
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

المملكة العربية السعودية
الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء

مجلة البحوث الإسلامية

مجلة علمية دورية محكمة تشرف
على إصدارها الأمانة العامة
لهيئة كبار العلماء

العدد (١١١)
جمادى الأولى، جمادى الآخرة،
رجب، شعبان ١٤٣٨هـ

عنوان المراسلة: مجلة البحوث الإسلامية
صندوق بريد (٢٢٥٧١) الرياض - الرمز البريدي (١١٤١٦)
هاتف وفاكس (٠٠٩٦٦١١٤٠٤٧٠٥٠) - (٠٠٩٦٦١١٤٥٧١٨٥٥)
البريد الإلكتروني: islamic@ssa.gov.sa

صفحة المجلة في موقع الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء
http://www.ssa.gov.sa

يشترط للنشر في المجلة

١. أن يتسم البحث بالأصالة والجدة والإضافة العلمية وسلامة الاتجاه.
٢. أن يلتزم بالمناهج والأدوات والوسائل العلمية المتعارف عليها في التخصص.
٣. أن يكون البحث دقيقا في التوثيق والتخريج.
٤. ألا يكون قد سبق نشره.
٥. ألا يكون مستلا من بحث أو رسالة أو كتاب للباحث نفسه أو غيره .
٦. ألا تزيد صفحات البحث مع ثبت المراجع عن (٥٠) صفحة مقاس A4.

إجراءات تقديم البحوث :

١. أن يقدم الباحث طلبا بنشر البحث مع الالتزام بعدم نشره من قبل بأي وسيلة من وسائل النشر وألا ينشره لاحقا إلا بعد موافقة خطية من هيئة تحرير المجلة.
٢. أن يكون البحث مكتوبا بخط (Traditional Arabic) حجم خط المتن (١٨)، وحجم خط الحاشية (١٤).
٣. أن يرفق بالبحث سيرة ذاتية للباحث وملخصاً لا يزيد عن (٢٥٠ كلمة)، مع ترجمة للملخص باللغة الإنجليزية.
٤. لا تلتزم إدارة المجلة برد البحوث التي لم تنشر لأصحابها .
٥. يستحق الباحث بعد نشر بحثه خمس نسخ مستلة من بحثه، ونسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه ومكافأة مالية.
٦. ترسل البحوث على الإيميل الخاص بالمجلة (islamic@ssa.gov.sa) من نسختين نسخة (word) ونسخة (pdf) أو في قرص مرن على صندوق البريد رقم (٢٢٥٧١) الرياض (١١٤١٦)
٧. جميع المخاطبات تكون باسم رئيس تحرير مجلة البحوث الإسلامية.

تنبيه : البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها.

المشرف العام على المجلة :

سماحة الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ

المفتي العام للمملكة العربية السعودية
ورئيس هيئة كبار العلماء والرئيس العام للبحوث العلمية والإفتاء.

نائب المشرف العام :

معالي الشيخ الدكتور فهد بن سعد الماجد

الأمين العام لهيئة كبار العلماء .

الهيئة الاستشارية:

معالي الشيخ الدكتور عبد الله بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ

رئيس مجلس الشورى وعضو هيئة كبار العلماء (السعودية).

معالي الشيخ الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي

المستشار بالديوان الملكي وعضو هيئة كبار العلماء (السعودية).

معالي الشيخ الدكتور محمد بن عبد الكريم العيسى

الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي وعضو هيئة كبار العلماء (السعودية).

معالي الشيخ محمد بن حسن آل الشيخ

عضو هيئة كبار العلماء وعضو اللجنة الدائمة للفتوى (السعودية).

أ. د. قطب مصطفى سانو

وزير الدولة للشئون الدبلوماسية في جمهورية غينيا ونائب رئيس مجمع الفقه الإسلامي الدولي (غينيا).

أ. د. عبد الناصر أبو البصل

رئيس جامعة العلوم الإسلامية سابقا، والأستاذ بجامعة اليرموك (الأردن).

أ. د. محمد عبد الرزاق الطبطبائي

رئيس اللجنة الاستشارية العليا لتطبيق الشريعة بالديوان الأميري (الكويت).

رئيس التحرير :

الأستاذ الدكتور عياض بن نامي السلمي

مدير التحرير :

الدكتور عيسى بن محمد العويس

هيئة التحرير :

أ. د. عبد الفتاح إدريس

جامعة الأزهر – (مصر).

أ. د. عبد الحميد عشاق

نائب مدير دار الحديث الحسنية – (المغرب).

أ. د. هشام بن عبد الملك آل الشيخ

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – (السعودية).

أ. د. محمد بن حسين الجيزاني

الجامعة الإسلامية – (السعودية).

أ. د. عبد العزيز بن سعود الضويحي

جامعة الملك سعود – (السعودية).

المستشار الإعلامي:

د. محمد بن سليمان الصبيحي

المحتويات

م	العنوان	الصفحة
١	كلمة سماحة مفتي عام المملكة المشرف العام على المجلة	١١
٢	كلمة التحرير	١٧
٣	التحويلات المالية المعاصرة - دراسة فقهية إعداد: د. عبدالله بن سليمان الباحوث - د. أحمد بن محمد الخضيري	٢١
٤	النظر المقاصديّ عند أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه مقاربة تأسيسية للمنهج إعداد: د. عبد الكريم بن محمد بناني	٩٣
٥	المقدم والمؤخر في القرآن الكريم من خلال تفسير البسيط للواحدي جمعاً ودراسة إعداد: الدكتور علي بن جريد بن هلال العنزي	١٦٥
٦	النسيان وأثره في الصيام - دراسة فقهية إعداد: د. ياسر بن إبراهيم بن محمد الخضيري	٢٣٣
٧	دلالة حكاية الصحابي فعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بلفظ ظاهره العموم - دراسة تأصيلية تطبيقية إعداد: د. فيصل بن سعود بن عبدالعزيز الحليبي	٢٩٩
٨	استثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر أو من ينوب عنه وضوابطه إعداد: الأستاذ الدكتور/ عبدالعزيز بن محمد الحجيلان	٣٦٩
٩	الملحق - من فتاوى اللجنة الدائمة للفتوى	٤١٧

فضل شهر رمضان وعمارته بالطاعات

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله. أما بعد:

فإن شهر رمضان من مواسم الخيرات التي ينبغي أن يغتنمها من يمنُّ الله عليه بإدراكها، فهو شهر فضله الله على سائر الشهور بابتداء نزول القرآن العظيم كما قال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1].

وفرض الله صيامه على كل مكلف، وجعله أحد أركان الإسلام ومبانيه العظام، التي لا يكتمل الدين إلا بها، كما قال عليه الصلاة والسلام فيما أخرجه الشيخان عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بُنِيَ الإِسْلاَمُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلاَةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ»[2].

فأوقات هذا الشهر يجب أن تعمر بالطاعات وصيام أيامه هو الركن الرابع من أركان الإسلام، والصوم من العبادات الخفية التي يؤتمن عليها العبد، ولا يطلع على قيامه بها -على الوجه

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) رواه البخاري، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بُنِيَ الإِسْلاَمُ عَلَى خَمْسٍ» رقم (٨)، ورواه مسلم في الإيمان باب أركان الإسلام ودعائمه العظام رقم (١٦).

المطلوب- إلا الله، ولذلك أعظم الله أجره، وتكفل بجزائه، كما جاء في الحديث القدسي عَنْ أَبِي صَالِحٍ الزَّيَّاتِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قَالَ اللَّهُ: كُلُّ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ لَهُ، إِلَّا الصِّيَامَ، فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ، وَالصِّيَامُ جُنَّةٌ، وَإِذَا كَانَ يَوْمُ صَوْمِ أَحَدِكُمْ فَلاَ يَرْفُثْ وَلاَ يَصْخَبْ، فَإِنْ سَابَّهُ أَحَدٌ أَوْ قَاتَلَهُ، فَلْيَقُلْ: إِنِّي امْرُؤٌ صَائِمٌ»[1]، وفي ذلك إشارة إلى أن الصوم الشرعي لا يكون إلا لله وحده، ولا يعلم حصول حقيقته إلا الله، وهو سبحانه يتولى جزاء الصائمين.

وخص الله أهل الصيام بباب في الجنة يدخلون منه لا يدخل منه إلا الصائمون، كما جاء في الصحيحين من حديث سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «إِنَّ فِي الجَنَّةِ بَابًا يُقَالُ لَهُ: الرَّيَّانُ، يَدْخُلُ مِنْهُ الصَّائِمُونَ يَوْمَ القِيَامَةِ، لاَ يَدْخُلُ مِنْهُ أَحَدٌ غَيْرُهُمْ، يُقَالُ: أَيْنَ الصَّائِمُونَ؟ فَيَقُومُونَ لاَ يَدْخُلُ مِنْهُ أَحَدٌ غَيْرُهُمْ، فَإِذَا دَخَلُوا أُغْلِقَ فَلَمْ يَدْخُلْ مِنْهُ أَحَدٌ»[2].

والصوم من أسباب إجابة الدعاء فقد صح عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن دعوة الصائم لا ترد، فعن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ثلاث دعوات لا ترد: دعوة الوالد لولده، ودعوة الصائم، ودعوة المسافر»[3].

(١) رواه البخاري كِتَابُ الصَّوْمِ، بابٌ: هَلْ يَقُولُ إِنِّي صَائِمٌ إِذَا شُتِمَ رقم (١٩٠٤)، ورواه مسلم في الصيام، باب فضل الصيام رقم (١١٥١).

(٢) رواه البخاري كِتَابُ الصَّوْمِ بابٌ: الرَّيَّانُ لِلصَّائِمِينَ رقم (١٨٩٦)، ورواه مسلم في كتاب الصيام باب فضل الصيام رقم (١١٥٢).

(٣) رواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب صلاة الاستسقاء، باب استحباب الصيام للاستسقاء رقم (٦٣٩٢).

ولعظم هذه العبادة وفضلها جعل الله ما ينشأ عنها من آثار مستكرهة في عرف الناس حسنةً محمودةً عند الله كما قال النبي ﷺ: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ المِسْكِ، لِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ يَفْرَحُهُمَا: إِذَا أَفْطَرَ فَرِحَ، وَإِذَا لَقِيَ رَبَّهُ فَرِحَ بِصَوْمِهِ»(١).

وأما ليالي هذا الشهر فالمشروع عمارتها بالقيام، وقراءة القرآن، وفيها ليلة عظم الله شأنها، ورفع قدرها وجعلها خيرا من ألف شهر وهي ليلة القدر، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ ۝٢ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾(٢)، فالآية صريحة في أن القرآن نزل في ليلة القدر، فإذا ضممنا لها آية سورة البقرة وهي قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾(٣) تبين أن ليلة القدر في رمضان.

وقد اقتضت حكمة الله إخفاءها ليجتهد المسلمون في كل ليالي الشهر طلبا لإدراكها. ومن قام تلك الليلة غفر له ما تقدم من ذنبه، كما جاء في الحديث الصحيح: «من قام ليلة القدر إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه»(٤).

وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه أخبر أنها في العشر الأواخر

(١) رواه البخاري كِتَابُ الصَّوْمِ، بابٌ: هَلْ يَقُولُ: إِنِّي صَائِمٌ إِذَا شُتِمَ رقم (١٩٠٤)، ورواه مسلم في الصيام، باب فضل الصيام رقم (١١٥١).

(٢) القدر: ١-٣.

(٣) البقرة: ١٨٥.

(٤) رواه البخاري كتاب الصوم باب من صام رمضان إيماناً واحتسابا رقم(١٩٠١)، ورواه مسلم باب من قام ليلة القدر إيمانًا واحتسابًا رقم (٧٦٠).

من رمضان وأن أرجاها ليالي الأوتار منه فعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «تَحَرَّوْا لَيْلَةَ القَدْرِ فِي الوِتْرِ، مِنَ العَشْرِ الأَوَاخِرِ مِنْ رَمَضَانَ»(١).

وهذه الليلة العظيمة تضاعف فيها الأعمال أكثر مما تتضاعف في غيرها، ويستجاب فيها الدعاء أكثر مما يستجاب في غيرها، وقد أرشد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من أدركها إلى الدعاء فيها بجوامع الكلم، كما ثبت في حديث عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ عَلِمْتُ أَيُّ لَيْلَةٍ لَيْلَةُ القَدْرِ مَا أَقُولُ فِيهَا؟ قَالَ: «قُولِي: اللَّهُمَّ إِنَّكَ عُفُوٌّ تُحِبُّ الْعَفْوَ فَاعْفُ عَنِّي»(٢).

وعفو الله عن خطأ العبد، وضعف عمله، وما يقع فيه من التقصير يستوجب النجاة من العقوبة، والسلامة من العذاب، ويقتضي رحمته، والفوز بجنته، وهي نهاية كل طالب وغاية كل موفق.

ووصيتي لنفسي وإخواني المسلمين أن يغتنموا هذه الفرصة التي ربما لا تتكرر، ويقبلوا في هذا الشهر على عبادة ربهم وفق ما شرع، وأن يخلصوا النية، ويجددوا التوبة من جميع الذنوب والمعاصي، وأوصيهم ونفسي بالصفح والعفو عمن أساء إليهم لعل الله أن يتجاوز عنا وعنهم، وأن يشملنا بعفوه، ويغمرنا بفيض كرمه فنحظى برضاه.

(١) رواه البخاري كتاب فضل ليلة القدر بَابُ تَحَرِّي لَيْلَةِ القَدْرِ فِي الوِتْرِ مِنَ العَشْرِ الأَوَاخِرِ رقم (٢٠١٧)، ورواه مسلم في الصيام باب استحباب صوم ستة أيام من شوال رقم (١١٦٩).

(٢) رواه الترمذي رقم (٣٥١٣) ت شاكر، ورواه ابن ماجه بَابُ الدُّعَاءِ بِالْعَفْوِ وَالْعَافِيَةِ رقم (٣٨٥٠)، وصححه الألباني.

وقد أرشد النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى الإمساك في هذا الشهر عن مجازاة المسلم من سبه أو شتمه، أو قاتله فقال: «وَالصِّيَامُ جُنَّةٌ، وَإِذَا كَانَ يَوْمُ صَوْمِ أَحَدِكُمْ فَلاَ يَرْفُثْ وَلاَ يَصْخَبْ، فَإِنْ سَابَّهُ أَحَدٌ أَوْ قَاتَلَهُ، فَلْيَقُلْ إِنِّي امْرُؤٌ صَائِمٌ»(١).

كما ينبغي أن يحفظ المسلم أوقات هذا الشهر الثمينة فلا يضيعها باللهو واللغو وفضول الكلام، وأن يستغلها فيما ينفعه في دينه ودنياه، من العمل الصالح، وأن يكثر فيه من قراءة القرآن، وصلاة النوافل، وبر الوالدين، والصدقة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وصلة الأرحام، وتعلم العلم النافع وتعليمه.

كما ينبغي أن يعلم المسلم أن الصوم ليس بالإمساك عن الأكل والشرب والجماع فحسب، بل لابد أن تصوم جوارح المسلم عن كل ما حرم الله فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ وَالعَمَلَ بِهِ، فَلَيْسَ لِلَّهِ حَاجَةٌ فِي أَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ»(٢).

فمن صام فلابد أن يصوم لسانه عن السب، والغيبة، والنميمة، وقول الزور، والكذب، بل وعن فضول الكلام الذي لا فائدة فيه، وتصوم عينه عن مشاهدة المحرمات، والنظر إلى العورات، وتصوم أذنه عن الاستماع لما حرم الله من المعازف وفحش القول، ويصوم قلبه عن بغض ما شرع الله وما أحبَّ من الطاعات والأعمال، وعن بغض العباد وما هم عليه من الهيئات والأحوال، إلا بسبب شرعي

(١) سبق تخريجه ص (١٢)

(٢) رواه البخاري كِتَابُ الصَّوْمِ بَابُ مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ، وَالعَمَلَ بِهِ فِي الصَّوْمِ رقم (١٩٠٣).

يدعوه إلى ذلك، ويصوم عن حب ما حرم الله من الشهوات، وما يصرف عن الإقبال عليه من الشبهات، وعن الحسد المفضي إلى تمني زوال النعمة عن المسلم.

وقد كان السلف الصالح في رمضان يحرصون على ألا يضيع شيء من أوقات هذا الشهر في غير طاعة الله، بل كانوا يخصونه بأفضل الطاعات، فقد روي عن جماعة من السلف منهم سعيد ابن المسيب، والإمام مالك بن أنس -رحمهم الله- تركهم الاشتغال بالحديث وروايته في رمضان والإقبال على قراءة القرآن وتدبره. وكان منهم من يختم القرآن في هذا الشهر كل ثلاثة أيام ومنهم من يختم في أقل من ذلك.

وختاما أسأل الله لي ولجميع المسلمين التوفيق لما يحب ربنا ويرضى من القول والعمل وأن يتقبل منا أعمالنا، ويعفو عن تقصيرنا، والحمد لله أولا وآخرا وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين .

عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ
المفتي العام للمملكة العربية السعودية
ورئيس هيئة كبار العلماء
والرئيس العام للبحوث العلمية والإفتاء

من مشكلات البحث في القضايا المعاصرة
صعوبة تكييف المسألة الفقهية المستجدة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد.

فإن البحث العلمي لا يخلو من مشكلات وعقبات، ولكن البحث في القضايا المعاصرة يختص بنوع من المشكلات لا يوجد فيما سواه، ومنها مشكلة تكييف المسألة الفقهية المستجدة. والتكييف مصطلح يطلقه المتقدمون على بيان الكيف، وعند المعاصرين يمثل التكييف مرحلة مهمة من مراحل دراسة النازلة الفقهية، حيث يبين فيها الباحث الاسم الشرعي للنازلة، ويحدد الباب الذي تنضوي تحته، ويطلب حكمها بالنظر في مسائله. ويتم له ذلك بعد معرفة صورة النازلة، والظروف التي اكتنفت نشأتها، والدافع إليها في بيئتها الأصلية، إن كانت من المعاملات الوافدة من خارج البيئة، والآثار التي يمكن أن تنشأ عن منعها أو إباحتها، فإن رآها بيعا نظر حكمها في باب البيوع، وإن رآها إجارة أو جعالة بحث عنها في بابها، ونظر في انطباق الشروط وانتفاء الموانع بعد تحديد الاسم الشرعي لها.

والمسألة إن كانت مقطوعة الصلة بغيرها، سهل على الباحث النظر فيها، وجمع أدلتها. ولكن الواقع أن القضايا المعاصرة من سماتها التداخل، فهي متداخلة مع بعضها البعض ومتداخلة مع مسائل من علوم أخرى كثيرة، وهذا يجعل تصور المسألة والإحاطة بجميع جوانبها أمراً صعباً، وينشأ عن ذلك صعوبة تكييفها. فالمسألة في المعاملات المالية قد يكون لها صلة بالجانب الاجتماعي،

وأحياناً لها صلة بالجانب الطبي أو البيئي، فمسألة الإجارة المنتهية بالتمليك مثلاً لها جانب اقتصادي تنموي، فهي نوع من المعاملات الربحية، التي تقلل المخاطرة برأس المال، والتجار يميلون إلى البعد عن المخاطرة، وهي من جانب المستأجر قد تتناسب مع دخله، ولا يحتاج فيها إلى كفيل، فيتجمّل باستعمال سيارة، أو سكنى دارٍ، من غير أن يوجد ما يشير إلى أنها مستأجرة. وهي من جانب آخر قد تؤدي إلى إرهاق محدودي الدخل بالديون، وقد ينشأ عنها خلاف بين المتعاقدين، وقد يضيف بعضهم شروطا تخرجها عن كونها إجارة.

والجراحة التجميلية لها جانب طبي يحدد خطورتها ومدى إمكانية نجاحها، ولها جانب نفسي، واجتماعي يحدد أهميتها بالنسبة للشخص، ولها جانب اقتصادي فهي ربما أثرت على دخل الأسر المتوسطة بتكاليفها الباهظة، ولها جانب أخلاقي، فربما كان فيها غش وتدليس على الخاطب ونحوه.

فلا نكاد نجد مسألة من القضايا المعاصرة إلا ولها جوانب متعددة، يتحتم على الباحث النظر فيها، وتقدير مدى المنفعة والضرر منها من هذا الجانب.

وحين يحاول الباحث تكييف المسألة بمعرفة الاسم الشرعي لها، ووضعها في بابها الصحيح، لينزل أحكام الباب عليها، ربما وضعها في غير مكانها، مغترا بالاسم المشهور، أو بما يعرفه من صورها إذا كانت ذات صور متعددة، أو بما بدا له من فوائدها، أو أضرارها، أو ما ينشأ عنها.

وبعض الباحثين يصب جهده على جانب واحد من جوانب المسألة دون غيره، ويبني رأيه الشرعي عليه بعد أن يحشد له ما تيسر من الأدلة، وهذا يجعل الحكم الذي يتوصل إليه انطباعيا، وليس موضوعيا، لتأثره بالميل الشخصي للباحث من حيث لا يشعر.

ومما يلحظ في هذا المقام محاولة بعض الباحثين رد كل معاملة، أو عقد للعقود المسماة في الفقه الإسلامي السائدة في الزمن الأول، وهذا قد يؤدي إلى التكييف الخاطئ، الذي ينشأ عنه الخطأ في الحكم. فكثير من العقود الجديدة غير المسماة في الفقه الإسلامي، لا يمكن ردها إلى عقد واحد، بل هي عقود مركبة من عدة عقود، وحكمها مجتمعة لا يلزم أن يكون كحكمها منفردة. وصعوبة التكييف واحتمال الخطأ فيه قد يتبعه الخطأ في تنزيل الأحكام الواردة في النصوص، وفي مدونات الفقه القديمة على الوقائع والمسائل الجديدة، مع اختلافها عنها في البواعث والآثار.

ومما يخفف من هذه المشكلة أن يسند النظر في القضايا المعاصرة إلى الهيئات العلمية، والمجامع الفقهية، بعد دعمها بالخبراء المتخصصين في الاقتصاد، والطب، وعلم النفس، وغيرها من العلوم التي لها صلة بالمستجدات الفقهية. والحمد لله والصلاة والسلام على رسوله وآله.

رئيس التحرير

أ. د. عياض بن نامي السلمي

التحويلات المالية المعاصرة
دراسة فقهية

إعداد
د. عبدالله بن سليمان الباحوث
كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

د. أحمد بن محمد الخضيري
كلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص بحث التحويلات المالية المعاصرة

دراسة فقهية

تقوم الحوالات المالية بدور حيوي ومهم وتقدم خدمات كبيرة للعملاء؛ حيث تعمل على نقل الحقوق المالية دون الالتجاء إلى نقل النقود حسيّاً، فمع التقدم الكبير في وسائل الاتصال، ومع كثرة هجرة العمالة من بلد إلى آخر، ونمو التبادل التجاري بين الدول، ازدادت الحاجة لنقل وتحويل الأموال سواء على المستوى الفردي، أو على مستوى المؤسسات والشركات، ونظراً لاشتمال الحوالات المصرفية الخارجية على الصرف غالباً، فإن هذا يعد أحد المشاكل التي تصاحب هذه الحوالات؛ لأن الصرف من أوسع الأبواب التي يدخل فيها الربا، ومن هنا جاءت هذه الدراسة لمحاولة الإجابة على كثير من الأسئلة التي تطرح حول مدى شرعية التحويلات المالية في صورها المعاصرة المختلفة، ومن ثم فقد تم تقسيم البحث إلى ثلاثة مباحث؛ عرض الأول منها لحقيقة الحوالة المصرفية وأركانها وأنواعها، في حين تناول المبحث الثاني التكييف الفقهي للحوالة المصرفية، أما المبحث الثالث فقد تناول مسألة اجتماع الصرف والحوالة.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: فهذه دراسة بعنوان: (التحويلات المالية المعاصرة: دراسة فقهية).

ويحسن لعرض الموضوع بيان الآتي:

أولاً: أهمية الموضوع:

بعد التقدم الكبير في وسائل الاتصال، ومع كثرة هجرة العمالة من بلد إلى آخر، ونمو التبادل التجاري بين الدول، ازدادت الحاجة لنقل وتحويل الأموال سواء على المستوى الفردي، أو على مستوى المؤسسات والشركات، لذا فإن الحوالات المصرفية تقوم بدور حيوي ومهم وتقدم خدمة كبيرة لعملاء المصارف؛ حيث تعمل على نقل الحقوق المالية دون الالتجاء إلى نقل النقود حسيّاً، كما أنها تتميز عن غيرها من أساليب الدفع بكونها غير مكلفة وسريعة التنفيذ وسهلة الاستخدام من قبل المصارف، بالإضافة إلى ما تتمتع به من أمان نتيجة إجراءات المراقبة المتطورة والحديثة، الأمر الذي أدى إلى إقبال كثير من الناس على هذا النوع من العقود وزيادة ثقتهم بكفاءة هذه الخدمات التي تقدمها المصارف؛ مما دعا كثيراً من المصارف إلى تخصيص فروع للتحويل، كما ظهرت شركات ومؤسسات محلية ودولية متخصصة في إجراء الحوالات المالية.

ولذا فإن للتحويلات المصرفية أهمية متعددة الجوانب، فبالنسبة للمصرف تعتبر التحويلات المصرفية مصدر دخل يتقاضى عليها عمولة، فهي من وسائل الكسب المشروع بالنسبة إليه، وخاصة أنها قليلة التكاليف بالنسبة لوسائل الدفع الأخرى؛ لأن عمل المصرف يقتصر على مجموعة من القيود المحاسبية البسيطة في الجانب الدائن من حساب المستفيد، وفي الجانب المدين من حساب العميل الآمر بالتحويل، أو تحرير شيك يتسلمه الآمر.

وبالنسبة لطالب التحويل فهي وسيلة لحفظ أمواله من الضياع، وتفادي خطر الطريق، وتوفر عليه الجهد والوقت في معاملاته التجارية، وتساعده على الوفاء بالتزاماته المالية في مواعيد استحقاقها.

أما المستفيد فهي تؤدي إلى استيفاء حقه في موعده، وإدخال المال محل الحق في ذمته بمجرد إجراء القيد الحسابي في الجانب الدائن من حسابه، دون أن يتكبد عبء النقل والقبض والتأخير.

ونظراً لاشتمال الحوالات المصرفية الخارجية على الصرف غالبا، فإن هذا يعد أحد المشاكل التي تصاحب هذه التحويلات، حيث يعد الصرف من أوسع الأبواب التي يدخل فيها الربا، بسبب الجهل ببعض أحكامه وشروطه لدى كثير من الناس، لذا فإن من يعمل في الصرف يصعب عليه غالباً التخلص من الربا إلا إذا كان ورعاً تقياً، عالماً بالشروط والضوابط الشرعية، وهذا ما جعل بعض العلماء يكره العمل في الصرف؛ لأن كثيراً ممن يعملون في هذا المجال ينقصهم العلم بأحكامه الشرعية، أو لا يتورعون فيه، مما يؤدي إلى وقوعهم في الربا المحرم، ومع التطور الكبير في

التقنيــة ووســائل الاتصالات أصبــح للصرف طرق وأشــكال جديدة، ممــا جعلــه من الأمور المســتجدة التي تحتــاج من العلمــاء والباحثين أن يبحثــوا مســائله ومســتجداته ويبينــوا أحكامــه للنــاس، ومن هنا جــاء هــذا البحث محاولاً الإجابــة على كثير من الأســئلة التي تطرح حــول مدى شــرعية التحويلات المالية في صورهــا المعاصرة المختلفة.

ثانياً: مشكلة الدراسة وتساؤلاتها:

تعــد التحويــلات المالية إحــدى الخدمات المصرفيــة الهامة في الوقــت الراهــن، ويســتخدمها الكثيــر مــن الأفراد والمؤسســات، وقــد يصاحــب بعض صورهــا مخالفات شــرعية، ولــذا فإن هذه الدراســة تحــاول الإجابــة عــن عــدد مــن التســاؤلات المرتبطــة بالحــوالات الماليــة، وأهمها:

- مــا المــراد بالحــوالات المصرفيــة؟ ومــا الفــرق بينهــا وبــين الحوالــة الفقهيــة؟
- ما أنواع الحوالات المصرفية وصورها؟
- ما التكييف الفقهي للحوالات المصرفية؟
- ما الأحكام الفقهية المترتبة على اجتماع الحوالة مع الصرف؟

ثالثاً: هدف الدراسة:

تــهدف هــذه الدراســة لبيــان الأحــكام والضوابط الشــرعية المتعلقــة بالتحويــلات الماليــة المعاصــرة كهــدف عام، كمــا تهدف

على وجه الخصوص لبيان التكييف الفقهي للحوالات المصرفية المعاصرة بأنواعها وصورها المختلفة.

رابعاً: الحدود الموضوعية للدراسة:

تتناول هذه الدراسة التحويلات المالية النقدية التي يقوم بها الأفراد من خلال المصارف أو المؤسسات المالية المتخصصة، ولا تتناول التحويلات المالية النقدية التي تتم خارج المصارف أو المؤسسات المالية الرسمية، كما لا تتناول الصور الأخرى للتحويلات النقدية كالاعتمادات المستندية، أو الكمبيالات، أو التحويلات غير النقدية.

خامساً: الدراسات السابقة:

نظراً لأن موضوع التحويلات المالية من المواضيع المتجددة والمعاصرة، فقد تم تناوله بالدراسة والبحث في عدد من الدراسات والأبحاث العلمية، ومن أبرز هذه الدراسات:

١. أحكام الحوالة في الفقه الإسلامي، للباحث: عبدالعزيز بن إبراهيم بن قاسم، رسالة ماجستير غير منشورة، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (١٤٠٤-١٤٠٥هـ)، وقد عرض للموضوع في تمهيد وخمسة أبواب تناول فيها الباحث أحكام الحوالة في الفقه، حيث تناول أركان الحوالة وشروطها وآثارها وانتهى، دون التعرض للصور والمسائل المعاصرة للحوالات المالية.

٢. التحويلات المصرفية، وهو بحث من إعداد اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية، العدد (٤٠)، ١٣٩٦هـ، وقد عرض البحث لعدد من المسائل الفقهية المتعلقة بالمعاملات المالية كالكمبيالة والشيك ونحوها من الأوراق التجارية، بالإضافة إلى التحويلات المصرفية، وانتهى البحث إلى أن التحويلات المصرفية عملية مركبة من عمليتين أو أكثر، وأنها عقد حديث، ولم يدل دليل على منعه، كما تناول البحث أيضاً موضوع تظهير وتحصيل وخصم الكمبيالات والأوراق التجارية.

٣. الحوالة والسفتجة بين الدراسة والتطبيق، للباحث: بسام حسن العف، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم الفقه المقارن، كلية الشريعة، الجامعة الإسلامية، غزة، ١٤٢٠هـ (١٩٩٩م)، وقد كانت الدراسة في أربعة فصول؛ عَنْوَنَ الفصل الأول بالحوالة، وتناول تعريفها وأقسامها وأحكامها وآثارها، أما الفصل الثاني فقد كان عنوانه السفتجة، وعرض الباحث لتعريف السفتجة وتكييفها وحكمها، وخصص الفصل الثالث للتحويلات المصرفية والبريدية، في حين تناول الفصل الرابع الكمبيالة وتكييفها الفقهي.

٤. الحوالة المصرفية: دراسة فقهية، للباحث: عبدالعزيز بن محمد السلامة، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم الفقه،

كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠-١٤٣١هـ، وقد عرض الباحث للموضوع في تمهيد وثلاثة فصول، بيَّن في الفصل الأول حقيقة الحوالة المصرفية، ثم تناول أحكام الحوالة المصرفية في الفصل الثاني، أما الفصل الثالث فقد كان دراسة تطبيقية للعقود المتداولة في المصارف.

٥. أحكام الصرف الإلكتروني في الفقه الإسلامي، للباحث: عاصم أحمد عطية بدوي، رسالة ماجستير منشورة إلكترونيّاً، قسم الفقه المقارن، كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية، غزة، ١٤٣١هـ (٢٠١٠م)، وقد جاءت في ثلاثة فصول؛ كان الفصل الأول بعنوان حقيقة الصرف والصرف الإلكتروني، أما الفصل الثاني فكان بعنوان صور الصرف الإلكتروني المباشر وحكمه، في حين كان الفصل الثالث بعنوان صور الصرف الإلكتروني عبر البورصة وأحكامه، وكما هو واضح من عنوان الرسالة وفصولها فهي تتناول المسائل المتعلقة بالصرف الإلكتروني فقط.

٦. أحكام الصرف والحوالات المصرفية المعاصرة، للباحث: عبد الغني حسين محمد، بحث تكميلي للماجستير غير منشور، كلية الشريعة، جامعة الإيمان، اليمن، ٢٠٠٥م، وقد جاءت الرسالة في ثلاثة فصول، كان الفصل الأول بعنوان الصرف وأحكامه في المعاملات المالية المعاصرة، أما الفصل

الثاني فقد كان بعنوان الحوالات المصرفية وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي، ثم عرض الفصل الثالث لصيغ قبض الحوالات المصرفية وحكم أخذ الأجرة عليها شرعاً.

وبالتأمل في هذه الدراسات نجد أن بعضها اقتصر على الحوالة الفقهية، وبعضها اعتنى بالحوالة المصرفية وحدها، وبعضها اعتنى بالحوالة والصرف، ومنها ما تناول الجانب القانوني للتحويلات المصرفية، كما أن بعض هذه الدراسات قد مضى عليها وقت طويل، فقد ظهرت صور ومعاملات جديدة للحوالة، وبخاصة مع التطورات في مجال الاتصالات والتقنية وآليات نقل الأموال، مما يظهر الحاجة لمزيد من الدراسات التي تتناول عرض الموضوع واستجلاء مستجداته.

سادساً: منهج الدراسة:

اتبع البحث المنهج العلمي السائد في دراسة المسائل الفقهية، وذلك بالعناية بتصوير المسألة، وذكر أقوال الفقهاء في المسائل الخلافية المتعلقة بالبحث، وتوثيقها من مصادرها المعتمدة، والعناية بذكر آراء المجامع العلمية، وإيراد الأدلة مع المناقشات الواردة عليها، ثم ذكر الترجيح مع مسوغاته، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث من مظانها من كتب السنة، ونقل كلام أهل العلم في درجتها إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.

وبالنسبة للتوثيق، فقد سار البحث على العزو للمصادر والمراجع بذكر عنوان الكتاب أو البحث، واسم الشهرة للمؤلف (وبخاصة المراجع المعاصرة)، ورقم الصفحة (والجزء أو المجلد في حال وجوده)، أما بقية المعلومات الببليوغرافية فقد تم ذكرها كاملة في قائمة المراجع.

سابعاً: تقسيمات الدراسة:

تتكون هذه الدراسة من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، وبيانها كالآتي:

المقدمة: وتتضمن أهمية الموضوع، ومشكلة الدراسة وهدفها، والحدود الموضوعية للدراسة، والدراسات السابقة، ومنهج الدراسة، وتقسيماتها.

المبحث الأول: حقيقة الحوالة المصرفية.

المبحث الثاني: التكييف الفقهي للحوالة المصرفية.

المبحث الثالث: اجتماع الصرف والحوالة.

الخاتمة: وتتضمن أبرز نتائج الدراسة.

المبحث الأول

حقيقة الحوالة المصرفية

المطلب الأول: تعريف الحوالة المصرفية

أولاً: الحوالة في اللغة:

الحوالة بفتح الحاء وكسرها والفتح أفصح مشتقة من التحول، وهي اسم مصدر من حوَّل الشيء: غيَّره، أو نقله من مكان إلى آخر، وحوَّل فلان الشيء إلى غيره: أحاله، والحوالة: اسم من أحال الغريم: إذا دفعه عنه إلى غريم آخر، أو صك يحول به المال من جهة إلى أخرى.

فالحوالة مأخوذة من التحويل وهو: النقل من مكان إلى مكان، وتطلق بهذا المعنى في غالب الاستعمال[1].

ثانياً: الحوالة في الاصطلاح:

تفاوتت تعريفات فقهاء المذاهب للحوالة تبعاً للشروط التي يرونها لصحتها، ومن هذه التعريفات:

قيل: هي نقل الدين من ذمة إلى ذمة، وقيل: عقد يقتضي نقل الدين أو الحق من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه.

(١) ينظر: الصحاح (٤/١٦٨٠)، طبعة دار الكتاب العربي، المعجم الوجيز (١٧٩)، مختار الصحاح للرازي (٧٥)، لسان العرب لابن منظور (٢/١٠٦٠)، معجم مقاييس اللغة (١/٢٤٧) طبعة إحياء التراث العربي، طلبة الطلبة للنسفي (٢٥٤)، المصباح المنير (١/١٥٧)، المعجم الوسيط (١/ ٢٠٩).

فهي نقل للدّين من ذمّة إلى ذمّة، فمتى تمّ الإيجاب والقبول تحميلًا وتحمّلًا لأداء الدّين من المحتمل إلى الدّائن، بين اثنين من الثّلاثة الأطراف المعنيّة، الدّائن والمدين والملتزم بالأداء، مع الاستيفاء للشروط، فقد تمّ هذا النّقل من الوجهة الشّرعيّة[1].

مثال ذلك: أن يقول للدّائن لك على فلان دين مقداره كذا فاقبل حوالته عليّ، فيقول الدّائن: قبلت. أو يبتدئ الدّائن فيقول لصاحبه: لي على فلان كذا، فاقبل دينه عليك حوالةً، فيجيب: قد فعلت[2].

ثالثاً: المصرف في اللغة:

(مصرف) تنطق بفتح الراء وكسرها مشتقة من الصرف، والجمع مصارف، وتستخدم في اللغة لمعان متعددة؛ ومنها:

صَرف الدراهم: باعها بدراهم أو دنانير، واصطرفها: اشتراها، تقول لصاحبك: بكم اصطرفت هذه الدراهم؟ فيقول: اصطرفتها بدنانير، ومنه بيع الذهب بالفضة، وفلان صراف وصيرف وصيرفي وهو من الصيارفة[3].

---

(١) فتح القدير (٢٣٨/٧) طبعة دار الفكر ببيروت، الشرح الكبير (٣٢٥/٣) مع حاشية الدسوقي، المغني لابن قدامة (٣٣٦/٤)، منتهى الارادات (٤١٦/١)، الفقه على المذاهب الأربعة، الجزيري، (٨٩/٣).

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، (١٦٩/١٨).

(٣) أساس البلاغة (١٤/٢)، المعجم الوسيط (٥١٥/١)، معجم مقاييس اللغة (٢٧/٢)، لسان العرب (١٨٩/٩-١٩٠).

والصرف بيع النقد بالنقد[1]. والصرف عند الفقهاء: بيع النقد بالنقد من جنسه وغيره[2]، وفي الاقتصاد: مبادلة عملة وطنية بعملة أجنبية ويطلق على سعر المبادلة، والمصرف مكان الصرف، ومنه سمي البنك مصرفاً[3].

ومنه مصارف الزكاة؛ وهي من توجه إليه حصيلة الزكاة من الأصناف الثمانية الواردة في قول الله تبارك وتعالى: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[4].

رابعاً: المصرف في الاصطلاح:

عُرّف المصرف بأنه: "المنشأة المصرفية أو الائتمانية التي تيسر تدفق مختلف الأرصدة المالية والنقدية من الوحدات الاقتصادية وإليها"[5].

كما عُرفت المصارف بأنها: "المؤسسات التي تتخصص في إقراض واقتراض النقود"[6].

(١) مجلة الأحكام العدلية، المادة (١٢١).

(٢) إعانة الطالبين (٣/ ٢١)، ودرر الحكام شرح مجلة الأحكام (١/ ٩٨)، المادة (١٢١)، القواعد لابن رجب (٢١٤)، وعمدة القاري (١٢/ ١٣٠).

(٣) المعجم الوسيط (٥١٣/١).

(٤) سورة التوبة، الآية ٦٠.

(٥) النقود والبنوك والأسواق المالية، الزامل وآخرون، ص ٧١.

(٦) الموسوعة العربية الميسرة، محمد غربال، ص ١٧٠٨.

أي أن المصرف مؤسسة تقوم بدور الوساطة المالية بين المدخرين والمستثمرين، كما تقوم بتقديم عدد من الخدمات المصرفية والمالية الأخرى.

خامساً: تعريف الحوالة المصرفية:

عرفت الحوالة المصرفية كمصطلح مركب بتعريفات متعددة؛ منها:

- عرفت بأنها: "عملية نقل مالي من حساب في بنك إلى حساب شخص آخر في نفس البنك، أو في بنك آخر بواسطة قيد المبلغ إلكترونيا أو آليا حيث يتم قيد المبلغ المحول في الجانب المدين من حسابه للآمر بالتحويل وفي الجانب الدائن من حساب المستفيد المحول إليه"(١).
- وقيل هي: "عملية مصرفية بناء على طلب أحد العملاء، يتم من خلالها نقل نقود أو رصيد من حساب إلى آخر للآمر نفسه أو للمستفيد في البنك نفسه أو البنوك الأخرى ويسمى بالبنك الدافع، وما يتبع ذلك من تحويل عملة إلى عملة أخرى، أو أمر دفع يصدره وسيط"(٢).
- كما عرفتها الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية بأنها: "أمر صادر من مصرف لآخر، أو لفرع من نفس المصرف لدفع مبلغ معين لشخص معين بناء على طلب عملائه"(٣).

(١) المصارف والنقود الالكترونية، شافي، ص ١٨٥.

(٢) إدارة العمليات المصرفية، آل شبيب، ص ٣٥٣.

(٣) الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٧٨م، (٣٧/١).

كما أن القوانين التجارية عرفت الحوالة أيضاً، ومن ذلك:

- نصت المادة (٢٥٨/أولاً) من قانون التجارة العراقي لسنة ١٩٨٤م على أن: "النقل المصرفي عملية يقيد المصرف بمقتضاها مبلغا معينا في جانب المدين من حساب الآمر بالنقل بناء على أمر كتابي منه وفي الجانب الدائن من حساب آخر"(١).
- وعرفها القانون التجاري الموحد الأمريكي (US Uniform Commercial Code) بأنها: "مجموعة الخطوات التي تبدأ بأمر التحويل الصادر عن المصدر بهدف الدفع للمستفيد من الأمر، ويشمل ذلك أمراً صادراً عن بنك الآمر أو البنك الوسيط يهدف إلى تنفيذ أمر الآمر بالتحويل، ويتم النقل بقبول بنك المستفيد دفع قيمة الحوالة لمصلحة المستفيد المبين في الأمر"(٢).
- كما عرفت بأنها: "عملية مصرفية تُنشأ بناء على طلب غير مشروط من المُصدر، يتم فيها نقل نقود أو رصيد من حساب إلى حساب آخر للآمر نفسه أو لمستفيد آخر، في نفس المصرف، أو في مصرف آخر، وما يتبع ذلك من تحويل العملة إلى عملة أخرى، أو أمر دفع يصدره وسيط بقصد تنفيذ أمر الدفع الوارد"(٣).

(١) الوقائع العراقية، العدد ٢٩٨٧، ١٩٨٤/٤/٢م، ص ٢٥٤.

(٢) مفهوم عملية التحويل المصرفي وطبيعتها القانونية، حبيبة، ص ٣٠-٣١.

(٣) الحوالة المصرفية، عبدالعزيز السلامة، ص ٤٩-٥٣.

فالتحويل المصرفي في عملية مصرفية تهدف لنقل النقود أو الأرصدة النقدية من حسابٍ إلى حساب آخر للآمر نفسه أو لمستفيد آخر، في المصرف نفسه، أو في مصرف آخر، داخل الدولة، أو من دولة إلى دولة أخرى، وما يتبع ذلك من تحويل العملة إلى عملة أخرى، أو أمر دفع يصدره وسيط بقصد تنفيذ أمر الدفع الوارد(١).

المطلب الثاني: الفرق بين الحوالة المصرفية والحوالة الفقهية

بعد معرفة مفهوم الحوالة والمصرف والحوالة المصرفية كمصطلح مركب بينها، يأتي هذا المطلب لبيان الفروق بين الحوالة الفقهية والحوالة المصرفية، والتي يمكن إجمالها في الآتي:

أهم الفروق بين الحوالة المصرفية والحوالة الفقهية:

أولاً: يشترط في الحوالة الفقهية أن يكون الدين المحال به، مماثلا للدين المحال عليه في الجنس والحلول والتأجيل، فلا تصح الحوالة بدنانير على دراهم، كما لا يصح أن يكون أحد الدينين حالاً والآخر مؤجلا(٢).

بينما لا توجد جل هذه الشروط في التحويل المصرفي؛ فيجوز إجراء التحويل بين الحسابات المصرفية على الرغم

(١) ينظر: المعاملات المالية المعاصرة، شبير، ص ٢٧٧، الحوالة المصرفية، عبدالعزيز السلامة، ص ٤٩-٥٣، إدارة العمليات المصرفية، آل شبيب، ص ٣٥٣.

(٢) وإلى هذا القول ذهب جمهور أهل العلم من المالكية والمشهور عند الشافعية والحنابلة، ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٣/٣٢٧)، مغني المحتاج (٣/١٩٥)، المغني (٤/٢٣٦).

من اختلاف النقود في الجنس، كما يجوز أن يكون الدين المحال عليه (حساب الآمر) حالاً، بينما يكون الدين المحال به (حق المستفيد) مؤجلاً[1].

ثانياً: يشترط في الحوالة الفقهية المماثلة في المقدار بين الدين المحال به والدين المحال عليه، وذلك بأن يكون كل منهما مساوياً للآخر في المقدار، فلا يصح أن يكون أحدهما أقل أو أكثر من الآخر[2].

في حين أن التحويل المصرفي لا يشترط فيه المماثلة في المقدار بين المبلغ الذي يرغب العميل في تحويله وبين المبلغ الذي في رصيده لدى المصرف.

ثالثاً: من جهة العلاقة بين المحيل والمحال، فالحوالة الفقهية مبنية على علاقة المديونية بين المحيل والمحال، حيث يشترط لصحة الحوالة وجود دين للمحال على المحيل، وأن يكون هذا الدين مستقراً في ذمة المحيل وغير قابل للسقوط[3].

(١) دراسات تطبيقية في العمليات المصرفية الخارجية، ص ٦٢-٦٣.

(٢) وإلى هذا ذهب جمهور أهل العلم من المالكية والمشهور عند الشافعية والحنابلة، ينظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٣/٣٢٧)، تحفة المحتاج بشرح المنهاج (٥/٢٣١)، المغني (٤/٢٣٦).

(٣) وقد نص على هذا الشرط فقهاء المذاهب الأربعة (الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة) ونصوا على أن المحال إذا لم يكن دائنا للمحيل، وأحاله المحيل على شخص له عليه دين، فلا تصح حوالة، وإنما تصح وكالة بأجر ولو جرت بلفظ الحوالة. ينظر: بدائع الصنائع (٦/١٦)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٣/٣٢٥)، مغني المحتاج (٣/١٩٤)، كشاف القناع (٣/٣٨٣-٣٨٤).

في حين أن نوع العلاقة بين الأطراف في عقد الحوالة المصرفية غير معتبرة، بل إن بعض صور التحويل المصرفي لا يوجد فيها أي نوع من علاقات المديونية، مثل التحويل من حساب لآخر لنفس العميل، أو التحويل للحسابات الخيرية، أو التحويل على سبيل الهبة أو التبرع، ونحو ذلك.

رابعاً: يشترط في الحوالة الفقهية وجود ثلاثة أطراف؛ وهي المحيل، والمحال، والمحال عليه[1].

بينما تتفاوت الحالات في الحوالة المصرفية؛ فقد يوجد طرفان فقط، عندما يحول العميل من حسابه لحساب آخر لدى نفس المصرف (العميل والمصرف)، كما قد يوجد ثلاثة أطراف عندما يحول العميل لمستفيد له حساب في نفس المصرف (العميل، المصرف، المستفيد)، وقد يوجد أربعة أطراف عندما يحول العميل من حسابه في مصرف، لمستفيد له حساب في مصرف آخر (العميل، المصرف، المستفيد، المصرف المحال عليه)، وقد يتطلب الأمر طرفاً خامساً في بعض الصور (العميل، المصرف، المستفيد، المصرف المحال عليه، المصرف المغطي)[2].

(١) وقد اشترط ذلك الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، ينظر: بدائع الصنائع (١٦/٦)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٣٢٥/٣)، روضة الطالبين (٧٠٦)، المغني (٢٣٦/٤).

(٢) العقود التجارية وعمليات البنوك في المملكة العربية السعودية، للجبر (٢٣٥)، العمليات المصرفية الخارجية (٢٩٩-٣٠٠)، النظام البنكي في المملكة العربية السعودية، عبده، (١٣٩)، الحوالة والسفتجة، بسام العف، ص ١٣٨-١٤٠.

خامساً: لا يتقاضى المحتال أجراً في الحوالة الفقهية نظير قبوله للحوالة، في حين أن جل عمليات التحويل المصرفي تنطوي في الغالب على أجر للمصرف مقابل تنفيذه للحوالة الصادرة من العميل.

سادساً: ينشأ في الحوالة الفقهية حق مباشر للمحال في مواجهة المحال عليه، بينما لا يترتب للمستفيد عند تنفيذ الحوالة المصرفية أي حق مباشر في مواجهة المصرف قبل قيد قيمة الحوالة المصرفية في حسابه، ومن ثم فلا يصح القول بأن الحوالة المصرفية هي نقل للدين من ذمة إلى ذمة[1].

المطلب الثالث: أركان الحوالة المصرفية

بعد معرفة مفهوم الحوالة المصرفية، وأهم الفروق بينها وبين الحوالة الفقهية، يأتي هذا المطلب لبيان أركان عقد الحوالة المصرفية. والأركان للعقد إجمالاً هي[2]:

١. الصيغة: وهي عبارة عن الإيجاب والقبول أو ما يقوم مقامهما.
٢. العاقدان: ويقصد بهما أطراف العقد.
٣. المعقود عليه: وهو محل العقد.

(١) ينظر: موقف الشريعة من المصارف الإسلامية المعاصرة، العبادي، ص ٣٢٤-٣٢٧، الحوالة المصرفية، عبدالعزيز السلامة، ص ٦٨-٧٠.

(٢) وهذا قول الجمهور من فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة، أما الحنفية فقد قالوا إن ركن العقود هو الإيجاب والقبول أو ما يقوم مقامهما، أما العاقدان والمعقود عليه، فهما من مقومات العقد الأساسية التي لا يمكن تصور وجود العقد دونهما؛ لأنه يلزم لوجود الإيجاب والقبول وجود عاقدَيْن ومحل يظهر فيه أثر الارتباط بين العاقدَيْن. ينظر: الفروق للقرافي (٨٣/٢)، بلغة السالك لأقرب المسالك (١٤/٣)، شرح الخرشي على مختصر خليل (٥/٥)، مغني المحتاج (٣/٢)، شرح منتهى الإرادات (٦/٢)، وللاستزادة ينظر: الحوالة المصرفية، عبدالعزيز السلامة، ص ٨١.

وبيانها كالآتي:

الركن الأول: الصيغة:

ويتحقق الإيجاب من المصرف عند موافقته على التحويل للمستفيد وفق الشروط المتفق عليها، وبصفته المالك والمقدم لخدمة التحويل، ويتم القبول من العميل طالب التحويل لموافقته على الالتزام بتنفيذ إجراءات إبرام عقد الحوالة المصرفية وتوقيعه على النماذج الخاصة بذلك عند حضوره إلى المصرف[1]، ويشترط لصحة ذلك عدة شروط؛ من أهمها:

- التوافق والتطابق بين الإيجاب والقبول، بحيث يكون القبول الصادر من قبل طالب التحويل موافقاً للإيجاب الصادر من المصرف في جميع جزئياته، ومطابقاً له[2].
- الاتصال بين الإيجاب والقبول، وهذا مُتحقَق في عقد الحوالة، حيث إن كلاً من طالب التحويل والمصرف مقدم الخدمة قد صدر منهما الإيجاب والقبول في مجلس واحد.
- بقاء الإيجاب قائماً حتى يصدر القبول[3].

(١) وهذه هي الطريقة التقليدية الشائعة في كثير من عمليات التحويل المصرفي، وقد يتم التحويل بواسطة العمليات المصرفية الالكترونية؛ كالهاتف المصرفي، أو الصراف الآلي، أو عن طريق دخول العميل لحسابه بواسطة شبكة المعلومات (الانترنت) والتحويل من خلاله، وفق إجراءات وضوابط معينة.

(٢) ينظر: فتح القدير لابن الهمام (٦/٢٤٨)، بدائع الصنائع للكاساني (٥/١٣٤)، روضة الطالبين (٥٠٠)، كشاف القناع (٣/١٤٦).

(٣) للاستزادة ينظر: الحوالة المصرفية، عبدالعزيز السلامة، ص ٨٢-٩٩.

الركن الثاني: العاقدان:

ويقصد بهما هنا أطراف عملية التحويل.

وفي الحوالة المصرفية قد تكون العلاقة ثنائية بين المصرف والعميل، إذا كان التحويل من فرع إلى فرع آخر لنفس المصرف، ومن حساب إلى حساب آخر لنفس العميل.

كما قد تكون العلاقة ثلاثية، ولها صورتان:

الصورة الأولى: إذا كان التحويل من حساب العميل إلى حساب آخر لنفس العميل، ولكن في مصرف آخر (الأطراف هم: العميل، المصرف المحول منه، المصرف المحول إليه).

الصورة الثانية: إذا كان التحويل من حساب العميل إلى حساب مستفيد آخر في نفس المصرف (الأطراف هم: العميل، المصرف، المستفيد).

كما قد تكون العلاقة رباعية إذا كان التحويل من حساب العميل إلى حساب مستفيد آخر في مصرف آخر (الأطراف هم: العميل، المصرف المحول منه، المصرف المحول إليه، المستفيد).

وقد تكون العلاقة خماسية في بعض الحالات، مثل أن يكون هناك مصرف ثالث يغطي العملية[1] بين المصرف المحول والمصرف المحول إليه[2].

(١) المصرف المغطي هو المصرف الذي يقوم بدفع قيمة الحوالة للمصرف الدافع، وذلك في الحالات التي لا يحتفظ فيها كل من المصرف الدافع والمصرف المحول بحسابات عملية الحوالة لدى بعضهم البعض. فهو الذي يتولى تسوية الدفع بين المصرف الآمر (متلقي الحوالة) والمصرف المنفذ (دافع الحوالة)، ينظر:

- إدارة العمليات المصرفية الدولية، حبش، ص ٣٨.
- موقع الموسوعة العربية:
http://www.arab-ency.com/_/details.law.php?full=1&nid=163569

(٢) الحوالة المصرفية، عبدالعزيز السلامة، ص١٣٦-١٧١.

الركن الثالث: المعقود عليه: وهو محل العقد.

وهو ما وقع عليه التعاقد، وظهرت فيه أحكامه وآثاره، وهو غاية العقد ومقصده[1]. والمقصود به هنا المبلغ النقدي المراد تحويله، وكذلك الالتزام بالتنفيذ المترتب على المصرف، وهو الالتزام بنقل ما يعادل قيمة الحوالة من الآمر بالتحويل إلى المستفيد.

ويشترط لمحل العقد ما يلي:

١. أن يكون المعقود عليه قابلاً لحكم العقد شرعاً بأن يكون في الإمكان تطبيق مقتضى العقد عليه وأن يكون صالحاً لاستيفائه منه، وأن يكون ملبياً للمقصود منه.

٢. أن يكون موجوداً وقت العقد.

٣. أن يكون الالتزام من المصرف بتنفيذ عقد الحوالة المصرفية ممكناً غير مستحيل، ويتحقق ذلك إذا كان بإمكان المصرف إتمام التحويل وتسليم قيمة الحوالة للمستفيد.

٤. أن يكون المعقود عليه معلوماً علماً يمنع النزاع[2].

المطلب الرابع: أنواع الحوالة المصرفية وصورها

أولاً: أنواع الحوالات المصرفية:

تنقسم الحوالات المصرفية إلى أنواع متعددة باعتبارات مختلفة؛ فقد تكون داخلية أو خارجية، وقد تكون صادرة أو واردة، وقد تكون مباشرة أو غير مباشرة، وبيان ذلك:

(١) ينظر: المدخل الفقهي العام، الزرقاء (١/٣١٤)، ضوابط العقد في الفقه الإسلامي، التركماني (١٣٧)، الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، أبو زهرة (٢٩٤).

(٢) الحوالة المصرفية، عبدالعزيز السلامة، ص١٧٢-١٧٥.

التقسيم الأول: أنواع الحوالات المصرفية باعتبار صدورها وورودها:

وتنقسم بهذا الاعتبار إلى نوعين؛ هما:

١. **الحوالة الصادرة:** عندما يكون المصرف هو المصدر لأمر الحوالة بطلب من شخص معين إلى مصرف آخر قد يكون فرعا للبنك نفسه، وقد يكون غير ذلك، ليدفع مبلغا معيناً إلى طرف آخر محدد.

٢. **الحوالة الواردة:** وهي الأمر الوارد للمصرف من مصرف آخر أو من فرع له، لدفع مبلغ معين من النقود لشخص محدد[1].

التقسيم الثاني: أنواع الحوالات المصرفية باعتبار آلية التنفيذ:

وتنقسم بهذا الاعتبار إلى نوعين؛ هما:

١. **التحويل المباشر:** أو البسيط وهو نقل مبلغ نقدي من شخص إلى آخر لكل واحد منهما حساب لدى المصرف ذاته، حيث يقوم المصرف بخصم مبلغ من حساب العميل الآمر وإضافته إلى حساب المستفيد، أو نقل مبالغ مالية من حسابات مختلفة لدى المؤسسة المصرفية ذاتها والمفتوحة باسم نفس الشخص أو الجهة.

وفي هذه الحالة يقوم المصرف بخصم مبلغ من الحساب الأول وإضافته إلى الحساب الثاني، ولا إشكال إذا ما تمت العملية في المركز الرئيس للمصرف أو بين

(١) تطوير الأعمال المصرفية، سامي حمود، ص ٣٣٧، البنوك الإسلامية المنهج والتطبيق، مصطفى طايل، ص ١٢٥-١٢٦، إدارة العمليات المصرفية، آل شبيب، ص ٣٥٤، إدارة العمليات المصرفية الدولية، حبش، ص ٣٩- ٤٩.

المركز وأحد فروعه، أو بين فرعين للمصرف الواحد حتى ولو كان مكان الفرع في دولة أخرى غير مكان الآمر.

٢. **التحويل غير المباشر**: وهو الذي يتم بين شخصين (أو جهتين) لكل منهما حساب لدى مصرف مختلف، أو لصالح شخص واحد له حسابان لدى مؤسستين مصرفيتين مختلفتين.

وتتم تسوية العلاقات بين المصرفين عادة بعد تنفيذ التحويل عن طريق المقاصة، أو بإعطاء الشيك إذا كان بينهما حساب، وإذا لم يكن بينهما حساب استوجب الأمر تدخل مصرف ثالث يكون لكليهما حساب لديه[١].

(١) وغالبا ما تتم هذه الحوالات الآن عن طريق رقم الحساب المصرفي الدولي (International Bank Account Number) والمعروف اختصارا بـ: الآيبان (IBAN)، وهو معيار دولي لتحديد الحسابات المصرفية عبر الحدود الوطنية، تم اعتماده في الأصل من قبل اللجنة الأوروبية للمعايير البنكية، ثم تم اعتماده بعد ذلك كمعيار دولي، وهو نظام يهدف إلى تسهيل تطوير نوعية المعلومات المالية التي يتم تبادلها بين المصارف في المدفوعات المشتركة بين العملاء سواء داخل الدولة أو خارجها، كما أنه يساعد في الحد من الأخطاء والتأخير، ويهدف لتوحيد نظام التعريف بالحسابات المصرفية عبر جميع المصارف في الدول المشتركة بهذا النظام، حيث تتماثل طول عدد خانات أرقام الحسابات مع بعضها البعض في أي مكان في العالم، مما يؤدي لسهولة قراءته والتعامل معه بشكل آلي حيث إن رقم آيبان يتبع المعايير الدولية التي حددتها المنظمة الدولية لتوحيد المقاييسISO»، يعتبر "آيبان" ذا أهمية جوهرية لتسهيل معالجة الحوالات المصرفية وتمريرها عبر الأنظمة الالكترونية، وكذلك تطويرها نحو تقنية المعالجة الآلية السريعة للتحويلات وإيداعاتها، حيث يتم تحديد ومعرفة رقم حساب المستفيد بشكل دقيق والاستدلال عليه بسرعة فائقة. كما أنه يسهل على المصرف المرسل التأكد من صحة رقم حساب المستفيد وذلك تجنباً لعملية إعادة الحوالات ذات أرقام الحسابات الخاطئة والتي تتطلب الكثير من الجهد والوقت لتصحيحها. ينظر:

- http://www.alyaum.com/article/2606938
- http://www.alrajhibank.com.sa/ar/personal/accounts/pages/iban.aspx

التقسيم الثالث: أنواع الحوالات المصرفية باعتبار حدود الدولة الواحدة:

وتنقسم بهذا الاعتبار إلى نوعين؛ هما:

١. **التحويل الداخلي:** تتمثل في عملية نقل المصرف النقود من مكان إلى آخر في نفس البلد أو الدولة، بناء على طلب أحد عملائه، ويشترط في هذه الحالة أن يقوم طالب التحويل بإيداع المبلغ المراد تحويله لدى المصرف أو أن يكون له حساب جار لديه يغطي مبلغ التحويل، ثم يقوم المصرف بتحويله إلى المستفيد[1].

٢. **التحويل الخارجي (أو الدولي):** هو تحويل مبلغ من حساب الآمر في دولة ما إلى حساب المستفيد في دولة أخرى، ويتم ذلك في الوقت الحاضر غالبا عن طريق

(١) وتتم التحويلات الداخلية في المملكة العربية السعودية حاليا عن طريق النظام السعودي للتحويلات المالية السريعة "سريع" الذي يشكل البنية الأساسية التي يعتمد عليها عدد من أنظمة المدفوعات والتسويات المالية المتقدمة وتشمل هذه الأنظمة غرف المقاصة الآلية ACH «وهو نظام لمقاصة الشيكات آليا، والشبكة السعودية للمدفوعات (SPAN) التي تربط شبكات أجهزة الصرف الآلي، وتحويل الأموال إلكترونيا عند نقاط البيع EFTPOS» كما إنها تشمل أيضاً نظام تسوية الأوراق المالية (تداول)، ومن أهم الخدمات التي يقدمها نظام سريع: خدمة التحويلات المصرفية، خدمة إيداع الرواتب الشهرية، خدمة الحسم المباشر للفواتير والأقساط الشهرية المنتظمة.
ينظر موقع مؤسسة النقد العربي السعودي:
http://www.sama.gov.sa/ar-sa/PaymentSystem/Pages/SARIE.aspx

نظام سويفت (SWIFT)[1]، وهذا النظام يمنح عدة مزايا كالسرعة والسهولة في التنفيذ[2].

(١) (سويفت SWIFT) هي اختصار لـ: System for Worldwide Interbank Funds Transfer) جمعية الاتصالات المالية العالمية بين البنوك، حيث تتكون من الحروف الأولى لأسم منظمة عالمية مركزها في بلجيكا ويشارك في عضويتها وتمتلك اسهمها المصارف والمؤسسات المالية العالمية الأعضاء فيها، ويبلغ عدد المصارف المشاركة حالياً أكثر من (١١,٠٠٠) مصرفا، وتغطي هذه الشبكة أكثر من (٢٠٩) دولة في العالم، بدأت نشاطها عام(١٩٧٧م)، وتعمل على مدار الأربع والعشرين ساعة، وكلمة سويفت تعني نظام خدمات الربط بين البنوك على مستوى العالم، وهدف هذه المنظمة هو تأمين الاتصالات بين الأعضاء بطريقة سريعة ودقيقة وموثقة بشكل مأمون، ومن أجل تحقيق هذا الهدف فقد تم إنشاء مركز رئيسي في بلجيكا مزود بأجهزة خاصة مع أجهزة الحاسوب المختصة المركبة لدى المصارف الأعضاء، وقد تم تحديد رمز معين لكل من المصارف الأعضاء يحتوي أساساً على ثمانية مقاطع، وإذا أراد أحد المصارف الأعضاء المشارك في النظام إرسال أية رسالة مالية أو غير مالية فإنه يقوم أولاً بتجهيز الرسالة على نماذج خاصة معنونة باسم المصرف المرسل إليه ثم يقوم بإرسالها على مركز السويفت في بلجيكا حيث يتسلمها جهاز الحاسوب الرئيسي، ثم يعيد إرسالها فوراً إلى المرسلة إليه ليقوم بتنفيذ ما جاء فيها، ويتم كل ذلك خلال ثوان قليلة بحيث يتم إرسال عدد كبير من الرسائل خلال دقيقة واحدة أو دقيقتين، ولمزيد من الأمان في عمل المؤسسات المالية، ومنعاً لأية اساءة استعمال للنظام تبادل مفاتيح سرية خاصة بالسويفت تكون مدمجة ضمن النظام وغير مرئية، ولا تمر الرسالة عبر النظام إلا إذا اجتازت هذه المفاتيح بصورة صحيحة، وقد حل هذا النظام محل الأنظمة القديمة للاتصالات المالية مثل البريد والبرق والتلكس التي كانت مكلفة وبطيئة.

وأهم الخدمات التي يقدمها نظام (السويفت):

- حوالات الزبائن – أوامر الدفع.
- حوالات المصارف التنفيذية أرصدتها لدى المصارف المراسلة.
- شراء وبيع العملات الأجنبية واستثمار الودائع.
- تحصيل البوالص والصكوك.
- تبليغ الاعتمادات المستندية الصادرة والواردة وخدمة الضمانات.

كما أن استخدام نظام (السويفت) يؤمن مزايا كثيرة منها تقديم خدمة سريعة، وتخفيض نسبة الأخطاء وعدم وضوح التعليمات، وتخفيض تكلفة إرسال المراسلات عند إرسالها بالوسائل الأخرى، وضمان وأمان وسلامة الأداء، كما يحافظ على سرية المعلومات وتقليل فرص التزوير. وللاستزادة ينظر:

- موقع المنظمة على الشبكة العنكبوتية:
https://www.swift.com/about-us/discover-swift
- ملتقى المحاسبين الأردنيين والعرب على الشبكة العنكبوتية:
http://www.aazs.net/t2260-topic
- موقع شركة مصر للمقاصة والايداع والقيد المركزي:
https://www.mcsd.com.eg/mcdr/arabic/Showpage.aspx?pageid=60

(٢) البنوك الإسلامية المنهج والتطبيق، مصطفى طايل، ص ١٢٦-١٢٧، المعاملات المالية المعاصرة، شبير، ص ٢٧٧-٢٧٨، المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، الهيتي، ص ٣٠٢-٣٠٥.

ثانياً: صور الحوالات المصرفية:

يمكن إجراء الحوالات المصرفية بأنواعها السابقة بإحدى طريقتين؛ هما:

الطريقة الأولى: الحوالات المُبَرقة[1]: يقوم فيها العميل بتوكيل المصرف (أو شركة الصرافة)[2] بأن يحول مبلغاً من المال إلى حساب آخر لدى نفس المصرف، أو في مصرف آخر في نفس الدولة، أو في دولة أخرى ليقوم العميل باستيفائه من ذلك الحساب بنفسه أو يستوفيه غيره هناك[3].

الطريقة الثانية: الشيكات المصرفية: وهي أوامر بالدفع صادرة من المصرف المحيل إلى المصرف المحال عليه بناءً على طلب العميل بحيث يتسلم العميل الشيك ويستطيع أن

(١) وهذه تسمية تاريخية مجازية، والمراد أي طلب للتحويل النقدي يتم من خلال الطلب من المصرف القيام بذلك.

(٢) هناك شركات وساطة مالية عالمية ومحلية عملها الرئيس تحويل الأموال، ومنها على سبيل المثال: شركة ويسترن يونيون (Western Union) ، أو شركة الاتحاد الغربي عبارة عن شركة معاملات مالية وخدمة اتصال مقرها الأساسي في الولايات المتحدة، وشركة موني جرام (Moneygram) هي شركة دولية متخصصة في تحويل الأموال ومقرها الولايات المتحدة وتتوزع لها مكاتب إقليمية في جميع أنحاء العالم.

(٣) مثل: أن يدفع شخص مبلغاً محددا من النقود إلى أحد المصارف (أو يطلب خصم ذلك المبلغ من حسابه لدى المصرف) ويطلب تحويل هذا المبلغ إلى حسابه (أو إلى مستفيد) في نفس البلد أو في بلد آخر، فيقوم المصرف بعملية التحويل هذه، بحيث ينقل النقود بواسطة نظام (سويفت) السابق شرحه.

يصرفه بنفسه، أو يصرفه المستفيد من المصرف المحال عليه[1].

الفرق بين الطريقتين: في الطريقة الأولى يكون التحويل عن طريق المصارف أو مؤسسات الصرافة بواسطة نظام (السويفت)، أما النوع الثاني فالتحويل عن طريق الشيكات، بحيث يكون الشيك بيد العميل، وغالبا ما تتيح المصارف كلا الطريقتين حسب رغبة العميل.

وفي كلا الطريقتين هناك عدة صور محتملة للتحويل، وهي:

الصورة الأولى: أن يتم صرف العملة المحلية بالعملة الأجنبية المطلوبة في المصرف المحلي، ثم يتم التحويل بعد ذلك إلى بلد المستفيد، أو تُقيد في شيك مصرفي باسم المستفيد.

الصورة الثانية: أن يتم صرف العملة المحلية بعملة أجنبية وسيطة (عملة دولية مشهورة غالبا) في المصرف المحلي، ثم يتم التحويل بعد ذلك إلى بلد المستفيد، أو تُقيد في شيك مصرفي باسم المستفيد، وهناك يتم تحويل العملة الوسيطة إلى العملة المحلية.

(١) مثال ذلك: أن يدفع شخص مبلغاً محددا من النقود إلى أحد المصارف (أو يطلب خصم ذلك المبلغ من حسابه لدى المصرف) ويطلب تحويل هذا المبلغ للمستفيد عن طريق شيك دولي مُصَدَّق أو شيك مصرفي بالمبلغ، فيقوم المصرف بتحرير شيك مصرفي بالمبلغ، بحيث يستطيع المستفيد الذي سُجل اسمه على الشيك أن يأخذ هذا الشيك ويصرفه من المصرف المحول عليه، ينظر: الربا والمعاملات المصرفية، للمترك، ص ٣٧٨-٣٨٨، المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق، للهيتي، ص ٣٠٢-٣٠٥، البنوك الإسلامية المنهج والتطبيق، لطايل، ص ١٢٦، المعاملات المالية المعاصرة، لشبير، ص ٢٧٧-٢٧٨.

وهاتان الصورتان من باب صرف الأجناس الربوية المختلفة على اعتبار أن كل عملة جنس قائم بذاته[1]، وشرطها التقابض في المجلس.

الصورة الثالثة: أن يتم تحويل العملة المحلية إلى بلد المستفيد بصورتها ووضعها الحالي، ثم يتم التعاقد مع وكيل الجهة التي تم التحويل إليها على صرف العملة المحلية بالعملة الأجنبية المطلوبة بسعرها في المكان المحولة إليه؛ فيصرف الريالات السعودية إلى دولارات مثلا بسعرها في ذلك المكان، وهذا من باب الوكالة في نقل العملة من مكان لآخر[2].

وفي جميع الصور يقوم المصرف أو شركة الصرافة بتنفيذ التحويل للأموال بالإجراء التقني المسمى عرفا بالحوالة المصرفية عبر إجراءات تقنية الكترونية تتم خلال وقت يسير جدا، دون نقل حسي للنقود، بل مجرد قيود كتابية يتحقق معها النقل الحكمي، ويتسلم طالب التحويل إشعارا بذلك (أو شيكا مصدقا)، ثم يقدم المستفيد هذا الإشعار (أو رقمه فقط) للمصرف المراسل كي يقبض المبلغ[3].

(١) وهذا هو الرأي الراجح للفقهاء المعاصرين في هذه المسألة، وللاستزادة ينظر: القرار رقم (١٠) لهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، الدورة الثانية(١-١٧/٤/١٣٩٣هـ)، القرار رقم (٦) للمجمع الفقهي الإسلامي في دورته الخامسة (٨-١٦/٤/١٤٠٢هـ)، مؤتمر المصرف الإسلامي الثاني المنعقد بالكويت في جمادى الآخرة ١٤٠٣هـ – مارس ١٩٨٣م.

(٢) كما سيأتي في المبحث الثاني تفصيلا (التكييف الفقهي للحوالة المصرفية).

(٣) ينظر: القبض الحكمي في الأموال، أبا حسين، ص ٤٦٨-٤٦٩، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، المنيع، ص ٣٧٩-٣٨٢.

المبحث الثاني

التكييف الفقهي للحوالة المصرفية

يعد موضوع الحوالات المصرفية من الموضوعات المستجدة في الزمن المعاصر، إذ لم تكن معروفة لدى الفقهاء المتقدمين؛ ولهذا فقد اختلف الفقهاء المعاصرون في التكييف الفقهي لها على خمسة أقوال:

القول الأول: أن الحوالة المصرفية تخرج على أنها حوالة فقهية.

وهو قول بعض الفقهاء المعاصرين ومنهم: الشيخ علي السالوس[1]. وهو رأي هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، فيما إذا كان العميل مدينا للمستفيد[2].

القول الثاني: أنها تعد من قبيل السفتجة.

وهو قول الشيخ: مصطفى الزرقا، والشيخ عبدالله بن منيع، والشيخ: عمر المترك، و د. محمد الشنقيطي وغيرهم[3]، وهو رأي الهيئة الشرعية لمصرف الراجحي[4].

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي (٣٤٤/١/٩)، الربا والمعاملات المصرفية لعمر المترك ص (٣٧٩)، دراسة شرعية لأهم العقود المالية المستحدثة د الشنقيطي (٤١٥/١).

(٢) المعايير الشرعية ص (٩٦)، المعيار السابع.

(٣) المصارف معاملاتها ودائعها فوائدها بحث لمصطفى الزرقاء في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع للرابطة (١/ ١٤٢، ١٤٣)، الذهب في بعض خصائصه وأحكامه بحث لابن منيع في مجلة مجمع الفقه الدولي (١٠٠/١/٩، ١١٣)، الربا والمعاملات المصرفية للمترك ص (٣٨١، ٣٨٣)، دراسة شرعية لأهم العقود المالية المستحدثة للشنقيطي (١/ ٤١٨).

(٤) قرارات الهيئة الشرعية بمصرف الراجحي (١٤٦/١، ١٤٧) قرار رقم (٨٢).

القول الثالث: أنها عقد وكالة.

وهو قول الدكتور وهبة الزحيلي، والدكتور عبدالله الطيار، والدكتور محمد المختار السلامي وغيرهم[1]، وبهذا صدر قرار مجمع الفقه الدولي فيما إذا كانت الحوالة بمقابل حيث عدها وكالة بأجر[2].

القول الرابع: أنها عقد إجارة على نقل النقود.

وهو قول الشيخ أحمد إبراهيم بك، والدكتور عبد الحميد إبراهيم، والدكتور ستر الجعيد، والدكتور صالح بن زابن المرزوقي، وغيرهم[3].

القول الخامس: أنها عقد جديد مستحدث، مركب من عدة عقود.

وهو قول الدكتور عبد السلام العبادي، والشيخ الضرير[4]، وإليه ذهبت الموسوعة الفقهية الكويتية[5].

(١) المعاملات المالية المعاصرة للزحيلي ص (١٣٣، ٤٦٢، ٤٧٩)، البنوك الإسلامية للطيار ص (١٥٤)، مجلة مجمع الفقه الدولي (٩/ ٣٤٦/١).

(٢) قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي (الدولي) ص (١٩٢) قرار (٨٤). ونصه فيما يتعلق بالحوالة المصرفية: "الحوالات التي تقدم مبالغها بعملة ما ويرغب طالبها تحويلها بنفس العملة جائزة شرعا سواء أكان بدون مقابل أم بمقابل في حدود الأجر الفعلي، فإذا كانت بدون مقابل فهي من قبيل الحوالة المطلقة عند من لم يشترط مديونية المحال إليه، وهم الحنفية، وهي عند غيرهم سفتجة، وهي إعطاء شخص مالا لآخر لتوفيته للمعطي أو لوكيله في بلد آخر، وإذا كانت بمقابل فهي وكالة بأجر، وإذا كان القائمون بتنفيذ الحوالات يعملون لعموم الناس فإنهم ضامنون للمبالغ، جريا على تضمين الأجير المشترك".

(٣) المعاملات الشرعية المالية لأحمد بك ص (٢٠٦)، أحكام الأوراق النقدية والتجارية للجعيد ص (٣٧٨)، جزء الحوالة من الموسوعة الفقهية الكويتية ص (٢١٢)، الربا والمعاملات المصرفية للمترك ص (٣٨٠)، مجلة مجمع الفقه الدولي (٩/١/٢٥٩).

(٤) مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي (٩ / ٣٤٣/١، ٣٤٩، ٣٥٤).

(٥) جزء الحوالة من الموسوعة الفقهية الكويتية ص (٢٣٥).

الأدلة:

دليل القول الأول على تخريج الحوالة المصرفية على الحوالة الفقهية:

أن حقيقة الحوالة تنطبق على الحوالة المصرفية، وبيان ذلك: أن المصرف مدين للآمر بالتحويل بمبلغ الحوالة، والعميل الآمر بالتحويل دائن للمصرف، ثم إن المصرف يحيل الآمر بالتحويل على مصرف آخر مدين للمصرف الأول، فيكون الدين قد انتقل من ذمة إلى ذمة، وهذه هي حقيقة الحوالة، فالمصرف الذي سيقوم بتحويل النقود يعد محيلا والعميل يعد محالا، والمصرف الآخر يعد محالا عليه، فهذه أركان الحوالة[1].

ونوقش: بأن الحوالة المصرفية تختلف عن الحوالة بالمعنى الفقهي، وقد تقدم بيان ذلك في مطلب خاص، وبناء على وجود الفوارق بين الحوالة المصرفية والحوالة الفقهية فلا يصح هذا التخريج.

دليل القول الثاني على تخريج الحوالة على السفتجة:

حقيقة السفتجة تنطبق على الحوالة المصرفية، وذلك لأن العميل الآمر بالتحويل يعد قد أقرض المصرف، والمصرف يعد مقترضا، ولهذا هو ضامن للمال، والإيصال الذي يتسلمه الآمر بالتحويل يعد صك السفتجة الذي يمكنه من تسلم حقه بنفسه إذا كان يريد الانتقال، أو وكيله إذا لم ينتقل[2].

(١) أحكام الأوراق النقدية والتجارية للجعيد ص (٣٦٩).

(٢) المصدر السابق ص (٣٦٨)، الربا والمعاملات المصرفية للمترك ص (٣٨ (، الوكالة في المصارف الإسلامية وتطبيقاتها المعاصرة للشثري (١/ ٢٩١).

ونوقش: بأن ثمة فروقا بين الحوالة المصرفية والسفتجة التي ذكرها الفقهاء، وهي كالتالي:

الفرق الأول: أن السفتجة عند الفقهاء لا تكون إلا بين بلدين، فقد ذكر الفقهاء صورا متعددة للسفتجة كلها قائمة على اشتراط الوفاء في غير بلد القرض، أما الحوالة المصرفية فقد تكون بين بلدين، وقد تكون في بلد واحد بين مصرفين[1].

وأجيب عنه: بأن هذا فرق لا تأثير له في الحكم الشرعي بالجواز، فالذين أجازوا السفتجة بين بلدين ينبغي أن يجيزوا ما يشبهها بين مكانين في بلد واحد من باب أولى، فهي أقرب للجواز وأبعد عن شبهة وجود المنفعة، فلا يتوهم أنه قرض جر نفعا[2].

واعترض عليه: بأن البحث هو في تسميتها بالسفتجة، والقرض إذا لم يوجد فيه اشتراط الوفاء في بلد آخر لا يكون سفتجة، فالسفتجة مختصة بحال اشتراط الوفاء في غير بلد القرض كما هو وارد في صور السفتجة التي ذكرها الفقهاء[3].

الفرق الثاني: السفتجة في حقيقتها إما أن تكون قرضا محضا، وذلك في الصور التي ينحصر فيها الإقراض والوفاء بين المقرض والمقترض أو وكيل أحدهما، وإما أن تكون

(١) العقود الشرعية الحاكمة د. عيسى عبده ص (٢٤٢)، الوكالة في المصارف الإسلامية وتطبيقاتها المعاصرة للشثري (٢٩٢/١).

(٢) العقود الشرعية الحاكمة ص (٢٤٤).

(٣) ينظر: الحوالة المصرفية للسلامة ص (١٨٧).

حوالة فقهية وذلك في الصورة التي يكون مع عملية القرض إحالة على مدين، كما لو كان هناك مقرض ومقترض في بلد، ومدين للمقترض في بلد آخر، يكلفه المقترض بالأداء إلى المقرض أو وكيله هناك، أو كان هناك مقرض ومقترض في بلد، ودائن للمقرض في بلد آخر، بحيث يؤدي المقترض أو وكيله إليه ما اقترضه من مدينه.

فالصورة التي يمكن أن تنطبق على الحوالة المصرفية من صور السفتجة تكيف على أنها حوالة فقهية، وقد تقدم ذكر الفروق بين الحوالة المصرفية والحوالة الفقهية[1].

الفرق الثالث: أن الآخذ في السفتجة لا يأخذ عوضا اكتفاء بانتفاعه بالمال، بخلاف الحوالة المصرفية فإن الآخذ وهو – المصرف – يتقاضى عمولة على عملية التحويل[2].

وأجيب عنه: بأن من الفقهاء من أجاز اشتراط النفع للمقترض[3]، ومنهم من أجاز النفع أيضا إذا كان مشتركا بينهما[4]، وإنما المحذور أن يكون النفع خاصا بالمقرض[5].

(١) الحوالة المصرفية للسلامة ص (١٨٨).

(٢) العقود الشرعية الحاكمة ص (٢٤٣، ٢٥١)، المعاملات المالية للدبيان (١٢/ ٢٣٠، ٢٣٢).

(٣) ورد هذا عند المالكية والشافعية ينظر: الذخيرة (٥/٢٨٩، ٢٩٠)، شرح الخرشي على مختصر خليل (٥/٢٣١)، حاشية الجمل على شرح المنهج (٣/٢٦١).

(٤) وهو قول عند الحنابلة ينظر: المغني (٤/٢٤١)، مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٩/ ٥٣١).

(٥) ينظر: أحكام الأوراق النقدية والتجارية للجعيد ص (٣٦٩).

الفرق الرابع: المصرف في الحوالة المصرفية يقبض المال لا بقصد التملك والانتفاع به، وإنما بقصد نقله إلى المستفيد، ولهذا يقوم مباشرة بإجراء قيد الخصم من حساب المحول، والإضافة إلى حساب المستفيد لديه أو إلى حساب مصرف المستفيد، بينما في السفتجة المقترض يقبض المبلغ من المقرض ويتملكه لنفسه وينتفع به[1].

الفرق الخامس: العميل الذي يتقدم بطلب الحوالة ليس في نيته إقراض المصرف، وإنما ينوي أن ينقل نقوده من مكان إلى آخر، والقصد في العقود معتبر شرعا، أما في السفتجة فنية القرض موجودة عند الطرفين[2].

الفرق السادس: يشترط في السفتجة تعيين محل الوفاء، بينما في الحوالة المصرفية لا يشترط ذلك، وإنما المعتبر تعيين محل مصرف المستفيد، أما محل الوفاء للمستفيد فلا يلزم أن يكون في المصرف نفسه، فبإمكانه -مع وجود التقنية- أن يستوفي حقه في أي مكان باستخدام بطاقات الصراف[3].

دليل القول الثالث على عدّها من قبيل الوكالة:

العميل الآمر بالتحويل هو بمثابة الموكل، والمصرف بمثابة الوكيل الذي يقوم بتنفيذ عملية التحويل لصالح المستفيد، والمصرف الأول

(١) الحوالة المصرفية للسلامة ص (١٩٢).

(٢) أحكام الأوراق النقدية والتجارية للجعيد ص (٣٦٩)، الوكالة في المصارف الإسلامية وتطبيقاتها المعاصرة للشثري (٢٩٢/١)، المعاملات المالية للدبيان (١٢/ ٢٣٣).

(٣) الحوالة المصرفية للسلامة ص (١٩٤).

ينيب المصرف الدافع إذا لم يكن فرعا له، فيجتمع في هذه المعاملة توكيلان:

١. توكيل من طالب التحويل إلى المصرف.

٢. توكيل من المصرف القابض إلى المصرف الدافع إن لم يكن فرعا له[١].

ونوقش: بأن هناك فروقا بين الوكالة والحوالة المصرفية، وهي على النحو التالي:

الفرق الأول: أن عقد الوكالة عقد جائز يحق فيه الرجوع لكل من الموكل والوكيل، بينما الحوالة المصرفية تعد ملزمة للمصرف، فلا يسوغ له الرجوع عنها بعد الدخول فيها، فهو ملزم بتنفيذ أوامر التحويل[٢].

وأجيب عنه بما يلي:

١. العقود الجائزة يشترط لجواز الفسخ فيها ألا يتضمن الفسخ إضرارا بالطرف الآخر، فالعقد الجائز قد يتحول إلى عقد لازم إذا تضمن فسخ العقد إضرارا بالعاقد الآخر قال ابن رجب: "التفاسخ في العقود الجائزة متى تضمن ضررا على أحد المتعاقدين أو غيرهما ممن له

(١) المعاملات المالية المعاصرة للزحيلي ص (٤٧٩)، أحكام الأوراق النقدية والتجارية للجعيد ص (٣٧٢)، الوكالة في المصارف الإسلامية وتطبيقاتها المعاصرة للشثري (٢٨٩/١).

(٢) العقود الشرعية الحاكمة ص (٢٤٩)، الوكالة في المصارف الإسلامية وتطبيقاتها المعاصرة للشثري (١/ ٢٨٩).

تعلق بالعقد لم يجز ولم ينفذ ..."[1].

وقال الزركشي: "العقود الجائزة إذا اقتضى فسخها ضررا على الآخر امتنع، وصارت لازمة..."[2].

والوكالة في الحوالة قد تعلق بها حق شخص ثالث، ويلزم من الفسخ وقوع ضرر عليه، فيتحول إلى عقد لازم[3].

