وخمسـين، أو ستين، أو سـبعين فيه اضطراب، وهذا يدل على أنه لم يـرد في القرآن ولا في السـنّة حـدٌّ يرجع إليه من السـنين يفصل به في تقدير سـن الإِياس، وإنّما هي أقوال مـدار أدلتها ما ورد عن الصحابة والتابعين، ومن ذلك: ما ورد عن عائشـة ﵂: «إذا بلغت المرأة خمسين سـنةً خرجـت من حـدّ الحيـض»، ولم يثبـت شيء منهـا، وعلى فرض ثبوت ذلك فيحمل على من التقت بهن من النسـاء، وليس عاماً في كل النسـاء، قـال ابن قدامـة: «وما ذكر عن عائشـة ﵂ لا حجّـة فيه؛ لأنّ وجـود الحيض أمرٌ حقيقيٌّ، المرجع فيـه إلى الوجود، والوجود لا علم لها به، ثمّ قد وجد بخلاف ما قالته؛ فإنّ موسـى بن عبد الله بن حسـنٍ قـد ولدتـه أمّه بعد الخمسـين، ووجد الحيض في ما بعد الخمسـين على وجهـه، فـلا يمكن إنكاره»[3]، ويؤكد الطـب أنّ المرأة يمكن أن تحمل طالما كان هناك حيض[4].

(١) سيأتي مفصّلاً في المطلب الثاني: ما تراه الآيسة على العادة الجارية التي كانت تراه فيها، من المبحث الثّالث، وأشرت إلى أنّه يوجد ٥٪ من النسـاء ممن يسـتمر لديهن دورات الحيض حتى يصلن إلى سـن السـتين تقريباً، ينظر أيضاً: موسـوعة صحة العائلة (٦٠٦)، صحة المرأة من جديد (٥٩).

(٢) انظـر: طبيـب دوت كـوم http://www.6abib.com/a-1172.htm، دليل صحـة الأسـرة (١٠٥٩-١٠٦٠)، صحة المرأة من جديد (ص٥٨)، علم بيولوجيا الإنسـان (ص٣٦)، المركز الثقافي العربي الإسلامي الألماني: المرأة بعد انقطاع الحيض، د/ ضحى بنت محمود http://www.daiks-ev.de/ar/node/141

(٣) المغني (١/ ٤٠٧).

(٤) انظر: صحة المرأة من جديد (٥٨)، علم بيولوجيا الإنسان (ص٣٦).

«فـإن قيل: هذا الـدم ليس بحيض، مع كونه عـلى صفته، وفي وقته وعادته، بغير نصٍّ؛ فهذا تحكّمٌ لا يقبل»[1].

أمّا من فرّق بين نساء العرب وغيرهنّ، ونقله عمن سبقه ذلك، فلا يستقيم قوله بذلك؛ «لاستوائهنّ في جميع الأحكام»[2].

وما قيل: بأن سنّ اليأس يحدّ بالنسبة إلى كلّ امرأةٍ بيأس نساء عشيرتها من الأبوين؛ فإذا بلغت السنّ الذي ينقطع فيه حيضهنّ فقد بلغت سنّ اليـأس، أو أنّ المعتبر سـنّ اليأس لجميع النسـاء بحسـب مـا يبلغ الخبر عنهنّ، وحدّدوه باعتبار ما بلغهم باثنتين وستّين، أو غير ذلك.

فيردّ: بأنّ «طباع النسـاء مختلفةٌ؛ حتّى لا تجد أختين أو أمّاً وابنةً على طبعٍ واحدٍ، وكذلك المرأة يختلف طبعها في كلّ فصلٍ، فكيف يسـتقيم اعتبـار حال نسـائها في معرفة»[3] حد يأس حيضهـا، والواقع أنّ هناك تبايناً في أعمار من ينقطع طمثهن.

ثمّ إنّ «كلّ ما كان حكمه مبنيّاً على العادات فغير ممكن القطع به على وقتٍ لا يتجاوزه ولا يقصر عنه إلا بتوقيفٍ أو إجماعٍ»[4]، ولم يوجد.

والـذي يقـع لي -والله أعلـم- أنّ هـذا ليـس بخـلافٍ، وإنّـما هذا اختـلاف أحوال النسـاء، وما قالـه الفقهاء فيما تقـدّم كان على الغالب في بيئتهم، أو المشهور بين نسائهم، ونحو ذلك، مع عدم وجود وسيلة سهلة للتنبؤ بالموعد الذي تصل فيه المرأة إلى سن اليأس آنذاك.

أمّا القول بأنّه لا حد لسن اليأس، فليس على إطلاقه؛ لأنّه «قد علم أنّ للمـرأة حالاً تنتهي فيه إلى الإياس؛ لقول الله تعالى: ﴿وَٱلَّـٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ

(١) المغني (١/ ٤٠٧).
(٢) كشاف القناع (١/ ٢٠٢).
(٣) المبسوط (٣/ ١٥٤).
(٤) أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٢٠٢).

ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ ...﴾ [الطلاق: ٤]»[١]، وهو محمول على أنّه لا يمكن ضبطه بسن معينة: لاختلاف طبائع النساء، فمتى وجد دم حيض من المرأة في سنٍّ ما وأمكن حكم به، والتي انقطع حيضها انقطاعاً لا رجعة فيه حكم بإياسها، ويشترط للحكم بالإياس أن ينقطع الدم مدّة ستّة أشهرٍ على الأقل[٢]، ويقوي هذا الاختيار: أنّه أصبح في إمكان الطب -مع تطور العلم، والتقنية الحديثة- التنبؤ بقرب ميعاد انقطاع الطمث؛ وذلك عند تغير الطبيعة المعتادة للمرأة في نزول الحيض، وهو ما يسمّى مرحلة ما حول انقطاع الطمث[٣]، وهذه ظاهرة طبيعية عندما تبدأ المبايض في تقليل إفراز الهرمونات الجنسية؛ مثل: الإستروجين والبروجيستيرون، ويمكن التحقق من ذلك مخبريّاً، لأنّ الإياس يترافق مع انخفاض واضح في نسبة هرمون الإستراديول (Estradiol) في الدم، وهو الهرمون الجنسي الرئيس الذي يفرز من المبيضين، وترتفع بالمقابل نسبة هرمونات الغدة النخامية التي تشرف على تنظيم عمل المبيضين، وهي: الهرمون المنبه للجريب (FSH)، والهرمون الملوتن (LH)، وهذه المؤشرات المخبرية تساعد في الحكم على حصول الإياس[٤]، كما يمكن الحصول على فكرة عامة على أساس تاريخها العائلي، ونمط جسمها، وأسلوب حياتها؛ لأن من المرجح أن تصل المرأة إلى سن انقطاع الحيض عند نفس السن -تقريباً- التي وصلت عندها أمها[٥].

(١) المغني (١/ ٤٠٧).

(٢) انظر: المبحث الثّالث: المطلب الثّالث: ما تراه الآيسة بعد انقطاع الدم.

(٣) تنظر مفصلة في المبحث الثّالث، المطلب الأول: مرحلة ما قبل اليأس من المَحيض (Pre menopause).

(٤) الموسوعة الطبية الفقهية (بتصرف) (ص٥٧٥-٥٧٦)، ولمزيد من المعلومات عن تأثير هذين الهرمونين في الجسم، انظر: دليل صحة الأسرة (هارفارد) (ص١٠٥٤-١٠٥٥).

(٥) انظر: صحة المرأة من جديد (ص٥٩).

ويؤخذ بهذا الرأي من الوجهة الطبية العملية، على شرط أن يحكم بانقطاع الحيض طبيب خبير، على حد قول الفقهاء في الدم المشكوك فيه: يرجع فيه للنّساء، أي: أهل الخبرة، وهم الأطباء في هذا العصر.

وتظهر ثمرة الخلاف في مسائل، منها: ما إذا رأت الدم على العادة الجارية التي كانت تراه فيها، وقد بلغت السن[1]، ومن انقطع دمها وحكم بإياسها ثمّ رأت الدم بعد ذلك[2]، وآيس طرأ عليها الحيض[3].

(١) انظر من البحث: مطلب: ما تراه الآيسة على العادة الجارية التي كانت تراه فيها.
(٢) انظر: من المبحث الثّالث: المطلب الثّالث: ما تراه الآيسة بعد انقطاع الدم.
(٣) انظر من البحث: (ص٤١٩، ٤٣٥).

المبحث الثّالث
ما تراه الآيسة من الدم: هل هو حيضٌ؟

يتوقف حكم ما تراه الآيسة من الدم على تصور آلية حدوث اليأس من المَحيض، إذ إنّ انقطاع الحيض لا يحدث فجأة، وإنّما تمر المرأة بمرحلة ما قبل توقف الحيض، ويصاحبها تغيّر في نظام الدورة الشهرية للحيض (Menstrual Cycle)، ثم تأتي مرحلة توقف الحيض نهائيّاً، وهي مرحلة حساسة جدّاً وفاصلة في حياة المرأة، ويقصد بها: توقف وظيفة المبيضين عن العمل نهائياً[1]، والتي قد تنتهي عند سن متأخرة، ولكلٍّ مما سبق حكمه الذي ينبني عليه، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ ذلك لا يخضع لقاعدة موحدة لدى جميع النساء، بل لكل امرأة حكمها الخاص بها، بحسب العوارض الطارئة عليها.

وقد انتظم عقد هذا المبحث في المطالب الآتية:

المطلب الأول
مرحلة ما قبل اليأس من المَحيض (Pre menopause)

«لا شك أن الانتقال من مرحلة لمرحلة أمر ليس باليسير، فالتحول من مرحلة العمل والإنتاج إلى الإحالة على المعاش أمر ليس بالهين على

(١) انظر: أمراض النساء (ص١٩٢)، صحة المرأة من جديد (ص٦٠)، تعريف الإِياس في الطب (ص٥).

جسـم المرأة وكيانها؛ فيصحب ذلك تغييرات نفسية وجسدية، ولكنها سرعـان ما تـزول بعد أن تسـتقر في مرحلتهـا الجديـدة»[١]، ومن أهم أعـراض مرحلة ما قبل توقـف الحيض: اضطرابات الدورة الشـهرية (Menstrual Cycle)، وعدم انتظامها، وهي من المشكلات التي تعاني منها كثير من النسـاء في هذه المرحلة من حياتهن، وهي مرحلة انتقالية تبدأ فيها الاضطرابات، حتى تبلغ ذروتها في الإِياس الأكيد[٢].

تعريف مرحلة ما قبل سن اليأس من المَحيض (Pre menopause):

يمكـن تعريفهـا بأنّها: تلـك المدة الزمنيـة التي تسـبق التوقف التام لفترات الحيض، وهـي عملية تدريجية تصبح فترات الحيض في أثنائها غـير منتظمة لسـنوات، أو عدة أشـهر قبـل توقفها؛ لحـدوث تغيير في الهرمونات التي تنظم الحيض[٣].

وتقدّر المدة الزمنية التي تصبح فترات الحيض في أثنائها غير منتظمة ما بين سـنتين إلى خمس سـنوات تقريباً، وأحياناً أكثـر من ذلك، وهذه العمليـة -عادة- تبدأ في منتصف عقد الأربعينيات من العمر، وتنتهي مع آخر فترة حيضية في حوالي سن الخمسين[٤].

ولمعرفة الحكم الشرعي الناتج عن هذه الاضطرابات على الحيض، لا بـد من معرفة الطوارئ والعوارض الطارئة عليها، وفقاً لما أدى إليه

(١) خلق الإنسان بين الطب والقرآن (ص١١٧).

(٢) انظر: نوفاك الجامع في أمراض النساء (٢/ ٣٦٢)، أمراض النساء (ص١٩٢-١٩٧).

(٣) ويعبر عنها بالهرمونات الأنثوية، فعندما تبدأ المبايض في تقليل إفراز الهرمونات الجنسية، مثـل: هرمـون الإسـتروجين (Estrogens)، وهرمـون البروجيسـتيرون (Progesterone) اللذيـن يؤديـان دوراً مهماً في هذه المرحلة، وقد تقدمت الإشـارة إليهما.موسـوعة صحة العائلة (ص٦٠٥)، صحة المرأة من جديد (ص٦٢).

(٤) انظـر: نوفـاك الجامع في أمراض النسـاء (٢/ ٣٦٢)، دليل صحـة الأسرة (ص١٠٥٩)، موسوعة صحة العائلة (ص٦٠٥)، صحة المرأة من جديد (ص٦٠).

الاجتهـاد في تحرّيها، وبيان الاصطلاح الطبي لها -ما أمكن-، ومن ثمّ بيان الحكم الشرعي.

عوارض اضطراب انتظام الدورة الطمثية الطارئة في مرحلة ما قبل اليأس من المَحيض Pre menopause:

يضطـرب النمـط الشـهري المنتظـم لإنتـاج الهرمونـات وإطـلاق البييضات من المبيضين خلال السنوات القليلة التي تسبق سن اليأس، ممـا ينتج عنه اختلال الدورة الشـهرية، وحـدوث الطمث بصورة غير منتظمة، ويعد ذلك من أكثر الأعراض شيوعاً عند النساء اللواتي بدأن يقتربن من سـن اليأس، وهذا العرض يحدث عند ٩٠٪ من النساء[١]، ولا يخضـع لقاعـدة موحـدة لـدى جميع النسـاء، فقـد تتباعـد فترات الحيـض، أو يصبح الحيض أقل في كميته، أو تتأخر فترات الحيض، أو تتقدّم، وقد تنقطع لفترة طويلة، أو تأتي أكثر من مرة بالشـهر، أو تتغير من شهر لآخر، ونحو ذلك.

وبما أنّ الأمراض تحدث خلال هذه الفترة من حياة المرأة فلا يمكن أن تعزى كافة الأعراض التي تصيبها إلى سن اليأس إذا ما حصل نزف مهبـلي بـين دورات الطمـث، أو نزف اسـتمر طويلاً، أو أنـه لا يكون دوريّاً، أو حدثت دورة طمثية بعد ستة أشهر مما بدا أنّه آخر دورة طمثية تحـدث للمرأة في حياتها، بل يجب على المـرأة أن تبحث هذه الأعراض مـع طبيبها الاختصـاصي بالأمراض النسـائية على الفـور؛ للتأكد من عدم وجود مرض يسـبب حدوث هذه الأعراض؛ أو لتحديد سـببها بدقة، ومعالجته بالشـكل الأمثل إذا ما اسـتدعى الأمر ذلك؛ خوفاً من حدوث أية مضاعفات غير مرغوبة في الحالات المرضية التي تصاحب

(١) انظر: نوفاك (الجامع في أمراض النسـاء) (٢/ ٣٦٢)، موسوعة صحة العائلة (ص٦٠٤، ٦٠٦)، صحة المرأة من جديد (ص٦٢).

مثل هذه الاضطرابات، كوجود بعض الأورام الحميدة أو الخبيثة -نسأل الله السلامة والعافية-، والتي كلما كان اكتشافها مبكراً، زاد إمكان الشفاء منها -بإذن الله-.

وتتجلى مظاهر اضطراب الدورة الطمثية في مرحلة ما قبل سن اليأس في الزّمان، أو القدر، أو فيهما معاً، ويندرج تحتها صور، بيانها في ما يأتي:

الحالة الأولى: اضطراب الدورة الطمثية في الزّمان.

قد يعتري المرأة خلال هذه المرحلة دورة طمثية غير ثابتة، تأتي في أي وقت من الزّمن الذي اعتادت نزولها فيه، فتغيب وتتأخر أسبوعاً، أو أكثر من ذلك، وأحياناً تنقطع لمدة طويلة، وقد تأتي قبل أوانها، وقد تأتي أكثر من مرة بالشهر، وقد تتغير من شهر لآخر، وتبعاً لهذا الاختلاف يتم بيان كل حالة على حدة.

أولاً: تقارب الأقراء (أي: تقارب الحيض Convergence menstrualis:

يعد تكرار الطمث (Recurrence of the menstrual) بحدوثه أكثر من مرة بالشهر، حيث يقل طول الدورة الشهرية عن ثلاثة أسابيع، وتعاني المرأة من الإحاضة كل أسبوعين من أنواع النزيف الرحمي[1]، ويعرف في الاصطلاح الطبي بـ: بالحيض المتعدد (Polymenorrhea Epimenorrhoea) أي: فترات الحيض التي يفصل بينها أقل من ٢١ يوماً[2]، وقد تكون كمية دم الحيض طبيعية، على الرغم من حدوثه

(١) يتخذ النزيف الرحمي أشكالاً متعددة، منها: الصورة المذكورة أعلاه، وهو: عبارة عن ازدياد مفرط في معدل تدفق الدم من الرحم، وهو ليس مرضاً بحد ذاته، ولكنه أحد الأعراض التي تعود أسبابه إلى عوامل وأمراض مختلفة تتعلق بالرحم، أو قد تشاركه المبايض في إحداثها، أو قد تكون عائدة لأمراض عضوية ودموية دورية عديدة. انظر: الجهاز التناسلي المؤنث (ص٢٩١).

(٢) دليل صحة الأسرة (هارفارد) (ص١٠٥٧).

على فترات قصيرة، وقد يصاحبها حيض غزير، وهو ما يعبر عنه بـ: بالحيض المفرط المتعدد، Epimenorrhagia (Polymenorrhagia) وهو من اسمه يعني: تدفق دم الحيض بشكل أكثر مما هو طبيعي، أو تستمر فترة الحيض لمدة تزيد عن سبعة أيام، مع تكرار الطمث أكثر من مرة بالشهر، أي: تكون الدورة ٢١ يوماً مثلاً، والحيض مدته ٨ أيام[١].

وتتجاذب هذه الحالة في الفقه الإسلامي مسألتان هما: أقلّ الحيض وأكثره، وأقلّ الطهر وأكثره، وقد تطرق إليها الفقهاء القدامى، فضلاً عن الباحثين المعاصرين[٢]، ولا يتسع المقام لتفصيل الخلاف فيها، وخلاصة القول في المسألة المعروضة: ما رواه الشافعيّ عن شريح[٣]: أنّ رجلاً طلّق امرأته، فذكرت أنّها قد حاضت في شهر ثلاثاً، فقال عليٌّ ﷺ لشريح: قل فيها؟ فقال: إن جاءت ببيّنةٍ من بطانة أهلها يشهدون، صدقت، فقال له عليٌّ: قالون، وقالون بالروميّة: أصبت[٤]، «وإنّما أراد

(١) دليل صحة الأسرة (هارفارد) (ص١٠٥٧).

(٢) على سبيل المثال، انظر: الحيض والنفاس رواية ودراية (١/ ١٥٨-١٨١، ١٨٧-١٩٨)، أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي (٧٥-٩٦)، الموسوعة الفقهية (١٨/ ٢٩٨-٣٠٠، ٣٠٩-٣١٠)، وغيرها.

(٣) أبو أمية، شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي. قاضي الكوفة، تولاها زمن عمر وعثمان وعلي ومعاوية. واستعفي في أيام الحجاج، فأعفاه، ثقة في الحديث، مأمون في القضاء، وله باع في الأدب والشعر، توفي بالكوفة سنة ٧٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ١٠٠-١٠٦)، الأعلام (٢/ ١٦١).

(٤) أخرجه البخاري بنحوه معلقاً، ووصله الدارميّ، قال ابن حجر في فتح الباري (١/ ٤٢٥): «ورجاله ثقات، وإنّما لم يجزم به [أي البخاري] للتّردّد في سماع الشعبيّ من عليّ، ولم يقل إنّه سمعه من شريح)، فيكون موصولا». انظر: صحيح البخاري (١/ ٤٢٤) كتاب الحيض: باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض وما يصدّق في ما يمكن من الحيض، سنن الدارميّ (١/ ٢٣٣) كتاب الطهارة: باب في أقل الطهر، الأم (٧/ ١٨٢)، السنن الكبرى (٧/ ٤١٨-٤١٩) كتاب العدد: باب تصديق المرأة في ما يمكن فيه انقضاء عدّتها.

شريـحٌ بذلك تحقيق النفـي أنّها لا تجد ذلك»[1]؛ إذ ينـدر جدّاً حصول ذلك في شـهرٍ، ولا يقبل فيها إلّا ببيّنةٍ، والبينة في مسألة تقارب الحيض على قول شريح، اعتبار رأي الخبير المختص في طب النساء والولادة في الوقـت الحاضر، قال تعـالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٤٣﴾ [النحـل:٤٣] وهـم أهل الذّكر في هذه المسـألة؛ لذا يجـب الرجوع إليهم، وتفيـد المعطيات الطبيـة أن تقارب الحيض يحدث عادة مع قرب سـن اليأس[2]، فإذا ما ثبت أنّ السـبب هو التغيرات الهرمونية المرتبطة بسن اليـأس، ووفقاً لقول شريح: «إن جـاءت ببيّنةٍ،...، صدقت»، ثبت أنّه حيض، ويعطى أحكام الحيض، وإلا فإنّها تأخذ حكم الاستحاضة[3].

وتجـدر الإشـارة إلى ضرورة أخذ الحيطة والحذر مـن الناحية الطبية؛ لأنّ تقـارب الحيـض يعتـبر مضطربـاً في معـدل حدوثهـا، وهـذا غـير طبيعي؛ إذ يخشـى معه من التسـبب في الأورام مستقبلاً، كما يشتبه بها في الإصابـة بسرطان بطانـة الرحم[4]، فلا بد من متابعـة الأمر من الطبيب الاختصاصي بالأمراض النسائية، وإجراء الفحوصات الطبية اللازمة.

ثانياً: تباعد الأقراء.

(١) المبسوط (٢/ ١٩).

(٢) وهنـاك أسـباب أخـرى -غـير مطروقة في البحـث- تحدث هـذه الحالـة؛ كبداية نزول الـدورة بعـد البلوغ، وبعد الولادة أو الإجهاض، وغـير ذلك. انظر: دليل صحة الأسرة (ص١٠٥٦-١٠٥٧).

(٣) انظـر: فتـح البـاري (١/ ٤٢٦). والاسـتحاضة لغـةً: مصـدر اسـتحيضت المـرأة فهـي مسـتحاضةٌ. والمسـتحاضة: من يسـيل دمها ولا يرقـأ، في غير أيّام معلومـةٍ، لا من عرق الحيض بل من عرقٍ يقال له: العاذل. وعرّف الحنفيّة الاسـتحاضةً بأنّها: دم عرقٍ انفجر ليس من الرحم. وعرّفها الشافعيّة بأنّها: دم علّةٍ يسيل من عرقٍ من أدنى الرحم يقال له: العاذل. قال الرمليّ: الاستحاضة دمٌ تراه المرأة غير دم الحيض والنفاس، سواءٌ اتّصل بهما أم لا. انظر: بدائع الصنائع (١/ ٢٤)، فتح القدير (١/ ١٦٠)، كفاية الطالب (١/ ١١٧-١١٨)، نهاية المحتاج (١/ ٣٣٤)، مغني المحتاج (١/ ١٠٨)، كشاف القناع (١/ ١٩٦).

(٤) انظر: صحة المرأة من جديد (ص٦٢).

متوسط الدورة الطبيعية من بداية نزولها إلى نزول الدورة التالية هو ٢٨ يوماً، وإذا لم تبدأ الدورة لأكثر من ٣٥ يوماً فإنّ هذا يسمّى تباعد الدورة[١]، فإذا ما صاحب تباعد الأقراء قلّة في كمية الدم المتدفق (Oligo hypomenorrhea) في أيام العادة فلا إشكال، وإذا ما صاحب تباعد الأقراء قلّة في عدد أيام الإدماء كيومين أو يوم واحد، فإنّ ذلك يأخذ حكم من انقطع دمها دون عادتها؛ على ما يأتي بيانه[٢].

وتتخرّج حالة تباعد الأقراء في الفقه الإسلامي على المنقول في مسألة أكثر الطهر، وقد أجمع العلماء على أنّ أكثر الطهر لا حدّ له[٣]، فقد لا تحيض المرأة في عمرها إلا مرّةً، وقد لا تحيض أصلاً، وقد تحيض في السنة مرّةً واحدةً، حكى أبو الطيّب[٤] من الشافعيّة: أنّ امرأةً في زمنه كانت تحيض في كلّ سنةٍ يوماً وليلةً[٥]، وقد يرتفع حيضها لسببٍ معروفٍ أو غير معروفٍ.

فإذا طهرت المرأة سنين كثيرةً، «فإنّها تعمل ما تعمل الطاهرات، بلا خلافٍ بين الأئمّة؛ لأنّ الطهارة في بنات آدم أصلٌ، والحيض عارضٌ، فإذا لم يظهر العارض يجب بناء الحكم على الأصل، وإن طال»[٦]،

(١) وفي هذه الحالة لا يحدث التبويض في اليوم الـ١٤ للدورة، بل يحدث قبل الدورة التالية بأسبوعين، وتعاني المرأة التي تتباعد دوراتها عادة من تأخر الحمل. دليل صحة الأسرة (هارفارد) (ص١٠٥٧).

(٢) انظر: انقطاع الدم دون العادة، (ص٢٨).

(٣) انظر: تبيين الحقائق (١/ ٦٢)، المقدمات (١/ ١٢٦)، المجموع (٢/ ٣٧٦)، كشاف القناع (١/ ٢٠٤)، المحلى (١/ ٤١٠-٤١١).

(٤) طاهر بن عبدالله بن طاهر الطبرى، أبو الطيّب، الشافعي، استوطن بغداد، ودرّس وأفتى وأفاد، شرح مختصر المزنى، وصنف في الخلاف والمذهب والأصول والجدل كتباً كثيرة ليس لأحد مثلها، توفي صحيح العقل، ثابت الفهم، سنة ٤٥٠هـ عن مئة وسنتين. انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٦٦٨-٦٧١).

(٥) المجموع (٢/ ٣٧٦).

(٦) بدائع الصنائع (١/ ٤٠).

فتصلّي وتصوم أبداً، ويأتيها زوجها.

أمّـا عدّة من تباعد حيضها سـنين، فعلى ما يـأتي تفصيله في المبحث الثّاني: مرتفعة الحيض (High menstrual) [1].

ثالثاً: تقدّم العادة، أو تأخّرها، (Progress or delayed menstruation):

قد تتقدّم العادة أو تتأخّر خلال هذه المرحلة، فترى الدم من وسـط الشـهر من كانت تـراه في أوّله، أو كانت تراه في أوّلـه فتأخّر إلى آخره، وهو ما يسمى انتقال العادة عن موضعها، والخلاف مفرّعٌ على الخلاف في ثبوت العادة بالمرّة، أو بالمرّات المتكرّرة، بيان ذلك:

أولاً: مـن رأى أنّ العـادة تثبت بمـرّةٍ، قال: إذا تقدّمـت العادة، أو تأخّرت، فهي حيضٌ، بـشرط أن يتقدّمها طهرٌ صحيحٌ، وهـو مذهب أبي يوسف[2] من الحنفية، والمالكيّة، والأصحّ عند الشافعيّة[3]، ورواية عـن الإمام أحمـد، اختارها بعضهـم[4]؛ لقوله تعـالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِۖ قُلْ هُوَ أَذًى﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فحيثما وجد الأذى فهو حيضٌ، سواءٌ تقدّم أو تأخّر.

وعـن عائشـة رضي الله عنها قالـت: خرجنا مع النبـي ﷺ لا نذكـر إلا الحجّ، فلـمّا جئنا سرف[5] طمثت، فدخل عليّ النبـي ﷺ وأنا أبكي، فقال: ما

(١) انظـر: الفصل الثّاني: الإياس المبكّر، ومسألة: تباعد الحيض.

(٢) أبـو يوسـف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري، الكـوفي، البغدادي. صاحب أبي حنيفة، كان فقيهـاً أصوليـاً، مجتهداً، عالماً بالتفسـير والمغازي وأيـام العرب، ولي قضـاء بغداد، ولـقب بقـاضي القضاة، من مصنفاته: «اختلاف الأمصار»، و«الرد عـلى مالك بن أنس»، و«الخراج»، توفي ببغداد سنة ١٨٢هـ. انظر: الجواهر المضيئة (٣/ ٦١١-٦١٣)، الفوائد البهية (ص٢٢٥).

(٣) انظـر: بدائـع الصنائع (١/ ٤٢)، تبيـين الحقائق (١/ ٦٤)، مواهـب الجليل (١/ ٣٦٨)، الشرح الصغير (١/ ٢١٠)، المهذب (٢/ ٤١٧، ٤٢٢)، روضة الطالبين (١/ ١٤٥).

(٤) وصوّبها في الإنصاف (١/ ٣٧١-٣٧١)، كشاف القناع (١/ ٢١٢).

(٥) سرف، بفتـح السـين وكسر الراء وفاء. وادٍ متوسـط الطول من أودية مكـة، يأخذ مياه ما

يبكيك؟ قلت: لوددت والله أنّي لم أحجّ العام، قال: لعلّك نفست؟ قلت: نعم، قال: «فإنّ ذلك شيءٌ كتبه الله على بنات آدم، فافعلي ما يفعل الحاجّ غير أن لا تطوفي بالبيت حتّى تطهري»[1]، «والظّاهر: أنّه لم يأت في العادة؛ لأنّ عائشة استكرهته، واشتدّ عليها، وبكت حين رأته، وقالت: وددت أنّي لم أكن حججت العام، ولو كانت تعلم لها عادةً تعلم مجيئه فيها وقد جاء فيها ما أنكرته، ولا صعب عليها»[2].

ثانياً: من رأى أنّ العادة لا تثبت إلا بالتكرار، اختلفوا في مقداره:

أ) قال أبو حنيفة وصاحبه محمد، وهو رواية عن الإمام أحمد، وقول للشافعية[3]: يكون الحيض عادة إذا تكرّر مرّتين؛ لأنّ «العادة مشتقّةٌ من العود، ولن يحصل العود دون التكرار، ولأنّ الشيء لا ينسخه إلا ما هو مثله أو فوقه، قال الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة:١٠٦] والأوّل متأكّدٌ بالتكرار، فلا ينسخه إلّا ما هو مثله في التأكّد»[4].

ب) وهو قول للشافعية، والمذهب عند الحنابلة[5]: أنّها لا تلتفت إلى ما خرج عن العادة حتّى يتكرّر ثلاثاً؛ لقوله ﷺ في المستحاضة: «دعي

حول الجعرانة، شمال شرقي مكّة، ثم يتجه غرباً، فيمر على ١٢كيلاً شمال مكة، وحيث يقطع الطريق يوجد قبر السيدة ميمونة على جانب الوادي الأيمن. معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية (ص١٥٦-١٥٧)، المعالم الأثيرة في السنة والسيرة (ص١٣٩).

(١) تقدّم تخريجه (ص٣٦٠)، والرواية المذكورة أعلاه أوردها البخاريّ في الصحيح (١/ ٤٠٧) كتاب الحيض: باب تقضي الحائض المناسك.

(٢) المغني (١/ ٣٩٨).

(٣) انظر: المبسوط (٣/ ١٧٥)، المهذب والمجموع (٢/ ٤١٧، ٤١٨)، الإنصاف (١/ ٣٧١)، كشاف القناع (١/ ٢١٢).

(٤) المبسوط (٣/ ١٧٥).

(٥) انظر: المجموع (٢/ ٤١٨)، المنثور (٢/ ٣٥٩)، الإنصاف (١/ ٣٧١)، كشاف القناع (١/ ٢١٢).

الصلاة أيّام أقرائك»[1]، وهي صيغة جمع، وأقلّه ثلاثٌ؛ فلا تثبت العادة دونها، «ولأنّ ما اعتبر له التكرار اعتبر فيه الثّلاث، كالأقراء، والشهور في عدّة الحرّة، وخيار المصرّاة، ومهلة المرتدّ»[2].

المناقشة والترجيح: الراجح -والله أعلم-: أنّ العادة إذا تقدّمت أو تأخّرت فهي حيضٌ، على شرط أن يتقدّمها طهرٌ صحيحٌ، وهو ما ذهب إليه أبو يوسف من الحنفية، والمالكيّة، والأصحّ عند الشافعيّة، ورواية عن الإمام أحمد، اختارها بعضهم؛ لأنّ عائشة رضي الله عنها حين حاضت في عمرتها في حجّة الوداع، استدلّت على الحيضة برؤية الدم لا غير، وأقرّها النبيّ ﷺ على ذلك، ولم تذكر عادةً، ولا سألت عنه، ولم يسألها النبيّ ﷺ: هل وافق العادة، أو جاء قبلها؟[3]

ولو كانت العادة إذا تقدّمت أو تأخّرت لا تعتبر عادة ولا حيضاً حتّى تتكرّر مرّتين أو ثلاثاً، «لبيّنه النبيّ ﷺ لأمّته، ولما وسعه تأخير بيانه، إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقته، وأزواجه وغيرهنّ من النساء يحتجن إلى بيان ذلك في كلّ وقتٍ، فلم يكن ليغفل بيانه»[4].

ومن قال: بأنّ العادة مشتقّةٌ من العود... إلخ؛ فيردّ: بأنّ لفظ العادة لم يرد به نصٌّ فيتعلّق به[5].

وما جاء عنه ﷺ ذكر العادة لا بيانها إلا في حقّ المستحاضة لا غير، وأمّا امرأةٌ طاهرٌ ترى الدم في وقتٍ يمكن أن يكون حيضاً ثمّ ينقطع عنها، فلم يذكر في حقّها عادةً أصلاً، ولأنّه لو اعتبر التكرار في ما خرج عن العادة؛ لأدّى إلى خلوّ نساءٍ عن الحيض بالكلّيّة، مع رؤيتهنّ الدم

(١) تقدّم تخريجه من حديث فاطمة بنت أبي حبيشٍ (ص٣٦٨).
(٢) كشاف القناع (١/ ٢٠٥).
(٣) انظر: المغني (١/ ٣٩٨).
(٤) المغني (١/ ٣٩٨).
(٥) مغني المحتاج (بتصرف) (١/ ١١٥).

في زمن الحيض، وصلاحية أن يكون حيضاً[1].

وأمّا قولهم: ولأنّ الشيء لا ينسخه إلّا ما هو مثله أو فوقه... إلخ؛ فيردّ: بأنّه قياس مع الفارق؛ لأنّ النسخ المذكور في الآيات، لا في الدماء.

رابعاً: الحيض غير الدوري (Metrorrhagia):

يطلق عليه أيضاً: «النزيف الرحمي غير المنتظم»، أو «النزف بين الطموث»، وفي هذه الحالة يكون النزيف غير مرتبط بالدورة، وغير منتظم بين دورات الطمث، أو متواصلاً، وبأية كمية كانت؛ مثل ما يحدث قرب سن اليأس؛ بسبب عدم انتظام التبويض[2]، ويعد ذلك من قبيل الاستحاضة؛ لأنّه نزيف يحدث في أي وقت من الشهر وغير مرتبط بموعد الدورة الشهرية، فضلاً عن كونه متصلاً في بعض الحالات.

والمستحاضة على ضربين: أحدهما: أن ترى دماً ليس بحيضٍ ولا يخلط بالحيض؛ كما إذا رأت دون يوم وليلة[3].

والضّرب الثّاني: أن ترى دماً بعضه حيض وبعضه ليس بحيض؛ بأن كانت ترى دماً متّصلاً دائماً، أو مجاوزاً لأكثر الحيض، وهذه لها حالات أربع:

- إحداها: أن تكون معتادة[4] لا تمييز لها؛ فإنّها ترد إلى عادتها قدراً

(١) المغني (بتصرف) (١/ ٣٩٨).

(٢) انظر: الجهاز التناسلي المؤنث (ص٢٩٢)، وهناك أسباب أخرى -غير مطروقة في البحث- تحدث هذه الحالة، كوجود أداة مانعة للحمل داخل الرحم (اللولب)، وفي أثناء استخدام حبوب منع الحمل عند بعض النساء، وكتأثير جانبي لبعض أنواع العلاج بالهرمون البديل. انظر: صحة المرأة من جديد (ص٥٦).