٢. أن المصرف إذا استوفى عمولة على عملية التحويل فهو وكالة بأجر، وعقد الوكالة إذا كان بأجر فإنه يأخذ أحكام عقد الإجارة من حيث اللزوم كما هو مذهب جمهور العلماء خلافا للشافعية[4]، قال ابن رشد: "إن كانت الوكالة بعوض فهي إجارة، تلزمهما جميعاً، ولا تجوز إلا بأجرة مسماة وأجل مضروب وعمل معروف"[5].

٣. أن لزوم عقد الحوالة المصرفية في حق المصرف مبني على التزامه بذلك في عقد الحساب المصرفي[6].

الفرق الثاني: أن يد الوكيل يد أمانة على أموال موكله، فلا يضمن إلا إذا تعدى أو فرط، وهذا بخلاف الحوالة

(١) قواعد ابن رجب ص (١١٠).

(٢) المنثور في القواعد (٤٠١/٢).

(٣) العقود الشرعية الحاكمة ص (٢٤٩)، المعاملات المالية للدبيان (٢٣٧/١٢).

(٤) المبسوط (٩١/١٩)، التاج والإكليل (٢١٤/٧)، تبصرة الحكام ص (١٨٤)، البيان (٣٨٤/٧).

(٥) التاج والإكليل (٢١٤/٧).

(٦) العقود الشرعية الحاكمة ص (٢٤٩).

المصرفية فالمصرف ضامن للمال الذي تسلمه من طالب التحويل بكل حال[1].

وأجيب عنه: بأن المصرف المحول إذا تقاضى أجرا يكون وكيلا بأجر، والوكالة بأجر تأخذ أحكام الإجارة كما نص على ذلك الفقهاء[2].

ويأخذ المصرف حكم الأجير المشترك لكونه يعمل لعموم الناس في تقديم هذه الخدمة، فيكون ضامنا لمبلغ الحوالة حتى يستلمه المستفيد بناء على القول بتضمين الأجير المشترك، وذلك جلبا للمصالح ودرءا للمفاسد حتى لا يكون عدم التضمين ذريعة لتسلط بعض الناس على أموال بعض[3].

دليل القول الرابع على أنها عقد إجارة:

أن العميل طالب التحويل يعد مستأجراً للمصرف على نقل نقوده إلى المكان الذي يرغب إيصالها إليه، وليس شرطا أن يكون النقل حسيا، فتعاون المصرف مع جهة أخرى، أو قيامه بفتح فروع له في بلدان متعددة من الوسائل التي تمكنه من الوفاء بهذا العقد، ويكون المصرف بمنزلة الأجير المشترك الذي يتقبل أعمالا لأناس كثر، ووجه شبه الحوالة المصرفية بالإجارة أنه في عقد الإجارة يقع العقد مع الأجير المشترك على:

(١) الحوالة المصرفية للسلامة ص (١٩٦).

(٢) المبسوط (٩١/١٩)، درر الحكام (٥٧٤/٣)، الفروق (١٨٨/١).

(٣) أحكام الأوراق النقدية والتجارية للجعيد ص (٣٧٥، ٣٧٦)، الحوالة المصرفية للسلامة ص (١٩٧).

١. عمل معين يلتزم بأدائه الأجير حسب الاتفاق.

٢. أجرة معلومة يلتزم بها المستأجر.

وكذلك الحال بالنسبة للمصرف في عملية التحويل المصرفي، فإن العمل معلوم والأجرة معلومة[١].

ونوقش: بأن هناك فروقا بين الحوالة المصرفية والإجارة، وهي على النحو التالي:

الفرق الأول: أن يد الأجير المشترك يد أمانة، وبناء على هذا لا يضمن إلا إذا تعدى أو فرط، بينما المصرف في الحوالة المصرفية يضمن ما يدفع له مطلقا[٢].

وأجيب عنه بما يلي:

١. عدم التسليم أن يد الأجير المشترك يد أمانة، بل هي ضامنة، وهذا الذي عليه جمهور الفقهاء، وهو الذي تدل عليه مقاصد الشريعة[٣].

٢. على القول بأن الأجير المشترك أمين، فإن الأمين تنقلب يده يد ضمان إذا وجد الشرط، وما دام العرف المصرفي جرى على أن المصرف ضامن في عقد الحوالة، فإن القاعدة هي: "أن المعروف عرفا كالمشروط شرطا"[٤].

(١) الحوالة المصرفية للسلامة ص (١٩٩-٢٠٠).

(٢) الربا والمعاملات المصرفية للمترك ص (٣٨٠)، المعاملات المالية للدبيان (٢٣٩/١٢).

(٣) أحكام الأوراق النقدية والتجارية للجعيد ص (٣٧٥، ٣٧٦)، مجلة مجمع الفقه الدولي (٣٧٠/١/٩).

(٤) الحوالة المصرفية للسلامة ص (٢٠١)، وينظر في القاعدة: الأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٤/١).

الفرق الثاني: أن المصرف الذي اعتبر أجيرا لن يقوم بما استؤجر عليه وهو إيصال المال بالتحويل إلى المستفيد، بل سيحتفظ به ويدفع للمستفيد بدلا عنه، فهو بهذا سيدفع بدلا عن النقود التي تسلمها، ولن يقوم بعمل لإيصال تلك النقود بحيث يستحق الأجرة عليه[1].

وأجيب عنه:

بأن المنفعة المقصودة من العمل قد تحققت، وذلك بتوفير النقود في المكان الذي طلبه العميل، وتصرف المصرف (الأجير المشترك) في النقد مبني على أن النقد لا يتعين بالتعيين[2] كما هو الراجح من قولي العلماء[3]، وذلك لأن المقصود من النقود قوتها الشرائية، ولا غرض فيها في حد ذاتها إلا كونها وسيلة للحصول على السلع والخدمات، والنقود الورقية تختلف عن الذهب والفضة في عدة أمور ومنها: أن النقود الورقية قيمتها لا تتعلق بعين الورق بل بقيمتها الاصطلاحية، بخلاف الذهب والفضة، فقيمتها ذاتية، ومتعلقة بعين الذهب والفضة، وقدرهما ووزنهما[4].

(١) أحكام الأوراق النقدية والتجارية للجعيد ص (٣٧٦)، المعاملات المالية للدبيان (٢٤٠/١٢).

(٢) أحكام الأوراق النقدية والتجارية للجعيد ص (٣٧٦).

(٣) ينظر: المبسوط (٢/١٤)، بدائع الصنائع (٧٨/٦)، الفروق (٢٥٥/٣)، المدخل الفقهي العام للزرقاء (١٤١/٣، ١٤٢).

(٤) الربا والمعاملات المصرفية للمترك ص (٣٣٧)، التضخم النقدي للمصلح ص (٦٩)، المعاملات المالية للدبيان (٢٤٠/١٢).

الفرق الثالث: أن الإجارة عقد معاوضة يتم فيه مبادلة بين طرفين، أما بالنسبة للحوالة المصرفية فإن في بعض صورها لا يتقاضى المصرف عمولة على الحوالة.

فالإجارة فيها عوض، وهنا لا يوجد عوض، وعليه فلا يصح القول أنها من قبيل الإجارة مطلقا[1].

دليل القول الخامس على كونها عقداً جديداً مستحدثاً مركباً من عدة عقود:

أن الحوالة المصرفية صورة مستجدة من الخدمات المصرفية لم يجر العمل بها على هذا الوجه في العصور السابقة، وهي معاقدة متكاملة الأجزاء تتركب من عقدين أو أكثر، وتقوم على الإفادة من وجود شبكة متعاونة من المصارف العامة في مختلف البلاد، توفر لعملائها خدمة إرسال النقود دون تحريك حسي لها[2]، جاء في الموسوعة الفقهية: "التحويل المصرفي أو البريدي عملية مركبة من معاملتين أو أكثر وهو عقد حديث بمعنى أنه لم يجر العمل به على هذا الوجه المركب في العهود السابقة، ولم يدل دليل على منعه، فهو صحيح جائز شرعاً من حيث أصله بقطع النظر عما يحيط به من مواد قانونية يجب لمعرفة حكمها استقصاؤها تفصيلاً ودراستها للحكم فيها"[3].

(١) الحوالة المصرفية للسلامة ص (٢٠٩).

(٢) المصدر السابق ص (٢٠٤)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي (٦/١/٧٧١، ٧٧٢).

(٣) جزء الحوالة من الموسوعة الفقهية الكويتية ص (٢٣٥).

ويصح التعامل بهذه المعاملة بناء على أن الأصل في العقود هو الحل، إذا سلمت من الغرر والظلم لأحد المتعاقدين والربا[1].

ونوقش بما يلي:

١. منع كونه عقداً مركباً بالمعنى الاصطلاحي للعقد المركب؛ لأن حقيقة العقد المركب أنه مكون من عقدين أو أكثر، بحيث تعتبر جميع الحقوق والالتزامات المترتبة عليها بمثابة آثار العقد الواحد[2]، ووجود مجموعة اتفاقيات وتعاقدات منفصلة في نظام الحوالة المصرفية لا يدخلها في العقود المالية المركبة، لانفصال هذه العقود، وعدم وجود رابط مباشر بينها يجمعها في عقد واحد[3].

٢. أن هذا العقد فيه إجمال وعدم وضوح، فلم يحدد هل هو عقد معاوضة أو عقد إحسان؟، كما أنه مجمل في أحكامه المتعلقة بالخطأ والفسخ والتأخير والوفاة وغير ذلك، ويترتب على ذلك صعوبة تحديد أحكام العقد[4].

الترجيح:

يتبين بعد النظر في أدلة الفقهاء المعاصرين في تكييف الحوالة المصرفية أن القول بتخريجها على الوكالة في الجملة

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٥١/٢٩).

(٢) العقود المالية المركبة للعمراني ص (٤٦).

(٣) الحوالة المصرفية للسلامة ص (٢١٠).

(٤) المصدر السابق ص (٢٠٥).

هـو الأقوى مـن حيث التعليـل وإمكان الجواب عن المناقشـات الـواردة عليـه، على أنه ينبغي التفصيـل في ذلك؛ لأن الحوالة المصرفيـة لهـا صـور كثيـرة، فمنهـا مـا يكـون بين حسـابين في مصـرف واحـد، أو فرعـين لمصـرف واحـد، ومنهـا ما تتم الحوالـة فيـه بـين مصرفـين مختلفـين، ومنهـا مـا يشـترك فيهـا أكثـر مـن مصرفين عنـد الحاجـة إلى مصرف وسـيط يقـوم بتغطيـة الحوالة لمصرف المسـتفيد، ومنها مـا يكون فيه العميـل (الآمـر بالحوالة) مدينا للمسـتفيد.

وبنـاء علـى ذلـك فيمكـن القـول: إن ما كان من هـذه الصور بدون عمولـة يأخذها المصـرف فإن الحوالة المصرفية فيـه تخرج على أنها وكالـة بدون أجر، ومـا كان منها بعمولة فتخرج علـى أنها وكالة بأجر يكـون المصـرف فيهـا أجيـرا مشـتركا كمـا سـبق بيانه عنـد عرض دليـل القائلـين بهذا القـول، والصورة التـي يكون فيهـا العميل مدينا للمسـتفيد تكـون أقرب إلى الحوالـة الفقهية، وما عـدا هذه الصورة لا نجـد توافقا بـين الحوالة المصرفية والحوالة الفقهية إلا في الاسـم فقط، والاشـتراك في الاسـم لا يعني الاتفـاق في الحقيقة بالضرورة.

وقـد يجتمع مع الحوالـة عقد الصرف إذا كانت عملة الحسـابين في الحوالـة مختلفـة فيصبـح عقـدا مركبـا، ويأتـي بيـان ذلك عند الكلام على اجتماع الصرف مع الحوالة في المبحث التالي.

المبحث الثالث

اجتماع الصرف والحوالة

يجتمع الصرف مع الحوالة المصرفية الخارجية غالباً، ويأتي الإشكال في هذه المسألة من جهة الصرف؛ لأن من شرط الصرف التقابض في مجلس العقد قبل افتراق المتعاقدين، وألا يكون فيه خيار ولا تأجيل؛ لقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يداً بيد فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيدٍ»[1]، والعملات الورقية المعاصرة أجناسٌ مستقلةٌ لها ما للذهب والفضة من الأحكام، فلا يجوز صرف عملة بعملة أخرى إلا يداً بيد[2].

وقد اختلف الفقهاء المعاصرون في جواز اجتماع الحوالة مع الصرف، على قولين؛ بيانها كالآتي:

القول الأول: يرى منع اجتماع الحوالة والصرف:

وعدم صحة هذا العمل؛ لعدم حصول التقابض في الصرف إذا اجتمع مع الحوالة، والتقابض في الصرف شرط لصحته، وإلا وقعت النسيئة والتأخير في الصرف، ومن المعلوم أن وجود

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ٣/١٢١١برقم (١٥٨٧) كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا من حديث عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والترمذي رقم (١٢٤٠)، وأبو داود (٣٣٤٩، ٣٣٥٠).

(٢) سبقت الإشارة إلى هذه المسألة، انظر ص ٤٩ من المبحث الأول.

التأخير يوجد الربا الموجب للتحريم[1]، وقالوا لا بد من فصل الصرف عن التحويل، ولذا فالمقترح لكي تكون العملية جائزة اتباع إحدى هاتين الطريقتين:

١. أن يتم صرف العملة الموجودة إلى العملة الثانية المطلوبة ويتم التقابض وتسليم المال، ثم يعيد طالب التحويل العملة التي استلمها إلى المصرف أو شركة الصرافة مرة أخرى بعد أن استلمها منه ليقوم بتحويلها.

٢. أن يحول المبلغ بالعملة الأصلية ويتسلمه المحال إليه، ثم يصرفه المحال إليه بعد تسلمه له بالتقابض مع الصراف في البلد الآخر[2].

وبه قال عدد من الباحثين، ومنهم: الشيخ عمر المترك[3]، وسالم أحمد سلامة[4]، وبسام حسن العف[5]، ومحمد نعمان البعداني[6].

(١) إيقاظ الأفهام في شرح عمدة الأحكام (٤٥/١).

(٢) ينظر: أحكام عقد الصرف دراسة مقارنة، سالم أحمد سلامة، ص٤٢٧، الحوالة والسفتجة، بسام العف ص ٢٠١.

(٣) الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية، د. عمر المترك، ص ٣٨٣-٣٨٤.

(٤) في رسالته للدكتوراه بعنوان: أحكام عقد الصرف دراسة مقارنة، سالم أحمد سلامة، ص٤٢٧.

(٥) في رسالته للماجستير بعنوان: الحوالة والسفتجة بين الدراسة والتطبيق، ص ٢٠٠-٢٠٢.

(٦) في بحث منشور في موقع جامعة الإيمان، بعنوان: اجتماع الحوالة والصرف، ص ٨.

واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة، ومنها:

١. حديث مالك بن أوس بن الحدثان قال: أقبلت أقول من يصطرف الدراهم؟ فقال طلحة بن عبيدالله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو عند عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أرنا ذهبك ثم ائتنا إذا جاء خادمنا نعطك ورقك، فقال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كلا والله لتعطينه ورقه أو لتردن إليه ذهبه؛ فإن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «الورق بالذهب ربا إلا هاء وهاء، والبر بالبر ربا إلا هاء وهاء، والشعير بالشعير ربا إلا هاء وهاء، والتمر بالتمر ربا إلا هاء وهاء»[(١)].

وجه الدلالة: أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنكر على طلحة فعله، وبين له حقيقة القبض، وقد قال العلماء في قوله: «هاء وهاء»: خذ وهات أو خذ وأعطِ، كناية عن التقابض في المجلس، فالقبض الشرعي في الصرف: خذ وهات حتى لا يكون فيه تأخير، فلو كان هناك قبض آخر لذكره أو أشار إليه، وهذه المعاملة (الحوالة مع الصرف) تفتقر لهذا القبض[(٢)].

٢. حديث عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلا بمثل

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٢٠٩) برقم (١٥٨٦)، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم (١١/ ١٢)، وفتح الباري (٤/ ٣٧٨)، وشرح الزرقاني (٣/ ٣٦١، ٣٦٢)، وعون المعبود (٩/ ١٤١)، والمغني (٤/ ٣٠).

سواء بسواء يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»[1].

وجه الدلالة: أن التقابض شرط لصحة الصرف، وبين النبي ﷺ حقيقته بقوله: «يداً بيدٍ»، وهذا التقابض «يداً بيدٍ» غير متحقق في الحوالة مع الصرف.

٣. حديث سليمان بن أبي مسلم قال: سألت أبا المنهال عن الصرف يداً بيد فقال: اشتريت أنا وشريك لي شيئا يداً بيد ونسيئة، فجاءنا البراء بن عازب فسألناه؟ فقال: فعلت أنا وشريكي زيد بن أرقم، وسألنا النبي ﷺ عن ذلك فقال: «ما كان يدا بيد فخذوه، وما كان نسيئة فذروه»[2]، وفي رواية للبخاري: «إِنْ كَانَ يَدًا بِيَدٍ فَلا بَأْسَ وَإِنْ كَانَ نَسَاءً فَلا يَصْلُحُ»[3].

٤. حديث أبي المنهال أن زيد بن أرقم والبراء بن عازب رضي الله عنهم كانا شريكين فاشتريا فضة بنقد ونسيئة فبلغ ذلك النبي ﷺ: «فأمرهما أن ما كان بنقد فأجيزوه وما كان بنسيئة فردوه»[4]، وعنه قال: باع شريك لي ورقا بنسيئة

(١) سبق تخريجه، ص ٦٤.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٣/ ١٤٠) برقم (٢٤٩٧) كتاب الشركة، باب الاشتراك في الذهب والفضة وما يكون فيه الصرف.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (٥٥/٣) برقم (٢٠٦٠)، كِتَاب الْبُيُوعِ، بَاب: التِّجَارَةِ فِي الْبَزِّ.

(٤) أخرجه أحمد في مسنده (٣٢/ ٦٠، ٦١) برقم (١٩٣٠٧)، قال شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح على شرط الشيخين".

إلى الموسم أو إلى الحج فجاء إلي فأخبرني فقلت هذا أمر لا يصلح، قال: قد بعته في السوق فلم ينكر ذلك علي أحد، فأتيت البراء بن عازب فسألته فقال: قدم النبي ﷺ المدينة ونحن نبيع هذا البيع، فقال: «ما كان يدا بيد فلا بأس به، وما كان نسيئة فهو ربا»، وائت زيد بن أرقم فإنه أعظم تجارة مني، فأتيته فسألته فقال مثل ذلك[1].

وجه الدلالة في هذه الأحاديث: أن النبي ﷺ أجاز من الصرف ما حصل فيه التقابض، أما إذا كان هناك تأخير في القبض فلا، وفي اجتماع الحوالة مع الصرف تأخير للقبض، ولا يحصل قبض حقيقي يتوافق مع قوله ﷺ: «يداً بيدٍ».

٥. أن الفقهاء اشترطوا في الصرف التقابض، وهو غير متحقق في تحويل العملات، قال ابن المنذر: "أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن المتصارفين إذا افترقا قبل أن يتقابضا أن الصرف فاسد"[2].

٦. إذا لم يتم القبض في عقد الصرف في الحال فإن ذلك يفتح الباب واسعاً للنزاع والتحايل والإنكار وأكل المال بالباطل، فالتشديد على القبض في المجلس دون تأخير الذي دلت عليه الأحاديث واتفق عليه المسلمون ظهرت حكمته واضحة

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٢١٢) برقم (١٥٨٩)، كتاب المساقاة، باب النهي عن بيع الورق بالذهب دينا.

(٢) الإجماع، لابن المنذر (٤٩١)، أوجز المسالك إلى موطأ مالك (١٢/٥٦٣)، المغني (٤/٥٤).

في العصر الحديث، في ضوء التغيرات السريعة التي تحدث بين لحظة وأخرى في أسواق (البورصة) وبيع الذهب والعملات، حيث إن التأخير فيه لدقائق قليلة تترتَّب عليه أحيانًا فروق قد تَصِل إلى الملايين، ووجود مثل هذه الفروق إذا لم يتم القبض في عقد الصَّرف في الحال، يفتح الباب واسعاً للنزاع والتحايل والإنكار وأكل المال بالباطل[1].

٧. إن صح اعتبار الشيك قبضاً بالنسبة للحوالة، فلا يمكن اعتبار ذلك قبضاً بالنسبة للصرف الشرعي؛ لأن شرط جواز الصرف التقابض في المجلس، والشيك في حد ذاته ليس هو مقابل بدل الصرف بل نائباً عنه، ويلزم لقبض قيمة ما أثبت فيه مفارقة المجلس قبل القبض الحقيقي للنقود، فلا يقوم مقام بدل الصرف في المجلس، فلا يعتبر قبضه قبضاً في الصرف[2].

القول الثاني: صحة الجمع بين الصرف والتحويل:

وأن ذلك جائز، على اعتبار أن استلام الشيك المصدق أو ورقة الحوالة والإيصال المعتمد بالتحويل، أو القيد في حساب المستفيد، هو قبض حكمي يأخذ حكم القبض الحقيقي، بشرط أن يحمل تاريخ اليوم الذي تم فيه الصرف.

وبه أخذ مجمع الفقه الاسلامي (الدولي)، والموسوعة

(١) الحوالة والسفتجة، بسام العف، ص ٢٠٢.

(٢) أحكام عقد الصرف، سالم سلامة، ص ٤٢٧.

الفقهية الكويتية، وهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، وعدد من الهيئات الشرعية في المصارف الإسلامية، وكثير من الباحثين المعاصرين[1].

واستدلوا لذلك بأدلة منها:

١. القياس على ما كان يحصل من عبدالله بن الزبير وعبدالله ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فعن عطاء رَحِمَهُ اللَّهُ أن ابن الزبير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كان يأخذ بمكة الورق من التجار فيكتب لهم إلى البصرة وإلى الكوفة فيأخذون أجود من ورقهم، قال عطاء: فسألت ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عن أخذهم أجود من ورقهم؟ فقال: (لا بأس بذلك ما لم يكن شرطا)[2]، وعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه كان يأخذ الورق بمكة على أن يكتب لهم إلى الكوفة بها[3].

وما يحصل اليوم من أخذ المصرف أو شركة الصرافة للنقود من طالب التحويل، وتسليمه شيكا يحمل تاريخ

(١) ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (٢/ ١٧٥٨٣)، موقع الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف بدولة الإمارات العربية المتحدة، الموسوعة الفقهية الكويتية، طبعة تمهيدية، نموذج (٣)، ص٢٣٢، الفقرة ٣٥٨، توصيات مؤتمر المصرف الإسلامي بدبي، (١٣٩٩/٦/٢٥هـ – ٢٢ مايو ١٩٧٩م)، قرار الهيئة الشرعية لبنك البلاد رقم (١٤٢٦/١٨هـ)، معيار المتاجرة في العملات الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (أيوفي)، المصارف، للزرقاء، ص٦، المعاملات المالية المعاصرة، شبير، ص٢٧٩، موقف الشريعة من المصارف الإسلامية المعاصرة، العبادي، ص٣٢٧، تطوير الأعمال المصرفية، سامي حمود، ٣٧١، الأعمال المصرفية والإسلام، الهمشري، ١٨٤، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، ابن منيع، ص ٣٨٦.

(٢) أخرجه البيهقي في سننه (٥/٥٧٦) برقم (١٠٩٤٧) كتاب البيوع، باب ما جاء في السفاتج.

(٣) المبسوط للسرخسي (١٤/ ٣٧)، النقود استبدال العملات، علي السالوس، ص١٦٤، وينظر في أثر ابن عباس: مصنف ابن أبي شيبة (٤/٣٥٨) برقم (٢١٠٢٣) كتاب البيوع والأقضية، باب في الرجل يعطي الرجل الدرهم بالأرض ويأخذ بغيرها.

وسعر صرف نفس يوم تسليم المال المطلوب تحويله، هو عين ما كان يفعله ابن الزبير، فإن قبض الشيك يقوم مقام قبض محتواه، فهو كالنقود، فإذا كانت السفتجة تقوم مقام القبض، فالشيك يقوم مقامه من باب أولى[1].

٢. عندما يتسلم طالب التحويل الشيك مثلاً، أو يتسلم الإشعار بأن المصرف المأمور قد أبرق للمصرف المحوَّل إليه، أو اتصل به هاتفياً، أو الكترونياً، وأمر بصرف المبلغ حالاً للمستفيد، فإن القبض يتم حالاً بمجرد الانتهاء من عملية التحويل، وبتاريخ اليوم الذي تم فيه الصرف، وأن طالب التحويل يستطيع في اليوم نفسه أن يذهب للجهة المحول عليها، ويقبض المبلغ بدون تأخير.

أما إذا أخر المصرف الشيك بحيث يكون التسليم لمحتواه بعد مدة، أو أرسل إلى المصرف المحول إليه بتسليم طالب التحويل المبلغ بعد مدة، فلا يجوز ذلك؛ لتأخر القبض[2].

ويرد هنا اعتراض مفاده:

أن قابض الشيك أو الإشعار قد يتأخر عن تقديمه إلى المصرف، وقد يزيد السعر أو ينقص في هذه الفترة قليلاً، فيتضرر أحدهما، فلا يتحقق الوصف الذي بينه

(١) الحوالة والسفتجة، بسام العف، ص٢٠٢، اجتماع الحوالة والصرف، للنعمان، ص ٨، أحكام صرف النقود والعملات، الباز، ص ٩١.

(٢) البنوك الإسلامية، طايل، ص ١٣٠-١٣١، موقف الشريعة من المصارف الإسلامية المعاصرة، العبادي، ٣٢٦-٣٢٧.

رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حديث ابن عمر: «لا بأس أن تأخذها بسعر يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء»[1].

ويمكن الإجابة عن هذا الاعتراض بالآتي:

أن المصرف المراسل أو فرعه مستعد للوفاء بقيمة الشيك أو بمقتضى الإشعار طالما أن الشيك أو البرقية تحمل تاريخ اليوم الذي تم فيه الصرف، وإن تأخر في تقديمه فإن هذا التأخير ليس من عمل المصرف بل هو من عمل العميل[2].

٣. أن القبض يرجع في بعض صوره وأحواله للعرف، ومن أدلة ذلك:

قول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "المرجع في القبض إلى عرف الناس وعاداتهم من غير حد يستوي فيه جميع الناس في جميع الأحوال والأوقات"[3].

وقال في موضع آخر: "فالقبض مرجعه إلى عرف الناس حيث لم يكن له حد في اللغة ولا في الشرع"[4].

كما قال ابن قدامة رحمه الله أيضاً: "وقبض كل شيء بحسبه"[5].

(١) أخرجه أبو داود في سننه (٣/ ٢٥٠) برقم (٣٣٥٤) كتاب البيوع، باب في اقتضاء الذهب من الورق، والنسائي في سننه (٧/ ٢٨١) برقم (٤٥٨٢) كتاب البيوع، باب الفضة بالذهب وبيع الذهب بالفضة، وأحمد في مسنده (١٠/ ٣٥٩) برقم (٦٢٣٩)، وضعفه الألباني في إرواء الغليل (٥/ ١٧٣).

(٢) بحوث في الاقتصاد الإسلامي، عبدالله بن منيع، ص ٣٧٧.

(٣) القواعد النورانية (١/ ١١٤)، ومجموع الفتاوى (٢٩/ ٢٠).

(٤) مجموع الفتاوى (٣٠/ ٢٧٥).

(٥) المغني لابن قدامة (٤/ ٩٠).

وهـذه المعامـلات ترجـع إلى عـرف العصـر؛ لأن القبض مرده إلـى العـرف، فالشـيك تعارفت المصـارف على نقل ملكيـة النقود بـه، وإذا تعارف الناس على نقل هذه الملكيـة بالتلكس، أو الفاكس، أو البريـد الإلكترونـي مثـلاً، فـإن هذا يكـون قبضـاً في عرفهم، ويمكـن أن يتوصـل النـاس إلـى وسـائل أخـرى تنتقل بهـا ملكية النقـود، فتقـوم هذه الوسـائل مقـام قبض النقـود ذاتها[1].

٤. أن القبـض كما يكون حسـياً يداً بيد يكـون كذلك حكمياً، ويصح به الصـرف، ومن القبـض الحكمي القيد المصـرفي في حال أودع أحد الطرفين المال في حساب الطرف الآخر مباشرة أو بحوالة مصرفية، ومن ذلك تسـليم شـيك مصدق، فالشيك أو الإشـعار الذي يتسلمه طالـب التحويـل هو قبض حكمي قـام مقام القبـض الحقيقي، إذا كان الشـيك أو البرقية يحمل نفس التاريخ الذي وقع فيه الصرف.

وجـاء في قرارات المجمـع الفقهي الإسـلامي التابع لرابطة العالـم الإسـلامي في دورته الحادية عشـرة، ما يلي[2]:

أولاً: يقوم اسـتلام الشـيك مقام القبض عند توفر شروطه في مسـألة صرف النقود بالتحويل في المصارف.

ثانياً: يعتبـر القيـد في دفاتـر المصـرف في حكـم القبض لمن يريـد اسـتبدال عملة بعملـة أخرى سـواء كان الصرف

(١) الحوالة والسـفتجة، بسـام العف، ص٢٠٢، القبض وأثره في معاملات المصارف الإسـلامية، للفضيلات، ص١١٩.

(٢) المنعقـدة بمكـة المكرمـة في الفترة من ١٣ رجب ١٤٠٩هـ الموافق ١٩ فبراير ١٩٨٩م إلى ٢٠ رجب ١٤٠٩هـ الموافـق ٢٦ فبراير ١٩٨٩م.

بعملة يعطيها الشخص للمصرف أو بعملة مودعة فيه"[1].

وسئلت اللجنة الدائمة للإفتاء: ما حكم المال المحول من عملة لعملة أخرى، مثلاً أقبض راتبي بالريال السعودي وأحوله للريال السوداني، علماً بأن الريال السعودي يساوي ثلاثة ريالات سودانية، هل هذا ربا؟ فأجابت: "يجوز تحويل الورق النقدي لدولة إلى ورق نقدي لدولة أخرى، ولو تفاوت العوضان في القدر؛ لاختلاف الجنس كما في المثال المذكور في السؤال لكن بشرط التقابض في المجلس، وقبض الشيك أو ورقة الحوالة حكمه حكم القبض في المجلس"[2].

وعليه فإذا أعطى المصرف العميل إيصالاً معتمداً بالتحويل، كان هذا بمثابة القبض.

٥. حاجة الناس إلى هذه المعاملة اليوم، والحاجة تنزل منزلة الضرورة، وفي إلزام الناس بالقول الأول حرج ومشقة، والمشقة تجلب التيسير، ورفع الحرج عن الأمة مقصد من مقاصد الشرع الحنيف، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[3].

(١) مجلة البحوث الإسلامية (٥١/ ٣٧٣).

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة السؤال الأول من الفتوى رقم (٤٧٢١)، (١٣/ ٤٤٨).

(٣) سورة الحج، من الآية ٧٨.

وقد اشترط كثير ممن قال بهذا القول شروطا لصحة ذلك؛ وهي:

١. أن يملك المصرف العملة المطلوب التحويل إليها. أما إذا كان المصرف لا يملك المبلغ المراد تحويله بالعملة المراد التحويل إليها فإنه حينئذ لا تجوز هذه المعاملة؛ لأنه يكون قد صارف بما لا يملكه[1].

٢. أن يكون تاريخ الشيك نفس تاريخ اليوم الذي تم فيه الصرف، ويعتبر استلام الشيك المصدق أو ورقة الحوالة والإيصال المعتمد بالتحويل قبضاً حكميّاً، بشرط تحقق الشرط الأول (امتلاك العملة المطلوبة). أما إذا كان المبلغ المراد تحويله ليس موجوداً في صندوق المصرف، ولا في قيوده عند المصارف الأخرى، وإنما سيقوم المصرف بتأمين النقد المحول له مستقبلا، فتسلم الشيك أو السند ليس في معنى القبض لمحتواه، وحينئذ يكون المصرف قد صارف بما لا يملكه وقت المصارفة، وهو أشبه بمن صرف ذهباً بفضة وهو لا يملك الفضة وإنما سيعمل على تأمينها في المستقبل، وهذا لا يجوز.

(١) ولكي يطمئن العميل بتطبيق هذا الشرط، من الأفضل أن يحول بعملة شائعة يغلب على الظن وجودها في صندوق البنك أو المصرف مثل اليورو والدولار، ولا يطلب عملة نادرة قد لا تكون موجودة عند المصرف وقت التحويل، ولكن يجب التنبه إلى أنه يشترط لصحة هذه العملية، ألا يشترط المصرف المحول أن يتم تحويل العملة الوسيطة في المصرف المحول له، بل يترك ذلك للعميل، إن شاء صرفها لديه بشروط الصرف الشرعية، وإن شاء أخذها كما هي بالدولار وصرفها لدى مصرف آخر أو مؤسسة أخرى، أما إذا اشترط الصرف لدى المصرف المحول إليه فقد اجتمع في العملية عقدان في عقد، عقد الحوالة وعقد الصرف، وهذا منهي عنه.

٣. أن يكون المسحوب عليه مليئاً يستطيع أن يفي بقيمة المبلغ المحوَّل إليه.

٤. أن تجري عملية الصرف قبل التحويل.

٥. أن يكون الصرف بسعر اليوم الذي تم فيه دفع النقود.

٦. أن يكون الشيك مكتوباً بكامل المبلغ الذي تمَّ الاتفاق عليه[١].

الترجيح:

الذي يترجح في المسألة -والله أعلم- بعد عرض الأقوال وأدلتها هو القول الثاني الذي يرى جواز الجمع بين الصرف والحوالة حال توافر الشروط المذكورة، لحاجة الناس إلى هذا النوع من التعامل في هذا العصر، وفي منعها يقع حرج ومشقة، والمشقة تجلب التيسير، ولا يؤثر على هذا أن فيه جمعا بين عقدين وهما عقد الوكالة والصرف؛ وذلك بناء على القول الراجح من أن العقدين إذا كان لا يترتب على اجتماعهما محذور شرعي كالربا أو الغرر أو الجهالة فلا

(١) ينظر:
- أحكام صرف النقود، الباز، ص١٠٢، النقود واستبدال العملات، السالوس، ص٩٧-٩٨.
- موقع الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف، الإمارات العربية المتحدة: http://www.awqaf.gov.ae/Fatwa.aspx?SectionID=9&RefID=4732
- اجتماع الحوالة والصرف، محمد البعداني، موقع جامعة الإيمان: http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1414

مانع من ذلك، سواء كان بشرط أو بغير شرط[1]؛ لأن الأصل في العقود والشروط الإباحة إلا ما دل الدليل على تحريمه، ولم يرد دليل على تحريم ذلك فيبقى على أصل الإباحة[2]، وتحمل النصوص الواردة في النهي على ما يؤدي إلى محرم كالربا كما في صورة العينة والقرض الذي يجر نفعا، ولا يدخل في ذلك العقدان اللذان لا يترتب على جمعهما محذور شرعي[3].

والقول بالجواز هو ما ذهب إليه مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي[4]؛ حيث جاء في قرارات دورة مؤتمره التاسع بشأن الحلول الشرعية لاجتماع الصرف والحوالة ما يلي:

أ- الحوالات التي تقدم مبالغها بعملة ما ويرغب طالبها تحويلها بنفس العملة جائزة شرعاً، سواء أكان بدون مقابل أم بمقابل في حدود الأجر الفعلي، فإذا كانت بدون مقابل فهي من قبيل الحوالة المطلقة عند من لم

(١) وهو قول عند المالكية والحنابلة واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله. ينظر: القوانين الفقهية ص ٢٢٣، شرح الخرشي على مختصر خليل (٥/ ٤٠)، عارضة الأحوذي (٥/ ٢٤٠)، الإنصاف (٤/ ٣٥٠)، كشاف القناع (٣/ ١٧٩، ١٨٠)، الاختيارات الفقهية ص ١٢٢، العقود النورانية لابن تيمية ص ١٨٩، تهذيب سنن أبي داود لابن القيم (٩/ ٣٤٤).

(٢) العقود النورانية لابن تيمية ص ١٨٩، إعلام الموقعين (١/ ٢٥٩).

(٣) ينظر: العقود المركبة د. العمراني ص ١٠٩، المعاملات المالية المعاصرة للدبيان (٥/ ٣٨٠، ١٢/ ٢٤١).

(٤) والتي كان اسمها منظمة المؤتمر الإسلامي، وقد تم تغيير المسمى في ٢٨يونيو ٢٠١١م.

يشترط مديونية المحال إليه، وهم الحنفية، وهي عند غيرهم سفتجة، وهي إعطاء شخص مالاً لآخر لتوفيته للمعطي أو لوكيله في بلد آخر. وإذا كانت بمقابل فهي وكالة بأجر، وإذا كان القائمون بتنفيذ الحوالات يعملون لعموم الناس فإنهم ضامنون للمبالغ، جرياً على تضمين الأجير المشترك.

ب- إذا كان المطلوب في الحوالة دفعها بعملة مغايرة للمبالغ المقدمة من طالبها، فإن العملية تتكون من صرف وحوالة بالمعنى المشار إليه في الفقرة (أ)، وتجري عملية الصرف قبل التحويل، وذلك بتسليم العميل المبلغ للبنك، وتقييد البنك له في دفاتره بعد الاتفاق على سعر الصرف المثبت في المستند المسلم للعميل، ثم تجري الحوالة بالمعنى المشار إليه"[1].

❋❋❋

(١) دورة المؤتمر التاسع لمنظمة التعاون الإسلامي المنعقدة في مدينة أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة من ١ إلى ٦ ذي القعدة ١٤١٥هـ، الموافق ١- ٦ إبريل ١٩٩٥م، ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (٢/ ١٧٥٨٣).

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وبعد: فقد عرض هذا البحث لموضوع التحويلات المالية المعاصرة، وكان من أبرز ما توصل إليه الآتي:

١. التحويلات المالية المصرفية هي عملية مصرفية تهدف لنقل الأموال أو الأرصدة النقدية من حسابٍ إلى حساب آخر للآمر نفسه أو لمستفيد آخر، في المصرف نفسه، أو في مصرف آخر، داخل الدولة، أو من دولة إلى دولة أخرى، وما يتبع ذلك من تحويل العملة إلى عملة أخرى، أو أمر دفع يصدره وسيط بقصد تنفيذ أمر الدفع الوارد.

٢. أركان عقد الحوالة المصرفية هي أركان العقد في الفقه الإسلامي؛ وهي:

- **الصيغة:** وهي عبارة عن الإيجاب والقبول أو ما يقوم مقامهما.
- **العاقدان:** ويقصد بهما أطراف العقد.
- **المعقود عليه:** وهو محل العقد.

وهذه الأركان تتفاوت من صورة لأخرى من صور التحويل المصرفي.

٣. هناك عدد من أوجه الاختلاف بين الحوالة المصرفية والحوالة في الفقه الاسلامي.

٤. تنقسم الحوالات المصرفية إلى أنواع متعددة باعتبارات

مختلفة؛ فقد تكون داخلية أو خارجية، وقد تكون صادرة أو واردة، وقد تكون مباشرة أو غير مباشرة.

٥. الحوالات المصرفية بأنواعها المختلفة تتم بإحدى طريقتين:

- الحوالات المُبَرَقة.
- الشيكات المصرفية.

وفي كلا الطريقتين هناك ثلاث صور محتملة للتحويل، وهي:

الصورة الأولى: أن يتم صرف العملة المحلية بالعملة الأجنبية المطلوبة في المصرف المحلي، ثم يتم التحويل بعد ذلك إلى بلد المستفيد، أو تُقيد في شيك مصرفي باسم المستفيد.

الصورة الثانية: أن يتم صرف العملة المحلية بعملة أجنبية وسيطة (عملة دولية مشهورة غالبا) في المصرف المحلي، ثم يتم التحويل بعد ذلك إلى بلد المستفيد، أو تُقيد في شيك مصرفي باسم المستفيد، وهناك يتم تحويل العملة الوسيطة إلى العملة المحلية.

وهاتان الصورتان من باب صرف الأجناس الربوية المختلفة على اعتبار أن كل عملة جنس قائم بذاته، وشرطها التقابض في المجلس.

الصورة الثالثة: أن يتم تحويل العملة المحلية إلى بلد المستفيد بصورتها ووضعها الحالي، ثم يتم التعاقد مع وكيل الجهة التي تم التحويل إليها على صرف العملة المحلية بالعملة الأجنبية المطلوبة بسعرها في المكان المحولة إليه، وهذا من

بـاب الوكالة في نقـل العملة من مـكان لآخر.

٦. في جميـع الصـور يقـوم المصرف أو شـركة الصرافـة بتنفيذ التحويـل للأمـوال بالإجـراء التقني المسـمى عرفـا بالحوالة المصرفيـة عبـر إجـراءات تقنيـة الكترونيـة تتم خـلال وقت يسـير جـدا، دون نقل حسـي للنقود، بـل مجرد قيـود كتابية يتحقـق معها النقـل الحكمي.

٧. اختلـف الفقهـاء المعاصـرون في التكييـف الفقهـي للحوالـة المصرفيـة علـى خمسـة أقـوال؛ وهي:

١- تخريجها على أنها حوالة فقهية.

٢- أنها تعد من قبيل السفتجة.

٣- أنها عقد وكالة.

٤- أنها عقد إجارة على نقل النقود.

٥- أنها عقد جديد مستحدث، مركب من عدة عقود.

والقـول الراجـح القـول الثالـث القائـل بتخريجهـا علـى الوكالـة علـى تفصيـل في ذلـك بحسـب صـور الحوالـة.

فمـا كان مـن الحـوالات المصرفية بـدون عمولـة يأخذها المصـرف فإنهـا تخـرج على أنهـا وكالة بـدون أجـر، وما كان منهـا بعمولـة فتخـرج على أنهـا وكالـة بأجر يكـون المصرف فيهـا أجيراً مشـتركا، وإذا كان العميل مدينا للمسـتفيد تكون أقرب إلـى الحوالـة الفقهية.

٨. اختلف الفقهاء المعاصرون في جواز اجتماع الحوالة مع الصرف، والراجح -إن شاء الله- قول من يرى جواز اجتماع الصرف مع الحوالة بشروط محددة؛ من أهمها:

- أن تجري عملية الصرف قبل التحويل.
- أن يكون الصرف بسعر اليوم الذي تم فيه دفع النقود.
- أن يملك المصرف العملة المطلوب التحويل إليها.
- أن يكون تاريخ الشيك نفس تاريخ اليوم الذي تم فيه الصرف.
- أن يكون المسحوب عليه مليئاً يستطيع أن يفي بقيمة المبلغ المحوَّل إليه.
- أن يكون الشيك مكتوباً بكامل المبلغ الذي تمَّ الاتفاق عليه.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

❊❊❊

قائمة المراجع والمصادر[1]

- **أحكام الأوراق النقدية والتجارية في الفقه الإسلامي**، ستر الجعيد، مكتبة الصديق، الطائف، ط:١، ١٤١٣هـ.
- **أحكام صرف النقود والعملات في الفقه الإسلامي**، ت: د. عباس أحمد الباز، دار النفائس، عمان، ط:١، ١٤١٩هـ.
- **أحكام عقد الصرف دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**، سالم أحمد سلامة، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٤١٢هـ.
- **الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، علاء الدين البعلي ت: الفقي – مكتبة السنة المحمدية- القاهرة ١٣٦٩هـ.
- **إدارة العمليات المصرفية الدولية تطبيقات عملية**، محمد محمود حنش، بدون ناشر، ط:١، ٢٠٠١م.
- **إدارة العمليات المصرفية**، د. دريد آل شبيب، دار المسيرة، عمان، ط:١، ٢٠١٥م.
- **إرواء الغليل**، للألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط:٢، ١٤٠٥هـ
- **أساس البلاغة**، للزمخشري، دار الكتب المصرية، ١٣٤١هـ.
- **الأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ**، لابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:١، ١٤١٩هـ.

(١) تم ترتيب المراجع بحسب عنوان الكتاب أو البحث، مع عدم اعتبار (ال) التعريف.

- **إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين**، عثمان بن شطا بكري، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي.
- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، لابن قيم الجوزية، ت: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١، ١٤١١هـ.
- **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، للمرداوي، دار إحياء التراث العربي، ط:٢، بدون تاريخ.
- **بحوث في الاقتصاد الإسلامي**، عبدالله المنيع، المكتب الإسلامي، ط:١، ١٤١٦هـ.
- **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، للكاساني، دار الكتب العلمية، ط: ٢، ١٩٨٦م.
- **بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير**، أحمد الصاوي، دار المعارف.
- **بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، لابن حجر العسقلاني، دار القبس، الرياض، ط:١، ١٤٣٥ هـ.
- **البنوك الإسلامية المنهج والتطبيق**، مصطفى كمال السيد طايل، دار الوفاء، ١٤٠٨هـ.
- **البنوك الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، د. عبدالله بن محمد الطيار، نادي القصيم الأدبي ١٤٠٨هـ.
- **تحفة المحتاج في شرح المنهاج**، لابن حجر الهيثمي، دار إحياء التراث العربي.
- **التضخم النقدي في الفقه الإسلامي**، د. خالد بن عبدالله المصلح، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١: ١٤٢٧هـ.

- **تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية**، سامي حسن أحمد حمود، دار الفكر، ١٩٨٢م.
- **الجامع المسند الصحيح**، للبخاري، ت: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط:١، ١٤٢٢هـ.
- **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، دار الفكر، ط: بدون.
- **الحوالة المصرفية دراسة فقهية**، عبدالعزيز بن محمد السلامة، رسالة ماجستير، قسم الفقه، كلية الشريعة بالرياض، جامعة الإمام، ١٤٣٠-١٤٣١هـ.
- **الحوالة والسفتجة بينَ الدراسة والتّطبيق**، بسام حسن العف، رسالة ماجستير، كلية الشريعة، الجامعة الإسلامية، غزة، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- **دراسة شرعية لأهم العقود المالية المستحدثة**، د. محمد مصطفى الشنقيطي، مكتبة العلوم والحكم – المدينة، ط: ٢: ١٤٢٢هـ.
- **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، لملا خسرو، دار إحياء الكتب العربية.
- **دقائق أولي النهى لشرح المنتهى**، للبهوتي، عالم الكتب، ط:١، ١٤١٤هـ.
- **الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية**، د. عمر بن عبدالعزيز المترك، دار العاصمة، الرياض، ط:٣، ١٤١٨هـ.
- **روضة الطالبين**، للنووي، دار ابن حزم، ط:١، ١٤٢٣هـ.
- **سنن أبي داود**، دار الرسالة العالمية، ط:١، ١٤٣٠هـ.
- **الشرح الكبير**، للدردير، مطبوع مع حاشية الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية.

- **شرح النووي على صحيح مسلم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.
- **شرح فتح القدير**، لابن الهمام، مطبعة البابي الحلبي، ط:١، ١٣٨٩هـ.
- **شرح كتاب زاد المستقنع مختصر المقنع**، د. محمد بن محمد المختار الشنقيطي، نسخة إلكترونية مفرغة من دروس الشيخ الصوتية.
- **شرح مختصر خليل**: للخرشي، دار الفكر.
- **الصحاح في اللغة**، للجوهري، طبعة دار الكتاب العربي.
- **ضوابط العقد في الفقه الإسلامي**، د. عدنان بن خالد التركماني، دار الشروق، جدة، ط:١، ١٤٠١هـ.
- **طلبة الطلبة**، لنجم الدين النسفي، المطبعة العامرة، مكتبة المثنى ببغداد.
- **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، لابن العربي المالكي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، لبنان، ط: ١، ١٤١٥هـ.
- **العقود التجارية وعمليات البنوك في المملكة العربية السعودية**، د. محمد حسن الجبر، مطابع جامعة الملك سعود، ط٢، ١٤١٨هـ.
- **العقود الشرعية الحاكمة للمعاملات المالية المعاصرة**، الدكتور: عيسى عبده، دار الاعتصام، ط:١، ١٣٩٧هـ.
- **العقود المالية المركبة – دراسة فقهية تأصيلية وتطبيقية**، د. عبدالله بن محمد العمراني، كنوز إشبيليا، ط: ١، ١٤٢٧هـ.

- **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، للعيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **العمليات المصرفية الخارجية**، د. خالد وهيب الراوي، دار المناهج، الأردن، ط:٢، ١٤٢٠هـ.
- **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، للعظيم آبادي، دار الكتب العلمية – بيروت ط:٢، ١٤١٥هـ.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩م.
- **فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل**، لسليمان الجمل، دار الفكر، ط: بدون.
- **الفروق المسمى أنوار البروق في أنواء الفروق**، للقرافي، عالم الكتب.
- **القبض الحكمي في الأموال دراسة فقهية تطبيقية**، د. عاصم بن منصور أباحسين، دار كنوز اشبيليا، الرياض، ط:١، ١٤٣٦هـ.
- **القبض وأثره في معاملات المصارف الإسلامية**، جبر محمود الفضيلات، مجلة العلوم القانونية والسياسية، العراق، مج (٤)، ع (٧)، ٢٠١٤م.
- **قرارات المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي**، الأمانة العامة، مكة المكرمة.
- **قرارات الهيئة الشرعية بمصرف الراجحي**، إصدارات المجموعة الشرعية، دار كنوز إشبيليا، الرياض، ط:١، ١٤٣١هـ.

- **قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي**، جدة، دار القلم، دمشق، ط:٢، ١٤١٨هـ.
- **القواعد النورانية**، لابن تيمية، ت: محمد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- **القواعد في الفقه الإسلامي**، لابن رجب الحنبلي، دار الكتب العلمية.
- **القوانين الفقهية**، لابن جزي، بدون بيانات نشر.
- **كشاف القناع عن متن الإقناع**، للبهوتي، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.
- **لسان العرب**، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط:١.
- **المبسوط**، للسرخسي، دار المعرفة، بيروت١٤١٤هـ.
- **المجتبى من السنن**، للنسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط:٢، ١٤٠٦هـ.
- **مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي السنة الأولى**، ع (١).
- **مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي ١٤١٧هـ.**
- **مجموع الفتاوى**، لابن تيمية، جمع وترتيب ابن قاسم، ط: ١٣٩٢هـ.
- **مختار الصحاح**، للرازي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٤١٥هـ.
- **المدخل الفقهي العام**، لمصطفى الزرقاء، دار القلم، دمشق، ١٤١٨هـ.
- **المسند**، للإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة الرسالة، ط:١، ١٤٢١ هـ.

- **المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، عبدالرزاق رحيم الهيتي، دار أسامة، الأردن، عمان.
- **المصارف والنقود الالكترونية**، د. قادر عبد العزيز شافي، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ط: ٥، ٢٠٠٧م.
- **المصارف: معاملاتها، ووداعها، وفوائدها**، لمصطفى الزرقاء، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة، ١٤٠٤هـ.
- **المصباح المنير**، للفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.
- **المعاملات الشرعية المالية**، الشيخ أحمد إبراهيم بك، دار الأنصار، القاهرة.
- **المعاملات المالية أصالة ومعاصرة**، الشيخ دبيان بن محمد الدبيان، الهيئة العامة للأوقاف، الرياض١٤٣٢هـ.
- **المعاملات المالية المعاصرة**، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط:١، ١٤٢٣هـ.
- **المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي**، د. محمد عثمان شبير، دار النفائس، عمان، ط:٤، ١٤٢٢هـ.
- **المعايير الشرعية**، صادرة عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في المنامة-البحرين١٤٢٩هـ.
- **المعجم الوسيط**، قام بإخراجه إبراهيم مصطفى وآخرون، وأشرف على طباعته عبدالسلام هارون، المكتبة العلمية، طهران.
- **معجم مقاييس اللغة**، لابن فارس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.
- **المغني**، لابن قدامة، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ.

- **مغني المحتاج**: للشربيني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ١٣٧٧هـ.
- **مفهوم عملية التحويل المصرفي وطبيعتها القانونية**، قدة حبيبة، مجلة دفاتر السياسة والقانون، جامعة قاصدي مرباح- ورقلة، الجزائر، ع:١٠، يناير ٢٠١٤م
- **الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٧م.
- **المنثور في القواعد الفقهية**، للزركشي، وزارة الأوقاف الكويتية، ط:٢، ١٤٠٥هـ.
- **الموسوعة العربية الميسرة**، مجموعة من العلماء بإشراف محمد شفيق غربال، ط:٣، ٢٠٠٩م.
- **الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية**، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٣٩٨هـ.
- **الموسوعة الفقهية الكويتية**، وزارة الأوقاف، دار السلاسل، الكويت، ط:٢، ١٤١٠هـ، ج١٨،
- **موقف الشريعة من المصارف الإسلامية المعاصرة**، د. عبدالله عبدالرحيم العبادي، مطابع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، القاهرة، ١٩٨١م.
- **النظام البنكي في المملكة العربية السعودية**، عبدالمجيد عبده، معهد الإدارة العامة، إدارة البحوث، ١٤٠٦هـ.
- **النقود والبنوك والأسواق المالية وجهة نظر شمولية**، د. يوسف بن عبدالله الزامل، د.أحمد يوسف عبدالخير، د.

عبدالعزيز علي السوداني، الجمعية السعودية للمحاسبة، الإصدار ١٨، ط:١، ١٤٢١هـ.

- **الوكالة في المصارف الإسلامية وتطبيقاتها المعاصرة – دراسة فقهية**، د. أحمد بن محمد الشثري، رسالة دكتوراه في قسم الفقه بكلية الشريعة بالرياض ١٤٣٣/ ١٤٣٤ هـ غير منشورة.

المواقع الإلكترونية:

- **جامعة الإيمان**
http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1414
- **شركة مصر للمقاصة والإيداع والقيد المركزي**
https://www.mcsd.com.eg/mcdr/arabic/Showpage.aspx?pageid=60
- **مصرف الراجحي**
http://www.alrajhibank.com.sa/ar/personal/accounts/pages/iban.aspx
- **ملتقى المحاسبين الأردنيين والعرب**
http://www.aazs.net/t2260-topic
- **منظمة الاتصالات المالية العالمية بين البنوك**
https://www.swift.com/about-us/discover-swift
- **مؤسسة النقد العربي السعودي**
http://www.sama.gov.sa/ar-sa/PaymentSystem/Pages/SARIE.aspx
- **الهيئة العامة للشؤون الإسلامية والأوقاف**، الإمارات العربية المتحدة
http://www.awqaf.gov.ae/Fatwa.aspx?SectionID=9&RefID=4732
- **الموسوعة العربية**
http://www.arab-ency.com/_/details.law.php?full=1&nid=163569

النظر المقاصديّ عند أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه

مقاربة تأسيسية للمنهج

إعداد

د. عبد الكريم بن محمد بناني

عضو مؤسس جمعية البحث في الفكر المقاصدي

وعضو بنية المعاملات المالية بكلية الشريعة فاس

د. عبد الكريم بن محمد بناني

ملخص بحث

النظر المقاصدي عند أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه

مقاربة تأسيسية للمنهج

إن المتتبع لفقه الصحابة والمتدبر له يدرك أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا أئمة الأمة في فهم وتدبر معاني الشريعة الإسلامية الغرّاء، حيث كانوا يراعونها في فتاويهم وأقضيتهم وأحكامهم وتعليمهم وتدريسهم.

فاجتهادهم الفقهي قام "على أسس متنوعة تجمع بين النقل والعقل، وبين الدلالة اللغوية والظاهرية للنص، ومقصده وحكمته... فقد كان النظر إلى المقاصد الشرعية من قِبَلهم أمرا من الأهمية بمكان، ومتكأ ضروريا يستندون إليه لمعالجة ما أدركوه من أوضاع ومستجدات..."[1].

ويأتي في مقدمة الصحابة الذين تنوعت معالم فكرهم، سيّدنا أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، الذي يعدّ بحق من رواد المدرسة المقاصدية التي اعتنت بالمصالح، بل تظهر براعته الفكرية، ورجاحته العقلية في أخذه بمبدأ الاحتياط الشرعي، وقيامه بالأصول الشرعية، واعتنائه بالكليات الشرعية في انسجام تام مع قواعد الشريعة وروحها، بما أناط له النظر وظهر له من معرفة حقيقية للوقائع، فسيدنا الصدّيق مارس النظر المصلحي

(١) الاجتهاد المقاصدي، حجيته ضوابطه مجالاته، للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي، ص: ٩١-٩٢.

في كثير من القضايا وأعمل فكره المقاصدي في كثير من المسائل، من ذلك مثلا اعتباره للكليات الشرعية والمتمثلة في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بقتاله لمانعي الزكاة مثلا، فقيامه بكلية الدين من خلال حفظها من جانب العدم يبرز هذه المعالم الفكرية الرشيدة.

والواقع أن اجتهادات الصحابة لم تأخذ حظّها الأوفى من الدراسة والبحث، باستثناء اجتهادات عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقد كان لأبي بكر اجتهادات، تبعاً لما رآه من تغير وجه المصلحة التي هي مقصود الشارع، كما أنه تميز بنظر مصلحي بدت معالمه واضحة في عهد باقي الخلفاء كالاسترشاد بفهم كلية حفظ الدين من خلال المبادرة إلى جمع القرآن الكريم، وحرصه على توثيق خلافة سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وتنصيصه على ذلك في كتابٍ وختمه في حياته، سداً لذريعة الفتنة التي قد تقع بسبب ترك ذلك.

والله الموفق وهو الهادي إلى سبيل الرشاد.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمّان الأكملان على سيدنا محمد الناطق بلسان الكمال وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

إن المتتبع لفقه الصحابة والمتدبّر لآثارهم يدركُ أنّ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا أئمةً في فهم وتدبّر معاني الشريعة الإسلامية الغرّاء، فقد كانوا يراعونها في فتاويهم وأقضيتهم وأحكامهم وتعليمهم وتدريسهم، بل كانت تلك المعاني حاضرة معهم حتى في حياتهم الخاصة التي قامت على معان شرعية تمثّل أسلوبا ومنهجا في الاقتداء بخير القرون.

وهو الأمر الذي دعا غيرَ واحد من العلماء، أن يقيم حجّته في عرض هذه المعاني وأن يسترشد في ذلك بنهج الصحابة رضوان الله تعالى عنهم، ومن هؤلاء مؤسّس علم المقاصد ورافع لوائه: الإمام الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٧٩٠هـ) الذي أصّل لقضايا مهمة انطلقت من هذا العمل، فقال في 'موافقاته': "فإنّه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار وشدّ معاقده السلف الصالح الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار"(١) ويقصدُ صحابة رسول الله الكرام الذين "عرفوا مقاصد الشريعة فحصلوها وأسّسوا قواعدها وأصلوها وجالت أفكارهم في آياتها"(٢) مسترشدا في ذلك بالقضايا الفكرية والمناهج العلمية التي جعلت منهم مرجع الأمة في الهدي والاسترشاد.

وقد تمثّل فهم الصحابة رضي الله تعالى عنهم في التعامل مع النصوص الشرعية وتنزيلها على واقعهم المعاش، في قيامه على

(١) الموافقات في أصول الشريعة. أبو إسحاق الشاطبي (١٣/١).

(٢) الموافقات (٧/١).

أسس متنوعة تجمع بين النقل والعقل، وبين السليقة الفطرية التي جبلوا عليها، وبين التدبر في نصوص الوحي قرآنا وسنة، فهم أهل هذا الفهم وقبلته، وبهم نسجت خيوط المعرفة المقاصدية"... فقد كان النظر إلى المقاصد الشرعية من قِبَلهم أمرا من الأهمية بمكان، ومتكأ ضروريا يستندون إليه لمعالجة ما أدركوه من أوضاع ومستجدات..."[1].

ويأتي في مقدمة الصحابة رضي الله تعالى عنهم الذين اعتنوا بهذا المنهج، وبينوا هذه المعالم، سيّدنا أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه: أوّل الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المبشّرين بالجنة، وزير النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وصاحبه في الحضر والسفر، ورفيقه في الدعوة، وخليفته في إمامة المسلمين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أفضل أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأعلمهم، سيّد الصديقين، وخير الصالحين.

فسيدنا أبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يعدّ بحق من رواد المدرسة المقاصدية التي اعتنت بالمصالح ونسجت خيوط معالمها الأولى، فقد مارس النظر المصلحي وأعمل فكره المقاصدي في كثير من القضايا والمسائل، واعتنى بالمقاصد العليا وبالكليات الشرعية في مضمونها العام، ليأتي من بعده فيستنبط من معالم منهجه ويتبين من نظره ما يدفعه إلى التأسيس والبناء.

وإذا كانت اجتهادات الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ عموما، وعلى رأسهم اجتهادات سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قد أخذت حقّها الأوفى من الدراسات والبحوث، فقد بقي حظّ سيدنا أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من هذه

(١) الاجتهاد المقاصدي، حجيته ضوابطه مجالاته، نور الدين بن مختار الخادمي (ص ٩١،٩٢).

الدراسات فيه تقصير، فالرجل لم يُنصف مقاصديا، وإن أُنصف عقديا ودعويا، فغالبية الدراسات التي اعتنت بفكر سيدنا أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ توجهت إلى بيان حياته العامة وحمايته للإسلام من النقص، والردّة، واهتمت بجمع آثاره من الأقوال والأفعال يرتبط غالبها بمنهج تدبيره لقضايا تأسيس الدولة الإسلامية في مرحلته الأولى بعد وفاة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، دون اعتناء بتحليلها وتدارسها في إطار المعاني الشرعية، والتنزيلات المقاصدية، وهو الأمر الذي يدفع الباحث إلى التنقيب في سيرة وآثار أبي بكر الصديق بغية بيان الأسس العامة التي قام عليها فكره رضي الله تعالى عنه.

إن اجتهادات سيدنا أبي بكر الصديق لا تختلف في منهجها المصلحي العام عن اجتهادات سيدنا عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقد اجتهد في بعض الأحكام التي كان يجري العمل بها في عهد الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تبعا لما رآه من تغير وجه المصلحة التي هي مقصود الشارع، كما أنه تميّز بنظر مصلحي تأسيسي أو إنشائي بدت معالمه واضحة في عهد باقي الخلفاء كالاسترشاد بفهم كليّة حفظ الدين من خلال المبادرة إلى جمع القرآن الكريم لتأتي الاجتهادات تتبع المنهج نفسه والأصل نفسه في جمع الناس على المصحف العثماني في عهد عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

لذلك تأتي هذه الدراسة، بقصد الوقوف - من خلال المقاربة التأسيسية- على النظر المقاصدي عند الصديق في بعض القضايا، والتي أغفلت في عدد من البحوث العلمية، علما أن الدراسة لا يمكنها أن تستوفي جميع القضايا التي عالجها الصديق بنظره

المقاصدي؛ بل هي نفحات مقاصدية، لاحتْ لي من خلال تتبع كتب التفسير، والحديث النبوي، وكتب التاريخ الإسلامي، فرغبت في جمعها وضمّها وتحليلها في هذه الدراسة بحول الله، مبيّنا كيف أسّس نظر الصديق للفكر المقاصدي ليأتي من بعده من العلماء فيستجمع الخيوط ويؤسِّس اللبنات.

ولبيان منهج الصديق التأسيسي في النظر المقاصدي، اتّبعت في ذلك منهجية علمية، تقوم على أساس استقصاء وتتبع القضايا التي اجتهد فيها الصدّيق رضي الله تعالى عنه، والتي بنيت على أساس مصلحي، مسترشدا في ذلك بالمنهجية العلمية التي جاءت عند العلماء المقاصديين المتأخرين كالشاطبي والطاهر بن عاشور وعلال الفاسي وغيرهم، وقد جاءت الدراسة منتظمة في تمهيد وأربعة مباحث:

التمهيد: تحدثت فيه عن المراد بالنظر المقاصدي.

المبحث الأول: أثر صحبة النبي ﷺ في ظهور معالم النظر المقاصدي عند أبي بكر الصديق.

المبحث الثاني: معالم تأسيس لبنات تجمع بين المنهجين الأصولي والمقاصدي عند أبي بكر الصديق.

المبحث الثالث: منهج نظر الصديق في حفظ الكليات الشرعية.

والمبحث الرابع: منهج الصديق في حفظ المقاصد العليا للشريعة الإسلامية.

فيما تضمنت الخاتمة، الخلاصات والاستنتاجات.

فأقول وبالله التوفيق.

تمهيد في المراد بالنظر المقاصدي

لكي يتأتّى فهم سياقات اختيار مفهوم النظر المقاصدي، لابد من الوقوف عند معانيه، ذلك أن المصطلح هو: "اللبنة الأولى من كل علم، بما هو مدار كل علم، به يبدأ وإليه ينتهي"(١) بل إذا شئنا الحقيقة فإن "المصطلح هو العلم، ذلك قول يجري مجرى القاعدة في جميع العلوم، وللعلم الشرعي منها خصوص أيُّ خصوص، من حيث ينفرد فيه المصطلح بِمَمَيِّزَاتٍ تجعله أكثر اكتنازا بما هو تصورات وقضايا وإشكالات"(٢) وسأحاول بيان المراد بالنظر المقاصدي بعد الحديث عن المقصود بالنظر والمقاصد كمركب إضافي.

أولاً: مفهوم النظر:

النظر في الاستعمال اللغوي -كما جاء في تهذيب اللغة للأزهري- تدور مادته (نظر) على نظر العين لقول الله جل وعز: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾(٣) الأولى بالضاد والأخيرة بالظاء، وقال أبو إسحاق: نَضِرتْ بنعيم الجنة والنَّظر إلى ربها، ونظر التفضل، يقول القائل للمؤمَّل يرجوه: إنما أنظر إلى الله ثم إليك، أي إنما أتوقع فضل الله ثم فضلك، ونظر الانتظار ومنه قول عمرو بن كلثوم:

أبا هند فلا تعجل علينا...وأنظرنا نخبرك اليقينا

(١) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري (ص١١).

(٢) المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري (ص١١).

(٣) القيامة: ٢٢-٢٣.

ونظرة الهيبة[1].

وفي الاصطلاح العلمي، قال فيه القاضي أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) -فيما نقل عنه-: "النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو ظنا، وهو مطرد في القاطع والظني"[2].

وعرفه الأستاذ أبو منصور(ت٤٢١هـ) بأنّه: "الفكر في الشيء المنظور فيه طلبا، لمعرفة حقيقة ذاته أو صفة من صفاته"[3].

فالنظر بهذا المعنى هو الفكر المترتب في النفس على طريق يفضي إلى العلم، فقد يكون رأيا، أو تأملا، أو تدبرا، أو تحريا، أو قياسا، أو استنباطا، أو اجتهادا، وقد أشار الإمام الشاطبي إلى عدد من القضايا التي تؤكّد قيام مصطلح النظر على الفكر بالقلب والعقل، منه قوله: "وواسطة دائرة بين الطرفين هي محلّ نظر واجتهاد والله أعلم"[4] وقوله: "صار جمع المصحف واجبا ورأيا رشيدا في واقعة لم يتقدم بها عهد، فلم يكن فيها مخالفة، وإلا لزم أن يكون النظر في كل واقعة تحدث في الزمان المتقدم بدعة، وهو باطل باتفاق، لكن مثل هذا النظر في باب الاجتهاد الملائم لقواعد الشريعة، وإن لم يشهد له أصل معين، وهو الذي يسمى بالمصالح المرسلة"[5].

(١) تهذيب اللغة. الأزهري (ج٣٩/٥ - ٤٠).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين بن عبد الله الزركشي (ص ٦٢).

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي (ص ٦٢).

(٤) الموافقات، الشاطبي (١٢٤/٢).

(٥) الموافقات، الشاطبي (٢٥٩/٢).

فالنظر بهذا البيان له مفهوم واسع يرتبط بقوّة إعمال الفكر في القضايا المعروضة، وعلاقته بالفهم المقاصدي تقوم على أساس محاولة تحرير المعنى المعقول من النص والربط بينه وبين تزكية الحياة بفهم تجديدي لا يقف عند المعنى الحرفي ولا يتجاوز المعنى المعقول، فبين هذا وذاك مدار الحكم الشرعي، إذ لا إفراط ولا تفريط[1].

وهذا المعنى الوسطي هو الذي تحاول الدراسة الوقوف عنده، وبحثه من خلال فكر وفقه أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه.

ثانياً: مفهوم المقاصد:

المقاصد في اللغة: جمع مقصِد وهو اسم المكان من قصد يقصد قصدا فهو قاصد، وذاك مقصود، والقصد له معان عند اللغويين منها:

أولاً: القصد بمعنى استقامة الطريق، قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ﴾[2] أي على الله عز وجل الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة.

ثانياً: القصد بمعنى العدل، وقد قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا»[3].

ثالثاً: القصد بمعنى الاعتماد والأَمِّ قصده يقصده قصداً، وهو قصدك وقصيدك، أي: تجاهك.

(١) انظر كتاب الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس: الأسس المنطلقات والأبعاد، عبدالكريم بناني (ص١١).

(٢) النحل: ٩.

(٣) البخاري، كتاب الرقائق، باب القصد والمداومة على العمل، جزء حديث رقم (٦٤٦٣).

رابعاً: القصد، وهو: إتيان الشيء، تقول: "قصدته وقصدت له وقصدت إليه بمعنى"[1].

وفي اصطلاح العلماء، نجد أن تعريفاتهم للمقاصد بالمفهوم الحدّي للتعريف، لم تتسع سعتَها كلما اتجهنا جهة مفهومه التطبيقي، وهو الأمر الذي يدل على أهمية الموضوعات التي تتناولها المقاصد، إذ تراهم يهتمون بالتعريف المصطلحي اهتمامهم بما يتضمنه من مصالح مستجلبة، ومفاسد مستدفعة، مما أثّر في تنوع عبارات التعريفات.

نجد من هؤلاء من سار إلى القول بأن: "المقاصد هي حصول المصالح أو درء المفاسد لمناسبة الأحكام لتلك المقاصد الشرعية"[2] باعتبارها معاني متضمنة لكل ما يصلح الخلق في العاجل والآجل، وما يدفع عنهم المضار فيهما، وبذلك تكون المقاصد هي الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع في كل حكم من أحكامها"[3].

ذلك أن الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام، وفيها أحكام نصا واستنباطا، لكل ما يمكن أن يقع من حوادث ونوازل بمقتضى صلاحيتها لكل زمان ومكان.

وبالنظر إلى وضع المكلف حين التكليف، فلا قيام في صلاة مثلا على من عجز عنه، ولا زكاة على من لا يملك النصاب، ولا

(١) لسان العرب لابن منظور، مادة (قصد) ٣/٣٥٣.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور (ص١٧).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي (ص٧).

حـجّ علـى فاقد الاسـتطاعة في المال والقوة والخلافـة على أهله، ولا حـرج علـى مـن أكل مالا حرامـا لا يعلم مصـدره، بعد التثبت والتحري واتقاء الشـبهات.

مـن أجل ذلك يسـتقر في الأذهـان أن المقاصد عبارة عن جملة المصالـح والمفاسـد التـي تنطوي عليهـا المعاني الشـرعية، لجلب المصالـح ودفـع المفاسـد، وهي واحدة مـن أسـرار التكاليف التي تتحـرّى مقاصد الشـريعة الغراء.

ثالثاً: المراد بالنظر المقاصدي:

إن إضافـة النظـر إلـى المقاصد يُفهـم منه أن هـذا الفكر قد تشـبّع بمعرفة مقاصد الشـريعة الإسلامية وأسسـها ومضامينها بمـا في ذلـك كليّاتهـا وجزئياتهـا، مـن حيـث الاطّـلاع والفهـم والاسـتيعاب، والارتباط بفهم النصوص والوقائع بواسطة الأدوات التـي تمكّـن من دراسـة البواطـن والظواهـر وفق رؤى تشـريعية تقوم على أسـس معرفيـة وضوابط عقلية محكمـة، تعنى بالعقل، وتقيـم للنظـر برهانـا، وتربـط النـص بضوابطه المصلحيـة التي أرشـد إليهـا التدبر والتأمـل والتحرّي.

وكلّهـا معـان تنطبق على فهم سـيدنا أبي بكـر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ للنصوص، واسـتنباطه منها، بل تظهر براعتـه الفكرية، ورجاحته العقليـة في أخـذه بمبـدأ الاحتياط الشـرعي، وقيامـه بالأصول الشـرعية، واعتنائه بالكليات الشـرعية في انسجام تام مع قواعد الشـريعة وروحهـا، بمـا أنـاط لـه النظـر وظهـر له مـن معرفة حقيقيـة للوقائع.

المبحث الأول

أثر صحبة النبي ﷺ في ظهور معالم النظر المقاصدي عند أبي بكر الصديق

لقد عاش الصحابة رضوان الله تعالى عنهم في كنفِ الرسول ﷺ، وأخذوا العلم والفهم من فيهِ مباشرة، فقد أسهمت ملازمتهم للنبي ﷺ في التأثير في شخصيتهم وصقل فكرهم وتوضيح الأساس الذي ينبغي أن يقوموا عليه في منهجهم الاجتهادي بعد ذلك، فقد حرص عليه الصلاة والسلام على توجيههم بما يقيم صلاح أحوالهم، وصلاح أحوال من يعلّمونه أو يفتونه من الناس، فهو الذي بعث معاذ بن جبل إلى اليمن قاضيا، فلم يتركه دون توجيه أو تنوير، فقال له: "كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي لا آلو"، فلما اطمأن النبي ﷺ لمنهج معاذ رضي الله عنه ضرب على صدره وقال: "الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله"[1].

فهذا هو التوجيه الذي أسّس به النبي ﷺ فكر أصحابه، ومنهم صاحبه الصدّيق رضي الله تعالى عنه الذي حرص على ملازمة النبي ﷺ للأخذ من علمه والنهل من فكره، فقد

(١) سنن أبي داود، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء (ح٣٥٩٢) وانظر إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية (١/١٥٥).

كان حبّه للنبي ﷺ يحمله على الاقتداء والتأسي والاتّباع، والحرص على الاغتراف من المنابع الصافية لهذا الدين، فقد أدركَ رضي الله تعالى عنه أهمية أخذ الفهم عن النبي ﷺ، نظرا لما بثّه الله في قلب وفؤاد نبيّه من خصائص جعلت منه مربيا ومعلما ومفهّما، ومن خلال المواقف التي وقعت للنبي ﷺ في حياة وحضور أبي بكر الصديق، نفهم أثر ذلك أيضا على شخصيته .

وإذا أردنا أن نفهم أهمية التوجيه النبوي للصحابة عموما، وأثر ذلك على شخصيتهم وفهمِهم للنصوص، فلابد من الرجوع إلى الآثار المروية عن الصحابة التي تبين اجتهادهم وقولهم بالرأي والقياس انطلاقا من فهمهم السليم للتوجيه النبوي، يقول الغزالي (ت٥٠٥هـ) في شفاء الغليل: "حكم الصحابة بالرأي والقياس لا من تلقاء أنفسهم، بل فهموا مصادر الشرع وموارده ومداخل أحكامه ومخارجه ومجاريه ومباعثه، وأن النبي ﷺ كان يتبع المعاني ويتبع الأحكام الأسباب المتقاضية لها من وجوه المصالح"(١)، فلم تكن الاجتهادات الصادرة عنهم تبتعد عن كونها محمية بفهم سليم للشريعة الإسلامية تنطلق من قواعد كلية استوعبوا مداخلها ومجاريها، ومن بين الآثار التي يمكن الاستدلال بها هنا على أهمية التوجيه النبوي، ما جاء في صحيح مسلم، عن نافع عن عبدالله قال: "نادى فينا رسول الله ﷺ يوم انصرف عن الأحزاب أن لا يصلينّ أحد الظهر إلا في بني قريظة فتخوف ناس

(١) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد الغزالي (ص١٩٠-١٩١).

فوت الوقت فصلّوا دون بني قريظة وقال آخرون لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ وإن فاتنا الوقت قال: فما عنف واحدا من الفريقين"[1].

يقصد أن النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ لم يعنّف أحدا من الفريقين، وهو إقرار منه على اجتهادهم.

فقد فهم الذين أدّوا الصلاة في الطريق في وقتها أن مقصود النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ هو السرعة إلى بني قريظة وليس حقيقة تأخير الصلاة، فأخذوا بمعاني الأمر النبوي، في الوقت الذي تشبّث فيه بعض الصحابة بحرفية ما جاء عن النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ باعتبار تمثّل الوحي، والتزام أمره، فكان الحاصل في الاختلاف بين الفريقين تعارض أدلّة الشرع، وكان إقرار النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ تأسيساً لمنهج اجتهادي توجيهي للفريقين، يقوم على قصدِ رؤية النص الشرعي من زواياه المختلفة، وقد عبّر شارح مسلم: الإمام النووي (٦٧٦هـ) رَحِمَهُٱللَّهُ عن الأمر فقال: "وأما اختلاف الصحابة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ في المبادرة بالصلاة عند ضيق وقتها، وتأخيرها، فسببه أن أدلة الشرع تعارضت عندهم بأن الصلاة مأمور بها في الوقت، مع أن المفهوم من قول النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ: «لا يصلينّ أحد الظهر أو العصر إلا في بني قريظة» المبادرة بالذهاب إليهم، وألا يشتغل عنه بشيء لا أن تأخير الصلاة مقصود في نفسه من حيث إنه تأخير، فأخذ بعض الصحابة بهذا المفهوم نظرا إلى المعنى لا إلى اللفظ، فصلوا

(١) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين (ح١٧٧٠).

حين خافوا فوت الوقت، وأخذ آخرون بظاهر اللفظ وحقيقته فأخروها، ولم يعنف النبي ﷺ واحدا من الفريقين؛ لأنهم مجتهدون، ففيه: دلالة لمن يقول بالمفهوم والقياس، ومراعاة المعنى، ولمن يقول بالظاهر أيضا"[1].

لقد عايش أبو بكر الصديق رضي الله عنه تنزّل الوحي، وفهم الواقع، واستقى من المنابع الصافية، المنهج القويم الذي خدم به الأمّة الإسلامية في بداية تأسيسها، مسترشدا بملازمته للنبي ﷺ، ومتأثرا بفضلِ صحبته عليه الصلاة والسلام، التي زرعت فيه معالم النظر المقاصدي المبني على فهم كليّات الشريعة، فمن صاحب النبي ﷺ وتمسك بمنهجه، لا بدّ أن تظهر في فكره ثمرات هذه الصُّحبة، جاء عند البخاري "عن الأزرق بن قيس قال: كنا بالأهواز نقاتل الحرورية فبينا أنا على جرف نهر إذا رجل يصلي وإذا لجام دابته بيده، فجعلت الدابة تنازعه، وجعل يتبعها، قال شعبة: هو أبو برزة الأسلمي فجعل رجل من الخوارج يقول: اللهم افعل بهذا الشيخ، فلما انصرف قال: إني سمعت قولكم، وإني غزوت مع النبي ﷺ ست غزوات أو سبع غزوات وثماني وشهدت تيسيره وإني إن كنت أن أراجع مع دابتي أحب إليّ من أن أدعها ترجع إلى مألفها فيشقّ عليّ"[2].

(١) شرح النووي على مسلم، يحيى بن شرف أبو زكريا النووي (٩٧/١٢).

(٢) صحيح البخاري. كِتَاب الجمعةِ، أَبْوَاب العَمَلِ فِي الصّلَاة، بَاب إِذَا انْفَلَتَتِ الدَّابَّةُ فِي الصَّلَاةِ (ح١٢١١).

قال شارح البخاري الإمام ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ) وهو يوضّح المعاني التي فهمها الصحابي من صحبة النبي ﷺ: "في القصة إشارة إلى أن فعله كان من شأن النبي ﷺ تجويز مثله"(١).

فالنبي عليه الصلاة والسلام لم يقف على فعل هذا الصحابي ولم يقرّه عليه، ومع ذلك، فإن صحبة الصحابي وملازمته للنبي – شأنه في ذلك شأن باقي الصحابة الذين لازموا النبي ﷺ – أدّاه إلى فهم الحكم كما لو أن النبي حاضرٌ معه؛ لأنه أحاط بالكليّات الشرعية التي أخذها فهما وتنزيلا عن النبي ﷺ، واستوعب معاني التيسير التي هي باب واسع من أبواب مقاصد الشريعة الإسلامية.

إنّ فضل صحبة النبي ﷺ على أبي بكر الصديق رضي الله عنه، أكسبته جودة نظرٍ ودقةً في تأمل النصوص وتدبّرها، وحسن تنزيلها على واقع المسلمين، فاعترف له بها الصحابة والفضلاء والعلماء، من ذلك ما جاء عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: "خطب رسول الله ﷺ النَّاس، وقال: إنَّ الله خيَّر عبدًا بين الدُّنْيا وبين ما عنده، فاختار ذلك العبد ما عند الله، قال: فبكى أبو بكر، فعجبنا لبكائه أن يخبر رسول الله ﷺ عن عبد خُيِّر، فكان رسول الله ﷺ هو المخَيَّر، وكان أبو بكر أعلمنا"(٢).

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٩٩/١).

(٢) البخاري، باب قول النبي ﷺ: سدوا الأبواب (ح١٥٤).

قال ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٥٩٧هـ): "هذا الحديث قد دلَّ على فِطْنَة أبي بكر، إذْ عَلِم أنَّ المخَيَّر هو رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"(١).

وغير هذه الوقائع كثير، مما يشهد على رجاحة نظر الصديق، وقوّة فطنته، ومما يؤكد أن صحبته للنبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، جعلت منه قدوةً ومرجعاً، خاصّة أنه لازم النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أكبر مدى وأكثر مدة، فأثرت سنوات الصحبة على منهجه عموما، لتظهر اجتهادات الصديق بتلك القوة المقاصدية التي خدمت الأمة في وقت حرج من تاريخها، فهو نتاج وخريج المدرسة النبوية فكان له المنّة بفضل فهمه السليم والصادق لهذا الدين.

(١) كشف المشكل من حديث الصحيحين، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي (١٤٦/٣).

المبحث الثاني

معالم تأسيس لبنات تجمع بين المنهجين الأصولي والمقاصدي

إن فهم واستيعاب قضايا الشريعة الإسلامية في جملتها يقوم على منهجين رئيسين يكمّل أحدهما الآخر، فالمنهج الأول يبحث في طرق الاستنباط من النصوص، والمنهج الثاني يبحث في الحِكم والمعاني والغايات بواسطة الأدوات الاستنباطية الأصولية، وهذا المنهج الحِكمي يبدأ حين ينتهي المنهج الاستنباطي، بمعنى أنه متمّم له عند تنزيله على الوقائع والقضايا، نفهم هذا المعنى من كلام الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٢٠٤هـ) في حديثه عن شروط المفتي، المخبر عن الحكم الشرعي، يقول: "ولا ينبغي للمفتي أن يفتي أحدا إلا متى يجمع أن يكون عالما علم الكتاب، وعلم ناسخه ومنسوخه، وخاصّه وعامه وأدبه، وعالما بسنن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأقاويل أهل العلم قديما وحديثا، وعالما بلسان العرب، عاقلا يميّز بين المشتبه، ويعقل القياس، فإن عدم واحدا من هذه الخصال، لم يحلّ له أن يقول قياسا، وكذلك لو كان عالما بالأصول، غير عاقل للقياس الذي هو الفرع، لم يجز أن يقال لرجل قس وهو لا يعقل قياسا، وإن كان عاقلا للقياس وهو مضيّع لعلم الأصول أو شيء منه، فلم يجز أن يقال له قس على ما تعلم"[1].

كما أن الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٧٩٠هـ) ركّز على هذا المفهوم كثيرا في 'موافقاته' من خلال إدراجه مباحث الاجتهاد وفق تصوّرات

(١) الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي (ص٣٦).

أصولية، بقصد التأكيد على ضرورة التوافق والتلازم والتكامل بين المنهجين لتحصيل النظر المقاصدي الرصين، وهو الأمر الذي استقاه ممن سبق من العلماء بناء على فهمهم لنصوص الشريعة، وانضباطهم لقواعدها الكلية.

فلابدّ من حصول التوافق بين المنهجين؛ لأن بتوافقهما يتحقّق مضمون خطاب المقاصد، وتكتمل الرؤى والتصورات، فلا يمكن إبعاد جانب الأصول النظرية والتطبيقية من مخيلة الفقيه المقاصدي، وإلا ستأتي تصوراته خالية من مناهج منضبطة.

وقد كان لأبي بكر الصديق اعتناءٌ بهذه الشمولية خاصّة أن نظره قائم على أساس فِطري ينطلق من أدوات استنباطية سليقية حاضرة في ذهنه، كالعناية بالقياس الأصولي، والعمل بسد الذرائع، وقواعد دلالات الألفاظ، ومبدأ الاحتياط، وغير هذه الأصول التي تجمع بين المنهجين الأصولي والمقاصدي، والتي كان لمنهج الصديق نظر خاص بها.

أولاً: القياس في نظر أبي بكر الصديق:

لقد قام نظر أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في إعمال القياس بمعناه الأوّلي العام الذي تدفع إليه الفطرة والسليقة في إلحاق الشبه بالشبه، بناء على التعمق في النصوص بعد فهم مقاصدها ومعانيها فكان ينظر إلى الأشباه ويقارنها بالأشباه، ويتعمق في النصوص والأحكام ويتذوق أسرار التشريع لإدراك عللها ومعانيها حتى يقيس عليها، فقد تجاوز بنظره المفهوم الأصولي للقياس

الـذي عرفه أهـل الفن بـ: "حمـل معلوم على معلوم لمسـاواته في علّة حكمـه"[1] بـل يقوم على أسـاس التدبـر والتأمل والنظـر في المصالح والمنافـع التي تتحقق بقياسـه مـن خلال الجمع بين كليات الشـريعة وجزئياتهـا بوسـاطة الاسـتقراء المنهجـي، الـذي يعـدّ أحـد طـرق الكشـف عن المقاصـد، وبذلك تعدّى مفهوم القيـاس الأصولي القائم علـى أسـاس إلحاق فرع غيـر منصوص عليه بحكـم أصل منصوص عليـه بنـاء على علّة ظاهـرة منضبطة إلـى غير ذلك مـن الضوابط التـي تواضـع عليهـا أهل الأصـول في حديثهم عـن القياس.

لهـذا اعتنـى العلمـاء بهـذا النظـر، ومدحـوا جـودة هـذا الفكر وقيامـه علـى فهـم مقاصـد الشـريعة الإسـلامية وغاياتهـا، يقـول ابـن تيميـة رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٧٢٨هـ): "وإلـى سـاعتي هـذه ما علمـت قولا قالـه الصحابـة ولـم يختلفـوا فيـه إلا وكان القياس معـه، لكن العلم بصحيـح القياس وفاسـده من أجلّ العلوم، وإنمـا يعرف ذلك من كان خبيرا بأسـرار الشـرع ومقاصده، وما اشـتملت عليه شريعة الإسلام مـن المحاسـن التـي تفوق التعـداد، ومـا تضمنته من مصالـح العباد في المعـاش والمعاد"[2].