(٣) انظر من البحث (ص٣٦٠).

(٤) لا تكون المرأة معتادةً حتّى تعرف شهرها، ووقت حيضها وطهرها، وشهرها عبارةٌ عن

ووقتاً، ثمّ تغتسل وتصلّي، وبهذا قال الحنفية، وهو قول محمّد بن مسلمة[1] من المالكية، وبه قال الشافعية، والحنابلة [2]؛ لأنّ امرأةً كانت تهراق الدم على عهد رسول الله ﷺ فاستفتته لها أمّ سلمة، فقال: «لتنظر عدد الأيّام واللّيالي التي كانت تحيضهنّ من الشهر قبل أن يصيبها الذي أصابها، فلتدع الصلاة قدر ذلك من الشهر» [3]، ولحديث عائشة عن أمّ حبيبة[4] رضي الله عنها، وفيه: سألت رسول الله ﷺ عن الدم، فقالت عائشة: رأيت مركنها ملآن دماً، فقال لها رسول الله ﷺ: «امكثي قدر ما كانت تحبسك حيضتك، ثمّ اغتسلي وصلّي» [5]، فأمرها أن تنتظر أيّام أقرائها، فإذا انقضى زمن الحيض وجب الغسل عليها، وإن كان الدم جارياً،

المدّة التي لها فيه حيضٌ وطهرٌ صحيحان. الإنصاف (١/ ٣٦٦).

(١) أبو هشام، محمد بن مسلمة بن محمد بن هشام، المخزومي، روى عن مالك وبه تفقه، وكان أحد فقهاء المدينة من أصحاب مالك، وأفقههم، توفي سنة ٢١٦هـ. انظر: طبقات الفقهاء للشيرازي (ص١٥٢)، الديباج (ص٣٢).

(٢) انظر: مختصر الطحاوي (ص٢٢)، بدائع الصنائع (١/ ٤١، ٤٣)، المقدمات (١/ ١٣١)، روضة الطالبين (١/ ١٤٥)، المهذب والمجموع (٢/ ٤١٥، ٤٣٢)، الإنصاف (١/ ٣٦٥)، كشاف القناع (١/ ٢٠٧)، المغني (١/ ٣٦٢).

(٣) قال النوويّ في المجموع (٢/ ٤١٥): «حديث أمّ سلمة صحيحٌ، رواه مالكٌ في الموطّأ، والشافعيّ، وأحمد في مسنديها، وأبو داود، والنسائيّ، وابن ماجه في سننهم بأسانيد صحيحةٍ على شرط البخاريّ ومسلم». انظر: الموطّأ (١/ ٦٢) كتاب الطهارة: باب المستحاضة، سنن أبي داود (١/ ١٨٧) كتاب الطهارة: باب في المرأة تستحاض. ومن قال: تدع الصلاة في عدّة الأيّام التي كانت تحيض، سنن النسائي (١/ ١٣٠) كتاب الحيض: باب المرأة يكون لها أيّامٌ معلومةٌ تحضيها كلّ شهرٍ)، سنن ابن ماجه (١/ ٢٠٤) كتاب الطهارة: باب ما جاء في المستحاضة.

(٤) أمّ حبيبة: هي بنت جحش أخت زينب أمّ المؤمنين، مشهورة بكنيتها، وكانت زوج عبدالرحمن بن عوف، ولها أخت أخرى اسمها حمنة بفتح المهملة وسكون الميم بعدها نونٌ، وهي إحدى المستحاضات. انظر: فتح الباري (١/ ٤٢٧).

(٥) لمسلم من طريق عراك بن مالك عن عروة، في الصحيح (١/ ٢٦٤) كتاب الحيض: باب المستحاضة وغسلها وصلاتها.

قال النووي: وهذا مجمع عليه[1]، ولقوله ﷺ في المستحاضة: «تدع الصلاة أيّام أقرائها»[2]، «فدلّت هذه الأحاديث على اعتبار العادة[3].

وعند المالكيّة أقوالٌ متعدّدةٌ أشار إليها ابن رشدٍ في المقدّمات[4]، أشهرها: أنّها تبقى أيّامها المعتادة، وتستظهر[5] بثلاثة أيّامٍ، ومحلّ الاستظهار بالثّلاثة ما لم تجاوز نصف الشهر، فمن اعتادت نصف الشهر فلا استظهار عليها، ومن عادتها أربعة عشر استظهرت بيومٍ

(١) شرح صحيح مسلم للنووي (٤/ ٢٥).

(٢) أخرجه الترمذيّ، وأبو داود، وابن ماجه من حديث شريكٍ عن أبي اليقظان عن عديّ ابن ثابتٍ عن أبيه عن جدّه مرفوعاً. قال الترمذيّ: «هذا حديثٌ تفرّد به شريكٌ عن أبي اليقظان، قال: وسألت محمّداً [يعني البخاريّ] عن هذا الحديث، فقلت له: عديّ ابن ثابتٍ عن أبيه عن جدّه، جدّ عديٍّ ما اسمه؟ فلم يعرفه، وذكرت له قول يحيى بن معينٍ: إنّ اسمه دينارٌ، فلم يعبأ به». وقال المنذريّ في «مختصره» بعد نقل كلام الترمذيّ ما لفظه: وقد قيل: إنّه جدّه أبو أمّه عبدالله بن يزيد الخطميّ. قال الدارقطنيّ: ولا يصحّ من هذا كلّه شيءٌ. وكلام الأئمّة يدلّ على أنّه لا يعرف ما اسمه، وشريكٌ هو: «ابن عبدالله النخعيّ» قاضي الكوفة، تكلّم فيه غير واحدٍ، وأبو اليقظان هو: عثمان بن عميرٍ الكوفيّ، لا يحتجّ بحديثه، قال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير: «وإسناده ضعيفٌ»، فالحديث ضعيفٌ، لكن له شواهد ذكرها الحافظ الزيلعيّ والحافظ ابن حجرٍ في تخريجهما. انظر: الجامع الصحيح (١/ ٢٢٠) كتاب الطهارة: باب ما جاء أنّ المستحاضة تتوضّأ لكلّ صلاةٍ، سنن أبي داود (١/ ٢٠٨) كتاب الطهارة: باب من قال تغتسل من طهرٍ إلى طهرٍ، سنن ابن ماجه (١/ ٢٠٤) كتاب الطهارة: باب ما جاء في المستحاضة التي قد عدّت أيّام أقرائها قبل أن يستمرّ بها الدم، تلخيص الحبير (١/ ١٧٠)، نصب الراية (١/ ٢٠١-٢٠٢).

(٣) الحاوي (١/ ٤٩٤-٤٩٥).

(٤) انظر: المقدمات (١/ ١٣٠-١٣١)، الذخيرة (١/ ٣٨٩).

(٥) الاستظهار: الاحتياط والاستيثاق، قال صاحب اللّسان: «في كلام أهل المدينة إذا استحيضت المرأة، واستمرّ بها الدم فإنّها تقعد أيّامها للحيض، فإذا انقضت استظهرت بثلاثة أيّام، تقعد فيها للحيض ولا تصلّي، ثمّ تغتسل وتصلّي». لسان العرب (ظ هـ ر) (٤/ ٥٢٨).

فقط[1]؛ لأنّ رسول الله ﷺ أمر المستحاضة أن تستظهر بثلاثة أيّامٍ[2].

والراجح أنّ المستحاضة المعتادة ترجع إلى عادتها المعروفة على قول جمهور الفقهاء، ولا تستظهر على قول المالكية؛ لضعف الخبر الذي استدلوا به[3].

ثمّ إنّ الوارد في المستحاضة: أنّه «أمر إحداهما إذا ذهبت مدّة الحيض أن تغسل عنها الدم وتصلّي، وأمر الأخرى أن تتربّص عدد اللّيالي والأيّام التي كانت تحيضهنّ ثمّ تغتسل وتصلّي، والحديثان جميعاً ينفيان الاستظهار»[4]، ثمّ إنّ فائدة الاستظهار في رجاء انقطاع الدم، وهذه قد غلب على الظنّ استمراره؛ فلا فائدة.

• الحال الثّانية: أن تكون مميّزة لا عادة لها تعرف حيضها بإقبال الدم وإدباره، حيث ترى بعض الأيّام دماً قويّاً وبعضها دماً ضعيفاً -كالدم الأسود والأحمر-، فيكون حيضها أيّام الأسود، وبه قال المالكيّة[5]،

(١) وهو قول مالك، وأصل مذهبه. انظر: المقدمات (١/ ١٣٠-١٣١)، المنتقى (١/ ١٢٤)، التاج والإكليل (١/ ٣٦٨)، الشرح الكبير للدردير (١/ ١٦٩)، الشرح الصغير للدردير (١/ ٢١٠).

(٢) أخرجه ابن حزم من طريق إبراهيم بن حمزة عن الدراورديّ عن حرام بن عثمان عن عبدالرحمن ومحمّدٍ ابني جابرٍ عن أبيهما قال: جاءت أسماء بنت مرشدٍ الحارثيّة إلى رسول الله ﷺ وأنا جالسٌ عنده، فقالت: يا رسول الله حدثت لي حيضةٌ أنكرها، أمكث بعد الطهر ثلاثاً أو أربعاً، ثمّ تراجعني فتحرّم عليّ الصلاة، فقال: «إذا رأيت ذلك فامكثي ثلاثاً، ثمّ تطهّري اليوم الرابع فصلّي إلّا أن تري دفعةً من دمٍ قاتمةً»، قال أبو محمّدٍ: «هذا الخبر باطلٌ، إذ هو ممّا انفرد به حرام بن عثمان، ومالكٌ نفسه يقول: هو غير ثقةٍ». وأخرجه البيهقي، وفيه نقص. انظر: المحلى (١/ ٤٢١)، السنن الكبرى (١/ ٣٣٠) كتاب الحيض: باب في الاستظهار.

(٣) تقدّم في هامش (٢).

(٤) الأم (٧/ ٢٢٠)، وانظر: المبسوط (٣/ ١٥٤)، الحاوي (١/ ٤٩١).

(٥) فإن لم تميّز فهي مستحاضةٌ، ولو مكثت طول عمرها، وكذا لو ميّزت قبل تمام الطهر فهي مستحاضةٌ. الشرح الكبير للدردير (١/ ١٧١)، وانظر: الإشراف (١/ ١٩٤)، الكافي في فقه أهل المدينة (ص٣٢).

والشافعية، والحنابلة[1]؛ لحديث فاطمة بنت أبي حبيش: «إذا كان دم الحيضة فإنّه أسود يعرف... إلخ»[2]، وفيه دلالةً «على أنّ المرأة إذا ميّزت دم الحيض من دم الاستحاضة تعتبر دم الحيض، وتعمل على إقباله وإدباره، فإذا انقضى قدره اغتسلت عنه»[3].

وذهب أبو حنيفة إلى أنّه لا اعتبار بالتمييز، إنّما الاعتبار بالعادة خاصّةً، وإن كانت ناسية حيضت أقل الحيض[4]؛ لأمره ﷺ باعتبار العادة في حديث أمّ سلمة، وأمّ حبيبة رضي الله عنهما[5].

ويردّ: بأنّه إنّما أمر ﷺ بهذا في حديث أمّ سلمة وأمّ حبيبة المعتادة، التي ميّزت أيّام حيضها بإتيانه في وقت عادتها إن كانت معتادة عملت بعادتها، أمّا حديث فاطمة بنت أبي حبيشٍ فمستعمل في من ميّزت أيّام حيضها بصفة الدم، وعليه فيستعمل كل حديث في موضعه، ثمّ إن

(١) بشرط أن لا ينقص الأسود عن يوم وليلة، ولا يزيد على خمسة عشر يوماً، ولا ينقص الأحمر عن خمسة عشر. انظر: المجموع (٢/ ٤١٩، ٤٣٢)، الإنصاف (١/ ٣٦٥)، المغني (١/ ٣٥٨)، رؤوس المسائل الخلافية (١/ ١٢٢-١٢٣).

(٢) قد تقدّم بلفظ: أنّه ﷺ قال لها: «إنّما ذلك عرق، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلّي»، وأخرجه باللفظ المذكور أعلاه أبو داود والنسائيّ في سننهما من حديث عروة بن الزبير عن فاطمة بنت أبي حبيشٍ به، قال المنذريّ: حسن، وفي التلخيص الحبير (١/ ١٦٩): «وكذا رواه ابن حبّان والحاكم»، وقال: «صحيح على شرط مسلم». وأخرجه الدارقطني. انظر: سنن أبي داود (١/ ١٩٧، ٢١٣) كتاب الطهارة: باب من قال: إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة، وباب من قال: توضّأ لكلّ صلاةٍ، سنن النسائي (١/ ١٣٢) كتاب الحيض والاستحاضة: باب الفرق بين دم الحيض والاستحاضة، سنن الدارقطني (١/ ٢٠٦-٢٠٧) كتاب الحيض، المستدرك (١/ ١٧٤) كتاب الطهارة.

(٣) فتح الباري (١/ ٤٠٩).

(٤) انظر: مختصر الطحاوي (ص٢٢)، شرح مختصر الطحاوي (١/ ١٦٤)، بدائع الصنائع (١/ ٤١، ٤٣).

(٥) تقدّم تخريجه (ص٣٨٨).

الحيـض يتعلق بدم وأيام، فعند إعـواز الأيام، يرجع إلى الدم[١]، وبهذا يترجح قول الجمهور في العمل بالتمييز.

• الحال الثّالثة: من لها عادةٌ وتمييزٌ، فاسـتحيضت، فإن كان الأسود في زمـن العادة فقد اتّفقـت العادة والتمييز في الدلالـة، فيعمل بهما[٢]، وإن كان أكثر من العادة أو أقلّ ويصلح أن يكون حيضاً، أو تعارضت العادة والتمييز، فقد اختلف العلماء فيه على ما يأتي:

القـول الأول: عملـت بالتمييز بعد مضي أقل الطهـر عند المالكية، وهـو الأصح عند الشـافعية، وظاهر كلام الخرقـي[٣]؛ لحديث فاطمة بنـت أبي حبيـش الـذي ردّ فيه المسـتحاضة إلى صفة الدم بأنّـه إذا كان بتلـك الصفـة فهو حيـض وإلّا فهـو اسـتحاضة، فاقتضى اعتبـار هذا الوصـف[٤]، -وقد تقـدّم-[٥]، ولم يفـرّق بين معتـادةٍ وغيرها، و»لأنّ صفـة الدم أمارةٌ قائمةٌ به، والعادة زمـانٌ منقضٍ»[٦]، ولأنّه خارجٌ من الفرج يوجب الغسل، فإذا أشكل رجع إلى صفته عند الاشتباه؛ كالمنيّ إذا خرج فاشتبه بالمذي، فإنّه يميّز بالرائحة واللون[٧].

القول الثـاني: تقدّم العادة على التمييز، وبه قال الحنفيّة، ووجه عند الشـافعية، وظاهـر كلام أحمد، والصحيـح من المذهب عنـد الحنابلة، وقـول أكثر الأصحـاب[٨]؛ »لأنّ النبـيّ ﷺ ردّ أمّ حبيبـة، والمرأة التي

(١) انظر: الحاوي (١/ ٤٩٥).
(٢) انظر: المجموع (٢/ ٤٣١)، الإنصاف (١/ ٣٦٦)، كشاف القناع (١/ ٢٠٨).
(٣) انظـر: الإشـراف (١/ ١٩٣)، الذخـيرة (١/ ٣٨٩)، الحـاوي (١/ ٤٩٧)، المهـذب والمجموع (٢/ ٤٣١)، المغني (١/ ٣٦٦).
(٤) شرح التلقين (١/ ٣٤٢).
(٥) تقدّم تخريجه ولفظه (ص٣٩١).
(٦) المغني (١/ ٣٦٦).
(٧) انظر: الإشراف (١/ ١٩٣)، المغني (١/ ٣٦٦).
(٨) انظـر: المبسـوط (٣/ ١٥٤)، المجمـوع (٢/ ٤٣١)، المغني (١/ ٣٦٦)، رؤوس المسـائل الخلافية (١/ ١٢٢).

استفتت لها أمّ سلمة إلى العادة، ولم يفرّق ولم يستفصل بين كونها مميّزةً أو غيرها،...، ولأنّ العادة أقوى؛ لكونها لا تبطل دلالتها، واللّون إذا زاد على أكثر الحيض، بطلت دلالته؛ فما لا تبطل دلالته أقوى وأولى»[١].

والراجح: أنّها تعمل بعادتها؛ لأنّ «حديث فاطمة قد روي فيه ردّها إلى العادة، وفي لفظٍ آخر: ردّها إلى التمييز[٢]، فتعارضت روايتان، وبقيت الأحاديث الباقية خاليةً عن معارضٍ؛ فيجب العمل بها، على أنّ حديث فاطمة قضيّة عينٍ، وحكاية حالٍ، يحتمل أنّها أخبرته أنّها لا عادة لها، أو علم ذلك من غيرها، أو قرينة حالها، وحديث عديّ بن ثابتٍ[٣] عامٌّ في كلّ مستحاضةٍ، فيكون أولى»[٤].

«وأيضاً: فليس يجوز أن يكون لون الدم علماً للحيض؛ لوجوده في غير أيام الحيض، وفي التي لها أيام معروفة»[٥]؛ لأنّ النظر يدلّ على أن لا معنى لاعتبار لون الدم، فالأحداث من الغائط ومن البول لا تعتبر ألوانها، وإنّما الأحكام لها في أنفسها، لا لألوانها، فكان مثل ذلك في النظر دم الحيض يكون حكمه حكم نفسه لا حكم لونه[٦].

أمّا استدلالهم بأنّه خارجٌ من الفرج يوجب الغسل، فإذا أشكل رجع إلى صفته عند الاشتباه؛ كالمنيّ؛ فيردّ: بأنّه قياس مع الفارق[٧].

• الحال الرابعة: من لا عادة لها ولا تمييز، وهذه عند الفقهاء

(١) المغني (١/ ٣٦٦-٣٦٧).
(٢) وقد تقدّم تخريجها (ص٣٦٨، ٣٩١).
(٣) وقد تقدّم تخريجه ولفظه (ص٣٨٩).
(٤) المغني (١/ ٣٦٦)، وانظر: التجريد (١/ ٣٤٩)، شرح مختصر الطحاوي (١/ ١٦٤).
(٥) شرح مختصر الطحاوي (١/ ١٦٤-١٦٥).
(٦) مشكل الآثار (بتصرف) (٣/ ١٦٢-١٦٣).
(٧) انظر: التجريد (١/ ٣٥٢).

تسمّى: المتحيّرة[1]؛ «لأنّها قد تحيّرت في حيضها بجهل العادة وعدم التمييز»[2]، وتسمّى: المحيّرة أيضاً؛ لأنّها حيّرت الفقيه في أمرها[3]، وتدعى أيضاً: المضلّة؛ لأنّها أضلّت عادتها[4]، وللمتحيّرة ثلاث أحوالٍ: إمّا أن تكون ناسيةً للقدر والوقت، أو للقدر دون الوقت، أو العكس[5]، ومسائل المحيّرة من أصعب مسائل الحيض وأدقّها، ومن ذلك: ما ذهب إليه الحنفيّة والشافعيّة: أنّ المرأة الناسية للعدد والمكان عليها الأخذ وجوباً بالأحوط في الأحكام؛ لاحتمال كلّ زمانٍ يمرّ عليها من الحيض والطهر والانقطاع، ولا يمكن جعلها حائضاً دائماً لقيام الإجماع على بطلانه، ولا طاهراً دائماً لقيام الدم، ولا التبعيض لأنّه تحكّمٌ، فوجب الأخذ بالأحوط في حقّ الأحكام للضّرورة[6].

وإن وقع تحرّيها على طهرٍ تعطى حكم الطاهرات، وإن كان على حيضٍ أعطيت حكمه، لأنّ غلبة الظّنّ من الأدلّة الشرعيّة[7].

وذهب الحنابلة إلى أنّ الناسية للعدد والمكان تجلس غالب الحيض

(١) انظر: أسنى المطالب (١/ ١٠٧)، الإنصاف (١/ ٣٦٧)،

(٢) كشاف القناع (١/ ٢٠٩).

(٣) أسنى المطالب (بتصرف) (١/ ١٠٧).

(٤) انظر: تبيين الحقائق (١/ ٦٢)، الدر المختار، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ١٩٠-١٩١).

(٥) هذا ما نصّ عليه جمهور الفقهاء -الحنفيّة والشافعيّة والحنابلة- ويعبّر الشافعيّة عن العدد: بالقدر، وعن المكان: بالوقت، كما يعبّر الحنابلة عن المكان: بالموضع، ويسمّي الحنفيّة حالة النسيان في العدد والمكان: إضلالا عامّاً، وحالة النسيان في العدد فقط، أو المكان فقط: إضلالاً خاصّاً، وتفصيل أحكامها مبسوطة في مظانها من كتب الفقه. انظر: المبسوط (٣/ ١٩٣، وما بعدها)، الدر المختار، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ١٩٠-١٩١)، روضة الطالبين (١/ ١٥٢-١٦٢)، المجموع (٢/ ٤٣٣-٤٩٥)، المغني (١/ ٣٧٠-٣٧٦)، الإنصاف (١/ ٣٦٧-٣٧٢)، كشاف القناع (١/ ٢٠٩-٢١١).

(٦) انظر: تبيين الحقائق (١/ ٦٢-٦٣)، نهاية المحتاج (١/ ٣٤٦-٣٤٧).

(٧) انظر: رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) (١/ ١٩١).

مـن أوّل كلّ شـهرٍ هلاليٍّ، فـإن عرفت ابتداء الدم بـأن علمت أنّ الدم كان يأتيها في أوّل العشرة الأوسـط من الشـهر، وأوّل النصف الأخير منـه ونحـوه، فهـو أوّل دورها فتجلس منه سـواءٌ كانت ناسـيةً للعدد فقـط، أو للعـدد والموضـع وقـد صرّح الحنابلة بأنّ ما تجلسـه الناسـية للعـدد، أو الموضـع أو همـا من حيض مشـكوكٍ فيه كحيـض يقيناً فيما يوجبه ويمنعه، وكذا الطهر مع الشـكّ فيه كطهر يقيناً، وما زاد على ما تجلسـه إلى أكثر الحيض كطهر متيقّـن، وغير زمن الحيض وما زاد عليه إلى أكثر الحيض اسـتحاضةٌ، وإذا ذكرت المسـتحاضة الناسـية لعادتها رجعت إليها، وقضت الواجب زمن العادة المنسـيّة، وقضت الواجب أيضاً زمن جلوسها في غيرها[1].

هذه أحـرف من أصول مسـائل المسـتحاضة، أشرت إليهـا، ولهذا كلّه تفاصيل معروفة مبسـوطة بشـواهدها، وما يتعلّـق بها من الفروع الكثـيرة في كتب الفقه[2] لا يتسـع الإطناب فيها هنـا؛ لكون هذا المقام ليس موضوعاً لهذا[3].

(١) انظر: كشاف القناع (١/ ٢٠٩-٢١٠).

(٢) انظـر: المبسـوط (٣/ ١٩٣) ومـا بعدهـا، الـدر المختـار، ورد المحتار على الـدر المختار (١/ ١٩٠-١٩١)، روضـة الطالبـين (١/ ١٥٢-١٦٢)، المجمـوع (٢/ ٤٣٣-٤٩٥)، المغنـي (١/ ٣٧٠-٣٧٦)، الإنصـاف (١/ ٣٦٧-٣٧٢)، كشـاف القنـاع (١/ ٢٠٩-٢١١)، الحيض والنفاس (٣/ ١٠٨٩-١١٠٧).

(٣) تنبيـه: إذا تركت المسـتحاضة الصلاة زماناً جاهلةً بالعمـل، فقد اختلف الفقهاء فيها على قولـين: الأول: أنّه يلزمها القضاء، وإليه ذهب الحنفية، والحنابلة في قول، والثاني: أنّها لا تقـضي صلاة تلك الأيّـام التي تركتها، وإليـه ذهب المالكيّة، والحنابلـة في قول، واختاره ابن تيمية؛ لأنّ المسـتحاضة التي قالت للنّبيّ ﷺ: «إنّي أسـتحاض حيضةً كثيرةً شـديدةً، فـما تأمرني فيهـا، قد منعتني الصيام والصلاة؟»، فأمرها بما يجب في المسـتقبل، ولم يأمرها بقضاء صلاة الماضي، ويردّ: بأنّه ليس فيه حجّة لما ذكر؛ لأنّه يحتمل أن يكون المراد بقولها بيان مدّة استحاضتها، مع قطع النظر: هل كانت المدّة كلّها قبل السؤال، أو لا؟!
انظر: مختصر اختلاف العلماء (١/ ١٧١)، تهذيب الفروق (١/ ١٨٣)، فتح الباري =

الحالة الثانية: اضطراب الدورة الطمثية في القدر.

إنّ للحيض قدراً من كلّ شهرٍ، إلا أنّه في هذه المرحلة قد يزيد قدر الحيض أو ينقص للمعتادة على عادتها، وقد يصاحبه غزارة أو نقصان في الطمث.

أولاً: مجاوزة الدم للعادة.

إذا تغيّرت عادة معتادةٍ بزيادةٍ؛ بأن كانت عادتها ستّة أيّامٍ فرأت الدم ثمانيةً فقد اختلف الفقهاء فيها على أربعة أقوال:

القول الأول، وإليه ذهب الحنفيّة: الزّيادة دم حيضٍ إلى تمام العشرة[1]؛ «لأنّ عادة المرأة في جميع عمرها لا تبقى على صفةٍ واحدةٍ،

= (١/ ٤٢٧)، الفتاوى الكبرى (٢/ ٥١). والحديث طرفٌ من حديثٍ طويل أخرجه أحمد، وأبو داود والترمذيّ، وابن ماجه، والدارقطنيّ، والحاكم، والبيهقي من حديث عبدالله بن محمّد ابن عقيل عن إبراهيم بن محمّد بن طلحة عن عمّه عمران بن طلحة عن أمّه حمنة بنت جحشٍ، قال أبوعيسى: «هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ»، وهكذا قال أحمد، والبخاريّ. قال الخطّابيّ: وقد ترك بعض العلماء الاحتجاج بهذا الحديث؛ لأنّ راويه عبدالله بن محمّد بن عقيلٍ ليس بذاك، وتعقبه النووي في المجموع (٢/ ٣٧٧) بأنّ «هذا الذي قاله هذا القائل لا يقبل فإنّ أئمّة الحديث صحّحوه كما سبق، وهذا الراوي وإن كان مختلفاً في توثيقه وجرحه فقد صحّح الحفّاظ حديثه هذا، وهم أهل هذا الفنّ، وقد علم من قاعدتهم في حدّ الحديث الصحيح والحسن، أنّه إذا كان في الراوي بعض الضّعف أجيز حديثه بشواهد له أو متابعةٍ وهذا من ذلك». انظر: المسند (١٠/ ٣٢٧)، الجامع الصحيح (١/ ٢٢١-٢٢٦) كتاب الطهارة: باب ما جاء في المستحاضة أنّها تجمع بين الصلاتين بغسلٍ واحدٍ، سنن أبي داود (١/ ١٩٩-٢٠١) كتاب الطهارة: باب من قال: إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة، سنن ابن ماجه (١/ ٢٠٥) كتاب الطهارة: باب ما جاء في البكر إذا ابتدأت مستحاضةً أو كان لها أيّام حيضٍ فنسيتها، سنن الدارقطني (١/ ٢١٤) كتاب الحيض: المستدرك (١/ ١٧٢-١٧٣) كتاب الطهارة: السنن الكبرى (١/ ٣٨٨-٣٨٩) كتاب الطهارة: باب المبتدئة لا تميز بين الدمين، تلخيص الحبير (١/ ١٦٣).

(١) وهي أكثر الحيض عند الحنفية، وهذا بناء على انتقال العادة: فعند أبي حنيفة ومحمد لا تعتبر الزيادة عادة، وإن اعتبراها حيضاً حتى تتكرر مرتين، وعند أبي يوسف تعتبر الزيادة عادة من غير اعتبار تكرارٍ. انظر: تبيين الحقائق (١/ ٦٤).

بل تزداد تارةً وتنقص أخرى؛ بحسب اختلاف طبعها في كلّ وقتٍ، [وهو واقع المسألة، مع المشاهدة لذلك]، فما يمكن أن يجعل حيضاً جعلناه؛ لأنّ مبنى الحيض على الإمكان»[1].

فإذا زاد الدم على عشرة أيّام ردّت إلى أيّام عادتها، فيكون الزّائد على العادة استحاضة؛ وإن كانً داخل العشرة[2]؛ لقول النبيّ ﷺ: «المستحاضة تدع الصلاة أيّام أقرائها»[3] أي: أيّام حيضها، ولأنّ ما رأت في أيّامها حيضٌ بيقينٍ، وما زاد على العشرة استحاضةٌ بيقينٍ، وما بين ذلك متردّدٌ بين أن يلحق بما قبله فيكون حيضاً، فلا تصلّي، وبين أن يلحق بما بعده فيكون استحاضةً، فتصلّي، فلا تترك الصلاة بالشكّ[4]، والأصح أنّها تترك الصلاة والصيام استصحاباً للحال[5]؛ «لأنّ دم الحيض دم جبلّةٍ، والاستحاضة دمٌ عارضٌ لمرضٍ عرض، وعرقٍ انقطع، والأصل فيها الصحّة والسلامة، وأنّ دمها دم الجبلّة دون العلّة»[6].

وإن لم يكن لها عادةٌ معروفةٌ -بأن كانت ترى شهراً ستّاً، وشهراً سبعاً- فاستمرّ بها الدم؛ فإنّها تأخذ في حقّ الصلاة، والصوم، والرجعة بالأقلّ، وفي حقّ انقضاء العدّة، والغشيان بالأكثر[7].

القول الثاني، وإليه ذهب المالكيّة: أنّه إذا تمادى دم الحيض على المعتادة أكثر من أيّام عادتها، فإنّها تستظهر (أي: تحتاط) ثلاثة أيّامٍ من

(١) المبسوط (٢/ ١٦).
(٢) انظر: فتح القدير (١/ ١٧٦-١٧٧)، تبيين الحقائق (١/ ٦٤).
(٣) تقدّم تخريجه (ص٣٨٩).
(٤) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٤١).
(٥) صححه ابن الهمام في فتح القدير (١/ ١٧٦-١٧٧)، والزيلعي في تبيين الحقائق (١/ ٦٤).
(٦) المغني (١/ ٣٧٨)، وانظر: فتح القدير (١/ ١٧٦-١٧٧)، تبيين الحقائق (١/ ٦٤).
(٧) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٤١).

أيّام الدم الزّائد على أكثر عادتها، ثمّ هي طاهرٌ بشرط أن لا تجاوز خمسة عشر يوماً، وأمّا التي عادتها غير ثابتةٍ تحيض في شهر خمسة أيّام وفي آخر أقلّ أو أكثر إذا تمادى بها الدم فإنّها تستظهر على أكثر أيّامها، على المشهور.

وأيّام الاستظهار كأيّام الحيض، والدم بعد الاستظهار في ما بين عادتها ونصف شهرٍ استحاضةٌ، وتغتسل بعد الاستظهار، وتصلّي، وتصوم، وتوطأ وإنْ كان ذلك قبل الخمسة عشر يوماً [1].

ووجه الاستظهار بثلاثة أيام: «أنّ هذا خارجٌ من الجسد أريد التمييز بينه وبين غيره، فجاز أن يعتبر فيه بثلاثة أيّامٍ، أصل ذلك: لبن المصرّاة»[2].

القول الثالث، وإليه ذهب الشافعيّة: أنّه إن جاوز الدم عادتها ولم يعبر أكثر الحيض -وهو خمسة عشر يوماً- فالجميع حيضٌ؛ لأنّ الأصل استمرار الحيض، فإذا عبر الخمسة عشر ردّت إلى عادتها، فتغتسل بعد الخمسة عشر، وتقضي صلاة ما زاد على عادتها؛ لما روي أنّ امرأةً كانت تهراق الدم على عهد رسول الله ﷺ فاستفتت لها أمّ سلمة رضي الله عنها، فقال النبيّ ﷺ: «لتنظر عدد اللّيالي والأيّام التي كانت تحيضهنّ من الشهر قبل أن يصيبها الذي أصابها، فلتدع للصّلاة قدر ذلك» [3]، فدلّ على اعتبار الشهر الذي قبل الاستحاضة[4].

القول الرابع، وهو المذهب عند الحنابلة: أنّها لا تلتفت إلى ما خرج عن عادتها قبل تكرّره، فما تكرّر من ذلك ثلاثاً أو مرّتين على اختلافٍ في ذلك فهو حيضٌ، وإلّا فلا، فتصوم وتصلّي فيه قبل التكرار، وتغتسل عند

(١) انظر: المدونة (١/ ٥٠)، المنتقى (١/ ١٢٤)، التاج والإكليل ومواهب الجليل (١/ ٣٦٨)، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه (١/ ١٦٩).

(٢) المنتقى (١/ ١٢٤). أي قياساً على لبن المصرّاة حيث إنها تستظهر بثلاثة أيام.

(٣) تقدّم تخريجه (ص٣٨٨).

(٤) المهذب والمجموع (٢/ ٤١٥-٤١٦).

انقطاعه غسلاً ثانياً، فإذا تكرّر صار عادةً تجلسه، وتعيد صوم فرض فيه؛ لأنّه تبيّن أنّه حيض، فلو لم يعد، أو أيست قبل تكراره ثلاثاً لم تقضِ[1].

ويرى ابن قدامة أنّها تصير إليه من غير تكرارٍ؛ لقول عائشة ﵂ للنّساء: لا تعجلن حتّى ترين القَصَّة[2] البيضاء، تريد بذلك الطهر من الحيضة[3]، ولأنّ الشارع ردّ الناس إلى العرف في مثل هذه الحالة، والعرف بين النساء: أنّ المرأة متى رأت دماً يصلح لأن يكون حيضاً اعتقدته حيضاً، وإن عبر الدم أكثر الحيض فهو استحاضةٌ، تجلس فيه أيّام العادة[4].

الترجيح والمناقشة: الراجح أنّ الزّيادة دم حيضٍ، ما لم يعبر أكثر الحيض، وهو ما ذهب إليه الحنفية، والشافعيةٍ، وابن قدامة من الحنابلة؛ لأنّه ليس للحائض أن تستظهر على قول المالكية؛ «إذ لم يكن لذلك ذكر في الأحاديث الثابتة»[5]، وقياسهم على لبن المصرّاة قياس مع النص، كما أنّ المروي في ذلك أثر ضعيف[6]، وتثبت العادة بمرة على ما تقدّم ترجيحه في تقدّم العادة، أو تأخّرها[7].

(١) انظر: المغني (١/ ٣٦٨)، الإنصاف (١/ ٣٧١-٣٧٢)، كشاف القناع (١/ ٢١٢).

(٢) القَصّة: هي بفتح القاف وتشديد الصاد المهملة، هي الجصّ، شبّهت الرطوبة النقيّة الصافية بالجصّ، والقَصَّة البيضاء علامةٌ لانتهاء الحيض. انظر: المجموع (٢/ ٣٨٩)، فتح الباري (١/ ٤٢٠).

(٣) أخرجه مالك في الموطّأ (١/ ٥٩) كتاب الطهارة: باب طهر الحائض، وعلّقه البخاريّ تعليقاً بصيغة جزم. انظر: صحيح البخاري (١/ ٤٢٠) كتاب الحيض: باب إقبال المَحيض وإدباره، المَجموع (٢/ ٣٨٩).

(٤) المغني (بتصرف) (١/ ٣٦٩).