وبمـا أن سـنّة الصديـق واجتهـاده مأمـور فيـه بالاتبـاع؛ لقولـه عليـه الصـلاة والسـلام: «عَلَيْكُمْ بِسُـنَّتِي وَسُـنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِـدِينَ الْمَهْدِيِّـينَ بَعْـدِي عَضُّوا عَلَيْهَـا بِالنَّوَاجِذِ»[3] فقـد كان لقياس الصديق

(١) روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة المقدسي الحنبلي (٢/٢٢٧).

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٠/٥٨٢).

(٣) سنن أبي داود، باب في لزوم السُنّة (ح٤٦٠٧).

من الارتباط بالوحي والمقاصد ما أبهر من جاء بعده؛ لأنه تأسّس على فهم صادق للمعنى الأولي لهذا الأصل الاجتهادي، فكان عمله بمثابة اللبنات التأسيسية التي استقرأها العلماء فيما بعد لتكون قواعد كلية تظهر وتبرز هذا العمل؛ لذلك لما اختصر الشاطبي منهج الصحابة في أخذهم بالاستدلال والقياس، جعل صحّة منهجهم في أمرين اثنين: الوحي والمقاصد، فقال: "الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قصروا أحكامهم على اتباع الأدلة وفهم مقاصد الشرع"(١) وهذه إشارة بليغة من هذا الإمام تؤكّد صحة الوقائع التي بنى عليها أبو بكر الصديق منهجه القياسي، وأهمّها:

- موافقة الصديق لقياس الصحابة في استخلافه، بناء على تقديم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ له في الإمامة، فقالت الصحابة: "رضيه الرسول لديننا فكيف لا نرضاه لدنيانا"(٢) فقد طلب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أثناء مرضه من أبي بكر أن يصلّي بالناس، وأن يستخلفه في الصلاة.

وكان لهذه الواقعة دلالتها في نفوس الصحابة الذين اعتبروا حِكمها واضحة، وينبغي ألَّا تمرّ مرور الكرام دون تأسيس وبناء؛ لأنها إشارات نبوية تدلّ على إمامة الصديق، وعلى فضله على سائر الصحابة في التقديم والإمامة، وبهذا فإن أمر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأبي بكر بأن يصلي بالناس

(١) الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي (١٥٣/٢) وانظر أصول الفقه عند الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، معالم في المنهج، عبد العزيز بن محمد العويد (ص١١٩).

(٢) لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، ابن رجب الحنبلي (ص٢٠٤).

في مرضه، وقيامه بالصلاة خلفه كان قصدًا من الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لتنبيه المسلمين إلى أن الصديق أحقّ بالرئاسة في الدين بعده وأنه لا مطمع لأحد بعده غير الصديق[1].

وفي موافقة أبي بكر الصديق لهذا المنهج القياسي الذي طبّقه الصحابة بعدما استنبطوه من المعاني العامّة للإمامة والتقديم تأكيد لنظره المقاصدي الرصين الذي بني على فهم لشمولية القياس، في جمعه بين إمامة الصلاة وإمامة المسلمين، وهذا المعنى الشمولي يردّ ادعاءات بعض الشيعة الذين اعتبروا هذا البناء القياسي فاسدا؛ لأنه مبني على الظن، فقالوا: كيف يعقل أن يقاس ما هو أعظم -إمامة الناس أو الإمامة العظمى- بإمامة الصلاة[2] وهذا وهمٌ قصر فيه نظر هؤلاء عن فهم حقيقة الواقعة، ذلك أن الإمامة العظمى ارتبطت بإمامة الصلاة ولم تنفصل إلا مع اتساع رقعة البلاد الإسلامية وكثرة تداخل المهام والسُّلط التي فرضت على الخليفة أن ينيب عنه من يصلّي بالناس كما ينيب عنه من يتولّى أمور المسلمين سواء في القضاء أم في سياسة شؤون العامة، فالأمران عظيمان لم يفترقا عند رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فكيف يعاب التفريق بين الأمرين في أقرب عهد بعهد الرسول وهي فترة خلافة الصديق، كما

(١) الروض الأنيق في إثبات إمامة أبي بكر الصديق، أبو بكر محمد بن حاتم بن زنجويه، القسم الثالث، مقدمة التحقيق (ص٥١).

(٢) انظر كتاب الصوارم المهرقة في نقد الصواعق المحرقة، القاضي نور الله التستري (ص٢٢٣) وما بعدها.

أن المقاسَ عليه وهو الأصل هو أرفع شأنا وأكثر قدرا، وليس العكس، به يصلح أمر الدنيا والآخرة، أما الفرع وهو سياسة الدنيا، فبه تصلح أمور الدنيا، يقول ابن خلدون (ت٨٠٨هـ): "فلولا أن الصلاة أرفع شأنًا وأكثر خطرًا من السياسة لما صح القياس"(١).

- اعتماد نفس المنهج في مقاتلة مانعي الزكاة بقياسها الامتناع عن أدائها بالامتناع عن أداء الصلاة بقوله رضي الله تعالى عنه: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة»(٢) فَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: لَمَّا توفي رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واستخلف أبو بكر بعده وكفر من كفر من العرب(٣) قال عمر بن الخطاب لأبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم منّي ماله ونفسه إلا بحقّه وحسابه على الله عز وجل فقال أبو بكر: والله لأقاتلنّ من فرق بين الصلاة والزكاة، فإنّ الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدّونه إلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لقاتلتهم على منعه، فقال عمر بن الخطاب: فو

(١) مقدمة ابن خلدون (ص٢١٩).

(٢) البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة (١٣١/٢) (ح١٤٠٠) ومسلم كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: "لا إله إلا الله محمد رسول الله" (٣٨/١) (ح١٣٣).

(٣) وَأَهلُ الرِّدَّة بَعدَ رَسُولِ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ضَرْبَان: -منهُم قَومٌ كَفَرُوا بَعدَ الإسلام مثل طُلَيحَةَ وَمُسَيلِمَةَ وَالعَنسِيِّ وَأَصحَابِهِم- وَمِنهُم قَومٌ تَمَسَّكُوا بِالإِسلَامِ، وَمَنَعُوا الصَّدَقَاتِ، الأم، الشافعي (٤٨٧/٤).

الله ما هو إلا أن رأيت الله عز وجل قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنّه الحق[1].

فرغم أن أبا بكر الصديق عرف عنه اللّين والرقة، إلا أنه تحول إلى الشدّة بفعل ما يواجه من موقف عصيب على الأمة، يستدعي استجماع اليقين للخروج بموقف ينقذ الأمّة من الردّة، ويضعها على الطريق الصحيح الذي يضمن لها الاستمرارية والخيرية، فإذا كان سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يسلِّم للصديق بقتال من يشهد: (لا إله إلا الله) فإنه سلّم له بعد ذلك في قتال من ترك الصلاة، فاستطاع بنظره السديد أن يوفّق للجمع بين الصلاة والزكاة بمعنى عام جامع وهو الامتناع عن أداء الحق؛ لأن في الصلاة حقّ الله، وفي الزكاة حق الفقير، فمن صلّى عصم نفسه، ومن زكّى عصم ماله، ومن لم يصل قُوتل على تركه للصلاة، ومن لم يزّكِ أخذت الزكاة منه قهرا، فكان لهذا الرأي من الخير ما نفع الله به الأمة بعد ذلك.

- وفي مسألة من مسائل الميراث، أخذ أبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالمنهج القياسي أيضا، ليؤكّد على أهمية هذا الأصل، ويبرز معالمه الأولى التي تقوم على إلحاق الشبيه بالشبيه، والنظير بالنظير بمعنى عام، وذلك حين قاس الجد على الأب في ميراثه مع الإخوة، فقال بأنه يسقط الإخوة قياسا

(١) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة (ح ١٣٩٩) وانظر الروض الأنيق في إثبات إمامة أبي بكر الصديق، ابن زنجويه، القسم الثالث، التحقيق (ص٩١) وما بعدها.

على الأب؛ لأن الجدّ -في نظره- أب، وهذا القول طبعا عرف خلافا بين الصحابة[1] يقول صاحب «فتح الباري»: "وَإِطْلَاقُ الأَبِ عَلَى الْجَدِّ مَشْهُورٌ وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ"[2] وتابعه في ذلك عدد من التابعين ممن استند إلى فهمه ونظره، منهم: جابر بن زيد، والحسن البصري وشريح وهو ما ذهب إليه أبو حنيفة أيضا[3].

فالمعاني التي ترتبط بهذا الإلحاق الاجتهادي كثيرة جدا، يجمعها قيام الجد مقام الأب وكونه سبب وجوده؛ لذلك يقوم مقامه عند عدم وجوده، فيحجب الإخوة والأخوات لأمّ حجب حرمان، ويحجب من العصبات الأعمام الأشقاء، ومن بعدهم في ترتيب العصبة.

وهذه الأمثلة تغني في توضيح أوجه الترابط الذي تأسست لبناته عند أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، ليقوم من بعده من الفقهاء والعلماء من يستنبط من هذه المعالم لبنات تأسيسية لمنهج مقاصدي يقوم على أساس فهم القياس فهما يجمع بين المنهجين معا.

(١) انظر فتح الباري (١٨/١٢).

(٢) فتح الباري (٥٩٢/٨).

(٣) انظر الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٦٨/٨).

ثانياً: سدّ الذرائع في نظر الصديق:

أهمية أصل سدّ الذرائع[1] في مجال التشريع بادية لا تحتاج إلى إسهاب أو تفصيل، فهو "قاعدة كلّية تقوم على منع المأذون فيه حتى لا يتوسّل به ويتخذ سببا إلى شيء منهي عنه"[2] ذلك بأنها تمنع المكلّفين من الوقوع في المحظور عبر اتخاذ وسائط الاحتياط والتحرّز حتى يبقى الدّين خالصا لله جل جلاله بابتعاد الناس عن محارم الله سبحانه وحِمَاه.

فالذريعة وجه آخر من وجوه رعاية مقاصد الشارع، فهي "تقوم على أساس أن الشارع ما شرع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها من جلب المصالح ودرء المفاسد، فإذا أصبحت أحكامه تستعمل ذريعة لغير ما شرعت له، ويتوسّل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية، فإن الشرع لا يقرّ إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده، ولا يجوز لأهل الشريعة أن يقفوا مكتوفي الأيدي، أمام هذا التحريف للأحكام عن مقاصدها، بدعوى عدم مخالفة ظواهرها ورسومها"[3].

ونذكر من تأصيل أبي بكر الصديق لهذا الأصل:

- حرصه على توثيق خلافة سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وتنصيصه على ذلك في كتابٍ وختمه في حياته، سداً لذريعة الفتنة التي قد تقع بسبب ترك ذلك، فرغم اجتماع الناس وقبولهم برأي أهل

(١) إذا كان السدّ في اللغة هو الإغلاق، فإن الذريعة هي السبب إلى الشيء، ومن ذلك الجمل الذي يتّقى به للاقتراب من الصيد، يسمّى ذريعة، ويقال: فلان ذريعتي إليك، أي سببي ووُصلتي الذي أتسبب به إليك، لسان العرب، ابن منظور، مادة (ذ ر ع).

(٢) المصطلح الأصولي، فريد الأنصاري (ص ٤٣٨).

(٣) نظرية المقاصد، أحمد الريسوني (ص ٧٣-٧٤).

الحلّ والعقد في تولية سيدنا عمر بن الخطاب، "أمر سيدنا أبو بكر عثمان بكتابة الكتاب الذي عهد فيه سيدنا أبو بكر بالخلافة لسيدنا عمر، ومن باب الاحتياط وسدّ الذرائع حتى لا يرجع بعضهم عن قوله"(١) فنظر سيدنا أبي بكر الصديق كان عميقا، وفهمه كان دقيقاً، استوعب من خلاله ما قد يفتحه عدم توثيق ما وافق عليه رأي الناس بعد المشورة من تولّي سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الخلافة بعده من فتنة قد تعصف بمصير الأمة بعده، فاطمأن نظره إلى أن كتابة الأمر وأخذ الموثق من الناس بذلك، سدّ لذريعة عدم وجود كتاب وعهد بذلك فيتخذها الناس منشأ للاختلاف والتفرقة.

إن ما قام به سيدنا أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وإن قيل عنه: إنه أمر لم يتقدم فيه رأي ولا نظر، فإن الاقتناع بأنّ ما يرتبه ترك الأمر من فساد يدفع إلى فهم منهجه الفهم المقاصدي السليم المبني على أصل أصيل في الشرع الإسلامي، وقد استوعب سيدنا عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نظر الصديق، وأيقن بأهمية ما بنى عليه فهمه وما يليق بذلك من تقدير وعناية بالأمر، أكّدها حين حصلت الغشية والإغماءة لسيدنا أبي بكر الصديق، فأكملَ الفهم والقصد، ليعبر له الصديق ويوافقه على صحّة ما كتب بعد إفاقته، فقد جاء في كتاب الكامل في التاريخ أن سيدنا أبا بكر الصديق استدعى عثمان بن عفان مجدّداً، فقال له: "اكتب: بسم الله الرحمن الرحيم،

(١) المصالح المرسلة وأثرها في الفقه الإسلامي، محمد أحمد أبو الركاب (ص٢٩٥).

هـذا مـا عهِـدَ أبـو بكر بـن أبـي قحافة إلـى المسـلمين، أمّا بعد..."لكـن أغمـيَ عليه في تلك اللحظـة قبل أن يكمل كلامه، فكتـب عثمـان: "أمّا بعد فإنـي قد اسـتخلفتُ عليكم عمر بن الخطّـاب ولـم آلكـم خيـراً"، وعندمـا اسـتيقظ أبـو بكر من إغماءتـه قـال لعثمـان: "اقرأ علـيّ"، فقـرأ عثمـان، وعندما انتهـى كبّر أبـو بكر وقـال: "أراك خِفتَ أن يختلـف الناس إن مُـتُّ في غشـيتي؟"، قـال: "نعـم"، فقال: جـزاك الله خيراً عن الإسـلام وأهله"[1].

فـلا معنى لقـول الصديـق: "أراك خفـت أن يختلف الناس إن مـت في غشـيتي" إلا حرصه علـى درء الفتنـة التي قد تقع بسـبب عـدم توثيـق ما اتفق عليه مـع أهل الحـلّ والعقد، بعد أخـذ الاستشـارة في خلافة سـيدنا عمر رضـي الله تعالى عنه.

- ومـن هذا الأصـل أيضا، ما جـاء عن حذيفة بن أسـيد قال: "لقـد رأيـت أبا بكر وعمر ومـا يضحّيان عن أهليهما خشـية أن يسـتّن بهما"[2] فقد اختزل حذيفـة نظر الصديق في تثبيت أمـر هـذه السـنة بقولـه: "خشـية أن يسـتّن بهمـا"، حتى لا يعتقـد الناس بوجـوب الأمر، مع ما يتضمنـه ذلك من معاني المشـقّة والتكلـف والضيق؛ لذلك سـدّ أبو بكر هـذه الذريعة بمنهجـه العملي، وتـرك الأضحية بغرض صـرف فهم الناس

(١) الكامل في التاريخ، لابن الأثير (ص٥٦٠).

(٢) السـنن الكبـرى للبيهقـي، كتـاب الضحايـا، باب الأضحية سـنة نحـب لزومها ونكـره تركها (ح١٩٠٣٥) وصحـح إسـناده الألبانـي في إرواء الغليـل (٢٩٩/٤).

عن وجوبها بحقيقة ما ورد من أحاديث، منها ما جاء "عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ما عمل ابن آدم يوم النحر أحبّ إلى الله من إهراق الدم، وإنه ليؤتى يوم القيامة بقرونها وأشعارها وأظلافها، وإن الدم ليقع من الله بمكان قبل أن يقع بالأرض، فطيبوا بها نفسا"(١).

إن نظر الصديق هنا، بترك فعل مباح قد يؤدي الالتزام به إلى تأويلٍ لمعاني الشرع، هو نظر في مقاصد التشريع، المرتبط بمناهج الاستنباط، فما دامت نتيجة فعل الناس لا تستقيم مع مقصِد الشارع، أو تؤدّي إلى صرفه عن مآله الصحيح، فإن العمل على خلافه يصبح مباحا وقائما على فكر مستقيم، يقيم للشرع مقاصده.

ثالثاً: مبدأ الاحتياط الشرعي في نظر الصديق:

عرّف العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) الاحتياط(٢) بأنه: "ترك ما يريب المكلّف إلى ما لا يريبه"(٣).

(١) سنن الترمذي، كتاب الأضاحي عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (ح١٤٩٣) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن سلطان محمد القاري، كتاب الصلاة، باب في الأضحية (ح ١٤٧٠).

(٢) الاحتياط في اللغة، من "حوط" الشيء أي يُطيف بالشيء، يقال: "حاطه يحوطه حوطا وحيطة وحِياطَة، واسم الفاعل منه حائط، وهو الجدار لأنه يحوط ما فيه، ويُجمع على حوائط"، وأصله "افْتِعَال" من احتاط للشيء، وهو طلب الأحط والأخذ بأوثق الوجوه، المصباح المنير، الفيومي، الحاء مع الواو وما يثلثهما.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام (١١١/٢).

كما بيّن بعض معانيه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٧٢٨هـ) بقوله: "اتّقاء ما يخاف أن يكون سببا للذم والعذاب عند عدم المعارض الراجح"[١] وهذا التعريف في الواقع، يعدّ "الأقرب إلى بيان ماهية الاحتياط وحقيقته، وهي التي يمكن الاعتماد عليها في مقام التعريف به، وذلك لما بين كل منهما من تلازم ظاهر، فإن فعل ما لا شك فيه يلزم عنه امتناع الوقوع في المحرم قطعا؛ لما في ذلك من انتقال ظاهر من التردد إلى الجزم، ومن الشك إلى اليقين، ومن الريبة إلى القرار والاطمئنان"[٢] كما أن تحليل تعريف ابن تيمية، يوضّح لنا أمرا في غاية الأهمية وهو أن اتّباع منهج الاحتياط الشرعي يؤسس لمنهج عمل العبد وفق أوامر الشرع، سواء كان العمل فعلا أم تركا، وفي حالة عدم معرفة حكمه بالفعل أم بالترك، فالالتجاء إلى منهج الاحتياط في اجتناب ما يتبيّن فيه المخالفة وعدم الامتثال بعد استفراغ الوسع وطلب الحكم اليقيني، وهذا البيان كافٍ في فهم مدى مقصِدية هذا الأصل، باعتبار النظر المآلي في فعل المكلف، وهو الذي جعل الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يحكم أن الشريعة "مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرز مما عسى أن يكون طريقا إلى مفسدة، فإذا كان هذا معلوما على الجملة والتفصيل، فليس العمل عليه ببدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها، راجع إلى ما هو مكمل، إما لضروري، أو حاجي، أو تحسيني"[٣].

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢٠/١٣٧– ١٣٨).

(٢) نظرية الاحتياط الفقهي دراسة تأصيلية تطبيقية، محمد عمر السماعي (ص٣٠).

(٣) الموافقات (٣/٨٥).

وبالرجوع إلى الآثار الواردة عن أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، والشواهد التي يمكن التنصيص عليها سيتّضح لنا منهجه المقاصدي في عمله بهذا الأصل، انطلاقا من بنائين: البناء الأول، نظر مآلي شخصي، والثاني: نظر مآلي عام.

١- الاحتياط المبني على النظر في المآل الشخصي:

الصدّيق في منهجه الاحتياطي، يؤسّسه لنظر يقوم على أساس مراعاة مآل شخصي يلتزم فيه بقدرته على امتثال أوامر الحق سبحانه، بمعنى أنه يحقّق مناط نفسه، فينظر في استطاعته وقدرته على القيام بالفعل، فيجتهد في تطبيق النص ويحرص على ذلك، ويلزم نفسه بما هو قادر عليه.

ومن الشواهد على منهج الصديق، نذكر:

- عن أبي قتادة أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال لأبي بكر: "متى توتر؟" قال: أوتر من أول الليل، وقال لعمر: متى توتر؟ قال: أوتر آخر الليل، فقال لأبي بكر: أخذ هذا بالحزم، وقال لعمر: أخذ هذا بالقوة"(١).

أي: أن أبا بكر أخذ بالحزم، أي بالحيطة مخافة أن يفوّت الوتر، وَأَمَّا عُمَرُ فَأَخَذ بالقوة، أي: بالعزيمة على الاستيقاظ قبل طلوع الفجر لصلاة قيام الليل، ثم الوتر.

وفي رواية أخرى عن سعيد بن المسيب أنه قال: "كان أبو بكر الصديق إذا أراد أن يأتي إلى فراشه أوتر، وكان عمر بن الخطاب يوتر آخر الليل، قال سعيد بن المسيب: فأما

(١) أخرجه أبو داود في سننه، باب تفريع أبواب الوتر، باب في الوتر قبل النوم برقم (١٤٣٤).

أنا فإذا جئت فراشي أوترت"[1].

فالصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بنى على منهج الاحتياط في أداء صلاة الوتر بعد صلاة العشاء، وهو منهج يلزمه شخصيا، ويرتبط بقدرته على أدائه في هذا الوقت، فيأخذ بالحزم ويصلّيه أوّل الليل، ولاشك أنه نظر في مآلات نفسه أي مدى قدرته على أداء الوتر آخر الليل، ومخافة أن تضيع منه هذه السنّة التي لم يتركها رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ورغّب فيها بقوله: "الوتر حق، فمن لم يوتر فليس منّا"[2].

- وفي رواية وشاهد مماثل "عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: كان لأبي بكر غلام يخرج له الخراج، وكان أبو بكر يأكل من خراجه، فجاء يمشي بشيء فأكل منه أبو بكر، فقال له الغلام: أتدري ما هذا، فقال أبو بكر: وما هو؟ قال: كنت تكهّنت لإنسان في الجاهلية وما أحسن الكهانة، إلا أنّي خدعته، فلقيني فأعطاني بذلك، فهذا الذي أكلت منه، فأدخل أبو بكر يده فقاء كل شيء في بطنه"[3].

ومثله عن قيس بن أبي حازم قال: كان لأبي بكر غلام، فكان إذا جاء بغلّته لم يأكل من غلته حتى يسأل، فإن كان شيئا مما يحب، أكل، وإن كان شيئا يكره، لم يأكل، قال: فنسي ليلة، فأكل، ولم يسأله، ثم سأله فأخبره: أنه

(١) الموطأ، مالك، كتاب صلاة الليل، باب ما جاء في صلاة الليل (ح٢٧٠).

(٢) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب تفريع أبواب الوتر، باب فيمن لم يوتر (ح١٤١٩).

(٣) صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار (ح٣٦٢٩).

من شيء كرهه، فأدخل يده، فتقيأ حتى لم يترك شيئا"[1] ويظهر في هذه الرواية ذلك المنهج الدقيق الذي رجّح من خلاله الصديق الشبهة، مخافة أن يتعوّد على أكل ما يكره، لأن شبهته قد تصيّر الحرام حقيقة، فالأمر يتعلق بنظر صادق في روح الشريعة، ومنهج رصين في معانيها، وهو المنهج الذي ذكره الآمدي (ت٦٣١هـ)، حين جعل الترجيح بالاحتياط يحقّق مقصد الشارع، فقال: "فالأقرب إلى الاحتياط يكون مُقدما؛ لكونه أقرب إلى تحصيل المصلحة ودفع المضرة"[2].

كما أن منهج الصديق يقف عند ما فهِمه من تدبر سنة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ومنها: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: "إني لأنقلب إلى أهلي، فأجد التمرة ساقطة على فراشي، فأرفعها لآكلها ثم أخشى أن تكون صدقة فألقيها"[3] قال ابن حجر في شرحه الحديث: "فإنه ظاهر في أنه ترك أخذها تورعا لخشية أن تكون صدقة، فلولم يخش ذلك لأكلها"[4] وهو الأمر الذي سار عليه الصديق وعمل به.

٢- الاحتياط المبني على النظر في المآل العام:

إن نظر الصديق في أخذه وعمله بالمنهج الاحتياطي لم يقم

(١) التاريخ الإسلامي مواقف وعبر، عبد العزيز عبد الله الحميدي (١٣/١٩).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (٣٢٧/٤).

(٣) صحيح البخاري، كتاب في اللقطة. باب إذا وجد تمرة في الطريق (ح٢٤٣٣).

(٤) فتح الباري (٩٨/٥).

على اعتباره المآل الشخصي الذي يحقّق فيه مناط نفسه فحسب، بل شمل هذا المنهج النظر في المآل العام، الذي يحقّق فيه مناط العامة، فكان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حريصا في تحقيق مقصد الشرع في كل ما يرتبط بهذا المنهج.

ومن شواهد عمله هنا، ما جاء عن "أنس أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أتي بغلام قد سرق، فلم يتبيّن احتلامه فشبره فنقص أنملة فتركه فلم يقطعه"(١) فلم يكتف الصديق بالنظر في حال السارق، فلكي يثبت نظريته المتعلقة بالأخذ بالاحتياط شبر السارق ليتأكد من بلوغه وتكليفه، ويدقق النظر في أمر الحدّ؛ لأن إيقاعه على هذا الصبي وهو لا يطيقه، لا يحقق العدل، ولا يوافق المنهج التشريعي، الذي بيّنه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بقوله: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق"(٢) فكان منهج الصديق النظر في تحقق مناط الحكم بمنهج احتياطي دقيق، ينظر في المآل العام.

- ومنه أيضا، تحقيقه لمناط طلب عزل خالد بن الوليد من قيادة جيش المسلمين، فقد طلب سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من الصديق عزله بعد قتل مالك بن نويرة على يد جيش خالد، لكن الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ امتنع عن عزله، لأنه كان أصلح في القيام لقتال أهل الردّة من غيره، وهو أصوب مما رآه عمر؛ لأن ذلك لم يكن قادحا في كونه أقوم بالحرب من

(١) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الحدودِ، في الغلَام يَسْرِق أَو يَأْتي الحد (ح٢٧٥٨٧).

(٢) سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق (ح ٤٣٩٨).

غيره[1] فما حقّقه الصديق كان مبنيا على منهج احتياطي في عدم قبول التهمة في حق قائد الجيش، ودرء ما يؤدي إلى الإضرار بجيش المسلمين وما يلحق ذلك من مفسدة عظيمة خاصة وأن الفترة عصيبة، ارتدت فيها قبائل العرب، وسيدنا خالد بن الوليد له من القدرة على ردعهم ما لا يوجد عند غيره، لذلك لما تغير النظر المآلي في الأمر، اتجه نظر سيدنا عمر إلى عزل خالد بن الوليد وولّى أبا عبيدة بن الجراح خلفا له في قيادة جيش المسلمين[2].

(١) قواعد الأحكام (٧٠/١).

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري (٤٣٩/١٣).

المبحث الثالث

منهج الصديق في حفظ الكلّيات الشرعية

المتتبع لاجتهادات أبي بكرالصديق يقف عند شدّة عناية هذا الصحابي بحفظ الكلّيات الشرعية التي تَمثّلها الفهم الأصولي والمقاصدي في الكليّات الخمس للشريعة الإسلامية: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وأن اجتهاداته لا تخرج عن إطار الاعتناء بهذه الكليات والذود عنها والحفاظ عليها، وتأسيس معالم صادقة لتوضيح معانيها.

لذلك فبيان معالم نظره في هذا الإطار سينطلق من الوقوف عند ما يبين هذا المنهج الكلي في فهمه، انطلاقا من هذه الكليات الخمس للشريعة.

أولاً: نظره في حفظ الدين:

حفظ الدّين هو أول دعوة للقرآن الكريم والسنة النبوية، ومن أجله نزل القرآن الكريم، وأرسل الرسل عليهم السلام، والحفظ يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم[1] ولهذا أوجب الله تعالى على المسلمين قتل المشركين حالةَ كونهم بادئين بالعدوان، وحالة منعهم لنشر الدين الحق، حيث

(١) انظر: الموافقات، الشاطبي (٧/٢).

قال تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾[1] وجاء هذا الأمر على هذا السنن لتعلقه بالمصير الأخروي.

وقد جاء فهم الصديق لهذا الحفظ جليّا، فاستطاع أن يؤسّس بنظره لفكر يعتني بهذه الكلّية في إطارها الوجودي والعدمي.

أ- من الجانب الوجودي: نلمس حرص الصديق على إقامة الفرائض والحثّ عليها في وقتها، وقد أكّدت ذلك الروايات المنقولة عنه، منها "عن طارق بن شهاب عن رافع بن أبي رافع في حديث طويل ومنه: "فقلت: يا أبا بكر إني قد صحبتك، وللصحابة حقّ، ولست أستطيع أن آتي المدينة كلما شئت، فعلمني شيئا ينفعني الله به، فقال: نعم، ولولم تقل لفعلت، اعبد الله، ولا تشرك به شيئا، وأقم الصلاة المكتوبة، وأدّ الزكاة المفروضة، وصم رمضان، وحج البيت"[2] ولا شكّ أن هدف الصديق من توجيه هذا الخطاب هو أن تقام للدين أركانه، وتثبت قواعده؛ لأن بذلك يقوم أمر الدين.

ومن حرصه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، على أمر حفظ الدين، أنه كان كثير الخشوع في الصلاة لتحقيق مقاصدها وغاياتها، فعن سهل بن سعد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: "كان أبو بكر لا يلتفت في صلاته"[3] وهو تصديق لبيان الحق

(١) التوبة: ٥.

(٢) سنن أبي داود، كتاب الزهد (ح٢٥).

(٣) صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب تقديم الجماعة من يصلي بهم إذا تأخر الإمام ولم يخافوا مفسدة بالتقديم (ح٤٢١).

سبحانه في كتابه: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ﴾[1] فقيل في تفسيرها عن عمران بن الحصين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: الذي لا يلتفت في صلاته[2].

فالعمل بالدين وحسن الامتثال بتحقيق الأركان في نظر الصديق هو الطريقة الأولى لحفظه وإقراره في الواقع، فما شرعه الله من عبادات، لم يفرضه إلا لكي يعمل بها لا لتحفظ كمعان خالية من مقاصدها.

ومثل الصلاة، قيامه بأمر الحج كما أمر بذلك النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فعن ابن إسحاق، قال: "بعث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أبا بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أميرا على الحاج من سنة تسع ليقيم للناس حجّهم، والناس من أهل الشرك على منازلهم من حجهم، فخرج أبو بكر ومن معه من المسلمين"[3].

وهذا المعنى الوجودي في حفظ الدين، يتجلّى أيضا في خوفه على النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهما في الغار؛ لأنه مقترن بخوفه على دعوة الإسلام، وعلى دعوة الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقد أخذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ "ثمامة فوضعها على باب الغار، فجعلا يستمعان وقع حوافر دواب المشركين في طلبهما، فجعل أبو بكر يبكي، فقال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ما يبكيك يا أبا بكر؟» قال: أخاف أن يظهر عليك المشركون فيقتلوك يا رسول الله، فلا يعبد الله بعدك أبدا"[4].

(١) المعارج: ٢٣.

(٢) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، محمد بن علي الشوكاني (١٥٣١/١).

(٣) تفسير الطبري، محمد بن جرير الطبري (٩٢/١٤).

(٤) تفسير ابن أبي زمنين (٢٠٦/٢).

هذا هو نظر الصديق لمبدأ حفظ الدين، فقتل النبي ﷺ ضياع وفوات للدّين، وحمايته عليه الصلاة والسلام له مقصد تشريعي يؤكد حرص الصديق على هذه الكلية.

كما تتضح جليّا معالم نظره، في إعطاء أمره رضي الله عنه بجمع القرآن الكريم، وهو قيام بالدين، وإظهار له، فـ: "عن عبيد بن السباق أن زيد بن ثابت رضي الله عنه، قال: أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر رضي الله عنه، إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال عمر: هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك ورأيت في ذلك الذي رأى عمر"[1].

إن مسألة جمع القرآن في مصحف واحد بعد أن كان متفرقا في عهد النبي ﷺ له مقصد عظيم، يتمثل في خشية ضياع القرآن بموت الصحابة، وهو المقصِد الذي فهمه سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه بعدما أشار عليه عمر بالأمر، فرجاحة عقل الصديق وتقليبه للقضية من جوانبها كلها وتحكيمه للمقاصد ولما يحقق العزة للإسلام، دفعه إلى تبنّي الأمر والمسارعة إليه، حتى أضحى اجتهاده قاعدة مقاصدية بنى عليها العلماء أسس ومناهج الفكر المقاصدي، بل صار

(١) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن (ح٤٧٠١).

للأمر سند يقوم عليه من إجماع الصحابة والسلف على ما يقدم النفع والحسنى للمسلمين، وما إجماعهم على "جمع الناس على المصاحف العثمانية واطّراح ما سوى ذلك من القراءات التي كانت مستعملة في زمان رسول الله ﷺ ولم يكن في ذلك نص ولا حظر"[1] إلاّ وفاء لمنهج أبي بكر الصديق حتى اقتفى الناس الأثر ورأوا فيه الرأي الحسن، وفتحوا باب الاجتهاد لجمع العلم وتدوينه وكتابته[2].

ب- من الجانب العَدمي: وجد سيدنا أبو بكر الصديق نفسه بعد توليه أمر المسلمين أمام محنة عظيمة، تشكّل منعطفا في تاريخ الإسلام، واستطاع بنظره السديد واحتكامه لمقاصد الشريعة حسم الخلاف فيها، وتقوية شوكة المسلمين، وقد تمثّلت في ردّة كثير من قبائل العرب عن الإسلام، وامتناع البعض الآخر عن أداء الزكاة، وأمام هذه الردة، جهز أبو بكر الجيش، وقرّر حرب المرتدين جميعًا، واعتزم أن يخرج بنفسه على قيادة الجيش، غير أن علي بن أبي طالب لقيه، وقد تجهز للخروج، فقال له: إلى أين يا خليفة رسول الله؟ ضمّ سيفك، ولا تفجعنا بنفسك، فو الله لئن أصبنا بك ما يكون للإسلام بعدك نظام أبدًا، فرجع أبو بكر، وولى خالدًا على الجيش، وسار خالد فقضى على ردة طليحة الأسدي ومن معه من بني أسد وفزارة، ثم توجه إلى اليمامة لحرب مسيلمة بن حبيب ومن معه من بني

(١) الاعتصام، الشاطبي (١/١٨١).

(٢) الاعتصام (١/١٨١).

حنيفة، وكان يوم اليمامة يومًا خالدًا، كتب الله فيه النصر لدينه، وقتل مسيلمة، وتفرق جنوده ومضى المسلمون يخمدون نار الفتنة والردة حتى أطفأها الله، ثم استمر جيش خالد في زحفه حتى حقق نصرًا عظيمًا على الروم في معركة اليرموك[1].

وقد أثمر بفعل جرأة أبي بكر الصديق، وموافقة الصحابة لرأيه، حفظ الدين، والذود عن لحمته "فجرأة أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ثم موافقة الصحابة له في قتال المرتدين ومانعي الزكاة إنما جاءت لحفظ الدين وهكذا أثمرت وحفظ الله دينه بأبي بكر وإخوانه"[2].

ثانياً: نظره في حفظ النفس:

من خلال استقراء نصوص الشريعة الإسلامية، تبيّن أن من مقاصدها الكلية حفظ النفس البشرية، فلا يحقّ بأي حال من الأحوال التعدي عليها بغير حق، ومن أوضح الأدلة على حفظ النفس قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾[3] وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حجّة الوداع: «إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا»[4].

(١) انظر موسوعة البحوث والمقالات العلمية، جمع وإعداد: علي بن نايف الشحود (٩٢/٥) والروض الأنيق في إثبات إمامة أبي بكر الصديق، ابن زنجويه (ص٩٥).

(٢) أصول الفقه عند الصحابة (ص١٢٠).

(٣) الإسراء الآية: ٣٣.

(٤) صحيح مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال (ح١٦٧٩).

وبما أن حفظ النفس يقوم في الشريعة من وجهين أيضا، فإن جانبها الوجودي يتمثل في العمل بما يقيمها ويحييها كالأكل والشرب والتطبيب، وحفظها من الجانب العدمي، فيتمثل في تجريم العدوان والتعدي عليها، ولو بالإذاية البسيطة التي هي أقلّ من القتل.

وقد اتضح بالبحث في التراث الفكري لأبي بكر الصديق، تأصيله لهذا النظر، من جانبيه الوجودي والعدمي.

أ- من الجانب الوجودي: عمل الصديق على تحرير النفوس المؤمنة من رقّ العبودية، واسترخص في ذلك الجهد والمال، من هؤلاء، المؤذن بلال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقد مرّ عليه وهو يعذّب عذابا شديدا، فقال أبو بكر بعدما أحسّ بقيمة النفس البشرية المؤمنة: "أتعذب عبد الله على الإيمان بالله عز وجل؟ فقال سيده أمية: أما إنه لم يفسده علي إلا أنت وصاحبك، يعني النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فاشتره مني، قال: نعم، قال سيده أمية: بماذا؟ قال أبو بكر: بعبد مثله على دينك، فرضي، فعمد أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى عبد فاشتراه، وقايض أبو بكر بلالا، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وأعتقه، فقال أمية لأبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لو أبيت إلا أن تشتريه بأوقية من ذهب لأعطيتكه، قال أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: وأنت لو أبيت إلا أربعين أوقية من ذهب لأعطيتكها[1].

ولعلم الصديق بمنهجه السليم في تحرير رقاب المسلمين المستضعفين الذين يشكلون قوة تضرب أعناق الكافرين، وفي سبيل تحرير النفوس من براثين عبودية جاهلة، تقف حجر

(١) تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان (ص٢٠٣٩).

عشرة أمام تطويرها وحفظها "استمرّ الصديق في سياسة فكّ رقاب المسلمين المعذبين، وأصبح هذا المنهج من ضمن الخطة التي تبنتها القيادة الإسلامية لمقاومة التعذيب، الذي نزل بالمستضعفين، فدعم الدعوة بالمال والرجال والأفراد، فراح يشتري العبيد، والإماء المملوكين من المؤمنين والمؤمنات، منهم عامر بن فهيرة شهد بدرا، وأحدا، وقتل يوم بئر معونة شهيدا، وأم عبيس وزنيرة...، وأعتق النهدية وبنتها، وكانتا لامرأة من بني عبد الدار، مرّ بهما وقد بعثتهما سيدتهما بطحين لها، وهي تقول: والله لا أعتقكما أبدا، فقال أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حلّ يا أم فلان، فقالت: حل وهما حرتان، أرجعا إليها طحينها...، ومرّ الصديق بجارية بني مؤمّل -حي من بني عدي بن كعب- وكانت مسلمة، وعمر بن الخطاب يعذبها لتترك الإسلام، وهو يومئذ مشرك يضربها، حتى إذا ملّ، قال: إني أعتذر إليك أني لم أتركك إلا عن ملالة، لتقول: كذلك فعل الله بك، فابتاعها أبو بكر فأعتقها"[1].

ب- من الجانب العَدمي: حرص الصديق أيّما حرص على القصاص من الجناة، وما في القصاص إلا حياة للنفوس البشرية تطبيقا لقول الحق سبحانه: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[2] فقد تعدّدت الروايات والآثار التي تؤكد المنهج العملي للصديق في حفظ النفس البشرية من التعدي، بتطبيق

(١) انظر: الكامل في التاريخ لابن الأثير (٦٦٦/١)، نشر دار الكتاب العربي، بيروت ١٤١٧هـ.

(٢) البقرة: ١٧٩.

ما أوجب الله من حدّ في ذلك، فقد روى المرتضى عن أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ "أنه قال لمن قتل بشهادته إنسانا ثم رجع: لو علمت أنك تعمّدت لقتلتك به"(١) فالصديق يرى أن الشاهد لو تعمّد تزوير شهادته ليقتل بها غيره قصاصا، فإن ذلك يوجب القصاص منه؛ لأنه قتل عمد، وهو منهج يتميز بنظر مقاصدي في الأدلة، فلا يعني القصاص في فهمه القتل العمد المباشر للغير، بل يشمل حتى من شهد كذبا ليعتدي على غيره فيكون سببا في قتله.

ومن نظره الرشيد أيضا، أنه يقف عند شروط القصاص ويلتزم بإقامة الحد متى استوفى الشروط، وفي هذا امتثال لما أرشدت إليه الشريعة من حفظ النفس البشرية في تمثلاته الإنسانية كلها ولو في حالة ارتكاب الجريمة، فـ: "عَنْ حَجَّاج عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ نَافِعٍ، عَنْ عَلِيِّ بن مَاجِدَةَ، قَالَ: قَاتَلْتُ غُلامًا فَجَدَعْتُ أَنْفَهُ، فَأُتِيَ بِي أَبُو بَكْرٍ، فَقَاسَنِي فَلَمْ يَجِدْ فِيَّ قِصَاصًا، فَجَعَلَ عَلَى عَاقِلَتِي الدِّيَةَ"(٢).

فعدم أهلية الصبي للتكليف ينطبق في نظر الصديق على أهليته في تحمّل العقوبة، وينبني على ذلك، تحمل العاقلة لديته، وقبل ذلك تحملها لمسؤولية ما يصدر عن الصبي من تصرفات تؤذي الآخر، وفي كل ذلك فهم لمعنى إحياء النفس وإزهاقها وفق حكم الشريعة.

(١) الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير، شرف الدين أحمد السباعي (٣٢٤/١).

(٢) مصنف ابن أبي شيبة، كِتَابُ الدِّيَاتِ، جِنَايَةُ الصَّبِيِّ الْعَمْدُ وَالْخَطَأ (ح٢٦٨٦٧).

ثالثاً: نظره في حفظ العقل:

وردت الآيات الكثيرة التي تدل على وجوب حفظ العقل وتحريم إفساده، وحفظه يقوم من جانب الوجود بالحثّ على طلب العلم والتعلم، والتفكر والتدبر في النصوص وفي الآفاق، ومن جانب العدم بتحريم جميع ما يتلف أو يدمّر أو يذهب العقل؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾[1].

ونظر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في حفظه لهذه الكلية، كان واضحا، ومنهجه كان فريدا جعل الصحابة يسترشدون بهذا النظر.

أ- من الجانب الوجودي: اتّفق أهل السنة على أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أعلم الأمّة، وحكى الإجماع على ذلك غير واحد[2]؛ لأنه لازم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذي يعلّم أمته، فقد "كان يسمر مع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد العشاء، يتحدّث معه في أمور المسلمين دون غيره من الصحابة[3]، وقد ظهر فضل علمه على غيره بعد وفاة الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فإن الأمّة لم تختلف في ولايته في مسألة إلا فصلها هو بعلم بيّنه لهم وحجة يذكرها لهم من الكتاب والسنة، وذلك لكمال علمِ الصديق، فحرص الصديق على ملازمة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والسمر عنده ليحدّثه في العلم والدّين يؤكّد حفظه لهذه الكلية، التي يقوم وجودها بالحرص

(١) المائدة: ٩٠.

(٢) الفتاوى، ابن تيمية (١٢٧/١٣).

(٣) سمط النجوم العوالي لعبد الملك العصامي (٤٣٦/٢)، حياة الصحابة للكاندهلوي (٢٧٣/٢).

على تنوير العقل بالعلم وهو المنهج الذي فهمه الصديق وعمل على تثبيت أركانه.

ب- الجانب العَدمي: كان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أفقه وأعلم بما يحفظ العقل، وما يذهبه ويتلفه؛ لذلك حرّم على نفسه شرب الخمر، فلم يشربها لا في جاهلية ولا في إسلام، ففي مسند السيوطي عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: "حرّم أبو بكر الخمر في الجاهلية فلم يشربها في جاهلية ولا إسلام، وذلك أنه مرّ برجل سكران يضع يده في العذرة ويدنيها من فمه، فإذا وجد ريحها، حرف عنها، فقال أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إن هذا لا يدري ما يصنع فحرمها"(١).

كما أخرج أبو نعيم بسنده عن أبي العالية الرياحي قال: "قيل لأبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: شربت الخمر في الجاهلية؟ فقال: أعوذ بالله، فقيل: ولم؟ قال: كنت أصون عرضي وأحفّز مروءتي، فإن من شرب الخمر كان مضيعا في عرضه ومروءته، قال: فبلغ ذلك رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: صدق أبو بكر الصديق مرتين"(٢) فهذا الأثر يبين لنا أن ترك شرب الخمر له مقصد عند الصديق، بيّنه بقوله: "فإن من شرب الخمر كان مضيعا في عرضه ومروءته" فبذهاب العقل تذهب المروءة.

ففهمه لكلية العقل، انطلق فيه من عمل شخصي ليشمل الأمة بعد توليه خلافة المسلمين، فعن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جلد في الخمر بالجريد والنعال وجلد أبو

(١) مسند أبي بكر الصديق، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ص٢١٢).

(٢) مسند أبي بكر الصديق، السيوطي (ص١٠٥).

بكر أربعين..."[1] ومعلوم أن شرب الخمر ليس له حد معلوم في الشريعة، كحد السرقة أو الزنى؛ لذلك اجتهد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حال حياته، وباعتبار السلطة التشريعية والتنفيذية التي يمارسها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جلد شارب الخمر أربعين جلدة؛ لعلمه بما يسببه الخمر من أثر على كلية العقل.

رابعاً: نظره في حفظ كليّة النسل أو العِرض:

كلية حفظ النسل أو العِرض، تنطلق من مقوّمات تتمثل في ترغيب الإسلام في الزواج وإنجاب الأولاد لتكثير سواد الأمة، وتحريم الزنى والقذف وغيرها من الجرائم التي تؤدّي إلى الخلل والفوضى في الأنساب، قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾[2] حتى إذا كان الاقتراب من الزنى محرما فما بالك بارتكاب الزنى؟ لا شكّ أنه حرام من باب أولى، فالزنى حرام والذريعة إليه حرام.

والآثار الواردة عن الصديق، تتجه إلى توضيح معالم نظره في حفظ هذه الكلية من جانبيها، الوجودي والعدمي.

أ- من الجانب الوجودي: نجد الآثار الواردة عنه، تؤكد حرصه وتشجيعه للمسلمين على الزواج، فقد روى ابن أبي حاتم في التفسير عن الصديق قوله: "أطيعوا الله فيما أمركم به من النكاح، ينجز لكم ما وعدكم من الغنى"[3] وفي «كنز العمال» عنه أيضا، قال: "ابتغوا الغنى في النكاح"[4].

(١) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب ما جاء في ضرب شارب الخمر (ح٦٣٩١).

(٢) الإسراء: ٣٢.

(٣) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (٥١/٦).

(٤) (٤٨٦/٦).

فدلّت هذه الآثار أن الصديق استوعب مقاصدية هذه الكلية، فحرص على تحفيز القادر على الزواج، ليحصل له الغنى، وهو الأمر الذي لم يرد فيه توضيح وبيان، فقد يكون قصده ليس الغنى المادّي، بل الغنى المعنوي الذي يرتبط بالعفاف والرضا بالمقسوم من الحقّ سبحانه، أو البركة في الرزق الذي يحصل به غنى النفس؛ لأن المتزوج يستبدل شهوة الحرام بشهوة حلال مأمور بها ومرغّب فيها.

وما يبين عنايته بكلية النسل، أن سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، اختصم إليه مع طليقته أم عاصم في حضانة عاصم، فقضى الصديق لأمّ عاصم بحضانة الولد، ما لم يكبر أو يتزوج فيختار لنفسه[1] وهو بذلك يؤكّد على أهمية تربية الابن في حضن أمه، التربية السويّة، وتركَ له في كبره أمر اختيار من يعيش معه؛ لأنه يستطيع التمييز بين منهج الحياة التي يريد، أما حالة كونه طفلا صغيرا فهو عرضة للضياع وحاجته إلى حضن الأم أقوى في هذه المرحلة.

ب- الجانب العَدمي: يظهر في عنايته بجانب إقامة الحدّ، سواء في التصريح بالقذف أم في ارتكاب فعل الزنى الذي تضيع بفعله هذه الكلية، وهو أكثر من أن يجمع في بحث واحد، لكن في التمثيل ما يدفع إلى فهم هذا النظر عنه، منه ما جاء عن نافع عن ابن عمر قال: "بينما أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في المسجد جاءه رجل فلاث عليه بلوث من كلام وهو دهش،

(١) مصنف ابن أبي شيبة (ح١٩١١٤) وانظر فتح القدير، كمال الدين بن عبدالواحد بن الهمام (٣٦٧/٤).

فقال أبو بكر لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: قم إليه فانظر في شأنه فإن له شأنا، فقام إليه عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: إنه ضافه ضيف فوقع بابنته فصك عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في صدره وقال: قبّحك الله ألا سترت على ابنتك قال: فأمر بهما أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فضربا الحد ثم تزوج أحدهما من الآخر وأمر بهما فغربا عاما أو حولا"[1] كما جاءت الرواية عنه، أنه جلد من رمى عرض غيره بالزنى، ففي مسند عبدالرزاق عن الزهري، قال: "كان أبو بكر ومن بعده من الخلفاء يجلدون من دعا أم رجل زانية وإن كانت يهودية أو نصرانية لحرمة المسلم"[2].

خامساً: نظره في حفظ المال:

لقد أحلّ الله عز وجل الإنفاق والتجارة الحلال بقصد تنمية المال والتوسعة على الخلق، وحرّم في مقابل ذلك الظلم والسرقة، وأكل مال اليتيم، والإسراف والبغي، ونقص المكيال والميزان، بنصوص صريحة لا غبار عليها، ومن تلك النصوص قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ ﴾[3].

وهذا الاستدلال يبين لنا الغاية من هذه الكلية التي هي عصب الحياة، وبها تقوم مصالح الدنيا، كما أن الإخلال بهذه الكلية يفسد الذمم والعقول والنفوس.

(١) السنن الكبرى للبيهقي، كِتَابُ النَّفَقَاتِ، جِمَاعُ أَبْوَابِ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ، بَابُ (مَا جَاءَ فِيمَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ...) (ح١٥٦٠٣) حديث موقوف.

(٢) مصنف عبد الرزاق، باب الرجل يفتري على الجماعة (ح١٣٧٨٢).

(٣) النساء: ٢٩.

وقد فهم الصديق معاني الشريعة المرتبطة بأصل المال، فوجدناه مؤسّسا لنظر يعتني بكلية حفظ المال من جانبيها الوجودي والعدمي.

أ- من الجانب الوجودي: كان الصديق من أعظم الناس إنفاقا لماله فيما يرضي الله، ورسوله، بل شمل إنفاقه حتى من تعدّى عليه بإشاعة القول الباطل، فقد كان الصديق ينفق على 'مسطح' للقرابة التي كانت بينهما، وكان يتيما في حجره، وكان ممن أذاع على عائشة ما أذيع من حديث الإفك، ومع ذلك استجاب لهدي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذي أرشده فيه إلى أهمية إنفاق ماله، فكتب التفسير تُجمع على أن سبب نزول قول الحق سبحانه: ﴿ وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُوا۟ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓا۟ أُو۟لِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾[1] هو توقّف أبي بكر عن الإنفاق على 'مسطح' لما وصله عنه من إذاية، ولكن بعد نزول الآية، فهمَ الصديق أهمية ما يقوم به من إنفاق في سبيل الله حتى قال: "لا جرم والله لا أمنعه معروفا كنت أوليه إياه قبل اليوم"[2].

ومن إنفاق الصديق لماله في سبيل الله، وفي أوجه البر والخير والمصالح التي يتحقق بها نفع الناس، قال في حقّه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "... وما نفعني مال أحد قط ما نفعني مال أبي بكر"[3] يقول الشاطبي بعدما أورد أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قبِل من أبي بكر جميع ماله: "وتحصل أن الإيثار هنا مبني على

(١) النور: ٢٢ .

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي (١٦٣/٦).

(٣) سنن الترمذي، كتاب المناقب، باب مناقب أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (ح٣٦٦١) حديث مرفوع.

إسقاط الحظوظ العاجلة فتحمل المضرة اللاحقة بسبب ذلك لا عتب فيه إذا لم يخل بمقصد شرعي"[1] وإنفاق أبي بكر كان بقصد ضرب المثل في التضحية والإيثار، ولأنه يعلم حقيقة ما يمثله المال للأمة وما يمكن أن يتحقق به من نفع للدين، فجعله في خدمة الدعوة الإسلامية.

ب- من الجانب العَدمي: فقد حرص رضي الله تعالى عنه على إقامة الحدود التي ترتبط بحفظ المال، ومنها قطع يد السارق، فلم يثبت أن أجاب أحدا إلى ترك الحدّ لما يمثل إقامته من حفظ حقوق المال بعدم التعدي والظلم، فقد روى ابن حزم بسنده، عن ابن شهاب قال: "أتي أبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، بسارق فقال: اقطعوا يده، فقال: أقلنيها يا خليفة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فوالله ما سرقت قبلها، قال أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كذبت، والذي نفسي بيده ما غافص[2] الله مؤمنا بأول ذنب يعمله"[3].

فقد طلب منه السارق أن يقيله من إقامة الحد عليه، بناء على أنها أول مرة يقوم بها بهذا التعدي على مال الغير، لكن نظر الصديق في مقاصد النصوص التي توجب إقامة الحد على السارق ضمانا لحرمة حق المال وتجنب التعدي عليه بالسرقة أو البطش لم يجبه إلى ذلك، بل أمر بإقامة الحد عليه جزاء بما عمل.

كما ثبت عنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أنه قطع رِجل السارق، إذا عاد للتعدي

(١) الموافقات (٣٥٦/٢).

(٢) غافص الرجل مُغَافصة، وغفاصا: أخذه على غِرة، المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده (٤٢٤/٥).

(٣) المحلى بالآثار، علي بن أحمد بن حزم (٦٤/١٢).

على مال الغير بعد أن قطعت يده، وقد رواه السيوطي عن ابن أبي شيبة، وفيه أن أبا بكر أول من قطع رجل السارق إذا عاد لفعله، بعد أن قطعت يده[1].

كما حرص على قطع يد السارق أو رجله إذا عاد، ولو كان مقرّبا منه، تحقيقا للمقصد من حماية حق المال، فعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: "كان رجل أسود يأتي أبا بكر فيدنيه ويقرئه القرآن، حتى بعث ساعيا، فقال: أرسلني معه، فقال: بل تمكث معنا، فأبى فأرسله معه، واستوصى به خيرًا فلم يغب عنه إلا قليلاً حتى جاء قد قطعت يده، فلما رآه أبو بكر فاضت عيناه، وقال: ما شأنك؟ قال: ما زدت على أنه كان يوليني شيئًا من عمله، فخنته فريضة واحدة فقطع يدي، فقال أبوبكر: تجدون الذي قطع يد هذا يخون أكثر من عشرين فريضة، والله لئن كنت صادقًا لأقيدنك منه، قال: ثم أدناه ولم يحول منزلته التي كانت له منه، فلم يغب إلا قليلاً حتى فقد آل أبي بكر حليا لهم ومتاعًا، فقال أبو بكر: طرق الحي الليلة فقام الأقطع فاستقبل القبلة، ورفع يده الصحيحة والأخرى التي قطعت، فقال: اللّهُمَّ أظهره على من سرقهم أو نحو هذا، فما انصرف النهار حتى ظهر على المتاع عنده فقال له أبو بكر: ويلك إنك لقليل العلم بالله، فأمر فقطعت رجله"[2].

(١) مسند أبي بكر الصديق (ص٤٨) وانظر فتح القدير (٣٩٥/٥).

(٢) مصنف عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، كتاب اللقطة، باب قطع السارق (ح١٨١٦٤) حديث موقوف.

وضمانا لحق المال، قضى الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في خلافته بأن السارق يضمن المال المسروق لمالكه، وأنه حتى لو تصرف فيه بأي نوع من أنواع التصرف، فملكيته لصاحبه 'المعتدى عليه' لا تسقط بهذا التصرف؛ لأن ملكية السارق للمال ليست مشروعة، وتنافي وتخالف مقاصد الشريعة في تملّك المال بطرقه المشروعة، وقد جاء الأثر بذلك في سنن النسائي وفيه "عن ابن جريج قال: ولقد أخبرني عكرمة بن خالد أن أسيد بن حضير الأنصاري ثم أحد بني حارثة أخبره أنه كان عاملا على اليمامة وأن مروان كتب إليه أن معاوية كتب إليه أن أيما رجل سرق منه سرقة فهو أحق بها حيث وجدها ثم كتب بذلك مروان إلي فكتبت إلى مروان أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قضى بأنه إذا كان الذي ابتاعها من الذي سرقها غير متهم يخير سيدها فإن شاء أخذ الذي سرق منه بثمنها وإن شاء اتبع سارقه ثم قضى بذلك أبو بكر..."[1].

هذه الآثار وغيرها مما هو منصوص عليه في كتب الفقه والتفسير، تبيّن أن أبا بكر الصديق تميّز بنظر مقاصدي يراعي الكليات الشرعية الأساسية التي استقرأها العلماء من النصوص، والمتمثلة في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

(١) سنن النسائي، كتاب البيوع، الرجل يبيع السلعة فيستحقها مستحق) ح٤٦٨٠).

المبحث الرابع

منهج الصديق في حفظ المقاصد العليا للشريعة الإسلامية

المقاصد العليا للشريعة الإسلامية هي المقاصد التي تنضبط تحتها المقاصد الجزئية، وتكون قادرة على ضبط أحكامها، ليتحقّق بها ربط الجزئيات بالكليات، وتقوم على مستوى الكليات الشرعية بمستوياتها الثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات[1] وهي أصول الشريعة، بمعنى أن هذه المقاصد العليا، مقاصد تشمل في الفهم التدبّري للقرآن والسنة: البعد الديني والعقدي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي؛ لأنها تفكير فيما يناسبُ الأمّة ويحقق مصالحها النفعية؛ لأنها تنطلق من خصائص التشريع المتّسم بالمرونة والسعة والشمولية، والعمق في معالجة المشاكل الاجتماعية والاقتصادية بأبعادها المختلفة.

إن هذه الأبعاد على مستوى النظر، أغفلت كثيرا في دراسات المتقدمين، فلا نجد من يسوق الحديث ببيانه إلا بغرض فهم ما انزوى تحته من مقاصد جزئية ترشد إلى معاني الأحكام، وممن مال إلى إبراز أبعاد منظومة المقاصد العليا[2] الطاهر بن

(١) الضروريات تعود إلى حفظ خمسة أمور، لا يمكن استقامة حياة الإنسان في الدنيا وضمان سعادته في الأخرى إلا بها وهي: "حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل"، وترجع الحاجيات إلى رفع الحرج والمشقة عن المكلفين؛ لذلك شرعت من أجله الرخص الشرعية، أما التحسينيات فتعود إلى بث محاسن العادات والترفع عن الأحوال المدنسات، سواء في العبادات أم المعاملات والعادات.

(٢) انظر لمزيد توسع: بحث مقصد حفظ نظام الأمة: مقاربة مقاصدية، عليان بوزيان.

عاشور في 'مقاصد الشريعة الإسلامية' حيث قال: "إن حفظ هذه الكليات معناه حفظها بالنَّسبة لآحاد الأمة، وبالنِّسبة لعموم الأمّة بالأولى، فحفظ الدين معناه حفظ دين كل أحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله اللاّحق بالدّين، وحفظ الدين بالنِّسبة لعموم الأمّة هو دفْع كل ما من شأنه أن ينقص أصول الدين القطعية، ويدخل في ذلك حماية البيضة، والذب عن الحوزة الإسلاَمية بإبقاء وسائل تلقيِّ الدّين من الأمّة حاضرها وآتيها"(١).

إن كل هذه المعاني لم تكن غائبة عن نظر الصديق، وإن لم يكن التنظير مقصودا، باعتبار المنهج الفطري السليقي الذي ميّز عمل الصحابة، ولم يستكن المسلمون إلى غيره إلاّ مع ضعف النظر والتدبّر والتأمل في النصوص، وفيما يلي نقف على بعض معالم نظره في هذا الجانب.

أولاً: مقصِد حِفظ نظام الأمّة في نظر الصديق:

إن المقصد العام للشريعة الإسلامية هو: "عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها وصلاحها بصلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع"(٢) فالقرآن الكريم يحدثنا عن إعمار الأرض وبنائها بما يكفل خدمة الأمة وتحقيق النمط العمراني المرشد، بقول الحق سبحانه: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾(٣) أي: جعلكم عمارها وسكانها وفي

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، الطاهر بن عاشور (ص٣٠٢).

(٢) مقاصد الشريعة ومكارمها، علال الفاسي (ص٤١).

(٣) هود:٦١.

حديث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألا يقوم حتى يغرسها فليفعل"(١) فإعمار الأرض ينبغي أن يقوم على ما يجلب المصالح ويدفع المفاسد، ولا شكّ أن التطاحن بين الناس، والفتنة والاضطراب وخلق البلبلة مما يجلب المفاسد ويهدم الإعمار ويكسِر سنّة التدافع المقبول والبنّاء.

وهذا الفكر كان حاضرا عند الصحابة –ومعهم أبو بكر الصديق– في سقيفة بني ساعدة، وهم يتشاورون في خليفة المسلمين بعد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأن مسارعتهم إلى مبايعة الصديق خليفةً للمسلمين كان لمراعاة مقصد شرعي يتمثّل في حفظ نظام الدولة، والحفاظ على هيبتها ومكتسباتها التي حققتها في ظل النهج النبوي، وكذا العمل على استمرار الدولة الإسلامية مع التوسّع والفتح للبلاد الأخرى، وهذا لن يتأتّى إذا ما تفرق المسلمون، وضعفت شوكتهم واستكانوا بفعل الصراع على السلطة واختلفوا فيمن يسوس أمرهم، وبيان هذا المقصد يمكن فهمه بالحديث عما أصاب الأمة الإسلامية في هذا العصر من تطاحن وتناحر واختلاف بسبب ما عرفته بعض البلاد من ثورات لم تستطع أن توحّد بين الرؤى، فظلت حبيسة لرهان الاختلاف والتمزق.

إن ما حدث في سقيفة بني ساعدة بين الأنصار والمهاجرين، مما حوته كتب التاريخ والسير، يؤكّد النظر السديد لأبي بكر في قبول الخلافة، خاصّة بعدما وقع من ردّة بعض القبائل، فتبينّ أهمية هذا المقصد في حفظ نظام الأمة وإظهار شعار الشرع،

(١) البخاري في الأدب المفرد، باب اصطناع المال (٤٧٩) والفسيلة: صغار النخل.

فلا غرابة بعد هذا أن يعتبر بعض أئمة الفقه السياسي، إقامة الدولة من أعظمِ مقاصد الدين، وأنّ "نصب الإمام من أتمّ مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين فحكمه الإيجاب السمعي"(١).

إن فهم الصديق لهذا المقصد وعمله التأسيسي لم ينته بتوليته خليفة للمسلمين، بل عمل على إنشاء قاعدة تأسيسية باقتراح سيدنا عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لتولّي الخلافة بعده، قاصدا القضاء على الفتنة وعلى كل ما من شأنه أن يفسد نظام الأمة التي سرت عليه في عهده، فعمله تمثل في عزل نفسه واقتراح خليفة آخر للمسلمين، ومن الروايات التي تتحدث عن الأمر ما جاء عن "الحسن بن أبي الحسن قال: لما ثقل أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ واستبان له من نفسه، جمع الناس إليه فقال: إنه قد نزل بي ما قد ترون وما أظن إلا أنني ميت لما بي، وقد أطلق الله أيمانكم من بيعتي، وحلّ عنكم عقدتي، ورد عليكم أمركم، فأمروا عليكم من أحببتم فإنكم إن أمّرتم في حياة مني كان أجدر ألا تختلفوا بعدي، فقاموا في ذلك وخلوا عليه، فلم تستقم لهم، فرجعوا إليه فقالوا: رأينا يا خليفة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رأيك، قال: فلعلكم تختلفون، قالوا: لا قال: فعليكم عهد الله على الرضا، قالوا: نعم، قال فأمهلوني حتى أنظر لله ولدينه ولعباده، فأرسل أبو بكر إلى عثمان بن عفان فقال: أشر علي برجل، والله إنك عندي لها

(١) كتاب المواقف، عضد الدين بن أحمد الإيجي (٣/٥٨١) كثير من البحوث العلمية تنسب ما تم توثيقه هنا، للجرجاني شارح كتاب المواقف للإيجي، منها صاحب مقال: "مقصد حفظ نظام الأمة: مقاربة مقاصدية" مرجع سابق.

لأهل وموضع فقال: عمر"[1] فأمره بكتابة العهد وميثاق الناس باستخلاف عمر بن الخطاب بعده.

إن هذا الاجتهاد لا يمكن تفسيره إلا في ضوء رعايته وتأسيسه للبنات المقاصد العليا للشريعة الإسلامية، وقد عبّر عن ذلك بقوله: "اللهم إني لم أرد بذلك إلا إصلاحهم وخفت عليهم الفتنة" فقد رأى ما يلائم مقاصد الشريعة الإسلامية مما يترتب عليه من جلب مصلحة عظمى للمسلمين، بوحدتهم وجمع كلمتهم وتقوية شوكتهم، وحفظ نظامهم، فخاف عليها التفرق والتمزق وتشتت الكلمة، وضياع هيبة الدولة، ودخول الفتنة "فهذا هو أبو بكر الذي كان جاعلا وجهته تحقيق مقاصد الشرع ومصلحة المسلمين بما يحفظ عليهم دينهم وقوتهم ووحدتهم"[2].

إن ما توصل إليه الاجتهاد المقاصدي المعاصر في رؤيته للنظر المقاصدي باعتبار مقصد حفظ نظام الأمة مقصداً معتبراً من مقاصد الشريعة الإسلامية "وتحديد المقاصد في إطار أربع مجالات تختص الكليات الخمس بمجال الفرد، وإضافة مقصد لكل من الأسرة والأمة والإنسانية"[3] يبين أن نظر الصديق كان نظرا تأسيسيا تضمّن قواعد إنشائية ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار عند التنظير لمفهوم المقاصد العليا للشريعة الإسلامية.

(١) تاريخ المدينة المنورة، ابن شبة النميري (ص٢١٦).

(٢) اجتهاد الرسول، نادية شريف العمري (ص ٢٢٦ – ٢٢٧).

(٣) تجديد الفكر الاجتهادي، جمال الدين عطية (ص١٨٦).

ثانياً: تأمين حاجيات الأمة:

من المقاصد العليا التي اعتنى بها الصديق فهما وممارسة، والتي يمكن اعتبارها أيضا من القواعد الإنشائية في المقاصد العليا تأمين حاجيات الناس، فالظروف والسياقات التي عرفتها خلافة الصديق تختلف عمَّن جاء بعده من الخلفاء لذلك قال عمر: "لقد أتعبت الخلفاء من بعدك يا أبا بكر"(١) فمرحلته تأسيسية تميزت بالشدة والعسرة والضيق، عايش فيها حروب الردة وما يتبعها من تمويل للحرب وتأثير على موارد بيت مال المسلمين، ومع ذلك، استطاع الصديق في ظل هذه الظروف أن يخرج بالأمة من الخطر الذي أحدق بها، بفضل منهجه الذي قام على قراءة عملية لمقاصد الشريعة، فبالنظر إلى فترة خلافة الصديق التي لم تدم إلا سنتين والتي عاش فيها المسلمون شحّ الموارد وقلتها(٢) فقد عمل الصديق على ربط سياسته بمفهوم تأمين الحاجيات لجميع الطبقات الاجتماعية دون تفريق، فكان يرى التسوية في العطاء بين الناس جميعا، وقد كلّمه بعض الصحابة في أمر التفاضل، فقال: "إن فضائل الناس عند الله، فأما هذا المعاش فالتسوية فيه خير فساوى بين الحرّ والمملوك والمرأة والرجل والصغير والكبير"(٣) قالت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: "فأعطى أول عام الحر عشرة، والمملوك عشرة، وأعطى المرأة عشرة وأمتها عشرة، ثم قسم في العام الثاني فأعطاهم عشرين عشرين"(٤).

(١) تاريخ دمشق، ابن عساكر (٣٠/٣٢٢).

(٢) انظر اجتهاد الرسول، العمري (ص٢٤٥).

(٣) الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام (ص٢٤٥).

(٤) أبو بكر الصديق، علي الطنطاوي (ص١٨٧).

وقد جاء أن عمر طلب منه التفاضل بين السابقين واللاحقين، فردّ عليه الصديق بالقول: "إنما أسلموا لله وأجرهم على الله وإنما الدنيا بلاغ" ومعنى هذا أني لا أعطيهم على إسلامهم وفضائلهم التي يتقربون بها إلى الله شيئا من الدنيا؛ لأنهم فعلوها لله، وقد ضمن الله لهم أجرها في الآخرة، وإنما الدنيا بلاغ ودفع للحاجات، فأضع الدنيا حيث وضعها الله من دفع الحاجات وسد الخلات، والآخرة موضوعة للجزاء على الفضائل فأضعها حيث وضعها الله، ولا أعطي أحدا على سعيها شيئا من متاع الدنيا، وبذلك قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ"[1].

وقد أسهمت هذه السياسة التي تبناها الصديق، في:

- تغطية جميع شرائح المجتمع بحيث يتمّ إعطاء كافة الناس من المال، فلو فاضل بينهم لأدّى ذلك إلى أن البعض لم يأخذ شيئا من المال والعطاء؛ لأن المال قليل وسينزل الظلم بالبعض الآخر، مع ما يستتبعه من فتنة وانشقاق قد تصل إلى الردة.
- كان من مقاصد حكم أمير المؤمنين أبي بكر أن يقرّب بين طبقات المجتمع فلا يجعل هناك طبقة مرموقة وعالية وطبقة متوسطة وأخرى متدنية[2].

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (٨٣/١).

(٢) انظر بحث الاجتهاد المقاصدي في عصر الخلفاء الراشدين، مها سعد إسماعيل الصيفي (ص٨٦).

ومما يؤكد أن نظر الصديق كان رصينا، ومبنيا على فهم سليم لمقاصد الشريعة، أن سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، رغم أنه غيّر طريقة التوزيع في خلافته "فجعل التفضيل بالسابقة إلى الإسلام والجهاد إلا أنه في نهاية خلافته قال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لرجعت إلى طريقة أبي بكر فسويت بين الناس"[1].

❊❊❊

(١) الأحكام السلطانية، أبو الحسن الماوردي، ص ٢٠١.

خاتمة، خلاصة واستنتاجات

لقد تضمن البحث في ثناياه، جملة من المعالم التي تُرشد إلى الأسس الجوهرية التي قام عليها نظر الصديق في فهمه وتدبره لنصوص الوحي، كما تمثل لبنات جوهرية لمقومات الاجتهاد المقاصدي التي تأسست معالمها خلال العهد النبوي واستمر عطاء الصحابة تأسيسا وإنشاء.

ابتدرت الدراسة بتمهيد تناولت فيه بالحديث المقصود والمراد بالنظر المقاصدي، باعتبارها مفاتيح ضرورية لتنزيل قضايا الدراسة وفق تصورات منهجية وعلمية، فتبين أن القصد هو بيان أن المقصود هو تشبع الفكر بمعرفة معاني مقاصد الشريعة الإسلامية ومضامينها بما في ذلك كليّاتها وجزئياتها، وهو معنى عام، يقوم على أسس معرفية تربط بين النص ظاهره وباطنه، بلا إفراط ولا تفريط، إذ بين هذا وذاك مدار الحكم الشرعي.

وجاء المبحث الأول: كفهم عام لمعاني النظر المقاصدي عند أبي بكر الصديق؛ لأنه يحيل على قضية مهمة، وهي تأثر الصديق بصحبته وملازمته للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، في السفر والحضر، في الشدة والرخاء، وفي الفرح والترح، فهو الصاحب في الغار، وهو الأنيس في الهجرة، وقد مكنته صحبة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، من سلوك منهج قويم في فهم النصوص؛ لأنه عرف مآخذها ومخارجها وعقل معانيها بفضل ما تأسس عنده من صحبة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وفي المبحث الثاني: والذي خصصته لتوضيح منهج الصديق في تأسيس لبنات بناء منهج مقاصدي لا ينفك عن المنهج الأصولي، تبين من خلال عناصره، كيف تعامل الصديق مع القياس بمعناه الشمولي بفطرته وسليقته، فكان يلحق الشبه بالشبه، بناء على التعمق في النصوص بعد فهم مقاصدها ومعانيها وينظر إلى الأشباه ويقارنها بالأشباه، ويتعمق في النصوص والأحكام ويتذوق أسرار التشريع لإدراك عللها ومعانيها حتى يقيس عليها، وقد وظّفت عددا من الشواهد تؤكد هذا الاعتبار، كما لاحت معالم هذا المنهج التلازمي، في الأخذ بأصل سد الذرائع في عدد من القضايا والمسائل، منها حرصه على توثيق خلافة سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وتنصيصه على ذلك في كتابٍ وختمه في حياته، سدّاً لذريعة الفتنة التي قد تقع بسبب ترك ذلك، كما استقل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في التأسيس لمنهج الأخذ بالاحتياط الشرعي في مآليه: الشخصي، والعام، قام على أساس النظر في قدرته الشخصية رضي الله تعالى عنه، بتحقيق مناط نفسه، فينظر في استطاعته وقدرته على القيام بالفعل، وفي الثاني، يحقّق فيه مناط العامة، ويوظف فيه هذا النظر العام، كما أن نظره الفطري لقواعد دلالات الألفاظ انبثق منه منهج متكامل استثمره العلماء لتأصيل قواعد الأصول بعد ذلك.

وجاء المبحث الثالث: ليضع اليد، حول نظر الصديق في حفظه للكليات الشرعية، التي تمثلها الفكر الأصولي والمقاصدي في حفظ الدين، والنفس والعقل والنسل والمال، في رؤية متكاملة،

شملت القيام بها من جانبين، جانب الوجود في القيام بما يحييها ويقيمها، وجانب العدم بدرء الخطر الذي يحدق بها أو يهددها، وقد عضدت بيان هذه المعالم بالشواهد الدالة على كل جانب وفق هذه الكليات الخمس، مهتما بما يلمسه الباحث من قضايا تأسيسية قد تساعد في تكوين بنية اجتهادية منسجمة مع النظر العام في الكليات الشرعية.

أما المبحث الرابع: فخصّصته لبيان نظر الصديق في حفظ المقاصد العليا للشريعة الإسلامية، باعتبارها مقاصد تشمل في الفهم التدبّري للقرآن والسنة: البعد الديني والعقدي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي؛ لأنها تفكير فيما يناسب الأمّة ويحقق مصالحها النفعية، وقد تمثلت وفق نظر الصديق في أمرين: الأول: تأمين حاجيات الأمة، كمقصد جوهري عمل الصديق على توظيفه عمليا من خلال موافقة الصحابة على مبايعته خليفة للمسلمين في سقيفة بني ساعدة؛ بقصد حفظ نظام الدولة والحفاظ على سلطتها، والثاني: تمثل في تأمين حاجيات الأمة، من خلال منهجه العملي في التسوية في العطاء بين المسلمين.

ويمكن الحديث عن التوصيات ذات العلاقة بنتائج الدراسة كالآتي:

- صدور الصديق عن منهج تكاملي يجمع بين المنهجين الأصولي والمقاصدي، يتطلب إفرادَ الأمر بدراسة مستقلة، تقوم على أساس فهم آليات الاستنباط وربطها بالمقاصد الشرعية المتمثلة في التنزيل على واقع الناس.

- نظر الصديق فيما يرتبط بالكليات الشرعية هو نظر عملي، له أبعاد ترتبط بالفهم السليم لقضايا المقاصد الشرعية، وهذا النظر بمثابة اللبنات التي نسج العلماء اللاحقون الخيوط على منوالها، فوجب إعطاء الأهمية لهذا النظر، واستحضار هذه المعاني التأسيسية عند الاستدلال على قضايا الكليات.

والحمد لله رب العالمين.

❊❊❊

فهرس المصادر والمراجع

١. الإبهاج، لتقي الدين السبكي وابنه تاج الدين. دار الكتب العلمية ١٤١٦هـ.

٢. أبو بكر الصديق. علي الطنطاوي. دار المنارة. جدة. ط:٣، ١٤٠٦هـ.

٣. اجتهاد الرسول، نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة. ط:٣، ١٤٠٥هـ.

٤. الاجتهاد المقاصدي عند مالكية الأندلس، عبد الكريم بناني، دار ابن حزم، بيروت، ط:١، ١٤٣٥هـ.

٥. الاجتهاد المقاصدي في عصر الخلفاء الراشدين، مها الصيفي، الجامعة الإسلامية، غزة، ١٤٣٢هـ.

٦. الاجتهاد المقاصدي، حجيته ضوابطه مجالاته، نور الدين الخادمي، ج: ٢، ع: ٦٦، كتاب الأمة، وزارة الأوقاف، قطر، رجب ١٤١٩هـ.

٧. إحكام الأحكام، لابن دقيق العيد، مكتبة السنة. ١٤١٤هـ.

٨. الأحكام السلطانية، للماوردي. دار الكتب العلمية. بيروت. د.ت.

٩. الإحكام، للآمدي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، ط: ٢، ١٤٠٢هـ .

١٠. الأدب المفرد، للبخاري، ت: محمد فؤاد، المطبعة السلفية ومكتبتها. القاهرة ١٣٧٥هـ.

١١. أصول الفقه الإسلامي. وهبة الزحيلي. دار الفكر. دمشق. ط:١، ١٤١٦هـ.

١٢. أصول الفقه عند الصحابة، معالم في المنهج. عبدالعزيز العويد. الوعي الإسلامي الكويتية، إصدار ٢٥ ، ١٤٣٢هـ.
١٣. الاعتصام، للشاطبي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط: ٢، ١٤١١هـ.
١٤. إعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية. دار الكتب العلمية ١٤١١هـ.
١٥. الأم، للإمام الشافعي، دار المعرفة، ١٤١٠هـ.
١٦. الأموال، لأبي عبيد القاسم بن سلام، ت: محمد خليل، دار الفكر. ط: ٣، ١٩٨١م.
١٧. البحر المحيط، للزركشي، وزارة الأوقاف، الكويت ط: ١، ١٩٨٨م.
١٨. التاريخ الإسلامي مواقف وعبر، عبد العزيز الحميدي، دار الدعوة ودار الأندلس، ط: ١، ١٤١٨هـ.
١٩. تاريخ المدينة المنورة، لابن شبة، ت: فهيم محمد شلتوت.ط: ١، ١٣٩٩هـ.
٢٠. تاريخ دمشق، لابن عساكر. دار الفكر، ١٤١٥هـ.
٢١. تجديد الفكر الاجتهادي. جمال الدين، مجلة قضايا إسلامية معاصرة. ع: ١٣، ١٤٢١هـ.
٢٢. التحرير والتنوير، لابن عاشور. دار سحنون. د.ت.
٢٣. تفسير ابن أبي زمنين، ت: حسين بن عكاشة، مطبعة مصر. ط: ١، ١٤٢٣هـ.
٢٤. تفسير الطبري. محمد بن جرير الطبري. دار المعارف. د. ط. ت.
٢٥. تفسير القرآن العظيم. لابن كثير. دار طيبة. ط: ٢،١٤٢٠هـ.
٢٦. تفسير المنار، محمد رشيد رضا. الهيئة المصرية للكتاب.
٢٧. تفسير مقاتل بن سليمان، ت: عبد الله محمود شحاته، دار

إحيـاء التراث – بيـروت. ط: ١، ١٤٢٣هـ.
٢٨. تهذيـب اللغـة، للأزهـري، ت: محمد عوض، دار إحيـاء التراث العربي – بيـروت. ط: ١، ٢٠٠١م.
٢٩. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي. دار الفكر. ط: ١.
٣٠. الدر المنثور في التفسـير بالمأثور، للسـيوطي. دار الفكر. بيروت. ١٩٩٣م.
٣١. حيـاة الصحابة للكاندهلوي – الرسـالة ١٤٢٠ هـ، تحقيق عادل عبد الموجـود وعلي معوض.
٣٢. الرسالة، للإمام الشافعي، ت: أحمد شاكر، دار الفكر. د.ت.
٣٣. الـروض الأنيق في إثبات إمامة أبـي بكر الصديق، لابن زنجويه. ت: سـعيد بن مسـفر القحطاني، رسـالة ماجسـتير، جامعة أم القرى، ١٤١٤هـ.
٣٤. الروض النضير، للسباعي. ط: ٢، ١٣٦٨هـ. د.ط.
٣٥. روضة الناظر، لابن قدامة، مكتبة المعارف. الرياض، ط: ٢، ١٤٠٤هـ.
٣٦. سـمط النجـوم العوالـي لعبـد الملـك العصامـي. دار الكتـب العلميـة، بيـروت ١٤١٩.
٣٧. سنن أبي داود. ت: عزت الدعاس. سورية. ١٣٩١هـ.
٣٨. السنن الكبرى للبيهقي. دار المعرفة. بيروت، ١٤٠٦هـ.
٣٩. شـرح معاني الآثار، للطحاوي، ت: محمد سـيد، مطبعة الأنوار المحمدية. القاهرة. د.ت.
٤٠. شـفاء الغليـل، للغزالي، ت: حمد الكبيسـي، مطبعة الإرشـاد – بغداد ١٣٩٠هـ.

٤١. صحيح البخاري، للإمام البخاري، دار الفكر، بغداد ١٣٩٠هـ.
٤٢. صحيح مسلم، ت: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ٢، ١٩٧٢م.
٤٣. الصوارم المهرقة، للتستري، ت: جلال الدين الحسيني، دار مشعر، ط: ١، د.ت.
٤٤. فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، دار الريان للتراث ١٤٠٧هـ.
٤٥. فتح القدير، للشوكاني، دار المعرفة ١٤٢٣هـ.
٤٦. فتح القدير، لابن الهمام. دار الفكر. د. ت.
٤٧. القاموس المحيط، للفيروز آبادي. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٩٧٩م.
٤٨. قواعد الأحكام، لابن عبدالسلام، ت: محمود الشنقيطي، دار المعارف بيروت. لبنان. د.ت.
٤٩. الكامل في التاريخ، لابن الأثير، نشر دار الكتاب العربي، بيروت ١٤١٧ ودار صادر.١٩٦٧م.
٥٠. كتاب المواقف، للإيجي، ت: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت. ط: ١، ١٩٩٧م.
٥١. كشف المشكل، لابن الجوزي، ت: علي البواب، دار الوطن - الرياض. د. ت.
٥٢. لسان العرب، لابن منظور الإفريقي. دار صادر بيروت. لبنان. ط: ١، ٢٠٠٠م.
٥٣. لطائف المعارف، لابن رجب، ت: ياسين السواس، دار ابن كثير، بيروت، ط:١٤١٠،٥هـ.
٥٤. مجموع الفتاوى، لابن تيمية، جمع: عبدالرحمن العاصمي،

عالم الكتب. الرياض١٩٩١م.
٥٥. المحلى بالآثار، لابن حزم. دار الفكر. د. ت.
٥٦. مسند أبي بكر الصديق، للسيوطي، ت: عبد الله الغماري، مكتبة النهضة الحديثة. د.ت.
٥٧. المصالح المرسلة وأثرها في الفقه الإسلامي. أبو الركاب. دار البحوث الإسلامية دبي .ط: ١، ١٤٢٣هـ.
٥٨. المصباح المنير، للفيومي. المكتبة العلمية. بيروت. ومكتبة لبنان. بيروت. د ت.
٥٩. المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري. معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العلمي للفكر الإسلامي. ط: ١، ١٤٢٤هـ.
٦٠. مصنف ابن أبي شيبة، ت: الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية. كراتشي. ١٤٠٦هـ.
٦١. مصنف عبدالرزاق، ت: الأعظمي، المجلس العلمي. كراتشي. ط:١، ١٣٩٠هـ.
٦٢. معجم أصول الفقه، خالد رمضان حسن، الروضة، ط: ١، ١٤١٨هـ.
٦٣. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لعلال الفاسي. مكتبة الوحدة العربية. الدار البيضاء. د.ت.
٦٤. مقاصد الشريعة الإسلامية، لا بن عاشور. الشركة التونسية للنشر والتوزيع. تونس. ط: ٣، ١٩٨٨م.
٦٥. مقدمة ابن خلدون، ت: د. علي عبد الواحد، لجنة البيان

العربي ط: ١، ١٣٧٦هـ.
٦٦. مقصد حفظ نظام الأمة: مقاربة مقاصدية. عليان بوزيان. ع:١٤٠، مجلة المسلم المعاصر ٢٠١١م.
٦٧. الموافقات، للشاطبي، دار الكتب العلمية، ت: عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، لبنان. ط: ١، ١٤٢٢هـ.
٦٨. الموافقات، للشاطبي، ت: مشهور آل سلمان، دار ابن عفان. ط: ١، ١٤١٧هـ.
٦٩. موسوعة البحوث والمقالات العلمية، إعداد: علي بن نايف الشحود. الموقع الالكتروني:
http://islamport.com/w/amm/Web/3779/448.htm
٧٠. الموطأ، للإمام مالك، منشورات دار الآفاق الجديدة، قدمه وراجعه: د. فاروق سعد، بيروت، ط: ٤، ١٤٠٥هـ.
٧١. نظرية الاحتياط الفقهي دراسة تأصيلية تطبيقية، محمد السماعي، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية. ٢٠٠٦م.
٧٢. نظرية المقاصد، أحمد الريسوني. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. مختارات من الرسائل الجامعية. (١) ط: ١، ١٤١١هـ.

المقدم والمؤخر في القرآن الكريم
من خلال تفسير البسيط للواحدي
جمعاً ودراسة

إعداد
الدكتور علي بن جريد بن هلال العنزي

ملخص بحث: المقدم والمؤخر في القرآن الكريم من خلال "تفسير البسيط للواحدي"

الحمد لله وحده، وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله، أما بعد:

فالمقدم والمؤخر من أنواع علوم القرآن الكريم، وهو على نوعين اثنين، أحدهما: ما كان التقديم والتأخير متعلقاً بالمعنى لا باللفظ، والآخر: ما كان التقديم والتأخير متعلقاً باللفظ فحسب، والبحث فيه بحث بلاغي بحت، وهذا البحث يسير في الأول منهما.

عنوان البحث: "المقدم والمؤخر في القرآن الكريم في تفسير البسيط للواحدي: جمعاً ودراسة".

جمع الباحث فيه ما ذكره الواحدي من التقديم والتأخير في الآية الواحدة، بشرط ألا يكون قد بحث عند ابن الجوزي والبغوي؛ منعاً للتكرار.

وسواء كان الواحدي -في هذا- ناقلاً للقول، أم كان متبنياً له.

تمت دراسة القول بالتقديم والتأخير ومناقشته في ضوء القواعد التفسيرية.

اعتنى الباحث بذكر أقوال المفسرين الموافقين أو المخالفين للتقديم والتأخير مع التوثيق لها، وذكر الحجج ومناقشتها غالباً.

يظهر في البحث-بحمد الله- الترجيح بين الأقوال مع ذكر سبب الترجيح.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل علينا أفضل كتاب، وخصنا بأعظم كلام، وحبانا أشرف حديث، وندبنا إلى تدبره، ودعانا إلى تأمله، وضمن الهداية لتاليه، والسعادة لآخذيه.

وأشهد أن لا إله إلا الله، شهادة تنجي قائلها من النيران، وتبلغ معتقدها منازل الرضوان، وأشهد أن محمدا عبده المجتبى ورسوله المرتضى، وخليله المصطفى، أرسله ربه بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون، فصلوات ربي وسلامه عليه وعلى آله الغر الميامين، وعلى أزواجه أمهات المؤمنين، وعلى التابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الحساب والدين.

أما بعد؛ فإن خير ما استغلت به الأوقات، وبذلت فيه الطاقات، وتوجهت إليه الهمم والغايات كتاب الله العزيز، قراءة وحفظاً وفقهاً وتدبراً، وعلى هذا درج أسلافنا، وسار أئمتنا، فكان من نتاج تدبرهم وتأملهم كتاب ربهم عز وجل تلك المصنفات العظيمة والمدونات الجليلة في علم التفسير، وكان من أجل هذه المصنفات قدراً، وأرفعها شأواً، وأنبلها موقعاً، كتاب البسيط للإمام الواحدي[1]، فأحببت أن يكون منطلقي في دراسة أحد أنواع علوم القرآن الكريم التي أبدع الواحدي وأحسن في جمعها والحديث عنها، بل وأكثر من

(١) وهذا لا يعني سلامته من جميع الجوانب، فقد انتقد عمل الواحدي في تفسيره في نقاط عدة، منها: مخالفته أهل السنة في آيات الصفات، وانتهاجه منهج الأشاعرة فيها، كما أوخذ عليه إيراده لأحاديث ضعيفة جداً، بل وموضوعة، في نقاط أخرى تجدها مدونة في قسم الدراسة من الكتاب (٣٤٢/١).

طرقها، ألا وهو المقدم والمؤخر، والمراد منه ما تعلق بالمعنى، إذ من المعلوم أنَّ المقدم والمؤخر على نوعين اثنين، هما:

أولهما: ما كان التقديم والتأخير متعلقاً بمعنى الآية الكريمة، لا بلفظها، وعلى معرفته يقوم فهم الآية الكريمة، وهذا إنما يكون في الجملة نفسها، بأن يقدم بعض الكلام على بعض، وحقه التأخير في المعنى.

وثانيهما: أن يكون التقديم والتأخير متعلقاً باللفظ فحسب، والبحث فيه بحث بلاغي بحت، كتقديم السماء على الأرض، والجن على الإنس، ولا يقال في هذا النوع: قدمت الكلمة على أختها، وحقها التأخير، كلا، بل يبحث عن سر تقديم هذه الكلمة وتأخير الأخرى.

إذا ما علمنا هذا، علمنا أهمية بحث هذا النوع وضرورة الكتابة فيه؛ إذ بمعرفته تتم معرفة معاني آيات القرآن الكريم، وقد ذكره المفسرون كثيراً في مصنفاتهم، لكني لم أجد مصنفاً يجمع شتات هذا النوع، اللهم إلا ما كان من أبحاث ومقالات متفرقة هنا وهناك، وقد نشرت بحثين في هذا الموضوع

الأول: بعنوان: «المقدم والمؤخر في القرآن الكريم من خلال زاد المسير - جمعاً ودراسة»، وقد نشر في مجلة جمعية تبيان في عددها الثاني عشر، من عام (١٤٣٤هـ).

والثاني: بعنوان: «المقدم والمؤخر في القرآن الكريم من خلال تفسير البغوي: جمعاً ودراسة»، وقد نشر في مجلة معهد الإمام الشاطبي، في العدد التاسع عشر، من عام (١٤٣٦هـ).

فأحببت الكتابة في هذا النوع، وإفادة إخواننا الباحثين في مجال الدراسات القرآنية، فكان هذا البحث المبارك – إن شاء الله تعالى، وقد أسميته: «المقدم والمؤخر في القرآن الكريم من خلال تفسير البسيط للواحدي: جمعاً ودراسة».

خطة البحث:

من المعلوم أنَّ طبيعة البحث تقتضي تقسيمه على صفة معينة، فهذا البحث قائم على الجانب التطبيقي، ودراسة الأقوال بناء على الآيات القرآنية؛ ولذا كان الأنسب في ترتيب هذا البحث بناءه على آيات القرآن الكريم، وجعله على مواضع، يُصدَّرُ كل موضع بعنوانٍ يخصه، فتكون البحث من:

- **مقدمة:** ذكر فيها أهمية البحث ودوافع الكتابة فيه، والطريقة المتبعة فيه.

ثم تلاها ثلاثة عشر موضعاً، وهي كالآتي:

- **الموضع الأول:** التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ﴾ (البقرة: ٢١٧).
- **الموضع الثاني:** التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ (آل عمران: ٩٧).
- **الموضع الثالث:** التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا ۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ (آل عمران: ١٧٨).

- **الموضع الرابع:** التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا۟ فِيهَا ﴾ (الأنعام: ١٢٣).
- **الموضع الخامس:** التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (الأعراف: ٢).
- **الموضع السادس:** التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾(التوبة: ١٠١).
- **الموضع السابع:** التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُهُۥ بَيَٰتًا أَوْ نَهَارًا مَّاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴾ (يونس: ٥٠).
- **الموضع الثامن:** التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ ۗ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (الرعد: ٧).
- **الموضع التاسع:** التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (النمل: ١٤).
- **الموضع العاشر:** التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ (الروم: ٣٠).
- **الموضع الحادي عشر:** التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ ﴾ (الأحزاب: ٥٣).
- **الموضع الثاني عشر:** التقديم والتأخير في قوله تعالى:﴿ ۞ وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَجَآءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ﴾ (الدخان: ١٧).

- **الموضع الثالث عشر:** التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾ (المجادلة: ٣).

منهج البحث:

اعتمدت في بحثي هذا نوعين من أنواع مناهج البحث، وهما: منهج التتبع والاستقراء، وذلك بتتبع ما ذكر الواحدي فيه التقديم والتأخير من الآيات القرآنية، سواء كان متبنياً لهذا القول، أم كان مجرد ناقل.

ومنهج التحليل والمقارنة: وذلك بتحليل القول بالتقديم والتأخير، وذكر حجته، ومن ثم مقارنته بأقوال أهل العلم وبيان الراجح منها.

طريقتي في البحث:

كانت الطريقة التي سرتُ عليها في البحث على النحو الآتي:

- جمع ما ذكر الواحدي أنه من قبيل المقدم والمؤخر في الآية الواحدة، مما لم يذكر في البحثين السالفين.
- رتبت هذه المادة المجموعة بناء على ترتيب الآيات القرآنية من المصحف الشريف.
- عزو القول بالتقديم والتأخير إلى من قال به، ومحاولة استقصاء أصحابه.
- مناقشة القول بالتقديم والتأخير، وذلك بذكر حجته، ثم دراستها وتقويمها.
- ذكر أقوال المفسرين في الآية، وبيان موقفهم من القول بالتقديم والتأخير.

- جهدت في تتبع أقوال المفسرين وتوثيقها، وعدم الاكتفاء بمصدر أو مصدرين، بل عمدت إلى الاستقصاء، وتوثيق العلم من مصادر عدة، ففي هذا طمأنينة لنفس القارئ، وهذا -بحمد الله- سمة هذا البحث.
- النظر في كلام أهل العلم ممن له باع في التفسير، وليس له مصنف في التفسير، كشيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم وغيرهم.
- بيان الراجح في فهم الآية التي قيل فيها بالتقديم والتأخير.
- تخريج الأحاديث والآثار وعزوها إلى مصادرها الأصلية.
- ترجمت للأعلام الذين يحتاجون إلى ترجمة ممن يقل ذكرهم في الأوساط العلمية، أما المعروفون فلا أترجم لهم؛ حتى لا يطول البحث.

هذا، وقد بذلت فيه جهدي، فما كان فيه من صواب فمحض فضل الله وتوفيقه، ولله المنة وحده، وما كان فيه من خطأ فالله عز وجل بريء منه وكتابه ورسوله ﷺ، وأستغفر الله منه، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

وهذا أوان الشروع في المقصود.

الموضع الأول: التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن

دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (البقرة: ٢١٧).

موضع التقديم والتأخير: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ﴾.

قال الواحدي: "قوله تعالى: ﴿قِتَالٍ فِيهِ﴾ هو خَفْضٌ على البدل من الشهر، وهذا من باب بدل الشيءِ من الشيءِ، والمعنى مشتمل عليه، ويسمى: بدلَ الاشتمال، وهو إبدال المصادر من الأسماء، كقولك: أعجبني زيدٌ عِلْمُه، وعجبت من عمروٍ أمرِه، ونفعني زيدٌ كلامُه...

وقيل: إنه على التقديم والتأخير، تقديره: يسألونك عن قتالٍ في الشَّهْرِ الحرامِ"[1].

الدراسة والترجيح:

حكى الإمام الواحدي قولاً في معنى قوله تبارك وتعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ﴾، وهو التقديم والتأخير في الآية، ليكون التقدير: يسألونك عن قتال في الشهر الحرام.

ولم أر من قال بهذا القول، أو نسب إليه من أهل العلم، وهو منتقد بمخالفته الأصل، إذ الأصل في الكلام كونه على نسقه إلا أن يدل دليل على خلافه، فيصار إليه، وليس هناك دليل على هذا القول أعني القول بالتقديم والتأخير.

وقد أشار الواحدي إلى تضعيف هذا القول بحكايته بصيغة التمريض، وهو كذلك؛ لما ذكرته آنفاً.

(١) التفسير البسيط (١٣٩/٤).

واختار الإمام الواحدي أنَّ الآية على نسقها فلا تقديم فيها ولا تأخير، والمعنى: يسألونك يا محمد عن قتالٍ في الشهر الحرام ما حكمه؟

وقد ذهب إلى ما ذهب إليه الواحدي جمع من العلماء من المتقدمين والمتأخرين، منهم: الزجاج، وابن أبي زمنين، والسمعاني، والكرماني، والزمخشري، والبيضاوي، وأبو حيان، وابن عاشور، وابن عثيمين[1].

ومثل هذا القول -وإن حكاه بعضهم قولاً مغايراً[2]- قول من قال: إن خفض «القتال» على معنى تكرير عن عليه، أي: يسألونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه.

وهذا تعبير سيبويه[3] والطبري والثعلبي والواحدي في كتابيه[4].

وقد جمع الأخفش بين هذين القولين -مما يدل على أنهما واحد-، فقال: "يريد: عنْ قِتالٍ فيه، وجعله بدلاً"[5].

(١) انظر: معاني القرآن وإعرابه (٢٨٩/١)، تفسير القرآن العزيز (٢١٨/١)، تفسير السمعاني (٢١٦/١)، غرائب التفسير (٢١١/١) الكشاف (٢٥٨/١)، البحر المحيط (٣٨٣/٢)، التحرير والتنوير (٣٢٥/٢)، تفسير العثيمين: الفاتحة والبقرة (٥١/٣).

(٢) انظر: مفاتيح الغيب (٣٨٧/٦)، التبيان في إعراب القرآن (١/ ١٧٤)،

(٣) انظر: الكتاب (١٥١/١)، البحر المحيط (٣٨٣/٢)، الدر المصون (٣٨٩/٢).
قال ابن عطية في المحرر الوجيز (٢٩٠/١): "وقتال بدل عند سيبويه، وهو بدل الاشتمال".
وانظر: الجامع لأحكام القرآن (٤٤/٣)، الجواهر الحسان (٤٣٥/١)، فتح القدير (٢٤٩/١).

(٤) انظر: جامع البيان (٦٤٨/٣)، الكشف والبيان (١٤٠/٢)، الوسيط للواحدي (٣٢١/١)، الوجيز للواحدي (ص:١٦٣)، معالم التنزيل (٢٤٨/١).

(٥) معاني القرآن (١٥٥/١).

قال أبو حيان: "وهو بدل من الشهر، بدل اشتمال، وقال الكسائي: هو مخفوض على التكرير، وهو معنى قول الفراء؛ لأنه قال: مخفوض بعن مضمرة، ولا يجعل هذا خلافاً كما يجعله بعضهم؛ لأن قول البصريين: إنَّ البدل على نية تكرار العامل هو قول الكسائي، والفراء، لا فرق بين هذه الأقوال، هي كلها ترجع لمعنى واحد"(١).

ووافقه تلميذه السمين الحلبي، وقال عن القول الأول: "وهذا هو بعينه قول الكسائي"(٢).

وأيدوا هذا القول بقراءة ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "يسألونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه"(٣).

وهذا القول هو الراجح في معنى الآية الكريمة.

ثم يتساءل أهل العلم عن سرِّ تقديم ﴿ٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ﴾ على ﴿قِتَالٖ فِيهِ﴾، فيقولون:

إن سرَّ التقديم -والعلم عند الله تعالى- هو إظهار العناية والاهتمام بالشهر الحرام، قال ابن عاشور: "وإنما اختير طريق الإبدال هنا -وكان مقتضى الظاهر أن يقال: يسألونك عن القتال في الشهر الحرام- لأجل الاهتمام بالشهر الحرام؛ تنبيهاً على أنَّ السؤال لأجل الشهر أيقع فيه قتال؟ لا لأجل القتال

(١) معاني القرآن (١/١٥٥).

(٢) الدر المصون (٢/٣٨٩).

(٣) انظر: الكشف والبيان (٢/١٤٠)، التفسير الوسيط للواحدي (١/٣٢١)، الكشاف (١/٢٥٩)، مفاتيح الغيب (٦/٣٨٧).

هل يقع في الشهر وهما متآيلان[1] لكن التقديم لقضاء حق الاهتمام"[2].

الموضع الثاني: التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ مَّقَامُ إِبۡرَٰهِيمَۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗاۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ (آل عمران: ٩٧).

موضع التقديم والتأخير: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا﴾.

قال الواحدي: "قال الفرّاء[3]: وإنْ نويت الاستئناف بـ: "مَن" كان جزاءً، وكان الفعل به بعدها جزمًا، واكتفيتَ بما جاء قبله من جوابه، والتأويل فيه: من استطاع إلى الحج سبيلًا، فللّهِ عليه حِجُّ البيت، فقدم الجوابَ وهو مؤخر في المعنى، على مذهب العرب في التقديم والتأخير"[4].

الدراسة والترجيح:

هذا القول ذكره الفراء كمعنى وارد في الآية الكريمة، ولم يَتَبنَّهُ، وهو -كما قال الواحدي- جار على أسلوب العرب في التقديم والتأخير، لكنه مخالف للقاعدة التفسيرية المعروفة من أنَّ الأصل في الكلام كونه على نسقه، فلا تقديم ولا تأخير، وليس

(١) أي: صائر أحدهما إلى معنى الآخر، مأخوذ من آل الشيء إلى كذا، انظر المفردات (ص:٩٩).

(٢) التحرير والتنوير (٣٢٥/٢)، وانظر: تفسير الراغب الأصفهاني (٤٤٦/١)، بدائع الفوائد (٤٢٩/٢، ٤٦٣)، تفسير سورة الفاتحة والبقرة لابن عثيمين (٥٨/٣).

(٣) في معاني القرآن للفراء (١٧٩/١).

(٤) التفسير البسيط (٤٤٦/٥).

كل ما جاز في العربية صح حمل معاني القرآن الكريم عليه.

وقريب من هذا القول قول الكسائي: أن "من" شرطية، والجوابُ محذوف، تقديره: فَعَلَيْهِ الحِجُّ؛ ليكون المعنى: من استطاع منهم سبيلاً إلى الحج فعليه الحج.

ويدلُّ على الجزاء المحذوف ما تقدم، ويؤيده: أن الله -تعالى ذكره- ذكر بعده حكم من لم يحج في قوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾[1].

فهذا القول ليس فيه تقديم ولا تأخير، لكن فيه كثرة المحذوف، فالجزاء محذوف، وأيضاً الضمير العائد مِنْ جملة الشرط على الناس؛ لهذا قال أبو حيان: "ويلزم حذف الضمير الرابط لهذه الجملة بما قبلها، وحذف جواب الشرط، إذ التقدير من استطاع إليه سبيلاً منهم فعليه الحج، أو فعليه ذلك، والوجه الأول أولى[2]؛ لقلة الحذف فيه، وكثرته في هذا"[3].

وذهب أكثر النحويين[4] -بل عزاه ابن الجوزي[5] للنحويين، ولم يذكر قولاً سواه- إلى أنَّ «من» موصولة في موضع خفض على الإبدال من «الناس»، أي بدل بعض من كلٍ، فيكون المعنى: ولله على من استطاع من الناس حج البيت.

(١) انظر: إعراب القرآن للنحاس (١/١٧٢)، البحر المحيط (٣/٢٧٥)، الدر المصون (٣/٣٢٣)، الجواهر الحسان (٢/٨٠)، إرشاد العقل السليم (٢/٦١).

(٢) يعني به الوجه الآتي.

(٣) البحر المحيط (٣/٢٧٥)، وانظر: الدر المصون (٣/٣٢٣).

(٤) انظر: إعراب القرآن للنحاس (١/١٧٢)، التبيان في إعراب القرآن (١/٢٨١)، الجامع لأحكام القرآن (٤/١٤٦)، البحر المحيط (٣/٢٧٥)، فتح القدير (١/٤١٦).

(٥) في زاد المسير (١/٣٠٨).

وكما أنه مذهب أكثر النحويين، فهو أيضاً مذهب أكثر المفسرين، وممن اختاره: الطبري، والزجاج، والنحاس، والواحدي، والزمخشري، وابن عطية، والعكبري، والبيضاوي، وابن جزي، وابن القيم، والثعالبي، وأبو السعود، وابن عاشور، وابن عثيمين(١).

ولما كان بدل البعض من الكل لابد فيه من ضميرٍ، كان ههنا الضمير محذوفاً، وتقديره: من استطاع إليه سبيلاً منهم.

وفي الآية قول رابع، وهو: أن «مَنْ» فاعلٌ بالمصدرِ وهو «حِجّ»، والمصدرُ مضاف لمفعوله، والتقدير: ولله على الناس أن يَحُجَّ البيتَ من استطاع منهم سبيلاً (٢).

وقد رُدَّ هذا القول من وجهين، أولهما: من حيث الصناعة، وهو أنَّ الأصل إضافة المصدر إلى فاعله لا إلى مفعوله، فلا ينتقل عن هذا الأصل إلا بدليل.

ثانيهما: من جهة المعنى: وهو أن هذا المعنى المذكور مؤداه أنَّ الحج فرض على الكفاية، لا على الأعيان، وليس الأمر كذلك، بل الحج فرض عين على كل أحد، حج المستطيعون أو قعدوا، ولكن الله سبحانه عذر غير المستطيع بعجزه عن أداء الواجب،

(١) انظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٤٤٧/١)، إعراب القرآن للنحاس (١٧٢/١)، الوجيز للواحدي (ص:٢٢٤)، الكشاف (٣٩٠/١)، المحرر الوجيز (٤٧٧/١)، التبيان في إعراب القرآن (٢٨١/١)، أنوار التنزيل (٢٩/٢)، التسهيل لعلوم التنزيل (١٦٠/١)، بدائع الفوائد (٤٥٦/٢، ٤٥٨)، الجواهر الحسان (٨٠/٢)، إرشاد العقل السليم (٦١/٢)، التحرير والتنوير (٢٢/٤)، تفسير سورة آل عمران (٥٥١/١).

(٢) انظر: البحر المحيط (٢٧٦/٣)، بدائع الفوائد (٤٥٦/٢)، الدر المصون (٣٢٢/٣)، اللباب في علوم الكتاب (٤١٤/٥).

فـلا يؤاخـذه به، ولا يطالبـه بأدائه، فإذا حج أسـقط الفرض عن نفسـه، وليس حج المسـتطيعين بمسـقط للفرض عن العاجزين.

وإن أردت زيـادة إيضـاح فـإذا قلـت: واجـب علـى أهـل هذه الناحيـة أن يجاهـد منهـم الطائفـة المسـتطيعة للجهـاد، فـإذا جاهـدت تلـك الطائفـة انقطـع تعلـق الوجـوب عـن غيرهم.

وإذا قلـت: واجب على الناس كلهم أن يجاهد منهم المسـتطيع، كان الوجوب متعلقـاً بالجميع، وعذر العاجز بعجزه.

ففـي نظـم الآية على هذا الوجـه دون أن يقال: ولله حج البيت على المسـتطيعين هذه النكتة البديعة فتأملها"[1].

القـول الخامـس: أن «مَنْ» في موضع رفع علـى معنى الترجمة للنـاس، كأنه قيـل: من الناس الذين عليهم لله حـج البيت؟ فقيل: هم من اسـتطاع إليه سبيلاً[2].

ويلـزم مـن هذا: قطع الـكلام، وعـدم اتصالـه، أي: ولله على النـاس حـج البيـت، ثم تقـف، فتقرأ: من اسـتطاع إليه سـبيلاً.

وأيضاً: يلزم التقدير، والأصل عدمه.

فهـذه الأقـوال كلهـا -عـدا الأول- تتفـق في عـدم التقـديم والتأخيـر، وتحافـظ علـى نظـم الآيـة الكريمـة، والراجـح منها مذهـب الأكثريـن من المفسـرين والنحويين مـن أنَّ «من» موصولة في موضـع خفـض علـى الإبدال مـن «الناس»، أي بـدل بعض من

(١) قالـه ابـن القيم في بدائع الفوائد (٤٥٧/٢)، وانظر لرد هـذا القول البحر المحيط (٢٧٦/٣)، الدر المصون (٣٢٢/٣).

(٢) عـزاه الواحدي والـرازي لابن الأنبـاري، انظر: التفسـير البسـيط (٤٤٧/٥)، مفاتيح الغيب (٣٠٣/٨).

كلٍ، فيكون المعنى: ولله على من استطاع من الناس حج البيت؛ إذ في هذا القول المحافظة على نسق الكلام، واتصاله، وعدم التقديم والتأخير، كما أنَّ فيه التوكيد على المعنى الذي سيق الكلام لأجله، وهو فرضية الحج، قال الزمخشري: "وفي هذا الكلام أنواع من التوكيد والتشديد:

ومنها: أنه ذكر الناس، ثم أبدل عنه من استطاع إليه سبيلا، وفيه ضربان من التأكيد: أحدهما: أن الإبدال تثنية للمراد وتكرير له، والثاني: أنَّ الإيضاح بعد الإبهام والتفصيل بعد الإجمال إيراد له في صورتين مختلفتين"(١).

وقد ذكرت أنَّ بدل البعض من الكل لابد فيه من ضمير يعود على المبدل منه وهو ههنا (الناس)، لكنه ههنا محذوف، وتقديره منهم، ولا شك أنَّ الأصل عدم التقدير، لكن قد يكون لهذا الحذف مسوغٌ أو أكثر من المسوغات المعتبرة، فلا يضير هذا القول حينئذٍ، وقد أبان العلامة ابن القيم(٢) عن نكتة حذف الضمير ههنا، مع أنه لا يحسن الحذف في مثله، لكن حسنه هاهنا أمورٌ:

منها: أن "من" واقعة على من يعقل كالاسم المبدل منه فارتبطت به.

ومنها: أنها موصولة بما هو أخص من الاسم الأول، ولو كانت الصلة أعم لقبح حذف الضمير العائد.

ومنها: طول الكلام بالصلة والموصول.

(١) الكشاف (١/٣٩٠).

(٢) في بدائع الفوائد (٢/٤٥٨).

الموضع الثالث: التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا ۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (آل عمران: ١٧٨).

موضع التقديم والتأخير: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا ۚ﴾ .

قال الواحدي: "والآية حجة ظاهرة على القدرية؛ حيث أخبر الله تعالى أنه يطيل أعمار قوم ويمهلهم؛ ليزدادوا غياً وكفراً. والقدرية، تأولوا الآية على وجهين:

أحدهما: على التقديم والتأخير، فقالوا: التقدير: ولا يحسبن الذين كفروا إنما نملي لهم ليزدادوا إثما؛ إنما نملي لهم خير لأنفسهم.

وهذا إنما كان يحتمل لو قرئ بكسر: ﴿أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ﴾، وفتح ﴿إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا ۚ﴾، ولم يقرأ به أحد يعرف، ولا يجوز حمل الآية على وجه لا يجوز أن يقرأ به.

والوجه الثاني: قالوا: معنى قوله: ﴿إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا ۚ﴾: إنما نملي لهم، على أنَّ عاقبة أمرهم ازدياد الإثم، وهذه لام العاقبة"[1].

الدراسة والترجيح:

نسب الإمام الواحدي القول بالتقديم والتأخير إلى القدرية النفاة؛ ليكون المعنى لديهم في الآية الكريمة: ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم ليزدادوا إثما؛ إنما نملي لهم خير لأنفسهم.

(١) التفسير البسيط (٦/٢٠٤)، وقد ذكر هذا الوجه من التفسير ونسبه للمعتزلة الرازي في تفسيره (٩/٤٣٩).

وحجتهم في هذا التأويل: هي عقيدتهم الفاسدة في نفي القدر وأفعال الله تعالى المتعلقة بعباده، فلا يهدي سبحانه، ولا يضل، ولكنَّ العبد هو من يهدي نفسه ويضلها.

فلما رأوا أنَّ هذه الآية تهدم هذا المعتقد الفاسد من أصله، لجؤوا إلى التحريف، فرأوا في القول بالتقديم والتأخير ضالتهم، ومعلوم أنَّ التقديم والتأخير خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا بدليل، ولا دليل ههنا.

وقول الواحدي رحمه الله: "وهذا إنما كان يحتمل..." يعني به لو كانت هناك قراءة بكسر "إنما" الأولى وفتح الثانية، لكانت مؤيدة للقول بالتقديم والتأخير، حيث يكون المعنى:

ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم ليزدادوا إثماً، إنما نملي لهم ونمهلهم من أجل أن يتوبوا ويعودوا إلى ربهم، فتكون جملة: "إنما نملي لهم خير لأنفسهم" معترضة بين الفعل ومعموله.

وقد جزم الواحدي بعدم وجود هذه القراءة، ولم نجد من ذكرها، إلا الزمخشري، فقد نسب إلى يحيى بن وثاب[1] القراءة بها.

(١) يحيى بن وثاب الأسدي الكاهلي مولاهم، الكوفي، العابد شيخ القراء، وأحد الأئمة الأعلام، قرأ على أصحاب علي، وابن مسعود، حتى صار أقرأ أهل زمانه، قال الأعمش: كان من أحسن الناس قراءة، ربما اشتهيت أن أقبل رأسه من حسن قراءته، وكان إذا قرأ، لا تسمع في المسجد حركة، كأن ليس في المسجد أحد، مات سنة ثلاث ومائة.
انظر: سير أعلام النبلاء (٤/٣٧٩)، معرفة القراء الكبار (ص:٣٣).

والذي ذكره المفسرون من قراءة يحيى هو كسر همزة إنما الأولى فقط[1] ولهذا قدح أبو حيان في نقل الزمخشري، وقال: "والذين نقلوا قراءة يحيى لم يذكروا أنَّ أحداً قرأ الثانية بالفتح إلا هو، إنما ذكروا أنه قرأ الأولى بالكسر، ولكن الزمخشري من ولوعه بنصرة مذهبه يروم رد كل شيء إليه"[2].

وتعقبه تلميذه السمين الحلبي[3] بأن الزمخشري ثقة في النقل، لكن لاشك أن تهمة المعتقد تبقى حائلاً دون قبولها، ومن هنا، فقد كان المحدثون يتقون رواية المبتدع إذا كانت توافق بدعته، لاسيما والزمخشري منفرد بهذا النقل، والانفراد وحده كاف في رد هذه القراءة، فكيف إذا خالف، وكيف إذا انضاف إليه تهمة المعتقد، قال القرطبي: "وقرأ يحيى بن وثاب" إنما نملي لهم" بكسر إن فيهما جميعاً"[4].

(١) انظر: الهداية إلى بلوغ النهاية (١١٨٥/٢)، الجامع لأحكام القرآن (٢٨٨/٤)، البحر المحيط (٤٤٤/٣)، الدر المصون (٥٠٠/٣)، فتح القدير (٤٦٢/١).

(٢) البحر المحيط (٤٤٦/٣).

(٣) الدر المصون (٥٠٥/٣).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (٢٨٨/٤).

ونسب هذا القول إلى الأخفش[1]، قال أبو حاتم[2]: "وسمعت الأخفش يذكر كسر "أنما نملي" الأولى وفتح الثانية، ويحتج بذلك لأهل القدر؛ لأنه منهم، ويجعله على هذا التقدير:

ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم ليزدادوا إثما إنما نملي لهم خير لأنفسهم"[3].

وهذا القول مردود بأنه خلاف الأصل، وأيضاً يرده ما ختم الله به الآية: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾، فلا يتناسب ما افترضوه من معنى من أن الله تبارك وتعالى يملي لهم ليتوبوا، ثم يختمها الله بإخباره بأنَّ لهم عذاباً مهيناً، فهل يكون المعنى: وإن تابوا لهم عذاب مهين!!.

معنيان لا يجتمعان، فانظر، كيف يفرون من شيء، ثم يقعون فيما هو أعظم منه.

---

(١) أبو الحسن سعيد بن مسعدة، مولى بني مجاشع، من أكابر نحاة البصرة، أخذ عن سيبويه، وكان أسن منه، وأحذق أصحابه، لم يرو الكتاب إلا من طريقه، وكان أبو العباس ثعلب يفضله ويقول: هو أوسع الناس علماً، قال فيه أبو حاتم السجستاني: كان الأخفش قدريا، رجل سوء، كتابه في المعاني صويلح، وفيه أشياء في القدر " مات سنة نيف عشرة ومائتين. نزهة الألباء (ص:١٠٨)، سير أعلام النبلاء (٢٠٧/١٠).

(٢) سهل بن محمد بن عثمان السجستاني، ثم البصري، المقرئ، النحوي، اللغوي، صاحب التصانيف، أخذ عن الأخفش فأكثر، وكذا عن أبي زيد وأبي عبيدة والأصمعي، وتخرج به أئمة، وله باع طويل في: اللغات، والشعر، والعروض، واستخراج المعمى، مات في آخر سنة خمس وخمسين ومائتين.
انظر: سير أعلام النبلاء (٢٦٨/١٢)، إنباه الرواة (٥٨/٢).

(٣) انظر: إعراب القرآن للنحاس (١٩٠/١)، الهداية إلى بلوغ النهاية (١١٨٥/٢)، الجامع لأحكام القرآن (٢٨٨/٤)، البحر المحيط (٤٤٥/٣)، الدر المصون (٤٩٦/٣)، فتح القدير (٤٦٢/١).

ويرده سياق الآيات، وسيأتي إيضاحه -إن شاء الله تعالى-.

إذا علم هذا، فالصواب أنَّ الآية على نسقها، فلا تقديم ولا تأخير، ومعناها -كما هو متبادر من السياق-: لا يظن الكفار أنَّا نمهلهم ونمد في أعمارهم خيراً لهم، كلا، بل إمهالهم؛ ليتكثروا من الإثم، ويزدادوا من الخطيئة.

وعلى هذا عامة المفسرين، ومن هؤلاء -لا على سبيل الحصر- الطبري والزجاج، والسمعاني، والبغوي، والقرطبي، وابن جزي، والخازن، وأبو حيان، والسيوطي، والشوكاني، والسعدي، والشنقيطي، وابن عثيمين[1].

ويؤيد هذا القول السياق، فإنَّ الآية جاءت -والعلم عنده تعالى- لإبطال ظن الذين كفروا في بقائهم في هذه الحياة، فبين الله أنهم لا يمهلون فيها خيراً لأنفسهم، بل شر لها، قال الرازي: "اعلم أنَّه تعالى حكى عن الذين ذهبوا إلى المدينة لتثبيط أصحاب النبي ﷺ أنهم إنما ثبطوهم؛ لأنهم خوفوهم بأن يقتلوا كما قتل المسلمون يوم أحد، والله تعالى بين أنَّ أقوال هؤلاء الشياطين لا يقبلها المؤمن ولا يلتفت إليها، وإنما الواجب على المؤمن أن يعتمد على فضل الله، ثم بين في هذه الآية أنَّ بقاء هؤلاء المتخلفين ليس خيراً من قتل أولئك الذين

(١) انظر: جامع البيان (٦/٢٦١،٢٥٩)، معاني القرآن وإعرابه للزجاج (١/٤٩١)، تفسير السمعاني (١/٣٨٣)، معالم التنزيل(٢/١٣٩)، الجامع لأحكام القرآن (٤/٢٨٧)، التسهيل لعلوم التنزيل (١/١٧٢)، لباب التأويل (١/٣٢٤)، البحر المحيط (٣/٤٤٣)، تفسير الجلالين (ص:٩٢)، إرشاد العقل السليم (٢/١١٨)، فتح القدير (١/٤٦٢)، تيسير الكريم الرحمن (ص:١٥٨)، أضواء البيان (٤/٧،١٥٦/١١٧)، تفسير سورة آل عمران (٢/٤٦٧).

قتلوا بأحد؛ لأنَّ هذا البقاء صار وسيلة إلى الخزي في الدنيا والعقاب الدائم في القيامة، وقتل أولئك الذين قتلوا يوم أحد صار وسيلة إلى الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة، فترغيب أولئك المثبطين في مثل هذه الحياة، وتنفيرهم عن مثل ذلك القتل لا يقبله إلا جاهل، فهذا بيان وجه النظم"[1].

ويؤيد هذا القول: مجيء عدد من الآيات على هذا المعنى، ومنها: قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ۝٥٥ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ ۚ بَل لَّا يَشْعُرُونَ﴾ (المؤمنون: ٥٥-٥٦).

وقوله: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ۝١٨٢ وَأُمْلِي لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (الأعراف: ١٨٢-١٨٣).

وقوله: ﴿فَذَرْنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا الْحَدِيثِ ۖ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ۝٤٤ وَأُمْلِي لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (القلم: ٤٤ - ٤٥).

ومما يؤيد هذا القول أثر ابن مسعود واستدلاله لقوله بهذه الآية، قال الطبري وقد اختار هذا القول، -بل لم يذكر سواه-: "وبنحو ما قلنا في ذلك جاء الأثر، ثم ساق بإسناده عن عبد الله بن مسعود قال: ما من نفس برة ولا فاجرة إلا والموتُ خير لها، وقرأ: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا ۚ﴾، وقرأ: ﴿نُزُلًا مِّنْ عِندِ اللَّهِ ۗ وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ لِّلْأَبْرَارِ﴾ (آل عمران: ١٩٨)[2]"[3].

(١) مفاتيح الغيب (٤٣٨/٩)، وانظر: نظم الدرر (١٣٤/٥).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (٤٢٨/١) والطبري (٢٦٢/٦) وابن المنذر في تفسيره (٥٤١/٢) والواحدي في التفسير الوسيط (٥٢٥/١).

(٣) جامع البيان(٢٦٢/٦).

ومفهوم هذا الأثر: أن الكافر في حياته يزداد من الآثام، فإذا جاءه الموت قطعه عن التكثر من هذه الآثام، فيكون الموت من هذه الجهة خيراً له.

وتأويل الصحابي أولى بالأخذ، وأجدر بالقبول.

فالراجح -إن شاء الله تعالى- هو هذا القول، وإذا علم هذا: فالآية حجة على القدرية، كما قال الإمام الواحدي رحمه الله، قال الشوكاني: "وقد احتج الجمهور بهذه الآية على بطلان ما تقوله المعتزلة؛ لأنه سبحانه أخبر بأنه يطيل أعمار الكفار، ويجعل عيشهم رغدا؛ ليزدادوا إثماً"(١).

الموضع الرابع: التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا ۖ وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (الأنعام: ١٢٣).

موضع التقديم والتأخير: ﴿أَكَٰبِرَ مُجْرِمِيهَا﴾.

قال الواحدي: "والآية على التقديم والتأخير، تقديره: جعلنا مجرميها أكابر، ولا يجوز أن يكون الأكابر مضافة؛ لأنه لا يتم المعنى، ويحتاج إلى إضمار المفعول الثاني للجعل؛ لأنك إذا قلت: جعلت زيدًا، وتسكت لم يُفد الكلام حتى تقول: رئيسًا أو ذليلاً، أو ما أشبه ذلك؛ لاقتضاء الجعل مفعولين، ولأنك إذا أضفت الأكابر فقد أضفت النعت إلى المنعوت، وذلك لا يجوز عند البصريين"(٢).

(١) فتح القدير (١/٤٦٣).

(٢) التفسير البسيط (٨/٤١١) وقد نقله الرازي في تفسيره (١٣/١٣٥) بحروفه ولم يعزه، وانظر: الوجيز للواحدي (ص:٣٧٤).

الدراسة والترجيح

اختار الإمام الواحدي رحمه الله أن الآية على التقديم والتأخير، ومعناها: جعلنا مجرميها أكابر، ثم دلل لهذا بدليلين اثنين، هما:

- أنَّ حمل الآية على نسقها لا يتم معه المعنى، ولابد من تقدير، والأصل عدمه.
- أنه لو أضفنا الأكابر إلى المجرمين -كما هو المتبادر من السياق- لأضفنا النعت إلى المنعوت، وهذا لا يجوز عند نحاة البصرة.

وعلى هذا القول، تكون جعلنا بمعنى صيرنا، فتحتاج إلى مفعولين، وهما ههنا: مجرميها، وهو الأول، والثاني: أكابر.

وقد اختار هذا القول في الآية الكريمة جمع من المفسرين، منهم: ابن قتيبة، وابن أبي زمنين، والسمرقندي، ومكي، والسمعاني، والبغوي، والقرطبي، والخازن[1].

لكن المحافظة على نظم الآية أولى، وادعاء التقديم والتأخير خلاف الأصل، فهذا وجه يؤخذ على هذا القول، ووجه آخر: أنَّ أكابر جمع أكبر، وهو من أفعل فلا يستعمل إلا بمن أو بالإضافة إلى معرفة، ولا يجوز غير هذين، إذا تقرر ذلك؛ فالقول بكون «مجرميها» مفعول أول و«أكابر» مفعولٌ ثانٍ خطأ؛ لاستلزام أن

(١) انظر: غريب القرآن لابن قتيبة (ص:١٣٧)، تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين (٩٦/٢)، تفسير القرآن لأبي الليث (٤٨٠/١)، مشكل إعراب القرآن لمكي (٢٦٨/١)، تفسير السمعاني (١٤١/٢)، معالم التنزيل (١٨٥/٣)، الجامع لأحكام القرآن (٧٩/٧)، لباب التأويل (١٥٣/٢).

يبقى «أكابر» مجموعاً، وليست فيه ألف ولام، ولا هو مضاف لمعرفة[1].

وبهذه القاعدة رُدَّ قول من قال: إنَّ «مجرميها» بدل من أكابر[2].

قال السمين الحلبي عن هذه القاعدة: "أمَّا هذه القاعدة فمُسَلَّمة"[3].

لهذين الوجهين لم يرتض هذا القول جمع من أهل التفسير، حتى قال الكرماني[4] -وقد أغلظ-: "وهذا زائف"[5].

وقال ابن جزي عنه: إنه ضعيف في العربية[6].

أما الوجه الثاني: فيمكن أن يجاب عنه بأنَّ جمعاً من أهل العلم قد جوزه، ومنهم: مكي، وابن عطية، والعكبري، وابن عاشور، والشنقيطي، وهؤلاء أئمة في العربية، لاسيما والظن بالأخيرين اطلاعهما على هذه القاعدة في كلام أبي حيان والسمين وغيرهما؛

(١) انظر: غرائب التفسير (٣٨٣/١)، التسهيل لعلوم التنزيل (٢٧٤/١)، البحر المحيط (٦٣٥/٤)، الدر المصون (١٣٤/٥).

(٢) جوز هذا الوجه: أبو البقاء في التبيان في إعراب القرآن (٥٣٦/١)، وانظر رده في: البحر المحيط (٦٣٥/٤)، الدر المصون(١٣٤/٥).

(٣) الدر المصون (١٣٥/٥).

(٤) محمود بن حمزة بن نصر الكرماني النحوي، يعرف بتاج القراء، عالم بالقراءات، كان عجباً في دقة الفهم وحسن الاستنباط، لم يفارق وطنه ولا رحل، نقل في التفسير آراء مستنكرة، في معرض التحذير منها، كان الأولى إهمالها، وكان في حدود الخمسمائة وتوفي بعدها .
انظر: معجم الأدباء (٢٦٨٦/٦)، الأعلام للزركلي (١٦٨/٧).

(٥) غرائب التفسير (٣٨٣/١).

(٦) انظر: التسهيل لعلوم التنزيل (٢٧٤/١).

لتأخرهما، ومع هذا ذهبا إلى تجويز هذا الوجه الإعرابي[1].

وفي الآية قولٌ آخر، وهو: أنَّ الآية على نسقها، والمعنى كما هو متبادر منها، أي: جعلنا بها أكابرَ المجرمين كما جعلنا بسائر البلاد، فيكون أكابر مضافاً إلى المجرمين، وهو مفعولها الأول، أعني: أكابر، وأما مفعولها الثاني، فهو: في كل قرية.

وإلى هذا ذهب: مكي والكرماني وأبو حيان والسمين الحلبي[2].

وهو ما يفهم من كلام الطبري وابن جزي وابن كثير[3].

وقدمه العلامة الشنقيطي[4].

وقد ذكر الواحدي سببين يمنعان القول بهذا القول، و"ليسا بشيء"[5].

أما الوجه الأول فلا يسلم له، بل المعنى تام من غير تقدير.

وأما الوجه الثاني، فليست الإضافة من باب إضافة النعت إلى المنعوت، ولكنها للبيان والإيضاح؛ ذلك؛ لأنَّ المجرمين أكابر وأصاغر[6].

وفي الآية قول ثالث: وهو: أنَّ جعلنا بمعنى خلقنا وأوجدنا، وهو يتعدى إلى مفعول واحد كقوله: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ (الأنعام: ١) فمفعوله: أكابر مجرميها.

---

(١) وانظر معارضة الخفاجي لأبي حيان في حاشيته على تفسير البيضاوي (١٢١/٤).

(٢) انظر: الهداية إلى بلوغ النهاية (٢١٧٤/٣)، غرائب التفسير وعجائب التأويل (٣٨٣/١)، البحر المحيط (٦٣٥/٤)، الدر المصون (١٣٤/٥).

(٣) انظر: جامع البيان (٥٣٧/٩)، التسهيل لعلوم التنزيل (٢٧٤/١)، تفسير ابن كثير (٣٣١/٣).

(٤) أضواء البيان (٤٩٢/١).

(٥) قاله السمين الحلبي في الدر (١٣٦/٥).

(٦) انظر: المصدر السابق.

واستظهره ابن عاشور، وهو ما يفهم من كلام مكي[1] قال ابن عاشور: "وقوله: ﴿فِي كُلِّ قَرْيَةٍ﴾ ظرف لغو متعلق بـ: ﴿جَعَلْنَا﴾ وإنما قدم على المفعول مع أنه دونه في التعلق بالفعل؛ لأن كون ذلك من شأن جميع القرى هو الأهم في هذا الخبر؛ ليعلم أهل مكة أنَّ حالهم جرى على سنن أهل القرى المرسل إليها"[2].

ويؤخذ عليه، أنه ليس شيء في القرآن لغواً، بل الجار والمجرور له معنى، وهو متعلق بالفعل جعل، وتعلقه واضح في المعنى ليس به خفاء، والشيخ أقر بتعلقه بالفعل، ثم لا يستقيم ههنا أنَّ "جعل" بمعنى خلق.

ولعل الراجح من الأقوال في الآية الكريمة القول بأن الآية على نظمها، فلا تقديم فيها ولا تأخير؛ لأنَّ الأصل عدمه، والمعنى تام من غير إخلاف نظم الآية، فلا مسوغ إذاً للقول بما رآه الواحدي، والله تعالى أعلم.

الموضع الخامس: التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف: ٢).

موضع التقديم والتأخير: ﴿كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ﴾.

قال الواحدي: "قال الفراء[3]: اللام في ﴿لِتُنذِرَ﴾ متعلق بقوله: ﴿أُنزِلَ﴾ على التقديم والتأخير، على تقدير: كتاب أنزل إليك لتنذر به فلا يكن في صدرك حرج منه"[4].

(١) انظر: الهداية إلى بلوغ النهاية (٣/٢١٧٤)، التحرير والتنوير (٨-أ/٤٨).

(٢) التحرير والتنوير (٨-أ/٤٨).

(٣) في معاني القرآن للفراء (١/٣٧٠).

(٤) التفسير البسيط (٩/١٠).

الدراسة والترجيح:

ذكر الواحدي رحمه الله القول بالتقديم والتأخير في الآية الكريمة، وأن اللام في ﴿لِتُنذِرَ﴾ متعلق بقوله: ﴿أُنزِلَ﴾، وعليه؛ فالمعنى: كتاب أنزل إليك لتنذر به فلا يكن في صدرك حرج منه.

هكذا كان الواحدي ههنا ناقلاً، ولم يبين لنا موقفه، وهكذا فعل في كتابه «الوسيط»[1] لكنه اختار هذا القول في كتابه «الوجيز»[2].

وقد اختار هذا القول جمع من العلماء، منهم: الطبري، والزجاج، والسمرقندي، ومكي، والسمعاني، والبغوي، وابن جزي، والخازن، وابن كثير، وأبو السعود، والشنقيطي، وابن عاشور[3].

وعلى هذا القول تكون جملة: ﴿فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ﴾ جملة اعتراضية بين العلة ومعلولها.

فهذا هو القول الأول في الآية الكريمة، وفيها قول ثانٍ، وهو: أنَّ اللام في ﴿لِتُنذِرَ﴾ هاهنا بمعنى: كي، والتقدير: فلا يكن في صدرك شك كي تنذر غيرك.

وعلى هذا القول، فالآية على نسقها، لا تقديم فيها ولا تأخير.

---

(١) انظر: الوسيط (٣٤٨/٢).

(٢) انظر: الوجيز (ص: ٣٨٦).

(٣) انظر: جامع البيان (٥٦/١٠)، معاني القرآن وإعرابه (٣١٥/٢)، تفسير القرآن (٥٠٢/١)، الهداية إلى بلوغ النهاية (٢٢٧٣/٤)، تفسير السمعاني (١٦٤/٢)، معالم التنزيل (٢١٣/٣)، التسهيل لعلوم التنزيل (٢٨٤/١)، لباب التأويل (١٨٠/٢)، تفسير ابن كثير (٣٨٧/٣)، إرشاد العقل السليم (٢١٠/٣)، العذب النمير (١٣/٣)، أضواء البيان (٣٤٥/٦)، التحرير والتنوير (٨-ب/ ١٣).

وقد جوز هذا القول الزمخشري وأبو البقاء والبيضاوي[1].

قال الزمخشري: "فإن قلت: بم تعلق قوله ﴿لِتُنذِرَ﴾؟ قلت: بـ: ﴿أُنزِلَ﴾، أي: أنزل إليك لإنذارك به، أو بالنهي؛ لأنه إذا لم يَخَفْهم أَنْذَرَهم، وكذلك إذا أيقن أنه من عند الله شجعه اليقين على الإنذار؛ لأن صاحب اليقين جسور متوكل على ربه، متكل على عصمته"[2].

وفي الآية قول ثالث[3] وهو: أن اللام بمعنى: "أن" والمعنى: لا يضق صدرك عن أن تنذر به، والعرب تضع هذه اللام في موضع "أن" كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا نُورَ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٣٢)، وفي موضع آخر: ﴿لِيُطْفِـُٔوا﴾ (الصف: ٨)، فهما بمعنى واحد.

وقد ردَّ السمين الحلبي هذا القول، وقال: "قلت: هذا قولٌ ساقط جداً، كيف يكون حرف يختص بالأفعال يقع موقع آخر مختص بالأسماء؟!!"[4].

ولعل الراجح -إن شاء الله تعالى- ما حكاه الواحدي، وذهب إليه جمهور المفسرين من أنَّ الآية الكريمة على التقديم والتأخير، وذلك لوضوح المعنى وقربه من ذهن القارئ، وهذا ما لا نجده في القول الثاني.

(١) انظر: التفسير البسيط (١٠/٩)، الكشاف (٨٦/٢)، مفاتيح الغيب (١٩٦/١٤)، التبيان في إعراب القرآن (٥٥٥/١)، أنوار التنزيل (٥/٣)، البحر المحيط (٩/٥)، الدر المصون (٢٤٣/٥).

(٢) الكشاف (٨٦/٢).

(٣) انظر: التفسير البسيط (١٠/٩)، مفاتيح الغيب (١٩٦/١٤)، الدر المصون (٢٤٤/٥).

(٤) الدر المصون (٢٤٤/٥).

ويدلُّ عليه أيضاً: أن من المعلوم المقطوع به أنَّ الله -جل شأنه- أنزل على نبيه ﷺ الكتاب العزيز؛ لينذر به الناس، وهذا المعنى جاء بيانه في آيات كثيرة، منها:

- قوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الأنعام: ٩٢).
- وقوله تعالى: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ (إبراهيم: ١).
- وقوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۚ بَلْ هُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (السجدة: ٣).
- وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الشورى: ٧).

والآيات في هذا المعنى كثيرة، والله تعالى أعلم.

الموضع السادس: التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ (التوبة: ١٠١).

موضع التقديم والتأخير: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ﴾.

قال الواحدي: "قال الزجاج[1]: "مَرَدُوا" متصل بقوله: "مُنَافِقُونَ" على التقديم والتأخير، بتقدير: وممن حولكم من الأعراب ومن أهل المدينة منافقون مردوا على النفاق"[2].

(١) في معاني القرآن وإعرابه (٤٦٧/٢).

(٢) التفسير البسيط (٢٧/١١).

الدراسة والترجيح:

هـذا القـول هو أحـد الأقـوال في الآيـة الكريمـة، وأنها على التقـديم والتأخيـر، وتقديرهـا كما ذكـره الواحدي.

وعلى هذا، تكون: "مَرَدُواْ" صفة لـ: "مُنَٰفِقُونَ"، فصل بينهما بالعطف.

واختـار هـذا القول: النحاس والسـمعاني[1] وهـو ظاهر صنيع مكي وابـن كثير[2].

وأشار القرطبي لضعفه، حيث حكاه بصيغة التمريض[3].

وقـد اسـتبعده أبو حيـان[4] للفصل بالمعطـوف، وهو: "وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡمَدِينَةِ" بـين الصفـة "مَرَدُواْ"، وموصوفها "مُنَٰفِقُونَ".

ونقل هذا السمين الحلبي ولم يتعقبه بشيء[5].

كمـا أنَّ هـذا القـول منتقد بالتقـديم والتأخير، وهـو مخالف للأصـل، إلا أن يأتـي دليـل يجعلنـا ننتقل عن هـذا الأصل.

القـول الثانـي: أنَّ الآيـة أيضاً فيها تقـديم وتأخير، حيث أُخر ذكـر المنافقين، وحقـه التقديم، والمعنى: المنافقـون من قوم حولكم ومـن أهـل المدينة، فقولـه: "مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡمَدِينَةِ" معطـوف على «من» المجـرورة بـ: «مـن»، فيكون المجـروران مشـتركين في الإخبار عن المبتـدأ، وهـو "مُنَٰفِقُونَ"، وقولـه: "مَرَدُواْ" جملة مسـتأنفة لا محل لها مـن الإعراب.

(١) انظر: إعراب القرآن للنحاس (١٣٢/٢)، تفسير السمعاني (٣٤٣/٢).

(٢) انظر: الهداية إلى بلوغ النهاية (٣١٣٦/٤)، تفسير ابن كثير (٢٠٤/٤).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٢٤٠/٨).

(٤) انظر: البحر المحيط (٤٩٦/٥).

(٥) انظر: الدر المصون (١١٢/٦).

وعلى هذا؛ فهو من عطف المفردات، إذ عطفت خبراً على خبر[1].

وهذا القول منتقد بما انتقد به سابقه من مخالفته للأصل، ألا وهو عدم التقديم والتأخير.

القول الثالث: أنَّ الآية على نظمها، فلا تقديم فيها ولا تأخير، وأن الكلام تم عند قوله: ﴿مُنَٰفِقُونَ﴾، فيكون الوقف على قوله: ﴿مُنَٰفِقُونَ﴾، ثم يستأنف جملة جديدة، وهي: ﴿وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡمَدِينَةِۖ مَرَدُواْ عَلَى ٱلنِّفَاقِ﴾، ويكون قوله: ﴿وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡمَدِينَةِ﴾ خبراً مقدماً، والمبتدأ بعده محذوف قامت صفته مقامه، تقديره قوم، أي: ومن أهل المدينة قوم أو ناس مردوا على النفاق.

ويجوز أن تكون من بمعنى بعض، أي: وبعض أهل المدينة مردوا على النفاق، فلا حاجة للتقدير.

وهذا من عطف الجمل على الجمل.

واختار هذا العكبري والقرطبي وابن عاشور[2] وجوزه النحاس، والزمخشري، وأبو حيان، والسمين الحلبي[3].

وحكاه مكي بصيغة التمريض[4].

ولعل سبب التضعيف هو أنَّ هذا القول فيه تقدير، وهو

(١) انظر: زاد المسير (٢/٢٩٢)، أنوار التنزيل (٣/٩٦)، البحر المحيط (٥/٤٩٥)، الدر المصون (٦/١١١)، اللباب في علوم الكتاب (١٠/١٨٧)، إرشاد العقل السليم (٤/٩٧)، فتح القدير (٢/٤٥٣)، روح المعاني (٦/١١).

(٢) انظر: التبيان في إعراب القرآن (٢/ ٦٥٧)، الجامع لأحكام القرآن (٨/٢٤٠)، التحرير والتنوير (١١/٢٠).

(٣) انظر: إعراب القرآن للنحاس (٢/١٣٢)، الكشاف (٢/٣٠٥)، البحر المحيط (٥/٤٩٦)، الدر المصون (٦/١١١).

(٤) الهداية إلى بلوغ النهاية (٤/٣١٣٦).

خلاف الأصل، فمتى لم يحتج إليه لم يصر إليه، لكن عندما نلحظ أن من تأتي للتبعيض فلا تقدير.

وقد جوز ابن عطية حمل الآية على هذا القول وسابقه، فقال: "وتقدير الآية: ومن أهل المدينة قوم أو منافقون هذا أحسن ما حمل اللفظ"(١).

ولعل الأرجح من هذه الأقوال آخرها؛ لمحافظته على نسق الآية، وعدم التقدير فيها، لاسيما إذا حملنا من في الآية على أنها للتبعيض، والله تعالى أعلم بالصواب.

الموضع السابع: التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُهُۥ بَيَٰتًا أَوْ نَهَارًا مَّاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ (يونس: ٥٠).

قال الواحدي: "وقال بعض أصحاب المعاني(٢): تقدير الآية: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ﴾ أي: أعلمتم؛ لأن هذا من رؤية القلب فيكون معناه العلم، ماذا يستعجل المجرمون من العذاب إن أتاكم بياتا أو نهارا؟ أي: أعلمتم أي شيء استعجلوه إن أتاكم، يعني في العظم والفظاعة، وهذا على التقديم والتأخير"(٣).

الدراسة والترجيح:

ذكر الواحدي رحمه الله القول بالتقديم والتأخير في الآية الكريمة وعزاه لبعض أصحاب المعاني، لكن يقابل هذا القول

(١) المحرر الوجيز (٣/٧٥).

(٢) يفهم هذا من كلام الحوفي، وقد نقله أبو حيان في البحر (٦/٦٨)، والسمين في الدر (٦/٢١٥).

(٣) التفسير البسيط (١١/٢٢٢).

بمخالفته للأصل، فالأصل في الكلام كونه على نسقه، فلا يخرج عن هذا الأصل بلا مسوغ.

أيضاً: المعنى ليس بظاهر ولا بين على هذا القول، في حين أننا إذا حملنا القول على نظمه كان المعنى بيناً، فأين وضوح المعنى إذا قلنا: نسق الكلام هو: قل أرأيتم ماذا يستعجل المجرمون من العذاب إذا ما وقع بياتا أو نهاراً، على أن هذا المعنى هو معنى الآية الكريمة إذا ما حملناها على سياقها، ولم نتعرض للتقديم والتأخير ولهذا لم ير هذا القول أكثر العلماء كالطبري، والسمرقندي، ومكي، والواحدي، والسمعاني، والبغوي، وابن عطية، وابن جزي، وأبي حيان، وأبي السعود، والشوكاني[1].

بل لم أر من ذكر هذا القول من المفسرين المعتنين بنقل أقوال أهل العلم، وذكر الخلاف إن وجد كالماوردي، وابن الجوزي، والرازي، والقرطبي، والألوسي وغيرهم[2].

ومعنى الآية الكريمة: "قل لهم يا محمد: أخبروني عن عذاب الله إن أتاكم أي شيء تستعجلون منه، وليس شيء من العذاب يستعجله عاقل، إذ العذاب كله مر المذاق موجب لنفار الطبع منه، فتكون جملة الاستفهام جاءت على سبيل التلطف

(١) انظر: جامع البيان (١٩٠/١٢)، تفسير القرآن (١٢٠/٢)، الهداية إلى بلوغ النهاية (٣٢٧٨/٥)، الوجيز للواحدي (ص:٥٠١)، تفسير السمعاني (٣٨٨/٢)، معالم التنزيل (١٣٦/٤)، المحرر الوجيز (١٢٤/٣)، التسهيل لعلوم التنزيل (٣٥٨/١)، البحر المحيط في التفسير (٦٨/٦)، إرشاد العقل السليم (١٥٢/٤)، فتح القدير (٥١٣/٢).

(٢) انظر: النكت والعيون (٤٣٨/٢)، زاد المسير (٣٣٤/٢)، مفاتيح الغيب (٢٦٣/١٧)، الجامع لأحكام القرآن (٣٥٠/٨)، روح المعاني (١٢٦/٦).

بهم، والتنبيه لهم أن العذاب لا ينبغي أن يستعجل"[1].

الموضع الثامن: التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَةٞ مِّن رَّبِّهِۦٓۚ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٞۖ وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٖ﴾ (الرعد: ٧).

موضع التقديم والتأخير: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٞۖ وَلِكُلِّ قَوۡمٍ هَادٖ﴾.

قال الواحدي عند ذكره الخلاف في معنى هذه الآية: "وقال الحسن[2] وعكرمة[3] وأبو الضحى[4]: الهادي هاهنا محمد ﷺ، والمعنى على هذا ما قاله الحسين بن الفضل[5]: إن هذا على التقديم والتأخير، التقدير: إنما أنت منذر وهاد لكل قوم،

(١) قاله أبو حيان في البحر المحيط (٦٨/٦)، وانظر: الكشاف (٢/ ٣٥١)، أنوار التنزيل (٣/ ١١٥)، غرائب القرآن (٥٨٨/٣)، فتح القدير (٥١٣/٢).

(٢) لم أجده مسنداً، وقد نسب إليه ابن الجوزي في زاد المسير (٤٨٤/٢) والخازن في لباب التأويل (٦/٣) القول بأن الهادي هو النبي في كل أمة.

(٣) أخرجه سفيان الثوري في تفسيره (ص:١٥١) والطبري (٤٣٨/١٣).

(٤) أخرجه سفيان الثوري في تفسيره (ص:١٥١) والطبري (٤٣٨/١٣)، وانظر: تفسير ابن أبي حاتم (٢٢٢٤/٧).
وأبو الضحى: مسلم بن صبيح الهمداني، مشهور باسمه وكنيته، روى عن ابن عباس وابن عمر، وكان ثقة كثير الحديث، توفي في خلافة عمر بن عبد العزيز. انظر: تهذيب الكمال (٤٣٣/٣٣)، سير أعلام النبلاء (٧١/٥).

(٥) الحسين بن الفضل بن عمير أبو علي البَجَلِيُّ، العلامة، المفسر، الإمام، اللغوي، المحدث، الكوفي، ثم النيسابوري، إمامٌ عصره في معَانِي القُرْآن، قال مضارب بن إبراهيم: كان علم الحسين بن الفضل بالمعَانِي إلهامًا مِن اللَّه تعالى، فإنه كان تجاوز حد التعليم، وكان ذا عبادة كثيرة. قال ابن حجر في اللسان (٢٠١/٣) منتقداً الذهبي إيراده لهذا العالم في كتاب الميزان-وهو كتاب يختص بالمجروحين-، قال: "وما كان لذكر هذا في هذا الكتاب معنى، فإنه من كبار أهل العلم والفضل".
ولد قبل الثمانينَ ومائة، وتوفي سنة اثنتين وثمانين ومائتين، وهو ابن مائة وأربع سنين.
انظر ترجمته في: تاريخ بغداد (١٧٥/٥)، سير أعلام النبلاء (٤١٤/١٣)، تاريخ الإسلام (٧٤٢/٦)، اللسان (٢٠١/٣).

وليس إليك من الآية شيء، غير أنك تنذر وتدعو إلى الحق"[1].

الدراسة والترجيح:

اختلف المفسرون في معنى الهادي في الآية الكريمة، وكان من جملة الأقوال التي حكاها الواحدي قول من قال: الهادي هو محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثم فهم رحمه الله أنَّ هذا القول مفاده أنَّ في الآية تقديماً وتأخيراً، ليكون تقدير الآية: إنما أنت منذر وهاد لكل قوم.

فيكون هاد عطف على منذر، وقدم عليه "لكل قوم" مراعاة لآخر الآية.

وهذا الفهم الذي فهمه رحمه الله من هذا القول فهمٌ صحيحٌ -إن شاء الله-.

وقد سبقه إلى هذا الفهم النحاس، ووافقه ابن عطية[2].

قال النحاس: "وهذا من أحسن ما قيل فيه؛ لأنَّ المنذر هو الهادي إلى الله جلَّ وعزَّ"[3].

وتكون الآية -على هذا القول- دليلاً على عموم بعثته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ويؤخذ على هذا القول: أنَّ التقديم والتأخير خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلا بدليل، ولا دليل.

وأيضاً: أن الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه مسألة مختلف فيها بين النحاة.

وأكثر المفسرين لم يروا التقديم والتأخير في الآية الكريمة،

(١) التفسير البسيط (٢٩٩/١٢).

(٢) انظر: إعراب القرآن للنحاس (٢٢٠/٢)، المحرر الوجيز (٢٩٧/٣).

(٣) إعراب القرآن للنحاس (٢٢٠/٢).

محافظين بهذا على ترتيب الجملة القرآنية، لكنهم اختلفوا على أربعة أقوال، هي:

الأول: أنَّ الهادي في الآية الكريمة بمعنى النبي، والمعنى: ولكل قوم نبي وداع إلى الله عز وجل، وهذه الآية كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۚ وَإِن مِّنۡ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٞ﴾ (فاطر: ٢٤). ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولٞ﴾ (يونس: ٤٧).

وقد عزاه السمعاني للأكثرين[١].

وبهذا قال مجاهد[٢] وقتادة[٣].

واختاره مقاتل بن سليمان، وابن قتيبة، والزجاج، والواحدي، والبغوي، والزمخشري، والقرطبي، والسيوطي، والشوكاني، والسعدي، والشنقيطي، وابن عاشور[٤].

والمعنى –والعلم عند الله تعالى– إنما أنت منذر، ولكل قوم نبي يدعوهم إلى الله تعالى، فلا تملك من أمر الآيات شيئاً، كما قد خلت الرسل من قبلك، وكانوا لا يملكون من أمرهم شيئاً،

(١) انظر: تفسير السمعاني (٣/٧٩).

(٢) انظر: تفسير مجاهد (ص: ٤٠٤)، جامع البيان(١٣/٤٤٠)، تفسير ابن أبي حاتم (٧/٢٢٢٥)، الدر المنثور (٤/٦٠٧).

(٣) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (٢/٢٢٩) والطبري (١٣/٤٣٨)، وانظر: الدر المنثور (٤/٦٠٧).

(٤) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان (٢/٣٦٨)، غريب القرآن لابن قتيبة (ص: ١٩٣)، معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٣/١٤٠)، الوجيز للواحدي (ص: ٥٦٦)، التفسير الوسيط للواحدي (٣/٦)، معالم التنزيل (٤/٢٩٦)، الكشاف (٢/٥١٥)، الجامع لأحكام القرآن (٩/٢٨٥)، تفسير الجلالين (ص:٣٢٢)، فتح القدير (٣/٨٢)، تيسير الكريم الرحمن (ص:٤١٤)، دفع إيهام الاضطراب (ص:١٢٧)، التحرير والتنوير (١٣/٩٥).

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (الرعد: ٣٨)، ولست -أيضاً- يا محمد ببدعٍ من الرسل.

فهذا -والعلم عند الله- وجه الرد بهذا على المشركين المتعنتين بطلب الآيات.

والجملة، أعني: ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ -على هذا- استئنافية.

القول الثاني: الهادي هو الله تعالى.

والمعنى: إنما أنت منذر، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

وتنكير الهاد ههنا للتعظيم.

وهذا القول مروي عن ابن عباس[١] وسعيد بن جبير[٢].

وقد جوز هذا القول الزمخشري، والبيضاوي، وأبو السعود[٣] وحكاه القرطبي والشوكاني بصيغة التمريض[٤].

ولكن لم نجد مثل هذا الاستعمال في القرآن الكريم في حق ربنا تبارك وتعالى، إنما يقال: يهدي الله، يضل من يشاء.

القول الثالث: أن المراد بالهادي القائدُ إلى الخير أو إلى الشر.

وهذا قول ابن عباس في رواية[٥].

وبه قال أيضاً: مكي[٦].

---

(١) أخرجه الطبري (١٣/٤٤٠)، وانظر: تفسير ابن أبي حاتم (٧/٢٢٢٥)، الدر المنثور (٤/٦٠٧).

(٢) أخرجه الطبري (١٣/٤٣٩)، وانظر: الدر المنثور (٤/٦٠٧).

(٣) انظر: الكشاف (٢/٥١٥)، أنوار التنزيل (٣/١٨٢)، إرشاد العقل السليم (٥/٧).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (٩/٢٨٥)، فتح القدير (٣/٨٢).

(٥) أخرجه ابن أبي حاتم (٧/٢٢٢٥).

(٦) الهداية إلى بلوغ النهاية (٥/٣٦٧٧).

والداعي إلى الشر يسمى داعياً وهادياً وإماماً بجامع الدلالة، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾ (الحج: ٤)، وقال: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ (البقرة: ٢٢١)، وقال: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ (القصص: ٤١).

وفي الحديث الصحيح: «وإنَّ الكذب يهدي إلى الفجور، وإنَّ الفجور يهدي إلى النار»[1].

القول الرابع: أنَّ معنى الهاد العمل، أي: لكل قوم عمل يهديهم ويقودهم إلى ما هم صائرون إليه من خير وشر.

وهذا قول أبي العالية[2].

ويشبه قوله هنا قوله في تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ﴾ (الإسراء: ٧١)، قال: أي بأعمالهم[3] فالآيتان عنده بمعنى واحد.

ولا شكَّ أنَّ العمل يسمى هادياً يهدي صاحبه إلى أعمال أخرى من جنسه، فالحسنة تدعو إلى الحسنة، كما أن السيئة تهدي إلى أختها، لكن هذا الاستعمال قليل جدا في كتاب الله تعالى، فلا يمكن أن تحمل المعاني على القليل النادر، كما هو معلوم عند أهل التفسير.

ولعل أقرب هذه الأقوال المشتركة في المحافظة على نظم الآية أولها، وسبب ترجيحه ورود آيات كثيرة على هذا المعنى

(١) أخرجه البخاري (٦٠٩٤) ومسلم (٢٦٠٧) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الطبري (٤٤٢/١٣) وابن أبي حاتم (٢٢٢٥/٧).

(٣) أخرجه الطبري (٨/١٥).

المذكور، مع محافظته على نسق الآية الكريمة، كما أنه معنى ظاهر بين، ولاشك أنه متى ما كان المعنى واضحا بينا فإنه مقدم على ما ليس كذلك.

وأيضاً: أنَّ لفظ الهداية هكذا مجرداً ينصرف إلى الهداية إلى الخير، وهذا مما يدفع به القول الثالث[1].

والعلم عند الله تعالى.

الموضع التاسع: التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: ١٤).

موضع التقديم والتأخير: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾.

قال الواحدي: " ﴿وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ أنها من الله، وأنها ليست بسحر ﴿ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ قال السدي: هذا من التقديم والتأخير[2].

ونحو هذا قال مقاتل[3].

قال الزجاج: "المعنى: وجحدوا بها ظلما، وعلوا، ترفعا عن أن يؤمنوا بما جاء به موسى، فجحدوا بها وهم يعلمون أنها من الله"[4][5].

(١) وانظر ما كتبه العلامة الشنقيطي حول ترجيح هذا القول في دفع إيهام الاضطراب (ص:١٢٧).

(٢) رواه ابن أبي حاتم في تفسيره (٢٨٥٣/٩).

(٣) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان (٢٩٨/٣).

(٤) معاني القرآن وإعرابه (١١١/٤).

(٥) التفسير البسيط (١٧٩/١٧).

الدراسة والترجيح:

ذكر الواحدي عن السدي أن معنى الآية الكريمة على التقديم والتأخير، وأنَّ قوله تعالى: ﴿ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ تأخر لفظاً، وأما معنى فحقه التقديم، وهذا -كما هو معروف- جار على طريقة العرب في خطابهم، ليكون نسق الجملة: وجحدوا بها ظلماً وعلواً واستيقنتها أنفسهم.

وعلى هذا القول؛ يكون انتصاب ﴿ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ على الحال من واو الفاعل في ﴿وَجَحَدُواْ﴾، أي: جحدُوا بها ظالمين لها مستكبرين عنها.

ويجوز أن يكون انتصاب ﴿ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ على العلية، أي مفعولاً لأجله[1].

ولم يبد لنا الواحدي رأيه في هذا القول، لكنه اختاره في تفسيره للآية في كتابه «الوجيز»[2].

واختار هذا المذهب -التقديم والتأخير- في الآية الكريمة الطبري، والسمرقندي، ومكي، والشوكاني[3].

وقد شرحها على نسقها جمع من العلماء، ولم يذكروا التقديم والتأخير، منهم: السمعاني، والبغوي، والزمخشري، والرازي، والقرطبي، وابن جزي، والخازن، وأبو حيان، وأبو

(١) انظر: التبيان في إعراب القرآن (١٠٠٦/٢)، البحر المحيط (٢١٦/٨)، الدر المصون (٥٨١/٨)، إرشاد العقل السليم (٢٧٥/٦)، روح المعاني (١٦٥/١٠)، إعراب القرآن وبيانه (١٧٢/٧).

(٢) (ص:٨٠١).

(٣) انظر: جامع البيان (٢٣/١٨)، تفسير القرآن للسمرقندي (٥٧٥/٢)، الهداية إلى بلوغ النهاية (٥٣٨٠/٨)، فتح القدير (١٤٩/٤).

السعود، والألوسي[1] مع أنَّ الرازي كثير النقل عن البسيط للواحدي، فالظن أنه رآه ولم يره.

والذي يفهم من كلام البقاعي أن الآية على نسقها [2] فهو يعتني بإظهار وجه الارتباط بين الجمل القرآنية، فلو كان ثمت مخالفة في ترتيب الجملتين لنوه عليه، وأشار إليه.

وقول ابن عاشور ظاهر في أنه لا يرى التقديم والتأخير، فإنه قال:

"فقوله: ﴿ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ نشر على ترتيب اللف، فالظلم في الجحد بها، والعلو في كونهم موقنين بها"[3].

فهذا النص فيه أنَّ الآية على ترتيبها، كما يقتضيه اللف والنشر.

لكن، تعلق ﴿ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ بـ: ﴿وَجَحَدُواْ﴾ ظاهر، فهم جحدوها ظلماً وعلواً، وقد استيقنتها أنفسهم.

فقول من قال بالتقديم والترتيب في الآية الكريمة هو الصحيح -إن شاء الله تعالى-، وإن كان احتمال كون الآية على ترتيبها قائماً، وهو مؤيد بالأصل المعلوم عند المفسرين من أن الأصل في الكلام كونه على نسقه، لكن إذا دلَّ الدليل على ترك هذا الأصل فلا بأس، والعلم عند الله تعالى.

---

(١) انظر: تفسير السمعاني (٨١/٤)، معالم التنزيل (١٤٧/٦)، الكشاف (٣٥٢/٣)، مفاتيح الغيب (٥٤٦/٢٤)، الجامع لأحكام القرآن (١٦٣/١٣)، التسهيل لعلوم التنزيل (٩٩/٢)، لباب التأويل (٣٣٩/٣)، البحر المحيط (٢١٦/٨)، إرشاد العقل السليم (٢٧٥/٦)، روح المعاني (١٦٥/١٠).

(٢) انظر: نظم الدرر (١٣٨/١٤).

(٣) التحرير والتنوير (٢٣٣/١٩).

الموضع العاشر: التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الروم: ٣٠).

موضع التقديم والتأخير: ﴿ لِلدِّينِ حَنِيفًا ﴾.

قال الواحدي: "قوله: ﴿ لِلدِّينِ حَنِيفًا ﴾ معناه على التقديم والتأخير، أي: حنيفاً للدين، أي: مائلاً إلى الطاعة، مستقيماً عليها لا ترجع عنها"(١).

الدراسة والترجيح:

يرى الواحدي رحمه الله أنَّ الآية على التقديم والتأخير، والمعنى حنيفاً للدين، ثم اختار أنَّ الحنيف بمعنى المائل، أي مائلاً للدين(٢).

ويبدو -والعلم عند الله- أنَّ الذي جعل الإمام يذهب إلى هذا المذهب هو أنَّه يختار في معنى الحنيف المائل، وأنَّ: ﴿ لِلدِّينِ ﴾ متعلق بما بعده لا بما قبله، بدلالة اللام في كلمة الدين؛ ليكون: مائلاً للدين.

ولم أر من ذهب إلى هذا المذهب، أو حتى ذكره كقول في الآية الكريمة، بل من يذهب في معنى الحنيف إلى أنه المائل لم يختر ما اختاره الواحدي.

والأصل عدم التقديم والتأخير، فكيف يصار إليه؟!!.

وإذا قلنا: الحنيف بمعنى المائل، فمعنى الآية الكريمة:

أقبل بوجهك إلى الدين، وأقم عليه حنيفاً، أي: مائلاً إليه(٣).

(١) التفسير البسيط (٥١/١٨).

(٢) انظر: التفسير الوسيط للواحدي (٤٣٣/٣).

(٣) انظر: تأويلات أهل السنة (٢٧١/٨)، تفسير القرآن للسمرقندي (١١/٣)، معالم التنزيل (٢٦٩/٦)، تفسير الجلالين (ص: ٢٨٢)، فتح القدير (٢٥٨/٤).

قال الرازي: "وقوله: ﴿حَنِيفًا﴾ أي: مائلاً عن كل ما عداه، أي: أقبل على الدين، وَمِلْ عن كل شيء، أي: لا يكون في قلبك شيء آخر فتعود إليه"(١).

قال أبو حيان: " ﴿حَنِيفًا﴾: حال من الضمير في أقم، أو من الوجه، أو من الدين، ومعناه: مائلا عن الأديان المحرفة المنسوخة"(٢).

ولم يذكر التقديم والتأخير في الآية الكريمة.

وهكذا فعل ابن كثير والشوكاني وابن عاشور(٣).

فقضية التقديم والتأخير لم تذكر.

وهكذا عندما نفسر ﴿حَنِيفًا﴾ بالمستقيم، فلا تقديم ولا تأخير، بل لعله ههنا أكثر وضوحاً، فمثلا نجد الإمام مكيّاً يختار هذا القول، ويفسر الآية على نسقها، فيقول:

"أي: اتبع الذي أمرك الله به حنيفاً أي: مستقيماً".

فالحنف: الاستقامة؛ ولذلك قيل للمعوج الرجل: أحنف على التفاؤل، كما قيل للمهلكة: مفازة، والمفازة: النجاة، وقيل للأعمى: بصير، على التفاؤل في ذلك"(٤).

وعندما حكى ابن عطية هذا القول في تفسير الحنيف لم نجده أشار إلى التقديم والتأخير(٥).

(١) مفاتيح الغيب (٩٨/٢٥)، وانظر منه (٣٠٩/١٧).

(٢) البحر المحيط (٣٨٩/٨).

(٣) انظر: تفسير ابن كثير (٤/ ٣٠٠)، فتح القدير (٥٤٢/٢) تفسير المنار (٣٩٩/١١)، التحرير والتنوير (٣٠٣/١١).

(٤) الهداية إلى بلوغ النهاية (٥٦٨٥/٩).

(٥) انظر: المحرر الوجيز (١٤٦/٣).

واختار هذا القول أيضاً شيخ المفسرين ابن جرير الطبري، ووافقه الخازن، ولم يذكرا التقديم والتأخير في الآية الكريمة[1].

وليس المراد تحقيق القول في معنى الحنيف، فلهذا شأن آخر، ولكنَّ المراد بيان أنَّ التقديم والتأخير لم يقل به أحد ممن اختار أحد القولين السابقين.

إذا علم هذا؛ فإن الآية الكريمة على نسقها، فلا تقديم فيها ولا تأخير، وقد ذكرنا في القولين السابقين تقدير الآية على كل منهما.

الموضع الحادي عشر: التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤۡذَنَ لَكُمۡ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيۡرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ وَلَٰكِنۡ إِذَا دُعِيتُمۡ فَٱدۡخُلُواْ فَإِذَا طَعِمۡتُمۡ فَٱنتَشِرُواْ وَلَا مُسۡتَـٔۡنِسِينَ لِحَدِيثٍۚ إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ يُؤۡذِي ٱلنَّبِيَّ فَيَسۡتَحۡيِۦ مِنكُمۡۖ وَٱللَّهُ لَا يَسۡتَحۡيِۦ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ وَإِذَا سَأَلۡتُمُوهُنَّ مَتَٰعٗا فَسۡـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٖۚ ذَٰلِكُمۡ أَطۡهَرُ لِقُلُوبِكُمۡ وَقُلُوبِهِنَّۚ وَمَا كَانَ لَكُمۡ أَن تُؤۡذُواْ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزۡوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦٓ أَبَدًاۚ إِنَّ ذَٰلِكُمۡ كَانَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٣).

موضع التقديم والتأخير: ﴿لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤۡذَنَ لَكُمۡ إِلَىٰ طَعَامٖ﴾.

قال الواحدي: "ويجوز أن يكون المعنى على التقديم والتأخير، فتقدير[2]: لا تدخلوا بيوت النبي إلى طعام إلا أن يؤذن لكم"[3].

(١) انظر: جامع البيان (٤٩٣/١٨)، لباب التأويل (٤٦٨/٢).
قال الطبري في جامع البيان (٥٩٤/٢): "الحنف عندي: هو الاستقامة على دين إبراهيم، واتباعه على ملته".

(٢) لعلها: فالتقدير.

(٣) التفسير البسيط (٢٨٢/١٨).

الدراسة والترجيح:

يذكر الواحدي رحمه الله أنَّ الآية الكريمة يجوز في تفسيرها تقديم بعض كلمها وتأخير بعض، ليكون المعنى: لا تدخلوا بيوت النبي إلى طعام إلا أن يؤذن لكم.

ولكنه لم يذهب إليه[1] بل ذكره كمعنى جائز في الآية الكريمة.

وقد ذكر الرازي هذا الاحتمال ثم رده[2] ونقله عنه ابن عادل[3] كعادته.

ويناقش هذا القول: بأن الأصل عدم التقديم والتأخير، فلا يصار إليه من دون حاجة.

قال الرازي: "والأولى أن يقال: المراد هو الثاني؛ لأن التقديم والتأخير خلاف الأصل"[4].

وقد ذهب أغلب المفسرين إلى أن الآية الكريمة على نسقها، وأنه لا تقديم فيها ولا تأخير، بل لم أر من ذكر التقديم والتأخير في الآية كقول، بل ذكروه احتمالا، ومع هذا ردوه، والذاكرون له قلة[5] مما يدل على ضعف هذ الاحتمال.

ومن المفسرين الذاهبين إلى أنَّ الآية على نظمها: (الطبري،

(١) كما في الوجيز للواحدي (ص:٨٧١)، والتفسير الوسيط (٣/٤٧٩).

(٢) انظر: مفاتيح الغيب (٢٥/١٧٩).

(٣) اللباب في علوم الكتاب (١٥/٥٨٠).

(٤) انظر: مفاتيح الغيب (٢٥/١٧٩).

(٥) يضاف إلى من ذكرت الشوكاني فقد ذكر هذا الاحتمال ورده، انظر: فتح القدير للشوكاني (٤/٣٤١).

والسمرقندي، ومكي، والسمعاني، وابن عطية، والقرطبي، والبيضاوي، وابن جزي، وأبو حيان، والجلال المحلي، وأبو السعود، والشوكاني، وابن عاشور)[1].

ومعنى الآية كما هو ظاهر اللفظ: لا تدخلوا بيوت النبي ﷺ إلا عند الإذن، فمن أذن له فليدخل، ومن أذن له في الدخول لأجل الطعام، فليدخل، غير منتظرٍ نضجه، أي: ليكن دخوله عند استواء الطعام وفراغ نضجه؛ حتى لا يشق الأمر على رسول الله ﷺ بطول انتظار انتهاء الطعام.

فإن قيل: إن الآية الكريمة فيها تحديد الدعوة بالدعوة إلى الطعام، فهل هذا يفيد تقييد حكم هذه المسألة بدعوة الطعام دون غيرها؟ فظاهر اللفظ: لا تدخلوا بيوت النبي ﷺ إلا إذا أذن لكم إلى طعام.

فهل هذا يفيد أن من دعي إلى بيت النبي ﷺ لأجل الكلام مع رسول الله ﷺ -مثلاً- لا يجوز له الدخول؟.

ولعل هذا هو الذي جعل احتمال التقديم والتأخير في الآية واردا؛ حتى يدفع هذا الفهم.

والجواب عن هذا سهل وميسور -إن شاء الله تعالى-، فيقال: لا يمكن بحال أن يفهم من الآية ما أورد آنفاً، وإنما معناها ما

(١) انظر: جامع البيان (١٥٧/١٩)، تفسير القرآن للسمرقندي (٧٠/٣)، الهداية إلى بلوغ النهاية (٥٨٦١/٩)، تفسير السمعاني (٣٠٠/٤)، المحرر الوجيز (٣٩٥/٤)، الجامع لأحكام القرآن (٢٢٣/١٤)، أنوار التنزيل (٢٣٧/٤)، التسهيل لعلوم التنزيل (١٥٧/٢)، البحر المحيط (٤٩٨/٨)، تفسير الجلالين (ص: ٥٥٩)، إرشاد العقل السليم (١١٢/٧)، فتح القدير (٣٤١/٤)، التحرير والتنوير (٨١/٢٢).

ذكر أعلاه، ويجاب عن هذا الإيراد بأن يقال: قضية الدعوة إلى الطعام نص عليها؛ لأنَّ الآية نزلت بسببها[1]، فجاءت لبيان الواقع، وما كان كذلك لم يفد التقييد، أو كما يعبر عنه: بأن ما جاء لبيان الواقع لا مفهوم له.

قال ابن عطية: "وكانت سيرة القوم إذا كان لهم طعام وليمة أو نحوه أن يبكر من شاء إلى دار الدعوة ينتظر طبخ الطعام ونضجه في حديث أنس، وكذلك إذا فرغوا منه جلسوا كذلك، فنهى الله تعالى المؤمنين عن أمثال ذلك في بيت النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"[2].

وقال أبو حيان: "ولما كان نزول الآية في شيء خاص وقع للصحابة، لم يدل ذلك على أنَّه لا يجوز دخول بيوت النبي إلا إن كان عن إذن إلى طعام غير ناظرين إناه، بل لا يجوز دخول بيوته عليه السلام إلا بإذن، سواء كان لطعام أم لغيره، وأيضا فإذا كان النهي إلا بإذنٍ إلى طعام، وهو ما تمس الحاجة إليه فلأن يحتاج إلى الإذن فيما لا تمس الحاجة إليه بجهة الأولى"[3].

وهكذا قال غير واحد من المفسرين في رد هذا الإيراد[4].

ولم نر عالماً قصر الآية على دعوة الطعام.

وعلى كلٍ، فالآية على نسقها؛ إعمالاً للقاعدة المعلومة.

(١) انظر سبب النزول في: جامع البيان (١٦٢/١٩)، أسباب النزول للواحدي (ص:٣٥٨)، تفسير ابن كثير (٤٥١/٦)، المحرر في أسباب النزول (ص:٨٢٢)، الاستيعاب في أسباب النزول (١٣٧/٣).

(٢) المحرر الوجيز (٣٩٥/٤).

(٣) البحر المحيط (٤٩٨/٨).

(٤) انظر: مفاتيح الغيب (١٧٩/٢٥)، اللباب في علوم الكتاب (٥٨٠/١٥)، فتح القدير (٣٤١/٤)، التحرير والتنوير (٨١/٢٢)، تفسير سورة الأحزاب لابن عثيمين (ص:٤١٨).

الموضع الثاني عشر: التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَجَآءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ﴾ (الدخان: ١٧).

قال الواحدي: "وقال صاحب «النظم»[١]: معنى هذه الآية على التقديم والتأخير، والتقدير: ولقد جاء قوم فرعون رسول كريم وفتناهم؛ لأنَّ الفتنة كانت بعد مجيء الرسول"[٢].

الدراسة والترجيح:

نقل الواحدي عن صاحب النظم أنَّ الآية على التقديم والتأخير، فقدم قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا﴾ وأخر قوله: ﴿وَجَآءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ﴾، ونظم الآية على هذا القول: ولقد جاء قوم فرعون رسول كريم وفتناهم.

وعلة هذا القول: أنَّ الفتنة بمعنى العذاب، ولم يعذبوا إلا بعد إرسال موسى عليه السلام إليهم.