(٥) بداية المجتهد (٢/ ٤١)، وانظر: الأم (٧/ ٢٢٠)، وتقدّم في المستحاضة أنّه: «أمر إحداهما إذا ذهبت مدّة الحيض أن تغسل عنها الدم وتصلّي، وأمر الأخرى أن تتربّص عدد اللّيالي والأيّام التي كانت تحيضهنّ ثمّ تغتسل وتصلّي، والحديثان جميعاً ينفيان الاستظهار».

(٦) انظر: بداية المجتهد (٢/ ٤١)، المحلى (١/ ٤٢١)، الهداية في تخريج أحاديث البداية (٢/ ٤١-٤٤).

(٧) انظر من البحث (ص٣٨٤-٣٨٥).

وهـذا من الناحيـة الطبية ممكـن؛ لأنّ هناك فشـلاً في التبويض، مما يجعل مسـتوى هرمون البروجسـترون منخفضاً جـدّاً إلى الدرجة التي تجعلـه غير قـادر على تنظيم انفصـال بطانة الرحم وتفتتهـا؛ فينتج عن ذلك إطالة فترات الحيض، وحدوثها في أوقات غير متوقعة[1].

- مسألة: غزارة دم الحيض.

يعرف في الاصطلاح الطبي بـ: الحيض المفرط، (Hypermenorrhoea Menorrhagia) وفي هـذه الحالـة يأخذ النزيف فـترة الحيض الطبيعية نفسـها عند المـرأة، ولكنه يكون مفرطـاً بكميتـه، أي: إن معدل نزول الـدم أكثر من ٨٠ مل من الدم، أو وجود قطع من الدم المتجلط، ومن المعروف أنّ دم الدورة لا ينزل متجلطاً إلا إذا كان غزيراً، أو مدته (من ٤ إلى ٨ أيام) فتطول فترة نزول الدم عن المعتاد[2].

وتعتـبر كثافـة فترات الحيض حالة شـائعة في النسـاء الـلاتي قاربن سـن اليأس من المَحيـض؛ لاضطراب توازن الهرمونـات التي تتحكم بالـدورة الطمثيـة[3]، وتتوقّـف معرفة حـال ما تراه المـرأة من الحيض عـلى مـا إذا رأت مـا يوافق عادتهـا من حيـث الزّمن والعـدد، فكلّ ما رأتـه حيضٌ؛ لأنّه دمٌ طبيعيٌّ يعتادها في أوقاتٍ معلومةٍ من كلّ شـهرٍ، وغزارة الدم لم تخالف عادتها؛ إلا أن تتسبب الغزارة بفقر الدم؛ أو كان ذلـك ناتجاً عن سـببٍ مرضيٍّ؛ كوجود ورم ليفـي في الرحم، أو غيرها من الأسباب الأخرى[4]؛ لذا يجب التحقق من سبب غزارة دم الدورة

(١) انظر: دليل صحة الأسرة (ص١٠٥٦-١٠٥٧).

(٢) انظـر: موسـوعة صحة العائلة (ص٦٠٥)، الجهاز التناسـلي المؤنـث (ص٢٩١)، صحة المرأة من جديد (ص٥٥).

(٣) وفي الفتيات اللاتي بدأن تواً دوراتهن الحيضية.

(٤) لمزيد من التفصيل، انظر: موسوعة صحة العائلة (ص٦٠٥، ٦١٤، ٦١٦، ٦١٧)، الجهاز التناسلي المؤنث (ص٢٩١-٢٩٢).

الشهرية بإجراء فحص طبي للحوض بالموجات فوق الصوتية، أو بأخذ خزعة من بطانة الرحم، ونحو ذلك؛ بحثاً عن مصدر النزيف الزائد[١]، ويستوجب الأمر معالجة غزارة الطمث في هذه الحالة.

أمّا إذا رأت ما يخالف عادتها من حيث الزّمن، أو العدد، أو كليهما، فحينئذٍ يختلف حكم ما رأت على النحو المذكور سابقاً في البحث[٢].

ثانياً: انقطاع الدم دون العادة.

إنّ قصر فترات الدورة الحيضية قد يكون علامة على عدم حدوث التبويض، الذي يحدث عادةً في منتصف الدورة الحيضية، وكلما انخفضت كمية الإستروجين في الجسم، وقل عدد الأيام السابقة على منتصف الدورة الحيضية، يتفاوت عدد الأيام التي تلي منتصف الدورة الشهرية، وانخفاض مستوى كل من الهرمونين يكون له تأثير قوي على الدورة الحيضية[٣]، وقد يصبح الحيض أقل في كميته عادة، كما تقدّم.

وقد اتّفق الفقهاء على أنّه إذا انقطع دم المعتادة دون عادتها، لنقصان حيضها، فإنّها تطهر بذلك ولا تتمّم عادتها، على شرط أن لا يكون انقطاع الدم دون أقلّ الحيض -على الخلاف فيه بينهم-، فإن كان انقطاع الدم دون أقلّ الحيض فليس ذلك الدم بحيضٍ في حقّها؛ لتبيّن أنّه دم فسادٍ لا حيضٍ، ومن ثمّ فإنّها تقضي الصلاة والصوم[٤].

(١) انظر: موسوعة صحة العائلة (ص٦٠٥).

(٢) انظر: الحالة الأولى: اضطراب الدورة الطمثية في الزمان، ومجاوزة الدم للعادة من الحالة الثانية: اضطراب الدورة الطمثية في القدر.

(٣) صحة المرأة من جديد (ص٦٢).

(٤) انظر: المبسوط (٣/ ٢٠٨)، فتح القدير (١/ ١٧٠، ١٧١)، الكافي في فقه أهل المدينة (ص٣٢)، الذخيرة (١/ ٣٨٥)، المهذب والمجموع (٢/ ٣٧٥)، المغني (١/ ٣٥٢)، كشاف القناع (١/ ٢١٢).

ومنع الحنفيّة وطأها حينئذٍ حتّى تمضي عادتها، وإن اغتسلت؛ «لأنّ العود في العادة غالبٌ، فكان الاحتياط في الاجتناب»[١].

ومذهب الجمهور أنّه يجوز وطؤها، وصرّح الحنابلة بعدم كراهته؛ كسائر الطاهرات[٢].

فإن عاد الدم بعد انقطاعه في أثناء العادة (Abnormal bleeding)[٣]، فقد اختلف الفقهاء فيه ويرجع حاصله بالإجمال إلى قولين:

القول الأوّل: ويسمّى قول اللّقط[٤]، أو التلفيق، وهو أن تلفّق حيضها من أيّام الدم فقط، وتلغي أيّام النقاء، فتكون فيها طاهراً، تصلّي وتصوم؛ وإليه ذهب المالكيّة[٥]، والشافعيّة في قولهم الثّاني[٦]، والحنابلة[٧] على تفصيلٍ عندهم في ذلك[٨]، وهي رواية الحسن عن أبي حنيفة فيما إذا كان النقاء المتخلّل بين الدمين ثلاثة أيّام، كان فاصلاً بينهما، ثمّ ينظر إن أمكن أن يجعل أحد الدمين حيضاً جعلً، وإن لم يمكن فالكلّ استحاضةٌ[٩]؛

(١) الهداية (١/ ١٧٠)، وانظر: المبسوط (٣/ ٢٠٨).

(٢) انظر: الكافي في فقه أهل المدينة (ص٣٢)، المهذب والمجموع (٢/ ٣٧٥)، المغني (١/ ٣٥٢)، كشاف القناع (١/ ٢١٢).

(٣) عبّر الفقهاء عن هذه المسألة بالنقاء المتخلّل بين الدمين.

(٤) اللّقط: أخذ أيّام النقاء بين الدمين والحكم عليها بالطهر، والتقاط أزمنة الدم والحكم عليها بالحيض. انظر: مغني المحتاج (١/ ١١٩)، الموسوعة الفقهية (٣٥/ ٢٩٢).

(٥) انظر: المدونة (١/ ٥١)، عيون المجالس (١/ ٢٦١-٢٦٢)، الكافي (ص٣١)، مواهب الجليل (١/ ٣٦٩-٣٧٠)، الشرح الكبير للدردير (١/ ١٧٠).

(٦) انظر: المجموع (٢/ ٥٠١-٥٠٢).

(٧) انظر: رؤوس المسائل الخلافية (١/ ١٣٧)، المغني (١/ ٤٠٣)، الإنصاف (١/ ٣٧٣-٣٧٥)، كشاف القناع (١/ ٢١٢).

(٨) فعند المالكيّة: تلفّق المعتادة عادتها واستظهارها، وعند الحنابلة: تلفّق المعتادة عادتها ثمّ هي بعد أيّام التلفيق مستحاضةٌ، وللشافعية تفصيل ينظر في المهذب والمجموع (٢/ ٤٩٩ وما بعدها).

(٩) انظر: المبسوط (٣/ ١٥٨)، بدائع الصنائع (١/ ٤٤)، تبيين الحقائق (١/ ٦٢).

لقول ابن عبّاس رضي الله عنهما: «إذا رأت الطهر ولو ساعة فلتغتسل وتصلّي»[1]، و«لأنّه إذا دلّ الدم على الحيض وجب أن يدلّ النقاء على الطهر»[2]، و«لأنّه صادف زمن العادة، فأشبه ما لو لم ينقطع»[3].

والقول الثّاني: ويسمّى قول السحب[4]، وهو: أن تجعل أيّام الدم وأيّام النقاء كلّها أيّام حيض، وإليه ذهب الحنفيّة[5]، والشافعيّة في الأظهر، على شرط إحاطة الدم لطرفي النقاء المتخلّل، وزاد الشافعيّة شرطين آخرين، وهما: أن لا يجاوز ذلك خمسة عشر يوماً، وأن لا تنقص الدماء عن أقلّ الحيض[6]، «ووجهه: أنّ استيعاب الدم مدّة الحيض ليس بشرطٍ بالإجماع، فيعتبر أوّله وآخره كالنصاب في باب الزّكاة»[7]، ولأنّه لمّا نقص النقاء عن أقلّ الطهر؛ أشبه الفترة بين دفعات الدم[8].

هذا تحقيق المقام في ما تعلّق به نظري، وتناوله فكري، فليتأمّل، والهداية بيد الله وهو أعلم بالصواب.

---

(١) أخرجه البخاري معلقاً، ووصله ابن أبي شيبة، والدارميّ، من طريق أنس بن سيرين عن ابن عبّاس: «أنّه سأله عن المستحاضة فقال: أمّا ما رأت الدم البحرانيّ فلا تصلّي، وإذا رأت الطهر ولو ساعة فلتغتسل وتصلّي». انظر: صحيح البخاري (١/ ٤٢٨) كتاب الحيض: باب إذا رأت المستحاضة الطهر، المصنف لابن أبي شيبة (١/ ١٥٣) كتاب الطهارات: باب المستحاضة كيف تصنع، سنن أبي داود (١/ ١٩٧-١٩٨) كتاب الطهارة: باب من قال: إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة، سنن الدارمي (١/ ٢٢٤) كتاب الطهارة: باب في غسل المستحاضة، فتح الباري (١/ ٤٢٩).

(٢) نهاية المحتاج (١/ ٣٥٦).

(٣) المغني (١/ ٤٠٠).

(٤) السحب: عرّفه الشافعيّة بإعطاء النقاء المتخلّل بين أيّام الحيض حكم الحيض، وسمّي بذلك لسحب حكم الحيض على النقاء وجعل الكلّ حيضاً. انظر: حاشية الشرواني (١/ ٣٨٥).

(٥) وهذه رواية محمّدٍ عن أبي حنيفة. انظر: الهداية وفتح القدير (١/ ١٧٢)، التجريد (١/ ٣٥٦). وعبّر الشافعية عن هذا الشرط بقولهم: أن يكون النقاء محتوشاً بين دمي الحيض.

(٦) انظر: المجموع (٢/ ٥٠٢)، شرح المحلي على المنهاج (١/ ١٢٤)، مغني المحتاج (١/ ١١٩).

(٧) الهداية (١/ ١٧٢)، تبيين الحقائق (١/ ٦٢).

(٨) والفرق بينهما: أنّ النقاء شرطه أن تخرج القطنة بيضاء نقيّةً، والفترة تخرج معها ملوّثةً. انظر: نهاية المحتاج (١/ ٣٥٦).

المطلب الثاني
ما تراه الآيسة على العادة الجارية التي كانت تراه فيها
(Late menopause)

يشار إلى مثل هذه الحالة باصطلاح: الإِياس المتأخر (Late menopause) ويقصد به: استمرار تكرر الدورة الشهرية بعد سن الخمسين[١].

فإذا ما وجد من المرأة دمٌ في زمن عادتها، على وجهٍ كانت تراه قبل ذلك، وقد وصلت إلى السّن التي من بلغتها من نسائها أو أكثرهنّ لم تحض، ولم ينقطع عنها الحيض آنذاك، بل استمر على العادة الجارية، ففيه اختلافٌ مبنيٌ على اختلاف الفقهاء في تقدير الإِياس[٢]، وبناءً على ما ترجح سابقاً بأنّه لا حد لأكثر سن الحيض؛ بمعنى: أنّه لا يمكن ضبطه بسن معينة لاختلاف طبائع النساء، فالصحيح: أنّ الدم إذا استمر لدى المرأة يأتيها بانتظام على وقته وترتيبه وصفته المعروفة فهو حيض؛ ولو كان ذلك على الستّين، والدم المرئيّ بشروط الحيض حيض[٣]؛ برهان ذلك:

١. قال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِۖ قُلْ هُوَ أَذًى﴾ [البقرة:٢٢٢]، «فأخبر أن المَحيض هو الأذى الخارج من الفرج، فإذا احتمل سّن من وجد بها ذلك الأذى أن تحيض حكم بأنّه دم حيض»[٤].

٢. عن فاطمة بنت أبي حبيش: أنّها كانت تستحاض، فقال لها النبيّ ﷺ: «إذا كان دم الحيض فإنّه دمٌ أسود يعرف، فإذا كان ذلك فأمسكي

(١) موسوعة صحة العائلة (ص٦٠٦)، صحة المرأة من جديد (ص٥٩).
(٢) تقدّم تفصيله في المبحث الثّاني: سن الإِياس.
(٣) انظر: حاشية ابن عابدين (١/ ٢٠٢).
(٤) المقدمات (١/ ١٣٠).

عن الصلاة، فإذا كان الآخر فتوضّئي وصلّي؛ فإنّما هو عرقٌ»[1].

ووجه الدلالة: أنّ دم الحيض أسود يعرف، وأمر رسول اللّه ﷺ إذا رأته بترك الصلاة، ولم يفرّق بين من بلغت بالسن ومثلها لا تحيض، وبين غيرها.

٣. قوله ﷺ في الحيض: «هذا شيءٌ كتبه اللّه على بنات آدم»[2].

ووجه الدلالة من الحديثين: أنّ «هذا دمٌ أسود، وهي من بنات آدم، ولم يأت نصٌّ ولا إجماعٌ بأنّه ليس حيضاً؛ كما جاء به النصّ في الحامل»[3].

فإن قيل: هذا الدم ليس بحيضٍ، مع كونه على صفته، وفي وقته وعادته، بغير نصٍّ.

فيردّ: بأنّ هذا تحكّمٌ لا يقبل[4].

٤. ولأنّ الوجود هاهنا دليل الحيض كما كان قبل الخمسين دليلاً، فوجب جعله حيضاً، ويدلّ عليه قوله ﷺ لحمنة بنت جحش: «تحيضي في علم اللّه ستّاً أو سبعاً كما تحيض النساء ويطهرن،...، في كلّ شهرٍ»[5] فأخبر أنّ عادة النساء في كلّ شهرٍ حيضةٌ وطهرٌ، وردّها إلى العادة وأثبتها؛ فجائزٌ على هذا: أن يكون ما تراه المرأة على العادة حيض؛ «لأنّه حينئذٍ ظاهرٌ في أنّه ذلك المعتاد»[6].

---

(١) تقدّم تخريجه (ص٣٩١).
(٢) تقدّم تخريجه (ص٣٦٠).
(٣) المحلى (١/ ٤٠٤).
(٤) المغني (بتصرف) (١/ ٤٠٧).
(٥) طرف مما تقدّم تخريجه بلفظ: «إنّي أستحاض حيضةً كثيرةً شديدةً، فما تأمرني فيها، قد منعتني الصيام والصلاة؟» (ص٣٩٦).
(٦) فتح القدير (٤/ ٣١٨).

فـإن قيل: إنّ مثل هذا القدر نادر، والنادر لا يسـلّطنا على تخصيص النصّ، فإنّا لم نر الشرع يلتفت إلى النوادر في أكثر الأحوال.

فيردّ: بأنّ موسـى بن عبدالله بن حسـنٍ قد ولدته أمّه بعد الخمسين، ووجـد الحيـض فيما بعد الخمسـين على وجهـه، فلا يمكن إنكـاره[1]، ويعضـد الطـب ذلـك؛ إذ تفيـد المعطيـات الطبيـة أنّـه توجـد ٥٪ من النسـاء ممن تسـتمر لديهن دورات الحيض حتى يصلن إلى سن الستين تقريباً[2]، ويمكن أن تحمل طالما كان هناك فترات حيض[3]، فضلاً عن العوامـل التـي تؤدي دوراً في ذلك، وإلى السـتّين قد يزول الإشـكال، ومع ذلك فيجب إجراء فحوصات دقيقة لها لمعرفة السبب[4]، أمّا بعد السـتّين فإنّ سـؤال أهل المعرفة من حذّاق الأطبّاء المختصين في النساء والولادة واجب؛ إذ لا معنى لسؤال النساء في مثل هذا -كما هو معلومٌ ضرورةً-، مـع تقـدّم الطب، «قال أحمد في المـرأة الكبيرة ترى الدم: لا يكون حيضاً، هو بمنزلة الجرح، وإن اغتسـلت فحسـنٌ، وقال عطاءٌ: هـي بمنزلة المسـتحاضة، ومعنى القولين واحدٌ؛ وذلـك لأنّ هذا الدم إذا لم يكـن حيضاً فهو دم فسـادٍ، وحكمها حكم المسـتحاضة، ومن به سـلس البـول»[5]، وقد يغلب على الظّن أنّه ليـس بحيضٍ؛ لأن للمرأة حالاً تنتهي فيه إلى الإياس، كما هو معلوم من قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ﴾ [الطـلاق: ٤]، ولعل هـذه منها؛ إذا ما قرر الأطباء

(١) المغني (١/ ٤٠٧).

(٢) انظر: صحة المرأة من جديد (ص٥٩).

(٣) انظر: صحة المرأة من جديد (ص٥٨)، علم بيولوجيا الإنسان (ص٣٦).

(٤) من أسـباب نزول الدم بعد تلك السـن المتأخرة في نظر الأطباء: أخذ الهرمونات الأنثوية، ووجود أورام حميدة (مثل الأورام الليفية) أو أورام سرطانية بالرحم، ووجود أورام على المبيض الذي يفرز الهرمونات الأنثوية. وسـتأتي الإشـارة لاحقاً لمزيد من هذه الأسـباب (ص٣٠).

(٥) المغني (١/ ٤٠٧).

ذلك.

المطلب الثالث

ما تراه الآيسة بعد انقطاع الدم

(Postmenopausal Bleeding)

في الحالة السابقة كان الكلام فيما إذا وجد من المرأة دمٌ في زمن عادتها على وجهٍ كانت تراه قبل ذلك من وجود دم الحيض بشروطه بعد سنّ اليأس، دون انقطاع للحيض.

وهذه الحالة في من حكم بإياسها وانقطع عنها الدم ثمّ رأته بعد ذلك؛ إذ إنّ النساء اللاتي يقتربن من اليأس من المَحيض غالباً ما يحدث لهن غياب لبعض فترات الحيض ويتوقف بعدها؛ لذا يشترط للحكم بالإياس أن ينقطع الدم مدّةً طويلةً، وذكر هذا الشرط الحنفيّة في سياق القول بأنّ سنّ الإياس ٥٠ أو ٥٥ عاماً، وقالوا: وهي ستّة أشهرٍ في الأصحّ[١]، وتعرّض الحنابلة لهذا الشرط في سياق القول بأنّه «متى بلغت المرأة خمسين سنةً، فانقطع حيضها عن عادتها مرّاتٍ لغير سببٍ، فقد صارت آيسةً؛ لأنّ وجود الحيض في حقّ هذه نادرٌ، بدليل قول عائشة، وقلّة وجوده، فإذا انضمّ إلى هذا انقطاعه عن العادات مرّاتٍ، حصل اليأس من وجوده، فلها حينئذٍ أن تعتدّ بالأشهر»[٢].

والحقائق الطبية تتفق مع ما ذهب إليه الفقهاء من اشتراط انقطاع الدم مدّة، وبهذا يجتمع الفقه والطب في هذه المسألة المهمة، إلا أنّهم يختلفون معهم في تقدير مدّة انقطاع الدم؛ إذ قدروها بسنة دون أية

(١) حاشية البحر الرائق.. منحة الخالق على البحر الرائق (٤/ ١٤٩-١٥٠).
(٢) المغني (٩/ ٩٤).

أسباب بيولوجية أو فسيولوجية أخرى تسبب توقف الطمث حتى يحكم بإياسها[1]، وفي الاصطلاح العلمي توسم هذه الحالة بـ (نزيف ما بعد سن اليأس Bleeding after menopause) وهو: ذلك النزيف الذي يحدث بعد انقطاع الطمث بعام أو ستة أشهر على الأقل.

فإذا وصلت المرأة لسن انقطاع الطمث وانقطع الطمث بالفعل، ثم حدث نزيف رحمي وكان المرئيّ بعد الحكم بالإياس كدرةً أو خضرةً لا يكون حيضاً، ويحمل على فساد المنبت؛ لما روي عن أمّ عطيّة رضي الله عنها[2] قالت: «كنّا لا نعدّ الكدرة والصفرة بعد الطهر شيئاً»[3] وهو ظاهر في أنّ الصفرة والكدرة بعد الطهر ليستا من الحيض، وهذه قد انقطع عنها الدم مدّة فالظاهر أنّها طاهرة، و«لأنّ الدم في الأصل لا يكون أخضر»[4].

وإذا كان المرئيّ دماً خالصاً فقد وقع الخلاف في هذا المرئيّ بعد الإياس: أهو حيضٌ، أم دمٌ فاسدٌ؟ على ثلاثة أقوال:

القول الأول: العجوز الكبيرة إذا رأت الدم بعد ما حكم بإياسها، ليس بحيضٍ، وما تراه من الدم فهو دم فسادٍ[5]، وبه قال محمّد بن مقاتلٍ

(١) انظر: علم بيولوجيا الإنسان (ص٣٦)، دليل صحة الأسرة (ص١٠٥٩)، صحة المرأة (ص٦٠-٦١).

(٢) أمّ عطيّة: نسيبة بنت كعب، وقيل: بنت الحارث الأنصاريّة، من كبريات الصحابيّات، كانت تغزو مع رسول الله ﷺ، تمرّض المرضى، وتداوي الجرحى. انظر: أسد الغابة (٦/ ٣٦٦-٣٦٧).

(٣) رواه البخاريّ وأبو داود، واللّفظ له. صحيح البخاري (١/ ٤٢٦) كتاب الحيض: باب الصفرة والكدرة في غير أيّام الحيض، سنن أبي داود (١/ ٢١٥) كتاب الطهارة: باب في المرأة ترى الكدرة والصفرة بعد الطهر.

(٤) العناية شرح الهداية (١/ ١٦٤)، وانظر: فتح القدير (١/ ١٦١).

(٥) ذهب جماعةٌ من العلماء إلى أنّ الاستحاضة لا تطلق إلّا على دم متّصل بالحيض، وليس بحيضٍ، وأمّا ما لا يتّصل بحيضٍ فدم فسادٍ، ولا يسمّى استحاضةً، والأكثرون: يسمّي الجميع استحاضةً، وهي نوعان: نوعٌ يتّصل بدم الحيض، ونوعٌ لا يتّصل به، كصغيرةٍ لم تبلغ تسع سنين رأت الدم، وكبيرةٍ رأته وانقطع لما دون يومٍ وليلةٍ، فحكمه حكم الحدث،

الـرازيّ[1] مـن الحنفية في بنت تسـعين سـنةً، أو نحو ذلـك، وهو قول المالكية في من بلغت السـبعين قطعاً، وما دون السـبعين يسـأل النسـاء فيهـا، وقـول للإمام أحمـد[2]؛ «لأنّ ذلك مسـتنكرٌ مرئـيٌّ في غير وقته، فلا يكـون حيضاً؛ بمنزلة ما تراه الصغيرة جـدّاً»[3] في زمن لا يعتادها الحيض فيه غالباً، فلم يكن ما تراه فيه حيضاً، ألا ترى أنّ وجود الحيض منهـا في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٞ فَضَحِكَتۡ فَبَشَّرۡنَٰهَا بِإِسۡحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسۡحَٰقَ يَعۡقُوبَ ٧١﴾ [هـود: ٧١][4] كان معجزة نبـيٍّ من الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- فلا يجوز أن يؤخذ إلّا على وجه المعجزة[5].

ونوقش: «بأنّ مبنى الحيض على الإمكان وفي ما رأته العجوز إمكان جعله حيضاً ثابتٌ؛ بخلاف ما تراه الصغيرة جدّاً، فإنّه ليس فيه إمكان جعلـه حيضاً؛ لأنّه إذا جعـل ذلك حيضاً فلا بدّ من أن يحكم ببلوغها، والصغيرة جدّاً لا تكون أهلاً لذلك»[6].

ويردّ: بأنّ التفريق بين وجود الحيض في الصغر عن وجوده في الكبر -للأسـباب المشـار إليهـا آنفاً- غير مسـلّم؛ لاختـلاف العلماء في حد الحيـض في الصغر كاختلافهم في حد الإياس في الكبر، فينتفي الحيض

أشار إلى ذلك النووي في المجموع (٢/ ٣٤٦-٣٤٧).

(١) محمّد بن مقاتل الرازيّ، قاضي الري، من أصحاب محمد بن الحسن، قال الذّهبي: وحدّث عن وكيع، وطبقته، توفي سنة ٢٤٨هـ. الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية (٣/ ٣٧٢).

(٢) انظـر: المبسـوط (٢/ ١٤١-١٤٢) و(٣/ ١٤٩-١٥٠)، مواهـب الجليـل (٤/ ١٤٨)، الشرح الكبير (٢/ ٤٧٣)، المغني (١/ ٤٠٧).

(٣) المبسوط (٢/ ١٤١)، وانظر: المقدمات (١/ ١٣٠).

(٤) روى الطـبريّ وغـيره عـن ابن عبّاس، وغـيره: أنّ قوله تعالى في قصّـة إبراهيم: (وامرأته قائمـة فضحكـت) أي: حاضـت. انظر: جامع البيـان (١٢/ ٧٣-٧٤)، أحـكام القرآن لابن العربي (١/ ٢٢١).

(٥) كذا علّل الجصّاص. بدائع الصنائع (٣/ ٢٠٠).

(٦) المبسوط (٢/ ١٤١-١٤٢).

مع الكبر، كما ينتفي مع الصغر.

القول الثاني: إذا رأت العجوز المسنّة دماً أسود فهو حيضٌ مانعٌ من الصلاة والصوم، وهو قول الظاهرية، والحنفية في ظاهر الرواية ولم يقيدوه بصفة دم الحيض[1]، إلا أنّ محمّد بن إبراهيم الميدانيّ[2] من الحنفية قال: إن رأت دماً سائلاً ثلاثة أيّام أو أكثر فهو حيضٌ، وإن رأت شيئاً قليلاً ليس بسائل، وإنّما هو بلّةٌ تظهر على الكرسف لم يكن ذلك حيضاً، بل هو من نداوة الرحم فلا تجعل حائضاً به[3]، وبه قال الشافعيّة[4]؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ﴾ [الطلاق: ٤] قال ابن حزم: «إنّما أخبر الله تعالى عنهنّ بيأسهنّ، ولم يخبر تعالى أن يأسهنّ حقٌّ قاطعٌ لحيضهنّ، ولم ننكر يأسهنّ من الحيض، لكن قلنا: إنّ يأسهنّ من الحيض ليس مانعاً من أن يحدث الله تعالى لهنّ حيضاً، ولا أخبر تعالى بأنّ ذلك لا يكون، ولا رسوله ﷺ، وقد قال تعالى: ﴿وَٱلۡقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا يَرۡجُونَ نِكَاحٗا﴾ [النور: ٦٠]؛ فأخبر تعالى أنّهنّ يائساتٌ من النكاح، ولم يكن ذلك مانعاً من أن ينكحن بلا خلافٍ من أحدٍ، ولا فرق بين ورود الكلامين من الله تعالى في اللّائي يئسن من المَحيض واللّاتي لا يرجون نكاحاً، وكلاهما حكمٌ واردٌ في اللّواتي يظنّ هذين الظّنّين، وكلاهما لا يمنع ممّا يئسن منه، من المَحيض والنكاح»[5].

ولقوله ﷺ الذي ذكرناه قبل: «إنّ دم الحيض أسود يعرف»، وأمر

(١) انظر: المبسوط (٢/ ١٤١)، فتح القدير (٤/ ٣١٨)، المحلى (١/ ٤٠٤).

(٢) محمّد بن إبراهيم الضّرير الميدانيّ، أبو بكر. قال الذّهبي: من أئمة الحنفية، حدّث عن أبي محمّد االمزنيّ، وعنه ميمون بن علي الميمونيّ، وله مناظرات مع أبي أحمد نصر العياضيّ. الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية (٣/ ١٦).

(٣) المبسوط: (٢/ ١٤١) و(٣/ ١٤٩-١٥٠).

(٤) انظر: مغني المحتاج (٣/ ٣٨٨).

(٥) المحلى (١/ ٤٠٤).

رسول الله ﷺ إذا رأته بترك الصلاة[1]، وقوله ﷺ في الحيض: «هذا شيءٌ كتبه الله على بنات آدم»[2]، «فهذا دمٌ أسود وهي من بنات آدم، ولم يأت نصٌّ ولا إجماعٌ بأنّه ليس حيضاً، كما جاء به النصّ في الحامل»[3].

ويمكن أن يناقش بأنّ وجود الحيض منها نادرٌ، والنادر لا حكم له عند الفقهاء، ثمّ إنّه كان معجزة نبيٍّ من الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- فلا يجوز أن يؤخذ إلّا على وجه المعجزة[4].

وعلى قوله ﷺ: «بنات آدم»: عامّ أريد به خصوص من يمكن حيضها، لا من تراه في غير وقته، والحديث وارد في غير محل النزاع.

القول الثالث: إن عاودها مرّتين أو ثلاثاً فهو حيضٌ، وبه قال الإمام أحمد، في رواية ابنه عبد الله[5]؛ لأنّ المرجع في هذا إلى الوجود، وقد وجد حيضٌ من نساءٍ ثقاتٍ أخبرن به عن أنفسهنّ بعد الخمسين، فوجب اعتقاد كونه حيضاً كما قبل الخمسين، ولا تترك له الصوم والصلاة، وتقضي الصوم؛ للاحتياط؛ لوقوع الخلاف فيه[6].

الترجيح:

إذا رأت المرأة الدم بعد ما انقطع عنها زماناً حتّى حكم بإياسها، فمن بلغت الخمسين عدّت ذلك حيضاً؛ لأنّ ما تراه المرأة من الدم محمولٌ على أنّه حيضٌ حتّى يوقن أنّه ليس بحيض من صغرٍ أو كبرٍ؛ لقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى﴾ [البقرة:٢٢٢]،

(١) تقدّم تخريجه (ص٣٩١).
(٢) تقدّم تخريجه (ص٣٦٠).
(٣) المحلى (١/ ٤٠٤).
(٤) كذا علّل الجصّاص. بدائع الصنائع (٣/ ٢٠٠).
(٥) الحيض والنفاس رواية ودراية (نقلاً عن مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه عبدالله) (ص١٠٤-١٠٥).
(٦) المغني (١/ ٤٠٦).

والأذى: الدم الخارج من الرحم، فوجب أن يحمل على أنّه حيضٌ، حتّى يعلم أنّه ليس بحيضٍ، ولما تقدّم في حدّ الإِياس من أنّ الفترات الحيضية يمكن أن تنتهي عند سن متأخرة عن هذه السن بكثير[1]، وفي إحدى الدراسات وجد أنّ الحيض عاد مرة أخرى بصورة مفاجئة لحوالي ٢٠٪ من النساء اللاتي توقفت لديهن الدورات الحيضية بثلاثة أشهر على الأقل[2]، فلعل هذه منها.

أمّا من بلغت سبعين، أو تسعين سنةً، أو نحو ذلك فرأت الدم بعد ذلك، فدمها غير حيضٍ؛ لأنّ الظّاهر أنّ الدم في هذه الحالة من فساد الرحم أو الغذاء، فلا يبطل به ما تقدّم من الحكم بإِياسها.

وما بين ذلك وجب أن يرجع فيه إلى النساء؛ لأنّ الدم يحتمل الحيض وغيره؛ لأنه انقطع عنها الدم زماناً حتّى حكم بإِياسها، ويمكن اكتشافه باللجوء للطبيب المختص في أمراض النساء والولادة؛ لأنّ انقطاع الحيض تماماً لفترة تزيد عن عام واحد يعتبر من قبل الأطباء تأكيداً على أنّ المرأة بلغت اليأس من المَحيض، ونزول الدم بعد انقطاع لأكثر من ستة أشهر إلى سنة أو عدة سنوات، وبعد الخمسين إلى خمس وخمسين -وفقاً للمعطيات الطبية- يعد أيضاً حدثاً غير طبيعي، ويجب استشارة الطبيب المختص في أمراض النساء والولادة لإجراء الفحوصات الدقيقة للمرأة؛ لما يترتب على ذلك من الآثار الجانبية التي قد تودي بحياة المرأة، والتي قد تعود لاستخدام هرمون الإستروجين للتغلب على أعراض انقطاع الحيض، أو لوجود بعض الأورام الخبيثة في عنق الرحم، أو جسمه، أو في الفرج أو المهبل، أو نتيجة لوجود أورام مبيضية (بالمبيض)، أو نتيجة لوجود بعض الإصابات المعدية (فطرية

(١) انظر: المبحث الثّالث: المطلب الثاني: ما تراه الآيسة على العادة الجارية التي كانت تراه فيها. موسوعة صحة العائلة (ص٦٠٦)، صحة المرأة من جديد (ص٥٩).
(٢) انظر: صحة المرأة من جديد (ص٧٨-٧٩).

وبكتيرية) في الجهاز التناسلي، أو لإصابات مباشرة أو غير مباشرة، أو لوجود بعض أمراض الدم والشعيرات الدموية، أو لخلل وظيفي في الرحم، وقد يكون ناتجاً عن خطأ في تقدير مكان النزيف؛ كأن يكون من إصابات أو أمراض ناتجة من نزيف من الإحليل، أو المثانة، أو المستقيم، لذلك فإنه يجب القيام بفحوصات دقيقة تشمل تحليل الدم، وأخذ عينة من عنق الرحم وبطانته، وتحليل خلوي، وأشعة ملونة فوق صوتية، وغيرها، مع دراسة شاملة للجهاز البولي وأسفل القناة الهضمية (المستقيم) وخاصة عمل منظار لهما[1]، قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾﴾ [البقرة: ١٩٥]، فإذا ما أكد الطبيب بأنه حيض -وهو نادرٌ، والنادر لا حكم له عند الفقهاء-، فهو حيض، والكلام واقع على الغالب من أحوالهنّ.

(١) الجهاز التناسلي المؤنث (ص٣٠٤-٣٠٥).