ومعلوم أن الفتنة تأتي بمعنى العذاب، ومنه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى ٱلنَّارِ يُفْتَنُونَ﴾ (الذاريات: ١٣).

قال مكي مختاراً لهذا القول: "وفي الكلام تقديم وتأخير، والتقدير: ولقد جاء قوم فرعون رسول كريم، وفتناهم، أي: عذبناهم بالغرق؛ لأن العذاب -وهو الغرق- كان بعد مجيء موسى إليهم وإنذاره إياهم وكفرهم"[٣].

(١) أبو علي، الحسن بن يحيى بن نصر الجرجاني، قال السهمي: "كان مسكنه بجرجان بباب الخندق...، له من التصانيف عدة؛ منها في "نظم القرآن" مجلدان، وكان رحمه الله من أهل السنة، روى عن العباس بن يحيى العقيلي، وروى عنه أبو النصر محمد بن محمد بن يوسف الطوسي" انظر: مقدمة تحقيق التفسير البسيط (٢٣٦/١).

(٢) التفسير البسيط (١٠٣/٢٠).

(٣) الهداية إلى بلوغ النهاية (٦٧٣٠/١٠).

وينتقد هذا القول بأن الأصل عدم التقديم والتأخير، فلا يخالف الأصل إلا بدليل.

وذهب الأكثر من أهل العلم بالتفسير إلى أنَّ الآية على نظمها، فلا تقديم فيها ولا تأخير، ومعنى الفتنة الاختبار، أي: اختبرناهم ببعثة موسى عليه السلام، أو: عاملناهم معاملة المختبر ببعث الرسول إليهم.

وإلى هذا ذهب الطبري، والسمرقندي، وابن أبي زمنين، والواحدي، والبغوي، وابن كثير، والبقاعي، وأبو السعود، والشوكاني، والقاسمي، والسعدي[1].

بل إن ابن الجوزي[2] لم يشر لخلاف هذا القول.

وهذا القول هو الراجح في معنى الآية؛ فالفتنة ههنا بمعنى الابتلاء والاختبار، كما هو الأغلب في استعمال القرآن لهذه اللفظة، وما كان كذلك، فالأولى حمل اللفظ القرآني عليه، قال العلامة الشنقيطي لما ذكر معاني الفتنة: "ومنها: الاختبار، وهو الأغلب في استعمال الفتنة"[3].

وقال مرة: "وهو أشهرها"[4].

(١) انظر: جامع البيان (٢٨/٢١)، تفسير القرآن للسمرقندي (٢٧٠/٣)، تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين (٢٠٢/٤)، التفسير البسيط (١٠٢/٢٠)، الوجيز للواحدي (ص:٩٨٣)، التفسير الوسيط للواحدي (٨٨/٤)، معالم التنزيل (٢٣٠/٧)، تفسير ابن كثير (٢٥١/٧)، نظم الدرر (١٨/١٨)، إرشاد العقل السليم (٦١/٨)، فتح القدير (٦٥٧/٤)، محاسن التأويل (٤١٥/٨)، تيسير الكريم الرحمن (ص:٧٧٣).

(٢) زاد المسير (٩٠/٤).

(٣) أضواء البيان (٧٩/٤).

(٤) أضواء البيان (٥٥٩/٥).

ومرة قال: "وهذا هو أكثرها استعمالاً"[1].

وإذا علمنا هذا علمنا أن القول بالتقديم والتأخير قول مرجوح، فالمعنى تام قائم من دونه، والأصل في الكلام كونه على نسقه، والله تعالى أعلم.

الموضع الثالث عشر: التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (المجادلة:٣).

موضع التقديم والتأخير: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾.

قال الواحدي: "وأمَّا أهل المعاني، فإنَّ أبا الحسن الأخفش قال: تقدير الآية: والذين يظاهرون من نسائهم فتحرير رقبة لما قالوا ثم يعودون إلى نسائهم، أي: فعليهم تحرير رقبة لما قالوا، أي: لما نطقوا به من ذكر التحريم الموجب الامتناع من الوطء إلا بعد التكفير[2]، والجار في قوله: ﴿لِمَا قَالُواْ﴾ متعلق بالمحذوف الذي هو خبر الابتداء وهو عليهم.

وقوله: ﴿يَعُودُونَ﴾ أي: إلى نسائهم، يعني: إلى وطئهن الذي كانوا حرموه على أنفسهم بالظهار منهن، وأمَّا التقديم والتأخير الذي قدره في الآية، فهو كثير جداً"[3].

(١) أضواء البيان (١١٨/٦).

(٢) انظر: معاني القرآن للأخفش (٥٣٨/٢).

(٣) التفسير البسيط (٣٣٤/٢١)، وانظر: التفسير الوسيط (٢٦١/٤).

الدراسة والترجيح:

نقل الواحدي عن الأخفش اختياره أن في الآية الكريمة تقديماً وتأخيراً، حيث قدم قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ ﴾ على قوله تعالى: ﴿ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ ﴾، والمنصوص عليه في كتاب المعاني للأخفش أنَّ قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ ﴾ مؤخر في المعنى، ومحله بعد ذكر الصيام في الآية التالية لهذه الآية التي نحن بصدد الحديث عنها، ليكون التقدير: "فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا فمن لم يجد فإطعام ستين مسكينا ثم يعودون لما قالوا: أن لا نفعله، فيفعلونه"[1].

وعلى كلٍ، فقد اختار الواحدي[2] ما عزاه للأخفش.

وأرباب هذا القول فسروا العود لما قالوا بأنه فعل ما منعوا أنفسهم منه، تنزيلاً للقول منزلة المقول فيه، ونظيره قوله تعالى: ﴿ وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ ﴾ (مريم: ٨٠) أي: ونرثه المقول.

ومثله قوله تعالى: ﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نُهُواْ عَنِ ٱلنَّجۡوَىٰ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُواْ عَنۡهُ ﴾ (المجادلة: ٨)، أي: يعودون إلى نفس المنهي عنه وهو النجوى، وليس المراد العود إلى نفس اللفظ الذي تناجوا به.

(١) معاني القرآن للأخفش (٥٣٨/٢)، وكذا نقله ابن جرير في تفسيره (٤٥٩/٢٢)، وبين هذا الكلام وما نقله الواحدي خلاف بَيِّنٌ، وقد انتقد شيخ الإسلام ابن تيمية في جامع المسائل لابن تيمية (المجموعة الأولى، ص:٣٩٢)، قول الأخفش بناء على ما نقله الواحدي، وضعفه لذلك، فكان مما ذكر: "تحرير الرقبة لم يجب لمجرد العود، بل الموجب له الظهار، والعود شرط، أو الموجب مجموعهما، فقوله: إن الرقبة إنما وجبت لأجل العود فقط غلط".

(٢) الوجيز للواحدي (ص:١٠٧٤).

وعليه؛ فالمراد بما قالوا: المقول فيه، وهو الذي حرموه على أنفسهم بلفظ الظهار[1].

وعلى هذا القول؛ فاللام في قوله تعالى: ﴿لِمَا قَالُواْ﴾ متعلقة بتحرير.

لكن يناقش هذا القول بمخالفته للأصل، وهو عدم التقديم والتأخير في الكلام، مع عدم الحاجة إليه.

ولهذا حكى هذا القول السمرقندي[2] بصيغة التمريض.

وانتقده ابن عطية بقوله: "وهذا أيضا قول يفسد نظم الآية، وحكي عن الأخفش، لكنه غير قوي"[3].

ووافقه أبو حيان على هذا الانتقاد[4].

وعارض في هذا السمين الحلبي[5] بأنه لا يفسد النظم، لكن لا حاجة لادعاء التقديم والتأخير.

وأما ما ذكروه من أن المراد بما قالوا أي: ما منعوا أنفسهم منه، فصحيح لا غبار عليه، كما سيأتي.

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٣٠٤/٥)، مفاتيح الغيب (٤٨٣/٢٩)، جامع المسائل لابن تيمية (المجموعة الأولى، ص:٣٩٥)، زاد المعاد (٣٠٣/٥)، الدر المصون (٢٦٤/١٠)، دفع إيهام الاضطراب (ص: ٢٣٤).

(٢) في تفسيره (٤١٣/٣).

(٣) المحرر الوجيز (٢٧٤/٥).

(٤) البحر المحيط (١٢٣/١٠).

(٥) في الدر المصون (٢٦٦/١٠)، وانظر: أضواء البيان (١٩٠/٦).

والجمهور من المفسرين على عدم التقديم والتأخير في الآية الكريمة وأنها على نسقها، لكنهم اختلفوا في معنى العود المذكور على أقوال، هي:

الأول: هو الوطء.

وهذا مذهب أحمد، "بل مذهبه الذي لا يعرف عنه غيره"[1].

كما أنه مذهب جمهور السلف[2] كقتادة[3] واختاره الطبري ومكي وابن تيمية وتلميذه ابن القيم[4].

ووجه هذا القول: أن الرجل حرم على نفسه وطء المرأة، هذا هو قوله، ثم يريد أن يعود إليه، أي إلى فعل ما منع نفسه منه، وهذا واضح -إن شاء الله تعالى-.

قال ابن القيم: "ونكتة المسألة: أنَّ القول في معنى المقول، والمقول هو التحريم، والعود له هو العود إليه، وهو استباحته عائدا إليه بعد تحريمه، وهذا جار على قواعد اللغة العربية واستعمالها، وهذا الذي عليه جمهور السلف والخلف"[5].

(١) قاله ابن القيم في الهدي (٣٠٣/٥).

(٢) قاله شيخ الإسلام في جامع المسائل (المجموعة الأولى، ص:٣٨٤).

(٣) انظر: قتادة بن دعامة أقواله ومروياته في التفسير (رسالة علمية - من يس إلى الناس، ص:٦٠١)، جامع البيان (٤٥٨/٢٢).

(٤) انظر: جامع البيان (٤٥٩/٢٢)، الهداية إلى بلوغ النهاية (٧٣٥١/١١)، جامع المسائل لابن تيمية (المجموعة الأولى، ص:٣٩٥)، زاد المعاد (٣٠٤/٥).

(٥) زاد المعاد (٣٠٠/٥).

الثاني: أنَّ المراد بالعود العزم على الوطء.

وهذا مذهب أبي حنيفة ومالك في أحد قوليه وأحمد[1] وقدمه العلامة السعدي[2] فيكون المعنى:

والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعزمون على وطء نسائهم اللاتي حرموها على أنفسهم فعليهم تحرير رقبة.

وحجة هذا القول: أن الله تعالى قال: ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾، فذكر جل ثناؤه عودا وتماسا، فهما متباينان، وأوجب الكفارة بعد العود وقبل التماس، فالعود مغاير للتماس.

إذا تقرر هذا، وتقرر سلفاً: أن العود لما قال:

معناه عود الإنسان إلى ما منع نفسه منه، وهو ههنا الوطء، ولما كان الوطء لا يمكن حمل المعنى عليه، حملوه على القصد والعزم؛ إذ العازم عائد بقصده ونيته.

ويناقش هذا القول: بأنه إذا عزم ولم يفعل، هل يسمى عائداً، وهل تجب عليه الكفارة؟!!.

ولا شك أنه لا يسمى عائداً، ولا كفارة عليه.

وبهذا، أنكر الإمام أحمد على مالك هذا القول، فقال: "مالك يقول: إذا أجمع لزمته الكفارة، فكيف يكون هذا لو طلقها بعد ما يجمع، أكان عليه كفارة؟!! إلا أن يكون يذهب إلى قول طاوس: إذا تكلم بالظهار لزمه مثل الطلاق؟"[3].

(١) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد (١٦٨/٣)، الجامع لأحكام القرآن (٢٨٠/١٧)، التحرير والتنوير (١٦/٢٨).

(٢) في تفسيره (ص:٨٤٤).

(٣) انظر: المغني (١٧/٨)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٤٨٥/٥)، زاد المعاد (٣٠٣/٥).

وأيضاً: أنَّ موجب القول هو تحريم الوطء لا تحريم العزيمة، والعزيمة على المحظور وإن كانت محظورة فإنما تعلق حكمها بالوطء، فالعزيمة على الانفراد لا حكم لها.

يدل لهذا: قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها، ما لم يتكلموا، أو يعملوا به»[1].

الثالث: أن العود هو العزم على الجماع مع إمساك الزوجة.

وهذا قول آخر للإمام مالك[2].

الرابع: أن العود إمساك المرأة بعد الظهار زمناً يمكن معه إيقاع الطلاق ثم لا يطلق.

وهذا مذهب الشافعي[3].

ورده غير واحد بأن الله قال: ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا﴾، و"ثم" توجب الترتيب والمهلة، فلابد من حصول العود بعد الظهار في زمن متراخٍ عنه.

ثم لم يذكر الشافعي من سبقه إلى هذا القول، فأول من قاله الشافعي رحمه الله[4].

---

(١) أخرجه البخاري (٢٥٢٨) ومسلم (٢٠٢) من حديث أبي هريرة.

(٢) انظر: الاستذكار (١٤/٥٩٨- موسوعة شروح الموطأ)، المحرر الوجيز (٥/٢٧٤)، الجامع لأحكام القرآن (١٧/٢٨٠)، أضواء البيان (٦/١٩٠)، قال الباجي في المنتقى (٤/٤٩) عن هذا القول: "هذا الذي ذكره في الموطأ، وعليه أكثر أصحابه".

(٣) انظر: الأم للشافعي (٥/ ٢٩٦)، معالم التنزيل (٨/٥٢)، مفاتيح الغيب (٢٩/٤٨٣).

(٤) انظر لهذين الدليلين: المسالك لابن العربي (٥/٥٧١)، الجامع لأحكام القرآن (١٧/٢٨١)، جامع المسائل لابن تيمية (المجموعة الأولى: ص:٣٨٤)، زاد المعاد (٥/٣٠٢). وقد أطال ابن تيمية في رده، وحكم عليه بالضعف.

الخامس: أن العود هو تكرار اللفظ.

وهذا مذهب الظاهرية[1].

وأكثر العلماء على ردِّ هذا المذهب واستشناعه، وممن رده الإمام البخاري رحمه الله في «صحيحه»، فقال: "وفي العربية: لما قالوا: أي فيما قالوا، وفي بعض ما قالوا، وهذا أولى؛ لأنَّ الله لم يدل على المنكر وقول الزور"[2].

ومعنى هذا: أنَّ الله لا يعلق حكماً على فعل المحرم إلا إذا تكرر، فكأن في هذا -لو كان- دعوة إلى فعله مرة واحدة.

قال شيخ الإسلام: "وأما قول من قال: هو تكرير لفظ الظهار، فهو من أضعف الأقوال أيضاً، فإنَّ ذلك مخالف لأصول الشرع، إذ كان القول المحرم تحرم منه المرة الواحدة والمرتان والثلاث، وكلما كرره كان أعظم إثماً"[3].

ويرده أيضاً: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يسأل المظاهر حينما جاء مستفتياً هل كرر اللفظ أم لا؟ ولو كان ذلك واجباً لبينه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ [4].

ويرده أيضاً: أنَّ هذا التفسير لمعنى العود لا يعرف عن أحد من السلف، لا من الصحابة، ولا من التابعين، ولا من بعدهم[5]

(١) انظر: المحلى (٩/١٨٩).

(٢) صحيح البخاري (٧/٥٠).

(٣) جامع المسائل لابن تيمية (المجموعة الأولى، ص: ٣٩٨).

(٤) انظر: الاستذكار (١٤/٥٩٨- موسوعة شروح الموطأ)، المنتقى شرح الموطأ (٤/٤٩)، دفع إيهام الاضطراب (ص:٢٣١).

(٥) قاله ابن القيم في الهدي (٥/٣٠٠).

بل قال ابن قتيبة: "يتوهم قوم: أن الظِّهار لا يُحسب ولا يقع حتى يتكرر اللفظ به؛ لقول الله تعالى: ﴿ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ ﴾، وقد أجمع الناس على أن الظِّهار يقع بلفظ واحد"(١).

لهذا قال الزجاج: "وهذا قول من لا يدري اللغة، وهو خلاف قول أهل العلم أجمعين"(٢).

يوضح هذا: أنَّه لو كان المراد ما قالوه لقال: ثم يعيدون ما قالوا، ففرق بين الفعلين: أعاد وعاد، فأعاد تستعمل في القول، وأما عاد ففي الفعل(٣).

والراجح -إن شاء الله تعالى- القول الأول، وهو أن معنى الآية الكريمة: ثم يعودون إلى ما منعوا أنفسهم منه، وحرموه عليهم وهو وطء زوجاتهم.

فإن قيل: يشكل على هذا أنَّ الوطءَ محرمٌ، فكيف نقول: إنه المراد بالعود في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّا﴾، فكأنا نقول: ثم يطؤون أزواجهم فتحرير رقبة من قبل الوطء؟!!.

فهذا تناقض ظاهر.

قيل: معنى يعودون، أي يريدون العود، وهذا كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ (المائدة: ٦)، أي: أردتم القيام للصلاة، وكقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِ مِنَ

(١) غريب القرآن (ص: ٤٥٦).

(٢) معاني القرآن (١٣٥/٥).

(٣) أفاده العلامة ابن القيم في الهدي (٣٠٠/٥).

﴿ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ (النحل: ٩٨) أي: أردت قراءة القرآن[١].

قال العلامة الشنقيطي: "الذي يظهر -والله تعالى أعلم- أنَّ العود له مبدأ ومنتهى، فمبدؤه العزم على الوطء ومنتهاه الوطء بالفعل، فمن عزم على الوطء فقد عاد بالنية، فتلزمه الكفارة لإباحة الوطء، ومن وطئ بالفعل تحتم في حقه اللزوم وخالف بالإقدام على الوطء قبل التكفير"[٢].

❊❊❊

(١) انظر: جامع المسائل لابن تيمية (المجموعة الأولى: ص:٤٠٨)، زاد المعاد (٣٠٣/٥).

(٢) دفع إيهام الاضطراب (ص:٢٣٤).

الخاتمة

في خاتمة هذا البحث أحمد الله وأشكره على ما ألهم ووفق، وقد خرجت بملاحظات عدة يمكن تدوينها والإفادة منها -إن شاء الله تعالى-:

- تم دراسة ثلاثة عشر موضعاً، كلها مما ذكر فيها التقديم والتأخير في تفسير البسيط للواحدي.
- كان من هذه المواضع موضعان اختار فيهما القول بالتقديم والتأخير في كتابه البسيط، بينما جوز القول بالتقديم والتأخير في موضع واحد.
- في ثلاثة مواضع نقل الإمام القول بالتقديم والتأخير، ولم يصرح باختياره له في البسيط، لكنه اختاره في الوجيز.
- سبعة مواضع نقل فيها القول بالتقديم والتأخير، ولم يختره لا في البسيط ولا في غيره، فهذه ثلاثة عشر موضعاً.
- تبرز لنا في البحث عناية الإمام الواحدي في باب التقديم والتأخير، فهو حريص على حكايته ونقله في تفسيره؛ لأصالة تعلقه بمعنى الآية الكريمة، فحري بطالب علم التأويل ألا يغفل هذا النوع من أنواع علوم القرآن الكريم، وأن يكون على دراية به.
- يلاحظ أن الإمام الواحدي ليس من الأئمة المتوسعين في هذا الباب، بل هو مقتصد جدا، أعني في جانب الاختيار.

- لاحظت أثناء الدراسة أن القول بالتقديم والتأخير لا يختاره -غالباً- جمهور المفسرين.
- قاعدة: الأصل في الكلام كونه على نسقه، وأن القول بالتقديم والتأخير خلاف الأصل قاعدة تضبط هذا الباب، وقد استعملها أهل العلم كثيراً وحفلوا بها.

هذا ما تيسر تدوينه، وقرب تحصيله، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيد الأولين والآخرين.

❊❊❊

فهرس المصادر والمراجع

١. الإتقان، للسيوطي، ت: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد، السعودية، ط: ١.
٢. الاستذكار، لابن عبد البر، ت: سالم محمد عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة:١، ١٤٢١هـ.
٣. أضواء البيان، للشنقيطي، إشراف الشيخ بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد.
٤. الأعلام، للزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة: ١٥، ٢٠٠٢م.
٥. البحر المحيط، لأبي حيان، ت: عادل وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ، ط: ١.
٦. بدائع التفسير لابن القيم، جمع يسري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط:١، ١٤٢٧هـ.
٧. البدر الطالع، للشوكاني، دار المعرفة - بيروت.
٨. البرهان، للزركشي، ت: أبو الفضل، ط: ١، ١٣٧٦هـ. دار إحياء الكتب العربية.
٩. تاريخ بغداد، للبغدادي، ت: د. بشار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:١، ١٤٢٢هـ.
١٠. تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان.
١١. التحرير والتنوير، لابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٤م.

١٢. التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي، دار الكتاب العربي، لبنان، ١٤٠٣هـ.
١٣. تفسير أبي السعود، لمحمد العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٤. التَّفْسِيرُ البَسِيْط، للواحدي، ت: مجموعة باحثين، جامعة الإمام، ط:١، ١٤٣٠هـ.
١٥. تفسير البغوي، للبغوي، ت: محمد النمر، وآخرين، دار طيبة، ط:٤ ، ١٤١٧هـ.
١٦. تفسير البيضاوي، للبيضاوي دار الفكر، بيروت.
١٧. تفسير الجلالين، للسيوطي، دار الحديث، القاهرة، ط: ١.
١٨. تفسير الخازن، للخازن، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ.
١٩. تفسير الرازي، للرازي، دار الكتب العلمية، بيروت،١٤٢١هـ، ط: ١.
٢٠. تفسير السمرقندي، للسمرقندي، تحقيق د. محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت.
٢١. تفسير القاسمي، إشراف: محمد فؤاد، دار إحياء الكتب العربية، ط:١، ١٣٧٦هـ.
٢٢. تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا، دار المنار، ط: ٢، ١٣٦٦هـ.
٢٣. تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين، الفاروق الحديثة، القاهرة، ط:١، ١٤٢٣هـ.
٢٤. تفسير القرآن العظيم، للرازي، ت: أسعد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا.

٢٥. تفسير ابن كثير، ت: د. سامي سلامة، دار طيبة، ط:٢، ١٤٢٠هـ.
٢٦. تفسير القرآن، للسمعاني، ت: ياسر وغنيم، دار الوطن، الرياض، ١٤١٨هـ، ط:١.
٢٧. تفسير القرآن، لعبد الرزاق، ت: مصطفى مسلم، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٠هـ، ط : ١.
٢٨. تفسير القرآن، اختصار النكت للماوردي، للسلمي، ت: عبد الله الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٦هـ، ط : ١.
٢٩. تأويلات أهل السنة، للماتريدي، ت: باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط: ١، ١٤٢٦هـ.
٣٠. تفسير النسفي، ت: مروان الشعار، دار النفائس - بيروت ٢٠٠٥م.
٣١. تفسير مقاتل بن سليمان، ت: أحمد فريد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ ط:١.
٣٢. تهذيب اللغة، للأزهري، ت: محمد عوض، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: ١، ٢٠٠١م.
٣٣. جامع البيان، للطبري، ت: د. التركي، مركز هجر للبحوث، القاهرة، ط: ١، ١٤٢٢هـ.
٣٤. جامع المسائل، لابن تيمية، ت: محمد عزيز، إشراف: بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد، ط: ١، ١٤٢٢هـ.
٣٥. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ت: البردوني، وأطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط: ٢، ١٣٨٤هـ.

٣٦. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ت: د. التركي، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط: ١ ، ١٤٢٧هـ.
٣٧. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، دار صادر، بيروت.
٣٨. حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي، مكتبة الحقيقة، ١٩٩٨م. تركيا.
٣٩. الدر المصون، للسمين الحلبي، ت: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق.
٤٠. الدر المنثور، للسيوطي، ت: د. التركي، مركز هجر للبحوث، القاهرة، ط : ١.
٤١. دفع إيهام الاضطراب، للشنقيطي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، توزيع: مكتبة الخراز، جدة، ط:١، ١٤١٧هـ.
٤٢. روح المعاني، للألوسي، ت: علي عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: ١، ١٤١٥هـ.
٤٣. زاد المسير، لابن الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ، ط : ٣.
٤٤. زاد المعاد، لابن القيم، بيروت – مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط: ٢٧، ١٤١٥هـ.
٤٥. سنن أبي داود، ت: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، ط:١، ١٤٣٠هـ.
٤٦. سنن الترمذي، ت: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ١٩٩٨م.
٤٧. السنن الصغرى، للنسائي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط:٢، ١٤٠٦هـ.

٤٨. سير أعلام النبلاء، للذهبي، ت: مجموعة، بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط: ٣، ١٤٠٥هـ.
٤٩. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، للزركشي، دار العبيكان، ط: ١، ١٤١٣هـ.
٥٠. طبقات النحويين واللغويين، للأندلسي، ت: محمد أبو الفضل، ط:٢، دار المعارف.
٥١. العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، لمحمد الأمين الشنقيطي، ت: د. خالد السبت، دار عالم الفوائد، ط:٢ ، ١٤٢٦هـ.
٥٢. غريب القرآن، لابن قتيبة، تحقيق: سعيد اللحام، بدون طبعة، بدون سنة طبع.
٥٣. فتح القدير، للشوكاني، دار الفكر، بيروت.
٥٤. الكافي، لابن قدامة، دار الكتب العلمية، ط: ١، ١٤١٤هـ.
٥٥. مجاز القرآن، لأبي عبيدة، ت: سزكين، مكتبة الخانجي - القاهرة، ١٣٨١هـ.
٥٦. المحرر الوجيز، لابن عطية، ت: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: ١ ، ١٤٢٢هـ.
٥٧. المحلى، لابن حزم، دار الفكر - بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.
٥٨. المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك، لابن العربي، قرأه وعلق عليه: محمد السليماني، وعائشة السليماني، دار الغَرب الإسلامي، ط: ١، ١٤٢٨هـ.

٥٩. معاني القرآن، للأخفش الأوسط، ت: د. هدى محمود، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ١، ١٤١١هـ.
٦٠. معاني القرآن، للنحاس، ت: محمد الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٩هـ، ط: ١.
٦١. معاني القرآن، للفراء، عالم الكتب، ط: ٣، ١٤٠٣هـ.
٦٢. المغني، لابن قدامة، مكتبة القاهرة، بدون طبعة، ١٣٨٨هـ.
٦٣. المنتقى، للباجي، مطبعة السعادة، ط: ١ ، ١٣٣٢هـ، (تصوير دار الكتاب الإسلامي، القاهرة – ط: ٢، بدون تاريخ).
٦٤. الهداية، لمكي بن أبي طالب ، ت: مجموعة باحثين، جامعة الشارقة، ط:١، ١٤٢٩هـ.
٦٥. الوجيز، للواحدي، دار القلم، الدار الشامية – دمشق، بيروت، ط: ١، ١٤١٥هـ.

النسيان وأثره في الصيام

دراسة فقهية

إعداد

د. ياسر بن إبراهيم بن محمد الخضيري

الأستاذ المشارك بقسم الفقه

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص بحث: النسيان و أثره في الصيام - دراسة فقهية

من المتقرر عند الفقهاء أن النسيان يكثر وقوعه في عبادة الصيام، وقد أشار إليه غير واحد من الفقهاء، فقد جاء في «بدائع الصنائع»: "النسيان في باب الصوم مما يغلب وجوده ، ولا يمكن دفعه إلا بحرج ، فجُعل عذراً دفعاً للحرج".

ولما كان الأمر كذلك رأيت الكتابة في هذا الموضوع، الذي تطرقت فيه إلى أبرز مسائل الصيام التي يحصل معها النسيان، فذكرتُ أثر النسيان على نية الصوم، في الفرض، والنافلة، وفصلت القول في نسيان تبييت النية في الصيام المتتابع وغيره، ووجه تفريق من فرق بين نسيان نية صوم اليوم الأول، ونسيان نية ما بعده من الأيام في الصوم المتتابع. وأثره على مفسداته، مع العناية بالتوثيق وإبراز آراء الفقهاء في ذلك.

المقدمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد المبعوث رحمة للعالمين وهداية للناس أجمعين، وعلى آله وأصحابه الأبرار، ومن سار على نهجهم واتبع هداهم إلى يوم الدين، وبعد:

فإن هذا الدين القويم جاء بما يوافق العقول والفطر السليمة، ويسهل على النفس البشرية العيش معه، فليس فيه تشديد وتنطع تسوء معه الحياة، ولا تفريط وانفلات لا يتحقق معه الحياة الحقيقية وطمأنينة القلب.

ولما خلق الله الخلق وضع لهم نظاماً سماوياً عظيماً لا يتطرق إليه الباطل، ولا ينال منه المبطلون، فوجب عليهم الالتزام بهذا النظام، وأداء كل ما تضمنه من أوامر ونواهٍ، إلا أن الإنسان بحكم ضعفه قد يعتريه عند الأداء بعض العوارض والمعوقات الخارجة عن قدرته وإرادته، وهي ما يسميها علماء أصول الفقه "عوارض الأهلية".

ومن جملة هذه العوارض عارض (النسيان) فإن الإنسان قد يصدر منه تصرف بدون قصد، فيفعل المحرم أو يترك الواجب نسياناً، وهذا قد عالجه الشرع الحكيم ولم يعمله لكثرة وقوعه وحاجة الناس إلى علاجه.

والمشاهد أن النسيان يكثر وقوعه في عبادة الصيام، وقد أشار إليه غير واحد من الفقهاء، فقد جاء في «بدائع الصنائع»: "النسيان

في باب الصوم مما يغلب وجوده، ولا يمكن دفعه إلا بحرج، فجُعل عذراً دفعاً للحرج"[1].

وفي «كشف الأسرار»: " يُعذر المرء في النسيان فيما يعم وقوعه ويكثر وجوده كالنسيان في باب الصوم"[2].

ولما كان الأمر كذلك رأيت من المناسب المشاركة في هذا الموضوع، وبهذا البحث الذي عنونته بـ: "النسيان وأثره في الصيام – دراسة فقهية" أتطرق فيه إلى أبرز مسائل الصيام التي يحصل معها النسيان، وأثره في الحكم، مع العناية بالتوثيق وإبراز آراء الفقهاء في ذلك.

أهمية الموضوع:

١. تعلقه بعبادة يتعبد بها كافة المسلمين وهي الصوم.

٢. ارتباط هذا البحث بواقع الناس اليوم، فهو يبحث في عبادة تعد من أركان الإسلام، وهذا مما لا يستغني عنه غالب الناس، فكان لابد من دراسة هذا الموضوع من الناحية الفقهية؛ نظراً لما يجده بعض الناس من حرج في بعض الوقائع.

٣. أن الدراسات والأبحاث العلمية أثبتت أن هذا الموضوع لم يلق العناية الكافية من الباحثين، مع كثرة سؤال الناس عنه وطروء النسيان على صيامهم، فكان لابد من إلقاء الضوء عليه من الناحية الشرعية.

(١) بدائع الصنائع (٢/١٣٦).

(٢) كشف الأسرار للنسفي (٢/٤٨٧).

أهداف البحث:

١. دراسة موضوع أثر النسيان على عبادة الصيام، وبيان الأحكام الفقهية المتعلقة بذلك.

٢. بيان يسر الشريعة الإسلامية وأن التيسير ورفع الحرج من مقاصدها الجليلة.

٣. خدمة المجتمع الإسلامي، وإثراء المكتبة الفقهية بالدراسات التأصيلية عمّا يكثر سؤال الناس عنه، وحاجتهم لبيان حكمه.

الدراسات السابقة:

لما عزمت على الكتابة بحثت في المكتبات ودور النشر لعلي أجد من كتب في هذا الموضوع، فوجدت دراسة واحدة بعنوان "الخطأ والنسيان في العبادات" للباحث: عارف أحمد ملهي الحجري، تقع في (٢٢٤) صفحة، ما يتعلق منها بمسائل النسيان في الصيام حدود (٢٠) صفحة، وهي دراسة مفيدة وجيدة، إلا أنها ينقصها الترتيب، وبعض مسائلها لا يبحثها بحثاً فقهياً مقارناً وإنما يكتفي بنقولات عن بعض الفقهاء، ويستعيض بها عن سياق الأدلة ومناقشتها، وأظن أن طول الموضوع وكثرة مسائله هي السبب الداعي لذلك.

منهج البحث:

أولاً: أصور المسألة المراد بحثها قبل بيان حكمها عند الحاجة لذلك؛ ليتضح المقصود من دراستها.

ثانياً: إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق فأذكر حكمها بدليلها مع توثيق الاتفاق من مظانه المعتبرة، وأعني بالاتفاق: اتفاق أصحاب المذاهب المعتبرة.

ثالثاً: إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف فأتبع ما يأتي:

١. تحرير محل الخلاف إذا كان بعض صور المسألة محل خلاف وبعضها محل اتفاق.

٢. ذكر الأقوال في المسألة، وبيان من قال بها من الفقهاء، ويكون عرض الخلاف حسب الاتجاهات الفقهية إلا حينما يقتضي المقام خلاف ذلك.

٣. الاقتصار على المذاهب الفقهية المعتبرة، وإذا لم أقف على المسألة في مذهب ما فأسلك بها مسلك التخريج.

٤. توثيق الأقوال من كتب أهل المذهب نفسه.

٥. بذل الجهد في استقصاء أدلة الأقوال مع بيان وجه الدلالة وذكر ما يرد عليها من مناقشات وما يجاب به عنها إن أمكن.

٦. الترجيح مع بيان سببه، وذكر ثمرة الخلاف إن وجدت.

رابعاً: الاعتماد على أمهات المصادر والمراجع الأصلية في الجمع والتخريج والتحرير والتوثيق.

خامساً: تجنب ذكر الأقوال الشاذة.

سادساً: تخريج الأحاديث وبيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما، فإن كانت فيهما أو في أحدهما، فأكتفي بتخريجها منهما أو من أحدهما.

سابعاً: تخريج الآثار من مصادرها الأصلية.

ثامناً: التعريف بالمصطلحات الغريبة التي ترد في البحث.

تاسعاً: العناية بقواعد اللغة العربية والإملاء وعلامات الترقيم.

عاشراً: التركيز على موضوع البحث وتجنب الاستطراد.

الحادي عشر: تكون الخاتمة عبارة عن أهم النتائج التي توصل لها الباحث والتوصيات التي خرج بها من البحث إن وجدت.

خطة البحث:

تناولت موضوع الدراسة بمقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة:

- **التمهيد:** حقيقة النسيان، وفيه ثلاثة مطالب:
  - **المطلب الأول:** تعريف النسيان لغة واصطلاحاً.
  - **المطلب الثاني:** الفرق بين النسيان وما يشتبه به (السهو، الجهل، الخطأ).
  - **المطلب الثالث:** أثر النسيان على أهلية المكلف.
- **المبحث الأول:** أثر النسيان على نية الصيام، وفيه مطلبان:
  - **المطلب الأول:** أثر النسيان على نية صيام الفريضة، وفيه مسألتان:
    - **المسألة الأولى:** أثر نسيان تبييت النية أول صيام رمضان.
    - **المسألة الثانية:** أثر نسيان تبييت النية في أثناء صيام رمضان.

- **المطلب الثاني:** أثر النسيان على نية صيام النافلة.

■ **المبحث الثاني:** أثر النسيان على مفسدات الصيام، وفيه ثلاثة مطالب:

- **المطلب الأول:** أثر النسيان على ترك الإمساك عن الأكل والشرب.
- **المطلب الثاني:** أثر النسيان على صيام المجامع ناسياً.
- **المطلب الثالث:** أثر النسيان على ابتلاع ما يتبقى من الطعام بين الأسنان.

■ **المبحث الثالث:** أثر النسيان على قضاء رمضان.

■ **الخاتمة،** وفيها أبرز ما توصلت إليه من نتائج.

والله تعالى أسأل التوفيق والسداد، والهداية لكل خير وصواب.

التمهيد

حقيقة النسيان

المطلب الأول: تعريف النسيان لغة واصطلاحاً

أولاً: النسيان لغة:

النسيان -بكسر النون وسكون السين- ضد الذكر والحفظ، ويأتي بمعنى: الترك[1].

قال في «مقاييس اللغة»: "النون والسين والياء أصلان صحيحان: يدل أحدهما على إغفال الشيء، والثاني على ترك شيء"[2].

وهو مصدر من الفعل نسي، يقال: رجلٌ نَسْيانُ -بفتح النون-: كثير النسيان للشيء.

فالنسيان مشترك بين معنيين:

أحدهما: ترك الشيء على ذهول وغفلة، وذلك خلاف الذكر له.

والثاني: الترك على تعمد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنسَوُاْ ٱلۡفَضۡلَ بَيۡنَكُمۡ﴾ (البقرة: ٢٣٧)[3].

والذي يهمنا في هذا البحث هو المعنى الأول.

(١) ينظر: لسان العرب (١٤/ ٢٥٠-٢٥١)، القاموس المحيط، ص: ١٢٨٣، مادة (نسي).

(٢) مقاييس اللغة، ص: ١٠٢٤، مادة (نسي).

(٣) المصباح المنير، ص: ٤٩٤، مادة (نسا).

ثانياً: النسيان اصطلاحاً:

ذهب بعض العلماء إلى أن النسيان لا يحتاج إلى تعريف؛ فهو أمر بدَهي "فإن كل عاقل يعقل النسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش"(١).

في حين ذهب الأكثر إلى تعريف النسيان بما يميزه عن غيره، ولهم في ذلك عدة أقوال، منها:

أن النسيان: "معنى يعتري الإنسان بدون اختياره، فيوجب الغفلة عن الحفظ"(٢).

وقيل هو: "عدم الاستحضار للشيء وقت الحاجة "(٣).

وقيل: هو "عدم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة"(٤).

وقيل: "هو جهل الإنسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بأمور كثيرة لا بآفة"(٥).

وقيل: "هو الغفلة عن معلوم في غير حالة السِّنَة"(٦).

وهذه التعريفات كما يتضح منها متقاربة في المعنى، وإن اختلفت ألفاظها، والله أعلم.

(١) كشف الأسرار، عبدالعزيز البخاري (٢٧٦/٤)، جامع الأسرار في شرح المنار (١٢٧٠/٤).

(٢) كشف الأسرار (٢٧٦/٤)، جامع الأسرار (١٢٧٠/٤).

(٣) تيسير التحرير (٢٦٣/٢)، غمز عيون البصائر (٢٤٧/١).

(٤) شرح التلويح على التوضيح (٣٥٣/٢).

(٥) كشف الأسرار (٢٧٦/٤)، جامع الأسرار (١٢٧٠/٤).

(٦) التعريفات، ص: ٢٠٢.

المطلب الثاني: الفرق بين النسيان وما يشتبه به

أولاً: السهو:

اختلف العلماء في مسألة التفريق بين النسيان والسهو، فذهب بعضهم إلى أنه لا فرق بينهما؛ لأن اللغة لا تفرق بين النسيان والسهو، وقد ورد النسيان في السنة النبوية بمعناه اللغوي الذي يرادف السهو[1].

جاء في «شرح التلويح على التوضيح»: "وهو -أي النسيان- يسمى ذهولاً وسهواً"[2].

وجاء في «الأشباه والنظائر»: "والمعتمد أن النسيان والسهو مترادفان"[3].

وفي المقابل ذهب بعض العلماء إلى القول بالتفريق بين النسيان والسهو، وقالوا: إن السهو زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة، والنسيان زوال الصورة عن المدركة والحافظة معاً، فيُحتاج في حصولها إلى سبب جديد.

وقيل: السهو غفلة عما كان مذكوراً وما لم يكن مذكوراً، والنسيان عدم ذكر ما كان مذكوراً[4].

---

(١) ينظر: تيسير التحرير (٢٦٣/٢)، حاشية ابن عابدين (٥٣٩/٢)، فتح الغفار بشرح المنار، ص: ٤٥٨، البحر المحيط (٨٠/١).

(٢) شرح التلويح على التوضيح (٣٥٣/٢).

(٣) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٣٣٥.

(٤) ينظر: تيسير التحرير (٢٦٣/٢)، حاشية ابن عابدين (٥٣٩/٢).

وقيل: الناسي إذا ذكَّرته تذكر، والساهي بخلافه[1].

وهذه الفروق فيما يبدو -والله أعلم- لفظية، وقد جاء اللسان الشرعي بخلافها، وهو ما يدل عليه كلام أهل اللغة.

ثانياً: الجهل:

يقصد بالجهل: عدم العلم عمَّا من شأنه العلم[2].

وهو نوعان:

١. جهل مركب: وهو تصور الشيء على غير هيئته، فهو مركب من عدم العلم بالشيء، ومن الاعتقاد الذي هو غير مطابق للواقع.

٢. جهل بسيط: وهو عدم العلم أي انتفاء إدراك الشيء بالكلية[3].

ويشترك الجهل مع النسيان في أنهما إن: "وقعا في ترك مأمور: لم يسقط، بل يجب تداركه، ولا يحصل الثواب المترتب عليه إلا به؛ لعدم الائتمار. أو فعل منهي عنه ليس من باب الإتلاف: فلا شيء فيه، أو فيه إتلاف: لم يسقط الضمان، فإن كان يوجب عقوبة كان شُبهةً في إسقاطها"[4].

ويفترقان من جهتين:

- **الأولى:** أن النسيان لا إثم فيه من حيث الجملة، بخلاف الجهل فمن قصَّر في تعلم الواجب لحقه الإثم.

(١) المصباح المنير، ص: ٢٤١.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٣٣٧، البحر المحيط (٧١/١).

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٣٣٧، البحر المحيط (٧٢/١)، شرح الكوكب المنير (٧٧/١).

(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي (٣٩٤/١).

■ **الثانية:** أن النسيان يطرأ على المكلف ولا حيلة له في ذلك، بخلاف الجهل فإنه يستطيع دفعه بالتعلم[1].

ثالثاً: الخطأ:

عُرف الخطأ بأنه: "فعل يصدر من الإنسان بلا قصد إليه عند مباشرة أمرٍ مقصود سواه"[2].

وقيل: هو كل ما يصدر عن المكلف من قول أو فعل خالٍ عن إرادته، وغير مقترن بقصدٍ منه[3].

ويتفق الخطأ مع النسيان في عدم المؤاخذة ولحوق الإثم، إذ سوى الله بينهما في ذلك، قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (البقرة: ٢٨٦).

كما يتفقان في اعتبارهما عذراً في إسقاط حقوق الله تعالى إذا حصل عن اجتهاد، دون حقوق الآدميين على تفاصيل في ذلك مذكورة في كتب الفقه[4].

ويفترقان من جهتين:

■ **الأولى:** أن فعل المخطئ يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط بخلاف الناسي[5].

(١) ينظر: الفروق للقرافي (٢/٢٧٦)، الفرق (٩٣).

(٢) شرح التلويح على التوضيح (٢/٤١١)، وينظر: كشف الأسرار (٤/٣٨٠)، جامع الأسرار في شرح المنار (٥/١٤٠٤).

(٣) عوارض الأهلية عند علماء أصول الفقه، ص: ٣٩٦.

(٤) ينظر: عوارض الأهلية عند علماء أصول الفقه، ص: ٣٩٨-٣٩٩.

(٥) ينظر: كشف الأسرار (٤/٣٨١)، تيسير التحرير (٢/٣٠٥).

■ **الثانية:** أن فعل المخطئ فيه نوع اختيار وقصد، بخلاف النسيان الذي لا اختيار فيه مطلقاً[1].

المطلب الثالث: أثر النسيان على أهلية المكلف

اتفق العلماء أن خطاب الشرع يتعلق بالعاقل البالغ المسلم المختار، وهو المكلف الذي تتعلق بفعله الأحكام الشرعية سواءً ما تعلق منها بحقوق الله أو ما تعلق بحقوق العباد، ولكن بعد اتفاقهم هذا اختلفوا فيمن اختل فيه وصف من هذه الأوصاف، وهو ما يسمى بعوارض الأهلية.

فالأهلية عند علماء الأصول: صلاحيته -الإنسان- لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه[2].

وهي تنقسم إلى قسمين: أهلية الأداء، وأهلية الوجوب[3].

ويرد على أهلية الأداء عوارض تعرف عند علماء الأصول بعوارض الأهلية.

وتعرف بأنها: خصالٌ وآفاتٌ لها تأثير في الأحكام بالتغيير أو الإعدام[4].

وهذه العوارض قد تكون غير مكتسبة (سماوية) أي: ثابتة من قبل الشارع، وليس للعبد فيها اختيار، ومن ذلك: الصغر،

(١) ينظر: شرح التلويح على التوضيح (٣٤٨/٢)، تبيين الحقائق (١٦٨/٢).

(٢) ينظر: كشف الأسرار (٢٣٧/٤)، شرح التلويح (٣٣٧/٢)، التقرير والتحبير(٢١٢/٢).

(٣) ينظر: شرح التلويح (٣٣٧/٢)، التقرير والتحبير(٢١٢/٢).

(٤) ينظر: شرح التلويح (٣٤٨/٢)، التقرير والتحبير(٢٢٢/٢).

والجنـون، والعته، والنسـيان.

وقـد تكـون العوارض مكتسـبة، وهي: مـا كان للعبد فيهـا اختيار باكتسـابها بمباشـرة أسـبابها كالسـكر أو بالتقاعـد عـن المزيـل كالجهل[1].

فالنسـيان يعتبـر من عـوارض الأهلية السـماوية التـي لا اختيار للعبـد فيهـا، وتؤثـر في تصرفاته حسـب نوع هـذا التصرف.

فـإن كان تصـرف المكلـف متعلقـاً بحـق مـن حقـوق الله تعالى فإن المكلـف معـذور بالنسـيان في الجملـة ولا يلحقـه الإثـم والمؤاخـذة في الآخـرة؛ وذلـك لأن العقوبـة الأخرويـة تعتمـد علـى الإرادة والقصد، وليـس هـذا متوافـراً في حـق الناسـي الذي لـم يصدر منـه تقصير أو إهمـال، قال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (البقرة: ٢٨٦).

وصـح من حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن رسـول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسـيان وما اسـتكرهوا عليه»[2].

أما إذا كان سـبب النسـيان تقصيراً من المكلف فلا يكون معذوراً، كأكل المصلـي في صلاتـه ناسـياً، فإن صلاته تفسـد؛ حيـث إن هيئة الصـلاة مذكرةٌ له مانعةٌ من النسـيان[3].

(١) ينظر: كشف الأسرار (٢٦٣/٤)، شرح التلويح (٣٤٨/٢)، التقرير والتحبير (٢٢٣/٢).

(٢) أخرجـه ابـن ماجه في سـننه، كتـاب الطلاق، باب: طـلاق المكره والناسـي، برقـم (٢٠٧٧)، والبيهقـي في السـنن الكبـرى، كتـاب الإقرار، بـاب من لا يجـوز إقـراره (٨٤/٦)، والحديث حسـنه النـووي في الأربعين، وأطال في ذكر طرقه ابن رجب في شـرحه جامـع العلوم والحكم (٣٦١/٢)، وقـال السـخاوي في المقاصـد، ص(٣٧١): "مجموع هذه الطـرق يظهر أن للحديث أصـلاً". والحديـث صححـه الألبانـي في الإرواء (١٢٣/١)، برقم (٨٢).

(٣) ينظر: كشـف الأسـرار (٢٧٦/٤)، شـرح التلويـح على التوضيـح (٣٥٣/٢)، تيسـير التحرير (٢٦٤/٢).

قال في «كشف الأسرار»: "إنما يصير النسيان عذراً في حق الشرع إذا لم يكن عن غفلة، فأما إذا كان عن غفلة فلا يكون عذراً كما في حق آدم عليه السلام وكنسيان المرء ما حفظه مع قدرته على تذكره بالتكرار، فإنه إنما يقع فيه بتقصيره فيصلح سبباً للعتاب"(١).

أما إن كان تصرف المكلف متعلقاً بحقوق العباد فإن النسيان لا يعتبر عذراً فيها؛ لأن حقوق العباد محترمة ومصونة في الشرع، ومن اعتدى عليها وجب عليه الضمان، فمن أتلف مال غيره أو أكل طعامه ناسياً وجب عليه ضمانه ولم يعذر بنسيانه(٢).

(١) كشف الأسرار (٤/٢٧٧).

(٢) ينظر: كشف الأسرار (٤/٢٧٦)، المذهب في أصول المذهب على المنتخب (٢/٤٣١).

المبحث الأول

أثر النسيان على نية الصيام

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أثر النسيان على نية صيام الفريضة

شرع الله تعالى لعباده الصيام الذي هو إمساك عن المفطرات في وقت محدد من طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس، ولما كان هذا المعنى قد يوجد من الصائم إما عادة أو حميةً أو غير ذلك، كان من شرط صحة الصيام الشرعي ليقع قربة وعبادة أن ينويه الصائم لله تعالى، فلا يصح فرضه ولا نفله إلا بالنية، خاصة إذا كان الصوم غير متعين الوقت شرعاً كصوم النذر والكفارة فإنه يشترط لصحته النية بالإجماع[1].

أما إذا كان الصوم متعين الوقت شرعاً كصوم رمضان فقد ذهب عامة الفقهاء إلى اشتراط النية لصحة الصوم، وخالف في ذلك عطاء وزفر من الحنفية في رواية عنه؛ إذ لم يشترطوا النية في هذه الحالة إذا كان الصائم صحيحاً مقيماً[2]، ولا شك في بُعد هذا الرأي ومخالفته لعموم النصوص الدالة على اشتراط النية للعبادات فضلاً عن النصوص المصرحة باشتراط النية للصيام.

(١) ينظر: المغني (٣٣٣/٤)، الحاوي الكبير (٣٩٧/٣)، المجموع (٣١٨/٦).

(٢) ينظر: المصادر السابقة، بداية المجتهد (١٥٩/٢)، بدائع الصنائع (١٢٥/٢)، فتح القدير (٤٨/٢)، البناية (٥٩٨/٣)، وكان أبو الحسن الكرخي ينكر هذا القول لزفر كما في المبسوط (٦٠/٣).

فإذا ترك الصائم النية في الصوم الواجب المنفرد أو المتتابع كشهر رمضان نسياناً ولم يتذكر إلا بعد طلوع الفجر فلا يخلو الحال: إما أن يكون هذا في أول الصيام، وإما أن يكون في أثنائه، وفي كلا الحالين هذا مما جرى فيه الخلاف بين الفقهاء -رحمهم الله- وبيان ذلك في المسألتين الآتيتين:

المسألة الأولى: أثر نسيان تبييت النية في أول الصيام الواجب:

إذا نسي الصائم تبييت النية في أول أيام الصوم الواجب كشهر رمضان أو قضائه أو النذر أو الكفارة، فقد اختلف أهل العلم في صحة الصيام بناءً على اختلافهم في اشتراط تبييت النية، وذلك على قولين:

القول الأول: أن صومه فاسد ولا يصح أن يأتي بها نهاراً.

وهذا هو قول المالكية[1]، والشافعية[2]، والحنابلة[3].

القول الثاني: أن صومه صحيح ويجزئه أن يأتي بالنية نهاراً.

وهذا قول الحنفية[4]، والظاهرية[5].

(١) ينظر: المدونة (٣٠٨/١)، النوادر والزيادات (١٥/٢)، مواهب الجليل (٣٣٦/٣)، الذخيرة (٤٩٨/٢).

(٢) ينظر: نهاية المطلب (٧/٤)، الحاوي الكبير (٤٠٠/٣)، المجموع (٣١٥/٦).

(٣) ينظر: المغني (٣٣٤/٤)، الإنصاف (٣٩٢/٧)، كشاف القناع (٩٧٢/٣)، الفروع (٤٥١/٤).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (١٢٩/٢)، تبيين الحقائق (١٤٩/٢)، البناية (٥٩٨/٣)، مع العلم أن الحنفية يقيدون وقت النية إلى ما قبل الزوال.

(٥) ينظر: المحلى (١١٢/٦).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

- الدليل الأول: حديث حفصة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «من لم يُبيِّت الصيام قبل الفجر فلا صيام له»[1].

وجه الدلالة:

أن من لم يبيت نية الصيام قبل الفجر يكون قد فاته جزء من النهار فلم يصح؛ لنفي الخبر صحة الصوم لمن لم ينو قبل الفجر[2].

- الدليل الثاني: أن النية عند ابتداء عبادة الصيام شرط لصحته كسائر المأمورات، فيجب أن لا يجزئ الصوم متى ما مضى بعض اليوم عارياً عنها كالصلاة[3].
- الدليل الثالث: أنه صوم يوم واجب، فوجب أن يكون تقديم النية من الليل شرطاً له قياساً على صوم الكفارة والقضاء[4].

(١) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصيام، باب النية في الصوم برقم (٢٤٥٤)، والترمذي في كتاب الصوم، باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل برقم (٧٣٠)، والنسائي في الصيام، باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة برقم (٢٣٣١)، وابن ماجه في الصيام، باب ما جاء في فرض الصوم من الليل، برقم (١٧٢٤)، والإمام أحمد في المسند برقم (٢٦٤٥٧)، والحديث تُكلم في إسناده كثيراً حيث رجح الإمام أحمد والبخاري والترمذي والنسائي وقفه على حفصة وابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ خلافاً لابن خزيمة (١٩٣٣)، والبيهقي في السنن الكبرى (٢٠٢/٤)، وابن حزم في المحلى (١١٣/٦)، والنووي في المجموع (٣٠١/٦)، حيث حكموا برفع الحديث، وجعلوا ما صح من روايات الوقف مقوية للرفع.
ينظر: فتح الباري (١٨٢/٤)، نصب الراية (٤٣٣/٢)، الإرواء (٢٥/٤).

(٢) ينظر: الإشراف (٢٢٥/٢)، الحاوي الكبير (٤٠١/٣).

(٣) ينظر: الإشراف (٢٢٥/٢)، المجموع (٣١٥/٦)، المنثور في القواعد (٢٧٢/٣)، كشاف القناع (٩٧١/٣).

(٤) ينظر: الإشراف (٢٢٥/٢)، المجموع (٣١٩/٦)، المغني (٣٣٥/٤)، الحاوي الكبير (٤٠١/٤).

نوقش هذا الدليل:

بأن القياس لا يصح لوجود الفارق؛ لأن أيام رمضان متعين صيامها لرمضان خاصة ولا يصح صيام غيره فيها، بخلاف سائر الأيام فليست متعينة لصيام القضاء أو الكفارة فلزم تعيينها بالنية[1].

يمكن أن يجاب:

بأن هذا الفارق غير مؤثر؛ لأن الجامع بين صيام رمضان وصيام القضاء أو الكفارة هو كونه صياماً واجباً، وما ذكروه من تفريق لا دليل عليه، بل دلت السنة النبوية على اشتراط تبييت النية من الليل لكل صوم، واستثني صومُ النافلة بدليل خاص، فبقي كل صوم واجب على الأصل.

أدلة القول الثاني:

- الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ١٨٧).

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٢/١٣٠).

وجه الدلالة: أن الله تعالى أباح الأكل والشرب والجماع في ليالي رمضان إلى طلوع الفجر، ثم أمر بالصيام بعد ذلك بكلمة ﴿ثُمَّ﴾ وهي للتراخي، فكان أمراً بالصوم متراخياً عن أول النهار، والأمر بالصوم أمرٌ بالنية، فيصير أمراً بالصوم بنية متأخرة عن أول النهار[1].

يمكن أن يناقش هذا الدليل:

بأن ما ذكروه يجري في صوم القضاء والكفارة، وهم يشترطون فيها تبييت النية قبل الفجر، فلا فرق بينها وبين صوم رمضان، إذ الكل صوم واجب، والآية عامة في كل صوم واجب.

- الدليل الثاني: ما جاء في الصحيحين من حديث سلمة بن الأكوع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: بعث رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رجلاً من أسلم يوم عاشوراء فأمره أن يؤذن في الناس: «من كان لم يصمْ فليصمْ، ومن كان أكل فليتم صيامه إلى الليل».

وفي رواية: «من كان أصبح صائماً فليتم صومه، ومن كان أصبح مفطراً فليتم بقية يومه»[2].

وجه الدلالة: أن صوم يوم عاشوراء كان واجباً، وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان مفطراً بالصوم

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١٢٩/٢)، تبيين الحقائق (١٤٩/٢).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الصوم، باب إذا نوى بالنهار صوماً، برقم (١٩٢٤)، ومسلم في صحيحه في كتاب الصيام، باب من أكل في عاشوراء فليكفَّ بقية يومه، برقم (٢٦٦٣) واللفظ لمسلم.

بداية من النهار، فدل على جواز ذلك في كل صوم واجب[1].

قال في «المحلى»: "فكان هذا حكم صوم الفرض، وما نبالي بنسخ فرض صوم عاشوراء، فقد أحيل صوم رمضان أحوالاً...، وإنما نزل هذا الحكم فيمن لم يعلم بوجوب الصوم عليه، وكل من ذكرنا من ناسٍ أو جاهل أو نائم لم يعلموا وجوب الصوم عليهم، فحكمهم كلهم هو الحكم الذي جعله رسول الله ﷺ من استدراك النية في اليوم المذكور متى ما علموا بوجوب صومه عليهم، وسمى من فعل ذلك صائماً، وجعل فعله صوماً"[2].

نوقش هذا الدليل من وجهين:

- الوجه الأول: أن صوم عاشوراء لم يكن واجباً وإنما كان سنة متأكدة كما دل عليه حديث معاوية[3].
- الوجه الثاني: لو سلمنا بأنه كان واجباً فإنه يقال: إن ابتداء فرضه عليهم من حين بلغهم وحينئذٍ وجبت عليهم العبادة، ولم يخاطبوا بما تقدم قبله كأهل قباء في استقبال الكعبة، فإن استقبالها بلغهم في أثناء الصلاة

(١) ينظر: تبيين الحقائق (١٤٩/٢) مع حاشية الشلبي، فتح باب العناية (١٥٧/٢)، البناية (٦٠٣/٣)، المحلى (١١٣/٦).

(٢) المحلى (١١٤/٦).

(٣) حديث معاوية جاء أنه خطب الناس بالمدينة فقال: «هذا يوم عاشوراء، ولم يكتب الله عليكم صيامه...»، والحديث أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب صيام يوم عاشوراء برقم (٢٠٠٣)، ومسلم في الصيام، باب فضل صيام يوم عاشوراء، برقم (٢٦٤٨).

فاستداروا وهم فيها وأجزأتهم صلاتهم حيث لم يبلغهم الحكم إلا حينئذٍ[1].

- الدليل الثالث: القياس على صيام النفل، فإنه يجوز بنية من النهار، بجامع أن كلا منهما صوم يوم وقته واحد، فيتوقف الإمساك في أوله على النية المتأخرة المقترنة بأكثره[2].

وأجيب عنه: بأن القياس على صوم التطوع لا يصح؛ لوجود الفارق من وجهين:

- الوجه الأول: أن التطوع يصح الإتيان به في النهار بشرط عدم تناول المفطرات في أوله.

ففي حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: دخل عليَّ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذات يوم فقال: «هل عندكم شيء؟» قلت: لا، قال: «فإني إذاً صائم»[3].

- الوجه الثاني: أن التطوع مبني على التخفيف تكثيراً له، فإنه قد يبدو له الصوم في النهار، فاشتراط النية في الليل يمنع ذلك، فسامح الشرعُ فيها كمسامحته في ترك القيام في صلاة التطوع، وترك الاستقبال فيها في السفر تكثيراً له بخلاف الفرض[4].

(١) ينظر: الحاوي الكبير (٤٠١/٣)، المجموع (٣١٩/٦)، المغني (٣٣٥/٤)، شرح النووي لصحيح مسلم (٢٥٥/٦).

(٢) ينظر: البناية (٦٠٥/٣)، تبيين الحقائق (١٥٠/٢)، الحاوي الكبير (٤٠١/٣).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الصيام، باب جواز النافلة بنية من النهار، برقم (٢٧٠٧).

(٤) ينظر: المغني (٣٣٥/٤)، الحاوي الكبير (٤٠٢/٣)، المجموع (٣١٩/٦).

الترجيح:

الذي يترجح لي -والله أعلم بالصواب- في هذه المسألة هو القول الأول القاضي بعدم صحة صيام من نسي النية في أول أيام الصيام الواجب، وأن الإتيان بها في النهار بعد تذكرها لا يجزئ ويجب القضاء؛ لقوة أدلة هذا القول، وضعف أدلة القائلين بصحة الصيام وورود المناقشة عليها، خاصة وأن صوم رمضان من أركان الدين، فيجب الاحتياط في أدائه، وهذا يقتضي اشتراط تبييت النية قبل الفجر.

المسألة الثانية: أثر نسيان تبييت النية في أثناء أيام الصيام الواجب:

هذه المسألة خاصة بالنسيان الواقع في أثناء الصيام المتتابع كنسيان تبييت النية في اليوم الثاني أو الثالث من رمضان أو صيام كفارة الظهار، ولا يدخل فيها ما لو سافر في نهار رمضان ثم بعد إقامته نسي تبييت نية صيام اليوم الأول بعد الإقامة، لكونه لم يسبق بنية فيكون كنسيان تبييت نية اليوم الأول فيلحق بالمسألة الأولى.

والحكم في هذه المسألة مبنيٌّ على اختلاف الفقهاء في مسألة: (نية الصيام لكل يوم)، فقد اختلف الفقهاء في اشتراط تبييت النية لكل يوم من الصيام الواجب المتتابع كشهر رمضان ونحوه، ويعود سبب الخلاف في هذه المسألة إلى اختلافهم في صوم شهر رمضان: هل يعتبر عبادة واحدة فتكفي فيه نية واحدة، أم يعتبر عبادات فيكون لكل يوم نية[1].

(١) ينظر: الفواكه الدواني (٤٤٥/١)، حاشية العدوي على شرح الخرشي (٢٨/٣).

القول الأول: يجزئ نية واحدة لجميع الشهر إذا نوى صومه، ما لم يقطع التتابع لأجل مرض أو سفر أو حيض ونحوه فإنه لابد من تجديد النية.

وهو قول زفر من الحنفية[1]، ومذهب المالكية[2]، ورواية عند الحنابلة[3].

القول الثاني: يشترط لكل يوم نية مفردة.

وهذا مذهب الحنفية[4]، والشافعية[5]، والمشهور في مذهب الحنابلة[6].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

- الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ (البقرة: ١٨٥).

وجه الدلالة: أن الأمر بالصيام في الآية تناول صوماً واحداً وهو صوم الشهر[7]، فدل على إجزاء نية واحدة لجميع الشهر متى ما نوى ذلك.

(١) ينظر: المبسوط (٦٠/٣)، فتح باب العناية (١٥٦/٢)، حاشية ابن عابدين (٣٤٤/٣).

(٢) ينظر: الإشراف (٢٢٦/٢)، مواهب الجليل (٣٣٨/٣)، الفواكه الدواني (٤٤٥/١).

(٣) ينظر: المغني (٣٣٧/٤)، الفروع (٤٥٣/٤)، الإنصاف (٣٩٥/٧).

(٤) ينظر: المبسوط (٦٠/٣)، بدائع الصنائع (١٢٧/٢)، حاشية ابن عابدين (٣٤٤/٣).

(٥) ينظر: الحاوي الكبير (٤٠٠/٣)، المجموع (٣١٩/٦)، البيان (٤٨٩/٣).

(٦) ينظر: المغني (٣٣٧/٤)، الفروع (٤٥٣/٤)، الإنصاف (٣٩٥/٧)، كشاف القناع (٩٧١/٣).

(٧) ينظر: بدائع الصنائع (١٢٨/٢)، كفاية الطالب الرباني (٥٥٤/١).

- الدليل الثاني: أن كل عبادة يجب تتابعها تكفي فيها نية واحدة، كركعات الصلاة وأفعال الحج[1].

نوقش هذا الدليل: بأنه قياس مع الفارق، فإن الصلاة بمجموعها عبادة واحدة، وكل ركعة تفسدُ بفساد ما قبلها أو بعدها من الركعات، وكذا أركان الحج أيضاً[2].

أجيب: بأن هذا إنما يلزم في العبادة التي يتوقف آخرها على أولها كالصلاة، أما الصيام فلا[3].

- الدليل الثالث: أنه نوى الصوم في زمن يصلح جنسه لنية الصوم، فجاز كما لو نوى كل يوم في ليلته[4].
- الدليل الرابع: أن صوم شهر رمضان عبادة واحدة كالصلاة، فتجزئ فيه نية واحدة لجميعه[5].

نوقش هذا الدليل: بعدم التسليم، بل كل يوم منه عبادة مستقلة؛ لأن فساد يومٍ لا يتعدى إلى غيره[6].

(١) ينظر: شرح الخرشي (٣/٢٨).

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين (٣/٣٤٤)، البيان (٣/٤٨٩).

(٣) ينظر: حاشية العدوي على شرح الخرشي (٣/٢٨).

(٤) ينظر: الإشراف (٢/٢٢٧)، المغني (٤/٣٣٧).

(٥) ينظر: بدائع الصنائع (٢/١٢٨)، فتح باب العناية (٢/١٥٦)، الكافي (٢/٢٣٥)، المجموع (٦/٣٢٠).

(٦) ينظر: بدائع الصنائع (٢/١٢٨).

أدلة القول الثاني:

- الدليل الأول: حديث حفصة رضي الله عنها أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له»[1].

وجه الدلالة: أن ظاهر الحديث يدل على أنه لابد من تبييت النية لكل يوم[2].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال: بأن من قال بإجزاء نية واحدة لجميع الشهر من أوله يوجب استصحاب النية طيلة أيام الشهر وعدم قطعها، فإن قطعها بفطر لأي عذر وجب تجديد النية.

- الدليل الثاني: أن كل يوم عبادة مستقلة تحتاج إلى نية، بدليل أنه لا يفسد يوم بفساد يوم آخر، ويتخللها ما ينافيها[3].

يمكن أن يناقش هذا الدليل: بما تقدم في مناقشة الدليل الأول: وهو أن استصحاب نية الصيام التي نواها أول الشهر تكفي ما لم يقطعها، ولا نحتاج إلى تجديدها لكل يوم.

- الدليل الثالث: أنه صوم يوم واجب، فيجب أن يكون من شرطه تقدم النية من ليلته كاليوم الأول[4].

(١) تقدم تخريجه، ص:٢٥١.

(٢) ينظر: مغني المحتاج (٦٢١/١)، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج (٤٦١/٣).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع (١٢٨/٢)، المجموع (٣٢٠/٦)، التهذيب (١٤٢/٣)، البيان (٤٨٩/٣)، المغني (٣٣٧/٤)، كشاف القناع (٩٧١/٣).

(٤) ينظر: الحاوي الكبير (٤٠٢/٣).

يمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن القياس على اليوم الأول لا يصح؛ لأنه لا تتقدمه نية يمكن استصحابها، بخلاف اليوم الثاني وما بعده.

- الدليل الرابع: "أنه صومٌ واجب، فوجب أن ينوي كل يوم من ليلته، كالقضاء"(١).

يمكن أن يناقش هذا الدليل: بأن القياس على القضاء لا يصح؛ لعدم وجوب التتابع فيه، فلذا وجب لكل يوم نية مستقلة بخلاف الصوم المتتابع كشهر رمضان ونحوه.

الترجيح:

الذي يترجح لي في هذه المسألة -والله أعلم- هو القول الأول القاضي بإجزاء نية واحدة لجميع شهر رمضان وما كان نحوه من صيام متتابع ما لم يقطعه بفطر لعذر؛ لقوة أدلة هذا الرأي، وورود المناقشة على أدلة القول الثاني، "ولأن المسلمين جميعاً لو سألتهم لقال كل واحد منهم: أنا ناوٍ من أول الشهر إلى آخره، وعلى هذا فإذا لم تقع النية في كل ليلة حقيقة فهي واقعة حكماً؛ لأن الأصل عدم قطع النية...، وهذا القول هو الذي تطمئن إليه النفس، ولا يسع الناس العمل إلا عليه"(٢).

وعليه فلا شيء على من نسي تبييت النية في أثناء أيام الصوم الواجب المتتابع.

(١) المغني (٤/٣٣٧).

(٢) الشرح الممتع (٦/٣٥٦).

المطلب الثاني: أثر النسيان على نية صيام النافلة

إذا تـرك الصائـم النية في صوم النافلة نسـياناً ولـم يتذكرها إلا في النهـار، فهـل يجزئـه الإتيان بها ويتـم صيامه أم لا؟

هـذا مبني على اختلاف الفقهاء في حكم تأخير الإتيان بالنية إلى النهار في صوم النافلة، فقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يصح الإتيان بالنية في النهار، ويتم صومه.

وهذا المذهب عند الحنفية(١)، والشافعية(٢)، والحنابلة(٣).

القول الثاني: لا يصح الإتيان بالنية نهاراً، ويفسد صومه.

وهذا مذهب المالكية(٤)، والظاهرية(٥)، وبعض الشافعية(٦).

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

- الدليـل الأول: حديث عائشـة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: "دخـل عليَّ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذات يـوم فقـال: «هـل عندكـم شـيء؟» فقلنـا: لا، فقـال: فإنـي إذن صائم"(٧).

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١٢٨/٢)، فتح باب العناية (١٥٦/٢)، حاشية ابن عابدين (٣٤١/٣).

(٢) ينظر: الحاوي الكبير (٤٠٥/٣)، المجموع (٣٢١/٦)، البيان (٤٩٥/٣).

(٣) ينظر: المغني (٣٤٠/٤)، الفروع (٤٥٧/٤)، الإنصاف (٤٠٣/٧).
ومما يجدر التنبيه عليه أن المعتمد عند فقهاء الحنفية والشافعية تقييد وقت النية إلى نصف النهار، بخلاف الحنابلة فقد أجازوا الإتيان بها قبل الزوال وبعده.

(٤) ينظر: الإشراف (٢٢٤/٢)، عقد الجواهر الثمينة (٢٥١/١)، التوضيح (٣٩٦/٢).

(٥) ينظر: المحلى (١١٦/٦).

(٦) ينظر: المجموع (٣٠٦/٦)، البيان (٤٩٥/٣).

(٧) تقدم تخريجه، ص: ٢٥٥.

وجه الدلالة من هذا الحديث من أوجه ثلاثة:

- الوجه الأول: أن التماسه الطعام إنما كان لأنه كان مفطراً، إذ لو كان صائماً ما التمس طعاماً.
- الوجه الثاني: أن الظاهر من قوله: «إني إذن صائم» أنه إنما صام لفقد الطعام، فدل على حدوث النية.
- الوجه الثالث: أن لفظة (إذن) الواردة في الخبر تفيد في لغة العرب الابتداء والاستئناف للشيء[1].

نوقش هذا الدليل: بأن سؤال النبي ﷺ للطعام يُحتمل أنه كان لضعفه عن الصوم فاحتاج إلى الفطر، فلما لم يجد بقي على صيامه.

ثم إن هذا الحديث ليس فيه أن رسول الله ﷺ لم يكن قد نوى الصيام من الليل، ولا أنه أصبح مفطراً ثم نوى الصوم بعد ذلك[2].

أجيب: بأن هذا تأويل بعيد[3]، بدليل بحثه عن الطعام، وقوله (إني إذن) التي تفيد الابتداء والاستئناف للشيء في لغة العرب.

ويؤكد ذلك ما روي عن جماعة من الصحابة صراحة أنهم أصبحوا مفطرين ثم أحدثوا النية في النهار، وسيأتي في الدليل الثالث.

(١) ينظر: الحاوي الكبير (٤٠٦/٣)، البيان (٤٩٦/٣).

(٢) ينظر: المحلى (١١٨/٦)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٢١٨/٣)، القبس (٧٥/٩).

(٣) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (٢٧٦/٨).

- الدليل الثاني: حديث سلمة بن الأكوع رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في شأن صيام يوم عاشوراء وفيه: «أذن في الناس أن من أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم، فإن اليوم يومُ عاشوراء»[1].

وجه الدلالة: أن صيام عاشوراء كان نافلة، وأمرهم رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالصيام من النهار، ولم يأمرهم بالقضاء، فدل على صحة نية صيام التطوع من النهار[2].

يمكن أن يناقش هذا الدليل:

بعدم التسليم بأن صيام يوم عاشوراء كان نافلة، بل كان واجباً في حقهم ونُسخ وجوبه بصيام رمضان.

- الدليل الثالث: أن هذا هو المروي عن عامة الصحابة، فقد صح عنهم الإتيان بالنية لصيام النافلة في النهار[3]، فمن ذلك:
  - ما جاء عن أم الدرداء قالت: كان أبو الدرداء يغدونا أحياناً، فيجيء فيسأل الغداء، فربما لم يوافقه عندنا فيقول: إني إذن صائم، وفي رواية: «لا يمر هذا اليوم فيصومه، وقد أصبح مفطراً»[4].
  - وعن أبي الأشعث قال: كان معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يأتي

(١) تقدم تخريجه، ص: ٢٥٣.

(٢) ينظر: الحاوي الكبير (٤٠٦/٣)، المغني (٣٤٠/٤).

(٣) ينظر: فتح الباري (١٨٠/٤)، المحلى (١١٧/٦)، كشاف القناع (٩٧٤/٣).

(٤) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الصيام، باب من كان يدعو بغدائه فلا يجد، فيفرضُ الصوم، برقم (٩٢٠٢)، ومصنف عبدالرزاق، كتاب الصيام، باب إفطار التطوع وصومه إذا لم يبيّته، برقم (٧٧٧٤)، و (٧٧٧٦)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصيام، باب المتطوع يدخل في الصوم بنية النهار قبل الزوال (٢٠٤/٤) وسنده صحيح.

أهله بعد ما يُضحي فيسألهم فيقول: عندكم شيء؟ فإذا قالوا: لا، صام ذلك اليوم[1].

- وعن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن أبا طلحة كان يأتي أهله فيقول: هل من غداء؟ فإن قالوا: لا، قال: فإني صائم[2].
- وعن حذيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: من بدا له الصيام بعد ما تزول الشمس فليصُم[3].
- وجاء أن أبا هريرة وأبا طلحة كانا يصبحان مفطرين، فيقولان: هل من طعام؟ فيجدانه أو لا يجدانه، فيتمان ذلك اليوم[4].

■ الدليل الرابع: القياس على الصلاة، فإن الصلاة يخفَّفُ نفلُها عن فرضها، فلا يشترط القيام لنفلها، ويجوز في السفر على الراحلة إلى غير القبلة، فكذلك الصيام[5].

أدلة القول الثاني:

■ الدليل الأول: حديث حفصة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له»[6].

---

(١) مصنف ابن أبي شيبة برقم (٩٢٠٣) وفي سنده ضعف.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة برقم (٩٢٠١)، ومصنف عبدالرزاق برقم (٧٧٧٧) وسنده صحيح.

(٣) مصنف عبدالرزاق برقم (٧٧٨٠)، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصيام، باب من دخل في صوم التطوع بعد الزوال (٢٠٤/٤)، عن معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من فعله.

(٤) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة برقم (٩٢٠٠)، مصنف عبدالرزاق برقم (٧٧٨١)، المحلى (١١٧/٦) وسنده صحيح.

(٥) ينظر: المغني (٣٤١/٤)، الحاوي الكبير (٤٠٦/٣)، التهذيب في فقه الإمام الشافعي (١٤١/٣).

(٦) تقدم تخريجه، ص: ٢٥١.

وجه الدلالة: أن الحديث عامٌ في اشتراط تبييت النية من الليل سواء كان الصيام فرضاً أو نفلاً [1].

ونوقش هذا الدليل: بأنه مخصوص بحديث عائشة المتقدم في الدليل الأول الذي فيه أنه نوى الصيام من النهار[2].

- الدليل الثاني: أن الصوم عبادة من شرط صحتها النية، فوجب أن يستوي نفلها وفرضها في وقت النية، كالصلاة والحج[3].

نوقش هذا الدليل: بأنه قياس فاسد لمخالفته الأحاديث والآثار الواردة في المسألة. ثم إن القياس على الصلاة لا يصح من جهة أن نية الصيام لما جاز تقديمها عن بداية العبادة جاز تأخيرها، وليس كذلك الصلاة[4].

الترجيح:

الذي يترجح لي في هذه المسألة -والله أعلم- هو القول الأول القاضي بصحة الإتيان بالنية نهاراً في صيام النافلة، فإذا نسي الصائم تبييت النية في صيام النافلة جاز له الإتيان بها متى ما تذكرها في النهار ويصح صومه؛ لقوة أدلة هذا الرأي، وفي المقابل ورود المناقشة على أدلة الرأي الآخر.

(١) ينظر: الاستذكار (٧٧/٩)، القبس (٧٤/٩)، التوضيح (٣٩٦/٢).

(٢) ينظر: الحاوي الكبير (٤٠٦/٣)، تبيين الحقائق (١٥٠/٢)، المغني (٣٤١/٣).

(٣) ينظر: الإشراف (٢٢٦/٢).

(٤) ينظر: الحاوي الكبير (٤٠٦/٣).

المبحث الثاني

أثر النسيان على مفسدات الصيام

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أثر النسيان على ترك الإمساك عن الأكل والشرب

من المعلوم أن الصيام يوجب الإمساك عن الأكل والشرب من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، لكن لو أن الصائم أكل أو شرب ناسياً فما حكم صومه؟

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على أقوال ثلاثة:

القول الأول: صحة صوم من أكل أو شرب ناسياً، ولا شيء عليه.

وهذا مذهب الحنفية[1]، والمذهب عند الشافعية[2]، والحنابلة[3]، والظاهرية[4].

القول الثاني: فساد صوم من أكل أو شرب ناسياً وعليه القضاء.

وهذا مذهب المالكية[5].

القول الثالث: يفسد الصوم بأكل الكثير دون القليل.

وهذا وجه عند الشافعية[6].

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١٣٥/٢)، فتح القدير (٦٢/٢)، البناية (٦٣٦/٣).

(٢) ينظر: نهاية المطلب (٢٧/٤)، التهذيب (١٦٣/٣)، البيان (٥٠٩/٣).

(٣) ينظر: المغني (٣٦٧/٤)، الفروع (١٢/٥)، الإنصاف (٤٢٤/٧).

(٤) ينظر: المحلى (١٥٣/٦).

(٥) ينظر: المدونة (٣٠٨/١)، الإشراف (٢٥٢/٢)، الكافي لابن عبد البر، ص: ١٢٥.

(٦) ينظر: التهذيب (١٦٤/٣)، المجموع (٣٥٢/٦)، مغني المحتاج (٦٢٩/١).
وجعلوا حد الكثير: ثلاث لقم.

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

- الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (الأحزاب: ٥)، وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٥).

وجه الدلالة من هذه الآيات:

أن الله تعالى أبان عدم المؤاخذة بالنسيان والخطأ؛ إذ النسيان ليس من كسب القلب، وهذه قاعدة من قواعد الشريعة، فإذا نسي فأكل أو شرب الصائم فلا شيء عليه ويتم صيامه[1].

- الدليل الثاني: حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «إن الله تعالى وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[2].

وجه الدلالة: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أوضح أن الله تعالى قد تجاوز عن هذه الأمة الخطأ والنسيان والإكراه؛ تيسيراً عليهم ورحمة بهم، وهو عام يشمل بعمومه من أكل أو شرب ناسياً صومه[3].

(١) ينظر: المحلى (١٥٣/٦)، فتح الباري (٢٠١/٤)، الشرح الممتع (٣٨٥/٦).

(٢) تقدم تخريجه، ص:٢٤٧.

(٣) ينظر: المحلى (١٥٣/٦)، تبيين الحقائق (١٦٧/٢)، الحاوي الكبير (٤٣١/٣)، كشاف القناع (٩٧٩/٣).

■ الدليل الثالث: حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «إذا نسي فأكل أو شرب فليُتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه»[1].

وفي رواية بلفظ أعم: «من أفطر في شهر رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة»[2].

وجه الدلالة: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بيَّن صحة صوم من أكل أو شرب ناسياً بقوله: «فليتم صومه»؛ لأن أمره بالإتمام يدل على أنه لم يفطر، بل الرواية الأخرى للحديث صريحة في صحة الصيام وعدم لزوم القضاء.

كما أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم ينسب الفعل إلى الفاعل بل إلى الله تعالى؛ وذلك لأنه لم يقصد المخالفة وارتكاب المعصية[3].

نوقش هذا الدليل: بأن الحديث محمول على أن المراد به نفي الإثم عنه، أما القضاء فيجب لأنه لم يتعرض له[4].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الصوم، باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً برقم (١٩٣٣)، ومسلم في صحيحه في كتاب الصيام، باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر، برقم (٢٧٠٩).

(٢) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه، كتاب الصوم، باب ذكر إسقاط القضاء والكفارة عن الآكل والشارب في الصيام إذا كان ناسياً لصيامه، برقم (١٩٩٠)، وابن حبان في صحيحه بترتيب ابن بلبان، كتاب الصوم، باب قضاء الصوم، برقم (٣٥٢١)، والحاكم في المستدرك (٥٩٥/١)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، والحديث صححه ابن حجر في بلوغ المرام، ولعله لأجل طرقه ومتابعاته الكثيرة التي بعضها في الصحيحين. ينظر: شرح أحاديث الصيام من كتاب بلوغ المرام، ص: ١٥٠.

(٣) ينظر: الحاوي الكبير (٤٣١/٣)، إحكام الأحكام (٢٩٥/٣)، الشرح الممتع (٣٨٥/٦).

(٤) ينظر: القبس (٢٨١/٩)، الذخيرة (٥٢١/٢)، المفهم (٢٢١/٣).

أجيب عنه: بعدم التسليم بأن الحديث لم يتعرض للقضاء، بل قوله: «فليتم صومه» يدل على صحة الصوم، فقد سماه صائماً، والمقصود به الصوم الشرعي الذي يسقط القضاء[1].

على أن الروايات الأخرى للحديث خارج الصحيحين جاءت صريحة بإسقاط القضاء والكفارة، ولذا علق بعض فقهاء المالكية القول بعدم القضاء على ثبوتها[2]، وهي كذلك إن شاء الله تعالى.

- الدليل الرابع: أن الصوم عبادة ذات تحليل وتحريم، فوجب أن يختلف سهو ما يتخللها عن عمده، كالصلاة والحج[3].
- الدليل الخامس: أن النسيان في باب الصوم مما يكثر وجوده ولا يمكن دفعه إلا بحرج ومشقة، فعُفي عنه دفعاً للحرج[4].

أدلة القول الثاني:

- الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ (البقرة: ١٨٧).

وجه الدلالة: أن من أكل أو شرب ناسياً لم يتم صومه، فوجب عليه القضاء[5].

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١٣٦/٢)، المحلى (١٥٣/٦)، فتح الباري (١٩٩/٤).

(٢) منهم ابن العربي في القبس (٢٨٢/٩)، والقرطبي في المفهم (٢٢١/٣).

(٣) ينظر: المغني (٣٦٨/٤).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (١٣٦/٢)، تبيين الحقائق (١٦٧/٢).

(٥) ينظر: الإشراف (٢٥٣/٢)، المعونة (٢٩٣/١).

نوقش هذا الدليل: بأن من قواعد الشريعة العفو عن الخطأ والنسيان والإكراه، وهذه الآية تحمل على حالة انتفاء الإتمام عمداً؛ لأن الإتمام فعل اختياري، فيكون ضده المفوِّت له كذلك، والنسيان ليس باختياري فلا يفوته[1].

- الدليل الثاني: أن كل فعل لا يصح الصوم مع شيء من جنسه عمداً، لا يصح حال السهو، كترك النية[2].

نوقش: بأن النية لا يعد تركها فعلاً، بل هي ركن في الصوم لا تسقط بالسهو، بخلاف المبطلات[3].

- الدليل الثالث: أن الإمساك عن المفطرات أحد ركني الصوم، فكما أن الأركان في الصلاة لا تسقط بالسهو وتبطل الصلاة، فكذا الصيام يبطل ولو كان الإفطار نسياناً[4].

نوقش: بأن هذا قياس فاسد؛ لأنه في مقابلة النص الصريح بعدم فساد الصوم لمن أكل أو شرب ناسياً وقد تقدم.

وقد روي عن الإمام أبي حنيفة قوله: "لولا قول الناس لقلتُ يقضي، لكنا تركنا القياس بالنص"[5].

(١) ينظر: البناية في شرح الهداية (٦٣٧/٣)، العناية (٦٣/٢).

(٢) ينظر: الإشراف (٢٥٣/٢)، المعونة (٢٩٣/١).

(٣) ينظر: المغني (٣٦٨/٤).

(٤) ينظر: القبس (٢٨١/٩)، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (٢٩٥/٣)، شرح الزرقاني على الموطأ (٢٤٧/٢)، فتح الباري (٢٠٠/٤).

(٥) بدائع الصنائع (١٣٥/٢)، فتح القدير (٦٣/٢).

دليل القول الثالث:

استدل من فرق بين القليل والكثير بأن النسيان مع الكثرة نادر، ولهذا بطلت الصلاة بكثير الكلام ناسياً دون قليله[1].

نوقش هذا الدليل: بأن هذا التفريق بين القليل والكثير مخالف لعموم الحديث الوارد في هذه المسألة، بل إن سبب الحديث قد جاء في حق من أكل كثيراً، وذلك أن امرأة كانت عند النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فأُتي بقصعة من ثريد فأكلت معه، ثم تذكرت أنها كانت صائمة، فقال لها ذو اليدين: "الآن بعدما شبعت؟" فقال لها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أتمي صومك، فإنما هو رزق ساقه الله إليك»[2].

الترجيح:

الذي يترجح لي – والله أعلم– في هذه المسألة هو القول الأول القاضي بصحة صيام من أكل أو شرب ناسياً وأنه لا يجب عليه شيء، لقوة أدلة هذا الرأي وصراحتها في الدلالة، وفي المقابل ضعف أدلة القولين الآخرين وورود المناقشة عليها.

(١) ينظر: المجموع (٣٥٢/٦)، مغني المحتاج (٦٢٩/١).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٦٢٦/٤٤)، برقم (٢٧٠٦٩) وضعف إسناده محققو المسند.

المطلب الثاني: أثر النسيان على صيام المجامع ناسياً

اختلف الفقهاء فيما يجب على من جامع زوجته وهو صائم نسياناً على أقوال ثلاثة:

القول الأول: صحة صيام المجامع الناسي ولا شيء عليه.

وهذا مذهب الحنفية[1]، والشافعية[2]، ورواية عند الحنابلة[3].

القول الثاني: يفسد صيام المجامع الناسي وعليه القضاء والكفارة.

وهذا رواية عند المالكية[4]، والمشهور في مذهب الحنابلة[5].

القول الثالث: يفسد صيام المجامع الناسي وعليه القضاء دون الكفارة.

وهذا مذهب المالكية[6]، وقول عند الشافعية[7]، ورواية عند الحنابلة[8].

(١) ينظر: المبسوط (٦٥/٣)، بدائع الصنائع (١٣٦/٢)، تبيين الحقائق (١٦٦/٢).

(٢) ينظر: الحاوي الكبير (٤٣٠/٣)، المجموع (٣٥٢/٦)، البيان (٥٠٩/٣).

(٣) ينظر: المغني (٣٧٤/٤)، الفروع (٤١/٥)، الإنصاف (٤٤٣/٧)، شرح الزركشي (٥٩٢/٢).

(٤) ينظر: التفريع (٣٠٥/١)، الكافي، ص: ١٢٤، عقد الجواهر الثمينة (٢٥٣/١).

(٥) ينظر: المغني (٣٧٤/٤)، الإنصاف (٤٤٣/٧)، كشاف القناع (٩٨٣/٣).

(٦) ينظر: المدونة (٣٠٨/١)، التفريع (٣٠٥/١)، الإشراف (٢٤٤/٢)، مواهب الجليل (٣٦٧/٣).

(٧) ينظر: المجموع (٣٥٢/٦)، مغني المحتاج (٦٣٠/١).

(٨) ينظر: الفروع (٤١/٥)، الإنصاف (٤٤٣/٧)، شرح الزركشي (٥٩٢/٢).

أدلة الأقوال:

أدلة القول الأول:

■ الدليل الأول: حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «إذا نسي فأكل أو شرب فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه».

وفي رواية أخرى: «من أفطر في شهر رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة»[1].

وجه الدلالة: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أوضح أن صوم من أكل أو شرب ناسياً لا يفسد، وكذلك الجماع يقاس عليهما للاستواء في النسيان[2].

أما الرواية الأخرى فهي عامة لكل المفطرات وفيها إشارة إلى الجماع؛ لأنه نفى وجوب الكفارة التي تجب على من جامع متعمداً.

نوقش الدليل: بأن قياس الجماع على الأكل والشرب الوارد في الحديث فاسد؛ لوجود الفارق، فإن الجماع ليس في معنى الأكل والشرب، وزمن الصوم وقتٌ للأكل والشرب عادة فيكثر فيه النسيان، فلذا عُفي عنه دفعاً للحرج، بخلاف الجماع فإنه يندر وقوع النسيان فيه لوقوعه بين اثنين[3].

(١) تقديم تخريج الحديث بروايتيه، ص: ٢٦٨.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (١٣٦/٢)، تبيين الحقائق (١٦٧/٢)، المجموع (٣٥١/٦)، التهذيب (١٦٨/٣).

(٣) ينظر: المبسوط (٦٥/٣)، تبيين الحقائق (١٦٨/٢)، فتح باب العناية (١٧١/٢)، إحكام الأحكام (٢٩٧/٣)، مغني المحتاج (٦٣٠/١).

أجيب: بأن السنة النبوية جاءت بالتسوية بينهما في الحكم بقوله ﷺ: «من أفطر في شهر رمضان ناسياً ...» فهي عامة لجميع المفطرات، ولا دليل على إخراج الجماع من عموم هذا الخبر.

- الدليل الثاني: حديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[1].

وجه الدلالة: أن الخبر عام في اعتبار النسيان عذراً في المنهيات[2]، فإذا فعل الصائم ما نُهي عنه حال صومه من أكل أو شرب أو جماع ناسياً لم يلحقه إثم، ولا شيء عليه.

- الدليل الثالث: ثبت بدلالة الكتاب والسنة أن من فعل محظوراً مخطئاً أو ناسياً لم يؤاخذه الله بذلك، وحينئذ يكون بمنزلة من لم يفعله، فلا يكون عليه إثم، ومن لا إثم عليه لم يكن عاصياً ولا مرتكباً لما نهي عنه، ومثل هذا لا يبطل عبادته، إنما تبطل العبادات إذا لم يفعل ما أُمر به أو فعل ما نُهي عنه[3].

- الدليل الرابع: أن الجماع معنى حرَّمه الصوم، فإذا وُجِدَ منه مكرهاً أو ناسياً لم يفسده، قياساً على سائر المفسدات[4].

(١) تقدم تخريجه، ص: ٢٤٧.

(٢) ينظر: المنثور في القواعد (٢٧٢/٣)، إحكام الأحكام مع حاشية الصنعاني (٢٩٥/٣)، الكافي (٢٤٨/٢).

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٢٦/٢٥).

(٤) ينظر: المغني (٣٧٤/٤)، شرح الزركشي (٥٩٣/٢).

أدلة القول الثاني:

- الدليل الأول: حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «بينما نحن جلوسٌ عند النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله: هلكتُ، قال: ما أهلكك؟ قال: وقعتُ على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فهل تجد إطعام ستين مسكيناً؟ قال: لا، قال: فمكث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ...» الحديث بتمامه[1].

وجه الدلالة: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أمر المجامع بالكفارة، ولم يستفصل منه هل وقع منه الجماع عمداً أو نسياناً، فدل على استواء الحكم فيهما، إذ ترك الاستفصال في مقام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال[2].

نوقش هذا الدليل: بعدم التسليم؛ إذ يمكن أن يقال: إنه ترك الاستفصال؛ لأنه قد تبين حاله وهو أنه كان عامداً، كما يدل عليه قوله: «هلكتُ»، وفي رواية: «احترقتُ»[3].

قال في «القبس»: "أما الأعرابي فكان متعمداً غلبته شهوته، وزلت به قدم، فجاء يضرب صدره وينتفُ شعره،

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليكفر، برقم (١٩٣٦)، ومسلم في صحيحه في كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم ووجوب الكفارة الكبرى فيه وبيانها، برقم (٢٥٩٠).

(٢) ينظر: المغني (٣٧٤/٤)، كشاف القناع (٩٨٣/٣)، إحكام الأحكام (٣٠٢/٣).

(٣) ينظر: إحكام الأحكام (٣٠٢/٣)، المفهم (١٦٩/٣)، شرح النووي على صحيح مسلم (٢٢٥/٧)، التوضيح (٤٣٥/٢).

ويقول: هلكتُ، احترقتُ. ومحالٌ أن يكون هذا مجيء الناسي، بل هذا مجيء المتعمد المجترئ"[1].

- الدليل الثاني: أن الصوم عبادة يفسدها الجماع، فاستوى عمده وسهوه، كالحج[2].

نوقش هذا الدليل: بعدم التسليم؛ لأن السنة النبوية جاءت بالتفريق بين العمد والنسيان في الأكل والشرب وسائر المفطرات، فصح صوم الناسي دون العامد، فكذلك الجماع يفرق بين عمده وسهوه؛ لأنه أحد المفطرات.

أدلة القول الثالث:

- الدليل الأول: حديث ابن عباس -المتقدم- مرفوعاً: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» [3].

وجه الدلالة: في الحديث دلالة على عدم مؤاخذة الناسي ورفع الإثم عنه؛ ولذا فلا كفارة عليه[4].

نوقش هذا الدليل: بالتسليم بأن الناسي لا يلحقه إثم، إذ الإثم مرفوع عن هذه الأمة رحمة وتخفيفاً، إلا أن النصوص الأخرى دلت أيضاً على عدم وجوب القضاء.

(١) القبس (٩/٢٠٩).

(٢) ينظر: المغني (٤/٣٧٥)، كشاف القناع (٣/٩٨٣).

(٣) تقدم تخريجه، ص: ٢٤٧.

(٤) ينظر: بداية المجتهد (٢/١٨١)، القبس (٩/٢٨١)، الفواكه الدواني (١/٤٥٧)، الإشراف (٢/٢٤٥)، الكافي لابن قدامة (٢/٢٤٨).

- الدليل الثاني: أن وجود الكفارة على المجامع ناسياً من باب العقوبة على الذنب الذي ارتكبه، والقضاء بدلٌ من اليوم الذي أفسده، فإذا ارتفعت الكفارة بقي القضاء[1].

نوقش هذا الدليل: بالتسليم لما ذكر، إلا أن النصوص الأخرى من السنة النبوية جاءت مصرحة بسقوط القضاء أيضاً عن الناسي، كما جاء في حديث: «من أفطر في شهر رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة»[2].

- الدليل الثالث: أن من جامع ناسياً فسد صومه كجماع المحرم وكلام المصلي ناسياً[3].

نوقش هذا الدليل: بأن القياس على جماع المحرم وكلام المصلي فاسد؛ لوجود الفارق بين الصيام والإحرام والصلاة، فالمحرم له هيئة يتذكر بها حاله، فإذا نسي كان مقصراً، والمصلي أيضاً له هيئة مذكرة من قيام وركوع وسجود فلا يغلب عليه النسيان، بخلاف الصيام فليس للصائم هيئة يتذكر بها حاله، فهيئة الصائم وغير الصائم سواء، فيغلب عليه النسيان[4].

(١) ينظر: التمهيد (١٩١/٩).

(٢) تقدم تخريجه، ص:٢٦٨.

(٣) ينظر: المجموع (٣٥٢/٦)، مغني المحتاج (٦٣٠/١)، البناية (٦٣٧/٣)، تبيين الحقائق (١٦٦/٢).

(٤) ينظر: البناية (٦٣٨/٣)، تبيين الحقائق (١٦٧/٢)، المجموع (٣٥٢/٦).

الترجيح:

الذي يترجح لي -والله أعلم- في هذه المسألة هو القول الأول القاضي بصحة صيام المجامع ناسياً؛ لقوة أدلة هذا القول، وورود المناقشة على أدلة القولين الآخرين؛ ولأن الشريعة دلت على رفع الإثم عمن فعل المحظور ناسياً، فإذا ثبت أنه لا إثم عليه دل ذلك على صحة الصيام وعدم بطلانه.

تنبيه: لم يفرق أكثر الفقهاء في هذه المسألة بين الرجل والمرأة، وجعلوا الحكم واحداً، وهو كذلك عند فقهاء الحنفية والمالكية والشافعية، حيث لم يتطرقوا إلى التفريق بينهما في الحكم في مصنفاتهم.

وهذا بخلاف فقهاء الحنابلة فهم وإن أوجبوا القضاء والكفارة على الرجل المجامع الناسي، فإنهم اختلفوا فيما لو جُومعتْ المرأة ناسية لصيامها، والمشهور عندهم وجوب القضاء دون الكفارة.

جاء في «الإنصاف»: "لو جُومعت المرأة ناسية فلا كفارة عليها، وإن أوجبناها على الناسي، قال في «الفروع»: وهو أشهر، واختاره أبو الخطاب وجماعة، وهو ظاهر كلام المصنف هنا. وقيل: حكمها حكم الرجل الناسي، ذكره القاضي، وقدمه في «الفروع»"[1].

وجاء في «الكافي»: "فإن كانت ناسية أو مكرهة فلا كفارة عليها"[2].

(١) الإنصاف (٤٤٩/٧).

(٢) الكافي لابن قدامة (٢٤٩/٢).

وقد ذكر صاحب «الفروع» قولاً ثالثاً فقال: "ويتخرج أن لا يفسد صومها مع النسيان، وإن فسد صومُه؛ لأنه مفسدٌ لا يوجب كفارةً، كالأكل"[1].

ويرجع تفريق الحنابلة بين الرجل والمرأة في هذه المسألة إلى قوة جانب الرجل[2]، حيث "أن جهة الرجل أقوى في المجامعة من جهة المرأة؛ لأن المجامعة غالباً لا تكون إلا من الرجل بخلاف المرأة، فإن المجامعة لا تقع منها إلا قليلاً. وحيث كان جهة الرجل أقوى، كان الزجرُ في حقه أقوى، فوجبت الكفارة عليه في حالة النسيان دونها، وإنما كان الزجر في حقه أقوى، ليقوى حَذَرُه ويقظته"[3].

(١) الفروع (٥/٤٣)، وينظر: المغني (٤/٣٧٧)، كشاف القناع (٣/٩٨٤).

(٢) ينظر: الفروع (٥/٤٣).

(٣) حاشية ابن قندس على الفروع (٥/٤٣-٤٤).

المطلب الثالث: أثر النسيان على ابتلاع ما يبقى من الطعام بين الأسنان

تقدم بحث مسألة حكم أكل الصائم أو شربه ناسياً لصيامه، وذكرتُ أن مذهب الأكثر من الحنفية والشافعية والحنابلة صحة صيامه، خلافاً للمالكية الذين يوجبون القضاء عليه[1].

لكن إذا وجد الصائم بين أسنانه طعاماً يسيراً مما لا يقدر على رده، فقد حكى ابن المنذر الإجماع على صحة صومه فقال: "وأجمعوا على أن لا شيء على الصائم فيما يزدرده مما يجري مع الريق مما بين الأسنان فيما لا يقدر على الامتناع عنه"[2].

فإن كان الطعام المتبقي بين الأسنان مما يمكن رده ولفظه، لكن ابتلعه الصائم ناسياً: فعلى قول الجمهور: يصح صومه ولا شيء عليه؛ قياساً على الأكل، بل هو أولى منه لقلته، وأما مذهب المالكية: فالمشهور عندهم أنه لا شيء عليه أيضاً[3]، وقال بعضهم: يقضي[4].

جاء في «المدونة»: "أرأيت الصائم يدخل حلقه الذباب أو الشيء يكون بين أسنانه مثل فلقة الحبة أو نحوها فيبتلعه مع ريقه؟ قال مالك: لا شيء عليه"[5].

(١) ينظر، ص: ٢٧١.

(٢) الإجماع، ص: ٥٩، وينظر: المجموع (٣٤٧/٦)، المغني (٣٦٠/٤).

(٣) ينظر: المدونة (٢٩٨/١)، النوادر والزيادات (٤١/٢)، عقد الجوهر الثمينة (٢٥٣/١)، التوضيح (٤٠٥/٢)، مواهب الجليل (٣٤٥/٣).

(٤) ينظر: النوادر والزيادات (٤١/٢)، الذخيرة (٥٠٧/٢)، التوضيح (٤٠٥/٢).

(٥) المدونة (٢٩٨/١).

وفي «البيان والتحصيل»: "ثم خالف أصله هذا فقال فيما بقي بين أسنانه من بقية طعامه كحبة التينة وفلقة الجريدة، فابتلعه في نهاره ناسياً أو متعمداً فلا شيء عليه؛ لأنه ابتدأ أخذ ذلك في وقت يجوز له"[1].

وفي «الذخيرة»: "إذا بلع فلقة حبة بين أسنانه أو عَبَرَ حلقه ذباب لا يضره؛ لتعذر الاحتراز من ذلك...، ولا فرق بين السهو والعمد على المذهب؛ لأن الفم قد استهلك ما فيه فصار كالريق"[2].

وجاء في «التوضيح»: "المشهور مذهب المدونة...، وإطلاق القول بالقضاء لأشهب".

وقال أيضاً: "واختُلِف في غير المغلوب إذا كان ساهياً أو جاهلاً أو عالماً، فقال في كتاب أبي مصعب: إن كان ساهياً فعليه القضاء، وإن كان متعمداً فعليه القضاء والكفارة، وأجراه على حكم الكثير من الطعام"[3].

فالحاصل أن المشهور من مذهب المالكية صحة صوم من ابتلع ناسياً الطعام الذي يكون بين الأسنان، وموافقة الجمهور في هذه المسألة؛ لما تقدم في النقولات السابقة من تعليلات، والله أعلم بالصواب.

(١) البيان والتحصيل (٣٤٧/٢).

(٢) الذخيرة (٥٠٧/٢).

(٣) التوضيح (٤٠٥/٢-٤٠٦).

المبحث الثالث

أثر النسيان على قضاء رمضان

من كان عليه قضاء أيام من رمضان لسفر أو مرض أو غيرها فالواجب عليه قضاؤها؛ لقول الله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٤)، ولا يجوز له تعمد تأخير القضاء حتى يدخل رمضان الآخر، فإن أخَّره حتى أدركه رمضان الآخر أثم عند أكثر الفقهاء خلافاً للحنفية، الذين يستحبون المبادرة بالقضاء ولا يوجبونها[١].

فإن أخر القضاء حتى أدركه رمضان الآخر وكان سبب التأخير نسيان المكلف للقضاء، فقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن من أخر القضاء حتى أدركه رمضان الآخر لغير عذر وجب عليه القضاء والفدية، وأما لو كان تأخره لعذر كاستمرار مرضه أو سفره ونحوه فلا كفارة عليه.

وهذا مذهب المالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤].

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١٥٧/٢)، البناية (٦٩٢/٣)، الإشراف (٢٧٥/٢)، الاستذكار (٣٣٦/٩)، الحاوي الكبير (٤٥١/٣)، المجموع (٤١٠/٦)، المغني (٤٠٠/٤)، كشاف القناع (٩٩٥/٣).

(٢) ينظر: المدونة (٣٢٠/١)، الإشراف (٢٧٥/٢)، الاستذكار (٣٣٦/٩)، الفواكه الدواني (٤٥٣/١).

(٣) ينظر: نهاية المطلب (٦٠/٤)، الحاوي الكبير (٤٥١/٣)، المجموع (٤١٠/٦)، البيان (٥٤١/٣).

(٤) ينظر: المغني (٤٠٠/٤)، الفروع (٦٤/٥)، الإنصاف (٤٩٨/٧)، كشاف القناع (٩٩٥/٣).

القول الثاني: أن من أخر القضاء حتى أدركه رمضان الآخر يجب عليه القضاء ولا فدية عليه مطلقاً وهذا مذهب الحنفية[1]، والظاهرية[2].

وسبب الخلاف في هذه المسألة: اختلافهم في كون قضاء الصيام على الفور أو على التراخي؟[3].

وذكر في «بداية المجتهد» سبباً آخر فقال: "هل تقاس الكفارات بعضها على بعض أم لا؟

فمن لم يجز القياس في الكفارة، قال: إنما عليه القضاء فقط.

ومن أجاز القياس في الكفارة، قال: عليه كفارة قياساً على من أفطر متعمداً؛ لأن كليهما مستهين بحرمة الصوم، أما هذا فبترك القضاء زمان القضاء، وأما ذلك فبالأكل في يوم لا يجوز فيه الأكل"[4].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

- الدليل الأول: حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: «كان يكون عليَّ الصوم من رمضان، فما أستطيع أن أقضي إلا في شعبان»[5].

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١٥٧/٢)، البناية (٦٩٢/٣)، فتح القدير (٨١/٢)، حاشية ابن عابدين (٤٠٥/٣).

(٢) ينظر: المحلى (١٨٢/٦).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع (١٥٧/٢).

(٤) بداية المجتهد (١٧٤/٥).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الصوم، باب متى يُقضى قضاء رمضان، برقم (١٩٥٠)، ومسلم في صحيحه في كتاب الصيام، باب قضاء رمضان في شعبان، برقم (٢٦٨٢)، واللفظ للبخاري، وزاد مسلم في آخره: وذلك لمكان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

وجه الدلالة: أن وقت القضاء محصور بما بين الرمضانين، إذ في الحديث دلالة على آخر وقتٍ يجوز التأخير إليه، إذ لو كان التأخير لما بعده جائزاً لفعلته[1].

- الدليل الثاني: أن القول بوجوب الفدية على من أخر قضاء رمضان لغير عذر حتى أدركه رمضان الآخر مروي عن جمع من الصحابة كأبي هريرة[2]، وابن عمر[3]، وابن عباس[4] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ولم يعرف لهم مخالف[5].
- الدليل الثالث: أن تأخير القضاء عن وقته إذا لم يوجب قضاءً أوجب كفارة، كالشيخ الهرم[6].

ويمكن أن يناقش: بأن القياس على الشيخ الهرم قياس مع الفارق؛ لأنه لم يفرط، ولأنه لا قضاء عليه من حيث الأصل.

(١) ينظر: الإشراف (٢/٢٧٥)، التمهيد (٩/٣٣٨)، العناية شرح الهداية (٢/٨١)، المغني (٤/٤٠٠).

(٢) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الصيام، باب قضاء رمضان برقم (٢٣٤٤)، وقال عنه: إسناد صحيح موقوف.

(٣) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه في كتاب الصيام، باب المريض في رمضان وقضائه برقم (٧٦٢٤)، والبيهقي في السنن الكبرى (٤/٢٥٤)، والدارقطني في سننه، الموضع السابق برقم (٢٣٤١).

(٤) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه، الموضع السابق، برقم (٧٦٢٨)، والبيهقي في السنن الكبرى (٤/٢٥٤)، والدارقطني في سننه، الموضع السابق، برقم (٢٣٤٧).

(٥) جاء في مختصر اختلاف العلماء (٢/٢٢): "إلا أن هذه الجماعة من الصحابة قد اتفقت على وجوب الإطعام بالتفريط إلى دخول رمضان آخر، وكان ابن أبي عمران يحكي أنه سمع يحيى بن أكثم يقول: وجدته -يعني وجوب الإطعام- عن ستة من الصحابة، ولم أجد لهم من الصحابة مخالفاً". وينظر: البيان (٣/٥٤٢)، المغني (٤/٤٠١)، فتح الباري (٤/٢٤٢).

(٦) ينظر: المغني (٤/٤٠١).

أدلة القول الثاني:

■ الدليل الأول: قال تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٤).

وجه الدلالة: أن الأمر في الآية بالقضاء مطلق غير مقيد بمدة أو زمان، فيجري على إطلاقه، ولا يجوز تقييده إلا بدليل، ومقتضى ذلك أن يكون القضاء على التراخي، ولا يلزم بالتأخير شيء غير أنه تاركٌ للأولى وهو المسارعة في إبراء الذمة[١].

نوقش هذا الدليل من وجهين:

□ الوجه الأول: أن حديث عائشة مقيدٌ لإطلاق الآية، إذ لو كان جائزاً تأخير القضاء لفعلته، خاصة وأنها لم تكن تقضي ما عليها من الصوم إلا في شعبان، لأنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يكثر الصوم في شعبان، وفي حرصها ومواظبتها على هذا الفعل، واطلاع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عليه دليل على عدم جواز تأخير القضاء حتى يدخل رمضان الآخر[٢].

□ الوجه الثاني: أن إيجاب الفدية مستفاد مما نُقل عن جماعة من الصحابة دون مخالف لهم، حيث أوجبوها بسبب التأخير، ولم تجب بالفطر[٣].

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١٥٧/٢)، تبيين الحقائق (١٩٦/٢)، البناية (٦٩٣/٣)، فتح باب العناية (١٨٥/٢).

(٢) ينظر: التمهيد (٣٣٧/٩)، معالم السنن (٧٩١/٢)، فتح الباري (٢٤٣/٤)، المفهم (٢٠٥/٣)، نيل الأوطار (٧٢٠/٤).

(٣) ينظر: الحاوي الكبير (٤٥٢/٣).

- الدليل الثاني: أنه لم يرد نص من الكتاب أو السنة بإيجاب الفدية على من أخَّر قضاء رمضان بغير عذر، ولا يجوز إلزام أحد بما لم يلزمه به الشرع، إذ الأصل براءة الذمة[1].

نوقش هذا الدليل: على سبيل التسليم بأنه لم يرد نص من الكتاب أو يثبت حديثٌ مرفوع إلى النبي ﷺ بإيجاب الإطعام بالتأخير، لكنه قد صح عن جماعة من الصحابة -رضوان الله عليهم- ولم يعرف لهم مخالف من الصحابة[2]، وهو مما لا يقال بالرأي فله حكم الرفع.

- الدليل الثالث: أن تأخير القضاء عن وقته كتأخير الأداء عن وقته، فكما أن تأخير الأداء عن وقته لا يوجب شيئاً، فكذلك تأخير القضاء عن وقته، بل هو أولى لإطلاق زمنه[3].

يمكن أن يناقش هذا الدليل: بعدم التسليم في أن تأخير الأداء عن وقته لا يوجب شيئاً، بل في إيجاب الكفارة فيه خلاف معروف بين الفقهاء، وممن يوجبها فقهاء الحنفية أنفسهم[4]، فسقط الاستدلال.

(١) ينظر: المحلى (١٨٢/٦)، نيل الأوطار (٧٢٠/٤).

(٢) ينظر: الاستذكار (٣٣٦/٩).

(٣) ينظر: المبسوط (٧٧/٣)، تبيين الحقائق (١٩٧/٢)، الفروع (٦٤/٥).

(٤) ينظر: البناية (٦٦٢/٣)، فتح القدير (٧٠/٢).

الترجيح:

الـذي يترجـح لـي في هـذه المسـألة -والله أعلـم- هـو القـول الأول القاضـي بإيجـاب الفديـة مع القضاء لمن نسـي قضـاء رمضـان حتى أدركـه رمضان الآخـر؛ لقـوة أدلة هذا القـول، خاصـة كونـه هـو المنقول عـن جماعة مـن الصحابة ولـم يخالفهم مخالف منهـم، وبه تبرأ الذمـة ويحتاط المكلف لعبادته، كما أن الناسـي للقضاء لا يَسـلم من تبعة التفريط[1]، إذ يبعد أن يسـتمر النسـيان عاماً كاملاً، إذ النسـيان غالباً ما يقصـر أمده ولا يطول إلا نادراً، والشـرع قـد فرّق في الأعذار بـين غالبهـا ونادرهـا، فعفـا عـن غالبهـا لمـا في اجتنابه من المشـقة والعسر، وأخذ بنادرها لانتفاء المشـقة الغالبة[2]، والله أعلـم بالصواب.

❋❋❋

(١) صـرح بذلك بعـض الفقهاء، ينظر: مواهـب الجليـل (٣٨٨/٣)، الفواكه الدوانـي (٤٥٣/١)، حاشـية العدوي علـى كفاية الطالـب الربانـي (٥٦٤/١).

(٢) ينظر: قواعد الأحكام (٧/٢).

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، وبعد:

فالحمد لله تعالى على ما يسر وأعان في إعداد هذا البحث، وأسأله سبحانه المزيد من التوفيق والتسديد، وفيما يلي أسوق أبرز ما توصلت إليه في هذا البحث من نتائج:

١- للعلماء في بيان ماهية النسيان اتجاهان: فمنهم من يرى أنه لا يحتاج للتعريف؛ لأنه أمر بدَهي ومنهم من يرى تعريفه بما يميزه عن غيره ولهم في ذلك أقوال متعددة متقاربة في معناها.

٢- ورد في اللسان الشرعي وكلام أهل اللغة التسوية بين النسيان والسهو في المعنى، وأنهما مترادفان وهذا مذهب أكثر العلماء.

٣- فرَّق أهل العلم بين النسيان والخطأ بأن فعل المخطئ يمكن الاحتراز عنه بالتثبت والاحتياط، وفيه نوع اختيار وقصد بخلاف النسيان فليس فيه شيء من ذلك.

٤- من نسي تبييت نية صيام الفريضة في أول رمضان لم يصح صومه، ووجب عليه القضاء، أما في أثناء شهر رمضان أو الصوم المتتابع فيصح الصوم بنية واحدة من أول المدة ما لم يقطع الصيام بفطر لعذر أو لغير عذر.

٥- إذا نسي الصائم تطوعاً تبييت النية من الليل ولم يتذكرها إلا

في النهـار أجزأه الإتيان بهـا وصح صومه.

٦- أن من أكل أو شـرب أو جامع ناسـياً لصومه لا حرج عليه، وليس عليه قضاء ولا كفارة.

٧- أن مـن نسـي قضـاء مـا فاتـه من صيـام رمضـان حتـى أدركه رمضـان الآخـر، فالواجـب عليه قضاء مـا فاته ويطعـم عن كل يوم مسـكيناً.

❊❊❊

فهرس المصادر والمراجع

١. إحكام الأحكام، لابن دقيق العيد، دار الأقصى، القاهرة، ط: ١، ١٤١٠هـ.
٢. إرواء الغليل، للألباني، المكتب الإسلامي، دمشق، ط: ٢، عام ١٤٠٥هـ.
٣. الاستذكار لابن عبدالبر "ضمن موسوعة شروح الموطأ "، ت: د. التركي، ط: ١، عام ١٤٢٦هـ.
٤. الأشباه والنظائر لابن نجيم، ت: عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية، بيروت، ط:١، عام ١٤١٨هـ.
٥. الأصل، للشيباني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، ط: ١، ١٤٣٣هـ.
٦. الإنصاف، للمرداوي، ت: التركي، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، عام ١٤١٩هـ
٧. البحر المحيط، للزركشي، وزارة الأوقاف، الكويت، ط: ٢، ١٤١٣هـ.
٨. بداية المجتهد، لابن رشد، ت: محمد صبحي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط: ١، ١٤١٥هـ.
٩. بدائع الصنائع للكاساني، دار الفكر، بيروت، ط: ١، عام ١٤١٧هـ.
١٠. البناية للعيني، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، ط: ٢، عام ١٤١١هـ.

١١. البيان، للعمراني، دار المنهاج للنشر والتوزيع، لبنان، ط: ٢، ١٤٢٦هـ.
١٢. البيان والتحصيل، لابن رشد، ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:٢، ١٤٠٨هـ.
١٣. تبيين الحقائق، للزيلعي، ت: أحمد عزو، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٢٠هـ.
١٤. التعريفات، للجرجاني، دار الفضيلة، القاهرة، عام ٢٠٠٤م.
١٥. التفريع، لابن الجلاب، ت: د. حسين الدهماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: ١، ١٤١٨هـ.
١٦. التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٩هـ.
١٧. التمهيد، لابن عبد البر النمري القرطبي، ينظر: الاستذكار.
١٨. التهذيب، للبغوي، ت: عادل، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٨هـ.
١٩. تيسير التحرير، لأمير بادشاه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥١هـ.
٢٠. جامع الأسرار، للكاكي، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط: ٢، عام ١٤٢٦هـ.
٢١. جامع العلوم والحكم، لابن رجب، ت: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٧، ١٤١٩هـ.
٢٢. حاشية ابن عابدين، ت: عادل، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١، ١٤١٥هـ.

٢٣. حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، للشرواني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٤. حاشية العدوي على كفاية الطالب، ضبطه وصححه: محمد بن عبد الله شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٧هـ.
٢٥. الحاوي الكبير، للماوردي، ت: عادل، وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،١٤١٩هـ.
٢٦. الذخيرة، للقرافي، ت: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: ١، عام ١٩٩٤م.
٢٧. سنن ابن ماجه، ت: علي حسن، مكتبة المعارف، الرياض، ط: ١، ١٤١٩هـ.
٢٨. سنن أبي داود، حكم على أحاديثه الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط: ١.
٢٩. سنن الترمذي، حكم على أحاديثه الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط: ١.
٣٠. سنن الدارقطني، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:١، ١٤٢٤هـ.
٣١. السنن الكبرى، للبيهقي، مع الجوهر النقي، لابن التركماني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
٣٢. سنن النسائي، حكم على أحاديثه الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط: ١.
٣٣. شرح أحاديث الصيام من كتاب بلوغ المرام، د. ناصر العبودي، دار ابن الجوزي، ط: ١، ١٤٢٨هـ.

٣٤. شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، بلا تاريخ.
٣٥. شرح الخرشي على مختصر خليل، مع حاشية العدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٧هـ.
٣٦. شرح الزرقاني على الموطأ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٧هـ.
٣٧. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، ت: عبد الله بن جبرين، مكتبة العبيكان، ط: ١، ١٤١٣هـ.
٣٨. شرح الكوكب المنير، لابن النجار الفتوحي، مكتبة العبيكان، ط: ١، عام ١٤١٣هـ.
٣٩. الشرح الممتع، لابن عثيمين، دار ابن الجوزي، الدمام، ط: ١، عام ١٤٢٥هـ.
٤٠. شرح النووي على صحيح مسلم، ت: خليل مأمون، دار المعرفة، بيروت، ط:٧، ١٤٢١هـ.
٤١. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، ت: خليل مأمون، دار المعرفة، بيروت، ط:١، ١٤٢٥هـ.
٤٢. صحيح ابن خزيمة، ت: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ.
٤٣. صحيح البخاري، مع فتح الباري، دار السلام، الرياض، ط: ١، ١٤٢١هـ.
٤٤. العزيز شرح الوجيز للرافعي، ت: عادل وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٧هـ

٤٥. عقد الجواهر الثمينة، لابن شاس، ت: حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: ١، ١٤٢٣هـ.
٤٦. عوارض الأهلية عند علماء أصول الفقه، د. حسين خلف الجبوري، جامعة أم القرى، ط: ٢، ١٤٢٨هـ.
٤٧. غمز عيون البصائر، للحموي، دار الكتب العلمية، ط: ١، عام ١٤٠٥هـ.
٤٨. فتح الباري، لابن حجر، دار السلام، الرياض، ط: ١، عام ١٤٢١هـ.
٤٩. فتح الغفار، لابن نجيم الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، عام ١٤٢٢هـ.
٥٠. فتح القدير، لابن الهمام الحنفي، ينظر: العناية في شرح الهداية.
٥١. فتح باب العناية، لملا علي القاري، ت: أحمد عزو، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ١، ١٤٢٦هـ.
٥٢. الفروع، لابن مفلح، ت: د. التركي، ومعه تصحيح الفروع وحاشية ابن قندس، مؤسسة الرسالة، ط: ٢، ١٤٢٤هـ.
٥٣. الفروق، للقرافي، ت: عمر القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١، ١٤٢٤هـ.
٥٤. الفواكه الدواني، للنفراوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط: ١، عام ١٤٢٥هـ.
٥٥. القاموس المحيط، للفيروز آبادي، ترتيب: خليل مأمون، دار المعرفة، بيروت، ط: ١، ١٤٢٦هـ.

٥٦. القبس، لابن العربي، ت: د. التركي، ضمن موسوعة شروح الموطأ، ط: ١، ١٤٢٦هـ.
٥٧. الكافي، لابن قدامة، ت: د. التركي، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤١٩هـ.
٥٨. الكافي، لابن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٣، عام ١٤٢٢هـ.
٥٩. كشاف القناع، للبهوتي، ت: إبراهيم أحمد، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ.
٦٠. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز البخاري، دار الكتاب العربي، بيروت.
٦١. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط: ٤، عام ٢٠٠٥م.
٦٢. المبسوط، للسرخسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: ١، عام ١٤١٤هـ.
٦٣. مجموع الفتاوى، لابن تيمية، جمع ابن قاسم، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف بالمملكة العربية السعودية ١٤٢٦هـ.
٦٤. المجموع، للنووي، ت: محمد نجيب، دار عالم الكتب، الرياض، ط: ١، ١٤٢٣هـ.
٦٥. المحلى، لابن حزم، ت: أحمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ٢، ١٤٢٢هـ.
٦٦. مختصر اختلاف العلماء، للجصاص، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: ٢، ١٤٢٨هـ.

٦٧. المدونة الكبرى، رواية سحنون عن ابن القاسم، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٦هـ.
٦٨. المُذهب في أصول المذهب على المنتخب، للفرفور، مكتبة دار الفرفور، بلا تاريخ.
٦٩. مسند أحمد، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:١، ١٤٢١هـ.
٧٠. المصباح المنير، للفيومي، اعتنى به: عادل مرشد، توزيع رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية.
٧١. مصنف عبد الرزاق، ت: حبيب الرحمن، المكتب الإسلامي، بيروت، ط:١، ١٣٩٢هـ.
٧٢. مصنف ابن أبي شيبة، ت: محمد عوامة، دار القبلة، ط:١، ١٤٢٧هـ.
٧٣. المعونة، للقاضي عبد الوهاب المالكي، ت: محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:٢، ١٤٢٥هـ.
٧٤. المغني، لابن قدامة، ت: د. التركي، دار عالم الكتب، الرياض، ط:٣، ١٤١٧هـ.
٧٥. مغني المحتاج للشربيني، اعتنى به: عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط:٢، ١٤٢٥هـ.
٧٦. المفهم، للقرطبي، ت: مستو، وآخرين، دار ابن كثير، دمشق، ط:٣، ١٤٢٦هـ.
٧٧. المقاصد الحسنة، للسخاوي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط:١، ١٤٠٥هـ.

٧٨. مقاييس اللغة، لابن فارس، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط:١، ١٤٢٢هـ.
٧٩. المنثور في القواعد، للزركشي، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، ط٢، ١٤٠٥هـ.
٨٠. مواهب الجليل، للحطاب، ومعه التاج والإكليل، للمواق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١، ١٤١٦هـ.
٨١. نصب الراية، للزيلعي، ت: محمود عوامة، دار عالم الكتب، الرياض، ط:٢، ١٤٢٤هـ.
٨٢. نهاية المطلب، للجويني، ت: د. عبد العظيم الديب، توزيع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، ط:١، ١٤٢٨هـ.
٨٣. النوادر والزيادات، للقيرواني، دار الغرب الإسلامي، ط:١، ١٩٩٩م.
٨٤. نيل الأوطار، للشوكاني، تخريج: خليل مأمون، دار المعرفة، بيروت، ط:١، ١٤١٩هـ.

دِلالةُ حِكَايةِ الصَّحَابِي فِعْل النَّبِيِّ ﷺ بِلَفظِ ظَاهِرُه العُمُوم

دِرَاسَةٌ تَأْصِيلِيَّةٌ تَطْبِيقِيَّة

إعداد

د. فيصل بن سعود بن عبدالعزيز الحليبي

أستاذ أصول الفقه المشارك بكلية الشريعة

والدراسات الإسلامية في الأحساء

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص بحث: دِلالةُ حِكَاية الصَّحَابِي فعل النَّبِيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بلفظ ظَاهِرُه العُمُوم

دِرَاسَةٌ تَأْصِيلِيَّةٌ تَطْبِيقِيَّة

(حِكَايةُ الصَّحَابِي فعل النبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بلفظ ظَاهِرُه العُمُوم) من الصِّيَغ التي وردت في السُّنَّة النبوية متضمنة أحكامًا شرعيّة؛ ولذا خصَّها عددٌ من الأصوليين بالبحث والدراسة، بل عدَّها بعضهم من المسائل (المُشْكِلَة)، فكانت عندهم موضعَ اختلافٍ واستدلالٍ، واعتراضٍ وجواب، وتنظير وتطبيق؛ من هنا اخترت أن تكون هذه الصيغة محلَّ بحثي هذا؛ لأكشفَ النقاب عن الإشكال الوارد على صيغتها: هل يعمُّ هذا اللفظُ جميعَ صورِه التي يحتملها، ويكون المأمورُ بها جميعَ المكلفين إلى قيام الساعة؟ أو أنها لا تعُمُّ، بحيث تكون خاصةً بصورٍ دون أخرى، وبمقصودين مخصوصين في الخطاب دون غيرهم؟

ومنشأُ الاختلاف في هذه المسألة يرجع إلى اختلافهم في: حكم روايةِ الحديث بالمعنى؛ فإنَّ مَنْ منعَ روايتَه بالمعنى، منعَ القولَ بالعموم؛ ومن أجازها، قال فيها بالعموم.

وبيّنتُ اختلافَ الأصوليين في هذه المسألة، وهو على أربعة أقوال:

الأول: أن حكايةَ الصحابي فعلاً عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بلفظٍ ظاهره العموم يقتضي العموم، والقول الثاني: أنه لا يقتضي العموم، والثالث: أنه يقتضي العموم إن اقترن بـ: (كان) والرابع: التفصيل بين أن يتّصل به (الباء)، فلا عموم له؛ وأن يقترن

بحـرف (أن) فيكـون للعمـوم، وذكـرتُ لكل قـولٍ وجهتَـه وأدلتَه، وبيّنـت أنَّ الراجـح هو: اقتضاؤهـا للعموم؛ اسـتنادًا إلى الإجماع في الرجـوع في الوقائـع إلى هذه الحكاية، وعمـلاً بالظاهر والظنِّ الراجـح، وأنَّ الحاكـي: صحابيٌّ، عدلٌ، وَرِعٌ، عالـمٌ باللغة ودلالاتِ الألفـاظ، فـلا يصـحُّ أن يـروي ما يُلْبِـس فيه على الأمـة، فيجب حمـل لفظه علـى ظاهره، وهـو العموم.

واختُلِـف في نـوع الخـلاف: بـين أن يكـون لفظيًـا أو معنويًـا، ورجّحْـتُ: أنَّ الخـلافَ من حيـث الصُّوَر المحتملة لهـذه الحكاية؛ خـلاف حقيقـي، وطبقـت ذلك على ثلاث مسـائل فقهيـة: صيام يـوم الشـك، وصيـام أيـام التشـريق، وثبـوت الشُّـفْعَة للشـريك والجـار؛ وبيّنـت أثر الاختلاف الأصولـي في الاختلاف الفقهي في هذه المسـائل الثـلاث؛ لأن مدار الاختلاف فيهـا يقوم على حكاية الصحابـي لحكم النبـي ﷺ بلفظٍ ظاهره العمـوم، فمن قال بالعمـوم عمَّم الحكـم في كل صور اللفظ، ومن قـال بعدمه قصره علـى بعض صـوره دون بعـض، والله أعلم.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

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

أما بعد: فقد أكرم اللهُ تعالى الخلقَ بشريعة الإسلام، فكانت شريعةً كاملةً صالحةً لكل زمان ومكان، وعمَّ فضلُه بإرسال أفضلِ الرسل محمد ﷺ، فأدَّى الأمانة، وبلَّغ الرسالة، ونصح الأمة، وجاهد في الله حقَّ جهاده، واختار له صحبًا كرامًا، ورثوا منه العلم، ونقلوه بكل صدقٍ وأمانة، وصدقوا ما عاهدوا الله عليه، وهم العدول بتعديل الله لهم، فرضي الله عنهم وأرضاهم.

ومما حكاه صحابةُ رسولِ الله ﷺ عنه: ما أمر به، أو نهى عنه، أو رخَّص فيه، أو قضى به، أو فعله، وجاء نقله بلفظٍ ظاهره العموم، فكانت دلالته محلَّ اختلاف بين الأصوليين، هل تُحْمَلُ حِكايتها على عمومها، ويكون الأصل كذلك إلا ما دلَّ عليه الدليل؟ أو يُتوقف في دلالتها حتى يتبيّن المراد منها؛ لاحتمال أن تكون خاصَّة بمن خوطب بها، أو بصورة خاصة دون بقية حالاتها؟

وهذه مسألة دقيقةٌ من مسائل صِيَغ العموم، أولاها الأصوليون اهتمامهم، وخصَّها عددٌ منهم بالبحث والدراسة، وكانت موضعَ اختلافٍ واستدلالٍ، واعتراضٍ وجواب، وتنظير وتطبيق، من هنا اخترت أن يكون موضوع بحثي هذا: (دِلالةُ حِكَايةِ الصَّحَابِي فِعْل

النَّبِيِّ ﷺ بلفظٍ ظَاهِرُه العُمُوم، دِرَاسَةً تَأْصِيلِيَّةً تَطْبِيقِيَّةً)؛ علمًا بأنَّ الأصوليين قد تنوَّعت أساليبهم في عنونة هذه المسألة، فمنهم من عنونها بالتمثيل عليها؛ كقول بعضهم: "قول الصحابي: نهى النبي ﷺ عن كذا؛ كبيع الغرر ونكاح الشغار وغيره"(١)، ومنهم من وصفها بوصفٍ أصولي، كقول بعضهم: "حكاية قولٍ له ﷺ لا يُدْرى عمومه بلفظ عام"(٢)، ومنهم من أبدى رأيه في عنوانها فقال: "حكاية النهي عن الرسول ﷺ لا يفيد العموم"(٣)، وهذه العناوين من باب التمثيل فحسب، ولعلَّ من أجمعها وأدقها ما ذكره الشنقيطي؛ حيث عنونها بقوله: "حكاية الصحابي فعلاً ظاهره العموم، نحو: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر، وقضى بالشاهد واليمين، ونحو ذلك"(٤) ومنه استفدت عنوان البحث.

ويبحث الأصوليون هذه المسألة في باب العموم، في سياقهم للصِّيَغ الدَّالة عليه، وما يصِحُّ منها وما لا يصح(٥).

ولهذه المسألة أهميَّةٌ علميَّة، تتضح بعددٍ من الوجوه، من أبرزها:

١. أنَّ ما ظاهره العموم -في المسألة- يُقْصَدُ به ما يقتضي حكمًا شرعيًا، وقد جاء في المسألة محكيًّا عن النبي ﷺ دون

(١) المستصفى٢/٦٦، وانظر نحوه في: شرح اللمع١/٣٥٦، وشرح تنقيح الفصول: ١٨٨، وروضة الناظر٢/٦٩٨، وغيرها.

(٢) التحرير مع تيسيره ١/٢٤٩، والتقرير والتحبير١/٢٢٣.

(٣) نهاية الوصول٤/١٤٢٤.

(٤) المذكرة: ٢٥٢.

(٥) انظر مثلاً: شرح اللمع١/٣٥٥، وشرح تنقيح الفصول: ١٨٨، وروضة الناظر٢/٦٩٨.

غيره، فالنظر في دلالته نظرٌ صحيح؛ لأنه لو ثبت عمومه؛ لاحتج به على عمومه، ولم يكن خاصًا بمن خوطب به، أو بحالٍ دون حال.

٢. أنَّ حكاية ما ظاهره العموم هنا صادرةٌ عن صحابيٍّ، فاكتسبت هذه الحكاية قوةً؛ من حيث إن الحاكي عدلٌ لا يُشك في صحة نقله، فكانت أجدر بالاهتمام والدراسة.

٣. أن هذه الحكاية صدرت -أيضًا- من عالم بمناسبتها، وعارفٍ باللغة وألفاظها ومدلولاتها، فنقله لها بلفظٍ ظاهره العموم، دون دلالة نصيَّة على عمومها، أحدثت جدلاً بين الأصوليين؛ حيث اجتمع لفظٌ ظاهره العموم من عالم به وبمدلوله، مع احتمال عدم عمومه؛ لكونه فعلاً، والفعل لا عموم له، أو لكونه نقلاً بالمعنى.

٤. أنَّ للخلاف في هذه المسألة أثرًا في المسائل الفقهية، فكانت جديرة بالتأصيل والتطبيق.

أما أسباب اختياري للمسألة، فتتمثل في الآتي:

١. أن الخلاف في المسألة وقع بين كبار الأصوليين، وبعضهم من أصحاب المذهب الواحد؛ كالاختلاف فيها بين أئمة الأصول من الشافعية والمالكية، حيث لم يتفق علماء كل مذهب منهما على رأي واحد، مما يدل على أنها معترك أصولي دقيق، كان مدعاةً لي إلى بحث المسألة وتقصي الراجح فيها.

٢. أنها موضعٌ «مشكلٌ»(١) كما وصفه القرافي، وهو إمامٌ جهبذٌ من أئمة الشريعة، لا يُطلِق مثلَ هذا الوصف على مسألةٍ إلا لأنها كذلك، والمسائلُ المشكلةُ أحرى بالبحث والدراسة.

٣. أنَّ منشأ الاختلاف في المسألة قائمٌ على مسألةٍ مهمةٍ من مباحث السُّنَّة، وهي الرواية بالمعنى، فأردت أن أكشف النقاب عن هذا الارتباط الذي لم يذكره أكثر الأصوليين.

٤. اختلاف الأصوليين في نوع الخلاف فيها: أهو معنوي، أم لفظي؟ جعلني أكثر تطلعًا للوصول إلى الجواب الذي أراه -بعد البحث- صحيحًا على حدِّ نظري، وخصوصًا أن الأحاديث الواردة على صيغة المسألة جاءت في أحكام العبادات والمعاملات والأقضية وغيرها، مما يحتاجه جميع الناس، فزاد ذلك من أهمية بيانها وإيضاحها.

٥. تردد بعض الأصوليين الكبار في البتِّ فيها في بادئ الأمر، ومنهم: سيف الدين الآمدي؛ حيث اكتفى بحكاية الخلاف فيها في كتابه: الإحكام في أصول الأحكام، وانتهى إلى القول بالعموم فيها في كتابه: منتهى السول، مما يدل على أنها مسألة تحتاج إلى مزيد نظر وتأمُّل.

٦. أنَّ هذه المسألة -حسب اطلاعي- لم تُفْرَد ببحثٍ مستقل، مع ورود صيغتها في السُّنَّة النبوية، وعظيم أثرها، فحاولتُ في هذا البحث أن أجمع بين تأصيلها والتطبيق عليها.

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول: ١٨٩.

مشكلة الدراسة: اجتمع في صيغةٍ واحدةٍ لفظٌ ظاهره العموم وهو غير صريح فيه، مع كونه حكاية صحابي عدل عارف باللغة لفعل رسول الله ﷺ، فهل استعمل الصحابي هذا اللفظ على ظاهره من العموم، أو أنه يعامل معاملة المجمل، فيتوقَّفُ فيه حتى يتبيَّن معناه؟

أسئلة الدراسة: تجيب هذه الدراسة عن الأسئلة الآتية:

- هل تُحمَل حكاية الصَّحابي فِعْلاً للنَّبِيِّ ﷺ بلفظٍ ظاهِرُه العُمُوم على العموم؟ وما منشأ الاختلاف في المسألة، وهل للاختلاف فيها أثر في الفروع الفقهية؟

مصطلحات الدراسة: تضمنت الدراسة ثلاثة مصطلحات رئيسة، وهي: (الدلالة، والصحابي، والعموم)، وقد بيَّنت معناها في اللغة والاصطلاح في البحث.

الدراسات السابقة: تكلَّم عددٌ من الأصوليين عن هذه المسألة ضمن مسائل العموم، وكان حديثُ جملةٍ منهم موجزًا[1]، وأكثرهم لم يزد على ذكر قولين فقط[2]، مع أن المسألة فيها أربعة أقوال! وأورد كلٌّ منهم شيئًا من أدلتها، وبعض الاعتراضات والإجابة عنها، فكان هذا زادًا لي في جمع ما تفرَّق منها، وعونًا لي -بعد الله تعالى- على كتابة بحثٍ مستقلٍ فيها.

(١) ومنهم على سبيل المثال لا الحصر: ابن تيمية في المسودة حيث لم يزد على ثلث ورقة: ١٠٣، وابن مفلح في أصول الفقه فما كتب فيها لا يزيد عن ورقة واحدة٢/٨٤٩، والمرداوي في التحبير شرح التحرير٥/٢٤٤٣.

(٢) ومنهم على سبيل المثال: الغزالي في المستصفى ٢/٦٦، وعبد العلي الأنصاري في فواتح الرحموت١/٢٩٤، والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام ٣/١٥٢٣، وغيرهم.

وعلى إثْر ذلك سار المعاصرون، فلم أجد ـ في حد اطلاعي ـ من أفردها ببحثٍ أصولي مستقل، سوى جوابٍ لم يتجاوز الصفحة الواحدة أجاب به الشيخ: أبو العز محمد علي فركوس[1] على سؤالٍ ورد إليه في بيان ما يرجحه في المسألة، فاقتصر على رأيه ودليله فحسب، دون بيان منشأ المسألة، ولا أقوال الأصوليين فيها، ولا اعتراضاتهم، ولا بيان مصطلحات المسألة، و لا أثرها في الفروع الفقهية.

من هنا: كان عدم إفراد المسألة بالبحث الأصولي، وما ذكرته من وجوهِ أهميتها، وأسباب اختيارها، جعل المسألة تحتاج إلى مزيدِ نظرٍ وتأملٍ لأقوال العلماء فيها، وأدلتهم واعتراضاتهم وأجوبتهم، والتوصل بعد دراستها إلى قولٍ راجحٍ يظهر لي صوابه بإذن الله تعالى، ومن ثمَّ تطبيق المسألة على عدد من الفروع الفقهية؛ ليظهر أثر الاختلاف في المسألة الأصولية على المسائل الفقهية، فأرجو من الله تعالى أن أكون قد وُفِّقْتُ فيما كتبت، وأن يكون ملبيًا لهذه الحاجة العلميَّة العمليَّة، والله المستعان، وعليه التكلان.

خطة البحث: رسمتُ لهذا البحث خطةً تنتظم في مقدمة، وتمهيدٍ، ومبحثين، وخاتمة، ثم ثبتٍ للمصادر، وبيانها على الوجه الآتي:

المقدمة: وفيها: ذكرتُ أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، ومشكلة الدراسة، وأسئلتها، ومصطلحاتها الرئيسة، وخطتها، ومنهجها العلمي.

(١) انظر جوابه في موقعه على الشبكة المعلوماتية:
https://ferkous.com/home/?q=fatwa-389 .

التمهيد: وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى الدلالة لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: معنى الصَّحابي لغة واصطلاحًا.

المطلب الثالث: معنى العموم لغة واصطلاحًا.

المبحث الأول: أقوال الأصوليين في دلالة حكاية الصحابي فعلَ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بلفظٍ ظاهره العموم، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة.

المطلب الثاني: أقوال الأصوليين في دلالة حكاية الصحابي لفعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على العموم، وأدلتهم، والترجيح، وسبب الترجيح.

المطلب الثالث: منشأ الاختلاف.

المبحث الثاني: التطبيق الفقهي على الاختلاف في المسألة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نوع الاختلاف في المسألة.

المطلب الثاني: التطبيق الفقهي.

الخاتمة: وخلصتُ فيها إلى أبرز النتائج العلمية من البحث.

ثم وضعتُ ثبتًا لمصادر البحث، وفيه أذكر معلومات الكتاب (عنوانه، ومؤلفه، ودار نشره، وسنة طباعته، ومكانها) حسب ما يكتب من هذه المعلومات على المصدر.

المنهج العلمي في البحث: كان عملي في البحث على المنهج الآتي:

١. جمعتُ المادة العلمية من مصادرها الأصيلة، مع الاستقراء بقدر الإمكان.

٢. اتَّبَعتُ في تخريج الأحاديث المنهج الآتي: وضعتها بين هذين القوسين ( )، وبيَّنتُ مَنْ أخرجها بلفظها الوارد في البحث، وأحلتُ إلى مصدرها بذكر الكتاب والباب، ورقم الحديث، ثم بذكر الجزء والصفحة، فإن كان الحديث بلفظه في الصحيحين أو أحدهما، اكتفيت بتخريجه منهما، وإن لم يكن في أيٍ منهما، خرَّجته من المصادر الأخرى المعتمدة، مع ذكر حكم بعض أهل الحديث عليه.

٣. وثَّقتُ جميع المعلومات والأقوال والنصوص من مصادرها الأصيلة المباشرة، إلا إذا تعذَّر ذلك عليَّ وثَّقته من أقرب المصادر إليه.

٤. اكتفيتُ عند ذكر أسماء العلماء بذكر سنة الوفاة فقط وجعلتها بين معكوفين.

٥. ضبطتُ الألفاظ التي يترتب على عدم ضبطها شيء من الغموض، واعتنيتُ بعلامات الترقيم.

وفي ختام هذه المقدمة: أشكر الله تعالى أن يسَّر لي كتابة هذا البحث، وهو عمل بشريٌّ يعتريه النقص، وحسبي أني بذلتُ فيه جهدي ووقتي، وأمعنتُ فيه نظري، وأبديت فيه رأيي، على قصورٍ مني، مستعينًا بخالقي سبحانه، أما الخطأ فهو من سمات البشر، والله تعالى ورسوله ﷺ منه بريئان، وأسأل الله تعالى أن يغفرَ لي زللي، فإنه غفور رحيم.

ولكل من يكرمني باطلاعه عليه من أهل العلم دعاءٌ وثناءٌ على ما يبدونه من تصويبات وتوجيهات، عسى الله أن ينفعني بعلمهم؛

فأسدد به خطئي، وأُثري به بحثي، سائلاً لي ولهم التوفيق، والهداية إلى الحق والأخذ به.

ولوالديَّ الحبيبين -رعاهما الله تعالى- دعوات صادقات: أن يطيل الله عمريهما على صحة وعافية وحسن عمل؛ على ما أجده منهما من تشجيع ودعاء، والشكر موصول لزوجتي وأولادي على تعاونهم معي، وتقديرهم لانشغالي بالبحث والقراءة والتأليف، فأسال الله لهم السعادة في الدنيا والآخرة.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى الدلالة لغة واصطلاحًا

أولاً: معنى الدلالة في اللغة: للدلالة في أصل اللغة معنيان، أحدهما: إبانة الشيء بأمارة تتعلَّمها، والآخر: اضطرابٌ في الشيء، فمثال الأوَّل قولهم: دللت فلانًا على الطريق، ومثال الآخر قولهم: تَدَلْدَل الشيء؛ إذا اضطرب[1].

والأصل الأوَّل هو المقصود هنا؛ يقال: (الدليل: ما يُسْتَدلُ به، والدليلُ: الدَّال، وقد دلَّه على الطريق يَدُلُّه دَلالة ودلالة ودُلُولة، والفتح أعلى)[2]، (ودلَّه على الشيء يَدُلُّه دَلاًّ ودَلالة فاندلَّ): سدَّده إليه)[3].

وعليه، فإن المعنى اللغوي المقصود هنا: هو إرشاد الشيء إلى الشيء، فالفاعل: دالٌّ، والمفعول: مدلولٌ عليه وإليه[4].

ثانيًا: معنى الدلالة في الاصطلاح: المعنى الاصطلاحي ليس ببعيد عن المعنى اللغوي؛ فقد عرَّفها الجرجاني (ت: ٨١٦هـ) بأنها: (كون الشيء بحالةٍ يلزمُ من العلم به العلمُ بشيء آخر، والشيء الأول هو الدَّال، والثاني هو المدلول)[5].

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، (دلَّ)، ٢/٢٥٩.

(٢) لسان العرب، (دلل)،٤/٣٩٤، وجمهرة العرب،(دلل) ١/١١٤.

(٣) معجم مقاييس اللغة، (دلَّ)، ٢/٢٥٩، وانظر: القاموس المحيط(دلَّ)، ٣/٣٨٨.

(٤) انظر: المعجم الوسيط، (دلَّ)، ١/٢٩٤، ومعجم مصطلحات أصول الفقه د. قطب سانو، (الدلالة):٢٠١.

(٥) التعريفات، (الدلالة): ١٣٩، ومعجم مصطلحات أصول الفقه، (الدلالة): ٢٠١.

وعرَّفها الفتوحي (ت: ٩٧٢هـ) بالتعريف ذاته، لكنه عبَّر بالفهم دون العلم[١]، والعلم ناتج عن الفهم لا محالة.

واقتصر بعضهم في تعريف الدلالة على دلالة الألفاظ فحسب، فقال بأنها: (ما يقتضيه اللفظ عند إطلاقه)[٢]، أو هي: (كون اللفظ بحيث إذا أُطلق، فهم منه المعنى المراد)[٣].

والذي يبدو لي -والله أعلم- أنَّ مصطلح الدلالة بمفهومها الأصولي العام يتضمن دلالة اللفظ وغيره، سواء أكان فعلاً، أم إشارة، أم كتابة، أم سكوتًا؛ سواء أكان ذلك بقصدٍ أم بدون قصد؛ لأن ذلك كله يمكن أن يرشد إلى شيء آخر، مع تباينها في قوة الدلالة وضعفها.

وإلى هذا أشار الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ) بقوله -في تعريفها-: (الدلالة: ما يُتَوَصَّل به إلى معرفة الشيء؛ كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالة الإشارات والرموز والكتابة والعقود على الحساب، وسواء كان ذلك بقصدٍ ممن يجعله دلالةً أو لم يكن بقصد؛ كمن يرى حركةَ إنسانٍ فيعلم أنه حيٌّ، قال تعالى: ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُۥ﴾[٤])[٥].

(١) شرح الكوكب المنير١/١٢٥، وانظر: شرح تنقيح الفصول:٢٣، والقاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، (الدلالة): ١٩٩.

(٢) المصباح المنير، (دللت):١٠٥، وانظر: معجم لغة الفقهاء، (الدلالة):٢١٠.

(٣) معجم مصطلحات أصول الفقه، (الدلالة): ٢٠١، ونحوه في معجم لغة الفقهاء، (الدلالة):٢١٠.

(٤) من الآية رقم: (١٤)، من سورة سبأ.

(٥) المفردات في غريب القرآن، (دلَّ):١٧١.

وأيَّد ذلك عبدالعزيز البخاري (٧٣٠هـ) فقال: (اعلم أن المراد ههنا في كون الكلام مسوقًا لمعنى أن يدل على مفهومه مطلقًا؛ سواء كان مقصودًا أصليًا أو لم يكن)[١].

ومن ذلك دلالة عين النص في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[٢]، على إباحة البيع وتحريم الربا والتفرقة بينهما، فسوَّى بين ما هو مقصود أصلي؛ وهو الفرق، وبين ما ليس كذلك؛ وهو حل البيع وحرمة الربا، فجعلهما ثابتين بعبارة النص لا بإشارته[٣].

أما المراد من الدلالة في هذا البحث فهي: الدلالة الفعلية؛ لارتباطها بفعل النبي ﷺ ودلالتها على العموم.

(١) كشف الأسرار ١/١٧٣.

(٢) من الآية رقم: (٢٧٥)، من سورة البقرة.

(٣) انظر: كشف الأسرار ١/١٧٣.

المطلب الثاني: معنى الصَّحابي لغة واصطلاحًا

أولاً: معنى الصَّحابي في اللغة: الصَّحابي مأخوذٌ من صَحِبَ؛ والصاد والحاء والباء: أصلٌ واحد، يدلُّ على مقارنة شيء ومقاربته، من ذلك الصَّاحب، وكلُّ شيء لازم شيئًا، فقد استصحبه[1].

وتُطْلَق الصُّحْبَة على العِشْرَة؛ فيُقْصَد (بالصَّاحب: المُعَاشِر)[2].

والجمع: أصحاب، وأصاحيب، وصُحْبَان، وصِحَاب، وصَحْب، وصَحابة -بفتح الصَّاد- وكسرها، ولم يجمع فاعل على فَعَالة إلا هذا[3].

ويتبيَّن لي من هذا -والله أعلم- أن اختلاف المحدثين مع الأصوليين في حدِّ الصحابي له أصلٌ لغوي؛ حيث إنَّ (صَحِبَ) إما أن يُقصد بها مجرد المقارنة والمقاربة، فهذا هو المعنى الذي أخذه المحدثون في تعريف الصحابي؛ حيث لم يشترطوا الملازمة للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وإما أن يُقصَد بها ما هو أشدُّ من مجرد المقارنة، وهو معنى العِشرة والملازمة، وهو المعنى الذي استعمله الأصوليون؛ حيث اشترطوا في حدِّه الملازمة، والله أعلم.

ثانيًا: معنى الصحابي اصطلاحًا: للعلماء في تعريفه منهجان:

المنهج الأول: منهج أهل الحديث، وفي مقدمتهم الإمام البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٢٥٦هـ) وقد أتى به موجزًا فقال: إن الصحابي: (من صحب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو رآه من المسلمين)[4].

(١) معجم مقاييس اللغة، (صحب)، ٣/٣٢٥.

(٢) لسان العرب، (صحب)، ٧/٢٨٦، والقاموس المحيط، (صحبه)، ١/٩٥.

(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة، (صحب)، ٣/٣٣٥، ولسان العرب، (صحب)، ٧/٢٨٦، والقاموس المحيط، (صحبه)، ١/٩٥، والمصباح المنير، (صحب): ١٧٤.

(٤) صحيح البخاري مع فتح الباري ٧/٦.

وإليه ذهب الحنابلة وفصَّلوا فيه؛ فقد قال الإمام أحمد -رحمه الله (ت٢٤١هـ) في تعريفه كما حكاه شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) عنه-: (من صَحِبَ النبيَّ ﷺ سَنَةً، أو شهرًا، أو يومًا، أو ساعةً، أو رآه مؤمنًا به، فهو من أصحابه، له من الصُّحْبَة على قدر ما صَحِبَه، وإليه ذهب أصحابنا)[1].

وسار على هذا النهج ابن النجار الفتوحي (ت٩٧٢هـ) وزاده تفصيلًا فقال: (الصَّحابي: من لَقِيَ النبيَّ ﷺ، من صغيرٍ أو كبير، ذكرٍ أو أنثى أو خنثى، أو رآه يقظةً، في حالِ كونه ﷺ حيًّا، وفي حال كون الرائي مُسلمًا، ولو ارتدَّ بعد ذلك ثم أسلم، ولم يره بعد إسلامه، ومات مسلمًا، وهذا هو المختار في تفسير الصحابي، وهو ما ذهب إليه الإمام أحمد -رحمه الله- (ت٢٤١هـ)، وأصحابه، والبخاري (ت٢٥٦هـ) وغيرهم، قال بعض الشافعية: وهي طريقة أهل الحديث)[2].

وقد رجَّح هذه الطريقةَ بعض الأصوليين؛ كالآمدي (ت٦٣١هـ) وابن الحاجب (٦٤٦هـ)، ومال إليها الإمامُ النووي[3] (ت ٦٧٦هـ) والحافظُ ابن حجر[4] (ت٨٥٢هـ).

---

(١) المسودة: ٢٩٢.

(٢) شرح الكوكب المنير ٤٦٥/٢.

(٣) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٣٥/١.

(٤) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة ١٦/١، وتدريب الراوي ١٨٦/٢.
قال ابن حجر: «وأصحُّ ما وقفت عليه من ذلك: أن الصحابي من لقي النبي ﷺ مؤمنًا به ومات على الإسلام، فيدخل فيمن لقيه: من طالت مجالسته له أو قَصُرَت، ومن روى عنه أو لم يروِ، ومن غزا معه أو لم يغزُ، ومن رآه رؤية ولو لم يجالسه، ومن لم يره لعارضٍ كالعمى»، انظر: الإصابة في تمييز الصحابة ١٦/١.

المنهج الثاني: منهج جمهور الأصوليين، وقد أشار إليه عبد العزيز البخاري (ت٧٣٠هـ) بقوله: (وذهب جمهور الأصوليين إلى أنه: اسمٌ لمن اختصَّ بالنبي ﷺ، وطالت صحبته معه على طريق التتبع له، والأخذ منه)[١].

والذي يظهر لي -والله أعلم- أنَّ اسم الصحابي يطلق -من حيث الاسم عند جمهور العلماء من المحدثين والأصوليين- على: مَنْ لقيَ النبي ﷺ مؤمنًا به ومات على ذلك ولو في وقت يسير، إلا إنه في باب الاحتجاج بقوله، أصبح له عرفٌ خاص عند الأصوليين، تشترط فيه الملازمة والتتبع لسنته ﷺ.

وقد أشار الغزالي (ت٥٠٥هـ) إلى هذا المعنى بقوله: (يكفي للاسم من حيث الوضع: الصحبة ولو ساعة، ولكنَّ العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته، ويُعْرَف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح، وبقول الصحابي: كَثُرَتْ صحبتي، ولا حدَّ لتلك الكثرة بتقدير، بل بتقريب)[٢].

وقد مال الآمدي (ت٦٣١هـ) إلى أن الاختلاف في تعريفه اختلاف لفظي، فقال: (والخلاف في هذه المسألة؛ وإن كان آيلاً إلى النزاع في الإطلاق اللفظي، فالأشبه إنما هو الأول)[٣].

---

(١) كشف الأسرار للبخاري ٧١٢/٢، وانظر نحوه في: مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت١٥٨/٢، وتيسير التحرير ٦٥/٣، وشرح تنقيح الفصول: ٣٦٠، والمستصفى ١٦٥/١، ومنهاج الأصول مع نهاية السول ١٧٩/٣، والعدة لأبي يعلى ٩٨٧/٣، والتمهيد لأبي الخطاب ٤٧٧/٤، والمسودة: ٢٩٢، وروضة الناظر٤٠٤/٢، وشرح مختصر الروضة ٧٨٢/٢، وفتح الباري ٦/١، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٨٦/٣، وإرشاد الفحول: ٧٠، والمصباح المنير، (صحب): ١٧٤، والصحابي وموقف العلماء من الاحتجاج بقوله للدكتور الدرويش: ٢١.

(٢) المستصفى ١٦٥/١.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي١٠٩٩/٢.

والـذي يظهر لـي -والله أعلم- بأن الاختلاف له ثمـرة عمليَّة في عـدة أمور، أبرزها أربعةٌ ذكرها الزركشـي:

الأول: العدالـة؛ فـإن مـن لا يَعُـدُّ الرائي مـن جملة الصحابـة، فإنه يطلـب تعديلـه بالتنصيـص علـى ذلـك؛ كمـا في سـائر الـرواة مـن التابعـين فمـن بعدهـم، ومـن يُثبِت الصحبـة بمجرد اللقـاء، فإنه لا يحتـاج إلـى ذلك.

الثاني: الحكـم علـى مـا رواه عـن النبـي ﷺ بكونـه مرسـلَ صحابـي أم لا، فـإذا ثبت بمجرد الرؤية كونه صحابيًا التحق مرسـله بمراسـيل الصحابـة التـي يقبلها جمهـور الأصوليـين، وإن لم نعطه اسـم الصحبـة بمجرد ذلـك، كان كمرسـل التابعي.

الثالث: أن مـن كان منهـم مجتهدًا، أو نُقِلَت عنـه فتاوى حكمية، هل يلتحـق ذلـك بكونـه قول صحابـي حتى يكـون داخـلًا في الاختلاف بـين الأصوليين في الاحتجـاج بقوله، أو لا يدخل في ذلـك؟ فمَنْ عَدَّه صحابيًـا أدخله في الاختـلاف، ومن لا فلا.

الرابـع: هـل يُعْتَـدُّ بخلافه لهـم، ويتوقـف الاعتـداد بإجماعهم على قولـه في حالـة القول بصحبتـه، أو لا يعتد بخلافـه وينعقد الإجماع بدونـه في حالـة عدم القـول بصحبتـه؟[1]، والله أعلم.

(١) انظـر: البحـر المحيط ٣٠٣/٤، ولعلَّ الرابـع يؤثر عند من يرى الإجمـاع الصحيح هو إجماع الصحابـة رضي الله عنهم دون غيرهم.

المطلب الثالث: معنى العموم لغة واصطلاحًا

أولاً: العموم في اللغة: أصله من (عَمَّ)، والعين والميم المشددة: (أصلٌ صحيح يدل على الطول والكثرة والعُلُوِّ)[1]، يقال: جارية أو نخلة عَمِيمَة؛ أي: طويلة[2].

ومن دلالته على الكثرة قولهم: عمَّنا هذا الأمر يَعُمُّنا عمومًا؛ إذا أصاب القوم وشملهم أجمعين، والعامَّة ضد الخاصَّة[3]؛ وإنما سُمِّي العامَّة بذلك؛ لكثرتهم وعمومهم في البلد[4]، وقيل: لأنها تُعَمُّ بالشر[5].

فالعموم هو: الشمول؛ باعتبار الكثرة[6]؛ فإن (كلَّ ما اجتمع وكَثُرَ فهو عميم)[7].

ومن معنى الشمول أُخِذَ المعنى الاصطلاحي للعام عند الأصوليين؛ لأنه يعني اللفظ الذي يشمل أفرادًا متفقة في الحدود[8].

---

(١) معجم مقاييس اللغة، (عمَّ)، ٤/١٥-١٨.

(٢) معجم مقاييس اللغة، (عمَّ)، ٤/١٥-١٨، ولسان العرب، (عَمَّ)، ٩/٤٠٥، والقاموس المحيط، (العَمّ)، ٤/١٥٦.

(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة، (عمَّ)، ٤/١٥-١٨، ولسان العرب، (عَمَّ)، ٩/٤٠٦، والقاموس المحيط، (العَمُّ)، ٤/١٥٦، والمصباح المنير، (عَمَّ): ٢٢٢، وإرشاد الفحول: ١١٢.

(٤) انظر: المفردات في غريب القرآن، (عَمَّ): ٣٤٦.

(٥) انظر: لسان العرب، (عَمَّ)، ٩/٤٠٥.

(٦) انظر: المفردات في غريب القرآن، (عَمَّ): ٣٤٦، ولسان العرب، (عَمَّ) ٩/٤٠٦.

(٧) القاموس المحيط، (العَمُّ)، ٤/١٥٦.

(٨) انظر: تيسير التحرير١/١٩١.

ثانيًا: العمـوم في الاصطلاح: ذكر الأصوليون عدة عبارات في تعريف العـام، وبـه يتبـين معنى العمـوم في الاصطـلاح، أكتفي بأبـرز ثلاثة منهـا، مع بيان معناها، وأشـير إلـى أقربها -عنـدي- إلى الصواب:

التعريـف الأول: (العام هو: كلام مسـتغرقٌ لجميع ما يصلح له)، وهو تعريـف أبي الحسـين البصـري (ت٤٣٦هـ)[١]، واختـاره أبو الخطاب الحنبلي (٥١٠هـ)[٢].

أمـا قوله: (المسـتغرق): فمن الاسـتغراق؛ وهو: (الشـمول لجميع الأفـراد؛ بحيث لا يخرج عنه شـيء)[٣].

وأمـا قولـه: (لجميع ما يصلح له)؛ فمعنـاه أن اللفظ يكون متناولاً لجنـس أو جماعـة أو صفاتٍ أو غير ذلك ممـا يعمه اللفظ، ويقتضي ذلـك اللفظ اسـتيعاب مـا يصـح أن يتناوله ويقـع عليه، فـإنَّ معنى العمـوم حمـل ذلك اللفـظ على جميع مـا يصح أن يقـع عليه اللفظ ويتناولـه، كقولنـا: (الرجال)؛ فإنه يسـتغرق كل رجـل؛ لأنه يصلح له، ولا يدخـل فيـه غيره كقولهـم: (رجل)؛ فإنه نكـرة، ويصلح لكل واحد من رجال الدنيا، ولا يسـتغرقهم[٤].

---

(١) المعتمد١/١٨٩.

(٢) التمهيـد لأبـي الخطـاب٢/٥، وأورده الآمدي، انظـر: الإحكام في أصول الأحـكام ٣/١٣٧٠، وابـن قدامـة في روضـة الناظر٢/٦٦٢، وابن تيميـة في المسـودة: ٥٧٤، وعبدالعلي الأنصاري في فـواتح الرحمـوت١/٢٥٥، وذكـر قريبًـا منه ابن برهـان في الوصول إلـى الأصول١/٢٠٢، وانظـر: نهاية الوصـول٣/١٢٢٧، ومنتهى الوصـول والأمل:١٠٢.

(٣) التعريفـات للجرجاني، (الاسـتغراق): ٣٦، واكتفى الباجي بتعريفـه في إحكام الفصول بقوله: (العمـوم: اسـتغراق الجنـس): ٤٨، وعرَّفـه ابـن الهمام بقوله: (مـا دلَّ على اسـتغراق أفراد مفهـوم)، التحرير مع تيسـير التحرير١/١٩٠.

(٤) انظـر: المعتمـد١/١٨٩، والتمهيـد لأبي الخطـاب٢/٥، والمحصـول٢/٣٠٩، وشـرح مختصر الروضـة٢/٤٥٧.

فمعناه على هذا: حمله على كل ما يصح أن يتناوله اللفظ، إلا أن يخصصه دليل يخُرج به بعض ما تناوله[1].

وعليه فيكون العموم: شمول اللفظ لجميع ما يصلح له.

التعريف الثاني: (العام هو: اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدًا مطلقًا)، أورده ابن قدامة[2]، وهو قريب من تعريف الغزالي[3].

فقوله: (اللفظ): جنس يتناول العام والخاص، والمشترك والمطلق، وغير ذلك من أصناف اللفظ؛ لأنها ألفاظ.

وقوله: (الواحد): احترز به عن مثل قولهم: ضرب زيدٌ عمرًا؛ فإنه دلَّ على شيئين، لكن لا بلفظ واحد، بل أكثر منه.

وقوله: (مطلقًا): احتراز عن مثل: عشرة رجال؛ فإنه دلَّ على شيئين فصاعدًا، بل إلى تمام العشرة، ثم تنقطع دلالته[4].

وعليه فيكون العموم شمول اللفظ لاثنين فصاعداً.

التعريف المختار: ولعلَّ أجود تعريفات العام ما ذكره الفخر الرازي (٦٠٦هـ)؛ لضعف الاعتراضات الواردة عليه وقلتها، وقد

(١) الحدود للباجي: ٦٤.

(٢) روضة الناظر٢/٦٦٢، وانظر: شرح مختصر الروضة٢/٤٥٦.

(٣) انظر: المستصفى٢/٣٢، وفيه قال: (العام: عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدًا)، وهو قريب مما أورده الأرموي أيضًا في التحصيل من المحصول١/٣٤٣، وأورده القرافي واعترض عليه في العقد المنظوم في الخصوص والعموم ١/٢٨٦، والآمدي في الإحكام في أصول الأحكام٣/١٣٧٢، وانظر أيضًا: فواتح الرحموت١/٢٥٥، والعدة١/١٤٠، والوصول إلى الأصول ١/٢٠٢، وإرشاد الفحول: ١١٢، وقريب منه وأدق تعريف البخاري؛ حيث قال: (أن يكون اللفظ موضوعًا لمطلق الجمع من غير تعرُّض لعدد معلوم بل يتناول الثلاثة فصاعدًا) كشف الأسرار٢/٥.

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة٢/٤٥٦.

اختار تعريف أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ)، وزاد عليه قيدًا فقال: (اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضعٍ واحد)[١].

أما قوله: (اللفظ)، فهو كل ما يتلفظ به مما يتكوَّن من حروف هجائية، سواء أكان مهملاً أم مستعملاً، عامًّا أم خاصًّا، مطلقًا أم مقيدًا، مجملاً أم مفصلاً، حقيقة أم مجازًا، أم غير ذلك من أصناف اللفظ؛ لأنها ألفاظ.

والمقصود: اللفظ الواحد، وقد احترز بهذا عن أمرين: العموم المعنوي، والألفاظ المركبة؛ فإنها تفيد العموم بأكثر من لفظ.

وأما قوله: (المستغرق لكل ما يصلح له)، فالمقصود بالاستغراق: الاستيعاب لما وضع له اللفظ من العموم دفعة واحدة، ويخرج بذلك أربعة أمور:

الأول: اللفظ المهمل؛ كديز؛ فإن الاستغراق فرع الاستعمال والوضع، والمهمل غير موضوعٍ لمعنى وغير مستعمل، فمن باب أولى أنه لا يستغرق.

والثاني: اللفظ المطلق؛ فإنه لا يدخل في التعريف؛ كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[٢]؛ لأن اللفظ المطلق يتناول واحدًا لا بعينه، وأما اللفظ العام فهو يتناول أفرادًا بأعيانهم.

والثالث: النكرة في سياق الإثبات، فهي لا تدخل في التعريف؛ حيث إن النكرة ـ وإن وضعت للفرد الشائع سواء أكان مفردًا؛

(١) المحصول٢/٣٠٩، واختاره أيضًا: البيضاوي في منهاج الأصول ٢/٣١٢، والأرموي في التحصيل من المحصول١/٣٤٣، وانظر أيضًا: فواتح الرحموت١/٢٥٥، ونهاية الوصول ٣/١٢٢١، وإرشاد الفحول: ١١٢.

(٢) من الآية رقم: (٣)، من سورة المجادلة.

مثل: (جاء رجل)، أو مثنى؛ مثل: جاء رجلان، أو جمعًا؛ مثل: (جاء رجال)، إلا أن النكرة لا تستغرق جميع ما وُضِعت له؛ حيث إنها لا تتناوله دفعة واحدة، وإنما تتناوله على سبيل البدل.

والرابع: ألفاظ العدد؛ كقولنا: (خمسة)؛ لأنه صالحٌ لكل خمسة، ولا يستغرقه.

وأما قوله: (بحسب وضعٍ واحد): فمعناه: أن يكون اللفظ يدل على معناه بحسب وضع واحد.

واحترز به عن اللفظ المشترك، أو الذي له حقيقة ومجاز؛ فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معًا[1].

فلفظ: (القرء) -مثلاً- لفظٌ مستغرق لما يصلح له من مسمياته، لكنه ليس بوضعٍ واحد، بل بأكثر منه، فالقرء الدالُّ على الحيض إنما وُضِع له، وكذلك القرء الدالُّ على الطهر إنما وُضِع له بوضع غير الأوَّل، بخلاف قولنا: الرجال؛ فإن دلالته على جميع ما يصلح له بوضعٍ واحد[2].

وعليه فيكون العموم: شمول اللفظ لما يصلح له بحسب وضع واحد.

(١) المحصول٢/٣٠٩، وانظر: المعتمد ١/١٩٠، والعقد المنظوم في الخصوص والعموم ١/٢٨٧، والتحصيل من المحصول١/٣٤٣، ونهاية الوصول ٣/١٢٢٢، وإرشاد الفحول: ١١٢.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة ٢/٤٥٨، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: ٢٨٦، والعقد المنظوم في الخصوص والعموم للقرافي١/٢٨٣.

المبحث الأول

أقوال الأصوليين في دلالة حكاية الصحابي لفعل النبي ﷺ بلفظٍ ظاهره العموم

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة

تتمثَّل صورة المسألة فيما إذا حكى الصحابيُ فعلاً يرويه عن النبي ﷺ يتضمن حكمًا شرعيًا، بلفظٍ ظاهره العموم، فيقول -مثلاً-: (أَمَرَ)، أو (نَهَى)، أو (قَضَى)، أو (حَكَمَ)، ونحوها، فهل يقتضي ذلك العموم؟ فيشمل كل المكلَّفين، وكل الصور إلا ما دلَّ عليه الدليل؟ أو لا؟

ومن أمثلة ذلك: قول الصحابي: (أنَّ النبي ﷺ أمر بوضع الجوائح)[1]، وقول الصحابي: (نَهَى رسولُ اللّه ﷺ عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ[2]،

(١) رواه مسلم، من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه، في كتاب المساقاة، باب وضع الجوائح، (١٥٥٤)، ٢١٧/٥، والجوائح: جمع جائحة؛ وهي: (الآفة التي تهلك الثمار والأموال وتستأصلها)، النهاية في غريب الحديث، (جوح)، ٣١١/١، ومعجم لغة الفقهاء، (الجائحة): ١٥٧، والمقصود بالأمر بوضع الجوائح: إسقاط الضمان عن المشتري وجعله في ضمان البائع، على تفصيل عند أهل العلم، انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٢١٦/١٠، والقاموس الفقهي لغة واصطلاحًا، (الجائحة): ٧٢.

(٢) بيع الحصاة هو: (أن يقول البائع للمشتري: إذا نبذتُ إليك الحصاة فقد وجب البيع، وقيل: بعتُك من السِّلَع ما تقع عليه حصاتك إذا رميت بها، أو بعتك من الأرض إلى حيث تنتهي حصاتك)، النهاية في غريب الحديث، (حصا)، ٣٩٨/١، وانظر: المغني لابن قدامة ٢٩٨/٦، ومعجم لغة الفقهاء، (البيع): ١١٣.

وعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ[1])[2]، وقول الصحابي: (قَضَى بالشُّفْعَةِ لِلجَار)[3]، أو قول الصحابي: (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ)[4]،

(١) بيع الغرر هو: (ما كان له ظاهرٌ يَغُرُّ المشتريَ، وباطن مجهول)، النهاية في غريب الحديث، (غرر)، ٣/٣٥٥، وانظر: معجم لغة الفقهاء، (البيع): ١١٤، ومن معانيه: (ما لا يُعلم وجوده وعدمه، أو تُعْلَمُ قِلتُه أو كثرته، أو لا يُقْدَر على تسليمه)، القاموس الفقهي لغة واصطلاحًا، (الغرر): ٢٧٢.

(٢) رواه مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، في كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه الغرر، (١٥١٣)، ١٠/١٥٤.

(٣) روى النسائي في سننه، في كتاب البيوع، باب الشفعة وأحكامها (٤٧٠٥) ٧/ ٣٢١ من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما: (قَضَى رَسُولُ اللهِ ﷺ بِالشُّفْعَةِ وَالجِوَارِ)، وصححه الألباني في صحيح النسائي (٤٧١٩)، ٣/٢٦٥، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه من حديث علي وعبد الله رضي الله عنهما بلفظ النسائي السابق، في كتاب البيوع والأقضية، باب من كان يقضي بالشفعة للجار (١) من هذا الباب ٥/٣٢٥.
ودلَّ على ثبوت الشفعة للجار -أيضًا- حديثُ جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «الْجَارُ أَحَقُّ بِشُفْعَتِهِ يُنْتَظَرُ بِهِ وَإِنْ كَانَ غَائِبًا، إِذَا كَانَ طَرِيقُهُمَا وَاحِدًا»، رواه الترمذي في الجامع الصحيح، في كتاب الأحكام، باب ما جاء في الشفعة للغائب، وقال: (حسن غريب)، (١٣٦٩)، ٣/٦٥١، وأبو داود في سننه، في كتاب البيوع، باب في الشفعة (٣٥١٨)، ٣/٢٨٦، وابن ماجه في سننه، في كتاب الشفعة، باب الشفعة للجوار (٢٤٩٤)، ٢/٨٣٣، وأحمد في مسنده (١٤٢٥٢)، ٢٢/١٥٥، وقال محققو المسند: (رجاله رجال الشيخين غير عبدالملك، وهو ابن أبي سليمان العَرْزَمي فمن رجال مسلم وهو وإن كان ثقة قد أخطأ في هذا الحديث في رأي بعضهم)، ورواه البيهقي في سننه الكبرى، في كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، ٦/ ١٠٦، وابن أبي شيبة في مصنفه، في الكتاب والباب السابقين، (٦) من هذا الباب، ٥/٣٢٥، ونقل الزيلعي عن صاحب التنقيح قوله: «واعلم أن حديث عبدالملك بن أبي سليمان حديث صحيح، ولا منافاة بينه وبين رواية جابر المشهورة، وهي: (الشفعة في كل ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود فلا شفعة): فإن في حديث عبدالملك إذا كان طريقهما واحدًا، وحديث جابر المشهور لم ينف فيه استحقاق الشفعة إلا بشرط تصرف الطرق، فيقول: إذا اشترك الجاران في المنافع، كالبئر أو السطح أو الطريق، فالجار أحق بصقب جاره لحديث عبدالملك، وإذا لم يشتركا في شيء من المنافع فلا شفعة لحديث جابر المشهور»، نصب الراية للزيلعي، في كتاب الشفعة (٢)، من هذا الكتاب، ٤/ ١٧٤، وصحَّحه الألباني في إرواء الغليل (١٥٤٠)، ٥/٣٧٨، وقال ابن حجر: (السقب: بالسين المهملة وبالصاد أيضًا، ويجوز فتح القاف وإسكانها: القرب والملاصقة)، فتح الباري٤/٥١١، وشرح السيوطي لسنن النسائي ٧/٣٢١.

(٤) رواه مسلم من حديث عبدالله بن عباس رضي الله عنهما في كتاب الأقضية، باب القضاء باليمين والشاهد (١٧١٢)، ١٢/٤.