المبحث الرابع
الآثار الفقهية الخاصة باليأس من المَحيض

وفيه مطالب:

المطلب الأول
السنّة والبدعة[1] في تطليق الآيسة

الطلاق نوعان: نوعٌ يرجع إلى الوقت، ونوعٌ يرجع إلى العدد.

أمّا من حيث الوقت فإن كانت المرأة صغيرةً، أو آيسةً، فلا سنّة لطلاقها ولا بدعة، بل يحل للرجل أن يطلقها في أي وقت[2]؛ «لأنّ العدّة لا تطول بطلاقها في حالٍ، ولا تحمل فترتاب»[3].

وقال زفر[4] من الحنفيّة: السنّة في طلاقها أن تطلق على رأس كلّ

(١) السنّيّ: ما وافق السنّة في طريقة إيقاعه، والبدعيّ: ما خالف السنّة في طريقة إيقاعه، وقد اختلف الفقهاء في بعض أحوال كلٍّ من السنّيّ والبدعيّ، واتّفقوا في بعضها الآخر. ينظر تفصيل ذلك في: بدائع الصنائع (٣/ ٨٨)، المنتقى (٤/ ٢-٣)، مواهب الجليل (٤/ ٣٨)، المغني (٨/ ٢٣٦-٢٣٧).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ٨٩)، مواهب الجليل (٤/ ٣٨)، شرح المحلي على المنهاج (٣/ ٣٤٩)، كشاف القناع (٥/ ٢٤٢).

(٣) المغني (٨/ ٢٥٠).

(٤) زفر بن الهذيل بن قيس العنبري، فقيه، ومن المقدّمين من تلاميذ أبي حنيفة، وأقيسهم، كان يأخذ بالأثر إن وجد، تولى قضاء البصرة، وتوفي بها سنة ١٥٨هـ. انظر: الفوائد البهية (ص٧٧)، الأعلام: (٣/ ٤٥).

شـهرٍ طلقـةً، «وجه قولـه: إنّ الشـهر في حقّ الآيسـة والصغـيرة أقيم مقـام الحيضة في من تحيض ثمّ يفصل في طلاق السـنّة بين الوطء وبين الطـلاق بحيضةٍ، فكذا يفصل بينهما في من لا تحيض بشـهرٍ كما يفصل بين التطليقتين»[1].

وأمّـا من حيـث العدد فقد اتفـق الفقهاء عـلى أنّـه إذا طلّق الرجل زوجتـه طلقة واحدة ثمّ تركهـا حتى تنقضي عدتها فهو مطلّقٌ للسّـنّة، واختلفوا في الطـلاق الثّلاث بلفظ واحد، أو في طهرٍ واحدٍ، والثّلاث في ثلاثة أطهارٍ هل هو سنّيّ، أو بدعيّ، كالآتي:

القـول الأول: أنّ الطـلاق الثّلاث بلفظ واحـد، أو في طهرٍ واحدٍ، أو في ثلاثة أطهارٍ طلاق سـنّيّ عند الشافعيّة، وهو رواية عند الحنابلة، اختارهـا الخرقيّ، وإليـه ذهب الظّاهريّة[2]، واحتجـوا بعموم الطلاق مـن غير فصلٍ بين الفـرد والعدد، والمفترق والمجتمـع في «قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾ [البقـرة:٢٣٠]، فهـذا يقـع على الثّلاث مجموعةً ومفرّقةً، ولا يجوز أن يخصّ بهذه الآية بعض ذلك دون بعـض بغير نصٍّ، وكذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَا﴾ [الأحـزاب:٤٩] عمومٌ لإباحة الثّلاث والاثنـين والواحدة، وقوله تعالى: ﴿وَلِلۡمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾ [البقـرة: ٢٤١] فلم يخصّ تعالى مطلّقةً واحدةً من مطلّقةٍ اثنتين ومن مطلّقةٍ ثلاثاً»[3].

ولأنّ عويمـراً العجلانيّ[4] طلّق زوجته ثلاثاً بحضرة الرسـول ﷺ

(١) بدائع الصنائع (٣/ ٨٩).

(٢) انظـر: الأم (٥/ ١٩٧)، مغنـي المحتـاج (٣/ ٣١١)، المغني (٨/ ٢٤١)، الإنصـاف (٨/ ٤٥٢)، المحلى (٩/ ٣٦٤).

(٣) المحلى (٩/ ٣٩٤-٣٩٥).

(٤) عويمر بن الحارث بن زيد بن الجدّ بن عجلان، صاحب اللعان. أسد الغابة (٤/ ١٧).

قبل أن يخبره أنّها تبين باللّعان[1]، فلو كان ممنوعاً لأنكر عليه إيقاع الثّلاث مجموعة؛ ليعلّمه هو ومن حضره[2].

القول الثاني: أنّ الطلاق الثّلاث بلفظ واحد، أو في طهرٍ واحدٍ، أو في ثلاثة أطهارٍ طلاق بدعيّ، وبهذا قال المالكية وهو رواية ثانية عند الحنابلة[3]؛ لقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ﴾ [البقرة: ٢٢٩] «فإنّ معناه: التطليق الشرعيّ تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والإرسال مرّة واحدة، ولم يرد بالمرّتين التثنية، ومثله قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ﴾ [الملك: ٤] أي: كرّة بعد كرّة، لا كرّتين اثنتين»[4].

ولما أخبر النبيّ ﷺ عن رجل طلّق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً فقام غضباناً، ثمّ قال: «أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم»[5]، وغضب النبيّ ﷺ دليل على إنكار إيقاعها مجموعة، وأن جمع الثلاث طلقات بدعة محرّمة.

القول الثالث: أنّ الطلاق الثّلاث في ثلاثة أطهارٍ سنّيٌّ، والطلاق الثّلاث في طهر واحد بدعي، وبهذا قال الحنفية[6]؛ لقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحۡصُواْ ٱلۡعِدَّةَۖ﴾ [الطلاق: ١] أي في أطهار عدّتهنّ وهو الثّلاث في ثلاثة أطهار، كذا فسّره رسول الله ﷺ فإنّه روي أنّ عبدالله ابن عمر رضي الله عنهما: طلّق امرأته حالة الحيض، فسأل عن ذلك رسول الله ﷺ فقال النبيّ

(١) أخرجه البخاري ومسلم. انظر: صحيح البخاري (٩/ ٣٦١) كتاب الطلاق: باب من أجاز طلاق الثّلاث، صحيح مسلم (٢/ ١١٢٩) كتاب اللعان.

(٢) انظر: المحلى (٩/ ٣٩٥-٣٩٦)، فتح الباري (٩/ ٣٦٧)، مغني المحتاج (٣/ ٣١١).

(٣) انظر: مواهب الجليل (٤/ ٣٩)، الفواكه الدواني (٢/ ٣٢)، المغني (٨/ ٢٤١)، الإنصاف (٨/ ٤٥١)،

(٤) حاشية السندي على النسائي (٦/ ١٠٤)، وانظر: بدائع الصنائع (٣/ ٩٤-٩٥).

(٥) أخرجه النسائيّ. قال ابن حجر تعليقاً على السند: «ورجاله ثقات». انظر: سنن النسائي (٦/ ١٠٤-١٠٥) الثّلاث المجموعة وما فيه من التغليظ، فتح الباري (٩/ ٣٦٢).

(٦) انظر: تبيين الحقائق (٢/ ١٨٩، ١٩٠).

ﷺ: «أخطأت السنّة، ما هكذا أمرك ربّك، إنّ من السنّة أن تستقبل الطهر استقبالاً فتطلّقها لكلّ طهرٍ تطليقةً فتلك العدّة التي أمر الله تعالى أن يطلّق لها النساء»[(١)]، فأمر بالتفريق والأمر بالتفريق يكون نهياً عن الجمع[(٢)].

الراجح:

مما تقدّم يظهر لي رجحان ما ذهب إليه المالكية، والحنابلة في رواية؛ من أنّ الطلاق الثّلاث بلفظ واحد، أو في طهرٍ واحدٍ، أو في ثلاثة أطهارٍ طلاق بدعيّ، امتثالاً لأمر الله سبحانه، وأمناً من الندم، فإنّه متى ندم راجعها، فإن فاته ذلك بانقضاء عدّتها، فله نكاحها[(٣)].

وأجيب عما استدل به الشافعيّة، ومن وافقهم على أنّ الطلاق الثّلاث بلفظ واحد، أو في طهرٍ واحدٍ، أو في ثلاثة أطهارٍ طلاق سنّيّ: بأنّ عموم الآيات التي استدلوا بها مخصصة ومقيّدة بالسنة والأحاديث الواردة في التحريم، أمّا طلاق الملاعن لزوجته، فليس طلاقاً ثلاثاً في محلّه؛ لأنّها بانت منه بمجرّد اللّعان[(٤)].

وأجيب عن استدلال الحنفية بحديث «أخطأت السنّة، ما هكذا أمرك ربّك...الخ»: بأنّه حديث منكر[(٥)]، وعلى تقدير صحته فالاستدلال به ضعيف، لأنّ النبيّ ﷺ لم يأمره بإمساكها في الطهر

(١) بالمعنى رواه الدارقطنيّ في سننه (٤/ ٥-٦) من طريق يعلى بن منصور، عن شعيب بن رزيق، أن عطاء الخراساني حدثهم عن الحسن عن عبدالله بن عمر.

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ٨٩، ٩٤).

(٣) المغني (بتصرف) (٨/ ٢٤٣).

(٤) انظر: فتح الباري (٩/ ٣٦٧)، سبل السلام (٣/ ٣٦٥).

(٥) انظر: إرواء الغليل (٧/ ١١٩-١٢٠). قال ابن القيم: «قد تكلّم الناس فيه وأنكروه على عطاء الخراسانيّ، فإنّه انفرد بهذه اللّفظة دون سائر الرواة. قال البيهقيّ: وأمّا الحديث الذي رواه عطاء الخراسانيّ عن ابن عمر في هذه القصّة: أنّ النبيّ ﷺ قال: «السنّة أن يستقبل الطهر فيطلّق لكلّ قرء» فإنّه أتى في هذا الحديث بزياداتٍ لم يتابع عليها، وهو ضعيف في الحديث لا يقبل منه ما ينفرد به». تهذيب الإمام ابن القيم (٣/ ١١٠).

الثّاني، ليفرّق الطلقات الثّلاث على الأقراء، ولا في الحديث ما يدلّ على ذلك، وإنّما أمره بطلاقها طاهراً قبل أن يمسّها[1].

المطلب الثاني
عدّة طلاق الآيسة

لقد جمعت العدّة بين براءة الرحم والتعبّد، حتّى صارت على الصغيرة والآيسة التي تحقّق براءة رحمها قطعاً[2]، ولها مقاصد أخر؛ من تكميل شأن هذا العقد، واحترامه، وإظهار خطره وشرفه[3]، والمرأة صاحبة العدّة موجّهة لأن تحصي العدّة وفق النظام الإلهي، بقوله تعالى: ﴿وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَ﴾ [الطلاق:١][4]، وعدّة الآيسة ثلاثة أشهر بالاتفاق، قال تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق:٤][5]، فربط القرآن الكريم عدّتها بمدة زمنية ﴿ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾؛ ليتأكد للكبيرة غير مستقرة الدورة الرحمية (الشهرية) بيولوجياً عدم نزول بويضات يمكن أن تخصّب ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف:٧٦]، وبهذا التوجيه الدقيق -الذي يلاحظ فيه وضع

(١) انظر: تهذيب الإمام ابن القيم (٣/ ١١٠).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي (بتصرف يسير) (٤/ ٣٧٨).

(٣) بسط ابن القيّم القول في مقاصد العدّة، والحكمة التي لأجلها شرعت العدّة، وأطنب أو. انظر: أعلام الموقّعين (٢/ ٦٦، ٦٨).

(٤) قال الجصاص: «يعني -والله أعلم- العدّة التي أوجبها الله بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨]، وبقوله: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق:٤]؛ لأنّ جميع ذلك عددٌ للمطلقات على حسب اختلاف الأحوال المذكورة لهنّ؛ فيكون إحصاؤها لمعانٍ...». أحكام القرآن (٣/ ٤٥٣).

(٥) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ١٩٥)، أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ٣٧٨)، الفواكه الدواني (٢/ ٦٢)، الأم (٥/ ٢٢٩)، شرح المحلي على المنهاج (٤/ ٤٣)، المغني (٩/ ٧٨).

المرأة البيولوجي للمبيض والرحم، وكلاهما يعتمد اعتماداً كلّيّاً على الوضع الفسيولوجي والهرموني للمرأة- تميّزت الشريعة الإسلامية[1].

المطلب الثالث

انتقال عدّة الآيسة

ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ الآيسة إذا رأت الدم بعد تمام الأشهر، فلا يلزمها العود إلى الأقراء، بل انقضت عدّتها، كما لو حاضت الصغيرة بعد الأشهر[2].

أمّا إذا شرعت في العدّة بالأشهر، ثمّ رأت الدم في أثناء عدّتها، ففيه ثلاثة أقوال[3]:

القول الأول: تتحوّل عدّتها إلى الأقراء عند الحنفيّة في ظاهر الرواية، والشافعيّة[4]، والحنابلة في المرأة إذا رأت الدم بعد الخمسين على العادة[5]؛ لأنّها لمّا رأت الدم دلّ على أنّها لم تكن آيسةً، وأنّها

(١) انظر: جريدة عكاظ، السبت ٢٧/ ١٢/ ١٤٢٨هـ الموافق ٠٥/ يناير/ ٢٠٠٨م العدد: (٢٣٩٣). «عدة المرأة» بيولوجياً، أ.د.صالح عبد العزيز الكريّم
http://www.okaz.com.sa/okaz/osf.2008...0105163823.htm

(٢) انظر: الدر المختار (١/ ٢٠٢)، روضة الطالبين (٨/ ٣٧٣)، المغني (٩/ ١٠٣)، والأظهر عند الشافعيّة: إن كان نكحت بعد الأشهر فقد تمّت العدّة والنكاح صحيحٌ، وإلّا لزمها الأقراء، وفي قول لهم: تلزمها الأقراء، لأنّه بان أنّها ليست آيسةً بخلاف الصغيرة فإنّها برؤية الحيض لا تخرج عن كونها وقت الاعتداد من اللّائي لم يحضن. انظر: مغني المحتاج (٣/ ٣٨٧).

(٣) الاختلاف مبنيٌ على ما تقدّم من الخلاف في تقدير سن اليأس، وما تراه الآيسة بعد انقطاع الدم تقدّم تفصيله في المطلب الثالث: ما تراه الآيسة بعد انقطاع الدم. وانظر: اختلاف الفقهاء في حد الإياس في المبحث الثّاني: سن الإياس.

(٤) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ٢٠٠)، الهداية (٤/ ٣١٧)، الأم (٥/ ٢٢٨)، روضة الطالبين (٨/ ٣٧٢)، أسنى المطالب (٣/ ٣٩٢).

(٥) انظر: المغني (٩/ ٩٤).

أخطـأت في الظّـنّ فلا يعتدّ بالأشـهر في حقّها لأنّها بـدلٌ فلا يعتبر مع وجود الأصل[١].

القـول الثـاني: مـا تراه الآيسـة من الـدم لا يكون حيضـاً، في ظاهر الرواية عند الحنفيّـة -التي وقّتوا لليأس فيها وقتاً-، وهو قول المالكيّة في بنات السبعين أو الثّمانين، والحنابلة في بنات الستين[٢].

القـول الثالث: ترجع إلى عـدّة الحيض، وتلغي الشـهور، من رأت الدم بعد الخمسـين إن قال النسـاء في ما رأته الآيسـة: إنّه حيضٌ؛ وإن قلن: إنّه ليس بحيضٍ، لم يكن ذلك حيضاً، وتمادّت بالأشهر[٣].

الراجح:

بناء على الترجيح بعدم تقدير الإياس بسـن معينة؛ لاختلاف طبائع النسـاء[٤]، فـإنّ الراجح هنا أنّ المـرأة متى عاد الحيـض إليها بأوصافه المعروفـة في أثنـاء عدّتها بالأشـهر انتقلـت إلى الاعتداد بالأقـراء؛ لأنّ الله تعـالى نّـص على تعليـق الاعتداد بالأشـهر عند الإياس وقد وجد فثبـت الاعتداد بها بالنّـص، ثـمّ زال الإياس فثبت الاعتـداد بالأقراء بالنـصّ[٥]، مـع الأخذ في الاعتبار بقول المالكيـة والحنابلة في من رأت الـدم بعد خمسٍ وخمسـين سـنةً بأنّه يكون دماً مشـكوكاً فيـه يرجع فيه لذوي الاختصاص؛ لما تقدّم[٦].

(١) بدائع الصنائع (بتصرف) (٣/ ٢٠٠)، وانظر: فتح القدير (٤/ ٣١٧-٣١٨).

(٢) انظـر: مواهـب الجليـل (٤/ ١٤٨)، التـاج والإكليـل (٤/ ١٤٧)، بدائـع الصنائـع (٣/ ٢٠٠)، رد المحتار والدر المحتار (١/ ٢٠٢).

(٣) انظر: مواهب الجليل (٤/ ١٤٨)، التاج والإكليل (٤/ ١٤٧)، المبدع (٨/ ١٢٢).

(٤) قـد ترجـح أنّه ليس بخلافٍ، وإنّما هو اختلاف أحوال النساء، انظر: المبحث الثّاني: سن الإياس، ص٣٧٣.

(٥) فتح القدير (٤/ ٣١٩).

(٦) انظر: المبحث الثالث: ما تراه اليائسة من الدم هل هو حيض؟ ص٣٧٧- وما بعدها.

المطلب الرابع
الترخيص للآيسة ببعض الرخص

إنّ المرأة إذا اجتمع لها مع الإياس انقطاع رجائها في النكاح ثبت لها نوعٌ من الرخص في بعض الأمور، منها: يباح النظر من العجوز التي لا يشتهى مثلها، إلى ما يظهر غالباً عند جمهور العلماء، بشرط أن لا تكون مظهرةً لما يتطلّع إليه الرجال منها، ولا متعرّضةً بالتزيّن للنّظر إليها، ولكن خيرٌ لها أن تستعفّ بالتستّر الكامل كالشابّة[1]؛ لقول الله تعالى: ﴿وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ ۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾ [النور:٦٠] قال ابن عبّاس رضي الله عنهما: استثناهنّ الله من قوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ﴾ [النور:٣١]، قال القرطبيّ[2]: إنّما خصّ القواعد من النساء بذلك لانصراف النفس عنهنّ، إذ لا مذهب للرّجال فيهنّ فأبيح لهنّ ما لم يبح لغيرهنّ، وأزيل عنهنّ كلفة التحفّظ المتعب لهنّ»[3]، ولأنّ ما حرم النظر لأجله معدومٌ في جهتها، فأشبهت ذوات المحارم[4]، وألحق الحنابلة -على الصحيح من المذهب- بالعجوز كلّ من لا تشتهى في جواز النظر إلى الوجه خاصّةً[5]، وذهب

(١) انظر: بدائع الصنائع (٥/ ١٢١)، الجامع لأحكام القرآن (١٢/ ٣٠٩)، أحكام القرآن لابن العربي (٣/ ٤١٩)، الفواكه الدواني (٢/ ٢٧٧)، مختصر كتاب النظر (ص١٣١-١٣٩، ١٩٢، ١٩٤)، روضة الطالبين (٧/ ٢٤)، المغني (٧/ ٤٦١).

(٢) أبو عبدالله، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، الأنصاري، الخزرجي، الأندلسي، القرطبي، من كبار المفسرين، مشهور بالصلاح والتعبد، رحل إلى الشرق، واستقر بمصر، توفي سنة ٦٧١هـ، من تصانيفه: الجامع لأحكام لقرآن، والتقريب لكتاب التمهيد. انظر: الديباج (٤٠٦-٤٠٧)، الأعلام (٥/ ٣٢٢).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١٢/ ٣٠٩).

(٤) كشاف القناع (٥/ ١٣).

(٥) انظر: كشاف القناع (٥/ ١٣).

الغزاليّ[1] -من الشافعيّة- إلى إلحاق العجوز بالشابّة؛ لأنّ الشهوة لا تنضبط، وهي محلّ الوطء[2].

(١) أبو حامد، محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، الغزالي، الملقب بحجة الإسلام، فقيه شافعي، أصولي، لازم إمام الحرمين فبرع في الفقه، ومهر في الكلام والجدل حتى صار عين المناظرين، توفي سنة ٥٠٥هـ، من تصانيفه: «الوجيز» في الفقه، و«المستصفى» في الأصول، و«إحياء علوم الدين. انظر: طبقات الشافعية للسبكي (٦/ ١٩١-٣٨٩)، وفيات الأعيان (٤/ ٢١٦-٢١٩).

(٢) روضة الطالبين (٧/ ٢٤)، حاشية البجيرمي على الخطيب (٣/ ٣٧٤).

الفصل الثّاني
الإِياس المبكّر
(Premature Menopause)

يعجب الناظر في الفقه الإسلامي لمعالجته قضايا غاية في الحداثة والمعاصرة في عالم الطب، ومنها الإِياس المبكّر (Premature Menopause)؛ لأنّ المتبادر إلى الذهن عند إطلاق مصطلح الإِياس من المَحيض، أنّ المرأة لا تكون آيسة إلا إذا امتنع عنها الحيض عنها بسبب الكبر والطعن في السنّ فقط، إلاّ أنّه يندرج تحت هذا الموضوع أيضاً من لم تحض قط ومثلها تحيض، أو انقطع حيضها واستمرّ قبل بلوغ الإِياس المعتبر؛ لأنّهن يخرجهن من دائرة الحيض المتعارف عليها فتأخذ حكم الآيسة من النساء إجمالاً، ويقال لها في الاصطلاح الفقهي في تلك الأحوال (منقطعة الحيض)، أو (ممتدّة الطهر)، وفي الاصطلاح المعاصر: بالإِياس المبكّر (Premature Menopause)؛ لتشابه أعراضه بالإِياس الطبيعي.

والإِياس المبكّر (Premature Menopause): هو: الإِياس الحادث قبل سن الأربعين[1]، وهناك ٨٪ من النساء ممن يتوقفن عن المَحيض قبل سن الأربعين[2].

(١) أمراض النساء (١/ ٢٠٨).

(٢) وفقاً لما نقل عن صحة المرأة من جديد (ص٥٩). ونقل عن خصوبة =

وهـو نوعـان: انقطـاع الطمـث الأولي (البدئـي) (Primary Amenorrhea)، ويقصـد به: من لم تحض قط ومثلها تحيض. وثانوي، ويقصد به: من انقطع حيضها واستمرّ.

ومع تقدّم الطب ومعرفة أسباب عدم حدوث الطمث، أو انقطاعه، وما استحدث فيه من إجراءات علاجية، كان لابد من التطرّق إلى ذلك وفـق المعطيات الحديثة، وبيان أحـكام هذين المعنيين والاصطلاحات المعاصرة فيهما، من خلال المباحث التالية:

=

http://www.alinany-clinic.com/khosoba/index.php?option=com_content&task=view&id=31822&Itemid=41

سـن اليـأس المبكـر، Written By: Dr.Zakareya Al-Sheikha, Last (Updated: 1 Oct 2003): إنّ اليأس المبكر يحدث في حوالي ١-٣٪ من النساء.

المبحث الأوّل

منقطعة الحيض (Primary Amenorrhea)

وفيه مطالب:

المطلب الأوّل

مفهوم منقطعة الحيض (Primary Amenorrhea)

تعريف منقطعة الحيض.

أ) في الاصطلاح الفقهي: «هي التي بلغت بالسنّ، ولم تحض قطّ»[(١)].

ب) في الاصطلاح المعاصر: هو عدم حدوث طمث حتى عمر ١٦ سنة، مع وجود مظاهر جنسية ثانوية[(٢)]، أو بعمر ١٤ سنة دون ظهور العلامات الجنسية الثانوية، أي: لم يحدث بدء للدورة الطمثية مطلقاً[(٣)].

المطلب الثاني

التكييف الفقهيّ للمسألة

(١) حاشية ابن عابدين (٥/ ٢٤٠).

(٢) مثل ظهور الثدي، وشعر العانة، وهذا يدل على عدم وجود أي علامات أولية للبلوغ.

(٣) انظر: نوفاك الجامع في أمراض النساء (٢/ ١٦٤)، طبيب.كوم .htm.http://www.6abib com/a-777: انقطاع الطمث، غياب الدورة الشهرية، تاريخ النشر ١٧/ ٧/ ١٤٢٦هـ، وتاريخ آخر تحديث ١٧/ ٧/ ١٤٢٦هـ.

قد لا يظهر الطمث في بعض الحالات على الرغم من وصول التبدلات البلوغية إلى غايتها[1]؛ لوجود ما يمنع من ظهوره؛ ولهذا الأمر شأنه في الفقه الإسلامي، ويتجاذبه اختلاف الفقهاء في سنّ البلوغ[2]؛ إذ جعلوا المدّة علامةً في حقّ من لم تظهر له العلامة في هذه المدّة غالباً[3]، فقدّره أبو حنيفة -وهو رواية عن المالكيّة- بثماني عشرة سنةً للفتى، وسبع عشرة سنةً للفتاة؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ [الأنعام:١٥٢]، وأشدّ الصبيّ على ما قاله ابن عبّاس رضي الله عنهما ثماني عشرة سنةً، وهذا أقلّ ما قيل فيه، فأخذ به احتياطاً، والأنثى أسرع بلوغاً فنقصت سنةً[4].

وقدّره بخمس عشرة سنةً الصاحبان أبو يوسف ومحمّدٌ من الحنفيّة، وهو رواية عن المالكيّة، وقاله منهم: ابن وهب[5]، وابن حبيب[6]، وبه قال الشافعيّة، والحنابلة[7]؛ لخبر ابن عمر رضي الله عنهما: «عرضت على النبيّ

(١) عن سن البلوغ وما يرافقه من تغيرات وتبدلات عند الفتاة، ينظر: صحة المرأة من جديد (ص٣٩-٤٣)، نوفاك الجامع في أمراض النساء (٢/ ١١٥، ١١٨-١٢٧)، أمراض النساء (١/ ١١٢-١١٧).

(٢) البلوغ بالسنّ: يكون عند عدم وجود علامةٍ من علامات البلوغ قبل ذلك، كالاحتلام، وكالحبل والحيض في الأنثى. انظر: الموسوعة الفقهية (٧/ ١٦٠).

(٣) انظر: درر الحكام شرح غرر الأحكام (٢/ ٢٧٥).

(٤) انظر: الهداية (٩/ ٢٧٠)، بدائع الصنائع (٧/ ١٧٢).

(٥) أبو محمد، عبدالله بن وهب بن مسلم القرشي، تفقه بالإمام مالك والليث بن دينار، وغيرهما، روى عنه: أصبغ بن الفرج، وسحنون بن سعيد، وغيرهما كثير، من مصنفاته: «سماعه من الإمام مالك»، و» موطؤه الكبير»، توفي بمصر سنة ١٩٧هـ. انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٣٦-٣٧)، شجرة النور (ص٥٨-٥٩).

(٦) أبومروان، عبدالملك بن حبيب السلمي، الألبيري، فقيه الأندلس، ولد في حياة مالك بعد السبعين ومائة، ارتحل سنة ٢١٠هـ، وحج، ورجع إلى قرطبة بفقه كثير، من تصانيفه: = = «الواضحة»، وكتاب في الطب، توفي سنة ٢٣٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٢٣/ ١٠٢-١٠٧)، التعريف بالرجال (ص٢٣٤-٢٣٦).

(٧) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٣٣١)، المبسوط (٦/ ٥٣-٥٤) تبيين الحقائق،

ﷺ يـوم أحـدٍ، وأنا ابـن أربع عشرة سـنةً فلم يجزني، ولم يـرني بلغت، وعرضت عليه يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سـنةً فأجازني، ورآني بلغت» [(١)]، قال الشافعيّ: ردّ النبيّ ﷺ سبعة عشر من الصحابة، وهم أبناء أربع عشرة سنةً، لأنّه لم يرهم بلغوا، ثمّ عرضوا عليه وهم من أبناء خمـس عشرة فأجازهم، منهـم: زيد بن ثابتٍ[(٢)]، ورافـع بن خديج[(٣)]، وابـن عمـر[(٤)]، والمعنى الظّاهر فيه: أنّ البلـوغ لا يتأخّر عن هذه المدّة، والحكم ينبني على الظّاهر دون النادر[(٥)]، «ولأنّ السـّن معنًى يحصل به البلوغ، يشترك فيه الغلام والجارية، فاستويا فيه، كالإنزال»[(٦)].

والمشـهور عنـد المالكيّـة تقديره بثـمان عشرة سـنةً لكلٍّ مـن الذّكر والأنثى[(٧)].

أحـكام القـرآن لابـن العـربي (٢/ ٤١١)، مواهـب الجليـل (٥/ ٥٩)، الأم (٣/ ٢٢٠، ٤/ ٢٧٥)، شرح المحـلي على المنهـاج (٢/ ٣٧٤-٣٧٥)، مغني المحتاج (٢/ ١٦٦) المغني (٤/ ٥٥٧).

(١) رواه ابـن حبّـان، وأصلـه في الصحيحـين. انظر: صحيـح البخـاري (٥/ ٢٧٦) كتـاب الشـهادات: باب بلوغ الصبيان وشـهادتهم، صحيح مسلم (٣/ ١٤٩٠) كتاب الإمارة: باب بيان سنّ البلوغ، الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (٧/ ١١١) كتاب السير: باب الخروج وكيفية الجهاد.

(٢) زيـد بـن ثابت بـن الضحاك الأنصاري الخزرجـي، اختلف في كنيته، صحابي، اسـتصغر يوم بدر، وأول مشـاهده الخندق،كتب الوحي للنبي ﷺ، وهو الذي جمع القرآن في عهد أبي بكـر الصديق، كان زيد رأسـاً بالمدينة في القضاء والفتـوى والقراءة والفرائض، توفي سـنة ٤٥هـ. انظر: سـير أعلام النبلاء (٢/ ٤٢٦)، الإصابة (١/ ٥٦١-٥٦٢)، شذرات الذهب (١/ ٥٤).

(٣) رافـع بن خديج بن رافع الأنصاري.صحابي.استصغر يوم بدر، وشهد أحداً وما بعدها. كان صحراويّـاً عالمـاً بالمزارعة والمسـاقاة.توفي في المدينـة متأثرا من جراحه سـنة ٧٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٣/ ١٨١-١٨٣)، الإصابة (١/ ٤٩٥-٤٩٦).

(٤) مغني المحتاج (٢/ ١٦٦).

(٥) المبسوط (بتصرف) (٦/ ٥٤).

(٦) المغني (٤/ ٥٥٨).

(٧) انظر: مواهب الجليل (٥/ ٥٩) وقد أورد الحطّاب خمسـة أقوالٍ في المذهب، وقيل: سـبعة

واختار ابن حزم[1] -ورواية عن المالكيّة- تقديره بتمام تسعة عشر عاماً[2].

الموقف الطبي، والترجيح.

قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرۡبَعِينَ سَنَةٗ قَالَ رَبِّ أَوۡزِعۡنِيٓ أَنۡ أَشۡكُرَ نِعۡمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنۡ أَعۡمَلَ صَٰلِحٗا تَرۡضَىٰهُ وَأَصۡلِحۡ لِي فِي ذُرِّيَّتِيٓۖ إِنِّي تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَإِنِّي مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ١٥﴾ [الأحقاف: ١٥] يقول الجصاص: «قد تختلف أحوال الناس فيه، فيبلغ بعضهم الأشدّ في مدّةٍ لا يبلغه غيره في مثلها؛ لأنّه إن كان بلوغ الأشدّ هو اجتماع الرأي واللّبّ بعد الحلم فذلك مختلفٌ في العادة، وإن كان بلوغه اجتماع القوى وكمال الجسم فهو مختلفٌ أيضاً، وكلّ ما كان حكمه مبنيّاً على العادات فغير ممكن القطع به على وقتٍ لا يتجاوزه ولا يقصر عنه إلا بتوقيفٍ أو إجماعٍ»[3]، والتوقيف فيه: ما نقل عن ابن عباس، وخبر ابن عمر المضطرب[4]،

عشر، وزاد بعض شرّاح الرسالة: ستّة عشر، وتسعة عشر. وروي عن ابن وهبٍ خمسة عشر، لحديث ابن عمر.

(١) أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب، الظّاهريّ، الأندلسي، القرطبي. فقيه، وأديب، وأصولي، ومحدّث. انتقد كثير من الفقهاء والعلماء. من مصنفاته: «المحلى» في الفقه. توفي سنة ٤٥٦هـ. انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٣٢٥-٣٣٠)، شذرات الذّهب (٣/ ٢٩٩-٣٠٠).

(٢) المحلى (١/ ١٠٢)، مواهب الجليل (٥/ ٥٩). ولمزيد من التفصيل ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٣٣١)، المبسوط (٦/ ٥٣-٥٤)، تبيين الحقائق، مواهب الجليل (٥/ ٥٩)، المغني (٤/ ٥٥٧)، الموسوعة الفقهية (٨/ ١٩٢)، الحيض والنفاس رواية ودراية (١/ ٥٩-٦٦).

(٣) أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٢٠٢).

(٤) لأنّ الخندق كان في سنة خمس، وأُحُداً في سنة ثلاثٍ، فكيف يكون بينهما سنةٌ، ومع = = ذلك فإنّ الإجازة في القتال لا تعلّق لها بالبلوغ؛ لأنّ النبيّ ﷺ إنّما أجاز ابن عمر وهو ابن خمس عشرة سنةً، لمّا رآه مطيقاً للقتال، ولم يساله عن سنّه. وليس في هذا دليلٌ على أنّه حدٌّ للبلوغ. انظر: المنتقى (٥/ ١٩١)، أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٣٣١)، فتح الباري (٥/ ٢٧٨).

وهما متعارضان، وللترجيح بينهما لا بد من الأخذ في الاعتبار بأنّ إثبات حدّ البلوغ من المسائل التي طريق إثبات المقادير فيها الاجتهاد، والمقادير التي طريقها الاجتهاد لا بدّ من جهةٍ يغلب معها في النفس اعتبار هذا المقدار بعينه دون غيره، والمعنى الذي أوجب من طريق الاجتهاد اعتباره، ووفقاً للمعطيات الطبية فإنّ تأخر ظهور الحيض إلى ما بعد سن السادسة عشرة – السابعة عشرة أو أكثر مع وجود مظاهر جنسية ثانوية، يعتبر حدثاً غير طبيعي، وعلى المرأة المبادرة بزيارة أهل الاختصاص؛ لإجراء الفحوصات اللازمة بحثاً عن السبب[1]، وبهذا يتفق الطب مع قول الإمام أبي حنيفة، وقريب من المشهور عند المالكيّة، فأقول بقول ابن عباس على هذا المعنى، وبقول ابن عمر على التقدير بخمس عشرة سنةً عند أبي يوسف ومحمّد بن الحسن من الحنفيّة، وهو رواية عن المالكيّة، وقول الشافعيّة، والحنابلة، في انقطاع الطمث البدئي دون ظهور العلامات الجنسية الثانوية، كالمريضة المصابة بمتلازمة أو مرض تيرنر (Turner›s Syrndrome)[2]، توفيقاً بين الأدلّة الواردة فيها.

المطلب الثالث

الآثار المترتبة على انقطاع الحيض

(١) انظر: صحة المرأة من جديد (ص٤٣)، نوفاك الجامع في أمراض النساء (٢/ ١٦٤)، أمراض النساء (١/ ١١٧).

(٢) تمثل هذه المتلازمة (٦٠٪) من حالات انقطاع الطمث الأولي نتيجة غياب الأنسجة التناسلية بالمبايض، والمريضة المصابة بمتلازمة تيرنر يسهل تشخيصها إكلينيكيّاً، فهي قصيرة القامة، وعنقها يشبه الكف، وصدرها عريض، وثدياها غير بارزين، والحلمتان متباعدتان. انظر: الجهاز التناسلي المؤنث (ص٣٥٠-٣٥١)، الآيات العجاب في رحلة الإنجاب (ص٢٩٦-٢٩٧).

أولاً: الحكم الإجماليّ.

إذا وصلت المرأة إلى سنّ البلوغ، على الخلاف المتقدّم فيه[1]، ولم تحض، فإنّها تكون بذلك كالتي حاضت؛ أي في حكم البالغة[2]، فتثبت لها الأهليّة[3]، وتصير أهلاً لأداء الواجبات وتحمّل التبعات، وتطالب بأداء كافّة الحقوق الماليّة، وغير الماليّة، سواءٌ أكانت من حقوق الله أم من حقوق العباد.

ثانياً: إياس من لم تحض.

لم يعرض لهذه المسألة بالنصّ عليها في ما اطّلعت عليه غير الحنفيّة، فقد قالوا: إنّ المرأة إذا لم تحض أبداً حتّى بلغت مبلغاً لا يحيض فيه أمثالها غالباً حكم بإياسها، وهو مقتضى إطلاق غيرهم: أنّه لا يحكم بإياسها إلّا متى بلغت سنّ الإياس المعتبر؛ كغيرها[4].

وفي قولٍ للحنفيّة: إنّ المرأة إذا بلغت بالسنّ، واستمرّ امتناع الحيض، فإنّها يحكم بإياسها متى بلغت ثلاثين عاماً[5].

والصحيح: أنّه لا يمكن القول بإياس المرأة إذا بلغت بالسنّ ولم تحض، إلّا متى بلغت سنّ الإياس المعتبر كغيرها؛ لأنّ امتناع الحيض قد يكون لأسباب خلقية أو مرضية أو موضعية في الرحم، أو أسباب

(١) انظر من البحث: المطلب السابق.

(٢) انظر: شرح معاني الآثار (٣/ ٢١٨).

(٣) أهليّة الإنسان للشّيء: صلاحيّته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه، وهي في لسان الشرع: عبارةٌ عن صلاحيّته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه. كشف الأسرار (٤/ ٣٩٣).

(٤) انظر: الدرّ المختار في شرح تنوير الأبصار (٢/ ٦٠١-٦٠٢)، البحر الرائق (٤/ ١٥١)، وانظر من البحث: الفصل الثاني: المبحث الثّاني: سنّ الإياس.

(٥) انظر: الجامع الصغير (ص٢٣٠)، الدرّ المختار وحاشيته المسمّاة: ردّ المحتار على الدرّ المختار، المعروفة بحاشية ابن عابدين (٢/ ٦٠٦-٦٠٧)، البحر الرائق (ص٤/ ١٥١).

هرمونيـة؛ مثل: بعض أمراض الغدة النخامية، وغيرها من الأسـباب المؤديـة إلى تأخر الطمـث، وفق ما تقدّم إليه الطب، وكلها أسـباب قد تـزول -بـإذن الله تعالى- بالعلاج، أو دون عـلاج، وإن كان بعضها ما زال مجهـولاً، وعندها يعـود للمرأة الحيض ولو كانـت فوق الثلاثين، حتى تصل إلى سن الإِياس الفعلي[1].

وسـأكتفي بسـبب -كمثال- وهو: كون غشـاء البكـارة[2] مصمتاً لا فرجـة فيـه (Imperforate hymen)، فيحتبـس دم الحيض في المهبل والرحم، ويسـبب للفتاة ألماً شـديداً، وخاصة عند موعد بدء الحيض، كـما يتضخم الرحم، وربـما أصابته الآفات نتيجـة الميكروبات في الدم المحتبس، فإذا ما شـّخص المرض وعرف السـبب قـام الطبيب بإجراء عمليـة لثقـب غشـاء البكـارة، حتى يسـمح للـدم بالنـزول[3]؛ رعاية للمصلحـة الضروريـة التي أقرتها الشريعة، وهـي: حفظ النفس؛ لأنّ احتباس الدم خلف الغشـاء، وتراكمه بكميـات قد تملأ المهبل وتصل الرحـم، -وربـما المبيض- يؤدي إلى تسـمم الـدم والتهـاب الأعضاء التناسـلية، مع آلام شـديدة، وينتهي عادة إلى الوفـاة إذا لم يتم التدخل الجراحـي[4]، ولأنّـه ليس من أصـل الخلقة المعهودة أن يكون الغشـاء

(١) الموسوعة الطبية الفقهية (ص٥٧٦).

(٢) والغشـاء في اللّغة: الغطاء. البكارة: عذرة المرأة، وهي الجلدة التي على القبل، مأخوذ من البكر، والبكر: المرأة التي لم تفتضّ. طبياً: غشاء رقيق يغطي فتحة المهبل جزئياً، ويفصل بـين الثلـث الخارجي والثلث الأوسـط من المهبل، ويأخذ عدة أشـكال، ولفتحة غشـاء البكارة أشـكال متعددة. انظر: لسـان العرب (١٥/ ١٢٦)، الجراحة التجميلية للفوزان (ص٥٨٤)، الأحـكام الطبيـة المتعلقـة بالنسـاء (ص٢٠٩). الرؤيـة الإسـلامية لبعض الممارسات الطبية (ص٤٢٧).

(٣) انظر: خلق الإنسان بين الطب والقرآن (ص١٢٣).

(٤) نصّ قرار مجمـع الفقه الإسلامي الدولي في قرار رقم (٦٩/ ٥/ ٧) على أن التداوي يكون واجبـاً عـلى الشـخص إذا كان تركه يفـضي إلى تلف نفسـه، أو أحد أعضائـه، أو عجزه، أو كان المـرض ينتقل ضرره إلى غـيره، كالأمراض المعدية. فقـه القضايا الطبية المعاصرة

مسـدوداً، بل رقيقاً به ثقوب صغيرة تسـمح بخروج دم الحيض الذي ينشـأ عن نزول بطانة الرحم وأغشيته وبعض الدماء إلى المهبل، ثم إلى خارج الجسـم عبر فتحة الفرج، مروراً بغشاء البكارة، إلا أنّه في بعض الحـالات النادرة يكون الغشـاء غـير مثقوب؛ مما لا يسـمح بمرور دم الطمث للخـارج، وهذا عيب وتشـوّه، والجراحـة لإصلاحه وعلاج عيوبـه تدخل ضمن التداوي والجراحة الطبيّة المشروعة، وليسـت من تغييـر خلق الله[1].

ويقيّد ثقب الغشـاء في هـذه الحالة بالتحقق مـن الحاجة الطبية لهذا الإجراء، واختيار الطبيبة بقدر الإمكان، والاقتصار على قدر الضرورة في إزالة الغشـاء عند إجراء العملية من قبل أهل الاختصاص؛ لأنّ ما ثبـت للضّرورة تقدّر بقدرها، وأخـذ إذن المريض المكلّف أو الوليّ[2]، وتحريـر شـهادة طبية موثّق؛ لتكـون بيد الفتاة وذويهـا؛ لحاجتها إليها، خاصة عند الزواج[3].

ثالثاً: عدّة من لم تحض:

إذا طلّقـت المرأة وهي من اللّائي لم يحضن، بأن بلغت سـّن الحيض -على الخلاف المتقدّم فيه- فقد اختلف الفقهاء في عدّتها على أقوال:

الأول: مـن بلغـت بالسـنّ ولم تحـض، فعدّتهـا ثلاثـة أشـهرٍ، وإن اسـتمرّت لا تحيض إلى ثلاثين سـنةٍ أو أربعين سـنة، وهـو مذهب أبي

(ص١٩٨-١٩٩).

(١) انظر: الجراحة التجميلية (ص٥٨٤-٥٨٥، ٥٨٦).

(٢) وقـد نـصّ نظام مزاولة المهن الصحية في المـادة (١٩) على أنّه: «يجـب ألا يجرى أي عمل طبي لمريض إلا برضاه، أو موافقة من يمثله، أو ولي أمره إذا لم يعتد بإرادته هو...». نظام مزاولة المهن الصحية: http://faculty.ksu.edu.sa.

(٣) لمزيد من التفصيل ينظر: الجراحة التجميلية (ص٥٩١).

حنيفة، ومالكٍ، والشافعيّ، وظاهر قول الخرقيّ، وأبي بكرٍ الخلال[١] من الحنابلة، والظّاهرية[٢]؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ﴾ [الطلاق:٤] «وهذه من اللّائي لم يحضن»[٣]، «ولأنّ الاعتبار بحال المعتدّة، لا بحال غيرها، ولهذا لو حاضت قبل بلوغ سنٍّ يحيض لمثله النساء في الغالب -مثل أن تحيض ولها عشر سنين- اعتدّت بالحيض»[٤].

الثاني: أنّها تعتدّ سنةً، وهي رواية لأبي طالبٍ[٥] عن الإمام أحمد[٦]؛ «لأنّه متى أتى عليها زمان الحيض فلم تحض، صارت مرتابةً، يجوز أن يكون بها حملٌ منع حيضها، فيجب أن تعتدّ بسنةٍ، كالتي ارتفع حيضها بعد وجوده»[٧].

الثالث: لا تعتدّ بالشهور من ولدت ولم تر حيضاً قطّ ولا نفاساً؛ بل تكون كمن انقطع دمها بلا سببٍ ظاهرٍ، وهو وجه عند الشافعية[٨].

---

(١) أحمد بن محمد بن هارون، أبو بكر، الخلال: من كبار الحنابلة، من أهل بغداد، كانت حلقته بجامع المهدي، جمع علوم الإمام أحمد وتطلّبها، وسافر لأجلها، وكتبها، وصنّفها، منها: «الجامع في الفقه» من كلام الإمام، توفي سنة ٣١١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٢٩٧)، طبقات الحنابلة (٢/ ١٢-١٥)، الأعلام (١/ ٢٠٦).

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين (٥/ ٢٤٠)، تبيين الحقائق (٣/ ٢٧)، المدونة (٢/ ٤٢٥-٤٢٦)، مواهب الجليل (٤/ ١٤٤)، الأم (٥/ ٢٢٩)، روضة الطالبين (٨/ ٣٧٠)، المغني (٩/ ٩٥)، المحلى (١٠/ ٤٥).

(٣) المغني (٩/ ٩٥)، وانظر: المدونة (٢/ ٤٢٦)، فتح القدير (٤/ ٣١١، ٣١٢).

(٤) المغني (٩/ ٩٥).

(٥) أحمد بن حميد أبو طالب المشكاني، صحب الإمام أحمد قديماً، وكان أحمد يكرمه ويعظمه إلى أن مات، وكان رجلاً صالحاً، روى عن الإمام أحمد مسائل كثيرة. انظر: طبقات الحنابلة (١/ ٣٩-٤٠).

(٦) قال القاضي: هذه الرواية أصحّ. المغني (٩/ ٩٥).

(٧) المصدر السابق.

(٨) انظر: روضة الطالبين (٨/ ٣٧٠)، حاشية الرشيدي على نهاية المحتاج (٧/ ١٣٢)، فتصبر حتّى تحيض فتعتدّ ثلاث أقراء، أو تيأس من المَحيض فتعتدّ ثلاثة أشهرٍ، على قول

الرابع: أنّ عدّتها لا تنقضي بالأشهر، بل يوقف حالها حتّى يظهر هل حبلت أم لا؟ فإن لم يظهر بها حبل اعتدّت بالأشهر -ثلاثة أشهر- على أن تحتسب بالأشهر التي وقفت ليظهر حبلها إذا لم يظهر؛ لأنّه ظهر بعدم الحبل أنّ تلك الأشهر كانت هي العدّة، وإلى هذا ذهب الشيخ أبو بكرٍ محمّد بن الفضل من الحنفية[1].

المناقشة والترجيح:

من خلال عرض أقوال الفقهاء وأدلتهم، يظهر رجحان ما ذهب إليه جمهور العلماء من أنّ العدّة تكون ثلاثة أشهر، ويستأنس بقول أبي بكرٍ محمّد بن الفضل من علماء الحنفية؛ بأن يكون ذلك بعد التأكد من خلو الرحم من الحمل؛ وهذا أمر ميسور في الوقت الحاضر نظراً لتطور العلوم والتكنولوجيا، فبالطب يمكن التأكد من وجود حمل أو عدمه بعد عشرة أيام من حدوث الحمل، ولا يحتاج الأمر إلى أن تعتدّ سنةً، كما قال أبو طالب في رواية عن الإمام أحمد؛ لأنّ هذه الرواية ضعّفها أبوبكرٍ الخلال، وقال: إنّ أبا طالب خالف فيها أصحابه، وأمّا الاستدلال بأنّها كالتي ارتفع حيضها بعد وجوده، أو كمن انقطع دمها بلا سببٍ ظاهرٍ -كما في وجه عند الشافعية- فيردّ: بأنّه فارق من ارتفع حيضها ولا تدري ما رفعه؛ فإنّها من ذوات القروء، وهذه لم تكن منهنّ[2]؛ لأنّها لم تحض بعد، فعدتها ثلاثة أشهر، وهو ظاهر القرآن -على ما تقدّم-.

الشافعيّة في الجديد، وتتربّص تسعة أشهرٍ مدّة الحمل الغالبة، ثمّ تعتدّ بثلاثة أشهرٍ، فهذه سنةٌ، على قوله في القديم.

(١) انظر: فتح القدير (٤/ ٣١٢). أبو بكر محمّد بن الفضل، الكماري، البخاري، كان إماماً كبيراً معتمداً في الرواية مقلداً في الدراية، رحل إليه أئمة البلاد، ومشاهير كتب الفتاوى مشحونة بفتاواه، ورواياته، توفي سنة ٣٨١هـ. انظر: الجواهر المضيئة (٣/ ٣٠٠-٣٠٢)، الفوائد البهية (ص١٨٤).

(٢) انظر: المدونة (٢/ ٤٢٦)، المغني (٩/ ٩٥).

رابعاً: تحوّل العدّة من الأشهر إلى الأقراء:

اتّفق الفقهاء على أنّ الصغيرة أو البالغة التي لم تحض إذا اعتدّت ببعض الأشهر، فحاضت قبل انقضاء عدّتها، فإنّ عدّتها تتحوّل من الأشهر إلى الأقراء [1]؛ وذلك لأنّ الشهور بدلٌ عن الأقراء، وقد ثبتت القدرة على المبدل قبل حصول المقصود بالبدل فتبطل حكم البدل؛ كالقدرة على الوضوء في حقّ المتيمّم، فيبطل حكم الأشهر، وتنتقل عدّتها إلى الأقراء[2].

أمّا إن انقضت عدّتها بالأشهر ثمّ حاضت بعدها ولو بلحظةٍ لم يلزمها استئناف العدّة؛ لأنّه معنًى حدث بعد انقضاء العدّة؛ كالتي حاضت بعد انقضائها بزمنٍ طويلٍ، ولا يمكن منع هذا الأصل؛ لأنّه لو صحّ منعه لم يحصل لمن لم تحض الاعتداد بالأشهر بحالٍ[3].

(١) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ٢٠٠)، فتح القدير (٤/ ٣١٢)، المدونة (٢/ ٤٢٦)، الفواكه الدواني (٢/ ٦٢)، روضة الطالبين (٨/ ٣٧٠-٣٧١)، شرح المحلي على المنهاج (٤/ ٤٣)، المغني (٩/ ١٠٣)، ولا عبرة بخلاف الظاهرية القائلين بأنها تتمادى على العدّة بالشهور، فإذا أتمّتها حلّت ولم تلتفت إلى الحيض. انظر: المحلى (١٠/ ٤٨).

(٢) بدائع الصنائع (بتصرف) (٣/ ٢٠٠)، وانظر: أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ٢٤٦)، شرح المحلي على المنهاج (٤/ ٤٣)، المغني (٩/ ١٠٣).

(٣) المغني (٩/ ١٠٤).

المبحث الثّاني

مرتفعة الحيض (Amenorrhea)

وفيه مطلبان:

المطلب الأول

مفهوم مرتفعة الحيض

تعريف مرتفعة الحيض:

أ) في الاصطلاح الفقهي: هي من حاضت ولو مرّةً، ثمّ ارتفع حيضها وامتدّ طهرها من غير حملٍ ولا يأسٍ؛ ولذا تسمّى ممتدّة الطهر[1]، وهي المرتابة، وفيها الخلاف.

ب) في الاصطلاح المعاصر: اصطلح على تسميته بانحباس الطمث الثانوي، أو المؤقت[2]، ويسمى أيضاً: انقطاع الحيض (Amenorrhea)، وهو غياب الفترات الحيضية، وينقطع الطمث في هذه الحالة لمدة ٦ أشهر أو أكثر بعد نزوله سابقاً[3]، ويتسم بتوقف الدورة الشهرية

(١) انظر: بدائع الصنائع: (٣/ ١٩٤)، حاشية ابن عابدين: (٥/ ٢٤٠).

(٢) تجدر الإشارة إلى أن اليأس المبكر لا بد أن يميز عن غيره من مسببات توقف الطمث كالحمل، والرضاع.

(٣) طبيب.كوم htm.http://www.6abib.com/a-777: انقطاع الطمث، غياب الدورة الشهرية، تاريخ النشر ١٧/ ٧/ ١٤٢٦هـ تاريخ آخر تحديث ١٧/ ٧/ ١٤٢٦هـ.

وانخفاض معدل إفراز هرمون الإستروجين، وارتفاع مستويات هرمون الجونادوتروفين.

قد يحدث الإِياس المبكّر (انقطاع الدورة الشهرية) عفويّاً، أو نتيجة أسباب مكتسبة واضحة دوائية أو التهابية، ونحو ذلك، وقد وفق الطب اليوم في معرفة العديد من الأسباب[1].

ومن الأسباب العفوية: توقف الطمث أحياناً مبكراً ودون سبب واضح، ويمكن معرفة توقف الطمث بعمل بعض التحاليل الهرمونية[2].

وإصابة بعض النساء بنزيف شديد بعد الولادة يؤثر على الغدة النخامية ويوقفها عن العمل زمناً ثم تتوقف الهرمونات المحفزة للمبيضين، وينقطع الطمث مبكراً (Premature Menopause).

ومن الأسباب المكتسبة: الإِياس الصناعي (Artificial Menopause) وينتج عن عدد من التدخلات الطبية؛ إذ تؤدي إزالة المبيضين والرحم جراحياً بسبب الإصابة ببعض الأورام في سن باكرة، أو التعرض لعلاج إشعاعي أو كيميائي، أو حدوث مرض مناعي يؤثر عليهما (المبيضين) إلى توقف الطمث، وتصاب المرأة بأعراض الإِياس المبكر.

وفي حالة إزالة الرحم جراحياً بسبب ورم موضعي في الرحم فقط دون المبيضين، يتوقف الطمث، لكن يستمر إفراز الهرمونات الأنثوية وعملها، وبذلك لا تحصل التغيرات المصاحبة لسن اليأس.

(١) انظر: صحة المرأة من جديد (ص٤٣، ٥٩-٦٠)، نوفاك الجامع في أمراض النساء (٢/ ١٦٤)، أمراض النساء (١/ ٢٠٨-٢١٠).

(٢) انظر: دليل صحة الأسرة (ص١٠٥٤-١٠٥٥).

المطلب الثاني
التكييف الفقهيّ للمسألة

فصّل الفقهاء القول في هذه المسألة من خلال تطرقهم لعدّة المرتابة، أو ممتدّة الطهر -وفقاً للاصطلاح الفقهي المتقدّم- فإنّ ارتفاع حيض المطلّقة قد يكون لسببٍ معروفٍ أي لعلّةٍ تعرف، ولغير سببٍ معروفٍ، ولكل منهما حكمه:

أولاً: ارتفاع الحيض لعارضٍ معلومٍ وسببٍ معتادٍ تأثيره في رفع الحيض؛ كرضاعٍ أو نفاسٍ أو مرضٍ.

إن ارتفع حيضها من مرضٍ أو رضاعٍ أو نفاسٍ كانت في عدّةٍ حتّى يزول العارض، وتحيض فتعتدّ بالأقراء، طال الوقت أو قصر، باتّفاق العلماء[1]؛ ويقرر الأطباء أن الحيض قد يعود إلى الظهور في نهاية الأسبوع السادس بعد الولادة، ثم ينتظم كما كان قبل الحمل، أو يغيب خلال أشهر الرضاعة عند بعض النساء[2]؛ لما روى الشافعيّ بإسناده عن حبّان بن منقذٍ[3] أنّه طلّق امرأته طلقةً واحدةً، وكانت لها منه بنيّةً ترضعها، فتباعد حيضها، ومرضٍ حبّان، فقيل له: إنّك إن متّ ورثتك، فمضى إلى عثمان وعنده عليٌّ وزيد بن ثابتٍ فسأله عن ذلك، فقال عثمان لعليٍّ وزيدٍ: ما تريان؟ فقالا: نرى أنّها إن ماتت ورثها، وإن مات ورثته؛ لأنّها ليست من القواعد اللّائي يئسن من

(١) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ١٩٥)، البحر الرائق (٤/ ١٤٢)، عقد الجواهر الثمينة (٢/ ٢٦٠)، مواهب الجليل (٤/ ١٥٢)، روضة الطالبين (٨/ ٣٧١)، شرح المحلي على المنهاج (٤/ ٤٣)، الأم (٥/ ٢٢٦)، المغني (٩/ ١٠٠)، الإنصاف (٩/ ٢٨٧).

(٢) دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة (١/ ١٣٦)، خلق الإنسان بين الطب والقرآن (ص٤٨٠).

(٣) حبّان بن منقذٍ الأنصاري، له صحبة، روى عنه ابنه واسع بن حبان. انظر: الإصابة (١/ ٣٠٣)، الجرح والتعديل (٣/ ٢٩٦).

المَحيض، ولا من الأبكار اللّائي لم يبلغن المَحيض، فرجع حبّان إلى أهله، فانتزع البنت منها، فعاد إليها الحيض، فحاضت حيضتين، ومات حبّان قبل انقضاء الثّالثة، فاعتدّت عدّة المتوفّى عنها زوجها وورّثها عثمان رضي الله عنه[1].

وفي رواية عن الإمام مالك عن محمّد بن يحيى بن حبّان[2]: أنّه كانت عند جدّه حبّان امرأتان: هاشميّةٌ، وأنصاريّةٌ، فطلّق الأنصاريّة وهي ترضع، فمرّت بها سنةٌ، ثمّ هلك، ولم تحض، فقالت: أنا أرثه لم أحض، فاختصمتا إلى عثمان بن عفّان رضي الله عنه، فقضى لها بالميراث، فلامت الهاشميّة عثمان رضي الله عنه، فقال: هذا عمل ابن عمّك هو أشار علينا بهذا، يعني عليّ بن أبي طالبٍ كرم الله وجهه[3]، «قال القاضي أبو محمّدٍ[4]: فأجمعوا أنّ التأخير بالرضاع لا يسوّغ الاعتداد بغير الحيض، وعلّلوا ذلك بأنّها ليست ممّن لم يحض ولا ممّن يئسن من المَحيض»[5].

(١) أخرجه الشافعي، والبيهقي، وعبدالرزاق، وابن حزم في المحلى (١٩٩٣). انظر: الأم (٥/ ٢٢٧)، السنن الكبرى (٧/ ٤١٩) كتاب العدد: باب عدة من تباعد حيضها، المصنّف لعبد الرزاق (٦/ ٣٤٠)، المحلى، التلخيص الحبير (٣/ ٢٣٤).

(٢) أبو عبدالله، محمّد بن يحيى بن حبّان، الأنصاري المدني، ثقة، فقيه، لقي ابن عمر، ورافع ابن خديج، وطائفة، كانت له حلقة للفتوى، توفي سنة ١٢١هـ. انظر: تقريب التهذيب (ص٥١٢)، شذرات الذهب (١/ ١٥٩).

(٣) أخرجه مالك، والشافعي، والبيهقيّ. انظر: الموطأ (٢/ ٥٧٢) كتاب الطلاق: باب طلاق المريض، الأم (٥/ ٢٢٧)، السنن الكبرى (٧/ ٤١٩) كتاب العدد: باب عدة من تباعد حيضها، التلخيص الحبير (٣/ ٢٣٤).

(٤) عبدالوهاب بن علي بن نصر، البغدادي، كان فقيهاً، نظاراً، متأدباً، شاعراً، تولى القضاء في العراق، ثم خرج إلى مصر وتولى قضاء المالكية بها، أخذ عن أبي بكر الأبهري، وأصحابه كابن القصار، وابن الجلاب، من مصنفاته: «النصرة لمذهب مالك»، و«الإشراف في مسائل الخلاف»، وغيرها، توفي بمصر سنة ٤٢٢هـ. انظر: الديباج (٢٦١-٢٦٢)، التعريف بالرجال (ص٢٣٧-٢٣٨).

(٥) المنتقى (٤/ ٨٧)، وانظر: المعونة (٢/ ٩٢١).

«ومن جهة المعنى أنّ العادة المستقرّة بأنّ الرضاع يؤثّر في تأخير الحيض فلا يكون ذلك ريبةً، وإذا لم يكن ريبةً وجب انتظار زواله، والاعتبار بالحيض إذ هي ممّن تحيض»[(١)].

وكل امرأة ارتفع حيضها لعارض معروف لا تنقضي عدتها إلا بالحيض؛ «لأنّها من ذوات الأقراء؛ لأنّها قد رأت الدم وهي شابّةٌ ولم تدخل في حدّ الإياس، إلّا أنّه امتدّ طهرها لداءٍ فيها يحتمل الزّوال ساعةً فساعة، فبقي أَحكام ذوات الأقراء فيها»[(٢)].

فإن زال المانع من رضاع أو مرض ولم تحض، فإذا مضت عليها سنةٌ بعد زوال العارض حلّت للأزواج، وإليه ذهب المالكية، والحنابلة في رواية[(٣)].

وذهب الحنفية والشافعية والظّاهريّة والحنابلة في الرواية الأخرى إلى أنها تصبر حتّى تيأس فتعتدّ عدّة الآيسات -وهي ثلاثة أشهر-، ولا عبرة بطول مدّة الانتظار[(٤)]؛ «لأنّ الله تعالى أوجب عليها أن تتربّص ثلاثة قروءٍ، ولم يجعل الله تعالى لذلك حدّاً محدوداً»[(٥)]، ولما روي عن عثمان ﷺ أنّه حكم بذلك في المرضع[(٦)].

والراجح: أن قول المالكية والحنابلة في الرواية الأولى أولى بالترجيح؛ دفعاً للضّرر بتطويل العدّة عليها على القول بأنّها تمكث حتّى تطعن في سنّ الإياس، فتعتدّ عدّة الآيسات، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا

(١) المنتقى (٤/ ٨٧).
(٢) بدائع الصنائع (٣/ ٩٠)، البحر الرائق (٣/ ٢٥٩).
(٣) انظر: عقد الجواهر الثمينة (٢/ ٢٦٠)، التاج والإكليل ومواهب الجليل (٤/ ١٤٢)، الخرشي على مختصر خليل (٤/ ١٣٨)، المبدع (٨/ ١٢٦-١٢٧)، كشاف القناع (٥/ ٤٢١).
(٤) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ١٩٥)، البحر الرائق (٤/ ١٤٢)، روضة الطالبين (٨/ ٣٧١)، مغني المحتاج (٣/ ٣٨٧)، كشاف القناع (٥/ ٤٢١)، المحلى (١٠/ ٥١).
(٥) المحلى (١٠/ ٥١).
(٦) تقدّم تخريجه.

لِّتَعْتَدُوا﴾ [البقرة:٢٣١]، وقال ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» (١)، ولأنّ العدّة في الأصل شرعت للدّلالة على براءة الرحم، وهذا متحقّقٌ في توقيتها بسنة؛ لأنّها تسعة أشهرٍ استبراءً، وثلاثة أشهرٍ عدّةً، ويمكن التأكد بإجراء الفحوصات اللازمة(٢).

فإن قيل: «الضّرر فيها غير محقّقٍ لجواز أن تحيض بعد بقليلٍ إن لم تكن قريبةً لليأس، أو تيأس إن كانت قريبةً»(٣).

فيردّ: بأنّ لهذه استعجال الحيض بدواءٍ إذا تأخّر عن وقته؛ لرفع المرض -إذا لم يكن بالمرأة ريبة حملٍ-، ولا يخرجه ذلك عن كونه حيضاً(٤) تعتدّ به، وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن «مرضعٍ استبطأت الحيض، فتداوت لمجيء الحيض، فحاضت ثلاث حيضٍ وكانت مطلّقةً: فهل

(١) رواه ابن ماجه من حديث عبادة بن الصامت، في سننه (٢/ ٧٨٤) كتاب الأحكام: باب من بني في حقه ما يضر بجاره (١٠/ ١٣٣) كتاب آداب القاضي: باب ما لا يحتمل القسمة، وروي من حديث ابن عبّاسٍ، وأبي سعيدٍ الخدريّ، وأبي هريرة، وأبي لبابة، وثعلبة بن مالكٍ، وجابر بن عبدالله، وعائشة، بسط القول فيها الغماري في الهداية في تخريج أحاديث البداية (٨/ ١٤-١٧).

(٢) يقطع الطب ويجزم بحمل المرأة أو عدم حملها، بعد مضي ثلاثة أشهر من طلاقها، بل في أقل من ذلك بكثير، وذلك لعدة أسباب طبية، منها: أن الحيوان المنوي لا يعيش أكثر من يومين إذا لم يلقح البييضة، فإذا حدث التلقيح وحصل الحمل فإنّه مؤكد يقيناً، من خلال عدة فحوصات طبية، فمن خلال فحص دم المرأة الحامل، يظهر الحمل بفحص هرمون الحمل (HCG) الذي يظهر في الدم بعد (٢٤) أو (٤٨) ساعة من استقرار البييضة الملقحة في الرحم، وكذلك يظهر الحمل واضحاً مؤكداً في جهاز السونار، بعد أسبوعين من بداية الحمل، حيث تظهر الحلقة -البييضة أو النطفة في الرحم-؛ بل يجزم فحص البول العادي بالحمل خلال مدة ثلاثة أشهر من بدء الحمل، بل في أقل من ذلك بكثير؛ فإن لم يظهر أحد هذه الفحوصات، أو غيرها من الفحوصات المخبرية الحمل، فلا بد أن يكون الحيوان المنوي قد مات منذ بداية اعتداد المطلقة. أحكام المرأة الحامل (ص١٢١-١٢٢).

(٣) حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج (١/ ٣٤٧).

(٤) انظر: مواهب الجليل (١/ ٣٦٦)، نهاية المحتاج (٧/ ١٣٣)، ومع التطور الهائل في صناعة الدواء، يمكن معالجة أسباب انقطاع الطمث حسب السبب. انظر: نوفاك الجامع في أمراض النساء (٢/ ١٧٢-١٧٣، ١٨٩-١٩٣).

تنقضي عدّتها؛ أم لا؟ فأجاب: نعم، إذا أتى الحيض المعروف لذلك اعتدّت به، كما أنّها لو شربت دواءً قطع الحيض أو باعد بينه: كان ذلك طهراً، وكما لو جاعت أو تعبت؛ أو أتت غير ذلك من الأسباب التي تسخّن طبعها وتثير الدم فحاضت بذلك، والله أعلم[1].

أما استدلال الحنفية، ومن وافقهم على أنها تصبر حتّى تيأس؛ فيردّ: بأنّ الله تعالى قد أوجب التربّص بالأقراء إذا لم يؤدّ تأخير القرء إلى حال الريبة -وسيأتي ذكره بعد هذا إن شاء الله تعالى-[2]، وهذه مرتابة بتأخر الحيض، أما ما روي عن عثمان ﷺ بأنّه حكم بذلك في المرضع، فيردّ: بأنّه ليس فيه ما يدلّ على أنّها تصبر حتّى تيأس، وإنّما يدلّ على أنّ التأخير بالرضاع لا يسوّغ الاعتداد بغير الحيض.

إذا تقرّر هذا؛ فمن لم تحض بعد ذلك كانت كمن انقطع حيضها، لا لعلّةٍ تعرف، كما سيأتي.

مسألة: تباعد الحيضة.

إن كانت عادة المرأة أن يتباعد ما بين حيضتيها لم تنقض عدّتها حتّى تحيض ثلاث حيض، وإن طالت؛ كما لو كانت عادتها أن تحيض في كلّ ستّة أشهرٍ أو سنةٍ أو أكثر منها مرّةً واحدةً، وبهذا قال الحنفية، وهو المشهور عند المالكية، وبه قال الشافعية والحنابلة[3]؛ «لأنّ الله تعالى جعل عدّة ذوات الأقراء الحيض بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة:٢٢٨]، ولم يفرّق بين من طالت مدّة حيضتها أو قصرت»[4].

(١) الفتاوى الكبرى (٣/ ٦٠٩).

(٢) انظر: ارتفاع الحيض لعارضٍ غير معلومٍ، ولا سببٍ معتادٍ أن يؤثّر في رفع الحيض.

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٣/ ١٩٥)، البحر الرائق (٤/ ١٤٢)، عقد الجواهر الثمينة (٢/ ٢٥٨)، مواهب الجليل (٤/ ١٤٢)، الأم (٥/ ٢٢٦)، المستصفى (١/ ٣٠٧)، المغني (٩/ ١٠٢)، كشاف القناع (٥/ ٤٢٠).

(٤) أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٤٥٨).

وفي قول للمالكية -في من عادتها أن يأتيها الحيض في كلّ عشر سنين مرّةً-: تعتدّ بسنةٍ بيضاء؛ قياساً على من يأتيها في عمرها مرّةً[1]، ويردّ بأنّه قياس مع الفارق؛ لأنّ «هذه لم يرتفع حيضها، ولم تتأخّر عن عادتها، فهي من ذوات القروء، باقيةٌ على عادتها، فأشبهت من لم يتباعد حيضها»[2].

وقال طاوس[3]: يكفيها ثلاثة أشهرٍ، ولا تنتظر الحيض[4]، ويردّ بأنّ: «تراخي ما بين الحيضتين من المدّة لا يخرجها من أن تكون من ذوات الحيض؛ فالموجب عليها عدّة الشهور مخالفٌ للكتاب»[5].

الراجح: يترجح قول جمهور العلماء: إنّ المرأة إذا تباعد حيضها، لا يجوز لها الاعتداد بالأشهر، أو تربّص سنة أو أربع سنين على الرغم من أنّ كلّ ذلك مصلحةٌ ودفع ضررٍ، ونحن نعلم أنّ دفع الضّرر مقصودٌ شرعاً؛ إلاّ أنّ مثل هذا القدر النادر لا يسلّطنا على تخصيص النصّ بأنّ عدّة ذوات الأقراء الحيض؛ فإنّا لم نر الشرع يلتفت إلى النوادر في أكثر الأحوال، وكان لا يبعد لو اكتفى بأقصى مدّة الحمل، لكن لمّا أوجبت العدّة تعليق الطلاق على يقين البراءة (أي: ثلاثة أقراء)، مع أنّ براءة الرحم من الحبل تعرف بأقلّ من هذا، غلب التعبّد، والله عزّ وجلّ حكم بالحيض فلا أحيله إلى غيره[6].

(١) انظر: مواهب الجليل (٤/ ١٤٢)، حاشية العدوي على الخرشي (٤/ ١٣٨).

(٢) المغني (٩/ ١٠٢).

(٣) أبوعبدالرحمن، طاوس بن كيسان الخولاني الهمداني اليماني.من أبناء الفرس، أحد الأعلام التابعين، فقيه جليل القدر نبيه الذكر، سمع ابن عباس، وأبا هريرة ﷺ، وروى عنه مجاهد وعمرو بن دينار، توفي حاجاً بمكة قبل يوم التروية سنة ١٠٦هـ. انظر: وفيات الأعيان (٢/ ٥٠٩-٥١١).