ونحو ذلك، فهل تعُمُّ هذه الأحكام التي حكاها الصحابيُ عن النبي ﷺ جميعَ صورها، ويكون المأمور بها جميع المكلفين إلى قيام الساعة؟ أو أنها لا تعُمُّ، بحيث تكون خاصة بصورٍ دون أخرى، وبمقصودين مخصوصين في الخطاب دون غيرهم![1]، ففي النهي عن بيع الغرر -مثلاً- يَعُمُّ كل المكلفين، وكلَّ بيعٍ فيه غرر؛ كبيع الآبق والمعدوم، وفي القضاء بالشُّفْعَة للجار يَعُمُّ كلَّ جار، أو أنه نوع خاص من أنواع الغرر، وجارٌ خاص كالشريك مثلاً!![2].

هذه صورة المسألة، والاختلاف فيها عند الأصوليين جاء شاملاً للجانبين المذكورين: العموم في الأشخاص، والعموم في الصور من حيث صيغة الحكاية الصحابية لغةً، أمَّا من حيث دلالة الشرع، فالعموم في الأشخاص يكاد يكون محل اتفاق؛ بدلالة عمل الصحابة رضي الله عنهم كما تدل عليه الشواهد التي ذكرتها في موضع الترجيح؛ ولذا قال ابن السبكي: (لا ينبغي أن يعتقد أن التعميم من جهة وضع الصيغة لغةً، ولا أنَّ الشارع لم يحكم بالتعميم حيث

(١) انظر صورة المسألة في: فواتح الرحموت١/٢٩٣، وتيسير التحرير١/٢٤٩، وأصول السرخسي ١/٣٥٥، والتقرير والتحبير١/٢٢٣، والتقريب والإرشاد الصغير٣/٢٣٢، ومنتهى الوصول والأمل:١١٢، وإحكام الفصول: ١٧٤، وشرح تنقيح الفصول: ١٨٨، والبرهان١/٢٣٨، وشرح اللمع ١/٣٥٦، والمستصفى٢/٦٦، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/١٥٢٣، ومنهاج الأصول مع نهاية السول٢/٣٦٦، ونهاية الوصول ٤/١٤٢٤، والفائق في أصول الفقه ٢/٢٥٢، والمحصول٢/٣٩٣، والتحصيل من المحصول١/٣٦٤، والوصول إلى الأصول ١/٣٢٦، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول: ٣٣٥، شرح التلويح على التوضيح١/٦٢، وحاشية التفتازاني على ابن الحاجب٢/١١٩، والمسودة: ١٠٢، وروضة الناظر٢/٦٩٨، وأصول الفقه لابن مفلح ٢/٨٤٩، والتحبير شرح التحرير ٥/٢٤٤٣، وشرح مختصر الروضة٢/٥٠٩، وشرح الكوكب المنير٣/٣٢٠، وإرشاد الفحول: ١٢٥، والمذكرة في أصول الفقه: ٢٥٢، وإتحاف ذوي البصائر٦/١٤٢.

(٢) انظر: تيسير التحرير١/٢٤٩.

لم يظهر التخصيص، بل الحق أنَّ التعميم منتفٍ لغةً ثابت شرعًا من حيث إن الحكم على الواحد حكم على الجماعة، ولا أعتقد أن أحدًا يخالف في هذا)[1]، من هنا يجد المتأمِّل في كلام الأصوليين في المسألة أنَّه أكثر تركيزًا في العموم في الصور نفيًا أو إثباتًا أو توقُّفًا، وإن كان قائمًا في الجانبين من حيث اللغة.

(١) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ٣/١٩٩.

المطلب الثاني: أقوال الأصوليين في دلالة حكاية الصحابي لفعل النبي ﷺ بلفظ ظاهره العموم، وأدلتهم، والترجيح، وسبب الترجيح

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على أربعة أقوال:

القول الأول: أن حكاية الصحابي فعلاً عن النبي ﷺ بلفظٍ ظاهره العموم يقتضي العموم، فإذا نهى النبي ﷺ عن الغرر مثلاً، فإنه يَعُمُّ كل غرر، وإذا قضى بالشفعة للجار، فإنه يَعُمُّ كل جارٍ.

وإلى هذا القول ذهب: الحنفية(١)، والباقلاني (ت٤٠٣هـ)(٢)، وبه قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ)(٣)، واختاره الآمدي (ت٦٣١هـ)(٤)، وابن الحاجب (٦٤٦هـ)(٥)، وأيَّده ابن النجار الفتوحي (ت٩٧٢هـ)(٦)، والتفتازاني (ت٧٩١هـ)(٧)، ونسبه الإسنوي (ت ٧٧٢هـ)، إلى

(١) انظر: التحرير مع تيسير التحرير١/٢٤٩، وفواتح الرحموت١/٢٩٤، والتقرير والتحبير ١/ ٢٢٣.

(٢) انظر: التقريب والإرشاد الصغير٣/٢٣٣.

(٣) انظر: روضة الناظر٢/٦٩٨.

(٤) اختاره في نهاية السول في علم الأصول: ١٢٩، حيث قال: (والحق: صحة الاحتجاج به في العموم)، ونقله عنه المرداوي في التحبير شرح التحرير ٥/٢٤٤٣، بينما اكتفى الآمدي بذكر الاختلاف في الإحكام في أصول الأحكام٣/١٥٢٣.

(٥) انظر: منتهى الوصول والأمل: ١١٣.

(٦) انظر: شرح الكوكب المنير٣/٢٣٠.

(٧) انظر: حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى الأصولي٢/١١٨.

الحنفية وكثيرٍ من المالكية والشافعية[1]، ونسبه ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وابن مفلح (٧٦٣هـ)، والمرداوي (ت٨٨٥هـ) إلى الحنابلة[2]، واختاره الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)[3]، والشنقيطي (ت١٣٩٠هـ)[4].

أدلة القول الأول: استدل أصحاب هذا القول بأربعة أدلة:

- الدليل الأول: إجماع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وغيرهم من السَّلف على الرجوع إلى هذا اللفظ في عموم الصور في أمر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ونهيه وقضائه وترخيصه، وقد اشتهر هذا عنهم في وقائع كثيرة من غير نكير، مما يدل على اتفاقهم على الرجوع إلى هذه الألفاظ، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر: قول ابن عمر (ت٧٣هـ) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: (كُنَّا نُخَابِرُ[5] وَلَا نَرَى بِذَلِكَ بَأْسًا، حَتَّى سَمِعْنَا رَافِعَ

(١) انظر: نهاية السول٢/٣٦٦، ولم يُنسَب هذا القول في التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: ٣٣٥، وفي التوضيح في حل غوامض التنقيح١/٦٢، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى الأصولي٢/١١٩، وحكى الزركشي عن القاضي عبدالوهَّاب أنه حكى القول بالعموم عن القفَّال الشاشي؛ وقال: (وفي نسبة ذلك للقفَّال نظر؛ لما سبق من كلامه)؛ أي: من القول الثابت عنه بعدم اقتضائه العموم، انظر: البحر المحيط٣/١٧٠.

(٢) انظر: المسوَّدة: ١٠٢، وأصول الفقه لابن مفلح٢/٨٤٩، والتحبير شرح التحرير ٥/٢٤٤٣.

(٣) انظر: إرشاد الفحول: ١٢٥.

(٤) انظر: المذكرة في أصول الفقه: ٢٥٣.

(٥) قال الإمام النووي: (وأما المخابرة: فهي والمزارعة متقاربتان، وهما: المعاملة على الأرض ببعض ما يخرج منها من الزرع؛ كالثلث والربع وغير ذلك من الأجزاء المعلومة، لكن في المزارعة يكون البذر من مالك الأرض، وفي المخابرة يكون البذر من العامل، هكذا قال جمهور أصحابنا، وهو ظاهر كلام الشافعي، وقال بعض أصحابنا وجماعة من أهل اللغة وغيرهم: هما بمعنى، قالوا: والمخابرة مشتقة من الخبر، وهو الأكار؛ أي: الفلاح، هذا قول الجمهور، وقيل: مشتقة من الخبار؛ وهي الأرض اللينة، وقيل: من الخُبْرَة، وهي النصيب، وهي بضم الخاء)، شرح صحيح مسلم١٠/١٩٢، وانظر: المصباح المنير، (خبرت):٨٧، ومعجم لغة الفقهاء، (المخابرة): ٤١٤.

بْنَ خَدِيجٍ يَقُولُ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْهُ فَتَرَكْنَاهُ لِقَوْلِهِ)[1]، ومثله عملهم بعموم قول الصحابي: (نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنِ المُحَاقَلَةِ[2]، وَالمُزَابَنَةِ[3]، والمخابرة)[4].

واتفاق السَّلف على نقل هذه الألفاظ دليل على اتفاقهم على العمل بها؛ فوجب التمسُّك به في العموم[5].

- الدليل الثاني: أنَّ حكاية الصحابي لفعل النبي ﷺ بهذا اللفظ لو لم يُفِد العموم لكان مجملاً؛ لأن المجمل هو: ما يدل على معنيين أو أكثر لا مزية لأحدها على غيره من المعاني المحتملة؛ أما حكاية الصحابي هذه فإنه يُعْرَف لها معنى عام، فيجب حمل اللفظ عليه[6].

(١) رواه ابن ماجه في سننه، في كتاب الرهون، باب المزارعة بالثلث والربع، (٢٤٥٠)، ٢/٨١٩، وأحمد في مسنده بزيادة: (فتركناه لقوله)، (٤٥٨٦)، ٨/١٩٢، وقال محققو المسند: (إسناده صحيح على شرط الشيخين)، وبلفظ قريب من هذا اللفظ رواه النسائي في سننه، في كتاب المزارعة، باب النهي عن كراء الأرض بالثلث والربع، (٣٩١١)، ٧/٤٦.

(٢) المحاقلة: (بيع الزرع في سنبله بحنطة)، المصباح المنير، (الحقل): ٧٨، ومعجم لغة الفقهاء، (المحاقلة): ٤٠٨.

(٣) المزابنة: (بيع الثمر في رؤوس النخل بتمرٍ كيلاً)، المصباح المنير، (زبنت): ١٣١، وانظر: معجم لغة الفقهاء، (المزابنة): ٤٢٣.

(٤) رواه مسلم من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه، في كتاب البيوع، باب النهي عن المحاقلة والمزابنة وعن المخابرة، (١٥٣٦)، ١٠/١٩٢، وانظر فتاوى الصحابة في العمل بهذه الحكاية في مصنف عبدالرزاق، في كتاب البيوع، باب المزارعة على الثلث والربع٨/٩٥.

(٥) انظر: روضة الناظر٢/٦٩٩، وشرح مختصر الروضة٣/٥١٠، والتحبير شرح التحرير ٥/٢٤٤٤، وأصول الفقه لابن مفلح٢/٨٥٠.

(٦) انظر: روضة الناظر٢/٦٩٩، وإتحاف ذوي البصائر٦/١٤٦.

■ الدليل الثالث: أن الصحابي اتصف بثلاث صفات:

□ الصفة الأولى: أنه عدلٌ قطعًا؛ فلا يكذب على الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ [1].

□ الصفة الثانية: أنه ضابطٌ، فسيحدِّث بما ضبطه من الحديث.

□ الصفة الثالثة: أنه عارف باللغة العربية، فلا يخطئ في فهم العموم، ولا يظن غير العام عامًا.

ومن توفَّرت فيه هذه الدواعي الدينية والعقلية، فإنها بلا ريب تمنعه من إيقاع الناس في ورطةِ الالتباس واتباع ما لا يجوز اتباعه، ولو لم يحقق العموم في اللفظ الذي حكاه، لمنعتْه العدالة عن التعبير بما يفيد العموم الذي ينبني عليه عمل الأمة كلِّها، فالظاهر من حاله مطابقة ما يستفاد من كلامه لما هو ثابت في الأمر نفسه.

ولو قدَّرنا ألا يكون اللفظ قاطعًا بالعموم، فإنه لا يكون نقله للعموم إلا وقد ظهر له العموم، والغالب إصابته فيما ظنَّه ظاهرًا، فكان صدقه فيما نقله غالبًا على الظن، ومهما ظُنَّ صدق الراوي فيما نقله عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وجب اتباعه[2].

(١) وقد اتفق سلف الأمة وجمهور الخلف على عدالتهم، انظر: إحكام الفصول: ٣٠٣، والمستصفى١/١٦٤، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/١٠٩٣، وروضة الناظر٢/٤٠٣، ٦٩٩، والمسودة: ٢٩٢، وإتحاف ذوي البصائر٦/١٤٦.

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي٣/١٥٢٣، والفائق في أصول الفقه٢/٢٥٣، والبحر المحيط ٣/١٦٩، ونهاية السول٣/٣٦٦، وفواتح الرحموت١/٢٩٤، وتيسير التحرير١/٢٤٩، والتقرير والتحبير١/٢٢٣، ومنتهى الوصول والأمل: ١١٢، وشرح تنقيح الفصول: ١٨٩، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى الأصولي٢/١١٨، ونهاية السول٢/٣٦٦، ونهاية الوصول٤/١٤٢٨، والتحبير شرح التحرير٥/٢٤٤٤، وشرح مختصر الروضة٢/٥١٢، وأصول الفقه لابن مفلح ٢/٨٥٠، وشرح الكوكب المنير٣/٢٣١، وإرشاد الفحول: ١٢٥، والمذكرة للشنقيطي: ٢٥٣.

■ الدليل الرابع: أن الراوي إذا نقل أنَّ رسول الله ﷺ قضى بكذا وكذا، فقد قصد الاحتجاج بذلك، فلولا أنه عرف أن الأمر عام لما احتجَّ به، ومعرفته بالعموم تارة تكون من لفظ رسول الله ﷺ، وتارة تكون من قرائن الأحوال التي تتصل بالفعل.

وأجيب عنه: أن قصد الراوي لا حجة فيه، وإنما الحجة في فعل الرسول ﷺ، وما ذكروه من معرفة الراوي فيلزمهم على سياق هذا اشتراط الفقه في الراوي؛ لأنه الطريق الذي يعرف به حقائق الأشياء المشروعة، وهم لا يقولون باشتراط الفقه في الراوي[1].

ورُدَّ عليه: أن عادة الصحابة رضي الله عنهم الشريفة كانت الإباء عن نسبة ما استنبطوا بآرائهم إلى النبي ﷺ، وما يحدِّثون إلا بما سمعوا، وذلك من كمال ورعهم واحتياطهم، وهذا لا يخفى على من تدبَّر آدابهم[2].

القول الثاني: أن حكاية الصحابي فعلاً عن النبي ﷺ بلفظٍ ظاهره العموم لا يقتضي العموم، فلا يَعُمُّ كل غررٍ في النهي عن الغرر، ولا يَعُمُّ في القضاء بالشفعة كل جارٍ.

(١) انظر الدليل والجواب عنه في الوصول إلى الأصول ١/٣٢٨.

(٢) انظر: فواتح الرحموت ١/٢٩٤، ونهاية السول ٢/٣٦٧.

وإلى هذا ذهب الجويني (٤٧٨هـ)، ونسبه إلى الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ)[١]، وبه قال الغزالي (ت٥٠٥هـ)[٢]، وانتصر له ابن برهان (ت٥١٨هـ)[٣]، وبه قال الفخر الرازي (٦٠٦هـ)[٤]، والأرموي (ت٦٨٢هـ)[٥]، والبيضاوي (ت:٦٨٥هـ)[٦]، وهو اختيار الهندي (ت: ٧١٥هـ)[٧]، ونسبه الآمدي (ت٦٣١هـ) وابن الحاجب (٦٤٦هـ) والهندي (ت: ٧١٥هـ) وصدر الشريعة (ت٧٤٧هـ) وابن أمير الحاج (ت٨٧٩هـ) والمرداوي (ت٨٨٥هـ) ومحمد أمين (ت٩٧٢هـ) وابن النجار الفتوحي (ت٩٧٢هـ) وابن عبدالشكور (ت١١١٩هـ) إلى أكثر الأصوليين[٨]، كما نسبه الإسنوي (ت٧٧٢هـ) إلى الأكثرين من الشافعية[٩]، وهو محكيٌّ عن: القفَّال الشاشي (ت٣٣٦هـ)، وأبي

(١) انظر: البرهان١/٢٣٩.

(٢) انظر: المستصفى٢/٦٦.

(٣) انظر: الوصول إلى الأصول١/٣٢٦.

(٤) انظر: المحصول٢/٣٩٤.

(٥) انظر: التحصيل من المحصول١/٣٦٤.

(٦) انظر: منهاج الأصول٢/٣٦٦.

(٧) انظر: نهاية الوصول٤/١٤٢٧.

(٨) انظر: الإحكام في أصول الأحكام٣/١٥٢٣، ومنتهى الوصول والأمل: ١١٣، ونهاية الوصول ١٤٢٧/، والتوضيح في حل غوامض التنقيح ٦٢/١، وتيسير التحرير١/٢٤٩، والتقرير والتحبير١/٢٢٣، والتحبير شرح التحرير٥/٢٤٤٣، وشرح الكوكب المنير٣/٢٣١، وفواتح الرحموت١/٢٩٤، ونسبه ابن برهان وابن قدامة وابن تيمية إلى (قوم): الوصول إلى الأصول١/٣٢٧، وروضة الناظر ٢/٦٩٨، والمسودة: ١٠٢.

(٩) انظر: نهاية السول٢/٣٦٦، وأورد هذا القول في التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: ٣٣٥، وحاشية التفتازاني على مختصر المنتهى الأصولي٢/١١٩.

حامد الإسفراييني (ت٤٠٦هـ)، والأستاذ أبي منصور (ت٤٢٩هـ)[١]، وسُليم الرازي (ت٤٤٧هـ)[٢]، وابن القشيري (ت٤٦٥هـ)[٣].

وبه قال الشيرازي (ت٤٧٦هـ) وابن السمعاني (ت٤٨٩هـ)، وعبَّرا عنه بالتوقف؛ حتى يُعْلَم بأي المعنيين قضى به، أو أي المعاني أرادها[٤].

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب هذا القول بثلاثة أدلة:

- الدليل الأول: أن هذه قضايا أعيان؛ أي: قضايا وأحكام وقعت من النبي ﷺ في محالٍّ معيَّنة، فحكاها الرواة عنه، فلا عموم في لفظها، ولا في معناها، فلا تقتضي العموم.

وأجيب عنه: أن قضايا الأعيان تَعُمُّ لأمرين:

الأول: لما أورده أصحاب القول الأول من إجماع السَّلف على التمسك بها في العموم.

الثاني: أنها تَعُمُّ كذلك بمقتضى قول النبي ﷺ[٥]: «إِنَّمَا

(١) انظر: التحبير شرح التحرير٥/٢٤٤٣، والبحر المحيط٣/١٧٠.

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير٥/٢٤٤٣.

(٣) انظر: التحبير شرح التحرير٥/٢٤٤٣، والبحر المحيط٣/١٦٧.

(٤) انظر: شرح اللمع ١/٣٥٧، وقواطع الأدلة١/٣٢٦.

(٥) انظر: الدليل والجواب عنه في شرح مختصر الروضة٢/٥١١، وقد استدل الطوفي هنا بما رُوي: (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)، وقد قال عنه ابن كثير: (لم أر لهذا الحديث قط سندًا، وسألت عنه شيخنا جمال الدين أبا الحجاج وشيخنا الحافظ أبا عبدالله الذهبي مرارًا فلم يعرفاه بالكلية)، تحفة الطالب، (١٨٠):٢٤٥، وقال العجلوني: (ليس له أصلٌ بهذا اللفظ)، كشف الخفاء، (١١٦١)، ١/٤٣٦، ولذا استبدلته بما يشهد لمعناه؛ وهو الحديث الصحيح المذكور.

قَوْلِي لامْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ، كَقَوْلِي لِمائةِ امْرَأةٍ»[1].

■ الدليل الثاني: أن الحُجَّة في المحكي لا في قول الحاكي ولفظه، وما رواه الصحابي هو حكاية النهي -مثلاً-، ولم يُعْلَم عمومه يقينًا؛ لأنه يحتمل احتمالات ثلاثة، وهي:

الأول: يحتمل أن يكون لفظًا خاصًا بصورة خاصة؛ لمعنى يخصها، فتكون الألف واللام للعهد، فظنَّ الراوي عموم الحكم، فروى بصيغة العموم.

الثاني: يحتمل أن يكون لفظًا عامًا أريد به حقيقته في العموم.

الثالث: يحتمل أن يكون فعلاً لا عموم له.

فإذا تعارضت الاحتمالات، وكان احتمال الخصوص قائمًا كاحتمال العموم، لم يجز إثبات حكم العموم بالتوهُّم[2].

فمثلاً: إذا قال الصحابي: نهى عن بيع الرطب بالتمر، فيحتمل: أن يكون قد رأى شخصًا باع رطبًا بتمر، فنهاه، فقال الراوي ما قال، ويحتمل: أن يكون قد سمع الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ينهى عنه ويقول: أنهاكم عن بيع الرطب بالتمر،

(١) رواه أحمد في مسنده، (٢٧٠٠٩)، ٥٥٩/٤٤، وقال محققو المسند: (إسناده صحيح)، وبلفظ قريب من هذا اللفظ رواه الترمذي في الجامع الصحيح، في كتاب السِيَر، باب ما جاء في بيعة النساء، (١٥٩٧)، ١٢٩/٤، وقال: (حديث حسن صحيح)، ورواه الدار قطني في سننه، في كتاب المكاتب، باب في النوادر، (١٤)، ١٤٦/٤.

(٢) انظر: شرح اللمع ٣٥٧/١، وقواطع الأدلة٣٢٦/١، والمستصفى ٦٦/٢، والوصول إلى الأصول ٣٢٧/١، وشرح تنقيح الفصول: ١٨٩، ومنتهى الوصول والأمل: ١١٢، وروضة الناظر٦٩٨/٢، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي١٥٢٣/٣، والمحصول٣٩٦/٢، والتحصيل من المحصول٣٦٤/١، ونهاية الوصول ١٤٢٧/٤، والبحر المحيط١٦٩/٣، ومنهاج الأصول مع نهاية السول٣٦٧/٢، وشرح التلويح على التوضيح٦٢/١، وحاشية التفتازاني على المنتهى الأصولي١١٩/٢، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول: ٣٣٦، وتيسير التحرير ٢٤٩/١، وأصول الفقه لابن مفلح ٨٥١/٢.

ويحتمل: أن يكون قد سُئِل عن واقعة معيّنة، فنهى عنها.

وعلى هذا: فالتمسُّك بالعموم هنا تمسُّكٌ بتوهُّم العموم، لا بلفظ عُرِف عمومه بالقطع[1].

اعترض عليه بأربعة اعتراضات:

الاعتراض الأول: أنَّ احتمال العموم هنا راجح؛ والأصل عدم الوهم؛ لأن الظاهر من حال الصحابي أن يكون عالماً بعموم ألفاظ النبي ﷺ، أو بخصوصها؛ لأنه من أهل اللسان، ودينه يمنعه من إطلاق ما يفيد العموم ما لم يقطع بعموم المحكي، أو يظن ذلك ظنًا قريبًا من القطع، فإطلاقه للعموم دالٌّ على أنه قاطعٌ بالعموم، أو ظانٌّ به ظنًّا قريبًا من القطع، وإلا كان مدلِّسًا ملبِّسًا في الدِّين!! وهذا محال في حقه؛ لثبوت عدالة الصحابي قطعًا، وبهذا يسقط قولهم: الحجة في المحكي لا في لفظ الحاكي، وإذا كان كذلك، كان احتمال العموم راجحًا لا محالة، والعمل بالظّنِّ الراجح واجب، فيكون العمل بقوله واجبًا[2].

وأجيب عنه: أن اختلاف الناس في صِيَغ العموم مشهور، فلعله اعتقد فيما سمعه أو بلَّغه من نهيه عليه الصلاة والسلام أنه من صِيَغِ العموم، مع أنه ليس من

(١) انظر: المستصفى٢/٦٦.

(٢) انظر: نهاية الوصول٤/١٤٢٨، ومنتهى الوصول والأمل: ١١٢، وأصول الفقه لابن مفلح٢/٨٥١، والتحبير شرح التحرير٥/٢٤٤٤، وتيسير التحرير١/٢٤٩، وشرح مختصر الروضة٢/٥١٢، وشرح الكوكب المنير ٣/٢٣٢.

صِيَغِ العموم عند المجتهد، وليس من ظاهر حاله إصابته العموم المتفق عليه حتى يقال: إنَّ كلّ من عَمِلَ بالعموم على مقتضى قوله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَمِل بما هو عنده من العموم[1].

ورُدَّ عليه: أنه ليس ها هنا احتمال في فَهْمِ الراوي العمومَ من الخطاب الخاص؛ لوجهين:

الوجه الأول: الإجماع المذكور من السَّلَف على التمسُّك به في العموم، وذلك ينفي الاحتمال، أو ينفي كونه مُعْتَدًّا به، وإلا وقع الخطأ في الإجماع.

الوجه الثاني: أن الأصل عدم الاحتمال في فهم الصحابي[2].

الاعتراض الثاني: أنه لو كانت هذه الاحتمالات من المعوَّل عليها، لأدَّى ذلك إلى سقوط الاحتجاج بالسُنّة؛ فإنَّ النقل بالمعنى شائع، بل مقطوع به في بعضه، ويحتمل عدم المطابقة بظنِّ غير العام عامًا، والمستعمل في الحقيقي مستعملاً في المجازي، وعكسه أيضًا، وهذا فيه تعطيل للسُّنّة[3].

الاعتراض الثالث: أن إفادة حكاية الصحابي هنا دلالتها على العموم ظاهرة، والاحتمالات المذكورة منقدحةٌ لا قادحة، والظاهر لا يترك بمجرد الاحتمال؛ لأنَّ وجود الاحتمال في الظاهر من ضرورة حقيقته، فلو تركنا

(١) انظر: نهاية السول٢/٣٦٧، وفواتح الرحموت١/٢٩٤.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة٢/٥١٢.

(٣) انظر: نهاية السول٢/٣٦٧، وفواتح الرحموت١/٢٩٤.

العمل بالظاهر بمجرد الاحتمال، لأدَّى ذلك إلى ترك كل ظاهر، وهذا لا يصح[1].

الاعتراض الرابع: أن الألف واللام غالبًا تأتي مفيدة للاستغراق، فحمله على العهد كما ذكرتم خلاف الغالب[2].

- الدليل الثالث: أنَّ الظنَّ الناشئ من ظاهر حال المجتهد في الإصابة غير مُعْتَدٍّ به بالنسبة إلى المجتهد الآخر، ألا ترى أنه لو قال المجتهد البالغ في العلم والدين قولاً في المسألة ولم يذكر المجتهد الآخر مدْرَكَه، فإنه لا يجوز له أن يُقَلِّده فيه، مع أنَّ الظاهر أنه لم يقل به إلا عن مَدْرَكٍ صحيح؛ لأنَّه كُلِّفَ بالعمل بالقطع أو الظنِّ الناشئ من مدرك الحكم[3].

القول الثالث: أن حكاية الصحابي فعلاً عن النبي ﷺ بلفظٍ ظاهره العموم يقتضي العموم إن اقترن بـ: (كان)، كأن يقول -مثلاً- إنه: كان يقضي بالشفعة للجار.

حكاه الشيرازي (٤٧٦هـ) عن بعض أصحابهم من الشافعية[4].

دليلهم: لأنَّ (كان) إخبارٌ عن دوام فعله، يقال: كان فلان يقري الضيف، ويفعل المعروف، والله تعالى يقول: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ وَكَانَ عِندَ رَبِّهِۦ مَرْضِيًّا﴾[5]، والمراد به التكرار في العرف،

(١) انظر: حاشية التفتازاني على المنتهى الأصولي٢/١١٩، والتقرير والتحبير١/٢٢٣.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير٣/٢٣٣.

(٣) انظر: نهاية الوصول٤/١٤٢٨.

(٤) انظر: شرح اللمع ١/٣٥٧، وقواطع الأدلة١/٣٢٧، والمحصول٢/٣٩٩.

(٥) الآية رقم: (٥٥)، من سورة مريم.

لأنه لا يقال: (كان فلان يتهجَّد بالليل) إذا تهجَّد مرَّة واحدة في عمره، بل إذا كان ذلك مما يداوم عليه، فيقتضي أنه كان يقضي بالشفعة للجار بكل حال بالشركة والمجاورة[1].

ويمكن أن يجاب عنه: أنَّ (كان) لا يلزم أنها تقتضي التكرار؛ كما يفيده الاستقراء.

واختار الشيرازي عدم إفادته العموم ولو اقترن بـ: (كان)، واعترض عليه بقوله: إنَّ (كان) وإن كانت تقتضي الإخبار منه عن دوام الفعل، إلا أنها لا تقلل من ورود الاحتمالات على دلالة اللفظ على العموم وغيره؛ لأنها تحتمل الدوام على حالة مخصوصة، وصفة مخصوصة، وليس ما يقتضي الإخبار عن المراد منه على إحدى الحالين دون الأخرى، واللفظ في الاحتمال بعد دخول هذه الكلمة فيها على ما كان عليه قبل دخولها فيه[2].

ويمكن أن يجاب عنه: أن هذه الاحتمالات سبق الرد على تأثيرها بالأخذ بعموم حكاية الصحابي للفعل، وأنها تتلاشى بإجماع السَّلف على التمسّك بعموم هذه الألفاظ والرجوع إليها في الفتاوى والأقضية من دون نكير كما تقدم.

ومن الأصوليين من يرى أن الحكاية المقترنة بـ: (كان)؛ لا تفيد العموم؛ لأنها لا تفيد إلا تقدم الفعل فحسب، دون التكرار، وقد

(١) انظر: شرح اللمع ٣٥٧/١، وقواطع الأدلة ٣٢٧/١، والمحصول٣٩٩/٢، وشرح تنقيح الفصول: ١٩٠، والبحر المحيط ١٧١/٣، وشرح المحلي على جمع الجوامع٢٤/٢.

(٢) انظر: شرح اللمع ٣٥٧/١، والبحر المحيط ١٧١/٣.

ارتضى ذلك الرازي فقال: (لا يقتضي العموم؛ لأن لفظ (كان) لا يفيد إلا تقدم الفعل، فأما التكرار فلا)[1] وأمَّا من قال بأنها تفيد التكرار؛ فإنما جعله قرينة على العموم، والتكرار غير العموم، فيكون إطلاق العموم عليه من باب المجاز فحسب[2].

ويمكن أن يجاب عنه: أنَّ هذا مخالف للعرف؛ فإن العرف دلَّ على أنَّ (كان) تقتضي التكرار، كما تقدَّم في قولهم: (كان فلان يتهجَّد بالليل)؛ فلا يصدق ذلك على من تهجَّد مرَّة واحدة في عمره، بل على مَنْ داوم عليه؛ كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ وَكَانَ عِندَ رَبِّهِۦ مَرْضِيًّا﴾[3][4] ويبعد أن يفهمه الصحابي مع تكرره على غير وجهه من العموم، فيضعف الاحتمال الوارد على حكايته له.

القول الرابع: التفصيل في حكاية الصحابي فعلاً عن النبي ﷺ بلفظٍ ظاهره العموم بين أن يتَّصل به (الباء)، فلا عموم له؛ كأن يقول -مثلاً-: (قضى بالشفعة للجار)، فلا يدل على ثبوتها لكل جارٍ، بل يدل على أن الحكم في القضية دون القول، وبين أن يقترن بحرف (أن)، فيكون للعموم، كقوله: (قضى أن الشفعة للجار).

(١) المحصول٢/٣٩٩.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول: ١٩٠.

(٣) الآية رقم: (٥٥)، من سورة مريم.

(٤) انظر: شرح اللمع ١/٣٥٧، وقواطع الأدلة ١/٣٢٧، والمحصول٢/٣٩٩، وشرح تنقيح الفصول: ١٩٠، والبحر المحيط ٣/١٧١، وشرح المحلي على جمع الجوامع٢/٢٤.

أورده بعض الأصوليين[1]، وحكاه الشيرازي (ت٤٧٦هـ) عن بعض أصحابهم من الشافعية[2]، وصححه القاضي عبدالوهاب (ت٤٢٢هـ) كما نقل ذلك عنه الزركشي (٧٩٤هـ) والشوكاني (ت١٢٥٠هـ)[3]. ورأى الهندي (ت: ٧١٥هـ) أن احتمال العموم في اقتران الحكاية بحرف (أن) أرجح مما إذا لم تقترن بها[4].

دليلهم: أن الظاهر من حكاية لفظه عليه الصلاة والسلام المقترنة بـ: (أن) هو العموم؛ لظهور بيان شرعيَّة الحكم[5]، فلذلك صحَّ دعوى العموم فيها[6]، فيكون التقدير كأنه قال: الشفعة للجار[7].

ولعلَّ هذا التفريق بين (أن)، و(الباء) قائم على كون (أنْ) هنا تفسيرية؛ لأنها هي التي تقع بين جملتين السابقة فيها معنى القول دون حروفه[8]، فحملوا الحكاية بها على العموم، وهذا ما لا تفيده الباء.

(١) انظر: التقريب والإرشاد الصغير٣/٢٣٣، والمحصول٢/٣٩٦، والبحر المحيط ١٦٩/٣.

(٢) انظر: شرح اللمع ٣٥٧/١.

(٣) انظر: البحر المحيط٣/١٧٠، وإرشاد الفحول: ١٢٥.

(٤) انظر: نهاية الوصول٤/١٤٢٩، والفائق في أصول الفقه ٢٥٤/٢.

(٥) انظر: الفائق في أصول الفقه ٢٥٤/٢.

(٦) انظر: البحر المحيط١٦٩/٣.

(٧) انظر: شرح اللمع ٣٥٧/١.

(٨) انظر: مغني اللبيب لابن هشام: ٤٠.

واعترض الشيرازي (ت٤٧٦هـ) على ذلك فقال: (غير صحيح؛ لأن كلمة (أن) قد ترد بعد قوله: (قضى)، والمراد بها الفعل حقيقة، وقد ترد والمراد بها القول على ما ذكروه، وإنما تصحُّ دعوى ما ذكروه من القول لو كان لا يراد بها إلا القول، فيكون الظاهر منها ذلك، وليس كذلك)[1].

ويمكن أن يجاب عنه: بما تقدَّم من إضعاف أثر هذه الاحتمالات على قوة دلالة العموم التي تستند إلى اللفظ والفهم، وخصوصًا بما ثبت أن عادة الصحابة رضي الله عنهم كانت الامتناع عن نسبة ما استنبطوا بآرائهم أو فهمهم إلى النبي ﷺ، بل إنهم لا يحدِّثون عنه إلا بما سمعوا، وذلك مما عُلِم يقينًا من كمال ورعهم واحتياطهم[2].

الترجيح: بعد عرض الأقوال وأدلتها وتأمُّل الاستدلال بها وما ورد على بعضها من اعتراضات وأجوبة، تبيَّن لي -والله أعلم- أن الراجح في حكاية الصحابي فعلاً عن النبي ﷺ بلفظٍ ظاهره العموم: أنَّ دلالة هذه الحكاية ظاهرة في اقتضاء العموم.

وسبب الترجيح: هو استناد هذا القول إلى إجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم؛ فقد ثبت باستقراء فتاويهم وأقضيتهم

(١) شرح اللمع ١/٣٥٧.

(٢) انظر: فواتح الرحموت١/٢٩٤.
وبعضهم أورد قولاً خامسًا: وهو إذا كان اللفظ منونًا، مثل أن يقول الصحابي: (قضى بالشفعة لجارٍ)، فإنَّ جانب العموم أرجح، ذكره البيضاوي والإسنوي ولم يذكرا له دليلاً، فلم أذكره في صلب البحث، والذي يظهر لي -والله أعلم- أنه كما قال الإسنوي: (لا فرق بين المُعَرَّف بالألف واللام والمنون)، نهاية السول٢/٣٦٧، وانظر: منهاج الأصول٢/٣٦٧، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول: ٣٣٦.

أنهم رجعوا في الوقائع التي وقعت في عصرهم إلى ما حكاه الصحابي بلفظٍ ظاهره العموم من أمر النبي ﷺ أو نهيه أو قضائه أو ترخيصه ونحو ذلك من أفعاله التي تدل على التشريع، وهذا مما لم يستطع أصحاب الأقوال الأخرى إنكاره أو تأويله أو الاعتراض عليه، فدلَّ ذلك على رجحان القول به.

ويدل على ذلك قول ابن عمر (ت٧٣هـ) رضي الله عنهما: (كُنَّا نُخَابِرُ وَلَا نَرَى بِذَلِكَ بَأْسًا، حَتَّى سَمِعْنَا رَافِعَ بْنَ خَدِيجٍ (ت٧٤هـ) يَقُولُ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْهُ فَتَرَكْنَاهُ لِقَوْلِهِ)[1]، ومثله عملهم بعموم قول الصحابي: (نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ المُحَاقَلَةِ، وَالمُزَابَنَةِ، والمخابرة)[2]، وقول الصحابي: (أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِوَضْعِ الجَوَائِحِ)[3]، وقول الصحابي: (قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ)[4]، واستدلوا بتلك الألفاظ على عموم الأشخاص الذين وقعوا في النهي والأمر والقضاء ومن شابههم، ولمن جاء بعدهم، وعموم الصور والأحوال، إلا ما استثناه الدليل، مستفيدين ذلك من جهة حكاية الصحابي، من دون نكير، فكان إجماعًا.

(١) تقدم تخريجه، في ص:٣٢٩.

(٢) تقدم تخريجه، في ص:٣٢٩.

(٣) تقدَّم تخريجه، في ص: ٣٢٣ من هذا البحث، وانظر: فتاوى الصحابة في العمل بهذا الحديث في مصنف عبدالرزاق، في كتاب البيوع، باب الجائحة، ٢٦٢/٨.

(٤) تقدَّم تخريجه، في ص: ٣٢٤.

وإذا انضم إلى هذا الإجماع: عدالةُ الصحابي اليقينية، وفهمُه، ودرايتُه باللغة ودلالاتِ الألفاظ ولسان العرب، وورَعُه وتقواه ألا يروي شيئًا يُلْبِس فيه على الأمة، وما جرى عليه العمل من الأخذ بالظاهر والظنِّ الراجح المستند إلى الدليل، كان ذلك أبعد عن أن يروي الصحابي للأمة حكايةَ فعلٍ تشريعي نبوي ظاهرها العموم، وهو لا يقصد بها دلالتَه، فإذا لم يبق إلا أنه قصد العموم بلفظه وفهمه، توجّه القول باقتضاء العموم، والله أعلم.

المطلب الثالث: منشأ الاختلاف

أرجع الباقلاني (ت٤٠٣هـ) والسرخسي (ت٤٩٠هـ) والقرافي (ت ٦٨٤هـ) منشأ الاختلاف في هذه المسألة إلى اختلافهم في مسألة أخرى؛ وهي: حكم رواية الحديث بالمعنى؛ وبيّنوا أنَّ من منع روايته بالمعنى، منع القول بالعموم أو توقَّف فيه؛ لأنَّ قول الراوي: (نهى) ليس لفظ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فبقي اللفظ محتملاً لعدة احتمالات، فعُومل معاملة المجمل، ومن أجازها، فقد قال بالعموم؛ لأنه اشترط في الراوي أن يكون عالماً باللغة ومصادر الكلام وموارده ومواقعه، وألا يزيد اللفظ الثاني على الأوّل في معناه ولا في جلائه ولا في خفائه، فلابد أن يحمل اللفظ على عمومه[1].

فمثلاً: إذا روى العدلُ المعنى بصيغة العموم في قوله: (نَهَى رسولُ اللّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ، وعَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ)[2] تعيّن أن يكون اللفظ المحكي عمومًا، وإلا كان ذلك قدحًا في عدالته؛ حيث روى بصيغة العموم ما ليس عامًّا، والمقرر أنه عدلٌ مقبول القول، وهذا خُلْف، فلا يتجه قول من قال: الحجة في المحكي لا في الحكاية، بل فيهما؛ لأجل قاعدة الرواية بالمعنى[3].

(١) وقال صفي الدين الهندي: (يجوز نقل الخبر بالمعنى عند عامة الفقهاء والمتكلمين؛ كالأئمة الأربعة والحسن البصري؛ بشرط مساواة الترجمة للأصل في إفادة المعنى، بحيث لا يحتاج فيه إلى نظر واجتهاد، وفي الجلاء والخفاء؛ إذ يقصد الخطاب بالمتشابه والمحكم، ومعرفة الراوي بدلالة الألفاظ، واختلاف مواقعها، خلافًا لابن سيرين وبعض المحدثين، ونسب إلى الشافعي ومالك؛ إذ روي أنه كان يشدد في (الياء)، و(التاء))، الفائق٣/٤٥٤، وانظر: شرح تنقيح الفصول: ١٨٩، وأصول السرخسي١/٣٥٥، والرسالة: ٣٧٠، والمعتمد٢/١٤١، والعدة١/٩٦٨، والتبصرة: ٣٤٦، والبحر المحيط ٣/١٦٩، والمستصفى١/١٦٨، والمسودة: ٢٨١.

(٢) تقدَّم تخريجه، في ص: ٣٢٤.

(٣) انظر: التقريب والإرشاد الصغير٣/٢٣١، وشرح تنقيح الفصول: ١٨٩، وأصول السرخسي١/٣٥٥، والمذكرة في أصول الفقه: ٢٥٣.

والـذي يظهـر لـي -واللّه أعلـم- أنَّ بنـاء مسـألة البحـث علـى مسـألة الرواية بالمعنى بنـاءٌ صحيح؛ وإن كان جزئيًـا؛ لأنَّ الاختلاف في مسـألتنا هـو اختـلاف قائـم في الأصل على إشـكاليَّة اسـتعمال الصحابـي العـدل للفظٍ يظهـر منه العمـوم، فالأصل الدلالـة عليه، ولكـنَّ احتمـال الخصـوص بمـن خوطب بـه، أو بصـورة مخصوصة دون غيرهـا، كان مـن أسـباب وجـود هـذا الاختـلاف، ولا مانع أن يكـون للمسـألة أكثر من سـببٍ للإشـكال فيها.

المبحث الثاني

التطبيق الفقهي على الاختلاف في المسألة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نوع الاختلاف في المسألة

اختلف الأصوليون في نوع الاختلاف في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن الاختلاف فيها خلاف لفظي، وقد نسب الزركشي (٧٩٤هـ) هذا القول إلى بعض المتأخرين[١].

حيث إنهم اتفقوا على أنَّ الصِّيَغ التي حكاها الصحابي عن النبي ﷺ وظاهرها العموم شاملة للأشخاص الذين نُهوا وأُمِروا وقُضِي لهم أو رُخِّصَ لهم، ولمن جاء بعدهم ممن هو في مثل حالهم، إلا أنهم اختلفوا في طريق ذلك:

- فمَنْ يقول باقتضاء العموم في مسألتنا قالوا: استفدناه من طريقِ لفظِ الصحابي وحكايته؛ استنادًا إلى إجماع السَّلَف على التمسُّك بها، وبحديث: «إِنَّمَا قَوْلِي لامْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ، كَقَوْلِي لِمِائَةِ امْرَأَةٍ»[٢] وهذا يسمى الطريق اللفظي أو النصِّي أو الوضعي.
- ومن يقول بعدم اقتضاء العموم في المسألة قالوا: إن قول الصحابي ذلك لا يفيد العموم، وإنما استفدناه من دليلٍ خارجي؛ وهو قياس غيرهم عليهم؛ فإنّا رأينا النبي

(١) انظر: البحر المحيط٣/١٧٠، وحكاه العطار في حاشيته على جمع الجوامع٢/٢٤.

(٢) تقدم تخريجه، في ص:٣٣٤.

ﷺ حكم بقضاءٍ في واقعة معينة، ثم حدثت لنا أخرى مثلها، فوجب إلحاقها بها؛ لأن حكم المثلين واحد، وهذا يُسَمَّى بالطريق القياسي(١).

وإلى هذا ذهب أبو زيد الدبوسي (ت٤٣٠هـ) كما حكاه عنه الزركشي (٧٩٤هـ)(٢)، واختاره الطوفي (ت٧١٦هـ)، وقال: إنه (الأقرب)(٣)؛ لأنه استبعد غير ذلك فقال: (أما أن يكون قضاؤه عليه الصلاة والسلام بحكم في واقعة معيَّنة مُنَزَّلاً منزلة قوله: هذا الحكم هو حكمٌ الله في هذه الواقعة ونظائرها، أو كلما وقعت هذه الواقعة، فاحكموا فيها بهذا الحكم، فهذا بعيدٌ جدًا، والله تعالى أعلم بالصواب)(٤).

القول الثاني: أنَّ الخلاف معنوي؛ وبه قال أ. د. عبدالكريم النملة (ت١٤٣٥هـ)، حيث فرَّق بين ما يثبت بالنص وما يثبت بطريق القياس؛ وذلك من وجهين:

أولهما: أن الحكم الثابت عن طريق عموم النص أقوى من الحكم الثابت عن طريق القياس.

أقول: ويبرزُ أثر هذا الفرق في حال اختلاف العلماء في الترجيح بين حكمين؛ أحدهما ثبت عمومه بالنص، والآخر ثبت عمومه بطريق القياس، فإنه يُقَدَّم ما ثبت بالنص على ما ثبت بالقياس.

---

(١) انظر التسميتين لهذين الطريقين في: شرح التلويح على التوضيح ٦٢/١، وشرح المحلي على جمع الجوامع ٢٤/٢، وحاشية العطار على جمع الجوامع ٢٤/٢.

(٢) انظر: البحر المحيط ١٧٠/٣.

(٣) شرح مختصر الروضة ٥١٣/٢.

(٤) شرح مختصر الروضة ٥١٣/٢.

ثانيهما: أن الحكم الثابت عن طريق النص يُنسخ، ويُنسخ به، أما الحكم الثابت عن طريق القياس فلا يُنسخ، ولا يُنسخ به؛ لأنه ثبت بطريق الاجتهاد، ولأن النسخ خاص بالنصوص[1].

والذي يظهر لي -والله أعلم- أن الخلافَ لفظيٌّ من جهة، ومعنويٌّ من جهة أخرى:

أما كونه لفظيًا: فلأن الجميع متفق بالفعل على أنَّ هذه الصيغة شاملة لمن توجَّه إليهم الأمر والنهي والقضاء مباشرة، ولمن جاء بعدهم ممن شابه حالهم، سواء أكان الطريق لفظيًا؛ كما يقول أهل العموم، أم كان الطريق قياسيًّا؛ كما يقول غيرهم.

وأما كونه معنويًا: فمن حيث عموم الصور التي تحتملها هذه الحكاية؛ فالاختلاف فيها معنوي؛ وذلك لأربعة أوجه:

الوجه الأول والثاني: أشار إليهما أ. د. عبدالكريم النملة (ت١٤٣٥هـ) -رحمه الله-، وأوردتهما آنفًا.

الوجه الثالث: أنَّ من منع العموم يقول: إن الأصل الخصوصية إلا ما دلَّ عليه دليل العموم، ومن قال بالعموم يقول: إن الأصل العموم إلا ما دلَّ عليه دليل الخصوصية، فافترقا.

الوجه الرابع: أن الناظر في أقوال العلماء في المسائل التي وردت بهذه الصيغة -محل البحث- يعلم يقينًا حصولَ أثرِ اختلافهم الأصولي على اختلافهم الفقهي في القول بعمومها لجميع صورها عند القائلين بالعموم، أو عدم ذلك عند المانعين منه، كما سيتبيَّن ذلك في المثال التطبيقي، والله أعلم.

(١) انظر: المهذَّب في علم أصول الفقه المقارن٤/١٥٤٠، ١٥٤٤.

المطلب الثاني: التطبيق الفقهي

يتبـيَّن أثـر الاختـلاف في هذه المسـألة الأصولية على عـددٍ كبير مـن الفروع الفقهيـة؛ لكثرة أقضية النبـي ﷺ وأوامره ونواهيه ومـا رخَّـص فيـه التـي نقلهـا الصحابـة رضي الله عنهم بألفـاظٍ ظاهرهـا العمـوم، وهـي متشـابهة في تطبيقها علـى المسـألة، واقتصرت على ثـلاث مسـائل من بـاب التمثيـل لا الحصـر، وبيَّنتُ أثـر الاختلاف الأصولـي علـى تطبيقها الفقهـي على الوجـه الآتي:

المسألة الأولى: صيام يوم الشك[1]:

خـرَّج الإسـنوي (ت٧٧٢هـ) الاختلاف في جواز صيام يوم الشـك علـى الاختـلاف في دلالـة حكايـة الصحابـي علـى العمـوم[2] في أثر عمّـار بـن ياسـر رضي الله عنه (ت ٣٧هـ)؛ حيث قـال: (مَنْ صَامَ يَوْمَ الشَّـكِّ فَقَـدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِـمِ ﷺ)[3].

وقـد ذهب أكثـر أهل العلم إلى إباحة صوم يوم الشـك إن صادف عـادةً للمسـلم بصوم تطوع؛ كيوم الاثنـين أو الخميس، وإلا فلا يجوز

(١) مـن العلمـاء من جعل يوم الشـك يـوم الثلاثين مـن شـعبان إذا كان صحوًا، ولم يُـرَ الهلال، ووقـع في ألسـنة النـاس أنـه رئي ولـم يقل عدل: إنـه رآه أو قالـه، المجمـوع٦/٤٠١، وانظر: مغنـي المحتـاج١/٤٣٣، والكافي لابـن قدامة٢/٢٦٦، ومنهم من جعله يوم الثلاثين من شـعبان إذا غُـمَّ الهلال، الشـرح الكبيـر٧/٣٣١، ومعجم لغة الفقهاء، (الشـك):٢٦٥.

(٢) انظر: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: ٣٣٦.

(٣) رواه البخـاري في صحيحـه معلقًـا، في كتاب الصـوم، (بَاب قَوْلِ النَّبِـيِّ ﷺ إِذَا رَأَيْتُمُ الْهِـلَالَ فَصُومُـوا وَإِذَا رَأَيْتُمُـوهُ فَأَفْطِـرُوا)، (١٩٠٦)، ٤/١٤٣، ورواه أصحاب السـنن متصلاً، كأبـي داود في سـننه، في كتـاب الصوم، بـاب كراهية الصـوم يوم الشـك، (٢٣٣٤)، ٢/٣٠٠، والترمـذي في جامعـه، في كتـاب الصوم، باب ما جـاء في كراهية الصوم يوم الشـك، (٦٨٦)، ٣/٧٠، وقال: (حديث حسـن صحيح)، والنسـائي في سـننه، في كتاب الصيام، باب صيام يوم الشـك، (٢١٨٨)، ٤/١٥٣، وابـن ماجـه في كتـاب الصيـام، باب ما جاء في صيام يوم الشـك، (١٦٤٥)، ١/٥٢٧.

تطوعًا[1]، وبعضهم كَرِهَهُ إذا تحرّاه للتطوع[2]، واختلفوا فيما عدا ذلك على أربعة أقوال:

القول الأول: لا يجوز صيام يوم الشك إن كان عن رمضان، وإن كان لفرضٍ آخر فهو مكروه، وهو وجهٌ عند الشافعية[3]، وقولٌ عند الحنابلة[4].

القول الثاني: يجوز صيامه عن القضاء والنذر من غير كراهة، وهو وجهٌ عند الشافعية[5]، وقولٌ عند الحنابلة[6].

القول الثالث: يكره صيام يوم الشك إذا نوى أنَّه من رمضان أو من واجبٍ آخر، وإلى هذا القول ذهب الحنفية[7]، وبعض المالكية[8]، وبعض الشافعية[9]، وبعض الحنابلة[10].

(١) انظر: المهذب للشيرازي ٢/ ٦٣٠، وبدائع الصنائع٢/ ٧٨، المغني ٤/ ٣٢٦، والمجموع ٦/ ٤٢٦، والذخيرة٢/ ٥٠٢، والإنصاف ٧/ ٥٣٥، ونقل المرغناني الحنفي الإجماع على أن صومه أفضل إذا وافق صومًا كان يصومه، انظر: الهداية شرح بداية المبتدي٢/ ٣١٩.

(٢) انظر: بداية المجتهد ١/ ٣١٠، وبدائع الصنائع ٢/ ٧٨، والقوانين الفقهية: ٧٨، والإنصاف ٧/ ٥٣٥.

(٣) انظر: المهذب للشيرازي٢/ ٦٣٠، والمجموع٦/ ٣٩٩.

(٤) انظر: الإنصاف٧/ ٥٣٣.

(٥) انظر: مغني المحتاج١/ ٤٣٣.

(٦) انظر: الإنصاف٧/ ٥٣٤.

(٧) انظر: بدائع الصنائع٢/ ٧٨، وشرح فتح القدير٢/ ٣١٥، ٣١٧.

(٨) انظر: القوانين الفقهية١/ ٧٨.

(٩) انظر: المهذب للشيرازي٢/ ٦٣٠.

(١٠) انظر: المغني٤/ ٣٢٦، والكافي ٢/ ٢٦٦، والإنصاف٣/ ٣٤٩.

القول الرابع: يحرم صيام يوم الشك، سواء أكان لفرض أم لغيره، وإليه ذهب بعض المالكية[1] وهو المعتمد في مذهب الشافعي[2] وهو ظاهر كلام الخرقي (ت٣٣٤هـ)[3] واحتمله ابن قدامة (ت٦٢٠هـ) فقال: (ويحتمل أنه مُحَرَّم)[4].

ومدار الاختلاف الفقهي في هذه المسألة على حكاية عمّار بن ياسر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ التي رواها بلفظ ظاهره العموم، فقال: (مَنْ صَامَ يَوْمَ الشَّكِّ فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ ﷺ)[5].

فمن قال بأنَّ حكاية الصحابي تحمل على العموم، حمل لفظ: (مَنْ صَامَ) على عمومه، فقال بتحريم صيام يوم الشك بإطلاق سواء أكان لفرض أم لغيره إلا ما استثناه الدليل؛ كالتطوع المعتاد؛ إعمالاً لعموم حكاية الصحابي.

وأما من قال بأنَّ حكاية الصحابي للحادثة بلفظٍ ظاهره العموم لا تفيد العموم، فإنهم لا يصححون الاستدلال بعموم مثل هذا اللفظ، ولذلك لم يحملوا لفظ (مَنْ صَامَ) على عمومه، بل حملوه على بعض صوره -كصيامه عن رمضان- دون بعضها الآخر، ومن رأى الكراهة أراد التوفيق بين الأدلة قدر الإمكان كما يقول الكاساني (ت٥٨٧هـ)[6].

(١) انظر: بداية المجتهد١/٣١٠، والذخيرة: ٥٠٢.

(٢) انظر: المجموع ٦/٤٢٦، ومغني المحتاج١/٤٣٣.

(٣) انظر: مختصره المطبوع مع المغني٤/٣٢٥.

(٤) الكافي ٢/٢٦٦.

(٥) تقدم تخريجه في ٣٤٩.

(٦) انظر: بدائع الصنائع٢/٧٨.

المسألة الثانية: صيام أيام التشريق[1]:

لا يجوز صيام أيام التشريق تطوعًا عند أكثر أهل العلم[2].

واختلف العلماء في جواز صومها فرضًا على ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا يجوز صيام أيام التشريق لا لمتمتِّع ولا لغيره، وهو مرويٌّ عن علي بن أبي طالب (ت٤٠هـ) وابن مسعود (ت٣٢هـ) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[3]، ورواية لأبي يوسف (ت١٨٢هـ) عن الإمام أبي حنيفة (ت١٥٠هـ)[4]، والجديد من مذهب الشافعي (ت٢٠٤هـ) والأصح عند الشافعيَّة[5]، ورواية عن الإمام أحمد (ت٢٤١هـ)[6].

واستدلوا بقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَيَّامُ التَّشْرِيقِ أَيَّامُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ»[7] (فقد عيّن هذه الأيام لأضداد الصوم، فلا تبقى محلًا للصوم)[8].

(١) أيام التشريق: هي (ثلاثة أيام تلي عيد النحر، سميَّت بذلك من تشريق اللحم، وهو تقديده وبسطه في الشمس ليجف؛ لأنَّ لحوم الأضاحي كانت تشرَّق فيها بمنىً، وقيل: سمِّيت به؛ لأن الهدْيَ والضحايا لا تنحر حتى تَشْرُقَ الشمس؛ أي: تطلع)، النهاية في غريب الحديث، (شرق)، ٤٤٦/٢، وانظر: فتح الباري٢٨٥/٤، والمصباح المنير، (شرق): ١٦٢.

(٢) انظر: المغني ٤٢٦/٤، وفي الإنصاف أنه لا نزاع في عدم جواز التطوع فيها ٥٤٣/٧، وفي المجموع خصَّه بالتطوع الذي لا سبب له بأنه لا خلاف في عدم جوازه فيها ٤٤٣/٦، وروي عن بعض الصحابة صيامها، كابن الزبير وأبي طلحة وغيرهما، فتح الباري ٢٨٥/٤، قال ابن قدامة: (الظاهر أن هؤلاء لم يبلغهم نهي رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن صيامها، ولو بلغهم لم يعدوه إلى غيره)، المغني٤٢٦/٤.

(٣) ذكر ذلك السرخسي عنهما وأخذ به، انظر: المبسوط٨١/٣.

(٤) بدائع الصنائع٧٨/٢.

(٥) انظر: المبسوط ٨١/٣، المجموع٤٥٥/٦، وشرح النووي لصحيح مسلم١٩/٨، وروضة الطالبين٣٦٦/٢، ومغني المحتاج٤٤٨/١.

(٦) انظر: المغني٤٢٦/٤، والإنصاف ٥٤٤/٧.

(٧) رواه مسلم، في كتاب الصوم، باب تحريم صوم أيام التشريق، (١١٤١)، ١٨/٨.

(٨) بدائع الصنائع٧٨/٢، وانظر الاستدلال بهذا الحديث في: المبسوط ٨١/٣، والمغني ٤٢٥/٤، والشرح الكبير٥٤٣/٧، وشرح النووي لصحيح مسلم١٨/٨، والمجموع ٤٤١/٦، وفتح الباري٢٨٥/٤.

القول الثاني: لا يجوز صيام أيام التشريق إلا لمتمتِّع، وإلى هذا القول ذهب ابن عمر (ت٧٣هـ) وعائشة (ت٥٨هـ) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ[١]، والإمام البخاري (ت٢٥٦هـ)[٢]، وهو القديم من مذهب الإمام الشافعي[٣]، ورواية عن الإمام أحمد[٤].

القول الثالث: أنَّ صيام أيام التشريق جائز للمتمتِّع وغيره[٥]، وقال بعض المجوّزين بكراهته؛ توفيقًا بين الأدلة[٦]، إلا في حق المتمتع فإنه جائز بلا كراهة، وهو مذهب بعض الحنفية[٧]، والمالكية[٨].

ومدار الاختلاف بين هذين القولين الأخيرين عند العلماء على حكاية عائشة وابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لحكم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذي أتى بلفظٍ ظاهره العموم في قولهما: «لَمْ يُرَخَّصْ فِي أَيَّامِ التَّشْرِيقِ أَنْ يُصَمْنَ إِلَّا لِمَنْ لَمْ يَجِدْ الْهَدْيَ»[٩]؛ كما ذكر ذلك الإسنوي (ت٧٧٢هـ)[١٠].

(١) انظر: المبسوط٣/٨، والمغني٤/٤٢٦، والمجموع٦/٤٥٥، وفتح الباري٤/٢٨٥.

(٢) انظر: صحيح البخاري حديث رقم: (١٩٩٧،١٩٩٨)، وفتح الباري٤/٢٨٥.

(٣) انظر: المجموع٦/٤٤١، وروضة الطالبين٢/٣٦٦، وفتح الباري٤/٢٨٥.

(٤) انظر: الكافي١/٥١١.

(٥) انظر: فتح الباري٤/٢٨٥، وحكى القرافي النقل عن الإمام مالك بالجواز من دون كراهة، الذخيرة٢/٤٩٧.

(٦) انظر: بدائع الصنائع٢/٧٨.

(٧) ومنهم الكاساني في بدائع الصنائع٢/٧٨.

(٨) حكى ابن رشد الكراهة عن الإمام مالك رحمه الله، بداية المجتهد١/٣٠٩.

(٩) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب الصوم، باب صيام أيام التشريق، (١٩٩٧، ١٩٩٨)، ٤/٢٨٤.

(١٠) انظر: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: ٣٣٦.

فالقائلون بعدم إفادتها للعموم لا يقولون بعموم هذا اللفظ، وعليه لا يكون عامًا لكل شخص ولا لكل صيام، فلا يرون جواز الصيام فيها إلا للمتمتع فقط[1]، والقائل منهم بالتعميم على جميع صيام الواجب، إنما رآه عن طريق القياس لا عن طريق عموم تلك الصيغة.

قال الزركشي (ت٧٩٤هـ): (الأقرب أن التعميم فيها حاصل في واقعة معينة، ثم حدثت لنا أخرى مثلها وجب إلحاقها بها؛ لأن حكم المثلين واحد)[2]، وقال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): (ويقاس عليه كل مفروض)[3].

وأما القائلون بالعموم في حكاية الصحابي للحكم بلفظٍ ظاهره العموم، فإنهم يرون دلالة الصيغة عليه؛ فيكون الحكم عامًا بصيغته لكل شخص ولكل صيام فرض؛ فيرون جواز صيام كل الواجبات فيها؛ سواء أكان صيام التمتع أم صيام ما له سبب؛ كالقضاء أو النذر أو الكفَّارة[4].

(١) انظر: المجموع ٤٤٣/٦، وشرح النووي لصحيح مسلم ١٩/٨، وروضة الطالبين ٣٦٦/٢.

(٢) البحر المحيط٣٢٥/٣.

(٣) المغني ٤٢٦/٤.

(٤) ولو كان ذلك مع الكراهة عند بعضهم، انظر: بدائع الصنائع٧٨/٢، وبداية المجتهد ٣٠٩/١، وروضة الطالبين٣٦٦/٢، وقال بعضهم: يعم أيضًا التطوع الذي له سبب، انظر: الذخيرة٤٩٧/٢، والمجموع٤٤٣/٦.

المسألة الثالثة: ثبوت الشُّفْعَة[1] للشريك والجار.

اختلف العلماء في ثبوت الشفعة للجار الملاصق كثبوتها للشريك، ودار اختلافهم حول دلالة حكاية الصحابي لقضاء النبي ﷺ في الشفعة في حديثين:

الأول: «قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالشُّفْعَةِ وَالجِوَارِ»[2].

والثاني: حديث: «قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالشُّفْعَةِ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ، فَإِذَا وَقَعَتْ الْحُدُودُ، وَصُرِّفَتْ الطُّرُقُ فَلَا شُفْعَةَ»[3]، وذلك على قولين:

القول الأول: أن الشفيع هو الشريك فقط ما لم يقاسم؛ وإلى هذا ذهب المالكية، والشافعية، والحنابلة[4].

واستدلوا بأن الشارع خصَّ الشفعة في الشريك الذي لم يقاسِمْ في حديث: «قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالشُّفْعَةِ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ»[5]، فإذا كانت الشفعة غير واجبة للشريك المقاسم،

(١) الشُّفْعَة: (تملك الجار أو الشريك العقار المباع جبرًا عن مشتريه بالثمن الذي تمَّ عليه العقد)، معجم لغة الفقهاء، (الشفعة): ٢٦٤، وانظر: المغني لابن قدامة ٤٣٦/٧، والنهاية في غريب الحديث، (شفع)، ٤٨٥/٢، وفتح الباري ٥٠٩/٤، والمصباح المنير، (شفعت): ١٦٥، (وسميت بها؛ لما فيها من ضمِّ المشتراة إلى عقار الشفيع)، الهداية شرح بداية المبتدي ٣٦٩/٩، وكشَّاف القناع ٣٤١/٩.

(٢) تقدم تخريجه، في ص: ٣٢٤.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، من حديث جابر بن عبدالله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، في كتاب الشفعة، باب الشفعة فيما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود وصُرِّفَت الطرق فلا شفعة، (٢٢٥٧)، ٥٠٩/٤.

(٤) انظر: بداية المجتهد ٢٥٦/٢، والذخيرة للقرافي ٣١٨/٦، والمهذَّب للشيرازي ٤٤٧/٤، ومغني المحتاج ٢٩٧/٢، والمغني ٤٣٦/٧، وكشاف القناع ٣٤٩/٩.

(٥) تقدم تخريجه آنفًا في هذه الصفحة.

فهي أحرى ألا تكون واجبة للجار[1].

ثم إنهم لم يروا اقتضاء عموم حكاية الصحابي لقضاء النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالشفعة للجار؛ لعدم ما يدلُّ على العموم؛ لأنَّ الحجة في المحكي وهو كلام الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لا في الحكاية، والمحكيُّ قد يكون خاصًا، فيتوهَّمه الراوي عامًا، فخصوه بالشريك فقط[2]، ولذا قال البهوتي (ت١٠٥١هـ): (إنه أبهم الحقَّ ولم يصرح به، فلم يجز أن يُحمل على العموم)[3].

القول الثاني: أنَّ الشفيعَ يعمُّ -على الترتيب-: الشريكَ الذي لم يقاسم، ثم الشريكَ المقاسِم إذا بقيت في الطرق أو في الصحن شركة، ثم الجارَ الملاصق[4].

واستدلوا بحديث: «قَضَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالشُّفْعَةِ وَالجِوَارِ»[5]، وحديث: «الْجَارُ أَحَقُّ بِسَقَبِهِ»[6]، قال الكاساني

(١) انظر: بداية المجتهد٢/٢٥٦، وانظر الاستدلال بهذا الحديث لدى الجمهور في: المهذب ٣/٤٤٧،والمغني٧/٣٤٥،والذخيرة٧/٣١٨،ومغني المحتاج٢/٢٩٧،وكشاف القناع٩/٣٤٩.

(٢) انظر: شرح اللمع ١/٣٥٧، وشرح تنقيح الفصول: ١٨٩، ومنتهى الوصول والأمل: ١١٢، والمستصفى ٢/٦٦، وروضة الناظر٢/٦٩٨، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي٣/١٥٢٣، والمحصول٢/٣٩٦، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول: ٣٣٦، ونهاية الوصول ٤/١٤٢٧، والبحر المحيط٣/١٦٩، ومنهاج الأصول مع نهاية السول٢/٣٦٧، وشرح التلويح على التوضيح١/٦٢، وحاشية التفتازاني على المنتهى الأصولي٢/١١٩، وأصول الفقه لابن مفلح ٢/٨٥١.

(٣) كشاف القناع٩/٣٥٢.

(٤) انظر: بداية المجتهد٢/٢٥٧، وبدائع الصنائع٥/٤، والهداية شرح بداية المبتدي ٩/٣٦٩، والمغني٧/٤٣٧، وفتح الباري٤/٥١١، والدر المختار٦/٢١٧.

(٥) تقدم تخريجه، في ص:٣٢٤.

(٦) رواه البخاري في صحيحه من حديث أبي رافع، في كتاب الشفعة، باب عرض الشفعة على صاحبها قبل البيع، (٢٢٥٨)، ٤/٥١٠.

(ت٥٨٧هـ): (الصَّقَب: الملاصق؛ أي: أحق بما يليه وبما يقرب منه)[١]، وقيل: (أحق بسقبه: يعني: شفعته)[٢].

وحديث: «الْجَارُ أَحَقُّ بِشُفْعَتِهِ»[٣]، وعدَّه الكاساني نصًا في الباب فقال: (وهذا نصٌّ في الباب)[٤].

ولكنَّ غيرهم عدَّه ظاهرًا؛ حيث أوَّلوه إلى أنَّ المراد به الشريك؛ بناءً على أنَّ أبا رافع (ت٤٠هـ) كان شريكَ سعد بن أبي وقاص (ت٥٥هـ) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في البيتين، ولذلك دعاه إلى الشراء منه[٥].

ولما كان أصحاب هذا القول ممن يقول بأنَّ حكاية الصحابي لفعل النبي ﷺ بلفظٍ ظاهره العموم يجب حمله على ظاهره من العموم؛ لأنه عدلٌ ضابط عارف باللغة والمعنى، عمومًا وخصوصًا، رأوا أن الظاهر هو المطابقة بين نقله وما في نفس الأمر من ذلك، فيجب الحمل للفظ المحكي عنه على العموم، فتثبت الشفعة لكل جارٍ؛ سواء أكان: شريكًا لم يقاسم، أو مقاسِمًا، أو جارًا ملاصقًا[٦].

وبهذا يظهر أثر الاختلاف في المسألة الأصولية على هذا الفرع وما شابهه من أقضية النبي ﷺ التي حكاها

(١) بدائع الصنائع٥/٥.

(٢) نصب الراية٤/١٧٥، وانظر: لسان العرب، (سقب)، ٦/٢٩٢، والمصباح المنير، (سقب): ١٤٦.

(٣) تقدم تخريجه، في ص:٣٢٤.

(٤) بدائع الصنائع٥/٥، وانظر: فتح الباري٤/٥١١.

(٥) انظر: فتح الباري٤/٥١١.

(٦) انظر: التقرير والتحبير١/٢٢٣، وتيسير التحرير١/٢٤٩، وفواتح الرحموت١/٢٩٤.

الصحابي بلفظٍ ظاهره العموم، فمن حملها على العموم عمّها على جميع الصور، ومن لم ير العموم قصرها على بعض الصور دون بعض، وأما شمولها لمن قضي في حقه مباشرة أو من بلغه بعد ذلك، فهذا أمر يكاد يكون من المجمع عليه من الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم كما تبيّن ذلك في أصل المسألة.

❊❊❊

الخاتمة

بعد أن يسَّر الله لي الانتهاء من هذا البحث، فإني أوجز في خاتمته أبرز نتائجه، وهي على الوجه الآتي:

١. تتمثَّل صورة مسألة البحث: فيما إذا حكى الصحابي فعلاً يرويه عن النبي ﷺ يتضمن حكمًا شرعيًا، بلفظٍ ظاهره العموم، فهل يعم هذا اللفظ جميعَ صوره التي دل عليها لفظ الصحابي، ويكون المأمور بها جميع المكلفين إلى قيام الساعة؟ أو أنها لا تعُمُّ، بحيث تكون خاصة بصورٍ دون أخرى، وبمقصودين مخصوصين في الخطاب دون غيرهم؟

٢. اختلف الأصوليون في هذه المسألة على أربعة أقوال: القول الأول: أن حكاية الصحابي فعلاً عن النبي ﷺ بلفظٍ ظاهره العموم يقتضي العموم، والقول الثاني: أنه لا يقتضي العموم، والثالث: أنه يقتضي العموم إن اقترن بـ: (كان)، والرابع: التفصيل بين أن يتَّصل به (الباء)، فلا عموم له؛ وأن يقترن بحرف (أن)، فيكون للعموم، ولكل قولٍ وجهته وأدلته.

٣. الراجح في حكاية الصحابي فعلاً للنبي ﷺ بلفظٍ ظاهره العموم هو: اقتضاؤها للعموم؛ استنادًا إلى إجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم؛ بالرجوع في الوقائع إلى هذه الحكاية، وينضم إلى هذا الإجماع: عدالةُ الصحابي، وفهمُه، ودرايتُه باللغة ودلالاتِ الألفاظ ولسان العرب، وورَعُه وتقواه ألا يروي شيئًا يُلْبِس فيه على الأمة، والعمل بالظاهر والظنِّ الراجح، والله أعلم.

٤. أنَّ بناء مسألة البحث على مسألة الرواية بالمعنى بناءٌ صحيح؛ فمن منع روايته بالمعنى، منع القول بالعموم أو توقَّف فيه؛ ومن أجازها، فقد قال بالعموم، لكنه وإن كان صحيحًا إلا إنه جزئي؛ لأنَّ الإشكاليَّة في مسألتنا استعمال الصحابي للفظٍ يظهر منه العموم، فالأصل الدلالة عليه، ولكنَّ احتمال الخصوص، كان من أسباب وجود هذا الاختلاف، ولا مانع أن يكون للمسألة أكثر من سببٍ للإشكال فيها.

٥. اختلف في نوع الخلاف في المسألة، فقال بعضهم: إنَّه لفظي؛ وبعضهم قال: إنه: معنوي، والذي يظهر لي -والله أعلم- أن الخلافَ لفظيٌّ من جهة، ومعنويٌّ من جهة أخرى: أما كونه لفظيًا: فمن جهة المكلفين، فالجميع متفق على شمولها لعمومهم، وإن اختلفوا في دلالة ذلك لفظًا، أو قياسًا، وأما كونه معنويًا: فمن حيث عمومها للصور التي تحتملها هذه الحكاية؛ فالاختلاف فيها معنوي؛ وذلك لأربعة أوجه، ذكرتها في صلب البحث.

٦. للاختلاف في هذه المسألة الأصولية أثرٌ على عددٍ كبير من الفروع الفقهية، اخترت منها للتطبيق الفقهي من باب التمثيل لا الحصر، ثلاث مسائل: صيام يوم الشك، وصيام أيام التشريق، وثبوت الشُّفْعَة للشريك والجار؛ وبيّنت أثر الاختلاف الأصولي على الاختلاف الفقهي في هذه المسائل الثلاث؛ لأن مدار الاختلاف فيها يقوم على حكاية الصحابي لحكم النبي ﷺ بلفظٍ ظاهره العموم، فمن قال بالعموم عمَّم الحكم في كل صور اللفظ، ومن قال بعدمه قصره على بعض صوره دون بعض، والله أعلم.

❋❋❋

ثبت المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. إتحاف ذوي البصائر، د. عبدالكريم النملة، دار العاصمة، ط: ١، ١٤١٧هـ .

٣. إحكام الفصول، للباجي، مؤسسة الرسالة، ط: ١، ١٤٠٩هـ.

٤. الإحكام، لابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤٠٥هـ .

٥. الإحكام، للآمدي، د.أحمد الغامدي، جامعة الإمام، ١٤٣٣هـ.

٦. آداب البحث والمناظرة، للشنقيطي، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، ومكتبة العلم بجدة.

٧. إعلام الموقعين، لابن القيم، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ١٤٠٧هـ.

٨. الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مع حاشية رد المحتار لابن عابدين، دار الفكر، ط: ٢، ١٣٨٦هـ ، ١٣٩٩هـ.

٩. الذخيرة، للقرافي، ت: أ. بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، ط: ١، ١٩٩٤م.

١٠. إرشاد الفحول، للشوكاني، دار المعرفة، بيروت – لبنان.

١١. إرواء الغليل، للألباني، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٥هـ.

١٢. الإصابة، لابن حجر، ت: د. التركي، ط: ١، ١٤٢٩هـ.

١٣. أصول الفقه، لابن مفلح، ت: د. فهد السدحان، مكتبة العبيكان، ط:١، ١٤٢٠هـ.

١٤. أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، أ. د. عياض السُّلمي، دار التدمرية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: ١، ١٤٢٦هـ.
١٥. البحر المحيط، للزركشي، تحرير: العاني، مراجعة د. الأشقر، وزارة الأوقاف بالكويت، ط: ٢، ١٤١٣هـ.
١٦. بدائع الصنائع، للكاساني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: ٢، ١٤٠٦هـ.
١٧. بداية المجتهد، لابن رشد، بيروت ـ لبنان، ط: ٩، ١٤٠٩هـ.
١٨. البرهان، للجويني، ت: د/ الديب، دار الوفاء، ط: ٢، ١٤١٢هـ.
١٩. التبصرة، للشيرازي، شرح وت: د. هيتو، دار الفكر بدمشق، تصوير ١٤٠٣هـ عن ط: ١، ١٩٨٠م.
٢٠. التحصيل، للأرموي، ت: أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط: ١، ١٤٠٨هـ .
٢١. تدريب الراوي، للسيوطي، ت: د. أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ١٤٠٩هـ.
٢٢. التحبير شرح التحرير، للمرداوي، ت: د. عبدالرحمن الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، ط: ١، ١٤٢١هـ.
٢٣. تحفة الطالب، لابن كثير الشافعي، ت: د. الكبيسي، دار ابن حزم، ط: ١، ١٤١٦هـ.
٢٤. التعريفات، للجرجاني ت: الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط:٢، ١٤١٣هـ.
٢٥. التقريب والإرشاد الصغير، للباقلاني،ت: د. أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط: ١، ١٤١٣هـ.

٢٦. التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٠٣هـ.

٢٧. التمهيد، للكلوذاني، ت: د. محمد بن علي، ود: مفيد أبو عمشة، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، دار المدني، ط: ١، ١٤٠٦هـ.

٢٨. التمهيد، للإسنوي، ت: د. هيتو، مؤسسة الرسالة، ط: ٤، ١٤٠٧هـ.

٢٩. التحرير في أصول الفقه، لابن الهمام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٠. تيسير التحرير، لأمير بادشاه الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣١. الجامع الصحيح، للترمذي، ت: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، لبنان.

٣٢. جمع الجوامع، لابن السبكي، دار الباز، مكة، ودار الكتب العلمية، لبنان.

٣٣. جمهرة اللغة، لابن دريد، ت: د. رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، ط: ١، ١٩٨٧م، لبنان.

٣٤. حاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر المنتهى، دار الكتب العلمية، لبنان، ط: ٢، ١٤٠٣هـ –.

٣٥. حاشية العطار، على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، لبنان، دار الباز، مكة.

٣٦. الحدود، للباجي، ت: الأزهري، دار ابن عفان، ودار ابن القيم، ط: ١، ١٤٢٩هـ.

٣٧. حاشية ابن عابدين، دار الفكر، ط: ٢، ١٣٨٦هـ .
٣٨. الرسالة، للشافعي، ت: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٣٩. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لابن السبكي، ت: علي معوض، وعادل عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت.
٤٠. روضة الناظر، لابن قدامة، ت: د. عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد بالرياض، ط: ١، ١٤١٣هـ.
٤١. السُّلَّم المنورق، للأخضري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٤٧هـ.
٤٢. سنن أبي داود، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية.
٤٣. سنن ابن ماجه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٤٤. السنن الكبرى، للبيهقي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ١٤١٣هـ.
٤٥. سنن النسائي، ت: أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية في حلب، ط: ٣، بيروت، ١٤١٤هـ.
٤٦. شرح التلويح على التوضيح، للتفتازاني، دار الكتب العلمية، لبنان.
٤٧. شرح المحلي على جمع الجوامع، دار الباز، دار الكتب العلمية، لبنان.
٤٨. شرح سنن النسائي، للسيوطي، ت: أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية في حلب، ط: ٣ ، بيروت، ١٤١٤هـ.
٤٩. الشرح الكبير، لابن قدامة، ت: د. التركي، هجر، ط: ١، ١٤١٥هـ .

٥٠. شرح الكوكب المنير، لابن النجار، ت: د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ط: ٢، ١٤١٣هـ.

٥١. شرح اللمع، للشيرازي، ت: تركي، دار الغرب الإسلامي، ط: ١، ١٤٠٨هـ.

٥٢. شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ت: طه، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة.

٥٣. شرح مختصر الروضة، للطوفي، ت: د. التركي، مؤسسة الرسالة، ط: ١، ١٤١٠هـ .

٥٤. الصحابي وموقف العلماء من الاحتجاج بقوله، د: عبدالرحمن الدرويش، مكتبة الرشد، ط: ١، ١٤١٣هـ.

٥٥. صحيح البخاري، المطبوع مع فتح الباري، تعليق: الشيخ ابن باز، وآخرين، دار مطبعة السلفية بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٥٦. صحيح مسلم بشرح النووي، إشراف: حسن عبَّاس قطب، دار عالم الكتب، ط:١، ١٤٢٤هـ.

٥٧. صحيح وضعيف سنن النسائي، للألباني، مكتبة المعارف، ط:١، ١٤١٩هـ.

٥٨. العدة، لأبي يعلى، ت: أ.د. أحمد سير المباركي، ط: ١، ١٤١٠هـ .

٥٩. الفائق في أصول الفقه، للأرموي، ت: د. علي بن عبد العزيز العميريني.

٦٠. العقد المنظوم، للقرافي، ت: أ. محمد بنصر، المغرب، وزارة الأوقاف ١٤١٨هـ.

٦١. فتح القدير، لابن الهمام، دار الفكر، ط: ٢.

٦٢. فواتح الرحموت، لعبد العلي الأنصاري، دار الكتب العلمية، ط: ٢، لبنان.
٦٣. القاموس الفقهي لغة واصطلاحًا، أبو جيب، دار الفكر، دمشق، ط:٢، ١٤٠٨هـ.
٦٤. القاموس المبين، د. محمود حامد، دار الحديث، القاهرة، ط: ١، ١٤١٦هـ.
٦٥. القاموس المحيط، للفيروز آبادي، دار الجيل، بيروت.
٦٦. قواطع الأدلة، للسمعاني، ت: د. عبدالله الحكمي، مكتبة التوبة، ط:١، ١٤١٩هـ.
٦٧. الكافي لابن قدامة، ت: د. التركي، دار عالم الكتب، الرياض، ط: ١، ١٤٣٢هـ.
٦٨. كشف الخفا، للعجلوني، إشراف: القلاش، مكتبة التراث الإسلامي، دار التراث، القاهرة.
٦٩. كشاف القناع، للبهوتي، ت: لجنة متخصصة في وزارة العدل، في المملكة العربية السعودية، ط: ١، ١٤٢٩هـ .
٧٠. كشف الأسرار، لعلاء الدين البخاري، ت: محمد البغدادي، دار الكتاب العربي، ط: ١، ١٤١١هـ.
٧١. لسان العرب، لابن منظور، دار النفائس، الرياض، ط:٢، ١٤١٧هـ .
٧٢. المذكرة، للشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط: ١، ١٤٠٩هـ .
٧٣. مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع ابن قاسم، دار عالم الكتب الرياض، ١٤١٢هـ .
٧٤. المحصول، للرازي، ت: العلواني، مؤسسة الرسالة، ط:٢، ١٤١٢هـ.

٧٥. المستصفى، للغزالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط: ٢.
٧٦. مسلم الثبوت، لمحب الله عبدالشكور البهاري، دار الكتب العلمية، ط: ٢، لبنان.
٧٧. مسند الإمام أحمد، ت: د. التركي، وآخرين، ط: ١، ١٤٢١هـ.
٧٨. المسودة، لآل تيمية، ت: محمد محيي الدين، دار الكتاب العربي، بيروت.
٧٩. المصباح المنير، للفيومي، المكتبة العصرية، ط: ١، ١٤١٧هـ.
٨٠. المصنف لابن أبي شيبة، ت: سعيد اللحام، دار الفكر، ط: ١، ١٤٠٩هـ.
٨١. المعتمد، للبصري، تقديم: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: ١، ١٤٠٣هـ.
٨٢. معجم مصطلحات أصول الفقه، د. قطب سانو، راجعه د. محمد قلعجي، دار الفكر المعاصر لبنان، دار الفكر سورية، ط: ١، ١٤٢٠هـ.
٨٣. معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، دار الجيل، بيروت، ط:١، ١٤١١هـ.
٨٤. معجم لغة الفقهاء، وَضْع: أ. د. محمد قلعجي، ود. حامد قنيبي، دار النفائس، ط: ٢، ١٤٠٨هـ.
٨٥. المعجم الوسيط، إخراج: د. إبراهيم أنيس، وآخرين، وأشرف على الطبع: حسن عطية، وآخرين، دار إحياء التراث العربي، ط: ٢.
٨٦. مغني اللبيب، لابن هشام، ت: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر - بيروت، ط: ٦، ١٩٨٥م.
٨٧. مغني المحتاج، للشربيني، دار الفكر.
٨٨. المغني، لابن قدامة، ت: د. التركي، ود. عبد الفتاح الحلو، هجر، القاهرة، ط: ١، ١٤٠٦هـ.

٨٩. المفردات، للراغب الأصفهاني، ت: محمد كيلاني، دار المعرفة، لبنان.
٩٠. منتهى السول، للآمدي، ت: المزيدي، ط ١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية، لبنان.
٩١. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، للإمام جمال الدين أبي عمر عثمان ابن عمر المعروف بابن الحاجب، (٥٧١هـ - ٦٤٦ه)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٩٢. منهاج الأصول، للبيضاوي، المطبوع مع نهاية السول، للإسنوي، عالم الكتب.
٩٣. المهذب، أ. د. عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط:١، ١٤٢٠هـ.
٩٤. المهذب، للشيرازي، ت: د. محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق، ط:١، ١٤١٢هـ.
٩٥. نصب الراية للزيلعي، دار الحديث بالقاهرة.
٩٦. نهاية السول، للإسنوي، عالم الكتب.
٩٧. النهاية، لابن الأثير، ت: الزاوي، الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت.
٩٨. نهاية الوصول، للأرموي، ت: د. اليوسف، ود. السويح، المكتبة التجارية، مكة.
٩٩. الهداية، للمرغيناني، مطبوع مع فتح القدير لابن الهمام، دار الفكر، ط:٢.
١٠٠. الوصول إلى الأصول، لابن برهان البغدادي، ت: د. أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٣هـ.

استثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر أو من ينوب عنه وضوابطه

إعداد
الأستاذ الدكتور/ عبدالعزيز بن محمد الحجيلان
أستاذ الدراسات العليا بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية
بجامعة القصيم

ملخص بحث:

استثمار أموال الزكاة من قبل ولي الأمر أو من ينيبه وضوابطه

الحمد لله، وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

هذا البحث يتناول مسألة من أهم وأبرز المسائل الفقهية التي طال فيها الخلاف واتسع بين الفقهاء المعاصرين سواء من خلال المجامع الفقهية، أو الهيئات العلمية، أو المؤتمرات والندوات المتخصصة، أو الأقوال الفردية في الإفتاء أو البحوث الفقهية ألا وهي مسألة «حكم استثمار أموال الزكاة من قبل ولي الأمر أو من ينيبه (الدولة) وضوابطه»؛ ولذا أردت من خلال هذا البحث جمع شتات الأقوال والأدلة فيها والعمل -قدر المستطاع- على حصرها، والخروج برأي فيها مع التركيز على الحكم بالجواز من عدمه، دون الدخول في تفريعات تخرج عن أصل المسألة المقصودة.