(٤) الخرشي على مختصر خليل (٤/ ١٣٨).

(٥) أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٤٥٧-٤٥٨).

(٦) انظر: المستصفى (١/ ٣١٠).

ثانياً: ارتفاع الحيض لعارضٍ غير معلومٍ، ولا سببٍ معتادٍ أن يؤثّر في رفع الحيض:

إنّ ارتفاع الحيض في الواقع لا بدّ له من علّةٍ، فإذا حاضت امرأةٌ ثمّ ارتفع حيضها دون علّةٍ تعرف «فهذه امرأةٌ ابتليت فلتصبر»[1]، وقد اختلف العلماء في عدتها على ثلاثة أقوالٍ:

الأوّل: أنّها تصبر حتّى تحيض فتعتدّ ثلاث أقراء، أو تيأس من المَحيض فتعتدّ ثلاثة أشهرٍ؛ كما لو انقطع الدم لعلّةٍ، وهو مذهب عليٍّ، وعثمان، وزيد بن ثابتٍ ﷺ، وهو قول أبي حنيفة، وسفيان الثّوريّ، والشافعيّة في الجديد، والظّاهرية[2]؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ﴾ [الطلاق:٤]، ووجه الدلالة: «أنّ الله تعالى لم يجعل الاعتداد بالأشهر إلّا للّتي لم تحض والآيسة، وهذه ليست واحدةً منهما؛ لأنّها ترجو عود الدم، فأشبهت من انقطع دمها لعارضٍ معروفٍ»[3].

ولما روي عن علقمة[4] أنّه طلّق امرأته تطليقةً أو تطلقتين، ثمّ ارتفعت حيضتها ستّة عشر شهراً ثمّ ماتت؟ فقال له عبدالله بن

(١) حاشية البجيرمي على الخطيب (٤/ ٥٠).

(٢) المبسوط (٥/ ٢٠٤-٢٠٥)، بدائع الصنائع (٣/ ١٩٥)، أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٤٥٧)، الأم (٥/ ٢٢٦-٢٢٧)، شرح المحلي على المنهاج (٤/ ٤٣)، المحلى (١٠/ ٥١).

(٣) مغني المحتاج (٣/ ٣٨٧)، وانظر: المحلى (١٠/ ٥٠-٥١)، ولمزيد من التفصيل حول اختلاف العلماء في معنى قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ﴾. انظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٤٥٧-٤٥٨).

(٤) علقمة بن قيس النخعي، الكوفي، فقيه الكوفة وعالمها ومقرئها، ولد في حياة الرسول ﷺ، لازم ابن مسعود وكان يشبه به، روى الحديث عن الصحابة، وتفقه به العلماء، توفي سنة ٦٢هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ٥٣-٦١)، الأعلام (٤/ ٢٤٨).

مسعودٍ: حبس الله عليك ميراثها، وورّثه منها[1]، قال ابن حزم: «هذا في غاية الصحّة عن ابن مسعودٍ»[2].

الثّاني: أنّها تتربّص تسعة أشهرٍ مدّة الحمل الغالبة، ثمّ تعتدّ بثلاثة أشهرٍ، فهذه سنةٌ، وإليه ذهب المالكيّة، وهو قولٌ للشّافعيّ في القديم، وهو المذهب عند الحنابلة، وهو مرويٌّ عن الحسن البصريّ أيضاً[3].

واحتجّوا بما روي عن عمر بن الخطّاب ﷺ أنّه قال: «أيّما امرأةٍ طلّقت فحاضت حيضةً أو حيضتين، ثمّ رفعت حيضتها فإنّها تنتظر تسعة أشهرٍ، فإن بان بها حملٌ فذلك وإلّا اعتدّت بعد التسعة أشهرٍ ثلاثة أشهرٍ، ثمّ حلّت»[4]، ولا يعرف له مخالفٌ، قال ابن المنذر[5]: قضى به عمر ﷺ بين المهاجرين والأنصار، ولم ينكره منكرٌ[6].

---

(١) انظر: المصنّف لعبدالرزاق (٦/ ٣٤٢) كتاب الطلاق: باب تعتد أقراءها ما كانت، ورواه البيهقيّ في السنن الكبرى (٧/ ٤١٩) كتاب العدد: باب عدة من تباعد حيضها. قال ابن حجر في التلخيص الحبير (٣/ ٢٣٤): «من طريقه [أي: البيهقي] بسندٍ صحيح»، لكن قال: «سبعة عشر شهراً أو ثمانية عشر»، ووافقه الألباني في إرواء الغليل (٧/ ٢٠٢).

(٢) المحلى (١٠/ ٥٢).

(٣) انظر: المدونة (٢/ ٤٢٦-٤٢٧)، عقد الجواهر (٢/ ٢٥٩)، بداية المجتهد (٧/ ٧٥)، تهذيب الفروق (٣/ ٢٠١، الفرق ١٧٤)، شرح المحلي على المنهاج (٤/ ٤٣)، المغني (٩/ ٩٨)، الإنصاف (٩/ ٢٨٥).

أبو سعيد، الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، تابعي، وهو أحد الفقهاء، كان إمام أهل البصرة، وتوفي بها سنة ١١٠هـ. انظر: وفيات الأعيان (٢/ ٦٩)، تذكرة الحفاظ (١/ ٧١-٧٢).

(٤) أخرجه مالك عن سعيد بن المسيّب. الموطأ (٢/ ٥٨٢) كتاب الطلاق: باب جامع عدة الطلاق.

(٥) ابن المنذر: أبو بكر، محمّد بن إبراهيم بن المنذر، النيسابوري، المفسر، المحدث، الفقيه، الشافعي، لقّب بشيخ الحرم، روى عن الربيع بن سليمان وغيره، وحدّث عنه أبو بكر ابن المقرئ، وغيره، من مصنفاته: «المبسوط» في الفقه، و«الأوسط» في السنن، و«الإجماع»، و«الإشراف» في اختلاف العلماء، توفي بمكّة سنة ٣١٨هـ. انظر: طبقات الشافعية للسبكي (٣/ ١٠٢-١٠٨)، طبقات الشافعية للحسيني (ص٥٩).

(٦) المغني (٩/ ١٠١)، وانظر: كشاف القناع (٥/ ٤٢٠).

وعلّلوه من جهة المعنى بأنّ التسعة الأشهر مدّة الحمل المعتاد، فالغالب أن يظهر بها حمْل إن كان بها، أو تتحقّق المرأة علاماته وتحسّ به، فإذا سلمت من ذلك كلّه فالظّاهر سلامتها من الحمل إذا لم توجد منها ريبةٌ غير ارتفاع الحيض، فإذا انقضت التسعة اعتدّت بثلاثة أشهرٍ؛ لأنّ لها حينئذٍ حكم الآيسة من المَحيض[1]، ولأنّ العدّة لا تبنى على عدّةٍ أخرى[2].

الثّالث: أنّ المرتابة تتربّص أكثر مدّة الحمل: أربع سنين؛ ثُمّ تعتدّ بعدها بثلاثة أشهر، وهو قول للشّافعيّة في القديم، والحنابلة في رواية[3]؛ «لتعلم براءة الرحم بيقينٍ»[4].

الرابع: أنّها تتربّص ستّة أشهرٍ أقلّ مدّة الحمل، وهو قول مخرّج على القديم في المذهب الشافعيّ؛ لظهور أمارته فيها، ثمّ تعتدّ بثلاثة أشهرٍ في حالة عدم وجود حملٍ[5].

المناقشة والترجيح:

نوقش استدلال من قال بأنّها تمكث حتّى تطعن في سنّ الإِياس، فتعتدّ عدّة الآيسات، وهو مذهب أبي حنيفة، والشافعيّ في الجَديد، ومن وافقهم، بأنّ الغرض من الاعتداد معرفة براءة الرحم، والتسعة أشهر يحصل بها براءة الرحم، فاكتفي به، ولهذا اكتفي في حقّ ذات القرء بثلاثة قروءٍ، وفي حقّ الآيسة بثلاثة أشهرٍ، ولو روعي اليقين، لاعتبر أقصى مدّة الحمل[6].

(١) المنتقى (بتصرف) (٤/ ١٠٨)، وانظر: بداية المجتهد (٧/ ٧٥).
(٢) المغني (٩/ ١٠١).
(٣) انظر: شرح المحلي على المنهاج (٤/ ٤٣-٤٤)، المغني (٩/ ١٠١)، الإنصاف (٩/ ٢٨٥).
(٤) مغني المحتاج: (٣/ ٣٨٧).
(٥) انظر: شرح المحلي على المنهاج (٤/ ٤٣-٤٤)، مغني المحتاج (٣/ ٣٨٧).
(٦) المغني (٩/ ٩٩)، المبدع (٨/ ١٢٤).

أمّا الاستدلال على الاعتداد بأقصى مدّة الحمل وهي أربع سنين فيجاب عنه بقول ابن عبّاس رضي الله عنهما: لا تطوّلوا عليها الشقّة، كفاها تسعة أشهرٍ[1]، و»لظهور براءتها من الحمل بغالب مدّته»[2].

فهذان القولان ضعيفان، مع ما فيهما من الضّرر الذي لا تأتي الشريعة بمثله، أمّا الأول: فلأن المرأة تبقى على قولهم عشرين أو ثلاثين أو أربعين سنةً لا تتزوّج، فتمنع من النكاح وقت حاجتها إليه، ويؤذن لها فيه حين لا تحتاج إليه، وأمّا الثاني: فلأن في قعودها أربع سنين ضرراً؛ لأنّها تمنع من الزوج وتحبس عنه، ويتضرر الزوج بإيجاب النفقة والسكنى عليها[3].

وفي هذا عسرٌ وحرجٌ في الدين، وتضييع مصالح المسلمين، ومثل هذا الحرج مرفوعٌ عن الأمّة[4]؛ قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، ومنه القاعدة الفقهيّة: المشقّة تجلب التيسير، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، والله أعلم.

وأمّا الاستدلال بأنّها تتربّص ستّة أشهرٍ أقلّ مدّة الحمل، فيمكن أن يردّ: بأنّ الأولى بالاعتبار غالب مدّة الحملِ، وهو تسعة أشهرٍ.

وعلى هذا يظهر -والله أعلم- أنّ من ارتفع حيضها لا تدري ما رفعه، تتربص تسعة أشهر؛ للتعرّف على براءة الرحم، وثلاثة أشهر عدة الآيسة؛ لما تقدّم.

(١) المغني (٩/ ٩٩).
(٢) الفروع (٥/ ٥٤٣).
(٣) المبدع (٨/ ١٢٤-١٢٥).
(٤) انظر: الفتاوى الكبرى (٣/ ٢١٨).

الفصل الثّالث
العلاج الهرموني التعويضي
(HRT) Hormone Replacement Therapy

عن أسامة بن شريكٍ قال: «قالت الأعراب: يا رسول اللّه، ألا نتداوى؟ قال: نعم، يا عباد اللّه تداووا فإنّ اللّه لم يضع داءً إلّا وضع له شفاءً، -أو قال: دواءً- إلّا داءً واحداً قالوا: يا رسول اللّه، وما هو؟ قال: الهرم[1]»[2]، «وفيه إثبات الطبّ والعلاج، وأنّ التداوي مباحٌ غير مكروهٍ»، إن سعي الإنسان وراء صحة متجددة، ومظهر أكثر شباباً جعله يلجأ قديماً إلى العطارين والوصفات الشائعة، ولكن الأمر اختلف، فحل محل العطارة شركات الأدوية العملاقة، وآلة دعاية جبارة، وازدادت رغبات الإنسان لتزداد المسألة تعقيداً؛ لتثار قضايا بين لحظة وأخرى، من ضمنها العلاج الهرموني للإِياس من المَحيض لدى المرأة.

(١) قال الخطّابيّ: جعل الهرم داءً، وإنّما هو ضعف الكبر، وليس هو من الأدواء التي هي أسقامٌ عارضةٌ للأبدان، من قبل اختلاف الطبائع وتغيّر الأمزجة، وإنّما شبّهه بالداء؛ لأنّه جالب التلف والأدواء التي قد يتعقّبها الموت والهلاك. معالم السنن (٥/ ٣٤٦).

(٢) أخرجه الترمذيّ، وأبو داود، واللفظ له، قال أبوعيسى: «وفي الباب عن ابن مسعودٍ، وأبي هريرة، وأبي خزامة عن أبيه، وابن عبّاس، وهذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ». انظر: الجامع الصحيح: (٤/ ٣٣٥-٣٣٦) كتاب الطب: باب ما جاء في الدواء والحث عليه، سنن أبي داود (٤/ ١٩٢-١٩٣) كتاب الطب: باب في الرجل يتداوى.

ورغبة الإنسان في الحصول على صحة أفضل ومظهر أكثر تألقاً محترمة، إلا أن الغفلة عن حقيقة واقعة؛ وهي أن حياة كل منا عبارة عن مراحل، وفي كل مرحلة تبدأ أشياء وتنتهي أشياء أخرى، وما يبدأ أملاً قد ينتهي ألماً، أو العكس، ولا ينكر أن الشباب هو مرحلة التدفق والتألق على مستويات عديدة، إلا أن المحاولات المستمرة للتشبث بمظاهر تلك المرحلة بعد تخطيها عمريّاً لا يخلف سوى شعور بالإحباط، والمرأة في سن الخمسين تعيش مرحلة انتقالية من حياتها قد تصاحبها فيها آلام وشعور بالافتقاد لمظهر اعتادت أن ترى نفسها عليه، ولكي نتفهّم دوافع لجوء أي سيدة إلى العلاج الهرموني علينا أن نقترب من هذه المرحلة في حياتها؛ لنتابع ما يمكن أن تواجهه المرأة على المستوى الفسيولوجي من أعراض تصيبها بعد انقطاع الدورة الشهرية، أو على المستوى النفسي.

المبحث الأول
مفهوم العلاج الهرموني التعويضي
(HRT) Hormone Replacement Therapy

يصنّع الجسم البشري هرمونات أنثوية هي الإستروجين والبروجسترون من خلايا المبيضين، وتستمر هذه الهرمونات منذ بداية البلوغ حتى توقّف الطمث، تحتاج المرأة بعدها إلى بديل؛ لتعويض الهرمونات الطبيعية المفقودة.

فالعلاج الهرموني التعويضي (HRT): هو العلاج بالإستروجين، أو بتركيبة من الإستروجين والبرجسترون؛ لتعويض نقصان هذين الهرمونيين الطبيعيين بعد اليأس من المَحيض، وتؤخذ هذه الهرمونات بواسطة الفم، أو على شكل مراهم موضعية، أو لصقات تحوي هرمون الإستروجين[1].

(١) انظر: دليل صحة الأسرة (ص١٠٦١-١٠٦٢)، صحة المرأة من جديد (ص٧٤-٧٥، ٨٦).

المبحث الثاني
إيجابيات العلاج الهرموني التعويضي وسلبياته

قال النبيّ ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[1]، إن كل عقار يوصف له آثار إيجابية، وآثار جانبية يمكن أن تكون ضارة، والطبيب يحاول أن يوازن بين المصالح والمساوئ التي يمكن أن تنتج عن استعمال هذا العقار، فإذا غلب على الظن رجوح كفة المحاسن أعطي الدواء وإلا امتنع الطبيب عن وصفه، ولذلك لا بد من معرفة فوائد هذا العلاج وأضراره[2].

المطلب الأول
فوائد العلاج الهرموني التعويضي (HRT)

تعطى المعالجة المعوضة بالإستروجين للسيدات اللاتي توقف طمثهن مبكراً دون سبب، أو بسبب إزالة المبيضين جراحيّاً، أو النساء اللاتي توقف الطمث لديهن في العمر الطبيعي؛ وذلك للتغلب على المشكلات المصاحبة لتوقف الطمث؛ كالمنع من هشاشة العظام (Osteoporosis)، وما ينتج عنها من آلام وكسور؛ لأنّ هرمون

(١) تقدّم تخريجه.

(٢) تنبيه: الإستروجينات الغذائية النباتية (مثل منتجات الصويا) أو المستحضرات العشبية، غير مقصودة بالبحث، لأنّها لا تتسبب بالمذكور أعلاه، وإنما المقصود بالبحث العلاج الهرموني التعويضي التقليدي (HRT). انظر: دليل صحة الأسرة (ص١٠٦٢).

الإستروجين يحفز الجسم على امتصاص عنصر الكالسيوم من الأمعاء، والحفاظ عليه في خلايا العظم، وعنصر الكالسيوم هو الذي يعطي العظم قوته وصلابته، وبهذا فإنّ هرمون الإستروجين يقلل من نسبة حدوث الكسور الناتجة عن هشاشة العظام، بنسبة ٥٠٪ في منطقة الحوض، ونسبة ٩٠٪ في منطقة العمود الفقري[١]، والوقاية من أمراض القلب الوعائية (Cardiovascular Disease)[٢].

المطلب الثاني

مخاطر العلاج الهرموني التعويضي (HRT)

إنّ تناول هرمون الإستروجين لعلاج الحالات المختلفة التي تستدعي إعطاءه يترك آثاراً جانبية، منها: زيادة نسبة حدوث سرطان بطانة الرحم (Endometrial Cancer)، إذ يحفز هرمون الإستروجين نمو خلايا بطانة الرحم، والتحفيز المستمر على مدى فترة طويلة من الزّمن يمكن أن يزيد قابلية حدوث سرطان بطانة الرحم من ثمان إلى عشر مرات، ومع ذلك فإن تناول البروجسترون مع الإستروجين يقي من حدوث سرطان بطانة الرحم.

ومن الآثار الجانبية لهذا العلاج، زيادة نسبة التعرض لأورام الثدي (Breast Cancer) بنسبة ١٥٪ إلى ٣٠٪ فوق معدل القابلية العادية، وهذا لا يحدث قبل مرور فترة طويلة على استعمال الهرمونات تقدر بعشر سنوات؛ لأنّ سرطان الثدي ينمو أسرع في وجود هرمون الإستروجين[٣]، ولذلك فإنّه لابد من إجراء فحص للثديين سريريّاً

(١) انظر: نوفاك الجامع في أمراض النساء (٢/ ٣٨٤-٣٨٥)، الجهاز التناسلي المؤنث (ص٢٩٤، ٣٠٤).

(٢) انظر: نوفاك الجامع في أمراض النساء (٢/ ٣٨٥).

(٣) انظر: دليل صحة الأسرة (ص١٠٦٤)، نوفاك الجامع في أمراض النساء (٢/ ٣٨٦).

وبواسطة الأشعة السينية (mammogram) قبل بدء استعمال الهرمونات البديلة، ثم بانتظام سنويّاً بعد ذلك.

ومن الآثار الجانبية أيضاً: ما قد تتعرض له المرأة من الإصابة بأمراض الحوصلة المرارية (Gallbladder Disease)، أو بعض المشكلات المتعلقة بالكبد، أو الإصابة بالجلطات، فضلاً عما تعانيه بعض النساء من الإحساس بالغازات وانتفاخ البطن، كما تشتكي أخريات من الغثيان، وقد يسبب زيادة في الوزن، أو صداعاً، أو تغيراً في المزاج عند بعض النساء، إضافة إلى الإحساس بآلام في الثديين، وزيادة في الإفرازات المهبلية[1]، وهناك ٨٠٪ من النساء يتوقفن عن استخدام الهرمون التعويضي (HRT) بعد ثلاث سنوات بسبب المعاناة من الآثار الجانبية[2].

(١) انظر: نوفاك الجامع في أمراض النساء (٢/ ٣٨٧-٣٨٩).
(٢) صحة المرأة من جديد (ص٨٢).

المبحث الثالث
حكم العلاج بالهرمون البديل بناء على المستجدات الطبية

بناء على ما تقدّم من المعطيات الطبية، يتضح أن العلاج بالهرمونات البديلة هو كغيره من العلاجات له محاسنه ومساوئه، وعلى الطبيب الموازنة بين المصالح والمفاسد؛ وذلك بالنظر في مآل العلاج للمريضة، وتقديره للرّاجح والمرجوح من المصالح والمفاسد في ما اجتمع من النفع والضّرر في هذا العلاج، ومن ثمّ الاتفاق مع المرأة المعنية في اتخاذ قرار استعماله من عدمه، ويكون ذلك بناء على المعطيات لكل امرأة على حدة.

وعلى هذا العلاج بالهرمون البديل، يتنوع حكمه تبعاً للحالة: فقد يكون العلاج واجباً، إذا كان في ترك التداوي به إلحاق ضرر بالمريضة؛ كذهاب نفسها، أو تلف عضو فيها، ونحو ذلك، ولكن بالتداوي يغلب على الظن زوال الضرر[1]، كالمرأة التي أزيل رحمها مع المبيضين في عمر مبكر وهي معرضة للإصابة بهشاشة العظام، فإنّها تعتبر من النساء اللاتي ينصحن بأخذ الهرمونات؛ لعموم قاعدة: «إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفّهما»[2].

(١) أحكام نقل أعضاء الإنسان (١/ ٥٧).

(٢) هذه القاعدة وقاعدة: «الضّرر الأشدّ يزال بالخفّ»، وقاعدة: «يختار أهون الشرّين» متّحداتٌ، والمسمّى واحدٌ وإن اختلف التعبير، وما يتفرّع عليها يتفرّع على أختيها، ومن فروعها المسألة المشار إليها أعلاه. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (ص٨٧)، إيضاح=

وقد يكون العلاج محرّماً، إذا غلب على الظّن أنّ تعاطي العلاج ضرره أكثر من نفعه، والضّرر بالغ؛ كهلاك النفس أو تلف العضو[1]، حالاً أو مآلاً؛ كالمرأة التي سبق أن أصيبت بسرطان في الثدي، أو الرحم، أو مرض في القلب، أو جلطات في الأوردة العميقة، أو لديها تاريخ عائلي من تلك الحالات فلا يمكنها استعمال الهرمونات التعويضية؛ لكونها معرضة للإصابة بذلك[2]؛ وفي ذلك خطر عليها بإلقاء نفسها في التهلكة، قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة:١٩٥]، ولعموم قاعدة: درء المفاسد مقدّمٌ على جلب المصالح، وهو ما يؤكده الأطباء في مثل هذه الحالات[3].

وقد يكون مباحاً، إذا لم يترتب على تركه أو تناوله وقوع ضرر، أو مفاسد أو تفويت مصالح[4]، أو كان المرض مضرّاً إلا أن التداوي غير مرجو النفع، وليس في تناوله ضرر أو مضاعفات؛ كأمراض الشيخوخة.

وقد يكون مندوباً، إذا لم يترتب على تركه ضرر عليها، وإنما يترتب على تركه بعض المفاسد، أو تفويت بعض المصالح، ويغلب على الظّن انتفاعها بالعلاج[5]؛ كالاستخدام قصير المدى - وفقاً لما ينصح به كثير من الأطباء- للإستروجين للنّساء اللاتي يعانين أعراضاً مزعجة؛ مثل: الهبات الساخنة، أو العرق الليلي، وليس لديهن تاريخ سابق من سرطان الثدي[6].

= المسالك (٢٣٤-٢٣٦)، شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا (٢٠١-٢٠٣)، موسوعة القواعد الفقهية (١/ ٢٢٩، ٣/ ٢٦٨).

(١) أحكام نقل أعضاء الإنسان (١/ ٥٨).

(٢) لمزيد من التفصيل، ينظر: صحة المرأة من جديد (ص٨٩).

(٣) انظر: صحة المرأة من جديد (ص٨٨).

(٤) أحكام نقل أعضاء الإنسان (١/ ٥٨).

(٥) أحكام نقل أعضاء الإنسان (١/ ٥٨).

(٦) انظر: صحة المرأة من جديد (ص٨٨، ٨٩).

وقد يكون مكروهاً؛ إذا كانت مفاسده تربو على مصالحه، ولم تبلغ هذه المفاسد درجةً من الضّرر يتسبب في هلاك النفس أو العضو[1]، والمعنى في كراهة ذلك: ما يخشى أن تدخل على نفسها من الضّرر بجسمها بشرب الدواء الذي قد يضرّها؛ كالاستخدام طويل المدى للإستروجين والبرجستيرون؛ وما له من التأثيرات المختلفة على الجسم.

(١) أحكام نقل أعضاء الإنسان (١/ ٥٩).

المبحث الرابع

ضوابط العلاج الهرموني التعويضي (HRT)

مما تقدّم يتضح أن استخدام العلاج بالهرمون البديل مقيّد بضوابط، هي:

١. إجراء فحص طبي شامل للمرأة؛ للتأكد من عدم وجود ما يمنع من الاستخدام.

٢. إذن المرأة بالعلاج؛ وذلك بعد تبصيرها بالمخاطر التي قد تترتب على ذلك.

٣. سلامة العاقبة، وذلك بألا يترتب على الاستخدام ضرر بذهاب نفسها، أو منفعةٍ فيها.

٤. موازنة الطبيب المعالج بين المصالح والمفاسد، بالنظر في مآل العلاج، وتقديره للرّاجح والمرجوح في ما اجتمع من النفع والضر في هذا العلاج للمريضة.

المبحث الخامس
الطمث الصناعي
(النزف المهبلي Vaginal Bleeding)

من الطبيعي أن يرافق المعالجة المعيضة بعد سن اليأس، نزف مهبلي شهري شبيه بالدورة الشهرية، في الشهور القليلة الأولى من بدء العلاج، ويصبح أخف فيما بعد؛ لأن هرمون البروجسترون الذي يضاف إلى العلاج البديل -وقايةً من الإصابة بسرطان الرحم- يعمل على نزع البطانة التي تكونت وسمكت بسبب هرمون الإستروجين المحفز لنمو خلايا بطانة الرحم(١).

وحكم ما تراه الآيسة من المَحيض في هذه الحالة يتبع التوقيت الذي تناولت فيه المرأة هذا العلاج، أمّا مرحلة اليأس الطبيعي، فقد يستخدم العلاج الهرموني التعويضي (HRT) في إحدى المراحل التالية:

أولاً: استخدام العلاج الهرموني التعويضي (HRT) في مرحلة ما قبل اليأس من المَحيض (Pre menopause)؛ للتخفيف من حدة الأعراض المصاحبة لذلك، وتنظيم اضطرابات الطمث(٢)، فإذا أتاها

(١) وبهذا تظهر أهمية البروجسترون للسيدات اللاتي مازلن يحتفظن بأرحامهن، أما اللاتي تعرضن لعملية إزالة الرحم فليس لهن حاجة لاستعمال هرمون البروجسترون. انظر: صحة المرأة من جديد (ص٨٧).

(٢) انظر: أمراض النساء (١/ ١٧٥).

بانتظـام، فالظّاهر أنّه حيض، وإذا ما اسـتجد شيء من التغيّر في النمط المعتـاد من النـزف المهبلي الشـهري فحينئذ يأخـذ حكمه، على نحو ما تقدّم تفصيله في البحث[1].

ثانياً: استخدام العلاج قبل الانقطاع للوقاية، مما يؤدي إلى استمرار ما تراه الآيسة على العادة الجارية التي كانت تراه فيها الإياس المتأخر (Late menopause)، نتيجـة لاسـتخدام العلاج، وفي هذه الحالـة أيضاً يمكن اعتبـاره حيضـاً؛ لما تقدّم من أن هناك من النسـاء مـن تنتهي فترة الحيض لديهن عند سـن متأخر، ما لم تبلغ خمسـاً وخمسـين عاماً، فهو دم مشكوك فيـه، ينبغـي الرجوع فيه إلى الطبيـب المختص، وإذا ما اسـتجد شيء من التغيّر في النمط المعتاد الذي يحدث بعد الستة أشهر الأولى، كعدم انتظام النـزف، أو حدوثه بين الدورات، فلا بد من إخبار الطبيب المختص عن ذلـك؛ إذ يكون نمط النـزف أكثر تغيراً، ويحدث بدرجات متفاوتة حتى بعد مرور سنة لاستخدام الإستروجين والبرجسترون بشكل مستمر[2]، ويلاحـظ -وفقاً لإفـادة الأطباء- أن هذا العلاج ثبت ضرر اسـتخدامه على المدى الطويل؛ لذا لا يتم وصفه لأكثر من ثلاث سنوات تقريباً.

ثالثـاً: اسـتخدام العلاج بعـد انقطاع الـدم، ونزول النـزف المهبلي الشـهري، وفي هذه الحالة إذا أشـكل الأمر فيرجع فيـه إلى التفريق بين «المسنّة التي يشبه أن لا تحيض، وبين العجوز التي يشبه أن تحيض»[3]، فمـن بلغـت الخمسـين فالظّاهر أنّـه حيض، أمّـا من بلغت السـبعين، ونحـو ذلك فليـس بحيض، وما بـين ذلك يجب الرجـوع فيه إلى أهل الاختصاص، فإن قالوا في ما رأته الآيسة: إنّه حيضٌ؛ فإنّه حيض، وإن

(١) انظر: الفصل الأوّل: المبحث الثّالث: المطلب الأول: مرحلة ما قبل اليأس من المَحيض.

(٢) انظـر: دليـل صحـة الأسرة (ص١٠٦٢)، نوفاك الجامـع في أمراض النسـاء (٢/ ٣٧٧، ٣٩٥).

(٣) مواهب الجليل (ص٤/ ١٤٨).

قالوا: إنّه ليس بحيضٍ، لم يكن ذلك حيضاً[1].

أمّا في مرحلة الإياس المبكر: فيتجاذبها في الفقه الإسلامي منقطعة الحيض، أو ممتدّة الطهر[2]، فإذا لم يكن بالمرأة ريبة حملٍ، فالتمس له دواءٌ لينتظم، فالظّاهر أنّه حيضٌ؛ لأنّه إنّما يكون لمرضٍ فالتمس له دواء لرفع المرض، وهذا لا يخرجه عن كونه حيضاً[3]؛ لقوله ﷺ في حكم التداوي: «تداووا»[4]، أي: استعملوا الدواء، وهذا لفظ عام يدخل فيه كل أنواع التداوي المعروفة، ومنها: علاج تأخّر الحيض عن وقته بالعقاقير الطبية بالضوابط المتقدمة في ضوابط العلاج الهرموني التعويضي (HRT)، وقياساً على علاج تأخّر الحيض بالجراحة الطبية لانسداد غشاء البكارة المشار إليها آنفاً.

(١) انظر: (ص٤١١).

(٢) انظر: (ص٤٢٣) وما بعدها.

(٣) انظر: مواهب الجليل (١/ ٣٦٦)، نهاية المحتاج (٧/ ١٣٣)، مطالب أولي النهى (١/ ٢٧٤).

(٤) تقدم تخريجه.

الخاتمة

وفيها أهم النتائج والتوصيات.

أمّا النتائج، فمنها:

١. أنّ للمرأة حالاً تنتهي فيه إلى الإِياس، والخلاف في حدّه إنّما هو اختلاف أحوال النساء وطبائعهنّ، ولا يمكن ضبطه بسنٍّ معيّنة، إلا أنّه يمكن الحكم على حصول الإِياس، أو التنبؤ بقرب ميعاد انقطاع الطمث مخبرياً، بالإضافة إلى عوامل أخرى.

٢. اضطراب الدورة الطمثية، وعدم انتظامها لسنوات أو لعدة أشهر، في مرحلة ما قبل اليأس لا يخضع لقاعدة موحدة، فيثبت للمرأة حكم الحائض برؤية الدم في زمن الإمكان، ولو في غير زمن العادة في الجملة، على تفصيلٍ يرجع إليه بحسب العوارض الطارئة عليها.

٣. تقارب وجهات النظر بين الفقهاء والأطباء في جلّ المسائل المتناولة بالبحث، ومنها:

أ) ما يطلق عليه في الاصطلاح المعاصر: الإِياس المتأخر، هو في الاصطلاح الفقهي: ما تراه الآيسة على العادة الجارية التي كانت تراه فيه دون انقطاع للحيض، والظاهر أنّه حيض.

ب) يشترط للحكم بالإِياس أن ينقطع الدم مدّةً.

جـ) إذا رأت المرأة الدم بعد ما انقطع عنها زماناً حتّى حكم بإِياسها - فمن بلغت الخمسين فالظّاهر أنّه حيض، أمّا من بلغت السبعين، ونحو ذلك فليس بحيضٍ، وما بين ذلك يجب الرجوع فيه إلى أهل الاختصاص، فإن قالوا في ما رأته الآيسة: إنّه حيضٌ؛ فإنّه حيض، وإن قالوا: إنّه ليس بحيضٍ، لم يكن ذلك حيضاً.

٤. يعجب الناظر في الفقه الإسلامي: كيف عالج قضايا غايةً في الحداثة والمعاصرة في عالم الطب، منها:

أ) ما يطلق عليه في الاصطلاح المعاصر: الإِياس المبكّر (Premature Menopause)، هو في الاصطلاح الفقهي لتلك الأحوال (منقطعة الحيض)، أو (ممتدّة الطهر)، وهي: من لم تحض قط ومثلها تحيض، أو انقطع حيضها واستمرّ قبل بلوغ الإِياس المعتبر.

ب) الطمث الصناعي (النزف المهبلي Vaginal Bleeding) الذي يأخذ حكمه من الحالة التي تم تناول العلاج الهرموني التعويضي (HRT) فيها، فالمرأة إذا عالجت دم الحيض في فترة اليأس الطبيعي، فترة الاضطرابات حتّى أتاها بانتظام، فالظّاهر أنّه حيض، وإذا كان العلاج قبل انقطاع الحيض للوقاية، فاستمر يأتيها على العادة الجارية التي كانت تراه فيها، فالظّاهر أنّه حيض؛ ما لم تبلغ خمساً وخمسين عاماً فهو دم مشكوك فيه ينبغي الرجوع فيه لأهل الاختصاص، وبخاصة إذا ما استجد شيء من التغيّر في النمط المعتاد الذي يحدث، وإذا كان العلاج بعد انقطاع الدم، ونزل النزف المهبلي الشهري نتيجة للمعالجة،

وأشكل الأمر، فيرجع فيه إلى التفريق بين المسنّة التي يشبه أن لا تحيض، وبين العجوز التي يشبه أن تحيض.
أمّا معالجة دم الحيـض في فترة الإياس المبكر، حتى أتاها، ظاهـره أنّه حيض؛ لأنّه إنّـما يكون لمرضٍ فالتمس له دواء لرفع المرض.

٥. بناء على المستجدات الطبية للعلاج الهرموني التعويضي (HRT)، فإنّ استخدامه تعتريه الأحكام التكليفية الخمسة.

٦. في حال ملائمة العلاج الهرموني التعويضي (HRT) للمرأة، فإن الاستخدام مقيّد بشروط.

وأمّا التوصيات، فمنها:

إنّ صحـة المـرأة موضـوعٌ مهـم، لابد أن يحتـل مكانة خاصـة؛ لذا توصي الباحثة بما يأتي:

١. دعم هذا الموضوع بميزانية خاصّة من قبل المؤسسات الحكومية؛ كوزارة الصحة والجهات المعنية، بالتعاون مع المنظمات العالمية؛ لتفعيل دراسـات وإحصاءات لازمة لما طرق في البحث، نحو: عدد النسـاء اللاتي يأسـن من المَحيض، لاسيما أنّ الإحصاءات المتوافرة معتمدة على مصادر أجنبية.

٢. عـلى أطباء النسـاء والـولادة وأطبـاء الأسرة ضرورة تسـجيل مشـاهداتهم، وعمـل منظومـة دراسـية للحـالات المعالجة من قبلهـم -على الأقـل-؛ للإسـهام في معرفة التغـيرات الحاصلة في المجتمـع بالنسـبة للمرأة، وما تعانيه من مشـكلات، والرفع بذلك لوزارة الصحة؛ لتقوم بإكمال المنظومة من خلال ما يرفع لها من قبل الأطباء، وهذا أضعف الإيمان؛ فمن سنّ سنّةً حسنةً

فعمل بها من بعده كان له مثل أجر من عمل بها من غير أن يسقط من أجورهم شيءٌ.

٣. إنشاء هيئة تعنى بصحة المرأة، شعارها: «استوصوا بالنساء خيراً»، هدفها: صحة المرأة، ورؤيتها: ملاحظة الثقافة المنتشرة ومعالجتها، وفق أسس علمية، ورسالتها: دعم الإيجابيات، وتلافي السلبيات؛ سواء بالتقليل من المشكلة عن طريق نشر المعرفة -نظراً للجهل بكثير من الأمور الطبية الشرعية-، أو التوعية؛ لتصحيح المفاهيم والمعتقدات المتداولة بين الناس، الخاطئة طبّاً، وشرعاً، ولا يتم ذلك إلا بتعاون ودعم من الجهتين السابقتين المشار إليهما في التوصيتين السابقتين، إضافة إلى مشاركة المجتمع.

وفي الختام: أحمد الله على آلائه ونعمه، اللهم لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك.

وأتقدم بالشكر الجزيل لكل من الدكتورة عفاف إبراهيم النوري، والأستاذة الدكتورة ليلى برهام، والدكتورة هيفاء مظهر، على إيضاح بعض التساؤلات الطبية المتعلقة بالموضوع.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

فهرس المصادر والمراجع[1]:

أولاً: المطبوعة:

١. القرآن الكريم.
٢. آثار الطلاق المعنوية والمالية في الفقه الإسلامي. وفاء معتوق حمزة، فراش، دار الثقة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٣. أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي. د. هشام بن عبدالملك بن عبدالله بن محمد آل الشيخ، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
٤. أثر المستجدات الطبية في باب الطهارة. زايد نواف عواد الدويري، دار النفائس، الأردن، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م.
٥. الإحسان بترتيب صحيح ابن حبّان. علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، قدم له: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٦. الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي. د. محمد خالد منصور، دار النفائس، الأردن، عمان، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.
٧. أحكام القرآن. أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصّاص، المتوفى سنة ٣٧٠هـ، دار الفكر.
٨. أحكام القرآن. أبو بكر محمد بن عبيد الله بن أحمد، المعافري الأندلسي الإشبيليّ، المعروف بابن العربي، المتوفى سنة ٥٤٣هـ، راجع أصوله وعلق عليه: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٩. أحكام المرأة الحامل في الشريعة الإسلامية. يحيى عبد الرحمن الخطيب، دار النفائس، دار البيارق، الأردن، عمان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
١٠. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. محمد ناصر الدين الألباني، إشراف: محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
١١. أسد الغابة في معرفة الصحابة. ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن، علي بن محمّد الجزريّ، المتوفى سنة ٦٣٠هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
١٢. أسنى المطالب في شرح روض الطالب. أبي يحيى زكريّا الأنصاريّ، المتوفى سنة ٩٢٥هـ، دار الكتاب الإسلامي.
١٣. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. جلال الدين، عبدالرحمن السيوطيّ، المتوفى سنة ٩١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
١٤. الإشراف على نكت مسائل الخلاف. القاضي أبو محمد عبدالوهاب بن علي بن نصر

(١) تقديم القرآن الكريم، والمصادر بعده مرتبة هجائياً.

البغدادي، المتوفى سنة ٤٢٢هـ، قارن بين نسخه وخرّج أحاديثه وقدم له: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
١٥. الإصابة في تمييز أسماء الصحابة. أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلانيّ، المتوفى سنة ٨٥٢هـ، مصورة عن مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٨هـ، تصوير: دار صادر، دار الفكر، بيروت.
١٦. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، أيار (مايو) ١٩٨٦م.
١٧. أعلام الموقّعين عن ربّ العالمين. أبو عبدالله محمّد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، المعروف بابن قيّم الجوزيّة، المتوفى سنة ٧٥١هـ، حققه: محمد محيي الدين عبدالحميد.
١٨. الأم. أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعيّ، المتوفى سنة ٢٠٤هـ، مع مختصر المزني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م
١٩. أمراض النساء (تشريح الجهاز التناسلي وفيزيولوجيته). د. إبراهيم حقي، مطبعة الدوادي، دمشق، ١٩٩٢م.
٢٠. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. علاء الدين أبي الحسن عليّ بن سليمان بن أحمد الحنبليّ المرداويّ، المتوفى سنة ٨٨٥هـ، صححه وحققه: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٢١. الآيات العجاب في رحلة الإنجاب. د. أحمد حامد، دار القلم، دمشق، دار البشير، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
٢٢. إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك. أبو العباس، أحمد بن يحيى الونشريسي، المتوفى سنة ٩١٤هـ، تحقيق: أحمد بو طاهر الخطابي، طبع بإشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، مطبعة فضالة – المحمدية ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
٢٣. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. زين الدين، إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم، المتوفى سنة ٩٧٠هـ، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٢٤. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاسانيّ الحنفي، المتوفى سنة ٥٨٧هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٢٥. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الحفيد، المتوفى سنة ٥٩٥هـ، مع الهداية في تخريج أحاديث البداية، تحقيق وضبط تخريجاته: يوسف عبدالرحمن مرعشلي، وعدنان علي شلاق، وعلي نليف بقاعي، وعلي حسن الطويل، ومحمد سليم إبراهيم سمارة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٢٦. تاريخ بغداد، أبو بكرٍ أحمد بن علي الخطيب البغداديّ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٧. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. فخر الدين عثمان بن علي الزّيلعيّ، المتوفى سنة ٧٤٣هـ، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر المحمدية، الطبعة الأولى، ١٣١٥هـ، أعيد طبعه بالأوفست: دار الكتاب الإسلامي، مطابع الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية.
٢٨. التجريد. أبو الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي القدوريّ، المتوفى سنة ٤٢٨هـ، دراسة وتحقيق: أ.د، محمد أحمد سراج، أ.د، علي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.
٢٩. تذكرة الحفّاظ. أبو عبدالله، شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان الذّهبيّ، المتوفى سنة ٧٤٨هـ، صحح عن النسخة القديمة المحفوظة في مكتبة الحرم المكي بإعانة وزارة معارف الحكومة العالية الهندية، دار إحياء التراث العربي.
٣٠. التعريف بالرجال المذكورين في جامع الأمهات لابن الحاجب. محمد بن عبدالسلام، دراسة وتحقيق: حمزة أبو فارس، أ.د، محمد أبو الأجفان، طرابلس دار الحكمة، ليبيا، ١٩٩٤م.
٣١. تقريب التهذيب. أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلانيّ، المتوفى سنة ٨٥٢هـ، قدم له دراسة وافية، وقابله بأصل مؤلفه مقابلة دقيقة: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، حلب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٣٢. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلانيّ، المتوفى سنة ٨٥٢هـ، عني بتصحيحه وتنسيقه والتعليق عليه: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، الحجاز، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.
٣٣. تهذيب الإمام ابن القيّم الجوزيّة. أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيّم الجوزيّة، المتوفى سنة ٧٥١هـ، مع مختصر سنن أبي داود، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٣٤. تهذيب التهذيب. أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلانيّ، المتوفى سنة ٨٥٢هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
٣٥. تهذيب الفروق والقواعد السنّيّة في الأسرار الفقهيّة. محمّدٌ عليّ بن حسينٍ المكّيّ، المالكيّ، المتوفى سنة ١٣٦٧هـ. مطبوع بهامش كتابي: الفروق، وإدرار الشروق على أنواء الفروق، عالم الكتب، بيروت.
٣٦. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. أبو جعفر، محمّد بن جرير الطبريّ، المتوفى سنة ٣١٠هـ دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.
٣٧. الجامع الصحيح (سنن الترمذيّ). أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سورة الترمذيّ، المتوفى سنة ٢٩٧هـ، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، دار الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.

٣٨. الجامع الصغير. أبو عبدالله محمد بن الحسن الشيباني، المتوفى سنة ١٨٩هـ، مع النافع الكبير، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٣٩. الجامع لأحكام القرآن. أبو عبدالله، محمد الأنصاري، القرطبيّ، المتوفى سنة ٦٧١هـ، الطبعة الثانية.
٤٠. الجراحة التجميليّة عرضٌ طبّيٌ ودراسةٌ فقهيّةٌ مفصّلة. د. صالح بن محمد، الفوزان، دار التدمريّة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
٤١. الجرح والتعديل. عبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي، المتوفى سنة ٣٢٧هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.
٤٢. الجهاز التناسلي المؤنث عيوبه وإصاباته. د. إبراهيم الأدغم، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، دار البشير، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٤٣. الجواهر المضيئة في طبقات الحنفيّة. محيي الدين، أبو محمّد، عبدالقادر بن محمّد بن محمّد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفاء القرشيّ الحنفي، المتوفى سنة ٧٧٥هـ، تحقيق: د. عبدالفتاح محمد الحلو، مؤسسة الرسالة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٤٤. حاشية الدسوقيّ على الشرح الكبير. شمس الدين محمّد بن عرفة الدسوقيّ، المتوفى سنة ١٢٣٠هـ، مع الشرح الكبير للدّردير، دار الفكر.
٤٥. حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج. أبو الضياء، نور الدين علي بن علي الشبراملسي، ١٠٨٧هـ، مع نهاية المحتاج، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأخيرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
٤٦. حاشية الشروانيّ على تحفة المحتاج بشرح المنهاج. عبدالحميد بن الحسين الداغستانيّ الشروانيّ، دار الفكر، بيروت.
٤٧. حاشية العدويّ على الخرشيّ. عليّ بن أحمد الصعيديّ العدويّ، المتوفى سنة ١١٨٩هـ، دار صادر، بيروت، لبنان.
٤٨. الحاوي الكبير. أبو الحسن، علي بن محمّد بن حبيب الماورديّ، المتوفى سنة ٤٥٠هـ، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: د. محمود مطرجيّ، وساهم معه بالتحقيق: د. ياسين الخطيب بكتاب الزّكاة، د.عبد الرحمن الأهدل بكتاب النكاح، د.حسن كوركولو بكتاب الحدود، د. أحمد ماحي بكتاب الفرائض والوصايا، دار الفكر، بيروت، لبنان، المكتبة التجاريّة، مكّة المكرّمة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
٤٩. الحيض والنفاس روايةً ودرايةً. دراسة حديثية فقهية مقارنة. أبو عمر دبيان بن محمد الدبيان، دار أصداء المجتمع، السعودية، القصيم، بريدة، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
٥٠. الخرشيّ على مختصر خليل. أبو عبدالله، محمد بن عبدالله الخرشيّ، المتوفى سنة ١١٠١هـ، دار صادر، بيروت، لبنان.

٥١. خلق الإنسان بين الطب والقرآن. د. محمد علي البار، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الثالثة عشر، ١٤١٦هـ/ ٢٠٠٥م.
٥٢. الدرّ المختار شرح تنوير الأبصار. محمّد علاء الدين الحصكفيّ، المتوفى سنة ١٠٨٨هـ، مطبوع مع حاشية ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، ودار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٥٣. هارفارد. دليل صحة الأسرة، إصدار كلية طب هارفارد، مكتبة جرير، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م
٥٤. الديباج المذهّب في معرفة أعيان المذهب. إبراهيم بن نور الدين، المعروف بابن فرحون، المتوفى سنة ٧٧٩هـ، دراسة وتحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
٥٥. الذّخيرة. شهاب الدين أبو العبّاس أحمد بن إدريس المالكيّ، المشهور القرافيّ، المتوفى سنة ٦٨٤هـ، تحقيق: د. محمد حجي، والأستاذ محمد بوخبزة، والأستاذ سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٥٦. ردّ المحتار على الدرّ المختار (حاشية ابن عابدين). محمّد أمين بن عمر بن عبدالعزيز بن أحمد، المعروف بابن عابدين، المتوفى سنة ١٢٥٢هـ، دار إحياء التراث العربي، ودار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٥٧. روضة الطالبين وعمدة المفتين. أبو زكريّا محيي الدين يحيى بن شرف النوويّ، المتوفى سنة ٦٧٦هـ، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٥٨. رؤوس المسائل الخلافية بين جمهور الفقهاء. أبو المواهب، الحسين بن محمد العكبريّ الحنبلي، من علماء القرن الخامس، تحقيق ودراسة: د. خالد سعد الخشلان، دار أشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
٥٩. سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام. محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعانيّ، المتوفى سنة ١١٨٢هـ، صححه وعلق عليه وخرج أحاديثه: فواز أحمد زمرلي، وإبراهيم محمد الجمل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٦٠. سنن ابن ماجه. أبو عبدالله، محمد بن يزيد القزويني، المتوفى سنة ٢٧٥هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٦١. سنن أبي داود. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستانيّ الأزدي، المتوفى سنة ٢٧٥هـ، إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس، وعادل السيد، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م- ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
٦٢. سنن الدارقطنيّ. علي بن عمر الدارقطنيّ، المتوفى سنة ٣٨٥هـ، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٦٣. سنن الدارميّ. عبدالله بن عبدالرحمن الدارميّ السمرقندي. المتوفى سنة ٢٥٥هـ، حققه

وخرّج أحاديثه وفهرسه: فواز أحمد زمرلي، وخالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٦٤. السنن الكبرى. أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي البيهقيّ، المتوفى سنة ٤٥٨هـ، فهرس الأحاديث: د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٦٥. سنن النسائيّ. أحمد بن شعيب بن عليٍّ النسائيّ، المتوفى سنة ٣٠٣هـ، ضبطه وصححه ورقمه: الشيخ عبدالوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
٦٦. سير أعلام النبلاء. أبو عبدالله، شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان الذّهبيّ، المتوفى سنة ٧٤٨هـ، أشرف على تحقيق الكتاب وخرّج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط، ونخبة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى الطبعة السادسة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م- ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
٦٧. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. محمد بن محمد مخلوف، دار الفكر.
٦٨. شذرات الذّهب في أخبار من ذهب. أبو الفلاح، عبدالحي بن العماد الحنبلي، المتوفى سنة ١٠٨٩هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.
٦٩. شرح التلقين (الصلاة ومقدماتها). أبو عبدالله محمّد بن علي بن عمر التميمي، المازريّ، المتوفى سنة ٥٣٦هـ، تحقيق: الشيخ محمّد مختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
٧٠. شرح صحيح مسلم. أبو زكريّا محيي الدين يحيى بن شرف النوويّ، المتوفى سنة ٦٧٦هـ، دار الفكر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
٧١. الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالكٍ، الموسوم ببلغة السالك لأقرب المسالك. أبو البركات أحمد بن محمّدٍ الدردير، المتوفى سنة ١٢٠١هـ، خرج أحاديثه وفهرسه وقرر عليه بالمقارنة بالقانون الحديث: د. مصطفى كمال وصفي، دار المعارف، القاهرة.
٧٢. شرح القواعد الفقهية. أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، بقلم: مصطفى أحمد الزرقا (ابن المؤلف) دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
٧٣. الشرح الكبير على مختصر خليل، مع حاشية الدسوقيّ، أبو البركات أحمد بن محمّدٍ، الدردير، المتوفى سنة ١٢٠١هـ، دار الفكر.
٧٤. شرح مختصر الطحاويّ (من بداية الكتاب إلى نهاية كتاب المناسك)، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، الجصّاص، المتوفى سنة ٣٧٠هـ، دراسة وتحقيق: عصمت الله عناية الله محمد، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الدراسات العليا الشرعية، مكة المكرمة، ١٤١٦هـ/ ١٤١٧هـ.
٧٥. شرح المحّلي على المنهاج. جلال الدين، محمد بن أحمد، المحلّي، المتوفى سنة ٨٦٤هـ، مطبوع بهامش حاشيتان: قليوبي، وعميرة، دار الفكر، بيروت.
٧٦. شرح معاني الآثار. أبو جعفر، أحمد بن محمّد بن سلامة، الطحاويّ، المتوفى سنة

٣٢١هـ، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
٧٧. صحة المرأة من جديد. د. كلير بنسون، د. ليسلي سواسن، ترجمة: د. عبدالتواب حسن، د. سمر العسلي، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٤م.
٧٨. صحيح البخاريّ. مع فتح الباري. أبو عبدالله محمّد بن إسماعيل البخاريّن المتوفى سنة ٢٥٦هـ، رقم أبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبدالباقي، قرأ أصله تصحيحاً وأشرف على مقابلة نسخة المطبوعة والمخطوطة: عبدالعزيز بن باز، دار الفكر، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.
٧٩. صحيح مسلم. أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيريّ، المتوفى سنة ٢٦١هـ، وقف على طبعه، وتحقيق نصوصه، وتصحيحه وترقيمه، وعد كتبه وأبوابه وأحاديثه، وعلق عليه ملخص شرح الإمام النووي، مع زيادات عن أئمة اللغة: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
٨٠. طبقات الحنابلة. أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، المتوفى سنة ٥٢٧هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٨١. طبقات الشافعيّة. أبو النصر تاج الدين، عبدالوهاب بن علي السبكيّ، المتوفى سنة ٧٧١هـ، تحقيق: محمد محمود الطناحي، وعبدالفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
٨٢. طبقات الشافعيّة. أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، المتوفى سنة ٨٥١هـ، تصحيح وتعليق: د. الحافظ عبدالعليم خان، فهرسة: د. عبدالله أنيس الطباع، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٨٣. طبقات الشافعيّة. أبو بكر هداية الله الحسيني، المتوفى سنة ١٠١٤هـ، تحقيق: عادل نويهض، لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٨٤. طبقات الفقهاء. أبو إسحاق الشيرازيّ، المتوفى سنة ٤٧٦هـ، تصحيح ومراجعة: الشيخ خليل الميس، دار القلم، بيروت، لبنان.
٨٥. عقد الجواهر الثّمينة في مذهب عالم المدينة. جلال الدين، عبدالله بن نجم بن شاس، المتوفى سنة ٦١٦هـ، تحقيق: د. محمد أبو الأجفان، وأ. عبدالحفيظ منصور، بإشراف ومراجعة: د. محمد الحبيب ابن الخوجة، د. بكر بن عبدالله أبو زيد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٨٦. فتح الباري: شرح صحيح البخاري. أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلانيّ، المتوفى سنة ٨٥٢هـ، رقم أبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قرأ أصله تصحيحاً وأشرف على مقابلة نسخه: عبد العزيز بن باز، دار الفكر، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.
٨٧. فتح القدير على الهداية. كمال الدين محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد السيواسي ثم السكندري الحنفي، المعروف بابن الهمام، المتوفى سنة ٨٦١هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٨٨. الفروع. أبو عبدالله شمس الدين محمّد بن مفلح المقدسي، المتوفى سنة ٧٦٣هـ، راجعه: عبدالستار أحمد فراج، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٨٩. فقه القضايا الطبية المعاصرة دراسة فقهية طبية مقارنة مزودة بقررات المجامع الفقهية والندوات العلمية. أ.د. علي محيي الدين القرة داغي. أ.د. علي يوسف المحمّدي. دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
٩٠. الفهرست، أبو الفرج، محمد بن أبي يعقوب، المعروف بابن النديم، المتوفى سنة ٣٨٠هـ، ضبطه وعلق عليه وقدّم له: د.يوسف علي الطويل، وضع فهارسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
٩١. الفوائد البهية في تراجم الحنفية. أبو الحسنات، محمد بن عبدالحي اللّكنويّ، المتوفى سنة ١٣٠٤هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٩٢. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيدٍ القيروانيّ، أحمد بن غنيم بن سالمٍ النفراويّ المالكي، المتوفى سنة ١١٢٥هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان.
٩٣. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي. أبو عمر، يوسف بن عبدالله بن عبدالبرّ النمري القرطبي، المتوفى سنة ٤٦٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٩٤. كتب ورسائل وفتاوى ابن تيميّة في الفقه. أبو العبّاس تقيّ الدين أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيميّة، المتوفى سنة ٧٢٨هـ.
٩٥. كشّاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتيّ، المتوفى سنة ١٠٥١هـ، راجعه وعلّق عليه: الشيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٩٦. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدويّ، علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري، المتوفى سنة ٧٣٠هـ، ضبط وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
٩٧. كفاية الطالب الربّانيّ على رسالة ابن أبي زيدٍ القيروانيّ. أبو الحسن عليّ المالكيّ، المتوفى سنة ٩٣٩هـ، دار الفكر.
٩٨. لسان العرب. أبو الفضل جمال الدين، محمد بن مكرم بن منظور، المتوفى سنة ٧١١هـ، دار الفكر، بيروت.
٩٩. المبسوط، شمس الدين محمد بن أحمد السرخسيّ، المتوفى سنة ٤٨٣هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
١٠٠. المجموع شرح المهذّب. أبو زكريّا محيي الدين يحيى بن شرف النوويّ، المتوفى سنة ٦٧٦هـ، دار الفكر
١٠١. المحلى بالآثار. أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المتوفى سنة ٤٥٦هـ، تحقيق: د.

عبدالغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
١٠٢. مختصر اختلاف العلماء. أبو بكر أحمد بن علي الرازيّ الجصّاص، المتوفى سنة ٣٧٠هـ، دراسة وتحقيق: د. عبد الله نذير أحمد، دار البشائر، بيروت، لبنان، الطبعة الثّانية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
١٠٣. مختصر خلافيّات البيهقيّ. أحمد بن فرح اللّخمي الإشبيليّ الشافعي، المتوفى سنة ٦٩٩هـ، تحقيق ودراسة: د.ذياب عبدالكريم عقل، مكتبة الرشد، شركة الرياض، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
١٠٤. مختصر الطحاويّ. أبو جعفر، أحمد بن محمّد بن سلامة الطحاويّ، المتوفى سنة ٣٢١هـ، حققه وعلّق عليه: أبو الوفاء الأفغاني، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
١٠٥. المستدرك على الصحيحين. أبو عبدالله الحاكم النيسابوريّ، المتوفى سنة ٤٠٥هـ، فهرسة: د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
١٠٦. المستصفى من علم الأصول. أبو حامدٍ محمّد بن محمّد الغزاليّ، المتوفى سنة ٥٠٥هـ، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣٢٢هـ، تصوير: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
١٠٧. المسند. أحمد بن حنبل، المتوفى سنة ٢٤١هـ، راجعه وضبطه وعلق عليه وصنع فهارسه: صدقي محمد جميل عطار، دار الفكر، بيروت، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
١٠٨. مشكل الآثار. أبو جعفر، أحمد بن محمّد بن سلامة الطحاويّ، المتوفى سنة ٣٢١هـ، دار الكتب العلمية.
١٠٩. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن عليٍّ الفيّوميّ، المتوفى سنة ٧٧٠هـ.
١١٠. المصنّف. أبو بكر، عبدالرزاق بن همام الصنعانيّ، المتوفى سنة ٢١١هـ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
١١١. المصنّف في الأحاديث والآثار. عبدالله بن محمّد بن أبي شيبة الكوفي العبسيّ، المتوفى سنة ٢٣٥هـ، تحقيق وتعليق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
١١٢. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. مصطفى بن سعد بن عبدة الرحيبانيّ، المكتب الإسلامي.
١١٣. المعالم الأثيرة في السنّة والسيرة. محمد محمد حسن شراب، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
١١٤. المعارف. أبو محمد، عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المتوفى سنة ٢٧٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١١٥. معالم السنن. أبو سليمان أحمد بن محمّد بن إبراهيم الخطّابيّ، المتوفى سنة ٣٨٨هـ، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
١١٦. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة. محمود عبدالرحمن عبدالمنعم، دار الفضيلة، القاهرة، الإمارات، دبي.
١١٧. معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية. عاتق بن غيث البلادي، دار مكة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
١١٨. معجم المؤلفين (تراجم مصنفي الكتب العربية). عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١١٩. المغني. موفّق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة، المتوفى سنة ٦٢٠هـ، مع الشرح الكبير على متن المقنع، طبعة منقحة، مرقمة المسائل والفصول طبقاً للمعجم الصادر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١٢٠. مغني المحتاج إلى معرفة معاني الفاظ المنهاج. شمس الدين. محمد بن أحمد الخطيب الشربينيّ، المتوفى سنة ٩٧٧هـ، دار الفكر.
١٢١. المقدّمات الممهّدات لبيان ما اقتضته المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات. أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشدٍ، المتوفى سنة ٥٢٠هـ، تحقيق: د.محمد حجي، أ.سعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
١٢٢. المنتقى شرح الموطّإ. أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجيّ، المتوفى سنة ٤٧٤هـ، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٣٢هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١٢٣. المنثور في القواعد. بدر الدين، بهادر بن عبدالله الزّركشيّ الشافعي، المتوفى سنة ٧٩٤هـ، حققه: د. تيسير فائق أحمد محمود، راجعه: د. عبدالستار أبو غدة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
١٢٤. منح الجليل على مختصر خليلٍ. محمّد عليش، المتوفى سنة ١٢٩٩هـ.
١٢٥. المهذّب. أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازيّ، المتوفى سنة ٤٧٦هـ، مع المجموع شرح المهذب، دار الفكر.
١٢٦. مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليلٍ. أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن عبدالرحمن، المعروف بالحطّاب، المتوفى سنة ٩٥٤هـ، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
١٢٧. موسوعة صحة العائلة. بعناية مجموعة من الأطباء، أشرف عليها Dr. Tomy Smith، مراجعة وتحديث هذه الطبعة: د. جميل الحلبي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١م.
١٢٨. الموسوعة الفقهيّة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ذات السلاسل، الكويت،

الطبعة الثّانية، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.
١٢٩. الموسوعة الطبية الفقهية. د. أحمد محمد كنعان، تقديم: د. محمد هيثم الخياط، دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
١٣٠. الموطّأ. أبو عبدالله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامرٍ الأصبحيّ، المتوفى سنة ١٩٧هـ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاءه، مصر.
١٣١. نصب الراية لأحاديث الهداية. أبو محمد، جمال الدين، عبدالله بن يوسف الحنفي الزّيلعيّ، المتوفى سنة ٧٦٢هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
١٣٢. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. شمس الدين محمّد بن أبي العبّاس أحمد بن حمزة الرمليّ، المتوفى سنة ١٠٠٤هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأخيرة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١٣٣. الهداية في تخريج أحاديث البداية (بداية المجتهد). أبو الفيض أحمد بن محمّد بن صديق الغماريّ، المتوفى سنة ١٣٨٠هـ، قام بالتحقيق وضبط التخريجات نخبة من أهل الخبرة: يوسف عبدالرحمن مرعشلي، وعدنان علي شلاق، وعلي نايف بقاعي، وعلي حسن الطويل، ومحمد سليم إبراهيم سمارة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
١٣٤. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، أبو العباس، شمس الدين، أحمد بن محمد ابن أبي بكر بن خلّكان، المتوفى سنة ٦٨١هـ، تحقيق: د. إحسان عباس، إعداد الفهارس: وداد القاضي، وعز الدين أحمد موسى، دار الفكر، دار صادر، بيروت، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

ثانياً: المواقع الالكترونية:

١٣٥. إسلام أون لاين نت، مدارك: http://mdarikislamonline.net
١٣٦. إسلام ويب: http://www.islamweb.net
١٣٧. الإسلام اليوم: http://www.islamtoday.net
١٣٨. جريدة الشرق الأوسط: http://www.aawsat.com
١٣٩. جريدة عكاظ: http://www.okaz.com.sa/new
١٤٠. خصوبة: http://www.alinany-clinic.com
١٤١. الدكتور ليوس نجيب، عمان، الأردن: http://www.layyous.com/book/chapter%201.htm
١٤٢. طبيب دوت كوم: http://www.6abib.com
١٤٣. المركز الثقافي العربي الإسلامي الألماني: http://www.daiks-ev.de/ar/node/141

محتويات البحث:

مقدمة..... ٣٥٣
الفصل الأوّل: الإياس الطبيعي (انقطاع الحيض بسبب الكبر) ٣٥٧
المبحث الأوّل: تّعريف الإياس من المَحيض في الشرع والطب، وحكمته ٣٥٩
المطلب الأول: تعريف الإياس من المَحيض في الشرع والطب..... ٣٥٩
المطلب الثاني: فائدة الحيض ٣٦٤
المطلب الثالث: الحكمة من انقطاع الحيض..... ٣٦٤
المبحث الثّاني: سنّ الإياس ٣٦٧
المبحث الثّالث: ما تراه الآيسة من الدم هل هو حيضٌ؟..... ٣٧٧
المطلب الأول: مرحلة ما قبل اليأس من المَحيض..... ٣٧٧
المطلب الثاني: ما تراه الآيسة على العادة الجارية التي كانت تراه فيها ٤٠٤
المطلب الثالث: ما تراه الآيسة بعد انقطاع الدم ٤٠٧
المبحث الرابع: الآثار الفقهية الخاصة باليأس من المَحيض ٤١٤
المطلب الأول: السنّة والبدعة في تطليق الآيسة ٤١٤
المطلب الثاني: عدّة طلاق الآيسة..... ٤١٨
المطلب الثالث: انتقال عدّة الآيسة ٤١٩
المطلب الرابع: الترخيص للآيسة ببعض الرخص ٤٢١
الفصل الثّاني: الإياس المبكّر ٤٢٣
المبحث الأوّل: منقطعة الحيض ٤٢٥
المطلب الأول: مفهوم منقطعة الحيض ٤٢٥
المطلب الثاني: التكييف الفقهيّ للمسألة..... ٤٢٦
المطلب الثالث: الآثار المترتبة على انقطاع الحيض..... ٤٣٠
المبحث الثّاني: في مرتفعة الحيض..... ٤٣٦
المطلب الأول: مفهوم مرتفعة الحيض..... ٤٣٦
المطلب الثاني: التكييف الفقهيّ للمسألة..... ٤٣٨
الفصل الثّالث، العلاج الهرموني التعويضي (HRT) ٤٤٩
المبحث الأوّل: مفهوم العلاج الهرموني التعويضي (HRT) ٤٥١
المبحث الثّاني: إيجابيات وسلبيات العلاج الهرموني التعويضي ٤٥٢
المطلب الأول: فوائد العلاج الهرموني التعويضي (HRT)..... ٤٥٢
المطلب الثاني: مخاطر العلاج الهرموني التعويضي (HRT)..... ٤٥٣
المبحث الثّالث: حكم العلاج بالهرمون البديل بناء على المستجدات الطبية..... ٤٥٥

المبحث الرابع: ضوابط العلاج الهرموني التعويضي (HRT) ٤٥٨
المبحث الخامس: الطمث الصناعي (النزف المهبلي Vaginal Bleeding) ٤٥٩
الخاتمة..... ٤٦٢
فهرس المصادر والمراجع..... ٤٦٦

قال سفيان الثوري:

«إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة،
فأما التشديد فيحسنه كل أحد».

جامع بيان العلم وفضله ١/ ٧٧

مجلة

الجمعية الفقهية السعودية

الأحكام المنظمة لعلاقة حَمَلة الوثائق في التأمين التعاوني وحق الحلول والتحمل

إعداد
د. عبدالرحمن بن عبدالله السند
الأستاذ المشارك، ورئيس قسم الفقه المقارن
بالمعهد العالي للقضاء
وعميد التعليم عن بعد
والخبير بمجمع الفقه الإسلامي الدولي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين؛

أما بعد:

فهذا بحث في بعض جزئيات موضوع التأمين، وقد يقول بعض الناس: إن موضوع (التأمين) ذو طرح مكرور، والبحث فيه لا طائل من ورائه، فهو تنقيب في القديم؛ ولذا لا يُستغرب ما قاله بعض الباحثين في عام ١٤١٧هـ: «لا تكاد أن تجد نازلة من نوازل العصر حظيت بالعناية والاهتمام بمثل ما حظيت به عقود التأمين»[(١)]، فماذا عسانا أن نقول، ونحن في عام ١٤٣١هـ.

يمكن للباحث أن يزعم أن هذا الموضوع قد استوفي بحثاً؛ تأصيلاً وتنظيراً وتطبيقاً ودراسةً مقارنة، مع التمحيص والنقد والمناقشة والاستدلال، على المستوى الفردي والجماعي، كيف وقد تناولته الأفواه (في المؤتمرات والندوات والمجامع الفقهية والمحافل العلمية)، والأقلام (في الكتب والتآليف ورسائل الماجستير والدكتوراه) على مدى خمسين عاماً مضت.

لقد كتب في موضوع التأمين أكثر من خمسين مؤلفاً سواء باللغة العربية أو الأجنبية؛ مما لا يطمع معه المرء أن يُضفي جديداً، إنما هو البسط والتكرار، أو التجزئة والتحرير والاختصار.

(١) القمار؛ حقيقته وأحكامه (ص٤٩٥).

ومع كل ما تقدم إلا أن الباحث يرى أن الحاجة لطرق مسائل الموضوع لازالت قائمة؛ لأمورٍ ثلاثة:

١. عدم وجود قرارٍ حاسمٍ اتفق عليه جميع فقهاء العصر أو غالبهم، بل الحق أن فريقاً كبيراً من فقهاء العالم الإسلامي؛ قد منع صور التأمين بإطلاق، وفريق آخر أباح صوره بإطلاق، وفريق ثالث أخذ بالتفصيل.

٢. أن القطبين المتنافرين تماماً في المنع المطلق والجواز المُطلق؛ متفقان ضد من رأى التفصيل، ووجه اتفاقهم: منع الفرق، ونفي الاختلاف؛ بين جميع أنواع التأمين وصوره.

يقول أحد المحرمين بإطلاق: «حقيقة التأمين واحدة، ولا يصح التفريق بين أنواعه»[(١)]. ويقول أحد المجيزين بإطلاق: «التمييز بين تأمين تجاري وتأمين تعاوني: خرافة»![(٢)]، ويقول آخر: «دعوى اختلاف التأمين التعاوني عن التأمين التجاري... دعوىً غير صحيحة»[(٣)].

٣. افتراق الواقع العملي للدول الإسلامية والعربية، واستمراره في التوسع والانتشار، على خلاف ما صدر من قراراتٍ مجمعية في ذلك.

إن اجتماع كل ذلك؛ يؤكد ضرورة التأمل الدقيق، وبحث المسألة من جديد، سيما في بعض المسائل والجزئيات في هذا الموضوع، التي لا تزال محل مراجعةٍ فقهية، واختلافٍ بين أهل العلم والمهتمين، وقد رأيت بحث بعضِ الجزيئات العالقة في موضوع التأمين، وهي:

(١) التأمين وأحكامه (ص٢٧٨)، وينظر: التأمين في الشريعة والقانون (ص١٩٢).
(٢) منقول عن مصطفى الزرقا في فتاوى التأمين (ط. دلة البركة) (ص٤٩)، والتأمين بين الحلال والحرام (ص١٩).
(٣) التأمين بين الحلال والحرام (ص١٣)، وينظر: الخطر والتأمين (ص٥٦، ٦٢).

علاقات حملة الوثائق، ومبدأ الحلول، وشرط التحمل؛ وهي مسائل سبق إثارتها في بعض المحافل العلمية، وما تزال بحاجة لمزيد بحثٍ واستجلاء.

وقد اخترت عنوان البحث ليكون على النحو الآتي: (الأحكام المنظمة لعلاقة حملة الوثائق في التأمين التعاوني وحق الحلول والتحمل).

وقد انتظم هذا البحث في: تمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المبحث الأول: علاقة حملة الوثائق بجهة التأمين التعاوني، والأحكام المنظمة لذلك.

المبحث الثاني: مبدأ الحلول في التأمين التعاوني.

المبحث الثالث: شرط التحمل في التأمين التعاوني.

تمهيد
في أنواع التأمين

من المناسب بيان أنواع التأمين بإيجاز، وذكر مواطن الاختلاف والاتفاق فيها؛ ليتحرّر لنا بعد ذلك مقصود الحديث في البحث.