ومن أبرز ما توصلت إليه من النتائج في هذا البحث قوة وسعة الخلاف فيها حتى بين المجامع والهيئات العلمية، ورجحان القول بجواز استثمار أموال الزكاة من قبل ولي الأمر أو من ينيبه من الجهات الحكومية أو الخيرية، لكن ذلك ليس على إطلاقه، بل لابد من توفر عدد من الضوابط التي تقيد هذا القول، ومن أهم هذه الضوابط أن يكون هذا الاستثمار للأموال التي تتوفر بعد صرف الحاجات الفورية للمستحقين للزكاة، وأن يتحقق من الاستثمار مصلحة راجحة للمستحقين وأن يكون في المجالات المشروعة، وأن يستعان فيه بمن لديه الكفاءة والخبرة والأمانة، والله -تعالى- أعلم.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلق الله أجمعين، وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان واقتفى أثرهم إلى يوم يقوم الناس لرب العالمين، أما بعد:

فإن التشريع الإسلامي جاء ليسعد الناس في الدنيا والآخرة، ويجلب لهم المصالح ويدرأ عنهم المفاسد، ويُقيم حياتهم على مبدأ العدل والتراحم والتكافل، وعمل الخير فيما بينهم، ومن الخير الذي حثهم عليه الإنفاق على المحتاج، قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ﴾[1] ومن أهم مقاصد الإسلام حفظ الضروريات الخمس التي منها: حفظ المال وتنميته، ومن أبرز التشريعات التي جاءت بشأنه -أعني المال- الزكاة التي هي ثالث أركان الإسلام، وفريضة من فرائضه، أوجبها الله شكرًا للنعمة على الأغنياء، وطهرة للمال،وسدًا لحاجة الفقراء والمحتاجين، وتقوية لنظام الأمة.

وتحقيقًا لهذا المقصد العظيم تأتي الحاجة إلى عمل ما يمكن عمله مما يسد هذه الحاجة لهذه الفئة من المجتمع مما لا يخالف أحكام شريعة الإسلام، ومما طرحه بعض العلماء المعاصرين لتحقيق ذلك موضوع «استثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر أو من يُنيبه (أي الدولة) وضوابطه» وقد دفعني أهمية هذا الموضوع إلى بحثه بجمع أقوال الفقهاء المعاصرين، والأدلة التي استدلوا

(١) سورة البقرة، الآية (٢٦٧).

بهـا، ومـا ورد عليها من مناقشـات؛ بغية الوصول إلـى الرأي الموافق للشـرع فيه حسـب الاجتهاد.

أهمية الموضوع:

بالإضافة إلى ما تقدم تتجلى أهمية الموضوع فيما يلي:

١. أن الموضـوع يتناول مسـألة معاصرة تتعلـق بفريضة من فرائض الإسـلام وأحد أركانه.

٢. اتسـاع مشـكلة الفقر في كثير مـن الدول الإسـلامية مما جعلها تبحـث عـن عدة موارد تسـاعد في سـد حاجة الطبقـة الفقيرة، ومـن ذلـك تفعيـل دور الـزكاة باسـتثمار أموالهـا، فحتـم ذلـك دراسـة هـذا الموضوع مـن الناحية الشـرعية.

٣. قـوة الخـلاف بين العلمـاء المعاصريـن في المسـألة الجوهرية في الموضـوع، وهـي جـواز الاسـتثمار من عدمـه نتيجة قـوة الأدلة لـكل قـولٍ ممـا أدّى إلـى الخلاف حتـى بـين المجامـع الفقهية والهيئـات العلميـة وتوصيـات المؤتمـرات المتخصصـة، فنتج عن ذلـك أهمية جمع أطراف المسـألة من القائلـين بكل قول، والأدلة والمناقشـات الواردة عليهـا، والخروج بخلاصـة مبنية على ذلك، وبيان الراجـح فيها.

٤. الحاجـة إلـى جمع البحـوث والدراسـات والفتـاوى في الموضوع، سـواء من قبـل الأفراد، أو المجامـع والهيئات العلميـة، أو مراكز البحـوث والدراسـات، أو المؤتمـرات والنـدوات المتخصصة حول الموضوع وتهذيبـه وترتيبه.

أهداف الموضوع:

يهدف بحث الموضوع إلى ما يلي:

١. التعريف بسلطة ولي الأمر في جباية أموال الزكاة وقسمتها بين المستحقين لها.

٢. جمع وتهذيب وترتيب الدراسات والبحوث السابقة في موضوع استثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر أو من يُنيبه.

٣. دراسة خلاف العلماء المعاصرين في هذا الموضوع المهم بجمع ما تيسر من أقوالهم وأدلتهم، ومناقشتها، والترجيح بينها.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث فيما يلي:

١. ما المقصود باستثمار أموال الزكاة؟

٢. ما حكم استثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر أو من يُنيبه من الجهات الحكومية أو الخيرية؟

٣. هل وضع من قال بجواز استثمار ولي الأمر أو من يُنيبه لأموال الزكاة ضوابط لذلك، وإذا كانوا قد وضعوا فما هي؟

الدراسات السابقة في الموضوع بإيجاز:

ثمّت في الموضوع بحوث ودراسات كثيرة، سواء من قِبل الأفراد كمؤلفات مستقلة أو غير مستقلة، أو بحوث مقدمة لمؤتمرات أو ندوات علمية متخصصة في الزكاة أو استثمار أموالها، أو لمجامع فقهية أو هيئات علمية، أو إصدارات لمراكز بحوث ودراسات منها ما هو مطول ومفصل، ومنها ما هو مختصر،

وأبرز تلك البحوث والدراسات ما يلي:

١. استثمار أموال الزكاة وما في حكمها من الأموال الواجبة حقًا لله -تعالى- للدكتور/ صالح بن محمد الفوزان.

٢. نوازل الزكاة - دراسة فقهية تأصيلية لمستجدات الزكاة، للدكتور/ عبدالله بن منصور الغفيلي.

وقد استفدتُ كثيرًا من هذين الكتابين.

٣. استثمار أموال الزكاة، للدكتور/ محمد شبير، ضمن أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة.

٤. استثمار أموال الزكاة، للدكتور/ عيسى زكي شقرة، ضمن أبحاث الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة.

٥. استثمار أموال الزكاة وتطبيقاته في بيت المال بماليزيا، لعبدالباري أموانج.

٦. أحكام استثمار أموال الزكاة وتطبيقاته، للدكتور/ محمد الحفظاوي.

٧. مصارف الزكاة وتملكها، للدكتور/ خالد العاني.

٨. استثمار أموال الزكاة، للأستاذ/ عبدالهادي يعقوب عبدالله.

٩. استثمار أموال الزكاة وأثره في معالجة الفقر - التجربة الماليزية نموذجًا، للدكتور/ حسن بن إبراهيم الهنداوي.

١٠. استثمار أموال الزكاة في مشاريع تعود على مستحقيها، للدكتور/ زهير بن عمر بن أحمد الخلاقي.

ولكن لو تأملنا في هذه البحوث والدراسات لوجدنا أنها في عموم استثمار أموال الزكاة، والجديد في هذا البحث أنه مختص

في استثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر أو من ينوب عنه، وهذا ظاهر في العنوان، وهو ما أعطى الموضوع أهمية، إضافة إلى جمعه وتهذيبه وترتيبه لما اشتملت عليه تلك البحوث والدراسات، وما توصلت إليه من ترجيحات ونتائج، فأصبح كأنه خلاصة مرتبة لها في هذه الجزئية وهي الأهم، كما أن بعض هذه البحوث إما مختصر غير مستكمل للأدلة والمناقشات، أو عبارة عن ورقة عمل موجزة مُقَدَّمَة لمؤتمر أو ندوة أو مجمع أو هيئة علمية.

حدود البحث:

هذا البحث يقتصر في صلبه على مسألة: (حكم استثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر أو من يُنيبه) بالجواز من عدمه، وضوابطه عند من يقول بالجواز، دون الدخول في تشعبات وتفصيلات أخرى حول الموضوع.

منهج البحث:

سأعتمد في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي النقدي، وذلك بجمع الأقوال والأدلة مع المناقشة والترجيح فيما فيه خلاف من المسائل، ملتزمًا بأصول وقواعد البحث العلمي من حيث التوثيق والتخريج، مستمدًا المادة العلمية من مصادرها الأصلية بقدر الإمكان، مستفيدًا من كتب المتقدمين والمعاصرين بما في ذلك المواقع الإلكترونية.

خطة البحث (تقسيماته):

لكون البحث متخصصًا وقصيرًا فقد قسّمته إلى مقدمة، وتمهيد، وأربع مسائل، وخاتمة.

المقدمة: وتتضمن أهمية الموضوع، ومشكلته، والدراسات السابقة فيه بإيجاز، والمنهج فيه، وخطته.

التمهيد: ويتضمن ثلاثة أمور:

الأمر الأول: تعريف الزكاة.

الأمر الثاني: حكم الزكاة ومصارفها بإيجاز.

الأمر الثالث: تعريف الاستثمار.

المسألة الأولى: المقصود باستثمار أموال الزكاة.

المسألة الثانية: سلطة ولي الأمر في جباية الزكاة، وقسمتها على المستحقين لها.

المسألة الثالثة: حكم استثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر، أو من يُنيبه بعد جبايتها.

المسألة الرابعة: الضوابط الشرعية لاستثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر، أو من يُنيبه عند من يقول بجوازه.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث، والتوصيات.

التمهيد

الأمر الأول: تعريف الزكاة.

تعريف الزكاة في اللغة:

الزكاة في اللغة: اسم من الفعل زكا يزكو، والمصدر منه زكاء، وزكواً أي: نما، يُقال: زكا الزرع إذا نما، والزكاة: الصلاح، وتطلق ويُراد بها التطهير، والزكاة: صفوة الشيء وما أخرجته من مالك لتطهره به[1].

قال ابن فارس: "الزاي والكاف والحرف المعتل: أصل واحد يدل على نماء وزيادة ... وقال: والأصل في ذلك كله راجع إلى معنيين، وهما: النماء، والطهارة"[2].

تعريف الزكاة في الاصطلاح:

تعددت واختلفت تعريفات الفقهاء للزكاة في الاصطلاح، لكنها متفقة على المعاني الرئيسية، ومنها:

- تمليك جزء مالٍ عيَّنه الشارع من[3] مسلم فقير غير هاشمي ولا مولاه، مع قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى[4].

(١) القاموس المحيط: للفيروزآبادي (ص١٦٦٧).

(٢) معجم مقاييس اللغة: لابن فارس (١٧/٣).

(٣) (من) هنا بمعنى اللام؛ أي له كما في قولهم: (باع من فلان).

(٤) الدر المختار (١٦٠/٣)، تبيين الحقائق (٢٥١/١).

- جزء من المال، شرط وجوبه لمستحقه بلوغ المال نصابًا[1].
- اسم لأخذ شيء مخصوص، من مال مخصوص، على أوصاف مخصوصة، لطائفة مخصوصة[2].
- حقٌّ واجبٌ في مال مخصوص، لطائفة مخصوصة، في وقت مخصوص[3].

ولو تأملنا في هذه التعريفات لوجدنا أن الثالث والرابع منها بينهما تقارب كبير، والثاني قريب منهما؛ لذا استند إليها بعض المعاصرين في التعريف المختار لديه، فقال: نصيب مقدرٌ شرعًا في مال معين، لأصناف مخصوصة، على وجه مخصوص[4].

الأمر الثاني: تعريف الاستثمار.

تعريف الاستثمار في اللغة:

الاستثمار لغة: طلب الثمر، قال ابن منظور: "الثمر حمل الشجر، وأنواع المال، وأثمر الشجر: خرج ثمره، وثمَّر ماله: نمَّاه، يُقال: ثمَّر الله مالك، أي: كثَّره، وأثمر الرجل ماله: كثر، فاستثمار المال هو: طلب ثمرته، وهي الربح"[5].

(١) شرح حدود ابن عرفة (١٤٠/١)، مواهب الجليل (٨١/٣).

(٢) الحاوي الكبير: للماوردي (٧١/٣)، المجموع: للنووي (٢٩٥/٥).

(٣) الإقناع: للحجاوي (٢٤٢/١)، شرح منتهى الإرادات (٣٦٣/١).

(٤) ومنهم: د/ عبدالله الغفيلي في كتابه نوازل الزكاة (ص٤١).

(٥) لسان العرب: لابن منظور، مادة (ثمر) (١٠٦/٤).

تعريف الاستثمار في الاصطلاح:

لم يرد لفظ الاستثمار عند متقدمي الفقهاء -حسب اطلاعي- بالمعنى الاقتصادي المعروف في وقتنا الحاضر، لكنهم استعملوا لفظ التثمير بمعنى تكثير المال وتنميته، ومن ذلك ما جاء في تعريف ابن رشد في كتاب بداية المجتهد نقلًا عن الإمام مالك: "هو تثمير المال وإصلاحه فقط"(١) وجاء في «المنتقى» للباجي في أول كتاب القراض: "... أن يكون لأبي موسى الأشعري النظر في المال بالتثمير والإصلاح ..."(٢).

ومن تعريفات المعاصرين: تعريف الشيخ محمد سيد طنطاوي، حيث قال: "مباشرة الوسائل والمعاملات المتنوعة التي توصل إلى تكثير المال وتنميته بالطرق المشروعة التي أحلها الله تعالى"(٣).

وقد عرّف علماء الاقتصاد المعاصرون الاستثمار بتعريفات، منها:

- توظيف النقود لأي أجل، في أي أصل أو حق ملكية أو ممتلكات أو مشاركات محتفظ بها بالمحافظة على المال أو تنميته، سواء بأرباح دورية، أو بزيادات الأموال في نهاية المدة، أو بمنافع غير مادية(٤).
- وقد أوجز البعض في التعريف، فقال: "التعامل بالأموال للحصول على الأرباح"(٥).

(١) بداية المجتهد (٥/٢٥٩-٢٦٠).

(٢) المنتقى شرح موطأ مالك (٥/١٥٠).

(٣) كتابه: معاملات البنوك وأحكامها الشرعية (ص١١٨).

(٤) الموسوعة العلمية والعملية للبنوك (٦/١٦).

(٥) الاستثمار والتمويل: لمروان عوض (ص٢٦١).

وبهذا يتضح أن كلمة الاستثمار في علم الاقتصاد لا تخرج عن المعنى اللغوي والفقهي.

الأمر الثالث: حكم الزكاة، ومصارفها بإيجاز.

الزكاة هي الركن الثالث من أركان الإسلام الخمسة، وقد دلَّ على فرضها نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، وبأساليب مختلفة، منها: الأمر بإخراجها وأخذها، ومنها: الوعيد الشديد على منعها، ومنها: بيان العذاب المترتب على المنع، ومن تلك النصوص ما يلي:

١. قول الله تعالى: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِۗ وَنُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ﴾[١].

٢. قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[٢].

وقد قرنها الله تعالى بالصلاة في كتابه في ثمانية وعشرين موضعًا[٣].

٣. ما رواه ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «بُني الإسلام على خمسٍ: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلًا»[٤].

٤. ما رواه ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعث معاذًا

(١) سورة التوبة، الآية (١١).

(٢) سورة البقرة، الآية (٤٣).

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (ص٤٢١).

(٤) رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم ...، برقم (٨)، ومسلم في كتاب الإيمان- باب قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بُني الإسلام على خمس"، برقم (١٦).

إلى اليمن، فقال له: «إنك تأتي قومًا من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم...»[1].

٥. ما رواه أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «من آتاه الله مالًا فلم يؤد زكاته مُثِّل له يوم القيامة شجاع أقرع له زبيبتان يُطوّقه يوم القيامة، ثم يأخذ بلهزمتيه -أي: شدقيه-، ثم يقول: أنا مالك، أنا كنزك ...»[2].

٦. ما رواه ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: «أُمرتُ أن أُقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، ويُقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإن فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله»[3].

هذا غيض من فيض من النصوص المتواترة الدالة على أن الزكاة فريضة من فرائض الإسلام وركن من أركانه.

(١) رواه البخاري في كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع، برقم (٤٣٤٧)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، برقم (١٩).

(٢) رواه البخاري في كتاب الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، برقم (١٤٠٣).

(٣) رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ﴾ برقم (٢٥) ومسلم في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، برقم (١٣٨).

مصارف الزكاة:

تولى الله -عز وجل- في كتابه العزيز بيان مصارف الزكاة، وحصرها في ثمانية أصناف، وذلك في قوله: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[1].

فبيّنت الآية الكريمة أن الأصناف الثمانية الذين تصرف لهم الزكاة هم: الفقراء، والمساكين، والعاملون عليها، والمؤلفة قلوبهم، والرقاب، والغارمون، وفي سبيل الله، وابن السبيل، وللفقهاء تفاصيل كثيرة واختلاف في تفسير المقصود بكل صنف، وما يشمل وما لا يشمل، يطول الكلام بذكرها بما لا يتناسب مع متطلب هذا التمهيد الموجز في هذا البحث الفرعي[2].

المسألة الأولى

المقصود باستثمار أموال الزكاة

بناء على ما تقدم في التمهيد من تعريف الاستثمار عمومًا عرّف البعض استثمار أموال الزكاة بأنه: "العمل على تنمية أموال الزكاة لأي أجل، وبأي طريقة من طرق التنمية المشروعة؛ لتحقيق منافع للمستحقين"[3].

(١) سورة التوبة، الآية (٦٠).

(٢) ينظر في التفصيلات والتفريعات، وبيان المقصود بكل صنف على سبيل المثال: بدائع الصنائع (٤٧/٢) وما بعدها، شرح مختصر خليل: للخرشي (٢١٥/٢)، المجموع: للنووي (١٧٣/٤، ٢٢٢/٦)، المغني: لابن قدامة (٢٧٥/٢، ١٢٠/٤).

(٣) استثمار أموال الزكاة: للدكتور/ محمد شبير (٥٠٥/٢) ضمن أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة، واستثمار أموال الزكاة: للدكتور/ صالح الفوزان (ص٤٧).

وقال الدكتور/ محمد الحفظاوي بعد تعريف الاستثمار، والمال، والزكاة: "... بناء على ما سبق فالمقصود باستثمار أموال الزكاة في هذا البحث هو العمل على تنمية وتثمير أموال الزكاة بأي صيغة من صيغ الاستثمار المشروعة؛ لتحقيق مصالح للمستحقين"(١).

وبهذا يتجلى بوضوح المقصود باستثمار أموال الزكاة، وأنه تنمية هذه الأموال وتثميرها بتحقيق الربح فيها، بأي طريقة يجيزها الشرع الحنيف، ويكون القصد من ذلك تحقيق المنفعة للمستحقين للزكاة من الأصناف الثمانية الذين سبق ذكرهم، ونص الله -تعالى- عليهم في كتابه الكريم.

المسألة الثانية

سلطة ولي الأمر في جباية الزكاة، وقسمتها على المستحقين

السلطة العليا في الدولة الإسلامية هي ولي الأمر ومن يُمثله من الوزارات والدوائر الحكومية، والجمعيات والهيئات المكلفة رسميًا بقبض الزكاة وتفريقها على المستحقين لها بما يتفق مع الأحكام الشرعية(٢).

وقد اتفق الفقهاء على مشروعية جمع ولي الأمر (الإمام أو من يُنيبه) لأموال الزكاة، وأن ذمة المزكي تبرأ بدفعها إليه، وهو الذي يتولى جمعها ووضعها في مصارفها الشرعية(٣).

(١) أحكام استثمار أموال الزكاة وتطبيقاته: للدكتور/ محمد بن عبدالرحمن الحفظاوي (ص١٢٦).

(٢) استثمار أموال الزكاة للفوزان (ص١١١).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع (٣٥/٢)، فتح القدير (١٦٢/٢)، حاشية الدسوقي (٥٠٣/١)، مواهب الجليل (٣٦٤/٢)، المجموع للنووي (١٣٨/٦)، الأحكام السلطانية للماوردي (ص١٤٥)، الأحكام السلطانية لأبي يعلى (ص١١٥)، كشاف القناع (٢٦١/٢).

وقد فرّقوا بين الأموال الباطنة، وهي: الذهب والفضة وما في حكمها من النقود التي يتعامل بها الناس، وعروض التجارة، والأموال الظاهرة، ومنها: الحبوب والثمار وبهيمة الأنعام، فقالوا: إن الأصل بالنسبة للأموال الباطنة أن يتولى إخراج زكاتها المالك لها.

وأما الأموال الظاهرة فإن أمر جباية زكاتها وجمعها وصرفها في مصارفها الشرعية من واجبات ولي الأمر، فعليه أن يبعث السعاة والعاملين لذلك[1]، ويستدلون على ذلك بأدلة من أبرزها ما يلي:

١. قول الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[2].

قال الإمام الشافعي -رحمه الله-: "ولا يسع الولاة تركه لأهل الأموال؛ لأنهم أمناء على أخذه لأهله منهم"[3].

وقال ابن العربي المالكي -رحمه الله- عند تفسيره لهذه الآية في رده على شبهة أن هذا خاص بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "... أما قولهم: إن هذا خطاب للنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فلا يلتحق به غيره، فهو كلام جاهل بالقرآن، غافل عن مآخذ الشريعة، متلاعب بالدين، متهافت في النظر..."[4].

٢. ما جاء في حديث عبدالله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا من قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أُمرتُ أن أُقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله

(١) المراجع السابقة.

(٢) سورة التوبة، الآية (١٠٣).

(٣) الأم (٣/٢٠٤).

(٤) أحكام القرآن لابن العربي (٢/٥٧٦).

إلا الله وأن محمدًا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة»[1].

جاء في أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية عند الاستدلال بهذا الحديث: "يجب على ولي الأمر جباية الزكاة ممن امتنع من إخراجها، فإن أبى أن يعطيها لعمال الإمام أيضًا وجب قتاله حتى تؤخذ منه؛ لحديث ...، ولقتال أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَن منعها مع تسليم الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ذلك له وقتالهم معه، والمحافظة على حقوق مستحقيها، وإقامة هذه الشعيرة التي هي من أعظم أركان الإسلام، ولإنكار المنكر"[2].

٣. ما جاء في حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في قصة معاذ حينما بعثه النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى اليمن، حيث قال له بعد أن أمره بدعوتهم إلى الشهادتين، وبيان فريضة الصلاة: «...فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم...»[3].

قال الشيخ محمد العثيمين -رحمه الله- عن هذا الحديث: "... دليل على أن لولي الأمر أن يأخذ الزكاة من أهلها، ويصرفها في مصارفها، وأنه إذا فعل ذلك برئت ذمته"[4].

(١) تقدم تخريجه ص:٣٨١.

(٢) أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة (٦/٤٤٧).

(٣) تقدم تخريجه ص: ٣٨١.

(٤) شرحه لرياض الصالحين (١/٢٤٥).

جاء في فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية تعليقًا على آية التوبة في أصناف أهل الزكاة: "... وإذا طلبها ولي الأمر فإن المشروع تسليمها له؛ لأن ذلك من باب السمع والطاعة في المعروف، وبذلك تبرأ الذمة من الواجب إذا كان الولي مسلمًا"(١).

المسألة الثالثة

حكم استثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر أو من يُنيبه بعد جبايتها

تقدم في المسألة السابقة بيان المقصود بولي الأمر، وسلطته في جباية الزكاة وقسمتها على الأصناف المستحقة لها شرعًا، والكلام في هذه المسألة على حكم استثماره لمال الزكاة إذا جمعها، وعدم قسمتها مباشرة على المستحقين لها شرعًا، هل يجوز له ذلك أو لا يجوز؟ اختلف الفقهاء في هذه المسألة من حيث الجملة على قولين:

القول الأول: عدم جواز استثمار ولي الأمر أو من يُنيبه لأموال الزكاة، بل يجب صرفها مباشرة على المستحقين لها شرعًا.

وممن أشار إلى ذلك من المتقدمين: الإمام النووي، حيث قال: "لا يجوز للإمام ولا للساعي بيع شيء من مال الزكاة من غير ضرورة، بل يوصلها إلى المستحقين بأعيانهم"(٢).

(١) فتاوى اللجنة الدائمة (٩/٤٢٤)، الفتوى رقم (١٣٩٣).

(٢) المجموع (٦/١٧٩).

ومن أبرز من ذهب إلى هذا القول من المعاصرين: المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي[1]، ومجمع الفقه الإسلامي في الهند[2]، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية[3]، والشيخ محمد بن صالح العثيمين -رحمه الله-[4]، والدكتور/ عيسى زكي شقرة[5]، والشيخ عبدالله بن سليمان بن منيع[6]، والدكتور/ زهير عمر الخلاقي[7]، وغيرهم.

القول الثاني: جواز استثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر أو من يُنيبه.

ومن أبرز من ذهب إلى هذا القول: مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي[8]، والندوة الثالثة لقضايا الزكاة

(١) وذلك في دورته الخامسة عشرة (ينظر: قرارات المجمع في هذه الدورة) ص«٣٩».

(٢) وذلك في ندوته الثالثة عشرة (ينظر: مذكرة «استثمار أموال الزكاة» تلخيص وترجمة لأبحاث المؤتمر: لعتيق البستوي) ص«٢».

(٣) ينظر: فتاوى اللجنة (٩/٤٠٣-٤٠٤).

(٤) ينظر: اللقاء الشهري (١/٦٧) س١٦.

(٥) ينظر: بحثه (استثمار أموال الزكاة) ضمن أبحاث وأعمال الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة (ص٧٦).

(٦) مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي ع١ (١/٣٣٤) وما بعدها.

(٧) بحثه (استثمار أموال الزكاة في مشاريع تعود على مستحقيها)، مجلة القلم، العدد ٢، عام ٢٠١٤م (ص٢٣٣).

(٨) وذلك في دورته الثالثة (ينظر: مجلة المجمع ع٣ (١/٤٢١).

المعاصرة[1]، ودار الإفتاء المصرية[2]، وبيت التمويل الكويتي[3]، والهيئة الشرعية لبيت الزكاة في الكويت[4]، وعدد كثير من العلماء المعاصرين، منهم: الشيخ مصطفى الزرقاء[5]، والدكتور/ وهبة الزحيلي[6]، والدكتور/ محمد عثمان شبير[7]، والدكتور/ خالد العاني[8]، والدكتور/ محمد عبداللطيف الفرفور[9]، والدكتور/ حسن عبدالله الأمين[10]، والدكتور/ عبدالعزيز الخياط[11]، والدكتور/ صالح بن محمد الفوزان[12]، والدكتور/عبدالله الغفيلي[13]،

(١) ينظر: أبحاث وأعمال الندوة (ص٣٢٣).

(٢) موقع دار الإفتاء المصرية، الفتوى رقم ٨٣٧ بتاريخ ٢٠١١/٣/١٧م.

(٣) ينظر: الفتاوى الشرعية في المسائل الاقتصادية (بيت التمويل الكويتي) (٣٠٩/١).

(٤) ينظر: أحكام وفتاوى الزكاة والصدقات (فتاوى الهيئة الشرعية لبيت الزكاة) (ص١٣٦).

(٥) ينظر: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي ع٣ (٤٠٤/١).

(٦) ينظر: أبحاث وأعمال الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة (ص٨٢).

(٧) ينظر: بحثه (استثمار أموال الزكاة) ضمن أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة (٥٣٠/٢).

(٨) ينظر: بحثه (مصارف الزكاة وتملكها) (ص٥٤١).

(٩) ينظر: بحثه في مجلة الفقه الإسلامي ع٣ (٣٥٨/١).

(١٠) ينظر: بحثه في المرجع السابق ع٣ (٣٦٦/١).

(١١) ينظر: بحثه في المرجع السابق ع٣ (٣٧١/١).

(١٢) ينظر: بحثه (استثمار أموال الزكاة) (ص١٤٧).

(١٣) ينظر: كتابه: نوازل الزكاة (ص٤٩٧-٤٩٩)، لكنه قيّد ذلك بالحاجة وبضوابط شرعية، وسيأتي ذكرها في المسألة القادمة -إن شاء الله-.

والدكتور/محمد الحفظاوي[1]، والأستاذ/عبدالهادي يعقوب عبدالله[2]، وعبدالباري أوانج[3]، والدكتور/ حسن بن إبراهيم الهنداوي[4]، وغيرهم.

وقول هؤلاء العلماء الأفاضل على سبيل الإجمال والعموم، وإلا من حيث التفصيل فلبعضهم قيود وتفاصيل، فهناك من يُقَيِّد الجواز بسهم (في سبيل الله)، ومنهم: من يُقيّد الجواز بسهم (الفقراء والمساكين)، ومنهم: من يُقيّده بإنشاء مشاريع ليست ذات ربح يلبي حاجات الفقراء، ومنهم: من يقول بوجوب استثمار الزكاة، وهو الدكتور/ حسين حامد حسان[5]، وقد أجملت القول ولم أفرد كل قول على حدة؛ لأنها من حيث الجملة تعود إلى قول واحد حتى من حيث الأدلة.

الأدلة في المسألة:

أولاً: أدلة أصحاب القول الأول (القائلين بعدم الجواز):

- الأول: قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾[6].

(١) ينظر: كتابه: أحكام استثمار أموال الزكاة وتطبيقاته (ص١٤٥).

(٢) ينظر: كتابه: استثمار أموال الزكاة، إصدار المعهد العالي لعلوم الزكاة بالسودان (بدون ترقيم).

(٣) وهو أستاذ مساعد بقسم الفقه وأصوله بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية الماليزية (ينظر: استثمار أموال الزكاة وتطبيقاته في بيت المال بماليزيا – المجلد الخامس عشر/ العدد ٢٩ (ص١٥٦-١٥٧).

(٤) ينظر: بحثه "استثمار أموال الزكاة وأثره في معالجة الفقر-التجربة الماليزية نموذجًا" (ص٥).

(٥) ينظر في هذه الأقوال: استثمار أموال الزكاة في مشاريع تعود على مستحقيها: للدكتور/ زهير عمر، مجلة القلم، العدد ٢، سنة ٢٠١٤م (ص٢٢٦-٢٢٨).

(٦) سورة التوبة، الآية (٦٠).

وجه الدلالة: دلّت الآية الكريمة على أن مصارف الزكاة محصورة في الأصناف الثمانية المذكورة، واستثمار الزكاة يخرج بها عن هذه الأصناف، ويُخالف مقتضى الحصر[1].

مناقشة هذا الدليل: نوقش بأن استثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر أو من يُنيبه اجتهاد في كيفية صرف الأموال للمستحقين، وليس صرفًا لها في غير المصارف الشرعية المذكورة في الآية، فهو اجتهاد في الصرف لا في المَصْرَف، إضافة إلى أنه في مصلحة المستحقين كما هو ظاهر[2].

- الثاني: أن استثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر أو من يُنيبه يؤدي إلى تأخير صرف الزكاة لمستحقيها، وذلك منافٍ للفورية الواجبة في إخراج الزكاة والذي قال به جمهور أهل العلم[3] حيث إن المشاريع الاستثمارية على اختلافها تحتاج إلى وقتٍ للتشغيل وتحقيق الأرباح[4].

(١) ينظر: بحث الدكتور/ حسن الأمين في مجلة المجمع ع٣ ج١، استثمار أموال الزكاة للفوزان (ص١٣٦)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٨٣).

(٢) ينظر: مصارف الزكاة وتمليكها للعاني (ص٥٤٨)، استثمار أموال الزكاة للفوزان (ص١٣٦)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٨٤).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع (٢/٣٧٣-٣٧٤)، المنتقى للباجي (١/١٥٥)، المجموع للنووي (٥/٣٠٦)، المغني (٢/٥٤١).

(٤) ينظر: استثمار أموال الزكاة لشبير (٢/٥١٨)، توظيف الزكاة في مشاريع ذات ريع دون تمليك فردي للمستحقين: لحسن الأمير - مجلة المجمع ع٣ ج١، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٨٤)، استثمار أموال الزكاة لعبدالباري أوانج - مجلد ١٥ العدد ٢٩ (ص١٥١-١٥٢).

مناقشة هذا الدليل: نوقش من وجهين:

- الوجه الأول: أن خطاب الفورية موجه إلى المزكي (مالك المال) وليس إلى ولي الأمر أو من ينوب عنه، فإذا دفعها المزكي لولي الأمر فقد تحققت الفورية، فيجوز بعد ذلك لولي الأمر تأخير قسمتها للمصلحة، ودليل ذلك: فعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حيث كان يسم إبل الصدقة، كما في حديث أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[1] قال ابن حجر في الفتح في شرح هذا الحديث: "قال المهلب وغيره: في هذا الحديث أن للإمام أن يتخذ مِيسَمًا ...، وفيه: جواز تأخير القسمة؛ لأنها لو عجّلت لاستغنى عن الوَسْم"[2].
- الوجه الثاني: أنه قد يتعذر صرف الزكاة فورًا في بعض الأحيان في وقتنا الحاضر؛ حيث إن بعض المؤسسات تأتيها أموال الزكاة ولا تتمكن من صرفها فورًا؛ لأن طلبات الاستحقاق المقدمة لها بحاجة إلى وقت للدراسة والتوثيق ومعرفة الاستحقاق من عدمه، وهذا الوقت ليس باليسير، وليس من المصلحة تعطيل المبالغ الكثيرة من أموال الزكاة كل هذا الوقت، بل المصلحة أن تستثمر لتزيد[3].

(١) رواه البخاري في كتاب الزكاة/ باب وسم إبل الصدقة، برقم (١٤٣١)، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، برقم (٢١١٩).

(٢) فتح الباري (٣/٣٦٧).

(٣) ينظر: استثمار أموال الزكاة للفوزان (ص١٣٨)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٨٤-٤٨٥).

- الثالث: أن استثمار أموال الزكاة يعرضها لخطر الخسارة، فتضيع أموال المستحقين[1].

مناقشة هذا الدليل: نوقش بأن احتمال الخسارة لا يمنع الإتجار بالأموال؛ لكونه طريق تنمية المال وزيادته، فضلًا عن أن الاستثمار في وقتنا الحاضر يخضع لدراسات اقتصادية من قبل أصحاب الخبرة والاختصاص، والحرص والاحتياط في مثل هذه الأموال آكد مما يضعف احتمال الخسارة[2].

- الرابع: أن استثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر أو من يُنيبه يؤدي إلى عدم تملك المستحقين للزكاة، وهذا مخالف لما عليه جمهور أهل العلم من اشتراط التمليك في أداء الزكاة[3].

مناقشة هذا الدليل: نوقش من وجهين:

- الوجه الأول: أن كثيرًا من العلماء أجاز صرف الزكاة بغير تمليك في بعض الصور، كصرفها في شراء العبيد وعتقهم[4].

(١) ينظر: توظيف الزكاة في مشاريع ذات ريع فردي: لآدم عبدالله - مجلة المجمع ع٣ (٣٨٦/١)، نوازل الزكاة (ص٤٨٥)، استثمار أموال الزكاة لعبدالباري أوانج - مجلد ١٥ العدد ٢٩ (ص١٥٣)، أحكام استثمار أموال الزكاة وتطبيقاته للحفظاوي (ص١٤١).

(٢) ينظر: استثمار أموال الزكاة لشبير (٥٢٣/٢)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٨٥).

(٣) استثمار أموال الزكاة لشبير (٥١٨/٢)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٨٥)، استثمار أموال الزكاة لعبدالباري أوانج - مجلد ١٥ العدد ٢٩ (ص١٥٣)، أحكام استثمار أموال الزكاة وتطبيقاته للحفظاوي (ص١٤٠).

(٤) استثمار أموال الزكاة لشبير (٥٢٢/٢)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٨٥).

- الوجه الثاني: على تقدير التسليم باشتراط التمليك فإنه حاصل في حال استثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر أو من يُنيبه، ومن صوره: التمليك الجماعي للمشروع الاستثماري، وتمليك المؤسسات أو الجمعيات الموكل لها الاستثمار فهي شخص حكمي، وتوكيل المستحقين للجهة المستثمرة[1].

■ الخامس: أن استثمار أموال الزكاة يؤدي إلى حرمان المستحقين لها من حاجاتهم الأساسية من الطعام واللباس ونحو ذلك، وهي من أهم مقاصد الزكاة في الإسلام، فلا يجوز إهماله من أجل الاستثمار، والأصل معالجة الفقر الواقع وليس المتوقع[2].

مناقشة هذا الدليل: نوقش من ثلاثة وجوه:

- الوجه الأول: أن من ضوابط استثمار أموال الزكاة عند القائلين به -كما سيأتي-: أن يكون الاستثمار بعد تلبية الحاجات المُلِحَّة والفورية للمستحقين، فيجب سد حاجاتهم أولًا، ثم الانتقال إلى استثمار الأموال.
- الوجه الثاني: أن السبب الرئيس في عدم تلبية أموال الزكاة للاحتياجات المتزايدة للمستحقين هو امتناع بعض الأغنياء عن إخراج زكاة أموالهم، ولو أُلزِم

(١) استثمار أموال الزكاة للفوزان (ص١٤٢)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٨٦).

(٢) مصارف الزكاة وتمليكها للعاني (ص٥٤٧)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٨٦).

هؤلاء بدفع زكاتهم لتحصَّل من ذلك أموال كثيرة يمكن أن تلبي حاجات المستحقين، كما يمكن استثمار بعضها لتوفير أرباح دورية لصالح المستحقين.

- الوجه الثالث: أن استثمار أموال الزكاة ينشأ عن أرباح دورية يمكن صرفها على المستحقين متى ما عجزت الزكاة المجموعة من الأغنياء عن تلبية حاجات المستحقين، فالاستثمار يعالج مشكلة نقص الأموال الزكوية، ولا يؤدي إلى حرمان المستحقين من تلبية احتياجاتهم[1].

ثانيًا: أدلة أصحاب القول الثاني (القائلين بالجواز):

- الأول: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والخلفاء الراشدين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ كانوا يستثمرون أموال الصدقات من إبل وبقر وغنم، وكان لتلك الحيوانات أماكنُ خاصة للحفظ والرعي والدَّرّ والنسل، كما كان لها رعاة يرعونها ويُشرفون عليها، ويدل على ذلك: ما رُوي عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أن أُناسًا من عُرَيْنَة اجتووا المدينة، فرخص لهم الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يأتوا إبل الصدقة، فيشربوا من ألبانها وأبوالها ...» الحديث[2].

فدل الحديث على أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يقسم إبل الصدقة على المستحقين حال وصولها إليه، وإنما وضع

(١) ينظر: استثمار أموال الزكاة للفوزان (ص١٤٤)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٨٧).

(٢) رواه البخاري في كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ﴾ (المائدة: ٣٣)، برقم (٦٨٠٢)، ومسلم في كتاب القسامة، باب حكم المحاربين والمرتدين، برقم (١٦٧١)، واللفظ للبخاري.

لها راعيًا، واستثمرها بما ينشأ عنها من تناسل ولبنٍ يُصرف للمستحقين[1].

وهكذا خلفاؤه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ومن ذلك: ما ورد أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ شرب لبنًا فأعجبه، فسأل عنه فأخبره الذي سقاه أنه ورد على ماءٍ قد سمّاه، فإذا نَعَم من نَعَم الصدقة وهم يسقون، قال: فحلبوا لي من ألبانها، فجعلته في سِقائي، فهو هذا، فأدخل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يده فاستقاءه[2].

مناقشة هذا الدليل: نوقش بأن اعتبار ذلك استثمارًا غير مُسَلَّم، فقد كان لمجرد حفظ الحيوانات لحين توزيعها على المستحقين لا للاستثمار، وما يحصل من توالد وتناسل ودَرّ لبن فهو طبيعي غير مقصود، فلا يدل هذا الدليل على جواز إنشاء مشاريع إنتاجية طويلة الأجل، وإنما يدل على جواز استثمار أموال الزكاة في إحدى المصارف الإسلامية لحين توزيعها أو توصيلها إلى المستحقين، فإن هذا الاستثمار للحفظ وتحقيق النفع للمستحقين من رَيْعها، فلا حرج فيه؛ لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل»[3][4].

(١) ينظر: استثمار أموال الزكاة لشبير (٥١٩/٢)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٨٧-٤٨٨).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب ما جاء في أخذ الصدقات والتشديد فيها، برقم (٦٠٦)، والبيهقي في السنن الكبرى في كتاب قسم الصدقات، باب الخليفة ووالي الإقليم العظيم الذي لا يلي قبض الصدقة ليس لهما في سهم العاملين عليها حق (١٤/٧)، برقم (١٢٩٤٣).

(٣) رواه مسلم في كتاب السلام، باب استحباب الرقية من العين والنملة والحمة والنظرة، برقم (٢١٩٩) من حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) ينظر: استثمار أموال الزكاة لشبير (٥٢٨/٢).

■ الثاني: ما ورد أن رجلًا من الأنصار أتى النبي ﷺ يسأله، فقال: "أما في بيتك شيء؟ قال: بلى، حِلْسٌ[1] نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقَعْبٌ[2] نشرب فيه من الماء، قال: ائتني بهما، قال: فأتاه بهما، فأخذهما رسول الله ﷺ بيده، وقال: من يشتري هذين؟ قال رجل: أنا آخذهما بدرهم، قال: من يزيد على درهم؟ مرتين أو ثلاثًا، قال رجل: أنا آخذهما بدرهمين، فأعطاهما إياه، وأخذ الدرهمين وأعطاهما الأنصاري، وقال: اشتر بأحدهما طعامًا فانبذه إلى أهلك، واشتر بالآخر قَدُومًا فأتني به، فأتاه به، فشدّ فيه رسول الله ﷺ عودًا بيده، ثم قال له: اذهب فاحتطب ولا أرينك خمسة عشر يومًا، فذهب الرجل يحتطب ويبيع، فجاء وقد أصاب عشرة دراهم، فاشترى ببعضها ثوبًا وببعضها طعامًا، فقال رسول الله ﷺ: "هذا خير لك من أن تجيء المسألة نُكْتَةً في وجهك يوم القيامة، إن المسألة لا تصلح إلا لثلاثة: لذي فقر

(١) قال الفيومي: "الحِلْس: كساء يجعل على ظهر البعير تحت رحله، والجمع أحلاس، مثل: حمل وأحمال، والحلس: بساط يبسط في البيت" (المصباح المنير ص١٤٦).

(٢) قال الفيومي: "القعب: إناء ضخم كالقصعة، والجمع قعاب وأقعب، مثل: سهم وسهام وأسهم" (المصباح المنير ص٥١٠).

مدقع، أو لذي غُرْم مفظع، أو لذي دم موجع[1]"[2].

وجه الدلالة: أنه إذا جاز استثمار مال الفقير المشغول بحاجاته الأصلية جاز لولي الأمر أو من يُنيبه استثمار أموال الزكاة قبل شغلها بحاجاتهم[3].

مناقشة هذا الدليل: نوقش من وجهين:

- الوجه الأول: بأن إسناد هذا الحديث ضعيف، فلا يُحتج به.
- الوجه الثاني: على تقدير التسليم بصحته فهو عام في الاستثمار والإنتاج، وليس خاصًا باستثمار أموال الزكاة[4].

■ الثالث: أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أعطى عروة البارقي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ دينارًا يشتري له به شاةً، فاشترى له به شاتين، فباع إحداهما بدينار وجاءه بدينار وشاة، فدعا له بالبركة

(١) قال ابن الأثير: "الفقر المُدْقِع: الشديد الذي يُفضي بصاحبه إلى الدَّقْعاء، وهو التراب"، وقال: "الغُرْم المُفْظِع: الشديد الشنيع"، وقال: "والدم الموجع: أن يتحمل دية، فيسعى فيها حتى يؤديها إلى أولياء المقتول، فإن لم يؤدها قُتِل المُتَحَمّل عنه، فيوجعه قتله" (النهاية في غريب الحديث ٢/١٢٧، ٣/٤٥٩، ٥/١٥٦).

(٢) رواه أبو داود في كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة، برقم (١٦٤١)، واللفظ له، لكن أخرج الحديث بألفاظ مغايرة الإمام أحمد في المسند برقم (١٢٣٠٠) (٣/١٢٦)، والترمذي في كتاب الزكاة، باب ما جاء من لا تحل له الصدقة، برقم (٦٥٣)، وابن ماجه في كتاب التجارات، باب بيع المزايدة، برقم (٢١٩٨).
وقد ضَعَّف الحديث: الألباني خلال حكمه على الأحاديث المذكورة في سنن أبي داود برقم (١٦٤١) (ص٢٥٤)، كما ضَعَّف إسناده: شعيب الأرنؤوط في تحقيقه لمسند الإمام أحمد (١٩/١٨٣). إلا أن الجزء الأخير من قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "هذا خير لك من أن تجيء المسألة... إلخ" حسَّنه لغيره؛ لشواهده.

(٣) ينظر: استثمار أموال الزكاة لشبير (٢/٥٢١)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٩٠).

(٤) ينظر: استثمار أموال الزكاة للفوزان (ص١٢٣).

في بيعه، وكان لو اشترى التراب لربح فيه... الحديث[1].

وجه الدلالة: أن عروة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اتَّجَر في مال لم يوكَّل بالاتِّجار به، فيدل ذلك على جواز استثمار مال الغير بغير إذن مالكه؛ لأن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أقرّه على ذلك ودعا له بالبركة، وإذا جاز استثمار المال الخاص بغير إذن صاحبه جاز للإمام أو من يُنيبه استثمار أموال الزكاة بغير إذن المستحقين؛ لأن الإمام له حق النظر والتصرف بالمال بما يُحَقِّق المصلحة للمستحقين ويدفع الضرر عنهم[2].

مناقشة هذا الدليل: نوقش بأن الحديث واقعة عين، فيُحتمل أن يكون عروة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وكيلًا في البيع والشراء معًا[3].

الإجابة عن هذه المناقشة: أُجيب عنها بأن هذا الاحتمال بعيد، بل ظاهر الحديث أنه كان موكَّلًا بالشراء فقط؛ لأن الحاجة من التوكيل كانت داعية إلى الشراء دون البيع[4].

- الرابع: أن عبدالله وعبيد الله ابني عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا خرجا في جيش إلى العراق، فلما قفلا مرَّا على أبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهو أمير البصرة، فرحَّب بهما وسَهَّل، ثم قال: لو أقدر لكما على أمر أنفعكما لفعلت، ثم

(١) رواه البخاري في كتاب المناقب، باب (٢٨)، برقم (٣٦٤٢).

(٢) ينظر: استثمار أموال الزكاة لشبير (٢/٥٣١)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٩٠-٤٩١).

(٣) ينظر: فتح الباري (٤/٤٠٩).

(٤) ينظر: استثمار أموال الزكاة للفوزان (ص١٢٦).

قال: بلى، هاهنا مالٌ من مال الله، أريد أن أبعث به إلى أمير المؤمنين، فأسلفكماه، فتبتاعان به من متاع العراق، ثم تبيعانه بالمدينة، فتؤديان رأس المال إلى أمير المؤمنين، ويكون الربح لكما، فقالا: وددنا ذلك، ففعل، وكتب إلى عمر بن الخطاب أن يأخذ منهما المال، فلما قدما باعا فأربحا، فلما دفعا ذلك إلى عمر، قال: أكل الجيش أسلفه مثل ما أسلفكما؟ فقالا: لا، فقال عمر بن الخطاب: ابنا أمير المؤمنين، فأسلفكما، أَدِّيا المال وربحه، فأما عبدالله فسكت، وأما عبيد الله فقال: ما ينبغي لك يا أمير المؤمنين هذا، لو نقص هذا المال أو هلك لضمنّاه؟ فقال عمر: أَدِّيَاه، فسكت عبدالله، وراجعه عبيد الله، فقال رجل من جلساء عمر: يا أمير المؤمنين لو جعلته قِرَاضًا[1] ؟ فقال عمر: قد جعلته قِرَاضًا، فأخذ عمر رأس المال ونصف ربحه، وأخذ عبدالله وعبيد الله ابنا عمر بن الخطاب نصف ربح المال[2].

(١) القِراض: اسم لعقد شركة المضاربة: وهي أن يدفع الإنسان لغيره مالاً يتجر به على أن يكون الربح بينهما بحسب اتفاقهما، وتكون الوضيعة على صاحب المال. ينظر: المصباح المنير (ص٤٠٦)، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء (ص٢٧٦).

(٢) رواه مالك في الموطأ في كتاب القراض، باب ما يجوز في القراض، برقم (١٣٧٢)، والدارقطني في السنن، كتاب البيوع، برقم (٢٤١) (٦٢/٣)، والبيهقي في السنن الكبرى في كتاب القراض، برقم (١١٣٨٥). والأثر صحيح الإسناد، قال عنه ابن كثير: "وهو أصل كبير اعتمد عليه الأئمة في هذا الباب مع ما يعضده من الآثار" (مسند الفاروق لابن كثير ٣٥٦/١)، كما صحَّح إسناده ابن حجر في التلخيص الحبير (٧٥/٣).

وجه الدلالة: أن ابني عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا استثمرا مالًا من أموال الله، فدلّ ذلك على جواز مثل هذه الصورة[1] وأموال الزكاة من أموال الله تعالى، فيجوز استثمارها من قِبَل ولي الأمر أو من يُنيبه، ولم يعترض عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على ابنيه لاستثمارهما هذا المال، وإنما اعترض عليهما لأن أبا موسى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خصَّهما بالمال لينتفعا من ورائه دون غيرهما، فيدل ذلك على إقرار عمر لهما على الاستثمار[2].

مناقشة هذا الدليل: نوقش بأن الأثر ليس فيه نص على أن المال كان من أموال الزكاة، وإنما كان لبيت المال، فلا علاقة له بالزكاة[3].

الإجابة على هذه المناقشة: أُجيب بأن ذلك المال الـمُسْتَثْمَر وُصِف بأنه (مال الله)، وهذا الوصف ينطبق على الزكاة، وعلى فرض أنه لم يكن زكاة فإنه يمكن قياس مال الزكاة عليه بجامع أن كلًّا منهما حق مالي لله تعالى[4].

ويُلحظ في هذا الأثر: أن ابني عمر يضمنان هذا المال، ويمكن استثمار أموال الزكاة بهذه الصورة، وذلك

(١) مجلة مجمع الفقه (بحث الشيخ تجاني صابون محمد) ع٣ (٣٣٥/١)، مصارف الزكاة وتمليكها للعاني (ص٥٤٣).

(٢) نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٩٢).

(٣) مجلة الفقه (تقي عثمان) ع٣ (٣٨٩/١)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٩٢).

(٤) نوازل الزكاة للغفيلي (٤٩٢).

بأن تُدفع الأموال لمن يستثمرها بجزء من الربح على أن يضمنها، كما في هذا الأثر؛ لأنها مال الله[1].

- الخامس: أن بعض الفقهاء والمفسِّرين قد توسّعوا في المقصود بمصرف (في سبيل الله)، فجعلوه شاملًا لكل وجوه الخير من بناء الحصون، وعمارة المساجد، وبناء المصانع، وغير ذلك مما فيه نفع للمسلمين[2].

وإذا جاز صرف الزكاة في جميع وجوه الخير جاز صرفها في إنشاء المصانع والمشاريع ذات الريع التي تعود بالنفع على المستحقين[3].

مناقشة هذا الدليل: نوقش بعدم التسليم بمعنى مصرف (في سبيل الله) المذكور، فلا تؤيده الأدلة، ولم ينقل عن فقيه معروف، بل الفقهاء متفقون على أن المراد بمصرف (في سبيل الله) الجهاد في سبيل الله وما في معناه[4].

- السادس: القياس على استثمار المستحقين للزكاة بعد قبضها ودفعها إليهم بقصد الاستثمار، فإذا جاز دفعها إليهم بقصد استثمارها لتأمين كفايتهم وتحقيق

(١) ينظر: استثمار أموال الزكاة للفوزان (ص١٢٨).

(٢) وقد عزاه القفال إلى بعض الفقهاء ولم يسمهم، كما نقله الرازي عنه في تفسيره (٩٠/١٦)، واختاره الكاساني، إلا أنه قيّده بمن كان محتاجًا، ينظر: البدائع (٧٣/٢).

(٣) ينظر: استثمار أموال الزكاة لشبير (٥١٩/٢)، مصارف الزكاة وتمليكها للعاني (ص٥٤٤).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع (٧٣/٢)، كشاف القناع (١٠٧/٢). وينظر في هذه المناقشة: استثمار أموال الزكاة لشبير (٥٢٨/٢)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٠٩-٤١٠، ٤٩٣).

إغنائهم جاز استثمارها من قِبَل ولي الأمر أو من يُنيبه، وإنشاء مشروعات صناعية أو زراعية تدر على المستحقين ريعًا دائمًا ينفق في حاجة المستحقين، ويؤمن لهم أعمالًا دائمة تتناسب مع إمكاناتهم وقدراتهم(١).

مناقشة هذا الدليل: نوقش بأنه قياس مع الفارق؛ ففي استثمار المستحقين لأموال الزكاة تحقق شرط التمليك، أي: أنهم استثمروها بعد أن ملكوها، وصارت من جملة أموالهم، وهذا بخلاف استثمار الأموال من قِبَل الإمام أو نائبه، حيث لم يتحقق شرط التمليك(٢).

الإجابة على هذه المناقشة: أُجيب بأن هذا مبني على اشتراط التمليك في دفع الزكاة، وهذا ليس مسلَّمًا بإطلاق، فيمكن القول بأنه يتحقق التمليك الجماعي للمستحقين عند استثمار أموالهم من قِبَل الإمام أو مَن يُنيبه(٣).

- السابع: القياس أيضًا، وذلك بقياس استثمار أموال الزكاة من قِبَل الإمام أو من يُنيبه على استثمار أموال اليتامى من قِبَل الأوصياء؛ لأنه نوعٌ من حفظ ماله من التلف والاستهلاك، وهو مقيّد بأمان العاقبة، والتصرف وفق المصلحة؛ لقول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾(٤) وإذا جاز استثمار

(١) ينظر: استثمار أموال الزكاة لشبير (٢/٥١٩)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٩٣).

(٢) ينظر: استثمار أموال الزكاة لشبير (٢/٥٢١)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٩٤).

(٣) ينظر: استثمار أموال الزكاة للفوزان (ص١٣٠)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٩٤).

(٤) سورة الأنعام، الآية (١٥٢)، وسورة الإسراء، الآية (٣٤).

أموال الأيتام وهي مملوكة لهم حقيقةً جاز استثمار أموال الزكاة قبل دفعها إلى المستحقين لتحقيق منافع لهم، فهي ليست بأشد حُرمةً من أموال اليتامى[1].

مناقشة هذا الدليل: نوقش بعدم التسليم بهذا القياس؛ لما يلي:

١. أن استثمار مال اليتيم خاص بالأموال الزائدة عن حاجاته الأصلية، بدليل وجوب الزكاة فيها، أما أموال الزكاة فالغالب أنها لا تزيد عن حاجات المستحقين، ولو زادت يمكن نقلها إلى مكان آخر، ولذا لا يجوز قياس استثمار أموال الزكاة المشغولة بحاجات المستحقين على استثمار أموال اليتامى الزائدة عن حاجتهم[2].

٢. أن مال الزكاة واجب الدفع إلى المستحقين على الفور، ولا يُحجر عليهم التصرف فيه، أما مال اليتيم فإنه يُنتظر فيه بلوغه الرشد وتحقق أهلية التصرف فيه، فلا يجب الدفع إليه فورًا، بل هو على التراخي، ولذا يُستفاد من استثماره وتنميته حتى لا ينقص بالإنفاق عليه وبإخراج الزكاة منه[3].

---

(١) ينظر: مجلة مجمع الفقه (الزرقا) ع٣ (٤٠٤/١)، استثمار أموال الزكاة لشبير (٥٢١/٢).

(٢) ينظر: استثمار أموال الزكاة لشبير (٥٢٩/٢).

(٣) ينظر: استثمار أموال الزكاة لعيسى شقرة (ص٧٥) من أبحاث الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة، استثمار أموال الزكاة للفوزان (ص١٣١)، نوازل الزكاة للغفيلي (٤٩٤-٤٩٥).

■ الثامن: القياس أيضًا، وذلك بقياس استثمار أموال الزكاة من قِبَل الإمام أو من يُنيبه على استثمار مال الوقف، بجامع أن كلًّا منهما مالٌ تعلَّق به استحقاقٌ يُقْصَد به البر والتقرب إلى الله تعالى، فتعلُّق حق الفقير بمال الزكاة، وتعلُّق حق الموقوف عليه بالوقف، فكما أنه يجوز تنمية مال الوقف والاستفادة من منفعته، فكذا يجوز هذا في مال الزكاة، وإذا جاز للناظر التصرف في الأوقاف بتنميتها واستثمارها لمصلحة الموقوف عليهم جاز للإمام التصرف في أموال الزكاة باستثمارها لمصلحة المستحقين[1].

مناقشة هذا الدليل: نوقش بأنه قياس مع الفارق، فلا يصح؛ وذلك لما يلي:

١. أن تعريفات الفقهاء مع اختلاف عباراتها متفقة على أن المقصود من الوقف منفعة الموقوف وريعه مع بقاء رقبته وعينه[2] ونظرًا لأن الموقوف عليه لا يملك رقبة الموقوف، فإنه لا يمكن الانتفاع بها إلا بطلب غلتها وثمرتها، فجاز له استثمارها، أما الزكاة فإن المستحقين لها يملكون رقبة الأموال وما ينشأ عنها من منفعة، فافترقا من هذا الوجه[3].

(١) ينظر: استثمار أموال الزكاة لعيسى شقرة (ص٧٢)، استثمار أموال الزكاة لشبير (ص٣٤).

(٢) ينظر على سبيل المثال: رد المحتار (٣٣٧/٤)، مواهب الجليل (١٨/٦)، مغني المحتاج (٥٢٢/٣)، الروض المربع (٤٥٣/١).

(٣) ينظر: استثمار أموال الزكاة لعيسى شقرة (ص٧٢) من أبحاث وأعمال الندوة الثالثة.

٢. أن مِن أركان الوقف: أن يكون هناك واقف، وفي استثمار أموال الزكاة لا يوجد واقف؛ لأن أموال الزكاة قبل قبضها من قبل المستحقين ليست مملوكة لهم حقيقةً حتى يقفوها، كما أنها ليست مملوكة للمزكين أو لولي الأمر[١].

الإجابة عن ذلك: أُجيب عنه بأن هذه الحالة ذات شبهٍ بالوقف من بعض الوجوه، وليست مطابقة له، وما دام الأمر كذلك، فليست بحاجة لتوفر أركان الوقف وشروطه[٢].

- التاسع: القياس على تقديم الزكاة قبل الحول لمصلحة المستحقين وسدِّ حاجتهم، فإذا جاز تقديم الزكاة لصالح المستحقين جاز تنميتها واستثمارها لصالحهم من باب أولى[٣].

مناقشة هذا الدليل: نوقش بأن النصوص جاءت بجواز تقديم الزكاة بخلاف التأخير، فقد ترجح عدم جوازه، مع كون الاستثمار يتعرض للتأخير والخسارة[٤].

- العاشر: العمل بالاستحسان[٥] في هذه المسألة خلافًا للقياس، فالأصل عدم جواز تأخير صرف أموال الزكاة

(١) ينظر: استثمار أموال الزكاة لشبير (ص٤١)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٩٦).

(٢) ينظر: مجلة مجمع الفقه (بحث الدكتور/ حسن الأمين) ع٣ (٣٦٧/١)، استثمار أموال الزكاة للفوزان (ص١٣١).

(٣) ينظر: مصارف الزكاة وتمليكها للعاني (ص٥٤٤).

(٤) نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٩٦).

(٥) يعرف الاستحسان بتعريفات، منها: تعريف أبي الخطاب بأنه: "العدول عن موجب القياس إلى دليل أقوى منه" (التمهيد ٩٣/٤)، وانظر: الإحكام للآمدي (٣٩١/٤).

لاستثمارها، إلا أن الحاجة ماسَّة إلى ذلك في هذا العصر نتيجة لاختلاف البلاد وأنظمة العيش وأنماط الحياة، ولما يترتب على ذلك من مصلحة المستحقين المتمثلة في تأمين موارد مالية ثابتة لسد حاجاتهم المتزايدة[1].

مناقشة هذا الدليل: نوقش بأن الاستحسان لا بُدّ أن يكون مبنيًّا على دليل أو مسوِّغ شرعي[2].

ويمكن أن يُجاب ذلك: بما أُورد من الأدلة الشرعية على جواز استثمار أموال الزكاة مع الحاجة الكبيرة إلى ذلك[3].

- الحادي عشر: أن تصرف الإمام منوط بالمصلحة، وله صلاحيات في تحقيق المقاصد الشرعية، ومن ذلك: ما يتعلق بمراعاة حال المحتاجين في المجتمع، وولي الأمر يملك بمقتضى ولايته تطوير الموارد الاقتصادية لسد حاجة الفقراء وتحقيق العدل الاجتماعي، ولا بُدّ لتحقيق ذلك من زيادة أموال الزكاة بطريق الاستثمار المشروع، وهذا ما تقتضيه المصلحة العامة، فلا ينبغي سد باب اجتهاد الإمام في هذا الجانب[4].

(١) ينظر: استثمار أموال الزكاة لشبير (٥٢٢/٢)، استثمار أموال الزكاة للفوزان (ص١٣٥)

(٢) ينظر: أبحاث وأعمال الندوة الثالثة (محمد رأفت عثمان) (ص٩٤).

(٣) ينظر: استثمار أموال الزكاة للفوزان (ص١٣٥).

(٤) ينظر: مصارف الزكاة وتمليكها للعاني (ص٥٤٤)، استثمار أموال الزكاة للفوزان (ص١٣٥)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٩٧).

الترجيح:

بعد التأمل في القولين في المسألة وأدلة كل قول وما ورد عليها من مناقشات وإجابات ظهر لي -والله أعلم- رجحان القول الثاني القائل بجواز استثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر أو من يُنيبه، لكن ليس على إطلاقه، بل بعد تحقق الضوابط التي سيأتي ذكرها في المسألة القادمة -إن شاء الله-؛ وذلك للأمور الآتية:

أولًا: سلامة بعض أدلته من المناقشة، بخلاف القول الأول فلم يسلم لأصحابه أي دليل من المناقشة.

ثانيًا: أنه عند الأخذ بالضوابط التي سيأتي ذكرها لا يرد بعض ما استدل به أصحاب القول الأول، ويتحقق ما ذكروا من سد الحاجة العاجلة للمحتاج.

ثالثًا: أنه يتحقق بذلك سد حاجة المحتاج من الفقراء والمساكين الذي هو من أكبر مقاصد الشارع من مشروعية الزكاة بقدر أكبر ومدة أطول.

رابعًا: أن ولي الأمر ومن ينوب عنه يدخل تحت مسؤوليته بموجب الولاية عمل ما فيه مصلحة لمن ولّاه الله عليهم، وتزداد المسؤولية في حق الفئة المحتاجة، واستثمار ما زاد عن الحاجة العاجلة للمحتاجين فيه مصلحة ظاهرة لهم.

المسألة الرابعة

الضوابط الشرعية لاستثمار أموال الزكاة عند من يقول بجوازه

تقدم في المسألة السابقة التوصل إلى رجحان قول القائلين بجواز استثمار ولي الأمر أو من يُنيبه لأموال الزكاة، وأن هذا القول ليس على إطلاقه عند الكثير منهم، بل هو مُقَيّد بضوابط وضعها أصحاب هذا القول، وهي كما يلي:

أولاً: ألا يوجد وجوه صرف عاجلة تقتضي القسمة العاجلة لأموال الزكاة، فلا يجوز الاستثمار إلا بعد أن يعطى المحتاج من الفقراء والمساكين ونحوهم من أصناف أهل الزكاة ما يسد حاجته العاجلة، ويخرجه من الحاجة إلى الكفاية، فإن تم ذلك جاز استثمار الفائض.

ثانيًا: أن يتحقق من استثمار أموال الزكاة مصلحة حقيقية راجحة للمستحقين، كتأمين مورد دائم يحقق لهم الحياة الكريمة وسد الحاجة.

ثالثًا: أن تكون مجالات استثمار هذه الأموال مشروعة، كالتجارة والصناعة والزراعة، فلا يجوز استثمار أموال الزكاة في مجال من المجالات المحرمة في الشريعة الإسلامية، كالربا والمحرمات شرعًا.

رابعًا: اتخاذ كافة الإجراءات التي تضمن بقاء تلك الأموال على أصل حكم الزكاة، بحيث لا يُصرف ريعها إلا للمستحقين للزكاة من الأصناف الثمانية، وإذا احتيج إلى بيع الأصول الثابتة في المستقبل لأي سبب ترد أثمانها إلى مصارف الزكاة، ويتم

التوثيق الشرعي الكافي لذلك.

خامسًا: أن يتم إسناد قرار الاستثمار والإدارة إلى ذوي الكفاءة والخبرة والأمانة، والمشهود لهم بالصلاح والتقوى والاستقامة؛ تحاشيًا للدخول في مشاريع عالية المخاطر أو غير قابلة للتنضيض (التسييل) عند الحاجة.

سادسًا: أن يعتمد قرار الاستثمار من له ولاية عامة، كولي الأمر نفسه، أو من يُنيبه لذلك كالقاضي أو جهة حكومية معينة[1].

❊❊❊

(١) ينظر: أحكام استثمار أموال الزكاة وتطبيقاته للحفظاوي (ص١٥٥-١٥٦)، فتاوى وتوصيات ندوات قضايا الزكاة المعاصرة (ص٥١)، نوازل الزكاة للغفيلي (ص٤٩٩-٥٠٠).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وآله وصحبه والتابعين، أما بعد:

فقد توصلت من خلال هذا الموضوع لبعض النتائج، ولدي بعض التوصيات، ومن أبرزها ما يلي:

أولاً: نتائج البحث:

١. أن المقصود باستثمار أموال الزكاة هو العمل على تثميرها في مشاريع تجارية مشروعة لتحقيق الربح الذي يعود للمستحقين.

٢. أن لولي الأمر السلطة في جباية أموال الزكاة خاصة في الأموال الظاهرة، وله سلطة قسمتها على المستحقين لها من الأصناف الثمانية الذين نصَّ الله عليهم في كتابه العزيز.

٣. قوة وسعة الخلاف في هذه المسألة -أعني مسألة استثمار ولي الأمر أو من يُنيبه لأموال الزكاة- حتى بين المجامع الفقهية والهيئات العلمية والمشاركين في المؤتمرات والندوات العلمية المتخصصة في الزكاة، حتى أستطيع القول بأنها من أقوى المسائل خلافًا بين العلماء المعاصرين، وهذا ظاهر عند استعراض من قال بكل قولٍ فيها.

٤. رجحان القول بجواز استثمار أموال الزكاة من قِبَل ولي الأمر أو من يُنيبه من الجهات الحكومية أو الخيرية،

لكن ذلك ليس على إطلاقه، بل لا بُدّ من توفر عدد من الضوابط التي تُقَيّد هذا القول، وأهمها: أن يكون هذا الاستثمار للأموال التي تتوفر بعد صرف الحاجات الفورية للمستحقين.

٥. أنه عند التأمل في الضوابط التي وضعها أصحاب القول الثاني لجواز الاستثمار نجد تقاربًا واضحًا بين القولين في المسألة، وخاصة ضابط كون الاستثمار بعد سد الحاجة الفورية للفقراء والمساكين.

ثانيًا: التوصيات:

هناك بعض التوصيات التي ظهرت لي من خلال بحث هذا الموضوع أحببتُ تدوينها ليُستفاد منها، وهي:

١. الحاجة إلى المزيد من دراسة هذا الموضوع والنقاش والحوار العلمي بين فقهاء العصر، سواء من خلال المجامع الفقهية أو الهيئات الشرعية، أو المؤتمرات والندوات، أو مراكز البحوث، رغم ما سبق من دراسة وبحث مما ذكرته خلال سياق الأقوال؛ وذلك لأهميته، ولقوة الخلاف بين هذه الجهات العلمية وعدم البت فيه، كما تقدم بيانه في النتائج.

٢. الحاجة إلى مراجعة آليات وطرق استحصال أموال الزكاة في الدول الإسلامية؛ لتكون أكثر فعالية في تحصيل تلك الأموال لسد الحاجة ثم الاستثمار خاصة في الدول التي تكثر فيها

الطبقة الغنية والمتوسطة التي لو تم تحصيل أموال الزكاة فيها لتحقق ذلك -أعني سد الحاجة والاستثمار- فيها، ولأمكنها أيضًا سد حاجة الفقراء في البلدان الإسلامية الأخرى.

هذا ما تيسر جمعه والوصول إليه من نتائج وتوصيات بعون الله وتوفيقه، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

❊❊❊

فهرس المصادر والمراجع

١. أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة: د. الأشقر وزملاؤه، دار النفائس، ط: ٢، ١٤٢٠هـ.

٢. أبحاث هيئة كبار العلماء، السعودية، إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض ١٤٢١هـ.

٣. أحكام استثمار أموال الزكاة وتطبيقاته: د. محمد الحفظاوي.
www.redoreg.com/Tcomplet/HAFDAOUI%20S1.pdf

٤. الأحكام السلطانية، للماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥. الأحكام السلطانية: لأبي يعلى، ت: محمد الفقي، مصطفى البابي الحلبي ١٤٢١هـ.

٦. الإحكام، للآمدي، تعليق: إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية.

٧. أحكام القرآن، لابن العربي، ت: علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٨. استثمار أموال الزكاة في مشاريع تعود على مستحقيها: د. زهير الخلايفي، مجلة القلم، العدد ٢، السنة ٢٠١٤م.

٩. استثمار أموال الزكاة وأثره في معالجة الفقر، التجربة الماليزية نموذجًا: د. حسن إبراهيم الهنداوي.
iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2013/07.doc

١٠. استثمار أموال الزكاة وتطبيقاته في بيت المال بماليزيا: لعبدالله الباري أوانج.
http://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php

١١. استثمار أموال الزكاة وما في حكمها من الأموال الواجبة حقًا لله تعالى:د. صالح الفوزان، دار كنوز إشبيليا، ط:١، ١٤٢٦هـ.
١٢. استثمار أموال الزكاة: أ. عبدالهادي يعقوب عبدالله، إصدار المعهد العالي لعلوم الزكاة بالخرطوم- السودان.
www.zakatinst.net/pdf/E-Library-A700-5.pdf
١٣. استثمار أموال الزكاة: د. عيسى زكي شقرة، ضمن أبحاث الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة.
١٤. استثمار أموال الزكاة: د. محمد شبير، ضمن أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة.
١٥. الإقناع، للحجاوي، دار المعرفة ببيروت.
١٦. الأم، للشافعي، دار الكتب العلمية ببيروت، ط:١.
١٧. بدائع الصنائع، للكاساني، دار المعرفة ببيروت، ط:١، ١٤٢٠هـ.
١٨. بداية المجتهد، لابن رشد الحفيد، دار المعرفة.
١٩. تبيين الحقائق، للزيلعي، دار الكتاب الإسلامي.
٢٠. الحاوي الكبير، للماوردي، ت: علي معوض، وعادل، دار الكتب العلمية، ط: ١ ١٤١٤هـ.
٢١. الذخيرة، للقرافي، ت: أ. سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، ط:١، ١٩٩٤م.
٢٢. رد المحتار، لابن عابدين، دار الكتب العلمية بيروت ١٤١٢هـ.
٢٣. روضة الطالبين، للنووي، المكتب الإسلامي، ط:٣، ١٤١٦هـ.
٢٤. سنن الترمذي، للترمذي، ت: مشهور حسن سليمان، مكتبة المعارف بالرياض، ط:١.

٢٥. سنن أبي داود، لأبي داود، ت: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر.
٢٦. السنن الكبرى، للبيهقي، دار صادر، طبعة حيدرآباد ١٣٤٤هـ.
٢٧. سنن ابن ماجه، لابن ماجه، ت: مشهور حسن سليمان، مكتبة المعارف بالرياض، ط:١ .
٢٨. شرح رياض الصالحين، للعثيمين، دار الوطن، الرياض ١٤٢٦هـ.
٢٩. شرح مختصر خليل، للخرشي، دار الفكر.
٣٠. شرح منتهى الإرادات للبهوتي، عالم الكتب ١٤١٤هـ.
٣١. صحيح البخاري، للبخاري، ت: د. مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط:٣ ١٤٠٧هـ.
٣٢. صحيح مسلم، لمسلم، ت: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٣. فتح الباري، لابن حجر، دار المعرفة، بيروت ١٣٧٩هـ.
٣٤. القاموس المحيط، للفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، ط:٥، ١٤١٦هـ.
٣٥. قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، التابع للرابطة من ١٣٩٨ه-١٤٢٢ه، طبع مطابع الرابطة.
٣٦. قرارات وتوصيات الدورة الرابعة عشرة لمجلس مجمع الفقه الإسلامي لعام ١٤٢٦هـ.
٣٧. قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، دار القلم، ط:٢، ١٤١٨هـ، تنسيق وتعليق: د. عبدالفتاح أبو غدة.

٣٨. كشاف القناع، للبهوتي، دار الفكر، بيروت -لبنان ١٤٠٢هـ.
٣٩. لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، ط: ١، ١٤١٢هـ.
٤٠. المجموع، للنووي، تحقيق وإكمال: محمد نجيب المطيعي، دار الإرشاد.
٤١. المدونة، للإمام مالك، سحنون عن ابن قاسم، دار الكتب العلمية بيروت، ط:١، ١٤١٥هـ.
٤٢. المسند، للإمام أحمد، مؤسسة قرطبة، القاهرة.
٤٣. مصارف الزكاة وتمليكها في ضوء الكتاب والسنة، د. خالد العاني، دار أسامة، ط:١٤٢٠،١هـ.
٤٤. المصباح المنير، للفيومي، دار الكتب العلمية، ط:١، ١٤١٤هـ.
٤٥. معجم المقاييس، لابن فارس، ت: عبدالسلام هارون، دار الجيل ببيروت.
٤٦. المغني، لابن قدامة، ت: د. التركي، وعبدالفتاح الحلو، دار هجر، ط: ٢، ١٤١٢هـ.
٤٧. مغني المحتاج، للشربيني، دار الكتب العلمية، ط:١، ١٤١٥هـ.
٤٨. المنتقى شرح الموطأ، لسليمان بن خلف الباجي، دار الكتاب الإسلامي.
٤٩. مواهب الجليل، للحطاب، دار الفكر، ط: ٣، ١٤١٢هـ.
٥٠. الموطأ، للإمام مالك، ت: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي بمصر.
٥١. النهاية، لابن الأثير، دار ابن الجوزي، ط:١، ١٤٢١هـ.
٥٢. نوازل الزكاة، د. الغفيلي، وزارة الأوقاف، دولة قطر، دار الميمان، الرياض، ط:١، ١٤٣٠هـ.

agencies. However, this position must not be absolute, since there must be some controls that restrict it, the most important of which are that this investment should be in the money that is available after disbursing the immediate needs of the beneficiaries of zakat, it should ensure a worthy interest for the beneficiaries, it should be in the legal areas, and it should be done by those who have competence, experience and honesty. Allah – Almighty- knows best.

Abstract

All praise is due to Allah, and peace and blessings be upon the Prophet after whom there shall be no prophet.

This research discusses one of the most important and most prominent issues in Islamic Jurisprudence, about which the dispute has spread among contemporary jurists, whether through jurisprudential councils, scientific bodies, specialized conferences and seminars, individual sayings in Ifta', or jurisprudential research. This matter is the ruling concerning the investment of zakat money by the guardian or his representative (the State) and its controls. Therefore, through this research, I aim at collecting dispersed sayings and evidence, working as much as possible to document in order to reach a view about them, focusing on whether or not the ruling is permissible without going into the ramifications beyond the origin of the intended issue.

The most prominent findings of this research indicate the strength and breadth of the dispute even among the councils and the scientific bodies, and the preference of the position that it is permissible to invest zakat money by the guardian or his representative from governmental or charity

Investment of Zakat Money by the Guardian or his Representative and its Controls

Prof. Abdulaziz ibn Muhammad Al-Hujailan

Professor of Graduate Studies
College of Shari'ah
Qassim University

issues: fasting the day of doubt, fasting the days of Tashriq, and proving the pre-emption of the partner and neighbor. I clarified the consequence of the fundamental dispute on the juristic dispute in these three matters, because the dispute is based on the narration of the Companion of the ruling of the Prophet, peace be upon him, with an expression that appears to be general. Those who said that it entails generality generalized the ruling to all cases covered by the expression, while those who said that it does not, limited it to some cases and not others- and God knows best.

The researcher clarifies the dispute between scholars in this matter which includes four opinions: first, the narration of an action of the Prophet peace be upon him by one of his Companions entails generality if it appears to be general. Second, it does not entail generality. Third: it entails generality if it is associated with (kāna كان). Forth: it does not entail generality if it is associated with (al-Baa' الباء), but it entails generality if it is associated with (Anna أن). Moreover, the researcher states the view and evidence of each of the four above positions and shows that the preponderant position is that it entails generality based on consensus'[1] by referring to the facts of this narration and according to the explicit meaning and preponderant opinion. Since the narrator is a companion, a trustworthy person, pious, expert in the language and words connotation, and because it is not correct to narrate what the Muslim nation finds ambiguous. Thus, the explicit meaning of his expression must be adopted, which is the generality.

There was also a dispute among types of dispute: whether it is at the level of utterance or its significance, and I found it proper that the dispute in terms of the possible cases of this narration is a real dispute. Then, I applied this to three juristic

(1) Agreement of the Muslim scholars on religious issues.

Abstract

"The narration of an action of the Prophet peace be upon him by one of his companions apparently entails generality" is one of the recurrent forms in the Sunnah of the Prophet (PBUH) which imply Shari'ah rulings. Therefore, it was studied and researched by a number of scholars. Yet, some of them considered it as one of the (problematic) matters, which they considered a matter for difference and inference, objection and rebuttal, and theorization and application. Thus, I have chosen the above form to be the subject of this research to reveal the problem posed by its phrasing: does this expression have all the cases that it is likely to have, making all obligated with it include all accountable people (Mukallafin) until the Day of Judgement? Or it is general to all, making it specific to some cases rather than others, and to specific addressees rather than others?

The origin of the dispute in this matter is due to differences between scholars in the ruling of narrating the meaning of hadith. Thus, those who prevented narrating the hadith by its significance prevented the support of generality, while those who allowed it, allowed the support of generality.

The Significance of a Companion's Narrative of an Action of the Prophet Peace be upon him as Apparent Generality A Fundamental and Applied Study

Dr. Faisal ibn Saud ibn Abdulaziz Al-Hulaibi
Associate professor of Islamic Jurisprudence fundamentals
College of Shari'ah and Islamic Studies at Al-Ihsa'
Al-Imam Muhammad ibn Saud Islamic University

Abstract

It is agreed upon among jurists that forgetfulness is recurrent in fasting, a fact which has been mentioned by many jurists, in "Bada'eil as-Sana'ei'", a book on Islamic jurisprudence, where it is stated that: "Forgetfulness, in relation to the discussion of fasting happens frequently, and cannot be avoided without difficulty. Therefore, excuse- in matters of fasting- is accepted to avoid inconvenience."

Since this is the case, I found it proper to write about this subject, where I discussed the most prominent issues of fasting in which forgetfulness takes place. Hence, I mentioned the consequence of forgetfulness on the intention of fasting in both obligatory and voluntary fasting. Then, I elaborated on forgetfulness of pre-stating the intention to fast consecutive days and other related issues, the difference between those who distinguished between forgetfulness of the intention to fast the first day, and forgetfulness of the intention to fast the subsequent days in consecutive fasting, and its consequence on what breaks it, paying attention to the documentation and highlighting the views of jurists on this issue.

The Consequence of Forgetfulness on Fasting:
A Juristic Study

Dr. Yaser ibn Ibrahim ibn Muhammad Al-Khudhairi

Associate Professor in the Department of Fiqh
College of Shari'ah
Al-Imam Muhammad ibn Saud Islamic University

Abstract

All praise is due to Allah, and peace and blessings be upon His servant and Messenger. Anastrophe is one of the sciences of the Holy Quran. It is divided into two types: the first one, when anastrophe is related to meaning not to utterance, and the second, when anastrophe is related to utterance only and investigating it is purely rhetorical. This research discusses the first type.

For this study, the researcher has collected what Al-Wahedi said about anastrophe within a Quranic verse, provided that it was not discussed by Ibn Al-Jawzi and Al-Baghawi, to avoid repetition, whether Al-Wahidi only reports their discussion of anastrophe or supports it. The use of anastrophe was studied and discussed in light of tafsir (exegesis) rules.

The researcher has been careful to mention the sayings of the exegetes who either accept or oppose anastrophe, with their documentation, and to mention the arguments and often discuss them.

The research shows- praise be to Allah- the preferences among the different positions documenting the reason behind these preferences.

Anastrophe in the Holy Quran in Al-Wahedi 's 'Tafsir al-Basit'

Dr. Ali ibn Juraiyed ibn Helal Al-Enazi

Associate Professor of Tafsir and Quran Sciences
College of Education and Arts,
Northern Borders University

documenting the succession of Omar, may Allah be pleased with him, stipulating this in a book and sealing it in his life to quash the plea of sedition that would have happened as a consequence of leaving it.

Allah is the facilitator, and He is the guide to the path of righteousness.

purposes, in perfect harmony with the rules and spirit of Shari'ah, in all of what he studied and reached in matters of actual knowledge of the facts. Thus Abu Bakr Al-Siddiq practiced the interest oriented view in many issues and used his purpose-based thinking in many matters, such as considering the Shari'ah universals represented by the preservation of religion, life, intellect, progeny and property by fighting zakat preventers. Thus, standing up for adopting the wholeness of religion through preserving it highlights these sound intellectual features.

Actually, the Ijtihad of Companions did not take full advantage of study and research, except the Ijtihad of Omar ibn al-Khattab, may Allah be pleased with him. Abu Bakr had some Ijtihads that have changed some of the rulings that were being carried out in the era of the Prophet, peace be upon him, according to what he saw as a change in the perspective of the benefit which is the purpose of the Shari`a legislator. He was also distinguished by a benefit dominated view whose features appeared clearly during the era of the rest of the caliphs, such as being guided by the understanding of the preservation of religion purpose. This was shown through his initiative to compile the Holy Quran and his care for

Abstract

The careful researcher in the jurisprudence of the Companions knows that the Companions, may Allah be pleased with them, were the imams of the nation in understanding and contemplating the meanings of the honorable Islamic Shari'a, as they took the Shari`ah into account in their fatwas, judgments, rulings, learning and teaching.

Their juristic Ijtihad (new reading) was based on "a variety of fundamentals that combine direct evidence and reason with the linguistic and explicit denotation of the text, its purpose, and its wisdom. Their consideration of Shari'ah purposes was important as it was a necessary basis on which they relied to address the situations and developments they witnessed… " (1)

The leading figure among the Companions whose intellectual features were varied was Abu Bakr Al-Siddiq, may Allah be pleased with him, who is considered as one of the pioneers of Al-Maqasidiyyah school (purpose-based school) which paid attention to interests. His intellectual feat and his mental wisdom are shown in adopting Shari'ah principle of precaution, carrying out Shari'ah fundamentals, and caring for Shari'ah

(1) al-Ijtihad al-Maqasdi: its Validity, Controls and Fields, by Dr. Nour ad-Din ibn Mukhtar al-Khademi, pp. 91-92.

Abu Bakr Al-Siddiq's Purpose-based view

A Foundational Approach to Methodology

Dr. Abdulkarim Benani

Visiting Professor
College of Shari'ah, Fes, Morocco

Abstract

Money transfers play a vital role and offer an important service for customers. They transfer the financial rights without resorting to concrete cash payment. The remarkable progress in the means of communication, the rapid increase in labor movement from one country to another, and the growth of the commercial exchange rate among different countries, have increased the need for money transfer at the individual, as well as corporate and institutional levels. Due to the fact that the international bank transfer involves exchange rate, the latter is often considered an attached problem, because money transfer is a main topic in usury. Therefore, the current study is meant to answer a variety of questions addressing the legality of the bank transfer in its varied contemporary form from Islamic perspective. The research is divided into Three subtopics. The first presents the actual notion of bank transfers, their basic components and types. The second discusses the Islamic jurisprudential treatment of the bank transfer. The third discusses the issue of overlap between the exchange rate and the bank transfer.

The Contemporary Money Transfer: A Jurisprudential Study

Dr. Abdullah Suleiman Albahouth

College of Economics and Administration Sciences
Al-Imam Mohammed Bin Saud University

Dr. Ahmad bin Muhammad Al-khoudairy

College of Sharia
Al-Imam Mohammed Bin Saud University

Editor-in- Chief:

Asc Prof. Ayadh ibn Nami Al-Sulamy.

Managing Editor:

Dr. Esa Ibn Mohammad Al-`Owees.

Members of Editorial Board:

Prof. Abdulfattah Idris.

Al Azhar University (Egypt).

Prof. Abdulhameed Ashaq.

Deputy Director of Dar El hadith El Hassania (Morroco).

Prof. Hisham Ibn Abdulmalik Al -Sheikh.

Al-Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University (Saudi Arabia).

Prof. Mohammad Ibn Husain Al-Jaizani.

Islamic University in Medina (Saudi Arabia).

Prof. Abdulaziz ibn Saud Al-Dhuayhi.

King Saud University (Saudi Arabia).

Conseiller Média:

Dr. Mohammad S. Al-subihi.

Prof. Qotub Mustafa Sano.

Republic of Guinea State Minister of Diplomatic Affairs and Deputy Chief of the International Islamic Fiqh Academy in Guinea.

Prof. Abdunnasser Abo Albasal.

Former president of the World Islamic Sciences and Education University in Jordan W.I.S.E, professor at Yarmouk University (Jordan).

Prof. Mohammad Abdurrazaq Al-Tabtabaey.

Chairman of the Supreme Counselling Committee for Sharia Implementation at Al- Diwan Al-Amiri (Kuwait).

General Supervisor:

His Eminence, Sheikh. Abdul-Aziz ibn Abdullah Al -Sheikh.

Grand Mufti of Saudi Arabia and head of The General Presidency of Scholarly Research and Ifta.

Deputy Supervisor:

His Excellency, Sheikh Dr. Fahd ibn Saad Al-Majed.

Secretary General of the Council of Senior Scholars.

Members of Counselling Committee:

His Excellency, Sheikh Dr. Abdullah ibn Mohammad ibn Ibrahim Al -Sheikh.

Head of the Shura Council and member of the Saudi Council of Senior Scholars.

His Excellency, Sheikh Dr. Abdullah Ibn Abdulmohsen Al - Turki.

Royal Court Advisor, member of the Saudi Council of Senior Scholars.

His Excellency, Sheikh Dr. Mohammad Ibn Abdulkareem Al - Esa.

Secretary General of the Muslim World League, member of the Saudi Council of Senior Scholars.

His Excellency, Sheikh Mohammad Ibn Hasan Al - Sheikh.

Member of the Saudi Council of Senior Scholars, member of the Standing Committee of Fatwa.

مجلة
الحديث الإسلامية