التأمين يأتي على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: التأمين الاجتماعي:

ومن أمثلته في المملكة العربية السعودية: المؤسسة العامة للتقاعد (للقطاع الحكومي)، والمؤسسة العامة للتأمينات الاجتماعية (للقطاع الخاص).

ومن أبرز ما يميزه:

- أن غايته: توفير حماية اقتصادية، وضمان حياة كريمة، للأفراد الذين تشملهم أحكامه[1].

- معنى التكافل فيه ظاهر، ويتضح ذلك جلياً في تقاسم رب العمل (الدولة/ الشركة) مع الموظف المبلَغ المدفوع للمؤسسة (التقاعد/ التأمينات الاجتماعية)؛ ففي الأولى يُقتطع من الموظف ٩٪ من راتبه الشهري، وتدفع وزارة المالية مبلغاً مماثلاً لمؤسسة التقاعد[2]. وفي

(١) نظام التقاعد المدني والمذكرة الإيضاحية (ص٧).
(٢) نظام التقاعد المدني والمذكرة الإيضاحية (ص١٨)، المادة الثالثة عشرة.

الثانيـة يُقتطـع من الموظف ٩٪ مـن راتبه، وتدفع الشركـة مبلغاً مماثلاً لمؤسسة التأمينات.

ولذلك يكاد ينعقد الإجماع بين علماء العصر على جوازه.

النوع الثاني: التأمين التبادلي: وهو على قسمين:

القسم الأول: البسيط:

ويعرف بأنه «تعاون مجموعة من الأشـخاص ممن يتعرضون لنوع من المخاطر على تعويض الخسارة التي قد تصيب أحدهم، عن طريق اكتتابهم بمبالغ نقدية ليـؤدي منها التعويض لأي مكتتب منهم عندما يقع الخطر المؤمن منه»[(١)]، كما يحصل بين الأفراد، وصناديق الأسر والأهالي.

وهـذا الـذي يصـدق عليـه حديـث الأشـعريين، الـذي أخرجـه الشـيخان من حديث أبي موسـى أن النبي ﷺ قال: «إن الأشعريين إذا أرملـوا في الغزو، أو قلّ طعـام عيالهم بالمدينة؛ جمعوا ما كان عندهم في ثـوبٍ واحد، ثم اقتسـموه بينهم في إناءٍ واحد بالسـوية، فهم مني وأنا منهم»[(٢)].

وهـذا النوع أيضاً يكاد ينعقد الإجماع بين علماء العصر على جوازه، ولم أقف على من قال بمنعه.

بـل إن الرافضـين لمبـدأ التأمـين بإطـلاق؛ يجـوّزون هـذا القسـم، ويرفضون تسميته تأميناً.

القسم الثاني: المطوّر (المركب):

وهذا القسـم هو المعنـي عندما يُطلق (التأمين التعـاوني) في الغالب، وهو محـل البحث، وهو الـذي يحتاج لضبطه بمعايـير شرعية، لافتراقه

(١) نظام التأمين للزرقا (ص٤٢-٤٣) بواسطة التأمين الإسلامي (ص١٩٥).
(٢) أخرجه البخاري (٢٤٨٦)، ومسلم (٢٥٠٠).

عن التأمين الاسترباحي التجاري، وهو النوع الثالث من أنواع التأمين.

وقد تفرد بعض الباحثين[1] فسمّى هذا القسم بضوابطه الشرعية: (التأمين الإسلامي)، والبسيط: (التأمين التعاوني)؛ والأكثرين على الأول.

النوع الثالث: التأمين التجاري (الاسترباحي/ التقليدي):

وكثير من شركات التأمين في البلاد العربية تجري على هذا النوع، وليس هذا محل البحث هنا، وإنما الجدير بذكره هنا؛ أن:

- على رأس من منع هذا النوع: هيئة كبار العلماء بالسعودية، والمجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بمدينة جدة، ومجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، والمجلس الشرعي بهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، والشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية، والشيخ محمد أبوزهرة، والصديق الضرير؛ وآخرون.
- وعلى رأس من أجازه: عبدالوهاب خلاف، وعلي الخفيف، ومصطفى الزرقاء، ومحمد نجاة الله صديقي، وعبدالله بن منيع، ورفيق المصري.
- والذي يترجح للباحث، المنع؛ لقيام عدة محاذير شرعية فيه؛ ليس هذا محل الحديث عنها وبسطه.

(١) التأمين الإسلامي (ص٢٠٣)، معيار (التأمين الإسلامي) الصادر من المجلس الشرعي بهيئة المحاسبة.

المبحث الأول
علاقة حملة الوثائق بجهة التأمين التعاوني والأحكام المنظمة لذلك

يتجاوز الباحث بعض المقدمات كمبدأ التأمين التعاوني، والفروق بينه وبين التأمين التجاري، ومن أبرز تلك الفروق: أن يكون للأموال المجمعة حساب مستقل له حكم الشخصية الاعتبارية، وذمة مالية مستقلة. ويتولى إدارة هذا الحساب واستثماره: شركة التأمين التعاوني.

وسأتناول مباشرة علاقة حملة الوثائق بهما (حساب التأمين/ شركة التأمين)، وذلك لافتراض استيعاب المتلقي لها سلفاً، كما أن التفصيل فيها يأخذ مساحة من البحث، لا تعدو أن تكون حشواً غير مرغوب فيه، ومن أراد النظر فيها فليطلبها في مظانها، وهي متيسرة للمتابع.

فأقول وبالله التوفيق: إن لـ (المؤمِّنين/ المستأمنين/ حملة الوثائق) نوعين من العلاقة سنتناولها في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: علاقة حملة الوثائق بشركة التأمين

يقتصر عمل شركة التأمين على إدارة العملية التأمينية، ولحملة الوثائق معها نوعان من العلاقة:

النوع الأول: في إدارة التدفقات النقدية للأموال وعمليات التأمين، وسيكون ذلك من باب الوكالة[١].

ويجوز أن تكون بأجر؛ إما مبلغاً مقطوعاً عن كل وثيقة، أو بنسبة من قسط التأمين أو من المال المتجمّع ابتداءً، ولا يجوز أن يكون نسبة من وعاء الفائض التأميني، كما تنص عليه بعض الأنظمة في الدول العربية، فهذا فيصل القضية؛ وذلك لما فيه من الغرر والجهالة، إذ تصبح المعاملة حينئذ معاوضة على الفائض وهو مجهول، فربما لا تحصل على شيءٍ أبداً إذا استوفت المصروفات الإيرادات، فهو لا يرتبط بحسن أداء الشركة، أو بعملها، وإنما يرتبط بقلة التعويضات لقلة الحوادث[٢].

كما أن إحالة العوض إلى الفائض التأميني، سيكون في المستقبل، وإحالته إلى المال المتجمع ابتداءً، أو بنسبة من كل قسط يدفعه المشترك، سيكون في الحال، وقد يقال: بأن الأجرة المشاعة إنما جازت؛ لأن الغرر مغتفر فيها إذا كان تقديرها في الزمن الحال، وليس في الزمن المستقبل.

فإن قيل: نص جمع من الفقهاء[٣] على جواز أن تكون أجرة الأجير حصة مشاعة (نسبة مئوية)؛ لأن النبي ﷺ: «قد عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع»[٤]، كما أن هذا يجوز قياساً على المساقاة والمزارعة، والتعليل بأن في هذا جهالة محل نظر؛ إذ إن الأجرة هنا مآلها إلى العلم، ولا تفضي إلى المنازعة؛ فانتفى المحذور الشرعي.

فيجاب: بأن هذا ليس مما يُخالَف فيه هنا، وإنما الخلاف في تحديد

(١) معيار التأمين الإسلامي (٣/ ١).
(٢) الفائض التأميني (ص١٧)، التأمين التكافلي من خلال الوقف (ص١٧، ١٩، ٢٠).
(٣) المغني (٨/ ٤٢).
(٤) أخرجه البخاري (٢٢٨٥)، ومسلم (١٥٥١).

وعاء الأجرة، ولذا أجزنا آنفاً تحديد الأجرة (مشاعةً) من قسط التأمين أو من المال المتجمّع ابتداءً، وليس من وعاء الفائض التأميني؛ وفرق ظاهر بين الأمرين لمن تأمله.

النوع الثاني: في استثمار هذه الأموال، وسيكون ذلك من باب الوكالة أو المضاربة[1].

المطلب الثاني: علاقة حملة الوثائق بحساب التأمين

اختلفت أنظار الباحثين في التوصيف الفقهي لعلاقة حملة الوثائق بحساب التأمين على عدة أقوال؛ منها:

القول الأول: شركة المناهدة[2].

ويعتمد أصحاب هذا القول على ما ذكره البخاري في صحيحه قال: «كتاب الشركة، باب الشركة في الطعام والنهد والعروض... لم ير المسلمون في النهد بأساً أن يأكل هذا بعضاً وهذا بعضاً...».

ثم أخرج بسنده من حديث أبي موسى ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو، أو قلّ طعام عيالهم بالمدينة؛ جمعوا ما كان عندهم في ثوبٍ واحد، ثم اقتسموه بينهم في إناءٍ واحد بالسوية، فهم مني وأنا منهم»[3].

القول الثاني: الالتزام بالتبرع[4].

(١) معيار التأمين الإسلامي (٣/ ١).

(٢) التأمين الإسلامي (ص٢٥٦-٢٥٨)، وقفات في قضية التأمين (ص٣٦، ٣٨)، التأمين التكافلي من خلال الوقف (ص١٣).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) تأصيل التأمين التكافلي على أساس الوقف (ص١٤)، التأمين الإسلامي (ص٢٥٤)، معيار التأمين الإسلامي (٤/ ج)، فتوى البركة (٢٦/ ١).

وقـد أقر هذه المعاملة فقهاء المالكية؛ فيرى الإمام مالك رحمه الله أن المعروف يلزم من أوجبه على نفسه[١].

وفي حاشية الدسوقي: «إذا التزم شيئاً اختياراً من قِبل نفسه لزمه»[٢].

وقد ذكر الحطاب في كتابه تحرير الكلام في مسـائل الالتزام[٣]؛ عدة صور من الالتزام بالصدقة والهبة والتبرع.

وهـذا سـائغ شرعـاً؛ ولا يظهـر فيـه مخالفـة لأصل شرعـي، بل في الشريعة ما يشـهد لـه؛ كالنذر، والحج والعمـرة المندوبين، والأضحية إذا تعينت (على القول بعدم وجوبها)؛ فمن التزم بأيٍّ منها لزمه شرعاً، وإن كان غير واجب في أصل الشرع.

والمقصـود بطبيعة الحال من هذا القول؛ الالتـزام بالتبرع (المنظم)، وليس مطلق التبرع[٤].

القول الثالث: هبة بالثواب[٥].

ويرى أصحاب هذا القول أن اشـتراط التعويض في المعاملة، يجعل في التبرع شرطاً، وهذا يقرّبه من عقد الهبة بعوض.

وفي هذا يقول القرافي: «هبة الثواب وإن دخلها العوض؛ فمقصودها أيضاً المكارمة والوداد، فلم تتمحّض للمعاوضة والمكايسـة، والعرف يشهد لذلك؛ فلذلك جاز فيها مثل هذه الجهالة والغرر)[٦].

(١) المدونة (١٣/ ٢٥٩).
(٢) (٣/ ٢١١).
(٣) (ص٦٨، ٧١، ٧٥، ٨٩).
(٤) فتوى البركة (٢٦/ ١).
(٥) تأصيـل التأمين التكافلي على أسـاس الوقف (ص١٢)، التأمين الإسـلامي (ص٢٤١)، الفائض التأميني (ص١٤).
(٦) الذخيرة (٦/ ٢٧١).

القول الرابع: الإباحة[1].

وقد اعتمد أصحاب هذا القول على ما أخذ به العيني مستدلاً على ذلك من حديث الأشعريين، حيث قال: «وفيه استحباب خلط الزاد في السفر والحضر أيضاً، وليس المراد بالقسمة هنا القسمة المعروفة عند الفقهاء، وإنما المراد هنا إباحة بعضهم بعضاً بموجوده، وفيه فضيلة الإيثار والمواساة، وقال بعضهم: وفيه جواز هبة المجهول. قلت: ليس شيء في الحديث يدل على هذا، وليس فيه إلا مواساة بعضهم بعضاً والإباحة، وهذا لا يسمى هبة؛ لأن الهبة تمليك المال، والتمليك غير الإباحة، وأيضاً الهبة لا تكون إلا بالإيجاب والقبول، لقيام العقد بهما، ولا بد فيها من القبض عند جمهور العلماء من التابعين وغيرهم، ولا يجوز فيما يقسم إلا مقسومة كما عرف في موضعها»[2].

المقارنة والخلاصة:

يميل الباحث إلى أن الاختلاف في مثل هذه المسائل، مما تضيق ثمرة الخلاف فيه؛ ما يجعل الخلاف بين الأقوال لفظياً، ويكون من اختلاف التنوع لا التضاد.

ذلك أن مقصود الجميع واحد، وهو إخراج التأمين التعاوني من عقود المعاوضات، أو المعاوضات المحضة، إلى عقود التبرعات؛ لأن الناظر في حقيقة التأمين وماهيته، يجد أن من أهم أركانه ومبادئه التي لا يمكن الانفكاك عنها بحال: عنصر الخطر والاحتمال[3]؛ ما يعني بالضرورة وجودَ غررٍ وجهالةٍ عاقبةٍ في المعاملة، وذلك من مفسدات

(١) الفائض التأميني (ص١٠).

(٢) عمدة القاري (١٣/ ٤٤).

(٣) الوسيط (٧/ ١١٥٣-١١٥٦)، الغرر (ص٦٥٠-٦٥٥)، التأمين بين الحظر والإباحة (ص١٧)، التأمين وأحكامه (ص٢٣٧)، الخطر والتأمين (ص٦٦).

المعاوضات في الشريعة.

إن هذه حقيقة لا يتجاوزها من له خبر بكنه التأمين وجوهره، وهذا من أشد ما تجادل فيه المخالفون في المسألة. بل إن علّة (الغرر) من أكثر الشبهات المُثارة حول التأمين، ومن أبرز ما علت به الأصوات، وتراشقت به سهام الفقهاء والباحثين.

ولما كان من المتقرر عند العلماء أن الغررَ الفاحش مفسدٌ للمعاوضة، وأن الربح والاسترباح من أبرز ما يميز المعاوضات، كان ثمة مخرج شرعي للتأمين التعاوني؛ هو: إخراج معاملة التأمين من دائرة المعاوضات المحضة، وذلك بقطع الطريق ومنع كل استرباح من ورائها، ونقله إلى دائرة التبرعات والتفضل والإحسان، التي يُغتفر فيها الغرر، أو التي يُغتفر فيها من الغرر ما لا يُغتفر في باب المعاوضات.

فالتأمين بجميع أنواعه فيه معنى المعاوضة، تقوى في بعض صورها وتضعف، إلا أن الفيصل في هذه القضية هو: (الربح)، فإن كان مقصدُ الربح فيها أصيلاً، صار عقد معاوضة، تجري عليه سائر أحكام عقود المعاوضات، وبما أن الغرر ركن ركين في عقد التأمين؛ فيكون هنا باطلاً.

إن عقد تأمينٍ يكون مقصد الربح فيه غير ظاهر، أو تابع (مثل أجور العاملين من أعضاء مجلس إدارة ومحاسبين وموظفين)، أو منعدم (تطوّع)، فإنه وإن كان فيه شبهة معاوضة «إذ هو قائم على أساس: أتبرع لك، بشرط أن تتبرع لي»[1]، إلا أن معنى التبرع فيه أظهر[2]، فيلحق به، ويمكن أن يكون هذا من تطبيقات قياس الشبه في فن الأصول، فيقاس على عقد التبرع لأنه أكثر شبهاً به من عقد المعاوضة، وبالتالي تجري عليه سائر أحكام عقود التبرعات، فيُغتفر

(١) الخطر والتأمين (ص٥٥، ٥٩، ٦٢، ٩٩).
(٢) الغرر (ص٦٤٦).

الغرر الحاصل فيه.

لا يعني الحكم بأن عقد التأمين التعاوني ليس من عقود المعاوضة المحضة؛ أن يكون في المقابل من عقود التبرعات المحضة؛ إذ لا تخلو هذه الدعوى بدورها من تكلّفٍ أيضاً.

وإنما يقال بأن عقد التأمين فيه من خصائص عقود المعاوضات وعقود التبرعات[1]، وهو إلى التبرعات أقرب. أو يقال إنه عقد تبرع من نوع خاص لا نظير له من عقود التبرعات في المدونات الفقهية[2].

المقصود من ذلك أن يكون معنى التعاون بارزاً فيه بروزاً واضحاً، بحيث يكون قصداً أساسياً لا ثانوياً، وأصيلاً لا تابعاً[3].

ومهما يكن من أمر؛ فإن أياً من هاتيك الأقوال يحقق المقصود إن شاء الله، وإن كان لبعض الفقهاء المعاصرين مراجعة لبعضها[4].

والله أعلم.

(١) التأمين التكافلي من خلال الوقف (ص١٤، ١٥).

(٢) الغرر (ص٦٤٦).

(٣) الغرر (ص٦٦٣).

(٤) تأصيل التأمين التكافلي على أساس الوقف (ص١٤، ١٦، ١٨)؛ تعقيب على بحث تأصيل التأمين التكافلي على أساس الوقف (ص٤٠، ٤١-٤٢)، التأمين الإسلامي (ص٢٥٦).

المبحث الثاني
مبدأ الحلول في التأمين التعاوني

المطلب الأول: المقصود بالحلول.

هو أن تحل شركة التأمين محل المؤمن له (المتضرر) في المطالبة بالتعويض من الجهة التي تسببت بالضرر.

مثال ذلك: في حال حصول حادث على سيارة المستأمن، وقد كان المتسبب بالحادث غيره، وكانت قيمة إصلاح السيارة (١٠٠٠٠) ريال مثلاً؛ فإن الشركة تقوم بدفع مبلغ قيمة إصلاح السيارة للمستأمن. ثم يتنازل المستأمن عن حقه في مطالبة المتسبب بالحادث قضائياً ونظامياً لشركة التأمين، وذلك في التعويض عن الضرر الذي لحق بسيارته، وبهذا تكون شركة التأمين قد حلّت محل المستأمن في ذلك.

المطلب الثاني: أهمية شرط الحلول.

تكمن أهمية الحلول في عدم الوقوع في الإثراء بلا سبب[١]؛ إذ في عدم وجود هذا الشرط جمعٌ بين التعويض ومبلغ التأمين، فيستفيد المستأمن من قسط التأمين، كما يستفيد من التعويض الذي يستحقه من المتسبب في الحادث حال ملاحقته قضائياً، ويكون بذلك إثراء على حساب التأمين[٢].

(١) مصادر الحق (١/ ٥٧-٦١).
(٢) التأمين الإسلامي (ص٣٠٢).

ولذلك فقد نص معيار التأمين الإسلامي (١١/ ٢) على المنع من الجمع بينهما.

المطلب الثالث: التوصيف الفقهي.

هذا المبدأ مشهور عند أهل القانون، وقد قال بعضهم: إنه حلولٌ قانوني؛ أي بنص القانون، وقال آخرون: إنه حوالة حق[١].

والذي يظهر أن هذا الشرط جائز شرعاً.

جاء في معيار التأمين الإسلامي (١٠/ ٦): «ترجع الشركة على المسؤول عن الحادث إذا كان تحقق الخطر المؤمن منه بفعل شخص ثبتت مسؤوليته التعاقدية أو التقصيرية أو بفعل من في حكمه؛ وبذلك تحل الشركة محل المشترك في جميع الدعاوى والحقوق الخاصة بالموضوع، وما تم تحصيله يكون للصندوق» ا.هـ.

إيرادات ومناقشة:

مما يمكن أن يرِد على هذا الشرط:

- أنه تنازلٌ عن حقٍ قبل ثبوته؛ والحق قبل ثبوته لا يحتمل التنازل[٢].

ويمكن أن يناقش: بعدم التسليم؛ إذ لا محذور فيه، وهو يشبه الإبراء عن المجهول الذي أجازه جمهور الفقهاء[٣].

- أن في هذا غرراً؛ لعدم معرفة قدر هذا الحق عند اشتراطه.

ويمكن أن يناقش من وجهين:

(١) التأمين الإسلامي (ص٢٩٨)، مبدأ حق الحلول (ص٦، ٧).
(٢) بدائع الصنائع (٥/ ٣٠٠)، شرح القواعد الفقهية (ص٣٠٢).
(٣) فتح القدير (٧/ ٤٩)، الشرح الصغير (٣/ ٥٠٣)، المغني (٨/ ٢٥١)، ومنعه الشافعية: الحاوي الكبير (٥/ ٢٧٢).

١. أن الغرر هنا تابع غير مقصود؛ لأن العقد لم يتجه على هذا التنازل، وإنما جاء هذا الشرط ضمن منظومة عقدية متكاملة.

٢. أن هذا الشرط ليس في عقد من عقود المعاوضات المحضة التي يؤثر فيها الغرر كما سبق بسطه.

إذا تقرر هذا؛ يبقى النظر في توصيفه الفقهي؛ وهو يحتمل أقوالاً:

القول الأول: أنه عقد وكالة عن حساب التأمين.

وهذا المفهوم من المعيار الشرعي، حيث جعل الشركة وكيلاً عن حساب التأمين في كل حال؛ ذلك أنه نص على أن (ما تم تحصيله يكون للصندوق). على أن نص المعيار ليس صريحاً في هذا التوصيف، ولم أجد في المستند الشرعي للمعيار ما يؤكد ذلك أو ينفيه.

القول الثاني: أنه عقد وكالة عن حساب التأمين وعن المستأمن[1].

فتكون الشركة وكيلاً عن حساب التأمين في قدر مبلغ التأمين المدفوع، ووكيلاً عن المستأمن في حال زاد التعويض المفروض قضاءً أو نظاماً عن المبلغ المدفوع، فيكون الزائد من نصيب المستأمن، وبهذا لا تكون الشركة في كل حال وكيلاً عن حساب التأمين.

القول الثالث: أنه تنازل عن حق.

وهذا أعدل الأقوال في نظر الباحث؛ ذلك أن جميع الحقوق والالتزامات ستنتقل بمقتضى هذا الشرط في عقد التأمين التعاوني من المستأمن إلى الشخصية الاعتبارية (حساب التأمين)، وتقوم بدلاً عنه أمام الجهات القضائية في جميع الدعاوى والحقوق الخاصة بالموضوع،

(١) التأمين الإسلامي (ص٣٠٠، ٣٠٢)، مبدأ حق الحلول (ص٩، ١٠-١١)، فتاوى التأمين (ص١٤٤-١٤٥)، حق الحلول في التأمين على الأشياء (ص١١، ١٣).

ويكـون هـذا الـشرط مقابل رفـع الضرر عنـه، ومن ثم تقـوم الشركة بموجب عقد الإدارة (الوكالة) بهذا العمل نيابة عن حساب التأمين.

وهـذا شرطٌ يوافـق مقتـضى عقـد التأمـين التعـاوني، ووجـه عدم استحقاق المستأمن شيئاً ولو زاد التعويض عن مبلغ التأمين المدفوع له أن المستأمن قد اشترط رفع الضرر عنه، وقد حصل له ذلك.

ويناقش القول بأنه عقد وكالة؛ من وجهين:

١. أن عقـد الوكالة من العقـود الجائزة غير اللازمة، ومبدأ الحلول لازمٌ، لا يسوغ التراجع عنه بعد الاتفاق عليه.

٢. أن محـل التوكيـل لا ينتقل إلى الوكيل ويخـرج من ملك الموكِّل، كما الحال في مبدأ الحلول.

هـذا؛ وقـد أبدى بعض الباحثـين تحفظاً على مبدأ الحلـول، مقترحاً مخرجاً يعالج ذلك، ولم يبدِ مبرراً شرعياً لذلك[1].

(١) صيغة مقدمة لشركة تأمين وإعادة تأمين (ص١١٨).

المبحث الثالث
شرط التحمل في التأمين التعاوني

المطلب الأول: المقصود بالتحمل:

التأمين التعاوني في أصله قائم على التحمل، فيتحمل المشتركون ما يقع عليهم من أضرار، ويحاولون تفتيت ثقلها عن بعضهم بعضاً.

والمراد بها هنا: اشتراط شركة التأمين (بصفتها وكيلاً عن حساب التأمين) عدم التحمل في حالات معينة، أو تحميل المستأمن جزءًا من تكاليف الحادث حال وقوعه[1].

المطلب الثاني: أهمية شرط التحمل:

تأتي أهمية هذا الشرط في ضمان عدم إساءة استخدام الخدمات التأمينية التي يشملها عقد التأمين[2].

المطلب الثالث: التوصيف الفقهي:

الذي يظهر أن هذا شرطٌ في العقد، وليس فيه مخالفة لمقصود الشارع ولا مقصود العقد؛ فيكون صحيحاً؛ ذلك أن «الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة، ولا يُحرم منها ويُبطل؛ إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله نصاً أو قياساً»[3]، «فكل ما لم يبين الله ولا رسوله

(١) مبدأ التحمل في التأمين التكافلي (ص٢٦٤)، التأمين الإسلامي (ص٣٤٨).
(٢) مبدأ التحمل في التأمين التكافلي (ص٢٦٤)، التأمين الإسلامي (ص٣٤٩).
(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٩/ ١٣٢).

ﷺ تحريمه من المطاعم والمشارب والملابس والعقود والشروط؛ فلا يجوز تحريمها، فإن الله سبحانه قد فصّل لنا ما حرم علينا، فما كان من هذه الأشياء حراماً؛ فلا بد أن يكون تحريمه مفصّلاً، وكما أنه لا يجوز إباحة ما حرمه الله، فكذلك لا يجوز تحريم ما عفا عنه ولم يحرمه»[1].

جاء في معيار التأمين الإسلامي (٩/ ١): «لا مانع شرعاً من اشتراط شروط خاصة بالمدد، أو عدم التحمل في حالات معينة، مثل حالة عدم الإبلاغ عن الحادث، أو أن يتحمل المشترك مبلغاً معيناً من التعويض، وتصبح هذه الشروط المنصوص عليها في الوثيقة واجبة الوفاء بها ما دامت لا تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، ومقتضى الاتفاق» ا.هـ.

وقد أجاز مثل هذا الشرط عدد من الهيئات الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية[2].

أقول: ومع تقرير الجواز؛ فمن المناسب تقييد هذا الشرط، ومراعاة كونه في صالح جميع الأطراف، فلا يبخس حق المستأمن منفرداً، ولا يبخس حق المستأمنين مجتمعين (حساب التأمين).

وهذا ما جاء في فتوى ندوة البركة (٤/ ٤): «شرط عدم التحمل في وثائق التأمين الإسلامية جائز شرعاً، ومع ذلك ترى اللجنة بالنسبة

(١) إعلام الموقعين (١/ ٣٨٣).

وقد اختلف الفقهاء في الشروط المقترنة بالعقد؛ على ثلاثة أقوال: القول الأول للظاهرية: أن الأصل في الشروط المنع إلا بدليل؛ مستدلين بحديث: «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل». القول الثاني لجمهور الفقهاء: أن الشرط إذا كان من مقتضى العقد جاز وإلا كان باطلاً. القول الثالث: رواية في المذهب ونصره ابن تيمية وابن القيم: أن الأصل في الشروط الصحة ما لم يخالف مقصود الشارع أو مقصود العقد. وهذا القول أسعد بالدليل. الإحكام لابن حزم (٥/ ٦، ١٢-٤٩)، مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٩/ ١٢٦، ١٣٢ ١٣٧-١٣٨، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٢)، إعلام الموقعين (١/ ٣٤٤-٣٤٩).

(٢) فتاوى التأمين (ص١٤٣-١٤٤، ١٤٦).

لـلأضرار الكبـيرة المتجـاوزة للحـد الأدنـى المتفـق عليـه؛ أنه يحسـن شـمول التعويض لها كاملة دون أن يطرح منـه ذلك الحد الأدنى، ولا ينبغي لشركات التأمين الإسـلامية أن تسـتثني في هذه الحال جزءاً من الأضرار، بـل تتجنب ذلك بقدر الإمكان، وفي هذا الاجتناب ترغيب في التعامل معها وإظهار للفرق بينها وبين غيرها في التعامل على أساس العدل والإنصاف» ا.هـ.

الخاتمة

في خاتمة هذا البحث، أسجل أهم ما توصلت إليه من نتائج، وهي على النحو الآتي:

١. تقتصر العلاقة بين حملة الوثائق وشركة التأمين على إدارة التدفقات النقدية للأموال وعمليات التأمين، وذلك من باب الوكالة، وفي استثمار هذه الأموال، وذلك من باب الوكالة أو المضاربة، ويجوز أن تكون الوكالة بأجر مقطوع عن كل وثيقة، أو نسبة من قسط كل وثيقة أو من المال المتجمّع ابتداءً، ولا يجوز أن تكون نسبة من وعاء الفائض التأميني.

٢. العلاقة بين حملة الوثائق وحساب التأمين: التزام بدفع قسط مالي؛ للتعاون على رفع الأضرار عن مجموع المشتركين، وهذا من المعاملات التي يغتفر الغرر فيها.

٣. يجوز اشتراط حلول الشركة محل حامل الوثيقة في المطالبة بالتعويض؛ وذلك من باب تنازل المستأمن عن حقه لحساب التأمين، في الدعاوى والحقوق الخاصة بالموضوع.

٤. يجوز اشتراط حساب التأمين على حملة الوثائق تقييد تحمل التعويض بأوصاف معينة وحالات محددة.

فهرس المصادر والمراجع:

٥. أبحاث هيئة كبار العلماء.
٦. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد بن حزم، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة البخاري.
٧. إعلام الموقعين، أبو عبدالله ابن قيم الجوزية، دار الجيل، ١٩٧٣م.
٨. بدائع الصنائع، الكاساني، دار الكتب العلمية.
٩. تأصيل التأمين التكافلي على أساس الوقف والحاجة الداعية إليه، تقي العثماني، حولية البركة، العدد الثامن.
١٠. التأمين الاجتماعي في ضوء الشريعة الإسلامية، د.عبداللطيف محمود آل محمود، دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
١١. التأمين التكافلي من خلال الوقف، د.يوسف الشبيلي، ملتقى التأمين التعاوني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، الرياض، ١٤٣٠هـ.
١٢. التأمين بين الحظر والإباحة، د.محمد بن أحمد الصالح، بلا ناشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
١٣. التأمين بين الحظر والإباحة، سعدي أبو جيب، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
١٤. التأمين بين الحلال والحرام، عبدالله المنيع، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٣هـ.
١٥. التأمين في الشريعة والقانون، د.شوكت محمد عليان، دار الشواف، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ.
١٦. التأمين وأحكامه، د.سليمان بن إبراهيم بن ثنيان، دار بان حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
١٧. تحرير الكلام في مسائل الالتزام، محمد الحطاب، تحقيق: عبدالسلام الشريف، دار الغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.
١٨. تعليق على بحث تأصيل التأمين التكافلي على أساس الوقف والحاجة الداعية إليه، أ.د.الصديق الضرير، حولية البركة، العدد الثامن.
١٩. الحاوي الكبير، علي الماوردي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩.
٢٠. حق الحلول في التأمين على الأشياء؛ معناه – شرعيته – أثره. د.علي الصوا، مؤتمر التأمين التعاوني، تنظيم: الجامعة الأردنية، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي.
٢١. الخطر والتأمين، د.رفيق بن يونس المصري، دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٢٢. الربا والمعاملات المصرفية، د.عمر بن عبدالعزيز المترك، دار العاصمة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.
٢٣. الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، أحمد الدردير، دار المعارف.

٢٤. شرح القواعد الفقهية، أحمد الزرقا، دار القلم، الطبعة السادسة، ١٤٢٢هـ.
٢٥. صيغة مقدمة لشركة تأمين وإعادة تأمين في الإسلام، د.فتحي لاشين، الندوة الفقهية الثالثة، بيت التمويل الكويتي، ١٩٩٠م.
٢٦. عمدة القاري، بدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي.
٢٧. الغرر وأثره في العقود، د.الصديق محمد الأمين الضرير، ط.دار الجيل، والدار السودانية للكتب، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
٢٨. الفائض التأميني، د.محمد القري، ملتقى التأمين التعاوني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، الرياض، ١٤٣٠هـ.
٢٩. فتاوى التأمين، جمع د.عبدالستار أبو غدة، د.عز الدين خوجه، مجموعة دلة البركة.
٣٠. فتح القدير، الكمال ابن الهمام الحنفي، نشر: دار الفكر، الطبعة الثانية، بلا تاريخ نشر.
٣١. قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي.
٣٢. قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي بجدة.
٣٣. القمار حقيقته وأحكامه، د.سليمان بن أحمد الملحم، كنوز أشبيليا، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
٣٤. مبدأ التحمل في التأمين التكافلي، د.عبدالستار أبو غدة، بحوث في المعاملات والأساليب المصرفية الإسلامية، الجزء الخامس.
٣٥. مبدأ حق الحلول دراسة مقارنة، د.دعيج المطيري، مؤتمر وِثَاق للتأمين التكافلي، الكويت، ١٤٢٧هـ.
٣٦. مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية، مجمع الملك فهد، ١٤٢٥، توزيع: وزارة الشؤون الإسلامية.
٣٧. المدونة الكبرى، الإمام مالك، دار صادر.
٣٨. مصادر الحق في الفقه الإسلامي، عبدالرزاق السنهوري، المجمع العربي العلمي الإسلامي.
٣٩. المعايير الشرعية، نشر: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، البحرين، ١٤٢٨هـ، (معيار رقم (٢٦) التأمين الإسلامي).
٤٠. المغني، أبو محمد ابن قدامة المقدسي، ت/ د.عبدالله التركي، ود.عبدالفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الطبعة الخامسة، ١٤٢٦.
٤١. الميسر والقمار، د.رفيق بن يونس المصري، ط.دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٤٢. نظام التقاعد المدني والمذكرة الإيضاحية والتعديلات الصادرة عليه، صدر بالمرسوم الملكي (م/ ٤١) وتاريخ ٢٩/ ٠٧/ ١٣٩٣هـ.
٤٣. وقفات في قضية التأمين، د.سامي السويلم، ملتقى التأمين التعاوني، الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل، الرياض، ١٤٣٠هـ.

محتويات البحث:

تمهيد: في أنواع التأمين ٤٨٨
النوع الأول: التأمين الاجتماعي ٤٨٨
النوع الثاني: التأمين التبادلي ٤٨٩
النوع الثالث: التأمين التجاري (الاستباحي/ التقليدي) ٤٩٠
المبحث الأول: علاقة حملة الوثائق بجهة التأمين التعاوني والأحكام المنظمة لذلك ٤٩١
المطلب الأول: علاقة حملة الوثائق بشركة التأمين ٤٩١
المطلب الثاني: علاقة حملة الوثائق بحساب التأمين ٤٩٣
المبحث الثاني: مبدأ الحلول في التأمين التعاوني ٤٩٨
المطلب الأول: المقصود بالحلول ٤٩٨
المطلب الثاني: أهمية شرط الحلول ٤٩٨
المطلب الثالث: التوصيف الفقهي ٤٩٩
المبحث الثالث: شرط التحمل في التأمين التعاوني ٥٠٢
المطلب الأول: المقصود بالتحمل ٥٠٢
المطلب الثاني: أهمية شرط التحمل ٥٠٢
المطلب الثالث: التوصيف الفقهي ٥٠٢
الخاتمة ٥٠٥
فهرس المصادر والمراجع ٥٠٦

تم بحمد الله